آن ماری شیمل

شکوه شمس

سیری در آثار و افکار مولانا

با مقدمه

استاد مرحوم بدیع الزمان فروزانفر

ترجمه

حسن لاهوتی

بسم الله الرحمن الرحیم

آن ماری شیمل

شکوه شمس

سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی

با مقدمهٔ

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی

ترجمهٔ

حسن لاهوتی

تهران ۱۳۷۵

This is a Persian translation of
THE TRIUMPHAL SUN
Written by Annemarie Schimmel

Tehran 1996

شکوه شمس (سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی)
نویسنده : آن ماری شیمل
مترجم : حسن لاهوتی
با مقدمه : استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی

چاپ‌اول:۱۳۶۷

چاپ‌سوم:۱۳۷۵؛ تیراژ ۳۰۰۰نسخه
آماده‌سازی‌وچاپ:شرکت‌انتشارات‌علمی‌و‌فرهنگی

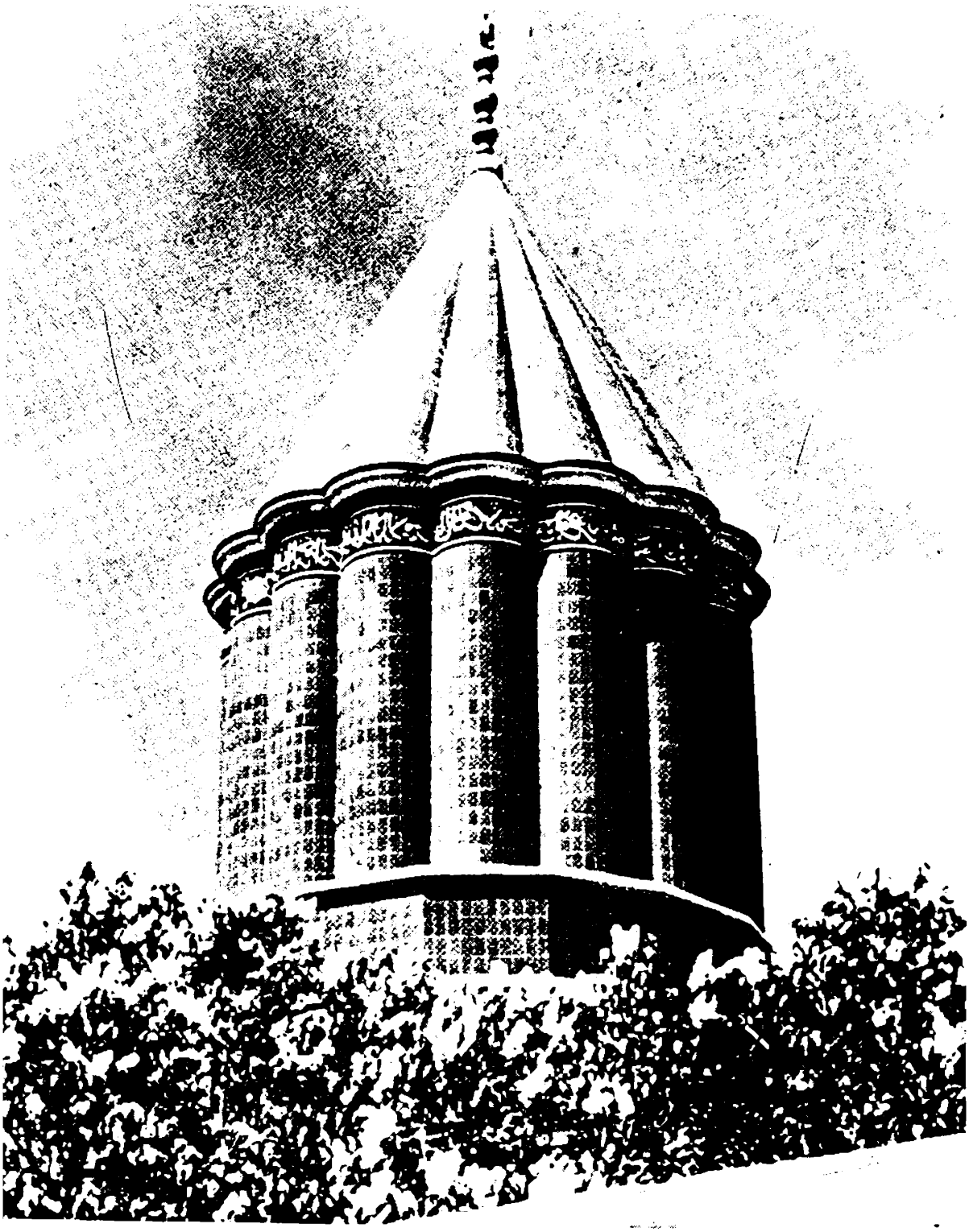
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

- **اداره فروش و فروشگاه مرکزی** : خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۷۸؛ صندوق پستی ۳۶۶ـ۱۵۱۷۵؛ تلفن : ۷۱ـ۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۷۷۴۵۷۲
- **فروشگاه یک**: خیابان انقلاب ـ روبروی دراصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۴۰۰۷۸۶
- **فروشگاه دو**: خیابان انقلاب ـ نبش خیابان ۱۶ آذر؛ تلفن : ۶۴۹۸۴۶۷
- **فروشگاه سه**: خیابان جمهوری ـ نبش آقا شیخ هادی؛ تلفن : ۶۷۴۳۰۰

تقدیم به پیشگاه حکیم فرزانه
استاد سید جلال الدین آشتیانی
«حسن لاهوتی»

باز گردِ شمس می گردم عجب
هم ز فرِ شمس باشد این سبب

مثنوی، ۲، ۱۱۱۰



آرامگاه مولوی درقونیه ، قبةالخضرا

فهرست مطالب

فهرست تصاویر

پیشگفتار چاپ دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

از زمان انتشار چاپ اوّل این کتاب، چند ماهی بر نیامد که نسخ آن از قفسه‌های کتابفروشی ها، به دست مشتاقان مولانا و ادب دوستان انتقال یافت. این استقبال در خور توجه از یك سو نشانهٔ ارادت ایرانیان است به مولانا جلال‌الدین، که اندیشه‌های والای عارفانه‌اش، هنوز هم با گذشت چندین قرن، در نهایت کمال و پختگی، یکی از ارزنده‌ترین راهنمای زندگانی روحانی، و رایحهٔ گلستان دماغ‌پرور سخن‌پر طراوت و حلاوتش، همچنان نوازشگر جانهای شیدای عاشقان طریق حقیقت است و از سوی دیگر نشانه ظرافت طبع، دقت نظر و نکته سنجی مؤلف دانشمند «شکوه شمس»، پروفسور دکتر ان. ماری شیمل، شرق‌شناس نامدار و مولوی‌شناس پرآوازهٔ، دنیای غرب است که تاکنون به سبب خدماتش به عالم علم و ادب، به دریافت جوائز و چند دکترای افتخاری نایل شده است.

پروفسور شیمل چارهٔ رهایی از سرگردانیهای روحی و راه فرار از اشتغالات آزاردهندهٔ زندگی پرهیاهو و بی آرامش دنیای مادی امروز را، در زوایای اندیشه‌های باریك عرفانی مولانا، و در دل صدف های پر درّ مواعظ گرانبهای معنوی وی، جست و جو می کند و می گوید:

«. . . مولانا جلال الدّین رومی در روزگار سختی که در آن دشمنی، جنگ و کشتار رواج یافته بود زندگی می کرد. اوضاع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، در بدترین شکل خود بود. روزگاری بود که مغول مراکز تمدن و فرهنگ را در کشورهای اسلامی ویران کرده، فساد و خرابی به جای گذاشته بود. همانگونه که می گوید:

می گریزند خلق از تاتار طاعت خالق تتار کنیم[1]

همواره نیروی قدرتمندی وجود دارد که بر زور، ظلم، فساد و جنگ و ویرانی چیره

۱ـ دیوان کبیر، تصحیح فروزانفر، ب/۱۸۴۹۱.

می شود. این نیرو همان نیروی معنویت است؛ نیرویی که از ژرفای وجود انسان سرچشمه می گیرد و او را برای حفظ زندگی و مقاومت در برابر سختیها، توانمند می سازد. ما در روزگار آشفته و متلاطمی زندگی می کنیم؛ روزگاری که کینه و ظلم فزونی گرفته حیات بشر با تهدیدی جدّی روبروست. از این رو باید در مورد عوامل رهایی از این وضع، به بررسی و تحقیق بپردازیم. من معتقدم که آثار مولانا جلال‌الدین رومی می تواند ما را به راه رهایی رهنمون شده به سرچشمه‌های حقیقت هدایت کند تاریخ حقیقت ساده‌ای را به ما می آموزد و آن این است که اگر به اصول معنوی و انسانی تکیه داشته باشیم، می توانیم از دشواریها و مضایق آن بگذریم... وقتی در دانشگاه بودم... جنگ آغاز شده بود[۲] و در آن شرایط سخت، آثار مولوی به من قدرت داد تا بر یأسی که روح مرا آشفته کرده بود چیره شوم... مولانا جلال‌الدین رومی مردی است که حتی در شرایط بسیار سخت و تیره، هرگز ناامید نمی شود و از درون مصیبتها و فجایع، عناصر امید و خوشبینی را بیرون می کشد... دنیا را نکوهش می کند ولی از این مرز فراتر می رود و به راه رهایی اشاره می کند.»[۳]

«شکوه شمس» بازتاب پژوهشی است اندیشمندانه که ریشه در چنین تفکری و چنین برداشتی از تعالیم و اندیشه‌های امیدبخش مولانا جلال‌الدین دارد. این ترجمه در هفتمین دوره انتخاب و معرفی کتاب برگزیدهٔ سال ۱۳۶۸ مورد تشویق هیئت داوران قرار گرفت.[۴]

در این چاپ کوشش شده است مسامحات و اغلاط چاپ اوّل تا حدامکان رفع شود و در بعضی جملات تجدید نظر بعمل آید. در راه رفع اغلاط چاپی، خود را مدیون آقای هوشنگ نهضت و بخصوص دوست فرهیخته جناب آقای علی فرحپور می دانم که هر یك جداگانه و از روی کمال محبت، فهرستی از اغلاط کتاب را تهیه کردند و در اختیارم گذاشتند و کار مرا بسی ساده کردند.

در پایان این مقال لازم می دانم از مساعدتهای مسوولان شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، که از روی کمال عنایت و وسعت نظر، امکانات چاپ و نشر «شکوه شمس» را فراهم آوردند صمیمانه تشکر کنم.

مترجم زمستان/ ۱۳۷۰

۲ـ جنگ دوم جهانی.

۳ـ غرب، مولانا و اقبال، گفتگو با خانم ان ماری شیمل، محقق و شرق‌شناس آلمانی، کیهان فرهنگی، سال هشتم، شماره ۶، ص ۵۸ـ۵۹، آذر ماه ۱۳۷۰.

۴ـ پیك ارشاد. شماره ۴۱، بهمن و اسفند ۱۳۶۸، ص ۱۳.

سخن مترجم

دربارهٔ مولانا جلال‌الدین بلخی، از شرح احوال و زندگانی او گرفته تا بررسی افکار و عقاید و شرح سخنان وی چندان کتاب و مقالهٔ تحقیقی از فکر دانشمندان ایرانی و غیر ایرانی تراوش کرده است که دسترسی به شمارهٔ دقیق آنها تقریباً ناممکن است.[1]

بسیاری از غزلیات «دیوان کبیر»، گزیده‌هایی از «مثنوی» و «فیه مافیه» تابحال به چندین روایت به زبانهای مختلف ترجمه شده، بر ادیبان و متفکران بسیاری در دنیا تأثیر ژرف گذاشته و بسیاری دیگر را در دریای تحقیق اندیشه‌های مولانا غرقه ساخته است، چنانکه هریك در حد توان خود صاحبدلان را گوهری ارزنده از این دریای ژرف و ناپیدا کرانه ارمغان آورده‌اند.

در این میان، «مثنوی معنوی» بیش از دیگر آثار مولوی دل از عارف و عامی در شرق و غرب ربوده تا آنجا که علاوه‌بر شروح متعدد که به زبانهای مختلف براین بحر بیکران معنوی نگاشته شده[2]، همهٔ

---

۱. دربارهٔ قسمتی از این کوشش ها، رك: ماندا صدیق بهزادی، **کتابنامهٔ مولوی**، تهران، ۱۳۵۱.

۲. محمد نذیر تنها از ۱۹۵ شرح و ترجمه به زبانهای فارسی، عربی، ترکی، اردو، پنجابی، سندهی، پشتو، انگلیسی و سوئدی نام می‌برد؛ رك: **شرح مثنوی معنوی**، نگاشتهٔ شاه‌داعی الی‌الله شیرازی، تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجها، پاکستان، ۱۳۶۳، پیشگفتار، ص ۱—۵۷

شش دفتر آن نیز بی‌کم وکاست به زبانهای دیگر ترجمه شده است.[۳]

اینهمه تلاشها نشان از عظمت مقام مولانا دارد که نه‌تنها در هنر شاعری او بلکه برتر از آن در ژرفنای اندیشهٔ والای عارفانهٔ او نهفته است. شعر او تلالؤ آن اندیشه است‌که سخن هنوز راه به‌کنه آن نبرده است و در این دریا هرنوشته که آید و هرسخن که رود پهنای بیکرانش را همچنان «پایانی امید» نیست. شعر مولوی قصه‌پردازی عشق است که در وجود او، چون «خون اندر رگ و پوست» چنان سریان یافت که جز خود برجای نماند. تا آن زمان که اندیشه‌ای دیگر در او خلجان داشت شعر نمی‌گفت، آنگاه که عشق بیامد آن اندیشه دیگر شد، محو شد، عشق شد و به زبان شعر شعله کشید. اندیشهٔ مولانا عشق است که مایهٔ شیرینی و شور و شرار سخن اوست و هر اندیشه که دربیان اندیشهٔ وی رنگ سخن گیرد، از عشق است و لاجرم «نامکرر».

یك نکته بیش نیست غم عشق و این عجب
کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

---

۳. ترجمهٔ ترکی اسماعیل انقروی ضمن شرح او بر مثنوی از آن جمله است که قسمتی ازآن را آقای دکتر علی اکبر بهروز به فارسی ترجمه کرده‌اند و خانم دکتر عصمت ستارزاده نیز تا پایان دفترچهارم‌آن را (تا آنجا که من خبر دارم) به فارسی برگردانیده‌اند. این هردو ترجمه به نام شرح کبیر انقروی بر مثنوی انتشار یافته است. ای کاش سه دفتر دیگر این شرح نیز به فارسی ترجمه و منتشر می‌شد.

استاد فقید رینولدالن نیکلسن، مصحح کبیر مثنوی، هرشش دفتر را بطور کامل به‌زبان انگلیسی فصیح ترجمه کرده و سپس شرحی محققانه و استوار در دو جلد چهارصد صفحه‌ای برآن نگاشته و معضلات آن را گشوده است. در تأیید این شرح همین بس که شادروان استاد فروزانفر تردید ندارند که «دقیق‌ترین شروح مثنوی است که بر اصول صحیح انتقادی و با ذکر مآخذ و اسناد تدوین شده و برای کشف اسرار و حل رموز مثنوی مرجعی قابل اعتماد است» (شرح مثنوی شریف، ج۱، مقدمه، ص هیزده).

جلد اول شرح نیکلسن بر مثنوی به همین قلم به فارسی ترجمه شده و آمادهٔ چاپ است.

شکوه شمس[٤] نیز شرح و بیان همین نامکـرر است که دانش و بصیرت بانویی صاحب نظر و صاحب دل آمیخته با لطافت طبع، حلاوت سخن وتخیل دورپرواز زنانهٔ او آن‌را جان بخشیده است، خاصه آنکه بیان هرمطلب، مستند به آیتی از کلام حق، احادیث و روایات و اقوال و طبیعتاً بیش از همه مبتنی بر سخن مولوی است و ارجـاعات مفصل مؤلف (دربخش یـادداشتهای مؤلف) مؤید این دقت در تحقیق است.

دربارهٔ محتوای کتاب جای سخن برای مترجم باقی نمانده است زیرا مؤلف خود در پیشگفتار (ص ۱۳ـ۱) به شایستگی در آن‌باره نوشته است[٥]. فصل‌بندی منظم و عنوان‌گذاری دقیق کتاب به نحوی است که کار مراجعهٔ تحقیقی را سهل می‌سازد و مطالب هر بخش سخت مرتبط با موضوع، خط به خط آراسته است. انتخاب مضامین متنوع و پیونـد یافتن آنها به سخنان مولانا و اقوال دیگر نیز حکایت از احاطهٔ مؤلف دانشمند بر موضوع دارد.

مؤلف این کتاب، پروفسور ان. ماری شیمل[٦] از معدود دانشمندان روزگار ماست که «بخش عمدهٔ زندگی علمی و پژوهش‌های دانشگاهی خود را»[٧] صرف تحقیق در سیر افکار مـولوی کـرده است. وی در اردیبهشت ماه امسال از سوی مرکز مطالعات خاورمیانهٔ گرونبام[٨] وابسته

---

٤. نام و نشان اصلی کتاب چنین است:

Annemarie Schimmel, **The Triumphal Sun,** A study of the works of Jalaloddin Rumi, London, 1978.

متن انگلیسی این کتاب را دوست و همکار فاضلم نجیب مایل هروی در اختیار من گذاشت و ترجمهٔ آن را به من توصیه کرد که از این بابت از ایشان منت پذیرم.

٥. نیز، رك: محمد جعفر یاحقی، «خورشید پیروزی»، نشر دانش، سال ششم، شمارهٔ اول، آذر و دی ١٣٦٤، ص ٣٩ـ ٣٦.

6. Annemarie Schimmel

٧. ایرج افشار، «مولوی بلخـی و امیر خسرو دهلوی» آینده، سال سیزدهم، شمارهٔ ۳ـ۱، فروردین ـ خرداد ١٣٦٦، ص٥.

8. Gustave von Grunebum

به دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس[9] برندهٔ جایزهٔ جیورجیولوی دلاویدا[10] شناخته‌شد. این‌جایزه تاکنون هردو سال یکباربه اسلام‌شناسان و خاورمیانه‌شناسان تعلق گرفته است. امسال چون پروفسور شیمل آن جایزه را دریافت می‌کرد و وی «اکنون یکی از برجستگان و آگاهان پژوهش در افکار مولوی است» انجمنی که به این مناسبت از دانشمندان در دانشگاه کالیفرنیای لوس‌آنجلس تشکیل شده بود به نام مولوی زینت یافت و «میراث رومی» نام گرفت.[11]

خانم شیمل خود ضمن پیشگفتار کتاب اشارهٔ کوتاهی به بخشی از زندگی خود کرده است؛ آنچه می‌توان براین اشاره افزود آنکه وی به سال ۱۹۲۲ میلادی در شهر ارفورت[12] آلمان بدنیا آمد. در نوزده سالگی در رشتهٔ مطالعات اسلامی موفق به اخذ درجهٔ دکتری از دانشگاه برلین شد. پس از جنگ به دانشگاه ماربورگ[13] آمریکا رفت و درآنجا با مقام استادیار رشتهٔ مطالعات اسلامی خدمات دانشگاهی خود را آغاز کرد. از سال ۱۹۵٤ تا ۱۹۵۹ با سمت استاد تاریخ ادیان دانشگاه آنکارا در ترکیه به تدریس پرداخت. سپس به آلمان بازگشت و در دانشگاه بن خدمات علمی خودرا ادامه داد. درسال۱۹٦۷ به‌دانشگاه‌هاروارد آمریکا رفت و هم اکنون در آن دانشگاه سمت استادی دارد و علاوه‌بر رشته‌های دیگر در زمینهٔ فرهنگ هندو ـ اسلام سرگرم تدریس و تحقیق است. در همین سالهای اخیر بود که دانشگاه‌های سند و قائد اعظم اسلام‌آباد به پاس خدمات علمی ارزندهٔ پروفسور شیمل به وی درجهٔ دکتری افتخاری اعطا کردند.

کتابها و مقالات عدیدهٔ این بانوی دانشمند به زبانهای انگلیسی، آلمانی، عربی و ترکی و دربارهٔ موضوعاتی از خوشنویسی در دنیای

9. U.C. L. A.
10. Giorgio Levi Della Vide
12. Erfurt
13. Marburg

۱۱. ایرج افشار، پیشین، ص ۳.

اسلام گرفته تا بررسی و تحقیق در اشعار عارفانهٔ شاعران مسلمان هند انتشار یافته است و جالب آنکه پسند اصلی دل او ترجمهٔ اشعار عربی، فارسی، ترکی و اردو به زبان منظوم آلمانی است که در سال ۱۹۶۵ میلادی مدال رکرت[۱۴] را که خاص ترجمه‌های برجسته است نصیب وی ساخت. در میان آثاری که من از خانم شیمل دیده‌ام کتابی است محققانه دربارهٔ پیوند هنر خوشنویسی و خطاطی با فرهنگ اسلامی[۱۵] که‌معرفی انواع مختلف قلمها، شیوه‌های خوشنویسی، سیر تحول خط عربی از کوفی تا نقاشی ـ خط، روش‌های تعلیم خط، اهمیت خوشنویسی در فرهنگ اسلامی، جناسهای خطی، تلمیحات، کنایات و مصطلحات مایه گرفته از خط را که در طول قرنها الهام‌بخش شاعران پارسی‌گوی بوده است دربر می‌گیرد. مؤلف نکته‌سنج در بخش دیگر کتاب از میان شمار بی‌حد اشعار بدیعی که درزبانهایَ مردمان مسلمان بر صور خیال برگرفته ازخوشنویسی تکیه دارد نمونه‌هایی برجسته آورده است و با باریک‌بینی خاص خود رقت طبع و ذهن توانمند شاعران مسلمان را در استفادهٔ هنرمندانه از خط و خطاطی و بویژه اصطلاحات مورد استفادهٔ خوشنویسان می‌نمایاند.

از دیگر آثار ارزندهٔ پروفسور شیمل کتابی است دربارهٔ سیر گسترش اسلام درشبه قارهٔ هند[۱۶] که مؤلف دانشمند با دقت و حوصلهٔ تمام موضوعات مربوط به گسترش اسلام در این سرزمین، رشد تشیع در ایالت‌های مختلف شبه قاره از جمله در دهلی، مالوا، جوانپور،

---

14. Ruckert Medal

۱۵. این کتاب را دوست فاضلم اسدالله آزاد به فارسی برگردانیده که با عنوان **خوشنویسی و فرهنگ اسلامی** آمادهٔ چاپ است. کتابشناسی اصلی آن چنین است:
Annemarie Schimmel, **Calligraphy and Islamic Culture,** New York, London, New York University Press, 1984.

۱۶. نام اصلی کتاب و مشخصات آن:
Annemarie Schimmel, **Islam in the Indian Subcontinent,** Köln, Brilly Leiden, 1980.

بنگال، کشمیر و گجرات را بررسی کرده و بعد از آن دربارهٔ آداب و رسوم مسلمانان هند، اولیا و مقابر آنها و اشعار عامیانهٔ عارفانهٔ هندی‌های مسلمان به تفصیل بحث کرده است.

کتاب دیگری از خانم شیمل می‌شناسم و شنیده‌ام که گویا در افغانستان به فارسی ترجمه و منتشر شده است.[۱۷] نام این کتاب «پر جبرئیل» یادآور منظومه‌ای از اقبال متفکر و شاعر پارسی‌گوی پاکستان است. در «پر جبرئیل» خانم شیمل بیشتر دربارهٔ افکار و عقاید مذهبی محمد اقبال لاهوری سخن می‌گوید.

تازه‌ترین کتابی که از این استاد پرتلاش دیدم کتابی است تحقیقی و عالمانه در زمینهٔ شعر عارفانهٔ اسلامی[۱۸] در ۳۶۰ صفحه که حدود صدو پنجاه صفحه یعنی تقریباً نیمی از کتاب را یادداشتها، ارجاعات، کتابنامه و فهرستهای مختلف تشکیل می‌دهد. این کتاب دربارهٔ شعر عارفانهٔ عرب، شعر عارفانهٔ کهن فارسی، مولوی و استعاره پردازیهای وی از عشق، اشعار عارفانه به زبانهای بومی هند و اشعاری که در نعت و منقبت حضرت رسول اکرم (ص) سروده شده است با دقت و ظرافت سخن می‌گوید و نشانهٔ بارزی است از کشش باطنی نویسندهٔ دانشمند و محقق آن به سوی عرفان اسلامی.

مقالهٔ ۸۵ صفحه‌ای عالمانه‌ای که از این بانوی دانشمند در جلد دوم کتاب «تاریخ ادیان»[۱۹] دربارهٔ اسلام چاپ شده‌است نیز بیانگربخشی

---

۱۷. کتابشناسی اصلی:

Annemarie Schimmel, **Gabriel's Wing,** A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal. Leiden, Brill, 1963.

۱۸. کتابشناسی اصلی:

Annemarie Schimmel, **As Through a Veil,** Mystical Poetry in Islam. Columbia University Press, New York, 1982.

۱۹. کتابشناسی اصلی:

Historia-Religionum, Handbook for the History of Religions.Edited by: C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, Leiden, Brill, 1971, 2 vols.

از کوشش‌های خستگی‌ناپذیر اوست در معرفی اسلام به دنیا. در این مقاله که سومین بخش مجلد دوم آن کتاب دو جلدی را در برمی‌گیرد، پروفسور شیمل با پیروی از روش کلی کتاب که در همهٔ مقاله‌ها دنبال می‌شود با قلمی شیوا و موجز به معرفی اسلام می‌پردازد و جنبه‌های گوناگون آن را برای آشنایی کسانی که این دین حنیف را کمتر می‌شناسند پیش چشم می‌آورد. این مقاله با بحث «اسلام چیست» آغاز می‌شود و در پی آن دربارهٔ موضوعات مربوط به سیر تاریخی و گسترش اسلام از شبه جزیرهٔ عربستان به دیگر نقاط جهان، خلفا، امیران و سلسله‌های اسلامی که بر کشورهای مسلمان حکومت راندند و دگرگونی‌هایی‌که در هر دوره پیش آمده، سخن رفته است. مفهوم «الله» در اسلام، صفات باری‌تعالی و آراء متألهان و فیلسوفان وعارفان در این باب بحث بعدی مقاله است که با بیان چگونگی پیوند دعا، مناجات و ذکر با روح و جان مسلمان در کنار مسایل مربوط به فروع دین اسلام ادامه می‌یابد. بحث بعدی این مقاله، اخلاق از دیدگاه اسلام است. مقام انسان در اسلام، از ابتدای خلقت او گرفته تا سرنوشت و راه رستگاری او دراسلام، نیزموقعیت اسلام در روزگار ما و مطالعاتی که در این زمینه صورت گرفته آخرین بحث مقاله را تشکیل می‌دهد. این مقاله، با همهٔ اختصار، تصویر تمام‌نمای روشن و جامعی است از اسلام.

برای آنکه خوانندگان دانشمند پی به درجهٔ جامعیت و کمال علمی پروفسور شیمل در زمینهٔ مطالعات اسلامی و خدمات وی به عالم اسلام ببرند همین مقدار بسنده می‌نماید خاصه آنکه شرح و بیان در اطراف همهٔ آثار وی از حوصلهٔ بحث خارج است.

*

شکوه شمس، نخستین کتاب از آثار ارزندهٔ پروفسور شیمل است که در ایران به زبان فارسی ترجمه و منتشر می‌شود.

ترجمهٔ این کتاب ارزشمند را با شور و شوقی زایدالوصف آغاز کردم و به‌رغم مشکلاتی که در یافتن برخی نقل قول‌ها و یا ابیات پراکنده پیش آمد، آن شور و شوق لحظه‌ای در دل من کاستی نیافت. برای آنکه تا سرحد امکان به اصل نکات و دقایق در برداشتهای نویسنده نزدیك شوم، تا آنجا که مقدورات اجازه داد رد قلم مؤلف را در مآخذ فارسی و عربی که او استفاده کرده بود پی‌گرفتم و سعی کردم اصل جملات و عباراتی را که وی از آنها سود جسته و عیناً یا به تلویح و تأویل به انگلیسی بیان کرده است در مأخذ اصلی بیابم و در متن مترجم بیاورم که به سبب اختلاف نسخ چاپی مورد استفادهٔ مترجم و مؤلف گاهی با اشکالاتی روبرو بودم که به هر صورت رفع شد. این روش را به آن دقت ادامه دادم که هر واژه یا تعبیر و اصطلاح را درشعر یا نثر محل مراجعه مؤلف (اکثر با استفاده از ارجاعات وی) پیدا کردم و عین آن را در ترجمه آوردم. به این ترتیب به جای «تبسم خورشید» (ص ۱۱۹) و «گلزار ناز» (ص ۱۷۵) «لبخند خورشید» و «گلشن یا گلستان ناز» و از این قبیل ننوشتم؛ حتی «اندر خون خود» (ص۳۱۱) را «در خون خود» نیاوردم. هرگونه تعبیر و واژه‌ای از این قبیل را داخل علامت « » گذاشتم یا به نحوی مستقل مشخص کردم و با عددی درون علامت [ ] آن را به یادداشتهای مترجم ارجاع دادم تا اصل سخن یامأخذ را بتوان آنجا یافت؛ بنابراین همهٔ عددهایی‌که داخل [ ] آمده مربوط است به یادداشت‌های مترجم (و دیگر عددها ارجاع است به یادداشتهای مؤلف). همچنین، هر کلمه یا عباراتی که در متن داخل [ ] آمده افزودهٔ مترجم است.

ترجمهٔ اقوال غیر فارسی (اکثر عربی) که در متن آمده صورت دیگر آن در یادداشتهای مترجم ضبط شده است و برعکس (ترجمهٔ آیات قرآن، گاهی با اندك تغییر، اکثر از قرآن مترجم الهی قمشه‌ای

گرفته شده است)[۲۰]؛ مأخذ هر حدیث را که در متن نباشد نیز می‌توان در شمار یادداشتهای مترجم یافت.

اختلاف نسخ چاپی مورد استفادهٔ مؤلف و مترجم که در سطور بالا بدان اشاره کردم ناشی از دو امر است: یکی وجود چاپهای متفاوت از یك کتاب و عدم دسترسی مترجم به چاپ مورد استفادهٔ مؤلف و دیگری مراجعهٔ مؤلف به متن انگلیسی کتابی که به فارسی ترجمه شده (بدیهی است که در اینگونه موارد مترجم موضوع بحث را در ترجمهٔ فارسی آن نشان کرده و در صورت لزوم عیناً نقل کرده است). بهترین مثال نوع اول «فیه مافیه» و «مکتوبات مولانا» و رباعیات «دیوان کبیر» است و از جملهٔ بهترین نمونه‌های نوع دوم می‌توان از عرفان مولوی و سیر فلسفه در ایران نام برد که هردو به زبان انگلیسی نوشته و به فارسی ترجمه شده است؛ کتابشناسی همهٔ اینگونه کتابها به علاوهٔ برخی کتابها که مترجم برای نقل قولی توضیحی یا برگرفتن واژه و اصطلاح و عبارتی خاص به آنها رجوع کرده است ضمن فهرست اختصارات آمده است.

ترجمهٔ این کتاب نفیس با همهٔ دقتی که کردم بی‌تردید خالی ازخلل نیست و بی‌گمان همهٔ لغزشها و کاستیها از آن حقیر است که امیدوارم اهل فضل وکمال با اصلاح و تذکار آنها بر مترجم منت گذارند؛ همینجا با عرض پوزش تمنا دارم اغلاط بیّن زیر را که در هر صورت از چشم گریخته است قبل از مطالعه اصلاح فرمائید:

ص ۱۳۶، س۹	ینظرون	بجای	ینطرون
	الغاشیه	بجای	الفاشیه
ص ۳۱۵، س۱	من	بجای	می

ص ۳۲۲ سطر دوم افتاده است:

تمهیدات ناچیز آدمی در برابر خداوندی که به صورت «خیرالماکرین» پدیدار

ص ۴۲۱، س ۲۲-۲۱ قلةالطعام، قلةالمنام، قلة کلام بجای قلت‌الطعام...

ص۵۱۸، س۱۸	منهج	بجای	منهاج

۲۰. قرآن کریم، ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای، بنیاد نشر و ترویج قرآن، تهران، ۱۳۶۱.

ضمناً مراد از دیوان شمس تصحیح نیکلسن (ص۲، س٤)، منتخبات او از دیوان شمس است به نام:

Selected Poems from the Divan-i-Shams-i-Tabriz, Cambridge, 1952.

که با حذف مقدمه و تعلیقات مفصل و محققانه استاد فقید نیکلسن بانام «قحط خورشید» درایران به‌صورت دوزبانی منتشرشده است. جای ترجمهٔ کامل این اثر استاد نیکلسن به حق خالی است.

در ترجمهٔ کتاب از الطاف و عنایات کریمانهٔ سروران و یاران دانشمندم بسی بهره گرفتم. هرجا که در درك تعبیرات و دقایق عرفانی به مشکلی برخوردم از راهنمایی‌های ارزندهٔ حضرت استاد علامه سید جلال‌الدین آشتیانی برخوردار شدم و همانگونه که در دشوارترین مراحل زندگی از این منبع سرشار فضل و کرم بهرهٔ وافر جسته‌ام، کمال بنده‌نوازی و بزرگواری ایشان در راه حل مشکلات متن نیز مرا یاربود:

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش
کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد

ایشان را براین بنده حق نه چندان است که بتوانم گزارد:

من که سر درنیاورم به دو کون
گردنم زیر بار منت اوست
ملکت عاشقی و گنج طرب
هرچه دارم زیمن همت اوست

دوست دانشمندم بهاءالدین خرمشاهی را که از آغاز تا انجام بامن همدل وهمراز بود و با همهٔ مشغلهٔ علمی، ویرایش کتاب را باگشاده‌رویی تمام به حسن قبول پذیرفت و به زیور لطف ذوق خود آراست شایسته آن است که از دل سپاس گویم.

از استادان معظم، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، دکترعبدالکریم سروش، دکتر رامپور صدر نبوی، محمد قهرمان، سید علی نقوی‌زاده، نجیب مایل هروی، دکتر اسدالله آزاد، عبدالله کوثری، رضا افضلی، جواد حسینی زری؛ همسرم بانوی باکمال نیکوخصال، فاطمه (فریدهٔ) لاهوتی و فرزندانم رضا و علی لاهوتی که هریك به نوعی مرا در این راه یاری کردند صمیمانه سپاسگزارم.

در اواخر ترجمهٔ کتاب بودم که دوست دانشمندم دکتر محمدجعفر یاحقی، پس از اطلاع از این کوشش من، با آنکه بخشی از همین متن را ترجمه کرده بودند در نهایت لطف و مهربانی خبرم دادند که «قلم از دست فرو گذاشته‌ام ـ به‌رغم تمام دلبستگی‌هایی که به این کار پیدا کرده بودم»[۲۱] این بزرگواری ایشان را ارج می‌نهم.

سخنم را با عرض تشکر و سپاس فراوان از اولیای محترم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و همهٔ آنان که با دقت و علاقه رنج چاپ این اثر را برخود آسان کردند به پایان می‌برم.

حسن لاهوتی

مشهد مقدس ـ اسفند ۱۳٦٦

۲۱. بخشی ازفصل آخرکتاب تحت عنوان «نفوذ مولانا جلال‌الدین درقلمرو فرهنگ اسلامی» به ترجمهٔ آقای دکتر یاحقی درمجله دانشکده ادبیات وعلوم انسانی دانشگاه مشهد، شمارهٔ سوم، سال هیجدهم، شمارهٔ مسلسل ۷۰، پاییز ۱۳٦٤، ص ٤٤٤-٤۰۹ چاپ شده‌است.

اختصارات و کتابشناسی مآخذ مترجم

اختصارات و کتابشناسی مآخذ مترجم

احا = **احادیث مثنوی**، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱.

ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، تهران، ۱۳۵۶.

افلاکی = **مناقب العارفین**، شمس‌الدین احمد افلاکی، تصحیح تحسین یازیجی، تهران، ۱۳۶۲.

ت = ترجیع‌بند

تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی، افضل اقبال، ترجمهٔ محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، ۱۳۶۳.

تذکرة الاولیا، فریدالدین عطار، تصحیح نیکلسن، لیدن، ۱۹۰۷/۱۲۳۵.

تذکرهٔ مقالات الشعرا، میرعلی شیر قانع تتوی، تصحیح حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷.

ح = حاشیه، پاورقی

ج = جلد، جزو

جامع‌الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، انستیتوی ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۷.

جواهر الاسرار و زواهر الانوار، کمال الدین حسین خوارزمی، تصحیح دکتر جواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰.

حافظ/انجوی = **دیوان حافظ**، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، ۱۳۶۱.

د = **کلیات شمس یا دیوان کبیر**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۶.

دیوان جامی، ویراستهٔ هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۱.

دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، تهران.

دیوان عراقی، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۲.

ر = رباعی

رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین بلخی، بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۱.

سپه = **زندگینامه مولانا جلال‌الدین**، فریدون سپهسالار، تصحیح سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵.

سیر فلسفه در ایران، محمد اقبال لاهوری، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۵۴

ش = شماره

شرح مثنوی اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، تهران

ص = صفحه

صناعات ادبی، جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۳۹.

عرفان مولوی، خلیفه عبدالرحمن، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی، تهران، ۱۳۵۲.
ف = فوت
فیه = **فیه مافیه**، مولانا جلال‌الدین محمد مولوی، تصحیح بدیع‌الـزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۲.
قحط خورشید، ار. ا. نیکلسن، برگزیده اشعار دیوان شمس تبریزی (دوزبانی) به اهتمام مجید روشنگر، تهران، ۱۳۵۸.
قصص = **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**، تهران، ۱۳۶۲.
کشف المحجوب، هجویری، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۶۶.
کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری، تصحیح احمد سروش، تهران، ۱۳۴۳.
کلیات سعدی، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۴۲.
لب‌لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، تهران، ۱۳۱۹.
لوامع و لوایح، جامی، مقدمهٔ ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰.
م = مترجم
مشارب‌الاذواق، میر سید علی همدانی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲.
مقالات، شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق دکتر محمدعلی موحد، تهران، ۲۵۳۶.
مکتوبات، مولانا جلال‌الدین، تصحیح احمد رمزی، افست از چاپ ترکیه، تهران، ۱۳۶۳.
منطق‌الطیر، فریدالدین عطار، تصحیح دکتر جواد مشکور
مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه و آثار برگزیده‌ای از آنها، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۶۳.
مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۰.
ن = **مثنوی معنوی** مولوی، تصحیح ار. ا. نیکلسن.
نفحات الانس، جامی، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، ۱۳۶۶.
وستنفلد = **تقویم تطبیقی هزاروپانصد سالهٔ هجری قمری و میلادی**، فردیناند و وستنفلد و ادوارد ماهلر، تهران، ۱۳۶۰.

دیباچه

در ابناء بشر عده‌ای قلیل مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلم بشری هستند. در این عدهٔ قلیل نیز تفاوت و تشکیك دیده می‌شود. بر طبق قواعد عقلی و نقلی و شهود ارباب کشف، نفوس انسانی اگر چه در ابتدای وجود داخل در نوع واحدند که از آن به نوع انسانی تعبیر کرده‌اند، ولی به حسب نهایات و وجود اخروی تفاوت در آنها حیرت‌آور است و انسانها به صور انواع مختلف در امت مرحومه نیز محشور می‌شوند کریمهٔ «فتأتون افواجاً» شاهد بر تباین کثیری از نفوس در نهایات و حشر است. رجوع شود به روایت معاذ ازحضرت رسول (ص) در تفسیر آیهٔ مذکور. غیر از حضرت ختمی مرتبت و وارثان خاص او و خاتمان ولایت خاصهٔ محمدیه که قطب‌الاقطاب‌اند و ولایت آنها، مطلق و بدون واسطه می‌باشد و جناب ختمی مقام صلوات‌الله علیه از خاتم آنها تعبیر به خلیفةالله نموده است‌که «ان لله خلیفة یملأ الارض قسطاً و عدلا» و «ان لله خلیفة اسمه اسمی و کنیته کنیتی و له المقام المحمود و یشبه رسول‌الله خلقاً...»

محققانی از ارباب قلوب وجود دارند که شاهد برعظمت و قرب آنها به حق‌تعالی آثار آنهاست. این طایفه نیز متفاوتند و به حسب مقامات

و درجات از ارباب قلوب و دارای شرح صدرند. اینان اگرچه به‌کلی بی‌نیاز از معلم بشری نبوده‌اند ولی از ناحیهٔ عبادات و ریاضات و نیز از ناحیهٔ استعداد ذاتی مشمول عنایات خاصهٔ الهیه‌اند و از سبك سخن و اخبارات موجود در کلمات آنها معلوم میشود که از اولیاءالله بـه معنای خاص هستند. یکی از این کاملان مولانا جلال‌الدین محمدرومی یا مولانا محمد بلخی است.

باید به این اصل غیر قابل انکار تن در داد و معتقد شد که محبت حق و عشق به کمال مطلق در نفوس انسانی کامن است و بـا عبادت توأم با تفکر و مراقبه می‌توان این حب یا عشق را از مقـام کمون به توفیق الهی ظاهر و بارز نمود؛ اثر ظهـور ایـن محبت‌ساری در کافهٔ موجودات آن است که سالك در قلب خود رغبتی غیر قابل توصیف و شوق و عشق غیرقابل تعریف احساس می‌کند و آنرا به حقیقت لمس می‌کند و رغبت او به عبادت رو به اشتداد می‌رود و جذبهٔ الهی او را به طرف خود می‌کشاند؛ تلاقی بین عبد مطیع محب ابتدا در تجلیات افعالی، در منزلی از منازل سلوك واقع می‌شود که اهل تحقیق آن را منازله نامیده‌اند. ظهور عشق به حق از مقام کمون به بروز وابسته است به نحوهٔ استعداد ذاتی و لسان قابلی و لسان حال درمقام اظهار عبودیت و تمنای قرب و لقاء محبوب کل.

درتوضیح این مطلب باید گفت کـه سالکان‌الی‌الله وسیاران بـه حسب استعداد مختلف‌اند: برخی از محـبان سالك از نـاحیهٔ عبادت خالصانه و تفکر به مقام جذبه می‌رسند و از اخبارات و کلمات والقاآت آنها معلوم می‌شود که مظهر تجلی افعالی‌اند یا تجلی اسمائی و یاتجلی ذاتی که اختصاص به محمدیین دارد. این قبیل ازانسانها را سالك‌مجذوب نامیده‌اند و قهراً فاصله موجود بین آنها و حق در صراطی قرار داردکه بسیار صعب‌العبور است و موانع زیادی در راه وصول موجود است و

اوحدی ازاین طایفه به‌کمال قابل توجه می‌رسد.

برخی از سالکان که مجذوب سالك نام دارند از طریق وجه خاص از ناحیهٔ جذبه‌های الهی به مقام فنا می‌رسند و بعد از بقاء بعد از فنا سیر در اسما درآنها شروع می‌شودکه سیر فی‌الله به‌آن‌گویند. برخی از این طایفه از جذبه و کشش در مظاهر امکانیه خارج نمی‌شوند وعین ثابت و صورت قدری آنها فاقد استعداد خلاصی از جذبه است و این قسم از سیاران، از خلق معرض‌اند و ابتلا به حالت بی‌خودی میل به طعام و شراب را از آنها سلب می‌کند و در حالت سکر واقع در تجلی افعالی از خویش و غیربیگانه و در مقام مذکور به آخرت می‌پیوندند.

بهر آن گفت آن حکیم برده‌ای سربنه آنجا که باده خورده‌ای

برخی از مجذوبان از جذبهٔ خاص مرتبهٔ تجلیات افعالی خلاص و به مدد حق به‌مقام مظهریت تجلیات اسمائی می‌رسند و اگر در جذبات متوالیه حق در تجلیات اسمائی متوقف گردند و از تلوین به تمکین منتقل‌نشوند مصداق حدیث مشهور «اولیائی تحت قبابی‌لایعرفهم غیری» می‌باشند.

جمع نادرالوجودی به‌سلامت به‌سیردراسماء یاقبول تجلیات اسمائیه ادامه می‌دهند و از هر اسمی تلوینی و انتقال از اسمی به اسم دیگر قهراً ملازم است با تمکین و رجوع از حالت فنا به بقا و بالاخره سیر او در اسماء ظاهریه و باطنیه تمام می‌شود و به مقام تحقق به اسم کلی جامع بین ظاهر و باطن متشرف می‌شود. اگر سیار مظهر کلیه اسماء یا بمقام تحقق به مظهریت اسم اعظم نائل شود به مقام تجلی ذاتی می‌رسد و در سفر سوم که سیر من الحق الی الخلق باشد به سر قدر واقف می‌شود و در مقام سیر چهارم: سیر من الخلق الی الخلق بالحق به مقام خاتمیت انبیاء و اولیاء می‌رسد و با آنکه حظی از نبوت تشریعی ندارد، ولی صاحب مقام تمکین و دعوت محمدیه است و عین ثابت او مشتمل است بر اعیان جمیع اشیاء و ظهور او از مقام قدر اول و عالم وجود ملازم

است با ظهور همهٔ موجودات؛ مقام مذکور اختصاص بـه ختم نبوت و ولایت دارد و ختم نبوت و ولایت به اعتبار باطن متحد و در ظهـور مختلفند. اگر سیر محبوبی، عبد را به مقام فناء فی‌الله رهنمون شود و در مقام تجلیات اسمائی سیر او در برخی از اسماء بـه اتمام رسد قهراً متحقق به اسم اعظم نمی‌باشد و از مظهـریت اسم الله ذاتی نه الله وصفی نصیب ندارد و اگر تجلی ذاتی در مظهر او رخ نمایـد کالبرق الخاطف منقطع می‌شود. ازین مقام تعبیر به قـاب قوسین می‌کنند، بنابر مسلك کسانی که قائلند اولوالعزم از انبیاء ولوج در واحدیت دارند ولی‌مظهر تمام اسما اعم از کلیه و جزئیه نیستند به ولایت عامه رسیده و خـاتم ولایت عامه نزد کثیری از ارباب تحقیق عیسی علیه‌السلام است.

در سیر محبوبی، مجذوب اگر بعد از جذبات الهیه و فناء به مقام بقاء بعدالفنا و صحو بعد المحو رسید، و حق او را در جمیع مراتب به تفصیل سیر داد ومتحقق شد به مظهریت اسم‌جامع الله مثلا، او رامجذوب سالك می‌گویند که بعد از جذبه و فنا به مقام بعدالمحو می‌رسد و بـه تفصیل به وجود حقانی و ولوی در مظهر اسمائیه و اسما سیر می‌نماید و بین او و واحدیت ذاتیه حجـابی نمی‌باشد. بالغ بـه این مقام حضرت خاتم‌الانبیاء والاولیاست‌که خاتم ولایت مطلقه است و وارثان علوم و احوال و مقامات او نیز دارای ولایت مطلقه‌اند.

سالکانی که به مقام جذبه می‌رسند، سالك مجذوبند. پس می‌شود سالکی به مقام جذبه نرسد وفقط سالك باشد. سالکانی‌که بعد ازجذبه و نیل به مقام فنا (از جهت وجه خاص) به مقام صحو برمی‌گردند وسیر در اسماء الهیه ندارند در مقام رجوع به خلق منشأ کـرامات و صاحب عجائب احوالند. پس سالکان چهار قسمند: سالك مجذوب و مجذوب سالك و سالك غیر مجذوب و مجذوب غیـر سالك. کاملان از انبیاء و اولیا مجذوبان سالکند علی تفاوت درجاتهم و مقاماتهم.

رسیدن به درجات و مراتب قرب به حق جز از طریق ظهور عشق و

حب کامن در نهاد و باطن عبد میسور نیست. در عبادات طولانی اگر شوق به‌عبادت ودرك نزدیکی حق و بریدن از ماسوی‌الله و خلوت با محبوب مطلق حاصل نشود، آن عبادت رفع تکلیف است. عزت و رفعت واقعی از طریق دوست میسور است. براق ورفرف عروج اهل الله، محبت است و رسیدن به مرتبه محبت خالصه فوق جمیع مقامات است. «من یرید العزة فان العزة لله جمعیاً ، الیه یصعدالکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه». عزیز از اسماء خاصهٔ الهیه و چه بسا که اسم ذات باشد و نردبان عروج ارواح کامله، عبادات و طاعات است و تأثیر عبادات توأم بامعرفت در نفوس ناطقه و کلمات طیبه وجههٔ همت مقربان به حق است. کلمات طیبه و نفوس قدسیه از ناحیهٔ عمل صالح، به کلمات مطهره تبدیل شده‌اند و به جانب حق صعود کرده‌اند و صعود بدون جذبه و کشش ربانی امکان ندارد و کشش به جانب محبوب کل از ناحیهٔ معرفت و عمل تحقق می‌یابد.

پروبال ما کمند عشق اوست موکشانش می‌کشد تاکوی دوست

جمعی از ارباب توحید به جای حقیقت وجود مطلق معرا از جمیع قیود، حقیقت عشق را موضوع علم توحید قرار داده‌اند، بنابراین مشرب اصل حقیقت عشق نام و نشان ندارد و لفظ عشق فقط مفید تفهیم است. عشق مطلق نه قبول رسم می‌کند و نه دارای اسم است، همه عوالم از تجلی عشق بر مظاهر امکانیه پا به دیار هستی نهاده‌اند و نمود حقیقت عشق‌اند.

عشق در پرده می‌نوازد ساز هر زمان زخمه‌ای کند آغاز
همه عالم صدای نغمهٔ اوست که شنید این چنین صدای دراز

اولین ظهور عشق که از آن به ظهور ذاتی و کمال ذاتی تعبیر کرده‌اند، ظهور به تعین معشوقی است و در حقیقت عشق‌ساری است در معشوق کل (یعنی واجب) و در ممکن (سریانی مجهول‌الکنه). عشق به

ظهور ذاتی و کمال ذاتی به صورت معشوقی و در مظهر امکانی به‌ظهور عاشقی ظاهر می‌گردد.

عشق در مبتلایان به عشق مجازی و صورتها و شمائل موزون، آنچنان سوز و گدازی برپا می‌کند که با عبارات نتوان آن را بیان کرد و اشارات و عبارات بر ابهام حقیقت آن می‌افزاید.

اگر اصل حقیقت عشق منزه از تعین امکانی وجهۀ همت عاشق قرار گیرد، او را به وجودی از نسخ عشق تبدیل می‌کند و تعین مجازی را کنار می‌زند و گرمی عشق متجلی از حقیقت عشق، اثری قوی در عاشق مستعد به ودیعه می‌گذارد و او را به وجودی حقانی مبدل می‌سازد و عاشق براثر قرب به حقیقت عشق مانند حدیدۀ محمات سردی و برودت ناشی از تنزل از حقیقت عشق را برکنار می‌نهد و اثر آتش عشق بر وجودش مستولی می‌شود[1].

تمام اعتباراتی که بر حقیقت وجود و حضرت هستی محض وارد می‌شود برحقیقت عشق نیز عارض می‌آید وقبول تعینات مختلف‌می‌کند، مرتبۀ نازلۀ عشق یعنی مادۀ اصلی و خمیره و عنصر قابل فعلیات و تعینات، قوةالعشق و مادة المواد عشق است که از ناحیۀ تجلیات متوالیۀ حق، به حرکت انعطافی در جستجوی صور کمالیه برخاسته و چون در عالم‌ماده، عشق توأم با شوق است هر متحرکی از ناحیۀ شوق به طرف کمال مفقود سیال و متحرك است و با قوۀ عشقیه کمال موجود را حفظ می‌کند و بالاخره مادة المواد فعلیات مختلف همان‌طوری که از حقیقت عشق جدا گردیده بود، به حقیقت عشق می‌پیوندد. در حقیقت عشق که به اعتباری همان حب شدید است سخن بسیار گفته‌اند و ارباب تحصیل از حکما و متألهان از فلاسفه و ارباب تحقیق از عرفا، حب حق به ذات خویش و

---

۱. رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می‌لافد و آتش وش است
چون ز سرخی گشت همچون زرکان پس «انا‌النار» است لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او، من آتشم من آتشم
(مولوی)

حب به اظهار اسماء و صفات از مکمن غیب و حب عشق بـه معروفیت اسماء و صفات ارباب تجلی اسماء در مظاهر خلقیه را اراده نام نهاده‌اند که در غیب ذات تعین ندارد و در مقام ظهور در مرتبهٔ واحدیت به‌عنوان فیض اقدس مشیت نام دارد و دائرهٔ مشیت ذاتیه اوسع از اراده است و در کسوت اراده متعین می‌شود و اثر آن اظهار اعیان ثابتهٔ امکانیه است از مقام تقدیر علمی به وجود خارجی. اراده و مشیت به معنای مذکور از حقایق ارسالیه است و بعد از تنزل، در مقام اظهار اعیان و ماهیات ساری درهمهٔ اشیاست و درهرمرتبه و مقامی نامی دارد. درطبایـع از ناحیهٔ کشش و از ناحیهٔ حرکت انعطافی رو به کمال می‌رود و در مقامی میل و در موطنی شوق مؤکد می‌باشد.

مفهوم عشق و حب از مفاهیم و معانی بدیهیه است و مانند اصل جامع همه کمالات در عین وجود و ظاهر هستی بـا امهات اسما متحد است: میل شدید و حب مؤکد همان عشق است‌که هر مشکلی را ازپیش پای خود برمی‌دارد و به سخن شیخ اجل سعدی:

بذل جان و مال وترك نام وننگ در طریق عشق اول منـزل است

کلیه محققان از متألهان و اکابر و کمل از عرفا با براق عشق به‌سر منزل مراد و مطلوب رسیده‌اند.

همه مکاشفان و مخترعان به سائقهٔ عشق وحب مفرط و شدید، تخوم ارض و قعر دریاها و آسمانها را پیموده‌اند و کشف علل آن‌همه امراض ممتنع العلاج و صعب‌المعالجه و شفای دردهائی‌کـه بشر قرنها مأیوس از علاج‌آنها بوده معلول عشق به علم وحب به خلق خدا و قهراً قرب به خلاق وجود است. قرب به حق جز از طریق عشق به لقاء حـق حاصل نمی‌شود و علت تام جذبات الهیه که چه بسا جذبه‌ای ازآن‌جذبات برابر اعمال جن و انس باشد، عشق شدید به حق تعالی است.

جمعی از قشریون که قدرت عروج فکری را فاقدند، عشق حق به کمل از انبیا و اولیاء وحب حق به مظاهر اسماء و صفات او را منکرند

و غافلند که اگر موجودی مطلوب حق نباشد موجود نمی‌شود و نظام وجود، ظل و سایهٔ نظام ربانی است و ابتهاج حق به ذات خود ازحب به مخلوقات جدا نمی‌باشد[۲] و آنچه واقع می‌شود مرضی و مراد حق است و جهات راجع به شرور و معاصی و افاعیل ممنوع به منع تشریعی از آن جهت به‌شر و بدی متصفند که امور عدمیه‌اند، حال آنکه وجود مطلقاً از اقلیم حق است.

سخن در تعریف عشق و لوازم و احوال آن بود و باید خوب فهمید که درك مفهوم حب و عشق و مکروه و غیر مرضی، با مصداق خارجی حب وعشق فرق دارد. آنهایی‌که در عشق به حق وطلب لقا وقرب محبوب مطلق منغمرند چنان واله و شیدای‌حق‌اند و در عین استغراق در وجود مطلق از فراق او چنان در سوز و گدازند که بیان و لفظ و عبارت واشارات اشعار و کلمات حاکی از التهاب، از عهدهٔ ارائه یاتعریف واقع آن عاجزند، زیرا علم به حقیقت هر شیء جز تحقق در آن شیء و یا احاطهٔ ذاتی بر آن شیء حاصل نمی‌شود. اگر کسی محرومی فراق‌حق و دوری ازجوار سلطان عشق را درك نکند، طعم قرب حق را نخواهد چشید و اگر لذت لقاء حق و دیدار خلاق وجود را بالعیان لمس نکند یك قدم در منزلی از منازل عبودیت داخل نشده است.

