

بحر در کوزه

نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی

دکتر عبدالحسین زرین کوب



بگرد کوزه

نقد و تفسیر قصه اوستاسیلات شموی

تالیف دکتر عبدالحسین زرین کوب



انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰ و ۶۴۶۰۶۶۷

بحر در کوزه

دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ دوازدهم ۱۳۸۶

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه

چاپ: چاپخانه مهارت

شابک ۹۶۴-۵۵۲۴-۵۰-۴ ISBN 964-5524-50-4

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ - ۱۳۷۸.

بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی / تالیف عبدالحسین زرین کوب.

تهران: علمی، ۱۳۶۶.

۶۱۶ ص.

۲۰۰۰ ریال.

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۶۰۵] - ۶۱۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.

ISBN 964 - 5524 - 50 - 4

۱. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. مثنوی - نقد و تفسیر. ۲.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. - نقد و تفسیر. ۳. شعر فارسی - قرن

۷ ق. - تاریخ و نقد. الف. مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۶۰۴ - ۶۷۲ ق. مثنوی

شرح. ب. عنوان. ج. عنوان: مثنوی. شرح.

۸ فا ۱ / ۱۳۱

PIR ۵۳۰۱ / ز ۴

زن / م ۸۴۹ م

۱۳۶۶

۴۹/۷۴ - ۶۷ م*

کتابخانه ملی ایران

بنیاد برادر و همکار عزیز از دست زوده افتد ام
دکتر حمید بزرین کوب
که ایجا و این اثرش از بر پیر میت
والهام او مدیونست

فهرست مطالب

صفحه یادداشتها	صفحه فصلها	
	۳	مقدمه
۴۶۷	۹	۱. مثنوی و مولانا در قصه ها
۴۷۰	۴۳	۲. داستانهای انبیا
۴۷۳	۸۳	۳. سیمای خاتم رسولان
۴۷۷	۱۱۹	۴. صحابه و مشایخ در قصه ها
۴۸۱	۱۶۳	۵. حکایات امثال
۴۸۳	۱۹۷	۶. تمثیلات در مثنوی
۴۸۵	۲۱۹	۷. سؤال و جواب، و زبان حال
۴۸۸	۲۵۱	۸. قصه های تمثیلی
۴۸۹	۲۷۷	۹. داستانهای امثال
۴۹۲	۲۹۳	۱۰. داستانهایی از تفسیرها
۴۹۴	۳۲۳	۱۱. قصه های نوادر
۴۹۵	۳۴۳	۱۲. جد و هزل در لطایف
۴۹۶	۳۶۳	۱۳. لطیفه ها و طنزها
۴۹۷	۳۸۵	۱۴. هزل یا تعلیم
۴۹۹	۴۱۹	۱۵. قصه و نقد حال
	۴۶۷	یادداشتها
	۵۰۵	راهنما
	۵۴۱	ابیات مثنوی در متن

فهرست آیات و کلمات قرآنی، احادیث

۶۰۱	سنن، اقوال، امثال و مصرعها
۶۰۵	کتابنامه
۶۱۵	راهنمای یادداشتهای

فهرست بندها

۱۲۸-۱۳۶/۹	۱-۱۸/۱*
۱۳۷-۱۵۱/۱۰	۱۹-۳۶/۲
۱۵۲-۱۶۱/۱۱	۳۷-۵۲/۳
۱۶۲-۱۷۱/۱۲	۵۳-۷۲/۴
۱۷۲-۱۸۲/۱۳	۷۳-۸۵/۵
۱۸۳-۲۰۲/۱۴	۸۶-۹۸/۶
۲۰۳-۲۲۳/۱۵	۹۹-۱۱۴/۷
	۱۱۵-۱۲۷/۸

رموز و نشانه‌ها

§: ارجاع به مطلب متن که عدد دنبال آن محل آن را معلوم می‌کند.

[]: ارجاع به یادداشتهای به ترتیب توالی در هر یک از بابها.

~: اشاره به ادامه مطلب، و چون در مورد قصه‌ها لزوم ادامه مطلب پیداست در بعضی موارد ضمن اشاره به بیت آغاز، تکرار نشد.

ع: اشاره به عنوان بیت در نسخه نیکلسون و پیداست که مطلب مورد اشاره در عنوان است نه در خود بیت

*: ارجاع به بیتی از مثنوی که شماره‌اش در ذیل بند و عین آن در ابیات می‌آید.

* *: ارجاع به بیتی از دیوان شمس که شماره آن در ذیل بند از چاپ فروزانفر می‌آید.

مقدمه

با آنکه از طوفان سحابی که در سراسر بحر بی پایان مثنوی موج می‌زند در کوزه سربسته قصه‌های آن جز رشحه‌یی چند جای نمی‌گیرد و به قول گوینده مثنوی گر بریزی بحر را در کوزه‌یی، همچنان بیش از قسمت یکروزه‌یی در آن گنجایی ندارد، به هر حال تشنه از ره‌رسیده را هم بر لب دریای بدان پهناوری از آنهمه آب که آنجاست ناچار هم به قدر تشنگی باید چشید.

از اینجاست که کام آشنایی با عذب لطیف این بحر عظیم را که مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی رومی است نیز از همان جرعه‌یی چند که در کوزه قصه می‌گنجد باید آغاز کرد. درست است که این جرعه‌یی چند هرگز از بخر آشامان طوفان نوش رفع عطش نمی‌کند لیکن تشنه از جان گذشته‌یی هم که خود را به آغوش امواج بحر می‌اندازد خویشتن را چنانکه آرزو دارد سیراب نمی‌یابد و باز بسا که در کشاکش آن امواج به حسرت و تشویر مویه سر می‌دهد که در درون بحر هم — مرا فرات ز سربرگذشت و تشنه‌ترم.

دردی که نی آتشین دم مولانای روم را در ضمن حکایت به بانگ و ناله درمی‌آورد و قصه‌های وی را، حتی آنجا که ظاهر شاد و بی‌بند و بار واقعه مضمون خاطر نبوشنده نامحرم را در حد رویدادهای عادی حیات هر روزینه متوقف می‌دارد باز گرم و تند و آشناک می‌سازد «درد اشتیاق» شرح ناپذیری است که عارف مهجور مانده از آن می‌نالند و تا از خودی وی نشانی برجاست درد وی نیز همچنان باقی است و حکایت و شکایت جاودانه وی که از ناله نی در رگ جان قصه‌هایش هم می‌دود در آنها انعکاس می‌یابد و در «حدیث عشق پر خون» او در پیچ و خم هر قصه به رمزی دیگر تعبیر می‌پذیرد و سر آن جز برای آن کس که «محرم این هوش» باشد قابل ادراک نیست.

بعلاوه، قصه مثنوی چنانکه جایی در تمثیل افسانه و حقیقت * تقریر شده است چادرگونه حجابی است که پیکر عریان خیال‌انگیز «حقیقت» را در پرده رمز خویش پنهان می‌دارد و آن را از اینکه چشم فرسود هر ناشسته‌رویی گردد و خشم و سودای هر پرخاشجویی را به جنبش درآورد در امان می‌دارد و با چنین حال، عجیبی نیست که راه نفوذ در اقلیم «دلالات» مثنوی هم از میان محدوده

«حکایات» آن بگذرد و جز با عبور از دهلیز تو در توی قصه‌ها، به سرتی که از زبان بی‌زبانان در آنجا به زبان می‌آید راه نتوان یافت.

این کتاب بازسازی اثری است که مدتها قبل از تصنیف کتاب «سرتی» مجال اتمام یافت و در مدت مسافرت خارج که به سبب بیماری طولانی برای نویسنده پیش آمد نسخه منحصر به فرد اصل آن در دست این و آن ضایع شد و ظاهراً مفقود و بی‌نشان گشت. آن نسخه که تألیف حاضر تلفیق دوباره‌یی از پاره‌یی مواد و یادداشتهای بازیافته آن محسوب است در اصل «مقدمه‌یی بر مثنوی» خوانده می‌شد و گذشته از بحث تطبیقی و تحلیلی در قصه‌های مثنوی ناظر به این نکته بود که در عین حال ورود به دنیای مثنوی را تا آنجا که در این روزگاران حوصله وقت اقتضا دارد برای خواننده کنجکاو و نوره آسان نماید و با کوزه‌یی از آن بحر عذب کام تشنه رهگذری آرام را آسایش بخشد.

اما آنچه می‌بایست برای آن «مقدمه» در حکم «ذی المقدمه»‌یی باشد و ضمن آنکه ترکیب تازه‌یی از تمام اجزای مثنوی را دفتر به دفتر با شرح تفسیری کوتاه و درخور عرضه دارد، خواننده را به افقهای علوی‌تری در اقلیم فایق مثنوی عروج دهد «نردبان آسمان» نام داشت و از خلاف آمد عادت، آن ذی المقدمه هم مثل مقدمه اش رد گم شد و نشر این هر دو اثر که مقرر بود خواننده ناآشنا را برای آنچه به نام سرتی انتشار یافت آماده سازد تا این غایت در عقده تأخیر افتاد و آن کتاب قبل از مقدمه‌های خویش منتشر گشت.

اکنون که بعد از سالها جستجو از بازیافت آن هر دو اثر نومید گشته‌ام آنچه را از بازسازی «مقدمه‌یی بر مثنوی» آماده انتشار یافته‌ام به نام تازه‌یی خواندم که اگر وقتی اصل نسخه به دست آید تفاوت متن‌ها و توافق نام‌ها موجب خلط و اشتباه نشود. نردبان آسمان هم اکنون در جریان بازسازی است و شاید به دنبال این کتاب به تفاریق در طی دو یا سه مجلد مجال انتشار بیابد. با اینهمه شک نیست که آنچه در این بازسازیها به وجود می‌آید، هر چند مبتنی بر یادداشتهای گذشته باشد، عین اثرهای از دست رفته نیست حسب حالی تازه است و لاجرم صبغه وقت خود را دارد.

در مثنوی، قصه‌هایی که هست پیمانه معنی و نقد حال ماست و به هر صورت که در تقریر می‌آید همواره متضمن رمزی است که لب معنی و سیر باطن آن محسوب است و آشکار است که بدون تعمق در این رمزها تمام آنچه را در این قصه‌ها هست در نمی‌توان یافت. توالی این قصه‌ها هم که در سراسر مثنوی دنیای ناخودآگاه خاموش و رازناک ضمیر گوینده، آنها را به هر اندک مناسبت تداعی می‌کند و به هم می‌پیوندد خط سیر اندیشه‌یی را نشان می‌دهد که به افسون قصه‌های شوخ یا دردناک اما غالباً اندیشه‌انگیز خود خاطر مخاطب مستعد چابک را به ماورای افقهای حسی می‌کشاند و به او کمک می‌کند تا بی‌آنکه در پیچ و خم استدلالهای هولناک اصحاب نظر شوق و حوصله خود را از دست بدهد بدانچه حاصل سیر و پویه رهروان چالاک راه حق است در حد آمادگی و توان خویش دست بیابد.

البته سخن بحر و ش مولانا جلال الدین پایان نمی‌پذیرد، و با هر قرن و هر عصر و همراه هر قوم

و هر نسل که از صحنه تاریخ گذر دارد آنچه را در اشارت آن لربکم فی ایام دهر کم نفحات اغتنام آن الزام می‌شود، در طنین خوش جاودانه خویش درون جانهای مستعد سر می‌دهد و در طی اعصار و ادوار هر جا دلی را محرم این هوش بیابد حکایت و شکایت نی را در گوش جاننش زمزمه می‌کند و او را در جستجوی از خود رهایی به کام ژرفناک دریا، که بحر مثنوی است، دعوت می‌نماید و آنجاست که هر کس بحر آشناست کوزه را به دریا می‌اندازد و خود را تسلیم موجها و لجه‌ها می‌دارد و در این غرقاب خاموشی و فراموشی، هم شکایت جداییها و هم درد اشتیاق را فرو می‌شوید که— جان و عقل من فدای بحر باد!



در این کتاب قصه‌ها و تمثیلات مثنوی راهمه جا با طرز تلقی خاصی که خود گوینده از شکل و مضمون آنها داشته است مطرح کرده‌ام و این از آن روست که همواره پنداشته‌ام جز از دیدگاه خاص گوینده نمی‌توان در زوایای اندیشه او راه یافت و تمتع و التذاذ از آفرینش اهل اندیشه و هنر جز از طریق همدلی با آنها ممکن نیست. چنانکه تمسک به معیارهایی که دنیای خردگرایی و روشنگری به عصر ما هدیه کرده است راه ورود به قلعه جادویی مثنوی را بر روی جوینده مسدود خواهد کرد. اما قصه‌ها و تمثیلات مثنوی نیز در اینجا بر حسب شکل و مضمون در ابواب گونه‌گون مجال بحث و نقد یافته است ازین رو بسا که پاره‌یی از آنها بیش از یک بار مورد اشارت واقع گشته باشد و پیداست که هر بار این اشارت با آنچه در دیدگاه تازه مطرح بوده است عرضه بحث گردیده است و اگر در ظاهر تکرار به نظر می‌آید در واقع ناشی از ضرورتست چراکه در بسیاری موارد قصه و تمثیل ابعاد گونه‌گون دارد و لاجرم همه ابعاد آن در عنوان باب واحد نمی‌گنجد.

در کار تجدید بنای این کتاب نیز مثل کار سرنی از یاریگری بیدریغ و خالی از مزد و منت دوستان یکرنگ و پرمهر خویش بهره‌مند بوده‌ام و این عزیزان از جستجو برای یافتن پاره‌هایی از متن گمگشته تا استرداد باقی مانده متن از کسانی که آماده نشر آن نبوده‌اند، از تنظیم شواهد ابیات تا تهیه فهرسته، از پاک‌نویس کردن اجزاء پراکنده تا بازخوانی و غلط‌گیری نمونه‌ها همه جا به من گونه‌گونه کمک کرده‌اند و اینجا اگر ذکر نام آنها ممکن نیست، شکر انعام آنها واجب است.

در فاصله بین تصنیف جستجو در تصوف و تجدید بنای این کتاب که قسمتی از عمر نویسنده در غربت‌های هول و سفرهای بی سرانجام درمانی گذشت و قسمتی به قول خواجه حکیمان فی حال صعب لایمکن اصعب منها حال** در افسردگی و نومیدی و رنجوری به سر آمد و ضایع گشتن انسان الهی و رد گم شدن نردبان آسمان و بخش عمده‌یی از کتاب حاضر نیز بی آمد این حائها

بود، اگر عنایت الهی محبت بی شایبه این عزیزان را شامل حال من نمی داشت آنچه در همین مدت نیز به انجام رسید حصولش بس دشوار می نمود. در این میان دوستان نادیده‌ی هم از دور و نزدیک با دلنوازیها و خاطر انگیزیهای که در نامه و پیام خویش از من کردند در این جستجوها به من شوق و حرارت بخشیدند و در واقع دلداریها و غمخواریهای این دوستان دیده و نادیده بود که در این جستجوها طی سالیان برای من اجر واقعی به شمار آمد — هر چند اجر واقعی برای آن کس که با این جستجوها سر و کار دارد دریافت آن لمحههای نادر و نورانی و جاودانه است که وی را به ماورای بحر و کوزه می برد و از آنچه در حوصله عبارت و اشارت گنجایی دارد فارغ می سازد و بی تردید فقط — دولت آن دولت است و کار آن کار.

طهران

مردادماه ۱۳۶۶

مثنوی و مولانا در قصه‌ها

در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی و مولانای روم همه چیز از حکایت و شکایت نی آغاز می‌شود، همه چیز در ابیات معدود نی نامه در آغاز دفتر اول آن مجال بیان می‌یابد و همه چیز در ناله اشتیاق نی که شرح درد فراق او* در سکوت ناگهانی و نهایی او در پایان دفتر ششم به محو و فنا می‌پیوندد خاتمه می‌پذیرد. با این دریای اسرار که در سراسر مثنوی موج می‌زند و همه چیز را در موج و طوفان روح می‌شوید فکر انسان عادی — انسان بی جوهر و فرو بسته در غلاف حیات حیوانی — تا وقتی مثل مولانا تبدیل به موج روح و لجه راز نشود نمی‌تواند در این دریای پرهیجان راه پیدا کند و جز آنکه در قایق شکننده‌یی که قصه و تمثیل نام دارد بنشیند و لحظه‌ای چنند در آبهای کم عمق نزدیک ساحل هیجان بی لگام این دریا را با بیم و دلهره از دور تماشا نماید چه کاری می‌تواند کرد؟

الف

درست است که قوت موج و طوفان گه گاه دیواره قایق را می‌شکند و به درون آن راه می‌یابد و احیاناً سبکباران ساحل را از رویارویی با چنین عظمت بی آرام به دغدغه‌یی نافرجام دچار می‌سازد، اما جز با این مایه خطر، اولین آشناییها با دریا برای این بیدردان فارغ ممکن نیست، از «سبکباران ساحلها» هم، آنها که می‌توانند «نحو محو»* و درس فنا و از خود رهایی را از آنچه در حکایت و شکایت نی به بیان می‌آید بیاموزند باز با تمرینهایی که از همین قایق نشینیها برایشان حاصل می‌شود بهتر می‌توانند تصور درستی از غور و وسعت دریا را در نظر تجسم بخشند، مثل آشنایان راه بی خطر در آب رانند* و از غرق شدن و به فنا پیوستن هم لذت و خرسندی یابند.

ب

از نی نامه و نی تمام وسعت و عمق پایان گریز این عظمت مواج را که دریای

مثنوی است می توان دریافت. نی این معنی را در تصویر وجود عارف از خود رهیده نشان می دهد و نی نامه آن را در نغمه اشتیاق روحانی او منعکس می سازد. اما قایقی که سبکباران ساحل را در مجاورت ساحلهای دور از گرداب در این دریا سیر می دهد، با آنکه در لحظه های روشن و آفتابی دریا غالباً ایمنی دارد، گه گاه با تکانهایی که از تأثیر امواج خروشان اعماق به عقل و اندیشه آنها می دهد چیزی هم از اسراری را که در زیر امواج کوه آسا اما بی آرام اعماق این دریا هست به حس و ادراک از دغدغه بیداری یافته آنها منتقل می کند، و آنچه این قایقهای قصه را وسیله کشف و تجربه سالک نوره می سازد همین معنی است.

پ

پیدا است که این تکانها، در بسیاری از این سبکباران هم، وجدان انسانی را به هیجان می آورد، آنها را از دغدغه هایی که در ایمنی ساحل جانشان رامی آزارد ترکیه - کتاریسیس + - می کند، عظمت و وسعت افقهای زیبایی و حقیقت را، که در فراسوی دنیای ساحل، در ماورای اقلیم حس حیوانی بیدردان عالم جلوه دارد، به آنها نشان می دهد، و اینجاست که انسان ساحل، وقتی ذهن خود را از آنچه جز اوهام وابسته به منفعت پرستیهای خودخواهانه اش نیست جاروب می کند، روشنی حیات را در انعکاس امواج عرفان از خود جوشیده و در جوشسته از غبار عاری از خودی و خودنگری باز خواهد یافت.

ت

راست است که قصه ها جز دورنمایی محدود از این آفاق بی انتهای مثنوی را نشان نمی دهد، اما همین اندازه هم برای آنها که تصور روشنی از وسعت و عظمت این افقهای ناشناخته ندارند مقدمه آشنایی است. در دنیایی که آرمانهای حاکم بر آن حتی طالبان جان را در حد طالبان نان تنزل می دهد و مذهب مختار اهل آن اشتغال به تمام آنچه را در فراسوی دنیای حس است مذهب منسوخ تلقی می کند باز این قصه ها می تواند لامحاله بر روی کسانی که از احساس دلزدگی و وانهادگی غثیان آور و بدبینانه یی که بیماری قرن ماست جان خود را سرخورده و ملول می یابند روزنه یی بگشاید.

ث

در چنین حالی است که تنفس هوای تازه یی به این ملولان آرامش و شوقی می دهد، آنها را برای تحمل دنیایی که خود را به زندگی در خذلان و ملال آن محکوم می یابند قدرت و طاقت تازه یی می بخشد، و تجربه یی زودگذر از آنچه با دستیابی به سر قصه ها از دنیای ماورای حس به آنها می دهد لحظه یی چند آنها را از دنیای خور و خواب و خشم و شهوت بیرون می کشد، و بانفحه روح انگیز عرفان از خود جوشیده یی که در اجزای این قصه ها هست خاطر آنها را تسلیت و سکون

می‌بخشد، و این خود هر چند اهل درد راتشفی نمی‌دهد باری برای این بیدردان عروج و کمالی است — و به هر حال مایه شادی و خرسندی است.

جز با چنین تجربه‌هایی هم انسانِ ره‌گم کرده امروزینه نمی‌تواند از دنیای یأس انگیز حسی خویش قدم بیرون نهد و در آن سوی افقهای «خودی» راه به عالمی جوید که برخلاف دنیای خودیها تنازع را به محبت، تجاوز را به عدالت، و عصیت را به سماحت تبدیل سازد و وی را در سیر مراتب وجود از توقف در آخرین منزل حیات حیوانی برهاند و به آستانه حیاتی که شایسته مرتبه انسانی است رهنمونی کند.

البته تعلیم نی و نی‌نامه که به تعبیر خود مولانا جلال‌الدین اصول اصول اصول دین و کشف مراتب شهود و یقین را شامل است [۱] در این حد توقف ندارد و آنچه عارف صاحب درد را بدان می‌خواند هدایت و نوری است که در ورای تجربه قصه طلوع می‌کند و وحی و قرآن مطلع و کانون آن است، اما خروج از دنیایی هم که در آن انسان خودی خود را رها می‌کند و پس پشت می‌گذارد شرط ورود به اقلیم ناشناخته‌یی است که این نور و هدایت از آنجا می‌تابد، و از اینجاست که قصه‌های مثنوی با عالمی که خاص انبیا و اولیا و شایسته صدیقان و شهیدان است اتصال می‌یابد و آنچه شاهد و تجسم احوال و اسرار نی‌نامه و نی محسوب است نیوشنده قصه را به آنچه در محدوده دنیای حسی او ناشناخته است مجال ورود می‌دهد.

نی‌نامه مثنوی، که این قصه‌ها با تمام دقایق و نکات مندرج در دلالات و مقالات مثنوی بسط و تطویل روشنگرانه‌یی از اسرار آن است، آنجا که حکایت و شکایت جدایی را در زیر وبم ناله نی سر می‌دهد در واقع شور و اشتیاق روح عارف را که نی جز رمزی از وجود از خودی خالی گشته او نیست می‌سراید، و وقتی خود وی نیز خاطر نشان می‌سازد که وجود وی آن جسم ظاهر که در نظرها منظور است نیست، آن ذوقی است که از کلام وی سر می‌زند [۲] پیدا است که نی‌نامه با تمام مثنوی که تطویل و تفسیر آن است نیز جز نمودی از وجود نی نخواهد بود.

البته این نی وقتی می‌خواهد سر حال خود را بیان کند عمداً آن را در حدیث دیگران باز می‌گوید تا آن را که محرم این هوش نیست از رازی که با هر کسی نمی‌توان در میان نهاد واقف نسازد، اما قصه او، خاصه آنجا که نقد حال ماست، چیزی از این راز را از پرده بیرون می‌آورد و با اینهمه از ناله نی که هرگز از قصه سوز و درد وی خالی نیست گوش نامحرم جز ناله را نمی‌شنود، اما آنکه راز آشناست لامحاله این رامی‌داند که بین ناله و درد تفاوت بسیار است و نه هر کس ناله‌یی را می‌شنود دردی را هم که ناله از آن برمی‌خیزد احساس تواند کرد.

۲

قصه‌های مثنوی، که تا آخر در تمام کتاب با رشته‌ی نامرئی و لرزان اما استوار و پارگی ناپذیر با ابیات معدود نی نامه آغاز آن پیوند معنوی دارد، البته همه جا تنها قصه نی که می‌نالد نیست، سر آنکه مرد و زن هم در نفیر آن به ناله می‌آیند این است که آنها نیز چیزی از قصه خود را در پرده بانگ این نی بی‌پرده می‌یابند و در زیر و بم قصه او غربت نامحسوس روح و اشتیاق بیزبان روحانی خود را هم، مثل تجربه‌ی که خود «نی» از ماجرای شمس تبریز و از درد جداییهای خویش دارد، باز می‌آزمایند و بدین گونه غم غریبی و احساس و انهداگی خود را در دنیایی که زندان جان آنهاست به امواج شعر و قصه مثنوی می‌سپرند و دوش خود را از بار این احساس تا حدی سبکبار می‌یابند.

الف

قصه این «نی» حتی آن گونه که در عالم واقع و دور از دستکاریهای مریدان قصه پرداز روی نموده است [۳] باز به یک افسانه خیالی می‌ماند، و اینکه مفتی زاهدی در وجود یک مدرس عالم ناگهان به عارف عاشقی تحول بیابد و آن کس که یک روز دیگران را وعظ و ملامت می‌کرد بناگاه از غلبه شور و حال خود را یکچند بکلی عرضه طعن و هدف ملامت دیگران سازد و از انهماک در عشق و شعر و وجد و سماع پروای درس و بحث و زهد و طاعت نداشته باشد بی‌شبهت به افسانه پری زندگان به نظر نمی‌آید، و اینکه خاطره او در نزد عوام قونیه تا سالها بعد، آنچنان که از روایت ابن بطوطه جهانگرد مغربی برمی‌آید، تصویر مردی سودازده را القا می‌کند، که گویند پاره‌ی حلوا از فروشنده‌ی ناشناس او را به اقلیم جنون و هذیانی درمان ناپذیر کشانید [۴]، معلوم می‌دارد که انقلاب درونی گوینده نی نامه تا چه حد در دیده بیدردان عالم به یک قصه پریوار همانندی داشته است، و با چنین حال البته جای تعجب نیست که در فهم ماهیت این دگرگونی حال و در تفسیر آن عشق بیمانند روحانی که مولانا را به شمس مربوط می‌دارد به سوء تفاهمهای سرد و کوتاه نظرانه دچار گشته باشند.

ب

باری، قصه پردرد این نی که در کنار جویبارهای بلخ می‌روید و در مجلس دردمندان قونیه می‌سوزد و به نوا در می‌آید و خاموش می‌شود سفرنامه روح سودا زده‌ی است که هیجان یک عشق تفسیرناپذیر و آنچه خود وی نظیر آن را «بیهشی خاصگان

اندر اخص» * می‌خواند او را از اقلیم کوتاه‌نظریهای رؤسای عوام به قلمرو مواجید اهل معنی که ورای جستجوی همتهای کوتاه است می‌کشاند و انقلابی بمانند را در وجود وی تحقق می‌دهد. وقتی شمس، که مولانا و یارانش از وی به سلطان المعشوقین تعبیر می‌کرده‌اند، از خمیره وجود زاهد خودبین و واعظ ظاهر پرست انسان از خود رسته‌یی که ورای انسانهای عادی است می‌سازد، اگر نی که خود قهرمان این قصه و معروض این دگرگونی است در وجود آن کس که وی خود را مصنوع او و مسخر تصرف او می‌یابد تصویر صانع و معبود خود را باز یابد جای شگفتی نیست؛ و چون در آنچه از حکایت و شکایت جداییهایش به بیان می‌آورد قصه جان خود و جان همه انسانهای از خود رسته را با تمام شور و اشتیاقی که برای بازگشت به نیستان جانها دارند تصویر می‌کند، قصه او که نی‌نامه تقریر عاشقانه‌یی از حاصل آن محسوب است قصه جانهای شیفته است؛ و بدین سان آنچه از نی و نی‌نامه بر اقلیم حس نور می‌اندازد نردبانی نورانی است که با پله‌های قصه آنها را که از حبسگاه دنیای حس ملول گشته‌اند به آفاق سماوات بی‌پایان عرفان و حقیقت عروج می‌دهد.

۳

بدین گونه قصه‌ها و تمثیلات مثنوی مقدمه واقعی شناخت دنیای نی‌نامه و راه ورود به اقلیم ناشناخته آن است، و جوینده‌یی که از این راه کوتاه به دنیای مثنوی راه می‌یابد خیلی بیش از تمام آنچه از تفسیرهای لفظی یا تقریرهای تاریخی حاصل می‌آید در باب شناخت اجمالی مثنوی نکته‌های تازه کشف خواهد کرد. اما آنچه مثنوی را نردبان آسمان می‌کند و از این عظیمترین اثر عرفان انسانی، که در تمام قرون ظاهراً هیچ نظیری ندارد، وسیله‌یی برای عروج اندیشه به معراج حقایق می‌سازد، سر قصه‌ها و مخصوصاً آن گونه قصه‌های مثنوی است که به احوال انبیا و اولیا مربوط می‌شود و اسرار اقوال و افعال رسول خدا و سیره صحابه و زهاد مشایخ را «اسوه حسنه» و دستاویز نیل به مدارج کمال سالک طریق می‌نماید.

بعلاوه، چون در تعلیم مولانا جلال‌الدین حقیقت از شریعت جدایی ندارد و طریقت هم سر حال انبیا را نشان می‌دهد، از جستجو در آنچه به حالات و مقامات انبیا و اولیا در مثنوی آمده است سر طریقت و حقیقت را بهتر می‌توان درک کرد، و بدین گونه با تأمل در سر این نوع قصه‌هاست که می‌توان به لطایف اسرار مثنوی راه

یافت، و مثنوی را نردبان آسمان و وسیلهٔ عروج به آفاق عرفان تلقی کرد، و قصه را که مقدمهٔ مثنوی و وسیلهٔ شناخت اجمالی آن است در عین حال نردبان آسمانی یافت که مثنوی می‌خواهد مخاطب خویش را بدانجا هدایت نماید و عروج بخشد.

ب

احوال انبیا و اولیا، که قسمت عمدهٔ قصه‌های مثنوی متضمن لطایف آن است، طریقت و شریعت را در مثنوی به هم تلفیق می‌کند و تلفیق آنها را وسیله‌ی برای سعی در نیل به حقیقت می‌سازد [۵]. و اینجاست که قصه‌های مثنوی، هر چند تمام آنها در ظاهر مربوط به احوال انبیا و اولیا نیست، رمز سلوک عارف را در سیر الی‌الله، که غایت سیر روح در مراتب استکمالی اوست، در طی تمثیلات جالب تقریر می‌کند و آنجا که ناظر به احوال انبیاست با الزام سالک به سعی در تحقق بدان احوال وی را به آفاق ماورای عالم حس که قلمرو حواس انبیاست رهنمونی می‌کند.

پ

لطایف احوال انبیا که در *فصوص الحکم* ابن عربی با تلفیق با اسرار اولیا طریقهٔ توحید وجودی وی و آنچه را عرفان نظری می‌خوانند القا می‌کند در مثنوی مبنا و منشأ عرفان عملی را که در حوصلهٔ بحث و نظر نمی‌گنجد و جز با ذوق و عمل حاصل نمی‌آید به وجود می‌آورد و مولانای روم با نشان دادن توافقی که بین شرایع و اعمال انبیا با طرائق و احوال اولیا موجود است به طور ضمنی خاطر نشان می‌سازد که از مجرد طریقت هم، تا وقتی محدود به بحث و نظر است بدون تمسک به عمل، نیل به حقیقت حاصل نمی‌آید، و بدین گونه نردبانی که انسان را به آسمان حقایق می‌برد معارف اهل طریقت نیست، معاملات و مکاشفات آنهاست، که البته در محدودهٔ بحث و دعوی گنجایی ندارد.

ت

کمال حال سالک، که این گونه معاملات و مکاشفات تعبیری از آن است، در نیل به مرتبهٔ از خود رهایی است که صوفیه مرتبهٔ «فنا» می‌خوانند و «نی» در شکایت و حکایت نی نامهٔ مثنوی مظهر و نشانهٔ آن است و پیداست که مجرد بحث و نظر به از خودرهایی منجر نمی‌شود و بسا که مانع از حصول آن نیز هست، اما ورای بحث و نظر هم بدون ذوق و عمل نیل به از خود رهایی ممکن نیست، مجاهده و ریاضت لازم دارد، و البته نمونه و سرمشقی که برای این ریاضت می‌تواند سالک را به نیل مراد مطمئن سازد احوال انبیاست که جمع بین شریعت و طریقت جز با متابعت آنها ممکن نیست، و اینجاست که احوال انبیا تجربهٔ سلوک القا می‌کند و سالک عارف را از توقف در عالم حسی باز می‌دارد و وی را به معراج حقایق مجال عروج می‌دهد.

ث

۴

شکایت نی، که مثنوی مولانا با آن آغاز می‌شود*، در ضمن حکایتی که «از جداییها» دارد میل و اشتیاق روح عارف را به این «عروج»، که بازگشت به «نیستان»* هم تعبیری از آن است، تقریر می‌کند و رجوع به این مبدأ را، که نفی خودی و رفع اثینیت بین وی و مبدأ وجود حاصل و نشانه تحقق آن است، کمال مطلوب روح عارف نشان می‌دهد. اینجاست که با نقل داستانی جالب، نیل به این کمال مطلوب را، که داستان وی «نقد حال ما»* را در آن نشان می‌دهد، مستلزم فدا کردن تعلقاتی می‌داند که در طی این داستان وجود زرگر تجسم آن محسوب است و روح، که وجود کنیزک در حکایت رمزی از آن است، بدون رهایی از آن نمی‌تواند به این مطلوب دست بیابد.

الف

نیل به این کمال، که عبارت از رهایی از خودی است، حاجت به معرفت دارد اما این معرفت عنایت الهی است، از طریق هدایت و ارشاد مرشد غیبی حاصل می‌شود و راه آن تزکیه و مجاهده است، با علم بحثی بدان دست نمی‌توان یافت، علم بحثی در شناخت راه رهایی هرگز جز آنکه حجاب مطلوب شود و طالب را از آنچه مطلوب اوست دورتر سازد فایده‌یی ندارد. وقتی مولانا در الزام متابعت از وحی و شریعت و تحذیر از تمسک به احتجاج و جدال عقلی می‌گوید که عقل را باید در پیش مصطفی قربان کرد* ناظر به این نکته است که در آنچه وحی از آن نشان می‌دهد عقل هیچ راه حلی را ارائه نمی‌کند.

ب

این دعوی متضمن قول به نفی مطلق ارزش و اعتبار عقل نیست، حاکی از آن است که عقل در آنچه به عالم امر مربوط است و بُعد و مسافت و مقدار در آن راه ندارد کارساز نیست و رنه اعتبار آن را در آنچه به بُعد و مسافت و مقدار که لوازم عالم خلق است ارتباط دارد بالضروره انکار نمی‌کند. در مورد غزالی هم تصور آنکه قول به طور ماورای عقل را متضمن نفی مطلق اعتبار عقل تلقی کرده باشد درست نیست، طور ماورای عقل که وی و بعضی حکمای صوفیه از آن سخن گفته‌اند در واقع همان وحی نبوت است که آنچه را به عالم امر مربوط است و در شریعت انبیاست جز به وسیله آن نمی‌توان بدرستی درک کرد و کسانی هم که در وجود این طور مناقشه کرده‌اند [۶] آن را در این مفهوم اخیر قابل انکار نیافته‌اند.

پ

رهایی از خود، که مضمون پیام نی و متضمن خالی گشتن از خویش است امری است که جز با هدایت و ارشاد فرستاده حق — که در حکایت پادشاه و کنیزک طبیب غیبی مظهر آن است — حاصل نمی‌آید و این نیز به عنایت الهی موقوف است

اما نیل بدان نیز بدون تسلیم به حکم فرستاده غیبی و اجتناب از هرگونه مقاومت در مقابل حکم و اشارت او ممکن نیست و قتل زرگر هم که مصلحت و ضرورت آن در نظر منکر ممکن است محلّ مناقشه باشد نمونه‌یی از حکم صاحب وحی است که بدون تسلیم بدان نیل به نجات برای روح حاصل نمی‌آید و اینجاست که طریقت در محدوده شریعت سیر می‌کند و اگر منکر در بین آنها اختلاف و تفاوت می‌یابد ناشی از کوتاه‌بینی است.

ت

۵

تعالی و عروج روح از حسیض دنیای حس و ماده به «جناب قدس» که «نیستان» در مثنوی تعبیری از آن است طی کردن مراحل سلوک در سفر الی الله را بر وی الزام می‌کند که آغاز آن تفرقه و اعراض از تمام آن چیزی است که وی را از حق مشغول و به خود منصرف می‌دارد و پایان آن رفض و احتقار ما سوی الله است و این مراتب که در مثنوی از مقامات تبّتل تا فنا سالک را همه جا پله پله تا ملاقات خدا* بالامی‌برد و وی را در جاده طریقت هدایت می‌کند در نزد کسانی که نفس عرفان را بر معروف مقدم می‌دارند و عرفان را وسیله‌یی برای نیل به معروف تلقی نمی‌کنند در حوصله بحث و نظر می‌گنجد و این همان معنی است که در زمان ما از آن با تعبیر «عرفان نظری» - که خود از نوعی تناقض خالی نیست - عبارت می‌نمایند.

الف

اما مثنوی، که سیر در آن و عروج در مدارج دلالات و مقالات آن در آنچه به سرّ قصه‌هایش مربوط است طالب سالک را در آخرین پله‌های معراج روحانی با منظری از افق‌های نورانی و بی‌پایان جناب قدس که بام آسمان حیات انسانی به آنجا منتهی می‌شود مواجه می‌کند، برای آن کس که از مراتب کمال به تجربه زودگذر و بی‌ثبات یک لحظه تماشا قانع نیست وسیله‌یی می‌شود تا این مراتب را به قدم سلوک روحانی در صحبت و ارشاد شیخ کامل طی کند و بعد از عقد ارادت که اولین [۷] پله این نردبان است از طریق التزام مجاهده و ریاضت خویشتن را از هر آنچه در عروج این مراتب ممکن است مانع و عایق وی گردد رهایی دهد و با این رهایی، که از خود رهایی تعبیری از آن است، به جناب قدس که غایت عروج روح سالک در سفر الی الله است در آخرین پله این نردبان امکان وصول یابد. با اینهمه «سفر فی الله» را،

که در نیل به مقام فنا و پایان سفر الی الله آغاز آن برایش ممکن می‌شود، در ورای مدارج این نردبان آسمان پوی تجربه کردنی می‌یابد و اینجاست که در می‌یابد سفر فی‌الله را که سیر در صفات جمال و جلال حق است برخلاف سفر الی‌الله که عبور از ماسوی است نهایت نیست [۸] و برای توفیق در این مرحله از سلوک روحانی است که سالک طریق لازم می‌داند از مرتبهٔ ملایک هم بگذرد و — آنچه اندر وهم ناید آن شود*.

طی این مراتب و حتی تجربهٔ آنچه مادون آن است و در نیل به مقام فنا خاتمه می‌یابد البته به عمل برمی‌آید، در حوصلهٔ علم و بحث نیست و آن کس که می‌خواهد این احوال را به لسان و بیان تعبیر کند حالش به آن کس می‌ماند که بخواهد الوان را من حیث هی الوان به ذوق درک کند و فی‌المثل آنچه را سیاه می‌خوانند تلخ و آنچه را سفید می‌یابند شیرین بیابد [۹] و شک نیست که این گونه معانی ورای ظرف لفظ و حرف است و آنچه عرفان اهل نظر نام دارد از آن فقط نشانی می‌دهد، به حقیقت آن راه ندارد و اینکه مولانا دفتر صوفی را از سواد و حرف تنزیه می‌کند* و اهل سواد و حرف هم، چنانکه از اشارت خود مولانا برمی‌آید [۱۰] مثل قاصر فهمان که در مثنوی طعن حاسدانه می‌کنند*، با مولانا و تعلیم او سرو کاری ندارند از اینجاست.

این طعانهٔ مثنوی که مولانا او را «خریطی» تلقی می‌کند و به «خرحانه‌یی» منسوب می‌دارد* ظاهراً از کسانی بوده است که علاقه به طهارت ظاهر را با اکل صوفی که لازمهٔ فراغت از ریاضت و عمل است جمع می‌کرده‌اند و انتساب به «خرحانه» هم نشان می‌دهد که «طعنه زننده» در نظر مولانا باید از کسانی که دکانداران مدعی بر آنها سواری می‌کنند و آنها را به مراد خویش هر سومی رانند بوده باشد اما اینکه طعن وی را در مثنوی از باب اشتمال آن بر قصه و اساطیر می‌یابد و آن را از زبان طعانه از ذکر و بحث اسرار بلند، که دوانند اولیا زان سو سمند*، خالی می‌شمرد پیدا است که مضمون طعن باید قول کسانی باشد که در عرفان به آنچه ناظر به جنبهٔ بحثی آن است توجه داشته‌اند.

در این زمان در قونیه اصحاب شیخ صدرالدین و احیاناً خود او به احوال و اقوال مولانا چندان به دیدهٔ تصدیق و قبول نمی‌دیده‌اند و اگر در مواجهه تکریم و ادب می‌کرده‌اند در غیبت نه چنان بوده‌اند. حتی با آنکه مدتها بعد از عهد مولانا افلاکی از قول بعضی از آنها اقوال مبالغه‌آمیز در تکریم مولانا نقل می‌کند آثار خود آنها از اشارت به مولانا خالی است و از حکایت افلاکی و قراین دیگر هم برمی‌آید که مولانا

شیخ صدرالدین را به چشم محقق نمی دیده است [۱۱] و عرفان او را هم، که بحث نظری و تقریر علمی در تعلیم ابن عربی بوده است، از مقوله معرفت واقعی تلقی نمی کرده است [۱۲] و با این طرز تلقی، بر رغم حشر و انس ظاهری که به سبب تجانس در تعلیم و تدریس بین آنها بوده است، به نظر می آید که شیخ صدرالدین و یاران وی را با مولانا و اصحاب او توافق مشرب نبوده است و طعانه مثنوی که فقدان تعمیق و تحقیق و اشتغال بر اساطیر و افسانه * را مایه طعن در آن می یافته است می بایست از حوزه جماعتی باشد که عرفان را خوض در دقایق نظری مباحث مربوط به توحید وجودی و از مقوله اقوال و تعالیم ابن عربی و شیخ صدرالدین می دیده اند.

ث

در واقع مثنوی، برخلاف آنچه اصحاب شیخ صدرالدین و طالبان عرفان نظری طالب آن بوده اند، کتابی که عرفان نظری را با تعمیق و تدقیقی شایسته آثاری چون فصوص و فکوک تعلیم کند نیست، حقایق عرفان کشفی و عملی است. در توجیه همین جنبه آن است که مولانا در باب آن جایی گفته است: «مثنوی را جهت آن نگفته ام تا حمایل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنوی معراج حقایق است.» و پیدا است که از نردبان هم جز آن کس که می خواهد به بام برآید فایده یی نمی گیرد و تونیز تا آن رازیر پا در نیاری به آسمان نگرایی و از مجرد «اینکه آن را به گردن گیری و شهر به شهر گردی هرگز به بام مقصود نرسی.» و این اقوال منسوب به مولانا [۱۳] نشان می دهد که در عرفان او آنچه غایت است معروف است (§ ۵ الف) نه خود عرفان.

ج

برای نیل به این عرفان به علم امثال ابن سینا و فخر رازی حاجت نیست، حتی کسانی چون صلاح الدین زرکوب هم که نمی توانند الفاظ محاوره عادی را به ضبط درست در بیان آرند می توانند به کمال آن راه یابند و شیخ اصحاب و خلیفه صاحب تعلیم گردند. تعمیق و تدقیقی هم که اصحاب عرفان بحثی در تعلیم خویش می ورزند اگر خود مقرون با کشف نباشد به جایی نمی رسد، و اگر مستند به کشف باشد به آن مایه تدقیق و تعمیق حاجت نیست. با اینهمه مجرد این معنی که عرفان مثنوی کشفی است بحثی نیست مخاطب مثنوی را از لزوم تأمل در معانی و الفاظ آن بی نیاز نمی دارد، و لطایف این عرفان کشفی را هم بدون تعمیق و تدقیق در الفاظ آن نمی توان درک کرد.

چ

۵ / * الف: ۲۳۵/۳ ب: ۳۹۰۵/۳ پ: ۱۵۹/۲ ۴۲۲۷/۳ ~ ت: ۴۲۳۲/۳، ۴۲۳۴/۳ ث: ۴۲۳۸/۳

۶

عروج بر پله‌های نردبان کمال که در جاده طریقت عارف سالک را از مقامات تبّتل تا فنا در سَفَرِ اِلَى اللّٰه (§ ۵ ب) هدایت می‌کند همواره به مثابه تولدی دیگر است (§ ۹ ت) که سالک با مرگ از یک حیات قبلی در حیات تازه‌یی بدان نایل می‌آید و با فطام از غذاهای پسین با غذای روحانی تازه‌یی مجال پرورش می‌یابد، و این ولادت و فطام که توالی مرگ و حیات در طی مراتب لازمه آن است تنها در طی عروج از مراتب روحانی سلوک حاصل نمی‌شود، در مراتب وجود هم سالک آن را در سیر خویش از عالم جماد تا عالم انسان می‌آزماید، و اینکه طی کردن مراتب روحانی هم وی را در حیات تازه‌یی ولادت می‌دهد ادامه سفری است که او از اقلیم جماد تا عالم انسان طی کرده است و تاحدی در حکم بازگشت از منزلهایی است که در دنبال جدایی از نیستان مبدأ و در قوس نزولی مربوط به تنزلات مراتب از غیب تا شهادت پیموده است، و تعالی و عروج وی در مراتب بین شهادت تا غیب حکم طی کردن قوس صعودی را دارد که به وی امکان می‌دهد تا تمام آن مراتب را که در نزول از نردبان کمال طی کرده است در عروج بر آن طی کند و بدین سان فاصله‌یی را که بین او و مبدأ خویش در ضمن این تنزلات پیش آمده است و جدایی از نیستان در اشارت مثنوی تعبیری از آن است در مدارج سلوک وجودی و روحانی خویش در هم نوردد و بدین گونه از مرتبه تبّتل تا فنا تمام مدارج و مراتب نردبان آسمان را تا پایان سفر اِلَى اللّٰه طی نماید و اگر هدایت و عنایت الهی برای وی تیسیر اسباب کند، در مرتبه فنا سفر فی اللّٰه را که نهایت ندارد و پله‌های نردبانش هرگز به آخر نمی‌رسد آغاز کند.

البته طرائق گونه‌گون که در سفر اِلَى اللّٰه سالک را به جانب حق راه می‌نماید محدود نیست، به تعداد نفوس خلاق است، و در واقع به کثرت سالکان و استعداد آنها کثرت می‌پذیرد. معهذا چون مقصد در همه این طرائق جز یک منزل نیست، اختلاف طرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود، و اگر در این زمینه در بین اصحاب طرائق اختلاف ظاهر است غالباً از جهت مقصد و غایت نیست. با وجود این، اشارت مشایخ که گفته‌اند *الطرق اِلَى اللّٰه بعدد انفاس الخلاق و کلّ منها فی الانتهاء اِلَى الرب مستقیم*^۱ متضمن توجیه طریق اهل ضلال و اینکه آنها هم بر صراط مستقیم باشند نیست. مراد تقریر این معنی است که کثرت طرق سالکان راه حق از انبیا و اولیا در وحدت صراط مستقیم محمدی مستهلک می‌شود، و آنچه نزد ابن عربی هم از آن تعبیر به «*احدیة الطريق الآم*» می‌گردد که عبارت از وحدت راه مستقیم است

ظاهراً به همین معنی تأویل می‌شود [۱۴]. مولانا در تبیین این استهلاک شرایع و طرق شتی در وحدت صراط شریعت احمدی، بر وجه تمثیل خاطر نشان می‌سازد که نام احمد جامع اسم جمیع انبیاست و البته - چونکه صد آمد نود هم پیش ماست * .

با اینهمه، اختلاف مؤمن و کبر و بهود. در بعضی موارد مخصوصاً از اختلاف نظرگاه ناشی است و اینجاست که رفع این اختلاف گمراهان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند و این نیز کاری است که به اعتقاد مولانا از هر مدعی ارشاد بر نمی‌آید، سلیمانی معنوی لازم دارد * که تفاوت السنه را بتواند به وحدت حقیقت منتهی سازد، و آنان که به این گونه سلیمانی راه نبرند همواره در اختلافات خویش باقی خواهند ماند. این اختلاف در لفظ و نام را، که در واقع بسیاری خلق به همان سبب از نیل به صراط مستقیم محجوب و محروم می‌مانند، مولانا در تمثیل منازعت آن چهار کس به جهت انگور که هر یکی به نام دیگر آن را فهم کرده بود * به بیان می‌آورد. و البته رفع این اختلافها، که استهلاک شرایع انبیا را در شریعت احمدی تحقق می‌دهد، امری است که جز با رهایی از تعصب و خامی حاصل نمی‌آید؛ و کسانی که مانند آن پادشاه جهود وحدت مضمون وحی انبیا و اتحاد ارواح آنها را درک نمی‌نمایند * در رفع آن اختلافات ظاهر، که رهایی از آن شرط نیل به صراط مستقیم توحید الهی است، البته راه نمی‌یابند.

پ

اجتناب از نفاق و شقاق اصحاب ملل، که در دوران حیات مولانا هنوز همچنان ولایت روم را معرکه تصادم بین ترک و رومی و عرب می‌داشت و سرزمین شام و مصر و فلسطین را باز از آثار مخرب جنگهای صلیبی بشدت معروض آفت می‌ساخت، تا آنجا که موجب بسط و نشر مقالات اهل ضلال نگردد، در نزد مولانا و اصحاب وسیله ایلاف و ایناس تلقی می‌شد. و در باب مولانا نقل کرده‌اند که حتی وقتی هم گفته بود من با هفتاد و سه ملت یکی ام، و چون طالب علمی خام و ناتراش به تحریک مخالفان او را بر سر جمع در این باب تشنیع کرد و ناسزاها گفت، مولانا با ظرافتی آمیخته به تقریر و تعلیم در جواب وی گفته بود با اینها نیز که تومی گویی یکی ام^۲، و این حکایت که شیخ علاءالدوله سمنانی هم آن را از احوال مولانا نقل می‌کند تربیت اخلاقی و طریقت روحانی وی را متضمن سماحت فکر و وسعت صدر نشان می‌دهد.

ت

۱/۶ - شرح قیصری / ۵۰ ۲ - نجات الانس / ۶۱

۶ / * ب: ۱۱۰۶ / ۱ پ: ۳۷۴۲ / ۲ ، ۳۶۸۱ / ۲ ۳۲۴ / ۱ ~

۷

محرک و جاذبه‌یی که روح را در سیر الی الله و تمام کاینات را در سیر به سوی کمال به پویه و جنبش در می‌آورد عشق است که مولانا آن را امری وصف‌ناپذیر می‌داند، و در آنچه به سیر الی الله عارف ارتباط دارد آن را به تعلق بیچون* و اتصالی بی‌کیف* که بین رب‌الناس با جان ناس هست مربوط می‌شمرد، و تمام مثنوی از آغاز تا پایانش طنین سرود این عشق است که نغمه‌نی هم آن را تقریر می‌کند و زندگی و احوال گوینده مثنوی یک لمحّه نیز از نفوذ سحرانگیز آن برکنار نمی‌ماند.

اینکه عشق را از همان آغاز مثنوی دوی نخوت و ناموس* انسان و معالج و درمانگر وی از بیماریهای ناشی از آن احوال می‌خواند نشان آن است که نزد وی رهایی از خودی که نخوت و ناموس تعبیری از آن است بی‌تجربه عشق حاصل نمی‌آید، و پیداست که تا عشق انسان را به «غیرخود» پایبند ندارد و به مرتبه‌یی که بتواند «غیر» را از همه حیث بر خود مقدم بدارد نرساند، رهایی از خودی که سفر الی الله از آنجا آغاز می‌شود برای روح قابل حصول نمی‌گردد. از اینجاست که در علاج بیماری «خودی» عشق افلاطون و جالینوس دیگر محسوب است و اگر مولانا آن را طیب جمله علت‌های ما* می‌خواند البته گراف و مبالغه نیست، و در موارد دیگر هم وقتی عشق را امری و رای شرح و بیان می‌شمرد و خود را از توصیف آن عاجز نشان می‌دهد* ظاهراً وسعت تجربه روحانی خود را در قبال محدودیت تعبیر در نظر دارد و باز دعوی وی مجرد مبالغه‌یی شاعرانه نیست.

از آنجا که بی‌عشق سیر الی الله که غایت وجود انسان است حاصل نمی‌شود و از آنجا که غایت سیر کاینات در مراتب کمال هم جز وجود انسان نیست، اگر نزد مولانا جمیع اجزاء عالم مسخر عشق و تمام هستی متوقف بر عشق* و حتی وجود افلاک و همه کاینات هم به یک معنی فرع و تابع وجود عشق تلقی شود نیز این اقوال قول فارغ یا دعوی بی‌حجت نیست، و اینکه دور گردونها را مولانا از موج عشق می‌داند و عالم را بدون عشق از هرگونه حرارت و حرکت خالی نشان می‌دهد* پیداست که نظر به غایت عشق و نقش انسان کامل در تحقق غایت عالم دارد، و شک نیست که بدون این معنی تصور هر کمال و هر پویه‌یی در اجزاء کاینات عالم حسی بیمعنی می‌نماید، و لاجرم در عرفان کشفی که مولانا تعلیم می‌کند عقل هرگز به جناب عشق راه ندارد و اگر منکر اهمیت آن گردد* مایه تعجب نیست.

البته عشقی که انسان را متوجه جناب حق می‌دارد، چنانکه اشارت کریمه

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ در قرآن عزیز (۵/۵۴) در نزد مولانا ناظر بدان است، حقیقت آن صفت حق است و نسبت آن به انسان جز بر وجه مجاز نیست^۱. عشق انسانی هر چه باشد در نهایت متوجه به جناب حق و انعکاس عشق الهی است*، از این رو خواه این سری باشد و خواه آن سری* در همه حال ما را به جناب الهی رهنمون می‌شود. اینکه مولانا به مناسبت ذکر عشق خاطر نشان می‌کند که هر چه هست معشوق است و زنده واقعی هم جز او نیست، عاشق فقط پرده‌ی ظاهری یا نقش بیجانی است* نیز متضمن اشارت به همین منشأ الهی عشق است که البته بدون آن عشق هرگز نمی‌تواند محرک تمام کاینات و در عین حال غایت حرکت جمیع آنها باشد، و هر چند تمام ارواح و جمیع اجزاء کاینات هر یک در حدّ وجود و مناسب استعداد خویش مسخر عشق محسوبند وصف یحبه‌م و یحبونه در بین خلق جز در باب کسانی که همه وجود خود را تسلیم عشق کرده‌اند نیست، و این معنی که عشق را هم با معرفت می‌پیوندد* فقط برای کسانی مسلمّ تواند شد که وجود خویش را بکلی از خودی پرداخته‌اند و از آن نخوت و ناموس که انسان را داریم به خودی خود مقید می‌دارد یکسره رهایی یافته‌اند.

ت در عین حال عشقی واقعی، که عشق به کاملان است، در تجربه عشق شمس تبریز، خود مولانا را هم از آنچه نخوت و ناموس فقیهانه و مایه انخداع به تعظیم عوام است می‌رهاند و تنزیه و تزکیه می‌کند. و البته کمال این عشق نیز، که انعکاس آن در کلام وی مثنوی و دیوان شمس را از لطایف و اسرار احوال عاشقان مشحون داشته است، در وی به عشق محمدی، که انسان کامل بر وجه اطلاق منصرف بدو می‌گردد، منتهی می‌شود و این عشق، که وی را به قربان کردن عقل در پیشگاه او نیز رهنمون می‌شود، تجربه سلوک روحانی خود مولانا را متضمن توافق تام بین شریعت و طریقت نشان می‌دهد.

ث

البته آنچه کمال آن در وجود انبیا تحقق می‌یابد و بر مرتبه خلافت الهی که انسان را نایب خدا* و سایه یزدان* می‌نماید مبتنی است جز با نیل به مرتبه فنا

۱/۷ - مثنوی ۲/ دیباچه

۷/ * الف: ۳۶۹۵/۴، ۷۶۰/۴ ب: ۲۴/۱، ۲۳/۱، ۱۱۲-۱۳/۱
 پ: ۲۰۱۲/۵، ۳۸۵۴/۵ ~ ۱۹۸۲/۱ ت: ۴۴۰/۳، ۴۵۹۱/۳
 ۱۱۱/۱، ۳۰/۱، ۱۵۳۲/۲

بدان نمی‌توان دست یافت، و هر چند مقام محمدی اکمل مراتب آن است (۷ § ث) مراتب مادون آن سایر انبیا و همچنین اولیای امت محمدی را از سایر سالکان طریق ممتاز می‌دارد، و این مراتب بر حسب احوال و ظروف اختصاص به کسانی از اولیا دارد که در لسان مولانا از آنها به مرد حق، ولی قایم، و احیاناً عاقل [۱۵] تعبیر می‌شود و صوفیه آنها را انسان کامل می‌خوانند و ابدال و اوتاد رجال غیب احوال آنها را در تصور صوفیه نشان می‌دهد.

الف

در طی مراتب کمال وقتی انسان در دنبال رهایی از خودی عالم صغیر و کبیر را در محدوده وجود خویش که در حقیقت عالم اکبر همان است به هم پیوند می‌دهد، در واقع خلیفه حق در عالم و غایت خلقت عالم می‌شود. در اینجا وی حکم میوه را پیدا می‌کند که هر چند در ظاهر درخت بر آن سابق و مقدم به نظر می‌آید در حقیقت وجود آن مقدم بر درخت و غایت وجود آن است.* بدین گونه، وجود وی در مرتبه کمال انسانی که قله مراتب وجود و نهایت حد سیر کمالی آن است به جایی می‌رسد که دیگر فرع عالم نیست اصل آن است. هستی محدود ظاهراً محقر او بر تمام چرخ و افلاک احاطه دارد* و مسخر و مقهور آنها نیست. در این مرحله، وجود وی که مراحل سیر خود را از عالم جماد آغاز کرده بود اینجا به قرب جناب الهی می‌رسد، و در تعبیر از همین سیر روحانی است که بایزید از خط سیر هزاران ساله سفر خویش سخن می‌گوید و با این حال نشان می‌دهد که نهایت حال او در این سیر جز به بدایت حال انبیا نمی‌رسد [۱۶] و حتی در اوج قله کمال نیز اولیا دون مقام انبیا هستند و البته طریقت نمی‌تواند از شریعت مستغنی باشد.

ب

معهدا نیل به این مرتبه آن گونه که صوفیه از حدیث قدسی نقل می‌کنند انسان را در مقام قرب النوافل^۱ به مرتبه‌یی می‌رساند که بین او و آنکه معبود اوست رابطه محبت پدید می‌آید* و چون وی بکلی در صفات حق فانی می‌شود* جز صفات حق در وی باقی نمی‌ماند، پس خداوند در دل وی که از خودی خالی است در می‌گنجد، از درون وی سخن می‌گوید، چشم و گوش وی می‌شود* و هر چه وی می‌کند کار حق می‌گردد و با اینهمه، مرتبه ولایت وی در همه حال دون مرتبه نبوت است.

پ

در چنین مرتبه‌یی است که انسان خاکی به مثابه روح و جان نوی می‌گردد که ملایک در قیاس با آن حکم جسم را دارند* و البته در این مقام که امام حی قایم* قطب عالم محسوب است و اصلان طریق غالباً مستوران قباب عزت و غیرت الهی هستند، و به هر حال کسانی که در دون مرتبه قطب به ذروه کمال دسترس

دارند، با وجود تفاوت در اشخاص و اختلاف در احوال، در عالم واقع جانشان متحد است *، نفس واحده محسوبند، تفرقه در بین آنها راه ندارد * و مراتب آنها که شامل ابدال و اوتاد و اخیار و ابرار می شود [۱۷] هر چند در ظاهر تعدد و تفاوت دارد در واقع چنان نیست و این وحدت روحانی مرتبه آنها را اوج قلّه تکامل انسانی نشان می دهد.

ت

۹

باری مراتب کمال، که احوال کاملان اولیا را از آنچه در سلوک سایر اهل طریقت هست و با مقام واصلان فاصله دارد متمایز می نماید، سیر انسان را در مراتب وجود نیز مثل مراتب سلوک متضمن مدارج تکامل نشان می دهد و بدین گونه حرکت دایم و مستمر تمام کاینات در مسیر کمال، و اینکه سالک عارف هم در همین مسیر خط سیر سلوک را طی می کند، تصور نوعی تکامل تدریجی و مستمر را که جنبه جهانی دارد القا می نماید، و این حرکت که نقطه اوج آن در وجود انسان کامل تحقق دارد و مراتب مادون آن حتی ذرات جماد را نیز در حدّ خویش سمیع و بصیر نشان می دهد * دنیای مثنوی را سراسر از نشاط حیات و از شوق کمال اشباع می کند.

الف

این روند تکامل که قوه محرکه آن عشق است (§ ۷ الف) تصویری از توالی مراتب وجود را در نزول و صعود خویش از ادنی مراتب ماده تا اعلی مراتب مجرد نشان می دهد، و این خط سیر در حکمت گنوسی افلوپین هم تقریری خاص دارد و بدون تمسک بدان، اندیشه بازگشت به مبدأ هم که مضمون اشارت نی نامه است (§ ۴ الف) و صورت تمثیلی مفهوم آن در منظومه باستانی «جامه فخر»، معروف به نغمه مروارید، نیز هست [۱۸] قابل توجه نمی تواند بود.

ب

تقریری که مولانا از مفهوم تکامل می کند بدون شک با آنچه در اشارت اخوان الصفا در این باب هست ارتباط ندارد^۱. مراتب وجود در نزد وی از اقلیم جماد * تا دنیای ملایک * و ماورای آن توالی دارد و با اینهمه حتی مرحله جماد هم

۱/۸ - احادیث مثنوی ۱۸/

* الف: ۲۲۶/۱، ۴۲۱/۱ ب: ۴/۴ - ۵۲۱، ۳۷۶۶/۴ پ:

۴۰۰/۴ ~ ، ۳۹۹/۴ ۱۹۳۸/۱ ~ ت: ۱۵۳/۶ ، ۸۱۷/۲

۴۰۸/۴ ~ ، ۱۸۴ - ۸/۲

در تقریر وی از روح و حیات، هر چند به صورتی نامحسوس، بی بهره نیست. بدین گونه این جریان سیر استکمالی دایم کاینات عالم را از مراتب دانی به مراتب عالی می کشاند، و نیل به مراتب عالی هم در گرو آن است که حیات مرتبه دانی در حیات مرتبه عالی فانی شود و کمال یابد، و کیست که در پیگیری خط سیر این تکامل در مثنوی خود را دایم بر روی پله‌های سرگیجه‌آور نردبان آسمان در حال عروج و تعالی نیابد؟

پ

در طی این تکامل وجودی عبور به مرتبه عالی برای آنچه در مرتبه دانی است همواره نوعی مرگ از عالم قبلی را با ولادت در عالم بعدی همراه دارد، و در دنبال این توالی مرگ و ولادت که رمزی از خلقت و معاد هم هست دایم جماد به نبات، نبات به حیوان، حیوان به انسان، و انسان به ماورای آن تحول می یابد. تا وقتی حلق حیوان بریده نشود ولادت در عالم انسانی برایش حاصل نمی آید*، و تا وقتی انسان از حیات انسانی نمیرد به حیات الهی راه نمی برد*. دانه گندم فقط وقتی نان شد می تواند تبدیل به انسان و جزو وجود وی گردد*. نخودی هم که در دیگ کدبانو می جوشد برای آن است که از مرتبه وجودی خویش عبور کند و جزو وجود انسان گردد، گویی سیر او در عالم جماد و نبات* هم فقط برای آن بوده است که وی را آماده نیل باین کمال نماید. چنانکه انسان نیز مثل او تا در دیگ تن محنت آتوها و ابتلاها را نیازماید به کمال ممکن خویش* دست نمی یابد.

ت

البته اینکه روح هم در جسم محبوس می ماند برای نیل به کمال است و خداوند در این باب حکمت و سرتی منظور دارد* و می خواهد در طی این ابتلاوی را آینه صفات خویش سازد، اما در عبور از اقلیم جماد تا دنیای حیات انسانی، روح موطنهای گذشته را به خاطر ندارد*، از تجربه دنیای نباتی خویش شاید تنها خاطره‌یی که در عالم انسانی دارد همان میل و علاقه‌یی باشد که در بهاران به سبزه و ضیمران دارد*، از منازل دیگر خویش هم همواره تجربه منزل تازه هرگونه خاطره‌یی را از خاطرش می زداید. در مرحله تازه هم حال وی به حال کسی می ماند که سالها مقیم شهری است اما چون در خواب شهر تازه‌یی را می بیند در آن حال می پندارد همواره در همین شهر زیسته است و دیگر شهری را که در آنجا به خواب رفته است به خاطر ندارد. اما دنیای او در خواب و در بیداری دنیایی است که سراسر آن غرق در نور روح و حیات است و حتی گذشته او در اقلیم جماد هم از ادراک و احساس خالی نبوده است. این طرز تلقی از تکامل کیهانی و وجودی با آنچه در فرضیه‌های داروین و اسپنسر می آید البته قابل قیاس نیست.

ث

۱۰

با آنکه استمرار و شمول این سنت تکامل در تمام کاینات، در جهانی که حتی ابلیس آن هم در کمند عشق و شوق حق مقید و محکوم است* جای برای هیچ گونه عصیان و تمرد از این حکم عام باقی نمی گذارد، مجرد همین شوق و میلی که جمیع اجزاء عالم را به سیر استکمالی رهنمون می شود نوعی اختیار را که بدون آن تصور عشق و شوق در این اجزاء قابل تصور نمی نماید الزام می کند، و اینجاست که حکم تکامل و وجود انسان کامل تصور جبر مطلق را محکوم می کند و اختیار را که بدون آن امر و نهی شریعت بیمعنی خواهد بود در محدوده جبر محمود الزام می کند.

الف

مسأله جبر و اختیار، که اختلاف معتزله و اشعریه در آن باب معركة مجادلات نظری را بین اصحاب مقالات گرم کرد، مسأله اسباب و علل آن را نزد حکما، و اعتقاد به توکل و کرامات آن را نزد صوفیه مطمح نظر ساخت، والبته مسأله حلال و حرام و وعد و وعید و معاد و حساب هم حدود آن را نزد متشرعه محل تحقیق داشت. طرح پاره‌یی از این گونه مباحث در مثنوی نیز عرفان کشفی او را گه گاه متضمن دقایق برهانی می سازد، و اینجاست که دلالات و حکایات مثنوی یادآور اقوال غزالی می شود و مثل وی جبر نامحمود را محکوم و اختیار محدود را اجتناب ناپذیر نشان می دهد، و سرانجام معلوم می دارد که فنای سالک در صفات حق وی را از شهود خودی و رؤیت نفس باز می دارد، و اگر در این حال از خود نفی اختیار می کند این معنی قول به جبر نیست، شهود معیت حق* و حاکی از مرتبه فنای افعالی سالک در فعل اوست و البته اقتضای فقر وجودی عبد* نیز همین است.

ب

در دنیایی که هر چه جز حق است عدمهای هستی نماست و وجود مطلق و واقعی جز او نیست* فعل و حرکت ماسوی را جز به حمله شیران علم که نقش پرده و عاری از هر قدرت واقعی است نمی توان تشبیه کرد*، بعلاوه وقتی انسان جز نقشی که خامه نقاش بر صفحه کاغذ می نگارد نیست مسلم است که ضعف و قدرت و سکون و حرکت وی را در مقابل قدرت نقاش نمی توان به فعل و اراده او منسوب

۱/۹ - کارنامه اسلام ۶۴/

* الف: ۱۰۱۹/۳ ~ پ: ۳۶۳۷/۴ ~ ، ۶/۳ - ۳۹۰۱ ت:

۳۸۷۳/۱ ، ۳۸۷۵/۱ ، ۸۹۰/۱ ~ ، ۴۱۷۱/۳ ~ ، ۴۲۰۵/۳ ~ ش:

۱۵۱۵/۱ ~ ، ۳۶۳۲/۴ ، ۳۶۴۰/۴

کرد* . اشارت کریمه و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (۱۷/۸) را نیز مولانا تقریری از همین معنی می‌داند، ولی این نکته را هم تعبیری از مفهوم جباری حق می‌پندارد که انسان را به شهود عجز و ضعف خویش رهنمون می‌شود اما به سقوط تکلیف منجر نمی‌گردد، فقط معلوم می‌دارد که اراده و اختیار ما نمی‌تواند در نفاذ امر و اجرای مشیت الهی مانعی پدید آورد، و بدون شک زاری و پشیمانی که انسان از فعل بد دارد و در وی از نوعی احساس درونی حاکی است گواه وجود گونه‌ی اختیاری است، چنانکه فکر اصلاح و ارشاد هم که منشأ رواج تربیت و تعلیم در بین تمام خلق است* اگر فی الواقع انسان بکلی فاقد قدرت بر فعل و عاری از هرگونه اختیاری می‌بود البته معنی نمی‌داشت.

پ

اما شهود عجز در انسان، که از شعور به جباری حق ناشی است، اگر انسان را از ظلم و تعدی باز دارد البته محمود و نشانه تسلیم به حکم و اراده حق است* . معهذا کسانی هم هستند که آن را دستاویز رفع تکلیف می‌سازند و به آنچه جبر مذموم خوانده می‌شود می‌گیرند. اینجاست که جبری در هر کار که با میل و خواست او توافق دارد قدرت خود را می‌بیند و هرگز آن را انکار نمی‌کند، اما وقتی موردی پیش می‌آید که با میل و مراد او موافق نیست دست از سعی و جهد باز می‌دارد و پای حکم و قضا را پیش می‌کشد که این دیگر وابسته به حکم و تقدیر الهی است، سعی و جهد انسان آن را پیش نمی‌برد*، و اینجاست که تأثیر اسباب را هم بکلی نفی می‌کند و جز سبب گردان هیچ چیز را مؤثر در جریان امور نمی‌بیند* . اما هر چند این قول در مرتبه شهود جباری برای آن کس که به جبر محمود قایل است محل شبهه نیست در نزد وی بیشتر بر نفاق مبتنی است و از صدق و اخلاص واقعی مایه ندارد.

ت

جبری که بدین گونه دستاویز خودداری از جهد در امر نامطلوب می‌گردد البته ممکن است نزد آن کس که دل بسته شریعت نیست ذریعه‌ی برای تن زدن از امر و نهی الهی نیز بشود یا وی را به بهانه قول به توکل از کسب و جهد باز دارد. و اینهمه نتایج نامطلوبی است که جبر مذموم آن را در پی دارد، و شک نیست که جریان امور و اسباب در عالم با این نتایج و با اصل دعوی اهل جبر سازگار نیست، و وجود اسباب و وسایل که در حصول امور مورد رجوع یا استفاده است حاکی از تأثیر آنهاست. در واقع مولانا ضمن اشارت به همین معنی به مناسبت خاطر نشان می‌سازد که وقتی فی المثل کارفرما بیلی به دست مزدور می‌دهد ناگفته پیداست که مراد او چیست* ، بعلاوه در امور عالم وسایط در کار است، نه آیابدون طی کردن پله‌ها هم نمی‌توان به بالای بام و فراز نردبان برآمد* ؟

ث

در واقع آن کس که در این مقام اسباب و وسایط را نفی می کند و به جبر تمسک می نماید در نزد مولانا به سوفسطایی می ماند* چرا که این چنین کس درک وجدانی خود را انکار می کند و شک نیست که درک وجدانی در حکم حس است*، و هر کس، بررغم احساس تردید و پشیمانی و اصول مربوط به عواقب فعل و ترک فعل که در وجدان خویش آن را درک می کند، اختیار بر فعل و ترک را که بدون آن این احوال در انسان عارض می شود محل تردید سازد، پیداست که در واقع منکر حس است و بحث و مناظره با او فایده ندارد، چرا که قول او در واقع بهانه کاهلی و دستاویز عذری است که بدان وسیله می خواهد خود را از قبول امر و نهی و وعد و وعید شریعت رهایی دهد.

ج

۱۱

شریعت که متضمن حکم حلال و حرام و امر و نهی است امری است که حدود قدرت و اختیار انسان آن را قابل تصدیق جلوه می دهد و قول به جبر هم در مفهوم محمود خویش با آن مغایرت ندارد، و پیداست که بدون رعایت حکم شریعت در رعایت امر و نهی انسان در قید خودی که نفس اماره تعبیری از آن است باقی می ماند و از سلوک طریقت هم نمی تواند بهره‌ی عاید سازد.

الف

ضرورت بعث انبیا مبنی بر آن است که حدود مربوط به مصالح و معاملات در نزد ارباب شرایع نمی تواند به اختیار و اجتهاد انسان مفوض باشد، چرا که انسان مقهور اهواء نفسانی است و هوای نفس «همیشه راه حق بر وی پوشیده می دارد و هر چه را مراد وی در آن بود به صورت صواب به وی می نماید»^۱، پس زمام شریعت باید به دست بصیرترین خلق باشد که از تسلط اهواء نفس رسته باشند و اینان عبارتند از انبیا. برخی متکلمان بعث انبیا را متضمن لطف الهی، و بعضی تکلیف بر عباد را که شامل زجر از قبیح است مثل همین لطف بر خداوند واجب شمرده اند.^۲ اما زنادقه و براهمه و کسانی که قبول امر و نهی شرایع را بر خود دشوار می یافته اند ضرورت و حتی فایده بعث انبیا را نفی کرده اند. شبهات براهمه و زنادقه در این باب معروف

۱/۱۰ * الف: ۲/۲۶۱۷ ب: ۱/۵-۱۴۶۳، ۱/۱۴-۱۵۱۰ پ: ۱/۱
 ۲-۶۰۱، ۱/۴-۶۰۳، ۱/۱۴-۶۱۱، ۱/۲۰-۶۱۸ ت: ۱/۳۳-۶۳۰،
 ۱/۶-۶۳۵، ۱/۹-۸۴۸ ث: ۱/۳-۹۳۲، ۱/۳۰-۹۲۹ ج:
 ۵/۳۰۱۵ و ۵/۳۰۰۹ و ۵/۳۰۲۲ ~

است و در مثنوی برخی از آن گونه اقوال در داستان اهل سبا با انبیا نقل و نقد می‌شود*، و همچنین در قصه آن شخص که دعوی پیغمبری می‌کرد* نیز مولانا ضمن پاسخ به برخی از همین گونه دعاوی از زبان این مدعی در باب احوال منکران انبیا خاطر نشان می‌سازد که استغراق آنها در حیات حسی و مادی این جهانی هرگونه بعث رسل و تنزیل پیام را در مورد آنها عاری از فایده نشان می‌دهد، چرا که اینها هیچ درد و شوقی ندارند، اگر از زنی و شاهی برای آنها پیام آورند آورنده پیغام را صدگونه نعمت و نواخت ارزانی دارند، اما اگر کسی از خداوند به آنها پیام آرد و ایشان را از این عالم فانی زایل به عالم بقا دعوت کند با وی به خصومت برمی‌خیزند و قصد خون وی می‌کنند* و بدین سان دعوی پیغمبر با این گونه خلق — همچنان باشد که دل جُستن ز کوه*.

ب

معهدا کسانی که در مخالفت و انکار با انبیای الهی اصرار و ابرام دارند در واقع خود را از فواید لطف حق که در بعث انبیا مندرج است محروم می‌دارند. انکار و مخالفت آنها هم در حقیقت از طرد باطنی انبیا ناشی است و به خاطر آن است که تجانس واقعی بین آنها و عالم انبیا نیست. بدین گونه، فرعون که در ضلال خویش باقی می‌ماند استمرار او در کفر و نفرتش از ایمان ناشی از طرد و دفع باطنی موسی است* . چنانکه وی پنهانی و در خلوت می‌کوشید تا به موسی نزدیک شود اما نفرت باطنی موسی که وی را به سبب عدم تجانس به قهر و طرد واپس می‌راند سبب می‌شد تا وی فرصت و توفیق آن را نیابد که در ظاهر از انکار برهد و ایمان مضمرا در ظاهر نیز آشکار نماید. فرعونان هم به جهت دفع و طرد باطنی انبیا از نیل به ایمان محروم می‌مانند* و علاقه باطنی اما آمیخته با تردید و نفاق آنها که مولانا در مورد فرعون [۱۹] بدان اشارت صریح دارد* هرگز به آنها مجال فوز و نجات نمی‌دهد.

پ

به هر حال شریعت که هر چند مولود وحی الهی است بالضروره ملازم آن نیست^۳ طریق نیل به حق را با تبیین حق و باطل و صواب و خطا بر اهل ایمان ارائه می‌کند و سلوک در این طریق البته نشان اهل ایمان است. اما ایمان که تصدیق قول انبیاست به مجرد اقرار زبانی حاصل نمی‌شود، تصدیق قلبی هم لازم دارد، اما تصدیق قلبی نیز تا خود مقرون به اخلاص نباشد به لازم ایمان که تبعیت بی چون چرا از شریعت و رعایت دقایق امر و نهی الهی است منجر نمی‌گردد،^۴ چنانکه مجرد صحبت رسول یا سماع قرآن هم هرگاه به تسلیم و خشوع قلبی منجر نگردد مایه فلاح نخواهد بود و انبیای الهی که خود از قید هوی رسته‌اند* فقط کسانی را به هدایت می‌رسانند که از تعلقات رسته باشند، و آنها که در قید تعلقات باقی بمانند از تعلیم

شریعت فایده‌یی را که در بعث انبیاست * عاید نمی‌کنند و راه‌هایی از این تنگین قفس را که انبیا نشان می‌دهند * یاد نمی‌گیرند.

ت

اما وحی الهی که إلقاء ربّانی و منشأ احکام شریعت انبیاست مبنی بر اتصال مرتبه نبوت با عالم غیب و جناب قدس است، و هر چند در آنچه به امر شریعت مربوط است خاص انبیاست نزد صوفیه بر اولیا هم، مثل آنچه بر حواریان وحی شد (۱۱۱/۵)، نزول وحی ممکن است، و این آن چیزی است که صوفیه آن را وحی دل می‌خوانند *، و در همین معنی است که وحی را متصل و مستمر می‌دانند. در هر حال نزد صوفیه اولیا هم با انبیا سنخیت دارند و مولانا مفهوم اشارت ثم آورثنا الكتاب الدین اصطفینا (۳۲/۳۵) را هم ناظر به سرّ همین وراثت می‌داند و اولیا را هم از خوش آب چشمه حکمت که خاص انبیاست بهره‌مند می‌شمرد *، چنانکه همان آتشی را هم که در درون این طالبان حق هست شعله‌یی از گوهر پیغمبری و مربوط به حقیقت نبوت می‌داند *، و اینجاست که نغمه‌های اندرون انبیا هم که مایه نبوت و احیای خلق است * در زبان اولیا نیز موجب ارشاد خلق و احیای نفوس می‌گردد *.

ث

۱۲

با آنکه شریعت در نزد مولانا «همچو شمعی است» که «ره می‌نماید» و البته «بی آنکه شمع به دست آوری راه رفته نشود»^۱ باز شک نیست که مجرد شمع سالک را تا وقتی قدم در راه نگذارد به مقصد که عبارت از حقیقت است نمی‌رساند، از این رو تا علم به عمل مقرون نیاید در نیل حقیقت فایده‌یی از آن حاصل نمی‌آید، و هر چند مولانا همه جا تأکید دارد که طریقت از شریعت هرگز جدا نیست و حقیقت با این هر دو مغایرت ندارد، باز تمسک به طریقت را که عمل به ظاهر و باطن شریعت است برای نیل به حقیقت الزام می‌نماید، و در تقریر اهمیت آن خاطر نشان می‌سازد که شریعت همچون علم کیمیا آموختن است، و طریقت مس

۱/۱۱ - کیمیای سعادت / ۵۵
 ۲ - شرح تجرید / ۸۵ - ۴۵۶
 ۳ - همان کتاب
 ۴۹۳ /
 ۴ - شرح مثنوی شریف / ۲ - ۱۵ - ۴۱۴
 ۱۱/ * ب: ۲۶۶۹/۳ ~ ، ۱۱۱۹/۵ ~ ، ۸/۵ - ۱۱۴۴ ، ۱۱۴۰/۵ پ:
 ۲۴۸۱/۱ ، ۲۴۸۹/۱ ، ۲۴۴۸/۱ ت: ۱۵۴۲/۱ ، ۹/۱ - ۱۵۳۸ ،
 ۱۵۴۳ - ۴/۱ ث: ۱۸۵۳/۴ ، ۷۴۷/۱ ، ۷۴۸/۱ ~ ، ۱۹۱۹/۱ ~ ،
 ~ ۱۹۲۵/۱

را در کیمیا مالیدن و حقیقت زرشدن مس. «کیمیادانان به علم کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم، و عمل کنندگان به عمل کیمیا شادند که ما چنین کارها می‌کنیم، و حقیقت یافتگان به حقیقت شادند که ما زرشدیم و از علم و عمل کیمیا آزادیم.»^۲

الف

در واقع، حقیقت نقد حال کسانی است که به معانی عبادات اهل شریعت و لطایف مجاهدات اهل طریقت تحقق یافته‌اند و جوهر وجودشان از تأثیر این کیمیای سعادت دگرگونی یافته است و بدین سان به آنچه غرض و غایت این مجاهدات و عبادات بوده است نایل گشته‌اند. لزوم تحقق به این معانی را مولانا در مثنوی ضمن سؤال و جوابی که بین پادشاه با غلام نوخریده آمده است * تقریر می‌کند، و هر چند طرح مسأله در مورد مفهوم حقیقت تصریح ندارد، نتیجه بحث با آنچه در دیباچه دفتر پنجم در باب حقیقت می‌گوید توافق دارد و پیداست که ناظر به همین معنی است.

ب

در باب ارتباط حقیقت و شریعت صوفیه سخنه‌های دقیق دارند [۲۰].

طریقت هم که مثل شریعت وسیله نیل به حقیقت محسوب است البته متضمن منازل و مقامات است که سالک روح بدون طی کردن آنها به مرتبه‌یی که نیل به حقیقت برایش ممکن باشد نمی‌رسد. وصف این منازل از مقامات تبث تا فنا در جای جای مثنوی و در آثار و اقوال صوفیه و مشایخ هست، و هر چند آخرین منزل این راه که مقصد سیر نیز همان است مرتبه فناء فی الله است، اما طریق آن از جاده فقر که توکل و رضا لازمه آن است می‌گذرد، و بدون عبور از مرحله فقر برای روح، که خالی گشتن وی از خودی و از تمام تعلقاتی که عایق وی در اتصال به جناب قدس است، امکان بازگشت به مبدأ که مقصد سیر و غایت حرکت سالک و در حقیقت سرمنزل فناء فی الله محسوب است حاصل نمی‌شود.

پ

اما فقر که شعار اولیا و حقیقت حال سالکان طریقت است کمال مطلوبش در نزد صوفیه فقر محمدی است که اجتناب از رهبانیت و لوازم آن به نحو بارزی آن را از فقر عیسوی جدا می‌کند و همین معنی است که قول به نفوذ فوق العاده رسوم و آداب فقر مسیحی را در پیدایش و توسعه تصوف اسلامی [۲۱] محل تأمل می‌سازد.

ت

بحث جالبی که در تقریر مفهوم توکل و رضا در حکایت نخجیران و شیر (§ ۷۵ ب و مابعد) و در قصه خر و روباه و شیر (§ ۷۶ ت و مابعد) هست تعلیم مولانا را در این باب از هرگونه افراط مرتاضانه منزه نشان می‌دهد، اما چنانکه از جای جای مثنوی پیداست تحقق فقر را که شرط نیل به فناست مولانا وسیله‌یی می‌داند که سالک را از انهماک در خودی و تعلقات آن باز می‌دارد، و پیداست که تا رشته

علايق انسان با خودی و تعلقات آن سست نگردد رهایی از قید خودی برای وی ممکن نخواهد بود.

ث

به هر حال توکل که نفی رؤیت و سایط و طرد شهود اسباب است با رضا که تعبیری از مفهوم تسلیم و در حقیقت عبارت از نفی رؤیت خودی محسوب است فقر را در معنی شهودی خود به کمال می‌رساند و از جستجوی دفع القضا هم بی‌نیاز می‌کند*. البته در چنین مقام چون عارف سالک به خود و به تعلقاتی که ناشی از تمسک به وسایط و اسباب است وقوف و شعور ندارد و آنچه دنیا خوانده می‌شود و عام خلق آن را از مقوله قماش و نقره و فرزند و زن می‌دانند* به وی زیان نمی‌رساند، و چون بدانها تعلق خاطر ندارد وجود آنها موجب غافل شدن وی از حق و مانع از نیل به فنای در او که نهایت سیر سالک است نیست.

ج

اما فنا که بر رغم پندار بعضی محققان با آنچه هندوان از آن تعبیر به نیروانا+ می‌کنند ارتباط ندارد، البته «فقد ذات و نیست گشتن شخص نیست»^۳ بیرون آمدن از صفات خویش یا به تعبیر امام قشیری «سقوط اوصاف مذمومه»^۴ است که «از خود رهایی» تعبیری دیگر از آن است. در واقع وقتی سالک مثل آن دانه گندم که خود را تسلیم خاک می‌کند خویش را در آنچه اصل اوست در می‌بازد صورت خودی را که مایه جدایی او از اصل خویش است از دست می‌دهد و بدین سان جلوه‌ی از معنی و حقیقت خویش می‌گردد*. اینجاست که به تعبیر مولانا، چون بکلی «لا» می‌شود پهلوی «الا» جای می‌گیرد، با فنای در صفات حق هم در صفات او بقا می‌یابد و اشارت ما رقیبت اذ رقیبت در قرآن کریم (۱۷/۸) نقد حالش می‌شود*.

ج

در عبور از خودی، که اشارت **خطوتان وقد وصلت** هم در بیان مولانا* و سایر صوفیه تعبیری از آن است، سالک تحت تأثیر تجلی صفات الهی مندرک و مغلوب می‌شود و اقتضای اشارت المغلوب کالمعدوم* وی را به مرتبه‌ی که آن را فنا می‌خوانند می‌رساند، و هر چند اینجا در مقام نسبت با صفات حق فناست—در حقیقت در فنا او را بقاست* و بدین گونه است که فناء فی الله برای او حکم مرگی است که او را در عالم بقاء بالله ولادت تازه می‌بخشد، و درویش که فانی نیست درویش واقعی نیست*.

ح

آنچه در اشتیاق «نی نی نامه» شوق به «نیستان» و میل به بازگشت بدان تعبیر می‌شود نیل به همین مقام است که پیام نی و عرفان کشفی مولانا در سعی از برای تحقق آن خلاصه می‌شود.

خ

۱۳

در بین ویژگی‌هایی که طریقت مولانا را از آنچه در قونیه عصر او در حوزه سایر اهل طریقت رایج بوده است «§ ۵ ث) متمایز می‌دارد و نشان آن در جای جای مثنوی و در سراسر دیوان شمس او نیز پیداست توجه خاص آن به آیین سماع و علاقه فوق‌العاده‌ی است که یاران وی به سماع و موسیقی نشان داده‌اند. اینکه اکابر قونیه و حتی امرا و وزرای ولایت هم از طریق ترتیب مجالس سماع به مولانا تقرب می‌جسته‌اند [۲۲] موجب شده است تا مخالفان و منکران در مبارزه جدی با این رسم که نزد متفکهن و متشرعه بدعت مذموم تلقی می‌شده است توفیقی نیابند و در سالهای نظم مثنوی و از چندی قبل از آن قسمت قابل ملاحظه‌ی از اوقات مولانا در مجالس سماع بگذرد.

الف

توجه به سماع که مولانا ظاهراً قبل از آشنایی با شمس تبریز از آن تا حدی اجتناب داشت^۱ بعد از اتصال با شمس خاطر مولانا را بشدت مشغول داشت، چنانکه بر رغم مخالفت منکران «تا آخر عمر بر آن سیاق عمل کرد» و «آن را طریق و آیین یاران» ساخت^۲. نه فقط در اثنای سماع احیاناً «کلماتی عالی انشا» می‌کرد^۳ بلکه در مجالس سماع گه‌گاه به مباحث علمی^۴ و مسائل فقهی هم که به وی عرضه می‌شد جواب^۵ می‌داد [۲۳].

ب

یاران وی هم به اشارت خداوندگار خویش در کار سماع چندان اصرار و علاقه می‌ورزیدند که احیاناً در کوی و برزن و بازار هم در اثر استماع طراق چکش زرکوبان، به همراه وی به سماع در می‌آمدند و حتی جنازه یاران و از جمله تابوت پیر صلاح‌الدین زرکوب و بعضی دیگر را هم با موسیقی و رقص اهل سماع به گورستان می‌بردند. همچنین حرکات مربوط به رقص را هم متضمن رمز احوال و اسرار روحانی تلقی می‌کردند: چرخ زدن را اشارت به شهود حق در جمیع جهات، جهیدن را اشارت به غلبه شوق به عالم علوی، پاکوفتن را اشارت به پامال کردن نفس اماره، و دست افشاندن را اشارت به دستیابی به وصال محبوب می‌دیدند^۶، و آنجا که سالک بر هوای نفس غالب باشد و ماسوی الله را در نظر نیارد و از روی لهو و بطر سماع نکند

→
۴- الرسالة التشریبه / ۴۰-۳۹

Nirvana + ۱۲

۱۲/ * ب: ۹۳۸/۲ ~ ج: ۱۸۸۲/۳ ~ ۹۸۳/۱ ج: ۲۰۷۰/۳
۸/۴ - ۲۹۴۷ ج: ۱۵۴۹/۴ ، ۳۹۶/۴ ، ۳۹۹/۴ ~ ۳۶۶۹/۳

- پ در جواز آن تردیدی به خود راه نمی دادند.
- مولانا خود در مثنوی سماع را غذای عاشقان و محرک خیال وصل و اجتماع*
 آنها با جناب قدس تلقی می کند. به اعتقاد وی سماع سبب می شود تا هر چه در
 وجود سالک هست مجال ظهور و بروز بیابد [۲۴] بدین جهت آنها را که مظلوف
 وجودشان تعلقات جسمانی نیست به عالم ارواح سوق می دهد و جز کسانی را که
 اهل تن باشند به اقلیم شهوات حسی نمی کشاند*. اینکه خود وی از ناله نی حدیث
 راه عشق را می شنود* و از صدای رباب ناله عاشقی را که از حبیب دور افتاده
 است [۲۵] می نویسد طرز تلقی یاران وی را — که بعدها درویشان چرخ زن + خواننده
 شدند — از سماع و از موسیقی و رقص صوفیانه نشان می دهد.
- ت برای این یاران که بانگ نی و شور رقص آنها را لحظه یی چند از خودی
 خویش جدا می دارد آنچه از الحان موسیقی به گوش می آید خاطره از یاد رفته
 نغمه هایی است که ارواح آنها قبل از هبوط به عالم آب و گل تجربه کرده اند* و اگر
 در آنچه حکیمان حدّا کثر بانگ گردشهای چرخ و دوران افلاک* را می نویسند آنها
 صدای حرکت درهای بهشت [۲۶] را بشنوند البته جای تعجب نیست.
- ث رقص هم که در طی سماع صورتی از وجد و هیجان صوفیه را نشان می دهد
 نزد مولانا نوعی رهیدگی از جسم و خرسندی از هوای عشق حق محسوب است، از
 این رودست افشانی و پایکوبی صوفیه حرکات و اهتزازات برگها را در هوای بهاران به
 خاطر وی می آورد*، و پیداست که چون از تأثیر هیجان و قوت وارد غیبی حاصل
 می آید به رهیدگی از خودی منجر می شود، و اینجاست که مردان راه گویی در خون
 خود رقص می کنند و تا خودی خود را لگد کوب نسازند* از پایکوبی و دست افشانی باز
 نمی ایستند.
- ج

۱۴

خالی گشتن از خودی، که رهایی از وساوس نفس اماره و نیل به

۱/۱۳ — رساله فریدون / ۶۵ — همانجا
 مناقب ۱۱۰/۱ — همان کتاب / ۳۲۵
 ۲ — همان کتاب / ۶۷ — ۴
 ۳ — رساله فریدون / ۷ — ۶۶
 ۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۲۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۳۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۴۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۵۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۶۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۷۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۸۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۰ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۱ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۲ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۳ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۴ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۵ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۶ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۷ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۸ — همان کتاب / ۱۳
 ۹۹ — همان کتاب / ۱۳
 ۱۰۰ — همان کتاب / ۱۳

مرتبه نفس مطمئنه بی آن حاصل نمی‌شود، در داستان «نی» که خود تجسم و رمز عاشق از خودرسته و صورت حال عارف سوخته جان دم فروبسته‌یی است مجال تحقق می‌یابد، و اینکه مولانا قصه حال روح قدسی را در حکایت وی تقریر می‌کند^۱ از آن روست که به قول جامی «نی را با واصلان کامل و کاملان مکمل که از خود و خلق فانی شده‌اند و به حق باقی گشته» مناسبتی است^۲ و بدین گونه احوال نی را مولانا نمونه حال سالک عارف نشان می‌دهد.

الف

صورت حالی دیگر که در مثنوی از احوال عارف سالک عرضه می‌یابد حکایات انبیا و اولیاست که همواره نقل آنها در نزد صوفیه وسیله‌یی برای تقویت روحی سالک در طی کردن طریق سلوک تلقی شده است، و در آنچه به احوال مشایخ و اولیا تعلق دارد ظاهراً شیخ فریدالدین عطار هم در تألیف تذکرة الاولیاء خویش به همین معنی ناظر بوده باشد [۲۷]. در واقع چون سالک راه، صحبت این گونه صالحان را در نمی‌یابد، از آنچه در احوال آنها می‌شنود خوف حق بر وی غلبه می‌کند یا رغبت به خیر در وی پدید می‌آید^۳، از همین روست که چون از جنید می‌پرسند که مریدان را از این حکایات فایده چیست، آنها را مایه تقویت قلوب مریدان می‌خواند و اینکه مولانا هم در دیباچه دفتر سوم مثنوی بدین معنی تصریح دارد [۲۸] از همینجاست.

ب

بدین گونه احوال انبیا و صدیقان اولیا که در مثنوی بر وجه تمثیل و تنبیه و غالباً ضمن تقریر دلالات عرفانی نقل می‌شود صورت حالی است که سالک طالب را به جستجوی جناب قدس شایق می‌کند و وی را در شوق بازگشت به «نیستان» که مضمون «نی نامه» و زبده تمام مثنوی است گرم‌پوی‌تر و استوارتر می‌سازد. کدام نمونه‌یی جالبتر از حکایات انبیا و اولیا و احوال صالحان و زهاد می‌توان یافت که بتواند پیام بازگشت «نی نامه» را در گوش جان ما شوق‌انگیز سازد و ما را یک لحظه در هیجان از خود رهایی برپله‌های بلند این نردبان آسمان بالا بکشاند؟

پ

۱۵

با آنکه مثنوی اشارت چندانی به حوادث عصر و آنچه به تاریخ و احوال خود مولانا مربوط است ندارد^۱، از آنچه در اول دفتر دوم به تصریح آمده است

۱/۱۴ - شرح اسرار / ۶-۵ - رساله نائیه جامی. ذیل نی نامه مولانا یعقوب

چرخ‌چی / ۲ - ۳ - کیمیای سعادت / ۷۱۴، ۷۷۶

بر می آید که این دفتر بعد از مدتها تأخیر، به سال ۶۶۲، به دنبال دفتر اول نظم و انشا شده است. اگر نظم دفترهای بعد که با این دفتر مجموعاً شامل پنج دفتر می شود اندک زمانی قبل از خاموشی طولانی و وفات مولانا اتمام یافته باشد در طی این ده سال (۶۶۲-۶۷۲) نظم هر دفتر مثنوی تقریباً دو سال مدت گرفته است، در این صورت هرگاه فاصله تأخیر بین پایان دفتر اول و آغاز دفتر دوم هم، آن گونه که از روایات برمی آید [۲۹]، دو سال بوده باشد و نظم دفتر اول هم دو سالی مدت گرفته باشد، آغاز نظم و انشای دفتر اول مثنوی می بایست به حدود سال ۶۵۸ مربوط بوده باشد، و از این قرار مولانا هنگام شروع به نظم مثنوی تقریباً پنجاه و چهار ساله بوده است و مجالس نظم و انشای مثنوی، که گویند در طی آنها مولانا مثنوی را به شیوه ارتجالی انشا می کرده است و حسام الدین چلبی و معدودی حاضران آن را به کتابت در می آورده اند، جز در دوران دوساله فترت (بین ۶۶۰ و ۶۶۲)، از این زمان تا پایان عمر، سراسر باقی مانده حیات مولانا را باید مصروف خویش داشته باشد.

الف

مقارن شروع نظم مثنوی مولانا جلال الدین بلخی، هم واقعه شمس تبریزی (غیبت: ۶۴۵) را پس پشت گذاشته بود و هم مرید و خلیفه محبوب او صلاح الدین فریدون زرکوب (وفات: محرم ۶۵۷) بتازگی وفات یافته بود. زندگی مولانا، که طلوع و غیبت شمس بین سالهای ۶۴۲ و ۶۴۵ بشدت آن را معروض تحول کرده بود و در این تحول از یک مفتی و واعظ زاهد در وجود وی یک صوفی شاعر عاشق ساخته بود، یکچند در وجود این زرکوب عامی اما پرشور و ذوق قونیه مایه تسکین و آرامش یافت و بعد از وفات او توجه به صحبت حسام الدین حسن بن محمد بن حسن ارموی معروف به چلبی (ولادت: ۶۲۲) که در حق مولانا ارادتی عاشقانه داشت او را به نظم مثنوی و ترتیب و ادامه مجالس نظم و انشای آن واداشت و جز در دوره فترت دوساله، که وفات حرم حسام الدین و استغراق خاطر او در حقایق * و معارف یکچند او را از مطالبه نظم مثنوی بازداشت، انشا و تحریر مثنوی از جاذبه طلب و همت حسام الدین تا اواخر حیات مولانا و ظاهراً تا چند هفته‌یی قبل از رحلت وی (جمادی الاخره ۶۷۲) ادامه یافت، و تمام زندگی مولانا در این مدت در ذوق و سماع و وعظ و تذکیر و ارشاد مریدان و نظم غزلیات و مثنوی می گذشت. اما گذشته آن هم، تا به هنگام طلوع شمس در افق قونیه، در اشتغال به وعظ و تذکیر و استغراق در تحصیل و مطالعه و ریاضت و مجاهده به سر آمده بود.

ب

مولانا جلال الدین محمد بن محمد بلخی، چنانکه از روایات قابل اعتماد مستفاد می شود، در ربیع الاول سنه ۶۰۴ هجری در بلخ به دنیا آمد. آنچه مغایر این

تاریخ از جانب بعضی محققان [۳۰] بر سبیل استنباط در این باره اظهار شده است با قراین و شواهد دیگر سازگار به نظر نمی‌آید و ظاهراً اساس درست ندارد. پدرش بهاء‌الدین محمد بن حسین بن احمد بلخی خطیب که نسبت به خاندان صدیق می‌رساند از وعظ و مدگران صوفی مشرب محسوب می‌شد و نزد دوستداران و مریدان خویش سلطان العلماء خوانده می‌شد و خود او نیز احیاناً اوراق سجلات و فتاوی را به همین عنوان امضا می‌کرد، اما فقها و قضات ولایات در او به این نظر نمی‌نگریستند^۲ و همین نکته موجب رنجیدگی او از اهل بلخ و از سلطان و علمای ولایت خوارزم و ماوراءالنهر شد و بالأخره وی را واداشت تا تقریباً مقارن انتشار خبر هجوم تاتار و مغول^۳ بلخ و خوارزم را رها کند و از طریق خراسان و عراق به عنوان قصد اقامه حج به بغداد و حجاز و شام عزیمت نماید.

پ

در همین ایام (۶۱۷) و مقارن عبور از نیشابور بود که جلال‌الدین سیزده‌ساله همراه پدرش بهاء‌ولد با شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (مقتول در ۶۱۷) دیدار کرد و شیخ نیشابور بنا بر مشهور نسخه‌یی از منظومه اسرارنامه خود را که بعدها با سایر آثار عطار در خاطر جلال‌الدین محمد تأثیر قابل ملاحظه‌یی نهاد به این کودک مستعد و پرشور واعظ و سلطان‌العلماء بلخ هدیه نمود. بهاء‌ولد که در بغداد با شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی (وفات: ۶۳۲) ملاقات کرد بعد از سفر حجاز و ادای مناسک حج به احتمال قوی به تشویق شهاب‌الدین سهروردی از طریق شام به بلاد روم و تختگاه سلاجقه آن ولایت عزیمت نمود. چون در بلاد روم مجالس وعظ او مورد توجه و ازدحام عام واقع شد، و اعیان و اکابر ولایت در حق او تعظیم و تکریم فوق‌العاده نشان دادند، دعوت سلطان علاء‌الدین کیقباد (۶۳۴) را که در پایان چند سال مسافرت در روم به وی رسید اجابت کرد و در قونیه که تختگاه سلطان بود مورد توجه و تکریم فوق‌العاده او واقع شد و آنجا علاوه بر وعظ به تدریس و فتوی هم مشغولی جست.

ت

با وفات او که اندک زمانی بعد از ورود به قونیه اتفاق افتاد (ربیع‌الآخر ۶۲۸) پسرش جلال‌الدین محمد به خواهش مریدان و درخواست بزرگان در جای او به وعظ و تدریس پرداخت، چندی بعد هم به اشارت سید برهان‌الدین محقق ترمذی (وفات: ۶۳۸) که مرشد وی و شاگرد پدرش بود در شام و روم به تکمیل معلومات و اقامه ریاضات اشتغال جست. بالأخره در بازگشت به قونیه همچنان به وعظ و تدریس مشغول بود و طالبان علوم شریعت در محضر او حاضر می‌شدند. طلوع شمس در قونیه (جمادی‌الآخر ۶۴۲) زندگی او را بکلی دگرگون ساخت. و بعد از غیبت و

فراق شمس، صحبت صلاح الدین و حسام الدین به او فرصت داد تا آنچه را در وجود شمس گم کرده بود در وجود خویش بیابد. حاصل عمر شصت و هشت ساله او غیر از مثنوی شامل مجموعه عظیم غزلیات و رباعیات دیوان کبیر او معروف به دیوان شمس، مجالس سبعة، مکتوبات و فیه مافیه شد که همه متضمن لطایف معانی و عرفان عملی در تعلیم اوست. زندگی او که با پایان بی پایان دفتر ششم مثنوی تمام شد عروج روحانی خود او را از دنیای جاه طلبیهای فقیهانه به عالم صفا و رهایی از خود، که غایت سلوک رهروان طریق است تصویر می کند.

ث

۱۶

این کلام متعالی، که عروج به آسمان کمال را برای طالب سالک ممکن می سازد، شعری تعلیمی است که در آن قرآن و حدیث در قصه و تمثیل با جوهر شعر درهم می آمیزد و از مخاطب غیر از ذوق و ایمان، عقل و وجدان را هم به چالش می طلبد، و البته محک و معیاری که به شناخت و ارزیابی لطایف آن دست می یابد با آنچه در فهم و نقد هرگونه شعر دیگر در کار است تفاوت دارد، و با اینهمه مخاطب هشیار گه گاه آن را از حیث اوج گرایی و تأثیر آفرینی در حد «نمط عالی»+ می یابد و از هر شعر دیگر به اوج قلّه صنعت شاعری نزدیکتر می نگرد.

الف

با اینهمه آنچه در اکثر موارد شعر مثنوی را در بادی نظر از دیدگاه صنعت خام و ناتراش جلوه می دهد - هر چند انس تدریجی با شیوه کلام این تأثر را هم از خاطر مخاطب می زداید - جنبه ارتجالی کلام است که در انشای آن گوینده نه مجالی برای توجه به رموز صنعت دارد، نه از استغراق در معنی پروایی به جهت این امر برایش حاصل می آید. اینکه الفاظ و تعبیرات از عنصر تعقید و غرابت خالی نیست از همین نکته است. معهذا در شیوه نظم آن همه جا مختصات سبک رایج در محیط تربیت گوینده پیداست و نسج عبارت به آنچه در آثار امثال انوری و سوزنی و سنایی، از گویندگان خراسان، رایج است قرابتی بارز و مشهود نشان می دهد، و حتی مثل آنها گه گاه پاره‌ی صنایع بدیع و بعضی تلمیحات به علوم عصر و امثال و اشعار عربی نیز در جای جای کلام جلوه دارد، و این گونه مختصات شعر عصری که در غزلیات مولانا - دیوان شمس - آسانتر مشهود می نماید در مثنوی نیز همه جا

۱/۱۵ - سرنی / ۳۰ ب - ت ۲ - معارف بهاء‌ولد / فصل ۱۲۹ ۳ - ولدنامه / ۱۹۱

هست و از تأثیری که کلام قدما و بعضی شاعران نزدیک به عصر مولانا در سخن او به جای گذاشته است انس گوینده با دقایق صناعت و سبک بیان رایج در عصر پیداست.

مولانا نه فقط در مثنوی و غزلیات از قافیه‌اندیشی و از درگیری با محدودیتهای مربوط به وزن و قالب اظهار ملال می‌کند بلکه در فیه‌ما فیه^۱ مجرد اشتغال به شعر و شاعری را دون شأن خویش می‌یابد و خاطر نشان می‌کند که التفات به آن هم نه به خاطر جاذبه طبع خویش، به جهت رعایت خاطر یاران است. با اینهمه مولانا در مثنوی شعر را بیشتر همچون وسیله‌ی برای تقریر معنی می‌نگرد و با وجود تبخری که در اسرار صناعت دارد و نشان آن در مثنوی و غزلیاتش همه جا پیداست علاقه‌ی به مجرد صناعت نشان نمی‌دهد. در عین حال، اشتغال بر لطایف و اسرار عرفان و حکمت دینی شعر وی را زیر بار آوار این گونه معانی مدفون نمی‌دارد و کسانی که مثنوی را از حیث شعر و شاعری ضعیف و فاقد ارج و بهای عالی شناخته‌اند ظاهراً از صناعت شعر به نمونه‌هایی خاص و محدود نظر داشته‌اند و از همین رو تالو و لمعان جوهر شعر را که در کلام مولانا به نحو بارزی در جای‌جای مثنوی چشم را خیره می‌کند نتوانسته‌اند درک نمایند.

پ

۱۷

قرآن و حدیث دو سرچشمه فیاض عمده‌ی است که عرفان مولانا از آن سیراب می‌شود. پاره‌ی قصه‌های مثنوی از مضمون‌اشارت قرآن و حدیث مأخوذ است و الفاظ و تعبیرات مأخوذ از قرآن و حدیث هم در مثنوی چنان وسعت و وفوری دارد که تا حدی از ویژگیهای اسلوب آن به شمار می‌آید. در آنچه به قرآن کریم مربوط است گرایش به تأویل در حدی است که به عدول از مفهوم ظاهر منجر نمی‌شود. با اینهمه، چون مولانا حدیث را هم مثل قرآن متضمن اسرار و رموز می‌یابد گه‌گاه آنها را تأویل هم می‌کند و بدین‌گونه لطایف عرفان عملی و دقایق شیوه سیر الی‌الله را که غایت نظم و انشای مثنوی است از طریق تفسیر و تأویل قرآن و حدیث قابل توجیه می‌سازد.

الف

طرز تلقی مولانا از قرآن کریم حاکی از استغراق تام و از تعظیم فوق‌العاده

۱/۱۶ - فیه‌ما فیه ۷۴

Le sublime +/۱۶

وی در معانی و الفاظ این کلام الهی است. علاقه به تأویل صوفیانه آیات هم که در سراسر مثنوی آثارش پیداست از توجه خاصی که بر موجب یک روایت افلاکی^۱ به تفسیر صوفیانه ابوعبدالرحمن سلمی (وفات: ۴۱۲) معروف به کتاب حقایق التفسیر نشان می‌دهد و از اکرام و نواختی که در حق یک استنساخ کننده آن اظهار می‌کند به نحو بارزی توجیه می‌گردد.

تأثیری که قرآن کریم از جهت لفظ و معنی در مثنوی به جای نهاده است تا حدی است که بدون شک فهم درست مثنوی بدون آشنایی با قرآن حاصل نمی‌شود. چرا که غیر از اخذ قصه‌های قرآنی و تفسیر تعدادی از آیات آن، سراسر مثنوی مملو از الفاظ و تعبیرات قرآنی و مشحون از موارد استشهاد و تمثیل به آیات کلام الهی است. مولانا نه فقط بر سبیل استدلال گاه تمثیل و استشهاد به آیات می‌کند بلکه در بسیاری موارد استشهاد به آنها از باب تبرک و تیمن به کلام الهی به نظر می‌رسد. بعلاوه غیر از خود مولانا که در دلالات و خطابات بلاواسطه خویش مکرر به آیات و تعبیرات قرآنی تمثیل می‌کند اشخاص قصه‌های مثنوی نیز در موقع ضرورت از باب تقریر حجت به کلام الهی استناد می‌نمایند، حتی این طرز استشهاد در قصه‌های حیوانات و در کلام کسانی که استناد به قرآن در شأن آنها نیست نیز هست.

در بسیاری موارد تمثیل به آیات متضمن تفسیر آنها نیز می‌شود و این تفسیرها گاه با وجود ایجاز فوق‌العاده‌یی که دارد شامل نکات جالبی است که لطایف اقوال مشایخ صوفیه را به تقریر می‌آورد، و نظایر آن در تفسیرهای غیر صوفی هم نیست. از این گذشته کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآنی در مثنوی تا حدی است که آن را می‌توان تفسیری صوفیانه از قرآن کریم تلقی کرد.

در مورد حدیث هم نقل صورتی از متن یا فحوای آن در مثنوی غالباً وسیله‌یی برای تقریر مدعا یا رفع شبهه مخاطب محسوب است، از این رو اشارت به آن در زبان اشخاص قصه هم هست. در پاره‌یی موارد نیز تمسک به حدیث را وسیله‌یی برای توجیه اقوال و آراء مشایخ صوفیه می‌یابد و اینجاست که غالباً بر سنن صوفیه اتکا دارد و نقدی که بر روایات صوفیه هست بر او نیز وارد است.

در واقع اکثر احادیث مثنوی در صحاح حدیث مآخذ معتبر دارد، پاره‌یی از آنها مخصوصاً احادیث قدسی که در آن هست از روایات متصوفه و آنچه در کتاب سنن الصوفیه ابوعبدالرحمن سلمی یا حلیة الاولیاء حافظ ابی نعیم اصفهانی آمده است مأخوذ به نظر می‌رسد. معدودی احادیث هم هست که اهل حدیث آنها را از مقوله موضوعات می‌شمرند یا مأخذ آنها را در امثال و اقوال دیگران نشان می‌دهند و اینکه

مولانا آنها را همچون حدیث رسول تلقی می‌کند ظاهراً از باب اعتماد او بر نقل و عاظ و مدگراَن صوفی باشد.

ج

با آنکه یاران مولانا گفته‌اند که وی در همهٔ «اقسام لغت و عربیت و فقه و حدیث... اجازات عالی» حاصل کرده بود^۲ تبخر مولانا در حدیث مشهور نیست و اینکه اصحاب وی شیخ صدرالدین قنوی را که در حق وی ارادتی نداشته‌اند (§ ۵ ت) شیخ صدرالدین محدث می‌خوانده‌اند^۳ شاید حاکی از آن باشد که در حوزهٔ مولانا هم مثل آنچه در سایر مجامع صوفیه معهود بوده است^۴ اشتغال به حدیث را خوش نداشته‌اند و گویی تمسک و اشتغال مولانا هم به حدیث بیشتر از باب اشتغالش به وعظ و تذکیر بوده باشد.

ح

۱۸

از همان آغاز مثنوی که حکایت جدایی در شکایت نی به بیان می‌آید*، و سپس داستان پادشاه و کنیزک «نقد حال ما»* خوانده می‌شود انسان احساس می‌کند در مثنوی با دنیای قصه سر و کار دارد و شاید شکایت نی هم که به نحوی ابهام‌آمیز حکایت حال غربت و هجران روح سالک را منعکس می‌کند چیزی هم از غصهٔ هجرت و جدایی مولانا و خانواده‌اش از بلخ و خراسان «مغول زده» را به خاطر این شاعر هجران دیدهٔ مبتلا به غربت روم آورده باشد و بدین سان داستان خود را در حدیث دیگران* درآمیخته باشد، و نه آیا اشارت مولانا به «سمرقند چوقند»* در اینجا می‌تواند نشانه‌یی از خاطره‌های کودکی وی و دنیای برباد رفتهٔ خوارزم و خراسان قبل از مغول بوده باشد؟

الف

در هر حال اینکه مثنوی مولانا با قصهٔ نی و در واقع با اشارتی پوشیده با قصهٔ وی آغاز می‌شود از آن روست که گویندهٔ مثنوی بیش از هر چیز شاعر قصه‌هاست که سابقهٔ اشتغال خانوادهٔ خطیب بلخ بدان (§ ۱۵ پ) وی را در آن مهارت کم نظیر بخشیده است مثل یک قصه‌گوی حرفه‌یی با تمام رموز و اسرار «نقل» آشنایی دارد و فقط وقتی توغل در معنی او را به خویشتن مشغول می‌دارد جزئیات قصه‌سرایی را نادیده می‌گیرد و بدین گونه شعر و قصه و لفظ و بیان را فدای معنی می‌نماید. معهداً. علاقهٔ او به قصه و عادتش به قصه‌سرایی تاحدی است که حتی در غزلیات هم گه‌گاه

۱/۱۷ - مناقب / ۲ / ۵ - ۶۰۳ ۲ - رسالهٔ فریدون / ۳۰ / ۳ - مناقب

۴۷۱/۱ - ۴ - ارزش میراث صوفیه / ۱ - ۱۶۰

پ قصه می‌سراید— و حتی قصه‌های طولانی^۱.
 اما قصه‌های مثنوی که همواره بر وجه تمثیل دلالات و خطابات او را توجیه می‌کند و دعاوی وی را به اذهان تقریب می‌نماید البته مجرد قصه نیست، نوعی تمثیل و استدلال است. معهذا آنجا هم که مجرد قصه‌اش قصه‌نیوش را مجذوب می‌دارد ضرورت توجه به سر قصه را فراموش نمی‌کند، و در این باب که ظاهر قصه پیمانه‌یی بیش نیست آنچه در آن اهمیت دارد دانه معنی است* تأکید می‌نماید، و هر چند در بین قصه‌های او که اکثر از ادب صوفیه یا جوامع عربی و فارسی مأخوذ است تعدادی نیز رنگ عامیانه و ظاهر مستهجن دارد در هر حال توجه به سر معنی موجب می‌گردد که حتی هزل او تعلیم جلوه کند و حکایت عامیانه‌اش از نکته عارفانه خالی نباشد.

پ در نقل قصه هم تداعی افکار و خواطر غالباً ذهن‌گوینده را به استطرادهای بدیع و احتجاجهای لطیف سوق می‌دهد، مکالمات دقیق و پرمعنی بین اشخاص قصه طرح می‌سازد و در برخی موارد به کلام رنگ برهانی می‌دهد و جوانب مسأله را با چنان دقتی در طی این مکالمات مورد بررسی می‌سازد که محاورات افلاطونی را به خاطر می‌آورد.

ت با آنکه مولانا از فلسفه و فلسفی غالباً اظهار نفرت می‌کند در بسیاری موارد این مکالمات بین اشخاص قصه و دلالات و احتجاجات آنها مثنوی را در نوعی جو فلسفی غوطه می‌دهد، و با اینحال تعلیم مثنوی عرفان نظری نیست، عرفان عملی است که علم رسمی را به چیزی نمی‌گیرد، احوال و اسرار انبیا و اولیا را نمودار سلوک می‌سازد و نفی خودی را وسیله‌یی می‌نماید تا روح را برای بازگشت به «نیستان» مبدأ، که شکایت نی نغمه اشتیاقی برای آن است، آماده دارد.

ث

۱/۱۸— جستجو در تصوف / ۲۹۷

۱/۱۸* الف: ۱/۱، ۳۵/۱، ۱۳۶/۱، ۱۶۷/۱ پ: ۳۶۲۲/۲

داستانهای انبیا

۱۹

آنچه در مثنوی از احوال و اسرار انبیا به بیان می آید در واقع تقریری از مواجید مولانا و نشانه‌یی از تجارب روحانی خود اوست. چنانکه فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین بن عربی (وفات: ۶۳۸) هم در حقیقت تدقیق و تعمیق وی را در عرفان نظری برونفق تأویل اشارات قرآنی در ضمن معارف و حکم منسوب به انبیا بیان می دارد، جز آنکه آن را به القای رسول در طی یک رؤیای صالحه اسناد می کند.

الف

به هر حال ذکر احوال و اسرار انبیا در مثنوی در عین حال انعکاس احوال و تجارب شخصی گوینده است، و هر چند طریقه عرفان عملی و کشفی او با آنچه در عرفان بحثی و نظری به بیان می آید تفاوت بسیار دارد، وحدت تجارب روحانی در برخی موارد کلام وی را در تقریر احوال انبیا یادآور اشارات شیخ محیی الدین می سازد و تفاوت مشرب که در بین آنها هست مانع از شباهت در این گونه معانی نیست.

ب

البته ذکر می که در مثنوی از لطایف احوال و اسرار انبیا هست و رای اشارت قصه گویان و وعاظ عادی و مفسران اهل کلام یا اخبار است، از این رو گه گاه نکته‌هایی که مولانا در احوال آنها تقریر می کند نشانه‌هایی از اصالت فکر و استقلال در استنباط دارد، و بعضی از آنها هر چند در اقوال قدمای صوفیه هم بکلی بی سابقه نیست در طرز تقریر وی لطف و چاشنی دیگر دارد و مجرد قصه یا چنانکه طقانه منکر (§ ۵ ت) در باره مثنوی ادعا کرده است «اساطیر و افسانه» * نیست.

پ

مولانا یک جا در مثنوی، به مناسبت اشارت به سوگندی که یک غلام نوخریده سلطان در باب صدق و وفای یار خویش * به زبان می آورد، نام تعداد کثیری از انبیا را با اشارتی کوتاه به احوال آنها ذکر می کند، و اینکه ترتیب این

نامها تا حدی مثل آنچه در فصوص الحکم آمده است متضمن توالی آنها در ظهور جسمانی نیست از توجه گوینده به مراتب روحانی پیامبران در مدارج سلوک الی الله حاکی است، همچنین از این معنی. که در دنبال ذکر آنها به نام بعضی از صحابه و اولیا هم اشارت می رود برمی آید که نزد گوینده احوال اولیا و صدیقان صوفیه هم دنباله احوال انبیا و استمرار طریقه آنها تلقی می شود، و اینکه عرفان کشفی مولانا بر اسرار آنها مبتنی باشد و لطایف احوال آنها را سرمشق از خود رهایی سالک راه و وسیله تشویق وی به عروج بر نردبان آسمان حقایق سازد البته غرابتی ندارد.

ت

۲۰

در باب آدم که حقیقتش در سلسله نظام کاینات علت غایی است وجود وی در نزد اهل نظر حکم آینه‌یی را دارد که خداوند ذات خویش را در آن رؤیت می کند^۱، آنچه در تقریر قصه او به بیان می آید متضمن لطایف بسیار است و صوفیه سجده ملایک را در حق آدم از آن جهت می دانند که به حکم اشارت ان الله تعالی خلق آدم علی صورته صورت معبود خویش را در وی می دیدند و اسماء و مسمی را در وجود وی متجلی یافتند^۲.

الف

در داستان خلقت جسم آدم*، وقتی خداوند جبرئیل را می فرستد تا مشتی خاک از زمین گرد آرد، خاک که از ماجرا بویی برده بود با لابه و تضرع از این فرشته در می خواهد تا وی را معاف دارد و در کشاکشهای تکلیف و خطر* که قبول نقش و قالب انسانی آن را بر وی الزام می کند نیندازد. چون جبرئیل دست خالی به درگاه عزت باز می گردد خداوند میکائیل را می فرستد، و او نیز با لابه و گریه زمین مواجه می گردد و به درگاه رب باز می گردد - خالی از مقصود دست و آستین*.

این بار خداوند اسرافیل را گسیل می دارد و زمین باز ناله و حنین می آغازد و از این فرشته مقرب با صدگونه التماس و چاپلوسی در می خواهد تا بر وی رحمت آرد و از تقلیب وی درگذرد. چون اسرافیل هم بی حصول مقصود باز می گردد خداوند عزرائیل را می فرستد، و او بی آنکه در مقابل سوگند و نفیر تضرع آمیز خاک تزلزل و تردید بیابد، با آنکه در دل نسبت به خاک احساس ترحم دارد، فرمان حق را بی هیچ رحم و تأمل اجرا می کند، و اینجاست که خداوند وی را ستاننده جان خلقان و قابض ارواح آنها می سازد*.

ب

تصویری که این قصه از حال خاک و از عجز و لابه‌یی که در قبول نقش قالب آدم دارد هول و خطر مرتبهٔ آدم را در توالی سلسلهٔ کاینات که انسان در واقع غایت وجود آن است نشان می‌دهد. از اینجا برمی‌آید که آنچه در وجود آدم مسجود ملائیک واقع شد ظهور انوار حق در وی بود*، چرا که آدم را خداوند بر صورت خویش [۱] آفرید* و اینکه صفات و اوصاف وی هم از صفات و اوصاف الهی پیروی می‌کند و سرانجام هم در پایان سلوک الی الله در صفات و اوصاف قدیم فانی می‌شود از همینجاست (۱۲ چ و ح).

همچنین خلافت الهی آدم که در قرآن کریم (۳۰/۲) بدان اشارت هست مبنی بر غایت وجود انسان است در مراتب کاینات که وی را به اعتقاد اهل نظر در حفظ عالم خلیفهٔ حق می‌سازد، و تا وقتی وی در عالم هست عالم به طفیل او محفوظ می‌ماند و سایر کاینات هم بدین معنی در ضمان حفظ او هستند [۲] و لاشک جامعیت او هم که لازمهٔ مرتبهٔ انسان کامل در وجود اوست ناظر به همین معنی است و البته به سبب همین جامعیت هر چه در ارواح والواح با تمام وسعت وجودی آنها هست در عالم صغیر وجود بظاهر حقیر وی نیز که نسخهٔ عالم کبیر است هست*.

مولانا بر وفق اشارت قرآن کریم (۳۱/۲) از طریق علم اسماء که آدم از حق به وحی و القاء آموخت* و بدان تقریب معلم ملائیک نیز گشت* برتری وی را بر ملائیک استنباط و توجیه می‌کند و با طرز بیانی آمیخته به ذوق ظرافت که خاص اوست آدم را علم الاسما بگ می‌خواند* و علم وی را به هر چه تا ابد بودنی است* و به احوال ذریات خویش در همین علم اسماء مندرج نشان می‌دهد. این طرز تلقی را اهل نظر غالباً بدین گونه توجیه کرده‌اند که چون ملائیک از اهمیت مقام خلافت الهی واقف نبودند به وجود آن اسماء حسنی که آدم خود به جهت جامعیت خویش محل تجلی آن بود نمی‌توانستند علمی داشته باشند، از همین رو خداوند را با آن اسماء تسبیح نمی‌کردند، تعلیم آدم آنها را به آن اسماء که خود وی مظهر آن بود آشنا کرد [۳].

در عین حال این علم اسماء که خداوند آدم را محل وحی و تلقی آن کرد به اعتقاد مولانا متضمن علم به سر و باطن اشیاء بود و البته مرتبهٔ خلافت الهی هم که تحقق آن در انسان کامل حاصل می‌شود نزد مولانا هم، مثل آنچه در کلام اهل نظر هست^۳، احاطه به این علم اسماء را اقتضا دارد، و امانت الهی هم که همان صورت الهی باطن انسان است^۴ و اختیار* و عشق و معرفت که مولانا و دیگران امانت را عبارت از آنها دانسته‌اند همه از لوازم این معنی است نیز احاطهٔ آدم را بر اسماء و

ج تفوق وی را بر ملایک و جمیع کاینات الزام می کند.

زلت آدم را نیز که موجب هبوط او و فراق جنت شد، هر چند از ذوق نفس * و تسلیم به جاذبهٔ اهواء نفسانی ناشی بود، مولانا از قضای حق ناشی می داند که آدم را از مراعات صریح نهی و از ترک تأویل مانع آمد. اما چون آدم وقتی متوجه زلت خویش شد، با آنکه می دانست آن را باید از قضای حق تلقی کند، برخلاف ابلیس که در مقام تبرئه خویش رَبِّ بِنَاغُوْبَتِنِی گفت * و خطای خویش را در تمرد از امر حق به اغوای خداوند حواله داشت، آدم رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا * گفت و زلت خویش را به گردن گرفت، توبه اش مقبول گشت و حتی بعد از توبه از جانب حق به وی خطاب آمد که نه آیا آن گناه تو نیز تقدیر ما بود، آخر چرا در هنگام اعتذار به این معنی متعذر نشدی؟ و چون آدم اقرار کرد که این را برای اجتناب از ترک ادب کرده است در پاسخ وی خداوند - گفت من هم پاس آنت داشتم *.

ج

با اینهمه یک بار که آدم از سر حقارت در ابلیس می نگرد خطابش می آید که اسرار خفی را که می داند؟ اگر مشیت حق پوستین بازگونه سازد پردهٔ صد آدم را می درد و صد ابلیس نومسلمان می آورد و آدم از این غرور خویش باز می آید و توبه می کند که - این چنین گستاخ نندیشم دگر * . و بدین گونه آدم، که عنوان خلافت الهی هم دارد، در لغزشگاه ترک اولی و در کشاکش تکلیف و خطر جز آنکه همواره زلت خویش را ظلم به نفس خود بیابد و در مقام اعتذار توبه کند چاره‌ی ندارد.

ح

باری در باب آن زلت که آدم را به فراق صدر جنت مبتلا کرد مولانا می پندارد که بیشک در قیاس با علو مرتبهٔ خلافت الهی آن ترک اولی در ظاهر چندان اهمیت نداشت اما هر چند این زلت وی سر مویی بیش نبود، باز مثل مویی بود که در دو دیده رُسته باشد و شک نیست که - موی در دیده بود کوه عظیم * . در تقریر این معنی پیداست که مولانا وقتی آدم را «دیدهٔ رب قدیم» می خواند در واقع ناظر به همان جنبهٔ خلافت الهی اوست که نزد اهل نظر غائیت او در خلقت کاینات و مرتبهٔ جامعیت او هم از اقتضای آن است و آدم چون مرآت ذات حق و مُجَلَّای صورت اوست در حکم چشمی است که خداوند ذات خویش را در مراتب اعیان بدان چشم می بیند، و در بیان همین معنی است که اصحاب عرفان نظری آدم را برای حق به مثابهٔ انسان العین خوانده اند [۴] و تلقی مولانا از این معنی نزد پاره‌ی شارحان مثنوی [۵] یا داورقول ابن عربی در نظیر این مضمون است.

خ

۳- جندی، شرح

۲- شرح گلشن راز ۲۰۲/

۱/۲۰- شرح قیصری ۶۱/

۲۱

در مورد نوح و ادریس، که عرفان نظری و اصحاب مکتب ابن عربی اولی را مظهر تنزیه عقلی و دومی را صاحب تنزیه عقلی و نفسی^۱ که به ترتیب اسم سبوح و قدوس از اسماء حسنی منشأ آنهاست می دانند، عرفان کشفی مولانا بیشتر به مرتبه فنای نوح در صفات حق، که استقامت و ثبات او در مقابل منکران دعوت هم از آنجا ناشی است و به مرتبه تجرید و تروخُن ادریس که استغراق وی در معرفت و تبدیلیش به عقل مجرد هم با آن مربوط است، نظر دارد. مسأله تنزیه و تشبیه که در مورد نوح و ادریس در فصوص الحکم ابن عربی مطرح می شود و تنزه و علو شأن حق را از هرگونه وصمت تشبیه در تعلیم آنها نشان می دهد در نزد مولانا هم به نحوی مجال تقریر می یابد اما طرح آن در مثنوی با ذکر موسی و قصه شبان (§ ۲۶ ت) ارتباط دارد نه با قصه نوح و ادریس.

الف

نوح، که در قرآن کریم مثل آدم ابوالبشر مرتبه اصطفی دارد (۳۳/۳)، از بعضی جهات لطایف احوال رسول مصطفی (ص) را نیز به خاطر می آورد، و در واقع او نیز مثل وی نذیر مبین است و در عین حال مورد انکار و ایذاء و معروض تسخر و تکذیب قوم خویش واقع است. با اینهمه ثبات عزم خود را نیز از دست نمی دهد و در دعوت و ارشاد قوم تزلزلی به خود راه نمی دهد، از این روست که فرجام انکار و تکذیب قوم او چیزی از فرجام تکذیب و ایذاء کفار مکه را در مورد رسول تصویر می کند، و مفهوم نذیر مبین را با عذاب مهینی که قوم وی بدان دچار شد در مورد رسول امین هم که عرضه ایذاء و تکذیب قوم خویش واقع شده است فرافکنی می نماید.

ب

صبر بمانند نوح در مقابل این مایه طغیان و آزار قوم، که دعوت کردنش بر وفق فحوای قرآن در طی نهصد سال (۱۳/۴۲) جز انکار مخالفان حاصل نداد و با اینهمه این معنی هم نزد وی موجب ترک دعوت نشد*، و باز با آنکه وقتی نوح در بادیه کشتی می ساخت و غرق و هلاک سرکشان را به نحوی فرایادشان می آورد

فصوص / ۱۸۹ ۴- همان کتاب / ۱۸۷

۲۰ / * ب: ۱۵۵۶/۵ ، ۱۵۶۲/۵ ، ۵/۵ - ۱۵۹۴ ، ۱۶۹۴/۵ پ:
 ۱۲۴۷/۱ ، ۱۱۹۴/۴ ت: ۲۶۴۸/۱ ث: ۱۳/۱ - ۱۰۱۲ ،
 ۲۶۴۹/۱ ، ۱۲۳۴/۱ و ۲۷۰۸/۲ ، ۲۶۴۹/۱ ج: ۲۰۷/۶ ~ چ:
 ۱۵/۲ ، ۱۴۸۸/۱ ، ۱۴۸۹/۱ ، ۱۴۹۳/۱ ح: ۳۸۹۸/۱ خ: ۱۸/۲

صدها مثل گوی را به باد تسخر می گرفت * اما او دست از انذار و ارشاد منکران برنمی داشت، در مثنوی نمونه صبر و ثبات اولیای حق تصویر می شود و در عین حال برای خود نوح همچون صیقل مرآت روح * تجربه‌یی از سلوک راه حق و مرتبه‌یی از معراج کمال به نظر می آید.

پ

سرکشان قوم، چنانکه در اشارت قرآن کریم نیز هست، وقتی نوح آنها را دعوت به ترک کفر می کرد انگشت در گوش می نهادند و سر به درون جامه می کشیدند که این دعوت نشنوند: *وَاسْتَفْشُوا ثِيَابَهُمْ* ~ (۷/۷۱). در این گونه حالی بود که اگر کسی از قوم از نوح می پرسید نیل به آمرزش و ثواب کجا حاصل می آید، نوح به تعبیر مولانا جواب می داد که البته در آن سوی *وَاسْتَفْشُوا ثِيَابَهُمْ* * و آنجا که شما به ندای دعوت گوش در دهید و برای نشنیدنش سر به درون جامه نکشید. اما قوم در طغیان و انکار خویش بیش از آن مستغرق بودند که هرگز به پیام دعوتگر پیری که آنها را به نجات می خواند گوش بسپارند و راه ثواب و مغفرت را بیابند.

ت

اینکه زن نوح هم بر وفق اشارت قرآن (۱۰/۶۶) در آزار وی با مخالفان همدست بود بدون شک کافی بود تا امنیت و آرامش به هم خورده خانه را هم برای دعوتگر پیر کانون عذابی مستمر سازد. با اینهمه از گفت و شنودی که مولانا در روز طوفان بین وی و پسر نافرمانش کنعان تقریر می کند * رحمت پدرانۀ پیر دعوتگر و تسلیم عارفانه اش در مقابل حکم حق که هر که را اهل او نیست از تمسک به سفینه نجات وی محروم می خواهد به نحو دلپذیری مجال تصویر می یابد، و اینکه نفرین وی سرانجام قوم را به طوفان بلا که اینجا در شکل یک آیت مهیب (۱۳/۴۲) تصویر می شود مبتلا می سازد در مقابل تمام این کفر و طغیان مستمر نوحیان * البته مایه تعجب به نظر نمی آید.

ث

در واقع نوح وقتی این سرکشان را به عذاب طوفان تهدید می کند از خشم و ناخرسندی خود خواهانه که لازمه نفسانیت * و ناشی از قصد انتقام و تلافی است خالی است. تحمل آزار قوم که در طی مدت نهصد سال دعوت مستمر صیقل مرآت روح او بوده است او را از حواس بوالبشر که خودنگری و انتقام جویی با آن ملازم است خالی داشته است. پس چون نشانه‌یی از خودی در او نیست آنچه می گوید مثل نوایی که از نی برمی آید دم حق را که نوازنده است منعکس می کند * و تهدیدی هم که از زبان او برمی آید وعید حق و زبانه قهر اوست، از این روست که این تهدید دنیایی را به دست فنا می سپرد، ورنه نوح پیر یک تنه چگونه می توانست مثل آتشی سوزان تمام خرمن هستی را در عالم تباه کند *؟ در واقع آنچه تهدید نوح را بدین گونه

موجب فنای سرکشان عالم ساخت فنای او در صفات حق بود که رهایی از خودی نیل به آنچه صوفیه آن را مرگ قبل از مرگ می خوانند آن را برای وی ممکن می ساخت.

ج

در مورد ادريس که قرآن کریم (۸۵/۲۱) وی را از صابران می خواند نیز نیل به این مرتبه که وی را نزد صوفیه مظهر و نمونه مرگ قبل از مرگ کرد^۲ حاصل آمد، اما رفع این نبی صدیق قرآنی (۵۷ و ۵۶/۱۹) که حکما وی را با هرمس منطبق دانسته اند^۳ و بعضی با اخنوخ مذکور در تورات^۴ تطبیق کرده اند، چنانکه در اشارات اهل عرفان است، ناشی از غلبه روحانیت بر طبیعت وی بود^۵. گویند چون مکرر انسلاخ و معراج [۶] برایش حاصل می شد به عقل مجرد تبدیل یافت^۶ و از اینجا بود که به آسمان چهارم رفع گشت.

ج

مولانا داستان رفع وی را به آسمان مربوط به تجاذب جنسیت روحانیت با نجوم می دارد و در قصه او، که در شکل مذکور در مثنوی بیشک پاره‌یی اساطیر مربوط به هرمس هم با آن آمیخته است، به این جنسیت که بین او با نجوم بوده است اشارت می کند*. به موجب این قصه، وی هشت سال با ستاره زحل در مشارق و مغارب یار و محرم بود و چون بعد از غیبت از حیات حسی - که چندی به موت اختیاری تن در داد و به قولی شانزده سال از لوازم طبیعت و حیات انسانی جدا ماند^۷ - به عالم حیات زمینی بازگشت و به تدریس پرداخت اختران هم در درس او حاضر می شدند* و خود آنها نام خویش و احوال و خواص خویش را پیش سایر خلق نزد او به زبان می آوردند*.

ح

پیدا است که قصه ادريس، به این صورت که در مثنوی است، متضمن رمز عرفانی است و البته تصویری از مفهوم تجرید را که ادريس باید در اثر ریاضات شاقه و ترک خواب و خور^۸ بدان دست یافته باشد عرضه می کند. به هر حال احوال وی را در رفع به آسمان مولانا به احوال عیسی تشبیه می کند* و در باره آن هر دو، این رفع را به سبب جنسیت با ملایک می داند که شاید جنسیت با نجوم هم در مورد ادريس تعبیر دیگری از همین معنی باشد.

خ

۱/۲۱ - شرح قیصری ۱۵۲/ ۲ - دیوان سنایی ۲۷/ ۳ - شرح حکمة الاشراق
 ۲۱/ ۴ - پیدایش ۲۳/۵ ۵/جندی، شرح فصوص ۲۰۱/ ۶ - شرح
 قیصری ۱۵۳ ۷ - جندی ۲۰۱/ ۸ - همانجا
 * /۲۱ پ: ۱۱/۶ - ۱۰، ۲۷۹۵/۳ ~ ، ۲۰۴۳/۶ ت: ۱۴۰۴/۱ ث:

۲۲

سیمای ابراهیم در مثنوی نه فقط سیمای پیغمبری است که بر وفق اشارت قرآن کریم (۱۲۵/۴) خداوند او را خلیل خویش کرد بلکه در عین حال سیمای عارف حق جویی است که از اقلیم حس تا قلمرو عشق با صفایی روحانی که در قرآن از آن به «قلب سلیم» (۸۹/۲۶، ۸۴/۳۷) تعبیر شده است همه جا طلبگار پروردگار خویش و طالب نیل به شناخت و لقای اوست. خداوند او را در معرض ابتلا و امتحان در می آورد، معروض بیم و خطر می کند و همه جا او را در عشق خویش ثابت و در عهد دوستی وفادار می یابد.

الف

اینکه در قرآن کریم اشارت آن ابراهیم کان اُمَّةً قاننا ~ (۱۲۰/۱۶) آمده است نزد مولانا ظاهراً متضمن این نکته است که خلیل حق یک تنه آنچه را امت واحدی برعهده دارد * تعهد کرد و از این حیث در حکم واحد کالالف بود. می گوید: «پرسیدند پیغامبر را از حال امت ابراهیم، جواب آمد که چه می پرسید از امت ابراهیم که ابراهیم به خودی خود امت بود و قرن بود، هم پادشاه بود هم بخود لشکر بود، و هم قطره بود و هم بخود سیل بود. امت هزار باشد و صد هزار باشد، آن ابراهیم کان اُمَّةً، ابراهیم هزار بود و صد هزار بود، عدد بی شمار بود.»^۱

ب

محبت خلیل در حق خدایی که وی در جستجوی آن، مراتب سلوک روحانی را تا مرتبه فنا در صفات و ماورای آن طی می کند چنان با جان وی پیوند دارد که بی هیچ دغدغه و تزلزلی همه چیز خود را چنانکه رسم اهل محبت است در راه او فدا می کند. با پدرش آزر [۷] که بتگری پیشه دارد *، چنانکه از اشارت قرآن (۷۴/۶) برمی آید، قطع رابطه می کند و از وی بیزاری می جوید، فرزندش را به حکم رؤیایی که متضمن اشارت الهی می نماید (۱۰۲/۳۷) عرضه تیغ می دارد * و در قربان کردنش در راه حق تزلزلی به خود راه نمی دهد. وقتی نمرود وی را به زبانه آتش تسلیم می کند *، ابراهیم در عشقی که او را به استقبال این خطر وامی دارد به هیچ چیز جز حق و لقای وی نمی اندیشد.

پ

به هر حال این عشق و محبت عارفانه، که آه و اشک آن وی را در تعبیر قرآن (۱۱۴/۹) آواه * نیز می کند، در وجود ابراهیم لطایف طریقت را هم با دقایق

→

۱۳۰۸/۳ ~ ۲۰۴۳/۶ ج: ۳۷۸۷/۱ ~ ۳۱۲۴/۱
 ۳۱۲۹/۱ ح: ۲۹۸۵/۶ ~ ۲۹۸۸/۶ ۲۹۸۹/۶ خ: ۲۶۷۲/۴

شریعت که وی در مرتبه نبوت مظهر آن است نیز مربوط می‌دارد. از جمله خشم وی بر آفلان* که اشارت لَأَحِبُّ الْآفِلِينَ در قرآن کریم (۷۶/۶) تعبیری از آن است در واقع نفی تمام ماسوی الله و طرد جمیع چیزهایی است که طالب حق را از آنچه به قول مولانا، بی‌مه و خورشید نورش بازغ است* باز می‌دارد و در عین حال نشان می‌دهد که گوینده عجز حس را در شناخت آنچه ماورای آن است دستاویزی برای الزام‌رهایی از علم بحثی در این راه می‌یابد.

ت

از آنچه مولانا در باب مفهوم بت و ارتباط آن با نفس بتگر تقریر می‌کند* نیز برمی‌آید که اقدام خلیل در شکستن بتها هم بدان گونه که در قرآن کریم (۵۲/۲۱) مذکور است در نزد گویندهٔ مثنوی از اشاره به نوعی مجاهده با نفس اماره خالی نیست. اخلاصات ابراهیم نیز که به اعتقاد مولانا* عزت روزافزون کعبه تا حدی بدان مربوط است ظاهراً در عین حال اخلاص این انسان کامل را در تزکیه و تطهیر کعبهٔ دل از اوئان هوی که فحوای اشارت کریمهٔ ظَهْرَائِيَّتِي در قرآن (۱۲۵/۲) تأویل آن را نیز شامل می‌شود تقریر می‌کند.

ث

این نکته نیز که وقتی خشم نمرود وی را به زبانهٔ آتش تسلیم می‌کند*، در جواب جبرئیل که در آن حال از وی سؤال می‌کند که آیا ترا هیچ حاجت هست می‌گوید اَمَا الْيَكُ فَلَآ* مرتبهٔ محبت وی را بر چنان استغراقی مشتمل نشان می‌دهد که آنجا بین او با حق هیچ واسطه‌یی نمی‌گنجد. آنجا هم که آتش نمرود به تعبیر قرآن (۶۹/۲۱) بر وی برد و سلام می‌گردد* حال وی در ورای ظاهر این تجربه شاهدهی از وصولش به مرتبهٔ نفی اسباب و شهود مجرد فعل حق بی‌شایبهٔ فعل غیر است که فنای افعالی و نشانه‌یی از نیل به مرتبهٔ فنای صفاتی است که از لطایف اسرار اولیا و واصلان محسوب است.

ج

پاره‌یی از احوال ابراهیم نیز، هر چند مکارم و کرامات را در وجود وی با وحی و شریعت مربوط می‌دارد، در اسرار طریقت نیز تأویل و توجیه قابل ملاحظه دارد. چنانکه در قصهٔ چهارمرغ خلیل* در مثنوی^۲ کشتن آن مرغان که مظهر حرص و شهوت و جاه و امنیت* محسوبند و احیای مجدد آنها که تمثیل حشر جسمانی است متضمن الزام قمع هواهای نفسانی، که مرگ از عالم حیوانی و ولادت در عالم کمال (§ ۹ ت) را تصویر می‌کند نیز هست. این هم که وی نیل به این مشاهده را از خداوند در عالم حس مطالبه می‌کند ناظر به سیر وی در مراحل یقین است که نیل به معرفت واقعی بدون آن حاصل نمی‌شود، و پیداست که خلیل در اینجا به آنچه در قرآن از آن به عین الیقین (۷/۱۰۲) و حق الیقین (۹۵/۵۶) تعبیر می‌شود نظر دارد.

ج

از سایر احوال او قصه آرد شدن ریگ در جوال بارش که مولانا در مثنوی از آن به اشارتی مجمل * بسنده می کند آن گونه که در روایات آمده است^۳ مفهوم «قلب سلیم» او و این نکته را که خداوند چگونه و چرا وی را خلیل خویش کرد توجیه می کند. این هم که چون فرشتگان حق بر وی به بشارت وارد شدند گوساله بریان برای آنها پیش می آورد (۶۹/۱۱) هر چند در مثنوی در موردی مغایر با فحوای قصه بدان اشارت گونه‌یی هست*، در جمله قصه‌های مربوط به وی منشأ فتوت و جوانمردی را که نزد صوفیه ابراهیم بدان منسوب است و سلوک راه حق بدون آن تمام نیست به تقریر می آورد.

ح

۲۳

تصویرهایی مستعجل و کوتاه هم که از اسمعیل پسر ابراهیم و از لوط خویشاوند او مولانا در مثنوی رقم می زند با آنکه متضمن غوری در لطایف احوال آنها نیست سیمای آنها را در هاله‌یی از اسرار و عوالم سلوک روحانی نشان می دهد.

از جمله لوط که برادرزاده ابراهیم و به قولی پسرعم اوست [۸] در قرآن کریم رسول امین (۱۶۲/۲۶) خوانده می شود و «حکم و علم» بدو منسوب می آید (۷۴/۲۱) و مثل نوح و ابراهیم هم با انکار قوم مواجه می شود. عقوبت هول انگیز قوم او نیز تا حدی به منزله عبرت برای کسانی که دعوت رسول را تکذیب می کنند می توانست تلقی شود.

الف

ب

در مثنوی از قصه وی و عذابی که بر قوم وی وارد آمد البته به اشارتی کوتاه بسنده می آید* اما ویرانی شهرستان لوط و هلاک قوم وی که خرابه‌های بازمانده از آن را مولانا در سوی شام در رهگذار قدس نشان می دهد در نزد وی به تأثیر دعای «لوط راد» منسوب می شود که البته متضمن قدرت همت و تصرف او در احوال عالم است، و اینجا البته این تصرف و دعا مستند به امر حق و مبنی بر قدر الهی است و

۱/۲۲ - مجالس سبعة، مجلس اول/۱۱ ۲- مآخذ قصص ۱۵۹/ ۳- همان
کتاب/۱۱-۱۱۰

* ۲۲/ب: ۳۷۸۵/۱ ، پ: ۱۶۸۵/۵ ، ۴۱۷۴/۳ ، ۲۳۴۲/۳ ، ت:
۸۸۴/۶ ، ۵۶۴/۲ ، ۱۴۶۹/۲ ، ث: ۷۷۲/۱ ~ ، ۱۱۳۸/۴ ، ج:
۱۷/۳-۴۲۱۵ ، ۲۹۷۵/۴ ~ ، ۵۴۷/۱ و ۱۶۰۶/۱ ، چ: ۳۱/۵ ~ ،
۴۴/۵ ، ح: ۲۵۱۹/۳ و ۲۲۸۵/۶ ، ۴۰۰/۳

ناچار از خشم لوط که خالی بودنش از خودی احتمال آن را نفی می نماید ناشی نیست.

پ

در باب اسمعیل مولانا مثل اکثر اهل تفسیر قصه «ذبح و فدا» را مربوط به وی می داند و از برادرش اسحق که ابن عربی و معدودی از اهل روایات اشارت آنی آرئ فی المنام آنی اذْبَجُک را در قرآن کریم (۱۰۲/۳۷) به وی راجع می دانند^۱ در این باب یاد نمی کند. اما حال اسمعیل را در تسلیم به امر حق* که رؤیای پدرش ابراهیم (§ ۲۲ پ) آن را متضمن الزام به ذبح وی می دارد، مولانا همچون نوعی تسلیم عارفانه نشان می دهد که نیل بدان جز با اخلاص در محبت حق و شوق و هیجان به لقای وی حاصل نیست.

ت

اینکه قبح قربان* یا کبش فدا هم که به حکم مشیت الهی جای قربان اسمعیل را می گیرد در قرآن کریم «ذبح عظیم» (۱۰۷/۳۷) خوانده می شود نشان می دهد که رضای اسمعیل در مقابل امر حق یادآور تسلیم و انقیاد کبش در هنگام ذبح و متضمن کاملترین نمونه حسی تسلیم در سلوک راه حق است. اشارت طهرا بیتی در قرآن (۱۲۵/۲) هم که طی آن خداوند در خطاب به اسمعیل و پدرش آنها را به تطهیر بیت الله از اصنام و اوثان جاهلیت ارشاد می کند در عین حال (§ ۲۲ ث) متضمن الزام به تطهیر قلب و تزکیه باطن در طریق سلوک نیز هست.

ث

۲۴

قصه های مثنوی در باب یعقوب، ارتباط حزن را با محبت و ضرورت انقیاد به حکم حق را در همه احوال تسمیث می کند، چنانکه اشارت مربوط به یوسف رابطه بین حسن و عشق، و بین عفت و معرفت را با آنچه به مراتب کشف و وحی ارتباط دارد تقریر می نماید. حزن یعقوب از عشق بمانند وی در مورد فرزندش یوسف ناشی است که منجر به تحریک رشک و ناخرسندی شدید برادران یوسف در حق او می شود و یعقوب را سرانجام به فراق یوسف مبتلا می سازد.

الف

البته یعقوب از خشم و ناخرسندی برادران یوسف در حق او آگاهی دارد از این رو همواره از گزند گرگ حسد بر جان یوسف می لرزد*. ناپدید شدن یوسف، که برادرانش در صحرا وی را به درون چاه می اندازند و چون به نزد پدر می آیند چنان

۱/۲۳ - شرح قیصری / ۱۸۵

ث: ۲۴۷۶/۶

ت: ۲۲۷/۱

پ: ۲۳* - ۸/۳ - ۸۷ ~

وانمود می کنند که گویی گرگ صحرا یوسف را دریده باشد، بی آنکه یعقوب را به تصدیق این دروغ قانع سازد مایه حزن و تأسف فوق العاده پیر کنعان می گردد و از آن پس یعقوب در فراق فرزند گمشده چندان می گرید که کور می شود و عشق به یوسف همواره او را مشتاق و چشم براه وی می دارد.

ب

عشقی که یعقوب به یوسف دارد در مثنوی از آنجا ناشی است که گویی وی جام حق را از روی یوسف در می کشد و اینکه برادران یوسف از این عشق بهره ندارند از آن روست که این عشق حق از ساغر جمال یوسف آنها را مست نمی دارد*. در واقع به جمال حق هم که یوسف مظهر آن است بدون عشق واقعی نمی توان راه برد و آن کسی که از عشق حق بهره‌ی ندارد مثل برادران یوسف از رؤیت حق در آینه روی یوسف محروم می ماند.

پ

قصه پیراهن یوسف هم که در نزد مولانا و در کلام سایر شعرا از اشارت مذکور در قرآن کریم (۶/۱۲-۹۳) مأخوذ است خود رمزی از مژده وصل و نشانه‌ی از قرب وصال محسوب است. بشیر که پیرهن یوسف را از مصر به کنعان می آورد (§ ۲۵ ت) چون عشقی را که در یعقوب هست نسبت به یوسف ندارد از پیرهنی که همراه اوست بوی یوسف را نمی شنود، اما یعقوب که تشنه یوسف و طالب و مشتاق اوست از صد فرسنگ راه بوی این پیرهن را استشمام می کند.

ت

مولانا اینجا بحق خاطر نشان می کند که بوی یوسف و پیراهن او چشم یعقوب را که در اشتیاق و فراق او کوشیده است روشن و بینا می کند اما برای اغیار این خاصیت را ندارد. سالک راه حق نیز، که اینجا یعقوب رمزی از حال او را تصویر می کند، تا وقتی مثل یعقوب در گریه و آشوبی که از عشق راستین ناشی است مستغرق نشود نمی تواند از این رایحه دلنواز بهره یابد و دیده جان را روشن سازد*. خود مولانا هم در سالهای غیبت و فراق شمس که هنوز بکلی از دیدار مجدد او مأیوس نیست وقتی یاد او را مایه دلنوازی خویش می یابد احساس می کند که جان وی نیز چیزی از رایحه خاطر نواز پیراهان آن یوسف خویش را باز می شنود*.

ث

۲۵

قصه یوسف که در قرآن کریم (۳/۱۲) از آن تعبیریه احسن القصص

می شود نیز با آنکه در مثنوی به نحو منسجم و منظمی مجال تقریر نمی یابد همه جا از

اشارات دقیق مربوط به وحی و رؤیا و عشق و عفت و رأفت و شفقت مشحون است و در همه این احوال لطایف اسرار عرفانی را که مواجید اهل طریقت است با دقایق لوازم شریعت که نگهداشت حکم و سعی در الزام امر و نهی الهی است به هم مربوط می‌دارد.

الف

از آغاز قصه، یوسف از طریق رؤیا به قلمرو کشف و وحی راه پیدا می‌کند و در علم به تعبیر رؤیا از نور وحی هدایت می‌یابد. رؤیای خود او که آفتاب و ماه را — با اختران — در پیش خود به سجود می‌بیند بعد از ده سال که از واقعه وی می‌گذرد تحقق پیدا می‌کند* و آنچه در دنبال آن پیش می‌آید معلوم می‌دارد که رؤیای وی مکاشفه روحانی است که با نور فراست و آنچه اشارت بنظر بنورالله [۹] تعبیری از آن است* ارتباط دارد. یوسف در اینجا برادران خود را به صورت آن یازده اختر، و پدر و خاله خویش را به صورت آفتاب و ماه می‌بیند، و این کشفی است که در یک رؤیای صادق برای وی حاصل می‌آید و بعدها هم یوسف تأویل آن را معاینه می‌بیند و آنچه را در عالم خیال ادراک کرده بود آن را در عالم حس متحقق می‌یابد، و از آن پس در تمام عمر این حال کشف وی را بر تعبیر هر رؤیایی قادر می‌دارد و همه جا خواب زندانیان عالم در نزد وی تعبیرش عیان است و گویی این وحی و کشف وی از آنجا ناشی است که در آنچه روی می‌دهد، بر وفق تعبیر مولانا — اوبه بحر عاقبتها ناظرست*.

ب

رؤیایی هم که در زندان مصر برای دو زندانی روی می‌دهد و وی که به یک تن از آنها در تعبیر رؤیایش مرده رهایی می‌دهد چون خود وی را وامی‌دارد تا در استخلاص خویش از این زندانی اعانت جوید* غیرت حق و مؤاخذه وی را در یاری خواستنش از غیر سبب می‌گردد و منجر بدان می‌شود که یوسف در حبس بضع سنین بماند و — مانند در زندان ز داور چند سال* — اینجا گویی غیرت حق [۱۰] می‌خواهد به وی نشان دهد که اهل دنیا همه در زندان حس اسیرند و هیچ زندانی نمی‌تواند زندانی دیگر را برهاند و اگر بتواند آن زندانی از خاصان حق است و این نیز خود جز بنادر نیست*.

پ

بالآخره رؤیای عزیز مصر که در طی آن هفت گاو لاغر هفت گاو فربه را می‌خورند (۴۲/۱۲) و یوسف آن را تعبیر به بروز قحطی هفتساله‌یی در آینده مصر می‌کند، نمونه دیگر از خواب این زندانیان دنیای حس محسوب است* و حُسن تعبیر آن یوسف را از زندان می‌رهاند و به عزت و جاه می‌رساند. در طی این جاه و عزت است که پسران یعقوب بی‌آنکه او را بشناسند به نزد او می‌آیند و چندی بعد یوسف

خود را به آنها می‌شناساند، پیراهن خود را نزد پدر می‌فرستد (§ ۲۴ ت) و خاندان یعقوب بدین گونه به دعوت وی عزیمت مصر می‌نمایند و آن گم کرده فرزند به لقای یوسف نایل می‌شود.

ت

آنچه موجب محنت و حزن طولانی یعقوب و حبس و غربت دیرنده یوسف می‌شود در واقع کید و رشک برادران یوسف است، و تخلف یوسف از اشارت پدر که لا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلٰى اِخْوَتِكَ (۵/۱۲) می‌گوید آنها را بر ضد وی بشدت تحریک می‌کند. داستان یوسف و برادرانش که جزئیات آن در مثنوی جز به اشارت مذکور نیست در قرآن متضمن آیات و شامل لطایف صنع و عجایب حکمت الهی می‌نماید.^۱

ث

از جمله قصه گرگ و یوسف که برادران چون وی را در چاه می‌اندازند، در بازگشت جامه آلوده به خون دروغین او را به نزد پدر می‌آورند که گرگ او را بخورد، در تمام جزئیات، آن گونه که در مثنوی بدان اشارت می‌رود، متضمن لطایف عرفانی است. چاه او رمز دنیای جسم است که یوسف روح در آن گرفتار شده است*، گرگ هم که در اصل قصه هیچ نقشی ندارد* جز رمزی از کید برادران نیست*، و پیداست که رشک و کید اهل حسد یوسف را بدان جهت که مظهر اولیای حق است معروض این مایه آزار و ابتلا می‌دارد*.

ج

قصه رهایی وی از چاه که چون کاروانی از آن حوالی می‌گذرد در جستجوی آب دلو و رسن به چاه می‌افکند و یوسف که دست در رسن می‌زند از چاه برمی‌آید و هر چند او را به غلامی می‌فروشند از هلاک رهایی می‌یابد تمثیلی رمزی از حال سالک است که تا در رسن عنایت حق چنگ نزند از چاه طبیعت رهایی نمی‌یابد، هر چند با وجود رهایی از چاه طبیعت هنوز از تقید به شریعت که عبودیت غلام تعبیری از آن است معاف نیست لیکن به هر حال از هلاک ابدی که باقی ماندن در چاه طبیعت آن را الزام می‌کند جان بدر می‌برد و اینجاست که جان قدسی چون خروج وی را از چاه ظلمانی مشاهده می‌کند مثل کاروانیان مصر بانگ یا بُشْرِیْ هَذَا غلام (۱۹/۱۲) بر زبان می‌آورد*.

ج

در مصر چون یوسف در خانه قطفیر (= فطفیر) عزیز مصر [۱۱] به غلامی می‌افتد، خداوند تأویل رؤیا و حکم و علم (۲۲/۱۲-۲۱) را به وی الهام می‌کند، و در همین احوال است که زوجه عزیز، زلیخا نام، زیبایی تن و روی او را مقاومت ناپذیر می‌یابد. به عشق او دل می‌سپارد و یوسف در مقابل وسوسه و تمنای او خود را در فتنه می‌بیند، اما چون از او می‌گریزد* زلیخا بدروغ بر وی تهمت نابکاری

می زند و یوسف بی آنکه نزد عزیز گنهکار شناخته آید به زندان می افتد. عشقی که زلیخا در حق یوسف دارد هر چند مجازی است پایانش از بُعد روحانی خالی نمی ماند، و در مثنوی و آثار عطار اشارات لطیفی به جنبه عرفانی این عشق هست^۱ و مولانا نشان می دهد* که از پرتو جمال یوسف سرانجام آب حیوان که رمزی از معرفت الهی است به درون ظلمات جان زلیخا تافتن می گیرد.

ح

داستان حجره زلیخا که در مثنوی و عطار به دو شکل مختلف نقل می شود نمونه‌یی از این لطایف عرفانی را عرضه می کند. بر وفق روایت عطار^۲، زلیخا صورت یوسف را بر در و دیوار حجره نقش می کند تا وی همه جا صورت خود را مشاهده نماید. در اشارت مثنوی* زلیخا همه جا فقط صورت خود را می نگارد تا یوسف به هر سو نظر کند هیچ جا جز روی او را در نظر نیارد. هر دو حکایت ناظر به این نکته است که عشق اقتضای یکسونگری دارد و اثنینیت را نمی پذیرد. مولانا و عطار به طور ضمنی نشان می دهند که حق در همه چیز و از همه چیز جلوه گری دارد، و خداوند همه عالم را مظهر آیات خویش می دارد تا آنها که دیده روشن دارند به هر یک از مظاهر اسماء وی بنگرند - از ریاض حسن ربانی چرند*.

خ

این اشارت هم که زلیخا در غلبه سودای خویش [۱۲] از سپندان تا به عود، به قول مولانا - نام جمله چیز یوسف کرده بود*، تقریری از همین الزام یکسونگری در عشق است و پیداست که عاشق تا در هر چه می نگرد چهره معشوق و جلوه جمال او را مشاهده نکند از عشق راستین که نفی خودی لازمه آن است بهره‌یی ندارد و این در نزد سالکان راه تصویری از حال آنهاست که در مقام مشاهده به مرتبه ما رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ رَسِيدَةٌ [۱۳].

د

در قصه زنان مصر هم که چون به خاطر عشق این غلام زلیخا را به باد طعن و ملامت می گیرند وی آنها را دعوتی می سازد و چون جمال یوسف را به آنها نشان می دهد آنها از بیخودی نادانسته به جای ترنج دست خود را می بُرنند به طور ضمنی ناظر به این معنی است که در مقام تجلی حق جز بیخودی هیچ راه نیست* و ناچار آنها که از «خودی» چیزی در وجودشان باقی است در پرتو این تجلی خودی خود را در می بازند و بدین سان جز با رهایی از خود (§ ۷ ب، ت) به درک جمال راه نمی یابند.

ذ

قصه یوسف و آینه هم در تقریر مولانا و عطار متضمن همین گونه لطایف عرفانی است. در الهی نامه عطار^۳، یوسف چون در آینه می نگرد بر جمال خود آفرین می گوید و آینه می پندارد که این آفرین مربوط بدوست. در مثنوی* و همچنین در فیه مافیه^۴، یاری که بعد از سالها به دیدار یوسف می آید آینه‌یی به وی ارمغان می آرد

تا چون در آن نگرد روی خویش بیند و از وی یاد آرد. از هر دو حکایت پیداست که جمال یوسف رمزی از پرتو جمال الهی است و البته برای تجلی خویش آینه‌یی لازم دارد. البته آن کس که از جمال بهره دارد از آینه خرسند است* اما آن کس که روی خوب ندارد^۵ از آینه خرسند نیست*. جمال یوسف آن گونه که در مثنوی و در اشارت صوفیه تصویر می‌شود مظهر و مرآت جمال حق است و از اینجاست که زلیخا را سرانجام از قنطرهٔ مجاز عبور می‌دهد و با پرتوی که از جمال الهی بر جانش می‌ریزد وی را در عجزی و فرتوتی به جوانی و زیبایی باز می‌گرداند*.

ر

۲۶

اینکه قصه‌های موسی در مثنوی غالباً جامع لطایف طریقت و اسرار شریعت به نظر می‌رسد از آن روست که موسی با آنکه توغل در شریعت^۱ دارد در صحبت عبدی صالح از عباد حق، که اهل تفسیر وی را خضر خوانده‌اند، اسرار طریقت و احوال مستوران اولیا را هم تجربه می‌کند و هر چند در صحبت خضر، به سبب استغراقی که در شریعت دارد، چنانکه وعده کرده است طاقت نمی‌آورد و راه آنها از یکدگر جدا می‌شود، احوال وی در عین حال به نحو جالبی ولایت و نبوت را به هم درمی‌آمیزد و از وی طرح سیمای یک عارف واصل را که اهل شریعت هم هست ترسیم می‌کند.

الف

خطوط عمدهٔ این سیمای روشن مخصوصاً در اشارتهایی است که موسی را در طور نشان می‌دهد. در اینجا بود که اندک‌اک طور در دنبال نور تجلی تجربهٔ رقص جَمَل را برای جبل هم* تحقق داد و انواری که شعشعهٔ آن جسم خاکی را در وجود موسی به پرتو وحی روشن کرد کوه طور را به مرتبه‌یی از اطور فنا رساند که مثل صوفی از خود رسته‌یی به رقص و اهتزاز درآمد*. در واقع از آن پس نیز، چون موسی از

۱/۲۵ - فروزانفر، شرح حال عطار/ ۱۶۲، ۲۸۷ ۲ - عطار، مصیبت نامه، مقاله ۱۰، حکایت سوم ۳ - فروزانفر، عطار/ ۲۹۸ ۴ - فی‌مافیہ/ ۱۸۶، ۵ - مجالس سبعة/ ۱۲، Potiphar +/ ۲۵
 * / ۲۵ ب: ۴/ ۴ - ۳۳۹۳ ، ۳۴۰۰/ ۴ ~ ، ۱۹۹۴/ ۵ پ: ۳۴۰۰/ ۶ ~ ،
 ۳۴۰۸/ ۶ ۳۴۰۵/ ۶ ت: ۹۳۲/ ۵ ~ ج: ۳۱۶۲/ ۱ ۱۴۱۰/ ۲
 ۱۲۷/ ۲ ۱۴۰۶/ ۲ چ: ۶۷۳ - ۴/ ۴ ح: ۱۱۰۵/ ۵ ~ ،
 ۴۸۳۰/ ۶ خ: ۳۶۳۷/ ۶ ~ ، ۳۶۴۱/ ۶ د: ۴۰۲۱/ ۶ ذ:
 ۱۴۲۳/ ۴ ز: ۳۱۵۷/ ۱ ~ ، ۳۲۰۰/ ۱ ۲۶۸۸/ ۲ ~ ، ۴۸۲۹/ ۶

اقصای دشت به جانب طور می آمد کوه طور از مقدمش رقاص می شد * و پرتو وحی او که با نور تجلی اتصال داشت همچنان همواره طور را از سکون و قرار که لازمه خودی است مانع می آمد.

ب

با وجود جواب لن ترانی به درخواست رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرَ اليك (۱۴۳/۷) که به قول صوفیه از سر مستی و بیخودی در مقام قرب بر زبان موسی آمد^۲ تجلی حق که طور آن را بر نتافت جان موسی را به نور اصطفای و تکلیم روشن کرد و از بارقه این نور بود که موسی بعد از مشاهده آن تا چهل روز روی از خلق بپوشانید از آنکه هر کس در آن روزها روی او می دید طاقت نور آن نداشت و موسی ناچار شد توبره‌یی بر روی خویش نقاب سازد [۱۴] چرا که آن توبره از گلیم لباس موسی بود و نور تجلی را در تجربه طور بر تافته بود * کیست که نقش مفهوم صوفیانه تجلی و فنا و رقص و خرقه را در این حکایات موسی مشاهده نکند و موسی را در اینجا تصویری از عارف واصل از خود رسته در حق فانی شده‌یی نیابد؟

پ

معهدا موسی که صاحب شریعت و جامع مرتبه رسالت و خلافت الهی است، با آنکه در غلبه بیخودی تمنای اَرْنِي از زبانش می گذرد، از قول به تشبیه ابا دارد و رسوخ در تنزیه وی را وامی دارد تا بر مناجات شبان * که متضمن اشارات مبنی بر تشبیه است اعتراض کند. در این قصه، شبان مظهر قول تشبیه است که خود آن رمزی از حال اهل انس است و بدین گونه بر رغم آنچه از ظاهر قصه برمی آید شبانی او نشان عاری بودنش از عشق و معرفت نیست، خدا را در درون خویش که قلب عبد مؤمن [۱۵] است دیده است و با آنکه چشم وی از این دیدن خبر ندارد دلش با او احساس انسی عاری از تکلف دارد که به مناجات و نیایش وی صبغه تشبیه می بخشد. اما موسی مظهر قول تنزیه است که شریعت آن را الزام می کند و البته عبادت حق و تبعیت از حکم الهی بدون آن به غایت سلوک که تصفیه از خودی است منجر نمی شود و اینجاست که موسی بر مناجات شبان و لحن آمیخته به تشبیه که در این مناجات عاشقانه او هست اعتراض می کند.

ت

البته خود موسی هم شبان است و حکایت او با گوسفند گریخته * و رحمت فوق العاده او در حق آن حیوان خودآزار از اسبابی است که او را محبوب حق می سازد و از شبانی اغنام به شبانی اقوام می رساند، اما شبانی موسی لازمه اش قیام بر لوازم شریعت است و با شبانی چوپان کوهستان که در طریقت عشق و عالم انس سیر می کند تفاوت دارد و از اینجاست که وحی الهی به او خاطر نشان می سازد که راه نیل به خدا تنها متابعت از ظاهر شریعت نیست، آداب دانان که متابعت شریعت

ث می کنند البته در راه حق سلوک می نمایند اما - سوخته جان و روانان دیگرند*.

قصه که در حکایات مربوط به انبیا با عوام زهاد نظایر متعدد دارد^۳ به نظر می آید در مثنوی مأخوذ از داستان مناجات «برخ اسود» باشد که امام غزالی در احیاء علوم الدین آن را نقل می کند، و پیداست که در اصل قصه مولانا تصرفهای لطیف کرده است. برخ [۱۶] که در روایت غزالی^۴ برای طلب باران و در واقع هم به اشارت موسی به درگاه حق دعا می کند با چنان درشتی با خداوند سخن می گوید که موسی نمی تواند لحن مناجات وی را تحمل کند، و با آنکه دعای وی موجب نزول رحمت هم هست موسی که از طرز بیان عتاب آمیز او ناخرسندی دارد در صدد برمی آید تا وی را برنجاند اما حق تعالی بدو وحی می فرستد که دست از برخ بردارد. در واقع این لحن گستاخ و بی تکلف که برخ در مناجات با خداوند دارد نشانه‌یی از مقام انس اوست که دلیری و بی هیبتی بنده با خدای خویش از آنجاست و نزد خدا هم نامقبول نیست.

ج

وحی الهی هم که در قصه مثنوی موسی را از انکار بر مناجات شبان تحذیر می کند به وی نشان می دهد که تشبیه و تجسیم اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نزد حق مقبول نیست (§ ۲۷ الف) و خداوند به قلب خاشع نظر دارد به درشتی و خشونت لفظ نمی نگردد. آنچه در نزد وی مطلوب است نیز عشق و سوز مؤمن است که ظاهر عبادت بالضروره بدان منجر نمی شود و البته وقتی عشق بر حال مؤمن سالک غالب آید جای هرگونه ملت و شریعت را می گیرد و از اینجاست که - ملت عشق از همه دینها جداست* . موسی که در دنبال این وحی و خطاب به جستجوی چوپان رنجیده و ملامت کشیده می رود در وجود وی با عارف از خود رسته‌یی مواجه می گردد که در مقام قرب از عالم حس و از حد سدره المنتهی که آن سوی مرتبه اهل حس است گذشته است و تشبیه و تجسیم او از هر تنزیه و تقدیس برتر است، و اینجاست که موسی توجه می یابد که حمد و دعای انسان هر قدر هم بر وفق آداب و رسوم اهل شریعت باشد باز در قیاس با آنچه مقتضای کمال ذات حق است قاصر و ابتر است* و هیچ ارج و بهایی ندارد.

ج

۱/۲۶ - فکوک، ذیل منازل / ۲۹۰ ۲ - کشف الاسرار / ۳ / ۷۳۲ ۳ - مأخذ
 قصص / ۶۱ - ۵۹ ۴ - ترجمه احیاء، نیمه دوم از ربیع منجیات / ۱ - ۹۵۰
 ۲۶/ * ب: ۱۶/۳ ، ۸۶۸/۱ ، ۴۲۶۷/۳ پ: ۳۰۶۰/۶ ت:

۲۷

البته سؤال وجوابهایی هم که بین موسی با خداوند در مثنوی هست چیزی از این حال انس و مباسطت اهل طریقت را در بردارد، اما آنچه «کلیم حق» را بدان مُجاز می دارد مرتبه تکلیم اوست که مرتبه رسالت و خلافتش مقتضی آن است، و طرح آنها در مثنوی هم غالباً فرصتی است تا مولانا با اغتنام آن تجارب عرفانی اهل طریقت و آنچه را در فراسوی مجرد شریعت هست تقریر کند. این گونه سؤال و جوابها، گه گاه، از زبان موسی مطالبی را مطرح می کند که تعلق به مباحث حکمت دارد و البته حکمت هم در نزد مسلمین، بدین گونه که در تعلیم قدمای قوم بوده است، از مشکلات نبوت مأخوذ می نماید، و طرح و حل مسائل مربوط بدان در اقوال و حکایات منسوب به موسی البته غریب نخواهد بود.

الف

از این جمله است آنکه موسی یک جا از حق تعالی سبب غلبه ظالمان را می پرسد * که این نقش کژمژ و این تناقض که در آفرینش شر در مقابل خیر هست چه فایده دارد *. و باز خود می کوشد تا برای این اعتراض خویش جوابی پیدا کند *. همچنین جای دیگر این سؤال را مطرح می کند که خدایا چون خود این نقشها می سازی آخر چه سبب دارد که باز آنها را ویران می کنی *. هر دو سؤال در کار خلقت تناقضهایی می یابد که اهل حکمت، خاصه ملحدان، را به اعتراض وامی دارد. اما طرح این گونه سؤالاها از جانب موسی اعتراض ملحدانه نیست، برای رفع شبهه از خاطر کسانی است که سؤال را در دل دارند اما آن را بر لب نمی آرند. موسی می داند که طرح چنین سؤالی گستاخانه است لیکن ظاهراً می پندارد اجتناب از طرح آن گستاخانه تر باشد، چرا که این سکوت را متضمن اقراری به فقدان حکمت در کار حکیم می یابد.

ب

از این رو وقتی سؤال اخیر که در عبارت خَلَقْتَ خَلْقاً وَ أَهْلَكْتَهُمْ به تعبیر می آید از زبان موسی طرح می گردد، به وی وحی می آید که در زمین دانه بیفشاند و تخمی بکارد تا در این مسأله به آنچه حق و انصاف است دست بیابد *. موسی هم تخم می افشاند و دانه می کارد و چون کشت می روید داس برمی گیرد و به بریدن و درودن حاصل می پردازد، اینجا خطاب حق از وی می پرسد که آنچه خود کاشتی چرا اکنون می بُری و برمی کنی؟ چون موسی می گوید اینجا گاه و دانه با هم است، باید آنها را تمیز داد و از یکدیگر جدا کرد، خطاب حق از وی سؤال می کند آخر آن

→

تمیز را که گاه و دانه از هم جدا کنی از کجا یافتی؟ موسی در همان جواب خویش که می گوید این تمیز از عطای تو است در واقع پاسخ اعتراض خود را داده است، چرا که معلوم می شود کار حق لابد مبتنی بر حکمت است و چنان نیست که هر چه را می سازد برخلاف حکمت ویران کند.

پ

اینکه سؤالهای موسی که گاه با زجر و خطاب الهی نیز مواجه می شود وی را رنجیده و مأیوس نمی کند و اگر هم از حق قهر و عتاب می بیند باز دایم به لطف او استظهار می یابد و از دعا و مناجات و سؤال و شکایت باز نمی ایستد. از این روست که خداوند یک بار در خطابی آکنده از دلنوازی به وی می گوید - کای گزیده دوست می دارم ترا* و چون موسی با همان مباسطت که لازمه مقام تکلیم اوست سبب این دوستی را می پرسد، جواب می آید زیرا توبه طفلی می مانی که چون مادر او را می زند هم به مادر پناه می برد. تو نیز در خیر و شر خاطرت به آفریدگار می گراید و پیدا است که از پیر و جوان و زن و مرد هر چه در عالم هست - غیر من پیشت چو سنگ است و کلوخ*. با چنین انس و مباسطت عجب نیست که یک بار هم خداوند با وی بر سبیل عتاب ملامت کند که در حق تو چندین عنایت کردم چون رنجور شدم از من عیادتی نکردی! و مولانا که حکایت را از غزالی و به احتمال قوی از یک حدیث قدسی متداول در نزد صوفیه اخذ کرده است در پاسخ تعجب موسی، هم از زبان حق، به وی خاطر نشان می سازد که آن رنجوری برای بنده‌یی از خاصان من پیش آمد و اولیای حق رنجوریشان رنجوری اوست و لاجرم هر که می خواهد با خدای خویش همنشینی کند - گوئیند در حضور اولیا*.

ت

صحبت خضر که در قرآن کریم (۶۴/۱۸ ~) هم بدون ذکر نام او بدان اشارت هست تجربه‌یی است که خود موسی را با یک تن از اولیای مستور که مظهر علم لدنی هم هست همنشین می دارد. البته قصه چنانکه بعضی از صوفیه هم خاطر نشان کرده اند^۱ بالضروره متضمن تفضیل ولایت بر نبوت نیست [۱۷] لیکن شوق و علاقه‌یی که موسی در روایت مثنوی* برای نیل به این صحبت اظهار می کند نشان آن است که در وجود این ولیّ مستور، موسی چیزی مثل همنشینی با خدا را می جوید. این شوق و علاقه موسی به صحبت خضر در عین حال رمزی از همان شور و شوقی را که خود مولانا در جستجوی کامل تبریزی دارد^۲ منعکس می کند، و موسی نیز که با وجود استغراق در شریعت به جستجوی مجمع البحرین* می رود و این تلاقی گاه رمزی بین شریعت و طریقت را مقصد خویش نشان می دهد در واقع مثل مولانا صحبت ولی کامل را نه غایت جستجوی خویش بلکه فقط بهانه آن می یابد و نیل به

مقصد را که وصول به صدر مراتب کمال است عبارت از همان سعی در مقصدی می‌داند که چیزی جز خود راه نیست.*

ث

ضرورت تکریم مرد خدا و زیان در افتادن با اولیای حق نیز مخصوصاً در برخورد ساحران فرعون با موسی، و برخورد بلعم با عور (= بلعام) با او تصویر می‌شود. ساحران مصر که به اشارت فرعون با موسی به ستیزه و مقابله برمی‌خیزند موسی را تکریم می‌کنند* و در شروع قدرت آزمایی وی را مقدم می‌دارند. هر چند موسی نمی‌پذیرد و به اصرار در می‌خواهد تا نخست آنها مکرهای خویش را در میان آرند، باز همین تکریم ظاهری ساحران در حق مرد خدا ایمان آنها را از استمرار در کفر و طغیان نجات می‌دهد و فرعون که آنها را به سبب همین ایمان آوردنشان تهدید می‌کند این اندازه در نمی‌یابد که اینان با ایمانی که به موسی و خدای وی آورده‌اند از توهم و تردید رسته‌اند و بی‌دغدغه خاطر — بر دریچه نور دل بنشسته‌اند.*

ج

اما بلعم با عور که زاهد عصر خویش است و دعای او محل توجه و رجوع رنجوران و دردمندان است از کبر خویش و از اعتقاد بیهوده‌یی که به کمال خود دارد با موسی پنجه در می‌زند* از این رو مثل ابلیس که در امتحان آخرین خوار و مردود شد وی نیز، چون «از بازی غیرت ایمن» [۱۸] می‌ماند و با مرد خدا به عداوت برمی‌خیزد، رانده درگاه می‌گردد و چنان می‌شود که حالش را مایه عبرت می‌یابند* و اینجا به قول سعدی — ماخولیای مهمتری سگ می‌کند بلعام را [۱۹].

ج

۲۸

در بین قصه‌های مربوط به موسی که در مثنوی هست داستان ولادت وی دهن کجی تقدیر را بر تدبیر انسانی تصویر می‌کند و نشان می‌دهد که بر رغم تمام تدبیر و احتیاط فرعون آن کس که می‌بایست دستگاه قدرت و جبروت او را برهم زند و برباد دهد در خانه خود او به وجود می‌آید و هم در آنجا برای کاری که تقدیر بر عهده او نهاده است آماده می‌یابد. اگر فرعون با آنکه ظهور موسی را از پیش در

۱/۲۷ — المص ۷-۲۳۵ ۲- ولدنامه ۴۱/ ~

* ۲۷/ب: ۱۸۱۶/۲ ~ . ۱۸۱۸/۲ . ۱۸۲۱/۲ ~ . ۳۰۰۱/۴ ~ پ:

۳۰۱۶/۴ ~ ت: ۲۹۲۱/۴ . ۲۹۲۸/۴ ~ ، ۲۱۶۳/۲ ث:

۱۹۶۲/۳ ~ . ۱۹۶۱/۳ . ۱۹۶۱/۳ ج: ۱۶۱۵/۱ ~ . ۱۷۲۵/۳

ج: ۳۲۹۱/۱ ~ . ۳۳۰۰/۱

واقع می بیند نمی تواند سر آن را دریابد و از ضلال خویش بازآید از آن روست که استغراق در وهم و پندار خودی او را در هر آنچه می بیند به تأویل وامی دارد و از درک حقیقت کور و محرومش می دارد* و البته خشم و قهر ایزدی* را بر ضد وی برمی انگیزد.

الف

جهدی که فرعون در جلوگیری از ولادت موسی به کار می برد چون با «توفیق» حق و مقتضای مشیت او مقرون نبود نتیجه یی عاید وی نکرد، از این رو آنچه را او به هم می پیوست از هم می گسست و به قول مولانا — هر چه او می دوخت آن تفتیق بود*. از جمله در همان شب که به حکم منجمان، فرعون قوم موسی را از زنانشان جدا کرده بود «عمران» خازن او زن خود را در کنار خویش یافت. به حکم تقدیر با او «صحبت» داشت و بلافاصله نطفه موسی منعقد شد. وقتی هم عوانان فرعون زنان نوزاده قوم را با خدعه از خانه هاشان بیرون کشیدند تا فرزندان نوزاد ایشان را هلاک نمایند مادر موسی به اشارت الهام ربانی فرزند خود را در آتش انداخت. بار دیگر هم که عوانان به جستجوی پسر نوزاد او آمدند او را هم به اشارت الهام قلبی در آب نیل افکند. و بدین گونه فرعون که صدها و هزارها طفل را به خاطر نابود کردن موسی کشت عاقبت همان نوزاد را که زوال ملک وی بر دست او بود در خانه خود یافت و وی را پذیرفت و پرورد، و مکر و تدبیر وی* موجب رفع و تغییر قضایی که در این باب رفته بود نشد.

ب

بدین سان ضربه یی که تقدیر با تولد و تربیت موسی در دستگاه فرعون بر تدبیر انسانی می زند در همان حال معلوم می دارد که آنچه انسان آن را در مقابل تقدیر حق چاره و تدبیر خویش می پندارد در حقیقت حزم و احتیاط مبتنی بر عقل نیست، تسلیم به جاذبه خواهشهای نفسانی و صورت دیگری از نفس پرستی اوست. چون در خودی خود مستغرق است با هر چه وی را به ترک خودی وامی دارد مخالفت می ورزد و در پندار خویش این را عزم و مصلحت بینی نام می دهد، و پیداست که بر خطاست. در واقع آنچه خود موسی در خطاب به آن مست خیال که گوساله زرین او را به پیروی از سامری وامی دارد به بیان می آورد نیز تقریری از همین معنی است، چرا که این گوساله پرست در قبول نبوت موسی، که با دلخواه نفس او موافق نیست، صدگونه تردید و احتیاط دارد اما خدایی این گوساله زرین را، که پرستش آن با اقتضای نفس او توافق دارد، بی هیچ تردید می پذیرد و تمام آنچه را در این گونه موارد تدبیر و احتیاط می خواند کنار می نهد.

پ

مجاوبات موسی و فرعون هم که در آن وعد و لطف با انذار و وعید به هم

می‌آمیزد و جز آنکه حکم تقدیر را که استمرار فرعون در کفر و عصیان است تنفیذ کند تأثیری ندارد در واقع تدبیر انسانی فرعون را در دفع تقدیر الهی به دست خود او بیحاصل می‌سازد*. به هر حال چون باطلان جذب باطل می‌شوند آن کس که آینه دلش پاک و روشن نباشد* حقیقت صورتها را درک نمی‌کند عجب نیست که فرعون نیز آیات حق را در معجزات موسی و اقوال او می‌بیند و با اینهمه نمی‌تواند دعوی الوهیت خود را که نفس وی آن را خوش می‌دارد و اصرار در آن را از وی طلب می‌نماید ترک کند. مولانا سبب اصرار فرعون را در انکار نبوت موسی از زبان خود فرعون حکم تقدیر نشان می‌دهد و ناشی از این معنی می‌داند که موسی و فرعون هر دو مسخر یک مشیت هستند، از این رو هر چند فرعون شبها با تضرع و الحاح بر درگاه حق می‌نالد و از وی برای نیل به ایمان توفیق می‌طلبد چون ایمان وی مشیت حق نیست روزها به مجرد آنکه روی موسی را می‌بیند از تأثیر دفع باطن وی خود را همچنان در اظهار کفر و عصیان مُصِرّ و مصمم می‌یابد و نمی‌تواند از چنبره زنجیری که از حکم تقدیر وی را به کفر و عصیان وابسته است خویشتن را رهایی دهد*.

ت

اینکه تضرع فرعون برای رهایی او تأثیری ندارد از آن روست که وی از قلب آلوده دعا می‌کند و پیدا است که چنین دعایی مقبول درگاه نمی‌تواند بود، از اینجا است که وحی حق به خود موسی هم خطاب می‌کند* که مرا به دهانی بخوان که هرگز بدان گناه نکرده‌ی! و وقتی موسی می‌پرسد پروردگارا چنان دهانی از کجا بیارم جواب می‌آید که ای موسی، یا ما را از دهان غیر خوان چون تو با دهان غیر گناه نکرده‌ی و یا دهان خود را پاک دار*، و آشکار است که لازمه این امر اجتناب از فکر گناه است، و اینهمه نشان می‌دهد که دعا و ذکر حق وقتی از دل و زبانی که آلوده است برآید نمی‌تواند توفیق قبول را جلب نماید.

ث

۲۹

در بین معجزات موسی که اشارت به تعدادی از آنها در مثنوی هست* و اظهار آنها را بدان جهت که موجب هدایت فرعون و یارانش نیست خود موسی در لحظه‌های ملال و ضجرت گه‌گاه بی‌ثمر می‌یابد، داستان عصا و قصه تبدیل آب به خون، در تقریر مولانا لطف خاصی دارد که از مذاق عرفانی ناشی است. در مورد

۲۸/الف: ۲۴۳۰/۴ ~ . ۲۴۴۰/۴ ~ ب: ۸۴۰/۳ ، ۹۶۵/۳ ت: ۲۷۷۶/۴ ~ . ۲۰۶۳/۲ . ۲۴۴۷/۱ ~ ث: ۱۸۰/۳ ، ۱۸۵/۳

پاره‌یی دیگر از این معجزات مثل ید بیضا*، انشقاق بحر قلزم*، ظهور بلیه ملخ در مزارع قوم*، جلوه این ذوق تأویل اشارت مثنوی را متضمن لطایف و اسراری می‌دارد که احوال موسی را نمودگار جمع بین شریعت با طریقت نشان می‌دهد.

الف

عصای موسی در تقریر مولانا نمونه‌یی از تبدیل و تحول جماد را به حیوان تصویر می‌کند، و وقتی این عصا تبدیل به اژدها می‌شود و در دنبال موسی با ژغژغ و بانگ بسیار به راه می‌افتد صدها هزار خلق تماشاگر در ضمن هزیمت که از بیم حیوان بدان ناچار می‌گردند کشته می‌شوند* و فرعون، که با اصرار و الحاح بسیار از وی مهلت می‌طلبد، می‌کوشد تا در مقابل این معجزه موسوی ساحران مصر را از مداین خویش بخواند و جمع آرد*، و چون ساحران کار موسی را از مقوله سحر خویش نمی‌یابند و آن را امری ایزدی می‌شناسند ایمان خود را اظهار می‌کنند و خشم و تهدید فرعون را هم به چیزی نمی‌گیرند*. اما عصای موسی که ساحران مصر از طریق نوعی کشف و رؤیا تفاوت آن را با سحر خویش درک کرده‌اند*، با آنکه در دست خود او جز پاره‌یی جماد نیست، در نزد فرعونیان موجود زنده‌یی است که شعور و ادراک دارد، دنبال موسی حرکت می‌کند و وقتی چشم موسی به خواب می‌رود از وی محافظت می‌نماید*. بدین گونه هر کس راه به اقلیم ماورای حس تواند برد از احوال این عصا این نکته را درک می‌کند که جماد هم در عالم خویش حکم و اشارت حق را درک می‌کند و طاعت و انقیاد خود را نشان می‌دهد*. حاصل آنکه ذرات عالم هر چه هست در نظر عارف سمیع و بصیر است، با آن کس که راز آشناست سخن می‌گوید، و هر کس از عالم جمادی به عالم جانها راه بیابد* این روح و حیات را که در عالم ماورای حس هست می‌تواند ادراک کند.

ب

تبدل آب نیل به خون هم نمونه‌یی دیگر از همین ادراک و شعور جمادات را نشان می‌دهد، چرا که نیل مصر هم مثل عصای موسی کافر و مؤمن را می‌شناسد و بین این هر دو امت فرق می‌نهد*، برای سبطی که پیرو موسی است آب خوش می‌ماند و برای قبطی که فرعون را خدای خویش می‌خواند جوی خون می‌شود. قصه لابه کردن آن قبطی در پیش سبطی هم که با تضرع و الحاح از وی در می‌خواهد تا سبویی به نیت خویش از نیل پر کند مگر که از نیل برای وی نیز آب برآید و تبدیل به خون نشود* البته از روایات قصاص و اهل تفسیر مأخوذ است^۱، اما طرز بیان در مثنوی طوری است که نیل مصر را موجودی زنده و ممتلی از ادراک و شعور تصویر می‌کند و به قبطی نشان می‌دهد که نیل جز به حکم و مشیت حق کار نمی‌کند و وقتی حق آب آن را بر کافر حرام سازد، آن کس که از راه کفر باز نیاید هرگز از آن بهره

نمی یابد*.

پ

اما فرعون و یارانش با اینهمه معجزه که از موسی می بینند از راه کفر باز نمی آیند، و وقتی موسی بیخودانه از درگاه عزت می پرسد که چون این جماعت را هدایت روزی نیست، پس — اینهمه اعجاز و کوشیدن چراست*؟ حق به زبان وحی به وی خاطر نشان می کند که حکمت این کار همین است که لجاج و سرکشی کافران پدید آید.

ت

از همین روست که فرعون وقتی مشاهده می کند مزارع مصر از تأثیر معجز و دعای موسی دارد به آفت ملخ و بلای قحطی دچار می شود از موسی در می خواهد تا دعا کند و این قحطی رفع شود و قول هم می دهد که هر چند البته نمی تواند یکباره به دعوت موسی گردن نهد، با رفع این مشکل پاره پاره به وی ایمان می آورد و امر او را می پذیرد* . موسی در قبول این درخواست تردید نشان می دهد اما وحی حق در می رسد و او را به دعا الزام می کند. البته این دعا که خود به اشارت و الهام حق است خود معلوم می دارد که کار مشیت دارد و آن را هم به اسباب حاجت نیست* و بدین گونه خداوند به دعای موسی زمین را سبز می کند و مردم را از قحط می رهاوند. اما این نیز در وجود فرعون موجب هدایت نمی شود، چرا که فرعون رمزی از نفس است و او را البته نباید سیر و مستغنی ساخت، از آنکه نفس به هنگام تنگی و سختی لابه و تضرع پیش می گیرد و خود را آماده طاعت و قبول نشان می دهد، اما به محض آنکه مستغنی شد باز طاغی می شود* و عهد گذشته را فراموش می کند. پیداست که تعبیر مولانا از اشارت به کریمه: *إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ* (۷۶/۹۶) خالی نیست. به هر حال نفس — که فرعون رمزی از آن است — نیز نمی تواند سختی و تنگی را تحمل کند، می نالد و تضرع پیش می آورد، و چون به آسانی و فراخی رسید باز همه چیز را فراموش می کند و دیگر بار به همان عصیان و طغیان خویش باز می گردد.

ث

جای دیگر نیز که موسی فرعون را دعوت به حق می کند و به او امیدها و وعده ها می دهد [۲۰] و آسیه (= ایسیه) زن فرعون هم او را به اظهار ایمان تشویق می کند*، فرعون سخن آسیه را که «یار نیک» اوست نمی شنود و پیروی از وسوسه و اغراء وزیرش هامان او را در ضلال و طغیان خویش باقی می گذارد و بدین گونه، با وجود لطف موسی، توفیق ایمان نصیب او نمی شود*، و این البته تقدیر حق است و مولانا در فیه مافیه هم به همین حکم و تقدیر الهی نظر دارد که به مناسبت می گوید «حق تعالی فرعون را چهارصد سال عمر و ملک و پادشاهی و کامروایی داد، جمله

حجاب بود که او را از حضرت حق دور می داشت»^۲ و پیداست که این حجاب ناظر به استدراج^۳ حق است در معامله با فرعون.

ج

طغیان در مقابل دعوت موسی، چنانکه در مثنوی است، در عین حال تجسم اختلاف وهم و عقل هم هست، و مولانا در تقریر این معنی می گوید* که موسی صاحب عقل - عقل نبوت - بود، و فرعون صاحب وهم که عقل حسی است و بر آنچه وجود واقعی ندارد متکی است. از همین روست که فرعون در وجود موسی جز یک خونی غدار که از وطن گریخته است نمی بیند، اما موسی آن خونی غدار را در وجود خود فرعون نشان می دهد که از حق گریخته است و با وی دعوی همسری هم دارد*. حتی به فرعون متذکر می شود که چون به پَر هوی^۱ - که همان وهم است - می پرد نمی تواند حقیقت حال موسی را که رسول حق و مأمور به دعوت اوست دریابد. حال فرعون در اینجا بحق یادآور حال گاوی است که از یک جانب بغداد تا جانب دیگرش می رود و از تمام خوشیها و مزه ها که در این شهر عظیم هست - او نبیند جز که قشر خربزه*.

ج

۳۰

در بین سایر قصه های مربوط به موسی، حکایت ساختن رِبَضِ قدس و تعبیه باب صغیر، و همچنین حکایت آن مرد که از موسی استدعا کرد تا زبان بهایم و طیور در وی آموزد متضمن لطایف اخلاقی به نظر می آید، و شک نیست که اخلاق مثنوی هم بر عرفان عملی و سلوک اهل طریقت مبتنی است. قصه ربض در عین آنکه قدرت و جلال دروغین کسانی را که مثل فرعون مستغرق اهواء نفسانی خویشند به باد طعن و نقد می گیرد، در واقع تواضع و ترک غرور را هم بر سالک طریقت الزام می کند، و قصه مردی که زبان حیوانات آموخت در همان حال که اجتناب ناپذیری

۱/۲۹ - مآخذ قصص / ۳-۱۵۲ ۲- فیه مافیه / ۲۳۳ ۳- سرّنی / ۳۴۲/ث
 * الف: ۲۰۳۸/۲ ~ ، ۳۴۸۶/۱ و ۲۱۵۶/۲ ، ۲۳۰۷/۲ و ۲۷۰۰/۳ ،
 ۳۵۸۱/۴ و ۳۵۹۹/۴ . ب: ۱۰۶۶/۳ ، ۱۰۹۹/۳ ~ ، ۱۷۲۱/۳ ~ .
 ۱۱۷۶/۳ ~ ، ۱۲۳۰/۳ ~ ، ۲۸۲۵/۴ ، ۲۱/۳ - ۱۰۱۹ پ:
 ۲۸۲۹/۴ ، ۳۴۳۱/۴ ~ ، ۳۴۵۶/۴ ت: ۳۵۸۳/۴ ث: ۳۵۹۳/۴ ،
 ۳۶۰۱/۴ : ۳۶۲۶/۴ ج: ۲۵۹۷/۴ ~ ، ۲۷۷۴/۴ ح:
 ۲۳۰۱/۴ ~ ، ۲۳۲۹/۴ ، ۲۳۷۸/۴

تقدیر را تقریر می‌دارد، لزوم تسلیم به قضای الهی را هم که اظهار فرح در هنگام محنت لازمه آن و جوهر تصوف و سلوک محسوب است* شرط رهروان طریق نشان می‌دهد.

الف

ربض قدس بنایش البتہ به عهد حیات موسی مربوط نمی‌نماید و در اشارت قرآن هم در این باب (۵۵/۲) سخن از قدس در میان نیست. از این رو به نظر می‌آید قصه از داستان ورود قوم به اریحا مأخوذ باشد^۱، و با اینهمه وصف باب الصغیر در اشارت مولانا هم یادآور شرحی است که ناصر خسرو در باره حرم بیت المقدس و باب الحطه^۲ تقریر می‌کند. در هر حال این باب صغیر را، که در روایت مثنوی* موسی به جهت قدس شریف می‌سازد و کوتاه بودن آن سبب می‌گردد تا جباران قوم به هنگام ورود به شهر گردنکشی خویش را از یاد ببرند و با حالی شبیه رکوع بدانجا درآیند، مولانا یادآور وجود پادشاهان می‌یابد که خداوند آنها را محراب و قبله خلق و تا حدی مورد خضوع و نیایش عام می‌سازد* تا جباران خلق که در مقابل کبریای حق خاضع نیستند در برابر اینان ناچار به اظهار خضوع گردند. و حال اهل دنیا را در نیایشی که نسبت به پادشاهان دارند تشبیه به حال موش می‌کند که مجرد رؤیت گریه وی را به هراس و فرار می‌اندازد، اما چون هرگز مورد اعتنا و معروض تهدید شیر واقع نمی‌گردد از شیر و صولت وی اندیشه‌یی به دل راه نمی‌دهد و به قول مولانا — موش که بُود تا ز شیران ترسد او*.

ب

قصه آن مرد هم که به اصرار و الحاح از تلقین موسی زبان طیور و بهایم آموخت تقریری از این معنی است که هر کس نمی‌خواهد تن به مصیبتی در دهد بسا که به مصیبتی گرفتار می‌آید، و آنجا که انسان می‌کوشد تا مال خویش را از آفت دور دارد بسا که جان خود را معروض آفت می‌سازد*. در قصه مثنوی هم، این مرد که زبان حیوانات را از تلقین موسی تلقی می‌کند یک روز از آنچه خروس خانه‌اش به سگ خانه می‌گوید در می‌یابد که اسب وی سقط خواهد شد، از این رو اسب را می‌فروشد و از این زیان می‌رهد. روز دیگر باز می‌شنود که استرش خواهد مرد، آن را هم عرضه بیع می‌کند و زیان تلف شدنش را به گردن دیگر کس می‌اندازد. بار دیگر خروس می‌گوید این بار غلام خواجه خواهد مرد، و مرد با فروش او باز مال خود را از زیان می‌رهاند. بالاخره خروس به سگ می‌گوید که این خواجه مال خود را از زیان رها کنید اما خون خویش به باد داد، چرا که یک زیانش مایه دفع زیانهای دیگر می‌شد و او چون از هرزیانی جست این بار قضای حق جان او را به زیان خواهد برد. مرد که سخت به بیم می‌افتد نزد موسی می‌آید و از وی در می‌خواهد تا در دفع این قضا دعا

کند و موسی که از سرّ حالش خبر دارد می گوید این بار برو و خویشتن را بفروش تا از زیان رهایی یابی. با تضرع و الحاح مرد، موسی دعا می کند تا وی این بار ایمان خویش را از زیان نجات دهد*، از آنکه مرگ او را هیچ دعایی نمی تواند دفع کند. در عین حال قصه او نشان می دهد که هر دلی قابل اسرار نیست [۲۱].

پ

۳۱

در بین انبیای بعد از موسی از احوال زکریا که فرزند آوردن وی در پیروی نزد مولانا^۱ نشانه‌یی از ضرورت قطع نظر از اسباب و حصر توجه به رحمت و مشیت ربّ اسباب تلقی می شود در مثنوی اشارت مبهم و مرموزی به اره شدنش در درون درخت هست*، و بر وفق این قصه جهودان قصد کشتن او کردند، یکچند از ایشان بگریخت تا روزی او را بیافتند، دنبالش کردند، درخت وی را آواز داد که در من گریز و چون وی به درون درخت رفت، درخت به هم برآمد اما گوشه رداي زکریا از شکاف آن بیرون ماند، قوم اره آوردند و زکریا را با درخت از میان اره کردند^۲. این محنت هم در حق او البته از مقوله غیرت و امتحان حق بود و از این معنی ناشی می شد که او از دست دشمنان به غیر حق پناه برد «تا عالمیان بدانند که هر کس پناه واغیر حق برد ازدهای غیرت حق دمار از جان وی برآرد»^۳.

الف

معهدا زکریا که نمونه تحمل و صبر بر شداید محسوب است وجودش مظهر «رحمت» الهی هم هست، و اینکه خداوند در پیروی به وی فرزندی عطا کرد در اشارت قرآن کریم (۲/۱۹) شاهی بر همین رحمت رب تلقی می شود و اهل نظر در این باب به تفصیل و تحقیق بسیار^۴ سخن گفته اند.

پ

دز مورد یحیی، قصه سجده کردن او در شکم مادر در پیش عیسی که هم در بطن مریم بود (لوقا ۱/۴۴-۳۹) در مثنوی با تفسیر و تأویل پرنکته و دقیقی نقل می شود و مولانا ضمن تقریر آن می کوشد تا اشکالی را که ممکن است در صحت آن به خاطر معترض بیاید رفع کند. روایت در نزد قُصاص یحیی را اولین کس که به عیسی ایمان آورد نشان می دهد [۲۲] و مولانا در توجیه و تسبیب آن خاطر نشان می کند که در قصه صورت ظاهر حکایت اهمیت ندارد (§ ۷۳ ت ~) باید به سر باطن

۱/۳۰ - مأخذ قصص / ۱۲۶

۲ - سفرنامه / ۲۸

۳/۳۰ * الف: ۳/۳۲۶ ، ب: ۳/۲۹۹۶ ، ۳/۳۰۰۰ ، ۳/۳۰۰۳ : پ:

۳/۳۳۹۵ ، ۳/۳۳۹۰

آن ناظر بود.

پ

احوال یحیی در اقوال صوفیه نمونه کمال زهد و تقشف و نشانه استغراق در خوف و حزن سالک در سلوک الی الله محسوب است. کریمه و آتیناه الحکم صبیّا (۱۳/۱۹) هم وقوف و استغراق او را در معرفت و ریاضت به دوران کودکی او منسوب می دارد. اشارت موجزی هم که در مثنوی* به احوال او در مکتب آمده است بر همین ذوق ریاضت و مجاهده زاهدانه او که در تفصیل حالاتش مذکور است مبنی است. گویند در مکتب همسالان یحیی وی را به لعب خواندند [۲۳]، جواب داد که: مال للعب خلقت.

ت

مولانا در مثنوی یک جا هم اشارت به روایتی می کند که یحیی چون از سوء قصد جهودان می گریخت کوه از هم فرو شکافت و وی را به درون خود پناه داد. قصه* که در مثنوی جای دیگر هم بدان اشارتی رفته است* ظاهراً مأخذ درستی ندارد و از حکایت التجاء زکریا به درخت یا از قصه الیاس که غالباً در کوه اعتزال می جست و سرانجام هم در آنجا ناپدید شده باید مأخوذ باشد و ظاهراً^۶ مولانا قصه او را با حکایت الیاس خلط کرده باشد.

ث

۳۲

عیسی هم که در مثنوی مثل آنچه در قرآن کریم (۳۰/۱۹) آمده است همواره همچون «بندۀ خدا» و «پیامبر» او، و نه همچون ابن الله و اقنوم که در عقاید نصاری مذکور است ظاهر می شود، به هر حال سیمایی روحانی و استثنایی است. عنوان «کلمه»+ و «روح الله» هم که در قرآن کریم (۴۵/۳، ۱۷۱/۴) راجع به او آمده است او را، که از حیث ولادت به آدم و از لحاظ فرجام حال به ادریس می ماند، از سایر انبیا متمایز می دارد.

الف

آنچه رانصاری در باب خدایی عیسی می گویند مولانا از تقلید باطل می خواند و در مکالمه یی که با یک مسیحی از اهل قونیه دارد این نسبت را که ظاهراً اصحاب شیخ صدرالدین (۵۵ ث) در خانه این مسیحی آن را به وجهی تأویل یا

۱/۳۱ - فیه مافیه / ۶۹، ۱۷۴
 ۲ - عرایس / ۳۸۰: نیسابوری. قصص
 ۳ - کشف الاسرار / ۶-۴۰
 ۴ - شرح قیصری
 ۵ - عرایس / ۸-۲۵۴
 ۶ - شرح مثنوی شریف / ۲-۷۲۸
 ۳۱/ * الف: ۴/۲۳۰۶ ت: ۵ ۱۲۷۱ عنوان ت: ۴/۱-۱۸۴۳، ۱۰۱۸/۳

تصدیق کرده‌اند [۲۴] بشدت نفی ورد می‌کند^۱ و با طعنه می‌پرسد آن کس که از دست مکر یهود از بقعه‌ی به بقعه‌ی می‌گریزد چگونه خدا تواند بود؟ پیداست که اشارت مولانا در اینجا از نقد و طعنه در ظاهر قول ابن عربی و اصحاب شیخ صدرالدین [۲۵] هم در این باب خالی نیست.

ب

در قصهٔ ولادت عیسی هم که در مثنوی بر اشارت قرآن کریم (۴۷/۳) مبتنی است هیچ چیز از آنچه در باب حمل یافتن مریم از نفع روح القدس آمده است* جالبتر نیست. در این ماجرا وقتی مریم به وقت برهنگی و غسل کردن صورتی جانفزا را پیش روی خویش می‌بیند که گویی از زمین پیش روی وی روئیده باشد بشدت وحشت می‌کند و به حق پناه می‌جوید اما فرشتهٔ حق او را از این اظهار وحشت باز می‌دارد* و به حمل عیسی بشارت می‌دهد. اینجاست که عنایت حق به مریم همان روح و نفعه‌ی را می‌بخشد که در وجود عیسی موجب شفای بیماران و حیات مردگان می‌گردد و هر کس از نظیر آن بهره‌ی یابد چنانکه هم در انجیل (یوحنا ۱۴/۱۲) بدان تصریح هست این گونه کرامات تواند کرد [۲۶].

پ

به هر حال همین ولادت اعجاز‌آمیز عیسی و اینکه وی در همان روز ولادت (۴۶/۳) سخن گفت* ارتباط او را با روح القدس نشان می‌دهد، و از اینجا پیداست که حال او ورای سایر خلق است و با عالم روح که عالم اطلاق و دنیای یکرنگی است اتصال خاص دارد و از این حیث او را با سایر خلق نمی‌توان قیاس کرد. چرا که در مورد سایر خلق، خداوند بعد از خلق و تسویه به آنها روح در میدهد است اما عیسی خلق و تسویه اش هم به وسیلهٔ روح انجام شد، و این معنی را که در فصوص شیخ هم بدان اشارت هست می‌توان تعبیری از مفهوم یکرنگی عیسی* و مرتبهٔ اطلاق او تلقی کرد که خود آن صورتی از مسألهٔ اتحاد لاهوت و ناسوت در وجود عیسی و رفع ثنویت + بین روح و جسم در وجود اوست.

ت

داستان خُم عیسی* هم، که مولانا از آن بکنایه تعبیر به خُم صفا می‌کند، بدون شک از مفهوم رمزخالی نیست. به موجب این داستان که در روایات ثعلبی و بعضی تفسیرها بتفصیل آمده است^۲، چون مریم عیسی را در کودکی یکچند به آموختن حرفهٔ رنگرزی به مهتر صباغان سپرد عیسی در غیبت استاد همهٔ جامه‌ها را که هر یک رنگی دیگر می‌خواست در یک خم انداخت و به هر رنگ که در بایست بود جامه را از همان خم بیرون می‌آورد. هر چند صورت ظاهر قصه هم جزو کرامات و خوارق عیسی منقول است، سر قصه که منظور مولانا است متضمن اشارت به یکرنگی عیسی و خاصیت مزاج خُم اوست که اتصال او با عالم روح هم جز آن را اقتضا

ندارد.

ث

تأثیری هم که نفس عیسی در تحقق معجزات و کرامات منسوب به او دارد از همین روح الهی او که در عین حال متضمن مفهوم یکرنگی اوست ناشی است، فی المثل این نکته که وی از آب و گل صورت مرغی می سازد و همینکه از دم قدسی خویش در آن می دمد دم مسیحایی او آن را حیات می دهد* و به پرواز در می آورد تعبیری از همین تأثیر روحانی است، چنانکه آن نفس عیسوی هم که از افسون وی به جسم مرده عازر* حیات می بخشد، و به هر رنجوری در رسد موجب شفای او می گردد نیز صورتی از همین روح عیسوی است که هر چند به لفظ دعا می ماند در همین حرف و صوت ظاهر منحصر نیست*. اینکه هر صباحی هم چون عیسی از صومعه خویش فرود می آید [۲۷] مبتلایان و اصحاب آفت را که بر سر راه وی می آیند شفا می بخشد* و اینکه مایده آسمانی و نُزُلِ رحمت هم که در عهد موسی به سبب ناسپاسی قوم منقطع شد به دعای وی اعاده می گردد* هر چند باز به جهت خطای قوم منقطع می گردد، به هر حال از تأثیر افسون عیسی و دم روحانی اوست، که موعظه و تعلیم او در آنچه به صورت حکمت و تمثیل به میان می آید نیز تعبیر دیگری از آن محسوب است.

ج

۳۳

این تعلیم و موعظه را عیسی در طی مسافرت‌های دایم که در بلاد و قرای اطراف می کرد [۲۸] به یاران و پیروان خویش القا می کند و ذکر آنها در اناجیل و رسالات مأثور قوم هم هست. با اینهمه آنچه از اقوال عیسی در روایات صوفیه مخصوصاً غزالی نقل است و پاره‌یی از آنها در مثنوی و فیه مافیه هم آمده است چنان متنوع و جالب است که خود مجموعه‌یی انجیلی به شمار می آید و ظاهراً در روایات رایج در کلیساهای قدیم شرقی بی سابقه نیست و به هر حال متضمن لطایف اخلاقی و عرفانی منسوب به عیسی است.

الف

۲- شرح مثنوی شریف ۱/۲۱۸

۱/۳۲- فیه مافیه ۵- ۱۲۴

dualisme, logos +/۳۲

* ۳۲/۳ پ: ۳۷۰۰/۳ ~ ، ۳۷۷۸/۳ ت: ۱۷۹۴/۳ ، ۵۰۰/۱ ث:

۵۰۱/۱ ج: ۸۶۵/۱ ~ ، ۲۷۵/۵ ، ۴۲۶۱-۲/۳ ، ۲۹۸/۳

۸۳/۱

از این جمله است قصه آن مرد که با عیسی رفیق راه می شود* و به اصرار از وی در می خواهد تا به استخوانهایی که بر کنار راه در حفره عمیق افتاده است نام اعظم خداوند را بخواند و آنها را حیات بخشد. چون به اصرار وی عیسی آن نام را بر استخوانها فرو می خواند از میان آن پاره استخوانها شیری سیاه برمی جهد، پنجه می زند و مرد را درهم می درد. وقتی عیسی از وی می پرسد که چون مرد را بردیدی چرا وی را طعمه خویش نکردی، جواب می دهد زیرا که از رزق دنیا دیگر چیزی قسمتم نبود. حکایت نه فقط نشان می دهد که رزق مقدر و مقسوم است و برون از آن هیچ کس بهره‌ی ندارد بلکه در عین حال معلوم می دارد که انسان از تقدیر خویش نمی تواند گریخت و آن کس که مرگ و هلاک مقدر اوست خود با جهد و اصرار موجبات آن را فراهم می دارد.

ب

داستان فرار عیسی به کوه* نیز از این گونه است و وقتی وی را در آن حال ترس و فرار می بینند چون از وی می پرسند کدام خوف و خطر وی را بدان هول و گریز وامی دارد، جواب می دهد که از دست احمق می گریزد، چرا که احمق قهر خداست و آن کس را که بدان مبتلاست با هیچ اسم اعظم و هیچ افسون دعایی نمی توان شفا داد. مولانا اینجا خاطر نشان می کند که البته عیسی از خشم خدا ایمن است، این قول وی از باب تعلیم است* و می خواهد نشان دهد که هر کس مدعی کذاب را از اولیای حق باز نمی شناسد احمق است* و هیچ چیز نمی تواند مایه نجات او گردد.

پ

معهدا از جواب عیسی به سؤال آن کس که از وی پرسید در عالم آنچه از همه چیز صعبت‌تر باشد چیست*، برمی آید که هر چند نزد وی در عالم هیچ چیز از خشم خدا صعبت‌تر نیست باری آنچه انسان را از آن در امان می دارد آن است که خشم خویش را در زمان ترک کند، و این تعلیم عیسی که مولانا آن را در آثار دیگر خویش^۱ نیز به بیان می آورد نقش رحم و شفقت و تأثیر اجتناب از خشم و خشونت را در تعلیم اخلاقی مولانا نشان می دهد.

ت

۱/۳۳ - فیه مافیه / ۲۳۲؛ مکتوبات / ۳۳، ۵۸

۳۳/ * ب: ۱۴۱/۲ پ: ۲۵۷۰/۳ ، ۲۵۹۸/۳ ، ۶/۳ - ۲۵۶۴ ت:

۳۴

از سایر پیغامبران هم اشارتهای مثنوی همه جا بر قصه‌های قرآنی یا روایات اهل تفسیر مبتنی می‌نماید. از جمله حال ایوب را که در محنت و ابتلای خویش به چشم قبول و رضا می‌نگرد * نمونه‌یی از کمال مرتبه تسلیم و خودوی را مستحق رحمت الهی که از آن به تبعیت از اشارت قرآن کریم (۴۲/۳۸) به «شراب و مغتسل» تعبیر می‌شود * نشان می‌دهد. و در عین آنکه داستان قوم هود را همچون رمزی از قهر خداوند در کیفر جباران عاد تصویر می‌کند قصه قوم یونس را آیت رحمت بر تائبان و نشانه امان و رهایی آنها از قهر الهی فرا می‌نماید.

الف

با اینهمه در قصه هود که در واقعه صرصر گرد مؤمنان خط می‌کشد * و بساد قهر که جباران عاد را هلاک می‌کند به آنها لطمه‌یی نمی‌زند، مولانا مثل آنچه از قصه نوح و ابراهیم برمی‌آید این نکته را تقریر می‌کند که باد نیز مثل آب و آتش روح و تمیز دارد و از اینجاست که بین جباران عاد و مؤمنان هود فرق می‌گذارد. همچنین در قصه یونس که توبه قوم آنها را از قهر خداوند می‌رهاند * خود یونس با آنکه در کام حوت به ابتلا می‌افتد استغراق او در تسبیح * مایه نجاتش می‌گردد و او را به نوعی معراج * که تعبیری از قرب و رضای حق است می‌رساند.

ب

قصه داود و پسرش سلیمان هم که در وجود آنها مرتبه نبوت جنبه سلطنت را تا حدی در سایه می‌اندازد متضمن لطایف اخلاقی جالب است. در بین پاره‌یی احوال و اوصاف داود که از این جمله در مثنوی ذکر شده است جنگهای او با جالوت و مخالفان *، و اینکه آهن در دست او چون موم نرم می‌شد * و اینکه کوه و طیر با لحن وی رسیل و همسرا می‌گشتند * متضمن اشارات عرفانی است، اما اینکه در مثنوی از قصه داود با اوریا که در قرآن کریم (۲۱/۳۸) هم جز در اشارت مربوط به «نعجه» (۲۳/۳۸) ذکر از آن نیست به همین اندازه اجمال «نود نعجه» و «یک» نعجه بسنده می‌شود * شاید از باب اجتناب از تفصیل قصه [۲۹] باشد که نزد متشرعه چندان مقبول نبوده است، خاصه در مورد کسی که خداوند وی را در قرآن کریم (۲۹/۳۸) صریحاً به مزیت خلافت تخصیص می‌کند [۳۰]. بعلاوه ممکن است این اجمال و ابهام ناشی از آن باشد که جرّ جرار کلام فرصت تفصیل قصه را برای مولانا پیش نیاورده باشد. باری قصه نعجه که آن دو فرستاده الهی در صورت خصمان دادخواه نزد داود مطرح می‌کنند بر سبیل رمز و تمثیل داود را در قضیه زن اوریا از زبان خود وی متهم می‌سازد و توبه و ندمه داود^۱ که در عین حال او را در نزد صوفیه صاحب درد و مظهر اندوه می‌سازد برای وی در دنبال همین تنبیه پیش می‌آید

و در این داوری نیز داود حکم دعوی را چنانکه اقتضای مقام خلافت الهی اوست بر وفق عدل و بدون توجه به مورد خویش اظهار می کند.

پ

همچنین داود که آوازه عدلش در عصر وی و در قلمرو قوم همه جا پیچیده است * در داوری جالبی که در باب صاحب گاو و آنکه گاو را کشته بود * اظهار می کند * نشان می دهد که حکم و قضاوت وی بر الهام حق و بر هدایت و اشارت الهی مبتنی است، از این رو با حکم سایر حکام که جز بر ظواهر امور علم و احاطه‌ی محدود ندارند تفاوت دارد. در واقع داود در اینجا چون به سبب هدایت الهی بر یک جنایت پوشیده صاحب گاو که قاتل نیای کشته گاو است اشراف دارد بر صاحب گاو حکم می کند که باید مال خود و تمام آنچه را در تصرف خویش دارد نیز به کشته گاو که آن گاو را روزی حلال خویش می پنداشت * بدهد، اما چون صاحب گاو در مقابل این حکم وی به انکار و مقاومت برمی خیزد داود بعد از الزام حجت بر او، حکم به قصاصش می دهد و مولانا این حکم و قصه را رمزی از منازعه نفس و عقل می یابد * که در آن نفس حکم صاحب گاو و کشته گاو حکم عقل را دارد و تا وقتی نفس ظالم کشته نشود عقل به حق خویش که نیل به نعمت بیرنج و رزق بیحساب است نمی رسد. بدین گونه داود که خلیفه الهی است و به حکم او در احوال کاینات حق تقلیب و تصرف دارد شیخ کامل و نایب حق محسوب است و این قصه مثنوی به نحو رمزی وی را در جَوادراک و حیات صوفی وارد می کند.

ت

معهدا وقتی داود عزم آن می نماید که مسجد اقصی را بسازد * و از خداوند به وی وحی می آید که ترک این عزیمت نماید، چون داود سبب می پرسد خطاب می رسد که تو بی جرمی خونها کرده‌ی و خلقی بیشمار را به هلاک آورده‌ی * و این معبد به دستی که آلوده به چندین خون باشد نباید بنا شود. اینجا برخلاف ابن عربی که در فص یونسی از فصوص الحکم به مناسبت اشارت به آنکه شفقت بر خلق بیش از غیرت در اجرای حکم وی در خور رعایت می نماید [۳۱]، خاطر نشان می کند که خداوند به سبب خونهایی که داود ریخته است اقدام به بنای مسجد اقصی را اجازه نمی دهد، و وقتی هم داود بر سبیل اعتذار می پرسد که خدایا نه آیا آن خونها در راه تو ریخته آمد، از حضرت عزت خطاب می رسد که نه آیا آنها بندگان من بودند^۲، مولانا که غیر از تنزیه داود به اهمیت و تأثیر نقش سماع هم که در طریقت خود او اهمیت خاص دارد (§ ۱۳ ب و ت) ناظر است جرم داود را در هلاک خلق به حسن آواز او مربوط می داند * که داود هم آن را نشان مغلوبیت خویش می شمرد * و حرمان خود را در بنای مسجد همچون حکم تقدیر تلقی می کند.

ث

۳۵

اما سلیمان، که بنای مسجد اقصی بر دست او و در تقدیر اوست، مظهر ملک روحانی بیمانندی است که الگوی سلطنت معنوی است و موهبت منطق طیر و علم به اسرار کاینات او را بر احوال تمام مخلوقات از جن و انس و مرغ و مور و باد و خاک واقف و حاکم می‌دارد. با اینهمه این قدرت و سلطنت برخلاف فرعون وی را مغرور نمی‌کند و از التزام خضوع و تضرع که لازمه عبودیت و درعین حال شایسته مرتبه خلافت اوست باز نمی‌دارد. به هر حال اینکه بنای مسجد اقصی به حکم تقدیر الهی بدو حواله می‌شود* در تقریر مولانا بر این معنی مبتنی می‌نماید که در حقیقت بین داود و سلیمان تفاوت نیست*، کرده او هم کرده پدر محسوب است مؤمنان با یکدیگر اتصال قدیم که عبارت از تعارف ارواح و مناسبت قدیمه است دارند و با وجود تعدد و کثرتی که در ظاهر آنها هست ایمانشان که حقیقت وجود آنها محسوب است امر واحدی است و البته آن اختلاف که در ارباب نفوس هست در اصحاب عقول که جانهاشان اتحاد دارد* نیست.

الف

البته بنای مسجد هم که اشارت حق و عزم سلیمانی آن را به اتمام می‌رساند آن گونه که دنیای سلیمان و نطق و حیاتی که در جمیع اجزای آن محسوس و مرئی است اقتضا دارد به نحوی معجزآسا و بدون الزام و اکراه غیرمجال تحقق می‌یابد، چنانکه به مجرد بنیاد کار دیو و انس برغبت در بنای آن تن به کار می‌دهند* و حتی اجزا و مصالح آن هم برای شرکت در بنای آن از خود شوق و علاقه و کروفر نشان می‌دهند: سنگ از کوه می‌غلطد و آشکارا در می‌خواهد تا او را به سوی مسجد رهنمونی کنند، از آهک پاره‌ها که در بنای مسجد به کار می‌آید همان نوری که از آب و گل آدم می‌درخشید می‌تابد*، سنگ بی‌هیچ حمالی به مکان خویش نقل می‌یابد، و دیوار و در مثل موجود زنده‌یی در جای خود قرار می‌یابند، و اینهمه نشان می‌دهد که اجزای عالم همه روح دارند و با آن کس که مثل سلیمان زبان آنها را

۱/۳۴ - عرایس / ۳-۲۸۲	۲ - فصوص ، طبع عقیفی / ۱۶۷
* / ۳۴ الف : ۴۸۳۶/۶	ب : ۸۵۴/۱ ~ ، ۲۰۹۶/۱
۰۲۳۰۵/۶	پ : ۲۴۹۵/۳ ، ۱۸۴۲/۳ ~ و ۰۲۴۹۸/۳
۰۲۴۹۹/۳	ت : ۰۲۴۲۲/۳ ، ۲۳۰۶/۳ ، ۰۲۴۸۶/۳
۰۱۴۸۸/۳	ث : ۰۳۸۸/۴ ~ ، ۰۳۹۲/۴ ، ۰۳۹۳/۴
~ ۰۳۹۵/۴	

بداند حرف می زنند. بدون شک بنای مسجد در اینجا، آن گونه که در مثنوی تصویر می شود، رمزی از عمارت قلب که خانه حق است نیز هست*، و البته مصالح و مواد بنا اعمال نیکوست که دیوار بهشت هم از همانها به وجود می آید، و پیداست که وجود کاملان هم که قلب آنها منزلگاه حق و مهبط انوار اوست از نور حق روشن است و اگر مثل تمام اجزای دار آخرت که در قرآن از آن تعبیر به حیوان شده است (۶۴/۲۹) سراسر نور و روح و حیات باشد* نیز البته غریب نخواهد بود.

ب

حشمت سلیمان و جنبه معنوی سلطنت او نه فقط در قصه هایی مثل داستان زاغ و هدهد*، قصه باد و پشه*، و حکایت مرد و عزرائیل*، از بسط قدرت او حاکی است بلکه در طی قصه بلقیس و سلیمان مخصوصاً به اشکال گونه گون مجال جلوه می یابد. اینکه باد را خداوند حمال سلیمانی می کند* و دیو و پری را محکوم حکم وی می دارد نیز تعبیری از همین سلطنت معنوی است که خود آن رمزی از مرتبه خلافت اولیای حق هم هست و نزد آنها دل حکم خاتم سلیمان را دارد* و مادام که دیو بر آن دست نیابد سلیمانی آنها که لازمه مرتبه خلافت آنهاست از هر تزلزلی ایمن است، چنانکه سلیمان هم که باد در حکم اوست به محض آنکه دل به اندیشه ناروا می سپارد باد تخت وی را کژ می کند و تاج هم بر سرش راست نمی ایستد*. به هر حال اینکه سلیمان یکچند خاتم خود را یاره می کند و دیو بر جای او می نشیند* ضرورت حفظ قلب را از آنچه آن را در تعلقات نفسانی ضایع می نماید نشان می دهد و جنبه رمزی ملک سلیمان را که تعبیری از قدرت انسان کامل در عالم است تصویر می کند.

پ

در داستان بلقیس و سلیمان نقش هدهد به عنوان پیک حضرت نشانه یی از منطق الطیر سلیمانی* است و اینکه ملکه سبا در حقارت جثه پیک نمی نگرد نکته های باشمولی را که در نامه سلیمان هست در نظر می آورد از آن روست که وی از صورت حقیر هدهد عکس تعظیم سلیمان را می بیند و همین معنی است که او را برای ادراک کمال که صحبت سلیمان و نیل به ایمان است نشان می سازد. هدیه یی که بلقیس از شهر سبا به نزد سلیمان می فرستد چهل استر بار خشت زر را شامل می شود*، اما حاملان هدیه که فرش صحرای سلیمانی را تا چهل منزل همه زر می بینند از اینکه چنین هدیه یی را به چنان درگاه می برند خود را خجل می یابند. سلیمان هم هدیه بلقیس را باز پس می فرستد اما رسولان وی را تحریض می کند تا او را به تعجیل در قبول ایمان تشویق نمایند*. در عین حال به آنها خاطر نشان می نماید که این زر و ملک ظاهر را اعتباری نیست و تمام ملک سبا با همه ثروتش پیش آن

ملکها که در ورای دنیای آب و گل هست چه محل دارد؟ پس بلقیس تا دود از این ملک دو سه روزه ناپایدار برنیارد به ملک باقی که نیل به ایمان و لقای حق است راه نمی یابد.

ت

اما بلقیس که پیام سلیمان او را به درک ایمان و لقای سلیمان شایق می کند در عزیمت به دیدار وی از همه چیز خود در ملک سبا چشم می پوشد و با اینهمه به تخت خویش همچنان دلبسته می ماند*، و سلیمان که می داند رهایی از تمام تعلقات برای بلقیس یکباره میسر نیست وقتی وی به درگاه سلیمان می رسد تخت وی را در همان لحظه بی که وی آرزوی آن را می کند به وساطت آصف وزیر خویش و به برکت اسم اعظم برای وی حاضر می آرد، و چون این تخت چوبی را تا این اندازه مایه دلبستگی بلقیس و خرسندی خاطر او می یابد آن را درخت گول گیر* می خواند، و پیدا است که در وجود تخت تمام زرق و برق زینت و صنعت آن را نادیده می گیرد و اصل آن را که جز یک درخت عادی نیست می بیند [۳۲]، و اینهمه نشان مرتبه خلافت اوست که البته هر صاحب ملکی بدان دست نمی یابد و نیل بدان جز در حوصله ادراک و مرتبه سلیمان نیست.

ث

ملکی با این وسعت و عظمت که در آن بین مرغان گونه گون و حتی بین دام و دد دوستی و اتحاد برقرار می سازد* و جن و پری را هم مقهور می دارد البته مجرد ملک ظاهر نیست و آن خاتم هم که سلیمان را بر همه کاینات فرمانروایی می دهد و نقش اسم اعظم را دارد خاتم ظاهر نیست، قلب مرد خداست، و آنجا که دیو بر آن دست می یابد و سلیمان را یکچند از قدرت و ملک محروم می دارد در واقع غلبه اهواء نفسانی است که خاتم دل و آنچه را نشانه خلافت الهی است از وی می رباید، و حشمت سلیمان را که حشمت معنوی است تا مرتبه ذلت یک ماهیگیر که مظهر فقر ظاهری محسوب است تنزل می دهد. درست است که دیو نمی تواند بر کمال مرتبه سلیمانی دست بیابد، و اگر یکچند بر خاتم سلیمانی که در رمز قصه تعبیری از قلب سالک است دست بیابد* عنایت حق ملک سلیمان را به دست او رها نمی کند، اما سلیمان هم برای کفاره زلت خویش که از تسلیم به جاذبه غفلت و غرور ناشی است می بایست تن به مذلت حقارت دهد، با مسکینان بنشیند* و مثل یک ماهیگیر حقیر در لب جو به مراقبت بنشیند* تا در همین التزام فقر خاتم دل و ملک معنوی خود را باز تواند یافت.

ج

برای چنین ملکی است که سلیمان رب اغفر لی و تمب لی مُلکاً لا ینبغی لِأحدٍ مِن بعدی (۳۵/۳۸) می گوید، و اینکه در این تمنی ملکی را می خواهد که بعد از

وی شایسته هیچ کس نباشد پیداست به ملک ظاهر ناظر نیست، و این تمنی هم چنانکه مولانا خاطر نشان می کند از بخل و حسد در حق غیر ناشی نیست * از آن روست که سلیمان می داند هر کس آن کمالی را که این چنین ملکی لازمه آن است بیابد در مرتبه سلیمان است و با وی در مقام «بعدی» نیست در مرتبه معی است * و این نکته هم معنی واقعی خلیفه اللهی را که موجب شد تا بین او و پدرش داود (۳۵ الف) هم اتحاد و اتصال باطنی و معنوی باشد به نحو دیگری تقریر و الزام می کند.

ج

در مورد سلیمان این روایت که دیوها برای وی کار می کردند و کاسه‌هایی به اندازه حوضها می ساختند * نه فقط اشارت گونه‌یی به قصه مهمانی سلیمان از همه جنبندگان^۱ دارد بلکه طی اشارت به تعبیر قرآنی (۱۲/۳۴) به طور ضمنی مفهوم مهوریت تمام کاینات را در مقابل حکم انسان کامل که سلیمان در مرتبه خلافت الهی مظهر آن است با مهوریت سراسر دنیای عدم در مقابل صنع و امر حق قابل مقایسه نشان می دهد. قصه خرّوب - یا خرنوبه، در برخی روایات - که در مسجد می روید * و مثل هر گیاه دیگر * خاصیت خود را بی دهان به سلیمان می گوید نزدیک شدن خرابی مسجد را که نشان قرب مرگ سلیمان است به وی خاطر نشان می کند *، اما سلیمان که در مرتبه انسان کامل به مرگ پیش از مرگ * دست یافته است البته در مرگ ظاهر به چشم ناخرسندی نمی نگرد و لقای رب را در آن مایه خرسندی و دلنوازی خویش می یابد.

ح

۳۶

سایر انبیا که باز در قصه‌های مثنوی به برخی از آنها اشارتها هست نیز در نزد مولانا همواره همچون سرمشق اخلاق و سلوک تصویر می گردند و ابتلای خود

۱/۳۵ - نیسابوری، قصص/۲۸۶	۲ - عرایس/۷ - ۳۲۶		
الف: ۴/۴۰۶، ۴/۴۰۷ ~، ۴/۴۱۴	ب: ۴/۱۱۱۴ ~، ۳/۴۶۲۴ ~، ۱/۱۲۰۲ ~	۳/۱۰۱۵، ۴/۱۱۵۱، ۴/۱۸۹۷ ~، ۴/۱۲۶۵	ت:
۴/۴۷۰، ۴/۱۱۳۷ ~، ۴/۴۷۲	پ: ۴/۷۲۲ ~، ۱/۸۶۹	۴/۵۶۳ ~، ۲/۳۷۰۰ ~، ۴/۱۱۵۰ ~، ۱/۹۸۶	ث:
۱/۹۵۶ ~، ۳/۱۰۱۵، ۴/۱۱۵۱، ۴/۱۸۹۷ ~، ۴/۱۲۶۵	ج: ۲/۳۷۰۰ ~، ۴/۱۱۵۰ ~، ۱/۹۸۶	۱/۳۶۱۸، ۱/۲۶۰۴ ~، ۱/۲۶۱۴، ۱/۳۶۸۳	ح:
۴/۱۲۸۷ ~، ۴/۱۳۷۷ - ۸/۴، ۴/۱۳۷۲			

آنها و احوال امتهاشان هم غالباً مایه عبرت و موجب تذکر تلقی می شود. بعلاوه وحی وارد بر آنها نه فقط منشأ هدایت خلق در سلوک راه شریعت محسوب است علم و حرفه اهل دانش مثل طب و نجوم نیز از تعلیم آنها سرچشمه می گیرد* . همچنین برخلاف عام خلق که همگی همچون طفلان خفته به این عالم می آیند و در طی منازل راه نیز همچون خفتگان بیخبر می گذرند انبیا به قلاوزان بیدار و ره شناس می مانند* ، منزلها را از پیش می دانند و خلق جز به هدایت و ارشاد آنها نمی توانند به منزل حقیقت راه بیابند.

الف

البته بعثت آنها برای آن است که خلق را به حق رهنمونی و اتصال بخشند* ، و پیداست که بدون دلالت آنها و التزام شریعت که طریق آنهاست برای انسان نیل به حق و اتصال با وی ممکن نیست و اگر اجزای عالم و افراد انسان جمله بیکسان با حق پیوستگی می داشتند و جزو و کل به کل مربوط به هم می بودند دیگر بعثت رسل معنی نداشت* ، و اشارت به این نکته در قول مولانا توهمی را که قول به وحدت وجود+ در نزد اصحاب عرفان نظری ممکن است برای بعضی اذهان پیش آرد و حاجت به بعثت رسل را در نزد آنها توجیه ناپذیر سازد دفع می کند، اما قول مولانا در اتحاد ارواح انبیا که بر اشارت کریمه لا تُفَرِّق بَیْنِ أَحَدٍ مِنْ رِسلِهِ (۲/۲۸۵) مبتنی است در عین حال ناشی از این نکته است که همه آنها در مراتب خویش از خلافت الهی بهره دارند و به حکم کریمه من یطیع الرسول فقد اطاع الله (۴/۸۰) چون اینها خلیفه حق و نایب او در عالم محسوبند طاعت آنها به مثابه طاعت حق محسوب است و اینجاست که بین نایب و منوب نباید تفاوت نهاد و به قول مولانا آنها را — گرد و پنداری قبیح آید نه خوب* .

ب

به هر حال از آنجا که کل شامل جزو هم هست و وقتی صد بیاید نود هم در ضمن آن موجود است، نزد مولانا، نام احمد نام جمله انبیاست* ، و البته وجود خاتم انبیا جامع کمالات تمام آنها و مقصد نهایی از ارسال جمیع آنها نیز هست. درست است که مولانا در مثنوی به بیان احوال و اسرار تمام پیامبران مذکور در قرآن ناظر نیست، اما در آنچه از احوال آنها تقریر می کند نیز همواره به نور حال رسول مصطفی نظر دارد و بدین گونه چیزی از سر دلبران را در حدیث دیگران* به بیان می آرد، چرا که در وجود وی همه لطایف اسرار انبیا را مضمَر می بیند و احوال او را نمودار کمال مراتب آنها و اُسوه تمام اولیا و سالکان طریقت نیز می یابد، و اینکه با وجود تقدم در غایت تأخر در نوبت دارد متضمن این معنی است که به هر حال ثمر که غایت وجود درخت است از لحاظ ظهور مؤخر از آن است* ، و از همین روست که

امت محمدی از آنچه موجب کیفر و عقوبت امتهای دیگر گشت در امان می ماند و
 امت مرحومه * و آخرون السابقون * تلقی می شود.