سر آنکه سر الانبیاء و الاولیاء، مرتضی علی علیه‌السلام در عین قرب به حق و فناء در وجود مطلق و بقاء به او از فراق او در سوزوگداز بود آن است که قرب و وصال و لقا دارای مراتب است و قهراً صاحب جمع بین‌القربین (النوافل والفرائض)، از آن جهت که حقیقت قرب و وصال حق انتها ندارد، در عین وصول از احتمال فراق نالان بود و عرض می‌کرد: «ام صبرت علی حر نارك، کیف اصبرعلی فراقك». و سری‌است در ناله و سوز و آه و زاری که در عین وصال و تجلیات اسماء کلیه و

---

۲. ممکن است چیزی مبغوض حق در مقام تشریع باشد و همان شیء به ارادهٔ تکوینی مطلوب حق باشد.

جزئیه لاینقطع در مظهر کامل علوی آن ولی مطلق راوادار به‌نغمات‌الهیه می‌نمود. و جز از طریق فناء مطلق در حقیقت عشق و تحصیل بقاء بعداز فنا و تمکین بعد از تلوین رسیدن به حقیقت عشق محال است زیراکه:

عشق در اول اگر نیستی‌اش مقصد است
هستی مطلق بود معنی پایان عشق

از حضرت ختمی مقام منقول است «هل‌الدین الاالحب؟» دین خالص مبتنی بر توحید صرف و وحدت حقه ، همان حب و عشق مطلق است که در همه موجودات ساری است. در نحوهٔ سریان محبت الهیه در کافهٔ موجودات از ملك تا ملکوت سخنها گفته‌اند. حقیقت عشق واحد است و ظهورات آن متفاوت؛ ولی ازآنجاکه هرطالب مطلوبی را طلب می‌نماید که در این طلب به کمال برسد و عدم نیل به این کمال را نقص می‌داند، در واقع کعبهٔ عشق همان عشق مطلق است که در صمیم ذات‌مبرا از هر تعین است و آنچه راکه حقیقت عشق را از محوضت و صرافت خارج نماید نفی می‌کند و غیرت عشق غیریت و دوگانگی نمی‌پذیرد.

غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیا شد

انبیا و اولیاء که در حضرت عشق مستغرقند، خلق را به مقام احدیت جمع یا به مقام جمع الجمع عشق مطلق دعوت نموده‌اند، چه‌آنکه کمال مطلق حق است و مظاهر کمال جلوه‌ای از جلوات حقند و اضافات و تعینات امور عدمیه‌اند و در حقیقت با اسقاط اضافات باقی نمی‌ماند جز حقیقت صرفهٔ وجود و عشق.

در بین کسانی که بر طریقه عشق بناء سلوك نهاده‌اند، ابن فارض مقام خاص دارد و ازکمل اصحاب وجد وحال است و در عظمت او همین کافی است که قدوهٔ ارباب عرفان، صدرالدین قونوی، «تائیهٔ» او راشرح کرده است و قصیدهٔ «تائیهٔ» او سراسر مملو از تصریحات و اشارات به مراتب حب و عشق است. جذابی و حرارت و ذوق خاص در این قصیده

و احاطه ابن فارض بر مباحث عرفانی و اشارات خاص آن مرد لاهوتی حیرت‌آور است و او درمقامات عالیه سلوك، یعنی بعد از انتقال ازشهود جمال حق در مظاهر امکانی لاسیما مظهر انسانی، به اطـوار و احـوال و علوم و مکاشفات خاص محمدی و علوی «و جز بالولاء میراث ارفع عارف» طوطی‌صفت جز به‌لسان محمدی سخن‌نگوید و فقط به‌ترجمانی حضرت ختمی ولایت در اطوار تجلیات اسمائی و مقام قرب نـوافل و فرائض و عروج به مقام قاب قوسین و اوادنی اشتغال نورزد:

اگر خیالش بدل بیاید سخن بگویم چنانکه طوطی
جمـال آئینه تا نبیند سخن نگویـد خبـر نبندد

نزد ارباب معرفت و اصحاب حال فارغ از قیل و قال از آنجاکه حق به‌اسم حی‌متجلی در اشیاء است مبدأ تحقق‌حقایق وجودیه صریح‌ذات مبدأ المبادی و سلطان اقالیم وجود است. حیات در جمیع اشیاء از جمله جمادات و طبایع که در نظر محجوبان از سر هستی خالی از حیات است ساری است وآیات قرآنیه وروایات نبویه و ولویه دلیل قاطع بر سریان حیات‌درکافهٔ اشیاست؛ چه آنکه هرمخلوقی بالاخره منتهی به حیات‌صرف وهستی محض می‌شود. ناچار هرموجودی به‌قدر حوصلهٔ وجودی خویش زنده و حی است؛ درجمادات و نباتات ادارك و علم بسیط تحقیق داردو آنها به اندازهٔ وجود خود به مبدأ خود عالم‌اند و همه حقایق وجـودیـه مفیض وجود خود را تسبیح و تنزیه می‌کنند و به حکم مبرم «و ان من شیء الا یسبح بحمده» همهٔ حقایق به زبان خاص خود، حق را ستایش می‌نمایند.

از آنجا که علم و قدرت و اراده وسمع و بصر و کلام و حیات در غیب ذات متحدند، قهراً امهات اسما ساری در جمیع اشیاء می‌باشند و از آنجا که حق تعالی غیر متناهی است ناچار صفات متحد با ذات‌تناهی ندارند.

از آنجا کـه سلطان اقلیم وجود دارای کلیه اوصاف و عناوین کمالیه و منزه از جهات نقص و نفاد و مبرا از حد وجودی است، خـود را به‌شهود جمعی‌احدی متصفاً بجمیع‌الصفات الکمالیه ومنزها عن‌النقائص شهود می‌کند وقهراً عین بهجت بل‌که مبتهج است به‌ذات خود وبه اسماء و صفات کمالیه خود، ابتهاج منزه از جهات فقدان و شرور؛ لذا اربـاب عرفان چنین از او تعبیر کرده‌اند «انه تعالی مبتهج بذاته و لذاته» و در کریمهٔ مبارکه واسطه آنچـه کـه ذکـر شد مذکور است که «یحبهـم و یحبونه».

لذا ارباب عرفان گویند که عشق وحب به کمال ساری در همـه اشیاء است و در موجودات ناقص مادی و عالم زمان و حرکت، قوه شوق نیز موجود است و مجردات صرفه و سواکن عالم ملکوت و جبروت‌منزه از شوق‌اند. لیکن عین عشق‌اند. مادیات و مجردات مضاف به مـاده و استعداد، بالذات شایق بـه‌کمال‌اند و با قـوهٔ شوقیه، کمال مفقود را می‌طلبند و باقوهٔ عشق کمال موجود را حفظ می‌کنند زیراکه شوق‌بالذات به جانب کمال می‌رود و عشق موجـود در صاحب شوق حافظ کمـال موجود است و چون همهٔ اشیاء متقوم به حقند قهراً کعبهٔ مقصود و قبلهٔ وجود آنها مطلق است و در کریمهٔ مبارکه مذکور است « ولکل وجهة هو مولیها» و بالاخره اسم حاکم بر مظاهر مادیه، مبدأ و معاد هر شیء است و آن اسم صراط و طریق مستقیم مظهر خود است.

قوه جاذبهٔ عشقیه مبدأظهور کمالات ومغناطیس ومبدأجذباتست و به این اعتبار همهٔ اشیاء از جمله کفره و فسقه بر صراط مستقیم حرکت می‌کنند و عدم استقامت آنها نسبت به مظهر اسم هـادی است. صـراط مستقیم صراط‌ارباب ایمان است ومظاهروجودی درهر موطنی‌که متوقف شوند و مرگ آنها فرا رسد به حق‌تعالی رجوع می‌کنند، چه آنکه حق جل جلاله نامتناهی است و از حیطهٔ وجود او چیـزی خـارج نمی‌باشد «وما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم.»

عشق ناقص به کامل و تشبه سکنهٔ جبروت به حق، در نحوهٔ فاعلیت و وساطت فیض از اصول مسلمه نزد ارباب تحقیق و آل البیت حکمت الهی است و حرکت انعطافی بسائط حاصله از تنزلات وجود به طرف ترکیب‌و حصول موالید همان کشش عشقی و جذبهٔ ناشی از تجلیات الهیه است و تراکم تجلیات در مرتبهٔ نازله، منشأ تحقق قوس صعود و رجوع الکل الی مابدأت منه می‌باشد.

بدون سریان حیات و علم و ارادهٔ ازلیه در اشیاء، نتوان صحبت از سریان عشق و حب در مواد واستعدادات‌کرد. بنابر مسلك اهل تحقیق هرموجودی مظهراسمی ازاسماء الهیه است‌که‌آن اسم مبدأ ومعادآن‌شیء و سیر به طرف آن اسم صراط مستقیم آن شیء است و مربی هر عینی اسم حاکم برآن می‌باشد که از آن انتشاء یافته و یا نشأت گرفته است و سیر آن به اسمی که به سوی آن می‌رود طریق مستقیم آن است.

اگر فی‌المثل عینی از ناحیهٔ اسم «المضل» نشأت گیرد، سیر انعطافی به آن اسم طریق مستقیم آن است و عدم استقامت این طریق نسبت به اسم «العزیز» و«الودود» و «الرؤف» و«العطوف» و«الهادی» است.

از جناب جنید سؤال کردندکه: «ماالتوحید» گفت: از مغنی و مطربی شنیدم که این بیت را زمزمه می‌نمود:

و غنی لی منی قلبی و غنیت کما غنی
وکنا حیثما کانوا وکانوا حیثما کنا

آرزوهای من برایم نغمه سر دادند و من نیز متقابلا سرودگفتم و بین ما (یعنی من و تمناهای من) همدلی و همزبانی قلبی بود، ماوایشان در حقیقت در یکجا بودیم. همه اشیاء به طرف حق می‌روند و بر مذهب توحیدند و معاد آنها مبدأ المبادی آنهاست وبه‌علم بسیط کافهٔموجودات موحد و سرّ وحدت در هر شیء موجود است وکفر و ایمان مترتب بر علم مرکب است. «و ما من دابة الا وهوآخذ بناصیتها ان ربی علی

صراط مستقیم» قرب عبد به‌حق ازطریق تحلیه به‌فضائل ومستعد گردیدن جهت تجلیات خاص حق حاصل می‌شود و قیود مانع قرب از طریق ما است نه از طریق حق که از طریق حق حجابی نیست.

همانگونه که گذشت، بعضی از ارباب عرفان، تعینات و احکام وارد برحقیقت وجود را از احکام ولوازم و تعینات عشق قرار داده‌اندو گفته‌اند: حقیقت عشق منزه ومبرا از هرتعین ودرکمال عزخود مستغرق‌و بی‌نیاز از احکام و تعینات معشوقی و عاشقی و منزه از هر تعینی است جز حقیقت صرفهٔ مطلقهٔ عاری از اطلاق عشق.

طریقهٔ محققان از عرفا که عشق را از شئون ذاتیه وجودمی‌دانند با ذوق سلیم موافق‌تر است ولکن لکل عالم ان‌یصطلح بما یشاء ولامشاحة فی‌الاصطلاح.

اینکه بعضی از غیر متدربان گفته‌اند: مولانا یا عراقی و یا احمد غزالی بر طریق عشق بوده‌اند اساس علمی ندارد چه آنکه هر سالکی که با رفرف عقل عملی و سلوك طریق باطن رهرو می‌باشد تا از ناحیهٔاعمال و عبادات، محبت کامنهٔ به حق را در خود ظاهر نسازد، قرب به حق‌برای او میسور نمی‌باشد. در أدعیه مأثوره از آل البیت عمدهٔ مسائل ومطالب آنها ازدیاد حب به حق و قرب ناشی از محبت خالصه است ولاغیر.

فرق نبود خود میان حب و عشق
شام در معنا نباشد جز دمشق

شیخ عارف عاشق، فخرالدین عراقی بعد از سیر در اطوارعشق و استفاضت از ارباب معرفت به قونیه رفت و «فصوص‌الحکم» شیخ اکبر را نزد شیخ کامل صدر الصدور صدر قونوی قرائت کرد و کتاب «لمعات» را تألیف نمود.[۳] دراول کتاب‌لمعات می‌فرماید: «اشتقاق‌عاشق

---

۳. حقیر قسمتی از این‌کتاب را باشرح محقق‌جامی معروف‌به **اشعةاللمعات** در دانشکدهٔ ادبیات تدریس نمود. و چند لمعه آن را به طریق مشرب ابن‌عربی با دوستان طلبه در حوزه مشهد ←

و معشوق از عشق است و عشق در مقر عز خود از تعین منزه است و در حریم عین خود از بطون و ظهور مقدس. بلی بهر اظهار کمال از آن‌روی که‌عین ذات خودست وعین‌صفات خود، خودرا درآینهٔ عاشقی ومعشوقی بر خود عرضه کرد و حسن خود را برنظر خود جلوه داد از روی ناظری‌و منظوری، نام عاشقی و معشوقی ظاهر گشت، ظاهر را به باطن نمود و آوازهٔ عاشقی برآمد...» وصول به درجات قرب جز از ناحیهٔ حب یاعشق به حق مطلقاً میسور نیست.

جامی بجای عشق حقیقت وجود را به اعتبار تجلیات ذاتی و اسمائی مورد بحث قرار داده و در مقدمهٔ «نص النصوص» گفته است: «اول که هنوز حکم ظهور در بطون و واحدیت در احدیت مندرج‌بود و هردو در سطوت وحدت مندمج، نام‌عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی، نشان ظاهریت و باطنیت و اولیت و آخریت مختفی بود. شاهد خلوتخانهٔ غیب هویت خواست‌که خود رابرخود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است...». در هر حال وصف و وجوب و امکان ازجلوهٔ حقیقت وجود برخود بدون اعتبارکثرت که تعین احدی و واحدی نام دارد و تجلی در مظاهر امکانی وجوب و امکان ، ظاهر شد و حقیقت جلاء و استجلاء که مقصود از ظهور و جلوهٔ حقیقت وجود از غیب الغیوب می‌باشد تحقق یافت.

لمعهٔ اول «لمعات» در تجلی و ظهور ذاتی وجود و لمعهٔ دوم

←

مورد بحث قرار داد. قرائت کتاب **اشعة اللمعات** در دورهٔ فوق لیسانس دانشکده ادبیات و خواندن مقدمهٔ جامی بر **نص‌النصوص** خود با چند فص از **نقش الفصوص** در دورهٔ بعد از فوق لیسانس دانشکده‌های ادبیات از اوجب واجبات است. قرائت متنی دقیق عرفانی **با شرحی عمیق یگانه راه فهم آثار عظیم نظم و نثر در ادبیات فارسی است و گرنه معنی** کردن دقایق مثنوی و منطق‌الطیر و دیگر آثار عرفانی به زبان فارسی برابر است با جان کندن و شاگرد را متحیر ساختن.

در بیان کمال جلا، که نمود حق است خویش را در مجالی. «سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند در خزائن بگشود، گنج‌بر عالم پاشید.

چتر برداشت بر کشید علم تا به هم بر زند وجود و عدم
بیقراری عشق شور انگیز شر و شوری فکند در عالم

عین عاشق را که عالمش نام نهی نوری داد.» لمعهٔ سوم در بیان کمال استجلاست. سلطان عشق خویش را در مظاهر امکانی، بل‌که در مظهر و عین ثابت حقیقت انسان و لوازم و احوال مترتب بر آن ظاهر می‌سازد. این مطالب مأخوذ از فص آدمی «فصوص» در کمال وجازت و عذوبت و طلاقت زبان خاص عراقی بیان شده است.

شیخ اکبر، ابن عربی، در فص آدمی با تمهید مقدمه‌ای گوید، اصل قابلیات از فیض اقدس و ظهور در مظهر و اعیان از فیض مقدس است «فهو الظاهر والمظهر». عراقی با تلخیص، عبارات کلام ابن عربی را با عبارات زیبای خاص خود بیان می‌دارد.

بر نقش خودست فتنه نقاش
کس نیست در این میان تو خود باش

مقصود آنکه عشق به حق،کامن در عبد، و با وسائل خاص ظاهر می‌شود. مولانا عارف کاملی بود که با شمس‌الدین تبریزی بر سبیل اتفاق مواجه شد و آنچنان استعداد ذاتی و مقام و حال او مستعد از برای جهش و جذبه و آماده از برای جرقه‌ای بود که خرمن وجود اورا بسوزاند و تبدیل به شعله تابناك کرد. و چه بسا نزد مولانا نیز حقایقی بود که شمس بعد از انقلاب احوال دوست و مرید خود می‌توانست از آن تأثیر پذیرد. در تأثر بعضی از کاملان از کاملی نظیر خود یا نازلتر از خود بحث‌هاکرده‌اند. برتری موسی(ع) بر خضر و برتری او بر موسی (ع) از جهتی در قرآن کریم مذکور است. چه خوب فرموده است شاعر با معرفت:

هرکـه او بر سر نـدارد عشق یـار
بهـر او پـالان و افسـاری بیـار

امام العشاق سید سجاد می‌فرماید «الهی من ذاالذی ذاق حلاوة محبتك فرام منك بدلا و من ذاالذی آنس بقربك فابتغی عـنك حـولا. فاجعلنا ممن اصطفیته لقربك و ولایتك و اخلصته لودك و محبتك‌وشوقته الی لقائك». قلب عاشق صادق در قبضهٔ حب معشوق و ظهور آن درعاشق و نحوهٔ مناسبت بیـن متحابین از مناسبت ذاتی و صفتی و فعلـی اهل تحقیق بحث‌کرده‌اند.

قال علیه‌السلام «...فانت لاغیرك مرادی و لك لالسواك سهری‌و سهاری و لقائك قرة عینی ووصلك منی نفسی و الیك شوقی و فی‌محبتك و لهی والی هواك صبابتی».

«...اللهم متعنا بلذیذ مناجاتك و اوردنا حیاض حبك. اذقنـا حلاوة و دك و قربك» کثرت حب به حق حجب ظلمانی و نورانی بین‌حق و عبد را بر می‌دارد و عابد و زاهد غیر عاشق حق، از ظلمتکدهٔ ماده پـا را فراتر نمی‌گذارد «ان لله سبعین الف حجاب من نور و سبعین الـف حجاب من‌ظلمة» اقرب طرق به حق، طریق محبت خالصه است و طـرق وصول به حق میدان و جولانگاه آل البیت است.

«... سبحانك مااضیق الطرق علی من‌لم تکن دلیله و ما أوضح الحق عند من هدیته سبیله. الهی فاسلك بنا سبل الوصول الیك و سیرنا فی اقرب‌الطرق للوفود علیك...»

اقرب طرق طریق خاص ناطق به این کلماتست که سیر اومحبوبی و سیر دهنده او و منشاء تکفل امور او حقست و شوق بـه لقاء حـق و درجات قرب حق او را دستان سرای واصلان به حق و ارباب قـرب و محبت خالصه قرار داده است باکلماتی پر مغز و با شور و حال و حاکی از بلوغ قائل به مقام ختمیت ولایت:

«یا من انوار قدسه لابصار محبیه رائقة و سبحات وجهه لقلوب

عارفیه شائقة یا منی قلوب المشتاقین یا غایة آمال المحبین و اسئلك حبك و حب من یحبك و حب کل عمل یوصلنی الی قربك...»

هر دعای مذکور در کتب معموله را نمی‌توان به صاحب ولایت کلیه نسبت داد. برخی از ادعیه دارای مضامین بی نهایت عالیه است که فقراتی از آن در مأثورات سیدالموحدین نقل شد تامعلوم گردد که عشق به حق و محبت خالصه غایت آمال اولیاء است. مثلا عبارت مأثوره از حضرت کاظم علیه‌السلام که به مقام عبودیت تامه رسیده است: «سجد وجهی و سمعی و بصری ولحمی و دمی وجلدی و عظمی‌لله رب‌العالمین. سجد وجهی الذلیل‌لوجهك العزیزوسجد وجهی الفانی لوجهك‌الدائم...» حکایت صریح و دلالت واضح دارد برظهور توحید و اثر آن در قوای روحانی: مقام سر و روح و قلب و عقل و خیال‌و قوای بدنی او و رفع جمیع حجب از دیدهٔ قلب و جسم او و تبدیل وجود او به وجود ولوی کامل اکمل و اتصاف او به وجودی حقانی و بالغ به مقام محمودوصاحب مقام دعوت تمکین و ولایت مطلقهٔ محمدیه ، علیه و علی اولاده السلام.

مولانا جلال‌الدین رومی یا مولانا محمد بلخی خراسانی‌دربیان اطوار عشق، زبان خاص به خود دارد. مولوی مرد پخته و عارفی جامع و در عین شوریدگی دارای متانت و از لحاظ جامعیت و تبحر در علوم ادبی، عربی و فارسی و احاطه به دواوین شعرا و تسلط به حدیث وقرآن و علم کلام و تحصیل عرفان و تصوف به نحو عمیق، و افزون بر همه فضائل دارای هوش و استعداد حیرت آور است.

او از شیطان یا ابلیس تعبیر به رئیس‌العشاق یا موحد متفرد نمی‌نماید. و درك می‌کند که ابلیس هرکس قوهٔ وهم اوست و فرض وجودی استقلالی برای شر محض نزد مولانا خیالبافی است و وجود مستقل منحاز برای ابلیس قابل تصویر دقیق نمی‌باشد و به نظر تحقیق، ابلیس از مظاهر اسم اعظم کلی و محل ظهور اسم «ضال» می‌باشد و

چنین حقیقتی ناچار از سوادن انسان کامل و قوهٔ وهم شیطان القوی در همه انسانها از قوا و سدنهٔ نفس انسان است که نفس منحط در درجهٔ نفس اماره بالسوء حاکم بر نفوس ضاله منحطه می‌شود، ولی به اعتبار نظام کل و مظهریت حقیقت آدم ابلیس از اجزاء اسم کلی الله و ازقوای نازله حقیقت انسانیه است و در حقیقت انسان اول رب شیطان و شیطان مربوب حقیقت آدم است «ان کان اخرجه من‌الجنة و اضله بالوسوسة من ناحیة الحواء او بوساطتها لانها تمد من عالم الغیب مظاهر جمیع الاسماء کما ان ربه یمدالاسماء کلها، فهو المضل بنفسه فی‌الحقیقة لنفسه لیضل کل من افراده الی الکمال المناسب له و یدخل الدار الطالبه ایاه من‌الجنة و النار ولولا ذلك الامداد لایکون له سلطنة علیه و لذا قال تعالی «فلا تلومونی ولوموا انفسکم» و به قامت الحجة علیهم. فاضلاله لآدم واخراجه من‌الجنة الروحانیة لایقدح فی‌خلافة الانسان و ربوبیته».

از طریق اصحابنا الامامیه بما خلاصته امر ابلیس بالسجود و هو لایرید ولو اراداللّه لسجد و نهی آدم عن اکل الشجرة و هویرید و جعل معصیة آدم سبباً لعمارة العالم.

لسان آیات راجعه به خلقت آدم و تمرد شیطان از سجود و اغواء آدم از جنت، و امر تکوینی به هبوط آدم و ذریه او لسان دهری است و حقیقت انسان همان نفس واحده و آدم اول و روح محمدی است و تحقق آدم و ذریه او در عالم قدر و ذر اعم است از قدر علمی و مرتبه واحدیت و قلم اعلی و قدر مکتوب به قلم اعلی «اکتب القدر الی یوم القیامه» و «اکتب علمی فی خلقی الی الابد» و مرتبه نازله عالم ذر و میثاق بهشت نزولی واقع در آخرین مرتبه عالم مثال.

*

یکی از «مثنوی»شناسان که سالیان متمادی با افکار مولانا جلال‌الدین محمد رومی سروکار دارد بانوی دانشمند و با هوش ودقیق خانم آنماری شیمل از مردم آلمان و استاد فرزانه دانشگاههای بن‌آلمان

و هاروارد ایالات متحدهٔ امریکا کتابی راجع به مراد خود مولوی نوشته که ترجمهٔ فارسی آن به «شکوه شمس» نام گذاشته شده است.

این کتاب را دوست فاضل آقای حسن لاهوتی ترجمه نموده است. ترجمهٔ آقای لاهوتی روان و خالی از تکلف است و حاکی از ذوق خاص او در این کار می‌باشد، با آنکه اولین اثری است که ترجمه کرده است. آقای لاهوتی بعد از دورهٔ لیسانس در زبان انگلیسی چند سال درامریکا تحصیل کرده است و اکنون تسلط و قدرت توأم با ذوق، او را در کار خود موفق داشته است. بعد از ترجمهٔ کتاب خانم شیمل، سه کتاب دیگر از ترجمهٔ آقای لاهوتی زیر چاپ است و آخرین اثر ایشان، ترجمهٔ شرح دانشمند انگلیسی، نیکلسن فقید، بر «مثنوی» است. موجب تأسف است که کتابی به عظمت «مثنوی» انظار دانشمندان غیر ایرانی را بیشترجلب کرده است و شیفتگان معارف اسلامی و زبان فارسی قریب به دویست شرح به زبان‌های ترکی و فارسی و انگلیسی و اردو و عربی وفرانسوی بر«مثنوی» نوشته‌اند.

این مسلم است که خانم شیمل خود اهل تحقیق است و نمی‌توان کار او را در باب ملای رومی شبیه کار فهرست‌نویس و کتاب‌شناس دانست. خانم شیمل در صدد بحث در غوامض مسائل عرفانی مولانا در کتاب خود برنیامده است و تنها سیری در افکار و حالات مراد خود مولانا نموده است. همه ارباب تحقیق از اساتید محقق فلسفه و عرفان اتفاق دارند که مولانا عارفی صددرصد مسلمان و پابند عقاید اسلامی بوده است. شخص مأنوس با افکارمولانا هرگز به طرف الحاد نمی‌رود. از مولانا اظهار شطحیات و کلمات حاکی از رعونت نفس وظهور شیطان و انانیت نفس که به قول او «اژدرهاست خودکی مرده است» دیده نمی‌شود. وی در عین شوریدگی دارای متانت و کمالات ذاتی خاص خوداست. اظهارکلماتی نظیر«مااعظم شانی‌وسبحانی»و«اناالحق»حکایت از بقا و تحقق بقیه‌ای از بقایای انانیت نفس می‌نماید و اظهار شطحیات

نظیر «اناالفاعل فی هذا العـالم» و «لیس فی جبتـی الاالله» و «الفقیر لایحتاج الی‌الله» به طور کلی شطحیات است و حکایت از رعونت نفس می‌کند، نه‌شطح مغلوب یکی‌از مقامات سلوك است و نه بوح واجد و رمز تمکن، و نه عباراتی مانند «انا الموجود بوجود الحق» از ضرورات عامه محسوب می‌شود.

برخی از محققین شطح را حاکی از عدم بلوغ به توحید واقعی و فنا نمودن تمام هویت نفس می‌دانند و کامل بالغ به مقام قلب و صاحب قلب بالغ به مقام روح و سر، هرگز تفوه به این قبیل از کلمات ننماید. برخی از سالکان از حالت غلبه و عدم بلوغ به مرتبهٔ جمع و شهود الکثرة فی‌الوحدة والوحدة فی‌الکثرة و تحقق به مقام فقر واقعی به حق خارج نمی‌شوند و رجوع به بقاء بعد از فناء آنها متغیـر و دائما بین تلوین و تمکین و صحو و محو متغیرند. لذا ارباب توحید گفته‌اند «ان النفس قد یتجلی علی‌الشخص فی بعض المقامات و تظهر بالربوبیة قبل ان یتخلص عن رق القیود» فرعون نفس به هر صورتی طالب ربوبیت است و عقل را مغلوب خود می‌خواهد.

تخلص از مقتضیات نفس و طهارت آن از کدورات، مانع ازصفای نفس در پاره‌ای از اهل سلوك مطابق مقتضیات عین ثابت آنان، امری مشکل و عبور از جهنم نفس و ورود در وادی ایمن محتاج بـه تحمل ریاضات شاقه است. برخی متوسط و برخی از کمل که در زمرهٔ مجذوبان سالك و صاحبان سیر محبوبی هستند، هـرگز مبتلا بـه رعونت نفس نمی‌شوند و در دام شطح گرفتار نمی‌آیند ویك شبه‌ره صدساله می‌روند. قسم اخیر را صدر ارباب معرفت در مفتاح ارباب عصمت ذاتی و کمل از اولیا می‌دانند که در نیل به اقصی درجـهٔ کمال محتاج بـه عبادات شاقه نیستند. (کالنبی و علی‌بن ابیطالب و من‌شاءالله من‌العترة).

پیر هرات شیخ‌الاسلام خواجه عبدالله انصاری، رضی‌الله عنه، که کلمات او در کتاب بی‌نظیر «منازل السائرین» پهلو بـه پهلوی احادیث

قدسیه می‌زند گوید: «و منهم من لم‌یمیز بین المقامات الخاصة وضرورات العامة و منهم من عد شطح المغلوب مقاماً و جعل بوح الواجد و رمز التمکن شیئاً عاماً و اکثرهم لم ینطق عن‌الدرجات» (منازل، ط گ، ص۷، با شرح مولانا عبدالرزاق کاشانی).

دربارهٔ حکایاتی که پیرامون گفت‌وگوهای میان شمس تبریزی و ملای رومی در نخستین دیدار آنها ساخته‌اند (شکوه شمس، ص ۳۶) باید گفت که شخص متعارف و انسان وارد در مباحث عرفانی از شنیدن چنین سخنانی کنجکاو می‌شود که بین صوفی مغلوب شطاح، متوقف در تجلیات افعالی که بانگ «سبحانی ما اعظم شانی» می‌زد وحقیقت حضرت نبویه بالغ به مقام «او ادنی» و مظهر تجلی ذاتی و واصل به مقام فرق بعدالجمع و صحو بعدالمحو (صحو ثانی) چه ارتباطی می‌شود موجود باشد؟!

علم به تفسیر وتأویل وفهم ظهر وبطن وحد ومطلع وبالاخره بطون سبعهٔ قرآنیه، پایه ومقدمه اساسی ارباب عرفان درسلوك معنوی‌است.

شیخ العرفا در ابواب «منازل السائرین» از قسم بدایات: یقظه و توبه و محاسبه و انابه و تفکر وتذکر و اعتصام وفرار و ریاضت وسماع، و قسم ابواب از حزن تا رغبت، وقسم معاملات از رعایت تا تسلیم الی‌الله، و قسم اخلاق از صبر تا انبساط و اقسام اصول و اودیه و ابواب احوال، و قسم ولایات و باب التاسع قسم الحقایق و باب دهم یعنی قسم نهایات از مقام معرفت و فنا و بقاء تا مرتبهٔ جمع و توحید و بالاخره مقام‌الفرق بعدالجمع و التمکین بعد التلوین، همه‌جا به آیات مبارکهٔ قرآنیه استدلال کرده است.

این طریق را به وجهی وسیعتر ابن‌عربی و نیز مولانا پیموده‌اند و همه آیات قرآن با تأویل و تفسیر جلو چشم آنان حاضر است. غرض آنکه اقوال مربوط به «بحث پیرامون تفاوت میان حضرت رسول (ص) و بایزید بسطامی» در نخستین دیدار مولانا با شمس تبریزی از حد

افسانه تجاوز نمی‌کند و در هر صورت دروغ محض است و قطعا مولانا حاضر به شنیدن کلام شخصی که بین بایزید و محمد (ص) در صدد مقایسه برآید نبوده است و احمد را زادهٔ ثانی می‌داند، کسی که به‌مقام اعلای بقای بعد از فنا رسیده و وجودش تبدیل به وجود حقانی شده است و در مقام مظهریت تجلی ذاتی بقیه‌ای از بقایای جهت امکانی او محو و نقش غیریت و خودبینی و خودپرستی را بکلی زدوده است و مخاطب به‌خطاب «ما رمیت اذ رمیت ولکن‌الله رمی» می‌باشد و بقول او:

زادهٔ ثانی است احمد در جهان صد قیامت خود از او گشته عیان

حق ثانی و حق مخلوق به است قابل مقایسه با مغلوب شطاح نمی‌باشد. اگر در وجود بایزید فقط یك قیامت عیان شده بود مغلوب شطح واقع نمی‌شد و فرعون نفس او بیدار نمی‌گشت.

بایزید در برهه‌ای از زمان، بین تلوین و تمکین گرفتار بوده است و بالاخره از وادی هولناك عبور کرده است. مرتبهٔ عبودیت خالصهٔ محمدیه که حق معبود او را به صفت اعلای عبودیت ستوده است که «العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة ما فقده فی‌العبودیة وجده فی‌الربوبیة» عالی‌ترین مقام است که بالاتر از آن مقامی متصور نمی‌باشد. افلاکی با چسباندن این وصله ناجور به شمس، گفته است‌که شمس‌ابن عربی راخام و خودبین و اعمال او را غیرموافق شریعت. دانسته مولوی را مروارید غلطان و ابن‌عربی را به خزف مانند کرده است.

آن خزف را کلیهٔ عرفا و محققانی که در تقریر مرام مولانا از ابن عربی استفاده کرده‌اند با خزائنی از الماس درخشان معاوضه نمی‌نمایند. هیچ عارف محقق در دوران اسلامی بعد از ابن‌عربی از وی بی‌نیاز نبوده است و مولوی‌شناسان غرب و شرق جرأت قدم زدن در حریم ابن‌عربی را ندارند. حقیر ازمردم آشتیان کنار فراهان ونزدیك به‌تفرش وگَرکان و ابن‌عربی از مردم اندلس و اصل وی از قبیله حاتم طائی است و اصل حقیر از بنی‌هاشم و درون من تمایل شدید دارد که مولانا بزرگتر از

ابن‌عربی باشد.

مولانا مردی پخته و در عین شوریدگی مانند کوه استوار است و شخص مأنوس با مولانا گرفتار سوء عقیده و الحاد نمی‌شود و عرض شدازمولانا کلماتی سست نظیرآنکه «شیطان‌رئیس العشاق والموحدین» است و از خداوند هم موحدتر شنیده نمی‌شود. در اسلام اکابر و کمل بسیارند از شیعه و سنی. مردمان نادان، خودرا از ناحیهٔ تعصب خام، از کسب فیض بزرگان محروم می‌نمایند[٤]. هرچه انسان بیشتر در کتب کمل از موحدان تأمل و سیر نماید به اهل بیت و عترت معتقدتر می‌شود چه آنکه نزدکمل عرفا مقامی بالاتر ازمقام عترت نمی‌باشد.

کثیری از خانقاههای قدیم مرکز تربیت و تکامل مستعدان بود و پیروان اغلب خانقاه‌ها مردانی موحد و صاحبدل و وسیع‌الصدر و مظهر عطوفت بودند.

بر سر در خانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی از کمل عرفا نوشته بود: هرکه در این خانقاه وارد میشود نان و خوراکش دهید و از ایمان او سؤال نکنید. شارح محقق «منازل السائرین»، مولانا عبدالرزاق‌بن‌احمد الکاشانی در آخر شرح خود نوشته است: «قد فرغ‌الفراغ من تألیف هذا الشرح فی‌الخانقاه المبارك من جملة ابواب البر المبنیة بالربع الرشیدی انارالله برهان بانیه.»

به اندازه‌ای معنویات تنزل کرده است که مردم منغمر در دنیا و عاری از کسوت دانش و معرفت ظاهری، تا چه‌رسد به مدارج باطنی، باکمال بی‌شرمی در روزنامه‌ها به عنوان قطب سلسلهٔ... خود را معرفی می‌کردند.

بعضی از مقامات به هر نحو که فکر کنیم محفوظ ماند که متاسفانه به تدریج تبدیل به چیزی شبیه قطب و مرشد دکهٔ عرفان خواهد شد.

---

٤. شارح حکمت الاشراق قطب‌الدین سنی و از تلامیذ خواجه است. کثیری از بزرگان شیعه از تلامیذ اساتید پیرو سنت و جمعی از اکابر سنت از تلامیذ علمای شیعه‌اند.

آیا کسی که در مراتب سلوك به مقام تجلی اسمائی برسد عین ثابت خود را در مرآت حق مشاهده می‌کند و به غیر حق توجه نمی‌کند اگر چه تجلیات غیبیه وارد برخودرا در مظهرکامل ختم محمدی مشاهده می‌کند؟

این بحث طویل الذیل است و تعرض به آن مستلزم بحث مفصل است که از حوصلهٔ این دیباچه خارج است. اخبارات صاحبان شور و حال نوعاً حکایت از تجلی فعلی دارد و جذبه‌های وارد برمظهر آنها تجلیات افعالی است و اخبارات آنها از آن حکایت می‌کند.

همان قسمی که عرض شد عشق از دیدگاه مولانا قبول وصف نمی‌کند و ازحقایقی است‌که جنس و فصل ندارد و بالذات تحت مقوله‌ای واقع نمی‌شود و صورت عشق در مظاهر خلقیه ظل حقیقت عشق است و حقیقت عشق در مقام عز خود مستغرق و سلطان مطلق است.

لا یعرف الحب الا من یکابدها ولا الصبابة الا من یعانیها[۵]

نزد مولانا حقیقت عشق مقدس و منزه است و نباید آن را اضافه به مظاهر غیرباقی و امر فانی نمود که:

عشقهائی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

تنزل عشق از مقام عز و قدس در منازل امکان و سریان آن در طبایع و اجسام قوس نزول هستی و رجوع آن به اصل خود و فناء در عشق مطلق قوس صعود هستی است وبقاء به عشق وشهود معشوق در خویش که:

عشق در اول اگر نیستیش مقصد است
هستی مطلق بود آخر و پایان عشق

«سلطان عشق خیمه به صحرای هستی زد خزائن اسماء و صفات

---

۵. عشق را نمی‌شناسد مگر کسی که در آتش عشق بسوزد و حقیقت شوق و طلب را نمی‌داند جزکسی‌که سراپای وجود او را شوق تسخیر نماید.

بگشود. عشق بی‌قرار پرده از روی اعیان گشود» و خویش را بر عین عالم در حالت ثبوت معرا از وجود ظاهر ساخت و شور معشوقی وعاشقی سراسر عوالم را فرو گرفت. همان طوری‌که حقیقت هستی محض و وجود صرف درمقام کمال ذاتی و ظهور ذات للذات است و از نهایت غیرت غیر را بدان مقام راهی نیست، حقیقت عشق نیز درمقام ظهور و کمال ذاتی غیرخود نبیند ولی درکمال اسمائی و شهود حضرت عشق ذات خودرا درمظهر امکانی طلب غیر نماید و آن‌را قابل و آینه و مرآت‌ظهور حضرت عشق به‌وصف معشوقی در مظهر ذات و اوصاف کمال خودگرداند و قابل نیز ازفیض اقدس و اولین نفس عشق است و افاضهٔ اصل وجود برقوابل از فیض مقدس و نفس رحمانی عشق است.

خود ظاهر است به ذات خود و مظهر است به تجلیات و شئون خود که اول حکم بطون عشق و دوم از احکام ظهور عشق است، لاجرم شاهد و مشهود و ظاهر و مظهر از حیطهٔ سلطان عشق خارج نمی‌باشد که «هوالاول والآخر، و هو الظاهر والباطن» از ظهور عشق در مجالی و مظاهر احکام محبوبی و محبی ظاهر می‌شود و عشق بالاخره از ناحیهٔ اطلاق ذاتی در ملك و ملکوت ساری است.

تجلیات صوری و تجلیات نوری و کمال تجلی که تجلی ذوقی نام دارد و از خواص ارباب نهایاتست از ظهور اصل عشق در مرائی ومنازل و مظاهر مختلف ظاهر می‌گردد.

در تجلیات اسمائی و قرب نوافل، حق و به‌اصطلاح مولانا محبوب و معشوق مرآت ظهور محب و عاشق است و در حقیقت به چشم خود، خود را بیند و بصر و سمع و بالاخره واسطه و آلت عبد محب و عاشق واقع شود و کلام «کنت سمعه و بصره و رجله و...» پرده از **این معما** برمی‌دارد.

در قرب فرائض عبد عاشق و محب سمع وبصر و ید محبوب مطلق است. درقرب اول عبد مخفی وحق ظاهر و درقرب فرائض عبد ظاهر و

حق مخفی است. علی (ع) عین الله الناظرة و اذنه الـواعیة و یـدالله الباسطة. مأثور نبوی معروف «علی مع‌الحق والحق مع علی حیثما دار» اشاره به این دو قرب است.

تسترت عن دهری بظل جناحه و عینی تری دهری و لیس یرانی

عاشق به تحقق قدری علمی در پرتو معشوق به وصف ثبوتی پنهان بود و جمال معشوق یا پرتو عشق را ندیده بود و نغمهٔ دل‌انگیز محبوب و خطاب تکوینی حق و بالاخره کلمهٔ «کن وجودیه» او را بیدار نمود و یا از خواب عدم (به قول عراقی) برانگیخت.

عشق شوری در نهاد مـا نهاد جان مـا را در کف غوغا نهاد

عشق تمام هویت عاشق را فرا گرفت و به اعماق وجود او رخنه نمود و همه ذرات وجود را رقص‌کنان به تنزیه و تحمید معشوق مترنم دید.

سلطان عشق به معشوق بی‌نیازی و به عاشق طلب و فقر داد و این صفت فقر، فخر عاشق است و عاشق باید قیام به شرط عاشقی نماید و هرچه را معشوق پسندد در طبع جان وی مقبول افتد، اگر دوست فراق طلبد مطلوب عاشق بود و اگر وصال، تفاوتی نکند بل کـه فـراق را دوست‌تر دارد و بعد را خوشتر و هجر را گواراتر. چه آنکه در وصال و قرب، به صفت مراد خود است و در دوری، مراد معشوق و محبوب منظور است. چنانکه مولانا جامی از سر انبیا و اولیاء، مـرتضی علی، نقل کرده است که «اگر خدای تعالی مرا مخیر گرداند میان مسجد و بهشت، من مسجد را اختیار کنم».[٦]

طلب‌عاشق وتکاپوی محب رشحه‌ای ازطلب‌معشوق‌است وبالاخره به حکم «یحبهم و یحبونه» رقیقه‌ای از حقیقت بر عاشق ظاهر گردید و

---

٦. این کلام از امیرالمؤمنین خاتم الاولیاء سر الانبیا، صلوات‌الله علیه و آله و سلم است؛ برخی از صوفیه با مختصر تغییری به نام خود نقل کرده‌اند.

به تبع طلب معشوق طالب و محب شیدای محبوب گردید و این رشحه و رقیقهٔ عشقیه آتش بر وجود همه عالم زد و قبل از تجلی و ظهور عشق احکام عاشقی و معشوقی در حقیقت عشق مستجن بود به استجنان ذاتی، و تعین عاشقی و محبوبی در حقیقت عشق مندمج و نسبت بـه ظهور و بطون غیر متعین بود

آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم
پوشید دلـق آدم ناگـاه بـر درآمـد

در حقیقت اطوار عشق بلبلان گلستان تجرید و عندلیبان خوش الحان تفرید و توحید گویند.در مرتبهٔ علم‌الیقین حجاب علم مانع وصول عاشق به معشوق بود و در اثر حسن طلب سیار عاشق تعیّن علمی مرتفع شد و جذبهٔ حق آن پرده را کنار زد تا معلوم شود طالب محبوب از شرك حجابیت بدون رفع حجاب علم مبـرا نیست، معشوق را مشاهده نمود و خود را باز در طلب دید و وجود خود را حجاب یافت و لازم‌شد از ناحیهٔ فنای در معشوق لجهٔ وصول دست دهد و بالاخره تعیّن اویی و مایی مرتفع شد سر حق‌الیقین آشکار گردید.

در مقام فنای ذاتی حکم عاشق در معشوق فانی و مستهلك گردد و در حقیقت مطلقهٔ عشق فنا شود و سر «هوالاول والآخر والظاهر و الباطن» ظاهر گردد و بعد از فنا در حقیقت عشق، عاشق و محب درمقام فرق بعدالجمع متحقق به حقیقت عشق گردد و از این مقام تعبیر به‌مقام اخفی و صحو ثانی و فناء عن‌الفنائین و الفوز بالحسنیین کرده‌اند.

مولانا جلال‌الدین الرومی رقیقهٔ عشـق را ساری در همـه اشیاء می‌داند و ظهور سلطان عشق در مملکت وجود انسان احکام و ظهورات و بروزاتی دارد که مولانا به مناسبت در مثنوی و غزلیات پرده از این راز برمی‌دارد و رهنما و قائد او عشق است و گرمی عشق و ظهور احکام معشوق و عشق در وی شور و حال غیر قابل توصیف پدید آورده است، و در سراسر عالم حقیقت عشق را مشاهده می‌نماید و جلوه‌ای کاملتر

از این حقیقت را در شمس‌الدین تبریزی که وی را به «نور مطلق» و «آفتابی از انوار حق» توصیف می‌نماید ومرتبه‌ای نازلتر از این حقیقت را در «شه حسام‌الدین که نور انجم است» می‌یابد و بالاخره به رفرف عشق از مظاهر عبور می‌کند. لازمهٔ ظهور تام سلطان عشق آن است که تعینات شمسی و نجمی را از قلب او برمیدارد و جز عشق همه را موهوم می‌بیند وبه‌سرکلام سلطان‌عشق وسرالاسرارالاولیا «الحقیقة،برنوریشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» واقف می‌گردد. در صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین احکام غیریت (حکماً) برطرف می‌شود ولی عین ثابت ممکن چون تعین علم تفصیلی حق در واحدیت است زائل نمی‌گردد.

ابن فارض مصری بعد از بیان اطوار عشق با زبان گرم و قلبی سرشار از عشق به حق در مقام وصول نهایات به بدایات به لسان کمل مترنم است:

و فی الصحو بعد المحو لم اك غیره
و ذاتی بذاتی اذ تجلت تجلتی
و کیف باسم الحق ظل تحققی
تکون اراجیف الظنون مخیفتی
و انی و ان کنت ابن آدم صورة
ولی فیه معنی شاهد بابوتی

بیان تنزلات عشق در مراتب نازله و قبول حدود و تعینات مختلفه و نزول در آخرین درجهٔ ضعف وجود که در آن جز قوهٔ شوق و عشق تحقق ندارد و حرکت انعطافی قوه و مادهٔ عشق به طرف اقلیم عشاق بالفعل، و عبور از عالم جبروت و فناء در معشوق مطلق و کشف سبحات جلال عشق و فناء در حقیقت عشق که نیل به مقام الفرق بعدالجمع یعنی فرق ثانی توقف دارد بر استیفای کلیهٔ مراتب و درجات وجودی و ذکر اطوار عشق و بطون هفتگانه آن‌که بطن ششم از خواص اولوا العزم از

انبیاء و بطن هفتم آن اختصاص به محمدیین دارد و در بلوغ بـه مقام مابعدالمطلع سخنهاست که گوشها طاقت شنیدن آن و قلم از بیان شمه‌ای از حقیقت آن به حسب علم‌الیقین و علم به «وجه» عاجز است تا چه‌رسد به حقیقت آن.

بالغ به مقام فرق بعد از جمع و صحو ثانی موجود است به وجود حقانی و محیط است به اسرار قدر و صاحبان مقام تمکین و دعوت نبویه و بالغان به مقام ختمیت در نبوت مطلقه و یا متحقق به اعلی درجه ولایت و بلوغ به مقام تمکین و دعوت ختمیت در ولایت و أخذ حقایق از حق بدون‌وساطت‌به‌نحو وراثت ازحیث‌غناء به‌غناء حق‌وباقی به‌بقاء حق، لسان مرتبهٔ او«کنت نبیاً وآدم بین‌الماء والطین»، و«نحن السابقون الآخرون» و «کنت مع‌الانبیاء سراً و مع محمد جهراً» می‌باشد. ولی همین حقیقت که به اعتبار فنا در احدیت که به قول عراقی «حـریفی می‌کند با هفت دریا» از جهت فقر ذاتی و شهود عین ثابت خود لسان حالش «کل شیء فان و یبقی وجه ربك» و مترنم است به «اگرچه زور یك شبنم ندارم» و الفقر سواد الوجه

سیه‌روئی ز ممکن در دو عـالم جـدا هـرگـز نشـد والله اعلـم

شهود وحدت مطلقهٔ حقه در کثرات و فناء کثرات در وحدت نزد بالغ به مقام ولایت مطلقه خود مقام است نه حال.

آنچه ذکر شد بر سبیل ارتجال با استمداد از حافظه عرض شد که گاهی با بعضی از تعبیرات عراقی و ابن‌فارض ممـزوج است و تحقیق کامل در اطوار عشق یا تجلیات حقیقت وجود نزولا و صعوداً با بسط کامل یا متوسط محتاج به تحقیق کافی‌تر است که ارباب تحقیق بیـان کرده‌اند و غزلیات و مثنویات مولانا، رضی‌الله عنه، مملو است از سیر در اطوار عشق. بیان مباحث توحید با نظم و ترتیب خاص و ذکر دقایق

و تحقیق مطالب به سبك ارباب تألیف به نحو اعلی و اتم از مختصات شیخ اکبر و شیخ کبیر قونوی است در آثار شارحـان کلمات این دو بزرگ رحمةالله علیهم اجمعین با نظمی خاص مطالب عالیه در علم توحید ذکر شده است.

مولانا در اطوار عشق مفصل صحبت کرده است و حق اوست که در این میدان جولان دهد و او عشق را خود بـه تمام معنی بـه درك حضوری یافته است و در این آتش برهه‌ای از زمان خود سوخته است و تا آخر عمر از هجران و فراق نالیده است.

نزد اهـل تحقیق درك آتش عشق در ابتدا علم بـه آتش است از ناحیهٔ اثری که آن را دود نامیده‌اند و کار خاص آتش آن است که هر چیزی را به خود تبدیل می‌کند و آتش عشق نیز در نهایت عاشق رامبدل به معشوق و آن را به عشق صریح تبدیل می‌کند و بعد از نیل به صحو، وجودش به وجود حقانی یا به‌تعبیر عشاق حق مبدل بـه حقیقت عشق می‌شود ولی نه تمام حقیقت عشق بل که رشحه‌ای از رشحات عشق چه آنکه صرف عشق منزه و مبرا از هر تعینی است و عاشق و معشوق در مقام اطلاقی عشق فانی ومندکند[۷].

مرتبهٔ دوم درك آتش آن است‌که حجاب ظاهری برطـرف شود و با چشم آتش دیده شود. مثل اینکه ما معاشر عاشقی باشیم که همیشه از فراق معشوق در سوز و گداز است و آثار عشق همهٔ وجود او را فرا گرفته است، و این قبیل از عشاق پاك‌باز در قدیم موجود بودند وحالات آنهارا کسی اگربشنود، ازغیرت عشق در دریای حیرت غوطه‌ور می‌شود.

این عشق پرتوی از عشق کل است که می‌شود نردبان و وسیلـهٔ عروج جهت وصول به حضرت دوست قرار گیرد و گوید: «قل‌الله ثم ذرهم».

---

۷. کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست آن قـدر هست کـه بانگ جـرسی می‌آید (حافظ)

در عصر تمحض در ماده و گرفتاری حاصل از زندگی وسرگرمی به موجبات بقا و موجبات تفرق خیال و ابتلا به اضطرار و دور باطل زدن برای امرار معاش به تعبیر مولی الموالی «کالحمار الطاحونة»، عاشق جمال زیبا و بالاخره دلباختگی به مهرویان که به قول مولانا:

خوبرویان آینهٔ خوبی وی عشق ایشان عکس مه‌روئی وی

نادرند و مشهودنیست تا چه رسد به عشق به حق مبدأ اشتقاق عاشق و معشوق. و واله و شیدای مال و منال و قدرت از در و دیوار بالا می‌رود و عشق شیطانی در صحنهٔ عالم بازار گرمی دارد و هرگز قبول انتقال به حقیقت در آن دیده نمی‌شود و معشوق حقیقی در این قسم از عشق درکات نیران و حشر با حیات و عقارب است.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ‌برخیزی ازاین خواب‌گران

مرتبهٔ سوم درك آتش، لمس حرارت آتش است و کمی سوختن و حس سوز نار و گرمی آن. عشق نیز چنین ظهوری در قلب عشاق دارد که عاشق به شهود معشوق می‌رسد و اگر عاشق از عشاق حق باشد شهود لمعه‌ای از عشق، کمال مطلوب برای عاشق است.

مرتبهٔ چهارم، نوبت می‌رسد به سوختن در آتش و تبدیل به‌خاکستر شدن که در عشق حقیقی و تبدیل شدن به عشق و فناء در آن و بقاء بعد از فنا آنرا فناء بل که به آن فناء از فناء و فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و صحو الثانی و تمکین بعد التلوین و فرق بعد الجمع یعنی فرق دوم و الفرق الثانی نام نهاده‌اند که: «الحقیقة محو الموهوم و صحو المعلوم وکشف سبحات الجلال من غیر اشارة» وبالاخره «الحقیقة نور یشرق من صبح‌الازل و یلوح علی هیاکل التوحید آثاره» یعنی‌شهود و فناء در حق بدون حجب و استار. این مقام خاص خاتم‌الانبیاء و خاتم الاولیاء است. مولانا حقیقت عشق را در مظهر شمس «بهرحال هرمقامی که داشته است و درآن سخن بسیار می‌توان گفت» و در «شه‌حسام‌الدین

در عصر تمحض در ماده و گرفتاری حاصل از زندگی وسرگرمی به موجبات بقا و موجبات تفرق خیال و ابتلا به اضطرار و دور باطل زدن برای امرار معاش به تعبیر مولی الموالی «کالحمار الطاحونة»، عاشق جمال زیبا و بالاخره دلباختگی به مهرویان که به قول مولانا:

خوبرویان آینهٔ خوبی وی عشق ایشان عکس مه‌روئی وی

نادرند و مشهودنیست تا چه رسد به عشق به حق مبدأ اشتقاق عاشق و معشوق. و واله و شیدای مال و منال و قدرت از در و دیوار بالا می‌رود و عشق شیطانی در صحنهٔ عالم بازار گرمی دارد و هرگز قبول انتقال به حقیقت در آن دیده نمی‌شود و معشوق حقیقی در این قسم از عشق درکات نیران و حشر با حیات و عقارب است.

ای دریده پوستین یوسفان گرگ‌برخیزی ازاین خواب‌گران

مرتبهٔ سوم درك آتش، لمس حرارت آتش است و کمی سوختن و حس سوز نار و گرمی آن. عشق نیز چنین ظهوری در قلب عشاق دارد که عاشق به شهود معشوق می‌رسد و اگر عاشق از عشاق حق باشد شهود لمعه‌ای از عشق، کمال مطلوب برای عاشق است.

مرتبهٔ چهارم، نوبت می‌رسد به سوختن در آتش و تبدیل به‌خاکستر شدن که در عشق حقیقی و تبدیل شدن به عشق و فناء در آن و بقاء بعد از فنا آنرا فناء بل که به آن فناء از فناء و فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و صحو الثانی و تمکین بعد التلوین و فرق بعد الجمع یعنی فرق دوم و الفرق الثانی نام نهاده‌اند که: «الحقیقة محو الموهوم و صحو المعلوم وکشف سبحات الجلال من غیر اشارة» وبالاخره «الحقیقة نور یشرق من صبح‌الازل و یلوح علی هیاکل التوحید آثاره» یعنی‌شهود و فناء در حق بدون حجب و استار. این مقام خاص خاتم‌الانبیاء و خاتم الاولیاء است. مولانا حقیقت عشق را در مظهر شمس «بهرحال هرمقامی که داشته است و درآن سخن بسیار می‌توان گفت» و در «شه‌حسام‌الدین

که نور انجم است» و صلاح‌الدین شهود کرده است نه بدون مظهری از مظاهر و تعینی از تعینات و شهود عشق بی‌پرده و اگر از وجه خاص حقیقت آن را می‌یافته موقت بوده است که از آن به «حال» تعبیر می‌نمایند. به مناسبتی‌که ذکر شد برخی ازعشاق لاینقطع متردد درمیدان جذبه و وادی فنا و ظهوربه حال خاص خود بوده‌اند و احوال تمکین تام در آنها ظهور نداشته است. این که او دیده است و مرتب در آن منغمر است، تجلیات افعالی و اسمائی است (احیاناً).