پ

Pantheisme + / ۳۶

۳۶ / * الف: ۸ / ۴ - ۱۲۹۴ ، ۵ / ۱۱۲۴ ~ ب: ۲ / ۱۷۵۰ ، ۱ / ۲۸۱۲ ،
 ۱ / ۶۷۴ پ: ۱ / ۱۱۰۶ ، ۱ / ۱۳۶ ، ۴ / ۶ - ۵۲۴ ، ۱ / ۳۱۲۰ ، ۳ / ۱۱۲۸

سیمای خاتم رسولان

تصویری که در مثنوی از سیمای محمد صلی الله علیه و سلم عرضه می شود نه فقط متضمن تعظیم و تقدیس فوق العاده‌یی در حق این مهتر کاینات هست بلکه در عین حال نهایت عشق و ارادت را در حق این مربی و مرشد کونین که سلسله هدایت نفوس انسانی به جناب حق و طریق ایصال رهروان شریعت به مبدأ وجود (§ ۱۲ پ) به وی ختم می شود نیز در سراسر این تصویر جلوه بارز دارد. این طرز تلقی در شعر صوفیه و اقوال متشرعه از عطار و سعدی تا ابن فارض و ابن عربی در عصر مولانا همه جا در تجلی است، و در معارف بهاء‌ولد و مقالات شمس هم هر جا به احوال و اقوال این خاتم پیغمبران اشارتی هست نشانه‌های این عشق محمدی همه جا در کلام آنها پیدا است، و مشایخ صوفیه و زهاد متشرعه همواره حقیقت محمدی را نمونه مطلق انسان کامل و تا حدی نظیر آنچه متألهان نصاری در باب «کلمه» می گویند موضوع عشق و تقدیس فوق العاده تلقی کرده اند و در تمام ادب و عرفان اسلامی نشان این مایه محبت و تکریم فوق العاده همه جا جلوه دارد.

الف

بدین گونه پیغمبر ما در اشارت صوفیه سیمای متعالی و فایق انسان کامل و رمز غایت آفرینش را جلوه می دهد. با ظهور وی که خاتم پیغمبران الهی است کاروانی که شریعت انبیا آنها را به سوی سرمنزل حقیقت و در خط سیر سلوک حقیقت راهنمایی می کند به منزلی می رسد که ورای آن جایی برای تزلزل و تردید در نیل به مقصد باقی نمی ماند. نقد تاریخی که در باب این قهرمان انسانی قادر نیست مثل آنچه در باب عیسی می گوید اظهار تردید کند [۱] در وی بیش از حد به چشم مجرد انسانی می نگرد [۲] و از این رو این نکته را که صوفیه و متألهان عرفا حقیقت محمدی و نور محمدی را امری الهی و تا حدی نزدیک به مفهوم «کلمه» در

ب الهیات نصاری می نگرند نمی تواند درک و تصدیق کند.

البته مثنوی در التزام ظاهر شریعت محمدی و پیروی از سیرت و سنت رسول، بر وفق آنچه در روایات صوفیه و اهل سنت منقول است، همه جا اصرار فوق العاده نشان می دهد و به خاطر همین تقید در حفظ شریعت است که طعانه مثنوی (§ ۵ ت) ضمن نقد آن ادعا می نماید که این اثر مولانا از دقایق اسرار اهل حقیقت خالی است و آنچه در آن است فقط - قصه پیغمبرست و پیروی*، با اینهمه، در عین التزام به حفظ ظاهر سنت و شریعت، مولانا سیرت و سنت رسول را متضمن لطایف حقیقت و مشتمل بر کمال مطلوب اهل طریقت نشان می دهد و چون نظم و انشاء مثنوی هم در نزد خود او ناظر به عرفان عملی است با وجود نهایت تکریم و حداکثر عشقی که نسبت به رسول خاتم دارد ذکر لطایف اسرار و دقایق احوال او را دستاویز رخصت در عدول از ظواهر سنت و سیرت او نمی سازد.

پ

در هر حال حکایات و روایات راجع به پیغمبر و احوال وی بدان سان که در مثنوی آمده است غالباً مبتنی بر قرآن و حدیث است و یا از کتب سیرت و مغازی مأخوذ است و معدودی از آنها هم که چون از اخبار و عطا و قصاص صوفی و غیر صوفی مأخوذ می نماید با روایات مقبول و مشهور توافق کامل ندارد، به هر صورت در مجموع بر تعالیم اخلاقی و عرفانی دقیق مبتنی است. این گونه روایات هم چون متضمن احکام و مغیر حلال و حرام نیست و غالباً فواید اخلاقی و لطایف تربیتی از آنها حاصل می شود و عطا و قصاص قوم از دیر باز در نقل و ضبط آنها آن گونه نقد و دقتی را که در روایات مربوط به احکام عبادات و معاملات مطرح است بالضروره رعایت نمی کرده اند و این امر هم اگر در خور اعتراض و انتقاد هست آن اعتراض بر گوینده مثنوی وارد نیست، بر طرز تلقی متداول در نزد و عطا متشرعی است که با وجود تحذیر فقها و اهل حدیث در چنین روایات دقایق مربوط به نقد و فحص اسانید و متون احادیث را لازم نمی دیده اند.

ت

اینکه پاره‌یی از این روایات جز در حکایات قصه گویان سابقه‌یی ندارد باید ناشی از انس گوینده با حلقه‌های قصاص معابر و عطا صوفی باشد [۳] که در طی سالهای کودکی و جوانی غالباً در حلقه‌های قصاص و در مجالس زهاد صوفیه تردد داشته است. نقل این گونه اخبار را در باب احوال رسول خاتم و بعضی از انبیای سلف هم هر چند محدثان بشدت منع و نقد کرده اند^۱ باز گه گاه به خاطر جنبه ترغیب و ترهیبی که در آنها بوده است با نظر اغماض و تسامح می نگریسته اند و با این حال روایات مولانا در باب سیر و مغازی رسول جز بندرت مبتنی بر مآخذ معتبر و

ن

همواره مشتمل بر لطایف عرفانی و دقایق اخلاقی است.

۳۸

برخلاف آثاری چون حدیقه سنائی و مثنویات عطار که غالباً بخش جداگانه‌یی در نعت پیغمبر دارند، در مثنوی مولانا چون طرح پیش پرداخته‌یی در باب اجزای کتاب در کار نیست این گونه مطالب به دنبال هم و با نظم و ترتیبی معین در میان نمی‌آید، بلکه به اقتضای حال و در هر جا که به تعبیر خود مولانا جزّ جرار کلام خاطر گوینده را به طرح چنین مباحث سوق می‌دهد به نقل یا اشارت به این مطالب می‌پردازد و با این حال از مجموع آنها تصویری را که مولانا از احوال رسول خاتم و از جنبه ارشاد و تربیت انسانی و اخلاقی وی در حق یاران عرضه می‌کند می‌توان دریافت.

الف

جزئیات این تصویر گاه با تفصیل در ضمن تقریر حکایات انعکاس دارد و گاه با اجمال و در ضمن اشارتهایی کوتاه به قرآن و حدیث یا به سیرت و احوال رسول. از جمله در داستان حلیمه و عبدالمطلب* تصویری از کودکی پیامبر و از احوال مکه و قریش عرضه می‌کند که حالت روحانی جالبی دارد. قصه این حلیمه سعديه که دایه و پرورنده محمد صلی الله علیه و سلم در صحرای خارج از مکه بود در روایت مثنوی هیجان بی‌مانندی القا می‌کند که شایسته احوال رضیع الهی گونه اوست، و البته هیچ چیز به این اندازه با احوال کودکی متعالی که در فراخنای صحرا فرشتگان الهی وی را به فراسوی دنیای حس می‌برند، قلب کود کانه اش را از سینه بیرون می‌آورند و آن را پاک و صاف آماده تلقی وحی که مقدر است در سنین چهل سالگی بروی نازل آید می‌نمایند [۴] مناسب نیست.

ب

داستان این حلیمه بنت ذؤیب از عشیره بنی سعد در ماجرای که هنگام باز آوردن طفل به مکه — بار دوم — برای وی پیش آمد و منجر به گم شدن محمد و گریستن وی و دعا کردن عبدالمطلب در جستجوی طفل گمشده گشت به اجمال در روایات اهل سیرت و حدیث هست^۱، اما مولانا آن را با تفصیلی که در این مآخذ نیست به تقریر می‌آورد و در بیان او لطف و شوری هست که در هر گونه شعری

۱/۳۷ — تلبیس ابلیس / ۱۲۳

logos + / ۳۷

* / ۳۷ پ: ۴۲۳۳/۳

نیست.

پ

در قصهٔ مثنوی، حلیمه که محمد (ص) را به بادیه می‌برد و آنجا وی را پرورش می‌دهد چون او را به مکه باز می‌آورد تا به جدش عبدالمطلب بسپارد در نزدیک حطیم [۵] — بین رکن و باب کعبه — از هوا صدایی خوش به گوش وی می‌رسد که از قدوم نورسیده‌یی گرامی بشارت می‌دهد. چون حلیمه از آن صدا حیران می‌گردد در جستجو برمی‌آید که آن بانگ از کجاست. اما همه جا را می‌گردد و از صاحب صدا نشانی نمی‌بیند و چون باز می‌گردد کودک را نیز آنجا که وی را رها کرده بود برجای نمی‌یابد. پس، از بیم آنکه محمد را گم کرده باشد به گریه می‌افتد و تضرع و زاری پیش می‌گیرد. پیرمردی از عرب وی را به کعبه می‌برد و به یاری خواستن از «عُزَّی» دلالت می‌کند. اما به مجرد آنکه نام محمد را پیش «عُزَّی» می‌برد آن بت بزرگ و سایر بت‌های کعبه سرنگون می‌شوند و به سجده در می‌آیند. پیرمرد به تشویش می‌افتد، چرا که در این هنگام از همهٔ سنگ‌ها صدا برمی‌آید و از اینکه نام محمد را در پیش بتان بر زبان آرد وی را ملامت و تحذیر می‌کنند، پیرمرد حلیمه را دلداری می‌دهد که اینچنین کودک البته یاوه نخواهد شد — بلکه عالم یاوه گردد اندرو*.

ت

در این میان عبدالمطلب چون از گمشدن محمد آگاهی می‌یابد در تمام مکه به جستجوی وی برمی‌آید. در پیش کعبه هم می‌نالد و از پروردگار خویش با تضرع و دعا کودک خود را در می‌خواهد. ندای هاتف وی را تسلی می‌دهد که طفل وی یاوه نخواهد شد، جهانی هم بدو زندگی و هدایت خواهد یافت. وقتی عبدالمطلب از هاتف می‌پرسد که اکنون محمد در کجاست، از درون کعبه آواز می‌آید که او — در فلان وادیست زیر آن درخت* — بدین گونه عبدالمطلب با امیران قریش — شیوخ قوم — که در این جستجو با وی همراه گشته‌اند بدانجا که هاتف نشان می‌دهد روانه می‌گردند و شیخ قریش نوادهٔ گمشده‌اش را آنجا باز می‌یابد. اصل قصه^۲ که در مآخذ با این جزئیات مذکور نیست با دستکاریهایی که مولانا در آن کرده است سایه روشن لطیفی از شعر و عرفان دارد. مخصوصاً وصف بانگ هاتف که در حوالی حطیم از هوا به گوش می‌رسد و صدایی که در درون کعبه از سنگ‌ها برمی‌آید کاینات عالم حسی را در موجی از ادراک و شعور دنیای ماورای حس غوطه می‌دهد.

ث

آنچه این بشارت مذکور در قصهٔ حلیمه را در مورد این کودک مبارک تحقق می‌دهد نزول وحی است که در عین حال وی را مثل سایر انبیا معروض انکار و جفای قوم خویش خواهد کرد (§ ۲۱ ب) و با اینهمه، خطاب کریمهٔ یا ایها المزل، که تفسیری کوتاه و لطیف در باب این خطاب و سورهٔ مبارکهٔ مشتمل بر آن

(۱/۷۲ ~) در مثنوی آمده است*، از این رسول مبارک پی در پی خواهد تا بر رغم مخالفت و ایذاء گمراهان که طعن آنها به بانگ سگ می ماند در نشر دعوت تردید و تزلزلی به خود راه ندهد و اهل عالم را که بدون هدایت وی از نیل به کمال محروم می مانند همچنان در بند خیال اندیشی هاشان که ناشی از تعلق به خودی و دل بستگی به نفسانیت خویش است رها نکند و در این راه از تحمل ایذاء و استهزاء قوم و مواجهه با تکذیب و انکار آنها که انبیای حق همواره بدان مبتلا بوده اند اندیشه یی به خود راه ندهد.

ج

۳۹

ماجرای فترت و ابطاء وحی، که در دنبال نزول اولین آیات وحی یکچند پیغامبر را در انتظار گذاشت [۶]، و هر چند به اندک فاصله دوباره به وصل و ولا انجامید* و نزول سوره مبارکه والضحیٰ (۱/۹۳ ~) و اشارت ماودعک ربک و ماقلی (۳/۹۳) در آن* استمرار وحی و توالی رحمت را نوید داد*، در مثنوی با تعبیری که حاکی از رابطه عشق و تجاذب روحانی بین رسول و جناب قدس و مبنی بر تصور هجر و وصال بین محبوب و محب است به تقریر می آید و مولانا که از حال ترس و نومیدی ناشی از این انقطاع موقت تعبیر به هجر و هجران می کند روایت مشهوری را که در این باب هست^۱ تبدیل به قصه یی لطیف و پرشور می کند که حال رسول را در احساس مهجوری و در تصور انقطاع پیام محبوب به حال سالک مجذوبی مانند می کند که در سیر الی الله با عقبه یی دشوار و عبورناپذیر مواجه می شود و در غلبات شور و سودا می کوشد تا با فنای از خودی به لقای محبوب دست بیابد.

الف

در این ماجرا بر وفق روایات مشهور چون بعد از تلقی اولین وحی ها یکچند فترت پیش آمد، رسول خدای دلتنگ شد^۲ و از این اندیشه که شاید الهام نخستین نیز از مقوله احوالی باشد که بر شاعران و پریردگان عارض می شود و کافران قریش وی را بدین امر منسوب می کردند^۳ و وی البته از چنین نسبتی عار داشت سخت پریشان خاطر گشت و از بسیاری اندوه به خاطرش گذشت که خود را از فراز کوه به پایین افکند و هلاک کند. به همین قصد نیز از خانه بیرون آمد اما در نیمه راه کوه صدایی شنید که وی را به نام خواند و به وی مژده داد که براستی رسول خداست. چون به

۲- مأخذ قصص ۷/۱۳۵-

۱/۳۸- سیرت رسول الله ۱/۱۵۳

ج: ۴/۱۴۵۳ ~

ث: ۴/۱۰۳۴

ت: ۴/۹۷۶

ب: ۴/۹۱۵ ~

صاحب صدا در نگریت جبرئیل بود که در افق ظاهر گشته بود و محمد چنان در تماشای وی مستغرق شد که از آنچه قصد آن را داشت منصرف ماند،^۴ و از بعضی روایات برمی آید که در آن ایام چندین بار این اندیشه به خاطرش گذشت و هر بار [۷] به بالای کوه می رسید جبرئیل بر وی ظاهر می شد و او را تسکین خاطر می داد و از این اندیشه بازمی داشت.

پ

روایت مثنوی که صبغه عشق عارفانه‌یی به این ماجرای حزن و دلتنگی رسول می افزاید بدون اشارت به انقطاع وحی چنان نشان می دهد که یکچند در سلوک روحانی رسول هر زمان حزن ناشی از تصور هجران بر وی مستولی می گشت خویشتن را از کوه فرو می انداخت * و چون جبرئیل در می رسید و وی را از آن کار باز می داشت سکونی می یافت و باز وقتی هجر بر وی تاختن می آورد دیگر بار خود را از کوه سرنگون می ساخت و جبرئیل باز او را مانع می آمد. این کار چندان تکرار می شد تا آن حجاب که وی را از نیل به وصال باز می داشت و بیشک در تقریر مولانا تعبیری از آنچه تقبّد بدان اسباب ابطاء و فترت در وصل و ولاست یک سوشد و به قول مولانا — تابیاید آن گهر را او زجیب * لطف بیان مولانا با آنکه در تقریر قصه تاحدی از مفهوم ظاهر آن منحرف شده است روایت را به نوعی تجربه سلوک روحانی اهل طریق نزدیک کرده است و در واقع آن را وسیله‌یی برای توجیه شور و سودای سالکان و مجذوبان راه ساخته است.

پ

۴۰

آزار و جفایی که رسول خدا در مکه از مخالفان و کفار قریش می بیند در مثنوی مخصوصاً در طرز رفتار ابوجهل بن هشام تصویر می شود. هر چند به مخالفت بعضی مدعیان مثل عتبه و ذوالخمار و عداوت بعضی خویشان مثل ابولهب هم در مثنوی اشارتها هست لیکن ابوجهل تقریباً همه جامحرک واقعی و تجسم کامل تمام مخالفت‌هایی تلقی می شود که کفار عرب برای جلوگیری از نشر دعوت پیغامبر ما بدان دست می زنند و سرانجام وی را به هجرت از مکه به مدینه وامی دارند. در واقع شیوخ کفار که دعوت رسول در نظر آنها منافع و آسودگی‌هایشان را معروض خطر می سازد غیر

۱/۳۹ - سیرت رسول الله ۱۷/۱ - ۲۱۶ ۲ - کشف الاسرار ۱۰/۵۳۱ - ۳ -

تفسیر کمبریج ۲/۲ - ۵۰۱ ۴ - طبری ۱/۱ - ۱۱۵۰

۳۹/۳ * الف: ۳۰۱/۲، ۳۰۰/۲، ۲۵۳۴ - ۵/۲، پ: ۳۵۳۵/۵، ۳۵۴۰/۵

از ابوجهل شامل کسانی مانند عتبه بن ربیع، ابوسفیان بن حرب، نصر بن حارث، شیبۀ بن ربیع، امیة بن خلف، عقبه بن ابی معیط، عاص بن وائل، و ولید بن مغیره نیز هست و رسول نیز در کعبه بعضی از آنها را نفرین می کند^۱، لیکن ابوجهل، ابولهب، و ابوسفیان در بین این مخالفان ظاهراً بیش از دیگران مورد نفرت یاران رسول قرار دارند و در واقع بیش از دیگران هم در اظهار عداوت مستمر با پیغامبر و در ایذاء پیروان او اهتمام دارند.

الف

اینکه در طعن ابوسفیان در مثنوی ذکر صریحی نیست [۸] و به عداوت دیرینه او با رسول — که سبب شد پیغمبر وقتی هم کسانی را برای قتل او به مکه گسیل دارد^۲ — هم اشارتی در میان نمی آید اگر عمدی باشد و آن را نتوان از باب تصادف صرف و عدم اقتضای جرّار کلام تلقی کرد به احتمال قوی باید ناشی از این نکته باشد که وی سرانجام قبل از فتح مکه اسلام می آورد، و رسول هم با آنکه قول او را در تصدیق نبوت خویش متضمن اخلاص نمی یابد [۹]، اسلام او را می پذیرد و در فتح مکه هم خانه وی را مأمن اهل مکه می کند. این طرز تلقی در مورد عکرمه پسر ابوجهل هم که تا قبل از فتح مکه و حتی چندی بعد از آن همچنان مشرک باقی می ماند و در ایذاء رسول هم همانند پدر سعی بسیار دارد^۳ نیز در مثنوی مشهود است و اینکه مولانا بدون اشارت به سابقه مخالفت او خاطر نشان می کند که — پور آن بوجهل شد مؤمن عیان * بیشک از آن روست که ایمان او را از شایبه کید و نفاق خالی می یابد [۱۰] و به هر حال اظهار اسلام او و ابوسفیان را، برای اجتناب از اشارت به مخالفت های گذشته آنها با اسلام و رسول، دستاویز کافی می یابد.

ب

چیزی از این اغماض و تسامح را که مولانا در باب گذشته عکرمه و ابوسفیان دارد در مورد گذشته عباس بن عبدالمطلب نیز نشان می دهد، مع هذا عداوت گذشته او را هم نسبت به رسول فراموش نمی کند. در واقع عباس با آنکه سالها از قبول اسلام خوداری می کند و در جنگ بدر هم، به قول مولانا، بهر قمع احمد و استیزدین * به حرب و کین می آید و با مشرکان مکه همراه می گردد، سرانجام توفیق ایمان می یابد و حتی خلافت رسول، چندین قرن، در خاندان وی پایدار می شود. اما در مورد ابوطالب عم بزرگ و حامی و مربی و مدافع رسول که در باب وی حدیث هم هست که ما نالت متی قریش شیئاً اگرهه حتی مات ابوطالب^۴ و در هر حال قول در ایمان وی کمتر از قول خلاف آن قابل اعتماد نیست [۱۱] مولانا این اندازه تسامح و اغماض را مرعی نمی دارد و بر وفق آنچه در بعضی روایات عامه آمده است وی را از نیل به ایمان بی بهره نشان می دهد. در توجیه این دعوی هم چنانکه در

روایات عامه آمده است خاطر نشان می کند که این عم رسول از سرزنش و بدگویی اشیاخ قریش ملاحظه داشت و چون به قول مولانا، می نمودش شنعاً عربان مهول* از بیم طعن قوم دعوت رسول را نپذیرفت* . با توجه به تسامح و اغماض مصلحت جوینانیهی که مولانا در باب گذشته ابوسفیان و عکرمة بن ابی جهل نشان می دهد تصریح به عدم ایمان ابوطالب در این موضع مثنوی خالی از غرابت به نظر نمی آید و پیداست که چنان کس را هم به آسانی نمی توان به تعصبات عامیانه منسوب کرد.

پ

با اینهمه در بین مخالفان رسول ابوجهل مظهر و تجسم تمام شرک جاهلی محسوب است. از پیغمبر معجزات طلب می کند* اما هرگز با هیچ معجزه‌یی شک و کفر خویش را ترک نمی کند*. محمد و یارانش را از اقامه نماز باز می دارد*، و مستضعفان قوم را با قساوت و خشونت معروض آزار و شکنجه می نماید. البته محمد و یارانش نیز او را با نفرت و کینه می نگرند. پیغمبر وی را فرعون امت می خواند [۱۲] و این نکته وی را در تقریر مولانا مثل فرعون موسی رمز نفسانیت و مظهر عالم تن می سازد* که باید از متابعت او اجتناب کرد. اینکه عمر بن خطاب هم به رغم خویشاوندی که با وی دارد وقتی به عالم جان توجه می یابد خود را از متابعت وی که متابعت فرعون و جنود محسوب است کنار می کشد* از همینجاست. مجاوبه وی با رسول هم که وی در طی آن محمد را، زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت*! می خواند مثل خطابات فرعون با موسی تصویری از احوال نفسانی خود وی را ارائه می کند. از همین روست که محمد نیز قول وی را تکذیب نمی کند و چون در همان مجلس قول ابوبکر را هم که طی آن محمد را آفتاب می خواند تصدیق می نماید در جواب سائلی که از وی می پرسد قول «دو ضد گو» را چگونه تأیید می نماید* جواب می دهد که در آینه وجود وی هر یک از اینها نقش خویش را می بیند، و اینجاست که چون ابوجهل تصویر نفسانیت محض را که صورت خود اوست در وجود رسول می بیند جز آنکه وی را نقشی زشت تلقی کند چاره‌یی ندارد.

ت

۱/۴۰ - صحیح بخاری ۵/۹۴: صفة الصنوة ۱/۱۰۶ ۲- الکامل ۲/۱۱۶ - ۳-
 نسب الاشراف ۳۵۷: الکامل ۲/۱۶۸ ۴- سیرت رسول الله ۱/۱۴-۱۳
 ۴۰/ * ب: ۱/۳۴۰ پ: ۱/۲۷۹۴، ۶/۱۹۴، ۶/۱۹۵ ~ ت:
 ۱/۲۱۵۴ ~ ، ۲/۲۰۶۰، ۵/۱۱۷۱ عنوان، ۱/۷۲۸، ۱/۴-۱۵۰۳
 ۱/۱۳۶۵ ~ ، ۱/۲۳۶۹

۴۱

اما نقشی که مولانا از احوال ابولهب و زنش ام‌جمیل بنت حرب رقم می‌زند این عم دیگر رسول را با زنش که خواهر ابوسفیان و دشمن آشتی ناپذیر پیغمبر هاشمی است چنانکه هست مظهر کینه و رشک و بدسگالی تصویر می‌کند. در واقع ابولهب که از همان آغاز دعوت عداوت خود را در حق برادرزاده اظهار می‌کند^۱ مثل ابوجهل در تمام عمر هرگز از ایذاء و سفاهت نسبت به رسول و از تحریک و عداوت در حق یاران او باز نمی‌ایستد. دعوت او را تکذیب می‌کند، معجزات او را به استهزا تلقی می‌کند و در حالی که به قول مولانا، مصطفی‌مه می‌شکافد نیمشب * بولهب از خشم و کینه ژاژ می‌خاید و در آتش رشک و ناخرسندی خویش می‌سوزد. زنش ام‌جمیل هم که آتش افروز نایره عداوت است در آزار رسول هاشمی از شوهر و برادر خویش پای کم ندارد و از اینکه پسران خود عتبه و معتب را وادارد تا رقیه و ام‌کلثوم دختران رسول را طلاق گویند [۱۳] احساس تشفی می‌کند. آنچه در سوره مبارکه ابی‌لهب (۱/۱۱۱ ~) در تصویر مآل حال این زن و شوهر آمده است شقاوت و حرمان آنها را در فرجام کار توصیف می‌کند، با اینهمه آن پشته هیزم را که این حمالة الحطب بر دوش دارد و آن رشته تایدیه را که بر گردنش هست و حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ در قرآن کریم تعبیری از آن است چنانکه مولانا خاطر نشان می‌کند هر چشمی نمی‌بیند، دیده‌یی مثل چشم رسول باید تا فرجام کار آنان و مآل حال ستمکاران را تواند دید *.

الف

به هر حال آنچه مخالفان رسول و امثال ابوجهل و ابولهب را به عداوت وامی‌دارد تعلق آنها به عالم جسم و نفس است که آنها را بر ضد رسول متحد می‌دارد، چنانکه مؤمنان صدیق به سبب تجانس با رسول مجذوب وی می‌گردند و در واقع این تجانس سبب می‌شود تا هر کس با جفت خویش همراه آید. فی‌المثل داستان غرانیق * که یک لحظه موجب شد تا به قول مولانا کفار ساجد گردند سبب تألف بین قوم نمی‌گردد چرا که بین رسول با آنها هیچ گونه تجانس روحی نیست و این واقعه هر چند اصل وقوع آن هم مورد تردید محققان است [۱۴] ورطه عمیقی را که میان اهل ایمان و اهل کفر وجود داشت نمی‌توانست پر کند. به هر حال این فقدان تجانس اهل کفر را مجذوب یکدیگر می‌کند و اهل ایمان را از آنها جدا نگه می‌دارد و از اینجاست که صحابه گزیده مونس رسول می‌گردند و جز امثال عتبه و ذوالخمار با ابوجهل الفت و تجانس ندارند *.

ب

درست است که ذوالخمار لقب اسود عنسی بود [۱۵] که در اواخر عهد

رسول در یمن به دعوی نبوت برخاست اما دعوی وی با تلقین ابوجهل که سالها قبل در جنگ بدر کشته شده بود ارتباط نداشت و لابد شک و کفری که وی را در مقابل دین خاتم رسولان به دعوت دروغین خویش واداشت از تجانس روح وی با مخالفان رسول ناشی بود، پس اینکه رسول در بازگشت از حجة الوداع به مسلمین یمن نامه و پیام فرستاد و آنها را به قتال با اسود عنسی فرمان داد از آن رو بود که در وی و دعوی کفرآمیز وی تجسم همان شرک و طغیان امثال ابوجهل را عیان می دید. سُبَیْع بن حارث هم که نیز ذوالخمار خوانده می شد و در حنین کشته شد اهل مکه نبود و اگر اشارت مولانا به او باشد صحبت او هم با ابوجهل ظاهراً از باب تجانس فکری باشد نه انس واقعی.

پ

اما عتبه که با برادرش شبیه از مخالفان رسول محسوب می شدند پسر ربیعه بن عبدشمس و برادرزاده امیه بود، دخترش هندهم زن ابوسفیان بن حرب شد و انتساب به خاندان عبد شمس او را با هاشمیان به معاندت وامی داشت. عتبه بن ربیعه در مکه مدتها به آزار و اذواء رسول پرداخت و یک بار هم با نرمی در صدد جلوگیری از نشر دعوت وی برآمد [۱۶]، آخرکار نیز در جنگ بدر که همراه مشرکان با رسول برخورد داشت به قتل آمد و به هر حال البته از دشمنان رسول بود و حتی روایت هم هست که رسول او را نیز مثل ابوجهل نفرین کرد^۲، با اینهمه شدت عداوت وی در حق رسول و یاران به اندازه امثال ابوجهل نبود^۳. اینجا می توان پرسید آیا نام وی با نام عُقبه — عقبه بن ابی معیط — که از سخت ترین دشمنان رسول بود در ذهن مولانا خلط نشده است؟ البته مولانا که در آنچه تعلق به عالم کشف و عیان دارد از خطا ایمن می نماید، در آنچه به وصف و خبر متعلق است از خلط و خطا خالی به نظر نمی آید و بدین اندازه هم بروی جای مضایقه و اعتراض نیست.

ت

معهدنا همین عتبه بن ربیعه — و به قولی یکی دیگر از اشراف قریش — بود که گویند رسول چون با وی به سخن مشغولی داشت^۴ به مرد اعمی که بروی وارد شد چنانکه باید التفات نکرد. در باره اصل روایت البته تردید کرده اند [۱۷]، اما قول مشهور آن است که در گفت و گو با عتبه گمان می رفت اسلام آوردنش ممکن است مسلمانان را تا حدی از اذواء و آزار مشرکان در امان دارد. از این رو رسول به آنچه نابینا می گفت و به درخواست وی در تلاوت قرآن هم چون با لحنی درشت که از لوازم ادب ظاهر دور می نمود سخن راند زیاده توجه نکرد. البته عتبه یا آن دیگر کس که پیغمبر در این حال با وی به سخن اشتغال داشت اسلام نپذیرفت اما مرد اعمی هم از این برخورد دلشکسته گشت. آنگاه بود که بر وفق روایات مشهور سوره مبارکه عبس

نازل شد با عتاب الهی [۱۸] که در طی آن اشارت به مرد اعمی متضمن لحن لطف آمیز بود و اشارت بدان مرد توانگر از تعریض خالی به نظر نمی رسید.

ث مولانا در مثنوی ضمن تقریر این معنی که وقتی مغرور جاهل سخن مدعی را^۱ نمی شنود باید از سخن وی اعراض نمود و به طالب مشتاق توجه کرد به داستان این اعمی اشارت می کند* و او را نمونه آن گونه فقیران خوش نفس می خواند که جهت تعظیم قدر آنها وحی الهی نازل گشت* . تقریری که مولانا از فحوای عتاب الهی در ترک اکرام این نابینای فقیر می کند و او را در نزد حق بهتر از صد قیصر و صد وزیر* فرا می نماید چنان جوش و جذبه‌یی دارد که این ابن ام مکتوم ضریر را مثل شبان موسی (§ ۲۶ ت) یک گزیده الهی نشان می دهد، و هر چند عتابی که در باب وی می رود عتابی دوستانه بلکه تا حدی عاشقانه است و وعده‌های خوش در باب نصرت او نیز در آن هست، باز قدر و مرتبه فقیران قوم را که عبدالله بن ام مکتوم مظهر آنها محسوب است در جناب قدس از مرتبه اغنیا برتر قلمداد می کند و عبث نیست که رسول، بنا بر مشهور، از آن پس وی را همواره با اکرام و گشاده رویی تمام تلقی می کرد و هر وقت از مدینه به غزوه‌یی بیرون می شد غالباً وی را خلیفه خویش می کرده و بدین گونه نشان می داد که وحی الهی فقیر و غنی نمی شناسد و بین آنها اخوت و مساوات واقعی می خواهد.

ج

۴۲

این نکته هم که هجرت به یثرب سبب شد تا بین دو قبیله اوس و خزرج که از دیرباز در آنجا بین آنها کینه‌های دیرینه وجود داشت* دشمنیها به دوستی تبدیل گردد نمونه دیگری از نقش رسول خاتم را در ایجاد اخوت و مساوات بین مؤمنان عرضه می کند. حصول این امر را که تبدل عداوت به محبت است مولانا به ایمان مربوط می داند و بر سبیل تمثیل خاطر نشان می کند که این مردم با وجود اختلافات ظاهری که در بین آنها بود حکم دانه‌های انگور را داشتند، پیغمبر توانست

۱/۴۱ - انساب الاشراف / ۱۲۰ - ۲ - صحیح بخاری ۵/۹۴؛ صفة الصفوه

۱۰۶/۱ - ۳ - الکامل ۳/۵۱ - ۴ - انساب الاشراف / ۲-۱۵۱ - ۵ - صفة

الصفوه ۱/۵۸۲

۴۱/ * الف: ۲/۴۲۰، ۳/۱۶۶۳ ~ ب: ۶/۱۵۲۹، ۶/۱۸۹۵ ج:

۲/۲۰۶۷، ۲/۳۴۹۶، ۳/۲۰۷۶

به برکت ایمان آن «خودی‌ها» را که در وجود آنها بود و موجب تعدد و اختلاف در آنها می‌شد از آنها بستاند، آنها را درهم بیفشرد و به هم درآمیزد و از همه‌شان وجود واحدی بسازد* و پیداست که از این جمله آنها که خام مانده باشند جزو این نفس واحد که حکم شیرۀ انگور را دارد نمی‌شوند* و به این مایه اخوت و محبت که ورای دنیای نفس پرستی و خودبینی است نایل نمی‌آید*.

الف

معهدا اشارت کریمه اشداء علی الکفار رحماء بینهم (۲۹/۴۸) که رحمت و محبت فیما بین اهل ایمان را با اِعمالِ شدت بر کفار مرادف می‌سازد* نیز در واقع مقاومت در مقابل کفار را لازمه وحدت و اتحاد اهل ایمان نشان می‌دهد، و اینجاست که ایجاد اختلاف و تفرقه در بین اهل ایمان به القای شیطان منسوب می‌آید و ابلیس که هم رمزی از نفسانیت محسوب است برای جلوگیری از انتشار ایمان و رفع اختلاف اهل آن با کفار همدست می‌شود و آنها را به جنگ با رسول و یاران وی تشویق می‌نماید.

ب

نقش رمزآمیز ابلیس در تدارک و تشویق جنگی که قریش مکه را در بدر — نزدیک مدینه — با رسول و پیروان وی درگیر می‌سازد در قرآن کریم (۴۸/۸) هم مذکور است، و مولانا در مثنوی قصه‌ی * را که در این باب در روایت اهل مغازی و تفسیر آمده است^۱ با لطف بیان شاعرانه‌ی تقریری می‌کند که در عین حال جنبه رمزی آن نیز آشکار به نظر می‌رسد.

پ

به موجب این روایت چون درگیر و دار تدارک این جنگ اشراف قریش به سبب «خونی دیرینه» که بین آنها با طوایف بنی کنانه وجود دارد از جهت آنها نگران خاطر می‌گردند و می‌ترسند وقتی از شهر بیرون آیند از پشت سر مورد حمله آنها واقع گردند، ابلیس بر صورت سراقه بن مالک بن جعشم برایشان ظاهر می‌گردد، آنها را به خروج از شهر تشویق می‌کند، به تعبیر قرآن (۴۸/۸) انی جازلکم می‌گوید [۱۹]، و آنها را از رهگذر بنی کنانه ایمن می‌گرداند و خود نیز در پیش سپاه قوم به راه می‌افتد.

ت

این سراقه که سید کنانه است، در هنگام هجرت هم که رسول پنهانی از مکه بیرون می‌آید به تعقیب وی می‌پردازد اما به هر علت هست از تعقیب رسول منصرف می‌شود، از وی زنه‌ار می‌خواهد^۲، در بازگشت به مکه هم با مشرکان همچنان همدست می‌ماند و در جنگ بدر نیز همراه آنها از مکه بیرون می‌آید. به هر حال آن سراقه شکل* در رفع تردید مشرکان و تشویق آنها به جنگ مسلیم نقش ابلیس را دارد، در سپاه مشرکان هم هنگام برخورد با لشکر رسول دست در دست

حارث بن هشام برادر ابوجهل - و به دیگر قول^۳ عُمیر بن وهب - دارد، اما به مجرد آنکه آثار نصرت را در سپاه مسلمین می بیند پا به گریز می نهد و چون یاران از این کار وی تعجب اظهار می کنند عذر می آورد که آنچه من می بینم شما نمی توانید دید.

ث

اینجا چنانکه مولانا هم خاطر نشان می کند شیطان چون جبرئیل و سپاه ملائیک را که جنوداً لم تروها در قرآن (۲۶/۹) وصف آن است و به نصرت رسول آمده اند می بیند از بیم وهراس به جانش آتش می افتد و در صدد هزیمت برمی آید. وقتی حارث بن هشام که دست وی را در دست دارد از وی می پرسد که هنوز جنگی روی نداده است این رأی گریختن چیست؟ می گوید (۴۸/۸) آنچه من می بینم شما نمی بینید. حارث در تقریر مولانا با وی عتاب می کند که تو نیز باری جز جمالشیش عرب^۴ چیزی نمی بینی. آن روز به لاف دروغ خود را زعیم الجیش کردی و این زمان فقط نامردی و ناچیزی خویش را نشان می دهی!*

ج

شاید این اشارت حارث در آنچه اینجا به گمان خود با سراقه می گوید متضمن کنایه بی هم به عجز و ضعف او در تعقیب رسول در واقعه هجرت وی به یثرب باشد. اما مخاطب حارث که در قصه مولانا جز ابلیس نیست دست خود را از دست وی بیرون می کشد، آن را به سینه وی می زند و به زمینش می اندازد* و خود می گریزد. مولانا اینجا خاطر نشان می کند که نفس هم مثل شیطان است انسان را به گناه می خواند و به دوزخ راه می نماید، اما باز مثل شیطان وی را رها می کند و خود از معرکه کنار می کشد، و از اینجاست که باید از طمطراق او بر حذر بود.*

ج

۴۳

بدین گونه، جنگهای رسول با کفار قریش در واقع جنگ با شیطان است که آنها و سایر اهل ضلال راهمواره از راه حق منحرف می دارد و به راه دوزخ و

۱/۴۲ - طبری، تفسیر ۱۲/۱۰: انساب الاشراف / ۲۹۵ ۲ - انساب الاشراف

۲۶۳/ ۳ - ابن هشام، سیره / ۴۷۴: سیرت رسول الله ۶/۲ - ۶۰۵ ۴ - سرنی،

یادداشتها، بخش ۴، شماره ۸

۲/۴۲ * الف: ۳۷۱۳/۲ ~ ، ۱۶/۲ - ۳۷۱۵ ، ۲/۱۹۷۱ ، ۲/۳۷۲۰ ب:

۱۲۴/۲ پ: ۳/۴۰۳۶ ~ ث: ۳/۴۰۴۲ ج: ۳/۴۰۴۶ ج:

۳/۴۰۵۲ ، ۳/۴۰۶۷

گناه می کشاند، اما مولانا نشان می دهد که جنگ با کفار را پیغمبر جهاد اصغر تلقی می کند* و آن را وقتی مایه نجات می یابد که منجر به جهاد با نفس که جهاد اکبر محسوب است* تواند گشت. با این طرز تلقی از غزوات رسول است که مولانا داستان نظر کردن پیغمبر در اسیران بدر و تبسم کردن او را* تقریری جالب و پرمعنی می کند.

الف

در این قصه که در فیه مافیه^۱ هم مولانا بدان اشارت دارد این تبسم کردن پیغمبر بر روی اسیران بدر مایه خشم و ناخرسندی شدید آنها می شود و آن را نشان آن تلقی می کنند که در وی چیزی از غرور و هوای بشریت هست و اینکه خود می پندارد در وی «چیزی از بشریت نیست به خلاف راستی است». در بین این اسیران البته عباس عم رسول هم هست (§ ۴۰ پ)، اما تفصیل گفت و شنودی که اینجا در روایت مولانا بین پیغمبر با عباس و این اسیران هست در مآخذ روایات نیست^۲ و در مثنوی هم آنچه هست با این روایات تفاوت دارد.

ب

معهدا آنچه در مثنوی در توجیه این تبسم بر احوال اسیران از زبان خود پیغمبر نقل می شود با فحوای حدیثی توافق دارد که بر موجب آن مجرد این معنی که قومی را باید در زنجیر و با گره و اجبار به سوی بهشت کشانید مایه تعجب است و تبسم رسول از همینجاست که - عجب ربنا من قوم یقادون الی الجنة وهم کارهون^۳. پیغمبر(ص) در اینجا حال اسیران را که بر تبسم حاکی از تعجب او طعن دارند به حال پروانه‌یی مانند می یابد که بیهوده خود را به آتش می زند و وی می کوشد تا او را از آن برهاند*. آیا جهالت پروانه، که در تعبیر مثل گونه جهل الفراشه [۲۰] در ادب عرب رایج بوده است^۴، ممکن است در این توجیه از خاطر مولانا نگذشته باشد؟

پ

در باب این جنگ بدر که اشارت ان تستفتحوا فقد جائکم الفتح در قرآن کریم (۱۹/۸) بر وفق قولی [۲۱]، پندار خطای قوم را در حق خویش نشان می دهد*، این نکته که کافران چون سپاه مسلمین را اندک مایه دیدند دلیر گشتند و از درگیری با آن منصرف نشدند* و یاران رسول هم کثرت و انبوه سپاه مشرکان را مایه تزلزل نیافتند* معلوم می دارد که پیروزی رسول و نصرت الهی در حق وی* همه برای آن است که آنچه قضا و مشیت حق است تحقق یابد و اشارت کریمه ما رمیت اذ رمیت (۱۷/۸) که در همین غزوه آمده است* همین تحقق مشیت الهی را در این پیروزی توجیه و تقریر می نماید، و اینهمه نشان می دهد که جنگهای پیغمبر حکم و اراده حق است، با حب جاه و قدرت جویی که هدف جنگ طلبیهای عام خلق است ارتباط ندارد، و البته آن کس که حدیث کنت نبیا و آدم بین الروح

وَالجَسَدُ^۵ نقد حال اوست * پیروزی خود را امری نابیوسیده تلقی نمی کند تا از غلبه بر خصم شادی و خرسندی * آمیخته به طعن و شماتت نشان دهد.

ت

غزوهٔ اُحُد هم که در طی آن حمزه بن عبدالمطلب عم پیغامبر به قتل آمد و سنگ دشمن دندان خود وی را بشکست و اشارت وحی (۱۲۸/۳) دشمن را ظالم خواند باز پیغمبر در حق ظالمان نفرین نکرد، بنا بر مشهور اللهم اهد قومی فانهم لا يعلمون^۶ گفت و همچنان از خدای خویش برای این ظالمان هدایت درخواست * نمونه‌یی از قدرت و کمال اخلاقی را در رفتار رسول تصویر می کند. چنانکه در وقعهٔ خیبر هم از واقعهٔ تعریس که در بازگشت از این غزوه روی می دهد تصویری از یک تجربهٔ عرفانی رسول ارائه می کند.

ث

این قصهٔ تعریس، که لفظ آن در لغت مفهوم «در آخر شب به منزل فرود آمدن» را دارد، در هنگام رجوع از خیبر پیش می آید^۷ و چون پیغمبر و یاران شب همه شب تا پایان آن هیچ جا مجال توقف نمی یابند از ملال راه تن به خواب می دهند و با آنکه بلال مؤذن رسول می پذیرد که تا همگان را بموقع برای ادای نماز بیدار کند خود او هم مثل دیگران تا دمیدن آفتاب در خواب می ماند و این امر سبب می شود تا نماز صبح از همگان فوت گردد و حکم در باب قضای آن می آید^۸. مولانا، که در نقل قصه لفظ تعریس مفهوم عروس را به ذهن وی تداعی می کند، [۲۲] در اینجا * اللهم جالبی می گیرد و آن بانگ روحانی را که در تلقی وحی به گوش رسول می آید همچون وصال عروس نشان می دهد که وصل او ناظر به مرتبهٔ استغراق و فناست و این تجربه‌یی عرفانی است که در آنچه برای رسول دست می دهد البته در تقریر و بیان اهل عبارت نمی گنجد.

ج

از غزوهٔ تبوک هم هر چند مولانا به اشارت می گذرد، در باب مسجد ضرار * که منافقان می سازند و چون رسول به هنگام عزیمت در آنجا نماز نمی خواند می کوشند تا در بازگشت از تبوک با اصرار و الزام وی را بدین مسجد که به ادعای خویش آن را برای اهل حاجت و به خاطر شبهای سرد و بارانی بنا کرده اند در آورند و با کید و مکر برای رسول و یاران موجب تفرقه و ضرار گردند، قصهٔ جالبی نقل می کند که تا حدی اصل آن در روایات هست^۹، اما مولانا که در روایت خود اشارت رسول را در ویران کردن مسجد * بروحی الهی مبتنی می یابد مضمون قصه را در عین حال متضمن این معنی نشان می دهد که در هر نفسی البته فتنهٔ ضرار هست * و آنها که در این باره بر دیگران طعنه می زنند از فتنه‌یی که خود بدان دچارند خبر ندارند.

چ

در بین سرایای پیامبر که دسته‌های مجهز بودند و غالباً شبها برای مأموریت‌های جنگی یا امنیتی گسیل می‌شدند مولانا قصهٔ یک سریهٔ «ناشناخته» را نقل می‌کند [۲۳] که رسول سرکردگی آن را با وجود پیران کارآزموده که در بین یارانش هست به جوانی از هذیل می‌دهد* و چون به سبب کم‌سالی و بی‌تجربگی این هذیلی بر این انتخاب اعتراضی می‌رود پیغمبر با لحنی آمیخته به پرخاش و رنجش خاطر نشان می‌کند که پیری به سال نیست به عقل است آنها که در دام تقلید فرومانده‌اند موی سپید را نشان عقل می‌پندارند اما آن کس که از پردهٔ تقلید بیرون جسته باشد به این نشانی حاجت ندارد و موی سپید را شرط عقل نمی‌داند. به نظر می‌آید که اینجا مولانا تا حدی نیز ناظر به رفع شبههٔ برخی یاران خویش است که بر خلافت حسام‌الدین چلبی ظاهراً به سبب کم‌سالی وی اعتراضهای خاموش داشته‌اند.

ح

۴۴

در اشارت به این غزوات و سایر احوال رسول، آنچه در مثنوی هست و غالباً مبتنی بر روایات مشهور ارباب سیر و مغازی است در برخی موارد البته از خلط و مسامحه خالی نیست. از جمله در باب واقعهٔ حدیبیه که رسول خدا با تعداد کثیری از مسلمانان و معدودی از اعراب بادیه به قصد ادای حج عمره از مدینه عزیمت مکه کرد و چون در محلی موسوم به ذی الحلیفه مُحَرَّم شد نشان داد که در عزیمت سفر قصد جنگ ندارد باز قریش و سایر کفار قوم از ورود وی به مکه مانع آمدند و کار به مبادلهٔ نمایندگان و مذاکرهٔ طولانی کشید. سرانجام نیز هر چند مذاکره منجر به ورود مسلمین به مکه و به جا آوردن مناسک عمره نشد منتهی به عقد پیمان صلحی با قریش گردید که فایدهٔ آن کمتر از فتح در جنگ نبود و در واقع موضع رسول و مسلمین

-
- ۱/۴۳ - فیه مافیه ۲/ ۲ - همان کتاب، حواشی و تعلیقات ۲۳۹/ ۳ - احادیث مثنوی ۱۰۳/ ۴ - ثمار القلوب ۵۰۶/ ۵ - احادیث مثنوی ۱۰۲/ ۶ - شرح تعرف ۱۲۶/۳ ۷ - طبری ۱/۱۵۸۵؛ سیرت رسول الله ۲/۸۳۶ ۸ - سیرت رسول الله، همانجا ۹ - مآخذ قصص ۷۶/ ۴۳/ * الف: ۱/۱۳۸۷، ۴/۱ - ۱۳۷۳، ۳/۴۴۷۳ ~ پ: ۳/ ۷-۴۵۵۶ ت: ۳/۴۴۸۶ ~، ۱/۲۵۰۹ عنوان، ۲/۲۲۹۲، ۳/۳۸۷۱، ۱/۶۱۵، ۳/۴۵۴۲، ۳/۴۵۴۶، ۲/۱۸۷۱ ت: ۱/ ج: ۱/ ۹۱-۱۹۸۹ چ: ۲/۳۸۲۵ ~، ۲/۳۰۱۷، ۲/۳۰۱۶ ح: ۴/۱۹۹۲ ~

الف را در مقابل اهل مکه و سایر اعراب محکم و روشن کرد.

ظاهر این صلح، چنانکه عمر بن خطاب در آن باب مدعی بود، متضمن تسلیم در مقابل منع قریش بود اما باطن امر نشان تسلیم واقعی قریش و شناسایی «واقعیت» قدرت و تفوق رسول محسوب می شد و مولانا درست می گوید که با وجود ذل و شکست ظاهر، در بازگشت از حدیبیه برای آن ختم رُسل - دولت انا فتحنا زد دهل * . معهذاً آنچه مولانا در باب حاصل این دولت به تقریر می آورد از دیدگاه تاریخ درست نیست، چرا که پیروزی بر بنی قریظه و بنی النضیر برخلاف آنچه از اشارت مولانا برمی آید * در بازگشت از حدیبیه حاصل نشد و از آن گونه فتحها که در بازگشت از این سفر از جانب خداوند وعده نیل بدانها داده شد * نبود.

ب هر چند این دعوی که عهد حدیبیه مقدمه فتحهای عمده شد قولی است که تاریخ صحت آن را تصدیق می کند [۲۴] اما آنچه مولانا از تاریخ به عنوان شاهد دعوی نقل می کند از نظرگاه تاریخ درست نیست. چون واقعه حدیبیه در ذی قعدة سال ششم هجرت روی داد اما داستان محاصره بنی نضیر و تبعید آنها در ربیع الاول سال چهارم^۱ واقع شد و محاصره بنی قریظه که منجر به کشتار آنها گشت نیز در ذی قعدة سال پنجم آغاز گشت^۲ و بدین گونه آنچه از رسول «بر قریظه و بر نضیر» رفت، مربوط به قبل از حدیبیه بود، فتحهایی که بعد از حدیبیه حاصل آمد مخصوصاً شامل فتح خیبر و وادی القری، و نشر دعوت اسلام در خارج از جزیره العرب بود^۳.

پ البته مولانا در هنگام نظم قصه ترتیب وقایع را در نظر ندارد، اما لامحاله این دعوی وی که سفر حدیبیه مقدمه نیل به فتحهایی می شود که خداوند به رسول خویش وعده داد درست است، و در حقیقت صلح حدیبیه راه را برای فتح مکه که دو سال بعد از آن دست می دهد هموار می کند و بدین معنی خود آن در واقع فتحی محسوب می شود، و مولانا بدرستی خاطر نشان می سازد که در عقد آن پیمان، آن اشارت به دست بازداشتن مؤمنان و کافران از یکدگر که در قرآن کریم نیز آمده است (۲۴/۴۸) روی در مصلحت دارد، و درک این نکته را مولانا به تأمل در عهد حدیبیه حواله می دارد * و البته در بیعت رضوان هم که قبل از قرار صلح، از یاران رسول اخذ شد و مراد از آن هم حصول اطمینان از مقاومت آنها در صورت بروز برخورد احتمالی با قریش بود، مولانا نمونه‌یی از لزوم تسلیم مرید در حق شیخ ارائه می کند * و بدین سان طریقت و شریعت را در معامله و سلوک رسول و اصحاب نیز به هم مربوط می دارد.

ت به هر حال اشارتهایی که در مثنوی در باب غزوات رسول خدا هست متضمن

این معنی است که هدف این جنگها بر رغم آنچه اهل حس می پندارند کسب قدرت و نیل به غلبه نیست و مولانا در همان قصه پیغمبر با اسیران بدر (§ ۴۳ ب، پ) از زبان رسول به منکران خاطر نشان می سازد که در این غزاها به پیروزی و جهانگیری نظر ندارد* می خواهد گمراهان را از هلاک ابدی برهاند، و خصم هم آنجا که می پندارد بروی غالب می آید در واقع خود را از نجات و فلاح دور می دارد.* بدین گونه روایات مولانا در باب غزوات رسول خدا ناظر به آن است که فواید اخلاقی و دینی این غزوه‌ها را تقریر کند و در واقع همه جا نیل به هدایت را که از این جنگها حاصل می آید هدف واقعی آنها نشان می دهد.

ث

۴۵

از سیرت رسول خدا، اشارتهایی هم که در باب ام المؤمنین عایشه و روایات منقول از وی در مثنوی هست غالباً بر نکات اخلاقی و حتی عرفانی قابل ملاحظه‌ی مبتنی می نماید. عایشه بنت ابی بکر، بنا بر مشهور، بعد از خدیجه در بین زنان رسول از همه در نزد وی محبوبتر بود [۲۵] و واقعه افک هم که در مراجعت از غزوه بنی المصطلق برای وی پیش آمد [۲۶] و چندی مایه بروز کدروت بین رسول با وی شد به حکم اشارت قرآن کریم (۱۰/۲۴) منجر به براءت وی و رفع کدروت خاطر رسول خدا از وی گشت. با آنکه در پایان عهد خلافت عثمان نقش تحریک آمیز او بر ضد امام علی بن ابی طالب علیه السلام، و همچنین سالها بعد اقدام بهانه جویانه او در واقعه مربوط به دفن جسد امام حسن بن علی علیهما السلام در جوار تربت رسول، در نزد اکثر زهاد و متشرعه مخصوصاً در مدینه اعتراضها و انتقادهایی را بر ضد وی برانگیخت، باز عایشه تا هنگام وفات (رمضان ۵۸) به عنوان ام المؤمنین همچنان مورد تکریم و مرجع تعلیم عامه باقی ماند. صدیقه خواندنش هم که در مثنوی* نیز هست ظاهراً در زبان عامه به مناسبت لقب پدرش ابوبکر باید باشد که در روایات اهل سنت همه جا از وی به عنوان صدیق یاد می کرده اند. به هر حال احادیث بسیار [۲۷] در روایات اهل سنت از عایشه نقل می شود، و حتی از قول پیغمبر آورده اند

۱/۴۴ - طبری ۱/ ۱۴۴۸
 ۲ - همان کتاب ۱/ ۱۴۸۹
 ۳ - همان کتاب
 ۱/ ۱۵۵۹، ۱۵۷۵، ۱۵۸۴
 ۳/ ۴۴* ب: ۳/ ۴۵۰۲، ۳/ ۴۵۰۵ ~ ، ۳/ ۴۵۰۳ - ۴/ ۳
 ت: ۳/ ۴۵۷۵،
 ۳/ ۴۵۵۸، ۳/ ۴۵۵۰، ۵/ ۷۴۱ ~

که شطری از احکام دین و به قولی دو ثلث آن را [۲۸] که مربوط به احکام راجع به زنان است باید از «حُمیرا» فرا گیرید.

الف

این عنوان حمیرا (= زن سپیداندام) در مورد عایشه، هر چند در قول معروف «کلمینی یا حمیرا» که گویند رسول خدا در خطاب به وی می گفت، ظاهراً جز در سنن صوفیه مأخذ قابل اعتمادی ندارد و به قولی هم از احادیث موضوع محسوب است^۱، باری در اشارت «خُذُوا شَطْرَ دِينِكُمْ مِنَ الْحَمِيرَا» [۲۹] هم در باب وی آمده است و بدین سان در اصل لقب که حاکی از رحمت و محبت رسول خدا در حق اوست ظاهراً جز از لحاظ روایات شیعه اختلاف نیست اما قول کلمینی بدان گونه که در مثنوی* مذکور است با توجه بدانچه در ابیات تالی* در اشارت به عبارت اَرِحْنَا یا بلال می آید در تقریر این معنی است که شواغل هر روزینه حیات حسی هم برای انصراف سالک از حصر توجه به عالم غیب به همان اندازه ضرورت دارد که اشتغال به عالم غیب برای انصراف از استغراق دایم در عالم حس لازم است.

ب

در هر حال حاصل قول مولانا در این مقام تقریر این معنی است که سالک طریق حق با آنکه غایتی جز نیل به تجرید و اتصال به جناب قدس ندارد به اقتضای لوازم و حوایج حیات جسمانی خویش نمی تواند از توجه عالم جسم هم غافل بماند، و آنچه طریقه فقر محمدی را در نزد صوفیه از فقر عیسوی جدا می دارد (§ ۱۲ ت) همین معنی است و شک نیست که اشارت اَرِحْنَا یا بلال هم در همین مقام متضمن این نکته است که توقف در عالم حسی هم سالک را از سیر الی الله باز می دارد، و بدین گونه اشارت اخیر سالک را به رعایت تعادل بین لوازم جسم و روح الزام می کند.

پ

طرز اشارت مولانا به این هر دو خطاب هم یادآور قول غزالی و عطار است در همین معنی که ظاهراً مأخذ اندیشه مولانا نیز همانهاست. از هر دو جا برمی آید که «رسول علیه السلام وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بر وی درآمدی که قالب وی طاقت نداشتی، دست بر عایشه زدی و گفتی «کلمینی یا عایشه... و چون وی را باز بدین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی... گفتی اَرِحْنَا یا بلال، تا روی به نماز آوردی»^۲، و پیدا است که در تقریر مولانا نیز «همدمی» با عایشه رمزی از توجه وی به عالم حس و لوازم حیات جسمانی است که بانگ ارحنای بلال وی را از استغراق در آن باز می دارد و همچون رمزی از جذبۀ الهی به عالم غیب و جناب قدس متوجه می سازد.

ت

شاید یک حدیث معروف دیگر هم که در آن رسول خدا می گوید: حُبِّبَ الَّتِي

من دنیا کم ثلاث الطيب والنساء وُجِعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ^۳ نیز که صوفیه و متشرعه در تفسیر آن نکته سنجیها کرده اند [۳۰] به وجهی ناظر به تفرقه و جمع بین توجه به عالم حسی که طیب و نساء مظهر و لازمه آن است با عالم الهی که صلاة وسیله نیل بدان محسوب است^۴ باشد، و مولانا که اشارت قره عینی را در باب نماز* مربوط به رایحه روحانی عالم الهی نشان می دهد نیز ظاهراً به همین معنی نظر دارد.

ث

از سایر روایات مربوط به عایشه که هم در مثنوی* نقل است قصه مشاهده باران غیبی نیز در نتیجه تا حدی متضمن تقریر همین معنی است، چرا که در ضمن این روایت نیز معلوم می گردد که باران غیب رمزی از نزول رحمت است، در اینجا هم آلام انسانها و آنچه رامایه نومی و دلسردی آنهاست. تسکین می دهد* و در عین حال آنها را به بی ثباتی و ناپایداری جهان متوجه می سازد و هم استمرار غفلت را که در واقع ستون عالم و مایه نظام و قوام عالم جسمانی* محسوب است موجب می شود. در این قصه که ظاهراً به این صورت در صحاح حدیث مأخوذی ندارد^۵ وقتی عایشه از رسول خدا سؤال می کند که امروز به گورستان رفتی و باران آمد برای چیست که جامه های تو تر نیست*؟ و پیغمبر به وی خاطر نشان می کند که در شهر بارانی نباریده است، آنچه وی دیده است باران غیبی است که چون وی ردای رسول را بر سر فکنده بوده است به مشاهده آن نایل آمده است* و البته عالم غیب دنیایی دیگر است، ابر و آبی دیگر دارد و گه گاه که رشحه یی از آن به عالم شهادت می رسد از برای حکمت است* و آنچه امروز در دنبال دفن جنازه صحابی در اینجا بر عالم نازل شد وسیله یی برای تسکین اندوه عزاداران عالم و در عین حال استمرار آنها در غفلت بوده است.

ج

سؤال دیگری هم در مثنوی* از زبان عایشه نقل می گردد که آنچه رسول خدا در جواب آن می گوید جزئی از یک حدیث منقول از ابوهریره هم هست^۶، و اگر اصل جواب برای چنین سؤالی باشد پیدا است که این گونه سؤالی را جز عایشه دیگر کسی در خطاب به رسول خدا مطرح نمی کند. در طی این گفت و شنود وقتی عایشه بالحنی که از اعتراض یا تعجب خالی نیست با رسول می گوید که توبی مصلاً در خانه به هر جا نماز می کنی و در خانه طفل بی تمیز وزن مستحاضه و هرگونه ناپاک و آلوده یی رفت و آمد دارد، پیامبر به وی جواب می دهد که خداوند برای اولیای خویش نجس را پاک می کند و سجده گاه ما را هم به لطف خویش در اینجا پاک گردانید تا هفتم طبق* . البته قصه متضمن حدیث تفضیل رسول است بر انبیا که از ابوهریره نقل است و اشارت به عبارت جُعِلت لی الارض مسجداً و طهوراً دارد و اینجا

در مثنوی طرز تقریر سؤال و جواب طوری است که با توجه به رابطه محبت و شفقت رسول خدا در حق زوجه‌یی که طالب فهم اسرار و لطایف احکام هم هست غرابت ندارد و به هر حال پیدا است که مولانا دوست دارد این گونه احوال رسول را که تعلق به زندگی خصوصی او دارد از زبان این زوجه وی طرح و نقل کند و لابد اینکه یک جا هم * ضمن ذکر حدیث لاینام قلبی^۷ به نام عایشه که اصل حدیث در خطاب به اوست اشارت ندارد ناشی از جنبه استطرادی باشد که در نقل آن از زبان شخص دیگر در وضع خاص مقتضای حکایت الزام می‌شود و البته از غفلت یا تغافل گوینده مثنوی حاکی نیست.

ع

یک قصه دیگر در این باب * به پرهیزگاری این أم المؤمنین و در عین حال غیرت فوق العاده رسول خدا * ناظر است. بر موجب این قصه چون مردی نا بینا — ظاهراً ابن أم مکتوم — سرزده به خانه رسول در می‌آید، عایشه روی پنهان می‌کند. پیغمبر برای امتحان می‌گوید که آخر این کور است ترا نمی‌بیند پنهان شدنت برای چیست؟ عایشه با دست اشارت می‌کند که — او نبیند، من همی بینم و را * . با آنکه خبر در باره سایر أمهات مؤمنین و همچنین در باب فاطمه زهرا سلام الله علیها نیز آمده است^۸، مولانا حکایت را در باب عایشه نقل می‌کند و از آن، تقریر طهارت وی و غیرت رسول را در نظر دارد.

ح

۴۶

جنبه انسانی سلوک رسول خدا که زوجات و صحابه او آن را أسوه حسنه و نمونه کمال اخلاق تلقی می‌کردند حتی نزد کسانی هم که در حق او ارادت و اخلاص اهل ایمان را نداشتند موجب جلب محبت و چه بسا وسیله نیل به شرف

۱/۴۵ - احادیث مثنوی ۲۰-۲۱ ۲ - کیمیای سعادت، ۲۴۱/، منطق الطیر/۲۳
 ۳ - احادیث مثنوی ۶۸ ۴ - کیمیای سعادت، همانجا ۵ - مآخذ قصص/۲۳
 ۶ - احادیث مثنوی / ۶۹ ۷ - همان کتاب / ۶۹-۷۰ ۸ - مآخذ قصص /
 ۲۰۱-۲
 ۴۵/ * الف: ۲۰۶۰/۱ ب: ۱۹۷۲/۱ ~ ، ۱۹۸۶/۱ ~ ث:
 ۳۲۳۵/۲ ج: ۲۰۱۲/۱ ~ ، ۲۰۶۳/۱ ، ۲۰۶۶/۱ ، ۲۰۳۱/۱ ، ۳/۱ -
 ۲۰۳۲ ، ۷۰/۱-۲۰۶۹ چ: ۳۴۲۴/۲ ~ ، ۳۴۲۸/۲ ، ۳۵۴۹/۲
 ح: ۶۷۰/۶ ~ ، ۶۷۳/۶ ، ۶۸۷/۶

اسلام می شد. تأثیر این صحبت و لقای معجزآسا بود که گاه مخالفان وی را به دوستان واقعی تبدیل می کرد و برخلاف معاندان قوم به نصرت و تأیید آیین وی وامی داشت. اینجا بود که به قول مولانا هر کس ذوق حق در قلبش جای داشت مجرد دیدار و آواز رسول برایش معجزه‌ی محسوب می شد* و برای نیل به ایمان جز مشاهده حسن خلق و لطف ولین رسول خدا به چیزی حاجت نمی یافت.

الف

در مثنوی حکایت آن کافر که به خانه پیغمبر مهمان رفت* نمونه جالبی از این تأثیر اخلاقی را نشان می دهد. حکایت جز در آنچه به واقعه حدث کردن مهمان و شستن جامه خواب او بر دست رسول است در روایات اهل حدیث به صورتهای مختلف آمده است و البته نام این کافر و بعضی جزئیات احوالش نیز در روایات مختلف به اختلاف مذکور است و چه بسا که جلم و تواضع و محبت و شفقت رسول خدا مکرر موجب جلب علاقه این گونه بدویهای خشن به دعوت وی شده باشد. به هر حال در این مهمانی چنانکه از همه صورتهای مختلف روایت برمی آید کافر بدوی با اشتیاهی سیری ناپذیر هر چه را در خانه رسول خدا بر وی عرضه می کنند می خورد و در واقع با بلعیدن تمام آنچه چند تن از اهل خانه را کفایت می کند بزحمت سیری می پذیرد اما روز دیگر که مسلمان می شود به اندک مایه طعام سیر می شود و بدین سان حکایت حال او رمزی از تفاوت بین حرص و جفای رایج در نزد کفار بدوی را با زهد و مواسات اهل اسلام تمثیل می نماید.

ب

قصه نشان می دهد که صحابه رسول و تربیت یافتگان او مخصوصاً در عهد حیات خود آن حضرت اهل افراط و تنعم نبودند، از طعام به اندک مایه قانع بودند، در باره خود آن حضرت هم روایت هست که خود و کسانش هرگز تا حد سیری نمی خوردند [۳۱] و آن شادخواری و تنعم هم که بعد از عهد او، مخصوصاً در دنبال بسط فتوح و وسعت معیشت، برای مسلمان حاصل شد از همان عهد صحابه امری ناروا و مخالف با سنت و تربیت اسلامی تلقی شد، نه فقط ابوذر غفاری صحابی معروف آن را بشدت نکوهش کرد بلکه بر وفق روایات، عایشه هم بر آن رسم همچون بدعتی که بعد از عهد رسول پدید آمد [۳۲] اعتراض نمود.

پ

قصه مثنوی هر چند بیشتر به روایت مذکور در نوادر الاصول در باب ابوبصیره غفاری یا داستان ثمامه بن اثال حنفی در روایت سیره^۱ مبتنی می نماید، مولانا ظاهراً بیشتر به یک صورت عامیانه این روایت که قصاص و وعاظ عامی در آن دستکاریهایی کرده بوده اند ناظر باشد و البته حاصل و سر قصه در همه روایات منشأ این حدیث را که در مثنوی نیز نقل است به بیان می آورد که: الکافر یا کل فی سبعة

امعاء والمؤمن يأكل في معاً واحد. با اینهمه سرّ قصه حِلْم و تواضع رسول خدا و لطف و لین خُلُق او را که در واقع همان موجب اسلام آوردن اعرابی کافر می شود به بهترین وجه به بیان می آورد.

ت

در روایت مولانا، وقتی جمعی از کافران نزد رسول آمدند چون وقت شام به مسجد رسیدند به اشارت رسول هر کس از صحابه یک تن از آنها را به خانه خویش برد اما از آن جمله یک تن که سخت زفت و سطر بود مثل دُرد که در جام می ماند در مسجد باقی ماند و خود پیغمبر او را به خانه برد. این بوقحط عوج بن غز* — نام مصنوعی جالبی که مولانا به وی می دهد و تمام حرص و پرخوری و یغماگری و زفتی و سطربری او را در یک تعبیر طنزآمیز خویش خلاصه می کند — آن شب در خانه پیغمبر تمام شیر هفت بز را با غذاهایی که بهره هجده تن می شد بتنهایی بلعید و چون هر چه در خانه بود خورد کنیزک خانه از خشم و ناخرسندی به هنگام خفتن در را از بیرون سوبروی بست و رفت. نزدیک صبح چون از پرخوری وی را درد شکم خاست و بر رغم تقاضای مزاج در را بسته یافت دوباره در بستر خفت اما در خواب بستر را بیالود و صبحگاهان که پیغمبر آن در بسته را بگشاد اعرابی از خجالت و رسوایی با عجله و بی خبر از خانه رسول بیرون شد و بگریخت. فضولی از اهل خانه جامه خوابی را که وی به پلیدی آلوده بود نزد رسول آورد که این پلیدی مهمان تو کرد. رسول خدا آفتابه خواست و با دست خویش آن جامه خواب را شستن گرفت، هر قدر اهل خانه درخواستند تا آن کار را بدانها محوّل دارد نپذیرفت، از آنکه در این حکمت و سرّی پنهانی بود* و رسول خود از ماجرای شب گذشته مهمان هم خبر داشت و نخواست آن را از پیش آشکار کند.

ث

باری کافرک که از خانه رسول با خجالت و عجله بیرون دوید هیکل تعویذی را که یادگار داشت و همواره به خود می آویخت در آنجا فراموش کرده بود. از حرص و علاقه‌یی که بدان داشت به جستجوی آن به خانه پیامبر آمد و چون او را به شستن آن حدث مشغول یافت چنان دچار تشویر و خجالت گشت که هیکلش از یاد رفت، دیوانه وار گریبان خویش را چاک زد و به پای رسول افتاد و با پوزش و خواهش از وی درخواست تا کلمه ایمان را بروی عرضه کند. چون اسلام آورد پیغمبر از او خواست تا یک شب دیگر هم مهمان وی باشد، اما در این دومین شب اعرابی فقط — شیر یک بز نیمه خورد و بست لب* و هر قدر صاحبخانه اصرار کرد دیگر چیزی نخورد، از آنکه سیر بود و با این واقعه همه اهل خانه دریافتند که با قبول اسلام مرد از آن حرص خویش نیز برست و — آن گدا چشمی کفر از وی برفت*.

ج

بدین گونه لطف خلق پیغمبر، همچون معجزه‌ی تمام عیار، ظلمت کفر این عرب را با تمام حرص و خشونت سیری ناپذیر که در آن بود تبدیل به نور ایمان کرد و جان او را با زهد و توکل و قناعت و رضا که لازمه ایمان واقعی است پیوند داد. در واقع قسمت عمده احوال و اقوالی هم که از رسول نقل است و خوارق و معجزات او را نیز شامل می‌شود این جنبه اخلاقی والا را که وجود وی رمز کمال آن است نیز نشان می‌دهد.

ج

۴۷

با آنکه مهمترین نشانه نبوت پیغامبر در واقع قرآن کریم محسوب است^۱ و با تحدی رسول و عجز مستمر و متواتر خلق از معارضه با آن، آنچه نزد متکلمان معجزه نام دارد [۳۳] در مورد آن تحقق دارد، بازفهم مراتب این معجزه باقی و درک رموز و غرایب آن البته در حوصله عام خلق نیست و مولانا، با وجود اشارت مکرر به تعظیم قدر آن، گه گاه به پاره‌ی خوارق حسی هم که از رسول خدا منقول است و با آنکه غالباً متضمن تحدی نیست صبغه معجز در آنها پیداست اشارت دارد، و آنها را همچون نشانه‌هایی که صدق دعوی و ثبوت دعوت رسول را لااقل در نزد کسانی که مقهور حس و ظاهرند و به ماورای آن راه ندارند به تحقق می‌رساند می‌نگرد، و در عین حال به این نکته که منکران معجزه هم، مثل کسانی که وی از آنها به دهری و فلسفی و مفلسف و منکر تعبیر می‌کند، در واقع به مجرد حس متکی هستند و هم به استناد ضرورت ترتب معلول و علت در اسباب حسی آن را انکار می‌نمایند همواره اشارت دارد و نشان می‌دهد که چون فلسفی از حواس انبیا و آنچه به وسیله آن می‌توان به عالم ماورای حس نفوذ کرد بهره‌ی ندارد، چنین و ناله ستونی را که در مسجد مدینه از هجر و فراق رسول به ناله درآمد نمی‌شود و چون خود در اقلیم حس انهماک دارد به رد و انکار می‌پردازد*.

الف

داستان این استن حثانه در مثنوی، در عین حال شاهدهی بر این مدعاست که نزد وی تمام کاینات از ادراک و شعور بهره دارند و با آنها که محرم جان ایشان باشند سمیع و بصیر هم هستند* و پیداست که منکر محرم راز این گونه خاموشان زباندار

۱/۴۶ - مآخذ قصص ۱/۱۶۰

۴۶/۲* الف: ۳۵۹۸/۲ ب: ۶۴/۵ ~ ث: ۷۸/۵، ۱۱۴/۵ ج:

۲۷۷/۵، ۲۸۴/۵

نیست. معه‌ذا قصهٔ حنین جذع - این تنهٔ بریدهٔ درخت که رسول خدا در مسجد بعد از ادای نماز بر آن تکیه می‌کرد و وعظ و ذکر و خطبه می‌خواند - در روایات مشهور و متواتر است و گویند چون برای پیغمبر منبر ساختند و وی به جای آنکه بر این ستون چوبی تکیه کند برای وعظ و خطبه به منبر برآمد استن بی‌جان از هجر رسول به ناله آمد * و در روایات هست که این ناله را صحابه هم شنیدند و قولی هست که حاضران مسجد از نالهٔ او به گریه درآمدند و چون پیغمبر دست بر وی نهاد آرام یافت و از ناله باز ایستاد [۳۴]. پس به حکم رسول آن ستون را در زیر منبر دفن کردند و بر حسب روایت شاعرانه و لطیف مولانا این خود خواست آن استن بود - تا چو مردم حشر گردد یوم دین * . آنچه مولانا در باب این قصه نقل می‌کند در عین حال نشان می‌دهد که نالهٔ این استن حثانه در سمع اهل حس راه ندارد و از همین روست که فلسفی آن را نفی می‌کند.

ب

در اشارت به بعضی از معجزات و خوارق منسوب به رسول خدا آنچه مولانا نقل می‌کند بدون شک تا حدی ناظر به توجیه کرامات اولیا و رفع تردید و شبهه در امکان وقوع آنها نیز هست، اما برخی از آنچه وی در این زمینه از معجزات رسول خدا نقل می‌کند با روایات صحاح غالباً پاره‌یی تفاوتها دارد و حتی در برخی موارد به نظر می‌آید از مآثرات و سنن صوفیه مأخوذ باشد نه روایات اهل حدیث.

ب

از جمله، اشارت به در یوزة مقوقس از رسول، که بر حسب روایت مولانا به درخواست او و به اعجاز پیغمبر، سنگلاخی مزرعی شد با اصول * ، بدان گونه که در مثنوی است ظاهراً اصل تاریخی ندارد^۲، و اگر آنچنان که مؤلف فاتح‌الابیات و بعضی شارحان پنداشته‌اند [۳۵] مقوقس در اینجا یک تن از فقرای صحابه نباشد، این قصه با آنچه از احوال مقوقس نایب السلطنه و فرمانروای مصر نقل است توافق ندارد. همچنین داستان آن کس که به قول مولانا چون نام رسول را به تسخر خواند در این گستاخ روی دهانش کژ بماند * اگر از قصهٔ حکم بن ابی العاص عم عثمان و تقلید بی‌ادبانهٔ وی از رفتار رسول^۳ با پاره‌یی دستکاریها مأخوذ نباشد، روایت به صورتی که در مثنوی است مأخذ موثقی ندارد، هر چند این معنی که اهانت در حق رسول نظیر این عقوبت و ندامت را که در مثنوی هست * در دنبال دارد البته در سنن و روایات بی‌سابقه نیست.

ت

در باب واقعهٔ شق القمر نیز که مضمون اشارت قرآن کریم است (۱/۵۴) در مثنوی مکرراً اشارت آمده است و مولانا به مناسبت ذکر آن خاطر نشان می‌کند که این معجزهٔ حسی لازمهٔ محدودیت ادراک عام و، هم به قدر ضعف حس خلق بود * ، ورنه

کار انبیا از حد افلاک و اخترها بیرون است و انسان که از حواس انبیا بی بهره باشد وقتی آن سوی افلاک و ادوار راه نیابد این گونه کار و بار را نظاره نمی تواند کرد* و آن کس که مثل ابوجهل از ادراک این معانی محجوب است (§ ۴۰ ت) بسا که چون چنین معجزات را می بیند از قبولش اعراض می کند* و آن را چنانکه در تعبیر قرآن کریم آمده است (۲/۵۴) سحر مستمر می خواند.

ث

۴۸

قصه‌ی هم که در باب کاروان عرب و فریاد رسیدن رسول تشنگان قوم را در مثنوی* نقل می شود، هر چند اصل آن به احتمال قوی از روایت معروف عمران بن حصین که واقعه تعریس (§ ۴۳ ج) نیز بدان مربوط است و در طی آن پیغمبر چهل تن از یاران را از مشگ پیرزنی سیراب می کند مأخوذ می نماید^۱، روایت مولانا از این قصه پاره‌ی جزئیات دیگر دارد که ظاهراً از حکایات مشابه منقول در این باب^۲ به آن راه یافته باشد، و اشارت به اینکه وقتی دیگر در صبح روشنی بی آنکه ابری در آسمان بوده باشد قطره‌ی چند فرو می ریزد و خلق زمین را سقایت می کند* نیز معلوم می دارد که صدور این گونه خوارق در نظر مولانا از قدرت حق و از انفاس اولیای وی غرابت ندارد و چون تکوین و فعل حق بدون ابر و بخار و باران ممکن است آب را از عدم هم به وجود بیاورد* وقوع این احوال بر دست پیغامبر وی البته غریب نیست و هر چند آن کس که از حواس انبیا بیگانه است به ادراک آن راه ندارد وقوع چنین کرامات حتی از زاهدان بادیه* و اولیای عزلت گزیده و مستور هم خلاف انتظار نیست.

الف

به موجب روایت مثنوی رسول خدا وقتی در راه خویش با یک کاروان عرب برمی خورد که از تشنگی دل بر هلاک نهاده اند و در نومی و بیچارگی مرگ خویش را از بی آبی پیش روی می بینند رسول خدا، که اینجا به فریاد آنها می رسد، از مشگ غلام سیاهی که در آن حوالی از پشته‌ی می گذرد و بر شتر خویش برای خواجه اش آب می برد تمام تشنگان قوم را سیراب می کند، و غلام سیاه را که از

۱/۴۷ - دلائل النبوه ۷۴/۱: احیاء ۳۸۸/۲ ۲- مأخذ قصص / ۵۹ ۳- شرح

مثنوی شریف ۳۱۵/۱

۴۷/۴* الف: ۳۲۸۰/۱ ب: ۱۹/۳-۱۰۱۷، ۲۱۱۳/۱، ۲۱۱۹/۱ ت:

۱۶۴۸/۲، ۸۱۲/۱، ۸۱۳-۱۴/۱، ۳۴۴۶/۶، ۳۴۴۷-۸/۶، ۲۰۶۰/۲

مشاهده این اعجاز به وی ایمان می آورد به نور کرامت با دستی که بر روی وی می کشد سپیدروی می سازد. خواجه غلام که وی را سپیدروی می یابد او را جز با نشانیهای دقیق باز نمی شناسد* . در بین اهل ده هم زنی از کافران که بر سیل امتحان پیش رسول می آید* کودک دوماهه وی به پیغامبری او شهادت می دهد.

پ

البته واقعه اخیر در قصه طفل یکروزه‌یی به نام مبارک یمامه که مقارن بازگشت رسول از حجة الوداع مادر کودک وی را به نزد او آورد و کودک به پیامبرش شهادت داد در روایات هست [۳۶] و لیکن با داستان سیراب کردن تشنگان که در روایت عمران بن حصین و مربوط به بازگشت از خیبر است مقارنه و ارتباطی ندارد، اما مولانا یا چون ناظر به نقل تاریخ و سیرت نیست در اینکه آنها را به هم مربوط بدارد اشکالی ندیده است، یا اصل مأخذ او که از نوع روایات قصاص بوده است هر دو واقعه را به همین صورت به هم مربوط می داشته است.

پ

چنانکه قصه‌یی هم که بر موجب آن عقاب موزه رسول را در می رباید و چون آن را باز از هوا رها می کند ماری از آن بیرون می افتد در اصل روایات همچون نمونه‌یی از کرامات خاص رسول تلقی شده است و رباینده موزه هم عقاب نیست^۳، اما اینکه روایت مثنوی با صورت اصل تاحدی اختلاف دارد و مولانا هم آن را در دنبال واقعه طفل و مادر و همچون دنباله آن واقعه نقل می کند* ظاهراً نشان آن باشد که در این موارد مأخذ وی صحاح حدیث و کتب سیرت و مغازی نیست، روایات و عاظ و قصاص است که از این چند معجزه رسول سلسله واحد به هم پیوسته‌یی به وجود آورده اند. در روایت مثنوی وقتی عقاب موزه ربای در خطاب به پیامبر می گوید که اگر من ماری را که در درون موزه تو است دیدم این دیدن هم، نیست از من عکس تست ای مصطفی*، هنر بیان مولانا اوج جالبی دارد و مخاطب مثنوی احساس می نماید که قصه وی معجزه رسول را بهتر از روایات مشهور اهل حدیث توجیه و تقریر می کند.

ن

۱/۴۸ - مأخذ قصص ۱۱۷/ ۲ - قاضی عیاض، الشفا ۱/۹۰-۲۸۵ ۳ - مأخذ

قصص ۱۱۸/

۴۸/ * الف: ۳/۳۱۳۰ ~ ، ۷/۵ - ۷۰۶ ، ۳/۳۱۵۱ ~ ، ۲/۳۷۸۸ ~

ب: ۳/۳۱۷۷ ، ۳/۳۲۲۰ ~ ت: ۳/۳۲۳۸ ~ ، ۳/۳۲۵۱ ~

۴۹

قصه‌هایی که مولانا در مثنوی، در باب مخالفان رسول و اینکه آنها در انکار و منازعه با وی غالباً اصرار را تا حد لجاج و عناد می‌رسانیده‌اند، نقل می‌کند نیز هر چند گه‌گاه بر همین گونه روایات عامیانه مبتنی می‌نماید، نه فقط ضرورت اتیان نظایر این معجزات راز جانب رسول توجیه می‌کند بلکه در عین حال تفاوت حال او را با احوال مدعیان دروغین و کسانی که از روی رشک و ناخرسندی با وی به معارضه برمی‌خاسته‌اند و جز جستجوی ملک و جاه محرک دیگر نداشته‌اند نیز نشان می‌دهد.

الف

از این جمله داستان منازعت امیران عرب با رسول است* که با واقعات تاریخ و روایات سیرت توافق ندارد، و از قراین برمی‌آید که خود مولانا هم در نقل آن به ظاهر قصه ناظر نیست، به سرّ باطنش که متضمن تقریر تفوق قطعی رسول بر مدعیان و مخالفان اوست نظر دارد. بر وفق این قصه امیران عرب نزد رسول خدا می‌آیند که تو نیز امارت مثل ماست اینک، بخش کن این ملک و بخش خود بگیر*. و چون پیغمبر امارت خود را از جانب حق و امری و رای امارت آنها می‌خواند از وی حجت می‌خواهند. در این اثنا سبلی در می‌رسد و هریک از امیران بر سبیل امتحان نیزه خویش را در آب فرو می‌کند، نیزه‌های آنها را آب می‌برد و عصای پیغمبر همچنان می‌ماند و آب از کنار آن راه خویش را هم می‌گرداند. امیران که این معجزه را به عیان می‌بینند همه ایمان می‌آورند، فقط سه تن در کفر و انکار خویش می‌مانند و از حقد و کینه‌یی که دارند وی را ساحر می‌خوانند. اینکه مولانا در پایان قصه* می‌گوید نیزه‌های این امیران و عصای رسول را ندیده‌یی، باری نامهاشان را بین که نام و دولت محمد دولت آنها را چگونه به سیل فنا سپرد، در عین حال نشان می‌دهد که خود وی نیز به این جنبه رمزی که در قصه سیل و عصا هست توجه دارد.

ب

با آنکه اصل قصه بدین صورت در روایات نیست و اینکه بزرگان عرب در مقابل دعوت رسول وی را به مقاسمه ملک دعوت کرده باشند در سیرت و مغازی رسول و در تاریخ جزیره العرب در آن ایام هیچ محمل موثقی ندارد ممکن است قصه و رای پیشنهاد مقاسمه که بعدها مسیلمه کذاب کرد مأخوذ از این روایت باشد که برخی سران قریش مانند عتبه بن ربیع و نضر بن حارث و امیه بن خلف و عاص بن وائل در نزدیک کعبه مجمعی کردند و محمد را آنجا طلبیدند. در این مجمع به وی پیشنهاد کردند که اگر وی ملک و مال می‌خواهد وی را بدانچه ممکن است خرسند

می کنند، و اگر دعوی پیغمبری دارد باید از خدای خویش درخواست درخواهد تا خاک آنها را مثل سرزمین شام و عراق حاصلخیز نماید، یا لا اقل برای خود قصر و باغ و خانه‌یی بسازد، یا فرشته‌یی از آسمان فرود آرد که بر صحت دعوی وی گواه تواند بود. چون رسول این سخنان بشنید از آنها روی برگاشت و برفت [۳۷]. اشارت به این پیشنهاد منکران در قرآن کریم (۹۰/۱۷ ~) هم هست اما در روایت مربوط به آنها سخنی از مقاسمه ملک و امارت نیست و سران قریش هم در حکم امیران عرب نبوده‌اند.

پ

در بین سران قریش که این گونه معجزات را از رسول طلب می کرده‌اند و در عین حال صدور و وقوع هیچ معجزه‌یی را مایه نیل به ایمان نمی یافته‌اند در مثنوی ابوجهل بن هشام همچون مظهر و تجسم تمام اشکالِ جهل و انکار مخالفان تصویر می شود. مولانا در باب او نقل می کند* که وقتی سنگهایی چند در دست دارد از روی طعن و انکار روی به محمد می کند که اگر تو رسول خدایی و از آسمان خبر داری باری هم اکنون برگوی تا در دست من چیست؟ رسول خدا می گوید دوست داری من بگویم آن چیست یا او بگوید من کیستم؟ و ابوجهل جواب می دهد البته این شق دوم نادرتر است. در این میان از میان مشت او هر پاره سنگی به شهادت گفتن می آید* و به پیغمبری محمد گواهی می دهد. اما تأثیری که این چنین معجزه در خاطر ابوجهل دارد فقط این اندازه است که سنگها را به زمین می ریزد و همچنان در انکار خویش باقی می ماند. مأخذ مولانا در این روایت هر چه باشد اینکه سنگریزه در دست رسول تسبیح گفته باشد در روایات متواتر است و مکرر نقل کرده‌اند [۳۸] که در حوالی مکه پیغمبر از هر جا که می گذشت هیچ درختی و سنگی نبود که وی را سلام نمی گفت و به نبوتش شهادت نمی داد.

ت

معهدا جهل و انکار مخالفان مکه در مدینه هم در بین منافقان و مدعیان رسول دوام یافت و مولانا در این میان داستان اصحاب مسجد ضرار و قصهٔ مُسَلِمَةُ کذاب را در تقریر این معنی در خور نقل می یابد. وقتی در باب اصحاب مسجد ضرار* خاطر نشان می سازد که آنها در صدد بودند بین اصحاب رسول تفرقه اندازند (۴۳ § چ) تا جهودی را از شام به آنجا آرند* البته مراد وی ابوعامر عمر و عبد بن صیفی بن نعمان اوس است معروف به ابوعامر راهب که اهل مدینه بود و چون خود داعیهٔ اظهار نبوت داشت از فرط حسد پیشرفت کار محمد را نمی توانست دید از این رو به مکه رفت و با قریش در جنگ با محمد شرکت کرد و در فتح مکه به طایف و از آنجا به شام گریخت^۱ و چون در شام با راهبان مانوس بود ابوعامر راهب خوانده شد و البته آنچه اظهار می کرد کیش نصرانی بود نه آیین جهودان.

ث

در بارهٔ مسیلمهٔ کذاب هم که در مثنوی وی را به شیر پشمین مانند می کند * مولانا خاطر نشان می سازد که وی جز سکه‌یی قلب که در مقابل نقد درست («غلط انداز») گردد نبود و البته آن کس که محک دارد از وجود غلط اندازی به فریب دچار نمی شود * مدعی کذاب خویشتن را احمد می خواند * و این اندازه نمی دانست که اگر زاغ بانگ باز را هم بیاموزد و تقلید کند باز بانگ بر بسته به بانگ بر رسته نمی ماند و وقتی نور تمیز و بصیرت در بین خلق هست البته - دیده گردد نقش باز و نقش زاغ * بدین گونه جهد بیهودهٔ این مدعیان هم مثل سعی منافقان مدینه و معاندان مکه بی حاصل می ماند و همهٔ این مخالفان که چون رسول حق را فرد می یابند * با وی به معارضه برمی خیزند اشتباهشان از آنجا ناشی است که نصرت و تأیید الهی را که همه جا حامی و پشتیبان رسول است نمی توانند ادراک کنند.

ج

۵۰

در باب معراج رسول هم که اکثر شعرای فارسی گوی صوفی و غیر صوفی در منظومات خود در این ایام، بخش مستقل جداگانه‌یی را به آن مخصوص می داشته اند و تصویر آن، چنانکه بعضی محققان نشان داده اند^۱، تا حدی منشأ الهام دانه + شاعر ایتالیایی در نظم و انشاء منظومهٔ عظیم معروف کومدی الهی + وی نیز واقع شده است در مثنوی بر طرح و اساس پیش ساخته و از پیش اندیشیده‌یی مبتنی نیست تا هر دفتر را فی المثل مانند آنچه نزد امثال عطار معمول است با حمد خدا و نعت رسول و وصف معراج و منقبت ائمه و اصحاب آغاز کند، و بلکه هریک از این گونه مضامین که در مثنوی می آید از باب الزام تداعی افکار و اقتضای جرّار کلام است و پیداست که با چنین حالی خالی ماندن مثنوی از توصیف جداگانه‌یی از معراج رسول غرابتی ندارد. معهذا ضمن اشارتهای پراکنده‌یی که در جای جای مثنوی به این واقعه و قصهٔ اسراء که هم در قرآن کریم نیز مکرّر (۱/۱۷، ۲۵/۸۱-۱۹، ۱۸/۵۳-۱) ذکر آن هست از مفهوم معراج که نزد صوفیه رمزی از قرب و وصول سالک در مرتبهٔ فنا و بقاء بعدالفناء محسوب است تقریری دقیق و ظریف دارد.

الف

۱/۴۹ - انساب ۲/۲۸۱

* ۴/۲۷۷۹ ~ ، ۴/۲۷۸۰ ، ۴/۲۸۰۱ - ۲۷۹۹ : ت

۱/۲۱۵۴ ~ ، ۱/۲۱۵۸ ، ۲/۲۸۲۵ ~ ، ۲/۲۸۶۲ : ج

۱/۳۲۱ ، ۴/۱۶۹۴ ، ۴/۱۶۹۵ ، ۴/۱۶۹۹ ، ۱/۲۵۰۷

از جمله در اشارت به حکمت لدنی که در آنجا عارف دنبال عقل سیر نمی کند، عقل به دنبال وی راه می پوید * حال عقل را در این سیر و پویه به حال جبرئیل در معراج رسول مانند می کند که چون به نهایت حد سیر خویش می رسد از همراهی با رسول خدا عذر می خواهد که از این فراتر گریکی گامی نهم سوزد مرا * . چنانکه در ضمن نقل داستانی که نشان می دهد وقتی جبرئیل خود را به صورت خویش به پیغمبر می نماید رسول بیهوش می شود * خاطر نشان می کند که صورت جان محمد را هم جبرئیل طاقت دیدار ندارد * اینجا مسأله بیهوشی خاصگان اندر اخص * را مطرح می کند و با توجه به داستان معراج، جبرئیل را در عظمت رسول خدا مستغرق و مستهلک نشان می دهد.

پ

جای دیگر ضمن بیان این نکته که غرور و فریب همه جا در زندگی خلق هست و همین امر جنگ و آهنگ ایشان را بی معنی و لاینفع می دارد حال آنها را تشبیه می کند به حال آن کودک که سوار نی می شود و می پندارد که براسپی دلدل پی یابُراقی آسمان پوی سوار است و با آنکه خودش مرکب خویش را حمل می کند خود را محمول و راکب می پندارد و نمی داند که محمولان حق از نه طبق افلاک در می گذرند. اینجا نیز به معراج رسول اشارت می نماید و می گوید این کودک آن که دامن خویش را بالا می گیرند و در عالم پندار خود را سوار می پندارند البته از حال آنها که از نه فلک در می گذرند خبر ندارند، آنکه مثل رسول به عالم بالا عروج می کند و این تنگنای خاک را زیر پا می گذارد مرتبه روح و ملک دارد و آنچه فلک را به اهتزاز در می آورد * نیز عروج روح است. در مقام دفع شبهه‌یی که شاید در باب وقوع این عروج به ذهن مخاطب خطور نماید خاطر نشان می سازد که وقتی ماه می تواند در یک شب برجها را طی کند و عرصه آسمان را در مسیر خویش بپیماید چگونه معراج را در مورد جسم نبی انکار می توان کرد * ؟

پ

با آنکه مولانا به تفصیل قصه معراج رسول نظر ندارد، منظره جالبی که از برخی جزئیات آن می دهد که گاه شاعرانه و شایسته قلم دانته به نظر می رسد. از جمله آنجا که عروج رسول را در مراتب قرب وصف می کند * در سر راه وی همه جا حور و ملایک افقهای هر هفت آسمان را پر کرده اند، خود را برای او آراسته اند و به نظاره او آمده اند اما او در آن سیر آسمانی و پرشکوه خویش هیچ پروای غیر ندارد و آنچنان از اجلال حق پر شده است - که درو، هم ره نیابد آل حق * . بدین گونه مولانا رمزی از آن حال توصیف ناپذیر روحانی را که در حدیث لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب ولانبی مُرسل^۲ آمده است در اینجا به طور ضمنی تقریر

می کند و اشارت کریمه: ما زاغ البصر وماطغی (۱۷/۵۳) را هم در بیان این حال به نحوی بیان می دارد* که در عین حال عدم التقات رسول خدا را به تعلقات مادی و مقاصد دنیوی لازمه مقام قرب وی و ناشی از استغراق وی در ذوق حضور نشان می دهد.

ت

۵۱

در مثنوی نیز مثل آثار اکثر صوفیه عصر وی، تقدم رسول خاتم بر سایر انبیا از تقدم غایی وجود او ناشی است که او را به تعبیر مولانا خواجه لولاک* می نماید و اشارت قدسی لولاک لما خلقت الافلاک^۱ را متضمن سری می سازد که حاصل و غایت آفرینش عالم را در وجود او نشان می دهد. این طرز تلقی از حقیقت محمدی که فحوای حدیث لولاک هم آن را الزام می کند در عصر مولانا نزد اکثر مشایخ صوفیه از جمله ابن فارض مصری و شیخ محیی الدین ابن عربی هم مجال بیان دارد.

الف

چنانکه این هر دو عارف بزرگ اسلامی عصر، قبل از مولانا فحوای اشارت *كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ* را مستند تقریر این معنی یافته اند که به قول ابن عربی (فص شیشی، فصوص الحکم) با وجود تأخر زمانی وی تمام انبیای سلف از مشکات نبوت وی بهره یافته اند و به تعبیر ابن فارض^۲ هیچیک از انبیا قوم خویش را جز به پیروی وی دعوت نکرده اند و وی هر چند در صورت فرزند آدم می نماید در معنی پدر او محسوب است [۳۹]. اینکه از دین نوح و ابراهیم و موسی هم در لسان شریعت گاه تعبیر به اسلام و از پیروان آنها تعبیر به مسلمان می شود با توجه به این معنی بهتر قابل توجیه می نماید.

ب

این طرز تلقی در کلام شمس تبریز و در اشارت مولانا هم انعکاس بارز دارد. چنانکه در تعبیر از همین معنی است که شمس می گوید پیغمبران همه در زیر لوای محمد(ص) هستند و اول محمد را باید شناخت تا عیسی را با چیزی زیاده بتوان

۱/۵۰ - نقد ادبی ۳۵۲/۱ ۲ - احادیث مثنوی ۳۹/

Dante Alighieri, La Divina Commedia +/۵۰

۳۸۰۵/۴ ، ~ ۳۸۰۴/۴ ، ۳۷۶۹/۴ ، ۱۰۶۶/۱ ، ~ ۱۰۶۳/۱

پ: ۳۴۴۰/۱ ، ~ ۳۴۴۳-۴/۶ ت: ۳۹۴۹/۱ ، ~ ۳۹۵۰-۲/۱

۳۹۵۴/۱ و ۱۳۰۹/۴

شناخت^۳ و مولانا هم در تقریر این معنی خاطر نشان می سازد که «اولیان و آخریان هر چه دارند همه از عکس او دارند» و همه «سایه اویند، اگر سایه یکی در خانه پیش از وی درآید، پیش او باشد در حقیقت اگر چه سایه سابق است به صورت، آخر سایه (که) از او سابق شد فرع اوست»^۴. در توجیه و تبیین این معنی اشارت: ما من نبی آدم و من سواه الا تحت لوائی^۵ در مثنوی* تعبیر عرفانی لطیفی دارد.

پ

در تقریر این معنی مولانا خاطر نشان می سازد که تقدم حقیقت محمدی بر سایر انبیا همچون تقدم غایی فکر بر عمل و تقدم میوه است بر درخت*، و اشارت حدیث نحن الآخرون السابقون^۶ در مثنوی* هم که تعبیری از حال امت مرحومه (§ ۳۶ پ) است خود رسول خاتم را همچون میوه‌یی نشان می دهد که در ظاهر از درخت به وجود می آید اما در واقع درخت به خاطر پدید آمدن همین میوه غرس می شود*، و پیداست که مفهوم خاتمیت نیز با توجه به غائیت او در سلسله توالی انبیا، برای عارف امری محقق و مسأله‌یی ورای تردید و شبهه می ماند، و اینجاست که مولانا هم مثل ابن فارض از قول رسول می گوید که هر چند من در صورت از آدم به وجود آمده‌ام باری، من به معنی جَدِّ جَدِّ افتاده‌ام*.

ت

باری این تقدم غایی رسول خاتم بر سایر رسل که حدیث لولاک هم تعبیری از آن و متضمن عنایت و محبت خاص الهی در حق اوست در عین حال مفهوم کمال حال و جامعیت وجود او را به عنوان مظهر اکمل و اتم انسان کامل در نزد عرفا —مخصوصاً در تعبیر اصحاب عرفان نظری— تقریر می کند. از این روست که در کلام مولانا، بی آنکه مطالب عرفان نظری و آنچه در لسان اصحاب ابن عربی مسأله جامعیت انسان کامل خوانده می شود مورد نظر باشد، در باب این جنبه از غائیت و کمال رسول خاتم غالباً با لحنی که از عشق و علاقه‌یی راستین حاکی است مکرر سخن در میان می آید و همه جا احوال رسول را مظهر کمال و مورد عنایت و محبت خاص حق نشان می دهد.

ث

از جمله نه فقط اشارت کریمه لَعْمَرُكَ اَنْتَهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (۷۲/۱۵) را نشانی از توجه خاص حق در باره وی می داند* بلکه سوگند کریمه فَلَا اُفْسُمْ بِالشَّفَقِ (۱۶/۸۴) را قَسَمَ بر جسم احمد* می خواند، چندانکه سوگندهای مذکور در آغاز دو سوره مبارکه وَاللَّيْلِ (۱/۹۲) و وَالصُّحُفِ (۱/۹۳) را هم به ترتیب اشارت به ستاری وی و نور ضمیر وی می یابد*، و پیداست که اینهمه در نزد وی لازمه مرتبه خلافت او و ناشی از مقام خاتمیت و غائیت او در سلسله انبیاست.

ج

۵۲

بدین گونه در نزد مولانا وجود رسول خاتم نه فقط جامع کمالات انبیاست بلکه جامع هر کمالی که در تصور آید نیز هست، چنانکه وصف «آمی» در باب وی در قرآن کریم (۱۵۷/۷) در نزد مولانا متضمن نفی خط و علم و حکمت از او نیست، بدان معنی است که «خط و علم و حکمت او مادرزاد بود نه مکتسب» [۴۰]. بعلاوه بر وفق تعبیر مولانا حکمت و علم هم وقتی مانع و حجاب راه باشد البته کمالی نیست و اگر محمد (ص) در این مکتب حرف هجا نمی داند نور حجی (=عقل) دارد که اصلش آن سری است و هم بدانجا رهبری می کند.*

الف

با اینهمه، آمی بودن وی مانع از آن نشد که دفتر شعر و حکمت اهل دعوی را خوار و بیقدر جلوه دهد* و اگر یک کاتب وحی او [۴۱] که خط و حرف می شناخت* لحظه‌یی چند خاطر خود را روشن یافت انعکاس پرتو ضمیر وی بود، و اگر در تیرگی ماند و کارش به ارتداد کشید* از آن رو بود که آن را از خط و دانش مرده‌ریگ خویش می پنداشت. برخلاف وی کسانی که نور خورشید را پرتوی از ضمیر رسول دیدند حکم چراغی را پیدا کردند که از شمع بی‌فروزند و البته هر چراغی که از آن باز افروزند نور شمع را منعکس می کند*. اینکه رسول خدا هم در باب اصحاب و تابعان عبارت: طوبی لمن رآنی ولمن رای من رآنی^۱ می گوید* به همین نوری اشارت دارد که از پرتو ضمیر وی در جان یارانش انعکاس دارد و البته خاص دور او و ویژه یاران و تربیت یافتگان اوست. حتی وقتی موسی که به نور مکاشفه رونق دور او را مشاهده می کند و ادراک آن دور را آرزو می کند* از حق جواب موافق نمی شنود، چرا که او با وجود مقام نبوت اهل این کرامت نیست و آن کس که تاب تجلی طور را نیاورد و از خود بیخود شد چگونه می تواند دور خاتم را درک و تحمل کند - کاندرو صبح تجلی می دمید*؟

ب

چیزی که مفهوم تفوق و فضل رسول خاتم را بر سایر انبیا در تعبیر مولانا مخصوصاً صبغه عرفان عملی قابل ملاحظه‌یی می دهد و آن را با تجارب روحانی اهل

→
 ۱/۵۱ - احادیث مثنوی ۱۷۲/ ۲- دیوان ۶۰/۵۹- ۳- مقالات شمس
 ۱۲۹، ۸۳/ ۴- فیه مافیة ۱۰۵/ ۵- احادیث مثنوی ۱۰۲/ ۶- همان
 کتاب ۶۷/
 ۵۱/ * الف: ۹۷۴/۲ پ: ۵۲۵/۴ ت: ۹۷۰/۲ ~ ، ۵۲۶/۴
 ۵۲۴/۴ ، ۵۲۷/۴ ج: ۱۱۲/۵ ، ۱۴۹۹/۶ ، ۲۹۵-۳۰۰/۲

سلوک در مراتب سیر الی الله مربوط می دارد این نکته است که مفهوم «زادهٔ ثانی» را در مفهوم اخص آن ظاهراً فقط در مورد وی کاملاً صادق می داند * و پیداست که نیل به این مقام در اعلیٰ مرتبهٔ آن، سالک واصل را به جایی می رساند که پای بر فرق علتها می نهد * و گردن از ربنهٔ تاثیر و نفوذ اسباب و عوامل عالم حس آزاد می کند، و درک این مرتبه که موجب می شود تا انسان از تنگنای مشیمهٔ عالم حس به فراخنای ساحت عالم غیب ولادت بیابد جز با موت ارادی که اشارت موتوا قبل ان تموتوا^۲ تعبیری از آن است و حقیقت آن رهایی از خودی و ادراک اتصال با جناب قدس است حاصل نمی آید.

پ

بدین گونه محمد(ص) که وجود وی خاتم و غایت وجود تمام انبیاست با نیل به اتم مراتب این «ولادت ثانی»^۳ به حکم خلافت الهی بر تمام عوالم اشراف می یابد و اگر وجود او مظهر و تجسم قیامت هم که نقطهٔ پایان سیر استکمالی دنیای حسی است تلقی گردد * رواست، و بی شک ادراک حقیقت حال او هم که عین قیامت است * برای آن کس که همچنان در مشیمهٔ عالم محبوس است و وجود خود او عرضهٔ قیامت روحانی نشده است حاصل نمی گردد *، و پیداست که برای رؤیت و درک این مرتبه نیز این مایه تجانس شرط است و از همینجاست که بعضی محققان ادراک حقیقت وحی را که سرانبیاست جز با عقل وحیی که از آن به طور ماورای عقل تعبیر می کنند ممکن نمی دانند.

ت

البته خاتمیت رسول، و غایت او در خلقت عالم و انبیا که علم او را هم ورای مرتبهٔ آدم و مقدم بر تعلیم علم الاسماء (§ ۲۰ ث) قرار می دهد *، اشراف و تفوق وی را بر تمام مراتب کاینات هم اقتضا دارد و چون در مراتب کاینات هر یک از عوالم مادون تحت اشراف مراتب مافوق است، اشراف رسول خاتم که «زبدهٔ وجود» * محسوب است بر سایر مراتب محقق است، و از همین معنی است که مولانا اشارت کریمهٔ قل یا عباد الذین اُسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله (۵۳/۳۹) را در واقع خطاب خود او می پندارد *، و هر چند این تفسیر نزد اهل تحقیق نامقبول می نماید^۴ نزد خود مولانا مبتنی بر تصور فنای وی در اوصاف حق و به وجهی، لازمهٔ مرتبهٔ غایت و خاتمیت او نیز هست.

ث

زندگی آگنده از سعی و مجاهدهٔ این رسول خاتم که در مدینه هم مثل مکه و نه کمتر از آن [۴۲] ملازم زهد و ریاضت و اخلاص و مجاهدت بود در نزد مولانا و صوفیه مظهر اتم و نمونه اکمل مفهوم «فقر محمدی» هم هست، و اینکه در آخرین لحظهٔ حیات دنیانیز بر موجب روایات منقول عبارت بل الرفیق الاعلی [۴۳] را بر

زبان داشت * اعراض از متاع فانی را در نزد وی لازمه توجه به نعیم باقی نشان می دهد. مولانا داستان بشارت عکاشه را به خروج ماه صفر که بدان سبب رسول به وی بشارت جنت داد *، در مثنوی همچون تعبیری از این شوق و علاقه وی به لقای حق تقریر می کند. به موجب این قصه رحلت رسول در ماه ربیع الاول بود [۴۴] و چون خود وی این معنی را می دانست همواره چشم براه پایان ماه صفر بود تا کی به لقای حق فایز آید. به همین سبب بود که وقتی گفته بود: من بشرنی بخروج صفر بشرته بالجنه و چون عکاشه بن محسن اسدی از معاریف صحابه یک بار وی را به قدم ربیع و خروج صفر اعلام داد، رسول خدا از خوشحالی وی را مژده جنت داد اما به دیگری که همین مژده را برایش آورد - گفت عکاشه ببرد از مژده بر * . درست است که داستان بشارت عکاشه به صورت دیگری که ارتباطی با مژده خروج صفر ندارد بیشتر در روایت مشهور است^۵ لیکن روایت مثنوی از شوق رسول به ترک متاع غرور و نیل به مقام فنا و شهود حاکی است که در عین حال صبغه عرفانی جالبی به روایات راجع به رحلت رسول می دهد.

ج

۱/۵۲ - احادیث مثنوی / ۲۰-۱۹ ۲ - همان کتاب / ۱۱۶ ۳ - سرنی
 / ۱۰۵هـ ۴ - شرح مثنوی شریف / ۳/ ۱۰۶۷ ۵ - سرنی / ۹۱/ ب، ۲۱۶ پ
 / ۵۲ * الف: ۳۰/۳ - ۱۱۲۴ ب: ۱/ ۵۲۹ ، ۱/ ۳۲۲۸ ~ ، ۱/ ۳۲۳۵
 / ۱۹۴۷/۱ ، ۱/ ۱۹۴۶ ~ ، ۲/ ۳۵۸ ، ۲/ ۳۵۶ پ: ۶/ ۷۵۱ ~ ،
 / ۳۵۷۶/۳ ت: ۶/ ۷۵۰ ~ ، ۴/ ۱۴۸۰ ، ۴/ ۱۴۸۲ ث: ۳/ ۴۵۴۳ ،
 / ۲۰۶۰/۱ ، ۱/ ۲۴۹۶ ج: ۴/ ۲۵۸۸ ، ۴/ ۲۵۸۴ ~ ، ۴/ ۲۵۹۲

صحابه و مشایخ در قصه‌ها

۵۳

آنچه در احوال صحابه و تابعان در مثنوی بر سبیل تمثیل و حکایت نقل می‌شود نیز مثل قصه‌های مربوط به رسول و انبیا غالباً متضمن اشارت به این معنی است که احوال اولیا و مشایخ صوفیه در واقع بر متابعت سیرت آنها که سلف صالح خوانده می‌شوند مبتنی است و به همین سبب نباید آنچه را گه‌گاه در نقد متشبهان صوفیه و مترسمان اباحی آنها^۱ آورده‌اند شامل حال کسانی از این صدیقان که جز بر شیوه و راه صالحان سلف از صحابه و تابعان سلوک نکرده‌اند نیز تصور کرد. از همین روست که آنچه در احوال صحابه و راشدین و تابعان در بعضی روایات صوفیه^۲ نیز آمده است مرتبه زهد و خشوع و توکل و تسلیم آنها را غالباً تصویری از حالات و مقامات صوفیه نشان می‌دهد.

الف

از جمله اشارت به ده یار مبشر یا عشره مبشره، که مولانا ضمن ذکر بیعت رضوان مربوط به سفر حدیبیه از آنها یاد می‌کند، در کلام وی با لحنی به بیان می‌آید که بیعت صحابه را با رسول همچون تصویری از بیعت مریدان با شیخ نشان می‌دهد.* عنوان ده یار مبشر که اصحاب عشره نیز خوانده می‌شوند شامل کسانی از سابقان صحابه است که گویند رسول خدا به آنها بشارت جنت داد و غیر از چهارتن خلفای راشدین، نام طلحه، زبیر، عبدالرحمن عوف، سعد بن ابی وقاص، سعید بن زید و ابوعبیده جراح را نیز شامل می‌شود و در باب اصل حدیث هم جای بحث است [۱] اما طرز ذکر نام اکثر آنها در روایات صوفیه^۳ از وجود حالات و تجارب صوفیانه در حیات روحانی آنها حاکی است. بیعت آنها در سفر حدیبیه در نزد مولانا مفهوم «معیت» با رسول خدا را متضمن می‌شود که به حکم اشارت المرء مع من احب^۴ تحقق این بشارت را در حق آنها الزام می‌کند.

در بین این گونه اشارات مثنوی احوال ابوبکر به نحو بارزی زهد و فقر و تواضع و اخلاص صوفیانه را تصویر می‌کند. صحبت او با رسول که از یک تصدیق [۲] وی را صدیق می‌سازد* به تعبیر مولانا توفیقی است که صدیق را به مرتبه صاحب* و یار غار رسول خدا می‌رساند [۳]. به داستان آن مال که ابوبکر قبل از هجرت در راه رسول خدا خرج کرده^۵ و گویند چهل هزار درم بود^۶ در مثنوی اشارتی کوتاه هست* و برخلاف یک روایت که می‌گوید رسول خدا وقتی هم در تقدیر از وی گفت [۴] هیچ مالی برای من از مال ابوبکر نافع نبود^۷ اشارت مولانا در این باب متضمن این معنی است که این مال ابوبکر در پیش آنچه سزای او و کار دشوار اوست ارج و سودی ندارد.

پ

همچنین آنچه در باب زهد و تواضع او [۵] در یک روایت معروف از قول رسول خدا نقل کرده‌اند که: من اراد ان ينظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابی بکر^۸ در مثنوی وی را تصویری از تحقق کمال فقر محمدی می‌سازد* و به تعبیر صوفیه رمزی از مرتبه فنا و نشانه‌یی از تحقق مفهوم موت قبل از موت نشان می‌دهد. قصه رؤیای ابوبکر که خود او در اشارت بدان سلام کردن آفتاب را به خویش* رمزی از ادراک صحبت رسول خدا می‌یابد نیز نمونه‌یی از مکاشفات صوفیه است. وبا روایاتی نظیر آنچه به موجب آنها در مرض موت از رجوع به طیب خودداری کرد^۹ جای تعجب نیست که احوال او نمونه و سرمشق احوال بعضی از مشایخ اولیا تلقی شود و حتی بعدها بعضی از صوفیه او را نیز مثل امام علی بن ابی طالب علیه السلام سرمنشأ یک سلسله از سلاسل فقر خویش به شمار آرند^{۱۰}.

ت

۵۴

از سایر اصحاب عشره، جز در باب عمر بن خطاب و دو خلیفه بعد از او، در مثنوی فرصتی برای نقل حکایات و اقوال در میان نمی‌آید، اما احوال آنها در

۱/۵۳ - دنباله جستجو ۴۷-۹ ۲ - اللمع ۶۶/ ~ ۳ - صفة الصفوة:
 ۱/۲۳۴ ~ ۴ - احادیث مثنوی ۱۵۵/ ۵ - صفة الصفوة ۱/۲۵۰ ۶ -
 مآخذ قصص ۵۲/ ۷/ صفة الصفوة ۱/۲۴۹ ۸ - احادیث مثنوی ۱۹۴/
 ۹ - الکامل ۲/۲۸۷ ۱۰ - دنباله جستجو ۲۴۲/۳۷۰
 ۵۳/ * ب: ۷/۵ - ۷۴۳ پ: ۱/۲۶۸۸، ۲/۹۲۲، ۲/۵۷۶ ت:
 ۶/۷۴۲ ~ ، ۶/۱۰۸۰

روایات صوفیه غالباً چنان است که هر یک به وجهی نمونه و سرمشق سلوک راه زهد و طریقت صوفیانه محسوب می‌شوند. معهداً در باب عُمر آنچه در مثنوی به بیان می‌آید نه فقط سرمشقهایی جنالب از احوال اهل طریق به شمار می‌آید بلکه در بسیاری موارد متضمن لطایف اسرار سلوک عرفانی هم هست و از این حیث حکایات و اشارت مربوط به او لطف خاص دارد.

الف

در بین قصه‌های مربوط به عمر، که همان اسلام آوردنش هم در دنبال انکار طولانی و سوء قصد [۶] هر چند در مثنوی * جز به اجمال بدان اشارت نیست از نوع توبه و اخلاص مریدان در حق مشایخ می‌نماید، داستان رسول قیصر با وی * رنگ جالبی از این احوال صوفیانه را نشان می‌دهد. حکایت که از داستان رسول کلب الروم به مدینه^۱ یا فرستاده بزرجمهر به مدینه^۲ مأخوذ است و ظاهراً پاره‌یی جزئیات آن هم از قصه ورود مرزبان فارس به مدینه و نیز از بعضی مأخذ دیگر اقتباس شده باشد^۳، رسول قیصر را در ورود به مدینه از اینکه خلیفه مسلمین قصری و نگهبانی ندارد و او را در گرمای نیمروز مدینه در زیر خرمابنی بر روی زمین خفته می‌یابد غرق در تعجب نشان می‌دهد و از اینکه هیبت این خفته بی سلاح بیش از حشمت شاهان در وی احساس خوف و فزع برمی‌انگیزد وی را بیشتر مستغرق حیرت تصویر می‌کند.

ب

جالب آن است که در همین اثنا چون عمر از خواب برمی‌آید و رسول را پیش می‌خواند و ایمن و آرام می‌نماید آنچه خلیفه با او در آن باب سخن می‌گوید بحثهایی عرفانی در باب صفات حق، اوصاف ابدال، تفاوت حال و مقام، منازل روح و عالم قدس است و رسول که طالب مشتهدی است با سخنانی که عمر در این باب برایش تقریر می‌کند در وجود وی شیخی کامل و مرشدی هادی می‌یابد و چنان مستغرق معارف وی می‌گردد که موضوع رسالت خویش را از یاد می‌برد و به جای طرح آن از خلیفه سؤالهایی می‌پرسد که جز در خور سالکان طریق نیست و جواب خلیفه هم در این باب چنان است که فقط شایسته مرتبه یقین یک عارف واصل است.

پ

نیل به این یقین از صحبت و ارشاد خلیفه که رمز مرشد کامل است در وجود این رسول قیصر حاصل می‌آید و از گفت و شنودی که با شیخ کامل دارد. رسول قیصر نمی‌تواند در پیش خلیفه که رمز شیخ کامل است و ادب در حضور او اقتضای سکوت را دارد خاموش بماند. وی از سرزمین روم می‌آید که هر دلی در آنجا آکنده از سؤالهایی شبهه‌انگیز یا تردیدهای فلسفی است. درست است که دنیای خلیفه مثل دنیای مولانا اقلیم عمل و سکوت است، اما رسول قیصر در مقابل وسوسه سؤال که

جان وی را از درون می کاود نمی تواند مقاومت کند. جواب خلیفه و برخورد وی با شهر مدینه و دنیای خلافت بالأخره به طلوع یقین در وجود وی کمک می نماید.

از جمله، این مسأله را که جان علوی چگونه به این تن سفلی در پیوست و این مرغ بی اندازه چون شد در قفص *، با حیرت و تعجب ناشی از کنجکاوی مطرح می کند و عمر با لحنی که تعبیرات عرفانی و شاعرانه لطیف گوینده مثنوی آن را جواب خود مولانا نشان می دهد به وی پاسخ می دهد که این تعلق روح به جسم به «امر» و اشارت الهی بوده است و در واقع خداوند با همان امر «کن» که وی را از عرصه عدم به ساحت وجود آورد همچنان وی را به عالم جسم و «خلق» پایبند داشت. اما وقتی سؤال می کند که آخر حکمت و سرّ این حبس و قید و فایده آنکه جان صافی را با این جسم کدر * محدود و مربوط کرد چه بود؟ جواب عمر جنبه نقضی پیدا می کند و خلیفه به رسول قیصر خاطر نشان می کند که چون مجرد این سؤال وی حاکی از تصور ضرورت فایده‌ی در نزد پرسنده هست اشکال یا تردید در باب فایده‌ی که سرّ حکمت کار حق است * البته نارواست و با تقریر مولانا بحث در موضعی متوقف می شود که به فحوای اشارت کریمه قل الروح من امر ربّی (۸۵/۱۷) هرگونه بحث بیشتر در باب آن خلاف اقتضای اشارت «قل» به نظر می رسد.

ث

اینکه رسول قیصر از همین یک دو جام معنی از دست می رود و استغراق در اشارت عمر وی را از رسالت و پیام خویش ذاهل * و در وجود خلیفه فانی می سازد مرتبه فناء مرید را در وجود شیخ نشان می دهد، و این موقف که عمر نسبت به رسول قیصر دارد و در واقع موضع شیخ و مرشد در مقابل مرید و طالب است در حکایت هلال پنداشتن آن شخص دیگر خیال را * که نیز عمر با لحن تنبیه و ارشاد وی را از اشتباه خویش بیرون می آورد پیدا است. در این قصه هم که ظاهراً از یک روایت انس بن مالک^۴ با پاره‌ی تصرفها که از جمله شامل قولی منسوب [۷] به امام علی بن ابی طالب علیه السلام نیز هست اخذ شده باشد، عمر به این شخص که موی ابروان خود را پیش چشم خویش نقش هلال توهم کرده بود بر سبیل تعلیمی که جز شایسته یک شیخ مرشد نیست خاطر نشان می نماید که حتی یک موی کژ هم که در وجود انسان باشد حجاب ادراک می شود * و آشکار است که تا تمام اجزای انسان راست نگردد نیل به آنچه در ماورای حجابها مطلوب اوست برای او حاصل نمی آید.

ج

همچنین در قصه آتش افتادن در مدینه به ایام عمر * نیز اشارت و ارشاد او در باب طرز اطفای این آتش که جز با ترک بخل و اقدام به اعطای صدقات صادقانه

حاصل نمی‌آید نیز لحنی دارد که در آن نشانه‌ی تعلیم و ارشاد شیخ و مرشد پیداست و از همینجاست که با آنچه در مأخذ خبر مربوط به این آتش‌سوزی مدینه در روایات هست^۵ تفاوت بارز پیدا می‌کند. نیز لحن وی در قصه‌ی آن دزد* که چون به اشارت وی او را به دست جلاد دادند دعوی کرد که این اولین جرم من محسوب است آن را از من درگذارید و عمر به وی پاسخ داد که خداوند ستار است حاشا که مجرم را اولین بار به قهر فروگیرد* همین لحن ارشاد و تعلیم پیرانه را دارد.

ج

قصه‌ی زهر خوردن فاروق*، که گویند از دست یک فرستاده‌ی قیصر بگرفت و بخورد و هیچ بدوزیان نکرد، البته مأخذ تاریخی ندارد و نظیر آن که در قصه‌ی خالد با پیری از اهل حیره هم هست [۸] از مقوله‌ی کرامات منسوب به مشایخ اهل یقین است، چنانکه داستان ساریه [۹] هم، که در روایات معروف است و در مثنوی نیز اشارت گونه‌ی مجمل* بدان هست، وی را صاحب مرتبه‌ی اشراف و مکاشفه‌ی اولیا و مشایخ نشان می‌دهد.

ح

در احوال عثمان بن عفان هم با آنکه جز قصه‌ی آغاز خلافتش در مثنوی* مذکور نیست این صبغه‌ی صوفیانه تا حدی مشهود است. چنانکه از این قصه برمی‌آید عثمان در اولین روز خلافت که بر منبر رفت، برخلاف ابوبکر و عمر که فرود جای رسول نشستند، به جای رسول نشست و برای این کار نیز اعتداری لطیف آورد. اما به جای خطبه سکوت کرد و بعد از سکوت طولانی از منبر فرود آمد و هیبت سکوت او حاضران را حال و ذوقی تمام داد و طرز تقریر قصه در کلام مولانا به نحوی است که سکوت وی را متضمن پند فعلی نشان می‌دهد [۱۰] و در عین حال شمه‌یی از مجالس و مقامات برخی از مشایخ و اولیا را تصویر می‌کند.

خ

۵۵

در باره‌ی امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام که مولانا وی را شیر حق* می‌خواند و در میدان مجاهده با نفس هم مثل مجاهده با خصم پهلوانی پردل و

۱/۵۴ - اسرار التوحید / ۳۷۲ ۲ - کیمیای سعادت / ۴۱۵ ۳ - مأخذ قصص
 ۱۷/ ۴ - همان کتاب / ۴۳ ۵ - همان کتاب / ۷-۳۶
 * / ۵۴ ب: ۳۸۳۲/۱ ۱۳۹۰/۱ ث: ۱۴۴۷/۱ ۱۵۱۵/۱
 ۱۵۲۳/۱ ج: ۱۵۲۹/۱ ۱۱۲/۲ ~ ۱۲۰/۲ چ: ۳۷۰۷/۱ ~
 ۱۶۷/۴ ~ ۱۶۹/۴ ح: ۴۲۳۸/۵ ۵۱۶/۳ خ: ۴۸۷/۴ ~

خالی از دغل می یابد آنچه در مثنوی می آید حاکی از ذوق تولّایی مخلصانه است * که هر چند با معتقد شیعه وی تفاوت دارد، نهایت حدّ اخلاص و تکریم گوینده را در حق پیشوای متقیان نشان می دهد. در تصویری که مولانا از سیمای روحی وی نقش می زند او را همچون پیشرو راستین سالکان راه حق و هادی و مرشدی که لطایف طریق سیر الی الله را از رسول خدا تلقی می کند و به همین سبب «أُسوة» واقعی سالکان راه هدی و سر سلسله فتیان و اولیای خدا باید تلقی شود توصیف می کند. چنانکه در یک حکایت * مأخوذ از حدیث^۱، که او را مخاطب تعلیم رسول خدا در ضرورت اهتداء از عقل می سازد *، لزوم توجه به صحبت عاقل کامل را که نزد مولانا تعبیری از وجود اولیای حق است از زبان رسول به وی خاطر نشان می کند، و پیداست که با این اشارت در واقع می کوشد تا سر صحبت شیخ و فایده ارشاد پیر را بدان گونه که نزد صوفیه اساس طریقت محسوب است، در رابطه صحبت بین وی و رسول خدا تقریر کند، اصل این رسم اهل طریق را در نزد کسی که سلاسل صوفیه هر یک به وجهی [۱۱] به وی منتهی می گردد به الزام و تلقین رسول در خطاب با او مبتنی سازد.

الف

در آنچه احاطه وی را بر اسرار و رموز حقایق نشان می دهد اشارتی اجمالی به قصه سرکردنش در چاه * و راز گفتن و آه کردنش در آن * در مثنوی هست که تفصیل جالبی از آن هم از قول مولانا در مناقب افلاکی آمده است، و اینجا در کلام مولانا شاید چنانکه شارحان هم توجه داده اند^۲ از منطق الطیر عطار مأخوذ باشد. پس با توجه بدانچه افلاکی در باب منشأ «نی» و ارتباط ناله وی با این «چاه» نقل می کند پیداست که نی نامه مثنوی را که تمام مثنوی تفسیر و تطویل آن محسوب است نیز می توان در تقریر معانی عرفانی تعبیری از همین گونه اسرار و حقایق تلقی کرد. قصه ارشاد وی هم در باب آن طفل که بر ناودان رفتنش مایه دغدغه مادر گشته بود * و بر اثر اشارت حضرت، توسل به جاذبه جنسیت از جانب مادر موجب شد تا وجود طفلی دیگر در آن سوی بام کودک را از کناره بام و از خطر سقوط برهاند، نیز نشانه‌یی از احاطه وی بر لطایف اسرار سلوک محسوب است، و پیداست که اینجا اشارت جذب جنسیت تنها به ارتباط دو طفل مذکور در این قصه منحصر نیست، در ارتباط مرید با شیخ هم که بدون نوعی تجانس نیل به نجات و هدایتی از این ارتباط عاید مرید نمی شود نیز به همین نکته باید توجه داشت.

ب

همچنین در تقریر حقیقت تسلیم و اخلاص اهل طریقت هم آنچه در حکایت مثنوی از کلام وی نقل می شود متضمن همین مفهوم ارشادی و حاکی از

الزام اخلاص در عمل و اجتناب از هرگونه وسواس و تردید در مقابل حکم و مشیت حق است. در واقع مولانا با نقل این گونه حکایات سرّ معنی تسلیم و اخلاص را در نزد صوفیه در فعل و قول این سرسلسله اولیا نشان می‌دهد. چنانکه در سؤال غنودانه‌یی که آن جهود منکر با آن حضرت مطرح می‌کند* چون از وی می‌پرسد که اگر بر حافظی حق اعتماد داری باری از باب امتحان خود را از فراز این کوشک به پایین بینداز، امیر به وی جواب می‌دهد که بنده را چه زهره است که به امتحان حق پردازد*، که آنجا باید سر تسلیم و تعبد پیش آورد و هرگونه رای فضولی را از سر بیرون باید کرد. مولانا که غالباً اسرار سلوک را هم با این گونه لطایف مربوط می‌دارد اینجا نشان می‌دهد که مرید نیز هرگز نباید در صدد امتحان شیخ برآید* و آنجا باید در پیش شیخ تسلیم محض بود و هرگونه وسواس و تردید را از خاطر راند.

پ

در قصه امیرمؤمنان با آن خصم که در هنگام غزا، و آنگاه که وی قصد کشتنش را داشت بر روی مبارک وی خدو انداخت*، و قصه‌یی که خود وی درباره رفتارش با رکابدار خود که قصد قتل وی را دارد برای این خصم نقل می‌کند* مولانا لزوم تسلیم به حکم حق را با ضرورت رعایت اخلاص در عمل تلفیق می‌کند و بدین گونه این سرسلسله اولیا و مولای اهل تقوی را نمونه کامل و اتم آن گونه اخلاص و تسلیم که کمال مطلوب اهل طریق است نشان می‌دهد.

ت

قصه خدو انداختن خصم که ظاهراً از روایت سیدمحقق ترمذی یا از کیمیای سعادت مأخوذ باشد نشان می‌دهد که در آنچه به نام حق و برای او انجام می‌شود دواعی نفسانی را باید از حساب کار خارج کرد و البته آن کس که مثل علی تیغ از بی حق می‌زند* نمی‌تواند اجازه دهد خشم ناشی از اهانت خصم هم در خاطر وی تأثیر بگذارد* و اخلاص او را مشوب نماید*. اینکه خود وی در جواب سؤال این خصم، که سرّ تأخیر و انصراف وی را از قتل خویش می‌پرسد، قصه رکابدار خود را نقل می‌کند که هر چند خود می‌داند خونی اوست و قتلش جز بر دست او نخواهد بود باز برخلاف آنچه همین رکابدار از وی در می‌خواهد در صدد قتلش بر نمی‌آید در روایات به صورتهای مختلف از جمله به صورت اخبار رسول خدا از وقوع آن نیز آمده است^۳، اما نتیجه‌یی که گوینده مثنوی از قصه می‌گیرد* هر چند با مبادی بعضی صوفیه توافق دارد با سیرت رسول و صحابه موافق نمی‌نماید، و البته اسناد چنین قولی به آن حضرت نمی‌تواند در نزد کسانی که در اقوال و اذواق صوفیه به چشم قبول نمی‌نگرند مورد نقد و اعتراض واقع نشود.

ث

اما مولانا ظاهراً با تأکیدی که اینجا در باب بی‌اعتنایی آن حضرت به متاع

حیات فانی و تعلقات مربوط بدان دارد * می خواهد قول کسانی را که در مورد وی از حرص امارت و خلافت سخن گفته اند رد کند و به همین سبب هست که می گوید آن کس که تن را چنین بی اهمیت می گیرد - حرص میری و خلافت کی کند * . اینجاست که می گوید اگر او سر به امارت و خلافت هم فرود می آورد و بظاهر حتی طالب جاه و حکم می شود برای آن است که راه را به امیران دیگر نشان دهد و نخل خلافت را به ثمر بنشانند. آیا مولانا بر سبیل تعریض به اشارت منسوب به عُمر، که گویند به هنگام رحلت چون امر خلافت را به شوری وا می گذاشت در باره علی علیه السلام گفته بود عیب او حرصی است که به خلافت دارد [۱۲]، نظر دارد و می خواهد آن را به نحوی رد یا تعدیل کند؟

ج

۵۶

از سایر صحابه، غیر از معدودی که بدون ذکر نام به احوال آنها اشارت رفته است، حکایات و اقوالی در باب احوال حمزه بن عبدالمطلب عم رسول و جعفر بن ابی طالب و بعضی دیگر از اصحاب وی در مثنوی آمده است و در سراسر این حکایات هم صبغه صوفیانه‌یی در کلام مولانا هست که در واقع ناظر به اسناد بعضی حالات و مقامات صوفیه به یاران رسول است، و در ضمن این گونه حکایات است که طریقت در نزد او با شریعت اتصال و تلازم پیدا می کند و بدین سان عرفان به ذوق و عمل بیش از علم و نظر ارتباط می یابد.

الف

از این جمله قصه حمزه و داستان جعفر شور و شوق شهادت را در احوال این دو خویشاوند نزدیک رسول خدا نمونه و سرمشق ایثار در راه حق و اخلاص در مبارزه با کفر نشان می دهد. جعفر بن ابی طالب که تنها و بی هیچ لشکر یکسواره به گرفتن قلعه‌یی می رود * تجسم شور و ایمان است و از اینجاست که از قلعگیان هیچ کس جرئت آن را ندارد که به جنگ او بشتابد. وقتی به صاحب قلعه می گویند که آن را

۱/۵۵ - احادیث مثنوی ۳۱/	۲ - شرح اسرار ۳۰۴/	۳ - مأخذ قصص
۳۸-۹/ تجارب السلف ۳۷/		
۵۵/ * الف: ۲۹۵۹/۱ ، ۴۵۳۸/۶ ~ ، ۲۹۵۹/۱ ~ ، ۲۹۶۱/۱	ب:	
۲۰۱۴/۶ ، ۲۲۳۲/۴ ~ ، ۲۶۵۷/۴	پ: ۳۵۳/۴ ~ ، ۳۶۰/۴	
۳۷۴/۴	ت: ۳۷۲۱/۱ ~ ، ۳۸۴۴/۱	ث: ۳۷۸۷/۱
۳۸۰۳/۱ ، ۳۹۷۶/۱ ~ ، ۳۹۴۲/۱	ج: ۳۸۵۲/۱ ~ ، ۳۹۵۵/۱	

ناچار باید به وی تسلیم کرد، چون می‌پرسد که مگر او یک تن فرد نیست، جواب می‌دهند به فرد بودنش نباید دید، بدان باید دید که قلعه در پیش او مثل سیماب می‌لرزد.

ب

قصه جعفر که در سریه مؤنه به قتل آمد و جعفر طیار خوانده شد با این صورت ظاهراً مأخذ تاریخی ندارد و حمله یکسواره به قلعه‌یی که در آن ملک و وزیر هست معهود نیست، و از هشتاد و یک سریه که از سرایای رسول به اسم و رسم در تاریخها بدان اشارت هست [۱۳] و در آنها برحسب معمول از سه تا پانصد تن از مسلمین شرکت می‌کرده‌اند نیز هیچ سریه‌یی به سرکردگی جعفر مذکور نیست. معهداً ممکن است چیزی از قصه سریه عبدالله بن اُنیس که به امر رسول خدا به کشتن خصم ناشناخته‌یی رفت و چون خصم از دیدنش به لرزه افتاد وی او را بدان نشان که رسول خدا هم خبر داده بود بشناخت^۱ نیز در این قصه مأخوذ و منعکس باشد. به هر حال جعفر در اینجا نمونه‌یی از ولّی حق و انسان کامل محسوب است که به سبب فنای در حق فردیت خود را از دست می‌دهد و واحد کالف می‌گردد، از این رو دیگر فرد تنها نیست — بلکه صد قرن است آن عبدالعلی*.

پ

قصه حمزه هم، که بر وفق روایت مولانا در پیری و بعد از نیل به شرف اسلام برخلاف دوران جوانی همواره بی‌زره و با سینه باز و تن برهنه به جنگ می‌رفت*، در بعضی روایات در مورد علی بن ابی طالب علیه السلام نیز نقل است^۲. وقتی از حمزه می‌پرسند که آخر کریمه: لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه (۱۹۱/۲) اشارت وحی است چه شد که خویشان را این گونه عرضه تیغ و سنان می‌کنی؟ جواب می‌دهد که در جوانی وداع زندگی را دشوار می‌دیدم و از ترس مرگ زره می‌پوشیدم اکنون که نور پیغامبر بر جانم تافت به این زندگی پایبندی ندارم و مرگ پیش من تهلکه نیست*. این تلقی از مرگ حمزه را نمونه عارف کاملی نشان می‌دهد که مرگ را به چشم امری که بین سالک و مطلوب او هر گونه حجابی را رفع می‌کند می‌نگرد و البته برای عارف و اصل مرگ آن گونه که در چشم عامه جلوه دارد مایه وحشت نیست.

ت

۱/۵۶ — سیرت رسول الله ۱۰۶۶/۲

۲ — کشف الاسرار ۲۹۸/۹

۵۶/۳* ب: ۳۰۲۹/۶ ~ پ: ۲۲/۶ ت: ۳۴۱۹/۳ ~ ۳۴۲۹/۳

۵۷

برخلاف احوال جعفر و حمزه، آنچه مولانا در احوال بلال و هلال حبشی دو تن از مستضعفان صحابه نقل می کند زندگی آنها را در تحمل فقر و محنت نوعی شهادت مستمر جلوه می دهد که هر چند مرگ را با آرامش و خرسندی استقبال می کنند تحمل تحقیر و ایذاء کفار آنها را نمونه کامل مؤمنان ممتحن و صابران اهل رضا نشان می دهد، و شوق و علاقه یی که به ترک دار غرور دارند از اینجاست. در واقع آزار و شکنجه یی که بلال از دست صاحبان خویش تحمل کرد نمونه ابتلا و محنتی را عرضه می کند که اولیای مشایخ غالباً از غوغای عوام می کشند و بسا که مرگ را مایه تسلی و موجب رهایی می یابند. زندگی و مرگ هلال هم تصویری از ذلت و خفت اولیای حق است که در بین نااهلان قوم بدان دچار می آیند، و در واقع شهادتی مستمر و تدریجی است.

الف

بلال بن رباح حبشی (وفات: حدود ۲۰ هجری) از سابقان در اسلام و از طبقه اولی از اصحاب بود. وی که بعدها مؤذن رسول و به قولی همچنین خازن او شد در مکه برده امیه بن خلف یا دیگری از قبیله جمح بن عمرو بود و چون بعد از قبول اسلام با وجود آزار شدیدی که از جانب کفار دید در ایمان خویش همچنان استوار ماند، ابوبکر به اشارت پیغمبر او را بخريد و آزاد کرد، و این امر سبب شد که بعدها نیز همچنان با ابوبکر وابسته بماند هر چند بعد از رسول حاضر نشد برای ابوبکر اذان بگوید!

ب

در مثنوی * داستان صبر و استقامت او در مقابل آزار و شکنجه مخالفان چهره او را در حاله یی از قدس و صلابت فرو می پوشد: در گرمای شدید نیمروز که خواجه وی از تعصبی که بر ضد رسول خدا دارد وی را به شاخ خار می زند و از زخم آن در زیر آفتاب سوزان خون از تنش بیرون می جهد، بلال دایم احد احد می کند و از آنکه لات و عزی را خدای خویش بخواند امتناع می نماید. ابوبکر که وقتی از آن حدود می گذرد و آن شکنجه و این مقاومت را می بیند دلش بر وی می سوزد و در خلوت وی را اندرز می دهد که ایمان خود را نزد کافران آشکار ندارد بلال می پذیرد و توبه می کند که دیگر خود را عرضه شکنجه نسازد، اما روز دیگر که باز ابوبکر از همان حوالی می گذرد او را بر همان حال می بیند و باز هنگام مناسبی او را پند می دهد و باز بلال توبه می کند که بعد از این سر حال خویش آشکار نکند، باز چنانکه نظیر این حال برای هر صوفی سالک روی می دهد در مورد وی نیز به قول مولانا * عشق می آید و توبه او را فرو می خورد.

پ

بالآخره بلال از توبه کردن توبه می‌کند و مولانا در باب عشق محمدی که وی را به توبه از توبه وامی‌دارد از زبان بلال چنان سخن می‌گوید که شور و دردی شایسته عاشق عارف را در وی نشان می‌دهد* و چون این سخنان که ظاهراً در نوعی بیخودی و در دنبال تحمل شکنجه‌ی سخت بر زبان بلال می‌آید به گوش ابوبکر که باز از همان حوالی گذر دارد می‌رسد از اندرز کردن و توبه دادن بلال دست می‌شوید و حال او را برای رسول تقریر می‌کند و وقتی پیغمبر می‌پرسد که اکنون در باب او چه باید کرد ابوبکر می‌گوید من او را از خداوندش می‌خرم و پیغمبر از وی می‌خواهد تا او را نیز شریک کند و نیم بها را از وی بپذیرد.

ت

ابوبکر به خانه آن کافر که بلال به او تعلق دارد می‌رود و قرار می‌شود غلام سفیدی را که دارد با مبلغی سیم به وی بدهد و بلال را به جای آن از وی بستاند. کافر می‌پذیرد اما به قهقهه می‌خندد که اگر در خرید این سیاه چندین جد نمی‌کردی آن را به ده یک این بها فروختمی. ابوبکر جواب می‌دهد که تو آن را ارزان فروختی که اگر بیش از این مطالبه می‌کردی من او را به تمام ملک و مال خویش خریدم. وقتی ابوبکر او را پیش رسول می‌برد پیغمبر او را در کنار می‌کشد و آنجا چنان سخنهایی به بیان می‌آرد که در بیان نمی‌گنجد و نکته‌هایی که رسول در آن حال بر زبان می‌آورد و رای قال و بیان است* و وقتی هم از ابوبکر گله می‌کند که من از تو درخواستم تا مرا در این مکرمت شریک کنی و نکردی ابوبکر جواب می‌دهد که من و وی هر دو بندگان تویم و هم اکنون وی را به خاطر تو و در راه حق آزاد می‌کنم.

ث

بلال که از آن پس خود را در خدمت به رسول و اسلام وقف می‌کند در سفر و حضر همه جا با وی همراهی می‌کند و همه جا مؤذن و خازن اوست. در فتح مکه چون هنگام ظهر رسول وی را اشارت می‌کند تا بر بام کعبه اذان اقامه کند اشراف قریش که بر بلندبهای اطراف رفته‌اند این آهنگ را ناخوش تلقی می‌کنند [۱۴]. از این گذشته حبشی بودن بلال یا اینکه وی الفاظ را چنانکه شرط است ادا نمی‌کند او را نزد بسیاری دیگر مطعون می‌سازد^۲. گویند بلال شین را در کلمه شهادت سین تلفظ می‌کرد و در این باب حدیثی هم هست که گویند چون وی را بدین سبب نزد رسول تشنیع کردند گفت: سین بلال عندالله شین، و با آنکه این حدیث را موضوع خوانده‌اند^۳ روایت در مثنوی منشأ قصه‌ی شده است* که در تقریر مولانا لطف خاص دارد. بر وفق این روایت بلال در بانگ نماز، «حَیَّ» را «هی» می‌گوید و چون عیجویانش نزد رسول می‌گویند که این لحن خواندن و خطا کردن در لفظ اکنون که در مکه آغاز بناست نارواست، رسول خدا جواب می‌دهد که همین هی گفتن بلال

که به جای حَتّی می گوید در نزد خدا — بهتر از صد حَتّی و خَتّی و قیل و قال * است چرا که در نزد محبوب خطای محبان از صواب بیگانگان بهتر است و طرز فکر صوفیانه‌یی که در این تعبیر هست البته پوشیده نیست.

ج

داستان وفات یافتن بلال هم در مثنوی * تلقی عارف واصل را از مرگ که آنچه را حجاب وصال است رفع می کند (§ ۵۶ ت) تصویر می نماید. در اینجا زوجه بلال چون وی را در حال نزع می بیند بانگ دروغ برمی دارد، اما بلال وی را از آن منع می کند که این نه جای دروغ است که من اکنون چون حیات جسم را رها می کنم به عیش واقعی می رسم و در این حال — تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست * . اینجا بلال حکمت ویران شدن تن را که مرگ وسیله آن است برای زن به بیان می آرد و نشان می دهد که با مرگ در واقع خانه‌یی تنگ و مختصر ویران می شود تا خانه‌یی معمورتر به وجود آید، و این اقوال که سخنان سقراط را در رساله فایدون (۶۴ ~) افلاطون به یاد می آورد در حقیقت حکمت صوفیه را بر زبان صحابه جاری می کند.

ج

اما در باره هلال که او نیز حبشی و از مستضعفان مسلمین بود قصه‌یی که در مثنوی * آمده است او را نمونه اولیای ناشناخته نشان می دهد که به تعبیر صوفیه در قباب غیرت حق مستور می مانند و حقیقت حال آنها هم جز بر اولیا پدیدار نمی شود. این هلال که غلام مغیره بن شعبه است^۴ بر وفق روایت مولانا در ستورگاه خداوند خویش — که مولانا از او نام نمی برد و فقط او را یک امیر می خواند — ستوربانی می کند و او از حقیقت حالش البته خبر ندارد. از این رو وقتی رنجور می شود، مغیره فقط وقتی از این رنجوری نه روزه او آگهی می یابد که رسول خدا برای عیادت او به خانه وی می آید، و وقتی از قدوم رسول اظهار خرسندی می کند پغبمر به وی خاطر نشان می کند اینجا — من برای دیدن تو نامدم * . اما هلال که چندین مدت در آن اصطبل با رنج و بیماری دست و گریبان است از دیدار و نواخت رسول جان تازه می گیرد و خود را همچون کسی می یابد که در رؤیا چنان بیند — که درآید در دهانش آفتاب * . پیداست که دیدار رسول خدا، از بنده‌یی گمنام، او را در بین صحابه تسا چه حد مورد توجه می سازد و مولانا با نقل قصه او این نکته را نشان می دهد که در بین اولیای حق کسانی هم هستند که حقیقت حال آنها از انظار عام مستور می ماند و حقیقت حال آنها را جز خاصان حق درک نمی کنند.

ح

۵۸

چند قصه نیز بدون ذکر نام یا با ذکر نام در باب بعضی از صحابه در مثنوی هست که ظاهراً در نقل آنها نظر به حال شخص خاص ندارد و هر چند نام برخی را هم ذکر می‌کند نقل قصه ناظر به حال آنها نیست، ناظر به تقریر این معنی است که سابقه معارف و احوال صوفیه، به صحابه رسول و کسانی که از وی تربیت و ارشاد یافته‌اند منتهی می‌شود. فی المثل اینکه می‌گوید در بین صحابه حافظ قرآن کم بود* و آنها چندان به حفظ قرآن علاقه نشان نمی‌دادند بلکه می‌کوشیدند تا به معنی آن تحقق پیدا کنند* البته نظر به بیان این معنی دارد که شرط حفظ قرآن تحقق به لطایف معانی آن است، مجرد حفظ و سماع الفاظ آن فایده ندارد، و چنانکه حافظ هم خاطر نشان می‌کند صرف روایت آن مایه نجات و فلاح نیست آنچه در این کار مایه نیل به نجات می‌شود عشقی است [۱۵] که ناشی از آن است - وورای آن هیچ چیز به فریاد سرگشته گمراه نمی‌رسد. وقتی هم می‌گوید که بعضی صحابه دایم از رسول در باب کید و مکر نفس اماره سؤال می‌کردند*، هر چند روایت مربوط به حدیفة بن الیمان از اکابر صحابه و هم منقول از اوست^۱، لیکن اشارت مولانا ناظر به این معنی است که تعرف شرّ برای تمیز خیر ضرورت دارد و آن کس که از شرور و مکاید نفس غافل بماند نمی‌تواند خود را از وقوع در آن حفظ کند.

الف

همچنین قصه عیادت رسول از صحابی رنجور*، که اصل آن به روایتی که از انس بن مالک منقول است می‌رسد^۲، به شرط و حدّ دعا که نزد صوفیه آداب خاصی^۳ را متضمن است نظر دارد. به موجب اصل روایت، که مولانا با قصه‌های ضمنی و استطرادات خطابی تفصیل آن را به حدّ اطناب می‌کشاند، پیغمبر به عیادت این صحابی رنجور می‌رود و چون او را سخت زار و نزار و مشرف به مرگ و هلاک می‌یابد از وی سؤال می‌کند که مگر دعایی ناروا کرده است که تا بدین حال و روز افتاده است؟ صحابی به خاطر می‌آورد که وقتی از خداوند درخواستی است تا عذابی را که در آخرت مقدر اوست در دنیا به وی چشاند. پیغمبر می‌گوید سبحان الله ترا طاقت آن عذاب نیست چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنيا حسنه و فی

→

التؤلؤ المرصوع / ۴۰ - ۴ - تأخذ قصص / ۲۰۴

۵۷/ * پ: ۸۸۱/۶ ~ . ۸۹۸/۶ ~ ت: ۸۹۹/۶ ش: ۱۰۶۶/۶

ج: ۱۷۲/۳ ~ . ۱۷۷/۳ ج: ۳۵۱۷/۳ ح: ۳۵۱۹/۳

۱۱۱۱/۶ ~ . ۱۱۶۴/۶ . ۱۱۸۴/۶

الآخرة حسنه وقنا عذاب النار^۴. البته دعای رسول خدا صحابی رنجور را شفا می دهد اما با نقل قصه او مولانا ضمن اشارت به ضرورت توجه در معنی دعا، با توصیف گفت و شنود بین صحابی و رسول، رابطه آنها را مثل رابطه مرید مستفید با مرشد کامل نشان می دهد.

ب

در واقع آنچه مولانا در حکایت انس بن مالک و همچنین در قصه‌یی که به ثوبان مولای رسول خدا منسوب است نقل می کند نیز به وجهی متضمن همین معنی است. در قصه انس* که از طفلی صحبت رسول را در می یابد و مدتها خدمتگزار اوست مولانا نشان می دهد که درک صحبت مرشد کامل مایه کمال است، از این رو ظهور کرامات هم از صحابه رسول غرابت ندارد. بعلاوه این نکته که انس در این قصه خادم خویش را اشارت می کند تا مندیل خوان را در پیش مهمانان در تنور اندازد و او هم بی تأمل این اشارت را به جا می آورد تنبیهی بر این معنی است که مرید را در به جای آوردن اشارت شیخ حق تردید و تزلزل یا اعتراض و توقف نیست. در عین حال کرامت انس هم که مندیل را پاک و سفید و بی هیچ چرک و شوخ از تنور تفته بیرون می آورد به برکت وجود رسول خدا منسوب می شود که بارها با آن مندیل دست و دهان خویش را پاک کرده است.

پ

اما قصه ثوبان که چون پیغمبر به وی می گوید اگر طالب جنتی از کس چیزی خواه* در مثنوی بدون ذکر نام وی به بیان می آید. بر وفق روایت که ما نخذ قصه است^۵ ثوبان وقتی در حین سواری تازیانه از دستش می افتد از هیچ کس در نمی خواهد تا آن رابه وی دهند خودش از مرکب به زیر می آید و آن را برمی گیرد. چیزی نظیر این قصه، که در عین حال صورتی دیگر [۱۶] از روایت ثوبان است، از قول ابوبکر هم نقل است^۶ اما اصل قصه، غیر از اشارت به مضمون حدیث، متضمن طرز تلقی آکنده از اعتماد و قبولی است که صحابه نسبت به قول رسول داشته اند، و پیداست که مولانا در عین حال می خواهد ضرورت طاعت و قبول مرید را از قول شیخ به طرز سلوک صحابه با رسول خدا مستند نماید.

ت

۱/۵۸ - صفة الصفوه ۱/۶۱۰
 ۲ - مأخذ قصص ۶۶/۳ - احیاء ۱/۳۱۱ ~
 ۴ - مأخذ قصص ۶۶-۷/۱۸۸ - احادیث مثنوی ۱۸۸/۱۸۸
 ۵ - صفة الصفوه ۱/۲۵۳
 ۶ - الف: * ۱۳۸۶/۳ ~ ، ۱۳۹۱/۳ ~ ، ۳۶۶/۱ ~ ب:
 ۲/۲۱۴۱ ~ پ: ۳/۳۱۱۰ ~ ت: ۶/۳۳۳ ~

۵۹

از سایر قصه‌ها هم که به احوال صحابه مربوط است قصه سؤال کردن پیغمبر از زید و داستان معاویه و ابلیس نیز احوال صحابه را متضمن چیزی از مواجید و تجارب عرفانی صوفیه نشان می‌دهد، اما اصل این قصه‌ها ناظر به شخص زید بن حارثه یا معاویه بن ابی سفیان نیست، چرا که قصه معاویه مأخذی در روایات ندارد و هر چند معاویه، به سبب آنکه خواهرش ام‌حبیبه از أزواج نبی و امهات مؤمنین بود، گاه بر سبیل تعظیم خال المؤمنین خوانده می‌شد [۱۷]، باز اصل قصه با احوال و افعال او که به هر حال پایبندی زیادی به لطایف و اسرار شرع نداشت و مخصوصاً با این نکته که با شروع امارت او آنچه خلافت رسول خوانده می‌شد به نوعی سلطنت تبدیل گشت چندان موافق و مناسب به نظر نمی‌آید. قصه زید نیز در اکثر روایات به وی مربوط نیست، در باب حارثه بن سراقه خزرجی از انصار نقل شده است^۱ و خود مولانا هم در مجلس ثالث از مجالس سبعة^۲، آن را در باب همین حارثه روایت می‌کند و شک نیست که در هر دو قصه سر قصه همان لطایف عرفانی است، و آنچه مراد اصلی مولانا از نقل قصه‌هاست نیز بیشتر همان معانی است.

الف

داستان معاویه با ابلیس * در طی گفت و شنودی که بین آن دو پیش می‌آید پاره‌یی اقوال صوفیه را هم در بردارد که از آن جمله است مسأله اعتذار ابلیس، و البته جواب مولانا به این مسأله که از زبان معاویه در این قصه اظهار می‌شود با آنچه بعضی دیگر از صوفیه مثلاً حلاج و عین القضاة در این باب داده‌اند تفاوت دارد [۱۸]. به هر حال غلبه معاویه بر ابلیس نه فقط رأی مولانا را در باب این صحابی رسول که نزد امثال سنایی هم با نظر موافق و مساعد نگریسته نمی‌آید [۱۹] نشان می‌دهد، بلکه سابقه این گونه گفت و شنودها را که نظایر آنها در باب مشایخ صوفیه و بعضی زهاد نیز منقول است به عهد صحابه رسول منتهی می‌کند و برخی عقاید و آراء صوفیه را هم که از زبان معاویه مطرح می‌سازد بدین وسیله بر سابقه عهد رسول و صحابه مبتنی می‌دارد.

ب

در این قصه معاویه در قصر خویش خفته است و در را هم از درون حجره بسته است، ناگهان کسی او را بیدار می‌کند و تا معاویه چشم می‌گشاید مرد پنهان می‌شود، معاویه همه جا گرد بر گرد قصر به دنبال این ناشناس می‌گردد و چون سرانجام وی را از پس دروین پرده و در پیدا می‌کند از وی می‌پرسد کیستی و نام تو چیست و او جواب می‌دهد که من ابلیسم و اینجا چون معاویه از وی سؤال می‌کند که پس مرا برای چه بیدار کردی جواب وی مایه حیرت اوست، چرا که می‌گوید

هنگام نماز بود بیدارت کردم تا ثواب عجلوا الطاعات قبل الفوت که قول رسول است^۳ از تو فوت نشود. اینجاست که وقتی معاویه دعوی وی را با تردید می‌نگرد ابلیس اعتذار خویش را که حاکی از عشق و تسلیم در مقابل امر حق است و لطف و هیجان شاعرانه‌یی دارد* به بیان می‌آرد و می‌کوشد تا معاویه را متقاعد کند که این اقدام وی به خاطر سابقه عشق به حق و علاقه به طاعت اوست* اما چون معاویه این دعوی وی را رد می‌کند و خصم را به ستیزه‌خویی و اضلال و مکر و خدعه منسوب می‌دارد، هر چند ابلیس از خود دفاع می‌کند* و در طی این مجاوبات مسأله وسوسه و خطا و جبر و اختیار و نظایر آنها موافق با مذاق صوفیه طرح و توجیه می‌گردد، سرانجام در دنبال اصرار و الزام معاویه ابلیس اعتراف می‌کند که این بیدار کردن او نه به خاطر آن بوده است که تا وی را به درک ثواب رهبری کند، برای آن بوده است که استغراق در خواب وی را از فوت نماز باز ندارد و آنگاه آن فضیلت و ثوابی که از حسرت خوردن بر فوت نماز حاصل می‌آید از وی فوت شود.

پ

پیدا است که این حسرت بر فوت نماز و اینکه فضیلت آن از فضیلت ادای نماز بیشتر هم هست از جنس اقوال صوفیه است که درد و حسرت مبتنی بر صدق و اخلاص را از مجرد اعمال خالی از درد و اخلاص بیشتر مرضی حق و مورد قبول درگاه وی می‌شمارند [۲۰] و مولانا با تقریر اهمیت این درد و شوق، هم مذاق صوفیه را در این مسأله توجیه و تأیید می‌نماید و هم در عین حال معاویه را از وقوع در مکر ابلیس تنزیه می‌کند و معارف و اقوال صوفیه را از طریق اسناد به او به عصر صحابه مربوط می‌دارد. با توجه به آنکه مولانا هم مثل غزالی در آنچه به احوال رجال و واقعات تاریخ مربوط است به غور و تدقیق محققانه ناظر نیست، این طرز تلقی مخلصانه وی از احوال معاویه، که نزد اهل سنت و مخصوصاً کسانی که در محیط شام می‌زیسته‌اند [۲۱] نظیر بسیار دارد، البته غریب نمی‌نماید، معهدا بر رغم تلقی تکریم‌آمیزی که مولانا از معاویه دارد، تأمل در قصه او با ابلیس در عین حال تا حدی این خلیفه در «قصر» خفته را رمزی از حال کسانی نشان می‌دهد که هر چه آرامش خواب آنها را برهم می‌زند و آنها را از غفلت و غروری که مایه آسایش خیالشان است دور می‌کند به نحوی به ابلیس منسوب می‌دارند، و گویی می‌پندارند هر چه بیشتر در رؤیاهای خویش مستغرق باشند بیشتر از آنچه مایه دغدغه خاطر است دور می‌مانند.

ت

داستان زید که وقتی رسول خدا از وی سؤال می‌کند چونی و چگونه صبح کرده‌یی، جواب می‌دهد که حقا همچون بنده‌یی مؤمن صبح کرده‌ام، و باز در جواب سؤال رسول که می‌پرسد نشان حقیقت این ایمان چیست*، مرتبه یقین خود را به بیان

می آورد، دورنمایی از تصویر بهشت و دوزخ را عرضه می کند که از آنچه در الغفران معری و کومدبای دانته [۲۲] آمده است مجملتر، زنده تر، و گویاتر است. نقل قصه به مولانا مجالی می دهد تا مکاشفات صوفیه و حالات و مقالات ناشی از آن را بدان سان که در کلام قوم هست به عهد صحابه منسوب دارد و گفت و شنود رسول با زید را وسیله‌ی برای تقریر و توجیه این گونه اقوال صوفیه سازد.

ث

زید در توجیه این دعوی، با اشارت به مجاهدتهای طولانی خویش خاطر نشان می کند که در پایان سیر و سلوک روحانی اکنون به جایی رسیده‌ام که در آنچه خلق آسمان می بینند من عرش و عرشیان را مشاهده می کنم * و چون در خلق می نگرم اهل دوزخ و بهشت را می شناسم و هم اکنون احوال آنها را آنچنان که در روز رستاخیز پیدا است معاینه می بینم. با این نشانها که زید از مراتب کشف و یقین ارائه می کند و پیغمبر وی را از افشای اسرار ماورای آن باز می دارد * مولانا به طور ضمنی نشان می دهد که خرق استار حسی و نفوذ در ماورای عالم محسوس، که اقلیم مکاشفات صوفیه است، شرطش ایمان است و مقالات صوفیه هم در این باب بدعت نیست به آنچه مورد بحث و اشارت صحابه و رسول خداست می رسد.

ج

۶۰

زندگی تابعان و قدمای زهاد هم مثل احوال صحابه در مثنوی در هاله‌ی از حالات و مقامات صوفیه و اولیای مشایخ تصویر می شود و این از آنجاست که این گونه تابعان و زهاد مثل او ایس قرنی، هرم بن حیان، ربیع بن خثیم، ابومسلم خولانی، حسن بصری، میمون بن مهران، عبدالله بن مبارک و سفیان ثوری را صوفیه غالباً از پیشروان طریقت خویش تلقی می کرده‌اند^۱ و زهد و ریاضت آنها را همچون نمونه و سرمشق سالکان راه نشان می داده‌اند.

الف

از این جمله در مثنوی به او ایس قرن مکرر اشارت رفته است و با آنکه هیچ قصه‌ی از حالات وی در سخن مولانا مجال بیان نمی یابد مجرد اشارت به آنچه صوفیه از قول رسول در باب وی نقل می کنند در کلام مولانا جالب است. گویند رسول خدا گفت: نسیم رحمت از جانب یمن می یابم آنی لاجد نفس الرحمن من

۱/۵۹ - مآخذ قصص ۳۶/ ۲ - مجالس سبعة ۶۶/ ۳ - احادیث مثنوی ۶۴/

۵۰/ * ب: ۲/۲۶۰۴ ~ پ: ۲/۲۶۱۷ ~ ۲/۲۶۴۲،

۲/۲۶۷۲ ~ ث: ۱/۳۵۰۰ ~ ج: ۱/۳۵۰۷، ۱/۳۵۴۴

قبل الیمن^۲ و این اشارت در نزد مولانا* بوی پیراهن یوسف را که جهت یعقوب (§ ۲۴ ث) فرستاده آمد به یاد می آورد و مولانا باز به مناسبت خاطر نشان می کند که چون اویس از خودی خود فانی گشته بود، آن زمینی آسمانی گشته بود* و اینکه رسول خدا از جانب وی بوی رحمت و نسیم رحمت بشنود جای تعجب و انکار نیست.

پ

در باره این اویس بن عامر قرنی (وفات: ۳۷ هجری) که بدون ادراک شرف صحبت با مجرد التزام در متابعت از رسول خدا خویشتن را برحسب روایات صوفیه منظور عنایت مخصوص آن حضرت و مستحق تشریف مرقع خاص وی می سازد^۳ مولانا اعتقاد بسیار نشان می دهد و اینکه هم از دستخط وی نقل است که «اویس قرنی می گوید کسی بر من گذرد و سلامی نکند بسی منتها دارم که آن دم را مشغول می کند و رنج و زحمت می شود»^۴، تلقی مولانا را از سلوک و مجاهده وی نشان می دهد.

پ

چنانکه در باب تلقی ارشاد از روحانیت مشایخ و بدون درک ظاهر صحبت آنها که رابطه ارادت و اسناد خرقه شیخ ابوالحسن خرقانی با بایزید بسطامی مبنی بر آن است نیز در نزد مولانا* بر اساس همین ارتباط اویس با روحانیت رسول مجال توجیه می یابد و «اویسیان» صوفی که «ایشان را به پیر حاجت نبود»^۵ هم به شیوه متابعت که اساس طریقت اویس قرنی محسوب است منسوبند نه به شخص او.

ت

در باره شیبان راعی (وفات: ۱۵۸) از قدمای زهاد که گویند امام شافعی (وفات: ۲۰۴) در کودکی اواخر عمر وی را دریافت و بعدها در حق او غالباً تکریم بسیار نشان می داد نیز در مثنوی هر جا اشارت هست احوال وی احوال هود نبی را به خاطر می آورد و مولانا در ذکر داستان هود و اینکه وی در واقعه عذاب صرصر (§ ۳۴ ب) گرد مؤمنان خطی می کشید و باد به یاران وی که درون آن خط می ماندند هیچ زیان نمی رساند داستان شیبان را یاد می کند که چون به نماز جمعه می رفت گرد گوسفندان خطی می کشید* و در آن مدت نه گرگ درون آن خط قدم می نهاد نه گوسفند از آن خط تجاوز می کرد*، و بدین گونه مولانا با نقل قصه وی نشان می دهد که احوال اولیا هم با آنچه از انبیا نقل است توافق و تجانس دارد و لاجرم پیروی از احوال اولیا هم مثل متابعت انبیا مایه نیل به کمال و نجات است.

ث

در هر حال برخلاف احوال منقول از صحابه که کرامات منسوب به آنها تنها مأخوذ از روایات و سنن صوفیه نیست، کرامات منسوب به اولیا و مشایخ به روایات صوفیه و آنچه در مجالس قصاص و در خانقاههای قوم مذکور می شده است

برمی‌گردد و پاره‌یی از آنها در هر روایت به گونه‌یی دیگر نقل می‌شود یا به شیخی دیگر منسوب می‌آید، و در مثنوی هم مولانا با آنکه عین آنها یا نظایرشان را در کتب صوفیه دیده است چون به صورت قصه توجه ندارد و در ورای ظاهر به معنی و مفهوم آنها ناظر است قصص مربوط به زهاد و مشایخ را غالباً به همان شکل که در افواه اهل خانقاه رایج است و البته هم در مورد شخص قصه و هم در باب مکان و زمان وی به اقتضای احوال دستکاریهایی در آنها روی داده است نقل می‌کند، اما آنچه مفهوم نهایی تمام این روایات و عبارات از اعتقاد به کرامات اولیا و اسرار و رموزی که در اقوال و احوال آنها هست محسوب است، در این دگرگونیها البته تفاوت نمی‌کند و مولانا با نقل این قصه‌ها احوال مشایخ صوفیه را هم از مقوله احوال صحابه و انبیا نشان می‌دهد و رشته ارتباطی را که بین شریعت و طریقت هست بدین گونه همه جا دنبال می‌کند.

ج

۶۱

ذکر نام یا احوال بعضی از قدمای صوفیه در مثنوی هر چند در بعضی موارد جز به اجمال و اشارت نمی‌آید، سلسله ارتباط طریقت قوم را در عهد وی با آنچه در عصر قدمای زهاد و تابعان بوده است تاحدی دنبال می‌کند. از این جمله اشارتهایی کوتاه به نام کسانی چون شقیق بلخی (وفات: ۱۹۴)، معروف کرخی (وفات: ۲۰۴) و جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷) به مناسبت جرّ جرار کلام مجالی برای تفصیل در باب آنها نمی‌دهد* چنانکه در باب فضیل بن عیاض (وفات: ۱۸۷) زاهد و عابد تائب و عارف عهد هارون الرشید با آنکه هم به توبه او و هم به اینکه او قبل از توبه اشتغال به رهزنی داشت و چون توبه اش از روی صدق بود سرانجام بیخ فساد و جفا را از جان وی دور کرد اشارت می‌کند* فرصتی برای ذکر جزئیات احوالش که در روایت عطار، لطف و تأثیر خاص دارد پیش نمی‌آید، و البته آنچه از احوال این مشایخ به تفصیلتر می‌آید نیز از آن روست که مولانا احوال مشایخ و حکم و معارف آنها را همچون جنودی الهی تلقی می‌کند (§ ۱۴ ب) که ارواح مریدان به وسیله

۱/۶۰ - طبقات شعرانی / ۶۵ - ۲۷ ۲ - تذکرة الاولیاء ۱/۱۵ ۳ - همان

کتاب ۱۷/۱ - ۱۶ ۴ - مناقب ۱/۵۳۷ ۵ - تذکرة الاولیاء ۱/۲۴

۶۰/۶ * ب: ۱/۱۲۰۳، ۴/۱۸۳۰ ت: ۴/۱۸۰۲ ~ ث: ۱/۸۵۶ ~ ،

~ ۴۸۱۵/۶

آنها در طی کردن طریق سلوک شوق و قوت می یابد و از اینجاست که تمسک به نقل و تفصیل آنها را در هر مورد که جرّ جرّار کلام اقتضا دارد لازم می یابد.

الف

از این میان، ذکر ابراهیم ادهم (وفات: ۱۶۶) در مثنوی و همچنین در دیوان شمس، فیه مافیة و مجالس سبعة [۲۳] طوری است که حاکی از توجه خاص مولانا در حق اوست. شاید در این مورد بلخی بودن ابراهیم عامل قابل ملاحظه‌یی باشد، اما اینکه وی را از جانب مادر جدّش به ابراهیم ادهم منسوب داشته‌اند^۲ ظاهراً اصلی ندارد، و اینکه بهاء‌ولد پدر مولانا هم با وجود اشارات مکرر به ابراهیم ادهم^۳ در این باب چیزی نمی گوید نشان می دهد که مجرد این انتساب نباید محرک قابل ملاحظه‌یی در توجه خاص مولانا به احوال ابراهیم بوده باشد.

ب

البته داستان امارت ابراهیم در بلخ و اقدام وی به ترک ملک و جاه شاید از تأثیر افسانه بودا که اهل بلخ از قدیم با احوال وی آشنایی داشته‌اند خالی نباشد، اما در روایات صوفیه هم جزئیات قصه ابراهیم خالی از اختلاف نیست و هر چند حکایت امارت او محل تأمل است^۴. این قصه بدان صورت که در مثنوی نقل می شود با سایر احوال و مقامات منسوب به ابراهیم هاله درخشانی بر چهره این پیشرو طریقت زهد راستین و ترک دنیا در بین قدمای صوفیه می افکند.

پ

به موجب این قصه که مولانا ظاهراً از عطار گرفته است^۵، وقتی این پادشاهزاده بلخ شب هنگام بر سریر آرامش غنوده است و حارسانش با داروگیر برگرد بام و در مشغول حراست وی هستند طقطع و هوی و هایی از فراز بام می شنود*. چون می پرسد که بر بام کیست و آنجا چه می جویند قومی بوالعجب سر از بام فرود دارند که ما اینجا شتر خویش می طلبیم، و وقتی وی با انکار و تعجب می گوید آخر کیست که شتر را بر بام جوید؟ می گویند پس تو در این قصر و سریر چگونه دیدار حق می جویی؟ این سخن در وی چنان تأثیر می کند که به ترک ملک و جاه می گوید و در طلب حق چنان سر در بیابان می نهد که مثل پری بکلی از چشم خلق ناپدید می گردد*.

ت

با ترک این ملک ظاهر، ابراهیم در عزلت و فاقه‌یی که می گزیند به ملک معنی می رسد و چنان استغنائی برای وی حاصل می آید که تمام قدرت ملک ظاهر در مقابل آن در نظرش بکلی بی خطر می شود. در همین حال است که وقتی در کنار دریا — به روایت عطار^۶ در کنار دجله — دلق ژنده خود را می دوزد* امیری از بندگان قدیم او که از آن حوالی می گذرد چون وی را بدان حال فقر می بیند در خاطر می گذراند که مرد آن ملک شگرف را رها کرده است و خود را بدین ورطه فقر و

بی‌برگی در انداخته است این را چه حکمت است، شیخ ژنده‌پوش که بر احوال ضمیر وی واقف می‌شود در آن حال سوزن خود را از دست به درون دریا رها می‌کند و آنگاه به آواز بلند آن را طلب می‌کند، بلافاصله صدها هزار ماهی غیبی که هر یک سوزنی زر بر لب دارند از دریا سر برمی‌آرند - که بگیر ای شیخ سوزنهای حق*، و اینجاست که ابراهیم از ملامتگر خاموش خویش می‌پرسد که باری - ملک دل به یا چنان ملک حقیر*؟ و با اینهمه مولانا این گونه کرامات را نیز برای چون او کسی قابل ملاحظه نمی‌یابد [۲۴] و پادشاهان ظاهر را ملامت می‌کند که چون از شراب بندگی بویی نبرده‌اند به ملک ظاهر قانع مانده‌اند و مثل وی تخت و دستگاه خویش را* بر هم نرده‌اند و چنانکه از وی نقل است از ملک ظاهر بکلی دست نشسته‌اند.

ث

در باب ذوالنون مصری (وفات: ۲۴۵) و شور و جنونی که بر وفق روایت مولانا او را به بیمارستان انداخت* نیز در مثنوی قصه جالبی هست که البته از حکایتی مربوط به احوال شبلی (وفات: ۳۳۴) مأخوذ است، و در احوال ذوالنون هر چند سخن از بند و زندان هست^۷ صحبت از شور و جنون نیست، اصل قصه هم در مورد شبلی نقل شده است^۸. به هر حال وقتی شیخ را به بیمارستان می‌برند و آنجا به بند و زنجیر می‌کشند یاران به دیدنش می‌روند، به مجرد آنکه نزدیک وی می‌رسند ذوالنون می‌پرسد شما چه کسانی؟ چون خود را دوستان وی می‌خوانند شیخ آنها را دشنام سخت می‌دهد* و چوب و سنگ برای آنها برمی‌دارد، یاران از بیم زخم و کوب وی می‌گریزند و شیخ سر می‌جنباند و بقهقهه می‌خندد که دعوی دوستی می‌کنند و از جفای دوست روی به گریز می‌نهند! پیداست که سر قصه ناظر به این معنی است که اولیای حق محنت و جفایی را که بر آنها می‌رود و لاجرم حکم و مشیت حق است باید تحمل کنند و آن کس که در مقابل این گونه محنت و مصیبت به تضرع و شکایت پردازد دم زدنش از محبت حق جز لاف و گزاف نیست.

ج

۱/۶۱ - تذکرة الاولیاء ۷۴-۸۵/۱ ۲- مناقب ۷۵/۱ ۳- معارف

۱/۲۷۸، ۲/۱۳۵ ۴- جستجو در تصوف ۳۲-۳ ۵- تذکرة الاولیاء

۱/۸۶ ۶- همان کتاب ۱/۱۰۵ ۷- طبقات انصاری ۲۰/ ۸- مأخذ

قصص/۵۳

۶۱/ * الف: ۲/۳۰ - ۹۲۶، ۵/۳۱۶۱ ت: ۴/۸۲۹ ~ ، ۴/۱۳۵ ث:

۲/۳۲۱۰ ~ ، ۲/۳۲۲۷، ۲/۳۲۲۸ ۴/۸-۶۶۷ ج: ۲/۱۳۸۶ ~ ،

۲/۱۴۵۵

۶۲

معهدا اینکه سیمای بایزید بسطامی (وفات: ۲۶۱) در مثنوی جلوه و

جاذبه‌یی بیشتر از سیمای ذوالنون مصری دارد، غیر از آنکه مولانا و مهاجران اهل خراسان که در بلاد روم مستمع و مخاطب وی بوده‌اند با احوال بایزید بیش از احوال ذوالنون آشنایی داشته‌اند، شاید تاحدی نیز بدان سبب باشد که ذوالنون به علم و حکمت مشهور بوده است و گویند رموز کیمیا می‌دانسته است^۱ و البته بایزید که ظاهراً اُمتی بوده است^۲ و با علم اهل قال سر و کاری نداشته است طبعاً بیشتر در نزد مولانا و اصحاب وی که خود علم رسمی اهل ظاهر را همچون مانعی در راه نیل به معرفت کشفی تلقی می‌کرده‌اند * مورد قبول بوده است.

الف

به هر حال بایزید که مظهر علم کشفی است نزد مولانا قطب العارفين * محسوب است و با آنکه در جواب مشهوری که خود وی به سؤال شمس تبریز در باب تفاوت بین حال بایزید و سبحانی گفتنش با حال رسول خدا و ماعرفناک گفتن وی می‌دهد بایزید را به تنگ ظرفی منسوب می‌دارد^۳، در مثنوی سبحانی گفتن بایزید را از استغراق و مغلوبیت او ناشی می‌داند و حکایت حال او را در این مورد ظاهراً یادآور حکایت حال حلاج و انا الحق گفتن او می‌یابد، از این رو ترجیح می‌دهد از تقریر این احوال لب فروبندد و در این باب بیش دم نزند *.

ب

در قصه‌یی که مولانا در این باب نقل می‌کند چون بایزید در آن حال بیخودی که دارد شب هنگام سبحانی ماعظم شانی بر زبان می‌آورد * صبحگاهان یاران بر وی اعتراض می‌کنند که دوش چنین و چنان گفתי و این خود صلاح نیست، بایزید که می‌داند آنکه چنین سخنی گفته است «خود» او نیست و او نه از «خود» چنین دعویها می‌کند به یاران می‌گوید که دیگر بار اگر چنین کار و مشغله‌یی پیش آرم — کاردها بر من زیند آن دم هله *، مریدان کاردها آماده می‌کنند و چون بایزید دیگر بار خود را از آن شراب روحانی بیخود می‌یابد دوباره بانگ برمی‌دارد که — نیست اندر جبهه‌ام الا خدا *، و مریدان که از خشم و غیرت دیوانه می‌شوند کاردها برمی‌آرند و شیخ را به زیر ضربه می‌گیرند اما کاردها شان فقط خود آنها را مجروح می‌کند و صبحگاهان همه در می‌یابند که در آن حال بیخودی تن شیخ با تن دیگران تفاوت دارد و از این روست که مثل آنها مجروح و هلاک نمی‌شود و در چنان حالی پیدا است که آن سخن هم از وی نیست. معهدا مولانا این حال بیخودی را ورای تقریر و قال می‌یابد و چون آن را مظنه زلت و حیرت عوام می‌پندارد در توجیه و تقریر آن سکوت را بیشتر مصلحت می‌شمرد.

پ

در باب قصه حلاج (وفات: ۳۰۹) که همین حال پیخودی بایزید وی را نیز به اناالحق گفتن وامی دارد، مولانا ظاهراً از باب مراعات افهام عام به نقل و تقریر نمی‌پردازد و در ضمن اشارتهایی کوتاه تفاوت بین «اناالحق» گفتن او را * با آن «آنا گفتن که از فرعون سرزد * نشان می‌دهد * و بدین سان حکم اهل ظاهر را در باب او تخطئه می‌کند. به هر حال با آنکه مولانا به داستان حلاج علاقه خاص دارد و قول او را در اعتذار ابلیس که در کتاب الطواسین^۴ اوست در قصه ابلیس و معاویه (۵۹ ب) به نحوی تقریر می‌کند و مضمون یک بیت منسوب به او را هم در چندین موضع مثنوی اخذ و تضمین می‌کند^۵، مجالی برای طرح قصه پرشور او عرضه نمی‌کند و شاید چون دوست دارد سر دلبران را در حدیث دیگران نقل نماید * احوال و تجارب روحانی حلاج را هم به نحو ابهام در همین ماجرای سبحانی گفتن بایزید تصویر می‌نماید و به رعایت حوصله افهام اهل ظاهر از تبیین و تقریر بیشتر در این اسرار تن می‌زند.

ت

به هر حال پاره‌یی اقوال بایزید که در حوصله فهم ابنای عوام نیست نزد صوفیه شطحیات خوانده می‌شود و در تقریر بعضی از آنها نیز مولانا، از اینکه سخنش مایه زلت و حیرت ناقص فهمان شود، اجتناب دارد و در بعضی موارد اقوال و اشارات وی را با ایجاز و ابهام نقل می‌کند و از بحث و تفصیل آنها که جز با ادراک آن گونه عوالم برای عام خلق ممکن نیست اجتناب می‌نماید. از جمله قول وی را در باب تفاوت بین کعبه دل با کعبه گل^۶، که غالباً در کلام صوفیه و شعرا مضمونی رایج و شایع است، از طریق نقل شیخی ناشناس تقریر می‌کند. در اینجا وقتی بایزید به قصد حج عزیمت راه می‌کند * در بین راه به شیخی نابینا می‌رسد که درویش و صاحب عیال است * و چون وی از گفت و شنود با پیر بسطام درمی‌یابد که عزیمت حج دارد و دوایست درم نیز با اوست به وی پیشنهاد می‌کند که آن درمها پیش وی نهد و خود هفت بار گرد وی طواف کند که حج وی حاصل می‌شود. در توجیه دعوی خویش هم می‌گوید که تا آن خانه بنا شده است حق یک بار هم به آنجا نرفته است و در خانه دل وی هرگز جز آن خدای حی هیچ کس درون نشده است. جنبه شطح‌آمیزی که در این کلام هست البته مخفی نیست و پیداست که مولانا و بایزید هم آن را متضمن مفهوم رمزی می‌پندارند، و از طرز اشارت مولانا * نیز این نکته روشن است.

ث

با توجه به آنکه نظیر این قول از اسباب عمده در حبس و نکال حلاج شده است^۷، اینکه بایزید و مولانا این قول رمزآمیز را به یک شیخ ناشناخته منسوب

می دارند قابل درک می نماید. در واقع با آنکه بایزید مکرر مورد اتهام و اعتراض عوام و اهل ظاهر واقع می شود، احوال او بدان گونه که در مثنوی تصویر می گردد حاکی از سعی و اصرار در حفظ شریعت و متابعت سنت به نظر می رسد. در التزام همین متابعت است که گویند وقتی می بیند در ادای نماز احساس کاهلی می کند* در می یابد که این کاهلی از آن روست که آب بسیار خورده است همان دم با خود شرط می کند که تا یک سال آب نخورد. پیدا است که التزام ریاضت و مجاهدت را بایزید وسیله‌ی برای حفظ و متابعت سنت می یابد، و با این سعی در التزام شریعت عجب نیست که در زمان وی وقتی از یک گبر کافر در می خواهند* تا مسلمان شود^۸ جواب می دهد که این اسلام اگر آن است که بایزید دارد من طاقت آن ندارم، و اگر ایمانی است که شما دارید آن خود به کار من نیاید از آنکه هر کس هم صدگونه شوق و میل به ایمان دارد— چون به ایمان شما او بنگرد*، آن همه میل و علاقه در دلش بیکبار سرد می شود.

ج

۶۳

اینکه ولادت ابوالحسن خرقانی (وفات: ۴۲۴) را هم بایزید به سالها قبل از زادن وی مرده می دهد اشارت به استمرار نفعه روحانی اوست در وجود شیخ ابوالحسن که از روحانیت پیر بسطام ارشاد و تربیت می یابد (§ ۶۰ ت) و او نیز مثل بایزید سرمشق مجاهدت در طریق شریعت و در عین حال مظهر آن گونه علم کشفی است که در حوصله کتاب و دفتر نمی گنجد و ورای قیل و قال اهل مدرسه است. قصه‌ی که مولانا در این باب نقل می کند* حال بایزید را در اشراف بر ضمایر و اخبار از واقعات پرتوی از حال رسول در اعلام حال او پس قرن و اظهار شوق به لقای او نشان می دهد و البته در مورد بایزید چنین اشراف را از مقوله دریافتی می داند که

۶۲-۱ ارزش میراث صوفیه / ۶۰-۵۹
 ۶۲-۲ جستجو در تصوف / ۸-۳۷
 ۶۲-۳ رساله فریدون / ۸-۱۲۷
 ۶۲-۴ ۴۳- / ۴
 ۶۲-۵ سرنی / ۲۶۱ پ
 ۶۲-۶ تذکره الاولیاء / ۱-۱۳۹
 ۶۲-۷ جستجو در تصوف / ۱۴۸
 ۶۲-۸ تذکره الاولیاء / ۱-۱۴۹
 ۶۲-الف: ۳۴۵۹/۱
 ۶۲-ب: ۹۲۷/۲ ، ۲۱۴۵/۴
 ۶۲-ج: ۲۱۰۵/۴ ، ۲۱۲۵/۴
 ۶۲-د: ۲۰۳۵/۵ ، ۱۳۶/۱
 ۶۲-ه: ۲۲۵۰/۲ ، ۳۳۵۶/۵ ، ۳۳۶۶/۵
 ۶۲-و: ۲۵۲۱/۲ ، ۳۰۵/۲
 ۶۲-ز: ۲۰۳۵/۵ ، ۲۲۱۸/۲ ، ۲۳۳۷/۲
 ۶۲-ح: ۱۶۹۹/۳ ، ۳۳۵۶/۵ ، ۳۳۶۶/۵

صوفیه از آن به وحی دل * تعبیر می نمایند^۱ و آن را هم بر فراست مؤمن که بنظر بنورالله وصف آن است مبتنی می دانند.

الف

به موجب این داستان وقتی بایزید با جمعی از مریدان به صحرا می رود، ناگهان در سواد ری ز سوی خارقان * بویی خوش به مشام وی می رسد. البته اشارت مولانا در باب محل خرقان مسامحه آمیز و نشان ناآشنایی با موضع واقعی بسطام و خرقان است که اهل تحقیق در آن ایام در باب این «دیه دزدان»^۲ لا اقل این اندازه می گفتند که «وهی قریه فی جبال بسطام علی طریق استرآباد»^۳ و البته آن را با سواد ری که در غرب قومس واقع بود خلط نمی کردند. در هر حال بایزید ناله یی مشتاقانه از دل برمی آورد، آن بوی خوش را عاشقانه به دم در می کشد و در حالتش نوعی دگرگونی پدید می آید. مریدی در باره این نفحه و این دگرگونی وی از شیخ سؤال می کند و چون الحاح می ورزد بایزید می گوید که از اینجا بوالعجب بویی به مشام من می رسد - همچنانکه مر نبی را از یمن * آنگاه از «وحی غیب» که در واقع اینجا همان «وحی دل» در تعبیر صوفیان است به یاران آگهی می دهد که «بعد چندین سال» در این ده کسی به دنیا می آید که ابوالحسن نام دارد و وصف و حلیه اش چنین و چنان است و مقام او از من افزون است. جالب آن است که آنچه بایزید در وصف حلیه ظاهر و سر باطنی وی به بیان می آرد سالها بعد از وفات بایزید که ابوالحسن خرقانی چشم به جهان می گشاید در باب وی راست می آید.

ب

این داستان که اصل آن ظاهراً از تذکره الاولیاء عطار مأخوذ باشد^۴ بدون شک سالها قبل از مولانا و عطار در توجیه ارتباط روحانی بین خرقانی و بایزید در بین صوفیه رایج بوده است، و شاید مریدان شیخ خرقانی در وضع یا نشر آن بیشتر نظر به بیان این نکته داشته اند که نسبت خرقة شیخ ابوالحسن خرقانی را به بایزید برسانند، اما مولانا در ذکر داستان، غیر از تکریم مقام مشایخ و اولیا و تقریر وحدت و اتحاد روحانی آنها، می خواهد وحی دل را که در نزد صوفیه پرتوی از وحی حق و صورتی از جلوه های آن محسوب است در وجود بایزید موجب و وسیله نیل به همان حالی نشان دهد که منجر به اخبار رسول خدا از حال او پس قرنی گشت، و البته این شباهت بین حال بایزید با حال رسول که در مورد بایزید از متابعت شریعت و از التزام سنت رسول خدا حاصل شده است سر فاصله یی را که بین اشارت سبحانی و عبارت ماعرفناک هست برای مخاطب مثنوی قابل توجیه می سازد و سؤال شمس تبریز را از مولانا در این باب - که در واقع اولین گفت و شنود بین شمس تبریز و مولانا [۲۵] هم هست - سؤالی دقیق و دهشت انگیز نشان می دهد.

پ

۶۴

شیخ «خارقان» را که تصویر دیگری از بایزید محسوب است مولانا یک جا در مثنوی «شیخ دین» می خواند*، و هر چند در هر مورد که این تعبیر را در مثنوی به کار می برد کلام وی ناظر به شیخ خرقانی نیست [۲۶]، با توجه به شهرت اُمّی بودن شیخ و انتسابش به طبقه خربنده از عوام محترفه [۲۷] پیداست که علاقه مولانا در حق این شیخ زاهد عامی تاحدی نیز انعکاس علاقه مولانا در حق شیخ صلاح الدین زرکوب قونوی است، که او نیز مثل شیخ خرقانی به محترفه عوام انتساب دارد و هم مثل شیخ ابوالحسن با آنکه امی است و حتی الفاظ رایج را هم به ضبط درست ادا نمی کند در متابعت شریعت قدم راسخ دارد و در عین حال از تجربه خویش لطایف و اسرار قابل ملاحظه‌یی در باب احوال و واقعات اهل سلوک به بیان می آورد که می تواند مایه ارشاد و هدایت طالبان طریق باشد. به هر حال مولانا علاقه و اعتقادی راسخ در حق شیخ دارد و شاید تاحدی تحت تأثیر توجه به احوال اوست که از وجود شیخ و عارف به طور مطلق و در معنی عام گه گاه تعبیر به «بوالحسن»* می کند.

الف

قصه مثنوی* در باب جستجوی اشتیاق آمیز آن مرید که به طلب شیخ خرقان آمد و به احتمال قوی باید از روایت شیخ عطار^۱ مأخوذ باشد در اصل روایات صوفیه در باره بوعلی سینا (وفات: ۴۲۸) نقل است و شک نیست که راویان قصه با نقل آن خواسته اند نشان دهند که در عالم سلوک حتی ابن سینا هم با تمام مراتب دانش خویش در پیش کسی که قول: وجدت الله فی صحبة حماری، آن گونه که سمعانی^۲ از زبان وی نقل می کند نقد حال و زبده سلوک اوست، از علم و معرفت خویش بیرون می آید و همه در وی مستغرق می شود. معهذا شاید این نکته که مولانا نام این مرید طالب را ذکر نمی کند حاکی از کراهت و اجتناب وی از اشارت به اسناد سلوک به کسی باشد که در مثنوی و در نزد صوفیه به عنوان حکیم و باحث و فلسفی موصوف است و مولانا هم مثل سایر صوفیه کسانی چون وی را از طلب گنج حقیقت محجوب و از نیل به حق محروم می داند. به هر صورت، قصه در عین حال نشان می دهد که حقیقت حال اولیای حق گه گاه از نزدیکان آنها هم مستور می ماند و با

→

۱/۶۳ - سرنی/۱۰۵ فا ۲ - تذکرة الاولیاء ۲/۲۰۱ ۳ - الانساب

۱۹۴/ب ۴ - مأخذ قصص / ۱۴۰

۶۳/الف: ۴/۱۸۰۲ ~ ، ۴/۴ - ۱۸۵۲ ب: ۴/۱۸۰۴ ، ۴/۱۸۲۶

چنین حالی البته مایهٔ تعجب نیست که زن شیخ هم از ادراک مراتب کمال او
محبوب مانده باشد.

پ

در قصهٔ مثنوی صحبت از درویشی است که از شهر «طالقان» — به خاطر
قافیه! — عازم زیارت شیخ «خارقان» می‌شود و از اینجا در کلام شاعر نه فقط
ضرورت قافیه نام خرقان را به خارقان تبدیل می‌نماید بلکه ضرورت وزن هم لفظ
بوالحسن را در نام خود شیخ به صورت بوالحسین* در می‌آورد، و پیداست که به
این قدر مسامحه با گویندهٔ مثنوی جای مضایقه نیست. باری درویش طالب مسافر
کوهها می‌برد و وادیه‌ها طی می‌نماید و با صدق و نیاز عزیمت دیدار شیخ می‌کند،
وقتی هم به مقصد می‌رسد از همان گردها خانهٔ شیخ را سراغ می‌گیرد، اما زن شیخ
از همان پشت در وی را ریشخند می‌کند و به باد طعن می‌گیرد که دیدار این سالوس
زرّاق که جز گمراه کردن گولان و خام ریشانی چون تو کاری نمی‌کند برای تو چه
حاصل دارد؟ از بس زن در باب شیخ و مریدانش فحش و ناسزا می‌گوید مرید مسافر
به خشم می‌آید و با خشم و عتاب وی را تهدید می‌کند و از پیش خانهٔ شیخ دور
می‌شود، اما چون از اهل محل حال و نشان شیخ را می‌پرسد به وی می‌گویند که شیخ
به فلان بیشه رفته است تا هیزم بیاورد.

پ

مرید طالب که در جستجوی شیخ به جانب بیشه روان می‌شود و در بین راه با
خود همه در این اندیشه است که این شیخ دین چنین زنی را چگونه در خانه هم‌نشین
دارد ناگهان در نزدیک بیشه شیخ را می‌بیند که هیزم خویش بر پشت شیری بار کرده
است، خودش هم بر سر بار نشسته است و ماری را همچون تازیانه در دست دارد و با
اشارت آن شیر را از بیشه به بیرون می‌راند. چون چشم شیخ به این مرید می‌افتد
اندیشهٔ او را در می‌یابد، بر روی وی می‌خندد و می‌گوید تحمل آنچنان زن از هوای
نفس نیست و اگر صبر من بار آن زن را نمی‌کشید، شیر نر در اینجا تن به بیگار من
نمی‌داد.

ن

داستان البته برای مرید طالب این معنی را روشن می‌کند که با رفیق زشت
باید ساخت* و مرد تا بار عیال نکشد و تندخویی و جفای وی را تحمل نکند به
مرتبهٔ کمال که متابعت از سنت نکاح هم مثل سایر سنتهای شرعی شرط نیل بدان
است نمی‌رسد. در عین حال از فحوای داستان این نکته هم برمی‌آید که اولیای حق
از انظار مستور می‌مانند و حتی ازواج و اقارب آنها نیز ممکن است به سر حال آنها
راه نیابند.

ث

۶۵

اینکه قصه‌های مثنوی در باب کرامات مشایخ همیشه ناظر به شخص آنها نیست و گاه به طور کلی نظر به رفع استبعاد این گونه احوال از اولیا دارد نکته‌ی است که حکایت حلواخریدن شیخ احمد خضرویه* (وفات: ۲۴۰) آن را به نحو روشنی نشان می‌دهد. در این حکایت این معنی که مولانا قصه فرجام کار شیخ احمد خضرویه را با وامداران وی^۱ با داستان حلواخریدن شیخ ابوسعید از کودک ناطف فروش^۲ به هم می‌آمیزد و از ترکیب آنها حکایت واحدی در باب شیخ احمد بیان می‌کند، اگر این ترکیب از نوع خلط عمدی نباشد، نشان می‌دهد که قصه به هر حال به کرامات خاص شیخ خضرویه نظر ندارد، و البته اگر هم خلط بین دو قصه غیرعمدی نباشد همین عدم توجه به نقل صورت درست روایت حاکی از آن است که در این حکایات احوال شیخ خاصی منظور نیست، مقصود بیان آن است که وصول سالک طالب به مراتب کمال در سیر الی الله صدور چنین کرامات را از جانب آنها ممکن می‌سازد، و چون اولیای حق با وجود تفاوت صورت تفاوت در معنی ندارند نظیر این گونه احوال از هیچیک غرابت ندارد و آنچه بر دست یکی صادر می‌شود از دست دیگران هم صدور آن ناممکن نیست.

الف

به هر حال شیخ احمد خضرویه، چنانکه در روایت مولانا آمده است و شیخ عطار هم بدین معنی اشارت دارد، طی سالها ده هزار درم از بزرگان وام گرفته بود و از جوانمردی که داشت خرج فقیران کرده بود و حتی خانقاه خود را هم از همین مالها ساخته بود.* در بیماری مرگ که عمر شیخ به آخر رسید چهارصد دینار وام بر وی باقی مانده بود، طلبکاران برای دریافت مال خویش بر گرد بالین وی در خانقاه جمع آمده بودند و قیل و قالی می‌کردند. در این بین کودک حلوافروشی بانگ برآورد و شیخ، که از بیماری مثل شمع در آخرین گداز بود، به اشارت سر از خادم درخواست تا جمله حلوی کودک را بخرد و غریمان را یک لحظه به شیرینی مشغول دارد تا در این میان فتوحی حاصل آید و وام همه طلبکاران پرداخت شود.

ب

وقتی حلوا که تمام آن را خادم شیخ از کودک به نیم دینار خریده بود در کار غریمان شد، شیخ در جواب کودک که بهای حلوا را مطالبه کرد گفت بهای آن را از

→

۱/۶۴ - تذکرة الاولیاء ۲/۲۰۷

۲ - الانساب / ۱۹۴ ب

* ۶/۶۴ الف: ۶/۲۱۱۹

۵۹/۲ ب: ۶/۲۰۴۴ ~

۲۰۴۴/۶ ث: ۶/۲۱۴۷

کجا آرم که — وام دارم می روم سوی عدم* . چون کودک به گریه افتاد و غریمان هم نسبت به این اقدام اخیر شیخ به حیرت و انکار دچار شدند، بالاخره هنگام نماز دیگر خادمی از راه رسید — یک طبق بر کف زپیش حاتمی* .

پ

این حاتم صاحب همت هدیه‌یی که در این طبق پیش شیخ فرستاده بود عبارت بود از چهارصد دینار زر که بر یک گوشهٔ طبق و از برای غریمان بود، با نیم دینار دیگر که در ورقی کاغذ پیچیده بود بر گوشهٔ دیگر و بهای حلوی کودک می شد. وقتی غریمان این حال بدیدند از درپوزش درآمدند، و چون از آن همه بدگمانی وقیل و قال که جهت دریافت مال خویش کرده بودند عذر خواستن گرفتند شیخ گفت که من آن گفتار و قال شما را بحل کردم از آنکه حصول «فتوح» و حوالهٔ آن به گریهٔ کودک موقوف بود و تا این کودک نمی گریست بحر رحمت حق به جوش نمی آمد* . تعبیر اخیر که مولانا آن را در زبان شیخ خسرویه در خطاب به غریمان وی می نهد در روایت اسرارالتوحید از زبان شیخ ابوسعید بدین عبارت به بیان می آید که «این زر در بند اشک این کودک بوده است»^۳، و بدین سان مولانا نتیجهٔ حکایت شیخ ابوسعید و کودک حلوافروش را با داستان شیخ احمد خسرویه پیوند می زند و نشان می دهد که در نقل این گونه کرامت، به شخص خسرویه نظر ندارد، مرادش تقریر کرامات اولیاست.

ت

۶۶

این نکته نیز که آنچه مولانا در مثنوی در قصهٔ عیاضی از زبان او نقل می کند* در روایت عطار^۱ در باب شیخ احمد خسرویه مذکور است شاهد دیگری است که هم معلوم می دارد در چنین قصه‌ها نظر به شخص نیست، قصه ناظر به نوع اولیا و احوال آنهاست، با آنکه نام این عیاضی را ولی محمد اکبرآبادی شارح مثنوی ابوبکر محمدبن احمد می خواند، قراین نشان می دهد که وی باید یک تن از مطوعهٔ غازیان باشد و به هر حال با عیاضی نامی که در عهد سامانی در ثغر ماوراءالنهر به غزای کفار ترک اشتغال داشته است به احتمال قوی باید یک تن بوده باشد^۲.

الف

در طی قصه مولانا از قول این عیاضی نقل می کند که من نود بار — در عنوان

۶۵ — تذکرهٔ الاولیاء ۱/ ۲۹۴ — ۲ — اسرار التوحید ۷۸ — ۳ — مآخذ قصص ۱/ ۴۷

۶۵/ * الف: ۲ ۳۷۶ ~ ب ۳۷۸ ۲ ب: ۴۰۱/۲ ، ۴۲۶/۲ ت:

حکایت هفتاد بار— تن برهنه به غزا رفته بودم اما با آنکه طالب شهادت بودم هیچگاه بدان فایز نشدم، بالاخره به چله و خلوت که ریاضت نفس و جهاد اکبر بود روی آوردم، در خلوت ریاضت نیزیک بار چون بانگ طبل غازیان بشنیدم نفس من طالب غزا شد، با وی گفتم این میل به غزا از کجا و چرا در تو پیدا شد؟ گفت در خلوت ریاضت و چله هر روز مرا می‌گشی و هیچ کس هم از حال من خبر ندارد می‌پندارم اگر در غزا کشته شوم، هم من از اینکه هر روز چندین بار بمیرم خلاص می‌شوم و هم مردم از مردی و ایثارم آگهی می‌یابند. با نفس گفتم که این منافقی است و ترا در این جهاد اکبر ننگه می‌دارم و تا من زنده‌ام از خلوت سربر نمی‌آرم.* درست که صوفی در خلوت انزوا هم به گمان خود غزا می‌کند و بی‌سر و صدا می‌خواهد نفس خود را به قوت سر پنجه ریاضت هلاک کند، اما تا وقتی در این خلوت انزوا با نفس خود تنهاست هنوز در پنجه او اسیر است، و هر چند نفس کشته شدن را به خاطر نیل به ثواب دوست می‌دارد اما کشتن را بیشتر دوست می‌دارد، و به هر حال این هر دو وقتی بدون صدای بوق و کرنا باشد برای او هیچ هیجانی ندارد، با رضای خاطر به مرگ آرام و بی‌سر و صدای گوشه عزلت تسلیم نمی‌شود. مع هذا قصه عیاضی نشان می‌دهد که جهاد واقعی جهاد با نفس است و در مقابل آن اقدام به جهاد اصغر در حکم بهانه‌جویی برای رهایی از دشواریهای جانفرسای آن است.

ب

در قصه‌ی هم که مولانا از احوال شیخ عبدالله مغربی (وفات: ۲۹۹) نقل می‌کند* نشان می‌دهد که آنچه اوقات اولیای حق را روشن می‌دارد انعکاس انوار باطن آنهاست و با چنین حالی وقوع کرامات از دست آنها البته مایه تعجب نیست. در باب این شیخ مغربی در روایات صوفیه عجایب و کرامات جالب نقل می‌شود و شیخ الاسلام انصاری^۳ می‌گوید «که هرگز وی تاریکی ندیده بود، آنجا که خلق را تاریکی بودی وی را روشنی بودی»، و مولانا که این قصه را نقل می‌کند از زبان صوفیان هم خاطر نشان می‌کند که او شبها در بیابانها سیر می‌کرد و هرگز در تاریکی شب نه پایش در گل می‌رفت نه سنگ و خاری آن را آزار می‌داد. قصه وی نشان می‌دهد که جان عارف با انوار الهی ارتباط دارد و از اینجاست که طریقت او در سلوک از ذلت و ضلال در امان می‌ماند.

پ

۳- طبقات / ۲۰۵

۲- سرنی ۸۱۴/۲

۱/۶۶- تذکرة الاولیاء ۲۸۹/۱

پ: ۵۹۸/۴ ~

ب: ۳۷۹۹/۵

۶۶/الف: ۳۷۸۰/۵ ~

۶۷

معهدا در باب یک شیخ دیگر که داستان احوال او نیز حاکی از اتصال با همین انوار باطنی است و مثنوی از وی به عنوان دقوقی یاد می‌کند* ذکر در آثار صوفیه نیست و قصهٔ مکاشفه‌ی هم که مولانا از وی نقل می‌کند به همین صورت در احوال سایر مشایخ نیامده است. آیا باید وی را، چنانکه علامه محمد قزوینی خاطر نشان می‌کند، با عبدالمنعم دقوقی (وفات: ۶۴۵) تطبیق کرد، و گمان کرد مولانا برای آنکه این مکاشفات رمزی را به کسانی از مشایخ که احوال آنها مجهول نیست و لاجرم اسناد چنین مکاشفات به آنها جز با اتکا بر اسناد و روایات ممکن نمی‌شود منسوب ندارد به وی مربوط کرده است^۱، یا دقوقی شیخی گمنام از معاصران وی و از اولیای مستور عصر بوده است و آن‌گونه مکاشفات را که در آن ایام از احوال وی در افواه عام بوده است مولانا خواسته است در این قصه توجیه و تحلیل کند؟ البته از یک شیخ دیگر به نام دسوقی در کتب صوفیه یاد شده است^۲ که برخی کرامات از او نقل است اما او بعد از گویندهٔ مثنوی وفات یافته است (۶۷۵)، و بر فرض آنکه نام دقوقی بعمد یا غیرعمد تحریف دسوقی باشد باز با توجه به آنکه مولانا در حق دقوقی صیغهٔ ترحیم و دعای «رحمة الله علیه» به کار می‌برد* پیداست که نام او با نام این دسوقی نباید خلط شده باشد.

الف

در هر حال داستان دقوقی بدان سان که در مثنوی نقل شده است از جنس واقعات، صوفیه است، چنانکه نظایر آن در فتوحات محیی الدین بن عربی هم هست^۳، و اینکه عین آن ظاهراً در جایی دیگر مذکور نیست شاید حاکی باشد از وجود یک اصل مستقل مربوط به احوال یک تن از اولیای مجهول، یا اینکه از «واقعه» مربوط به تجربهٔ روحانی خود مولانا حاکی باشد که چون خواسته است سر دلبران را در حدیث دیگران نقل کند* از اسناد آن به تجربهٔ خویش خودداری کرده است، و این امری است که در خود مثنوی در سؤال عارفی از آن پیر کشیش* نیز نظیر دارد و آنجا نیز مولانا قصه‌ی را که به خود وی مربوط است^۴ به عارفی مجهول منسوب می‌دارد.

ب

باری مکاشفات دقوقی که مولانا آن را هم از قول وی نقل می‌کند شامل عجایبی است از احوال باطنی که برای دقوقی در ضمن سفرهای آفاقی از سفرهای انفسی حاصل شده است، و با توجه به علاقه‌ی که صوفیه به سفر در آفاق نشان می‌دهد و مشاهدهٔ عجایب آن را موجب کسب عبرت از احوال ظاهری عالم می‌دیده‌اند، این عجایب عالم باطنی که دقوقی نقل می‌کند مکاشفات روحانی صوفیه را هم از نوع سیر در انفس نشان می‌دهد و تصویری که مولانا از آن عرضه

پ می کند از جالبترین واقعات رمزی قوم محسوب می شود.

دقوی، چنانکه مولانا نقل می کند*، دایم در سفر است و می پندارد اگر در جایی اقامت طولانی کند عشق آن مسکن در دلش راه می یابد و برایش تعلق و پایبندی حاصل می آید. از این رو کمتر اتفاق می افتد که دو روز در یک محل بار اقامت بیندازد، بعلاوه شیخ که در فتوا امام خلق است و شبها هم که از سیر آفاق فرو می ماند اوقات خویش مصروف عبادات می کند، در عین حال طالب کاملان است و مثل موسی که طالب خضر شد (§ ۲۷ ث) وی نیز نیل به صحبت خاصان حق را به دعا می خواهد. از این رو سال و ماه در سفر است* و البته این سفرهای وی هم تنها سیر جسمانه نیست، سیر در باطن و در اقلیم «بیچون» هم وی را در طی این سفرها گرم پوی می دارد.

ت

دقوی می گوید روزی مشتاق وار راه می پویم تا نور حق را در وجود انسان بینم و قلمی را درون قطره‌یی مشاهده کنم، وقتی به نزدیک ساحل می رسم بیگانه شده است و روز به قرب شامگاهان رسیده است، در نزدیک ساحل از دور هفت شمع به نظر می آید که نور هر یک به آسمان برمی شود اما این شمعها و نورها از چشم خلق مخفی می ماند و اینکه خلق آنها را نمی بیند مایهٔ تعجب است، اما من که آن هفت شمع را می نگرم یک بار چنان می بینم که آن هفت شمع یک شمع می گردد و نور آن یک شمع گریبان فلک را می شکافد، اندکی بعد آن یک شمع تبدیل به هفت شمع می شود و گویی بین اینها اتصالی است که سبب وحدت آنها می شود و آن چیزی است که خود در وصف نمی گنجد. بالاخره هفت شمع هم ناگهان به صورت هفت مرد تبدیل می شود که نور وجود آنها به سقف لاجوردی می رسد و لحظه‌یی بعد باز مردان به شکل درختان در می آیند و سبزی ایشان چشم را لذت و شادی می بخشد و طرفه آن است که مردم در گرماگرم روز در آرزوی سایه جانشان به لب می آید و سایهٔ این درختان را نمی بینند.

ث

باز می گوید چون من به آن درختها نزدیک می شوم آن هفت درخت به یک درخت و یک درخت به هفت درخت تبدیل می یابد، بعد از آن درختان برای نماز صف می کشند و هفت درخت تبدیل به هفت مرد می شوند. اینجاست که دقوی خود را غرق حیرت می یابد و می گوید این حیرتم وقتی به اوج می رسد که می بینم چون به آنها سلام می دهم سلام مرا جواب می دهند و حتی نام مرا هم می گویند، آنگاه در می خواهند تا در نماز به من اقتدا کنند، من در آن صحبت از ساعت و زمان بیرون می آیم و بالاخره چون به درخواست آنها پیش می ایستم آنها در نماز به من اقتدا

می‌کنند.

ج

اینجاست که اسرار نماز و لطایف ارکان آن از زبان مولانا مجال انکشاف می‌یابد*، اما دقوقی وقتی به امامت قوم در نماز قیام می‌کند ناگهان چشم وی به دریا می‌افتد، کشتی را در حال غرق و اهل کشتی را در حال استغاثه می‌بیند. مشاهده‌ی حال آنها وی را وامی‌دارد تا در خلاص کشتی دعا کند و دعای او چون دعای انسان از خودرسته و فانی در حق محسوب است به اجابت مقرون می‌آید و اهل کشتی نجات می‌یابند. در این هنگام نماز جماعت هم تمام می‌شود اما در بین هفت مرد پچ‌پچ در می‌افتد که این دعا را کدام فضولی کرده باشد. بالاخره در می‌یابند که این دعای ناروا و این اعتراض بر حکم و قضای حق را امام کرده است، و اینجا تا دقوقی به پشت سر می‌نگرد تا ببیند قوم چه می‌گویند یاران رفته‌اند، هیچیک از آنها باقی نیست و گویی همه به قباب عزت حق بازگشته‌اند. دقوقی که از غیبت آنها در تحیر می‌ماند سالها در این حسرت عمر می‌گذارد و به آنها نمی‌رسد، اما می‌داند که امید را هم نباید از دست داد و جز با جستجوی مستمر هم البته به این دولت نمی‌توان رسید*.

ج

۶۸

بدون شک رمزی که در این قصه هست و آن را گه‌گاه تا حد معما و لغز در ابهام لطیفی که محرک شوق کنجکاوی است فرو می‌برد، نقش اولیای مستور را در ابقای نظام عالم و در تأمین هدایت و حیات بنی آدم، بدان گونه که نظام اولیا و مراتب ولایت در نظر صوفیه آن را اقتضا می‌کند، به شیوه رمزی تقریر می‌کند. در اینجا وجود هفت مردان رمزی از رجال غیب، دریا رمزی از دنیای حسی، و اهل کشتی که نجات آنها از ورطه غرق و هلاک ابدی جز به مشیت و اراده حق ممکن نیست رمزی از جامعه انسانی است. رجال غیب، که نظام عالم به اعتقاد صوفیه به وجود آنها وابسته است، جز به اشارت و الهام حق در کار عالم تصرف ندارند، با اینهمه مشیت حق گه‌گاه دعای مخلصانه دیگران را هم که از این شمار نیستند بهانه‌یی می‌سازد تا کشتی را از غرق و هلاک ابدی نجات بخشد. البته رجال غیب

۱/۶۷ - مآخذ قصص / ۹-۱۰۷ ۲ - طبقات شعرانی ۶/۱-۱۶۵ ۳ - مآخذ

قصص / ۱۱۰ ۴ - همان کتاب / ۲۰۱

۶۷/ * الف: ۳ / ۱۹۲۴ ~ ، ۱۹۷۳/۳ ب: ۱ / ۱۳۶ ، ۱۷۸۰/۶ ~

ت: ۳ / ۱۹۲۵ ~ ، ۱۹۷۳/۳ ~ چ: ۳ / ۲۱۴۲ ~ ، ۲۳۰۲/۳ ~

که ناظر و مربی عالم محسوبند «دیگران» را که به هر حال تحت تربیت و ارشاد آنها هستند می‌شناسند و حتی آنها را به نام نیز می‌خوانند، اما دیگران آنها را نمی‌شناسند و جز بعد از سالها سیر و پویه در آفاق و انفس نمی‌توانند به صحبت آنها دست بیابند.

الف

کیست که در این قصه تبدیل هفت شمع و هفت درخت را به یک شمع و یک درخت تعبیری از وحدت ارواح اولیا بدان گونه که مولانا و صوفیه بدان اشارت دارند معاینه نیند * و یا رمز نور و هدایت را در وجود شمع، و رمز زندگی و تجدید حیات را در وجود درخت قابل تعبیر نیاید، و اشارت به قول صوفیه را که به اعتقاد آنها خلق عالم هم حیات خود و هم هدایت خود را به وجود اولیای حق مدیونند در این تصویر رمزآمیز مشاهده ننماید؟

ب

به هر حال این قصه رمزآمیز در عین حال نشان می‌دهد که مردان حق به آنچه قضا و مشیت اوست اعتراض ندارند * و بلفضولانه برای رفع قضای او دعا هم نمی‌کنند، چرا که تسلیم شدن به امر و مشیت حق به آنها اجازه نمی‌دهد تا در باره آنچه مقتضای حکم و تقدیر اوست از پیش خود سخن بگویند، زیرا که دعای مرد حق وقتی است که او - در دعا بیند رضای دادگر *.

پ

اما حال دقوقی هم در شهود حق شباهت به حال موسی دارد که مثل او رسوخ در شریعت داشت. به همین سبب برای دقوقی هم، مثل آنچه در داستان طور و شجر در مورد موسی روی داد، تجلی حق در صفت نار بود^۱، که حق از درون آتش درخت با وی سخن گفت و وی را به دعوت مبعوث کرد. اولیای مستور هم بدلاء^۲ یا ابدال وقت خویشند که نظارت در احوال هفت اقلیم عالم بر عهده آنهاست، و اینکه دقوقی با وجود زهد و ریاضت متشرعانه خویش در آخر از صحبت آنها محجوب می‌ماند کنایه از این معنی است که درک صحبت کاملان ارباب طریقت برای سالکان راه شریعت فقط وقتی ممکن است که آنها به مرتبه فنا از خودی رسیده باشند و در مقابل آنچه اراده و مشیت حق است در همه حال سر تسلیم و رضا فرود آرند. از این روست که این خاصان حق رمز نور خویش را که در قصه به صورت شمع جلوه می‌کند و رمز حیات سرسبز آمیخته با لطف و عنایت خود را که درخت کنایه‌یی از آن است از کسانی که تسلیم محض نباشند، و گر چند مثل دقوقی به دولت مکاشفات هم نایل آمده باشند، دریغ می‌دارند * و در قباب عزت از انظار مستور می‌مانند.

ت

۶۹

قصه‌ی هم که در مثنوی در باب شیخ سررزی آمده است تصویر دیگری از مجاهدات آن دسته از مردان حق است که مثل دقوقی نام و آوازه‌ی هم در بین مشایخ و اولیای قوم ندارند اما تجارب و احوال آنها رهگشای اهل سلوک است و در عین حال نیز حاکی از این معنی است که اولیای حق غالباً از انظار عام مستورند و عوام خلق به سر احوال آنها راه نمی‌برند. این سررزی محمد نام داشت و چون در تمام غزنین در دانش بر اقران خویش مزیتی داشت مولانا از وی به عنوان: زاهدی در غزنی از دانش مزی * نام می‌برد [۲۸]. آیا به خاطر آنکه بر وفق گفته مولانا طی هفت سال ریاضت و روزه جز با برگ رز افطار نمی‌کرد * وی را سررزی می‌خواندند؟ این را مولانا تصریح نمی‌کند [۲۹]، اما از طرز بیان مولانا چنان به نظر می‌رسد که ظاهراً در نزد او تسمیه وی به این نام جزاین وجه دیگری ندارد.

الف

با آنکه در طی این ریاضتهای طولانی هم عجایب بسیار از دنیای غیب بر وی کشف گشته بود، هدف او نیل به رؤیت و لقای جمال حق بود. وی در این باره چنان از خودی خود که آن را حجاب این رؤیت می‌دید سیر گشته بود که سرانجام به قلّه کوه برشد و با حق خطاب آورد که اگر روی به من ننمایی هم اکنون خویشتن از کوه به زیر افکنم، اما از جانب حق به وی الهام و ندا در رسید که هنوز مهلت آن مکرمت نیست و اگر از کوه هم درافتی نخواهی مرد، و شیخ چون از شور و عشقی که داشت خود را از ستیغ کوه فرود افکند زنده ماند و — در میان عمق آبی اوفتاد *.

ب

چون از مرگ محروم ماند از فراق موت بر خود ناله کرد، از آنکه مرگ را مثل زندگی با شوق و علاقه استقبال می‌کرد و حیات راستین را که نیل به لقای محبوب بود در آن می‌دید. شور و سودای وی در این ماجرا یادآور احوال شبلی است^۱، که شاید تا حدی نیز منشأ قصه شیخ باشد، و به هر حال او نیز مثل شیخ در این شور و سودا خویشتن را از کوه می‌اندازد و حتی به آب و آتش می‌زند اما هیچیک از آنها وی را نمی‌پذیرد و وی نیز از این حرمان بر خویش ناله می‌کند [۳۰].

پ

باری چون شیخ از مرگ و از لقا هر دو محروم می‌ماند و از حرمان خویش به ناله در می‌آید خطاب حق از وی می‌خواهد تا از صحرا به شهر باز رود، به گدایی پردازد، به ابرام و الحاح از اغنیا چیزی کدیه کند و آن را به درویشان و مسکینان نیاز نماید. مولانا در جای دیگر^۲ هم قصه‌ی از احوال شیخ سررزی نقل می‌کند که با

احوال او در پایان دوران گدایش تجانس دارد [۳۱]، اما این نکته که در مثنوی در جایی که سؤال و جواب شیخ را با «رب الوری» یاد می‌نماید تفصیل آن را به مقالات ارجاع می‌کند*، بدون شک ربطی به این قصه ندارد و پیداست که مراد از مقالات فیه مافیه نیست و شاید اشاره به معارف بهاء‌ولد یا شرح شفاهی آن باشد که مخاطبان مثنوی آن را از زبان مولانا می‌شنیده‌اند و یا مقالات دیگری از خود مولانا باشد که گاه بعضی مطالب آنها هم در مناقب افلاکی مجال بیان می‌یابد.

ت

از معارف بهاء‌ولد هم برمی‌آید که در زمان وی هنوز برخی از مریدان شیخ سررزی در میان یاران وی بوده‌اند. بدین‌گونه آنچه مولانا در باب شیخ سررزی می‌گوید به احتمال قوی باید مبنی بر روایات و خاطرات بعضی اصحاب پدرش بوده باشد، معهذا اینکه گوینده مثنوی شهرت این شیخ را به سررزی به طور ضمنی به سبب افطار کردنش با سررز فرامی‌نماید نباید درست باشد، چرا که شیخ اهل غزنی است و «سررز» هم قریه‌یی از توابع چرخ از اعمال غزنه بوده است و یک شارح نی‌نامه مثنوی به نام مولانا یعقوب چرخ (وفات: ۸۵۱) هم از آنجاست^۳. پس این توهم را هم نباید تأیید کرد^۴ که گویی در آن ایام و قرن‌ها بعد هر کس عنوان سررزی داشته است از احفاد همین شیخ بوده باشد، چرا که نسبت سررزی به این قریه بوده است [۳۲] — نه به خانواده یک شیخ زاهد که اهل آنجاست.

ث

به هر حال مولانا که تفصیل سؤال و جواب بین شیخ و حضرت عزت را در گفت و شنودی الهام‌آمیز که منجر به فرستادن شیخ به شهر و گدایی کردنش به خاطر ذلت نفس شد* به «مقالات» حواله می‌کند خاطر نشان می‌سازد که چون شیخ بعد از سالها عزلت از بیابان به شهر آمد خلقی از اهل غزنه به استقبالش رفت، اعیان و مهان شهر او را به سرای خویش دعوت کردند، اما شیخ نپذیرفت و از همان آغاز ورود به آنها خاطر نشان ساخت که من به اینجا برای دکانداری و خودنمایی که رسم مشایخ شهر است نیامدم و جز راه خواری و گدایی نخواهم سپرد*.

ج

از این رو شیخ از همان ورود به غزنه زنبیل گدایی را به دست گرفت و «شیء لله» گویان همه جا در بدر به در یوزگی و خواهندگی پرداخت و عشق حق و حکم او وی را در این کار به ابرام و سماجت فوق‌العاده واداشت. بالاخره ابرام در کار گدایی و خواهندگی وی را از نظرها انداخت و دیدار وی را در نزد خلق مایه ملال و نفرت ساخت. یک روز چهار کت به در یوزگی بر در سرای امیر شهر رفت و آخرین بار امیر او را به جهت این مایه وقاحت و سطرروی به عتاب گرفت و نرگدا* وعباس دبس* خواند [۳۳] شیخ عذر آورد که من این گدایی به اشارت و الهام حق

می‌کنم و چون تو از راز آن آتش که در درون جان من هست آگه نیستی باری خاموش باش. چون شیخ از یاد عشق حق و از ذکر حال خویش در اینجا به گریه افتاد امیر هم که پرتو صدق شیخ بر ضمیر وی فروتافت به گریه افتاد. آنگاه از شیخ درخواست تا هر چه می‌خواهد از خزانه وی انتخاب کند و با خود بگیرد، اما شیخ عذر آورد که به من در این کار رخصت انتخاب نداده‌اند، فقط فرمان داده‌اند — که گدایانه برونانی بخواه*.

ج

بالاخره شیخ تا دو سال این گدایی آمیخته با اصرار و سماجت را به اشارت و حکم غیبی دنبال کرد. بعد از آن چون ذلّ نفس وی را به مرتبه فنا که کمال سلوک است رسانیده بود، از حضرت به وی اشارت آمد که این گدایی بگذار و — بعد از این می‌ده ولی از کس مخواه* . از آن پس هر خواهنده‌یی نزد شیخ می‌آمد شیخ دست در زیر حصیر می‌کرد و هر چه مقصود خواهنده بود به وی می‌داد. چنانکه اگر هم فقیر حاجت خود را بر زبان نمی‌آورد شیخ از ضمیر وی آگاه می‌شد و هر چه آن سائل در دل داشت بی هیچ تفاوت همان را بدون بیش و کم به وی می‌داد. در واقع چون دل شیخ از هر اشتغالی خالی بود و جز عشق احد چیزی در آن انعکاس نداشت، می‌توانست با نور این عشق از اسرار ضمائر آگاه شود، و این مرتبه‌یی بود که ذلّ نفس وی را بدان هدایت کرده بود.

ح

گدایی و ذلّ نفس در قصه شیخ سرریزی یادآور قصه‌های قدیس فرانچسکو + اهل آسیسی + ایتالیاست و حقیقت آن است که این گونه کدیه را راهبان مسیحی هم وسیله‌یی برای تذلیل نفس و رهایی از رعونت آن توصیه می‌کرده‌اند و مایه تهنیت و تلطیف روح می‌شمرده‌اند. بدین گونه در پایان قصه سرریزی مولانا باز نشان می‌دهد که اولیای حق از ضمائر خلق آگهی دارند اما خلق آنها را نمی‌شناسند و بسا که در آنها جز به چشم گدایان کوی نمی‌نگرند، و البته خداوند نیز که این عزیزان را در زیر قباب عزت مستور می‌دارد حقیقت حال آنها را از بلفضولی عوام (§ ۷۱ الف ~) و از ادراک آنها مستور می‌دارد.

خ

۱/۶۹ — تذکره الاولیاء ۱۶۲/۲ ۲ — فیه مافیة ۱/۴۰ — ۳ — نی نامه

۴۴' — ۴ — فروزانفر. تعلیقات فیه مافیة ۸/۲۶۷

۶۹/ + Assise San Francesco.

۶۹/ * الف: ۲۶۶۷/۵ ~ ، ۲۷۵۹/۵ ب: ۲۶۷۲/۵ ت:

۴/۵ — ۲۶۸۳ ج: ۲۶۸۰/۵ ۲۶۸۹/۵ چ: ۲۷۵۴/۵ ، ۲۷۵۶/۵

۲۷۸۵/۵ ح: ۲۷۸۵/۵

۷۰

از کرامات این اولیای مستور مولانا بعضی قصه‌ها نقل می‌کند و
 احیاناً ذکر نام آنها را هم در نقل قصه لازم نمی‌بیند. از آن جمله است حکایت آن
 شیخ که در کشتی به دزدی متهمش کردند* و سپس کراماتی که از وی ظاهر شد
 اهل کشتی را از این اقدام خویش پشیمان ساخت. اصل قصه را مآخذ صوفیه هم در
 باب ذوالنون (وفات: ۲۴۵) و هم دربارهٔ مالک دینار (وفات: ح ۱۳۱) نقل کرده‌اند،
 و اینکه در مثنوی از چنین مشایخ نام آورده «(درویشی درون کشتی)» تعبیر می‌کند از
 آن روست که می‌خواهد ظاهر درویشی را ستر حال ارباب کرامات نشان دهد و
 مخاطب را متوجه نماید که اولیای حق اگر مانند ذوالنون و مالک دینار هم باشند در
 کسوت درویشی ظاهر می‌شوند و بدین سبب اهل فقر را هرگز نباید به چشم خواری و
 کوچک شماری نگریست.

الف

در قصهٔ مثنوی، این درویش که خود رخت و متاعی ندارد در کشتی از
 رخت و متاع مردم برای خود پشیتی ساخته است و با فارغ‌دلی غنوده است. در
 کشتی همیانی زریاوه می‌شود و صاحب زر که همهٔ اهل کشتی را جستجو کردن
 می‌فرماید با آنکه درویش خفته است او را هم نشان می‌دهد و وامی‌دارد تا از
 خوابش برانگیزند و جستجو کنند. چون به خاطر این همیان زر می‌خواهند تا دل
 درویش را نیز از تن وی برآرند و آن را در طلب زر جستجو نمایند درویش درهم
 می‌شود و می‌نالند و از نالهٔ او ناگهان صد هزاران ماهی سر از دریا بیرون می‌آرند و
 در دهان هر یک دُری است که به خراج ملکی می‌ارزد. درویش دُری چند از آن
 جمله برمی‌گیرد و به نزد اهل کشتی می‌اندازد، بعد هم خود وی از کشتی بیرون
 می‌جهد و در هوا به سیر و حرکت می‌پردازد. اهل کشتی می‌پرسند یا شیخ این مقام
 به چه یافتی؟ می‌گوید به اینکه بر فقیران تهمت نهادم و به این — که نبودم بر فقیران
 بدگمان*.

ب

قصه‌ی دیگری، که کرامات یک تن از زهاد اولیا موجب نزول باران بر
 تشنگان حاج می‌شود*، در عین حال نشان می‌دهد که در بعضی موارد هم برخلاف
 آنچه در قصهٔ دُوقی مذکور است (§ ۶۷ چ، ۶۸ الف) دعا بدان جهت که در واقع بر
 رضای حق مبنی است امری است که ترک آن نارواست و خود آن از مقولهٔ عبادت
 محسوب است [۳۴]. در این قصه حاجیان در بازگشت از مکه وقتی در بادیهٔ خشک
 به جایی می‌رسند که این زاهد بر روی ریگ تفته به نماز ایستاده است آب از سر و
 رویش می‌چکد و هنوز جامه‌اش از آثار وضو مرطوب می‌نماید. از وی می‌پرسند که

در چنین موضعی آب وضو از کجا به دست می‌آرد، و چون وی آسمان را نشان می‌دهد که این آب از آنجا برای وی حاصل می‌آید، از وی درمی‌خواهند تا رمزی از این اسرار غیبی را به آنها نیز نشان دهد تا آنها نیز به این نکته که کارها به اسباب وابسته نیست، به مشیت و لطف حق است یقین پیدا کنند و کرامات مشایخ را [۳۵] مایه هدایت خویش یابند.

پ

وقتی زاهد دعا می‌کند ابر تیره‌یی مثل پیل آبکش از کنار افق پیدا می‌شود و شروع به باریدن می‌کند. حاجیان که مشکها را از آب پرمی‌کنند از مشاهده این حال بعضی زنار شک را از میان می‌برند، بعضی دیگر یقینشان می‌افزاید، و معدودی هم با وجود مشاهده این حال همچنان در شک و انکاری که نزد مولانا بهره‌ناقصان سرمدی است * باقی می‌مانند، و این حال آنها داستان کسانی را فریاد می‌آورد که از انبیا هم آیات و معجزات دیدند و باز از در تصدیق و قبول درنیامدند.

ت

۷۱

اینکه خداوند این گونه کرامات را بر دست اولیا مجال ظهور می‌دهد که گاه برای آن است که تا عام خلق در حق خاصان درگاه وی به وهم و بدگمانی نیفتند، اما خود اولیا هم به اظهار کرامات علاقه‌یی ندارند حتی سعی در ستر و اخفای آن را اولی می‌دانند [۳۶] و جز آنگاه که مشیت خداوند اقتضا دارد به اظهار آن راضی نمی‌شوند. حکایت آن درویش که در کوه خلوت کرده بود در مثنوی * شاهد این دعوی است و هر چند اصل آن باید از حکایت ابوالخیر تیناتی اقطع (وفات: ۳۴۹) مأخوذ باشد^۱ طرز تقریر حکایت طوری است که سکوت مولانا را از ذکر نام شیخ بیشتر توجیه‌پذیر می‌سازد و شیخ صاحب کرامت را، با عدم ذکر نام، بهتر با زمره اولیای مستور مربوط می‌دارد.

الف

در احوال این درویش، که مولانا نام وی را ذکر نمی‌نماید، مثنوی این اندازه خاطر نشان می‌سازد که وی در کوه خلوت کرده بود و از انفاس خلق ملول و گریزان به نظر می‌رسید *. در کهساری که وی آنجا مقیم بود امروز دهنهای کوهی بسیار وجود داشت. اما شیخ که پاس التزام توکل وی را به خلوت کوه کشانیده بود با خدای

۱/۷۰ - مأخذ قصص ۸۱/

۷۰/ * الف: ۳۴۷۸/۲ ~

ب: ۳۴۹۵/۲

پ: ۳۷۸۸/۲

ت:

خویش عهد داشت که از میوه‌های کوهی نیز جز آنچه باد آن را از درخت می‌اندازد نخورد و هرگز دست به چیدن میوه‌ها فراز نکند. چندی گذشت و بالاخره مدتی شد که باد میوه‌یی نریخت و شیخ زاهد که یکچند در مقابل وسوسه ناشی از جوع و ضعف صبر کرد سرانجام دل در جود الهی بست و در اثر قوت جذب قضا* شاخه‌یی را که باد سرزیر کرده بود و چند دانه میوه بر آن بود بگرفت و میوه‌یی چند از آن جمله با دست خویش فرو چید و بخورد. در همین دم گوشمال حق در رسید و به خاطر این بدعهدی که شیخ کرده بود گوش و را به سختی درکشید.

ب

در واقع مقارن آن حال، در نقطه‌یی از آن کهسار دزدان گوشه خلوتی یافته بودند و به تقسیم مسروقات خویش اشتغال داشتند شهن شهر را خبر شد و عوانان وی در رسیدند و دزدان را گرفتند، شیخ را هم که در مجاورت محل دزدان در همین کهسار مقیم بود با آنها به شهر بردند. آن گونه هم که مجازات مفسدان در حکم شرع و در اشارت کتاب (۳۳/۵) اقتضا داشت دست و پای آنها را از چپ و راست قطع کردند*. شیخ زاهد هم چون ناشناخته در بین دزدان گرفتار آمده بود یک دستش را بریدند و می‌خواستند یک پایش را هم قطع کنند که سواری از راه در رسید و چون شیخ را به جا آورد بر عوانان نهیب زد که چرا دست مرد خدا را بریده‌اید؟ شهنه و عوانان از شیخ معذرت خواستند و شیخ هم آنها را بحل کرد چرا که خود وی می‌دانست این گوشمالی را از کجا خورده است و در این ماجرا گناه از خود او بوده است و از شکستن عهدی که با خدای خویش کرده بود.

ب

از آن پس چون دست وی برای خاطر حلقش قطع شد و وی نیز این را عقوبتی در خور گناه خویش می‌دانست هرگز از این بابت شکایتی یا اظهار ناخرسندی از زبان وی شنیده نشد. در پیش خلق هم به شیخ اقطع شهرت یافت، و شیخ همچنان عزلت و انقطاع خویش را حفظ کرد و از ترک خلوت و اشتغال به صحبت خلق خودداری ورزید. زایری که به شیخ ارادتی داشت روزی سرزده به جایگاه وی رفت و شیخ را دید که با هر دو دست خویش زنبیل می‌بافت [۳۷]! اما شیخ عتابش کرد که نمی‌بایست سرزده بر وی درآمده باشد و اکنون هم می‌بایست تا شیخ زنده است آنچه را دیده است به هیچ کس اظهار نکند. مرد پذیرفت و عهد هم کرد و تا شیخ زنده بود عهد خویش نیز نگه داشت، اما عده‌یی دیگر که از شکاف روزن این زنبیل بافتن شیخ را دیدند* سرکرامت شیخ را آشکار کردند.

ت

شیخ اقطع که در اخفای حال خویش اصرار داشت از اینکه خلق به سر حال وی پی بردند ناخرسند شد، بر درگاه حق تضرع کرد که خدایا من این حال پنهان

می‌دارم، تو آشکارش می‌سازی، و جز تو که می‌داند که در این کار حکمت چیست*؟ از حضرت قدس الهام آمد که بعضی مردم پنداشته بودند که مگر تو شیخ ریا بوده‌ی و به همین سبب حکم الهی ترا با آنچه بر تو راند رسوا کرد. اکنون ما آن کرامت را که در حق تو کردیم آشکار نمودیم تا آن بیچارگان در حق تو بد گمان نگردند و به خاطر بدگمانی در حق اولیای حق - رد نگردند از جناب آسمان* در واقع به خاطر همین توهم خلق بود که این کرامت از جانب حق به شیخ تیناتی عطا شد، چنانکه سر اظهارش نیز همین بود، ورنه مرتبه شیخ برتر از آن بود که چون دست وی به حکم و رضای حق بریده آمد از قطع یک عضو و از تفریق اجزای تن یا حتی از مرگ جسمانی به اظهار جزع و ناخرسندی پردازد* و یا در اظهار این گونه کرامات، چنانکه رسم و شیوه دکانداران شهر است، سعی نماید.