از کاملان نفوسی هستند که ظهور احکام عشق و حب از جهت انواع[8] مناسبات به‌اعتبار اقتضاء قدری و عین ثابت برآنها غالب است و اگر در مقام سیر فی‌الله، یعنی تجلیات اسمائی، در مقام قبول تجلیات به مقام جمعیت اسماء و یا تحقق به مرتبهٔ جمعی بین اسماء ظاهر وباطن برسند و در حضرت عشق که مقدم بر مرتبهٔ احدیت و واحدیت که دو تعین منبعث از ظهور ذاتی است واصل شوند، در مقام غلبهٔ ظهور حضرت عشق نه اطوار آن به مقام فناء تام برسند و به تمکین تام و اعلی درجهٔ فناء عن‌الفنائین تشرف جویند ملحق به بلبلان و هزاردستان مقام وحدت صرفهٔ واحدیت ذاتیه می‌گردند که حافظ به آن مقام اشاره کرده است:

«بلبلانیم که در موسم گل خاموشیم».

قبل از وصول به حضرت عشق مطلق رقیقهٔ عشقیهٔ ناشی از مناسبات بین عاشق و معشوق شهود جلوه عشق یا معشوق در وراء استار و حجب نورانی در عاشق، شور و حال و وجدی غیرقابل وصف به وجود می‌آورد. و نیز باید توجه داشت که فنا در معشوق مراتبی دارد و اول مرتبهٔ ولایت، فناء در حق است. و اگر سالك توفیق یابد به‌مقام تمکین و صحو اول تشرف حاصل می‌نماید یا در مقام رجوع در همین مقام متوقف می‌شود، با قبول این اصل که نیل به این مرتبه

---

۸. گرمی بازار عالم هست از گرمی عشق عشق اگر دکان ببندد گردد این بازار سرد

کمال تام است، نسبت به سیر فی‌الله نـه سیر در ذات کـه در دسترس احدی قرار نمی‌گیرد بل که سیر در اسماء در مرتبهٔ تجلیات اسمائیه. فنا در ذات، مقام خفی و فرق بعد الجمع و بلوغ به‌مقام تمکین تام خاص خاتم‌الانبیاء و خاص خاتم‌الاولیاء است به ختمیت مطلقه و مقام اخفی بالاصاله از مختصات خاتم‌الانبیاء و بالوراثة والمتابعة از خواص خاتم الاولیاء است، چه در اسماء ظاهره که سهم برخی از کمل از انبیاء و چه دراسماء باطنه‌که سهم اولوا العزم از انبیاء است. و نیل به مقام تحقق به مظهریت جمعیه بین جمیع الاسماست که از آن به جمع بین‌القربین: قرب النوافل و قرب الفرائض تعبیر کرده‌اند ومقام اطلاق نسبت به‌این‌دوقرب که مقام «أوأدنی» نیز نام دارد، فقط مختص به خاتم الانبیاء و ورثهٔ او یعنی عترت است‌که به قول شبستری: «چه او با خواجه یا بد نسبت تام» یعنی نسبت صوری و معنوی و نسبت طینیهٔ طیبهٔ طاهره دارند، به قول شارح جندی «کالمهدی والائمة الطیبین الطاهرین». صاحب این مقام اهلیت از برای تمکین و دعوت محمدیه دارد، یا بالاصاله کـه خاص خاتم‌الانبیاء و الاولیاست، یا بالوراثة که واجد این مرتبه به قول ابن عربی: اقـرب النـاس الی رسـول‌الله و سر الانبیاء و الاولیـاء علی‌بن ابیطالب (ع) است که خاتم ولایت مطلقهٔ محمدیه است به حسب رتبه، و حضرت صاحب‌الزمان است علیه‌السلام به حسب زمان، چه آنکه ختمیت خاصهٔ ولایت محمدیه که «تکون ولایته علی قلب محمد» مهدی موعود است علیه‌السلام به تصریح ابن عربی در «فصـوص» و «فتوحات» و شیخ‌العرفا صدرالدین قونوی در تفسیر فاتحه و فك هـارونی از کتاب شریف «فکوك» و شارح کاشانی در فص شیثی و شـارح قیصری در کتاب «التوحید والنبوة والولایة» آنجا که‌گوید «مهدی‌رافع اختلافات بین فقها و مجتهدین در احکام شرعیه است و یجعل الاحکام المختلفة فی کل مسألة حکماً واحداً کما کان فی زمان رسول‌الله (ص) لارتفاع الحجب عن عینی قلبه و جسمه» و شیخ اکبر در «فتوحات» باب مختص

به مهدی (ع) و وزراء او.

صاحب قصیدهٔ «تائیه» و شارح محقق آن که شرح او تقریر درس شیخ کبیر قونوی است، بزرگترین عارف و به قول ارفع عارف که ولاء او و حب و عشق به او از شروط توحید است در قصیدهٔ: «و جزبالولاء میراث ارفع عارف» و «بعترته استغنت عن الرسل الوری» مقام ختمیت ولایت مطلقهٔ محمدیه را از مختصات عترت می‌داند و حضرت عیسی (علیه‌السلام) خاتم ولایت عامه است که از مختصات انبیاء مقدم بر خاتم الانبیا می‌باشد نه ولایت خاص محمدیین.[۹]

به عبارت اوضح ولایت توأم با نبوت به حسب ظهور به عیسی (علیه‌السلام) ختم شد، و به حسب اصل و حیطهٔ تامه بر جمیع ادوار نبوت و ولایت به شخص خاتم‌الانبیا ختم شد و بعد از ختم نبوت از آنجا که: «ولایت در کمال خویش ساری است» ولایت مجرد از کساء نبوت به نحو اطلاق به حسب رتبه، خاتم آن سرالانبیاء و آدم الاولیاء (به تعبیر محققان از عرفا) امیر ارباب وحدت مرتضی علی (علیه‌السلام) است که به حسب زمان به حضرت قطب الاقطاب مهدی موعود علیه‌السلام ختم می‌شود و ولایت و خلافت او مطلقه و بلاواسطه است از حق.

قال الشیخ الکبیر فی‌الفکوك الفك الهرونی: «والامامة الخالیة عن الواسطة کخلافة المهدی (علیه‌السلام)، فان رسول‌الله لم یضف خلافته

---

۹. سیر در اطوار ولایت و عشق را کسی مانند ابن فارض نظماً بل نثراً، جامع و کامل به سلك تحریر نیاورده است. شیخ قونوی تائیه را تدریس کرده است، و تلامیذ محقق او درس استاد را ضبط‌کرده‌اند و شیخ شرح فرغانی را پسندیده است. باید توجه به عظمت و لطافت و عذوبت زبان فارسی داشت.

اساتید قونیه از جمله قونوی فرغانی و شیخ جندی به فارسی تدریس می‌کردند و ابن عربی اندلسی فارسی می‌دانسته و از کتب عرفانی فارسی استفاده می‌نموده است. قونوی تائیه را به زبان فارسی در ترکیه و شام و مصر تدریس کرده است و شاگردان خاص او و دانشمندان شام و مصر به خصوص پیروان و شاگردان ابن فارض به درس او رفته‌اند. قونوی از فارسی‌نویسان ماهر و مسلط بود وآثار فارسی او بسیار زیبا و روان است. در مقام تدریس به اشعار بلندمرتبهٔ عرفانی فارسی استشهاد می‌کرده است. دانشمندان ایرانی باید منزلت زبان خود را بشناسند و آثار خود را به زبان فارسی تألیف نمایند.

الی نفسه بل اضافها الی‌الله وقال(ص): اذا رأیتم رایات السود من‌ارض... فأتوها ولو جثواً فان‌فیها خلیفةالله المهدیین». قال رسول‌الله (علیه‌السلام) ان لله خلیفة اسمه اسمی کنیته کنیتی وله المقام المحمود[10].

تمام اولیا او را چو عضوند چه او کل‌است وایشان همچو جزوند
شود او مقتدای هر دو عالم خلیفه گردد او ز اولاد آدم

آنچه را که در این مقدمهٔ اخیر ذکر کردم مقدمه است[11] از برای مطلبی که توجه به آن با اهمیت باید تلقی شود. اینکه از عامه و خاصه منقول و امری مسلم است که حضرت ختمی مرتبت فرمود «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً و لبطنه بطن الی سبعین بطناً» و نیز مأثور است «ان للقرآن بطناً و لبطنه بطن الی سبعة أبطن» مراد چیست؟ و آیا علم به بطون سبعه یا سبعین بطناً، اختصاص به چه کسی دارد؟ و فرق بین ظهر و بطن و حد و مطلع ازچه قرار است.

مرحوم استاد جلال‌الدین همائی که خداوند اورا غریق رحمت‌خود بفرماید، در مقدمهٔ خود بر «مولوی‌نامه» گفته‌اند: «مثنوی» هفت بطن دارد. آیا این‌مطلب درست است وبرخلاف گفتهٔ خود مولانا جلال‌الدین،

---

۱۰. مقام محمود، مقام نهایت کمال انسانی است و در قرآن در مقام امر به پیغمبر علیه‌السلام جهت ادای نافلهٔ شب به این مقام اشاره بل‌که تصریح شده است.

۱۱. درکتاب فتوحات مکیه ج ۳، ص ۲۳۷ تا ص ۳٤۰ دارصادر بیروت‌گوید:
خلیفة یخرج و قد امتلأت الارض جوراً ... فیملأها عدلا و لولم یبق من‌الدنیا الا یوم واحد طول الله ذلك الیوم من عترة رسول‌الله من ولد فاطمة یواطی اسمه اسم رسول‌الله، جده الحسین بن علی یبایع بین‌الرکن والمقام ... الی ان ساق الکلام بقوله «الا ان ختم الاولیاء شهید ــ و عین امام العالمین فقید» تعبیر به امام العالمین از مهدی (ع) و «فالمهدی رحمة للعالمین کماکان رسول‌الله رحمة للعالمین... و فقد شهید بعصمته کما شهد الدلیل بعصمة رسول‌الله شیخ در ص ۳۳۷ بعد از شمردن خصائص مهدی (ع) گوید: «فهذه تسعة امور لم تصح لامام من ائمة الدین خلفاءالله و رسله» از مطالعهٔ دقیق باب خاص وزراء مهدی علیه‌السلام در آخر الزمان به وضوح فهمیده میشود که مراد شیخ در فص شیثی از فتوحات آنجا که گوید، علم به مراتب و تفاصیل وجود و سر قدر، حاصل نمیباشد جز برای خاتم الاولیاء و خاتم الانبیاء ، مراد او از خاتم اولیا مهدی علیه‌السلام است به حسب زمان و به حسب رتبه خاتم علی علیه‌السلام است و شیخ صاحب الزمان را به حسب ظاهر
←

رضی‌الله عنه، نمی‌باشد؟ گویا مرحوم مغفور له استاد همائی و استاد بدیع‌الزمان فروزانفر مختصر رقابتی در «مثنوی»شناسی داشتند.

بدیع‌الزمان از مولوی‌شناسان عصر ما محسوب می‌شود که باکمك شروح متعدد «مثنوی» قسمت کمی از این کتاب را شرح نموده است و به بنده فرمودند، در هر هفته حدود ۷ صفحه یا ۸ صفحه به چاپ معمول مطلب می‌نویسم. حقیر به جای متن عرفانی در دانشکدهٔ الهیات قسمتی ازابیات دفتر اول «مثنوی»را بامطالعهٔ شرح انقروی وشرح‌حکیم متأله سبزواری و «شرح» بدیع الزمان تدریس کردم و خلاصهٔ بحث را نوشته‌ام و بعضی از دانشجویان رشتهٔ فلسفهٔ آن زمان تقریر حقیر را نوشتند و «مثنوی» را مدتها بادقت مطالعه می‌کرد م. برای فهم مثنوی باید به اصول و قواعد علم تصوف و عرفان آشنا بود و از عهدهٔ فهم کتب عالیه عرفان برآمد و قریحه و ذوق نیز مددکار با قدرتی است. اگر کسی قدرت کامل در فهم مباحث عرفانی نداشته باشد ناچار می‌شود که از شرح اساتید فن مجموعه‌ای به نام شرح به وجود آورد.

مولانا علاوه بر تسلط به علم کلام و عرفان علمی و نظری، تصوف عملی را نزد استاد فرا گرفته است و به عبادات و طاعات سالها ادامه داده است تا به مقام کمال رسیده است وملاقات او باشمس تلاقی شخص

←

افضل از جمیع انبیا و اولیا می‌داند ولی با مطالعهٔ دقیق مواضع فتوحات مکیه علی علیه‌السلام را سر انبیا و اولیا می‌داند و ناچار امیرالمؤمنین افضل است. در همین باب مخصوص به وزراء صاحب الامر، شیخ اکبر، چون خاتم الاولیا را به حسب باطن ولایت متحد با حقیقت محمدیه، صلی‌الله علیه وآله می‌داند، آن حضرت را از باب آنکه رحمت رحمانیهٔ حق است رحمة للعالمین و از او نیز تعبیر به «عین امام العالمین فقید» نموده است و مراد از عالمین، ماسوی‌الله در دنیا و آخرت است و شاید مراد عالمین از ارباب عقول و نفوس از رسل و اولیاء و ملائکه باشد، قهراً مانند رسول‌الله آن حضرت نیز اکمل نوع بشر بعد از حضرت ختمی مرتبت و امیرمؤمنان است. چه آنکه در فتوحات از علی علیه‌السلام تعبیر به اقرب الناس الی رسول‌الله و سر الانبیاء و الاولیاء نموده است.

شیخ عارف بسیار هوشیار بوده است و سعی کرده است که در ابواب و فصول خاص اهل بیت و عترت در عین آنکه از ذکر حقیقت خودداری ننماید ولی جای فرار از طعنه و تعرض قاصران و مصون ماندن از آزار قشری مسلکان را برای خود باقی نگذارد.

متعارف و معمولی با عارف بزرگی نبوده است، بل‌که مواجهه بین دو عارف کامل واقع شده است و استعداد قبول جذبات در او به حد اعلی رسیده بود. آیا در شمس چه چیزی مستور و مخفی بودکه در مولانا انقلاب احوال حیرت‌آور دست داد؟ باید گفت: والله اعلم باسرار عباده.

ملای رومی علاوه‌بر احاطه به علوم کلام و فقه و حدیث و اطلاع وسیع از افکار و آثار عرفا و مطالعهٔ اشعار عربی و فارسی معمول زمان خود و آگاهی از حکایات و قصص و تواریخ و توغل در عرفان علمی و مجاهدت، از قریحه و ذوق سرشار حیرت‌آور نیز برخوردار است و بعد از انقلاب احوال آنچه در سر او کامن بود ظاهر شد.

در این مسأله که مولانا یکی از اکابر عرفای امت مرحومه است جای شك و تردید وجود ندارد و آنچه برخی از قاصران دربارهٔ او گفته و نوشته‌اند به‌کلی خارج از اعتبار است و مولانا نیز مانند کثیری از ارباب عرفان و متوغلان در علم توحید و ولایت از تهمت و افترای ناشی از غرض و تنگ‌نظری و کوته‌بینی یا قصور ذاتی بی‌ذوقان مصون نمانده است، ولی مؤمنان به مولانا و ابن‌عربی و دیگر اکابر و مریدان آنها از غلو و رها نمودن یا از دست دادن اختیار عنان قلم و بیان دریغ نورزیده‌اند، از جمله اساتید بزرگوار بدیع‌الزمان و جلال‌الدین همائی و برخی دیگر از شارحان افکار مولانا که طریق مبالغه پیموده‌اند.

برخی نیز در مقام تجلیل وتکریم از اکابر، خواسته‌اند بفهمانند که ما مجهولاتی را کشف کرده‌ایم یا قهرمان داستان خود را اگر بخواهیم درست معرفی کنیم چنان است که، نه گوشها تاب شنیدن آن را دارد و نه قلم و بیان قادر به نشان دادن مقامات و یا ادا نمودن‌عشری از اعشار فضائل مراد و مطلوب ماست.

عجب آنکه در مقام تحریر علوم و احوال و مقامات قهرمان خویش مطالبی معمولی گفته‌اند که هرکه آشنا به علم توحید و ولایت وشئون مربوط به این دو اصل عظیم باشد مطالبی بسیار عمیق‌تر از مطالب دو

استاد مذکور می‌تواند بنویسد.

تجلی عرفان که از شؤون ولایت است باید در حوزه‌های شیعه مقدم بر هر علمی باشد نه به حرف، و نوشتن حرفهای سطحی، بل که در عمل و مباحث اساسی ولایت و مبدأ آن‌که علم توحید به معنای حقیقی است پایه و اساس آن کلمات اهل‌بیت است.

عرفان و تصوف دو پایه و اصل اساسی دارد: توحید و ولایت و نبوت تشریعی و تعریفی از شؤون ولایت است و ولایت صورت نوعیهٔ کلیهٔ اعمال و نتایج مترتب براعمال است. عرفای به ظاهر از سنت و جماعت حق بحث ولایت را ادا کرده‌اند و متکلمان شیعه در این باب نه آنکه حق بحث ولایت را ادا نکرده‌اند، بل که بسیار کوتاه آمده‌اند.

همان‌طور که نبی صاحب مقام دعوت و تمکین جهت نبوت او در شدت و ضعف و قوت و کمال تابع ولایت اوست برتری خاتمان ولایت محمدیه بر کلیهٔ انبیاء و اولیاء مقدم برحضرت ختمی مرتبت (علیه‌السلام) معلول کمال سعهٔ ولایت آنهاست که همان قرب به حق است. و خلافت بلاواسطه برمی‌گردد به ولایت ازلیهٔ آنها. و به اعتبار ظهور این ولایت مطلقه ویا اضافهٔ آن به وجود جزئی وشخصی آنها ولایت مقیده نام دارد. و این حقیقت با دو اعتبار مذکور در شخص خاتم‌الانبیا که ختمیت او در نبوت تابع کمال سعهٔ ولایت اوست و ولایت در حقیقت واحد و در عین وحدت مشتمل است بر دوائر کثیره که اوسع آن دوائر اختصاص به حضرت ختمی مرتبت دارد. شارح علامهٔ قیصری در رسالهٔ «النبوة والولایة» به آنچه گفتیم معتقد است ولی در شرح فص شیثی به اشتباه بزرگی مبتلا شده است و شاید تقیه کرده است، چه آنکه زمان او زمان اولین خلیفه و سلطان متعصب از سلاطین آل عثمان است.

مرحوم مغفور له‌استاد جلال‌الدین همائی اثری نفیس از خود به یادگار گذاشته است که آنرا «مولوی‌نامه» نام نهاده است و در مقدمهٔ

اثر خود می‌فرماید: پس موضوع گفتار و سخنرانی من همانست که «مولوی چه می‌گوید»؛ بعد در مقام بیان این مطلب که مولوی طریقهٔ خاص در تصوف دارد گوید:

«... افکار و عقاید مولوی دریائی بس عظیم و ژرف و پهناور است که من در این گفتار بیش از یك قطرهٔ آن را نمی‌توانم بشنوندگان محترم تحویل دهم، زیرا که من به‌ضرس قاطع و یقین جازم معتقدم و می‌گویم که هیچ‌کتابی از ساخته‌های فکروقلم بشری به اندازهٔ «مثنوی» شریف مولوی افکار تازهٔ ارزنده و مطالب زندهٔ جاودانی ندارد...» و در ذیل کلام خود می‌فرماید، اگر تمام کتب نظم و نثر قلمی و فکر بشر را مثلا بسوزانند و از بین ببرند و «مثنوی» باقی بماند متصدیان بیان معرفت بشری چیزی از دست نداده‌اند.

در همین مقدمه مرحوم استاد اجل جلال‌الدین همائی فرموده‌اند «مثنوی» هفت بطن دارد و از این قبیل کلمات در مقدمه و مطاوی شرح عقاید مولوی کم و بیش ذکر فرموده‌اند.

اینکه فرمودند مطالب نو و تازه در مثنوی بسیار است از جمله ادعاهای بدون دلیل است و آن مرحوم در مقام شرح مطالب برجسته مولانا برای نمونه هیچ فکر تازه‌ای نیاورده‌اند و فهرست‌وار مطالبی معمولی ذکر کرده‌اند، مولانا دارای بیانی گرم و نغماتی خسته (به اصطلاح موسیقی‌دانان) است و در مقام بیان تحقیقات عرفانی مطالب را تنزل می‌دهد تا به‌فهم نزدیك شود و در عذوبت بیان و گرمی سخن آدمی را مانند آهن‌ربا جذب می‌کند و شور و حالی که به ارباب مطالعه صاحب ذوق سلیم و آشنا به عرفانیات هنگام مطالعهٔ کتاب مستطاب مولانا دست می‌دهد قابل وصف نمی‌باشد و در تقریر برخی از مطالب بلندپایهٔ عرفانی صعود و نزول و کر و فر خاص خود را دارد. اشخاصی را نیز دیده‌ایم که در فن و یا فنونی از علوم استاد بودند و آنهمه مطالب عالی مولانا برای آنها در مرتبهٔ «رموز حمزه» و کتاب «حسین کرد

شبستری» بود؛ و چه‌بسا اشعار ناب او در معرفت توحید و ولایت را مورد تمسخر قرار می‌دادند و برخی نیز از ناحیهٔ انغمار و توغل درجهل باطن خود را ظاهر می‌ساختند.

*

در اوائل طلبگی روزی خدمت مرحوم میرزا مهدی آشتیانی شرفیاب شدم فرمودند به بازدید دوستی عزیز که زمانی به درس من حاضر می‌شد میروم. عرض کردم اگر مانعی نباشد بنده هم در خدمت شما باشم. فرمودند مانعی نیست، در آن زمان روی خوشی به عرفانیات نشان داده نمی‌شد و تبلیغات ناجوانمردانه از جانب جهال بسیار اغوا کننده بود. بهرحال بنده در خدمت مرحوم آقا میرزا مهدی رفتیم به منزلی که در حیاط منزل جمعی نشسته بودند و مرحوم سید جلال دری «مثنوی» درس می‌داد. او به ملاحظهٔ احترام از مرحوم میرزا رشتهٔ سخن را قطع کرد و از میرزا تقاضا کرد که موضوع سخن ما این شعر مثنوی است:

پر و بال ما کمند عشق اوست موکشانش می‌کشد تاکوی دوست

و از میرزا تمنا نمود که بیت مذکور را تفسیر نمایند.

مرحوم آقا میرزا مهدی با شور و حال خاص در معنای این بیت حدود یکساعت و نیم صحبت کرد و جهت ارتباط بین این بیت و ابیات قبل از این بیت را چنان عالی تقریر کرد که نفس‌ها در سینه حبس شد. وحقیر برای اولین‌بار ازعارف محقق واستاد مسلم‌کتاب «شرح فصوص» و «مصباح الانس» معنای بیتی از ابیات «مثنوی» را شنید و فهمید که منکران عرفان جهالند و مشکل کار آنها جهل و تعصب خام است.

*

اینکه مرحوم استاد محقق همائی فرموده‌اند، «مثنوی» دارای هفت بطن است خود معین نفرموده‌اند که کجای مثنوی هفت بطن دارد؟

آیا آیات قرآنیه و احادیث نبویهٔ منقول در کتاب «مثنوی» هفت بطن دارد؟ یا آنکه مباحث توحید و ولایت و معارف الهیهٔ مذکور در کتاب «مثنوی» دارای هفت بطن است؟

مولانا در مقام بیان ظهر و بطن و حد کلام مجید و قرآن شریف صریحاً می‌فرماید به بطن چهارم قرآن فقط خداوند عالم است. حقیر به نحو اختصار چند روایت مربوط به بطون سبعهٔ قرآنیه را مورد بحث قرار میدهد تا معلوم شود که آیا معانی مذکور و بطون سبعه یا «... سبعین بطناً» همهٔ آن معانی در عرض یکدیگر مستفاد از آیات کریمه می‌شود و یا مراتب بعد از ظاهر قرآن دارای هفت یا هفتاد بطن است و مرتبهٔ نازلهٔ آن تجلی حق به اسم المتکلم همان ظاهر قرآن است و بطون سبعه در سلسلهٔ طولیه قرار دارند و محیط به بطون سبعه از ناحیهٔ مقام غیب قرآن هفت یا هفتاد معنی از مقام ظهور قرآن درك می‌کند.

در مبحث گذشته عرض شد که از طرق عامه و خاصه روایت شده است که «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً» دربرخی از روایات تصریح شده است... و «لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» و درچند روایت مذکور است «... الی سبعین بطناً».

در هرحال کلیات مراتب و درجات کلام حق محصور است درهفت بطن و جزئیات آن متکثر و متعدد است ر خداوند عالم است به حقایق کلام خود که متنزل است از مقام حقیقت کلام غیب ذاتی و حق به اسم متکلم حقایق موجود در حضرت علمیه را از ناحیهٔ ظهور به کلمهٔ «کن تکوینی» ظاهر می‌سازد و گفته‌اند «اول کلمة قرعت اسماع الممکنات عبارة عن کلمة کن الوجودیة» لذا در آیات کثیره وارد شده است «اذا اراداللہ شیئا یقول له کن فیکون»، برای رفع اشتباه کسانی که کلام حق را ایجاد صوت در اجسام می‌دانند می‌فرماید «وانما قولنا اذا اردنا شیئاً و اذا اردنا لشیء ان نقول کن فیکون».

از مولی الموالی در «نهج‌البلاغه» منقول است «و انما کلامه فعله

لا بصوت یقرع و کلام یسمع» از روایات مسلم عندالفریقین روایات مذکور در باب بطون قرآنیه است. ظهر قرآن بنا به تفسیر ارباب معرفت مأخوذ از کلام اولیاء محمدیین تعریف شده است به «... هوالجلی والنص المنتهی الی اقصی مراتب البیان و الظهور نظیر الصورة المحسوسة».

ظهر در انسان همان قشر و قالب ظاهری و صورت محسوسهٔ اوست و بطن مقام غیب انسان است که شامل وجود برزخی و عقلانی او می‌شود و انسان بالغ به مقامات قلب وروح و سر و خفی و اخفی مثل جناب‌ختمی مرتبت و ورثهٔ علم و احوال و مقامات او که بالمتابعه (یا از باب حسن متابعت) مشتملند برلطایف سبعه، محیطاند بر جمیع مراتب بطون سبعهٔ قرآنیه.

مطلع قرآن مرتبه و مقام استشراف عبد خالص متحقق به مقام عبودیت است بر جمیع مراتب کلام حق. بیان مقام مابعدالمطلع یامراتب بعد از مطلع که از اختصاصات صاحب مقام اوأدنی و مظهریت تجلی احدیت ذاتیه و شهود حق بدون حجاب و فناء در این مشهد و بقاء به حق و نیل به اعلی درجات بقاء بعد از فناست و از حوصلهٔ بحث ما خارج است.

اما تفسیر «سبعه أبطن» از این قرار است که تنزلات الهیه در حقیقت کلام منتهی به سور و آیات قرآنیه مطابق با تجلیات حق درمراتب و منازل الهیه و خلقیه است، لذا عدد بطون در قرآن مطابق با مراتب بطون درکتاب تکوین است ومنطبق است بالطایف سبعهٔ اولیاء محمدیین علیهم‌السلام.

فتح بطون قرآن جهت افراد انسان مختلف است. برای اشخاصی که منغمر در دنیا و معرض از آخرت و نشئات بعد از موت هستند و غفلت تام از حق و زندگی در دنیای برای آنها مانند بهائم و مجانین است، هیچ بابی از ابواب برآنها گشوده نشود.

برای برخی باب اول از ابواب بطون گشوده می‌شود و فاتحان این‌باب کسانی هستند کـه اعمال نیك نیـز از آنها صادر می‌شود ولی «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و مالهم فی‌الآخرة مـن خلاق» کریمهٔ مذکور لسان آنها در قرآن است.

کسانی که از خواب غفلت بیدار شده‌اند و متعلق طلب آنها امور اخرویة است و تابع عقل منور به نور شرع‌اند، باب دوم از لطایف سبع بر روی آنها گشوده شده است. لسان این مرتبه در قرآن «ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی‌الآخرة حسنة» می‌باشد. اول مرتبه از مراتب احسان بنا به تفسیری که شیخ کبیر قونوی در کتاب «فکوك» ذکر کرده است این مقام است. عوام اهل ایمان و اسلام از این طایفه‌اند.

بطن سوم قرآن اختصاص به خواص اهل ایمان دارد که از مرتبهٔ بالغان به مقام عقل منور به نور شرع پا فراتر گذاشته و حجاب بین آنها و عوالم ملکوت بسیار رقیق و معرا از غلظت است ولی به مرتبهٔ صاحبان بصیرت معنوی که برخی از حجب را به‌قوت سیروکمال ایمان برداشته‌اند نرسیده‌اند.

زیدبن حارثه، یا حـارثه، از اصحاب، در جـواب سؤال حضرت ختمی مقام که فرمود «کیف اصبحت؟ قال: اصبحت مؤمناً حقاً... وکأنی انظر الی عرش الرحمان بارزاً». این مقام متأخر از واصلان بدون کأن است که گویند «لم اعبد رباً لم أره» و «رأیت ربی بربی».

بعضی از ارباب تتبع گفته‌اند روایتی به مضمون مذکور در کتب ارباب حدیث از عامه و خاصه نیافته‌اند. عارف محقق و فقیه دانـا ملا محسن فیض در کتاب «قرةالعیون»[۱۲] و فاضل مجلسی مولانا محمدباقر در کتاب «بحار» (علی ما فی)«السفینة» «فی الکافی عـن الصادق ان رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله صلی بـالناس الصبح فنظر الـی شاب فی

۱۲. از انتشارات کتابفروشی اسلامیه ۳۷۸ هـ، ق. تصحیح دانشمند بزرگوار آقا سید ابراهیم میانه‌ای، ص ٤٦٦، ٤٦٧.

المسجد و هو یخفق و یهوی برأسه مصفراً لونه قد نحف جسمه و غارت عیناه فی رأسه فقال لهرسول‌الله (ص) کیف اصبحت یافلان؟ قال: اصبحت مؤمناً موقناً. فعجب رسول‌الله من قوله و قال: ان لکل یقین حقیقة فما حقیقة یقینك؟ فقال: ان یقینی یا رسول‌الله هو الـذی احزننی و أسهر لیلی[۱۳] و أظمأ هواجری فعزفت نفسی عن الدنیا و مافیها حتی کأنی انظر الی عرش ربی و قد نصب للحساب و حشر الخلائق لذلك و انا فیهم و کأنی انظر الی اهل الجنة یتنعمون فی‌الجنة و یتهارفـون علی الارائك متکئون، و کأنی أنظر الی اهل النار و هم فیها معذبون مصطرخـون و کأنی أسمع زفیر النار یدور فی مسامعی. فقال رسول‌الله لاصحابه، هذا عبد نورالله قلبه بالایمان. ثم قال له: ألزم ما انت علیه. فقال الشاب أدع الله یا رسول‌الله ان ارزق الشهادة معك، فدعی رسول‌الله فلم یلبث الی ان خرج فی بعض غزوات النبی (ص) فأستشهد بعد تسعة نفرو کان هو العاشر. و فی روایة «انه کان حارثةبن مالك بن نعمان الانصاری».

روایت مذکور مفصلتر از روایت منقول در مآخذ عامـه است و احتمال آنکه صوفیه آنرا ساخته باشند نمی‌رود و دقایق دیگر نیز دراین روایت مذکور است از جمله تکرار لفظ «کأنی».

به این مضمون که مشاهده و رؤیت حق به نحو «کأن» باشد از طریق امامیه از حضرت نقل شده است از جمله آنکه آن حضرت به‌ابوذر غفاری فرموده‌اند «فأعبد ربك کأنك تراه، فان لم‌تکن تراه، فانه یراك».

این عبارت «فأعبد ربك کأنك تراه...» از چند امام ازجمله حضرت صادق (علیه‌السلام) به اصحاب خود روایت شده و حقیر آن را درمقدمه بر «شرح فصوص» نقل کرده است.

---

۱۳. «عجبا للمحب کیف ینام» در مبتلایان به عشق مجازی در موسم شدت عشق بی میلی به غذا و بی‌خوابی ناشی از میل شدید به رؤیت معشوق، آتش عشق در قلب و روح عاشق غوغا برپا می‌نماید و به زندگی عاشق گاهی از لهیب آتش عشق خاتمه داده می‌شود یعنی می‌توان گفت میشد ابتلا به ابتدائی‌ترین موجبات زندگی در عصر ما میدان به ظهور عشق نمیدهد نه عشق حقیقی و توجه تام به محبوب کل نه عشق مجازی.

روایتی که از طریق عامه نقل شده است و مرحوم استاد بدیع‌الزمان در «احادیث مثنوی» نقل کرده‌اند و گفته‌اند این روایت یکی از چهار روایتی است که علوم صوفیه برآن مترتب است موجب حیرت است، چه آنکه اگر مراد مضمون روایت و مشاهدهٔ عرش حق است به نحو «کأن» که در حدیث احسان نیز آمده است «الاحسان ان تعبد ربك کأنك تراه». مشاهدهٔ حق تا چه رسد به عرش بدون «کأن»، در روایات ما، فرقهٔ امامیه، به قدری زیاد است که می‌توان گفت جای شك و شبهه در صدور این روایات نمی‌باشد و رؤیت و مشاهدهٔ حق و شنیدن کلام حق بدون واسطه بنابر مضمون روایات امامیه قابل انکار نمی‌باشد.

برادران عامه در تبویب و تنظیم روایات در اصول و عقاید از ما پیشی گرفته‌اند و این معنی علل متعدد دارد، ولی روایاتی که بتوان از آن روایات اصول و قواعد مهم عرفانی و مباحث ربوبیات استخراج نمود در کتب احادیث امامیه بسیار است. نگارنده در آثار خود کثیری از آن روایات را نقل و تحقیق کرده‌ام. صوفیه برای اثبات امکان رؤیت حق در دنیا و آخرت با آب و تاب چند حدیث پیدا کرده‌اند که باید با تمهید مقدمات و لطایف الحیل از آن احادیث چیزی فهمید. نظیر روایت منقول از جناب ختمی مرتبت به نقل از ام‌المؤمنین عایشه «هل رأیت ربك؟ قال: نور أنی اراه» که با وجود چند احتمال در معنای این‌حدیث بکلی استناد به آن مشکل است.

روایت حارثه یا زیدبن حارثه بنا به نقل مولانا از کتب اصحاب او از این قرار است:

«بینمارسول‌الله یمشی اذاستقبله شاب‌من‌الانصار فقال له‌النبی(ص): کیف اصبحت یا حارث؟ قال: اصبحت بالله مؤمناً حقاً. قال: انظر ماذا تقول فان لکل قول حقیقة. قال: یا رسول‌الله عرفت نفسی عن‌الدنیا فأسهرت لیلی وأظمأت نهاری فکأنی بعرش ربی بارزاً، و کأنی أنظر الی اهل الجنة یتزاورون فیها و کأنی انظر الی اهل النار یتعاوون فیها، قال:

الزم عبد نورالله الایمان فی قلبه».

شارح محقق «مفتاح» ابن‌فناری[14] در اوائل شرح خود به نام «مصباح‌الانس» (ص٦، ط گ) حدیث را نحو دیگر نقل کرده است. ابن فناری خود از مطلعان به احادیث و از قضات بزرگ و معروف و با تقوا است و امکان ندارد در حدیث تصرف نماید. در مقام تطبیق بطون قرآنیه بالطایف سبعه گفته است «و للروح من حیث تعینه فی عالم الارواح بطن ثالث و هو منفتح لخواصهم و لسان مرتبته جواب حارثة رحمةالله تعالی حین سئله النبی، کیف اصبحت؟ قال اصبحت مؤمناً حقاً. فقال ان‌لکل حق‌حقیقة فما حقیقة ایمانك؟ قال: عزفت (عرفت خ‌ل) نفسی عن‌الدنیا و تساوی عندی ذهبها و حجرها و مدرها.. ثم قال: و کأنی انظر الی عرش الرحمان بارزاً...» حدیث مذکور بنا به نقل محقق فناری ناتمام است چه آنکه در آخر حدیث بعد از کلمهٔ بارزاً «الخ» یا «الحدیث» نوشته است «الی قال (ص): عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبدالله کأنك تراه».

اینکه حضرت ختمی مقام فرمود: «فالزم» امر نمود حارثه را به ملازمت نسبت به مرتبه‌ای از عرفان خود که معرفت حقیقت ایمان باشد. چه آنکه رها نمودن نفس به حال خود و عدم ملازمت نسبت به‌عبادات و طاعات موجب وصول به این مقام، موجب عصیان نفس و رجوع به هواهای نفسانی می‌شود که حارثه با تحمل عبادات و ریاضات شاقه این مقام را یافت.

این تفسیر در صورتی صحیح است که استعداد ذاتی حارثه تا

---

١٤. حمزة بن فناری که درجامعیت شهرت عظیمی در زمان خود داشت درشرح بر مفتاح محقق قونوی از شارح قصیدهٔ تائیه سعیدالدین فرغانی در تمام تقریر مراتب و مقامات عرفانی استفاده فراوان برده است و شرح فرغانی کلید حل مشکلات کتاب بی‌نظیر مفتاح در عرفان نظری است. از شارح جندی مؤید الدین نیز زیاد مطلب نقل کرده است و ازکتب مؤلف مفتاح ، شیخ کبیر، نیز مطالب درخور توجه نقل وگاهی به شرح همان مطالب پرداخته است، از شیخ اکبر نیز استمداد نموده است.

حصول این مرتبه از حقیقت ایمان به فعلیت خاص خود رسیده و قدرت قبول عبور از این مقام در مقام تقدیر استعدادات و قوابل یا به‌اصطلاح ابن عربی عین ثابت او بیش از این مقام را پذیرا نبوده است.

احتمال دیگر آن است که بگوئیم، جناب ختم رسل (علیه‌السلام) او را امر به ادامهٔ سلوك و انغمار در حقیقت ایمان و ملازمت تقوی و تهیهٔ زیادت استعداد برای عبور از مقام «کأن» و وصول به ذروهٔ اعلای از ایمان و مشاهدهٔ عرش و بهشت و دوزخ و درجات جنان و درکات نیران از ناحیهٔ شهود حق بدون «کأن» نموده است.

روح انسانی بعد از تعین در عالم ارواح و عقول مجرده و لوح محفوظ و «قدر ثانی» از جهت ظهور عینی در مراتب و درجات وعوالم وجودی و احاطه به عوالم ارواح و مثال و عالم شهادت و مظهریت تجلی اسمائی به مقام قرب و شهود حق در مقام ظهور اسمائی و سیر دراسماء به مرتبهٔ اول ولایت و آخرین مرتبهٔ احسان می‌رسد که لسان آن «لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی کنت سمعه و بصره و یده...» است و به ارباب قلوب می‌پیوندد و حظ او از بطون بطن خامس است، و بعد از ترفع از این مقام در صورتی که لسان قابلیت و استعداد ذاتی او تام باشد از مقام قلب تجاوز کرده و به‌مقام قلب بالغ به مقام روح می‌رسد و به مقام جمع بین دو قرب نوافل و فرائض بل که به مقام جمعیت بین این قرب یعنی مقام اطلاق «قربین» که اگر بخواهد متعین به قرب‌نوافل و یا قرب فرائض «وحده» یا جمع بین این دو قرب که مقام تحقق به مظهریت اسماء ظاهره و باطنه باشد می‌رسد و مستعد می‌شود از برای بلوغ به مقام سر و حظ او از بطون بطن ششم و از مقامات مقام قاب قوسین و ازفتوح فتح مبین‌است. این مقام اختصاص دارد به اولوا العزم و کمل از انبیا با این قید که سیر سیار در اسماء الهیه برخی از اسماء کلیه است و متحقق به اسم الله نمی‌شود.

ولایت به معنای عام مستتر است در مقام نبوت خاتم آن عیسی

(علیه‌السلام) و ابن‌عربی به آن گاهی ولایت مطلقه اطلاق کرده است و موجب اشتباه برخی از شارحان «فصوص» گردیده است.

این مقام ابتدای سیر ختم انبیا و اهل‌بیت اوست (علیه و علیهم السلام) که از آنها به عترت تعبیر شده است. اگر ولایت که باطن نبوت است از این مقام عبور نمود و وارد در دائرهٔ ولایت خاصه و مطلقهٔ محمدیه گردید و به مقام مظهریت تامهٔ ذات نائل آمد و سیر او در کلیهٔ اسماء الهیه به مرتبه‌ای رسید که مظهر تمام شؤون ذات احدیت شد، به مقام ختمیت نبوت مطلقه و ولایت مطلقه می‌رسد و فلك محیط تام بر جمیع انبیاء و اولیا می‌باشد.

اگر مختصر تنزلی از این مرتبه نمود به نحوی که عنوان نبوت تشریعی مخفی در صفت و شؤون ولایت گردید یعنی وصف ولایت و نبوت تعریفی غلبه بر نبوت تشریعی نمود، صاحب این ولایت به‌اعتباری خاتم ولایت خاصه و به اعتباری ختم ولایت مطلقهٔ محمدیه است و جمیع انبیا و اولیا از جمله خاتم‌الانبیاء از این مقام استمداد می‌نماید و ولایت او ازلی است اگر چه صاحب آن به اعتبار باطن ولایت، متحد با ولایت محمدیه است بل که صاحب آن از حسنات مقام ختمیهٔ محمدیه است.

به این ملاحظه حقیر در حواشی «شرح قیصری» فص شیثی عرض کرده است‌حقیقت ولایت مکتسباً بکساء النبوة به‌اعتبار ظهور عیسی‌است ولی با قید ختمیت ولایت عامه. و خاتم الاولیاء با قید مذکور یعنی «مکتسباً بکساء النبوة» به اعتبار بطون و اصالت یعنی «اقنوماً» حضرت ختم‌الاولیاء والانبیاست صلی‌الله علیه و آله و سلم.

ولایت مجرد از نبوت تشریعی «مقاماً» یعنی بعد از رحلت ختم انبیا، علی (علیه‌السلام) و زماناً مهدی علیه السلام است‌که درکتب ارباب حدیث از عامه و خاصه این عبارت مذکور است «لولم یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذلك الیوم حتی یجیی رجل منی اسمه اسمی کنیته کنیتی و له المقام المحمود». در روایات تصریح شده است که مهدی

(علیه‌السلام) از نسل فاطمه از اولاد حسین‌بن علی (علیهم‌السلام) است.

صاحب ولایت محمدیه یا علویه متصف است به برزخیت ثانیهٔ بین الذات و مرتبهٔ واحدیت، معنون است به عنوان مظهریت الله ذاتی و لصاحبها من‌الفتوح الفتح المطلق و من‌المراتب مرتبة الاکملیة والتمحض والتشکیك و من‌المقامات مقام او ادنی، و من اللطایف اللطیفة السابعة و من البطون السبعة القرآنیة البطن السابع ولانهایة لحسنات صاحب هذا المقام و به یتحقق الاولیة والآخریة.

آنچه عرض شد در مقدمهٔ «تمهید القواعد» به نحو تفصیل مذکور است و ارباب تحقیق از آل بیت عرفان براین اصل متفقند.

اگر کلامی از صاحب این مقام متنزل شود و در عالم حس با زبان بیان گردد و یا حق به اسم جامع ذاتی در او تجلی نماید و قلب صاحب این مقام مظهر کلام ذاتی حق به اسم جامع مستتر در این مقام گردد، حقیقت نازلهٔ از غیب ذات قرآن نام دارد و قلب مظهر این تجلی مخفی و مستترالمقنع بالسر لیلة القدر است و لذا قرآن دارای هفت بطن و حدیث و روایات وارد در معارف دارای هفت بطن است.

بنابرآنچه ذکرشدآنچه مغفورله استاد محقق دانا فرموده «مثنوی» هفت بطن دارد، باید قدری تخفیف می‌دادندکه خود مثنوی به این‌کلام تن در نداده است و معقول نیز نمی‌باشد.

اینکه فرموده‌اند حقایق نو و جدید (یعنی نوظهور) در این کتاب بسیار است در مقام تقریر مقصود خود از «مولوی چه می‌گوید»، هرچه گفته‌اند در همهٔ آثار محققان از عرفا موجود است.

مسألهٔ مهم قابل ذکر در این مقدمه که در آثار عرفا دیده می‌شود، بحث ولایت است که برخی از مردم نااهل مولانا جلال‌الدین را قائل به مهدویت نوعیه می‌دانند و خیال کرده‌اند که این مسأله (بنابر آنکه مولانا قائل به مهدویت نوعیه باشد) منافات با ختمیت ولایت خاصهٔ

محمدیه به مهدی موعود (علیه‌السلام) که در آثار و اخبار عامه و خاصه موجود است و جمعی از اکابر و اساطین عرفان به آن معتقدند دارد.

باید عرض کنم خاتم ولایت خاصه و مقیده و به اعتباری ولایت مطلقهٔ محمدیه به حسب زمان مهدی و به حسب رتبه (یعنی بعد از غروب شمس نبوت) آدم الاولیا علی (علیه‌السلام) است و ظهور و تجلی ولایت مطلقهٔ مهدویه در مظاهر عرفای امت مرحومه به حسب تجدد افراد را ولایت نوعیهٔ مهدویه نامیده‌اند و مطلق به اعتبار تجلی وظهور عین مقیدات و در مرتبه و مقام اطلاق غیر مقیدات است و متشخص و متفرد به وجود مهدی (علیه‌السلام) است و منافات ندارد که عالمی از علمای امت حضرت ختمی مرتبت متصف به ولایت جزئیه مقیده ومحاط به ولایت مطلقه باشد.

هیچ منافات بین قول به مهدویت نوعیه و شخصیه وجود ندارد چه آنکه حقیقت ولایت مطلقهٔ خاتم الاولیا به‌وجود خاص شخصی متصف به اطلاق و عموم و کلیت مانند نبوت تعریفیهٔ محمدیه که منبیء از ذات و صفات و افعال حق است ازلی است و به اعتبار ظهور دربدن مادی شخصی خارجی خود مقیده است و به لحاظ ظهور و تجلی و مبدئیت در انبیا و اولیا مطلق است و حکم اطلاق در مقام تجلی وظهور در مشکوة ولایت کلیهٔ اولیاء از امت جزئی است و چون ساری درکلیهٔ مظاهر ولویه است مهدویت نوعیه نام دارد.

مسألهٔ قابل ذکر دیگر آن است که مولانا و دیگر کمل از عرفا در اصول کلیهٔ عرفان و تصوف توافق دارند و اینکه ملای رومی دراشعار خود اصطلاحات عرفانی را حتی‌المقدور نیاورده است مگر در مواردی که از ذکر اصطلاحات مفری نداشته است دلیل نمی‌شود که مشرب او از مسلك شیخ اکبر ابن عربی و شیخ کبیر قونوی به کلی ممتاز باشد. پرهیز از اصطلاحات در اشعار مبتنی بر عرفانیات به خصوص ذوقیات خاصه دلیل بر تسلط او بر مباحث و احاطهٔ او بر ادبیات فارسی و شعر

به زبان دری است.

اتصاف حق به احدیت ذاتیه و وصفیه و واحدیت و عدم تعین ذات به اسم و رسم در مقام غیب الغیوب و غیب مغیب و تجلی حق به فیض اقدس که مبدأ ظهور اسماء و مظاهر اسما و منشأ تعین قابلیات است و به فیض مقدس که مبدأ ظهور و وجود عینی اعیان ثابته به اصطلاح ابن عربی و صور قدریه علمیه به اصطلاح دیگر عرفاست مورد اتفاق محققان از عرفا می‌باشد.

مرحوم استاد بدیع‌الزمان گمان داشته‌اند که باید به زبان مولانا آشنا بود و با کلام شخص مولانا مبانـی و مباحث عرفانی او را شرح کرد. ایشان بساط تعلیم و تعلم را در «مثنوی»شناسی جدا از ابن عربی شناسی و دیگر مشارب عرفانی می‌دانند.

برای فهم کلمات عارف بزرگی مانند مولانا باید به طریقی که خود مولانا آشنا به مبانی عرفانی شده است و به تکمیل معلومات خویش پرداخته است ملتزم بودچه آنکه خود مولانا بعد از سالها درس خواندن و در کلمات ارباب عرفان غور کردن توانسته است اثر بزرگ خود را به وجود آورد.

هیچ حلوائی نشد استاد کار تا که شاگـرد شکرریزی نشد

مرحوم فروزانفر گمان کرده‌اند سیر الی‌الله بر طریق حب و عشق در اختیار همه‌کس است، غافل از آنکه سیر سالکان الی‌الله یا سیرمحبوبی است[۱۵]. و این سیر اختصاص به کسانی دارد که محبوب ازلی حقند و عین ثابت یا وجود قدری و یا طینت آنها بالذات شایق حق است و این

۱۵. مرحوم بدیع‌الزمان از دیدن کلمهٔ عین ثابت گمان کرده است این اسم و مسمای آن را ابن‌عربی اصطلاح کرده است. در حالتی که همهٔ محققان مقام واحدیت را قدر اول و مرتبهٔ علم تفصیلی حق می‌دانند که هرکه در آنجا هرچه را قبول کرد در این‌جا نیـز قبول‌کرد و این رد یا قبول ذاتی است‌که «رد من رد لا لعلة و قبل من قبل لا لعلة» بهرکس هرچه لایق بود دادند.

قسم از سلاك در ابتدا و اوائل حیات ظاهـری محتاج بـه معلم بشری نیستند و به مجرد مشاهده و تفکر در آیات آفـاق و انفس آنچنـان استعدادی در آنها به ظهور می‌رسد که در اثر جذبات الهیه فاصله بین خود و حق را کنار زده و از طریق وجه خاص به مقام فناء بالله والبقا بالله میرسند و به سیر اسمائی یعنی سیـر فی‌الله می‌پردازند و یـا مظهر تجلیات اسمائی قرار می‌گیرند و در نهـایت سیر مختلفند و جـز حق مقصدی ندارند و موجب ظهور عشق در آنها نه ولیی از اولیاء است نه نبیی از انبیاء و جهت عروج به اعلی درجهٔ کمال احتیاج به عبادات و ریاضات شاقه ندارند[۱۶]. کمل از اولیاء و صاحبـان رسالت و شریعت از انبیاء از این قبیل‌اند.

صاحب «مفتاح‌الغیب» صدر ارباب الحق و الیقین در آخر ایـن کتاب در خواص انسان کامل با بیانی زیبا و تحقیقات رشیقه که درهیچ کتابی مراتب و درجات سلوك و خواص ناشی از آن به این مستدلی با عباراتی شیرین و روان و توأم با عذوبت تقریر و طلاقت زبان و در عین جامعیت مختصر و نافع دیده نمی‌شود.، در مقام فرق بین مجذوبان از سالکان، و سالکان مجذوب و سالکان غیر بالغ به مقام جذبه ومجذوبان غیر سالك گفته است:

---

۱۶. برای تمحض در عبودیت و مراعات «ادب مع‌الله» و استحقاق حق جهت عبودیت بدون توقع حور و قصور و انتظار نیل به جنات افعال به جمیع مراتب و درجات وجودی سراً و علانیة حق را تحمید و تسبیح گویند و جنت آنها جنت ذات و صفات حق است. تمحض اهل البیت در عبادات محتاج به دلیل نمی‌باشد و چون کمل صاحب مقام دعوت و تمکین هستند بین شهود وحدت و تجلی حـق در کثرت و فناء کثرات در وحدت جمع کرده‌اند و تمحض در عشق آنها را غافل از عبادات واجبهٔ توام با نوافل نمی‌نماید و با آنکه در باطن آنها از کثرت تجلیات و جذبه‌های متوالی غوغاست اگر تغییر احوال ظاهری در آنها به وجود آید سریع‌الزوال و رجوع به تمکین از برای این عدهٔ قلیل از کمل سریع و در تلوین گرفتار نمی‌شوند. حق را در همین کثرات مشاهده می‌نمایند و در هرشیء حق را می‌بینند نه دور خود چرخ می‌خورند و نه دف و تنبور می‌زنند. رسیدن به جذبه توسط کاملی احیاناً مانند شمس تبریزی کمال است ولی در مظهر او حق را دیدن و بین جذبه و شور و عدم عبور از واسطه که خود حجاب موهوم است ماندن، نقص است.

السؤال الرابع من اسألة خاتمة الکتاب المبنیة لخواص الانسان الکامل... ثم نقول، اذا انصبغ السر الالهی باحکام مایمر علیه من‌المراتب کما قلنا ینقسم من وجه ثلاثة اقسام:

قسم یکون نسبة الکیفیات و الملابس الیه نسبة الصفات العرضیة الی الموصوف بها و ذلك لشرف مرتبة اولیته فی حضرة الحق و قوتها المعبر عنها بقدم الصدق والعنایة ونحوهما، فان تهیأ له بموجب العنایة المذکورة مع‌ذلك تناسب احوال مایمر علیه وتناول (تناسب «ل) احکام الحضرات الروحانیة والمقامات العلویة أیضاً بحیث یکون توجهات الارواح الی ذلك السر توجهاً معتدلا متناسباً سالماً من حکمی الافراط والتفریط، فان الشخص الذی یکون صورة تلك السر و مظهره، و یصیر من‌المجذوبین و ممن لایحوج الی کثیر من‌الاعمال والریاضیات الشاقة: کالنبی صلی‌الله علیه و سلم و علی (علیه‌السلام) و من شاءالله من‌العترة والاولیاء...»[۱۷]

معصوم به اصطلاح امامیه کسی است که به حسب فطرت و طینت

---

۱۷. قونوی را عادت برآن بوده است که از تکرار مطالب و تفصیل ممل خودداری نماید، لذا آنچه نوشته است پرمعنی و عمیق و دقیق است. درکتاب مفتاح مطالب مهم را مبسوطتر ذکر کرده است و کتابی به این محکمی و استواری و جامعی برای تدریس در عالم عرفان وجود ندارد؛ لذا اکابر بعد از قرائت‌کتاب فصوص ابن‌عربی این‌کتاب را تدریس می‌کردند و در حقیقت کتاب نهائی در عرفان نظری این کتاب عظیم است عظم‌الله قدر مؤلفه العظیم.

قونوی مباحث عمدهٔ عرفان را بهتر از استاد تقریرکرده است و خود دارای افکار عمیق است و درمدتی غیرطولانی استادی متمهر و بی‌نظیر درعرفان نظری شده است.

او افکار استاد را با تقریر و تحریری جذاب و عمیق و پرمعنا برتلامیذ خود القا نمود و قدرت تصرف معنوی در شاگرد داشته است. جندی نوشته است بعد از آنکه استاد مقدمه‌های فصوص را برای من تقریرکرد از ناحیهٔ عنایت او به‌کلیهٔ مباحث آن اشراف پیدا نمودم. برخی از مدعیان قاصر درك نمی‌کنند که آراء و عقاید کلیهٔ عرفا در عرفان نظری خود به خود زیر پوشش افکار ابن عربی و شارحان کلام او قرار گرفته است و شارحان مولوی نیز از افکار پیروان مکتب ابن‌عربی استمداد نموده‌اند.

مثلا طریقهٔ مرشدان‌جامی یعنی خواجگان نقشبندی و اقطاب او پیرو ابن‌عربی نیستند ولی او خود در عرفان نظری اضطراراً یا اختیاراً در تعالیم عرفانی تابع صرف ابن‌عربی است.

و احکام وجود ذری و قدری و به اعتبار جوهر ذات محکوم به‌احکام افراط و تفریط نباشد و به حسب صورت و معنا در نهایت اعتدال قرار داشته و عین ثابت او بالذات از جهات عدم اعتدال معرض باشد وتمایل به انحرافات در او مطلقا وجود نداشته باشد؛ چه آنکه عصمت امر موهوبی است و از لوازم ذاتی نبوت و ولایت آنهاست.

از آنجا که سیر آنها محبوبی است و تمام هویت او شوق به‌قرب جوار حق و وصول به اعلی درجهٔ کمال است در ذات آنها موجب انحرافات یا نقایصی که باید با تحمل اعمال شاقه و عبادات دائمی در سالیان متمادی قلع و قمع شود وجود ندارد. قوت وجودت و تمامیت جوهر ذات آنها در معرض هجوم جنود و عساکر شیطان قرار نمی‌گیرد و چه‌بسا قبل از بلوغ وصول به سنین تکلیف به مقام قرب و فناء در توحید برسند؛ حق را به چشم قلب شاهد بر همهٔ مظاهر وجودی خویش و عالم آفاق ببینند؛ جذبات متوالیهٔ حق آنها را تحت تربیت خود قرار می‌دهد و معلم و موکل برظاهر و باطن آنان حق است. و بسیار فرق است بین مجذوبان سالك و سالکانی که نیاز مبرم به معلم بشری دارند و جذبه برای آنها بعد از تعلم و آموزش سنن و آداب و عبادات دائمی و شاقه حاصل می‌شود. به ندرت سالکان مجذوب به کمل ملحق شوند و ظهور ولایت در این افراد نادر و به فرض ظهور مقید است نه مطلق.