ث

۷۲

این نکته را که مرگ جسمانی امری که مایه ترس باشد نیست و آن را نباید نقطه پایان حیات تلقی کرد بلکه نقطه عطف مسیر آن باید شناخت، مولانا در قصه آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع ظاهر نمی‌کرد* مطرح می‌کند و تقریر وی در این باب لطف خاصی دارد. این شیخ که رهنمای خلق و در بین مریدان همچون پیغامبری در میان امت خویش* محسوب است [۳۸] چون به مرگ و سوگ فرزندان مبتلا می‌شود در فراق آنها هیچ زاری و جزع نمی‌کند. بالاخره اهل بیتش اعتراض می‌کنند که بر مرگ فرزند خویش نمی‌گیری ما نا که در وجودت هیچ رحم و شفقت نیست، امید ما در قیامت به شفقت و شفاعت تو است و وقتی اینجا در تو هیچ نشانه‌ی از رحم و شفقت نیست پس این امید ما هم در حق تو لابد بیهوده خواهد بود. مولانا که این توقع شفاعت را از زبان زن مطرح می‌نماید هم از زبان او با استناد به حدیث نبوی [۳۹] آن را توجیه می‌کند* و حتی کریمه ولاتزر وازره و زر آخری (۱۶۴/۶) را هم در تقریر چنین شفاعت نیز* از قول اهل بیت شیخ به نحوی صوفیانه تعبیر می‌نماید.

الف

در جواب اهل بیت، شیخ بی آنکه مسأله شفاعت خویش را تصدیق یا رد

۱/۷۱ - طبقات انصاری / ۳۹۸؛ تذکره الاولیاء ۲/۱۰۰

*/۷۱ الف: ۱۶۱۴/۳ ~ ب: ۱۶۱۵/۳ ، ۱۶۷۵/۳ پ:
 ۱۶۸۰/۳ ت: ۱۷۱۰/۳ ، ۱۷۱۱/۳ ، ۱۷۱۶/۳ ، ۱۷۱۹/۳ ث:

کند می‌کوشد تا خود را از فقدان رحم و شفقت تبرئه کند، می‌گوید که برخلاف آنچه زن می‌پندارد در وی رحم و شفقت هست و حتی برسگها هم که خلق به آنها سنگ می‌اندازند و آنها پای خلق را می‌گزند نیز رحم و شفقت دارد* پس اگر بر فرزندان خویش نمی‌گرید نه از آن روست که بر آنها شفقت ندارد، از آن روست که آنها اگر زنده یا مرده‌اند در هیچ حال از پیش چشم باطن وی غایب نیستند، همه جا پیش وی هستند و گرد وی بازی می‌کنند*، و چون با آنها وصال دارد به گریه که نشانه فراق است حاجت ندارد. اگر دیگران رفتگان را جز در خواب نمی‌بینند وی در بیداری نیز آنها را در ماورای عالم حس مشاهده می‌کند*، و پیداست که مرگ ظاهر اینان را فقط از عالم حس به ماورای آن می‌برد و این انتقال را نمی‌توان هجران و فراق تلقی کرد.

نیل به این مرتبه از کشف را مولانا موقوف ریاضت و مجاهده می‌داند که جوع و فقر و زهد و توکل و جهد و تجرد لازمه آن است، و این احوال هم جز برای مخلصان اهل طریق دسترس پذیر نیست، و نه هر کس به سلوک در راه آغاز کند به منزل می‌رسد، و مولانا در تقریر این معنی اشارت دارد به قصه آن مرید که همراه شیخ به شهری می‌روند*. در آن شهر هم نان کم و تنگیاب است و مرید که در تمام طول راه از فکر جوع و قحط آنجا دلنگرانی دارد خاطرش از این بابت سخت بشولیده می‌نماید. اما شیخ که از سر ضمیر وی واقف است وی را از این مایه دغدغه خاطر منع می‌کند و می‌گوید از غصه نان این قدر خویشتن را عذاب مده که تو از آن نازنینان و عزیزان نیستی تا در درگاه حق به جوع وادارت کنند چرا که، جوع رزق جان خاصان خداست* آن را به هر گنج گدایی که نه شایان آن است نمی‌دهند، و به هر حال رزق شکمخوارگان عام را پیش پیش می‌فرستند*.

با چه لطف بیانی مولانا در این قصه جوع و بی‌برگی درویشان را، و در قصه آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع نمی‌کرد یقین آنها را به عالم ماورای حس تصویر و توجیه می‌کند! معهذا حالات و مقامات مشایخ و صوفیه در مثنوی طوری است که نشان می‌دهد تصوف مولانا- و آنچه عرفان عملی او و نردبان آسمان اوست- فقر محمدی است و به هیچ وجه مثل فقر عیسوی انقطاع و انصراف از حیات جاری را الزام نمی‌کند، و جوع و فقر و بازگشت به عالم ماورای حس را هم وسیله‌ی تلقی می‌کند تا جان انسان را از تعلق بیش از حد به عالم حسی و از تقید به دنیایی که مجال رهایی از نفس و تعالی به آفاق روح به وی نمی‌دهد بازدارد و وی را آماده کمال کند و شوق «نیستان» ازلی را در این نی خاموش از خود خالی گشته که جان

عارف طالب است همواره زنده و جوشان نگه دارد (§ ۵ الف) و بدین سان عروج بر نردبان آسمان را که مثنوی و قصه‌های آن رمز نیل بدان را تعلیم می‌کند برای وی ممکن سازد.

ت

۱۷۷۲/۳ ~ ، ۱۷۷۴/۳ ، ۱۷۸۳/۳ ، ۱۷۸۸/۳ ب:
 ۱۸۰۱/۳ ، ۱۸۲۰/۳ ، ۱۸۲۲/۳ پ: ۲۸۴۱/۵ ~ ، ۲۸۴۶/۵
 ۲۸۴۸-۹/۵

حکایات امثال

۷۳

اینکه آشنایی با لطایف مثنوی نقد و تحلیل قصه‌ها و تمثیلات آن را الزام می‌کند از آن روست که بدون تأمل در این حکایات و تمثیلات نفوذ در دنیای مثنوی ممکن نیست، و جوینده‌یی که می‌خواهد برای راه یافتن به دقایق و اسرار این کتاب از مقدمه‌یی کوتاه سیر و پویه آغازد هیچ وسیله‌یی مطمئن‌تر از غور و تعمق در این قصه‌ها که مولانا آنها را همچون شواهد و قراینی در توجیه و تقریر مدعای خویش نقل می‌کند و ناچار حقایق و اسرار دعاوی او در همین امثال و شواهد انعکاس دارد نمی‌تواند یافت چرا که این قصه‌ها آینه‌ی اسرار مثنوی است.

الف

از همان شکایت و حکایت نی که مولانا مثنوی را با آن آغاز می‌کند پیداست که نوای «این نی» با نقل «حکایت» ارتباط دارد [۱] و گوینده مثنوی، که هر چه می‌گوید به نحوی از نی و نی‌نامه می‌گوید، در واقع می‌خواهد «سر دلبران» را در «حدیث دیگران» * به بیان آرد البته دردها و سوزهای خویش را از زبان نی، در قالب قصه که حدیث دیگران را طرح می‌کند، بهتر تقریر می‌کند. هر چند برای درک و فهم زبان «این نی» دلی که به تعبیر مولانا «شرحه شرحه از فراق» * باشد لازم است باز از نفیر این نی که در ضمن حدیث دیگران سر درد و عشق خود را می‌گوید هر کسی از ظن خود چیزی درک می‌کند و اگر سر وی را چنانکه در نهانخانه ضمیر اوست نمی‌جوید باری با تأمل در حدیث دیگران که طی این قصه‌ها و تمثیلات به بیان می‌آید می‌تواند تاحدی به دنیای اسرار مولانا راه بیابد، و هر چند شناخت تفصیلی از کل این اسرار برایش حاصل نمی‌شود، باری تا آنجا که در حوصله یک مقدمه می‌گنجد، به شناخت اجمالی آن تاحد یک آشنایی مختصر دست می‌یابد.

ب

اشتمال بر قصص و «اساطیر» که طعانه مثنوی ممکن است آن را دستاویز طعن و نقد آن سازد از همان عهد مولانا و مقارن با همان دوران انشاء و تقریر مثنوی آن را هدف طعن و نقد کسانی می داشته است که عرفان را در تحقیقها و تعمیقهای بلند و دعویهای آمیخته با شطح و طامات اصحاب عرفان نظری منحصر می دیده اند و آنچه را مثل مثنوی شامل امثال و حکایات و متضمن «اُسوه» و مثال پیروی و متابعت باشد دون شأن اهل معرفت می پنداشته اند، اما همین طعنها که خود مولانا آن را جوابهای سخت و صریح می دهد* در عین حال معلوم می دارد که قصه و تمثیل جزو جوهر اصلی مثنوی است و آن را نباید عنصر فرعی و بی اهمیت تلقی کرد، و لابد با نفوذ در آن می توان به چیزی از جوهر عرفان مثنوی دست یافت.

پ

از این رو پژوهنده اسرار مثنوی با بحث در این تمثیلات و قصه ها می کوشد تا آن کس را که طالب فهم مثنوی است از طریق بحث در ظاهر قصه تا آستانه بحث در حقیقت و سر قصه ها بکشاند، اما البته بحث در سر این قصه ها، که گوینده مثنوی ضرورت توجه به آن را دایم و مکرر خاطر نشان می سازد، با مجرد نقد و تحلیل قصص و تمثیلات مثنوی ممکن نیست، برای نیل بدان باید خط سیر اندیشه و رشته تداعی ذهنی گوینده را دنبال کرد، و با این سررشته است که می توان به افق فکر مولانا چنانکه سزااست نزدیک شد، اما برای وصول به آن افقهای والا نردبان آسمانی لازم است، که بی آن از مجرد قصه ها نمی توان لطایف اسرار مثنوی را دریافت و آن هم جانی رازآشناست که خود را در مهَبّ نفحات روحانی قرار دهد.

ت

به هر حال مولانا این گونه قصص و امثال را در سراسر مثنوی همچون شاهد و نمونه یی عرضه می کند که می تواند حاصل قول و دعوی او را در حقایق و اسرار عرفان تجسم و تحقق بخشد و هرگونه شبهه و تردیدی را در امکان آن دعاوی و اقوال رفع نماید، و پیداست که از این میان آنچه به حکایات قرآنی و امثال حیات هر روزینه انسان ارتباط دارد، در این موارد، خیلی بیش از شواهد و ادله برهانی می تواند مایه اطمینان سامع و قایل این معانی باشد و از اینجاست که چنین حکایات و امثال در مثنوی نقد وقت و نقد حال ما نیز تلقی می شود و در عین حال سر حال عارف و اصل را نیز تا حدی به اذهان ما تقریب می کند.

ث

۷۴

داستان و قصه که در مثنوی از آن گه گاه به عنوان مثل یا مثال هم یاد می شود در آنچه از مقوله لطایف و حکایات عامیانه یا قصه های تاریخی و دینی و احوال مشایخ و اکابر نیست صورت قصه تمثیلی یا امثال حیوانات را دارد که مثل تمام انواع تمثیلات مبنی بر واقعیات، چنانکه ارسطو خاطر نشان می کند^۱، از آن گونه حجتها محسوب است که در همه انواع استدلال به کار می آید و به نوعی خاص از آن جمله اختصاص ندارد.

در این گونه قصه های تمثیلی چنان می نماید که آورنده تمثیل از حالت و وضعی که حقیقت آن معلوم نیست تصویری شبیه، در بین اقوال و امثال رایج می یابد یا از خود ابداع می کند، تا آنچه را مجهول است از تصویری که حقیقت و پایان حال آن معلوم است برای مخاطب قابل تصور نماید. اینکه آن را به الفاظی چون مثل و مثال تعبیر می کنند از همینجاست. در آنچه گوینده با اقناع عوام سر و کار دارد تأثیر این گونه امثال قابل ملاحظه است، و چنانکه از گفته ارسطو در فن خطابه برمی آید کسانی چون استزیخور⁺ و ایسوپوس⁺ هم در نظایر همین موارد به نقل چنین امثال می پرداخته اند [۲]. هر چند این گونه حجت در نزد حکما قدرت برهان را در اقناع ندارد و حتی به اعتقاد ابن سینا از استقراء هم در این مورد سست تر می نماید^۲، باز بدان سبب که امر معقول را برای اذهان عامه تا حدی به حس نزدیک می کند در حجت های خطابی غالباً همه جا مقبول است و از همین روست که مخصوصاً در مواعظ و سنن دینی و اخلاقی از دیرباز همواره از این شیوه استفاده کرده اند و هنوز هم می کنند.

به هر حال در پاره یی موارد تمثیل یا قصه تمثیلی جز آنکه تجربه یی عام یا قولی شایع را صورت تجربی و قالب وقوعی بخشیده باشد چیزی نیست، اما این مضمون مادام که صورت یک حکمت تجربی را دارد از حد ضرب المثل تجاوز نمی کند و ایجازی هم که در صورت بیانی آن هست از همین لزوم سهولت در نقل ناشی است، مع هذا چون آن را از صورت موجزی که ضرورت سهولت در نقل بر آن الزام می کند بیرون آرند و آن را بسط دهند شکل «قصه» را پیدا می کند، و پیدا است که در این گونه قصه، واقعه یی که مضمون تمثیل است اگر بکلی خیالی باشد قصه از نوع «امثال حیوانات» است، و اگر چنان نباشد، تا آنجا که احتمال وقوع ظاهر آن غیرممکن نباشد قصه تمثیلی است، وگرنه قصه رمزی است که در آن صورت قصه مطرح نیست، معنی رمزی منظور است؛ و در هر حال ذکر قصه برای آن است که

مدعای گوینده قصه را به هر صورت ممکن است — به صورت رمزی یا استعاره — برای مخاطب قابل تصدیق یا قابل تصور سازد.

پ

در مثنوی هم مولانا انواع قصه را — از امثال حیوانات و قصه‌های تمثیلی و رمزی — برای تقریر و توجیه دعاوی و اقوالی به کار می‌گیرد که تصور و قبول آنها برای اذهان عام دشواری دارد، یا خود در نقل آنها ناظر به تصویر حالت و وضعی است که به آسانی در وهم مخاطب جای نمی‌گیرد و برهان و قیاس و طریقه استقراء اهل حکمت هم در بیانش کارسازی ندارد. البته روایات مربوط به احوال انبیا یا امتهای گذشته هم که در مثنوی غالباً از قرآن و حدیث مأخوذ است برای مخاطب مثنوی و گوینده آن حکم اخبار مربوط به واقعیات تجربی را دارد، و مولانا در آنچه از احوال صحابه اولیا و مشایخ نقل می‌کند نیز بر همین اعتماد مخاطب به صحت آنها اتکا دارد و در واقع چنین قصه‌ها هم در نزد او و مخاطب مثنوی مثل آنچه در باب تجارب مسبوق و واقعیات تجربی محسوب است موجب اقناع به شمار می‌آید.

ت

در مورد قصه تمثیلی هم درست است که صورت قصه مطرح نیست اما ابداع یا نقل آن نیز جهت تقریب امر نامحسوس به ذهن عامه است و اینکه ارسطو می‌گوید نظیر آن در کلام سقراط بسیار است در واقع به سبب همین تفاوت مراتب مخاطبان سقراط در فهم دقایق برهانی است، و تمثیل معروف غار افلاطون^۳ نیز که حال علم اهل حس را نشان می‌دهد از همین گونه است، و در این مورد هر چند وقوع اصل قصه غیرممکن نیست اما نظر به صورت اصل قصه نیست، کلام گوینده ناظر به بیان حکم و اثبات مدعا در باب تفاوت مراتب علم است. تمثیل معروف مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری هم که در مثنوی آمده است * از همین مقوله است، و هر چند وقوع نظیر آن حکایت بکلی غیرممکن نیست گوینده مثنوی نظرش به تقریر صورت حکایت مقصور نیست، حکم حاصل از آن تمثیل را که تفوق نقش آینه دل بر نقش دیوار حس است در نظر دارد.

ث

باری نقل امثال حیوانات و قصه‌های تمثیلی در اقناع عامه و در تفهیم مدعا به آنها مخصوصاً از آن جهت نزد خطبا و متکلمان اهمیت دارد که به آسانی نمی‌توان در هر مورد که اثبات مدعایی لازم آید قصه‌هایی مبنی بر واقعیات تجربی و نمونه‌هایی از آنچه در عالم واقع روی داده است به خاطر آورد و شاهد مدعا ساخت، اما ابداع امثال حیوانات یا قصه‌های تمثیلی مشابه البته آسانتر از احاطه بر واقعیات و تذکر حوادث و تجارب مسبوق می‌تواند بود، مع هذا هر چند به وسیله امثال حیوانات یا قصه‌های تمثیلی آسانتر می‌توان مدعا را برای مخاطب تفهیم کرد بدون شک تمثیل

مدعا از طریق نقل حکایات واقعی یا محتمل الوقوع بیشتر مایه اقناع است، چرا که غالباً چنان به نظر می آید که آینده و حال به گذشته شباهت دارد و احوال کسانی که پیش از ما بوده اند نقد حال و آینه احوال ما محسوب است، بدین جهت از طریق نقل این گونه قصه های محتمل الوقوع و واقع نما بهتر می توان اشخاص را قانع کرد.

ج

شک نیست که مولانا هم حکایات مأخوذ از قرآن و حدیث و سیرت صحابه و روایات مشهور مبتنی بر تاریخ را با لحنی حاکی از اعتماد بیشتر نقل می کند و در اثبات مدعای خویش بر چنین حکایات بیش از تمثیلات دیگر اتکا دارد و به همین سبب قصه ها و تمثیلات دیگر را غالباً با استطرادهای مکرر و تأویلهای مفصل می آراند و در بسیاری موارد تمثیلات و حکایات غیرمحمتمل و خیالی را به کمک قصه های محتمل و شواهد واقعی مأخوذ از قرآن و حدیث تقریر و توجیه می کند و قابل تصدیق می سازد.

ج

۷۵

آنچه امثال حیوانات خوانده می شود و سابقه آن در فرهنگ شرقی به حکایات بیدپای + و بعضی اسفار تورات و در ادب غربی به امثال ایسوپوس [۳] و بابریوس + [۴] و برخی اخبار منقول از یونانیان باستانی می رسد در غالب صورتهای قدیمتر شامل قصه هایی در باب گیاهان و جمادات نیز هست، و اینکه پاره یی از این گونه امثال را مولانا از کلیله و دمنه اخذ می کند نیز غیر از سابقه انس با این کتاب که خود بیشک یادگاری از تربیت و تهذیب خراسانی اوست شاید تا حدی هم به سبب شهرت و قبولی باشد که کتاب کلیله و دمنه در محیط قونیة عصر وی داشته است، چنانکه قانعی طوسی شاعر معاصر وی این کتاب را در همین ایام (حدود ۶۵۸) در قونیة به نظم درمی آورده است و در اندک مدت ترجمه های ترکی آن نیز در قلمرو آل عثمان انتشار یافته است [۵].

الف

از جمله چنین امثال که در مثنوی از کلیله مأخوذ است قصه نخجیران و شیر را می توان یاد کرد * که خود مولانا نیز در ضمن اشارت بدان مخاطب را به مأخذ

۱/۷۴ - ریطوریکا ~ ۲۰/ ۲ - رهبر خرد ۲۱۲/ ۳ - جمهوری / شماره

~ ۵۱۴

۷۴ + Aesopus (Esopo). Stesichore

۷۴/ * ث: ۱/۳۴۶۷ ~

خویش حواله می دهد - از کلیله باز جو آن قصه را * داستان، که ظاهراً از ترجمه نصرالله منشی [۶] به خاطر مولانا راه یافته باشد، متضمن این تمثیل است که وحوش مرغزار چون به سبب مجاورت شیر عیش خود را منغص دیدند از وی درخواستند تا از تعرض آنها دست بدارد و آنها در عوض از بین افراد خویش هر روز شکاری که طعمه وی را بسنده باشد به نزد وی فرستند. چون شیر بدین معنی رضا داد روزی که قرعه به نام خرگوش برآمد از یاران درخواست تا در فرستادن وی اندک مایه تعلق و توقف ورزند، آنها هم پذیرفتند. و چون ساعتی چند از وقت چاشت شیر بگذشت خرگوش به درگاه وی روانه شد و بی عجله آرام به نزد شیر رسید، چون شیر از وی احوال وحوش و سبب تأخیر در وصول وی را به درگاه خویش پرسید خرگوش پاسخ داد که یاران خرگوش دیگری در صحبت من به درگاه ملک هدیه کرده بودند، در راه شیری که در نزدیک چاهی بود آن را از من بستد و هر چه گفتم این چاشت ملک است التفات ننمود. شیر خشمگین از جای برآمد و گفت باید که آن شیر گستاخ را به من بنمایی. خرگوش پیش افتاد و شیر را به سر چاهی برد و گفت اینجاست چون من از وی می ترسم اگر ملک مرا در کنار گیرد او را به وی نمایم. شیر چون او را در بغل گرفت و به درون چاه فرو نگرست عکس خود و از آن خرگوش را در آن چاه بدید، یقین کرد که آنجا شیری هست و آن خرگوش را که طعمه اوست در کنار دارد. خرگوش را بگذاشت و برای مقابله و مبارزه با خصم موهوم خویش را به چاه افکند - و جان مردار به مالک سپرد^۱.

ب

اصل قصه در کلیله نشان می دهد که خصم ضعیف را نباید حقیر گرفت، چرا که خرگوش خرد هم ممکن است شیر ژیان را به چاه هلاک اندازد. اما مولانا، با آنکه در نقل قصه بصراحت مأخذ آن را نشان می دهد، تمثیل مضمون را مخصوصاً در بیان این نکته به کار می برد که نباید به خیال کثرا اجازه داد انسان را به چاه هلاک بیندازد و قلب زرانودی وی را مفتون و مغبون ظاهر فریبنده خویش سازد * . مولانا قصه را حکایت حال مخاطب مغروری می یابد که خرگوش نفس جان او را، که قدر و مرتبه شیران را دارد، به زیرکی و کربزی خویش در چاه جاه نگونسار می کند و آن کس که جان وی مثل این شیر به ننگ اغفال خرگوش نفس دچار است از فرط غفلت و غرور خویش گه گاه مثل بعضی رؤسای عامه این فریب خوردگی و گمراهی خویش را نمی بیند و در عالم پنداری که دارد می خواهد که عامه او را به دین و دانش بستایند و به قول مولانا - فخر دین خواهد که گویندش لقب * . این جاه بیشک تعریضی در حق امام فخر رازی هم هست، اما تمثیل ناظر به حال تمام .

کسانی است که در چاه جاه سرنگون افتاده‌اند و با اینحال از جهل و غرور ناشی از هوی می‌پندارند که خود در طریق هدایت سیر می‌کنند و مایهٔ هدایت و اهتداء غیر نیز توانند بود.

پ

با آنکه خرگوش در قسمتی از داستان مولانا مظهر نفس و فریبکاریهای اوست* در کل داستان رمز عقل وحیی و مظهر رسول الهی به شمار است*، از این روست که در پایان قصه هم وحوش را تشویق به رجوع باطن می‌کند و چنانکه اقتضای ارشاد و تعلیم اولیاست قوم را به مجاهده با نفس که جهاد اکبر در نزد صوفیه و زهاد همان است ترغیب می‌نماید.

ت

جزئیات داستان مولانا، که حکایت مثنوی را برخلاف روایت سادهٔ کلیله از قصه‌های ضمنی و حوادث فرعی مشحون می‌دارد، قدرت داستان پردازی وی را نشان می‌دهد و به وی فرصت می‌دهد تا در طی حکایت، ضمن سؤال و جوابهای مکرر بین شیر و نخجیران، و خرگوش و نخجیران، مسألهٔ توکل و اجتهاد و مسألهٔ علم و الهام را هم مطرح نماید و دامنهٔ بحث را به مباحث مربوط به جبر و اختیار هم بکشد، و طرفه آن است که در حکایت مثنوی شیر با وجود اتکا و اعتمادی که بر عقل و بر لزوم سعی و اجتهاد دارد سرانجام خشم و طمع او را زبون حکم قضا می‌سازد و جهد و عقل هم او را از وقوع در چاه هلاک که حکم قضاست مانع نمی‌آید، نخجیران هم، که خود توکل و تسلیم را تا حد جبر می‌کشاند، با تمسک به عقل و حیلہ‌یی که خود نوعی جهد و سعی در تمهید و تدارک اسباب و به هر حال در ظاهر خلاف مقتضای توکل است خصم را به چاه هلاک، که گویی همان عقل و جهد او یا اتکای بر آنها در واقع اسباب سقوط او را در آن فراهم می‌سازد، می‌اندازند. مباحث گونه‌گون جالبی که در طی تمثیل مولانا در گفت و شنود نخجیران با شیر و خرگوش مطرح می‌شود در عین حال قدرت تداعی ذهنی مولانا و وسعت حوزهٔ معانی و افکار اورانشان می‌دهد، و در جای جای مثنوی نظایر این مباحث بسیار است، و از اینجاست که غور و تأمل در این قصه‌ها می‌تواند مقدمه‌یی بر مثنوی و وسیله‌یی برای شناخت دقایق اسرار معانی آن به شمار آید.

ث

یک قصهٔ دیگر کلیله که در مثنوی بر سبیل تمثیل به نظم می‌آید* داستان روباه و طبل است که در نقل کلیله بدین نتیجه منجر می‌شود که گویی: هر کجا جثه ضخیم‌تر و آواز هایل‌تر منفعت آن کمتر^۲. این روباه کلیله در بیشه‌یی می‌رفت آنجا طبلی دید پهلوی درختی افکنده و هرگاه که باد بجستی شاخ درخت بر طبل رسیدی، آوازی سهمناک به گوش روباه می‌آمد. چون روباه ضخامت جثه بدید و مهابت آواز

بشنید طمع در بست که گوشت و پوست فراخور آواز باشد. بسی کوشید تا آن را بدرید، آن راجز پوست پاره‌یی نیافت. در روایت مثنوی روباه چون آواز دهل بشنید به طمع بانگی که از آن برمی‌خواست صید خود را رها کرد و به شکار آن خیک پرباد آهنگ کرد، اما چون شکاری فربه از آن به چنگ نیاورد - گفت خوکی به ازین خیک تهی * . قصه را مولانا، بر وجه تمثیل اما با لحنی آکنده از تعریض، در خطاب به آن زفت مغرور پردعوی می‌گوید که یال و کوپال مردانه نشان می‌دهد اما مرد راه نیست و در وجودش از آنچه نشان مردان راه است هیچ نشانی نمی‌توان یافت. از لحن بیان مولانا پیداست که اینجا می‌خواهد این نکته را هم خاطر نشان سازد که هر چند دنیای حسی بانگ و جاذبه قوی و فریبنده دارد جز کسانی که نفس اماره آنها را در سلسله حرص و طمع در بند می‌دارد به بانگ فریبنده و جاذبه گمراه کننده آن تسلیم نمی‌شوند.

ج

از سایر امثال حیوانات که نیز در مثنوی * از کلیله مأخوذ می‌نماید حکایت رسالت خرگوش از جانب ماه است به نزد پیلان، و در اینجا نیز مثل قصه شیر و نخجیران، خرگوش مظهر زیرکی و چاره‌گری است و تاحدی هم رمز فرستاده الهی است. با این تفاوت که در کلیله زیرکی خرگوش مایه نجات قوم اوست اما در مثنوی این زیرکی در نزد قوم سبا، که حکایت از زبان آنها بر سبیل تمثیل نقل می‌شود، جز فریبی آشکار که فقط گولان ساده لوح ممکن است بدان از راه بدر روند حاصل ندارد. در واقع اینجا اهل سبا که در احتجاج با انبیا قصه خرگوش و پیل را از روی انکار و بی‌اعتقادی نقل می‌کنند خرگوش را نمونه کید و فریب کسانی نشان می‌دهند که رسالت آنها اساس ندارد * و فقط جاهلان و ساده‌دلان را از عیش نقد محروم می‌دارد. طرفه آن است که انبیا هم، هر چند در مقابل قوم، این طرز تلقی انکارآمیز آنها را نقد و ردّ می‌کنند * باز خرگوش را رمزی از دیو فضول - ابلیس - می‌دانند که با پیام خدعه‌آمیز دروغین خویش روح انسان را از آب حیوانی که از وی خضر خورد * و رمزی از معرفت و محبت الهی است محروم می‌دارد.

ج

در افسانه‌های برخی اقوام بدوی بین خرگوش و ماه رابطه‌یی هست و در پاره‌یی از این افسانه‌ها خرگوش همچون «پیام‌آور ماه» به نزد «انسان» تصویر می‌شود و در عین حال آنچه مضمون پیام اوست نیز نمونه پیغام باژگونه و آمیخته به خدعه و خطا [۷] هم هست. در روایت کلیله و مثنوی هم خدعه خرگوش در تبلیغ رسالت خویش ممکن است بازتابی از همین اساطیر در پنجانترا باشد و اینکه خرگوش را بعضی طوایف بودایی به عنوان شاکيامونی - که نام بوداست [۸] -

می خوانند نیز به احتمال قوی خود اشارتی به همین اسطورهٔ مربوط به «پیام‌رسانی» او بوده باشد.

به هر حال قصه آن گونه که در کلیله^۳ نقل است می گوید در ولایت پیلان باران یکچند منقطع شد و چشمه‌ها خشک گشت، پیلان از رنج و بیم بی‌آبی در جستجوی آب به چشمه‌یی رسیدند که آب فراوان داشت اما در سرزمین خرگوشان بود و چشمهٔ قمر خوانده می‌شد. چون خرگوشان را از ازدحام پیلان در اطراف آن چشمه رنج و ناخرسندی پدید آمد رسولی از بین خود برگزیدند — پیروز نام — و او در یک شب مهتاب از بالای بلندی که او را از تعرض و آسیب پیلان مصون می‌داشت پادشاه پیلان را آواز داد که من فرستادهٔ ماه آسمانم و بر رسولان در آنچه گویند حرجی نیست. ماه می‌گوید گویی غرور نابجا ترا بدان واداشته است تا قصد چشمه‌یی که به نام من معروف است کرده‌یی، اگر از این اقدام اعراض نکنی بیایم و چشمه‌ایت برکنم، در این پیام هم اگر شک داری همین ساعت بیا که من در چشمه حاضرم. پادشاه پیلان را از این حدیث عجب آمد اما چون سوی چشمه رفت و روشنایی ماه در آب بدید بشکوهید و چون به اشارت خرگوش خرطوم در آب کرد و اضطراب ماه را در چشمه بعیان دریافت جز آنکه در پیش ماه سجده کند کاری نتوانست کرد، فرمان ماه و پیام خرگوش در گوش کرد و پیلان را از آن سرزمین بیرون برد.

مولانا، که در عنوان حکایت تمام قصه را به کتاب کلیله حواله می‌دهد، از زبان اهل سبا، که اینجا قصه را بابی اعتقادی و ناباوری از برای انبیای خویش بر وجه تمثیل نقل می‌کنند، می‌گوید که ما از آن پیلان گول نیستیم — کاضطراب ماه آردمان شکوه* . اما از زبان انبیا هم در جواب این مثل به آنها پرخاش می‌کند که این گونه مثلها ساختن به شما نمی‌رسد و این ماه که حرکت و اضطراب آن در آب چشمه موجب خوف پیلان شد چه نسبت تواند داشت — با مهی که شد زبونش خاص و عام*؟ و بدین سان مولانا از زبان انبیا به منکران سبا خاطر نشان می‌کند* که رسالت خرگوش را با آنچه انبیا به حکم وحی تبلیغ می‌کنند قیاس نمی‌توان کرد.

۱/۷۵ — کلیله، طبع مینوی / ۸۷

۲ — همان کتاب / ۱-۷۰

۳ — همان کتاب

~ ۲۰۲/

Babrius, Bidpay +/۷۵

۷۵/ * ب: ۱/۹۰۰ ~ ، ۸۹۹/۱ پ: ۱/۸۹۸ ، ۱/۱۳۵۰ ت:

۷۶

قصه دیگر که باز مولانا از امثال مذکور در کلیله اخذ می کند و خود نیز بدان اشارت دارد قصه آبگیر است با آن سه ماهی که به قول مولانا در کلیله هم هست، اما آنچه آنجاست قشر قصه است، مغز جان آن را باید از اینجا — از مثنوی — جست * . حکایت در کلیله در ضمن «باب الاسد والثور»^۱ آمده است و می گوید که در آن آبگیر سه ماهی بود: دو حازم و یکی عاجز. صیادی دو که از آنجا گذشتند با یکدیگر میعاد نهادند تا دام آرند و آن هر سه را بگیرند. چون ماهیان آن سخن بشنودند، آنکه حزم زیادت داشت و به قول مولانا عاقل بود عزم راه کرد و از آن جانب که آب درآمدی بر فور بیرون رفت. در این میان صیادان رسیدند و دام آوردند. از آن دو ماهی دیگر که در آبگیر بودند، آن یک که نیز تحرزی داشت و به قول مولانا نیم عاقل بود حيله یی اندیشید، پس خویشتن مرده ساخت و بر روی آب «ستان» می رفت. چون صیاد او را مرده پنداشت بینداختش و او به حيله خویشتن در جوی افکند و هم جان به سلامت برد. بدین گونه از آن هر سه ماهی که در آبگیر بود، برای صیادان فقط — ماند آن احمق، همی کرد اضطراب * . در این اضطراب عجولانه هم دایم سرگشته از این سو به آن سو می رفت تا صیادان بالاخره او را به دام انداختند و سرانجام — احمقی او را در آن آتش نشانند * .

الف

مولانا که اینجا در نقل قصه به سر آن نظر دارد سر قصه را در واقع قبل از طرح قصه بیان می کند. چرا که قبل از طرح قصه به مناسبت بحث در اعتراضی که بعضی بلفضولان به جهت امیر گردانیدن یک جوان هذیلی (§ ۴۳ ح) بر رسول کردند ضمن توجیه و تقریر اشکال انگیزیها و ایرادگیریهای اهل شک نشان می دهد که از خلق عالم آن کس که به نور دل طی راه می کند عاقل است، آن کس هم که خود راه را نمی داند اما عاقلی را «دیده» خویشتن می کند و به دنبال او می رود نیم عاقل است، احمق آن کسی است که خود عقل ندارد و از متابعت عاقل هم دست می دارد، چنین کسی آن عقل را که مایه حیات و موجب صیانت آن است ندارد نیم عقلی هم ندارد که خود را مرده سازد و با فانی شدن در وجود شیخ به جویبار هستی و حیات راه برد * و با این مقدمات اینکه قصه آبگیر کلیله به ذهن گوینده مثنوی تداعی گردد و

→
 ۱۳۵۱-۲/۱ ، ۱۰۰۰/۱ ~ و ۱۰۰۸/۱ ج : ۳۱۵۹/۲ ،
 ۳۱۶۱/۲ ج : ۲۷۳۸/۳ ~ ، ۲۷۵۲/۳ ، ۲۷۸۴/۳ ، ۲۸۰۷/۳ د :
 ۲۷۵۲/۳ ، ۲۸۱۱/۳ ، ۲۸۱۴/۳ ~

تمثیل حال کسانی قرار گیرد که هر یک در حدّ خویش یادآور حال یکی از آن سه ماهی هستند البته قابل درک است.

بدین گونه مولانا در اینجا سرّ قصه‌یی را که به عنوان تمثیل از کلیده اخذ می‌کند قبل از نقل اصل قصه طرح می‌نماید و این طرز بیان خود ابتکاری در تمثیل محسوب است، چرا که آنچه را غایب است در آنچه حاضر است تصویر نمی‌کند، آنچه را حاضر است در آنچه می‌تواند نمونه‌یی از یک واقعیت غایب باشد ارائه می‌کند.

در یک مورد دیگر نیز که در مثنوی باز مولانا از امثال مذکور در کلیده الهام می‌گیرد، هر چند اصل حکایت را از آن مأخذ می‌گیرد در جزئیات آن تاحدی تصرف می‌کند تا آن را با آنچه در اصل تمثیل مراد و مدعای اوست موافق سازد. قصه در باب شیری است که به تعبیر ابوالمعالی منشی^۲ او را گرّ برآمد و قوت او چنان ساقط شد که از حرکت فروماند. چون روباه که در خدمت بود او را به جستجوی علاج تشویق کرد و شنید که این بیماری جز به گوش و دل خر علاج نپذیرد و طلب آن هم برای شیر رنجور میسر نیست، در صدد برآمد تا خر مردی گازر را که در آن حوالی بود بفریبد و طعمه شیر سازد و خود نیز از آن بهره‌یی به دست آرد. پس نزد آن خر رفت، از رنجوری و نزاری او گرم پرسیدن گرفت و به او وعده داد که اگر به مرغزاری که در آن حوالی هست بیاید از علف و سبزه که آنجا هست همواره خرسند خواهد بود، حتی برای آنکه شیر را هم در نظر او دوستی موافق و همجنسی اهلی طبع نشان دهد گفت که من پیش از این نیز خری دیگر را بدانجا هدایت کرده‌ام که اکنون در آنجا در عرصه فراغ می‌خرامد و به آسودگی در مرغزار چرا می‌کند. باری، چون خر به افسون روباه به آن مرغزار رفت و شیر او را در دسترس یافت بیدرنگ بر وی حمله آورد. هر چند حمله شیر خر را بسختی مجروح کرد به هلاک او نینجامید و خر موفق به فرار شد. چون روباه دیگر بار به نزد خر رفت و عتاب و ناخرسندی وی بدید او را آرام کرد. شیر را خر وانمود کرد و آن حمله وی را اظهار شفقت فرانمود. سخنان وی خر را دوباره به طمع و فریب دچار ساخت و چون هرگز شیر ندیده بود چون دیگر بار بدان جانب رفت شیر گرّ را خر پنداشت و از وی نرمید. شیر نر نخست وی را استمالت کرد و چون بین آنها انسی حاصل گشت بر جست و او را درهم شکست. بعد به روباه گفت من نخست غسلی کنم آنگاه دل و گوش او بخورم که علاج این علت را که در من هست بر این ترتیب گفته‌اند. تا شیر از غسل کردن بازآمد روباه دل و گوش خر بخورد، و چون شیر باز آمد و پرسید که گوش و دل خر کو؟

جواب داد که اگر او گوش و دل داشتی پس از آن حمله نخست دوباره دروغ من باور نمی کرد و به پای خود به گور نمی آمد.

ت

قصه کلبله که در «باب القرد والسلحفاة» آن کتاب مذکور است نشان می دهد که هر کو گوش شنوا و دل بینا دارد از تجربه خطر عبرت می پذیرد و دروغ و ترفند مغرضان وی را دوباره به دام خطر نمی اندازد. در مثنوی * این تمثیل در دنباله داستان توبه نصوح می آید و وقتی نصوح با توبه بی بازگشت خویش از خطر رسوایی رهایی می یابد چون دوباره او را بدان کار که افشای آن مایه رسوایش بود می خوانند می گوید بعد از آن محنت که من دیدم دیگر کیست که او را پای به سوی خطر پیش برد — الا که خر *؟ و این تعبیر که داستان خر گازر را به خاطر مولانا می آورد در ضمن به او فرصت می دهد تا در بعضی جزئیات تصرف کند و آن را برای طرح اندیشه هایی که با جریان سیال ذهنی شاعر مناسبتر است آماده نماید.

ث

از جمله در نقل مولانا آنچه شیر را دچار ضعف می سازد و از اقدام به شکار که باقی مانده آن به سایر جانوران بیشه می رسد باز می دارد بیماری «گر» نیست، جنگی است که با پیل نر کرده است و به سبب آن بود که — خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد * . همچنین در این روایت گفت و شنودی که در کلبله بین شیرو روباه هست و اینکه روباه پیشنهاد می کند که خری را به افسون و فریب به دام وی اندازد مطرح نیست، و چون شیر در روایت مولانا بیماری گر و حاجت به نذر و غسل ندارد اینکه در نوبت دوم وقتی خر را به دام هلاک می اندازد و او را پاره پاره می کند به درون آب می رود برای غسل و نذر نیست، به جهت خستگی و رفع تشنگی است. بعلاوه در این روایت آنچه روباه را به جستجوی خر وامی دارد چاره جویی خود او نیست، فرمان شیر است که از وی می خواهد تا خری یا گاوی را از حوالی بیشه با افسون و حيله به نزدیک وی آرد تا وی از گوشت او قوتی حاصل کند و بعد از آن صیدهای دیگر گیرد و از باقیمانده طعمه خویش چیزی هم عاید و خوش بیشه سازد.

ج

طرفه آن است که اینجا هم بین روباه و خر همان بحث کسب و توکل که منجر به مسأله جبر و اختیار می شود و در قصه شیر و نخجیران (۷۵۹ ث) نیز در میان بود از سر و با بیانی دیگر مطرح می شود. و اینجا روباه که می خواهد خر را از فقر و محنتی که در خدمت گازر بهره اوست و او هم بدان رضایت دارد ناخرسند سازد و به سعی و جهد در رهایی از آن وادارد می کوشد تا به او تلقین کند که ادعای خرسندی و قناعت بدانچه قسمت و بهره ازی است درست نیست و تمسک به اینکه خداوند بهره هر کس را چنانکه باید تقدیر کرده است نادرست است و به هر حال جستن رزق

حلال و سعی در طلب آن نیز فرض است و برخلاف تصورِ خر این جستجو از ضعف توکل ناشی نیست و توکل با کسب و جهد منافات ندارد.

چ

در اینجا با آنکه خر امثال و حکایتهایی در توجیه قناعت و فایده توکل بیان می‌کند، روباه ضرورت جُهد المقل را که در حدیث آمده است بروی الزام می‌کند و نشان می‌دهد که وقتی مرغزار خرم و عیش بیغم حاصل شدنی است بر این صحرای خشک که مرد گازر در آنجا رخت می‌شوید نباید آویخت*. اما خر که عقل و احتیاط وی را به التزام قناعت وامی‌دارد، بازار خری که در وی هست هیچ از این روباه حيله گر نمی‌پرسد که اگر چنان مرغزاری هست و این همه نعمتها آنجا حاصل است چرا تو در آنجا تا این حد زار و نزار مانده‌یی؟

ح

در واقع ضعف شیر و اینکه چون صیدی نداشت باقیمانده صید او به روباه نمی‌رسد روبهک را در این اوقات بشدت زار و نزار کرده بود و هر چند خر گازر این ماجرا را نمی‌دانست اما به هر حال ضعیفی و نزاری روباه را معاینه می‌دید و با آنکه عقل و تجربه او را به قناعت و توکل می‌خواند طمع و زیادت جویی بر «استعصام و تعفف» وی غالب آمد و سرانجام او را به دام مکر و فسون روباه انداخت.

خ

شباهت این گفت و شنود بین روباه و خر و نتیجه آن که فریب خوردن خر از روباه باشد با قصه شیر و نخجیران که نیز منجر به فریب خوردن شیر از خرگوش می‌شود، مخصوصاً با توجه به وحدت مأخذ هر دو حکایت، در نظر خود مولانا هم قابل ملاحظه می‌نماید و با اشاره بدان حکایت است که می‌پرسد وقتی خرگوشی شیر را به سر چاه می‌برد — چون نیارد روبهی خر تا گیاه*؟

د

بار دوم هم چون خر از دست شیر می‌جهد مولانا باز از زبان روباه نکته‌هایی را برای او مطرح می‌کند که می‌تواند سر میل نفس را به فریب و اختداع بیان کند. و آنچه وی در طی گفت و شنود مجدد بین خر و روباه در میان می‌آورد در عین حال قدرت قصه پردازی مولانا و هم قوت استدلال او را نشان می‌دهد. اینجا روباه برای آنکه وحشت خر را از حمله نافرجام شیر که موجب رمیدن او گشته بود دفع نماید به او اعتراض می‌کند که آنچه تو دیدی شیر واقعی نبود، صورت طلسمی بود که برای این مرغزار ساخته بودند، و اگر آنجا طلسمی در کار نمی‌بود هر شکمخوردی بدانجا می‌تاخت و برای هیچ کس مایه عیشی نمی‌ماند. اشتباه از من بود که ترا از پیش از مسأله طلسم و صورت آن آگاه نساختم.

ذ

خر البته آن قدر عقل دارد که بر این تسویل و وسوسه روباه اعتراض کند، اما استدلال خدعه‌آمیز روباه به او نشان می‌دهد که تخیلات وهمی را نباید نادیده

گرفت و هر چند خر بسی می کوشد و او را دفع می کند* باز جوع الکلب که از محنت و شقاء زندگی گازر بر جان وی مستولی است سرانجام مکر روبه را بر استعصام وی غالب می کند و گویی چون فضیلت جوع و پرهیز را نمی داند به طمع خام علفهای موهوم بیشه طعمه شیر می شود.

ر

در هر حال در روایت مولانا، شیر برخلاف آنچه در نقل کلیله آمده است برای غسل و ادای نذر به آب نمی رود، بلکه کشتن خر و حمله کردن به آن حیوان نحیف نزار به قدری خود او را از پا درآورده است که از کوشش و خستگی بسیار تشنه می شود، و چون قبل از اقدام به خوردن صید به چشمه سی رود تا با خوردن آب اندکی نیرو و نشاط پیدا کند جگر بند و دل خر را که اعاده قوت خویش را به خوردن آن موکول می پنداشت بر جای نمی بیند و روباه که آن هر دو را خورده است در پاسخ شیر که از وی می پرسد پس دل و جگر خر چه شد می گوید که اگر او را دل و جگری بود — کی بدینجا آمدی بار دگر*.

ز

۷۷

تأثیر کلیله — و به احتمال قوی ترجمه ابوالمعالی منشی غزنوی که

در ایام مولانا در خراسان و در نزد ادبا و منشیان آن سامان شهرت و رواج قابل ملاحظه‌ی داشت [۹] — در مثنوی مولانا منحصر به این امثال حیوانات نیست. یک جا هم در قصه‌ی که از جنبه رمزی خالی نیست باز به احتمال قوی از کلیله الهام می گیرد، این قصه حکایت آن درخت افسانه‌ی است که گفته می شد هر کس از میوه آن خورده باشد نه هرگز پیر می شود و نه مرگ به سراغش می آید.

الف

داستان این درخت را مولانا به صورتی که به ابداع نزدیکتر است تقریر می کند اما شباهت داستان او با اشارتی که در کلیله هست با توجه به انسی که مولانا با کلیله دارد تردیدی در این باره که گوینده مثنوی داستان خود را باید به احتمال قوی از روی روایت کلیله الهام یافته باشد باقی نمی گذارد. در واقع هر چند صورت تمثیل در هر دو کتاب به یک گونه نیست اما اشارت به سرزمین هند و به

۱/۱۶ ~ ضبع مینوی ۹۱ / ۲ - همان کتاب / ۲۵۳ ~

* / ۷۶ الف: ۲۲۰۲/۴ ~ ۲۲۷۱/۴ ب: ۲۲۸۰/۴

۲۱۸۱/۴ ~ ث: ۲۳۲۶/۵ ~ ۲۳۲۵/۵ ج: ۲۳۳۰/۵ ح: ۲۳۳۰/۵

۲۴۲۹/۵ ~ د: ۲۵۱۸/۵ ز: ۲۸۱۷/۵ ز: ۲۸۷۵/۵

وجود آن دارو که موجب نیل به حیات ابدی است و اینکه در هر دو جا چنین دارو تأویل به علم می شود وحدت مأخذ را در هر دو روایت نشان می دهد.

ب

البته در کلیله^۱ این اندازه می گوید که یکی از «براهمه هند» را پرسیدند که می گویند به جانب هندوستان کوههاست و در وی داروها پدید که مرده بدان زنده شود... جواب داد که... از کوهها علما را خواسته اند، و از داروها سخن ایشان را، و از مردگان جاهلان را که به سماع آن زنده گردند».

پ

اما مولانا تمثیل را به صورت قصه‌یی که مبنی بر واقعیات است در می آورد و آن را از آنچه در مقدمه کلیله هست و بدان وسیله خواسته اند آن داروها و سخنان را همین مجموعه کلیله جلوه دهند محسوستر و عامتر کرده است. از این رو می گوید دانایی برای دوستان گفت که درختی هست در هندوستان* و هر کس از میوه آن خورد نه پیر می شود و نه هرگز مرگ بر وی راه می یابد. پیداست که آرزوی جوانی باقی و حیات بی مرگ برای هیچ کس بیش از ارباب قدرت جاذبه ندارد و مولانا، که این نکته را بدرستی می داند و در بحثی هم که راجع به قول جالینوس در عشق به حیات دنیا تقریر می کند [۱۰] بدان المأم دارد، پای یک فرمانروای جهانجوی را در قصه وارد می نماید و خاطر نشان می کند که این قصه را پادشاهی از راوی صادقی شنید و — بر درخت و میوه اش شد عاشقی*.

ت

البته اینکه در روایت مثنوی پادشاه قاصدی دانا را از دیوان به جستجوی این مطلوب می فرستد نشان می دهد که خود او هم مثل گوینده مثنوی می داند جوینده دارو — میوه درخت — باید از دیوان ادب باشد و نه از کسانی که با چنان مطلوبی ارتباط ندارند. مولانا نشان می دهد که همین قاصد دانا سالها مورد مسخره و استهزای ظاهرینان واقع شد و دست از جستجو باز نداشت، سرانجام وقتی با نویدی عزم بازگشت داشت شیخی که وی از او ارشاد و همت خواست به او گفت که این چنین درخت که تو می جویی — این درخت علم باشد در علمیم*. درست است که علم درخت حیات هست اما تنها درخت نیست، آن را آفتاب و بحر و سحاب هم می توان خواند، آن کس که مطلوب را فقط در «صورت» می جوید بدان نمی رسد، و منازعات خلق هم بیشتر ناشی از آن است که به معنی توجه ندارند و اختلاف نامهاست که آنها را به منازعت وامی دارد.

ث

داستان منازعات چهار کس به جهت انگور که سر آن، منازعات ارباب دیانات را هم از مقوله منازعات لفظی نشان می دهد در این موضع مثنوی* غیر از

آنچه از اقتضای جرّ جرّار کلام در باب فرق بین معنی و نام ناشی است به غالب احتمال تاحدی نیز رسوب بازمانده‌یی از یک اشارت کلیله و دمنه^۲، در «باب برزویه طیب»، باید باشد که در آنجا برزویه بر سبیل حکایت و شکایت می‌گوید که در این عصر چون «میان اصحاب ملتها» خلاف هر چه ظاهرتر گشته است عاقل باید بر «ملازمت اعمال خیر که زبده همه ادیان است» اقتصار کند. این «اعمال خیر» که میان اصحاب ملتها مشترک است در حکم همان زبان واحدی است که اختلاف اهل اهواء در آنجا از میان برمی‌خیزد و ظاهراً توجه به همین فکر است که مولانا را با اعتمادی که به وحدت جوهری هفتاد و دو ملت، مخصوصاً با اعتقادی که در باب عدم تفرقه و تفاوت بین احاد رسل، از جای جای کلام او مستفاد می‌شود وامی‌دارد تا این گونه منازعات را لفظی و ظاهری نشان دهد و به نظر می‌آید که این قول وی از تأثیر کلام برزویه در مقدمه کلیله و دمنه خالی نباشد.

ج

مورد دیگر که باز به احتمال قوی از تأثیر کلیله در اندیشه مولانا حکایت دارد اشارت اجمالی به جنگ بین شیر و گاو میش است در داستان هاروت و ماروت، که گوینده ضمن انتقاد از اعتمادی که آن دو فرشته بر «قدس خویش» داشتند می‌پرسد که با این حال — چیست بر شیر اعتماد گاو میش *؟ و خاطر نشان می‌کند که هر چند گاو با شاخ خویش هر کاری می‌تواند کرد اما قوت شیر نر او را شاخ شاخ و پاره پاره می‌کند و اگر تمام وجود گاو هم شاخ شود باز — شیر خواهد گاو را ناچار کشت *.

درست است که تصور جنگ بین شیر و گاو در خارج از دنیای کلیله و دمنه هم قابل وقوع هست اما با توجه به استغراق مولانا در امثال کلیله و دمنه، در اینجا هم به ظن غالب می‌باید اشارت وی به واقعه مذکور در آخر «باب الاسد والثور» کلیله، و جنگ اجتناب‌ناپذیری باشد که به تحریک و تفتین دمنه بین شنبه (= شتر به) با شیر روی داد^۳ و منجر به هلاک گاو گشت.

ح

۷۸

انس با کلیله که موجب تداعی «امثال» آن در ذهن مولانا است در مواضع دیگر مثنوی هم نشانش پیدا است. از جمله شباهت مضمون در شکایت زرگر

۱/۷۷ — طبع مینوی ۱۸/ — ۲ — همان کتاب / ۵۰-۴۸ — ۳ — همان کتاب / ۱۱۴
 * / ۷۷ ت: ۳۶۴۱/۲ ۳۶۴۳/۲ ث: ۳۶۶۸/۲ ج:
 ۳۶۸۱/۲ ~ چ: ۳۳۲۲/۱، ۳۳۲۴/۱

— در داستان پادشاه و کنیزک — آنجا که وی به زبان حال خود را به آن آه‌ور و روباه تشبیه می‌کند * که آنها را به خاطر نافه و پوستینشان صید می‌کنند با آنچه در «باب الاسد والثور» کلیله در همین زمینه به نظم و نثر از زبان گاو در ضمن مفاوضه او با دمنه گفته می‌شود^۱ از مواردی است که انس خاطر مولانا را با نسخه کلیله ترجمه ابوالمعالی منشی نشان می‌دهد، و شاید تعبیر مولانا از تأثیر خلاف انتظار داروی طبیبان هم در حکایت پادشاه و کنیزک که می‌گوید هر چه علاج و دوا کردند، گشت رنج افزون و حاجت ناروا*، غیر از صرافت طبع شاعر و اقتضای مقام تاحدی هم از تأثیر همین موضع کلیله که از قول گاو می‌گوید: دارو سبب درد شد اینجا چه امیدست^۲ خالی نباشد و شاید نشانی باشد از آنکه در هنگام نظم و انشای این جزء مثنوی مولانا به تقریبی اشتغال به مطالعه کلیله و دمنه داشته است، و البته این هم که حکایت نخجیران به اندک فاصله در دنبال قصه پادشاه و کنیزک می‌آید قرینه‌ی است که این انس و اشتغال گوینده مثنوی را با کلیله — از همان اوایل شروع به نظم مثنوی — تأیید می‌کند.

چنانکه در تبیین لزوم توجه به سر قصه و اینکه به صورت ظاهر این گونه امثال نباید در پیچیدگی یک جا ضمن اشارت به اشکالی که بر قصه سجده کردن یحیی در شکم مادر به عیسی در شکم مریم (§ ۳۱ پ) ممکن است به خاطر معترضان ابله بیاید * تأکید می‌کند که از حکایت معنی را باید گرفت و نباید مثل آن کس شد که از داستان فقط نقش ظاهر را می‌دید و چون افسانه‌های کلیله را شنید پرسید که آخر آن کلیله بی‌زبان چگونه از دمنه‌ی که خود فاقد بیان بود سخن نیشید و آن حکایت دمنه و گاو و پیغام ماه و ترس پیل چگونه روی داد؟ اینجا مولانا تصدیق می‌کند که داستان از لحاظ صورت جعل و افترا به نظر می‌آید و شک نیست که زاغ و لکلک بدان سان که در این قصه‌هاست هیچ با یکدیگر عداوت ندارند اما قصه را باید همچون پیمان‌ی تلقی کرد که البته معنی حکم دانه‌ی را دارد که در درون آن است و هر کس جویای دانه است به ظرف و پیمان‌ه نظر ندارد و چنین اعتراضها که بر صورت ظاهر امثال و قصه‌ها ممکن است وارد آید انسان را از توجه به معنی و سر قصه باز می‌دارد * و نابجاست.

این طرز تلقی از قصه در عین حال نشان می‌دهد که مولانا چرا گه‌گاه صورت قصه‌اش محل اعتراض است و حتی خود او هم در برخی مواضع، مثل همین داستان یحیی و مریم * و مثل قصه قتل زرگر به اشارت طیب الهی * در داستان پادشاه و کنیزک *، برای دفع هرگونه توهم دیگر که از ظاهر و صورت قصه ممکن

است به ذهن مخاطب متبادر شود در باب آنها به دفع دخل مقدر می پردازد و تاحدی به اعتراض معترض پاسخ می دهد. با اینهمه تأکید می کند که اهل صورت چون سر قصه و روح کلام را در نمی یابد بین کلام حکمت با اساطیر اولین تفاوت نمی گذارد و در قصه قرآنی هم به چشم حکایات شاهنامه و کلیله می نگرد، و این قدر نمی داند که کلام حکمت و سر پنهان همواره به آسانی در گوش و دهان راه نمی یابد [۱۱] و بدین گونه فقط وقتی برای وی امکان درک بین حقیقت و مجاز هست — که کند گجل عنایت چشم باز*.

پ

در هر حال امثال حیوانات مثل سایر انواع تمثیلات و قصص در مثنوی از مآخذ گونه گون مأخوذ است، اما در تمام آنها، چنانکه از تمثیل در مفهوم ارسطویی آن (§ ۴ الف — پ) باید انتظار داشت، به سر قصه و حکم مشابه نظر دارد نه به صورت و ظاهر آن.

ت

۷۹

از امثال حیوانات و قصه های تمثیلی که در مثنوی هست مآخذ تعدادی نیز به سندبادنامه، و داستان یوزاسف و بلوهر می رسد که مثل کلیله و دمنه تأثیر و نفوذ فرهنگ هندی را در دنیای مسلمین نشان می دهد، چنانکه بعضی «امثال» ایسوپوس و لقمان هم از قدیم در نزد مسلمین به صورت امثال و حکم مذکور بوده است [۱۲] و اینکه نظایر برخی از این امثال در مجمع الامثال میدانی، جوامع الحکایات عوفی، مرزبان نامه، و فراید السلوک هم هست و از همین گونه مآخذ در آثار عطار و دیگران هم راه یافته است از همینجاست.

الف

سندبادنامه، که تحت عنوان سنتی پاس + و حکایت هفت خردمند در دنیای قرون وسطی هم شهرت داشته است و داستان «مرد لشکری و معشوقه و شاگرد» را^۱ به مجموعه معروف دکامرون + اثر بوکاتچو + ایتالیایی (۱۳۷۵ — ۱۳۱۳) داده است [۱۳]، در مثنوی ظاهراً هم قصه روستایی و شیر* و هم داستان رفاقت شتر و گاو و قوچ* را باید به مولانا الهام داده باشد.

ب

قصه روستایی و شیر را مولانا از سندبادنامه^۲ می گیرد اما آن را بر وجه مثل

۱/۷۸ — کلیله / ۱۰۴ ۲ — همان کتاب / ۱۰۳

۷۸/ * الف: ۱/۱۰ — ۲۰۹ . ۵۱/۱ ب: ۲/۳۶۰۷ ~ ۲/۳۶۱۷ ~

پ: ۲/۳۶۰۲ . ۱/۲۲۲ ~ ۱/۳۶ . ۴/۴ — ۳۴۶۳

در بیان این نکته می آورد که آنکوز روی تقلید نام خدا را می برد اگر به دیده تحقیق در آنچه می گوید درنگرد از هیبت و عظمت آن نام اجزای وجود وی از هم فرو می ریزد، چرا که وقتی به تقلید از حق سخن می گوید و از هیبت و عظمت او غافل است حال وی به آن روستایی می ماند که گاو در آخور بیست و شیر گاوش خورد و بر جایش نشست. اما روستایی که در تاریکی شب به جستجو و تیمار گاو رفته بود دست بر اعضای شیر می مالید و می پنداشت که دارد گاو خویش را نوازش می کند. ولیکن شیر که از اشتباه او واقف بود با خود می گفت که این بیچاره مرا نمی بیند و چون در تاریکی مرا به جای گاو خویش می گیرد - اینچنین گستاخ زان می خاردم*. پیداست که حق را نیز آنها که از روی تقلید شناخته اند گستاخ وار از وی سخن می گویند، فقط آنها که اهل تحقیق هستند با او به طریق خوف و ادب سلوک می کنند.

پ

در قصه سندبادنامه که بیشک مأخذ الهام مولاناست حکایت به مرد روستایی و آخور گاو مربوط نیست، در باب صعلوک بیابانگردی است که چون کاروانی پرمکنت و صاحب عُدت را شبانگاهان بر در رباطی که وی در آنجا متوطن بود می یابد در صدد برمی آید دستبردی به اهل کاروان بزند اما چون از بیم نگهبانان و پاسبانان نمی تواند از اُتقال و اموال قوم چیزی به غنیمت فراچنگ آرد حالی به طویله چهار پایان می رود تا لامحاله ستوری از آن جمله به دست آرد. از قضا در همان هنگام شیری هم به درون طویله ستوران آمده است تا چون هیاهوی پاسبانان و روشنایی مشعلهای اهل کاروان خاموشی گیرد به هنگام فرصت بهیمه‌یی را بشکند و طعمه خویش سازد. در تاریکی شب صعلوک با پسودن دست بر پشت و اندام ستوران می کوشد تا چارپایی سطر و قوی را مرکوب خویش سازد و با آن از طویله بیرون تازد. چون در آن حال دست بر پشت شیر می نهد و او را چارپایی بهتر و فربه‌تر می یابد بر پشت وی می جهد و با اعتماد بر قوت و هیبت خویش با تهدید شمشیر از طویله بیرون می تازد و همه شب مرکب را در تاریکی در بیابان می راند. صبحگاهان که هوا روشنی می گیرد با ترس و تعجب بسیار خویشتن را سوار شیر درنده می یابد و با آنکه از بیم شیر خود را در کام خطر می بیند تا وقتی به درختی که بتواند دست در شاخه آن بزند و از پشت شیر به فراز آن برآید نرسیده است همچنان خود را بر پشت شیر نگه می دارد و وقتی چنگ در شاخ می زند هم خود را از خطر سواری وحشتناک خویش می رهند و هم شیر را از رنج خود خلاصی می دهد!

ت

چنانکه پیداست قصه در روایت سندبادنامه از لحاظ قصه پردازی و مخصوصاً

از نظر کردار و دگرگونی و بازشناخت که در نقل قصه اهمیت خاص دارند^۳ از آنچه در مثنوی است قویتر و پرمایه‌تر به نظر می‌آید، اما صورت قصه بدان گونه که در روایت مولانا آمده است در بیان مقصود او وفا می‌کند، جزئیات روایت سندبادنامه در تقریر مقصود مولانا فایده‌ی ندارد، و تفاوتی هم که روایت وی با اصل مأخذ دارد قدرت مولانا را در ابداع و تصرف شاعرانه نشان می‌دهد.

ث

قصه شتر و گاو و قوچ هم در مثنوی مأخوذ از سندبادنامه است، جز آنکه در روایت سندبادنامه قصه مربوط به گرگ و روباه و اشتر است و در بعضی جزئیات دیگر هم با روایت مثنوی تفاوت دارد. به هر حال بر وفق روایت مولانا شتر و گاو و قوچ که همسفر بودند بندی گیاه در راه یافتند. گفتند که این مختصر اگر در بین ما سه تن بخش شود هیچیک را سیری حاصل نیاید بهتر آن است که هر کس از ما سالخورده‌تر باشد این اندک علف به وی ارزانی آید.

ج

با توجه به آنکه روایت سندبادنامه در اینجا یاران همسفر را گرگ و روباه و شتر می‌خواند و آنچه می‌بایست فقط به یک تن از آنها که از دیگران عمر بیشتری دارد داده شود گرده‌یی است که جز آن از وجه زاد چیزی با آنها همراه نیست، تصرف مولانا در صورت قصه بیشتر ماهرانه و حاکی از قدرت قصه‌پردازی به نظر می‌رسد. چون تناسب وضع و حال همسفران در روایت مثنوی بیشتر منظور شده است و اینکه همسفران بسته علفی در راه بیابند نیز طبیعی‌تر به نظر می‌آید تا آنکه سه یار ناموافق همسفر شوند و چنانکه در روایت سندبادنامه آمده است، گرده نانی را که طعام واقعی و مناسب هیچیک از آنها نیست به عنوان وجه زاد جهت هر سه تن بردارند یا نگه دارند.

ج

در هر حال یاران همسفر، هر یک برای آنکه این مختصر ماحضر را حق خویش نشان دهند می‌کوشند تا داستان خویش و سابقه عمر خود را به نحوی تقریر کنند که آنها را سالخورده‌تر نشان دهد. از جمله قوچ که خود این پیشنهاد را طرح کرده است در تقریر سالخوردی خویش می‌گوید که من با آن قوچ که حق او را به فدیة اسمعیل فرستاد و کبش فدا [۱۴] خوانند در یک چراگاه بوده‌ام. گاو می‌گوید من جفت آن گاو که آدم بوالبشر با آن زراعت خویش را در روی زمین آغاز کرد. شتر چون این دعویها را می‌شنود گردن دراز می‌کند که من با این جسم بزرگ و گردن بلند حاجت به تاریخ ندارم و هرکسی این اندازه در باره من می‌داند — که نباشم از شما من خردتر*.

ح

مولانا در نقل قصه ظاهراً بیشتر ناظر به بیان این معنی است که قیل و قال

اهل نقل چیزی را ثابت نمی کند و دعوی قوچ و گاو جز دعوی بی حجت نیست، چیزی که مایه نیل به حق می شود ذوق حال است که حاجت به قیل و قال ندارد و حال شتر تمثیل آن است. در تقریر پیشنهاد قوچ هم که می گوید بسته گیاه به آن کس که از دیگران سالخوردتر باشد می رسد، مولانا فرصتی پیدا می کند تا نشان دهد که این گونه رعایتها در عصر انحطاط ارزشها تا چه حد صبغه دروغ و ریا پیدا می کند. اینجا مولانا خاطر نشان می کند که هر چند مقدم داشتن پیران از دیرباز سنت بوده است امروز، در این دورلثام، پیران قوم را فقط در دو مورد بر دیگران مقدم می دارند: در طعام سوزان، و در پل شکسته، که در هر دو حال مقدم داشتن آنها با قرینه فاسد همراه است.*

خ

۸۰

در بین امثال حیوانات، حکایت آن مرغ که صیاد خویش را وصیت کرد که بر گذشته پشیمانی مخور* مأخوذ از داستان یوزاسف و بلوهر است که مولانا ممکن است از طریق الهی نامه عطار یا کیمیای سعادت غزالی هم آن را اخذ کرده باشد و اصل آن بدان گونه که در روایت اسلامی یوزاسف و بلوهر هست در اکمال الدین شیخ صدوق (وفات: ۳۸۱) هم جزو اصل قصه یوزاسف آمده است.

مولانا داستان را در بیان این نکته شاهد می آورد که بر گذشته حسرت نباید خورد که چون، باز ناید رفته یاد آن هب است.* اما اصل قصه در روایت یوزاسف و بلوهر در باب جهالت عامه است که چون پای طمع و غرض در میان آید هیچ نصیحت نمی پذیرند و کارها را به میزان عقل نمی سنجند. یک روایت قدیم فرانسوی هم که از این قصه باقی است و به داستان مرغک + مشهور است ظاهراً از همین داستان بلوهر مأخوذ باشد که صورت مسیحی آن در اروپای قرون وسطی شهرت و تداول بسیار داشته است [۱۵].

الف

ب

در روایت مثنوی، که نیز از قصه الهی نامه عطار مأخوذ به نظر می آید مرغ

۱/۷۹ - سندباد نامه ظهیری، طبع قویه ۵۷/ ۲ - همان کتاب ۱۰۸/ ~ ۳ -

ارسطو و فن شعر ۲/ - ۱۳۰

Boccaccio Decameron. Syntipas +/۷۹

۷۹/ * ب: ۵۰۳/۲ ~ ، ۶/۲۴۵۷ ~ پ: ۵۰۷/۲ - ج: ۶/۲۴۸۲

خ: ۶/۲۴۶۰ ~

چون به دام صیاد می افتد به او می گوید که از جثه من ترا سیری حاصل نمی آید مرا بگذار تا سه پندت بیاموزم. اولین پند را هم تا در دست تو هستم می گویم، دومین را بر بام تو، و آن سومین پند را چون بر درخت نشینم گویم و ترا از این سه پند نیکبختی حاصل آید. آنچه بر دستت گویم آن است که سخن محال را از هیچ کس باور مکن. چون نوبت دومین پند می شود می گوید بر گذشته هیچ غم مخور. و آنگاه چون به درخت می نشیند تا سومین پند را بگوید قبل از آنکه به بیان پند بیآغازد می گوید در شکم من دُری گرانها و بیمانند بود که ده درمسنگ وزن داشت و آن گویی ترا روزی نبود. خواجه را از حسرت ناله‌ی سخت از دل برمی آید که به قول مولانا به آن غلغله و فریاد می ماند که حامله را هنگام زادن گیرد. اما مرغ او را سرزنش می کند که آیا نگفتم بر گذشته حسرت مخور و نه آیا پندت دادم که امر محال را از هیچ کس پذیر؟ من که تمام وزنم سه درمسنگ نیست — ده درمسنگ اندرونم چون بود؟* وقتی خواجه به خود باز می آید می گوید اکنون آن سومین پند را بگوی مرغ جواب می دهد که آری به آن دو پند خوش عمل کردی که اکنون پند ثالث را هم رایگان بدهم. مولانا هم مثل مؤلف قصه بلوهر نتیجه می گیرد که پند گفتن با جاهل غافل — تخم افکندن بود در شوره خاک*.

ب

۸۱

پاره‌ی «امثال» هم در مثنوی هست که با آنچه به ایسوفوس (= ایسوپوس، ازوپ) یونانیان و «امثال» منسوب به او مربوط است شباهت یا ارتباط دارد. پاره‌ی امثال منسوب به ایسوفوس در واقع در روایات شرقی به لقمان منسوب است و احوال آنها هم در برخی روایات به قدری با هم شباهت دارد که می نماید بین آنها نباید تفاوت زیادی باشد.

الف

جالب آن است که یک قصه مثنوی در باب لقمان و اینکه خواجه تاشانش میوه خواجه را خوردند و تهمت بر او نهادند* در حکایات ایسوفوس [۱۶] هم هست. حکایت اگر چه از مقوله «امثال حیوانات» نیست، اما وحدت احوال ایسوفوس و لقمان را در مآخذ مولانا نشان می دهد. برحسب روایت مولانا، لقمان که بنده‌ی بود در نزد خواجه خویش مثل سایر بندگان او خوار بود. و چون خواجه غلامان را به باغ

Le lai de Loiselet +/۸۰

۸۰/الف: ۲۲۴۵/۴ ~ ب: ۲۲۴۴/۴ پ: ۲۲۶۱/۴، ۲۲۶۴/۴

فرستاد تا از آنجا برایش میوه آرند وی را نیز با آنها روانه کرد. آن غلامان میوه‌ها را که جمع کرده بودند خوردند و تهمت بر لقمان نهادند. لقمان که رنگش مثل شب تیره اما دلش آکنده از راز و معنی بود از خواجه درخواست تا همه غلامان را آب گرم بیاشاماند و در بیابان بدواند. خواجه چنان کرد و چون از رنج راه و آشوب دل بر آنها قی افتاد میوه‌ها که خورده بودند از دهانشان برآمد و لقمان چون قی کرد - می برآمد از درونش آب صاف * . اینکه عین قصه در باب ایسوفوس و اتهام انجیر خوردنش هم آمده است نشانه‌یی بر وحدت احوال آنهاست.

ب

وحدت لقمان با ایسوفوس از چند حکایت دیگر و هم از شباهت بین امثال و اقوال منقول از آنها نیز برمی آید، و به هر حال پاره‌یی امثال مثنوی که مأخذ آنها در روایات ایسوپوس مذکور است ظاهراً به روایات قدیم منسوب به لقمان باز می گردد [۱۷]. در بین این گونه امثال مثنوی که با امثال ایسوپوس مربوط می نماید داستان آن شغالی را می توان ذکر کرد * که نظیر آن در امثالی هم که فدروس از ایسوپوس نقل می کند نیز هست^۱. تمثیل در مثنوی در باب لاف و دروغی می آید که چون در معرض امتحان درآید جز رسوایی حاصل ندارد. شغالی که در خم رنگ می رود و یکچند درون خم درنگ می کند چون موی و پشم خویشتن را رنگین می یابد دعوی می کند که شغال نیست طاوس است و او را از آن پس شغال نباید خواند. شغالان که بر گرد او جمع می آیند با انکار و تعجب می پرسند که آیا بانگ طاوس هم توانی کرد؟ و وقتی نمی تواند با بانگی که به بانگ طاوس شباهت داشته باشد دعوی خود را قابل تصدیق سازد از آنها طعنه تحقیرآمیز می شنود که - پس نئی طاوس خواجه بوالعلا * . در این تمثیل مولانا نشان می دهد که آنکه به علم تقلیدی تمسک می کند و دم از معرفت می زند مقبول اهل حقیقت و شناخت نیست، چرا که علم تحقیقی تنها در ظاهر و صورت انعکاس نمی یابد و در باطن هم دگرگونی ایجاد می کند.

پ

داستان تعلق موش با چغز هم که در مثنوی * آمده است به امثال منسوب به ایسوفوس مربوط است، و اصل قصه که در امثال ایسوپوس هست هر چند در مجموعه امثال لافونتن^۲ هم آمده است و در کومدی الهی دانته^۳ هم موافق مشهور به ایسوپوس منسوب است، در صحت انتساب آن به ایسوپوس جای بحث هست. به هر حال قصه در روایت منسوب به ایسوپوس لزوم رعایت تجانس در صحبت و دوستی را نشان می دهد، اما مولانا آن را در بیان این معنی تقریر می کند که صحبت شیخ کامل را نباید از دست داد و اگر مرید از چنان مرشدی دور بماند به بش القرین مبتلا می گردد * .

ت

در این قصه، موشی با چغز (=وزغ) بر لب جویی آشنا می شود و چون انس فوق العاده‌یی به صحبت یکدیگر می یابند موش به چغز پیشنهاد می کند پای همدیگر را به رشته‌یی ببندند تا هر وقت موش به طلب صحبت بر لب جوی می آید آن رشته را بجنباند و چغز از آب برآید و صحبت بدارند. البته چغز جز بعد از الحاح و اصرار موش این درخواست را نمی پذیرد. یک روز که موش به کنار جو می آید زاغ مثل غراب البین در می رسد و ناگهان او را در می رباید و در حالی که موش در منقار زاغ اسیر می شود چغز هم از آن رشته که وی را پایبند موش می دارد در هوا آویخته می ماند و وقتی خلق از اینکه زاغ چگونه چغز آبی را در ربوده است و شکار کرده است تعجب می کنند می گویند این سزای کسی است که با ناهمجنس صحبت کند - ای فغان از یار ناجنس ای فغان* . البته نزد مولانا صحبت ناجنس که مایه بلا و موجب شکایت و فغان است آن صحبت است که بین اهل آن جنسیت معنی نباشد، جنسیت صورت شرط نیست، و آن مرید که از صحبت نا همجنس دچار محنت می شود آن است که به صحبت شیخ واقعی که مایه نیل او به کمال جنسیت خویش می شود نرسیده باشد.

ث

از سایر «امثال حیوانات» که در مثنوی هست و ممکن است مأخذ آن به ایسوپوس برسد، قصه مارگیر [۱۸] و ازدهای افسرده‌یی است که وی آن را مرده می پندارد و چون آن را به بغداد می برد تاب آفتاب بغداد او را از افسردگی بیرون می آورد، و چون به جنبش درمی آید مارگیر و خلقی را که به تماشای معرکه او جمع آمده اند تهدید می نماید* . حکایت در مرزبان نامه^۴ هم هست و ممکن است از طریق مرزبان نامه یا مأخذ آن در افواه و عاظ و صوفیه وسیله‌یی برای تقریر نتیجه‌یی شده باشد که مولانا از آن می گیرد و آن را تمثیلی از نفس انسان می داند که برای جنبیدن خویش به احوال و مقتضیات مناسب نیاز دارد.

ج

۸۲

اینکه بعضی از امثال حیوانات که در مثنوی هست مثل پاره‌یی قصه‌های تمثیلی آن به کتب ادب و مخصوصاً به برخی آثار صوفیه از جمله سنایی و

۱/۸۱ - مأخذ قصص ۹۲/ ۲ - 2/IV
 * /۸۱ ب: ۳۵۸۴/۱ ~ ، ۳۵۹۷/۱ پ: ۷۶۶/۳ ~ ، ۷۷۶/۳ ت:
 ۲۶۳۲/۶ ~ ، ۲۶۳۱/۶ ث: ۲۹۵۰/۶ ج: ۹۷۶/۳ ~

عطار و غزالی می‌رسد نشان می‌دهد که نقل این گونه امثال در حکمت عامیانه آنها را از قدیم در نزد وعاظ و صوفیه وسیله‌ی برای تفهیم و تقریر عقاید و تعالیم اخلاقی و عرفانی ساخته است، جز آنکه مولانا غالباً در طرز استشهاد به آنها قدرت و لطف بیان کم‌نظیری نشان می‌دهد.

الف

از آن جمله حکایت طوطی و بازرگان است در مثنوی *، که وقتی خواجه بازرگان عزم سفر هند دارد از طوطی می‌پرسد که از هندوستان چه ارمغانی برایش بیاورد، طوطی فقط در می‌خواهد تا پیام اشتیاق و شکایت فراق او را به طوطیان آنجا برساند. چون در هند خواجه این پیام را به یک دسته از طوطیان آن دیار می‌رساند و از آن میان یک طوطی در دم می‌لرزد و از درخت می‌افتد، خواجه بازرگان چون به خانه بازمی‌گردد این ماجرا را با تأسف و حسرت برای طوطی خویش نقل می‌کند و او هم در دم بال و پر می‌زند و می‌افتد و در درون قفس برجای سرد می‌شود. خواجه بازرگان اول زاری و نوحه می‌کند بعد جسد بیجان طوطی را از قفس بیرون می‌اندازد. اما طوطی بلافاصله به بالای شاخ می‌پرد و چون خواجه را در این کار حیران می‌بیند به وی خاطر نشان می‌کند که آن طوطی هند با کردار خویش به من پیام داده بود که تا نمیری نرهی و — مرده شو چون من که تایابی خلاص *.

ب

این نتیجه البته اساس طریقت مولانا است و وی نه فقط در مثنوی مکرر بدان اشارت دارد، بلکه در ملاقات بین وی و قطب‌الدین علامه شیرازی هم، چنانکه از روایت مؤلف الجواهر المضية برمی‌آید، به این معنی تصریح هست. حکایت در اسرارنامه عطار هم که مولانا بنا بر مشهور از سنین کودکی با آن انس و آشنایی داشته است آمده است و مأخذ مولانا هم ظاهراً همان کتاب باشد. البته در قصه عطار صحبت از بازرگان و سفر هند در میان نیست، داستان مربوط به حکیم هند است که در سفر چین طوطی را در قفس آهنین می‌بیند و طوطی چین پیغام خود را به وسیله وی به طوطیان هند می‌فرستد و همان جواب را که طوطی هند از طریق کردار خویش به بازرگان می‌دهد اینجا طوطی به وسیله حکیم چین به طوطی غریب می‌دهد و اینجا نیز حاصل و نتیجه تعلیم همان است که در مثنوی است: بمیر از خویش تایابی رهایی^۱. اشارت خاقانی هم به این طوطی، که بمرد و وارست در تحفة العراقرین قصه را به صورت ایجاز در بر دارد^۲ و شهرت داستان را در افواه عام نشان می‌دهد.

پ

قصه شکار رفتن گرگ و روباه در موبک شیر هم که در مثنوی * هست از همین گونه امثال است چنانکه از ذکر آن در کتاب فرائدالسلوک و نیز در کتاب الاذکیاء ابن جوزی برمی‌آید که قصه ظاهراً در عهد مولانا شهرتی داشته است و بعدها

نیز باید از همین طرق به لافونتن شاعر فرانسوی [۱۹] رسیده باشد. به هر حال به حکم قصه اینجا وقتی گرگ و روباه همراه شیر به شکار می روند البته شیر نر از صحبت آنها ننگ دارد اما باز همراهی می کند تا در باره آنها اکرام کرده باشد. باری، شیر در صیدگاه یک گاو کوهی، یک بز و یک خرگوش شکار می کند و گرگ و روباه پیش خود چنان می پندارند که شیر گاو کوهی را به خویشتن اختصاص خواهد داد و بز و خرگوش را به آنها واگذار خواهد کرد. وقتی شیر بر سبیل امتحان از گرگ در می خواهد تا آنچه را از صید حاصل شده است قسمت کند او نیز همین پندار خویش را مبنای تقسیم می سازد. اما شیر برمی آشوبد که وقتی وجود من در میان است چه جای وجود دیگری است و گرگ را چه یارای آنکه در مقابل وجود شیر خود را هم در میان ببیند و از خود و سهم و قسمت خود دم بزند؟ پس این اعتراض را بهانه می سازد و با خشم و نفرت در گرگ می جهد، او را از پای درمی آورد و پوست از سرش می کشد. آنگاه روی به روباه می کند و می گوید اینک نوبت تو است که این صید را قسمت کنی. روباه تعظیم متملقانه‌یی به جا می آورد و می گوید: این گاو فربه برای چاشت ملک مناسب است، بز هم یخنی و غذایی ساده است برای میان روز وی، خرگوش هم سزای آن است که شبچره ملک باشد. شیر که این طرز تقسیم وی را با ادب صحبت موافق می یابد تعجب می کند و می پرسد که این شیوه تقسیم را از که آموختی؟ روباه جواب می دهد از حال گرگ. و شیر که نفی نفس او را در خور پاداش می یابد می گوید چون تو در پیش ما وجود خود را نادیده گرفتی — هر سه را برگیر و بستان و برو.*

ت

بدین گونه مولانا نشان می دهد که انسان هم فقط وقتی خود را در وجود حق فانی کند و از خودی خود بیرون آید مثل روباه به مقصود می رسد، اما سالک باید همواره شاکر باشد که حق وجود او را مایه عبرت دیگران نساخته است و به او فرصت و امکان داده است تا مثل روباه از سرگذشت گرگ درس عبرت بیاموزد و سرّ از خودرهای و نفی نفس را از تأمل در احوال دیگران دریابد؛ چنانکه سرگذشت امتهای گذشته هم به امت محمدی، که امت مرحومه است، درس عبرت داده است و رسول هم به قول مولانا، در قیاس با امتهای سلف — امت مرحومه زین رو خواندمان.*

ث

۱/۸۲ - اسرارنامه / ۹۰ - ۲ - دآخذ قصص / ۲۰-۱۸

* / ۸۲ ب: ۱۵۴۷/۱ ~ ، ۱۸۳۲/۱ ~ ت: ۳۰۱۳/۱ ~ ،

ث: ۱۳۲۰/۱ ۳۱۱۰/۱

۸۳

در بین این گونه امثال قصه باز و کمپیر در مثنوی دوبار* آمده است، و در غزلیات مولانا هم بدان اشارت هست، سابقه آن نیز به جوامع الحکایات و کشف المحجوب و اسرارنامه عطار هم می رسد و شاید مولانا هنگام نظم آن به مقالات شمس ناظر بوده باشد. مأخذ مولانا در این مورد هر چه باشد، وی آن را از باب تمثیل در مورد سر حکمت و راز عرفان به کار می برد که در نزد نااهل نمی پاید، و البته هر کسی از عهده حفظ و ضبط آن بر نمی آید.

الف

اینجا حکمت در پیش آن کس که اهل آن نیست تشبیه به باز سلطان می شود که به خانه کمپیر روستا می افتد. پیرزن که نمی داند بازار را چگونه باید تیمار داشت چون ناخن دراز و پر بلند او را مشاهده می کند بر وی رحمت می آورد و بر سبیل تأسف می گوید نااهلان ترا چنانکه باید رعایت نکرده اند. لاجرم پرهایت بلند و ناخنهای دراز شده است. کمپیرک ناخن و پری را که اصل کار و وسیله حیات و شکار باز است از روی دلسوزی می برد و او را از امکان پرواز در اوجها محروم می دارد. بالاخره سلطان که در جستجوی باز خویش همه جا را می گردد آن را در خرگاه کمپیر در میان دود و گرد مطبخ پیرزن باز می یابد. بر حال وی البته رقت می آورد اما به وی خاطر نشان می کند که این سزای اوست و آنکه از خلد به دوزخ می گریزد باید منتظر چنین پاداشی هم باشد. اما باز پر خود را به دست سلطان می مالد و با زبان بیزبانی از گناه خویش، که اسارت در خانه کمپیر سزای آن است، عذر می خواهد*.

ب

جای دیگر کمپیرک روستا با دلسوزی از باز می پرسد که آخر مادرت چه شده است که ترا - ناخوان زین سان درازست ای کیا*، و چون از روی شفقت مادرانه ناخن وی را می چیند، از آن تتماع مختصر که برای کودکان خویش از پاره یی آرد و آب فراهم می آورد قدری پیش وی می نهد، و چون باز سر به خوردن آن ماحضر فرود نمی آورد کمپیرک با خشم و پر خاش بر وی بانگ می زند که من چنین طعمه یی برای تو می سازم و در خوردن آن - تو تکبر می نمایی و عتو*.

پ

بدین گونه مولانا با این تمثیل نشان می دهد که هر دلی جایگاه راز و هر جانی شایسته حکمت نیست و - کور کمپیری چه داند بازار را* و در واقع مهربانی و دلسوزی جاهلان کمپیر معلوم می دارد که هر مهری مایه دلگرمی نیست و - مهر جاهل را چنین دان ای رفیق* به هر حال قصه باز و کمپیر هر چند در ظاهر از نوع امثال حیوانات به نظر می رسد تا حدی به «امثال سایر» می ماند و بیشتر یادآور آن

گونه ضرب المثلهاست که نشان می دهد هیچ چیز را جز آن کس که ارزش واقعی آن را می داند نمی تواند بسزا ارزیابی کند.

ت

نمونه دیگری از این مقوله امثال، که به احتمال قوی از اسرارنامه عطار^۱ مأخوذ است، قصه پشه و باز است در مثنوی * که نشان می دهد غلبه عشق عاشق را مقهور می دارد، و معشوق در پیش عاشق فانی است و با وجود او نمی تواند از هستی خویش سخن بگوید. در اینجا پشه به حضرت سلیمان می آید و از وی داد می خواهد. سلیمان می پرسد آخر شکایت تو از کیست و او می گوید از دست باد - کو دو دست ظلم بر ما برگشاد*. سلیمان می گوید حکم حق آن است که حرف هیچ خصم را بی آنکه خصم دیگر حاضر باشد نباید شنید. اکنون خصم خویش حاضر آر تا من میان شما داوری توانم کرد. پشه می گوید خصم من باد است و آن خود در فرمان تو است. سلیمان باد را پیش می خواند تا میان آنها حکم نماید. اما به محض آنکه باد به فرمان سلیمان به جنبش درمی آید پشه راه گریز پیش می گیرد. وقتی سلیمان می گوید اکنون کجا می روی باش تا در بین شما حکم کنم، پشه جواب می دهد که آخر مرگ من از بود اوست و - او چو آمد من کجا یابم قرار*؟

ث

لطف بیانی که در کلام مولانا هست قصه را جهت تمثیل این معنی مناسب می سازد که عاشق در معشوق فانی است و آنجا که معشوق جلوه دارد وجود وی بکلی عدم است و به قول شیخ - با وجودت ز من آواز نیاید که منم. معهذا قصه در عین حال متضمن این حکمت عامیانه هم هست که شکایت و تظلم انسان از دست کسی که او را نزد قاضی نمی توان برد هرگز فایده ندارد.

ج

۸۴

نظیر این گونه «امثال سایر» [۲۰] که بسط و توسعه مضمون یا نقل آنها به صورت کردار رنگ حکایت به آنها می بخشد، پاره‌ی قصه‌های جالب را در مثنوی به مولانا الهام می کند که گاه نیز به «امثال حیوانات» شباهت می یابد و برخی از آنها در کتب ادب نیز هست و با اینحال ارتباط مضمون آنها با «امثال

۵۷/ - ۱/۸۳

۸۳/ * الف: ۳۲۳/۲ ~ و ۲۶۲۸/۴ ~ ب: ۳۳۴/۲ پ: ۲۶۳۰/۴

۲۶۳۳/۴ ت: ۲۶۲۷/۴ ، ۳۲۸/۲ ث: ۴۶۲۴/۳ ~ ، ۴۶۴۴/۳

۴۶۵۷/۳

الف

سایر» غالباً از قراین پیداست.

از این جمله است تعبیر مَثَل گونه «دوستی خاله خرسه» که آن را در مورد محبت جاهلانیهی که منجر به زیان محبوب می شود گویند^۱ و نظیر آن در حکایت بوزینه‌یی که با باغبانی دوستی دارد و به خاطر راندن مگس از روی باغبان که خفته است سنگ ده‌منی بر روی او می زند و هلاکش می کند در فرائد السلوک هم نقل است^۲ و مولانا نظیر آن را در مورد خرسی نقل می کند* که به تلافی نیکی مردی که او را از چنگ اژدها می رهاند با او دوستی می گزیند و یک بار به خاطر آنکه هجوم مگس را از وی باز دارد آسیا سنگی را بر روی می افکند و این سنگ که به تعبیر مولانا «روی خفته را خشخاش»^۳ می کند در ضمن حکایت مثنوی نشان می دهد که مهر ابله از کین عاقل کمتر زیان ندارد. مولانا در تقریر حکایت فرصت جالبی هم برای طرح این مسأله که با غیر همجنس دوستی روا نیست و اینکه ابله نگویند حتی نصیحت بی‌غرضانه را هم در گوش نمی کند به دست می آورد و نکته‌های دقیق در این باب مطیح می سازد.

ب

همچنین از نظایر این امثال سایر، که حکمت عامیانه‌یی را تا حدّ یک قصه بسط می دهد، داستان روباه و دنبه مثنوی* را می توان یاد کرد که مولانا آن را به صورت اشارت — نه روایت — نقل می کند اما دنبه‌یی که روباه را در میان سبزه به دام می اندازد و مضمون مَثَل سائری است که نشان می دهد وسوسه طمع چشم عقل را کور می سازد و چیزی را که باید مایه تحریک سوءظن انسان گردد محل رغبت و تمنای او می سازد.

پ

در تقریر این معنی مولانا به روباه حریص که در کلام او اینجا رمزی از نفس اماره محسوب است خطاب می کند که آخر دنبه را در سبزه می بینی این قدر نمی دانی که این دام است. اینکه نمی دانی بیشک از آن روست که — میل دنبه چشم عقلت کور کرد*. حکایت گونه‌یی که از بسط و توسعه این تعبیر مَثَل گونه ساخته اند در مجمع‌الامثال میدانی هم هست^۴ و ارتباط این گونه حکایات را با «امثال سایر» که مأخذ قسمتی از آنهاست نشان می دهد. داستان مرغ و صیادی که خود را در گیاه پیچیده بود* تقریر دیگری از سر همین قصه را در نظر دارد. این قصه که هم در پاره‌یی کتابهای ادب و امثال سابقه دارد^۵ نشان می دهد که مرغ زیرک با آنکه اهل بحث و تحقیق هم هست و حلال و حرام را نیز درک می کند* سرانجام به سبب طمع به دام صیاد می افتد و وقتی در دام این گرفتاری خویش را به فسون زاهدنمای صیاد منسوب می دارد* صیاد به وی خاطر نشان می سازد که گناه از فسون زاهد

نیست، از حرص و آزی است که فرق حلال و حرام را از دیده طماع دور می‌دارد و فکر وی را با عمل به تناقض می‌اندازد*.

ت

همچنین در مثنوی * قصه آن حکیم که طاوس را به خاطر آنکه پر زیبای خویش را می‌کند به ملامت می‌گیرد ظاهراً در اصل از بسط و توسعه این قول مثل گونه پیدا شده باشد که می‌گوید: پر طاوس و بال طاوس است^۵. به هر حال نظیر آن هم در شکل امثال سایر و حکایات در شعر و ادب قبل از عهد مولانا سابقه دارد، و شاید گوینده مثنوی در نظم حکایت به چند بیت از کافی ظفر همدانی نظر داشته است که در ضمن یک قصیده معروف وی در لباب الالباب عوفی^۶ آمده است و شاعر در طی آن اشارت به گفت و شنود خویش با طاوس می‌کند. اینکه طاوس هم در جواب ملامت و اعتراض وی در اینجا وی را «حکیم» خطاب می‌کند ارتباط قصه مثنوی را با مضمون کلام وی معلوم می‌دارد.

ث

تعدادی از این گونه امثال مثنوی در مقالات شمس تبریزی نیز هست اما به نظر می‌آید که آنجا هم از امثال سایر مأخوذ باشد، و نقل آنها در سخنان شمس بدان معنی نیست که مولانا آنها را بی واسطه از زبان محاوره اخذ نکرده باشد. از این جمله است داستان مثنوی * در باب کشیدن موش مهار شتر را و معجب شدن موش در خود. اینجا شتر در دنبال موش به راه می‌افتد اما چون قافله به لب جویی بزرگ می‌رسد موش وامی‌ماند و عذر می‌آورد که آب در راه مانع است، اشتر می‌گوید تا بینم چه حد است، پس پای در جوی آب می‌نهد و می‌گوید تا زانوبیش نیست، اما موش که مهار وی را باید رها کند می‌گوید درست است ترا تا زانوست ولیکن مرا صد گز هم از فرق سر گذشته است - که ز زانو تا به زانو فرقه‌هاست* . داستان صورت بسط یافته‌ی از مضمون تجربه مذکور در همین مصرع اخیر به نظر می‌رسد، و به همین شکل قصه در مقالات شمس^۷ هم هست و هر چند تأثیر خاطره شمس را در وجود مولانا نمی‌توان نادیده گرفت ارتباط مضمون قصه را هم با «مقوله امثال سایر» نمی‌توان انکار کرد.

ج

همچنین است داستان شکایت کردن اشتر پیش اشتر که تو کمتر به سر درمی‌آیی سبب چیست، و جواب او که من با این گردن دراز که دارم تا آخر پشته را می‌بینم و این برای تو ممکن نیست، خود صورت توسعه یافته‌ی از مضمون قول مثل گونه‌ی به نظر می‌رسد در باب شتر و درازی گردنش که برای او چه مصلحت و منفعتی را متضمن است. معهداً مضمون به صورت قصه در مقالات شمس مکرر آمده است^۸ و مولانا هم دوبار در مثنوی * بدان اشارت دارد و آن را مخصوصاً متضمن

اشارت بر لزوم التجاء سالک به پیر راهدان که از عقبات راه آگاه است نشان می‌دهد. درست است که طرز تقریر مولانا اشارات مذکور در مقالات شمس را هم در اینجا به یاد می‌آورد، لیکن محقق است که اصل مضمون باید از امثال سایر مأخوذ باشد.

ج

۸۵

این گونه «امثال» هر چند احياناً مأخوذ از افواه یا مشابه با لطایف مذکور در کتب ادب به نظر آید باز طرز تقریر آنها در مثنوی غالباً متضمن ویژگیهایی است که لطف بیان شاعرانه دارد و مولانا آنها را در تقریر معانی مورد نظر با چنان عمق و دقتی به کار می‌برد که وجود مأخذ و سابقه به هیچ وجه به طراوت و بداعت آنها لطمه نمی‌زند. فی المثل داستان آهو در اصطبل خران* بیشک قصه‌یی است که از روی امثال سایر به وجود آمده است، و صحبت زاع و طوطی، و مجاورت جغد و باز هم صورتهای دیگری از همین مضمون است، اما در تقریر مولانا تصویری از حال حقانیان را در بین اهل دنیا که از آن عوالم بی بهره‌اند نشان می‌دهد. اهل دنیا مثل خران اصطبل با بوی سرگین عادت کرده‌اند، ذوق و شم آهورا که رمز و مظهر حقانیان است درک نمی‌کنند و البته نافع آهو که تصویری از مواجید و اذواق حقانیان است امری است که جز نزد «صاحب مشام» ادراک پذیر نیست و — بر خر سرگین پرست آن شد حرام*.

الف

همچنین قصه باز در میان جفدان* هر چند از مقوله قصه‌های مأخوذ از امثال سایر به نظر می‌رسد در کلام مولانا تصویر حال عارف نورانی و اهل کشف را نشان می‌دهد که در میان جهال و ظلمانیان گرفتار باشد. البته باز به ویرانسرای جفدان التفات ندارد اما آنها هم چون دل به ویرانسرای خویش خوش دارند تمام دغدغه‌شان از این است که می‌پندارند — باز آمد تا بگیرد جای ما* . به همین سبب چون در روی

۱/۸۴ — امثال و حکم ۸۳۷/۲	۲ — مأخذ قصص ۶۲/	۳ — همان کتاب /
۷۵—۶ — همان کتاب / ۱۹۷	۵ — امثال و حکم ۸۱۵/۲	۶ —
۳۸۰/۲ — مأخذ قصص ۸۰/	۸ — همان کتاب / ۱۰۴—۵	
۸۴/ * ب: ۱۹۳۲/۲ ~ ، ۲۱۲۹/۲	پ: ۲۷۲۲/۲ ~	ت: ۲۷۲۳/۲ ،
، ۴۳۵/۶ ~ ، ۴۳۹/۶ ~ و ۴۷۸/۶ ~ و ۵۲۶/۶ ~ ، ۵۵۷/۶		
، ۵۵۸/۶ ~	ث: ۵۳۶/۵ ~	ج: ۳۴۳۶/۲ ~ ، ۳۴۴۶/۲
و ۱۷۴۶/۳ ~	۳۳۷۷/۴	

به چشم بیگانه تجاوزگر می نگرند بر وی هجوم می آرند، آزار و جفایش می کنند، پرو بال نازینش را می کنند و می کوشند تا به هر بهانه هست او را از آنجا برانند. جفدان نمی دانند که باز خود از آن ویرانه دلتنگ است و اگر راه خویش گم نمی کرد هرگز در آنجا مقام نمی کرد، اکنون نیز که در نزد آنها مقام دارد یک لحظه هم دوست ندارد در آنجا درنگ کند، هر لحظه می خواهد خراب آباد آنها را بگذارد و به ساعد سلطان که مقام اصلی اوست رجوع کند، جفدان که نمی توانند ارتباط او را با سلطان باور کنند می پندارند دعوی و آرزوی او در این باب یکسره جزلاف و گزاف نیست، می گویند مرغک حقیری را با حضرت سلطان چه مناسبت تواند بود، اما باز می داند که آن حضرت وی را در بین جفدان خوار و زبون رها نمی کند و از آنها که بدوستم می کنند نیز انتقام او را باز می ستاند. سلطان برای آنکه او را رهایی دهد هزاران بندی را آزاد می کند و او سرانجام پرده آسمانها را می شکافد و به دنیای روشن و آبادی که آن سوی وحشتکده جفدان نابیناست باز می گردد. از جفدان خو کرده به ظلمت هم آنها که در وی آویزند می توانند به همراه او به اوجهای روشن گرایند. بدین گونه باز هر چند با سلطان تجانس و سنخیتی ندارد باری از تجلی او نور می گیرد، و چون از زبان طبل باز ندای ارجعی بشنود به حضرت وی باز می گردد*.

ب

حال کسانی هم که به خاطر نیل به نعمتهای دنیا خود را به عذاب می افکنند و چون به زندگی ساده خرسند نیستند خود را تسلیم هرگونه محنت می نمایند در قصه خرسقایی* تمثیل می شود که محنت و عافیت خود را بر نعمت و راحت اسبان سلطان ترجیح می دهد. این خر که صاحبش هیزم فروش یا سقایی بینوایی است دیرگاه از گاه و آب و تیمار محروم می ماند. چون میرآخور سلطان با صاحبش آشنایی دارد از سقا در می خواهد تا خرک مجروح محروم را به وی سپارد تا وی آن را در اصطبل سلطان پروار کند و از آن محنت و لاغری برهاند. چون میرآخور خر را در میان آخور سلطان می بندد خر از هرگونه نعمتی در آنجا آماده می یابد. چون آن همه تیمار و توجه را در حق اسبان می بیند و مشاهده می کند که گاه و جوانها به هنگام آماده می شود و مالش و خارش هم در حق آنها انجام می گردد پوزبالا می کند که خدایا آخر من نیز مخلوق توام چرا این گونه زار و لاغرم، این اسبان که مخلوق تواند چنین خوش هستند چرا من باید به تعذیب و بلا مخصوص شده باشم؟ ناگهان آوازه پیکار در می افتد، اسبان را هنگام زین کردن و به کار کشیدن می رسد. اسبان وقتی از جنگ باز می آیند همگی خسته و مجروح گشته اند، زخم پیکان تن هاشان را سوراخ کرده است و نعلبندان تن هاشان را می شکافند و انواع آزارها بر

آنها وارد می آورند— تا برون آرند پیکانها ز ریش * . خر که این محنت و آزار اسبان را می بیند در اینجا سر به آسمان برمی دارد که خدایا من به فقر و عافیت رضا دادم و از آن همه نعمت و نوا که به خاطر آن بایدا این همه زخم منکر کشید بیزارم. اینجا معلوم می شود که چرا — هر که خواهد عافیت دنیا بهشت * . و چون هر نعمتی محنتی دارد عارف از آنچه قسام مقدر داشته است گله یی ندارد و در پیش غیر دوست از دست دوست شکایت بر زبان نمی آرد.

پ

در عین حال حرص و آزار این کسان را که به دنیا دل خوش می کنند و در راه آن به تحمل هر مشقت تن در می دهند مولانا در یک تمثیل کوتاه به حال مور تشبیه می کند * که با محنت و سختی دانه را به لانه می کشد و در راه همه جا بر فقدان آن می لرزد، و این مایه حرص و بیم هم که برای حفظ آن دانه دارد از آن روست که چون نظر کوتاه دارد دانه خرد را می بیند اما توده خرم (= چاش) را نمی تواند در محدوده نظر خویش درآورد. صاحب خرم به زبان حال با او می گوید که زندگی در همین یک دانه غله تمام نمی شود، از تمام این خرم توفیق همین یک دانه کوچک رادیده یی و از این روست — که در آن دانه بجان پیچیده یی * . دنیا پرست غافل هم از لذتهای ماورای حسی و از عظمت و وسعت دنیاها ی دیگر تصویری در خاطر ندارد از آن روست که طالب آن عوالم نیست، دل به دنیای ظاهر می بندد و مثل همین مور در جستجوی دانه کوچک دنیای حسی خویشتن را به تعب می اندازد، چرا که در ورای دنیای حسی و در آن سوی افق محدودی که چشم کوتاه بین او می تواند دید از هیچ چیز دیگر خبر ندارد.

ت

۱۸۵/ * الف: ۸۳۳/۵ ، ۹۲۳/۵ ب: ۱۱۳۱/۲ ~ ۱۱۳۶/۲
 ۱۱۶۵-۷۰/۲ پ: ۲۳۶۱/۵ ~ ، ۲۳۷۹/۵ ۲۳۸۱/۵ ت:
 ۸۰۶/۶ ، ۸۰۹/۶

تمثیلات در مثنوی

غیر از تمثیلات قصه مانند که از «امثال حیوانات» یا از بسط و توسعه برخی «امثال سایر» مأخوذ می‌نماید، در مثنوی پاره‌یی تمثیلات توجیهی هم هست که به نقل قصه خاص یا واقعه‌یی مشابه نظر ندارد، ناظر به آن است که از آنچه حقیقت حال آن بر مخاطب معلوم نیست به استناد آنچه حقیقت حال آن بر وی معلوم است تصویری «مخیل» بسازد تا وی را در باب آنچه گوینده تمثیل می‌پندارد حقیقت حال امر مجهول مورد نظر جز چنان نیست قانع یا مطمئن کند و بدین سان نمونه‌یی توجیهی را حجت دعوی و وسیله اثبات مدعای خویش (§ ۴ب، پ) نماید. چنین تمثیلات توجیهی مخصوصاً در مواعظ و خطب و در کلام زهاد و مشایخ رایج است و نزد برخی از آنها هم از قرآن و حدیث و احیاناً از انجیل و تورات مأخوذ به نظر می‌آید.

الف از این جمله تمثیل شتر و سوراخ سوزن را می‌توان ذکر کرد، که مولانا در مثنوی * ضمن اشارت بدان خاطر نشان می‌سازد که انسان تا یکتا و مجرد نشود به عالم ماورای حس راه نمی‌یابد، از آنکه شتر در سوراخ سوزن البته گنجایی ندارد و — نیست در خور یا جملی سَمَ الخياط * . اشارت از قرآن کریم (۴۰/۷) مأخوذ به نظر می‌رسد که داخل شدن منکران را در بهشت در حکم آن نشان می‌دهد که بخواهند شتر را از سوراخ سوزن بگذرانند. تمثیل تصویر امری را که وقوع آن از حیطة امکان خارج است القامی کند و اگر هم جَمَل، چنانکه بعضی محققان پنداشته‌اند، اینجا به معنی طناب باشد در محال بودنش تفاوت نیست. این تصویر در انجیل (متی ۲۴/۱۹) هم سابقه دارد و ظاهراً از طریق ذکری که در قرآن کریم از این مضمون هست جنبه ضرب‌المثل هم در زبان محاوره یافته باشد، اما در تعبیر مولانا به احتمال قوی مأخوذ از قرآن می‌نماید که تأثیر فوق‌العاده آن در مثنوی همه جا

پیداست.

ب

همچنین تمثیل اطفاء نور با باد دهان و تمثیل برق خاطف، که هر دو مأخذ قرآنی دارد و حاکی از تقریر حال منکران نور حق است، نیز در مثنوی مأخوذ از قرآن کریم است. در واقع سعی بیهوده‌یی را که منکران در اطفاء نور حق دارند در قرآن مغایر با اراده حق و امری بی‌حاصل نشان می‌دهد که قوم - *يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ* ~ (۸/۶۱)، و در مثنوی از این تعبیر قرآنی تمثیل گونه‌یی می‌آورد که می‌گوید هر کس بر شمع خدا آرد پفو - شمع کی میرد بسوزد پوز او* . همچنین حال منکر را که نور حق موجب هدایت وی نیست، در اشارت قرآن (۲۰/۲) به حال آن کس تمثیل می‌کند که برق خاطف چون ناگهان درخشیدن گیرد چشم او را خیره می‌سازد و او را از سیر و پویه باز می‌دارد. مولانا که این تمثیل را اخذ می‌کند آن را نمودار حال کسانی می‌یابد که دل به نور علم حسی خوش کرده‌اند و چنان می‌پندارند که در پرتو این نور بی‌ثبات می‌توانند راه حق را که جز نور لاشرقی و لاغربی آن را روشن نمی‌دارد طی نمایند. مولانا که تمثیل را بر وفق مذاق صوفیه تقریر می‌کند در عین حال خاطر نشان می‌سازد که برق هم خود آفل است، از این رو بر کسی که به روشنی آن دل ببندد می‌خندد، چون آن نور که مایه هدایت می‌شود نور باقی است که لاشرقیه ولاغربیه وصف آن است و البته مثل برق آفل *يَخطف الابصار* نیست* . ولیکن آن کس که می‌خواهد از برق خاطف نور هدایت بگیرد به کسی می‌ماند که بخواهد بر روی دریا اسب براند و پیداست که این کار چنان است که به قول مولانا - نامه‌یی در نور برقی خواندن* .

ب

تصویر حال آن گونه دلها هم که از آیات حق پند نمی‌گیرند و هیچ دگرگونی نمی‌پذیرند در یک تمثیل قرآنی آمده است که آن را به سنگ یا چیزی سخت‌تر از آن مانند می‌کند - *فهي كالحجارة أو أشد قسوة* (۷۴/۲) و مولانا در تقریر این معنی که پند ناصح وقتی در گوش آن کس که پذیرای پند باشد راه نیابد هیچ فایده‌یی نمی‌کند بمناسبت خاطر نشان می‌سازد که کلام انبیا در سنگ تأثیر کرد اما در دل‌های منکران نکرد، چرا که این دلها - *نعتشان شد بل اشد قسوة** . پیداست که تشبیه چنین دلها به سنگ سخت مضمونی عام است اما تمثیل قرآنی در این باب طوری است که سنگ را هم از بعضی دلها تأثیر پذیرتر نشان می‌دهد از آنکه پاره‌یی سنگها می‌شکافد و از آنها جوی و آب می‌تراود و دل‌های منکران چنان نیست [۱]. گوینده مثنوی در توصیف این گونه دلها با تمثیل به تعبیر *اشد قسوة* تمام این اوصاف را برای مخاطبی که با قرآن آشناست تصویر می‌کند.

ت

از همین گونه تمثیلهای تشبیه حال مؤمن به بینا و کافر به نابینا هم در مثنوی مأخوذ از تعبیر قرآن کریم (۲۴/۱۱) به نظر می‌رسد. نه فقط در مقام قیاس این دو گونه خلق به هم نمی‌مانند بلکه آن کسان هم که ایمان آورده‌اند و نیکی ورزیده‌اند، چنانکه نیز در اشارت قرآن (۵۸/۴۰) آمده است، البته با بدان یکسان نخواهند بود. مولانا این معنی را از تمثیل قرآنی اخذ و تلفیق می‌کند و یک جا در تقریر تفاوت بین اهل ظن و اهل یقین می‌پرسد: آیا کور و بینا نزد شما یکسان است؟*

ث

۸۷

این نکته که بین مؤمن و کافر فرقی هست و آن کس که به ایمان می‌گراید با آن کس که از ایمان روی می‌گرداند فرجام کارشان یکسان نیست در مثنوی نیز، مثل قرآن کریم و البته تحت تأثیر آن، مکرر و مخصوصاً در ذکر احوال انبیا و اولیا تمثیلات دیگری نیز از همین مقوله را الهام می‌کند. از جمله در تقریر تفاوت بین کلمه طیبه - که قول به توحید است - با کلمه خبیثه - که قول به شرک و کفر است - یک تمثیل قرآنی (۲۶/۱۴-۲۴) این دو گونه قول را به صورت دو گونه درخت تصویر می‌کند که این یک درختی ناپاک است که سرانجام آن را از بُن برمی‌کنند و نابود می‌سازند، و آن دیگر درختی پاک است که می‌بالد و برمی‌دهد و ریشه‌اش در زمین استوار می‌شود و شاخه‌اش هم به آسمان برمی‌رود. صوفیه کلمه طیبه را که درخت پاک تعبیری از آن است ایمان به غیب و کلمه خبیثه را انهماک در عالم حس که نفس پروری و استغراق در شرک خفی لازمه آن است می‌دانند و با آنکه در باب مفهوم این تمثیل و معنی کلمه طیبه و کلمه خبیثه بین اهل تفسیر اختلاف است [۲]، نزد مولانا درخت وجود انسان متضمن مفهوم طیبه و خبیثه هر دو هست، چون کثر و ناراست باشد ناپاک و بی ثبات خواهد بود، و چون ریاضت و تزکیه آن را («مُقَوِّم») سازد شجره وفا می‌شود و در آن حال حق نماست* . بدین گونه درخت رمزی از وجود انسان محسوب است و اینجاست که درخت وجود کاملان شاخ بر سدره دارد و بیخ در قعر زمین* استوار می‌کند و پیداست که اینجا بیخ درخت رمزی از «سرّ مرد» به شمار می‌آید که برگها و شاخها هم در خور آن است* .

الف

۱/۸۶ - مجمع الامثال میدانی ۱۱۳/۲

* ۱/۸۶ ب: ۶/۱ - ۳۰۶۴ ، ۳۰۶۵/۱ پ: ۲۰۸۲/۶ ، ۱۵۴۳/۲ ~ ،

۱۵۴۶/۲ ت: ۱۵۳۶/۵ ث: ۱۷۵۵/۳

تمثیل چراغ و چراغدان هم که در قرآن (۳۵/۲۴) به لفظ «مصباح» و «مشکاة» تقریر می‌شود و تعبیر «نور علی نور» هم در طی آن می‌آید در مثنوی وسیله‌ی برای القای مفاهیم اشراقی و عرفانی است. در طی این تمثیل خداوند نور آسمانها و زمین خوانده می‌شود و آنچه از آن نور بر کاینات افاضه می‌شود به نوری که در چراغ و چراغدان است مانند می‌گردد و البته نور خداوند که منشأ انوار است و مافوق تمام آنهاست و شروق و غروب که در انوار آفل آنها را شرقیه و غربیه می‌سازد در آن راه ندارد. این تمثیل که نزد اصحاب تفسیر در توجیه و تأویل آن اختلافها هست [۳] در تقریر مولانا نور حق را نور باقی و وسیلهٔ عروج و هدایت روح انسان به عالم ماورای حس نشان می‌دهد، و در مقابل آن نور حس را نور آفل و بی‌ثبات می‌خواند که نسبت به نور حق حکم اسب را برای سوار دارد*. در بارهٔ نور حسی که منشأ علم اهل حس است مولانا خاطر نشان می‌کند که این نیز هر چند نور محسوب است قلب را به سیر نزولی می‌کشاند و به عالم حس و ماده مقید می‌دارد در صورتی که نور حق دل را به عالم اصلی سوق می‌دهد و امکان سیر صعودی را برای وی فراهم می‌سازد. بدین گونه اتصال یا افاضهٔ نور حق به نور حس موجب تحقق آن کمالی می‌شود که برای نور حس مایهٔ تزئین است و اینجاست که در تبیین کمال مرتبهٔ علم آن را نور علی نور می‌خواند - معنی نور علی نور این بود*.

ب

این نکته نیز که علم اهل حس به هدایت نمی‌انجامد بلکه حجاب هم هست از مبانی عمدهٔ تعلیم صوفیه است اما در تقریر آن مولانا به تمثیل جالبی اشارت دارد که مأخوذ از قرآن کریم است و در طی آن (۵/۶۲) بی‌بهره ماندن اهل تورات از نور حقیقت به حال خری تشبیه می‌شود که بار کتاب بر پشت دارد و از حقیقت آنچه در آن «اسفار» هست خبر ندارد. این تعبیر که حال عالمان «بی‌عمل» را نزد شعرا به «علم‌الاباعر» [۴] تشبیه می‌کند در قرآن کریم البته مربوط به اهل تورات و تمسک آنها به ظاهر «اسفار» آن است، اما مولانا با اشارت بدان نشان می‌دهد که علم اهل ظاهر، و کسانی که از ظاهر کتاب فراتر نمی‌روند، از نوع علم اهل حس است، به همین سبب آنها را به نور هدایت که نور حق است متصل نمی‌کند. از این رو علم برای آنها حکم بارهایی را دارد که بر دوش آنها نهاده باشند و البته آن علم که انسان را به هدایت می‌رساند از آن گونه است که بار دوش انسان نیست، برعکس انسان را مثل باری بر می‌گیرد و در واقع حمال اوست احوال او نیست*.

پ



از نظایر چنین تمثیلهای توجیهی که باز در مثنوی مأخوذ از قرآن به نظر می‌رسد تمثیل گونه‌یی است که در قرآن کریم (۲۲/۶۷)، بر وجه استفهام انکاری، امکان همسانی بین راستان و ناراستان را در معرض سؤال می‌گذارد و آنها را که نگونسار می‌روند و به روی در می‌آیند با آنها که راه راست می‌روند و به اعتدال می‌پویند با هم مقابل می‌نهد، و با تصویری که بدین گونه از تفاوت احوال راستان و ناراستان ارائه می‌سازد نشان می‌دهد که این دو فرقه هرگز به یکدیگر نمی‌مانند. البته تمثیل قرآنی، چنانکه اهل تفسیر گفته‌اند، در بیان تفاوت آنهاست، مثل حمزه و عمار یاسر به ایمان گرویده‌اند، و آنها که مثل ابوجهل و اقران او از آن سربرتافته‌اند. در مقایسهٔ احوال این دوگونه مردم، قرآن کریم می‌پرسد که هرگز آن کس که در پویدن راه به روی درمی‌افتد — و مُکَبَّاً عَلٰی وَجْهِهِ رَاحَهِ رُودٌ — بهتر هدایت می‌یابد یا آن کس که راست می‌رود — و یمشی سویاً وصف حال اوست؟

الف

مولانا در بیان تفاوتی که بین «علم» و «ظن» هست ضمن تأکید این معنی که البته ظن انسان را از جستجو مستغنی نمی‌کند و به هدایت نمی‌رساند، آنچه مایهٔ هدایت و موجب نیل به یقین تواند شد فقط علم است، به این تمثیل قرآنی استشهاد می‌کند. از این روی گوید مرغ جان چون از ظن و ارست و به علم دست یافت البته دیگر سقیم و نادرست — و به تعبیر قرآنی مُکَبَّاً عَلٰی وَجْهِهِ — راه نمی‌پوید بلکه راست می‌رود و یمشی سویاً وصف او می‌شود*، پس صبر که منجر به یقین می‌گردد بر ناشکیبایی که منتهی به ظن می‌شود البته ترجیح دارد، و مولانا هم به همان شیوهٔ استفهام انکاری در این باب می‌پرسد که آخر چرا باید بر شیوهٔ ناراستان آن گونه که یمشی مُکَبَّاً وصف آن است راه پیمود — چون همی شاید شدن در استوا*؟

ب

در تقریر این نکته که بذر ایمان در دل‌های پاک و مستعد بی‌بر نخواهد ماند و مخالفت منکران ثمری برای آنها به بار نخواهد آورد در قرآن کریم تمثیل گونه‌یی هست (۲۹/۴۸) که فزونی تعداد اهل ایمان را در مقابل کاستی تعداد اهل کفر به افزونی حاصل کشتزاری مانند می‌کند که چون بیش از حد انتظار کشتکاران خویش است آنها را به شگفتی و خرسندی وامی‌دارد و البته منکر کافر را هم به همان سبب خشمگین و ناخرسند می‌سازد — كَرَّرَ اَخْرَجَ شَطَاۗهُ فَازْرَهٗ فَاسْتَنْظَرَ فَاسْتَوٰى عَلٰی سَوۡفِهِ يُعۡجَبُ الزُّرَّاعُ. در واقع تمثیل، که با این مایه ایجاز ودقت تصویر امر غایب و

نامشهودی را در حالت و صورت امری که عادت و تجربه آن را به منزله امر مشهود و محسوس جلوه گر ساخته است ارائه می نماید، نشان می دهد که حال پیغمبر و یاران وی در فزونی تعداد به چوین کشتزاری مانده خواهد بود که از هر دانه‌یی در آنجا کارند دانه‌های بسیار خواهد روید و مخالفت منکران مانع از رشد و توسعه آن نخواهد گشت. چنانکه مؤمنان، اگر فی‌المثل، در حدیبیه هم در ظاهر به آنچه نزد آنها «فتح» خوانده می شود دست نیافته‌اند سرانجام غلبه نهایی با آنها خواهد بود و آنچه دعوت و پیام رسول در مزرع دلهای آنها کاشته است کشتزاری سرسبز و خرم و پر بار خواهد گشت.

پ

این تمثیل قرآنی که نظیر آن در انجیل متی ۳۱/۱۳؛ لوقا ۱۳/۱۸؛ مرقس ۴/۲۶، هم هست. در نزد مولانا مایه الهام مضمونهای حکمی و عرفانی دیگر نیز می شود. از جمله برآمدن کشت و سرزدن جوانه را تمثیلی برای تبیین تصرف خداوند در کاینات می سازد و با اشاره به برگ که به حکم حق شاخ را می شکافد و تا بالای درخت همه جا را در خلعت سبز ورق غرق می سازد خاطر نشان می کند که اینهمه بر وجود خالقی که منکران آن را تصدیق ندارند و هم بر صدق دعوت رسولان وی گواهی می دهند، چرا که نزد عارف همه آنها در هوای عشق حق می رقصند و دست می افشانند و به خاطر تمام این سرسبزی و زیبایی که به آنها داده شده است با زبان شطاه شکر خدای خویش را به جای می آورند.*

ت

همچنین سیر اجزای کاینات را که در مراحل کمال از جمادی تا انسانی و ماورای آن راه می پویند در تمثیل دانه گندم که ضمن عبور از مرتبه جماد تا به قله انسانی می رسد تشبیه به همین کشت می کند که برآمدنش مایه تعجب و خرسندی کشتکارانش می گردد. گندم که دانه اش را در خاک می افکنند، حاصلش را در آسیا خرد می کنند، از آرد آن نان می پزند، نانش را زیر دندان می کوبند با همه این محنتها که بر سر وی می آید باز چون در وجود آدم در می آید و جزو او می شود به عقل و فهم و جان تبدیل می یابد و چنین است که دانه غله - یعجب الزراع آمد بهر کشت*.

ث

۸۹

به هر حال غیر از قرآن کریم که تمثیلهای مبنی بر واقعیات مثنوی هم در آنچه به قصص انبیا و احوال امتهای گذشته مربوط است از آن و یا از تفاسیر آن

مأخوذ است مولانا در انواع تمثیلات توجیهی و قصه‌های تمثیلی خویش احیاناً از احادیث نبوی، یا آنچه در سنن صوفیه به عنوان حدیث خوانده می‌شود، نیز استفاده می‌کند و تعدادی از تمثیلات مثنوی از این گونه احادیث مأخوذ می‌نماید.

الف

از آن جمله است قول تمثیل گونه‌یی که مخصوصاً نزد صوفیه و حکما به عنوان حدیث مذکور است و طی آن حکمت ضالّه مؤمن خوانده می‌شود: *الحکمة ضالّة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها*^۱. مع هذا مضمون قول در نهج البلاغه هم به اندک تفاوت هست که - *الحکمة ضالّة المؤمن فخذ الحکمة ولومن اهل النفاق* - این نکته با حدیث بودنش هم منافات ندارد.

ب

البته جستجوی ضالّه - که شامل شتر گمشده است - در زندگی عادی عرب امری غیر معهود نیست و ضالّه، که عبارت از حیوانی مملوک و بدون متصرف باشد که بیرون از آبشخور و چراگاه یافت شود، در احکام فقه مسأله‌یی است با موارد و شروط خاص، که تشبیه حکمت بدان تصویر جالبی را از حال مؤمن در جستجوی معرفت دینی نشان می‌دهد و پیداست که در این حال مؤمن یابنده این «ضالّه منشوده» و اولی به تصرف در آن است. در هر حال حدیث به همین صورت جنبه تمثیلی دارد اما مولانا جزئیات جستجوی «شتر گمشده» را که رمزی از حال مؤمن در طلب معرفت دینی است طوری بیان می‌کند که بیشتر به یک قصه تمثیلی از نوع آنچه غایب غیر محسوس را در صورت محسوس حاضر تصویر می‌کند می‌ماند.

ب

مولانا در تقریر این معنی که صحابه رسول همچون اولیای حق بوده‌اند آنچه را در «واقع» می‌دیده‌اند تصویری از «واقع» می‌یافته‌اند* به همین تمثیل تمسک می‌کند و اینکه به حدیث بودنش هم اشارت نمی‌کند ظاهراً نشان می‌دهد که آن را حدیث نمی‌شمرده است. به هر حال ضمن اشارت به این تمثیل خاطر نشان می‌کند که یاران رسول چون شرع را بی تقلید و بی آنکه در این امر متابعت از عقاید آباء کرده باشند پذیرفته بودند در این گونه امور برای آنها خطا روی نمی‌داد، چرا که حکمت ضالّه مؤمن است و وی لابد آنچه را گمشده اوست و به او تعلق دارد می‌شناسد و در نشانیهایی که در باب آن می‌دهد اشتباه نمی‌کند از آنکه به هر صورت - هر کسی در ضالّه خود موقن است* - اینکه مولانا در این موضع از کلام خویش از این ضالّه منشوده به عنوان «حکمت قرآن» - نه مطلق حکمت - تعبیر می‌کند، علاوه بر اقتضای مقام و رعایت دقت در تصویر احوال صحابه، ظاهراً از آن روست که نمی‌خواهد فلسفه یونانی هم که در نزد مسلمین گه گاه به همین نام حکمت [۵] خوانده می‌شود به عنوان ضالّه اهل ایمان تلقی شود، و پیداست که مولانا در فلسفی و

مفلسف به نظر قبول نمی نگردد.

ت

اینجاست که مثنوی حال مؤمن را در جستجوی آن حکمت که ناشی از قرآن است در حال شخصی که ناقه ضالّه خود را جستجو می کند و درباره آن از هر کسی که در راه به وی برمی خورد پرس و جو می نماید تصویر و تمثیل می کند و مولانا در تقریر این تمثیل به مخاطب که همان جوینده اشترست می گوید* که وقتی تو اشتر خویش را گم کردی و با چستی در جستجویش برآمدی چون آن را بیابی چگونه ممکن است در اینکه آن باز یافته شتر تو است یا نیست تردید کنی؟

ث

پاره‌ی ابیات زیبا و آمیخته با تصویرهای جالب که در این موضع از مثنوی هست* نشان می دهد که باری جوینده شتر چون نشانی آن را می داند در شناخت آن دچار تردید و خطا نمی شود، اما آن کس که از روی تقلید یا لاغ و مسخره با او همراه می شود یا به دنبال او می رود و او نیز در بین کاروان و در انبوه خلق از شتر گمشده خویش، که در واقع چنان شتری ندارد، همه جا پرس و جو می کند البته نمی تواند نشانی درستی از شتر بدهد و به هر نشانی که از روی لاغ یا دروغ درباره گمشده او بگویند ناچار جوابی جاهلانه می دهد و شک نیست که حال او با حال آن کس که می داند آنچه گم کرده است چیست فرق دارد. از این روست که مؤمن حکمت را، که چون حکمت قرآنی است همان سرّ ایمانی اوست، از آنچه به نام حکمت یا با نشانیهای نادرست به وی ارائه دهند باز می شناسد و چون بدان رسد نیز آن گمشده را از آن خویش می داند؛ اما آن کس که به لاغ و لاف دنبال وی می افتد و به تقلید وی او نیز سراغ شتری گمشده را می گیرد چون شتری گم نکرده است از آن نشانی نمی تواند داد، چیزی هم در بین نیست تا آن را باز تواند شناخت، هر چند او نیز بدون آنکه خود بداند شتر گم کرده‌ی دارد که شاید پیدا شدن شتر آن کس که در حقیقت ضالّه منسوخه‌ی دارد وی را نیز متوجه نماید که دل و جان وی نیز گمشده‌ی دارد و همین نکته وی را بی آنکه جستجوی خود را از نخست از روی جد آغاز کرده باشد به یک جستجوی جدی رهنمون گردد، و مولانا سرانجام نشان می دهد که آنچه این مقلد به جستجوی آن می افتد و از همراهی با آن کس که گم کرده‌ی واقعی داشت باز می ایستد نیز همان ناقه ضالّه است که برای هر دو آنها جزیک چیز واحد نیست.

ج

محقق عارف که مؤمن است از اول می داند آنچه گم کرده است چیست و آن را با نشانیهایی که دارد می جوید و اینکه عرفان عارف شناخت مسبوق به ذهول و نسیان است [۶] از اینجاست، اما مقلد عامی بعد از آنکه یکچند از راه لاغ و دروغ به دنبال محقق رفت تازه در می یابد که او هم گم کرده‌ی دارد و باید جداگانه به

دنبالش بگردد، لیکن در حقیقت ایمان و حکمت که گم کرده هر دو است یک چیز است، حال جوینده و طرز جستجویش در نحوه نیل بدان تفاوت دارد ورنه — آن، دو اشتر نیست آن یک اشترست *.

ج

یک جای دیگر هم در مثنوی * مولانا به استناد همین نکته که حکمت مثل «ناقۀ ضالۀ» است می گوید خود حکمت به دلالت می ماند که طالبان را به مطلوب رهنمونی می کند اما البته آن کس که می نخورده باشد بوی می را نمی داند و آن کس هم که فی المثل در عالم «واقعۀ» نشانه کسی را که آمدنش ممکن است برای او مایه دفع محنت گردد یا مثل آنچه در قصه پادشاه و کنیزک هست (۲۰۳ § ث و مابعد) گشایش کاری را سبب شود، به او داده باشند و او را به وی نمایانده باشند وقتی در بیداری با چنین کسی مواجه شود از مشاهده آن نشانیها که در وی می بیند از خود بیخود می شود؛ اما آن کس که از آن «واقعۀ» و آن نشانیها خبر ندارد معنی این بیخودی را نمی داند و نزد خود می پندارد که این اظهار شادی و این بیخود نشان دادن خویش که آن دیگری دارد چیزی جز دروغ و نفاق نیست، و این از آن روست که این چنین شخص نمی داند که شور و شوق آن دیگری از کجاست — او نداند کاین نشان وصل کیست *.

ح

۹۰

یک تمثیل دیگر که زندگی و مرگ انسان را تصویر می کند در مثنوی * مأخوذ از روایتی می نماید که در المستدرک حاکم به عنوان حدیث مذکور است و به موجب آن مثل مؤمن با مرگ همچون داستان مردی است که سه تن دوستان دارد: یک دوست عبارت از مال و ملک اوست، به او می گوید تا زنده یی از آن توهستم، هر چه خواهی از من برگیر و هر چه خواهی فروگذار؛ آن دیگر که خویش و اهل اوست می گوید در زندگی با توهستم و در مرگ ترا برمی گیرم و در گور می گذارم؛ اما آن سوم که عمل اوست می گوید در زندگی با توام، در گور نیز با تو درآیم و هم با تو از آن برایم و بدین گونه خواه زنده باشی خواه مرده همه جا با توهستم. البته لفظ حدیث

۱/۸۹ — جامع صغیر ۹۷/۲

۱/۸۹ * ت: ۲۹۰۳/۲ ~ ، ۲۹۱۰/۲ ث: ۲۹۱۱/۲ ~ ج: ۲۹۱۲/۲ ~ و
 ۲۹۷۳/۲ ج: ۳۰۱۲/۲ ح: ۱۶۶۹/۲ ، ۱۷۰۰/۲

با پاره‌یی تفاوتها در مآخذ دیگر هم هست و صورت دیگری از آن که با تفاوت‌های جزئی در صحیح بخاری و صحیح مسلم نیز آمده است می‌گوید: سه چیز در پی مرده می‌رود، از آن جمله دو چیز باز می‌گردد و یکی با وی می‌ماند. اهل و مال و عمل هر سه در پی وی می‌روند، مال و اهل وی باز می‌گردند، اما عمل با وی باقی می‌ماند^۱. صورت دیگری هم از مضمون حدیث در خود مثنوی هست * که مولانا آن را تفسیر می‌کند و قول مصطفی می‌خواند: ترا از قرینی که زنده به همراه تو در گور دفن گردد چاره نیست. اگر این قرین تو کریم باشد ترا اکرام خواهد کرد، و اگر لئیم باشد فرو خواهد گذاشت. این قرین تو عمل توست تا توانی در اصلاح آن بکوش [۷].

الف

مضمون این هر سه حدیث تمثیل گونه، که فرجام حال انسان را با اعمال وی مربوط می‌دارد، در قصه یوزاسف و بلوهر هم هست^۲ ما مولانا در تمثیل خویش صورتهای مختلف حدیث را به هم در می‌آمیزد و با اشارت به آنکه از سه همراه انسان آنکه در گور با وی می‌ماند عمل اوست از قول رسول خاطر نشان می‌کند که در طریق آخرت برای انسان — با وفاتر از عمل نبود رفیق *.

ب

از سایر تمثیلهای که در مثنوی مأخوذ از حدیث یا مستند بدان به نظر می‌رسد تمثیل دنیا است به خوابی که مرد خفته می‌بیند: حُلْمِ نایم — همچنان دنیا که حُلْمِ نایم است * . البته مضمون که حتی یک نمایشنامه کالدرون (۱۶۸۱ — ۱۶۰۰) شاعر اسپانیایی [۸] عنوان آن را دارد + از معانی عام محسوب است و در شعر رودکی و در قصه‌های شرقی هم نظایر متعدد دارد و به هر حال تصور مفهوم آن محتاج به اخذ نیست. معهدا مفهوم آن در حدیث به صورت «الدنیا حُلْم» مذکور است و از ذکر این دو لفظ در تعبیر مثنوی و از تصریحی که در موضع دیگر در اسناد قول به پیغمبر (ص) دارد برمی‌آید که در طرح تمثیل مولانا به مفهوم حدیث نظر دارد و بصراحت می‌گوید این جهان را که قایم به صورت است — گفت پیغمبر که حُلْمِ نایم است *.

پ

به هر حال تمثیل را مولانا با لطف و دقت خاصی به بیان می‌آورد و در تقریر آن خاطر نشان می‌کند که انسان در دنیا حال خفته‌یی را دارد که خواب می‌بیند، اما مثل همان خفته که آنچه را در خواب می‌بیند واقع و دایم می‌پندارد وی نیز دنیا را که جز امری عاری از ثبات و دوام نیست باقی و دایم می‌شمرد، و فقط آنگاه که صبح مرگ برمی‌آید * از ظلمت ظن و خیال که در طی خواب بروی عارض بود می‌رهد، و مثل خفته‌یی که چون از خواب برمی‌آید از هول و هراسی که در خواب داشت یا شادی و لذتی که آنجا وی را مشغول می‌داشت خنده اش می‌گیرد و از اینکه در آن

حال به بی حقیقت بودن و عارضی بودن آن صورتها توجه نداشت تعجب می کند وی نیز چون مستقر و جایگاه خویش را در آن سوی دنیای خواب کردار زندگی می بیند - خنده اش گیرد از آن غمهای خویش * . آنگاه با توجه به این معنی که تمام آن دغدغه ها و اندیشه های حیات دنیا در مقابل این بیداری که واقعیت مرگ است جز صورتی موهوم نمی توانست بود از آن اشتباه که در واقعی پنداشتن زندگی برایش حاصل آمده بود بیرون می آید و اینجاست که تقریر مولانا اشارت: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا را در کلام منسوب به امیرمؤمنان علی (ع) به خاطر می آورد^۳.

ت

تمثیل با نتیجه یی که مولانا از آن می گیرد واقعیت عالم خارج را تا حد نوعی مذهب اصالت تصور + متزلزل می کند، اما مولانا نشان می دهد که حساب قیامت هم در واقع بدان معنی است که گویی انسان آنچه را در خواب زندگی دیده است در بیداری رستخیز حقیقت و معنی آن را در می یابد، و در واقع اصالت مسؤولیت و ضرورت تجانس بین عمل و عکس العمل واقعیتی است که در آن باب جای تردید نیست. از این روست که بسیاری از آنچه انسان در خواب می بیند در بیداری دگرگونه تعبیر می گردد، چنانکه شادیهها و خنده هایی که ظالم در مشاهده حال مظلوم می کند در بیداری مرگ برای وی به صورت گریه و نفیر برایش تعبیر می گردد و بسا که چون تو در خواب گران دنیا پوستین یوسفان را دریده یی - گرگ برخیزی ازین خواب گران * .

ث

۹۱

در بین تمثیلهای مثنوی تعدادی نیز هست که مأخذ آنها به کتابهای صوفیه یا اقوال مشایخ می رسد و یا به هر حال مبادی و تعالیم صوفیه را توجیه و تصویر می کند. از این جمله است ماجرای مری کردن چینیان و رومیان در علم نقاشی و صورتگری * که تفاوت علم اهل طریقت را با علم اهل شریعت تقریر می کند. تمثیل البته جنبه رمزی و استعاری + دارد و هر چند در شعر انوری و اسکندرنامه نظامی هم به

۱/۹۰ - احادیث مثنوی / ۶۰-۱۵۹ ۲ - اکمال الدین / ۳۲۸ ۳ - احادیث

مثنوی / ۸۱

Idealisme . Calderon . La Vida es sueño + / ۹۰

۹۰ / * الف : ۱۰۴۵ / ۵ ~ ، ۱۰۵۱ / ۵ عنوان ب : ۱۰۵۱ / ۵ پ :

۳۶۵۴ / ۴ ، ۱۷۳۳ / ۳ ت : ۳۶۵۵ / ۴ ، ۳۶۵۶ / ۴ ث : ۳۶۶۲ / ۴

آن اشارت هست مأخذ آن در نزد مولانا و به احتمال قوی در نزد انوری و نظامی نیز کلام غزالی باشد — در احیاء علوم الدین.

الف

البته در روایت غزالی و نظامی در این ماجرا، اهل صیقل چینیان خوانده شده اند نه رومیان، و این معنی ممکن است اشارت گونه‌یی باشد به این نکته که علم اهل صیقل به اهل اشراق که با دنیای شرق ارتباط دارند منسوب است، برخلاف علم اهل صنعت که منسوب به دنیای غرب و عالم روم و یونان است. اما اینکه نزد مولانا، برخلاف آنچه در کلام غزالی است، اهل صیقل که بر حریفان صنعتگر غلبه می‌یابند اهل روم محسوبند شاید تا حدی از آن رو باشد که گوینده می‌خواهد طریقهٔ تصوف را به اهل روم که مخاطب و مستمع او هستند منسوب دارد. ممکن است این نکته هم که در آن ایام نقاشی اهل چین نزد مسلمین شهرت داشته است و صنعت آینه‌سازی با نام اسکندر که رومی [۹] خوانده می‌شده است همراه بوده است از اسباب این تصرف مولانا در روایت غزالی بوده باشد.

ب

برحسب این تمثیل بین چینیان و رومیان در علم نقاشی و صورتگری اختلاف در می‌گیرد که کدامیک استادترند. چون سلطان می‌خواهد در دعوی آنها داوری کند دو خانه را که درهاشان روبروی هم واقع است به آنها می‌دهد تا هر یک در خانه‌یی به نقاشی و صورتگری پردازند. چینیان صدگونه رنگ می‌خواهند و پادشاه هر چه آنها می‌خواهند از خزانهٔ خویش بدانها می‌دهد. رومیان با یکدیگر می‌گویند حاجت به رنگ نیست، آنچه لازم است دفع زنگ و زدودن زنگار است. پس در را فرو می‌بندند و دیوار خانه را صیقل می‌زنند تا همچون آسمان ساده و صافی می‌شود. وقتی چینیان از کار فارغ می‌شوند آهنگ شادی برمی‌آورند و کوس و دهل می‌زنند و سلطان که به تماشای نقشا می‌آید در کارگاه چینیان صورتهای بدیع می‌یابد که دیدار آنها عقل از انسان می‌رباید، بعد از آن به غرفهٔ رومیان می‌آید و چون پرده برمی‌گیرند عکس آن صورتها که چینیان در کارگاه خویش پرداخته‌اند بر این دیوارهای صیقل زده می‌تابد و هر چه در خانهٔ چینیان جلوه داشت اینجا بهتر جلوه می‌کند.

پ

با آنکه توصیف این مسابقه در کلام مولانا شور و هیجان شاعرانهٔ توصیف نظامی را ندارد در توجیه تفاوت بین معرفت اهل صیقل و اهل صنعت قویتر به نظر می‌رسد. مولانا اینجا خاطر نشان می‌کند که صوفیان حال رومیان را دارند، از تکرار و کتاب و هنر بی‌بهره‌اند، لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها*. از این رو به صفای قلب نقوش بی‌عدد می‌پذیرند و چون نقش و قشر علم را رها کرده‌اند، رایت عین

الیقین برافراشته اند *.

ت

۹۲

تمثیل جالب دیگری که نیز به احتمال قوی باید از طریق صوفیه در مثنوی راه یافته باشد قصهٔ حال والی است با آن مرد که خاربن بر سر راه نشانده بود. این تمثیل طرز برکندن اخلاق ذمیمه را از باطن انسان در تصویر برکندن خاربنی که در میان راه باشد عرضه می کند و نشان می دهد که این خاربن هر قدر برکنندش به تأخیر افتد ریشهٔ آن سطبرتر می شود و کار برکنندش مشکلتتر می گردد. اخلاق ذمیمه هم هر اندازه رسوخ بیشتری در باطن انسان پیدا کند قلع و قمع آن دشوارتر خواهد بود.

الف تمثیل را مولانا در اینجا به صورت قصه * عرضه می کند، اما مضمون آن هر چند در مباحث اخلاق و تربیت از مقولهٔ مضامین عام و مشترک محسوب است ممکن است نزد مولانا مأخوذ از تمثیل مشابهی باشد که غزالی در کیمیای سعادت بدان اشارت دارد. غزالی در باب آن کس که توبه و ترک شهوت را هر روز به تأخیر می اندازد بر سبیل توبیخ می گوید: مَثَل تو چون کسی بود که وی را گویند که درختی از بیخ بکن گوید که این درخت قوی است و من ضعیفم، صبر کنم تا دیگر سال، گویند ای ابله دیگر سال قویتر شده باشد و تو ضعیفتر! شباهت مضمون با آنچه در مثنوی در باب خاربن در این مورد آمده است * تا حدی است که در باب ارتباط آنها جای تردید باقی نمی گذارد.

ب

در اینجا مولانا حال آن کس را که در وی بیخهای خوی بد محکم شده است و با اینحال در اصلاح و تزکیهٔ خویش تأخیر و دفع الوقت می نماید به حال آن کس تشبیه می کند که در میان راه خاربن می نشاند، رهگذریان را به محنت و رنج دچار می کند و چون والی قطع آن را از وی می خواهد به تسویف و تأخیر می پردازد و آن قدر در انجام وعد فردا و فردا می کند که خاربن او درختی محکم نهاد می گردد. بالاخره والی به او خاطر نشان می سازد که هر روز در تأخیر بگذرد آن درخت پیر جوانتر می شود و این گننده پیرتر می گردد و بدین گونه چون در طی زمان او جوانتر می شود و تو پیرتر می گردی باری در برکندن آن - زود باش و روزگار خود مبر *.

پ مولانا که از این تمثیل نتیجه‌ی موافق با تربیت و مذاق صوفیه را منظور دارد

در اینجا می‌افزاید که در چنین حال یا باید تبر برگرفت و خاربن را از سر راه دور کرد یا باید آن را با گلبن پیوند زد* و رفته رفته خار را به گل تبدیل کرد. بدین گونه با تسلیم به صحبت و تربیت یک مرشد روحانی خاربن اخلاق ذمیمه را باید تدریجاً به گلبن اخلاق کریمه مبدل ساخت و در این کار تأخیر کردن و امروز را به فردا افکندن البته نارواست، باید هر چه زودتر هوای نفس و خوی بد را ترک کرد تا این عروۃ الوثقی که رشته استواری برای رهایی از ظلمت چاه طبیعت است — برکشد این شاخ جان را بر سما*.

ت

۹۳

یک تمثیل دیگر که نیز از مآخذ صوفیه و باز به احتمال قوی از طریق آثار غزالی در مثنوی یا در مآخذ آن راه یافته است حکایت اختلاف کردن کسانی است که پیل را چون در خانه تاریک لمس کردند*، هریک از آنها در باب چگونگی اندام و شکل پیل نظری مخالف اظهار کرد.

الف

آنچه مولانا در طی این تمثیل می‌خواهد بیان کند این معنی است که اختلاف مؤمن و گبر و جهود از تفاوت در نظرگاه است*، چنانکه پیل را چون هندوان برای عرضه و نمایش آوردند کسانی که در آن خانه تاریک و در میان ظلمت و تیرگی پیکروی را لمس کردند از آنجا که هریک از آنها دست بر عضوی دیگر از اعضای وی نهاد در باب شکل و چگونگی پیل بین آنها اختلاف افتاد. این اختلاف البته ناشی از تعدد و تکثر اشکال در پیل نبود، ناشی از آن بود که هریک از اینها پیل را از نظرگاه دیگر دریافته و آزموده بود. آنکه دست بر خرطوم کشید وی را چیزی مثل ناودان یافت و آنکه دست بر گوشش رساند آن را چیزی همچون بادبزن پنداشت، آن کس که دست بر پایش برد — گفت شکل پیل دیدم چون عمود*.

ب

از این تمثیل مولانا نتیجه می‌گیرد که در تاریکی دنیای حس اختلاف در آنچه مدرکات انسان است البته اجتناب ناپذیر است و این کسان که در خانه تاریک در باب شکل و چگونگی پیل اختلاف نظر پیدا کردند اگر در دست هریک شمعی می‌بود — اختلاف از گفتشان بیرون شدی*.

۱/۹۲ — کیمیای سعادت / ۶۶۴ مقایسه با / ۶۶۳

* / ۹۲ ب: ۱۲۲۷/۲ ~ ، ۱۲۳۵-۶/۲ و ۱۲۳۹ پ: ۱۲۳۹/۲ ت:

۱۲۷۴/۲ ، ۱۲۴۴-۵/۲

ادراکات خلق تلقی عارفانه‌یی است که منازعات مؤمن و کافر را از آنچه در نظر اهل ظاهر هست خیلی سطحی تر و بی بنیادتر نشان می‌دهد.

پ

تمثیل در حدیقه سنایی هم هست و آنجا اختلاف در شکل پیل ناشی از آن است که امتحان و بررسی در آن باب به وسیله کسانی انجام می‌گیرد که همه کورند، والبته دیگر شمع هم اگر باشد مایه رفع اختلاف آنها نخواهد بود. در احیاء علوم الدین غزالی هم که این تمثیل هست مثل آنچه در روایت سنایی آمده است اختلاف در شکل پیل بین کوران است و غزالی که در کیمیای سعادت هم این تمثیل را نقل می‌کند ناظر به این معنی است که در عقاید هر کس به قدر ادراک خود سخن می‌گوید و هر چند در این باب هر یک به وجهی راست می‌گویند باری اختلاف ناشی از آن است که همه خلق بر تمام وجوه هر امر وقوف و احاطه ندارند.

ت

در عین آنکه اصل تمثیل چنانکه ظاهر حکایت اقتضا دارد و قراین دیگر هم مؤید آن هست [۱۰] مأخوذ از حکمت هندی به نظر می‌رسد نظیر قول به افلاطون هم منسوب است و این اسناد که در کلام بعضی حکمای اسلامی آمده است ممکن است بازمانده‌یی از امتزاج فرهنگ یونانی و هندی در عصر حکمای فهلوی و نوافلاطونی عهد خسرو انوشروان [۱۱] در ایران قبل از اسلام بوده باشد.

ث

۹۴

در تقریر معانی اخلاقی و عرفانی مولانا از اینکه امر مورد نظر را در تصاویری که اشیاء مبتذل و جانوران پست و حقیر القا می‌کنند تصویر نماید ابا ندارد و البته وسعت دامنه تمثیل در مثنوی تا حدی نیز از همین طرز تلقی ناشی است. در این شیوه هم، مثل بسیاری موارد مشابه دیگر، مثنوی به نحو بارزی تحت تأثیر اسلوب قرآنی است. در واقع با آنکه تمثیل به حقیرترین چیزها هم، چنانکه امام فخر رازی در تفسیر کبیر خویش^۱ خاطر نشان می‌کند، در کلام عرب مقبول و شایع است آنچه در اشارت قرآن کریم (۲۶/۲) راجع به تمثیل پشه (=بعوضه) آمده است پاسخی توأم با حسن اعتذار است به ایراد آنها که ذکر امثال و تمثیلات مربوط به مگس و عنکبوت و زنبور و مورچه را در کلام الهی با نظر انکار می‌نگریسته‌اند.

الف

با توجه به همین معنی است که مولانا ضمن آنکه «زیافت تمثیل مگس» را بر سبیل اعتذار تصدیق می‌کند تمثیل بدان را اجتناب ناپذیر می‌یابد، و احوال کسانی

را که از روی هوی قرآن را تأویل می کنند و محسوسات دون را نمونه عالم نامحسوس و اسرار غیب می پندارند در احوال آن مگس تصویر می کند که در میان بول خر بر برگ کاه تکیه می زند و با جریان آن همراه می شود و از پندار خطا چنان می پندارد که آنچه دیگران در باب کشتی و دریا می گویند همین چیزهاست.

ب

این مگس، که حال تأویل گرایان خیال پرور را تصویر می کند، بر برگ کاه و بول خر، در عالم پندار خود را کشتیبان گمان می کند، از غرور سر برمی افرازد*، قایق خود را که چیزی جز یک پر کاه نیست در این دریا که از بول و پلیدی به وجود آمده است می راند و این بول و پلیدی در نظر وی مثل دریا بی حد و کران می نماید. چون میدان دید او در حد دید مگس محدود است البته دنیای او هم به همین حد محدود می ماند، و آنجا که بصر چنان محدود و حقیر باشد آنچه با چنین بصر ادراک شود نیز به همین اندازه محدود و حقیر خواهد بود.

پ

با اینهمه مولانا تصدیق می کند که اگر این مگس توانایی آن را داشته باشد که در باب دریا و کشتی تأویل را که نزد او جز بر قیاس به نفس مبتنی نیست رها کند و حقیقت آن چیزها را از رأی خود و از دید محدود خود قیاس نکند دیگر مگس نیست، همان اوج سعادت است و به هر حال حقیقت حال او از آنچه صورت مگس اقتضای آن را دارد البته برتر است و - روح او نی درخور صورت بود*.

ت

۹۵

نمونه دیگر از این گونه تمثیل، که هر چند به اشیاء یا جانوران حقیر تمثل می شود «زیافت تمثیل مگس» را ندارد، حکایت حال کسانی است که هر زمان به رنج و بلایی دچار آیند با خود عهد می کنند که چون از این محنت رهایی یابند چنین خدمت و چنان احسان نمایند اما چون مرادشان حاصل آمد آن عهد را از یاد می برند. مولانا در طی یک تمثیل نقلی* حال چنین کسان را به حال سگان کوی تشبیه می کند که در زمستان از سختی حال با خود عهد می کنند برای خویش لانه‌ی بسازند و چون تابستان آید از اشتغال به راحت عهد سختی را از یاد می برند.

الف

مضمون تمثیل توجیه و تقریری است از آنچه فحوای اشارت قرآن کریم (۳۳/۳۰) در باب آن کسان است که چون به آنها محنتی در رسد به خدای خویش روی آرند و چون رحمت حق آنها را از آن محنت رهانید دیگر بار به پروردگار خویش

شرک آرند.

البته در تقریر مولانا تمثیل حال آنها که در پروردگار خویش شرک می آرند به سگان کوی از باب توبیخ و تقریر آنهاست و جای آن نیز هست، اما نکته ظریفی که در تمثیل هست آنجاست که هر چند سگ در همه جا نمودگار عهد و وفاست اینجا که حال مشرکان را تصویر می کند نمونه بدعهدی می شود با اینحال زیان بدعهدی او به خودش می رسد، عهد غیر را نمی شکند، اما مشرک که عهد خدا را فراموش می کند با انهماک در هواجس نفسانی پروای غیر هم ندارد و عهد خلق را هم البته رعایت نمی کند.

پ

برحسب این تمثیل سگ که در کوی و بازار می گردد چون زمستان آید از سرما آزار می بیند، ناچار خود را جمع می کند و استخوانهایش درهم می رود خود را خرد جثه می یابد و پیش خود عهد می کند که چون تابستان آید خانه یی کوچک که این یکمشت استخوان وی را دربرگیرد از سنگ برای خود بسازد اما وقتی تابستان فرا می رسد چون دیگر از سورت سرما اندام خود را به هم جمع نمی کند استخوانهایش از هم باز می شود، خویشتن را زفت و سطر می یابد و عهد زمستان را از یاد می برد. چون گرما را موافق طبع می بیند خود را به سایه دیواری می کشد و از کاهلی در صدد ساختن خانه یی برنمی آید. هر چند هم دلش می گوید زمستان در پیش است برای خود خانه یی بسازد، برای آنکه بهانه یی جهت کاهلی خویش داشته باشد، به خود می گوید که آخر با این زفتی و سطر می من - در کدامین خانه گنجم ای کیا*. آیا اینجا حق با مولانا نیست که کافر بدعهد را هم به مناسبت حال به باد ملامت گیرد و به او خاطر نشان نماید که چون رحمت حق ترا از محنت رهناید عهد وی را از یاد بردی و - همچو سگ سودای خانه از تورفت*!

ت

همچنین حال مؤمن صابر را که در محنت و بلا صبر و تحمل نشان می دهد به حال آن نخود تمثیل می کند* که در درون دیگ کدبانو می جوشد و زیر و زبر می گردد و تمام جوش و گداز او هم، از نظرگاه کدبانو، برای آن است که پخته شود، به کمال برسد و جزو وجود انسان گردد. نخود که در دیگ می جوشد البته جز جمادی عاری از عقل و روح نیست اما محنت و سختی دیگ و آتش او را پخته می کند و در وجود انسان به کمالی که لازمه عقل و روح است می رساند، چنانکه محنت و بلا هم مؤمن صابر را تزکیه می کند، صیقل و صفا می بخشد و او را آماده نیل به کمال انسانی می سازد.

ث

در اینجا نخود چون از سوز آتش در تاب می شود به جوش و شور می افتد، با

صد خروش بر سر دیگ می آید، از کدبانو شکایت سر می کند و از اینکه وی را از بازار به خانه آورده است و تسلیم این محنت کرده است اورا ملامت می نماید، اما کدبانو کفچلیز را در دیگ به حرکت در می آورد، آش را به هم می زند و با زبان حال به نخود می فهماند که او را بدان سبب می جوشاند تا ذوق و چاشنی بیابد و با جان و دل بیامیزد و حتی آن وقت هم که نخودک سبز و تر بوده است و در بستان آب می خورده است وی را برای همین دیگ و آتش و آب پرورش می داده اند.

ج

نخود هم که اهل تسلیم و رمز وجود مؤمن صابر است با کدبانو احتجاج نمی کند، می گوید چون چنین است - کفچلیزم زن که بس خوش می زنی * . کدبانو هم در عین حال به او خاطر نشان می کند که خود وی نیز مثل نخود از عالم جماد و از اجزای زمین بوده است در طی دگرگونیها بلاهای سخت دیده است، در دیگ تن بارها جوشهای سخت تحمل کرده است و تمام این سختیها وی را دایم پخته تر کرده است تا از مراتب مادون به مقام روح که عالم انسانی است رسیده است و برای آنکه به ماورای این عالم راه یابد باید جوش دیگر تحمل کند و باز برای کمال دیگر آماده

ج

شود

۹۶

پاره‌یی تمثیلات دیگر نیز در مثنوی هست که هر چند بر تجارب و امثال مأخوذ از حکمت عامه یا زندگی عادی مبتنی است می خواهد تعالیم عرفانی یا حکمی را به ذهن مخاطب تقریب کند و بدین گونه با معارف صوفیه و اقوال مشایخ ارتباط دارد و در اکثر موارد احوال و اقوال اهل معرفت و سالکان طریقت را تبیین و تقریر می نماید.

الف

از جمله تفاوت درجات ادراک اهل معرفت را مولانا در تمثیل موری چند که بر کاغذ می روند * تصویر می کند و ضمن آن نشان می دهد که مراتب ادراک در اشخاص تفاوت دارد، چنانکه یک مور چون قلم را بر کاغذ می بیند می پندارد آن نقشا که بر کاغذ ظاهر است جز کار قلم نیست، مورد دیگر که دوربین تر به نظر می آید چون این را می شنود می گوید آنکه این نقشا می پردازد قلم نیست انگشت است که آن را به حرکت در می آورد، مور سوم می گوید انگشت لاغر چه قدرت

۹۵/الف: ۲۸۸۵۳ ~ ت: ۲۸۸۹/۳، ۲۸۹۴/۳ ث: ۴۱۵۹/۳ چ:

۳/۴۱۹۸ ~

دارد؟ آنکه این نقش می کند بازوست. همچنین هر موری بر حسب ادراک خویش مرتبه بالاتر را نشان می دهد تا مهتر موران که فطن تر می نماید می گوید این هنر به جسم و صورت ربطی ندارد آنچه این نقشها را می پردازد جز جان و عقل نیست. معهذا این مور با همه فطانت که دارد این را نمی داند که آن جان و عقل هم اگر تربیت و تصرف خداوند نباشد جز جمادی نیست* و اگر خداوند یک لحظه عنایت خویش را از عقل و جان باز گیرد - عقل زیرک ابلهی ها می کند*.

ب

تمثیل موران نشان می دهد که فهم علل و اسباب در نزد اشخاص بر حسب تفاوت ادراک آنها فرق می کند. بعضی جز اسباب نزدیک را نمی بینند، برخی به اسباب بعید هم راه می برند، و معدودی هستند که آنچه را در پایان سلسله علل و در واقع در ماورای عالم اسباب است درک می کنند. مأخذ تمثیل ظاهراً غزالی است که عالم طبیعی و منجم را به آن مورچه ها تشبیه می کند که بر کاغذ می روند. آنکه نقش را از قلم می پندارد عالم طبیعی است که از محرکات و اسباب ماورای محسوس خبر ندارد، و آنکو نقش را منسوب به انگشت می کند مثال منجم است که می پندارد طبایع مسخر کواکب هستند، و پیدا است که آنچه عارف در ماورای اسباب می نگرد دستیاب منجم و عالم طبیعی نیست.

ب

۹۷

نمونه دیگر از تمثیلهایی که در مثنوی از تجارب زندگی عادی و امثال

عامیانه مأخوذ می نماید تصویر حال آن مرغک است که به شکار کرم اشتغال دارد و خود او شکار گربه یی می شود که در کمین اوست*. اینجا مرغک که نسبت به کرم آکل محسوب است نسبت به گربه ماکول است، و این تمثیل توجیهی از یک حکمت عامیانه است که تمام کاینات عالم را در مراتب آکل و ماکول نشان می دهد.

الف

مولانا این معنی را که منشأ شبهه مشهوری هم در مسأله معاد جسمانی واقع شده است [۱۲] منحصر به کاینات جسمانی نمی داند و احوال نفسانی و عوالم ماورای حس را هم مشمول آن می یابد. چنانکه هر خیالی را هم ماکول خیال دیگر می خواند* و در ماورای عالم خیال هم قایل به وجود آکلان دیگری است که

۱/۹۶ - کیمیای سعادت / ۴۹

۳۷۲۹/۴ ، ۳۷۲۸/۴ ، ۳۷۲۱/۴ ~ ، ۳۷۲۱/۴

صورت‌های عالم خیال را می‌بلعد و طعمه خویش می‌سازد. حتی عقل مرید را هم نسبت به عقل شیخ و مرشد در مرتبهٔ مأکول نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که تا سالک عقل خود را در عقل شیخ نبازد از مرتبهٔ مأکول به مرتبهٔ آکل نمی‌رسد و نیل به کمال برایش ممکن نیست. بدین گونه تمثیل مربوط به آکل و مأکول در تقریر وی ضرورت تسلیم سالک را به ارشاد شیخ، که از مبادی طریقت صوفیه است، توجیه می‌کند.

ب

تمثیل گاو و جزیرهٔ پر نعمت * که نیز از امثال عامیانه مأخوذ به نظر می‌رسد حال کسانی را تقریر می‌کند که دایم بر زوال نعمت می‌لرزند و از سبب ضعف توکل و غلبهٔ حرص پیوسته در تشویق زوال نعمت به سر می‌برند. تمثیل در باب گاوی است فربه و خوشخور که صبح تا شب در یک جزیرهٔ پر نعمت می‌چرد و می‌خورد و سیر و پروار می‌شود اما شب تا صبح از دغدغهٔ آنکه شاید فردا چیزی برای خوردن نیابد غصه می‌خورد و مثل مولاغر می‌شود و با آنکه صبح باز دشت جزیره را سرسبز و آکنده از علف می‌یابد همچنان هر شب در تشویش به سر می‌برد و هیچ نمی‌اندیشد که چندین سال از این سبزه‌ها می‌خورد و هیچ از آن نمی‌کاهد و جایی برای دلنگرانی ندارد.

پ

هر چند اصل قصه از حکمت عامیانه مأخوذ است در کلام عطار هم سابقه دارد [۱۳] و مولانا در تفسیر آن خاطر نشان می‌سازد که در مقام تأویل — نفس آن گاوست و آن دشت این جهان *.

ت

در تقریر این معنی هم که حرص و شهوت انسان را با تمام زیرکی‌های وی به دام هلاک می‌اندازد، مولانا تمثیل بز کوهی و طرز صید آن را * از تجربهٔ هر روزینهٔ زندگی صیادان می‌گیرد. این تجربه که مستی بز کوهی را از دیدار بز ماده توصیف می‌کند نشان می‌دهد که شهوت و حرص چشم حیوان را با همه زیرکی که در او هست فرو می‌بندد و هر کس مست شهوت گردد فرجام کار این حیوان تمثیل حال اوست.

ث

در واقع حیوان که در جستجوی علف تا بالای کوه همه جا می‌چرد و پیش می‌رود چون در بالای کوه ناگهان ماده بُز را به بالای کوه دیگر مشاهده می‌کند از غلبهٔ شهوت بکلی مست می‌شود و آن هزاران گز فاصله‌یی را که بین دو کوه هست چنان اندک می‌یابد که از شور مستی و غلبهٔ شهوت میل جستن می‌کند * و چون در آن بیخودی از بالای کوه می‌جهد در بین دو کوه به زمین می‌افتد و صید صیادان می‌شود، و چنانکه از تجربهٔ صیادان برمی‌آید — باشد اغلب صید این بُز همچنین *.

ج

۹۸

در توجیه اشتیاق و پیوندی که روح انسان را با عالم ماورای حس مربوط می‌دارد و او را به آن سوی دنیای حس می‌کشاند مولانا تمثیل جوجهٔ بط را که مرغ خانگی او را دایگی کرده باشد* به بیان می‌آورد که البته پرورش ماکیان وی را از میل بازگشت به دریا مانع نمی‌آید و سرانجام نیز وی را به آغوش دریا می‌برد.

الف

در اینجا مولانا نشان می‌دهد که تخم بط را چون مرغ خانگی دایگی کند جوجه‌یی که از آن برمی‌آید البته ماکیان را مادر خویش می‌یابد و بط دریا را که مادر واقعی اوست از یاد می‌برد. با اینهمه میل به دریا هم به نحو مبهم و ناشناخته‌یی در دل او هست و این میل بازماندهٔ طبیعت و میراث فطرت مادر واقعی اوست که دایم او را به دنیای اصلی خویش دعوت می‌کند و دنیای خشکی را در نظر او گه‌گاه غربت‌کنده‌یی تحمل‌ناپذیر می‌سازد.

ب

این تمثیل نشان می‌دهد که روح انسان هم سرانجام تیرگیهای دنیای حسی را رها می‌کند و خود را چنانکه اقتضای طبیعت اوست به دنیای نامتناهی و روشنی که عالم ماورای حس است می‌کشاند. در بیان این نکته مولانا ضمن خطاب شوق‌انگیزی که به مخاطب مثنوی دارد به وی یادآوری می‌کند که به حرف دایه نباید گوش داد و از دریا نباید ترس داشت، چرا که تو چون تخم بطی آب زیانت نمی‌رساند و هر چند در ظاهر پروردهٔ مرغ خانگی هستی و خانه در خاک کنده‌یی باز به هر حال — توبطی بر خشک و برتر زنده‌یی*.

ب

بدین سان اقلیم حیوانی برای ما حکم عالم خشکی و دنیای مرغ خانگی را دارد، اقلیم ملایک که دنیای بط و عالم دریاست ما را از این خاکدان حسی به سوی خود می‌خواند، از آنکه اصل ما مرغ آبی است و البته — بحر می‌داند زبان ما تمام*.

تمثیل بدون شک از حکمت عامیانه و تجربهٔ حیات روزانه ناشی است، اما اینکه هم در مقالات شمس راجع به مجدالدین بغدادی و شیخ او نجم‌الدین کبری از زبان آنها نقل شده است^۱ نشان می‌دهد که به هر حال در زمان مولانا تمثیل در نزد صوفیه شهرت و تداول داشته است.

ن

همچنین در تقریر این معنی که سالک راه حق از هیاهوی مخالفان نمی‌اندیشد و هرگز اجازه نمی‌دهد غوغای عوام صفای وقت او را مکدر دارد، از حال آب خوردن اسب و صغیر زدن ر ایض تمثیل می‌آورد* که هر چند اصل آن بر تجربهٔ

حیات عادی و امثال عوام مبتنی است در کلام حکیم سنایی هم هست^۲ و از اینکه مولانا نیز آن را به گفت و پند «آن حکیم» منسوب می‌دارد پیداست که مأخذ او دیوان سنایی است. به هر حال مولانا در ضمن آن نشان می‌دهد که سالک نباید از سرزنش مدعیان و از ردّ و قبول خلق بیندیشد، باید آنچه را شیوه کار اوست دنبال کند و بگذارد تا بیهده گویان هر ژاژ که می‌خواهند بخایند.

ث

در این تمثیل کرّه اسب با مادرش به آب خوردن ایستاده‌اند، مادر آب می‌خورد اما کرّه از بانگ صغیری که ریضان می‌زند می‌رمد و سر از آبشخور بیرون می‌آورد. بالاخره مادر می‌پرسد که هر لحظه از آب خوردن باز می‌ایستی سبب چیست؟ کرّه می‌گوید این گروه صغیر می‌زند و من از صدای آنها به بیم می‌افتم و از جا در می‌روم. مادر جواب می‌دهد که تا جهان بوده است از این کار فزایان بوده‌اند، تو باری کار خویش کن بگذار آنها ریش خود را برکنند و با این سرو صداها دل خویش خوش دارند. کدام تمثیلی بهتر از این می‌تواند مخاطب مثنوی را که اهل علم بحثی و برهان جدلی نیست متقاعد کند که در راه حق به طعن و دق که خلق عام می‌کنند نباید اهمیت داد از آنکه رهروان طریق راست – گوش فابانگ سگان کی کرده‌اند؟*

ج

۱/۹۸ – مأخذ قصص / ۸۴ ۲ – همان کتاب / ۱۲۵

۳/۹۸ * الف: ۳۷۶۶/۲ پ: ۳۷۷۲/۲ ت: ۳۷۷۹/۲ ث:

ج: ۴۳۲۰/۳ ~ ۴۲۹۲/۳

سؤال و جواب، و زبان حال

۹۹

در بین داستانهای مثنوی آنچه تنها بر سؤال و جواب بین اشخاص قصه مبتنی است نمونه طرفه‌یی از آن گونه قصه‌هاست که بر مجرد گفتار استوار است و کردار و عمل در آن نقشی ندارد. در این سؤال و جوابها، که آنچه اسلوب حکیم خوانده می‌شود [۱] در بسیاری از آنها حاکم بر مضمون است، جوابها غالباً متضمن حکمتها و نکته‌هاست و از این حیث مانند آنچه امثال سایر نام دارد تاحدی به فرهنگ عامه ارتباط می‌یابد.

الف

درست است که صورت مکالمه در قصه‌هایی هم که عنصر کردار در آن نقش اساسی دارد اجتناب‌ناپذیر است، اما قصه‌یی که تنها شامل عنصر گفتار است اگر در حدّ لطیفه کوتاه و حکمت تجربی عامیانه که منشأ ضرب‌المثل‌های شایع و یا اصل مضمون آنهاست محدود نباشد (§ ۷۴ ب و پ) گه گاه در مثنوی صورت مکالمه‌یی را پیدا می‌کند که در طی آن مضمون گفتار به تعداد اشخاص قصه، از چند زاویه مختلف مطرح بحث می‌شود و قصه در این حال به نوعی محاوره افلاطونی با چیزی شبیه به لحن دیالکتیک + آن شباهت می‌یابد و جنبه‌های مختلف مسأله با اشکالهای دقیق و دفعهای لطیف از نظرگاههای متفاوت طرح و بررسی می‌شود.

ب

از این گونه حکایات، قصه‌هایی مانند ماجرای نحوی و کشتیبان*، یا داستان کافری که در عهد بایزید گفتندش مسلمان شو* در همان نکته‌سنجیهای کوتاه که بین طرفین مکالمه ردّ و بدل می‌شود پایان می‌یابد و به بعضی حکایات کوتاه مشابه در حدیقه سنایی و آثار عطار می‌ماند، اما قصه‌هایی هم هست که مثل داستان سؤال کردن بهلول از حال درویش*، یا قصه مجاوبات فرعون با موسی* متضمن بحثهای دقیق و احیاناً طولانی است، و با اینهمه در تعداد زیادی قصه‌ها هم

که عنصر کردار در آنها غالب به نظر می‌رسد، یا مضمون آنها به تصویر سیرت و اخلاق+ اشخاص قصه ناظر است باز عنصر گفتار در شکل سؤال و جواب مجال انعکاس دارد و این طرز مکالمه غالباً سؤال و جواب را در مناقشات جالب مستغرق می‌دارد و هیجان و تحرک بیشتری به قصه می‌دهد.

پ

بعضی از چنین سؤال و جوابها محاوره‌های حکمی یا عرفانی است که بین اشخاص قصه مطرح می‌شود و قصه‌مثنوی را که در آن احیاناً عنصر گفتار بر عنصر کردار غالب می‌آید از قالب محدود ساده‌یی که عین یا نظیر آن در آثار دیگران یا در قصه‌های عامیانه هم هست ممتاز می‌کند.

ت

۱۰۰

از این جمله داستان نخجیران است * که هر چند عنصر کردار در آن نقش عمده دارد سؤال و جوابهایی که مولانا به مناسبت در بین آنها مطرح می‌نماید آن را بکلی با اصل مأخذش که یک قصه کلیله و دمنه است (§ ۷۵ ب-ج) متفاوت می‌سازد. در اینجا داستان فرصتی به مولانا می‌دهد تا مسأله توکل و کسب را که در عصر وی و در محیط صوفیه غالباً مورد بحث بوده است مطرح نماید و به طور ضمنی نشان دهد که در این دنیایی که حکم آکل و مأکول آن را به یک جنگل واقعی تبدیل می‌کند آنچه حیات موجود زنده را از تهدید خطر می‌رهاند سلاح اوست و از همین رو خرگوش زبون با عقل و تدبیری که وسیله دفاع و سلاح حیاتی اوست بر شیر عرین که تنها بر چنگ و دندان خویش تکیه دارد پیروزی می‌یابد.

الف

سؤال و جوابهایی که در آغاز قصه بین شیر و نخجیران مطرح می‌شود شیر را مدافع اندیشه جهد و کسب، و نخجیران را نماینده فکر توکل و رضا نشان می‌دهد. پیشنهاد اینان آن است که شیر از صید و جهد بازایستد و به طعمه‌یی که نخجیران به قید قرعه از بین خود برای وی می‌فرستند قناعت ورزد. این پیشنهاد توکل و نوعی جبر را بر شیر الزام می‌کند اما شیر اهل جبر نیست، تکیه بر کسب و جهد دارد و می‌پندارد که ترک جهد و کسب نوعی کفران است و نعمت قدرت که خداوند داده

است ادای شکرش موقوف بر آن است که وی آن را نادیده نگیرد و از آن چنانکه سزااست بهره بیابد. البته مسأله جهد و توکل به بحث در اسباب منجر می شود که آیا بر تأثیر اسباب و نقش آنها در حصول آنچه موضوع جهد است اعتماد هست یا نیست، و اگر هست آیا با این سعی و جهد اراده حق که توکل لازمه تسلیم بدان است نفی نمی شود؟

ب

اینجا با طرح مسأله در مجمع نخجیران مولانا ظاهراً می خواهد نشان دهد که تدبیر در این مسأله امر وجدانی است، عقل فلسفی و تدقیق متکلم را لازم ندارد. اینکه موجود زنده از خود اراده دارد یا مقهور اراده دیگری است مسأله‌ی است که حتی برای وحش جنگل هم مطرح است و طرفه آن است که طرفه و سکوت در طرح و حل آن هم خود نوعی جواب است و پیدا است که وجدان انسان به هیچ وجه از توجه بدان نمی تواند غافل بماند.

ب

معهدا در قصه مثنوی هم شیر و هم نخجیران هر دو تا حد زیادی باحث فلسفی و اهل حجت و کلام به نظر می آیند. حتی در احتجاج هم گه گاه به اشارت وحی یا مضمون حدیث استناد می کنند و بدین گونه به مولانا فرصت می دهند تا مسأله‌ی را که حتی وحوش جنگل هم از برخورد با آن چاره ندارند در روشنی عقل و نقل، با تمام آنچه در مناقشات حکما و متکلمان هم هست مطرح کند و اینکه در بحث خویش از زبان آنها به قرآن و حدیث هم استناد می نماید نشان می دهد که در ذهن گوینده، مسأله از دیدگاه فلسفی و کلامی مطرح نیست، از دیدگاه صوفی مطرح است و آنجا البته وحی و صاحب وحی بیش از عقل و صاحب عقل گره گشایی می کنند.

ت

۱۰۱

مسأله توکل (§ ۱۲ ث - ج) در نزد صوفیه نه فقط جنبه وجدانی

دارد بلکه در عین حال مشکل اخلاقی و عملی هم هست، چرا که حیات خانقاه و عزلت و تجرد صوفی بدون الزام آن قابل توجیه نیست. البته تمسک بدان هم هرگاه تجرد صوفی را به تکدی و تطفل تبدیل کند با سیرت رسول که «اسوه حسنه» هر سالک راه شریعت و طریقت است توافق ندارد. البته نزد صوفی نیل به مقام توکل عبور از مشتبهات را اقتضا دارد و عامه ناس چون اسباب را وسیله نیل به مشتبهات

می‌دانند با تمسک به اسباب و اعتماد بر آن از اراده قاهری که ورای اسباب است محجوب می‌مانند و از همین روست که توکل برای عامه از اصعب منازل محسوب است^۱، اما خاصان حق توکل را همچون ترک تدبیر نفس و در حکم انخلاع از حول و قوه خویش^۲ تلقی می‌کنند و البته تحقق به معنی توحید را هم متوقف بر آن می‌یابند [۲].

الف

اما توکل هم چنانکه از لفظ آن بر می‌آید اعتماد تام بر وکیل را که در همه احوال جز ذات حق نیست الزام می‌کند و آن کس که در این مرتبه بر حق اعتماد تام دارد از اینکه در اسباب ظاهر نقصی یا خللی حاصل آید ترس و دغدغه‌یی به خاطر راه نمی‌دهد. درست است که با وجود اتکا بر وکیل تهیه بعضی اسباب هم از خود وی متوقع هست، اما آنچه نیل به مقصود را برای وی تأمین می‌کند حول و قوه خود وی نیست، حول و قوه حق است و شک نیست که بر اسباب هم بیش از مسبب اسباب و آن کس که وجود اسباب و تهیه آنها هم جز به حول و قوه او ممکن نیست نمی‌توان اعتماد کرد.

ب

بعلاوه توکل هم هرگاه به وسواس اهل افراط منجر نشود در عمل مستلزم نفی کل اسباب نیست و شعور به آزادی اراده — در حدی که هست — جایی برای این نوع نفی باقی نمی‌گذارد. چون نفی کل اسباب به جبر مطلق منتهی می‌شود که خود نفی امر وجدانی و از مقوله انکار محسوس است، این گونه رفض اسباب مفهوم ثواب و عقاب و امر و نهی را هم که لازمه بعث انبیاست نفی می‌کند و البته با عقل و شرع سازگاری ندارد. معهذا اسباب هم سلسله‌یی به هم پیوسته است و قدرت آدمی — هر چند بسیار محدود است — خود در حکم یک حلقه از آن سلسله است و هر چند سلسله اسباب در نهایت حد به آنکه مسبب الاسباب است مربوط می‌شود این حلقه را هم که وجود انسان و فعل اوست نمی‌توان نفی کرد. اما این هم مثل سایر حلقه‌های این زنجیر از خود حول و قوتی ندارد و اگر اختیاری در وی هست آن هم کسب است، و به هر حال در همین اختیار و اراده خویش نیز به نحوی مضطر و مجبور است و از آن گریز ندارد^۳ و اینهمه نشان می‌دهد که جز با توکل، که صورت دیگری از رضاست، تحقق در توحید، که نفی همه اسباب را بر انسان الزام می‌کند، برای سالک طریق حاصل نمی‌آید.

پ

۳- کیمیای سعادت/ ۸۰۴

۲- الممتع/ ۷۸

۱/۱۰۱- شرح منازل/ ۷۵

۱۰۲

بحثی که در سؤال و جواب بین شیر و نخجیران در این باب پیش می‌آید به جنبه عملی مسأله کسب و توکل ناظر است و از این حیث موقف مولانا را موقف صوفی نشان می‌دهد. شیر در جواب پیشنهاد وحوش که از وی می‌خواهند به صید و کسب که سعی و جهد را الزام می‌کند نپردازد تا آنها هر روز از بین خود نخجیری را که طعمه روزانه اوست بی‌هیچ جهد و کسبی به وی برسانند، از لزوم کسب و جهد سخن می‌گوید و ترک آن را دور از حزم و احتیاط می‌خواند. وحوش به وی خاطر نشان می‌کنند که این حزم و حذر هم جز شورانیدن شور و شر و سعی در تصرف در امور کاینات و آنچه ورای قدرت عباد است نیست و چون با آنچه حکم قضاست نمی‌توان پنجه زد، توکل کردن و وا گذاشتن کار به آنکه وکیل همه احوال و امور عالم است بهتر است.* شیر پاسخ می‌دهد که هر چند توکل رهبر است و نیل به مقصود هم سرانجام جز با آن حاصل نمی‌آید، تمسک به اسباب هم سنت رسول است و از همینجاست که وی در اشارت الکاسب حبیب الله آن را که تن به کسب می‌دهد حبیب خدا خوانده است* و در اشارت إغفلها و توکل^۱ به آن اعرابی خاطر نشان کرده است که شتر را به بهانه توکل در صحرا رها مکن و — با توکل زانوی اشتر ببند*.

الف

اینجا نخجیران اعتراض می‌کنند که اقدام به کسب و جهد از ضعف خلق و از فقدان اعتماد آنها بر لطف حق ناشی است، ورنه خيله و چاره‌یی که مخلوق می‌سکالد آنچه را قضای خالق است دفع نمی‌کند، و انسان که خیر و شر خود را نمی‌تواند تشخیص دهد از کسب و جهدی که غایت آن را نمی‌داند چه مایه اطمینان خاطر حاصل تواند کرد؟ بعلاوه خدایی که خلق را روزی خواره خویش می‌سازد و رحمت خود را از آسمان به زمین نازل می‌کند البته خلق خود را ضایع و بی‌روزی نمی‌گذارد و محتاج کسب هم نمی‌دارد.

ب

شیر می‌گوید که هر چند توکل از اعتماد بر لطف حق ناشی است اما امور عالم هم با اسباب و وسایط جریان می‌یابد و برای نیل به آنچه مقدر ماست خداوند نردبانی پیش‌پای ما نهاده است و البته این نردبان را باید پله پله طی کرد و بی‌طی کردن این پله‌ها نیز نمی‌توان به بالای بام که غایت و مقصد است رسید. پس جبری نباید بود و جبر را هم نباید بهانه کاهلی ساخت. آنکه دست و پا دارد و می‌تواند در طلب مقصود به پویه برخیزد و آن را به هر وسیله هست به دست آرد نباید به بهانه جبر قدرت خود را — که به درک وجدانی برایش محسوس است — نفی کند و خود را

بی دست و پا سازد و به عذر لنگی از طلب مقصود باز ایستد. وقتی خواجه بیلی به دست بنده یا مزدور می دهد ناگفته پیداست که مراد او چیست * . دست و پای ما هم حکم همان بیل را دارد و شک نیست که وقتی هم خداوند این دست و پا را که وسیله کسب و جهد است به ما می دهد مرادش آن است. که باید آنها را به کار انداخت و وسایط و اسباب را برای نیل به مقصد فراهم ساخت. آن کس که قول به جبر را دستاویز کاهلی می سازد به مسافری می ماند که در میانه راه تسلیم خواب شود و آشکار است که تا وقتی دورنمای دروازه وی را نزدیک به منزل مقصود نشان ندهد، خفتن در راه برای وی مایه خطر و موجب هلاک است و از آن باید پرهیز کرد * .

پ

نخجیران سؤال می کنند که اگر جهد و کسب در نیل به مقصد تأثیری دارد چرا حریصان دنیا که آنهمه در تدارک اسباب سعی و جهد به کار بردند محروم ماندند و با آنهمه مکرها و نیرنگها که در قصه ها از آنها باقی است جز آنچه بهره ازی بود نصیبی حاصل نکردند؟ بعلاوه جستجوی اسباب انسان را از آنچه حکم قضا و مشیت مسبب الاسباب است نمی رهاند و بسا که همان کار حکم قضا را هم تسریع می نماید - شاهد: قصه عزرائیل با مردی که از وی به نزد سلیمان گریخت * .

ت

شیر جواب می دهد که انبیا و مؤمنان هم طریق کسب و جهد پیموده اند و آنها از همان طریق سعی و عمل نایل به فیض عنایت گشته اند. پس سعی و عمل پنجه زدن با قضا نیست، چرا که خود آن حکم قضاست * . دنیاجویی البته مستحسن نیست اما این امر دلیل آن نمی شود که ترک جهد مستحسن است. جهد و کسب هم دنیاجویی نیست، دنیایی که طلب کردنش مذموم است قماش و نقره و فرزند و زن نیست، غافل شدن از حق است * و نباید به بهانه مذموم شمردن دنیا کسب و جهد را انکار کرد یا مذموم شمرد.

ث

درست است که شیر با تمام این حجتها سرانجام تسلیم قول جبریان می شود و نخجیران هم که حجت جبریان را در ضرورت تسلیم به توکل بر وی الزام می کنند خود در وجود خرگوش مظهر حيله و نیرنگ که خود صورتی از جهد و کسب است می شوند، اما بدون این دگرگونی در خوی و سیرت، البته قصه مولانا به نتیجه مطلوب منجر نمی شود و این دگرگونی در سیرت و خصلت طرفین قصه هم مثل حکم قضا و در واقع حلقه یی از زنجیر طولانی اسبابی است که حکم قضا بدان تحقق می یابد و شیر با آنچه حکم قضا بر وی رانده است، و چیزی جز مرگ و هلاک نیست، مواجه می شود.

ج

در پایان این ماجرا که مکر خرگوش شیر را به چاه هلاک می اندازد

(§ ۷۵ ب) سؤال و جوابی هم که بین شیر و نخجیران می رود * مثل آنچه در باب مکراندیشی وی با آنها در میان می آید * غالباً مشحون از نکته های لطیف اخلاقی یا عرفانی است و گویندهٔ مثنوی در هر دو جا و همچنین در سؤال و جوابی که بین شیر و خرگوش می رود * به شیوه یی نزدیک بدانچه در محاورات افلاطونی معمول است حجت های هر یک از طرفین مکالمه را از زبان آنها با دقت و وضوح جالبی مطرح می کند، و اگر در توالی مکالمات جواب صریح و قاطعی به سؤالا عرضه نمی شود برای آن است که گوینده جواب دادن به این سؤالا را شأن علم بحثی نمی داند، و تا حدی هم با طرح اقوال متفاوت ظاهراً می خواهد بن بست را که اندیشهٔ آدمی در علم بحثی با آن مواجه می شود نشان دهد و بدین گونه مخاطب مثنوی را متوجه کند که جواب این سؤالا با بحث و نظر ممکن نیست، باید از طریق کشف و وحی بدان رسید.

چ

۱۰۳

در قصهٔ عمر با رسول قیصر * (§ ۵۴ ب-چ) مولانا حال عمر را تصویر حال

کسی می سازد که خودش کنی و فنای از خودی وی را به نهایت سیرالی الله رسانیده است و چون بر خصم درون خویش که همان نفس بدفرمای درنده خوی اوست غالب شده است از خصم برون هم ایمن است، و این نکته که سؤال و جواب خرگوش و نخجیران در پایان «واقعهٔ شیر» (§ ۷۵ ب) بدانجا منتهی می شود * در آغاز این قصه در طی سؤال و جواب وی با اهل مدینه * و در آنچه ضمن تأمل با خود می گوید و نوعی خطاب به نفس + است مجال بیان می یابد، اما سؤال و جوابهایی که بین خود او با عمر می رود متضمن مباحث دقیق عرفانی و از مقولهٔ گفت و شنودی است که ممکن است بین طالبی صادق با عارفی واصل مطرح شود و اینجا هر دو نیز در مراتب خویش نمونهٔ خودش کنی و غلبهٔ بر خصم درون محسوبند.

الف

در واقع این رسول «کلب الروم»^۱ در مدینهٔ رسول خدا و در بین صحابه و انصار وی «اغیار رو» * و بیگانه است و به هر حال نسبت به خلیفه خالی از انکاریا

۱۰۲/۱ - احادیث مثنوی/ ۱۰

۱۰۲/ * الف: ۹۰۹/۱ ، ۹۱۴/۱ ، ۹۱۳/۱ پ: ۹۳۲/۱ ~ ،

۹۴۰/۱ ت: ۹۵۶/۱ ~ ، ۹۷۶/۱: ث ۹۸۳/۱ ، ۱۳۵۳/۱: ج ~ ،

۹۹۷/۱ ~ ، ۱۱۵۳/۱ ~

بی اعتقادی نیست، در ورود به مدینه برخلاف انتظار در بی یابد که خلیفه قصر و دربار و محافظ و پاسدار ندارد. این «کشف» که بکلی با آنچه در مورد تمام فرمانروایان دیگر دیده یا شنیده است تفاوت دارد در ذهنش تأثیر شگرف باقی می گذارد، اما وقتی عمر را با آن آرامش خاطر و آسوده دلی در یک نخلستان مدینه زیر خرما بنی خفته می یابد و هیبت او را در قلب خویش احساس می کند* در وجود وی انسان کامل و عارف اصلی را کشف می کند که می تواند سؤالی را نزد وی مطرح کند که در دنیای باستانی روم و یونان شاگردان سقراط و افلاطون با آنها مطرح می کردند: مسأله روح و ارتباط آن با بدن.

ب

اما رسول قیصر، هر چند جانش بکلی از آنچه مولانا «رگ فلسف» می خواند^۲ خالی نیست، باز برخلاف افلاطونیان دنیای روم سؤالش بر تحقیق آزاد خالی از تعهد هم مبتنی نیست، چرا که هم خود او آیین الهی دارد و به روح و عالم غیب ایمان دارد و هم مخاطب او که خلیفه رسول خداست بین روح که تعلق به عالم امر دارد با جسم که متعلق به عالم خلق است تفاوت می گذارد و بدین گونه هیچیک از آنها مسأله را از نظرگاه کسانی که مقید به حدود شرایع الهی نیستند [۳] نمی نگرند. اینکه رسول قیصر در پایان این سؤال و جواب هم مأموریت خود را فراموش می کند* و دنیای قیصر و حشمت ظاهری را ترک می کند متضمن اشارت به تأثیری است که در اعتقاد مولانا تربیت و ارشاد شیخ در نفس مرید دارد.

پ

به هر حال این سؤال و جواب پاره‌یی نظرگاههای صوفیانه را که از کلام اسلامی و از قرآن و حدیث مأخوذ یا متأثر است در مسأله روح از زبان عمر به بیان می آورد. سؤال او در باب هبوط نفس از عالم علوی به عالم سفلی، که ابن سینا هم در قصیده عینیه با قولی شبیه به مشرب نوافلاطونی به آن جواب می دهد^۳، در نزد عمر بر وفق اشارت کریمه قل الروح من امر ربی (۸۵/۱۷)، از طریق ظاهر اقتضای مفهوم امر اما با تعبیری شاعرانه توجیه می شود* و در تقریر لوازم امر* شبهه جبر را هم از طریق قول به معیت حق* رفع می نماید و در این باب نکته سنجیهای لطیف می کند.

ث

وقتی هم رسول قیصر حکمت و سرّ این معنی را که خداوند جان پاک را برای چه در جسم تیره مجبوس می دارد از خلیفه می پرسد*، مولانا که این مسأله را مکرر در جای جای مثنوی [۴] مطرح بحث می سازد اینجا از زبان عمر به وی جواب نقضی می دهد و به سؤال کننده خاطر نشان می سازد که همین سؤال اولاً محاله برای خودش متضمن فایده‌یی است و اینکه خود وی وقتی معنی را در طی تقریر سؤال در بند لفظ مقید می سازد به خاطر فایده‌یی است که از آن در نظر دارد نشان می دهد

که در آنچه به کار حق مربوط است نمی توان هرگونه حکمت و سرّی را نفی کرد و وقتی آنچه به انسان که جزواست تعلق دارد خالی از حکمت و فایده نیست عالم که کل است^۴ هم آنچه بدان تعلق دارد ممکن نیست از حکمت خالی باشد*، و اینکه مولانا بی آنکه ماهیت این سرّ را به بیان آرد وجود آن را محقق و عاری از شبهه نشان می دهد ظاهراً از آن روست که فحوای اشارت قل الروح من امر ربی را متضمن الزام سکوت در تفصیل جواب می یابد و مجرد اسناد روح را به امر حق شامل جواب به آن سؤال می داند.

ن

۱۰۴

در بین سایر قصه هایی که متضمن سؤال و جوابهای پرنکته و بدیع به نظر می رسد حکایت امتحان کردن پادشاه آن دو غلام را که نو خریده بود و همچنین داستان آن سؤال کننده را با مردی بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود می توان ذکر کرد. در هر دو داستان عنصر کردار فقط در حدّ تبدل صحنه ظاهر می شود و باقی قصه فقط گفتار است و نکته سنجیهایی که غالباً به داستان تحرک و هیجان بارز می بخشد.

الف

در قصه امتحان پادشاه* هر چند مولانا از تمام سؤال و جوابهای دقیق و نکته آمیز در ظاهر فقط به این نتیجه می رسد که صورت خوب و نکو وقتی با خصال بد همراه است ارزش ندارد و آن کس که ظاهر ناخوش دارد بسا که لطف باطن و حسن سیرتش آن ناخوشایندی را جبران می نماید*، لیکن سؤال و جوابهایی که در ضمن گفت و شنود پادشاه با این دو غلام در میان می آید آکنده از لطایف اخلاقی و معنوی است. در واقع پادشاه این دو غلام را ارزان می خرد و برای آنکه عقل و کیاست آنها را به محک بزند هر یک را جداگانه به حضور می طلبد و با طرح گفت و شنود به معرض امتحان در می آورد.

ب

۱۰۳/۱- اسرار التوحید / ۳۷۲ ۲- سرّنی / ۲۰۵ب ۳- دنبالة جستجو /

۳-۲۹۱ ۴- معارف بهاءولد / ۱۱۹

monologue interieur + / ۱۰۳

۱۰۳/الف* : ۱۳۹۰/۱ ~ ، ۱۳۷۳/۱ ~ ، ۱۳۹۱/۱ ~ ب: ۱۴۴۳/۱ ،

۱۴۱۶/۱ ~ پ: ۱۵۲۹/۱ ~ ت: ۱۴۴۷/۱ ~ ، ۱۴۵۶/۱ ~ ،

۱۴۶۴/۱ ~ ث: ۱۵۱۵/۱ ~ ۱۵۲۰-۲۴/۱۴

چون در ضمن مکالمه‌یی کوتاه که با یکی از آن دو دارد او را زیرک و شیرین سخن می‌یابد او را مرخص می‌کند تا به حمام برود و خود را پاک و آماده حضور درگاه سازد؛ آنگاه غلام دیگر را پیش می‌خواند و با وی صحبت در می‌پیوندد اما وی را گنده دهان و دندان سیاه می‌بیند و شکل ظاهر او را خوشایند نمی‌یابد، با اینهمه وی را از پیشگاه نمی‌راند و بر سبیل امتحان به وی خوشامد می‌گوید و می‌افزاید که گویی برخلاف آنچه آن خواجه تاش تو ادعا کرد کثری و ناراستی هم در وجودت نیست. غلام گنده دهان جواب می‌دهد که آن خواجه تاش من هرگز دروغ نمی‌گویم و اگر در حق من چنین و چنین گفته است لابد کژیها دیده است که آن عیبها را من در وجود خود ندیده‌ام* . وقتی پادشاه می‌پرسد که عیبهای خود او چیست؟ جواب می‌دهد که او جز مهر و وفا و صدق و صفا هیچ عیبی ندارد و چون پادشاه در این دعوی او اظهار تردید می‌کند وی در تقریر صدق خویش قسَمها می‌خورد* و با چنان تدقیقی سخن می‌گوید که پادشاه را به اعجاب درمی‌آورد و مَلِک که با این گفت و شنود دانسته است این هر دو در حق یکدگر به عمد یا سهو در اشتباه هستند از حسن ظن این یک خرسندی خاطری می‌یابد و با وی مکالمه‌یی را طرح می‌کند که غور و عمقی فوق العاده دارد و مسأله تحوّل جوهر انسانی را* در طی سلوک روحانی وی تقریر می‌کند.

پ.

در پایان این مکالمه که در آن مسأله نقل حاصل اعمال به عالم آخرت مجال تقریر می‌یابد گویی غلام گنده دهان ناپدید می‌شود و شاید جز پادشاه هیچ کس از وی نشانی باز نمی‌یابد* . در این هنگام آن غلام دیگر از حمام باز می‌آید و پادشاه ضمن آنکه لطف جمال وی را می‌ستاید بر سبیل امتحان با وی می‌گوید که با این مایه ظریفی و خوبرویی کاش آن عیبها که خواجه تاش بر تو می‌شمرد در تو نمی‌بود و چون در جواب سؤال وی که آن غلام دیگر در وی چه عیبها دیده است پادشاه عیبهایی بر می‌سازد و فرومی‌شمرد غلام خوبرو به خشم می‌آید و هرناسزایی که بر زبانش می‌رود در حق آن خواجه تاش خویش می‌گوید و پادشاه که با این امتحان تفاوت حال این دو غلام را دریافته است وی را امر به سکوت می‌کند و می‌گوید اکنون تفاوت احوال شما بر من معلوم گشت و دانستم که — از توجان گنده است و از یارت دهان* .

ت.

در داستان آن سؤال کننده با مردی بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود* مولانا نشان می‌دهد که عقل آدمی مادام که مانع نجات روح وی باشد در خور اعتماد نیست و دیوانگی بر آن برتری دارد. در این قصه، سؤال کننده مشکلی دارد و

می خواهد در آن باب با عاقلی کامل مشورت کند. اما به او می گویند که در تمام این شهر اگر عاقلی هست آن مجنون نماست که مثل طفلان برنی سوار می شود و هم با طفلان کوی بازی می کند و با آنکه صاحب رأیی آسمان قدر است رفعت حال خود را در این دیوانگی پنهان می سازد. چون سائل نزد این عاقل مجنون نما می رود و از وی در می خواهد تا رازی را بر وی آشکار کند مجنون عاقل رندانه به وی جواب می دهد که امروز نه روز رازست * اما سؤال کننده اصرار در می پیوندد و با الحاح تمام از وی در می خواهد تا یک لحظه عنان اسب نبین خود را به سوی وی راند و به سخن وی گوش فرا دارد. شیخ کودک شده نزد وی فراز می آید و خیلی جدی از وی می خواهد تا مقصود خویش را بیدرنگ به بیان آرد چرا که اسب او بس توسن است و تیزرو، و البته مجال درنگ بسیار ندارد.

ث

در اینجا سائل طالب چون مجال آن را نمی یابد که راز خود را با وی در میان گذارد مسأله خود را رها می کند و به لاغ و تسخر می پردازد. از این رو می گوید که من در این کوی در پی آن آمده ام تا زنی به همسری برگزینم نمی دانم چگونه زنی در اینجا کفو و لایق خویش توانم یافت؟ عاقل مجنون نما جواب می دهد که زن سه گونه است یکی آن است که کل آن از تو است، از آن دیگر نیمی از آن تو است، و آن سوم هیچش از آن تو نیست. اکنون که جواب خویش شنیدی از نزد من دور شو — تا ترا اسبم نپراند لگد * . با این جواب شیخ کودک شده دوباره به میان طفلان باز می گردد. اما سؤال کننده بانگ بر می دارد که باری تفسیر این سخن را بیان نما و معلوم ساز که این سه گونه زن کدام است؟ عاقل مجنون نما جواب می دهد آنکه کل وی از آن تو است زن بکرست که خاص تو است، آنکه نیمی از آن تو است زن بیوه است که از شوی پیش یادها دارد، و آنکه هیچش از آن تو نیست زنی است که از شوی دیگر فرزند دارد و چون نگران فرزندان است — مهر و کل خاطرش آنجا رود * .

ج

چون شیخ دوباره با هیاهوی کودکانه به میان طفلان باز می گردد مشورت جوینده با اصرار تمام بانگ در می دهد که یک سؤال دیگر نیز دارم و می خواهم آن را هم جوابی گویی. شیخ باز به سوی وی مرکب می راند و می گوید زودتر آن سؤال را پیش آر که بیش فرصت درنگ ندارم و آن کودک دارد در بازی از من پیش می افتد. مرد حیرت زده می پرسد با این عقل و ادب این چه کار است که پیش گرفته یی؟ شیخ جواب می دهد اینجا مستی او باش رأی می زنند تا مرا در شهر خود قاضی کنند * و چون عذر و انکارم را نمی پذیرند خویشان را دیوانه ساخته ام.

ج

بدین گونه، سؤال و جواب سائل با این عاقل مجنون نما نشان می دهد که

برای حفظ پاکی و آرامش وجدان گه گاه باید عقل را در سودای جنون در باخت و البته با مجرد عقل نمی توان از آنچه آفت راه است ایمن ماند. راست است که جنون هم راه گریزی از رنج هوشیاری است. آنجا که وجدان آدمی از فشار آلام خارج به ستوه می آید جنون دروازه‌ی را بر روی وی می گشاید تا از تنگنای عذاب خود را به یک مأمن بی خطر برساند. آیا عجیب است که عاقل برای رهایی از امری که عذاب وجدانی به دنبال دارد خود را به جنون بیندازد؟ حکایت این تجتن در بستان العارفين ابواللیث سمرقندی به ایام بنی اسرائیل، و در تذکره الاولیاء عطار به عهد منصور عباسی مربوط است. نام این عاقل دیوانه‌نما نیز که در روایت عوفی مذکور نیست در تقریر دیگری که هجویری از قصه تجتن قاضی می کند مسعربن کدام ذکر شده است، اما پاره‌ی روایات هم این تجتن را به بهلول عاقل نسبت داده‌اند که با این کار خویشتن را از بلای قضاوت رهانید، و از قراین برمی آید که اصل داستان قصه‌ی سرگردان است — با سابقه‌ی طولانی.

ح

۱۰۵

در داستان طعنه‌زدن بیگانه‌ی در حق شیخ و همچنین در قصه تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که بسیار می گوید نیز سؤال و جوابهایی هست که نکته‌هایی دقیق و پرمعنی را در باب صوفیه و آداب طریقت به بیان می آورد. از هر دو قصه برمی آید که احوال و اطوار اولیای حق را با آنچه از احوال عام خلق ظاهر می شود نباید قیاس کرد و آنها که در احوال مشایخ طریق طعنه‌ها دارند از آن روست که در دنیای تجارب روحانی و لطایف اسرار آنها نمی توانند نفوذ نمایند.

الف

قصه بیگانه‌ی که در حق شیخ طعنه می زند * البته از عنصر کردار خالی نیست، اما آنچه این کردار را توجیه و یا تاحدی «قابل قبول» می سازد عنصر گفتار است که آن نیز جز برای کسانی که مثل یاران مولانا این گونه احوال را از کرامات مشایخ قابل تصدیق می دیده‌اند به آسانی عنصر کردار قصه را توجیه نمی کند. در هر حال وقتی بیگانه شیخ را تهمت می زند که بر راه رشاد نیست مرید شیخ به وی خاطر نشان می سازد که در حق بزرگان ظن بد نباید داشت اما طعنه زننده دعوی

۱۰۴/ * ب: ۸۴۳/۲ ، ۱۹/۲ - ۱۰۱۸ ، پ: ۸۸۰/۲ ، ۹۰۵/۲ ~ ،
 ۹۳۹/۲ ~ ، ت: ۱۰۰۳-۴/۲ ، ۱۰۱۵/۲ ، ث: ۲۳۳۵/۲ ~ ،
 ۲۳۸۵/۲ ، ج: ۲۴۰۸/۲ ، ۲۴۱۳/۲ ، چ: ۲۴۲۰/۲

می کند که شیخ را به چشم خود در مجلسی که نه شایسته اهل تقوی است دیده است و در اثبات دعوی می گوید که اگر باورت نیست امشب همراه من بیا - تا بینی فسق شیخت را عیان*.

ب

بالاخره بیگانه طعنه زن شب هنگام مرید را بر سر روزی می برد و شیخ را در حالی که جام در دست دارد به وی نشان می دهد. از همانجا هم با لحنی آکنده از طعن و نسخر بانگ برمی دارد که یا شیخ نه آیا تو بودی که می گفتی دیو در جام شراب ناشتا [۵] بول می کند، پس این جام که در دست تو است چیست؟ شیخ جواب می دهد که این جام می نیست اینک به پایین بیا و آن را بنگر که چیست. و وقتی طعنه زن با مرید شیخ به زیر می آیند و آنچه را در جام شیخ است جز انگبین ناب نمی یابند طعنه زننده از رنج و بادافراه کور می شود. آنگاه شیخ از مرید خود در می خواهد تا برای او قدری شراب بیاورد، چرا که در این لحظه رنجی بر وی عارض گشته است و در چنین حالی که اوست از اضطراب مردار هم بر او حلال است. اما مرید در تمام خرابات می گردد و در هیچ خمخانه‌یی آنجا اثری از شراب نمی یابد زیرا به برکت قدوم شیخ در تمام خمها خمر تبدیل به عسل شده است. این نکته نشان می دهد که نزد مولانا برای مردان خدا آنچه مایه لغزش دیگران است موجب هدایت می گردد و از اینجاست که خداوند برای رسول خویش تمام زمین را مسجد [۶] و طهور ساخت^۱ و تمام خاک را به خاطر او - پاک گردانید تا هفتم طبق*.

پ

سؤال و جوابهایی که بین طعنه زن با مرید و شیخ مطرح می شود متضمن لطایف است، چنانکه در داستان تشنیه صوفیان بر آن صوفی که می گفتند پیش شیخ بسیار می گوید* لطایف بسیاری از معارف صوفیه مطرح است و از آنچه صوفی بسیارگوی در ضمن دفاع جالبی که پیش شیخ از احوال خویش می کند و در رد اتهام مدعیان به بیان می آورد بر می آید که احوال مستعدان طریق با آنها که استعداد مراتب برتر را ندارند تفاوت بسیار دارد، و نه هر کس در جاده طریقت به سلوک پرداخت مقامات طریق را تا منزل نهایی طی تواند کرد.

ت

اینجا، صوفیان بر صوفی از یاران خویش شنعت می رانند و در نزد شیخ وی را متهم می کنند که در سخن گفتن بسیار می گوید، در خوردن به اندازه بیست کس می خورد و در خفتن هم خوابش به اصحاب کهف می ماند. چون شیخ بر سبیل ارشاد و با تمسک به آنچه خود او آن را «خبر»* می خواند به وی خاطر نشان می سازد - که ز هر حالی که هست اوساط گیر*، فقیر صوفی که در واقع می خواهد به

اعتراضات یاران پاسخ دهد در ظاهر به جواب شیخ می پردازد و در تقریر نسبی بودن مفهوم اوساط نکته های جالب به بیان می آورد.

ث

در طی این جوابها که مولانا آن را به جوابهایی که خضر (§ ۲۷ ث) در سفر کشتی به اعتراضات موسی داد تشبیه می کند*، فقیر مورد اتهام می گوید البته راه اوسط حکمت است* اما اوسط هم خود امر نسبی است، آب جوی برای اشتراندک مایه است اما برای موش دریایی است که وی را در خود غرق می کند. کسی که اشتهایش به قدر چهار قرص نان بیشتر نیست حد وسط برای وی آن است که دو یا سه نان بیشتر نخورد، اما آنکه اشتهای وی ده نان را هم جواب می دهد برای وی شش نان نیز حد وسط محسوب است، پس من که اشتهایم پنجاه نان است حال آنکه شش گرده بیش اشتها ندارد البته یکسان نیست، در خفتن نیز هر چند چشم من می خسبد باری دلم بیدار است و غافلان که مرا خفته می پندارند این اندازه نمی دانند که اگر جسم من در زمین پیش ایشان است جان من در آسمان سیر می کند. چنانکه در سخن گفتن هم که در آن باره پرگویی را بر من مایه تشنیع ساخته اند آنچه می گویم برای آن کس که آشنای راز است دعوی باطل نیست، اما آن سخن را هم جز جان اهل معنی ادراک نمی کند. نه آیا پیام رسول را هم جز آنها که مستعد درک آن باشند نمی توانند لیبیک گویند و هیچ کس جز آنها نمی داند که این پیام با آنچه بر زبان دیگران می رود چه مایه تفاوت دارد؟

ج

سؤال و جوابها در این هر دو قصه نکته های باریک و لطیف را در باب طریقت و سلوک بیان می کند و در واقع متضمن طرح و حل مسائلی است که با معارف صوفیه سر و کار دارد، و به احتمال قوی مولانا ضمن طرح آنها در پی آن بوده است که به پاره یی اعتراضات خاموش بعضی مریدان و آنچه در احوال شمس تبریز می گفته اند هم جواب داده باشد.

چ

۱۰۶

در قصه اهل سبا که یک بار به مناسبت تحذیر از ترک حزم و از ناسپاسی در اوایل دفتر سوم مطرح می شود* و چون جرّ جرّار کلام گوینده را از ادامه آن باز می دارد در اواسط دفتر سوم دیگر بار از سر گرفته می شود*، سؤال و جوابها

۱/۱۰۵ - احادیث مثنوی / ۶۹

* / ۱۰۵ ب: ۳۳۰۳/۲ ~ .

آش: ۳۵۱۲/۲ ، ۳۵۱۱/۲

ت: ۳۵۰۶/۲ ~

پ: ۳۴۲۸/۲

۳۴۰۰/۲

~ ۳۵۳۱/۲

ج: ۳۵۲۷/۲ ،

نقش قابل ملاحظه‌یی در اصل داستان دارد و در بعضی موارد اجزای آنها طوری طبیعی است که خوانندهٔ مثنوی ممکن است فراموش کند که این اقوال سخن مولانا نیست، اندیشهٔ اشخاص قصه است و ظاهراً از همین روست که بعضی خرده‌گیران خود مولانا را به انکار حشر و نبوت منسوب کرده‌اند و این اقوال را اعتقاد خود وی پنداشته‌اند.

الف

در این قصه، اهل سبا، که احوال آنها نزد مولانا متضمن نوعی رمز و کنایه و به احتمال قوی تصویری از کفر و عصیان طبقات ممتاز و ناسپاس هر عصر و جامعه‌یی هم هست، از نعمت‌هایی که دارند اظهار ملال می‌نمایند (§ ۱۴۰ و مابعد) و حتی از سیر سیری نقص و زوال آن را هم آرزو می‌کنند. هر چه پیامبران حق - سیزده پیامبر - آنها را به ایمان و سپاس حق می‌خوانند آنها همچنان در طغیان خویش اصرار می‌ورزند و حتی با رسولان از در احتجاج و مخالفت هم درمی‌آیند. در این زمینه سؤال و جواب‌هایشان با انبیا تصویری از کفر و طغیان کسانی را که به خاطر ناخرسندی دائم مستوجب سلب نعمت می‌گردند عرضه می‌کند و شور و هیجانی به احتجاجات آنها می‌دهد.

ب

در ضمن این سؤال و جوابها انبیا که قوم را در انکار حق و کفران نعمت مُصِرّ می‌یابند آنها را تحذیر سخت می‌کنند. آنها را بیمار و خویشتن را طیبیان الهی می‌خوانند که برای درمان بیماری آنها آمده‌اند و پایمزد هم نمی‌خواهند چرا که مزد خود را از حق می‌گیرند. اهل سبا جواب می‌دهند که آخر گواه صدق این دعوی و آنچه نشان می‌دهد شما چارهٔ درد را می‌دانید و از علاج بیماری که به اعتقاد شما به جسم مربوط نیست بیماری روحانی است خبر دارید چیست؟ چون شما نیز مثل ما در دام آب و گل بسته‌اید پس - کی شما صیاد سیمرغ دلید*! انبیا می‌گویند این شک و انکار هم که در شما هست «علت» است و اینکه از ما گواه می‌طلبید نشان می‌دهد که بینایی ندارید، کسی که در بجهوحهٔ روشنایی روز می‌پرسد روز کجاست خود را رسوا می‌کند و در واقع کوری خود را عرضه می‌دارد. اما آن کوری که در شماست درمانش به دست طیب عادی نیست، برای رهایی از آن حاجت به طیبی دارید که از جانب حق می‌آید، باید قول این طیبیان را بشنوید* و از سخن آنها پیروی نمایید.

پ

قوم که مثل دیگر منکران ظاهراً فقط عقل را رهبر واقعی می‌پندارند و دعوت این رسولان را مکرری برای جمع حطام یا نیل به ریاست تلقی می‌نمایند [۷] جواب می‌دهند که این دعوی جز زرق و مکر نیست - کی خدا نایب کند از زید و

بکر*! بعلاوه آن کس که از جانب سلطانی به رسالت می آید البته با خود او سنخیت و تجانس دارد و پیداست که بین مثنی خاک با خالق افلاک هیچ گونه تجانس نیست* . کار شما به کار آن خرگوش در قصه کلبه می ماند که نزد پیل می رود و خود را رسول ماه می خواند (۷۵۹ج - د) و پیل گول هیچ نمی اندیشد که رسول ماه باید هم از جنس او باشد، از این رو بیهوده تسلیم ترس می شود و از این ترس بیجا هم جزریان حاصل نمی برد و البته گولی این پیلان* را از ما نباید انتظار داشت.

انبیا می گویند آنچه شما را از قبول حق باز می دارد بندی است که بر جان و عقل شما نهاده اند و شما آن را نمی بینید. مقصد ما هم ریاست جویی نیست، بعلاوه شما حقیقت این مثلها را که می گویند نمی دانید* پس اینکه در آنچه به کار حق مربوط است از این گونه امثال بیاورید و از قصه پیل و خرگوش داستان زنید* نیز نه حد شماست. باری از امتهای گذشته و از آنچه بر قوم نوح و بر عاد و ثمود روی داد عبرت گیرید و از کفر و طغیان باز آید. قوم جواب می دهند که اگر دست حق بر دلهای ما بند و قفل نهاده است باری شما نمی توانید آن را بکشاید سالها از این پند و افسون گفتید و در ما اثر نکرد اکنون بس کنید [۸] و ما را با این بیماری که در ما هست رها کنید از آنکه امیدی برای علاج آن نیست*.

باز انبیا می گویند این نومیدی هم نارواست، هرگز از فضل حق مأیوس نباید شد، و هر چند بر گوش و دلهای شما قفل و بند نهاده اند آنچه ما را به دعوت و نصیحت شما وامی دارد حکم حق است و همین لطف حق است که ما را از راههای صعب نزد شما می آرد تا راه بر آنها که اهل حق باشند گشاده گردد و جان آنها از نحس و ادبار رهانیده آید. قوم جواب می دهند که شما اگر هم برای خود مایه سعد باشید برای ما باری جز نحس و ادبار حاصلی ندارید*، اقوال و امثال شما بوی مرگ می دهد و هر فال بدی هست در امثال و قصه های شماست. جان ما از اندیشه ها فارغ بود [۹] شما که آمدید - در غم افکندید ما را و عنا* . از آنکه اندیشه مرگ و بیم فراق را شما در بین ما تلقین کردید، انگار هر کجا افسانه غم گستری هست و هر چیزی که مایه درد و اندوه است - در مثال قصه و فال شماست*.

اینجا باز انبیا جواب می دهند که این فال بد هم از درون جان شما می روید، اینکه خطر شما را تهدید می کند و شما به قول آن کس که شما را از این خطر آگاه می کند گوش نمی دارید نشان می دهد که آن فال بد با شما همراه است و هر جا بروید شما را رها نمی کند* . بالاخره انبیا از ارشاد قوم و از هدایت آنها نومید می گردند* و اینجاست که استمرار آنها را در کفر و شقاق میراث تقالید پدران آنها

می‌یابند و آن را ناشی از آن می‌بینند که آباء قوم این کفر و فساد را هریک از نسلی به نسلی و از نفسی به نفسی منتقل کرده‌اند* و بدین گونه چون ماهی از سر گنده شده است نمی‌توان دم را از آلودگی بدان گند بازداشت [۱۰]. از این رو انبیا قوم را در این گمراهی رها می‌کنند و جهد در هدایت آنها را سعی بیحاصل می‌یابند.

ج

باری سؤال و جوابهایی که در این قصه در مثنوی آمده است نکته‌های جالب و عبرت آموز مطرح می‌کند، و البته آن سوء تفاهم را که برای بعضی خرده گیرن در اسناد این اقوال به خود مولانا، و نه اشخاص قصه وی، پیش آمده است [۱۱] نمی‌توان به ابهام بیان وی منسوب داشت. خطایی که بر این خرده گیران رفته است ناشی از پیشداوری است و از اینکه مردم عادت دارند کار هر کس را با حال و کار خویش قیاس گیرند.

ح

۱۰۷

سؤال و جوابی نیز که بین بهلول دانا با آن درویش که خود تصویری از کمال حال یک بهلول دیگر به نظر می‌رسد در مثنوی* آمده است نکته اخلاقی و فلسفی دقیقی را مطرح می‌کند که نزد صوفیه اهمیت خاص دارد، و در واقع نه فقط سر تسلیم و رضا را در مفهوم اخلاقی آن توجیه می‌کند بلکه مرتبه «قطب» را که نزد صوفیه مظهر اسم جامع و موضع نظر حق محسوب است [۱۲] در وجود این درویش تصویر می‌نماید و در آنچه از زبان درویش در نحوه تلقی وی از احوال کاینات به بیان می‌آورد «نقد وقت» انسان کامل را تقریر می‌کند.

الف

وقتی بهلول، که خود در نزد صوفیه سلطان مجذوبان و نفس مطمئنه خوانده می‌شود، از این درویش حال وی را سؤال می‌کند درویش می‌گوید چگونه باشد حال آن کس که — بر مراد او رود کار جهان* — اینکه درویش در تفسیر این جواب می‌افزاید که همچنین سیل و جو بر مراد چنین کسی راه می‌پوید و اختران آسمان بر وفق میل او سیر می‌کنند و هیچ غم و شادایی بی رضای او نیست* نشان می‌دهد که ناظر به مرتبه قطبیت است، اما تفسیری که دیگر بار در دنیال سؤال مجدد بهلول تقریر می‌کند دعوی وی را ذووجهین و متضمن معنی تسلیم و رضای عارفانه

۲۷۱۲/۳	پ:	۲۶۰۰/۳	~	۲۸۲/۳	الف:	۱۰۶*
۲۷۳۰-۳۲/۳	ت:	۲۷۳۳/۳	،	۲۷۳۴/۳	ث:	۲۷۸۵/۳ ~ ،
۲۸۰۶/۳	ج:	۲۹۱۷/۳	،	۲۹۴۸/۳	ج:	۲۹۵۴/۳
۲۹۶۹/۳	،	۳۰۷۷/۳	~	۳۰۸۰/۳	چ:	

ب نشان می دهد.

در واقع بهلول چون جواب نخستینۀ درویش را مجمل و محتاج ایضاح بیشتر می یابد، ضمن تصدیق این دعوی از درویش در می خواهد تا این سخن را بروجهی که فاضل و فضول و خاص و عام همگی آن را فهم توانند کرد شرح نماید. درویش جواب می دهد که چون در عالم هیچ برگی بی حکم و قضای حق از درخت نمی افتد و هیچ ذره‌یی در زمین و آسمان جز به فرمان او نمی جنبد پس آن کس که قضای حق رضای اوست پیدا است که جریان کارها با رضای او موافق است، و اگر دعوی رود که سیل وجوها بر مراد او می رود و سیر اخترها بر وفق حکم حال اوست گزاف نیست و شک نیست که نیل به مرتبۀ قطیبت هم جز برای آنکس که تا این حد اراده خود با در اراده حق فانی و مستهلک یافته باشد میسر نتواند شد.

پ

مکالمه‌یی هم که بین هاتف غیبی با آن زن که فرزندیش نمی زیست * روی می دهد تقریر دیگری را در مسأله ضرورت التزام تسلیم و رضا در طی سؤال و جوابی لطیف عرضه می کند. این زن چون به درگاه حق می نالد که بیست فرزند زاییده است و محنت حمل آنها را تحمل کرده است اما هیچیک از آنها بیش از شش ماه زنده نمانده‌اند در خواب باغی پر نعمت مشاهده می کند و قصری طرفه در آنجا می بیند که نام او را بر بالای آن نوشته‌اند. آنگاه هاتف غیبی به وی خاطر نشان می سازد که این مصیبت‌های توبه جای آن خدمتهاست که برای نیل به چنین نعمتی می بایست به جا آورد. زن که نمونه زاهد متعبد و طالب پاداش طاعت است چون به باغ و قصر در می آید فرزندان خویش را هم در آنجا می یابد و قصه وی نشان می دهد که تسلیم و رضای طالب هم در نزد حق ضایع نمی ماند و آنچه از انسان گم می شود از خزانه لطف خداوند گم شدنی نیست.

ت

۱۰۸

قصه عاشقی دراز هجران نیز که در اواخر دفتر سوم مثنوی آغاز می شود و دنباله آن در دفتر چهارم ادامه می یابد متضمن سؤال و جوابهایی لطیف و دقیق است و نمونه‌یی از آن قصه‌هاست که عنصر کردار در آنها در مقابل عنصر گفتار

*/۱۰۷ الف: ۱۸۸۴/۳ ب: ۱۸۸۵/۳ ت: ۱۸۸۶/۳

نقش چندانی ندارد. اینکه مولانا آن را هم مثل داستان پادشاه و کنیزک * و داستان اعرابی و خلیفه * نقد وقت ما می بیند * نشان می دهد که خود وی سر آن را به چشم اهمیت می نگرد.

الف

در این قصه * جوانی مفتون و دلداة زنی می شود و روزگاری دراز در طلب وصال می کوشد و محنت بسیار می کشد و هر قدر عشقنامه و پیام محبت می فرستد امید وصل نمی یابد و هشت سال آرزگار در شوق و انتظار تحمل سختی و عنا می کند. بالاخره یک شب که دیرگاه از خانه بیرون مانده است از بیم عسس خود را به درون باغی می افکند و آنجا با نهایت حیرت و برخلاف انتظار یار خود را باز می یابد *. از آنجا که سالها فراق کشیده است از شوق و هیجان یک لحظه همه چیز را از یاد می برد و چون زن را در باغ تنها می یابد قصد کنار و بوسه می کند * اما زن به وی بانگ می زند و او را از این کار باز می دارد و بین آنها مکالمه یی به شیوه سؤال و جواب آغاز می شود که در آن عذر و عتاب و شوق و شکایت و ناز و نصیحت به هم می آمیزد، و قصه با آنکه از این پس بکلی از عنصر کردار خالی است از شور و هیجان این سؤال و جوابها تحرک و حرارت خاصی پیدا می کند.

ب

باری چون زن بر مرد جوان بانگ می زند و او را از اینکه قصد بوس و کنار دارد مانع می آید مرد می گوید آخر اینجا خلوت است و جز باد هیچ کس نیست - کیست حاضر کیست مانع زین گشاد *. زن جواب می دهد که مگر از شور شیدایی عقل و ادب خویش را از دست داده یی و ابله شده یی؟ آخر باد را که اینجا می جنبد می بینی و این قدر نمی دانی که ورای باد هم - باد جنبان نیست اینجا بادران *. مرد جواب می دهد که من اگر در رعایت ادب ابله و خام باشم باری در وفا و طلب زیرک و پخته ام، زن با شوخی و زیرکی پاسخ می دهد که ادب تو همین مایه بود که نشان دادی، آن دعوی دیگر را خود بهتر دانی که تا چه حد است؟ طرفه آن است که می گویی باغ خلوت است و وجود غیری در میان نیست تا مانع وصال شود پیدا است که از هر ناشسته روی بیهوده گویی که اینجا باشد - شرم داری وز خدایت شرم نی *. انگار چون پنداشتی اینجا من حارس و نگهبانی ندارم ستیزه خوئی و بدخصالی خویش را نشان دادی. اگر در تمام این هشت سالی که از اولین ملاقات ما گذشته است من از تو دلجویی و باز جست نکردم از آن جهت بود که می دانستم در دام نفس و شهوت اسیری و با آنکه هشت سال تمام ترا در دیگ فراق جوش دادم یک ذره هم از خامی تو نکاسته است و غوره وجودت همچنان سنگ بسته باقی مانده است بلکه - غوره ها اکنون مویزند و تو خام *. *

پ

عاشق خام طمع اینجا عذری نامقبولتر می آورد که مراد من از این قصد بوس

و کنار امتحان تو بود، درست است که بی امتحان هم حال ترا در می یابم و اکنون نیز از این کار خویش پشیمانم و به جای آنکه ترا امتحان کرده باشم خود را امتحان کرده‌ام. زن باز عذر وی را رد می کند و تلبیس او را در روی او می مالد و سرانجام با وی عتاب می راند که هرگز چون تویی را نمی رسد که از کبر و منی - امتحان همچو من یاری کنی * بدین گونه سؤال و جواب قصه این معنی را روشن می کند که فکر امتحان از فقدان عشق ناشی است و آنجا که عشق است جای تسلیم و رضا است، جای امتحان نیست.

ت

۱۰۹

آنچه مولانا مجاوبات موسی با فرعون می خواند نیز نمونه‌یی از سؤال و جوابهای لطیف و دقیق مثنوی را ارائه می کند. اینکه وجود فرعون در قصه رمز وهم، و وجود موسی رمز عقل * تلقی می شود و محک تمیز بین وهم و عقل هم وحی و احوال انبیا خوانده می شود * منشأ اصرار فرعون را بر استمرار در کفر و طغیان خویش تبیین می کند و پیداست که انهماک در وهم، فرعون را از ادراک معنی دعوت موسی باز می دارد، و آزونسیانش که نیز نتیجه همین غلبه وهم بر وجود اوست وی را از نیل به هدایت مانع می آید. اما سؤال و جواب با موسی هر چند به هدایت وی نمی انجامد باری فرصتی به گوینده مثنوی می دهد تا پاره‌یی لطایف اسرار را از زبان آنها مطرح بحث سازد.

الف

فرعون چون صاحب وهم است و غیر از معانی جزئیة را که متعلق به محسوسات است ادراک نمی کند و در آنچه به امور غیر محسوس تعلق دارد نیز از وهمیات که منجر به سفسطه می شود [۱۳] در نمی گذرد و به همین سبب از نور عقل که امور غیر محسوس را از طریق وسایط ادراک می کند [۱۴] بهره‌یی ندارد، در موسی نور نبوت را تفرس نمی کند و در او به چشم بنده‌یی گریخته که بیم مجازات، در دنبال قتلی که بر دست وی رفته است، وی را وادار به ترک یار و دیار کرده است می بیند او را به ناسپاسی متهم می دارد و بنده خویش و بنده بندگان خویش * می خواند. در واقع فرعون که از تعظیم چاپلوسانه خلقان دچار وهم شده است * چون خویشتن را خدای خلق می پندارد نمی تواند دعوت موسی را که از خدایی نادیده

۱۰۸/ * الف: ۳۶/۱ ~ ، ۲۹۰۰/۱ ، ۳۷/۱ ب: ۴۷۴۹/۳ ~ ،
 ۴۸۰۴/۳ ، ۱۲۰/۴ پ: ۱۲۳/۴ ، ۱۲۵/۴ ، ۲۱۴/۴
 ۳۰۵/۴ ت: ۳۵۲/۴

سخن می گوید* و خود را رسول او می خواند جدی تلقی کند و او را همچنان به خاطر نمک ناشناسی و ناسپاسی وی* در خور ملامت می یابد.

ب

در طی سؤال و جواب، موسی به فرعون خاطر نشان می کند که اگر وی عوانی را به سهو کشته است آن کار از روی لهو و به خاطر هوای نفس* نبوده است، اما فرعون که به جهت جلوگیری از ولادت وی صد هزاران طفل بی جرم و زبان را که مُرسَل زادگان و اولاد انبیا بوده اند کشته است* این جنایتها را به خاطر نفس و از روی لهوانجام داده است و با آنکه سینور [۱۵] ذر و نسل را که سرحدّ غیب است با اسپه جسمانیان تهدید به دربندان کرده است*، خداوند موسی را حفظ کرده است و با یک عصا فرستاده است تا شاخ شوخ وی را بشکند*، و در واقع هر چند در ظاهر کار وی را ویران می کند در معنی می خواهد وی را به راه هدایت سوق دهد و خاری را که در وجودش هست به گلستان تبدیل نماید، و آشکار است که تا وی خود را از بندگی هوی آراء نکند و عُجب و دعوی خویش را کنار نگذارد از تهدید نفس خویش و از چالش فرستاده الهی روی رهایی ندارد.

پ

چون فرعون موسی و آنچه را از اعجاز عصای او می بیند به سحر منسوب می دارد. موسی هرگونه اعمال جادویی را از خویش نفی می کند* و این تصور فرعون را در حق خویش ناشی از انهماک او در حیات بهیمی می خواند* که به سبب استغراق در وهم نمی تواند بین خود با موسی فرق بگذارد* و حقیقت حال او را درک کند، ازین رو موسی احوال واقعات او را که جز خود او هیچ کس از آن خبر ندارد از ظهر الغیب برای وی باز می گوید* و وی را از استمرار در کفر و طغیان تحذیر می کند و به توبه می خواند* و خاطر نشان می سازد که تا آفتاب از مغرب بر نیامده است در توبه باز است [۱۶] و تا فرصت حیات هست باید از آنچه کرده است* توبه کند و از کفر و طغیان خویش باز آید.

ت

بعلاوه چون موسی فرعون را از فهم آنچه ماورای حس است عاجز می یابد و انهماک او را در وهم داعی توقف او در عالم حس می بیند به وی پیشنهاد می کند که به توحید کردگار عالم ایمان آرد تا تن سالم و عمر دراز و ملک بی منازع و جوانی پایدار بیابد*. مولانا این وعده های موسی را که در طی سؤال و جوابها مطرح می شود و همه مربوط به دنیای حسی و حیات اینجهانی است تشبیه به وعده هایی می کند که کودک بازیگوش را با آن راضی به رفتن مکتب می سازند* و پیداست که فرعون چون اهل وهم است با او جز از این سخنان نمی توان در میان آورد و چون با کودک سر و کار افتد — هم زبان کودک کان باید گشاد*. معهذا وقتی فرعون در این باب با

کسان خویش مشورت می‌آغازد به رغم آنچه زنش آسیه در الزام و ترغیب وی به قبول دعوت موسی می‌گوید وزیرش هامان وی را از قبول آن تحذیر می‌کند، و چون موسی وی را از قبول دعوت محجوب می‌یابد با نومییدی به وی خاطر نشان می‌سازد که لطف وجود حق بر تو عرضه گشت نپذیرفتی از آنکه با اینهمه لطف حق — خود خداوندیت را روزی نبود.*

ث

۱۱۰

سؤال و جوابی که در باب حدوث عالم بین سنی و دهری روی می‌دهد* موضع موسی و آسیه را از موضع فرعون و هامان جدا می‌کند و آشکار است که آنچه اینان را در قبول دعوت انبیا متردد می‌دارد تردید در حدوث عالم است که به استناد آن عالم را از وجود خالق صانع مستغنی می‌پندارند و بدین گونه انهماک در وهم آنها را به عقاید و آراء دهریه [۱۷] می‌کشاند و از تصور خالق که صانع عالم باشد مانع می‌آید. اینجا برخلاف دعوی مؤمن سنی که عالم را حادث می‌داند فلسفی که مذهب دهری دارد تصور حدوث رانفی می‌کند و از مدعی می‌پرسد که این حادث بودن عالم را از کجا می‌توان دانست و فی المثل باران از کجا می‌داند ابر حادث است یا نیست، و آن کرمک که در سرگین مدفون است آغاز و انجام کار زمین را از کجا در می‌یابد، و چون حدوث عالم مبنی بر برهان نیست قول بدان هم ناشی از تقلید است و بر تحقیق مبتنی نیست.

الف

البته مولانا این مسأله را در جای دیگر هم^۱ از قول کسی که عالم را قدیم می‌داند با تفصیل بیشتر نقل ورد می‌کند [۱۸] اما اینکه انکار الوهیت و نفی حدوث را به فلسفی منسوب می‌دارد از باب توسع در مفهوم «فلسفی» است، ورنه در نزد متکلمان اسلام اکثر اساطین حکمت و اقدمین فلاسفه منکر حدوث نبوده‌اند^۲ و قول دهریه در نفی صانع^۳ از معطله^۴ عرب هم نقل است.

ب

اما اینکه سنی مؤمن در اثبات دعوی خویش تمسک به نقل قصه‌یی که جنبه کرامات دارد می‌نماید و صحت قول به حدوث عالم را از طریق امتحان آتش بین

۱۰۹/الف: ۲۳۰۷/۴، ۵/۴ - ۲۳۰۴ ب: ۲۲/۴ - ۲۳۲۰، ۱۵۵۵/۳

۲۳۲۴/۴ ~ ، ۲۳۳۶/۴ ~ پ: ۲۳۳۰/۴، ۲۳۳۲/۴، ۲۴۴۱/۴

۲۴۴۰/۴ ت: ۲۳۶۴/۴ ~ ، ۲۳۶۷/۴، ۲۳۹۶/۴، ۲۴۸۶/۴

۲۵۰۳/۴، ۲۵۰۸/۴ ث: ۲۵۰۹/۴ ~ ، ۲۵۷۸/۴، ۲۵۷۷/۴

۲۷۷۶/۴

مخالف و موافق آن قول تقریر می کند نمونه‌یی از طرز احتجاجات صدیقان است، و نظیر این امتحان را در احتجاج راجع به نبوت در مناظره با برهمنی که منکر بعثت انبیاست از کرامات شیخ ابوعبدالله خفیف شرازی (وفات: ۳۷۱) هم نقل کرده‌اند.^۵ به هر حال مؤمن سنی در مقابل این سؤال عقلی که فلسفی دهری در مورد منشأ علم به حدوث و تردید در امکان آن مطرح می کند دلیل نقلی می آورد که البته شیوه صدیقان است، اما در اینجا موضع طرف مخالف وقوع چنین امتحان را ناموجه می سازد و آشکار است که وقتی جزء قصه و وقوعش محل تردید باشد کل آن نمی تواند سؤال کننده‌یی را که اهل برهان است اقناع نماید.

پ

باری سنی مؤمن در جواب فلسفی دهری که علم به حدوث عالم را برای انسان غیرممکن می داند از مشاهده خود قصه‌یی نقل می کند که به اعتقاد وی نشانه‌یی از بطلان قول به قدم عالم محسوب است و البته در نزد خود او برای جزم و یقین به حدوث عالم کافی است. می گوید آنچه در این قول مستند یقین من شد این معنی است که چندی پیش به چشم خود شاهد مناظره‌یی بودم بین آن کس که دنیا را فانی و حادث می خواند و دیگری که می گفت عالم قدیم است، صانع و بانی ندارد و اگر دارد هم خود عالم است. بالاخره آنکه عالم را حادث و فانی می دانست مدعی شد که در اثبات یقین خود حاضر است در آتش برود، و اینجا خاطر نشان ساخت که وقتی نقد و قلبی با هم به معارضه برخیزند آنچه بین آنها حکم می کند آتش است. بدین گونه به درخواست او هر دو مدعی در آتش درون شدند: آنکه عالم را حادث می دانست رهایی یافت، و آن دیگر بسوخت.

ت

بدین سان سنی مؤمن در طی سؤال و جوابی که با دهری فلسفی دارد این کرامت را که خود وی شاهد آن بوده است در اثبات حدوث عالم کافی و مایه یقین می یابد و به اشکالی که در امکان وقوع آن ممکن است از جانب دهری فلسفی وارد آید اعتنایی نمی کند. طرفه آن است که مولانا هم ظاهراً در صحت این جواب تردید ندارد و این نکته را هم که بعد از قرن‌ها هنوز مؤذن و مناره نیز همچنان بر قول مؤمن شهادت می دهد و در تمام عالم یک مناره هم نیست که در ثنای منکران و یا متضمن تأیید قول آنها باشد وی مؤیدی بر دعوی مؤمن سنی می یابد، اما اشکال اینجاست که برخلاف این پندار، دهری فلسفی لابد به قاعده علیت و ضرورت اعتقاد دارد و چون البته می داند که طبع آتش اقتضای حرق دارد راضی به چنین شرط‌بندی که به اعتقاد وی هر دو طرف بازنده خواهد بود نمی شود، چرا که از اول پیداست قبول این شرط‌بندی جز با اعتماد بر خالق صانع که فقط قدرت نامحدود او می تواند آتش را از

سوزاندن بازدارد ممکن نیست، و آنکه عالم را قدیم می داند به کدام اعتماد می تواند خود را در این شرط بندی به خطر بیندازد و به درون آتش سوزنده قدم بگذارد و امید رهایی از آن را هم داشته باشد؟

ث

سؤال و جوابی هم که بین مسلمان با مغ در یک قصهٔ مثنوی* مطرح می شود مسألهٔ جبر و اختیار را در بُعد حکمی و کلامی آن مطرح می کند و مأخذ آن را نیز در مناظرات اصحاب مذاهب^۶ می توان یافت. وقتی مسلمان به این مغ اندرزمی دهد که مسلمانی گزیند و ترک کفر خویش گوید وی پاسخ می دهد ک اگر خدا بخواهد مؤمن می شوم. و چون مسلمان بر وی اعتراض می کند که البته خداوند این را می خواهد، آنچه مانع تو است شیطان است و نفس شوم که ترا به سوی کفر بیشتر دارند بگیرم، و وقتی خواست خداوند ایمان من است و با این حال خواست وی از پیش نمی رود این خواست و ارادهٔ او چه فایده دارد*؟

ج

البته مآل قول مغ که می پندارد اورمزد انسان را برای خیر می آفریند و اهریمن وی را به سوی شر می کشاند در این سؤال و جواب به نوعی جبر مذموم منتهی می شود که قول به سقوط تکلیف را اجتناب ناپذیر می سازد، اما مولانا از زبان مؤمن سنی این نوع جبر را که منجر به ابطال شرایع می شود رد می کند* و نشان می دهد که انکار اختیار به مثابهٔ انکار حس است* و قول به جبر حتی از قول به قدر هم نامعقولتر است* و جبری که قول جبر را وسیلهٔ دفع احتمال عجز از حق می یابد* با نفی اختیار، امر و نهی و وعد و وعید وی را بیوجه و نامعقول می سازد و در واقع آنچه را درک وجدانی بدان گواه است* رد می کند و مولانا در طی این سؤال و جواب با رد قول جبریه و قدریه نشان می دهد که آنچه تقدیر و قضای حق است سلب کنندهٔ اختیار نیست و به این بهانه نمی توان امر و نهی و وعد و وعید را نفی کرد. البته کافر جبری هم در مقابل این سخن جوابی دارد* اما مولانا از تقریر آن تن می زند و خاطر نشان می کند که این رشته سر دراز دارد* و جز با تمسک به عشق* نمی توان از این وسوسه رهایی جست.