مجذوبان و صاحبان سیر محبوبی که شیخ کبیر در فصول آخر کتاب مفصل متعرض احوال آنها شده است بعد از فناء ناشی از جذبه از ناحیهٔ نهایت استعداد ذاتی، مظهر تجلیات اسمائی واقع می‌شوند و سیر آنها در اسماء کلیه و جزئیه جامع، و حق در مظهر آنها متجلی به جمیع اسماء است که اسم اعظم نام دارد و صاحبان مقام اوادنی مظهر الله اسمی و ذاتی هستند نه الله وصفی خاص اولوالعزم از انبیاء، جز خاتم‌الانبیاء که مظهریت تجلی ذاتی بالذات از مختصات اوست و وارثان

علوم واحوال ومقامات اوکه شیخ قونوی با جملهٔ «...و علی علیه‌السلام و من شاءالله من العترة والاولیاء» آنها را مشخص نموده است بالوراثه از این مقام حظی دارند.

ولایت در اصطلاح به معنای قرب است و نبوت از ناحیهٔ اشتداد ولایت و قرب به جوار حق حاصل می‌شود. قرب بر دو قسم است:

قسم اول قرب حق است به اشیاء که این قرب نسبت به جمیع موجودات در یك حد است چه آنکه حق غیرمتناهی است و از عقل اول و صادر نخست تا نازلترین وجود این قرب یکسان است که از آن تعبیر به قرب وریدی و تولیه نموده‌اند.

قسم دوم، قرب عبد است به حق که قرب در کمالات و اخلاق باشد و اختصاص به مؤمنانی دارد که قلوب آنها از ناحیهٔ تجلیات الهیه وظهور انوار حق در آنان به مقام ولایت رسیده است.

این ولایت و قرب حاصل از تجلیات خاص ارباب معرفت بر دوقسم است:

ولایت عامه که در آن قرب به حق حاصل است به این تقریر که در ولی به معنای عام فناء فعلی و صفتی در فعل و صفت حق حاصل می‌شود ولی فناء ذاتی به این معنی که جهت خلقیه از ناحیهٔ تجلی به‌کلی فانی و مبدل به جهت حقانی شود حاصل نمی‌گردد و به مقام او ادنی و ولوج در واحدیت و احدیت برای این ولی ممکن نیست و اگر لمعه‌ای از تجلی ذاتی که خاص محمدیین است در مظهر او طالع شود از قبیل احوال است نه مقام که معلول فناء عن‌الفنائین و تمکین بعد التلوین و صحو ثانی است.

مظهر ولایت عامه به اعتبار رتبه و مقام آدم (علیه‌السلام) است که به حسب عروج ترکیبی متحد باعقل اول و روح اعظم است که اولین تعین مشیت مطلقه و حقیقت محمدیه در قوس نزول می‌باشد و به مقام و مرتبهٔ واحدیت متصل و ولوج در این مقام برای او امکان ندارد و

«نفخت فیه‌من روحی» که روح اولین تعین مشیت‌کلیه و اولین موجودی است‌که با قطب الاقطاب خاتم‌الانبیاء والاولیاء بیعت کرد. ختم ولایت عامه به تمام حقیقت به حسب زمان اختصاص به روح‌الله عیسی‌بن مریم (علیهماالسلام) دارد، چه آنکه عیسی بعد از مهدی موعود (علیه‌السلام) باقی است و خاتم ولایت عامه است نه ولایت موروث خاتم‌الانبیا(ع).

عیسی به بدن مثالی در نشأت دنیویه ظاهر می‌شود، چون عروج به سماء و ولوج در آخرت به حکم «انی متوفیك ورافعك الی السماء» فرع برموت است و تعلق جسم به بدن در آخرت معاد و در دنیا تناسخ است[۱۸].

قسم دوم از ولایت، ولایت خاصهٔ محمدیه است که از آن به‌ولایت مطلقه و ولایت شمسیه نیز تعبیر شده است. ولایت خاصه محمدیه عبارت است از ولایتی که صاحب آن به حسب تحقق، فانی در حق است به نحوی که جهت خلقیه و امکانیه در او به حسب حکم زائل و تبدل آن به جهت حقی به نحوی است که به‌کلی منخلع از جهت خلقی ومنزه از شرك خفی و معرا از قیود ماده و مقدار و مبرا از تعین ماهوی و امکانی است که از آن تعبیر به: «شرك اخفی و دنس الماهیة والتعین والامکان»[۱۹] نموده‌اند.

---

۱۸. بنابر صریح روایات در شأن خاتم‌الاولیاء مهدی علیه‌السلام: «لو لم‌یبق من الدنیا الا یوم واحد لطول الله ذالك الیوم حتی یظهر المهدی علیه‌السلام» دلالت دارد که خاتم ولایت خاص محمدیه علیه‌السلام مهدی موعود روحی‌له الفداء می‌باشد و جمیع انبیا تحت لواء خاتم‌الاولیاء می‌باشند.

۱۹. از آنچه عرض شد نباید کسی اشتباهاً خیال کند که از عترت علیهم‌السلام عین ثابت و تعین قدری و امکانی بالمرة زائل می‌شود. چه این امر مسلم است که عین ثابت ممکن محو نمی‌شود و وجود امکانی مبدل به وجود واجب متصف به قدم ذاتی نمی‌گردد. و حق‌تعالی نیز در مقام تجلی در مراتب ظهورات و تنزل در مظاهر امکانیه مبدل به وجود امکانی نمی‌شود. مراد آن است که نهایت قرب فناء در ذات و بقاء به بقاء ذات است و تجلی معرا از تعین اسمائی خاص محمدیین است و جهت امکانی در صاحب ولایت ختمیه حکماً مرتفع و وجود متصف به وجود حقانی، به تمام اسماء کلیه و جزئیه حق متصف است جز وجوب و قدم ذاتی که خاص حق است.

خاتم ولایت خاصه و مطلقهٔ محمدیه به حسب رتبه آدم الاولیاء علی و به حسب زمان مهدی علیهما السلام است. گاهی ولایت مطلقه گویند و اراده نمایند ولایت خاتم الانبیاء و وارثان خاص او از عترت و آل‌البیت و ولایت شمسیه به این نوع از ولایت اطلاق شده است. در برخی از موارد از ولایت خاتم الانبیاء و الاولیاء تعبیر به ولایت شمسیه و از ولایت عترت همانطوری که شیخ کبیر قونوی مشخص نمود تعبیر به ولایت قمریه نموده‌اند. از ولایت مختص به امت محمد صلی‌الله‌علیه وآله به ولایت نجمیه یا ولایت أمیه محمدیه (ص) تعبیر کرده‌اند.

این قسم اخیر از اولیاء صاحب مقام تمکین و دعوت نیستند وحظ آنها ازبطون قرآنیه، بطن چهارم و پنجم ومرتبهٔ تعین آنها تعین جبروتی و متحد باعقل فعال یا عقول طولیهٔ مقدم بر عقل فعال و از مرتبهٔ اکملیت و تمحض و تشکیك به طریقهٔ اولی بهره‌ای ندارند.

بعضی از اتباع ابن‌عربی که او را خاتم ولایت محمدیه می‌دانند، شیخ‌اکبر را خاتم الاولیا و از جمله محقق شارح «فصوص»[۲۰] جندی علی علیه‌السلام را به حسب رتبه و شیخ را به حسب زمان خاتم الاولیاء دانسته‌اند. بعد از آنکه اساطین فن قول این اتباع را مورد نقد و تثریب قرار دادند و تابعان مکتب او از حدت و سورت خود کاستند علی علیه‌السلام را خاتم ولایت کبری و مهدی علیه‌السلام را خاتم ولایت صغری و ابن‌عربی را خاتم ولایت اصغر دانستند. شنیده شد که زیدی گفته است، خاتم‌الاولیاء ملای رومی است نه ابن عربی «و للناس فیما یعشقون مذاهب».

برخی عیسی (علیه‌السلام) را خاتم ولایت عامه می‌دانند از جمله

۲۰. شارح جندی درشرح برمقدمهٔ فصوص در بیان معنای آل مذکور در عبارت مبارکهٔ «صلی‌الله علیه و آله و سلم» فهمانده است‌که صاحب‌کمال نسبت به خاتم‌الانبیاء: نسبت ظاهری ومعنوی ونسبت طینی، خلیفه وقائم‌مقام رسول‌الله علیه‌السلام است «و اذا انضاف بالقرابة المعنویة الدینیة قرابة طینته الطیبة الطاهرة کالمهدی والائمة الطاهرین الطیبین فذلك اجمل و اکمل».

ابن‌عربی. شارحان «فصوص» در مسألهٔ ختمیت در مقام بیان مراد شیخ اکبر مختلف سخن گفته‌اند. شارح کاشانی در مقام بیان مرام شیخ از ولایت مهدی (علیه‌السلام) به ولایت شمسیه تعبیر و او را خاتم ولایت محمدیه می‌داند.

شیخ در مواردی عیسی (علیه‌السلام) را خاتم ولایت عامه می‌داند و در چند مورد او را خاتم ولایت مطلقه دانسته و بنابر آنچه که درفصل خاص مهدی (علیه‌السلام) در فتوحات ذکر کرده است، ابهام مذکور در قول خود را رفع کرده است و مراد او از خاتم الاولیاء در فص خاص شیث (علیه‌السلام) مهدی (علیه‌السلام) است که در باطن و ظاهر متصرف است وبنا به تصریح قیصری و مراد او قونیوی و عارف محقق سعدالدین حمویه و جمع دیگر از ارباب عرفان خلافت مهدی خلافت بلاواسطه است و مستند آنها اخبار مرویهٔ از طرق متعدد است که‌درآن ازصاحب[۲۱] الزمان تعبیر به «خلیفةالله» شده‌است[۲۲] که «ان‌الله خلیفة یملأ الارض...» و به حسب رتبه خاتم الاولیاء علی (علیه‌السلام) است که شیخ در «فتوحات» از او تعبیر به اقرب الناس الی رسول‌الله و سرالانبیاء اجمعین کرده است.

محقق قونوی در مقام بیان کمل از انبیاء و اولیاء بعد از تقریر

---

۲۱. نزد محققان از عرفاء اهل بیت و عترت یعنی علی و خلفاء از صلب علی و بطن فاطمه علیها وعلیهم السلام که قرابت صوری ومعنوی و طینتی با حضرت رسول دارند قائم‌مقام آن حضرت‌اند و با آنکه آن محققان در تقیه بسر می‌بردند به نحوی تصریحاً و تلمیحاً و تلویحاً به آنچه که عرض شد اعتقاد خود را اظهار کرده‌اند. جامی در اول خطبهٔ شرح خودگفته است: «... والصلاة والسلام علی مهبط کلمة التامة و مقسم نعمه العامة الشاملة وعلی من آل من عترته امره الیه او فاز فی صحبته بالبتول بین یدیه» درحاشیه خطی توضیح داده است که مراد از آل اقارب او از ائمه از عترت می‌باشد که وارث علوم ومقامات و احوال او هستند.

۲۲. ابن‌عربی درباب خاص مهدی علیه‌السلام و وزراء او تصریح کرده است که رسول‌الله(ص) به امامت و خلافت هیچیك از اولیا و ائمه جز مهدی علیه‌السلام تصریح نکرده است در حالتی که تصریح به اسم ولیی که دارای ولایت و تصرف ظاهری است از اوجب واجبات است.

حکم صاحبان خلافت مطلقه ومجذوبان که بعد از فناء فی‌الله سیر محبوبی آنها تا مقام او ادنی ادامه دارد فرموده است: «و قسم ثان یکون نسبة هذه الکیفیات المنبه، علیها الی صاحبها نسبة الاعراض الثابتة والصفات الذاتیة، لغلبة حکم الرب علی ذلك الامرحین‌السریان، بخلاف الاول...».

تعینات خلقیه در قسم اول که ذکر شد سریع‌الزوال و ملابس لازمهٔ تنزل از مقام قدر اول و عالم ذر اول و عین ثابت نظیر اعراض غیر ذاتی بلکه نظیر عوارض غریبه و صفات مقامات نفس در آنها محکوم به احکام «قدم صدق عند ربهم» می‌باشد و گرد انحراف و پلیدی اگرچه ضعیف باشد بردامن وجود آنها ننشسته است و عین ثابت متنزل از اشیاء و اسماء حاکمهٔ بر مقامات نازلهٔ وجود که مزاحم سالکند، محکوم به حکم اسم کلی و حقیقت ازلیهٔ آنهاست و احکام قوای طبیعی و سماوی و ارواح کلیهٔ حاکم بر عوالم مادی نازل بر وجود دنیوی کمل در حد اعتدال قرار دارد. ناچار صاحب این مرتبه نه منغمر در احکام ماده وعالم ظلمات است و نه در عالم جبروت متوقف می‌شود و نحوهٔ تعین او، از مرتبهٔ ملائکهٔ جبروت و عالم ارواح عبور نماید. نحوهٔ تعین صاحبان سیر محبوبی مقام واحدیت است و کمل از آنها از این مرتبه گذشته و به مقام خفی، فناء در ذات، و مقام اخفی، بقاء بعد از فنا و فرق ثانی که فرق بعدالجمع است رسیده‌اند و این مقام، سفر از حق به خلق و سیر در خلق به وجودی حقانی است.

صاحبان مقام سیر دوم نیز به اعتبار عین ثابت و استعداد ذاتی دارای مقامی منیع و شرف تام هستند و به تعبیر شیرین شیخ قونیوی: یکون لمرتبة اولیته فی حضرة الحق شرف بازخ و سلطان قوی.

مراد از مرتبهٔ اولیت تعین در علم حق است که حقیقت هرشیء عبارت است از نحوهٔ تعین آن در مرتبهٔ قبل از وجود خارجی او در مرتبهٔ قضائیه یا قدریه و آنچه در خارج واقع می‌شود در ازل برکتاب وجود آنها بر سبیل ابداع حاصل می‌شود و در مراتب نازله به تدریج

حصول پیدا می‌نماید.

اگر علل و اسباب خارجیه و اوقات الهیه و حکم تقدیر از ناحیهٔ فراهم بودن علل اعدادی موافق شوند، مسلماً صاحب این مقام به کمل از اولیاء می‌پیوندد، و اگر برخی از احکام مذکور در افرادی وجود پیدا نکند و به عبارت دیگر جمیع شرائط قرب و وصال و موجبات تکامل و تصاعد محقق نگردد، مشمولان احکام مذکور با تحمل ریاضات شاقه به متوسطین از انبیا و اولیاء می‌پیوندند.

کمل از انبیا: صاحب شریعت و کتاب و کسانی که صاحب شریعت و کتاب نیستند مانند شیخ الانبیا ابراهیم و خلیل الرحمان از سائران قسم اول و متوسطان و دیگر انبیا که دارای درجات مختلفند از قسم ثانی می‌باشند.

قسم سوم از سائران الی الله سالکانی هستند که هرچند سیر آنها ادامه یابد باز به حالت جذبه در نمی‌آیند و صاحبان این قسم مثل قسم اول و دوم مشتمل بر سه قسمند.

در قسم اول یعنی مجذوبان سه طایفه قرار دارند: محمدیین یعنی صاحبان ولایت کلیه و سیاران بالغ به مقام «اوادنی» به فرموده حضرت صادق (علیه‌السلام) «بل ادنی» و اولوا العزم از انبیا وکمل از انبیائی‌که صاحب شریعت و کتاب نیستند ولی در نهایت کمال در مرتبهٔ آنها یا مختصر متنزل از رتبهٔ آنها و یا چه‌بسا افضل از اولوالعزم باشند و چه‌بسا افق برخی ازغیر اولوالعزم به حضرت ختمیه نزدیکتر ازدیگر انبیا باشد.

خاتمه

مولانا قبل از ملاقات شمس درجات و مراتب سلوك را علماً و عملا آموخته و سنجیده بود و مردی جامع و مراتب دیده و در علوم عصر خود به‌کلام و فقه وحدیث و تفسیر و ادبیات عربی و فارسی تبحر داشت،

دواوین شعرای بزرگ از عرب و عجم را مطالعه و حافظهٔ حیرت‌آور او احاطه بر آنچه آموخته بود داشت و طلاقت زبان و عذوبت بیان توأم با تبحر وی در علوم به ضمیمهٔ تخلق به آداب اسلامی و خلق محمدی دلهای مردم را می‌ربود.

در مولانا لطافت طبع و رقت قلب و سلامت نفس و قیام به واجبات و مستحبات زمینه‌ای به وجود آورده بود و استعداد ذاتی او پذیرش جذبه را در حدی عالی درکمون داشت و جهش او به وادی جذبه امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود.

کبریت استعداد او به جرقه‌ای از جانب شمس مشتعل شد و از طایفهٔ سیارانی بود که استعداد انتقال به مقام جذبه را در حد عالی دارا بود نه از سالکانی که سالکند و لاغیر و عشق و حب به وجود مطلق کامن در باطن آنها هرگز به مقام ظهور و بروز نمی‌رسد.

مولانا از طبقهٔ مجذوبان سالك که عدهٔ آنان در نهایت قلت است نبود و از طبقهٔ مجذوبانی که بعد از جذبه به مقام بقاء بعد از فناء و تمکین بعد از تلوین می‌رسند نیز نبود، چون احکام تلوین بروی غالب بود و مبدل به مجذوبان مطلق که استعداد تمکین مطلقاً در آنها وجود ندارد نیز نبود.

جذبه مراتبی یا اقسامی دارد: جذبه در تجلیات افعالی و تجلیات اسمائی و تجلیات ذاتی. اکثر مجذوبان از تجلیات افعالی پا فراتر نمی‌گذارند و اگر به تمکین یا صحو برگردند صاحب کمالند و اکمل از آنها مجذوبان متوقف در تجلیات اسمائی‌اند که «اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری».

به ندرت نوبت به سیر فی‌الله میرسد که وصول به قرب نوافل و فرائض و اطوار سیر فی‌الاسماء مختلف است و نهایت آن وصول به‌مقام قاب قوسین و اعلی درجهٔ آن مقام «اوادنی» می‌باشد، لذا همهٔ سالکان حق را در مظهر محمدی شهود می‌نمایند و شهود از طریق وجه خاص

ممکن است ولی «کالبرق الخاطف». یار رخسار در طلعت اسماء پنهان می‌نماید و ان سئلت الحق در شهود حق از طریق وجه خاص حق در جلابیب اسماء مستور است و همین یك حجاب باقی است یعنی حجاب اسماء و صفات که خرق حجب اسماء و صفات برای کمل از انبیاء میسور نمی‌باشد مگر به نحو «حال» و سریع و زودگذر آنهم نه تمام اسماء بل که برخی از اسماء.

باید توجه داشت که تجلی ذاتی خاص محمدیین غیر از تجلی به اسماء ذات است کالواحد والاحد والوارث والقهار. محمدیین حجب رقایق اسماء را در مقام سیر در اسماء و اتمام دائرهٔ سیر در اسماء به لطف حق ومشیت محبوب مطلق وعنایات سابقهٔ خاصهٔ الهیه کنار زده‌اند. فناء در ذات و رجوع به بقا ملازم باصلاة الهی است.

درکریمهٔ «اذا انفخ فی‌الصور فصعق من فی‌السماوات والارض الا من‌شاءالله» اشاره به بلوغ کمل به مقام تجلی ذاتی قبل از ظهور قیامت و نفخ صور شده است و «هم‌الذین قد سبقت لهم القیامة الکبری».

پیرامون شمس و مولانا پیرایه بسیار دیده می‌شود و افلاکی از آن مریدانی است که همیشه مراد خود را در قلل جبال وهم خود قرار می‌دهد.

ملاقات اوحدی کرمانی با شمس الحق و تقاضای اوحد الدین از شمس جهت تشرف به مقام مصاحبت او و امتحان شمس اوحدی را و تکلیف شمس به اوحدی که هم پیاله شوند و رد نمودن اوحدی تقاضای شمس را و بالاخره قانع شدن شمس به نظاره نمودن اوحدی شراب‌خواری شمس را وبالاخره بانگ زدن شمس به اوحدی که‌استعداد مصاحبت ما را نداری؛ چسباندن این قضیه به قضیه تشرف فقهای قونیه به محضر مولانا وسؤال آنها ازملای روم‌که شراب حرام است یا حلال؟ و طفره رفتن مولانا و جواب آنکه تا شراب را که خورد یا زهر مار نماید؛ اگر مشکی از شراب را در دریا ریزند، دریا نجس نشود و با آب

آن می‌توان وضو گرفت و مثلا نماز خواند و از آن آب آشامید و اگر قطره‌ای از شراب در قدحی ریزند نجس شود و در ضمن فهماندن این معنی که ترك نماز و روزه و شرب خمر برای کاملان نه واجب و نه حرام است و نقل این قضیه در کتب متعدد، جز گریه کردن چهرهٔ مولانا اثری برآن مترتب نمی‌شود.

در طریقهٔ مولویه جز شخص مولانا کاملی صاحب عیار وجود نداشته است و درس و بحث و تعلیم و تعلم به‌نحوی عمیق و پی‌گیر مرسوم نبوده است و کتابی قابل توجه در مشرب مولانا در کلیهٔ مباحث عرفان علمی و عملی در این طبقه از صوفیه دیده نمی‌شود. در آثار مفسران و شارحان کلام مولانا مطالب حاکی از تحقیقات خاص مولانا یافت نمی‌شود. شارحان مثنوی با افکار و تحقیقات منظم ابن عربی کلمات خود را آرایش می‌دهند. جذابی کلام مولانا و قدرت آوردن او مبانی عرفانی را با زبانی گرم خاص خود وی است و تسلط او برتقریر مسائل به زبان شعر و تفنن او در ذکر مسائل نفوس را به این مرد عظیم متوجه نموده است.

سلامت نفس و صفا و صمیمیت دمیدن حیات و روحیهٔ نشاط وامید در ارواح و نفوس از خواص بارز مولاناست.

روحیهٔ مریدداری و جلب نفوس و تزریق عبودیت نسبت به او در مریدان در روح بلند آن رادمرد وجود نداشته است. مطالعهٔ آثار مولانا و پژوهش در افکار او از موجبات عدم ابتلاء انسانها به الحاد و بدآموزی و سبب درك مبانی و عقاید دینی و ارجاع نفوس به توحید و ایجاد شوق در پی‌گیری مباحث اصول و عقاید است. او در تنزل‌دادن مبانی صعب عرفانی و القاء آن به صاحبان ذوق بی‌اندازه ماهر و موفق بوده است و در کلمات او شطحیات دیده نمی‌شود.

مولانا در جنب بیان حقایق با بیانی جذاب به ادبیات فارسی خدمت وصف‌ناپذیر کرده است. در مطاوی این مقدمه عرض کردم شرح افکار

مولانا کار هرکسی نیست باید سالها در عرفان غور کرد تا توفیق درك مطالب اثر عظیم مولانا را به دست آورد و توانست پیرامون افکار او شرح و تعلیق نوشت. مولانا برای تنظیم کتاب «مثنوی» آثار برجستهٔ عرفا را «نظماً و نثراً» غوررسی کرده است و زیر نظر استاد، عرفان و تصوف عملی و نظری آموخته است و باید در فهم کلمات چنین شخصی به روش او روآورد.

شاید دربارهٔ مولانا بتوان گفت که از ناحیهٔ صفای روح شمس تبریزی و دوری او از تعینات خود را در آینهٔ نفس محبوب خود دیده است و اشتبه علیه الامر.

عرض حقیر با ظواهر احوال مولانا و نحوهٔ خلوص او به شمس مستبعد می‌نماید ولی با مقایسهٔ «مقالات» و احوال شمس با آثار مولانا خصوصاً کتاب مثنوی رفع استبعاد می‌شود.

مولانا خود را در مرآت نفس شمس تبریزی مشاهده کرده است و حقیقت خود را شمس پنداشته است و در این تلاقی خود را گم کرده است و این معنا امر عجیبی به شمار نمی‌رود. چه آنکه نفس انسانی دارای اطواری از وجود است و مقام جمع وجود او در مشکوة شمس متجلی و ظهور و بروز نموده و با دیدهٔ مقام فرق و تفصیل خود، خویش را مشاهده کرده است.

کان قندم نیستان شکرم هم‌زخودمی‌رویم وخودمی‌خورم

سیر مولانا در طور محبت سیر محبی بود و تبدیل به سیرمحبوبی گردید و مدتها به سکر ناشی از جذبه تعین داشت و مانند جمعی دیگر از ارباب عرفان نظیر بایزید بسطامی غلبهٔ سکر مانع از عبور از حالت سکر و ورود در مقام صحو گردیده است.

*

ملای رومی کتاب مستطاب «مثنوی» را با مطالعه و دقت درآراء و آثار عرفانی به وجود آورده است و چون حافظهٔ قوی داشته است

آنچه را که مطالعه کرده است به سلك نظم درآورده است.

از مقایسه بین «مثنوی» و نظم و نثر عرفانی و تأثیرپذیری مولوی از عرفا و ارباب تحقیق به وضوح روشن می‌شود که با صرف وقت و نهایت دقت در مباحث و مسائل موجود در کتب غور کرده است و با تصرف در نحوهٔ تقریر مباحث عالی‌ترین دقایق عرفانی و حقایق علم طریقت و تصوف را تقریر کرده است، و مطالب عالیه را جهت پرهیز از یکنواختی در قالب قصص و تمثیلات آورده است و با تصرف دراقوال و با بیان حقایق عرفانی در صورت تمثیلات و تغییرات حیرت‌آور در تعابیر موجبات تنوع خاطر کسانی را فراهم آورد که بعد از او به مطالعه کتاب جاودانی او می‌پردازند کتابی که متنزل از عالم غیب ومقام روح و سر و منشی این اثر عظیم است بدان حد که هیچ‌گاه موجب ملال صاحبان ذوق نگردد.

برای شخص مولانا واضح و روشن بود که اثر او مورد توجه ارباب ذوق و معرفت قرار خواهد گرفت.

در مقام مقایسه بین تقریرات شمس و «مثنوی» شریف شخص وارد به مباحث ذوقی به سهولت درمی‌یابد که در علمیت و احاطه به افکار مختلف محققان از عرفا و حسن تعبیر و تضلع در مشکلات و گرمی بیان و عذوبت تقریر ونقل‌لب مطالب ذوقی مولانا نه‌تنها ترجیح برشمس‌الدین تبریزی دارد بل‌که جای مقایسه باقی نمانده است و لذا می‌توان گفت مولانا روح لطیف و بی‌آلایش خود را در مرآت نفس شمس تبریزی مشاهده کرد و در حقیقت در مقام بروز و ظهور آنچه را که در کمون داشت ظاهر و هویدا کرد، یعنی عشق به معشوق مطلق و حقیقت عشق یا رقیقهٔ عشقیهٔ متنزل از مقام غیب و مستور در غیب مغیب که بر کتاب استعداد مولانا توأم با حقایق متجلی از غیب جمع و وجود رقم زده شده بود، ظاهر و هویدا شد و روح بلند پایهٔ مولانا را در سلك مجذوبان و سلاکی که از ادامه در سیر محبی به سیر محبوبی تبدل پیدا می‌کنند

قرارداد و حب موجود در نفس کامل مولانا جلال‌الدین مبدل به عشق شد که عشق همان حب بالغ به مقام شدت است.

چه بسا در نفوس کامل اسراری مستور است که کاملتر از خویش را مورد تأثیر قرار می‌دهد. غلبهٔ حالات سکر بر مولانا مدتی مدید او را بین احوال مترتب برسکر و حالات مترتب بر صحو و هشیاری و جذبه و رجوع از فنا به حالت بقا و بی‌خودی و تلوین و حالت تمکین متردد داشت.

مشاهدهٔ اکمل خویش را در مرآت یا مظهر کامل و ظهور کششی از طرفین امری بی‌سابقه نمی‌باشد وبه‌حکم روایت مشهور «الارواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» حکایت ازمناسبات ذاتیه بین نفوس می‌کند: نفوسی که در عوالم قضائی و قدری متعین به احوال خاصه بودند و احکام این مناسبات در عالم شهادت و تفصیل ظاهر می‌شود واین خاصیت در استعداد ذاتی مولاناکامن و شهود خویش در آینهٔ وجود شمس به حکم «المؤمن مرآت المؤمن» لسان استعداد ذاتی او توأم با لسان حال و در نهایت کشش بین طرفین مولانا را درصف مجذوبان قرار داد و سیر محبی به سیر محبوبی مبدل گردید و مظهر تجلیات اسمائی که مرتبهٔ کاملتر از تجلیات افعالی است قرار گرفت. در «دیوان» شمس مولانا مغلوب احوال مترتب برسکر است ودر «مثنوی» احوال تمکین حاصل بعد از تلوین مشاهده می‌شود.

اینکه مرحوم استاد فروزانفر در جلد اول شرح خود بر«مثنوی» گفته است مقام سکر بالاتر از صحو است و گویا از بایزید بسطامی این مطلب را نقل کرده است، باید توجه داشت که صحو قبل از جذبه و یا صحو قبل از ظهور احوال سکر نازلتر از حالت سکر است ولی صحو حاصل بعد از جذبات موجب سکر ناشی از خلاصی از سکر ملازم با تلوین است و صحو بعد از سکر حالت ملازم با تمکین و بقاء بعد از فناست که اگر در تجلی افعالی حاصل شود مقدمه است از برای مظهریت

تجلی اسمائی و اگر در تجلیات اسمائیه سالك از حالت فنا رهائی یابد و استعداد او چنان تام باشد که به مقام صحو بعد از محو، منتقل شود به اصحاب قرب نوافل می‌پیوندد ولی غیر از کمل بعد از سیر از خلق به حق اگر از فناء به بقا منتقل شود در صف محققان قرار می‌گیرد و ولوج در واحدیت اختصاص به کمل از انبیا و اولیا دارد کـه شرح تفصیلی نحوهٔ ولوج در واحدیت و احدیت مناسب با وضع این مقدمه نمیباشد.

*

استاد محقق آقای آقا میرزا ابوالحسن قزوینی می‌فرمود، آخوند ملا آقای قزوینی (فیلسوف و عارف مشهور از تلامیذ آخوند نـوری) ایام تعطیل از جملهٔ ایام مبارکهٔ صیام «مثنوی» درس می‌داد. او سلطهٔ عظیم به عرفانیات داشت. اگر غیر اهل سرزده وارد مجلس می‌شد شروع به تفسیر آیه‌ای از آیات قرآن می‌نمود و می‌گفت، ما تفسیر آخـوندملا محمد بلخی تدریس می‌کنیم. هندیها بیش از صد و پنجاه شرح و تعلیق برمثنوی نوشته‌اند. نظام آموزشی مطلوب جوابگوی نیازهای حیاتی کشورها می‌باشد «ره چنان‌رو که رهروان رفتند» و ضعف و قوت‌نظام آموزشی حکایت از لیاقت مردم کشورها مینماید.

حقیر شرحی مبسوط بر «مثنوی» دیدم و افسوس می‌خورم که چرا محیط ما این اندازه انحطاط دارد. چاپ و فروش این قسم شرح‌ها دلالت بر تنزل عجیب علمی می‌نماید.

گاهی کتاب به اندازه‌ای خارج از موضوع و محمول است که محتاج به جرح و تهجین و تثریب نمی‌باشد و ناشر جز به منفعت خـود فکر نمی‌کند و نااهل نیز از گفتار دست نمی‌کشد. حقیر در مقدمه‌ای بر ترجمهٔ جلد اول شرح استاد فقید نیکلسون بر مثنوی معنوی پیرامون شرحهائی که بر مثنوی نوشته شده است ان‌شاءالله بحث خواهـد کرد. آنچه در این مقدمهٔ ناچیز گفته آمد بر سبیل ارتجال توأم با عجله تحریر گردید. اساتید یکی بعد از دیگری میروند وکسی جای آنها رانمیگیرد.

استاد همائی و استاد بدیع‌الزمان با کوشش و تحصیل و مطالعه به مقام ارجمند رسیدند.

اساتید بزرگی همانند آقای دکتر زرین‌کوب و آقای دکتر یوسفی وآقای دکتر باستانی پاریزی دوران بازنشستگی را می‌گذرانند و به تحقیقات خود ادامه می‌دهند وحقیر باورندارد که کسی درحد آنها برسد.

آخر دعوانا ان الحمد لله والصلاة والسلام علی
سیدنا محمد مبدأ تناثرکل خیر و علی من آل
من عترته امره الیه و اصحابه المتأدبین بآدابه

سیدجلال‌الدین آشتیانی

فروردین ۱۳٦۷ خورشیدی

شعبان ۱٤۰۸ هجری قمری

شکوهٔ شمس

زمینه

خیالبندی مولوی

الهیّات مولوی

نفوذ جلال‌الدّین مولوی در شرق و غرب

ضمائم

پیشگفتار

فریدون سپهسالار (ف. ۷۱۹ ق/۱۳۱۹ م.) مؤلف مشهورترین زندگی‌نامهٔ مولوی، ادعا می‌کند که چهل سال درخدمت خداوندگار بوده‌است.

اگر این ادعا راست باشد، او درزمانی‌که خاطرات خودرا برکاغذ می‌آورده حدود یکصد سال داشته است. دراین‌باب، مانند بسیاری موارد دیگر، باید [ازروی دلایل وامارات] چنین استنتاج کنیم که «چهل»، عددی است که مفهوم صبروآزمون دشوار[چله‌نشینی] ازآن برمی‌خیزد: همانگونه که عارف دردورهٔ تربیت خود، ناگزیرازتحمل چهل روز گوشه‌نشینی (چله‌نشینی) است تا به‌کمال روحانی برسد، بسیاری ازمتصوفه گفته‌اندکه چهل سال خدمت پیرراکرده‌اند تا برکت روشنی باطن یافته‌اند. سخن سپهسالار را می‌توانیم بیانی ازین نوع بدانیم.

با این حال، مؤلف کتاب حاضر باید اذعان کندکه دقیقاً مدت چهل سال به‌آثار مولوی دلبسته بوده‌است: این دلبستگی درنخستین روزهای مدرسه، یعنی زمانی آغاز شدکه من برای نخستین‌بار بعضی ازترجمه‌های منظوم وشگفت‌انگیز روکرت[1] ازدیوان مولانا جلال‌الدین را خواندم، ابیاتی به‌زبان آلمانی‌که همواره مرا شیفتهٔ خودکرده است. بعد از آن، به‌هنگامی‌که دانشجوی بسیار جوانی بودم ودربرلین زمان جنگ زبانهای اسلامی را

1. Rückert

می‌خواندم، درآن دمی‌که استاد ارجمند من شدر[۲] نخستین ابیات «مثنوی مولوی» را ازحفظ برما خواند، این عشق‌کهن دوباره درمن جان‌گرفت. چند هفته‌ای نگذشت‌که نخستین ترجمه‌های منظوم من از«دیوان شمس تبریزی» فراهم‌گردید. «دیوان شمس» تصحیح نیکلسن‌که آن را با دقت استنساخ‌کردم سالیان دراز همدم با وفای من شد، ونخستین درآمدی‌که درتعطیلات بین دو ترم ازکار اجباری دریك‌کارخانه به‌دست آوردم بیدرنگ به هشت مجلد «مثنوی» تصحیح نیکلسن تبدیل شد.

کتاب «مثنوی» یکی‌ازمعدود چیزهایی‌بودکه درسال ۱۳٦٤ق/آوریل ۱۹٤٥،که مهاجرت ما ازبرلین آغازشد، با خود برداشتم. مهاجرتی‌که سرانجام به‌یك اردوگاه موقتی آمریکایی درماربورگ[۳] منتهی شد. درآنجا، درطول روزهای دراز انتظار وتدارك مقدمات فصل تازهٔ زندگی، «مثنوی» همچون مرهمی آرامش‌بخش به‌کار آمد. شگفت نیست‌که غزل‌ها ورباعی‌هایی‌که من درآن روزها سرودم چاشنی خاص شاعری مولوی را درخود دارد. عنوان این مجموعه‌که درسال ٦۸-۱۳٦۷/۱۹٤۸ منتشرشد، died der Rohrflöte ، یعنی «نغمهٔ نی»، برنخستین ابیات آغازین «مثنوی» اشارت دارد. بررسی‌های خاص‌تر دیگرکه صرفاً با زبان‌کنائی[۱] مولانا ومسئلهٔ دعا درآثار او پیوند داشت، درسال‌های بعد پدید آمد.

پس ازآن، نخستین دیدار من ازقونیه به‌سال ۱۳۷۱ ق/مه ۱۹٥۲ دررسید. این روز عطرآگین بهاری درنظرمن ادبیات را به‌ناگاه زنده‌کرد. دوسال بعد، مادرم ومن ازمعدود افراد خوشبخت (وتنها غربی‌هایی) بودیم‌که درنخستین جشن بزرگداشت سالروز مرگ مولوی‌که درسال ۱۳۷٤ ق/دسامبر ۱۹٥٤ ترتیب یافت شرکت جستیم، سماع، چرخ‌زدن درویشان که مانند تمامی مراسم سلسله‌های دینی ازسال ٤٤-۱۳٤۳/۱۹۲٥ به‌بعد قدغن شده‌بود، درآنجا پس ازآن وقفهٔ عظیم برای نخستین‌بار به‌جشن آمد ـ خاطره‌ای‌که هرگز ازیاد نمی‌رود.

2. H. H. Schaeder
3. Marburge

بدین‌سان، قونیه وطن دوم من شد. درطول پنج سال اقامت خود درآنکارا، اغلب ازآن شهر دیدن می‌کردم ودوستانی ازسراسر دنیا را با خود به‌آنجا می‌بردم. تاریخ‌نویسان ادیان مانند فردریش هیلر[4] و بلیکر[5] ازآن جمله بودند. وشاعرانی چون هانس ماینکه[6] که به‌رغم کهولت سن، ازحضورمولوی، شاعر عارفی‌که ابیاتش را به‌اشعار غنایی آلمانی برگردانده بود سرمست می‌شد. محمد ئوندر[7]، رئیس وقت موزهٔ مولانا، ازاینکه‌گوشه وکنار شهررا به ما نشان دهد لذت می‌برد. ازبرکت‌کوشش‌های او ناحیهٔ اطراف آرامگاه مولوی وچند یادگار تاریخی برجا مانده ازسدهٔ هفتم/سیزدهم چنان مرمت شده وزیبایی خودرا بازیافته است‌که ساکنان قونیه دیگربار به‌ستایش جلوه‌های ماندگار آنها پرداخته‌اند. موسیقیدانهای سلسلهٔ مولویه درشمار دوستان نزدیك ما بودند: خلیل‌جان[8] نوازندهٔ نی دوست صمیمی ما بود ونیز صبری ئوزدیل[9] وقانی‌قراچه[10]که «نعت شریف» وقرآن‌را ازحفظ می‌خواند وبسیاری دیگر. محمد دده[11]، آخرین درویش، پیر ونحیف، هنوز درحجرهٔ‌کوچك خود درمحوطهٔ خانقاه پیشین وموزهٔ امروزی زندگی می‌کرد؛ او به سال ۷۸–۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ درحدود ۹۰ سالگی درگذشت؛ چشمه‌ای‌کوچك نزدیك مقام شمس تبریزی، این مرد استثنایی را بیاد دیدارکنندگان قونیه می‌آورد. و اخی اسماعیل،که درودگری پیشه داشت، باآن صفای باطن دور ازتکلف خود، تجسم پسندیده‌ترین آیین درویشی بود. او همیشه صنعتگران بیشمار قرون وسطی را به‌یاد من می‌آوردکه زمانی درکمال ارادت واخلاص ازمولوی پیروی می‌کردند، شناخت عارفانهٔ او، ازحکمت عرفانی بسیاری ازمرشدان دانا ژرف‌تر بود. او چند روز پیش ازعزیمتش به‌آلمان،که به‌ناگهان درآنجا درگذشت، درخواب دیدکه درپای حضرت مولانا نشسته است ومولانا به‌او لبخند می‌زند. من یقین دارم‌که رؤیای او تحقق یافت. او بی‌گمان شایستهٔ

4. Friedrich Heiler
5. C. J. Bleeker
6. Hans Meinke
7. Mehmet Onder
8. Halil Can
9. Sabri Ozdail
10. Kani Karaca
11. Mehmet Dede

چنین اشارت والایی بود...

ترکیه مرا با عاشقان بیشمار حضرت مولاناکه آن را ازمیان متباین‌ترین طبقات اجتماعی، اززنان روستایی بیسوادگرفته تا وزیران ودیپلماتها انتخاب کردم، مرتبط ساخت. درطول سالهایی‌که درپی‌آمد، صورتهای دیگری ازمولانا ازپرده برون افتاد. سالهایی‌که‌کارمن برپاکستان وبرمحمداقبال (ف. ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸)که اورا ـ هرچند با مبالغه‌ای ناروا ـ «مولوی زمان ما» خوانده‌اند متمرکز بود. تعبیر پویای اقبال ازاثر پیـر روحانی خود،که درکلیهٔ آثارش به‌صورت راهنما ومرشد او پدیدار می‌شود، برای راه‌یابی امروزی به‌تصوف قدیم اسلامی اهمیت حیاتی دارد. به‌نظر من این اثر ازبسیاری شرحهـاکـه درطول هفت سده تحت تأثیر فلسفهٔ ابن‌عربی تصنیف شده ، به‌اندیشهٔ اصلی مولوی نزدیکتراست. به هرکجای پاکستان‌که رفتم روح مولوی زنده بود: چه درجلسات موسیقی درپیشاور، چه درترجمه‌های استوار وپرمغز اشعار او به‌زبان پنجابی. روح مولوی به شعرعارفان سندی، که شاه عبداللطیف دررأس آنان قرار داشت وبه‌ترانه‌های عامیانهٔ دینی بنگالی نیز راه یافته بود.

مولانا جلال‌الدین به راستی طی سالیان دراز، همدمی با وفا بوده است. اشعار او ـ غزلیات وبه همان اندازه «مثنوی» او ـ چه درساعات تنهایی شامگاه ، چه درحین جلسات سمینار با دانشجویانم ـ هربارکه ازنو آنها را خواندم حاصل تازه‌ای به‌بار آورد.

بنابراین، ازدیدگاه مفسر امروزی دربارهٔ مولوی چه می‌توان‌گفت؟ هرچند به‌نظر می‌رسدکه اشعار او، برای آنان‌که زمان طولانی وکافی با او بسرنبرده‌اند دشواریهایی پیش می‌آورد، پاسخ دانشجویان ما به‌اشعار او به‌طور قطع مثبت است. روش بیان او، بسیاری وقتها مرزهای صورخیال[۲] شعر پارسی را درمی‌شکند. درغزلهای مولوی اثری ازباغهای آراسته وپیراستهٔ شیرازکه ما دوست داریم آن‌را جوهرحقیقی غزل پارسی بدانیم دیده نمی‌شود. اشعار او بیشتر به‌نقاشیهای طرز ترکمن باآن حرکتهای شگفت‌انگیزگلهـا، بوته‌هـا، دیوهـا وجانوران مانند است، تا به مینیاتورهای بهزاد با آن‌کمال

سنجیده وحساب شده . اتکای نامحدود مولوی به مجموع لغات واصطلاحات گرفته شده اززندگی روزمره ، وگریز او ازموضوعی به موضوع دیگر بدون رعایت تسلسل ظاهری منطقی دروهلهٔ نخست خواننده را به‌پریشانی می‌کشد. اما آهنگ موزون پرجوش وخروشی (که بخشی ازرقص نظام وجود است)، همواره اورا همراه خود می‌برد وسرانجام به‌اوکمك می‌کند تا برموانع پیروز شود. واقع آن است‌که مولوی، شاید تااندازه‌ای ناخودآگاه ، درمیانهٔ اشعار به ظاهر ساده، شیوه‌های معانی بیان، جناسها وبازی باکلمات را به‌طرزی عالی به‌کار می‌برد. این امر به همان اندازه بردشواری‌کلام می‌افزایدکه به‌کاربردن تعبیرات لهجه‌ای یا واژه‌های ترکی ویونانی‌که دربعضی ازشعرهای او دیده می‌شود. زبان مولوی را، ازنظر مجموعهٔ لغات غنی ومتنوع آن، تنها می‌توان به سخن بزرگترین مدیحه سرای ادب پارسی، خاقانی (ف. ۵۷۵-۵۷۴ ق/ ۱۱۷۹ م) [۳] مانند دانست، هرچندکه سخن خاقانی بیشترمنطقی وعقلانی است.

آیا می‌توانیم ازآثار مولانا فلسفه‌ای عارفانه بیرون‌کشیم؟ شمار شرحهایی‌که به‌این‌کار اختصاص یافته بسیار زیاد است وهریك ازشارحان افکار مولوی، که سلطان ولد آغازگرآنان است، ازظن خود یار او شده‌اند. آیا مولانا فردی همه خدایی[٤] یا وحدت‌گرا[٥]، مدافع نظریهٔ وحدت وجود بود وحدت وجود بدان‌گونه‌که معاصر مسن‌تر او ابن‌عربی (ف. ٦٣٨ ق/١٢٤٠ م) آن‌را تحت‌اصول‌معینی درآورد؟ ارزنده‌ترین ومقدم‌ترین شارح او صدرالدین از دوستان مولوی در قونیه بود. خیالبندی اقیانوس[٦]که فراوان بکار رفته است و ازآن‌موجها و کف ظاهر می‌شود، به‌نظر می‌رسد که براستی به‌تمایلی وحدت وجودی اشارت دارد. آیا سخنان مولوی دربارهٔ حرکت مداوم رو به‌تعالی مخلوقات را باید نشانهٔ تکامل‌گرایی[٧] دانست، یا بدان‌گونه‌که بسیاری‌ازمحققان خاصه درزمان ما آن‌را تفسیرمی‌کنند، نشانهٔ صدورگرایی[٨]؟ یا اینکه‌گفته‌های او حقیقت ساده‌ای راکه هرلحظه قابل مشاهده است بیان می‌کند: زندگی نو، تنها از مرگ می‌زاید، و قربان شدن در راه عشق، تنها راهی است‌که به بقا می‌انجامد؟ آیا مولوی فیلسوفی بودکه عمل خلاقهٔ عقل

اول را درتمامی دنیا ساری می‌دید، یا عدم را صندوقی می‌دانست که کلیهٔ ممکنات، ازجمله ماده ، از ازل درآن پنهان شده درانتظار فرمان خداوند بوده‌اند تا درزمان ومکان تحقق یابند [وصورت خارجی پیداکنند]؟ یا صرفاً عاشقی بودکه عقل وقالبهای ظاهری را به‌یکسو نهاده دریگانگی والای عاشق ومعشوق سوخته بود؟

او به‌احتمال بسیار، چیزی ازاین همه بود. جزئیات هریك ازمفاهیم اصلی گوناگون ومتعددی که به‌کار برده شایستهٔ تحقیق است ودراین میان دو مفهوم اهمیت بسیار دارد: عدم یا نیستی، به هردومعنای نفی وایجاب،که اغلب به‌تعریف نیروانا به‌صورت «سعادت جاویدان» نزدیك می‌شود ودیگرکبریا، جلال وعظمت‌الهی،که درشمس وهرآنچه درخشان وتوانسند است تجلی‌می‌کند. اما اگر افکار مولانا را به‌درستی فهم‌کنیم، نیروی حرکت آفرین عشق را حتی فراتر ازکبریا وعدم می‌یابیم. عشق یعنی ذات خداوندی‌که خودرا به‌صفت جمال وجلال برآفریدگانش آشکار می‌کند.

مولوی یك انسان بود، انسانی باهمهٔ صفات بشری؛ صورخیالی‌که به‌کار می‌برد، سخنان مربوط به زندگی خصوصی واشعارکوتاهی‌که زاییدهٔ شعف وخلسهٔ روحانی با خشم ناگهانی است نیز این امر را محقق می‌دارد. اما او می‌دانست‌که آن نردبان روحانی‌که دراشعار خود بسیار وصف‌کرده است به‌معنای‌کشتن خویهای پست وترك‌گفتن جهان ماده نیست، بلکه عبارت است ازکمال بخشیدن به‌آن صفات درجهت تعالی انسانی. آنگاه‌که عشق‌کیمیای حیرت‌انگیزخودرا بکارگیرد شیطان حقیرنفس مسلمانی مؤمن‌می‌شود وابلیس، خود به جبرئیلی بدل می‌گردد. آنگاه آدمی فقررا، فقرروحانی، وعریانی ازهمهٔ تعینات خلقی را، چون یاقوتی سرخ می‌بیندکه می‌توان آن را به «بالاسیو»[12] درپایان «کمدی الهی» دانته مانند دانست. اوکه درآتش ونور این یاقوت فنا گشته ، به ژرفای واقعی عشق‌کشیده می‌شود وباردیگرکه باز می‌گردد، این دنیا را دگرگون وپرمعنا می‌یابد وجهان را دیگر بدان‌صورت‌که به‌چشم مرتاض

12. Balascio

می‌آید، مزبله نمی‌بیند.

اندیشهٔ مولوی هراندازه‌که ساده باشد، بحث‌کامل درآثار او غیرممکن است. هربارکه آدمی اشعار اورا می‌خواند، تنوع تعبیرات، آرایه‌بندی مطالب ساده وکیفیت پررمز وراز خیالبندیهای مولوی، انسان را باز غرق درحیرت می‌سازد.

آنگاه‌که مؤلفی می‌خواهد به‌چنین شخصیت پیچیده‌ای بپردازد این سؤال مطرح می‌شودکه : مطالب یافته درنزدیك به ۶۰٫۰۰۰ بیت ازآثار اورا چگونه منظم سازد؟

به‌گمان من، یك تحلیل توصیفی ساده ، بی‌شائبه‌ترین ثمرات را به‌بار می‌آورد. ازآنجاکه مولانا پیش ازهرچیز شاعری عارف است، تفسیرکردن زوایای مختلف شعر او،که نخستین آن زبان شعر وبعدازآن اندیشهٔ عارفانه او باشد، روشی منطقی به‌نظر می‌آید. این هردو تصویرکه باهم تلفیق شود می‌تواند دست‌کم بخشی‌ازشخصیت وآثار شعری پایان‌ناپذیر اوراآشکارسازد.

مولوی چون اخلاف وپیروان خود درطریق عارفانه ، عمیقاً با الهام ازآن حقیقت ازلی‌که درقرآن بیان شده است زندگی‌کرد. بنابراین ما کوشیدیم تا هربخش ازکتاب را با مضمونی ازکلام قرآن‌کامل سازیم. مسئلهٔ خیالبندی اورا می‌توان ازآیه‌ای ازقرآن‌که صوفیان علاقهٔ خاصی به‌آن داشتند، استنباط‌کرد: «سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی‌انفسهم» (فصلت، ۵۳) = (ما آیات قدرت وحکمت خودرا درآفاق جهان ونفوس بندگان‌کاملاً هویدا وروشن می‌گردانیم). این‌کلام به‌صوفیان امکانات بی‌پایانی بخشید تا قدرت خلاقهٔ آفریدگاررا دریکایك وجوه وظواهر زندگی مشاهده‌کنند، قدرتی‌که خودرا درجماد ورنگین‌کمان، درگل ومرغ ودرآدمی وفرشته آشکار می‌سازد.

شمس درمیانهٔ تمامی صورخیال، تشبیه یااستعارهٔ دلخواه مولوی‌است، بیش ازهمه بدان سبب‌که با نام معشوق عرفانی او شمس‌الدین ترکیب می‌یابد. و عبارت قرآنی «والضحی...» (الضحی، ۱) (قسم به صبحگاه)، که نخستین شاعران صوفی آن را برای درخشندگی سیمای پیامبر اسلام بسیار به‌کار

برده‌اند، سررشتهٔ قرآنی این تشبیه را به‌دست می‌دهد.

آب درتمامی‌کشورهای خاورمیانه نشانهٔ لطف الهی بوده است وقرآن اعلام می‌کند که: «جعلنا من الماء کل شیء حی» (انبیاء، ۳۰) (ازآب هرچیز را زنده‌گردانیدیم). مولانا نیز این تصویر را به شکلهای‌گوناگون، وحتی متناقض، استادانه نقش می‌زند. آب به روشی منطقی به خیالبندی باغ و بوستان منتهی می‌شود. مگر قرآن دربسیاری از آیات خود به مؤمنان بشارت نداده‌که آنان درباغهای دلگشا ومصفا سکنی می‌گیرند، در«بهشت‌هایی‌که زیر درختانش نهرها جاری است» «جنات تجری من تحتها الانهار» (حج/۲۳)؟

بوستان وهرچه دراو هست، استعاره‌ای شده‌است برای قدرت خلاقهٔ آفریدگار، لطف وفیض او، وتصویری پیشاپیش ازسعادت بهشت‌که مؤمنان درآخرت آن را مشاهده خواهندکرد.

قرآن مؤمنان را فرامی‌خواند تا نشانه‌های خداوند را درهرکجا ببینند: «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت» (غاشیه، ۱۷) (آیا مردم در خلقت شتر نمی‌نگرندکه چگونه آفریده شده‌است؟) نقطهٔ آغازین خیالبندی مولانا ازحیوانات همین جاست. او به‌این صورخیال، علاقهٔ خاصی داشته است واشعارش دلیل بینش دقیق اوست‌که حتی بی‌اهمیت‌ترین جانوران راکه قدرت خداوند را براو آشکار می‌سازند، یا مثالهای زنده‌ای ازرفتار بشررا تشکیل می‌دهند، دربرمی‌گیرد. تمثیل این جانوران اغلب ازافسانه‌های «کلیله ودمنه» گرفته شده‌است، افسانه‌هایی‌که مولوی، مانند بسیاری عارفان دیگر، در حکایات خود سخت برآنها متکی بوده است. دراشعار او، هیچ حیوانی فروگذاشته نمی‌شود: ازشیرگرفته تا مورچه، ازشتر تا پشه، ازگاوگرفته تا خارپشت وپرندگان‌گوناگون‌که شاعران عارف پیش‌ازو، یعنی سنایی وعطار، آنها را به‌صورت استعاره به‌کار برده‌اند، جنبهٔ مهمی ازخیالبندی اورا شکل می‌دهد.

اما بیش ازعالم جمادات وگیاهان وحیوانات، دنیای آدمی مولوی را به سوی خود می‌کشد، وکمتر جنبه‌ای اززندگی انسان است‌که بدان نپرداخته

باشد. قرآن از آفرینش معجزه‌آسای آدمی چندین جا یاد می‌کند: این خداوند است‌که شما را ازخاك، سپس ازیك قطره نطفه وآنگاه ازخون بسته آفرید وبه‌صورت‌کودکان به‌ثمررسانید[۹]. مولانا براین عقیده باقی می‌ماند ورشد روحانی آدمی را دراصطلاحاتی‌که اززندگی‌کودکان قونیهٔ قرون وسطی می‌گیرد، نشان می‌دهد وازبازیها وعلایق وبیزاریهای آنان تصویری زنده ترسیم می‌کند: او می‌داندکه «خداوند برای مردم آیات خویش بیان فرماید باشدکه هشیار ومتذکرگردند» [۱۰] ـ آیاتی‌که چشمان این مرد حق می‌تواند درهر لمحه‌ای اززندگی روزمره ، حتی درحمام یا درمغازهٔ قصابی یا پینه‌دوزی ترکیه آن را مشاهده‌کند. این آیات را همچنین می‌توان با اندیشه‌کردن درنان وقوت روزانهٔ آدمی جست‌وجو کرد: قرآن به‌انسان دستور داده است که «کلوا و اشربوا من رزق الله» (بقره، ۶۰) (از آنچه خدا روزی شما ساخته بخورید و وبیاشامید)، ومولانا هرچندکه به‌گفتهٔ کسانی‌که شرح حال اورا نوشته‌اند در روزه‌گرفتن بسیار سخت‌کوش بود، دربه‌کاربردن انواع غذاها برای خیالبندی خود تردید نمی‌کند، تاآنجاکه ما را قادر می‌سازد به‌صورت تقریباً کاملی از «خوراکهای عارفانه»، بدان‌سان‌که درمطبخهای قونیهٔ سدهٔ هفتم/سیزدهم تهیه می شد دست بیابیم.