ج

۱/۱۱۰ - فیه مافیہ / ۱ - ۱۴۰
 ۲ - نہایۃ الاقدام / ۶ - ۳ - همان
 کتاب / ۱۲۳ - ۴ - الملل والنحل / ۳ / ۷۹ - ۵ - سیرت شیخ کبیر / ۲۳۰ - ۶ -
 مأخذ قصص / ۱۸۲
 ۱۱۰ / * الف : ۲۸۳۳ / ۴ ~ ج : ۲۹۱۲ / ۵ . ۲۹۱۸ / ۵ :
 ←

۱۱۱

سؤال و جوابی هم که بین صوفی و قاضی روی می دهد* و در واقع بحثی در باب حکمی است که قاضی دربارهٔ سیلی می کند که آن مرد رنجور* به صوفی می زند، متضمن نکته سنجیهای لطیف عرفانی و اخلاقی است. در اینجا چون قاضی به آن صوفی که مورد ضرب مرد رنجور است حکم می کند تا نیمی از آنچه را در جیب دارد به ضارب بدهد، خود وی نیز از ضارب رنجور سیلی جانانه می خورد و از درد آن سخت در تاب می شود، اما صوفی که خود از شکایت آوردن پیش قاضی جز پرداخت جریمه به ضارب نتیجه یی عاید نکرده است با تسخر به وی خاطر نشان می سازد که هر کس برای دیگری چاه می کند خود را نیز به درون چاه می افکند*، قاضی پاسخ می دهد که به هر قفا و جفایی که قضا پیش آرد باید راضی بود، بعلاوه حکم قضا هر چند در ظاهر مایهٔ ناخرسندی من می شود در معنی برای من موجب خرسندی غایی است، چرا که این همه سختیها مایهٔ نیل به راحت می گردد و دل آدمی حکم باغی را دارد* که ابر چشم آن را آبیاری می کند.

الف

صوفی می پرسد چون همهٔ امور و احوال عالم حکم قضا است و باید بدان راضی بود پس این خیر و شر از کجا ناشی است، و وقتی منشأ تمام امور جز وحدت نیست این تضاد و اختلاف که در عالم هست چراست، این جنبشها چگونه از عین قرار و سکون، و این کثرتها چگونه از وحدت پدید می آید*؟

ب

قاضی ارتباط این کثرت و جنبش را با وحدت و سکون به آن بیقراری تشبیه می کند که در عاشقان پدید می آید و منشأ آن چیزی جز قرار و سکون معشوق نیست، کثرات عالم هم که اوصاف و عوارض محسوبند حکم آن کف را دارند که بر روی آب دریاست. البته حقیقت که ورای عوارض و اوصاف است و در حکم اصل دریاست برای عقل قابل ادراک نیست، چنانکه حقیقت جان و چونی و چگونگی آن را هم نمی توان درک کرد، اما اگر اعیان و اشیاء از خود وجود واقعی داشته باشند و چیزی غیر از وجود حق باشند ناچار می بایست مثل آن یا ضد آن باشند، و این ممکن نیست چون خداوند مثل و ضد ندارد و در تنگنای چند و چون نمی گنجد*، و البته جز به آنچه افعال و آثار اوست راه نمی توان برد، اما هرگونه سختی و بلا هم که از این جهان به انسان می رسد باید در دنبال آن منتظر رحمت و خلعت بود* از آنکه ممکن

→

- ب نیست خداوند ترا سیلی بزند و به دنبال آن سیلی ترا تاج و تخت نبخشد.
- در اینجا صوفی می گوید چه می شد اگر این جهان همواره روی لطف و رحمت بر روی خلق می گشاد* و هر دم شوری و محنتی در آن پیش نمی آمد! قاضی ضمن نقل قصه درزی و آن ترک* که از وی مضاحک می خواست (§ ۱۶۷ پ-ث) به وی جواب می دهد که خیاط غرور اطلس عمر ترا نیز، مثل آن درزی، پاره پاره می دزدد* و تو مثل آن ترک غافل دوست می داری تا این لاغ و مضاحک وی همچنان بر دوام باشد و باقی عمرت را نیز به همان گونه برباد دهد. این محنت و شور هم که از آن شکایت داری اگر در جهان وجود نمی داشت دنیا از این که هست بدتر بود. قصه دنیا حکایت آن تمثیل است* که در آن مردی از کثرت زنان کوی تعجب کرد، به وی گفتند با آنکه در دنیا این همه زن هست شما باز در گناه قوم لوط می افتید، اگر اینها نمی بودند تا چه روی می داد! همچنین این سختیها و ناگواریها را که در دنیا هست نباید دید، آنچه باید دید این است که با این همه محنتها که در دنیا هست باز خلق جهان تا این حد مرده و دلدادۀ دنیا مانده اند*.
- ت باز صوفی می گوید آخر خدای مستعان آن قدرت را دارد که سودای ما را بی زیان کند* و مکر نفس و فتنه شیطان را از ضعیفان دور دارد و بنده را بی اجتهاد و ریاضت به آنچه مقصد سلوک اوست نایل کند. قاضی که از آغاز سؤال و جواب پیداست حکم شیخ و مرشدی را برای مرد صوفی دارد به این اعتراض مریدانه به طریقی که جز مرید صادق بدان تسلیم نمی گردد جواب می دهد و خاطر نشان می سازد که اگر این تفاوت بین خیر و شر و این تضاد بین نفس و هوی نمی بود* بندگان حق همه یکسان بودند و خداوند بندگان خویش را صبور و حلیم و صادق و منفق نمی خواند و این کثرت و تنوع که مایه قوام عالم است حاصل نمی گشت. اما رنج و جور و تمام آنچه در عالم مایه ناخرسندی است در گذر است* آنچه باقی است وجه حق است که دولت پایدار از نیل بدان حاصل می آید.
- ث

۱۱۱/ * الف: ۱۵۳۴/۶ ~ ، ۱۲۹۳/۶ ~ ، ۱۵۷۰/۶ ، ۱۵۷۹/۶ ب:

۱۶۱۲/۶ ~ پ: ۱۶۳۳/۶ ، ۱۶۳۸/۶ ت: ۱۶۴۲/۶ ، ۱۶۷۳/۶ ~ ،

۱۷۲۰/۶ ~ ، ۱۷۲۷/۶ ~ ، ۱۷۳۵/۶ ث: ۱۷۳۹/۶ ~ ،

۱۷۴۷/۶ ~ ، ۱۷۵۶/۶ ~

۱۱۲

در مثنوی این سؤال و جوابها غالباً ماهرانه و حاکی از قریحه‌ی پرمایه است اما مصنوعی و متکلفانه نیست، چرا که وحدت و تداوم اسلوب بیان و سازگاری با اوصاف و احوال اشخاص قصه که در همه آنها پیداست آن همه را از ابتدالی که در نظیر این گونه مکالمات در نزد گویندگان دیگر پیش می‌آید باز می‌دارد و در عین حال اصحاب دعوی چنان شور و هیجانی در این سؤال و جوابها نشان می‌دهند که مکالمه‌شان ارتجالی به نظر می‌رسد.

الف

در بعضی موارد سؤال و جواب نوعی حالت نمایشی دارد و بی آنکه در زبان گوینده داستان اشارتی به وقوع سؤال و جوابی باشد سؤال و جواب پیش می‌آید. از آن جمله است قسمتی از گفت و شنود آن شغال که در خم رنگ افتاد (§ ۸۱ پ) با شغالان دیگر* و گفت و شنود نوح با پسرش کنعان* (§ ۲۱ ث) که طرف سؤال و جواب احیاناً از روی قرینه روشن می‌شود. همچنین وقتی از زبان موسی سر طلب کردن خضر (§ ۲۷ ث) را بیان می‌کند* قول کسانی را که می‌خواهند وی را از آن طلب باز دارند در خطاب به وی یاد می‌کند اما به این نکته که خطاب از جانب کیست هیچ اشارت نمی‌رود، چنانکه در قصه ولادت موسی (§ ۲۸ الف و مابعد) هم، وقتی داستان فرعونیان را نقل می‌کند که قرار شد بزم و تخت فرعون را در میدان شهر بیارند* بلافاصله بدون هیچ اشارت دیگر به اسرائیلیان الصلا می‌گوید* و آنها را به تجمع در میدان دعوت می‌کند و این طرز بیان، که به سؤال و جواب صبغه طبیعی می‌دهد و در نزد وعاظ و قُصاص از دیرباز معمول بوده است، بلاغت منبری مثنوی را قابل ملاحظه نشان می‌دهد و در واقع مستمع و مخاطب را هم در اجرای نقش اشخاص قصه به کمک می‌طلبد.

ب

پاره‌ی سؤال و جوابها یا قول و خطابها هم در مثنوی هست که از زبان اشیای بیجان یا جانداران بیزبان به بیان می‌آید و البته در دنیای مثنوی که همه چیز روح و حیات دارد و جمله ذرات عالم سمیع و بصیر و خوش می‌نمایند آنجا که مستمع محرم باشد می‌توانند مُهر خموشی را از دهان بگیرند و با شیوه‌ی که آن را «لسان حال» می‌گویند و گه گاه از لسان مقال هم بلیغتر می‌نماید [۱۹] به زبان آیند و اینجاست که در مثنوی آب با آلودگان سخن می‌گوید* و آتش با کافران عتاب می‌کند* و آهن تفته خود را آتش می‌خواند* و خروس در خانه خواجه با سگ سخن می‌گوید* و کوه قاف از صفت عظمت حق چیزی به بیان می‌آورد* و آفتاب با در و دیوار گفت و شنود دارد*، و بدین گونه زبان بیزبانان شور و هیجان خاص به

مقالات و دلالات مثنوی می دهد.

پ

بدون شک آن زبان مرموز هم که مور و هدهد و باد و خرواب (۳۵، پ، ح) به وسیله آن با سلیمان سخن می گویند و موسی آن را به کسی که از وی درخواست تا زبان بهایم و طیور در وی بیاموزد تلقین کرد* نیز از همین مقوله است و فهم آن همدلی با کل کاینات را طلب می کند، و اینکه از احوال خود مولانا هم نقل است که فی المثل زبان گاوی را که از دست قصابان گریخته بود و از وی امان می خواست^۱ درک کرد تقریری از این حال همدلی است که گوینده مثنوی با کاینات بیزبان داشته است و نشان آن غیر از روایات مناقب نامه ها [۲۰] در اشارات مثنوی به اقوال و اسرار بسیاری از اجزای عالم که زبانشان را شاعر ادراک می کند نیز پیدا است. بعلاوه چون فهم این زبان حاجت به همدلی با کاینات عالم دارد هر کس به قدر این همدلی زبان حال اشیا را ادراک می کند و چون عارف کامل با همه اشیا همدلی دارد و با کل کاینات هماهنگی پیدا می کند (۱۰۷، ب، پ) کثرت این گونه اقوال و خطابات از اشیای بیجان در مثنوی، با توجه به آنکه درک زبان حال آنها برای گوینده آن دشوار نیست البته غرابت ندارد.

ت

این هم که زبان حال احیاناً از زبان مقال گویاتر به نظر می آید ظاهراً از آن روست که زبان مقال می تواند حقیقت را کتمان کند یا کذب و بهتان به جای آن عرضه دارد، اما زبان حال دلالتش طوری است که در آن احتمال کذب و بهتان راه ندارد و به همین سبب حال هر چیز به مثابه زبان آن چیز محسوب است^۲. آنچه را زبان قال ممکن بود در آن باب با عبارت بیان کند زبان حال با اشارت به بیان می آورد و البته احتمال کذب و خطا هم در بیانش نیست. مع هذا فهم این زبان در شأن هر کسی نیست، به قول حافظ عارفی باید تا زبان سوسن را فهم کند [۲۱]، و به هر حال آنچه این بیزبانان اشارتگر به بیان می آرند در نزد آن کس که زبان محرمی را می داند به قول مولانا - گر چه گفتی نیست سر گفت هست*.

ث

۱/۱۱۲ - مناقب ۱/۱۷۴ - ۲ - اسرار البلاغه / ۵۰-۴۹

۱/۱۱۲ * ب: ۳/۷۷۴ ~ ، ۳/۹ - ۱۳۰۸ - ۳/۱۹۶۲ ~ ، ۳/۸۴۶

۳/۸۴۷ - پ: ۲/۱۳۶۶ ~ ، ۱/۸۲۹ - ۲/۱۳۵۰ ~ ، ۳/۳۳۱۱ ~ ،

۴/۳۷۱۴ ~ ۱۰/۳۲۶۴ - ت: ۳/۳۲۶۶ - ث: ۲/۳۶۲۶

۱۱۳

حکایت نی هم که مثنوی از شکایت وی آغاز می شود
 (§ ۷۳ ب) زبان حالی است که غیر از حال نی به نحو رمز و ابهام حال عارف فانی
 گشته‌یی را هم که مثل نی خاموش [۲۲] و هم مانده آن از «خودی» خویش
 «حالی گشته» به نظر می آید تقریر می کند و با آنچه حافظ «حدیث بیزبانان»
 می خواند [۲۳] با عارف راز آشنا شور و اشتیاق خود را که در عین حال رمزی از شور
 و اشتیاق خود اوست به بیان می آورد و آشکار است که هر کسی اهل این «حدیث»
 نیست درک آن را آسان نمی یابد و نطق آب و نطق خاک و نطق گل * را با حواس
 اهل تن فهم نمی کند و البته محرم این هوش * نیست.

الف

این زبان حال در مثنوی از سایر عناصر و موالید هم که زبان قال ندارند برای
 فهم عارف قابل ادراک است و مخاطب مثنوی نیز به شرط همدلی می تواند آن را
 مع الواسطه مولانا از زبان تمام اجزای عالم بشنود و سایر ذرات عالم را نیز مثل «نی»
 با خود در حدیث بیابد. فی المثل آنجا که در قصه پادشاه جهود *، آتش با این جهود
 به سخن درمی آید و نشان می دهد که طبع او دیگرگون نشده است اما جز به امر حق
 هم کار نمی کند * خطاب او هر چند آیت الهی محسوب است باری بالضرورة زبان
 قال نیست، زبان حال است که هم مشیت حق، یک لحظه پادشاه جهود را برای فهم
 آن مستعد می دارد. در حکایت کژوزیدن باد بر سلیمان * نیز باد با سلیمان که بر
 وفق اشارت قرآنی (۱۶/۲۷) با منطق طیر نیز آشنایی دارد به همین زبان سخن
 می گوید [۲۴] و کوه قاف نیز با ذوالقرنین * که گویند از انبیا محسوب می شد^۱ و با
 این زبان رمزی بیش از عام خلق آشنایی داشت با همین لسان حال از عظمت حق
 یاد می کند و آیتی الهی که در چنین خطابات هست کشف حال و رفع حجاب از
 مخاطبی است که می بایست این گونه بیان را ادراک نماید. به هر حال هر چند
 ستون حثانه (§ ۴۷ الف و ب) هم که در فراق رسول به ناله در می آید و به اشارت
 حال می نالد ناله اش را جز با حواس انبیا که ورای مرتبه محدودیت اهل حس است
 نمی توان ادراک کرد باز از دنیای کاینات بیزبان هم نمی توان زبان قال را انتظار
 داشت و شک نیست که آنچه عارف راز آشنا نیز از تقریر آنها می شنود جز از زبان
 حال نیست.

ب

آنچه از قول آب در خطاب به آلودگان و تشنگان که در مثنوی به بیان می آید
 لطف و هیجانی دیگر به این زبان حال کاینات بیجان می دهد. دعوتی که آب از
 «آلوده» می کند در عین حال رمزی از الزام دنیای ماورای حس است که گویی از

آلودگان به کدورت حس در می‌خواهد تا خودی خود را در دریای نامحدود عالم ماورای حس بشویند و از آرایش محدودیت حسی برهند، وقتی هم آلوده در جواب این دعوت رمزی بهانه می‌آورد که با این همه آرایش از آب شرم دارد آب به وی خاطر نشان می‌کند که باری بی‌من این آلودگیها کی رود*، و در واقع آنکه به دنیای حس آلوده شده است تا هستی محدود خود را در هستی نامحدود دریا درنبازد از آرایش محدودیت که منشأ نقص و ناپاکی اوست پاک نمی‌شود. در عین حال آب وقتی پلیدان را به سوی خود می‌خواند* و آنها را به رهایی از پلیدیها و تیرگیهاشان وعده می‌دهد رمزی از جان پاک اولیا محسوب است — کاو غسل تیرگیهای شماست*.

پ

وقتی هم با تشنگان به زبان حال سخن می‌گوید همان علاقه‌ی را که تشنه به آب دارد وی نیز نسبت به آب خوار نشان می‌دهد. واقع آن است که این تجاذب که آب و آب‌خوار را به هم مشتاق و مربوط می‌دارد زبان حال تمام اجزای عالم است و اینکه اجزای عالم به حکم تجانس یکدیگر را جذب می‌کنند از همینجاست. چنانکه خاک هم خاک تن را به خود می‌خواند و با زبان حال وی را به بازگشت به سوی خود دعوت می‌کند* و خاک تن نیز به زبان حال دعوت وی را جواب می‌دهد و البته عنصر آب و همچنین عنصر آتش که در کرهٔ اثیر است نیز آب تن و گرمی آن را به خود می‌خوانند و کششهای عناصر که با این زبان حال اجزای جسم انسانی را به خود می‌خوانند مایهٔ بیماریهایی می‌شود که منجر به انحلال عناصر آن می‌گردد و در طی این کشمکشها روح هم که در بین این اجزای فرشی غریب می‌نماید با زبان حال با آنها خطاب در می‌پیوندد* و از غربت خویش با زبان حال شکایت سر می‌کند و شکایت وی چیزی از لحن ناصر خسرو را در یک قصیدهٔ معروف وی [۲۵] در تقریر همین مضمون به خاطر می‌آورد.

ت

۱۱۴

زبان حال دنیا در مثنوی لحنی عبرت‌انگیز و هشدار دهنده دارد
معهدا از آن تیره‌بینی و نومیدی که در آنچه امثال ابوالعتاهیه و معری و خیام در

۱۱۳ / ۱ - نیشابوری، قصص الانبیاء / ۳۲۴

۱۱۳ / * الف: ۳۲۷۹ / ۱ ، ۱۴ / ۱ ب: ۷۴۰ / ۱ ، ۸۳۰ / ۱ ~ .

۱۸۹۷ / ۴ ~ . ۳۷۱۱ / ۴ . پ: ۱۳۶۷ / ۲ ، ۲۰۴ / ۵ ~ ،

۲۲۱ / ۵ ت: ۴۴۲۱ / ۳ ، ۴۴۳۵ / ۳ ~

بیحاصلی دنیا گفته اند انعکاس دارد [۲۶] نیز بکلی خالی است. وقتی در دنبال قصه آن فقیه دستاربند* که ظاهر دستار زفت سطر او طرار کلاهبرداری را گول می زند و وامی دارد تا آن عمامه را به گمان آنکه پارچه یی سنگین و قیمتی است از سر وی در رباید و چون در همان حال فرار به اصرار فقیه آن را می گشاید در آن جز ژنده پاره های به هم پیچیده چیزی نمی بیند، خاطر نشان می کند که دنیا هم مثل این فقیه است، هر چند با ظاهر فریبنده دغل نمایی می کند باز هم مثل او نیرنگ و فریب خویش را برملا می سازد و بدین سان اشارت دنیا را در تقریر حال خویش* با بیانی که زبان حال اوست برملا می کند.

الف

علاوه بر این، در تقریر مولانا در جهان دوبانگ مجال انعکاس دارد که هر دو زبان حال اوست* از آن جمله یک بانگ اتقیا را بیدار می کند و آن دیگر اشقیا را به ضلال و خطا می کشاند. به اینها دنیا بانگ می زند که من زندگی نقدم، حاضر و ظاهر، در باب من تردید و شبهه یی که در مورد هر چه نسیه هست وجود دارد محل ندارد، به آنها با زبان حال می گوید فریب ظاهر را مخورید، به فرجام کار بنگرید و در این آینه از اول نقش آخر را مشاهده نمایید*. البته عارف مؤمن که این زبان مرموز را فهم می کند دل به دنیا در نمی بندد و چون فساد و تباهی دنیا را می بیند بی ثباتی آن را از نظر دور نمی دارد و بدین سبب از آفات آن در امان می ماند.

ب

دوزخ و بهشت هم که در عالم آخرت با مؤمن به سخن در می آیند* بیانشان در آنچه به معیار حواس اهل دنیا سنجیده می آید از مقوله زبان حال است، هر چند در عالم آخرت بدان سبب که به حکم اشارت قرآن (۶۴/۲۹) همه چیز حیات دارد اشیا زبان قال هم دارند، اما در تقریری که از کلام آنها در عالم دنیا می رود آنچه از دهان آنها در خطاب به مؤمن برمی آید زبان حال محسوب است، و با همین زبان است که به حکم حدیث^۱ چون مؤمن قدم بر صراط گذارد آتش به او می گوید: جُزیا مؤمن فقد اطفأ نورک ناری^۲، و بهشت هم، چنانکه مولانا می گوید، از وی در می خواهد تا زودتر از کنار وی درگذرد که لطف و جمال حال او لطف و جمال بهشت را کاسد نکند*. اینکه بهشت هم، چنانکه در تعبیر مولانا است، از مؤمن در می خواهد تا زودتر از آنجا بگذرد از آنجاست که مؤمن واقعی عارف است، زهد و عبادت را وسیله سودا و متاع داد و ستد تلقی نمی کند [۲۷] از این رو نعیم بهشت را مطالبه نمی کند، آنچه مطلوب اوست لقای حق است و به همین سبب در ضب نیل به مطلوب از بهشت هم در می گذرد.

پ

البته چنین خطابها که بهشت و دوزخ با مؤمن و عارف دارند در طرز بیان

مولانا از مقوله زبان حال است که فقط گوش جان آن را تلقی می کند و آنچه در این باب به لفظ در می آید فقط «تقدیر» آن محسوب است، اما در باب نحوه نطق و سماع که در عالم آخرت یا در معجزات انبیا در این عالم بدان اشارت هست اختلاف اقوال وجود دارد، معهذا غالباً می پندارند این خطابهادر حس سامع وجود می یابد یا در سمع او خلق می شود و البته در خارج وجود نمی یابد و به هر حال کلام ذاتی است و لفظ خود جز «تقدیر» آن نیست [۲۸] و بدین گونه آنچه با سمع قلب درک می شود از مقوله لسان حال است و ترجمان ادراکات و احوالی است که نطق و ایما و سجل * آن را تقریر نمی کند.

ن

به هر حال اسناد نطق و بیان به اشیای بی زبان که زبان حال «تقدیر» آنهاست نوعی «شخصیت بخشیدن»+ به آنهاست و هر چند این شخصیت یافتن اشیای بیجان تنها با اسناد زبان حال هم تحقق نمی یابد به کردار و حرکت نیز حاجت دارد، لیکن به هر حال چون هر موجودی برای خود زبانی دارد و هر گفتار هم مثل کردار ترجمان احوالی است که از شخص سر می زند اسناد زبان حال به موجودی که نطق و بیان شأن آن نیست به چنین اشیا قدرت تأثیری می بخشد که ورای لازمه طبیعت آنهاست و بدین سان تمثیل مضمیری که در مفهوم زبان حال مستتر است به نوعی تجسم نمایشی منجر می شود و گه گاه چنانکه از جای جای مثنوی پیداست کلام گوینده صبغه رمزی+ هم پیدا می کند.

ن

۱/۱۱۴ - احادیث مثنوی ۵۳ - ۲ - شرح تعرف ۱۷۷/۲

symbolism, personification + / ۱۱۴

۱۱۴/ * الف: ۱۵۷۸/۴ ~ ب: ۱۶۲۲/۴ ~ ۱۶۲۸/۴

پ: ۴۶۰۸/۶ ~ ۴۶۱۲/۶ ت: ۱۲۰۸/۱

قصه‌های تمثیلی

۱۱۵

آنچه در مثنوی به عنوان تمثیل یا در مفهوم آن به بیان می‌آید تصویری حسی است که می‌باید امری را که غیرحسی است برای مخاطب به امر حسی نزدیک و قابل ادراک نماید و شک نیست که جزء جزء این تصویر هرگز یک جزء از امر غیرمحسوس را عرضه نمی‌کند فقط کل آن است که از مجموع امر منظور تصویری کلی القا می‌کند. به هر حال چون این تصویر حسی است به کسانی که تصور امر مجرد انتزاعی برای آنها مشکل می‌نماید کمک می‌کند تا آنچه را تمثیل نمایش آن محسوب است در مخیله خویش ترسیم کنند و اینکه تمثیل برای عوام خلق از انواع حجت [۱] به شمار می‌رود از همین معنی است که چون امر مورد دعوی را نزد آنها محسوس می‌سازد و آنها صحت آن را می‌توانند تصدیق کنند تمثیل بدان آنها را اقناع می‌کند و در نزد آنها دلیل محسوب است.

الف

پس تمثیل آنچه را خود آن به هر حال قابل احساس و پذیرای رؤیت نیست به وسیله تصویری حسی که از پاره‌یی جهات می‌تواند تصویری از امر مذکور را القا کند تا حدی قابل رؤیت و پذیرای محسوس شدن می‌سازد. البته امر ثانی که صورت حسی امر اول است خود هرگز به آن صورت که در تمثیل عرضه می‌شود واقعیت ندارد اما صورت آن به هر حال چیزی از آن امر دیگر را که به اقتضای طبیعت خویش واقعیت محسوس خارجی نمی‌پذیرد تصویر و تمثیل می‌نماید.

ب

کثرت و تنوع نسبی چنین تصویرهای حسی در سراسر مثنوی البته از ویژگیهای طرز بیان آن و تاحدی ناشی از تصور مولانا در باب ادراک مخاطب عام آن است، اما آنچه این کثرت و تنوع را توجیه و حتی الزام می‌کند بیشک نبعان و وفور فوق العاده معانی مجرد و انتزاعی در اقوال مولانا است، و فهم آن برای بسیاری از

خوانندگان کتاب وی در گرو آن است که آن معانی غیرحسی حلیه حسی پیدا کند و بدین گونه تصویری بیش و کم موافق با حقیقت از مفهوم امری که مجرد ادراک حسی بدان احاطه ندارد برای وی حاصل آید.

پ

البته در نزد مولانا هم، مثل تمام کسانی که با تعلیم عامه سر و کار دارند، این طرز بیان از جهت فایده‌یی که در تقریر حجت دارد به کار می‌آید، و البته برای کسانی که طریق برهان آنها را ملول می‌کند یا کشف وسایط و انتاج مطلوب در حجت‌های برهانی برای آنها دشوار یا ناممکن است هیچ چیز بیش از تمثیل نمی‌تواند مایه افتناع و تفهیم گردد. از آنجا که مثنوی عرفان عملی و سرمشق سلوک روحانی است البته مخاطب آن هم از زمره کسانی که با علم نظری سر و کار دارند نیست، از این رو تمثیل بیش از برهان قیاس در آن، محلّ حاجت است. بعلاوه معانی مجرد و غیرحسی هم در آن نقش عمده دارد و در طی سخن هم جرّ جرّار کلام وی را دایم از یک معنی به معنی دیگر می‌کشاند و پیوسته یک معنی انتزاعی و تصویرناپذیر معنی مشابه دیگری را به ذهن گوینده القا می‌کند و این هر دو نکته سبب می‌شود که گوینده مکرّر به تمثیل تمسک جوید و بدین جهت کثرت و وفور این طرز بیان در مثنوی نوعی ضرورت به شمار می‌رود.

ت

توجه به نقش تمثیل در حسی کردن امر غیرحسی البته تمسک کسانی مانند اهل سبا را (§ ۱۰۶ الف - ح) که در ردّ دعوت پیغمبران به ایراد تمثیل می‌پردازند از هدف تمثیل منحرف نشان می‌دهد و از همین روست که مثل آوردن آنها در تشبیه حال خود با رسولان به قصه آن خرگوش که خود را رسول ماه خواند (§ ۷۵ چ - د) و در مثنوی از قصه‌های کلّیه مأخوذ است^۲ در اشارت مولانا بشدت معروض ردّ و نقد انبیا می‌گردد* و گویی گوینده مثنوی آن گونه تمثیل آنها را از مقوله غیرحسی کردن امر حسی و نوعی سفسطه و مغلطه منکرانه تلقی می‌کند. معهدا خود مولانا تمسک به تمثیل را همچون شیوه‌یی که از طرز بیان پیامبران و پیشوایان ادیان نشأت می‌یابد در تبیین معانی اخلاقی و دقایق عرفانی وسیله‌یی برای حسی کردن امر غیرحسی و نزدیک کردن امر تصویرناپذیر به اذهان عام تلقی می‌کند.

ث

معهدا تمثیل از آنچه غیرحسی است هرگز تمام اوصاف آن را حسی نمی‌کند* از این رو دلالت آن متضمن وضوح و دقتی که در برهان قیاسی [۲] هست نیست ظاهراً از همین روست که گوینده مثنوی گه گاه در تقریر معنی واحد تمثیلهای متعدد و امثال گونه گون نقل می‌کند تا آنچه را یک تمثیل فقط بعضی جنبه‌های آن را حسی و تصورپذیر می‌سازد هر قدر ممکن است جنبه‌های دیگرش را هم از طریق

ایراد تمثیلهای مشابه به حس مخاطب نزدیک و برای وی تا حد امکان بیشتر قابل ادراک سازد.

ج

۱۱۶

کثرت و تنوع این تمثیلات در عین حال تصویری از کثرت و تنوع معانی غیرحسی در مثنوی است و البته جز با این طرز بیان بسیاری از مواجید مولانا از محدوده ادراک مخاطب عام خارج می‌ماند و مثنوی نمی‌تواند همچون نردبان آسمان هرگونه مخاطب را از دنیای حس به دنیای ماورای حس منتقل نماید، و البته فایده تمثیلات آن نیز در واقع در همین نکته است که منفعت آن را تا حد ممکن عام می‌کند و حتی اهل حس را هم مثل کسانی که از محدوده اقلیم حس برتر گراییده‌اند با آفاق متعالی و نورانی دنیای عرفان آشنا می‌سازد.

الف

به هر حال در مثنوی طی این گونه تمثیلهای، با بیانی که از ابهام اقوال اهل بحث و نظر بالنسبه خالی است، اندیشه عارف و عامی، حال روح و تن، و طرز فکر انبیا و منکران تصویر می‌شود، دنیا و بی‌وفاییهایش بی‌نقاب می‌گردد. عالم اصغر و عالم اکبر با یکدیگر مقابل و مربوط می‌شوند، جهان حس از جهان غیب با ورطه‌یی که فقط عرفان اهل سلوک آن را پر می‌نماید فاصله می‌گیرد، عقل و نفس کسوت حسی می‌پذیرند، دقایق شریعت و طریقت در فاصله‌یی رؤیت‌پذیر واقع می‌شوند و حقیقت در جو سلوک اهل معرفت از آنچه باطل و زایل است قابل تمییز می‌شود.

ب

حتی صورتی از مذهب اصالت تصور با تقریری شبیه به آنچه در تمثیل غار در جمهوری افلاطون^۱ آمده است در مثنوی ضمن تمثیل شکار سایه * مجال بیان می‌یابد و مولانا در تمهید این تمثیل مذهب اصالت تصور را ظاهراً به نتیجه‌یی چنان دور از واقع‌نگری منجر می‌کند که حاصل آن نفی ارزش تمام دنیای حس می‌شود. از جمله می‌گوید آنکه از عالم حسی تمتع می‌جوید به کسی می‌ماند که در عالم رؤیا خیال دیورا حور بهشتی می‌انگارد و از صحبت او جز پلیدی بهره‌یی نمی‌یابد *، زیرا آن صورت که مایه احتلام می‌شود جز از غلبه وهم بر جسم ناشی نیست^۲. معهذا طرز ایراد تمثیل نشان می‌دهد که تلقی وی از اصالت عالم غیرحسی بر شهود عرفانی و بر حاصل حیات دنیوی در عالم آخرت مبتنی است، ناظر به نفی واقعیت حسی نیست.

پ

۲ - کلیله و دمنه ۲۰۲

۱/۱۱۵ - اسرارالبلاغه ۱/۹۶

ج: ۴/۲۰-۴۱۹

۱۱۵/۳: ۲۷۸۵ ~

در تمثیل شکار سایه آن کس را که به عوارض و نقوش عالم حس که دنیای فانی است دل می بندد به آن صیاد ابله مانند می کند که مرغ بر بالای سرش می پرد و او آن را نمی بیند اما سایه اش را که بر روی زمین جابجا می شود و دایم از یک نقطه به نقطه دیگر می جهد به جای موجودی واقعی می گیرد، صیاد سایه می شود و در دنبال آن — می دود چندانکه بیمایه شود*. البته مرغ که از بالا حال وی را می بیند در دل بر وی می خندد و با خود می گوید که این مدقغ مگر به ریش خود می خندد*. گویی صیاد ابله این قدر نمی داند که این سایه صید واقعی نیست، عکس صید است و اصل آن جای دیگر است، ازین رو به سوی سایه تیر می اندازد و ترکش عمر را هم در این ماخولیا خالی می کند* و البته جز حسرت و پشیمانی هم حاصلی به دست نمی آرد.

ت

این انهماک در عالم حس که موجب انصراف از توجه به اقلیم ماورای حس می شود در نظر مولانا حال کسی است که از احوال آخرت خفته است و به احوال دنیا بیدار است، ازین رو عمر خود را در آنچه نزد گوینده مثنوی جز نقش فانی و ظلّ زایل نیست هدر می دهد؛ اما حال عارف خلاف این است، چون به حق بیدار و از دنیا خفته است به اصحاب کهف می ماند، دیگران وی را بیدار می انگارند اما وی خفته است و به فحوای کریمه و نقلبهم ذات الیمین وذات الشمال (۱۸/۱۸)، در آنچه به احوال عالم حسی مربوط است یا نیست، از خود هیچ فعل و اراده ندارد در پنجه «تقلیب رب»* حکم قلم را دارد که به اراده کاتب می گردد و خط می نویسد و آنکه از این معنی غافل است شاید پیش خود آن خط را از جنبش قلم می داند و اراده بی را که «تقلیب» فعل اوست نمی بیند، و مولانا با این تمثیل حالت تسلیم در مرتبه فنای عارف را تا حدی رنگ حسی می دهد.

ث

از اینجا برمی آید که انسان هر قدر در اقلیم حس بیشتر بیدار و هشیار باشد به همان نسبت از عالم غیرحسی غافل و خفته می ماند، از این رو مولانا بر وفق اشارت کریمه الله بتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها (۴۲/۳۹) خواب حسی را که در طی آن روح از شواغل عالم حس فارغ می شود فرصتی تلقی می کند که در مدت دوام و استمرار آن جان آدمی با عالم ماورای حسی ارتباطی موقت می یابد* و با حصول بیداری که مقارن با بازگشت روح به بدن صورت می گیرد دوباره به شواغل حسی دچار و در قیود و حدود عالم جسمانی مقید می گردد. این آزادی موقت روح را قبل از موت و در هنگام خواب عادی مولانا به سیر و جولان اسپه تمثیل می کند که وی را از قید زین رها سازند. اما هر چند خداوند به هنگام خواب زین جسم را از پشت اسب جانها بر می دارد باز چنانکه در نزد اهل بادیه و در مراتع قوم رسم بوده

است برای آنکه اسپ در پایان چرا به جای خویش بازگردد - برنهد بر پاش پابند دراز* و بدین گونه در پایان خواب اسب آسمان پوی جان دوباره از مرغزار آفاق ماورای حس به دنیای حس باز می گردد و حکم حق دوباره آن را در قید و بند جسم و حیات حسی و در زیر زین تکلیف و حدود در می آورد، و خواب شبانه در واقع نموداری از مرگ را عرضه می دارد که جان را از بند تن می رهاند و از همینجاست که سر حدیث النوم اخوالموت^۳ حال مرگ را در صورت حسی خواب تمثیل می نماید*.

ج

در عین حال جانی که پابند درازی از رشته تعلقات وی را به عالم حس مقید می دارد، مادام که از معنی جان و از آنچه اقتضای اتصال با عالم ماورای حس دارد بی بهره باشد در نزد مولانا وضع و حال تیغی را تمثیل می کند که آن را از چوب ساخته باشند اما در غلاف باشد* . البته چنین تیغ تا در غلاف است بیهودگیش پیدا نیست و مثل تیغ پولادین قیمتی به نظر می آید، لیکن چون در هنگام کار و هنگامه کارزار نمی تواند هنری را که تیغ پولادین دارد نشان دهد ارزشی ندارد و فقط به درد سوختن می خورد. جان هم وقتی از معنی جان عاری است و جز به عالم صورت و دنیای حس اتصال ندارد موجب نیل به کمال انسان نیست بلکه مایه نقصان و رسوایی هم هست، چرا که از حیات واقعی که وسیله اتصال به عالم ماورای حس است بی نصیب است و به عالم آخرت که حیات واقعی (§ ۱۱۷ الف) و کمال جان در نیل به آن و بازگشت به نیستان جانها در آنجاست تعلق ندارد.

ج

۱۱۷

در تقریر این دعوی که در ماورای دنیای حس حیات دیگری هست که حیات واقعی همان است و آنچه در دنیای حس هست در قیاس با آن حکم مرگ یا خواب را دارد، مولانا تمثیل عشق با صورت بیجان و عشق با معشوق زنده را مطرح می کند و نشان می دهد که دنیا به حکم حدیث جیفه است^۱ و به هر حال لاشه بیجانی بیش نیست از این رو ارزش آن را که بدان عشق ورزند ندارد، چرا که مرده و مردار نمی تواند عشق انسان را برانگیزد، آنچه حیات از آن جدا نمی شود

۱/۱۱۶ - ۵۱۴/ ~ ۲- الملل والنحل ۹۹/۳ ۳- احادیث مشنوی/۵
 ۱/۱۱۶* پ: ۴۱۷/۱ ~ و ۲۸۰۸/۱ ~ ، ۴۱۶/۱ ت: ۴۱۸/۱ ،
 ۱۰/۱ - ۲۸۰۹ ، ۴۲۰/۱ ث: ۳۹۳/۱ ج: ۳۹۵/۱ ~ ، ۴۰۱/۱ ،
 ۴۰۰/۱ ج: ۷۱۲/۱ ~

آخرت است که آن سوی دنیای حسی است و به حکم کریمه ان الدار الآخرة لهی
الحيوان لوكانوا يعلمون (۶۴/۲۹) تمام ذرات و اجزای آن زنده است* و اگر انسان
می تواند عشق خود را به امری منحصر دارد آن امر دنیای حسی نیست، جهان آخرت
و عالم ماورای حس است که چون زنده است می تواند مایه عشق هم باشد و عشق به
آن بیهوده نیست.

الف

گوینده مثنوی در بیان این تمثیل عالم ماورای حس را به صورت موجودی
زنده، و دنیای حس را به شکل موجودی عاری از روح تصویر می کند و پیداست که
عشق ورزیدن به این موجود عاری از روح و حیات کسانی را که در وجود دنیای
ماورای حس زیبایی و گرمی حیات واقعی را درک کرده اند قانع نمی کند، و آنکه با
معشوق زنده عشق ورزیده باشد و از لطف و جمال او تمتع یافته باشد - مرده را چون
درکشد اندر کنار*؟ البته به حکم این تمثیل عالم ماورای حس هم چون اجزای
کایناتش ذره ذره جاندار و زنده اند، پس در دنیای مرده حس که حیاتش جز ظاهر
وعاریتی نیست نمی تواند آرام بگیرند، پس روح پاک که تعلق به «عالم امر» و
دنیای ماورای حس دارد با عالم حس انس نمی گیرد، زیرا کرم نیست تا مانده آن
در درون سرگین که عالم حس رمزی از آن است منزل گیرد. جایش عالم علوی است
و آن کس که در گلشن وطن دارد دیگر - کی خورد او باده اندر گولخن*.

ب

از این قرار اجزای این عالم چیزی جز نقش ظاهر و حسی ندارند، معنی آنها
که حقیقت روح و حیات است در وجود غیبی و غیرحسی آنهاست. دنیا به نقشی
بیروح می ماند که اصل آن فاقد روح نیست، اما آن اصل البته به دنیای حسی تعلق
ندارد و جز برای اهل معنی هم مرئی نیست. در نقش ظاهر صورت دهان و چشم و
گوش و پای و سایر جزوهای جسمانی همه هست اما اینها حیات واقعی ندارد: دهان
سخن می گوید اما فقط با جلیسان خود می گوید، گوش حرف می شنود اما حرف
حریفان ظاهر را ضبط می کند، چشم می بیند اما فقط حلیه انسانی را مشاهده
می کند، و پای هر چند در راه خیر حرکت می کند باز از حد صف مسجد
در نمی گذرد، و شخص همه جا در همان قلمرو جسمانی و حسی باقی می ماند؛ اما
آنجا که حیات واقعی است و نقش بیروح ظاهر اصلش آنجاست، دهان چون سخن
می گوید با حق می گوید، و گوش چون سخن بنیوشد اسرار حق را می نیوشد، و چشم
چون در می نگرد در قلمرو مازاغ البصر (۱۷/۵۳) که آنجا دیده انسانی جز به حق ناظر
نیست حیران می ماند، و پای اگر به پویه در می آید بر فراز گردون و فوق عالم سفلی
طواف دارد*.

پ

تمثیل مولانا در اینجا نشان می دهد که دنیای حسی چون از روح و حیات

واقعی بی بهره است آن را جیفه و مردار باید خواند، پس دیگر چه تعجب که طالبان آن را هم تشبیه به سگان کنند^۲ که بر سر مرداری با یکدیگر نزاع و کشمکش دائم دارند. البته وقتی دنیا را به خاطر آنکه حیات واقعی ندارد جیفه بخوانند پیداست که به قول مولانا آخرت را هم که سراپا روح و حیات است اگر حیات واقعی نداشت جیفه می بایست خواند [۳] و با این اوصاف عالم حس هر چند در ظاهر «هست» به نظر می آید در چشم عارف از نشان هستی که حیات واقعی و فناپذیر است عاری است، و عالم ماورای حس که لبریز از حیات جاودانی است اگر چه در دیده اهل ظاهر «نیست» می نماید «هست» واقعی است.

ت

۱۱۸

عالم ماورای حس را مولانا گاه گاه هست نیست نما می خواند که هر چند هست و حتی کارگاه هستی ظاهر و مشیمه دنیای حس هم همان است کسانی که در قید حس مانده اند وجود آن را در نمی یابند. در تقریر این دعوی نیز دریا را که در زیر کف و همچنین باد را که در زیر غبار نامرئی می مانند، و با آنکه هر دو شان در معنی ظاهر «هست» واقعی هستند «نیست» می نمایند، بر وجه تمثیل یاد می کند* و نشان می دهد که این «نیست» نمایی «هست» بودن امری را که واقعیت دارد اما مرئی و محسوس نیست نفی نمی کند.

الف

این تمثیل در عین حال وجود مُبدع عالم را هم به اذهان تقریب می کند، چرا که مبدع هستی، فرع را بی آنکه حاجت به اصل داشته باشد به وجود می آورد، نیست را هست می کند و هست را نیست نما می دارد و همین نکته است که عقل را در آن باب حیران می سازد [۴] و افهام عام را به ضلال می افکند، و وقتی آنچه پیداست جز نمود و خیال نیست و آنچه حقیقت است پیدا نیست* البته عقل در ادراک مبدع که این هر دو مسخر قدرت و صنع اوست جز عجز و حیرت حاصلی ندارد.

ب

مولانا در اینجا خاطر نشان می سازد که مبدع عالم چون در ابداع خویش نیست را هستی می بخشد، دنیای «نیست» را کارگاه صنع خویش می سازد و هر چه را هست است از آن خزانه صنع ناپیدای خویش که «عدم» نیز خوانده می شود بیرون می آورد. چنانکه دریا را پنهان می کند و کف را آشکار می نماید، باد را ناپیدا

۱/۱۱۷ - احادیث مثنوی / ۲۱۶ - ۲ - همانجا

۱۱۷/ * الف: ۳۵۹۱/۵ ~ ب: ۳۵۹۰/۵، ۳۵۹۳/۵ پ: ۵/۵ - ۳۶۰۱

می سازد و غبار را نمایان می کند، خاک را همچون مناره‌یی از غبار در هوا پیچان و برکشیده می بینی اما باد را که این مناره خاک از وی پدید می آید نمی بینی، کف را که در دریا هر طرف روانه است می بینی اما خود دریا در زیر پرده کف از چشم تو پنهان می ماند. البته کف بدون دریا نمی تواند به وجود آید، جز آنکه اینجا تو کف را به حس می بینی اما دریا را فقط به «دلیل» می شناسی، و بدین گونه است که انسان در بعضی موارد نفی را اثبات می بیند و دیده اش که در خواب عالم حسی فرو بسته است فقط آنچه را معدوم است و جز موهوم نیست رؤیت می کند، و شک نیست که وقتی چشم در خواب است - کی تواند جز خیال نیست دید*.

پ

برای آن کس که با تعلیم افلاطون آشنایی دارد این تمثیل نیز مثل تمثیل «شکار سایه» (§ ۱۱۶ ب، ت) یادآور یک بحث طولانی است که در نزد حکمای ما در مسأله «لیس و ایس» مجال تعبیر می یابد و سابقه اصل افلاطونی آن هم به حکمای قبل از سقراط می رسد [۵]، اما آنچه اینجا در کلام مولانا مطرح است جنبه حکمی مسأله نیست، طرح تصویری از آن امری است که نزد اهل شریعت عالم «غیب» نام دارد و با آنکه در ظاهر «نیست‌نما» به نظر می آید «هست» واقعی است.

ت

۱۱۹

البته خروج از حد عالم حس و نفوذ به ماورای آن هم حد هر کس نیست و مراتب نفوس در نیل به کمال در این باره تفاوت دارد. تمثیل کرم و سیب* که مولانا در این مورد ذکر می کند عالم را به مثابه سیبی نشان می دهد که وجود آدمی در آن به کرمی که درون آن است می ماند. پیداست که این کرم در درون دنیای محدود خویش از وجود درخت و باغ و باغبان که آن سوی عالم اوست تصویری ندارد، اما کرمی که جان وی از آنچه فراسوی محفظه محدود او هست بویی دارد، در آن چنبره محدود محبوس نمی داند، به خود پویه‌یی می دهد و جنبش او سیب را می شکافد* و مثل پروانه‌یی که از پیله ابریشم رهایی می جوید خود را از تنگنای محفظه خویش بیرون می اندازد.

الف

این تمثیل که تحول کرم پیله و قصه کرم هفتواد در شاهنامه [۶] تصویرهایی مشابه از آن را عرضه می کند در عین حال عظمت عالم را که حد فسحت آن به نهایت

عالم حس محدود نمی ماند نشان می دهد، و از آن برمی آید که دنیای حس فقط شامل قلمرو محدود آسمان و زمین مرئی است، اما در ورای این آسمان و زمین هم دنیای نامحدود و شامل عوالم لایتناهی هست که فقط با خرق حجابهای حسی می توان بدانجا راه یافت، معهذ عارف که حجابهای عالم حس را خرق می کند و به ماورای آن نفوذ می نماید به آن کرم می ماند که دیواره های سیب را می شکافد و از چنبره محدودیت خویش بیرون می جهد، و اینکه در باره چنین کرم و آن کس که کرم تمثیل حال اوست می گوید، صورتش کرم است و معنی اژدهاست * نشان می دهد که ظاهراً ذهن وی از المام به قصه هفتواد فارغ نیست. عارف هم که از محفظه سیب عالم حس راه بیرونشوپیدا می کند اگر اژدهای معنی نباشد چگونه می تواند تمام این حجابها را فرودرد و به آن سوی حجابهایی که وجود جسمانی محقر و محدود وی را در درون خود مدفون دارد نفوذ نماید؟

ب

با این محدودیت پیداست که کرم سیب از آنچه ماورای آن است جز به مدد وحی و ارشاد حق راه بیرونشونمی یابد و البته در باب درخت و باغ و حدوث و قدم آن نمی تواند تصور درستی داشته باشد، و حال او را مولانا در تمثیل پشه و باغ تصویر می کند که چون خودش در بهاران به وجود می آید و در زمستان به نیستی می پیوندد دیگر این مسکین پشه، کی داند که این باغ از کی است *؟

پ

تمثیل کرم چوب * در اینجا صورتی دیگر از تمثیل کرم سیب را عرضه می کند و مولانا در تقریر حدوث عالم که راز تعلیم انبیا * و جوهر شرایع الهی است ضمن ایراد تمثیل پشه و باغ خاطر نشان می سازد که عالم به باغ و خانه یی می ماند. البته آدمی می داند که این بنا حادث است * و آغازی دارد، اما آن عنکبوت که در گوشه آن تار تار تنیده است و کرم و پشه یی که در خاک و خاشاک آن جنب و جوش دارند چگونه می توانند حدوث و آغاز آن را تصور کنند؟ حال آن کس که چون به مجرد حس اتکا دارد قول به حدوث را منکر می شود در تمثیل مولانا به آن کرم می ماند که درون چوب خشک پوسیده یی منزل دارد و مسکین از کجا می داند که این چوب آغازی داشته است و وقتی هم نهال تازه یی بوده است؟ تازه اگر کرم این لطیفه را ادراک کند، دیگر کرم نیست عقل مجسم است * و به آنچه ورای دنیای محدود حسی اوست راه یافته است.

ت

محدودیت ادراک و حیات انسانی که تصور حدوث عالم را برای منکر - تا حدی نظیر آنچه مولانا در مورد کرم و عنکبوت و پشه می گوید - نیز دشوار می سازد خود نزد بعضی متکلمان^۱ دلیل تناهی را الهام و تبیین می کند که آنها در واقع همان را بهترین طریق در اثبات حدوث تلقی می نمایند [۷] اما این نکته هم که محدودیت

حس نیز ادراک را محدود می کند نزد عارف نشان آن است که وسعت دنیای هر کس فراخور وسعت بینش اوست و در تقریر این معنی مولانا تمثیل مگس و بول خر را نقل می کند* که تأویل ساده لوحانه وی را در باب دریا و کشتی به بیان می آرد. اینجا به مناسبت کومه بینی مگس که حال او رمز ادراک اهل حس به نظر می رسد گوینده مثنوی نتیجه می گیرد که دنیای آن مسکین فقط به اندازه چشم کوچک و بینش محدود اوست و — عالمش چندان بود کش بینش است* . شک نیست که این مگس هم اگر کومه بینی خویش را بگذارد و دریا و کشتی را چنانکه هست تلقی کند و آن را در حد بول خر محدود نسازد — آن مگس رابخت گرداندهای* . و حال او هم مثل آن کرم خواهد بود که درون سب را می شکافد یا از چوب و پيله سربرون می آورد و به آن سوی عالم محدود حسی خویش راه می یابد.

ث

تمثیل این کرم که درون جای تنگ خویش تمام عالم را در همان محدوده کوچک دنیای حسی خود منحصر می بیند در کلام شاعران دیگر هم هست. از جمله امیر خسرو دهلوی (وفات: ۷۲۵) در خطاب به آن کس که در چنبره حس محدود است و ورای جهان حسی قایل به جهان دیگری نیست می گوید حال توبه آن کرم می ماند که در گندم پنهان است و البته — زمین و آسمان او را همانست^۲. مضمون کرم پيله هم که در قصه هفتواد شاهنامه تبدیل به اژدهایی جادویی می شود ممکن است یک منشأ الهام مولانا در تمثیل سب و کرم آن باشد، خاصه که نزد مولانا هم کرم وقتی بتواند از محفظه خویش بیرون جهد حکم اژدها را پیدا می کند و به قول گوینده مثنوی — صورتش کرم است و معنی اژدها* .

ج

۱۲۰

اینکه دنیای حس هر چند در ظاهر فراخ می نماید در معنی تنگ است و روح که تعلق به عالم امر و ماورای حس دارد خود را در اینجا محدود و محبوس می یابد نکته یی است که از همان آغاز مثنوی در حکایت و شکایت نی (§ ۴ الف و مابعد) در کلام مولانا انعکاس دارد، اما تمثیل جالبی که وی در تقریر

۱/۱۱۹ — شهرستانی، نهایة الإقدام / ۵۰-۴۹

۲- شیرین و خسرو، طبع مسکو،

۳۶/۱۹۶۲

*/۱۱۹ ث: ۴/۶۹، ۱ ۴ ۱۱۷۲ ب: ۴/۱۱۷۳ پ: ۲/۲۳۲۱
 ت: ۲ ۲۳۲۲، ۲/۲۳۱۹، ۲/۲۳۲۰ ~ ، ۲/۲۳۲۳ ث: ۱/۱۰۸۲ ~ ،
 ج: ۴/۱۸۷۳ ۱/۱۰۸۹ ۱/۱۰۸۷،

این محدودیت دنیای حس از زندگی هر روزینه اخذ می‌کند دنیای محدود حسی را به حمام تشبیه می‌کند. آشکار است که در این گونه حمامهای دربسته و بی‌روزن فقدان تهویه منظم و تراکم بخارهای گرم و سنگین توقف طولانی در هوای گرم و ثقیل آن را دشوار می‌سازد و اینکه مولانا برحسب روایات توقف طولانی در آنجا را همچون نوعی ریاضت^۱ یا به مثابه وسیله‌ی برای رهایی از سردی صحبت اهل دنیا^۲ تلقی می‌کرده است نشان می‌دهد که به هر حال می‌بایست طول توقف در آن را مایه رنج و محنت یافته باشد، از این رو در طی این تمثیل * دنیای حسی را که بظاهر فراخ است و به معنی تنگ مثل گرمابه نشان می‌دهد که هر چند ساحت آن در ظاهر تنگ نیست انسان از ترف گرمای آن احساس خفقان می‌کند، و چون تا وقتی از آن بیرون نیایی دلت گشایشی نمی‌یابد — پس چه سود از آن فراخی منزلت *!

الف

این تنگی عرصه دنیای حس امری است که فقط اهل معنی آن را درک می‌کنند، از این روست که اینان مثل انبیا به دنیای ماورای حس که عالم لامکان است روی می‌آرند، اما دیگران که در محدوده حس محبوس مانده‌اند و تنگی عرصه آن را در نیافته‌اند گول فراخی ظاهر آن را می‌خورند و با هوای خفقان آور آن انس پیدا می‌کنند. این خوگردگان به تنگنای دنیای حس فقط لحظه‌هایی کوتاه و گذرا در عالم خواب و نشئه رؤیا از این محدودیت رهایی می‌یابند و از طریق خیال نقشی از فراخنای دنیای ماورای حس را به چشم می‌آرند. در چنین حال هم به کسی می‌ماند که گویی تمام روز در بیابان فراخ با کفش تنگ راه درازی را می‌پوید * و تنها وقتی فرصت خفتن و آسودن می‌یابد از سختی و فشار آن کفش تنگ می‌تواند بیاساید، و البته خفتن برای او در حکم همان کفش بیرون آوردن است * که لحظه‌ی چند جانش را از محنت تنگی و خستگی دنیای حس می‌رهاند.

ب

بدین گونه انبیا و مردان حق هم در این عالم حس خود را درون خانه‌ی تنگ می‌یابند و به خاطر این محدودیت که لازمه جوهر دنیای حس است خود را به هم درمی‌کشند، اندامها را به هم می‌فشارند، دست و پابسته و چنگلک می‌مانند و سرانجام برای رهایی از این مایه محنت و مرارت، دنیای حس را در محدوده حیات فردی خویش درهم می‌کوبند و ویران می‌کنند تا خانه‌ی فراخ و قصری و سرایی که شایسته روح آزاد آنهاست بسازند * ازدنیایی که آنها را در بند می‌دارد و همچون زهدان مادر که جنین را در درون خود می‌فشارد محدود و مقید می‌نماید برهند، زندان رَجْم را بشکنند و عالمی را که هر چند در ظاهر فراخ می‌نماید در معنی تنگ است * رها نمایند و بدین وسیله از سختی و فشاری که یادآور توقف طولانی در گرمای تاسه انگیز حمام است آزادی و رهایی جویند.

پ

این تنگی و محدودیتِ دنیای حس در مقابل فسحت و فراخی عالم ماورای حس را مولانا چنان محقق و خالی از شایبه تردید می‌داند که آشکارا می‌گوید در قران این جهان با آن جهان فراخ، این جهان تنگ و محدود از شرم روی پنهان می‌دارد* و با اینهمه باز خاطر نشان می‌سازد که این تعبیر و قیاس هم از تنگی عبارت و قصور بیان ناشی است — ورنه حس را با اخص چه نسبت است*؟ در عین حال دنیای محدود حس را که منکران انبیا بدان دل خوش می‌دارند گویندهٔ مثنوی تشبیه به خُمِ محدود کوچکی می‌کند که هر چند ظرفیت آن نامحدود نیست اگر با دریا راه پیوندی داشته باشد دیگر خُمِ محدود کوچکی به شمار نمی‌آید، جیحونها و دریاهاى روان هم در پیش آن زانو می‌زنند*، از این روست که انبیا و صدیقان، هر چند وجود ظاهریشان نامحدود نیست، چون با عالم ماوراء حس اتصال دارند در تنگنای دنیای حس محبوس و مقید نمی‌مانند، و چون وجود آنها متصل به دریای نامحدود عالم ماورای حس است محدودیت عالم حس آنها را از نیل به حق که کمال مطلوب سلوک عارف است باز نمی‌دارد.

ت

۱۲۱

درست است که شهوت‌های دنیا و لذت‌های پست عالم حسی انبیا و صدیقان را از توجه به جناب حق باز نمی‌دارد اما این شهوت‌ها و لذت‌ها هم در عین حال وسیله‌ی است که دنیای حسی را قائم و باقی می‌دارد، و مولانا در طی تمثیل گونه‌ی * آنها را به گلخن و تابخانهٔ سوزنده و در عین حال آلوده به پلیدی مانند می‌کند که وجود آنها حمام تقوی را در دنیا گرم و روشن می‌دارد، و البته نیل به طهارت و رهایی از آلودگی‌های حسی و مادی هم بدون آنها برای روح سالک ممکن نیست.

الف

گویندهٔ مثنوی در طی این تمثیل، گلخن حمام را تصویری از جایگاه اغنیا و طالبان دنیا نشان می‌دهد که در آنجا گویی تمام اوقات به سرگین کشی اشتغال دارند، و این سرگین کشی هم برای آن است که تا گلخن همواره گرم بماند و آب حمام را که موجب پاکی جسم و جان اتقیاست گرم بدارد، کشمکشی که این توانگران در باب افزونی مال و خواستهٔ خویش دارند در واقع چیزی جز دعوای

۱/۱۲۰ — مناقب ۱/۲۹۳ — همان کتاب ۱/۴۴۲

۱۲۰ * الف: ۳/۳۵۴۱ ~ . ۳/۳۵۴۷ ب: ۳/۳۵۴۸ . ۳/۳۵۵۲ پ: ۳/۳۵۳۸ — ۳/۳۵۵۱ ت: ۶/۲۶ ، ۶/۲۷ ، ۶/۲۳

سرگین کشان گلخن نیست که با یکدیگر منازعه در می‌گیرند، آن یک با این دیگر داوری می‌کند، و این یک بر آن دیگر فخر می‌فروشد که تو امروز شش سلّه سرگین کشیدی و — من کشیدم بیست سلّه بی کرب* . گویی این آز و حرص دشمنی انگیز را خداوند در وجود این سرگین کشان بدان سبب آفریده است تا از مشغله شور و شر آنها حمام دنیا همواره گرم باشد* ، اما از این حمام فقط اتقیا پاکی و صفا می‌یابند، تونیان جز آلودگی از آن بهره‌ی ندارند.

ب

البته مواردی هم هست که کبر و ناموس یا فکر ستایش و نکوهش خلق نفوس ضعیف را در پلیدیهای دنیای حس باقی می‌گذارد و آنها را از قبول نور و هدایت که آلودگی‌هاشان را از بین می‌برد محروم می‌دارد. حال این کسان را مولانا، در طی تعبیری تمثیل وار که از فحوای کریمه انا جعلنا فی اعناقهم اغلالاً فهی الی الاذقان فهم مقمحون (۸/۳۶) مأخوذ می‌نماید، به حال کسانی تشبیه می‌کند* که دست و پاشان با بندهای نامرئی بسته است و این بندهای ناپیدا آنها را از جنبش و پویه باز می‌دارد. کسانی که از بیم ملامت عام یا به رعایت شهرت و نام از قبول حق خودداری می‌کنند و در پیروی از باطل اصرار می‌ورزند گویی در قید چنین غلهای آهنین بسته مانده‌اند و هیچ راه رهایی ندارند و با اینهمه این بندها رانمی‌بینند و — ای بسا بسته به بند ناپدید* . البته بند آهن را چون پیداست می‌توان از دست و پای برداشت اما از بند ناپدید به آسانی رهایی نمی‌توان یافت. چنانکه نیش زنبور را* می‌توان از تن بیرون آورد اما نیش دردی را که جان و دل را می‌آزارد نمی‌توان دفع کرد.

پ

در تقریر این معنی که سالک تا وقتی تحت ارشاد و هدایت شیخ به سلوک می‌پردازد از وسوسه ابلیس ایمنی دارد، مولانا از کشتی نوح که در یک حدیث نبوی هم به مناسبت ذکر «امت» یا «عترت» مایه نجات خوانده شده است^۱ تمثیل می‌آورد* و نشان می‌دهد که صحبت شیخ* سالک را در سیر و نقل وی در طی کردن مراتب کمک می‌کند و از غرق و هلاک در امان می‌دارد.

ت

۱۲۲

البته نیل به نجات و رهایی از قیدهایی که مانع نیل به حق است

۱/۱۲۱ — احادیث مثنوی / ۱۱۱

۱/۱۲۱ * الف: ۲۳۸/۴ ~ ب: ۲۵۵/۴ ، ۲۴۱/۴ پ: ۳۲۴۰/۱ ~ ،

ت: ۵۳۸/۴ ، ۵۴۰/۴ ~ ۳۲۴۹/۱ ، ۳۲۴۰/۱

در گروهت سالک هم هست و از همین روست که مولانا معیار ارزش اشخاص را در همت و نیت آنها می‌جوید. آن کس که در دنیای حس محدود می‌ماند و با تنگی و سختی آن (§ ۱۲۰ ت) می‌سازد از قصور همت دچار حرمان می‌گردد و تا به بال همت پرواز نکند از نیل به فراخنای آفاق ماورای حس محروم می‌ماند و وصول به مراتب کمال برایش ممکن نخواهد بود. بعلاوه هر کس روی همت به جایی آرد نشان آن است که نوعی تجانس و علاقه او را بدان سوی می‌کشاند و تا تجانسی در میان نباشد داعی همت هم در کار نمی‌آید.

الف

در بیان این معنی مولانا تمثیل مرغ و بارو را ذکر می‌کند* و نشان می‌دهد که حتی مرغ وقتی بر باروی شهر می‌نشیند اگر دم وی به سوی شهر و رویش به جانب ده باشد دم وی از رویش فاضلتر است، چرا که این حال وی به هر صورت از تجانس و همت وی حاکی است و نشان استعداد کمال یا فقدان آن است. مضمون هم که مولانا آن را از قول یک واعظ نقل می‌کند در حدیقه سنایی نیز هست^۱ و چنان می‌نماید که از امثال سایر مأخوذ باشد، اما نشان می‌دهد که در سلوک اهل طریق هم توجه و همت کمتر از مقامات و منازل راه اهمیت ندارد، چنانکه عاشق اگر در کار عاشقی با خیر و شر بسیار درگیر می‌شود آن خیر و شر مهم نیست، مهم آن است که همت عاشق و اقتضای تجانس وی را متوجه کدام مقصد کرده باشد، فی المثل باز اگر به صید موش قانع آید البته حقیر است، و جغد اگر به جای ویرانه به ساعد سلطان آهنگ کند طبع بلند دارد. به این قیاس آدمی هم چون جماد نیست به نقش گرمابه که جمادی بیش نیست عشق نمی‌ورزد، طالب روح است و اگر سر همت به دنیای بیروح که جیفه و مرداری بیش نیست (§ ۱۱۷ ت) فرود آرد پیدا است که با آن تجانس دارد و در واقع خود وی نیز زنده واقعی نیست. زنده واقعی آن است که جز به عالم حیات و سرای آخرت (§ ۱۱۷ الف) توجه نمی‌کند و مثل آن مرغ که بر باروست اگر همت خویش را متوجه کمال دارد به شهرستان عالم روحانی روی می‌آورد و از ده ویران دنیای حواس روی همت برمی‌گرداند.

ب

آنچه مانع از این توجه به عالم ماورای حس است لذتهای حسی است که همت آدمی را از طلب لذتهای روحانی باز می‌دارد. اما این لذتهای حسی هم که در ورای آنها خطرها نیز هست وقتی مآل حالشان در نظر تجسم بیابد بسا که در آدمی مایه نفرت شود و وی را از اقتصار به حیات حسی باز دارد. از اینجاست که گوینده مثنوی در تقریر و تبیین این احوال گه گاه تمثیلهای موازی نقل می‌کند و از توالی و تکرار تصویرهایی که بدین گونه از لذات حسی عرضه می‌کند آنها را به نحو تردیدناپذیری در خور نفرت نشان می‌دهد.

پ

فی المثل در قصه شهزادگان قلعه ذات‌الصور (§ ۲۲۰ الف وما بعد) و عشق آنها به صورت دختر پادشاه چین*، وقتی شاهزاده بزرگین در این عشق اظهار بیتابی می‌کند و می‌خواهد بی‌هیچ محابا خویشتن را عرضه خطر نماید و آن لذت را که از جستجوی نومیدانه وصال حاصل می‌شود به هر قیمت که هست به دست آورد، برادران دیگر وی را تحذیر می‌کنند و مولانا از زبان آنها در طی چند تمثیل موازی* نشان می‌دهد که بدون پیررهبری نباید در راه قدم نهاد و به لذتهای بی‌بنیاد دل نباید بست، چرا که — جمله لذات هوی مکر است و زرق*.

ت

مولانا اینجا لذتهایی را که در ورای آنها خطر و هلاک هست در تصویر آن برگ انبوه و شگرف تمثیل می‌کند که مار حيله کار طعمه جوی به دهان می‌گیرد و خود را در پشت آن پنهان می‌دارد. این مار حيله گر چون در بین شاخ و بوته گیاهها همانند ساقه گیاه راست ایستاده است مرغ را که جویای برگ و شاخه است به اشتباه می‌اندازد و به خاطر همین القای شبهه — مرغ پندارد که او شاخ گیاست* و به مجرد آنکه برای خوردن دانه بر روی برگ می‌نشیند در دهان مار و در کام مرگ می‌افتد.

ث

تمثیل مشابه دیگر در این معنی حال آن تمساح است* که توصیف وی در کتاب الحيوان دمیری و نزهة القلوب حمدالله مستوفی نیز هست و گویند بر اطراف دهانش کرمهای بسیار جمع می‌شود که مولانا می‌گوید از باقیمانده غذای اوست*، و قولى هم هست که حیوان مدفوع خود را از راه دهان خارج می‌کند و این کرمها از آنجا به وجود می‌آید^۲. باری این تمساح وقتی از آب سر برمی‌آورد مرغکان هوا که آن کرمها را در پیرامون دهان از هم گشاده او می‌بینند آن تابوت بلا را خزانه طعمه و مخزن قوت حیات می‌پندارند و چون به این طمع به اطراف دهان تمساح هجوم آرند دهان فراخ حیوان از این فریب خوردگان بینوا پر می‌شود و تمساح حيله گر در یک دم درکشد شان و فروبندد دهان*.

ج

همین مضمون را در تمثیل زاغ و روباه* هم مولانا دنبال می‌کند و نشان می‌دهد که جهان حس دنیای آکل و مأکول است و به همین سبب در آنجا زهر فنا همه جا در شهد لذت پنهان است، چنانکه روباه حيله گر خود را درون سوراخی به زیر خاک پنهان می‌سازد و از پیش هم روی خاک دانه‌ها می‌ریزد و تا زاغ غافل به بوی دانه بر روی آن خاک فرود آید — پای او گیرد به مکر آن مکردان*. این تمثیلهای مشابه که در موازات هم می‌آید در واقع تصویر آن گونه لذت را نشان می‌دهد که ورای آن خطرهای زامرئی هست و آن کس که بدون اشارت و ارشاد پیر راهدان به جستجوی آنها برآید دچار هلاک و زیان می‌شود و آرزویش لذتها باید برحذر بود.

چ

۱۲۳

البته چیزی که انسان را بدین لذتهای حسی پایبند می دارد نفس است که می کوشد تا وی را به تن آسانی و راحت طلبی رهنمون شود اما عقل هم که می خواهد انسان را به کمال و هدایت برساند با نفس کشمکش دایم دارد، و این کشمکش در نزد مولانا امری است که سبب می شود تا بسیاری از اهل استعداد به خاطر آنکه پیروی از نفس می کنند تن به ریاضت و تزکیه ندهند و از نیل به کمال محروم بمانند.

الف

مولانا این کشمکش نامرئی را که بین نفس و عقل هست در برخوردی که غالباً در خانه ها بین پدر عاقل و مآل اندیش با مادر جاهل و ساده دل در باب تربیت کودک پیش می آید تمثیل می کند*. اظهار محبت این مادر که فرزند را جان مادر و چشم روشن خویش می خواند دوستی جاهلانه است که حاصل آن جز محرومی فرزندش از نیل به تربیت و کمال نیست. مادر از سختگیری که جور استاد و رنج مکتب بر فرزند وی وارد می کند پدر را ملامت می کند، اما پدر که می داند این سختگیری در کار تهذیب و تربیت کودک را در نیل به کمال کمک می نماید به ملامت و عتاب زن توجه نمی کند و آشکار است که طفل عاقل این محبت جاهلانه مادر را خریدار نیست و این اندازه درک می کند که - سیلی بابا به از حلوی اوست*. در اینجا مادر تجسم نفس است از این رو می خواهد فرزند او از لذت و آسایش بی بهره نماند، اما پدر که حکم عقل را دارد طالب آن است که نیل به کمال را غایت زندگی طفل سازد و او را به آنچه سعادت واقعی است برساند.

ب

با آنکه در طی این کشمکش غالباً تربیت و ریاضت نفس را مقهور عقل می سازد باز میلهای خفته که باقیمانده حیات نفس مقهور است هر جا مجال عرض حیات پیدا کند چشم عقل را تیره می دارد و انسان را در لحظه های بحرانی مغلوب نفس و مقهور و سوسه شهوت می سازد. این میلهای خفته را مولانا در تصویر سگهای خفته یی تمثیل می کند* که خیر و شرشان پیدا نیست و تا وقتی خواب بر وجودشان چیره است مثل هیزم پاره ها در میان راه افتاده اند، اما به محض آنکه بوی مرداری در آن نزدیکیها بشنوند نفع صور حرص* آنها را از خواب مرگ برمی انگیزد. این داعیه

۲- المستطرف ۱۲۶/۲

۱/۱۲۲- مآخذ قصص ۱۹۷/

* /۱۲۲ ب: ۱۲۹/۶ ~ ت: ۳۵۸۳/۶ ~ ، ۴۰۷۴/۶ ~ ، ۰۹۴/۶

ث: ۰۸۱۶/۶ ج: ۴۰۸۳/۶ ~ ، ۰۸۳/۶ ، ۴۰۸۵/۶ چ: ۰۸۸/۶

، ۴۰۸۹/۶

حرص که به نفخ صور می ماند سگهای خفته را که تصویری از میلهای سرکوفته نفسانی است ناگهان از جای برمی آرد، چنانکه تا بوی خر مُرده‌یی را می شنوند تمام وجودشان تبدیل به دندان می شود. میلهای خفته هم که در اعماق نهاد انسان یکچند بی نشان مانده‌اند به مجرد آنکه بوی مطلوب را استشمام نمایند سر از خواب برمی دارند و با شور و هیجان مهارناشدنی عقل را زبون و منقاد می سازند.

پ

چنانکه انسان رنجور هم که داعی برای پرخوری ندارد علاقه‌یی که به بازیافت صحت از دست رفته‌اش دارد او را به پرهیز وامی دارد، اما به محض آنکه خوردنی اشتهاانگیز می یابد و بوی نان و سیب و خربزه که برایش ممکن است مُضر هم باشد به مشام وی برسد طبعش به هیجان می آید و میل خفته در وجودش بیدار می گردد و داعیه پرخوری قوت پرهیزش را بشدت ضعیف می کند. درست است که این هیجان تا آنجا که طبیعت وی را به حرکت در می آورد برای او مفید هم هست، اما اگر وی در مقابل این «میل تهییج شده» صبر و مقاومت خود را بکلی از دست بهدل البته جز ضرر چیزی عایدش نخواهد شد، و چون درمقابل هجوم این میلهها قدرت مقاومت ندارد از حمله آنها لاجرم لطمه می بیند، و اینجاست که تجربه پیکان تیر و مرد بی زره را در حق خویش معاینه می بیند و قول مولانا زبان حال اوست که می گوید - تیر دوراولی ز مرد بی زره * . این تمثیل توجه مولانا را به میلهای سرکوفته که از مرموزترین اسرار قلب انسانی است نشان می دهد و خواننده فثنوی را تا حدی به قلمرو لطایف روانشناسی امروز نزدیک می دارد.

ت

۱۲۴

در عین حال میلهها هم مثل سایر احوال که بر نفس آدمی سایه می اندازند و آن را عرضه شادی و غم و صحنه خوشی و ناخوشی می سازند برای عارف که محبوس دنیای حسی نیست و به ماورای آن توجه بیشتر دارد هرگز مایه ناخرسندی و اضطراب نمی گردد [۸]، چرا که وی طریان و ورود این احوال را در خاطر خویش به حال مهمان نورسیده مانند می یابد [۹] که یکچند با انسان سر می کند و عاقبت به جایگاه خویش می رود، از این رو دوام این احوال آن اندازه استمرار ندارد که عروض آنها برای عارف مایه دلنگرانی گردد. به هر حال در تقریر

۱۲۳/۱ * ب: ۱۴۳۱/۶ ~ ، ۱۴۳۶/۶ پ: ۶۲۶/۵ ~ ، ۶۲۸/۵ ت:

این نکته مولانا وجود انسان را تمثیل به مهمانخانه‌یی می‌کند که این افکار و احوال بدانجا می‌آیند اما مدت طولانی در آنجا نمی‌پایند — هست مهمانخانه این تن ای جوان*.

الف

البته هر روز از خیل اندیشه‌ها و میله‌های گونه‌گون مهمان تازه‌یی به این مهمانخانه در می‌رسد. اما صاحبخانه اگر مهماندوست و غریب‌نواز باشد مقدم مهمان را گرمی می‌دارد و خانه خویش را بر مؤمن و کافر و امین و خاین می‌گشاید، از این رو عارف از این اندیشه‌های مختلف ناخرسند نیست به هر چه در وجودش راه می‌یابد از غم و شادی روی خوش نشان می‌دهد. بعلاوه این نکته که احوال و اندیشه‌ها را باید به منزله اشخاص تلقی کرد و آنها را همچون مهمان که به خانه آید باید گرمی داشت نزد عارف از آنجا ناشی است که می‌داند آنچه مایه قوام وجود است فکر است — زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان*.

ب

درست است که فکر هر روزینه و غم و شادی زندگی عادی روزانه چون در دل درآید بسا که از همان اول روز مهمانی ناساز و گران افتد و با خداوند خانه بدخویی و تحکم آغاز کند، اما وی نیز هر چند راه شادی را یکچند بر دل فرو می‌بندد باز برای شادیهای نو کارسازیهایی می‌کند، از این رو مرد خدا از محنت و بلا اندیشه به دل راه نمی‌دهد و می‌داند که این محنتها به مثابه ابراست، با رویی درهم و تَرُش در می‌رسد اما همه سرسبزی و خرمی هدیه می‌کند. از برخوردار با آن ناخرسندی و اضطراب نشان نمی‌دهد، بسا که همین اندوه و اندیشه تازه را مایه‌یی برای رهایی خویش از دغدغه محنتهای کهن بیابد و به یاری آنها بیخ بسیاری غمهای کهنه را از دل برکند.

پ

بدین گونه، عارف در نزد مولانا همانند آن صاحبخانه است که جور بدخویی مهمان را می‌کشد و از وجود او لذت هم می‌برد، و آنکه دایم شاکی و ناخرسند است به کسی می‌ماند که تحمل مهمان را ندارد و مهمان هم که خواه ناخواه به خانه وی راه می‌یابد خرسندی و رضایت خاطرش را تباه می‌کند و در واقع از این طرز تلقی جز خود وی هیچ کس زیانی نمی‌برد.

ت

درست است که عارف از آنچه مایه ناخرسندی است اظهار ناخرسندی ندارد، اما این طرز تلقی او از احوال عالم وجود آلام و شرور را هم که در

۱۲۵

عالم هست نفی نمی کند، با اینهمه وجود این آلام و شرور هم نقص و خطایی را بر صنع مبدع الزام نمی نماید، و مولانا در تبیین این معنی از حال آن نقاش تمثیل می آورد* که دوگونه نقش می کشد: نقشهای صاف و نقشهای ناصاف. هم نقش یوسف را با زیباییهایش طرح می نماید و هم نقش عفریت را با زشتیهایی که دروست تصویر می کند. بدون شک این هر دو نقش نشان استادی اوست و حتی آن نقش زشت هم با استادیش مغایرت ندارد، چرا که وقتی وی زشت را در غایت زشتی طرح می کند در واقع استادی خود را نشان می دهد، چون نقاش اگر از عهده ساختن نقش زشت بر نیاید البته کامل نیست. مبدع عالم هم اگر گبر و مؤمن و کفر و ایمان و زشت و زیبا را نمی آفرید و فقط نقش خیر و جمال و ایمان و اخلاص را ابداع می کرد، کمال قدرتش پدیدار نمی شد، پس اسناد شرور و آلام به حق هم قدرت و عظمت او را نفی نمی کند و حتی خیر محض بودنش را هم محل شبهه نمی سازد.

الف

شناخت این مبدع که کفر و ایمان هر دو بر وجود او و بر خداوندیش شهادت می دهند* در عین حال برای عارف حاجت به علم رسمی و قیل و قال اهل استدلال ندارد. حتی اشتغال خاطر به این وسایط و وسایل در نظری حجاب راه هم هست، چرا که صرف وقت در چنین امور عمر انسان را در جستجوی آنچه حاجت به جستجو ندارد ضایع می کند و وی را از تزکیه نفس که جز با آن به حق نمی توان رسید باز می دارد.

ب

اینکه اهل برهان عمر خود را در طرح و حل نکته‌هایی صرف می کنند که آنها را از جستجوی حق باز می دارد در نزد مولانا تمثیل آن مرغ را تداعی می کند* که دایم بند دام را می گشاید و می بندد و تمام اوقاتش را مصروف آن می دارد که در گشودن و بستن این بند ماهر گردد و پیدا است که با استغراق در این امر البته از سیر صحرا و پرواز در هوای اوجها محروم می ماند و تمام عمرش در گره کاری خرج می شود*.

پ

البته دام که وی در گشودن بند آن دایم صرف وقت و تمرین می کند هرگز زبون این مهارت نمی شود، اما او هم تمام عمر از پرواز کردن در اوج آسمانها باز می ماند و از ترس دام با پروبال شکسته‌یی که دارد همواره به فکر آن است که خود را چگونه از دام رها تواند کرد. مولانا اینجا بدرستی خاطر نشان می سازد که در این گره کاریهای بیهوده صد هزاران مرغ پرهاشان شکست و این بیهوده کاریها آن کمینگاه حوادث را که در سر راه آنها بود برای آنها ایمن ساخت و آنها که همه عمر خویش صرف تنازع در این مسائل کردند در پایان آن همه کشمکشها به حل

ت نهایی این اشکالها راه نبردند.*

به هر حال علم واقعی که افاده جزم و یقین می کند و با علم اهل حس که در حقیقت از حد ظن تجاوز نمی کند تفاوت دارد، از طریق قیل و قال حاصل نمی شود و جز با ریاضت و مجاهده نیل به مرتبه کشف و مشاهده که حاصل معرفت اهل سلوک است ممکن نیست. گوینده مثنوی علم اهل حس را که اشتغالشان به قیل و قال و بحث و استدلال است در مقابل علم اهل دل که بر تصفیة باطن تکیه دارند مفید جزم و یقین نمی یابد، و در تقریر این نکته که آنچه اهل دل ادراک می کند روشنتر و دقیقتر از ادراک اهل حس است تمثیل مری کردن چینیان و رومیان را در علم نقاشی و صورتگری* نقل می کند، و تمثیل وی نشان می دهد که آنچه را اهل برهان جز با تحمل محنت بسیار در نمی یابند اهل صیقل بامجاهده و تزکیه بس روشنتر و دقیقتر ادراک می نمایند و ادراک آنها از شایبه وهم و ظن هم خالی است.

ث

از این گذشته در تقریر تفاوت بین علم عارف که به مرتبه یقین راه می یابد با علم برهان که به اعتقاد صوفیه از حد ظن و گمان در نمی گذرد مولانا تمثیل جالبی طرح می کند و نشان می دهد که علم به مرغی می ماند که دو بال دارد، و گمان هم شباهت به مرغی دارد که یک بال بیشتر ندارد، و بدین گونه تفاوت سیر اهل یقین را با سیر اهل ظن که متضمن فرق بین علم و عرفان است در این تصویر نشان می دهد.* البته مرغی که یک بال دارد چون ناقص است از عهده پرواز کردن بر نمی آید، و ظن هم که علم اهل حس جز بدان منتهی نمی شود نمی تواند در جو یقین پرواز گیرد و با یک بال که دارد اگر هم پرواز کند تمام راه افتان و خیزان می رود، اما علم که یقین عارف است با دو بال می پرد و بی وقفه و تعلل به مقصد می رسد و اگر تمام خلق او را تأیید کنند ذره یی از آنچه هست در پرواز خویش گرم پوی تر نمی شود، چنانکه اگر تمام عالم هم او را تخطئه نمایند از طعن طاعنان هرگز سستی و تزلزلی به دل راه نمی دهد.*

ج

بعلاوه علم عارف از درون سینه می جوشد و گرد و غبار شک و حس و خاشاک حس آن را نمی آلاید، از این رو با علم آن کس که اهل قیل و قال و بحث و استدلال است تفاوت دارد و شک و تزلزل که به علم حسی و ظنی مربوط است در یقین قطعی او راه پیدا نمی کند. مولانا در بیان تفاوتی که بین این دو گونه علم هست تفاوت آب چشمه و آب جوی را* بر وجه تمثیل خاطر نشان می کند. آبی که از چشمه می جوشد با سرچشمه زاینده و باقی اتصال دارد و کاستی نمی پذیرد، اما آنچه از جوی و کاریز حاصل می شود فانی و «بی وفا» است، از این رو عارف چون

از سرچشمه حیات ابدی سیراب می‌شود از آبهای بیرونی که علم اهل حس و پذیرای نقصان و فناست مستغنی می‌ماند. تمثیل مثنوی به احتمال قوی مأخوذ از غزالی است^۱ و مولانا با طرز بیانی که هم یادآور اقوال غزالی است در تقریر آن می‌گوید وقتی قلعه‌یی از بیرون آب می‌گیرد چون دشمن قلعه را در حصار آرد آبش را از بیرون قطع می‌کند و البته در آن حال یک چاه شور که درون قلعه باشد - به ز صد جیحون شیرین از بیرون*.

ج

بدین گونه، علم رسمی هم که از درون جان بیرون نمی‌آید و عاریه محسوب است وقتی قلعه تن معروض دستبرد مرگ و فنا شود دیگر نمی‌تواند جان باقی را در مقابل هجوم وساوس شیطانی حفظ کند و البته سودی برای آخرت ندارد، چیزی که در آن حال سودی تواند داشت علم حال است که ناشی از قلب است و چون از درون جان عارف می‌جوشد هیچ دشمن نمی‌تواند موجب نقص و فنای آن گردد.

ح

۱۲۶

معهدا ادراک حال عارف و فهم مراتب سیر و کشف روحانی او در حوصله عام نیست و از همین روست که اهل حس در وی به نظر انکاری می‌نگرند و در حق وی به طعن و تسخر سخن می‌گویند. درست است که بعضی حکما هم از این نفی و انکار تحذیر کرده‌اند و غرایب احوال عارفان را در بقعه امکان [۱۰] نهاده‌اند، لیکن آن عوالم و احوال چون با مدرکات اهل حس تجانس ندارد در نزد آنها غالباً جز به چشم شک و انکار تلقی نمی‌شود و عارف در بین عوام حال مستی را دارد که در کوی و برزن گرفتار استهزا و ایدای اطفال و عوام می‌شود و پیداست که اینان ذوق و حال او را که ورای عبارت و خارج از حوصله ادراک اهل صحواست درک نمی‌کنند.

الف

تمثیل مست با اطفال کوی، که مولانا آن را در تفسیر یک بیت از کلام سنایی^۱ و در واقع تحت تأثیر مضمون آن به بیان می‌آورد*، حال این عارف را که از پرده مستوری حق و آنچه وی اولیای خویش را درازیر آن از چشم اغیار مستور می‌دارد [۱۱] بیرون افتاده است در تقریر حال مستی که از میخانه راه گم می‌کند

۱/۱۲۵ - کیمیای سعادت ۲۹/

* / ۱۲۵ الف: ۲۵۳۶/۲ ~ ب: ۲۵۴۳/۲ ~ پ: ۳۷۳۵/۲

۳۷۳۶/۲ ت: ۳۷۴۱/۲ ~ ث: ۳۴۶۷/۱ ~ ج: ۱۵۱۰/۳ ~ ،

۱۵۲۱/۳ چ: ۳۵۹۶/۶ ~ ، ۳۶۰۳/۶

تمثیل می نماید و نشان می دهد که عارف هم در بین عوام مثل همین مست راه گم کرده تسخر و بازیچه اطفال کوی می شود. اینکه در طرح تمثیل گوینده مثنوی از حکیم سنایی به عنوان حکیم پرده‌ی سخن می گوید، اگر مراد او همین عنوان باشد [۱۲]، نشان می دهد که وی آن گوینده بزرگ صوفی و عارف را از کسانی می داند که خود آنها در پرده غیرت حق مستور مانده اند و بازیچه اغیار نگشته اند — و این نکته‌ی است که از تکریم فوق العاده‌ی هم که مولانا در اقوال و احوال خویش نسبت به حکیم غزنوی دارد [۱۳] مستفاد می شود.

اما تصویر حال این مست گم کرده راه که دایم این سو و آن سو می چمد و در خاک و گل می افتد و ابلهان بر وی می خندند و کودکان به دنبالش می روند و او را آزار می کنند و هیچیک از ذوق آن جوهر که جان وی را دگرگون و وی را از خویشتن بیرون کرده است خبر ندارند در کلام مولانا با بیانی لطیف و ذوق آمیز * نقش می یابد و در طی آن گوینده مثنوی نشان می دهد که خلق عالم و تمام آنها که از حال و ذوق مستان حق بیخبرند حکم همین اطفال را دارند که هرگز به مرتبه بلوغ واقعی و رهایی از نفس که لازمه آن است نرسیده اند و از بین تمام این اطفال — نیست بالغ جز رهیده از هوی *.

م

البته این اطفال نابالغ از حال بالغان و از لذتها و تمتعها که برای آنها حاصل است همان اندازه خبر دارند که طفل نابالغ می تواند از لذت آمیزگاری و شهوت جنسی تجربه داشته باشد، چرا که در پیش آن آمیزگاری که بالغان دارند آنچه نابالغ تحت تأثیر بیداری غریزه ممکن است انجام دهد ذوق و لذت تمتع واقعی را فاقد است. خلق عام هم که مرتبه بالغان راه را در نیافته اند از حال و ذوق مردم عارف خبر ندارند و آنها را به تسخر و بازی می گیرند. کودکان در میدان بازی سوارانی می شوند و در عالم پندار چنان می انگارند که گویی بر براقی دلدل پی نشسته اند و با آنکه در حقیقت حامل محسوبند خویشتن را محمول [۱۴] می پندارند *، عام خلق هم که دنیای حسی را دنیایی واقعی می شمردند خویشتن را بدان مشغول می دارند و نمی دانند که واقعیت جز در فراسوی پندار آنها نیست.

ن

برخلاف عارف، که از عالم حس خفته است و جز به روح بیدار نیست، جاهل، که دل به عالم حس می بندد و آنچه را ظن و گمانی بیش نیست علم می پندارد، در همه حال تنها به لذتهای حسی اشتغال می جوید و آنچه را در واقع جز بازیچه کودکانی بیش نیست جدی و واقعی تلقی می کند. از این رو از حال روح و از تزکیه و اکمال جان غافل می ماند و در لذتهای حسی منهمک می شود. حال وی

با جان علوی که دارد و خود وی آن را مقهور نفس بدفرمای می‌سازد (§ ۱۲۳ الف - پ) به آن کس می‌ماند که جبرئیل امین را به ستونی می‌بندد، از تعالی به ملکوت اعلی باز می‌دارد و در حبسگاه خاک برای وی گوساله بریان می‌آورد * و این اندازه نمی‌داند که قوت روح لقای حق است با کاه و غله و آنچه قوت حیوان است نمی‌توان او را پرورش داد. پیداست که روح علوی از این تیمار جاهلانه عذاب می‌کشد و از این لذتهای حسی و مادی که بروی تحمیل می‌شود جز رنج تمتعی نمی‌برد. تمثیل البته موجز است و در مثنوی هم بر سیل استطراد به بیان می‌آید اما چیزی از شکایت و حکایت «نی» نی‌نامه را هم در این درد و ناله جبریل روح و اسارتش در دنیای حس که از آن تعبیر به ستون و وابستگی بدان می‌شود به یاد می‌آورد. این بستگی یا وابستگی به ستون دنیا در عین حال تصویری است از نفس جاهل و از جانی که هنوز آماده‌رهایی از محدودیتهای عالم حس نیست.

ث

در واقع آنکه چنین وابسته‌عالم حس می‌ماند روزنه‌یی به عالم ماورای حس ندارد و از همین رو نمی‌تواند از وسعت و عظمت دنیایی که در ماورای عالم حس واقع است تصویری داشته باشد. مولانا حال وی را تمثیل به میوه‌یی می‌کند * که بر شاخ درخت جهان چسبیده است و البته تا وقتی خام است به درد خوان مهمان و کاخ سرای میزبان نمی‌خورد، فقط وقتی پخت و شیرین و لب‌گزان گشت آماده‌خوانی می‌گردد، و آن وقت است که - سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن * . انسان هم فقط وقتی از اقبال و عنایت حق به کمال رسید و میوه وجودش شیرین شد ملک جهان و لذتهای پوچ حسی بر دلش سرد می‌شود و مثل میوه رسیده شاخ را رها می‌کند.

ج

البته تعصب و سختگیری هم نشانه‌یی از این خامی است و آنها که در آنچه به دنیای حس مربوط است این گونه سختگیریها نشان می‌دهند به جنین نطفه می‌مانند که درون زهدان هنوز باید از خون تغذیه نماید و لابد آماده‌ولادت و رهایی از تنگنای زهدان نیست. اینکه انسان در محدوده‌عالم حسی حال جنین را دارد که بیرون از قرارگاه ظلمانی خویش نمی‌تواند جایی وسیعتر را به تصور درآورد سرّ قرار و سکون وی را در آنجا بیان می‌کند * . بدون شک اگر در آن حال به این جنین گفته شود که بیرون از جایگاه تنگ محدود او عالمی بس منتظم و دنیای فراخ و روشن هست در این دعوی به دیده انکار می‌نگرد * و آن را فریب و دروغ می‌خواند. عامه خلق هم که در تنگنای عالم حسی محدود و مقید مانده‌اند هر قدر ابدال و عارفان به آنها خاطر نشان می‌سازند که ورای این دنیای حس هم دنیای دیگر هست و این عالم در پیش آن به چاه تنگ و تیره‌یی می‌ماند باز طمع و علاقه‌یی که به لذتهای حسی

دارند به آنها فرصت نمی دهد تا به این سخن گوش دارند - کاین طمع آمد حجاب ژرف وزفت*.

ج

۱۲۷

بعلاوه استغراق در عالم حس حجاب ادراک عقل هم هست و کسانی که از حد حس در نمی گذرند حتی اسباب نامرئی را هم که سراسر دنیای حس وابسته به آنهاست درک نمی نمایند. چنانکه حرکت ذرات کاینات و اجزای عالم جسمانی و همچنین دور و نزدیک شدن آنها را معاینه می بینند اما آنچه را منشأ حرکت آنهاست نمی توانند ادراک و تصدیق کنند. با اینهمه، مخفی بودن بعضی سببها را که به مجرد حس نمی توان آنها را درک کرد دستاویز نفی آنها نباید ساخت. در تقریر این دعوی مولانا حال مورهای سیاه را تمثیل می آورد* که دانه های گندم و جو را با خود می برند و در حرکت که بر روی نمد سیاه دارند گاه به هم نزدیک و گاه از هم دور می شوند. آنکه مور سیاه را بر روی فرش سیاه و آن هم در زیر دانه یی که از خود مور هم درشت تر می نماید نمی بیند می پندارد دانه جو و دانه گندم خود بخود در روی فرش سیاه به هم نزدیک می شوند یا از هم فاصله می گیرند، اما آن کس که از چنبره عالم حس بیرون آمده است و محدود به مجرد حس نیست می داند که به هر حال - دانه هرگز کی رود بی دانه بر*! نه آیا همین اسباب ناپیدا بود که سگ ناپاکی را به یاران پاک کهف ملحق کرد و جسم خاکی عیسی مسیح را هم با پاکان چرخ اتصال داد؟

الف

البته دنیای ماورای حس که روح پاکان بدانجا آهنگ دارد دنیای وحدت و یکرنگی است و تنازع و تزاخم که از لوازم جهان حس و ماده است در آنجا راه ندارد و از این روست که عبور از دنیای حس و ورود به عالم ماورای آن در عین حال موجب نیل به عالم صلح و صفا هم هست. وحدت و اتحاد جانهای انبیا و اولیا نیز از همینجاست. در تمثیل مولانا دنیای حس در حکم خشکی است که عالم تلون و تبدل و اقلیم اضداد و الوان است، اما آنها که از محدوده حس رهایی جسته اند به ماهی

۱/۱۲۶ - حقیقه / ۱۱۴

پ: ۱۲۶/۱* - ۳۴۲۶/۱: ~ ۳۴۲۷/۱ ~ ۳۴۳۰/۱ ت: ۳۴۳۸/۱

ث: ۳۹۹/۳ ~ ج: ۱۲۹۳/۳ ~ ۱۲۹۵/۳ چ: ۵۰/۳ ~ ،

۶۰/۳ ۶۵/۳

دریا می مانند، از این رو مثل ماهی به آب که دنیای وحدت و یکرنگی است عشق می ورزند و با دنیای حس که تلون و سختی و محدودیت و بزرگی آن است علاقه یی ندارند و به همین سبب - ماهیان را با ییوست جنگهاست* . شک نیست که این تمثیل ماهی و دریا نمی تواند عشق و رابطه اولیای حق را با عالم الوهیت بیان کند و این عبارت هم در بیان آن لطایف قاصر است و از عالمی نامحدود تصویری بس محدود می دهد* .

ب

در هر حال عالم الوهیت که وصول بدان غایت سیر طالبان حق است عالم وحدت و اتحاد است، تنازع و تناهی آنجا راه ندارد، از این روست که انبیا با وجود تمایز و تفاوت ظاهری با همدیگر تنازع ندارند، نور آنها واحد است، نور چراغ نیست که فتیله و روغن در آنها متفاوت باشد، نور خورشید است که هر چند بر در و دیوار مختلف می تابد همه جا یک نور است. تفاوتی هم که در ظاهر احوال بین آنها هست همچون تفاوت چراغهایی است که از نور واحد برافروخته باشند* و البته بین انوار آنها تفاوت واقعی نیست. وحدت جوهری ادیان الهی و وحدت ارواح انبیا هم با آن ذات نامتناهی که اینها نایب آن محسوبند* از همینجاست. حال آنها حکم عصاره یی را دارد که از صدها سیب و آبی گرفته می شود و آنجا دیگر اختلاف صورتها که بین سیب و آبی هست در کار نیست، بلکه در آن جوهر واحد که هست - صد نماوند یک شود چون بفشری* .

ب

داستانهای امثال

۱۲۸

ضرب‌المثلها و قصه‌های کوتاه پرنکته‌یی که نتیجه یا صورت تجسم یافته‌یی از حکمت و مضمون مندرج در آنهاست در مثنوی غالباً نشانه‌یی از ارتباط و اختلاط گوینده با طبقات عوام محسوب است. این گونه قصه‌ها که مأخوذ از امثال یا به نحوی مربوط به آنهاست در اکثر موارد سبب می‌گردد تا معانی انتزاعی و معقول موردنظر در حد فهم و ادراک مخاطب عادی محسوس و قابل لمس گردد. از زمره این قصه‌های امثال [۱] آنچه به اشخاص تاریخی یا داستانی مربوط است احوال چنین اشخاص را مظهر و نمونه احوال و سیرتهایی نشان می‌دهد که بدون این نمونه‌ها تصور چنان احوال برای اذهان عام دشوار به نظر می‌آید.

الف

در واقع هر چند پاره‌یی از این قصه‌ها از طریق مثنوی به عنوان امثال در افواه راه یافته است تعداد زیادی هم باید از طریق تداول عام در مثنوی نقل شده باشد یا از صورت ضرب‌الامثال به شکل قصه‌ها و مکالمات شوخ و ظریف بسط و تحول پیدا کرده باشد. به هر حال در غالب این امثال و در قصه‌های مربوط به آنها حکمت عامیانه تبلور پیدا می‌کند و ارتباط مولانا را با طبقات عامه که وی در مجالس وعظ و تذکیر یا در بین مریدان خاص و مسافران و مقیمان خانقاههای قونیه و دمشق با آنها حشر و نشر یافته است معلوم می‌دارد.

ب

البته کسانی که احوال آنها در این قصه‌ها تجسم سیرتها یا تجربه‌های نادر و جالب است بعضی مانند حاتم طی و بهلول عاقل و عباس دبس و جوحی و بوبکر ربابی اقوال یا احوالشان در مثنوی مأخوذ از روایات امثال است، اما کسانی مانند دلک ترمد، و ضیاء دلق ظاهراً بیشتر در محیط خراسان عهد مولانا زبانزد بوده‌اند و به احتمال قوی احوال طبقات عوام یا اوهام آنها را در باب طبقات دیگر آن ادوار منعکس می‌کنند.

پ

غیر از معدودی اشخاص مشهور که احوال آنها موضوع قصه‌های ظرفا یا نقل قصه‌سرایان واقع شده است و از آن جمله نام افلاطون و جالینوس * به عنوان طبیب حاذق و نام سیبویه به عنوان مظهر کمال ذکاوت * حتی بدون اشارت به قصه‌هاشان در مثنوی ذکر می‌شود، پاره‌یی حیوانات، اشیاء و امکانه هم گه‌گاه به عنوان مظهر برخی اوصاف ذکر می‌گردد که شهرت فوق‌العاده‌شان گوینده را از ذکر امثال و اقوال مربوط به آنها مستغنی می‌دارد یا اینکه جرّ جرار کلام نقل قصه آنها را در طی کلام بر گوینده الزام نمی‌کند. چنانکه ذکر بُراق و دلدل * به عنوان مرکب کامل، ذکر ذوالفقار * به عنوان سلیح بی‌مانند، نام کربلا * به عنوان سرزمین رنج و محنت، و نام کوه اُحد * به عنوان مظهر صلابت و استحکام در جای جای مثنوی از این جمله است و کثرت نسبی این گونه امثال و تعبیرات در کلام مولانا زبان مثنوی را با زبان محاورات عامه نزدیک نشان می‌دهد.

ت

۱۲۹

در بین نام‌هایی که قصه‌هایی در باب آنها در مثنوی هست نام دلّک مسخره و ندیم سید اجل نقیب و فرمانروای ترمذ خاطره‌یی از قصه‌های عصر کودکی مولانا را در بردارد، و از طرز نقل قصه‌ها انس و شوق مولانا به لطایف وی و آنچه در ترمذ و بلخ در باب وی نقل می‌کرده‌اند پیداست. همچنین از عباس دبس که در مثنوی * بی‌آنکه چیزی از قصه‌های وی نقل شود نام وی را به عنوان نمونه کامل گدای طماع و بیکاره‌یی که به خاطر حرص نفس به هر گونه مذلت تن در می‌دهد یاد می‌شود از اشارت‌هایی که در اسرارنامه عطار، جوامع الحکایات عوفی و لطایف الطوائف صفی در باب وی هست بر می‌آید که حکایات این شیخ و استاد گدایان نشابور در خراسان غالباً با ذوق و علاقه نقل می‌شده است و اینکه مولانا با وجود اشارت به نام وی چیزی از قصه‌هایش را در مثنوی محتاج نقل ندیده است ممکن است به سبب همین شهرت فوق‌العاده وی در حرفه بنی‌سasan [۲] بوده باشد.

از بوبکر ربابی هم مولانا جز به اشاره * در مثنوی یاد نمی‌کند و هر چند از طرز اشاره به وی در یک غزل دیوان کبیر [۳] هم چنان بر می‌آید که ظاهراً در بین معاصران مولانا نیز کسی با این نام و نشان وجود داشته است، طرز ذکر نام وی در مثنوی نشان می‌دهد که مراد گوینده طرار عیاری است که در شعر سنایی هم نام وی

الف

هست^۱ و از روایت شمس تبریز^۲ هم مستفاد می شود که وی در نظر شمس می بایست باجوحی نیز معاصر و حتی رقیب بوده باشد. همچنین از اشارت مولانا و سنایی برمی آید که یک شگرد معروف او در عیاریها و شیرینکاریهایش «تن زدن» بوده است که التزام سکوت است [۴]، و ظاهراً مراد از این تعبیر آن است که چون معرکه‌یی بر می‌انگیخته است و آنچه را می‌خواسته است در همان معرکه ازدحام حاصل می‌کرده است قبل از آنکه به دام بیفتد و بازداشت و گرفتار گردد تن می‌زده است و آهسته و بی‌سر و صدا از میان معرکه بدر می‌رفته است. اینکه در مقالات شمس هم گفته می‌شود که این بوبکر ربابی چون با جوحی برخورد هیچ نگفت تا بعد از هنرنماییها که طی آن هر دو عیار سکوت کرده بودند یکدیگر را باز شناختند اشارتی به همین شیوه تن زدن وی و معامله به مثل رقیب و همکارش جوحی در همین زمینه‌ها باشد. اما این نکته که بعضی شارحان مثنوی با وجود شهرت بوبکر ربابی به عیاری [۵] وی را از اولیای مستور گمان کرده‌اند [۶] و تن زدن وی را هم عبارت از التزام سکوت از باب ریاضت و مجاهده پنداشته‌اند ظاهراً از عدم غور در احوال وی یا از خلط بین نام وی و نام ابوبکر کتانی معروف به چراغ حرم و از پیشوایان صوفیه [۷] ناشی باشد.

ب

۱۳۰

اما جوحی یا جحی که در مثنوی و نیز در مقالات شمس از وی همچون عیاری حيله جوی و اهل طنز و لاغ یاد می‌شود، در بعضی روایات مظهر گولی و ساده‌دلی است و با اینهمه «نوادرجحی» و حکایات او چنانکه از الفهرست ابن الندیم و رساله فی الحکمین و همچنین کتاب البغال جاحظ استنباط می‌شود ظاهراً وی را قهرمان حکایات مضحک و نادر که در آنها گولی وزیرکی و سادگی و عیاری با هم همراه بوده است نشان می‌داده است و از آنچه از شعر و ادب قدما هم برمی‌آید^۱ احوال و اقوال او باید متضمن طنز و هزل بوده باشد.

الف

البته هویت تاریخی جوحی محل تردید است و هر چند گفته‌اند در عهد منصور دوانیقی (خلافت: ۱۵۸-۱۳۶) به سن صد سالگی در گذشته است ظاهراً در عهد غزنوی با ابوبکر ربابی معاصر شمرده می‌شده است و احتمال دارد قسمتی از حکایات وی با قصه‌های عیاران طراری دیگر چون ابوبکر ربابی و برخی مغفلین و

۱/۱۲۹- دیوان سنایی/۳۲۳ ۲- مقالات شمس، طبع موحد/۱۶۶. ۲۵۱

۱/۱۲۹ * الف: ۵/۲۶۸۰ و ۵/۲۶۹۷ و ۵/۶-۲۷۵۵ ب: ۲/۱۵۱۳

مجانین خلط شده باشد، و اینهمه تدریجاً از وی نوعی قهرمان طنز و بلاهت یا در واقع نوعی ضد قهرمان شبیه تیل اوبلن اشپیگل + و جومیلر + و ملانصرالدین ساخته است [۸] و در مثنوی ظاهراً نقش عیاری وطنز و هزل او بیشتر از نوادر مربوط به ساده لوحیش مورد توجه مولانا واقع شده است، چنانکه وی در حکایت جوحی و زنش او را نمونه طراری، و در قصه چادر پوشیدنش میان زنان مظهر هزلبارگی و ستم ظریفی نشان می دهد، و حکایت جوحی و جنازه هم آن گونه که در مثنوی است * بیشتر از ذوق طنز و هزل حاکی است و با روایت مشابهی که در داستان اسپانیائی لازاریو تورمس + از مضمون آن هست و ظاهراً خود آن از قصه ابن دراج مأخوذ باشد [۹] از این حیث تفاوت دارد و جنبه گولی و ساده دلی کودکانه لازاریو (۱۶۲۵ ت) در آن نیست.

پ

نام بهلول هم در مثنوی * اوصاف احوال عاقل مجنون نما را به خاطر می آورد، اما حکایت نی سواری که در بعضی روایات [۱۰] به وی منسوب است در مثنوی * مربوط به او نیست، احتمالاً به علیان مجنون که در کلام مولانا از وی تعبیر به خواجه علیانه شده است مربوط باشد. همچنین در حکایت بهلول و درویش * هم نقش بهلول نقش عاقل مجنون نما نیست، بهلول حال رهرو طالبی را دارد که قطب وقت را درمی یابد و آن اندازه ادراک دارد که دعوی وی را قابل تأیید بیابد و با وی از در انکار و تکذیب عنودانه درنیاید.

پ

در بین سایر نامها که ذکر آنها در مثنوی از باب اشارت به روایات عامه و اقوال رایج در افواه به نظر می رسد نام عبدالغوث و ذکر جعفر عیّار را می توان یاد کرد. احوال عبدالغوث * که زن و فرزند را رها می سازد و نه سال در بین پریان زندگی می کند و چون به دنیای آدمیان باز می گردد با فرزندان خویش زیستن نمی تواند از این رود و باره به نزد پریان باز می گردد * در مثنوی همچون نمونه انجذاب جنس به جنس به بیان می آید. سرگذشت وی از بعضی جهات یادآور قصه یی است که در باب تمیم الداری و مسافرتش^۲ در اقصای دیار مغرب به نظر می رسد، هر چند این قصه نه از آن مقوله است، لیکن نظیر این گونه قصه ها در روایات عامه در آن ایام رواج داشته است و در قصه شهرستان رویین^۳ و حکایت بنات الماء^۴ هم از این قبیل روایات هست، حتی در الفهرست ابن الندیم^۵ به اخبار و روایات مربوط به کسانی اشارت هست که بین آنها با جنیان صحبت و محبت بوده است [۱۱]. اما ذکر وی که در مثنوی از جعفر عیّار هست * هر چند بعید نیست جعفرک مقلد مسخره ملکشاه مراد باشد، بیشتر به نظر می آید مولانا از روی مناسبت لفظی این نام را

برساخته باشد تا در مقابل جعفر طیار، که در اشارت وی مظهر اهل تحقیق است، جعفر عیار را، چنانکه ظاهر نام وی هم القا می کند، به عنوان رمزی از اهل تقلید عرضه کند. پیداست که این احتمال وجود عیار مشهوری را هم با این نام و نشان در روایات افواهی و عامیانه عصر وی نفی نمی کند - شاید جعفرک مسخره.^۶

ت

۱۳۱

در بین این گونه قصه‌ها حکایات جوچی که در مثنوی است به نحو بارزی ذوق و طراوت فرهنگ عامه را که مأخذ آنهاست نشان می دهد. چنانکه قصه چادر پوشیدنش در میان زنان (۱۹۹ § الف وما بعد) خشونت و وقاحت شوخیهای عامیانه را ارائه می کند و نمونه‌یی از قصه‌های مستهجن و هزل آمیزی است که گوینده مثنوی از آنها قالبی عام پسند برای تعلیم می سازد و ذکر آنها در زبان مولانا و در کتابی مانده مثنوی شایسته به نظر نمی آید، و اگر به رعایت ذوق سوجه و طبقات عامه در بین مریدان مربوط نباشد خاطره‌یی از زندگی بلخ و ته مانده‌یی از رسوب سقطات بلخی [۱۲] در کلام گوینده‌یی است که هر چند در بلخ نمانده است چون از آن دیار برخاسته است چیزی از لحن کلام او باش و رنود آنجا ناچار باید در خاطر وی راه یافته باشد.

الف

قصه او با زنش، که به کمک وی با طرح نیرنگ قاضی شهر را به دام می اندازد* و از بعضی جهات یادآور قصه‌یی مشابه در هزار و یکشب به نظر می آید، از جوچی بیشتر تصویر عیار حيله گری را ارائه می دهد که احوال او با آنچه در قصه‌های دیگر از گولی و سادگی او نقل می کنند تفاوت بسیار دارد. اینجا جوچی که با تمام عیارها و زیرکساریهای خویش همواره دچار فقری است که در مثنوی تقریباً هر فیلسوف هشیار و خردمندی بدان محکوم می نماید* و ظاهراً از کنایه‌یی تعریض آمیز به واقعیتهای اجتماعی که غالباً مایه شکایت زیرکساران عالم هم هست خالی نیست، از شدت درویشی زن خویش را وامی دارد تا با عشو و دلال کسی را به دام اندازد و به جوچی امکان دهد تا بدین وسیله از این شکار گول با تهدید و

۱/۱۳۰ - باب الالباب ۵۵/۱ ۲- حبیب السیر ۸/۴-۶۷۷ ۳- بحبل التواریخ

والقصص/۶-۵۰۵ ۴- المستطرف/۲-۱۵۸ ۵- طبع تجدد/۳۶۷ ۶- الکامل/۸-۱۳۱.

La Vida de Lazanillo de tormes. Joe Miller. Till Eulenspiegel. +/۱۳۰

۱۳۰/ب* : ۳۱۱۶/۲ ~ پ: ۷۰۰/۳ ~ ، ۲۳۳۸/۲ ~ ،

۱۸۸۴/۳ ~ ت: ۲۹۷۴/۶ ~ ، ۲۹۸۰/۶ ، ۳۵۶۵/۲ ~

تخویف چیزی حاصل آرد و فاقه و شقاء درمان ناپذیری را که بدان گرفتار گشته اند یکچند از این راه رفع و چاره کند.

ب

زن جوحی به این قصد نزد قاضی شهر می رود و چنان می نماید که از دست شوی خویش شکایت دارد، قاضی به مشاهده عشو و دلال زن در دام عشق جمالش می افتد و از وی در می خواهد تا به اندرون خانه وی درآید و قصه خویش را در خلوت و دور از غلغله غوغای اهل محکمه عرضه دارد. زن پیشنهاد می کند که قاضی به خانه او قدم رنجه سازد چرا که آنجا خانه خالی است، خصم به ده رفته است و خانه هم پاسبانی ندارد. بالاخره مکر و افسون زن قاضی را به خانه وی می کشاند و چون اندک زمانی بعد از ورود او جوحی بی هنگام در می زند قاضی که در معرض رسوایی و دچار بیم است چون هیچ گریزگاه دیگر نمی یابد به درون صندوق خالی که در گوشه‌یی از خانه است می رود و جوحی که از پیش با زن خویش در این باب تبانی دارد بعد از ورود به خانه با صدای بلند که قاضی هم در درون صندوق می شنود با زن عتاب و شکایت در می گیرد. از فقر و بی برگی خویش می نالد و به زن برسبیل عذر و تعارف خاطر نشان می سازد که هر چه دارد البته متعلق به اوست اما به هر حال جز همین صندوق خالی هم چیزی ندارد و تازه خلق به خاطر همین صندوق که می پندارند چیزی در آن هست هرگونه انعام و عطا را از وی دریغ می دارند و به همین سبب باید فردا این صندوق را به بازار برد و در میان چارسو بسوزاند تا سوءظنی که مانع انعام و عطای خلق در حق اوست از میان برخیزد و همه خلق بدانند — که درین صندوق جز لعنت نبود *.

پ

با آنکه زن می کوشد تا وی را از این اقدام بازدارد جوحی همچنان در این باب اصرار می ورزد و قاضی هم تمام شب را در درون صندوق با بیم و خطر به سر می برد. و فردا چون جوحی صندوق را به بازار می برد قاضی هر طور هست پنهانی به حمال حالی می کند که نزد نایب قاضی برود و از زبان قاضی از وی در خواهد همان صبحگاهان به بازار آید و این صندوق را به هر قیمت ممکن است از این مرد بازخرد و به خانه قاضی نقل نماید. پیدا است که این رهایی از دام جوحی برای قاضی به بنه‌ای گران تمام می شود. اما این بها فقط آن اندازه است که زندگی جوحی و زنش را فقط برای یک سال تأمین می کند و در پایان این مدت باز آنها را به بی برگی و بینوایی تسلیم می کند. اما سال دیگر که باز محنت فقر و بی برگی به خانه این زن و شوهر روی می آورد، جوحی دیگر بار از زن در می خواهد تا به سرای قاضی رود و شکایت سال گذشته را تجدید کند. اما این بار با آنکه زن از بیم آنکه قاضی وی را باز شناسد از زنی دیگر در می خواهد تا شکایت حال او را از زبان خویش پیش

ت قاضی عرضه دارد، قاضی از وی می خواهد تا شوهر را به محکمه حاضر آرد. وقتی قاضی از جوحی که وی پیش از آن هرگز او را به چشم نیاورده است درمی خواهد تا نفقه زن را تعهد کند جوحی اظهار افلاس می کند و مدعی می شود که هر چند البته به حکم شرع تسلیم است اما در واقع از بی کفنی زنده است و در حال حاضر چنان بی برگ و بینواست که از حکم ضرورت لحم میته هم بروی رواست^۲، از این روش پنج قمار می زند و اشتغال بدین امر هم به خاطر همین ضرورت بروی ناروا نیست، و قاضی که هر چند سال پیش به رؤیت جوحی را نشناخته بود باز چون در هنگام بیع و شرای صندوق و کاست و فزود بهای آن در معامله با نایب خویش آواز وی را شنیده بود از همین سخن او را باز می شناسد و اینجا با کنایه‌یی ظریف که خاص طرز بیان مولانا است می گوید پار آن شش پنج را با من باختی، امسال باری این قمار را - با دگر کس باز دست از من بدار*.

ث قصه البته هزل است اما لحن مولانا در نقل آن طوری است که هیچ جا جنبه جدی خود را از دست نمی دهد، پس دیگر عجبی نیست که اینجا خواننده هم مثل گوینده قصه از آن به این نتیجه برسد که سالک عارف هم وقتی یک بار از قید عالم حسی و این صندوق ابلیس رهایی بیابد دوباره خود را به شش پنج بازیهای ابلیس گرو نمی کند* و بدان چاه تیره‌یی که با زحمت و محنت از آن بیرون آمده است دوباره باز نمی گردد و بدین سان از جوحی عیار طرار نکته اخلاقی می آموزد.

ج

۱۳۲

داستان امرؤالقیس* که شعرش وی را مظهر جنگ طلبی و

شهوته‌بارگی و جهانجویی نشان می دهد از این «ملک ضلیل» [۱۳] شاعران جاهلی در آخر عمر تصویر تایب زاهدی را می سازد که متاع دنیا را تحقیر می کند، از ملک و فرزند می گریزد، و خلوت و انزوای روحانی را پناهگاه حسرت‌های تایبانه روزهای پایان عمر می سازد. با آنکه هنوز در باب هویت تاریخی این شاعر جاهلی گه گاه اظهار تردید می شود، این داستان مولانا با آنچه روایات درباره گوینده قفانیک من ذکری حبیب و منزل [۱۴] نقل کرده اند توافق ندارد، و ظاهراً این دعوی که وی به قول گوینده مثنوی «پادشاه عرب بود ~ یوسف وقت خود بود و زنان عرب چون زلیخا

۱/۱۳۱ - مآخذ قصص / ۶-۲۲۱ ۲ - شرح اسرار / ۵۰۴

۱۳۱/ * ب: ۶/۴۴۴۹، ۳۱۹۳/۲ ~ پ: ۶/۴۴۸۸، ث: ۶/۴۵۶۶

ج: ۶/۴۵۶۷

مرده او به عاقبت این امرؤالقیس را حالی شد که نیمشب از ملک و فرزند گریخت و خود را در دلقی پنهان کرد و از آن اقلیم به اقلیم دیگر رفت در طلب آن کس که از اقلیم منزه است» از مقوله روایات قصاص عرب باشد که احیاناً آن را از روی قصه ابراهیم ادهم ساخته باشند تا نمونه‌ی دیگر از احوال کسانی از امرای عرب را عرضه دارند که در جستجوی ملک باقی از ملک فانی گذشته‌اند* و مولانا هم که آن را در توجیه حال شاهزادگان قلعه ذات‌الصور نقل می‌کند* با آنکه حاجت نمی‌بیند در صحت قصه شک کند اشارت به شباهت آن را با قصه ابراهیم ادهم* لازم می‌یابد.

الف

به هر حال عشقی روحانی و مقاومت ناپذیر، مانند آنچه شاهزادگان قلعه ذات‌الصور را از قلعه دنیای صورت به آن سوی دیوار چین که رمزی از عالم ماورای حس است می‌کشاند، امرؤالقیس را هم از خطه دیار عرب و از دنیایی که زیباییهای صوری آن در نزد وی به تمثالهایی می‌مانست که بر تخته خاک نقش کرده باشند* به ترک مال و جاه وامی دارد و دلق پوش و آواره در آفاق ممالک سرگردان می‌کند و سرانجام در سرزمین تبوک [۱۵] واقع در ثغر شام که مجاور قلمرو روم است به خشت زنی مشغول می‌دارد.

ب

بدون شک در این جزء اخیر قصه اثری از داستان مسافرتی که امرؤالقیس را بنا بر مشهور به دیار روم و درگاه قیصر کشانیده است و در روایات راجع به او هم بعضی اسناد آن را تأیید می‌کند انعکاس دارد، و پیداست که مأخذ روایات مثنوی را در این مورد باید در اخبار روایات شعر جستجو کرد و روایت مربوط به صحبت پادشاه روم با او که منجر به ترک ملک روم و اختیار فقر از جانب او (§ ۱۳۲) نیز می‌شود، هم به احتمال قوی باید مبنی بر روایاتی باشد که گویند ملوک روم او را بر خلاف انتظارش برای خونخواهی پدر یاری نداد و دست خالی باز گرداند تا در بازگشت به شام در همان نواحی شرقی روم بی‌نشان شد، و پیداست که قصه سازان از اصل ملاقات بین امرؤالقیس و ملک روم چیزی می‌دانسته‌اند و شاید می‌خواسته‌اند بی‌مراد بازگشتن وی را از بلاد روم از باب تغییر حال شاعر و تمسک او به فقر اختیاری نشان دهند.

پ

باری برحسب روایت مثنوی چون به پادشاه روم خبر می‌دهند که امرؤالقیس از ملوک عرب به حدود این ولایت آمده است و اینجا در تبوک — در شکار عشق خشتی [۱۶] می‌زند*، پادشاه روم برمی‌خیزد و شب هنگام به دیدار این ملک عرب می‌رود، او را دعوت می‌کند تا در قلمرو وی همچون ملوک و همچون دوست امارت نماید و خود را با چنان فقر که در خورد ملکان نیست خرسند ندارد. بدین گونه، فصلی مشبع از این گونه فلسفه‌ها بر وی می‌خواند اما امرؤالقیس همچنان

خاموش می ماند*، آخرالامر چیزی در گوش وی می گوید و وی را نیز چون خود از ملک و مال بیرون می آورد و پادشاه روم هم دست امرؤالقیس را می گیرد و با او یار می شود و در جستجوی آنچه از قدرت و سلطنت به دست نمی آید با هم به بلاد دوردست می روند*.

ت

وقتی در اینجا گوینده مثنوی خاطر نشان می سازد که غیر از این دو کس بسیار ملوک دیگر هم بوده اند که عشق آنها را از ملک و خاندان جدا کرد پیداست که شباهت این قصه را با آنچه در مورد ابراهیم ادهم نیز نقل است در نظر دارد و اینجا می خواهد در وجود امرؤالقیس آن کس را که در قدرت و عزت و جهانخواهی ضرب المثل محسوب است قهرمان این زهد و ترک عبرت انگیز ناشی از عشق نشان دهد.

ث

۱۳۳

در باره دلچک نام که ظاهراً در ترمذ [۱۷] مسخره‌ی لطیفه پرداز از ندیمان سید اجل نقیب و رئیس ولایت بوده است و در عهد کودکی مولانا لطیفه‌ها و طنزهای وی در بلخ هم مثل ترمذ در افواه عام شهرت داشته است نیز پاره‌ی حکایات در مثنوی هست که از توجه مولانا به روایات افواهی عامه و حکایات مربوط به قهرمانان ضرب المثل‌های آنها حاکی است. نام یا عنوان وی در عین حال یادآور نام تلخک یا طلحک [۱۸] ندیم و مسخره‌دیگری است که در برخی روایات به دربار محمود غزنوی منسوب شده است و بعضی حکایات منسوب به او به ظریفان دیگر هم منسوب است [۱۹] و با اینهمه آنچه در مثنوی در باب دلچک و سید اجل مذکور است به نظر می رسد از روایات عامیانه رایج در عصر و محیط کودکی مولانا مأخوذ باشد.

الف

در بین قصه‌هایی که دلچک ترمذ را مظهر و مثال حاضر جوابی و رندی و ظرافت عامیانه نشان می دهد عذر گفتن او را با سید در باب نکاح کردن قجه باید یاد کرد*. وقتی سید ترمذ به این ندیم مسخره‌خویش پرخاش می کند که قجه‌ی را در نکاح آوردی می بایست نخست با ما در میان می نهادی تا ترا با مستوره‌ی جفت می کردیم دلچک جواب می دهد که پیش از این نه مستور صالح خواستم همگی -

۱۳۲/الف: ۳۹۸۶/۶ ~ ، ۳۹۹۹/۶ ، ۳۹۸۰/۶ ، ۳۹۱۳/۶
ب: ۳۹۸۶/۶ عنوان ت: ۳۹۸۸/۶ ، ۳۹۹۴/۶ ، ۳۹۹۷/۶

قبحه گشتند و زغم تن کاستم* . اکنون این قبحه را نشناخته و ناآزموده به نکاح آوردم تا خود از آن چه حاصل آید؟ از طنز دلکک مولانا نتیجه می گیرد که چون دوراندیشی و احتیاط بیش از حد بارها انسان را به کارهای ابلهانه واداشته است می توان آنها را کنار نهاد و یکچند به دیوانگی گرایید - که ترک حيله و تمسک به تسلیم و رضاست.

ب

در قصه دیگر که سید ترمذ با دلکک شطرنج می بازد* ، ندیم مسخره در همان دست اول سید را مات می کند و چون لفظ «شه شه» را که تعبیری از شهمات کردن و پیروزی است بر زبان می آورد، معروض خشم و قهر این رئیس مستبد شهر واقع می گردد و صفحه و مهره و تمام اجزای شطرنج بر سرش کوفته می شود، با اینهمه سید باز وی را وامی دارد تا یک دست دیگر نیز با وی بازی کند، و وی باز هم سید اجل را مات می کند و هنگام آن می رسد که دیگر بار مثل بار گذشته صدای شه شه را که در این بازی رسم است بر زبان آورد، اما بیم خشم و پرخاش سید وی را مانع می آید، از این روز پیش رئیس برمی خیزد، به گوشه یی می رود، خود را در زیرشش نمد پنهان می سازد و روی در لحاف می کشد، چون سید با تعجب از وی می پرسد که این چه کار است، «شه شه» را بر زبان می آورد و برای رفع تعجب وی می گوید که آخر با چون تو خشم آور آتش طبعی - کی توان حق گفت جز زیر لحاف* .

پ

قصه دلکک و منادی کردن سید ترمذ* دهن کجی زندانه عام خلق را در مقابل خودنمایی ارباب قدرت تمثیل می کند. سید در شهر منادی راه می اندازد که هر کس در پنج روز از ترمذ به سمرقند رود و از آنجا برای من خبر آرد وی را انعام وافر و گنج ارزنده یی پاداش دهم. دلکک که در ده دورافتاده یی است چون خبر این منادی را می شنود با هول و شتاب بسیار خود را به شهر می رساند، انبوه جمعیت را با عجله می شکافد و در وقتی که هنگام بار نیست از سید اجازه و بار می خواهد و با تمام این شور و هیجان وقتی به حضور سید می رسد یکچند سکوت می کند و نفس تازه می نماید، و چون رئیس از وی می خواهد تا مطلب خود را زودتر به بیان آرد سرانجام می گوید شنیدم پادشاه کسی را می خواهد تا طی سه روز خود را به سمرقند برساند، من با این عجله از ده به درگاه آمده ام - تا بگویم که ندارم آن توان* .

ت

نیش طنز البته سید ترمذ را که در حال عادی هم زودخشم و «آتش سجاف» است بشدت ناخرسند می سازد، و شاید این را هم ک. دلکک مهلت پنج روزه او را سه روزه می خواند اشتباه عمدی طعن آمیزی تلقی می کند، و فرمان می دهد که دلکک را به بازجویی و زندان عقوبت کنند. با آنکه دلکک در الزام تانی در حکم

عقوبت در طی گفت و شنود با سید سخنهایی که در حدّ دلّک سادگی نیست به زبان می آورد*، در همان شتاب و عجله ابلهانه‌یی که در طرز ورود به دربار سید نشان می دهد نیز زیانهایی را که از شتابکاری پیش می آید، و اقدام سید در ارسال این پیک مسرع از ترمذ تا سمرقند هم خود یک مصداق آن است، آشکار می سازد، و در عین حال معلوم می دارد که شتاب و هیجان جاهل منکر هم در نفی آنچه ماورای حس است نوعی دلّک بازی است و وی نیز مثل دلّک تمام قدرت و همت خود را فقط مصروف این معنی می دارد که تا عجز خود را از کاری که اصلاً هیچ کس به جا آوردن آن را از وی توقع ندارند نشان دهد* و البته او نیز در این انکار خویش مثل همین دلّک ترمذ جز مستحق حبس و عقوبت نیست.

ث

۱۳۴

البته ذکر نام یا اشارت به حال تمام کسانی که در پاره‌یی اوصاف در بین خاص و عام ضرب المثل گشته اند نقل حکایات آنها را در مثنوی الزام نمی کند، و اگر گوینده مثنوی گه گاه از حاتم طی به عنوان مظهر کرم*، از حجاج بن یوسف به عنوان مظهر قساوت و خونخواری*، و از یزید و شمر به عنوان مظهر عداوت با آل رسول* یاد می کند، این اشارتها ذکر قصه‌های آنها را بر وی لازم نمی سازد، و آنچه در این گونه موارد بر سبیل حکایت در مثنوی می آید اقتضای جرّ جرار کلام است و چنین حکایتها در مثنوی گاه هست و گاه نیست. اما پاره‌یی امثال حکمت‌آمیز کوتاه در افواه عام هست که در مثنوی ضمن قصه‌هایی موجز به بیان می آید و این ضرب‌المثل‌های کوتاه را احیاناً وسیله‌یی برای توجیه دعاوی یا تقریر معانی بلند و دقیق می سازد و در بعضی موارد نیز آنها را به صورت سؤال و جواب (§ ۹۹ الف و مابعد) مطرح می کند.

الف

از این جمله است حکایت حال شتر* که از وی می پرسند از کجا می آبی، جواب می دهد از حمام، و پرسنده زانوان پینه بسته و خاک آلود او را نشان می دهد و می گوید: درست است، این هم علامتش! یا قصه باز و بط* که ظاهراً مأخوذ از نظامی گنجوی است^۱ اما البته ریشه عامیانه دارد. اینجا وقتی باز بط را دعوت می کند که خود را از آب برهاند و به بالا پرواز نماید تا خوشی و زیبایی دشتها را تماشا کند بط که اهل بلندپروازی جاهلانه نیست جواب می دهد که آب برای وی

۱۳۳/ب* : ۲/۲۳۳۳ ، ۲/۲۳۳۵ پ : ۵/۳۵۰۷ ~ ،
 ۵/۳۵۱۵ ت : ۶/۲۵۱۰ ~ ، ۶/۲۵۴۳ ث : ۶/۲۵۸۱ ~ ، ۶/۲۵۰۹

حصن امن و سرور است و جدایی از آن را دوست ندارد. همچنین است قصه آن معشوق * که با عاشق می گوید تو در غربت بس شهرها دیده‌ی، از تمام آنها کدام شهر خوشتر است و عاشق جواب می دهد. آن شهری که معشوق آنجاست و هر چند مضمون از مقوله ضرب المثل می نماید و در کلام شاعران دیگر از جمله سنایی غزنوی^۲ هم هست آنچه در مثنوی می آید لطف ایجاز خاص دارد (§ ۸۲ الف و مابعد) که آن را شایسته طرز بیان ضرب المثل می سازد.

ب

نیز قصه آن غریب که در شهر بیگانه دنبال خانه‌ی می گردد * و دوستی خانه ویرانی را در نزدیک سرای خویش به او نشان می دهد اما چون با وی می گوید که اینجا اگر سقفی می داشت و حجره دیگری هم در آن بود برای تو و عیالت جایی مناسب در نزدیک ما فراهم بود، وی در پاسخ می گوید که البته مجاورت دوستان خوش است — لیک ای جان در اگر نتوان نشست * . مولانا بدین سان مخاطب را از آنکه دایم در اگر و مگر بپیچد و خیال باطل وی را از حقیقت واقع بازدارد تحذیر می کند و اشارت حدیث اِتَاكُم وَاللَّوْفَانَ اللّٰوِيْفِحَ عَمَلُ الشَّيْطَانِ^۳ را در ضمن این قصه مثل گونه توجیه می کند. سؤال و جوابی هم که بین سائل با واعظی سخندان در باب فرق بین حق و باطل می رود * و او در جواب وی گوش را نشان می دهد که این باطلست و — چشم حقست و یقینش حاصلست * ، هر چند در نهج البلاغه [۲۰] و همچنین در برخی مأخذ دیگر^۴ به امام منسوب است، در افواه به عنوان نوعی حکمت عام مذکور است و آنچه را عام خلق در عبارتهایی چون لیس الخیر کالمعاینه، و شنیدن کسی بود مانند دیدن^۵ تقریر می کنند، این حکمت جالب را در شکل گفت و شنود حکایت گونه به بیان می آورد. همچنین در قصه آن کس که نان فخره‌ی را با لذت می خورد * و در جواب آن کس که از وی می پرسد ترا به این نان جوین کفک زده چگونه رغبت می افتد می گوید چون صبر بر طعام جوع مرا دو چندان که هست می دارد — نان جو در پیش من حلوا شود * ، تقریر دیگری از یک ضرب المثل عامیانه است که در کلام سعدی^۶ هم بدان اشارت هست — گرنان خشک دیر خوری گلشکر شود.

پ

۱/۱۳۴ - سرنی/۳۹۸ چ ۲ - مأخذ قصص / ۱۲۱ ۳ - احادیث
 مثنوی / ۴۹ ۴ - مأخذ مثنوی / ۱۹۲-۳ ۵ - امثال و حکم / ۱۰۳۳/۲
 ۶ - گلستان، باب سوم، حکایت ۷
 ۱/۱۳۴ * الف: ۲۲۴۴/۱ ، ۱۰۵۱/۳ ، ۲۲۰۴/۲ ب: ۲۴۴۰/۵ ~ ،
 ۴۳۲/۳ ، ۳۸۰۸/۳ پ: ۷۳۹/۲ ، ۰۷۴۲/۲ ، ۳۹۰۷/۵ ، ۳۹۰۸/۵
 ۲۸۳۴/۵ ~ ، ۲۸۳۵/۵

۱۳۵

پاره‌یی قصه‌ها هم هست که هر چند حکایت مستقل می‌نماید صورتی از یک ضرب‌المثل عامیانه را نیز به نحوی تقریر می‌کند. از جمله قصه‌های افسرده در آفتاب بغداد* که چون از سورت سرمای کوهستان می‌آساید در اثر تابش آفتاب دشت جان می‌گیرد* و از حرکت او نه فقط خلقی در هزیمت کشته می‌شود* بلکه مارگیر را نیز همچون لقمه‌یی در کام می‌کشد*، هر چند حکایتی تمثیل‌گونه در باب تحذیر از نفس اوست، در واقع تقریر دیگری از آن مثل عامیانه است که می‌گوید فلان آب نمی‌بیند ورنه شناگر قابلی است^۱، معه‌ذا گویندهٔ مثنوی با نقل آن نشان می‌دهد که نفس سالک حکم اژدهای افسرده را دارد، از سکون و تسلیم او نباید مغرور شد* چرا که تا ساز و آلت حرکت بیابد و تف خورشید شهوت بر آن بتابد به جنبش درمی‌آید و شر و خباثت سرکوفتهٔ خود را ظاهر می‌کند.

الف

همچنین حکایت دزد و والی در مثنوی*، هر چند در ظاهر قصه‌یی در تقریر مکافات عمل به نظر می‌رسد، در واقع توجیه‌گونه‌یی از یک حکمت عامیانه است که در امثال به صورت «دست بالای دست بسیارست»^۲ و «آن کس که بر ضعیفتر از خود ستم کند به قهر قویتر از خود گرفتار می‌آید» نقل می‌شود، و خود مولانا هم آن را در بیان این معنی می‌آورد که «طاغی در عین قاهری مقهور است و در عین منصور مأسور». در قصهٔ مولانا، دزد قوی پنجه خواجه‌یی ضعیف را مقهور می‌سازد و مال وی را بزور از وی می‌گیرد اما در همان حال والی در می‌رسد و دزد را به قهر خویش دچار می‌سازد. اگر دزد آنجا که خواجه با وی به مقاومت برخاست از پیش وی می‌گریخت والی دیگر چریک و حشر برای توقیف و عقوبت او بر نمی‌انگیخت، بدین گونه قاهری دزد که خود وی آن را غلبه می‌پنداشت عین مقهوری بود — زانکه قهر او سر او را ربود*.

ب

آنچه گدای کور با سگ کوی می‌گوید نیز هر چند در ظاهر حکایت‌گونه است، در واقع از مقولهٔ ضرب‌المثل‌های جاری است. اینجا گدا با سگ عتاب می‌کند که همگنان تو در کوه گور می‌گیرند و در مقابل آنها — کور می‌گیری تو در کوی این بدست*! اینکه قصه را مولانا در یک جای دیگر مثنوی* هم به بیان آورده است شاید نشان آن باشد که خود وی آن را بیشتر همچون مثل یا تمثیل عام تلقی می‌کند و طرز بیانش هم مؤید این احتمال هست، چرا که در نقل تمثیل از مضمون واحد در هر مورد نتیجهٔ دیگر را در نظر می‌آرد.

پ

۱۳۶

بعضی از این قصه‌ها که حکمتها و امثال عامیانه را به صورت سؤال و جواب تقریر می‌کند متضمن نتایج عرفانی خاصی است که فقط از طرز تلقی مولانا حاصل می‌آید، و هرگاه از دیدگاه خاص وی بدان ننگرند شاید آن اندازه لطف و ظرافت را که حکایت در مثنوی دارد در آن نتوان یافت. از این جمله است مثل آن کاروان* که چون به قریه‌یی می‌رسد دری را باز می‌بیند، یک تن از اهل کاروان که از محنت سرما و خستگی راه به جان آمده است می‌گوید در این سرما و بردالعجوز که هست بهتر آن است — تا بیندازیم اینجا چند روز*. اما از آن سوی در بانگ می‌آید که آنچه داری بیرون انداز — وانگهانی اندر آتواندرون*. قصه شامل طرز تلقی عارفانه‌یی است که از قولی مثل گونه ایهام لطیفی را که در آن مضمراست ادراک می‌کند، و با نقل آن مولانا نظر به بیان این نکته دارد که سالک راه حق تا خودی خود را که مانع وصول به مقصد است از خود جدا نکند و بیرون نیندازد در هیچ منزلی از منازل راه به دولت قبول نایل نمی‌آید.

الف

همچنین در آنچه به نام قصهٔ بط بچگان که مرغ خانگی پروردشان در مثنوی* به بیان می‌آید، مولانا حال عارف روحانی را تمثیل می‌کند که هر چند خود پرورش از عالم جسمانی دارد توقف در آن برایش ممکن نیست و عاقبت به عالم روحانی خویش می‌گراید. آنچه منشأ این دعوی است قولی مثل گونه است از مقولهٔ حکمت عامیانه که می‌گوید بچهٔ بط اگر چه در زیر مرغ خانگی سر از تخم برآرد در میان خاک نمی‌ماند و سرانجام روی به دریا می‌آرد. اینکه اصل مضمون جز قول مثل گونه‌یی نیست از آنجا برمی‌آید که نظیر آن را هم از حکایت کدورت بین شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ نجم‌الدین کبری نقل کرده‌اند^۱ و هم از قول شمس تبریزی در آنچه خود وی به پدر خویش گفته است و در مقالات وی آمده است^۲. با اینهمه نتیجه‌یی عرفانی که مولانا از نقل قصه می‌گیرد لطف بیان خاصی دارد.

ب

از همین گونه قصه‌های امثال است قصهٔ گفت و شنود بین تشنه و دیوار* که هم از مقولهٔ زبان حال است و طی آن تشنه‌یی که دیوار وی را از جوی آب جدا می‌دارد خشت خشت از دیوار برمی‌کند و به درون جوی آب می‌اندازد و چون آب به

→

۱/۱۳۵ — امثال و حکم ۱/۱۴
 ۲ — همان کتاب ۲/۸۰۵
 ۱۳۵/الف: ۳/۹۷۶، ۳/۱۰۴۳، ۳/۱۰۴۸، ۳/۱۰۵۱
 ۴/۳ — ۱۰۵۳ ب: ۳/۴۵۶۱ ~ ، ۳/۴۵۶۳ پ: ۲/۲۳۶۰، ۴/۱۰۴۵ ~

زبان حال از وی می پرسد که این کار از برای وی چه فایده دارد در پاسخ وی خاطر نشان می سازد که کندن هر خشت فاصله او را از آب کمتر می کند و هر بانگ هم که از آن برمی آید به او جان تازه درمی دمد و آن کس که عشق آب ندارد البته لذت این بانگ را در نمی یابد و چون از این حدیث بیگانه است شک نیست که از این میان — نشنود بیگانه جز بانگ بلق* [۲۱].

پ

نظیر همین مضمون را مولانا در قصه تشنه و جوزبن* هم در مثنوی به بیان دیگر نقل می کند. در اینجا مرد تشنه که آب را در گودالی پست دسترس ناپذیر می یابد بر جوزبنی که در کنار گودال رسته است بالا می رود و از آنجا جوزها به درون آب می افشاند، وقتی وی را ملامت می کنند که این جوزها را آب می برد و از افشاندن آنها در آب هم چیزی عاید تو نمی گردد جواب می دهد که از این افشاندن قصد من جوز نیست، من همان بانگ آب و آن جلوه حباب را که نشان آب است طالبم* و پیداست که آنکه تشنه است جز آنکه گرد آب بگردد و بانگ آب بشنود کاری ندارد. به هر حال در این قصه و در داستان تشنه و دیوار، مولانا از اقوال و امثالی که با حدیث شوق تشنه به آب مربوط است در تقریر لطایف عرفانی استفاده می کند و آنها را از اصل عامیانه‌یی که دارند به نحو بارزی تصعید و تعالی می دهد.

ت

از سایر قصه‌ها که همچنین مأخوذ از بسط و توسعه ضرب المثلهاست حکایت مثل گونه‌یی است در باب سؤال و جوابی که بین درویشی زبان‌آور با فرومایه‌یی خودپسند روی می دهد*. وقتی این فرومایه به این فقیر پرخاش می کند که اینجا هیچ کس ترا نمی شناسد، وی جواب می دهد که اگر عام خلق مرا شناسند غم نیست چرا که من باری خویشان را می شناسم، اگر قضیه برعکس می بود جای غم بود که در چنان حال خلق بینای من می بود و من از دیدن خویش نابینا بودم. جواب درویش یادآور قول آن بزرگ است که به قول شیخ در محفلی وی را می ستودند سربرآورد و گفت من آنم که من دانم^۳. با این حال لطیفه‌یی که در کلام این درویش هست غور و عمقی لطیفتر و عارفانه‌تر دارد.

ث

همچنین سؤال و جوابی که بین مادر و بچه مطرح می شود* قصه‌یی مثل گونه یا ضرب المثل قصه مانند به نظر می آید که نشان می دهد چاره قبل از وقوع با همه کس و در همه جا از پیش نمی رود و آنچه شخص برای مقابله با حریف می اندیشد بسا که حریف هم همان را به خاطر آورده باشد. وقتی این مادر به بچه خویش می گوید که اگر شب هنگام در گورستان یا جای سهمگین شبی پیش چشم آمد دل قوی دار و بر آن حمله آر که از پیش تو می گریزد کودک جواب

می دهد که آخر آن شب هم مادری دارد و اگر مادر او نیز همین نکته را به وی تلقین کرده باشد چه باید کرد؟ اینجا نه فقط این نکته که شب و خیال هم مادری دارد نکته‌ی عارفانه و در خور فکر مولانا است، این معنی هم که خصم نیز ممکن است حیلۀ انسان را از پیش اندیشیده باشد نشان می دهد که چرا عارف با ترک حیلۀ خویشتن را از حول و قوه خویش خارج می سازد و راه نجات را در تسلیم به حکم حق می جوید.

ج

قصه آن زن که شویش وی را به طلاق تهدید کرد* نیز از همین گونه است. در این سؤال و جواب که ظاهر قصه را ناظر به تقریر یک حکمت تجربی می دارد سرّی هست که نشان می دهد ترک شهوت و هوی هر چند تلخ و دردناک است باز از آن تلخی و دردی که از بُعد حق حاصل می آید بیشتر تحمل کردنی است، و ریاضتهای شاق هر قدر هم دشوار باشد وقتی ترک آنها منجر به خذلان و وانهادگی انسان گردد از قبولش چاره نیست. اینجا وقتی زن از درویشی شوهر و سختی زندگی خویش شکایت می آغازد و سرآستین جامه را که بس درشت و زشت و چرکین شده است به مرد نشان می دهد مرد عذر می آورد که من مرد درویشم و نفقه و کسوتی هم که می توانم در مورد تو عهده کنم همین است اگر با آن سر نکنی ناچار باید دل بر طلاق و فراق نهاد و باید دید که — این درشت و زشت جامه را بهتر می یابی یا طلاق و جدایی را؟ جواب در نظر گوینده که به سرّ خاص آن هم ناظر است پیدا است، اما زن هم حق دارد اینجا پیش خود بیندیشد که طلاق و قطع الفت به نعمت رهایی از فقر و کلفت می ارزد و از این تهدید محنت و وحشتی در دل نباید راه داد.

ج

۱/۱۳۶ - نفحات الانس / ۴۲۵ ۲ - مآخذ قصص / ۸۴ ۳ - گلستان، باب

دوم، حکایت ۸

۱/۱۳۶ * الف: ۱۱۳۱/۶ ، ۱۱۳۲/۶ ، ۱۱۳۳/۶ ب: ۳۷۶۶/۲ ~ پ:

۱۱۹۲/۲ ~ ، ۱۲۱۴/۲ ت: ۷۴۵/۴ ~ ، ۷۵۱/۴ ث:

۴۳۳۱/۶ ~ ج: ۴۹۰۳/۶ چ: ۱۷۵۸/۶ ~

داستانهایی از تفسیرها

۱۳۷

در بین قصه‌های مثنوی تعدادی داستانهای دیگر هم هست که احوال منکران انبیا یا صالحان سلف و داستانهایی مشابه را بر سبیل تمثیل یا مثل طرح می‌کند تا مفهوم قهر یا لطف الهی را که با چنان احوال مربوط است و مضمون آنچه را از دقایق و اسرار مشیت که بر سرنوشت انسانی قاهر و حاکم است نزد مخاطب محسوس و قابل تصور سازد و بدین گونه فهم اشارات گوینده را برای آنها که در این باب جز با نمونه‌های حسی یا آنچه بدان می‌ماند اقناع نمی‌شوند تا حدی آسان نماید. چنین داستانها مخصوصاً آنچه از تفاسیر مأخوذ است به سبب انتساب به قرآن کریم و به نسبت تطابق با اشارت وحی در نزد مخاطب مثنوی به مثابه واقعیت تاریخی تلقی می‌شود و البته گوینده هم مثل خواننده مثنوی آنها را کمتر از شواهد حسی قابل اعتماد نمی‌یابد. از اینجاست که مولانا آنها را غالباً از باب عبرت و بر وجه تمثیل یاد می‌کند و در نقل آنها احياناً به توجیه احوال و اسرار اولیا و تزییف اقوال منکران نظر دارد و تاحدی می‌خواهد در این موارد نیز سرّ یاران طریقت هم به طور ضمنی — گفته آید در حدیث دیگران*.

الف

البته در مورد برخی از این قصه‌ها آنچه در مثنوی آمده است گه گاه از پاره‌یی اشارتهای کوتاه در نمی‌گذرد و ظاهراً جرّ جرار کلام ذکر تمام قصه را بر گوینده الزام نکرده باشد معهداً همین اشارتهای پراکنده هم با وجود ایجاز و اجمالی که در آنها هست غالباً نکات عمده و حسّاس قصه را متضمن است و خواننده مثنوی برای آنکه مفهوم تعلیم رمزی یا انتزاعی کلام وی را در حد امری محسوس قابل تصور بیابد به تفصیل جزئیات آن نیازی ندارد.

ب

از این جمله است قصه اصحاب کهف که مأخوذ از قرآن کریم (۹/۱۸ ~)

و مبنی بر جزئیات مذکور در تفسیرهاست. البته اشارت به احوال این یاران غار — هفت خفتگان+ — که برای فرار از صحبت اهل شرک و هوی و به خاطر حفظ آیین هدی زندگی آسوده و بی دغدغه‌یی را که یقظه آن ناچار مصروف خدمت و نیایش دقیانوس+ نام پادشاه مشرک روم می‌شد رها کردند و درون غاری در نزدیک شهر افسوس در آسیای صغیر [۱] به حکم مشیت حق در خوابی طولانی* که بر موجب اشارت قرآن کریم (۲۵/۱۸) سیصد و نه سال به طول انجامید و بیداری از آن مقارن با انقراض عهد شرک و پیروزی آیین حق بود^۱ در مثنوی هر چند جز با اجمال و اشارت نیست باری قصه آنها را متضمن تقریر و تبیین پاره‌یی لطایف معنوی نشان می‌دهد که البته بدون توجه به این داستان فهم آن گونه لطایف برای خواننده عادی ممکن نیست.

پ

به هر حال مولانا به مناسبت تقریری که ضمن توجیه و تبیین سرّ و حقیقت خواب دارد وقتی در باب احوال عارف خاطر نشان می‌سازد که وی بی خواب هم از احوال دنیا فارغ و غافل است با درج و تضمین بخشی از اشارت قرآنی (۱۸/۱۸) قصه اصحاب کهف را به اجمال برسبیل تمثیل یاد می‌کند*، و اینکه در جای دیگر هم وقتی حالت خواب را چاشنی و نمونه‌یی از حال بیداری اولیا نشان می‌دهد* باز به این قصه اشارت می‌نماید و اولیا را به اصحاب کهف مانند می‌کند* تصویری روحانی اما زنده و پویا از حال اصحاب کهف را در وجود اولیای حق و در شخص عارف واقعی عرضه می‌دارد. در عین حال وجود این اولیا هم که در هر زمان به صورت مستور یا غیرمستور در بین خلق زندگی می‌کنند هرگونه تردیدی را در باب قصه اصحاب کهف از خاطر مخاطب می‌زداید، و در تبیین این دعوی مولانا خاطر نشان می‌کند که هر کس چشم معنی برگشاید و نیک در اطراف خود بنگرد نظیر این خفتگان غار را در پیرامون خود نیز می‌تواند یافت، و اگر نمی‌یابد از آنجاست که بر چشم و گوش وی مهر است و به همین سبب از ادراک این حقایق محجوب است — و ممنوع*.

ت

اینکه حال عارف در بیداری هم حال خفتگان کهف را در خواب طولانی‌شان به خاطر می‌آورد شباهت بین حال قلب مؤمن را در پنجه تصرف و قدرت مشیت، که در حدیث قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن^۲ بدان اشارت است، با حال «تقلب» اصحاب کهف، که به حکم فحوای اشارت قرآن کریم (۱۸/۱۸) دست قدرت الهی آنها را به ذات الیمین و ذات الشمال می‌گرداند، نیز به خاطر مولانا القا می‌کند، و گویی این ذات الیمین و ذات الشمال در مورد عارف تعبیری است از

تحول بین عالم حس و عالم غیب و از اینجاست که حرکت عارف از خود او نیست از تقلیب حق است*، و مادام که از شواغل حس در خواب است از زیر خواب سر در عالم یقطه‌یی که بیداری قلب است* برمی‌آورد، و با اینهمه چون در پنجهٔ تقلیب حق از خودی خود مسلوب است در واقع از عالم حس خفته است و به همین سبب از آنچه در عالم حس بر وی می‌رود خبر ندارد* و وجود او به کوه می‌ماند که انعکاس صدایی که در آن می‌پیچد ممکن است خیر باشد یا شر، اما آن صدای او هر چه باشد — ذاتِ گُه باشد زهر دوبیخبر*.

ث

باری اصحاب کهف که خفتگان از دنیای حس و رستگان از تدبیر و اختیار خویشند رمزی از اولیای وقت محسوبند و اولیای حق نیز مانند آنها مادام که مقید در عالم حس هستند به عالم ماورای آن نیز مجال عبور و نفوذ دارند و بی‌آنکه در عالم حس مدخل ظاهری به دنیای ماورای آن، عالم عدم و عالم هست نیست‌نما، وجود داشته باشد آنها از همین اقلیم وجود حسی خود، در عدم در می‌روند و باب نه* . مولانا به مناسبت ذکر خواب طولانی آنها خاطر نشان می‌کند که آن سیصد و نه سال خواب نزد آنها همچون یک روز بی‌انده و لَهف می‌نمود* همان یک روز هم فقط وقتی برای آنها محسوس شد که ارواحشان دوباره به ابدان بازآمد و محکوم تصرف و تدبیر عالم حس شدند. اولیا هم وقتی از استغراق خویش باز می‌آیند خود را در قید شواغل حسی می‌یابند و از اینجاست که عالم حس را شایستهٔ توقف و درنگ نمی‌یابند و ترجیح می‌دهند با هجرت از آن به عالم ماورای حس که عالم هست نیست‌نماست التجا جویند. چنانکه اصحاب کهف هم وقتی التجا به خواب طولانی و دنیای غار می‌برند خود را از تکلیف و اختیار که در چنان حالی یقطه‌شان را مصروف دقیانوس می‌دارد* بیرون می‌کشند و خواب را سرمایهٔ ناموس می‌یابند و چنین خوابی هم، که در واقع رمزی از حال بیداری اولیاست، آنها را از اینکه آنچه را خلاف حق است نصرت یا نیایش کنند باز می‌دارد و از هماهنگی با دنیای شرک و کفر دقیانوسی حفظ می‌کند.

ج

۱/۱۳۷ — طبری I / ۷۷۵ ~ ۲ — احادیث مشنوی ۶/

Dacius the seven sleepers of Ephesus + / ۱۳۷

۱/۱۳۷ * الف : ۱۳۶/۱ پ : ۴۰/۳ — ۲۹۳۹ ت : ۳۹۲/۱ ، ۳۱۸۶/۱

۱/۳۱۸۷ ، ۶/۱ — ۴۰۵ ث : ۲۱۹/۶ ، ۴۴۶۳/۶ ، ۲۱۷/۶ ~ ،

۱/۳۱۹۱ ج : ۳/۳۵۵۴ ، ۲۹۳۹/۳ ، ۳۸/۲

۱۳۸

با آنکه قصهٔ دقیانوس و اصحاب کهف با داستان تعقیب و آزار نصاری به وسیلهٔ مخالفان قوم مربوط است، این جنبهٔ آن به سبب ایجازی که در اشارت مولانا راجع به آن هست در مثنوی انعکاس ندارد، اما داستان زجر و تعقیب نصاری بر دست مخالفان در مثنوی مخصوصاً در قصهٔ «اصحاب اخدود»، مجال بیان می‌یابد که در عین حال نمونه‌یی از صبر و پایداری اهل ایمان در مقابل جور و آزار کفار را نیز نشان می‌دهد و طرفهٔ آن است که جبار جاهل یک لحظه از خود نمی‌پرسد که چرا نباید خود او از آنکس که مورد ایذا و تحقیر اوست درس ایمان و عبرت بیاموزد؟

البته خود مولانا مأخذ قصهٔ این پادشاه جهود را که در هلاک قوم عیسی رو نمود* به قرآن کریم (۹/۸۵-۴) حواله می‌کند و در خطاب به طالب تفصیل داستان می‌گوید - قصه بر خوان و السما ذات البروج* . غالب مفسران هم این پادشاه را با ذونواس پادشاه حمیری یمن تطبیق کرده‌اند که گویند نزدیک یک قرن قبل از ظهور اسلام می‌زیست و در حدود سنهٔ ۵۲۳ میلادی در زجر و تعقیب نصارای نجران اهتمام بسیار ورزید [۲] و آن گودال (= اخدود) پراش که بر موجب روایات مشهور وی به وسیلهٔ آن عبدالله بن الثامر^۱ یا عبدالله بن السامری^۲ و سایر نصارای نجران را تهدید کرد موجب انصراف نصاری از آیین خویش نشد و با آنکه تعداد زیادی از نصاری در آتش و شکنجه تباه شدند از دین خویش بازنگشتند.

ب

در بین این مؤمنان نصاری داستان زنی آمده است که هر چند از سه طفل او دو تن را در آتش افکندند از دین خویش بازنگشت، چون خواستند طفل شیرخواره اش را در آتش اندازند درصدد برآمد از کیش خویش دست بدارد اما کودک به سخن درآمد و وی را از آن کار بازداشت^۳. هر چند داستان اخدود مذکور در سورهٔ البروج قرآن را بعضی علما قابل تطبیق با نصارای نجران و ذونواس نمی‌پندارند [۳]، مولانا در روایتی که از این قصه عرضه می‌کند بی‌شک به همین داستان ذونواس نظر دارد که قطعاً آیین یهود داشت، اما یهودی شدنش به احتمال قوی بیشتر برای اظهار نفرت به عنصر غاصب و فاتح حبشی در یمن بود تا از باب اعتقاد دینی، و البته تعقیب و آزار وی در حق نصارای اهل نجران هم در نزد خود وی ظاهراً برای مبارزه با غلبهٔ آیین این غاصبان بود و جنبهٔ دینی نداشت.

پ

اما اینکه در روایت مولانا پادشاه جهود مؤمنان را به سجده و نیایش بتان وامی‌دارد* ظاهراً نه از آن روست که گویندهٔ مثنوی گه گاه لفظ جهود را در مفهوم کافر و نه منحصرأ یهودی به کار می‌برد، بلکه حاکی از توجه گوینده به رواج عقاید

تجسیمی و تمثال پرستی در بین قوم است که از دیرباز در بعضی معابد و مجامع آنها وجود داشته است [۴] و اسناد بت پرستی به قهوم یهود در اینجا به هیچ وجه، چنانکه بعضی محققان پنداشته اند^۱، متضمن اشتباه و مسامحه در نزد مولانا نیست.

ت

در بین نکته‌هایی که مولانا در طی این داستان مطرح می‌کند تأویل رمز بت* و ارتباط آن با نفس بت‌ساز آدمی است که شهوات و اغراض آن دایم بت‌های تازه می‌سازد و انسان را بدانها مفتون می‌دارد. همچنین آنچه از زبان طفل خردسالی در باره دنیای ماورای حس در خطاب به مادر می‌گوید* و عظمت و لطف مرگ و حقارت تشویش و اندوه آن را به وی نشان می‌دهد لطف و جاذبه‌ی کم‌نظیر به این قصه مولانا می‌بخشد، چنانکه در پایان حکایت هم عتابی که پادشاه جهود به آتش می‌کند و او را به سبب تقصیری که در سوختن مخالفان دارد ملامت می‌نماید و مخصوصاً جواب آتش که نشان می‌دهد عناصر و ارکان و تمام وسایط و اسباب عالم مسخر مشیت الهی هستند و هر چه می‌کنند به امر و مشیت اوست* طرز تلقی مولانا را از مسأله اسباب و خرق اسباب بیان می‌دارد و حاکی از ایمان و خلوص گوینده است در آنچه در این باب به عقاید و اصول کلامی مربوط است.

ث

معهدا این نکته که مولانا این جهود مذکور در قصه اصحاب اخدود را از نسل آن جهود دیگر که با قصه بولس مربوط است (§ ۱۳۹ الف وما بعد) می‌داند البته خالی از اشکال نیست، اما از قراین برمی‌آید که مولانا نه در قصه اصحاب اخدود نظر به شخصیت تاریخی ذونواس دارد، و نه در حکایت پادشاه جهودی که وزیر او نقش منسوب به بولس را در روایات اهل تفسیر دارد به این نکته می‌اندیشد که آن پادشاه ناچار می‌بایست به عصر عیسی و بولس قریب العهد باشد و با عهد ذونواس و اصحاب اخدود فاصله بسیار داشته باشد. و شک نیست که فاصله زمانی و مکانی بین عهد بولس و عصر ذونواس تصور انتساب نژادی آنها را دعویی بعید جلوه می‌دهد، اما نظر مولانا ظاهراً تجانس روحی و انتساب روحانی است که بین این دو پادشاه جهود مخصوصاً در مخالفت با نصاری وجود دارد و بالضروره متضمن وجود انتساب ظاهری و نژادی بین آنها نیست.

ج

۱/۱۳۸ - ۱- متوبی ۱۶۱/۱ ۲- نرایس / ۴۳۶ ۳- همان کتاب
 ۴۳۸/ ۴- شرح مثنوی شریف ۳۰۸/۱
 ۱/۱۳۸* ب: ۷۴۰/۱ ~ ۷۴۱/۱ ت: ۷۶۹/۱ ث: ۱/۷۷۲ ~ ۶
 ۷۸۵/۱ ~ ، ۸۲۹/۱ ~

۱۳۹

در قصه پادشاه و وزیر جهود*، که مولانا پادشاه قصه اصحاب اخدود را هم از نسل او و در واقع ادامه دهنده سنت او می خواند، برخلاف داستان ذونواس، پادشاه جهود برای مبارزه با آیین عیسی از آتش و تهدید سخن نمی گوید بلکه چون در می یابد که زجر و قتل و تعقیب و تغذیب در این مورد فایده‌ی ندارد به القای وزیر مکراندیش خویش درصدد برمی آید با حيله و تدبیر، که همدستی و فداکاری عنادآمیز این وزیر مکار آن را برایش ممکن می سازد، در بین نصاری تفرقه و نزاع پدید آورد و بدین سان آیین عیسی را از بسط و رواج بازدارد.

الف

داستان این وزیر که به اشارت پادشاه و در دنبال قراری که با او دارد به میان نصرانیان می آید و در بین آنها اختلاف می افکند در بعضی مآخذ، از جمله قصص الانبیاء نشابوری^۱، به بولس رسول منسوب است، و هر چند قصه چیزی از مخالفت بولس رسول را قبل از نصرانی شدنش تصویر می کند در واقع جز همین معنی هیچ ارتباطی با بولس واقعی ندارد. مولانا هم ظاهراً بدان سبب که در اثر آشنایی با نصارای قونیه و شام اسناد این اختلاف و تفرقه را به شخص بولس نامقبول می یافته است نام او را در اصل حکایت نیاورده است و عمداً او را وزیر یک پادشاه معاند نشان داده است. معهدا توطئه این وزیر را با پادشاه خویش ظاهراً از قصه بوف و زاغ در «باب البوم والغراب» کلیله و دمنه^۲ یا حتی از داستان اخشنواز در جنگ پیروز ساسانی در طبری^۳ الهام یافته باشد و به هر حال با این ترکیب ابداعی بین اجزای قصه هم نقش منسوب به بولس را در ایجاد تفرقه بین نصاری قابل حذف ساخته است و هم قصه خود را در تقریر معنی مقصود تأثیر و جاذبه بیشتر بخشیده است.

ب

طرفه آن است که وزیر جهود بعد از جلب اعتماد نصاری امیران آنها را — که به قول مولاناده امیر و دو امیر بودند* — یک یک در نهان مورد عنایت و تکریم خاص خویش می کند و به نام هر یک از آنها طوماری شامل اصل و زبده تعلیم مذهب می سازد که مذهب پیروان وی را از مذبهای دیگر جدا می کند، و سپس خود را در خلوت می گُشد* تا این اختلافات بعد از او پایدار بماند و آیین عیسی را از درون متلاشی سازد. اما آنچه در این طومارها هست مبادی اختلاف فرقه‌های نصاری حتی بر وجهی که متکلمان اسلامی گفته اند نیست، تعداد فرقه‌های قوم هم در واقع به هیچ وجه موافق با تعداد این امیران — که تعدادشان یادآور تعداد حواریان عیسی است — نیست. بعلاوه تعداد طومارهایی هم که محتویات آنها یک یک در حکایت مثنوی ذکر می شود شانزده طومار است، در صورتی که امیران قوم دوازده تن بیش نیستند، و

پیداست که مولانا در آنچه از محتویات طومارها ذکر می کند نظر به بیان نمونه‌یی از مسائل مورد اختلاف اهل مذاهب دارد، نه اینکه خواسته باشد مسائل مورد اختلاف فرقه‌های نصاری را طرح نماید.

در هر حال مولانا می خواهد نشان دهد که مرد دون حرف اهل حق را می دزدد و ساده‌دلان را می فریبد* و به خطا و ضلال می اندازد. قصه‌یی را هم که در تبیین این دعوی بر سبیل تمثیل نقل می کند از روایتی می گیرد که اهل تفسیر غالباً در باب منشأ اختلاف نصاری^۴ و بعضی متکلمان در باب پیدایش فرقه‌های نسطوری و یعقوبی و ملکایی در مسأله تثلیث و وحدت و کثرت طبیعت مسیح نقل می کرده‌اند [۵] و چون خود مولانا جز توجیه اصل دعوی که امکان ایجاد تفرقه و اختلاف از طریق مکر و خدعه و به منظور انحراف اذهان عام از حقیقت به وسیله شیادان و مدعیان است نظر دیگر ندارد، در آنچه به عنوان نمونه مبادی اختلافات ذکر می کند، مانعی نمی بیند که مسائل مورد اختلاف از مبادی خاص مورد بحث نصاری نباشد و برای آنکه کلام نا مفهوم و دشوار فهم نشود بیشتر محیط مجادلات متکلمین اسلامی عصر خود وی را تصویر کند.

در بین نکته‌های جالبی که مولانا اینجا در ضمن حکایت مطرح می کند وجود این گونه دجالان فریبکار است که وسوسه آنها موجب گمراهی است و البته سالک طریق حق باید از فتنه آنها به خداوند پناه جوید*. نکته دیگر آن است که خسارت چنین مکر عنودانه در هر مورد دیگر نیز مثل مورد این وزیر بیشتر عاید شخص مکراندیش بدخواه می شود، چنانکه اینجانب نیز زبانی به دین عیسی نمی آید، به خود وزیر می رسد که از نادانی با قدیم ناگزیر پنجه می زند* و جز خسران و حرمان بهره‌یی نمی برد.

ث

در گفت و گوهایی نیز که ضمن حکایت بین این وزیر مکراندیش بامریدان نصرانی وی هست هم مسأله فنای مرید در شیخ با هر چاشنیی از عشق و شوق مریدانه در میان می آید*، و هم بحث در باب خلوت و عزلت که مشغولی سالک به احوال درون وی را بدان می خوانند* عنوان می شود. بعلاوه وزیر اضلالگر که نزد مریدان گول و ساده‌دل همچون شیخ راستین و انسان کامل مظهر الهی محسوب است در دفع اعتراض و قیل و قال مریدان مثل یک عارف واقعی آنها را از بحث و احتجاج که خاص اهل قال است باز می دارد* و آنها را با لحنی که پیداست به حقیقت حالشان از نظرگاه مکر و غدر خویش نظر دارد سُخرگان گفت و گو* می خواند و از اینکه به آنچه در ورای حس و فکرت ظاهر هست* نمی اندیشند ملامت می کند و با

توجه به مکر عنودانه‌یی که خود وی در مورد آنها در دل می‌پرورد پیداست که جای این ملامت هم هست.

ج

در پایان حکایت هم، ضمن اشارت به انجیل و اینکه نام احمد هم در آن مذکور است، خاطر نشان می‌کند که در طی این منازعات و اختلافات کسانی از نصاری که در پناه نام احمد مستجیر می‌مانند* از فتنه این وزیر اضلالگر گزند نمی‌یابند، و این هم نتیجه‌یی است که مرتبه جامعیت انسان کامل در وجود رسول ما توجه به آن را در کلام مولانا الزام می‌کند، و اکثر بحثهایی که در طی حکایت پیش می‌آید به مولانا فرصت می‌دهد تا برخی مسائل عرفانی رایج در نزد صوفیه عصر را مطرح بحث سازد.

ج

۱۴۰

قصه دیگری که هم از طریق تفسیرها در مثنوی با تفصیل نقل شده است حکایت اهل سباست که داستان ناسپاسی آنها به اجمال و ایجاز در قرآن کریم (۱۴/۳۴ ~) هم هست، و آنچه در تفسیرها در این باب آمده است خاطره دنیای باستانی یمن و احوال اقوام معین و سبا و حمیر را در طول ادوار ماقبل اسلام با بعضی روایات تورات در باب سرزمین سبا به هم درمی‌آمیزد، و البته این خصص و وفور سرزمین قوم سبا که غیر از اشارات مذکور در تورات و روایات اسلامی الواح و کتیبه‌های مکشوف جدید هم در باب اقوام باستانی یمن آن را تأیید می‌کند با سیل عَرم و انهدام سد مأرب (ح ۵۴۲ میلادی) که مقارن با ظهور اختلافات محلی و رقابتهای بین‌المللی بوده است زوال می‌یابد [۶]. نعمت و راحت قوم دستخوش فنا می‌گردد و از تمام آن تمدن و تجمل جز خاطره‌یی باقی نمی‌ماند. در این خاطره هم قصه اهل سبا و زوال نعمت و آبادانی سرزمین آنها منسوب به کفر و کفرانی می‌شود که لازمه فراغ و بیقیدی اقوام نعمت پرورده است، و البته ترک جهد و رفض اهتمام در تدارک آنچه دوام نعمت را تأمین می‌کند مایه عمده ویرانی سد مأرب باید باشد که

۱/۱۳۹ - طبع یغمایی / ۳۹۶ - ۲ - طبع مینوی / ۱۹۱ ~ ۳ - ماخذ
 قصص / ۷ - ۴ - تفسیر ابوالفتح / ۵۷۸/۲ ~
 ۱/۱۳۹ * الف: ۳۲۴/۱ ، پ: ۴۵۸/۱ ، ۶۶۲/۱ ، ت: ۳۱۹/۱ ~
 ش: ۳۸۷/۱ ، ۵۲۱/۱ ، ج: ۵۹۸/۱ ~ ، ۵۹۴/۱ ، ۵۹۱/۱ ~ ،
 ۵۶۵/۱ ، ۵۶۸/۱ ، ج: ۷۳۲/۱

خود آن جز پاداش کفران و سزای کاهلی و دزدگی نیست، و به همین سبب روایتهایی که در این باب از طریق تفسیرها و بر وفق اشارت قرآن کریم (۱۷/۳۴) منشأ قصهٔ مثنوی واقع می‌گردد، احوال منکران سبا را همچون احوال قومی تصویر می‌کند که به علت کفران نعمت به وبال زوال دچار گشته‌اند و فرجام حال آنها همچون وسیله‌ی برای عبرت و تنبیه بدکاران بر وجه تمثیل به بیان می‌آید.

الف

چنانکه از روایات قصاص و اهل تفسیر برمی‌آید، سرزمین قوم سبا شامل دوازده شهر است که آبهای جاری و درختان بسیار آنها را آبادان می‌دارد، اما قوم حق نعمت به جای نمی‌آورند، کفران و طغیان می‌ورزند. خداوند دوازده سیزده پیغمبر بدانها می‌فرستد اما آنها از غنی و ضلال خویش باز نمی‌آیند. شادی و سیری آنها را دلزده می‌کند و با انبیای خدا در صدد انکار و احتجاج برمی‌آیند، و البته همین مایه کفران و طغیان کافی است تا نعمت و راحت آنها را به زیان آرد و تباه کند. لزوم تأمل در سر این قصهٔ قرآنی و اینکه از آن هرگز نباید به ظاهر قصه، که جز پثرواگ و صدای ضعیفی از صوت حقیقت چیزی نیست*، اکتفا کرد در مثنوی از همان آغاز طرح قصه خاطر نشان می‌شود، و این معنی نشان می‌دهد که مولانا در این قصه رمزی شگرف را جستجو می‌کند و از احوال آنها، که به قول وی خام و اهل جنون – اهل صبا – بودند، آینه‌ی برای تصویر حال کسانی سازد که جز به دنیای حس نمی‌اندیشند و هر چه را به ماورای حس مربوط باشد از ستهندگی انکار می‌کنند.

ب

بدین گونه قوم سبا که مظهر کفران و طغیان تصویر می‌شوند حتی از آنچه برای همه کس مایهٔ راحت و رضاست نیز خرسندی نمی‌یابند، و این ناخرسندی همواره عیش آنها را منغص می‌دارد و این نیز سزای آنهاست. به هر حال قوم با آنکه در راحت و نعمت مستغرقند از بیدولتی تمام این نعمت و راحت را ملال‌انگیز و بیمزه می‌یابند، حتی از اینکه باغهاشان خرم و شهرهاشان به هم نزدیک است، چنانکه در قرآن کریم هم (۱۸/۳۴) هست، لب به شکایت می‌گشایند*. هر چند تقریر این ملال و دزدگی [۷] به مولانا مجالی می‌دهد تا خود را تسلیم جوش معانی و جوش اندیشه‌هایی کند که یکچند وی را از دنبال کردن داستان اهل سبا باز می‌دارد، باز وقتی دوباره آن را به یاد می‌آورد* سرزمین سبا را بیشتر تصویری از یک شهر افسانه‌ی * – نوعی ناکجاآباد شقاوت – می‌یابد که گویی هیچ چیز جز دروغ و غرور در آن راه ندارد، و هر چند در آن همه چیز هست، از آنجا که اهل آن از همه چیز بی‌نصیب و از همه چیز سرخورده و دلزده به نظر می‌آیند، گویی در تمام شهر هیچ چیز نیست و اگر هیچ چیز هست پوچ و توخالی است.

پ

در این تصویر رمزی که سرزمین سبا را به صورت شهری افسانه‌یی مطرح می‌کند تمام این اقلیم فراخ پر نعمت با شهرهای آراسته و به هم پیوسته‌یی که دارد به زندانی تنگ می‌ماند که اهل آن با وجود کثرت و انبوه از سه تن ناشسته روی خام* تجاوز نمی‌کنند. از این خامان ناشسته روی هم آنکه از فاصله دور همه چیز را می‌بیند در واقع کور است و آنچه را نزدیک اوست نمی‌بیند، آن کس هم که تیز گوش و شنواست کور است و صدایی را که از نزدیک می‌آید نمی‌شنود و خود به گنج آگنده‌یی می‌ماند که یک جو سنگ هم زر در درون آن نیست، چنانکه آن سومین کس هم با آنکه دامان جامه‌اش دراز است در حقیقت عریان است و هیچ جامه‌یی بر تن ندارد. این ساکنان شهر افسانه‌یی دنیای خود را که کوری و کری و عوریشان آن را دنیای فریب - دارالغرور - نشان می‌دهد از بیم آنچه ظاهراً هرگز واقع نمی‌شود و برای آنها هم جای نگرانی ندارد رها می‌کنند و به ده می‌روند، اما چون کفر و غرور و حماقت خود را همه جا همراه دارند در آنجا هم مثل شهر دل به همین غرور و فریب خوش می‌دارند. مرغی را که یک ذره گوشت بر تن ندارد اما فربه هم هست به سیخ می‌کشند و هر یک به قدری از خوردن آن مرغ فربه می‌شوند که از زفتی و سطبری در جهان نمی‌گنجند و با این حال از شکاف در بیرون می‌جهند و ناپدید می‌شوند.

ت

به هر حال این اهل دارالغرور، که جز یک کور دوربین و یک کر تیزشنو و یک برهنه دراز دامن بیش نیستند، مظهر و نمونه خلقی محسوب می‌شوند که در دنیای حس مقید مانده‌اند و آنچه را در ماورای آن است ادراک نمی‌کنند. از نعمتهایی هم که در دنیای حس بهره آنهاست و می‌بایست آنها را برای نیل به آنچه مربوط به ماورای حس است آماده سازد لذت نمی‌برند و جز به آنچه حس و ماده به آنها عرضه می‌دارد نظر ندارند. ازین رو از عوالم ماورای حس که کمال آنها در نیل بدان است بی بهره می‌مانند و با آنکه بسیاری چیزها را از آنچه به آنها مربوط نیست می‌دانند از آنچه به خود آنها و به دنیای درونشان مربوط است غافل و بیخبرند، و انبیا را هم که می‌کوشند تا آنها را به آن عوالم آشنا نمایند انکار می‌کنند.

ث

آنچه گوینده مثنوی در شرح این تمثیل به بیان می‌آورد* نشان می‌دهد که مولانا سرزمین سبا را در ذهن خویش به مثابه نوعی مدینه جاهله تصویر می‌کند. گویی در نزد او شهر سبا تصویر مدینه‌یی است که اهل آن مفهوم سعادت را درک نمی‌کنند، وجود آن به خاطرشان هم نمی‌گذرد، و اگر بدان ارشاد کردند نیز آن را در نمی‌یابند^۲. پیداست که از اهل چنین مدینه جاهله‌یی هم می‌بایست آن اصرار در

کفر و آن پافشاری در انکار دعوت‌های انبیا را نیز که مولانا به اهل شهر سبا نسبت می‌دهد انتظار داشت، و اینکه آن سه تن خامانِ ناشسته روی در همین شهر افسانه‌یی مولانا از پیش سپاهی که می‌آیند* و بیم آن است که آنچه را آنها دارند از همه - خاصه از آن برهنه دراز دامن - بر بایند* می‌گریزند به احتمال قوی باید اشاره‌یی باشد به ناخرسندی اهل مدینه جاهله از بشارت و انذار انبیا، و از اینکه آنها را به نعمت پایدار روحانی دعوت می‌کنند، و آنها که جز به دنیای حس که نیست هست‌نما است نمی‌نگرند و از نعمت پایدار بی‌زوال که به عالم ماورای حس تعلق دارد بویی نبرده‌اند ترجیح می‌دهند از همان مرغ فربه که ذره‌یی گوشت بر تن ندارد خود را سیر کنند و از شهری که آنها را در آنجا به نعمتهای لایزال و فناپذیر دعوت می‌کنند دوری گزینند و به اقلیم دیگر که هم دنیای نعمتهای ناپایدار است روی بیاورند. این هم که اهل شهر افسانه شهر راها می‌کنند و به ده روی می‌آورند رمزی از شوق و علاقه‌یی است که ناشسته رویان مدینه جاهله به عالم حس دارند و مولانا در مثنوی* در داستان شهری و روستایی (§ ۲۱۰ الف و مابعد) نیز آن را به طور ضمنی نقد و تقریر می‌کند.

ج

باری در قصه اهل سبا، پیغمبران دعوتگر که از جانب خداوند به نصیحت و ارشاد اهل سبا می‌آیند (§ ۱۰۶ ~)، و هر چند تعداد آنها در برخی روایات^۳ دوازده تن آمده است در نزد غالب اهل تفسیر موافق با آنچه در اشارت مولانا است* سیزده پیغمبر بوده است^۴، چون جاهلان کافر نعمت را به شکر و ایمان می‌خوانند آنها در کفر و انکار می‌افزایند و از آنچه مایه راحت و غفلت آنهاست و پیغمبران آن را عطای خداوند در حق آنها می‌خوانند اظهار ملال هم می‌کنند*. این نکته که در آنچه اهل سبا در مقام احتجاج و مشاغبه با انبیا بر زبان می‌رانند لحن ملحدانه پیداست در عین حال از آن روست که اقوال انکارآمیز کافران بدان گونه هم که در قرآن کریم در نقل دعاوی و احتجاجات «اصحاب قریه» می‌آید (۱۳/۳۶ ~) نیز در اینجا انعکاس دارد، و در واقع این الحاد و زندقه زبان حال یا ذریعه استدلال تمام کسانی است که عالم ماورای حس و نعمتهای لایزال آن را نمی‌توانند بپذیرند و در رد آن بیشتر طالب آند که تعلق خود را به عالم حس توجیه و تبیین نمایند.

ج

اگر انبیا هم سرانجام در مقابل این احتجاجهای کفرآمیز بی‌حاصل مأیوس می‌شوند و قوم را با چون و چراهای منکرانه و اضلال‌انگیز خویش به خود رها می‌کنند نه از آن روست که مولانا می‌خواهد جواب منکران را قانع کننده نشان دهد و ناخواسته سوءظن کسانی را که بعدها مجرد نقل احتجاج منکران را دستاویز اظهار

شبهه در ایمان وی به بعث و نشر جلوه داده‌اند قابل تأیید نماید، بلکه بی تردید مخصوصاً برای آن است که می‌خواهد نشان دهد مادام که خلق در دام تقالید باقی می‌مانند در مدینه جاهله خویش با تمسک به آراء و آداب آباء سلف همچنان در بند غی و ضلال گرفتار می‌مانند و این کوری علاج ناپذیرشان که در طی توالی نسلها همچون میراث پدران از یک نفس به نفس دیگر منتقل شده است * آنها را در این گند و فساد جهل و کفر پابرجا و ثابت نگه می‌دارد و از نور هدایت که جز اهل رشاد و کسانی که به تعبیر مولانا شعله‌خوار باشند * بدان راه ندارند محروم و محجوب می‌دارد.

ح

۱۴۱

داستان هاروت و ماروت هم که در قرآن کسرم (۱۰۲/۲)

به ایجاز نقل می‌شود در مثنوی * بر تفصیلی که از تفسیرها مأخوذ است مبتنی است. مولانا ماجرای حال و مال آنها را نمونه‌یی از آنچه صوفیه استدراج می‌خوانند می‌یابد و آن را بر سبیل الزام عبرت در جای جای مثنوی می‌آورد تا نشان دهد که از امتحان حق ایمن نباید بود و بر قدس و زهد خویش اعتماد نتوان کرد، چرا که تا وقتی غرور خودی و خودنگری در سالک باقی است احتمال لغزش منتفی نیست و در سلوک راه حق جز با تکیه بر عنایت او و جز با نفی خودی نمی‌توان از تهدید زلت در امان ماند.

الف

هاروت و ماروت، که نام آنها را اهل تفسیر سریانی خوانده‌اند^۱ و نزد بعضی محققان که قصه آنها را از تأثیر عناصر ایرانی و بابلی خالی نیافته‌اند نام آنها یادآور الفاظ خورتات و امرتات تلقی می‌شود، آن گونه که از روایات تفسیرها برمی‌آید و در مثنوی هم از همان مأخذ نقل می‌شود، دو فرشته‌یی بودند که چون ملایک آسمان از ظلم و بیرسمی و فساد شایع در بین بنی آدم بر خود می‌بالیدند و خداوند از آنها

۱/۱۴۰ - قصص الانبیاء ۹/ - ۳۵۸ ۲ - فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، طبع

ف. دیتریسی، ۶۱/۱۸۹۵ ۳ - قصص الانبیاء ۹/ - ۳۵۸ ۴ - مأخذ قصص

۱۱۳/

۱۴۰/ * ب: ۲۸۲-۳/۳ ، پ: ۳۶۸/۳ ، ۲۶۰۰/۳ ~ ، ۲۶۰۱/۳ ~

ت: ۲۶۰۶/۳ ج: ۲۶۲۸/۳ ~ ، ۲۶۱۲/۳ ، ۲۶۱۷/۳

۲۳۶/۳ ~ ج: ۲۶۶۹/۳ ، ۲۶۷۴ - ۵/۳ ح: ۳۰۸۰/۳ ~ ،

۳۰۹۰/۳

خواست تا برای امتحان صورت انسانی بپذیرند و با شهوت‌های انسانی به زمین فرود آیند تا معلوم گردد که آیا آنها در مقابل وسوسه‌های شهوات نفسانی مقاومت توانند کرد یا نه؟ این دو تن که از همه عابدتر و خاشعتر بودند آمادگی خود را برای این امتحان اعلام کردند و در واقع همین غرور عبادت و اعتماد بر زهد آنها را به این اشتباه انداخت و غیرت حق موجب سقوط و سرنگونیشان گشت.*

ب

به هر حال قیاس کار آن گونه که در آسمان به خاطر آنها آمد در زمین راست نیامد*، و فرق حال که از دیده آنها مخفی مانده بود آنگاه پدید شد که شراب شهوت‌های نفسانی آن هر دو را مست غفلت ساخت، و چون به خاطر آن زن که زهره نام داشت به خمر و زنا و قتل و بت پرستی افتادند از عروج به آسمان محروم ماندند. زهره که نام اعظم خدای را از آنان آموخت خدای عزوجل صورت وی بگردانید (= مسخ) تا کوبی گشت و چون وی بدین سان مسخ شد به آسمان رفت و کوب ناهید شد. اما هاروت و ماروت به سبب غروری که از اعتماد بر قدس خویش بر آنها دست داد به سقوط ابدی محکوم گشتند و سرنگون در چاه بابل معذب ماندند، تا به آنها که طالب فتنه اند و از جستجوی آن باز نمی ایستند جادویی^۲ بیاموزند.

پ

مولانا وقتی به مناسبت اشارت به امتحان حق، قصه هاروت و ماروت را دوباره در مثنوی* مطرح می کند آن را نمونه‌یی از سوء خاتمت تلقی می کند که چون غرور عبادت و اعتماد بر طهارت این دو فرشته گستاخ مغرور را از استدراج حق غافل می دارد* دچار آن می گردند. در این حال نیز از غایت غرور پیش خود می پندارند که می توانند خویشان را از آلائش گناه نگه دارند و نمی دانند که پیش پای آنها دام ناپیدایی* هم هست: استدراج.

ت

البته استدراج حق کسانی را که از رحمت وی بی بهره اند از هر نوع محنت و ابتلا که می تواند مایه جلب رحمت گردد دور می دارد، آنها را در طغیان و ضلال خویش رها می کند و بدین گونه پله پله و پایه پایه به عقوبتی که در فرجام کار در کمین آنهاست نزدیک می سازد، و کسانی که بر موجب فحوای اشارت قرآنی (۱۸۲/۷) از آنجا که خود نمی دانند در معرض استدراج حق واقع گشته اند از غرور پیروزی و بی گزندی که در طی غفلت و خودبینی به آنها دست می دهد مست و بیخود می شوند و مآل حال خود را به خاطر نمی آورند، و اینجا گوینده مثنوی با لحنی که در آن تشویش و ملامت را به هم درمی آمیزد زیرکانه از مخاطب ناشناس خویش بر سبیل استفهام القائی می پرسد* وقتی استدراج که نشان بُعد و خذلان است چنین مستی دارد، قرب و لطف حق که معراج سالک است چه مستیها خواهد داشت!

ث

اما آنچه مولانا در باب آن زن که با هاروت و ماروت فساد کرد و با اینهمه ستاره زهره شد و تعالی یافت می گوید لطف و ظرافت دیگر دارد و دقت و مهارت فوق العاده او را در استخراج لطایف معنی از جزئیات حوادث قصه نشان می دهد. در این مورد وقتی قصه این عورت را به خاطر می آورد که به قول وی چون از کار بد پشیمان و زردروی گشت خداوند او را مسخ کرد و به زهره فلکی تبدیل نمود* این سؤال را که ناچار برای مخاطب کنجکاو هم دست می دهد برایش مطرح می گردد که وقتی زهره کردن یک زن «مسخ» محسوب است آیا در قید آب و گل ماندن روح هم نوعی مسخ نیست؟ جواب مولانا البته پیداست، و کیست که ناله نی و حکایت و شکایت غربت روح را در «نی نامه» مثنوی از زبان وی شنیده باشد و اینجا این دعوی را تصدیق نکند که به هر حال این گرفتاری در قید جسم هم برای انسان مسخ و نکالی است که چون برخلاف آن مسخ که بر زهره رفت این یکی روح را از عالم علوی به عالم سفلی می کشاند - پیش آن مسخ این بغایت دون بود*.

ج

۱۴۲

داستان بلعم باعور قصه دیگری از امتحان حق و استدراج اوست و نشان می دهد که سالک نباید به قوت پرهیز اعتماد کند، چرا که غرور رهد ممکن است وی را دچار خذلان و حرمان نماید. قصه مثنوی* البته بر روایات قصاص و اهل تفسیر مبتنی است، اما نام بلعم در قرآن کریم مذکور نیست و آنچه را در آنجا (۱۷۵/۷ ~) اهل تفسیر به حکایت بلعم یا بلعام مربوط دانسته اند و در طی آن حال آن کس که از آیات حق منسلخ می گردد و به راه شیطان و هوی می رود به حال سگ که در همه حال زبان از دهان بیرون می آورد مانند می شود صریح در وقوع مسخ نیست، برخی از مفسران هم آن را متضمن اشارت به امیة بن ابی الصلت ثقفی و دیگران دانسته اند. با اینهمه مولانا و بسیاری از صوفیه قصه بلعم را نمونه‌یی از احوال کسانی تلقی کرده اند که رشک و غرور آنها را از درگاه حق دور می سازد و اعمال آنها را احباط می کند.

الف

این بلعم باعور، چنانکه از روایات قصاص و اهل تفسیر برمی آید، زاهدی از

۱/۱۴۱ - کشف الاسرار ۱/۲۹۶
 ۲ - همان کتاب ۲۹۸/۱
 ۱/۱۴۱ * الف. ۱/۳۳۲۱ ~
 پ: ۱/۳۴۲۵، ت:
 ۱/۷۹۶ ~ . ۱/۸۰۱، ۳/۸۳۰
 ث: ۳/۸۰۲، ج: ۱/۵۳۵، ۱/۵۳۹

اهل کنعان بود، صاحب علم و تقوی که مستجاب الدعوه بود و اسم اعظم خداوند می دانست. گویند وقتی موسی در دنبال خروج از مصر همراه با قوم خویش به سرزمین کنعان رسید در ارض بلقاء، پادشاه ولایت این بلعم را الزام کرد تا برخلاف میل خویش و بررغم آن آیتها که در این باره از باب منع و تحذیر بر وی ظاهر شد در حق قوم دعای بد کند تا راه بدان سرزمین نیابند. دعای او هم سبب شد تا قوم در تیه سرگردان گردند، و چون موسی از دعای او واقف گشت او نیز در حق وی دعای بد کرد تا خداوند او را از آن علم و ایمان که داشت منسلخ کرد، و او خود به سبب این دعای ناروا ملعون شد و همچون سگی گشت [۸] که دایم زبانش از دهان بیرون بود.

ب

البته ذکر بلعام باعور (=بعور) در تورات (سفر اعداد، باب ۲۵-۲۲) هم هست اما وی بررغم الزام و اصرار بالاق - پادشاه ولایت - که از وی می خواهد تا قوم موسی را لعنت نماید آنها را دعا می کند و خشم پادشاه را بر ضد خویش برمی انگیزد. به احتمال قوی اینکه بعضی اهل تفسیر اشارت کریمه *وَإِنلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ* (۱۷۵/۷) را با آنچه در پی آن هست به بلعام راجع نمی دانند و آن را متضمن اشارت به امیه بن ابی الصلت یا ابوعامر راهب می پندارند^۱ به همین معنی مربوط باشد.

پ

معهدا در مثنوی احوال بلعم باعور را تصویری از حال کسانی تلقی می کند که به حکم قضا به سوء خاتمت دچار می گردند. خود او به سبب اعتمادی که به کمال حال خویش داشت با موسی که گزیده حق بود پنجه زد و فرجام کارش - آنچنان شد که شنیدستی تو حال* و این حال، که او را مثل ابلیس «لعین» در امتحان آخرین رسوا کرد*، نمونه‌یی از حال تمام کسانی است که رستگاری در تقدیر آنها نیست و به همین سبب به آنچه خواجه شیراز «بازی غیرت» [۹] می خواند و استدراج در لسان صوفیه تعبیری از آن است دچار می آیند، و با توجه به احوال آنهاست که مولانا خاطر نشان می کند از بین زاهدان صد هزاران کس مانند ابلیس و بلعم در جهان بوده اند اما استدراج حق این دو تن را از پرده ستاری بیرون می آورد - تا که باشند این دو بر باقی گواه*.

ت

۱/۱۴۲ - کشف الاسرار ۳/۷۹۰؛ عرایس المجالس / ۲۳۹ ~

۱/۱۴۲ * الف: ۳۲۹۸/۱ ~ ت: ۳۳۰۰/۱، ۷۴۶/۱، ۳۳۰۲/۱

۱۴۳

قصه نمرود هم که نمونه‌یی از استدراج حق را در مورد جباران نشان می‌دهد مثل قصه فرعون که نمونه دیگری از همین مقوله است سعی بیهوده پادشاه جابر را در جلوگیری از ولادت طفلی که می‌بایست معارض ملک او گردد [۱۰] در بردارد*، و اینجا نیز مثل آنچه در مورد فرعون روی می‌دهد بر رگم جهد بی توفیق نمرود، ابراهیم که می‌بایست قدرت و جبروت او را با بتانش درهم بشکند زاده می‌شود*. اما داستان ولادت و پرورش یافتن خود نمرود نیز نمونه طرفه‌یی از استدراج حق را در مورد جباران جهان تصویر می‌کند و نشان می‌دهد که لطف حق از هنگام ولادت طفل بی پناه و انهدایی را در کنف عنایت می‌پرورد، او را به سلطنت می‌رساند، و او که نجات و حیات خود هر دو را از عنایت و لطف ماسبق دارد و حتی قدرت سلطنت را هم بی آنکه از میراث پدر یافته باشد* مدیون لطف اوست از غلبه این غرور همه عمر و قدرت خود را در کار طغیان مصروف می‌دارد، و آن گونه که از احوال نمرود نقل است، با آن سه کرکس که بر گردونه می‌بندد می‌کوشد تا به آسمان عزیمت نماید و با خدای آسمان به قتال پردازد* و در همه این طغیانها استدراج حق با او مدارا می‌کند و طفلی را که با وجود «ظلمات نسب» دعوی خدایی دارد در این سرکشوها و بیدادها امهال می‌نماید.

الف

داستان ولادت و پرورش نمرود در مثنوی با آنچه در جوامع الحکایات عوفی در باب ولادت شداد بن عاد از زبان عزرائیل و در مخاطبه با رسول خدا نقل می‌شود^۱ شباهت تمام دارد، اما عزاریل قصه ولادت و پرورش طفل را در مثنوی در جواب سوالی که از خطاب الهی به وی می‌رسد به بیان می‌آورد*، و طرز پرورش طفل هم تا نیل به سلطنت با احوال نمرود — که گویند بعد از ولادت به امر پدرش کنعان به دست هلاک سپرده شد، و وقتی هم از امواج طوفان رهایی یافت ماده پلنگی وی را پرورش داد، و بالاخره هم بعدها از طریق رهنی و از آن پس که نادانسته پدر خویش را، مثل آنچه در قصه اُدیپوس^۲ نقل شده است، به قتل رسانید بغصب بر تخت و تاج وی دست یافت — بیشتر موافق می‌نماید تا با قصه شداد عاد که به موجب روایات^۲ بعد از برادر خویش به سلطنت رسید. ظاهر آن است که قصه شداد را آن گونه که در جوامع الحکایات است از روی قصه نمرود ساخته‌اند و قسمت مربوط به ولادت و پرورش نمرود را به دوران کودکی او منسوب داشته‌اند تا مرگ بی هنگام او را درست در هنگامی که می‌خواست به آخرین آمال خود دست بیابد مایه عبرت و تأثر جلوه دهند.

ب

این نکته که در روایت مثنوی، برخلاف آنچه در حکایت جوامع الحکایات آمده است، عزرائیل نمی گوید که در بین همه خلق دلم بر دو کس سوخت و به همین سبب هم در روایت وی لازم نمی آید که معلوم گردد آن کس که در پایان کار و بعد از نیل به قدرت و سلطنت اما قبل از آنکه بتواند آخرین آمال خویش را تحقق بخشد محکوم به هلاک می گردد و پاداش تجبر و طغیان خویش را می یابد همان طفل از طوفان رسته است نشان می دهد که اصل قصه در باب شداد نیست و مسأله هلاک ترجم انگیز طفل از طوفان رسته هم در طرح قصه مطرح نیست، چنانکه هر چند هلاک شدن سلطان جبار مقتدری چون نمرود با نیش پشه‌یی حقیر هم می تواند جالب تأثر و ترجم ملک الموت و مایه عبرت و حیرت خواننده قصه شده باشد در روایت مثنوی هیچ اشارت به امکان عزرائیل در باب فرجام کار جبار و طرز مرگ حقارت آمیز او نمی شود و پیدا است که جای آن هم نیست. اینکه شیخ عطار هم در الهی نامه^۳ قصه‌یی مشابه در باب ولادت نمرود در میان موج طوفان دارد و لطف الهی را در نجات طفل و در پرورش دادن و برکشیدن او در نظر کروبیان آسمان هم مایه اعجاب نشان می دهد و سرانجام آن را نشانه استدرج حق فرا می نماید [۱۱]، داستان مثنوی را در مورد نمرود بر مأخذی و رای آنچه در حکایت جوامع الحکایات است نشان می دهد.

پ

در روایت مثنوی وقتی خطاب الهی از عزرائیل می پرسد از این همه خلق که جان آنها را ستانده است دل وی بر کدام یک بیشتر سوخته است، ملک الموت در جواب می گوید روزی بر من اشارت رفت تا کشتیی را که بر موج تیز در حرکت بود درهم شکنم. از تمام کسانی که در کشتی بودند جز زنی و طفلی هیچ کس باقی نماند و آن هر دو بر تخته پاره‌یی مانده بودند، با این حال از جناب عزت اشارت رفت که جان مادر را قبض کنم و طفل را از حمایت او نیز محروم دارم. از آن پس هر چند ماتم و مصیبت بسیار دیدم تلخی آن تنهایی و بی‌کسی که بر طفل بی مادر رفت هرگز از فکرم بیرون نشد. چون عزرائیل این قصه بازراند از حق خطاب آمد که من آن طفل را از فضل خویش پروردم و از هر گزند ایمن داشتم، ماده پلنگی را که کودکان نو زاده بود برگماشتم تا او را شیر داد و بعد از فطام هم او را به وسیله پریان نطق و داوری آموختم و از هر گونه‌یی رعایت کردم و در مقابل تمام این عنایتها شکر او این بود— که شد او نمرود و سوزنده خلیل*.

ت

بدون شک جزئیات احوال نمرود که نزد قضاص و اهل تفسیر هست عناصری گونه گون از روایات اقوام بابلی و یهودی و ایرانی را در بردارد، حتی قصه گرگهای نمرود یادآور داستان کاوس کی در شاهنامه به نظر می رسد [۱۲] و خود

نمرود را بعضی روایات با فریدون^۴ و برخی با ضحاک^۵، تطبیق کرده‌اند و در این باب البته مناقشات هم هست. قصه ماده پلنگ هم که ظاهراً وجه اشتقاق عامیانه‌یی را برای تصور ارتباط بین نام نمرود با کلمه «نمر» (= پلنگ) در بردارد با قصه‌هایی نظیر آنچه در باره پرورده شدن کوروش به وسیله ماده سگ، پرورده شدن فریدون به وسیله ماده گاو، و شیر خوردن رمولوس + از ماده گرگ نقل می‌شود شباهت دارد و پدرکشی نمرود هم شاید چیزی از اسطوره ادیپوس را منعکس می‌کند، چنانکه خواب پدر نمرود که موجب شد طفل خود را تسلیم هلاک کند نیز شاید از قصه آستیگ و ماندانا مأخوذ باشد، و به هر حال وجود تمام این عناصر یا مآخذ آنها در قصه نمرود قابل ملاحظه است [۱۳]. با اینهمه آنچه از مجموع قصه مورد نظر گوینده منثوی است تقریر مفهوم امهال و استدراج حق است که متضمن حکمتی نهانی است و قصه فرعون هم نمونه دیگری از آن به شمار می‌رود.

ث

۱۴۴

در قصه فرعون هم که جهد بی توفیق او* در جلوگیری از ولادت موسی در حکم پنجه زدن با قضای حق محسوب است این نکته که خداوند به این جبار طاغی مهلت و قدرت می‌دهد تا تمام نوزادهای قوم یهود را جز شخص موسی که هم بر در خانه او نقش حیات می‌پذیرد هلاک کند نمونه‌یی دیگر از استدراج حق به شمار می‌آید، و فرعون که از بی بصری در این لطف ظاهر قهر پنهان را نمی‌بیند* خویشان را ایمن و کامروا می‌پندارد، و از اینکه آب نیل هم به تعبیر قرآن کریم (۵۱/۴۳) به حکم او روان است^۱، و گویی هر آبی که در جوی می‌رود به امر اوست*، در اظهار دعوی ربوبیت تردیدی به خود راه نمی‌دهد، و از غرور بیهوده این اندازه نمی‌داند که به هر حال همین آب هم که او آن را تحت فرمان خویش می‌پندارد همان است که مایه حیات و بقای دشمنش موسی هم شده است و وی را در درون صندوق برای پرورش یافتن به خانه او آورده است، و بدین گونه فرعون به سبب همین جهل و بیخبری درغی و ضلال خویش رسوخ می‌یابد و استدراج حق هم

۱/۱۴۳ - مآخذ قصص / ۲۲۶ ۲ - تاریخ بلعمی / ۱۶۸ ۳ - مقاله ۱۴،

حکایت ۲ ۴ - اخبار الطوال / ۱۳-۱۰ ۵ - طبری / ۱ / ۲۵۳

Romulus, Oedipus + / ۱۴۳

۱/۱۴۳ * الف: ۴۸۵۰/۶، ۴۸۵۳/۶، ۴۸۵۴/۶، ۴۸۴۹/۶ ب:

ت: ۴۸۴۳/۶ ۴۷۹۷/۶

که او را از نیل به ارشاد محروم و محجوب می‌بیند از این پندار باطل بیرونش نمی‌آورد و با پیروزیهایی که برایش حاصل می‌نماید همچنان در طغیان و ضلال مستمرش رها می‌کند.

الف

درست است که آنچه او را به توهم ربوبیت و به طغیان در مقابل حکم حق وامی دارد از تعظیم خلق ناشی است*، اما استدراج حق سبب می‌شود که او در عین آنکه گه‌گاه شب هنگام روی به درگاه خدا می‌آورد* روز از تأثیر تعظیم خلقان دچار وهم می‌گردد و بکلی دیگرگونه می‌شود و از اینکه در مقابل دعوت موسی سر تسلیم فرود آورد باز می‌ماند. بدین سان آنچه مایهٔ هلاک اوست همین اتکای او بر وهم است که تمام وجود فرعون تجسم آن است، و همین وهم است که او را به دعوی الوهیت وامی‌دارد و سبب می‌شود تا از ادراک قول موسی، که خود او تجسم عقل محسوب است و به همین جهت حد و اندازهٔ انسان خاکی را می‌داند* و بر بلندپروازیهای ناشی از وهم فرعون می‌خندد، عاجز ماند.

ب

غلبهٔ وهم ناشی از تعظیم خلق و همچنین قهر پنهان در لطف حق سبب می‌گردد که این طاغوت مصر نه فقط در مقابل آیات الهی و آنچه معجزهٔ موسی در مقابل او و ساحرانیش می‌آورد خاضع نمی‌شود* بلکه از برهان باهری هم که این فرستادهٔ الهی در تقریر ضعف و حقارت او* و همچنین از اسرار واقعات پنهانی او* اظهار می‌نماید تنبه حاصل نمی‌کند و حتی وعدهٔ موسی را* که به او بشارت (§ ۲۹ ج) کامروایی بی‌دغدغه و نیل به آمال حسی می‌دهد [۱۴] به تلقین سوء وزیر بدآموز خویش رد می‌کند و از نخوت و غرور ناشی از وهم بیهوده بر دولت ظاهر خویش تکیه می‌کند - که دوا و اول و آخرت است*.

پ

این وزیر بدآموز که در قرآن کریم (۳۸/۲۸، ۳۶/۴۰) هامن نام دارد و حال وی یادآور نام وزیر اخشورش در تورات (کتاب استر ۳/۲) هم هست فرعون را که خود در قبضهٔ استدراج حق از نیل به صواب محجوب است در کفر و طغیان خویش راسختر می‌دارد و اینجاست که مولانا در ضمن تزییف سخن او* نشان می‌دهد که ناصحان گزافه‌گوی چاپلوس همواره جباران مغرور را در ضلال و فساد خویش تشویق می‌کنند. بدین گونه فرعون که به سبب استدراج حق از خداوندی واقعی که رستگاری ابدی است محروم و بی‌روزی است، بررغم آنچه زنش آسیه وی را در قبول دعوت موسی تشویق می‌کند*، از رای ناصواب هامن که مُمِدِّ وهم خود اوست پیروی می‌نماید و در کفر و ضلال خویش باقی می‌ماند.

ت

قصهٔ فرعون که استدراج حق او را در ضمن قهر پنهان در لطف پله‌پله به سوی

عقوبت و هلاک می برد و وهم ناشی از تعظیم خلق او را از توجه به سرنوشت دردناک خویش غافل می دارد یادآور حال آن گفتار گول کور است که صیاد او را می بیند و خود را به ندیدن می زند* و گفتار نمی داند که این نادیده گرفتن او خود دام هلاک اوست. قصه آن مرد هم که در عهد شعیب از ساد، دلی می پنداشت خداوند او را به گناهای که می کند نمی گیرد* و نمی دانست که همین نگرفتنش در واقع جز نوعی گرفتن نیست و اینکه از طاعت ذوق و لذت نمی یابد خود نوعی گرفتن است*، تصویری از حال فرعون را در استدراج حق نشان می دهد و می تواند هشدار به سبک طریقت باشد که در هر حال از بازی غیرت (§ ۱۴۲ ت) ایمن نماند و به وهم و پندار خویشتن را از زلت و سقوط مأمون نپندارد.

ث

۱۴۵

قصه اصحاب ضروان را مولانا همچون نمونه‌یی از آن موارد نشان می دهد که خداوند اهل کفران و مخصوصاً کسانی را که در حق درویشان بخل می ورزند فرو می گیرد و خشم و قهر خود را به آنها نازل می کند. قصه در مثنوی یک جا به اجمال و اشاره* یاد می شود و جای دیگر با تفصیل بیشتر از آن سخن می رود*. در قرآن کریم (۱۷-۳۲/۶۸) قصه به اصحاب الجنه منسوب است، نام ضروان هم در آنجا نیست، اما از روایات قصاص و اهل تفسیر برمی آید. که ماجرا باید در مجلی به نام ضروان [۱۵] در نزدیک صنعای یمن روی داده باشد. در هر حال آنچه بر اصحاب این باغ روی می دهد^۱ نشان می دهد که نعمتهای این جهان وسیله امتحان و ابتلاست و آنها که شکر نعمتها را به جا نمی آورند از امتحانی که لطف و استدراج حق در سر راه آنها نهاده است غافل مانده اند.

الف

وقتی صاحب این باغ از هر چه در آنجا حاصل می آید بهره‌یی به درویشان می دهد فرزندان او را از این کار منع می کنند، اما مرد از حاصل باغ در هر مرحله‌یی که فایده‌یی از باغ دستیاب می گردد چیزی به مستحقان می بخشد، چنانکه

۱/۱۴۴ - کشف الاسرار ۷۱/۹

* ۱/۱۴۴ الف: ۸۴۰/۳ ~ ، ۱۵۰۷/۳ ، ۱۰۵۴/۳ ب: ۱۵۵۵/۳ ~ ،

۲۴۴۸/۱ ~ ، ۲۳۰۷/۴ پ: ۱۲۴۵/۳ ~ ، ۲۳۲۸/۴ ~ ،

۲۴۸۶/۴ ~ ، ۲۵۰۹/۴ ~ ، ۲۷۳۹/۴ ت: ۲۷۳۷/۴ ، ۲۵۹۷/۴

ث: ۳۳۶۰/۲ ~ ، ۳۳۶۴/۲ ~ ، ۳۳۹۲-۳/۲

از انگور آن چون بر تاک خوشه می بندد و می رسد عشری به درویش می دهد، چون مویز و دوشاب می شود باز عشر می دهد، و چون حلوا و پالوده می گردد نیز عشر می دهد، همچنین از غله هم تا قصیل است عشری به مستحقان می دهد، و چون گندم خرمن شود عشر می دهد، و چون آرد می گردد هم عشر می دهد، و چون خمیر و نان می شود نیز عشر می دهد*. فرزندان که این عشر دادنهای وی را می بینند اما آن افزونیها که به همین سبب در دخل عاید صاحب باغ می گردد نمی بینند کار پدر را به دیده موافق نمی نگرند، و بعد از پدر، بر رغم وصیت وی که به آنها خاطر نشان می سازد که تا هرگز بهره مسکین را وامگیرند*، شب هنگام به وقت جمع آوردن حاصل با یکدیگر رای می زنند که صبحگاهان میوه باغ را بچینند، مسکینان را به درون باغ نگذارند و به آنان بهره‌یی را که چشم دارند ندهند و بدین گونه روزی درویشی چند را می برند*.

ب

اما وقتی اصحاب باغ صبحگاهان به جانب ملک خویش می روند هیچ نشانی از آن نمی یابند، چرا که باغ آنها شبگاهان به قضای حق سوخته و تباه شده است و صاحبان باغ که صبحگاهان آن را ناپدید می یابند یک لحظه چنان می پندارند که مگر راه باغ را گم کرده اند. چون معلوم می دارند که از ملک خویش محروم گشته اند حسرت می خورند و خویشان را ملامت می کنند اما ملامت و حسرت را سودی نیست، زیرا این پاداش سزای آنهاست از آنکه در آنچه شب در باب حاصل باغ سگالیده اند از یاد حق غافل بوده اند، و آنجا که خواسته اند درویشان را از حق خویش محروم گذارند به قدرت و اراده خویش اتکا کرده اند و یک لحظه هم به این فکر نیفتاده اند که خواست و مشیت الهی را هم در این باب به حساب گیرند. اینجاست که مسأله ترک استثنا هم در مورد آنها همچون نشانه‌یی از غفلت و غرور تلقی می شود و چنانکه از اشارت کریمه ولایستنون (۱۸/۶۸) هم برمی آید همین نکته نیز از اسباب حرمان آنها می گردد و در واقع، چنانکه مولانا در یک موضع دیگر مثنوی* خاطر نشان می سازد، این ترک استثنا نشان قسوت است و پیداست که هر کس از حول و قوه خویش بیرون نیاید در مقابل آنکه هر چه حول و قوه است از اوست عصیان می ورزد و مستحق قهر اوست.

پ

۱/۱۴۵ - قصص الانبیاء ۳۹۸/

۱/۱۴۵ * الف: ۴/۷۴، ۵/۱۴۷۳ ~ ب: ۵/۱۴۷۳ عنوان، ۵/۱۴۸۰،

۴۷۵/۳ پ: ۱/۹-۴۸

۱۴۶

درست است که عصیان انسان قهر الهی و عقوبتی را که سزای عصیان وی محسوب است در پی دارد، اما تضرع و بازگشت تائبانه نشانه قهر و عقوبت الهی را دفع می کند و مایه نزول رحمت و شمول مغفرت وی می گردد. حکایت قوم یونس و قصه توبه نصوح نمونه مواردی است که در مثنوی رفع عقوبت و عذاب را همچون حاصل و نتیجه توبه واقعی نشان می دهد. قصه قوم یونس * که توبه آنها موجب رفع عذاب از آنها شد از آن جهت مخصوصاً جالب است که گویند جز در مورد آنها «هرگز خدای عزوجل هیچ امت را آن نکرده بود و هر امتی را که ایشان را عذاب خواستی فرستادن هرگز باز نگردانیدی و توبه شان اندر وقت سود نداشتی»^۱. اما در مورد این قوم، چنانکه اشارت قرآنی (۹۸/۱۰ ~) هم نشان می دهد، آن توبه که به هنگام معاینه عذاب از فرعون پذیرفته نیامد از قوم یونس قبول افتاد [۱۶] و چنانکه مولانا در مثنوی خاطر نشان می کند، در آن هنگام که قوم یونس شب هنگام از بالای بام ناظر تهدید قهر و عذاب بودند چون به تضرع و توبه پرداختند ابر آتش و برق سوزنده که بر سر شهر ایستاده بود در پایان توبه و تضرع قوم از تهدید باز ایستاد و اندک اندک ابرواگشتن گرفت * از این قصه در عین حال مولانا به این نتیجه می رسد [۱۷] که چون برخلاف قول اهل فلسفه فعل خدا به طبع و علت نیست و حق تعالی فاعل مختار است، پس تضرع و تعظیم پیش او تأثیر دارد و آنچه را مقتضای طبع است به اراده او ممکن است دیگرگون نماید.

الف

البته تضرع و توبه‌یی که کفاره سیئات تواند شد، چنانکه از کریمه عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم (۸/۶۶) بر می آید، توبه‌یی است که کلام الهی آن را توبه نصوح می خواند — یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً (۸/۶۶). هر چند در باب مفهوم توبه نصوح و اوصاف و شروط آن اقوال ائمه و اهل تفسیر بسیار است اما غالباً آن را توبه صادق خالص خوانده اند، از آن گونه که چون توبه کرد بعد از آن دیگر بار هرگز بدان گناه باز نگردد، خطاهای گذشته را تدارک کند و حتی با خلق خصمی هم ننماید. بدین سان آنکه توبه نصوح کند، به تعبیر مثنوی دیگر بار «هرگز از آن گناه یاد نکند ~ بلکه هر دم نفرتش افزون باشد و آن نفرت دلیل آن بود که لذت قبول یافت، آن شهوت اول بی لذت شد، این به جای آن نشست.» [۱۸] و از اینجا است که گفته اند [۱۹]: التوبه النصوح ان یتوب ثم لا یعود الی الذنب.

ب

اما اینکه نصوح نام شخصی باشد که چنین توبه‌یی کرده باشد، برخلاف آنچه بعضی محققان احتمال داده اند [۲۰]، نباید به وسیله گوینده مثنوی ابداع شده باشد،

چرا که اصل حکایت در مقالات شمس هم در باب نصوح آمده است و در احیاء غزالی هم بدون ذکر نام نصوح هست^۲، و پیدا است که داستان نصوح و توبه او به هر حال از مدتها قبل از آغاز نظم مثنوی در روایات و غاظ و قصاص صوفیه شهرت داشته است و مولانا در تقریر این نکته که برای رهایی از کفاره سیئات توبه نصوحی لازم است و آن کس که چنین توبه‌یی به جای آرد خداوند سیئات وی را مبدل می‌کند و آنچه را در ماسبق از وی رفته است * طاعات و حسنات می‌نماید داستان وی را بر سبیل عبرت و تمثیل نقل می‌کند.

پ

در این قصه مولانا * نصوح نام مردی است که چون روی و رخسار زنان دارد با خدعه و دغا مردی خود را پنهان می‌سازد و در حمام زنان همچون دلاکی به کار می‌پردازد. با آنکه در بحبوحه شهوت و غره شباب هم هست مثل زنها سربند و نقاب می‌پوشد، به حمام زنانه می‌رود و دختران بزرگان را خوش می‌مالد و خدمت می‌کند*. بالاخره یک روز از دختر پادشاه شهر که به حمام آمده است گوهری گم می‌شود که از حلقه‌های گوش شهزاده بانوست. چون آن را هیچ‌جا نمی‌یابند به اشارت وی در را می‌بندند و تمام کسانی را که در حمام هستند جستن می‌گیرند - در دهان و گوش و اندر هر شکاف*.

ت

نصوح که این حال را مشاهده می‌کند از بیم رسوایی و از ترس آنکه رازش آشکار گردد سخت از جای می‌رود، پس به درگاه حق می‌نالد و عهد می‌کند که اگر نوبت گردیدن به او نرسد و خداوند او را همچنان در پرده ستاری خویش بدارد هرگز دیگر بر سر این گناه نشود. درست در لحظه‌یی که او را برای جستن صدا می‌زنند گوهر پیدا می‌شود از این رو از نصوح که یک لحظه مورد سوءظن شدید واقع شده است عذر و پوزش می‌خواهند و چون دختر سلطان می‌خواهد در حق وی استمالتی به جای آرد وی را باز می‌خواند تا خدمت دلاکی وی به جای آورد. نصوح عذر می‌خواهد که اکنون دست من رنجور است دیگری را بجوید و از آن پس هم دیگر گرد این کار نمی‌گردد. و اینجاست که گوینده مثنوی در دنبال یادآوری آن لحظه‌های بیم و فزع با ظرافت و طنز می‌پرسد که بعد از آن محنت و خطر که به لطف حق از مرد گذشت دیگر چه کسی را ممکن است در اینجا - پا رود سوی خطر الا که خر*!

ث

۱/۱۴۶ - تاریخ بلعمی / ۸۴۵ ۲ - مأخذ قصص / ۱۷۵

۱/۱۴۶ * الف: ۱۶۰۸/۶ ~ ، ۱۶۱۵/۵ پ: ۲۲۲۵/۵ ت:

۲۲۲۸/۵ ~ ، ۲۲۳۴/۵ ، ۲۲۵۰/۵ ث: ۲۳۲۵/۵

۱۴۷

در بین قصه‌های مأخوذ از تفسیرها که البته مأخذ قرآنی هم دارند تعدادی نیز هست که نقش حیوانات در آنها قابل ملاحظه می‌نماید. از آن جمله است قصه زاغ و قابیل* که در مثنوی تجربه گورکنی را در بین انسانها به تعلیم و القای زاغ منسوب می‌دارد و بدین گونه می‌کوشد تا نشان دهد هیچ پیشه و حرفه‌یی نیست که بی‌تعلیم و استاد حاصل تواند شد*. چنانکه حتی گورکنی که کمترین پیشه است کاری است که قابیل آن را از زاغ می‌آموزد و در این تعلیم هم البته - زاغ از الهام حق بُد علمناک*.

الف

البته مولانا در تقریر این نتیجه هم ناظر به این معنی است که عقل با وجود قدرت و استعدادی که در فهم حقایق دارد باز در شناخت مصلحت به تعلیم صاحب وحی* محتاج است و اینجا زاغ آنچه را خود از الهام ربانی دریافته است به اولاد آدم تعلیم می‌کند.

ب

اصل قصه البته در قرآن کریم (۳۱/۵ ~) هست، اما نام هابیل و قابیل در آنجا نیست و از روایات قصاص و اهل تفسیر مأخوذ است. این اولین جنایت انسانی چنانکه پیداست منشأ غیرانسانی دارد و از روایات برمی‌آید که قابیل در این کار شاگرد ابلیس بود، چنانکه بعد از کشتن هابیل هم جسد بیروح برادر را مدتها به دوش کشید و سرانجام با سرمشقی که از زاغ گرفت «برفت و هابیل را زیر خاک کرد»^۱. مولانا اینجا در تقریر این نکته که هیچ حرفه‌یی را بی‌تعلیم و ارشاد نمی‌توان آموخت با ظرافتی زیرکانه می‌پرسد که اگر قابیل از پیش خود این پیشه را می‌دانست و محتاج تعلیم زاغ نبود در طی سالی که از جنایت وی می‌گذشت - کی نهادی بر سر او هابیل را*؟

پ

۱۴۸

از زمره این قصه‌ها شاید هیچ چیز به اندازه قصه طیر ابابیل و نقشی که در هلاک اصحاب فیل دارد تضاد ظاهری بین اسباب و غایات را در آنچه به قضا و مشیت الهی تعلق دارد برای مخاطب حسی و قابل قبول نمی‌سازد، چرا که

۱/۱۴۷ - قصص الانبیاء/ ۲۷

۱/۱۴۷ * الف: ۱۳۰۱/۴ ~ ، ۱۳۰۰/۴ ، ۱۳۰۷/۴ ب: ۱۲۹۷/۴ پ:

اینجا مرغ کوچک مثل پشه‌یی که مایهٔ هلاک نمرود (§ ۱۴۳ پ) گشت اصحاب فیل را که با آن دعویهای بزرگ با آنچه ارادهٔ حق است به کشمکش برمی‌خیزند دستخوش هلاک و فنا می‌سازد.

الف

این لشکرکشی اصحاب فیل (ح ۵۷۰م)، که در طی آن به تحریک دولت روم شرقی و ظاهراً برای رقابت و مقابله با بسط نفوذ ایران در حدود عربستان ابرهه با جیشهای خویش از یمن آهنگ حجاز کرد، به احتمال قوی غیر از فتح مکه که هدف آن تأمین تردد کاروانهای تجارتی بین یمن و شام بوده است به ویران کردن کعبه هم که وجود آن را مانع عمده در نشر مسیحیت در بین اعراب حجاز می‌یافت ناظر بوده باشد، و هر چند در باب تاریخ دقیق لشکرکشی و حدود پیشرفت لشکر ابرهه در نواحی حجاز بین اهل تحقیق اختلافهایی هست [۲۱] اشارهٔ کریمهٔ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل (۱/۱۰۵ ~) در این نکته که مکه هم به هر حال مورد تهدید قوم واقع بوده است جای تردید باقی نمی‌گذارد. در باب طیر ابابیل هم که در قرآن کریم بدان فقط اشارتی هست از آنچه در روایات آمده است برمی‌آید که «حجاره» آنها اصحاب فیل را نابود می‌سازد و آبله و حصبه را هم در بین آنها و در خط سیر آنها منتشر می‌کند [۲۲].

پ

مولانا در جای جای مثنوی به داستان مرغ ابابیل و داستان ابرهه و اصحاب فیل اشارت دارد و در طی این اشارتها نکته‌های قابل ملاحظه‌یی در مباحث الهی و عرفانی مطرح می‌کند. از جمله نشان می‌دهد که ظالم هر قدر به قوت چون پیل باشد در مقابل وی طیر ابابیل * هم در کار هست تا او را از تعدی و تجاوز باز دارد، و آنجا که لطف و عون حق باشد مرغ ابابیل با حجارهٔ کوچکی که می‌اندازد می‌تواند در مقابل خصمی که قوت پیل دارد کار صد منجیق را هم انجام دهد*. همچنین به مناسبت این قصه در جایی هم یادآوری می‌کند* که وقتی مرغ کوچک و سنگ خردی موجب هلاک یک لشکر زفت می‌شود پیداست که البته کار حق موقوف به اسباب نیست، حتی قطع اسباب را هم اقتضا می‌کند* و از اینجاست که گویندهٔ مثنوی خاطر نشان می‌سازد که با این همه آیات حق که در نظایر این گونه قصه‌ها هست — جمله قرآن هست در قطع سبب*.

پ

قصهٔ اصحاب فیل را که چون در قلمرو حبش در صنعا یمن کعبه‌یی کردند — به نام قلیس [۲۳] — و غیرت حق آن را آتش زد* و آنها بر سبیل کینه‌جویی قصد کعبه کردند یک جا به کلام الهی حواله می‌دهد* و از آن به اجمال می‌گذرد، اما جای دیگر* با تفصیل بیشتر به نقل آن می‌پردازد و نشان

می دهد که هر چند ابرهه به قصد ویرانی کعبه با پیل و سپاه عزیمت مکه می کند اما لشکرکشی او موجب شهرت و عظمت کعبه او نمی شود، برعکس آنچه از بار و بُنه سپاه او در هنگام هزیمت عاید اهل مکه می شود^۱ برخلاف آنچه او اندیشیده بود موجب آبادانی حرم و توانگری فقیران عرب می گردد و بدین سان اراده حق اصحاب فیل را با همان حجاره کوچک طیر ابابیل تباہ می کند و کید آنها را قرین تضلیل می سازد و این همه، آیتی است که معلوم می دارد کار حق موقوف اسباب نیست و وقتی هم با اسباب کار می کند بسا که سببی حقیر را وسیله تحقق دادن امری خطیر می سازد.

ت

۱۴۹

در بین سایر این گونه قصه ها داستان ناقه صالح نقش مشیت را در خلق و ابداع، و حکایت خر غزیر و چهار مرغ خلیل تأثیر آن را در تحقق بعث و حشر نشان می دهد، و در عین حال تمام این داستانها قدرت حق را و رای حد اسباب قرار می دهد، و البته در تمام این لطایف آنچه در قرآن کریم بر سبیل ایجاز و اجمال به بیان می آید در مثنوی از طریق روایات قصاص و اهل تفسیر مجال تفصیل می یابد.

الف

از جمله در باب ناقه یی که در بین قوم ثمود، از اعراب باندۀ باستانی [۲۴]، به دعای صالح که پیامبر قوم بود، از درون سنگ بیرون آمد و چون قوم با وجود این آیت و برخلاف عهدی که با صالح کرده بودند از تنگ چشمی خویش این ناقه را با بچه او پی کردند و به همین سبب با صیحه و رجفه یی که به بانگ جبرئیل می مانست^۱ و ظاهراً با زلزله و آتشفشانی همراه بود به قضای حق نابود و تباہ شدند، اشارت مثنوی * کفر و غرور و تنگ چشمی قوم را در خور طعن و ملامت می یابد و نشان می دهد که چون قوم در وجود ناقه به چشم تحقیر دیدند و آنچنانکه باید در باب این آیت الهی رعایت تعظیم نکردند به قهر یزدانی دچار شدند و حقیقت آن است که چون حق خواهد لشکری را هلاک کند خصم را در چشم ایشان حقیر جلوه می دهد.

ب

طرفه اینجاست که مولانا در این مورد ناقه را در عین حال رمزی از جسم ولی و صالح را مظهری از روح او می شمرد و خاطر نشان می سازد که حتی آزار جسم ولی

۱/۱۴۸ - تاریخ بلعمی / ۱۰۲۰

۱/۱۴۸ * پ: ۱/۱۳۱۴ ، ۹/۲ - ۳۴۸ ، ۳/۲۵۲۱ ~ ، ۳/۲۵۲۵ ،
 ۳/۲۵۲۰ ت: ۲/۲۹۰۳ ~ ، ۲/۲۹۰۴ ، ۶/۴۳۷۵ ~

هم از جانب حق بی مجازات نمی ماند چرا که آزار این در حکم آزار اوست و — آب این خم متصل با آب جوست *.

پ

۱۵۰

لحنی خطابی که در طی آن حکایت خر وزنده شدنش به حکم الهی با زنده گشتن شخص غزیر بر وجه تنبیه خاطر نشان می شود در کلام مولانا چاشنیی از طرز بیان مبنی بر «نمط عالی» دارد که شایسته تقریر وحی الهی به نظر می آید و البته در حسی کردن مورد تمثیل و اقناع کردن مخاطب عام در صحت وقوع تأثیر فوق العاده‌ی دارد. این طرز تقریر که نوعی حالت تمثیلی و نمایشی هم به صورت و قالب آن می دهد قصه را به نحو بارزی برای مخاطب مثنوی تصور پذیر و تا حدی نزدیک به امر محسوس می سازد و البته از اعتماد تام گوینده هم بر صحت حکایت خویش حاکی است.

الف

در طی این خطاب اشارتی وحی گونه به غزیر خاطر نشان می سازد که اگر در باب حشر و بعث در خاطر چیزی هست هم اکنون خر مرده خویش را بنگر که در حال حاضر مرده‌ی پوسیده است و پیش رویت هم بکلی متلاشی است * . چون اشارت ما اجزای آنها را به هم در پیوندد و پیش روی تو، به هم جمع آرد مفهوم جامع بودن حق را در می یابی، در واقع هر کس این گونه خلق ثانی را مشاهده نماید در باب حشر که با خلق اول تفاوت ندارد برایش جای تردید باقی نمی ماند. وقتی تو فعل دستی را که نامرئی است می بینی و می بینی که در این کار دستی هم در کار نیست، البته از مردن اندیشه نخواهی داشت و آن را فنای قطعی نخواهی پنداشت. نه آیا از خواب هم که در آن مدت حواس جسمانی خود را از دست می دهی باک نداری و می دانی که آن بی کار ماندن حواس تو در آن مدت همیشگی نیست؟

ب

قصه غزیر، بدون اشارت به نام او، در قرآن کریم (۲/۲۵۹ ~) هم آمده است و آنجا چون مرد به هنگام عبور از قریه‌ی خالی از سکنه با خود می اندیشد که خداوند اهل این قریه را دوباره چگونه زنده می کند، مشیت حق در همان دم او را دستخوش مرگ می سازد و بعد از صد سال زنده می کند و در حالی که او پیش خود می پندارد روزی یا پاره‌ی از روز را در خواب بوده است خر خود را می بیند که مرده و پوسیده است و چون خداوند حیات دوباره خود وی و احیای مجدد خرش را به وی

خاطر نشان می‌سازد درمی‌یابد که دربارهٔ حشر جای تردید در میان نیست و خدای تعالی بر همه چیز تواناست. جزئیات قصه و انتساب آن به عُزیر که نام وی در قرآن کریم مذکور نیست در مثنوی البته مأخوذ از تفسیرها و روایات قُصاص است.

پ

ذکر نام عُزیر که در این قصه مذکور نیست در قرآن کریم تنها یک بار می‌آید و آنجا نیز فقط اشارت به این معنی است که یهود عُزیر را ابن‌الله می‌خوانده‌اند (۳۰/۹). در توجیه این معنی البته بر کتاب عزرای مندرج در تورات که غالباً عُزیر را با وی منطبق می‌دانند اعتمادی نیست، چرا که وقوع تحریف و دستکاری در آن و در سایر اجزای تورات محقق است. اما اسناد این قول به یهود که در اشارت قرآنی بدان تصریح هست ظاهراً نباید محل تردید باشد [۲۵] از آنکه با طرح آن در قرآن اگر چنین قولی در بین یهود عرب شایع نمی‌بود اسناد آن به قوم لابد موجب اظهار انکار آنها می‌شد. به هر حال اگر عُزیر مذکور در قرآن همان عزرای تورات باشد [۲۶] محتمل است اقدام او در احیا و تجدید بنای هیکل که بعد از سالهای خرابی وی به امر پادشاه پارس به تجدید بنای آن توفیق یافت وی را در نزد بعضی از دوستداران هیکل همچون «مسیح موعود» جلوه داده باشد و آنچه را بعدها در باب عیسی مسیح گفته‌اند در حق وی نیز به زبان آورده باشند. در هر حال قصهٔ خر و زنده شدن صاحبش بعد از صد سال در قرآن کریم به عُزیر منسوب نیست و حکایت چنانکه در مثنوی با ذکر نام او همراه است از روایات تفسیرها مأخوذ می‌نماید.

ت

در مثنوی اشارت دیگری هم به این داستان عُزیر هست * که برای قصهٔ مرگ و حیات مجدد او در حکم پی‌آمد جالب و تأیید کننده‌ی محسوب است. بر موجب این قصه چون بازگشت وی از سفر به طول می‌انجامد فرزندان عزیر در جستجوی پدر پیر می‌شوند و نمی‌دانند که پدرشان هنوز جوان است، چون بعد از سالها ناگهان در راه به وی باز می‌خورند، از وی می‌پرسند که آیا از عُزیر هیچ خبر دارد. وقتی عُزیر می‌گوید که او هم اکنون به دنبال من از راه در می‌رسد یک تن از آنها که از این مژده خرسند می‌شود وی را مبشر می‌خواند و برایش شادی و خوش‌خبری آرزو می‌کند *، اما پسر دیگر که پدر را باز می‌شناسد از شادی بیهوش می‌شود که اینجا چه جای مژده و مبشر است، چرا که وصال مطلوب حاصل است. مولانا در اینجا نشان می‌دهد که حقیقت مطلوب برای وهم مژده‌ی بیش نیست اما برای عقل که با آن اتحاد دارد نقد است و از طرز بیان وی در آغاز قصه * هم پیداست که ظاهراً در تمام قصه چیزی از رمز و تاویل را هم منعکس می‌یابد.

ث

این قصه هم که در واقع دنبالهٔ داستان مرگ و بعث عُزیر است از روایات

قصاص مأخوذ است. در این روایات بعضی جزئیات دیگر هم در اقوال قصاص و اهل تفسیر هست که در داستان مثنوی مذکور نیست. به موجب یک روایت، عذیر را نخست پیرزنی باز می شناسد که به دعای او شفا می یابد.^۱ روایت دیگر می گوید عذیر بزحمت خود را به پسر خویش و سایر اهل قریه می شناساند و تا وقتی تورات را از بر نمی خواند و با نسخه‌یی که پسرش از وی دارد مقابله نمی کنند دعوی وی را تصدیق نمی دارند، و تازه اینجاست که وی را ابن الله می خوانند.^۲

ج

۱۵۱

قصه مرغان خلیل * شاهد دیگری است که هم مثل داستان عذیر قدرت حق را در «خلق جدید» تمثیل می کند و هر گونه شک و لبس را که در این باب به حکم فحوای قرآن کریم (۱۵/۵۰) برای منکران دست می دهد دفع می کند. مولانا در عین حال قصه را رمزی از بعث و حشر در یک حیات روحانی نشان می دهد که وقتی انسان آنچه را چهار مرغ خلیل مظهر آن محسوبند در خود هلاک کند در آن گونه حیات مجال بعث و حشر می یابد و بدین سان با مرگ از حیات نفسانی در حیات روحانی ولادت می یابد.

الف

هر چند نام این چهار مرغ هم در اشارت قرآنی (۲۶۰/۲) مذکور نیست اهل تفسیر در باب آنها اختلاف دارند^۱، و با اینهمه آنها را به هر حال مظاهر اوصاف مذموم نفسانی می خوانند. مولانا آنها را عبارت از طاوس و خروس و بط و زاغ می خواند، بط در نزد وی مظهر حرص، خروس مظهر شهوت، طاوس رمز جاه، و زاغ مظهر آرزوهای دور و دراز است * کشتن آنها هم، که بر موجب اشارت قرآن کریم چون ابراهیم از خداوند در می خواهد تا احیای موتی را به وی نشان دهد و خطاب الهی از وی طلب می کند تا مرغان را سر ببرد و پاره پاره درهم آمیزد و آنها را دوباره باز بخواند تا احیای مجدد آنها رامشاهده کند، در واقع رمزی از احیای نفس مرده حیوانی است که فقط با کشتن و سر بریدن این اوصاف و آنچه این چهار مرغ مظاهر آن محسوبند * حاصل می شود، و بدین گونه تجربه خلیل در تقریر مثنوی هم حشر را که رمز شریعت است توجیه می نماید و هم طریق تصفیة باطن را که نشانه‌یی از رسم طریقت است تبیین می کند.

ب

در حقیقت خلیل هم که غیر از مرتبه نبوت رمز وجود انسان کامل و خلیفه

۱/۱۵۰ - کشف الاسرار ۱/۷۰۸ ۲ - قصص الانبیاء ۳/۳۵۲-۳؛ عرایس ۳۴۷/

۱۵۰/ * ب: ۱۷۶۳/۳ ث: ۳۲۷۱/۴ ~ ، ۳۲۷۶/۴ ، ۳۲۷۰/۴

خداوند محسوب است برای آنکه خلق عالم را به حیات تازه‌یی که ورای حیات صاحبان نفوس حیوانی است برساند می‌بایست این اوصاف را در وجود آنها سربربد و نابود کند تا از اجزای آنها حیات تازه‌یی حاصل آید*، و اینکه گویندهٔ مثنوی حسام‌الدین چلبی را نیز همچون خلیل وقت خویش به این تجربه دعوت می‌کند از آن روست که می‌خواهد او را هم به‌عنوان مرشد کامل و خلیفهٔ وی ترغیب به تصرف در نفوس مریدان و احیای آنها در نشئهٔ کمال روحانی بنماید.

پ

۱/۱۵۱ - مأخذ قصص / ۱۵۹

۱/۱۵۱ * الف: ۳۱/۵ ~ ب: ۴۴/۵ ، ۳۸/۵ پ: ۴۰/۵

قصه‌های نوادر

۱۵۲

در مثنوی پاره‌ی قصه‌ها هست که ایجاز فوق‌العاده طرز روایت بین آغاز و پایان آنها فاصله محسوس قابل ملاحظه‌ی باقی نمی‌گذارد اما همین نکته نقطه اوج آنها را که احیاناً نامرئی است گه گاه زیاده از حد، خلاف انتظار می‌سازد و به همین سبب غالباً مایه استغراب فوق‌العاده می‌گردد. بسیاری از این قصه‌ها با وجود ایجاز متضمن نکته‌های ظریف و احیاناً نیشدار یا آموزنده می‌شود و چون وقوع آنها بی‌آنکه در خارج بکلی ممتنع باشد در احوال عادی غالباً نادر به نظر می‌آید، لطیفه و نادره تلقی می‌گردد، بعلاوه چون برخلاف حکایات امثال در افواه عام شایع نیست و احیاناً در باب حالات و سخنان کسانی نقل می‌شود که احوال آنها غالباً حس کنجکاوی عام را برمی‌انگیزد از این جهت هم نوادر و لطایف محسوب می‌شود و به هر حال با لطافت مضمون و ندرت وقوع که خود آنها مایه اعجاب است لذت تنوع و تجدد را هم به خواننده می‌بخشد، و اینکه نظایر آنها در کلام مولانا بالنسبه بسیار است خود تا حدی از موجبات توجه خاص و عام به مثنوی معنوی محسوب است.

الف

با آنکه پاره‌ی از این گونه نوادر در کتب ادب و حتی در شعر امثال سنایی و عطار هم سابقه دارد، در مثنوی طرز بیان آمیخته به استطراد و تداعی که خاص مولاناست به آنها لطف دیگر می‌دهد، و اینکه در برخی از آنها طنزی خفیف همراه با نشانه‌هایی از سادگی دلی و گولی یا موزیگری هم هست و همین نکته آنها را گه گاه در مرز بین جدّ و هزل نگه می‌دارد به گوینده مثنوی فرصت می‌دهد تا آنچه را به بیان صریح یا به نحو تفصیل نمی‌تواند تقریر نماید در صورتی موجز و مبهم عرضه کند و با اعجاز ایجاز تأثیری بیشتر و اعجابی قویتر در خواننده به وجود آورد.

ب

در طی این گونه نوادر که غالباً به حکم طبیعت یا به اقتضای طرز بنای خویش کوتاه و بی پیرایه جلوه می کند و مولانا نیز همواره آنها را در امواج تداعی و استطراد فرو نمی پیچد غالباً زیرکیهای حیرت انگیز یا بلاهتهای تأسف بار مجال بیان می یابد و احیاناً جسارتهای کم نظیر یا رویدادهایی خلاف انتظار به تصویر می آید، که هر چند نظایر آنها در تجربه هر روزینه زندگی بسیار نیست در بسیاری موارد چنان با اسرار طبع و قلب انسانی ارتباط دارد که قصه می تواند نمونه واقعی احوال و اطوار آدمی تلقی شود، و بیهوده نیست که چنین نوادر احیاناً صورتهایی مشابه نیز در ادب و فرهنگ اقوام دیگر دارند و همه جا طبایع و اطوار انسانی را یکسان و همانند نشان می دهند.

پ

با اینهمه بسیاری از این قصه ها، آن گونه که در کلام مولانا است، به طور بارزی رنگ عصر و محیط گوینده مثنوی را نشان می دهد و مأخذ برخی از آنها را به همین سبب در مقالات شمس تبریزی، و در آثار عطار نیشابوری و سنایی غزنوی هم می توان یافت. در عین حال نقل آنها در مثنوی گه گاه این حسن کم نظیر را هم دارد که مباحث طولانی را کوتاه می کند و حدت ذهن مولانا در برخی موارد با نقل یک نادره موجز مسأله هایی دشوار را به نتیجه می رساند. که شاید جز با بحث و شرح طولانی نیل بدان نتیجه برای هیچ گوینده دیگر حاصل نمی شود. بعلاوه در این قصه های کوتاه هم، مثل قصه های طولانی، احوال عصر و زندگی طبقات خلق با تمام زشت و زیبا و پست و بلند آنها جلوه بارزی می یابد و حتی آنچه به محیط و عصر خاص محدود نمی ماند و به طبایع انسان مربوط است احیاناً صبغه عصر و محیط حیات گوینده را منعکس می کند.

ت

۱۵۳

اگر چه در پاره یی موارد نقصهای جسمانی و یا ضعفهای ناشی از طبیعت هم مضمون این گونه قصه های نوادر واقع می شود، اما در مثنوی غالباً آنچه در نزد کسانی که موصوف به این نقصها هستند مضمون قصه یا موضوع طنز می گردد مجرد نقص جسمانی یا ضعف طبیعت نیست مخصوصاً این نکته است که برخی مدعیان با وجود این نقصها لاف بی نقصی دارند و محدودیت ناشی از این عیبها را که در عین حال البته گناه آنها هم نیست نمی توانند درک کنند. در واقع در چنین موارد لحن کلام مولانا به طور بارزی آثار شفقت انسانی دارد نه نشانه نیشخند و آزار تحقیر آمیز.

الف

از جمله وقتی مرد احوال را اندرز می دهد تا دو بینی را کنار بگذارد* و با

پیروی از کلام حق چشم خود را از راه گوش درمان کند در حقیقت نسبت به او شفقت نشان می‌دهد و قصد ایذاء ندارد یا وقتی در باب کوران* به تعریض خاطر نشان می‌کند که در هر جا می‌روند بیهوده عصا می‌زنند و بسا که قندیله‌ها می‌شکنند بر خود آنها ملامت ندارد، ملامتش بر کسانی است که بینش باطنی ندارند و مثل کوران ظاهر از روی پندار در هر باب سخن می‌گویند. همچنین وقتی کوری را* که سطر و لمتر اما زودخشم و ناسازگار است بدان سبب که نمی‌تواند با دشمن درآویزد گوشت پاره‌یی می‌خواند که گویی قدرت فعل ندارد، با آنکه از نقص جسمانی وی سخن می‌گوید خود این نقص را بر او عیب نمی‌گیرد، آنچه در نزد وی عیب او می‌نماید آن است که نقص و محدودیت خود را در نمی‌یابد و بیهوده با حریف ناسازگاری می‌کند و بدین سان در تمام این موارد چیزی که احوال این گونه ناقصان را در نزد مولانا احیاناً مورد طنز و طعن می‌سازد نقص جسمانی آنها نیست، نقص اخلاقی است.

پ

در بین این قصه‌ها که در باب این چنین کسان نقل می‌شود گفت و شنود شاگرد احوال است با استاد خویش* که نیش طنز آن مربوط به عیب احوالی نیست، مربوط به این نکته است که احوال دوبین بودن خویش را که عیب و محدودیتی برای او محسوب است درک نمی‌کند و از اینجا به خطاهایی می‌افتد که درخور طعن و طنز است. اینکه قصه در مرزبان‌نامه و هم در کلام عطار نیز هست^۱ سابقه آن را در افواه و السنه نسلهای گذشته نشان می‌دهد، و مولانا در نقل حکایت ظاهراً ناظر به بیان این نکته است که احوال ممکن است از عیب خویش واقف نباشد و تا شیشه‌یی را که به نظر او دوشیشه می‌نموده است نشکند و فقط با این تجربه در نیابد که آنچه در نظر او دو چیز می‌نموده است یک چیز بیش نبوده است، عیب خود را معاینه در نمی‌یابد، اما آنچه در باب احوالی هدف طنز مولانا است خود آن نیست، مورد مشابه آن است که از خشم و شهوت برای چشم جان حاصل می‌آید* و اینجا است که انسان دوچار دوبینی باطنی می‌شود، بین آحاد رسل فرق می‌گذارد، موسی و عیسی را که دمسازان الهی هستند از هم جدا می‌پندارد و بیهوده خود را تسلیم خشم و تعصب جهودانه و ناروا می‌سازد.

پ

نظیر همین نکته را مولانا در تمثیل راجع به احوال و ماه آسمان هم در مثنوی* به بیان می‌آورد. در این تمثیل وقتی به احوال گفته شود ماه که در آسمان است یکی بیش نیست این دعوی را مخالف حس می‌یابد و به انکار و مکابره برمی‌خیزد، اما اگر او را دست بپندازند و به لاغ و افسوس گویند ماه دو تاست آن را راست می‌دارد و قول گوینده را تصدیق و تأیید می‌کند. پس وقتی در اینجا مورد استهزا واقع گردد این استهزا سزای اوست چرا که ضعف و محدودیت حس خود را ادراک

نمی‌کند، حس خود را ملاک ادراک قرار می‌دهد و به همین سبب عمداً خود را از ادراک حقیقت محروم می‌دارد.

ت

درست است که صورتی از این تمثیل در کلام سنایی^۲ هم هست، اما آنچه مولانا آن را در این مورد درخور ریشخند می‌یابد عیب احوالی نیست، جهل بر آن و اصرار در اتکا بر حسی است که به جهت محدودیت ذاتی خویش محکوم به خطاست. در تحذیر از این خطا هم خاطر نشان می‌کند* که چون تو چشم خویش کز کنی قرص ماه را دو می‌بینی، برای آنکه آن را چنانکه هست بنگری چشم خویش را باید راست نمایی. از اینجا مولانا به این نکته برمی‌خورد که وقتی انسان چشم باطنش از عیب و خلال عاری است در رؤیت حق دچار شبهه نمی‌گردد، آنکه در شبهه باقی می‌ماند عیبش احوالی است، اما احوالی باطن که نکوشیدن در رفع آن شایسته ملامت است، نه احوالی ظاهر که رفع آن در قدرت انسان نیست.

ث

۱۵۴

در باره کوران و کران هم در مثنوی پاره‌یی نوادر جالب هست و از طرز بیان مولانا برمی‌آید که در احوال آنها نیز آنچه دستاویز طعن و طنز تواند شد عیب باطنی است و اینکه نادیده گرفتن یا پنهان داشتن عیب در نزد آنها موجب اصرار بر جهل یا اعتماد بر حسی می‌شود که ناقص است و نمی‌باید بر آن اعتماد کرد.

الف

از این جمله است قصه نابینای زشت آواز که خود وی ضمن درخواست و در یوزگی برای جلب شفقت خلق می‌گوید و تکرار می‌کند که — من دو کوری دارم ای اهل زمان*، و وقتی از وی می‌پرسند که یک کوریت پیدا است آن کوری دیگر کددام است؟ زشتی آواز خویش را یاد می‌کند که نزد خلق مایه غم می‌شود و آنها را از وی می‌رماند، و چون اینجا گدای کور برخلاف آن شاگرد احوال (§ ۱۵۳ پ) از این هر دو عیب خویش آگاه است به جای آنکه مخاطب را به پرخاش یا ریشخند خویش وادارد مهر و شفقت وی را در حق خویش جلب می‌کند.

ب

بدین گونه نابینای زشت آواز با توجه و اقراری که به عیب و محدودیت خویش دارد خود را از اینکه مورد نفرت یا استهزا واقع شود می‌رهاند و با نادیده گرفتن خویش آن را مایه جلب نفرت و ملامت خلق در حق خویش نمی‌سازد، و

۱/۱۵۳ - مأخذ قصص / ۸-۷

۲ - حقیقه / ۸۴

* / ۱۵۳ ب: ۳۱۱/۲ ~

~ ۴۸۵/۲ ، ۴۳۴/۲

پ: ۳۲۷/۱ ~

۳۳۳/۱ . ث: ۳۶۳۷/۲

ث: ۵/۲ - ۸۵۴

اینجاست که انسان احساس می‌کند گنهکار هم وقتی زشتی و عیب گناه خویش را در می‌یابد بسا که مستحق رحمت و عنایت می‌گردد.

ب

داستان آن مرد کر هم که به عیادت همسایه رنجور می‌رود * و چون می‌خواهد نقص جسمانی خود را پنهان دارد در جوابهای خطایی که از روی قیاس به گفت و شنودی که با بیمار دارد می‌دهد موجب رنجش او و مایه رسوایی خویش می‌گردد با آنکه در این بیمار پرسشی پیش خود می‌پندارد که حق همسایه به جای می‌آورد در واقع با سعی بیهوده‌یی که در پنهان داشتن عیب خویش می‌کند دوستی چندین ساله را بر باد می‌دهد، و پیدا است که آنچه در این سؤال و جواب ناموافق مایه طنز و طعن می‌شود نقص جسمانی نیست، نقص نفسانی است که مرد کر را به مخفی کردن عیب خویش وامی‌دارد تا قیاس نادرست وی را معروض نفرت و استهزای همسایه سازد، و اگر مولانا به این نکته که آنچه کر از روی قیاس به حرف دیگران جواب می‌دهد جز لاف و یاوه نیست * و به اینکه گوش‌ور یک بار می‌خندد و کر دو بار می‌خندد * اشارت دارد ناظر به ایراد بر نقص جسمانی نیست، انتقاد از ضعف اخلاقی است که وی را به مخفی داشتن عیب خویش وامی‌دارد و به همین سبب کر از نیل به تحقیق دور می‌ماند و به آفت و محنت تقلید دچار می‌گردد.

ت

قصه آن پیرمرد رنجور هم در مثنوی * هست که از دردهای گونه‌گون بسیار رنج می‌برد و چون پیش طبیب از هر درد خویش جداگانه می‌نالد و جدا جدا از ضعف دماغ، از تیرگی چشم، از درد پشت، از ضعف معده، و از تنگی نفس شکایت می‌کند در مورد هر یک از این دردها جوابی که از طبیب می‌شنود آن است که علت درد وی پیری است سرانجام از کوره در می‌رود و با طبیب پر خاش می‌آغازد که چون نادانی و درمان هیچ دردی نمی‌دانی تمام این دردها را به پیری منسوب می‌داری و بدین گونه خشم و ناسزای بسیار نثار طبیب می‌کند، اما طبیب بی‌آنکه از این ناسزاهای رنجه شود می‌گوید جان پدر - این غضب وین خشم هم از پیری است * . اینجا نیز نکته خنده‌انگیزی که قصه درد و رنج یک پیرمرد را تبدیل به یک لطیفه مضحک می‌کند ضعف جسمانی بیمار نیست، ضعف اخلاقی اوست که به شکل خشم نابجا ظاهر می‌شود و نمی‌گذارد که مرد حقیقت حال خود را که ضعف و پیری و عروض بیماریهای مربوط بدان است درست درک نماید و با خشم بیهوده‌یی که حاکی از ضعف اخلاقی است خویشتن را مضحکه خلق و مایه استهزای عام می‌سازد.

ث

با آنکه تعدادی از نوادر مثنوی مربوط به احوال کسانی است که نقصهای

جسمانی دارند نیش طعنه مولانا هرگز به نقص جسمانی آنها متوجه نیست، چرا که وی نقص جسمانی را غالباً همچون امری که درخور رحم و شفقت انسانی است تلقی می کند، حتی در باب آنچه به مثابه حدیث از رسول خدا نقل می کنند که الناقص ملعون گفت^۱، صریحاً خاطر نشان می سازد که این اشارت را باید به نقصان عقول که نقص غیرجسمانی است تأویل کرد، از آنکه هر کس نقص جسمانی دارد سزای رحم است و — نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم* . چون انسان در رفع نقصهای جسمانی خویش قدرت ندارد وی را به خاطر آن ملامت نباید کرد، نقصی که وجود آن در وی ممکن است دستاویز طعن و طنز واقع شود نقص عقلی است که رفع آن از قدرت انسان و از سعی و جهد اهل همت برمی آید — زانکه تکمیل خردها دور نیست* .

ج

۱۵۵

به هر حال در مقابل این گونه نوادر که به نحوی و گرچند در ظاهر با نقص و ضعف جسمانی سر و کار دارد قصه‌هایی هم هست که بیشتر با ضعف اخلاقی و با آنچه مولانا آن را نقصان عقول* می خواند مربوط می شود. در چنین قصه‌ها گویندهٔ مثنوی غالباً با لحنی طنزآمیز در قالب لطیفه‌یی موجز و احیاناً نیشدار و گزنده از عیبها و خطاهایی که ناشی از نقصان عقول است پرده برمی گیرد و بدین وسیله آنچه را در زندگی هر روزینهٔ انسان متضمن خطاها، افراطها، یا پیشداوریهاست در پرده‌یی از طنز و هزل اما همواره با توجه به تعلیمی جدی و تأمل انگیز که در عمق مضمون و سر قصه نهان است نشان می دهد.

الف

از این جمله ماجرای مرد نحوی است* که چون در کشتی می نشیند از کشتیبان می پرسد آیا هیچ با نحو آشنایی دارد؟ و چون نحوی جواب منفی می دهد در حق وی با لحنی که از خودنگری و برتری جویی ساده لوحانهٔ طالب علمان نشان دارد به وی خاطر نشان می کند که در این صورت نیمی از عمرش ضایع و برفناست. کشتیبان هر چند از این سخن درهم می شود به این بلفضولی جواب نمی دهد و ساکت می ماند، اما چندی بعد که کشتی به گرداب طوفان می افتد از نحوی سؤال می کند که آیا شنا کردن دانی؟ و چون نحوی به وی پاسخ می دهد که چنین هنرها از من چشم مدار، به او یادآوری می کند که در این صورت کل عمرت ضایع و

۱/۱۵۴ — احادیث مثنوی/۵۵

* /۱۵۴ ب: ۱۹۹۳/۲ ~ ت: ۳۳۶۰/۱ ~ ، ۴۳۵/۲ ، ۱۲۷۳/۵

ث: ۳۰۸۸/۲ ~ ، ۳۰۹۷/۲ ج: ۱۵۳۷/۲ ، ۱۵۳۹/۲

- ب برفاست — زانکه کشتی غرق این گردابهاست *.
- مولانا با نقل این لطیفه نشان می‌دهد که غرور و فضول مدعیان دانش موجب هلاک جان آنهاست، تا وقتی خود را از این متاع سنگین سبکبار نسازند امید رهایی ندارند، و آن کس که در دعوی یا واقع علامهٔ زمان است نیز تا وقتی از اوصاف بشری نمیرد و خویشتن را از آنچه سرمایهٔ غرور اوست خالی نکند از طوفان ابتلا و گرداب امتحان روی رهایی ندارد. حکایت که نمونه‌ی از دعوی و غرور اصحاب نحو و بیان و ارباب قیل و قال را تصویر می‌کند یادآور گفت و شنود مشابه و جالبی است در یک نوشتهٔ لوسین + نویسندهٔ یونانی (ح ۲۰۰ - ۱۱۵ م) که به هنگام عبور از رودخانهٔ اموات بین کشتیبان با یک فیلسوف روی می‌دهد [۱] و آنجا نیز چون بار غرور و دعوی کشتی را گرانبار می‌دارد نیل به ساحل نجات در گرو رهایی از این بارهاست. با اینهمه آنچه در مثنوی هدف طعن و طنز کشتیبان است در واقع خود علم هم نیست، غرور و خودبینی است که اهل دعوی را از تزکیهٔ نفس مانع می‌آید و در نزد مرد نحوی منجر به این پندار می‌گردد که گویی هر کس از علم مرده‌ریگ او بهره ندارد عمرش ضایع است و از بی‌تمیزی این اندازه نمی‌داند که همان علم بی‌حاصل و غرور انگیز وی خود تا چه حد موجب ضایع ماندن عمر او نیز هست.
- پ لطیفه‌ی که مولانا در باب کبودی زدن پهلوان قزوینی نقل می‌کند * لاف و گزاف کسانی را که دعوی شجاعت دارند به طنز و استهزا می‌گیرد. با آنکه رسم کبودی زدن — خالکوبی — اختصاص به قزوینیان ندارد اسناد آن به قزوینیان در اشارت مولانا ظاهراً از آن روست که در آن ایام قزوین به سبب مجاورت با قلمرو ملاحظهٔ اسمعیلی و اینکه احیاناً معروض تهدید آنها واقع می‌شد و حتی چون قبل از عهد ملاحظه هم قزوین مانند قلعه‌یی در مقابل تجاوز دیلم به شمار می‌آمد [۲]، از دیرباز جوانانش غازی و مجاهد می‌شده‌اند و درزی و هیئت پهلوانان و بهادران جلوه می‌کرده‌اند، و پیدا است که در چنین احوالی وجود مدعیان و لاف زنان هم اجتناب‌ناپذیر می‌شده است، و آنچه در لطایف عبید زاکانی^۱ در احوال این گونه پهلوان نمایان می‌آید مربوط به همین داعیه‌داران است، و چون رسم خالکوبی ظاهراً از دیرباز یک سنت پهلوانی تلقی می‌شده است نقل آن در مورد قزوینیان در مثنوی مخصوصاً به جهت وجود همین مدعیان پهلوانی بوده است که احیاناً در موقع ضرورت هم نشانهٔ چندانی از قدرت پایداری عرضه نمی‌کرده‌اند.
- ت در این قصه، قزوینی نزد دلاک می‌رود و چنانکه رسم است از وی درمی‌خواهد تا بر دست و شانهٔ وی صورت شیری نقش بزند. اما سوزن دلاک که بر

شانه اش فرو می رود بیتابش می کند و از دلاک می پرسد این نقش را از کدام اندام شیر آغاز کردی؟ و چون دلاک جواب می دهد از دُم، مرد که از آسیب سوزن در تاب شده است می گوید این شیر دُم لازم ندارد. استاد سوزن را در موضع دیگر فرو می کند، و باز مرد از نیش آن در تاب می شود و می پرسد اینجا کدام عضو شیر است؟ چون دلاک می گوید گوش اوست می گوید این شیر گوش نمی خواهد. و چون استاد جانب دیگر سوزن می زند و در جواب قزوینی که می پرسد اینجا دیگر کدام عضو شیر است می گوید این اشکم اوست، و دلاور قزوینی باز می گوید که شیر این نقش اشکم هم نمی خواهد، استاد دلاک با خشم و قهر نشتر را به زمین می زند که آخر - شیر بی دم و سر و اشکم که دید *؟

ث

۱۵۶

لاف و گزاف بیهوده‌یی که مبتنی بر مجرد دعوی است و فرجام آن جز ریشخند و رسوایی نیست بهتر از هر جا در داستان آن مرد لافی * تصویر می شود که هر روز بامداد لب و سبلیت را با پوست دنبه چرب می کرد و در میان جمع منعمان و حریفان لاف می زد که دوش چنین و چنان خورده‌ام و البته دعوی وی هم گزاف و دروغ بود. طنز و طعنی که در لحن نقل حکایت هست البته به فقر و تنگدستی مرد متوجه نیست، متوجه به لاف و کبر دروغین اوست که در عین حال موجب مزید حرمانش نیز هست.

الف

مرد لافی هر روز در مجمع حریفان دست به سبلیت می مالید و آن را به رخ حاضران می کشید و سبلیت چرب وی در اهل انجمن این توهم را به وجود می آورد که مگر دوش همه چرب و شیرین خورده است و مثل حریفان دیگر خوش چربیده است، اما شکم وی که هرگز بویی از این چرب و شیرین دروغین نبرده بود و همان سبلیت چرب را موجب حرمان خویش می دید از درونش بانگ در می داد - کاین سبلیت چرب تو برکنده باد * . سرانجام یک روز که گربه‌یی در خانه آمد و آن پوست دنبه وی در ربود کودک از بیم عتاب پدر میان انجمن دوید و در بین حریفان بانگ در

۱/۱۵۵ - کلیات عبید، رسالهٔ دلگشا، ۱۳-۱۰۷

Lucian +/۱۵۵

۱۵۵/ * الف: ۱۵۳۶/۲ ب: ۲۸۳۵.۱ ت: ۲۸۴۰.۱

ت: ۲۹۸۱.۱ ~

ث: ۳۰۰۱/۱

داد که گربه آمد و آن دنبه را که هر روز سبلیت بدان چرب می کردی در ربود. هر چند اینجا، خنده آمد حاضران را از شگفت*، اما باری آنها را بروی رحم آمد. دعوتش کردند و سیرش کردند و مرد از لاف و غروری که مایه حرمانش بود رهایی یافت و پیداست که در واقع آنچه مایه حرمان وی بود فقر مادی نبود، ضعف اخلاقی بود که شکل لاف و غرور داشت و رسوایی هم متوجه آن بود.

ب

قصه دیگر در باب فقیهی است* که به قول مولانا ژنده‌ها در چیده بود و در عمامه خویش در پیچیده بود تا با این دستار بزرگ خود را در انظار شایسته تکریم و تعظیم بیشتر سازد. این توقیر و تکریم نسبت به عمامه در نزد عامه خلق البته مبتنی بر روایات بود که از قول رسول خدا عمامه را، که شیوخ قوم «تیجان العرب» تلقی می کردند، مایه فرق و نشان امتیاز بین اهل اسلام و دیگران نشان می داد[۳] و به همین سبب هم فقها در آن باب دقت و علاقه خاص نشان می دادند. در قصه مولانا هم فقیه تنگدست این ژنده‌ها را بدان سبب در چیده بود تا وقتی در حطیم مکه در مجمع بزرگان وارد می شود عمامه اش زفت و عظیم و موجب جلب اجلال و تکریم به نظر آید. بدین گونه ظاهر دستار چون حله بهشت پاک و تازه می نمود اما در باطن و درون آن جز پاره‌های پنبه و پوستین چیز دیگری نبود.

پ

با اینهمه صبحگاهان که فقیه کهن جامه با این ناموس و نمایش به مدرسه می رفت با مردی جامه کن برخوردار که در سر راه تاریک کمین کرده بود و برای دستار ربایی و کلاه برداری که حرفه اش بود انتظار موقع مناسب می کشید. چون دستار فقیه را در ربود و دوان و شتابان راه خود پیش گرفت فقیه که به دنبالش می دوید بانگ برداشت که باری — بازکن دستار را آنگه بیر*. طرار دستار ربا آن را باز کرد اما در پس ژنده پاره‌ها که از درون آن می ریخت جز قدریک گز خرقة کهنه چیزی نیافت. آن خرقة را بر زمین زد و با فقیه عتاب آغاز کرد که با این مایه نیرنگ خویش ما را نیز از کار بازداشتی. اینجا در عین آنکه دغل و نیرنگ فقیه که رعایت ناموس و حب شهرت او را بدان وامی دارد هدف طنز مولانا است، حرص جامه کن که با وجود اصرار و اعلام صاحب دستار گول ظاهر زفت آن پارچه ژنده آگند را می خورد نیز مایه طعن و مستحق طنز گوینده هست و سزای آن است.

ت

همچنین قصه آن اعرابی که سگش از گرسنگی می مرد و او بر سگ نوحه می کرد و می گریست* نمونه‌ی دیگری از آنچه نقص اخلاقی در آن هدف عمده طنز قصه پرداز است عرضه می کند. وقتی از این اعرابی که بر سگ خویش گریه و نوحه می کند سبب مرگ سگ را می پرسند، می گوید که حیوان از گرسنگی جان می دهد، پرسنده انبان اعرابی را نشان می دهد و سؤال می کند که پس آنچه در این

انباتت هست چیست؟ عرب می گوید که این لوت و زاد است که توشه راه من است. چون مرد می پرسد آیا چیزی از آن به این سگ خویش نمی دهی و اعرابی جواب می دهد که تا این اندازه به او علاقه ندارم، سائل بر وی عتاب و پرخاش می کند که خاکت بر سر — که لب نان پیش تو بهتر ز اشک *.

ث

قصه در باب دوستی و دلنوازی زبانی و عاری از صدق بخیلان که در راه یاران حتی آنجا که پای جان آنها در میان است نیز از نان و مال دریغ دارند لطیفه بی معنی دار و گویاست، و اینکه اعرابی اشک ریختن را بر خرج کردن مال ترجیح می دهد یادآور قصه آن توانگر بخیل است که چون برای رفع بیماری فرزند بین ختم قرآن و بذل قربان مخیر می شود «مصحف مهجور» را به قول سعدی^۱ از «گلّه دور» مناسبتر می یابد. داستان مثنوی در عین حال طرز تلقی بخیلان عرب را از سگ پاسبان که ضرب المثل عربی آجع کلبک یتبعک، و قصه کلبه حومل [۴] نمونه آن است به طور جالبی تصویر می کند.

ج

معهدا سرّ قصه تقریر این معنی است که درخواست وزاری در پیش حق باید از روی اخلاص باشد. از این گونه احوال آنچه بر اهل ریا می گذرد سرد و دروغ و مثل زاری و نوحه عاری از صدق این اعرابی است که اشک ریختن کاذبانه را از ایثار مخلصانه آسانتر می یابد. این هم که حال اعرابی در خور همدردی و شفقت نیست و بیشتر شایسته استهزا و سرزنش می نماید از آن روست که در اظهار محبت صادق نیست ورنه فقر اعرابی و شقاء زندگی بادیه در جای خود جالب همدردی و شفقت است نه مایه طعن و استهزا.

ح

۱۵۷

مواردی هم هست که این گونه نوادر متضمن طنز و طعن نیست، جنبه وعظ و عبرت دارد، و اگر طنزی خفیف هم در آن هست بیش از آنکه نیشخندی بر دهان مخاطب بشکفاند دلهره‌یی را در دل و جاننش می رویاند. از جمله در داستان آن شخص که مادرش را کشت * وقتی از وی می پرسند چرا آن کس را که با وی فساد کرد نگشتی و او در پاسخ می گوید در این صورت می بایست هر روز مردی دیگر را می کشتم در اصل قصه خشونت‌ی دردناک هست، اما سرّ قصه در باب مادر و

۱/۱۵۶ — گلستان، باب ششم، حکایت ۷

۱/۱۵۶ * الف: ۷۳۲/۳ ~ ب: ۷۳۷/۳، ۷۶۳/۳ پ: ۱۵۷۸/۴ ت:

۱۵۸۶/۴ ث: ۴۷۷/۵ ~ ۴۸۷/۵

مادرکشی نیست، در باب نفس اماره است که تا در وجود انسان باقی است رهایی از ننگ و خلاصی از گناه برای وی ممکن نیست، و هر چند مایه حیات انسان است باز تا او زنده است به خاطر فسادى که هر روز و هر ساعت از او سر می زند هر دم دست انسان به جنایتی آلوده می شود*. اینجا خشونتى که در این مادرکش هست ذوق طنزى را که در جواب مادرکش انعکاس دارد در خاطر شنونده نابود و تباه می کند و انسان را به ضرورت مجاهده با نفس و کشتن شهوات نفسانى متوجه می دارد.

الف

حکایت دیگر درباره مارگیری است که دزد مارش را می رباید* و از ابله‌ی می پندارد که گویی غنیمتی به چنگ آورده باشد. مارگیر که نمی تواند دزد گریز پا را دنبال کند از اینکه به این سادگی آنچه را سرمایه معیشت و وسیله حیات خویش می پندارد از دست می دهد سخت دچار اندوه می شود اما مار دزد را نیش می زند و هلاک می کند، و چون مارگیر او را در راه مرده می بیند دزد خویش را باز می شناسد و خرسند می شود که آنچه وی آن را برای خویش مایه زیان می دانست در واقع سود او بود، چرا که این نیش را مار به او نزد، به دزد مارربا زد. از این قرار در ظاهر قصه این نکته که دزد طرّار به آنچه سزای اوست می رسد، او را همچون فریبکاری که خود از فریب خویش زیان می بیند مایه عبرت می سازد، اما سرّ قصه متضمن آن است که انسان از سرّ کارها خبر ندارد و بسا که آنچه را به تضرع و دعا می خواهد مایه زیان و هلاک اوست.

ب

نظیر همین مضمون سرّ لطیفه‌ی است که در قصه عزرائیل است با آن زادمرد که از بیم نگاه او به سرا عدل سلیمان می رود* و از سلیمان درمی خواهد تا وی را به وسیله باد که در فرمان دارد به جایی دور در سرزمین هند نقل نماید تا مگر آنجا از قهر ملک الموت که با دیده خشم و تهدید در وی دیده است در امان ماند. سلیمان که این درخواست مرد را برمی آورد دیگر روز از عزرائیل موجب آن نگاه خشم آگین را که بر آن مرد افکنده بود می پرسد و عزرائیل در پاسخ می گوید من در وی به دیده خشم ننگریستم از اینکه او را اینجا در رهگذار دیدم تعجب کردم، چرا که قضای الهی آن بود که آن روز در سرزمین هند جان او بستانم و چون او را در اینجا دیدم با خود گفتم اگر او را صد پر باشد بعید است به هندوستان پرواز هم تواند کرد، چون تو او را بر بال باد به هند فرستادی در همان لحظه که اجل وی بود جان او را در هندوستان بازستاندم.

پ

قصه طرفه نادره‌ی است که وقوع آن جز در ملک سلیمان که باد در فرمان

اوست و عزرائیل و دیگر فرشتگان هم در درگاه او تردد دارند ممکن نیست، اما آنچه از سر قصه حاصل می شود آن است که کار جهان در گرو حکم قضاست و انسان چون از حقیقت امور و اسرار پنهانی خبر ندارد تدبیر و اندیشه‌یی که برای گریز از حکم قضا به کار می برد سرانجام جز آنکه همان حکم را ابرام نماید برای وی حاصل دیگر ندارد. زادمرد غافل به آسانی نمی تواند باور کند که این مرگ گریزی خود مرگ اوست و مرگ را اگر از در براند از پنجره به سر وقت وی می آید!

ت

همچنین قصه مرد گل خوار* که به دکان عطار می رود و از وی ابلوج قند — قندسوده — می خرد نیز نشان می دهد که انسان بسا که چیزی را برای خود سود و غنیمت می پندارد و آن خود جز مایه زیانش نیست. در اینجا سنگ ترازوی عطار از همان گلی است که مرد به خوردن آن علاقه دارد، از این رو وقتی عطار به پس دکان می رود تا ابلوج قند بیاورد مرد گل خوار دزدیده از آن گل که سنگ ترازوست خوردن می آغازد. اما عطار که این گل خوردن او را می بیند در باز آمدن تعلل دارد، چرا که می بیند که او هر چه از سنگ ترازوی وی می خورد در واقع به خود زیان می زند و از پهلوی خود می خورد*.

ث

صورت قصه طعن و طنزی است در باب آن کس که می خواهد دیگری را فریب دهد اما زیان آن به خود او می رسد و از این حیث نتیجه آن به قصه دزد و مارگیر می ماند، اما نکته عرفانی که در سر قصه هست مرد گل خوار را همچون مظهر و نمونه‌یی از غافل دنیاپرست نشان می دهد که عشق به دنیای خاک او را از حلاوت عالم ماورای حس محروم می دارد و او نمی داند که هر قدر بیشتر در عشق به دنیای خاک حرص و ابرام ورزد از حلاوت لذات آن عالم پاک بیشتر محروم می ماند.

ج

۱۵۸

در پاره‌یی موارد مضمون این گونه نوادر متضمن معانی اخلاقی یا عرفانی است و غالباً افراطها و خطاهایی را که در زندگی عامه یا در احوال طبقات خاصه رخ می دهد هدف انتقاد می سازد، یا مبادی و تعالیم کسانی را که دچار چنین افراط کاریها می شوند معروض طنز و طعن می نماید. از جمله قصه طوطی و بقال* که ضربه بقال طوطی مسکین را که شیشه‌های روغن را در دکان ریخته است بکلی گل و خاموش می کند و بعد از چند روز خموشی که مایه ندامت بقال می گردد وقتی

۱۵۷/ * الف: ۷۷۶/۲ ~ ، ۷۸۲-۳/۲ ب: ۱۳۵/۲ ~ پ:

۹۵۶/۱ ~ ث: ۶۲۵/۴ ~ ، ۶۰۰/۴

قلندری جوالک پوش - جولقی - با سر و روی تراشیده و بیموی از پیش دکان می‌گذرد طوطی ناگهان به زبان می‌آید و با همدردی و تأثر بانگ برمی‌دارد که با این سر و روی صاف و بیمو - تو مگر از شیشه روغن ریختی *؟

الف

درست است که این حرف زدن طوطی در دنبال چندین روز سکوت او ناشی از حیرت فوق‌العاده و ناشی از ضربه روحی هشیار کننده‌یی به نظر می‌آید، اما سازنده قصه یک لحظه فراموش کرده است که طوطی از روی فکر و به خاطر حیرت یا عبرت سخن نمی‌گوید و جز آنچه را بدو تلقین کرده‌اند بر زبان نمی‌راند. اما سر قصه که طعن گزنده‌یی در این لطیفه نیشدار ناشیانه مضمیر می‌دارد و متضمن طعن و نقد بر قیاس نادرست عامیانه است که گاه زیاد مضحک می‌نماید و شاید یک نمونه آن هم ابداع همین قصه باشد که در آن نطق طوطی را هم با نطق انسان قیاس کرده‌اند و بدین سان اصل قصه هر چند لطف ابداع هم ندارد لا اقل نشان می‌دهد که همه جا بر چنین قیاس نمی‌توان اعتماد کرد و کار پاکان را نباید از حال خود قیاس گرفت و آنها را نیز بیهوده هدف طعن و ملامت ساخت.

ب

قصه دزد و صاحبخانه * نمونه‌یی دیگر از همین گونه نوادر است. اینجا صاحبخانه دزدی را که در وثاق خویش می‌بیند در کوچه دنبال می‌کند اما درست در همان هنگام که می‌خواهد او را بگیرد بانگ بلندی وی را صدا می‌زند و به سوی خویش می‌خواند. مرد که می‌پندارد در آن سوی دیگر چیزی هست که شاید زن و فرزند وی را تهدید می‌کند دزد را رها می‌کند و به سوی آن صدا می‌رود، اما در آنجا بانگی که وی را صدا زده بود رد پای را به وی نشان می‌دهد که اینک نشان پای دزد * اینجاست که صاحبخانه در می‌یابد آنکه رد پای دزد را به وی نشان می‌دهد جز بانگ طرّار دیگر که می‌خواهد وی را از گرفتن دزد مانع آید نیست.

پ

اینجا سر قصه معلوم می‌دارد کسانی که حقیقت را رها می‌کنند و دنبال نشانی‌های آن می‌روند در واقع فریب کسانی را می‌خورند که نمی‌خواهند انسان به جستجوی حقیقت پردازد. هدف نقد هم جز اهل ظاهر، که مردم را به نشان حقیقت خرسند می‌دارند و از نیل به خود آن باز می‌دارند، نیست. در واقع سالک طریقت حکم این صاحبخانه را دارد که دزد را دنبال می‌کند و می‌داند ابلیس را که در خانه دل او رخنه کرده است در کدام جانب باید دنبال نماید، اما آنکه به علم ظاهر بسنده کرده است و از علم باطن بی‌بهره است او را از مجاهده‌یی که برای قهر ابلیس لازم است باز می‌دارد و با بحث در علایم و آثار مهلکات و اخلاق ذمیمه او را از قهر دزد که با سعی و مجاهده بدان دست می‌توان یافت باز می‌دارد، و از طرز بیان پیداست که سر قصه ناظر به نقد اهل ظاهر و مدعیان ارشاد است.

ت

قصه اعرابی و فیلسوف * هم بیحاصلی علم ظاهر را که نزد عارف انسان را از حق دور می کند و مایه حرمان اوست در طی گفت و شنود این دو به صورت دیگر تمثیل می نماید. این اعرابی جاهل که دو جوال سنگین را هم بر شتر خویش بار کرده است در بین راه به این حکیم خوش سخن عاقل برمی خورد که با او طرح سخن می اندازد و از وطن و حال و مقصد وی سؤال می کند. چون به اعرابی که از گولی خویش جوال ریگی را عدل جوال گندم بارشتر کرده است حالی می کند که اگر در هر یک از دو جوال نیمی از گندم را بریزد بارش سبکتر می شود و به حمل ریگ حاجت ندارد، اعرابی را از عقل و فطنت خویش غرق حیرت و تحسین می سازد؛ اما وقتی در جواب سؤال اعرابی خاطر نشان می نماید که با چندین عقل و دانش خویش از مال و رمه و دکان و خانه و نقد و جنس بکلی بی بهره است و از تمام حکمت و دانش خود جز خیال و دردسر حاصلی ندارد، اعرابی که یک لحظه اندیشیده بود او را بر اشتر بنشانند و همراه خود سازد با خشونت بسیار او را به خواری از خود می راند که از پیش من دور شو — تا نبارد شومی تو بر سرم *.

ث

آیا اعرابی حق ندارد از فهم و عقلی که تمام نکبت و شقاوت حیات را به آن وابسته می بیند اظهار انزجار کند. نه آیا وقتی در احوال خود می نگرد می بیند عقل و ذکاوت غالباً انسان شجاع را حازم یا جبان می کند، روح خرسند و راضی را محزون و تیره می سازد و صفای طمأنینه و اعتماد را به کدورت شک و سوءظن می آلود؟ از اینجا هر کس در موضع او باشد پیش خود می اندیشد که جهل و بیخبری بیشتر از عقل و زیرکی انسان را آسایش خاطر می بخشد. گویی جهالت شرط عملیهی برای نیل به آسایش است و شاید از همین روست که میوه معرفت را از شاخ شجره ممنوعه آویخته اند.

ج

نه فقط سر قصه مولانا نشان می دهد که گویی دانش و خواسته، چنانکه تجربه زندگی هر روزینه نشان می دهد، با هم جمع نمی شود و آنجا که کیمیاگر از غصه و رنج جان می دهد ابله در خرابه گنج می یابد [۵] بلکه معلوم می دارد که در عین حال آن حکمت و دانش هم که موجب نیل به نجات از فقر دنیای حس و نیل به سرمایه عشق و ایمان نشود شوم است، و بدین گونه گوینده مثنوی به این نتیجه می رسد که حکمت دنیا جز شک و ظن نمی افزاید و موجب رستگاری نیست، آنچه مایه نجات است حکمت دینی است که با زیرکساریها و حيله اندیشیهای مربوط به علم معاش ارتباطی ندارد.

ج

۱۵۹

در بین نوادر دیگر که نیز متضمن لطایف عرفانی و حکمی است قصه‌منازعت آن چهار کس در باره انگور است* که چون با یک درم که شرکت داشتند هر یک آنچه را می‌خواست به زبان خویش می‌خواند بین آنها نزاع برخاست، اما هر چهار کس طالب یک چیز بودند و البته اگر صاحب سری که زبان همه را می‌دانست در آن میان پیدا می‌شد تنازع آنها را از میان برمی‌داشت و با همان یک درم آنچه را پارسی انگور و عرب عنب و ترک اوزم و رومی استافیل می‌خواند برای آنها می‌خرید و آرزوی جمله را برمی‌آورد و از اینکه در تنازع مشت برهم زنند مانع می‌آمد.

الف

این تنازع در بین چهار کس که در واقع اختلاف نظر و بهانه‌ی برای تنازع هم ندارند البته مضحک و غریب است. اما سرّ قصه که نشان می‌هد اختلاف خلق غالباً لفظی است و آنجا که به معنی رسند بین آنها صلح و آرامش پیش می‌آید نکته‌ی است که از نظرگاه عارف بسیاری تعصبات عوام را به مثابه‌ی منازعات کود کانه محکوم می‌سازد. از جمله اختلاف مریدان را از نظرگاه شیخ که صاحب سرّ است و زبان دل همه را می‌داند ناشی از تفاوت در طرز بیان می‌شمرد که — در اثر ناشناخت مایه‌ی نزاع و تفرقه است*.

ب

همچنین قصه‌ی مفلس با آن گُرد صاحب شتر* که در نقل آن مولانا با تفصیل برخی جزئیات لطیفه‌ی کوتاه^۱ را به قصه‌ی طولانی تبدیل می‌کند نشان می‌دهد که حرص و غرض انسان را از ادراک حق باز می‌دارد و تا وقتی صدای حرص در درون وی خاموش نشود بانگ حقیقت را که همه جا بلند است نمی‌تواند در گوش آرد. این کرد که به حکم قاضی شتر او را به سخره گرفته‌اند و مرد مفلس را بر آن نشانده‌اند تا در همه‌ی شهر بگردانند و افلاس او را همه جا با بانگ بلند در کوی و بازار اعلام دارند، در پایان این نمایش چون مرد مفلس را از شتر به زیر می‌آورند گُرد صاحب شتر کرایه‌ی اشتر را از وی مطالبه می‌کند و مفلس با تعجب از وی می‌پرسد که در تمام روز بانگ افلاس من به چرخ هفتم رسید آخر چگونه در گوش تو راه نیافت؟ پیدا است که این بانگ افلاس همه جا در شهر پیچیده اما در صاحب شتر — بر نَزَد کُو از طمع پُر بود پُر*.

پ

قصه‌ی صوفیان و بهیمه‌ی مسافر* که این داستان در حکم ذیل و شاهد آن است همین نکته را تقریر می‌کند. اینجا صوفی مسافر که مهمان خانقاه می‌شود بهیمه‌ی

خود را در آخور خانقاه می بندد و خود به جمع یاران می پیوندد. چون صوفیان برگ مهمانی ندارند پنهانی بهیمه وی را می فروشند و از بهای آن اسباب لوت و سماع راست می کنند. قوال مجلس از اول تا آخر حراره‌یی را می خواند که صوفیان هم با او هماواز می شوند و همگان صدا درهم می اندازند که - خر برفت و خر برفت و خر برفت. صوفی مسافر هم با آنها همین تصنیف را با ذوق تمام می خواند و آواز آنها را تقلید می کند.

ت

صبحگاهان چون صوفیان هر یک از گوشه‌یی فرا می روند و صوفی مسافر عزم رحیل می کند از خادم خانقاه بهیمه خود را طلب می کند، و وقتی او حکایت حال را باز می گوید صوفی با وی پرخاش می کند که لا اقل دوش که جمع صوفیان حاضر بودند می بایست این ماجرا با من می گفتی تا من آن خر را از آنها باز می خریدم یا بهای آن را بر جمع توزیع می کردم. خادم می گوید بارها آدمم تا ترا از این کار واقف کنم هر بار می دیدم با ذوقتر و خوشتر از همه یاران خر برفت و خر برفت می گفتی پنداشتم از ماجرا واقف و بدان راضی بوده‌یی. صوفی می گوید آن حراره را جمله حاضران خوش همی گفتند مرا هم از گفتن آن ذوقی می آمد، پس تقلید قول آنها بود که چنین مرا بر باد داد - که دو صد لعنت بر این تقلید باد*. پیداست که ذوق مسافر از لوت و سماع هم هست و اینجا در واقع حرص و شهوت است که او را به تقلید وامی دارد و در خور لاغ و مسخره می سازد.

ث

داستان روستایی و شیر* نمونه‌یی دیگر از این گونه نوادر را عرضه می کند. قصه نشان می دهد که آنچه بر انسان می گذرد و وی به سبب ناآگاهی از حقیقت آن، تحملش می کند بسا که اگر حقیقت آن بر وی مکشوف افتد تحمل آن برایش ناممکن شود. مولانا هم بمناسبت بدرستی خاطر نشان می سازد که خلق نیز نام حق را در تاریکی تقلید شنیده اند از این روست که چنین غافل وار در آن پیچیده اند و اگر در روشنایی تحقیق از آن واقف می شدند بی نام و نشان می گشتند و از آنها جز صدا بر نمی آمد چرا که مرتبه فنا برای عارف حاصل می شود که اهل تحقیق است، نه عامی که جز بتقلید از حق سخن نمی گوید.

ج

از همین گونه نوادر داستان جالینوس و دیوانه است* که عین آن در قابوسنامه به محمد زکریا^۲، و در طوق الحمامه ابن حزم^۳ به بقراط منسوب است، و ممکن است مأخوذ از حکایت دیگری باشد که در باب افلاطون و ستایشگر جاهل وی نقل کرده اند. به هر حال حاصل قصه نشان می دهد که توجه و تملق نااهلان در حق عاقل برای او موجب مزیت نیست، نشانه نقصان اوست. باری جالینوس در اینجا از یاران درمی خواهد تا برای وی فلان دارو تهیه نمایند، چون به وی خاطر نشان می سازند که

این دوا در علاج جنون به کار می‌رود و از کمال عقل توبعید است که حاجت بدان بیابی جواب می‌دهد که امروز دیوانه‌یی با من در میان راه برخورد، اظهار تملق و ارادت کرد، اگر جنسیتی در میان نمی‌بود این توجه در نزد او حاصل نمی‌شد. مولانا در اینجا ظاهراً به طور ضمنی کسانی را هم که به تملق عوام دل می‌بندند انتقاد می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که آن گونه توجه و ارادت هم بی‌آنکه سنخیت و تجانسی باشد در بین رؤسای عوام با مریدان آنها پدید آمدنی نیست.

ج

حکایت آن مؤذن زشت‌آواز هم که در کافرستان بانگ نماز برمی‌دارد* و از کار خیر وی نتیجه عکس حاصل می‌شود نمونه‌یی دیگر از این نوادر محسوب است. وقتی این مؤذن بانگ برمی‌دارد کافری از اهل شهر برایش هدیه می‌آورد و از وی سپاس می‌دارد، و معلوم می‌شود دختر وی که شوق مسلمانی در دلش راه یافته بوده است از شنیدن این بانگ از مسلمانی دلش سرد شده است*. حکایت که مضمون آن را سعدی در مورد یک مؤذن سنجار^۴ و مؤلف فرایده السلوک در مورد یک مؤذن تفلیس^۵ نقل کرده‌اند نشان می‌دهد که سلوک اهل حق تا مقبول نباشد مایه هدایت خلق نخواهد شد و اندیشه نیکی همه جا به نتیجه مطلوب نمی‌رسد.

ح

۱۶۰

پاره‌یی از این گونه قصه‌ها نکته سنجیهایی است که احیاناً به صورت سؤال و جواب (۱۹ § الف و مابعد) یا توجیه و تقریر سرتی به بیان می‌آید و در طی این نکته‌ها و توجیه‌ها گه‌گاه لطایف اسرار عشق و عاشقی مطرح می‌گردد و تقریری که از سر این قصه‌ها می‌شود مضمون قصه را به طور بارزی فایق و متعالی نشان می‌دهد. از این جمله است قصه لیلی باخلیفه* که به صورت دیگر در مصیبت‌نامه عطارا^۱ هم هست، اما ایجاز کلام مولانا لطف دیگر دارد و از جوابی که وی از زبان لیلی به خلیفه می‌دهد پیداست که ادراک زیبایی ذوق عاشقانه می‌خواهد و آنکه از این ذوق بی‌بهره باشد ادراک زیبایی برایش ممکن نیست. در قصه‌یی دیگر* چون

۱/۱۵۹ - محاضرات راغب ۲۹۷/۱ ۲ - مآخذ قصص / ۶۶ ۳ - طبع لیدن،
 ۹/۱۹۱۴ ۴ - گلستان، باب چهارم، حکایت ۱۳ ۵ - مآخذ قصص / ۶-۱۸۵
 * ۱/۱۵۹ الف: ۳۶۸۱/۲ ~ ب: ۳۶۹۳/۲ پ: ۵۸۵/۲ ~ ،
 ۶۷۸/۲ ت: ۵۱۴/۲ ~ ث: ۵۶۳/۲ ج: ۵۰۳/۲ ~ چ:
 ۲۰۹۵/۲ ح: ۳۳۶۶/۵ ، ۳۳۸۳/۵

خویشان مجنون وی را ملامت می نمایند که بهتر از لیلی در شهر و قبیله ما صد هزاران دلربا هست، حُسن لیلی چندان نقلی ندارد، مجنون جواب می دهد صورت کوزه است و حُسن حکم می را دارد که از کوزه نوشند، شما از آن کوزه جز سرکه بهره ندارید، برای من آنچه در آن کوزه است شرابی است که مستی می دهد و از آن روست که مستی از جای دیگر نمی جویم. مولانا بدین گونه نشان می دهد که عشق موقوف حُسن صورت هم نیست، موقوف ذوق و حالی است که از آن صورت به عاشق می رسد و او را از خودی خویش می رهاند، و این خود بهره‌ی است که نصیب هر کس نیست.

الف

در شعری از دیوان مجنون که مضمون این گفت و شنود هست، مجنون در جواب ملامتگران خویش می گوید گیرم که لیلی حسنی ندارد، باری آرزوی دل و جان و دلخواه من اوست — منی کبدی بل کل نفسی و سؤلها^۱. قصه بیماری لیلی * نیز که چون مجنون از آن آگهی می یابد آرزو می کند که ای کاشکی طیب می بودم تا بدین بهانه نزد او می شدم * نیز مأخوذ از ابیات دیوان منسوب به اوست^۲. چنانکه قصه موجزی که به موجب آن مجنون آن سگ را که مقیم کوی لیلی است می نوازد * و به ملامتگر بیکار جواب سربالا می دهد * نیز مأخوذ از روایات منسوب به مجنون است^۳، و از آنچه در این گونه قصه‌ها به بیان می آید مولانا لطایف اسرار عشق و عاشقی را مبنی بر تجربه واقعی نشان می دهد و در ضمن چنین نوادر دقایق و رموزی را که سر عرفانی دارد باز می نماید.

ب

قصه تنازع مجنون با ناقه * که در فیه مافیه و مکتوبات مولانا نیز هست^۴ در تقریر گوینده مثنوی رمزی از چالش عقل با نفس به نظر می آید، و هر چند مضمون شعری که مایه الهام قصه است به عروۃ بن حزام منسوب است^۵ در مثنوی قصه منسوب به مجنون است و مضمون آن نشان می دهد که هر کس در عالم سر در کمندی دارد و بدانجا که عشق او را می کشد راه می پوید میل مجنون به سوی لیلی است اما ناقه وی دل در بند کره خویش دارد و چالش بین اهواء اهل عالم از اینجاست، اما مجنون که می بیند به سبب این تنازع فاصله سه روزه راه بین او و لیلی به سالها طی نمی شود خود را از ناقه به زیر می اندازد و راه معشوق را با پای شکسته به سر طی می کند، و اینجاست که نیل به وصال معشوق رهایی از تردد را الزام می کند، و وقتی عشق لیلی چنین می کند پیداست که عشق مولی چه خواهد کرد؟

پ

این نکته را هم که وجود معشوق تمام وجود عاشق و غایت آرزوی اوست و آنجا که عشق راستین باشد بین عاشق و معشوق جدایی نیست، مولانا در یک قصه

دیگر* در باب مجنون و لیلی به بیان می‌آورد. در اینجا مجنون که وجودش پر از لیلی است و در سراسر جسم و جاننش جز لیلی و عشق او هیچ چیز راه ندارد به سبب رنجوری که دارد محتاج به رگ زدن می‌شود. اما وقتی رگزن بازوی وی را می‌بندد و بیشتر را بر دست می‌گیرد مجنون از رگ زدن پشیمان می‌شود، از رگزن در می‌خواهد تا مزد خود بگیرد و او را رها کند. رگزن که می‌پندارد مجنون از نیش نشتر ترسیده است می‌گوید تو در عاشقی از شیر و گرگ بیابان که شبها گرد تو می‌آیند ترسی نداری آیا از این بیشتر می‌ترسی؟ مجنون که مرد را از سر قصه خویش غافل می‌یابد به او خاطر نشان می‌سازد که ترس من از بیشتر نیست اما وجودم چنان از لیلی پُر است که می‌ترسم اگر فصدم کنی - نیش را ناگاه بر لیلی زنی*!

ت

۱۶۱

پیدا است که این چنین عشقی در حوصله تجربه هر روزینه زندگی انسان نیست، رمزی از حال صوفیه و عارفان است و از اینجا است که جز با فانی شدن در معشوق و رهایی از اثنینیت که عاشق را از معشوق جدا می‌دارد به عشق عارف نمی‌توان دست یافت. قصه موجزی که در مثنوی این اتحاد و فنای عاشق را تقریر می‌کند داستان آن معشوق است* که از عاشق می‌پرسد مرا بیشتر دوست می‌داری یا خود را؟ و عاشق جواب می‌دهد که من چنان در توفانی گشته‌ام که جز تو چیزی در من نیست تا بین من و تو تفاوتی تواند بود. قصه آن عاشق* هم که در خانه یار را می‌کوبد و در جواب وی که می‌پرسد کیست منم می‌گوید و به همین سبب در برویش گشوده نمی‌شود و از دیدار محروم می‌ماند تقریر دیگری از این معنی است. اینجا عاشق چندی در آتش هجر و فراق می‌سوزد و بعد از سالی محنت و ابتلا وقتی دوباره حلقه بر در معشوق می‌زند در جواب سؤال او که می‌پرسد کیست می‌گوید که اینجا بر در - هم تویی ای دلستان!

الف

در واقع تا وقتی خودی در وجود عاشق باقی است از عشق واقعی که نفی خودی لازمه آن است محجوب است و پیدا است که تا وقتی عشق به این مرتبه نرسد عاشق در معشوق فانی نمی‌شود و جز با این تجربه شهودی عاشق از قالب خودی که

۱۶۰/۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ - مآخذ قصص / ۸، ۱۸۴، ۲۷، ۹۱، ۱۳۹

۶ - قالی، کتاب النوادر / ۱۵۸ ~

۱۶۰/ * الف: ۸/۱ - ۴۰۷، ۳۲۸۶/۵ ~ ب: ۲۶۹۱/۱ ~ ، ۲۶۹۳/۱

۵۶۷/۳ ~ ، ۵۷۳/۳ پ: ۱۵۳۳/۴ ت: ۱۹۹۹/۵ ~ ، ۲۰۱۸/۵

اقتضای اثینیت دارد به قالب غیر که در آن حال دیگر پذیرای محدودیت غیریت نیست راه نمی یابد و آنچه کمال عشق است و دانته آن را عبور از مرتبه انسانی + می خواند^۱ برایش ممکن نیست. داستان آن عاشق هم که خدمتها بر معشوق می شمرد * تصویری از این گونه عشق است و اینجا چون معشوق به عاشق خاطر نشان می کند که نشان عشق واقعی مردن در راه معشوق است مرد همان دم بر زمین می افتد و شاد و خندان در راه او جان می دهد * و خنده یی هم که تا ابد بر لبش باقی می ماند شادی و خرسندی او را از این مرگ دوست داشتنی نشان می دهد

ب

البته چنین عشقی کار بالغان راه است و آن کس که در این راه با رسم جانبازی آشنایی ندارد عاشق نیست، طفل راه است و لایق عاشقی نمی نماید. قصه آن عاشق * که شب بر امید وعده معشوق می آید و در انتظار خوابش می برد * تقریری از این معنی است. اینجا معشوق اندکی از آستین او را می درد و گرد کانی چند در جیب او می ریزد - که تو طفلی گیر این می باز نرد *، و وقتی عاشق از خواب برمی جهد و آستین و گرد کانه را می بیند تصدیق می کند که معشوق همه صدق و وفاست و - آنچه بر ما می رسد آن هم ز ماست *. بدین گونه و رای آنچه از سر قصه برمی آید صورت قصه هم نشان می دهد که در عشق طالب نستوه باید بود و آنکه در عشق نمی تواند طاقت انتظار آرد مدعی کاذب است. چنانکه عاشقی هم که چون هنگام وصل به وی می رسد معشوق را می گذارد و برایش به خواندن نامه می پردازد، آن گونه که مولانا در قصه یی کوتاه * به بیان می آرد، عاشق خیال است نه طالب وصال، در واقع به آنچه حال خود اوست عشق می ورزد و هر چند چنین عشقی ممکن است عارف را از قنطره حس و مجاز به قلمرو روح و حقیقت راه نماید، اما در عشقی که با حیات عادی انسانی سرو کار دارد شرط مردان نیست و با هدف عشق که نیل به وصال معشوق است توافق ندارد.

پ

۱/۱۶۱ - بهشت ۱/

tra in amare + /۱۶۱

* /۱۶۱ الف: ۲۰۲۰/۵ ~ ، ۳۰۵۶/۱ ~ ب: ۱۲۴۲/۵

۱۲۵۶/۵ پ: ۵۹۳/۶ ، ۵۹۹/۶ ~ ، ۶۰۲/۶ ، ۶۰۴/۶ ، ۱۴۰۶/۳

جدّ وهزل در لطایف

پاره‌یی قصه‌ها هم در مثنوی هست که در آنها واقعیت تجربی در سایه روشنی از نکته‌های طنزآمیز مطرح می‌شود اما برخلاف قصه‌های کوتاه بنای آنها اوج و فرود دارد و به آنچه «تعلیق» و «عقده‌گشایی» + خوانده می‌شود منجر می‌گردد. این گونه قصه‌ها البته لطف ایجازی را که در نوادر و لطایف هست ندارد اما صحنه پردازیه‌ها و وقایع فرعی در بیان مولانا غالباً روح و تأثیر قابل ملاحظه‌یی می‌بخشد و آنها را مثل نوادر کوتاه تا حدّ قصه‌های امثال در محاورهٔ عام نیز شایستهٔ نقل و روایت می‌سازد.

الف

از این جمله است داستان باغبان با آن سه مرد که در باغ خویش یافت * —
 صوفی و فقیه و علوی. از آنجا که بتنهایی با این هر سه تن که به دزدی در باغش درآمده بودند برنمی‌آمد در ظاهر با آنها در ساخت و به حيله در بین آنها جدایی انداخت. نخست صوفی را دنبال کاری فرستاد تا دوستانه به عشرت نشینند. در غیبت او علوی و فقیه را بنواخت و از صوفی بدگویی کرد و بالاخره آن دورا بر ضد وی با خود یار کرد و چون صوفی بازگشت وی را با خفت بسیار از باغ براند. آنگاه نزد آن دو یار دیگر آمد و باز علوی را دنبال کاری روانه کرد و در غیبت او هم فقیه را راضی کرد تا او را نیز از باغ براند و خود با فقیه در باغ به صحبت و تفرج پردازد. آنگاه چون از کار علوی نیز فارغ شد و فقیه را تنها یافت با وی درآویخت و وی را عتاب سخت کرد و بیهزا فرو مالید. اینجا بود که فقیه دریافت آن بریدنش از یاران خویش خطا بود، از این رو چون باغبان وی را به ضرب و شتم فرو گرفت گفت حق با تو است، تا دستت می‌رسد بزن که شایسته است و — این سزای آنکه از یاران برید *.

ب

صورتی از قصه با اندک تفاوت در جوامع الحکایات عوفی هم هست و شاید

نشان آن باشد که اصل قصه از لطایف عامیانه مأخوذ است و گویندهٔ مثنوی آن را از آنچه در سالهای کودکی و جوانی در خراسان یا در جمع خراسانیان شنیده است در یاد داشته باشد، اما طنز عامیانه و احیاناً وقاحت آمیزی که در خطاب باغبان با این سه تن هست تصویر زنده‌بی از اقوال و اطوار طبقات عامه و گروههای جامعهٔ عصری و نیک و بد احوال آنها را عرضه می‌کند که به نحو جالبی رنگ واقع‌پردازی نیز دارد. **پ**

همچنین قصهٔ آن کودک که در پیش جنازهٔ پدر زار می‌گریست * و آنچه جوحی در آن باب با پدر خویش گفت (§ ۱۳۰ ب) هر چند طنز نیشداری را در باب آن گونه زندگیها که با مرگ تفاوتی ندارد متضمن است باری تصویری جالب و مبنی بر واقع‌بینی نیز از زندگی طبقات محروم جامعهٔ عصر را هم عرضه می‌کند. اصل قصه در آغانی ابوالفرج اصفهانی^۱ و در المحاسن و المساوی بیهقی^۲ منسوب به ابن دراج طفیلی است اما چون در لطایف الطوائف فخرالدین علی صفی^۳ حاصل قصه با اندک تغییری که نشان می‌دهد مأخذ آن به احتمال قوی غیر از مثنوی است به جوحی اسناد شده است پیداست که گویندهٔ مثنوی هم نباید آن را از پیش خود یا از روی سهو به جوحی منسوب کرده باشد.

ت

به هر حال وقتی کودک بی‌پدر در دنبال جنازه می‌نالد و می‌گرید - کای پدر آخر کجایت می‌برند * و آنگاه بر سبیل نوحه و مویه به خود جواب می‌دهد که ترا به خانه‌ی تنگ و بی‌بام و در می‌برند که آنجا نه قالی و حصیری وجود دارد نه طعام و چراغی در کار هست، جوحی که همراه پدر خویش شاهد این موبک حزن‌انگیز و مویهٔ آن کودک یتیم است چون این نشانیها را می‌شنود با پدر می‌گوید - والله این را خانهٔ ما می‌برند * و چون پدر این پندار او را دفع می‌کند نشانیها را با آنچه در خانهٔ خود آنهاست منطبق نشان می‌دهد.

ث

نشانیها و وصف خانه و قصهٔ تشییع یادآور یک قصهٔ اسپانیایی است که از حوادث فرعی و جزئی مربوط به سرگذشت زندگی لازاریو دتورمس محسوب است. لازاریو که ملازم و خدمتکار خردسالی در خانهٔ یک نجیب‌زادهٔ فقیر اسپانیایی است وقتی شاهد تشییع جنازه‌ی بی‌گورستان می‌شود و از زبان زنی که دنبال جنازه نوحه و مویه دارد وصف قبر را به عنوان «خانهٔ شوم و تیره» + می‌شنود آن را با خانهٔ ارباب منطبق می‌یابد، و این توافق و توارد که بین قصهٔ اسپانیایی با داستان مثنوی هست به احتمال قوی از وحدت مأخذ ناشی است [۱]. معهدا تصویری که مولانا از زندگی طبقات محروم جامعه در اینجا ارائه می‌کند چنان واقعی و موثر به نظر می‌آید که جوحی وی هم اگر با پدر همراه نمی‌بود ممکن بود از ترس جنازه به «خانه تنگ و

زحیر» پدر بگریزد و مثل لازاریو در را بر روی کسانی که به گمان وی می خواستند جنازه را به خانه آنها حمل نمایند فروبندد.

ج

۱۶۳

قصه معلم و کودکان* که در طی آن توهّم رنجوری که از تلقین کودکان مکتب گریز ناشی است در نزد معلم منجر به بیماری واقعی می شود نیز در مثنوی با چنان لحن آکنده از واقع بینی به بیان می آید که گویی مولانا خاطره یی از دوران مکتب رفتن خویش را نقل می کند، اما شهرت مضمون قصه که حتی در نزد ابن ربّن طبری، طبیب عهد متوکل، نیز به آن اشارت هست^۱ و همچنین وجود نوادر و لطایف متعدد که در باب سادگی معلمان اطفال در افواه و امثال هست [۲] نشان می دهد که در نقل مثنوی تنها تجربه واقیعت نیست، تذکار واقیعت تجربی است و از مهارت مولانا در تجسم دادن واقیعت در ضمن نقل قصه حاکی است.

الف

اینجا کودکان مکتبی از جور استاد و از رنج اجتهاد ملول می شوند از این رو پنهانی رای می زنند تا روزی چند درس را موقوف دارند و چندی از این محنت برآسایند. رایشان بر آن قرار می گیرد که معلم را به لاغ و افسوس رنجور سازند تا چون خیال بیماری در وی قوت گیرد درس و مکتب را رها کند و یکچند در خانه به بستر افتد. چون روز دیگر به مکتب می آیند با سؤال از رنجوری و با اظهار دلسوزی در حق استاد وی را به وهم می اندازند و استاد برمی خیزد و رنجوروار با کودکان مکتب به خانه می رود. هر چند زنش می کوشد تا به او حالی کند که هیچ رنجوری ندارد و بیم و ظنّ بیهوده به او دست داده است نمی پذیرد، به بستر می افتد و آه و ناله سر می دهد. چون کودکان ناچار می شوند در خانه استاد همچنان زندانی بمانند و به درس خواندن پردازند به اشارت یاری زیرکتر، صدا را بلند می کنند و درهم می اندازند و استاد برای رهایی از سر و صدای آنها ناچار می شود کودکان را به خانه هاشان روانه دارد و درس و مکتب را یکچند موقوف سازد.

ب

مادران اطفال که از زودآمدن آنها به خانه ناخرسند می شوند روز دیگر

۱/۱۶۲ - طبع بولاق ۳۷/۱۵ ۲ - طبع شوالی ۶۴۲/ ۳ - طبع گلچین ۳۹۰/

La casa lotrega y losca ra. - dencament +/۱۶۲

۱/۱۶۲ * ب: ۲۱۶۷/۲ ~ ، ۲۲۱۰/۲ ت: ۳۱۱۶/۲ ~ ث:

۳۱۱۷/۲ ، ۳۱۲۴/۲

بامدادان به احوالپرسی معلم می روند، او را در بستر می یابند و بر سبیل دلداری می گویند استاد را خیر باد، ما را ازین بیماری وی هیچ خبر نبوده است. استاد که از بانگ کودکان و تصدیع مادران رنجه تر گشته است با خشونت آمیخته به بلاهت که خاص این طایفه است جواب می دهد که خود من نیز از این بیماری آگاه نبودم — آگهم مادر غران کردند هین*، و بدین گونه با غر خواندن این زنان که باری به پرسیدنش آمده بودند شاهدهی دیگر بر آنچه در باب سادگی و بلاهت معلمان گفته می شد بر زبانها انداخت و آنچه تحت عنوان «آخوند نباشد درد و غم» بعدها در امثال عام نقل شد^۲ ظاهراً از همین قصه نشأت یا شهرت یافت.

پ

در عین حال یک نادره دیگر در باب کودک حارس و اشتر سلطان* در کلام مولانا این نکته را نشان می دهد که برخلاف آنچه مایه وهم ورنجوری کارنادیدگان* می شود، کاردیدگان و آنها که اهل جد باشند با این گونه نیرنگها جای خالی نمی کنند. این کودک که در کشتزاری نگهبانی می کند و با بانگ طبلمکی که دارد مرغان را از کشتزار می رماند وقتی اشتر سلطان که کوس و نقاره قسمتی از سپاه وی را حمل می کند به کشتزارش سر می کشد هر چه می کند نمی تواند با صدای طبل کوچک خویش وی را از مزرعه دور سازد و بالاخره عاقلی به وی خاطر نشان می نماید که بانگ طبل را موقوف دارد چرا که این شتر در میدان جنگ با صدای طبل و کوس انس دارد بانگ تبوراک طفلی وی رابه وحشت نمی اندازد — قصه که منشأ ضرب المثلهایی چون اشتر نقاره خانه، گاو و دهل زن و نظایر آنها گشته است نشان می دهد که آنچه موجب بیم ساده اندیشان و بیدلان می شود برای کار افتادگان مایه وحشت نیست و آنها به هر شور و غوغایی دروغین از جای نمی روند.

ت

در قصه آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش شد* نیز مولانا لطیفه یی کوتاه را با برخی شاخ و برگها تفصیل نسبی می دهد و آنچه را به اجمال در اشارت غزالی و عطار در باب کتاس آمده است^۳ در تجربه دباغ ذکر می کند و با مهارت کم نظیری که در قصه پردازی و تجسم مناظر و احوال نشان می دهد آن بیهوشی ورنجوری را که بر دباغ در بازار عطاران عارض می شود تصویری از احوال کسانی می سازد که همه عمر به زندگی حیوانی خو کرده اند به همین سبب طاقت عطر و صفای حیات روحانی را ندارند و انس به دنیای حس آنها را از ادراک لطایف ماورای حس باز می دارد.

ث

این دباغ چون با بوی مردار و گند کارگاه خویش خو دارد چون به بازار عطاران می رسد سرش به دوار می افتد و بیهوش نقش زمین می شود و خلق که از هر

طرف بر وی گرد می آیند لاجول گویان دست بر قلب وی می نهند و گلاب به روی وی می افشانند، درمانها و کوشش آنها هیچ سود نمی کند، اما برادر دباغ که از ماجرا خبر می یابد اندکی سرگین در آستین می کند و در حالی که انبوه خلق را می شکافد و مردم را از گرد وی دور می سازد «آن چیز» را که در آستین دارد بر بینی وی می نهد، و چون به اندک مدت مرد جنبیدن می گیرد خلق در عجب می مانند که وی با کدام افسون مرده‌یی را زنده کرد.* گویندهٔ مثنوی اینجا در ضمن تمثیل نشان می دهد که در حقیقت هر کس در گلخن دنیا با پلیدیهای شهوات جسمانی خو می کند و قدس و طهارت دنیای روح را در نمی یابد، رایحهٔ تقوی به اوزیان می رساند و او — لاجرم با بوی بد خوگرد نیست.*

ج

۱۶۴

درست است که عارف هم مثل آنان که اهل اقلیم حس و منهمک در لذتهای جسمانی هستند در همین گلخن دنیا به سر می برد، اما از این گلخن پاکی و طهارت حاصل می کند و آنچه در درون سر و قلب اوست بیش از آن است که در تنگنای حس گنجایی داشته باشد. در اینجا به این مسأله که آیا وجود عارف همین جسم حقیر خاکی است که خود جز تصویری بیجان نیست، یا آن روح علوی است که یک قطره از ایمانش دریاها را در خود غرق می دارد، با طرح قصهٔ تمثیل گونهٔ آن مرد که از زن خویش پرسید گوشت کجاست* جواب می دهد و در واقع سؤالی را که این مرد با آن روبروست جوابی برای آن مسأله می سازد.

الف

این مرد که زنی سخت محتال و ناپاک دارد هر چه به خانه می برد زنش آن را به تلف می آورد و مرد هم از بیم رسوایی تن در می زند و خود را به التزام سکوت ناچار می یابد. روزی به خاطر مهمان با صد سختی و جهد گوشتی خریداری می کند و به خانه می آورد، اما زن پنهانی آن را کباب می کند و با شراب می خورد و چیزی از آن باقی نمی گذارد. چون مهمان در می رسد و مرد از زن می خواهد تا برای مهمان را لوتی مهیا سازد زن دفع کردن در می گیرد و آخر می گوید گوشت دیگر باید خرید که آن گوشت را این گربه خورد. مرد ترازو می آورد و گربه را وزن می کند، نیم من

۱/۱۶۳ - فردوس الحکمة/۵۳۷ ۲ - امثال و حکم ۲۱/۱ ۳ - مآخذ قصص

۱۲۹-۳۰/

۱/۱۶۳ * الف: ۱۵۲۲/۳ پ: ۱۶۰۲/۳ ت: ۴۰۸۱/۳ ~

۱۶۰۴/۳ ث: ۲۵۷/۴ ~ ج: ۲۹۳/۴ ، ۲۹۵/۴

برمی آید، می گوید آن گوشت که من آوردم یک ستیر (=سیر) از نیم من افزون بود، این گربه نیم من بیش نیست، اگر این گربه است پس آن گوشت کو، و اگر آن گوشت در درون اوست پس وزن خود او کجاست؟*

ب

مسأله معمایی طنزآمیز است اما پیداست که عارف نیز به این قیاس حال معمایی شگرف را دارد. هم جسم خاکی است و هم روح علوی و با اینحال جمع این دو حال در وجود او مایه حیرت است، چرا که روح بی قالب و قالب بی روح هیچیک کار نمی کند، پیوند آنهاست که اینجا اهمیت دارد، چنانکه آب و خاک هیچیک بتنهایی سر را نمی شکنند اما چون از آنها کلوخ سازی آنگاه سر شکستن توانی* . در عین حال کلوخ نیز که در آن آب و خاک به هم در می شود سرانجام وقتی می رسد که آب آن به اصل خویش برمی گردد و خاکش هم به خاک می پیوندد و ارکان ترکیب آن را از هم می گسلد و از هر یک از آنها ترکیبهای تازه به وجود می آید* و البته ازدواج و اختلاط اضداد هم حکمت حق است و عارف که جانش به عالم ماورای حس تعلق دارد با عالم حس ارتباطی گذرا دارد و این ارتباط هم مبنی بر حکمت و عنایت است.

پ

معهدا حال عارف در دنیای حس به حال غریبه‌یی می ماند که در شهر دشمنان گرفتار مانده باشد، یا آهوبچه‌یی که آن را در آخور خران بسته باشند، و اینجاست که قصه بوبکر سبزواری در مثنوی* تصویری از حال وی را در عالم حس جلوه می دهد، و مولانا که اصل قصه را ظاهراً از آنچه در باب اهل قم و حاکم سنی آن مذکور است^۱ اخذ کرده باشد آن را با واقعه محاصره سبزواری به وسیله خوارزمشاه مربوط می کند و در نقل آن نادره‌یی بالنسبه کوتاه را اوج و فرود قابل ملاحظه‌یی می بخشد و حکایت خود را به قصه‌یی «تعلیق» دار و پردلهره تبدیل می کند.

ت

در قصه مثنوی سلطان محمد سبزواری را به محاصره می اندازد و چون بر شهر تنگ می گیرد دست به قتل عام می زند از این رو خلق به امان می آیند و از سلطان درمی خواهند تا هر پیشکش و خراج می خواهد از آنها در پذیرد و دست از کشتار بازدارد. سلطان از آنها می خواهد تا به جای هر پیشکش فقط ابوبکر نامی را از اهل شهر به نزد وی آرند. اما در تمام سبزواری که از دیرباز اهل آن شیعی مذهب بوده اند البته ابوبکر نام به آسانی پیدا نمی شود، خلق فقط بعد از جستجوی بسیار «یک ابوبکر نزاری» پیدا می کنند* . او نیز مسافر درمانده‌یی است که در کنج خرابه‌یی افتاده است و قدرت حرکت ندارد. چون وی را بر تخته مرده کشان می نهند و نزد سلطان می برند وی از حال بوبکر سبزواری به حیرت و شفقت می افتد، اما قوم بدین گونه نشان می دهند که بهتر از این بوبکری در سبزواری به هم نمی رسد. رمزی که در سر قصه

هست نشان می دهد که دنیای حس حکم سبزوار را دارد و مرد حق در آنجا جز بزبون و نزار نیست *.

ث

۱۶۵

قصه مهمان با زن صاحبخانه * که اظهار ملال لثیمانه بخیلان را از ورود مهمان تقبیح می کند بر سبیل رمز و تمثیل این نکته را خاطر نشان می سازد که در عالم حس آنچه از غم و شادی، و خاطر و وارد، از اقلیم عالم ماورای حس بر دل انسان درمی آید حکم مهمان غیب را دارد و عارف آنهمه را همچون «ضیف نو» تلقی می کند به همین سبب آن را خوش می دارد * و مایه تشویش وقت نمی یابد.

الف

در این قصه، مهمان شب هنگام بیگانهان به سرای این صاحبخانه وارد می شود و مرد چنانکه شرط است در حق وی اکرام به جا می آورد و زن که بعد از تناول شام برای شوهر و مهمان بستر می گسترد و خود چون به خانه همسایه می رود دیرگاه به خانه برمی گردد، در تاریکی به جای آنکه نزد شوهر برود به بستر او که از قضای اتفاق مهمان در آن خفته است درمی خزد و به گمان آنکه با شوی خویش سخن می گوید اظهار ملال می کند که شب باران در گرفته است و مهمان ناچار ماندنی است چرا که با این گل و باران به جایی نمی تواند رفت ناچار در همین خانه می ماند و - بر سر و جان تو او تاوان شود *.

ب

مهمان که این سخن می شنود با خشم و قهر از جا برمی جهد و قصد رفتن می کند و هر چه زن اعتذار و تضرع در می پیوندد نمی تواند وی را از این عزیمت منصرف دارد. از آن پس تأسف و ندامت زن و شوهر آنها را و امی دارد تا خانه خویش را مهمانخانه سازند، اما خیال مهمان دایم آنها را به ملامت می گیرد، و چون می پندارند که این مهمان یار خضر بوده است خویشان را از این حرمان ملامت بسیار می کنند. نه آیا آن کس هم که واردات غیبی را همچون ضیف نو عزیز نمی دارد و از آن اظهار ملال می کند خویشان را از فواید روحانی بسیار محروم می دارد؟

پ

اما قصه آن شخص که دزدان قوچ او را می دزدند * هم در مثنوی لطف دیگر دارد و در عین حال نشان می دهد که از ابلیسان آدم روی بر حذر باید بود و بر هر

کس اعتماد نباید کرد. اینجا البته حزم شرط ایمنی است اما طمع را هم با حزم نباید اشتباه کرد و آنکه دل به طمع می‌بندد خود را سخرهٔ دزدان می‌کند و از حسرت و حرمان بسیار درامان نمی‌ماند.

ت

قصهٔ این ساده‌مرد که قوچی به ریسمان بسته است و به دنبال می‌کشد با آنکه لطیفه‌یی بالنسبه کوتاه است حال و هوای قصه‌های حوادث را دارد و از نوعی اوج و فرود و تعلیق و عقده خالی نیست. دزد که دنبال وی می‌رود تا فرصتی یابد ریسمان قوچ را می‌برد و در یک لحظه قوچ را می‌رباید. ساده‌مرد که خیلی دیر از دستبرد دزد آگاه می‌شود به تکاپو می‌افتد و در جستجوی قوچ از چپ و راست رفتن می‌گیرد. از قضا بر سر چاهی در میان راه مردی را می‌بیند که نشسته است و فغان و واویلا برداشته است. مرد همان دزد قوچ است که حیوان را به یاران سپرده است و ساده‌مرد را همچنان دنبال می‌کند. چون مرد از وی می‌پرسد که این ناله از چیست دزد می‌گوید همیان زری داشتم که در این چاه افتاده است*، آنگاه به ساده‌مرد وعده می‌دهد که اگر آن همیان را از چاه برآرد خمس آن صد دینار را که در همیان هست بدو خواهد داد.

ث

ساده‌مرد با خود می‌اندیشد که این بیست دینار خود بهای ده قوچ می‌شود و اگر قوچی را از دست داده است اکنون بهای اشری نصیبش می‌شود، پس جامه‌ها از تن برمی‌آورد و به درون چاه می‌رود. دزد هم جامه‌های وی را برمی‌دارد و ناپدید می‌شود و مرد بدین‌گونه هم قوچ را از دست می‌دهد، هم شتر را — که بهای جامهٔ اوست. نظیر قصه با تفصیل بیشتر در جوامع‌الحکایات عوفی هم هست و پیدا است که اصل قصه باید از راه حکایات عامیانهٔ رایج در ماوراءالنهر در مثنوی راه یافته باشد، و در واقع متضمن تحذیر از اعتماد بر ناشناختگان و منع از دل بستن به طمع و ترک کردن حزم است.

ج

اگر مولانا می‌خواست در اینجا نشان دهد که ساده‌مرد غارت شده بالاخره درمی‌یابد که دزد قوچ جز همین دزد جامه نیست می‌بایست مثل آنچه در روایت عوفی است این «خاتمه» را هم بر داستان بیفزاید که ساده‌مرد اینجا چوب برمی‌گیرد و برهم می‌زند و چون خلق از وی می‌پرسند مگر دیوانه شده‌یی جواب می‌دهد «نی»، پاس خود می‌دارم مبادا که مرا نیز بدزدند»^۱. اما مولانا به دنبالهٔ قصه کار ندارد، ناظر به سر قصه است که نشان می‌دهد حزم هر چند شرط ایمنی است اما حرص و آزار خوار می‌ناید شمرد، خود آن دزدی است فتنه‌انگیز که مثل خیال هر دم به صورتی درمی‌آید، گاه شکل دزد قوچ را می‌گیرد و گاه به صورت آن کس که بر سر چاه فغان و واویلا سر می‌دهد درمی‌آید.

چ

۱۹۹

در یک طرفه حکایت دیگر هم * که لطیفه‌یی کوتاه را با شاخ و برگ بسیار می‌آراید، مولانا از خشونت یک امیر ترک که در حال مستی، برای آنچه خود وی آن را «سرکوبی» مطرب می‌پندارد، دبوس گران برمی‌دارد و شور و عربه‌یی بیهوده راه می‌اندازد نتیجه‌یی می‌گیرد که حاصل تعلیم نی‌نامهٔ مثنوی متضمن الزام نفی ماسوی در راه نیل به مرحلهٔ اثبات است و پیداست که درک چنین لطایف در حوصلهٔ فهم ترک قصهٔ وی هم نیست.

الف

این ترک اعجمی سحرگهان از خممار دوشینه‌اش بیخواب می‌شود. از این رو به صبحی می‌نشیند و مطربی طلب می‌کند تا سماع قول وی او را دیگر بار به مستی و می‌کشاند. اما مطرب در قولی که می‌خواند غزلی را به سماع درمی‌آورد که ردیف «نمی‌دانم» دارد [۳] و چون در آخر هر بیت غزل این «نمی‌دانم» تکرار می‌شود *، ترک از کوره بدر می‌رود، گرز برمی‌کشد و برمی‌خیزد تا سر مطرب را بشکند و او را بسزا سرکوب دهد. سرهنگی از حاضران مجلس دبوس را از دست امیر می‌گیرد، اما ترک مست مطرب را همچنان عتاب سخت می‌کند که نامرد از آنچه می‌دانی بایدت گفت، این «نمی‌دانم» را که مایهٔ دلگیریهاست رها باید کرد.

ب

جوابی که مطرب می‌دهد البته در حوصلهٔ فهم امیر اعجمی نیست اما شایستهٔ بیان مولانا و مناسب سری است که گویندهٔ مثنوی در چنین طرفه قصه‌یی می‌جوید. وی با آنکه حد حوصلهٔ ترک را می‌داند می‌کوشد تا عذر این «نمی‌دانم»ها را برای وی تقریر کند، از این رو از زبان او می‌گوید این نمی‌دانم گفتن از آن روست که مقصودم خفی است، بعلاوه پیش از نفی کردن ماسوی اثبات حق برای من ممکن نیست و اینکه نفی می‌کنم برای آن است که جز با نفی نمی‌توان به اثبات رسید و تا انسان خودی خویش را نفی ننماید اثبات وی که بقاء بعد الفناست حاصل نمی‌گردد، و اینجاست که راز بقا برای آن کس که خود را تسلیم نفی و فنا نمی‌کند رازی مخفی است و ناچار — چون بمیری مرگ گوید راز را * . درست است که امیر مست چیزی از سر کلام قول را نمی‌تواند درک کند اما این نادرهٔ کوتاه با عقده و تعلیقی که دارد به مولانا فرصت می‌دهد تا سر عرفان نی و حاصل مضمون نی‌نامهٔ

→

۱/۱۶۵ — مأخذ قصص / ۱۹۹

* / ۱۶۵ الف: ۳۶۴۷/۵ ~ ، ۳۶۴۶/۵ ب: ۳۶۶۴/۵ ت:

~ ۴۶۷/۶ ث: ۴۷۰/۶

پ مثنوی را که نفی خودی است بار دیگر در یک قصه لطیف نادرگونه تقریر نماید.

قصه‌یی هم از یک امیر می‌باره دیگر* نقل می‌کند که آنچه در آنجا در طی قصه در وصف امیر* و وصف خمر* می‌آید اسناد آن را به عهد عیسی که باده مأذون و حلال بود و هنوز حکم به تحریم آن نازل نگشته بود[۴] بر گوینده الزام می‌کند. اما اینکه امیری می‌باره غلام خود را برای تهیه خمر به دیر می‌فرستد نشان می‌دهد که قصه به آن عهدهای دور هم مربوط نیست، و به هر حال چون در عهد عیسی برخلاف عهد مولانا خمر خاص به راهبان دیر تعلق نداشته است قصه مثنوی به احتمال قوی تصویری از یک واقعه عصری و تجربی است. به هر حال با آنکه امیر می‌باره در اینجا صاحب ذوق مجازی به نظر می‌رسد باز طرز میخواری او برخلاف آنچه ظاهر رفتارش نشان می‌دهد از ذوق اهل معرفت خالی نیست، از این روست که امر ونهی زاهد خشک عاری از ذوق معرفت را که در حد رخصت شریعت هم متوقف نمی‌شود شایسته منع و ملامت می‌یابد.

ت

باری زاهد که اهل ریاضت و اجتهاد است با آنکه شریعت عهد عیسی در این امر برای عوام قوم رخصت و جوازی قایل است آرایش بدان را بر طالبان دوست که امیر هم در نظر وی از آن جمله است* حرام می‌داند، از این رو غلامک امیر را که برای این امیر از دیر شراب می‌برد زجر و منعی تمام می‌کند، سنگ بر سبوی غلام می‌زند و چون غلام شکایت حال به امیر می‌برد وی به خشم تمام از جای برمی‌جهد و با گرز گران قصد تنبیه زاهد می‌کند، و با آنکه شفیعان در می‌رسند از تهدید زاهد باز نمی‌ایستد، و در جواب شفیعان که می‌گویند به خاطر آن می‌که زاهد ریخت خون وی را نباید ریخت و امیر بی‌باده هم سرخوشی دارد به باده اش حاجت نیست، می‌گوید ذوقی که از عالم روحانی است وی را چنانکه باید خرسند نمی‌دارد، آنچه خرسندی به وی می‌دهد آن است که از کیف باده سرمست و بیخود گردد و وارسته از هر خوف و امید مثل برگ گل و شاخ بید از این سو و آن سو کز گردد، و چون شریعت را در این باب رخصت است این منع و زجر زاهد از بلفضولی است و البته مستحق تنبیه و عقوبت هم هست.

ث

هر چند اینجا قصه نشان می‌دهد که هر کس به ذوق جسمانی و صفای عالم حسی خو کرده است به ذوق و صفای روحانی که منشأ آن جان است اکتفا نمی‌کند، اما در عین حال مولانا به این معنی هم نظر دارد که آن ذوق و صفای حسی برای همه کس مایه زلت نیست[۵] و زاهد که در این باب سختگیرها دارد از آن روست که خود محبوس بوی و رنگ مانده است* و رهایی از این تنگنا برایش ممکن نیست.

ج

۱۶۷

در قصه‌ی هزل‌آمیز* عجزه‌ی را که با پیری و زشتی خویش سعی دارد تا از نقش رنگین زیبای عشرها که بر حاشیه و در کنار صفحه مصحفها نقش می‌زنند [۶] روی چروکیده خود را گلگونه سازد همچون تصویر حال کسانی عرضه می‌دارد که با زشتی باطن می‌کوشند تا ظاهر خود را بدان گونه که شایسته مردان خداست فرمایند و با تقلید اقوال و اعمال مشایخ و اولیا خویشان را در چشم عامه محبوب و مقبول نمایند. این کمپیرک که برای رفتن به عروسی خود را به هر گلگونه‌ی می‌آراید و نمی‌تواند زشتی خود را بپوشاند عشرهای مصحف را می‌گند و با آب دهان بر روی پرچروک خود می‌چسباند و باز تا چادر راست می‌کند عشرها می‌افتد و چون ماجرا تکرار می‌شود و عشرها بر روی وی باقی نمی‌ماند به خشم می‌آید و چنانکه در این موارد رسم است بر ابلیس لعنت می‌آرد. اینجا ابلیس بر روی ظاهر می‌شود که این لعنت بر ابلیس چراست، تو خود صد ابلیس را جواب می‌دهی، آخر ابلیس در همه عمر چنین حيله ناروایی به خاطر نگذرانیده است. با این رسوایی که توبار آوردی و با این شیوه خودآرایی که پیش گرفتی دیگر قرآنی در دنیا باقی نخواهی گذاشت*.

الف

با آنکه سر قصه جدّ و تعلیم است و مولانا هم آن را همچون تمثیلی از حال کسانی نقل می‌کند که تقلید حال اولیای حق را وسیله خودنمایی می‌سازند، صورت آن صبغه هزل دارد و در نقل آن هم گوینده از آوردن الفاظ و تعبیراتی که سزای زبان پاک او نیست خودداری نمی‌کند، از این رو وقتی در دنبال استطراد طولانی به نقل دنباله قصه باز می‌گردد* آن را بکنایه حدیث پست نازل می‌خواند که ظاهراً رعایت قدر و حال مستمع آن نقل آن را تجویز یا الزام می‌نماید و جای اعتذار هم البته هست.

ب

در واقع با آنکه جدّ و هزل در قسمت عمده‌ی از حکایات نوادر و امثال لطایف مثنوی به هم درمی‌آمیزد و احیاناً قصه‌های هزل رکیک (§ ۱۹۴ الف و مابعد) هم مجال بیان می‌یابد مولانا جز در همان موارد که ظاهراً رعایت حال مستمع اقتضای تنزل به «حدیث پست نازل» را دارد اشتغال به آنچه را حدیث لغو محسوب است فقط تا آنجا که مایه ضایع کردن عمر نباشد جایز می‌داند و ورای آن هرگونه انهماک در طنز و هزل را تقبیح می‌کند. چنانکه در حکایت ترک و درزی* سر قصه

۱۶۶/الف* : ۶۴۳/۶ ~ ب : ۷۰۳-۵/۶ پ : ۷۲۲/۶ ت :

۳۴۳۹/۵ ~ . ۳۴۰۱/۵ ، ۳۴۴۷/۵ ~ ث : ۳۴۸۴/۵ ج : ۳۵۳۱-۲/۵

نشان می دهد که لاغ و طنز اهل مضاحک هر چند ما را می خندانند و یک لحظه فارغ و غافل می دارد مایه عمر ما را به هدر می دهد و اگر در آن زیاده روی نمایند آنچه از آن جمله ضایع می شود تدارک نمی پذیرد.

پ

قصه این درزی که نظیرش در کتاب الاذکیاء ابن الجوزی و حیات الحیوان دمیری هم هست ترک مدعی را که از غرور پندار چنان می انگارد که خیاط شهر نمی تواند از اطلس او به طراری چیزی به مقراض زند و بر سر این کار با حریفان شرط هم می بندد. سخره درزی نشان می دهد، چرا که خیاط ضمن مقراض زدنش افسانه‌یی برای ترک نقل می کند و او را چنان به خنده می اندازد که به آسانی دور از چشم ترک پاره‌یی از اطلس وی را می دزدد و پنهان می سازد. ترک که بار دوم و سوم از وی درخواست لطیفه می کند همچنان از خنده به روی و قفا می افتد و چیزی از اطلس خود را از دست می دهد، اما وقتی چهارم بار از درزی درخواست لاغ و مضاحک می کند درزی که می بیند با یک لطیفه دیگر قبای وی بکلی کوتاه و ناساز خواهد شد بر وی رحم می کند و اینجا از نقل یک قصه دیگر تن می زند که - وای بر تو گر کنم لاغی دگر*.

ت

حاجت به گفتن نیست که ترک ساده دل شرطی را که با حریفان کرده است می بازد اما حال او در قصه مولانا نمونه حال کسانی است که در عالم به لاغ و افسانه دل بسته اند. لاغ و افسانه هم در این قصه رمزی از شهوتها و لذتهای جسمانی است و خیاط که مرد را به لاغ و شهوت مشغول می دارد چیزی جز دنیای حسی نیست. از این رو آن کس که دل به لاغ و افسون دنیا می بندد البته حاصلی جز این به دست نمی آورد که متاع عمر را هدر می دهد و سرانجام درمی یابد که جز خسران و خذلان هم حاصلی به دست ندارد*.

ث

۱۶۸

در بین این گونه نوادر پاره‌یی قصه‌ها متضمن اعتراضهایی مبهم یا صریح اما غالباً خاموش و دوپهلو بر بیعدالتیها یا نارواییهایی است که چون در تقالید عام ریشه دارد طرح کردن آنها در خارج از دایره خاصان جسارت تهورآمیزی می خواهد که جز در عهده شوریدگان و آشفته حالان نیست، و نظایر آنها در کلام عطار هم به همین عاقلان مجنون‌نما منسوب است. گوینده مثنوی نیز آنها را هر جا

۱۶۷/الف*: ۱۲۲۲/۶ ~ ، ۱۲۷۹/۶ ب: ۱۲۴۲/۶ پ:

۱۶۵۱/۶ ~ ت: ۱۷۱۷/۶ ث: ۱۲۷۰/۶

که مطرح می کند از زبان کسانی است که این جسارتها از آنها غرابت ندارد، و با آنکه مولانا هم گه گاه به بعضی از این اعتراضها جوابهایی می دهد چنان می نماید که خود او نیز در این باب دل مشغولها دارد و دفع آنها هم او را از اینکه دوباره به دغدغه آنها دچار گردد مانع نمی آید. چنانکه سؤالی را که از زبان موسی در باب سر غلبه ظالمان (۲۷۵ ب، پ) مطرح می کند هر چند خود بی جواب نمی گذارد پیداست که مشکل خود او در این باب از مقوله یک «درد فلسفی» است و با طرز تلقی هشیارانه‌یی که خودش از این گونه مسائل و غور آنها دارد در رهایی از خارخار این اندیشه‌ها جز الزام اعتماد بر عنایت حق و شفقت بر احوال گمراهان خلق نمی تواند چیز دیگری بر زبان آرد.

الف

از این جمله قصه آن شخص را می توان یاد کرد که دعوی پیغامبری داشت* و چون با چنین دعوی خویشان را از همه پیغامبران نیز فاضلتر فرا می نمود او را گرفتند و پیش سلطان بردند. اما سلطان که به رغم آنچه مدعیان می اندیشیدند با او به لطف و لین سخن گفت و حتی چون دریافت غریبه شهر است و در دیار او کس و کاری ندارد از حال و معاش او پرسیدن گرفت و در ضمن سؤال کرد که باری سازچاشت چه داری و امروز بامداد چه خورده‌یی تا چنین سرمست و پرلاف گشته‌یی؟ مرد هم اقرار کرد که اگر پاره نانی می داشتم هرگز این چنین دعوی نمی کردم چرا که دعوی پیغامبری با این گروه عام غافل — همچنان باشد که دل جستن ز کوه*.

ب

حکایت البته از مقوله همان نوادر است که غالباً در قصه‌های متنبیان هست [۷]، اما چیزی که آن را لطف خاص می دهد نقدی است که این مدعی از غفلت عام و استغراق آنها در لذات حیات این جهانی دارد که گویی نزول وحی راستین را هم برای آنها زاید و عبث می سازد، و وقتی می گوید برای چنین قوم اگر کسی از زنی یا شاهی پیام آرد به او زرمی دهند، اما اگر از خدا پیام آرد آن را به چیزی نمی گیرند* کلام گوینده لونی دیگر دارد، سخن اهل کذب و دعوی نیست، رنگ طنز شوریدگان را دارد و ظاهراً از همین روست که سلطان نیز بر رغم خشم خلق و ظاهر دعوی وی، از این مدعی در باب وحی سؤال می کند و جوابی که وی به این سؤال می دهد از رنگ کلام اولیا خالی نیست و از آن گونه است که جز از زبان عاقلی مجنون بر نمی آید، و پیداست که قصه بیش از آنکه متضمن نقل داستان مدعیان متنبیان باشد ناظر به نقد احوال جامعه و تقریر حال استمرار خلق در غفلت و طغیان گناه‌آمیز آنهاست، و اینکه مولانا هم در اینجا سخن را کوتاه می کند توجیه و تأیید همین دعوی است، و گویی با این سکوت عمدی نشان می دهد که استغراق در

تقالید حوصله‌عام را از ادراک اشارات الهی تنگ می‌دارد و حتی در آنچه به شریعت مربوط است آنها را در بند نا موسهای پوسیده و مقید به دیدگاههای حسی می‌دارد.

پ

۱۶۹

همچنین قصه آن سه مسافر مسلمان و ترسا و جهود که به منزلی قوتی یافتند* شب هنگام هر یک به بهانه‌یی از خوردن آن بازایستادند و آن را برای صبحگاهان نهادند. صبحگاهان هم پیشنهاد کردند هر کس شبگاهان خواب بهتری دیده باشد تمام آن قوت از آن او باشد نیز با آنکه ظاهراً قصه‌یی عامیانه است و در امثال اقوام دیگر هم نظیر دارد^۱ سرتی که در ورای ظاهر آن هست متضمن این معنی است که عامه خلق اهل تقلیدند، از اسرار شریعت جز بدانچه با خور و نوش آنها مربوط است نظر ندارند، به حقیقت آن اسرار توجه نمی‌کنند و اگر چیزی از آن لطایف را بر زبان می‌رانند جز آنکه بدان بهانه خویشان را از دیگران جلو بیندازند به چیز دیگر نمی‌اندیشند.

الف

این سه مسافر هم چون در منزلی فرود آمدند و کسی برای آنها حلوی هدیه آورد هر یک برای آنکه دیگران را از خوردن آن قوت محروم دارد و آن صحن حلوا را با نان گرم به خویش مخصوص سازد کوشید تا در حيله‌یی که می‌اندیشد از لطایف شریعت و تقالید آیین خویش بهره جوید، از این رو چون صبحگاهان قرار نهادند هر یک خواب دوشین خود را نقل نماید تا هر کس خوابی بهتر دیده باشد صحن حلوا خاص او باشد هر سه تن سعی کردند تا در نقل قصه خواب دوشین خود به لطایف و اسرار دین و اشارت و ارشاد رسول خویش تمسک نمایند و گویی هر سه، مخصوصاً آن ترسا و جهود که با همسفر مسلمان خویش حقد و عداوت خاص داشتند، می‌خواستند به بهانه اثبات تفوق و تعالی شریعت قوم خویش قوت مطلوب را از دهان یاران دیگر بازگیرند، و در واقع تقالید عام هم از شرایع بیش از این انتظار ندارند و کسانی که این تقالید عام را انتقاد کرده‌اند غالباً خاطر نشان کرده‌اند که در گرایش به شریعت هم نعیم بهشت بیش از لقای حق محرک عقاید و اعمال آنهاست.

ب

باری صبحگاهان که یاران راه به نقل قصه دوشین خویش پرداختند، هر سه تن کوشیدند تا در خواب خود چیزی از ذوق و عرفان شریعت و رسول مطاع خویش را

نیز در آمیزند و بدین گونه آن را همچون نوعی رؤیای صادقه نشان دهند. خواب جهود حاکی از آن بود که شبگاهان موسی بیامد و وی را به کوه طور برد و در آن حال وی را مکاشفات عظیم دست داد. خواب ترسا هم حکایت از این معنی داشت که نیمشبان عیسی بیامد و او را به آسمان چهارم برد و وی در صحبت او اسرار و آیات افلاک را مشاهده کرد. اما مؤمن مسلمان که می دانست یاران آن خوابها را برای محروم کردن وی دیده اند با لحنی طنزآمیز که نشان می داد دروغ و فریب آنها را می داند گفت من دوش رسول خدا را به خواب دیدم که با من گفت همسفرانت یکی به کوه طور برآمد و آن دیگر به آسمان برشد و هر دو به اسرار مکاشفات راه بردند چون تو از یاران واپس مانده یی هلا برخیز و صحن حلوا را دریاب* . وقتی همسفران دغا کار با حیرت و اعجاب دریافتند که یار مسلمان نیمشبان برخاسته است و حلوا را یکجا خورده است تصدیق کردند خواب وی به هر حال از خواب آنها برتر بوده است، چرا که آن خود نه خواب بلکه بیداری واقعی بوده است — که به بیداری عیانستش اثر* .

پ

هر چند گویندهٔ مثنوی از نقل قصه این نکته را هم نتیجه می گیرد که فراست مؤمن چون از نور حق مایه دارد جلدی و زیرکساری ابلیسانهٔ جهود و ترسا را بی اثر می کند و بررغم آنچه اهل باطل می پندارند با حق نمی توان از در زیرکی و کربزی درآمد، لیکن حال حکایت در عین حال نشان می دهد که اهل ظاهر غالباً پیروی از ظواهر شریعت را بهانه یی برای نیل به مقاصد دنیوی می سازند و از این میان فوز و فلاح فقط برای کسی حاصل می شود که به حکم وقت و به اشارت قلب راه می پوید و تقلید و ناموس را دستاویزی برای آنچه خلاف اشارت و حکم حق است نمی سازد.

ت

نمونه یی دیگر از همین پایبندی به تقلید را مولانا در قصهٔ شاعر و اهل حلب* نشان می دهد که وقتی نوحه و مویهٔ قوم را در یوم عاشورا می بیند، بر سبیل تعریض و استغراب به آنها خاطر نشان می سازد که این واقعه البته ماتم بزرگی هست اما از پس چندین سال باید خیلی دیر به اینجا رسیده باشد. خطاب شاعر که در اینجا با لحنی آکنده از وقاحتی کلبی وار+ به اهل این ماتم یادآوری می نماید که چون روح سلطانی از زندان جست جای ماتم نیست از جنس اقوال شوریدگان و مجانین عقلاست. درست است که خود وی شاید در طعنی که بر تقلید قوم دارد، از بند تقلید ضد آنها رسته نیست اما سرزنشی که بر اهل تقلید دارد تنها متوجه شیعهٔ حلب نیست، چرا که در تقریر دعوی نشان می دهد که اهل تقلید چون ورای این خاکدان که زندان روح و سجن مؤمن است چیزی نمی بینند سزای آنند که بر حال خویش نوحه کنند و — بر دل و دین خراب خویش* .

ث

۱۷۰

قصه درویش و غلامان عمید خراسان* نمونه جالبی از آن گونه نوادر است که چیزی از اعتراض مبهم و خاموش اهل رضا را بر نارواییهای اجتماعی طرح می کند، و گوینده با تصرف در آنچه در اصل حکایت نقل است به اشکالی که اینجا در مسأله خیر و عنایت مطرح می شود جوابی نقضی می دهد تا آن را از صورت آنچه جز در اقوال مجذوبان و شوریدگان قابل تحمل نیست بیرون آورد و جسارت آمیخته با وقاحتی را که در اعتراض درویش بنوا بر مسأله خیر و عنایت هست تاحدی تعدیل نماید.

الف

به هر حال اینجا درویش بینوایی که از سرما می لرزد و از بی برگی رنج می برد چون غلامان عمید خراسان را که جز وزیر و مستوفی ولایت نیست^۱ با جامه های فاخر و با ناز و ساز تمام مشاهده می کند با ناخرسندی روی به آسمان می آورد که خدایا بنده نگه داشتن را از این عمید شهر ما بیاموز. قصه در منطق الطیر عطار که مأخذ مولانا است^۲ در همین لطیفه نیشدار اعتراض آمیز تمام می شود، اما آنچه تصرف ذوق مولانا بر اصل قصه می افزاید و شاید بر یک روایت مربوط به احمد دهستانی در اسرارالتوحید^۳ هم مبتنی باشد [۸]، ضمن آنکه چیزی از اوج و فرود به روایت اضافه می کند، پاسخ گونه یی هم به اعتراض درویش می دهد و حکایت را به وجهی تقریر می نماید که بدون این جواب قصه درویش و غلامان عمید ناتمام به نظر می آید.

ب

آنچه مولانا بر روایت عطار می افزاید در عین حال صبغهی از حقیقت نمایی + نیز بدان می دهد چرا که عمید خراسان، چنانکه در آن ایام رسمی جاری محسوب می شد [۹]، مقارن همان ایام مورد خشم سلطان واقع می شود و چون او را فرو می گیرند، چنانکه در روایت مثنوی مذکور است، غلامان وی را هم توقیف و شکنجه می نمایند و از آنها طلب می کنند تا محل دفینه خواجه را نشان دهند، اما آنها در زیر شکنجه از پا درمی آیند و سر خواجه را بر زبان نمی آرند. اینکه شب هنگام هاتف به این درویش بنوا ندا در دهد که تو نیز بندگی را از این غلامان بیاموز* با طرز تفکر صوفیه و با شیوه قصه پردازی مولانا توافق تام دارد و پیداست که بدون این دنباله،

۱/۱۶۹ - سرنی، یادداشتهای بخش ۶، شماره ۳۸

cynism +/۱۶۹

۱/۱۶۹ * الف: ۲۳۷۶/۶، پ: ۲۴۹۲/۶، ۲۴۹۹/۶، ث: ۷۷۷/۶ ~ ،

۸۰۲/۶

- ب قصه غلامان عمید بدان صورت که در کلام عطار آمده است تمام نخواهد بود.
- این طعن و اعتراض هاتف بر درویش گستاخ مبنی بر الزام حفظ در اسرار حق است که افشای آن در نزد عارف نارواست، و فقر نیز سری است که بین درویش باحق است و عارف راستین آن را فاش نمی کند، و شک نیست که شکایت هم نوعی فاش کردن سراسر است از این رو در این مقام بر زبان عارف نمی گذرد، و هر چند مجذوبان و آشفته حالان ندیمان حق محسوبند و این گونه گستاخی از آنها عجب نیست باز جواب هاتف برای آن است که خشونت اعتراض را تا حدی تعدیل کند. معهذا اعتراض وی نیز با این جواب دفع نمی شود و اینکه درویش بینوا بندگی را از غلامان بیاموزد و فقر خویش را که سر الهی است فاش نکند آنچه را در جامعه انسانی ظلم و شرّ و بیعدالتی خوانده می شود نفی یا توجیه نمی کند.
- ت البته گوینده مثنوی چون قصه را در موردی که اصل مسأله خیر و شر مطرح باشد به استشهاد نمی آورد تا حدی همین خطاب هاتف را می تواند جوابی به اعتراض درویش مجذوب تلقی کند، اما اینکه نظیر قول او در همان شکل عطاری آن بعدها در همان دیاری که شاهد طلوع مثنوی بود باز از زبان درویشان نقل می شد [۱۰] نشان می دهد که جواب هاتف به هر حال دغدغه ناشی از این اعتراض خاموش را همواره از خاطرها نمی تواند زدود.
- ث

۱۷۱

قصه خشم پادشاه بر ندیم و شفاعت عمادالملک نام* در بین این نوادر متضمن اشارتی رمزگونه است که معلوم می دارد سالک عارف دوست ندارد بین او و آنچه محبوب اوست واسطه‌یی به میانجی درگنجد و در واقع اشارت کریمه ایاک نستعین (۴/۱) را هم متضمن الزام این معنی می یابد و پیداست که بینش عارف هم در نفی ماسوی جز بارهایی از جمیع وسایط تحقق نمی یابد و ندیم مجرم در این قصه رمزی از سالک عارف است که نمی خواهد بین او با آنچه غایت سلوک او متوجه نیل بدان است هیچ امری فاصله بیفکند.

الف

در این قصه، هر چند ندیم مجرم به شفاعت عمادالملک از عقوبت سلطان رهایی می یابد، از این شفاعتگری وی هیچ خرسند نیست، و در حق شفاعتگر خویش

۳- اسرارالتوحید/ ۷۲

۲- مآخذ قصص/ ۱۸۳

۱/۱۷۰- اسرار التوحید / ۷۲

Vraisemblance +/۱۷۰

پ: ۳۱۷۹/۵

۱۷۰/الف: ۳۱۶۵/۵ ~

هیچ گونه سپاس نشان نمی دهد سهل است دوستی خود را نیز با او قطع می کند، و چون یاران وی را بدان ناسپاسی ملامت می کنند جواب می دهد که کشته شدن به تیغ قهر سلطان را از اینکه دیگری جز سلطان ملجأ و پناه او گشته باشد دوست تر دارد و نمی خواهد در مقابل سلطان به دیگری تولا کرده باشد* . به نظر می آید سر قصه هم نظر به بیان این معنی دارد که مجرد شفاعت غیریت و اثینیت فیما بین را الزام می کند و آنجا که سالک غیر از حق به وجود دیگری ناظر باشد از تحقق به مفهوم توحید، که غایت مطلوب سلوک اوست و اشارت لی مع الله وقت* در حدیث نبوی^۱ تعبیری از آن است، محروم می ماند.

ب

در باره عمادالملک نام مولانا قصه‌یی دیگر هم در مثنوی نقل می کند که راجع به خوارزمشاه است با اسب یک امیر وی* و چون در اینجا نیز مثل قصه ندیم و سلطان عمادالملک نوعی نقش میانجی دارد به نظر می آید هر دو قصه به یک تن مربوط باشد، و شاید در هر دو مورد نقش میانجی متعلق به عمادالملک ساوه باشد که در اواخر عهد سلطان محمد از مقربان و خاصان سلطان بوده است [۱۱].

پ

به هر حال در این قصه کارسازی و پایمردی عمادالملک سلطان را از اینکه اسب خوشخرام زیبای یک تن از سرهنگان خویش را به گره و جبر از وی بستاند و خود را در نزد او غاصبی منفور و اعتماد ناپذیر جلوه دهد باز می دارد. در این قصه مولانا نشان می دهد که خلق عالم غالباً به دید و داوری دیگران بیش از نظر و قضاوت خویش اعتماد می کنند و از همین روست که عمادالملک می تواند اسبی را که در چشم سلطان بس نادر و زیبا جلوه کرده است از چشم وی بپفکند و آن را زشت و ناقص جلوه دهد و سلطان را وادارد تا اسب را به صاحبش مسترد دارد.

ت

نقش عمادالملک در شفاعتگری و کارسازی در عین حال نشان می دهد که وزیر نیک اندیش برای سلطان مایه نیکنمایی است و وزیر بد موجب رسوایی و زشت نامی. این نکته رامولانا در قصه شاعر و وزیران سلطان* بروشنی تقریر می کند. در این قصه شاعر قصیده‌یی در مدح سلطان می گوید و چون سلطان هزار دینارش صله می فرماید وزیرش حسن نام این مقدار صله را از جانب سلطان اندک مایه و نا درخورد نشان می دهد و برای شاعر ده هزار دینار از خزانه سلطان حاصل می کند. چون شاعر می پرسد کدام کس از ارکان حضرت این عطا را سبب شده است می گویند وزیری است که حسن نام دارد. چندی بعد که فقر و افلاس شاعر را دوباره به مدحتگری وامی دارد سلطان همچنان هزار دینارش صله می فرماید اما وزیر که غیر از وزیر سابق اوست سلطان را از این مایه مال بخشی مانع می آید و با تأخیر و تسویفی که در ادای حواله مال می ورزد شاعر را به دریافت ربعی از عشر آن راضی

می کند. اینجا وقتی شاعر متوجه می شود که این وزیر جدید هم حسن نام دارد درمی یابد که بین حسن تا حسن تفاوت بسیار است و آنجا که سلطان به وزیر بد گوش دارد تا ابد برای وی و ملک وی مایهٔ رسوائی خواهد بود.*

ث

۱/۱۷۱ - احادیث مثنوی / ۳۹

۱/۱۷۱ * الف: ۲۹۳۳/۴ ~ ب: ۲۹۶۲/۴ ، ۲۹۶۰/۴ پ:
 ۳۳۴۵/۶ ث: ۱۱۵۶/۴ ~ ، ۱۲۳۹/۴

لطفه‌ها و طنزها

۱۷۲

پاره‌یی لطفه‌ها هم در مثنوی هست که هر چند صورت قصه دارد لیکن در طی آنها به جای عنصر واقعه و کردار بر عنصر سیرت و گفتار که رکن اصلی قصه نیست و فقط کمال و تمامیت قصه آنها را الزام می‌کند بیشتر تکیه می‌شود، و در واقع لطفه در اینجا به نوعی تمثیل می‌ماند که تصویر حال یا نقل اقوال اشخاص قصه آن را غالباً موثر و گاه متضمن نیشخند آمیخته با همدلی ساخته باشد. این گونه لطفه‌ها در بعضی موارد متضمن سؤال و جوابهای ظریف و پرنکته است و در اکثر موارد طرحی که از خلق و سیرت اشخاص قصه در آنها عرضه می‌شود به جهت ایجاز و اجمال فوق‌العاده یا رنگ تند و نمایانی که دارد لطفه را همچون امثال سایر در خور نقل مجالس و افواه می‌سازد. تعدادی از این لطفه‌ها اشارت کوتاه و دقیقی را به نکته‌هایی که صراحت در باب آنها مطلوب یا معمول نیست مشتمل می‌شود، و در بسیاری موارد نیز مثل آنچه در لسان عام «بذله» خوانده می‌شود خنده‌یی خوش را سبب می‌گردد، و در همه حال ظرافتی که در آنها هست ذوق نکته‌بین دقیقه‌یاب را به چالش می‌خواند و گاه لطفه‌یابی هم مثل لطفه‌گویی [۱] در حوصله هر کس نیست.

الف

در برخی از این لطایف سؤال و جوابهای کوتاه اشخاص طنزهای لطیف دارد که به نحو شگفت‌انگیزی مخاطب را به اندیشه یا دهشت می‌اندازد. از جمله در داستان مست و محتسب* که مضمون آن در غزلیات هم هست و هر چند مضمون عام به نظر می‌آید شاید تاحدی از نوادر منسوب به ثمامه بن اشرس [۲] مأخوذ باشد. عنصر واقعه که برخورد دهشت‌انگیز و غالباً بدفرجام محتسب شهر است با مردی مست که نیمشب در معبر عام کنار دیواری افتاده است اینجا مطرح نیست، آنچه مطرح است گفتار بیخودانه مرد مست و سیرت عاری از وحشت و ریای اوست، در آن

پ

حال که جای ریا نیست جای راستی است.

وقتی محتسب در این برخورد بی هنگام از این مست سؤال می کند که چه خورده است جواب مست به طور چاره ناپذیری مستانه است و آنچه لطیفه را جالب می کند همین معنی است، چرا که مرد از مستی به آنچه می گوید نمی اندیشد، یا خود عمداً محتسب را دست می اندازد. به هر حال بی آنکه به «دور صریح» که در کلام او هست و «تعریف» او را از آنچه خورده است از هرگونه دلالت و فایده بی عاری می دارد توجه نماید، چنانکه از مست بیخودی چون او انتظار می رود، فقط جواب می دهد که از همانچه در سبوست خورده است، و چون محتسب دیگر بار می پرسد که آخر در سبو چیست می گوید همانچه من خورده ام، و گویی در این سؤال و جواب نه فقط سیرت و حالت عارف مست که نمی تواند حال خود را به بیان آورد تصویر می شود بلکه مولانا نیز اینجا مثل غزالی در المنقذ^۲ نشان می دهد که حال مستی و رای توصیف است و در تقریر بیان نمی گنجد، چنانکه حال عارف هم در حوصله عبارت نمی گنجد و آن کس که نه اهل این معنی است نمی تواند از طریق وصف و نشان به ادراک آن راه بیابد.

پ

باری سؤال و جوابی که بین محتسب و مست روی می دهد نمی تواند محتسب را به حقیقت حال مست واقف کند، از این رو محتسب که جز هشجاری غافل از عالم سکر نیست از مرد در می خواهد تا آه کند اما وی هومی کند و به شیوه یی رمزآمیز نفس را در سینه حبس می نماید و درمی کشد، و چون محتسب که می خواهد از نفس وی بوی مستی را دریابد بر این هو کردن وی اعتراض می کند مست جواب می دهد که آخر من شادم و آه از درد و غم ناشی است، من آه نمی توانم کرد. بالاخره چون سختگیری اغماض از وی طلب می کند که همراه او به زندان آید مست جوابی مستانه — اما در عین حال رندانه و طنزآمیز — به وی می دهد که اگر من پای رفتن می داشتم این برخورد که با تو برایم پیش آمد هرگز روی نمی داد چون در آن حال — خانه خود رفته می وین کی شدی *! و با این جواب مولانا ضمن لطیفه یی کوتاه نشان می دهد که حال عارف و رای طور عقل عوام است، نمی تواند مثل آنها که رؤسای عام محسوبند به دنبال قرار و سکون برود و البته مثل آنها دکان خودنمایی و خودفروشی هم ندارد * . از این رو نه او می تواند حال خود را چنانکه هست به بیان آرد، نه عام خلق می توانند آن حال را ادراک نمایند. آنها که از این حالها سخن می گویند و عوام خلق را صید می کنند فقط دکان دعوی می گشایند، از حقیقت این معنی بهره ندارند و آنچه می گویند نشان حال خود آنها نیست.

ت

۱۷۳

در قصه قاضی و نایب * سؤال وجوابی کوتاه و عبرتناک بین قاضی و این نایب مطرح می‌شود که در آن طی اشارتی لطیف و موجز معلوم می‌دارد تا وقتی انسان خود را از هوی و غرض خالی ندارد از ادراک حقیقت که ورای اهواء و اغراض انسانی است محروم می‌ماند. وقتی از این قاضی که به جای خرسندی از نیل به منصب در مسند خویش به گریه می‌آید نایب با حیرت و تعجب موجب این گریه‌اش را می‌پرسد، قاضی که وجدانی بیدار - چیزی بسیار نادر - دارد خاطر نشان می‌کند که این کار قضا از او بر نمی‌آید و آنکه دلی روشن و آگاه ندارد و جانش به نور الهام منور نیست چگونه می‌تواند در آنچه حقیقتش بر وی روشن نیست حکم براند، چرا که دو خصم ناراضی وقتی به محکمه می‌آیند هر دو می‌دانند حق با کیست و حقیقت حال چیست، آن کس که در این میان از حقیقت خبر ندارد قاضی است که خود چیزی نیست جز - در میان آن دو عالم جاهلی *.

الف

جوابی که نایب می‌دهد در واقع اشارت قاضی را تأیید می‌کند و از فحوای آن نیز برمی‌آید که برای رهایی از این «جاهلی» باید به رفع علت آن که اهواء و اغراض است پرداخت. اینجا نایب قاضی را متوجه می‌دارد که هر چند خصمان حاضر در محکمه به حقیقت امر مورد دعوی عالمند اما آنها به سبب اغراض و اهواء خویش از آن «سلامت» که برای حاکم ضرورت دارد محروم هستند، اما قاضی که عاری از اهواء و اغراض باشد از آن علت که در آنها هست فارغ و آزاد است و همین «بی‌علتی» و سلامت وجدان جهل را در وجود وی به علم قابل تبدیل می‌کند، چنانکه علت و بیماری هم علم را در وجود انسان مثل جهل مایه زیان می‌سازد * و پیداست که هر کس ذوق جانش با تیرگی هوی و غرض ضایع و تباه نشده باشد راست را از دروغ باز می‌شناسد و البته دچار خطا نمی‌شود.

ب

لطیفه کنایه آمیزی که در قصه دزد و رنجور * از زبان دزد به‌مرد رنجور شب‌بیدار گفته می‌آید خنده‌انگیز و در عین حال دردناک است و برای هر کس که در وجود مرد رنجور تصویر اهل غفلت را مشاهده تواند کرد جالب هم‌دردی نیز هست. این لطیفه در واقع نوعی تمثیل است که مولانا در طی آن نشان می‌دهد جاهل غافل هر چند هم آثار و علایم قهر الهی را معاینه بیند باز به خاطر آن «علت» و «رنجوری»

→

۲ - طبع فرید حبر، بیروت، ۳۵/۱۹۵۹

۱/۱۷۲ - مأخذ قصص ۷۲

ت: ۲۳۹۸/۲، ۲۳۸۶/۲

۱۷۲/ب: * ۲۳۸۷/۲ ~

که در او هست و چیزی جز آز و هوی نیست نمی تواند حقیقت آن قهر را ادراک و باور کند، و فقط وقتی صدای حقیقت به گوش پنبه آگند او راه می یابد که دیگر این ادراک برای او فایده ندارد و تدارک و جبران آنچه قهر الهی را در وجود او سبب گشته است دیگر برایش ممکن نیست.

پ

در طی قصه، وقتی دزد عنید در بُن دیوار خانه نقب می زند نیم بیداری که رنجور است و ظاهراً همین دو علت او را از درک حقیقت بانگ کلنگ دزد بی خبر می دارد چون تق تق آهسته کار نقب زن را می شنود بر بام خانه برمی شود و با آنکه اشتغال دزد رامی بیند ظاهراً برای آنکه خود را از تصور آن تهدید و خطر درتشویش نیابد آنچه را در پیش چشم او می گذرد ندیده می انگارد و از دزد می پرسد که آنجا چه می کند؟ دزد هم که گولی و رنجوری و خواب آلودگی او را می بیند و شاید همان به بام بر رفتنش را هم به طور رمزی نشانه‌یی از همین حال ترفع اهل غفلت از برخورد با واقعیت تلقی می کند و درمی یابد که مرد از ترس و کاهلی که دارد نمی خواهد خود را با حقیقت حال آشنا نشان دهد بر سبیل تسخر می گوید که در این گوشه دیوار دارد دهل می زند و چون صاحبخانه کاهل که با این جواب خود را از تهدید و خطر آسوده احساس می کند و به همین سبب در قبول آن تردیدی به خود راه نمی دهد می پرسد که پس بانگ این دهل کجاست؟ دزد جواب می دهد که آن بانگ را فردا خواهی شنید — نعره یا حسرتا و او یلتا * . و البته این کنایه طنزآمیز دزد که یادآور اشارت قرآنی (۵۶/۳۹، ۳۰/۳۶) به نظر می آید فرجام حال غافل جاهل را که احیاناً در غفلت پر لذت استدراج هم هست تصویر می کند و خوش لطیفه‌یی است.

ت

۱۷۴

در داستان آن شخص که نیمشب بر در سرایی سحوری می زد * گفت و شنودی که بین این سحوری زن با بلفضولی که در وی طعن کرد روی می دهد متضمن این معنی است که کار چون برای حق باشد ردّ و قبول عام را نباید در نظر داشت. سحوری زنان در آن ایام شبگاهان به ماه رمضان بر در خانه‌ها ساز و نوا سر می کردند تا هم خداوند خانه را برای سحور — غذایی که روزه‌داران در هنگام سحر و قبل از دخول وقت امساک می خورند — بیدار نمایند و هم برای سحور خویش

* /۱۷۳ الف: ۲/۲۷۴۴ ~ . ۲/۲۷۴۶ ب: ۲/۲۷۵۲ پ: ۳/۲۷۹۹ ~ ت: ۳/۲۸۰۴

چیزی از آن خانه حاصل کنند، از این رو بانگ و فریاد طولانی آنها چنانکه از اشارت یک غزل مولانا هم ** * استفاد می شود در حکم اعلام نزدیک بودن هنگام امساک محسوب می شد و البته بر در سرای خالی سحوری زدن هم بیفایده بود، چنانکه بی هنگام زدنش هم مایه تصدیع و آزار خلق تلقی می شد و ناروا بود.

الف

در قصه مولانا وقتی این سحوری زن بر در سرایی که با درگاه و رواق رفیع به گمان وی سرای مهتری می آید سحوری می زند همسایه خانه به وی خاطر نشان می سازد که این ساز و نوا را به هنگام سحر باید راه انداخت، نیمشبان هنگام این شور و شر نیست، بعلاوه این خانه خالی است و چون در آن هیچ کس نیست تا بانگ سحوری تواند شنید این کار جز ضایع کردن عمر برای تو هیچ حاصل ندارد. سحوری زن که وقتی خوش دارد می گوید اگر این هنگام در نزد تو نیمشب و تاریک است در نزد من صبح روشن است و در این حال که منم جمله شبها پیش چشم روز می نماید. بعلاوه من این سحوری را برای حق می زنم از این رو اگر این سرا خالی است برای من زیانی ندارد * و خلق عام که در راه حج مال و تن فدا می کنند آیا هرگز می گویند که این خانه خالی است؟ لطیفه که ظاهراً از مقالات شمس مأخوذ می نماید^۱ اشارتی دیگر به این نکته است که عام خلق از شور و ذوق عارف خبر ندارند و چون خود در تیرگی جهل و غفلت سر می کنند نمی توانند حال عارف را که صبح حقیقت برای وی طالع شده است ادراک نمایند.

ب

گفت و شنودی هم که در قصه عارف و پیر کشیش * مطرح می شود، آن گونه که از برخی روایات^۲ برمی آید، لطیفه‌یی است نیشخندآمیز اما گیرا، که ظاهراً خود مولانا آن را در خطاب به راهب پیری از نصارای ولایت خویش بر زبان رانده است، و محتمل هم هست که قصه مأخذی قدیمتر داشته باشد و مولانا آن را به مناسبت حال و از باب تنبیه و تشویق در برخورد با یک راهب همعصر خویش دوباره به زبان آورده باشد.

پ

به هر حال در قصه مثنوی چون عارف از کشیش می پرسد که از وی و ریشش کدامیک سالخوردتر باشد و کشیش پاسخ می دهد که من سالها پیش از ریش خویش به دنیا آمده‌ام عارف به وی یادآوری می کند که آن ریش تو از سیاهی به سپیدی گراید چگونه است که طبع و خوی تو بر همان سیاهی باقی است و هیچ دگرگون نمی شود؟ مولانا با این لطیفه کوتاه نشان می دهد که تا وقتی عشق به دنیای حسی در جان انسان هست نیل به کمال برایش دست نمی دهد، و آن کس که خیال نفس را در دل دارد به گوساله پرست قوم موسی می ماند، بعد از چهل سال همچنان بر جای نخست در تیه جهل باقی است و از نیل به کمال و هدایت محروم.

ت

۱۷۵

در بین این گفت و شنودها، گه گاه پاره‌یی لطایف عرفانی و دینی در ضمن لطیفه‌های کوتاه مجال بیان می‌یابد و در این موارد، قصه به رغم ایجاز فوق‌العاده متضمن دقایق جالب به نظر می‌آید. از جمله در داستان شیخ و خانه نومرید*، آنچه سر قصه و حاصل لطیفه قول شیخ است بیان این نکته است که سالک در هر چه می‌کند باید نظرش بکلی متوجه حق باشد، آنچه و رای آن است اگر خود ضرورت دارد هم به تبع آن فراز می‌آید. این نومرید خانه‌یی می‌سازد و پیر مرشد که به دعوت وی به آنجا می‌آید بر سبیل امتحان از وی می‌پرسد که آن روزن در خانه برای چیست؟ و چون مرید پاسخ می‌دهد که آن از برای نور است تا به خانه درآید پیر به وی یادآوری می‌کند که آن نور فرع است، مقصد اصل باید آن باشد که نور حق از آنجا به درون خانه راه یابد و از این راه بانگ نماز را در خانه بتوان شنید*. چنانکه در حج هم آنچه مقصود است کعبه است که خانه حق است اما ضمن آن البته شهر مکه هم دیده می‌شود، و در معراج رسول خدا هم بی‌تردید هدف لقای دوست بود اما — در تبع عرش و ملایک هم نمود*. بدین گونه مولانا ضمن این لطیفه موجز نشان می‌دهد که در راه سالک هدف جز نیل به حق نیست، هر چه جز آن در ضمن سلوک حاصل آید فرع محسوب است و به ضرورت اخلاص نباید به آن توجه داشت.

الف

در لطیفه پرمعنی و جالبی هم که غلام نماز باره به خواجه خویش می‌گوید نیز مولانا نشان می‌دهد که شوق به هدایت و کمال از جذبه حق می‌رسد و غفلت و انکار بیدردان هم از همانجاست، قول سعدی نیز که می‌گوید «آن را که گوش ارادت گران آفریده‌اند چون کند که بشنود، و آن را که کمند سعادت کشان می‌برد چه کند که نرود»^۱ به همین معنی ناظر است. قصه مثنوی در این باب لطیفه را در جواب غلام به خواجه خود که امیری ترک است روایت می‌کند و هر چند نظیر مضمون را خود مولانا جای دیگر^۲ بین یک غلام مسلمان با مولای او که به عهد رسول می‌زیست و کافر بود نقل می‌کند و چیزی شبیه بدان با تفاوت‌هایی در جزئیات نیز در یک روایت عطار^۳ بین شبلی با جوانی ترسا روی می‌دهد، اما مجموع قصه را بدان گونه که در مثنوی است مولانا باید از معارف پدرش بهاء‌ولد اخذ کرده باشد^۴ و با اینهمه، پیداست که اقتضای حال و وضع مقام پاره‌یی تصرفها را در آنچه مأخذ وی بوده است نیز

۲- مناقب ۱/۱۳۹

۱/۱۷۴- مأخذ قصص ۲۰۲

ب: ۶/۸۶۵ پ: ۶/۱۷۸۰ ~

* الف: ۶/۸۴۶ ~

* الف: ۵/۲۴۸۰۶

الزام کرده است و گفت و شنودی کوتاه و دقیق را رنگ جالبی از صحنه‌آرایی و واقعه‌پردازی داده است.

ب

باری در این قصه *، امیر ترک سحرگاه محتاج گرمابه می‌شود و بر غلامی از آن خویش، سنقر نام، بانگ می‌زند تا از غلام دیگر، نامش التون، طاس و مندیل و گِل [۳] بستاند تا به گرمابه روند. سنقر طاس و مندیل برمی‌گیرد و به دنبال امیر به سوی گرمابه روان می‌شود. در راه مسجدی به نظر می‌رسد که از آنجا بانگ نماز می‌آید. سنقر که در نماز سخت مولع می‌نماید از امیر در می‌خواهد تا لختی در بیرون مسجد توقف کند تا وی نماز فریضه خویش به جای آورد. امیر می‌ایستد و نماز تمام می‌شود و امام مسجد و دیگران هم بیرون می‌آیند، اما سنقر تا نزدیک چاشت در مسجد می‌ماند و امیر را در بیرون مسجد به انتظار می‌گذارد. بالاخره وقتی امیر بر وی بانگ می‌زند که چرا از مسجد بیرون نیایی جواب می‌دهد که آخر نمی‌گذارندم بیایم. امیر که هر چه در بیرون درنگ می‌کند و هر بار غلام را بانگ می‌زند سنقر همین جواب را می‌دهد سرانجام با خشم و پرخاش می‌گوید آخر در مسجد که هیچ کس نیست پس کیست که ترا نمی‌گذارد بیرون آیی؟ سنقر جواب می‌دهد آن کس که ترا در بیرون مسجد نگه می‌دارد و نمی‌گذارد به درون آیی - می‌بنگذارد مرا کایم برون *.

پ

لطیفه‌یی که در ضمن پاسخ سنقر هست البته لطف ایهام هم دارد، چون حکم حق و الزام شرع سنقر را برای ادای وظیفه به مسجد می‌کشاند و ممکن است همان حکم و الزام نیز امیر بی‌نماز را که سحرگاه محتاج گرمابه شده است اجازه ورود به مسجد نداده باشد. معهذا توقف طولانی سنقر در مسجد در طی حکایت این فایده را دارد که نشان می‌دهد اشارت غلام به این نکته نیست، چرا که توقف در مسجد بعد از ادای فریضه دیگر بر الزام شرع و حکم حق مبتنی نیست تا همان معنی مستند توقف طولانی امیر در بیرون مسجد به شمار آید. در این صورت آن سحرگاه به گرمابه رفتن امیر هم برای مسجد و نماز نیست، سبب دیگر دارد، و مخصوصاً وقتی هنگام ادای نماز در شرف پایان یافتن است ناچار باید ناظر به مقصدی دیگر و برای نمایش حال به خلق بوده باشد. در واقع طول توقف این هر دو در بیرون و درون مسجد نشان آن است که جذبۀ شوق و هدایت غلام را به بیرون از مسجد رها نمی‌کند و دور باش منع و ردّ امیر را به درون مسجد راه نمی‌دهد. بدین گونه مولانا از زبان غلام نماز باره نشان می‌دهد که بی‌جذبۀ هدایت حق نمی‌توان به جستجوی وی راه یافت. پس آن را که پایبند دنیای خاک است همان دنیای خاک از نیل به دریا مانع می‌آید اما آنکه مثل ماهی است چون حیاتش به آب بستگی دارد عشق آب نمی‌گذارد که از

آن بیرون آید. در این باب هر کس به اقتضای طبع خویش و چنانکه حکم ازلی در حق او الزام می‌دارد سلوک می‌کند و — حيله و تدبير اینجا باطل است *.

ت قصه زاهد و آن کس که از سبب شادی او در آن سال قحط باز پرسید * نیز متضمن لطیفه‌ی است که همین معنی را تقریر می‌کند و در واقع نشان می‌دهد که استغراق در عالم درون عارف را از توجه بدانچه در عالم برون روی می‌دهد باز می‌دارد و حال دیگران که استغراق در عالم حس آنها را از آنچه ماورای آن است غافل می‌دارد به حال آن خفته می‌ماند که در واقعه خواب احساس عطش می‌کند و نمی‌داند که آنچه می‌جوید هم در کنار اوست — آب اقرب منه من جبل الوریث *.

ث وقتی به این زاهد که در سال قحط با بیخیالی می‌خندد و از اینکه خلق در اندوه و گریه مستمر بسر می‌برند ظاهراً پروایی ندارد می‌گویند با این حال که هست چه جای خنده است؟ وی که در عالمی ماورای جسم و رنج جسمانی سیر می‌کند می‌گوید اینجا در چشم شما قحط است، نزد من هر چه هست نعمت و فراوانی است، شما چون گردن به حکم فرعون تن دارید، نیل پرآب در دیده‌تان خون می‌نماید *، اگر با موسی عقل یار گردید خواهید دید که آنچه اینجا هست خون و بلا نیست، آب و صفاست. جواب زاهد که بر قصه نیل و قبطی (§ ۲۹ پ) مبتنی است در واقع چنان تصور واقعیت را با اصل واقعیت خلط می‌کند که لحن شکاک سوفسطایی را به خاطر می‌آورد. مع هذا سر قصه نفی عالم حس نیست، بیان این نکته است که قضاوت انسان در باره احوال عالم به احوال درونی خود وی بستگی دارد، از این روی آنجا که همه خلق پای ثباتشان از جای می‌رود عارف سکون و صفای باطن خود را حفظ می‌کند، و آنجا که انسان با کل عالم و با نظم کاینات در حال ستیز و طغیان نباشد می‌تواند با سختیها و بلاها که در همه حال نفی و دفع قطعی و فوری آنها برای وی ممکن نیست با آسودگی بیشتری رویارویی پیدا کند.

ج

۱۷۶

نکته‌های انتقادی که در پاره‌ی از این لطیفه‌ها هست گه گاه با رویدادهای عصر تماس دارد، از این رو عادات و رسوم رایج را هدف نقد و طنز

۱/۱۷۵ — گلستان، باب هشتم، چاپ قریب / ۲۱۲ — ۲ — فیه مافیه / ۱۱۳ — ۳ —
 تذکره الاولیاء / ۲ - ۷۰ - ۱۶۹ — ۴ — مآخذ قصص / ۱۷ - ۱۱۶ —
 ۱/۱۷۵ * الف: ۲۲۲۷/۲ ~ ، ۲۲۳۰/۲ ، ۲۲۲۶/۲ پ: ۳۰۵۵/۳ ~ ،
 ۳۰۶۹/۳ ت: ۳۰۷۲/۳ ث: ۳۲۴۲/۴ ~ ۳۲۴۱/۴ ج: ۳۲۵۳/۴

می‌سازد یا گولیاها و زیرکیهای طبقات مردم را تصویر می‌کند، از جمله لطیفه‌یی که در داستان غزان* نقل می‌کند، هر چند سرآن جنبه اخلاقی دارد و نشان می‌دهد که هر کس از حال دیگران عبرت تواند گرفت از آنچه بر آنها گذشته است در امان می‌ماند، در نقل قصه از واقعه غز، که با وجود مرور سالها خاطره فجاج آنها هنوز در خراسان عهد کودکی مولانا زنده بوده [۴]، تصویری تلخ و تیره و در عین حال مضحک و حزن‌انگیز عرضه می‌کند.

الف

در این قصه، وقتی غزان ترک خونریز به قریه‌یی می‌ریزند و به یغما بردن و مصادره کردن خلق می‌پردازند، دو کس از اعیان قریه را بازداشت می‌کنند. چون یک تن از این دو را دست برمی‌بندند و به کشتن می‌برند زبان تضرع و اعتراض می‌گشاید که مردی فقیرم باری در این کشتن من غرض و حکمت چیست؟ می‌گویند تا آن دیگری بترسد و سیم و زری را که نهفته است آشکار کند، می‌گوید او از من هم مسکینتر است کدام زر را نشان دهد و باری چون بنای کار بر و هم و پندار است پس او را بکشید تا من بترسم و زر را نشان دهم. گفت و شنودی ستم‌ظریفانه است. اما مولانا در طی آن نشان می‌دهد که چون احوال پیشینگان برای ما موجب عبرت شده است می‌بایست این نکته برای ما اسباب خرسندی باشد، اگر عکس این می‌بود و حال ما می‌بایست عبرت آیندگان شود برای ما تا چه حد مایه تأسف و تحسّر می‌بود.

ب

در قصه مغول حيله‌دان* مولانا خاطره‌یی از کشتاری را که مغولان قونیه در دوره ضعف و فتور سلطان سلجوقی، در حق مصریان شهر که عرضه سوءظن آنها واقع بودند^۱ به انجام رسانیدند، و با مصریان عصر وی معامله‌یی را که مصریان فرعون با اسرائیلیان انجام دادند به عمل آوردند، در ضمن قصه نقل می‌کند. اینجا مغولان که در واقع قصد توقیف و کشتار تمام مصریان شهر را داشتند در ظاهر چنان وانمود کردند که گویی شخص خاصی را از بین جمع مصریان می‌جویند. از این رو هر کس را از مصریان می‌آوردند می‌گفتند این شخص آن کس که مقصود ماست نیست اما اشارت می‌کردند تا هم در گوشه‌یی بنشیند و چون همه مصریان شهر بدین حيله جمع آمدند - کردن ایشان بدین حيله زدند*.

پ

قصه البته مثل شیوه رفتار ظالمان هیچ‌گونه ظرافت ندارد اما آنچه در آن ماجرا مورد طنز گوینده واقع است گولی و خوشبیاوری فریب خوردگان است که از عداوت مغول در حق خویش آگهی دارند و با اینهمه از حزم و تحرّز غافل می‌مانند، و ظاهراً آنچه آنها را به این عقوبت دچار می‌کند در نزد مولانا انهماک قوم در غفلت و گناه است و اینکه - داعی الله را نبردندی نیاز*.

ت

در قصهٔ درویش و گیلانی * چیزی از محنت زندگی کسانی که با خشونت طبیعت سرو کار دارند مجال انعکاس می‌یابد و مولانا در طی آن نشان می‌دهد که زندگی در شقاوت و گناه چیزی نیست که آرزو کردنی باشد و آن کس که برای غافل جاهل عمر دراز آرزو می‌کند اگر بداند عمری که او در شقاوت سر می‌کند تا چه موجب خسران اوست آن دعای خویش را در حق او نفرین می‌یابد. در اینجا وقتی درویش گدا به این گילה مرد مسافر دعا می‌کند که خداوند وی را به موطن و خان خویش رساند خواهی گیلی چون هیچ شوق و علاقه‌یی برای بازگشت به خانه و دیار خویش ندارد می‌گوید اگر خان و موطن آن است که من دیده‌ام — حق ترا آنجا رساند ای دژم *.

ث

از لطیفه پیدا است که خواجه گیلی شوق و شتابی برای بازگشت به وطن ندارد. این بیمیلی شاید به خاطر استمرار ستیزگیها و کشمکشهایی بوده است که از دیرباز^۲ زندگی مردم را در آن سرزمین دچار اختلاف دایم می‌داشته است. بعلاوه هوای ناسازگار ولایت هم که به علت تغییر دایم غالباً موجب بروز بیماریها می‌شده است برای کسانی از اهل ولایت که در خارج از دیار خویش آفتاب مطبوع و هوای صاف خالی از ابر را به چشم حسرت می‌دیده‌اند البته مطلوب نبوده است و شوق و هیجان آنها را بر نمی‌انگیخته است. ضرب‌المثل عامیانه «مرگ می‌خواهی برو به گیلان»^۳ هم اشارتی است که لطیفهٔ خواجه گیلی را توجیه می‌کند. در همه حال سرّ قصه تقریر این معنی است که زندگی در محنت و شقاوت مایهٔ حسرت و آرزو نیست و بسا که آنچه انسان برای دیگری خیر می‌پندارد در نزد خود او نشانهٔ خیر نیست.

ج

۱۷۷

در بین لطیفه‌هایی که به اشخاص تاریخی یا احوال اهل عصر ارتباط دارد بعضی گفت و شنودها هست که در نقل آنها تعلیم لطایف اخلاقی بیش از نقد احوال اجتماعی مطرح است. داستان ضیاء دلق، و قصهٔ محمود و غلام هندو، نمونهٔ این گونه لطیفه‌هاست. و در هر دو مورد هم هر چند صورت قصه به اشخاص معین و واقعی مربوط است سرّ قصه اختصاص به شخص معین ندارد و لطیفهٔ مضمون

۱/۱۷۶ — سرنی/۱۷۱ ت ۲ — حدود العالم، طبع دانشگاه/۱۴۹ ۳ — امثال و

حکم ۱۵۳۲/۳

۱/۱۷۶ * الف: ۳۰۴۶/۲ ~ پ: ۸۵۸/۳ ، ۸۶۱/۳ ت:

۸۶۲/۳ ث: ۱۲۳۷/۶ ~ ، ۱۲۳۹/۶

را به هر شخص دیگر که به چنین اوصاف یا نظایر آنها موصوف شوند می‌توان منسوب کرد.

الف

قصه ضیاء دلق* را مولانا در تقریر این معنی نقل می‌کند که وقتی انسان در حال عادی نیز از عقل و هوش بهره بسیار ندارد نباید اجازه دهد تا سکر باده هم آن اندک مایه عقل وی را به زیان آرد، و در واقع آنکه خود از کمال محروم است نباید بدانچه مزید نقص او را هم سبب می‌شود اقدام کند. مولانا خطابي را که ضیاء دلق به برادر خویش شیخ الاسلام بلخ می‌کند و متضمن لطیفه‌ی طنزآمیز و نیشدار هم هست در توجیه این دعوی به بیان می‌آورد و نشان می‌دهد که هر کس نقص خود را درک می‌کند نباید برای آنکه آن نقص را پوشیده دارد نقص کبر و ناز را هم بر نقص خود بیفزاید، و البته آن کس که روی سیاه دارد لابد نیل که سپیدرویان را جلوه می‌دهد بر روی نمی‌کشد. پیداست که گوینده آنچه را در عصر ما «عقده حقارت» می‌خوانند در نظر دارد و می‌خواهد مخاطب را از ابتلای بدان تحذیر کند.

ب

باری این ضیاء دلق واعظی خوش طبع و صاحب ذوق از اهل بلخ بود که ظاهراً به سبب همین ذوق و ظرافت در زبان عامه به عنوان دلق - دلقک - شهرت داشت. برخلاف وی برادرش تاج بلخی، شیخ الاسلام بلخ، ظاهراً تکبری بیش از حد و هیبت و وقاری فوق‌العاده نشان می‌داد و از ضیاء و اقوال و اطوار او ننگ داشت. ذکر این شیخ تاج در معارف بهاء‌ولد مکرر آمده است^۱ و پیداست که وی در عصر کودکی مولانا در بلخ شهرت و حیثیت قابل ملاحظه‌ی داشته است و به همین سبب داستان ضیاء دلق با او می‌بایست از همان ادوار در خاطر مولانا تأثیر فوق‌العاده‌ی کرده باشد.

پ

برحسب این قصه، شیخ الاسلام بلخ قدی کوتاه اما تکبری زیاده داشت. یک روز که در حضور او محفلی بود و قاضیان و گزیدگان شهر در آنجا بودند، چون برادرش ضیاء به مجلس درآمد شیخ تاج برای تعظیم او به نیم خیز بسنده کرد. ضیاء که این کبر و ناز برادر بر وی گران آمده بود برای آنکه وی را در پیش خلق تشویر دهد گفت آری سخت دراز قدی، برای ثواب هم باشد - اندکی زان قد سروت هم بدزد*.

ت

قصه سلطان محمود و غلام هندو نشان می‌دهد که آنچه را انسان برای دیگری شرّ و مایه خوف می‌انگارد بسا که در واقع مایه خیر و راحت اوست. مأخذ قصه عطار^۲ است و مولانا خود نیز بدین نکته تصریح دارد. به هر حال شخص تاریخی محمود مطرح نیست، آنچه مطرح است سلطان غازی است که هندو هندوان را با لشکرکشیهای مستمر خویش دایم در حال وحشت نگه می‌دارد. در عین حال سرّ قصه

مفهوم «انس» و «حضور» را بدان گونه که نزد صوفیه مطرح است به تقریر می آورد و در نقل قصه، مثل بسیاری قصه های دیگر، که صوفیه در باب محمود نقل می کنند لحنی آمیخته به ذوق و عرفان دارد.

ث

در اینجا غلامک هندویی را در ضمن غزوه های هند برای سلطان به غنیمت می آرند و سلطان در حق او محبت می کند، او را فرزند می خواند و بر تخت می نشاند. اما غلام در کنار سلطان بشدت گریه می کند و با سوز تمام اشک می ریزد. وقتی سلطان از وی می پرسد که این گریه برای چیست هندو بچه می گوید که من وقتی در شهر خویش بودم مادرم گه گاه مرا نفرین می کرد که ای کاش به دست محمود بیفتی. در آن احوال پدرم وی را ملامت می کرد که آیا هیچ نفرین دیگر ندانی تا چنین آرزویی برای کودک نکنی؟ من از آن سخنان در بیم و حیرت بودم و با خود می گفتم این محمود عجب دوزخ خوبی است که این گونه به بیرحمی زبانش گذشته است، اکنون می گریم که مادرم کجاست تا ببیند محمود هندو بچه یی را با چنین اکرام بر تخت می نشاند و در حق او چندین نیکی و دوستی نشان می دهد.

ج

گویندهٔ مثنوی از نقل قصه به مناسبت مقام این نتیجه را هم قابل توجه می یابد که خلق عالم از فقر و درویشی وحشت دارند و طبع هم مثل آن مادرک هندو آنها را از اینکه دچار فقر و درویشی گردند برحذر می کند و می ترساند. اما آن کس که حقیقت فقر را، آن گونه که نزد اولیا و مشایخ تحقق دارد، تجربه نماید در می یابد که فقر مایهٔ وحشت نیست، موجب انس و راحت هم هست. به نظر می آید قصه از معنی رمزی هم خالی نیست، چنانکه غلام هندو رمزی از وجود انسان است، و والدین او هم رمزی از طبع و نفس محسوبند که او را از طریق فقر که طریقت اهل حق است و وجود سلطان کنایه یی از آن است برحذر می دارند و نمی دانند که کمال وجود او فقط با نیل بدان حاصل می شود.

ج

۱۷۸

تعدادی از این لطیفه ها هم متضمن گفت و شنودهایی در باب مسائل اخلاقی یا فلسفی در زندگی هر روزینهٔ انسان است. از جمله مسألهٔ جبر و اختیار، که غالباً فکر را در عمل و انسان را در رفتار با یک مشکل فلسفی چاره ناپذیر مواجه می سازد، یک جا در سؤال و جوابی بین دزد و شحنه و جای دیگر در گفت و

شنودی میان دزد میوه با صاحب باغ به نحو جالبی مجال طرح و بیان می‌یابد. مولانا که از دیدگاه سنی در مسأله می‌نگرد در این هر دو قصه می‌کوشد تا آنچه را جبر مذموم می‌خوانند و منجر به اعتذار جانی می‌شود نفی نماید و ضرورت مسؤوبت انسان را در مورد فعل خویش خاطر نشان نماید و کثرت تکرار مسأله معلوم می‌دارد که هنوز جوابی قاطع ندارد.

الف

در این دو قصه گوینده مثنوی نشان می‌دهد که جاهلان مسأله استناد فعل را به حق یا عبد دستاویزی کرده‌اند تا بر آنچه حکم برهان بر آن قایم است پشت نمایند، و چون مثل سوفسطایی از قبول برهان و آنچه حس خود را به قبول آن ملزم می‌یابند روی برمی‌تابند بحث کردن هم با آنها سود ندارد، و حال آنها به نفس طالب می‌ماند که تسلیم حجت نمی‌شود، و پیداست که سوفسطایی منکر را جز با ضرب و اکراه نمی‌توان اِزام کرد*. حال این جبریان در تعبیر وی به حال کسی می‌ماند که سحرگاهان ماه روزه هر چند روشنی روز را می‌بیند برای آنکه قبل از امساک هر چه ممکن باشد بیشتر بخورد رو به تاریکی می‌کند و خورشید را نادیده می‌انگارد و وقتی حرص نان در نزد چنین کس خورشید را پنهان می‌سازد در مورد آن کس که حقیقت را انکار می‌کند و در نفی حس شیوه سوفسطایی دارد — چه عجب گر پشت بر برهان کند*.

ب

در قصه دزد و شحنه*، وقتی شحنه دزد جبری را به عقوبت و عقاب می‌گیرد مرد عذر می‌آورد که آنچه من کردم حکم خدایی بود و شحنه که قضای حق را مستند نفی اراده و اختیار عبد نمی‌داند با او احتجاج نمی‌کند فقط به عقوبت و ضرب او همچنان ادامه می‌دهد و می‌گوید که باری این عقوبت هم که من می‌کنم — حکم حق است ای دو چشم روشنم*. اینجا مسأله جبر و اختیار به صورت یک لطیفه طرح می‌شود اما مضمون قصه در واقع یک جواب عادی معمول عصر است که در آن ایام هواداران معتزله در خوارزم [۵] به رفتار اهل جبر می‌داده‌اند، و حتی پدر مولانا در باب رسم ولایت خاطر نشان می‌کند که مخالفان «هر سنی را بیابند می‌زنند سر و گردن بر، که این زدن ما به تقدیر الله است»^۱.

پ

در قصه دزد میوه و صاحب باغ*، مردی به باغ دیگری درون می‌آید، بالای درخت می‌رود و میوه آن را فرو می‌افشاند، چون صاحب باغ سر می‌رسد و با وی عتاب می‌آغازد که این چه کار است و — از خدا شرمیت کوجه می‌کنی*؟ دزد لاغ و افسوس پیش می‌آرد که شرم از خدا برای چیست، باغ ملک خداست و من هم بنده او هستم، به چه معنی بر خوان خداوند غنی بخل می‌کنی و آنچه را خدا به بنده خویش بی‌دریغ عطا کرده است منع می‌نمایی؟ صاحب باغ خدمتگاری را صدا

می زند و چوب ورسن می خواهد، و چون خادم حاضر می آید دزد را فرو می گیرند و به درخت می بندند و صاحب باغ بر پشت و ساق وی چوب سخت و بسیار می زند. چون دزد اعتراض می کند که آخر از خدا شرمی بدار بیگنه را بدین زار زار خواهی کشت، صاحب باغ همچنان به کار خویش ادامه می دهد و در پاسخ دزد می گوید آخر این چوب هم مال خداست و من هم بندهٔ خدایم و البته تو نیز هم خودت و هم پشت و پهلویت تعلق به خدا دارد و آنچه من می کنم نیز به امر اوست، پس بر من چه جای اعتراض و ملامت هست؟ دزد فریاد برمی آورد که از جبر توبه کردم، مرا فروگذار که فعل انسان جبر نیست — اختیارست اختیارست اختیار*.

ت بدین گونه در طی این دو لطیفه کوتاه مولانا به شیوه‌ی که خاص اوست نشان

می دهد که جبر مذموم دعوی بی بنیادی است، عذر چنین جبری هم در هیچ ملتی مقبول نیست و هرگز موجب تبرئه وی از آنچه بر دست او رفته است نمی تواند باشد، چنانکه ابلیس هم با آنکه در تبرئه خویش عذر جبریانه پیش آورد^۲، با چنین عذر از عقوبت خویش خلاص نیافت. در واقع جبری را که منکر اختیار حسی و وجدان آن است مولانا همچون سوفسطایی تلقی می کند که با او بحث و مناظره فایده ندارد، چرا که او نمی خواهد بفهمد و در مقابل ادراک بجد، و حتی به رغم خود، می ایستد و مقاومت می کند، وقتی هم عقل و ادراکش در مقابل دلیل حسی و وجدانی مغلوب می شود اراده اش سرکشی می کند و این مغلوبی را نمی پذیرد، و کیست که اراده با ادراک قهر کرده را با آن آشتی تواند داد؟

ث

داستان مرد دومو با آن آینه دار مستطاب* هم لطیفه‌ی پرنکته است که معلوم می دارد آن کس که آینه‌ی از دل صافی دارد و دیگران را هم تصفیه می کند، البته دیگر اهل موشکافیها و جستجوهای بیحاصل اهل نظر نیست. به این گونه بحثها، که عرفان اهل نظر می خوانند و با عرفان اهل عمل که سلوک طریق است تفاوت بسیار دارد، کسی می پردازد که اهل درد نیست و به جهت بیکاری و بیدردی خویش می تواند وقت خود را در این بحثهای لطایل به تلف آرد. دومویی مرد هم رمزی از حال باحث متأله و طالبی است که هم سپیدی نور اهل کشف — موی سپید — از افق جانش سر زده است و هم سیاهی شگ اهل بحث — موی سیاه — وی را رها نکرده است، از این رو در جستجوی حق به حیرت و توقف دچار است و با این حال وقتی هم به نزد مرد آینه دار، که مظهر حال اهل کشف است، می رود با وی نیز به طریقهٔ اهل بحث که خود را طالب فرق و مشغول به جدا کردن دقایق شک و یقین نشان می دهند برخورد می کند. به هر حال اصل قصه را مولانا ظاهراً از مجالس شمس^۳ اخذ کرده باشد، اما در نقل آن مخصوصاً می خواهد نشان دهد که حیرت اهل

معرفت مانع بحث و فکرت است و آنکه به بحث و فکرت اشتغال می‌جوید به مقام حیرت که مرتبهٔ اهل درد است نایل نشده است.

ج

این مرد دومو که عروس نو گزیده است پیش آینه‌دار آرایشگر می‌آید و از وی در می‌خواهد تا از ریش وی هر چه موی سپید هست جدا کند و برچیند. آرایشگر تمام ریش وی را می‌برد و پیش وی می‌نهد که از این میان سپید و سیاه هم توجدا ساز که مرا فرصت چنین جستجویی نیست. گوینده با این گفت و شنود نشان می‌دهد که بسیاری موشکافیها هست که اهل بحث عمر بر سر آن می‌گذارند، اما آن کس که اهل یقین است سر آن گونه بحثها ندارد و به درد و حال خویش مشغولی دارد. در تقریر این معنی هم قصه‌یی مثل گونه در باب زید نامی و جواب او به آنکه سیلی به او زد می‌آورد* که باز معلوم می‌دارد چنین باریک‌نگریها کار بیدردان است و اهل درد که عارف واقعی از آن شمار است بدین گونه کارها هرگز سر فرود نمی‌آورند.

چ

در این قصه مردی ناشناس سیلی به این زید می‌زند و چون زید هم در صدد برمی‌آید با او همان معامله را بکند مرد می‌گوید پیش از هر چیز به این سؤال من پاسخ بده که وقتی من سیلی بر قفای تو زدم آن بانگ طراق که برخاست از دست من بود یا از قفای تو؟ زید می‌گوید من از درد سیلی فراغت آن را ندارم تا در این باره به فکر و تأمل پردازم و البته صاحب درد را پروای این اندیشه نیست، باری — تو که بیدردی همی اندیش این*.

ح

لطیفه که به قدر خشونتش ظرافت هم ندارد و با اینهمه شاعری انگلیسی [۶]، از آن گفت و شنودی شایستهٔ عرفان و اخلاق مسیحی پرداخته است، در واقع سر قصهٔ آینه‌دار و مرد دومو را تأیید می‌کند و هم مثل آن نشان می‌دهد که اشتغال به بحث و فکرت و آنچه طرز تلقی باحث متأله و طالب عرفان نظری است کار بیدردان است، اهل درد از آن فراغت دارند. اینجا مرد دومو چون خود هنوز دلی آینه‌گون نظیر آنچه در قصهٔ مری کردن چینیان و رومیان در علم نقاشی (§ ۹۱ الف و مابعد) بر سالک راه الزام می‌گردد ندارد گشاد کار و حل مشکل را نزد آینه‌دار می‌برد که رمزی از شیخ مرشد است و صحبت و اشارت او بر مرد دومو که بین سپید و سیاه در تردید است و حتی سیاه‌را که رمزی از معرفت اهل بحث و نشانه‌یی از حبر و مداد به نظر می‌آید بر سپید که نور کشف است ترجیح می‌دهد الزام می‌کند که تا خود را به یک بار از هر دو منقطع دارد تا بدین گونه هم وی را از این تردید و تزلزل برهاند و هم به وی نشان دهد که نیل به کمال مجاهدهٔ شخصی می‌خواهد و تنها به تولای شیخ و ارشاد و تعلیم وی بدان نمی‌توان دست یافت.

خ

قصه مداح و رعایت ناموس * هم نشان می دهد که درون پاک از حال ظاهر نیز قابل درک است و مجرد لفظ و دعوی را در این باب اعتبار نیست. کسانی هم که به لاف و دروغ حمدحامدان را بر زبان دارند اما نشان این حال در احوال و اطوار آنها ظاهر نیست قولشان تلبیس و فسون است و نه هر کس دعوی قرب و وصال دارد در این دعوی صادق است. این مداح شاعر که قصه او از بعضی جهات داستان مرد لافی و گربه و دنبه وی (§ ۱۵۶ الف و مابعد) را در مثنوی به خاطر می آورد، وقتی از عراق و درگاه خلیفه به وطن باز می آید یاران می پرسند که حال چیست فراق یار و دیار چگونه بود؟ جواب می دهد که البته فراق یار و دیار بود اما سفر بسیار مبارک بود و خلیفه هم خلعتها داد و رعایتها کرد. می گویند با این دلک کهنه و تن برهنه احوال ظاهر بر دروغ تو گواهی می دهد، وقتی از عطای خلیفه کفش و شلواری هم برایت حاصل نشده است هر چند زبانت از وی شاکر است - هفت اندامت شکایت می کند * . وقتی هم مداح خاطر نشان می سازد که من عطای خلیفه را ایثار کردم می گویند ایثار موجب شادی و رضاست، آنچه در ظاهر حال تو پیداست نشان ناخرسندی است، از گفته ات هم بوی لاف و دروغ می آید و وقتی نشان صدق در احوال گوینده پیدا نباشد کذب و لاف زبان نمی تواند اهل حقیقت را گمراه کند.

۱۷۹

حکمت تجربی هم فایده دیگری است که از سر برخی لطیفه ها برمی آید و آشکار است که در این گونه موارد قصه کوتاه با مضمون مثلثی سایر سنخیت دارد و هدف آن هم تربیت مستعدان عام است نه طالبان خاص. از این جمله گفت و شنود زرگر را با آن مرد که از وی ترازو خواست * می توان ذکر کرد. وقتی این مرد که پاره بی زر قراضه در دست دارد پیش زرگر می آید و از وی ترازو می خواهد تا زر خویش برسنجد زرگر مثل آنکه درخواست او را نشنیده باشد عذر می آورد که من غلبیر (= غریب) ندارم. مرد تقاضای خود را تکرار می کند و زرگر می گوید آخر جارو هم در دکانم نیست. چون مرد پرخاش می آغازد که من از تو چیزی می طلبم تو از چیز دیگر سخن می گویی آخر چه سبب هست که خویشتن

۱/۱۷۸ - معارف بهاءولد ۸۹/۲ ۲ - سرنی ۶۹/پ ۳ - مآخذ قصص ۹۹/

۱/۱۷۸ * ب: ۳۵۰۰/۲ ، ۳۰۵۷/۵ پ: ۳۰۵۸/۵ ~ ، ۳۰۵۹/۵ ت:

۳۰۷۷/۵ ~ ، ۳۰۷۸/۵ ، ۳۰۸۶/۵ ج: ۱۳۷۶/۳ ~ چ:

۱۳۸۰/۳/۳ ~ ح: ۱۳۸۵/۳ د: ۱۷۳۹/۴ ~ ، ۱۷۴۶/۴

را به کوی می زنی و از این شاخ به آن شاخ می پری؟ زرگر که خشم و پرخاش او را می بیند جواب می دهد که من کر نیستم اما تو مرد پیری زری هم که در دست هست قراضه و خرد و مُرد است، چون از علت پیری دستت می لرزد آن زربه خاک راه می ریزد و آنگاه از من جاروب و غلبیر خواهی خواست و من غلبیر و جارو ندارم و چون نمی خواهم که آن زر تو ضایع و تباه گردد ناچار باید از اول پایان کار را نیک بنگرم. قصه نشان می دهد که هر کس از آغاز کار پایان آن را بنگرد البته کمتر در معرض خطا و پشیمانی خواهد بود.

الف

همچنین در قصه آن کس که با دشمن مشورت می کرد * سر قصه نشان می دهد که پیروی از اشارت عقل انسان را در آنچه به احوال معیشت تعلق دارد از کثری و لغزش در امان می دارد، از این رو دشمن عاقل بهتر از دوست نادان می تواند انسان را در چاره جویی کمک کند و ارشاد و هدایت نماید. گویی آنجا که شهر دل در دست دزد نفس و طبع نیست عقل بر قلمرو دل حکومت قاطع دارد، و چون عقل نور است و همواره مایه هدایت است حتی در حق دشمن هم انسان را از کژسگالی و بداندیشی مانع می آید و شک نیست که هر کس در حق دیگران بدسگالی می کند مغلوب طبع است و صاحب عقل نیست.

ب

در این قصه، مرد در قضیه‌یی که برایش پیش می آید مشورت با کسی می کند تا وی را در آن باب از خطااندیشی و تردد خاطر برهاند. آن کس می گوید آخر من با تو سر دوستی ندارم و بسا که در این باب با تو دشمنی ورزم و آنچه را خلاف راه صواب است در صورت مصلحت و صواب فرانمایم، از من چه مشورت می جویی؟ مشورت جوینده که حال وی خود از زیرکی و باریک بینی حاکی است جواب می دهد که می دانم با من سر دوستی نداری اما تو مردی عاقل و اهل معنی هستی، عقل تو نمی گذارد تا راه کژ و ناصواب بپویی. درست است که شاید نفس و طبع تو وادارت می کند تا با من دشمنی ورزی و در این قضیه راه ناصواب به من نمایی، اما دانم که عقل تو بر نفس و طبع چیره است و نمی گذارد به آسانی مقهور طبع و نفس گردی، از این رو در مشورت با تو اعتماد دارم چرا که عقل شحنه عادل است و اجازه نمی دهد مقهور طبع و نفس گردی.

پ

حکایت آن پاسبان با کاروان دزدان * نیز این حکمت تجربی را تعلیم می کند که عاقل قبل از آنچه دچار دام و بند گردد باید از وقوع در آن بپرهیزد و آنگاه که به دام و بند افتاد دیگر تضرع و فریادش سود ندارد. چنانکه وقتی کاروان در راه پرخطر می رود تا وقتی در دام رهنزان نیفتاده است می تواند از خطر بگریزد، آنجا که

ت

گرفتار شد فریاد و فغان اهل کاروان چه سود تواند داشت؟

این پاسبان که به بدرقه کاروان می رود در راه با سایر کاروانیان می خسپد و دزدان بر کاروانیان می زنند و رخت و اسباب کاروان را می برند، صبحگاهان اهل کاروان گریبان حارس را می گیرند و رخت و اسباب خویش از وی مطالبه می کنند، پاسبان که به جای حراست شب همه شب خفته است عذر می آورد که دزدان مرا غافلگیر کردند و آن همه رخت و اسباب را بغلبه از پیش من به غارت بردند. می گویند چرا خاموش ماندی و با آنها هیچ درنیفتادی؟ جواب می دهد چون تهدید کردند آن هنگام بیم جان بود، از ترس دهان بربستم لیکن چون دیگر بیم خطر نیست هیهای و فغان برمی دارم و — این زمان چندانکه خواهی هی کنم*. اما آنچه در اینجا بر روی و بر کاروان می رود نشان می دهد که بعد از وقوع واقعه دیگر فریاد و فغان فایده ندارد، و آنکه از عقل ایمانی بهره دارد قبل از آنکه فرصت را از دست بدهد به چاره جویی می پردازد.

ث

۱۸۰

در پاره‌یی از این لطیفه‌های کوتاه چاشنی طنزی هست که با وجود تندی خالی از حلاوت نیست. این لطایف بیهودگیها و نارواییهای حیات هر روزینه را با پستیها و زشتیهایی که در احوال جامعه انسانی هست بی نقاب می کند و احیاناً انسان را در باره زندگی و سرنوشت افراد و طبقات به اندیشه وامی دارد. از جمله در قصه آن پادشاه که به جامع می رفت* نشان می دهد که ارباب قدرت وقتی حتی نیت نیکی دارند ناخواسته به ضعیفان بیداد و بدی بسیار می کنند.

الف

وقتی این پادشاه برای نماز به جامع می رود خیل نقیب و چوبدار و شاطر و جاندار که در موکب وی حرکت می کنند برای آنکه خلق را از سر راه وی دور دارند سرها می شکنند و جامه‌ها می درند و از هیچ خشونت و ایذا مضایقه ندارند. در اینجا شوریده‌یی بیدل که چوب عوانان سرش را می شکند با سر و روی خونچکان به سلطان، که احیاناً در مسجد رفتن خویش هم خود را برای رسیدگی به مظالم و شکایات خلق آماده نشان می دهد، سر و وضع خود را می نماید که — ظلم ظاهر بین چه پرسى از نهفت*. و وقتی مسجد رفتن که کار خیر سلطان است مایه آزار خلق

ث:

ت: ۵۴۲/۶ ~

ب: ۱۹۶۹/۴ ~

الف: ۱۶۲۴/۳ ~

~ ۵۵۱/۶

است پیداست که شرّ او تا چه حد مایهٔ آفت خواهد بود. با آنکه در کلام سنایی غزنوی^۱ و سخن نظامی^۲ نیز از این اعتراضات بر امرای جور هست اعتراضی بدین لطیفی و تا این حد قاطع و صریح در تمام شعر و ادب فارسی از این گونه بسیار نیست و مولانا با لحنی چنین قاطع و صریح آنچه را دیگران کمتر جرئت و مجال اظهار آن را دارند از زبان شوریده‌یی ستمدیده به بیان می‌آرد و بیدادی و ناروایی حکام و امرای عصر را بدین سان برملا می‌کند.

ب

در قصهٔ صوفی با زنش * که تصویر جالبی از مکرزن مجال ترقیم می‌یابد، ضعف و خطای بشری را که عارف بی ادعا می‌تواند آن را در پردهٔ صبر و ستاری نجیبانه و خدایی گونه مستور دارد درخور نیشخند نشان می‌دهد. وقتی این صوفی بی‌هنگام به خانهٔ خویش درمی‌آید زن وی که با کفشدوز محله خلوتی خوش دارد چادر خود را به سر کفشدوز می‌افکند و به مرد چنان وانمود می‌کند که مهمان وی زنی از اعیان شهر است و اینجا به خواستگاری دختر آمده است، اما دختر هنوز از مکتب برنگشته است و مهمان دیدار او را طالب است. صوفی که می‌داند زن دروغ می‌گوید اما نمی‌خواهد کار وی به رسوایی انجامد می‌گوید اما دختر ما پسر چنین خاتون را نشاید و با این فقر که ما راست خاتونی چنین دختر ما را چگونه خواستار شود. چون زن می‌گوید که وی طالب ستر و عفت است، صوفی با لحن طنز زندانه‌یی که در عین حال از لطف و لین خلق وی حکایت دارد می‌گوید جهاز و مال ما این است که خاتون می‌بندد و ستر و صلاح هم چیزی است که اشارت بدان از ما روا نیست بیشک خود وی آن را بهتر می‌شناسد - وز صلاح و ستر او خود عالمست *. نه آیا گویندهٔ مثنوی در ضمن این لطیفه این معنی را هم تبیین می‌کند که وقتی کار خطا به رسوایی کشید سعی در پوشیدنش نیز شوخ چشمی است؟

پ

۱۸۱

در بین سایر قصه‌ها که هم متضمن چنین طنزهای نیشدار و تأمل‌انگیز در احوال انسانی است قصهٔ تیرانداز و سوار* را می‌توان یاد کرد که به احتمال قوی از لطایف شمس تبریز باید مأخوذ باشد^۱. این تیرانداز در بیشه‌یی

۲- مخزن الاسرار/ ۳- ۹۱

۱/۱۸۰- حدیقه/ ۵۵۶ ~

پ: ۱۵۸/۴ ~ ،

ب: ۲۴۶۸/۶

۱۸۰/ * الف: ۲۴۶۵/۶ ~

می گذرد از دور سواری را می بیند و از بیم آنکه سوار در حق وی سوءقصدی کند کمان خویش را می کشد و چنان فرامی نماید که گویی سوار را به تیر خواهد زد. اما سوار بانگ می زند که زنه‌ار من اهل جنگ نیستم به این زفتی و سطبری جثه‌ام نباید دید. تیرانداز ترسنده جان هم که با این سخن خود را از بیم خطر ایمن می بیند ضمن آنکه نفس راحت می کشد می گوید خوب شد این سخن را گفتی ورنه از ترس جان خویش ترا به تیر می زدم. طنز گزنده‌یی که در قصه هست البته دعوی داران گزافه‌گوی را که چون کار از حد دعوی بگذرد از میدان می گریزند رسوا می کند، اما در ضمن نشان می دهد که احوال ظاهر را اعتباری نیست و بین آن کس که می جنگد و آن کس که لباس جنگ می پوشد تفاوت باید نهاد.

الف

در قصه آن چهار هندو که به مسجد رفتند*، هدف طنز و نقد قصه‌گوی جهل و غرورکسانی است که دیگران را به خاطر خطایشان ملامت می کنند و نمی دانند که آن خطا در خود آنها نیز هست. حکایت که مأخوذ از فرهنگ عامه به نظر می رسد در مقالات شمس هم هست^۲ و پیدا است که مولانا در این گونه لطایف تا حد زیادی به شمس تبریز مدیون است. چون این چهار هندو به نماز می ایستند صدای مؤذن برمی آید، یکی از آنها با آنکه خود در نماز است بی اختیار می پرسد - کای مؤذن بانگ کردی وقت هست*؟ هندوی دیگر در همان حال به وی می گوید سخن گفتی و نمازت باطل شد. سومی به این هندوی دوم می گوید به او طعن مزن که نماز تو نیز باطل گشت. هندوی چهارم می گوید خدا را شکر که من مثل شما سه تن سخن نگفتم! بدین گونه نماز هر چهار تن تباه می شود و با آنکه هر یک بر آن دیگر عیب می گیرد هیچیک از عیب و خطا ایمن نمی ماند. اینجا مولانا خاطر نشان می سازد که هر کس عیب خویش را می بیند البته در حق دیگران به بدبینی و عیبجویی نمی پردازد.

ب

در داستان خرگیری عوانان سلطان*، که یادآور قصه روباه و شتر در گلستان سعدی^۳ به نظر می رسد و مولانا هم مثل سعدی به احتمال قوی باید آن را از یک قطعه انوری اخذ کرده باشد^۴، هر چند بی تمیزی ابنای دهر را که در غلبه تعصب و هیجان عام همواره مشهود می افتد به باد طنز و نقد می گیرد باز نظر به بیان این نکته دارد که مردان حق و آنها که در علم و ایمان به مرتبه راسخان رسیده‌اند دستخوش و سخره شیطان و جنود وی نمی شوند و از قصد خرگیران در امان می مانند.

پ

اینجا مردی به خانه‌یی می گریزد و صاحب خانه که او را با رنگ پریده لرزان و ترسان می بیند بتعجب می پرسد خیر است ترا چه افتاده است؟ مرد می گوید امروز به امر سلطان در بیرون خر می گیرند و برای سخره و بیگاری می برند. صاحب

خانه می گوید اگر هم خر به سخره می گیرند چون تو خر نیستی چه جای تشویش است؟ مرد جواب می دهد که آخر در این کار سخت بجد ایستاده‌اند و اگر مرا به جای خر بگیرند جای تعجب نیست چون تمیز در میان نیست و بی تمیزان سرورند، عجب نباشد که — صاحب خر را به جای خر برند*.

ت

۱۸۲

درست است که مردان حق از قصد خرگیران در امان می مانند اما بسیاری از عام خلق هم در عین آنکه صورت انسان دارند از معنی انسانی بی بهره‌اند و از این حیث با خر تفاوت بسیار ندارند. این نکته‌ی عبرت‌آموز و گزنده است که لطیفه‌ی راهب و چراغ* آن را تمثیل می کند و مولانا در طی آن نشان می دهد که خلق عام چون مرده‌ی نان و کشته‌ی شهوتند غالباً از معنی انسان جز صورت ظاهر هیچ ندارند و در بین آنها نمی توان به آسانی هیچ نشانی از انسان راستین یافت.

الف

این راهب چراغ به دست که مولانا در غزلیات شمس هم** به حکایت وی اشارت گونه‌ی دارد در مثنوی تصویری از دیوجانس+ حکیم یونانی است که طنز کلبی+ و گزنده‌ی او در روایات قدما معروف است [۷]. اینجا راهب مثنوی در روشنایی روز چراغ به دست گرد بازار همه جا می گردد و چیزی می جوید، و وقتی از وی می پرسند که با این چراغ در روز روشن چه می جویی جواب می دهد که دنبال آدمی می گردم، و چون به وی می گویند که باری بازار پر از آدمی است می گوید دنبال مردی می گردم که وقت خشم و شهوت مرد باشد و در جستجوی چنین مردی است که کوبه کوبه همه جای بازار را می گردم. جوابی که یک مرد بازاری به این طنز راهبانه می دهد جبریاانه است چرا که می گوید چیزی بس نادر می جویی اما غافل* که وجود ما فرع است و آنکه انسان را در خشم و شهوت از راه بدر می برد حکم حق است که قضای او چرخ گردان را هم سرگردان و گمراه می کند.

ب

در قصه‌ی آن امیر و اسبی که به یک سائل می دهد*، لطیفه‌ی که از زبان وی در جواب مشکل پسندیهای سائل گفته می شود، در عین آنکه جنبه‌ی رمز و تعلیم

۱/۱۸۱ - دآخذ قصص ۷۸-۹ / ۲ - همان کتاب / ۷-۷۶ ۳ - باب اول،

حکایت ۱۷ - ۴ - عبدالعظیم قریب. گلستان سعدی، حواشی / ۲۲۶

۱۸۱* الف: ۳۱۶۳/۲ ~ ب: ۳۰۲۷/۲ ~ ، ۳۰۲۹/۲ پ:

ت: ۲۵۴۵/۵ ~ ۲۵۳۸/۵

دارد طنز نیشداری است که قدر استعداد سائل و قدرت اسب سواری او را هم معروض تردید و امتحان می سازد. در حقیقت وقتی این سائل اسبی از امیر طلب می کند وی اسبی را به وی پیشنهاد می کند که اشهب فام است و در رنگ آن سپیدی برسیاهی غلبه دارد. اما چون طالب مغلوب سیاهی است و رنگ اشهب را نمی پسندد بر آن ایراد می گیرد که سرکش و واپس رو است و سواری را نمی شاید. امیر با طنزی که در واقع مهارت سائل را در سواری محل تردید می سازد جواب می دهد که پس چون عزیمت خانه کنی دمش را به سوی خانه کن.*

پ

طنزی که در لطیفه هست متوجه این معنی است که سائل برای رجوع خانه اسب می خواهد اما اسب شناس نیست از این رو در اسب به رنگ ظاهر بیش از جوهر معنی اهمیت می دهد و چون اسب سواری هم بدرست نمی داند بر رام کردن اسبی که در ظاهر واپس رو و حرون می نماید و لاجرم جز سوارکاری ماهر را رام نمی شود قادر نیست از این رو در انتخاب اسب تردید و دودلی نشان می دهد.

ت

در اینجا سائل رمزی از سالک نوره است و امیر که مظهر شیخ و مرشد محسوب است در طی این اشارت می خواهد به وی خاطر نشان سازد که شهوت حکم اسب سرکش و واپس رو را دارد اما آن کس که روی آن را از جانب لذتهای جسمانی و بیرونی به جانب لذتهای روحانی و درونی بگرداند از سرکشی و واپس گرایی آن لطمه نمی خورد.

ث

این نکته هم که از نفس در اینجا بر سیل رمزه اسب دومو — اما اشهب فام — تعبیر شده است حاکی از اعتقاد به تربیت پذیری نفس است، و نشان می دهد که در آن میل به خیر و پاکی بر تمایل به شر و سیاهی غلبه دارد و آن کس که نمی تواند آن را رام و زبون دارد می بایست لامحاله شهوت و میل نفس را در مجرای علایق روحانی بیندازد تا از طغیان و غلبه آن ایمن بماند.

ج

درست است که عارف در مجاهده با نفس به این حد اکتفا نمی کند، اما سالک نوره که هنوز قادر به رام کردن نفس سرکش نیست می تواند به دلالت و اشارت شیخ و مرشد خویش تا آنجا که برای وی ممکن است از شر نفس و آفت شهوات آن در امان باشد.

چ

cynic. Diogenes +/۱۸۲

۱۱۲۰/۶ . پ: ۱۱۱۸/۶ ~ ب: ۲۸۹۵/۵ * الف: ۲۸۸۷/۵ ~

* الف: ۲۸۸۷/۵ ~ ب: ۲۸۹۵/۵ * الف: ۲۸۸۷/۵ ~ ج: ۱۱۲۰/۶ * الف: ۲۸۸۷/۵ ~ د: ۱۱۱۸/۶ ~ ه: ۱۱۲۰/۶ * الف: ۲۸۸۷/۵ ~

**/۱۸۲ دیوان کبیر ۱/۴۰ — ۴۶۳۹

هر قدر وجود لطیفه‌هایی که در باب حالات صوفیه و نوادر مقالات آنها نقل می‌شود در مثنوی طبیعی و مناسب می‌نماید، وجود قصه‌های هزل‌آمیز و احياناً مستهجن که ظاهراً در مجالس مولانا نقل می‌شده است در مثنوی غریب و نامناسب و خلاف انتظار به نظر می‌رسد، معهداً توجه به این گونه حکایات در خانقاههای صوفیه هم، مثل صومعه‌های نصاریٰ در تمام تاریخ قرون وسطی و بعد از آن، تاحدی همچون وسیلهٔ جبران محرومیت‌هایی تلقی می‌شده است که تجرد و عزلت و فقر و مسکنت دایم آن را بر راهبان و صوفیان الزام می‌کرده است، و بی‌بند و باریهای اخلاقی هم که گاه به آنها منسوب است از همین احوال ناشی است. به هر حال گویندهٔ مثنوی که سالها با صوفیه و در میان صوفیه زیسته است اگر پاره‌یی قصه‌های هزل‌آمیز رانیز در جنب لطیفه‌های مربوط به احوال صوفیه نقل می‌کند البته مایهٔ تعجب نخواهد بود.

الف

در بین لطیفه‌های مربوط به صوفیه، مخصوصاً در آنچه به نقد احوال قوم مربوط است، گوینده ضعفا و خطاهای بشری را که دستاویز طعن در صوفیه گشته است بی‌نقاب می‌کند، و با نقد این خطاها احوال این طایفه را از آنچه می‌تواند موجب اتهامها و سوءتفاهمها گردد تا اندازه‌یی تنزیه و اصلاح می‌نماید. لحن طنزی هم که در غالب این گونه لطایف هست مترسمان قوم را از غرور و پنداری که اعتقاد عامه در وجود آنها برمی‌انگیزد باز می‌آورد و آنها را در خط کمال‌طلبی به سیر و پویه می‌اندازد.

از جمله در حکایت صوفی و بهیمه*، به سالک راه هشدار می‌دهد که اشتغال به صحبت یاران طریق نباید وی را از توجه بدانچه بر عهدهٔ اوست بازدارد،

چرا که هر کس کار خود را به غیر واگذارد زیان می بیند. در واقع افراط در بطالت که به سبب آن گه گاه اهل خانقاه را به طفیلی گری متهم داشته اند اینجا در طرز سلوک صوفی مورد اعتراض اوست. مولانا از این لطیفه در عین حال نتیجه می گیرد که کار جان را هم به تن رها نباید کرد، از آنکه تن هر چند خادم جان است نسبت به آن بیگانه بی بیش نیست، و آنکه کار جان را به تن وامی گذارد کمتر از این صوفی مسافر که آنچه را بر عهده خود داشت به خادم خانقاه وا گذاشت و از این کار جز زیان عایدش نشد برخفا نیست.

پ

این صوفی که به رسم اهل سیاحت و برای آنکه ضمن سیر در آفاق و انفس از صحبت کاملان کمال یابد بر وفق سیرت اهل طریقت سالها در دور افق می گردد، یک شب به خانقاهی می رسد و آنجا بدان گونه که نزد مسافران صوفی رسم است در خانقاه مهمان می شود. بهیمه یی دارد که آن را در آخور خانقاه می بندد و خود بر بالای صفت خانقاه با اصحاب به صحبت می نشیند و اشتغال به ذکر و مراقبه و استغراق در لطایف صحبت صوفیان وی را از توجه به هر چه ورای احوال قلبی خود اوست غافل می دارد. وقتی برای وی خوردنی می آورند از بهیمه خویش یاد می آورد، و چون در باب تیمار وی به خادم خانقاه با تأکید بسیار سخن می گوید خادم لاجول می گوید و خاطر نشان می سازد که خود این کار را چنانکه باید می داند و در آنچه به عهده او واگذارند حاجت به توصیه و تأکید نیست. معهذا صحبت او باش چند او را از توجه به حال بهیمه غافل می دارد، و چون صوفی هم بعد از تناول طعام به خواب می رود خرک مسکین گرسنه و بی تیمار در کنار آخور می ماند، و صوفی که یک لحظه هم سختی حال او را به خواب می بیند به اعتماد قول خادم برای تیمار او از جا نمی جنبد، و حیوان بینوا شب تا صبح از جوع البقر و سختی در میان خاک و سنگ جان می کند و یک دم نیز آرام نمی گیرد.

ت

بامدادان که صوفی عزیمت راه می کند خادم پالان را بر پشت خر می نهد و با نیش سیخ او را بر پای می دارد، اما وقتی مسافر بروی سوار می شود و راه خویش در پیش می گیرد خر از ضعف حال به سردر می آید و در هر قدم به روی در می افتد، و هر بار یاران کاروان وی را از زمین برمی دارند و به راه می آورند و خر باز به زمین می افتد و از حرکت باز می ماند. همسفران که خر را رنجور می پندارند گوش و دهان و سُم و چشمش را معاینه می نمایند، و بالاخره از صوفی می پرسند که این چه حال است نه آیا دیروز شکر می کردی که خرت سالم و قوی است؟ صوفی جواب می دهد: اما خری که شب لاجول خورده باشد البته — جز بدین شیوه نداند راه

کرد*.

ث

اینجا نه فقط خادم که لاحول گفتنش مثل آن لاحول که ابلیس بر زبان آرد موجب زیان و گمراهی است در خور ملامت می نماید بلکه خود صوفی هم بدان سبب که آنچه را کار خود اوست به عهده دیگران می گذارد شایسته طعن است، و خر مسکین حالش به کسی می ماند که در طول شب دیرباز حیات دنیا از دم دیولاحول می خورد و البته در روز محشر که حیات اخروی است به سر درمی آید و عبور از پُل را آسان نخواهد یافت. بدین گونه مولانا غیر از تنبیه صوفی بر لزوم اجتناب از بطالت و اتکال به غیر، خادم خانقاه را هم در الزام تعهد خدمت به واردان خانقاه ارشاد می کند، و اینکه گویند خود وی «تشمیر» آستین فرجی [۱] را شعار طریقت می سازد^۱ نشان می دهد که آمادگی برای خدمت و احتراز از زبان بازی را در مقابل درخواست و نیاز محتاجان شرط کار خادم خانقاه می داند، و پیداست که او نیز مثل مشایخ دیگر [۲] خادم را در تعهد و تیمار حال واردان و مسافران همچون نایب و نماینده شیخ خانقاه تلقی می کند.

ج

در قصه فروختن بهیمه مسافر* هم داستان به محیط خانقاه و نقش مسافر و خادم مربوط می شود، اما در اینجا گوینده مثنوی نه فقط سماع اهل تقلید را انتقاد می کند بلکه در ضمن نقل قصه نشان می دهد که این مترسمان صوفیه غالباً جز به استیفای شهرت و التذاذ لوت و سماع به چیز دیگر نظر ندارند و از آنچه شرط سماع راستین است غافلند، و پیداست که بین آنچه محققان راه انجام می دهند با کاری که اهل تقلید به انجام می رسانند تفاوت بسیار است، و آنجا که اهل تقلید از لوت و سماع ذوق و لذت می یابند هر چه را در دسترس دارند در سر این کار می کنند، و البته ذوق و لذت روحانی هم حاصل نمی یابند، و وقتی صوفی اهل تقلید باشد و از ذوق تحقیق بی بهره ماند زیان دیدنش هم مایه تعجب نخواهد بود.

ح

۱۸۴

این ذوق لوت و پوت، که از دیرباز همواره دستاویز طعن و شنعت منکران در حق صوفیه شده است، بدون شک از آنجا ناشی است که صوفیه نیز، مثل طالب علمان قرون وسطی در دنیای غرب، بندرت فرصت آن را می یافته اند که دسترس به غذای کافی پیدا کنند، و در مورد اهل خانقاه پیداست که وقتی دیر دیر

۱/۱۸۳ - مناقب ۱/۲۲۴

* ۱/۱۸۳ پ: ۱۵۶/۲ ~ ۲۴۹/۲ ث: ۵۱۴/۲ ~

کام و مراد خویش از آنچه خوردنی است حاصل کند - لاجرم صوفی بود بسیار خوار* . این شهرت به پرخوری که منشاء ضرب‌المثل اکل الصوفی و مایه الهام قطعه‌یی معروف به ابوالعلاء المعری در طعن صوفیه و تعریض بر شکمخواری و پایکوبی آنها شده است^۱ در سخنان کسانی که در حق صوفیه به طعن می‌پرداخته‌اند نیز غالباً تکرار می‌شود، و مؤلف تبصرة العوام فی مقالات الانام هم یک جا در بیان این رسم قوم بر سبیل طعن می‌گوید «و صوفی باشد که در سمرقند بشنود که در مصر خانقاه کرده‌اند و آنجا لوت بسیار به خلق می‌دهند از سمرقند قصد مصر کند»^۲.

الف

درست است که این گونه اشارت‌های طنزآمیز در مثنوی هم در حق مترسمان قوم نیز هست، اما مولانا از همین اشارات گه گاه لطایف عرفانی دقیق و پرنکته می‌سازد و ضمن نقد اطوار مترسمان، احوال صوفیان راستین را قابل توجه نشان می‌دهد. از جمله در یک حکایت که از عشق صوفی بر سفره تهی* یاد می‌کند، در عین آنکه شور و هیجان وی را تا حد جامه دریدن و پای کوفتن و چرخ زدن در ظاهر همچون نشانه‌یی از عشق لوت معمول در نزد صوفیان تصویر می‌کند و صوفیان دیگر را هم از این شور و نوای وی به هوی و های و شور و بیخودی وامی‌دارد، وقتی از قول بلفضولی که نمونه منکران قوم است این سؤال طنزآمیز را مطرح می‌کند که این شور و غوغا به خاطر سفره‌یی خالی که به میخ آویخته‌اند برای چیست، از زبان صوفی جوابی عارفانه به این سؤال می‌دهد که در عین حال به طور ضمنی داستان اکل صوفی و عشق لوت و پوت را که در نزد قوم هست غیرقابل انکار نشان می‌دهد.

ب

در طی این جواب صوفی خاطر نشان می‌کند که عاشق نان را عشق نان‌سیر می‌دارد نه نان، و در واقع ذوق و حال وی به خاطر نان نیست، به خاطر عشق است، و آنکه عاشق صادق است چون در بند هستی نیست با خیال معشوق هم عشق می‌ورزد و آن کس که جوای هستی و در بند آن است عاشق نیست. بدین گونه مولانا در ضمن حکایت می‌کوشد تا معلوم دارد صوفی برخلاف آنچه از عشق وی به نان و لوت می‌گویند عاشق معنی است، دل‌بسته صورت نان نیست، و آنچه او طالب آن است از سفره تهی هم می‌تواند به وی ذوق حضور بخشد، و آنجا که اوست نقش هستی را هیچ اهمیت نیست و در مرتبه‌یی که او دارد - عاشقان را هست بی سرمایه سود* .

پ

این اشارت آنچه را منشأ شهرت یا اتهام صوفی به عشق نان و حرص لوت شده است درخور تأویل نشان می‌دهد، و شاید در عین حال متضمن ارشادی باشد در

حق صوفیان نوره که به طرز ایهام آنها را از آنچه موجب اشتها قوم به لوت و سماع است تحذیر نماید و به آنها خاطر نشان سازد که صوفی راستین پایبند صورت و ظاهر نیست، به آنچه در ماورای آن است نظر دارد، و با آنکه پر و بال ظاهر ندارد با پر و بال اندیشه همت فراخنای عالم صورت را درمی نوردد و در پس پشت می گدازد و از عشق نان به عالم جان راه می جوید.

ت

۱۸۵

البته لطیفه های صوفیه در مثنوی همه از مقوله طنز و هزل تعلیمی نیست، گه گاه متضمن اشارتهای باریک یا نکته های مستتر که در تقریر و توجیه احوال و مواجید قوم می شود نیز هست، و در این موارد به رغم ایجاز و اجمال خویش غالباً معانی شگرف و دراز دامن بسیاری را هم در بردارد. از جمله قصه آن صوفی است که در عرصه گلستان سر برزانو دارد* و ظاهراً از حکایت رابعه عدویه یا آنچه در مقالات شمس در این باب آمده است مأخوذ باشد^۱.

الف

این صوفی که برای تفرج به باغ رفته است در آنجا چنانکه رسم صوفیان است ضمن مراقبت سر برزانو می نهد و چنان مستغرق حال خویش می گردد که هرکس در روی بنگرد گمان خواهد برد که گویی به خواب رفته باشد. بلفضولی که از صورت این حال ملول می شود با وی عتاب در می گیرد که اینجا چه جای خواب است، در این درختان و سبزه ها که نشان لطف و قدرت الهی است نظر نما و به این آثار رحمت روی آر. صوفی پاسخ می دهد که آثار حق در دل است و منشأ آثار در برون نیست - آن برون آثار آثارست و بس*.

ب

بدین گونه صوفی همچون حکیم معنی پرست+ در جواب معترض خاطر نشان می سازد که این باغها و سبزه ها که در بیرون است همه در درون جان می روید و هر آنچه در بیرون است به مثابه عکسی است که در آب روان افتاده باشد، حقیقت ورای این عکس است زیرا عالم درون که اتصال با عالم غیب دارد ثابت و دایم است، آنچه ورای آن است و با عالم حس سر و کار دارد دایم در حال تبدل و دیگرگونی است، ثبات و قرار ندارد، و اینکه حیات دنیا را قرآن کریم «متاع غرور» (۱۸۵/۳) می خواند نشان می دهد که دنیا نزد خداوند دار غرور محسوب است. و این

۱۸۵/۱ - ارزش میراث صوفیه / ۲۶۳ ۲ - تبصرة العوام / ۱۳۳

۱۸۵ * الف: ۵۳۲/۲ ب: ۳۰۱۴/۳ ~ پ: ۳۰۲۱/۳

از آنجاست که خلق عالم به آنچه جز عکس و خیال نیست مغرور و مفتون می شوند، از اصل و منشأ باغ و سبزه که عالم درون و خوشیهای جان است می گریزند و با عکس و خیال آن که در بیرون جلوه دارد خویشتن را مشغول می دارند. مشرب معنی پرستی + صوفیه اینجا در تقریر مولانا به طور بارزی هویداست، اما البته لازمه آن نفی واقعیت خارج نیست و آنچه گوینده مثنوی و صوفی سر به جیب مراقبت فرو برده اش تعلیم می کنند نفی واقعیت خارج نیست، تحذیر از حصرشهود واقعیت خارج و اعتماد تام بر احوال ظاهر است که البته بانفی وجود واقعیت فرق دارد اما به هر حال صوفی را از آنچه متاع غرور نام دارد فارغ نشان می دهد.

پ

۱۸۶

اینجاست که حال صوفی آنچه را در باب حال زاهد گفته اند^۱ به یاد می آورد، و در حقیقت در مثنوی نیز پاره‌یی از احوال زهاد مثل احوال صوفیان مضمون لطایف جالب واقع شده است. از این جمله قصه آن زاهد است که شب همه شب ذکر الله دارد* و از تکرار آن هیچ نمی آساید تا آنکه ابلیس بروی ظاهر می شود و عتابش می کند که این بسیار گوئیت تا چند، آخر - اینهمه الله را لَبَّیک کو*؟ مرد دلشکسته می شود و از نومیدی سر بر بالین می نهد، خضر را در خواب می بیند و او از وی می پرسد که چرا از ذکر باز مانده‌یی؟ زاهد می گوید آخر لَبَّیک حق نمی شنوم و از آن می ترسم که مقبول درگاه نباشم!

الف

سؤال و جوابی که اینجا بین زاهد و خضر می رود و آنچه حال خوف آمیخته به یأس را در نزد زاهد توجیه می کند باید مبنی بر حدیثی قدسی باشد که نزد صوفیه شهرت دارد، بر موجب آن چون بنده خدای تعالی را بخواند حق تعالی می گوید لَبَّیک ای بنده من، هر حاجت که از من خواهی رواست^۲. مولانا مکرر مضمون این حدیث را در مثنوی به صورتهای مختلف تقریر می نماید [۳] و غالباً این نکته را از فحوای آن استنباط می کند که دعای مؤمن چون از روی اخلاص باشد خود آن حاکی از ادراک و شهود حضور است و حتی قبل از آنکه به بیان آید به اجابت مقرون است. اما خضر که وی را چنین دلشکسته می بیند با بیانی که به اندیشه گوینده

۱/۱۸۵ - مآخذ قصص / ۱۳۹

idealism. idealiste + / ۱۸۵

ب: ۱۳۶۲/۴

۱/۱۸۵ * الف: ۱۳۵۸/۴ ~

صبغه‌یی از توحید شهودی می‌بخشد [۴] از حق به وی پیغام می‌دهد که آن‌الله گفتن هم خود عین لبتیک ماست و — آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست * . اینکه جاهل منکر توفیق دعا کردن هم نمی‌یابد از آن روست که بر دهان و دلش بند است و مؤمن عارف هم که فرصت تضرع و دعا می‌یابد این دعا کردنش از جذب حق ناشی است .

ب به هر حال لطایف زاهدان در بسیاری موارد در واقع انعکاس احوال زهاد صوفیه است، نه زاهدان خشک که غالباً از سوز درون و ذوق محبت بی‌بهره‌اند، و اینکه احوال بعضی از آنها رنگ کرامات دارد نیز از همینجاست . در یک حکایت مثنوی * دوستی به یار زاهد خویش خاطر نشان می‌سازد که گریه بسیار چشم را آسیب می‌رساند و در این کار نباید افراط کرد. زاهد که پیداست از بگائین اهل خوف [۵] است اما از جذب محبت و شوق هم خالی نیست جواب می‌دهد که حال از دو بیرون نیست یا چشم آن جمال را که لقای حق و غایت سلوک عبد است سرانجام می‌بیند یا نمی‌بیند. اگر لقای حق برای وی حاصل شدنی هست چشم را در این راه اگر خلل رسد غم نیست، و اگر چشم را آن محل نیست که به لقای آن جمال راه یابد — این چنین چشم شقی گو کور شو * . با آنکه نظیر قصه را در باره برخی صحابه و زهاد نقل کرده‌اند^۳ و خود مولانا هم مضمون را در غزلیات شمس در مورد شعیب پیغمبر می‌آورد^۴، ظاهر آن است که اصل مضمون در طرز تفکر زهاد صوفی، عام است و حتی تعبیری صوفیانه است از آنچه در کلام شاعران با لحن عاشقانه مجال بیان می‌یابد که — ورنه چه بود فایده بینایی را^۵.

پ

همچنین در قصه دیگر * وقتی از یک مفتی عارف سؤال می‌شود که اگر کسی در نماز به نوحه گیرد آن نماز وی باطل خواهد بود یا نه؟ مفتی جوابی می‌دهد که متضمن ایهام لطیف است و شایسته بیان شاعری صوفی است. می‌گوید گریه آب دیده است تا دیده چه دیده است که می‌گیرد، اگر آن جهان را دیده است گریه و نوحه وی نمازش را رونقی است، و اگر آنچه دیده است رنج تن و سوک یاری است آن نماز وی البته تباه است چرا که اصل نماز ترک تن و رها کردن ماسوی است، هر کس در نماز تن خویش و آنچه را ماسوای حق است در خاطر دارد البته به نماز نرسیده باشد.

ت

۱/۱۸۶ - اشارات ۳/۳۶۹
 ۲ - اتحافات السنیة ۲۹۴/۳
 ۳ - مآخذ قصص ۴۹/
 ۴ - سرنی ۳۹۸/ت
 ۵ - کلیات سعدی، بدایع ۴۱۸/
 * ۱/۱۸۶ الف: ۳/۱۸۹ ~ ، ۳/۱۹۰ ب: ۳/۱۹۵ پ: ۲/۴۴۵ ~ ،
 ۴۴۸/۲ ت: ۵/۱۲۶۵ ~

۱۸۷

همین نکته تفاوت بین وجد و تواجد [۶] را هم که حد مقلد را از محقق راه جدا می کند معلوم می دارد. مولانا این تفاوت را در قصه آن مرید تقریر می کند * که نزد شیخ می آید و چون او را در حال گریه می بیند به موافقت او وی نیز به گریه در می آید [۷]. اینجا وقتی مرید از نزد شیخ بیرون می آید، مرید دیگر از خاصان شیخ به دنبالش می رود که هر چند تونیز به موافقت شیخ گریه کردی اما نپنداری که گریه تونیز چون گریه اوست، که آب دیده او چون دیده است هر نادیده را آن دیده نیست، از این رو — هست زین گریه بدان راه دراز *.

الف

بدین گونه آنها که در سلوک راه از تقلید نرسته اند به مرتبه اهل تحقیق راه ندارند و از دریافت آن احوال هم بی بهره اند، ادراک آن مراتب جز خاصان اهل طریق را بهره نیست، و نه هر کس دم از سلوک راه می زند سختیهای آن را طاقت تواند داشت. در تقریر این معنی گوینده مثنوی حکایت آن شیخ را نقل می کند که با یک تن از مریدان خویش به سفر می رود و مقصد آنها شهری است که نان در آنجا تنگ و نایاب است * . ترس جوع و بیم قحط در تمام راه مرید را آزار می دهد. شیخ با آنکه از ضمیر وی خبر دارد بر سبیل عتاب و ملامت از وی می پرسد این نگرانی و دلواپسی که در تو است برای چیست؟ از اندیشه نان می سوزی و بر سر توکل نظر نداری! این اندازه ندانی که تو بر درگاه حق در شمار آن عزیزان نیستی — که ترا دارند بی جوز و مویز *، از آنکه جوع رزق جان خاصان است، هر گنج گدایی را از آن بهره ندهند.

ب

در واقع این طرز تلقی از فقر و جوع خاص آنهاست که بی واسطه اسباب رزق می یابند و بر سفره خالی هم به بوی جان عشق می ورزند (§ ۱۸۴ ب و مابعد) از این رو به زر و مال هم، بدان جهت که آنها را به خود مشغول و از حق غافل می دارد، به دیده استغنا می نگرند و مولانا در قصه درویش و مرد هیزم کش * این معنی را به وجه جالبی از زبان آنها تقریر می کند. این درویش، که صحبت و ارشاد خضریان — رجال غیب — در خواب وی را به عزلت در کوه رهنمونی می کند و انقطاع از خلق به او ذوقی می دهد که هیچ چیز را با آن سودا نمی تواند کرد، وقتی در راه کوهستان مردی فقیر را می بیند که هیزم می کشد و خسته و وامانده از بیشه یی بیرون می آید. چون از کسب حلال سابق یک دو حبه سیم دارد که آن را در آستین جبه دوخته است با خود می اندیشد این حبه یی چند را بدین فقیر دهد تا روزی دو مایه قوت و موجب آسایش وی تواند شد. اما فقیر که از دور اندیشه ضمیر وی را دریافته است زیر لب با وی عتابی دارد، و چون به وی نزدیک می گردد بی آنکه چیزی بگوید پشته هیزم را

بر زمین می نهد، آنگاه پیش روی وی از خداوند درمی خواهد تا آن تنگ هیزم زر شود. آن پاره هیزمها در دم تبدیل به زر می شود و مثل شعله آتش بر روی زمین درخشیدن می گیرد. اما فقیر هیزم کش دیگر بار دعا می کند تا خداوند آن زر را دوباره هیزم سازد و خود وی دوباره آن پشته هیزم را بر می گیرد و عزیمت راه می کند. درویش حکایتگر که از یک دو حبه سیم خویش شرمنده گشته است از آن حال در حیرت می ماند و با آنکه در وجود مرد نشان خاصان حق را مشاهده می کند از هیبت آن حال نمی تواند به دنبال وی راه پوید و از صحبت وی که حقیقت معنی توکل را مجسم می کند بهره جوید.

پ

معهدا در قصه آن زاهد که توکل را امتحان می کرد*، مولانا معنی توکل را در همان مفهوم صوفیانه که غالب متشرعه^۱ آن را با نظر ناموافق می نگرند تقریر می کند. این زاهد از حدیث پیغمبر شنیده است که رزق خواه ناخواه به انسان می رسد و همان گونه که انسان طالب رزق است رزق نیز طالب اوست^۲. از این رو برای امتحان را از شهر بیرون می رود و جایی دور نزدیک کوهی سر بر زمین می نهد و تن به خواب می دهد و منتظر می ماند که رزق آیا خود به سوی وی خواهد آمد یا نه؟ کاروانی که راه گم می کند آنجا می رسد و کاروانیان او را در آن موضع مخوف تنها و وامانده و به حالی نزدیک بیخودی - که البته مصنوعی است - می یابند و می پندارند که مگر از گرسنگی جان می دهد، نان و طعام می آورند و چون مرد از جا نمی جنبد و دهان هم باز نمی کند کارد می آورند و با زور کارد دندانهایش را که وی عمداً آنها را بر روی هم می افشرد از هم می گشایند و نان و شوربایی بزور در دهان وی می ریزند. مرد آنچه را از فحوای حدیث الرزق یطلب العبد کما یطلبه برمی آید و قلب وی خود از پیش بدان یقین دارد به دیده نیز درمی یابد و مطمئن می شود که به هر حال - رزق سوی صابران خوش می رود*. پیداست که این گونه آزمایش استعراض تهلکه است و به رغم قول صوفیه نزد ارباب شریعت با نظر قبول تلقی نمی شود و اگر به تهلکه هم نینجامد استعراض تهلکه در شرع نارواست^۳.

ت

قصه مرد نابینا و مصحف خواندن وی* نمونه دیگری است که احوال زهاد صوفیه را ورای احوال عادی قرار می دهد و معلوم می دارد که خداوند خاصان و اولیای خود را مشمول حفظ و عنایت می دارد و بسا که از ورای حواس ظاهر هم آنها را به ادراک آنچه حس از آن محروم است قادر می نماید. گویی چون از عالم حس بابی را بر روی آنها فرو می بندد از عالم غیب باب دیگر بر روی آنها می گشاید. داستان در باب پیر ضریری است که شیخی فقیر به خانه اش مهمان می شود و در آنجا

مصحفی می بیند و تعجب می کند که چون پیر در اینجا تنهاست این مصحف را که می تواند خواند؟ البته از سؤال کردن در این باب خودداری می کند اما نیمشب صدای قرآن خواندن می شنود و چون پیر نابینا را می بیند که از روی مصحف قرآن می خواند

می پرسد که با این چشم کور - چون همی خوانی همی بینی سطور*؟

ث برای گویندهٔ مثنوی قصهٔ این ضریر که یادآور قصهٔ شیخ اقطع هم هست

(§ ۷۱ الف و مابعد) البته از صنع حق غرابت ندارد از این رو از زبان پیر ضریر هم در

جواب این سؤال به مهمان فقیر وی خاطر نشان می سازد که این امر از صنع خدا عجب

نیست و وقتی خدا بی چراغ همی روشنی می دهد - گر چراغت شد چه افغان

می کنی*؟

ج

۱۸۸

در بین سایر لطایف که مولانا از زهاد و صوفیه نقل می کند قصهٔ

خوردگان پیل بچه* نشان می دهد که اشارت و ارشاد پیران راه جز در کسانی که

آمادهٔ قبول باشند و سلطهٔ حرص و آز آنها را از دریافت حق محجوب نکرده باشد در

نمی گیرد، و از همین رو از انبوههٔ عام بسیاری هالک و گمراه می شوند و جز

معدودی نمی توانند از سبیل هدایت و رشاد پیروی نمایند. قصه، که مؤلف

حلیة الاولیاء آن را از احوال ابو عبدالله قلانسی، مؤلف جوامع الحکایات از ابراهیم

خواص، و ابن بطوطه از شیخ کبیر ابو عبدالله خفیف نقل می کند، ظاهراً از مقولهٔ

قصه های سرگردان است که به هر حال باید از اقلیم هند نشأت یافته باشد. با اینهمه

چون مولانا در نقل آن نظر به نقل کرامات مشایخ ندارد آن را به هیچ شیخ معین

منسوب نمی سازد، و در واقع آنچه مراد اوست بیان این نکته است که دعوت اولیا در

گوش کسانی که حرص و هوی آنها را از ادراک حق در حجاب داشته است راه

نمی یابد و آنها که دهان به جیفهٔ عالم حسی می آلاینند از عقوبت این آلودگی خویش

رهایی ندارند.

الف

۱/۱۸۷ - تلبیس ابلیس / ۳۱۰ ~ ۲ - احادیث مثنوی / ۷۰ - ۱۶۹ - ۳ - دنباله

جستجو / ۱۸ - ۱۷

۱/۱۸۷ * الف: ۱۲۷۱/۵ ~ ، ۱۳۰۴/۵ ب: ۲۸۴۱/۵ ~ ، ۲۸۴۵/۵

پ: ۶۷۸/۴ ~ ، ۲۴۰۱/۵ ~ ، ۲۴۱۸/۵ ت: ۱۸۳۵/۳ ~ ،

ج: ۱۸۷۷/۳ ۱۸۵۸/۳

در این قصه، دانایی از سرزمین هند به گروهی دوستان برمی خورد که از راه دور می رسند و بی برگ و نوا و عور و گرسنه به نظر می آیند. از آنجا که اقتضای شفقت مردم داناست به آنها خاطر نشان می کند که هر چند از گرسنگی رنج بسیار دیده اند اما الله الله برحذر باشید - تا نباشد خوردتان فرزند پیل * . همچنین بر سبیل ارشاد و تحذیر به آنها می گوید که پیل بچگان بسیار در راه شما هست که فربه و لطیف به نظر می رسند و چون زور و قدرت ندارند شاید صید کردن آنها شما را مطلوب و آسان افتد. اما زنه از انتقام ماده پیل [۸] برحذر باشید که تا صید فرسنگ راه نیز شما را دنبال می کند و کین فرزند خویش را از شما باز می ستاند. معهذاً به رغم اندرز ناصح دانا مسافران که جوع و قحط آنها را آزار می دهد بچه پیلی فربه را که در راه می بینند صید می کنند و می خورند، فقط یک تن از آنها که گفته ناصح را در خاطر دارد از خوردن کباب پیل خودداری می کند و چیزی نمی خورد.

ب

خورندگان پیل بچه چون سیر می گردند به خواب می روند و آن کس که چیزی نخورده است بیدار می ماند و پاسبان یاران می شود. در این میان پیلی سهمناک از راه در می رسد، اول به جانب آن پاسبان می رود و چند بار گرد او می گردد ولیکن لطمه یی به او نمی رساند و از او می گذرد. آنگاه به سراغ خفتگان می رود، دهان آنها را بومی کند و هر کس را از کباب پیل بچه خورده است از بوی دهان باز می شناسد و بی هیچ رحم و واهمه یی همه را خرد و تباه می کند و فرو می درد و از خورندگان پیل زاده انتقام می گیرد.

پ

مولانا با نقل حکایت در عین حال نشان می دهد که بوی حرام و بوی گناه در انفاس آدمی هست و آن را از بوگیران گردون که انفاس خلق را برمی شمردند نمی توان مخفی داشت، و در حقیقت همین بوی گناه است که تبه کارمکراندیش را رسوا می کند و حتی موجب می شود تا دعای انسان در درگاه حق مردود شود و جواب دیگری جز رد از آن درگاه برای آن حاصل نیاید * .

ت

۱۸۹

از سایر لطایف صوفیه در مثنوی، قصه مجاهد و همیان * متضمن

این نکته است که آنچه نزد صوفی جهاد اکبر خوانده شود در تزکیه نفس که سلوک

صوفی بی آن راست نمی آید اهمیت بسیار دارد و از این روست که صوفی در آن باب با نفس خود هیچ گونه مدارا و مسالمت را جایز نمی داند، و اگر هم در جهاد اصغر که جهاد با کافر است همواره آن صبر و ثبات و جرئت و شهامت را که برای غلبه بر خصم لازم است ندارد در جهاد با نفس هرگز وهن و سستی به خود راه نمی دهد.

الف

این مجاهد در همیان خویش چهل درم دارد و هر شب یک درم از آن را به درون خندق می افکند، و این مال را بدان سبب بتفاریق تلف می کند که می خواهد نفس وی از اینکه خواسته خویش را از دست می دهد شب به شب دایم رنج ببرد و این محنت که برای وی در حکم جان کندن است تا دیرگاه بروی دراز گردد. نفس وی هر شب فریاد برمی آورد که مرا شب به شب در غصه این زرهای تلف کرده می کشی آخر پس به چه سبب این همه را یکبارگی دور نیفکنی تا من از این رنج هر شبه رهایی یابم، اما مرد به این التماس و تضرع التفات ندارد و نفس را همچنان بتفاریق رنج می دهد تا از آن آسودگی هم که به حکم مثل حکمت آمیز الیاس احدی الراحین^۱ از نومیدی کلی حاصل می آید محروم بماند و رنج هر شبه او را در ضمن تحمل این ناخرسندیها تصفیه نماید.

ب

قصه دیگر که در باب صوفی با غازیان* است نشان می دهد که هر چند صوفیان در جهاد اکبر بر خصم درون غالب آیند بسا که در جهاد اصغر از عهده مقابله با خصم برون عاجز آیند، و در حقیقت غزای کافر هم کار هر کس نیست. این صوفی که به غزای کفار می رود هنگام تلاقی غازیان با خصم همراه ضعیفان سپاه در بُنه باقی می ماند، و وقتی غازیان با پیروزی از میدان قتال باز می گردند از سهم غنیمت هم چیزی نمی پذیرد. غازیان هم اسیری را به وی می سپارند تا با کشتن وی از «ثواب» آن غزای بهره نماند. صوفی اسیر بسته را به پس خرگاه می برد و چون در بازگشت تأخیر می کند یاران به جستجوی حالش می روند. اسیر دست بسته را می بینند صوفی را بر زمین زده و با دست بسته بر سینه وی نشسته است و دندان در گلوی وی فرو کرده است. چون کافر را می کشند و صوفی را که از بیم و دهشت از هوش رفته است به هوش باز می آرند صوفی اعتراف می کند که هول نگاه خصم وی را مغلوب کرده است و یاران هم به وی خاطر نشان می سازند که با چنین زهره‌یی کار غزا از وی بر نمی آید و باید ملازم مطبخ باشد که — کار هر نازکدلی نبود قتال*.

پ

هر چند حال این صوفی، که قصه اش تاحدی یادآور داستان حسان بن ثابت با صفیه بنت عبدالمطلب [۹] در روز خندق به نظر می رسد^۲، نمونه حال همه صوفیان نیست و در بین صوفیه کسانی هم هستند که بارها به صف دشمن می زنند و بی آنکه

از پیش خصم بگریزند هر بار جان خود را به خطر می اندازند و راضی نمی شوند که به یک زخم جان دهند*، لیکن مجاهد سایه پرورد، البته در میدان نبرد جز رسوایی حاصل نمی کند و آن کس که در جای امن و فراغ از غزو و جهاد لاف می زند آنجا که پای امتحان در میان آید جز رسوایی حاصل ندارد.

ت

بیحاصلی این گونه لافهای جاهلانه را مولانا در قصه آن صاحب‌دل که در هنگام چله‌نشینی سگ حامله‌یی را به خواب دید* نشان می دهد. این صاحب‌دل سگ حامله‌یی را در خواب می بیند که هر چند بچه‌هایش در شکم پیدا نیست آواز آنها شنیده می شود، چون در چله هیچ کس نیست [۱۰] تا این واقع را که مایه اضطراب مرد می شود تعبیر کند* از خداوند در می خواهد تا خود این مشکل را بروی فرو گشاید و معلوم دارد که تعبیر این خواب چیست. هاتفی در گوش جانش آواز می دهد — کان مثالی دان ز لاف جاهلان*. از آنکه اینان نیز مثل آن سگ بچه‌ها بی آنکه از حجاب بیرون آمده باشند بانگ بیهوده دارند. بانگ آنها هم نه شکارانگیز است نه مایه پاسبانی است*، فقط از هوای سروری و شوق خودنمایی ناشی است.

ث

۱۹۰

اینکه قصه‌های زشت و آنچه به اعمال و اعضای پنهانی مربوط است در مثنوی گه گاه بی پرده و حتی غالباً با همان الفاظ و تعبیرات رنود سوقه به بیان می آید بی هیچ تردید از دیدگاه عفت و اخلاق یک «نقطه ضعف» مثنوی محسوب است و شاید عذر گوینده هم در این باب آن باشد که اثری تا این حد مقرون به جد اگر هیچ چاشنی هزل در آن نباشد برای فهم و طبع بسیاری از مستمعان زیاده از حد سنگین و ملال‌انگیز خواهد بود، و سر آنکه اهل بلاغت از دیرباز گه گاه جد و هزل را به هم آمیخته‌اند [۱۱] نیز بیشک تاحدی همین نکته است.

الف

معهداً آنچه در ورای این الفاظ و تعبیرات در مثنوی منظور گوینده است غالباً آن گونه معانی و اعیان است که اشارت به آنها جز بکنایت مقبول و مستحسن نیست و صالحان قوم تفوه به چنان الفاظ و عبارات را از مقوله «فحش» تلقی می کرده‌اند، و حتی آنجا که بیان معانی و امور مربوط به آن الفاظ هم از لحاظ

۱/۱۸۹ — امثال و حکم ۱/۲۸۱

۲ — سیره رسول الله ۲/۷۴۲

۱/۱۸۹ * الف: ۳۸۱۵/۵ ~ پ: ۳۷۳۷/۵ ~ ، ۳۷۷۸/۵ ت:

۳۸۱۴/۵ ث: ۱۴۴۵/۵ ~ ، ۱۴۵۰/۵ ، ۱۴۵۳/۵ ، ۱۴۵۵/۵

شرعی جایز باشد تعبیر به عین آن الفاظ را ناروا می‌شمرده‌اند، و امام غزالی با آنکه قباحت چنین تعبیرات را برحسب عادت و محیط اهل زبان و مردم بلاد مختلف متفاوت می‌یابد باز تصریح بدان الفاظ را آنجا که موجب سقوط وقار گردد ناپسند تلقی می‌کند^۱.

ب

به هر حال هر چند شاید محیط مجلس و اقتضای احوال مجلسیان مولانا تاحدی بتواند عذر خواه این گونه الفاظ و قصه‌ها در مثنوی باشد، باز تردید نیست که این معانی و عبارات جلال و وقاری را که شایسته محیط معنوی مثنوی است درهم می‌شکنند، و ضرورت واقع‌نگری و رعایت ذوق و زبان مخاطب هم تا آن حد موجب الزام نیست که افراط گوینده را در این باب چنانکه باید توجیه نماید. بعلاوه این نکته که عبارات و الفاظی از این دست تنها در زبان آن عده از اشخاص قصه که اقوال و احوال قبیح و رکیک از جانب آنها انتظار می‌رود منحصر نمی‌ماند و خود مولانا هم که راوی قصه است گاه زبانش به همین سطح نازل فرو می‌افتد برای مخاطب مثنوی احیاناً موجب نفرت و کراهیت طبع می‌شود، و البته خواننده مثنوی هر چند خود وی با محرمانش چنین الفاظ بر زبان می‌آورد باز در سراسر قصه نمی‌تواند این معنی را از خاطر دور دارد که اینجا این الفاظ و تعبیرات را نه از زبان رند بازاری بلکه از لسان فقیه و مدرس و واعظ و عالمی که عارف و صوفی هم هست می‌شنود، و برای چنین گوینده‌یی که می‌داند این الفاظ «فحش و لغو» محسوب است و در عین حال خود وی آن اندازه قدرت بیان هم دارد که بتواند نظیر آنچه امثال فردوسی و نظامی در موارد مشابه کرده‌اند وی نیز از این معانی با الفاظ غیرصریح و با رمز و کنایه، که در قرآن و حدیث هم به کار است، تعبیر نماید استعمال این الفاظ و تعبیرات زشت عامیانه البته بیشتر موجب کراهیت مخاطب خواهد بود.

پ

اما مولانا با آنکه در خارج از جو مثنوی شیخ و عارف و مدرس و واعظ است در مثنوی هم مثل دیوان کبیر به هر حال شاعر است و سنت شعر هم اجتناب از چنین الفاظ را ایجاب نمی‌کند، و حتی در شعر سنایی هم نظیر این الفاظ و معانی هست، و البته مولانا که از کودکی با سقطات بلخی و شوخیهای عامیانه همشهریهای سوزنی سر و کار داشته است اگر به این گونه ظرافتهای خشن با نظر تسامح بنگرد ظاهراً تاحدی از آن روست که محیط مجلس یاران و سنت شعر عصری را در خراسان با آن مغایر نمی‌بیند.

ت

در واقع از برخی اشارت وی برمی‌آید که تفوه به چنین الفاظ و امثال هم در نزد وی نوعی همدلی با مستمع تلقی می‌شود، و آنجا که می‌خواهد بر قدر فهم و

ادراک مستمع عادی سخن بگوید چنان می‌پندارد که برای نیل به نوعی تفاهم با خواننده وی را نیز — از حدیث پست نازل چاره نیست* . به هر حال بر این گونه قصه‌ها که طی آنها تعبیرات سوقه با تصویرهای مربوط به اعمال جنسی با وضوح و صراحتی شرم‌انگیز به بیان می‌آید خرده‌گیران ایراد کرده‌اند و جای ایراد هم هست.

ث

۱۹۱

اما آنچه این قباحت را از لحاظ نتایج اخلاقی تا حدی تعدیل می‌کند این معنی است که در مثنوی، برخلاف آثار بسیاری دیگر از شاعران، این گونه حکایات طوری است که مستمع را به چنین شناعتها ترغیب نمی‌کند و حتی غالباً قباحت آنها را هم نشان می‌دهد، و تصریح به ذکر اندامهای پنهانی هم که مولانا ظاهراً در آن باب بیش از حد مجاز سهل‌انگاری و بی‌تفاوتی نشان داده باشد غیر از آنکه در محیط افکار و آداب عصر وی به اندازه عصر ما متضمن قباحت تلقی نمی‌شده است به هر حال نشان آن است که گوینده مثنوی، به عنوان شیخ و فقیه، تقوه به ذکر چنین امور را که گاه مسائل شرعی را هم متضمن می‌شود در زندگی هر روزینه خانقاه و مدرسه خالی از اشکال و احیاناً شاید ضروری هم می‌دیده است، و به احتمال قوی همین انس و عادت قباحتی را که در ذکر نام آنها هست در ذهن و زبان وی می‌کاسته است.

الف

بعلاوه آنچه در کلام زهاد و علما در اشارت به این گونه معانی هست غالباً متضمن بی‌اهمیت جلوه دادن لذتهای مربوط به آنهاست و چون طوری نیست که مخاطب را به جستجوی آن لذتها تحریک و تشویق نماید آن اندازه قباحت هم که در چنین موارد در کلام اشخاص عادی به چشم می‌خورد در سخن آنها حسوس نیست. چنانکه وقتی از قول امام نقل می‌کنند که «عظیمترین شهوتها زنان است و حاصل آن شاشدانی است که به شاشدانی می‌رسد»^۱ با آنکه سخن در باب اندامهای پنهانی است گوینده به قباحت منسوب نمی‌شود، قباحتی هم که در کلام هست به ذکر نام این اندامها مربوط نیست، مربوط به کار آنهاست که خود در نفس کلام تقبیح می‌شود.

ب

توجه به این نکته هم که گوینده مثنوی از همین حکایات پست نازل نیز غالباً

۱/۱۹۰ - احیاء ۳/۲۵ - ۱۱۸

۱۹۰ * ث: ۱۲۴۲/۶

معانی عالی و لطایف دقیق عرفانی استنتاج می کند شاید خود تاحدی عذرخواه خشونت طرز بیان وی تواند شد. و هر چند این گونه حکایات در مثنوی چنان نیست که شهوات نفسانی را مرغوب طبایع سازد، باز مولانا هم مثل سنایی و به همان شیوه که خود وی از کلام او^۲ نقل می کند * اشتمال هزل خویش را بر تعلیم مستند اعتذار می یابد و با اشارت به کریمه *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَبْعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا* (۲۶/۲) نتایج و فوایدی را که از این امثال ممکن است عاید شود عذرخواه تمثل بدانها می یابد.

پ

از این گذشته مولانا یگانه گوینده‌ی هم نیست که در تقریر آراء و تعالیم صوفیانه در مورد عفت بیان وسواس چندانی نشان نمی دهد، حکیم غزنوی هم در حدیقه همین شیوه را دارد و در کلام شیخ سعدی هم نظیر آن هست، چنانکه در اقوال و اشعار راهبان قرون وسطی در اروپا هم این طرز بیان هست و برخی قصه‌های دکامرون اثر بوکاتچو ایتالیایی هم نظیر این شناختها را از اقوال راهبان و با الفاظ آنها نقل می کند [۱۲] و پیداست که در محیط زندگی و تربیت اهل خانقاه هم تداول چنین امثال و تعبیرات مایه تعجب یا کراهت قوم نبوده است.

ت

در هر حال نقل این گونه حکایات و الفاظ در صومعه راهب و در خانقه شیخ، چون محیط محدود آنها «وصف عیش» را برای اهل هوی همچون «نصف عیش» مغتنم می سازد، همواره در آن ایام تفریحی عادی و رایج تلقی می شده است، و لامحاله در مورد صوفیه این قصه‌ها شاید موجب نوعی «کثاریس» در مفهوم ارسطویی آن [۱۳] نیز بوده است و بسا که آنها را از حصر توجه در تمام عیش که آن نصف دیگر آن است در حدی که با عفاف و صلاح منافی باشد مانع می آمده است. لیکن تداول چنین الفاظ در اقوال و عطا و مذکران و حتی در کلام امثال ابن الجوزی هر چند وجود نظایر این حکایات را در سخن مولانا شاید تا حدی توجیه می نماید، باز تأثیر غرابت آنها را در جو معنوی مثنوی نمی کاهد و در عین حال مانع از آن هم نیست که جستجو در قصه‌های مثنوی بررسی در این حکایات را هم الزام نماید و آشنایی درست با دنیای مولانا جلال الدین بدون تأمل در آنها حاصل نیاید.

ث

۱۹۲

البته این گونه قصه‌ها در مثنوی نه بسیار است، و نه همه آنها به یک اندازه مستهجن و رکیک می‌نماید. و هر چند قصه‌ها هم با تمام وقاحت تعبیر و قباحت تصویر متضمن نکته‌های اخلاقی است، باز خواننده مثنوی شاید در مطالعه آن بارها با تعجب از خود سؤال کند که در تقریر این نکات عالی مولانا چه حاجت به آن قصه‌های نازل داشته است؟ به هر حال تغافل و تساهل خود مولانا را از این بابت باید تاحدی حمل بر الزام وی به رعایت حال مستمع و توجه وی به مقتضای احوالی کرد که آنچه امروز از روایات مناقب‌نامه‌های مولانا و اقوال کسانی چون سلطان ولد و فریدون سپهسالار و احمد افلاکی بر می‌آید برای القای تصور درستی از چنان احوال کافی به نظر نمی‌آید.

الف

با اینهمه چون مولانا به آنچه سر قصه است بیش از صورت و ظاهر آن اهمیت می‌دهد چنین قصه‌ها را باید با توجه بدانچه مولانا از نقل آنها منظور دارد ارزیابی کرد. بعلاوه در نقل آنها مولانا تاحدی نیز ظاهراً نظر به این نکته دارد که ضمن تصویر آن احوال عادات مذموم و شهوت‌های بی‌لجام طبقات عامه را بی‌نقاب و احیاناً معروض طنز و نفرت مخاطب سازد. و به هر تقدیر مقوله هزل که روح جد مستولی بر مثنوی را از حالت یکنواختی ملال‌انگیز آن خارج می‌کند در اینجا نیز، مثل موارد مشابه، در شناخت احوال اجتماعی و نفسانی طبقات عامه اهمیت دارد، و این اشارات از جمله موارد نادری است که رنگ تاریخ و تأثیر عصر و محیط در مثنوی معنوی انعکاس می‌یابد. در عین حال سرتی که در این قصه‌های هزل‌آمیز منظور گوینده است تاریخ و محیط عصر او را هم بیش از آنچه در نظایر این گونه حدیث پست نازل انعکاس دارد مستغرق در جد نشان می‌دهد.

ب

از جمله در حکایت مخنث و لوطی * سر قصه ناظر بدین معنی است که علاقه به لذت‌های حسی گه‌گاه انسان را چنان ذلیل و زبون می‌دارد که وی حتی این حال ذلت و زبونی خود را نیز درک نمی‌کند. بعلاوه نشان می‌دهد که وقتی در انسان قدرت مردانگی نباشد سلیح جنگ هم او را هیچ سود نمی‌کند. این مخنث را مردی تبه‌کار به خانه می‌برد تا چون بدکارگان با او درآمیزد. در همان حال که بدان تبه‌کاری اشتغال دارد خنجری بر میان آن مخنث می‌بیند و می‌پرسد این خنجر را برای چه دارد؟ وقتی مخنث به وی جواب می‌دهد که این را بدان جهت با خود دارد که تا هر گاه کسی در حق وی قصد بد کند شکم او را با آن فرودرد، مردک بدکاره با لحن طنزآمیز زندانه می‌گوید باری جای شکر است که من در حق تو قصد بد

نکرده‌ام؛ و بدین سان مولانا در اینجا به مدعی لاف‌زن، که مخنت رمزی از وجود اوست، می‌تازد که بیهوده ساز و اسباب ظاهری دستگاه اهل معنی را جمع می‌دارد اما آن دل و دم را که خاص مردان راه است ندارد، و اگر هم مثل ابراهیم خلیل بتواند بت‌های بیجان را بشکند باری بت تن را که جز تعبیری از «خودی» او نیست نمی‌تواند فدا کند.*

پ

همچنین در قصهٔ کودک با کینگ زفت* که نیز از بعضی جهات با همین حکایت شباهت دارد به بیان این نکته نظر دارد که مرد راه تسلیم پستی و زبونی دنیای حس نمی‌شود، آنکه بدین پستیها تن در می‌دهد مرد نیست و از آنچه نشان مرد راه است جز ظاهر زفت و سطر چیزی ندارد. در این قصه کودک خود را در برابریک کینگ مخنت تنها می‌یابد و از اینکه مرد در حق وی قصد بد اندیشد به هراس می‌افتد اما مخنت وی را ایمن می‌کند که نه اهل این تهدیدهاست و خود در پیش مردان رام و زبون است. مولانا در دنبال این حکایت با نقل دو قصه کوتاه دیگر نشان می‌دهد که هیکل زفت و اسب و سلاح هم آنجا که قدرت و مردی نیست سود ندارد و به لاف و حيلهٔ طرّار دروغپرداز می‌ماند که البته مایهٔ نیل به دولت نیست.

ت

۱۹۳

قصهٔ روستایی و شهری*، که جنبهٔ رکیک و مستهجن آن به قدر سایر این گونه قصه‌ها و مخصوصاً در قیاس با نتایج اخلاقی که از آن حاصل می‌شود (§ ۲۱۰ ح) قابل ملاحظه نیست، البته در اصل نظر به تقریر این معنی دارد که ترک حزم موجب پشیمانی است، اما در پایان قصه وقتی روستایی که بعد از سالها دوستی و داد و ستد یار شهری خود را نمی‌شناسد مدعی می‌شود که در میان ظلمت و باران شب از فاصلهٔ دور بادِ خر کَرهٔ خود را باز می‌شناسد و در این باب اشتباه نمی‌کند، مولانا در پایان حکایت مدعیان ارشاد را به باد انتقاد می‌گیرد که از روی لاف و دروغ خویشان را واله و شیدا نشان می‌دهند، از بیخودی و ربودگی دم می‌زنند و باز چون پای منفعتها در میان آید این دعویها را از یاد می‌برند و رسوا می‌شوند و خداوند که با این گونه امتحانها شید و زرق اهل دعوی را برملا می‌کند - اینچنین گیرد رمیده صید را*.