اگر خیالبندی بیماریها را دراشعار مولوی نمی‌یافتیم شگفت‌انگیز بود: بیماریهای ظاهری نشانه‌های‌کاستیهای درونی است، اما مسلمان مؤمن می‌داندکه «و اذا مرضت فهو یشفین» (شعراء ، ۸۰) (هرگاه مریض شوم خداوند مرا شفا می‌دهد). حرفه‌ها وفعالیتهای ساکنان قونیه الهامبخش بعضی از زیباترین اشعار اوست. خیالبندی بسیار کهن بافندگی و دوزندگی، درکنار بشارت قرآنی «ولباسهم فیها حریر» (حج ، ۲۳) ([دربهشت] تن به جامهٔ حریر بیارایند) فرصتهای بسیاررا برای نشان‌دادن خداوند، یا عشق، با استفاده از استعارهٔ بافندهٔ بزرگ سرنوشت، یا خیاط حیات فراهم می‌آورد. صور خیال خطاطی، که تمامی شاعران سرزمینهای اسلامی آن را بسیار پرورانده‌اند و خداوند را به‌صورت خطاط بزرگ نشان می‌دهد، نیز به‌همان اندازه وبه‌همان

معانی دراشعار مولوی دیده می‌شود. مگرخداوند، خود درقرآن نمی‌گوید «ن و القلم و مایسطرون» (قلم، ۱) (نون و به‌قلم و آنچه می‌نویسند سوگند).

اما سرگرمیها وبازیهای بزرگان دربار سلجوقی درقونیه توانسته است به‌صورت تمثیلهایی برای بیان عقاید دینی نزد مولوی سودمند افتد. قرآن اعلام‌کرده بودکه «وما الحیوةالدنیا الا لعب ولهو» (انعام، ۳۲) (دنیا جز بازیچهٔ‌کودکان وهوسرانی بیخردان هیچ نیست). ازاینرو ورزشها وبازیها، بدان‌گونه‌که درسراسر دنیای اسلام قرون وسطی انجام می‌گرفته، برای تشبیه واستعارهٔ مراتب عالیتر فکری ومشاهدات روحانی‌کاملاً به‌خدمت‌گرفته شده است.

نیك آشکاراست‌که قرآن، خود صدها صورت خیال را به‌زبان عربی، ودرنتیجه به‌جملهٔ زبانهای‌اسلامی‌فراهم‌کرده‌است. «ولقد صرفنا فی هذا القران للناس من‌کل مثل» (کهف ٥٤) (وما دراین قرآن هرگونه مثال وبیان برای هدایت خلق آوردیم). قهرمانان قصص قرآنی به‌همان‌اندازه جزء لازم ولاینفك سخن روزانهٔ مسلمانان شده‌اندکه مؤثرترین آیات آن، واینها بی‌هیچ دشواری با اصطلاحات‌گوناگون اسلامی آمیخته شده است. قرآن همچنین به بشر می‌آموزدکه به‌تاریخ اقوام درگذشتهٔ‌کهن نظر افکند؛ «تلك امة قدخلت» (بقره، ١٣٤) (آن، امتی است‌که درگذشتند). شاعری چون مولوی خودرا به‌استفاده ازاسامی متداول ومرسوم بعضی شهرها، رودخانه‌ها وکوهها محدود نساخته، بلکه ازتاریخ معاصر ونزدیك به زمان خویش چندان آگاهی داشته است‌که آن را به‌صورت رمز وتمثیل نیز دراشعار خود بیاورد.

جای حرف نیست‌که عارف باید ازسرچشمهٔ سنتهای عارفانه بسیار بهره گیرد. مردان حق،که وحی‌الهی قرآن آنان را با این‌کلام تسلی‌بخش توصیف می‌کند: «الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون» (یونس، ٦٢) (دوستان خدا هرگز هیچ ترس واندوهی دردل آنان نیست)، سلسلهٔ زرینی را می‌سازندکه ازشاعر عارف به پیامبر(ص) منتهی می‌شود. داستانهای آنان

دردنیای اسلامی قرون وسطی بسیار مشهور، واشاره به‌آنها برای هرشاعری آسان بوده است. مولوی به‌این سنت‌کهن وفادار می‌ماند وشخصیت آنان را درابیاتی‌گاه شگفت‌آور به روشنی تجسم می‌بخشد.

اما خیالبندی مربوط به‌موسیقی ورقص، شایدواقعی‌ترین‌بیان‌شخصیت مولوی باشد: مرشد وراهگشای درویشان چرخ‌زن ازخصلت جذبه‌آور موسیقی آگاهی داشت ونغمهٔ نی درسرآغاز «مثنوی» او با داستان آفرینش درقرآن ارتباط پیدا می‌کند، آنجاکه خداوند دربارهٔ آدم می‌گوید: «ونفخت فیه من روحی...» (حجر،۲۹) (ودرآن ازروح خویش دمیدم...):آدمی‌آن نی است‌که وقتی نفس معشوق الهی به‌او رسد سخن می‌گوید.

ازاین دسته صورخیال دراشعار مولوی فراوان یافت می‌شود ومطالعهٔ دقیق‌کاربرد آنها درزمینه‌های‌گوناگون اندیشه‌های عارفانه ما را به‌ادراك ژرف‌تر روش اندیشیدن او سوق می‌دهد. اما درباب‌کلام یا الهیات عرفانی[۱۱] وی تقریباً غیرممکن است‌که تصویر خلاصه شده‌ای ترسیم‌کنیم، سخنان او دربارهٔ این موضوع درمواقع مختلف بسیار متفاوت است.

شك نیست‌که جلال مستغرق‌کنندهٔ خداوند برتمامی زندگی او مستولی بود، جلال‌وعظمت خداوندی‌که خودرا درآیةالکرسی به‌بهترین‌وجه برمسلمانان پرهیزگار آشکار ساخت: «الله لااله الا هوالحی‌القیوم...» (بقره، ۲۵۵) (خدای یکتاست‌که جز او خدایی نیست، زنده وپاینده اوست...). خداشناسی مولوی‌گفت‌وشنود مدام با این خداوند حی است‌که دنیا را آفریده وقادر است درهرلحظه چیز نوی را ازکتم عدم به‌وجود بیاورد. اما هرآنچه را بیافریند، بدان منظور است‌که اورا عبادت وپرستش‌کند: «و ان من شیء الا یسبح بحمده» (اسراء، ٤٤) (وموجودی نیست درعالم جزآن‌که ذکرش تسبیح و ستایش اوست). همان‌گونه‌که قرآن بیان می‌کند عالی‌ترین وشریف‌ترین مقام درآفرینش به‌آدمی بخشیده شده‌است: «ولقد کرمنا بنی‌آدم» (اسراء، ۷۰) (وما فرزندان آدم را بسیارگرامی داشتیم) زیرا آدمی تنها مخلوقی است‌که امکان انتخاب میان خیروشر به‌او عطا شده است، ازین‌روی برحیوان وفرشته

برتری دارد. مولانا جزئیات شناخت عرفانی روان را بیان نکرده است، اما گاهی دراعماق قلب وروح آدمی به‌درون‌نگریهای ژرف می‌پردازد.

اگرآدمیان، علی‌العموم، عالی‌ترین تجلی قدرت خلاقهٔ خدایند، پیامبر اسلام (ص) درآن میان مرتبهٔ خاصی را داراست. خداوند دربارهٔ او به‌صراحت می‌فرماید: «وما ارسلناك الا رحمة للعالمین» (انبیاء ، ۱۰۷) (ترا نفرستادیم مگرآن‌که رحمت برای اهل عالم باشی). وجود مقدس او محور زهد وتقوای هرمسلمان است، و دیری نپاییدکه عارفان برگرد او هاله‌ای ازصفات بی‌شمار معجزآمیز کشیدند.

عارفان مسلمان، مانند عارفان دیگر ادیان، سیرکلی آدمی به سوی محضر الهی [سیر الی‌الله] را حرکت روحانی بی‌وقفه به سوی تعالی می‌دانند. نردبانی‌که به‌بهشت منتهی می‌شود، همچنانکه قرآن می‌گوید: «لترکبن طبقاً عن‌طبق» (انشقاق، ۱۹) (شما به‌یقین احوال‌گوناگون وحوادث رنگارنگ خواهید یافت).

اما این تعالی، بدون فداشدن امکان‌پذیر نیست: لازمهٔ زندگی جاوید، مرگ است. ویرانی شرط بنای نو است. فعل خلاقهٔ حق این تحول مدام را آشکار می‌سازد، «یخرج‌الحی من‌المیت ویخرج‌المیت من‌الحی» (روم، ۱۹ وجاهای دیگر) (زنده را ازمرده ومرده را اززنده بیرون آورد). اگر عشق نیروی پس‌پردهٔ هرحرکت دراین دنیا نمی‌بود، این فداشدن بی‌وقفه به‌منظور دسترسی‌یافتن به مراتب برتروجودی واین‌تجربهٔ بی‌پایان مردن وشدن غیرممکن بود. صوفیان این‌کلام الهی‌را خیلی زودکشف‌کرده بودندکه «یحبهم ویحبونه» (مائده ، ٥٤) (خداوند آنان را دوست می‌دارد وآنان خداوند را) وازآن‌کلام پی به‌این حقیقت برده بودندکه عشق الهی سابق برعشق بشری‌است. این احساس عشق متقابل، وعلم به‌اینکه عشق براستی تنها چیزی است‌که درتمامی حیات آفرینش واجد اهمیت است، اساس اندیشه مولوی را می‌سازد، وبارها وبه هرآهنگ ممکن دراشعار او طنین می‌افکند. اما آخرین وعالی‌ترین تجربهٔ این عشق متقابل میان آدمی وخداوند دردعا دیده می‌شود، وآن درزمانی است‌که

آدمی این دعوت الهی را فرمان‌می‌بردکه «ادعونی استجب لکم» (غافر، ٦٠) (مرا ـ با خلوص دل ـ بخوانید تا دعای شما را مستجاب‌کنم)، وزمانی است که او تسلیم عشق‌می‌گردد و به‌اتحاد مطلق اراده می‌رسد.

این‌کتاب نتیجهٔ چهل سال‌گفت‌وشنود با مولاناست. گفت‌وشنودی بسیار خصوصی؛ وبی‌گمان بدین سبب است‌که او دراین‌کتاب‌کمتر به‌صورت پیر عارفی‌که اشعارش نشان اندیشه‌های نوافلاطونی را برخود دارد پدیدار می‌شود، بلکه بیشتر به‌صورت انسانی ظاهر می‌گردد بسیار حساس، انسانی به‌عالی‌ترین مفهوم‌کلمه ،که اندیشه‌هایش سخت برقرآن وعرفان‌کلاسیك اسلامی استوار است. فروغ خورشید حقیقت الهی، باجلال وجمال خود، دروجود شخص شمس‌الدین تبریزی براو متجلی شد. مولاناکه براثر این نور، انقلاب حال یافت، دراین آتش سوخت ودرپـرتو این نور نو به‌دنیـا نگریست: او نشانه‌های عظمت خداوند وفیض ولطف حق را درهمه جا آشکار یافت وتسبیح همهٔ مخلوقات را شنید وبا اشعاری فراموش‌نشدنی به‌یاد پیروان خود آوردکه حیات حقیقی، تنها ازراه تسلیم شدن به‌عشق میسراست.

۱

زمینه

پیشینهٔ تاریخی

سدهٔ هفتم/سیزدهم، شاید، جذاب‌ترین ودرعین‌حال آشفته‌ترین دورهٔ تاریخ دنیای اسلام باشد.

پس ازرحلت حضرت محمد(ص) رسول خدا درسال ۱۱ ق/۶۳۲ م مسلمانان فرمانروایی خودرا ازعربستان برسرزمینهای وسیعی ازدنیای شناخته شدهٔ آن زمان‌گسترش دادند: دیری نپاییدکه سوریه، مصر وایران به‌این امپراطوری تازه پیوستند. مسلمانان درسال ۹۲ ق/۷۱۱ م براسپانیا، درهٔ سند وسغدان[۱] دست پیداکردند. حکومتهایی‌که آنان دراقصی نقاط خاوری وباختری این امپراطوری بنیاد نهادند درطول زمان قوی‌تر ومستقل‌تر شد. شبه‌جزیرهٔ ایبری درشمار مستثنیات است ـ پیروزی مجدد وتدریجی مسیحیت براسپانیا، درسال ۹۸ـ۸۹۷ ق/۱۴۹۲ م. به‌انجام رسید واسپانیاییها تمدن درخشانی را به‌ارث بردندکه برترقی وتکامل اروپای مسیحی اثری ژرف‌داشت.

فرمانروایان بسیار آمدند ورفتند. عصرزرین خلفای راشدین درسال ۴۱ ق/۶۶۱ م. یعنی زمانی‌که علی‌بن‌ابیطالب[ع] پسر عم و داماد حضرت محمد(ص) کشته‌شد بسرآمد. دودمان بعدی، امویان، محل اقامت خود را ازموطن اسلام به سوریه انتقال دادند. هرچند مردمان پرهیزگار اززندگی تجملی دنیاطلبانهٔ آنان متنفربودند ومتهمشان می‌کردندکه، به‌آن شدتی‌که ازآنان درمقام رهبری مؤمنان انتظار می‌رفت، ازدستورات قرآن پیروی

نمی‌کنند، با این‌حال، امویان به‌جنگهای موفقیت‌آمیزی پرداختند ومرزهای امپراطوری اسلام را بیش‌ازپیش گسترش دادند. حسین[ع] پسرکوچك‌تر علی[ع] با بیشترینهٔ اعضای خانواده‌اش درنبردکربلاکشته شد. این فاجعهٔ مصیبت‌بار سبب تقدیس وتکریم همگان نسبت به‌وی شد. شیعیان علی‌که در اصل این عشق را رواج دادند به شاخه‌های مختلف منشعب شدند ودرطی روزگاران (ازجمله درسدهٔ چهارم/دهم) بربخشهای وسیعی ازدنیای اسلام فرمانروایی‌کردند وازراه تفسیر عاطفی‌تر بعضی ازظواهر دین اسلام تودهٔ مردم را مجذوب خود ساختند؛ تفسیرهای مبتنی‌برعلوم الهی‌وفلسفی را بهم پیوستند وازاین راه حلقه‌های متفکران را بسوی خود جلب‌کردند.

عباسیان‌که ازطریق عموی پیامبر(ص)، عباس، با وی منسوب بودند، درسال ۳۳ـ۱۳۲ ق/۷۵۰ م. حکومت را دردست‌گرفتند وپایتخت را به‌بغداد منتقل‌کردند؛ ازاین زمان به‌بعد است‌که تأثیر ایرانیان برفرهنگ اسلامی درهمهٔ شؤن زندگی محسوس شد.

دورهٔ عباسیان را اوج تمدن، ادب وهنر اسلامی می‌دانند. دانشمندان مسلمان آثار ریاضی، فلسفی وطبی را ازفارسی، هندی ویونانی [به‌عربی] ترجمه‌کردند. پایه‌های نظری‌فقه اسلامی‌گذاشته شد، چهارمکتب فقهی[حنبلی، شافعی، حنفی ومالکی] توسعه یافتند. افکار الهی مجهز به سلاح‌جدید واژگان فلسفهٔ یونانی درجهات مختلف رشد پیداکرد. معتزله‌که برای بارنخست، از ابزار فلسفه برای دفاع ازتوحید ناب اسلامی دربرابر تهدید ثنویت پارسی [یزدان واهرمن] وتثلیث مسیحیت [اب و ابن و روح‌القدس] استفاده‌کردند، سرانجام تکفیر شدند. نهضتهای پیروان دیانت رسمی اسلام،که با ایمانی تزلزل‌ناپذیر قرآن راکلام قدیم ولایزال خداوند می‌دانستند، درسرزمینهای مسلمان سخت پاگرفت.

درهمین زمان، مسلمانان پرهیزگارتر ـ برای مخالفت‌باتجمل روبه‌تزاید زندگی روزمره ـ به مکتب ریاضت‌کشی سخت‌تری روی آوردند. واژه تصوف، از ردای بلندآستین پشمین ایشان (صوف) مشتق می‌شود. درخراسان،

عراق، درمصر وسوریه ، مردمان متمایل به‌افکار ریاضت‌کشی درگروههای کوچك‌گردهم آمدند ومکتب راستین تصوف،که حول اندیشیدن مداوم به‌قرآن، فقر واعتقاد مطلق به‌خداوند تمرکز داشت، ازاین جنبش ناشی شد. آرمان عشق مطلق به‌خداوند ـ به‌دور ازهرگونه خودخواهی وخودپرستی ـ چه به‌امید بهشت یا ترس ازدوزخ پذیرفته شد ونهایت درجهٔ اعتبار واهمیت خودرا یافت. باب‌کردن این افکاررا به‌نساءالعارفات، رابعهٔ عدویه اهل بصره ، نسبت می‌دهند[۲].

دراوایل سدهٔ چهارم/دهم نمایندگان سلسله‌های مختلف تصوف را می‌یابیم. ذوالنون نوبی درمصر(ف. ۲٤٥ ق/۸۵۹ م)که ادعیهٔ شعری پرحرارت وسراسر شیفتگی او درشمار زیباترین آثار ادبیات صوفیانهٔ کلاسیك عربی است. و در غرب ایران بایزید بسطامی غریب (ف. ۲٦۰/۸۷٤) را می‌توان دید که به‌سبب روش خود در وصال از راه نفی غیریت[۳] و بقای در فنای حق، یعنی محو از تعینات خلقی دروجود حقی، شایان توجه است. دیگر به یحیی بن معاذ (ف. ۲۵۷ ق/۸۷۱ م) برمی‌خوریم که خطیب و اهل ری بود و «جهت رجای به‌حق براحوال او غالب».

همچنین محققان میانه‌رو مکتب بغداد را می‌یابیم‌که محاسبی (ف. ۲٤۳ ق/۸۵۷ م) سردمدار آنان است. لقب او از«محاسبه» به‌معنای حساب خواستن شدید ازنفس مشتق می‌شودکه وی ازآن جانبداری می‌کرد. این نظام نفسانی صوفیانه‌که تربیت روحی صوفیان میانه‌رو بعدی‌را شکل‌داد نخستین‌بار درنوشته‌های او دیده می‌شود. درمیان رهبران مکتب بغداد، نام جنید (۲۹۷ ق/۹۱۰ م) ازهمه والاتر است. او «طاووس فقرا» و «شیخ این‌گروه» بود وبیشترینهٔ شجره‌های روحانی سلسله‌های بعدی را می‌توان به‌او منتهی دانست. بنابرافسانه‌ها این جنید بودکه پیشگویی‌کردکه مرید پیشین‌او، حسین‌بن حلاج، با سرنوشت وحشتناکی روبرو می‌شود: واقعیت آن است‌که حلاج، این بزرگترین نمایندهٔ صوفیگری اولیه درسال (۳۰۹ ق/۹۲۲ م) بابیرحمی محکوم به مرگ شد. همانگونه‌که ازافسانه‌ها برمی‌آید ومعمولاً میل ما براین اعتقاد

است مغایرت شریعت با اناالحق زدن او،که «حق منم» یا «خدا منم» سبب قتلش شد ـ اما نه به‌این شدت ـ بلکه دلایل بردارکردن او اساساً سیاسی بوده است.

هرچند حرکت عرفانی تقریباً تمامی‌کشورهای مسلمان را فراگرفت، عقاید حلاج، بخصوص درایران، درپس پرده، حفظ شد. این عقاید یکباردیگر درآثار عطار (ف. ٦١٧ ق/١٢٢٠ م) شاعر عارف نیشابوری آشکارتر شد[٤]. عطار ازنظر معنوی به‌دست «شهید عشق الهی» بغدادی به‌زندگی عرفانی گام نهاد[٥].

شعرپارسی، ازهمان آغازش ـ مثلاً ازسدهٔ چهارم/دهم به‌این سوی ـ تحت تأثیر افکار صوفیانه بوده است. نخستین مؤلفی‌که زبان پارسی را برای مناجاتهای شاعرانهٔ زیبای خود به‌کارگرفت [خواجه] عبدالله انصاری (ف. ٤٨١ ق/١٠٨٩ م)، پیر هرات ومؤلف کتابی پراهمیت در شرح حال اولیاء به‌زبان پارسی بود[٦]. دیگر عارفان خاور ایران، رباعی را همچون وسیله‌ای برای بیان اندیشه‌های عارفانه به‌کارگرفتند. بازهم درهمین منطقه ـ افغانستان امروزی ـ نخستین اثر جامع ادبی تصنیف شد: سنائی غزنوی (ف. ٥٢٥ ق/ ١١٣١ م) شاعر پیشین دربار[٧]، به‌تصوف گروید، «حدیقه‌الحقیقه» را درحدود سال (٥١٤ ق/١١٢٠ م) نوشت وبه‌این ترتیب طرح تمامی مثنویهای عارفانهٔ بعدی را ریخت. مثنوی عبارت است ازاثری منظوم با ابیات مقفای بدون قافیهٔ ثابت‌که داستانها، قصه‌های‌کوتاه وتمثیلات بی‌شماری را دربرمی‌گیرد وابعاد مختلف زندگی عملی وعارفانه را نمایش می‌دهد.

فریدالدین عطار ازسنایی پیروی‌کرد. داستانهای منظوم وبی‌شمارعطار بسیار هنرمندانه‌تر ازداستانهای سلف اوست. دیری نپاییدکه این آثارکتب مستند تعلیمات عارفانه‌گردید وآنها را درهرکجاکه به‌زبان پارسی سخن می‌گفتند، بسیار می‌خواندند.

دراین احوال، صوفیان میانه‌رو، شماری‌کتابهای راهنما نوشتندکه درآن مکتب تصوف را برطبق تعلیمات شریعت توضیح دادند (مثل آثار سرّاج

ف. ۳۷۸ ق/۹۸۸ م، مکی ف. ۳۷۶ ق/۹۸۶ م، کلاباذی ف. ۳۸۰ ق/۹۹۰ م، قشیری ف. ٤٦٥ ق/۱۰۷۲ م ودرهنـد، هجویری ف. ٤٦٥ ق/۱۰۷۲ م). ابوحامد غزالی طوسی (ف. ٥٠٥ ق/۱۱۱۱ م)، معاصر سنایی»، در «احیاء علوم‌الدین» خود سنتی آفریدکه درافکار اسلامی ازرنگ وخصیصهٔ میانه‌رو عارفانه برخوردار بود، کتابی که تا زمان ما اهمیت برتـر خود را در شرح پرهیزگاری اسلامی ازدست نداده است.

درهرحال، باید ازبرادرکوچکتر ابوحامد، یعنی احمد غزالی (ف. ٥٢٠ ق/۱۱۲٦ م) درمقام یکی ازبزرگترین خداوندان نظریهٔ عشق عارفانه یادکرد. عشق عارفانه‌که نخست بی‌هیچ واسطهٔ مادی، منحصراً متوجه حق بود، دراین زمان‌گاهی با تحسین چهره‌ای زیباکه خداوند خویشتن را دراو به‌چشم عارف عاشق متجلی می‌سازد، درهم آمیخت: ازاین پس، نوسان میان عشق زمینی وعشق آسمانـی درزبان پارسی وشعـر وابسته بـه‌آن مرسوم‌گشت. «سوانح» احمد غزالی وبه‌همان مرتبه آثار مریدش عین‌القضاة همدانی (ف. ٥٢٥ ق/۱۱۳۷ م) این عشق عارفانه را به‌نهایت درجهٔ هنرمندی نشان می‌دهد؛ اتحاد عاشق ومعشوق درعشق وپیوند آیینه سان این‌دو با یکدیگـر چنان با باریك‌بینی به‌رشته‌کلام‌کشیده می‌شودکه قلم ازوصف آن عاجـز است. این اندیشه‌ها، نـزدیك به‌یك سده بعد ازاحمد غزالی درسخنان روزبهان بقلی (ف. ٦٠٦ ق/۱۲۰۹ م) به‌اوج خود می‌رسد.

پیش ازاین، درگذشته‌های دور، صوفیان به سبب شیفتگی‌شان نسبت به موسیقی، با حملاتی مواجه شدند. صوت دلکش، خواه محتوای متن، قرآن وکلمات الهی باشد یا شعر عاشقانه غیرروحانی، آنان را به‌وجد می‌آورد. آنان، اغلب چندان دررقص به‌دورخود می‌چرخیدندکه مدهوش‌می‌شدند وتااواخرسدهٔ سوم/نهم مراسم دسته‌جمعی «سماع» درهمه‌جا برگزار می‌شد. دراین آیین، صوفیان، با استماع موسیقی وخواندن آواز،به‌گردخود چرخ‌می‌زدند، ازخود بیخود می‌گشتند وگاه جامهٔ خویش چنان می‌دریدندکه موجب می‌شد نه‌تنها پیروان شریعت، بلکه دسته‌های میانه‌روتر صوفیان نیز بدنام شوند. تمامی این

جنبشها، درسدهٔ ششم/دوازدهم به‌کمال رسید واین زمانی است‌که تصوف از دیدگاه نظری نیز مستحکم شد وراه تغییریافتن به‌جنبشی توده‌ای را درپیش گرفت.

نخستین تشکیلات اخوت صوفیانـه قدم به هستی نهاد. شاید آنان دربرابر جنبش اسماعیلیه ،که فرقه‌ای افراطی ازتشیع بودند ودرنخستین روزها، توده‌های وسیعی ازمردم را به سوی خودکشیده بودند، تعادلی برقرارکرده باشند. درسدهٔ پنجم/یازدهم، دینداری پیرو شریعت همچون غزالی، ترسان ازعواقب سیاسی وروحانی آراء اسماعیلیه ، سختدلانه با قلم وشمشیر با آنان جنگید. مردمان عادی، همچنان درآرزوی ارتباطی نزدیك‌تر با خداوند بودند که نمی‌توانستند آنرا درشکل ظاهـری دین بجویند. فقها ومتکلمان الهـی، هرگونه حرکت جسمی وروحی را درچنان چارچوب متعصبانه‌ای قرار داده بودندکه اغلب مانع ازطیران آزادانهٔ روح می‌شد. به‌این سبب است‌که مردم همهٔ طبقات جامعه برای ابراز احساسات خود درجستجوی گریزگاهی برآمدند که شکل عاطفی‌تر دینی داشته باشد. این شکل را سلسله‌های طریقت عرضه داشتند. آنهـا ازحـدود ٥١٤ ق/١١٢٠ م به‌این سوی، به‌آرامی درمیـان مسلمانان مشرق‌زمین گسترش یافتند وطولی نکشیدکه درهمه جا منتشر شدند. مریدان‌که همواره برای رهبر روحانی، یعنی شیخ، احترام عظیم قایل بودند وبه‌دستورات او بی‌چون‌وچراگردن می‌نهادند، اکنون درراه نجات‌ورستگاری، اورا یکتا مرشد وبری ازلغزش می‌دانستند: رومی اورا «نـردبان آسمان» می‌خواند. نفوذ وتأثیر شیخ برمریدان به‌نحو شگفت‌آوری افزونی گرفت.

بسیاری ازاعضای سلسله‌های متصوفه درسراسر دنیای اسلام به سیرو سفر پرداختند. به‌کشورهای دوردستی همچون هند رفتند ومراکزکوچکی (درگاه) را بنیاد نهادندکه دیری نگذشت‌که به شکل هستهٔ مرکزی وواقعی فعالیت تبلیغات اسلامی رشد یافتند وبا تعلیم اصول بی‌تکلف اسلام ، هزاران نفرراکه هرگز به‌ظواهر رسمی وشرعی این دین جذب نمی‌شدند، تحت تأثیر قرار دادند، اینان افرادی بودندکه ازتسلیم ورضای عاشقانه وصمیمانه‌ای‌که

رهبران عارف آموزش می‌دادند وبدان عمل می‌کردند، لذت می‌بردند.

وضع وحال«روحانی» درحدود سال ۵۹۶ ق/۱۲۰۰ م. بدین‌قرار بود.

درزمینهٔ سیاسی، بسیاری چیزها دگرگون شده بود. خلیفه عباسی‌که زمانی آن همه قدرتمند بود، بسیاری ازسرزمینهای مرزی را ازدست داده بود. اسپانیا درسال ۳۱٤ ق/۹۲٦ م.که عبدالرحمن سوم ازتبار امویها، خودرا خلیفه خواند، استقلال یافته‌بود. ولایات‌شرقی، به‌ظاهر، کم‌وبیش‌تحت‌حکومت بغدادقرارداشتند. درسال٤ـ٤۳۳ق/۹٤٥م‌آل‌بویهٔ‌شیعهٔ‌ایرانی درولایات‌مرکزی حکومت قانونی را چنان دردست‌گرفتندکـه خلیفهٔ عباسی صرفاً به‌صورت عروسکی دردست آنان درآمد. فرمانروای قدرتمند ترك، محمود غزنوی، که بخشهای وسیعی ازشمال‌غربی هنـد را پس ازسال ۳۹٤ ق/۱۰۰٤ م. فتح کرد ودربارش مرکز علم وشعر پارسی بود، ازاطاعت خلیفه عباسی سرباز نزد ومدافع شریعت اهل سنت باقی مانـد. سلطهٔ غزنویان را غوریان درشمال، سلجوقیان درولایات مرکزی وطایفهٔ ترك دیگری‌که دراواسط سدهٔ پنجم/ یازدهم به‌قلمرو اسلام پا نهادند ومدافعان سختگیر شریعت درولایات شمالی ومرکزی بودند، پی‌گرفتند. نامهای آلپ ارسلان وملك شاه وبه‌همان درجه نام وزیرکاردان [خواجه] نظام‌الملك، طرفدار غزالی، بیانگر اوج عظمت این سلسله درنیمهٔ دوم سدهٔ پنجم/یازدهم است. درسال ۳ـ٤٦۲ ق/۱۰۷۱ م. نیـز سپاه آنان موفق شد بـا شکست دادن سپاه بیزانس قدم به‌آناطولی شرقی بگذارد. علیرغم وجود جنگجویان صلیبی‌که اغلب ازآناطولی عبور می‌کردند، این سلجوقی‌های روم توانستند حکمرانی پررونقی درترکیـه برپا دارند. پایتخت آنان قونیه بود، ایقونیهٔ قدیم.

مصر، پس‌ازدورهٔ میانی حکومت اخشیدیان وطولونیان،که (خاندان شیعهٔ) خلفای فاطمی آن سرزمین را فتح‌کردند و دوسده برآن سامان حکومت راندند، درسال ۳٥۸ ق/۹٦۹ م. ازامپراطوری عباسی مجزاگشت. مصر درسال ۷ـ٥٦٦ ق/۱۱۷۱ م. باردیگـر، به‌دست ایوبیها، به‌امپراطوری عباسیان یـا دست‌کم به‌حصار اسلام تسننی بازآورده شد: خوانندگان مغرب‌زمین، ایوبیها

را حامیان اصلی اسلام درجنگهای صلیبی می‌دانند؛ آنان سلطان صلاح‌الدین [ایوبی] را نمونهٔ پرهیزگاری وجوانمردی وفتوت اسلامی می‌دانستند.

تاریخ بسیارآشفتهٔ امپراطوری اسلامی راکه طی آن جنبشهای دینی وسیاسی دربرابر یکدیگر قرارگرفتند وعلیه یکدیگر فعالیت می‌کردند، نمی‌توان جزء به جزء نقل‌کرد. بسنده است یادآوری‌کنیم‌که حدود سال ۵۹۷ ق/۱۲۰۰ م. یك‌باردیگر برای احیای خلافت عباسی تلاشی صورت‌گرفت. بنیادگذار این حرکت آخرین، عضو براستی فعال آن خاندان، ناصرلدین‌الله بود. وی تشکیلاتی مرکب ازخلیفه‌زادگان مسلمان به‌وجود آوردکه درترویج وتعالی روحیهٔ فتوت وتقوی بایکدیگر تشریك مساعی می‌کردند. این آرمان، اساساً آرمانی عارفانه‌است‌که وی ازآن‌به‌صورت زیربنای تشکیلات جوانمردی استفاده‌کرد ونشان آن را به‌دست یکی‌ازرهبران عارف زمان خویش، ابوحفص عمر سهروردی (ف. ۶۳۲ ق/۱۲۳۵ م) برای حکمرانان ولایات مجاورفرستاد. هدف اصلی خلیفه ناصر آن بودکه مسلمانان را به‌اتحاد مجدد دربرابر قدرتی بخواندکه دردوران زندگانی وی درافق خاوری قدعلم‌کرده بود. این قدرت، مغولهای تحت رهبری چنگیزخان بودند. اما رفتار نابخردانهٔ خوارزمشاه‌که حکمران خاور خراسان وبخشهای مرکزی آسیا بود، بهانه به‌دست مغولها داد ـ ونیازی به‌این بهانه نداشتند ـ که به سوی سرزمینهای اسلامی بتازند. نیازی به‌گفتن نداردکه درسدهٔ هفتم/سیزدهم‌گروههای ترکان مغول چگونه برآسیا وقسمتهایی ازاروپای شرقی هجوم بردند ومنطقه‌ای بین مرزهای خاوری آلمان تا ساحل دریای ژاپن را به‌اشغال خود درآوردند وهرکجاکه رفتند مرگ وویرانی برجای‌گذاشتند. طولی نکشیدکه ایران وکشورهای همسایه‌اش را فتح‌کردند وهمان‌گونه‌که به سوی درهٔ سند سرازیر شدند، برآناطولی مرکزی دست‌یافتند. مصیبت نهائی زمانی فرارسیدکه هلاکو درسال ۶۵۶/۱۲۵۸، بغداد را تسخیرکرد. آخرین عضو خاندان عباسی کشته شد. تمام نشانه‌های شکوه گذشتهٔ بغداد، ازمیان رفت. دوسال بعد در۶۵۸ ق [illegible] «ممالیك» موفق شدند مغولها را درعین‌جالوت [illegible]

سلسله‌ای ازبردگان ترك بودندکه بتازگی درمصر پاگرفته بودند. با این حال مغول، برقسمتهای وسیعی ازجهـان اسلام مسلط بود. کلیهٔ اوضاع سیاسی درنیمهٔ دوم سدهٔ هفتم/سیزدهم دگرگون‌گشت. ازدگرگونیهای اقتصادی‌که براثر خرابی آنهمه شهرهای آباد وویرانی تأسیسات آبیاری [اعم ازچاهها وقناتها] ومناطق زراعتی روی داد، حرفی به میان نمی‌آوریم. با این وصف، صورت نگاری نوین وتااندازه‌ای بسیار جذاب‌که صبغه‌ای ازفرهنگ اسلامی داشت، درحکومت همین مغولان بوجود آمد ودرسده‌های بعدی به‌کمال رسید.

جای تعجب است‌که این دورهٔ سرشار ازمخوف‌ترین بلاهای سیاسی، درعین‌حال دورهٔ عظیم‌ترین فعالیتهای دینی وعرفانی است. چنین بنظرمی‌رسد که انوار مراتب روحانی‌که پیش ازاین ناشناخته بود، ظلمت مطلق مقامات دنیوی را ازبین برد.

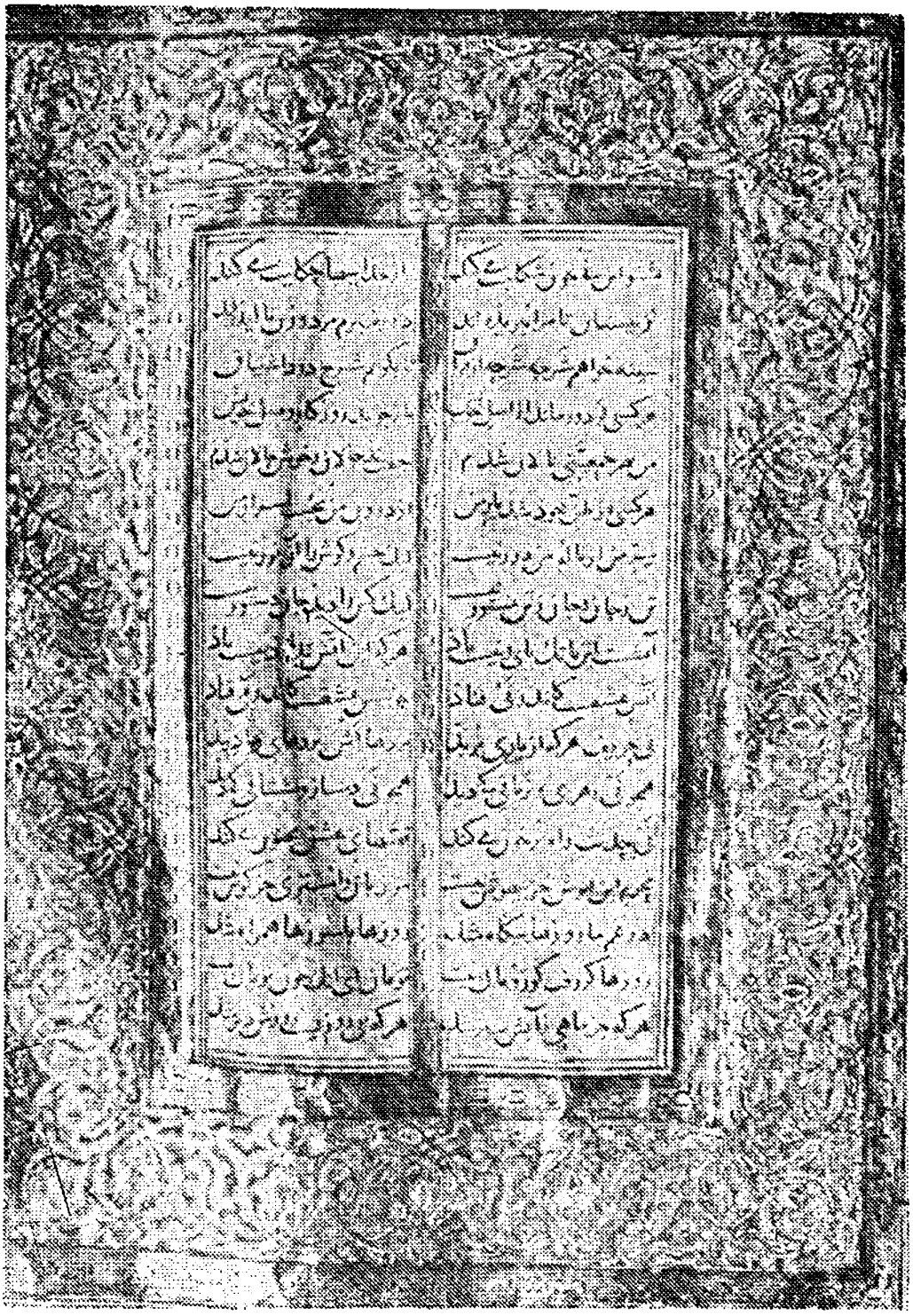
نام شاعران، دانشمندان وخوشنویسان را می‌توان یك‌یك برشمرد، اما دراصل عرفا بودندکه این سده را درسیطرهٔ خود داشتند. برترین شخصیت این سده ابن‌عربی، شیخ اکبر است که در اسپانیا به‌دنیا آمد و دردمشق ازدنیا رفت (ف. ۶۳۸ ق/۱۲۴۰ م). او استوارترین نظام عرفانی راکـه بیشترینهٔ عرفای بعدی اسلام آن را اقتباس‌کردند، تـدوین‌کرد. معاصر وی درمصر، ابن‌فارض (ف. ۶۳۲ ق/۱۲۳۵ م) درستایش عشق روحانی ابدی، اشعار بسیار لطیف سرود. چندی بعد مؤسس سلسلهٔ شاذلیه ، درمصر سکنی‌گزید. دومین جانشین وی، ابن‌عطاءالله (ف. ۳۰۹ ق/۹۲۲ م) مـؤلف «حِـکَم» است‌کـه غذای روحی هزاران عارف را درخاور جهان اسلام فراهم آورد.

درایران، فریدالدین عطار درسال ۶۱۷ ق/۱۲۲۰ م. جان به جانان داد، میراث معنوی‌گرانبهایی ازشعرونثر ازخود به‌جای‌گذاشت(که «تذکرةالاولیاء» یا سرگذشت‌نامهٔ اولیا ازآن‌جمله است). درهمان سال مغولان، شیخ نجم‌الدین کبری راکه مؤسس سلسلهٔ عرفانی مهمی درخوارزم بود، کشتند. شاگرد او، نجم‌الدین دایـهٔ رازی، همانند بسیاری دیگر ازاولیاء ودانشمندان، ازجمله

خانوادهٔ جلال‌الدین رومی به‌آناطولی گریخت ودرآنجا اثر عرفانی خویش «مرصادالعباد» را به‌خواهش سلجوقیان تصنیف کرد. درهند، معین‌الدین چشتی (ف. ۶۶۳ ق/۱۲۶۵ م) سلسلهٔ چشتیه را بنیاد نهاد. ازمیان فهرست بلندبالای اسامی اولیای چشتی سدهٔ هفتم/سیزدهم می‌توان ازفریدالدین گنج شکر (ف. ۶۷۰ ق/۱۲۷۱ م) نظام‌الدین اولیاء دهلوی (ف. ۷۲۵ ق/۱۳۲۵ م) ومرید صدیق اوکه شرح حالش را نوشت یعنی امیرحسن [دهلوی] وبه همین مرتبه ازدوست شاعرش امیرخسرو[دهلوی] نام‌برد. بهاءالدین‌زکریا،شاخه‌ای ازسهروردیه را درمولتان تأسیس کرد وفخرالدین عراقی، این عارف نغمه‌پرداز عشق لایتناهی پیش ازآنکه به‌آناطولی بازگردد، بیست‌وپنج سال ازعمر خودرا درمحضر وی گذرانید. او صدرالدین قونوی، برترین شارح ابن‌عربی را در قونیه یافت. اندك زمانی پیش‌تر، اوحدالدین کرمانی ازدنیا رفته بود، شاعری که دربارهٔ جلوه‌های حق درمعشوق زمینی، ترانه‌هاگفته ومثنوی عارفانهٔ «جام جم» را سروده بود. آناطولی ازگروههای عارفانی‌که درراه دگرگونی سیاسی واجتماعی جدوجهد می‌کردند، پرشد. بسیاری ازآنان ازسرزمینهای خاوری مهاجرت‌کرده ازتهدید مغولان گریخته بودند، ازآن‌جمله می‌توان از حاجی بکتاش نام برد. اصل‌ونسب درویشان سلسلهٔ بکتاشی به‌او می‌رسد. کمی بعد نخستین شاعر بزرگ ترانه‌های عارفانه به‌زبان ترکی، یونس‌امره ، به سیرو سیاحت‌کشور پرداخت.

کوتاه سخن آنکه ، تقریباً درهرگوشه‌ای ازدنیای اسلامی، اولیا، شاعران وراهبران عارف بزرگی به‌وجود آمدندکه درظلمت مصائب اقتصادی وسیاسی، مردم را به سوی دنیایی به‌دور ازگزند تغییر رهنمون شدند. رمز و راز عشق محنت‌آفرین را برآنان خواندند وبه‌ایشان آموختندکه درحقیقت عشق وارادهٔ نهان خداوند درغمزدگی وپریشانی، بهتر ازشادمانی، خودرا آشکار می‌سازد.

دراین محیط روحانی بودکه جلال‌الدین رومی متولد شد.



نخستین صفحهٔ قدیمی‌ترین نسخهٔ موجود مثنوی مولوی که درموزهٔ مولانا درقونیه نگهداری می‌شود.

سرگذشت‌نامه

درنخستین روزهای جمادی‌الآخر ٦٧٢ ق/ نیمهٔ اول دسامبر ١٢٧٣ م ترس بروجود ساکنان قونیه مستولی شده بود. روزها درپی هم زمین همچنان تکان می‌خورد ومی‌لرزید ومولانا جلال‌الدین رومی احساس ضعف‌وفرسودگی می‌کرد. سرانجام به سخن درآمدکه : «زمین گرسنه است. دیری نمی‌پایدکه یك لقمه چرب به‌دست خواهد آورد و آنگاه آرام خواهد گرفت». بیماریش شدت یافت ولی یارانش را که برگردش بودند با این شعر تسلی‌داد که:

عاشقانی‌که باخبر میرند
پیش معشوق چون شکر میرند...[1]

د/٢/٩٧٢/١٠٢٨٥

ورفته‌رفته درحلاوت ابدی حق مستحیل شوند و:

مرغان! که‌کنون ازقفس خویش جدایید
رخ باز نمایید وبگویید‌کجایید؟
ای آنکه بزادید چو درمرگ رسیدید
این زادن ثانیست بزایید بزایید![2]

د/٢/٦٥٦/٦٨٤١ و ٦٨٤٨

روز یکشنبه پنجم‌جمادی‌الاخر ٦٧٢ق/هفدهم‌دسامبر ١٢٧٣م به‌وقت غروب‌آفتاب، جلال‌الدین از دنیا رفت تا با خورشید جاویدان یکی شود؛ اما درخشندگی او بعداز او باقی ماند و هرگز درسراسر هفت سده رنگ نباخت.

به‌چه‌کیفیت، این‌زندگی رازخودرا در قلمروزمان، ازپرده‌به‌درافکند؟

جلال‌الدین دربلخ، درافغانستان امروز، متولد شد. هرچندکه او دراثر منثور خود «فیه مافیه»، اشاره به زمان پیش‌تری می‌کند، یعنی درمقام شاهدی عینی ازمحاصره وفتح سمرقند به‌دست خوارزمشاه (٦٠٤ ق/١٢٠٧ م) سخن می‌گوید، با این حال روز تولد اورا عموماً ٦ ربیع‌الاول ٦٠٤ ق/٣٠ دسامبر ١٢٠٧ م پذیرفته‌اند[3].

اما تاریخی مقدم‌تر ازاین، با سن پدر وی نیزموافق‌تر است. پدرش محمدبن حسین بهاءالدین ولد ملقب به سلطان‌العلماء (متولد حدود ۵۴۲ ق/ ۱۱۴۸ م یاکمی دیرتر)، ازمتکلمان الهی بنام بود. بنابه‌روایت نوه‌اش، شخص پیامبر[ص] این لقب را درخوابی‌که همهٔ عالمان بلخ دریك شب دیده بودند، به‌وی عطاکرده است. بهاءالدین عارف بود وبنابر برخی روایات، او ازنظر روحانی به‌مکتب احمد غزالی (ف. ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م) وابسته است. بااین‌حال، نمی‌توان قضاوت‌کردکه عشق لطیف عرفانی، آن‌گونه‌که احمد [غزالی] در سوانح خود شرح می‌دهد، چه اندازه بربهاءالدین وازطریق او برشکل‌گیری روحانی فرزندش [جلال‌الدین] تأثیر داشته است. اگر عقیدهٔ افلاکی دربارهٔ فتوای بهاءالدین ولد که: زناءالعیون النظر، صحت داشته باشد[۴]، مشکل است که انتساب او به مکتب عشق عارفانهٔ غزالی را باورکرد، حال آنکه وابستگی نزدیك او با نجم‌الدین‌کبری، مؤسس طریقهٔ کبرویه به‌حقیقت نزدیك‌تراست.

بعضی مدعی شده‌اندکه خانوادهٔ پدری بهاءالدین ازاحفاد ابوبکر، خلیفهٔ اول اسلام هستند. این ادعا چه حقیقت داشته باشد وچه نداشته باشد، دربارهٔ پیشینهٔ قومی این خانواده هیچ اطلاع مسلمی دردست نیست. نیزگفته شده‌که زوجهٔ بهاءالدین، ازخاندان خوارزمشاهیان بوده است‌که درولایات خاوری، حدود سال ۳-۴۷۲ ق/۱۰۸۰ م حکومت خودرا پایه‌گذاری‌کردند؛ ولی این داستان را هم می‌توان جعلی دانست و ردکرد.

خوارزمشاه درسال ۳-۶۰۲ ق/۱۲۰۶ م موطن جلال‌الدین راکه در تصرف غوریان بود، تسخیرکرد. مولوی، خود دراشعارش، آنجاکه‌کوشیده است شرح‌دهدکه هجران‌چگونه اورا غرقه درخون ساخته‌است... به‌خونریزی جنگ میان خوارزمشاهیان وغوریان اشاره می‌کند.

درآن زمان، بلخ هنوز یکی ازمراکز علمی اسلامی بود. این شهر باستانی دردورهٔ پیدایش تصوف شرق سهم مهمی را ایفاکرده ، موطن بسیاری ازعلمای مسلمان درنخستین سده‌های هجری بوده است. ازآنجاکه این شهر، پیش ازاین، مرکز آیین بودا بوده است احتمال دارد ساکنانش ـ یاجَوش ـ

واسطهٔ انتقال پاره‌ای ازعقاید بودایی‌که درافکار صوفیان اولیه منعکس است، قرارگرفته باشد: مگر ابراهیم‌بن ادهم، «شاهزادهٔ فقر روحانی» ازساکنان پاك‌نژاد بلخ نبودکه داستان تغییرکیش او درهیأت افسانهٔ بودا نقل شده‌است؟

فخرالدین رازی، فیلسوف ومفسر قرآن‌که نزد محمد خوارزمشاه محبوبیتی عظیم داشت، دردوران‌کودکی جلال‌الدین یکی ازعلمای عمدهٔ شهر بود. گفته می‌شودکه او آن حکمران را علیه صوفیان تحریك‌کرد وسبب شد که مجدالدین بغدادی‌عارف‌را درآمودریا[سیحون]غرق‌کنند (٦١٦ق/١٢١٩م). بهاءالدین ولد نیز، همان‌گونه‌که ازنوشته‌هایش برمی‌آید، ظاهراً با فخرالدین رازی مناسبات دوستانه نداشته است: این متکلم الهی پرهیزگار وعارف‌که «... ازکثرت تجلیات جلالی، مزاج مبارکش تند وبا هیبت شده بود...»[٦][٨] قلباً با فلسفه ونزدیکی معقولات با دین مخالف بود. این نگرش راکه پیش از این، دریك سدهٔ قبل، دراشعار سنایی آشکارگشته بود، جلال‌الدین هم به‌ارث برد ودوستش شمس‌الدین‌که رازی را «کافر سرخ» می‌خواند، این طرزفکر را قویترساخت[٧]. نیم سده بعدازمرگ رازی، مولانا جلال‌الدین ازسرودن این بیت مثنوی پرهیز نکردکه :

اندر این بحث ار خرد ره‌بین بدی
فخررازی رازدار دین بدی[٨]

ن/٥/٤١٤٤

درهرحال، ما باید داستانهایی راکه به مهاجرت بهاءالدین ازبلخ مربوط می‌شود وازافزایش نفوذ فخرالدین براو سخن می‌گوید مردود شماریم، زیرا آن فیلسوف درسال ٦٠٦ق/١٢١٠م ازدنیا رفت، حال‌آنکه بهاءالدین‌وخانواده‌اش حدود ٦١٦ق/١٩ـ١٢١٨م بلخ را ترك‌گفتند.

درآن زمان، تهدید مغولان آسیای مرکزی احساس می‌شده است. خوارزمشاه ، خود باکشتن چند تاجر مغول، مهلك‌ترین نقش را درداستان غم‌انگیزی‌که درخلال سالهای بعد، به‌تمام خاورنزدیك وخاورمیانه‌کشیده شد، بازی‌کرد. دلایل سفر بهاءالدین به سرزمینهای بیگانه هرچه بود، او همراه با

خانواده ومریدانش (که سپهسالار، تعدادشان را ۳۰۰ می‌گوید!)[۹] درزمانی‌که مغولان شهررا غارت‌کردند، ازموطن خود بسیارفاصله‌گرفته‌بودند. بلخ درسال ۶۱۷ق/۱۲۲۰م مبدل به‌ویرانه‌هایی شد وهزاران نفر به‌قتل رسیدند.

چون تو دربلخی روان شو سوی بغداد ای پدر
تا به هردم دورتر باشی زمرو و ازهری...[۱۰]
۲۹۵۹۹/۲۷۸۴/۶/د

خانوادهٔ بهاءالدین به خراسان راه بردند. بنابرافسانه‌ها، آنان درنیشابور، به‌دیدار فریدالدین عطار رفتند وشاعر عارف سالخورده، تحت تأثیر استعداد جلال‌الدین، نسخه‌ای از «اسرارنامهٔ» خودرا به‌وی هدیه‌کرد.

این خانواده، سپس برای زیارت راهی مکه شدند واحتمالاً زمانی را درسوریه به سرآوردندکه بازهم یکی ازمراکز تمدن اسلامی بود. اطلاعات مربوط به‌طول این سفر واقامت دراماکن متفاوت، ضدونقیض است. درهرحال، ازهمه نزدیک‌تر به‌حقیقت آن است‌که جلال‌الدین زمانی را دردمشق‌که جایگاه دانش‌اندوزی بود ونیز درحلب‌گذرانید. زیرا اشاره شده‌است‌که او نزد تاریخ‌نویس مشهور، کمال‌الدین‌بن عدیم، وقایع‌نگار حلب، به‌تحصیل پرداخته است[۱۱]. مولوی دریکی ازداستانهای مثنوی، به راهی اشاره می‌کندکه درآن راه، بردروازهٔ انطاکیه مراسم سوگواری عاشورا را برپا داشته بودند[۱۲]ـ از زمان حکمرانی حمدانیها درسدهٔ چهارم/دهم، مذهب شیعه دست‌کم دربخشی ازشهرهای شمالی سوریه پاگرفته بود.

درسالهای‌بعداز۶۱۷ق/اواسطدههٔ ۱۲۲۰م، بهاءالدین‌ولدوخانواده‌اش به‌آناطولی مرکزی، روم رسیدندـ لقب رومیِ جلال‌الدین ازاینجاست. آنان مدتی درلارنده، کرمن‌کنونی، توقف‌کردند. مادرجلال‌الدین درآنجادرگذشت. مردم هنوزهم به‌دیدن مسجدکوچکی‌که به‌افتخار او ساخته شد، می‌روند. عالم جوان با دختری سمرقندی به‌نام‌گوهرخاتون ازدواج‌کرد. پسرش سلطان ولد، درسال ۶۲۳ق/۱۲۲۶م درلارنده به‌دنیا آمد. برخی ازمآخذ، تولد پسر دیگرش، علاءالدین را مقدم برتولد سلطان ولد می‌دانند، اما دراین باره اطلاع

دقیقی دردست نیست سلطان ولد، فرزند دلخواه مولوی بود وصدیق‌ترین شارح وسرگذشتنامه‌نویس او شد ودرسنین اخیر عمر خود، دومین خلیفهٔ پدر گردید. هموبودکه سلسلهٔ مولویه را نظم ونسق بخشید[۱۳].

کرمَن، پایتخت سلجوقیان روم، درحدود یکصدکیلومتری جنوب خاوری قونیه واقع شده‌است. علاءالدین‌کیقبادکه عالمان وعارفان سراسر دنیا راگرد خود جمع‌کرده بود بهاءالدین ولد را به‌این شهر فراخواند.

آناطولی، پس ازرهـایی ازیورش جنگجویـان صلیبی به سرزمینی روبه‌آبادانی وآرامش تبدیل شد ودرآن زمان هنوز ازچنگال مغولها درامان مانده بود[۱۴]. درسالهای ۱۸-۶۱۷ق/۲۱-۱۲۲۰م، سلطان علاءالدین (۶۳۳و۶۱۶-۶۱۶ق/۱۲۳۶- ۱۲۱۹م) مسجدکبیررا برروی تپه‌ای درقلب قونیه، مجاور قصر ومشرف برمیدانها بناکرد. این بنای ساده ووسیع، مُهرعظمت راستین را برخود دارد. دراین مسجد ۴۰۰۰ نفر می‌توانند جای‌گیرند ودرزیرستونهای متعددش، درجلو محرابی‌که با استادی وزیبایی ساخته شده، درکـنار منبر چوبی‌اش‌که بانهایت سلیقه منبت‌کاری شده‌است، به‌عبادت ایستند. درقونیه مساجد ومدرسه‌های معمورکم نبود، ولی تعداد زیادتری هم درزمـان حیات مولوی ساخته شد.