الف

حکایت نایی و نی* هم که از حیث اشتمال بر فکر و لفظ مستهجن در حد همین قصه یا قدری زشت‌تر می‌نماید تمثیل گونه‌یی است که نشان می‌دهد وقتی

مدعی جاهل به دعوی بیهوده برمی خیزد آنکه جاهل و مدعی نیست سکوت می کند و می گذارد تا آن مدعی پرهیا هو با بیهوده گوییهایش خویشتن را رسوای خاص و عام سازد. این نایی که نبی خوش می زند ناگهان صدایی غیرمعهود از وی برمی جهد و مرد نای خود را به همانجا که صدای آن مایه رسوایی وی شده است می نهد که باری — گر تو بهتر می زنی بستان بزن. با این تمثیل مولانا خاطر نشان می کند که اهل طلب را نشان ادب آن است که وجود بی ادبان را تحمل کنند، پس آن کس که دایم از بدخویی دیگران شکایت سر می کند پیدا است که خود خوی خوش ندارد، از آنکه لازمه خوی خوش آن است که انسان با شکیبایی و فروتنی — باشد از بدخو و بدطعمان **حَمُولِ***.

ب

داستان مردی که به هنگام استنجا دعای استنشاق می خواند * متضمن اشارت به این معنی است که هر سخن جایی دارد، و آنکه با بزرگان تکبر می ورزد و با نااهلان تواضع می نماید البته خطا می کند و در واقع توقع خیر از کسی دارد که خیری از وی بر نمی آید. چنانکه در این قصه مرد به هنگام استنجا که می بایست با سه سنگ یا سه کلوخ موضع حدث را از پلیدی پاک کند و زردی را که مربوط به استنشاق وضوست و گیرنده وضو می بایست در آن هنگام که سه بار آب به دهان می برد و به کام و بینی در می کشد آن را بخواند^۱ فرو می خواند. بدین گونه در چنان حالی که میان گند و پلیدی است به جای آنکه اللهم اجعلنی من المتطهرین بر زبان آرد و درخواهد تا خداوند وی را از جمله آنها که خویشتن را از آلودگی پاک می دارند سازد، در ضمن دعای اللهم ارحنی رائحة الجنة از خداوند در می خواهد تا رایحه بهشت را به وی دررساند. عزیزی که این دعای وی را می شنود طاقت نمی آورد و در همان حال به وی خاطر نشان می کند که بوی گل و باغ برای مشام است از آنجا که سرو کار تو است چنان بویی بر نمی آید و هر چند نیک وردی پیش گرفته یی — لیک **سوراح دعا گم کرده یی***.

پ

در قصه درویش با صاحبخانه * سر قصه شامل این نکته است که هر کس وجودش هیچ حاصلی ندارد حیاتش را هم هیچ سودی نیست و هیچ کس او را به چیزی نمی خرد. در اینجا درویش سائل چون به در خانه این کدخدای بخیل می آید از وی پاره یی نان یا نان خشک طلب می کند و مرد لثیم با طنز و لاغ می گوید که اینجا دکان نانوائی نیست، سائل تقاضای پاره یی پیه و چربی می کند و صاحبخانه جواب می دهد که در اینجا دکان قصابی ندارد. حتی چون قدری آب طلب می کند کدخدا وی را به ریشخند می گیرد که مگر اینجا جوی آب یا آبشخور عام است؟

بدین سان درویش محتاج از نان تا سبوس هر چه در اینجا درخواست می کند از صاحبخانه جوابی جز لاغ و ریشخند نمی شنود، بالاخره دامن خود را برمی زند تا هر چه در اندرون شکم دارد آنجا خالی کند و وقتی صاحبخانه می پرسد پس دیگر چه قصد داری، می گوید اینجا چون وجه زیستن نیست جای ریستن است از این رو می خواهم — تا درین ویرانه خود فارغ کنم!*

ت

۱۹۴

در برخی قصه ها عنصر هزل در این حدها هم متوقف نمی شود و غالباً به تصویرهایی زشت تر و نفرت انگیزتر هم منتهی می گردد، ولیکن در همین موارد هم آشکار است که گوینده به این ظاهر مستهجن اهمیت نمی دهد و بیشتر به سر قصه که نکته یی اخلاقی است نظر دارد. از جمله در قصه غلام هندو و خداوندزاده*، آنچه موجب تداعی حکایت در خاطر گوینده مثنوی گشته است بیان این نکته است که لذت ملک و مال عالم برای جان سبکرو بند و سلسله محسوب است و این چیزها هر چند در ظاهر لطیف و زیبا می نماید در باطن زشت و دوزخی است و البته از صحبت آن گلرخ که ظاهری دلربا دارد اما در هنگام «صحبت» دوزخی جانگزا است باید بر حذر بود.

الف

قصه این گلرخ، که به هنگام صحبت دوزخی می نماید*، برای مولانا فرجام کار آن غلام هندو را به خاطر می آورد که سزای افزون طلبیهای ناروا وی را به صحبت چنین گلرخی هول می افکند و وی را سخت فضاحت می کند. این غلامک هندو فرج نام — که در خانه خداوندگار خویش همچون فرزندی تلقی می گردد و با دختر وی بزرگ می شود — چون درمی یابد که دختر را با مهترزاده یی عقد کرده اند از غصه رنجور می شود و مثل آن کس که به بیماری دق دچار باشد از اندوه بسیار دایم می گدازد و آب می شود و طبیب علت بیماری وی را در نمی یابد و خود او نیز از مایه رنج خویش چیزی به زبان نمی آورد. بالاخره خواجه از خاتون در می خواهد تا در خلوت از حال غلام باز پرسد و با دلسوزی مادرانه خویش از راز او و آنچه موجب بیماریش گشته است آگهی یابد.

ب

۱/۱۹۳ — کیمیای سعادت ۹/ — ۱۲۷

۱۹۳/ * الف: ۲۳۶/۳ ، ۶۸۱/۳ ب: ۷۶۹/۴ ~ ، ۷۷۴/۴ پ:

۲۲۲۱/۴ ~ ، ۲۲۲۲/۴ ت: ۱۲۵۰/۶ ~ ، ۱۲۵۷/۶

در این حالپرسی معلوم می‌گردد غلام مسکین به دختر خواجه نظر دارد. و افشای این راز مادر و پدر دختر را سخت به خشم می‌آورد و منجر به آن می‌شود که برای تنبیه وی یکچند خشم خویش پنهان دارند. و سرانجام چون از دلنوازی دروغین و وعدآمیز خاتون غلامک را بهبود حاصل می‌آید، خواجه جمعی را به خانه دعوت می‌کند — که همی سازم قرچ را وصلتی *، اما در هنگام زفاف امردی را آرایش زنانه می‌کنند و با وی به حجله می‌فرستند و امرد بدکار همه شب در میان بانگ دف زنان و نعره مهمانان قرچ را به کار می‌گیرد و فضحیت می‌کند و صبحگاهان چون به رسم نودامادان وی را به حمام می‌برند و باز به حجره می‌آورند غلامک مسکین با اشاره هر دو دست نشانه بیزاری می‌دهد و در پیش خاتون و دیگران که بر گرد وی و عروس دروغین حلقه زده‌اند نفرت و انزجار خویش را از «صحبت» عروس نشان می‌دهد که این گونه عروس کس را نصیب مباد که روز چون خاتونان تر می‌نماید و شب به خران نر می‌ماند.

پ

از ماجرای چنین زدالت آمیز و وحشی گونه و خلاف انسانی با انبوهی از الفاظ و تعبیرات رکیک و ناهنجار مولانا نتیجه می‌گیرد که تمام لذات این جهان همین گونه است، از دور همچون عروسی زیبا جلوه دارد و از نزدیک جز زشتی و درشتی چیزی در آن به چشم نمی‌خورد، بعلاوه این گونه غرور و فریب تنها برای غلامک هندو پیش نمی‌آید هر آدمی به نحوی در چنین غرور و فریبی مبتلاست.

ت

در داستان پدر با دختر * هم مولانا می‌خواهد این نکته را بیان دارد که مردی در غلبه بر خشم و شهوت است از این رو جان حیوانی که انسان را مقهور خشم و شهوت می‌سازد قدری ندارد و آن کس که به جان حیوانی زنده است وی را مرد نتوان خواند، چنانکه زن هم وقتی در مقابل جاذبه مرد عقل خود را زبون سازد حال وی از حال روسی بسامان‌ترینست.

ث

در این داستان، دختر که پدرش از ناچاری وی را به دامادی که نه کفو اوست تزویج می‌کند به رغم توصیه و تأکید پدر که وی را از آنکه از چنین داماد حمل گیرد تحذیر می‌کند از صحبت وی آبتن می‌شود و چون پدر وی را از این بابت ملامت می‌نماید معصومانه می‌پرسد که من از کجا می‌توانستم دریافت که حمل وی در وجود من راه می‌یابد؟ پدر می‌گوید چون با تو درآمیزد آنگاه که چشم او کلاپیسه می‌شود وقت آن است که خویشتن را از وی نگه‌داری. اینجا دختر جواب می‌هد که آخر تا چشم او کلاپیسه گردد، از غلبه حال — کور گشته است این دو چشم کور

ج

من *.

بالاخره مولانا از چنین گفت و شنود رکیک مستهجن که بندرت ممکن است بین دختر و پدری روی دهد به این نتیجه می‌رسد که به هنگام حرص و شهوت هر عقل حقیری قدرت پایداری ندارد و آن کس که بتواند بر شور و هیجان خشم و شهوت غلبه یابد انسان واقعی است.

۱۹۵

این نکته که مردی واقعی تنها در قوت شهوت جسمانی نیست در غلبه بر آن نیز مجال ظهور دارد مسأله‌ی است که مولانا آن را در داستان خلیفه مصر و کنیزک موصل* مطرح می‌کند. در این قصه که مشحون از تعبیرهای زشت و تصویرهای رکیک عامیانه به نظر می‌آید تفاوت بین آنچه از لحاظ حسی و نفسانی مردی خوانده می‌شود با آنچه از نظرگاه اخلاقی و روحانی مردی و مردانگی محسوب است در اختلاف احوال خلیفه مصر و پهلوان وی مجال تعبیر می‌یابد* و مولانا با طرح این قصه نشان می‌دهد که مردی واقعی خویشتنداری در هنگام خشم و شهوت است.

الف

اصل قصه از نوادر عامیانه و روایات مبالغه‌آمیز مربوط به شجعان و فرسان عرب گرفته شده است^۱ و تفاوتی که در جزئیات روایات این گونه مآخذ با حکایت مثنوی هست ممکن است از تصرف مولانا یا مآخذ شفاهی روایت او حاصل شده باشد و شاید نیز برخی عناصر داستان از قصه خلیفه ناصر با سلجوق خاتون^۲ مأخوذ باشد.

ب

باری در اینجا خلیفه مصر چون وصف جمال یک کنیزک را که تعلق به پادشاه موصل دارد می‌شنود و نقش تصویر او را نیز مشاهده می‌کند چنان دل به عشق او می‌سپارد که در دم پهلوانی را با لشکری گران به موصل می‌فرستد و با جنگ و تهدید کنیزک را از وی طلب می‌کند. پادشاه موصل برای اجتناب از فتنه دختر را ناچار به جهت خلیفه تسلیم پهلوان می‌کند. لیکن پهلوان چون کنیزک را می‌بیند به عشق جمال وی مبتلا می‌شود و چنان طاقت صبر از دست می‌دهد که در راه دختر را به خلوت می‌برد و بی آنکه به خلیفه و فرمان وی بیندیشد با وی درمی‌آمیزد.

پ

اما درست در همان هنگام که جامه از تن برمی‌آورد و می‌خواهد با کنیزک «صحبت» بدارد از لشکری که همراه اوست غلغله برمی‌آید، و پهلوان که احساس

۱۹۴/ * الف: ۲۴۹/۶ ~ ب: ۲۴۸/۶ پ: ۲۹۹/۶ ث:

۳۷۱۶/۵ ~ ج: ۳۷۳۵/۵

خطر می کند همچنان لخت و شهوت آلود از کنار دختر برمی جهد و از خرگاه با شمشیر آخته بیرون می پرد و در همان دم شیری را که از بیشه مجاور بیرون تاخته و شور و غلغل در لشکر انداخته است با ضرب شمشیر هلاک می کند و دوباره نزد دختر به خلوتگاه خیمه باز می گردد. دختر با تعجب مشاهده می کند که باوجود آن غلغل و هنگامه بیرون و به رغم چالش و کوشش سختی که در کشتن شیر کرده است پهلوان در بازگشت به خرگاه نیز همچنان شهوتش برجا و اندامش برپاست. بلافاصله نیز با همان شور و شهوت دخترک را در کنار می کشد و کنیزک از قوت و مردی او به شگفت می آید. در طی راه بین موصل و مصر همچنان میان آنها بارها این «صحبت» روی می دهد ولیکن در پایان راه پهلوان از آن کار خویش پشیمان می شود و کنیزک را سوگند می دهد که این ماجرا را از خلیفه پنهان دارد و چیزی در این باب در پیش وی بر زبان نراند.

ت

خلیفه چون کنیزک را می بیند او را از آنچه در وصفش گفته بودند صد چندان بیش می یابد، اما وقتی با وی خلوت می کند و وی را در کنار می کشد ناگهان صدای خشت خشت موشی می آید و وی را نگران می سازد و توهم آنکه شاید ماری است که می جنبد شهوت وی را دردم خاموش می کند. دختر که داستان پهلوان و شهوت بی فتور او را در آن غلغل لشکر و آن کشتن شیر به یاد می آورد بی اختیار از مقایسه آن با حال خلیفه به خنده می افتد و چون از خنده باز نمی ایستد و سبب خنده را هم بر زبان نمی آورد خلیفه شمشیر برمی کشد و با تهدید سبب آن خنده وی را می پرسد.

ث

وقتی دختر قصه پهلوان را نقل می کند خلیفه نخست به خشم می آید اما خشم خویش را فرو می خورد و در می یابد که این رسوایی حال وی به سبب آن ستم بوده است که خود وی در حق پادشاه موصل کرده است، از این رو از فکر آنکه از پهلوان انتقام بکشد و از آن انتقام هم لطمه یی دیگر ببیند باز می آید و از آن ستم هم که در حق پادشاه موصل کرده است استغفار می کند. آنگاه پهلوان را باز می خواند و بهانه یی چند پیش می آورد و بالاخره کنیزک را به او می بخشد، و با این کار نشان می دهد که اگر خود شهوت نره خران را ندارد باری از مردی پیغمبران که پایداری در مقابل خشم و انتقام است بهره دارد، و مولانا نتیجه می گیرد که ترک این خشم و شهوت و حرص آوری — هست مردی و رگ پیغمبری*.

ج

البته این رگ روحانی نه فقط ترک شهوت و خشم آوری حیوانی را به آنچه مردی انسانی است تبدیل می سازد بلکه در عین حال حیا و ندامتی هم برای آنچه از

نظرگاه جسمانی مردی به شمار می آید معلوم می دارد که تجاوز از آن موجب هلاک نفس انسانی است و عبور از آنچه ثغر و مرز شریعت است به شمار می آید.

ج

۱۹۶

این معنی را مولانا به صورتی دیگر در قصه خر و خاتون* نیز مطرح می کند و این قصه از لحاظ عناصر مختلف قصه پردازی مخصوصاً کردار، سیرت، و گفتار شاید رکیک ترین قصه مستهجن در تمام مثنوی باشد. در این قصه «کدو»ی کنیزک که حد و اندازه مجاز شهوت جسمانی را معلوم می کند رمزی است از آنچه قید شریعت بر شهوتهای حسی تحمیل می کند و ورای آن را مایه هلاک روحانی و سقوط در ورطه حیات حیوانی نشان می دهد. قصه در عین حال متضمن این نکته هم هست که اهل تقلید چون فقط ظاهر را می نگرند دقایق باطن از وی پنهان می ماند، و آن کس که حال باطن را از آنچه حکم ظاهر است قیاس می کند از حقیقت باطن محجوب می ماند و نکته دقیق که جان کلام محسوب است در طی آنچه «جمله معترضه» می خوانند از وی فوت می شود.

الف

این خاتون کنیزکی داشت که وقتی از غلبه شهوت بیطاعت می شد با «خر خاتون» به «گردهم آیی!» می پرداخت. اما برای آنکه از آسیب اندام خر لطمه نبیند کدویی خشک و توخالی داشت که آن را حلقه وار گرد اندام خر می کرد تا بیش از اندازه بی معین در اندام خود وی راه نیابد. خاتون که خر خویش را هر روز ضعیفتر می یافت و از درک سر آن فرو مانده بود روزی از شکاف در این حال را که بین خر با کنیزک می رفت مشاهده کرد و سر آن را که خر هر روز نحیفتر می شد و چیزی از نیروی خویش را از دست می داد دریافت.

ب

بالآخره رشک بر آنچه می پنداشت مایه لذت کنیزک باشد و میل به این گونه «گردهم آیی» خارج از تصور وی را واداشت تا کنیزک را به بهانه یی از خانه بیرون فرستد و خود از خر تعلیم یافته کام بستاند. پس در خانه بربست و با خرک هیجان انگیز درآمیخت، اما چون از راز «کدو» که کنیزک را از آسیب نگه می داشت آگهی نداشت زخم اندام خر وی را در دم هلاک کرد. چون کنیزک به خانه بازگشت و از شکاف در که بسته مانده بود آن حال بدید بر خاتون نوحه کرد و با

۱/۱۹۵ - مآخذ قصص / ۹۱-۱۹۰ ۲- سرّنی، یادداشتها، بخش ۶، شماره ۳۹ و ۴۰

۱/۱۹۵ * الف: ۳۸۳۱/۵، ۴۰۲۵/۵ ج: ۴۰۲۶/۵

دلسوزی و زاری مویه درگرفت که ای خاتون بیچاره، تو ظاهر آن صنعت دیدی و بی آنکه بر سر آن کار آگهی یابی خویشتن را استاد پنداشتی و عرضه هلاک داشتی!

پ

گوینده مثنوی با چنین قصه‌ی رکیک و مستهجن نشان می‌دهد که هر کسی را دعوی نیل به کمال نمی‌رسد و آنها که از اهل معرفت جز دعوی و طامات نیاموخته‌اند آنگاه که پای امتحان در میان آید خوار و پریشان می‌گردند. بعلاوه آنها که نفس را به حد و قید شریعت که کدوی کنیزک رمزی از آن است محدود و مقید سازند و در استیفای لذتهای حسی بی‌بند و باری نشان دهند سزای این فزونی طلبی خویش را در می‌یابند، و لاف و دعوی آنها هم به گفتار طوطیان می‌ماند که چیزی می‌گویند اما خود از معنی آن هیچ خبر ندارند.*

ت

۱۹۷

اینکه احوال طوطیان در مثنوی غالباً رمزی از تقلید و قیاس نارواست (§ ۱۵۸ ب) البته تقلید جاهلانۀ خاتون را از کار کنیزک در خور طنز و نقد نشان می‌دهد. اما قیاس اهل تقلید را مولانا در قصه تمثیل گونه زن و طرز آمیزش خران* هم به نحوی دیگر و با همین گونه تعبیرات زشت و رکیک عرضه طعن و نقد می‌سازد، و معلوم می‌دارد که حتی ایمان اهل تقلید هم نمی‌تواند در دیگران محرک شوق گردد، و آنچه شوق ایمان را در دیگران بر می‌تواند انگیخت ایمان اهل تحقیق است نه ایمان اهل تقلید.

الف

قصه این زن که قطعاً از یک قطعه رکیک دیوان انوری مأخوذ^۱ و شامل تضمین جزوی از آن است بدون شک تمثیل مناسبی هم برای معنی مورد نظر نیست، اما اقتضای حال مستمع سبب می‌شود که گوینده آنچه را به نظر می‌آید فهم آن از حد ادراک مستمع برتر است در قالب تصویری مبتذل که متناسب با میزان ادراک اوست به بیان آرد. این زن وقتی «گرد هم آیی» خران را مشاهده می‌کند بر قوت و شهوت حیوان به چشم شوق و حسرت حریصانه می‌نگرد و با لحنی آکنده از تحسین و آرزو می‌گوید اگر «گردهم آیی» چنین است حقا که این شوهران حق ما را ضایع می‌دارند. اینجا شاید این سؤال به خاطر آید که آیا در بیان ترجیح معرفت اهل تحقیق بر ایمان اهل تقلید، و تقریر فاصله‌ی بی‌بین صدق حال بایزید با دعوی و قال عام

خلق هست * مجرد ذکر این تمثیل مستهجن لطمه‌یی به قدس و نزاهت آن ایمان عالی وارد نمی‌کند؟ سوآلی بجاست و آشکار است که مولانا هم از توجه به این دقایق غافل نیست، پس لابد چیزی از مقتضای حال در هنگام نظم این موضع از مثنوی باید او را به اتیان چنین تمثیل لغو و فحش آمیزی واداشته باشد، و این نکته‌یی است که نشان آن در کلام گوینده هم منعکس نیست.

ب

درست است که ایمان اهل تحقیق از سلوک طریقت و از التزام ریاضت حاصل می‌آید اما روی آوردن به سلوک و ریاضت هم بدون جاذبه عنایت حق دست نمی‌دهد. و طرفه آن است که مولانا در تقریر این معنی هم قصه کوسه و امرد* را بر وجه شاهد ذکر می‌کند که نمونه‌یی دیگر از حدیث پست نازل اهل لغو است، و با نقل آن جرّ جرّار کلام به این نتیجه منتهی می‌شود که بر وفق این تمثیل یک جاذبه عنایت از صد گونه اجتهاد و ریاضت بهتر است. گمان می‌رود با طرح این قصه گوینده مثنوی در عین حال می‌خواهد رسم شنیع امرد بارگی رایج در خانقاههای عصر را نیز به باد انتقاد گیرد، و ضمن طرح داستانی زشت و رکیک آنچه را در پاره‌یی خانقاهها و قلندرخانه‌های عصر می‌گذشته است و بعدها مصنف کتاب فسطاط‌العداله، و سراینده منظومه تعلیمی جام‌جم آن را نقد کرده‌اند^۲ بی‌نقاب سازد.

ب

در این قصه کودکی امرد که هنوز مویش بر روی و چانه نرسته بود با کوسه‌یی که نیز جز چند تار موی بر اطراف زنج نداشت به خانقاه صوفیان درآمدند و تا ثلثی از شب در انجمن یاران خانقاه با آن عده از صوفیان که مسافر و مجرد بودند باقی ماندند. کوسه خوب روی بود اما چند مویی بر گرد چانه داشت از این رورندان خانقاه در وی طمع نکردند، اما امرد با آنکه زشت روی بود چون موی بر روی نداشت صوفیان را در خود به طمع انداخت. وقتی نیمشب صوفیی که از هیجان شهوت بیدار مانده بود و به شیوه‌یی که رندان عصر آن را «دَب» می‌خواندند^۳ آهنگ وی کرد و خشتی چند را که وی در آن گوشه خالی حصار خویش کرده بود از پیرامون وی برگرفت. کودک از خواب برجست، چون خود را مورد سوء قصد مقیمان خانقاه یافت بانگ و فریاد درگرفت، آنها را دشنام داد و زندیق و پلید و ملحد خواند. در این میان نگاه وی به رفیق کوسه‌اش افتاد و او را از سوء قصد خانقاهیان ایمن دید، سخت در تاب شد و بر سپیل طعن گفت که او به خاطر آن چند تار موی که بر اطراف روی دارد از سوء قصد رندان در امان مانده است، و پیداست چند تار مویی که کوسه را بر زنج رسته باشد از سی خشت که امرد بر اطراف خویش حصار سازد بیشتر مایه ایمنی

است.

ت

گویندهٔ مثنوی از قصه‌ی بدین قباحت نتیجه می‌گیرد که ذره‌ی سایه از عنایت حق بر سر انسان باشد بهتر است — از هزاران کوشش طاعت پرست * . قصه هم بر سیل کنایه نشان می‌دهد که طاعت حکم خشت را دارد، و هر چند این خشت رمز ریاضت و اجتهاد نیز هست لیکن ابلیس می‌تواند آن را اندک اندک از اطراف وجود انسان بردارد و وی را در مقابل خود بی‌حصار و بی‌دفاع سازد، اما آن دوسه مو که رمز عنایت است عطای حق محسوب است و هر مویی مثل یک کوه استوار می‌تواند انسان را از سوء قصد ابلیس در امان دارد. اینکه صوفیان خانقاه مظهر ابلیس تلقی می‌شوند معلوم می‌دارد که قصه به نقد این رسم ناهنجار قوم هم ناظر است. با اینهمه، آیا مایهٔ حیرت نیست که گویندهٔ مثنوی از قصه‌ی چنان رکیک نتیجه‌ی چنین دقیق و آموزنده بگیرد؟ هر چه هست این شیوهٔ خاص مولاناست و در مجلس مثنوی که هرگونه مستمع هست گوینده تا جد و هزل را به هم درنیامیزد نمی‌تواند هرگونه طبعی را خرسند سازد.

ث

۱۹۸

در سایر قصه‌های مستهجن مثنوی نیز به همین گونه غالباً سرّ قصه متضمن نکته‌های لطیف اخلاقی است و برخی از آنها باید به مناسبت طرح مطالب عالی عرفانی و حتی گاه با اندک مناسبت به ذهن گویندهٔ مثنوی تداعی شده باشد. از جمله آنچه حکایت پادشاه و دانشمند * را که نمونه‌ی دیگر از این گونه است در ضمن داستان قلعهٔ ذات‌الصور (§ ۲۲۰ الف و مابعد) و مقالت برادر بزرگین * به خاطر مولانا تداعی می‌کند اشارت این پادشاهزاده مهین است به این نکته که هر آنکه دیگران را در دشواریها به صبر و پایداری می‌خواند وقتی نوبت خود وی در می‌رسد می‌بایست از آنها باز پس نماند بلکه باید به هرگونه هست خویشان را در طبع آرد و کاری را که برعهده دارد با ذوق و نشاط به پایان آرد. قصهٔ دانشمند با پادشاه در عین حال این نکته را هم معلوم می‌دارد که لطف و مشیت حق ناخرسندی و کراهیت را هم ممکن است وسیله‌ی سازد تا بنده را به خوشی و سرور روحانی نایل نماید،

۱/۱۹۷ — مآخذ قصص / ۱۸۷

۲ — جستجو در تصوف / ۳۶۳ ~ ، ۳۲۸

۳ — سرنی / ۲۷۷ الف

۱/۱۹۷ * الف : ۳۳۹۱/۵ ~ ب : ۳۳۹۰/۵ پ : ۳۸۴۳/۶ ~ ث :

چنانکه آنچه دانشمند و پادشاه هر دو را در «طبع می آرد» و شاد و سرخوش می سازد
 الف تحمل امر مکروه است، که هر کدام از آنها نخست از آن کراهیت هم دارد.

در این قصه پادشاه وقتی در بزم عشرت سری از باده گرم دارد فقیهی را
 می بیند که از نزدیک درگاه وی می گذرد، اشارت می کند تا او را به مجلس شاهانه
 آرند و ساغری از آنچه بر خود وی پیموده اند به او نیز بچشانند. وقتی شیخ را به
 مجلس پادشاه می آورند با ناخرسندی آنجا می نشیند و روی را تلخ و ترش درهم
 می کشد، و چون ساغر می را هم به وی عرضه می دارند نمی پذیرد و با خشم و قهر از
 ساقی روی برمی تابد. پادشاه به ساقی اشارت می کند تا او را در طبع آرد و ساقی با
 سیلیی چند او را وامی دارد تا جام می را بستاند و هرگونه هست آن را درکشد. چون
 باده در شیخ اثر می کند سرخوش می شود، به لاغ و مضحکه می پردازد و انگشتک
 می زند و ذوق و طرب نشان می دهد و بالاخره شادمانه و سرخوش برای قضای حاجت
 راه آبریزخانه را پیش می گیرد. در آن نزدیکی کنیزکی خوبروی را از بردگان پادشاه
 می بیند و در دم بدو دل می سپارد و از غلبه شهوت در آن سرخوشی و بیخودی با
 کنیزک درمی آمیزد و هر چند او نعره و فریاد می زند به فریاد او گوش نمی دهد و با
 او در می آمیزد و همانجا کام می گیرد.

ب

در این هنگام چون غیبت وی از مجلس دراز می شود پادشاه به جستجوی وی
 برمی آید، و چون از آنچه روی داده است آگهی می یابد به خشم می آید و از بیم
 خشم و قهر او فقیه از آن معرکه بیرون می جهد و به مجلس پادشاه باز می گردد. آنجا
 ساغر می را که آن کار دیگر وی از تأثیر آن بود به دست می گیرد و چون پادشاه را
 بیش از حد خشمگین می یابد بر ساقی بانگ می زند که هرگونه هست شاه را در طبع
 آر — از این سخن پادشاه را خنده می گیرد و دختر را بدو می بخشد. و بدین گونه
 مولانا از قصه نتیجه می گیرد که هر کس دیگران را در طبع می آورد و از خشم و
 ناخرسندی باز می دارد باید خویشتن را هم در هنگام ضرورت در طبع آرد و به صبر و
 تحمل وادارد. در واقع پادشاه نیز اینجا مثل همین فقیه است تا محنت و ناخرسندی از
 آنچه مکروه اوست ندیده باشد در طبع نمی آید و به شادی و سرخوشی روحانی
 نمی رسد.

پ

۱۹۹

قصه جوحی و چادر پوشیدنش * متضمن اشارت به این نکته است

که سر حق اهل تحقیق را بر دل می زند و بیخود می کند، اما اهل تقلید با آنکه سر حق آنها را به گوش می زند و از حد سمع و حس تجاوز نمی کند بسا که تاب آن را نمی آرند و به شور و فریاد بیخودانه درمی آیند. این جوحی که استفراش در طبع و در شهوتهای حسی او را رمزی از اهل تقلید می کند در مجلس وعظی که مردان و زنان حاضرند با چادر و روبند در میان زنان می نشیند و از این هرزه کاری لذت می جوید.

الف

اینجا یک تن از مجلسیان از واعظ سؤال می کند که آیا وجود موی در شرمگاه مایه نقصان نماز می شود یا نه؟ واعظ جواب می دهد که چون آن موی دراز شود کراهت دارد و آن را باید به آهک یا تیغ سترد. مسأله البته برای نمازگزار اهمیت دارد و قول فقها [۱۴] هم آن است که در این باب می باید مسافر بیش از چهل روز و مقیم بیش از بیست روز آنرا نسترده رها نکند. از این رو طرح آن در مجلس وعظ مایه تعجب حاضران یا ناخرسندی واعظ نمی شود.

ب

اما در جواب این سؤال که درازی این موی تا چه حد شرط است واعظ می گوید که اگر از یک جو بلندتر گردد ستردنش باید. اینجا جوحی به زنی که نیز مثل خود او با چادر و روبند در زیر منبر نشسته است روی می کند که ای خواهر دست بر این موی من نه تا به مقام کراهت رسیده باشد یا نه؟ زن چون دست به شرمگاه وی می برد اندام مرد را به دست می پساود و بی اختیار از وحشت نعره می زند. واعظ که در همان هنگام به تقریر سخنی دقیق و مؤثر اشتغال دارد چنان می پندارد که مگر این سخن تازه اش در دل وی کار کرده باشد می گوید سخن من بر دل این زن زد و از آن روست که نعره می زند، اما جوابی که می شنود این است که آن سخن بر دل نزد دست زد، و — وای اگر بر دل زدی ای پر خرد *.

پ

طرفه آن است که مولانا با هزلی چنین وقیحانه تفاوت بین حال آن چوپان را که موسی با وی عتاب کرد (§ ۲۶ ت) با حال کسانی بیان می کند * که از جوش و شور او بویی نبرده اند، اما آن حدیث که چوپان را بر دل زد و به شور آورد همان قدر که آنها را بر گوش زد نیز مایه هیجان و شورشان گشت *.

ت

۲۰۰

از داستان زاهد و زن * برمی آید که دعوی وقتی با حقیقت حال موافق نباشد جز رسوایی حاصل نمی آرد و آن کس که تسلیم وسوسه ابلیس است البته با نامه سیاه و کارنامه تباه خویش نمی تواند بانیکان اهل بهشت لاف همسری زند. این زاهد زنی غیور و کنیزکی خوبروی داشت اما زن از فرط حسادت هرگز وی را با آن کنیزک تنها نمی گذاشت. کنیزک هم درنهان به «صحبت» زاهد علاقه‌یی داشت اما با مراقبت زن مجال این صحبت دست نمی داد.

الف

روزی که زن با کنیزک به حمام رفته بود آنجا به طشت سیمین حاجت یافت و آن طشت را در خانه مانده بود. کنیزک را فرمود تا سبک بشتابد و آن طشت را از خانه به حمام آرد. کنیزک که شش سال بود تا هوای «صحبت» خواجه داشت از شادی چون مرغ به پرواز درآمد و خود را به خواجه رسانید. ذوق وصال هر دورا چنان از خود ربود که از بستن در غافل ماندند. زن هم که در حمام ناگهان در حق آنها بدگمانی یافت با شتاب تمام کار حمام را به انجام آورد و به دنبال کنیزک خود را به خانه رسانید. چون بانگ در برخاست کنیزک پرتولیده و آشفته از آن حال برآمد و زاهد هم از ترس برجست و به نماز مشغول شد. اما زن که کنیزک را بدان حال دید ماجرا بدانست، پس دامن شوی یکسو کرد و ران و پای وی را بدانچه از اندام وی فرو چکیده بود آلوده یافت، بر سیل طعن و تسخر دست بر سر وی کوفت که آیا این اندام پلید لایق مردی که نماز می خواند باشد؟ مولانا اینجا خاطر نشان می سازد که وقتی نامه اعمال از ظلم و فسق و کفر و کین آکنده باشد آیا صاحب آن از اصحاب یمین که رستگارانند تواند بود؟ بدون شک وقتی کافر می گوید زمین و آسمان آفریده حق است فعل او که بر فسق و کفر مبتنی است آن قول را دروغ و گزاف نشان می دهد.

ب

در حکایت مرد با دختران * هم که لفظ و معنی خالی از رکاکت نیست سر قصه ناظر به این نکته است که آنچه موجب گمراهی و زیان نفس است خود اوست، این معنی را از چشم اختران و از تأثیر دیگران نباید دید، کثرت و وفور لذات هم منشأ آن نیست، چنانکه تنگی و خوف قحط هم در این باب تأثیر ندارد چرا که بر رغم سختی و قحطی هم باز انسان دل به دنیا می بندد و در همه حال مرده او و ناپروای اوست * در این حکایت وقتی مرد با عجله به سوی دکان خویش آهنگ دارد از کثرت و انبوه زنان رهگذر راه خود رامسدود می یابد، پس با تنگ حوصلگی و تلخی به یک تن از آنها خطاب می کند که — هی چه بسیارید ای دختر چگان *! اما زنی که مخاطب او واقع می شود با رعنائی جواب می دهد که مرد، در این بسیاری ما منگر،

بدان در نگر که با بسیاری زن، شما مردان از قحط آن به آنچه نشان انحراف طبع است درمی افتید و دچار فساد و گناه می شوید. از اینجا پیداست که آنچه مایه خطاست نفس بدفرمای است که در انسان است، به آنچه در بیرون ازوست مربوط نیست.

پ

در داستان خواجه میزبان و سنّ غلام*، لطیفه مستهجن و بی لطفی که این صاحبخانه در باب سن مهمان جوان می گوید البته شایسته محاوره واقعی بین مهمان و میزبان نیست. اما مولانا که درهزل همواره نظر به تعلیم دارد در سر قصه ناظر به نقد و طعن کسانی است که هیچ در رهایی از نقص اهتمام نمی ورزند و به جای آنکه گوهر نفس را از طریق ریاضت و اجتهاد پاکتر و برتر کنند آن را از مرتبه گوهر به درجه سنگ تنزل می دهند و چنان دایم واپس می خزند که گویی به سوی عالم جماد سیر و پویه دارند.

ت

در اشارت به همین واپس روی است که مولانا قصه خواجه را با مهمان جوانش نقل می کند. وقتی خواجه میزبان از این غلام ایام و سال عمرش را می پرسد وی می گوید هجده هفده سال یا خود شانزده پانزده سال دارم. صاحبخانه بالحنی که نه شایسته یک میزبان ظریف طبع مردم آمیز است به وی می گوید این گونه که تو واپس می روی بالاخره به زهدان مادرت باز می گردی! راست است که مشابه این اشارت در نزد برخی روانشناسان عصرما، با تعبیری همانند، نوعی تمایل به گریز از واقعیت زندگی را که در برخی بیماران روانی هست توصیف می کند [۱۵]، اما مولانا با این طرز تعبیر می کوشد تا سالک را متوجه به این نکته سازد که باید همت وی مصروف آن باشد تا خوی بد را در نفس خویش بکشد و خویشتن را پیوسته از پستی به بالا کشد و از واپس خزی برکنار دارد.

ث

۲۰۱

در داستان زن و امرودبن که نمونه‌یی از مکر زنان را با تعبیرات رکیک و مستهجن در بیان می آورد*، مولانا می خواهد نشان دهد که آنچه به چشم اهل تقلید بیروح و جماد می نماید در دیده اهل تحقیق روح و حیات دارد، و در عین حال بین هستی موهوم که حیات حسی است با هستی حقیقی هم تفاوت بسیار

*/۲۰۰ الف: ۲۱۶۳/۵ ~ پ: ۱۷۲۷/۶ ~ ، ۱۷۳۵/۶

۱۷۲۹/۶ ت: ۱۱۱۴/۶ ~

است، و مخصوصاً وقتی انسان از موضع هستی به عالم بنگرد جز فریب و غرور حاصل ندارد، فقط وقتی که از آن موضع فرود آید از خودبینی و فریب پذیری خواهد رست و چشم راست بین و ایمن از خطا خواهد یافت.

الف

این قصه که با اندک تفاوت در کتاب الاذکیاء ابن الجوزی^۱ و همچنین در قصه های کنتربوری + اثر جفری چاسر + شاعر انگلیسی هم هست در مجموعه دکامرون + اثر بوکاتچو + ایتالیایی که مأخذ روایت چاسر هم همان است، با لطف بیشتر و وقاحت کمتری آمده است. و شاید این نکته که برخلاف قصه ابن الجوزی نام درخت در روایت بوکاتچو هم امرو دبن +، و نه خرمان بن که در کتاب الاذکیاء مذکور است، آمده است نشان می دهد که مأخذ مشنوی با مأخذ روایت دکامرون، که یک منظومه لاتینی متعلق به قرن دوازدهم باید باشد، توافق بیشتر دارد و حکایت باید از قدیمترین نمونه های مکر زنان در داستانهای عامیانه قرون وسطی بوده باشد.

ب

باری این زن پلید کار، آن گونه که در روایت مولانا آمده است؛ هوس می کند تا در پیش روی شوهر با معشوق خویش درآمیزد، از این رو به شوهر می گوید که اینجا من بر درخت بالا می روم و از این امرو دبن میوه می چینم. چون بر درخت برمی رود از آن بالا به شوهر نظر می افکند و فریاد و فغان درمی گیرد و با پرخاش و عتاب از وی بازخواست می کند که آنجا کیست که با تو چنین و چنان می کند. شوهر جواب می دهد که اینجا جز من هیچ کس نیست، همانا ترا در آن بالا دوار و سرگیجه بی دست داده باشد. و چون زن باز همچنان آن فضیحت و شنعت را پیش می گیرد مرد وی را وامی دارد تا از امرو دبن فرود آید و خود وی به جای او به چیدن میوه بالای درخت رود.

پ

وقتی شوهر به امرو دبن بر می شود زن آن معشوق خود را در زیر درخت در برمی کشد و با وی درمی آمیزد، و چون شوهر بانگ بر می دارد که این چه حال است و آنجا کیست که با تو چنین و چنان می کند زن پاسخ می دهد که اینجا جز من هیچ کس نیست، مگر سرت در آن بالا گشته باشد و هرزه گویی در گرفته یی *؟ و چون مرد باز آن سخن را مکرر می کند زن جواب می دهد که این خیالها ترا از سر امرو دبن می نماید و من نیز از بالای آن درخت چنین و چنان می دیدم، هلا از امرو دبن فرود آ تا ببینی که اینجا هیچ نیست و این نقشها که می نماید همه از آنجاست.

ت

قصه مولانا همین اندازه بیش نیست چرا که او ناظر به سر قصه است، به جزئیات دیگر نیازی ندارد، اما در قصه بوکاتچو جزئیات قصه ریزه کاریهای جالبتر دارد. از جمله، ظاهراً به جهت رعایت آنچه قصه پردازان «حقیقت نمایی» در نقل

می گویند، بوکاتچو لازم می یابد امرودبن را هم بعد از پایان ماجرا قطع نمایند تا امتحان دیگری خاصیت تخیل انگیزی آن را دوباره در معرض تجربه قرار ندهد و مگر زن در نزد شوی گول خویش برملا نگردد. در برخی جزئیات دیگر هم روایت بوکاتچو به روال طبیعی ماجرا نزدیکتر می نماید. اما در نزد مولانا قصه با آن طرز بیان مستهجن که دارد در تفریر آنچه مولانا آن را سر قصه تلقی می کند کافی است و وی در پایان حکایت این نکته را هم خاطر نشان می کند * که در هزل باید تعلیم جست ورنه هر جدی هم پیش هازلان هزل می نماید و بی ارج به نظر می رسد.

ث

۲۰۲

بدون شک این گونه تعبیرهای مستهجن و رکیک که در مثنوی

هست باید تا حدی جوابگوی یک حاجت روانی خود او یا مستمعانش بوده باشد که در این طرز بیان احیاناً وسیله و فرصتی برای رفع ملال می جسته اند. بعلاوه از این قصه ها گه گاه پاره‌یی نکته‌های روانشناسی و واقعیات اجتماعی را هم می توان به دست آورد، و حتی انعکاس محدودیتهای سخت و محرومیتهای چاره‌ناپذیری را که در محیط خانقاهها و مدارس بر نوسالکان و تازه واردان تحمیل می شده است می توان در این حکایات بررسی کرد، و این ملاحظات شاید رکاکت و ابتذال برخی از آنها را تا حدی در نظر اهل اخلاق و عفاف قابل اغماض سازد.

الف

از دیدگاه تربیت و اخلاق هم هر چند معایب چنین قصه‌هایی را نمی توان نادیده گرفت، لیکن باز توجه باید داشت که برخی از این قصه‌ها تا حدی خاصیت رهایی از قیود و حدود را هم القا می کند، و با همین ویژگی تا اندازه‌یی آن رنگ و جلای مصنوعی و دروغین را که تربیت و اخلاق قراردادی و غیرطبیعی به انسان می زند و وی را وامی دارد تا گه گاه ادب و حسن خلق را تا حد ریاکاری و سالوس بکشاند از چهره وجود وی می زداید، و بدین گونه این هزل و طنز مستهجن به وی آن اندازه آزادی و بیقیدی را ارزانی می دارد تا نفسی چند از فشار قیود و تقالید برهد و نقابی را که شخصیت ریایی اخلاق اهل سالوس بر روی وی افکنده است و بدون خرق آن نیل به کمالی که هدف تربیت صوفی است ممکن نیست از چهره جان وی برگیرد و به شخصیت وی خلوص و صفای واقعی انسانی بخشد.

ب

۱/۲۰۱ - طبع قاهره، ۱۳۰۶/۷۸

un bel pero. Boccaccio Decameron. Chaucer. G. Canterbury tales +/۲۰۱

ث: ۳۵۵۸-۹/۴

ت: ۳۵۵۴/۴

۲۰۱/ * الف: ۳۵۴۴/۴ ~

همچنین لحن طنزی هم که در طرز روایت چنین قصه‌هایی غالباً پیدا است در برخی موارد رکاکت الفاظ و تعبیرات زشت و مستهجن را تعدیل و تاحدی خنثی می‌کند. از همین روست که نظیر این گونه تعبیرات و قصه‌ها همه جا هست، و از اریستوفانس + ولوسین + یونانی گرفته تا بوکاتچو ایتالیایی و رابله + فرانسوی به این طرز بیان گرایش نشان داده‌اند. به هر حال با آنکه نظیر این گونه قصه‌ها که در حدیقه سنایی هم هست نشان می‌دهد که چنین حکایات در محیط صوفیه چندان نادر و غریب به نظر نمی‌آمده است بدون شک در مثنوی نقطه ضعف بارزی محسوب است. معهذ این‌که کلام گوینده وقتی از فحوای حرز کریمه و ما یُنطق عن الهوی (۳/۵۳) عاطل است معروض زشتی و کژی تواند شد [۱۶] ظاهراً در نزد خود مولانا برای این ناهنجاری وجه اعتداری به‌شمار می‌رود*، و اگر این «نقطه ضعف» بشری در این کتاب عظیم معنوی نمی‌بود که جرئت داشت آن را از مقوله کلام انسانی تلقی نماید؟

پ

با اینهمه، هزل مولانا هزل لاابالی نیست، تعلیم است و با آنچه در نزد بیدردان معمول است تفاوت دارد. نه فقط محدودیت افق ادراک رؤسای عوام را عرضه بیحرمتی و تحقیری که شایسته آنهاست می‌سازد بلکه زبانی را هم که شایسته محیط فکر و اقلیم آرمان آنهاست به آنها مسترد می‌سازد. خود او با این هزل‌آوری، نفرت را در وجود خود به خونسردی، و شعله آتش را در بیان خود به دود تیره تبدیل می‌نماید و یک لحظه از فشار هیجانهای باطنی می‌رهد. البته این لحن در کلام او گزنده‌تر می‌نماید چرا که برای مخاطب خلاف انتظار است، و پیکان تیر وقتی پرتابش پیش‌بینی نشده باشد در آن کس که آماج آن است درد و سوزی بیشتر به وجود می‌آورد.

ت

قصه و نقد حال

۲۰۳

در بین قصه‌های طولانی که در مثنوی است آنچه آغاز و پایان معین و عقده و عقده‌گشایی روشن دارد غالباً در جزئیات نقل هم با وجود استطرادهایی که جرّ جرّار کلام در آنها وارد می‌کند چنان بر رعایت وحدت و تمامیت مبتنی است که گوینده را در قصه‌پردازی استاد بی‌نظیر نشان می‌دهد، و با توجه به اشتغال شخصی و سابقهٔ خانوادگی مولانا به وعظ و تذکیر که نقل قصه هم از لوازم آن محسوب است این نکته قابل توجه به نظر می‌رسد. اما هر چند این قصه‌ها غالباً در توصیف صحنه‌ها و تصویر سیرتهای اشخاص هم مهارت مولانا را در جزئیات قصه‌پردازی عیان می‌نماید، باز نه طولانیترین قصه‌های مثنوی هم از این گونه است و نه قصه‌هایی که به این اندازه طولانی نیست بالضروره فاقد این ویژگی‌هاست، و در این موارد هم طولانی شدن قصه‌ها از آن روست که یا شیوهٔ نقل قصه در قصه پیش می‌آید و یا طرح مقالات و دلالات طولانی گوینده را یکچند از دنبال کردن قصه باز می‌دارد.

به هر حال قصه‌های طولانی در مثنوی از هر دستی هست و طبقات مختلف جامعه از خلیفه و امیر و توانگر و فقیر و قاضی و فقیه و سلطان و دلّک در طی آنها تصویر می‌شوند و در تعدادی از آنها جدّ و هزل (§ ۱۹۰ پ و مابعد) هم به هم درمی‌آمیزد و کلام را تنوعی احیاناً بیمارگونه می‌دهد. اما در تمام این قصه‌ها هم مثل سایر موارد گوینده بیشتر به رمز معنی و آنچه خود وی سرّ قصه می‌خواند نظر دارد، و این نکته‌ی است که مولانا در ضمن خود قصه و گاه در موضعی دیگر که به مناسبتی به آن قصه اشارت دارد به آن توجه می‌دهد، و در پاره‌ی موارد طرز طرح قصه در درج کلام طوری است که پیداست صورت قصه منظور نیست و گوینده به آنچه در ظرف

- ب قصه هست نظر دارد که غالباً نقد حال ماست.
- اینکه از همان آغاز مثنوی و در نقل اولین قصه آن گوینده لازم می‌داند داستان را به عنوان «نقد حال ما» عرضه کند و در پایان آن خود را ناگزیر می‌بیند تا اشکالی را که در افعه کردار قصه خاطر قصه نبوش را می‌آزارد به نحوی رفع کند* نشان می‌دهد که خود او در قصه همچون تمثیل می‌نگرد و البته به سر قصه که غرض تمثیل هم القای آن است نظر دارد و با اینهمه، این معنی که در نقل قصه لطایف قصه‌سرایی را هم غالباً رعایت می‌کند ناشی از آن است که توجه به این امور برای وی ملکه شده است و در رعایت آنها به تکلف و تصنع نیازی ندارد.
- پ داستان که اینجا بلافاصله بعد از نی نامه و در دنبال شوق و علاقه‌ی که نی از سر ضمیر عارف در آرزوی بازگشت به نیستان مبدأ اظهار می‌دارد طرح می‌شود، ناظر به تقریر این معنی است که روح برای بازگشت به عالمی که از آن جدا مانده است می‌بایست آنچه را مانع و عایق او در بازگشت و در عین حال موجب استمرار او در جدایی از آن عالم علوی است فدا کند و تا وقتی از غلبه این عوایق و جاذبه این تعلقات رهایی نیابد نیل به آن عالم علوی که عشق پادشاه و وصال او کنایه و رمزی از آن است برای وی ممکن نخواهد بود.
- ت قصه در باب کنیزکی است که پادشاه او را در شکارگاه خویش می‌بیند، به او علاقه پیدا می‌کند، او را می‌خرد و به خانه می‌برد، اما کنیزک بلافاصله در حرم وی بیمار می‌شود و هر چند اطبا در علاج وی می‌کوشند بهبود نمی‌یابد. سرانجام توسل و تضرع پادشاه سبب می‌شود که با اعلام آنچه در رؤیا به وی نموده می‌آید یک طبیب الهی همچون فرستاده‌ی غیبی به آنجا می‌رسد و به الهام ربانی در صدد علاج کنیزک برمی‌آید. چون می‌داند بیماری دختر از عشق است خانه را خلوت می‌کند و چنانکه رسم طبیبان است از وی سؤالها می‌کند. نرم نرمک از شهرها و دوستان و خویشان وی می‌پرسد و از این معنی که می‌بیند نبض وی از نام سمرقند تندتر می‌جهد در می‌یابد که معشوق او در سمرقند است و از پرسشهای دیگر که می‌کند نام محله‌ی که معشوق وی در آنجاست معلوم می‌شود و سرانجام آشکار می‌گردد که دختر دل به عشق زرگری از اهل سمرقند که در کوی غاتفر در محله سرپل یکچند خداوندگار وی بوده است باید بسته باشد.
- ث آنگاه به اشارت طبیب الهی زرگر را از سمرقند به درگاه پادشاه می‌خوانند و شاه یکچند کنیزک را هم به او می‌دهد تا مگر وصل او موجب شفای بیماری دختر گردد. بعد از آن طبیب شربت‌ی می‌سازد تا زرگر می‌خورد و چون اندک اندک

می‌گذارد و زرد و لاغر و پژمرده می‌شود تدریجاً از چشم کنیزک می‌افتد و دختر از آن عشقی که او را از وصل پادشاه مانع می‌آید رهایی می‌یابد. بدین گونه عشقی پست و ناروا فدا می‌شود تا کنیزک به عشقی والا راه یابد. و البته این کشتن و فدا کردن زرگر چون به اشارت و حکم حق است و جهت مصلحتی عالتر محسوب است به اعتقاد مولانا درخور اعتراض نیست* . داستان هم، که «نقد حال ما»ست، البته رمزی از حال عارف و آن‌نی از خود خالی گشته‌یی محسوب است که رهایی از عشق صورت او را از خودبهای خویش خالی می‌کند، و پیداست که تا زرگر فدا نشود، روح که کنیزک رمزی از آن است از تعلقات حسی رهایی نمی‌یابد و شایسته عشقی که می‌بایست او را به اتصال با عالم علوی رهنمونی نماید نمی‌گردد.

ج

البته جنبه رمزی قصه پیداست و بدون توجه به این جنبه رمزی نمی‌توان این دعوی را که مولانا می‌گوید داستان وی «نقد حال ماست» قابل تأیید یافت. با آنکه گوینده مثنوی ظاهراً قسمتی از قصه را که شامل طرز تشخیص بیماری است از یک قصه ابن سینا در چهارمقاله عروضی^۱، یا روایت مشابهی از شهرستانی در باب بقراط^۲، و قسمتی دیگر را که مربوط به طرز مسموم کردن زرگر است از حکایت استاد و شاگرد در مصیبت نامه عطار^۳ اخذ کرده باشد [۱]، معهذا تلفیق این اجزا به نحوی که مراد خود او را در تقریر حال روح و لزوم رهایی آن از تعلقات جسمانی بیان نماید ظاهراً ابداع مولانا و حاکی از قدرت قریحه او در قصه پردازی است.

ج

در اینجا طبیب الهی مولانا در ظاهر و صورت قصه، نه در سرباطن و جنبه رمزی آن، مثل ابن سینا در برخورد با بیمار قابوس با نوعی بیماری صرع مواجه است که زیگموند فروید هم در مورد معالجه «آنا» + با آن مواجه بوده است [۲]. اما روش علاج وی برخلاف طریقه فروید محدود به کشف اسباب بیماری نمی‌ماند، چنانکه در معالجه امراض نفس و در ترکیه آن نزد صوفیه و مشایخ قوم معمول است به قلع ماده بیماری نظر دارد و می‌خواهد آنچه را سبب واقعی بیماری اوست رفع نماید، و در مفهوم رمزی هم معالجه وی ناظر به لزوم رهایی روح از انهماک در تعلقات حسی است که نزد مشایخ قوم جز با قطع نهایی علاقه از عالم حس و طرد نهایی محبت دنیا از قلب برای سالک نیل به آن ممکن نیست، و از اینجا است که داستان «نقد حال ما» و تصویری از سرنوشت سالکان طریق تلقی می‌شود و ناله‌نی ما را به ضرورت تمسک بدان توجه می‌دهد.

ح

۱/۲۰۳ - طبع لیدن ۹/۷۸ - ۲ - الملل والنحل ۹/۲-۱۶۸ - ۳ - مقاله

۲۰۴

با آنکه مولانا در تعداد دیگری از قصه‌های مثنوی از جمله در حکایت اعرابی و خلیفه*، داستان را باز به نوعی از مقوله «نقد حال ما» می‌خواند در قصه شاهزاده و کمپیر کابلی*، که تصویر مشابهی از همین داستان کنیزک و زرگر را به صورتی دیگر اما با نتیجه‌ی همسان ارائه می‌کند، به این نکته که قصه همچنان نقد حال ماست اشارت ندارد اما البته فهم این شباهت که بین دو قصه هست حاجت به تفسیر ندارد و در حقیقت با اجتناب از این تصریح، گوینده مثنوی ادراک مخاطب را به آزمون و چالش می‌طلبد و از وی می‌خواهد تا این قصه را هم به مثابه نمونه‌ی دیگر از نقد حال ما، در ضرورت فدا کردن عشقی پست به خاطر عشقی والا، فهم و تلقی نماید. در واقع اینجا نیز در قصه پادشاهی هست و شاهزاده‌ی که مثل کنیزک به عشقی پست و نادرخور دچار است و نیز، مثل قصه کنیزک، آن کس که از غیب برای حل مشکل شاهزاده و پادشاه می‌آید آنچه را در عشق شاهزاده مانع از نیل او به عشقی والا و برتر است و چیزی جز سحر، که رمزی از تعلق به دنیای سحاره است، نیست از میان برمی‌دارد، و بدین گونه چون سحر سحاره کابل را باطل می‌کند نیل به کمال را که عشق ناروایی مانع از آن است برای شاهزاده ممکن می‌سازد و پادشاه را از اندوه پسر فارغ می‌دارد.

الف

داستان، که به احتمال قوی از حکایات عوام و از روایات عامیانه در باب سحر و جادو اخذ شده باشد، در باب پادشاهی است که چون مرگ یگانه پسر خود را در واقعه می‌بیند، وقتی بیدار می‌شود و از زنده بودن پسر شادی و خرسندی می‌یابد به این اندیشه می‌افتد که هر چه زودتر وی را داماد کند تا اگر حادثه‌ی برای او روی داد یادگارش باقی بماند و نسل او ضایع نشود. پس دختری را از خاندانی پارسا برای وی خواستگاری می‌کند و با آنکه مادر شهزاده از این پیوند ناراضی است پادشاه به هر گونه هست بر مخالفت او غالب می‌آید و سرانجام برای پسر خویش دختری می‌گیرد - از ژاد صالحی خوش جوهری*.

ب

با آنکه نامزد شهزاده از حیث ملاحظت و زیبایی هم نظیر ندارد کمپیر کابلی که عجزه‌ی جادوست عاشق شهزاده جوان می‌شود و با اعمال سحر سیاه، که نزد ساحران طریقه مذمومه نام دارد، او را از توجه به عروس جوان منصرف می‌دارد و چنان مفتون خویش می‌سازد که شهزاده عروس جوان را فراموش می‌کند و در

«صحبت» با جادوی پیر وجود خود را کاملاً از یاد می برد و جسم و جان خود را بکلی می گاهد. پدر که نگران حال اوست چون هیچ وسیله‌ی برای انصراف شاهزاده از عشق و صحبت کمپیر جادو نمی یابد به تضرع و دعا می پردازد. اینجا نیز، مثل قصه کبیرک (۲۰۳۴ ث) به اشارت آنچه در رؤیا به پادشاه نموده می آید، مدد غیبی جهت دفع مشکل پیدا می شود. اینکه مدد غیبی این بار به شکل ساحری ظاهر می شود و به قدرت سحر سپید و آنچه ساحران طریقه محموده می خوانند می تواند سحر سیاه کمپیر را باطل سازد نشان می دهد که گوینده مثنوی سحر و جادو را به چشم انکار نمی نگرد و شاید آن را پدیده‌ی روانی که تأثیر جسمانی دارد [۳] تلقی می کند. به هر حال این فرستاده غیبی که به صورت ساحری استاد برای حل مشکل شاهزاده جوان می آید به پادشاه پیر خاطر نشان می کند که می باید سحرگاهان به گورستان رود، گور سپیدی را که نزدیک دیوار است بشکافد، دسته‌ی از موی شاهزاده را که کمپیر جادو آن را گره زده است و آنجا پنهان کرده است بیرون آرد و گره‌های گران را که بر موی بسته اند باز کند و بدین گونه شاهزاده را از جادوی پیرزن برهاند. بالآخره چون به دلالت این فرستاده غیبی سحر «سحاره» باطل می شود شاهزاده

پ

از دام صحبت پیر جادو خلاصی می یابد و به جستجوی عروس جوان خود می شتابد. جزئیات این طرز جادو که بر گره زدن موی و خواندن و دمیدن افسون مبتنی است، چنانکه از روایات برمی آید، نزد ساحران عرب و یهود در مدینه معمول بوده است، و چون یهود در مقابل دعوت رسول خدا به سحر تمسک کرده اند پیرویشان از سحر و ساحری در قرآن کریم (۱۰۲/۲) نکوهش شده است [۴] از آنکه با این گونه کارها وحی الهی را کنار می گذاشته اند و به آنچه القای شیطانی است تمسک می نموده اند. گویند حتی لبیدن اعصم یهودی سحر و جادوی سیاه خویش را در مورد رسول خدا نیز اعمال کرد و نزول سوره مبارکه فلق که اشارت به این طرز جادوی ساحران هم در آن (۴/۱۱۳) هست به دفع و ابطال سحر این یهودی مربوط است. بعضی هم خبر مربوط به قصه لبیدن اعصم را مستند اعتقاد به صحت سحر و اعتماد بر تأثیر آن شمرده اند.^۱ با آنکه معتزله وقوع سحر را نفی می نمایند اشاعره در تقریر صحت و امکان تأثیر آن استدلالها دارند و این طرز تلقی با آنچه آنها در نفی اسباب می گویند البته خالی از تناقض نمی نماید. جالب آن است که نظیر این شیوه‌ها در سحر و حتی اینکه ساحره‌ی با گره زدن موی کسی وی را مثل این کمپیر کابلی پایبند عشق خویش دارد در نزد طوایف بدوی و اقوام دیگر نیز سابقه دارد [۵] و پیدا است که مأخذ اصل قصه را باید در روایات عامیانه جستجو کرد.

ت

هر چند مولانا هم نظر به سر قصه دارد اما ذکر این نکته را هم در ظاهر روایت لازم می‌داند که وقتی تأثیر جادوی کمپیر باطل می‌شود شاهزاده نزد عروس جوان باز می‌گردد، صحبت کمپیرک را از یاد می‌برد، بعدها که پیرزن جادو از غصه هلاک می‌شود وقتی پادشاه از پسر می‌پرسد که آیا هیچ چیز از آن قصه را در خاطر دارد، شاهزاده تعجب می‌کند که چگونه به دام او افتاده بوده است و چطور این دارالسرور را که اکنون در آن بسر می‌برد به خاطر آن دارالغرور رها کرده بوده است.

ث

درست است که سر قصه از طرز نقل آن پیدا است لیکن مولانا باز لازم می‌داند آن را تصریح نماید. از این رو خاطر نشان می‌کند که — ای برادر دان که شهزاده تویی * و کیست که چون خود را جای این شاهزاده می‌یابد کمپیر جادو را که موجب انصراف وی از عشقی والاست در وجود دنیای سحر فریبنده باز نشناسد؟ از همین روست که با توجه به آنچه در باره نزول سوره فلق و اشارت نفاثات فی العقد در قرآن کریم (۴/۱۱۳) هست [۶]، جهت الزام سعی در رهایی از افسون دنیایی که حدیث رسول خدا نیز وی را سحاره خوانده است^۲، مولانا بتأکید توصیه می‌کند که باری در این حال — استعانت جوی از رب الفلق *.

ج

بدین گونه، مولانا در این قصه نیز، مثل داستان کنیزک و پادشاه، نشان می‌دهد که عشق بدانچه فانی و زایل است روح آدمی را از توجه بدانچه باقی و دائم است باز می‌دارد، و نه فقط تربیت و ارشاد طبیب و استاد غیبی برای رهایی از این تعلق ضرورت دارد، بلکه تا وقتی آنچه آدمی را پایبند این تعلق می‌دارد فدا نشود نیل به کمال که بازگشت به مبدأ است برای وی ممکن نمی‌گردد. این نکته که سالک تا از قید خودی نرهد و از خویش فانی نگردد وصول به کمال برایش ممکن نیست در تعدادی از قصه‌های مثنوی مضمون اصلی است و همین مضمون تمام مثنوی را به نحوی بانی نامه و حکایت و شکایت نی اتصال می‌دهد.

ج

۲۰۵

داستان بازرگان و طوطی * نمونه‌ی دیگر از همین مضمون را

عرضه می‌کند که معلوم می‌دارد آنچه را صوفیه موت ارادی یا مرگ پیش از مرگ می‌خوانند^۱، و عبارت از رهایی از اوصاف بشری است، همچون شرط نیل به کمال

۱/۲۰۴ — کشف الاسرار ۱۰/۶۶۸ ۲ — سرنی ۳۳۲/ت

۲۰۴/ * الف: ۱/۲۲۴۴ ~ ، ۴/۳۰۸۵ ~ ب: ۴/۳۱۳۸ ج:

۴/۳۱۸۹ ~ ، ۴/۳۱۹۲

تلقی می کند. و این نکته‌ی است که مولانا، بر وفق روایات، آن را برای علامه قطب‌الدین شیرازی هم که داعیه «علم» او را در «خودی» خود مستغرق و متحجر کرده بوده است و از نیل به رهایی از خود باز می داشته است نیز با تأکید تمام به بیان می آورد^۲ که راه مامردن است و نقد خود را به آسمان بردن، تا نمیری نرسی.

الف

در این داستان مولانا حکایت آن بازرگان را نقل می کند که برای تجارت به هندوستان می رود و طوطی زیبا در خانه دارد که به او اُنس می ورزد و از سخن گفتن با او لذت می برد. چون ساز سفر می کند، چنانکه در این گونه احوال معمول است، از اهل خانه یک یک می پرسد که از هند چه تحفه آرزو دارد، و هر یک چیزی در می خواهد. قصه پرداز که طوطی را هم رمز نفس ناطقه می داند و به این اعتبار نطق مبنی بر ادراک و اراده را از او بعید نمی پندارد، چنانکه اقتضای قصه هم ضرورت دارد، اینجا طوطی را نیز مثل سایر اهل خانه در شمار کسانی می آورد که خواهی از آنها در می خواهد تا آنچه را از هند به تحفه می خواهند به وی باز گویند. اما طوطی فقط این را می خواهد که چون به طوطیان هند رسد سلام و اشتیاق وی را به آنها برساند و به لحن شوق و شکایت از زبان وی با آنها این سؤال را مطرح سازد که آیا وفای دوستان چنین باشد که — من درین حبس و شما در گلستان*.

ب

با آنکه سلام و اشتیاق عتاب آمیز طوطی از سوز و دردی خالی نیست و از بازرگان که در حساب سود و زیان دقیق و محتاط است رسانیدن چنین پیامی خالی از غرابت نیست وی می پذیرد که آن را ابلاغ کند. چون به اقصای هندوستان می رسد و طوطی چند را در بیابان بر شاخ درخت می بیند آنجا توقف می نماید و آن سلام و پیام را آن گونه که طوطی از وی خواسته بود به آنها باز می گوید. به مجرد شنیدن این پیام طوطی از آن جمع لرزیدن می گیرد و از فراز شاخه‌ی که آنجا نشسته است فرو می افتد و بر جای سرد می شود. خواهی بازرگان از رسانیدن پیغام پشیمان می شود و چون خود را موجب و مسؤول هلاک جانور می یابد از این کار خویش به تأسف و ندامت بسیار دچار می شود.

پ

از آن پس چون تجارت خویش را تمام می کند و خوشدل و شادکام به منزل و موطن خویش باز می گردد، برای اهل خانه آنچه را به آرزو خواسته اند ارمغان می کند، در جواب طوطی که می پرسد پس ارمغان بنده کو؟ خاطر نشان می کند که من از رسانیدن آن پیغام پشیمانم و جز این ارمغانی ندارم چرا که وقتی من آن شکایت و اشتیاق ترا با طوطیان هند بازراندم یکی از آنها که گویی بویی از درد تو برده بود مرا از آن پیغام رسانی پشیمان کرد از آنکه تا سلام و اشتیاق تو بشنید — زهره اش بدرید و لرزید و بمرد*.

ت

در اینجا طوطی خواجه نیز چون قصه آن طوطی را از زبان وی می شنود، در دم بر خود فرو می لرزد و می افتد و بیحرکت می ماند. خواجه چون آن حال مشاهده می کند از درد و غصه کلاه خویش بر زمین می زند و گریبان چاک می سازد و نوحه و ناله سر می دهد و از درد و اندوه سخنهاى بی سر و بن و آکنده از درد و دریغ بر زبان می آورد. بالاخره هم طوطی را چون مرده‌یی از قفس بیرون می افکند. اما طوطی در دم جان می گیرد و بر می جهد و بر بالای شاخ درخت می نشیند. خواجه که از ماجرا حیران می ماند با تعجب می پرسد که صورت حال چیست و این پیغام و آن مرگ و این رهایی چه معنی دارد؟ طوطی می گوید آن طوطیک که درهند خویشتن را از شاخه فرود افکند مرا به فعل پند داد که نطق و آواز را رها کن و خویشتن را مرده ساز تا برهی — زانکه آوازت ترا در بند کرد*.

ث

شاید خواننده عصر ما در این نکته که پیام رهایی و الزام به مرگ ارادی از هند به طوطی محبوس می رسد اشارتی به ارتباط مضمون اندیشه فنا با عقاید براهمه و نیروانای هندوان بیابد. اما این توهم ظاهراً تعمیم و توسعهی مبالغه آمیز خواهد بود و ارتباط طوطی با هند در ذهن قصه پرداز ما بیش از ارتباط مفهوم فنا با عقاید هندوان اعتبار و تداعی می شود. ولیکن این نکته که رهایی طوطی از بند قفس خواجه را هم متنبه می کند و او را وا می دارد تا از حال طوطی پند گیرد*، معلوم می دارد که سر قصه این رهایی از تعلقات حسی را الزام می کند و از تأمل در آن برمی آید که تا انسان از خودی خویش فانی نشود و از خویشتن نمیرد نیل به رهایی برایش ممکن نیست. بدین گونه، طوطی که با زبانبازیهای خود و با دلنوازیهایی که در جادوی تقلید دارد نمی تواند میله قفس را بشکند و در ورای آن به جو صاف و آینه گون آن سوی قفس راه یابد، با نیروی از خود رهایی میله هارا به دست زندانبان مهربان اما بی امان خود می شکند و با مرگ قبل از مرگ به اوج قلّه های آزادی که اقلیم ماورای دنیای حسی زندان گونه اوست پرواز می کند.

ج

درست است که قصه را مولانا به احتمال قوی از اسرارنامه عطار باید اخذ کرده باشد و اشارت به مضمون قصه در یک بیت از تحفة العراقرین خاقانی هم از سابقه و رواج داستان حاکی است^۳، ولیکن شکل روایت در نقل مولانا لطف خاص دارد و سوز و دردی که در عشق و اشتیاق طوطی و در حسرت و ندامت خواجه بازرگان هست چیزی از احوال درونی گوینده مثنوی را منعکس می کند.

چ

۳- مأخذ قصص ۱۸/

۲- مناقب ۱/۱۷۶

۱/۲۰۵- سرنی/۱۰۵ع

ث:

ت: ۱/۱۶۵۶

ب: ۱/۱۵۵۷

* الف: ۱/۱۵۴۷ ~

←

۲۰۶

این مضمون را، که در واقع مضمون شکایت نی و نی نامه مولاناست، داستان پیر چنگی * هم به نحوی دیگر تقریر می کند، چرا که مولانا آن قصه را هم در تبیین این نکته می آورد که - معنی مردن ز طوطی بد نیاز*، و بدین گونه می کوشد تا در طی آن معلوم دارد که انسان تا وقتی از جان ناتمام خویش - که مرتبه خود آگاهی و خویشتن بینی زیرکانه است - نمیرد به کمالی که از فنا و استغراق تام ناشی، و فراسوی خودی است نمی رسد، و فرجام کار این پیرک چنگی را مولانا نمونه این تجربه روحانی که صورت دیگری از قصه طوطی است نشان می دهد.

الف

درست است که قصه به احتمال قوی باید از آنچه در مصیبت نامه عطار^۱ در باب شیخ ابوسعید میهنه و پیر ربابی آمده است اخذ شده باشد^۲، اما مولانا ظاهراً بعد آن را به دوران عمر خطاب خلیفه ثانی منسوب داشته است و در اجزای قصه هم تصرفهایی چند کرده است تا ضمن تبیین سر قصه و الزام نفی خودی تا حدی نیز احوال مطرب و قوال را که وجد و سماع صوفیه وجود آنها را الزام می کند قابل دفاع فرانماید و آنها را به استناد رفتار تسامح آمیزی که این خلیفه محتسب خوی متعصب در حق پیر چنگی به جای آورد در درگاه حق احیاناً مقبول و در نزد متشرعه تا اندازه بی مستوجب عنایت نشان دهد. انتساب پیر چنگی به شهر مدینه هم تا حدی باید بدان سبب بوده باشد که این شهر در دوران بعد از خلفای راشدین، چنانکه از بعضی روایات ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی برمی آید، به موسیقی و غنا توجه خاص نشان می داده است و گاه مطربان و نوازندگان معروف در آنجا به شهرت و نوای رسیده اند [۷].

ب

باری این مطرب چنگی که در جوانی هواداران بسیار دارد چون در پیری بازارش از رواج می افتد روی به خدا می آورد و از بی برگی به گورستان می رود و در عالم سادگی و ساده دلی که دارد در آنجا به گمان خویش چنگ برای خدا می نوازد و ابریشم بهای ناچیزی را، که دیگر در مدینه هیچ کس حاضر نیست در کار او کند، چنانکه رسم مطربان است از وی درمی خواهد. آنگاه از غلبه خستگی دستش از کار فرو می ماند و از ناتوانی یک لحظه به خواب می رود. در این حال خداوند خوابی سنگین و ناهنگام هم بر عمر می گمارد، و چون خلیفه به خواب می رود ندای غیبی در گوش او در می رسد که بنده بی از خاصان ما در گورستان

خفته است هلا برخیز و هفتصد دینار زر بی کم و بیش از بیت المال برگیر و نزد او ببر و از جانب ما نیز از وی عذر بخواه که این اندک مایه نه در خورد اوست و از وی درخواه که باری این اندک مایه را — خرج کن چون خرج شد اینجا بیا*.

پ

این طرز حواله رزق و این شیوه درخواست عذر که سزای مرتبه تنزیه نیست و از برخی جهات لحن بیانی را که مولانا در قصه موسی و شبان (§ ۲۶ ت) در زبان شبان می نهد* به خاطر می آورد قدرت قصه سرایی مولانا را نشان می دهد که از زبان حق نیز با پیر ساده دل موافق با میزان ادراک او سخن می گوید و در عین حال چیزی از رسم و راه خلیفه را در سختگیری و خرده نگری در مورد خرج کردن آنچه تعلق به بیت المال دارد [۸] نیز منعکس می کند.

ت

باری عمر به گورستان مدینه می رود و چند بار گرد بر گرد گورستان را جستجو می کند اما جز پیر چنگی کسی را در آنجا نمی بیند، از این رو با تردد و تعجب به سراغ او می رود و چون ناگهانی عطسه می زند پیر از خواب برمی جهد و با وحشت و هراس خلیفه را بالای سر خود ایستاده می بیند. اما عمر او را آرام می سازد و بشارت می دهد و آن زر را به وی تسلیم می کند. این دلنوازی که از جانب خلیفه در حق مطرب پیر می شود و از عنایت حق حاکی است پیرک بینوا را از غفلت بیرون می آورد و به اظهار توبه و گریه و انابت وامی دارد.

ث

خلیفه وی را می نوازد و دل می دهد و موعظه می کند و نرم نرمک به راه می آورد. در واقع عمر در اینجا برای پیر چنگی نقش طیب الهی و فرستاده غیبی را دارد. او را از بیماری خودنگری که همان توجه به گناه گذشته هم نشانی از آن است می رهاوند. از گریه هم که نشانه یی از همین خودنگری و تعبیری از هشیاری مذموم است باز می دارد و به مقام استغراق و فنا که سالک واصل در آنجا خود را از یاد می برد و فعل خود را هم نمی بیند و بر آن تحسر و تأسف هم اظهار نمی کند می کشاند.

ج

بدین گونه پیر از آن جان ناتمام خویش می میرد، و به عالم فنا می پیوندد تا فرجام کار او نشانی باشد از آنکه نیل به حق محتاج به گذشتن از هستی و عالم خودی است، و تا انسان از خودی خود نمیرد نمی تواند از آایشهای دنیای حس رهایی یابد. تا وقتی این قطره یی چند آب شور هستی مستعار سالک در دریای شیرین هستی واقعی — که هستی مطلق است — مستهلک و فانی نشود برای جان محدود وی چه کمالی متصور تواند بود؟

ح

۲۰۷

قصه اعرابی و خلیفه که به این سؤال پاسخ می دهد نیز صورتی دیگر از همین مضمون استغراق و فنای انسان است در اراده حق که در قصه پادشاه و کنیزک هم صورتی دیگر از لوازم آن نقد حال ماست. قصه که در عین حال فنای جزو در کل را متضمن کمال آن نشان می دهد معلوم می دارد که قطره محدود وجود فانی تا در دریای نامحدود وجود باقی محو نگردد از نقص محدودیتی که لازمه وجود اوست رهایی نمی یابد. در مصیبت نامه عطار که ظاهراً مأخذ این قصه مولانا است^۱، قصه به مأمون خلیفه منسوب است، اما مولانا آن را به خلیفه یی خاص منسوب نمی دارد. و ظاهراً این نکته که مأمون در نزد مخالفان معتزله به تمایلات فلسفی [۹] منسوب بوده است و از این رو نزد متشرعه و اصحاب حدیث به چشم تحسین نگریسته نمی آمده است تا حدی از اسباب سکوت عمدی مولانا از ذکر نام او بوده باشد.

الف

باری خلیفه بغداد، که در روایت مثنوی آوازه جودش از حاتم طایی هم گذشته بود، دور و نزدیک خلق همه را مشمول احسان خویش می داشت. اعرابی زنی که آوازه جود وی را شنیده بود یک شب با شوی خویش ماجرا در گرفت و از فقر و شقاء زندگی بادیه با وی شکایت و عتاب تلخ آغاز نهاد. شوهر را هم به سبب ناداری و بینواییش به باد تحقیر و ملامت گرفت و اعرابی هر قدر کوشید تا وی را ساکت و خرسند کند ممکن نمی شد و جز جوابهای تلخ و درشت و کنایه های نیشدار از وی نمی شنید و سرانجام چون زن را به فراق و طلاق تهدید کرد زن آرام شد و از آنجا که شوهر را همچنان تند و سرکش یافت - گشت گریان گریه خود دام زن است *.

ب

اینجا مرد نیز نرم و آرام شد و از زن پوزش خواست و سرانجام سوگند خورد که هر آنچه زن گوید چنان کند. زن هم که آوازه جود و سخای خلیفه را شنیده بود از وی خواست تا حاجت به درگاه او برد. چون مرد عذر آورد که آخربی بهانه یی بدان درگاه راه نتوان یافت، زن با آنکه همان فقر و نیستی را برای بهانه بس می دید از وی خواست تا کوزه یی از آب باران را که تحفه بادیه است با خود برگردد و آن را به درگاه خلیفه هدیه سازد. زن اعرابی که این آب بادیه را تحفه یی نادر و بیمانند می پنداشت از بادیه هرگز سفر نکرده بود و نمی دانست که بغداد خلیفه دجله را با آب روان خوشگوارش در کنار دارد، و مرد هم که در این باره پیش از زن نمی دانست پیش خود

→

گمان می برد که گویی ارمغانی شگرف و ارزنده به آنجا نزد خلیفه می برد. از این رو در حالی که مرد کوزه آب را کد و مانده باران را از بادیه به سوی شهر می برد، زن که این تحفه را بس کرامند و فقط لایق درگاه خلیفه می دید در بادیه دست به دعا برداشته بود که در راه حادثه‌یی برای مرد پیش نیاید و آن کوزه را سلامت به مقصد رساند.

پ

سرانجام چون اعرابی به سرای خلافت رسید نقیبان و حاجبان پیشوازش آمدند، و اعرابی که به طلب سیم و مال آمده بود اینجا همه چیز دیگر را فراموش کرد و طالب دیدار خلیفه شد. نقیبان که از حسن خلق و از جود و احسان خلیفه آگاه بودند. آن کوزه آب را با خوشخویی و گشاده‌رویی از وی دریافت کردند و در واقع حسن خلق خلیفه را در رفتار و احوال خویش منعکس نمودند. خلیفه چون از احوال اعرابی واقف شد وی را صلت بخشید و از فقر و فاقه اش باز خرید. کوزه اش را هم پر زر کرد، اما برای آنکه در غفلت و پندار خویش باقی نماند فرمان داد تا او را با کشتی از روی دجله به منزلش بازگردانند. از مشاهده دجله، اعرابی بیشتر به جود و احسان خلیفه پی برد که با آن همه آب صاف روان که در دسترس داشت آن اندک مایه آب گنبدیده را به لطف خویش از وی پذیرفت.*

ت

اینکه در روایت مولانا برخلاف آنچه در مصیبت‌نامه عطار آمده است خلیفه اعرابی را از راه دجله، نه از طریق بادیه، باز می گرداند از آن روست که اینجا خلیفه مربی و مرشد او نیز هست، به این جهت به تکمیل و تربیت او نیز نظر دارد و نمی خواهد او را در جهل ناشی از محدودیت خویش رها کند. در واقع چیزی شبیه به نقش طبیب الهی را دارد، ازین رو به هیچ وجه از اینکه بیمار را دواي تلخ دهد و او را بشکند و به تشویر و خجالت دراندازد باک ندارد، به همین سبب آن گونه که در روایت عطار و عوفی آمده است اعرابی را هم از راه به بادیه باز نمی گرداند و اجتناب از تشویر دادنش را بهانه بیخبر نگه داشتن او نمی سازد. او را از شط عبور می دهد تا دیده باطنش گشوده آید و از کوته نظری و محدودنگری خویش که آفت سلوک مرید طالب است رهایی یابد و حقارت قطره وجود جزئی خود را در جنب عظمت دریای وجود کل بهتر درک نماید.

ث

جز با چنین تجربه‌یی اعرابی که مظهر سالک نوره و مرید مشتاق است و به همین سبب تمام وجود خود را در راه نیل به کمال که رهایی از فقر رمز آن است نثار انسان کامل و شیخ مرشد می سازد نمی تواند این نکته را دریابد که کل عالم با همه زیبایی و خوبی به کوزه‌یی می ماند که در مقابل دریای خوبی و کمال حق هیچ

است و قطره‌یی بیش نیست، و البته آنجا که عظمت دریاست سبوی محقر اعرابی که وجود او و وجود جهان اوست چه اهمیت دارد؟

ج

در عین حال حکایت با آنکه طولانی و بی‌پای و سر به نظم می‌آید حکایت ساده‌یی نیست - نقد حال ما و تست این خوش بین* . در این تصویر رمزی که مولانا اینجا از نقد حال ما ارائه می‌کند، زن مظهر نفسانیت است، شوی رمز عقل است، و این هر دو در نهاد همه ما هست، اختلاف آنها هم ناشی از نسبت اجزاء به کل است و از خود اجزاء نیست، چرا که در واقع آنجا که کل است اجزاء را خود چه قدر و نمودی خواهد بود؟

ج

۲۰۸

قصه دیگر که نیز چیزی از این مضمون را متضمّن می‌شود

حکایت صدر جهان بخارا است با فقیه خواهنده* که طی آن نیز مولانا نشان می‌دهد نیل به حق جز با فانی گشتن از خویش ممکن نیست و تا طالب حق از خودی خود فانی نگردد و مرگ ارادی را به جان پذیرا نشود نمی‌تواند به آنچه مایه کمال اوست نایل آید. مولانا عین قصه را به نحو شفاهی وقتی برای قطب الدین شیرازی نقل کرد تا به وی گوشزد سازد که تا او خویشتن را در میان می‌بیند و با لاف و دعوی به ملاقات وی می‌آید نمی‌تواند از وی هیچ فایده‌یی حاصل کند.

الف

این صدر جهان، که در روایت مؤلف جواهر مضیئه مولانا از وی به عنوان «عالم بخارا» و در مثنوی به عنوان «صدر اجل» یا «خواجیم اجل» یاد می‌کند، به احتمال قوی باید همان برهان الدین عبدالعزیز دوم از آل مازه باشد که ظاهراً چندی مثل تعداد دیگر از اکابر خاندان خویش در بخارا ریاست عامه داشته است و محرّر تاریخ بخارا که آن کتاب را در سنه ۵۷۴ هجری به نام او تلخیص و تحریر کرده است او را «امام اجل» می‌خواند، و عوفی هم که از وی به «سلطان دستار داران جهان» تعبیر می‌کند در جوامع الحکایات در باب سیاست و سخاوت وی حکایتی چند نقل می‌کند که با آنچه مولانا در این قصه مثنوی از احوال صدر جهان می‌آورد بی‌تناسب نمی‌نماید. معهذا اینکه حکایت مثنوی به صدر دیگری از همین خانواده و فی‌المثل به شمس الدین محمد بن عمر ممدوح سوزنی یا برهان الدین محمد از معاصران عوفی مربوط بوده باشد نیز مانعی ندارد. واقع آن است که صدور بخارا از «بیت برهان»

۲۰۷/۱ - مآخذ قصص / ۷ - ۲۴

چ: ۲۹۰۰/۱

ت: ۲۸۵۷-۹/۱

ب: ۲۰۷/۱ * ۲۳۹۴

احفاد برهان‌الدین عبدالعزیز اول، معروف به آل مازه، فقهای حنفی بوده‌اند و طی چندین نسل در ماوراءالنهر مخصوصاً بخارا صاحب قدرت تامه و ریاست عالی به شمار می‌آمده‌اند [۱۰] و در زمان کودکی مولانا جلال‌الدین از احوال و اقوال بسیاری از اکابر آنها حکایات گونه‌گون در افواه عام رایج بوده است. پیداست که این قصه مولانا هم به هر یک از صدور بخارا مربوط گردد از روایات شفاهی جاری و رایج عصر باید مأخوذ باشد و اینکه در تقریر آیین عطابخشی صدر خاطر نشان می‌کند که جز یک بار* از شیوه خود در منع سائل عدول نکرد نشان می‌دهد که ناظر به روایت واقعی است — در باب شخصی تاریخی و حقیقی.

ب

در هر حال صدر بخارا، آن گونه که در روایت مثنوی مذکور است، از حاجتمندان شهر کسانی را که بدون سؤال در سر راه وی می‌ایستادند عطا می‌داد و این عطای وی هر صباحی به یک گروه اختصاص داشت، چنانکه یک روز خاص مبتلایان بود و روز دیگر به بیوگان اختصاص می‌یافت، روزی به علویان و دیگر روز به فقیهان مربوط می‌شد، یک روز به تهیدستان و روز دیگر به گرفتاران وام داده می‌شد، و اگر کسی از این جمله زبان سؤال می‌گشود چیزی از وی نمی‌یافت. از قضا روزی که نوبت فقیهان بود — یک فقیه از حرص آمد در فغان*.

پ

صدر جهان، چنانکه رسم وی بود، از پیش او گذشت و چیزی به او نداد. فقیه که می‌خواست به هرگونه هست از عطای صدر بی بهره‌نماند روز دیگر پای خویش در پارچه‌ی پیچید و در صف مبتلایان نشست، چیزی هم نگفت، اما خواجه او را باز شناخت و از عطای خویش بی بهره نهاد. روز دیگر فقیه روی خویش در پوشید، اما باز خواجه وی را بشناخت و عطا از وی باز گرفت. یک روز نیز مرد چادری بر سر کرد و در میان بیوگان نشست، صدر این بار نیز او را به جا آورد و چیزی به او نداد. بالأخره با کسی قراری نهاد که تا وی را همچون مرده‌ی درنمد پیچد و بر کنار راه نهد و خود همچون کفن خواهی بر سر راه خواجه ایستد تا از عطای صدر هر چه حاصل آید با هم قسمت کنند.

ت

خواجه این بار پاره‌ی زر بر روی نمد انداخت و فقیه از بیم آنکه مرد کفن خواه زر از وی پنهان سازد دست از زیر نمد بر کرد و زر خواجه بگرفت و با وی خطاب کرد که دیدی آخر ز راز تو بستدم. خواجه هم جواب داد که اما تا نمردی — از جناب ما نبردی هیچ جود* . مولانا از ظاهر قصه به این نتیجه می‌رسد که سر موتوا قبل ان تموتوا همین است و با خداوند هم جز مردن و از خود رستن هیچ دستان و حيله در نمی‌گیرد*، و آن کس که از خودی خود نمیرد راه به دوست نمی‌تواند برد.

ث

۲۰۹

حکایت امیر و شخص خفته‌یی که مار در دهان او رفت * نیز از آن قصه‌هاست که گوینده در آنها به سر قصه توجه خاص دارد، و اینجا با طرح قصه مولانا مفهوم ارشاد شیخ و معنی شفقت واقعی وی را در حق مرید که شاید در بادی نظر در نزد او به صورت قهر و عقوبت جلوه کند نشان می‌دهد، و معلوم می‌دارد که وقتی شیخ مشفق ریاضتهای شاق را بر مرید الزام می‌کند در ضرورت قبول آن تردید و تزلزل جایز نیست، چرا که غایت این الزام نجات وی از خصم درونی است و بدون آن در سلوک طریقت برای سالک بیخبر نیل به کمال البته ممکن نخواهد بود.

داستان با آنکه در بعضی جزئیات نامعقول می‌نماید و مخصوصاً از لحاظ حقیقت‌نمایی ضعیف به نظر می‌رسد از جهت تصویر احوال نفسانی اشخاص قصه لطف خاص دارد، و در توصیف صحنه‌ها و مکالمات گه‌گاه متضمن چنان دقتی است که وهم و خیال را در قبول تصور وقوع آن به وسوسه هم می‌اندازد. به هر حال این امیر عاقل که سواره از جایی عبور می‌کند ماری را مشاهده می‌کند که به جانب دهان خفته‌یی می‌خزد، با آنکه با شتاب می‌تازد تا مار را از نزد خفته دور سازد فرصت نمی‌یابد و مار در اندرون خفته راه می‌یابد. وی که می‌بیند در آن هول و هراس نمی‌تواند از ماجرا چیزی به مرد خفته باز گوید خفته را با ضرب و تهدید گرز بیدار می‌کند، و چون مرد هراسان از وی می‌گریزد سر در دنبال وی می‌نهد و او را با تهدید و ارباب پای درختی می‌راند که آنجا سیبهای پوسیده در پای درخت ریخته است و او به زور و تهدید وی را وامی‌دارد تا هر چه بیشتر ممکن می‌شود از آن سیبها بخورد. مرد ناچار می‌خورد و سوار بی‌امان آن قدر از آن سیبهای پوسیده را با تهدید و اکراه به وی می‌خوراند که مرد به زاری و التماس می‌افتد و چون مقصود وی را از این همه زجر و الزام نمی‌داند با وجود عجز به اعتراض و پرخاش می‌آغازد.

اما امیر بی‌آنکه به آن تضرع و پرخاش توجه کند باز با همان گرز او را تهدید می‌کند و وامی‌دارد تا در پیش اسب وی در صحرا دویدن گیرد. مرد از بیم سوار و زخم گرز او مثل باد گرد صحرا می‌دود و بر روی می‌افتد و باز برمی‌خیزد و بالأخره شامگاهان از خستگی و غلبه صفرای حال غثیان بر وی دست می‌دهد، و چون هر چه خورده است از دهانش برمی‌آید آن مار هم با خورده‌های دیگر از دهان وی بیرون

→
۱/۲۰۸ - جواهر المصیئه ۱۲۴/۲

۲۰۸/ * الف: ۳۷۹۹/۶ ~ ب: ۳۸۱۲/۶ ~ پ: ۳۸۱۸/۶ ث:

۳۸۳۶/۶ ، ۳۸۳۸/۶

می افتد، و مرد وقتی آن را مشاهده می کند تازه سرّ آن زجر و الزام را درک می کند، از پرخاش و اعتراض خویش عذر می خواهد و با کرنش و سپاس پیش او به زانو درمی آید. سوار هم به او خاطر نشان می سازد که در آن حال اگر من رمزی از آنچه برای تو روی داده بود باز می گفتم زهرهات آب می شد و قوت خوردن و پای رفتن برایت نمی ماند، ناچار به اعتراض و پرخاش تو اعتنایی نکردم و ترا در پیش اسب خویش دوانیدم تا از این آفت که از درون مایهٔ تهدیدت بود ترا رهایی دهم.

پ

در باب پاره‌یی جزئیات قصه البته جای ایراد است اما این ایرادها در سرّ قصه که مراد گوینده است تفاوتی به وجود نمی آورد. راست است که حرکت تند و دویدن ممکن است محرک قی گردد و سبب ترش هم در دفع بعضی انواع سمها نافع پنداشته می شود، اما سبب محرک و ممدّ قی نیست حتی احیاناً علاج آن نیز محسوب می شود [۱۱]. معهذا شاید قصه پرداز در الزام مرد خفته به خوردن سبب به خاصیت نفخ انگیزی آن ناظر بوده است که می پنداشته است محرک منش گردانی تواند شد، و مولانا هم شاید چنانکه رسم اوست می خواهد طرز معالجهٔ این امیر را هم مثل معالجهٔ یک طبیب الهی (۲۰۳§ث) با آنچه در شیوهٔ طبیبان عادی معمول است بکلی متفاوت نشان دهد. مار هم در اندرون انسان شاید آن اندازه موجب تهدید و خطر نباشد اما مولانا ظاهراً بدان جهت آن را بیش از اقتضای واقعیت مایهٔ خطر نشان می دهد که به معنی رمز آن نظر دارد، و پیداست که مار در اینجا، مثل آنچه در قصهٔ ابلیس و آدم نیز هست^۱، کنایه‌یی از وسوسهٔ انسان است که در اشارت قرآن کریم (۱/۱۱۴) هم مستعاضمه استعاده به رب الناس محسوب است^۲، و با اینحال البته عجب نیست که این امیر هم رمزی از شیخ مرشد باشد که مرید را از آفات راه، خاصه از وساوس و خطرات شیطانی، تحذیر می کند. البته اولیا هم، چنانکه سلطان ولد نیز در همین معنی اشارت دارد^۳، مثل این امیر یقین دارند که عام خلق را با مجرد تحذیر و ارشاد نمی توان از آسیب خصمی که در اندرون دارند رهایی داد و آنها بدین تحذیرها گوش نمی دارند، از این روست که با الزام ریاضت و مجاهده آنها را به هول و محنت می اندازند و در کار می آرند.

ت

بدین گونه، مولانا نشان می دهد که اگر شیخ و مرشد ریاضتهای سخت و مجاهده‌های دشوار بر مرید طالب الزام می کند سختگیرهای او ناشی از قهر و بی شفقتی نیست، مبنی بر رحمت است و نظر به رهایی وی از شرّ نفس و از زیان ماری است که در اندرون او جای دارد، و اگر این الزام ریاضت در ظاهر برای وی دشوار است در باطن موجب آسانی کار وی در نیل به کمال و طی منازل سلوک خواهد بود، و شک نیست که طالب سالک به خاطر آن باید از شیخ مرشد شاکر و بر

تأدیب و تربیت او صابر باشد..

ث

۲۱۰

در قصه روستایی و شهری * گویندهٔ مثنوی نه فقط می خواهد نشان دهد که دل بستن به وعده‌های فریبکاران و مدعیان ارشاد بی حزمی و مایهٔ پشیمانی است، بلکه می خواهد در عین حال در وجود این روستایی کسانی را که دست در التزام تقلید و متابعت قول حجت می زنند و با مقام تحقیق و رؤیت فاصلهٔ بسیار دارند نقد کند و معلوم دارد که بر قول و دعوی این شیخان واصل نشده * و مدعیان ارشاد نمی توان اعتماد کرد، چرا که آنها خود جز بدانچه تعلق به عالم حسی دارد نظر ندارند، از قید خویشتن نگری نرسته اند، و آن کس که اهل حزم باشد البته به وعده و دعوت آنها پایبند نمی ماند و به غرور و دروغ آنها خود را به محنت و ابتلا دچار نمی سازد.

الف

در نقل قصه مولانا قدرت کم مانندی نشان می دهد، و مخصوصاً در تصویر مناظر و پرداخت سیرتها و احوال اشخاص داستان این مهارت فوق العادهٔ او در قصه پردازی به طور بارزی جلوه دارد. داستان که در واقع تصویری از مفهوم آنچه را امروز در زبان محاورهٔ اهل تهران تعارف شاه عبدالعظیمی^۱ می خوانند ارائه می کند، هر چند ممکن است با قصه‌یی که جاحظ در کتاب البخلاء از اعاجیب اهل مرو نقل می کند از یک مأخذ باشد^۲، تصرف مولانا در اصل قصه و قدرت قصه پردازی او در آنچه به جزئیات آن مربوط است از مضمون عامیانه چیز جالب و تازه‌یی به وجود آورده است، و به احتمال قوی پایان داستان هم که روستایی به خاطر آنچه در بارهٔ خر خویش می گوید کذب دعویش آشکار می گردد نیز به جهت تجانسی که این عقده گشایی با ذوق و ادراک سوقه و عامه دارد باید از یک قصهٔ عامیانه اخذ شده باشد.

ب

قصه در باب شهری است که با روستایی آشنا می شود و روستایی هر بار به شهر می آید به خانهٔ وی وارد می گردد و دو ماه و سه ماه در خانه و دکان وی مهمان می شود و هر حاجت که دارد خواجهٔ شهری آن را رایگان رفع می کند و در حق وی شرایط اکرام را به اتمام می رساند. روزی روستایی از شهری دعوت می کند که یک

۱/۲۰۹ - نیشابوری، قصص / ۱۹-۱۸

۲ - تفسیر الفخر الرازی ۱۹۹/۳۲

۳ -

ولدنامه ۵/ ۱۸۳

۲۰۹/ * الف: ۱۸۷۸/۲ ~

بار او نیز با زن و فرزند به ده بیاید و سه چهار ماهی مهمان وی باشد و اندک زمانی در آنجا تفرج نماید. شهری هر دفعه این دعوت را که بعد از آن هم بارها از جانب روستایی عنوان می شود به بعدوا می گذارد و هشت سال دفع الحال می کند و وعده دیدار را به سال دیگر حواله می دهد، روستایی هم هر سال مثل لکلک به هنگام فروش حاصل به شهر می آید و مقیم خانه وی می شود، و آخرین کورت سه ماه آنجا می ماند و باز خواجه شهری را با اصرار و تأکید به ده خویش دعوت می کند.

پ

سرانجام بعد از ده سال آشنایی و دعوت های مکرر که از جانب روستایی عنوان می شود کودکان خواجه با اصرار و ابرام از پدر در می خواهند تا دعوت یار روستایی را اجابت کند و آنها را به ده برد تا یکچند آنجا برآسایند. خواجه که خود هیچ به این کار علاقه ندارد هر چه دفع وقت می کند و بهانه می آورد فایده نمی بخشد و ناچار ساز سفر فراهم می سازد و با اهل و فرزند عزم ده می کند. با تمام سختیها که در راه هست فرزندان مرد از اینکه در ده آشنای روستایی خویش را می بینند و چندی در نزد او می آسایند محنت های سفر را تحمل می کنند، و بالأخره بعد از چند هفته تحمل سختی در حالی که خود آنها بی برگ و نوا، و ستوران شان بی آب و علف مانده اند به ده می رسند و پرسیان پرسیان به در خانه یار روستایی می روند.

ت

اما مرد روستایی از آنها روی پنهان می کند و در را بر روی آنها نمی گشاید. هر چند خواجه شهری اظهار آشنایی می کند روستایی وی را به جا نمی آورد و آنچه را خواجه از دوستیهای گذشته به یاد او می آورد ترهات می خواند و چنان فرا می نماید که گویی هرگز نام او را هم نشنیده باشد*. مرد که با چنان حال روی بازگشت به شهر ندارد چند روزی با زن و فرزند بر در خانه روستایی می ماند و او هیچ با آنها اظهار آشنایی نمی کند و بالأخره یک شب که ابر و بارانی سخت روی می نماید خواجه دیگر بار حلقه بر در می زند و از روستایی در می خواهد تا اگر هم وی را به جا نمی آورد در خانه خویش گوشه یی به وی و فرزندانش بدهد و آنها را در چنین شب به زیر باران رها نکند.

ث

وقتی روستایی گوشه یی را به وی نشان می دهد که جای باغبان اوست، و می گوید شرط آن است که خواجه در آن گوشه به جای باغبان غایب تیر و کمان حاضر دارد و اگر گرگ بخواهد نیمشب به اصطبل درآید یا رز را ضایع کند وی را تهدید نماید و به گریز وادارد. خواجه می پذیرد و همه شب خود و عیالش در آن تنگ جای چشم بر هم نمی نهند و از اینکه فریب روستایی و دعوت دروغین وی را خورده اند خویشان را ملامت می کنند. در این میان شبح گرگی در تاریکی پیش

چشم مرد شهری ظاهر می آید و خواجه که تمام شب در آن ظلمت و ابرجویای گریه
ج مهاجمی است تیر از شست می گشاید و حیوان را از پا در می اندازد.

چون به هنگام افتادن صدایی از زیرینه حیوان برمی آید، روستایی که نیز از
جایگاه خود با وجود تاریکی و دوری افتادن حیوان را می بیند آه برمی آرد و پیش
شهری می رود و دست بر هم می زند که ناجوانمرد خرکره من چرا کشتی؟ شهری
می گوید این خرکره نیست، گریه است و از دور هم شکل آن پیدا است اما روستایی
پرخاش در می گیرد که در این باره برای من هرگز اشتباه پیش نمی آید و من این صدا
را که از زیرینه خرکره ام برمی آید از میان بیست صدای همانند بازمی شناسم * و اینکه
صدا از خرکره من بوده است برای من مثل روز روشن است. اینجا خواجه شهری از
کوره در می رود، باخشم و بیتابی برمی جهد و گریبان وی را می گیرد که ای طرار
ابله این چه شید و حيله است آن کس که نیمشب صدای زیرینه خرکره یی را در میان
باد و ابر و تاریکی از این همه راه باز می شناسد یار ده ساله خویش را چگونه
ج نمی شناسد؟

البته این شید و زرق روستایی برای مولانا که در محیط قونیة عصر خویش با
مدعیان ارشاد و شیخان ریایی سر و کار دارد احوال کسانی را به یاد می آورد که مثل
روستایی مظهر جهالت و بیخبری هستند [۱۲] اما به شید و زرق دعوی بیخودی
می کنند و چنان فرا می نمایند که گویی به کار جهان التفات ندارند و به احوال خلق
هیچ توجه نمی نمایند و هیچ کس را جز خدا در میان نمی بینند اما دعویشان دروغ و
فریبی بیش نیست، و وقتی پای امتحان در میان آید مثل این روستایی صدایی که از
زیرینه خرکره یی برآید آنها را رسوا می کند و نشان می دهد که برخلاف دعوی
خویش مستغرق نفی و فنا نیستند، همچنان در مرحله صحو و اثبات پایبند مانده اند، و
این اندازه هم درک نمی کنند که نیل به مقام استغراق و فنا نشانها دارد و با مجرد
ج دعوی درست نمی شود.

۲۱۱

آنچه نیل به مقام نفی و فنا را که ورای مرتبه صحو و اثبات اهل
دعوی است برای سالک طالب ممکن می کند البته عشق است که این مدعیان از
حقیقت آن نشانی ندارند، و آنکه درویش واقعی است اگر وجودی از خود دارد محو

۱/۲۱۰ - امثال و حکم ۱/۴۷۷ ۲ - مآخذ قصص ۸۹/

۲۱۰/ * الف: ۳/۲۳۶ ~ ، ۳/۵۲۲ ث: ۳/۶۱۷ ج: ۳/۶۶۲

ر صفات حق است، و حال او که حال عاشقان راستین است به زبانه شمع پیش آفتاب می ماند که هر چند در ظاهر هست به حساب می آید در واقع نیست است و نمی توان او را در آنجا وجود واقعی شمرد.

الف

در قصه وکیل صدر جهان* مولانا تصویر جالبی از آن نیستی و بیخودی که ناشی از عشق واقعی است و در غلبات آن سالک خود را در میان نمی بیند و مرگ را هم مانع از طلب وصل نمی یابد طرح می کند، و هر چند نقطه بحران قصه و عقده گشایی آن از واقع بینی زندگی عادی هر روزینه دور به نظر می رسد، تصویر احوال نفسانی و تجارب عشقی که در آن هست عمق و دقت خاصی به قصه می دهد. در عین حال آنچه اینجا در باب عشق پرشور این مرد مهجور در حق مولای خویش در بیان مولانا می آید تصویری هم از تجربه شور و عشق خود او به شمس تبریز ارائه می کند و نشان می دهد که بر رغم آنچه بیدردان می پندارند یک بار دیگر عشقی که مردان را به هم می پیوندد بالضروره حاکی از رابطه جسمانی نیست، پیوند روحانی است که حتی ترس و کینه و هرگونه ملاحظه یی را هم تحقیر می کند.

ب

حکایت که در باره صدر بخاراست و ظاهراً باروایت مربوط به خاندان آل برهان (۲۰۸ ب) پیوستگی دارد به احتمال قوی دارای اصل تاریخی است و مولانا آن را از خاطره دوران کودکی و سالهای مسافرت در ماوراءالنهر و خراسان باید به خاطر داشته باشد. اما اینکه اصل آن، بدان گونه که برخی محققان پنداشته اند^۱، به قصه برهان اسلام و پسرش نظام الدین محمد و آنچه عوفی^۲ در این باب نقل کرده است مربوط باشد بعید می نماید، و به هیچ وجه محتمل به نظر نمی آید که مولانا پسر صدر جهان را با «وکیل در» او خلط کرده باشد. و این هم که از روی عمد حکایت را بدین گونه تقریر کرده باشد بعیدتر می نماید، زیرا حکایت اگر در باب عشق فرزند به پدر و حاکی از توبه و بازگشت او به نزد وی می بود البته لطف و شوری دیگر داشت و ممکن نبود مولانا از آن صرف نظر کند و آن را به صورت دیگر درآورد و به هر حال عشق بنده خاص در حق خداوند خویش در اقوال مولانا به صورتهای دیگر هم [۱۳] روایت دارد.

پ

باری این وکیل، که بنده صدر جهان و ظاهراً شحنة دیوان* وی بود، در نزد خواجه متهم شد و ناچار از بخارا بگریخت و مدت ده سال در اطراف خراسان در دشت و کوه، دور از درگاه صدر متواری ماند. چون با وجود جرمی که از وی سرزده بود به صدر جهان علاقه یی آتشین داشت در این غربت و هجران از اشتیاق دیدار صدر بیطاعت شد، و چون بیش تاب فراق نداشت بی صبرانه در صدد برآمد روی به بخارا

نهد، ناصحی ملامتش کرد که صدر با بیست چشم ترا می جوید و برای تو کارد تیز می کند، با پای خویش بدانجا چرا می روی، و وقتی در اینجا هیچ کسی بر تو موکل نیست برای چه خود را به رفتن بخارا ناچار می یابی؟ این ناصح البته نمی دانست که عشقی مرموز و پنهانی مرد را در قید موکل درونی او می دارد، و مرد هم جز آنکه به این نصیحت جواب لا ابالی وار دهد چاره نمی دید، و در هر حال عاشق بیقرار روی به بخارا نهاد.

ت

در بخارا نیز که وی حتی قبل از رسیدن یکچند در سواد آن از هوش رفته بود هر کس او را دید تحذیرش کرد که زنهار پیش چشم صدر جهان ظاهر نشود، اما او به این مشفقان هم جواب لا ابالی وار داد و عذر آورد که عشق صدر او را بدان درگاه می کشد و با آنکه می داند همین عشق مایهٔ هلاک او هم هست با آن نمی تواند مقاومت کند. بالأخره هم با چشم تر و با عذر و خاکساری به درگاه صدر روی آورد، لیکن بر رغم آنچه انتظار می رفت وی نه امر به توقیف او نمود نه اشارت به کشتنش کرد، چرا که صدر هم همان روز سحرگاهان به یاد این بندهٔ مهجور افتاده بود و از اینکه او به خاطر گناه خویش از درگاه متواری گشته است دلش بر وی به رحم آمده بود و آرزو کرده بود که باز گردد و از وی لطف و عنایت بیند. گویی همین جذب روحانی صدر جهان بود که آن عاشق را به درگاه صدر کشانیده بود. اشارتی که در قصه به احتمال کشتن و انتظار بازداشتن بندهٔ مجرم می رود مؤید آن است که داستان نمی تواند به رابطهٔ پدر و فرزند مربوط باشد، و صدر جهان قصه هم تنها از اکابر علمای خاندان برهان نیست، لابد از جملهٔ صدور معدودی است که از این خاندان در بخارا ریاست مطلقه و نوعی امارت بالفعل بی منازع داشته اند.

ث

به هر حال تا چشم این عاشق مهجور به روی صدر افتاد به سبب شور و هیجان از خویش رفت و - گوئیا پریدش از تن مرغ جان* - حاضران هر چه کردند تا او را به هوش آرند نتوانستند. بالأخره صدر جهان از مرکب به زیر آمد و با لطف و گرمی او را بناوخت، دستش بگرفت و او را به نام بخواند، و چون عاشق از خویش رفته صدای معشوق بشنید در وجود او - اندک اندک مرده جنبیدن گرفت* - آنچه در آن حال پریشان گفت در کلام مولانا شور و هیجانی بمانند دارد و با آن پریشانیها هیچ چیز بهتر از آن نمی تواند حال عاشقی هجران کشیده را به زبانی که شایستهٔ یک معشوق فقیه باشد توصیف کند. بالأخره های وهوی و گریه او که در تمام حاضران درگرفت خود مولانا را بعد از سالها که از اصل واقعه می گذشت به شور می آورد و آنچه در پایان داستان به بیان می آید بیشک تاحدی نیز انعکاس احوال خود او و تجربهٔ

عشقی است که غزلیات آتشین دیوان کبیر را به او الهام کرده است — عشق شمس تبریز — و کیست که اینجا در لحن قصه تأمل کند و دریابد که در این آینه کوچک شمس و مولانا هم سایه بیرنگی بر تصویر این عاشق بخارایی انداخته اند؟

ج

۲۱۲

قصه مسجد مهمان کش هم که مسجد عاشق کش نیز می خوانند *
ظاهراً چیزی از همین تجربه عشق خود مولانا را دارد. وقتی در تمهید نقل آن گوینده خاطر نشان می سازد که آنچه پروانه ناپروا را به درون آتش می کشاند عشق است و عشق هر چند در ظاهر آتش و عذاب می نماید در واقع جز سرمایه راحت و سرچشمه خوشی نیست، طرز بیانش نشان می دهد که از یک تجربه واقعی سخن می گوید و قولش مجرد دعوی نیست.

الف

در باب این مسجد که در کناره شهر ری بود شایع بود هر کس شبی در آنجا بیاساید صبحگاهان مرده اش را از آنجا بیرون می آورند * . گفته می شد در بنای مسجد سحر و طلسم به کار برده اند، یا خود پریان در آنجا هستند، و به هر حال مردم عقیده داشتند که باید شب در مسجد را قفل کرد یا بر درش باید نوشت جای مهمان نیست و هر کس شب در اینجا درآید مرگ را در کمین دارد.

ب

یک شب غریبه یی به شهر آمد و چون قصه این مسجد را شنیده بود در پی آن شد تا صحت و سقم این شایعه را تحقیق کند، و چون مردی مردانه و مرگ ناترس بود هر قدر مردم وی را از اینکه شب در آنجا بسر آرد بر حذر داشتند به گوشش نرفت. و حتی آشکارا اعلام کرد که آواره سرگشته سیر از زندگی است و مرگ را در جان خویش شیرین می یابد و از آن هراس ندارد. چون ناصحان در منع و تهدید وی اصرار در گرفتند وی خود را به آن شتر نقاره خانه (§ ۱۶۳ ت) تشبیه کرد که لاجرم از بانگ طبل کودکی نمی هراسید * و تأکید نمود که در مسجد می خسبد و از آنچه پیش آید نمی ترسد.

پ

باری مرد شب در مسجد ماند اما از تأثیر آنچه در این باب شنیده بود خواب به چشمش راه نیافت بالأخره نیمشب آوازی هول شنید — کایم، آیم بر سرت ای مستفید * . این صدا با آنکه پنج کرت تکرار شد مرد را از جای نبرد. وی بی آنکه

هیچ وحشت و هراس در دل آرد بانگ برآورد که من نیز - حاضرم اینک اگر مردی بیا * . همان دم طلسم بشکست و از سقف مسجد آن قدر زر فرو ریخت که تا نزدیک در رسید. مرد برخاست زرها برگرفت و تا سحرگاه هر چه ممکن بود از آنجا بیرون کشید و گنجها انباشت. و آنچه ترسنده طبعان و واپس خزان از آن محروم ماندند و حتی جان خویش نیز بر سر آن نهادند برای وی که پای واپس نگذاشت حاصل آمد، و ناپروایی و پایداری وی که تا پای جان تزلزل نیافت پاداش نیک یافت.

ت

ظاهر قصه البته مربوط به طلسم و صنعت اهل کیمیاست که با سحر و نجوم و کهنات از یک وادی است^۱ و در قصه های عامیانه مثل آنچه در باب شهر زرین و شهر روین و حکایت گنج سلیمان و نظایر آنها در روایات قصه ها هست [۱۴] مشابهت دارد، و چون در عهد مولانا چنین امور از مقوله علوم سرّی [۱۵] تلقی می شد اینکه وی در صحت آن تردید نکند و در مواضع دیگر مثنوی هم از نظیر این احوال و از هیکل حمایل و سحر و آنچه بنده گریز پا و معشوق رفته را باز می آرد سخن می گوید البته غریب به نظر نمی رسد. اما طرز بیان قصه نشان می دهد که گوینده در اینجا ناظر به سرّ قصه است، و هر چند صورت قصه اشارت به طلسمات ظاهر به نظر می رسد معنی آن ناظر به آن چیزی است که حافظ آن را طلسمات عجایب می خواند [۱۶] و آن جز گنج عزلت که فتح باب ارتباط با دنیای ماورای حس و قطع تعلق از عوالم حسی است (§ ۲۰۳ ت) نیست، و شک نیست که وقتی مراد سرّ تمثیل است اعتماد گوینده بر صحت ظاهر ضرورت ندارد، مجرد تصور اعتماد مخاطب کافی است.

ث

در هر حال سرّ قصه در اینجا متضمن الزام پایداری در سلوک طریق است که عشق تعبیری از آن محسوب است و البته عشق حزم و مستوری را بر نمی تابد، و آن کس که غیر را بر خود می گزیند از اینکه در راه غیر جان خود را به خطر اندازد پروا ندارد. وصال معشوق هم طلسمی است که جز آن کس که می تواند جان را در این راه عرضه خطر سازد آن را نمی توان شکست و شک نیست که آنچه در زیر این طلسم در انتظار عاشق دست از جان شسته بی پرواست زر ظاهر نیست، گنج وصل است که دل طالب را غنی می کند و هر زر دیگر از آن روشنی و تابندگی می یابد و البته آنها که از بیم سختی به طلب گنج مقصود بر نمی آیند و به تحذیر ملامتگران از جستجوی آن روی برمی تابند لاجرم از آن بی نصیب می مانند، و از آن میان آن کس که طلسم گنج به نام اوست و نصیبی ازلی او را برگزیده است آنچه را در آغاز محنت و عذاب می بیند بعد از تحمل دشواریها مایه خوشی و سرچشمه راحت می یابد و حال او به داستان موسی می ماند که بر وفق اشارت قرآن کریم (۹-۱۲/۲۰) به دنبال آتش راه وادی مقدس پیش گرفت و آنجا بعد از طی راه آنچه را از دور می دید نار می پنداشت

و خود آن نور بود *.

ج

۲۱۳

قصه آن فقیر هم که بی واسطه کسب طالب روزی بود در مثنوی * نشان می دهد که دستیابی به این گونه گنج نیز موقوف هدایت است، و با جهد و زیرکی به دولت معنی راه نمی توان برد. این فقیر مفلس که از محنت بی برگی هزاران تلخی می کشید در نماز و دعا از خداوند روزی که بی واسطه کسب حاصل آید درمی خواست. تا آنکه یک شب در خواب چنان دید که گنجنامه یی در میان کاغذ پاره های همسایه و راق وی هست *، و در خواب به وی گفته شد که باید آن گنجنامه را برگردد و نشان گنج به دست آرد و هر چند باید در حفظ این راز اهتمام کند اگر قصه گنجنامه اش فاش و پیدا کردن گنج دشواری یابد باید که هیچ نومییدی به خود راه ندهد * چرا که جز او هیچ کس از آن گنج بهره یی نخواهد برد.

الف

مرد گنجنامه را یافت و آنجا نشان قبه یی بود در بیرون شهر که باید پشت به آن کرد، روی به قبله آورد، تیر در کمان نهاد و هر جا تیر افتاد باید همانجا را کاوید و گنج را یافت. مرد کمانهای سخت آورد و تیرها پرانید و هر جا تیر افتاد زمین را کاوید و بارها زمینها کاوید و نشانی از گنج نیافت. چون به اشارت دستور نومید نشد و روزها این کار خویش را دنبال کرد در شهر پیچ و پیچ در افتاد و خبر به گوش سلطان رسید. وی گنجنامه بگرفت و بیش از شش ماه به همان دستور به انداختن تیر و کندن زمین پرداخت و چیزی عاید نکرد، آخر نومید شد و گنجنامه به فقیر باز داد. این بار مرد روی به درگاه حق آورد و درخواست تا راز این گنج بر وی حل نمایند. شب هنگام هاتف غیث الهام داد که ترا گفتند در کمان بگذار، که گفت زه کمان برکش؟ آن کشیدن کمانت فضولی بود، هلا تیر در کمان نه اما کمان مکش و بگذار تا آن تیر از کمان فرو افتد همانجا که تیر می افتد زمین را بکاو که گنج تو همانجاست.

ب

اینجا کیست که سر قصه را متضمن این معنی نیابد که گنج حقیقت از طالب صاحب دولت دور نیست، آن کس که در جستجوی آن خود را به راههای دور می کشد صاحب آن دولت نیست از این رو از نیل بدان محروم می ماند؟ از همین

۱/۲۱۲ - زبیدی، شرح احیا ۱/۲۱۷

* / ۲۱۲ الف: ۳/۳۹۲۲ ب: ۳/۳۹۲۳ پ: ۳/۴۰۸۹ ~ ت:

ج: ۳/۴۳۶۸ ، ۳/۴۳۲۴ ، ۳/۴۳۵۳

روست که گویندهٔ مثنوی حال فلسفی را به حال آن جویای گنج تشبیه می کند که چون تیر خود را به جای دور می اندازد از گنج دور می ماند و گنج را پس پشت می گذارد و هر چه در این راه به گام برهان و نظر افزونتر سیر می کند - از مراد دل جداتر می شود*.

پ

۲۱۴

از قصهٔ آن شخص هم که در خواب نشان گنجی را در مصر به وی دادند* بر می آید که گنج مقصود دور نیست، در خانه است و طلب بیرونی که در جستجوی آن ضرورت دارد برای آن است که نشان آن را در خانه توان یافت. پیداست که تا سالها جستجو در میان نباشد جوینده نمی داند که آنچه از بیگانه طلب می کرده است جز در وجود خود اونیست [۱۷]. این شخص میراثی یافته بود، آن راتمام کرد و زار و فقیر ماند، پس به درگاه حق نالید و چون بخفت در خواب هاتفی به وی ندا درداد - که غنای توبه مصر آمد پدید*.

الف

مرد از بغداد که موطن وی بود روی به مصر آورد و آنجا بی خرجی ماند، و چون از گدایی در روز روشن شرم داشت مثل شبگردان دوره گرد شب هنگام به سؤال پرداخت. چون در آن ایام اهل شهر از دست دزدان در هراس بودند عسس در همه جا کسانی را که شبها در شهر می گشتند توقیف می کرد، یا به عنوان دزد می گرفت و به حکم خلیفه به سیاست می رساند. از این رو چون عسسان وی را در کوی و بازار سرگردان دیدند وی را دزد پنداشتند، بگرفتند و بزدند تا به توقیفگاه برند. مرد بانگ و فریاد برآورد که دزد نیست، مردی غریب است و او را بخطا گرفته اند. و چون فریاد و بانگ وی نشانی از راستی داشت حقیقت حال وی را پرسیدن گرفتند و او - قصهٔ آن خواب و گنج زربگفت*.

پ

عسس چون حکایت وی بشنید و دانست که او به خیال گنج از بغداد به مصر آمده است وی را سخت درخور تحقیر و ملامت یافت و او را به عتاب گرفت که هر چند دزد و فاسق نئی باری گول و احمقی، از آنکه من بارها در خواب دیده ام در بغداد در فلان کوی و فلان خانه گنجی هست، چون به چنین خوابها مغرور نشده ام هرگز از جا نرفته ام و توبه یک خواب این چنین ترک وطن کرده یی و از بغداد به مصر آمده یی!

پ

طرفه آن بود که آن نشانها که عسس از گنج خواب‌نمای خویش در بغداد می‌داد نام کوی و خانه اوبود و او بر سر گنج از گدایی مرده! دانست که آنچه او در بغداد می‌جست پیدا کردنش موقوف به آن بوده است که در مصر به دست عسس افتد و او را بزنند و بگیرند و آزار وجفا نمایند. پس چون از دست عسس آزادی یافت راه بغداد پیش گرفت و در جستجوی گنج به خانه خویش روی آورد. و چون به بغداد بازآمد گنج را همانجا که عسس مصر گفته بود پیدا کرد و از لطف خدایی کارش ساز یافت و همچنان حیران بود — زانعکاس روزی و راه طلب*.

ت

این انعکاس روزی که به تقریب آن مقصود طالب با وجود درد طلب ازجایی که نه انتظار اوست برمی‌آید نزد مولانا مبنی بر آن است که انسان عجز خویش را درک کند و اسباب را وسیله نیل به مراد نپندارد.* البته وقتی حکمت و مشیت حق مقید و محدود به اسباب نیست، خوف و رجا در انسان باقی می‌ماند، احتمال معجزه و برهان نفی نمی‌شود و انسان احساس می‌کند کار حق موقوف اسباب نیست بسا که کثرویی به احسان انجامد و خداوند حتی گاه — گم‌روی را منهج ایمان کند*.

ث

۲۱۵

غیر از این گونه قصه‌ها که نشان گنج در خواب الهام می‌شود، در تعدادی قصه‌های دیگر هم نقش رؤیا در حل مشکلات قابل ملاحظه است، چنانکه هم در قصه پادشاه و کنیزک (§ ۲۰۳ ث) و هم در داستان کمپیر کابلی (§ ۲۰۴ ب و پ) نیز رؤیا وسیله حل مشکل است، و صوفیه رؤیای صادقه را از مقوله وحی تلقی کرده‌اند [۱۸] و اشارت کریمه لهم البشری فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة (۶۴/۱۰) را بدان راجع شمرده‌اند^۱. نمونه دیگر از این گونه قصه‌ها در مثنوی قصه محتسب تبریز است و مردی که از او وظیفه داشت و مولانا که اینجا نیز نقش رؤیا را در نیل به مراد نشان می‌دهد در عین حال ناظر به این معنی هم هست که اولیای حق بعد از مرگ نیز ممکن است از این راه مشکل مستمندان را حل کنند و به هر حال انسان کامل اگر هم به صورت زنده نیست — صد هزاران زنده در سایه ویند*.

الف

این محتسب تبریز، که در روایت مولانا با نام بدرالدین عمر خوانده می‌شود و قصه او صورتی مشابه در یک روایت مربوط به محتسب مصر دارد^۲، در نقل مثنوی

*/۲۱۴ الف: ۴۲۰۶/۶ ~ ، ۴۲۴۰/۶ ب: ۴۲۷۴/۶ ت:
 ۴۳۳۷/۶ ث: ۹۶/۶ - ۴۱۹۰ ، ۴۳۴۲/۶

چنان جود و سخایی دارد که حاتم طایی را به چیزی نمی‌گیرد و اگر تشنه‌یی را دریایی، و ذره‌یی را خورشیدی بخشد اینهمه در چشم همتش به چیزی نمی‌آید. چون امید غریبان و وامداران است، از اطراف دیار از هر سو حاجتمندان به نزد او می‌آیند و حاجت روا می‌گردند. درویشی که بارها از عطایش بهره یافته است و شاید به امید اکرام خویشتن را به وام هنگفتی دچار کرده است راه تبریز را پیش می‌گیرد و امید وی آن است که خواجه محتسب را دریابد و او وام وی را که بالغ بر نه هزار دینار است بگزارد، اما در تبریز از مرگ محتسب خبر می‌یابد و از این خبر که مایه یأس اوست بیهوش می‌شود، و چون به خویش می‌آید از اینکه امید به غیر حق بسته بوده است توبه می‌کند و دیگر بار به دل امید می‌دهد و با خود می‌اندیشد که چنان خواجه‌یی را غیر خواندن روا نیست و چون ابدال حق از صفات خلق مبدل گشته‌اند آنها را غیر* نمی‌توان خواند.

ب

به هر حال از بس درویش غریب در فقدان محتسب می‌گرید قصه او و وام او مشهور می‌شود و پایمردی کارگزار، که در تمام شهر برای بازماندگان از هر جا چیزی جمع می‌آورد، از درد او آگهی می‌یابد و سخت اندوهگین می‌گردد و بالأخره دامن همت برمی‌زند و در تمام شهر می‌گردد و از هر کسی چیزی برای وی می‌ستاند و با اینحال از تمام شهر بیش از صد دینار نمی‌تواند جمع کند. از این رو دست درویش را می‌گیرد و او را بر سر خاک محتسب می‌برد و او بر خاک خواجه بتلخی می‌گیرد و ضمن شکر عطاهاى گذشته احوال خویش را باز می‌گوید و از روح محتسب همت در می‌خواهد.

پ

وقتی در پایان این تضرع و دعا مرد غریب از سرگور محتسب بر می‌خیزد پایمرد او را شب به خانه خویش مهمان می‌کند، و چون هر دو می‌خوابند پایمرد خواجه محتسب را در خواب می‌بیند و او به وی می‌گوید آن سخنان را که بر سر خاک من گفته شد یک یک شنیدم — لیک پاسخ گفتم فرمان نبود*. در دنبال آن به وی خاطر نشان می‌کند که من از حال این مهمان غریب هم غافل نبودم، چند پاره گوهر هم که به وام وی وفا می‌کند آماده کرده بودم و در فلان دفتر هم به نام او نوشتم اما اجل مهلت نداد که آن را در خفیه به وی دهم. اکنون آن گوهرها به نام او در فلان جاست، وام او را هم ادا می‌کند و آنچه هم از آن می‌ماند به او تعلق دارد، هرگونه خواهد خرج کند و ما را به دعای خیر یاد کند.

ن

پایمرد که این پیام محتسب، با نشانیهایی که در رؤیا به وی می‌دهد، او را سخت خرسند می‌دارد با شوق و شادی از خواب برمی‌جهد و خواب خویش را برای

مهمان نقل می نماید و چنان شور و ذوقی در وصف خواجه و جود و احسان او نشان می دهد که اهل خانه را به تعجب و حیرت می افکند، و وام مرد غریب بدین گونه گزارده می آید، و محتسب که از ابدال حق است حتی بعد از مرگ خویش نیز درویش و امدار را دستگیری می کند. اینکه تلقی میراثداران از وصیت و پیام او در دنبال قصه مذکور نیست نه فقط از آن روست که تداعی قصه ها و تراحمهایی که بالأخره هم دفتر ششم را ناتمام می گذارد بیش از آن است که مجال طرح دنباله قصه را پیش آورد، بلکه نیز از آن روست که از لحاظ آنچه به سر قصه مربوط است داستان تمام است و آنچه بیان آن مراد گوینده است به بیان آمده است، چرا که مولانا با نقل همین مقدار از قصه معاوم می سازد که ابدال حق بر ضمایر و احوال خلق اشراف دارند و حتی مرگ نیز حجاب این اشراف نیست و بسا که مرد حق در گور خفته است و با این حال از صد زنده بیشتر مایه نفع و سود خلق می شود.*

ث

۲۱۶

در قصه شب دزدان و سلطان محمود*، سر قصه از سلطان غزنه نه

فقط یک قطب وقت و یک خلیفه حق می سازد که رمز کریمه و هو معکم اینماکنتم (۴/۵۷) در مرتبه خلافت الهی در حق وی صادق می آید*، بلکه در وجود دزد شب هم مظهر بینش و دید عارف راستین را نشان می دهد که جلوه حق را در هر طوری از اطوار تجلی باز می شناسد، و اینکه عارف آن گونه که در این قصه هم به نحورمزی بیان می شود شفیع قوم خویش می گردد و چون مثل رسول که دیده ما زاغ - مازاغ البصرو وماطغی (۱۷/۵۳) او را از نظر بر غیر حق بازمی داشت* - وی نیز جز به حق ناظر نیست می تواند گناه امت را درخواهد و درخواست او قرین اجابت هم می شود به سبب همین چشم حق بین اوست* . طرح قصه هم در طی کلام به مناسبت اشارت به آن نکته است که هر کس دیده باطنش گشوده آید جز به مشاهده حق خرسند نمی شود، و ادراک عارف هر چند حسی است با غیب رابطه دارد و به همین سبب فتور* و خلل را در آن راه نیست.

الف

قصه مربوط به شبگردی در لباس مبدل است که پادشاهان را گه گاه بر مجاری احوال رعیت مجال وقوف و اشراف می داده است و در حکایات شاعران و اهل روایات در باب تعدادی از پادشاهان مشهور نقل آن هست [۱۹]. در قصه مثنوی

۱/۲۱۵ - رساله القشیریه / ۱۷۵

۲ - مأخذ قصص / ۱۴ - ۲۱۳

۳۰۱۳/۶ : الف * / ۲۱۵

ب : ۳۱۹۲/۶

ت : ۳۵۲۵/۶

ث : ۳۰۱۲/۶

هم یک شب که محمود غزنه تنها و با لباس مبدل در شهر می‌گردد به گروه دزدان برمی‌خورد و چون از وی می‌پرسند کیستی جواب می‌دهد که من نیز یک تن از شما هستم. چون به جمع دزدان می‌پیوندد هر یک از آنها هنر خاص خویش را عرضه می‌کند. آن یک مدعی می‌شود که زبان سگ پاسبان را درک می‌کند، آن دیگر ادعا دارد که از بوکردن خاک می‌فهمد که در نزدیک آن گنج و معدن هست یا نیست، دیگری می‌گوید که هر کس را در شب تاریک به چشم خویش بنگرد روز روشن به هر صورت که درآید وی را باز می‌شناسد، چون نوبت به سلطان می‌رسد ادعا می‌کند که ریش او خاصیت آن دارد که مایهٔ نجات می‌شود و می‌گوید وقتی مجرمان را به دست جلاد دهند — چون بجنبند ریش من ایشان رهند.*

ب

چون دزدان نادانسته به همراه سلطان به دزدی می‌روند بانگ سگ که برمی‌آید آن کس که با زبان سگ آشنایی دارد می‌گوید که این سگ بانگ می‌زند سلطان با شماست. وقتی هم کمندان از قوم کمند می‌اندازد و به آن سوی دیوار می‌روند آنکه بوی خاک را می‌شناسد می‌گوید این خاک به خزانهٔ سلطان راه دارد. نقب زن هم نقب می‌زند و به خزانه راه می‌یابد و دزدان زر و زربفت و مال و گوهر هر چه هست برمی‌گیرند و به جایی پنهان می‌کنند. سلطان که نهانگاه و منزل و دام و راه قوم را باز می‌شناسد خویشان را درمی‌دزدد و از آنها جدا می‌شود. آنگاه روز که در بارگاه حاضر می‌آید داستان دزدان را باز می‌گوید و سرهنگان دیوان را می‌فرستد تا دزدان را می‌گیرند و دست بسته به دیوان سلطان می‌آورند.

ب

در بین دزدان آنکه هر کس را شب به چشم خویش ببیند روز وی را به هر صورت که درآید می‌تواند شناخت سلطان را در همان دم به جا می‌آورد، پس روی به وی می‌کند که آن هنرهای ما جز بدبختی برای ما حاصل نیاورد و مثل جان که در بند آب و گل محبوس است گرفتار گشته‌ایم، اینک نوبت تست — کز کرم ریشی بجنبانی به خیر* بدین گونه شفاعت این مرد که دید اهل معرفت دارد مایهٔ نجات یاران می‌شود، و البته لطف و شرم سلطان هم اجابت این درخواست را برای وی ممکن می‌سازد، و این آن چیزی است که جنباندن ریش سلطان رمزی از آن است.

ت

درست است که سلطان بر موجب بعضی روایات [۲۰] کوسه بوده است^۱ اما مولانا اگر هم به این روایتها ناظر نبوده است محقق است که از ریش جنبانیدن وی نظر به همت و عنایت دارد و ظاهر قصه مراد نیست. همچنین با توجه به این نکته که در طی قصه دزدان شب رمز نفس و عقل، گنج سلطان اشاره به معرفت، و سلطان کنایه از حق می‌تواند بود، این معنی که سلطان در اینجا خود را یکی از همان دزدان نشان

می دهد، قطع نظر از اقتضای ظاهر حکایت، به احتمال قوی باید اشاره‌ی به مرتبه معیت باشد که اشارت کریمه فهوم معکم در کلام مولانا ناظر به آن است.

ث در این مفهوم اخیر هم هر چند اشتغال بر رمز معیت حق، چنانکه سلطان ولد^۲ نیز اشارت دارد، نشان می دهد که حق در تمام اعمال و افعال ما با ماست و هیچ دقیقه‌ی از احوال ما بر وی پوشیده نیست، باز هر یک از آنها در آنچه می کند مسؤول و مأخوذ است و معیت حق با اراده و اختیار محدود انسانی منافات ندارد. راست است که در مفهوم معیت هم عالم با حق در مرتبه وجود غیر موجود محسوب است و معیت از جانب حق است که هر چند موجود می نماید وجودش از اوست [۲۱]، لیکن این معنی هم ذریعه‌ی برای نفی مسؤولیت از انسان نیست، و از قصه برمی آید که در هر حال آنچه موجب فلاح نهایی انسان است اعمال خود وی یا حیلتها و زیرکیهای وی نیست، فقط عنایت حق است، و از بین خلق هم تنها آن کس که خدا را در همه اطوار و احوال باز می شناسد می تواند برای خود و دیگران بر درگاه حق شفاعت نماید و موجب نجات آنها گردد.

ج

۲۱۷

از قصه‌هایی که در مثنوی راجع به سلطان محمود غزنوی آمده است آنچه در باب محبت او به غلامش ایاز (وفات: ۴۴۹) به بیان می آید غالباً ذوق عشقی واقعی دارد که از شایبه هواجس نفسانی خالی است. با توجه به آنکه ایاز در این قصه‌ها غالباً رمز انسان کامل و محبت صادق محسوب است، و سلطان هم مظهر و رمز کمال و جلال مطلق به شمار است، رابطه محبتی که بین آنها هست مفهوم محبت بین عبد و حق را که صوفیه بر اشارت کریمه یحییهم و یحبونه (۵۴/۵) مبتنی کرده اند تبیین می کند، و این طرز تلقی از محبت پادشاه غزنه و غلام ترکمانی خویش نه فقط در کلام عطار و سعدی هم هست بلکه در سوانح احمد غزالی هم قریب به همین معنی آمده است.

الف

۱/۲۱۶ - سیاستنامه / ۳۴ ۲ - ولدنامه / ۳۸۲ ~

۲/۲۱۶ * الف. ۲۸۱۶/۶ ~ ، ۷/۶ - ۰۲۸۵۶ ، ۲۸۶۱/۶ ، ۲۸۵۹/۶

۲۸۱۴/۶ ب: ۲۸۳۸/۶ ت: ۲۹۰۹/۶

البته اشارتی که به این عشق در یک قصیده فرخی و در یک حکایت چهارمقاله هم هست جنبه نفسانی آن را نفی نمی کند، و برخی دیگر از امرای دستگاه سلطان نیز در اوایل حال گه گاه منظور وی بوده اند، ابوالنجم ایاز - نام وی آیاز یا آتاز و ایاس هم آمده است - هم در دستگاه سلطان بعدها به مرتبه امارت رسیده است و در عهد مسعود هم منشأ خدمات شده است^۱ و مسعود هم با آنکه به کفایت وی در بعضی خدمات اعتمادی نداشته است او را بدان سبب که به قول وی «عطسه» پدرش بوده است مشمول رعایت و عنایت می داشته است [۲۲] و اینهمه نشان می دهد که محبت سلطان در حق وی در دربار سلطان به چشم امری که موجب طعنی در حق وی بوده باشد تلقی نمی شده است.

ب

این نکته که وی بیش از آنکه به جهت زیبایی فوق العاده‌ی مورد علاقه سلطان واقع شده باشد مخصوصاً به سبب خردمندی و زیرکی خویش و رعایت آداب خدمت و اظهار اخلاص محبوب وی واقع گشته است در چهارمقاله عروضی^۲ و همچنین در یک حکایت بوستان سعدی^۳ نیز هست [۲۳].

پ

در مثنوی هم حکایت پوستین و چارق، و قصه گوهر شکستن ایاز در عین آنکه سر آنها متضمن لطایف عرفانی در نفی خودی و در تسلیم به حکم حق است، همین توجه وی را به رموز خدمت و التزام او را در اخلاص نشان می دهد، و شک نیست که همین اشتها او در لوازم خدمت باید سبب شده باشد که صوفیه مخصوصاً عطار و مولانا وی را همچون مظهر عارف فانی و محب صادق تلقی کرده اند. با آنکه حکایات مربوط به ایاز، که منظومه عاشقانه‌ی هم بعدها به زلالی خونساری شاعر عهد صفوی الهام کرده است، در شعر و ادب سنتی تأثیر قابل ملاحظه‌ی از خود بر جای نهاده است. حکایات مثنوی در این باب لطف و اهمیت دیگر دارد، و مخصوصاً احوال ایاز نشان می دهد که عارف مستغرق شهود فناست، غرور هستی عاریت او را به دام «خودی» نمی اندازد، و چون جز «حق» هیچ چیز نمی بیند در مقابل حکم او هرگونه مصلحت بینی را هم که خود نشانه‌ی بی از «خودی» است نفی می کند.

ت

۲۱۸

مضمون قصه پوستین و چارق * که مبنی بر لزوم اجتناب از غرور

۱/۲۱۷ - تاریخ گردیزی ۵/ ۷۴ - ۲ - ۳۴/ ۳ - ضبع فروغی،

جاه و منصب و توجه به تبدل و تغیر احوال عالم است در یک حکایت راجع به جولاهه‌یی که وزیر شد نیز منقول است^۱، اما آنچه در مثنوی است با پاره‌یی تفاوت در کشف الاسرار میبیدی^۲ هم هست. و هر چند این روایت با آنچه در مصیبت‌نامه عطار در این باب هست تاحدی نزدیک می‌نماید، مأخذ مثنوی به احتمال قوی همین صورت مذکور در حکایت عطار^۳ باید باشد. معهذا تداعیهای لطیف و نکته‌سنجیهای دقیق که در روایت مولانا هست لطف خاصی به نقل مثنوی می‌دهد و این جزئیات اصل حکایت را که نزد مولانا گنجی آکنده از راز است * از سطح لطایف اخلاقی به اوج اسرار عرفانی ارتقا می‌دهد.

الف

باری ایاز که غلام محبوب و امیر مقرب سلطان غزنه است در درگاه وی حجره‌یی خاص دارد که همه روز پنهانی به آنجا می‌رود و کسانی که شاهد این پنهان رفتن او به آن حجره هستند، به گمان آنکه آنجا سیم وزری هست و وی حتی از سلطان هم که خداوند اوست آن را پنهان می‌دارد، صورت حال را به محمود گزارش می‌دهند و هر چند سلطان در حق او گمان بدی به دل راه نمی‌دهد باز برای آنکه به حاسدان نشان دهد که سوءظن بیجا دارند به یک تن از این امیران حکم می‌کند تا نیمشب به آن حجره رود و هر چه را در آنجا بیابد یغما نماید و بدین گونه سرپنهان ایاز را فاش سازد.

ب

اینان به در حجره می‌آیند قفل بر می‌کشایند و چون جز چارقی دریده و پوستینکی پاره چیزی در آنجا نمی‌یابند پیش خود می‌پندارند که چارق و پوستین در اینجا جز برای تزویر و روپوش نیست، پس سیخ و افزار می‌آورند و هر حفره‌یی را می‌کاوند و هر گوشه را زیر و رو می‌کنند اما هیچ چیز دیگر پیدا نمی‌کنند و گردآلود و شرمسار پیش سلطان باز می‌گردند، و چون سلطان می‌پرسد که حال چیست و از آن حجره چه غنیمت آورده‌اید از خجالت خویش به پوزش درمی‌آیند و درمی‌خواهند تا سلطان هر چه مصلحت داند در حق آنها حکم کند - اگر خواهد عقوبت راند و گر خواهد عفو نماید.

پ

اما سلطان درخواست آنها را رد می‌کند که این امر تعلق به ایاز دارد و این جنایت بر عرض او رفته است و هیچ کس جز او در این باب حکم نتواند کرد. ایاز هم که آنجا حاضر است عذر می‌آورد که در پیش سلطان وجود او قدری ندارد و نمی‌تواند در این باب حتی چیزی بر زبان آرد از آنکه - با وجود آفتاب اختر فناست *.

ت

وقتی از اشارت ایاز معلوم می‌گردد که آن خلوت کردن وی با پوستین و

چارق از آن روست که می خواهد غرور هستی و جاه وی را دچار مستی نسازد و از اصل خویش بیخبر و غافل ندارد، مدعیان ناروایی سوءظن خویش را درک می کنند. مثنوی هم نشان می دهد که حال ایاز و پوستین و چارکش هم تصویری از حال انسان است و انسان نیز که اصل او جز خون و نطفه‌یی نیست * هر چه دارد از عطای حق دارد و خود او را با چنان اصل پست دعوی هستی نمی رسد. وقتی از تقریر این نکته‌ها حقیقت حال ایاز معلوم می گردد پیداست که حاسدان و مدعیانش از سوءظن خویش تا چه حد دچار تشویر می گردند.

ث

به هر حال ایاز مفهوم اخلاص اهل معرفت را در اینجا در آنچه مؤلف چهارمقاله^۴ از آن آداب مخلوق پرستی می خواند تمثیل می کند، و به زبان رمز معلوم می دارد که هستی «عبد» در پیشگاه حق چیزی جز «نیستی» او نیست و تا وقتی وی این نیستی را، که پوستین و چارق کنایه‌یی از آن است، در پیش چشم ندارد خود را بدرستی نمی شناسد و گویی اینکه مَن عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ گفته اند توجه به همین نیستی را الزام می کند *.

ج

۲۱۹

قصه ایاز و گوهر شکستن * را گوینده مثنوی ظاهراً از مقالات

شمس اخذ کرده باشد^۱، اما عین آن با پاره‌یی تفاوت در مصیبت نامه^۲ عطار^۳ هم هست، جز آنکه در روایت عطار آنچه شکسته می شود گوهر نیست، جام لعل است، و نام ایاز هم مثل آنچه گه گاه شیوه عطار است به صورت «ایاس» ذکر می شود، و تفصیلهایی هم که در باب خشم سلطان بر کسانی که حکم شکستن را انجام نداده اند در مثنوی آمده است در قصه عطار نیست.

الف

در قصه مثنوی سلطان یک روز که ارکان دولت در درگاه وی حاضرند گوهری درخشان از جیب بیرون می آورد، به دست وزیر می دهد و می پرسد بهای این گوهر چند است، وزیر جواب می دهد بیش از صد خروار زر می ارزد، سلطان می گوید اکنون آن را بشکن، اما وزیر عذر می آورد که چنین گوهری مثل ندارد

۳- مصیبت نامه ۱۱/۱۰

۲- ۵۸۷/۳

۱۷۳/۱- ۲۱۸

۴- ۳۴/۳

ث:

ت: ۲۱۳۴/۵

۱۹۱۸/۵

الف: ۱۸۵۷/۵ ~ ،

ج: ۲۱۱۳-۲۴/۵ ۲۱۱۵/۵

چگونه آن را تبه سازم! سلطان وی را تحسین می کند و خلعت می دهد. ساعتی بعد آن را به حاجب می دهد و قیمت آن را می پرسد و چون او می گوید به قدر نیمی از تمام مملکت می ارزد سلطان حکم می کند که آن را خرد کند و او نیز بهانه می آورد که این کار به خزانه سلطان زیان می رساند و سلطان هم وی را تحسین می کند و خلعت می بخشد. و باز ساعتی دیگر آن را به امیری می دهد، و او و امیران دیگر هم هر یک که سلطان گوهر را به وی می دهد و از وی می خواهد تا آن را بشکند از این کار خودداری می کند و بدین گونه پنجاه شصت تن امیر همان حرف وزیر را می گویند، در اجرای حکم سلطان بهانه می آورند و آنچه را وزیر در این باب گفته بود بتقلید تکرار می کنند.

ب

بالاخره نوبت به ایاز می رسد، و چون سلطان بهای گوهر از وی می پرسد می گوید بیش از آن است که من توانم گفت، اما چون سلطان حکم می کند که آن را بشکند سنگهایی را که از پیش در آستین جامه دارد بیرون می آورد و بی تأمل گوهر را می شکند. برای وی تأخیر و تعلل در اجرای حکم ممکن نیست و اینکه از پیش برای شکستن گوهر سنگ در آستین نهفته است نشانی از آمادگی در اجرای هر گونه حکم است. درست است که چیزی مثل رؤیا او را از چنین حکمی که ممکن بود از جانب سلطان شود آگاه کرده بود* اما او در سر قصه مظهر عارف واقعی است، عارف هم معرفتش شناخت مجرد نیست، باز شناخت و اخیر ادراکین است از این رو از آغاز* چیزی از مضمون حکم سلطان را که رمزی از وجود حق است می باید دریافته باشد و البته حال وی متوقف بر خوف و رجا هم نیست.

ب

وقتی ایاز گوهر خاص را می شکند از امیران مجلس بانگ و فغان برمی آید که چنین گوهر را بی تأمل چرا شکست. اما ایاز به آنها، که خود با شانه خالی کردن از شکستن گوهر در حقیقت گوهر حکم سلطان را شکسته بودند، عتاب می کند که آیا امر سلطان بیشتر بها دارد یا این گوهر؟ آخر شما به جای آنکه نظر به سلطان داشته باشید ناظر به گوهر بوده اید، و آن کس که سلطان جان را رها می کند و گوهر بیجان را می گیرد البته جانی بی گوهر است* و چنین جانی که شماراست خود چه ارج و بهایی دارد؟ و پیداست که این اتهام برای سلطان تردیدی در ضرورت کشتن این امیران عاصی باقی نمی گذارد.

ت

اینجا امیران از خجالت سر فرود می افکنند و با تأسف از این غفلت که بر دست آنها رفته است به عذرخواهی می پردازند، سلطان هم اشارت به جلاد می کند تا همه را هلاک نماید لیکن ایاز در پیش تخت به شفاعت و نیاز درمی آید و عفو آنها

را التماس می کند و در عین حال از همین شفاعتگری خویش نیز عذر می خواهد و از اینکه در عالم بندگی همین عذرآوری هم نشانه هستی و مخالف ترک دعوی است باز خود را مجرم می یابد* . در اینجا مولانا چنانکه سلطان ولد هم خاطر نشان می کند^۳ موضع انبیا و اولیا را به طور رمزی در حال ایاز، و موقع علمای رسوم و متکلمان حکما را در احوال امیران تصویر می کند، والبته اولیای حق را در آنچه به امر او مربوط است هرگز اندیشه چون و چرا به خاطر نمی رسد و جز با تسلیم و سکوت با امر حق روبرو نمی شوند چرا که، برخلاف داعیه داران، از خودی خود رسته اند و نشانی از خودی خویش در میان نمی بینند.

ث

در هر حال، ایاز در اینجا رمزی از عارف کامل را تصویر می کند که در اجرای حکم حق و التزام آنچه لازمه عبودیت ربّ خویش است گوهر خودی خود را می شکند و بکلی از سر انانیت خویش برمی خیزد، در واقع طرز رفتار وی نشان می دهد که کمال حال عبد جز در نیل به مقام فنا و رهایی کامل از وهم «خودی» مستعار وی نمی تواند بود.

ج

۲۲۰

در داستان شاهزادگان و قلعه ذات الصور* که آخرین قصه طولانی بزرگ مثنوی است [۲۴] و هر چند قصه های متعدد دیگر بر شیوه قصه در قصه ضمن آن به نقل می آید خود آن ناتمام می ماند، مولانا بار دیگر مسأله سیر سالک و رهایی از خودی را که شرط نیل به مقصد و در عین حال موقوف به هدایت و دستگیری مرشد است طرح می کند، و این نکته پایان مثنوی را دوباره به مضمون آغاز آن که در قصه پادشاه و کنیزک به دنبال ابیات نی نامه مطرح بود برمی گرداند.

الف

در اینجا گوینده مثنوی تفاوت مراتب سالکان را در نیل به مقصد نشان می دهد و معلوم می دارد که هر طالبی به مقصد و منزل نایل نمی شود و در نیل به مقصد جذبۀ حق و هدایت شیخ و مرشد هم لازم است. از سه تن پسران پادشاه هم که در این قلعه ذات الصور به نقش دختر پادشاه چین دل می بازند، شاهزاده بزرگین و میانین با آنکه در این راه جان خود را به خطر می اندازند چون از هدایت مرشد محروم مانده اند نیل به وصال برایشان حاصل نمی شود، اما پسر کوچکین به هدایت حق و

۱/۲۱۹- مآخذ قصص / ۱۹۳
 ۲-۳/۲۳
 ۳- ولدنامه / ۳۴
 ۲۱۹/الف: ۴۰۳۵/۵ ~
 ۴۰۷۹/۵
 ۴۰۶۶/۵
 ۴۰۵۷/۵
 پ: ۴۰۳۵/۵ ~
 ۴۱۵۱/۵
 ت:

دلالت مرشد راه به مقصد می برد. معهذا چون حال او که حال وصول است در حوصله عبارت نمی گنجد، قصه این شهزادگان هم در مثنوی به سر نمی رسد و مولانا، چنانکه در خاتمه ولدی مثنوی از کلام پسرش سلطان ولد برمی آید، عمداً به خاموشی پناه می برد و می گذارد تا باقی قصه بی واسطه زبان گفته آید و آن هم — در دل آن کس که دارد نور جان.

ب

این پادشاه، که قلعه ذات الصور در قلمرو ملک اوست، سه فرزند دارد که هر یکی از آن دیگر در هر کمالی ستوده تر می نماید. وقتی این هر سه تن در مملکت پدر عزیمت سیر و سفر می کنند و برای دستبوسی و وداع پدر می آیند پادشاه به آنها خاطر نشان می سازد که هر جا خواهید بروید اما الله الله از آن قلعه ذات الصور که آن را دژ هوش ربا می خوانند — دور باشید و بترسید از خطر*. اینکه گوینده قصه در اینجا یادآوری می کند که اگر پدر این سخن را به آنها نمی گفت آنها به آن قلعه نمی رفتند* به این حکمت تجربی که در اشارت مثل گونه: المرء حریص علی ما بین می آید نظر دارد*. اما از این نکته که در روایت مذکور در مقالات شمس هم عین این اشارت هست [۲۵] در این باب که مأخذ مولانا در نقل قصه همین روایت شمس باید باشد^۱ جای تردید باقی نمی ماند.

پ

پسران پادشاه بر رغم وصیت پدر بدان قلعه درمی آیند. این کنجکاوی حریصانه، که منع و تحذیر انگیزه آن می شود، یک نمونه از آن گونه کنجکاوی است که منجر به گناه و پشیمانی می شود و آنها را که کنجکاوی به جستجویشان وامی دارد دستخوش وسوسه شیطانی نشان می دهد. باری، از آنچه مولانا در وصف قلعه می گوید که پنج در به عالم حس ظاهر و پنج در به سوی عالم باطن دارد* پیداست که از همان آغاز داستان و رای صورت قصه هم معنی رمزی منظور است و پادشاه و پسرانش هم مثل خود قلعه معنی رمزی دارند. اما آنچنان که در ظاهر قصه می آید، شاهزادگان در قلعه در بین آن همه صورتها و تمثالها که آنجاست صورتی با حسن و شکوه می یابند و چنان به عشق آن صورت دل می بازند که از آمدن به قلعه و از ننیوشیدن وصیت پدر پشیمان می گردند. با اینهمه در صدد برمی آیند تا بدانند آن صورت از کیست. در این باره تفحص بسیار می کنند و عاقبت شیخی بصیر* آن را از برای ایشان کشف می کند و معلوم می سازد که آن صورت به دختر پادشاه چین تعلق دارد، هیچ کس بدوراه ندارد و پادشاه چین نیز در باره او چندان غیرت دارد که نام دختر را هم در پیش او نمی توان برد.

ت

شهزادگان چون در کار آن نقش و این عشق به حیرت و درماندگی دچار

می شوند سرانجام به پیشنهاد برادر بزرگین ملک پدر را رها می کنند و به صوب دیار چین عزیمت می نمایند. برادر بزرگین که طاقت صبر ندارد به رغم آنچه برادرانش بر سبیل نصیحت به وی می گویند به درگاه پادشاه چین می رود، و بدین گونه بی آنکه در این راه مرشد و رهبری برگزیند خویشتن را تسلیم خطر می سازد. اما چون نزد پادشاه چین می رود مغلوب هیبت او می گردد و پیش از آنکه جرئت و فرصت اظهار مطلب بیابد از سوز و درد شوق جانش به لب می رسد و بی آنکه از صورت معشوق نشان گیرد در عشق و خموشی جان می دهد و با معنی آن اتصال می یابد.*

ث

برادر میانین که بر جنازه او حاضر می آید مورد تفقد پادشاه می شود و از لطف وی غنایم غیبی و لطایف عینی برای وی حاصل می شود، اما وسوسه استغنائی در باطنش پدید می آید* و اندیشه خودنگری او را به ناشکری می کشاند از این رو از نظر پادشاه می افتد و بی آنکه پادشاه خواسته باشد باطن وی زخم می خورد، بدین سان او نیز مثل برادر بزرگین از زخم غیرت پادشاه جان در سر کار عشق می کند.*

ج

البته مشکلی که در راه این دو برادر هست آن است که می خواهند بی هدایت مرشد به مقصد راه برند و از اسرار طریق هم وقوف ندارند. اینکه بعضی شارحان این هر دو را بترتیب رمزی از نفس ناطقه و عقل نظری خوانده اند^۲ از آن روست که نفس ناطقه به مجرد رهایی از قید تن به کمال می رسد و ورای آن کمالی نمی جوید، عقل نظری هم چون آفتها و حجابها دارد راه به کمال ندارد و دورباش غیرت حق وی را به سراپرده وصل راه نمی دهد، و از همین روست که این دو برادر محروم می مانند و راه به مقصد نمی برند. ظاهر قصه هم که دنباله آن در مثنوی مجال بیان نمی یابد اما در روایت شمس هست نشان می دهد که این دو برادر از مطلوب خویش نشانی ندارند و حتی نام دختر را هم نمی توانند پیش شاه بر زبان آرند، چرا که از دختر جز همان نقش که در قلعه بوده است نشانی ندیده اند، و شاه هم از غیرتی که در کار دختر دارد هر کس به خواستگاری وی می رود اگر نتواند وجود او را ثابت کند بدو مجال نمی دهد و به تیغ قهرش هلاک می سازد، و بدین گونه برادر بزرگین و میانین که بی هدایت رهبری راهدان به جستجو برمی آیند و نشانی از معشوق ندارند البته از نیل به مراد محروم می مانند و جان در سر این کار می نهند.

ج

اما برادر کوچکین که دیرتر از دیگران به جستجو برمی خیزد، مثل آن کس که چون کاهلترین پسران پدر بود مال او به وی رسید، به صورت و معنی راه می یابد.* داستان این پسر کوچکین را مولانا ذکر نمی کند و دفتر ششم مثنوی قبل از طرح قصه او ناتمام می ماند*، معهذا در مقالات شمس دنباله سرگذشت او را می توان

خواند. در روایت شمس می گوید پسر بزرگین دعوی کرده بود که من نشان دختر بیارم، عاجز آمد، او را مثل بسیاری دیگر که این دعوی کرده بودند کشتند. پسر دوم نیز همچنان کشته شد اما پسر کوچکین شرط کرد که نشان بیارد، در طلب می ایستد، دایه را بر صدق او رحم می آید، او را دلالت می کند تا گاوی زرین بسازد و در اندرون گاو برود تا به حيله ها در کوشک دختر راه یابد و بدین سان روبند دختر را برمی گیرد و نشان وی را بدست می آرد [۲۶]. بدین گونه آنچه پسر کوچکین را به وصال معشوق می رساند دلالت دایه است، که وجود او رمزی از وجود نسیخ و مرشد به نظر می رسد و حکم طبیب الهی را در قصه پادشاه و کنیزک دارد.

ح

قصه با آنکه ناتمام می ماند معلوم می دارد که نیل به مطلوب بی آنکه طالب از سر وجود خویش برخیزد و از حيله و تدبیر خود خالی شود و خود را به ارشاد و هدایت مرشد رهبری تسلیم کند حاصل نمی شود، و شک نیست که تسلیم به شیخ هم بدون فنای از وجود و دعوی خویش ممکن نیست و بدین گونه مثنوی از آغاز تا فرجام خویش نشان می دهد که راه نیل به حق راه فناست، اما احوالی که در سلوک این راه پیش می آید در حوصله سخن نیست، به عمل حاصل می آید، و از همین روست که با این قصه ناتمام مثنوی به پایان می رسد، و داستان طولانی هجران و خون جگر که از شکایت نی آغاز می شود به پایان نمی رسد.

خ

بدین گونه هم قلعه ذات الصور در پایان دفتر ششم رمزی از حال انسان را تقریر می کند و هم داستان پادشاه و کنیزک تصویری از حال وی را به بیان می آورد، چرا که در قصه ذات الصور وجود انسان همان قلعه‌یی است که پنج در به عالم باطن — بحر — و پنج در به عالم ظاهر — بر — دارد*، و در قصه کنیزک و پادشاه هم وجود انسان حال کنیزک را دارد که تعلق به عالم ظاهر و آنچه زرگر تجسم آن است وی را از نیل به کمال ممکن باز می دارد. و بدین سان همچنانکه وجود انسان مرآت عالم اکبر است در مثنوی هم که در مرتبه خود عالم اکبر محسوب است قصه که حکم عالم اصغر آن را دارد آینه آن به شمار می آید و اینجاست که قصه مثنوی هم مثل آینه کاشف از آن جلوه گاه حقایق و اسرار مخفی و مکتوم آن شمرده می آید.

د

این است نقش قصه های مثنوی که مثل آینه‌یی زدوده حقایق مستور آن را در انعکاس سرشان بی نقاب می کند. سبک بیان آنها هم بر رغم برخی پیچیدگیهای عمدی جلای آینه را دارد و مثل آینه رنگ بیرنگی را به خاطر می آورد که هر چند در ظاهر سفید می نماید در واقع جز ترکیبی از تمام الوان نیست. همین سادگی و صفاست که طعانه کوتاه بین معاصرش را به خاطر آنکه زیاده با تیرگی و ابهام

بختان غامض گوی انس دارد به وحشت و تردید می اندازد و چون آن گونه ابهام آمیخته به ابهام را که خاص سبک بیان مولاناست درک نمی کند آن را عاری از تحقیق و تعمیق می پندارد. اما طعنی هم که بر این سبک بیان و آنچه در ورای آن مستور است دارد بکلی بیوجه نیست، چرا که مثنوی بیش از آن با تمام انسانیت و با آینده انسانی ارتباط دارد که اندیشه محدود او قادر باشد آن را تحمل کند.

به رغم طعنی که اهل حسد بر این شیوه مولانا در نقل قصه و تمسک به امثال دارند، خود وی آن را وسیله‌ی می‌یابد که از طریق آن می‌تواند آنچه را در خاطر عام خلق نامعقول می‌نماید معقول فرانماید^۳ و همچون امری که خود قصه شاهدهی بر امکان تحقق و وقوع آن است برای اذهان عام قابل ادراک سازد، و آنچه را از آغاز تا پایان بی‌پایان مثنوی در تقریر شور و اشتیاق روح به مبدأ و در الزام مخاطب به هدایت غیبی از تجربه روحانی خویش به خاطر دارد در طی قصه‌هایی، که از داستان پادشاه و کنیزک تا قصه شهزادگان ذات‌الصور هر یک به نحوی نقد حال ما را تصویر می‌کند، به بیان آرد و در تمام مثنوی ناله‌ی نی را به نوا آرد و شور و شوق عارف از خود خالی گشته را در جستجوی بازگشت به ماورای اقلیم خودی در تمام آفاق مثنوی منعکس نماید.

سکوت روزهای پایان عمر قصه گوی که آخرین قصه اش را بی‌سرانجام و ناتمام رها می‌کند نشانه‌ی از استغراق نهایی او در ورطه فنا و از خود رهایی است. این خاموشی قبل از مرگ که در خاتمه ولدی هم از آن سخن می‌رود آثارش از اشاره‌ی که در فیه مافیه به بیمیلی و فتور طبع گوینده در شعر و شاعری هم هست پیداست^۴. در این آخرین لحظه‌های قبل از سکوت نهایی است که مولانا نیز مثل آنچه دانته در آخرین لحظه‌های سیر در بهشت اعلی تجربه کرد^۵ احساس می‌کند نیروی بیانش در تقریر آنچه دریافت اوست محدود می‌نماید و دریافت او هم در مقابل آنچه هست، و هست هر هست جز از آن نیست، رنگ می‌بازد. ناچار از بیزبانی و بیخودی به اقلیم خاموشی پناه می‌جوید و اگر چیزی در این لحظه‌ها بر زبان می‌آورد نیز شاید جز ابیات یک غزل خداحافظی جاودانه، که ظاهراً به مناسبت دیگر قبلاً به نظم آمده باشد [۲۷]، چیزی نباشد.

۱/۲۲۰ - مآخذ قصص / ۲۱۷ ۲ - شرح اسرار / ۵۰۷ ۳ - فیه مافیه

۱۶۶/ ۴ - همان کتاب / ۷۴ ۵ - بهشت / ۳۳

۲۲۰/ * الف: ۳۵۸۳/۶ ~ پ: ۳۶۳۵/۶ ، ۵/۶ - ۳۶۵۴ ، ۳۶۹۹/۶ عنوان

۲۲۱

حکایت و شکایتی که مولانا جلال‌الدین محمد مولوی بلخی رومی از زبان نی سر می‌کند و تمام مثنوی جز تطویل و تمدید همان ابیات نخستین آن نیست^۱، قصه جداییهاست، جدایی روح عارف که داستان او پر از اسرار روحانی است و با آنچه در این حکایت منعکس می‌کند آرزو دارد خود را از این تبعیدگاه دنیای حسی به عالمی که مبدأ و منشأ اوست برساند. مهجوری و مشتاقی او که اسرار سرنوشت او و سیر و سلوک اوست از اینجاست و شکایت و حکایتی که از دوری نیستان - اقلیم روح و قلمرو اسرار - سر می‌کند نیز جز قصه این فراق و اشتیاق نیست. این شور و درد را مولانای روم هم در غزلهای پردوق و حال دیوان شمس به زبان عشق و شیدایی تقریر می‌کند و هم در خود مثنوی ضمن دقایق معنوی به بیان می‌آورد، و البته عمق و دقتی که در این گونه سخنان وی هست چنان قوت و صلابتی دارد که فهم آن از عهده هر کس بر نمی‌آید و بسا که شور و غلبه آن در حد طاقت و حوصله اهل حس و خوکردگان به بحث عقل نظری هم نیست.

الف

معهدا از این طوفان سحاب که در سراسر مثنوی می‌جوشد و موج می‌زند و حتی تشنگانی را که حوصله‌یی در یانوش ندارند با شور و هیجان خویش از خود می‌رماند و محروم و تشنه کام می‌گذارد، آنها که ترک خورد آب هم برایشان ممکن نیست و با جرعه‌یی چند می‌توانند تشنگی خود را فرو نشانند چیزی از جوش و طراوت حیات بخش این طوفان معانی را در جرعه زلالی که قصه و داستان و تمثیل و حکایت نام دارد در می‌یابند، و بدین گونه است که قصه مثنوی می‌تواند راه پنهانی برای ورود به اقلیم بی‌پایان اندیشه مولانا شود و گوشه‌یی از آن افقهای روشن و ناپیدا کران را در رمزی که ورای ظاهر قصه و فراسوی دنیای محدود حس و مجاز هست بر آن کس که از راه معانی و لطایف نمی‌تواند به اوج آفاق مثنوی دست بیابد آشکار نماید.

ب

قصه‌پردازی که از زبان نی سخن می‌گوید و قصه او هم قصه ماست «نقد حال ما» را در قصه کنیزک و پادشاه (§ ۲۰۳ ث و مابعد) تقریر می‌کند، و از آنجا که لازمه قصه اتباع خبرها و در پی آوردن سخنهایی است که راست و دروغ را، احتمال می‌کند [۲۸]، در ضمن هر قصه قصه‌های دیگر تداعی می‌کند و قصه در قصه می‌آورد و از دفتر اول مثنوی تا آنجا که دفتر ششم روی به پایان دارد قصه

ج: ۴۷۶۳/۶،

ث: ۶۱۱۷/۶

۳۷۸۷/۶

ت: ۳۷۰۴-۵/۶

د: ۳۷۰۴/۶ ~

۴۹۱۶/۶

ح: ۴۸۷۶/۶،

۴۸۶۵/۶

می‌گوید، و با این حال سرانجام قصه او در داستان قلعه ذات‌الصور (§ ۲۲۰ الف و مابعد) بی‌آنکه داستان تمام گردد به پایان می‌رسد، و گویی قصه بی‌پایان نی، در آنچه به قلعه ذات‌الصور که رمزی از دنیای حس و عالم تعلقات است مربوط می‌گردد، ناتمام ماندنش اشارت گونه‌یی به این معنی باشد که نی تا وقتی آخرین تعلق را هم که با عالم حس دارد و همان قصه گویی و اظهار درد و شوق است رها نکند از خودی خویش که حتی تهی بودن نی نشانی از کمال آن است رهایی ندارد، و اینکه گویندهٔ مثنوی هم با قصه‌پرداز بی‌زبان خویش در اینجا زبان از حکایت می‌بندد و قصهٔ شهزادگان را در دنبال داستان رمزی قلعه ذات‌الصور ناتمام می‌گذارد نشان می‌دهد که سر قصهٔ نی نیز جز همین خموشی نهایی را الزام نمی‌کند و هیچ چیز مثل یک «قصهٔ بی‌پایان» رهایی قصه‌گوی را از تعلقاتی که مانع اتصال با مبدأ اوست نمی‌تواند تصویر و تمثیل کند.

پ

راست است که خود «نی» هم قصه‌یی دارد که گویندهٔ مثنوی آن را در حکایت و شکایت جدایی تقریر می‌کند [۲۹] و با بیانی که بر اهل معنی پوشیده نیست در ضمن سر نی، حکایت سیر نزولی و صعودی روح را در خط سیر پایان‌ناپذیری که سالک از اقلیم خودی تا آنچه ماورای قلمرو خودی است نقل می‌نماید، اما در این قصهٔ بی‌پایان و در واقع در تمام قصه‌های دیگر هم که جرّ جرّار کلام در ضمن نقل احوال و سیر اطوار به وی الهام می‌نماید، گوینده و رای ظاهر داستان همه جا به سر قصه هم نظر دارد، ظاهر قصه را فقط ظرف و پیمان می‌داند که مظلوف و محتوای آن معنی است و آنچه در آن اهمیت دارد جز معنی که سر قصه و حاصل آن است نیست.*

ت

این طرز تلقی از قصه که در واقع قصه‌های مثنوی را آینهٔ اسرار آن می‌سازد تاحدی نیز مبتنی بر فحوای مفهوم احسن القصص در تعبیر قرآن کریم (۳/۱۲) از داستان یوسف صدیق به نظر می‌آید که خود و رای اشارت به حسن بیان و اعجاز کلام متضمن اشتمال قصه بر حکمتها و عبرتهای آن است^۲، و از همان پایان دنبالهٔ نی نامه که مولانا داستان پادشاه و کنیزک را به عنوان نقد حال ما طرح می‌کند در واقع «بنیاد داستانی از عشق و عاشقی می‌کند» که با «انتقالات شریفه و اشارات لطیفه و نکات و لطایف دقیقه و تلویحات رموز... تمام اسرار و حقایق وجود و ظهور»^۳ را در طی اشارات خویش به تقریر می‌آورد، و از همین روست که شارحان اهل معنی غالباً در تبیین و تفسیر قصه‌های آن خاطر نشان می‌کنند که در این قصه‌ها حصه‌یی که عاید مخاطب می‌شود مجرد ظاهر حکایت نیست، چرا که در این داستانها «غرض ارباب

حقایق حکایات خلاق نیست بلکه در تحت هر نقطه نکته‌یی است^۴، بدین جهت سالک طالب در مراتب سیر روحانی خویش، بر حسب تفاوت احوال و مقامات، صورت حال خود را در آینه قصه‌های مناسب مطالعه می‌کند.

ث

از اینجا است که مثنوی وسیله تلقی لطایف عرفان عملی می‌شود. طعن و نقدی هم که اهل عرفان نظری از همان عهد حیات مولانا بر آن داشته‌اند^۵ تا حدی ناظر به همین نکته بوده است که نقش آینه را در تصویر حقایق در نظر نداشته‌اند و اشتغال آن را بر قصه و تمثیل متضمن اشتغال به مالایعنی و دستاویز نقد و طعن بر آن می‌یافته‌اند.

ج

۲۲۲

تصویر سرّ معنی در نقش قصه در مثنوی و در کلام اهل معنی همه جا مبنی بر آن است که گوینده می‌خواهد با ارائه این تصویر، حقیقت معنی را که با افهام عام فاصله دارد به اذهان آنها تقریب کند. از این رو صورت قصه هر چند در مثنوی غالباً با دقت و مهارتی شایسته کار قصه‌پرداز حرفه‌یی تصویر می‌شود غایت مقصود نیست، آن را بدان جهت طرح می‌کند تا مخاطب را تدریجاً از اقلیم حس که محدوده خاص ذهن اوست به عالم ماورای حس بکشاند، و پیداست که ورای این صورت آنچه منظور اوست سرّ قصه است. آن کس که فقط به صورت قصه دل می‌بندد و مفتون ظاهر آن می‌ماند نزد مولانا حال طفل را دارد که در مجلس بزرگترها دل به جوز و مویز خوش می‌دارد و ورای آن چیزی از آنچه در آنجا می‌گذرد درک نمی‌کند. اما اینجا سرّ قصه طفل را هم اندک اندک بالغ می‌کند و سرانجام اکرام حق وی را که طالب واقعی است به عالم ماورای ظاهر که دنیای بالغان راه است رهنمون می‌آید و در محدوده ظاهر و صورتش رها نمی‌کند.

الف

این نکته که گوینده می‌کوشد تا مخاطب اهل حس را از عالم صورت به قلمرو معنی رهنمونی کند درحقیقت مبنی بر آن است که ادراک اهل حس با آنچه مجرد معنی و محض حقیقت باشد تجانس ندارد و لطایف معنی را از طریق تصویر حسی آنها آسانتر می‌تواند ادراک نماید، چرا که قصه از جنس عالم حس است و

۱/۲۲۱ - سرّنی/ ۱ ت ۲ - تفسیر الفخر الرازی ۸۵/۱۸ ۳ - شرح داعی

۹/۱ ۴ - جواهر الاسرار، طبع لکنه‌و ۱۲۴/۱ ۵ - سرّنی ۱۵۱/ ب و مابعد

اهل حس را با آن مناسبت بیشتر هست. چنانکه طوطی هم نطقی را که به وی تعلیم می‌کنند* از انسان که با او سنخیت ندارد نمی‌تواند تلقی کند، تا از پس آینه‌اش تلقین ننمایند و توهم آن را که گویی همجنس او با اوسخن می‌گوید به وی القا نسازند تلقی تعلیم نمی‌کند. همچنین قصه نیز برای اهل حس به مثابه آینه‌یی می‌شود که وی در آن، ضمن تصویری که با عالم خود او تجانس دارد، نقش آن معنی را که با ذهن او سنخیت ندارد منعکس می‌یابد و به کمک حس و خیال خویش به سرّی که در ماورای آن تصویر حسی هست راه می‌یابد و راز معنی را تا آنجا که برای او ممکن است ادراک می‌نماید.

ب

بدین سان قصه حکم آینه‌یی را پیدا می‌کند که هر چند از آنچه واقعی است جز صورتی کوچک و محدود عرضه نمی‌دارد اما تخیل مخاطب را به پویه و هیجان می‌اندازد و او را از عالم نقش و عکس به ورای آنکه اصل و عین است هدایت می‌کند، بعلاوه از حقیقت معنی که ذهن خو کرده به حس او بدان دسترس ندارد وی را با تصویری آشنا می‌سازد و از آنچه اهل معنی جز با کشف و شهود آن را ادراک نمی‌کنند از طریق تمثیل و مجاز تصویری و گر چند مجمل و مبهم به وی می‌دهد، و آشکار است که تصور آن معانی برای عام خلق از این روشنتر حاصل شدنی نیست. ورای این تصور، سلوک و عمل لازم است و آن کس که نمی‌خواهد خود را از طریق سلوک و عمل با عین حقایق مربوط کند البته از نقشی که در آینه می‌بیند می‌تواند خود را به تصویر حقایق دلخوش و خرسند بدارد.

پ

بعلاوه چون در تقریر اسرار و معانی که ماورای ادراک اهل خاطر است عارف ممکن است گه‌گاه با انکار معاندان و ایراد منکران مواجه شود برای وی ممکن نیست که عین حقایق را همه جا، چنانکه هست، به بیان آرد، " این رو چنان می‌نماید که برای وی «طریق اسلم آن است که در اثنای امثال، این مقالات به طریق نقل از زبان هر کسی گفته آید تا در مقال اهل حال اصحاب جدال را مجال قیل و قال نباشد»، و با تمسک به این شیوه به هنگام ضرورت سخن تا حدی نیز در ابهام می‌ماند و کشف سرّ قصه تعذر پیدا می‌کند و گوینده عمداً زنگاری از ایجاز و تعقید در آینه باقی می‌گذارد تا آینه‌اش غماز نباشد، و با آنکه اقتضای آینه هم ارائه تصویر خلاف را اجازه نمی‌دهد* در هر حال این حق برای گوینده باقی می‌ماند تا آنچه را نمی‌خواهد معروض دیدنا محرم بیابد در غبار و ابهام و زیر زنگار آینه از چشم بیگانه مستور بدارد و هر کس فقط در حدّ استعداد و فراخور ادراک خویش از این قصه حصه‌یی حاصل کند.

ت

۲۲۳

جستجو در باب قصه‌های مثنوی اشارتی کوتاه را نیز در باب شیوه ارزیابی سر قصه‌ها در این پایانه بحث طلب می‌کند. البته تمثیلات و قصص مولانا در طرز استشهاد از شیوه بیان قرآن کریم متأثر به نظر می‌رسد. معهدا این شیوه در آنچه از عیسی و بودا نیز منقول است هست و همه جا وسیله‌ی است برای تفاهم با کسانی که زبان تعلیم برای آنها مفهوم یا موثر نیست. در تعالیم منقول از بودا استشهاد به امثال و حکایات تا حدی است که برخی محققان [۳۰] رواج چنین قصه‌های امثال را با پیدایش آیین بودا مربوط شمرده‌اند.

الف

البته ذکر تمثیلات و قصه‌ها که از مآخذ گونه‌گون ناشی است در مثنوی همواره ناظر به معانی باریک عرفانی و اخلاقی است و ظاهراً به همین سبب مولانا غالباً در ساخت و شکل قصه به اقتضای احوال تصرف می‌کند و خود را به پیروی از اصل روایت، چنانکه در مآخذ وی هست، پایبند نشان نمی‌دهد.

ب

در مورد مآخذ شک نیست که شناخت آنها زمینه فکر و مایه تبحر گوینده را در ادبیات رایج در عصر وی نشان می‌دهد و در عین حال میزان تصرف وی را در نقل روایت معلوم می‌دارد. اما قصه‌هایی هم هست که در ادبیات اقوام دیگر نیز نظایر دارد و بررسی آنها حدود انتشار و نفوذ قصه یا مآخذ آن را در خارج از قلمرو زبان مولانا به محک می‌زند. قصه آن مرد که در خواب گنجی در مصر به وی نشان دادند و وی در طلب آن به مصر رفت و آنجا وی را هم به خانه و دیار خویش حواله دادند*، از این گونه قصه‌هاست که نمونه‌های دیگر هم دارد و همواره از تأثیر و انتشار مثنوی حاکی به نظر نمی‌آید.

پ

از جمله یک روایت این قصه در آثار یهود اروپای شرقی هست که جزو آثار منسوب به فرقه خسیدیم + آمده است و صبغه محلی که در آن هست این احتمال را که به نحوی مأخوذ از مثنوی باشد تا حدی بعید نشان می‌دهد.

ت

بر وفق این روایت، اسحق + ربان پسر یزقل + که در محله خاص قوم یهود + در شهر کراکوی +، تختگاه قدیم سرزمین لهستان، زندگی می‌کند با فقر و سختی بسر می‌برد. یک شب خوابی می‌بیند و در طی آن به وی اعلام می‌گردد که باید به شهر پراگ در سرزمین بوهیما آهنگ کند و در آنجا در زیر پلی که به قصر پادشاه ولایت

→
۱/۲۲۲ - جواهر الاسرار ۱/۲۰۰

۲۲۲/ب* ۱۴۳۰/۵ ~ ت: ۳۵۴۶/۱

می رود گنجی را که در خاک پنهان است به دست آورد. چون این خواب چندین شب پیایی تکرار می شود، ربان مسکین آن را رؤیای صادق می پندارد و سرانجام عزیمت سفر می کند و به جستجوی گنج برمی آید. اما وقتی به مقصد می رسد پل را تحت نظارت و حفاظت شدید شبانروزی نگهبانان پادشاه می بیند و اقدام به کاوش را غیرممکن می یابد. با اینهمه، هر روز بی آنکه از جستجوی مقصود مأیوس گردد به نزدیک پل می رود و در ساختمان و بنای پل به تأمل و دقت می پردازد.

عاقبت فرمانده نگهبانان که از تردد دایم وی به آن حدود در شک و تعجب می افتد از وی سر این رفت و آمد دایم را می پرسد و پیرمرد با سادگی تمام حکایت خواب خویش را برای وی نقل می کند. فرمانده نگهبانان از حکایت وی به خنده می افتد و می پرسد آیا این راه دراز را تنها به خاطر همچو خوابی طی کرده ای! آنگاه می افزاید که اگر من نیز به چنین خوابها اعتقاد می داشتم می بایست عین این راه را در جهت مخالف پیش گرفته باشم چرا که من نیز بارها خواب دیده ام که در شهر کراکوی، در خانه ربان جهود، نا مش اسحق پسر یزقل، گنجی در زیرزمین و در پشت آتشدان خانه مدفون است. در جستجوی این گنج هم باید به کراکوی رفت و در محله یهودان که نیمی از آنها اسحق و نیم دیگر یزقل نام دارند در هر خانه ای را کوفت و خانه اسحق ربان پسر یزقل را سراغ گرفت!

پیرمرد یهودی که با شوق و حیرت این حرفها را می شنود بی آنکه دیگر چیزی بگوید از فرمانده نگهبانان خداحافظی می کند و یکسر به شهر و دیار خویش برمی گردد و در گوشه خانه خویش در پشت آتشدان زمین را می کاود و گنجی را که به فقر و فاقه وی پایان می دهد بیرون می آورد و با قسمتی از آن گنج بنایی می سازد که هنوز نام او را به یادگار نگه داشته است [۳۱].

قصه، چنانکه پیداست، تقریری دیگر با نام و نشانی دیگر از همان حکایت مذکور در مثنوی است که اینجا ظاهراً آن را برای توجیه نام یک کهنه بنای بی نشان در افواه شایع کرده اند. البته مأخذ آن ممکن است روایتی عامیانه باشد که حکایت مثنوی هم به نحو دیگر از آن متأثر باشد، لیکن از نقل آن نیز، مثل نقل حکایت مثنوی، برمی آید که گنج مقصود از انسان دور نیست، آن را باید در درون خویش و در نهانخانه وجود خود جست. در عین حال برای نیل بدان هم باید از خودی خود که خانه و دیار رمزی از آن است بیرون آمد و هم باید خانه خود را که همان خودی انسان است ویران و زیر و زبر کرد. تازه فقط آن کس به این گنج مقصود راه می تواند برد که بدانچه با دنیای غیب و رؤیا مربوط می شود بی اعتقاد نباشد و لاجرم آنکه

همچون فرمانده نگهبانان به الهام و رؤیا باور ندارد از نیل به گنج مقصود محروم خواهد ماند.

باری اگر شناخت مآخذ در قصه‌های مثنوی خالی از اهمیت نیست بحث در شکل و ساخت قصه هم قدرت گوینده را در ایجاد هماهنگی بین اجزای آن نشان می‌دهد و قصه را برای بیان مقصود بهتر وافی و جاندار می‌سازد، اینجاست که تحلیل قصه بدون توجه به دقایق مربوط به ساخت و شکل [۳۲] ان متضمن فایده‌کافی به نظر نمی‌رسد.

معهدنا تأمل در شکل و ساختار قصه و دگرگونی‌هایی که اقتضای عصر و محیط، قصه واحد را به صورتهای گونه‌گون در می‌آورد می‌تواند آنچه را قصه تاریخی گمان می‌رود به اسطوره‌ها مربوط دارد و پیدایش حکایات را در احوال اشخاص تاریخی توجیه نماید. از جمله، قصه سلطان محمود با شب دزدان (۲۱۶ الف و مابعد) در روایت مثنوی ساختاری مناسب با تصویری که نسل‌های بعد از محمود از احوال وی در خاطر داشته‌اند دارد، اما صورت دیگری که از مضمون قصه در آنچه از احوال شارلمانی + منقول است هست [۳۳] و اینکه نوعی رؤیای غیبی در آنجا «امپراطور مقدس» را به شب دزدی و شرکت با دزدان وامی دارد قطع نظر از طنز کنایه‌آمیزی که در اصل واقعه در باب توافق این هر دو نقش هست نشان می‌دهد که اصل قصه بر تاریخ تقدم زمانی دارد و در هر روایت ساختار جدید رنگی مناسب با احوال محیط به قصه می‌دهد که آن را متضمن معانی متفاوت می‌سازد.

همچنین مضمون قصه مثنوی در باب وانمودن سبب قربت ایاز* هم که گوینده در طی آن نشان می‌دهد ایاز برخلاف مدعیان گول خویش از اشارات سلطان همواره ادراک درست دارد و در هر اشارت تمام لوازم و پیامدها را به حساب می‌گیرد، در یک قصه اسپانیایی، از مجموعه حکایات دُن خوان مانوئل + هم با پاره‌یی اختلاف که لازمه ساختار جدید قصه یا مأخذ شرقی آن است، در ضمن امتحانی که پادشاه برای تعیین جانشین خود از سه فرزند خویش می‌کند و از آن میان فرزند کهن را برمی‌گزیند، به صورتی دیگر اما با محتوایی مشابه مجال بیان می‌یابد [۳۴] و شباهت دو قصه، که تفاوت ساختار مانع از شناخت آن نیست، معلوم می‌دارد که هر چند ایاز و سلطان محمود به هر حال اشخاص تاریخی محسوبند، مضمون قصه که شامل نحوه و حاصل امتحان است، فکری است که در ورای تاریخ سیر می‌کند و به آنها و تاریخ عصر آنها اختصاص ندارد. به هر حال تأمل در تفاوت شکل و ساختار قصه‌ها در شناخت مآخذ داستانهای مثنوی هم افقهای تازه می‌گشاید

و به لطایف و رموزی که در سر قصه‌ها مضمیر می‌نماید معنیهای دیگری می‌بخشد و آنها را غنیتر و سرشارتر می‌سازد.

با اینهمه، مجرد مطالعه در مآخذ قصه‌ها یا در شکل و ساخت آنها نفوذ در دنیای مثنوی را برای پژوهنده آسان و ممکن نمی‌سازد، چرا که به سر قصه هم توجه باید داشت و آنچه قصه مولانا را پویان و پَرّان می‌نماید و از آن نردبانی می‌سازد که جز به کمک آن نمی‌توان به اوج حقایق مثنوی راه یافت همین لطیفه باریک و مخفی است که وی از آن به سر قصه تعبیر می‌کند.

یادداشتها

۱

- ۱- مثنوی: هذا كتاب المثنوی و هو اصول اصول الدين في كشف اسرار الوصول واليقين ~ .
ديباچه دفتر اول.
- ۲- جامی: خدمت مولوی می فرموده است که من این جسم نیستم که در نظر عاشقان منظورم بلکه من آن ذوقم و آن خوشی ام که در باطن مریدان از کلام من سر می زند (نفحات الانس / ۴۶۰).
- ۳- روایات مناقب نویسان و ارباب تذکره. از سلطان ولد و سپهسالار و افلاکی گرفته تا جامی و دولت‌شاه، در باب جزئیات احوال مولانا و پدرش بهاء‌ولد غالباً متضمن اطلاعات متناقض و مبالغه‌آمیز و روایات بی اساس است. برای نقد این گونه روایات رک: جستجو در تصوف / ۲۷۵؛ سرنی / ۳۰ الف و مابعد.
- ۴- در باب اصل روایت ابن بطوطه و نقد آن رک: فروزانفر، شرح حال مولوی (زندگانی مولانا جلال‌الدین) / ۵۸-۵۹.
- ۵- در باب ضرورت جمع بین طریقت و شریعت، اقوال مشایخ با آنچه مولانا می گوید توافق دارد. به موجب تقریر مولانا، شریعت همچو شمع است ره می نماید ~ و چون در ره آمدی آن رفتن تو طریقت است، و چون رسیدی به مقصود آن حقیقت است (مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه). برای اقوال سایر مشایخ مقایسه شود با: الرسالة التشریبه / ۴۳؛ مرصاد العباد / ۳.
- ۶- غزالی: فكما انّ العقل طور من اطوار الآدمی يحصل فيه عين يبصر بها انواعاً من المعقولات الحواس معزولة عنها فالنبوة ايضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل ~ (المنقذ من الضلال / ۳۶)؛ مقایسه شود با: لاهیجی: و منها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة والرسالة والوحي ولوجاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع احكام العقلية والنقلية (شوارق الالهام / ۴۳/۱). اخذ وانتصار ملا عبد الرزاق از امام غزالی جالب است؛ و اشارت به مفهوم همین طور است قول مولانا در مثنوی:

فلسفی کومنکر حنانه است از حواس انبیا بیگانه است

- ۷- اشاره: اول درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الإرادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني أواس كمن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من

روح الاتصال فما دام درجته هذه فهو مرید (الاشارات والتنبيهات، النمط التاسع ۳/۳۷۸). امام قشیری: فصل: و کل مرید بقی فی قلبه اشی من غروض الدنيا مقدار و خطر فاسم الارادة له مجاز (الرسالة القشیریة ۱۸۴/).

۸- عزیز نسفی: بدان که سلوک عبارت از سیر است و سیر الی الله باشد و سیر فی الله باشد. سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد (انسان کامل ۱۲/۱). امام الرازی ~: ان المحققین قالوا: السفر سفران: سفر الی الله و هو متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهياً فالعبور علیه متناه؛ و سفر فی الله و هو غیر متناه لان نعوت جماله و جلاله غیر متناه و لا يزال العبد یترقی من بعضها الی بعض (شرح اشارات)؛ مقایسه شود با: الدكتور عبدالحلیم محمود، التصوف عند ابن سینا، قاهره، بدون تاریخ ۶۳/؛ المحقق الطوسی: هذه آخر درجات السلوك الی الحق وهی درجة وصول التام و یلیها درجات السلوك فیہ، وهی تنتهی عند المحو والفناء فی التوحید (شرح اشارات ۳/۳۸۷).

۹- ابن طفیل: تلك حال تبدو من الغرابه بحيث لا یصفها لسان ولا یقوم بها بیان لانها من طور غیر طورهما و عالم غیر عالمهما ~ و من راه التعبير عن تلك الحال فقد راه مستحیلا و هو بمنزلة من یرید ان یدوق الالوان من حیث هی الوان و یطلب ان یرید ان یدوق الالوان (التصوف عند ابن سینا ۶۳/).

۱۰- آن گونه که از اشارت مولانا برمی آید، کسانی که اهل علم و طالب تحصیل بوده اند مجلس مولانا را، ظاهراً بدان سبب که در آن بیشتر حدیث عشق و ذوق بوده است، خوش نداشته اند و حضور در آن را اتلاف عمر می شمرده اند. مولانا می گوید: این کسانی که تحصیلها کردند و در تحصیلند می پندارند که اگر اینها ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارک شوند بلکه چون اینجا آیند علمهاشان همه جان گیرد ~ (فیه مافیه/ ۱۵۶).

۱۱ و ۱۲- افلاکی: روزی حضرت مولانا با جمع اصحاب به سوی زاویه شیخ صدرالدین می رفتند ~ خادم ~ خدمت کرد که شیخ در گوشه نیست، خداوندگار ~ از آنجا درگذشتند و به مدرسه ~ درآمدند ~ فرمود: این بقعه بیچاره ~ می زاید ~ که چند پوست پوست. (مناقب ۱/۲۱۹)؛ ایضاً: سلطان الخلفا ~ چلبی حساء الحق والدین روایت کرد که شبی ~ پرسیدم که حضرت خداوندگار به خدمت شیخ صدرالدین محدث بجد عنایت می فرماید ~ عجباً او در این راه محقق است یا مقلد؟ فرمود ~ مقلد است والله مقلد است نسبت به تحقیق شما ~ (مناقب ۱/۴۷۱)؛ مقایسه شود با روایت ذیل در باب کتاب ابن عربی: بعضی علمای اصحاب در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می گفتند ~ از ناگاه زکی قوال از در درآمد ~ حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است (مناقب ۱/۴۷۰).

۱۳- عبارت مأخوذ است از مکتوب خط مولانا بر پشت یک نسخه خطی مثنوی؛ مقایسه شود با: فروزانفر، شرح حال مولوی/ ۱۶۲.

۱۴- ایام بفتح الهمزة: المستقیم: واعلم ان الطریق الی الله انما یتکثر بتکثر السالکین واستعداداتهم المتکثره ~ فاحدیة الطریق عبارة عن استهلاك کثرة طرق السالکین من الانبیاء والاولیاء فی وحدة الصراط المستقیم المحمد و شریعته المرضیه عند الله ~ (قیصری، شرح فصوص ۵۰/).

۱۵- مقایسه شود با ابیات ذیل از مثنوی:

خاک بر سر کن حسد را همچو ما	۴۳۶/۱	خاک شو مردان حق رازیر پا
تا قیامت آزمایش دایمست	۸۱۵/۲	پس به هر دوری ولیی قایمست

- اندر آدر سایه آن عاقلی کش نداند برد از ره نـاقلی ۲۹۶۱/۱
- ۱۶- بایزید: معلوم شد که نهایت حال اولیا بدایت احوال انبیاست، نهایت انبیا را غایت نیست (تذکره الاولیاء ۱/۱۷۵). و هذا ابو یزید البسطامی سئل عن هذه المسألة فقال مثل ما حصل للانبیاء علیهم السلام کمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة فتلك القطرة مثل ما لجمع الاولیاء وما فی الظرف مثل لبیننا صلی الله علیه وسلم (الرسالة القشیریة/ ۱۵۹).
- ۱۷- در باب طبقات اولیا در نزد صوفیه رک: عزیز نسقی، انسان کامل / ۱۸-۳۱۷: ارزش میراث صوفیه / ۳۱-۲۳۰.
- ۱۸- برای ترجمه این قصیده که تحت عنوان «جامه فخر» نقل شده است رک: ارزش میراث صوفیه / ۸-۲۸۴.
- ۱۹- قول مولانا در این باب: موسی و فرعون معنی را رهی ~ قول ابن عربی را به خاطر می آورد که در فصوص به نجات فرعون و ایمان او اشارت دارد. و در این باب بر وی و کسانی که وی را انتصار و تأیید کرده اند مناقشه بسیار هست؛ مقایسه شود با: سرنی / ۳۴۳ح؛ یادداشتها بخش ۱۰، شماره ۳۴.
- ۲۰- در باب اقوال صوفیه و مآخذ آنها در این باب رک: سرنی / ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۷۶.
- ۲۱- برای طرح اجمالی مسأله رک: Tor Andrae. Islamische Mystiker. Stuttgart. 1960.
- در باب حدود این تأثیر مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۸-۶: ارزش میراث صوفیه / ۲۷-۲۵، ۴۵.
- ۲۲- رک: مناقب العارفين، مواضع متعدد، از جمله: ۱/۱۲۲، ۸-۱۲۷، ۱۵۴، ۲-۱۹۱.
- ۲۳- افلاکی: مولانا اصحاب را وصیت می فرمود که در هر حالی که می باشم اگر جماعتی فتوی آرند و کسی را سؤالی باشد منع نکنید ~، همچنان در وقت استغراق و سماع اصحاب کرام دوات و قلم حاضر داشتندی ~ (مناقب ۱/۳۲۵).
- ۲۴- مقایسه شود با: اوراد الاحباب / ۱۸۱.
- ۲۵- غزل مولانا بدین مطلع:
- هیچ می دانی چه می گوید رباب زاشک چشم و از جگرهای کباب
- در مجلسی از اصحاب و در جواب اعتراض مخالفان نظم شد؛ مقایسه شود با: افلاکی، مناقب / ۸-۱۶۷.
- ۲۶- افلاکی: سلطان ولد فرمود که روزی از حضرت پدرم سوال کردند که آواز رباب عجایب آوازی است. فرمود که آواز صریر باب بهشت است که ما شنویم. مگر سید شرف الدین گفته باشد که آخر ما نیز همان آواز می شنویم، چه معنی که چنان گرم نمی شویم ~ فرمود ~ آنچه ما می شنویم آواز باز شدن آن در است، و آنچه او می شنود آواز فراز شدن آن در است. (مناقب ۱/۴-۴۸۳). در باب سماع موسیقی اجزاء کاینات نیز مقایسه شود با: حکایت مولانا و سنگ آسیاب (مناقب ۱/۳۷۱).
- ۲۷ و ۲۸- عطار: دیگر باعث (بر تصنیف کتاب) آن بود که جنید را گفتند: مرید را چه فایده بود در این حکایات و روایات؟ گفت: سخن ایشان لشکری است از لشکرهای خدای تعالی ~ (تذکره الاولیاء ۱/۴).
- مولانا جلال الدین: الحِکْمُ جنود الله یقوی بها ارواح المریدین یزده علمهم عن شائبة الجهل وعدلهم عن شائبة الظلم ~ و یقرّب لهم ما بُعد عنهم من فهم الآخرة ~ (مثنوی، دفتر سوم، دیباچه)؛ مقایسه شود با: خواجه عبدالله انصاری: قال ابوالقاسم جنید بن محمد الصوفی رحمه الله: حکایات المشایخ جند من جنود الله عزوجل (طبقات الصوفیه، طبع کابل ۲/۲)؛ همچنین با قول نجم الدین رازی: و گفته اند: کلمات المشایخ جنود الله فی

ارضه، یعنی کلمات مشایخ یاری دهندۀ طالبان است (مرصادالعباد / ۱۳).

۲۹- فروزانفر، شرح حال مولوی / ۱۰۹.

A.Gölpinarlı. Mowlânâ. Sams-i Tabrizi ile Altmis iki yasinda Bulustu. Sark. ۳۰. Mecm. 1959. III. 156 - 161.

برای اشکالات این فرضیه مقایسه شود با: سرنی، یادداشتها، بخش ۲، شماره ۲۲.

۲

۱- خلق الله آدم علی صورته: حدیث نبوی؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی / ۱۵- ۱۱۴؛ نیز رک: عهد عتیق، پیدایش ۱/ ۲۷- ۲۶، ۲/ ۵- ۱؛ همچنین: هر که خون انسان ریزد خون وی به دست انسان ریخته شود زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت ۶/ ۹؛ مقایسه شود با: حدیث نبوی: اذا قاتل احدکم اخاه فلیجتنب الوجه فان الله خلق آدم علی صورته (صحیح مسلم، باب النهی عن ضرب الوجه ۸/ ۳۲- ۳۱).

۲- ابن عربی: فلا ینزال العالم محفوظا مادام فیہ هذا الانسان الكامل (فصوص الحکم، فص آدمی)؛ قیصری: الاتری ان الانسان الكامل اذا زال و فک ای فرق و انتقل من الدنيا الى الآخرة ولم یبق فی الافراد الانسانی من ینكون متصفا بکماله لبقوه مقامه ینتقل معه الخزائن الالهیه الى الآخرة ~ (شرح فصوص / ۷۴).

۳- ابن عربی، فصوص الحکم / ۱۴.

۴ و ۵- شیخ شبستری:

چو چشم عکس در وی شخص پنهان	عدم آیینۀ عالم عکس وانسان
به دیده دیده رادیده که دیده ست	تو چشم عکسی و او نور دیده ست

(شرح گلشن راز / ۷۳۰): مقایسه شود با متن و شرح لاهیجی / ۱۱۱- ۱۱۰.

ابن عربی: و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذي به ینكون النظر ~ (فصوص الحکم / ۷۰) ~ و كما ان انسان العین هو المقصود الاصل من العین اذ به ینكون النظر ~ كذلك الانسان هو المقصود الاول من العالم كله اذ به ینظهر اسرار الالهیه (شرح قیصری / ۷۱). در باب قول شارحان مقایسه شود نیز با:

Nicholson. R.A., Commentary on Books. I - II/81.

۶- قیصری: وخصصها (ای الحکمة القدوسیه) بادریس (ع) لاجل تطهیر نفسه (ع) بالریاضة الشاقه و تقدیسه عن الصفات الحيوانیه حتی غلبت روحانیته علی حیوانیته فصار كثير الانسلاخ عن البدن و صاحب المعراج و خالط الارواح و الملائكة المجرده و قيل لم ینم سنه عشر عاماً و لم یأكل حتی بقی عقلاً مجرداً (شرح فصوص / ۳- ۱۵۲).

۷- نام پدر ابراهیم بر وفق ظاهر اشارت قرآن کریم (۷۳/ ۶) و مشهور در بین مسلمین آزر است، هر چند بعضی آزر را نام عمه وی گفته اند. در باب نام تارخ که در این باره در تورات و در قول نسابین آمده است نیز بحث است. برای تفصیل رک: ثعلبی، عرایس المجالس / ۷۲؛ مقایسه شود با: الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۱۳/ ۳۷ ~ ؛ و اصحاب ما دوروایت کردند: یکی آنکه آزر نام جدش بود من قبل اتمه. و روایت دیگر نام عمش بود، و این هر دو در لغت شایع و جاری است که عرب جد را از قبل مادر و عم را پدر خوانند و ~ درست شده است که پدران پیغمبران تا به آدم همه مؤمنان بودند (تفسیر ابوالفتح / ۲/ ۲۹۵).

۸- هو لوط بن هاران بن تارح بن اخی ابراهیم (عرایس / ۱۰۲): به قول دیگر، پسر عم ابراهیم بود (نسابین،

قصص الانبیاء (فارسی) (۷۷/)

۹- حدیث نبوی: اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله (احادیث مثنوی / ۱۴).

۱۰- وروی عن النبي (ص) انه قال رحمه الله اخي يوسف اوله يقل اذ كرنى عند ربك لما لبث في السجن سبعا بعد الخمس. این خبر حسن روایت کرد، آنکه بگریست (و) گفت: نحن نزل بنا الامر فمشكو الى الناس (کشف الاسرار ۵/۷۰): قول حسن در روایت ثعلبی بدین گونه است: نحن اذا انزل بنا امر فرعنا الى الناس (عرایس/۱۲۴).

۱۱- نام وی اظفیر و قیل قطفیر. مردی بود از قبطیان حاجب و خازن ملک مصر. و در آن زمان به مصر رسیده بودی که هر که خزانه ملک داشتی و تصرف مملکت همه ولایت در دست وی بودی او را عزیز گفتندی (کشف الاسرار ۵/۳۵).

۱۲- هفت سال زلیخا در محبت یوسف بود، از خویشتن چندان غایب گشت که معانی او جمله به یوسف قیم گشت [ظ: گشته بود] تا چون سرد یافتی گفتی یوسف (پس) گرم شدی (و) چون گرم یافتی گفتی یوسف خنک گشتی ~ (شرح تعرف ۴/۴۷).

۱۳- عبارت منسوب است به امام علی بن ابی طالب علیه السلام (تمهیدات/۲۸۰): همچنین از بعضی مشایخ هم نقل است: قال محمد بن واسع رضى الله عنه: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه، وقال غيره: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله (شرح تعرف ۲/۱۱۷ ~)؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز/۶۰: همچنین رجوع شود به حکایت افلاکی و قول مولانا که گفت: ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه (مناقب ۱/۱۱۰ ~)؛ قول در کلام سلطان ولد منسوب به بایزید بسطامی شده است: چنانکه ابایزید بسطامی رحمه الله دید و فرمود که ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله فيه (ولدنامه /۱۷۱)؛ برای کسانی دیگر که این قول به آنها منسوب است مقایسه شود با: سرنی، یادداشتها، بخش ۱۱، شماره ۲۲ و بخش ۱۵، شماره ۴۶.

۱۴- مقایسه شود با: عطار، مصیبت نامه ۱۲/۲۷: روایت در تورات (خروج ۲۹/۳۴ ~) هم هست؛ نیز رک: Pitter, H., Das Meer der Seele/517.

۱۵- حدیث: لا یسعی ارضی و لا سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن، که صحت و سقم روایت محل بحث است؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی/۲۶.

۱۶- در باب حکایت برخ نیز رک: قوت القلوب ۲/۵۴؛ عطار، مصیبت نامه، مقاله سود، حکایت دود؛ مقایسه شود با: Ritter, H., Das Meer der Seele / 522. 566. -7.

۱۷- بعلاوه، موسی را که با خضر ملاقات می کند بعضی غیر از موسی پیغمبر شمرده اند. رک: مروج الذهب ۱/۲۸؛ برای تفصیل مسأله مقایسه شود با: طرائق الحقایق ۱/۷۵.

۱۸- زاهدایمن مشواز بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تادیرمغان اینهمه نیست

دیوان حافظ/۵۲

۱۹- آزمایه بیچارگی قضمیر مرده می شود ماخولیای مهتری سگ می کند بلعادر را

کلیات سعدی، طیبات / ۱۶۴

۲۰- این وعده ها که تفصیلاتشان در مثنوی است نمونه بشارات انبیا در نظر صوفیه و عرفا تنقی می شود. برای بحث در باب این بشارات و توجیه اسباب عدد توجه خلق به آنها رک: مکاتیب قطب، مکتوب ۶/۷۲-۱۴۵.

۲۱- به تعبیر سلطان ولد: هر دلی نیست قابل اسرار (ولدنامه /۲۸۵). و آن کس که چون سرنی به وی

بسپارند در آن خیانت کند و آن را وسیله جلب و دفع سود و زیان خویش سازد به انتقاد خردت سزای عقوبت می شود؛ مقایسه شود با: ولدنامه / ۸۵ - ۲۷۴.

۲۲- و یحیی اول من امن بعیسی و صدقه و ذلک ان امة کانت حاملة به فاستقبلها مریم و قد حملت لعیسی فقالت لها ام یحیی: یا مریم احامل انت؟ فقالت: لما ذاتقولین هذا؟ قالت: انی اری مدنی یسجد لہ فی بطنک (عرایس / ۳۷۵). قصه این سجود که متضمن قول به وقوف مادر یحیی از حمل مریم است مورد این اشکال واقع شده است که مریم بعد از حمل از مردم عزلت گزید، ایصابات مادر یحیی از آن نمی توانست واقف باشد. با آنکه قصه گویان در رفع این اشکال گفته اند «مادر یحیی خاله مریم بود» و «چون مریم به عیسی بار گرفت... کس ندانست مگر مادر یحیی» (نیسابوری، قصص الانبیاء / ۳۱۴) قبول نول آنه خانی از اشکال نیست. مولانا در رفع اشکال توجیهی دیگر می کند، حاصل آنکه با وجود عزلت و تقطاع مریم، هر غایبی در نزد وی حاضر بود و خود هر جا که بود می توانست مادر یحیی را در نظر آرد، بعلاوه قصه را هم نباید حمل بر ظاهر کرد، آنچه در آن اهمیت دارد معنی است که حاصل قصه و سر آن است (مشوی ۳۶۱۲/۲ ~).

۲۳- قیل ان یحیی قال له اترابه من الصبیان: یا یحیی اذهب بنا نلعب. فقال لهم: ما للعب خفت (عرایس / ۳۷۶).

۲۴- فصل: قال الجراح المسیحی: شرب عندی طائفة من اصحاب شیخ صدرالدین و قالوا لی کن عیسی هوالله کما ترعمون ~ . قال مولانا رضی الله عنه: کذب عدو الله و حاشا هذا کلام من سکر من نبیذ الشیطان الضال الذلیل المذل ~ (فیه مافیہ / ۱۲۴ ~).

۲۵- ممکن است قول اصحاب شیخ صدرالدین در تأیید این نسبت به عیسی ناظر به اشارات شیخ محیی الدین باشد در بیت زیر:

حتی یصح له من ربه نسب به یوثر فی العالی و فی المدون ~

که آن عده از اصحاب شیخ یا جراح مسیحی مفهوم آن را نه بر وفق مراد شیخ درک کرده اند و یا از آن در ضمن لُجون ناشی از سُکر، سوء تعبیر نموده اند. مراد شیخ آنست که: آنه احیی الاموات و خلق الطیر لیصح نسبه و نسبت به الی الله بگونه صادراً منه مظهراً للاسم الجامع الالهی لابانه ابنه کما یقول الظالمون ~ ... به یوثر: ای بذلک النسب یوثر فی العالی ای فیمن له العلو المرتبی کالانسان و فیمن له السفلی المرتبی و هوالدون کالطیر باحیاء الموتی و خلق الطیر او یوثر و یتصرف فی العالم العنوی السماوی و السفلی الارضی کلها. شرح قیصری / ۳۱۷. درباره شعر ابن عربی و ضبط آن مقایسه شود با: شرح فصوص جندی / ۵۰۸.

۲۶- فیض روح المقدس ارباب از مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیح می کرد (دیوان حافظ / ۹۷): مقایسه شود با: مثنوی / ۹/ ۱ - ۱۵۹۸:

جانها در اصل خود عیسی دمست یک دمش زخمست و دیگر مرهمست
گر حجاب از جانها برخاستی گفت هر جانی مسیح آساستی

۲۷- مولانا در همین باب جای دیگر می گوید: بسم الله آن زامی است که هر روزی چندین لنگ و مبتلا و رنجور و نابینا بر در صومعه عیسی جمع شدند هر بامدادی ~ این زام مبارک بر ایشان خواند همه بی علت با تمام صحت و قوت به منزلهای خود روان شدند (مجالس سبعة / ۱۶).

۲۸- نیسابوری: آنگاه (عیسی) از بیت المقدس بیرون رفت با آن دوازده تن که بدو گردیده بودند... در

قصه چنین آمده است که پیوسته حواریان با عیسی رفتندی و نیز از هر شهری خنقی با او رفتندی تا عجایبها دیدندی ~ (قصص الانبیاء / ۸۰-۳۷۵).

۲۹- جهت تفصیل خبرنجه و داستان داود و اوریا رک: کشف الاسرار ۳/۸-۴۳۰. در باب جهت اجتناب از تفصیل قصه مقایسه شود با روایت ذیل: و قد روى الحارث الاعور عن على بن ابى طالب رضى الله عنه انه قال: من حدث بحدث داود عليه السلام عسى ما يرويه القصص معتقداً صحته جدته حدیث عظیم ما ارتكب ~ (عرایس / ۲۸۱).

۳۰- ابن عربی: ثم المنة الكبرى التي خصه الله تعالى بها التنصيص عسى خلافته (فصوص الحکم، فص داودی): مقایسه شود با: شرح قیصری / ۷۱-۳۷۰.

۳۱- قال (الشیخ) رضى الله عنه: اعلم ان شفقة على عبد الله احق بالرعاية من الغيرة في الله (فصوص الحکم، فص یونسی). قال الشیخ الجندی: یعنی الإبقاء على النفوس المستحقه للمقتل شرعاً والكفار وغيرهم ~ احق بالرعاية من الغيرة في الله الموجبه للمقتل فان المقتل هدم بنيان الرب و هو الانسكان (جندی، شرح فصوص / ۵۶۰).

۳۲- در باب ارتباط و تبدل تخت و درخت مقایسه شود با: نیسابوری، قصص الانبیاء، قصه جرجس ۴۷۳-۴.

۳۳- مقایسه شود با قول ابن فارض (دیوان ۶۰-۵۹):

وانى وان كنت ابن آدم صورة
فلى فيه معنى شاهد بابوتى

و نیز: شرح گلشن راز ۲۲.

۳

۱- برخلاف تردیدی که اظهار شده است این نکته قابل ملاحظه است که رومیان و یهودیان عصر اول مسیحی با وجود مخالفت شدیدی که با پیروان عیسی داشته اند وجود عیسی را انکار نکرده اند. تردید در وجود عیسی هم از افراط در نقد تاریخی برخاسته است و امروز چندان مدافع ندارد. مقایسه شود با: تاریخ در ترازو / ۳۴ و ۲۷۶.

۲- در این باره از جمله رجوع شود به بحث مفصلی که در کتاب ذیل آمده است:

Tou Andrae, Mohammad, the man and his faith. 1956/ 173 Seqq.

برای سابقه استعمال لفظ و مفهوم آن در نزد نصاری رک: منتخب صوان الحکمه / ۲۸۱. در باب معنی کلمه در اشارت قرآن کریم (۴/۵) مقایسه شود با: التفسیر الکبیر / ۸-۵۰-۴۹.

۳- برای نمونه این گونه روایات که در مجالس و عاظ صوفی نقل می شده است رجوع شود به بعضی اقوال شیخ احمد غزالی که ابن الجوزی در کتاب المنتظم نقل کرده است؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۷-۱۰۶.

۴- صفة الصفوة / ۱-۶۰.

۵- الحطیم بمكة شرفها الله تعالى ما بين الركن الاسود والباب الى مقام ابراهيم ويقال لحجر الكعبة الذى فيه الميزاب (درآمد الاطلاع / ۱-۴۱۱).

۶- در باب اسباب این انقطاع وحی و مدت آن اختلاف است. رک: واحدی، اسباب النزول / ۷-۲۵۶:

مقایسه شود با: میبیدی، کشف الاسرار ۳/۱۰-۵۲۲. و در مدت احتباس وحی خلاف کردند: ابن جریح گفت دوازده روز بود، عبدالله عباس گفت پانزده روز بود، و گفتند بیست و پنج روز بود، مقاتل گفت چهل روز بود (تفسیر ابوالفتوح ۵/۵۴۳).

۷- ابن الجوزی: و فتر الوحی فترة حتى حزن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بلغنا، حزناً غداً منه مراراً لكي يتردى من رؤوس الجبال فكلما اوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه منه يبدي له جبريل عليه السلام فقال يا محمد انك رسول الله حقاً، فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه صلى الله عليه وسلم فيرجع (صفة الصفوة ۱/۸۰)؛ ابن اثير: قال الزهري: فتر الوحی عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فترة فحزن حزناً شديداً و جعل يغدو الى رؤوس الجبال ليتردى منها فكلما اوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فيقول انك رسول الله حقاً، فيسكن جأشه و ترجع نفسه (الكامل ۲/۳۲).

۸- بعضی شارحان فحوای مضمون این ابیات (۲۲۳۱/۱ و ۲۲۳۳) را در مثنوی:

درنّبی انذار اهل غفلتست کان همه انفاقها شان حسرتست

سروران مکه در حرب رسول بودشان قربان به اومید قبول

به ابوسفیان و خرج و انفاق او در راه تدارک غزوه احد بر ضد مسلمین راجع می دانند؛ مقایسه شود با: نیکلسون، شرح ۱/۱۴۶.

۹- فلما رآه قال ويحك يا اباسفیان الم یأن لك ان تعلم ان لاله الا الله؟ قال بلی بابی انت و امی یا رسول الله لو كان مع الله غيره لقد اغنى عنی شيئاً فقال ويحك الم یأن لك ان تعلم انی رسول الله فقال بابی انت و امی اما هذه ففي النفس منها شئٌ ~ (الكامل ۲/۱۶۵)؛ مقایسه شود با: مجمع البیان ۵/۵۵۶.

۱۰- ابن اثیر: عكرمة بن ابی جهل كان يشبه اباہ في ايداء رسول الله صلى الله عليه وسلم و عداوته و الانفاق على محاربتہ (الكامل ۲/۱۶۸). بلاذری: فاما عكرمة فانه هرب ~ ثم لما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف بين يديه ~ و اسلم و سأله ~ ان يستغفره فاستغفره و قال: و الله لا جھدن في جھاد اعداء الله و جعل على ننبه ان يحصى كل نفقة انفقها في الشرك فينفق مثلها في نصر الاسلام (انساب الاشراف ۳۵۷/).

۱۱- در باب مأخذ روایت مولانا مقایسه شود با: طبری I / ۱۱۶۴. در باب ایمان ابوطالب رک: مجالس المؤمنین / ۷۰؛ مقایسه شود با: سفینه البحار ۲/۹-۸۸؛ نیز رجوع شود به خبر ذیل: زعموا انه قال لعلي بن ابی طالب ای بُنی ما هذا الدين الذي انت عليه قال يا اباہ آمنت بالله و برسوله و صدقته بما جاء به و صلّيت معه لله فرعموا انه قال له اما انه لا يدعوك الا الى خيرٍ فالزمه (طبری I / ۵-۱۱۶۴)؛ قول ابن ابی الحديد: فان من قرء علوم السير عرف انّ الاسلام لولا ابوطالب لم يكن شيئاً مذكورا (شرح نهج البلاغه ۲/۱۴۲). در باب اشعار ابوطالب که حاکی از ایمان اوست و اخبار و روایات دیگر در این باب رک: الغدير ۷/۳۳ ~ ؛ الذريعة ۲/۵۱۰؛ نیز مقایسه شود با: عبدالمحمد آیتی، تاریخ ابن خلدون، ج ۱/۶۴۸.

۱۲- لكل امة فرعون و فرعون هذه الامه ابوجهل (انساب الاشراف / ۱۲۵). نام ابوجهل در نزد قریش ابوالحکم خوانده می شد و عنوان ابوجهل از جانب رسول و مسلمین به وی داده شده است:

الناس كناه اباحکم والله كناه اباجهل

(انساب الاشراف / ۲۹۸).

۱۳- فعزمت على ابنيها ان يطلق ابنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففعلا، و كانت رقيه عند عتبة بن

ابی لهب و ام کلثوم عند معتب بن ابی لهب (انساب الاشراف/ ۳- ۱۲۲). در باره نقش زن ابولهب در واداشتن عتبه به طلاق دادن دختر رسول خدا مقایسه شود با: سیرت رسول الله ۵۹۴/۲. در باب عنوان حمالة الحطب در حق او، به قولی، از آن روست که «عادت داشتی که خار و خاشاک بیاوردی به شب و در رهگذار رسول صلی الله علیه و آله وسلم افکندی.» (تفسیر ابوالفتوح ۶۰۶/۵)؛ و قیل انها کانت تمشی بالنمیمه بین الناس فتلقى بینهم العداوة وتوقد نارها بالتهیج كما توقد النار الحطب ~ (مجمع البیان/ ۵۵۹).

۱۴- در باب بطلان خبر غرائق رک: سفینه البحار ۳۱۲/۲.

۱۵- اسود العنسی ~ کان یلقب ذوالخمار (ابن اثیر ۲۲۷/۲). شاید بین او با اسود بن عبد یغوث یا اسود بن مطلب از مستهزئان رسول هم خلط شده باشد. در باب سبع بن حارث رک: طبری I/ ۱۶۶۵، ۱۶۶۴

۱۶- بلاذری: کان عتبه یکنی ابا الولید ولتی رسول الله صلی الله علیه و سلم فقال له ان اردت الشرف شرفناک بان نملکک، و ان کنت ترید المال اعطیناک منه ماتجبه، فقال یا ابا الولید اسمع، فقرأ حم السجده، فقال هذا کلام ما سمعت مثله ثم التفت الی جماعة من قریش فقال دعوه و خلوا بینه و بین العرب. فلیس بتارک امره (انساب الاشراف/ ۱۵۱).

۱۷- مقایسه شود با: تاریخ پیامبر اسلام/ ۱۴۷.

۱۸- در مورد فحوائی عتاب و جزئیات قصه روایتی دیگر هم هست. از جمله گفته اند عتاب نه در حق رسول بلکه در باره مردی است که نزد رسول بود و از ورود مرد اعمی روی ترش کرد. در این صورت عبس در باب رسول نیست. برای تفصیل رک: تفسیر ابوالفتوح ۵/۵ - ۴۷۴؛ مجمع البیان ۵/۵۳۷.

۱۹- جائهم ابلیس فی صورة سراقه بن مالک ~ (انساب الاشراف/ ۲۹۵) و شاعر انصار در این بیت بدین معنی اشارت دارد:

وقال انی لکم جارفاً وردهم شرالموارد فیہ الخزی والعارُ

(سیرت رسول الله ۶۰۸/۲).

۲۰- جهل الفراشه: یضرب بها المثل لان الفراشة تطلب النار لتلقى نفسها فیها؛ قال الشاعر:

اذا ما دنا حتف الفراشة اقبلت الی وهجان النار تطلب مخلصاً ~

(ثمار القلوب/ ۵۰۶)؛ مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۱۳۲/۲.

۲۱- قوله: ان تستفتحوا ~ : سبب نزول این آیت آن بود که ابوجهل روز بدر دعا کرد، گفت: اللهم ائنا کان افجر و اقطع للرحم و اتانا بما لا یعرف فَاخِرَةُ الغداة، فاستجاب الله دعائه ~ . سدسی و کلبی گفتند: مشرکان چون خواستند که از مکه به جنگ مصطفی (ص) و مؤمنان آیند دست در استار کعبه زدند و گفتند: اللهم انصر اعلی الجندین و اهدی الفئتن و اکره الحزبین و افضل الدینین، فانزل الله هذه الآیه. اُبئی کعب گفت و عطاء الخراسانی که این خطاب به اصحاب رسول است و با مؤمنان ~ (کشف الاسرار/ ۲۱/۴).

۲۲- آیا ممکن است عرس صفیه دختر حیی بن اخطب هم که در خیبر به اسارت افتاد و رسول بر وفق روایات در همین راه بازگشت از خیبر با وی خلوت کرد موجب تداعی لفظ عروس شده باشد؟ البته وقوع عرس در بین راه محل خلاف است، بعلاوه مولانا هم لفظ عروس را در معنی رمزی به کار می برد نه مفهوم عادی آن. در باب عرس صفیه مقایسه شود با: سیره ابن هشام/ ۷۶۶؛ سیرت رسول الله ۶/۲- ۸۳۵.

۲۳- در باب تعداد سرایا و سرکردگان آنها در روایات موجود همه جا توافق نیست، تعداد آنها را از سی و

پنج تا حدود هشتاد سریه برشمرده‌اند، و شاید خلط و تکرار هم در این باب وجود داشته باشد. حکایت جوان هذیلی ممکن است از داستان امارت اسامة بن زید و اعتراض بعضی یاران بر جوانی او مأخوذ باشد. روایت دیگر هست که پیغمبر جوانی را به سبب حفظ قرآن در سرکردگی سربیه‌یی بر دیگران ترجیح داد (نوادر الاصول ۳۳۲). در باب تعداد سرایا مقایسه شود با: تاریخ پیامبر اسلام ۷/۲۲۱-۲۴۴ - الکامل ۲/۱۳۹: مقایسه شود با:

Tor Andrae. Mohammed, the man and his faith/ 160 - 161.

۲۵ و ۲۶ - کانت (عائشة) احب نساته اليه (انساب الاشراف ۴۰۹ و ۴۱۳). در باب واقعه افک رک: سیرت رسول الله ۲/۹۶ - ۷۸۵.

۲۷ - در باب روایات احادیث منسوب به عایشه رک: شرح مثنوی شریف ۳/۸۳۳.

۲۸ و ۲۹ - حبيب السیر ۱/۴۲۴؛ مقایسه شود با: تذکرة الاولیاء، ذکر رابعه ۱/۵۹. که طی آن شیخ گوید: اگر رواست دو ثلث دین از عایشه صدیقه رضی الله عنها فرا گرفتن ~ . در باب مأخذ حدیث خذوا دینکم من الحمیرا، رک: شرح مثنوی شریف ۳/۱۱ - ۸۱۰.

۳۰ - صوفیه: قال فی باب المحبة حبیب الی من دنیا کم ثلاث... ثم ذکر النساء والطیب وجعلت قرّة عینی فی الصلاة... فابتدأ بذكر النساء و آخر الصلاة وذلك لان المرأة جزء من الرجل فی اصل ظهور عینها فیحن الیها حنین الكل الی جزئه ~ . و لهذا احب صلی الله علیه وآله وسلم النساء لکمال شهود الحق فیهن... و اما حکمة طیب و جعله بعد النساء فلما فی النساء روایح التکوین ~ فقال وجعلت قرّة عینی فی الصلاة لانها مشاهده ای لانها سبب المشاهده و مشاهدة المحبوب قرّة عین المحب ~ (شرح فصوص قیصری، فص محمدی / ۸۸ - ۴۷۲). متشرعه: فقال علیه السلام حبیب الی من دنیا کم فدلّ انّ حبه ~ من امر دنیا غیره و استعماله لذلك لیس لدنیاه بل لآخرته ~ و لذلك میزبین الحبین ~ (قاضی عیاض، الشفا ۱/۸۹).

۳۱ - عن عایشه: لم یمتلی جوف النبی (قاضی عیاض، الشفا ۱/۸۵)؛ مقایسه شود با: صفة الصنوة ۱/۱۹۵ و ۱۹۷.

۳۲ - غزالی: و بوذر رضی الله عنه می گوید: طعام من... از آدینه تا آدینه صاعی از جو بوده است اندر عهد رسول صلی الله علیه و سلم... آنگاه ابوذر گفت: بگردیدید، و آرد جو به پرویزن فرو کردید و نان تنک پختید و دو نانخورش به یک بار بر سفره می نهید و پیراهن روز از پیراهن شب جدا داشتید و اندر عهد وی چنین نبودید (کیمیای سعادت / ۶۰ - ۴۵۹)؛ ایضاً: عایشه رضی الله عنها می گوید که اول بدعتی که از پس رسول علیه السلام پدید آمد سیری بود که چون قوم سیر شدند و سیر بخوردند نفس ایشان سرکشی کردن گرفت (کیمیا / ۴۵۵).

۳۳ - جرجانی: المعجزة امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (تعريفات / ۱۹۵)؛ برای تفصیل رک: شعرانی، شرح تجرید فارسی / ۴۹۴.

۳۴ - قاضی عیاض، الشفا ۱/۳۰۳؛ احیاء ۲/۳۸۵؛ مقایسه شود با: جذب القلوب الی ديار المحبوب / ۲۷۴.

۳۵ - Nicholson. R.A. Commentary I/300.

۳۶ - قاضی عیاض، الشفا ۱/۲۰ - ۳۱۹؛ حبيب السیر ۱/۴۴۱.

۳۷ - سیرة ابن هشام / ۹۰ - ۱۸۷؛ انساب الاشراف / ۷ - ۱۲۶؛ مقایسه شود با: طبری ۱ / ۱۱۷۵ ~ .

۳۸ - قاضی عیاض، الشفا ۱/۷ - ۳۰۶.

۳۹ - قول ابن عربی با شرح: شرح فصوص جندی / ۲۴۶؛ دو بیت از قصیده تائیه ابن فارض:

وما منهم الا وقد كان داعياً
وانى وان كنت ابن آدم صورة
به قومه للحق عن تبعیتی
فلى فيه معنى شاهد بابوتی
(طبع قاهره / ۶۰-۵۹).

۴۰- فيه مافيه / ۱۴۲؛ مقایسه شود با: مجالس سبعة / ۱۱۶.

۴۱- عبدالله بن سعد بن ابى السرح مراد است، هر چند مولانا ظاهراً فرجام کار او را با فرجام کار عبدالله بن خطل خلط کرده باشد. در باب وی رک: سیرت رسول الله ۲/۲ - ۸۸۱. درباره قتل عبدالله خطل مقایسه شود با: مجمع البيان ۵/۵۵۷.

۴۲- مقایسه شود با: تاریخ ایران بعد از اسلام / ۶-۲۶۵.

۴۳- قالت عائشة: فذهبت انظر فى وجهه فاذا بصره قد شخص وهو يقول بل الرفیق الاعلی فقبض. (الكامل ۲/۲۱۸)؛ پس در وی نگاه کردم و چشمهای وی دیدم که از جای خود برخاسته بود و گوش فرا وی داشتم و می شنیدیم که می گفت بل الرفیق الاعلی من الجنة (سیرت رسول الله ۲/۱۱۱۳)؛ مقایسه شود با: بامداد اسلام / ۵۳.

۴۴- و كان موته يوم الاثنين لثنتى عشر ليلة خلت من ربيع الاول (الكامل ۲/۲۱۹). در باب مفهوم بشارت عكاشه و اینکه اظهار مسرت و فرح رسول به خاطر حب ترک کردن عالم جسمانی بوده است رک: مكاتیب قطب، شماره ۲۳۲/۴۴۶.

۴

۱- در باب تفصیل خبر رک: محب الدين الطبرى، الرياض النضرة فى مناقب الاصحاب العشرة، قاهره، ۱۳۲۷. برای وجوه بطلان خبر در مقالات شیعه مقایسه شود با: تبصرة العوام / ۲۴۲ ~ .

۲- در باب لقب صدیق و منشأ آن درباره ابوبکر روایات مختلف است. مولانا ظاهراً نظر به تصدیق وی از واقعه معراج رسول دارد، که به محض اصغاء قول رسول در این باب آن را تصدیق کرد؛ مقایسه شود با: تاریخ گزیده / ۱۶۷؛ نیز رک: تجارب السلف / ۱۳؛ مقایسه شود با: اشارت مولانا در مثنوی ۴/۵۱ - ۳۵۰.

۳- در باب مفهوم صاحب در معنای مورد نظر مولانا مقایسه شود با: السیوطی، تاریخ الخلفا / ۴۸ و ۵۶.

۴- عن عایشه و عروه: ان ابابکر رضی الله عنه اسلم يوم اسلم و له اربعون الف دينار، وفى لفظ: اربعون الف درهم، فانفقها على رسول الله صلى الله عليه وسلم (تاریخ الخلفا / ۹-۳۸). و قد علمته ما صنع ابوبکر فى ماله و كان له اربعين الف درهم فانفقها فى نوائب الاسلام و حقوقه (خلاصة كتاب العثمانيه، رسائل الجاحظ، جمعها و نشرها حسن السندوبى، قاهره، ۱۹۳۳/۹). عن ابى هريره رضی الله عنه. قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مانفعى مال قط مانفعى مال ابى بكر، فبكى ابوبکر و قال هل انا و مالى الا لك يا رسول الله؟ ~ رواه احمد (صفة الصفوة / ۱/۲۴۹). در باب قول شیعه در نقد روایت مقایسه شود با: تبصرة العوام / ۴-۲۳۱.

۵- و كان ازهد الناس و اكثرهم تواضعاً فى اخلاقه و لباسه و مطعمه و مشربه (مسعودی. مروج المذهب / ۱/۴۱۳).

۶- عن انس رضی الله عنه قال: خرج عمر متقلداً سيفه فلقیه رجل من بنى زهره فقال اين تعمد يا عمر، فقال اريد ان اقتل محمداً ~ (تاریخ الخلفا / ۱۱۰).

- ۷- ورنه من بینا ترم افلاک را ~ (۱۱۵/۲) در اینجا یادآور قولی است منسوب به حضرت: چند بر زمین چسبیدن، پر و بالی می باید گشود که راه آسمان پیش گیرند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: انا بطرق السماء اعرف منکم بطرق ارض (مکاتیب قطب، مکتوب ۱۳/۲).
- ۸- در باب قصه خالد رک: تاریخ ایران بعد از اسلام ۲/ - ۳۰۱. در باب حکایت عمر مقایسه شود با: نیکلسون، شرح (انگلیسی) ۷/۲ - ۳۰۶.
- ۹- در باب قصه ساریه رک: تاریخ گزیده ۱۸۲/۱. برای نقد خبر مقایسه شود با: تبصرة العوام ۴۱/ - ۲۴۰.
- ۱۰- مقایسه شود نیز با: فیه مافیه ۱۲۹/.
- ۱۱- سلسله نقشبندیه به یکی از سه طریق خود را به ابوبکر مربوط می دارند. در این باب رک: طرائق- الحقایق ۹/۲ - ۱۵۸. در باب سلسله خود مولانا، که هم در طرق مولویه به آن حضرت اتصال دارد و صحت آن محل تأمل هم هست، مقایسه شود با قول افلاکی، در ذیل: رساله فریدون سپهسالار ۶/ - ۱۸۵.
- ۱۳- برای تفصیل اتهام و جواب صریح امام رک: سرنی، یادداشتها ۲۶/۹؛ مقایسه شود نیز با: دفتر آیام ۵/ - ۲۸۴.
- ۱۳- تاریخ پیامبر اسلام ۶/ - ۲۲۱، که نام سرکردگان سرایا در آن مذکور است.
- ۱۴- فلما اذن و قال: اشهد ان محمداً رسول الله قالت جویریة بنت ابی جهل: لقد اکره الله ابی فلم یر هذا الیوم وقال الحرث بن هشام: لیتنی مت قبل هذا الیوم... (الکامل ۱۷۲/۲).
- ۱۵- مراد بیت ذیل است از وی:

عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ قرآن ز بریخوانی در چارده روایت

۱۶- عن ثوبان رضی الله عنه، قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من یتقبل لی بواحدة واتقبل له بالجنة قال قلت انا: قال فلا تسأل الناس شیئاً. فكان ثوبان یقع سوطه و هو راكب فلا یقول لاحد ناولیه حتی ینزل فیتناوله (صفة الصفوه ۱/ ۶۷۱)؛ مقایسه شود با: وعن ابن ابی ملیکه، قال: کان ربما سقط الخطام من ید ابی بکر الصدیق قال: فیضرب بذراع ناقته فینیخها فیأخذها. قال: فقأها له: افلا امرتنا نناوله قال: ان حبیبی علی الله علیه وسلم امرنی ان لا اسأل الناس شیئاً (صفة الصفوه ۱/ ۲۵۳).

۱۷- حتی در بعضی از نسخه های قدیم مثنوی حکایت ابلیس و معاویه (۲/ ۲۶۰۴) بدین گونه آغاز می شود:

در خبر آمد که حال مؤمنان خفته بد در قصر بر بسترستان

و ظاهراً این ضبط باید مبنی بر تصحیح و تبدیل خود مولانا و برای اصلاح تشدید زایدی باشد که در ضبط دیگر بیت (۲/ ۲۶۰۴) از باب ضرورت در نام معاویه آمده است:

در خبر آمد که آن معاویه خفته بد در قصر در یک زاویه

در باب استعمال «خال المؤمنین» نیز مقایسه شود با: حدیقه الحقیقه ۲۶۲/ - ۲۵۹.

۱۸- جستجو در تصوف ۱۰۶/ ~ و ۱۴۰ ~ .

۱۹- مقایسه شود با رأی قاضی حمیدالدین بلخی مصنف مقامات و همشهری مولانا که در المقامة الرابعة والعشرين از معاویه و پسرش یزید یاد می کند و هر چند در باره خلافت یزید بعد از معاویه می گوید: فصافحه اشقی البریة بعده ~ اما از خود معاویه با لحن موافق یاد می کند: معاویة ذوالشيب والرأى والفکر (مقامات ۲۰۴/) که نظیر برداشت مولانا از این پدر و پسر است. مع هذا اخلاص معاویه در اسلام هم مثل اسلام پدرش ابوسفیان محل تردید است و حتی گویند چون ابوسفیان در صدد برآمد به اسلام درآید معاویه شعری برایش

فرستاد و او را از آن نهی و تحذیر کرد (شرح نهج البلاغه ۶/۲۸۹). حکیم سنایی که در عین حال مورد تکریم مولاناست نسبت به معاویه هم، که یک جا او را پسر هند می خوانند، مثل یزید با لحنی نامساعد سخن می گوید و این طرز تلقی از غیر شیعه بعید است. مقایسه شود با: دیوان سنایی / ۷۰۰.

۲۰- از جمله رک: تذکرة الاولیاء ۱/۱۵۹ و ۲/۱۲۳؛ مقایسه شود با: شرح نیکلسون (انگلیسی) ۱/۳۳۵.

۲۱- قال المسعودی: و ذکر بعض الاخباریین انه قال لرجل من اهل شام من زعمائهم و اهل الرأی والعقل منهم. من ابوتراب هذا الذی یلغنه الامام علی المنبر قال اراه لقصاً من لصوص الفتن (مروج الذهب ۲/۷۲).

۲۲- برای تفصیل اجمالی در این هر دو اثر رک: نقد ادبی ۱/۳-۱۶۱ و ۳-۳۵۲.

۲۳- مجالس سبعة / ۵۶؛ فیه مافیة / ۲-۱۶۱. در باب دیوان رک: کلیات شمس، فهرست ۷/۴۸۱.

۲۴- مقایسه شود با: مکاتیب قطب، شماره ۴۴/۱۰۲.

۲۵- با وجود استغرابی که استاد فروزانفر در این باب دارد (رسالة شرح حال مولوی / ۶۰)، در مقالات شمس از قول خود شمس آنچه وی اول ماتکلمت می خواند، متضمن همین سؤال است (جستجو در تصوف / ۲۸۵ و ۴۱۰).