قونیه شهری بودکه بهاءالدین ولد وخانواده‌اش، حدود سال ۶۲۷ق/ ۱۲۲۸م درآنجا سکنی‌گزیدند واین عالم متکلم الهی، فعالیتهای خودرا در زمینهٔ موعظه وتدریس با موفقیتی عظیم آغازکرد. درهرحال، دوسالی برنیامد که درکهنسالی ازدنیا رفت (۱۸ ربیع‌الآخر ۶۲۸ق/۱۲ ژانویه ۱۲۳۱م) وپسرش جلال‌الدین، به‌جانشینی وی منصوب شد.

چنین به‌نظر می‌رسدکه این عالم جوان، تا این زمان، به‌علوم ظاهری علاقه‌مند بوده است. او شیفتهٔ شعر عربی بوده وبه‌ویژه به‌منظومه‌های بسیار مشکل متنبی (ف. ۳۵۴ ق/۹۶۵م) عشق می‌ورزیـده است واحتمالاً دراین سالها تاآنجاکه محیط خانوادگی‌اجازه می‌داده به‌اشتغالات صوفیانه می‌پرداخته است. کمی پس ازوفات بهاءالدین ولد، یکی ازمریدان سابق او وارد قونیه

شد: برهان‌الدین محقق ترمذی که نخست ازبلخ به‌وطنش ترمذ وسپس تا نقاط دورتر باختری گریخته بود، به‌آشناساختن جلال‌الدین با علم لدنّی ورموز عمیق‌تر زندگی عارفانه پرداخت. برهان‌الدین دریافت که شاگردش [مولانا] به مجموعهٔ آثار منثور پدر یعنی «معارف»[۱۵] که تعالیم وافکار بهاءالدین ولد درآن نهفته بود، علاقه‌مند است. روایت شده‌است که برهان‌الدین، جلال‌الدین را وادار به چله‌نشینیهای بسیاری کرد. یعنی اورا به‌دوره‌های چهل روزهٔ خلوت‌گزینی وتفکر اشارت داد تااینکه به‌عالیترین درجات اشراق دست یافت. باز روایت شده‌است که مولوی به‌نصیحت برهان‌الدین، زمانی طولانی را در سوریه به سرآورد تا مشایخ متصوفه را ملاقات‌کند: سپهسالار نقل می‌کندکه وی درآنجا [دمشق] با ابن‌عربی (ف. ۶۳۸ ق/۱۲۴۰م)، سعدالدین حموی، اوحدالدین کرمانی وبسیاری دیگر ازصوفیان حلقهٔ ابن‌عربی، دیدارکرد[۱۶].

دشوار است که این‌دو بیان را باهم پیوند دهیم. می‌توان حدس زدکه مولوی واقعاً زمانی را ـ اگرچه نه زیاد ـ درسوریه‌گذرانید تا دانش عرفانی خودرا نیروبخشد. درآن زمان، ممکن‌است شمس‌الدین تبریزی را، درهرحال، بی‌آنکه براهمیت وی آگاهی داشته باشد، دیده باشد. عبارتی در«مقالات» شمس وجود داردکه به‌نظر می‌رسد حاکی ازاین نخستین برخورد است[۱۷]. برهان‌الدین محقق درحدود ۶۳۸ ق/۱۲۴۰م قونیه را ترک‌گفت. بنابرافسانه‌ها، او ظهور «شیری تند» راکه نمی‌توانست با او «سازگاری»کند[۹] پیش‌گویی کرد[۱۸]. او به قیصریه رفت ودرآنجا ازخداوند خواست‌که جانی راکه به‌او امانت سپرده بود، بازستاند[۱۹]: [۱۰].

ای‌دوست قبولم‌کن وجانم بستان
مستم‌کن و ازهردو جهانم بستان
با هرچه دلم قرارگیرد بی تو
آتش به‌من اندر زن و آنم بستان .

افلاکی، ج ۱، ص ۶۸

مولوی به قیصریه رفت تا ازکتابخانهٔ بجامانده ازمرشد خود مراقبت‌کند. بیتی

ازیك غزل مولانا به وابستگی او با برهان‌الدین اشاره دارد:

چون قیصر ما به قیصریه است
ما را منشان به زابلستان[۲۰]

د/٤/۱۹۲۱/۲۰۲۲٤

گلها آرامگاه محترم برهان‌الدین محقق را در میانهٔ گورستانی قدیمی دربرگرفته‌اند وکوه باعظمت وپوشیده ازبرف ارجیاس [درجنوب قونیه] برفراز آن قد برافراشته است. مسلمانان پرهیزگار ترك، هنوزهم به‌زیارت این مکان می‌روند. برهان‌الدین معلمی سخت‌گیر وبسیار زاهد بود. در«مقالات» اوکه ازبسیاری جهات شبیه مقالات مرشدش بهاءالدین است، می‌توان به‌تأثیر شدید سنایی‌براو پی‌برد- تأثیری‌که دراشعارجلال‌الدین‌نیز باردیگراحساس شد.

موضوع سفر روح‌که سنایی آن را به شیوایی بسیار سروده ، سپس عطار با زیبایی بیشتری آن را به شعر درآورده است، دراشعار برهان‌الدین نیز دوباره تکرار می‌شود: «راه را پایان هست ومنزل را پایان نیست، زیرا که سیردوست، یکی سیر الی‌الله است و یکی سیر فی الله»[۲۱].

سپه ، ۱۷۲

درخلال سالهائی‌که این مرشد درکنار مولوی ماند ودرزمان فوت او، آناطولی ازناآرامیهای داخلی به‌لرزه درآمده بود. غیاث‌الدین‌کیخسرو، حکمران مغول که درسال ٦۳٥ ق/۱۲۳۷ م برتخت جلوس‌کرد، اقتداری‌نداشت. مشکل‌اصلی راگروهی ازخوارزمیان به‌وجود آوردندکه ازخشم مغولها، درجستجوی پناهگاه، ازکشور خود به‌خاور آناطولی‌گریخته بودند. سلطان علاءالدین آنان را دراخلاط ، نزدیك ارزروم، اسکان داد. این‌کار مغولها را درسال ٦۳۰ ق/۱۲۳۲ م به‌خاور آناطولی‌کشید. خوارزمیان متعاقباً، دوباره درقیصریه ساکن شدند. با استفاده ازغفلت اخلاف علاءالدین، این‌گروه باردیگر اسباب دردسر شدند. حکومت‌گروهی ازرهبران اینان را محبوس‌کرد؛ عملی‌که برمشکلات افزود. بخشی ازخوارزمیان با بعضی ازگروه‌های مستعد صوفیه که اعضای آنان درسراسر آناطولی درسیروسفر بودند وبرخی ازآنان

می‌کوشیدند تا با حمله به‌طبقات حاکمه تحولات اجتماعی به‌وجود آورند، همدست شدند. روحانیون بیگانه ، مثل قلندران، حیدریان وابدالان رومی‌که تا اندازه‌ای تمایلات قوی شیعی داشتند، درسراسرکشور ازدحام‌کردند وطبقهٔ پائین‌تر مردم را مجذوب ساختند. ازاین میان، پیروان بابااسحاق، حتی موفق به‌فتح طوقات واماسیه شدند. رهبر آنان درسال ۶۳۸ ق/۱۲۴۰ م به‌دار آویخته شد[۲۲].

جملهٔ این‌گروهها، کمابیش به‌طور غیرارادی، بایکدیگرهمدست شدند وقدرت سلاجقه را آن‌قدرتضعیف‌کردندکه مغولها سرانجام آن‌کشوررا صیدی سهل‌الوصول یافتند: آنان سرانجام در سال ۴۰-۶۳۹ ق/۱۲۴۲ م، ارزروم را فتح‌کردند. سیواس، یکی ازمراکز فرهنگی آناطولی، به‌دست قاضی آن شهر، به‌لشکر مغول تسلیم شد. به‌این ترتیب، جان وزندگی مردم درامان ماند. در قیصریه که اندکی پس‌ازاین وقایع غارت شد، تمام سکنهٔ ذکور شهر به‌قتل رسیدند.

می‌گریزند خلق ازتاتار
خدمت خالق تتارکنیم...[۲۳]

۱۸۴۹۱/۱۷۶۴/۴/۵

فرمانروایان‌قونیه دریافتندکه‌دراین‌شرایط،توانایی مقاومت‌دربرابر لشکرمغول را ندارند، لذا توافق‌کردندکه به‌آنان خراجهای سنگینی بپردازند ودرمقابل، جمیع هدفهای واقعی واستقلال سیاسی خودرا ازدست دادند. غیاث‌الدین کیخسرو، درسال ۴۳-۶۴۲ ق/۱۲۴۵ م مرد وسه پسر ازخود برجای‌گذارد که پس‌ازمنازعات بسیار، درسال ۶۴۹ ق/۱۲۵۱ م به‌دست منگوخان، حکمران مغول، به‌حکومتی سه نفری نشانده شدند. پس ازاندك زمانی، یکی ازاین سه نفر به‌قتل رسید ودشمنی ونزاع طولانی میان دوبرادر دیگر به‌اغتشاش وهرج‌ومرج انجامید وسبب شدکه آخرین برادر زنده ماند و رکن‌الدین، دردست وزیرش، معین‌الدین پروانه حکم بازیچه‌ای محض را پیداکند.

درهمان روزها بودکه سلجوقیان روم مجبور شدند حکومت مطلقهٔ

مغول را بپذیرند ودرهمان دوران بودکه زندگی مولانا نیزکاملاً تحول پیدا کرد. گویی‌که آن فاجعهٔ سیاسی با این اشراق روحانی متعادل شد.

زلاف فتنهٔ تاتارکم‌کن
زناف آهوی تاتار برگو...[۲۴]

۲۳۲۱۱/۲۱۸۷/۵/د

هرچند «آتش ودود لشکر تاتار درعالم فتاد»[۲۵][۱۱] جلال‌الدین طلوع شمس جاویدان را دربرابر خود دید: او اواخر جمادی‌الآخر ٦٤٢ ق/اواخر اکتبر ١٢٤٤ م، شمس‌الدین تبریزی را درقونیه ملاقات‌کرد.

خیال خوب تو درسینه بردیم
شفق ازآفتاب آمد نشانی[۲٦]

۸۲۳۱۰/۲٦٦۹/٦/د

پیرامون این نخستین دیدار، افسانه‌های زیادی پرداخته‌اندکه دشوار است یقین‌کنیم، کدام‌یك به‌حقیقت نزدیك‌تر است ـ شاید این روایت را بتوان پذیرفت‌که این دوعارف، دیدار نخست را با بحث پیرامون تفاوت میان حضرت رسول[ص] وبایزید بسطامی آغازکردند. محمد[ص] هرچند پیامبربود، خود را «عَبده» می‌خواند، درحالی‌که بایزید عارف بانگ سبحانی ما اعظم شأنی می‌زد (هردو بیان، یعنی «عَبدهِ» و «سبحان» به‌یك آیه ازقرآن وابسته است، اسراء ، ۱ = سورهٔ معراج) [۱۲].

شمس ومولانا، هردو به‌این موضوع بسیار علاقه‌مند بودند وبازتاب تفکر وتأمل دراین سخنان را دراشعار بعدی مولوی می‌توان جست. این‌دو عارف، مدت شش ماه ازهم جدا نشدند، تا اینکه خانواده ومریدان مولانا به شکایت درآمدند. مولوی ازتدریس، ازیاران وازهمه‌کس دست‌کشید وبه‌طورکامل درمصاحبت شمس‌الدین مستغرق شد.

مدت شش‌ماه آزاد درحجرهٔ شیخ صلاح‌الدین زرکوب... به‌هم صحبت فرمودند، چنان‌که قطعاً واصلاً اکل وشرب وحاجات بشری درمابین نبود...[۲۷] سپه ، ۱۲۸

این شخص چه‌کس بودکه رومی را چنین منقلب‌کرد؟

دربارهٔ وی زیاد نمی‌دانیم. افسانه‌هایی‌که پیرامون او پرداخته شده است، اورا شخصیتی پرقدرت می‌نمایاندکه باآن علـو مرتبهٔ روحانـی، در جست‌وجوی مرشدی بزرگ درسراسر سرزمینهای خاورنزدیك، به‌این سوی وآن سوی سفر می‌کرد. هیچ‌یك ازعارفان، حتی آنان‌که درقید حیات بودند، نتوانستند ازانتقادهای تند نیشدار وی به‌دور بمانند. او خود در«مقالات» خویش می‌نویسدکه زمانـی مرید سبدبافی تبریزی بوده ، سپس اورا تـرك گفته است:

درمن چیزی بودکه شیخم نمی‌دید وهیچ‌کس ندیده بود،
آن چیز را خداوندگارم مولانا دید.[۲۸]

افلاکی ، ۱ ، ص ۳۰۹

شمس، مشایخی بـزرگ ونامبردار را درعراق وسوریه ، ملاقات‌کرد. داستان روبروشدن او با اوحدالدین‌کرمانی مشهور است. اوحدالدین یکی ازکسانی است‌که «جمال الهی را در صور ظاهری مخلوقات ستایش می‌کرد» به‌این معنا که جمال الهـی را درزیبایی بشری جوانـان متجلی می‌دید. او به شمس‌گفت: «مـاه را درطشت آب می‌بینم؛ فرمودکـه اگر درگردن دمبل نداری، چـرا برآسمانش نمی‌بینی؟»[۲۹]

افلاکی ، ۲ ، ص ٦١٦

به‌نظر می‌رسدکه شمس، ابن‌عربی را مـلاقات‌کرده باشد. ابن‌عربی، شیخ‌اکبر تفکرات عرفانی است‌که آثارش تأثیری شگرف برتصوف، پس از او داشت. شمس ازآثار وطرزتفکر ابن‌عربی تااندازه‌ای انتقادکرد. اورا خام وخودبین می‌دید ورفتار اورا متناسب با شریعت الهی نمی‌دانست وشیخ‌اکبر را دربرابر مولوی‌که مرواریدش می‌خواند، به خزف مانند می‌کرد...[۳۰].

این‌گواهی بدانگونه‌که در«مقالات» شمس آمده است، همین‌اندازه اهمیت داردکه ما میزان تأثیر ابن‌عربی را برمولوی محدود بدانیم: هـرچند صدرالدین قونوی، شارح اصلی افکار ابن‌عربی درقونیه می‌زیست وهمکار

مولوی بود، ولی شاید بیزاری شمس‌ازاین‌آراء وازهمهٔ نظریات ثقیل‌وسنگین، تأثیر احتمالی تعلیمات وتمامی طرزتفکر ابن‌عربی را برمولوی خنثی‌کرد ـ در نظر شمس، حتی مهمترین آثارکلاسیك صوفیانه ازیك حدیث نبوی‌کم‌ارزش‌تر بود.[۳۱]

ما ازوابستگی شمس‌الدین به یکی ازسلسله‌های پذیرفته شدهٔ شجرهٔ روحانی تصوف اطلاعی نداریم. درحقیقت، شمس مدعی است‌که ازدست پیامبر خرقه‌گرفته است ـ ولی نه خرقهٔ معمولی‌که پاره شود وشوخگین‌گردد، بلکه «خرقهٔ صحبت» [۱۳] صحبتی‌که درزمان‌نمی‌گنجد.[۳۲]

ممکن‌است به‌متابعت ازگولپینارلی چنین‌تصورکنیم‌که او به‌واقع‌قلندر بوده است[۳۳]، درویش سرگردان وآواره‌ای‌که بدون نسب درست، باگروه ملامیته ، یعنی‌کسانی‌که می‌کوشند ازراه اعمال ظاهراً سرزنش‌آمیز، ملامت مردمان را برخود روا دارند، صمیمانه وابستگی داشت. سخنانی ازشمس در دست است‌که با این تصویر بخوبی مطابقت دارد؛ مولوی نیز قلندررا می‌ستاید که به‌نظر می‌رسد، اشاره به‌همان واقعیت باشد.

اما، برتر ازاین، شمس‌الدین ادعا می‌کندکه به مرتبهٔ «معشوق» رسیده است. او دیگر «عاشق» نبود (درزمرهٔ آنان‌که دریکی ازسه مرتبهٔ عاشقی قرار دارند)، بلکه ازتمام عوالم پائین‌ترگذشته وبه‌بالاترین مقام ممکن واصل‌گشته «قطب همهٔ معشوقان» [۱٤] شده بود.[۳٤] سپهسالار روایت می‌کندکه شمس «وقت مناجات» ازخداوند پرسید:

> هیچ آفریده‌ای از خاصان تو باشدکه صحبت‌مرا تحمل‌تواند کردن؟ درحال، از عالم غیب اشارت رسید که اگر حریف صحبت خواهی، به‌طرف روم سفرکن.[۳۵]
>
> سپه ، ۱۲٦

شمس شاید درحدود پنجاه سالگی،که ازنظر سنی درمراحل‌کمال‌بود، سیطره‌جو چون خورشیدی سوزان یا «شیری تند»، به‌قونیه درآمد. مولوی اورا درکاروانسرایی یافت. ازآنجاکه‌کاروانسرا برای مسافران بی‌کاشانه جای

مناسبی بود وشمس هم از درآمیختن با انجمن فضلا وحکما دوری می‌گزید، همواره درکاروانسراها رحل اقامت می‌افکند [۱۵].

خوب می‌توانیم تصورکنیم که ساکنان قونیه، وقتی خداوندگار معزّز خودرا مستغرق همصحبتی این درویش آواره فارغ ازوظایف اجتماعی خویش یافتند ـ درویشی که هرگز با جامعهٔ قونیه تناسب نداشت ـ چگونه دفعتاً ازبیم وخشم برخود لرزیدند. به‌این علت بودکه پس ازماههای طولانی‌که ازاین عشق صوفیانه برآمد، شمس بیمناك ازخشم اطرافیان مولوی، ترجیح دادکه قونیه را ترك گوید وازاین‌رو، ازشهر رفت وناپدیدگشت.

مولوی ازغیبت شمس دلشکسته شد. وی‌که پیش‌ازاین، نسبت به شعر وموسیقی پارسی، کمتر توجه داشت، اکنون ازدرد واشتیاق پرشور خود، به نغمه‌سرایی درقالب شعرپرداخت.

چه جای صبرکه گرکوه قاف بود این صبر
زآفتاب جدایی چو برف گشت فنا[۳۶]

د/۱/۲۲۷/۲۵۶۱

او به موسیقی ورقص عارفانه پرداخت وهمه جا به‌جستجوی شمس می‌گشت ـ تبریز هم اشارهٔ سحرآمیزی به اوست:

اگر آب‌وگل ما را چو جان‌ودل پری بودی
به تبریز آمدی این دم، بیابان را بپیمودی[۳۷]

د/۵/۲۵۲٤/۲٦۷٥٤

مولانا، نامه‌های زیادی به معشوق نوشت‌که شاید هرگز بدو نرسید. شماری اندك ازنامه‌های منظومش باقی مانده است.

صد نامه فرستادم ، صد راه نشان دادم
یا راه نمی‌دانی ، یا نامه نمی‌خوانی[۳۸]

د/۵/۲۵۷۲/۲۷۳۱۰

ولی سرانجام، ازسوریه خبررسیدکه شمس‌الدین به‌آنجا رفته است. سلطان ولد را با مشتی زروسیم بدانسو فرستاد تا اورا بازآورد. رومی، شادمان ازاین

خبر، ترانه سرایی آغازکرد. دمشق، مکانی‌که معشوق درآنجا پیدا شده بود، مرکز دنیای اوگشت:

ما عـاشق و سرگشته و شیدای دمشقیم
جان داده ودل‌بستهٔ سودای دمشقیم...[۳۹]

د/۳/۱۴۹۳/۱۵۷۲۷

وبه‌حقیقت، شمس‌الدین به‌خواهش دوست‌گردن نهـاد وهمراه سلطان ولـد به‌قونیه بازگشت. ملاقات شمس و رومی را بعد ازجدایی منابع ومآخذ چنین توصیف‌کرده‌اندکه یکدیگررا درآغوش‌کشیدند؛ کس ندانست‌که‌کدام عاشق بود وکدام‌یك معشوق...[۴۰] زیراکشش ازهردوسوی بود، نه‌تنها جلال‌الدین معشوق خودرا درشمس دید، بلکه شمس، مرشد ودوستی راکه درسراسر عمر به جست‌وجویش می‌گشت درمولانا یافته بود. واین بیت ازمثنوی:

تشنگان گر آب جویند ازجهـان
آب جوید هم به عالم تشنگان[۴۱]

ن/۱/۱۷۴۱

جوهر تمامی فلسفهٔ عشق واشتیاق مولانا را درخود دارد ومی‌تـوان آن را به مثابهٔ بازتاب عشق روحانیِ بی‌اندازه‌ای‌که میان این‌دوعارف وجود داشته است، تفسیر وتعبیرکرد.

جلال‌الدین، به‌این امیدکه آن یاررا نزد خویشتن نگاه دارد، یکی از دخترانی راکه پروردهٔ حرم او بود[۱۶] به‌نکاح شمس‌الدین درآورد. شمس، عمیقاً به‌این‌کیمیا عشق می‌ورزید. درخانـهٔ مولانا اتاق‌کوچکی به‌این زوج داده شد. هرگاه‌که فرزند فاضل جلال‌الدین، علاءالدین، به‌آنجا می‌آمد، شمس اورا شماتت می‌کردکه سرزده به‌دیدن دوست پدر نیاید. نفس این واقعه هرچه بوده است، مسلماً برتنفر علاءالدین نسبت به‌این بیگانه‌کـه صمیمی‌ترین یار پدرش شده بود، افزود. باردیگر، هفته‌ها وماه‌ها به‌گفت‌وگوهای وجدآمیز وجذبه‌انگیز میان این‌دو مرشد، بسرآمد، وباردیگر حسادت خانواده ومریدان مولانا شدت‌گرفت. کیمیا دراواخر زمستان ۶۴۵ ق/۱۲۴۸ م مرد وزمانـی

برنیامدکه شمس ناپدیدگردید وهرگز بازنگشت.

تفصیل‌وچگونگی این‌واقعه ، درمآخذی‌که ما دردست‌داریم، به‌اشکال متفاوت بیـان شده است ـ سلطان ولد آشکارا ازاین واقعـه متأثر می‌شود؛ مآخذ دیگر نقل می‌کنندکه شمس، همان‌گونه‌کـه ازپیش‌گفته بود، قونیـه را به سوی محلی نامعلوم ترک‌کرد.[۴۲].

اما افلاکی، باتهور شـرح می‌دهدکـه شمس را با موافقت پنهانـی «فخراساتید» یعنی علاءالدین پسرمولانا، کشتند. این تعبیر، تا سالهای اخیر محل تردید بوده است. بسیار غریب به‌نظر می‌آیدکه عضوی ازاعضای خانوادهٔ مولوی، مرتکب چنین جنایتی شده باشد. به هرحال، این داستان غم‌انگیزراکه درشب پنجم شعبان ٦٤٥ ق/پنجم دسامبر۱۲٤۷ م [۱۷] اتفاق افتاد، می‌توان به‌طور تقریبی چنین بازسازی‌کردکه : مولوی وشمس تا دیروقت همصحبت بودند، که‌کسی بدرکوفت وشمس را به منظوری به‌بیرون خواست. او ازاتاق بدررفت، کارد براو زدند وسپس اورا به‌چاهی‌که پشت مدخل منزل بود فرو انداختند ـ آن چاه هنوزهم موجود است. سلطان ولـد ازاین عمل آگاهی یافت، با شتاب جسد را ازچاه برگرفت ودرگوری‌که درهمان نزدیکی به‌عجله کند، مدفون ساخت، آن را باگچ بیندود وسپس با خاك پوشاند. بعدها، مقام شمس، آرامگاه او، دراین محل برپا شد. حفاریهای اخیری‌که درمقام شمس، به‌منظور مرمت آرامگاه او صورت‌گرفت، وجودگورگچ‌انـدود شدهٔ نسبتاً فراخی راکه متعلق به‌دورهٔ سلجوقی است، به‌حقیقت، ثابت‌کرد. به‌لطف این کشفِ محمد ئوندر، مدیروقت موزهٔ مولانا درقونیه ، حقیقت بیان افلاکی مسلم‌گشته است.[۴۳]

اطرافیان رومی‌کوشیدندکه مرگ دوست را تا زمانی دراز، ازمولانا پنهان دارند. ولی درمیان بعضی ازمبهم‌ترین اشعار مولوی، می‌توان پژواکِ این ضربهٔ روحی وشاید دریافت ناخودآگاه اورا ازاین حادثه ، احساس‌کرد:

نه خاك است این زمین، طشتی‌است پرخون
زخون عاشقان و زخم شهمات[۴۴]

مردم به‌او گفتند که شاید شمس به سوریه رفته باشد ـ جلال‌الدین درجست‌وجوی شمس به سوریه رفت.

کسی کو گفت: «دیدم شمس‌دین را»
سؤالش کن که راه آسمان کو؟[۴۵]

د/۵/۲۱۸۶/۲۳۱۹۰

غزل بعدازغزل بود که درفراق واشتیاق می‌سرود، ولی شمس درسوریه پیدانشد.

همخانه گریخت از نفیرم
همسایه گریست ازفغانم...[۴۶]

د/۳/۱۵۶۸/۱۶۴۷۳

گفته می‌شود که مولوی برای دومین‌بار به سوریه رفت، بازهم بی‌حاصل؛ اما با آرامش فکر بیشتری به قونیه بازگشت. سرانجام، او شمس را درخویشتن یافت، تابناك همچون ماه.[۴۷] سیر وحدت مطلق عاشق با معشوق به‌نهایت خود رسیده بود: جلال‌الدین وشمس‌الدین، دیگر دو وجود جدا ازهم نبودند، بلکه تا ابد یکی شدند.

تبریز چون برفتم با شمس‌دین بگفتم
بی‌حرف صد مقالت دروحدت خدایی[۴۸]

د/۶/۲۹۶۸/۳۱۵۰۴

اشعار مولوی که ازاین تجربه برخاسته است، تمام مراحل سودای عارفانه را باز می‌گوید ـ شوق، طلب، جست‌وجو وامید مدام به‌وصال، عشق بی‌پایان. بسیاری از اوزان غزل‌ها، دال‌ٔ برضرب رقصهایی است که مولانا اکثراً ازآنها لذت می‌برده است.

من نه‌تنها می‌سرایم شمس‌دین و شمس دین
می‌سراید عندلیب از باغ وکبك ازکوهسار
روز روشن شمس‌دین وچرخ گردان شمس‌دین
گوهرکان شمس‌دین و شمس‌دین لیل و نهار

شمس‌دین جام جم است و شمس‌دین بحرعظیم
شمس‌دین‌عیسی‌دم‌است وشمس‌دین یوسف‌عذار...[۴۹]
د/۲/۱۰۸۱/۷۲ - ۱۱۳۶۹

بارها، خطاب به شمس چنین می‌گوید:

دردست همیشه مصحفم بود
وز عشق گرفته‌ام چغانه
اندر دهنی که بود تسبیح
شعراست و دوبیتی و ترانه...[۵۰]
د/۵/۲۳۵۱/۷۶ - ۲۴۸۷۵

تمام وجودش به شعروموسیقی مبدل‌گشت. موسیقی تنها ترجمان احساسات او شد؛ آن موسیقی‌که ازطنین‌کلمات شوق‌آمیز ومرتعش در اوزان شعرهای بزمی او شنیده می‌شود. حتی اگر بعدها پی‌برده باشدکه شمس دراین دنیای خاکی، براستی مرده است، این حقیقت را هرگز نپذیرفته است زیرا:

کی‌گفت‌که «آن زندهٔ جاوید بمرد؟»
کی‌گفت‌که : «آفتاب اومئید بمرد؟»
آن دشمن خورشید برآمد بربام
دوچشم ببست‌گفت: «خورشید بمرد»[۵۱]
د/۸/ ر ۵۳۳

مولانا احساس‌کردکه علاءالدین درداستان غم‌انگیزکشتن شمس، دست داشته است. بسیاری ازداستانها می‌گویند ونامه‌هایش نیز ثابت می‌کندکه او، ازآن پس هرگز به‌پسرش توجهی نکرد. به هنگام مرگ علاءالدین که در سال ۶۵۸ ق/۱۲۶۰ م، اتفاق افتاد[۱۸] مولانا حتی ازحضور درمراسم تشییع وتدفین او سرباز زد. می‌گویندکه پس ازمدتی اورا بخشید. مولانا جلال‌الدین، دریکی ازمکتوباتش راجع به ماترك علاءالدین واعضای خانواده‌اش سخن می‌گویدکه نباید درشرایط سخت نگهداری شوند[۵۲]؛ اما به‌نظر می‌رسدکه حتی بعدازگذشت چندین دهه ، فرزندان دیگر مولوی، زادگان علاءالدین

را، اعضای برحق خانوادهٔ مولانا نمی‌دانستند.

دربارهٔ شمس‌الدین تبریزی جای سؤال فراوان است ـ بسیاری از نقادان، حتی دروجود واقعی‌او تردید دارند. اما اگر ما ازموارد مشابه شیفتگی درمیان عارفان مسلمان آگاهی نداشته باشیم، آن‌کلاه بزرگ درویشی‌که درموزهٔ قونیه نگهداری می‌شود می‌تواند نشانه‌ای ازوجود جسمانی او باشد. اما ملاقات شمس با مولوی درنوع خود بی‌همتا بوده است. زیرا این ملاقات، ستایش مرسوم جمال حق درصورت فردی جوان نبودکه درتصوف به منزلهٔ عاملی الهام‌بخش رواج داشت، بلکه ملاقات دوصوفی‌کامل برخوردار ازنیروی عظیم فردی بود. شمس با سقراط‌که بدون برجاگذاشتن هیچ‌نوشته‌ای، الهام‌بخش‌گرانمایه‌ترین نوشته‌های افلاطون بود، همانند شده‌است: او نیز جام شهادت را ازدست‌کسانی نوشیدکه آتش درونی اورا درك نکردند. شمس همچون بارقه‌ای بودکه آتش را درچراغ برافروخت. این چراغ، مولوی بود. ع. گولپینارلی نسبت این دوصوفی را به‌خیال زیرتوصیف می‌کند:

> مولانا مستعد شوق ورزیدن بود. او چونان چراغ پاك و پاکیزه‌ای‌بودکه روغن درآن ریخته وفتیله برآن نهاده‌باشند. اخگری می‌بایست، آتشی می‌بایست، تا شعله دراین چراغ افکند؛ واین شمس بودکه چنین‌کرد. اما نور این فانوس، فانوسی‌که جان مایه‌اش تمامی نداشت، چنان قوت‌گرفت‌که دیگر شمس را هم نمی‌توانست بنمایاند. شمس مبدل به پروانه‌ای شد، دراین نور راه سپرد وترك جان‌کرد...[۵۳][۱۹]

با عنایت به ماهیت آتش‌وش وابستگی آنان با یکدیگر وبا توجه به‌نور قوی روحانی وفروغ عالمگیر اشعاری‌که ازاین ملاقات پدیدارگشت ـ وهمچون عمرآدمی‌کوتاه بود ـ مقایسهٔ [این‌دوعارف] کاری بس‌دشوار است:

حاصل، ازین سه سخنم بیش‌نیست
سوختم و سوختم و سوختم...[۵۴]

درپرتو عشق پرسیطره‌ای که بروجود جلال‌الدین مستولی گشت، همه چیز دنیای ظاهری رنگ می‌بازد وآدمی را به‌آسانی به‌این وسوسه می‌اندازدکه فراموش کند مولانا هم بشری بود که صفات عمیق و پرجوش وخروش‌انسانی و ادراك او از دنیای جسمانی، دراشعارش درکمال روشنی منعکس است.

درحین همان سالهایی‌که شمس ظهورکرد وغایب شد، یکی ازخیره ـ کننده‌ترین بناهای قونیه ، یعنی مدرسهٔ قراطای‌که درسال ۶۴۹ ق/۱۲۵۱ م به‌انجام رسید، ساخته شد. این مسجد نام جلال‌الدین قراطای (ف. ۶۵۲ ق/ ۱۲۵۴ م) را برخود داردکه نایب‌الحکومه بود ونسبتش به‌خاندان رومیان شرقی می‌رسید. این سیاستمدار بزرگ با مولوی دوستی‌نزدیك‌داشت وبه سبب زهد واخلاص فوق‌العاده خود شهرت داشت، چنانکه جلال‌الدین اورا «ملکی‌الاخلاق ، کروبی‌الاوصاف، معدن‌الخیروالانصاف» خطاب کرده است[۲۰]. اینها صفاتی‌بودکه به‌طورقطع، درمیان زمامداران منحط امپراطوری سلاجقهٔ روم به‌ندرت دیده می‌شد...»

اززمانی‌که مولانا خودرا با شمس‌الدین یکی یافت، دیری برنیامدکه وی منبع الهام عارفانهٔ تازه‌ای پیداکرد. گفته شده‌است‌که او روزی ازبازار زرگران قونیه می‌گذشت، با شنیدن نوای آهنگین ضربات چکش‌که ازدکان شیخ صلاح‌الدین زرکوب برمی‌خاست، به‌حالت وجد عارفانه شروع به‌چرخ‌زدن کرد وازصلاح‌الدین خواست‌که به‌او ملحق شود وهردونفر، اندك زمانی درمیانهٔ بازار رقصیدند. سپس صلاح‌الدین به‌کارش برگشت، ولی مولوی ساعتها به‌چرخ‌زدن ادامه داد... [۲۱] .

تمام این داستان را می‌توان حقیقت دانست، ولی نباید فراموش‌کردکه جلال‌الدین سالها بودکه صلاح‌الدین زرکوب را می‌شناخت. او درسالهای بعد از ۶۲۷ ق/دههٔ ۱۲۳۰ م به‌هنگام جوانی، ازروستایی، واقع درجلگه‌های قونیه ، به‌پایتخت آمد ومرید وشاگرد دلخواه برهان‌الدین محقق مربی شخص جلال‌الدین دررموز عرفانی شد. به‌نظر می‌رسدکه او این شیخ را درعقاید مربوط به‌ریاضت‌کشی وطرزتفکر زاهدانه مانند خویش ساخته باشد. ازاینرو

باآنکه امّی بود، برهان‌الدین اورا به‌مقام تنها خلیفهٔ خود، یعنی تنها جانشین روحانی خود، انتخاب‌کرد. صلاح‌الدین سپس به‌روستای خویش بـازگشت ودرآنجا ازدواج‌کرد وصاحب چند فرزند شد. پس باردیگر، به‌قونیه بازگشت ویار صمیمی مولانا جلال‌الدین، که اورا عمیقاً می‌ستود وبه‌او عشق می‌ورزید، باقی ماند. ملاقاتهای جلال‌الدین وشمس، گاهی درحجرهٔ او اتفاق می‌افتاد. به‌این قرار، وابستگی دوگانهٔ میان این دوعارف ازمدتها پیش وجود داشته است. به‌دیگر سخن، پیش‌از آنکه مولوی براثر تجربهٔ عشق مطلق احساس‌کند که به‌آیینه‌ای احتیاج‌دارد، زرکوب را می‌شناخت، واین‌آیینه را درصلاح‌الدین سلیم‌النفس یافت. وی‌کاملاً ازتعلقات دنیوی بری بود. جلال‌الدین به‌همدمی نیازداشت واو این مصاحبت را به‌وی ارزانی داشت وبه‌این ترتیب، یاری‌اش کرد تا خودرا بازجوید. مولوی تغییرشکل ظاهری راکه معشوق درآن قالب، خودرا بروی آشکارساخت چنین توصیف می‌کند:

آن سرخ قبایی‌که چو مه پار برآمد
امسال دراین خرقـهٔ زنگار برآمد
آن ترك‌که آن سال به‌یعماش بدیدی
آن است‌کـه امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همان‌است، اگرجامه دگرشد
آن جامه بدل‌کرد و دگربار برآمد
آن باده همان‌است اگرشیشه بدل‌شد
بنگرکه چه خوش‌برسرخمّار برآمد![٥٦]

٦٧٧٨-٨١/٦٥٠/٢/د

بدیهی است‌که ساکنان قونیـه تازه ازناپدیدشدن شمس‌الدین شـادمان‌گشته بودندکـه مولانـا جلال‌الدین دانشمند، عشق خودرا به‌این زرگرکـه حتی نمی‌توانست فاتحةالکتاب را بی‌غلط ازحفظ بخواند، معطوف داشت، واین امر مایهٔ ترس عمیق آنان شد. معانـدان می‌گفتند: شمس هرچه بود، فردی تحصیل‌کرده بود وآدمی می‌توانست، هرچند ازروی اکراه ، نفوذ اورا قبول

کند. اما مولانا وزرگر به‌این هرزه‌درایها وبدگوییها وقعی نمی‌نهادند. اتحاد روحانی آنان ژرف وناب بود ومولوی همواره این یار تازه را ــ که حدوداً هم‌سن وسال خودش بود ــ با اشعار عاشقانه ولطیف می‌ستود. مولوی در بخشی ازفیه مافیه ، ابن‌چاووش نامی راکه علی‌الظاهر علیه صلاح‌الدین سخن رانده بود سرزنش می‌کند:

> مردمان، بُلدان، پدران ومادران، اهل‌بیت وخویشاوندان وعشیرهٔ خویش را رها می‌کنند وازهند تا سند سفر می‌کنند، چکمه‌های آهنین را قطعه‌قطعه می‌کنند، شایدکه به مردی برخورندکه رایحهٔ عالم دیگری‌داشته باشد... اما شمابه‌چنین مردی درخانهٔ خود، برخورده‌اید وپشتتان‌را به‌اومی‌گردانید. این عمل، مطمئناً بلایی عظیم وغفلت است.[٥٧] [٢٢]

جلال‌الدین برای آنکه این وابستگی تازه را مستحکم‌کند، فاطمه ، دختر صلاح‌الدین را به‌نکاح سلطان ولدکه درآن‌وقت دراواسط دههٔ بیست سالگی بود، درآورد. حکایت می‌کنندکه مولوی درنامه‌ای فرزندش را نصیحت می‌کندکه با زوجه‌اش به‌نیکی رفتارکند[٥٨] (وغزلی‌که مولوی به‌مناسبت این عروسی سرود، نیزمشهور است)[٥٩]. زمانی، رنجشی میان این زن وشوهر اتفاق افتاد واو عروس خودرا باکلماتی محبت‌آمیز دلداری داد:

> اگرفرزند عزیز بهاءالدین درآزار شماکوشد، حقاً وثم حقاً دل ازاو برکنم وسلام اورا جواب نگویم وبه جنازهٔ من نیاید نخواهم ...[٦٠]
>
> مکتوبات ، ش ٥٤

مولوی مراقب احوال دومین دختر دوست خود نیز بود. هدیه خاتون با نظام‌الدین نامی‌که خطاط بود ازدواج‌کرد: مولانا درتهیهٔ جهیزیهٔ وی، به‌همت همسر معین‌الدین پروانهٔ وزیرکه زنی متشخص وازستایشگران مولانا بود، مساعدت‌کرد[٦١].

چنان‌که از نامه‌های مولوی برمی‌آید، این زوج دررفاه زندگی نمی‌کردند

وازاین‌رو، او بارها ازآشنایان ثروتمند خود خواست تا به داماد صلاح‌الدین کمك مالی کنند.

درحین سالهای مصاحبت مولوی با صلاح‌الدین، وقایع سیاسی زیادی درآناطولی ودرتمام دنیای اسلام روی داد. درسال ٦٥٤ ق/١٢٥٦ م مغولها به سرکردگی بایجو، باردیگر به‌قونیه نزدیك شدند. بنابرافسانه‌ها، آنان به شکرانهٔ محضر روحانی مولوی، داخل «مدینةالاولیاء» نشدند[٦٢]. درآن زمان، قلیچ ارسلان چهارم حکومت داشت‌که صرفاً عروسکی بود دردست وزیر قدرتمند، معین‌الدین پروانه.

در سال ٦٥٨/١٢٥٨ مغولان بغداد را فتح کردند و حکومت خاندان خلفای عباسی را منقرض ساختند. درهمان سال، صلاح‌الدین زرکوب بربستربیماری افتاد وپس ازرنجی طولانی، سرانجام جلال‌الدین به‌او «اجازت» داد تا این دنیا را وداع‌گوید وبه‌وادی زندگی مطلق روحانی ملحق شود. بیماری دوست، اورا ازفعالیتهایش بازداشت وبه‌ندرت اتاق صلاح‌الدین را ترك می‌گفت. ولی آنگاه که یار ازدنیا رفته را به‌گور سپردند، مولوی‌وهمراه او، اعضای خانواده و دوستانش، سماعی باشکوه برپا داشتند. زیرا آنگونه‌که درویشان می‌گویند، مرگ فراق نیست، بلکه «عُرس» [٢٣] یا عروسی روحانی است. مرثیه‌ای شگرف ازیار ازدست‌رفته تجلیل می‌کند:

ای زهجرانت زمین وآسمان بگریسته
دل میان خون نشسته، عقل‌وجان بگریسته
چون‌به‌عالم‌نیست یك‌کس‌مرمکانت‌را عوض
درعزای تو مکان و لامکان بگریسته
جبرئیل و قدسیانرا بال و پر ازرق شده
انبیاء و اولیاء را دیدگان بگریسته
برصلاح‌الدین چه داند هرکسی بگریستن
هم‌کسی بایدکه داند برکسان بگریسته[٦٣]

د/٥/٢٣٦٤/٢٤٩٩٥ به‌بعد

برگزاری مراسمی چون سماع پس ازآیین‌تشییع‌وتدفین بایدکه پیروان شریعت را سخت به هراس انداخته باشد:

گفت: «که ازسماع‌ها حرمت وجاه کم شود»
جاه تراکه عشق او، بخت من‌است وجاه من[۶۴]
۱۹۱۴۳/۱۸۲۳/۴/د

با این‌حال، نفوذ مولانا درسراسر قونیه به‌شایستگی پاگرفته بود. هرچندکه او چنان شیفتهٔ سماع بودکه حتی فتاوی خویش را درحین چرخ‌زدن صادر می‌کرد[۶۵]، اما زندگی را درنهایت پارسایی به سربرد. سپهسالارکه سالهای بسیار درخدمت وی بوده است، علاقهٔ شدید اورا به‌نماز وروزه‌های طولانی توصیف می‌کند. پای‌بندی سخت او به واجبات شرعی، جذابیت و اخلاص شخصی‌اش، مردمان بسیاری را به‌آستان اوکشید یکی از این مردمان، معین‌الدین پروانهٔ وزیربودکه‌کراراً به‌خدمت او رسید وحتی اندك زمانی‌انتظار می‌کشید تا اینکه به‌حضور مولوی پذیرفته شود. بیشترینهٔ مکتوبات مولوی که محفوظ مانده است، خطاب به‌وی است، زیرا او با مقامی‌که داشت همواره می‌توانست به‌نیازمندان‌کمك‌کند.[۶۶]

معین‌الدین، ازنژاد دیلمی‌بود وهفده سال (۷۴-۶۵۷ ق/۷۶-۱۲۵۹ م) فرمانروای غیررسمی اما بالفعل قونیه بود. تمایل او نسبت به‌خداوندگاران سلجوقی‌اش، همان اندازه متغیر وغیرقابل اطمینان بودکه نسبت به مغولان ودشمنان آنان، یعنی ممالیك مصر. او ابتدا با تقاضای تقسیم‌کشور بین رکن‌الدین وبرادرش عزالدین‌کیکاوس، اورنگ پادشاهی را برای رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم حفظ‌کرده بود. عزالدین بین سالهای ۵۹-۶۵۵ ق/۶۱-۱۲۵۷ م درقونیه حکومت‌کرد [۲۴]، اما بیشتر زندگانی‌اش را در انطالیه، این شهر زیبای ساحل مدیترانه، گذرانید. او حتی ازمولانا دعوت‌کرد تا درآنجا به‌او بپیوندد (اما جلال‌الدین این دعوت‌رانپذیرفت)[۶۷]. عزالدین‌کوشید تا با بیزانسیها علیه مغولها متحد شود، ولی ازسوی «مددکارانش» زندانی شد وسرانجام پس ازمخاطرات زیاد درسال ۶۷۶ ق/۱۲۷۸ م درکریمه وفات یافت.

پروانه که کمابیش آشکارا جانب مغولان را داشت، سلطان رکن‌الدین را به‌دست اربابانش به‌کشتن داد تاکودك خردسال او، غیاث‌الدین کیخسرو سوم را، درسال ۶۶۳ ق/۱۲۶۴ م، برتخت سلطنت بنشاند [۲۵]. علیرغم دوستی با مولانا وستایش ازوی،مولوی بارها پروانه‌رابخاطر رفتار ناشایستش چه بزبان وچه‌در نامه سرزنش‌می‌کرد یکبارکه مولوی به‌سماع مشغول‌بود، اوبایکی‌ازکسانی‌که به‌دیدارش آمده بود، صحبت همی داشت، درنتیجه مولانا غزل سرزنش‌آمیز طویلی سرود[۶۸] ودراصل، اورا به سبب روش منافقانه وغیرقابل اطمینان‌بودنش ملامت‌می‌کرد). نقل‌کرده‌اندکه‌پروانه،روزی‌بدیدارمولانا رفت و ازاوخواست که وی را نصیحتی دهد. مولوی گفت:

> می‌شنوم‌که قرآن را یادگرفته‌ای. گفت آری. دیگر شنیدم که جامع‌الاصول احادیث را ازخدمت شیخ صدرالدین سماع کرده‌ای. گفت بلی. گفت: چون سخن خدا ورسول را می‌خوانی وکماینبغی بحث می‌کنی ومی‌دانی وازآن‌کلمات پندپذیر نمی‌شوی وبرمقتضای هیچ آیتی وحدیثی عمل نمی‌کنی، ازمن‌کجا خواهی شنیدن ومتابعت نمودن؟[۶۹]
>
> افلاکی، ۱، ۱۶۵

صدرالدین قونوی‌که پروانه این درس‌ها را «ازخدمت» او «سماع» می‌کرد، شاگرد گزیدهٔ ابن‌عربی است. ابن‌عربی از صاحب‌نظران متفکر و اعاظم دانشمندان وخداوندگار تازه‌ترین عقاید درتصوف ویا برتر ازآن، صاحب والاترین‌آراء عرفانی است‌که بعضی ازبلندپایگان جامعه اورا ستایش‌می‌کردند. برخلاف روش معتدل زندگی مولوی، صدرالدین نسبتاً درتجمل می‌زیست وسلوك پرشور وشوق جلال‌الدین، یا عشق بلاشرط وافاضات بیش ازحد شاعرانهٔ اورا همیشه تأییدنمی‌کرد. مولوی‌هم زیادبه‌آراء ابن‌عربی‌نمی‌اندیشید. این داستان را می‌توانیم نیك باورکنیم‌که :

> . . . بعضی علمای اصحاب درباب‌کتاب «فتوحات مکی» چیزی می‌گفتندکه عجب‌کتابیست (مشتمل‌بر ۵۶۰ فصل‌است)

که اصلاً مقصودش نامعلوم است وسرّ حکمتِ قایل، نامفهوم؛ از ناگاه زکّی قوال ازدر درآمد وسرآغاز اسرار کرد. حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به ازفتوحات مکی است وبه سماع شروع فرمود...[۷۰]

افلاکی، ۱، ۴۷۰

بااین حال، این دوصوفی بزرگ، بدون اختلاف نظر ظاهری، گذران کردند وصدرالدین، که بایدکمی هم ازمولوی جواتر باشد، بعدها بسیار از او ستایش کرد. جامی می‌نویسد:

میان وی ومولانا جلال‌الدین رومی قدس سرّ هما اختصاص ومحبت وصحبت بسیار بوده است.[۷۱]

نفحات، ۵۵۷

چنین به‌نظر می‌آیدکه مولوی نیز دراواخر زندگی‌اش به‌افکار نظری علاقهٔ بیشتری پیداکرده است. وقتی‌که ازصدرالدین خواستند تا برجنازهٔ جلال‌الدین نماز بگزارد، «شهقه بزد وبیخود شد» [۲۶] آرامگاه محترم او، درفضایی باز، درمرکز قونیه جای دارد.

صدرالدین همان عارفی است‌که معین‌الدین پروانه سخت مجذوبش بود. این وزیر بانفوذ، گرچه بیشتر ازنظرسیاسی، ولی بهرحال شیفتهٔ یکی‌دیگر ازشارحان آراء ابن‌عربی، یعنی فخرالدین عراقی نیزبوده است[۷۲]. این شاعرکه اشعار بزمی او به‌زبان فارسی، درردیف زیباترین تعبیرات عشق عارفانه جای دارد، پس‌ازاقامت طولانی درهند وپس‌ازدرگذشت بهاءالدین زکریای مولتانی (۱-۶۶۰ ق/۱۲۶۲ م) [۲۷] به‌هنگام مراجعت ازهند، به‌قونیه رسید. ما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای بردیدار او ازاین شهر نداریم، ولی می‌توان‌گمان بردکه او به‌دیدار تمام عارفان بزرگ اواخر دههٔ ۶۶۰ ق/۱۲۶۰ م رفته است. معین‌الدین پروانه درطوقات‌که ازشهرهای معموروترقی‌بخش شمالی‌امپراطوری سلجوقی بود، خانقاه‌کوچکی برای او بناکرد. عراقی‌پس‌ازمرگ پروانه به سال ۶۷۵ ق/ ۱۲۷۷ م به سوریه رفت‌که درآن زمان ازنظر سیاسی با ثبات‌تر ازآناطولی بود

ودرهمانجا به سال ۶۸۸ ق/۱۲۸۹ م درگذشت ودرنزدیکی قبر ابن‌عربی در دمشق به‌خاك سپرده شد.

عارف دیگری که درحیات مولوی ـ تقریباً درسنین‌جوانی‌او ـ به‌قونیه رفته است، نجم‌الدین دایهٔ رازی، شاگرد برجستهٔ نجم‌الدین‌کبری است‌که همانند خانوادهٔ مولوی، ازمغولان گریخته ، درسیواس اقامت‌گزید[۷۳] ودرآنجا بودکه‌کتابش‌را به‌نام «مرصادالعباد» [۲۸] نوشت. «مرصادالعباد» کتابی عرفانی است‌که اندکی بعد به‌ترکی ترجمه شد وبه‌منزلهٔ بهترین راهنمای تصوف به شیوهٔ تعبیر کبرویه، در سراسر ممالك خاوری دنیای اسلام و بیشتر درهند مقبولیت یافت. معین‌الدین پروانه ، درقیصریه خانقاهی به‌نجم‌الدین بخشید.

> گویند وقتی‌که دریك مجلس جمع بودند، نماز شام قائم شد. ازوی التماس امامت‌کردند. درهردو رکعت «قل یا‌ایهاالکافرون» خواند. چون نماز تمام‌کردند، مولانا جلال‌الدین رومی با شیخ صدرالدین بروجه طیبت‌گفت‌که ظاهراً یکبار برای شما خواند ویکبار برای ما...[۷۴]
>
> نفحات ، ۴۳۵

مولوی با طبقهٔ برتر جامعه ارتباط زیادی داشت. ما تمایل اورا به وزیر قراطای ذکرکردیم. یکی ازسیاستمداران جوان‌تر امپراطوری ازهم‌گسیختهٔ سلجوقی نیزکه‌گاهی علیه معین‌الدین پروانه عمل می‌کرد، درشمار دوستان او بود: این مرد، «برادر ما» ، «عالیجاه وپرهیزگار» فخرالدین صاحب عطا (ف. ۶۷۸ ق/۱۲۸۸ م) است‌که مدرسه‌ها، خانقاهها وسرچشمه‌های بسیار ساخت. مدرسهٔ سراسر زینت‌کاری شده‌ای‌که درقونیه نام اورا برخود دارد، یك سال پیش ازفوت مولوی به‌انجام رسید. این مدرسه بنایی است زیبا، ولی نمی‌تواند با مدرسهٔ اینجه مینارلی، درزیبایی برابری‌کند. مدرسهٔ اخیر، به‌خاطر جملات قرآنی بزرگی‌که به‌نحوی دلپسند برسنگ حکاکی شده وسردر مدرسه را پوشانده است، شهرت دارد (ساخته شده درسال ۶۵۶ ق/۱۲۵۸ م).

بازرگانان ثروتمند درجلسات مولوی حاضر می‌شدند. گفته می‌شود

که یکی ازآنان را عادت چنان بودکه صندوق‌های مملو ازکالاهای گرانبها را به‌خوانندگان ونوازندگان جلسات سماع می‌بخشید. ولی مولوی اساساً نسبت به‌طبقات متوسط ومیانهٔ جامعه همدلی داشت. کسی ازمردمان‌که خودرا از بزرگان جامعه می‌دانست، اورا سرزنش‌کردکه چرا با صنعت‌گران دوستی روا می‌دارد:

هرکجا خیاطی هست وبرازی‌وبقالی‌که هست، اورا به مریدی قبول می‌کند.

افلاکی، ۱، ۱۵۱

آنگاه مولانا ـ درنهایت صداقت ـ به یاد او می‌آوردکه رهبران متصوفهٔ دوران‌گذشته، همان‌گونه‌که ازلقب آنان برمی‌آید، ازطبقه صنعت‌گران بوده‌اند: ابوبکر نسّاج، جنید قواریری، حداد، یا حلاج[۷۵]. دیگران به‌او خاطرنشان می‌ساختندکه مردمان «بد وفضول نفس» راگرد خود آورده است. اما او جواب می‌گفت‌که:

اگر مریدان من نیك مردم بودندی، من خود مرید ایشان می‌شدم، ازآنچه بدمردم‌بودندکه به‌مریدیشان قبول‌کردم.[۷۶]

افلاکی، ۱، ۱۲۹

شمار زیادی ازفقرا ومردمان نیازمند، آستان مولانا را پناهگاه خود یافتند وموضوع بسیاری ازمکتوباتش طلب‌کمك برای آنهاست: آیا نمی‌توان آنان را ازمالیات معاف‌گردانید، یا پیرامون وزیر شغلی به‌آنان داد، یا پولی به‌آنان بخشیدکه قرضهای خودرا بپردازند؟

هیچ موضعی نداردکه شب آنجا پناه‌گیرد، مادرش درویش خدا وشوهرمادرش بدخو وتند وتنگ‌دست، ومنع‌کرده کودك راکه درخانهٔ من میا ونان من مخور...[۷۷]

مکتوبات، ش ۶۰

گاه می‌شدکه ازوزیر یا فقیهی متمکن، درخواست‌کندکه به‌فلان یا بهمان‌کس، درمسجدی یا مدرسه‌ای، شغلی معین دارد یا از وزیر بخواهدکه ازفلان

سوداگر فقیرشریف، ظروف مسین بخرد وبهای آنـرا عاجلاً بپردازد...[٧٨].
مولانا پیوسته به‌آنان‌کـه درمحضرش بودند این‌کلام خداوند را یادآوری می‌کردکه : ومن احیاها فکانما احیاألناس جمیعاً... (مائده ، ٣٢) (وهرکه نفسی را حیات بخشد، مثل آن است‌که همهٔ مردم را حیات بخشیده).

درهرصورت، باید خاطرنشان‌کردکه مولوی با تمام دلسوزی وشفقتی که نسبت به‌صنعتگران فقیر ابراز می‌داشت، ازروستاییان خام وکج‌رفتار بیزار بود وبرضد زندگی روستایی‌که آدمی را «احمق» می‌سازد، سخن می‌گفت[٧٩].
او یقیناً با هیچ نـوع هرج ومرج‌طلبی‌کـه دربعضی‌گروههـا به رهنمونـی درویشهای سرگردان دیده می‌شد، همدلی نداشته وهمواره بـراهمیت نظم وترتیب عالم وجودکه درآن هرآفریده‌ای را وظیفه‌ای مقـرر است، تأکید می‌کرد. او عالم ظاهـر را قشر هسته می‌داندکـه تنها، چشم بینای مؤمن‌کامل می‌تواند ازآن طریق، به‌باطن جاوید نظر اندازد وپی‌ببرد. بنابراین، آگاه بود که ظواهر وبواطن را نیز وظیفه‌ای درخور مقرر است.