۲۶- در باب آن کس که احتمالاً مراد مولانا از تعبیر «شیخ دین» تواند بود رک: سرنی / ۲۶۳ ب-ت. اینکه مولانا از پدرش بهاء ولد تعبیر به «شیخ» کرده باشد در فیه مافیة / ۱۲ هم هست و در مکتوبات نیز در جایی که به همین حکایت نماز مذکور در فیه مافیة اشارت می کند باز بدون ذکر نام از وی تعبیر به «شیخ» می کند (مکتوبات مولانا جلال الدین، مکتوب شماره ۱۹/۲۳). در عین حال، این نکته هم که مراد از «شیخ دین» در این تعبیر شیخ سعدالدین حمویه، و وصف بحر معنیهای رب العالمین اشارتی به یک رساله او موسوم به بحرالمعانی باشد بکلی مستبعد نیست. خاصه که چیزی از جنس این قول هم هست، هر چند نه به این تصریح و با این تخصیص در اواخر کتاب المصباح فی التصوف، طبع نجیب مایل هروی / ۱۳۴. در باب احوال و اقوال وی رک: دنبالة جستجو / ۱۸-۱۱۲. اگر مراد قول بدین معنی باشد که عالم همه اسم است و مُسمی اوست ممکن است شیخ دین راجع به ابن عربی یا شیخ صدرالدین باشد.

۲۷- مقایسه شود با عبارت سمعانی: ابوالحسن علی بن احمد الخرقانی کان قد راض نفسه واجهداها وکان ابتداء امره انه کان خربنده یُکری الحمار و یحمل الاثقال علیه و کان یقول وجدت الله فی صحبة حمار (ی) یعنی کنت خربنده لما فتح لی هذا الامر و سلک بی فی هذا الطريق (الانساب / ۱۹۴ ب).

۲۸- «مزی» به معنی صاحب مزیت است و البته مراد آن است که وی در غزنی از حیث دانش صاحب مزیت بود. حاجی سبزواری می گوید: «دانشمزی» یعنی دانشمندی، چه «مزیدن» مکیدن است، پس گویا غذای او دانش بوده (شرح اسرار / ۳۸۹). و این توجیه غریب است خاصه از آن بزرگ.

۲۹- از مقایسه دو بیت ذیل (۵/۲۶۶۸ و ۲۷۵۹):

بود افطارش سرر زهر شبی	هفت سال او بود اندر مطلبی
هفت سال از سوز عشق جسم پز	در بیابان خورده ام من برگ رز

برمی آید که مراد مولانا از «سررز» برگ رز باید باشد، در این صورت پیدا است که به طور ضمنی «سررزی» بودن نام شیخ را مربوط به همین بسنده کردنش به برگ رز برای افطار روزهای طولانی می پنداشته است.

۳۰- شبلی: ~ چندان عشق قوت گرفت و شور غالب گشت که برفت و خویشتن را در دجله انداخت دجله موجی برآورد و او را بر کنار افکند، بعد از آن خویشتن را در آتش افکند آتش در او عمل نکرد ~ ،

خویشتن از سر کوهی فرو گردانید باد او را برگرفت و بر زمین نشاند. شبلی را بیقراری یکی به هزار شد فریاد برآورد: *وَيْلٌ لِّمَنْ لَا يُقْبَلُ الْمَاءَ وَلَا النَّارَ وَلَا السَّبَاعَ وَلَا الْجِبَالَ* (تذکرة الاولیاء ۳/۲ - ۱۶۲).

۳۱- شیخ سررزی ~ میان مریدان نشسته بود مریدی را سر بریان اشتها کرده بود شیخ اشارت کرد که او را سر بریان می باید، بیارید. گفتند: (یا) شیخ به چه دانستی که او را سر بریان می باید. گفت: زیرا که سی سال است که مرا بایست نمانده است ~ چون سر بریان در خاطر من آمد دانستم که آن از آن فلان است (فیه مافیه ۴۱/ - ۴۰)؛ مقایسه شود با این ابیات از حکایت شیخ در مثنوی (۲۷۹۹/۵ ~):

حاجت خود گر نگفتی آن فقیر	اوبدادی و بدانستی ضمیر
پس بگفتندی چه دانستی که او	این قدر اندیشه داردای عمو
اوبگفتی خانه دل خلوتست	خالی از کدیه مثال جنتست

نیز مقایسه شود با قصه ذیل از بهاءولد: *خواجه محمد سررزی گفت مرتاج زید را که من از بهر آن دانستم که فلانی را نان و غسل آرند که من بیست سال در خود آرزوانه بکشتم تا در من آرزوانه نماند تا هر که بیاید نزد من از آرزوانه وی در من پدید آید تا بدانم که آن آرزوانه را او آورده است* (معارف بهاءولد، فصل ۱۶۶).

۳۲- مقایسه شود با کلام یعقوب چرخ: شیخ محمد غزنوی سررزی قدس سره از اکابر و اشراف غزنی است و شاگرد و مرید شمس العارفين مصنف کتاب تفسیر عین المعانی و وقوف سجاوندی است. قریب دو فرسخ یا سه است از چرخ، و سررز دهی از دههای چرخ است که در اول بساتین چرخ مسکن آبا و اجداد این فقیر آنجاست (نی نامه ۴۴/). و با این فقره حدس استاد فروزانفر در باب مؤلف نسخه یی از یک تفسیر فارسی منسوب به شیخ یعقوب بن عثمان بن محمود بن محمد الغزنوی ثم الجرخي ثم السررزی، که استاد مجتبی مینوی نسخه آن را معرفی کرده است، و استاد مصحح فیه مافیه «سررز» را در این ناه منسوب به همین شیخ سررزی می داند و مراد از «سررزی» را هم کسی می داند «که بر سر رزی یعنی باغ انگور و تاکستان منزل گزیده باشد» (فیه مافیه، تعلیقات ۸/ - ۲۶۷) ظاهراً توهمی بیش نیست و صحت ندارد.

۳۳- عباس دبس یا عباس دوس شهرت شیخ عباس نیشابوری است که گویند شیخ یک خاندان گدا و استاد گدایان شهر بوده است. حکایات راجع به او در جوامع الحکایات عوفی و جامع التمثیل جمله رودی آمده است؛ مقایسه شود با: سرنی ۶۸/ ب و ۱۱۸/ج.

۳۴- و اختلف الناس فی ان الافضل الدعاء ام السکوت والرضا فمنهم من قال الدعاء فی نفسه عبادة (الرسالة القشیریة ۱۱۹/).

۳۵- مقایسه شود با: هذه الکرامات قدتکون اجابة دعوة وقدتکون اظهار طعام فی اوان فاقة من غیر سبب ظاهر او حصول ماء فی زمان عطش ~ او غیر ذلك من فنون الافعال الناقضة للعادة (الرسالة القشیریة ۱۶۰/).

۳۶- ابوبکر بن فورک: الفرق بین المعجزات والکرامات ان الانبیاء مأمورون باظهارها والولیّ يجب علیه سترها و اخفائها (قشیریة ۹/ - ۱۵۸)؛ مقایسه شود با: وهؤلاء الذین لهم الکرامات من الاولیاء وکلما زیدت فی کراماتهم یکون وجلهم اکثر وخوفهم اکثر حذراً ان یکون ذلك من المکر الخفی لهم والاستدراج. (اللّمع ۳۹۵/).

۳۷- انصاری؛ ابوالخیر تیناتی ~ یکدست بوده، زنبیل بافتی به یک دست، کس نداند که چون می بافت. وی را دیده اند به دو دست چون کسی نبودی (طبقات ۳۹۸/).

۳۸- مقایسه شود با این قول: الشیخ فی قومه کالنبی فی امته، که بعضی آن را حدیث خوانده‌اند، و صورتهای دیگر هم دارد (احادیث مثنوی / ۸۲).

۳۹- حدیث: شفاعتی لاهل الکبائر من امتی (جامع صغیر ۳۹/۲). و در باب شفاعت صالحان امت: لیدخلن الجنة بشفاعه رجل من امتی اکثر من بنی تمیم (مستدرک حاکم ۷۰/۱)؛ مقایسه شود با: احادیث مثنوی / ۳-۸۲.

۵

۱- جالب آن است که سلطان ولد هم تحت تأثیر همین طرز تلقی مولانا و به تقلید وی در رباب نیز به همین نظر می‌نگرد: اگر چه بانگ رباب یکسان است الا از آن یک بانگ هر کسی قصه غصه خود را فهم می‌کند ~ :

برده از یک بانگ هر کس حصه‌یی خوش شنیده گوش هریک قصه‌یی

(رباب نامه / ۲۱). در تمام این مثنوی منشأ الهام سلطان ولد در این طرز تلقی از رباب غیر از نی نامه مولانا، غزل معروف «ربابیه» اوست:

هیچ می‌دانی چه می‌گوید رباب زاشک چشم و از جگرهای کباب

(دیوان کبیر / ۱/۳۳۱۸).

۲- Aristote. Rhetorique. II. xx. 5.

۳- ایسوپوس Aisopos یا ازوپ Isope، Aesop، مثل گوی افسانه‌یی یونانی، که گویند در اصل برده بوده است و قصه‌های منسوب به او که یادآور امثال لقمان است، از عهد سقراط و قبل از آن در یونان مشهور بوده است (نه شرقی نه غربی / ۷-۵۰۶). حکایات بیدپای عنوان مجموعه قصه‌های کلیله و دمنه است که اصل آن ظاهراً در قرن سوم میلادی به زبان سنسکریت به وجود آمده است و صورتهایی از اصل سنسکریت آن به نام پنجانترا Pancatantra و تنتراکھیاییکا Tantrakhyaika معروف است. کتاب کلیله و دمنه از طریق ترجمه عربی ابن المقفع به فارسی نقل شده است و غیر از ترجمه نصرالله منشی ترجمه‌ها و تهنیه‌های متعدد دیگر دارد، اما شهرت آن در اروپا مخصوصاً از طریق ترجمه انوار سهیلی بوده است. برای تفصیل در باب قصه‌های ازوپ و حکایات بیدپای در السنه اروپایی رک: نه شرقی نه غربی / ۵۱۸-۴۸۹.

۴- بابریوس Babrius شاعر رومی الاصل یونانی سرای که ظاهراً در قرن دوم میلادی امثال ایسوپوس را با تعدادی امثال ابداعی به نظم در آورده است و از این مجموعه امثال وی قسمت عمده‌یی ظاهراً از بین رفته است اما در قرون وسطی در اروپا مورد توجه بسیار بوده است. در باره وی و ابهامهایی که در باره احوالش هست نیز رک: نه شرقی نه غربی، «سیاحت بیدپای» / ۵۰۷.

۵- هرمان آه، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق / ۲۲۷.

۶- شهرت و تداول نسخه بهرامشاهی در خراسان و اشتمالش بر شعر سنایی که آن را نزد دوستان شاعر مقبول می‌کرده است ممکن است مؤید این دعوی باشد و بعضی شواهد هم از مقایسه به دست می‌آید. برای متن حکایت رک: کلیله و دمنه، طبع مینوی / ۸۶ و مابعد.

۷- مقایسه شود با سرنی، یادداشتهای، بخش ۶، شماره ۱۵.

۸- Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics. 1/518.

۹- ظاهراً همین معنی باید موجب شده باشد تا بهاءالدین قانع طوسی، ملک الشعراي دستگاه سلجوقیان روم، به نظم کلیله و دمنه پرداخته باشد. قانع طوسی بامولانا معاصر بود و مناقشه مولانا با او در باب سنایی معروف است. درباره وی رک: مناقب العارفين ۱/۲۲۱ و ۳۲۲.

۱۰- در باب اسناد این قول به جالینوس مقایسه شود با: سرنی ۲۵۷/الف و مابعد. در باب احوال و آراء جالینوس رک: Sarton, G. Galen of Pergamon, 1954.

۱۱- ذکر شاهنامه و کلیله، با لحنی که از تحقیر نسبت به آنها خالی نیست، ظاهراً باید حاکی از رواج و شهرت این دو کتاب در محیط قونیه و مخصوصاً در بین مخالفان صوفیه باشد. با آنکه خود مولانا هم به کلیله ارجاع می کند و هم با آن انس و آشنایی دارد، این طرز تلقی از کلیله، هر چند اینجا به مناسبت اشارت به قرآن کریم است، خالی از غرابت نیست، ممکن است تعریض در حق قانع باشد که با وی درباره سنایی مناقشهی داشت و غیر از اقدام به نظم کلیله و دمنه شاهنامه بی هم جهت تاریخ آل سلجوق نظم کرده بود. مقایسه شود با: براون، از سعدی تا جامی ۵/۱۳۴.

۱۲- در باب لقمان و قصه های وی رک: از چیزهای دیگر، ۱۳۵۶/۹۰-۷۵.

۱۳- قصه سندباد در عهد مسعودی هم به کتاب الوزراء السبعة والمعلم و امرأة الملك معروف بوده است (مروج الذهب ۱/۴۹)؛ سنتی پا Syntipas صورتی یونانی شده لفظ «سندباد» است، و این همان کتاب است که ظهیری سمرقندی به فارسی مصنوعی درآورده است؛ کتاب هفت خردمند هم که در اروپا معروف است تحریری از همین کتاب محسوب است؛ و صورت منظومی از آن به زبان انگلیسی موجود است به نام The Seven Sages of Rome، که آن را متعلق به قرن چهاردهم میلادی می دانند؛ روایات دیگری هم از آن در ادبیات اقوام دیگر اروپایی هست، از آن جمله: قصه آلمانی معروف به Die Sieben Weisen Meister متعلق به قرن شانزدهم میلادی. البته شهرت این قصه که در اروپا با نام دیوکلسین امپراطور روم مربوط شده است سابقه قدیمتر دارد و در زبان لاتین هم به نام Historia Septem Sapientum معروف بوده است. قالب قصه در قصه که در آن هست ظاهراً هم به بوکاتچو در مجموعه Decameron و هم به چاسر در مجموعه معروف The Canterbury Tales الهام داده باشد. دکامرون مجموعه قصه هایی است از بوکاتچو، نویسنده و ادیب ایتالیایی عهد رنسانس، که تعداد قابل ملاحظه یی قصه های شرقی نیز در آن هست.

۱۴- تعبیر «کبش فدا» برای این قوچ در شعر فارسی سابقه دارد. از آن جمله:

کبش مغرور چراگاه بهشتست هنوز	باش تا داغ فدی برنهدش اسماعیل
جان کبش فدی کن آن مکان را	بر ضابطه خلیل والا
همتش را سپهر فرش بساط	دولتش را زمانه کبش فدی

در قصه کبش فدا آمده است: فنظر ابراهیم علیه السلام فاذا هو بجبریل علیه السلام و معه کبش اعین املح اقرن فکبر الکبش و کبر ابراهیم و کبر ابنه فلذلک قوله تعالی: وفدیناه بذبح عظیم. قال سعید بن جبیر و غیره عن ابن عباس: خرج علیه الکبش من الجنة قدرعی فیها اربعین خریفاً. وروی عنه ایضاً: ان الکبش الذی فدی به عن اسمعیل بن ابراهیم علیهما السلام هو الذی قر به هابیل بن آدم فتقبل منه. ظاهراً اشارت به سابقه طولانی عمر قوچ فدا در قصه مذکور در مثنوی به همین فقره اخیر روایت مربوط باشد. ثعلبی، عرایس ۹۴/۹۴. کبش فدا، یا کبش قربان را ابن عربی مربوط به اسحاق می داند که مراد از «ذبیح» هم به اعتقاد وی اوست نه

اسماعیل، و شیخ در فص اسحقی این معنی را تقریر می کند، و از قطعه‌یی که در آغاز این فص نقل می کند این بیت مخصوصاً متضمن لطایف و اسرار است:

فیالیست شعری کیف ناب بذاته شخیص کبیش عن خلیفة رحمان

برای تمام شعر و تفسیر لطایف آن مقایسه شود با: مؤیدالدین الجندی، شرح فصوص الحکم / ۶۵-۳۶۰.
۱۵- درباره داستان یوزاسف رک: نه شرقی نه غربی / ۴۳-۱۳۷؛ مقایسه شود نیز با:

Lang, D.M., The Wisdom of Balahvar, London, 1957.

۱۶-۳. Esope. Vita et Fabula. در باب قصه ایسوپوس (ازوپ) مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی، «سیاحت بیدپای» / ۵۰۷ ~؛ نیز رجوع شود به همین فصل، یادداشت ۳.

۱۷- بابر بوس، که بسیاری از امثال ایسوپوس را نظم کرده است، خود تصریح می کند که حکایات امثال از سریانیها مأخوذ است و ایسوپوس فقط اولین یونانی است که می گویند بدان حکایات تمثیل و از آنها نقل کرده است (Lods, Litt.Hebr/602). رجوع شود به همین فصل. یادداشت ۴.

۱۸- قصه در مجموعه قصه های منسوب به فدروس یا فدر آمده است. قصه های فدروس غالباً از مجموعه های افسانه های ایسوپوس مأخوذ است. خود وی برده یی یونانی بوده است در روم و قصه های خود را ظاهراً در عهد تیریوس و کالیگولا نظم کرده است. درباره قصه مورد بحث رک: Phaedrus, V.18

۱۹- قصه در مجموعه قصه های لافونتن در موضع ذیل آمده است: La Fontaine, Les fables, VIII, 3. درباره قصه های لافونتن که نظیر آنها یا اصل آنها به ادب فارسی مربوط است رک: نه شرقی نه غربی / ۴۹۷ ~.

۲۰- مثل سایر عبارات متداول و رایج، که متضمن نمودار و نمونه نوعی باشد و در محاورات و مکاتبات در موارد خاص بدان تمثیل کنند و حال مورد تکرار را با حال اصل مورد تمثیل مشابه پندارند، و از آن به داستان و داستان هم تعبیر می کنند. در واقع به وسیله مثل، حال و مورد تازه یی را با حال و موردی که بر آن سابق پنداشته می شود تطبیق می نمایند. برای تفصیل رک: احمد بهمنیار، «مثل»، یغما، سال ۱ و ۲ (۱۳۲۷-۸)؛ مقایسه شود با: تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۳۴۰.

۶

۱- ثم قست قلوبکم. این خطاب با جهودان است ~ رب العالمین دلنای جهودان را این صفت کرد و گفت ایمان به نبوت مصطفی و صدق وی که سر همه خیرات است در دل ایشان نمی شود ~ پس دلنای ایشان با سنگ برابر کرد در سختی و درشتی ~ بلکه سخت تر، که از سنگ آب آید و گرچه آب در آن نشود، و از دل سخت نه اجابت آید و نه پند در آن شود ~ (کشف الاسرار / ۱/ ۲۳۴).

۲- مقایسه شود با: کشف الاسرار / ۵/ ۲۵۱ ~ . فخر رازی: قال ابن عباس الکنمة الطیبه هی قول لاله الاالله ~ وقال صاحب الکشاف انها کل شجرة مثمرة ~ (التفسیر الکبیر / ۱۹/ ۱۲۰).

۳- در باب این اختلافات رک: کشف الاسرار / ۶/ ۳۶-۵۲۹.

۴- زوامل للاسفار لا علم عندهم بمضنونها لا کعلمه الابعار

لعمرك ما یدری البعیر اذا غدا باحماله اوراح ما فی الفرائر

مروج الذهب / ۲/ ۲۷۵؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۲۲۰.

۵- از اشارت شیخ در الهیات شفا این معنی که حکمت تخصیص به فلسفه اولی دارد برمی آید: ~ ان ههنا فلسفة بالحقیقة و فلسفة اولی ~ و انها هی الحکمة بالحقیقة (الشفا (الهیات)، طبع مصر، ۱۹۶۰/۵). ایضاً: فهذا هو العلم المطلوب فی هذه الصناعة و هو الفلسفة الاولی ~ و هو ایضاً الحکمة التي هی افضل علم بافضل معلوم (همان مأخذ / ۱۵). برای تعریفات مشابه مقایسه شود با جرجانی: الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية (تعریفات / ۱۴۷). و پیداست مراد تأله و حکمت الهی است. الحکمة علم يبحث فيه عن حقایق الاشياء علی ما هی علیه فی الوجود بقدر الطاقة البشرية (ایضاً / ۸۱)؛ مقایسه شود با تعریف صدر المتألهین: ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها ~ بقدر الوسع الانسانی (الاسفار الاربعه، السفر الاول، المسلك الاول / ۲۰/۱).

۶- قیصری: المعرفة مسبوقة بنسیان حاصل بعد العلم بخلاف العلم لذلك یسمى الحق بالعالم دون العارف (شرح فصوص، مقدمه / ۴۹). جرجانی: والمعرفة ایضاً ادراك الشئ علی ما هو علیه و هی مسبوقة بجهل بخلاف العلم و لذلك یسمى الحق تعالی بالعالم دون العارف (تعریفات / ۱۹۷).

۷- عبارت حدیث بر وجهی که در المستدرک حاکم آمده است چنین است: مَثَلُ الْمُؤْمِنِ وَمَثَلُ الْأَجَلِ مَثَلُ رَجُلٍ لَهُ ثَلَاثَةٌ أَخْلَاءُ قَالَ لَهُ مَالُهُ أَنَا مَالِكُ خَدْمَنِي مَا شِئْتُ وَ دَعَى مَا شِئْتُ وَقَالَ الْآخِرُ أَنَا مَعَكَ أَحْمَلُكَ وَ أَضْعُوكَ قَالَ هَذَا عَشِيرَتُهُ وَقَالَ الثَّلَاثُ أَنَا مَعَكَ ادْخُلْ مَعَكَ وَ اخْرُجْ مَعَكَ مِتَّ أَوْ حَيَّيْتُ، قَالَ هَذَا عَمَلُهُ (احادیث مثنوی / ۶۰-۶۵۹).

۸- گالدرون دلابارکا شاعر و نمایشنامه پرداز بزرگ اسپانیایی در عهد زرین ادب اسپانیا که آثارش به دقت و ظرافت در تعبیر و عمق و غور در مضمون موصوف است. نمایشنامه «زندگی رؤیاست» از مهمترین آثار او محسوب است و در ۱۶۳۶ تحریر شده است و ظاهراً از قصه یوزاسف و همچنین از الف لیل متأثر باشد. برای تفصیل بیشتر رک: Bodini, V., Segni e Simboli nella 'Vida es Sueno'. Bares 1968. همچنین مقایسه شود با: نقد ادبی / ۳۹۸.

۹- در کارنامه ارتخشیر پاپکان: اسکندر ارومیک آمده است؛ مقایسه شود با: ترجمه هدایت، زند و هومن یسن / ۱۷۰؛ در گلستان آمده است: اسکندر رومی را پرسیدند دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی (باب اول، حکایت آخر)؛ نیز از جمله مقایسه شود با: تاریخ سیستان / ۱۲-۱۰ و ۶۶.

۱۰- Zarrinkoob, A., Persian Sufism in its Historical Perspective, 1970/185. 216.

۱۱- برای تفصیل بیشتر رک: با کاروان اندیشه، مقاله «افلاطون در ایران»، ۱۳۶۳/۳-۲۳۲.

۱۲- شبهه آکل و مأکول مراد است و صدر المتألهین در نقل و نقد احتجاج منکران معاد آن را بدین وجه نقل می کند: احتج المنكرون تارة بامتناع إعادة المعدوم ~ وتارة بانه لو اكل الانسان انساناً فالاجزاء المأكولة ان أعيدت فی بدن الآكل لم یكن الانسان المأكول معاداً وان أعيدت فی بدن المأكول لم یكن الآكل معاداً ~ واجیب فی الكتب الكلامیه ~ بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء الخلق و هی الاعضاء الاصلیه عندهم والله تعالی یحفظها و لایجعلها جزءً كذلك لبدن آخر ~ (الاسفار، الجزء الثاني من السقر الرابع / ۱۶۷/۹). و اشارت صاحب تجرید به عبارت: و لایجب إعادة فواصل المكلف، همچنانکه شارح علامه آن در كشف المراد می گوید، جواب بر همین اعتراض است (كشف المراد / ۲۵۵). اظهار تردید در این باره در قطعه بی منسوب به ناصر خسرو نیز هست که رنگ زندقه دارد و شاید هم از وی نباشد؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۱۱۰. اما قدماء فلاسفه، آن گونه که ابن رشد در ردّ قول غزالی ادعا می کند، در نفی اثبات آن

سخن نگفته‌اند و این ادعا محلّ تأمل است. در هر صورت اشارت منقول از سقراط در باب طرطاروس (اسفار ۹/ ۳-۱۸۲) از مقوله نقل اعتقادات عامه بوده است، و فارابی هم آنچه در این باب نقل می‌کند ممکن است از همین مقوله بوده باشد. معهذا اینکه از جالینوس طیب نقل کرده‌اند که در باب معاد تردد و توقف داشت (اسفار ۹/ ۱۶۴) ممکن است منشأ قولی باشد که مولانا به احتمال قوی از روی اشارت شمس تبریز به جالینوس منسوب می‌دارد، و گوینده ظاهراً لازمه این تردد را آن دانسته است که جالینوس حیات را در هر صورت و به هر شکلی باشد بر مرگ ترجیح داده باشد، اما خود مولانا هم ظاهراً این قول را در حق جالینوس افترا تلقی می‌کرده است. در باب قول یونانیان و نیز اشارات فارابی درباره معاد مقایسه شود با: دفتر ایام، ابن رشد و غزالی / ۱۹-۱۸.

۱۳- الهی نامه عطار / ۳۰۱؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص / ۱-۱۸۰؛ خود مولانا نیز در تقریری دیگر قصه را متضمن منشأ تعبیر جوع البقر می‌خواند (مجالس سبعة، مجلس خامس / ۱۰۰).

۷

۱- الاسلوب الحکیمه: هو عبارة عن ذکر الاهم تعریضاً للمتکلم علی ترک الاهم ~ (تعریفات جرجانی / ۱۷)؛ برای تفصیل بیشتر مقایسه شود با: سرنی / ۳۹۸ پ.

۲- در باب اقوال مولانا راجع به توکل رک: سرنی / ۱۰۵ ش و ۳۷۵ ح؛ نیز مقایسه شود با: دنباله جستجو / ۲۰-۱۴.

۳- چون در آنچه به علم الهی مربوط است فلاسفه تقیدی به توافق شرع ندارند و توافق با مقتضای عقل و برهان را کافی می‌دانند، در تعریف علم کلام ضرورت تقید به شرع را لازم دیده‌اند. جرجانی: الکلام علم یبحث فیہ عن ذات الله و صفاته و احوال الممكنات من المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام، والقید الاخیر لاجراج العلم الالهی للفلاسفه ~ (تعریفات / ۱۶۲).

۴- از جمله: ۴۱۵۹/۳ ~ ، ۵۲۱/۴ ~ ، ۲۵۴۰/۴ ~ ، ۳۰۱۵/۴ ~ ، ۲۱۰۲/۶ ~ .

۵- مثنوی:

تونمی گفتمی که در جام شراب دیو می میزد شتابان ناشتاب

(۳۴۰۵/۲). «ناشتاب» در اینجا به معنی «ناشتا»ست، یعنی دیو بول شب مانده‌اش را با عجله و قبل از آنکه صبحگاهان آبی خورده باشد در جام شراب می‌ریزد. ضبط «فاتح الابیات» که مصرع دوم را بدین گونه نقل می‌کند: می‌بمیزد دیو در وی با شتاب، ظاهراً ناشی از عدم تفظن به این معنی از لفظ «ناشتاب» است در طرز بیان مولانا. «ناشتاب» به همین معنی در مثنوی در بیت ذیل هم هست:

یا بپرسیدم چه خوردی ناشتاب ~ ~ ~ ~ ~ توبگویی نه شراب نه کباب

(۷۱۸/۶). مولانا حتی «شتاب» را به معنی سیر و ممتلی در مفهوم متضاد «ناشتاب» و به معنی کسی که افطار کرده و ناشتا نمانده است در بیت ذیل به کار برده است:

چون بغایت ممتلی بود و شتاب پس نگنجد اندر و الا که آب (۳۳۰۲/۲)

۶- عبارت حدیث: فَضِّلْتُ عَلَی الْاَنْبِیَاءِ بِسَبِّ: اَعْطِیْتُ جِوَامِعَ الْکَلِمِ وَ نُصِرْتُ بِالرَّعْبِ وَ اُحْلَتْ لِی الْغَنَائِمُ وَ جُعِلَتْ لِی الْاَرْضُ طَهْوَرًا وَ مَسْجِدًا (مسجداً و طهوراً) وَ اُرْسِلْتُ اِلَى الْخَلْقِ کَافَّةً وَ خُتِمَ بِی النَّبِیُّونَ (احادیث مثنوی / ۶۹).

۷- مقایسه شود با قول ابوالعلاء المعری:

کم وعظ الواعظون منا وقاء فی الارض انبیاء
فانصرفوا والبلاء باق ولم یزل داؤک العیاء

۸- آیا مضمون با این ابیات ابوالعلاء المعری مربوط تواند بود:

فلا تحسب مقال الرسل حقا ولكن قول زور سطره
لکان الناس فی عیش رغید فجاءوا بالمحال وکثروه

مقایسه شود با: سرنی، یادداشتها، بخش ۵، شماره ۶ و ۷.

۹- ممکن است کلام مولانا ناظر به نقد ورد اعتراضاتی باشد که در این ابیات ابوالعلاء المعری هم منعکس است:

کذب الظن لامام سوى العقه - بل مشیراً فی صبحه والسماء
افيقوا افيقوا يا غواة فانما دیاناتکم مکر من القدماء
ارادوا بها جمع الحطام فادرکوا وبادوا ودامت سنة اللؤماء

نظیر این اقوال نزد زنادقه و منکران بعث مکرر آمده است. مقایسه شود با: سرنی / یادداشتها، بخش ۱۱، شماره ۱۸ و ۱۹.

۱۰- در باب این بیت رک: جستجو در تصوف / ۲-۳۰۱. توجیه حاجی سبزواری که ضبط «عقل اول راند بر عقل دوم» را اشهر و اولی می داند (شرح اسرار / ۲۲۷) متکلفانه است. مفهوم «انا وجدنا آباءنا ~» در طرز بیان مولانا مستتر است، مؤید این دعوی استعمال سر و دم است در ابیات ذیل که آباء را «سر» و اخلاف را «دُمغزه» می خوانند:

هرکه بنهد سنت بدای فتی تا در افتد بعد او خلق از عمی
جمع گردد بر وی آن جمله بزه کوسری بوده ست و ایشان دُمغزه

(۷/۵ - ۱۹۵۶). در باب اصل فکر پایبندی به سنت آباء مقایسه شود با کریمه: وما مَنَعَ الناسَ ان یؤمنوا اذ جائهم الٰهُدٰی ویستغفروا ربّهم الا ان تأتیهم سُنة الاولین ~ (۵۵/۱۸).

۱۱- میرزا فتحعلی آخوندزاده دچار این توهم شده است، و به استناد بعضی ابیات قصه، مولانا را از باب قیاس نفس به عدم اعتقاد به شرع مبین منسوب می دارد؛ مقایسه شود با: نقد ادبی ۲/۶۳۷.

۱۲- عبدالرزاق کاشانی: القطب هو الواحد الذی هو موضع نظر الله تعالی من العالم فی کل زمان ~ (اصطلاحات، در هامش شرح منازل السائرین / ۱۶۷). در باب مظهریت اسم جامع مقایسه شود با: قیصری، شرح فصوص، مقدمه، الفصل التاسع / ۳۹.

۱۳ و ۱۴- جرجانی: الوهم هو ادراک المعنی الجزئی المتعلق بالمعنی المحسوس. الوهمیات هی قضایا کاذبه یحکم بها الوهم فی امور غیر محسوسه ~ . والتیاس المركب منها یسمى سفسطه. ~ العقل ما یعقل به حقایق الاشیاء ~ . العقل ~ جوهر مجرد یدرک الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (تعریفات / ۲۲۸ و ۳-۱۳۲).

۱۵- «سینور» در اینجا به معنی قلعه است و مأخوذ است از لفظ یونانی σivopos (نیکلسون. شرح / ۱۸۷/۲).

۱۶- حدیث: من تاب قبل ان تطلع الشمس من مغربها تاب الله علیه. مقایسه شود با قول سعادی: ~

قاضی دریافت که حال چیست، گفت از کدام جانب [آفتاب برآمد]، گفت از جانب مشرق، گفت الحمد لله که هنوز در توبه باز است به حکم این حدیث: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يَغْلَقُ بابُ التوبة على العباد حتى تطلع الشمس من مغربها ~ (گلستان، باب پنجم، حکایت ۱۹).

۱۷- شهرستانی: اما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست اراها مقالة لاحد ~ الا ما نقل عن شردمة قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان في الازل اجزاء مبنوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقا فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه ~ (نهاية الاقدام / ۴- ۱۲۳). واما تعطيل الصانع عن الصنع فقد ذهب به قوم وهم الدهرية القائلين بقدم العالم الى ان الحكم بقدم العالم في الازل تعطيل الصانع عن الصنع ~ (ايضاً / ۱۲۶). يعقوبى: و قالت طائفة تسمى الدهرية لادين ولا رب ولا رسول ولا كتاب ولا معاد ولا جزاء بحير ولا بشر ولا ابتداء لشي ولا انقضاء ~ و انما سميت الدهرية لزعمها ان الانسان لم يزل ولن يزل وان الدهر دائر لا اول له ولا آخر ~ و اين طایفه را يعقوبى به عنوان فرقه‌ی از یونانیان برمی شمرد (تاریخ اليعقوبى، طبع نجف، ج ۱/ ۱۲۰). برای نقد ائمه و متکلمین قداما از احوال دهریه مقایسه شود با: التفسیر الكبير ۹/ ۲- ۹۸.

۱۸- تقرير دیگر از این قول مولانا است: مردم که می گویند عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد؛ بعضی می گویند که حادث است و آن اولیایند و انبیایند که ایشان قدیمتر از عالم اند ~ پس ایشان علی الحقیقه می دانند که حادث است از مقام خود خبر می دهند ~ فلسفیک بسی می گوید که حدوث عالم به چه دانستی، ای خرتو قدم عالم را به چه دانستی؟ ~ (فیه مافیہ / ۱- ۱۴۰).

۱۹- ثعالبی: لسان الحال، قال بعض بلغاء الحكماء: لسان الحال انطق من لسان المقال ~ (ثمار القلوب / ۳۳۲). و در نزد صوفیه، اشارت به همین لسان حال اکوان است قول ابن فارض در «تائیه کبری»:
وَأَلْسِنَةُ الْاَكْوَانِ ان كُنْتَ وَاَعْيَا شهود بتوحیدی بحال فصیحة
مقایسه شود با: مشارق الدراری / ۶۰۴؛ نیز با قول شاعر:
لسان الحال افصح من لسانی وصمتی عن سؤالك ترجمانی
(کشف المحجوب / ۴۶۴).

۲۰- از جمله مقایسه شود با حکایت سماع مولانا به بانگ سنگ آسیا که: فرمود ~ به حق حق که این سنگ آسیا سبوح قدوس می گوید ~ (مناقب / ۱- ۳۷۱).

۲۱- عارفی کو که کند فهم زبان سوسن تابگویند که چرا رفت و چرا باز آمد
(دیوان حافظ / ۱۱۸).

۲۲- جنید: من عرف الله كل لسانه (کشف المحجوب / ۴۶۴). تخلص شعری مولانا هم «خاموش» یا «خاموش» بوده است (فروزانفر، شرح حال مولوی / ۵- ۴ و ۱۷۹).

۲۳- زبانت درکش ای حافظ زمانی زبان بی زبانان بشنوا زنی
(دیوان حافظ / ۳۰۰).

۲۴- در باب قصه مقایسه شود با: مجالس سبعة، مجلس اول / ۹.

۲۵- با این مطلع:

خرد چون به جان وتنم بنگریست ازین هردو بیچاره برجان گریست
(دیوان ناصر خسرو، طبع مینوی -- تقوی / ۵۹).

۲۶- زهدیات ابوالعتاهیه: بعضی تصنعی خوانده‌اند اما در بسیاری از آنها الحن صمیمانه پیداست. از جمله: مقایسه شود با: العقد الفرید ۱/۳۶۹ و ۳۷۴ و ۳۷۶ ~ . تنسک و لبس صوف هم از وی منقول است. رک: مروج الذهب ۲/۳۳۸ ~ . برای بررسی اجمالی در باب ارزش ادبی «زهدیات» وی رک: حذا الناجوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه استاد عبدالمحمد آیتی / ۴- ۳۲۰. در باب اشعار زهدآمیز ابوالعتاهیه: مقایسه شود نیز با: جستجو در تصوف / ۳۸۲.

۲۷- ابن سینا: الزهد عند العارف معامله ما كانه یشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق ~ (اشارات ۱/۳ - ۳۷۰).

۲۸- الشیخ المفید: القول فی کلام الجوارح و نطقها و شهادتها: و اقول انّ ماتضمنه القرآن من ذکر ذلك انما هو علی الاستعاره دون الحقیقه ~ وهذا مذهب ابی القاسم البلخی و جماعة من اهل العدل و یشالف فيه كثير من المعتزله و سایر المشبهه والمجبره (اوایل المقالات / ۴- ۱۰۳): مقایسه شود با: غزالی، رساله الاملاء، هامش احیاء ۱/۹۰-۱۸۱.

۸

۱- جرجانی: الحجة مادّة به علی صحة الدعوی، وقيل الحجة والدلیل واحد (تعريفات / ۷۲). کمال‌الدین میثم بحرانی: الحجة قول مؤلف من اقوال یقصد بها تحصيل مطلوب مجهول، واقسامها ثلاثه: ~ القسم الثالث منها ما یسمى تمثیلا ~ (قواعد المرام فی علم الکلام، قم ۱۳۹۷ / ۴- ۳۳).

۲- برهان در نزد اهل منطق قیاسی است که مؤلف باشد از مقدماتی یقینی از برای انتاج یقینی، از این رو نزد حکما «طریقی است موثوق به، موصل به وقوف به حق و عمل بر آن». مقایسه شود با: قطب‌الدین شیرازی، درة التاج / ۱۸۰.

۳- ~ این آیت که و إنّ الدار الآخرة لهی الحیوان لو كانوا یعلمون که در دیوار و عرصه آن عالم آب و کوزه و میوه و درخت همه زنده‌اند و سخن گوی و سخن شنو و جهت آن فرمود مصطفی علیه السلام که دنیا جیفه و طلبها کلاب، و اگر آخرت را حیات نبودی آخرت هم جیفه بودی ~ (مثنوی ۵/۳۵۹۱ عنوان). جیفه بودن دنیا مبنی بر روایت «الدنيا جيفة» است که بعضی آن را حدیث نبوی خوانده‌اند (احادیث مثنوی / ۲۱۶). در باره حیوان در مورد استشهاد مقایسه شود با: میبدی: الحیوان والحیاة واحده ~ وقيل الحیوان الحیاة الدائمة (کشف الاسرار / ۷/۴۱۳).

۴- اشاره به همین معنی است: وانشدوا لبعض الکبراء:

من رame بالعقل مسترشداً اسرحه فی حیره یلهو
و شاب بالتلبیس اسراره یقول من حیرته هل هو

(شرح تعرف ۲/۱۰۵).

۵- برای سابقه استعمال در نزد حکمای ما رک: ابن سینا، اشفا (الهیات)، طبع مصر، ۱۹۶۰/۷-۲۶۶.

جهت سوابق دیگر مقایسه شود با: با کاروان اندیشه / ۷- ۲۲۳.

۶- قصه «هفتواد» در شاهنامه، در سلطنت اردشیر بابکان مذکور است (طبع مسکو، ج ۷/۱۳۹ ~). اشاره به قصه هفتواد به عنوان خداوند کرم (= هپتانواد) در رساله پهلوی کارنامه اردشیر هم هست؛ مقایسه شود با: هدایت، زند و هومن یسن؛ کارنامه اردشیر / ۷- ۱۸۶. برای تحلیلی از قصه و تعبیری که دارمستر از آن دارد

- رک: هانری ماسه، فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن ضمیر/ ۱۱-۲۱۰؛ مقایسه شود با: نولدکه، طبری، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه دکتر زریاب/ ۶۱.
- ۷- شهرستانی: و مما يعتمد (علیه) فی اثبات حدث العالم ان نفرض الکلام فی النفوس الانسانیه و ثبت تناهیها عدداً ثم ترتب علیها تناهی الاشخاص الانسانیه و ترتب علیها حدوث المزجه و تناهیها ثم ترتب علیها تناهی الحركات الدوریه الجامعه للعناصر ثم ترتب علیها تناهی المتحركات والمحركات السماویه فثبت حدث العالم باسرها و هی اسهل الطرق واحسنها (نهاية الاقدام/ ۵۰-۴۹).
- ۸- ابن سینا: عارف همیشه خرم و گشاده روی باشد و خندان ~ و چگونه خوش نباشد و وی خرم است به حق و به همه چیزی! زیرا که وی اندر همه چیزها حق می بیند ~ (ترجمه اشارات/ ۲۵۵)؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه/ ۱۸۵.
- ۹- تشبیه اندیشه ها، به مهمان در فیه مافیه هم هست: نمی بینی که چون طفلک را قدک (ظ: قلب) او کوچک است اندیشه او نیز که مهمان است لایق خانه قالب اوست، غیر شیر و دایه نمی داند، و چون بزرگتر شد مهمانان اندیشه ها افزون شوند، از عقل و ادراک و تمیز و غیره، خانه بزرگتر گردد، و چون مهمانان عشق آیند در خانه نگنجند و خانه را ویران کنند (۱۵۸/).
- ۱۰- ابن سینا: ایاک ان تکون تکیسک و تبرؤک عن العامة هوان تبری منکرأکل شئ فذلک طیش و عجز ~ فالصواب ان تسرح امثال ذلک الی بقعة الامکان مالم یزدک عنه قائم البرهان (کتاب الاشارات، الهیات، النمط العاشر/ ۳/ ۴۱۸).
- ۱۱- حدیث: اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری (احادیث مثنوی/ ۵۲).
- ۱۲- «برده بی» به معنی آن کس که در پرده است. و «برده بی» هم خوانده اند، یعنی ربوده و بُرده - و این حال آن کس خواهد بود که وی را از خود ربوده اند - مجذوب سالک؛ مقایسه شود با: سرنی/ ۱۳۳ پ و ۳۸۸ ب.
- ۱۳- در باب اعتقاد عظیم مولانا در حق سنایی رک: سرنی/ ۱۳۴ الف و مابعد؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف/ ۲۷۳.
- ۱۴- آنکه بر نیی سوار است او حامل نی است نه محمول نی و او از جهل و کودکی خود را راکب و محمول در راه پنداشته است ~ . (به عبارت دیگر: آنکه به نی سوار است مرکب او پای خود است و زعم کرده به جهل و کودکی که من مرکبی دارم که آن نی اوست که بر آن سوار است، بلی سواری است بر مرکبی به خیال که نیست ~ (شاه داعی، شرح مثنوی/ ۱/ ۴-۳۸۳).

۹

- ۱- در باب امثال و انواع و حدود آن رک: مقاله استاد احمد بهمنیار، «مَثَل»، مجله یغما، سال ۲۰۱ (۱۳۲۷-۸).
- ۲- در باب حرفه بنی ساسان رک: جستجو در تصوف/ ۳۶۰؛ مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی/ ۳۰-۴۲۹.
- ۳- ای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی گردلشده بی چند پی نان و کبابی (دیوان کبیر/ ۶/ ۲۷۹۶۳).
- ۴- از ابیات ذیل در دیوان هم التزام سکوت برمی آید، هم اشتغال به عیاری و فتوت و رباب زنی:

لب بسته چوبوبک ربابی آن داد وگشاد وآن عطا کو ۲۳۸۳/۵
 ای فتنه هر روحی کیسه بر هر جوحی دزدیده رباب از کف بوبکر ربابی را ۹۲۵/۱
 ای جان بهار و دی وی حاتم نقل و می پرکن زشکر چون نی بوبکر ربابی را ۱۰۱۸/۱
 ۵- نام وی به این عنوان در شعر منوچهری (دیوان ۱۱۳) آمده است:

اندرین ایام ما بازار هزلست و فسوس کار بوبکر ربابی دارد وطنز جُحی
 برای قصه‌های مربوط به عیارها و طنز و هزل او رک: عبید زاکانی، کلیات عبید، «رساله دلگشا»/ ۱۰۴ و ۱۰۸-۱۱۷.

۶- برای تفصیل در این باب و قول شارحان رک: Nicholson, R.A., Commentary, I/296.
 قصه جوحی و جنازه به صورتهای دیگر هم نقل است، از جمله رک: لطایف الطوائف / ۳۹۰.

۷- در باب ابوبکر کتانی رک: تذکرة الاولیاء ۱۱۹/۲ ~ . برای قصه‌یی که او را از اولیاء مستور نشان می‌دهد مقایسه شود با حکایت وی با خضر (تذکرة الاولیاء ۲/۲-۱۲۱). ابوبکر کتانی صاحب قولی است که به موجب آن بین عبد و حق هزار مقام از نور و ظلمت است و شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی در متدبه منازل السائرين از سخن وی بدین گونه یاد می‌کند: و انی خفت انی ان اخذت فی شرح قول ابی بکر الکتانی انّ بین العبد والحق الف مقام من نور و ظلمة طولت علی و علیهم ~ (عبدالرزاق، شرح منازل السائرين ۸).

۸- در باب ضد قهرمان، و نقش امثال تیل ادیلن اشپیگل و ملانصرالدین رک: تاریخ در ترازد/ ۲۷۲ و ۲۹۰؛ نیز مقایسه شود با:
 Nicholson, R.A., Commentary, I/347.

در مورد ملانصرالدین و حکایات او که در نزد اقوام مختلف صورتهای گونه‌گون جالب دارد رک:
 Wesselski, A., Der Hodscha Nasreddin. Weimar, 1911.
 Abdülbaki Golpinarli. Nasreddin Hoca. Istanbul. 1961.

۹ و ۱۰- روض الریاحین / ۳۳؛ مقایسه شود با: مأخذ قصص / ۸-۷۷. در باب «عُلیان» مقایسه شود با: سرّ نی / ۶۸ ب و ۱۷۵ ب و ۲۹۸ ت.

۱۱- همچنین برای نznایر این گونه قصه رک: مسعودی، اخبار الزمان، حکایت سعید بن جبیر / ۱۳. توهّم تطبیق آن با عبدالمغیث هم رفته است که محل تأمل است؛ مقایسه شود با: نیکلسون، شرح (انگیسی)، ج ۲/ ۳۷۳. احتمال اقوی آن است که عبدالغوث از زهاد عصر مولانا یا قریب به آن عهد بوده است و این حکایت را در محیط حیات مولانا، بلخ یا قونیه، در توجیه غیبت او نقل می‌کرده‌اند.

۱۲- اشارت به سقطهای بلخی در این بیت خاقانی در خطاب به رشید و طوط آمده است:

ای بلخیک سقط چه فرستی به شهر ما چندین سقطه هوس افزای عمرگاه

(دیوان خاقانی، طبع عبدالرسولی / ۶۷۳). اشاره به او باش بلخ در دو بیت ذیل از یک قطعه منسوب به انوری که گویند موجب شورش اهل بلخ بر وی شد آمده است:

بلخ را عیب اگر چند به او باش کنند بر هر بخردی نیست که صد بخرد نیست

مصر جامع را چه ره نبود از بد و نیک معدن زر و گهر بی سرب و بُسند نیست

تمام قطعه در مجمع الفصحا ۱/ ۳۷۲ مذکور است و برای تفصیل حادثة بلخ رک: سخن و سخنوران، چاپ جدید / ۴۱-۳۴۰.

۱۳- عنوان «الملك الضلیل» در باب امرؤ القیس مأخوذ از اشارت منسوب به کلام امام است در نهج البلاغه: و سئل علیه السلام عن اشعر الشعراء فقال ان القوم لم یجروا فی حلبة تُعرف الغایة عند قصبته فان كان ولا بد فالملك الضلیل یرید امرؤ القیس (نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام ۱۲۸۵/۶؛ برای تفصیل بیشتر در این باب و آنچه از قول امیر مؤمنان و نیز از گفتار رسول خدا در باره امرؤ القیس و مآل کار او نقل است رک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ۷۲/۲۰-۱۵۲. و مجرد این اقوال نشان می دهد که روایت عزلت و زهد و نصرانی شدن امرؤ القیس در آن ایام مطلقاً شهرت نداشته است.

۱۴- معلقه معروف امرؤ القیس بدین مطلع: قفانیک من ذکری حبیب و منزل ۴. برای تمام قصیده و شرح و تحلیل آن رک: شرح دیوان امرؤ القیس، طبع بیروت، ۱۹۶۸/۴۴-۲۹. در باب قصه او با قیصر که ربطی به این حکایت ندارد مقایسه شود با: سید مرتضی، ذیل امالی ۵۳/۳.

۱۵- یاقوت: تبوک ۴. موضع بین وادی القرى و الشام و قبل برکة لابناء سعد من بنی عُذره ۴. و هو حصن به عین و نخل و حائط ینسب الی النبی صلی الله علیه و سلم ۴. توجه النبی صلی الله علیه و سلم فی سنة تسع للهجرة الی تبوک من ارض الشام، و هی آخر غزواته ۴. و بین تبوک و المدینة اثنتا عشرة مرحلة ۴. (معجم البلدان ۱۵/۲ - ۱۴).

۱۶- طرز استعمال «خشت» در این تعبیر متضمن ایهام است و غیر از آجر خام، «خشت» نام «نوعی از سلاح جنگ باشد و آن نیزه کوچکی است که در میان آن حلقه‌یی از ریسمان یا ابریشم بافته بسته باشند و انگشت سبابه را در آن حلقه کرده به جانب خصم اندازند.» (برهان قاطع، به تصحیح و اهتمام محمد عباسی ۴۳۷/). در صید نیز مثل جنگ استعمال خشت معمول بوده است و شواهد ذیل از مسعود سعد و بیهقی مؤید این معنی است:

ز پشت پیل تو بر مغز شیر باری خشت که میر پیل شکاری و شیر پیل سوار

عادت چنان داشت که چون شیر پیش آمدی خشتی کوتاه دسته قوی به دست گرفتی و نیزه سطر کوتاه ۴. امیر خشتی بینداخت و بر سینه شیر زد. برای شواهد دیگر رک: لغت نامه دهخدا، ذیل «خشت».

۱۷- یاقوت: ترمذ مدینة مشهورة من امهات المدن راکبة علی نهر جیحون من جانب الشرقي متصله العمل بالصغانیان ۴. (معجم البلدان ۲۶/۲). ترمذ شهری است خرم و بر لب رود جیحون افتاده و او را قهندزی است بر لب رود و این شهر بارگه ختلان و چغانیان است و از وی صابون نیک و بوریای سبز و بادبیزن خیزد (حدود العالم، طبع دکتر منوچهر ستوده ۱۰۹/).

۱۸- نام ندیم مسخره سلطان محمود را تلخک (برهان قاطع) و طلحک (صورتی از نام طلحه؟) ضبط کرده‌اند. آیاممکن است نام وی با نام «تلک»، حجام بچه‌یی هندو از برکشیدگان سلطان، که بعدها در نزد مسعود از سرداران سلطان شد مربوط باشد؟ مقایسه شود با: تاریخ بیهقی، طبع دکتر فیاض، چاپ ۹۹۰/۲.

۹۱- از جمله قصه طلحک و خوراک اهل حرم (کلیات عبید، «رساله دلگشا» ۱۳۹/۱) در جای دیگر با اندک اختلاف به مولانا قطب الدین منسوب است (لطایف الطوائف ۱۸۰/).

۲۰- نهج البلاغه: قال علیه السلام انه لیس بین الحق و الباطل الا اربع اصابع ۴. فسئل عن معنی قوله هذا فجمع اصابعه و وضعها بین اذنه و عینه ثم قال الباطل ان تقول سمعت و الحق ان تقول رأیت (شرح ابن ابی الحدید ۷۲/۹). در باب نهج البلاغه و پاره‌یی اقوال حکمت‌آمیز آن مقایسه شود با: دفتر ایام ۲۸۲/، ۲۸۹-۹۰.

۲۱- «بلق» و «قُلب»: اسم صوتی که از انداختن چیزی در آب برآید؛ مقایسه شود با: حکایت خلیفه‌یی که می‌گویند جواهر به دجله می‌انداخت برای آنکه آواز آب برآید و می‌گفت: اعجبنی قلب، یعنی مرا قلب خوش (اصل: خویش) می‌آید (مکاتیب قطب / ۵۱۲)؛ نیز: در قصه‌ عامیانه بین خواجه طوسی با ابن حاجب، که چون خواجه کتابهای وی را در دجله می‌انداخت گفت: اعجبنی قلبه (تنکابنی، قصص العلماء / ۳۶۹).

۱۰

۱- در باب شکل قصه نزد نصاری، و مخصوصاً جهت جستجویی که مسلمین به اشارت و ائق خلیفه در باب اصحاب کهف و رقیم و موضع آنها در بلاد بوزنطیه انجام داده‌اند رک: مسعودی، مروج الذهب ۶/۱-۱۹۵؛ مقایسه شود با:

Von Grunebaum, G., l'Islam medieval, 1962/ 33 - 35.

۲- در باب اصحاب اخدود: قال مقاتل كان اصحاب الاخدود ثلاثة: واحد بنجران والآخر بالشام والآخر بفارس ~ (مجمع البيان ۵/۴۶۶). قصه ذونواس حمیری که بنا بر مشهور یهودی شد و «یوسف» نام گرفت و در تعقیب و آزار نصارای نجران اهتمام بسیار کرد در غالب روایات مسلمین هست، از جمله: حمزه، سنی ملوک / ۸۸؛ ابن هشام، سیره النبی ۵/۱-۲۴؛ تاریخ الیعقوبی ۲/۱-۱۶۱؛ مسعودی، مروج الذهب ۱/۲۸۰؛ تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه فارسی / ۷۲-۲۶۹ و تعلیقات. البته تعلیقات نولدکه در این باب معلومات انتقادی دقیق و جالبی به دست می‌دهد، معهدا برای تکمیل آنها و آنچه از اسناد مکشوف جدید و روایات قدیم نصاری در این باب به دست می‌آید باید رک:

The Book of Himyarites, ed. by A.Moberg, Lund, 1924.

Ryckmans, La persecution des chretiens Himyarites au sixieme siècle, 1956.

۳- مقایسه شود با: شرح مثنوی شریف ۲/۱-۲۹۱ و ۳۰۸.

۴- برای تفصیل در این باب رک:

Lods, A. Images and Gods (Hebrew and Canaanite), in ERF, Vol. VII/ 138-142.

۵- در بین آنچه متکلمان در اسناد تفرقه نصاری به بولس نقل کرده‌اند رک: ابی المظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدین، ۱۹۵۵/۴-۱۳۳. معهدا قول شهرستانی در باب تفرقه نصاری متضمن این معنی نیست؛ از بولس به عنوان «فولوس» یاد می‌کند و از رساله بولس رسول به رومیان به عنوان رساله فولوس التی کتباها الی اليونانیین یاد می‌کند؛ افتراق نصاری را هم بر هفتاد و دو فرقه یاد می‌نماید و می‌گوید: و کبار فرقه‌م ثلاث: الملكانیه والنسطوریه والیعقوبیه، و سایر فرق را هم از آنها ناشی می‌داند (شهرستانی، الملل و النحل، قاهره، ۱۹۶۸، ۲/۳۳-۲۵).

۶- دولتهای باستانی یمن جنوبی، که غیر از سبا شامل معین و قتبان و حضرموت هم می‌شد، از قرنهاى طولانی قبل از اسلام رونق و عظمت قابل ملاحظه داشته‌اند. پادشاهان قدیم سبا هم مدتها تحت عنوان «مکرب» مقام کاهنی داشته‌اند. برای تفصیل احوال اعراب یمن در دوره قبل از اسلام رک: جوادعلی، تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، ۱۹۵۱؛ تقی‌زاده، تاریخ عربستان و قوم عرب، انتشارات دانشکده معقول و منقول، ۳۰-۱۳۲۹؛ مقاله تکاچ در دائرة المعارف پاولی ویسوا؛ نیز:

Tkasz, J., Sabat, in EI (I), IV/ 3 - 19.

۷- از آن جمله ابیات ذیل (۳/۳-۳۷۱) را که متضمن اخذ و تضمین از قرآن کریم (۱۷/۸۰) است:

يطلب الانسان في الصيف الشتا
 فاذا جاء الشتاء انكرذا
 فهو لا يرضى بحال ابدأ
 لا بضيق لا بعيش رَغدا
 قُتِلَ الانسان ما اكفره
 كلما نال هُدى انكره

و مؤلف فاتح الابيات آن را یادآور این ابیات می‌پندارد که به امرؤالقیس منسوب می‌دارد:

يتمنى المرء في الصيف الشتا
 فاذا جاء الشتاء انكره
 فهو لا يرضى بحال واحد
 قتل الانسان ما اكفره

و البته از وی نیست و آثار جعل از آن پیدا است. قول «ما اكفره» و دعای «قُتِلَ» که به اسلوب کلام عرب شباهت دارد نزد اهل تفسیر توجیه دقیق دارد، و شعر منسوب به امرؤالقیس هم دستاویزی در شرح اشکال نشده است. برای توجیه مقایسه شود با: التفسیر الکبیر ۵۹/۳۱؛ مقایسه شود با:

Nicholson, R. A. Commentary II/13.

۸- از مایه بیچارگی قطمیر مردم می‌شود
 ماخولیای مهتری سگ می‌کند بعد از

(کلیات سعدی، طبع فروغی / ۴۱۶)؛ ثعلبی: فاندلع لسانه فوق علی صدره (عرایس المجالس / ۲۳۸).

۹- زاهدایمن مشوازبازی غیرت زنهار
 که ره از صومعه تادیرمغان اینهمه نیست

(دیوان حافظ، طبع قزوینی / ۵۲).

۱۰- ثعلبی: رأی نمرود فی منامه کان کوكباً طلع فذهب بضوء الشمس والتمر ~ فتالوا (یعنی السحرة والکهنه ~): هو مولود یولد فی ناحیتک هذه السنة یكون هلاکک و هلاک اهل بیتک علی یدیه ~ فامر نمرود بذبح کل غلام یولد فی تلك الناحية ~ (عرایس المجالس / ۱۷۳)؛ مقایسه شود به: کسائی، قصص الانبیاء / ۲۰-۱۱۵؛ طبری، تاریخ I / ۲۵۴؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ / ۵۴/۱.

۱۱- جرجانی: الاستدراج ان يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتاً فوقتاً الى اقصى عمره للابتدال بالبلاء والعذاب ~: الدنو الى عذاب الله بالامهال قليلاً قليلاً ~ (تعريفات / ۱۴).

۱۲- در باب قصه کاوس و کرکسهایش غیر از شاهنامه (طبع مسکو، ج ۲/ ۴-۱۵۱) رک: طبری ۳/۱-۶۰۲؛ بلعمی / ۶۰۰؛ مقایسه شود با: کریستنسن، کیانیان، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا / ۲-۱۶۱؛ نیز رک: ایران قبل از اسلام / ۳۹.

۱۳- گاوی که فریدون را شیر داد و پرورد «پرمایون» نام داشت (لغت فرس اسدی / ۳۶۳). در شاهنامه تفصیل قصه مادرش «فرانک» با نگهبان مرغزار و گاو «پرمایه» هست (طبع مسکو، ج ۱/ ۵۸ ~) و در آنجا گاو «پرمایه» خوانده می‌شود. در باب حکایت آستیگ و ماندانا رک: ایران قبل از اسلام / ۱۱۵. در باره قصه هردوت در باب کورش و ماده سگ رک: Nœldeke, Njt. I p. in GRI 132-133.

مقایسه شود با: حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی / ۵. در باب رمولوس و سابقه و تفسیر السطوره گرگ ماده رک: Hammond & Seclard, Oxford Classical Dictionary 1976/ 936.

۱۴- مسعودی: فلما زاد الامر علی فرعون احضر موسى و قال له ان اجبتک مالی عندک قال اردد شیباک و اضعف عمرک و آمنک من جمیع العلل و من زوال ملکک و اعلى یدک علی من زاواک من الملوک و اکثر فیک نشاطک و اکلک و شربک. قال له فرعون ان فعلت ذلك فقد انصفت فانظرني الى غد، ثم شاورها مان فمنعه ~ (اخبار الزمان / ۲۴۹). در باب مفهوم بشارات مقایسه شود با: مکاتیب قطب / ۶-۱۴۵.

۱۵- «صروان» یا «صروان» (تفسیر ابوالفتوح / ۱۰۱/۱۰) در یاقوت به دو فتحه است: بُلید قرب صنعاء ~

- وقیل هی الارض الی ذکرها الله تعالی فی کتابه العزیز ~ و بینها و بین صنعا اربعة فراسخ (معجم البلدان ۴/۵۷): مقایسه شود با: نشابوری، قصص الانبیاء / ۳۹۸؛ کشف الاسرار ۱۰/۱۹۲.
- ۱۶- میدی: ~ این حجت خداست جل جلاله بر فرعون که ایمان وی نپذیرفت به وقت معاینه عذاب ~ آنکه قوم یونس را مستثنی کرد که توبه ایشان پذیرفت به وقت معاینه عذاب (کشف الاسرار ۴/۳۳۹).
- در باب ایمان فرعون هم بعضی عرفا در اشارت به کریمه فلم یگ ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا ~ (مؤمن ۴۰/۸۵) گفته اند: فلم یدل ذلك علی انه لا ینفعهم فی الآخرة ~ (شرح جندی، فص موسوی / ۶۶۳). برای نقد متشرعه از قول صوفیه در باب فرعون رک: ابن تیمیه، الرد علی منطقیین / ۲-۵۲۱.
- ۱۷- مثنوی: قصه قوم یونس علیه السلام بیان و برهان آن است که تضرع و زاری دافع بلای آسمانی است و حق تعالی فاعل مختار است پس تضرع و تعظیم پیش او مفید باشد، و فلاسفه گویند فاعل بطبع است و بعلت نه مختار پس تضرع طبع را نگرداند (۵/۱۶۰۸ عنوان).
- ۱۸ و ۱۹- مثنوی ۵/۲۲۲۷ عنوان؛ کشف الاسرار ۱۰/۱۶۰. در باره اقوال مختلف در این باب مقایسه شود با: تفسیر کمبریج ۲/۴۴۴؛ سفینه البحار ۱/۷-۱۲۶؛ تفسیر ابوالفتوح ۵/۳۵۸.
- ۲۰- Nicholson. Commentary. II / 271.
- ۲۱ و ۲۲- در باب اختلافهایی که در باره ابرهه و داستان لشکرکشی او هست، و در باره حصه و آبله‌یی که در این واقعه موجب هلاک قوم شد رک: تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه فارسی / ۳۰۱-۲۸۸ و مخصوصاً ۵/۳۴۰. عبارت طبری در باب طیر ابابیل: و ارسل الله علیهم طیراً من البحر امثال الخطاطیف مع کل طیر منها ثلاثة احجار یحملها حجر فی منقاره و حجران فی رجليه مثل الحمص والعدس لا تصیب منهم احداً الاً هلک ~ (طبری، تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویه ۲/۱ - ۶۴۱)؛ مقایسه شود با ۶۴۵/۶. ایضاً قول طبری: ان اول مارؤیت الحصبة والجدری بارض العرب ذلك العام (۱/۶۴۵). برای روایت مرغانی سفید شبیه به خظاف رک: ابوالفتوح ۵/۶-۵۸۵؛ مجمع البیان ۵/۲-۵۴۱.
- ۲۳- در باب خبر قلیس رک: تاریخ بلعمی / ۱۰۰۷ ~ ؛ مقایسه شود با: تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه فارسی / ۳۳۷.
- ۲۴- مسعودی در باب ثمود: و بیوتهم الی وقتنا هذا ابنة منحوتة فی الجبال و رممهم باقیه و آثارهم بادیه ~ (مروج / ۱/۲۵۹)؛ مقایسه شود با: البدء والتاریخ ۳/۳۹ و مابعد. ذکر نام آنها در یک لوح متعلق به سارگون و نیز در روایت بطلمیوس آمده است و مساکن آنها بنا بر مشهور در حدود دومة الجندل بوده است؛ مقایسه شود با: Horovitz. Koranische Untersuchungen/ 103 ff.
- ۲۵ و ۲۶- برای اقوالی که در این باب هست رک: ~ Kunstlenger, in OI Z. 1938/ 381.
- در باب روایات راجع به عُزیر مقایسه شد با:
- Horovitz. Koranische Untersuchungen/ 127, 167.
- بر حسب بعضی اقوال واقعه عُزیر بعد از عهد عیسی بوده است و در این صورت با عزرای مذکور در تورات ارتباطی ندارد؛ مقایسه شود با: کشف الاسرار / ۱/۷۰۶.

Lucian, Trans. by P. Turner, 1951/65ff.

نتیجه‌ای که مولانا از این قصه نحوی می‌گیرد و ضمن آن نشان می‌دهد در درگاه حق علم ظاهر و جاه ارباب علم رسمی ارزش ندارد یادآور گفت و شنودی است بین یولیوس پاپ اعظم با پطرس دربان بهشت، که اراسموس در آنجا از زبان پطرس به پاپ می‌گوید: عظمت مرتبه دنیوی او اینجا خریدار ندارد، آنچه اهمیت دارد عمل صالح و تحقق به معنی خیر است. برای تفصیل گفت و شنود رک:

Froude, J.A., Life and Letters of Erasmus, 1894/ 150ff

۲- یاقوت: و حصن قزوین یسمی کشوین (اصل چایی: کشرین) بالفارسیه و بینه و بین الدیلم جبل کانت ملوک الارض تجعل فیه رابطه من الاساوره یدفعون الدیلم اذا لم یکن بینهم هدنه ~ (معجم البلدان ۳۴۲/۴).
 ۳- برای این گونه روایات و آنچه در باب سنت و احکام مربوط به عمامه وارد است رک: سید محمد الکتانی، الدعامة فی معرفة احکام سنة العمامه، دمشق، ۱۳۴۲؛ مقایسه شود با: سفینه البحار ۲۸۰/۲.
 ۴- در باب ضرب المثل مذکور در متن و نظایر آن در فارسی رک: امثال و حکم دهخدا، ۸۴/۱؛ مقایسه شود با: ابشیهی، المستطرف ۳۴/۱. در باب قصه «کلبه حومل» رک: میدانی، مجمع الامثال ۲۵۷/۱؛ ثعالبی، ثمارالقلوب ۳۹۴/۱.

۵- مضمون در این بیت از یک قطعه ابن الراوندی هم هست:

کم عاقلٍ عاقلٍ اعیت مذاهبه و جاهلٍ جاهلٍ تلقاه مرزوقا

برای تمام قطعه رک: یادداشت‌ها و اندیشه‌ها ۱۲۰/۱؛ نظیر این فکر در گلستان هم آمده است (باب اول، حکایت ۳۹) و یادآور قطعه معروف شهید بلخی است در باب «دانش و خواسته» (سیری در شعر فارسی ۲۲۱/۱). در مورد مضمون قول شکایت گونه ابن الراوندی که خود وی منسوب به الحاد است، آنچه در تفسیر کریمه نحن قسنا بینهم معیشتهم (۳۲/۴۳) آمده است جوابی جالب است: ای، نحن قسنا الرزق فی المعیشة علی حسب ما علمناه من صالح عبادنا فلیس لاحد ان یتحکم فی شیء من ذلک ~ (مجمع البیان، ۴۶/۵)؛ مقایسه شود با: همین مأخذ ۳۰/۵.

۱۲

۱- برای تفصیل و مأخذ رک: سرنی ۱۷۷/۱؛ مقایسه شود با همین مأخذ، یادداشتها، بخش ۶، شماره ۳۶.

۲- از جمله رک: المستطرف ۹/۲-۲۹۸؛ لطایف الطوائف ۸/۴۰۷؛ نیز مقایسه شود با: فیه مافیه ۱۱۵-۱۶/۱.

۳- مطلع غزل رضی الدین نیشابوری:

گلی یا سوسنی یا سرو یا ماهی نمی دانم ازین آشفته بیدل چه می خواهی نمی دانه

در باب رضی الدین نیشابوری رک: لباب الالباب ۲۰/۱-۲۱۹؛ مجمع الفصحا ۲۳۱/۱؛ مقایسه شود با: فروزانفر، شرح حال مولوی ۷/۱.

۴- حکم تحریم خمر در مکه در کریمه قل انما حرّم ربّی الفواحش ~ در سورة اعراف (۳۳/۷) و همچنین در مدینه در کریمه یا ایها الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه ~ در سورة مبارکه مانده (۹۰/۵) نازل شده است. روایات ابن هشام در باب اسلام اعشی قیس شاعر بر

مگی بودن حکم اشعار دارد. برای دلایل نهی و وجوه تحریم رک: قطب الدین الراوندی، فقه القرآن، طبع قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲/۴-۲۸۱. در باب تفصیل مراتب نهی و تحریم مقایسه شود با: استاد محمود شهابی، ادوار فقه ۷۹/۲۶۸.

۵- افلاکی: از حضرت مولانا سؤال کردند که شراب حلال است یا حرام و غرض ایشان عرض پاک شمس الدین بوده، بکنایت جواب فرمود که «تا که خورد» (مناقب ۲/۶۳۹).

۶- این نشان را سرعشر و عشر مُدَّهَب و عشر زرین نیز می خوانند و در شعر و ادب مکرر به آنها اشارت هست، از جمله:

دل من پیر تعلیمست و من طفل زبان دانش سر تسلیم سرعشر و سرزانودبستانش

دیوان خاقانی / ۲۱۴

برگ بنفشه بخم چوپشت درم زن نرگس چون عشر در میان مجلد

دیوان منوچهری / ۱۵

۷- نظیر این گونه قصه هاست آنچه در باب مکالمه مأمون با بعضی متنبیان ذکر کرده اند، از جمله رک: مروج الذهب ۲/۳۲۶ و ۱-۳۳۰. در باره پاره‌ی لطایف متنبیان رک: ابن عبدربه، عقد الفرید ۳/۲-۳۰۰؛ المستطرف ۲/۳۰۰-۲۹۹؛ مقایسه شود با: لطایف الطوائف ۱۶/۴۱۵.

۸- کشته شدن احمد دهستانی که عمید خراسان بود در روایات صوفیه ولایت به کرامت و تطیر شیخ ابوسعید منسوب است (اسرار التوحید، چاپ استاد بهمنیار/۷۲).

۹- رسم مقاسمه و مشاطره اموال و عواید عمال ظاهراً به عهد خلافت عمر بن خطاب می رسد و در عهد اموی «استخراج» خوانده می شد و بعدها آنچه از مصادره به دست می آمد در عهد بنی عباس به خزانه جداگانه‌ی به نام «بیت مسال المظالم» مربوط می شد. در باب طرز اعمال این رسم در مورد عمال و وزرا در تجارب السلف، نسائم الاسحار، آثار الوزراء، دستور الوزراء و اکثر کتب تاریخ اطلاعات جالبی در دست هست. در باب سابقه آن مقایسه شود با: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۲/۱۶۱.

۱۰- برای قصه‌هایی مشابه رجوع شود به داستان مجذوب ترک در مقابل سرای (=Konak) زینب خانم، و قصه یک درویش بکتاشی در مقابل سرای خدیو مصر؛ مقایسه شود با:

Ritter. H., Das Meer der Seele / 174 - 5.

۱۱- عمادالملک ساوه وزیر پسر سلطان محمد به نام رکن الدین غور سانجی بوده است و چون از جانب او به نزد سلطان می آید مقرب سلطان می گردد، چنانکه به قول جوینی نیک ممکن و محترم می آید و حل و عقد کارها در دست او واقع می شود. معهذا مخالفان وی عزیمت سلطان را به عراق به رأی خطای وی منسوب می داشته اند. در باب وزارت غورسانجی غیر از جوینی رک: تاریخ گزیده، طبع عکسی ۴۹۸/۴. در باره لفظ «غور سانجی» و اختلاف در ضبط آن رک: جهانگشای جوینی، یادداشت علامه قزوینی ۲/۲۰۸. در باب تقرب و مکانت عمادالملک در نزد سلطان محمد مقایسه شود با: جهانگشای جوینی ۲/۱۰۷.

۱۳

۱- از استعمال لفظ در موارد ذیل مفهوم لطیفه و لطیفه گویی بهتر معلوم می شود:

لطیفه‌یی به میان آروخوش بخندانش به نکته‌یی که دلش را بدان رضا باشد (حافظ)

به یکی لطیفه گفתי ببرم هزاردل را نه چنان لطیف باشد که دلی نگاه داری (سعدی)

این استعمال البته با مفهوم حکمی و عرفانی لفظ تفاوت دارد.

۲- ثمامة بن اشرس بصری نمیری از مشایخ معتزله و از مقربان دستگاه مأمون و معتصم و واثق بود. پاره‌یی نوادر او، که تا حد زیادی به قصد تقبیح او نقل شده است، در کتب اهل مذاهب هست. شهرستانی در باب او می گوید: کان جامعاً بین سخافة الدین و خلاعة النفس (الملل والنحل، طبع قاهره، ۱۹۶۸، ج ۱/۷۰).

۳- گِل سرشور و گِل سرشوی مراد است که گِل جعدسا هم می خوانده‌اند (آندراج ۳۶۰۶/۵) و آن را گِل شیرازی و طین الفارسی هم می گویند. برای ماهیت و خواص آن رک: مخزن الادویه ۵۹۲.

۴- معهدا همین قصه در روایت سلطان ولد منسوب به تاتار شده است (ولدنامه ۱۷/۱۱۶).

۵- در باب طریقه معتزله در خوارزم رک: یاقوت، ارشاد الاریب ۱۵۵/۶. مؤلف تبصرة العوام در همین ادوار خاطر نشان می کند که اهل خوارزم در فروع حنفی باشند و در اصول معتزلی ۹۱. جارالله زمخشری نمونه یک شیخ معتزلی خوارزم است که به مذهب خویش تظاهر هم می کرده است (ابن خلکان، وفيات ۲۵۵/۴). در عهد ابن بطوطه نیز هنوز بعضی ائمه و علمای خوارزم مذهب اعتزال داشته‌اند هر چند بدان تظاهر نمی کرده‌اند (سفرنامه ابن بطوطه/ ۳۶۵).

۶- در باره این شاعر که منصب اسقف اعظم هم در دوبلین داشته است و R.C.Trench نام دارد بسا آنچه از این قصه مثنوی و بعضی آثار صوفیه دیگر الهام یافته است رک:

Javadi, H., Persian Literary Influence on English Literature, Calcutta, 1983/ 140 - 142.

۷- از جمله رک: سیر حکمت، چاپ دوم، ج ۱/۱ - ۷۰. در باب وقاحت کلبی مقایسه شود با: با کاروان اندیشه ۲۸۸. تلقی کلبی ها از انسان واقعی از این دو روایت سجستانی هم پیداست: ۱- و قال ایها الناس اجتمعوا، فبادر الیه خلق کثیر، فقال انما ادعو الناس لائتم. ۲- و قيل له: بلغنا انک تبغض الناس اجمعین. فقال نعم ابغض اشرارهم لیسیر هم الخبیثه، و ابغض اخیارهم لانهم لایعظون اشرارهم (منتخب صوان الحکمه ۱۷۰-۲/).

۱۴

۱- افلاکی: خواجه نفیس الدین ~ که روزی در مدرسه سماعی عظیم بود، از ناگاه حضرت مولانا تیز تیز به سوی من آمد ~ بعد از آن فرمود که اگر از تو سؤال کنند که مولانا آستین فرجی را چرا تشمیر می کند چه خواهی گفتن؟ گفتم هر چه خداوندگار فرماید. فرمود که کل کاینات بر مثال خانقاهی است بس عالی و عظیم ~ و چون صوفی غریب در این خانقاه نزول کند و خادم را نداند باید که نظر کند تا آستین جامه را که تشمیر کرده است استدلال کند که خادم خانقاه اوست (مناقب ۱/۲۲۴).

۲- ابوالمفاخر باخرزی: خدمت درجه دوم شیخی است؛ قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: سید القوم خادمهم ~ خادم هر چه می کند لله را می کند، و شیخ هر چه می کند بالله تعالی می کند؛ شیخ در مقام مقربان است و خادم در مقام ابرار است (اوراد الاحباب ۱۲۸). عزالدین کاشانی: و مقیمان خانقاه سه طایفه‌اند: اهل خدمت و اهل صحبت و اهل خلوت. اهل خدمت طایفه‌ای باشند از مبتدیان که به نودر خانقاه آیند ایشان را خدمت فرمایند تا بدان واسطه مقبول و منظور دلهای اهل معاملات و منازل شوند ~ و

صلاحیت قرب به وجود جنسیت حاصل کنند (مصباح الهدایه / ۱۵۷).

۳- مثل این آیات مثنوی:

یار بی زو، شصت لبیک از خدا	۱۵۷۸/۱	هردمش صدنامه صد پیک از خدا
بی ندایی می کنیم آخر چرا		هیچ می گویند کاین لبیکها
هست هر لحظه ندایی از احد	۸۷۰-۱/۶	بلکه توفیقی که لبیک آورد
از کرم لبیک پنهان می شنید	۱۹۸۶/۶	بی اجابت بر دعاها می تنید
که نیابد در اجابت صد بهار	۴۲۳۹/۶	خود که کوبد این در رحمت نثار

۴- به سبب همین صبغه توحید شهودی که با قول به وحدت وجود شباهت دارد، قصه در نزد بعضی متألهان مسیحی زیاده تهور آمیز، جسورانه و غامض تلقی شده است. معهذا بر رغم آنچه این گونه منکران در آن باب گفته اند، نظیر مضمون در کلام پاسکال و برخی دیگر از متألهان اخیر نصاری هم هست؛ مقایسه شود با:

Schimmel. A., The Triumphal Sun/ 352-3.

۵- در باب بکاء و احوال بگائین و اهل خوف رک: العقد الفرید ۳۸۱/۱؛ احیاء، «کتاب الخوف والرجاء»
Nicholson, R.A., Ascetism, in ERE, II/100. مقایسه شود با:

F.Meier, in EI (2), fr. I/988-90.

۶- در باب تفاوت بین واجد و متواجد و اصناف هر یک از آنها رک: اللمع ۸/۳۷۷. و تواجد وصف اهل بدایت بود، و وجد حال اهل سلوک ~ (مصباح الهدایه / ۱۳۵).

۷- این موافقت ظاهراً مبنی بر سنت است که صوفیه آن را مبنای تواجد دانسته اند: رُوی عن رسول الله صلی الله علیه و سلم انه قال: اذا دخلتم علی هؤلاء المعذبین فابکوا، فان لم تبکوا فتابکوا (اللمع / ۳۷۸)؛ مقایسه شود با ۶۱۶.

۸- در باب احوال پیل و مراقبت وی در باب فرزندانش تفصیلات جالبی در حیات الحیوان دمیری و نخبة الدهر دمشق و کتاب الحیوان جاحظ هست. برای اجمالی از این تفصیلات رک: مروج الذهب ۱۰۵/۱ و ۱۷۴ و ۴۳-۲۳۷؛ سفینه البحار ۲/۳۹۳؛ نخبة الدهر، ترجمه فارسی ۶۱/۲۵۹. در باب گوشت فیل مقایسه شود با: Goldzieher, I., Dogme et loi/ 261.

۹- روایت در ابن اثیر: و كانت صفة عمه النبي صلى الله عليه وسلم في فارع حصن حسان بن ثابت و كان حسان فيه مع النساء لانه كان جباناً. قالت: فاتانا آت من اليهود فقلت لحسان: هذا اليهودي يطوف بنا ولانأمنه ان يدلّ علی عورتنا فانزل اليه فاقتله فقال والله ما انا بصاحب هذا. قالت فاخذت عموداً ونزلت اليه فقتله ثم رجعت فقلت لحسان: انزل اليه فخذ سلبه فانتى يمنعى انه رجل. فقال: والله مالى بسلبه من حاجة (الكامل ۲/۱۲۵).

۱۰- شاه داعی الی الله: سابقاً معهود چنان بوده که خلوی به خلوتی می رفته است که از اختلاط جنس و ناجنس قطع می کرده است، پس تا آخر چهله کسی نبوده که عقده او بگشاید، به خلاف این زمان که شیخ بر خلوات مردان دَوران می کند و عقده های ایشان حل می کند (شرح مثنوی معنوی ۲/۴۰۸). در باره رؤیت و شهود سگ بچگان که در شکم مادر بانگ کنند مقایسه شود با اشارت خود مولانا: ~ و گفت دیدم ماده سگی، سگ بچگان در اندرون شکم مادر بانگ می کردند. گفت این مثل آنهاست که سخن بیوقت گویند، ایشان بمثل سگ بچگانند که هنوز در شکم مادرند بانگ می کنند (مجالس سبعة، مجلس رابع ۵/ ۸۴).

۱۱- کسانی مانند جاحظ در البخلاء و حتی ابن الجوزی در اخبار الحمقاء والمغفلین هزل را وسیلهٔ تعلیم تلقی می کرده‌اند. نصرالله منشی در توجیه جدّ و هزل کلیله و دمنه و اشتمال هزل آن بر تعلیم خاطر نشان می‌کند: جد همه ساله جان مردم بخورد و هزل همه ساله آب مردم ببرد ~ بناء ابواب آن (کتاب) بر حکمت و موعظت نهاده و آنگاه آن را در صورت هزل فرا نموده... (کلیله و دمنه، دیباچه، طبع قریب). در باب تعبیر از الفاظ و معانی مستهجن به الفاظ مشتمل بر کنایت مقبول رک: ثعالبی، فقه اللغة و اسرار العربیه، طبع مصر/ ۱۷-۳۱۶. در باب جدّ و هزل در ادب قدماى عهد کلاسیک و قرون وسطی در اروپا رک:

Curtius. European Literature/ 417 ~ .

۱۲- از جمله در قصهٔ هفتم، روز دوم، اشاره به اینکه مرد با کدام شاخ che corno زنان را می‌زند، و در قصهٔ دهم، روز سوم، اشاره به ابلیس il diavolo راهب جوان و دوزخ il inferno دخترک تائب، متضمن وقاحت تصویرهایی است که نقل کردن آنها در احوال راهبان و در نزد جمعی بانوان نجیب خالی از غرابت نیست. برای بررسی اجمالی در این گونه ادبیات رک:

Atkinson, E.T., Obscene Literature/ 1936.

Englisch, P, L'histoire de l'erotisme en Europe. 1933.

۱۳- در باب کتارسیس در مفهوم ارسطویی رک: ارسطو و فن شعر/ ۹۲ و ۸-۱۰۵.

۱۴- غزالی: شعر العانه و يستحب ازالة ذلك اما بالحلق او بالنوره ولا ینبغى ان تتأخر عن اربعین يوماً (احیاء ۱/۱۴۶)؛ مقایسه شود با: عبدالقادر جیلانی، الغنیه ۱/۱۴.

۱۵- تعبیر مشابه regressio ad uterius است. در باب این تمایل و جلوه‌های آن مقایسه شود با: اح. آریان پور، فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، ۱۳۵۷/۲۲۰؛ همچنین رک: ۱۵۹ و ۲۱۴.

۱۶- نزد محققان اشارت ماینطق عن الهوی اقتضای مصون بودن گوینده از ضلالت و غوایت دارد: و ماینطق عن الهوی دلیل علی انه ماضل و ماغوی، تقدیره: کیف یضل و یغوی و هولاینطق عن الهوی (تفسیر کبیر ۲۸/۲۸۰).

۱۵

۱- قصهٔ بقراط در روایت شهرستانی: و حدیث ابن الملک انه عشق جاریه من حظایا ابیه فنهک بدنه و اشتدت علته، فاحضر بقراط فحس نبضه و نظر الی تفسرته فلم یر اثر عله، فذاکره حدیث العشق فرآه بهش لذلك و یطرب، فاستخبر الحال من حاضنة فلم یکن عندها خبر ~ فخرجن (النساء)، وبقراط واضع اصبعه علی نبض الفتی فلما خرجت الحظیه اضطرب عرقه و طار قلبه و حارّ طبعه، فعلم بقراط انها المعه لهواه ~ (الملل والنحل ۲/۹-۱۶۸). در باب روایات چهارمقاله و آنچه مشابه قصه در فردوس الحکمه و در کلام ابن سینا آمده است رک: مآخذ قصص ۳/ ~ . در قصهٔ چهارمقاله، ابن سینا با شیوه‌ی مشابه، سرّ عشق بیمار را کشف می‌کند. در قصهٔ عطار، استاد به شاگردی که اسیر عشق کنیزک اوست با مسهل دادن به کنیزک و فصد کردن او، به شیوه‌ی مشابه اما نه با این خشونت که در قصهٔ مثنوی است و سرّ قصه هم همان را اقتضا دارد، نشان می‌دهد که آنچه در نزد کنیزک مایهٔ عشق او شده است جز پاره‌ی خلط و خون چیزی نیست. مضمون در نزد نظامی در قصهٔ ارشمیدس و کنیزک چینی هم هست. در باب صورتهای دیگر مضمون مقایسه شود با:

Ritter, H., Das Meer der Seele/ 46 - 50.

۲- در باب بیماری «آناؤو» و مقایسه معالجات برویر و فروید از وی رک: نقد ادبی ۶۸۸/۲ و ۸۴۸.

۳- در باب اقسام سحر و مسائل مربوط به آن رک: تفسیر کبیر ۲۰۵/۳ ~ ؛ مقایسه شود نیز با:

D.B. Macdonald, *Sihir*, in *Short*, El / 545 - 7.

۴- الفخر الرازی: قال السُّدی لما جائهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة واخذوا بكتاب آصف و سحر هاروت و ماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى: ولما جائهم رسول من عند الله مصدقٌ لِمَا معهم نبذَ فريق من الذين اوتوا الكتابَ كتابَ الله وراءَ ظهورهم، ثم اخبر عنهم بانهم اتبعوا كتب السحر (تفسیر کبیر ۲۰۳/۳). در باب نحوه کشف و ابطال سحر لیبدین اعصم و تفصیل آن رک: مجمع البیان ۵۶۸/۵.

۵- از جمله رک: Frazer, *Golden Bough*/ 319.

همچنین بستن گره و آنچه تفریق بین مرد و زوجه او خوانده می شود در سحراقوام باستانی بین النهرین نیز هست و اشاره به حرزهایی را هم که حتی عبرانیان در این مورد می نوشته اند در سرزمین آشور یافته اند که بر وفق رسم معمول در گورستان، ظاهراً بین دو گور، دفن می کرده اند؛ مقایسه شود با:

C. Thompson, *Charms and Amulets*, in *ERF.*, 3/409.

در باره نقش موی در این گونه سحرها و اعتقادات طویف و اقوام مختلف در این باب رک:

E.E. Sikes, *Hair and Nails*, in *ERF.*, 6/474 - 6.

۶- در باب نفاثات فی العقد مقایسه شود با قول فخر الرازی: انّ الساحر اذا اخذ فی قراءة الرقية ~ وانما انثّ النفاثات لوجوه احدها ان هذه الصناعة انما تعرف ~ قال ابو عبیده: النفاثات هنّ بنات لیبدین اعصم (تفسیر کبیر ۱۹۶/۳۳). در باب نزول سوره مبارکه فلق رک: واحدی، اسباب النزول ۲۶۳/۳. طبرسی: قال ابومسلم النفاثات النساء اللاتی یملن آراء الرجال و یصرفنهم عن مرادهم و یردونهم الی آرائهنّ لان العزم والرأی یعبر عنهما بالعقد فعبر عن حلّها بالنفث (مجمع البیان ۵۶۹/۵).

۷- جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی، الجزء الخامس، طبعه جدیده ۲/ ۴۱-۶۸؛ مقایسه شود با: نقد ادبی ۱۳۹/۱ و ۷۶۹/۲.

۸- برای نمونه رک: الکامل ۳۳/۲-۲۹. در مورد اخذ و قرض وی از بیت المال مقایسه شود با: تاریخ التمدن الاسلامی ۱۷/۲.

۹- به جهت همین تمایلات هم بوده است که بعدها مخالفان معتزله گه گاه وی را بتعریض امیر الکافرین خوانده اند، گویند فضیل بن عیاض به جهت همین گونه تمایلات که در مأمون بود طول عمر هارون را تمنا می کرد. انتساب وی به تشیع که به همان سبب مورد تعریض عمش ابن شکله واقع شد (مروج ۳۱۷/۲) و بی بند و باری بعضی عمال و ندیماناش، مثل قاضی یحیی بن اکثم و ثمامه بن اشرس، هم ممکن است از اسباب اتهام وی باشد. گرایش وی را هم به اقوال معتزله، ابومنصور بغدادی ناشی از اغواء می خواند و آن را به ثمامه بن اشرس منسوب می دارد: و قیل انه (ثمامه بن اشرس النمیری) هو الذی اغوی المأمون بان دعاه الی الاعتزال (الفرق بین الفرق ۱۰۳)؛ مقایسه شود با: دکتر صفا، علوم عقلی ۳/ ۴۲؛ تاریخ التمدن الاسلامی ۶۱/۳-۱۵۸.

۱۰- در باب احوال خاندان صدر بخارا معروف به آل مازه یا بیت برهان رک: لباب الالباب، تعلیقات

علامه قزوینی، طبع نفیسی ۹/ ۵۹۵-۵۹۶؛ مقایسه شود با: Barthold, *Turkistan*, Index.

- ۱۱- هدایة المتعلمین / ۳۷۶؛ مقایسه شود با: تحفه حکیم مؤمن، ورق ۲۲، در باب آنکه سیب ترش ممکن است در دفع بعضی سموم نافع باشد. نیز رک: هدایة المتعلمین / ۶۳۳. و بعضی گفته اند که «ترش آن قابض و مسکن قی» باشد (مخزن الادویة / ۲۷۱). و درباره تأثیری که دویدن در تحریک قی دارد مقایسه شود با: قانون در طب / ۶۴۶/۱، که در دنبال قی برای منع تجدید آن شرب مصطکی را با ماء تفاح توصیه می کند (القانون فی الطب، الفن الرابع من الكتاب الاول، طبع طهران، ۱۲۹۶، ۱/۱۲۹. و در ادویة مفردة گوید: و سویق التفاح یقوی المعدة و یمنع القی (الکتاب الثانی / ۲۳۸).
- ۱۲- در اقوال مولانا، روستایی رمز جهالت و در عین حال مظهر بی اطلاعی و نادیدگی است؛ رک: فیه مافیہ / ۷۱؛ مقایسه شود با / ۱۸۸. نظیر این تلقی در اقوال و امثال بسیار است؛ رک: امثال و حکم / ۲/۸۸۰؛ مقایسه شود با / ۴-۸۴۳.
- ۱۳- از جمله غیر از حکایت ایاز و عشق وی به سلطان که در مثنوی مکرر بدان اشارت هست رک: فیه مافیہ، قصه یک غلام خاص و عشق وی به سلطان / ۱۳.
- ۱۴ و ۱۵- مقایسه شود با: مجمل التواریخ والقصص / ۵۱۱-۴۹۷. درباره علوم خفیه یا علوم سری، که کله سر (کیمیا، لیمیا، هیمیا، سیمیا، ریمیا) جامع نام آنهاست و آنها را علوم خواص هم می خوانند، علاوه بر کتب لغت مثل فرهنگ آندراج و جز آن، رک: فخر رازی، جامع العلوم / ۶-۱۲۵ و ۷-۱۳۲ و ۹-۱۸۷؛ تهنوی، کشف / ۱-۵۲ و ۱-۶۴۸ و ۱-۹۲۷ و ۲-۱۵۵۸.
- ۱۶- گنج عزلت که طلسمات عجیب دارد فتح آن در نظر رحمت درویشانست (دیوان حافظ / ۳۵).
- ۱۷- سالهادل طلب جام جم از مامی کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنامی کرد (دیوان حافظ / ۹۶).
- ۱۸- عایشه: اول مابده به رسول الله من الوحي الرؤیا الصادقه ~ (ابن عربی، فص یوسفی، شرح جندی / ۴۰۱؛ شرح قیصری / ۲۲۶).
- ۱۹- مضمون همراه شدن پادشاه، یا به دزدی رفتنش همراه دیگران، در قصه های عامیانه صورتهای گونه گونه دارد و شاید این جزء از قصه سلطان محمود متأثر از همین روایات عامیانه باشد. در باب نظایر این گونه قصه ها در روایات غربی مقایسه شود با:
- Huet, G., Les contes populaires. Paris, 1923/ 141 - 6.
- ۲۰- روایت خواجه نظام الملک (سیاستنامه / ۳۴) با آنچه در باب بیماری دق سلطان در گردیزی / ۷۳ می آید بی تناسب نیست، اما وصف ابن اثیر این حلیه را تأیید نمی کند، هر چند آن را نفی هم نمی کند (الکامل / ۷/۳۴۸).
- ۲۱- برای تفصیل در معنی این معیت رک: اسفار، الموقف العاشر من السفر الثالث، طبع بیروت - طهران / ۳/۳۳۱ ~ . برای مفاهیم معیت اشیاء با حق مقایسه شود با: نهایة الاقدام / ۱۱-۱۰.
- ۲۲- ابوالنجم ایاز جزو آن دسته از امرا و بزرگان دستگاه محمود بود که بعد از وفات سلطان، جانشین وی محمد را در غزنین رها کردند و از همان اول حال در نیشابور به مسعود پیوستند (گردیزی / ۵-۷۴).
- ۲۳- برای حکایت بوستان و نظیر آن در روایات شمس تبریزی رک: دفتر ایام، «در حاشیة بوستان» / ۸-۸۷.

۲۴- در باب قلعه ذات الصور و قصه پسران پادشاه مقایسه شود با: سرّنی/ ۲۸ ح و ۱۸۴ ث و ح و ۳۹۱ ت و ۳۹۲ ب. برای نمونه‌های قدیمتر حکایات مربوط به طالبان ازدواج با دختر پادشاه و دشواریهایی که در راه طالبان گذاشته می‌شود رک:

Huet, G., Les contes populaires/ 40 - 42.

۲۵- شمس: اگر او (پادشاه) این وصیتهای نمی‌کرد ایشان را هرگز خارخاری و تقاضا نمی‌بود که سوی آن قلعه خود بنگرند، از وصیتهای ایشان را تقاضایی و خارخاری خاست که عجب در آن قلعه چه چیز است که او چندین منع می‌کند، انسان حریص علی مامع، در آن قلعه درآمدند (مقالات شمس)؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص / ۲۱۷. مولانا: رفتن پسران سلطان به حکم آنکه انسان حریص علی مامع ~ به سوی آن قلعه ممنوع عنه، آن همه وصیتهای و اندرزهای پدر را زیر پا نهادند تا در چاه بلا افتادند ~ (مثنوی ۳۶۹۹/۶ عنوان).

۲۶- شمس: دایه را بر صدق او رحم آمد، او را دلالت کرد که گاوی زرین بسازد و در اندرون گاو برود تا به حيله‌ها در کوشک دختر راه یافت، هر شب ~ از گاو بیرون آمدی ~ و سرزلف دختر را پرتو لاندیدی ~ حاصل تا روبند دختر بستد که نشان آن بود بیامد که نشان آوردم (مقالات)؛ مقایسه شود با: مآخذ قصص / ۱۸-۲۱۷.

۲۷- روسر بنه به بالین امشب مراها کن ترک من خراب شبگرد مبتلا کن

(دیوان کبیر ۲۱۴۹۲/۴). معه‌ذا احتمال آنکه این اشعار در چنان احوالی سروده شده باشد که در مناقب افلاکی (۵۹۰/۲) آمده است خالی از استبعاد نیست.

۲۸- القصص: اتباع الخبر بعضه بعضاً و اصله فی اللغة المتابعه ~ و انما سمیت الحکایة قصصاً لانّ الذی یقص الحدیث یذکر تلک القصه شیئاً فشیئاً ~ (تفسیر کبیر ۸۵/۱۸). و مراد از قصه، به اصطلاح عربیت، بیان کردن خبر است پی در پی چنانچه مقتضای سوق کلام باشد (معین الدین فراهی، تفسیر حدایق - الحقایق، به کوشش دکتر سجادی / ۲۷).

۲۹- جامی:

کیست نی آن کس که گوید دمبدم
از وجود خود چونی گشتم تهی
من نیم جز موج دریای قدم
نیست از غیر خدایم آگهی ~
ایضاً: نی که آغاز حکایت می‌کند
زین جداییها شکایت می‌کند ~

رساله نائیه جامی، ذیل نی نامه (رساله نائیه مولانا چرخ‌چی)، طبع کابل / ۲ و ۶.

۳۰- برای تفصیل این قول و نقد آن رک:

R. Renou (— J. Filiozat), L'Inde classique, Paris, 1985, II, No. 1810.

۳۱- مُجْهَت صورت اصل روایت رک: M. Buber, Die Chassidischen Bücher, 1928/ 532. در باره خسیدیم و جنبه عرفانی که در عقاید و تعالیم آنها هست رک: ارزش میراث صوفیه / ۲۵۷. نام یزقل عمداً به مناسبت تداول اسم و تشابه با اصل انتخاب شد. اصل عبری لفظ مذکور در متن ظاهرأ معادل متداولی در بین اعلام مشهور یهودی نواحی ما ندارد.

۳۲- جستجو در ساخت و شکل قصه، که امروز مورد توجه بعضی محققان واقع است، می‌خواهد در تحلیل قصه هم، مثل آنچه در شناخت نباتات و حیوانات متداول است، رابطه اجزا و اعضا را با یکدیگر و با کل آنها بررسی نماید. این طرز بحث اشکال مختلف قصه را با لوازم بنای آن متناسب نشان می‌دهد. فی المثل معلوم

می دارد در قصه خاتون وکنیزک، کدویی که کنیزک آن را از خاتون پنهان می دارد دارای نقشی است که «حقیقت‌نمایی» در قصه مثنوی بدون آن حاصل نمی شود؛ اما در «گرد هم‌آیی» اوئانه Oana، دخترک زیبا و وحشی گونه سرزمین رومانی، با یک گاو نر، که در سالهای جنگ جهانی در آن نواحی نقل می شود، ساخت و شکل قصه، که چیزی از منظره حکایت خاتون و خر را بدون فرجام دردانگیز آن تصویر می کند، برای حقیقت‌نمایی، خویش، که شیوه رئالیستی بیان نویسنده آن را الزام هم می کند، به این کدو حاجت ندارد. در باب این قصه رک:

Mircea Eliade, *Le Vieil homme et l'officier*, Paris, 1977/99 seqq.

راجع به مسأله جستجو در شکل و ساخت قصه و بحثهایی که در این باب هست مقایسه شود با:

Propp, V., *Morphologie du conte*, traduit du russe, Paris, 1970.

که متضمن بحثها و مراجع دیگر نیز در این باب هست.

۳۳- قصه شارلمانی و شرکت او با شب دزدان به وجهی نیز متضمن سر قصه آن مرد که نشان گنج را در مصر از اشارت عس شنید به نظر می رسد. صورتهایی از این قصه را در داستانهای عامیانه رایج در بین اقوام مغول و اسلاو هم نشان داده‌اند. برای تفصیل مقایسه شود با: Huot, G., op, Cit/144-6. همچنین رجوع شود به یادداشت شماره ۱۹ در همین فصل از کتاب حاضر.

۳۴- در این قصه که خود آن نیز مثل تعدادی دیگر از قصه‌های این مجموعه ظاهراً مأخوذ از حکایات شرقی است، از سه فرزند پادشاه که مورد امتحان قرار می گیرند، فقط فرزند کهن است که مثل ایاز مذکور در قصه مثنوی، آنچه را موضوع فرمان پادشاه است به نحو مطلوب درک می کند و تمام مراحل آن را یکباره استفسار و اجرا می نماید و هر بار، مثل برادران دیگر، برای جزء جزء مطلب محتاج به رجوع به پدر نمی شود. دون خوان مانوئل شاهزاده اسپانیایی (وفات ۱۳۴۸ میلادی)، نویسنده کتاب در این مجموعه حکایات پندآمیز اخلاقی سیمای امیر کیکاوس و مرزبان نویسندگان قابوسنامه و مرزبان نامه را به خاطر می آورد. برای متن قصه و آنچه نقادان در باب منشأ آن گفته‌اند رجوع شود به اصل کتاب و یادداشت شماره ۱ آن به شرح زیر:

Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, Edicion de Alfonso I Sotelo, Madrid, 1980/166-171.

راهنما*

آب: که به زبان حال با آلودگان و تشنگان سخن می گوید ۱۱۳/پ و ت.

آخرت: که تمام اجزای آن حیات دارد ۳۵/ب.

آخرون السابقون (ال): وصف امت محمدی ۳۶/پ.

آدم: و اهمیت او در سلسله نظام کاینات در مثنوی ۲۰/الف. نقش ملایک در کار خلقت جسم او

۲۰/ب، پ. اینکه مسجود شدنش نزد ملایک بدان سبب بود که خداوند او را به صورت خویش آفرید

۲۰/پ. اینکه خلافت الهی او مشتمل بر غایت انسان در خلقت بود ۲۰/ت. اینکه اسناد زلتش به خود از

جهت رعایت ادب بود ۲۰/چ. اینکه چون در ابلیس به حقارت دید مورد عتاب گشت ۲۰/ح. اینکه زلت او

مویی بود ۲۰/خ. اینکه دیده رب قدیم و انسان عین عالم بود ۲۰/خ. مرتبه جامعیت او ۲۰/ت. علم اسماء

که حق بدو آموخت ۲۰/ج. علم الاسما بگ شدنش ۲۰/ث.

آرزو: پدر ابراهیم خلیل که وی با او قطع رابطه کرد ۲۲/پ.

آسیه: یا ایسیه، زن فرعون که او را به قبول ایمان تشویق کرد ۲۹/ج.

آکل و مأکول: و تمثیل کرم و مرغک و گربه ۹۷/الف، ب. و اینکه در عالم معانی هم آکل و

مأکول هست ۹۷/ب.

آواز داود: که موجب ریختن خونها شد و خود او در آن سماع روحانی مغلوب بود ۳۴/ث.

آینه: که دوستی به یوسف هدیه کرد و رمزی که در معنی آینه هست ۲۵/ر.

آینه دار: و قصه او با مرد دو مو که شخصیت هر دو متضمن معنی رمزی هم هست ۱۷۸/ج، چ.

ابابیل: طیر ابابیل.

ابراهیم: که خلیل حق و در دوستی او ثابت قدم بود ۲۲/الف. اینکه یک تنه امت و قرن واحد بود

۲۲/ب. قصه فرزند قربان کردنش ۲۲/پ. و قول لاحب الآفلین که به نحو رمزی از سیر طریقت حاکی

* این راهنما شامل مطالب متن است. اعلام و مطالب استطرادی هم در این فهرست نیست.

است ۲۲/ت. و اخلاصات او ۲۲/ث. در آتش نمرود و جوابش به جبرئیل ۲۲/ج. اینکه آتش نمرود بر او برد و سلام شد ۲۲/ج. قصه آرد شدن ریگ برای او ۲۲/ح. قصه گوساله بریان که برای فرشتگان آورد ۲۲/ح. و ← خلیل

ابراهیم ادهم: و قصه او و کزماش ۶۱/ب - ث.

ابرهه: و لشکرکشی اصحاب فیل به مکه و شکست آنها با حجاره طیر ابابیل ۱۴۸/ب - ت.
ابلیس: و اینکه با اشارت رب بما اغویتنی گناه خود را به مشیت حق منسوب داشت، به خلاف آدم ۲۰/ج. که چون آدم در او به حقارت نگریست مورد عتاب شد ۲۰/ح. و نقش رمزی او در تدارک جنگ بدر ۴۲/پ. ظهور او به صورت سراقه بن مالک ۴۲/ت. و اعتذارش در قصه معاویه ۵۹/ب، پ. قصه اش با آن عجز که از سر عشر قرآن غازه می کرد ۱۶۷/الف.

ابن امّ مکتوم: صحابی اعمی که سوره عبس در حق او نازل شد ۴۱/ث، ج.

ابن بطوطه: و روایت او راجع به مولانا ۲/ب. روایت او در باب قصه خورندگان بچه پیل ۱۸۸/الف.

ابن سینا: و اینکه علم او و فخر رازی در عرفان مولانا مورد حاجت نیست ۵/ج.

ابن عربی: که شیخ صدرالدین قونوی تعلیم او را تقریر می کند ۵/ث. و قول احدیه طریق امم ۶/ب. اینکه لطایف انبیا در فصوص حاصل تعمیق و تدقیق اوست هر چند آن را به القای رسول منسوب می دارد ۱۹/الف. تعبیر انسان العین که در باب آدم دارد ۲۰/خ. تلقی او از نوح و ادریس به عنوان مظهر تنزیه ۲۱/الف. اسناد ذبح و فدا به اسحق ۲۳/ت. و تفاوت تفسیر او از خونهایی که داود ریخته با قول مولانا ۳۴/ث.

ابوبکر: نمونه فقر محمدی ۵۳/ت. مالی که در راه رسول خدا انفاق کرد ۵۳/پ. قصه رؤیای او ۵۳/ت. قصه او با رسول در مورد بلال و آزاد کردنش ۵۷/ث.

ابوبکر سبزواری: و قصه سلطان محمد با او ۱۶۴/ت، ث.

ابوجهل: و اصرار او در انکار و عناد با رسول ۳۹/الف، ب. مجاوبه او با رسول و اینکه رسول او را فرعون امت خواند ۴۰/ت. و قصه سنگریزه ها ۴۹/ت.

ابوسعید: و قصه شیخ مینهنه با کودک حلوا فروش که با قصه احمد خسرویه و غریمانش آمیخته است ۶۵/ت.

ابوسفیان: و اینکه در طعن وی اشارت صریحی در مثنوی نیست ۴۰/ب.

ابوطالب: و قول مولانا در باب ایمان او ۴۰/پ.

ابوعبدالرحمن سلمی: و نسخه حقایق التفسیر او نزد مولانا ۱۷/ب. اینکه سنن الصوفیه او یک مأخذ نقل احادیث قدسی است ۱۷/ج.

ابولهب: که با زنش ام جمیل بنت حرب در مخالفت با رسول اصرار ورزید و این زن در قرآن حمالة الحطب خوانده شد ۴۱/الف. پسران وی عتبه و معتب که ام جمیل آنها را به طلاق دادن دختران پیغمبر وامی داشت ۴۱/الف.

- ابی نعیم: که حلیة الاولیاء او از مآخذ مثنوی در احادیث قدسی به نظر می رسد ۱۷/ج.
- اتحاد: بین لاهوت و ناسوت در وجود عیسی ۳۲/ت.
- اتحاد انبیا: که تعصب پیروان مانع درک آن است ۶/پ. اینکه اتحاد آنها فئینی بر خلافت الهی آنهاست ۳۶/ب.
- اثنیت: که رفع آن هدف سلوک و موجب عروج روح است ۴/الف.
- ازدها: و قصه مارگیر و آفتاب بغداد ۱۳۵/الف.
- احادیث قدسی: — حدیث قدسی.
- أحد: غزوه رسول که در آن حمزه به قتل آمد و رسول در حق ظالمان نفرین نکرد ۴۳/ث.
- احمد: و اینکه نام وی جامع و شامل نام انبیاست ۶/ب، ۳۶/پ. اینکه با وجود تقدم غایی تأخر در نوبت دارد ۳۶/پ.
- احمد خضرویه: و قصه غریمانش ۶۵/الف. به هم آمیختن قصه غریمان او با قصه حلوا خریدن ابوسعید ۶۵/ت.
- احول: و قصه او با استاد ۱۵۳/پ - ث.
- اختیار: و اینکه هم لازمه عشق است و هم بدون آن امر و نهی شریعت معنی ندارد ۱۰/الف.
- اخلاص عمل: و قصه خدو انداختن خصم بر روی علی که کمال آن را در مورد وی نشان می دهد ۵۵/ث.
- اخنوخ: ک. وی را با ادريس منطبق شمرده اند ۲۱/ج.
- اخوان الصفا: و تفاوت تکامل نزد مولانا با قول آنها ۹/پ.
- ادريس: تفاوت تلقی مولانا و ابن عربی از مظهریت او ۲۱/الف. تروخن او و انطباقش با هرمس و اخنوخ ۲۲/ج. ارتباط او با اختران که در درس او حاضر می شدند ۲۱/ج.
- ارادت: ک. اولین پله نردبان سلوک است ۵/ب.
- ارسطو: و قول او در باب ارزش قصه به عنوان حجت در استدلال ۷۴/الف - ث.
- از خود رهایی: مضمون پیام نی است ۴/ت. مایه نیل است به جناب قدس ۵/ب. اینکه بدون عشق حاصل نمی شود ۷/ب. تحقق آن در تامل به فناست ۱۲/ج.
- ازوپ: — ایسوفوس.
- اسب: و تشبیه جان به آن ۱۱۶/ج. و قصه مردی که از امیر اسب خواست با جواب امیر که متضمن رمز است ۱۸۲/پ - ج.
- اسباب: که نفی مطلق آن به جبر می انجامد ۱۰/ت. اینکه قول به نفی آن به سخن سوفسطایی می ماند ۱۰/ج.
- استن حنانه: و قصه رسول با آن ۴۷/ب. و حرف زدنش به زبان حال ۱۱۳/ب.
- استثنا: در قصه اصحاب ضروان ۱۴۵/پ.
- استدراج: که خداوند فرعون را بدان آزمود ۲۹/ج. و اینکه هاروت و ماروت بدان سبب معروض

عقوبت شدند ۱۴۱/ت ، ث. قصه بلعم با عور که نمونه‌ی از استدراج محسوب است ۱۴۲/الف - ت. قصه نمرود که نیز مبتنی بر استدراج است ۱۴۳/الف - ث. داستان فرعون که نمونه دیگر آن است ۱۴۴/الف - ث.

- استنجا: و دعایی که آن مرد به هنگام آن خواند ۱۹۳/پ.
- اسرارنامه: که شیخ عطار نسخه‌ی از آن به گوینده‌ی مثنوی هدیه کرد ۱۵/ت.
- اسرافیل: و نقش ملائک در قصه خلقت آدم ← خلقت آدم.
- اسلوب حکیم: که در سؤال و جواب مثنوی هست ۹۹/الف.
- اسماء حسنی: که آدم محل تجلی آن بود ۲۰/ث.
- اسمعیل: که نزد مولانا ذبح فدا مربوط به اوست نه اسحق ۲۳/ت. تسلیم او به امر حق در قصه ذبح و فدا ۲۳/ت. اینکه اشارت طهرابیتی و الزام تطهیر بیت مربوط به او هم هست ۲۳/ث.
- اسود غنسی: که مراد مولانا از ذوالخمار ممکن است او باشد ۴۱/ب، پ.
- اسوه حسنه: که قصه‌های مثنوی متضمن آن است ۳/الف. سلوک رسول که نزد صحابه و جمیع مسلمین سرمشق بود ۴۶/الف.
- اسیران: و تبسم رسول به آنها که متضمن تعجب از مقاومت آنها در قبول هدایت بود ۴۳/ب - ت.
- اشتر سلطان: و کودک حارس که طبل او اشتر نقره سلطان را نرمانید ۱۶۳/ت؟ ۲۱۲/پ.
- اصحاب اخذ: و قصه آن زن که کودک وی را به امر پادشاه جهود به آتش فکندند ۱۳۸/الف - ج.
- اصحاب ضروان: که قصه آنها وخامت گفران و ترک استننا را نشان می دهد ۱۴۵/الف - پ.
- اصحاب کهف: و حال عارف ۱۱۶/ث. و اشارت به قصه و احوال آنها ۱۲۷/پ - ج.
- اصحاب فیل: و قصه ابرهه و طیر ابابیل ۱۴۸/الف - ت.
- اصول اصول دین: که مثنوی است ۱/ح.
- اعتذار ابلیس: در قصه معاویه ۵۹/ب - ت. و اخذ قولی از حلاج در این باب در مثنوی ۶۲/ت.
- اعرابی: که بر سگ گرسنه اش اشک می ریخت و از نان انباشش نمی داد ۱۵۶/ث، ج. و قصه او با فیلسوف شوم ۱۵۸/ث - چ. داستان او با خلیفه و مشگ آبی که برای وی برد ۲۰۷/الف - چ.
- اعمی: که سوره عبس در باب وی نازل شد ۴۱/ث، ج.
- افلاطون: که عشق در دفع علتها به او و جالینوس تشبیه می شود ۷/ب.
- الآ: که جز با تحقق به «لا» بدان نمی توان رسید ۱۲/چ.
- امانت الهی: که انسان قبول کرد ۲۰/ج.
- امت: و اینکه ابراهیم خود یک امت بود ۲۲/ب.
- امت محمدی: و اینکه به سبب تأخر در نوبت از عقوبتجایی که به دیگر امتها رسید در امان ماند ۳۶/پ.
- امثال حیوانات: و فایده آن در اقناع ۷۴/ث. در اقوال ایسوپوس (=ازوپ) ۷۵/الف، ۸۱/الف - ج. نقل آن در کلیله و دمنه و در مثنوی ۷۵/ب. و آنچه از این مقوله در مثنوی مأخوذ از سندباد نامه است ۷۹/ب - خ. اینکه حکایت مرغ و صیاد مثنوی از این مقوله و مأخوذ از قصه بلوهر و بوذاسف می نماید ۸۰/الف -

پ. اینکه. بعضی از این امثال را مولانا احتمالاً از کتب ادب اخذ کرده باشد ۸۲/ الف ه؛ همچنین قصه‌های امثال.

امثال سایر: که بسط و تفصیل مضمون آنها صورت قصه‌های امثال می‌گیرد ۸۴/ الف؛ همچنین — امثال حیوانات؛ قصه‌های امثال.

امثال لقمان: — ایسوفوس.

ام جمیل: زن ابولهب که در قرآن حمالة الحطب خوانده شد ۴۱/ الف.

امرد: و قصه او با کوسه و صوفیان خانقاه ۱۹۷/ پ - ث.

امرو دین: و قصه آن زن که با مول خویش در پیش چشم شوی درآمیخت ۲۰۱/ الف - ث.

امرو القیس: و قصه عشق و هجرت او که منجر به ترک ملک شد ۱۳۲/ الف - ث.

امیره: و قصه او با آن شخص خفته که مار در دهانش رفت ۲۰۹/ الف - ث.

امیر ترک: و قصه او با مطربی که در سماع نمی‌دانم می‌خواند و وی برآشت و به قصد زدنش

برخاست ۱۶۶/ الف - پ. قصه وی با زاهد که سبوی او را شکست و غلامش را زد ۱۶۶/ ت - ج. و قصه

غلام نماز باره با او ۱۷۵/ ب - ت.

انبیا: و اینکه جمع شریعت و طریقت پیروی آنها را الزام می‌کند ۳/ ث. اتحاد ارواح آنها و

استهلاک شرایعشان در شریعت احمدی ۶/ پ. ضرورت بعث آنها و انکار براهمه و زنادقه ۱۱/ ب. اینکه

طرد باطنی آنها موجب انکار منکرانشان است ۱۱/ پ. نغمه‌های اندرون آنها که مایه نبوت و احیای خلق

است ۱۱/ ث. ذکر نام تعداد کثیری از آنها در یک قصه مثنوی با اشارت مجمل به پاره‌یی لطایف اسرار آنها

۱۹/ ت. اینکه احوال آنها و امتیازشان منشأ هدایت و تربیت است ۳۶/ الف. اینکه آنها به قلاووزان راه

می‌مانند ۳۶/ الف. بعثت آنها جهت رهنمایی خلق و اتصال آنها به حق است ۳۶/ ب. در باب اتحاد آنها

۳۶/ ب.

انسان: و اینکه وجود وی غایت سیر کاینات در مراتب کمال است ۷/ پ.

انسان العین: وصف آدم در عالم ۲۰/ خ.

انسان کامل: و نقش او در تحقق غایت عالم ۷/ پ. اینکه تعبیر بر وجه اطلاق منصرف به رسول

خداست ۷/ ث، ۸/ الف، ۳۷/ ب؛ همچنین — مرد حق.

انس بن مالک: و قصه آن مندی که در آتش پاک کرد ۵۸/ پ.

انگور: و تمثیل اختلاف شرایع ۶/ پ. تمثیل تبدیل شدن عداوت اوس و خزرج به اخوت به امتزاج

دانه‌های آن و تبدلشان به شیر ۴۲/ الف. و قصه منازعت چهار کس در باب آن که شاید سر آن ناظر به یک

اشارت کلیله و دمنه باشد ۷۷/ ج؛ ۱۵۹/ الف، ب.

اوس و خزرج: دو قبیله از اعراب یثرب که به برکت رسول عداوت آنها تبدیل به اخوت شد

۴۲/ الف.

اولیا: و اینکه آنها در اوج کمال خویش نیز فرود مرتبه انبیا هستند ۸/ ب. ذکر نام آنها در دنبال

نام انبیا در قصه پادشاه و غلام نوخریده ۱۹/ ت. کرامات مستوران آنها ۷۰/ الف. قصه آن شیخ که در کشتی

به دزدی متهمش کردند ۷۰/الف، ب. کرامات زاهد بادیه و باران که بر اهل حاج بارانید ۷۰/پ، ت. قصه شیخ اقطع که ظاهراً مأخوذ از حکایت ابوالخیر تینانی باشد ۷۱/الف - ث. و قصه آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع ظاهر نمی کرد ۷۲/الف - ت. قصه آن مرید که همراه شیخ به شهر قحط زده می رفت ۷۲/پ. اویس قرن: و اشارت پیغمبر به حال او ۶۰/ب، پ.

اویسیان: که حال ابوالحسن خرقانی نمونه آنهاست ۶۰/ت.

اباز: و ذکر او در مثنوی و قصه های صوفیه ۲۱۷/الف - ت. قصه پوستین و چارق ۲۱۸/الف -

ج. گوهر شکستن او و قصه امیران ۲۱۹/الف - ج. قصه امتحان او و امیران ۲۲۳/ذ.

ایسوفوس: یا ایسوپوس (=ازوپ) که قصه های او با امثال لقمان شباهت دارد ۸۱/الف - پ.

قصه شغالی که در خم رنگ رفت ۸۱/پ. داستان موش و چغز ۸۱/ت، ث. قصه مارگیر و ازدهای افسرده

۸۱/ج.

ایمان: که به مجرد اقرار زبان نیست تصدیق قلبی هم لازم دارد ۱۱/ت.

آیوب: که نمونه یی از کمال مرتبه تسلیم بود ۳۴/الف.

باب صغیر: که موسی بر ربض قدس ساخت ۳۰/الف، ب.

باران: که به دعای زاهد بادیه به حاجیان تشنه بارید ۷۰/پ، ت.

بارو: و مرغی که بر آن نشیند ۱۲۲/ب.

بازرگان: و قصه او با طوطی ۲۰۵/الف - ج.

باز و بط: که قصه آنها در مثنوی از نظامی مأخوذ است ۱۳۴/ب.

باغبان: و قصه او با آن سه مرد که در باغ خود یافت ۱۶۲/ب، پ.

بایزید بسطامی: و اینکه در سیر هزاران سال راه نهایت حالش بدایت حال انبیاست ۸/ب. اینکه

مظهر علم کشفی است ۶۲/الف. قصه سبحانی گفتنش ۶۲/پ. قصه حج رفتنش ۶۲/ث. قصه آن گبر که

مسلمانی او را طاقت نداشت ۶۲/ج. و خبر دادنش از ابوالحسن خرقانی ۶۳/ب.

بدر: و قصه تبسم رسول بر اسیران آن و اینکه عباس عم وی نیز بین آنها بود ۴۳/ب.

برادران یوسف: و قصه آنها با وی و یعقوب ۲۴/پ. اینکه داستان یوسف با آنها متضمن لطایف

است ۲۵/ث.

برخ اسود: و قصه او با موسی که مناجاتش را نپسندید ۲۶/ج.

برهان الدین محقق: که مولانا را به تحصیل و ریاضات ارشاد کرد ۱۵/ث.

بز کوهی: و طرز صید آن ۹۷/ث، ج.

بشیر: که پیراهن یوسف را به کنعان نزد یعقوب آورد ۲۴/ت.

بضع سنین: مدتی از حبس یوسف که در قرآن کریم (۴۲/۱۲) بدان اشارت شده است ۲۵/پ.

بط: و پرورش مرغ خانگی ۹۸/الف - ت، ۱۳۶/ت. قصه باز و جواب او ۱۳۴/ب.

بقاء بالله: که حکم ولادت تازه یی را بعد از فنا و عبور از صفات دارد ۱۲/ج.

بقال: و قصه او با طوطی ۱۵۸/ الف، ب.

بلال: و اشارت ارحنا یا بلال در قول رسول ۴۵/ ب - ت. اینکه آزار و جفای مشرکان او را نمونه حال انبیا و تأذی آنها از عوام داشت ۵۷/ الف - ج. قصه احداحد گفتنش ۵۷/ پ، ت. قصه ابوبکر با او و با رسول ۵۷/ ب - ث. طغنی که عیجویان بر اذان گفتنش داشتند ۵۷/ ج. قصه وفات او ۵۷/ چ. بلعام: ← بلعم.

بلعم: معروف به بلعم باعور یا بلعام که در تیه با موسی به مخالفت برخاست ۲۷/ چ. اینکه قصه او نمونه‌یی از استدراج است ۱۴۲/ الف - ت.

بلقیس: قصه او با سلیمان و هدیه‌های وی ۳۵/ ت - ج.

بلوهر: یا قصه یوزاسف و بلوهر که از مآخذ حکایات مثنوی است ۸۰/ الف - پ.

بنی النضیر: و اینکه غلبه بر آنها دنبال صلح حدیبیه نبود ۴۴/ ب، پ.

بنی قریظه: و اینکه پیروزی بر آنها به دنبال حدیبیه روی نداد ۴۴/ ب، پ.

بوبکر ربانی: ضرب المثل در عیاری ۱۲۹/ ب.

بول خر: و تمثیل مگس و کشتی ۱۱۹/ ث.

بولس: و قصه وزیر پادشاه جهود که از بعضی روایات راجع به او ساخته‌اند ۱۳۹/ ب.

بهاءولد: پدر مولانا و احوال و اسفار او ۱۵/ ی ه.

بهشت و دوزخ: در قصه زید، و مقایسه آن با تصویرهای دانه و معری ۵۹/ ث. اینکه در آخرت با

مؤمن سخن می‌گویند ۱۱۴/ پ، ت.

بهلول: و جوابی که درویش به وی داد ۱۰۷/ الف - پ. اینکه در زیرکی ساده دلانه ضرب المثل

بود. ۱۳۰/ پ.

بیگانه: و طغنی که در حق شیخ زد ۱۰۵/ الف - ت.

پادشاه: و قصه به جامع رفتنش که هم از شری خالی نیست. ۱۸۰/ الف، ب. و قصه او با دانشمند

که وی را به شرب الزام کرد ۱۹۸/ الف - پ.

پادشاه جهود: که به جنت انهماک در تعصب وحدت و اتحاد ارواح انبیا را درک نکرد ۶/ پ. قصه

وزیر وی که به حيله در بین قوم عیسی اختلاف افکند ۱۳۹/ الف - ج. و اصحاب اخدود، در اشارت به قصه

آن زن که وی کودک او را در آتش افکند ۱۳۸/ الف - ج.

پادشاه و کنیزک: و قصه آنها با زرگر و طبیب الهی ۲۰۳/ پ - ح.

پایمرد: و قصه او با درویش غریب و تربت محتسب تبریز ۲۱۵/ الف - ث.

پسران یعقوب: که رشک آنها موجب دوری یوسف شد ۲۴/ ب. اینکه وقتی در مصر نزد یوسف رفتند

برادر را نشناختند ۲۵/ ت.

پوتیفار: یا بوطیفار ← قطفیر.

پهلوان مصر: و قصه او با خلیفه مصر و کنیزک پادشاه موصل ۱۹۵/ الف - چ.

پیر: و قصه پیرمرد رنجور که پیش طیب رفت ۱۵۴/ث.

پیراهن یوسف: که بشیر به کنعان برد ۲۴/ت. که یوسف آن را نزد پدر فرستاد ۲۵/ت.

پیر چنگی: و قصه او با عمر ۲۰۶/الف - ج.

پیر کنعان: یعقوب، که رشک فرزندان او را به فراق یوسف مبتلا ساخت ۲۴/ب.

پیغمبر: رسول خاتم، که در مثنوی و اشارات صوفیه فرد اکمل از نوع انسان کامل و غایت آفرینش عالم است ۳۷/ب. اینکه حکایات و روایات راجع به وی در مثنوی غیر از قرآن و حدیث بر مغازی و سیر و اخبار قصاص و وعظ مبتنی است ۳۷/ث. و قصه حلیمه و عبدالمطلب در گم شدن او به کودکی ۳۸/ب - ج. و قصه حال او در ایام فترت و ابطاء وحی که می خواست خود را از کوه به زیر اندازد ۳۹/ب. مخالفت رؤسای کفار با او که از جمله شامل ابوجهل و ابولهب و ابوسفیان و عتبه و ذوالخمار می شد ۴۰/الف. اشارت کلسینی یا حمیرا که با عایشه می گفت ۴۵/الف - ت. قول ارحنا یا بلال ۴۵/ب - ت. مراد وی از اشارت حبیب الی من دنیا کم ثلاث ۴۵/ث. حکایتش با آن کافر که شب مهمان او شد ۴۶/ب - ج. قصه آن کس که به سبب گستاخی که در حق وی کرد عقوبت دید ۴۷/ت. قصه وی با کاروان عرب و تشنگان آن ۴۸/الف - پ. داستان ربودن عقاب موزه وی را ۴۸/ت. و قصه امیران عرب که به وی پیشنهاد مقاسمه ارض کردند ۴۹/ب، پ. و تقدم غیبی او بر سایر رسولان ۵۱/ب - ث. اینکه رسول خاتم جامع کمالات انبیاست ۵۲/الف. اینکه با وجود اتمی بودنش دفتر اهل دعوی را نسخ کرد ۵۲/ب. و اینکه وی نمونه اکمل فقر محمدی است ۵۲/ج. رحلتش در ماه صفر و قصه مرده عکاشه ۵۲/ج. ده یار مبشر او که عشره مبشره خوانده شدند ۵۳/ب. و قصه او با ابوبکر در مورد بلال و آزادی او ۵۷/ث. و عیادت وی از هلال حبشی غلام مغیره بن شعبه ۵۷/ح. و عیادتش از صحابی رنجور ۵۸/ب.

پیغمبری: که طالبان حق شعله یی از گوهر آن دارند ۱۱/ث. و قصه آن شخص که دعوی آن داشت و قولش در طعن بر منکران نبوت ۱۱/ب؛ ۱۶۸/ب، پ.

پیل: و قصه خرگوش که از جانب ماه برای وی پیام آورد ۷۵/خ. و اختلاف کردن در شکل آن ۹۳/الف - ث. و قصه خورندگان پیل بچه ۱۸۸/الف - ت.

تابعان: و قدمای زهاد که احوال آنها نیز در مثنوی مثل احوال صحابه تصویری از مقادرات اولیاست ۶۰/الف. اینکه کرامات منسوب به آنها مأخوذ از روایات صوفیه است ۶۰/ج.

تاویل: و اینکه گرایش بدان در مثنوی آمیخته به افراط نیست ۱۷/الف.

تبتل: که مرحله اول سلوک است ۵/الف. که از آن تا مرتبه فنا مراتب سفر الی الله است ۶/الف.

تبوک: که مسجد ضرار را منافقان بدان ساختند تا در بازگشت از آن رسول و یاران را آسیب رسانند ۴۳/ج.

تجسیم: و طرح آن در قصه موسی و شبان ۲۶/ج.

تجلی: و اندکاک طور از شعشه نور آن ۲۶/ب.

ترک: و قصه اش با درزی ۱۱۱/ت؛ ۱۶۷/پ - ث.

ترنج: و قصه زنان مصر و زلیخا ۲۵/ذ.

تشبیه: و طرح آن در قصه موسی و شبان ۲۶/ت.

تشنه: و گفت و شنود با دیوار ۱۳۶/پ. و افکندن جوز در آب ۱۳۶/ت.

تطهیر بیت: مضمون خطاب طهرائیتی به اسمعیل و پدرش که متضمن الزام تزکیه قلب هم هست

۲۳/ث.

تعریس: و فوت نماز صبح در بازگشت از خیبر ۴۳/ج.

تفسیر: که در مثنوی از قرآن عرضه می شود ۱۷/ث.

تکامل: و اینکه در مراتب سلوک هم مثل مراتب وجود حکمرواست ۹/الف. تفاوت مفهوم عرفانی

آن با قول اخوان الصفا ۹/پ. اینکه تلقی مولانا از مفهوم آن با فرضیه های داروین و اسپنسر قابل قیاس نیست

۹/ث. و اینکه روند آن متضمن قول به جبر است اما جبر مطلق با عشق که لازمه اش اختیار است نمی سازد

۱۰/الف.

تمساح: و حله وی در صید مرغکان هوا ۱۲۲/ج.

تمثیل: و اقوال حکمت آمیز که از تعلیم عیسی در انجیل ها و رسالات عهد جدید هست ۳۳/الف. و

جنبه توجیهی که در آن هست ۸۶/الف. قصه مور در خرمن ۸۵/ت. شتر و سوراخ سوزن ۸۶/ب. تمثیل در

تقریر و تشبیه حال مثل پف کردن شمع، درخشیدن برق، سنگینی دل، و تفاوت کور و بینا ۸۶/پ-ث.

درخت پاک و درخت ناپاک ۸۷/الف. چراغ و چراغدان ۸۷/ب. خر و بار کتاب که علم وی بدان علم

الابا عر خوانده می شود ۸۸/پ. همسانی بین راستان و ناراستان ۸۸/الف، ب. بذر ایمان و دانه بی که ثمر

کفر است ۸۸/پ-ث. حکمت و اینکه برای مومن ضالّه منشوده است ۸۹/الف-ح. تشبیه حال انسان با مال

و عیال و عمل ۹۰/الف، ب. تمثیل حیات دنیا به خواب ۹۰/پ-ث. اخذ موارد تمثیل از اشیاء حقیر

۹۴/الف. تمثیل فراموشکاران به سگان کوی ۹۵/الف-ت. قصه کدبانو و نخود که حال مؤمن صابر را

تمثیل می کند ۹۵/ث-چ. موران و خط و کاتب ۹۶/الف-پ. مرغک و کرم و گربه که تمثیل حال آکل

و ماکول است ۹۷/الف، ب. گاو و جزیره پر نعمت ۹۷/پ، ت. بز کوهی و طرز صید آن ۹۷/ث، ج. جوجه بط

و پرورش مرغ خانگی ۹۸/الف-ت. اینکه تمثیل امر غیرحسی را حسی می کند ۱۱۵/الف-ج. اینکه

کثرت و تنوع تشبیهات در مثنوی حاکی از کثرت معانی و امور غیرحسی در دلالات و معانی آن است

۱۱۶/الف، ب. تمثیل شکار سایه و شباهت آن با تمثیل غار ۱۱۶/پ، ت. اصحاب کهف و حال عارف

۱۱۶/ث. تمثیل عشق با صورت زنده و جسم بیجان ۱۱۷/الف-ت. عالم حسی و عالم ماورای آن

۱۱۷/ب-ت. دریا در زیر کف و باد در زیر غبار که هست نیست نما و نیست هست نما را تمثیل می کند

۱۱۸/الف-ت. کرم و سیب ۱۱۹/الف-پ. کرم و چوب ۱۱۹/ت-ج. دنیای حس و تمثیل حمام

۱۲۰/الف-پ. بیابان و کنش تنگ ۱۲۰/ب. جنین و زهدان ۱۲۰/پ. خم و پیوندش با دریا ۱۲۰/ت.

در بیان آنکه حال اغنیا به سرگین کشان گلخن می داند که فخرشان به همان است ۱۲۱/الف، ب. بند آهن

که اهل زانوس بر دست و پا دارند ۱۲۱/پ. کشتی نوح ۱۲۱/ت. تمثیل مرغ و بارو ۱۲۲/ب. جغد و باز

۱۲۲/ب. مار و برگی که بدان مرغ را منی فریید ۱۲۲/ث. تمثیل تمساح و مرغکان هوا ۱۲۲/ج. تمثیل رودباز

با زاغ ۱۲۲/چ. کشمکش مادر با پدر در تمثیل اختلاف عقل و نفس ۱۲۳/الف، ب. میلهای خفته و تمثیل سگان ۱۲۳/پ، ت. تمثیل خواطر و اندیشه‌ها به مهمان ۱۲۴/الف - ت. تمثیل مرغ و گره گشودنش ۱۲۵/پ، ت. آب جوی و آب چشمه ۱۲۵/چ. تمثیل مست و اطفال کوی ۱۲۶/الف - پ. جبرئیل که بر ستون بندند ۱۲۶/ث. میوه خام که به شاخ می چسبد و آن را سخت می گیرد ۱۲۶/ج. مور که بر روی نمده سیاه دانه می برد ۱۲۷/الف. تمثیل ماهی و عشق به آب ۱۲۷/ب. همچنین ← **قصه تمثیلی.**

تئزیه: اینکه نزد ابن عربی و در عرفان نظری نوح مظهر تئزیه عقلی و ادیس صاحب تئزیه عقلی و نفسی است ۲۱/الف. طرح آن در **قصه موسی و شبان** ۲۱/الف؛ ۲۶/ت.

توبره موسی: که نور روی او را در بازگشت از طور مستور می داشت ۲۶/پ.

توبه: در **قصه نصوص و قوم یونس** ۱۴۶/الف - ث.

توکل: و طرح آن در **قصه نخجیران و شیر** ۱۲/ث. در **قصه خر و روباه** ۱۲/ث. اینکه متضمن نفی و

طرد اسباب است ۱۲/ج. و **مسأله اسباب و کسب** ۱۰۱/الف - پ؛ ۱۰۲/الف - ث.

تیرانداز: و **قصه او با سوار** که ترسیده بود ۱۸۱/الف.

ثمود: قومی از اعراب بائده که صالح نبی در بین آنها مبعوث شد ۱۴۹/ب.

ثوبان: و **قصه تازیانه** ۵۸/ت.

جالینوس: و اینکه عشق در دفع علتها به وی و به افلاطون می ماند ۷/ب. و **قصه او با آن دیوانه**

۱۵۹/چ.

جامع: و اینکه به جامع رفتن پادشاه هم از شری خالی نیست ۱۸۰/الف، ب.

جامعیت: در وجود انسان و آدم ۲۰/ت.

جامه فخر: ← **نغمه مروارید.**

جان: تشبیه آن به اسب ۱۱۶/ج. و به تیغ ۱۱۶/چ.

جباری: که انسان را به شهود عجز خویش وامی دارد ۱۰/پ.

جبر: و طرح آن در **قصه نخجیران و شیر** ۱۰۲/ج، چ. **مسأله معیت حق** در دفع شبهه جبر ۱۰۳/ت.

جبر محمود: که امر و نهی شریعت را نفی نمی کند ۱۰/الف.

جبر مذموم: که دستاویز سقوط تکلیف می گردد ۱۰/ت، ث. و نقد قول جبریان در **قصه دزد و**

شحنه و قصه دزد میوه با صاحب باغ ۱۷۸/الف - ث.

جبرئیل: و جواب ابراهیم به او که در میان آتش اما الیک فلا گفت ۲۲/ج. که در **واقعه ابطاء**

وحی رسول را از دغدغه و اندوه انقطاع آن تسلی داد ۳۹/ب، پ. و سپاه ملایک که به نصرت رسول آمد و

ابلیس با صورت سراقه چون وی را بشناخت از جنگ بگریخت ۴۲/ت - ج. و تمثیل حال آن کس که وی را

به ستون بندد و تیمار جسمانی دارد ۱۲۶/ث. نقش وی و ملایک در **قصه خلقت آدم** ← **خلقت آدم.**

جیحی: و جوحی، ضرب المثل در عیاری و ساده دلی ۱۲۹/ب، ۱۳۰/الف، ب. **قصه جوحی با زنش**

۱۳۱/الف-ج. چادر پوشیدنش ۱۹۹/الف ه. قصه او با پدر در باب جنازه و خانه تاریک ۱۶۲/ت-ج. جدّه و هزل: و اینکه نقل کلام بین آنها از جهت رعایت حال مستمع است ۱۶۷/ب، پ. اینکه در مثنوی احیاناً ب. هم درمی‌آمیزد ۱۹۰/ب ه، ۲۰۳/ب.

جذب جنسیت: که موجب رفع و بردن ادریس و عیسی به آسمان شد ۲۱/خ.

جعاشیش عرب: و قصه ابلیس در صورت سراقه ۴۲/ج، چ.

جعفر طیار: جعفر بن ابی طالب پسر عم رسول که تنها و بی هیچ لشکر به فتح قلعه‌ی می‌رود

۵۶/ب. اینکه در سریه مؤنه به قتل آمد ۵۶/پ. رمزی از اهل تحقیق در مقابل جعفر عیار که رمزی از اهل تقلید است ۱۳۰/ت.

جعفر عیار: که شاید مقابل جعفر طیار و رمزی از اهل تقلید باشد ۱۳۰/ت.

جلال‌الدین بلخی: ← مولانا جلال‌الدین؛ مولانا.

جناب قدس: که غایت عروج در سفر الی الله است ۵/ب. اینکه سماع و رقص محرک خیال وصل

بدان است ۱۳/ت. و رابطه عشق و تجاذب رسول با آن ۳۹/الف.

جوچی: ← جچی.

جهاد اصغر: جنگ با کُفار که در مقابل آن جهاد با نفس جهاد اکبر محسوب است ۴۳/الف.

جهاد اکبر: که مجاهده با نفس است و حال آن مجاهد با قصه همیان اهمیت آن را نشان می‌دهد

۱۸۹/الف.

جنین: و بیم و ناخرسندی از آمدن به خارج از زهدان ۱۲۶/ج،

چاه: در قصه یوسف ک. رمزی از عالم طبیعت است ۲۵/چ.

چرخ: که بانگ گردشهای آن لحنهای موسیقی را به حکیمان الهام کرده است ۱۳/ث.

همچنین ← درویشان چرخ‌زن.

چینیان: و رومیان در قصه مری کردن آنها در علم نقاشی و صورتگری ۹۱/الف-ت. اینکه آنها

مظهر علم ظاهر محسوبند ۹۱/ب؛ ۱۲۵/ث.

حاجیان: و کرامات زاهد بیابان که به دعای او از باران سیراب شدند ۷۰/پ، ت.

حارث: برادر ابوجهل که سراقه در جنگ بدر دست در دست او داشت و چون بگریخت وی او را

استهزاء کرد ۴۲/ث.

حجره زلیخا: ← زلیخا

حدیبیه: و اینکه آن صلح در باطن متضمن و مبشر فتحها و پیروزیها بود ۴۴/ب، ت.

حدیث: و اینکه با قرآن دو سرچشمه عمده تعلیم مولانا است ۱۷/الف. تمسک بدان در مثنوی

۱۷/ج. و اینکه مولانا بر خلاف صدرالدین قونوی محدث نبوده است ۱۷/ح.

حدیث قدسی: در باب قرب النوافل ۸/پ. اینکه در مثنوی مثل حدیث نبوی غالباً مأخوذ از سنن

صوفیه است ۱۷/چ. که مأخذ قصه خطاب حق است به موسی در باب عیادت ۲۷/ت.

حذیفه بن الیمان: و سؤال او در باب مکر نفس جهت تعرف شر ۵۸/الف.

حرص خلافت: و نفی آن اتهام از امیر مؤمنان ۵۵/چ.

حسام الدین چلبی: که با معدودی از اصحاب مثنوی را کتابت می کرد ۱۵/الف. اینکه ادامه

مثنوی به اصرار و درخواست او شد ۱۵/ب. اینکه قصه امارت جوان هذیلی ظاهراً توجیهی برای خلافت

اوست ۴۳/ح. اینکه مولانا او را خلیل وقت می خواند و به کشتن و زنده کردن معانی مرغان خلیل در نفوس

میردان تشویق و الزام می کند ۱۵۱/پ.

حطیم: و صدایی که حلیمه در آنجا شنید و موجب غفلت وی از مراقبت کودک شد ۳۸/ب-ج؛

← حلیمه.

حقایق التفسیر: ← ابو عبد الرحمن سلمی.

حق و باطل: و تفاوت آنها ۱۳۴/پ.

حقیقت: و اینکه نزد مولانا از شریعت جدایی ندارد ۳/ب. و اینکه مقصد راه است و برای نیل بدان

باید راه را که طریقت است بر وفق شریعت طی کرد ۱۲/الف.

حقیقت محمدی: و شباهت آن با مفهوم کلمه در قول نصاری ۳۷/الف؛ همچنین ← نور

محمدی.

حکایات: و قصه های انبیا و اولیا که وسیله تقویت قلب سالکان اوست ۱۴/ب؛ همچنین

← قصه، تمثیل.

حکایات قبیح: ← فحش؛ هزل.

حکیم پرده‌ی: که مراد از آن سنایی غزنوی است ۱۲۶/ب.

حلاج: و اشارتهایی که به او و اقوالش در مثنوی هست ۶۲/ت.

حلیه الاولیاء: که مثل سنن الصوفیه از مأخذ مثنوی در احادیث قدسی است ۱۷/چ.

حلیمه: دایه رسول و قصه او با عبدالمطلب در واقعه گم شدن کودک در حطیم ۳۸/ب-ج.

حمالة الحطب: کنایه از ام جمیل زن ابولهب که مثل شوهر در ایذاء رسول اصرار بسیار داشت

۴۱/الف.

حمام: تمثیلی از دنیای حسی ۱۲۰/الف-پ. اینکه از حمام تقوی فقط اهل معنی طهارت و

راحت می یابند اهل دنیا فقط با گلخن حمام سرو کار دارند ۱۲۱/الف، ب. و قصه شتر که از حمام می آمد

۱۳۴/ب.

حمزه: عم پیغمبر که در پیری برهنه به غزا می رفت ۵۶/ت.

حمیرا: عایشه ام المؤمنین و قول کلمینی در خطاب به او ۴۵/ب-ت.

خاتم سلیمانی: که گم کردنش سلیمان را به ماهی گیری انداخت ۳۵/ج. اینکه تعبیری از قلب

سالک و رمزی از آن است ۳۵/ج.

- خاتون: و قصه کدو و کنیزک با خر ۱۹۶/الف - ت.
- خارِب: و اینکه کنایه از خوی بد و اخلاق ذمیمه است ۹۲/الف - ت.
- خانقاه: که اهل آن بهیمة صوفی را در کارلوت و سماع کردند ۱۵۹/ت، ث. و قصه صوفیان آنجا با کوسه و امرد ۱۹۷/پ-ث.
- خر: در قصه روباه و شیر که متضمن بحث در باب توکل و رضاست ۱۲/ث. حسرت آن زن بر طرز آمیزش او ۱۹۷/الف، ب.
- خربط: که مولانا طعنه زنده بر مثنوی را بدان نام می خواند ۵/ت.
- خرقانی: که انتسابش به بایزید از نوع انتساب اویسیان است ۶۰/ت. اینکه بایزید مرثه زادنش را داد ۶۳/الف-پ. اینکه مولانا یک جا او را شیخ دین می خواند ۶۴/الف. قصه مریدی که به دیدنش رفت و داستان زن بدگوی و شیرسواری او ۶۴/ب-ث. اینکه در بعضی روایات این مرید را ابوعلی سینا پنداشته اند ۶۴/ب.
- خرگوش: و نقش رمزی او در قصه نخجیران ۷۵/ت. و داستان رسالت وی از جانب ماه ۷۵/چ-خ.
- خرگیری: و قصه مردی که بدان سبب از بیم عوانان سلطان می گریخت ۱۸۱/پ، ت.
- خرّوب: که رستن آن در مسجد اقصی حاکی از قرب زوال ملک سلیمان بود ۳۵/ح.
- خضر: و صحبت موسی با او که منجر به جدایی شد ۲۶/الف. اینکه قصه بضرورت متضمن تفضیل ولایت نیست ۲۷/ث. و آنچه در خواب به آن زاهد که الله گفتنش بی لبیک مانده بود خاطر نشان کرد ۱۸۶/الف، ب.
- خضریان: رجال غیب که صحبت آنها مرد درویش را به عزلت درکوه واداشت ۱۸۷/پ.
- خفته: که ماره دهانش رفت و قصه او با آن امیر که او را به اجبار دوانید ۲۰۹/الف-ث.
- خلقت آدم: نقش ملایک در آن و امتناع خاک از قبول آنکه قالب او از خاک باشد ۲۰/ب، پ.
- خلیفه: و قصه او با اعرابی که آب بیابان برای او به بغداد آورد ۲۰۷/الف-چ.
- خلیفه مصر: و قصه او با کنیزک پادشاه موصل ۱۹۵/الف - چ.
- خلیل: که در دوستی حق عزم و ثبات نشان داد ۲۲/پ. که شکستن بستها از جانب او متضمن مجاهده با نفس هم بود ۲۲/ث. قصه چهار مرغ و رمز آن که حاکی از نیل به عین یقین و حق یقین هم هست ۲۲/چ؛ ۱۵۱/الف-پ.
- خُم عیسی: که رمزیکرنگی است و از آن به خَم صفا هم تعبیر می شود ۳۲/ث.
- خواب: و تمثیل حیات دنیا ۹۰/پ-ث. و رهایی روح از قید تعلقات جسمانی ۱۱۶/ج؛ همچنین رؤیا.
- خوارزمشاه: و قصه او با سبزواری و ابوبکر آن ۱۶۴/ت، ث.
- خودی: که تعبیری از نفس اماره است ۱۱/الف.
- خیبر: و اینکه در بازگشت از غزوه خبر واقعه تعریس رخ داد ۴۳/ج.

- دانشمند: و قصه او با پادشاه که او را به شرب الزام کرد ۱۹۸/الف-پ.
- دانه: که چون می کارندش خود را به خاک تسلیم می کند و نمونه‌یی از تجربه بقا در فناست ۱۲/ج. اینکه موسی به اشارت حق دانه می کارد و جواب سؤال خویش را در این کار می یابد ۲۷/پ.
- داود: و قصه او با جالوت و مخالفان ۳۴/پ. قصه نود نعبه او که اشارت به داستان اوریاست ۳۴/پ. حکم او در باب صاحب گاو که متضمن رمزاست ۳۴/ت. عزم او در بنای مسجد اقصی و اینکه خون خلقی که ریخته بود مانع از تحقق آن عزم شد ۳۴/ث. آواز داود و مسأله سماع ۳۴/ث.
- دباغ: و بیهوش شدنش در بازار عطاران ۱۶۳/ث، ج.
- دختران: و قصه آن مرد که آنها را بسیار دید ۲۰۰/پ.
- درخت: در مکاشفه دقوی ۶۷/الف ه؛ ۶۸/الف ه. تمثیل درخت پاک و درخت ناپاک ۸۷/الف. قصه درخت افسانه‌یی زندگی در هندوستان ← کلیله و دمنه.
- درزی: و قصه اش با آن ترک که از او مضاحک می خواست ۱۱۱/ت؛ ۱۶۷/پ-ث.
- درویش: و قصه او با غلامان عمید خراسان ۱۷۰/الف-ث. جوابی که مرد گیلانی به دعای او داد ۱۷۶/ث، ج. قصه او با مرد هیزم کشی که از خاصان حق بود ۱۸۷/پ. و قصه او با صاحبخانه بخیل ۱۹۳/ت.
- درویشان چرخ زن: اهل سماع از یاران مولانا ۱۳/ت.
- دزد: و والی که قصه اش از مقوله داستان امثال است ۱۳۵/ب. و صاحبخانه که به فریب شریک وی موفق به گرفتنش نمی شود ۱۵۸/پ، ت. قصه او با رنجور که لطیفه‌یی تمثیلی است در باب اهل غفلت ۱۷۳/پ، ت. و قصه او با شحنه که متضمن نقد جبر مذموم است ۱۷۸/پ. و قصه صاحب باغ با دزد میوه ۱۷۸/ت؛ همچنین ← شب دزدان.
- دستار: و قصه فقیهی که طرار دستاروی در ربود ۱۱۴/الف.
- دشمن: و قصه مردی که با دشمن مشورت کرد ۱۷۹/ب، پ.
- دفتر صوفی: و بیان آنکه چرا سواد و حرف نیست ۵/پ.
- دفع القضا: که توکل و رضا سالک را از جستجوی آن بازمی دارد ۱۲/ج.
- دقوی: و قصه مکاشفات او ۶۷/الف-ج. رمزی که در جزئیات قصه و در کل آن هست ۶۸/الف-ت.
- دلک: و قصه های او با سید اجل ترمذ ۱۳۳/الف-ث.
- دنبه: و قصه مرد لافی که با پوست آن سببت چرب می کرد ۱۵۶/الف، ب.
- دنیا: که به زبان حال با خلق سخن می گوید ۱۱۴/الف، ب.
- دیو: و قصه او با سلیمان ۳۵/پ..
- دیواله: و قصه آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود ۱۰۴/ث-ح. و قصه او با جالینوس ۱۵۹/ج.
- دیوجانس: حکیم کلبی که قصه راهب و چراغ یادآور قصه اوست ۱۸۲/الف، ب.

ذات الصّور: وقصه شهزادگان ۱۲۲/ت؛ ۲۲۰/الف - د.
 ذبح: و فدا که نزد میلانا به اسمعیل مربوط است و نزد ابن عربی به اسحق ۲۳/ت.
 ذبح عظیم: که قچ قربان و کبش فداست ۲۳/ث.
 ذوالخمار: که مثل عتبه به سبب تجانس روحی به ابوجهل ملحق می شود و مراد از او ممکن است
 اسود عنسی یا سُبیع بن حارث باشد ۴۱/ب، پ.
 ذوالقرنین: و کوه قاف که با او سخن می گوید ۱۱۳/ب.
 ذوالنون مصری: و قصه او در بیمارستان ۶۱/ج. اینکه وی برخلاف بایزید مشهور به علم و حکمت
 بوده است ۶۲/الف. اینکه حکایت آن شیخ که در کشتی متهم به دزدی شد به او و به مالک دینار منسوب است
 ۷۰/الف.

راهب: و چراغ که قصه اش یادآور حکایت دیوجانس است ۱۸۲/الف، ب.

رباب: که صدای او ناله عاشق دور او فتاده را می ماند ۱۳/ت.

رب الناس: و اینکه بین او با جان ناس اتصالی هست ۷/الف.

ریض قدس: و بنای باب صغیر ۳۰/ب.

رسول خدا: پیغمبر.

رضا: و توکل در قصه نخجیران و شیر ۱۲/ث، ج. در قصه خرو و روباه ۱۲/ث.

رفع ادریس: به جهت تجاذب جنسیت با نجوم ۲۱/ح. شباهت حال او با عیسی ۲۱/خ.

رقص: و تفسیر حرکات آن نزد اصحاب مولانا ۱۳/پ. اینکه رمز از خود رهیدگی را در اهتزاز برگها

و در حال مردان حق نشان می دهد ۱۳/ج. و اندکاک طور از نور تجلی که از آن به رقص جبل تعبیر شد

۲۶/ب.

رکیک: فحش؛ مزل.

روباه: و قصه او با طبل که در مثنوی مأخوذ از کلیله و دمنه است ۷۵/ج. و قصه شکار رفتن او و

گرگ در موبک شیر ۸۲/ت، ث؛ همچنین خر.

روح: که کنیزک در قصه پادشاه و زرگر و طیب الهی رمزی از آن است ۴/الف. اینکه محبوس

بودنش در جسم برای نیل به کمال است، و آنچه از منازل مادون در یاد دارد ۹/ث.

روح القدس: و قصه حمل مریم و ولادت عیسی ۳۲/پ، ت.

روستایی: و قصه شیری که وی آن را به جای گاو گرفته بود ۱۵۹/ج. داستان او با مرد شهری که با

عیال و اولاد به دعوت او به ده رفت ۱۹۳/الف؛ ۲۱۰/الف - ح.

رومیان: و مری کردن آنها با چینیان در علم نقاشی ۹۱/الف - ت. اینکه نزد مولانا آنها رمزی از

صوفیان محسوبند ۹۱/ب؛ ۱۲۵/ث.

رؤیا: در قصه یوسف و کشف حالی که از آن طریق یوسف را به تأویل و تعبیر رؤیا قادر کرد

۲۵/ب. و تعبیری که یوسف از رؤیای زندانیان و رؤیای عزیز مصر کرد ۲۵/پ، ت؛ همچنین خواب.

زاغ: وقصه قابیل و هابیل ۱۴۷/ الف - پ.

زاهد: و قصه وی با آن امیر ترک که شیخ سبوی وی بشکست ۱۶۶/ ت. و آنچه وی در باب خوشحالی و بیخیالی خود در سال قحطی گفت ۱۷۵/ ت-ج. آنکه همه شب الله می گفت و ابلیس او را مأیوس کرد تا خضر را به خواب دید و با او سؤال و جواب کرد ۱۸۶/ الف، ب. جوابی که زاهد به آن کس که وی را از گریه منع می کرد داد ۱۸۶/ پ. آنکه جهت امتحان حقیقت توکل بی زاد و توشه از شهر خارج شد و قصه او با اهل کاروان ۱۸۷/ ت. و قصه او با کنیزک وزن خزیش ۲۰۰/ الف، ب.

زبان حال: و سؤال و جوابهایی که بین اشیاء بر سبیل مجاز نقل می شود ۱۱۲/ ب-ث، در شکایت نی ۱۱۳/ الف-ب. باد با سلیمان ۱۱۳/ ب. کوه قاف با ذوالقرنین ۱۱۳-ب. استن حثانه ۱۱۳/ ب. آب با آلودگان ۱۱۳/ پ، ت. دنیا که با این زبان نیرنگ خود را تفریر می کند ۱۱۴/ الف، ب. دوزخ و بهشت که با مؤمن در عالم آخرت سخن می گویند ۱۱۴/ پ، ت. اینکه زبان حال متضمن شخصیت بخشیدن به اشیای بیجان است ۱۱۴/ ث. گفت و شنود بین تشنه و دیوار ۱۳۶/ پ.

زبان طیور: و بهایم که موسی به آن مرد آموخت و آنچه برای آن مرد پیش آمد ۳۰/ الف، پ.

زرگر: که در قصه پادشاه و کنیزک رمزی از تعلقات است ۴/ الف. اینکه قتل او به حکم طیب الهی نمونه حکم وحی است ۴/ ت. قصه وی با ترازو که آن صاحب قراضه از وی خواست ۱۷۹/ الف. و داستان پادشاه و کنیزک با وی ۲۰۳/ پ-ح.

زکریا: پدر یحیی و قصه فرزند آوردن و کشته شدنش ۳۱/ الف. اینکه وی مظهر رحمت الهی است ۳۱/ ب.

زلت آدم: که با اشارت ربنا ظلمنا وی آن را به خود منسوب کرد به خلاف ابلیس که گناه خود را به اغوای حق بخواند ۲۰/ چ.

زلیخا: زوجه عزیز مصر که بر جمال یوسف عاشق شد و به تهمت او را به زندان انداخت ۲۵/ ح. عشق او به یوسف که متضمن رمز نجات و معرفت است ۲۵/ ح. قصه حجره او و اینکه همه چیز را یوسف می خواند ۲۵/ د. قصه او با زنان مصر ۲۵/ ذ. قصه پیری او ۲۵/ ر.

زن: اینکه خلق با وجود کثرت زن و دختر در فساد می افتند ۱۱۱/ ت. قصه گوشت که آن زن پنهان از شوهر می خورد و خوردنش را به گریه نسبت می داد ۱۶۴/ الف-پ. حسرت آن زن بر فرز آموزش خران ۱۹۷/ الف-ب. قصه مول و امرود بن که نمونه‌یی از مکر زنان است ۲۰۱/ الف-ث.

زن نوح: که با مخالفان وی همدست بود ۲۱/ ث.

زید: و قصه جوابی که به سؤال رسول داد ۵۹/ ث، ج. اینکه قصه او غالباً در باب حارثه بن سراقه نقل می شود ۵۹/ الف. و قصه آن زید با آن کس که به او سیلی زد ۱۷۸/ ح، خ.

ساریه: و قصه عمر با او که در مثنوی بدان اشارتی کوتاه هست ۵۴/ ح.

سامری: و خطاب موسی با آن مست خیال که گوساله زرین را پرستید ۲۸/ پ.

سبا: که قصه اهل آن متضمن احتجاج و شبهات منکران در باب فایده بعث انبیاست ۱۱/ ب.

مملکت بلقیس که وی را بدان سبب ملکه سبا خوانند ۳۵/ج. تخت سبا که از آنجا به درگاه سلیمان آورده شد ۳۵/ث. انکار اهل سبا که در ردّ دعوت انبیا قصه پیل و خرگوش کلیله را نقل می کنند ۷۵/د. ناسپاسی آنها و سؤال و جوابی که با انبیا کردند ۱۰۶/الف - ح. تمثیل سبا به شهر افسانه‌یی که تصویر مدینه جاهله است ۱۴۰/ت - ج.

سبزوار: و قصه آن با سلطان محمد. ۱۶۴/ت، ث.

سبک مثنوی: و اینکه موافق با شیوه خراسانی است ۱۶/ب.

سُبَیح بن حارث: از مشرکان هوازن و مخالفان رسول که در وقعه حنین به قتل آمد و ذوالخمار خوانده می شد ۴۱/پ.

سحوری: و قصه بلفضولی که با سحوری زن گفت نیمشب بر در خانه نحالی چه جای سحوری است ۱۷۴/الف، ب.

سراقة بن مالک: سید کنانه که ابلیس به صورت او بر قریش نمودار شد و آنها را به جنگ با رسول تحریض نمود ۴۲/ت، ث.

سررزی، شیخ محمد: — شیخ سررزی.

سرّ قصه: که دریافت آن در مثنوی محتاج به غور در نفحات روحانی گوینده است ۷۳/ت، ث. اینکه سرّ قصه در داستان انگور ممکن است مأخوذ از یک اشارت کلیله باشد ۷۷/ج. اینکه در الزام توجه به سرّ قصه، سؤالی که شاید به ذهن خواننده در باب کلیله و گاو و پیل آید مطرح می شود ۷۸/ب. اینکه در امثال حیوانات به اقتضای مفهوم تمثیل ارسطویی نظر به سرّ قصه است ۷۸/ت. اینکه در حکایات قبیح و مستهجن همواره نثر گوینده متوجه سرّ قصه است ظاهر قصه در آنها معتبر نیست ۱۹۲/الف.

سرتّه: و تعداد سرایای رسول در مغازی ۵۶/پ.

سفر الی الله: که غایت آن جناب قدس و آغاز آن اعراض از شواغل ماسوی است ۵/الف، ب.

سفر فی الله: که پایان ندارد و از مرتبه فنا آغاز می شود ۶/الف.

سگ حامله: و تأویل خواب آن صاحب دل که وی و بچه هایش را به خواب دید ۱۸۹/ث.

سلطان المعشرقین: لقب شمس تبریز نزد مولانا و یاران ۲/پ.

سلیمان: که مسجد اقصی به عهد او بنا شد ۳۵/الف. داستان زاغ و هدهد با وی ۳۵/پ. قصه باد و کثروزدنش ۳۵/پ. قصه باد و پشه با او و همچنین حکایت مرد و عزرائیل با او ۳۵/پ؛ مقایسه با ۸۳/ث، ج؛ و ۱۵۷/پ، ت. داستان او با بلقیس ۳۵/ت، ث. ملک وی که لایبغی لاحداست ۳۵/ج، ح. قصه خاتم و دیو که سلیمان را به ماهی گیری انداخت ۳۵/ج.

سلیمان معنوی: که اختلاف السنه مانع او از درک وحدت نیست ۶/پ.

سماع: و اهمیت خاص آن در طریقه مولانا ۱۳/الف. تقرب جستن اکابر قونیه به مولانا با ترتیب آن

۱۳/الف. اینکه مولانا بعد از اتصال به شمس بدان گرایید ۱۳/ب. که اصحاب مولانا در کوی و برزن و حتی در تشیع و گورستان بدان اشتغال داشتند ۱۳/پ. که نزد اهل آن به صدای حرکت درهای بهشت می ماند ۱۳/ث. مغلوبیت داود در سماع خود ۳۴/ث.

سندبادنامه: که رواج آن در ایران و خارج منشأ نقل بعضی قصه‌ها در مثنوی و جز آن است ۷۹/ب.
 قصه روستایی و شیر که از سندباد نامه مأخوذ می‌نماید ۷۹/پ. قصه شتر و گاو و قوچ که هم مأخوذ از
 آن است ۷۹/ج-ح.

سنن الصوفیه: که مثل حلیة الاولیاء از مأخذ مثنوی در احادیث قدسی است ۱۷/ج.

سنن صوفیه: که قسمتی از احادیث مثنوی مبنی بر آن است ۱۷/ج.

سؤال موسی: در باب سبب غلبه ظالمان ۲۷/ب. در باب سبب آفریدن و هلاک کردن خلق

۲۷/ب، پ.

سؤال و جواب: که تعدادی قصه‌های مثنوی مبتنی بر آن و غالباً فاقد عنصر کردار است

۹۹/الف، ب. ماجرای نحوی و کشتیبان از این جمله فاقد بحث و قصه بهلول و درویش و همچنین داستان
 مجاوبات فرعون و موسی متضمن بحثهاست ۹۹/پ. در قصه نخجیران و شیر ضمن آن مسأله توکل و کسب و
 جبر و اختیار بحث می‌شود ۱۰۰/الف-ت. در قصه پادشاه و دو غلام وی شامل بحثهاست ۱۰۴/الف-ت.
 در قصه آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود ۱۰۴/ث-ح. در داستان بیگانه‌یی که در حق شیخ طعنه زد
 ۱۰۵/الف-ت. تشنیع زدن صوفیان بر آن صوفی که بسیار می‌گوید ۱۰۵/ت-ج. در قصه اهل سبا با انبیا
 ۱۰۶/الف-ح. بین بهلول با درویش ۱۰۷/الف-پ. بین هاتف غیبی و آن زن که فرزندش نمی‌زیست
 ۱۰۷/ت. عاشق دراز هجران و معشوق ۱۰۸/الف-ت. مجاوبات موسی با فرعون ۱۰۹/الف-ث. بین سنی
 و دهری ۱۱۰/الف-پ. بین مسلمان و مغ ۱۱۰/ج، چ. بین صوفی و قاضی ۱۱۱/الف-ث. اینکه بعضی
 داستانهای امثال مبتنی بر سؤال و جواب است ۱۳۶/الف. اینکه سؤال و جواب کاروان با آن کس که از
 درون خانه بانگ داد از این گونه است ۱۳۶/الف. گفت و شنود بین تشنه و دیوار ۱۳۶/پ. مجاوبه درویش
 با مرد بخیل ۱۳۶/ث. بین مادر و بچه در باب شیخ خیالی که در راه پیش آید ۱۳۶/ج. در قصه آن زن که
 شوهر او را به طلاق تهدید کرد ۱۳۶/چ. اینکه تعدادی قصه‌های نوادر هم مبتنی بر سؤال و جواب است
 ۱۶۰/الف.

سوفسطایی: که حال قایلان جبر را دارد و با آن هر دو طایفه مناظره نباید کرد ۱۰/ج.

سه مسافر: که جهود و ترسا و مسلمان بودند و قصه آنها با حلوا ۱۶۹/الف-ث.

سیب: و آبی و عصاره‌یی که از آنها گیرند ۱۲۷/پ.

سید اجل: یا سید ترمذ و قصه‌های دلچسب با او ۱۳۳/الف-ث.

سیر: و اینکه برای انسان در مراتب سلوک هم مثل مراتب وجود متضمن تکامل است ۹/الف.

سیر الی الله: که غایت حرکت روح در مراتب استکمالی است ۳/پ. و اینکه بدون عشق حاصل

نمی‌شود ۷/پ.

سیلی: و قصه آن زید که از مردی سیلی خورد ۱۷۸/ح، خ.

شاعر: و قصه او با سلطان و دو وزیر وی که هر دو حسن نام داشتند ۱۷۱/ث. و قصه مدح کردن و

رعایت ناموس که در مورد صله کرد ۱۷۸/د.

- شاهزاده: و قصه او با کمپیر کابلی ۲۰۴/الف - ج.
- شبان: و اینکه حکایت او با موسی متضمن طرح مسأله تشبیه و تنزیه است ۲۶/ت. اینکه موسی هم شبان است و قصه او با گوسفند گریخته ۲۶/ث. و اینکه قصه او با موسی ممکن است مأخوذ از قصه برخ اسود باشد ۲۶/ج.
- شب دزدان: و قصه سلطان محمود با آنها ۲۱۶/الف - ج. شباهت قصه محمود با داستان شارلمانی و دزدی رفتنش ۲۲۳/د.
- شتر: و قصه حمام او ۱۳۴/ب.
- شحنه: و قصه او با دزد که متضمن نقد جبر مذموم است ۱۷۸/پ.
- شذاد: که قصه ولادت او با داستان نمرود شباهت دارد ۱۴۳/ب.
- شراب و مغتسل: در قصه ایوب ۳۴/الف.
- شریعت: و اینکه حقیقت از آن جدایی ندارد ۳/ب. و توافق آن با طریقت در تجربه سلوک مولانا ۷/ث. که قول به اختیار و هم قول به جبر محمود با آن منافات ندارد ۱۱/الف. که بر وحی مبنی است اما وحی نزد همه انبیا به ابداء شریعت منجر نمی شود ۱۱/ت. و اینکه به شمع می ماند. راه را بدان توان دید ۱۲/الف. و قصه موسی و شبان که در آن وحی حق متابعت از آن را از سوخته جانان نمی خواهد ۲۶/ث.
- شریعت احمدی: و استهلاک شرایع در آن ۶/ب.
- شعر و شاعری: و ترفع جویی مولانا از اشتغال بدان ۱۶/پ.
- شق القمر: و بیان معجزه بودنش ۴۷/ث.
- شکار سایه: و تمثیل و رمز آن ۱۱۶/پ، ت. ۱۱۸/ت.
- شمس تبریز: و ارتباط نی با ماجرای او ۲/الف. اینکه مدت‌ها قبل از شروع به نظم مثنوی غیبت کرد ۱۵/ب. اینکه در غیبت و فراق او مولانا احوال یعقوب را تجربه کرد ۲۴/ث.
- شهاب الدین سهروردی: شیخ الشیوخ بغداد و ملاقات بهاء‌ولد با او ۱۵/ت.
- شهر: و قصه بهترین شهرها ۱۳۴/ب؛ همچنین — بارو، روستایی.
- شهر افسانه‌یی: که اهل آن کور دورین و کرتیز شنو و برهنه دراز دامن تصویر اهل دار الغرور و مدینه جاهله را عرضه می کند ۱۴۰/ت - ج.
- شهر لوط: بر راه قدس ۲۳/پ.
- شهری: که دوست روستایی او را به خانه خود راه نداد ۱۹۳/الف؛ ۲۱۰/الف - ج؛ همچنین —
- روستایی.
- شهرادگان: در قلعه ذات الصور و قصه آنها با پادشاه چین که در مثنوی ناتمام می ماند ۲۲۰/الف - د.
- شیبان راعی: و قصه او با گوسفندانش ۶۰/ث.
- شیخ: و خانه نومرید ۱۷۵/الف. و گریه کردنش که مریدی هم به موافقت او گریه کرد اما مرید دیگر به او خاطر نشان ساخت که گریه او با گریه شیخ تفاوت بسیار دارد ۱۸۷/الف.

شیخ اقطع: که ظاهراً ابوالخیر تیناتی باشد ۷۱/الف؛ ۱۸۷/ج.

شیخ تاج: و قصه او با برادرش ضیاء دلق ۱۷۷/ب - ت.

شیخ خارقان: ← خرقانی.

شیخ سررزی: و قصه کرامات او که در زمان بهاء ولد هم مریدان وی وجود داشته اند ۶۹/ث.

داستان ریاضات او که منجر به کرامات شد ۶۹/الف - خ.

شیر: و قصه روستایی که در اصطبل تاریک وی را به جای گاو گرفت ۱۵۹/ج؛ همچنین ← خر؛

نخجیران.

صاحب‌دل: و هاتف که خواب او را در باب سگ حامله و بچه هایش تعبیر کرد ۱۸۹/ث.

صالح: پیغمبر قوم نمود که بی کردن نازه اش عذاب و عقوبت بر قوم را سبب شد ۱۴۹/ب.

صحابه: که احوالشان تصویری از احوال و مقامات صوفیه است ۵۳/الف. اینکه در بین آنها حافظ

قرآن بسیار نبود ۵۸/الف. سؤال آنها از کید نفس ۵۸/الف؛ همچنین ← حدیفه.

صدرالدین قونوی: رابطه اش با مولانا ۵/ث. ج. اصحاب او در خانه مسیحی ۳۲/ب.

صدر بخارا: و قصه او با فقیه خواهنده ۲۰۸/الف - ث.

صدرجهان: و داستان او با دکیل بخارا که بر او عاشق بود ۲۱۱/ب - ج.

صلاح الدین زرکوب: اینکه مقارن شروع نظم مثنوی بتازگی وفات یافته بود ۱۵/ب. اینکه

صحبت او مایه تسلی خاطر مولانا شد ۱۵/ث. شباهت احوالش با خرقانی ۶۴/الف.

صوفی: و تشییعی که صوفیان بر وی زدند با جواب او ۱۰۵/ت - ج. مجادبه او با قاضی

۱۱۱/الف - ث. قصه آن مسافر که صوفیان خائنه بهمیه او را در کرکوت و سماع کردند ۱۵۹/ت، ث.

مقایسه با ۱۸۳/ج. قصه آن صوفی با زنش که با کفش دوز محله خلوت کرد: بود ۱۸۰/پ. قصه او با

بهمیه بی که شب فقط لاحول خورده بود ۱۸۳/پ - ج. صوفی و ذوق لوت و پوت ۱۸۴/الف. عشق وی به

سفره خالی از نان ۱۸۴/ب - ت. مراقبتش در باغ و جوابش به معترض ۱۸۵/الف - پ. قصه وی با غازیان

که جهاد اصغرا از عهده وی خارج نشان می دهد ۱۸۹/پ - ت.

صومعه عیسی: زاویه وی که از آنجا هر صبح اهل آفت را شنوا می داد ۳۲/ج.

صیاد سایه: که تمثیلی در تقریر مذهب اصالت تصور می نماید ۱۱۶/ت.

صیقل: که علم آن تمثیل معرفت صوفیه و تزکیه قلبی نزد آنهاست ۹۱/الف - ت.

ضالّه: یا ضالّه منشوده که برای مؤمن رمزی از حکمت است ۸۹/الف - ج.

ضرار: ← مسجد ضرار.

ضرب المثل: که داستانهای امثال قصه‌هایی کوتاه را صورت تجسم یافته‌یی از مضمون آنها

می کند ۱۲۸/الف. اینکه احوال کسانی چون حاتم طی و بهلول و جوحی (دائک در ضرب المثلها تجسم

سیرتها محسوب است ۱۲۸/پ. اینکه اوصاف حیوانات و اشیاء مثل براق و ذوالفقار و کوه احد هم مبنی بر

تجسم کمال و تفوق آنها در آن گونه اوصاف است ۱۲۸/ت.

ضریر: و مصحف خواندندش که یادآور زنبیل بافتن شیخ اقطع است ۱۸۷/ج، چ.
 ضعف اخلاقی: که بعضی قصه‌های نوادر در مثنوی مربوط بدان و ناشی از نقصان عقول
 محسوب است ۱۵۵/الف.

ضیاء دلق: و قصه او با برادرش شیخ تاج ۱۷۷/ب-ت.

طیب: و قصه پیرمرد رنجور که وی رنجوریش را از پیری دانست ۱۵۴/ث
 طیب غیبی: یا الهی، که در قصه پادشاه و کنیزک رمز فرستاده الهی است ۴/ت.
 طراز: که دستار فقیه در ربود ۱۱۴/الف.

طریقت: و اینکه نزد مولانا سر حال انبیاست ۳/ب. اینکه سیر آن در محدوده شریعت است. اینکه
 حقیقت آن عمل به ظاهر و باطن شریعت است ۱۲/الف. اینکه منازل دارد و آخرین آن در سیر الی الله منزل
 فزاست ۱۲/پ؛ همچنین ← حقیقت؛ شریعت.

طغانه: طعن زنده بر مثنوی و اینکه مراد از آن کیست ۵/ت. رد قول او در تالی از قصه‌های
 مثنوی ۱۹/پ. که اشتمال بر قصه را عیب مثنوی می‌خواند و مولانا به او جواب سخت می‌دهد ۷۳/پ.
 طفل: و تصور او از ذوق آمیزگاری ۱۲۶/ت.

طلاق: و قصه آن زن که شوهرش او را بدان تهدید کرد ۱۳۶/ج.
 طور سینا: و از هم پاشیدنش در تجلی حق که در اشارت مولانا بقص جیل خوانده شده ۲۶/ب.
 طور ماورای عقل: که مراد از آن وحی است و قول بدان متضمن نفی مطلق اعتبار عقل نیست تا
 مناقشه در آن وارد باشد ۴/پ.

طوطی: و قصه او با بازرگان ۸۲/ب، پ؛ مقایسه با ۲۰۵/الف-ج. و قصه او با بقال
 ۱۵۸/الف. ب.

طوفان نوح: آیت الهی و عذاب ناشی از نفاقانک منکران ۲۱/ج.
 طومار: که وزیر پادشاه جهود به امرای نصاری داد ۱۳۹/پ.
 طیر ابابیل: و حجاره بی که با آن اصحاب فیل را هلاک کرد ۱۴۸/الف. ت.

ظالمان: ← غلبه ظالمان.

عاده: و قصه هود و صرصر که نشان می‌دهد باد مسخر حکم حق است ۳۴/الف. ب.
 عارف: اینکه وجود وی همین جسم خاکی نیست ۱۶۴/الف، پ. ت. گنفت و شنود وی با پر
 کشیش ۱۷۴/پ. ت.

عاشق: و سوال معشوق که مرا دوسترداری یا خود را ۱۶۱/الف. قصه آن کس که در یاری کوفت و
 گشوده نشد ۱۶۱/الف. قصه آن کس که معشوق از او مردنش را خواست و او در دم جان داد ۱۶۱/پ. و قصه
 آن عاشق که معشوق او را در وعده گاه خفته یافت و گردگان در جیش کرد ۱۶۱/پ.

عاشق دراز مجران: وقصه اودر سؤال و جواب با معشوق ۱۰۸/الف-ت.
 عالم امر و خلق: که اولی بغد و مساحت و مقدار ندارد و دومی دارد ۴/پ.
 عایشه: و روایات راجع به وی ۴۵/الف. قصه باران غیبی ۴۵/ج. سؤال وی در باب نماز خواندن
 رسول در همه جا ۴۵/چ. و مرد نابینا که به خانه رسول آمد ۴۵/ح؛ همچنین حمیرا.
 عباس بن عبدالمطلب: عم رسول و مخالفتش قبل از قبول اسلام ۴۰/پ.
 عباس دبس: یا دوس و اشارت به او در قصه شیخ سررزی ۶۹/ج. اینکه ضرب المثل در گدایی و
 خواهندگی است ۱۲۹/الف.

عبدالغوث: و شباهت قصه اش با داستان تمیم الداری ۱۳۰/ت.
 عبدالله بن انیس: که قصه جعفر ممکن است مأخوذ از قصه او باشد ۵۶/پ.
 عبدالله مغربی: و قصه او که هرگز تاریکی ندید ۶۶/پ.
 عبدالمطلب: جد رسول و قصه او با حلیمه ۳۸/ب-ج.
 عتبه بن ربیع: از مخالفان رسول که با ابوجهل تجانس داشت و قصه اعمی به قولی ب. او مربوط بود
 ۴۱/ب،ت،ث.

عترت: و تمثیل مربوط به سفینه ۱۲۱/ت.
 عثمان: و قصه آغاز خلافتش ۵۴/خ.
 عجز: و اینکه شهود آن در نزد انسان ناشی از شهود جباری حق است ۱۰/ت.
 عجز: که در نود سالگی روی را غازه می کرد و قصه او با ابلیس ۱۶۷/الف.
 عرفان عملی: که در حوصله بحث و نظر نمی گنجد ۳/ت.
 عرفان کشفی: که مولانا تعلیم می کند و مبتنی بر عقل و نظر نیست ۷/پ. اینکه طرح بعضی
 مباحث آن را در نزد مولانا وارد قلمرو علم برهانی می کند ۱۰/ب.
 عرفان نظری: که تعبیر آن خالی از تناقض و تسامح نیست ۵/الف. اینکه طالب آن چون کسی
 است که بخواهد الوان را با حس چشایی دریابد ۵/پ. اینکه تعلیم ابن عربی و صدرالدین قونوی از آن متولد
 است ۵/ث،ج. و مسأله تنزیه در نزد نوح و ادریس ۲۱/الف؛ همچنین ابن عربی؛ صدرالدین قونوی.
 عزرائیل: و آن زاد مرد که از نگاه او نزد سلیمان پناه جست ۱۵۷/پ،ت. و نقش ملایک در قصه
 آدم — خلقت آدم.

عزیز: و زنده شدن خر که حیات بعد از مرگ را در نظر او مجسم کرد ۱۵۰/الف-ج.
 عزیز مصر: شوهر زلیخا که قطفیر (= فطفیر) نام دارد و وسف در خازن او به غلامی سر می کند و
 محبوب زوجه او می شود ۲۵/چ. آنکه رؤیای او به وسف یوسف تعبیر می شود و این امر میه آزادی و جاه
 یوسف می شود ۲۵/ت.

عشره مبشره: ده یار مبشر رسول ۵۳/ب. اینکه از آنها جز در باب ابوبکر و سه خلیفه بعد از او
 حکایات و اقوالی در مثنوی منقول نیست ۵۴/الف.
 عشق: که اتصال با حق و دافع علت های ماست ۷/الف.ب. اینکه جمیع اجزاء عالم مسخر آن است و

حقیقت آن صفت حق است ۷/پ، ت. اینکه عشق مولانا به شمس عشق به کاملان است ۷/ث. اینکه عشق قوه محرکه تکامل در عالم است ۹/ب. اینکه یکسو نگر است و دویی را بر نمی‌تابد ۲۵/خ.

عشق محمدی: که اقتضایش قربان کردن عقل است ۷/ث.

عصای موسی: که نشان می‌دهد جمادات هم حیات دارند ۲۹/ب.

عطاز: و ملاقات بهاء‌ولد با او ۱۵/ت. غرض وی از حکایات اولیا ۱۴/ب.

عقبة بن ابی معیط: از مخالفان رسول ۴۱/ت.

عقل: و قربان کردنش در پیش وحی ۴/ب. و اینکه عارف مطلق اعتبارش را نفی نمی‌کند ۴/پ.

عگاشه: که رسول را به خروج صفر بشارت داد و مژده بهشت یافت ۵۲/ج.

عکرمه: پسر ابوجهل که سرانجام ایمان آورد ۴۰/ب.

علاءالدوله: عارف سمنانی و نقل حکایت توافق با هفتاد و دو ملت از مولانا ۶/ت.

علاءالدین کیکباد: سلطان سلجوقی روم که بهاء‌ولد را دعوت به قونیه کرد ۱۵/ت.

علم اسماء: که آدم با تلقی آن علم الاسما بگ شد ۲۰/ث، ج.

علم بحثی: که برای سالک حجاب راه است ۴/ب.

علی: امیر مؤمنان (ع) که نمونه کمال احوال اولیاست و قول رسول با او در الزام صحبت عاقل

۵۵/الف. قصه راز گفتنش با چاه ۵۵/ب. جواب وی به جهود فضولی ۵۵/پ. خدو انداختن حضمش

۵۵/ث. قصه او با رکابدار ۵۵/ث. نفی حرص میری و خلافت از آن حضرت ۵۵/ج.

عُلّیان: عاقل مجنون‌نما ۱۳۰/پ.

عمادالملک: و قصه او با ندیم سلطان که وی از اوشفاعت کرد ۱۷۱/الف، ب. قصه اسب که وی

سلطان را از گرفتن آن منصرف کرد ۱۷۱/ت.

عُمَر: خلیفه ثانی که حکایات مربوط به وی در مثنوی غالباً متضمن لطایف سلوک است ۵۴/الف.

قصه او با رسول قیصر ۵۴/ب-ج. قصه وی با شخصی که موی ابرو را هلال پنداشت ۵۴/ج. آتش سوزی

مدینه در عهد او ۵۴/ج. حکایت آن مجرم که با وی گفت این اولین گناه من است ۵۴/ج. قصه زهر خوردنش

۵۴/ح. قصه او با ساریه ۵۴/ح. حال او با رسول قیصر ۱۰۳/الف-ث. سؤال و جواب آنها در باب ارتباط

روح و جسم ۱۰۳/ب-ث. قصه او با پیر چنگی ۲۰۶/الف-ج.

عمید خراسان: و قصه درویش با غلامان او ۱۷۰/الف-ث.

عیادت: و قصه آن مرد کر که به عیادت همسایه رفت ۱۵۴/ت.

عیاضی: اینکه وی از غازیان عهد سامانی بوده است ۶۶/الف: حکایت خلوت کردنش و میلی که

به غزا یافت ۶۶/ب.

عیسی: قصه ولادت و سخن گفتن او ۳۲/پ و ت. اصحاب صدرالدین و قول به خدایی او ۳۲/ب.

صومعه عیسی و شفای اهل آفت ۳۲/ج. اعاده مانده که از عهد موسی منقطع شده بود ۳۲/ج. فرار وی از

احمق ۳۳/پ. جواب وی در باب صعبت‌ترین چیزها ۳۳/ت. داستان خم عیسی ۳۲/ث. مرغ عیسی ۳۲/ج.

نفخ روح او که مرغ گلین را زنده ساخت ۳۲/ج. احیای عازر ۳۲/ج. قصه آن مرد که از او درخواست تا مثنوی

استخوان را احیا کند و آن استخوان شیر شد و آن مرد را بدرید ۳۳/ب.

غرانیق: و داستان آن که وقوعش محل تردید است ۴۱/ب.

غریب: و خانه ویران که او را در اگر جای می داد ۱۳۴/پ.

غزالی: ابوحامد و قول به طور ماورای عقل ۴/پ.

عزان: و قصه آنها با مرد فقیر ۱۷۶/الف، ب.

غلام: و سؤال خواجه میزبان از سن او ۲۰۰/ت، ث.

غلام نماز باره: و قصه توقف او در مسجد و پاسخش به امیر ترک که خواجه وی بود ۱۷۵/ب-ت.

غلام نوخریده: و اشارت به لطایف انبیا در طی سوگند ۱۹/ت.

غلام هندو: و قصه او با سلطان محمود ۱۷۷/ث-ج. و خداوند زاده که وی براو عاشق شد

۱۹۴/الف-ج.

غلبه ظالمان: و سؤال موسی از سبب آن ۲۷/ب.

فحش: و الفاظ قبیح و مستهجن که نقطه ضعف مثنوی است ۱۹۰/الف-ت. اینکه الفاظ و تعبیراتی که

متضمن حکایات قبیح است به هیچ وجه موجب تشویق به شهوت و فساد نیست ۱۹۱/الف-ث. اینکه لا اقل

نزد صوفیه عصر رواج این گونه الفاظ و حکایات به نوعی کثارسیس در مفهوم ارسطویی منجر می شده است

۱۹۱/ث. اینکه در این گونه حکایات گوینده به ظاهر قصه نظر ندارد ناظر به سر قصه است ۱۹۲/الف. و

اینکه در بعضی موارد این گونه قصه ها حاکی از شوق به رهایی از قیود تقلیدی است ۲۰۲/الف-ت.

فخر رازی: و اینکه در عرفان مولانا علم او و علم ابن سینا مورد حاجت نیست ۵/ج.

فرعون: و اینکه سرکشی او از دفع باطنی موسی ناشی است ۱۱/پ. اینکه با وجود توجه به حق

باطن موسی او را طرد می کند و تضرع شبانه اش سود نمی دهد ۲۸/ت، ث. جهد بیهوده او در جلوگیری از

ولادت موسی ۲۸/ث. مجاوبات موسی با او و اینکه او و موسی مسخریک مشیت هستند ۲۸/ت. درخواست

او از موسی برای دفع فحطی و آفات ۲۹/ث. اینکه فرعون رمزی از نفس است ۲۹/ث. اشارات همام و آسیه

در باب ایمان آوردنش هر یک به وجه دیگر ۲۹/ج. اینکه مخالفت او با موسی تصویری از اختلاف وهم و

عقل است ۲۹/ج. اینکه قصه او بدان گونه که در روایات تفسیرها هست نمونه استدرج است ۱۴۴/الف-ث.

فصوص الحکم: و اشتمالش بر لطایف احوال و اسرار انبیا ۳/ت. اینکه آن معانی حاصل تدقق و

تعمیق شیخ محیی الدین است هر چند وی آنها را به القای رسول منسوب می دارد ۱۹/الف. مسأله تنزیه عقلی

و تنزیه عقلی و نفسی نزد نوح و ادریس ۲۱/الف. اشارت به قصه داود و خدنیایی که ریخته ود ۳۴/ث.

فطام: و اینکه هر ولادت تازه و هر مرتبه برتر در توالی مراتب در گرو فطام از عالم مادون است

۶/الف.

فقر: و اینکه کمال مراتب آن فقر محمدی است و آن با رهبانیت که مربوط به فقر عیسوی است توافق

ندارد ۱۲/ت. اینکه فقر شرط نیل به مقصد سیر و وسیله رهایی از عوایق است ۱۲/ث. ۱.

فقر محمدی: که مقابل فقر رهبان است و رسول نمونه اکمل آن است ۵۲/ج.

فقیه: و آن طرار که دستار وی در ربود ۱۱۴/الف؛ ۱۵۶/پ، ت.

فقیه خواهند: و قصه او با صدر بخارا ۲۰۸/الف-ث.

فنا: که سقوط اوصاف مذموم است و با مفهوم نیروانا هم ارتباط ندارد ۱۲/چ. در سلوک روحانی

ابراهیم خلیل فنای افعالی نشانه‌ی از تحقق فنای صفاتی است ۲۲/چ.

فناء فی الله: که آخرین منزل سیر الی الله و مقصد سیر سالک است ۱۲/پ. اینکه این مرتبه در

حکم مرگی است که بقاء بالله در سیر فی الله ولادت دیگر آن است ۱۲/ح.

فیلسوف: و قصه او با اعرابی و جوال ریگ ۱۵۸/ث-چ.

فیه مافیه: و اینکه مولانا در آنجا از اشتغال خویش به شعر و شاعری اظهار کراهیت می کند ۱۶/پ.

فایبل: و اینکه حرفه گورکنی را از زاغ آموخت ۱۴۷/الف-پ.

قاضی: و مجاوبه صوفی با او ۱۱۱/الف-ث. قصه او با جوچی و زنش ۱۳۱/الف-ج. و قصه او

با نایب که سبب گریه اش را پرسید ۱۷۳/الف، ب.

قاف: که با ذوالقرنین به زبان حال سخن می گوید ۱۱۳/ب.

قبطی: و محروم شدنش از آب نیل ۲۹/پ.

قدس: و باب صغیر که موسی در ربض آن ساخت ۳۰/الف، ب؛ همچنین — جناب قدس.

قرآن: و اینکه تاویل آن در مثنوی متضمن نفی ظاهر نیست ۱۷/الف. صورتهای مختلف استشهاد

بدان در مثنوی ۱۷/ت. و تفسیری که در مثنوی از آن هست ۱۷/ث.

قراضه: و قصه صاحب آن با زرگر ۱۷۹/الف.

قربان: و اینکه عقل را در پیش مصطفی قربان باید کرد ۴/ب؛ ۷/ث. همچنین — ذبح

عظیم؛ عشق محمدی؛ عقل.

قرب النوافل: و اشارت بدان در حدیث قدسی ۸/پ.

قزوبنی: و قصه کبودی زدنش ۱۵۵/ت، ث.

قصه: و اینکه در تمام مثنوی با نی نامه مربوط می شود ۲/الف. طریق ورود به اقلیم مثنوی است

۳/الف. در احوال انبیا و اولیا وسیله تقویت قلوب سالکان است ۱۴/ب. و اینکه سابقه عنوان خطیب در

خاندان مولانا وی را در نقل آن مهارت کم نظیر می داده ۱۸/ب. توجه مولانا در نقل به آنچه سر قصه است

۱۸/پ. و اشخاصی مثل دلچک، بهلول، عباس دبس، جوچی که در باب آنها ضرب المثلها ناشی از

قصه هاست ۱۲۹/الف. اشارت مثنوی به نام یا قصه کسان دیگر مثل حاتم، حجاج و شمر و یزید بدون

ذکر قصه هاشان ۱۳۴/الف. قصه های امثال در باب اشخاص مجهول ۱۳۴/پ. شتر و قصه حمام ۱۳۴/ب.

باز و بط ۱۳۴/ب. قصه بهترین شهرها ۱۳۴/ب. غریب در خانه ویران ۱۳۴/پ. سؤال در باب حق و باطل

۱۳۴/پ. دامستان آن کس که نان فخره می خورد ۱۳۴/پ. اژدها و آفتاب بغداد ۱۳۵/الف. دزد و دالی

۱۳۵/ب. سگ و گدا ۱۳۵/پ. در باب دامستانهای مأخوذ از تفسیرها، مثل اصحاب کهف و اصحاب اخدود

۱۳۷/الف. قصه‌های هزل و طنز که اوج و فرود و تعلیق و عقده‌گشائی هم دارد ۱۶۲/الف. و اینکه مولانا چون ناظر به سر قصه است گاه مثل قصه قوچ و دزدان دنباله قصه را نقل نمی‌کند ۱۶۵/ج. و اینکه قصه‌های طولانی غالباً آغاز و پایان و عقده و عقده‌گشایی روشن دارد ۲۰۳/الف، ب. و اینکه هر کس به صورت آن دل بنهد و از سر قصه غافل بماند از ادراک لطایف مثنوی بهره نمی‌یابد ۲۲۲/الف. نقش قصه در تعلیم لطایف ۲۲۳/الف - پ. ارزش جستجو در شکل و ساختار قصه ۲۲۳/خ.

قصه تمثیلی: و تأثیر آن در خطابات اقناعی ۷۴/ب. اینکه این گونه قصه قولی شایع را به صورت تجربی طرح می‌کند ۷۴/پ. اینکه قصه تمثیلی مأخوذ از صوفیه و توجیه‌کننده تعلیم آنهاست ۹۱/الف. مری کردن چینیان با رومیان ۹۱/الف - ت. مردی که بر سر راه خاربن نشانده بود و حکم والی ۹۲/الف - ت. اختلاف کردن در شکل پیل ۹۳/الف - ت. تمثیل مگس در بول خر ۹۴/ب - ت. کره اسب و مادر و صغیری که در آب خوردنش می‌زنند ۹۸/ث، ج.

قصه‌های امثال: داستان آهو در اصطبل خران ۸۵/الف. قصه باز در میان جفدان ۸۵/ب. داستان خر سقا در اصطبل اسبان سلطان ۸۵/پ. حکایت طوطی و بازرگان که ظاهراً از اسرارنامه عطار مأخوذ است ۸۲/ب، پ. قصه شکار رفتن گرگ و روباه در موکب شیر که مأخوذ از فرایده السلوک است ۸۲/ت، ث. قصه باز و کمپیر و مأخذ آن ۸۳/الف - ت. داستان پشه و باد در نزد سلیمان ۸۳/ث، ج. قصه خرس و مرد ابله که از فرایده السلوک مأخوذ است ۸۴/ب. اشاره به قصه روباه و دنبه ۸۴/پ. قصه مرغ با صیادی که خود را در گیاه پیچیده بود ۸۴/ت. قصه طاوس و حکیم ۸۴/ث، موش و اشتر ۸۴/ج. شکایت اشتر پیش اشتر ۸۴/ج؛ و همچنین ← ضرب المثل.

قطب عالم: که امام حی قایم است ۸/ت.

قطفیر: شوهر زلیخا که به این صورت مصحف فطفیر است و این شکل مأخوذ است از ضبط پوتیفار ۲۵/ج.

قلعه ذات الصور: ← ذات الصور.

قوچ: و قصه مردی که دزدان قوچ وی را دزدیدند ۱۶۵/ت - ج.

قوس صعود و نزول: در مراتب سیر روح ۶/الف.

قونیه: و اینکه اکابر آن با ترتیب سماع به مولانا تقرب می‌جسته‌اند ۱۳/الف. و اینکه طلوع شمس در آنجا مولانا را دگرگون ساخت ۱۵/ث. اینکه مولانا جلال‌الدین در بازار گشت از شام آنجا به جای پدر به وعظ و تدریس پرداخت ۱۵/ث.

کاروان: و آن بانگ که از درون خانه به قول اهل آن جواب داد ۱۳۶/الف. و قصه پاسبان آن با دزدان ۱۷۹/ت، ث.

کاغذ: و خط و تمثیل موران ۹۶/الف - پ.

کافر: و قصه آن اعرابی که مهمان پیغمبر شد ۴۶/ت.

- کبودی زدن: و قصهٔ پهلوان قزوینی ۱۵۵/ت، ث.
- کدبانو: و قصهٔ او با نخود که حاج مؤمن صابر را تمثیل می کند ۹۵/ث-ج.
- کدو: و قصهٔ کنیزک با خر و با خاتون ۱۹۶/الف-ت.
- کر: که به عیادت همسایهٔ رنجور رفت ۱۵۴/ت.
- گرد: و آن مفلس که اورا بر شتر وی سوار کردند و دور شهر گردانند ۱۵۹/پ.
- کرم: و تمثیل کرم چوب و کرم سیب در مورد محدودیت ادراک ۱۱۹/الف-ج.
- کره اسب: و صغیری که هنگام آب خوردن می شنود ۹۸/ث، ج.
- گشتی: و کرامات آن شیخ که در آن به دزدی متهم شد ۷۰/الف، ب.
- کشیش: و لطیفهٔ عارف در گفت و شنود با او ۱۷۴/پ، ت.
- کفشدوز: و قصهٔ او با صوفی و زنش که وی با او خلوت کرده بود ۱۸۰/پ.
- کلمه: در قول نصاری و شباهت آن با حقیقت محمدی ۳۷/الف.
- کل و جزء: و رابطهٔ انبیا با نبی خاتم ۳۶/پ.
- کلیله و دمنه: و شهرت آن در قونیة عصر مولانا ۷۵/الف. قصهٔ نخجیران که در مثنوی از آنجا مأخوذ است ۷۵/الف-ث. قصهٔ روباه و طبل ۷۵/ج. داستان خرگوش و پیل و رسالت از ماه ۷۵/ج، خ. قصهٔ آبیگر و آن سه ماهی ۷۶/الف-پ. داستان خر و روباه با شیری که او را گر برآمده بود ۷۶/ت-ز. اینکه قصهٔ درخت افسانه‌یی هندوستان را هم مولانا ممکن است از مضمون یک اشارت آن الهام یافته باشد ۷۷/الف-ث. اینکه در داستان انگور و منازعت چهار کس ممکن است سر قصهٔ مأخوذ از آن باشد ۷۷/ج. سؤال از اعتماد بین گاومیش و شیر ممکن است اشارت به قصهٔ آن باشد ۷۷/ج، ح. احتمال اخذ بعضی مضمونهای مثنوی از کلیله ۷۸/الف. تعریض به آن کس که در سخن به حکمت مضمون ناظر نیست و احیاناً کلیله و شاهنامه را هم مثل کتاب خدا تلقی می کند ۷۸/پ.
- کمپیر کابلی: و قصهٔ عشق شهزاده به او که به دلالت ساحر دیگر باطل شد ۲۰۴/الف-ج.
- کنعان: پسر نوح و گفت و شنود پدر با او در مثنوی ۲۱/ث. موطن و منزل یعقوب که این پیر کنعان در آنجا از فرط گریه بر فقدان یوسف کور شد ۲۴/ب. پیراهن یوسف که بشیر از مصر بدانجا آورد ۲۴/ت.
- کنگ: و قصهٔ او با کودک که از زفتی او ترسیده بوده ۱۹۲/ت.
- کنیزک: در قصهٔ پادشاه و زرگر و طیب الهی ۴/الف؛ مقایسه با ۲۰۳/پ-ج. قصهٔ او با ختون و خر ۱۹۶/الف-ت.
- کودک: و قصهٔ او با کنگ زفت ۱۹۲/ت.
- کوسه: و قصهٔ او با امرد و صوفیان خانقاه ۱۹۷/پ-ث.
- گا و در بغداد: که از همه نعمتهای آن جز پوست خربزه نمی بیند ۲۹/ج.
- گدا: و سگ که قصه اش از مقولهٔ قصه های امثال است ۱۳۵/پ.

گر به: و قصه آن زن که گوشت را خورد و آن خیانت را به وی منسوب داشت ۱۶۴/الف-پ.
 گرگ: در قصه یوسف که رمزی از کید برادران است ۲۵/ج. قصه شکار رفتن او با روباه در موکب
 شیر ۸۲/ت، ث.

گیل خوار: که به دکان عطار برای خرید ابلوج قند رفت ۱۵۷/ث، ج.
 گنج: و قصه آن فقیر با گنجنامه ۲۱۳/الف-پ. قصه آن شخص که در خواب نشان گنجی را در
 مصر به وی دادند ۲۱۴/الف-ث؛ ۲۲۳/پ م .

گنجنامه: و قصه آن فقیر که گنجنامه یافت ۲۱۳/الف - پ.

گندم: و اینکه دانه آن در صورت نان کمال می یابد ۹/ت.

گنوسی: در تعبیر از حکمت فلوپین ۹/ب.

گوشت: و قصه زن با شوهرش که گربه را وزن کرد ۱۶۴/الف-پ.

گیلان: در ضرب المثل مرگ می خواهی برو به گیلان ۱۷۶/ث، ج.

گیلانی: و قصه او با آن درویش که وی را دعا کرد ۱۷۶/ث، ج.

لا: که تحقق بدان سالک را به مرتبه الای رساند ۱۲/ج.

لا حول: و قصه آن صوفی که بهیمة او شب همه شب در خانقاه فقط لاحول خورد ۱۸۳/پ، ج.

لا زاری تو: که قصه او در یک موضع یادآور داستان جحی در مثنوی است ۱۳۰/ب؛ ۱۶۲/ت-ج.

لاف: و قصه آن مرد که لاف سیری می زد و با پوست دنبه سبلیت چرب کرده بود ۱۵۶/الف - ب.

لا هوت: که در وجود عیسی با ناسوت اتصال یافت و موجب رفع ثنویت بین روح و جسم او شد

۳۲/ت.

لطف: و اینکه متکلمان بعث انبیا را مبتنی بر لطف و وجوب آن کرده اند ۱۱/ب.

لطیفه: که قصه تمثیلی کوتاه است و غالباً بر عنصر سیرت و گفتار مبتنی است ۱۷۲/الف. اشتمال

آن در برخی موارد بر ظرافت و طنز ۱۷۲/الف، ب. نقد رسوم و عادات در بعضی از انواع آن ۱۷۶/الف. لطیفه

و اخلاق ۱۷۷/الف. اینکه لطیفه متضمن مسائل اخلاقی و فلسفی انسان هم هست ۱۷۸/الف. اشتمال آن بر

حکمت تجربی ۱۷۹/الف. اینکه حتی طنز تند آن هم گاه چاشنی از حلاوت دارد ۱۸۰/الف. اینکه

از این مقوله آنچه در باب صوفیه نقل می شود ناظر به نقد مترسمان و تنبیه دیگران است ۱۸۳/الف، ب. اینکه در

برخی موارد هم متضمن اذواق و مواجید صوفیه است ۱۸۵/الف.

لقمان: و وحدت او با ایسوفوس ۸۱/الف-پ. قصه او با غلامان و اتهام خوردن میوه ۸۱/ب.

لن ترانی: جوابی که از جانب عزت به سؤال ارنی داده شد ۲۶/پ.

لوت و بیوت: و ذوق صوفی به آن ۱۸۴/الف.

لوط: رسول امین و صاحب حکم و علم که خویشاوند ابراهیم بود و عقوبت قوم او عبرت منکران شد

۲۳/ب. دعای او که از خشم ناشی نبود ۲۳/پ.

لوطی: و قصه مخنت و خنجرش ۱۹۲/پ.

لیس وایس: تعبیری از نبود و بود ۱۱۸/ت.

لیلی: و جواب او به خلیفه در باب عشق مجنون ۱۶۰/الف.

مادر: و آنچه به بچه خود در باب خیالی که در راه پیش وی آید گفت ۱۳۶/ج. و قصه شخصی که مادر خود را کشت ۱۵۷/الف.

مار: که در دهان خفته رفت و قصه آن امیر با مرد خفته ۲۰۹/الف - ث.

مارگیر: و ازدهای افسرده ۸۱/ج. و آنکه دزد ماروی را در ربود ۱۵۷/ب.

مالک دینار: که داستان شیخی که در کشتی متهم شد به روایتی مربوط به اوست ۷۰/الف.

ماهی: و قصه آن سه ماهی در آبگیر، که در مثنوی از کلیند و دمنه مأخوذ است ۷۶/الف - پ.

ماهی گیر: و قصه دیو و سلیمان در دنبال گم شدن انگشتری ۳۵/ج.

ماید: نزل رحمت که در عهد موسی به سبب ناسپاسی قوم قطع شد و در عهد عیسی به دعای او دوباره اعاده گشت ۳۲/ج.

مثنوی: و طعن قاصر فهمان در باب آن ۵/پ؛ همچنین — طعانه. و ترتیب تاریخ نظم دفترهای آن

۱۵/الف. صورتهای مختلف استشهاد به قرآن در مثنوی ۱۷/ت، ث. تفسیری که از قرآن در آن عرضه می شود

۱۷/ث. آنچه از لطایف احوال انبیا در آنجا هست از مواجید مولانا است ۱۹/الف. تصویری که از رسول در آن

عرضه می شود حاکی از عشق محمدی و متضمن تطبیق مفهوم کلمه با حقیقت محمدی است ۳۷/الف. اصرار

آن در التزام شریعت که ظاهراً همان موجب اعتراض طعانه در آن شده است ۳۷/پ. روایات و حکایات

راجع به پیغمبر در آن مبنی بر قرآن و حدیث و کتب سرت و مغازی و اخبار قصاص است ۳۷/ت، ث. اینکه

مثنوی برخلاف حدیقه سنایی و آثار عطار مقاله جداگانه در نعت رسول ندارد ۳۸/الف. سکوت پایان عمر

مولانا که مثنوی را ناتمام گذاشت ۲۲۰/ذ - ز.

مجاهد: و قصه همیان که وی سیم موجود در آن را به تفاریق به درون خندق می افکند تا مجاهد: با

نفس و تعلقات آن طولانیتر شود ۱۸۹/ب.

مجمع البحرين: که موسی در جستجوی آن به صحبت خضر رسید ۲۷/ث.

مجنون: و جوابی که به سؤال مربوط به حسن لیلی داد ۱۶۰/الف، ب. قصه او با سگ کوی لیلی

۱۶۰/ب. تنازع وی با ناقه که نزد مولانا معنی رمزی دارد ۱۶۰/پ. داستان بیماری وی و آنچه در باب لیلی

به فساد گفت ۱۶۰/ت.

محتسب تبریز: و قصه پایمرد و درویش غریب ۲۱۵/الف - ث.

محراب: و اینکه محراب اهل دنیا سرگین دانکی است، نام آن شاه و پهلوان ۳۰/ب.

محمود: و قصه او با غلام هندو ۱۷۷/ث - ج. قصه او با شب دزدان ۲۱۶/الف - ج. قصه او با ایاز

— ایاز. قصه امتحان کردن امیران که یک حکایت اسپانیایی را تداعی می کند ۲۲۳/د.

...

مختث: و قصه او با لوطی ۱۹۲/پ.

مدعی: که دعوی پیغمبری داشت ۱۶۸/ب، پ.

مدینه جاهله: — شهر افسانه‌یی؛ صبا.

مرد حق: و عاقل و ولی قایم که انسان کامل مراد است ۸/الف؛ همچنین — انسان کامل.

مرد دو موی: و قصه او با آینه دار که احوال هر دو متضمن معنی رمزی هم هست ۱۷۸/ج، چ.

مرغ: مرغک و کرم و گربه در تمثیل مفهوم آکل و مأکول ۹۷/الف، ب. مرغ خانگی و پروردن

جوجه بظ ۹۸/الف - ت. آنکه بر بارو نشیند ۱۲۲/ب. گره گشودنش از بند و دام ۱۲۵/پ، ت. مرغی که یک بال دارد ۱۲۵/ج؛ همچنین — شهر افسانه‌یی.

مرغ عیسی: که وی از گل ساخت و نفخ دم وی آن را زنده ساخت ۳۲/ج.

مرغان خلیل: چهار مرغ که ابراهیم کشت و به مشیت حق مفهوم بعث و نشور را برای وی مجسم

ساخت ۱۵۱/الف - پ.

مرید: و اینکه موافقت او با شیخ در گریه حاکی از تساوی در احوال نیست ۱۸۷/الف. و قصه

آنکه با شیخ خود به شهری غریب می رفت و از قحط نان می ترسید ۱۸۷/ب.

مریم: و قصه او با روح القدس و حمل یافتن به عیسی ۳۲/پ، ت.

مسافر: و قصه آن سه تن که در منزلی حلوا به آنها رسید و از آن میان مسلمان حلوا را خورد ۱۶۹/

الف - ث.

مست: و اطفال کوی که حال او را درک نمی کنند ۱۲۶/الف - پ. قصه او با محتسب که شامل

گفت و شنود است و ممکن است مأخوذ از نوادر ثمامه باشد ۱۷۲/ب - ت.

مستهجن: — فحش؛ هزل.

مسجد: و قصه آن چهار هندو که آنجا نماز جمله شان باطل شد ۱۸۱/ب.

مسجد اقصی: که داود به سبب خونها که ریخته بود نتوانست بنا کند ۳۴/ث. بنای آن در عهد

سلیمان که دیو و انس و حتی اجزای مصالح در آن به شوق و رغبت همکاری کردند ۳۵/الف، ب. قصه خرّوب

که آنجا رست ۳۵/ج.

مسجد ضرار: که منافقان ساختند و رسول به ویران کردنش حکم داد ۴۳/چ. اینکه در هر نفسی

مسجد ضرار هست ۴۳/چ. قصه ابوعامر راهب و مسجد ضرار ۴۹/ث.

مسجد مهمان کش: مسجد عاشق کش و قصه آن با غریبی که شب آنجا خفت ۲۱۲/الف - ج.

مسخ: و آن زن که در قصه هاروت و ماروت به صورت زهره مسخ شد و به آسمان رفت ۱۴۱/ج.

مسيلمه کذاب: که خود را پیغمبر خواند ۴۹/ج.

مشورت: و قصه مردی که با دشمن خویش مشورت کرد ۱۷۹/ب، پ.

مصریان: و حيله مغول با آنها ۱۷۶/ب - ت.

مصطفی: و اینکه عقل را باید پیش او قربان کرد ۴/ب.

مطرب: و قصه آن کس که در غزل خواندن شعری با ردیف نمی دانیم خواند و ترک مست برآشفت و

به قصد زدنش دُبوس برگرفت ۱۶۶/الف - پ.

معاویه: و قصه او با ابلیس ۵۹/ب - ت.

معتب بن ابی لهب: ← عتبه بن ابی لهب.

معجزه: منسوب به موسی ۲۹/ الف - ث. منسوب به عیسی ۳۲/ پ- ج. اینکه مجرد دیدار پیامبر برای آنها که ذوق ایمان دارند معجزه بود ۴۶/ الف. اینکه معجزه رسول قرآن کریم بود ۴۷/ الف.

معراج: که هر چند تفصیل آن در مثنوی نیست به جزئیات آن گاه اشارات لطیف هست ۵۰/ الف

- ت.

معراج یونس: که بر خلاف معراج رسول متوجه نزول بود و با این حال رسول از تفصیل خود منع کرد

۳۴/ ب.

معشوق: و اینکه نزد عارف هر چه هست اوست و عاشق را در مقابل او وجودی نیست ۷/ ت.

معلم: و قصه کودکان مکتب که مادرانشان به پرسیدن وی رفته بودند ۱۶۳/ الف - پ.

معیت حق: که شهود آن با قول جبر تفاوت دارد ۱۰/ ب.

معغ: و مجاوبه او با مسلمان ۱۱۰/ ج، چ.

مغتسل: ← شراب و مغتسل.

مغول: و حيله قوم با مصریان ۱۷۶/ ب، ت.

مفلس: و گرد صاحب شتر ۱۵۹/ پ.

مقوقس: و قصه درخواست او از رسول در باب آن سنگلاخ که مزرعه شد ۴۷/ ت.

ملایک: و قصه جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل با خاک در داستان خلقت جسم آدم

۲۰/ ب، پ.

ملک سلیمان: که لاینبغی لاحد وصف آن است ۳۵/ چ.

ملکه سبا: عنوان بلقیس ← سبا.

مناجات: آنچه موسی بر قول شبان از آن مقوله اعتراض کرد ۲۶/ ث. مناجات و دعای برخ اسود که

موسی آن را ناروا یافت ۲۶/ ج.

منطق الطیر: که خداوند به سلیمان تعلیم کرد و منطق الطیر سلیمانی هم خوانده می شود ۳۵/ پ.

مؤذن زشت آواز: و قصه آن دختر که شوق مسلمانی داشت ۱۵۹/ ح.

موران: و قصه آنها و خط و صفحه کاغذ که درجات علم را بر وجه تمثیل بیان می کند ۹۶/ الف -

پ. و تمثیل آنها چون بر نمد سیاه دانه بی برند ۱۲۷/ الف.

موسی: که احوال او متضمن جمع بین ولایت و نبوت است ۲۶/ الف. قصه اندکاک طور در تجلی

حق ۲۶/ ب. سؤال ارنی که جوابش این ترانی بود و قصه توبره که موسی نور روی خود بدان پنهان داشت ۲۶/

پ. قصه او با شبان و طرح مسأله تشبیه و تنزیه در آن ۲۶/ ت. سؤال و جوابهای او در مقام تکلم که متضمن

لطایف حکمی است ۲۷/ الف. سؤال در سبب غلبه ظالمان ۲۷/ ب. سؤال در مضمون قول خلقت خلقا و

اهلکتهم ۲۷/ ب، پ. امر به دانه کاشتن که جواب این سؤالش را متضمن بود ۲۷/ پ. وحی حق بدو که ترا

دوست دارم و عتاب بدو که چرا عیادت نمی کردی ۲۷/ ت. قصه او با خضر ۲۷/ ث. قصه وی با ساحران ۲۷/ ج.

داستانش با بلعم باعور ۲۷/ چ. ولادت او به رغم مخالفت فرعون ۲۸/ الف، ب. خطابش به آن مست خیال

۲۸/پ. خطاب حق بدو که مرا به دهانی خوان که بدان گناه نکرده‌ی ۲۸/ث. مجاوبات با فرعون ۲۸/ت؛ مقایسه با ۱۰۹/الف-ث. معجزات موسی ۲۹/الف، ب. باب صغیر و ربض قدس ۳۰/الف، ب. درد فلسفی که در سؤال خلقت خلقاً دارد ۱۶۸/الف.

موش: و تشبیه اهل دنیا به آن ۳۰/ب.

مولانا جلال‌الدین: احوال حیات ۱۵/پ مه . اینکه محدث نبود ۱۷/ح. طعن وی بر اصحاب

صدرالدین ۳۲/ب.

مهمان: و تمثیل اندیشه‌ها و خواطر بدان ۱۲۴/الف - ت. قصه مهمان با زن صاحبخانه ۱۶۵/

الف - پ.

میزبان: و سؤال او در باب سنّ غلام ۲۰۰/ت - ث.

میکائیل: ← خلقت آدم.

میوه: در تمثیل درخت و انسان که میوه و انسان غایت وجود درخت و عالم است ۸/ب.

نابینا: و قصه نابینای زشت آواز ۱۵۴/ب، پ. و قصه مصحف خواندنش که مایه تعجب مهمان شد

۱۸۷/ج، چ.

ناسوت: که در وجود عیسی با لاهوت اتصال یافت ۳۲/ت.

ناقص: و اینکه نقص عضو موجب طعن نیست ۱۵۳/الف؛ ۱۵۴/ج. موجب طعن در شخص ناقص

نقص اخلاقی است که از نقصان عقول ناشی است ۱۵۵/الف.

ناقه صالح: و قصه عصیان و هلاک قوم ثمود ۱۴۹/الف - پ.

نان فخره: و قصه آن کس که آن را با لذت می خورد ۱۳۴/پ.

نایی: که خوش نی می زده است ۱۹۳/ب.

نجوم: و تجاذب بین نجوم سماوی با ادریس ۲۱/ح.

نحوی: و ماجرای وی با کشتیبان ۱۵۵/ب، پ.

نخجیران: که قصه آنها با شیر متضمن اشارت به بحث توکل و رضاست ۱۲/ث. اینکه قصه آنها در

مثنوی مأخوذ از کلیله و دمنه است ۷۵/ب. نقش رمزی شیر و خرگوش در قصه ۷۵/ت. اینکه قصه آنها مبتنی

بر سؤال و جواب است ۱۰۰/الف - ت.

نخود: و قصه او با کدبانو ۹/ت. اینکه حال مؤمن صابر را تمثیل می کند ۹۵/ث - چ.

ندیم: و قصه اش با عمادالملک که از او نزد سلطان شفاعت کرد ۱۷۱/الف، ب.

نصاری: و اختلافات آنها که منسوب به وزیر پادشاه جهود شده است ۱۳۹/ت - چ.

نصوح: که مولانا قصه شیر و روباه و خر را در دنبال ذکر توبه وی نقل می کند ۷۶/ث. توبه

بی بازگشت و رفع وحشت وی ۱۴۶/ب - ث.

نظرگاه: و اینکه اختلاف مؤمن و گهر و یهود از آنجاست ۶/پ.

نغمه مروارید: منظومه گنوسی سریانی که به جامه فخر هم موسوم است ۹/ب.

نفس اماره: که تعبیری از خودی است ۱۱/الف. اینکه از خود رهایی مستلزم رهایی از وساوس آن است ۱۴/الف.

نفس مطمئنه: که نیل بدان با رهایی از نفس اماره حاصل می شود ۱۴/الف.

نفس واحده: که وصف کادلان است از مؤمنان ۸/ت.

نفس عیسوی: که عازر از آن احیا شد ۳۲/ح.

نقاره خانه: ← اشترسلطان.

نقاش: و قدرتش بر نقش زشت و زیبا ۱۲۵/الف.

نقاشی: و مری کردن چینیان و رومیان در علم به آن ۹۱/الف-ت.

نقد حال: در اشارت به داستان پادشاه و کنیزک در مثنوی ۱۸/الف.

نقص: ← ناقص

نقصان عقول: ← ضعف اخلاقی.

نماز: و اینکه رسول آن را قره عینی خواند ۴۵/ث. فضیلت حسرتی که بر فوت آن خوردند ۵۹/ت. و

نماز آن چهار هندی در مسجد ۱۸۱ ب. درباره آن کس که در نماز بگریزد ۱۸۶/ت.

نماز باره: ← غلام نماز باره.

نمرود: و داستان او با ابراهیم و آتش ۲۲/پ، ج. قصه او که نمونه بی از استدراج محسوب است ۱۴۳/

الف-ث.

نوادری: و اینکه وجود این گونه قصه ها در مثنوی از اسباب عمده قبول آنها نزد عام است ۱۵۲/الف.

اینکه بعضی از آنها مأخوذ از دیگران است اما ایجاز بیان مولانا به آن لطف خاص می دهد ۱۵۲/ب. اینکه

نوادری مثنوی هم متضمن لطایف اطوار انسان و هم شامل احوال محیط است ۱۵۲/ت. تعدادی از آنها هم

شامل اشارت به نقصهای انسانی است ۱۵۳/الف. اینکه بعضی از آنها متضمن اعتراض بر بیعدالتیهاست

۱۶۸/الف.

نوح: و تلقی ابن عربی و مولانا از وی ۲۱/الف. طعن و ایذاء منکران بر وی ۲۱/پ. اینکه ثبات عزم

او را به رسول مصطفی و مرتبه اصطفای او را به آدم ملحق می کنند ۲۱/ب. اشارت و استغشوا ثیاب در مورد

منکران قوم که دعوتش را نشنیده می گرفتند ۲۱/ت. پسر نافرمانش کنعان و همدستی زنش با مخالفان

۲۱/ث. اینکه فنای او در صفات حق دعا و تهدید او را موجب فنای نوحیان منکر ساخت ۲۱/ج.

نوحیان: که امت دعوت نوح و در عین حال منکران او بودند ۲۱/ج.

نومرید: و قصه خانه او و قول شیخ ۱۷۵/الف.

نور محمدی: حقیقت محسوسی که امری الهی و تاحدی نزدیک به مفهوم کلمه در قول نصاری است

۳۷/ب؛ و ← حقیقت محمدی.

نی: رمزی از وجود عارف ۱/ج. رمزی از حال مولانا ۲/الف. اینکه در نی نامه مظهر مرتبه

فنا بابت ۳/ث. ارتباط آن با قصه راز گفتن مرتضی علی در چاه ۵۵/ب. اینکه رمز و تجسم عارف و عاشق

از خود رسته است ۱۴/الف. شکایت وی متضمن زبان حال است ۱۱۳/الف. ب. اینکه رمز دیگران در

شکایت و حکایت اوست ۲۲۱/الف هـ .

نیستان: تعبیری از مقصد عروج روح ۴/الف. تعبیری از جناب قدس ۵/الف؛ و ← جناب قدس.
 نیل: و تبدیل شدنش به خون ۲۹/پ. قصه قبطنی و سبطی در باب آن ۲۹/پ؛ ۱۷۵/ج.
 نی نامه: و اینکه مثنوی بسط و تطویل آن است ۱/خ.

وجد و تواجد: و اینکه تفاوت آنها حدّ مقلّد را از محقق جدا می کند ۱۸۷/الف.

وحدت وجود: و دفع توهم قول بدان در تعلیم مولانا ۳۶/ب.

وحی: و اینکه بر حواریان و اولیا هم نزول می یابد ۱۱/ث. و ماجرای فترت و ابطاء آن در دنبال
 نزول اولین آیات ۳۹/الف.

وحی دل: در قول صوفیان ۱۱/ث. و اینکه بایزید از آن طریق از حال ابوالحسن خرقانی خبر داد
 ۶۳/الف، ب.

وکیل صدر جهان: و قصه عشق او که دوباره به بخارا کشاندش ۲۱۱/ب-ج.

ولادت: که در سیر مراتب نیل بدان موقوف مرگ از مرحله سابق است ۹/ت؛ و ← فطام

ولادت عیسی: و قصه مریم و روح القدس ۳۲/پ، ت.

ولایت: که در همه حال دون مرتبه نبوت است ۸/پ. و اینکه قصه موسی با خضر بالضروره متضمن

تفضیل آن نیست ۲۷/ث.

ولی قایم: ← مرد حق.

هایلی: و کشتن و دفن کردنش به وسیله قابیل ۱۴۷/الف - پ.

هاتف غیبی: و مکالمه او با آن زن که فرزندش نمی زیست ۱۰۷/ت.

هاروت و ماروت: و قصه آن دو فرشته در تفسیرها ۱۴۱/الف - ج.

هامان: وزیر فرعون که او را از قبول ایمان مانع آمد ۲۹/ج.

هذیلی: جوانی که رسول وی را در سریه یی امارت داد و موجب اعتراض بعضی یاران شد ۴۳/ح.

هرمس: و اینکه حکما او را با ادریس منطبق شمرده اند ۲۱/ج.

هزل: و اینکه انتقال جد به آن به رعایت حال مستمع است ۱۶۷/ب، پ. اینکه وجود آن در مثنوی

غلبه جد را که موجب یکنواختی و دشواری کلام می شود تعدیل می کند ۱۹۲/ب؛ و ← فحش؛ سرقصه.

هفتاد و دو ملت: و قول مولانا در توافق با جمیع آنها ۶/ت.

همت: و اینکه توجه آن به امری حاکی از تجانس با آن است ۱۲۲/الف - پ.

هود: و صرصر که جباران عاد را هلاک کرد اما از دایره یی که وی گرد مؤمنان کشید تجاوز نکرد

۳۴/الف، ب.

هیزم کش: و قصه او با آن درویش که به اشارت محضریان در کوه عزلت گزیده بود ۱۸۷/پ.

یحیی: قصه او با همسالانش در مکتب ۳۱/ت. یحیی و کوه ۳۱/ث. و سجده کردن او در شبگم مادر به فرزند مریم ۳۱/پ؛ ۷۸/ب.

یعقوب: و اینکه قصه او با یوسف ارتباط حزن را با بیت تقریر می کند ۲۴/الف. دامستانش با پسران که منجر به فراقش از یوسف شد ۲۴/ب. اینکه حال او زمانی از حال سالک و یادآور حال مولانا در فراق شمس است ۲۴/ث. اینکه در مصر به دیدار یوسف می رسد ۲۵/ت.

یوسف: که قصه او ارتباط بین حسن و عشق و عفت و معرفت را در بردارد ۲۴/الف. قصه او با برادران ۲۴/ب. پیراهن او که بشیر به کنعان آورد و مرثده وصل بود ۲۴/ت. اینکه قصه او احسن القصص محسوب است و از رؤیایی که در باره خود و برادرانش دید آغاز می شود ۲۵/الف، ب. اینکه توسل او به غیر جهت رهایی از حبس موجب شد تا باز چندی دیگر در حبس بماند ۲۵/پ. تعبیری که از رؤیای عزیز مصر کرد و موجب رهاییش شد ۲۵/ت. و قصه گرگ و چاه و کاروان که جمله متضمن رموز به نظر می رسد ۲۵/ج، چ. قصه آینه که دوستی بدو هدیه کرد ۲۵/ر.

یونس: و تسبیح او در بطن حوت که مایه نجاتش شد و نوعی معراج بود ۳۴/ب. و رفع عذاب از قوم او به سبب توبه ۱۴۶/الف.