> . . . دانهٔ قیسی را اگر مغزش را تنها درزمین بکاری چیزی نروید، چون با پوست به‌هم بکاری بروید...[٨٠]
>
> فیه ، ١٤٣

همچنین می‌گفت‌که صورظاهری رفتار، بیانگر تمایل درونی است. همچنانکه :

> . . . ازعنوان نامه بدانندکـه نامه برای‌کیست... ازتعظیم ظاهر وسرنهادن وبه‌پا ایستادن معلوم شودکـه درباطن چه تعظیم‌ها دارند وچگونه تعظیم می‌کنند حق را...[٨١]
>
> فیه ، ١٤٩

روش زندگی او، روشی بی‌آلایش بود وبدین سبب پیشوای شهرنشینان شد، درحالی‌که روستاییان وچادرنشینان به‌حاجی بکتاش معـاصر او ودسته‌های کوچکتر درویشانی‌کـه درسراسر آناطولی سرگردان بودنـد، ابراز علاقـه می‌کردند. ازاین روش فکری شهرنشینان، فرهنگ اشرافی‌تری شکل‌گرفت‌که صفت ممیزهٔ سلسلهٔ مولویهٔ دوره‌های بعد را نشان می‌دهد.

همچنین نباید ازیاد بردکه مولوی تعدادی مرید ودوستدار ازطبقهٔ نسوان نیز داشت. او دربرخی ازمکتوبات، بانوان خیّر وزاهد را فراوان می‌ستاید.[۸۲] حتی یکی ازاین بانوان زاویه‌ای بنیاد نهاد ودرآنجا چونان شیخ خانقاه عمل می‌کرد. آمدن مولوی به‌کاروانسرای ضیاء ،که به‌برخی عمل‌های ناشایست مشهور بود، دختر «چنگی» زیبارویی را [۲۹] که دراین‌کاروانسرا سکونت داشت، تحت‌تأثیرقرارداد واورا به زندگی پاك ودیندارانه‌ای‌کشید.[۸۳] افلاکی می‌گویدکه : همسر امین‌الدین میکائیل، که زمانی نایب خاص سلطان بود، مولوی را به جلسات [سماع] کـه درخانـه‌اش برگزار می‌شد دعـوت می‌کرد و [بانـوان شرکت‌کننده درسماع] اوراگلباران می‌کردنـد.[۸۴] همسر سلطان غیاث‌الدین «اتفاقاً خواست‌که به قیصریه رود»، صورتگری رومی را وادارکرد تا صورت مرشد معزز اورا بکشد، زیراکه «تحمل بار نارِ فراق آن حضرت نداشت.»[۸۵] [۳۰] درزمانهای بعد، بانوانی همچون دختر سلطان ولد، با موفقیت تمام، درگسترش سلسلهٔ [مولویه]کوشش‌کردند.[۸۶]

مولوی [همسر دوم خود] کراخاتون را (ف. ۶۹۱ ق/۱۲۹۲ م) که پس ازمرگ همسر نخستین به‌عقد خود درآورد، چنین می‌ستاید:

> درجمال وکمال، جمیلهٔ زمـان وسارهٔ ثانی بود ودرعفت و عصمت، مریم عهد خود.[۸۷]
>
> افلاکی ، ۲ ، ۶۲۱

مولوی ازکراخاتون صاحب دوفـرزند شد: یك پسر ویك دختر. بنابرروایت افلاکی، وقتی‌که پسر[سوم] مولانا به‌نام عالم به‌دنیا آمد، مولانا این واقعه را بابرگزاری هفت روز سماع جشن‌گرفت [۳۱] وبه خوشامدگویی این نوگل بستان، غزلی زیبا سرود.[۸۸] عالم، ابتدا به‌خدمات دولتی داخل شد، ولی سپس به‌خاطر شادی پدر، خرقهٔ درویشی پوشید.[۸۹] دختر مولوی، ملکه خاتون، با مردی به‌نام شهاب‌الدین ازدواج‌کرد. روزگار مولانا به‌عبادت وتفکر ومباحثه وزمانی هم به‌جلسات سماع می‌گذشت. درروزهای تابستان، به همراه یاران ومریدان، برای تفرج به سوی [باغهای] ِمرام می‌رفت وازصدای ملایم آسیابی

که دربالای تپه قرار داشت، لذت می‌بـرد، وسالی یکبار میل می‌کردکه بـه چشمه‌های آب‌گرم ایلغین برود.

سه مرحلهٔ الهام‌بخش دروجود مولوی تکرار شد. پس‌ازتجربهٔ سوزان و پرالتهاب عشق شمس‌الدین، او در صحبت صلاح‌الدین آرامش روحی یافت. تأثیر ونفوذ حسام‌الدین چلبی اورا به‌نهایت‌کمال فکری رساند. او پس ازسیر صعودی درعشق شمس وآرامش دردوستی با زرکوب به شکل مرشد وشیخ به‌دنیا بازگشت وخودرا بصورت معلم ملهم ظاهرکرد وبدان مقام‌که صوفیان «سیر نزولی» می‌گویند، وارد شد.

حسام‌الدین‌بن حسن اخی‌ترك، ازطبقهٔ متوسط قونیه بود. ازنام پدرش چنین معلوم می‌شودکه او احتمالاً یکی ازاعضای طریقهٔ فتوت بوده است. دراین طایفه ، صنعتگران، بازرگانان ودیگر مردمانی به‌هم پیوسته بودندکه به‌داشتن زندگی بی‌آلایش ویك‌رنگ شهرت داشتند وسرمنشأ ایجادگروههای فتوت ایرانی وعرب شدندکه بازهم آرمانهای تصوف، بدان راه یافته بود. فتیان، پاسبان آسایش زندگی برادران دینی خود بودند، ازغریبه‌ها مهمانداری می‌کردند وگروه صمیمی ومتحدی را تشکیل دادندکه مراقب نیازهای عامهٔ مردم بود [۳۲].

حسام‌الدین به‌نحو غیرمنتظره‌ای به زندگی مولانا وارد نشد، بلکه سالها با او معاشر بود. گفته می‌شودکه شمس تبریزی شیفتهٔ زهد ومجاهدهٔ این جوان‌که بعداً علیرغم مخالفتهای رقیبان، به سمت شیخ خانقاه ضیاءالدین وزیرگماشته شد، بوده است.[۹۰] سپهسالار درستایش «لطافت مزاج» چلبی[۳۳] می‌نویسدکه او درد دوستان را درجسم خود احساس می‌کرد ونمونهٔ مهربانی وفروتنی بود وحتی درشبهای زمستان، هرگز ازحرم خانهٔ خداوندگار خویش استفاده نمی‌کرد، بلکه :

> . . . به وجود سرما وبرف وباران، به سرای خویش رفتی وتجدید وضوکرده ، بازآمدی.[۹۱]

سپه ، ۱۴۵

مولوی، عموماً درمکتوباتش اورا «جنید زمان» می‌خواند وبرخی‌ازمکتوباتش حکایت ازعشقی داردکه او نسبت به‌این دوست احساس می‌کرده است، دوستی که با او به‌وصال‌کامل روحانی رسیده بود. مولوی اورا چنین می‌خواند:

هم فرزند مرا، هم پدر، هم نور مرا، هم بصر...[۹۲]

مکتوبات ، ش ۱۲۸

این حسام‌الدین بودکه الهام‌بخش مولوی‌گردید تا تعلیمات، آراء وافکار وخلاصه جملهٔ دانش خودرا برای استفادهٔ مریدان، که او نیز یکی ازآنان بود، برروی کاغذ آورد. اینان به‌خواندن اشعار بزمی عطار وسنایی (اصولاً «منطق‌الطیر ومصیبت‌نامه») اشتغال داشتند، ولی او می‌خواست‌که ازتعلیمات موثق خداوندگارش برای آموزش استفاده برد. مولوی بااین خواهش‌معشوق ومریدش موافقت‌کرد وبه سرودن آنچه‌که به «مثنوی معنوی» مشهور است، پرداخت. حسام‌الدین وظیفهٔ تحریر را برعهده‌گرفت: مولوی درپایان یکی از پرتب‌وتاب‌ترین غزلهای‌ستایش‌آمیز خودکه پس‌از مرگ‌شمس سروده است، می‌گوید:

ای حسام‌الدین، تو بنویس مدح آن سلطان عشق
گرچه منکر درهوای عشق او دق می‌زند.[۹۳]

۷۷۶۱/۷۳۸/۲/د

سالیانی‌که حسام‌الدین درمصاحبت خداوندگارش بود، هرشعری راکه درخیابان وحمام یا درحین سماع ویا درخانه برلبان‌او جاری‌می‌شد، می‌نوشت، یکبار دیگر آن شعررا می‌خواندکه پس ازاصلاح میان شاگردان ومریدان انتشار می‌یافت.

اشعاری‌که بدین ترتیب به‌وجود آمد، دربحرساده ، روان وآسان رمل مسدس (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) سروده می‌شودکه پس‌ازسنایی وعطار دراشعار آموزشی عرفانی به‌کار برده شده است.

دشوار است بگوییم‌که مولوی سرودن «مثنوی» را کی آغازکرد: معمولاً چنین می‌پندارندکه حسام‌الدین صرفاً پس‌ازفوت صلاح‌الدین به‌صورت

منبع الهام مولوی پدیدار شد، ولی ما ترجیح می‌دهیم که تاریخ‌شماری عبدالباقی گولپینارلی را بپذیریم. او براستی ثابت می‌کند که یکی ازداستانهای دفتراول «مثنوی» به‌خلفای عباسی‌بغداد، چنین‌اشارت داردکه فی‌الحال برسرقدرتند.[۹۴] ازآنجاکه آخرین خلیفهٔ عباسی درسال ٦٥٦ ق/١٢٥٨ م ، به‌دست مغولان کشته شد، دفتر اول‌که ٤٠٠٠ بیت دارد، ممکن است درزمانی بین سالهای ٦٥٦ق و٦٥٤ق/١٢٥٨م و١٢٥٦م، املاء شده باشد. یکی‌ازاشعارمورخ«دیوان شمس»که باگزارش‌گونه‌ای غریب، اشاره به‌حملهٔ مغول به‌حوالی قونیه دارد، این موضوع را تأیید می‌کند. آن تاریخ، ٥ ذیقعدهٔ ٦٥٤ ق/٢٥ نوامبر ١٢٥٦ م است وغزل هم تخلص حسام‌الدین را درخود دارد.[۹۵] بنابراین حسام‌الدین پیش ازاین، دردل مولانا جای داشته است. درابتدای دفتردوم مثنوی، نیزسخنی است‌که آن را بیان می‌کنیم: مولوی شکوه می‌کندکه اززمان اتمام دفتر اول، مدت مدیدی گذشته‌است: درحین سالهای٦٥٦ ق و ٦٦٢ ق/١٢٥٨ م و ١٢٦٣ م (تاریخ اخیر درابیات ٦ـ٥ دفتر دوم مثنوی آمده است) مرگ صلاح‌الدین، سبب داغدیدگی عمیق جلال‌الدین‌گشته ، قدرت ادامهٔ آموزش شعری را از وی سلب‌کرده بود وحسام‌الدین به مصیبت مرگ همسرش مبتلا شدکه این واقعه نیز سبب قطع الهام‌گردید. درسال ٦٦١ ق/١٢٦٢ م بودکه حسام‌الدین رسماً به مقام خلیفهٔ مولانا منسوب‌گشت: این یار جوان، درابتدای مثنوی، در گفت‌وگوی راجع به رمزشمس [٣٤] به‌صورتی ظاهر می‌شودکه هنوز مراحل کمال را طی نکرده وبالنسبه خام است.[۹۶] اما دراین هنگام به‌آنجا رسیدکه توانست به مقام خلیفهٔ روحانی راستین مولوی پذیرفته شود.

املاء مثنوی تقریباً تا زمان آخرین بیماری مولوی، ادامه یافت. این کتاب براساس روشی منظم پی‌افکنده نشده وفاقد طرح معماری است. ابیات آن به‌یکدیگر پیوسته است ونامتجانس‌ترین اندیشه‌ها، به‌کمك پیوندهای واژگانی ورشته داستانهای ازهم‌گسسته ، به‌یکدیگر بافته می‌شوند. صورخیال متنوع است و یك تصویر واحد می‌تواند به‌مفهوم متضاد خود نیز به‌کار برده شود. مولوی همه نوع پیوندهای‌گرفته شده اززندگی روزمره را دراین

کتاب به‌کار برده است. دراشعار غنائی خود نیز چنین‌کرده بود. او رگه‌هایی ازسنتهای هتیان، یونانیان، رومیان ومسیحیان راکه درخراسان وآناطولی زیسته ونشانه‌هایی ازمیراث روحانی‌خود برجای گذارده‌بودند، روشن می‌سازد. مولوی موضوعات ومضامین خودرا ازرویدادها، افسانه‌ها، سرگذشت اولیا وداستانهای محلی برمی‌گیرد ومباحثات نظری راجع به جبر واختیار، عشق ونیاز ویا اندیشه‌های مربوط به تمثیلات واحادیث نبوی را درلابلای آنها می‌گنجاند. گاهی چنین به‌نظرمی‌آیدکه عنوان یکی‌ازفصول«احیاء علوم‌الدین» غزالی را پی‌گرفته است وگاهی داستانهای وقیح وموهن را بی‌پرده درآن میانه می‌گنجاند وسپس آنها را به‌صورت مفاهیمی روحانی ومعنوی شرح می‌دهد. داستانهای‌کهن‌که قرنها یا هزاران سال برآنهاگذشته است، به‌همان‌گونه‌که از هندوستان تا روم شرقی زنده بوده‌اند، با سخنانی درهم‌آمیخته می‌شودکه برعادات ورسوم ایرانیان وترکان زمان خود او اشارت دارد.

مولوی زمانی‌که دفترششم مثنوی را آغازکرد، می‌دانست‌که این آخرین بخش اثرعظیم اوست؛ حتی آخرین داستان، فاقد نتیجه‌گیری منطقی است. مولوی پس اززندگانیی‌که طی آن به‌بلندترین قلل عشق روحانی دست یافت، فرسوده شده بود. پس ازچشیدن مزهٔ سوزان‌ترین اشتیاق، گرانبارترین آوارگی ازوطن ووصال غایی روحانی افاضهٔ ۳۰/۰۰۰ بیت شعر غنایی وبیش از ۲۶/۰۰۰ بیت شعرآموزشی، سخن‌گفتن با یارانش‌که درفیه مافیه ثبت است وانشاء نامه‌های بیشمار برای مساعدت به همشهریان خود ـ پس ازاین همه بود که احساس خستگی‌کرد.

علاوه براین، اوضاع سیاسی آناطولی هرسال وخیم‌تر می‌شد. حتی شگفت‌انگیزترین بناها، نظیر همانهاکه درسیواس چند سال پیش ازمرگ مولانا ساخته شد (وآمیخته‌ای ازتمام معانی هنرهای قابل تصور، نماهای آنها را به عالیترین صورت با نقاشیها وخطوط تزیینی آراسته بود)ـ حتی آن بناها هم نتوانست این واقعیت را پوشیده داردکه سلجوقیان نه‌تنها استقلال خودرا ازدست داده بودند وپیوسته به مغولان باج وخراج می‌پرداختند بلکه براثر

منازعات سیاسی داخلی وکشتار متقابل ملوك طوایف تضعیف شده بودند. مولوی ازسوء رفتار سربازان که به‌خانه‌های مردم می‌ریختند وازحوادث ناخوشایندی که ساکنان دانشمند قونیه را مبتلا ساخته بود، شکایت می‌کند.[۹۷] بسیاری ازافرادی که نسبت به صحنهٔ سیاسی بینش ژرف‌تری داشتند، پس از فوت مولوی آناطولی را ترك گفتند وبه سوریه ومصر رفتند. سوریه بخشی ازحکومت ممالیك شده بودکه درسال ۶۴۸ ق/۱۲۵۰ م تأسیس شد.

بیبرس [الملك‌الظاهرركن‌الدین] نخستین سلطان ازسلسلهٔ ممالیك مصر بودکه درجنگ سرنوشت سازعین جالوت، به سال ۶۵۸/۱۲۶۰ مغولان را متوقف ساخت وممالیك پس ازآن به‌صورت دیوار مستحکم دربرابرمغولان درآمدند.

مولانا در روزهای پائیزی سال ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م روبه‌پژمردن‌می‌رفت وپزشکان ازتشخیص بیماری او ناامید بودند. درکنارش طشتی پرازآب یافتند. ولی علیرغم تمام تلاشها، ضعف برتمام جسمش مستولی بود. دوست مولانا، حکیم اکمل‌الدین طبیب ـ مشهور به شارح «قانون» ابن‌سینا ـ همانند صمیمی‌ترین دوست او، سراج‌الدین تتاری، درکنارش ماند. سراج‌الدین همان کسی است‌که مولانا به‌دیدار وی رفته وبا او راجع به شمس‌الدین گفت‌وگو کرده بود. دوستان دیگر، مریدان وشاگردان وهمکارانش بربالین او به‌دیدنش آمدند. مولاناباخواندن‌اشعاری‌دربارهٔمرگ‌که‌دری به‌سوی‌زندگی‌نواست‌آنان را تسلی می‌داد.وی در دوران زندگی‌خود بارها به‌این موضوع پرداخته بود.

زلزله‌های پیاپی قونیه مردم را پریشان ساخت وتمامی‌آنان‌که ازبیماری مولانا آگاهی یافتند به‌قونیه آمدند تا عشق واحترام خویش را نسبت به‌وی ابراز دارند. مولانا درروز پنجم جمادی‌الاخر ۶۷۲ ق/هفدهم دسامبر ۱۲۷۳ م به‌وقت غروب آفتاب درگذشت.

درآیین خاکسپاری او همهٔ قومهای آن ولایت حاضرآمدند. مسیحیان ویهودیان هریك به‌روش آیین خویش، درمراسم تدفین او شرکت‌کردند، زیرا مولوی همواره با جمعیت غیرمسلمان شهر به‌نیکی رفتارکرده بود... آنان اورا

چنین می‌ستودندکه : «او عیسیِ ما بود، او موسیِ ما بود...»[۹۸] پس ازانجام آیین مذهبی خاکسپاری، سماع وموسیقی ساعتها ادامه یافت.

اگر برگور من آیی زیارت
ترا خرپشته‌ام رقصان نماید
میا بی‌دف به‌گور من برادر
که دربزم خدا غمگین نشاید[۹۹]

د/۲/۶۸۳/۵ و ۷۱۰۴

پس ازآن، قونیه درسکوت فرورفت.

گفته می‌شودکه درخانهٔ مولوی گربه‌ای بودکه تا یك هفته پس‌ازمرگ او غذا نخورد وجان داد. دختر مولانا، اوراکنارگور پدر به‌خاك سپرد. او دراشعار خودگاه‌گاه به‌حیوانات اشاره می‌کند. وی آنها را به‌تسبیح مداوم خداوند مشغول می‌دید وبه‌آسانی می‌توانست ازآنها به‌صورت نمونه‌ها یا نمایه‌های رفتار بشر استفاده‌کند.

جامی حکایت می‌کندکه اندکی‌پس‌ازفوت مولوی، صدرالدین‌قونوی، شمس‌الدین افلاکی، فخرالدین عراقی ودیگر رهبران صوفیه باهم نشسته بودند وازمرشد درگذشته یاد می‌کردند وعارف بزرگ صدرالدین گفت:

اگر بایزید وجنید دراین عهد بودند غاشیهٔ این مرد مردانه را برگرفتندی ومنت برجان خود نهادندی؛ خوانسالار فقر محمدی اوست. ما به‌طفیل وی ذوق می‌کنیم ...[۱۰۰]

نفحات ، ٤٦٤

تا امروز سیل زایران آرامگاه او هرگز قطع نشده است. هرچند مولوی نمی‌خواست‌که برآرامگاه او ساختمانی مجلل برپا دارند وهمانند بسیاری از درویشان دوست می‌داشت‌که آفتاب وباران غبارگور اورا لمس‌کنند، ولی دوستداران توانگرش، به‌زودی‌گنبد باشکوهی درآرامگاه او ساختندکه قبّهٔ خضراء (گنبد سبز) گفته می‌شود ودرمیانهٔ مجموعه‌ای ازبناها شامل یك خانقاه کامل با حجره‌ها، مطبخ وسیع وکتابخانه جای‌گرفته است. درزیر این‌گنبد

مولانا جلال‌الدین به همراه افراد خانواده و با وفاترین دوستانش دردل خاك آرمیده است. برمزارش بعضی ازپرجذبه‌ترین اشعارش را نقش‌کرده‌اند وکلمات عربی عظمت اورا می‌ستایند. مخملی مشکین‌که به زرگلدوزی شده‌است تربت اورا می‌پوشاند.

حسام‌الدین چلبی، آخرین بازتاب شمس معناکه بار نخست درشمس تبریزی ظهورکرده بود مجلس درس مولانا جلال‌الدین را ادامه داد.[۱۰۱]

سنت شعری، الهام وشکل آن

جلال‌الدین عمیقاً تحت تأثیر دوتن ازپیشینیان خود درزمینهٔ شعر عارفانه و بخصوص «مثنوی»، یعنی سنایی وعطار قرار داشت. اغلب این بیت را :

عطار روح بود و سنایی دوچشم او
ما از پی سنایی وعطار آمدیم [۱]

دلیل احترام عظیم او نسبت به‌آن دومرد بزرگ دانسته‌اند. درهرحال، عبدالباقی گولپینارلی اخیراً نشان داده است‌که این شعررا باید به‌نحو دیگری خواند، یعنی مصراع دوم چنین است: ما قبلهٔ سنایی وعطارگشته‌ایم.
این تغییر الفاظ، خودِ مولوی را درمقامی برتر ازآن دوشاعر پیشین قرار می‌دهد.[۱]

شکل صحیح این بیت هرچه باشد، درهرحال نمی‌توان انکارکردکه مولانا اهمیت این هردو سلف خودرا درقالب ترکیبات‌گوناگون تأییدکرده است. او با معنای نام آنان بازی می‌کند وازسنای سنایی وفردیت فریدالدین سخن‌می‌گوید،[۲] یا آنان‌را با نام بایزید بسطامی پیوند می‌دهد.[۳] به‌چشم مولوی، عطار «عاشق» وسنایی «شاه وفائق» پدیدار می‌شود، حال آنکه او خود نه این است ونه آن، بلکه وجود خودراگم‌کرده است.[۴] این امر نشان می‌دهدکه مولوی، سنایی را فائق، یعنی برتر، می‌داند. مولوی حقیقتاً ازحکیم غزنوی بیشتر متأثر بوده است تا عطار. شاید این امر ـ دست‌کم تا اندازه‌ای ـ به‌علت

نفوذ برهان‌الدین محقق برمولوی باشد، زیرا مردم هم اورا بدان سبب سرزنش می‌کردندکه «شعر سنایی درسخن بسیار می‌آورد»*[۲]. به‌طورکلی‌چنین‌به‌نظر می‌رسدکه شیوهٔ بیان صریح وتوانمند سنایی بخصوص دراشعار مولانا رجعت کرده است. مولانا وقتی به مسائل عارفانه وعشق وایمان صادقانه می‌پردازد به شاعر غزنوی نزدیک‌تر است تا به عطار، طالب بیقراری که پیوسته هاله‌ای ازافسردگی داستانهای منظوم اورا درخودگرفته است. سخن سنایی درمقایسه با عطار خشن‌تـر وازلطافت‌کمتری برخوردار است. پژواك طرزسخن اورا، هرچند تلطیف شده ، به سهولت می‌توان درشیوهٔ شاعری مولوی آشکاریافت.

مرثیهٔ جلال‌الدین دربارهٔ سنایی، یکی ازمشهورترین غزلیات اوست‌که درعین سادگی احساس‌انگیز ومؤثر است:

گفت‌کسی: «خواجه سنایـی بمرد»
مرگ چنین خواجه نه‌کاریست خرد...[۶]

د/۲/۱۰۰۷ ، /۱۰۶۳٤

درهرحال، این غزل چیزی جزتضمینی استادانه ازقطعه‌ای‌که خود سنایی اندکی پیش ازمرگش سروده است، نیست. (سنایی نیز مضمون را ازمرثیه‌ای‌که رودکی ساخته‌گرفته است):

مرد سنایی نه همانـا بمرد
مردن آن خواجه نه‌کاریست خرد[۷]

سنایی/دیوان/۱۰۵۹

در«مثنوی»، به حکیم غزنوی فراوان اشارت رفته است[۸] ومولوی ابیاتـی ازغزلیات و«مثنویهای» گوناگون اورا به‌صورت نقطهٔ آغازین داستانهای خود به‌خدمت می‌گیرد،[۹] وآنها را اغلب درمیانهٔ محاضرات ومذاکرات خود، مضبوط در«فیه مافیه»، نیزگنجانیده است. بسیار شگفت‌آور است‌که مولوی بارهـا «الهی‌نامه» را به سنایی نسبت می‌دهد ونه به عطار [۳]که مؤلف حقیقی آن است.[۱۰] دربسیاری موارد، می‌توان بیتی را دراشعار مولوی پیداکردکه شبیه بیتی از سنایی است ویا مولوی شکل‌آن‌شعررا تغییرداده[۱۱]ـ ازشعرهای‌لطیف

عاشقانه گرفته تا ابیات مشهوری که در «مثنوی» دیده می‌شود:

با چنین گلرخ نخسبد هیچ‌کس با پیرهن،[۱۲]

دیوان سنایی ، ٤٨٨

ونیز تا سخنان سخت نابهنجاری که از «کارنامهٔ بلخ» سراسر هزل ومطایبه‌آمیز او الهام یافته است.[۱۳] سنایی نیز همانند مولوی نی را می‌ستاید. داستان بعد ازابیات آغازین «مثنوی» که درآن، نی ازاسرار شاه حکایت می‌کند، اسراری که به دریاچه سپرده شد، نیز جزء جزء در «حدیقهٔ» سنایی آمده است.[۱٤] اصل این داستان به قصهٔ یونانی میداس شاه بازمی‌گردد[۱٥] (که درگوردیون نزدیك قونیه می‌زیست) این داستان درسرزمینهای اسلامی به‌صورت حکایت دیگری دربارهٔ علی‌بن‌ابیطالب(ع) نقل شده‌است که اسراری راکه پیامبر[ص] بـر او فاش ساخته بود به نیستان دریاچه سپرد ونی بعد ازآنکه ازنیستان بریده شد آن رازها را آشکارکرد. داستان «کوروفیل» نیزکه دراصل هندی است، از سنایی گرفته شده‌است وشاید سنایی آن را ازابوحامد غزالی، همزمان مسن‌تر خود آموخته باشد.[۱٦]

بعضی ازتعبیرات دلخواه مولوی مثل برگ بی‌برگی، نوآوردهٔ سنایی است. بی‌برگی به معنای فقروقناعت روحانی ترکیبی است که هردو شاعر دوست می‌دارند آنرا به‌کلمهٔ عامه فهم برگ‌پیوند دهند.

پای این میدان نداری جامهٔ مردان مپوش

برگ بی‌برگی نداری لاف درویشی مزن[۱۷]

دیوان سنایی ، ۹۸۷

اشارهٔ دیگری که بین سنایی ومولوی مشترك است (ودراشعار عطار اگرهم باشد بسیار نادر است) داستان ابوهریره وانبان معجز نشان اوست که دست صدق را درآن فرونهاد تا عجایب برآورد.[۱۸]

اگرچه سنایی احتمالاً درصنایع لفظی‌وفن‌ومهارت شعری برترازمولوی است ــ ودورهٔ نخست زندگی‌اش درمقام مدیحه سرای دربار دال برمهارت وی درمشکل‌ترین تعبیرات شعری است ــ اماگاهی درشعرهایش کلمات بحور شعر

عربی یا اوزان موسیقایی را به‌کار می‌برد:

تن تنناتن تنن، تن تنناتن تنن[۱۹]

دیوان سنایی ، ۵۱۵

مولوی نیز به‌این رویه بسیار شایق است؛ اما این‌کلمات درشعر مولوی بیان واقعی سرمستی حاصل ازموسیقی است. این هردو شاعر عارف مجموعه‌ای ازضرب‌المثلها ومطایبه‌ها را به‌طور مشترك به‌کارمی‌برند. البته به‌آسانی می‌توان اشارات بسیاری به‌اشعار عطار یا اقتباساتی ازشعر او را درآثار مولوی آشکار دید.

همین وزن «مثنوی مولوی»، رمل مسدس «منطق‌الطیر» عطار را به ذهن متبادرمی‌سازد. آن‌گونه‌که ازمآخذبرمی‌آید، جلال‌الدین به‌ویژه به«منطق‌الطیر» و «مصیبت‌نامه» سخت علاقه‌مند بوده است. «مصیبت‌نامه» سفرهای روحانی درعوالم چهل‌گانه را شرح می‌دهدکه طی آن هرآفریده‌ای آرزوی خویش را برای بازگشت به سوی خداوند بیان می‌کند تاآنکه قهرمان داستان خداوند را دراقیانوس جان خویش می‌یابد. این هردو مثنوی‌که سیرعارفانه یا سفرمعنوی سالك موضوع اصلی آنهاست به جهان‌بینی مولوی ارتباط پیدا می‌کند. داستان پسرك هندو ومحمود غزنوی را هم مولوی ازعطارگرفته است.[۲۰] یکی از ژرف‌ترین سخنان مولوی دربارهٔ دعا تقریباً کلمه به‌کلمه از«منطق‌الطیر» برداشته شده است.

هم دعا ازتو اجابت هم زتو[۲۱]

منطق‌الطیر، ۲۴۱

عطار دربارهٔ آتش عشق‌که همه چیز را می‌سوزاند می‌سرایدکه :

کس در این وادی بجز آتش مباد

وآنکه آتش‌نیست عیشش خوش‌مباد[۲۲]

منطق‌الطیر ، ۲۴۲

واین مضمون درست همان است‌که مولوی درآغاز «مثنوی» خطاب به‌خواننده می‌گوید:

هرکه این آتش ندارد نیست باد [٤]

تمثیل شخص احول که همه‌چیز را دوتا می‌بیند ونمی‌تواند تصورکند که آنچه می‌بیند یکی‌است، نیز از«منطق‌الطیر»گرفته شده‌است.[٢٣] این تمثیل برای مشرکان که نمی‌توانند وحدانیت خداوند را تشخیص دهند، نمایهٔ خوبی است.

اما مولوی تنها آثار شعری حکیم غزنوی وشیخ نیشابور را مطالعه نکرده بود، بلکه ـ مانند هرفرد تحصیل‌کردهٔ آن روزگار ـ درادبیات پارسی وعربی، هردو، کاملاً متبحر و زبردست بود و جابجا دراشعارش ازپارسی وعربی خواندنش نشانه‌هایی می‌توان یافت ومجموعهٔ داستانهای «کلیله ودمنه» درآن میان ممتازترین مقام را داراست: این داستانهاکه به بیدپای نسبت داده شده است، درسدهٔ دوم/هشتم به زبان عربی برگردانده شد وبه‌صورت یکی ازمهمترین منابع الهام‌بخش درآمد ونه‌تنها دانشمندان، شاعران وصوفیان مسلمان ازافسانه‌های آن دربارهٔ رفتار حیوانات برای توضیح وبیان آراء نظری خود استفاده‌کردند، بلکه فیلسوفان وادیبان اروپایی نیز نسل اندر نسل تازمان لافونتن ازآن بهره بردند. «کلیله ودمنه» به‌طور قطع الهام‌بخش مولوی بوده وتمایل او به‌صور خیال حیوانات شایان توجه است. بسیاری ازداستانهای «مثنوی» ازاین‌کتاب‌گرفته شده‌است. همچنانکه خود می‌گوید:

درکلیله خوانده باشی لیك آن
قشر قصه باشد و این مغزجان[٢٤]

ن/٤/٢٢٠٣

با این حال، درجایی دیگر با حالتی ازخشم، داستانهای «کلیله» را «جمله افترا» [٥] می‌خواند.[٢٥]

مسلم است‌که مولانا با حماسهٔ ملی ایران، «شاهنامهٔ فردوسی»، کاملاً آشنایی داشته است.[٢٦] هرچند قهرمانان حماسهٔ فردوسی نسبتاً به‌ندرت دراشعار او نقش می‌گیرند اما رستم، قهرمان اصلی «شاهنامه» به‌صورت مظهر انسان راستین مردمان را ازدست «مخنث‌نژاد» [٦] نجات می‌بخشد[٢٧] وقدرت خودرا درجهت نابودی پستیها نشان می‌دهد. درشعرهای دیگر شاعران پارسی نیز،

رستم اغلب با علی(ع) پیوند می‌یابد وبرابر پنداشته می‌شود، زیرا این هردو، نمونهٔ انسانیت، مردانگی وشجاعت وکوتاه سخن نمونهٔ «مرد خدا» به شمار می‌روند. هرچندکه دراشعار مولوی تقریباً تمامی صحنه‌های مربوط به‌آداب وسنن باستانی باحضور قهرمانان «شاهنامهٔ» فردوسی شکل می‌گیرد، اما در مقایسه با فحوای کلی ادب پارسی، اشارات مربوط به‌این قهرمانان درآثار مولانا زیاد نیست.

جلال‌الدین داستانهای عاشقانهٔ ادبیات پارسی میانه را خوانده بود، ازآن جمله است «وامق و عذرا»[۲۸] و «ویس و رامین»[۲۹] گرگانی. قهرمانان این هردو داستان دراشعار او به‌صورت نمونه‌های مستند عشاق درمی‌آیند. مولانا همچنین ازسخن نظامی درشعرهای خود می‌آورد[۳۰] وبه «مخزن‌الاسرار» او اشاره می‌کند.[۳۱] قهرمانان داستانهای منظوم نظامی، مثل لیلی‌ومجنون و فرهاد وخسرو وشیرین ونیز اسکندر، درتشبیه واستعاره‌پردازی شاعرانهٔ او نقش برجسته‌ای بازی می‌کنند، نقشی‌که با خیالبندی معمول شاعران پارسی سدهٔ هفتم/سیزدهم کاملاً سازگاری دارد:

عاشق نوکار باشی تلخ‌گیر و تلخ نوش
تا ترا شیرین زشهد خسروی داروکند...[۳۲]

۷۷۹۹/۷۴۲/۲/د

ازخیالبندی مولانا چنین به‌نظر می‌رسدکه او با شعرهای خاقانی نیز به‌خوبی آشنا بوده است. برخی ازتعبیرات شگرف موجود درآثار مولوی را می‌توان درشعرهای آن مدیحه سرای بزرگ نشان‌گرفت‌که ازاستحکامی باورنکردنی ونیرویی خیال‌انگیز برخوردارند.

ازمیان آثار قدیمی‌که به زبان عربی نوشته شده‌است، مولاناگاهی از کتاب «اغانی» سخنی نقل می‌کند. این اثرمجموعهٔ مشهوری ازشعر وتاریخ ادب است‌که درسدهٔ چهارم/دهم تألیف شده‌است ـ ولی مولوی این شعرها را تنها «فرعِ شوقِ وصل»[۳۳] [۷] می‌داند، زیرا پیرامون عشق زمینی سخن‌می‌گویند. نمی‌توان یقین‌کردکه منظور ازاشاره‌هایی‌که درشعر مولوی به بوعلاء می‌شود،

شاعر فیلسوف عـرب ابوالعلای معـّری باشد. ازآنجاکه کلمهٔ بوعلاء گاهـی به‌صورت جناس خطی درکنار نام بوعلی سینای فیلسوف[۳۴] وپـزشك قـرار می‌گیرد، می‌توان گفت‌که منظور ابوالعلای معـّری است.

درخواب غفلت بی‌خبر زو بوعلی و بوالعلاء [۳]

۱/۳۲/۱/د

درشعرهای مولوی، اشاره‌هایی نیز به ابونواس شاعر خمریه سرای دربار عباسی دیده می‌شود.[۳۶] ازآثارکهن موجود درشعرهـای مولوی چنین برمی‌آیدکه او متنبّی، (ف. ۳۵٤ ق/۹٦۵ م) شاعر عرب را بسیار می‌ستاید. متنبی شاعری است‌که مدایح او اوج شعر سنتی عرب را شکل می‌دهد. مولوی چنان شیفتهٔ او بودکه شعرهایش را ازحفظ برزبان می‌آورد.[۳۷] وکـدام فاضل مسلمانی بودکه درسدهٔ هفتم/سیزدهم ازخواندن شاهکار معانی وبیان زبان عربی یعنی «مقامات حریری»، این اثر هنری ودرخشان مربوط به جناس‌ها، کلمه‌آرایی‌ها ولطیفه‌گویی‌ها، که درهرمدرسه‌ای ازمصر تا هندوستان مسلمان مطالعه می‌شد لذت نبرده باشد؟ مولوی به معشوقش چنین خطاب می‌کند:

تا فضل ومقامات وکرامات تو دیدم
بیزارم ازاین فضل‌ومقامات حریری[۳۸]

۲۷۸۳۰/۲٦۲۷/٦/د

می‌توانیم با اطمینان بپذیریم‌که بنابرسنن زمـان مولوی، او مجموعهٔ حجیم ادبیات عرب وحکمت الهی زمان خود والبته تصوف وعرفان را تحصیل‌کرده است. او «قوت‌القلوب» مکـّی، رسالهٔ قشیری وبه‌طوریقین«احیاء علوم‌الدین» غزالی را ـ که بنظر می‌رسد در«مثنوی» تا انـدازه‌ای الهام‌بخش او بوده ـ خوانده است. بسیاری دیگر ازکتب، مجموعهٔ واژگان وخیالبندیهای مولوی را غنی ساخته‌اند.

با این حال، می‌گوید:

فسانهٔ عاشقان خواندم شب و روز
کنون درعشق‌تو افسانه‌گشتم...[۳۹]

۱۵۸۰۰/۱٤۹۹/۳/د

ملاقات با شمس‌الدین اورا به‌طورکامل دگرگون ساخت وهرچند پیش ازآن ازشعرگفتن لذت می‌برد، اما شاید بجز چند بیت، احتمالاً هرگز شعری نسروده بود، زیرا هرکس‌که جویندهٔ ادب پارسی وعربی بود به‌منظورکسب مهارت فنی وذوق‌آزمایی شعری می‌گفت. دگرگونی حاصل ازاین شهود روحانی، به‌بهترین وجه درفصلی از«فیه مافیه» بازتاب یافته است، کتابی‌که مولوی سالها بعد انعکاس خویشتن‌را درآن جاری ساخت. این‌بازتاب با شعری از«دیوان» آغاز می‌شودکه سؤال آخر بیت به‌زبان ترکی است:

من کجا شعر ازکجا؟ لیکن به من در می‌دمد
آن یکی ترکی‌که آیدگویدم «هَی‌کَیمسن»

۲۰۵۸۶/۱۹۴۹/۴/د

وگرنه من ازکجا، شعر ازکجا؟ والله‌که من ازشعر بیزارم وپیش من ازاین بتر چیزی نیست. همچنان‌که یکی دست در شکمبه‌که‌کرده است وآن را می‌شوراند برای اشتهای مهمان، چون اشتهای مهمان به شکمبه است.[۴۰]

فیه، ۷۴

این‌کلمه‌ها بسیار ناملایم وخشن می‌نمایند وآدمی درشگفت می‌ماندکه چه بهای ظاهری برای آنها قایل شود؟ شاید این عارف به‌این آیهٔ قرآن علیه شاعران می‌اندیشیدکه:

وانهم یقولون مالایفعلون (شعراء، ۲۲۶) (وآنها بسیار سخن می‌گویندکه یکی را عمل نمی‌کنند). شاید هم برخی احادیث نبوی‌که درمذمت شاعری وارد شده به‌فکرش رسیده باشد [۸]. شعرگفتنی‌که ازآن، مفهوم مدیحه سرایی، عشق وترانه‌های میگسارانه‌که ازجمله مناهی دینی‌اند استنباط شود، نزد عالمی‌که درسرزمین‌های خاوری خلافت اسلامی می‌زیست، به‌حقیقت، نکوهیده‌ترین پیشه شمرده می‌شد. درپایان همان مقال [که دربالا از«فیه مافیه» آورده شد] مولوی گواهی می‌دهدکه:

من تحصیلهاکردم درعلوم ورنجها بردم‌که نزد من فضلا و

محققان و زیرکان و نغول‌اندیشان آیند تا برایشان چیزهای نفیس وغریب ودقیق عرض کنم. حق‌تعالی خود چنین خواست. آن همه علم‌ها را اینجا جمع کرد وآن رنجها را اینجا آورد که من بدین کار مشغول شوم. چه توانم کردن. درولایت وقوم ما ازشاعری ننگ‌ترکاری نبود. ما اگر درآن‌ولایت می‌ماندیم، موافق طبع ایشان می‌زیستیم وآن می‌ورزیدیم که ایشان خواستندی، مثل درس گفتن وتصنیف کتب وتذکیر ووعظ گفتن وزهد وعمل ظاهر ورزیدن.

فیه، ۷٤

بااین‌وصف، مولوی پس ازملاقات با شمس نتوانست ازبیان اندیشه‌های خویش درقالب شعر خودداری کند:

. . . داعیه‌ای بود عظیم که موجب گفتن بود...[٤١]

فیه، ۱۹۹

وهمان‌گونه‌که خودگواهی می‌دهد آن «داعیه» درگذر زمان «فاتر» شد [۹] می‌توان چنین استنباط کردکه دراینجا منظور مولوی ازشعرگفتن، صرفاً سرودن اشعار غنایی است، وگرنه داعیه‌ای‌که وی را وادار به سرودن «مثنوی» کرد، یقیناً تا سالهای آخر زندگی‌اش ادامه یافت... مولوی باوجود چنین فتوایی که دربارهٔ شاعری دارد می‌دانست‌که :

بعد من صد سال دیگر این غزل
چون جمال یوسفی باشد سمر[٤٢]

۱۱٦٤۰/۱۱۰۰/۳/د

او دربسیاری ازبیتها حال خودرا وصف می‌کند:

درخواب سخن نه بی‌زبان می‌گویند؟
در بیداری من آنچنان می‌گویم[٤٣]

۱٦۲۵۱/۱۵٤۷/۳/د

هرموی من‌ازعشقت بیت‌وغزلی گشته
هرعضومن‌ازذوقت خمّ عسلی گشته[۴۴]

د/۵/۲۳۲۹/۲۴۶۵۵

ما ازاینجا به مستند اساسی همهٔ شاعران عارف پی می‌بریم که : شعر عرفانی تاچه اندازه ازضمیر ناخودآگاه شاعر عارف برمی‌خیزد ونیز شاعر عارف تاچه اندازه این مسئله را احساس می‌کندکه واسطهٔ الهامی بیش نیست وازخویشتن هیچ اراده‌ای ندارد وخودرا به‌طور مطلق به‌دست الهامی سپرده‌که هیچ جای اختیار برای وی نگذاشته است وتاب مقاومت دربرابرآن را ندارد.

گرمن غزل نخوانم ، بشکافد او دهانم ...[۴۵]

د/۶/۲۹۳۸/۳۱۱۸۳

وقتی‌که آدمی به‌این مسئله می‌اندیشد، معمولاً به‌یاد این بیت «مثنوی» می‌افتد که مولوی خطاب به حسام‌الدین می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من[۴۶]

ن/۱/۱۷۲۷

این معشوق است‌که الهام‌بخش است وشاعر را وادار به شعرسرودن می‌کند. عارف بی‌پرتو معشوق «بی‌زبان» است.[۴۷] [۱۰] این معنی دربارهٔ شمس‌الدین، یعنی نیرویی‌که بطورمسلم نخستین منبع الهام مولوی بود، بیشترمصداق دارد.

هله بنشین، توبجنبان سرومی‌گوی: «بلی»
شمس تبریز نماید به تو اسرار غزل[۴۸]

د/۳/۱۳۴۴/۱۴۲۲۲

عارف همانندکوه سیناست‌که «ندای» معشوق الهی[۴۹] در او انعکاس می‌یابد وتکرار می‌شود و او آن «صدا» را بازمی‌گوید[۱۱] یا همانند داود است‌که دردل آتش می‌سوزد و زبور عاشقانه می‌سراید، حال آنکه مقلد، فقط مثل دیوار وطوطی‌کلماتی را بازمی‌گرداند وبازگو می‌کندکه با مصادیق آنها آشنا نیست.[۵۰] جان‌مایهٔ الهامی‌که بعد ازغیبت شمس وجود مولوی را درخود غرق

هرموی من‌ازعشقت بیت‌وغزلی گشته
هرعضومن‌ازذوقت خمّ عسلی گشته[۴۴]

د/۵/۲۳۲۹/۲۴۶۵۵

ما ازاینجا به مسئلهٔ اساسی همهٔ شاعران عارف پی می‌بریم که : شعر عرفانی تاچه اندازه ازضمیر ناخودآگاه شاعر عارف برمی‌خیزد ونیز شاعر عارف تاچه اندازه این مسئله را احساس می‌کندکه واسطهٔ الهامی بیش نیست وازخویشتن هیچ اراده‌ای ندارد وخودرا به‌طور مطلق به‌دست الهامی سپرده‌که هیچ جای اختیار برای وی نگذاشته است وتاب مقاومت دربرابرآن را ندارد.

گرمن غزل نخوانم ، بشکافد او دهانم ...[۴۵]

د/۶/۲۹۳۸/۳۱۱۸۳

وقتی‌که آدمی به‌این مسئله می‌اندیشد، معمولاً به‌یاد این بیت «مثنوی» می‌افتد که مولوی خطاب به حسام‌الدین می‌گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من
گویدم مندیش جز دیدار من[۴۶]

ن/۱/۱۷۲۷

این معشوق است‌که الهام‌بخش است وشاعر را وادار به شعرسرودن می‌کند. عارف بی‌پرتو معشوق «بی‌زبان» است.[۴۷] [۱۰] این معنی دربارهٔ شمس‌الدین، یعنی نیرویی‌که بطورمسلم نخستین منبع الهام مولوی بود، بیشترمصداق دارد.

هله بنشین، توبجنبان سرومی‌گوی: «بلی»
شمس تبریز نماید به تو اسرار غزل[۴۸]

د/۳/۱۳۴۴/۱۴۲۲۲

عارف همانندکوه سیناست‌که «ندای» معشوق الهی[۴۹] در او انعکاس می‌یابد وتکرار می‌شود و او آن «صدا» را بازمی‌گوید[۱۱] یا همانند داود است‌که دردل آتش می‌سوزد و زبور عاشقانه می‌سراید، حال آنکه مقلد، فقط مثل دیوار وطوطی‌کلماتی را بازمی‌گرداند وبازگو می‌کندکه با مصادیق آنها آشنا نیست.[۵۰] جان‌مایهٔ الهامی‌که بعد ازغیبت شمس وجود مولوی را درخود غرق

ساخت به زیبایی دربیت زیربیان شده‌است:

ماه ازل روی او ، بیت وغزل بوی او
بوی‌بود قسم‌آنك ، محرم دیدار نیست[۵۱]

۴۹۷۶/۴۶۹/۱/د

درست، مانند ارتباطی‌که بردست «نفس رحمان» بین حضرت پیامبر[ص] و اویس قرنی برقرار شد ونسیم معطری‌که ازجانب یمن آمد حضرت را آگاهی دادکه یار او از اولیاست (گرچه هرگز اورا ندیده بود) [۱۲] رایحهٔ قوی عشق شمس‌الدین نیز به مولوی الهام بخشید تاآنچنان بسرایدکه حضور اورا در اشعارش حس‌کند وبا جادوی‌کلمات اورا نزدیك‌تر بکشد. اگر او می‌توانست ازدیدار واقعی معشوق برخوردارگردد، به شعروغزل حاجت نبود وکلام ونوا «بی‌زبان» وخاموش می‌شد.[۵۲]

توزلوح دل فروخوان ، به‌تمامی این غزل‌را
منگر تو در زبانم ، که لب وزبان نماند.[۵۳]

۸۰۵۵/۷۷۱/۲/د

تا چند غزلها را ، درصورت وحرف آری
بی‌صورت وحرف ازجان ، بشنو غزلی‌دیگر

۱۰۸۴۰/۱۰۲۸/۲/د

اشعار مولوی بازتاب همهٔ حالات روحی او درماههای دراز آرزومندی است. گاهی با معشوق به مطایبه سخن می‌گوید:

مرا هردم همی‌گویی‌که : «برگوقطعهٔ شیرین»
به هربیتی یکی بوسه بده پهلوی من بنشین[۵۴]

۱۹۵۶۲/۱۸۵۶/۴/د

اما این حالت ملایم‌کمتر دیده می‌شود: مولوی عارف بیشتر ازغزلهای خودکه «خون‌آلود ازخون دل است» و «بوی خون دل» [۱۳] ازآن به مشام می‌رسد، سخن می‌گوید.[۵۵]

او اطمینان داشت‌که‌کلامی‌که به‌وی سپرده شده بود، کلامی پرارزش وگرانبار

وحتی آسمانی بود.[۵۶]

«نی» تنها زمانی می‌تواند به سخن آیدکه «لب دمساز» با او «جفت» شود [۱٤] بنابراین مولوی تقریباً درهمهٔ اشعاری‌که با موسیقی پیوند می‌یابد، نَفَس یا دست دوست را می‌طلبد تا به‌او توانایی دهدکه باردیگر نغمه سراید:

با عقل خودگر جفتمی من گفتنی‌ها گفتمی[۵۷] [۱۵].

مولوی گاهی بیتها را تقطیع می‌کند ولی احتمالاً هرگز وقت زیادی صرف تقطیع درست شعرهای خود نکرده است وکژیها وکاستیهای عروضی ودستوری را به‌آسانی می‌توان درشعرهای او پیداکرد. علت آن است‌که اوزان شعری بدون تلاش فکر برزبان او جاری می‌شود، ولی گاهی ـ عمدتاً درمصراع دوم ازبیتهای یك غزل ـ ودرجاهایی‌که به‌کلمه‌های مناسب دسترسی ندارد، صورت افاعیل عروضی را می‌گنجاند ویا ازاین الفاظ عروضی به‌صورت نمایه استفاده می‌کند تا قیدهای عقل ظاهری را نشان دهد:

مفتعلن‌فاعلات جان مراکرد مات...[۵۸] [۱٦]

مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا [۱۷]

آیا بهتر نیست به‌جای تکرار «فاعلاتن فاعلات»، فعال شوی؟[۵۹] [۱۸] شعر، اگر عاری ازمعنی حقیقی باشد باید آنرا مانند جامهٔ موبین‌کهن پاره‌کرد.[٦۰] درهرحال، صرفاً الهام معشوق است‌که به شعر معنای حقیقی می‌بخشد.

هرچند شمس‌الدین، صلاح‌الدین یا حسام‌الدین‌الهام‌بخش‌شعر گفتن‌اند، با این حال: حرف و دَم و قافیه هم اغیارند[٦۱] [۱۹]

«کوته‌کن قصیده را» [۲۰] چونکه عصیده (حلوا) ازراه می‌رسد.[٦۲] وچون آفتاب حقیقت برآید، برف حرف [۲۱] آب می‌شود.[٦۳]

شعر درجدایی وهجران رشد می‌کند وسخن دروصل واتحاد می‌میرد. مولوی بارها این راز شعر عارفانه سرودن را بیان‌کرده وسالیان سال با این راز زیسته است:

حرف‌گفتن بستن آن روزن است

عین اظهار سخن، پوشیدن است

بلبلانـه نعـره زن در روی گل
تـا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به قل مشغول گردد گوششان
سوی روی گل نپرّد هوششان[٦٤]

ن/٦/٧٠١-٦٩٩

عارفی‌که به سعادت وصال رسیده و ژرف‌ترین نـور را مشاهده‌کـرده است، نمی‌توانـد مشهودات خودرا به‌کلام بشری بیـان‌کند، درحدیث است‌کـه : من عرف‌الله کل لسانه احا/ش ۱۷۹ .
(هرآنکس‌که خدا را شناخت زبانش بسته شد).

و عارفان حقیقی بر زبان خود مهر خاموشی زده‌اند.[٦٥] از سوی دیگرعارفی‌که درجلال وجمال عظمت الهی مستغرق شده‌است نمی‌تواند لااقل ازنقل نکاتی کوچك از مشاهدهٔ خود به مردمان این دنیا خودداری‌کند، زیرا میل‌دارد که همه‌کس ازاین حقیقت ابدی، خیالی هرچندکم‌رنگ درذهن خود تصویرکند ورایحه‌ای هرچند ضعیف به مشامش برسد، زیرا حدیثی دیگر می‌گویدکه : من عرف الله طال لسانه.
(هرآنکس‌که خدا را شناخت زبانش ازگفتن آرام نگرفت) [۲۲]

همهٔ عارفان مسلمان ـ وحتی غیرمسلمان! ـ این معمای ذوحدین را تجربه‌کرده‌اند وآن عارفانی‌که بارهاگفته‌اندکه خاموشی تنها راه سخن‌گفتن با خداوند است، دقیقاً آنانندکه پرحجم‌ترین آثار منظوم ومنثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشتهٔ تحریـرکشیده‌اند. اینان نیـز چون مولوی درپایان غزلهای خویش، همیشه به‌یاد خویش می‌آورده‌اندکه خاموش شوند.

مولوی نیزآگاه بودکه سکوت زبان فرشتگان[٦٦] و«سخن بی‌حروف» است [۲۳] ومی‌دانست‌که :

خامشی بحراست وگفتن‌همچوجو
بحر می‌جوید تـرا جو را مجو[٦٧]

ن/٤/٦٢

او به خویشتن ندا درمی‌دهدکه : «شستِ سخن‌کم‌باف»[۶۸] وهرچندکه «زین حرف چون مسواك من» [۲٤] دهان خوشبو می‌شود لب برهم دوز.[۶۹] اما موج عشق واشتیاق چنان نیرومند بودکه براو مستولی شد واورا به‌اقیانوس تعبیرات شاعرانه‌ای کشانیدکه تا آن زمان براو ناشناخته بود. این موج، همان نخستین وقدیم‌ترین عشقی است‌که در ازل [یعنی درلوح محفوظ وعالم قضای خداوند] براو مقدر شد.

ترك غزل گیر و نگـر در ازل
کز ازل‌آمد غم و سودای من[۷۰]

د/٤/۲۱۱۵/۲۲۳۳۸

درلحظاتی‌که آرامش بیشتری داشت، به‌نقش سخن دربیان مشاهدات عارفانه می‌اندیشید. یکی اززیباترین قطعه‌هایش ـ که درواقع کلیدی برای ادراك تمامی سروده‌های او به شمار می‌رود ـ دردفتر اول «مثنوی» آمده است. دراین قطعه ، حسام‌الدین‌که هنوز ناپخته بود، ازمولوی درخواست می‌کندکه دربارهٔ شمس سخن بگوید، اما مولوی سرباز می‌زند: این شمس چنان درخشان است که اسرارش را جز درلفاف استعاره‌ها، داستانها وتمثیلات نمی‌توان‌حکایت‌کرد:

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار
خود تو درضمن حکایت گوش‌دار
خوشتر آن باشدکه سرّ دلبران
گفته آیـد در حدیث دیگران[۷۱]

ن/۱/٦ و ۱۳۵

زیرا، هیچ‌کس را یارای آن نیست‌که بی‌پرده دراین خورشید بنگرد. اگر این شمس، آنچنانکه حسام‌الدین می‌خواست پرده از رخ برمی‌گرفت و «عریان» می‌شد و «اندکی پیش» می‌آمد، جملهٔ عالم را می‌سوخت [۲۵] همهٔ داستانهایی که در «مثنوی» ساخته شده وهمهٔ خیالبندیهای عاشقانهٔ دیوان، حجابی است برای پنهان‌کردن این آفتاب عالمتاب یعنی شمس‌الدین‌که عشق وعظمت الهی، خودرا در او متجلی ساخت. باروشنی خیره‌کنندهٔ این خورشید، چشم ازدیدنش

ناتوان است. درخشندگی چشم سوز آن، خود قوی‌ترین حجاب است. اما آنکس که لحظه‌ای اورا دیده باشد، باید که مانند تکه شیشه‌های رنگین، خیالهای رنگین بربندد تا به‌دنیا نشان دهد که این شمس چه اندازه شگفت‌انگیز است. مولوی کاربرد دوگانهٔ سخن شاعرانه را به‌روشنی شناخته است. این کاربرد دوگانه عبارت است از نقش سخن درمستور داشتن زیبایی تابان چشم سوز واز پرده بدرافکندن پاره‌ای ازصفات آن، بدون صورخیال ظاهری. مولوی دریافته است که :

آن خیال او بود از اختیال
موی ابروی وی است آن نی هلال
مدح تو گویم برون از پنج وهفت
برنویس اکنون دقوقی پیش رفت[۷۲]

ن/۳/۲۱-۲۱۲۰

ولی، مردمان عادی را «بی‌واسطه» [۲۶] توانِ پای نهادن درآتش الهی نیست. بنابراین مولوی صورخیال وتشبیه واستعاره‌ها را به‌کار می‌برد. فی‌المثل، حمام داغ به‌آنان نشان می‌دهد که آتش گلخن چه اندازه می‌تواند سوزان باشد...[۷۳]

مخزن نمایه‌های مولوی تقریباً پایان‌ناپذیر است: داستانهای زمان پیشین[۷۴] «اساطیر اولین» [۲۷] پشتوانهٔ وی است. او ازدستور زبان عربی نمونه‌هایی برمی‌گیرد تا نشان دهد که تشبیه واستعاره درشعرگفتن چه اندازه می‌تواند مفید واقع گردد.