آیات مثنوی در متن

۳/۱	تا بگویم شرح درد اشتیاق	سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	الف	۱
۲۸۴۶/۱	تا شما را نحو محو آموختیم	مرد نحوی را از آن در دوختیم	ب	
۲۸۴۱/۱	گر تو محوی بی خطر در آب ران	محو می باید نه نحو اینجا بدان		
۳۸۰۵/۴	بیهشی خاصگان اندر اخص	حیرت اندر حیرت آمد این قصص	پ	۲
۱/۱	از جداییها شکایت می کند	بشنو ازنی چون حکایت می کند	الف	۴
۲/۱	از نفیرم مرد وزن نالیده اند	کز نیستان تا مرا ببریده اند		
۳۵/۱	خود حقیقت نقد حال ماست آن	بشنوید ای دوستان این داستان		
۱۴۰۸/۴	حسبی الله گو که اللهم کفی	عقل قربان کن به پیش مصطفی	ب	
۴۲۳۵/۳	پایه پایه تا ملاقات خدا	از مقامات تبتل تافنا	الف	۵
۳۹۰۵/۳	آنچه اندر وهم نماید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم	ب	
۱۵۹/۲	جز دل اسپید همچون برف نیست	دفتر صوفی سواد و حرف نیست	پ	
~ ۴۲۲۷/۳	دود گندی آمد از اهل حسد	پیش از آن کاین قصه تا مخلص رسد		
۴۲۳۲/۳	سر برون آورد چون طبعانه بی	خربظی ناگاه از خرخانه بی	ت	
۴۲۳۴/۳	که دوانند اولیا آن سوسمند	نیست ذکر بحث و اسرار بلند		
۴۲۳۸/۳	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند	که اساطیرست و افسانه نژند	ث	
۱۱۰۶/۱	چونکه صد آمد نودهم پیش ماست	نام احمد ناد جمله انبیاست	ب	۶
۳۷۴۲/۲	در نیاید برنخیزد این دوی	تا سلیمان اسین معنوی	پ	
~ ۳۶۸۱/۲	آن یکی گفت این به انگوری دهم	چارکس را داد مردی یک درد		
~ ۳۲۴/۱	دشمن عیسی و نصرانی گداز	بود شاهی در جهودان ظلم ساز		

۳۶۹۵/۴	آن تعلق هست بیچون ای عمو	بی تعلق نیست مخلوقی بدو	الف ۷
۷۶۰/۴	هست ربّ الناس رابا جان ناس	اتصالی بی تکلیف بی قیاس	
۲۴/۱	ای تو افلاطون و جالینوس ما	ای دوی نخوت و ناموس ما	ب
۲۳/۱	ای طیبب جمله علت‌های ما	شادباش ای عشق خوش سودای ما	
۱۱۲-۱۳/۱	چون به عشق آیم خجل باشم ازان	هر چه گویم عشق را شرح و بیان	
۲۰۱۲/۵	لیک عشق بی زبان روشن‌ترست	گر چه تفسیر زبان روشن‌گرست	پ
۳۸۵۴/۵	کی زدی نان بر تو و توکی شدی	گر نبودی عشق هستی کی بُدی	پ
۱۹۸۲/۱	گر نبودی عشق بفسردی جهان	دور گردونها ز موج عشق دان	
۴۴۴۰/۳	گر چه بنماید که صاحب سر بود	عقل جز وی عشق را منکر بود	
۴۵۹۱/۳	زین یُحِبُّ را و یُحِبُّون را بدان	میل و عشق آن شرف هم سوی جان	ت
۱۱۱/۱	وان دگر را بی غرض خود خلّتی	این محبّ حق ز بهر علّتی	
۳۰/۱	عاقبت ما را بدان سر رهبرست	عاشقی گرزین سر و گرزان سرست	
۱۵۳۲/۲	زنده معشوقست و عاشق مرده‌یی	جمله معشوقست و عاشق پرده‌یی	
	کی گزافه بر چنین تختی نشست	این محبت هم نتیجه دانشت	
۲۲۶/۱	نایبست و دست او دست خداست	آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست	الف ۸
۴۲۲/۱	وارهاند از خیال و سایه اش	سایه یزدان چو باشد دایه اش	
	پس بمعنی عالم اکبر توی	پس بصورت عالم اصغر توی	ب
	باطنا بهر ثمر شد شاخ هست	ظاهر آن شاخ اصل میوه است	
	کی نشاندی باغبان بیخ شجر	گر نبودی میل واومید ثمر	
۵۲۱-۴/۴	گر بصورت از شجر بودش ولاد	پس بمعنی آن شجر از میوه زاد	
۳۱۶۶/۴	وز صفت اصل جهان این را بدان	پس بصورت آدمی فرع جهان	
۴۰۰/۴	جمله اشباح هم در تیر اوست	جمله ارواح در تدبیر اوست	پ
۳۹۹/۴	در حقیقت در فنا اورا بقاست	او بنسبت با صفات حق فناست	
۱۹۳۸/۱	سِر توی چه جای صاحب سِر توی	روکه بی یَسْمَع و بی یُبْصِر توی	
۱۵۳/۶	جان نوآمد که جسم آن بدند	آن ملایک جمله عقل و جان بدند	ت
۸۱۷/۲	خواه از نسل عمر خواه از عنیست	پس امام حتی قایم آن ولیست	
۴۰۸/۴	جسمشان معدود لکن جان یکی	مؤمنان معدود لیک ایمان یکی	
	هم یکی باشند و هم ششصد هزار	چون از ایشان مجتمع بینی دویار	
	در عدد آورده باشد بادشان	بر مثال موجها اعدادشان	
	در درون روزن ابدانها	مفترق شد آفتاب جانها	
	وانکه شد محجوب ابدان درشکیست	چون نظر در قرص داری خود یکیست	
۱۸۴-۸/۲	نفس واحد روح انسانی بود	تفرقه در روح حیوانی بود	

۹ الف

پ

ماسمیعیم و بصیریم و خوشیم
آمده اول به اقلیم جماد
از جمادی مردم و نامی شدم
مردد از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
وز ملک هم بایدم جستن زجو
بار دیگر از ملک قربان شوم
پس عدم کردم چون ارغنون
حلق حیوان چون بریده شد بعدل
حلق ثالث زاید و تیمار او
یا مگر آن قابل جنسی بود
گوید ای نخود چریدی در بهار
مدتی جوشیده ام اندر زمن
گنت یا عتر چه حکمت بود ویر
چه عجب گر روح موضهای خویش
جز همین میلی که دارد سوی آن

ت

ث

۱۰ الف

ب

گفت ما اول فرشته بوده ایم
لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
این معیت با حقست و جبر نیست
و ربود این جبر جبر عامه نیست
گر بجهل آییم آن زندان اوست
و ربخواب آییم مستان و بیم
و ربگرییم ابر پر رزق و بیم
و ربه خشم و جنگ عکس قهر اوست
ما کیسیم اندر جهان پیچ پیچ
ما که باشیم ای تو ما را جان جان
ما عدمهاییم و هستیهای ما
ما همه شیران ولی شیر علم
حمله شان پیدا و ناپیدا است باد
نقش باشد پیش نقلش و قلم
پیش قدرت خلیق جمله بارگه
گاه نقشش دیو و گه آده کند
دست نی تا دست جنباننده دفع

پ

باشما نامحرمان ما خامشیم ~ ۱۰۱۹/۳
وز جمادی در نباتی اوفتاد ~ ۳۶۳۷/۴
وز نما مردم به حیوان برزدم
پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
تا برآرم از ملایک پر و سر
کل شیء هالک الا وجهه
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
گویدم کانا الیه راجعون ۳۹۰۱-۶/۳
حلق انسان رُست و افزون گشت فضل ۳۸۷۳/۱
شربت حق باشد و انوار او ۳۸۷۵/۱
چون بدو پیوست جنس او شود ~ ۸۹۰/۱
رنج مهمان توشد نیکوش دار ~ ۴۱۷۱/۳
مدتی دیگر درون دیگ تن ~ ۴۲۰۵/۳
حبس آن صافی درین جای کدر ~ ۱۵۱۵/۱
که بدستش مسکن و میلاد پیش ۳۶۳۲/۴
خاصه در وقت بهار و ضیمران ۳۶۴۰/۴
راه طاعت را بجان پیموده ایم ۲۶۱۷/۲
وانکه عاشق نیست حبس جبر کرد
این تجلی مهست این ابر نیست
جبر آن اماره خود کامه نیست ۱۴۶۳-۵/۱
و ربعلم آییم آن ایوان اوست
و رببیداری بدستان و بیم
و ربخندیم آن زمان برق و بیم
و ربه صلح و عذر عکس مهر اوست
چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ ۱۵۱۰-۱۴/۱
تا که ما باشیم با تو در میان
تو وجود مطلق فانی نما ۶۰۱-۲/۱
حمله مان از باد باشد دم بدم
آنکه ناپیدا است از ما کم مباد ۶۰۳-۴/۱
عاجز و بسته چو کودک در شکم
عاجزان چون پیش سوزن کارگه
گاه نقشش شادی و گه غم کند
نطق نی تا ده زند از ضر و نفع ۶۱۱-۱۴/۱

- ت
- زاری ما شد دلیل اضطرار
گرنبودی اختیار این شرم چیست
زجر استادان و شاگردان چراست
گر ز جبرش آگهی زاریست کو
بسته در زنجیر چون شادی کند
ورتومی بینی که پایت بسته اند
پس تو سرهنگی مکن با عاجزان
در هر آن کاری که میلستت بدان
در هر آن کاری که میلست و خواست
گردش چرخه رسن را علتست
این رسنهای سببها در جهان
خواجه چون بیلی به دست بنده داد
دست همچون بیل اشارتهای اوست
گفت شیر آری ولی رب العباد
پایه پایه رفت باید سوی بام
پس تفسطط آمد این دعوی جبر
در خرد جبر از قدر رسواترست
درک وجدانی به جای حس بود
- ث
- سیزده پیغمبر آنجا آمدند
آن یکی می گفت من پیغمبرم
گرتو پیغام زنی آری وزر
که فلانجا شاهی می خواندت
ورتو پیغام خدا آری چو شهد
از جهان مرگ سوی برگ رو
قصد خون تو کنند و قصد سر
دعوی پیغمبری با این گروه
نعلهای باژگونست ای سلیم
پس زدفع خاطر اهل کمال
روز موسی پیش حق نالان شده
روحهایی کز قفصها رسته اند
هست قرآن حالهای انبیا
ور بخوانی ونئی قرآن پذیر
از برون آوازشان آید ز دین
- ج
- خجالت ما شد دلیل اختیار
وین دریغ و خجالت و آرم چیست
خاطر از تدبیرها گردان چراست
بیش زنجیر جباریت کو
کی اسیر حبس آزادی کند
برتو سرهنگان شه بنشسته اند
زانکه نبود طبع و خوی عاجزان
قدرت خود را همی بینی عیان
اندر آن جبری شدی کاین از خداست
چرخه گردان را ندیدن زلتست
هان وهان زین چرخ سرگردان مدان
بی زبان معلوم شد او را مراد
آخر اندیشی عبارتهای اوست
نردبانی پیش پای ما نهاد
هست جبری بودن اینجا طمع خام
لاجرم بدتر بود زین روز گبر
زانکه جبری حس خود را منکرست
هر دو در یک جدول ای عم می رود
- ب ۱۱
- گمراهان را جمله رهبر می شدند
از همه پیغمبران فاضلترم
پیش تو بنهند جمله سیم وزر
عاشق آمد بر تو او می داندت
که بیا سوی خدا ای نیک عهد
چون بقا ممکن بود فانی مشو
نز برای حمیت دین وهنر
همچنان باشد که دل جستن زکوه
سرکشی فرعون می دان از کلیم
جان فرعونان بماند اندر ضلال
نیمشب فرعون گریان آمده
انبیای رهبر شایسته اند
ماهیان بحر پاک کبریا
انبیا و اولیا را دیده گیر
که ره رستن ترا اینست این
- پ
- ت

۱۵۴۳-۴/۱	جز که این ره نیست چاره این قفص	ما بدین رستم زین تنگین قفص	
۱۸۵۳/۴	وحی دل گویند آن را صوفیان	از پی روپوش عامه در بیان	ث
۷۴۷/۱	آن چه میراثست اورثنا الکتاب	نیکوان را هست میراث ازخوش آب	
۷۴۸/۱	شعله ها از گوهر پیغمبری	شد نیاز طالبان از بنگری	
~ ۱۹۱۹/۱	طالبان را زان حیات بی بهاست	انبیا را در درون هم نغمه هاست	
~ ۱۹۲۵/۱	اولا گوید که ای اجزای لا	نغمه های اندرون اولیا	
~ ۹۳۸/۲	چند گویی آن این و آن او	شاه گفت اکنون از آن خود بگو	۱۲ ب
~ ۱۸۸۲/۳	کفرشان آید طلب کردن خلاص	در قضا ذوقی همی بینند خاص	ج
۹۸۳/۱	بی قماش و نقره دمیزان وزن	چیست دنیا از خدا غافل بدن	
۲۰۷۰/۳	رفت صورت جلوه معنیش شد	پیش اصل خویش چون بی خویش شد	چ
۲۹۴۷-۸/۴	این عجب که هم اسیری هم امیر	مار میت اذ رمیت گشته ای	
۱۵۴۹/۴	مانده ام در ره زشتت شصت سال	لاشدی پهلوی الا خانه گیر	ح
۳۹۶/۴	نه که المغلوب کالمعدوم بود	خطوتینی بود این ره تا وصال	
۳۹۹/۴	در حقیقت در فنا اورا بقاست	نه که هر مغلوب شه مرحوم بود	
~ ۳۶۶۹/۳	و ربود درویش آن درویش نیست	او نسبت با صفات حق فناست	
۷۴۲/۴	که درو باشد خیال اجتماع	گفت قایل در جهان درویش نیست	
۶۴۵/۶	بازمستی از دم مطرب چشید		۱۳ ت
۱۳/۱	قصه های عشق مجنون می کند	پس غذای عاشقان آمد سماع	
۷۳۱/۴	همچو مشتاقان خیال آن خطاب	مطرب ایشان را سوی مستی کشید	
۷۳۳/۴	از دوار چرخ بگرفتیم ما	نی حدیث راه پر خون می کند	ث
۱۳۴۶-۷/۱	چون رهند از آب و گلها شاد دل	لیک بُد مقصودش از بانگ رباب	
	همچو قرص بدر بی نقصان شوند	پس حکیمان گفته اند این لحنها	ج
	پنبه را از ریش شهوت بر کنی	جانهای بسته اندر آب و گل	
	رقص اندر خون خود مردان کنند	در هوای عشق حق رقصان شوند	
	چون چنند از نقص خود رقصی کنند	رقص آنجا کن که خود را بشکنی	
	بحرها در شورشان کف می زنند	رقص و جولان بر سر میدان کنند	
	برگها بر شاخها هم کف زنان	چون رهند از دست خود دستی زنند	
	گوش دل باید نه این گوش بدن	مطربان شان از درون دف می زنند	
۹۵-۱۰۱/۳	تاببینی شهرجان با فروغ	تونبینی لیک بهر گوششان	
		تونبینی برگها را کف زدن	
		گوش سر بر بند از هزل و دروغ	

۴/۲	بی بهارش غنچه‌ها نا گفته بود	چون به معراج حقایق رفته بود	ب	۱۵
۱/۱	از جداییها شکایت می کند	بشنوازی چون حکایت می کند	الف	۱۸
۳۵/۱	خود حقیقت نقد حال ماست آن	بشنوید ای دوستان این داستان		
۱۳۶/۱	گفته آید در حدیث دیگران	خوشتر آن باشد که سر دلبران		
۱۶۷/۱	تا بپرسید از سمرقند چو قند	نبض او بر حال خود بُد بی گزند		
۳۶۲۲/۲	معنی اندروی مثال دانه بیست	ای برادر ققه چون پیمانہ بیست	پ	
۴۲۳۸/۳	نیست تعمیقی و تحقیقی بلند	که اساطیرست و افسانه نژند	پ	۱۹
۹۰۵/۲ ~	مالک الملک و بهرحمن و رحیم	گفت نه والله وبالله العظیم	ت	
۱۵۵۶/۵	از برای ابتلای خیر و شر	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	ب	۲۰
۱۵۶۲/۵	بهر الله هیل مرا اندر مَبَر	در کشاکشهای تکلیف و خطر		
۱۵۹۴ - ۵/۵	خالی از مقصود دست و آستین	رفت میکائیل سوی رب دین		
۱۶۹۴/۵	خاکم از زاری و گریه بسته کرد	گفت ای دانای سر و شاه فرد		
۱۲۴۷/۱	که ترا جلاد این خلقان کنم	گفت یزدان که به علم روشنم		
۱۱۹۴/۴	در سجود افتاد و در خدمت شتافت	چون ملک انوار حق در روی بیافت	پ	
۲۶۴۸/۱	وصف ما از وصف او گیرد سبق	خُلق ما بر صورت خود کرد حق		
	هر چه در الواح و درارواح بود	در سه گز قالب که دادش وانمود	ت	
	تا به هفتم آسمان افروخت علم	آدم خاکی زحق آموخت علم	ث	
۱۰۱۲ - ۱۳/۱	کوری آن کس که در حق در شکست	نام و ناموس ملک را در شکست		
۲۶۵۰/۱	قدس دیگر یافت از تقدیس او	تا ملک بیخود شد از تدریس او		
۱۲۳۴/۱	صد هزاران علمش اندر هر رگست	بوالبشر کو علم الاسماء بگست		
۲۷۰۸/۲	در تگ چون برق این سگ بی تگست	آدمی که علم الاسماء بگست		
۲۶۴۹/۱	درس کرد از علم الاسماء خویش	تا ابد هر چه بود او پیش پیش		
۲۰۷/۶ ~	آیت اشفقن آن یحملنها	در نسی بشنوبیانش از خدا	ج	
۱۵/۲	شد فراق صدر جنت طوق نفس	یک قدم زد آدم اندر ذوق نفس	چ	
۱۴۸۸/۱	کرد فعل خود نه ن دیو دنی	گفت شیطان که بما اغویتنی		
۱۴۸۹/۱	او ز فعل حق نبید غفل چو ما	گفت آدم که ظلمنا نفسنا		
۱۴۹۳/۱	گفت من هم پاس آنت داشتم	گفت ترسیدم ادب نگذاشتم		
۳۸۹۸/۱	اینچنین گستاخ نندیشم دگر	گفت آدم توبه کردم زین نظر	ح	
۱۸/۲	موی در دیده بود کوه عظیم	بود آدم دیده نور قدیم	خ	

		نوح نهصد سال دعوت می نمود	پ ۲۱
۱۰-۱۱/۶	هیچ اندر غدار خاموشی خزید	هیچ از گفتن عنان واپس کشید	
~ ۲۷۹۵/۳	صد مثل گواز پی تسخر بتاخت	نوح اندر بادیه کشتی بساخت	
۲۰۴۳/۶	نوح را شد صیقل مرآت روح	جور کفر نوحیان و صبر نوح	
۱۴۰۴/۱	گفت اوزان سوی واستغشا ثیاب	نوح را گفتند امت کو ثواب	ت
~ ۱۳۰۸/۳	که نخواهم کشتی نوح عدو	همچو کنعان کاشنا می کرد او	ث
۲۰۴۳/۶	نوح را شد صیقل مرآت روح	جور کفر نوحیان و صبر نوح	
~ ۳۷۸۷/۱	بنده حقم نه مأمور تنم	گفت من تیغ از پی حق می زخم	ج
~ ۳۷۲۴/۱	من زجان مرده به جانان می زیم	گفت نوح ای سرکشان من من نیم	
۳۱۲۹/۱	پس جهانی را چرا برهم زدی	گر نبودی نوح شیر سرمدی	
~ ۲۹۸۵/۶	هشت سال او با زحل بد در قدم	بود جنسیت در ادیس از نجوم	ح
۲۹۸۸/۶	اختران در درس او حاضر شده	پیش او استارگان خوش صف زده	
۲۹۸۹/۶	می شنیدند از خصوص و از عموم	آنچنانکه خلق آواز نجوه	
۲۶۷۲/۴	با ملایک چونکه همجنس آمدند	عیسی و ادیس بر گردون شدند	خ
۳۷۸۵/۱	بازگو ای بنده بازت را شکار	امت و حدی یکی و صد هزار	ب ۲۲
۱۶۸۵/۵	آلتی کوسازده من آن شود	او بصنعت آزرست و من صنم	پ
۴۱۷۴/۳	سربسته ای آرائی اذخک	من خلیلم تو پسر پیش بچک	
۲۳۴۲/۳	گلشن و بزمی چو آتش بر خلیل	چاه شد بر وی بدان بانگ جلیل	
۸۸۴/۶	مر خلیلی را بدان آواه خواند	باداهی کابر اشک چشم راند	ت
۵۶۴/۲	خشم ابراهیم با برآفلان	خاصه تقلید چنین بیحاصلان	
۱۴۶۹/۲	بی مه و خورشید نورش بازغست	شاه آن دان کوزشاهی فارغست	
~ ۷۷۲/۱	زانکه آن بت مارو این بت ازدهاست	مادر بتها بت نفس شماست	ث
۱۱۳۸/۴	آن ز اخلاصات ابراهیم بود	کعبه را که هر دمی عزای فزود	
	می نخواهد غوث در آتش خلیل	گر شدیمت اندر نصیحت جبرئیل	ج
	بهترم چون عود و عنبر سوخته	جبرئیل را که من افروخته	
۴۲۱۵-۱۷/۳	چون برادر پاسداری می کنی ~	جبرئیل گر چه یاری می کنی	
~ ۲۹۷۵/۴	که بپرسید از خلیل حق مراد	او ادب ناموخت از جبریل راد	
۵۴۷/۱	ایمنی روح سازد بیم را	پرورد در آتش ابراهیم را	
۱۶۰۶/۱	رفت خواهی اول ابراهیم شو	در تو نمرود است آتش در مرو	چ
~ ۳۱/۵	این چهار اطیبار رهنزن را بکش	تو خلیل وقتی ای خورشید هوش	
۴۴/۵	جاه چون طاوس وزاغ امنیتت	بط حرصت و خروس آن شهوتت	
۲۵۱۹/۳	پشم بز ابریشم آمد کش کشان	ریگها هم آرد شد از سعیشان	ح

۲۲۸۵/۶	کوه باداود گردد هم رسیل	آرد سازد ریگ را بهر خلیل	
۴۰۰/۳	که کشی او را به کهدان آوری	پیش او گوساله بریان آوری	
	جمله شهرستانان را بی مراد	برنکندی یک دعای لوط راد	۲۳ پ
~ ۸۷-۸/۳	دجله آب سیه زو بین نشان	گشت شهرستان چون فردوشان	
۲۲۷/۱	شاد و خندان پیش تیغش جان بده	همچو اسماعیل پیشش سر بنه	ت
۲۴۷۶/۶	با قُچ قربان اسماعیل بود ~	گفت قُچ مَرَج من اندر آن عهد	ث
	داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم	لاجرم زین گرگ یعقوب حلیم	۲۴ ب
۱۴۰۸/۲	خاص او بُد آن به اخوان کی رسید	آنچه یعقوب از رخ یوسف بدید	پ
~ ۳۰۳۰/۳	شد زبویی دیده یعقوب باز	بود ای چشم باشد نورساز	ث
	بوی یوسف دیده رایاری کند	بوی بد مردیده را تاری کند	
۱۹۰۲-۴/۱	همچو او با گریه و آشوب باش	تو که یوسف نیستی یعقوب باش	
۱۲۵/۱	بوی پیراهان یوسف یافتست	این نفس جان دامنم برتافتست	
	هرگو و هموار را من توه توه	از سر گه من بینم پای کوه	۲۵ ب
۳۳۹۳-۴/۴	پیش کار خویش تا روز اجل	همچنانکه دید آن صدر اجل	
~ ۳۴۰۰/۴	نور ربانی بود گردون شکاف	نیست آن بنظر بنورالله گزاف	
۱۹۹۴/۵	کوبه بحر عاقبتها ناظرست	صاحب تاویل ایاز صابرست	
~ ۳۴۰۰/۶	با نیازی خاضعی سعدانیی	آنچنانکه یوسف از زندانیی	پ
۳۴۰۸/۶	ماند در زندان زداور چند سال	زین گنه کامد از آن نیکو خصال	
۳۴۰۵/۶	تن به زندان جان او کیوانیی	جز مگر نادر یکی فردانیی	
~ ۹۳۲/۵	چونکه چشم غیب را شد فتح باب	آن عزیز مصر می دیدی به خواب	ت
۳۱۶۲/۱	گفت همچون در محاق و کاست ماه	گفت چون بودی ز زندان وز چاه	ج
۱۴۱۰/۲	آمده کائنا ذهبنا نستبق	زخم کرد این گرگ وز عذر لبِق	
۱۲۷/۲	زانکه آن گرگان عدو یوسفند	آتش اندر زن به گرگان چون سپند	
۱۴۰۶/۲	کز حسد یوسف به گرگان می دهند	یوسفان از مکر اخوان در چهند	
	یوسفانه آن رسن آری به چنگ	تا بینی کاین جهان چاه نیست تنگ	چ
۶۷۳-۴/۴	جان که یابُشرایِ هذا لی غلام	تا بگوید چون ز چاه آیی به بام	
~ ۱۱۰۵/۵	یافت یوسف هم ز جنبش منصرف	گر زلیخا بست درها هر طرف	ح
۴۸۳۰/۶	آب حیوان در درون ظلمتست	زندگی در مردن و در محنتست	
~ ۳۶۳۷/۶	تا کند یوسف بنا کاش نظر	همچو آن حجره زلیخا پر صور	خ
۳۶۴۱/۶	از ریاض حسن ربانی چرند	تا به هر حیوان و نامی که نگرند	

۴۰۲۱/۶	نام جمله چیز یوسف کرده بود	آن زلیخا از سپندان تا به عود	د
۱۴۲۳/۴	از کف ابله وز رخ یوسف نُذُر	ابلهانند آن زنان دست بُر	ذ
~ ۳۱۵۷/۱	یوسف صدیق را شد میهمان	آمد از آفاق یار مهربان	ر
۳۲۰۰/۱	خوب را آیینه باشد مشتغل	آینه بیرون کشد او از بغل	
~ ۲۶۸۸/۲	کاین سیه رو می نماید مرد را	سوخت هندو آینه از درد را	
۴۸۲۹/۶	از عجوزی در جوانی راه یافت	چون زلیخا یوسفش بر وی بتافت	
۱۶/۳	هل رأیتم من جبل رقص الجمل	صار دَکَّاءَ منه وانشقَّ الجبل	ب ۲۶
۸۶۸/۱	جسم موسی از کلوخی بود نیز	چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز	
۴۲۶۷/۳	کوه طور از مقدمش رقص گشت	چون برآمد موسی از اقصای دشت	
۳۰۶۰/۶	که زمرد از دو دیده مارکر	نور رویش آنچنان بردی بصر	پ
~ ۱۷۲۰/۲	کوه می گفت ای گزیننده اله	دید موسی یک شبانی را به راه	ت
۳۲۸۱/۶	پای موسی آبله شد نعل ریخت	گوسفندی از کلیم الله گریخت	ث
۱۷۶۴/۲	سوخته جان و روانان دیگرند	موسیا آداب دانان دیگرند	
۱۷۷۰/۲	عاشقان را ملت و مذهب خداست	ملت عشق از همه دینها جداست	ج
~ ۱۷۹۵/۲	لیک آن نسبت به حق هم ابترست	حمد تو نسبت بدان گر بهترست	
~ ۱۸۱۶/۲	ای به یک دم ذکر تو عمر دراز	گفت موسی ای کریم کارساز	ب ۲۷
۱۸۱۸/۲	واندرو تخم فساد انداختن	که چه مقصودست نقشی ساختن	
~ ۱۸۲۱/۲	لیک مقصودم عیان و رؤیتست	من یقین دانم که عین حکمتست	
~ ۳۰۰۱/۴	نقش کردی باز چون کردی خراب	گفت موسی ای خداوند حساب	
~ ۳۰۱۶/۴	تا تو خود هم وادهی انصاف این	موسیا تخمی بکار اندر زمین	پ
۲۹۲۱/۴	کای گزیده دوست می دارم ترا	گفت موسی را به وحی دل خدا	ت
۲۹۲۸/۴	گر صبی و گر جوان و گر شیوخ	غیر من پیشت چو سنگست و کلوخ	
۲۱۶۳/۲	تا نشینند در حضور اولیا	هر که خواهد همنشینین خدا	
~ ۱۹۶۲/۳	بین چه می گوید زمشقای کلیم	از کلیم حق بیاموز ای کریم	ث
۱۹۶۸/۳	تا شوم مصحوب سلطان زمن	می روم تا مجمع البحرین من	
۱۹۶۱/۳	صدر را بگذار صدر تست راه	بی نهایت حضرتست این بارگاه	
~ ۱۶۱۵/۱	چون مری کردند با موسی زکین	ساحران در عهد فرعون لعین	ج
۱۷۲۵/۳	بر دریچه نور دل بنشسته اند	اونمی دانست کایشان رسته اند	
~ ۳۲۹۸/۱	سُغبه شد مانند عیسی زمان	بلعم باعور را خلق جهان	چ
۳۳۰۰/۱	آن چنان شد که شنیدستی توحال	پنجه زد با موسی از کبر و کمال	

۲۴۳۰/۴	کور و کر کاین هست از خواب گران	توبه تاویلات می گشتی ازان	۲۸ الف
~ ۲۴۴۰/۴	نک عصام شاخ شوخت را شکست	شاخ تیزت بس جگرها را که خست	
۸۴۰/۳	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود	ب جهد فرعونى چوبى توفیق بود	ب
۹۶۵/۳	هم ورا هم مکر او را درکشید	لیک ازو فرعون تر آمد پدید	
~ ۲۷۷۶/۴	بی دل و بی جان و بی دیده بود	ت آن خداوندی که دزدیده بود	ت
۲۰۶۳/۲	واشناسی صورت زشت از نکو	آینه دل صاف باید تا درو	
~ ۲۴۴۷/۱	ظاهر آن ره دارد و این بی رهی	موسی و فرعون معنی را رهی	
۱۸۰/۳	بادهانی که نکردی تو گناه	ث گفت ای موسی زمن می جوپناه	ث
۱۸۵/۳	روح خود را چابک و چالاک کن	یادهان خویشان را پاک کن	
~ ۲۰۳۸/۲	صد خیالت می فرود و شک و ظن	الف صد هزاران معجزه دیدی زمن	۲۹ الف
۳۴۸۶/۱	زآینه دل دارد آن موسی به جیب	صورت بی صورت بی حد غیب	
۲۱۵۶/۲	کای طلوع ماه دیده تو زجیب	آمد از حق سوی موسی این عتاب	
۲۳۰۷/۲	تا در و راند از سر مردی و زور	خشک دید آن بحر را فرعون کور	
۲۷۰۰/۳	بحر قلزم دید ما را فانلق	ما طبیبانیم شاگران حق	
۲۵۸۱/۴	از ملخهایی که می خوردند برگ	از مزارعشان برآمد قحط و مرگ	
۳۵۹۹/۴	و ادهد هر چه ملخ کردش فنا	هین بجنبان آن عصا تاخاکها	
۱۰۶۶/۳	در هزیمت کشته شد از رای او	ب صد هزاران خلق زاژدرهای او	ب
~ ۱۰۹۹/۳	من به جای خود شدم رستی زما	گفت امر آمد برو مهلت ترا	
~ ۱۷۲۱/۳	کرد تهدید سیاست بر زمین	ساحران را نی که فرعون لعین	
~ ۱۱۷۶/۳	شاه پیغامی فرستاد از وجا	بعد از ان گفتند ای بابا به ما	
~ ۱۲۳۰/۳	کز پیش باید شدن وانگه ربود	ساحران قصد عصا کردند زود	
۲۸۲۵/۴	دانش آوردند در سنگ و عصا	چون نکردی فهم این راز انبیا	
	باشما نامحرمان ما خامشیم	ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	
	محرم جان جمادان چون شوید	چون شما سوی جمادی می روید	
۱۰۱۹-۲۱/۳	غلفل اجزای عالم بشنوید	از جمادی عالم جانها روید	
۲۸۲۹/۴	کومیان هر دو امت کرد فرق	پ همچو آب نیل دانی وقت غرق	پ
~ ۳۴۳۱/۴	از عطش اندر وثاق سبطی	من شنیدم که در آمد قبطی	
۳۴۵۶/۴	گردد او با کافران آبی کند	زهره دارد آب کز امر صمد	
۳۵۸۳/۴	چون نخواهند این جماعت گشت راست	ت کاین همه اعجاز و کوشیدن چراست	ت
۳۵۹۳/۴	من به عزت خوگرم سختم مگیر	ث پاره پاره گردمت فرمان پذیر	ث
۳۶۰۱/۴	آن سبب بهر حجابست و غطا	که سببها نیست حاجت مر مرا	
۳۶۲۶/۴	خر چو بار انداخت اسکیزه زند	چونکه مستغنی شد او طاغی شود	

ج	باز گفت او این سخن با ایسیه	گفت جان افشان برین ای دل سیه	۲۵۹۷/۴ ~
چ	عقل ضد شهوتست ای پهلوان	آنکه شهوت می تند عقلش مخوان	۲۳۰۱/۴ ~
	بلکه آن غدار و آن طاغی توی	که کنی با حق دعوی دوی	۲۳۲۹/۴
	از همه عیش و خوشیها و مزه	او نبیند جز که قشر خربزه	۲۳۷۸/۴
۳۰ الف	هر چه از تو ییاوه گردد از قضا	تو یقین دان که خریدت از بلا	۳۲۶۰/۳
ب	ساخت موسی قدس در باب صغیر	تا فرود آرند سرقوم زحیر	۲۹۹۶/۳ ~
	ساخت سرگین دانکی محرابشان	نام آن محراب میرو پهلوان	۳۰۰۰/۳
	گربه باشد شحنة هر موش خو	موش کیبود تاز شیران ترسد او	۳۰۰۳/۳
پ	تا بدانی که زیان جسم و مال	سود جان باشد رهاند از وبال	۳۳۹۵/۳
	گفت بخشیدم بدو ایمان نعم	ورتو خواهی این زمان زنده ش کنم	۳۳۹۰/۳
۳۱ الف	عقل را گرازیی سازد دونیم	همچوزر باشد در آتش او بسیم	۲۳۰۶/۴
ت	یک مریدی اندر آمد پیش پیر	پیر اندر گریه بود و در نفیر	۱۲۷۱/۵ عنوان
ث	کوه یحیی را نه سوی خویش خواند	قاصدانش را به زخم سنگ راند	
	گفت ای یحیی بیا درمن گریز	تا پناهت باشم از شمشیر تیز	۱۸۴۳-۴/۱
	سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند	۱۰۱۸/۳
۳۲ پ	همچو مریه گوی پیش از فوت ملک	نقش را کالعود بالرحمن منک	۳۷۰۰/۳ ~
	مر مرا اصل و غذا لاحول بود	نور لاحولی که پیش از قول بود	۳۷۷۸/۳
ت	عیسی اندر مهد بردارد نفیر	که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر	۱۷۹۴/۳
	اوزیکرنگی عیسی بونداشت	وز مزاج ختم عیسی خونداشت	۵۰۰/۱
ث	جامه صدرنگ از آن ختم صفا	ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا	۵۰۱/۱ ~
ج	آب و گل چون از دم عیسی چرید	بال و پر بگشاد مرغی شد پرید	۸۶۵/۱ ~
	این که تو کردی دو صد مادر نکرد	عیسی از افسونش با عازر نکرد	۲۷۵/۵
	تو مبین ز افسون عیسی حرف و صوت	آن بین کزوی گریزان گشت موت	
	تو مبین ز افسونش آن لهجات پست	آن نگر که مرده برجست و نشست	۴۲۶۱-۲/۳
	صومعه عیسیست خوان اهل دل	هان و هان ای مبتلا این در مهل	۲۹۸/۳
	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق	۸۳/۱ ~
۳۳ ب	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	استخوانها دید در حفره عمیق	۱۴۱/۲
پ	عیسی مریم به کوهی می گریخت	شیر گویی خون او می خواست ریخت	۲۵۷۰/۳

آن گریز عیسی نی از بیم بود
هر خسی دعوی داودی کند
از صیادی بشنود آواز طیر
نقد را از نقل شناسد غویست
گفت عیسی را یکی هشیار سر

ت

ایمنست او آن پی تعلیم بود
هر که بی تمیز کف در وی زند
مرغ ابله می کند آن سوی سیر
هین از وبگریزا گرچه معنویست
چیست در هستی ز جمله صعبت

۲۵۹۸/۳
۲۵۶۴ - ۶/۳
~ ۱۱۳/۴

۳۴ الف داده من ایوب را مهر پدر

مرغ آبی غرق دریای غسل
هود گرد مؤمنان خطی کشید
قوم یونس را چو پیدا شد بلا
خلق چون یونس مستبح آمدند
گفت پیغمبر که معراج مرا
سنگ با تو در سخن آمد شهیر

ب

بهر مهمانی کرمان بی ضرر
عین ایوبی شراب و مفتسل
نرم می شد باد کانجا می رسید
ابر پر آتش جدا شد از سما
کاندر ان ظلمات پر راحت شدند
نیست بر معراج یونس اجتبا
کز برای غزو طالتوم بگیر

۴۸۳۶/۶
۲۰۹۶/۱
~ ۸۵۴/۱
۱۶۰۸/۵
۲۳۰۵/۶
~ ۴۵۱۲/۳
۲۴۹۵/۳

رفت لقمان سوی داود صفا
آهن اندر دست تو چون موم شد
کوهها با تورسایل شد شکور
همچو داود نمود نعجه مر است
رفته است آوازه عدلت چنان
هین چرا کشتی بگو گاو مرا

پ

دید کومی کرد ز آهن حلقه ها
چون زره سازی ترا معلوم شد
با تو می خوانند چون مقری زبور
طمع در نعجه حریفم هم بخاست
که معطر شد زمین و آسمان
ابله طرار انصاف اندر آ

~ ۱۸۴۲/۳
۲۴۹۸/۳
۱۹۵۴/۳
۱۹۵۴/۳
۲۴۲۲/۳
۲۳۰۶/۳

هم بدن تیغش بفرمود او قصاص
پس گلوی گاو ببرید آن زمان
مدعی گاو نفس تست هین
چون در آمد عزم داودی به تنگ
گفت بی جرمی تو خونها کرده یی
که ز آواز تو خلقی بشمار

ت

بی توقف بی تأمل بی امان
خویشتن را خواجه کردست و مهین
که بسازد مسجد اقصی به سنگ
خون مظلومان بگردن برده یی
جان بدادند و شدند آن را شکار
دست من بر بسته بود از دست تو

۱۴۸۸/۳
~ ۲۵۰۵/۳
~ ۳۸۸/۴
۳۹۲/۴
۳۹۳/۴
~ ۳۹۵/۴

گفت مغلوب تو بودم مست تو
گرچه برناید به جهد و زور تو
کرده او کرده تست ای حکیم
جان گرگان و سگان هر یک جداست
چونک او بنیاد آن مسجد نهاد
همچو از آب و گل آدم کده
ای بسا مسجد بر آورده کرام

ث

لیک مسجد را بر آرد پور تو
مؤمنان را اتصالی دان قدیم
متحد جانهای شیران خداست
جن و انس آمد بدن در کار داد
نور ز آهک پاره ها تابان شده
نیک نبود مسجد اقصاش نام

۴۰۶/۴
~ ۴۰۷/۴
۴۱۴/۴
~ ۱۱۱۴/۴
۴۷۰/۴
~ ۱۱۳۷/۴

۳۵ الف گرچه برناید به جهد و زور تو

کرده او کرده تست ای حکیم
جان گرگان و سگان هر یک جداست
چونک او بنیاد آن مسجد نهاد
همچو از آب و گل آدم کده
ای بسا مسجد بر آورده کرام

ب

لیک مسجد را بر آرد پور تو
مؤمنان را اتصالی دان قدیم
متحد جانهای شیران خداست
جن و انس آمد بدن در کار داد
نور ز آهک پاره ها تابان شده
نیک نبود مسجد اقصاش نام

۴۰۶/۴
~ ۴۰۷/۴
۴۱۴/۴
~ ۱۱۱۴/۴
۴۷۰/۴
~ ۱۱۳۷/۴

۴۷۲/۴	جملگی برخواب و خور دارد اساس	آن چراغ شش فتیلۀ این حواس	
۱۲۰۲/۱ ~	پیش او مرغان به خدمت آمدند	چون سلیمان را سراپرده زدند	ب
۴۶۲۴/۳ ~	وز سلیمان گشت پشه دادخواه	پشه آمد از حدیقه وز گیاه	
۹۵۶/۱ ~	در سرا عدل سلیمان در دوید	زادمردی چاشتگاهی در رسید	
۱۰۱۵/۳	بحر با موسی سخنندانی شود	باد حَمال سلیمانی شود	
۱۱۵۱/۴	تا نگردد دیورا خاتم شکار	خاتم تو این دلست و هوش دار	
۱۸۹۷/۴ ~	پس سلیمان گفت بادا کژمغز	باد بر تخت سلیمان رفت کژ	
۱۲۶۵/۴ ~	ملک برد و مملکت را رام کرد	دیو گر خود را سلیمان نام کرد	
۱۶۰۱/۲ ~	که خدایش عقل صد مَرده بداد	رحمت صد تو بر آن بلقیس باد	ت
۵۶۳/۴ ~	بار آنها جمله خشت زر بُدست	هدیه بلقیس چل استر بُدست	
۷۲۲/۴ ~	سوی بلقیس و بدین دین بگرود	پس سلیمان گفت ای پیکان روید	
۸۶۹/۴	می دریغش نامد الا جز که تخت	هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	ث
۹۰۵/۴ ~	لیک آن از نفع آصف رونمود	گر چه عفریت اوستاد سحر بود	
۳۷۰۰/۲ ~	کو زبان جمله مرغان شناخت	چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت	ج
۱۱۵۰/۴ ~	تا ترا فرمان برد جنی و دیو	چون سلیمان باش بی وسواس و ریو	
۹۸۶/۱	زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند	چونکه مال و ملک را ازدل براند	
۳۶۱۸/۱	که سلیمانست ماهیگیرما	بر لب جو برد ظنی یک فتی	
۲۶۰۴/۱ ~	که مده غیر مرا این ملک و دست	ربّ هب لی از سلیمان آمدست	چ
۲۶۱۴/۱	خود معی چبود منم بی مدعی	او نباشد بَعدی او باشد مَعی	
۳۶۸۳/۱	زهرنی تا دفع گوید یا جواب	دیومی سازد جِفا ن کالجواب	ح
۱۳۷۳/۴	نوگیاهی رسته همچون خوشه بی	پس سلیمان دید اندر گوشه بی	
۱۲۸۷/۴ ~	خاضع اندر مسجد اقصی شدی	هر صباحی چون سلیمان آمدی	
	گفت من رُستم مکان ویران شود	گفت اندر تو چه خاصیت بود	
۱۳۷۷-۸/۴	هادم بنیاد این آب و گلم	من که خرو بزم خراب منزلم	
۱۳۷۲/۴	یعنی او از اصل این رزبوی برد	ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد	

۳۶ الف

عقل و حس را سوی بی سو، ره کجاست	این نجوم و طب وحی انبیاست	
جز پذیرای فن و محتاج نیست	عقل جز وی عقل استخراج نیست	
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد	قابل تعلیم و فهمست این خرد	
اول او لیک عقل آن را فرود	جمله حرفتها یقین از وحی بود	
۱۲۹۴-۸/۴	تاند او آموختن بی اوستا	هیچ حرفت را بین کاین عقل ما
۱۱۲۴/۵ ~	بیخبر از راه وز منزل بدیت	نه شما چون طفل خفته آمدیت
۱۷۵۰/۲	بنده ما راز ما کردی جدا	وحی آمد سوی موسی از خدا

ب

- ۲۸۱۲/۱ ورنه خود باطل بُدی بعث رُسل
- ۶۷۴/۱ گرد و پنداری قبیح آید نه خوب
- ۱۱۰۶/۱ چونکه صد آمد نود هم پیش ماست
- ۱۳۶/۱ گفته آید در حدیث دیگران
گر بصورت از شجر بودش ولاد
خلف من باشند در زیر لوا
- ۵۲۴ - ۶/۴ رمز نحن الآخرون السابقون
- ۳۱۲۰/۱ آن رسول حق و صادق در بیان
- ۱۱۲۸/۳ بر شجر سابق بود میوه طریف
- ۴۲۳۳/۳ قصه پیغمبرست و پیروی
- ۳۷ پ کاین سخن پستست یعنی مثنوی
- ۳۸ ب قصه راز حلیمه گویمت
- ت غم مخور یاوه نگردد او ز تو
- ث در فلان وادیت زیر آن درخت
- ج خواند مزمل نبی را زین سبب
- ۳۹ الف وصل پیدا گشت از عین بلا
- آفتابش چون برآمد زان فلک
گر تو خواهی شرح این وصل و ولا
ورتو گویی هم بدیها از ویست
- پ مصطفی را هجر چون بفراختی
همچنین می بود تا کشف حجاب
- ۴۰ ب پور آن بوجهل شد مؤمن عیان
- پ آمده عباس حرب از بهر کین
خود یکی بو طالب آن عم رسول
که چه گویندم عرب کز طفل خود
ت سنگها اندر کف بوجهل بود
چون نبذ بوجهل از اصحاب درد
وافیان را چون ببینی کرده سود
بود ذکر جلیه ها و شکل او
آن زمان که بحث عقلی ساز بود
- ۳۴۰۲/۱ پوره آن نوح شد از گمراهان
- ۲۷۹۴/۱ بهر قمع احمد واستیز دین
- ۱۹۴/۶ می نمودش شنعاء عربان مهول
- ~ ۱۹۵/۶ او بگردانید دین معتمد
- ~ ۲۱۵۴/۱ گفت ای احمد بگو این چیست زود
- ۲۰۶۰/۲ دید صد شق قمر باور نکرد
- تو چو شیطانی شوی آنجا حسود ۱۱۷۱/۵ عنوان
- ۷۲۸/۱ بود ذکر غزو و صوم و اکل او
این عمر با بوالحکم همراز بود

- چون عمر از عقل آمد سوی جان
دید احمد را ابوجهل و بگفت
حاضران گفتند ای شه هر دورا
بوالحکم بوجهل شد در بحث آن
زشت نقشی کز بنی هاشم شکفت
راستگو گفستی دوزدگورا چرا
۱۵۰۳-۴/۱
۲۳۶۵/۱
۲۳۶۹/۱
- ۴۱ الف** مصطفی مه می شکافد نیمشب
دیدن آن بنند احمد را رسد
ب بت ستودن بهر دام عامه را
ج مونس احمد به مجلس چاریار
چون دوایت می فزاید دردپس
آن فقیران لطیف خوش نفس
احمدا نزد خدا این یک ضریر
- ژاژمی خایید زکینه بولهب
بر گلوی بسته جبل من مسد
همچنان دان کالفرانیق العلی
مونس احمد به مجلس چاریار
قصه با طالب بگوبرخوان عبس
کز پی تعظیمشان آید عبس
بهتر از صد قیصرست و صدوزیر
۴۲۰/۲
۱۶۶۳/۳
۱۵۲۹/۶
۱۸۹۵/۶
۲۰۶۷/۲
۳۴۹۶/۲
۲۰۷۶/۲
- ۴۲ الف** دو قبيله کاوس و خزرج نام داشت
اولا اخوان شدند آن دشمنان
وزدم المؤمنون اخوه به پند
غوره بی کوسنگ بست و خام ماند
نی اخی نی نفس واحد باشد او
ب روأشذاء علی الکفار باش
پ همچو شیطان در سپه شد صدیکم
ث گفت حارث ای سراقه شکل هین
ج دی زعیم الجیش بودی ای لعین
چ کوفت اندر سینه اش انداختش
طمطراق این عدو مشنو گریز
- یک زدبگر جان خون آشام داشت
همچو اعداد عنب در بوستان
در شکستند وتن واحد شدند
در ازل حق کافر اصلیش خواند
در شقاوت نحس ملحد باشد او
خاک بردلداری اغیار پاش
خواند افسون کساننی جارلکم
دی چرا تومی نگفتی اینچنین
وین زمان نامرد وناچیز و مهین
پس گریزان شد چو هیبت تاختش
کو چو ابلیست در لج و ستیز
۳۷۱۳/۲
۳۷۱۵-۱۶/۲
۳۷۱۹/۲
۳۷۲۰/۲
۱۲۴/۲
۴۰۳۶/۳
۴۰۴۲/۳
۴۰۴۶/۳
۴۰۵۲/۳
۴۰۶۷/۳
- ۴۳ الف** قد رجعنا من جهاد اصغیریم
ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
دید پیغمبری کی جوقی اسیر
پ که شما پروانه وار از جهل خویش
من همی رانم شمارا همچو مست
ت از بتان و از خدا درخواستیم
ناقه صالح بصورت بُد شتر
همچنانکه لشکر انبوه بود
رخت عقلت باتوست و عاقلی
- با نبی اندر جهاد اکبریم
ماند خصمی زو بتدر اندرون
شیر باطن سخره خرگوش نیست
که همی بردند وایشان در نفیر
پیش آتش می کنید این حمله کیش
از درافتادن در آتش بادودست
که بگن ما را اگر ناراستیم
پی بریدندش ز جهل آن قوم مُر
مر پیمبر را به چشم اندک نمود
کز جنوداً لم تروها غافلی
۱۳۸۷/۱
۱۳۷۳-۴/۱
۴۴۷۳/۳
۴۵۵۶-۷/۳
۴۴۸۶/۳
۲۵۰۹/۱
۲۲۹۲/۲
۳۸۷۱/۳

- توزقرآن بازخوان تفسیر بیت
گفت ایزد مارمیست اذرمیت ۶۱۵/۱
- بنگرم سیر عالمی بینم نهان
آدم و حوا نرسته از جهان ۴۵۴۲/۳
- نوندیدم تا کنم شادی بدان
این همی دیدم در آن اقبالتان ۴۵۴۶/۳
- ز آتش این ظالمانت دل کباب
از تو جمله آهد قومی بد خطاب ۱۸۷۱/۲
- مصطفی بی خویش شد زان خوب صوت
شد نمازش از شب تعریس فوت
سر از آن خواب مبارک بر نداشت
تا نماز صبحدم آمد به چاشت
- در شب تعریس پیش آن عروس
یافت جان پاک ایشان دستبوس ۱۹۸۹-۹۱/۱
- یک مثال دیگر اندر کز روی
شاید از نقل قرآن بشنوی ۲۸۲۵/۲ ~
- پس نبی فرمود کان را برکنید
مطرحة خاشاک و خاکستر کنید ۳۰۱۷/۲
- چون پدید آمد که آن مسجد نبود
خانه حیلست بُد و دام جهود ۳۰۱۶/۲ ~
- یک سرتیه می فرستادی رسول
بهر جنگ کافر و دفع فضول ۱۹۹۲/۴ ~
- ۴۴ ب وقت واگشتِ حدیبیه بذل
دولت انا فتحنا زدهل ۴۵۰۲/۳
- بنگر آخر چونکه واگردید تفت
برقریظه و برنضیر ازوی چه رفت ۴۵۰۵/۳ ~
- آمدش پیغام از دولت که رو
توزمنع این ظفر غمگین مشو
- کاندرین خواری نقدت فتجهاست
نک فلان قلعه فلان بقعه تراست ۴۵۰۳-۴/۳
- ت قصه عهد حدیبیه بخوان
کف ایدیکم تمامت زان بدان ۴۵۷۵/۳
- چون بدادی دست خود در دست پیر
پیر حکمت که علیمست و خطیر ۷۴۱/۵ ~
- ث من نمی کردم غزا از بهر آن
تا ظفر یابم فرو گیرم جهان ۴۵۵۰/۳
- آنکه خود را فتحها پنداشتید
تخم منحوسی خود می کاشتید ۴۵۵۸/۳
- ۴۵ الف گفت صدیقه که ای زبده وجود
۲۰۶۰/۱ حکمت باران امروزین چه بود
- ب مصطفی آمد که سازد همدمی
کلمینی یا حمیرا کلمی ۱۹۱۲/۱ ~
- جان کمالست و ندای او کمال
مصطفی گوید ارحنا یا بلال ۱۹۸۶/۱ ~
- ث بهر این بوگفت احمد در عظات
۳۲۳۵/۲ دایما قره عینی در صلوات
- ج مصطفی روزی بگورستان برفت
با جنازه مردی از یاران برفت ۲۰۱۲/۱ ~
- گفت این از بهر تسکین غمست
کز مصیب برنژاد آدمست ۲۰۶۳/۱
- استن این عالم ای جان غفلتست
هوشیاری این جهان را آفتست ۲۰۶۶/۱
- جامه هات می بجویم در طلب
ترنمی بینم ز باران ای عجب ۲۰۳۱/۱
- گفت چه بر سرفکندی از ازار
گفت کردم آن ردای تو خمار
- گفت بهر آن نمود ای پاک جیب
چشم پاکت را خدا باران غیب ۲۰۳۲-۳/۱
- زان جهان اندک ترشح می رسد
تا نغرد در جهان حرص و حسد
- گر ترشح بیشتر گردد ز غیب
نی هنر ماند درین عالم نه عیب ۲۰۶۹-۷۰/۱

- چ** عایشه روزی به پیغمبر بگفت
سجده گاهم را ازان رو لطف حق
گفت پیغمبر که عینای تنام
اندر آمد پیش پیغمبر ضریب
- ح** زانکه واقف بود آن خاتون پاک
کرد اشارت عایشه با دستها
- یا رسول الله تو پیدا ونهفت ۳۴۲۴/۲ ~
پاک گردانید تا هفتم طبق ۳۴۲۸/۲
لاینام قلب عن رب الانام ۳۵۴۹/۲
کای نوابخش تنور هر خمیر ۶۷۰/۶ ~
از غیوری رسول رشکناک ۶۷۳/۶
اونبیند من همی بینم ورا ۶۸۷/۶
- ۴۶ الف** در دل هرامتی کز حق مزه ست
ب کافران مهمان پیغمبر شدند
ث نان و آش و شیر آن هر هفت بُز
گفت آن دائم ولیک این ساعتیست
- ج** گشت مهمان رسول آن شب عرب
آن گداچشمی کفر از وی برفت
- روی و آواز پیمبر معجزه ست ۳۵۹۸/۲
وقت شام ایشان به مسجد آمدند ~ ۶۴/۵
خورد آن بوقحط عوج این غُز ۷۸/۵
که درین شستن به خویشم حکمتیست ۱۱۴/۵
شیریک بُزنیمه خورد و بست لب ۲۷۷/۵
لوت ایمانیش کمتر کرد و زفت ۲۸۴/۵
- ۴۷ الف** فلسفی کومنکر حنّانه است
ب خاک قارون را چوماری درکشد
سنگ بر احمد سلامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
- از حواس اولیا بیگانه است ۳۲۸۰/۱
استن حنّانه آید در رُشد
کوه یحیی را پیامی می کند
باشمانا محرمان ماخامشیم ۱۰۱۷-۱۹/۳
نالہ می زد همچو ارباب عقول ۲۱۱۳/۱
تا چو مردم حشر گردد دیوم دین ۲۱۱۹/۱
سنگلاخی مزرعی شد با اصول ۱۶۴۸/۲
نام احمد را دهانش کُز بماند ۸۱۲/۱
ای ترا الطاف علم من لُدُن
من بدم افسوس را منسوب و اهل ۸۱۳-۱۴/۱
هم به قدر ضعف حس خلق بود ۳۴۴۶/۶
هست از افلاک و اخترها برون
وانگهان نظاره کن آن کاروبار ۳۴۴۷-۸/۶
دید صد شق قمر باور نکرد ۲۰۶۰/۲
- ت** یابه در یوزة مُقّوقس از رسول
آن دهان کُز کرد و از تسخر بخواند
باز آمد کای محمد عفو کن
من ترا افسوس می کردم ز جهل
- ث** آن عجب کور شکاف مه نمود
کار و بار انبیا و مرسلون
تو برون رو هم ز افلاک و دوار
چون نبید بوجهل از اصحاب درد
- ۴۸ الف** اندران وادی گروهی از عرب
آنچنان کاندر صباح روشنی
معجزه پیغمبری بود آن سقا
آب از جوشش همی گردد هوا
- خشک شد از قحط باران شان قُرب ~ ۳۱۳۰/۳
قطره می بارید و بالا ابرنی
گشته ابر از محو همرنگ سما ۷۰۶-۷/۵
وان هوا گردد ز سردی آبها ~ ۳۱۵۱/۳

- زاهدی بد در میان بادیه
 ب خواجه از دورش بدید و خیره ماند
 هم ازان ده یک زنی از کافران
 ت اندرین بودند کاو از صلا
 مار در موزه بینم بر هوا
- ۳۷۸۸/۲ ~ در عبادت غرق چون عبّادیه
 ۳۱۷۷/۳ از تحیر اهل آن ده را بخواند
 ~ ۳۲۲۰/۳ سوی پیغمبر دوان شد زامتحان
 ۳۲۳۸/۳ مصطفی بشنید از سوی عُلا
 ۳۲۵۱/۳ نیست از من عکس تست ای مصطنی
- ۴۹ ب آن امیران عرب گرد آمدند
 که تو میری هر یک از ماهم امیر
 نیزه‌ها را گزندیدی با قضیب
 نامشان را سیل تیزمرگ بُرد
 پنج نوبت می نیندش بردوام
 ت سنگها اندر کف بوجهل بود
 از میان مشت او هر پاره سنگ
 یک مثال دیگر اندر کثر روی
 تاجهودی رازشاه اینجا کشند
 ج شیر پشمین از برای کد کنند
 نیست نقدی کش غلط انداز نیست
 بومسیلم گفت من خود احمدم
 گربخواهی ورنخواهی با چراغ
 ابلهانش فرد دیدند و ضعیف
- ۲۷۷۹/۴ ~ نزد پیغمبر منازع می شدند
 ۲۷۸۰/۴ بخش کن این ملک و بخش خود بگیر
 نامشان بین نام او بین ای نجیب
 نام او و دولت تیزش نمرد
 همچنین هر روز تا روز قیام ۲۸۰۱/۴ - ۲۷۹۹
 گفت ای احمد بگو این چیست زود
 ۲۱۵۴/۱ ~ در شهادت گفتن آمدی درنگ
 ۲۱۵۸/۱ شاید از نقل قرآن بشنوی
 ~ ۲۸۲۵/۲ که به وعظ او جهودان سرخوشند
 ۲۸۶۲/۲ بومسیلم را لقب احمد کنند
 ۳۲۱/۱ وای آن جان کش محک و گاز نیست
 ۱۶۹۴/۴ دین احمد را بفن برهم زدم
 ۱۶۹۵/۴ دیده گردد نقش باز و نقش زاغ
 ۱۶۹۹/۴ کی ضعیفست آنکه باشه شد حریف؟
 ۲۵۰۷/۱
- ۵۰ ب منبع حکمت شود حکمت طلب
 عقل چون جبریل گوید احدا
 شهپری بگرفته شرق و غرب را
 گفت بیرون زین حدای خوش فرّمن
 حیرت اندر حیرت آمد این قصص
 ت تعرج الروح الیه والملك
 ماه عرصه آسمان را در شبی
 چون بیکشب مه برید أبراج را
 آنکه او از مخزن هفت آسمان
 از پی نظاره او حور و جان
 خویشان آراسته از بهر او
 آنچنان پُرگشته از اجلال حق
- ۱۰۶۳/۱ ~ فارغ آید او ز تحصیل و سبب
 ۱۰۶۶/۱ گریکی گامی نهم سوزد مرا
 ۳۷۶۹/۴ از مهابت گشت بیهش مصطفی
 ~ ۳۸۰۴/۴ گرزیم پری بسوزد پرّمن
 ۳۸۰۵/۴ بیهشی خاصگان اندر اخص
 ~ ۳۴۴۰/۱ من عروج الروح یهتز الفلک
 می بُرد اندر مسیر و مذهبی
 از چه منکر می شوی معراج را
 ۳۴۴۳ - ۴/۶ چشم و دل بر بست روز امتحان
 ~ ۳۹۴۹/۱ پر شده آفاق هر هفت آسمان
 خود ورا پروای غیر دوست کو
 که درو، هم ره نیابد آل حق
 ۳۹۵۰ - ۲/۱

۳۹۵۴/۱	مست صباغیم مست باغ نی	گفت ما زاغیم همچون زاغ نی	
۱۳۰۹/۴	عقل جزوی می کند هر سونظر	عقل کل را گفت ما زاغ البصر	
۹۷۴/۲	اندر آخر خواجه لولاک بود	پس سری که مغز آن افلاک بود	۵۱ الف
۵۲۵/۴	خلف من باشند در زیر لوا	مصطفی زین گفت کادم و انبیا	پ
۹۷۰/۲	بنیت عالم چنان دان درازل	اول فکر آخر آمد در عمل	ت
۵۲۶/۴	رمز نحن الآخرون السابقون	بهر این فرموده است آن ذوفنون	
۵۲۴/۴	گر بصورت از شجر بودش ولاد	پس بمعنی آن شجر از میوه زاد	
۵۲۷/۴	من بمعنی جدّ جدّ افتاده ام	گر بصورت من زادم زاده ام	
۱۱۲/۵	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	ای لعنمک مرترا حق عنمر خواند	ج
۱۴۹۹/۶	آنچه فرمودست کلاً والشفق	آن قسم بر جسم احمد راند حق	
	والضحی نور ضمیر مصطفی	زان سبب فرمود یزدان والضحی	
	هم برای آنکه این هم عکس اوست	قول دیگر کاین ضحی را خواست دوست	
	خود فنا چه لایق گفتن خداست	ورنه برفانی قسم خوردن خطاست	
	پس فنا چون خواست رب العالمین	از خلیلی لایحب الالفلیین	
	وان تن خاکی زنگاری او	باز واللیل است ستاری او	
	با شب تن گفت هین ما ودّعک ۳۰۰/۲-۲۹۵	آفتابش چون برآمد زان فلک	
	زانکه هر فرعی به اصلش رهبرست	دانشی باید که اصلش زان سرست	۵۲ الف
	تا لذن علم لذننی می برد	هر پری بر عرض دریا کی پرد	
	کش بباید سینه رازان پاک کرد	پس چرا علمی بیاموزی به مرد	
	وقت واگشتن تو پیشاهنگ باش	پس مجو پیشی ازین سرلنگ باش	
	بر شجر سابق بود میوه طریف	آخرون السابقون باش ای ظریف	
	اولست او زانکه او مقصود بود	گر چه میوه آخر آید در وجود	
۱۱۲۴-۳۰/۳	تا بگیری دست تو علمتنا	چون ملایک گوی لا علم لنا	
۵۲۹/۱	پیش حرف امیسی اش عار بود	صد هزاران دفتر اشعار بود	ب
۳۲۲۸/۱	کوبه نسخ وحی جدی می نمود	پیش از عثمان یکی نتاخ بود	
۳۲۳۵/۱	چون سیه گشتی اگر نور از تو بود	مصطفی فرمود کای گبر عنود	
۱۹۴۷/۱	هر که دید آن را یقین ان شمع دید	چون چراغی نور شمعی را کشید	
۱۹۴۶/۱	والذی یبصر لمن وجهی رأی	گفت طوبی من رأی مصطفی	
۱۹۴۸/۱	دیدن آخر لقای اصل شد	همچنین تا صد چراغ از نقل شد	
۳۵۸/۲	از میان دوره احمد برآر	غوطه ده موسی خود را در بحر	
۳۵۶/۲	کاندرو صبح تجلی می دمید	چونکه موسی رونق دورتو دید	
۷۵۱/۶	صد قیامت بود او اندر ننهان	زاده ثانیست احمد در جهان	پ

۳۵۷۶/۳	پای خود بر فرق علتها نهاد	چون دوم بار آدمیزاده بزاد	ت
~ ۷۵۰/۶	زانکه حل شد در فنای حل و عقد	پس محمد صد قیامت بود نقد	
۱۴۸۰/۴	خویش بنما که قیامت نک منم	هر که گوید کو قیامت ای صنم	
۱۴۸۲/۴	پس جوابُ الاحق ای سلطان سکوت	ورنبا شد اهل این ذکر و قنوت	
۴۵۴۲/۳	آدم و حوا نرُسته از جهان	بنگرم سیر عالمی بینم نهان	ث
۲۰۶۰/۱	حکمت باران امروزین چه بود	گفت صدیقه که ای زبده وجود	
۲۴۹۶/۱	جمله عالم را بخوان قُل یا عباد	بنده خود خواند احمد در رشاد	
۲۵۸۸/۴	ای رفیق راه اعلی می زدی	هر شبی تاروزین شوق هُدی	ج
~ ۲۵۸۴/۴	که گشود آن مژده عکاشه باب	آنچنان بگشایدت فر شباب	
۲۵۹۲/۴	گفت عکاشه ببرد از مژده بر	دیگری آمد که بگذشت آن صفر	
	وان صحابه بیعتی را هم قرین	در خُدیبیه شدی حاضر بدین	ب ۵۳
	همچو زَرّه هدی خالص شدی	پس ز ده یار مبشّر آمدی	
	با کسی جفتست کورا دوست کرد	تا معیت راست آید زانکه مرد	
	وین حدیث احمد خوشخوبود	این جهان و آن جهان با او بود	
۷۴۳-۷/۵	لَا يَفْكَ الْقَلْبُ مِنْ مَطْلُوبِهِ	گفت المرء مع محبوبه	
۲۶۸۸/۱	اوزیک تصدیق صدیقی شده	چشم احمد بر ابوبکری زده	پ
۹۲۲/۲	باچنان شه صاحب و صدیق شد	چون ابوبکر آیت توفیق شد	
۵۷۶/۲	گرچه خود بوبکر بخشد چل هزار	چیست مزد کار من دیدار یار	
~ ۷۴۲/۶	مرده را خواهی که بینی زنده تو	مصطفی زین گفت کای اسرار جو	ت
۱۰۸۰/۶	که سلامم کرد قرص آفتاب	خوابها می دید جانم در شباب	
	می کشیدش تابه درگاه رسول	نی گناه عمر و قصد رسول	ب ۵۴
۱۳۹۰/۱	در مدینه از بیابان نُفول	تا عمر آمد ز قیصر یک رسول	
۱۴۴۷/۱	گفت حق بر جان فسون خواند و قصص	مرغ بی اندازه چون شد در قفص	ث
۱۵۱۵/۱	حبس آن صافی درین جای کدر	گفت یا عمر چه حکمت بود و سر	
۱۵۲۳/۱	پس چرا در طعن کل آری تودست	تو که جزوی کار تو با فایده ست	
۱۵۲۹/۱	نی رسالت یادماندش نه پیام	آن رسول از خود بشد زین یک دو جام	ج
~ ۱۱۲/۲	بر سر کوهی دویدند آن نفر	ماه روزه گشت در عهد عمر	
۱۲۰/۲	چون همه اجزات کج شد چون بود	موی کژ چون پرده گردون بود	
~ ۳۷۰۷/۱	همچو چوب خشک می خورد او حجر	آتشی افتاد در عهد عمر	چ
~ ۱۶۷/۴	داد دزدی را به جلاد و عوان	عهد عمر آن امیر مؤمنان	
۱۶۹/۴	بار اول قهر بارد در جزا	گفت عمر حاش لله که خدا	

۴۲۳۸/۵	که بُد آن تریاق فاروقیش قند	زان نشد فاروق رازه‌ری گزند	ج
۵۱۶/۳	فیہ اشجار و عین جاریہ	عُج الی القلب و سِرِّ یاساریہ	
~ ۴۸۷/۴	چون خلافت یافت بشتابید تفت	قصه عثمان که بر منبر برفت	خ
۲۹۵۹/۱	شیر حقی پهلوانی پُردلی	گفت پیغمبر علی را کای علی	۵۵ الف
~ ۴۵۳۸/۶	نام خود وان علی مولی نهاد	زین سبب پیغمبر با اجتهاد	
~ ۲۹۵۹/۱	شیر حقی پهلوانی پردلی	گفت پیغمبر علی را کای علی	
۲۹۶۱/۱	کش نداند برد از ره ناقلی	اندر آ در سایه آن عاقلی	
۲۰۱۴/۶	چون علی سر را فرو چاهی کنم	چون بخواهم کز سرت آهی کنم	ب
~ ۲۲۳۲/۴	چون علی تو آه اندر چاه کن	نیست وقت مشورت هین راه کن	
~ ۲۶۵۷/۴	گفت شد بر ناودان طفلی مرا	یک زنی آمد به پیش مرتضی	
~ ۳۵۳/۴	کز تعظیم خدا آگه نبود	مرتضی را گفت روزی یک عنود	پ
۳۶۰/۴	امتحان حق کند ای گیج گول	بنده را کی زهره باشد کز فضول	
۳۷۴/۴	گر مریدی امتحان کرد او خرسرست	شیخ را که پیشوا و رهبرست	
~ ۳۷۲۱/۱	شیر حق را دان مطهر از دغل	از علی آموز اخلاص عمل	ت
~ ۳۸۴۴/۱	نوش لطف من نشد در قهر نیش	من چنان مردم که بر خونِ خویش	
۳۷۸۷/۱	بنده حقم نه مأمور تنم	گفت من تیغ از بی حق می زنم	ث
۳۸۰۳/۱	تا که أَبْقَضَ لِلَّهِ آید کام من	تا أَحَبَّ لِلَّهِ آید نام من	
۳۹۷۶/۱	نفس جنبید و تبه شد خوی من	چون خدو انداختی در روی من	
~ ۳۹۴۲/۱	خواجه روحم نه مملوک تنم	لیک بیغم شو شفیع تو منم	
~ ۳۸۵۲/۱	زانکه این را من نمی دانم ز تو	هیچ بغضی نیست در جانم ز تو	ج
۳۹۴۵/۱	حرص میری و خلافت کی کند	آنکه اوتن را بدین سان بی کند	
~ ۳۰۲۹/۶	قلعه پیش کام خشکش جرعه بی	چونکه جعفر رفت سوی قلعه بی	۵۶ ب
۲۲/۶	بلکه صدق نیست آن عبد العلی	واحد کالالف کی بود آن ولی	پ
~ ۳۴۱۹/۳	بی زره سرمست در غزو آمدی	اندر آخر حمزه چون در صف شدی	ت
۳۴۲۹/۳	مرگ می دیدم وداع این جهان	گفت حمزه چونکه من بودم جوان	
~ ۸۸۸/۶	خواجه اش می زد برای گوشمال	تن فدای خار می کرد آن بلال	۵۷ پ
۸۹۸/۶	عاقبت از توبه او بیزار شد	توبه کردن زین نمط بسیار شد	
~ ۸۹۹/۶	کای محمد ای عدو توبه ها	فاش کرد اسپرد تن را در بلا	ت
۱۰۶۶/۶	گر زند بر شب برآید از شبی	آن خطاباتی که گفت آن دم نبی	ث
~ ۱۷۲/۳	«حی» را «هی» همی خواند از نیاز	آن بلال صدق در بانگ نماز	ج

- کای خسان نزد خدا «هی» بلال
 ۱۷۷/۳ بهتر از صد حی و ختی وقیل و قال
- چون بلال از ضعف شد همچون هلال
 ۳۵۱۷/۳ رنگ مرگ افتاد بر روی بلال
- تا کنون اندر حرب بودم زریست
 ۳۵۱۹/۳ تو چه دانی مرگ چون عیشت و چیست
- چون شنیدی بعضی اوصاف بلال
 ~ ۱۱۱۱/۶ بشنوا کنون قصه ضعف هلال
- گفتش از بهر عتاب آن محترم
 ۱۱۶۴/۶ من برای دیدن تو نامدم
- گفت چون باشد خود آن شوریده خواب
 ۱۱۸۴/۶ که در آید درد هانش آفتاب
- ۵۸ الف در صحابه کم بدی حافظ کسی
 ~ ۱۳۸۶/۳ گر چه شوقی بود جانسان رابی
- چون تجلی کرد اوصاف قدیم
 ۱۳۹۱/۳ پس بسوزد وصف حادث را گلیم
- بهر این بعضی صحابه از رسول
 ~ ۳۶۶/۱ ملتمس بودند مکر نفس غول
- ب از صحابه خواجه بی بیمار شد
 ~ ۲۱۴۱/۲ واندران بیماریش چون تار شد
- پ از انس فرزند مالک آمدست
 ~ ۳۱۱۰/۳ که به مهمانی او شخصی شدست
- ت گفت پیغمبر که جنت از اله
 ~ ۳۳۳/۶ گرهمی خواهی، زکس چیزی خواه
- ۵۹ ب در خبز آمد که آن معاویه
 ~ ۲۶۰۴/۳ خفته بُد در قصر در یک زاویه
- پ گفت ما اول فرشته بوده ایم
 ~ ۲۶۱۷/۲ راه طاعت را بجان پیموده ایم
- ترک سجده از حسد گیرم که بود
 ۲۶۴۲/۲ آن حسد از عشق خیزد نزع جود
- گفت ابلیسش گشای این عقدر را
 ~ ۲۶۷۲/۲ من محکم قلب را و نقد را
- ث گفت پیغمبر صباحی زید را
 ~ ۳۵۰۰/۱ کیف اصبحت ای صحابی باصفا
- ج گفت خلقان چون ببینند آسمان
 ۳۵۰۷/۱ من ببینم عرش را با عرشیان
- گفت هین درکش که اسبت گرم شد
 ۳۵۴۴/۱ عکس حق لا یتحی زد شرم شد
- ۶۰ ب همزبان و محرم خود یافتند
 ۱۲۰۳/۱ پیش او یک یک بجان بشتافتند
- چون اویس از خویش فانی گشته بود
 ۱۸۳۰/۴ آن زمینی آسمانی گشته بود
- آن شنیدی داستان بایزید
 ~ ۱۸۰۲/۴ که ز حال بوالحسن پیشین چه دید
- همچنان شبیان راعی می کشید
 ~ ۸۵۶/۱ گرد بر گرد رمه خطی پدید
- همچو شبیان راعی از گرگ عنید
 ۴۸۱۵/۶ وقت جمعه بر رعا خط می کشید
- ۶۱ الف چون جنید از جنند او دید آن مدد
 خود مقاماتش فزون شد از عدد
- بایزید اندر مزیدش راه دید
 نام قطب العارفین از حق شنید
- چون که گرخی گریخ او را شد حرس
 شد خلیفه عشق و ربانی نفس
- پور ادهم مرکب آن سورا نشاد
 گشت او سلطان سلطان داد
- وان شقیق از شق آن راه شگرف
 ۹۲۶-۳۰/۲ گشت او خورشید رای و تیز طرف

- ت چون فضیل رهنمی کوراست باخت
بر سر تختی شنید آن نیکنام
خود همان بد دیگر او را کس ندید
- ث هم ز ابراهیم ادهم آمدست
سر بر آوردند از دریای حق
و بدو کرد و بگفتش کای امیر
پادشاهان جهان از بدرگی
ورنه ادهم وار سرگردان ودنگ
- ج این چنین ذالنون مصری رفتاد
فحش آغازید و دشنام از گزاف
- ۶۲ الف
ب بایزید اندر مزیدش راه دید
لب ببندار چه نصاحت دست داد
پ با مریدان آن فقیر محتشم
گفت این بار ارکنم من مشغله
ت نیست اندر جبهه ام الا خدا
بود انا الحق در لب منصور نور
آنکه او بیدر باشد رهنزست
گفت فرعونى انا الحق گشت پست
خوشر آن باشد که سر دلبران
- ث سوی مکه شیخ امت بایزید
پیش او بنشست می پرسید حال
بایزید آن نکته هارا هوش داشت
بایزید از بهر این کرد احتراز
بود گبری در زمان بایزید
عشق او ز آورد ایمان بفسرد
- ج
الف ۶۳
آن شنیدی داستان بایزید
نه نجومست و نه رملست و نه خواب
از پی روپوش عامه در بیان
وحی دل گویش که منظرگاه اوست
ب بوی خوش آمد مر اوراننا گهان
گفت بوی بوالعجب آمد به من
- زانکه ده مرده به سوی توبه تاخت
طقطقی وهای وهوی شب زبام
چون پری از آدمی شد ناپدید
- کوزراهی بر لب دریا نشست
که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
ملک دل به یا چنان ملک حقیر
بوسبردند از شراب بندگی
ملک را برهم زدندی بیدرنگ
- کاندرو شور و جنون نوبزاد
گفت او دیوانگانه زی وقاف
- در ریاضت آینه بی زنگ شو
نام قطب العارفین از حق شنید
دم مزن واللہ اعلم بالرشاد
بایزید آمد که یزدان نک منم
کاردها بر من زنید آن دم هله
چند جویی در زمین و در سما
بود انا الله در لب فرعون زور
- زانکه بیدردی انا الحق گفتنست
گفت منصورى انا الحق و برست
گفته آید در حدیث دیگران
از برای حج و عمره می دوید
یافتش درویش و هم صاحب عیال
همچوزرین حلقه اش در گوش داشت
- دید در خود کاهلی اندر نماز
گفت او را یک مسلمان سعید
چون به ایمان شما او بنگرد
- که ز حال بوالحسن پیشین چه دید
وحی حق واللہ اعلم بالصواب
وحی دل گویند آن را صوفیان
چون خطا باشد چو دل آگاه اوست
در سواد ری ز سوی خارقان
همچنانکه مرنبی را از یمن
- ۳۱۶۱/۵
~ ۸۲۹/۴
۸۳۵/۴
~ ۳۲۱۰/۲
۳۲۲۷/۲
۳۲۲۸/۲
۶۶۷-۸/۴
~ ۱۳۸۶/۲
۱۴۵۵/۲
~ ۳۴۵۹/۱
۹۲۷/۲
۲۱۴۵/۴
~ ۲۱۰۲/۴
۲۱۰۵/۴
۲۱۲۵/۴
۳۰۵/۲
~ ۲۵۲۱/۲
~ ۲۰۳۵/۵
۱۳۶/۱
~ ۲۲۱۸/۲
۲۲۳۷/۲
~ ۲۲۵۰/۲
۱۶۹۹/۳
~ ۳۳۵۶/۵
۳۳۶۶/۵
~ ۱۸۰۲/۴
۱۸۵۲-۴/۴
۱۸۰۴/۴
۱۸۲۶/۴

- ۶۴ الف کاین چنین زن را چرا این شیخ دین
 گه ترا گوید زمستی بوالحسن
 ب، پرفت درویشی ز شهر طالقان
 ث بهر توار پست کردم گفت وگو
 ۲۱۱۹/۶ دارد اندر خانه یار و همنشین
 ۵۹/۲ یا صغیر الیسن یا رطب البدن
 ~ ۲۰۴۴/۶ بهر صیت بوالحسین خارقان
 ۲۱۴۱/۶ تابسازی با رفیق زشتخو
- ۶۵ الف بود شیخی دائماً او وامدار
 ب هم بواء او خانقاهی ساخته
 پ شیخ گفتا از کجا آرم درم
 ت تا نگرید کودک حلوا فروش
 ~ ۳۷۶/۲ از جوانمردی که بود آن نامدار
 ۳۷۸/۲ جان و مال و خانقه درباخته
 ۴۰۱/۲ وام دارم می روم سنوی عدم
 ۴۲۶/۲ یک طبق برکف ز پیش حاتمی
 ۴۴۲/۲ بحر رحمت در نمی آید به جوش
- ۶۶ الف گفت عیاضی نود بار آمدم
 ب نذر کردم که ز خلوت هیچ من
 پ گفت عبدالله شیخ مغربی
 ~ ۳۷۸۰/۵ تن برهنه بوک زخمی آیدم
 ۳۷۹۹/۵ سر برون نازم چو زنده ست این بدن
 ~ ۵۹۸/۴ شصت سال از شب ندیده من شبی
- ۶۷ الف آن دقوقی داشت خوش دیبا جهی
 ب خوشتر آن باشد که سر دلبران
 ت عارفی پرسید از آن پیر کشیش
 چ چونکه با تکبیرها مقرون شدند
 ~ ۱۹۲۴/۳ عاشق و صاحب کرامت خواجه بی
 ۱۹۷۳/۳ گفت سافرت مدی فی خافقیه
 ۱۳۶/۱ گفته آید در حدیث دیگران
 ~ ۱۷۸۰/۶ که توی خواجه مسن تر یا که ریش
 ~ ۱۹۲۵/۳ شب روان را گشته زو روشن روان
 ~ ۱۹۷۳/۳ گفت سافرت مدی فی خافقیه
 ~ ۲۱۴۲/۳ همچو قربان از جهان بیرون شدند
 ~ ۲۳۰۲/۳ هر گشادی در دل اندر بستنست
- ۶۸ ب گر هزارانند یک کس بیش نیست
 پ قوم دیگر می شناسم ز اولیا
 ت پس چرا گوید دعا الا مگر
 ~ ۳۵/۳ چون خیهالات عدد اندیش نیست
 ~ ۱۸۸۰/۳ که دهانشان بسته باشد از دعا
 ۱۹۱۹/۳ در دعا بیسند رضای دادگر
 ۲۲۹۴/۳ مثل غوطه ماهیان در آب جو
- ۶۹ الف زاهدی در غزنی از دانش مزی
 ب هفت سال از سوز عشق جسم پز
 ت او فرو افکند خود را ازوداد
 ~ ۲۶۶۷/۵ بد محمد نام و کنیت سر رزی
 ۲۷۵۹/۵ در بیابان خورده ام من برگ رز
 ۲۶۷۲/۵ در میان عمق آبی اوفتاد
 ~ ۲۶۸۳-۴/۵ بد میان زاهد و رب الوری
 در مقالات آن همه مذکور شد

۲۶۸۰/۵	خویش راسازی تو چون عباس دبس	گفت خدمت آنکه بهر ذل نفس	ج
۲۶۸۹/۵	جز به خواری و گدایی نامدم	گفت من از خود نمایی نامدم	
۲۷۵۴/۵	من ندیدم نرگدا مانند تو	کیست اینجا شیخ اندر بند تو	چ
۲۷۵۶/۵	هیچ ملحد را مباد این نفس نحس	غاشیه بردوش تو عباس دبس	
۲۷۸۵/۵	که گدایانه برونانی بخواه	گفت فرمانم چنین دادست اله	
۲۷۸۷/۵	ما بدادیمت ز غیب این دستگاه	بعد ازین می ده ولی از کس مخواه	ح

~ ۳۴۷۸/۲	ساخته از رخت مردی پشتمی	بود درویشی درون کشتیمی	الف ۷۰
۳۴۹۵/۲	که نبودم بر فقیران بدگمان	حاش لاله بل ز تعظیم شهان	ب
۳۷۸۸/۲	در عبادت غرق چون عباده	زاهدی بد در میان بادیه	پ
	زود پیدا شد چو پیل آبکش	در میان این مناجات ابرخوش	ت
	در گوو در غارها مسکن گرفت	همچو آب از مشک باریدن گرفت	
	حاجیان جمله گشاده مشکها	ابر می بارید چون مشک اشکها	
	می بریدند از میان زناها	یک جماعت زان عجایب کارها	
	زین عجب واللہ اعلم بالرشاد	قوم دیگر را یقین درازدیاد	
۳۸۰۵-۱۰/۲	ناقصان سرمدی تم الکلام	قوم دیگر ناپذیر اثرش وخام	

~ ۱۶۱۴/۳	خلوت اورا بود هم خواب و ندیم	بود درویشی به کھساری مقیم	الف ۷۱
۱۶۱۵/۳	بود از انفساس مرد وزن ملول	چون ز خالق می رسید اورا شمول	ب
۱۶۷۵/۳	کرد زاهد راز نذرش بی وفا	جوع و ضعف وقوت جذب قضا	
۱۶۸۰/۳	جمله را ببرید و غوغایی بخواست	هم بدانجا پای چپ و دست راست	پ
۱۷۱۰/۳	مطلع گشتند بر بافیدنش	بعد از آن قومی دگراز روزنش	ت
۱۷۱۱/۳	من کنم پنهان تو کردی آشکار	گفت حکمت را تودانی کردگار	ث
۱۷۱۶/۳	رد نگردند از جناب آسمان	تا که آن بیچارگان بدگمان	
۱۷۱۹/۳	ترسی و زتفریق اجزای بدن	تو از آن بگذشته بی کز مرگ تن	

~ ۱۷۷۲/۳	آسمانی شمع بر روی زمین	بود شیخی رهنمایی پیش ازین	الف ۷۲
۱۷۷۴/۳	چون نبی باشد میان قوم خویش	گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	
۱۷۸۳/۳	کی گذارم مجرمان را اشک ریز	گفت پیغمبر که روز رستخیز	
۱۷۸۸/۳	من نیم دازم خدایم بفرراشت	هیچ وازر و زر غیری بر نداشت	
۱۸۰۱/۳	که چرا از سنگهاشان مالشست	برسگانم رحمت و بخشایشست	ب
۱۸۲۰/۳	با منند و گرد من بازی کنان	گرچه بیرونند از دور زمان	
۱۸۲۲/۳	من به بیداری همی بینم عیان	خلق اندر خواب می بینندشان	

- پ شیخ می شد با مریدی بیدرنگ
جوع رزق جان خاصان خداست
کاسه بر کاسه ست و نان بر نان مدام
چون بمیرد می رود نان پیش پیش
- ۲۸۴۱/۵ ~ سوی شهری نان بدانجا بودتنگ
۲۸۴۶/۵ کی زبون همچو تو گیج گداست
از برای این شکمخواران عام
۲۸۴۸-۹/۵ کای زبیم بینوایی کشته خویش
- ۷۳ ب خوشتر آن باشد که سر دلبران
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
پ پیش از آن کاین قصه تا مخلص رسد
- ۱۳۶/۱ گفته آید در حدیث دیگران
۳/۱ تا بگویم شرح درد اشتیاق
۴۲۲۷/۳ دود گندی آمد از اهل حسد
- ۷۴ ث چینیان گفتند ما نقاش تر
- ۷۵ ب طایفه نخجیر در وادی خوش
از کلیله باز جو آن قصه را
پ تمازانند و دیت از ره ننگند
در چنان ننگی و آنکه این عجب
ت ای تو شیری در تک این چاه فرد
نفس خرگوش به صحرا در چرا
گفت ای یاران مرا مهلت دهید
گفت ای یاران حقم الهام داد
ج آن دهل را مانی ای زفت چو عاد
چون ندید اندر دهل او فربهی
چ این بدان ماند که خرگوشی بگفت
ما نه زان پیلان گولیم ای گروه
آنچه در خرگوش و پیل آویختند
تا که نفس گول را محروم کرد
د ما نه زان پیلان گولیم ای گروه
این چه ماند آخرای کوران خام
صدهزاران شهر را خشم شهان
- ~ ۳۴۶۷/۱ رومیان گفتند ما را کز و فر
- ~ ۹۰۰/۱ بوده اند از شیر اندر کشمکش
۸۹۹/۱ و اندر آن قصه طلب کن حصه را
۸۹۸/۱ تا خیال کز ترا چه ننگند
۱۳۵۰/۱ فخر دین خواهد که گویندش لقب
نفس چون خرگوش خونت ریخت و خورد
۱۳۵۱-۲/۱ توبه قعر این چه چون و چرا
~ ۱۰۰۰/۱ تا به مگرم از بلا بیرون جهید
۱۰۰۸/۱ مرضعیفی را قوی رایبی فتاد
~ ۳۱۵۹/۲ که برو آن شاخ را می کوفت باد
۳۱۶۱/۲ گفت خوکی به ازین خیک تهی
~ ۲۷۳۸/۳ من رسول ماهم و باماه جفت
۲۷۵۲/۳ کاضطراب ماه آردمان شکوه
۲۷۸۴/۳ تا ازل را با حیل آمیختند
۲۸۰۷/۳ زآب حیوانی که ازوی خضر خورد
۲۷۵۲/۳ کاضطراب ماه آردمان شکوه
۲۸۱۱/۳ با مهی که شد زبوش خاص و عام
~ ۲۸۱۴/۳ سرنگون کردست ای بدگمراهان
- ۷۶ الف قصه آن آبگیرست ای عنود
غلط غلطان رفت پنهان اندر آب
دام افکنند و اندر دام مانند
ب عاقل آن باشد که او با مشعله ست
- ~ ۲۲۰۲/۴ که دروسه ماهی اشگرف بود
۲۲۷۸/۴ ماند آن احمق همی کرد اضطراب
۲۲۸۰/۴ احمقی او را دران آتش نشاند
~ ۲۱۸۸/۴ او دلیل و پیشوای قافله ست

گازری بود و مرورایک خری	ث	پشت ریش اشکم تهی ولاغری	۲۳۲۶/۵ ~
بعد آن محنت کرا بار دگر		پا رودسوی خطر الا که خر	۲۳۲۵/۵
شیرابا پیل نر جنگ اوفتاد	ج	خسته شد آن شیر و ماند از اصطیاد	۲۳۳۰/۵
صبر در صحرای خشک و سنگلاخ	ح	احمقی باشد جهان حق فراخ	۲۴۲۹/۵ ~
چونکه خرگوشی برد شیری به چاه	د	چون نیارد رو بهی خرتا گیاه	۲۵۱۸/۵
خر بسی کوشید و او را دفع گفت	ر	لیک جوع الکلب با خر بود جفت	۲۸۱۷/۵
گفت گر بودی و را دل یا جگر	ز	کی بدینجا آمدی بار دگر	۲۸۷۵/۵
گفت دانایی برای دانستان	ت	۷۷	که درختی هست در هندوستان
پادشاهی این شنید از صادقی			بر درخت و میوه اش شد عاشقی
شیخ خندید و بگفتش ای سلیم	ث		این درخت علم باشد در علیم
چارکس را داد مردی یک درم	ج		آن یکی گفت این به انگوری دهم
اعتمادی بودشان بر قدس خویش	چ		چیست بر شیر اعتماد گاو میش
گر شود پر شاخ همچون خار پشت			شیر خواهد گاو را ناچار کشت
گفت من آن آهوم کزناف من	الف	۷۸	ریخت آن صیاد خون صاف من
ای من آن روباه صحرا کز کمین			سر بریدندم برای پوستین
هر چه کردند از علاج و از دوا			گشت رنج افزون و حاجت ناروا
ابلهان گویند کاین افسانه را	ب		خط بکش زیرا دروغست و خطا
تاهمی گفت آن کليلة بی زبان			چون سخن نوشد ز دمنه بی بیان
مادر یحیی به مریم در نهفت	پ		پیشتر از وضع حمل خود بگفت
کشتن این مرد بر دست حکیم			نی پی امید بود و نی ز بیم
بود شاهی در زمانی پیش ازین			ملک دنیا بودش وهم ملک دین
شاهنامه یا کليلة پیش تو			همچنان باشد که قرآن از غتو
فرق آنکه باشد از حق و مجاز			که کند گجل عنایت چشم باز
روستایی گاو در آخر ببست	ب	۷۹	شیرگاو ش خورد و برجایش نشست
اشتر و گاو و قچی در پیش راه			یافتند اندر روش بندی گیاه
اینچنین گستاخ زان می خاردم	پ		کو در این شب گاو می پنداردم
خود همه کس داند ای جان پدر	ح		که نباشم از شما من خرد تر
که اکابر را مقدم داشتن	خ		آمدست از مصطفی اندر سنن
آن یکی مرغی گرفت از مکرو دام	الف	۸۰	مرغ او را گفت ای خواجه همام
بر گذشته حسرت آوردن خطاست	ب		بازناید رفته یاد آن هب است

۲۲۶۱/۴	ده درم سنگ اندرونم چون بود	پ	من نیم خود سه درم سنگ ای اسد
۲۲۶۴/۴	تخم افکندن بود در شوره خاک		پند گفتن با جهول خوابناک
~ ۳۵۸۴/۱	در میان بنده گانش خوارتن	۸۱	ب بود لتمان پیش خواجه خویشتن
۳۵۹۷/۱	می برآمد از درونش آب صاف		چونکه لقمه رادآمد قی زراف
~ ۷۶۶/۳	بر بنا گوش ملامتگر بگفت	پ	آن شغال رنگ رنگ آمد نهفت
۷۷۶/۳	پس نئی طاوس خواجه بوالعلا		بانگ طاوسان کنی گفتا که لا
~ ۲۶۳۲/۶	بر لب جو گشته بودند آشنا	ت	از قضا موشی و چغزی باوفا
۲۶۳۱/۶	مبتلا گردی تو بابئس القرین		که در آن دم که ببری زین معین
۲۹۵۰/۶	همنشین نیک جوید ای مهان	ث	ای فغان از یار ناجنس ای فغان
~ ۹۷۶/۳	تابری زین راز سر پوشیده بوی	ج	یک حکایت بشنو از تاریخ گوی
~ ۱۵۴۷/۱	در قفس محبوس زیبا طوطی	۸۲	ب بود بزرگان و اورا طوطی
~ ۱۸۳۲/۱	مرده شو چون من که تایابی خلاص		یعنی ای مطرب شده باعام و خاص
~ ۳۰۱۳/۱	رفته بودند از طلب در کوهسار	ت	شیر و گرگ و روبهی بهر شکار
۳۱۱۰/۱	هر سه را برگیر و بستان و برو		گفت چون در عشق ما گشتی گرو
۳۱۲۰/۱	آن رسول حق و صادق در بیان	ث	امت مرحومه زین رو خواندمان
~ ۳۲۳/۲	سوی آن کمپیر کومی آرد بیخت	۸۳	الف نه چنان بازیست کوازشه گریخت
~ ۲۶۲۸/۴	او ببرد ناخنش بهر بهی		باز اسپیدی به کمپیری دهی
۳۳۴/۲	بی زبان می گفت من کردم گناه	ب	باز می مالید پربردست شاه
۲۶۳۰/۴	ناخنان زین سان درازست ای کیا	پ	که کجا بودست مادر که ترا
۲۶۳۳/۴	تو تکبر می نمایی و عتو		که چنین تتماع پخته بهرتو
۲۶۲۷/۴	کور کمپیری چه داند بازارا	ت	گفت باهامان مگر این رازرا
۳۲۸/۲	کثر رود جاهل همیشه در طریق		مهر جاهل را چنین دان ای رفیق
~ ۴۶۲۴/۳	وز سلیمان گشت پشه دادخواه	ث	پشه آمد از حدیقه وز گیاه
۴۶۴۴/۳	کود دست ظلم بر ما برگشاد		گفت پشه داد من از دست باد
۴۶۵۷/۳	کو برآرد از نهاد من دمار		او چو آمد من کجا یابم قرار
~ ۱۹۳۲/۲	شیر مردی رفت و فریادش رسید	۸۴	ب ازدهایی خرس رادرمی کشید
۲۱۲۹/۲	این مثل بر جمله عالم فاش کرد		سنگ روی خفته را خشخاش کرد
~ ۲۷۲۲/۲	دام باشد این ندانی تو چرا	پ	چونکه در سبزه بیینی دنیه را
۲۷۲۳/۲	میل دنب چشم و عقلت کور کرد	ت	زان ندانی کت زدا تن دور کرد
~ ۴۳۵/۶	بود آنجا دام از بهر شکار		رفت مرغی در میان درمنزار

گفت اورا کیستی توسبیز پوش	در بیابان درمیان این وحوش	~ ۴۳۹/۶
مرغ گفتش خواجه درخلوت مه ایست	دین احمد راترهب نیک نیست	~ ۴۷۸/۶
بعدازان گفتش که گندم آن کیست	گفت امانت ازیتیم بی وصیت	~ ۵۲۶/۶
گفت آن مرغ این سزای او بود	که فسون زاهدان را بشنود	۵۵۷/۶
گفت زاهد نه سزای آن نشاف	کو خورد مال یتیمان ازگزاف	~ ۵۵۰/۶
پز خودمی کند طاوسی به دشت	یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت	~ ۵۳۶/۵
موشکی در کف مهار اشتری	درربود و شد روان اواز مری	~ ۳۴۳۶/۲
گفت مورتست و ما را ازدهاست	که ز زانو تا به زانو فرقه است	۳۴۴۶/۲
گفت استر با شتر کای خوش رفیق	در فراز و شیب و در راه دقیق	~ ۱۷۴۶/۳
اشتری را دید روزی استری	چونکه با او جمع شد در آخری	~ ۳۳۷۷/۴
آهوی را کرد صیادی شکار	اندر آخر کردش آن بی زینهار	~ ۸۳۳/۵
لیک آن را کی شنود صاحب مشام	بر خر سرگین پرست آن شد حرام	۹۲۳/۵
باز آن باشد که باز آید به شاه	باز کورست آنکه شد گم کرده راه	~ ۱۱۳۱/۲
ولوله افتاد در جفدان که ها	باز آمد تا بگیرد جای ما	۱۱۳۶/۲
در من آویزید تا نازان شوید	گر چه جفدانید شهپازان شوید	
آنکه باشد با چنان شاهی حبیب	هر کجا افتد چرا باشد غریب	
هر که باشد شاه دردش رادوا	گر چونی نالد نباشد بی نوا	
مالک ملکم نیم من طبل خوار	طبل بازم می زند شه ازکنار	
طبل بازم من ندای ارجعی	حق گواه من به رغم مدعی	
من نیم جنس شه نشه دورازو	لیک داره در تجلی نورازو	۱۱۶۵-۷۰/۲
بود سقایی مرو را یک خری	گشته از محنت دوتا چون چنبری	~ ۲۳۶۱/۵
می شکافیدند تن هاشان به نیش	تا برون آرند پیکانها ز ریش	۲۳۷۹/۵
زان نوا بیزارم وزان زخم زشت	هر که خواهد عافیت دنیا بهشت	۲۳۸۱/۵
مور بردانه بدان لرزان شود	که ز خرمنهای خوش اعمی بود	~ ۸۰۶/۶
توز خرمنهای ما آن دیده‌یی	که در آن دانه بجان پیچیده‌یی	۸۰۹/۶
نیست سوزن را سر رشته دوتا	چونکه یکتایی درین سوزن درآ	
رشته را باشد به سوزن ارتباط	نیست در خور با جمل سم الخیاط	
کی شود با یک هستی جمل	جز به مقراض ریاضات و عمل	۳۰۶۴-۶/۱
رشته را باشد به سوزن ارتباط	نیست در خور با جمل سم الخیاط	۳۰۶۵/۱
هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او	۲۰۱۲/۶
برق خندد بر که می خندد بگو	بر کسی که دل نهد بر نور او	~ ۱۵۴۳/۲
بر کف دریا فرس را راندن	نامه‌یی در نور برقی خواندن	۱۵۴۶/۲
۸۵ الف		
ب		
پ		
ت		
ب		
پ		
۸۶ ب		
پ		

۱۵۳۶/۵	نعمشان شد بل أشد قسوة	آنچنان دلها که بُدشان ما و من	ت
۱۷۵۵/۳	فی المقام والنزول والمسیر	یستوی الاعمی لدیکم والبصیر	ث
۳۵۷۴/۴	اصلهُ ثابت و فرعهُ فی السما	شد درخت کثر مقوم حق نما	الف ۸۷
	سدره چبود از خلا بیرون شده	هر درختی شاخ بر سدره زده	
	زیرتر از گاو و ماهی بدیقین	بیخ هر یک رفته در قعر زمین	
۲۰۰۵-۷/۳	عقل از ان اشکالشان زیر وزبر	بیخشان از شاخ خندان روی تر	
	زان بروید برگهاش از چوب سخت	هست سر مرد چون بیخ درخت	
	در درخت و در نفوس و در نهی	در خور آن بیخ رسته برگها	
۴۳۸۶-۸/۳	اصلها ثابت و فرعهُ فی السما	بر فلک پرهاست ز اشجار وفا	
۱۲۸۶/۲	بی سواره اسب خود ناید به کار	چشم حس اسبست و نور حق سوار	ب
۱۲۹۳/۲	معنی نور علی نور این بود	نور حس را نور حق تزیین بود	
۳۴۴۶/۱	علمهای اهل تن احمالشان	علمهای اهل دل حمالشان	پ
۱۵۱۰/۳	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست	علم را دو پر گمان رایک پرست	ب ۸۸
۲۶۱۰/۶	چون همی شاید شدن در استوا	در روش یمشی مکتباً خود چرا	
۱۳۴۴/۱	می سراید هر برو برگی جدا	با زبان شطأه شکر خدا	ت
۳۱۶۸/۱	یعجب الزراع آمد بعد کشت	باز آن جان چونکه محو عشق گشت	ث
۲۹۰۶/۲	واقعه تا شد یقینشان سر آن	هر صحابی دید زان مسجد عیان	ت ۸۹
۲۹۱۰/۲	هر کسی در ضالّه خود موقنست	حکمت قرآن چو ضالّه مؤمنست	
۲۹۱۱/۲	چون بیابی چون ندانی کان تست	اشتری گم کردی وجستیش چست	ث
۲۹۱۲/۲	از گفّت بگریخته در پرده بینی	ضاله چبود ناقه بی گم کرده ای	ج
۲۹۷۳/۲	هر کسی ز اشتر نشانت می دهد	اشتری گم کرده ای ای معتمد	
۳۰۱۲/۲	تنگ آمد ظرف معنی بس پرست	آن دو اشتر نیست آن یک اشترست	چ
۱۶۶۹/۲	همچو دیلان شهان را داله ست	زانکه حکمت همچو ناقه ضاله ست	ح
۱۷۰۰/۲	اونداند کان نشان وصل کیست	او چه می بیند درو این شور چیست	
۱۰۴۵/۵	آن یکی وافی و این دو غدر مند	دو زمانه مر ترا سه هم رهند	الف ۹۰
عنوان ۱۰۵۱/۵	با وفاتر از عمل نبرد رفیق	پس پیمبر گفت بهر این طریق	
۳۶۵۴/۴	خفته پندارد که این خود دایمست	همچنان دنیا که حُلْم نایمست	پ
۱۷۳۳/۳	گفت پیغمبر که حُلْم نایمست	این جهان را که بصورت قایمست	
۳۶۵۵/۴	وارهد از ظلمت ظن و دغل	تا بر آید ناگهان صبح اجل	ت

۳۶۵۶/۴	چون ببینند مستقر و جای خویش	خنده اش گیرد از آن غمهای خویش	
۳۶۶۲/۴	گرگ برخیزی ازین خواب گران	ای دریده پوستین یوسفان	ث
~ ۳۴۶۶/۱	رومیان گفتند ما را کز و فر	چینیان گفتند ما نقاش تر	۹۱ الف
۳۴۸۴/۱	پاک از آزر و حرص و بخل و کینه ها	نیک صیقل کرده اند آن سینه ها	ت
۳۴۹۳/۱	رایت عین الیقین افراشتند	نقش و قشر علم را بگذاشتند	
~ ۱۲۲۷/۲	در میان ره نشاند او خار بن	همچو آن شخص درشت خوش سخن	۹۲ ب
	که به هر روزی که می آید زمان	تو که می گویی که فردا این بدان	
۱۲۳۵-۶/۲	وین گننده پیر و مضطر می شود	آن درخت بد جوانتر می شود	
۱۲۳۹/۲	زودباش و روزگار خود مبر	او جوانتر می شود تو پرتتر	
	تو علی وار این در خیبر بکن	یا تبر برگیر و مردانه بزن	ت
۱۲۶۴-۵/۲	وصل کن بانارن سواریار را	یابه گلبن وصل کن این خار را	
۱۲۷۴/۲	برکشد این شاخ جان را بر سما	عروة الوثقی است این ترک هوا	
~ ۱۲۵۹/۳	عرضه زا آورده بودندش هنود	پیل اندر خانه تاریک بود	۹۳ الف
۱۲۵۸/۳	اختلاف مؤمن و گبر و جهود	از نظر گاهست ای مغز وجود	ب
۱۲۶۴/۳	گنت شکل پیل دیدم چون عمود	آن یکی را کف چو بر پایش بسود	
۱۲۶۸/۳	اختلاف از گفتشان بیرون شدی	در کف هر کس اگر شمع می بادی	پ
۱۰۸۲/۱	همچو کشتیان همی افراشت سر	آن مگس بر برگ کاه و بول خر	۹۴ پ
۱۰۹۰/۱	روح او نی در خور صورت بود	آن مگس نبود کش این عبرت بود	ت
~ ۲۸۸۵/۳	زخم سرما خرد گرداند چنانش	سگ زمستان جمع گردد استخوانش	۹۵ الف
۲۸۸۹/۳	در کدامین خانه گنجم ای کیا	گوید او چون زفت بیند خویش را	ت
۲۸۹۴/۳	همچو سگ سودای خانه از تورفت	چون بشد درد و شدت آن حرص زفت	
~ ۴۱۵۹/۳	می جنبد بالا چو شد ز آتش زبون	بنگر اندر نخودی دردیگ چون	ث
۴۱۹۸/۳	کفچلیزم زن که بس خوش می زنی	تو درین جوشش چو معمار منی	چ
~ ۳۷۲۱/۴	گفت با موری دگر این راز هم	مورکی بر کاغذی دید او قلم	۹۶ ب
۳۷۲۸/۴	بس ز تقلیب خدا باشد جماد	بیخبر بود او که آن عقل و فواد	
۳۷۲۹/۴	عقل زیرک ابلهی ها می کند	یک زمان از وی عنایت بر کند	

- ۹۷ الف مرنگی اندر شکار کرد بود
ب هر خیالی را خدای می خورد
پ یک جزیره سبز هست اندر جهان
ت نفس آن گادست و آن دشت این جهان
ث آن بز کوهی بران کوه بلند
ج آن هزاران گز دوگز بنمایدش
باشد اغلب صبد این بزهمچنین
- ۷۱۹/۵ ~ گربه فرصت یافت او را در ربود
۷۲۹/۵ فکر آن فکر دگر را می چرد
۲۸۵۵/۵ ~ اندر و گاو است تنها خوش دهان
۲۸۶۶/۵ کوه می لاغر شود از خوف نان
۸۰۸/۳ ~ بر دود از بهر خوردی بی گزند
۸۱۳/۳ تازمستی میل جستن آیدش
۸۱۷/۳ ورنه چالا کست و چست و خصم بین
- ۹۸ الف تخم بطی گر چه مرغ خانگی
پ تو بطی برخشک و بر تر زنده یی
ت ما همه مرغ بیسانیم ای غلام
ث آنکه فرمودست او اندر خطاب
ج آن خداوندان که رد طی کرده اند
- ۳۷۶/۲ زیر پر خویش کردت دایگی
۳۷۷۲/۲ نی چومرغ خانه، خانه گنده یی
۳۷۷۹/۲ بحر می داند زبان ما تمام
۴۲۹۲/۳ ~ گره و مادر همی خوردند آب
۴۳۲۰/۳ گوش فابانگ سگان کی کرده اند
- ۹۹ پ آن یکی نحوی به کشتی در نشست
بود گبری در زمان بایزید
گفت بهلول آن یکی درویش را
رفت موسی بر طریق نیستی
- ۲۸۳۵/۱ ~ روبه کشته بان نهاد آن خود پرست
۳۳۵۶/۵ ~ گفت اورایک مسلمان سعید
۱۸۸۴/۳ ~ چونی ای درویش واقف کن مرا
۲۳۰۱/۴ ~ گفت فرعونش بگو تو کیستی
- ۱۰۰ الف طایفه نخجیر در وادی خوش
بوده اند از شیر اندر کشمکش
- ۱۰۲ الف در حدّز شور بدن شور و شرست
ردز الکاسب حبیب الله شنو
گفت پیغمبر به آواز بلند
پ خواجه چون سلی دست بنده داد
جبر تو خفتن بود در ره مخسپ
ت زاد مردی جاشگاهی در رسید
ث ما ضد پناج زدن نبود جهاد
جست دنی از خدا غافل بدن
ج سوی نخجیران دوید آن شرگیر
چون نه در گذش آمد این ساغر به در
چون رسید او بیشتر نزدیک صفت
- ۹۰۹/۱ روتوگل کن توگل بنترست
۹۱۴/۱ از توگل در سبب کاهل شد
۹۱۳/۱ با توگل زانوی اشتر بستند
۹۳۲/۱ بی زبان معلوم شد او را مراد
۹۴۰/۱ تا بیبسی آن در و درگه مخسپ
۹۵۶/۱ ~ در بر اعدا سلیمان در دوید
۹۱۶/۱ آنکه این را هم قضا برمانهاد
۹۸۳/۱ بی قماش و نقره و میزان وزن
۱۳۵۳/۱ ~ کابشر و اما قوم اذجاء البشیر
۹۹۷/۱ ~ بانگ زد خرگوش آخر چند جور
۱۱۵۳/۱ ~ بانگ برزد شیر، های ای ناخلف
- ۱۰۳ الف تا عمر آمد ز قیصر یک رسول
در مدینه از بیابان نغول

مانند خصمی زد بستر در اندرون	۱۳۷۳/۱	~	ای شهان کشتیم ما خصم بران	
تا من اسب درخت را آنجا کشم	۱۳۹۱/۱	~	گفت کو قصر خلیفه ای حشم	
جان او را طائب اسرار یافت	۱۴۴۳/۱		چون عمر اغیار رو را یارید فت	ب
حالتی خوش کرد در جانش نزول	۱۴۱۶/۱	~	هیبتی زان خفته آمد بر رسول	
نی رسالت یادم ماندش نه پیام	۲۵۲۹/۱	~	آن رسول از خود بشد زین یک دو جاد	پ
گفت حق بر جان فسون خواند و قصص	۱۴۴۷/۱	~	مرغ بی اندازه چون شد در قنص	ت
حق به گوش او مُعَدّا گفته است	۱۴۵۶/۱	~	در تردد هر که او آشفته است	
این جدی نَمَسْت این ابر نیست	۱۴۶۴/۱	~	این معیت با حقست و جبر نیست	
حبس آن صافی درین جای کدر	۱۵۱۵/۱	~	گفت یا عُمَر چه حکمت بود و سیر	ث
چون نبیند آنچه ما را دیده شد			آنکه از وی فایده زاییده شد	
صدهزاران پیش آن یک اندکی			صدهزاران فایده ست و هریکی	
فایده شد کُلّ کل خالی چراست			آن دم نطقت که جُز و جُزوهاست	
پس چرا در طعن کل آری تو دست			تو که جزوی کار تو با فایده ست	
و ربود هِلّ اعتراض و شکر جو	۲۴/۱ - ۱۵۲۰		گفت را اگر فایده نبود مگو	
بایکی زان دو سخن گفت و شنید	۸۴۳/۲		پادشاهی دو غلام ارزان خرید	ب ۱۰۴
با خصال بد نیرزد یک تَسو	۱۹/۲ - ۱۰۱۸		پس بدان که صورت خوب و نکو	
گر بود خلقش نکو در پاش میر			و ربود صورت حقیر و ناپذیر	
من نبینم در وجود خودشها	۸۸۰/۲		باشد او در من ببیند عیبها	پ
مالک المُلک و به رحمن و رحیم	۹۰۵/۲	~	گفت نه والله و بالله العظیم	
از تگ دریا چه دُر آورده ای	۹۳۹/۲	~	توجه داری و چه حاصل کرده ای	
تا بدید از وی نشانی ناپدید			شاه با او در سخن اینجا رسید	ت
لیک ما را ذکر آن دستور نیست	۴/۲ - ۱۰۰۳		گر بدید آن شاه جو یا دور نیست	
از توجان گنده ست و زیارت دهان	۱۰۱۵/۲		گفت دانستم ترا از وی بدان	
مشورت آرم بدو در مشکلی	۳۳۳۸/۲	~	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	ث
بازگرد امروز روز راز نیست	۳۳۸۵/۲		گفت روزین حلقه کاین در باز نیست	
که بیفتی بر نخیزی تا ابد	۲۴۰۸/۲		تا ترا اسبم نپرانند لگد	ج
مهر و کُلّ خاطرش آنجا رود	۲۴۱۳/۲		چون زشوی اولش کودک بود	
تا درین شهر خودم قاضی کنند	۲۴۲۰/۲		گفت این او باش رایبی می زنند	چ
کو بدست و نیست بر راه رشاد	۳۳۰۳/۲	~	آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد	ب ۱۰۵
تا ببینی فسق شیخت را عیان	۳۴۰۰/۲		ور که باور نیستت خیزامشبان	

- پ سجده گاهم را ازان رو لطف حق
ت صوفیان بر صوفی شنه زدند
ث در خبر خیر الامور اوساطها
ج شیخ رو آورد سوی آن فقیر
گفت راه اوسط از چه حکمتست
- ۳۴۲۸/۲ پاک گردانید تاهفتم طبق
پیش شیخ خانقاهی آمدند ~ ۳۵۰۶/۲
۳۵۱۲/۲ نافع آمد زاعتدال اخلاطها
۳۵۱۱/۲ که زهرحالی که هست اوساط گیر
۳۵۲۷/۲ چون جوابات خضر خوب و صواب
۳۵۳۱/۲ لیک اوسط نیز هم با نسبتست
- ۱۰۶ الف تو نخواندی قصه اهل سبا
یادم آمد قصه اهل سبا
پ چون شما در دام این آب و گلید
چون طبیبان را نگه دارید دل
دفع این کوری به دست خلق نیست
این طبیبان رابجان بنده شوید
ت قوم گفتند این همه زرقست و مکر
هر رسول شاه باید جنس او
ما نه زان پیلان گولیم ای گروه
ث کی رسدتان این مثلها ساختن
سر آن خرگوش دان دیو فضول
قوم گفتند ای گروه این رنج ما
ج قوم گفتند ار شما سعد خودیت
جان ما فارغ بُد از اندیشه ها
در مثال قصه و فال شماسست
چ ای که نصیح ناصحان را نشنوی
انبیا گفتند باخاطر که چند
نفس اول راند بر نفس دوم
- یا بخواندی و ندیدی جز صدا ~ ۲۸۲/۳
کزدم احمق صباشان شد وبا ~ ۲۶۰۰/۳
کی شما صیاد میمرغ دلید
خود ببینید و شوید از خود خجل
لیک اکرام طبیبان از هدیست
تا به مشک و عنبر آگنده شوید ۲۷۳۰ - ۲/۳
کی خدا نایب کند از زید و بکر
آب و گل کو خالق افلاک کو
کاضطراب ماه آردمان شکوه
سوی آن درگاه پاک انداختن ~ ۲۷۸۵/۳
که بپیش نفس تو آمد رسول
نیست زان رنجی که بپذیرد دوا
نحس مایید و ضدیت و مرتدیت
در غم افگندید مارا و عنا
در غم انگیزی شما را مشتهاست
فال بد باتست هر جا می روی
می دهیم این را و آن را وعظ و پند ~ ۳۰۷۷/۳
۳۰۸۰/۳ ماهی از سرگنده باشد نی زدُم
- ۱۰۷ الف گفت بهلول آن یکی درویش را
ب گفت چون باشد کسی که جاودان
سیل و جوها بر مراد او روند
ت آن زنی هر سال زاییدی پسر
- چونی ای درویش واقف کن مرا ~ ۱۸۸۴/۳
بر مراد او رود کار جهان ۱۸۸۵/۳
اختران زان سان که خواهد آن شوند ~ ۱۸۸۶/۳
بیش ازش مه نبودی عُمرور ~ ۳۳۹۹/۳
- ۱۰۸ الف بود شاهی در زمانی پیش ازین
مُلک دنیا بودش و هم ملک دین ~ ۳۶/۱

۲۹۰۰/۱	نقد حال ما و تست این خوش بین	حاش لله این حکایت نیست هین	
۳۷/۴	گر تمامش می کنی اینجا رواست	این حکایت را که نقد وقت ماست	
~ ۴۷۴۹/۳	می ندادش روزگار وصل دست	ب یک جوانی بر زنی مجنون بدست	ب
۴۸۰۴/۳	یار خود را یافت چون شمع و چراغ	جست از بیم عس شب او به باغ	
۱۲۰/۴	زود او قصد کنار و بوسه کرد	چونکه تنهاش بدید آن ساده مرد	
۱۲۳/۴	کیست حاضر کیست مانع زین گشاد	پ کس نمی جنبد درین جاجز که باد	پ
۱۲۵/۴	باد جنبانیست اینجا باذران	باد را دیدی که می جنبد بدان	
۲۱۴/۴	شرم داری و زخدای خویش نی	که زهر ناشسته رویی گپ زنی	
۳۰۵/۴	غوره ها اکنون مویزند و توخام	غوره تو سنگ بسته کز سقام	
۳۵۲/۴	امتحان همچو من یاری کنی	ت کی رسد همچون توی را کز منی	ت
۲۳۰۷/۴	عقل مرموسی جان افروز را	و هم مرفرعون عالم سوز را	۱۰۹ الف
	چون محک مر قلب را گوید بیا	این محک قرآن و حال انبیا	
۲۳۰۴ - ۵/۴	که نشی اهل فراز و شیب من	تا ببینی خویش را ز آسیب من	
	که از و پرورد اول جسم و جان	بنده فرعون و بنده بندگانش	
	زین وطن بگریخته از فعل شوم	بنده یاغی طاعی ظلوم	
۲۳۲۰ - ۲۲/۴	هم برین اوصاف خود می کن قیاس	خونی و غداری و حق ناشناس	
۱۵۵۵/۳	زد دل فرعون را رنجور کرد	سجده خلق از زن و از طفل و مرد	
~ ۲۳۲۴/۴	در خداوندی کسی دیگر شریک	گفت حاشا که بود با آن ملیک	
~ ۲۳۳۶/۴	این بود حق من و نان و نمک	گفت اینهارا بهل بی هیچ شک	
۲۳۳۰/۴	نه برای نفس کشتم نه بلسو	پ گر بکشتم من عوانی را بسهو	پ
۲۳۳۲/۴	صد هزارن طفل بی جرم و زیان	من سگی کشتم تو مرسل زادگان	
۲۴۴۱/۴	جانب قلعه و دز روحانیان	حمله بردند اسپه جسمانیان	
۲۴۴۰/۴	نک عصام شاخ شوخت را شکست	شاخ تیزت بس جگرها را که خست	
~ ۲۳۶۴/۴	که زجانم نور می گیرد کتب	ت من به جادویان چه مانم ای جُنب	ت
~ ۲۳۶۷/۴	بر کریمانش گمان بد بود	هر کرا افعال دام و دد بود	
۲۳۹۶/۴	مر مرا از خود نمی دانی توفرق	تو که فرعونی همه مکری و زرق	
۲۴۸۶/۴	می نمودت تا روی راه نجات	با کمال تیرگی حق واقعات	
۲۵۰۳/۴	که زبخشایش در توبه ست باز	هین مکن زین پس فراگیر احتراز	
۲۵۰۸/۴	رخت آنجا کش به کوری حسود	هین غنیمت دار در بازست زود	
~ ۲۵۰۹/۴	پس زمن بستان عوض آن را چهار	هین زمن پذیر یک چیز و بیار	ث
۲۵۷۸/۴	یا مویز و جوز و فستق آورم	که برو کتّاب تا مرغت خرم	

- چونکه با کودک سرو کارم فتاد
گفت موسی لطف بنمودیم وجود
- هم زبان کودکان باید گشاد
خود خداوندیت را روزی نبود
- ۲۵۷۷/۴
۲۷۷۶/۴
- ۱۱۰ الف** دی یکی می گفت عالم حادثست
- ج** مرمغی را گفت مردی کای فلان
- چون خدایم خواست از من صدق زفت
- چ** گفت مؤمن بشنوای جبری خطاب
- اختیاری هست ما را بی گمان
- در خرد جبر از قدر رسواترست
- احتمال عجز از حق راندی
- درک وجدانی به جای حس بود
- کافر جبری جواب آغاز کرد
- همچنین بحثت تا حشر بشر
- عشق بُرد بحث را ای جان و بس
- فانیست این چرخ و حقش وارثت
هین مسلمان شو بباش از مؤمنان
خواست او چه سود چون پیشش نرفت
آن خود گفتمی نک آوردم جواب
حس را منکر نستانی شد عیان
زانکه جبری حس خود را منکرست
جاهل و گیج و سفیهش خواندی
هر دو در یک جدول ای عم می رود
که ازان حیران شد آن منطق مرد
در میان جبری و اهل قدر
کو زگفت و گوش شود فریادرس
- ۲۸۳۳/۴
۲۹۱۲/۵
۲۹۱۸/۵
۲۹۶۳/۵
۲۹۶۷/۵
۳۰۰۹/۵
۳۰۳۲/۵
۳۰۲۲/۵
۳۲۱۰/۵
۳۲۱۴/۵
۳۲۴۰/۵
- ۱۱۱ الف** گفت قاضی ثبِت العرش ای پسر
- آن یکی رنجور شد سوی طیب
- این ندانی که پی من چه گنی
- این دلم باغست و چشم ابروش
- ب** وحدتی که دید با چندین هزار
- پ** بی چگونه بین تو بُردومات بحر
- مرترا هر زخم کاید ز آسمان
- ت** گفت آن صوفی چه بودی کاین جهان
- گفت خیاطیست نامش پورشش
- اطلس عمرت به مقراض شهر
- آن یکی می شد به ره سوی دکان
- بین که با این جمله تلخیهای او
- ث** گفت صوفی قادرست آن مستعان
- گفت قاضی گرنبودی امر مُر
- جوردوران وهران رنجی که هست
- تا برو نقشی کنم از خیر و شر
گفت بنضم را فرو بین ای لیب
هم در آن چه عاقبت خود افگنی
ابر گرید باغ خندد شاد و خوش
صد هزاران جنبش از عین قرار
چون چگونه گنجد اندر ذات بحر
منتظر می باش خلعت بعد از آن
ابروی رحمت گشادی جاودان
اندرین چُستی و دزدی خلق کُش
بُرده پاره پاره خیاط غرور
پیش ره را بسته دید او از زنان
مردۀ او بید و ناپروای او
که کند سودای ما را بی زیان
ورنبودی خوب وزشت و سنگ و دُر
سهلتر از بُعد حق و غفلتست
- ۱۵۳۴/۶
۱۲۹۳/۶
۱۵۷۰/۶
۱۵۷۹/۶
۱۶۱۲/۶
۱۶۲۳/۶
۱۶۳۸/۶
۱۶۴۵/۶
۱۶۷۳/۶
۱۷۲۰/۶
۱۷۲۷/۶
۱۷۳۵/۶
۱۷۳۹/۶
۱۷۴۷/۶
۱۷۵۶/۶
- ۱۱۲ ب** پس بگفتندش که طاوسان جان
- همچو کنعان کاشنا می کرد او
- جلوه‌ها دارند اندر گلستان
که نخواهم کشتی نوح عدو
- ۷۷۴/۳

۱۳۰۸-۹/۳	تا نگردي غرق طوفان ای مهین	هی بیا در کشتی بابانشین	
~ ۱۹۶۲/۳	بین چه می گوید زمشقای کلیم	از کلیم حق بیاموز ای کریم	
۸۴۶/۳	سوی میدان بزم وتخت پادشاه	که برون آرند آن روز از پگاه	
~ ۸۴۷/۳	شاه می خواند شمارا زان مکان	الصلا ای جمله اسرائیلیان	
~ ۱۳۶۶/۲	گفت آلوده که دارم شرم ازآب	آب گفت آلوده را درمن شتاب	پ
۸۲۹/۱	اندرآ تا تو ببینی تا بشم	گفت آتش من همانم آتشم	
~ ۱۳۵۰/۲	گوید او من آتشم من آتشم	شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	
~ ۳۳۱۱/۳	که خدا بدهد عوض زینت دگر	پس خروشش گفت تن زن غم مخور	
~ ۳۷۱۴/۴	مثل من نبوند در حس و بها	گفت رگهای منند آن کوهها	
~ ۳۲۶۴/۱	چونکه من غارب شوم آید پدید	پس بگوید آفتاب ای نارشید	
۳۲۶۶/۳	که بیاموزم زبان جانوران	گفت موسی را یکی مرد جوان	ت
۳۶۲۶/۲	هین به بالا پر، مپر چون جغد پست	گر چه گفنی نیست سر گفت هست	ث

۳۲۷۹/۱	هست محسوس حواس اهل دل	نطق آب و نطق خاک و نطق گل	۱۱۳ الف
۱۴/۱	مرزبان را مشتری جز گوش نیست	محرّم این هوش جز بیهوش نیست	
~ ۷۴۰/۱	در هلاک قوم عیسی رونمود	یک شه دیگر ز نسل آن جهود	پ
~ ۸۳۰/۱	تیغ حقم هم به دستوری بُرم	طبع من دیگر نگشت و عنصرم	
۱۸۹۷/۴	پس سلیمان گفت بادا کثر مغز	باد بر تخت سلیمان رفت کثر	
~ ۳۷۱۱/۴	دید او را کز زمرد بود صاف	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	
۱۳۶۷/۲	بی من این آلوده زایل کی شود	گفت آب این شرم بی من کی رود	پ
~ ۲۰۴/۵	که گرفت از خوی یزدان خوی من	هین بیابید ای پلیدان سوی من	
۲۲۱/۵	کو غسول تیرگیهای شماست	خود غرض زین آب جان اولیاست	
۴۴۲۱/۳	ترک جان کن سوی ما همچو گرد	خاک گوید خاک تن را بازگرد	ت
~ ۴۴۳۵/۳	غربت من تلختر من عرشیم	گوید ای اجزای پست فرشیم	

~ ۱۵۷۸/۴	در عمامه خویش در پیچیده بود	یک فقیهی ژنده ها در چیده بود	۱۱۴ الف
~ ۱۵۹۳/۴	از نصیحت باز گفتم ماجرا	گفت بنمودم دغل لیکن ترا	
۱۶۲۲/۴	تا کد امین راتوباشی مستعد	از جهان دوبانگ می آید بضد	پ
۱۶۲۸/۴	نقش آخر زاینه اول بسین	حاضری ام هست چون مکروکمین	
~ ۴۶۰۸/۶	می شود دوزخ ضعیف و مُنطفی	ز آتش عاشق ازین رو ای صفی	پ
۴۶۱۲/۶	ورنه گردد هر چه من دارم کساد	گویدش جنت گذر کن همچو باد	
۱۲۰۸/۱	صد هزاران ترجمان خیزد زدل	غیر نطق وغیر ایما و سجل	ت

- ۱۱۵ ث کی رسدتان این مثلها ساختن
ج فرق و اشکالات آیدزین مقال
فرقها بیحد بود از شخص شیر
- سوی آن درگاہ پاک انداختن ~ ۲۷۸۵/۳
زانکه نبود مثل این باشد مثال
تا به شخص آدمیزاد دلیر ۴۱۹-۲۰/۴
- ۱۱۶ پ مرغ بربالاپران وسایه اش
همچو صیادی که گیرد سایه ای
ضعف سربیند ازان وتن پلید
- می دود برخاک پَران مرغ وش ~ ۴۱۷/۱
سایه کی گردد ورا سرمایه ای ~ ۲۸۰۸/۱
آه ازان نقش پدید و ناپدید ۴۱۶/۱
می دود چندانکه بیمایه شود ۴۱۸/۱
مرغ حیران گشته برشاخ درخت
اینست باطل اینست پوسیده سبب ۲۸۰۹-۱۰/۱
ترگشش خالی شود ازجست وجو ۴۲۰/۱
چون قلم در پنجهٔ تقلیب رب ۳۹۳/۱
خلق را هم خواب حتی درربود ~ ۳۹۵/۱
برنهد بر پاش پابند دراز ۴۰۱/۱
سر التوم احوالموتست این ۴۰۰/۱
هست همچون تیغ چوبین درغلاف ~ ۷۱۲/۱
- ث خفته از احوال دنیاروزوشب
ج شمه یی زین حال عارف وانمود
لیک بهر آنکه روزآیندباز
اسب جانها را کندعاری ززین
جان بی معنی درین تن بی خلاف
- ۱۱۷ الف آن جهان چون ذرهٔ ذرهٔ زنده اند
ب با بُت زنده کسی چون گشت یار
هرکرا گلشن بود بزم ووطن
پ این یکی نقشش نشسته درجهان
این دهانش نکته گویان باجلیس
گوش ظاهر این سخن را ضبط کن
چشم ظاهر ضابط حلیهٔ بشر
پای ظاهر در صف مسجد صواف
- نکته دانند و سخن گوینده اند ~ ۳۵۹۱/۵
مرده را چون درکشد اندرکنار ۳۵۹۰/۵
کی خورد او باده اندرگولخن ۳۵۹۳/۵
وان دگر نقشش چومه درآسمان
وان دگر باحق به گفتار وانیس
گوش جاننش جاذب اسرار کن
چشم سر حیران مازاغ البصر
پای معنی فوق گردون درطواف ۳۶۰۱-۵/۵
- ۱۱۸ الف نیست را بنمود هست و محتشم
ب لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
پ دیده یی کاندر نَعاسی شد پدید
- هست را بنمود بر شکل عدم ~ ۱۰۲۶/۵
چون حقیقت شد نهان پیداخلال ۱۰۳۴/۵
کی تواند جز خیال ونیست دید ۱۰۳۳/۵
- ۱۱۹ الف آسمانهاوزمین یک سیب دان
جنبش او واشکافد سیب را
ب بردریده جنبش او پرده ها
- کز درخت قدرت حق شدعیان ۱۸۶۹/۴
برنتابد سیب آن آسیب را ۱۸۷۲/۴
صورتش کرمست و معنی ازدها ۱۸۷۳/۴

۲۳۲۱/۲	کوبهاران زاد و مرگش در دیتست	پ	پشه کی داند که این باغ از کیست
۲۳۲۲/۲	کی بداند چوب را وقت نهال	ت	کرم کاندر چوب زاید سست حال
۲۳۱۹/۲	انبیا گفتند آن راز ترا		شکر دانستیم آغاز ترا
~ ۲۳۲۰/۲	عنکبوتی نه که در روی عابثت		آدمی داند که خانه حادثست
۲۳۲۳/۲	عقل باشد کرم باشد صورتش		وربداند کرم از ماهیتش
~ ۱۰۸۲/۱	همچو کشتیان همی افراشت سر	ث	آن مگس بر برگ گاه و بول خر
۱۰۸۷/۱	چشم چندین بحر همچند ینشت		عالمش چندان بود کش بینشت
۱۰۸۹/۱	آن مگس را بخت گرداند همای		گر مگس تاویل بگذارد به رای
۱۸۷۳/۴	صورتش کرمست و معنی ازدها	ج	برد ریده جنبش او پرده ها

~ ۳۵۴۵/۳	تنگ آبی جانان پخسیده شود	۱۲۰ الف	همچو گرمابه که تفسیده بود
۳۵۴۷/۳	پس چه شور آمد فراخی منزلت		تابرون نایی بنگشاید دلت
۳۵۴۸/۳	در بیابان فراخی می روی	ب	یا که کفش تنگ پوشی ای غوی
۳۵۵۲/۳	که زمانی جانان آزاد از تنست		خواب تو آن کفش بیرون کردنت
~ ۳۵۳۸/۳	چون شهان رفتند اندر لامکان	پ	انبیا راتنگ آمد این جهان
۳۵۵۵/۳	کرد ویران تا کند قصر ملوک		خانه تنگ و درون جان چنگ لوک
۲۶/۶	این جهان از شرم می گردد جهان	ت	در قران این جهان با آن جهان
۲۷/۶	ورنه خس را با اخص چه نسبتست		این عبارت تنگ و قاصر رتبتست
۲۳/۶	پیش او جیحونها زانوزند		خُم که از دریا در و راهی شود

۲۳۸/۴	که از و حمام تقوی روشنست	۱۲۱ الف	شهوت دنیا مثال گلخنست
۲۵۵/۴	من کشیدم بیست سلّه بی کُرب	ب	که تو شش سلّه کشیدی تابه شب
۲۴۱/۴	تا بود گرمابه گرم و بانوا		اندر ایشان حرص بنهاده خدا
~ ۳۲۴۰/۱	ای بسی بسته ببینند ناپدید	پ	کرده حق ناموس را صدمن حدید
~ ۳۲۴۹/۱	نیش آن زنبور از خود می کند		مرد را زنبور اگر نیشی زند
۵۳۸/۴	همچو کشتی ام به طوفان زمن	ت	بهر این فرمود پیغمبر که من
۵۴۰/۴	روز و شب سیاری و در کشتی		چونکه باشیخی تو دور از زشتی

~ ۱۲۹/۶	کای تو منبر را سنی تر قایلی	۱۲۲ ب	واعظی را گفت روزی ساییلی
~ ۳۵۸۳/۶	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر	ت	بود شاهی شاه را بُد سه پسر
~ ۴۰۷۴/۶	بر پرد بر اوج وافتد در خطر		وای آن مرغی که نارو یسیده پر
۴۰۹۴/۶	سور تاریکیست گرد نور برق		جمله لذات هوا مکرست و زرق
۴۰۸۰/۶	مرغ پندارد که او شاخ گیاست	ث	در حشایش چون حشیشی او بپاست

ج	کرده تمساحی دهان خویش باز	گرد دندانهایش کرمان دراز	۴۰۸۲/۶ ~
	از بقیه خورکه در دندانش ماند	کرمها رویید و بردندان نشاند	۴۰۸۳/۶
	چون دهان پرشد زمیغ اونا گهان	درکشدهشان و فروبندد دهان	۴۰۸۵/۶ ~
چ	روبه افتد پهن اندر زیر خاک	بر سر خاکش حبوب مکرناک	۴۰۸۸/۶ ~
	تابیاید زاغ غافل سوی آن	پای او گیرد بمکر آن مکردان	۴۰۸۹/۶ ~
۱۲۳ ب	دوستی جاهل شیرین سخن	کم شنو کان هست چون سم کهن	۱۴۳۱/۶ ~
	هین بجه زین مادر و تیبای او	سیلی بابابه از حلوای او	۱۴۳۶/۶
پ	میلها همچون سگان خفته اند	اندرایشان خیر و شربنهفته اند	۶۲۶/۵ ~
	تا که مرداری درآید در میان	نفخ صور حرص کوید برسگان	۶۲۸/۵
ت	ورنباشد صبر پس نادیده به	تیر دور اولی ز مرد بی زره	۶۴۰/۵
۱۲۴ الف	هست مهمانخانه این تن ای جوان	هر صباحی ضیف نوآید دوان	۳۶۴۴/۵ ~
ب	فکر رای جان به جای شخص دان	زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان	۳۶۷۷/۵
۱۲۵ الف	این بدی دادن کمال اوست هم	من مثالی گویمت ای محتشم	۲۵۳۶/۲ ~
ب	پس ازین رو کفر و ایمان شاهدند	بر خداوندیش هر دو ساجدند	۲۵۴۳/۳ ~
پ	همچو مرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تا شود در فن تمام	۳۷۳۵/۲ ~
	او بود محروم از صحرا و مرج	عمر او اندر گره کاریست خرج	۳۷۳۶/۲
ت	از نزاع ترک و رومی و عرب	حل نشد اشکال انگور و عنب	۳۷۴۱/۲
ث	چینیان گفتند مانقاش تر	رومیان گفتند ما را کز و فر	۳۴۶۷/۱ ~
ج	علم را دو پر گمان رایک پرست	ناقص آمد ظن به پرواز ابترست	۱۵۱۰/۳ ~
	هیچیک ذره نیفتد در خیال	یابه طعن طاعنان رنجور حال	۱۵۲۱/۳
چ	حبذا کارین اصل چیزها	فارغت آرد ازین کارینها	۳۵۹۶/۶ ~
	آن زمان یک چاه شوری از درون	به زصد جیحون شیرین از برون	۳۶۰۳/۶
۱۲۶ ب	بشنو الفاظ حکیم پرده بی	سر همانجا نه که باده خورده بی	۳۴۲۶/۱ ~
پ	مست از میخانه چون ضال شد	تسخر و بازیچه اطفال شد	۳۴۲۷/۱ ~
	خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا	۳۴۳۰/۱
ت	حاملند و خود ز جهل افراشته	راکب محمول ره پنداشته	۳۴۳۸/۱
ث	جبرئیلی را براستن بسته ای	پروبالش را به صدجا خسته ای	۳۹۹/۳ ~
ج	این جهان همچون درختست ای کرام	ما برو چون میوه های نیمخام	۱۲۹۳/۳ ~
	چون پخت و گشت شیرین لب گزان	مست گیرد شاخه ها را بعد از آن	۱۲۹۵/۳

چ	کوهها و بحرها و دشتها	بوستانها باغها و کشتها	۵۰/۳ ~
	او به حکم حال خود منکر بُدی	زین رسالت مُعرض و کافر شدی	۶۰/۳
	هیچ درگوش کسی زایشان نرفت	کاین طمع آمد حجاب ژرف و زفت	۶۵/۳
۱۲۷ الف	جان چو موروتن چو دانه گندمی	می کشاند سوبسویش هر دمی	۲۹۵۵/۶ ~
	عقل گوید چشم رانیکونگر	دانه هرگز کی رود بی دانه بر	۲۹۶۲/۶
ب	گر چه درخشکی هزاران رنگهاست	ماهیان را با ییوست جنگهاست	۵۰۳/۱
	کیست ماهی چیست دریا درمثل	تابدان ماند ملک عزوجل	۵۰۴/۱
پ	ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هریکی باشد بصورت غیر آن	۶۷۸/۱ ~
	نه غلط گفتم که نایب بامنوب	گرد و پنداری قبیح آید نه خوب	۶۷۴/۱ ~
	گرتو صد سبب و صد آبی بشمری	صدنماند یک شود چون بفشری	۶۸۰/۱
۱۲۸ ت	ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما	۲۴/۱
	گفت حقست این ولی ای سیبویه	إتقی من شر من احسنت الیه	۲۶۳/۳
	جمله شان گشته سواره بر نیی	کاین براق ماست یا دلدل پیی	۳۴۳۷/۱
	زان نماید ذوالفقاری حربه پیی	زان نماید شیرنر چون گربه پیی	۲۳۰۰/۲
	گفت دانم کز تجوع و زخلا	جمع آمد رنجتان زین کربلا	۷۲/۳
	ازمن ارکوه احد واقف بدی	چشمه چشمه از جبل خون آمدی	۵۱۰/۲
۱۲۹ الف	گفت خدمت آنکه بهر ذل نفس	خویش را سازی تو چون عباس دبس	۲۶۸۰/۵
	بعد ازین کد و مذلت جان من	بیست عباسند در انبان من	۲۶۹۷/۵
	حرمت و آب گدایان برده ای	این چه عباسی زشت آورده ای	
	غاشیه بردوش تو عباس دبس	هیچ ملحد را مباد این نفس نحس	۲۷۵۵-۶/۵
	شاه ازان اسرار و اتف آمده	همچو بوبکر ربابی تن زده	۱۵۷۳/۲
۱۳۰ ب	کودکی در پیش تابوت پدر	زار می نالید و بر می کوفت سر	۳۱۱۶/۲ ~
پ	روکه نشناسم ترا از من بیجه	عارف بی خویشم و بهلول ده	۷۰۰/۳
	آن یکی می گفت خواهم عاقلی	مشورت آرم بدو در مشکلی	۲۳۳۸/۲ ~
	گفت بهلول آن یکی درویش را	چونی ای درویش واقف کن مرا	۱۸۸۴/۳ ~
ت	بود عبدالغوث همجنس پری	چون پری نه سال در پنهان پری	۲۹۷۴/۶ ~
	برد همجنسی پرینانش چنان	که رباید روح را زخم سنان	۲۹۸۰/۶
	جعفر طیار را پرچاریه ست	جعفر عیار را پرچاریه ست	۳۵۶۵/۲ ~

- ۱۳۱ ب جوحی هرسالی زدرویشی بفن
گفت واللّه نیست یا وَجْهَ العرب
روبه زن کردی که ای دلخواه زن ~ ۴۴۴۹/۶
در همه ملکم وجوه قوت شب ~ ۳۱۹۳/۲
پ تاببینند مؤمن و گبر و جهود
نوبت من رفت امسال آن قمار
۴۴۸۸/۶ که درین صندوق جز لعنت نبود
ث نوبت من رفت امسال آن قمار
۴۵۶۶/۶ بادگر کس باز دست از من بدار
ج از شش و از پنج عارف گشت فرد
۴۵۶۷/۶ محترز گشتست زین شش پنج نرد
- ۱۳۲ الف امرؤ القیس از ممالک خشک لب
غیر این دو بس ملوک بیشمار
هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب ~ ۳۹۸۶/۶
عشقشان از ملک بر بود و تبار
این بگفتند و روان گشتند زود
هر چه بودای یار من آن لحظه بود
۳۹۸۰/۶
همچو ابراهیم ادهم از سریر
عشقشان بی پاوسرکرد و فقیر
۳۹۸۳/۶
امرؤ القیس از ممالک خشک لب
هم کشیدش عشق از خطهٔ عرب
۳۹۸۶/۶
ت امرؤ القیس آمدست اینجابه کد
در شکار عشق خستی می زند
۳۹۸۸/۶
فلسفه گفتش بسی و او خموش
ناگهان وا کرد از سر روی پوش
۳۹۹۴/۶
تا بلاد دور رفتند این دوشه
عشق یک کزت نکردست این گنه
۳۹۹۷/۶
- ۱۳۳ ب گفت بادلک شبی سید اجل
گفت نه مستور صالح خواستم
قحبه یی را خواستی تواز عجل ~ ۲۳۳۳/۲
قحبه گشتند وزغم تن کاستم
۲۳۳۵/۲
پ شاه بادلک همی شطرنج باخت
مات کردش زود خشم شه بتاخت ~ ۳۵۰۷/۵
کی توان حق گفت جز زیر لحاف
باتو ای خشم آور آتش سجاف
۳۵۱۵/۵
ت سید تهرمز که آنجا شاه بود
مسخره او دلکک آگاه بود ~ ۲۵۱۰/۶
من شتابیدم برتوبهرآن
تابگویم که ندارم آن توان
۲۵۴۳/۶
ث گفت دلکک ای ملک آهسته باش
روی حلم و مغفرت را کم خراش ~ ۲۵۸۱/۶
غلغل و طاق و طرنب و گیرودار
که نمی بینم مرا معذور دار
۲۵۰۹/۶
- ۱۳۴ الف یک خلیفه بود در ایام پیش
ازدها یک لقمه کرد آن گیج را
تاچه کین دارند دایم دیووغول
چون یزید و شمر با آل رسول
ب آن یکی پرسیداشتر را که هی
از کجا می آیی ای اقبال پی ~ ۲۴۴۰/۵
باز گوید بط را کز آب خیز
تاببینی دشتهها را قندریز
۴۳۲/۳
توبه غربت دیده ای بس شهرها
۳۸۰۸/۳
پ آن غریبی خانه می جُست از شتاب
دوستی بردش سوی خانه خراب
۷۳۹/۲
گفت آری پهلوی یاران به هست
لیک ای جان در «اگر» نتوان نشست
۷۴۲/۲
کردمردی از سخندانی سؤال
حق و باطل چیست ای نیکومقال
۳۹۰۷/۵

۳۹۰۸/۵	چشم حقست و یقینش حاصلست	گوش رابگرفت و گفت این باطلست	
~ ۲۸۳۴/۵	گفت سائل چون بدینستت شره	آن یکی می خوردن آن فخره	
۲۸۳۵/۵	نان جو در پیش من حلوا شود	گفت جوع از صبر چون دوتا شود	
۹۷۶/۳	تابری زین راز سر پوشیده بوی	یک حکایت بشنواز تاریخگوی	۱۳۵ الف
۱۰۴۳/۳	اژدها برخویش جنبیدن گرفت	مرده بود زنده گشت اوازشکفت	
۱۰۴۸/۳	از فتاده کشتگان صدپشته شد	درهزیمت بس خلایق کشته شد	
۱۰۵۱/۳	سهل باشد خونخوری حجاج را	اژدها یک لقمه کرد آن گیج را	
	ازغم و بی آلتی افسرده است	نفست اژدهاست اوکی مرده است	
۱۰۵۳-۴/۳	که به امر او همی رفت آب جو	گربیبابد آلت فرعون او	
~ ۴۵۶۱/۳	اوبدان مشغول خودوالی رسید	دزدقهر خواجه کردوزرکشید	ب
۴۵۶۳/۳	زانکه قهر او سراوار بود	قاهری دزد مقهوریش بود	
۲۳۶۰/۲	کور می گیری تودرکوی این بدست	گورمی گیرند یارانته به دشت	ب
~ ۱۰۴۵/۴	حمله می آورد و دلکش می درید	آن سگی درکوگدای کوردید	
۱۱۳۱/۶	در دهی آمد دری راباز دید	آنچنانکه کاروانی می رسید	۱۳۶ الف
۱۱۳۲/۶	تابینندازیم اینجا چندروز	آن یکی گفت اندرین بردالعجوز	
۱۱۳۳/۶	وانگهانی اندرآ تو اندرون	بانگ آمد نه بینداز از برون	
~ ۳۷۶۶/۲	زیر پر خویش کردت دایگی	تخم بطی گرچه مرغ خانگی	ب
۱۱۹۲/۲	بر سر دیوار تشنه دردمند	بر لب جو بود دیواری بلند	پ
۱۲۱۴/۲	نشود بیگانه جز بانگ بُلُق	اوزبانگ آب پُر می تاغلق	
~ ۷۴۵/۴	بردرخت جوز جوزی می فشاند	در نُغولی بود آب آن تشنه راند	ت
۷۵۱/۴	هم ببینم برسر آب این حباب	قصدمن آنست کایدبانگ آب	
~ ۴۳۳۱/۶	که ترا اینجا نمی ماند کسی	گفت بادرویش روزی یک خسی	ث
۴۹۰۳/۶	گر خیالی آیدت درشب فرا	آنچنانکه گفت مادر بچه را	ج
~ ۱۷۵۸/۶	ای مروت را بیکره کرده طی	آن یکی زنشوی خودرا گفت هی	چ
۱۳۶/۱	گفته آید در حدیث دیگران	خوشرآن باشد که سر دلبران	۱۳۷ الف
	پیششان یک روز بی اندوه و لَهف	سیصدونه سال آن اصحاب کَهف	پ
۲۹۳۹-۴۰/۳	که بتن باز آمد ارواح از عدم	وانگهی بنمودشان یک روز هم	
۳۹۲/۱	گفت اینزد هم رُقود زین مَرَم	حال عارف این بود بی خواب هم	ت
۳۱۸۶/۱	پیش محمولی حال اولیا	چاشنیی دان تو حال خواب را	
۳۱۸۷/۱	در قیام و درتقلب هم رُقود	اولیا اصحاب کَهفند ای عنود	

ای بسا اصحاب کهف اندر جهان	پهلوی تو پیش تو هست این زمان	
غاری او بار با او در سرود	مهر بر چشمست و برگوشت چه سود	۶/۱ - ۴۰۵
هم به تقلیب توتا ذات الیمین	یاسوی ذات الشمال ای رب دین	۲۱۹/۶
خویش را در خواب کن زین افتکار	سر ز زیر خواب در یقظت برآر	۴۴۶۳/۶ ~
همچو آن اصحاب کهف از باغ جود	می چرم ایقاظنی بل هم رُقود	۲۱۷/۶ ~
گر صدایت بشنواند خیر و شر	ذات گه باشد زهر دویی خبر	۳۱۹۱/۱
خواب می بینند و آنجا خواب نه	در عدم درمی روند و باب نه	۳۵۵۴/۳
سیصد و نه سال آن اصحاب کهف	پیششان یک روز بی انبوه و لَهف	۲۹۳۹/۳
یقطه شان مصروف دقیانوس بود	خوابشان سرمایه ناموس بود	۳۸/۲
یک شه دیگر ز نسل آن جهود	در هلاک قوم عیسی رونمود	۷۴۰/۱ ~
گر خبر خواهی ازین دیگر خروج	سوره بر خوان و التماذات البروج	۷۴۱/۱
آن جهود سگ ببین چه رای کرد	پهلوی آتش بتی بر پای کرد	۷۶۹/۱ ~
مادر بتها بت نفس شماست	زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست	۷۷۲/۱ ~
خواست تا او سجده آرد پیش بت	بانگ زدان طفل کانی لم آمت	۷۸۵/۱ ~
گفت آتش من همانم آتشم	اندر آتا تو ببینی تابشم	۸۲۹/۱ ~
بودشاهی در جهودان ظلم ساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز	۳۲۴/۱
قوم عیسی را بُدان در داروگیر	حا کمانشان ده امیر و دو امیر	۴۵۸/۱
بعد از آن چل روز دیگر در بست	خویش کشت و از وجود خود برست	۶۶۲/۱
حرف درویشان بدزد مرددون	تابخواند بر سلیمی زان فسون	۳۱۹/۱ ~
گر هزاران دام باشد در قدم	چون تو با مایی نباشد هیچ غم	۳۸۷/۱
همچو شه نادان و غافل بُد وزیر	پنجه می زد با قدیم ناگزیر	۵۲۱/۱
ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی	زاری ازمانی تو زاری می کنی	۵۹۸/۱ ~
من نخواهم شد ازین خلوت برون	زانکه مشغولم به احوال درون	۵۹۴/۱
گفت حجت های خود کوتاه کنید	پندرادر جان و در دل ره کنید	۵۹۱/۱ ~
گفت هان ای سخرگان گفت و گو	وعظ گفتار زبان و گوش جو	۵۶۵/۱
بی حس و بی گوش و بی فکر شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید	۵۶۸/۱
ایمن از شر امیران و وزیر	در پناه نام احمد مستجیر	۷۳۲/۱
تو نخواندی قصه اهل سبا	یا بخواندی و ندیدی جز صدا	
از صد آن کوه خود آگاه نیست	سوی معنی هوش گه راه نیست	۲۸۲ - ۳/۳
پس بسا گفتند باعد بیئتنا	شیئنا خیر لناخذ زیتنا	۳۶۸/۳

پ	یادم آمد قصه اهل سبا	کزدم احمق صباشان شد وبا	۲۶۰۰/۳ ~
ت	آن سیاماند به شهر بس کلان	درفسانه بشنوی از کودکان	۲۶۰۱/۳ ~
ج	مردم ده شهر مجموع اندرو	لیک جمله سه تن ناشسته رو	۲۶۰۶/۳
چ	گزار امل را دان که مرگ ماشنید	مرگ خود نشنید و نقل خودندید	۲۶۲۸/۳ ~
ح	گفت کوراینک سپاهی می رسند	من همی بینم که چه قومند و چند	۲۶۱۲/۳
	آن برهنه گفت آوه دامنم	از طمع بُرند و من ناایمنم	۲۶۱۷/۳
	ای برادر بود اندر ماضی	شهری بی روستایی آشنا	۲۳۶/۳ ~
چ	سیزده پیغمبر آنجا آمدند	گمراهان را جمله رهبر می شدند	۲۶۶۹/۳
	قوم گفته شکر ما را بردغول	ما شدیم از شکر و ز نعمت ملول	
	ما چنان پژمرده گشتیم از عطا	که نه طاعتمان خوش آید نه خطا	۲۶۷۴ - ۵/۳
ح	نفس اول راند بر نفس دوم	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	۳۰۸۰/۳ ~
	بل زیان دارد که محرومست و خوار	نوراویابد که باشد شعله خوار	۳۰۹۰/۳
۱۴۱ الف	همچو هاروت و چو ماروت شهیر	از بقر خوردند زهر آلود تیر	۳۳۲۱/۱ ~
ب	هین مبادا غیرت آید از کمین	سرنگون افتید در قعر زمین	۳۴۱۷/۱
پ	آن قیاس حال گردون بر زمین	راست ناید فرق دارد در کمین	۳۴۲۵/۱
ت	چون حدیث امتحان روی نمود	یادم آمد قصه هاروت زود	۷۹۶/۳ ~
ت	مست بودند از تماشای اله	وز عجایبهای استدراج شاه	۸۰۱/۳
	این بگفتند و قضای گفت بیست	پیش پاتان دام ناپیدا بیست	۸۳۰/۳
ث	این چنین مستیست ز استدراج حق	تا چه مستیها کند معراج حق	۸۰۲/۳
ج	چون زنی از کار بد شد روی زرد	مسخ کرد او را خدا و زهره کرد	۵۳۵/۱
	پس بین کاین مسخ کردن چون بود	پیش آن مسخ این بغایت دون بود	۵۳۹/۱
۱۴۲ الف	بَلَعِمِ باعور را خلق جهان	سُغِبِه شد مانند عیسی زمان	۳۲۹۸/۱ ~
ت	پنجه زد با موسی از کبر و کمال	آنچنان شد که شنیدستی تو حال	۳۳۰۰/۱
	رگ رگست این آب شیرین و آب شور	در خلائق می رود تا نفخ صور	۷۴۶/۱
	این دورا مشهور گردانید اله	تا که باشد این دو بر باقی گواه	۳۳۰۲/۱
۱۴۳ الف	صدهزاران طفل بی تلویم را	کشته تا یابدوی ابراهیم را	۴۸۵۰/۶
	کوری اورست طفل و خی گش	ماند خونهای دگر در گردنش	۴۸۵۳/۶
	از پدر یابید آن ملک ای عجب	تا غرورش داد ظلمات نسب	۴۸۵۴/۶
	رفته سوی آسمان با جلال	باسه کرکس تا کند پامن قتال	۴۸۴۹/۶
ب	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	برکه رحم آمد ترا زهر کثیب	۴۷۹۷/۶

۴۸۴۳/۶	که شداونم رود و سوزنده خلیل	شکر او آن بودای بنده خلیل	ت
~ ۸۴۰/۳	هر چه او می دوخت آن تفتیق بود	جهد فرعونى چوبى توفیق بود	۱۴۴ الف
۱۵۰۷/۳	یا که قهبری در دل لطف آمده	لیک لطفی قهر در پنهان شده	
۱۰۵۴/۳	که به امر او همی رفت آب جو	گویا بد آلت فرعون او	
~ ۱۵۵۵/۳	زد دل فرعون را رنجور کرد	سجده خلق از زن و از طفل و مرد	ب
~ ۲۴۴۸/۱	نیم شب فرعون گریان آمده	روز موسی پیش حق نالان شده	
۲۳۰۷/۴	عقل مرموسی جان افروز را	و هم مرفرعون عالم سوز را	
~ ۱۲۴۵/۳	دادشان تشریفهای بس گران	تابه فرعون آمدند آن ساحران	پ
~ ۲۳۲۸/۴	چون توانی جان من بشناختن	تو نتوانی ابروی من ساختن	
~ ۲۴۸۶/۴	می نمودت تا روی راه نجات	با کمال تیرگی حق واقعات	
~ ۲۵۰۹/۴	پس زمن بستان عوض آن را چهار	هین زمن بپذیریک چیز و بیار	
۲۷۳۹/۴	که دوا دوا اول و آخر لتست	پیش تو این حالت بد دولتست	
۲۷۳۷/۴	نرد را کورانیه کژ می ساخت او	دوست از دشمن همی شناخت او	ت
۲۵۹۷/۴	گفت جان افشان برین ای دل سیه	باز گفت او این سخن با ایسیه	
۳۳۶۰/۲	این گرفتن رانبینى از غرور	خود گرفتست تو چون گفتار کور	ث
~ ۳۳۶۴/۲	که خدا از من بسی دیدست عیب	آن یکی می گفت در عهد شعیب	
	آنکه طاعت دارد از صوم و دعا	یک نشان آنکه می گیرم و را	
۳۳۹۲-۳/۲	لیک یک ذره ندارد ذوق جان	وز نماز و از زکات و غیر آن	
۴۷۴/۳	پس چرا در حیلہ جویی مانده ای	قصه اصحاب ضروان خوانده ای	۱۴۵ الف
~ ۱۴۷۳/۵	عقل کامل داشت و پایان دانی	بود مردی صالحی ربانی	
۱۴۸۰/۵	وامگیریدش ز حرص خویشتن	اللہ اللہ قسم مسکین بعد من	ب
۴۷۵/۳	که برند از روزی درویش چند	حیلہ می کردند کژدم نیش چند	ب
	پس خدا بنمودشان عجز بشر	گر خدا خواهد نگفتند از بظر	پ
۴۸-۹/۱	نی همین گفتن که عارض حالتیست	ترک استشنا مرادم قسوتیست	
~ ۱۶۰۸/۶	ابر پر آتش جدا شد از سما	قوم یونس را چو پیداشد بلا	۱۴۶ الف
۱۶۱۵/۵	اندک اندک ابرو گشتن گرفت	بعد نومیدی و آه ناشگفت	
۲۲۲۵/۵	تا همه طاعت شود آن ماسبق	سیئاتت را مبدل کرد حق	پ
~ ۲۲۲۸/۵	بُد زد لا کئی زن اورا فتوح	بود مردی پیش ازین نامش نصوح	ت
۲۲۳۴/۵	خوش همی مالید و می شست آن عشیق	دختران خسروان رازین طریق	
۲۲۵۰/۵	در دهان و گوش و اندر هر شکاف	پس بجد جستن گرفتند از گزاف	

۲۳۲۵/۵	پارود سوی خطرِ اِلاّ که خر	بعد آن محنت کراباردگر	ث
۱۳۰۱/۴ ~	کی ز فکر و حیل و اندیشه بود	کندن گوری که کمتر پیشه بود	۱۴۷ الف
۱۳۰۰/۴	پیشه بی اوستا حاصل شدی	دانش پیشه ازین عقل اربدی	
۱۳۰۷/۴	زاغ از الهام حق بُدِ علمناک	دفن کردش پس بپوشیدش به خاک	
۱۲۹۷/۴	لیک صاحب و حی تعلیمش دهد	قابل تعلیم و فهمست این خرد	ب
۱۳۰۲/۴	کی نهادی بر سر او هابیل را	گربدی این فهم مرقابیل را	پ
۱۳۱۴/۱	نک جزا طیراً ابابیلت رسید	گرتو پیلای خصم تو از تور مید	۱۴۸ پ
۳۴۸-۹/۲	هر یکی خصم مرا چون پیل گیر	در ضعیفی تو مرا بابیل گیر	
۲۵۲۱/۳ ~	بُندُقم در فعل صد چون منجنیق	قدر فندق افگنم بُندُق حریق	
۲۵۲۵/۳	لشکر زفت حبش را بشکند	مرغ بابیلی دوسه سنگ افگند	
۲۵۲۰/۳	رفض اسبابست و علت و السلام	همچنین زاغ از قرآن تا تمام	
۲۹۰۳/۲ ~	عزّ درویش و هلاک بولهب	جمله قرآن هست در قطع سبب	
۲۹۰۴/۲	کعبه یی کردند حق آتش زدش	همچو آن اصحاب فیل اندر حبش	ت
۴۳۷۵/۶ ~	حالشان چون شد فروخوان از کلام	قصد کعبه ساختند از انتقام	
۲۵۰۹/۱	آمده تا افگند حی را چومینت	ابرهه با پیل بهر دُلّ بیت	
۲۵۷۰/۱	پی بُریدندش ز جهل آن قوم مُر	ناقۀ صالح بصورت بُد شتر	ب
۱۷۶۳/۳	آب این خُم متصل با آب جوست	بی خبر کا زار این آزار اوست	۱۴۹ پ
۳۲۷۱/۴ ~	که بپوسیدست و ریزیده برت	هین عَزیرا درنگر اندر خرت	۱۵۰ الف
۳۲۷۶/۴	آمده پُرسان ز احوال پدر	همچو پوران عَزیر اندر گذر	ث
۳۲۷۰/۴	وان دگر بشناخت بیهوش اوفتاد	بانگ می زد کای مُبَشِّر باش شاد	
۳۱/۵ ~	عقل گوید مژده چه نقد منست	پیش وهم این گفت مژده دادنت	
۴۴/۵	این چهار اطمینان رهزن را بکش	تو خلیل وقتی ای خورشید هوش	۱۵۱ الف
۳۸/۵	جاه چون طاوس وزاغ امنیست	بط حرصت و خروس آن شهوتست	ب
۴۰/۵	سر ببرزین چار مرغ شوم بد	خلق را گرزندگی خواهی ابد	
۳۱۱/۲ ~	سرمدی کن خلق ناپاینده را	سر ببر این چار مرغ زنده را	پ
۴۳۴/۲	متفق باشند در واحد یقین	آنکه دو گفت و سه گفت و بیش ازین	۱۵۳ ب
	لاجرم قنديلها را بشکنیم	ما که کورانه عصاها می زنیم	

گوشت پاره‌ش دان چو اورانیست چشم	گرفتاری لَمُتُرست و تیزخشم	
~ ۴۸۵/۲		
رو برون آرازو شاق آن شیشه‌را	گفت استاد احولی را کاندرا	پ
~ ۳۲۷/۱		
زاستقامت روح را مُبَدَل کند	خشم و شهوت مرد را احوال کند	
۳۳۳/۱		
گویدت این دوست و در وحدت شکست	گر بگویی احولی را مه‌یکست	ت
۳۶۳۷/۲		
چون سؤالست این نظر در اشتباه	چشم کز کردی دو دیدی قرص ماه	ث
تایکی بینی تومه رانک جواب	راست گردان چشم را در ماهتاب	
۸۵۴ - ۵/۲		
من دو کوری دارم ای اهل زمان	بود کوری کوهمی گفت الامان	ب ۱۵۴
۱۹۹۳/۲		
که ترا رنجور شده مسایه‌یی	آن کری را گفت افزون مایه‌یی	ت
~ ۳۳۶۰/۱		
هرزه‌گویان از قیاس خود جواب	ما چو کران ناشنیده این خطاب	
۴۳۵/۲		
چونکه لاغ املی کند یاری بیار	گوشو رویک بار خندد کردوبار	
~ ۱۲۷۳/۵		
در زحیرم از دماغ خویشتن	گفت پیری مرطیبی را که من	ث
~ ۳۰۸۸/۲		
این غضب وین خشم هم از پیرست	پس طبیبش گفت ای عمر تو شصت	
۳۰۹۷/۲		
نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم	زانکه ناقص تن بود مرحوم رحم	ج
۱۵۳۷/۲		
لیک تکمیل بدن مقدور نیست	زانکه تکمیل خردها دور نیست	
۱۵۳۹/۲		
بود در تاویل نقصان عقول	چونکه ملعون خواند ناقص را رسول	الف ۱۵۵
۱۵۳۶/۲		
رو به کشتیبان نهاد آن خود پرست	آن یکی نحوی به کشتی در نشست	ب
~ ۲۸۳۵/۱		
در طریق و عادت قزوینیان	این حکایت بشنو از صاحب بیان	ت
~ ۲۹۸۱/۱		
این چنین شیری خدا خود نافرید	شیر بی دم و سرو اشکم که دید	ث
۳۰۰۱/۱		
هر صباحی چرب کردی سبلتان	پوست دنبه یافت شخصی مُستهان	الف ۱۵۶
~ ۷۳۲/۳		
کان سبیل چرب تو برکنده باد	لاف تو ما را بر آتش بر نهاد	ب
۷۳۷/۳		
رحمهاشان باز جنبیدن گرفت	خنده آمد حاضران را از شگفت	
۷۶۳/۳		
در عمامه خویش در پیچیده بود	یک فقیهی ژنده‌ها در چیده بود	پ
~ ۱۵۷۸/۴		
باز کن دستار را آنگه بپر	پس فقیهش بانگ برزد کای پسر	ت
۱۵۸۶/۴		
اشک می باریدومی گفت ای کُرب	آن سگی می مردو گریان آن عرب	ث
~ ۴۷۷/۵		
که لب نان پیش تو بهتر ز اشک	گفت خاکت بر سر ای پر باد مشک	
~ ۴۸۷/۵		
هم به زخم خنجر وهم زخم مشت	آن یکی از خشم مادر را بکشت	الف ۱۵۷
~ ۷۷۶/۲		
که فساد اوست در هر ناحیت	نفس تست آن مادر بد خاصیت	
هر دمی قصد عزیز می کنی	هین بکش او را که بهر آن دنی	
۷۸۲ - ۳/۲		
زابلهی آن را غنیمت می شمرد	دزد کی از مارگیری مار بُرد	ب
~ ۱۳۵/۲		

- پ زادمردی چاشتگاهی در رسید
 پ پیش عطاری یکی گِل خوار رفت
 گربدزدی وز گل من می بری
- ۱۵۸ الف بود بقالی و وی را طوطیسی
 از چه ای گل با کلان آمیختی
 پ این بدان ماند که شخصی دزد دید
 گفت اینک بین نشان پای دزد
 ث یک عربی بار کرده اشتری
 پس عرب گفتش که شو دور از برم
- ۱۵۹ الف چارکس راداد مردی یک درم
 ب گرسختان در توافق موثقه ست
 پ بود شخصی مفلسی بی خان و مان
 تابه شب گفتند و در صاحب شتر
 ت صوفی در خانقاه از ره رسید
 ث مرمرا تقلیدشان برباد داد
 ج روستایی گاو در آخر بست
 چ گفت جالینوس با اصحاب خود
- ۱۶۰ الف گفت لیلی را خلیفه کان توی
 از دگر خوبان توافزون نیستی
 ابلهان گفتند مجنون را ز جهل
 ب همچو آن مجنون که بشنید از یکی
 لیتنی کنت طیباً حاذقاً
 همچو مجنون کوسگی را می نواخت
 کاین طلسم بسته مولیست این
 پ همچو مجنونند و چون ناقه ش یقین
 ت جسم مجنون رازرنج دوری
 ترسم ای فصاد گرفصدم کنی
- در سراع دل سلیمان در دوید
 تاخر دآبلوج قند خاص زفت
 روکه هم از پهلوی خود می خوری
- خوش نوایی سبزگویا طوطیسی
 تو مگر از شیشه روغن ریختی
 در وثاق اندر پی اومی دوید
 این طرف رفتست دزد زن بمزد
 دوجوال زفت از دانه پری
 تانبارد شومی تو بر سرم
- آن یکی گفت این به انگوری دهم
 در اثر مایه نزع و تفرقه ست
 مانده در زندان و بند بی امان
 برنزد کواز طمع پر بود پر
 مرکب خود برد و در آخر کشید
 که دو صد لعنت بر آن تقلید باد
 شیر گاوش خورد و برجایش نشست
 مرمرا تا آن فلان دارو دهد
- کز تو مجنون شد پریشان و غوی
 گنت خامش چون تو مجنون نیستی
 حسن لیلی نیست چندان هست سهل
 که مرض آمد به لیلی اندکی
 کنت امشی نحولیلی سابقاً
 بوسه اش می داد و پیشش می گذاخت
 پاسبان کوچه لیلیست این
 می گشد آن پیش و این واپس بکین
 اندر آمد ناگهان رنجوری
 نیش را ناگاه بر لیلی زنی
- ۲۰۲۰/۵ در صبحی کای فلان بن الفلان
 گفت یارش کیستی ای معتد
- ۳۰۵۶/۱

- ب آن یکی عاشق به پیش یار خود می شمرد از خدمت و از کار خود ۱۲۴۲/۵
- هم در آن دم شد دراز و جان بداد همچون گل در باخت سرخندان و شاد ۱۲۵۶/۵
- پ عاشقی بودست در ایام پیش پاسبان عهد اندر عهد خویش ۵۹۳/۶
- شب در آن حجره نشست آن گرم دار برامید وعده آن یار غار ~ ۵۹۹/۶
- گردگانی چندش اندر جیب کرد که تو طفلی گیر این می باز نرد ۶۰۲/۶
- گفت شاه ماهمه صدق و وفاست آنچه بر ما می رسد آن هم ز ماست ۶۰۴/۶
- آن یکی ریار پیش خود نشاند نامه بیرون کرد و پیش یار خواند ۱۴۰۶/۳
- ۱۶۲ ب باغبانی چون نظر در باغ کرد دید چون دزدان به باغ خود سه مرد ۲۱۶۷/۲ ~
- گفت حقستت بزنی دستت رسید این سزای آنکه از یاران برید ۲۲۱۰/۲
- ت کودکی در پیش تابوت پدر زار می نالید و بر می کوفت سر ۳۱۱۶/۲ ~
- ث کی پدر آخر کجاست می برند تا ترا در زیر خاک می بفشزند ۳۱۱۷/۲
- گفت جوچی با پدر ای ارجمند والله این را خانه ما می برند ۳۱۲۴/۲
- ۱۶۳ الف کودکان مکتبی از استاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد ۱۵۲۲/۳ ~
- پ گفت من هم بیخبر بودم از این آگه هم مادر غران کردند همین ۱۶۰۲/۳
- ت گفت ای یاران از آن دیوان نیم که زلاحولی ضعیف آید نیم ۴۰۸۸/۳ ~
- چون بجد مشغول باشد آدمی او زدید رنج خود باشد عمی ۱۶۰۴/۳
- ث آن یکی افتاد بیهوش و خمید چونکه در بازار عطاران رسید ۲۵۷/۴ ~
- ج کاین بخواند افسون به گوش او مید مرده بود افسون به فریادش رسید ۲۹۳/۴
- هر کرامشک نصیحت سود نیست لاجرم بابوی بد خو کرد نیست ۲۹۵/۴
- ۱۶۴ الف بود مردی کدخدا اورازنی سخت طنناز و پلید و رهنزی ۳۴۰۹/۵ ~
- ب این اگر گربه ست پس آن گوشت کو و ربود این گوشت گربه کو بجو ۳۴۱۸/۵
- پ خاک را بر سر زنی سر نشکند آب را بر سر زنی در نشکند
- گرتو می خواهی که سر را بشکنی آب را و خاک را بر هم زنی ۳۴۲۵-۶/۵
- چون شکستی سر رود آبش به اصل خاک سوی خاک آید روز فصل ۳۴۲۷/۵
- ت شد محمد الپ الغ خوارزم شاه در قتال سبزووار پر پناه ۸۴۵/۵ ~
- ث بعد سه روز و سه شب کاشتا فتند یک ابوبکری نزاری یافتند ۸۵۹/۵
- سبزووارست این جهان و مرد حق اندرینجا ضایعست و ممتحق ۸۶۷/۵
- ۱۶۵ الف آن یکی را بیگهان آمد قُتق ساخت او را همچو طوق اندر عنق ۳۶۴۷/۵ ~

۳۶۴۶/۵	در دلت ضیفست اورادارخوش	هر چه آید از جهان غیب و ش	
۳۶۶۴/۵	بر سر و جان تو او تا وان شود	ب اندرین باران و گل او کی رود	
~ ۴۶۷/۶	دزد قُچ را بر دحبشش را برید	ت آن یکی قُچ داشت از پس می کشید	
۴۷۰/۶	گفت همیان زرم در چه فتاد	ث گفت نالان از چیبی ای اوستاد	
۱۶۶ الف			
~ ۶۴۳/۶	وز خمار خمر مطرب خواه شد	ب اعجمی تبرکی سحر آگاه شد	
	در حجاب نغمه اسرار آلت	مطرب آغازید پیش ترک مست	
	من ندانم تا چه می خواهی زمن	من ندانم که تو ماهی یا وثن	
۷۰۳-۵/۶	تن زخم یا در عبارت آرمت	می ندانم که چه خدمت آرمت	
۷۲۲/۶	چون بمیری مرگ گوید راز را	پ در نو آرم به نفی این ساز را	
~ ۳۴۳۹/۵	کشف هر مخمور و هر بیچاره بی	ت بود امیری خوشدلی می باره بی	
۳۴۴۱/۵	راهبان و رازدان و دوست بین	شاه مردان و امیر المؤمنین	
~ ۳۴۴۷/۵	که هزاران جرّه و خمدان کند	جرعه بی زان جام راهت آن کند	
۳۴۸۴/۵	طالبان دوست را آمد حرام	ث گر حلال آمد پی قوت عوام	
	گر چه در زهدست باشد خوش تنگ	ج هر که محبوسست اندر بوورنگ	
۳۵۳۱-۲/۵	کی شود خویش خوش و صدرش فراخ	تابرون ناید ازین تنگین مُناخ	
۱۶۷ الف			
~ ۱۲۲۲/۶	پرتشنج روی و رنگش زعفران	ب بود کمپیری نود ساله کلان	
۱۲۷۹/۶	در جهان تو مصحفی نگذاشتی	تخم نادر در فضیحت کاشتی	
۱۲۴۲/۶	از حدیث پست نازل چاره نیست	ب چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست	
~ ۱۶۵۱/۶	غدر خیاطان همی گفتی به شب	پ تو بنشنیدی که آن پرقندلب	
۱۷۱۷/۶	وای بر تو گر کنم لاغی دگر	ث گفت درزی ای طواشی برگذر	
۱۲۷۰/۶	سفره رویش نشد پوشیده تر	ث چند گلگونه بمالید از بطر	
۱۶۸ ب			
~ ۱۱۱۹/۵	از همه پیغمبران فاضلترم	ب آن یکی می گفت من پیغمبرم	
۱۱۴۰/۵	همچنان باشد که دل جستن زکوه	دعوی پیغمبری با این گروه	
~ ۱۲۴۴/۵	پیش تو بنهند جمله سیم وزر	پ گرتو پیغام زنی آری و زر	
۱۶۹ الف			
~ ۲۳۷۶/۶	تا نگردی ممتحن اندر هنر	ب یک حکایت بشنو این جای پسر	
۲۴۰۲/۶	برجه و برکاسه حلوا نشین	پ ای سلیم گول واپس مانده هین	
۲۴۹۹/۶	که ببیداری عیانستش اثر	ث خواب تو بیداریست ای بو بطر	
~ ۷۷۷/۶	باب انطاکیه اندر تابه شب	ث روز عاشورا همه اهل حلب	

۸۰۲/۶	که نمی بیند جزاین خاک کهن	بردل و دین خرابت نوحه کن	
۳۱۶۵/۵ ~	چون بدیدی اوغلام مهتری	آن یگی گستاخ زوآندرهری	الف ۱۷۰
۳۱۷۹/۵	بنده بودن هم بیاموزویا	گفتش اندر خواب هاتف کای کیا	پ
۲۹۳۳/۴ ~	خواست تا ازوی برآرد دود وگرد	پادشاهی برندی می خشم کرد	الف ۱۷۱
۲۹۶۲/۴	که به سوی شه تولا کرده ام	غیر شه را بهر آن لا کرده ام	ب
۲۹۶۰/۴	لا یتسع فیہ نبی مجتبی	لی مع الله وقت بود آن دم مرا	
۳۳۴۵/۶	در گله سلطان نبودش یک قرین	بود امیری رایکی اسپی گزین	پ
۱۱۵۶/۴	بر امید خلعت و اکرام وجاه	شاعری آورد شعری پیش شاه	ث
۱۲۳۹/۴	شاه و ملکش را ابد رسوا کند	بر چنین صاحب چوشه اصفا کند	
۲۳۸۷/۲ ~	در بن دیوار مردی خفته دید	محتسب در نیم شب جایی رسید	ب ۱۷۲
۲۳۹۸/۲	خانه خود رفتی وین کی شدی	گر مرا خود قوت رفتن بدی	ت
۲۳۸۶/۲	همچو شیخان بودی من بردگان	گر مکان راه بدی در لا مکان	
۲۷۴۴/۲ ~	گفت نایب قاضیا گریه ز چیست	قاضی بنشانند اومی گریست	الف ۱۷۳
۲۷۴۶/۲ ~	در میان آن دو عالم جاهلی	گفت اه چون حکم راند بیدلی	
۲۷۵۲/۲	علم را علت کژ و ظالم کند	جهل را بی علتی عالم کند	ب
۲۷۹۹/۳ ~	در بن دیوار حفره می برید	این مثل بشتو که شب دزدی عنید	پ
۲۸۰۴/۳	نعره یا حسرتا و او یللتا	گفت فردا بشنوی این بانگ را	ت
۸۴۶/۶ ~	در گهی بودو رواق مهتری	آن یکی می زد سحوری بردری	الف ۱۷۴
۸۶۵/۶	آنکه از نور الهستش ضیا	پرهستی بیند سرای دوست را	ب
۱۷۸۰/۶ ~	که توی خواجه مسن تریا که ریش	عارفی پرسید ازان پیر کشیش	پ
۲۲۲۷/۲ ~	پیر آمد خانه او را بدید	خانه بی نوساخت روزی نومرید	الف ۱۷۵
۲۲۳۰/۲	تا ازین ره بشنوی بانگ نماز	گفت آن فرعست این باید نیاز	
۲۲۲۶/۲	در تبیع عرش و ملایک هم نمود	قصد در معراج دید دوست بود	
۳۰۵۵/۳ ~	بانگ زد سُنقُر هلا بردار سر	میرشد محتاج گرمابه سحر	پ
۳۰۶۹/۳	می بنگذارد مرا کایم برون	آنکه نگذارد ترا کایی درون	
۳۰۷۲/۳	حیله و تدبیر اینجا باطنست	اصل ماهی آب و حیوان از گلست	ت
۳۲۴۲/۴ ~	بود او خندان و گریان جمله رهط	همچنان کان زاهدان در سال قحط	ث
۳۲۴۱/۴	آب اَقْرَب منه مِن حَبْلِ الورد	خفته می بیند عطشهای شدید	

۳۲۵۳/۴	زان نمایدمر شمارانیل خون	یار فرعون تنیدای قوم دون	ج
~ ۳۰۴۶/۲	بهریغما دریکی ده درشدند	آن غزان ترک خونریز آمدند	الف ۱۷۶
۸۵۸/۳	گفت می جویم کسی از مصریان	همچنان کاینجا مغول حیلہ دان	پ
۸۶۱/۳	گردن ایشان بدین حیلہ زدند	تابدین شیوه همه جمع آمدند	ت
۸۶۲/۳	داعی الله را نبردندی نماز	شومی آنکه سوی بانگ نماز	ث
~ ۱۲۳۷/۶	نان پرستی نرگدا زنبیلی	گفت یک روزی به خواجه گیلی	ج
۱۲۳۹/۶	حق ترا آنجا رساندای دژم	گفت خان ارانست که من دیده ام	د
۳۴۷۲/۵	دادران تاج شیخ اسلام بود	آن ضیاء دلخ خوش الهام بود	ب ۱۷۷
۳۴۷۹/۵	اندکی زان قد سروت هم بدزد	گفت اورابس درازی بهرمزد	ت
۳۵۰۰/۲	کش زدن سازد نه حجت گفتنش	نفس موفسطایی آمد می زنش	ب ۱۷۸
۳۰۵۷/۵	چه عجب گر پشت بر برهان کند	حرص چون خورشید را پنهان کند	پ
~ ۳۰۵۸/۵	آنچه کردم بود آن حکم اله	گفت دزدی شحنه را کای پادشاه	ت
۳۰۵۹/۵	حکم حقست ای دو چشم روشنم	گفت شحنه آنچه من هم می کنم	ج
~ ۳۰۷۷/۵	می فشانند آن میوه را دزدانه سخت	آن یکی می رفت بالای درخت	د
۳۰۷۸/۵	از خدا شرمیت کوچه می کنی	صاحب باغ آمد و گفت ای دنی	ج
۳۰۸۶/۵	اختیارست اختیارست اختیار	گفت توبه کردم از جبرای عیار	چ
۱۳۷۶/۳	پیش یک آینه دار مستطاب	آن یکی مردد و مو آمد شتاب	ح
~ ۱۳۸۰/۳	حمله کرد او هم برای کیدرا	آن یکی زد سیلی می مرزیدرا	د
۱۳۸۵/۳	نیست صاحب درد را این فکرهین	تو که بیدردی همی اندیش این	ج
~ ۱۷۳۹/۴	باز پرسیدند یاران از فراق	آن یکی بادلق آمد از عراق	د
۱۷۴۶/۴	هفت اندامت شکایت می کند	گرزبانت مدح آن شه می تند	ج
~ ۱۶۲۴/۳	که ترازو ده که برسنجم زری	آن یکی آمد بپیش زرگری	الف ۱۷۹
~ ۱۹۶۹/۴	کز تردد وارهد و زمحیسی	مشورت می کرد شخصی با کسی	ب
~ ۵۴۲/۶	رختها رازیر هر خاکی فشرد	پاسبانی خفت دزد اسباب برد	ت
~ ۵۵۱/۶	این زمان چندانکه خواهی می کنم	آن زمان بست آن دم که دم زرم	ث
~ ۲۴۶۵/۶	خلق رامی زد نقیب و چویدار	سوی جامع می شد آن یک شهریار	الف ۱۸۰
۱۴۶۸/۶	ظلم ظاهر بین چه پرسى از نهفت	خون چکان رو کرد با شاه و بگفت	ب
~ ۱۵۸/۴	خانه یک در بود وزن با کفشدوز	صوفی آمد به سوی خانه روز	پ
۱۰۹/۴	وز صلاح و ستر او خود عالمست	ظاهر اوبی جه از و خادامت	ت

- ۱۸۱ الف یک سواری با سلاح و بس مهیب
ب چاره‌نند و در یکی مسجد شدند
مؤذن آمد زان یکی لفظی بجست
پ آن یکی در خانه بی درمی گریخت
ت چونکه بی تمییز یا نمان سرورند
- می شد اندر بیشه براسب نجیب
بهر طاعت راکع و ساجد شدند
کای مؤذن بانگ کردی وقت هست؟
زرد رو و لب کبود و رنگ ریخت
صاحب خر رابه جای خر برند
- ۳۱۶۳/۲ ~
۳۰۲۷/۲ ~
۳۰۲۹/۲
۲۵۳۸/۵ ~
۲۵۴۵/۵
- ۱۸۲ الف آن یکی با شمع بر می گشت روز
ب گفت نادر چیز می جویی ولیک
پ آن یکی اسپ طلب کرد از امیر
سخت پس پس می رود اوسوی بن
- گردبازاری دلش پر عشق و سوز
غافل از حکم و قضایی بین تونیک
گفت روان اسپ اشهب را بگیر
گفت دمش رابه سوی خانه کن
- ۲۸۸۷/۵ ~
۲۸۹۵/۵
۱۱۱۸/۶ ~
۱۱۲۰/۶
- ۱۸۳ پ صوفی می گشت در دور افق
ث گفت آن خر کوبه شب لاجول خورد
چ صوفی در خانقاه از ره رسید
- تاشبی در خانقاهی شد قُتُق
جز بدین شیوه ندانند راه کرد
مرکب خود برد و در آخر کشید
- ۱۵۶/۲ ~
۲۴۹/۲
۵۱۴/۲ ~
- ۱۸۴ الف دیر یابد صوفی آزار روزگار
ب صوفی بر میخ روزی سفره دید
پ عاشقان را کار نبود با وجود
- زان سبب صوفی بود بسیار خوار
چرخ می زد جامه‌ها را می درید
عاشقان را هست بی سرمایه سود
- ۵۳۲/۲
۳۰۱۴/۳ ~
۳۰۲۱/۳
- ۱۸۵ الف صوفی در باغ از بهر گشاد
ب گفت آثارش دلست ای بلهوس
- صوفیانه روی بر زان نهاد
آن برون آثار آثارسست و بس
- ۱۳۵۸/۴ ~
۱۳۶۲/۴
- ۱۸۶ الف آن یکی اللّه می گفتی شبی
ب گفت شیطان آخر ای بسیار گو
پ گفت آن الله تو لبیک ماست
زاهدی را گفت یاری در عمل
ورنخواهد دید حق را گو برو
ت آن یکی پرسید از مفتی براز
- تا که شیرین می شد از ذکرش لبی
این همه اللّه را لبیک گو
وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست
کم گری تا چشمه را ناید خلل
این چنین چشمه شقی گو کورشو
گر کسی گرید بنوحه در نماز
- ۱۸۹/۳ ~
۱۹۰/۳
۱۹۵/۳
۴۴۵/۲ ~
۴۴۸/۲
۱۲۶۵/۵ ~
- ۱۸۷ الف یک مریدی اندر آمد پیش پیر
ب توقیاس گریه بر گریه مساز
ب شیخ می شد با مریدی بیدرنگ
تونه‌یی زان نازنینان عزیز
پ آن یکی درویش گفت اندر ستر
- پیر اندر گریه بود و در نفیر
هست زین گریه بدان راه دراز
سوی شهری نان بدانجا بود تنگ
که ترا دارند بی جوز و مویز
خضریان رامن بدیدم خواب در
- ۱۲۷۱/۵ ~
۱۳۰۴/۵
۲۸۴۱/۵ ~
۲۸۴۵/۵
۶۷۸/۴ ~

ت	آن یکی زاهد شنود از مصطفی	ت	که یقین آید به جان رزق خدا	۲۴۰۱/۵	~
ث	امتحان زین بیشتر خود چون بود	ت	رزق سوی صابران خوش می رود	۲۴۱۸/۵	
ج	دید در ایام آن شیخ فقیر	ت	مصحفی درخانه پیری ضریر	۱۸۳۵/۳	~
	گفت آیا ای عجب با چشم کور	ت	چون همی خوانی همی بینی سطور	۱۸۵۸/۳	
	بی چراغی چون دهد اوروشنی	ت	گر چراغ شد چه افغان می کنی	۱۸۷۷/۳	
۱۸۸ الف	آن شنیدی تو که در هندوستان	ت	دید دانایی گروهی دوستان	۶۹/۳	~
ب	لیک الله الله ای قوم جلیل	ت	تا نباشد خوردتان فرزندان پیل	۷۳/۳	
ت	إِخْمَسُوا آید جواب آن دعا	ت	چوب رد باشد جزای هر دغا	۱۷۰/۳	
۱۸۹ الف	آن یکی بودش به کف در چل درم	ت	هر شب افکندی یکی در آب یم	۳۸۱۵/۵	~
پ	رفت یک صوفی به لشکر درغزا	ت	ناگهان آمد قطاریق و وغا	۳۷۳۷/۵	~
ت	کار هر نازکدلی نبود قتال	ت	که گریزد از خیالی چون خیال	۳۷۷۸/۵	
ث	حیفش آمد که بزخمی جان دهد	ت	جان زدست صدق او آسان رهد	۳۸۱۴/۵	
	آن یکی می دید خواب اندر چله	ت	در رهی ماده سگی بُد حامله	۱۴۴۵/۵	~
	در چله کس نی که گردد عقده حل	ت	جز که درگاه خدا عزوجل	۱۴۵۰/۵	
	آمدش آواز هاتف در زمان	ت	کان مثالی دان زلاف جاهلان	۱۴۵۳/۵	
	بانگ سگ اندر شکم باشد زیان	ت	نه شکارانگیزونه شب پاسبان	۱۴۵۵/۵	
۱۹۰ ث	چونکه مجلس بی چنین پیغاره نیست	ت	از حدیث پست نازل چاره نیست	۱۲۴۲/۶	
۱۹۱ پ	گنده بی رالوطی در خانه برد	ت	سرنگون افکنش و دروی فشد	۲۴۹۷/۵	~
۱۹۲ پ	بت شکستی گیرم ابراهیم وار	ت	کوبت تن رافدی کردن به نار	۲۵۰۵/۵	
ت	کنگ زفتی کودک را یافت فرد	ت	زرد شد کودک زبیم قصد مرد	۳۱۵۵/۲	~
۱۹۳ الف	ای برادر بود اندر ماضی	ت	شهری باروستایی آشنا	۲۳۶/۳	~
ب	این چنین رسوا کند حق شیدرا	ت	این چنین گیرد رمیده صیدرا	۶۸۱/۳	
	آن یکی نایی خوش نی می زدست	ت	ناگهان از مقعدش بادی بجست	۷۶۹/۴	~
	زانکه خوشخوان بود کور خمول	ت	باشد از بد خو و بد طبعان حمل	۷۷۴/۴	
پ	آن یکی در وقت استنجا بگفت	ت	که مرا با بوی جنت دار جفت	۲۲۲۱/۴	~
ت	گفت شخصی خوب ورد آورده بی	ت	لیک سوراخ دعا گم کرده بی	۲۲۲/۴	~
	سائلی آمد به سوی خانه بی	ت	خشک نانه خواست یا تر نانه بی	۱۲۵۰/۶	~

- گفت هی هی گفت تن زن ای دژم تادریں ویرانه خود فارغ کنم ۱۲۵۷/۶
- ۱۹۴ الف خواجه‌ی رابودهندوبنده‌یی پروریده کرده اورازنده‌یی ~ ۲۴۹/۶
 ب الحذر ای ناقصان زین گلرخی که بگناه صحبت آمد دوزخی ۲۴۸/۶
 پ خواجه جمعیت بکرد و دعوتی که همی سازم فرج را وصلتی ۲۹۹/۶
 ث خواجه‌یی بودست اورا دختری زهره خدی مه رخی سیمین‌بری ۳۷۱۶/۵ ~
 ج گفت تا چشمش کلابیسه شدن کور گشتست این دوچشم کورمن ۳۷۳۵/۵
- ۱۹۵ الف مرخلیفه مصر را غماز گفت که شه موصل به حوری گشت جفت ۳۸۳۱/۵
 ج گربدش سستی نری خران بود اورا مردی پیغمبران ۴۰۲۵/۵
 ترک خشم و شهوت و حرص آوری هست مردی ورگی پیغمبری ۴۰۲۶/۵
- ۱۹۶ الف یک کنیزک یک خری بر خود فکند از وفور شهوت و فرط گزند ~ ۱۳۳۳/۵
 ت جمله جستی بازماندی از همه صید گرگانند این ابله رمه
 صورتی بشنید گشتی ترجمان بیخبر از گفت خود چون طوطیان ۱۴۲۸-۹/۵
- ۱۹۷ الف همچو آن زن کو جماع خربدید گفت آوه چیست این فحل فرید ~ ۳۳۹۱/۵
 ب لیک از ایمان و صدق بایزید چند حسرت در دل و جانم رسید ۳۳۹۰/۵
 پ امردی و کوسه‌یی در انجمن آمدند و مجمعی بد در وطن ~ ۳۸۴۳/۶
 ث ذره‌یی سایه عنایت بهترست از هزاران کوشش طاعت پرست ۳۸۶۹/۶
- ۱۹۸ الف پادشاهی مست اندر بزم خوش می گذشت آن یک ققیهی بردش ~ ۳۹۱۴/۶
 آن بزرگین گفت ای اخوان خیر ما نه نر بودیم اندر نصح غیر ~ ۳۸۹۲/۶
- ۱۹۹ الف واعظی بد بس گزیده در بیان زیر منبر جمع مردان و زنان ~ ۳۳۲۵/۵
 پ گفت نه بردل نزد بردست زد وای اگر بردل زدی ای پر خرد ۳۳۳۶/۵
 ت همچو آن چوپان که می گفت ای خدا پیش چوپان و محب خود بیا ۳۳۲۰/۵
 چونکه بحر عشق یزدان جوش زد بردل او زد ترا برگوش زد ۳۳۲۴/۵
- ۲۰۰ الف زاهدی رایک زنی بد بس غیور هم بد اورا یک کنیزک همچو حور ~ ۲۱۶۳/۵
 پ آن یکی می شد به ره سوی دکان پیش ره رابسته دید او از زنان ~ ۱۷۲۷/۶
 بین که با این جمله تلخیهای او مرده او بیید و ناپروای او ۱۷۳۵/۶
 روبه یک زن کرد و گفت ای مستهان هی چه بسیاری ای دختر چگان ۱۷۲۹/۶
 ت آنچنان کان خواجه را مهمان رسید خواجه از ایام و سالش بر رسید ~ ۱۱۱۴/۶

- ۲۰۱ الف** آن زنی می خواست تابامول خود
گفت زن نه نیست اینجا غیر من
ت هین سرت برگشته شد هرزه مَتَن
تومشو بر ظاهر هزلش گرو
ث هر جدی هزلست پیش هازلان
هزلها جدست پیش عاقلان
۳۵۴۴/۴ ~
۳۵۵۴/۴
۳۵۵۸-۹/۴
- ۲۰۲ پ** گرد و حرف صدق گویی ای فلان
این نخواندی کالکلام ای مستهام
هین مشوشارِع در آن حرف رَشَد
نیست در ضبطت چوبگشادی دهان
آنکه معصوم ره وَحیِ خداست
گفت تیره در تَبَع گردد روان
فی شُجونِ جَرَّةٍ جَرُّ الکلام
که سخن زומר سخن رامی کشد
از پی صافی شود تیره روان
چون همه صافست بگشاید رواست ۱۶۰۱/۶ - ۱۵۹۷
- ۲۰۳ پ** کشتن این مرد بردست حکیم
آن کسی را کش چنین شاهی کشد
ج نی پی او مید بود ونی زبیم
سوی بخت و بهترین جاهی کشد
۲۲۲/۱ ~
۲۴۲/۱ ~
- ۲۰۴ الف** یک خلیفه بود در ایام پیش
پادشاهی داشت یک برنا پسر
غالب آمد شاه و دادش دختری
ای برادر دان که شهزاده توی
تارهی زین جادوی وزین قَلَق
کرده حاتم را غلام جود خویش
باطن و ظاهر مزین از هنر
از نژاد صالحی خوش جوهری
در جهان کهنه زاده از نوی
استعادت خواه از ربّ الفلق
۲۲۴۴/۱ ~
۳۰۸۵/۴ ~
۳۱۳۸/۴
۳۱۸۹/۴
۳۱۹۲/۴
- ۲۰۵ الف** بود بازرگان و او را طوطی
این چنین باشد وفای دوستان
آن یکی طوطی ز دردت بوی برد
زانکه آوازت ترادرتشد کرد
خواجه با خود گفت کاین پند منست
در قفص محبوس زیبا طوطی
من درین حبس و شما در گلستان
زهره اش بدرید و لرزید و بمرد
خویشتن مرده پی این پند کرد
راه او گیرم که این ره روشنست
۱۵۴۷/۱
۱۵۵۷/۱
۱۶۵۶/۱
۱۸۳۱/۱
۱۸۴۷/۱ ~
- ۲۰۶ الف** آن شنیدستی که در عهد عمر
معنی مردن ز طوطی بُد نیاز
این قدر از بهر ابریشم بها
سوختم من سوخته خواهد کسی
بود چنگی مطربی با کَر و فر
در نیاز و فقر خود را مرده ساز
خرج کن چون خرج شد اینجا بیا
تاز من آتش زند اندر خسی
۱۹۱۳/۱ ~
۱۹۰۹/۱
۲۱۶۶/۱
۱۷۲۱/۲ ~
- ۲۰۷ ب** زن چو دید او را که تند و توسنست
چون به کشتی در نشست و دجله دید
کای عجب لطف آن شه و هاب را
چون پذیرفت از من آن دریای جود
گشت گریان گریه خود دام زنت
سجده می کرد از حیا و می خمید
وین عجبتر کو ستد آن آب را
اینچنین نقد دغل راز و دزود
۲۳۹۴/۱
۲۸۵۷-۹/۱

- ج حاش لّه این حکایت نیست هین نقدحال ماوتست این خوش بین ۲۹۰۰/۱
- ۲۰۸ الف در بخارا خوی آن خواجیم اجل بود با خواهندگان حسن عمل ~ ۳۷۹۹/۶
 ب نادرا روزی یکی پیری بگفت ده زکاتم که منم باجوع جفت ~ ۳۸۱۲/۶
 پ نوبت روز فقیهان ناگهان یک فقیه از حرص آمد درفغان ۳۸۱۸/۶
 ث گفت لیکن تانمردی ای عنود ازجناب من نبردی هیچ جود ۳۸۳۶/۶
 غیرمردن هیچ فرهنگگی دگر درنگیرد باخدای حیلله گر ۳۸۳۸/۶
- ۲۰۹ الف عاقلی براسب می آمد سوار در دهان خفته یی می رفت مار ~ ۱۸۷۸/۲
- ۲۱۰ الف ای برادر بود اندر ماضی شهریی با روستایی آشنا ~ ۲۳۶/۳
 ده چه باشد شیخ واصل ناشده دست در تقلید و حجت در زده ۵۲۲/۳
 ث اوهمی گفتش چه گویی ترهات نی ترادانم نه نام تونه جات ۶۱۷/۳
 ج در میان بیست باد آن بادرا می شناسم چون مسافر زاد را ۶۶۲/۳
- ۲۱۱ ب در بخارا بنده صدر جهان متهم شد گشت از صدرش نهان ~ ۳۶۸۶/۳
 ت شحنة صدر جهان بودی و راد معتمد بودی مهندس اوستاد ۳۸۷۷/۳
 ج چون بدید او چهره صدر جهان گوییا پریدش از تن مرغ جان ۴۶۱۶/۳
 چون صلاهی وصل بشنیدن گرفت اندک اندک مرده جنبیدن گرفت ۴۶۸۷/۳
- ۲۱۲ الف یک حکایت گوش کن ای نیک پی مسجدی بد برکنار شهر ری ~ ۳۹۲۲/۳
 ب هیچ کس در وی نخفتی شب زبیم که نه فرزندش شدی آن شب یتیم ۳۹۲۳/۳
 پ کودکی کوحارس کشتی بُدی طبیلکی در دفع مرغان می زدی ~ ۴۰۸۹/۳
 ت نیمشب آواز باهولی رسید کایم آیم بر سرت ای مستفید ۴۳۲۴/۳
 برجهد و بانگ برزد کای کیا حاضریم اینک اگر مردی بیا ۴۳۵۳/۳
 ج چون عنایتها برو موفور بود نارمی پنداشت و خود آن نور بود ۴۳۶۸/۳
- ۲۱۳ الف آن یکی بیچاره مفلس زدرد آن یکی بیچاره مفلس زدرد ~ ۱۸۳۴/۶
 خُفیه زان و راق کت همسایه است سوی کاغذ پاره هاش آورتودست ۱۹۱۰/۶
 ورگشدان دیرهان زنهات تو وردخود کن دم بدم لاتقنطوا ۱۹۱۵/۶
 گویدو چندانکه افزون می دود از مراد دل جداتر می شود ۲۳۵۷/۶
- ۲۱۴ الف بود یک میراثی مال و عقار جمله را خورد و بماند او عور و زار ۴۲۰۶/۶
 خواب دید او هاتفی گفت اوشنید که غنای توبه مصر آید پدید ۴۲۴۰/۶
 ب قصه آن خواب و گنج زربگفت پس ز صدق اودل آن کس شکفت ۴۲۷۴/۶

- ت** جمله ره حیران و مست اوزین عجب
ث ای طمع در بسته در یک جای سخت
 آن طمع زانجا نخواهد شد وفا
 آن طمع را پس چرا در تن نهاد
 از برای حکمتی و صنعتی
 تادلت حیران بود ای مستفید
 تابدانی عجز خویش و جهل خویش
 هم دلت حیران بود در مُنتَجَع
 گمراهی را منهج ایمان کند
- زانعکاس روزی و راه طلب
 کایدم میوه از آن عالی درخت
 بل زجای دیگر آید آن عطا
 چون نخواستت زان طرف آن چیز داد
 نیز تابا باشد دلت در حیرتی
 که مرادم از کجا خواهد رسید
 تا شود ایقان تو در غیب بیش
 که چه رویاند مُصَرِّفِ زین طمع
 کز روی را مَحَصَّد احسان کند
- ۴۳۳۷/۶
 ۴۱۹۰-۹۶/۶
 ۴۳۴۲/۶
- ۲۱۵ الف** سایه برده او و خاکش سایه مند
ب چون مبدل گشته اند ابدال حق
ت لیک پاسخ دادنم فرمان نبود
ث ای بسا درگور خفته خاک وار
- صد هزاران زنده در سایه ویند
 نیستند از خلق برگردان ورق
 بی اشارت لب نیارسته گشود
 به زصد احیاء به نفع و انتشار
- ۳۰۱۳/۶
 ۳۱۹۲/۶
 ۳۵۲۵/۶
 ۳۰۱۲/۶
- ۲۱۶ الف** شب چو شه محمود بر می گشت فرد
 عارف شه بود چشمش لاجرم
 گفت وهو معکم این شاه بود
 زان محمد شافع هرداغ بود
 امت خود را بخوایم من ازو
 هر جسی را چون دهی ره سوی غیب
ب مجرمان را چون به جلادان دهند
ت وقت آن شدای شه مکتوم سیر
- با گروهی قوم دزدان باز خورد
 برگشاد از معرفت لب با حشم
 فعل ما می دید و سرمان می شنود
 که ز جز حق چشم او مازاغ بود
 کونگرداند ز عارف هیچ رو
 نبود آن حس را فتور مرگ و شیب
 چون بجنبید ریش من ایشان رهند
 کز کرم ریشی بجنبانی بخیر
- ۲۸۱۶/۶ ~
 ۲۸۵۶-۷/۶
 ۲۸۶۱/۶
 ۲۸۵۹/۶
 ۲۸۱۴/۶
 ۲۸۳۸/۶
 ۲۹۰۹/۶
- ۲۱۸ الف** آن ایاز از زیرکی انگیخته
 بازگردان قصه عشق ایاز
ت گفت ای شه جملگی فرمان تراست
ث چارقت نطفه ست و خونت پوستین
ج گفت من دانم عطای اوست این
 بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت
- پوستین و چارقتش آویخته
 کان یکی گنجیست مالا مال راز
 با وجود آفتاب اختر فناست
 باقی ای خواجه عطای اوست بین
 ورنه من آن چارقم وان پوستین
 هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
- ۱۸۵۷/۵ ~
 ۱۹۱۸/۵
 ۲۱۳۴/۵
 ۲۱۱۵/۵ ~
 ۲۱۱۳-۱۴/۵
- ۲۱۹ الف** شاه روزی جانب دیوان شتافت
پ یابه خواب این دیده بود آن پرفصفا
 عارفان زاغاز گشته هوشمند
- جمله ارکان رادرا آن دیوان بیافت
 کرده بود اندر بغل دوسنگ را
 از غم و احوال آخر فارغند
- ۴۰۳۵/۵ ~
 ۴۰۵۷/۵
 ۴۰۶۶/۵

۴۰۷۹/۵	برگزینند پس نهد شاه مرا	بی گهر جانی که رنگین سنگ را	ت
۴۱۵۱/۵	ای تو سلطان و خلاصه امر کن	من که باشم که بگویم عفو کن	ج
۳۵۸۳/۶	هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر	بود شاهی شاه را بدسه پسر	۲۲۰ الف
۳۶۳۵/۶	دور باشید و بترسید از خطر	اللّه اللّه زان دِزذات الصّور	پ
۳۶۵۴ - ۵/۶	خود نمی افتاد آن سومیلشان	گر نمی گفت این سخن را آن پدر	خود بدان قلعه نمی شد خیلشان
۳۶۹۹/۶	برگرفتند از پی آن دِز طریق	این سخن پایان ندارد آن فریق	ت
۳۷۰۴ - ۵/۶	پنج در در بحر و پنجی سوی بر	اندران قلعه خوش ذات الصّور	پنج ازان چون حسّ به سوی رنگ و بو
۳۷۸۷/۶	کشف کرد آن راز را شیخ بصیر	بعّد بسیار تفحص در مسیر	ت
۴۶۱۷/۶	رفت و شد بامعنی معشوق جفت	صورت معشوق زو شد در نهفت	ث
۴۷۶۳/۶	گشت طغیانی زاستغنا پدید	اندرون خویش استغنا بدید	ج
۴۸۶۵/۶	برداور بعد سالی سوی گور	قصه کوتاه کن که رشک آن غیور	ح
۴۸۷۶/۶	صورت و معنی بکلی او ربود	وان سوم کاهلترین هر سه بود	د
۴۹۱۶/۶	زانکه ازدل جانب دل روزنه ست	دردل من آن سخن زان میمنه ست	اندران قلعه خوش ذات الصّور
۳۷۰۴/۶	پنج در در بحر و پنجی سوی بر		
۳۶۲۲/۲	معنی اندروی مثال دانه بیست	ای برادر قصه چون پیمانہ بیست	۲۲۱ ت
۱۴۳۰/۵	عکس خود را پیش او آورده رو	طوطی در آینه می بیند او	۲۲۲ ب
۳۵۴۶/۱	بهر آزار و حیای هیچ کس	آینه و میزان کجا بندد نفس	ت
	که به بغداد است گنجی مستتر	بارها من خواب دیدم مستمر	۲۲۳ ب
۴۳۱۴ - ۱۵/۶	بود آن خود نام کوی این حزین	در فلان سوی و فلان کوی دفین	

آیات و کلمات قرآنی

ب/۵۸	آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنه و قنا عذاب النار
ب/۴۲	اشداء علی الکفار
ث/۱۱۶	الله یتوفی الانفس حین موتها و التي لم تمت فی منامها
ب/۱۴۸	الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل
ت/۴۳	ان تستفتحوا فقد جاءکم الفتح
پ/۱۲۱	اذا جعلنا فی اعناقهم اغلالاً فهي الی الاذقان فهم مقمحون
ب/۲۲	ان ابراهیم کان امثا قانتا
الف/۱۱۷	ان دار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون
ث/۲۹	ان الانسان لیطغى ان رآه استغنى
پ/۱۹۱	ان الله لا یستحیی ان یضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها
ت/۲۳	انی ارى فی المذام انی اذبحک
ت/۴۲	انی جارٌ لکم
ث/۱۱	ثم اورثنا الكتاب
ج/۴۲	جنوداً لم تروها
الف/۴۱	حبل من مسد
پ/۲۶	رب ارني انظر الیک
چ/۳۵	رب اغفر لی و هب لی ملکاً لا ینبغی لاحد من بعدی
چ/۲۰	رب بما اغویتنی
چ/۲۰	ربنا ظلمنا انفسنا
ث/۲۲	طهرا بیتی
ب/۱۴۶	عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم

ج/٥١	فلا اقسم بالشفق
ث/٢١٦	فهو معكم
ت/٨٦	فهى كالحجارة او اشد قسوةً
٥٤/ث؛ ١٠٣/ت و ث	قل الروح من امر ربي
ث/٥٢	قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
پ/٨٨	كزرع اخرج شطاه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع
ت/٢٢	لا احب الآفلين
ث/٢٥	لا تقصص رؤياك على اخوتك
ت/٥٦	لا تلقوا بايديكم الى التهلكه
پ/٨٦	لا شرقيه ولا غربيه
ب/٣٦	لانفرق بين احدٍ من رسله
الف/٢١٥	لهم البشرى فى الحياة الدنيا و فى الآخرة
٥٠/ت؛ ١١٧/پ؛ ٢١٦/الف	ما زاغ البصر و ما طغى
الف/٣٩	ما ودعك ربك و ما قلى
٨٨/الف، ب	مكثاً على وجهه
ب/٣٦	من يطيع الرسول فقد اطاع الله
ت/٣١	و آتيناہ الحكم صبياً
پ/١٤٢	واتل عليهم نبأ الذى آتيناہ آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين
ت/٢١	و استغشوا ثيابهم
ب/١٣٨	و السماء ذات البروج
پ/١٤٥	و لا يستثنون
٣٩/الف؛ ٥١/ج	و الضحى
ج/٥١	و الليل
پ/١٠	و ما رميت اذ رميت
پ/٢٠٢	و ما ينطق عن الهوى
ث/١١٦	و نقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال
ب/١٤٦	يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
٢٥/چ	يا بشرى هذا غلام
پ/٨٦	يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم
٧/ت؛ ٢١٧/الف	يحبهم و يحبونه
پ/٨٦	يخطف الابصار

احاديث وسنن وادعيه

ت/٤٥، ب، پ، ت	ارحنا يا بلال
الف/١٠٢	اعقلها وتوكل
پ/١٩٣	اللهم اجعلنى من المتطهرين
پ/١٩٣	اللهم ارحنى رائحة الجنة
ث/٤٣	اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
الف/٢٠	ان الله تعالى خلق آدم على صورته
ب/٦٠	انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن
پ/١٣٤	اياكم والوفان اللويفتح عمل الشيطان
ج/٥٢	بل الرفيق الاعلى
ج/٤٥	جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً
ث/٤٥	حبب اللى من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعل قرة عينى فى الصلاة
ب/٨٩	الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها
ب/٨٩	الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من اهل النفاق
ب/٤٥	خذوا شطر دينكم من الحميراء
پ/٢٧	خلقت خلقاً واهلكتهم
پ/٩٠	الدنيا حلم
ت/١٨٧	الرزق يطلب العبد كما يطلبه
ب/٥٢	طوبى لمن رانى و لمن راي من رانى
پ/٤٣	عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة وهم كارهون
پ/٥٩	عجلوا الطاعات قبل الفوت
ث/١٣٧	قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن
الف/١٠٢	الكاسب حبيب الله
ت/٤٦	الكافر ياكل فى سبعة امعاء والمؤمن ياكل فى معاً واحدة
ب/٤٥	كلمينى يا حميرا
پ/٤٥	كلمينى يا عايشه
ت/٤٣	كنت نبياً و آدم بين الروح والجسد
ب/٥١	كنت نبياً و آدم بين الماء والطين
ج/٤٥	لاينام قلبى (ينام عينى و نه)
الف/٥١	لولاك لما خلقت الافلاك
ت/٥٠؛ ١٧١/ب	لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل

پ/٦٣	ب/٦٢	ما عرفناک (حق معرفتک)
پ/٥١		ما من نبی آدم و من سواه الا تحت لوائی
پ/٤٠		مانالیت قریش منی شیئاً حتی مات ابوطالب
ب/٥٣		المرء مع من احب
پ/٥٣		من اراد ان ينظر الی میت یمشی علی وجه الارض فلینظر الی ابی بکر
ج/٥٢		من بشرنی بخروج صفر بشرته بالجنة
ج/٢١٨		من عرف نفسه فقد عرف ربه
پ/٥٢	پ/٢٠٨	موتوا قبل ان تموتوا
ت/٩٠		الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا
ج/١٥٤		الناقص ملعون
پ/٥١		نحن الآخرون السابقون
ب/٢٥		ینظر بنور الله (اتقوا فراسة المؤمن فانه ~)

اقوال، امثال و مصرعها

ب/٦		احدیة الطريق الامم
الف/١٨٤		اکل الصوفی
ج/٢٢		اما الیک فلا
ب/٦٢		انا الحق
ب/١٤٦		التوبة النصوح ان يتوب ثم لا يعود الی الذنب
ح/١٢		خطوتان وقد وصلت
پ/٦٢		سبحانی ما اعظم شانی
ب/٦		الطرق الی الله بعدد نفوس الخلايق
پ/٨٧		علم الاباعر
پ/١٣٤		ليس الخبر كالمعاينه
د/٢٥		ما رأيت شیئاً الا وقد رأيت الله قبله ~
پ/٢٢٠		المرء حریض علی ما منع
ح/١٢		المغلوب كالمعدوم
ب/١٦٠		منی کبدي بل كل نفسی و سؤلها (مصرع)
ب/٢٢		واحد كالالف
ب/٦٤		وجدت الله فی صحبة حماری

کتابنامه*

- اتحافات السنیة فی الاحادیث القدسیة، تألیف الشیخ محمد المدنی، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۸ ق.
- اتحاف السادة المتقین بشرح اسرار احیاء علوم الدین، تألیف السید المرتضی محمد بن محمد الزبیدی، ده مجلد، قاهره ۱۳۱۱ ق.
- احادیث مثنوی، مشتمل بر مواردی که مولانا در مثنوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایات و مآخذ آنها، به جمع و تدوین بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۳۴ ش.
- احیاء علوم الدین، تصنیف الامام ابی حامد محمد بن محمد الغزالی به ضمیمه تعریف الاحیاء. الاملاء علی مشکلات الاحیاء، المغنی عن حمل الاسفار، و عوارف المعارف سه‌روردی در هاشم، چهار مجلد، مصر ۱۹۳۹ م.
- اخبار الزمان و من اباده الحدثان ~ ، تصنیف ابی الحسن علی بن الحسین بن علی المسعودی، الطبعة الاولى، مصر ۱۳۵۷ ق.
- الاخبار الطوال، تألیف ابی حنیفه احمد بن دواد الدینوری، طبع دارالمکتبة العربیه، بغداد، بدون تاریخ.
- ادوار فقه، تألیف محمود شهابی خراسانی، دو جلد، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۹، ۱۳۳۶ ش.
- ارشاد الارب الی معرفه الادیب، المعروف بمعجم الادیباء او طبقات الادیباء، هفت مجلد، طبع مارگولیو، سلسله اوقاف گیب ۲۷-۱۹۲۳ م. ایضاً طبع مصر، بیست مجلد، قاهره، ب. ت.
- أسد الغابه فی معرفه الصحابه، تألیف عزالدین ابی الحسن علی بن محمد بن عبدالکریم الجزری، المعروف بابن الاثیر، بتصحیح مصطفی وهبی، پنج مجلد، مصر ۱۲۸۶ ق.
- اسرار البلاغه، للشیخ الامام عبدالقاهر الجرجانی، تحقیق ه. ریتر، استانبول ۱۹۵۴ م.
- اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی السعید، تألیف محمد بن منور مبهنی، به اهتمام احمد بهمنیار، طهران ۱۳۱۳ ش.

اسرارنامه، گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، با تصحیح تعلیقات و حواشی دکتر سید صادق گوهرین، طهران ۱۳۳۸ ش.

الاشارات والتنبیها، للشیخ ابی علی حسین بن عبدالله سینا، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن الحسن الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب الدین الرازی، سه مجلد طهران ۱۳۷۹ ق.
الاصابه فی تمیز الصحابه، تألیف احمد بن علی بن الکنانی العسقلانی الشافعی المعروف بابن الحجر، و معه الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، چهار مجلد، طبع مصر ۵۹-۱۳۵۸ ق.
الهی نامه عطار، از گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح فواد روحانی، طهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ش.

الامالی، تألیف ابی علی اسماعیل بن القاسم القالی البغدادی، دو جزو، مصر ۱۹۵۳ م.
امالی، السید المرتضی الشریف ابی القاسم علی بن الطاهر، فی التفسیر والحديث والادب، دو مجلد، اُفت از روی طبع محمد بدرالدین الحلبي، قم ۱۴۰۳ ق.
امثال و حکم، تألیف علامه علی اکبر دهخدا، طهران، چاپ سوم ۱۳۵۲ ش.
انساب الاشراف تصنیف احمد بن یحیی المعروف بالبلاذری. تحقیق الدكتور محمد حمید الله. دارالمعارف بمصر ۱۹۵۹ م.

اوایل المقالات فی المذاهب والمختارات، تألیف العلامة الامام بن الشیخ المفید محمد بن النعمان و یلیها شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد، طبع واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۳۱ ش.
اوراد الاحباب و فصوص الآداب، تألیف ابوالمفاخر یحیی باخرزی، شامل بخش فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۵ ش.
البدء والتاریخ، تألیف مظهر بن طاهر المقدسی، شش جزو، متن با ترجمه فرانسوی کلمنت هوار، پاریس ۱۹۱۹-۱۸۹۹ م.

تاریخ الخلفاء تألیف الامام الحافظ جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السیوطی، بتحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر ۱۹۵۲ م.

تاریخ الرسل والملوک، تألیف ابی جعفر محمد بن جریر الطبری، شانزده مجلد، با ذیل و فهرس، اُفت طهران، از طبع دخویه، لیدن ۱۹۰۱-۱۸۷۶ م.

تاریخ بلعمی، تألیف ابوعلی محمد بن محمد بلعمی. تکمله و ترجمه تاریخ طبری، به تصحیح ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، طهران ۱۳۴۱ ش.

تاریخ پیامبر اسلام، تألیف دکتر محمد ابراهیم آیتی، با تجدید نظر و اضافات و کوشش دکتر ابوالقاسم گرجی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۶۱ ش.

تاریخ جهانگشای، تألیف غلاءالدین عظاملک بن بهاءالدین محمد الجوینی، به سعی و اهتمام علامه محمد بن عبدالوهاب قزوینی، سه مجلد، طبع لیدن ۱۹۳۷-۱۹۱۱ م.

تاریخ گزیده، طبع فاکسی میله، اوقاف گیب ۱۳-۱۹۱۰؛ طبع دکتر عبدالحسین نوایی، طهران ۱۳۳۹ ش.
تاریخ الیعقوبی، تألیف احمد بن ابی یعقوب المعروف بابن واضح الاخباری، سه مجلد، طبع نجف

۱۳۵۸ق.

تبصرة العوام في معرفة مقالات الانام، منسوب به سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى، به تصحيح عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳ش.

التبصير في الدين وتمييز الفرقه الناجيه عن الفرق الهالكين، للامام ابى المظفر الاسفراينى، طبع محمد زاهد الكوثرى، مصر ۱۹۵۵م.

تجارب السلف، تأليف هندوشاه نخجوانى، به اهتمام عباس اقبال، طهران ۱۳۱۳ش.

ترجمة احياء علوم الدين، انشاء مويدالدين محمد خوارزمى، دوره، به كوشش حسين خديو جم، طبع طهران ۶۰-۱۳۵۱ش.

التصوف عند ابن سينا، دراسة لنصوص من الاشارات، بقلم الدكتور عبدالحليم محمود، طبع قاهره، ب ت. التعريفات، تأليف السيد الشريف على بن محمد بن على السيد ازين ابى الحسن الحسينى الجرجانى الحنفى، مصر ۱۹۳۸.

تفسير جامع البيان، لابى جعفر محمد بن جرير الطبرى، سى جزء در دوازده مجلد، قاهره ۱۳۷۳ق. تفسير حدايق الحقايق، تأليف معين الدين فراهى هروى مشهور به ملامسكين، به كوشش دكتور سيد جعفر سجادى، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۶ش.

تفسير روح الجنان وروح الجنان، تصنيف شيخ ابى الفتوح الرازى، پنج مجلد، طبع افست، قم ۱۴۰۴ق. تفسير قرآن مجيد، نسخه محفوظ در كمبريج، دو مجلد، به تصحيح دكتور جلال متينى. طهران ۱۳۴۹ش. التفسير الكبير، للامام الفخر الرازى، سى و دو جزء در شانزده مجلد، الطبعة الثالثة، افست در ايران، ب ت. تليس ابليس، تأليف جمال الدين ابى الفرج عبدالرحمن بن الجوزى البغدادى، مصر ۱۹۲۸م.

ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب، لابى منصور عبدالملك بن محمد بن اسماعيل الثعالبى النيسابورى، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، طبع مصر ۱۹۶۵م.

الجامع الصغير فى احاديث البشير النذير، تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر السيوطى، دو جزء، مصر ۱۳۲۱ق.

جذب القلوب الى ديار المنجوب، تأليف عبدالحق بن سيف الدين الترك الدهلوى البخارى، تأليف شده در سنه ۱۰۰۱ در دهلى، طبع لاهور، ب ت.

جواهر الاسرار وزواهر الانوار، در شرح مثنوى مولوى، تأليف كمال الدين حسين بن حسن خوارزمى، سه جزو، ريك مجلد، طبع لكهنو ۱۳۱۲هـ. ق.

الجواهر المضيئه، تأليف الامام عبدالقادر بن محمد الحنفى المصرى، طبع حيدرآباد دكن ۱۳۳۲ق. چهار مقاله، تأليف احمد بن عمر بن على نظامى سمرقندى، به سعى و اهتمام محمد بن عبد الوهاب قزوينى، ليدن ۱۹۱۰م.

حبيب السير فى اخبار افراد البشر، تأليف غياث الدين بن همام الدين محمد الحسينى مشهور به خواندمير، چهار مجلد، طبع كتابخانه خيام، طهران ۱۳۳۰ش.

حدود العالم من المشرق الى المغرب، مجهول المؤلف، به كوشش دكتور منوچهر ستوده، انتشارات دانشگاه

طهران ۱۳۴۰ ش.

حديقة الحقیقه و شریعة الطریقه، از گفتار سنایی غزنوی، به جمع و تصحیح مدرس رضوی، طهران ۱۳۲۹ ش.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة، تألیف الحکیم الالهی صدرالدین شیرازی، نه مجلد، دار احیاء تراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.

حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، لابی نعیم احمد بن عبدالله الاصفهانی، ده جلد، بیروت، دارالکتب ۱۳۸۷ ق.

حیة الحیوان الکبری، تألیف الشیخ کمال الدین الدمیری، و بهامشه کتاب عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات لזکریا بن محمد بن محمود القزوینی، دو مجلد، مصر ۱۳۵۶ ق.

دره التاج لغرة الدباج، تألیف ابوالثناء قطب الدین محمود بن مسعود کازرونی معروف به علامه شیرازی، به اهتمام سید محمد مشکاة، دو مجلد، طهران ۲۴-۱۳۱۷ ش.

دلایل الاعجاز فی علم المعانی، تألیف الامام عبدالقاهر الجرجانی، افست از طبع السید محمد رشید رضا، قم ۱۴۰۲ ق.

دلایل النبوه، لابی احمد بن حسین البیهقی، دو مجلد، قاهره ۱۳۸۹ ق.

الرد علی المنطقیین (کتاب ۴)، للامام العلامة شیخ الاسلام ۴ تقی الدین ابی العباس احمد بن تیمیة الحرانی، طبع بمبئی ۱۹۴۹ م.

رسالة الاملاء علی اشکالات الاحیاء، هامش احیاء علوم الدین غزالی، جزو اول، طبع مصر ۱۹۳۹ م.

رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، به خامه بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، طهران ۱۳۳۳ ش.

رسالة فریدون بن احمد سپهسالار در احوال مولانا جلال الدین مولوی، به تصحیح سعید نفیسی، طهران ۱۳۲۵ ش.

الرسالة القشیریة، للامام ابی القاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری، و علیها هوامش من شرح شیخ الاسلام زکریا الانصاری، طبع مصر ۱۹۵۷ م.

رہبر فرد، در منطق، تألیف آقا میرزا محمود شهابی مجتهد خراسانی، چاپ دوم، طهران ۱۳۶۸ ق.

زین الاخبار معرف به تاریخ گردیزی، تألیف ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، طبع طهران ۱۳۲۷ ش.

سخن و سخنوران، نوشته بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، طهران ۱۳۵۰ ش.

سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه تحفة النظار، انشاء دکتر محمد علی موحد، ۱۳۳۷ ش.

سفینه البحار و مدینة الحکم والآثار، تألیف المحدث المتبحر ۴ الحاج الشیخ عباس القمی، دو مجلد، طهران ۱۳۵۵ ق.

سندباد نامه، انشاء محمد بن علی بن محمد الظہیری السمرقندی، به اهتمام و تصحیح احمد آتش، طبع استانبول ۱۹۴۸ م.

- سندبادنامه، تألیف خواجه بهاءالدین محمد بن علی بن محمد بن الحسن الظهیری السمرقندی، به کوشش علی قویم، طهران ۱۳۳۳ ش.
- سیاست نامه یا سیر الملوک، تألیف ابوعلی حسن بن علی نظام الملک، به اهتمام سید عبدالرحیم خلخالی، طهران ۱۳۱۰ ش.
- سیرت رسول الله مشهور به سیره النبی، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی قاضی ابرقوه، با مقدمه و به تصحیح دکتر اصغر مهدوی، دو مجلد، طهران ۶۰-۱۳۵۹ ش.
- سیرت شیخ کبیر ابو عبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمیل طاری، استانبول ۱۹۵۵ م.
- شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تألیف بدیع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۴۰ ش.
- شرح اسرار مثنوی، تألیف حکیم متآله حاجی ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، طهران ۱۲۸۵ ق.
- شرح تجرید الاعتقاد، موسوم بکشف المراد، تصنیف جمال الدین الحسن بن یوسف الحلّی. المشتهر بالعلامة، طبع صیدا ۱۳۵۳ ق.
- شرح تعرف، تألیف ابوابراهیم اسمعیل بن محمد بن عبدالله المستملی البخاری، چهار جلد در یک مجلد، لکهنو ۱۹۱۲ م.
- شرح حکمة الاشراق، للفاضل المحقق به محمد بن مسعود المشهور بقطب الدین الشیرازی، افست از چاپ سنگی، طهران ۱۳۱۵ ق.
- شرح فصوص الحکم، تألیف داود بن محمود القیصری، افست از چاپ سنگی ۱۲۹۹ ق، طهران ۱۳۶۳ ش.
- شرح فصوص الحکم تألیف مؤیدالدین جندی، به اهتمام سید جلال آشتیانی و دکتر ابراهیمی دینانی، مشهد ۱۳۶۱ ش.
- شرح مثنوی شریف، دفتر اول، تألیف بدیع الزمان فروزانفر (نا تمام)، سه جزء، انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۶-۸ ش.
- شرح گلشن راز موسوم به مفاتیح الاعجاز، تألیف شیخ محمد لاهیجی، به اهتمام و مقدمه کیوان سمیعی، طهران ۱۳۳۷ ش.
- شرح مثنوی معنوی، نگاشته شاه داعی الی الله شیرازی، به تصحیح محمد نذیر رانجه‌ها، دو مجلد، طبع راولپندی ۱۹۸۵ م.
- شرح منازل السابرین، تألیف کمال الدین عبدالرزاق الکاشانی، به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، طهران ۱۳۱۵ ق.
- شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیست جزء در دو مجلد، افست از طبع مصر، الطبعة الثانية ۱۹۶۵ م.
- الشفای بتعریف حقوق المصطفی، للعالم العلامة المحقق القاضی ابی الفضل عیاض الیحصی، دو جزء در یک مجلد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ب ت.

- شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، للحکیم الالهی الشیخ عبدالرزاق اللاهیجی، دو جزو در یک مجلد، افست از طبع سنگی، طهران ۱۳۰۴ ق.
- شیرین و خسرو، مثنوی از گفتار امیر خسرو دهلوی، مستن انتقادی و مقدمه، به قلم غضنفر علی یف، مسکو ۱۹۶۲ م.
- صفة الصفوة، للامام العالم جمال الدین ابی الفرج بن الجوزی، چهار مجلد، بیروت ۱۹۷۹ م.
- طبقات الشافعية الكبرى، تألیف شیخ الاسلام تاج الدین ابی نصر عبدالوهاب بن تقی الدین السبکی، ده مجلد، مصر ۱۳۲۴ ق.
- طبقات الصوفیه، امالی شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله هروی انصاری، ترتیب و نوشته عبدالحی حبیبی قندهاری، کابل ۱۳۴۱ ش.
- طبقات الكبرى المسماة بلوائح الانوار فی طبقات الاحبار، تألیف ابی المواهب عبدالوهاب بن احمد بن علی الانصاری المعروف بالشعرانی، دو جلد در یک مجلد، مصر ۱۹۵۴ م.
- طبقات الكبير، لابن سعد محمد الكاتب الواقدي، طبع لیدن ۴۰-۱۹۰۴ م.
- طوق الحمامة فی الالفه والالاف، لابن حزم ابی محمد علی بن احمد الاندلسی، طبع لیدن ۱۹۱۴ م.
- عرايس المجالس فی قصص الانبياء، تألیف ابی اسحق احمد بن محمد الثعلبی، قاهره ۱۳۲۴ ق.
- العقد الفريد، للامام شهاب الدین احمد المعروف بابن عبدربه الاندلسی المالکی و بهامشه زهر الآداب لابی اسحق الحصری القيروانی، سه مجلد، طبع بولاق ۱۳۰۱ ق.
- الغنيه لطالبي طريق الحق، للشيخ عبدالقادر الجيلاني، الطبعة الثانية، قاهره ۱۹۵۷ م.
- فرايد السلوك فی فضائل الملوك، تألیف اسحق بن ابراهيم بن ابی الرشيد، تألیف شده در سنه ششصد و ده هجری، نسخه عكسی از مجموعه اياصوفیه.
- فردوس الحكمه، تألیف علی بن ربیع الطبری، طبع و تصحیح محمد زبیر الصدیقی، برلین ۱۹۲۸ م.
- الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم، لابی منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، طبع محمد زاهد الكوثري، مصر ۱۹۴۸ م.
- فيه مافيه، اثر گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، به تصحیح و حواشی بديع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۳۰ ش.
- قابوس نامه، تألیف عنصر المعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، طهران ۱۳۴۵ ش.
- قصص الانبياء، تألیف ابواسحق ابراهيم بن منصور بن خلف النيسابوري، به اهتمام حبیب یغمائی، طهران ۱۳۴۰ ش.
- قصص العلماء، تألیف محمد بن سلیمان تنکابنی، طهران ۱۲۹۰ ق و چاپ جدید مفلوط طهران ۱۳۹۶ ق.
- قواعد المرام فی علم الکلام، تصنیف المولی کمال الدین میثم البحرانی، الطبعة الاولى، قم ۱۳۹۸ ق.
- قوت القلوب فی معاملة المحبوب، لابی طالب محمد بن ابی الحسن علی المکی، دو جزو، قاهره ۱۳۱۰ ق.
- الکامل فی التاریخ، للامام العلامة به ابی الحسن علی به الشیبانی المعروف بابن الاثیر، نه مجلد، مصر

۱۳۴۸-۵۹.

- کامل فی اللغة والادب، لابی العباس محمد بن یزید المعروف بالمبرد، سه جزو، مصر ۱۳۴۷ق.
- کتاب الاذکیاء، لابن الجوزی، طبع قاهره ۱۳۰۶ق.
- کتاب الاغانی، لابی الفرج الاصبهانی، الطبعة الثانية، بتصحيح الشنقيطی، قاهره ۳-۱۳۲۲ق.
- کتاب الشفا، للشيخ الرئيس ابن سینا، الالهيات، راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مذكور، قاهره ۱۹۶۰م.
- کتاب الفهرست للنديم، طبع رضا تجدد، طهران ۱۹۷۳م.
- کتاب فصوص الحکم، للشيخ الاکبر محیی الدين بن عربي، والتعليقات عليه بقلم ابوالعلا عفيفی، مص ۱۹۴۶.
- کتاب فقه اللغة و اسرار العربيه، تألیف الامام ابی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعيل الثعالبي، الطب الاولی، مصر ۱۳۱۸ق.
- کتاب کليله و دمنه، ترجمه و نگارش ~ نصرالله بن محمد بن عبدالحميد منشی، به اهتمام و تصحيح حواشی عبدالعظيم قریب، چاپ چهارم، ۱۳۱۹ش.
- کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسير خواجه عبدالله انصاری، تألیف ابوالفضل رشيدالدين الميبدی، به اهتمام علی اصغر حکمت، ده مجلد، طهران ۳۹-۱۳۳۱ش.
- کشف المحجوب هجویری، به اهتمام و تصحيح والتتین ژوفسکی، لنين گراد ۱۹۲۶م.
- کليله و دمنه، انشای ابوالمعالي نصرالله منشی، تصحيح و توضيح مجتبی مینوی طهرانی، ۱۳۴۳ش.
- کمال الدين و تمام النعمة فی اثبات الغيبة و کشف الحيره، لابی جعفر محمد بن علی القمی ابن بابويه طبع طهران ۱۳۰۱ق. ايضاً مشهوره: اکمال الدين و اتمام النعمة ~
- کیمیای سعادت، تصنیف امام حجة الاسلام زين الدين ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی، به کوشش احمد آرام، چاپ چهارم، طهران ۱۳۵۲ش.
- لباب الالباب، تألیف محمد عوفی، طبع براون - قزوینی، دو مجلد، لیدن ۶-۱۹۰۳م، طبع سعيد نفسي، جلد دریک مجلد، طهران ۱۳۳۵ش.
- اللمع فی التصوف لابی نصر السراج، حقه و قدم له و خرج احاديثه: الدكتور عبدالحميد محمود- عبدالباقي سرور، مصر ۱۹۶۰م.
- لطائف الطوائف، تألیف مولانا فخرالدين علی صفی، به سعی و اهتمام احمد گلچين معانی، طه ۱۳۳۶ش.
- مآخذ قصص و تمثيلات منوی، تألیف بديع الزمان فروزانفر، طهران ۱۳۳۳ش.
- مجالس سبعة، مشتمل بر هفت مجلس از مجالس مولانا جلال الدين، طبع دكتور فريدون نافذبک، ۱۳۵۶
- مجمع الامثال لابی الفضل احمد بن محمد النيسابوري الميداني، منشورات دارالمكتبة الحيات، مجلد، طبع بيروت، ب ت، طبع طهران ۱۲۹۰ق.
- مجمع البيان فی تفسير القرآن، تألیف الشيخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی، پنج مجلد، طبع ص ۱۳۳۱ق.

- مجله التواریخ والقصص، مجهول المؤلف، به تصحیح م. بهار، طهران ۱۳۱۸ ش.
- المحاسن والمساوی، تألیف ابراهیم بن محمد البیهقی، طبع مصر ۱۳۲۵ ق.
- محاضرات الادباء و محاورات الشعراء والبلغاء، تألیف ابی القاسم حسین بن محمد المعروف براغب الاصبهانی، دو مجلد، طبع مصر ۱۳۲۶ ق.
- مخزن الادویه، قرابادین فارسی، تألیف سید محمد حسین بن سید محمد هادی عقیلی علوی خراسانی، تألیف شده در سنه یکهزار و یکصد و هشتاد و سه هجری، افست از طبع کلکته ۱۸۴۴ م.
- مخون الاسرار حکیم نظامی گنجه‌یی، به تصحیح وحید دستگردی، چاپ سوم ۱۳۳۶ ش.
- مروج الذهب و معادن الجواهر فی التاریخ، تألیف العلامة الامام ابی الحسن علی بن الحسین المسعودی الشافعی، دو جزو، مصر ۱۳۴۶ ق.
- المستطرف فی کل فن مستظرف، تألیف الامام الشیخ شهاب الدین الابشهی، دو جلد در یک مجلد، طبع مصر ۱۳۰۰ ق.
- مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، تألیف سعید الدین سعید فرغانی، به اهتمام سید جلال آشتیانی، مشهد ۱۳۵۷ ش.
- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تألیف عزالدین محمود کاشانی، تصحیح جلال همایی، طهران ۱۳۲۵ ش.
- مصیبت نامه، گفتار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، طهران.
- معارف بهاء‌ولد، مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء‌ولد با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، دو جلد، طهران ۸-۱۳۳۳ ش.
- معجم البلدان، للشیخ الامام شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی، پنج مجلد، بیروت، دار صادر ۱۹۷۹.
- مقالات شمس تبریزی، طبع احمد خوشنویس (عماد)، طهران ۱۳۴۹.
- مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، چاپ دوم، انتشارات خانقاه احمدی، چاپخانه دانشگاه طهران ۱۳۵۶ ش.
- مکتوبات مولانا جلال‌الدین، طبع دکتر فریدون نافذبک، آنقره ۱۹۳۷ م.
- الملل والنحل، تألیف الامام تاج‌الدین محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، قاهره ۱۹۶۸ م.
- مناقب العارفين، تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی، با تصحیحات تحسین یازیجی، دو مجلد، طبع آنقره ۱۹۵۹ م.
- المنتظم فی تاریخ الملوك والاهم، تألیف جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن الجوزی، طبع حیدرآباد دکن ۶۲-۱۳۵۷ ق.
- المنقذ من الضلال، للامام ابی حامد محمد الغزالی، طبع فرید جبر، بیروت ۱۹۵۹ م.
- نفحات الانس من حضرات القدس، تألیف مولانا عبدالرحمن بن احمد جامی، به کوشش مهدی توحیدی پور، طهران ۱۳۳۷ ش.
- نهاية الاقدام فی علم الکلام، تألیف محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، طبع الفرد جیوم، اکسفورد

۱۹۳۴م.

وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، لابی العباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر بن خلکان، حقه و علق حواشیه محمد محیی الدین عبدالحمید، شش مجلد، قاهره ۱۹۴۹م.
 ولدنامه، مثنوی ولدی به بحر خفیف، انشاء بهاء الدین ولد بن مولانا جلال الدین، با مقدمه و تصحیح جلال همایی، طهران ۱۳۱۵ش.

EI(1) = The Encyclopaedia of Islam, prepared by a number of leading orientalis, Ed. by M. T. Houtsma, A. J. Wensinck and others, London, 1938, 5 vols.

EI(2) = L'Encyclopedie de l'Islam, Nouvelle edition, . Leyden –Paris 1960–1968, 5 vols. ~

ERE = Encyclopaedia of religion and Ethics, edited by W. Hastings, third ed. 1956, 13 vols.

GIP = Grundriss der iranischen Philologie, herausgegeben von W. Geiger und E kuhn, 1–2 Bd Strassbourg 1896–1904.

OLZ = Orientalistische literature – Zeitung, Leipzig 1938.

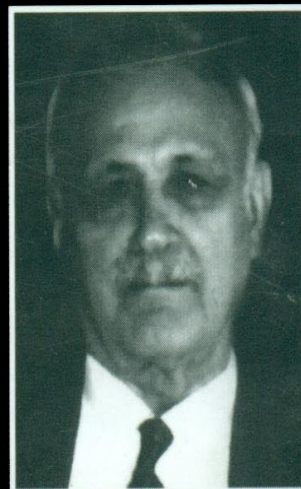
Short. EI = Shorter Encyclopaedia of Islam edited by A. J. Wensinck and J. H. Kramers, London 1953.

راهنمای یادداشتهای

- آده علیه السلام و اینکه خلق وی بر صورت حق است ۱/۲. تنصیص بر خلافت آدم ۳۰/۲. آزر، و بحث در نام پدر ابراهیم خلیل. علیه السلام ۷/۲. آکل و ماکول و شبهه مربوط به آن ۱۲/۵.
- ابرهه و اصحاب فیل ۲۱/۱۱ و ۲۲ ابن عربی و قولش در باب بنیان الرب ۳۱/۲. ابوجهل و اینکه فرعون امت بود ۱۲/۳. ابوسفیان ۸/۳ و ۹. ابوطالب و مسأله ایمان او ۱۱/۳. اخدود و اصحاب آن ۲/۱۰. ادريس و تطهير و تحردش ۶/۲. ارادت و قول ابن سینا و قشیری ۰۷/۱. ازوپ ایسوپوس. اسلوب حکیم ۱/۷. اعمی و سورة عبس ۱۸/۳. انسان صورت حق ۱/۲. انسان و خدقه آفرینش ۴/۲ و ۵. اولیا و تأخر مرتبه آنها از انبیا ۱۶/۱. ایسوپوس (= ایسوفوس) و قصه های او ۳/۵.
- بایریوس، و قصه هایش ۴/۵، ۱۷. برخ اسود و حکایتش با موسی ۱۶/۲. بسم الله و اسم اعظم ۱۷/۲. بنیان الرب ۳۱/۲. بولس و
- تفرقه، در بین نصاری ۵/۱۰. بیدپای و حکایات پنچانترا ۳/۵.
- پوتیفار و قطیر. پیل و گوشت وی ۸/۱۴.
- تعریس ۲۲/۳. تعطیل و قول دهریه ۱۷/۷. تورات و اشارتش به خلق انسان بر صورت حق ۱/۲. تورات و اشارتش بدانچه موسی روی بدان پوشید ۱۴/۲.
- ثمامه بن اشرس ۲/۱۳. ثوبان و قصه تازیانه ۱۶/۴.
- جالینوس و مسأله معاد ۱۲/۶. جهل الفراشه ۲۰/۳.
- حَبَبَ الی من دنیا کم ۳۰/۳. حجت و برهان ۱-۲/۸. حسان بن ثابت و صفیه عمه رسول ۹/۱۴. حطیم و موضع آن در مکه ۵/۳. حِگَم و حکایات مشایخ که جنودالله خوانده اند ۴۷/۶ و ۴۸. حکما و مسأله معاد ۱۲/۶. حکمت و فلسفه اولی ۵/۵. حواریان و عیسی ۲۸/۲.
- خمر و مراتب تحریم ۴/۱۲. خوارزم و معتزله آن ۵/۱۳.

- داود و قصهٔ نعجه ۲۹/۲. دن خوان مانویل و قصهٔ او که یادآور قصهٔ امتحان ایازاست ۳۴/۱۵.
- ذوالخمار و مراد از او در مثنوی ۱۵/۳.
- رباب و قول مولانا ۲۶/۱. رباب‌نامه و تأثیر آن از کلام مولانا ۱/۵. رحلت رسول و اینکه یوم دوشنبه بود ۴۴/۳. رسول و داستان ابطاء وحی ۷/۳. رفیق اعلی در قول رسول ۴۳/۳.
- زلیخا و اینکه همه چیز رابوسف نام کرد ۱۲/۲. زن ابولهب و ایذاء رسول ۱۳/۳.
- سرایای رسول و جوان هذیلی ۲۳/۳. سرریزی و نسبت وی ۲۹/۴، ۳۱، ۳۲. سندبادنامه ۱۳/۵. سیب و تأثیر آن در قی کردن ۱۱/۱۵. سیرالی الله و فی الله ۸/۱.
- شارلمانی و شب دزدان ۳۳/۱۵. شریعت و طریقت ۵/۱. شیخ دین و مراد از آن در اشارت مولانا ۲۶/۴.
- صدرالدین قونوی و مولانا ۱۱/۱ و ۱۲.
- صدرالدین و نقد قول اصحاب او در رباب عیسی ۲۴/۲ و ۲۵. صدیق و مالی که در راه رسول انفاق کرد ۵/۴ - ۲.
- طریق امم ۱۴/۱. طور ماورای عقل ۶/۱.
- عارف و تفاوت طور او با طور اهل حکمت ۹/۱. عایشه ۲۹/۳ - ۲۵ عتبه و مخالفتش با رسول علیه السلام ۱۶/۳. عشرهٔ مبشره ۱/۴. عکاشه و قصهٔ مرده اش ۴۴/۳. عکرمه و اسلام آوردنش ۱۰/۳. علم بحشی و اجتناب طالبانش از مجلس مولانا ۱۰/۱.
- عمادالملک ساوه ۱۱/۱۲. عیسی علیه السلام و تردید در باب او ۱/۳. عیسی و قول اصحاب صدرالدین در باب او ۲۴/۲ و ۲۵.
- ۲۵.
- فترت وحی و قصه کوه ۷/۳. فلسفه و مفهوم حکمت ۵/۵.
- قانعی طوسی و مولانا ۹/۵، ۱۱. قطفیر و تصحیف لفظ پوتیفار به آن و به اظفیر ۱۱/۲. قطفیر که نام سگ اصحاب کهف است ۱۹/۲.
- کاتب وحی و قصهٔ او با رسول علیه السلام ۴۱/۳. کالدرون اسپانیایی ۸/۵. کبش خدا ۱۴/۵. کرامات و تفاوتش با معجزات ۳۶/۴. کلام و تقیدش به توافق با شرع ۳/۷. کلمه و سابقهٔ آن در مورد عیسی علیه السلام ۲/۳. کنیزک و قصهٔ پادشاه و زرگر ۱/۱۵.
- لوط و نسبت او با ابراهیم خلیل ۸/۲.
- مارایت شیئا ۱۳/۲. مأمون خلیفه و اعتزال ۹/۱۵. مثل سایر ۲۰/۵. مصادره و سابقهٔ آن ۹/۱۲. معاویه و اهل سنت ۱۹/۴. معجزه و تحدی ۳۳/۳. معرفت و علم ۶/۵. موسی و خضر ۱۷/۲. موسی و حکایتش با برخ اسود ۱۶/۲. مولانا و فتوی ۲۳/۱. مولانا و قولش در باب رباب ۲۶/۱.
- ناشتاب به معنی ناشتا ۴/۷. نحوی و نظیر قصهٔ او ۱/۱۱. نعجه ۱/۱۱. نفاثات فی العقد ۶/۱۵.
- هزل و سابقهٔ آن در کلام ۱۱/۱۴.
- وحی و قصهٔ ابطاء ۷/۳ - ۶. وعده حق و اسباب عدم توجه بدان ۲۰/۲.
- یحیی و سجود کردنش به عیسی علیه السلام در شکم مادر ۲۴/۲. یحیی و قول او در باب لعب ۲۳/۲. یوسف علیه السلام و حبس بضع سنین ۱۰/۲.

دکتر عبدالحسین زرین کوب در اواخر اسفند ۱۳۰۱ هجری شمسی در بروجرد چشم به جهان گشود. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در بروجرد به پایان رسانید. پس از پایان تحصیلات متوسطه به دبیری در دبیرستانهای بروجرد پرداخت. در سال ۱۳۲۷ لیسانس خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران دریافت کرد. سپس وارد دوره دکتری ادبیات شد که سرانجام در سال ۱۳۳۴ موفق به اخذ درجه دکتری از دانشگاه تهران شد.



دکتر زرین کوب از سال ۱۳۴۱ به بعد در فواصل تدریس در دانشگاه تهران در دانشگاه های هند، پاکستان، آکسفورد، سوربن، پرینستون و ... به تدریس پرداخت. در ضمن این فعالیتها، به علم ملل و نحل و مباحث مربوط به کلام، نقد ادبی و تاریخ علاقه یافت و آثار ارزشمندی در این زمینه تالیف کرد. دکتر زرین کوب در اواخر عمر به مطالعه و تحقیق و تدریس مباحثی در عرفان، ادیان و تاریخ پرداخت. دهها کتاب و صدها مقاله حاصل تحقیقات ارزشمند او در طی پنجاه سال گذشته بوده است. دکتر زرین کوب در تاریخ ۲۴ شهریور ۱۳۷۸ در گذشت و در قطعه هنرمندان بهشت زهرا (قطعه ۸۸، ردیف ۱۴۳، شماره ۱۰) به خاک سپرده شد.