مالا یدرك کله لایترك کله = هرآنچه که تمام آن ادراك نشود (نباید) همهٔ آن را ترك کرد. مولوی این ضرب‌المثل عربی را برای دفاع ازنمایه‌های خود به‌کار می‌برد ومی‌گوید که هرچند آدمی هرگز نمی‌تواند به‌حقیقت کامل دست یابد، ولی نباید که دست کم ازکوشش برای یافتن معنای نزدیك به‌حقیقت باز ایستد. اگر آدمی نمی‌تواند «طوفان سحاب» را [۲۸] بنوشد ترك آب خوردن هم نمی‌تواند بگوید.[۷۵]

مولوی بشرعادی را به‌کودکی تشبیه می‌کند که پدر ومادرش رموز

زندگی را با خیال‌بندیهای ساده برای او بیان می‌کنند،[۷۶] ویا به‌کودکی همانند می‌سازدکه شمشیرچوبین یـا عروسکی بی‌جان به‌دستش می‌دهند.[۷۷] مولوی اینگونه افراد راکودکی می‌داندکـه هنوز ابجدخوان است[۷۸] وپرگوی، اما «هرکه ازطفلی‌گذشت ومرد شد» [۲۹] کتاب را به‌دور می‌افکند وخاموشی می‌گزیند.[۷۹]

مولوی همیشه به‌ارتباط‌کلام با معنی توجه دارد: می‌توان «شخص آدمیزاد دلیر» را [۳۰] شیرخواند، اما بیان «شخص آدمیزاد وشخص شیر» تفاوت بسیار است: مفهوم باطنی یعنی جوهر«جانبازی» [۳۱] دراین هردو یکی است.[۸۰] حواس جسمانی به سبوی فهم تشبیه می‌شود،[۸۱] وآب بسیار سبو را می‌شکند [۳۲] مولانـا زبان را به‌زمین ودربرابر، دل را به‌آسمان مانند می‌کند.[۸۲] باآنکه زبان ازآسمان بارور می‌شود، اما سرانجام آنچه راکه دردل نهان است فاش می‌سازد. او درخیالبندی دیگری، زبان را به سردیگ تشبیه می‌کندکه «چون بجنبد» [۳۳] برمی‌آیدکه چه درداخل دیگ پخته می‌شود و راز دل برملا می‌گردد.[۸۳] داستان را می‌تـوان به «پیمانه» و «معنی» داستان را [۳٤] به دانه‌های درون آن مانندکرد.[۸٤]

شاعر تنها از «پوستها» سخن می‌گوید، اما «مغز» [۳۵] نزدکسانی مفهوم پیدا می‌کندکه توان ادراك آنرا داشته باشند.[۸۵] یا : سخن مانندگیسوان است‌که «جمال بتان» را [۳٦] درحجاب می‌کشد وهرچندکه‌گیسوان وزلف‌ها نیز بخشی اززیبایی یارند، آن را باید چنان‌گشودکه رخسار چون آفتاب معنا را بتوان دید.[۸٦]

شك نیست‌که میان مشاهده وبیان ارتباط وجود دارد ـ «حال» چون دست و «عبارت» [۳۷] مانند آلتی است‌که دست بدان وسیله عمل می‌کند،[۸۷] مثل قلم برای نوشتن یا قلم‌موکه نقوش دیوار را باآن تصویر می‌کنند. این صورتها صرفاً بازتابی ازجمال حقیقی است وسایه‌هایی هستندکه آدمی آن را حقیقت می‌پندارد. عبـارت، «دلیل راه» است [۳۸] که تا وقتی آدمی قـدم به‌ساحل ننهاده بدان نیازدارد.[۸۸] آنها رایحهٔ «سیبستان» بهشت،[۸۹] یا ستارگانی

هستندکه «بی‌فرمان حق» [۳۹] اثری نمی‌دهند.[۹۰]

مولوی اغلب سعی برآن داردکه این رمز، یعنی پیوند میان‌کلمه‌ها ومعنی، وپیوند میان‌بیان‌ومشاهده را بگشاید، اماپیوسته به‌این معنابازمی‌گردد که سخن جزغباری برآیینهٔ مشاهده نیست[۹۱] واین غبار ازحرکت «جاروب زبان» [۴۰] برمی‌خیزد...[۹۲] ومعنی حقیقی ولب- حکایت را تنها زمانی می‌توان دریافت‌که آدمی درحضورمعشوق مستغرق‌شود که‌دیگرآنجا نه‌غبار بجامی‌ماند ونه صورت.[۹۳]

بنابراین، چه تفاوت‌که سخن به‌عربی، پارسی یا ترکی ادا شود ـ معنای عربی اعتبار و اهمیت دارد نه واژهٔ عربی[۹۴] مولوی خود اغلب به‌تعبیرات عربی بازمی‌گردد واشعار استادانهٔ زیادی به زبان عربی سروده است. او بیتهای عربی وپارسی را متناوباً به‌یکدیگر پیوند می‌دهد [۴۱] وزبانهایی مثل ترکی ویونانی راکه درمحیط پیرامون او رایج بوده ، در«مثنوی» وغزلیات خود به‌کار برده است. چه تفاوتی دارد؟

عشق را خود صد زبانی دیگر است[۹۵] [۴۲] .

مولوی داستان آن چهارنفری را می‌گویدکه با یکدیگر نزاع می‌کردند: عرب عنب می‌خواست، فارس انگور، ترك اوزوم ویونانی استافیل. اما سرانجام دریافتندکه خواستهٔ همهٔ آنان انگور است‌که به زبانهای متفاوت می‌گفتند.[۹۶] این داستان وداستان‌کوران‌که موفق نمی‌شوند فیل را توصیف‌کنند دقیقاً با عارفی‌که به‌بیهوده می‌کوشد تا مشاهدات خودرا به زبانی مصنوعی شرح دهد دریك مقام قرار دارند...[۹۷]

درسراسر«مثنوی»، مولوی تلاش می‌کند تا راهی را نشان دهدکه به معنا منتهی‌می‌شود ومعنا مانند شیرنهان دربیشه‌است،[۹۸] خطرناك وسیطره‌جو. یا به سخن دیگر:

لفظ چون وکر است و معنی طایرست[۹۹] [۴۳].

به‌رغم آنکه تمام‌گفته‌های او دراین باره‌که سخن حجاب است، مولوی وقتی‌که «مثنوی معنوی» خودرا می‌سروده ، ظاهراً نوعی غرور احساس می‌کرده است:

گر شود بیشه قلم دریا مدید
مثنوی را نیست پایانی امید

ن/۶/۲۲۴۸

«مثنوی» را نمی‌تواند انجامی باشد. آن راکرانی نیست، زیرا نامتناهی‌بودن خداوند را شرح می‌دهد.[۱۰۰] اما شاعرهمیشه گوشی‌برای شنیدن‌پیدانمی‌کند.[۱۰۱] مردم، حتی به شیوهٔ سخن «مثنوی مولوی» چنان اعتراض می‌کردند[۱۰۲] که او با حالتی ازخشم افسوس می‌خوردکه:

این بیان اکنون چو خر بر یخ بماند
چون نشایـد برجهود انجیل خواند
کی تـوان با شیعه‌گفتن ازعمر
کی تـوان بربط زدن درپیش‌کر؟[۱۰۳]

ن/۳/۳۲۰۰

«مثنوی»، بنابرگفتهٔ مولوی، «دکان فقر» و «دکان وحدت» است[۱۰۴] [٤٤]. دراین دکان عاشقان می‌توانند به‌قوت روحانی ویا قوتهای‌گرانبها وسرچشمهٔ زندگی دست یابند.[۱۰۵] هرچندکه «وصف بیداری دل» درصد «مثنوی» هم نمی‌گنجد [٤٥] اما عالی‌ترین مراحل عرفانی دراین اشعار بیان شده‌است.[۱۰۶] بااین حال، مثنوی جزیره‌ایست‌که جویبار خداوندی به‌درون آن جریان پیدا می‌کند.[۱۰۷]

مولوی غالباً تحت‌تأثیر امواج الهام‌بخش به‌ادامهٔ یك‌داستان‌بازمی‌گردد. او چنین می‌پنداردکه اگر قراربود آنچه را دراندیشه دارد حکایت‌کند، چهل شترهم نمی‌توانستندکتاب اورا حمل‌کنند.[۱۰۸] واگر می‌خواست رازعشق ملهم ازخداوند را شرح دهد «مثنوی» او هشتاد برابر می‌گشت...[۱۰۹]

بی‌تردید منظور از«مثنوی» منشأومقصودآن‌حسام‌الدین‌چلپی‌است.[۱۱۰] ومولوی درآغاز هرشش دفتر اورا الهام‌دهندهٔ شعر خطاب می‌کند ــ تنها دفتر نخستین به شیوهٔ دیگری پرداخته شده است ــ گاهی نیز درحین نقل حکایت روی سخن با او می‌دارد. حسام‌الدین درنزد مولوی جای شمس‌الدین راگرفت.

اما مولوی اورا صرفاً ضیاء ونور شمس می‌داند نه خود شمس.

اگر شعروشاعری مولوی پیوسته درعالی‌ترین حد دوام می‌یافت وجز ازمباحث آسمانی، وصل وعشق، خداوند، فرشتگان وپیامبران سخن نمی‌گفت وبه مراتب پایین‌تر حیات تنزل نمی‌کرد، شاید آسانتر می‌توانستیم عظمت کامل اورا درمقام شاعری عارف درك کنیم و ارج نهیم. حقیقت آنست که بعضی از ناقدان غربی دراشعار مولوی تکرار مداوم اندیشه‌های پراوجی را احساس کرده‌اندکه به سبب طیرانهای سراسر شیفتگی آن افکار، تنها می‌توان مدت زمانی کوتاه ازآنها لذت برد.

این داوریها اساساً ناشی از ترجمهٔ آن شعرهایی است که از «دیوان» برگزیده شده ودردسترس خوانندگان کشورهای غربی قرارگرفته است. اما وقتی به‌دقت دراشعار مولوی نظر می‌افکنیم ازیافتن سلسلهٔ داستانها، اشارات وصور خیال حقیقتاً انسانی که این شاعر گردآوری کرده است، درشگفت می‌شویم.

پیش ازهرچیز، مولوی داستانسرایی است توانا، اما نمی‌تواند با عطار رقابت کند. داستانهای منظوم عطار ترکیب بنایی نسبتاً حساب شده‌ای را نشان می‌دهد وداستانهایش عموماً با مهارت به‌یکدیگر پیوند یافته است. داستانهای مولوی بی‌آغاز وانجام است. او اغلب حکایتی را شروع می‌کند، سپس تداعی معانی یا سخنان بی‌ارتباط به موضوع اورا ازمطلب دورمی‌سازد وداستان دومی وسومی را حتی ممکن‌است درآن میانه بگنجاند تا آن زمان‌که به‌یادش بیاید که باید باردیگر به مطلب نخستین بازگردد. این ازهم گسیختگی «مثنوی» که اکثرخوانندگان غربی ارج‌نهادن برآن را مشکل می‌یابند، یادآور ترتیب جلسات عارفانه است: شیخ پندی می‌دهد یا عقیده‌ای ابراز می‌کند، دیدارکننده یا مریدی سخنی برزبان می‌آورد، شیخ رشتهٔ سخن را به‌دست می‌گیرد وازآن سخن حکایتی نو می‌پروراندکه درمحاصرهٔ تداعی‌ها وپیوندهای لغوی می‌افتد ـ درزبانهای اسلامی باآن امکانات تقریباً نامحدودی‌که برای گرفتن معانی متفاوت ازیك ریشهٔ عربی وجود دارد، این‌کار خیلی عادی است ـ پس ازآن بازممکن است‌کسی به میان سخن او بدود وچند شعری ازحفظ بخواند وبه‌این

قرار شامگاه درفضایی سراسر شور وجذبه می‌گذرد. اما دشوار است که داستانها ونکته‌های حیرت‌آور دوشین را، بامداد با توالی وترادف منطقی به خاطر آورد.

درسال ۶۴۹ ق/۱۲۵۱ م یعنی پیش‌ازآنکه انشاء «مثنوی» آغازشود، جلال‌الدین قراطای وزیر، دوست مولانا، مدرسهٔ قراطای را بنیاد نهاد. این مدرسه بنای کوچکی‌است که به‌نظرمن خصوصیات «مثنوی» را بهترازهرتوضیح و تشریح استدلالی وعقلی منعکس می‌سازد: داخل این ساختمان یکپارچه از کاشیهای آبی فیروزه‌ای پوشیده شده‌که نمونهٔ واقعی آثار هنری قونیه و سلجوقی است. دیوارها با پنج مثلث‌که «مثلث ترکی» گفته می‌شود درناحیهٔ طبلی شکل به‌هم می‌رسند. درهریك ازگوشه‌های دیوارها یکی ازاین مثلثها قرار دارد وبرآنها نام پیامبر اسلام وخلفای راشدین ونام بعضی ازانبیا به خط تربیع کوفی وبه رنگ سیاه حك شده‌است. قسمت طبلی شکل نیز باکتیبهٔ قرآنی استادانه وپرکار ودلپسندی پوشیده شده‌که به خط‌کوفی بنّایی به طرزی بسیار پیچیده نوشته شده‌است، چنانکه تنها آشنای فن می‌تواند آنرا ازصورت رمز درآورد وبخواند. نقطه‌ها وستاره‌هایی‌که حروف را زینت داده‌اند چشمان نظارگیان را به سوی بالاوبه‌طرف گنبدی می‌کشانندکه‌کاشیهای سفید، آبی، سیاه وفیروزه‌ای آن طرحی شگرف بسان ستارگانی به‌هم فرورفته به‌وجود آورده است‌که با یکدیگر پیوند یافته ودرعین‌حال هستی‌های جدا ازهمند، چنانکه چشم خیره می‌ماند بی‌آنکه آغازی یا انجامی ببیند تا زمانی‌که به قلّهٔ گنبد می‌رسد، گنبدی‌که چنان باز است‌که درشب، ستارگان حقیقی را می‌توانی ببینی، ستارگانی‌که به‌نوبت درحوض‌کوچك میانهٔ مدرسه منعکس می‌شوند.

این مجموعهٔ تزیینی، باخصوصیات «مثنوی» رابطهٔ مستقیم دارد: همان مفردات ریز و درشت ستارگان به‌هم پیوسته وهمان نقوش ستاره مانند ــ همان گونه‌که مولوی همواره برکلام خداوند متکی است ــ ازبنیادکلام قرآن نشأت گرفته‌اند وسرانجام به ستارگان آسمان راه می‌برند، ستارگانی‌که همهٔ آثار ادبی یا هنری تنها به‌آن امید می‌توانند به‌آنها مانند باشندکه بشررا به مبدأ

اصلی راهبری کنند.

اگر ما مثنوی وبخشی ازمنظومه‌های عارفانه‌را ازاین‌چشم‌انداز بنگریم، آنرا بهتر درك می‌کنیم.

مولانا جلال‌الدین، خود روش بسیار سحرآمیز ومفتون‌کننده‌ای در جلب علاقهٔ خواننده یا شنونده به موضوعات ومباحث داشته است. هنر داستانسرایی او نشان می‌دهدکه نقل حکایت در«مثنوی» بسیار ضروری بوده است. زیرا موضوعاتی‌که او در«مثنوی» مطرح می‌کند، درردیف والاترین اندیشه‌های مربوط به عبادت ورستاخیز تا پست‌ترین جنبه‌های زندگی مثل لواط ومجامعت وموضوعات مشابه قرار دارند. مولوی می‌تواند رستاخیز[۱۱۱] وپخته شدن در دردها وغمهای عشق را به روشنترین‌کلام وصف‌کند وقادراست که عاشقی راکه سرانجام به‌بخارای محبوب خود بازگشت مجسم سازد.[۱۱۲] لطافت شیوهٔ سخن‌او درتوصیف‌تبشیرمریم به‌اوج‌خودمی‌رسد، داستانی‌که [٤٦] می‌تواند به‌آسانی ازیکی ازکتب عبادات مسیح مربوط به‌قرون وسطی‌گرفته شده باشد.[۱۱۳] داستان مریم با توصیف هزل‌آمیز زن هرزه‌گوی وهتاك خرقانی تفاوتی نمایان دارد، اما این حکایت چنان پرآب ورنگ است‌که حتی افرادی که ازحداقل افکار عارفانه برخوردارند نیز می‌توانند ازآن بهره برند.[۱۱٤]

داستانهای «مثنوی» گاهی فاقد توالی منطقی‌اند وتشبیه واستعاره‌ها تقریباً چنان مغایرت متنوعی را نشان می‌دهندکه حتی یك تصویر شعری واحد می‌تواندگاه درزمینه‌ای مثبت ودیگربار درمقامی منفی به‌کار برده شود، بااین حال داستانهای «مثنوی» فوق‌العاده با روح‌اند. خیالبندیها تروتازه وبحثهای افراد داستانها چنان زنده است‌که‌گویی مولوی آنها را اززبان خودآنان شنیده وگرفته است. شگفت آنکه وزن یکنواخت ابیات مانع ازآن نیست‌که شاعر چاشنی متفاوتی به داستانهایش بدهد. کلمه‌بندی وساختمان جملات چنان متنوع است‌که به‌رغم یکنواختی وزن، خواننده را زود خسته نمی‌کند.

هنر داستانسرایی مولوی وروش اورا درجلب توجه مردم ، می‌توان دراشعار غنایی وی نیز مشاهده‌کرد.[۱۱۵] مولوی درشمارآن‌گروه ازشاعران جای

داردکه ترجیح می‌دهند غزل را با مطلعی قوی آغازکنند، بدان معناکه گویی برقی براو اصابت می‌کند و اورا به‌آتش می‌کشد. مثلاً به‌این بیت دقت‌کنیدکه تکیهٔ قوی حرف مشدّدار «آ» درمطلع غزل تکرار شده‌است.

بازآمد آن مَهی‌که ندیدش‌فلك‌به‌خواب
آورد آتشی کـه نمیرد به هیچ آب[۱۱۶]

۳۳۹۳/۳۱۰/۱/د

گاهی آن آتش درسراسرغزل تداوم پیدا می‌کند. در«دیوان شمس» شعرهایی وجود داردکه به‌نظر می‌آید تقریباً به‌یك نفس‌گفته شده‌اند، همهٔ بیتها با اگر شروع می‌شود... آتش نخستین ممکن‌است چنان دامنه یابدکه آدمی بتواند تقریباً لحظه‌ای را احساس‌کندکه چرخ زدنها تا زمان قطع ناگهانی الهام، هردم تندتر می‌شود. اما شاعرکه دربند وزن وقافیه‌گرفتار آمده است همچنان به‌زبان شعر سخن می‌گوید، ولی این ابیات بسیار ضعیف‌تر وکم‌جذبه‌تر ازآن نقطهٔ اوج وهیجان قبلی است.[۱۱۷]

یکی ازصناعات شعری‌که مولوی بسیار به‌کار برده ، تکرار واژه‌ها یا دسته‌ای ازواژه‌هاست. این صنعت‌که درمنظومه‌های عارفانهٔ بعدی عطار، برای توصیف ناگفتنیها فراوان دیده می‌شود، درغزلیات مولوی نیزمتداول است. سؤالات پتك‌وار مقفّی، مثل‌کلام یکنواخت‌کو؟ کو؟ ، نیـز به‌همین منظور به‌کار برده می‌شود. منادای عاشقان ویا مسلمانان را دوبار وحتی سه بار درهر مصراع تکرار می‌کند، چنانکه‌گاهی تنها واژهٔ قافیه تغییر می‌یابد. یا رشته‌هایی طویل ازکلمات مرادف راکه فریاد آرزومندی اورا به‌نحوی موزون تکرار می‌کند، به‌کار می‌برد. چه فراوان است شعرهایی‌که ازاین نمونه پیروی می‌کند:

بهار آمد ، بهار آمد ، بهار مشکبار آمد
نگارآمد ، نگارآمد ، نگار بردبارآمد...

درجای دیگر درسراسرغزل معشوق‌را می‌خواند، بیابیا ، بیابیا ، یا ازاومی‌پرسد کجایی ، کجایی؟[۱۱۸]

مولوی این صنعت را دربحرهایی به‌کار می‌بردکه تقطیع آنها ساده‌است

واغلب ازبحرهایی استفاده می‌کندکه درمیانهٔ مصراع، سکته‌ای به‌وجود می‌آورد: این امر شاعررا قادر می‌سازدکه قافیه‌های داخلی (مسمّط) را نیز بگنجاند. به‌این ترتیب، یك بیت واحد به‌چهار واحدکوچکتر خرد می‌شود و درست به‌ترانه‌های عامیانهٔ مشهور ترکی شباهت پیدا می‌کندکه چهار بیت شعر است به طرح قافیهٔ ا ا ا ا ب ب ب َ ج ج ج َ وازاین قبیل.[۱۱۹]

بحرهایی‌که دارای هجاهای بسیارکوتاه است، هیجان درونی ودل‌تپیدنهای شاعررا می‌نمایاند. دربسیاری جاها، دوهجای طویل پایانی چنان تکیه برمی‌داردکه‌گویی تا زمانی دراز ادامه می‌یابند. نیاز به شمارهٔ کامل شکلهای شعری مولوی وصنعت قافیه واستفادهٔ او ازهنر تجنیس وتکرارحروف وکلمات هنوز برآورده نشده است، ولی هرکس‌که اشعار غنایی اورا می‌خواند مسحور حرکت آهنگین آنها می‌شودکه حتی دربسیاری ازغزلیات چنین تداعی می‌کندکه می‌توان آنها را نه برحسب عروض، بلکه برحسب تکیه‌ها خواند (هرچندکه درآن غزلیات اوزان وبحورکلاسیك سخت رعایت شده‌است).

مولوی گاهی ترکیبهایی برخلاف قواعد دستوری می‌سازد، مثل ساختن صفت تفضیلی ازاسم : آهوتر وسوسن‌تر ازآن جمله است.[۱۲۰] او همچنین تمامی غزل‌ها راکه حالت هجو وهزل دارد، به‌صورت مصغر قافیه‌پردازی می‌کند.

خیالبندی دراشعار مولوی ازرویدادهای محیط پیرامون او الهام می‌گیرد. شعری را با این سؤال ممکن‌است شروع کند: آیا شنیدی؟ همسایه ما دیشب بیمار بود؟

وبعدازآن به‌توصیف نشانه‌های بیماری همسایه ادامه می‌دهد وتا زمانی‌که پرده ازعلت واقعی بیماری، یعنی «عشق» برنگیرد، ازذکر نکات غیرروحانی برای خواننده دریغ نمی‌ورزد. مصادرهٔ کالای مردم توسط دولت‌که رویدادی نسبتاً متداول وبا انواع واقسام شکنجه‌ها همراه بوده است منجر می‌شود به‌اینکه مولوی عشق‌را به«شحنه‌ای» مانندکندکه حکم به‌تاوان‌گرفتن‌و«مصادرهٔ» [٤٧] تمامی دنیا می‌دهد.[۱۲۱]

کهنه خری‌که درشهرمی‌گردد وبه ترکی فریاد می‌زندکه اسکی بیج‌کمدور؟ =

کی کفش کهنه دارد؟ نیز تمثیلی می‌شود برای عشق که هرکهنه وفرسوده‌ای را می‌رباید.[۱۲۲]

«طاس بعلینی» که مشتی ازانواع داروها وگیاهان دارویی را درطبق‌ها ریخته وبرسرخود حمل می‌کند به مردی مانند می‌شودکه :

دروی ازخزاین صفات حق مشت مشت وپاره پاره درحقه‌ها وطلبه‌ها نهاده‌اند... ازنطق پاره‌ای وازعقل پاره‌ای وازکرم پاره‌ای وازعلم پاره‌ای...[۱۲۳]

فیه ، ۶۲

مولوی ما را به‌بازار می‌برد تاکوزه‌های سفالین را امتحان‌کنیم: اگر صدای درست ازآنها برخیزد می‌خری، اماکوزه‌هایی‌که ترکهای پنهانی درخود دارند صدای دیگری می‌دهند. چرا مؤمنان را ازمنافقان با سخن وصدایی‌که ازآنان می‌شنوی تمیز ندهی؟[۱۲۴]

مولانا جلال‌الدین لولیان دلفریب ولی «دزد سیاهکار» را می‌شناسد [۴۸]. اینان‌کولیهایی بودندکه به قونیه می‌آمدند وبا موسیقی ورقص ازمردم دل می‌بردند وآنان را پریشان می‌ساختند. این لولیان، رسن‌بازی جان مولوی را برزلفان سیاه معشوق به‌یاد او می‌آورند.[۱۲۵] بیزاری وی ازروستائیان تعبیر این واقعیت است‌که او آنان را به تشبیه واستعاره برای بیان استعدادهای پست تربیت نایافته‌ای به‌کار می‌بردکه دربازار همه نوع اسباب زحمت وناراحتی را فراهم می‌کنند وسرانجام به‌چنگ «مهتر بازار» [۴۹] یعنی «خرد» گرفتار می‌گردند.[۱۲۶] حتی معشوق عرفانی او شمس نیز به‌صورت‌گازری خیالبندی می‌شودکه برآفتاب پنهان درابرخشم می‌گیرد، ولی خورشید به‌فرمان او پدیدار خواهد شد وتا ابد نورخواهد فشاند...[۱۲۷] گاهی مولوی غزل را با قیاس خود به «اسب سقا» ختم می‌کند،که چون سقا برای آب مشتری بیاید «جرس» [۵۰] ازاسب بازمی‌گیرد: وپایان‌کار سکوت است ودیگرهیچ...[۱۲۸]

پس ازگذشتن روزهای خوش رمضان وعید، زندگی روزمره ازسر گرفته می‌شود وشاعررا به‌افسوس وامی‌دارد:

عید بگذشت وهمه خلق سوی کار شدند
زیرکان از پی سرمایـه به بازار شدند
عاشقان را چو همه پیشه و بازار تویی
عاشقان از جـز بازار تـو بیزار شدند
سفها سوی مجالس گرو فرج و گلو
فقها سوی مدارس پی تکرار شدند...[۱۲۹]

۸۱۹۰ – ۸۱۹۲/۷۸٤/۲/د

مولوی اماکن طباخی ونساجی را می‌شناسد وبا هنـر خوشنویسی وموسیقی آشناست. مجسمه‌های «مرد سنگین یا مرغ سنگین» که درکاروانسراها یا در راهها «ازدهـان ایشان آب» بیرون می‌ریزد [٥١] به‌او ثابت می‌کندکـه اینها به‌اصطلاح «علل ثانویهٔ» فریبنده‌اند: سرچشمه دردهان این مرغ سنگین نیست بلکه آب ازمنبع بالاتری می‌آید.[۱۳۰]

درست همانگونه‌که همهٔ آثار زندگی روزمره می‌توانند به‌صورت تشبیه یا استعاره‌ای برای نشان‌دادن حقیقتی عالیتر درآیند، او به همه چیز، خواه درد، خواب، عشق یا غم روح می‌بخشد. غم را شحنه‌ای می‌داندکه عاشق اورا می‌راند.[۱۳۱] درجای دیگر غم همچون دزدی ظاهر می‌شودکه وقتی عاشق را دوست «شحنه عشق» می‌بیند،[۱۳۲] اگـر «شحنهٔ وصل» [٥٢] اورا بـردار نیاویزد، پای به‌فرار می‌گذارد.[۱۳۳] غم ورنج او رو به‌فربهی دارد اما او خود درآرزومندی آب می‌شود. وصال نیز چنان لاغر شده‌است‌که باید ازساغر یار قوت برگیرد وپرورش یابد.[۱۳٤] یا جز این، وقتی‌که عاشق دیوانه می‌شود، رنج، لاغرمی‌گردد.[۱۳٥]کیست‌که به‌یادشکوهٔ‌جان‌دان* درقطعهٔ «پرهیزعشق»** نیفتد:

با چه تنومندی سنگین
وبا چه فربهی‌کمرشکنی عشق دروجود من رشدکرده بود...

مولانا درپی دل‌گمگشته‌اش می‌گردد، ومی‌گوید:

---

* John Donne

** Love's Diet

چون بجستم خانه خانه ، یافتم بیچاره را
دریکی کنجی به‌ناله ،کای خدا، اندرسجود[۱۳۶]
د/۲/۷۵۷/۷۹۲۱

مولانا لطیف‌ترین شعرهـا را در وصف شب سروده است. اوکـه به روایت سپهسالار بسیارکم می‌خوابید واکثر شبهای خودرا درنمازمی‌گذرانید، نغزترین کلمات را درتوصیف حالت خواب به‌کار برده است. او به‌خواب هشدار می‌دهد که :[۱۳۷]

میا خواب اینجا ، برو جای دیگر
که بحراست چشمم، دراوغرقه‌آیی
د/۷/۳۱۲۷/۳۳٤۰۷

اما خواب تنها به‌او نگاه می‌کند ومی‌گریزد تا با دیگری بنشیند.[۱۳۸] خواب، کباب دل اورا بی‌نمك می‌یابد وبنابراین در او میل نمی‌کند ونمی‌ماند.[۱۳۹] یـا پنجهٔ عشق چنان‌برخواب می‌کوبدکه زخمی‌می‌شود ودرمی‌گریزد [۱٤] وشایدکه :

خواب من زهر فراق تو بنوشید وبمرد...[۱٤۱] [۵۳]

در«دیوان شمس» شعرهایی وجود داردکه ازفرط زیبایی فراموش‌نشدنی است وجلال‌الدین درآن شعرها به معشوق خود خطاب می‌کند:

بگشای نقاب و در فروبند
ماییم وتویی وخانه خالی...[۱٤۲]
د/٦/۲۷۲۸/۲۸۹۷۳

یا دراین بیت‌که ازشعری ازسنایی الهام‌گرفته است:

بی‌گفت تو گوش نیست جان را
بی‌گوش تو جان زبان ندارد...[۱٤۳]
د/۲/٦۹۷/۷۲٦۱

افسوس می‌خوردکه هیچ چیز به‌اندازهٔ کافی برای معشوقش لطیف نیست:

گر سایهٔ بـرگ گل فتد بـرتو
برعارض نازکت نشان ماند...[۱٤٤] د/۲/٦۸۸/۷۱٦۰

توصیف بهار و گلها وخواب خوش معشوق نیز درهمین شمارند:

به زیر سایه زلفت دلم چه خوش خفته است
خراب‌ومست‌ولطیف‌وخوش‌وکش‌وآزاد...[۱۴۵]

د/۲/۹۲۸/۹۷۷۹

اما شعرهایی هم دیده می‌شودکه ظلمت ازآن می‌بارد. یاد نیمه‌آگاه مولوی ازخون به‌خاك ریختهٔ شمس‌الدین دردل شعرهای او پدیدار است. درمصراع اول این بیت با تجانس وتکرارشدید حروف متشابه‌الصوت فریاد می‌کشد:

کوه‌کن ازکلته‌ها ، بحرکن ازخون ما
تابخورد خاك‌وریگ جرعهٔ خون‌ازگزاف...[۱۴۶]

د/۳/۱۳۰۴/۱۳۷۸۵

صورخیال دنیا به‌شکل پاتیلی پرازخون ترسیم می‌شودکه او ازآن دیگ ملاقه‌ای پرازشهود روحانی برمی‌آورد. تعبیراتی چون:

قدح باده نسازیم جز ازکاسهٔ سر... [۵۴]

نیز درهمین شمارند.[۱۴۷] تنهایی هراس‌انگیز وترس شدید ازهجران را چنین بیان می‌کند:

ای سگ قصاب هجر، خون مرا خوش بلیس![۱۴۸] [۵۵]

این جنبه ازشعر اورا هرگز نمی‌توان فراموش‌کرد: رقص درخون وشب تار جان پس ازناپدید شدن شمس وجدایی نی ازنیستان، تجربه‌های دردآوری است که شعر مولوی ازآن روییده است.

با این حال، مولوی ازطبع بسیار شوخی نیز برخوردار است ووقتی ادعا می‌کندکه لطیفه‌هایش حتی آموزنده‌اند یقیناً حق با اوست.[۱۴۹] دراینجا هم مولوی باردیگر به سنایی نزدیك است‌که زبانش وسخنش جز ازپاکدامنی نیست. او محتسب بازار راکه مایهٔ ریشخند اکثر شاعران سرمست ازعشق است، به مسخره می‌گیرد[۱۵۰] ویا مردمی را می‌بیندکه مایهٔ خنده واستهزا هستند، مثل آن مردی‌که ازانبان خالی پنیر می‌جست،[۱۵۱] یا آن صوفی‌که دل درسفرهٔ خالی ازنان بسته بود.[۱۵۲] تفریح‌آورترین همهٔ اینها توصیف درویش تهیدستی است‌که

اهل خانقاه ازاو به‌گرمی استقبال‌کردند وبعد خرش را فروختند تا برای مجلس سماع نقل وشیرینی تهیه‌کنند: تا اندازه‌ای می‌توان صدای‌کف‌زدن آنان راکه با نوای شادی همگان همراه بوده است شنید:

خر برفت و خر برفت و خر برفت...[۱۵۳] [۵۶]

یا داستان آن ترك مست را بنگریدکه ازمطربی خواست برایش آواز بخواند وبعد توصیف «اسرار الست» را [۵۷] به سخن نفی آغازکرد، «نه مثل این نه مانند آن... نه این ونه آن...»[۱۵۴]

مولوی برای آنکه وجود شنونده را ناگهان بلرزاند یا دست‌کم اورا بیدار وهشیار سازد، نظریه‌ها وهمانندیهای شگفت‌آوری را مطرح می‌سازدکه گاهی قیاسهای ضدونقیض آیین ذن بودایی را تداعی می‌کند.

کَل چه‌کند شانه را چون‌که ورا موی نیست[۱۵۵] [۵۸]

مولوی بیش ازهمه ، مردم عامی را نکوهش می‌کند، همچنانکه قران می‌گوید: «اولئك کالانعام» (اعراف ، ۱۷۹) = «آنها مانند چارپایانند». حکایت‌گاوی که به‌بغداد وارد شد تمثیل این نظریه است.[۱۵۶] رفتار انسانهای احمق غالباً به زبانی نه چندان خوشایند توصیف می‌شود[۱۵۷] ویکی ازهدفهای حملات مولوی، خواجهٔ ازخودراضی ومغرور، معلم یا بازرگان است‌که اغلب درشعر او تصویری از«بورژوازی» است.

تو زرّ سرخ می‌گویش‌که او زردست ورنجوری
توخواجهٔ شهرمی‌خوانش‌که اورا نیست شلواری![۱۵۸]

د/۵/۲۵۲۸/۲۶۸۰۸

سخن مولوی در اوصاف دنیا ـ دنیای غرایز پست حیوانی ـ بسیار رساتر وپرمعناتر می‌شود:

پیرکی‌گنده دهانی بسته صد چنگ وجلب
سر فروکرده ز بامی تا درافتد زیرکی
کیست کمپیرك؟ یکی سالوسك بی‌چاشنی
توبتو همچون پیاز وگنده همچون سیرکی[۱۵۹]

د/۶/۲۷۷۶/۰۶-۲۹۵۰۵

سخنان او علیه فیلسوفان نیز خالی ازچاشنی نیست.

مولوی دوست داردکه ضرب‌المثلها وتعبیرات عامیانه را درشعر خود جای دهد. گاهی ضرب‌المثلهایی را اززبان عربی‌ترجمه می‌کند[۱۶۰] که اگربه‌همان صورت اصلی هم به‌کار می‌برد، احتمالاً برای همگان قابل درك بود. ازآن جمله‌اند: «چو موی ازخمیر برون آمدن»[۱۶۱][۵۹] یا «افتادن طشت ازپشت‌بام» به‌این‌معناکه رازی‌ازپرده به‌درافتاد(یا چون‌که شب‌آبستن‌است، راز پس‌ازنه ماه فاش‌خواهد شد).[۱۶۲] اینگونه تعبیرات‌بی‌دشواری‌دراشعاراوبه‌کاربرده می‌شود. ازاشارات مولوی، عقاید همگانی، خرافات وعادات ورسوم آشکار می‌شود.

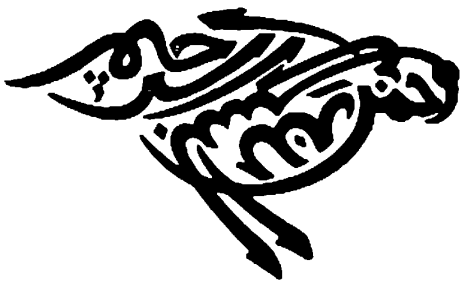
هرچیزی ازپیاز پوسیده‌گرفته تا زیبایی درخشان قرص ماه وازسرگین الاغ‌گرفته تا نسیم جانبخش بهاری برای مولوی قابلیت تشبیه واستعاره پیدا می‌کند وشگفت آنکه حتی تعبیرات نازیبا وناهنجار مانع لذت‌بردن آدمی از شعر او نمی‌شود. به‌حقیقت می‌توان‌گفت‌که جلال‌الدین استعداد دگرگون ساختن هرچیزی راکه به دستش می‌آمد داشت. او اغلب ازخورشید حرف می‌زندکه به‌لطف انوار الهی سنگ سخت را به‌یاقوت‌ولعل تبدیل می‌کند وسهمی ازآفتاب جاویدان را به‌او می‌بخشد. به‌این قرار، مولوی با روح شمس‌الدین یکی شد ودرپرتو نورشمس بارقهٔ الهی را درهمه چیز مشاهده‌کرد، زیرا همه چیزرا خداوند آفریده است تا جلال وبزرگی اورا آشکارکنند. مولوی بااشعار خود این جرقه را رها ساخت. به‌این دلیل است‌که شعر او هم بشری‌است وهم مشحون اززندگی روحانی وواسطه‌ای است‌که ما را ازوجود مجازی به‌وجود حقیقی می‌کشاند.

مولانا جلال‌الدین نیك آگاه بودکه همهٔ مظاهر جز اسطرلابهای‌ضعیفی که راه به سوی‌آفتاب‌الهی‌را نشان می‌دهند، نیستند. اما اگرغباری‌برنمی‌خاست ویا برگهای باغ به رقص درنمی‌آمدند، جنبش نسیم پنهان‌که جهان را زنده می‌دارد چگونه قابل رؤیت می‌شد؟ هیچ چیز بیرون ازاین رقص نیست، وبنابراین جلال‌الدین درابیات همیشه تازهٔ خود چنین ترانه سرودکه :

عالم همه مظهر تجلّی حق است

۲

خیالبندی مولوی



«سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت ۵۳).
(ما آیات قدرت و حکمت خودرا در آفاق جهان و نفوس بندگان
کاملا هویدا و روشن می‌گردانیم.)

والضّحی

خیالبندی خورشید

یکی ازگویاترین ابیات «دیوان شمس» مقطع غزلی است‌که مولوی دیدار عارفانهٔ خودرا با شمس‌الدین درآن توصیف می‌کند:

خورشید روی مفخر تبریز شمس دین
اندرپیش‌دوان شده دلهای چون سحاب[1]

د/۱/۳۱۰/۳۳۹۸

بشر همیشه مستغرق قدرت وشکوه خورشید حادث بوده است. خورشیدی‌که درهرحال اگرخداوند اراده‌کرده بود می‌توانست به‌آسانی همتای خودرا بیابد[2]. خورشیدی‌که قابل رؤیت است، با تمام زیبایی وسودمندی‌که اوراست، تنها «از امر حق طباخ ماست»[۱] و قابل پرستش نیست. اگر بشر خورشید را در نیمشب بجوید چه می‌شود؟[3] آنگاه «آفتابِ آفتابِ آفتاب» [۲] به‌جای می‌ماند...[4].

بااین حال، همین خورشید حادث درنظرهرآنکس‌که می‌کوشد تاشکوه وعظمت الهی را توصیف‌کند به‌صورت تمثیلی شایسته تجلی می‌کند، ودرحقیقت هم یکی ازرایج‌ترین صور خیال درادبیات مذهبی سراسر دنیاست. از ادیان بیشماری‌که خورشید را به‌صورت «خدا» می‌پرستند ویا دست‌کم آن را یکی

ازخدایان می‌دانند وپرستش می‌کنند نامی به میان نمی‌آوریم. اما پیوند این تشبیه‌کهن‌اعصار با عشق حقیقی مولوی به شمس‌الدین، صفتی بسیار شخصی وزنده به خیالبندی مولوی ازخورشید می‌بخشد.

هرزمان‌که ما درشعرمولوی اشاره‌ای به‌خورشید می‌بینیم، می‌توانیم یقین‌بدانیم که او آگاهانه یا ناآگاهانه شمس‌الدین را درفکرداشته است، شمسی‌که زندگی اوراکاملاً دگرگون ساخت. او حق داشت‌که خودرا «رسول آفتاب» و «غلام آفتاب» بخواند [۳] وپیوسته دراین‌باره سخن‌گوید ونه دربارهٔ شب وخواب. ازاینروست‌که او شمس زندگی خودرا به‌کلامی لبریز ازاشتیاق وآرزومندی مخاطب قرار می‌دهد:

زهی خورشید بی‌پایان‌که ذراتت سخن‌گویان
تو نور ذات اللهی، تو اللهی، نمی‌دانم[٦]

د/۳/۱٤۳٦/۱۵۱۹٤

آنچه راکه مولوی می‌ستاید، تنها خورشید درخشان وفیض‌بخش نیست، بلکه آن نور مشفقی‌است‌که ثمره به‌بار می‌آورد وعالم وجود را ازخوشبختی‌وسعادت سرشار می‌سازد: او ازنیروی مهیب وتوان ویرانگر این خورشید نیز نیك آگاه است. عبارت‌کلیدی آغاز «مثنوی»، یعنی آنجاکه حسام‌الدین ازمولوی می‌خواهدکه ازاسرار شمس بگوید، بسیاری ازمفاهیم قلبی اورا آشکارمی‌کند: مولوی ازبی‌پرده سخن‌گفتن دربارهٔ دوست ازدست‌رفته، سر بازمی‌زند، زیرا:

گفتم ار عریان شود او درعیان
نی تومانی نی کنارت نی میان
آفتابی کز وی این عالم فروخت
اندکی گرپیش‌آید جمله سوخت[۷]

ن/۱/۱٤۱

این بیانی است‌که او تقریباً کلمه به‌کلمه آن [illegible]
این خورشید هم هول‌انگیز است [illegible]
است‌که [illegible]

قرآن نیز امکانات تازه‌ای را برای پیوند جان مایهٔ خورشید با خداوند به‌مولوی بخشیده‌است. مگرخداوند درسورهٔ مشهورنور، خودرا نورالسماوات والارض نخوانده است؟ (نور ۳۵)[۹] عارفان باتفسیرهای مختلف به‌این آیه فراوان استنادکرده‌اند ومولوی نیز آن را به‌کار برده است، مثلاً درتوصیف شمس معنا، یعنی شمس‌الدین‌که «ازبرج لاشرقیه» [٤] می‌تابد...[۱۰]ـ منظور مولوی ازاین شمس، خورشیدی است‌که به هیچ قید زمانی ومکانی مقید نیست ولی باکمال خود نور الهی را متجلی می‌سازد. یکی دیگر ازآیات قرآن ـ سرآغاز سورهٔ ۹۳ ، والضحی نیز به‌همین مقصود اشاره دارد ـ ازاین آیه عموماً درحلقه‌های صوفیه برای توصیف پیامبر استفاده می‌شد؛ درهرحال، مولوی آن را با شمس‌الدین نیز پیوند می‌دهد، زیرا نور ازلی محمدی ـ که همان نور الهی است[۱۱]ـ دروجود او به روشنی تمام منعکس می‌شود. واین همان سوره‌ای است‌که ازخورشیدِ معجزنشان صبح‌ازل صحبت می‌کند ودرداستان‌های عامیانهٔ اسلامی برای درمانِ سردرد ودفع غم ازآن سود می‌برند[۱۲]. ازاینرو ارتباط این آیه با معشوق‌که هردردی را شفاست زمینه پیداکرده است.

بی‌گمان، ملاقات با شمس‌الدین تجربه‌ای سرنوشت ساز درزندگی مولوی بود. او پیوسته شمس را به‌صورت جلوه‌های‌گوناگون خورشید مشاهده می‌کند: درعالم معنا، شمس، خورشید معارف است،[۱۳] ومانند آفتاب حقیقی، ازهمه جدا وهمچنان معجزه‌آسا باهمه متصل است[۱٤].

دوستی مولوی با شمس‌الدین وسپس با حسام‌الدین بازتاب محض این نخستین‌دیدار با شمسِ معنا است. جلال‌الدین آنچه راکه دراین‌دوست جوانتر، یعنی حسام‌الدین چلبی مشاهده می‌کند در«مثنوی» به روشنی بیان می‌دارد:

زان «ضیا» گفتم «حسام‌الدین» ترا
که تو خورشیدی واین دو وصفها
کاین حسام و این ضیا یکتیست هین
تیغ خورشید از ضیا باشد یقین[۱۵]

ن/٤/۱٦،۱۷

«ضیا» تعبیری است که قرآن برای آفتاب می‌آورد، و «حسام» به معنی شمشیر است ترکیب این‌دو، خواننده را به‌یاد اشعهٔ خورشیدمی‌اندازدکه‌هرچیز دون ازخودرا نابود می‌سازد، خواه برف باشدکه زمین یخ بسته وافسرده وبی‌عشق را می‌پوشاند وخواه صبح‌کاذب خاکستری رنگ[۱۶]. ضیاءالحق، یعنی خورشید حقیقت‌که جلوهٔ دیگری ازشمس‌الدین، یعنی معشوق‌کامل‌است. ازاینرو همان معجزات‌که ازشمس وخورشید سر می‌زند ازاو نیز به‌ظهور می‌رسد: یاقوتهای کوهستانها قدرت اورا درتغییررگه‌های معدنی به جواهرگرانبها اثبات می‌کند، وقتی به‌باغها می‌نگرد[۱۷]، آن «باغها ازخنده مالامال» [٥] می‌شوند. زیرا سنگی که خورشید براو بتابد، صفات خورشید را به‌خود جذب می‌کند. آدمی نیز براثر تأثیرآفتاب الهی،آن‌آفتابی‌که‌درشمس‌الدین وضیاءالحق تجلی‌یافت،صافی می‌شود وبا پیروی ازاین حدیث نبوی: «تخلقوا باخلاق‌الله» تا اندازه‌ای به‌صفات الهی متصف می‌گردد تاآنکه همچون ظرفی شفاف می‌شودکه می‌توان از«پشت وروی او وصف خور» [٦] یا نور الهی را مشاهده‌کرد[۱۸].

توصیفهایی‌که مولوی ازقدرت معجزه‌آسای خورشید می‌دهد، درشعرش پایانی ندارد واغلب صورخیال لطیف وشیرینی ازخورشید ترسیم می‌کند:

خورشیدگوید غوره را : «زان آمدم درمطبخت
تا سرکه نفروشی دگر، پیشه‌کنی حلواگری»[۱۹]
د/٥/۲٤۲۹/۲٥٥۹۲

باید به‌خاطرداشت‌که درترکیه شیره‌ای بسیار شیرین وغلیظ ومغذی ازانگور رسیده (به‌نام پکمز Pekmez) تهیه می‌کنند وبا آن حلوا می‌پزند. درست همانگونه‌که این انگورها ازقدرت خورشید بهره‌مند می‌شوند، بشر خودپسند وترشرو نیز به ملاقات شمس شیرین می‌شود. آدمی به محض‌آنکه خورشید معنا براو بتابد[۲۰]، مانند آسمان وسنگ وکوه می‌گدازد، ولی درعین حال به‌لطف رحمت او زندگی نوی به‌دست می‌آورد: زندگی جاوید پی‌آمد فناست. اما این امر فقط نزدکسانی‌به‌حقیقت می‌پیوندد‌که خودرا عاشقانه تسلیم‌خورشید کنند: درخت شاداب ازنور پرحرارت او چنان نیرو می‌گیردکه میوه‌هایش

می‌رسد. اما شاخهٔ خشکیده درزیرگرمای سوزان خورشید بازهم خشک‌تر می‌گردد وسرانجام نابود می‌شود[۲۱]. آفتاب عظمت الهی نیز مردمی راکه درمعنا شوره‌زاری بیش نیستند نه به سوی زندگی، بلکه به سوی مرگ می‌کشاند. درحقیقت، معشوق، همان شمسِ حقیقی‌است، دیگرِ مردم مثل برق،گریزنده وناپاینده‌اند. و :

دربرق چه نامه برتوان خواند؟[۲۲]

د/۲/۱۰۵۳/۱۱۱۱۳

درست همانگونه‌که وقتی خورشید خودرا پنهان می‌کند ماه‌گرفتار خسوف می‌شود، اگر اوهم «روی درکشد» [۷] شب بردل مردم سیاهی می‌افکند...[۲۳] خورشید حادث، اگرچه تابع تغییر است، معذالك، تشبیهات بیشتری را به‌نظر شاعر می‌آورد، درحالی‌که ازسوی دیگر«آفتاب معرفت» باطنی را، مشرق در «جان وعقل» است[۸] وروزوشبِ دنیای معنی را منور می‌سازد[۲۴]. اما غروب خورشید، تمثیلی ازمرگ انسان وقیامت است: صبح دیگرکه نورآسمانی به‌جلوهٔ زیبای دیروز ظاهر می‌شود ـ آیا بشر دوباره به‌وجهی مشابه زنده و متولد نخواهد شد؟[۲۵]

منجمین قرون وسطی مسیرخورشید را به‌وسیلهٔ اسطرلاب محاسبه می‌کردند واین وسیله برای تعیین مقام شمس الهی به‌کار می‌آید. مولانا «نطق» را اسطرلاب می‌داند[۹] ومی‌گویدکه : سخن یا نطق، چگونه می‌تواند بی‌اشارهٔ به خورشید الهی، دربارهٔ خورشید دنیوی خبرهای حقیقی بدهد؟[۲۶] سخن و نطق تاحد معینی مفید است ولی مثل نشانه‌های اسطرلاب غیرمؤثراست. زیرا آفتاب حقیقی‌که دردل عاشق منزل دارد ورای زمان ومکان است. این آفتاب «مهرجان» است نی «مهرجان» [۱۰] یا مهرگان[۲۷]. چگونه می‌توان از دانشمندانی چون «بوسینا» [۱۱] انتظار داشت‌که این نورومسیر پررمز ورازِ آن را شرح دهند؟[۲۸]

هیچ‌کس نمی‌تواند این آفتاب را به درستی توصیف‌کند. ازآنجاکه اشیاء ازطریق اضدادشان شناخته می‌شوند[۲۹] سایه می‌تواند ازوجود شمس نشانی

دهد[۱۲] اما سایه‌هایی‌که نور را می‌جویند، وقتی‌که شمس به درخشانی تمام ظاهرشود فنا می‌پذیرند، درست همانگونه‌که وقتی خداوند خودرا متجلی می‌سازد دلیل‌ازمیان‌برمی‌خیزد، زیرا «همه چیز فنا می‌شود بجزوجه حق» [۱۳]. این آیه قرآنی‌که «خداوند ظل وجود را برموجودات گسترانید» [۱٤] به‌اولیایی اشارت داردکه به‌واسطهٔ وجود ظلی خود برای مردم ازوجود شمس‌الهی سخن می‌گویند: مولوی خودرا سایه‌ای توصیف می‌کندکه «گِرد نورآفتاب» در طواف است،گاهی «سجودش» می‌کند و«گاهی به سر» [۱۵] می‌ایستد[۳۰].

خورشید حادث، باردیگر نشان می‌دهدکه آدمی چقدرآسان می‌تواند فریب بخورد: اگرفقط یك انگشت را بـرروی چشمهایش نهد[۳۱]، «عالم را از خورشید تهی می‌بیند» [۱٦]. منکران با چشم باطن خویش وخورشید معنا نیز چنین می‌کنند. آنان چشمان خودرا به هوسی بی‌معنا می‌بندند و «خفّاشکانی» را [۱۷] می‌مانندکه منکر وجود آفتاب حقیقی‌اند وحتی ازآن بیزارند. بیزاری آنان ازآفتاب مانند بیزاری مشرکان ازپیامبر وخداوند است: بیزاری آنان ازدرخشندگی آن انوار معنوی نمی‌کاهد بلکه برعکس اثبات می‌کندکه آنان درواقع ازخورشید حقیقی بیزاری می‌جویند[۳۲]. درهرحال، این خلق بیچاره‌که چشمان خویش را می‌بندندگمان می‌کنندکه می‌توانند مانع فیض‌بخشی خورشید به دیگران شوند ومی‌پندارندکه می‌توانند فعالیت پیامبران راکه عبارتست از تنویر وروشنگری مردم ، به مخاطره اندازند[۳۳]. چقدر ابله است آنکه به هنگام طلوع خورشید ازآفتاب «گواهی» می‌طلبد. آیا «روز روشن» [۱۸] خود گواهِ کافی نیست؟ آن‌که خورشید را نمی‌بیند نابیناست[۳٤].

ای‌کاش می‌نگریستند... هرذرهٔ‌کوچکی، هرذره‌ای ازذرات غبار، خبر ازآن خورشیدی می‌دهدکه به شکرآن حرکت می‌کند وآفتـاب، آن ذره را «غلام» [۱۹] می‌شود[۳۵]. ازاینروکسانی‌که خورشید را مدح می‌گویند مداح خودند، زیرا آدمی ازتسبیح آنان درمی‌یابدکه به‌ایشان بینش وتوان دیدن عطا شده است و لایق پذیرش روشنایی شده‌اند[۳٦]، حال آنکه دشمن خورشید، درنهایت، دشمنِ خویش است[۳۷].

ذره‌ای که درخورشید الهی فنا می‌یابد، جزئی ازآن می‌گردد. این ذره، وقتی‌که حقیقت این بیان قرآنی را درك‌کردکه : «ما ازخداییم وبه سوی او بازمی‌گردیم» [۲۰] به مقام بقای بعد ازفنا درخورشید الهی نایل می‌شود[۳۸]، و :

چه جای ذره‌که چون آفتاب جان آمد
زآفتاب ربودند خود قبا وکلاه

د/۵/۲۴۰۸/۲۵۴۳۰

یعنی‌که آفتاب، به مراتب، بلندتر وبرتر ازهرآفریده‌ای است[۳۹]. عشق‌ورزیدن به‌خورشید به معنای عشق‌ورزیدن به‌ارزش‌های جاودانی است؛ ولی آنکه عاشق این دنیاست، به تعبیر افلاطون، به‌کسی می‌ماندکه جادویی دیواری شده‌است‌که ازبازتاب اشعهٔ خورشید برآن دیوار لذت می‌برد، تاآنکه براو مکشوف می‌شود که لکه‌های نور ازدیوار سرچشمه نمی‌گیرد بلکه ازمنبعی بالاتر وناب‌ترساطع می‌گردد[۴۰]. وقتی‌که این اشعه ندای «ارجعی» را می‌شنود [۲۱] به مبدأ خویش بازمی‌گردد، ونه رنگ‌گلهای «گلشنها» برجای می‌ماند ونه زشتی‌گلخنها [۲۲]، زیرا تنها درپرتو نور خورشید است‌که‌گیتی زنده ونمودار است[۴۱]. این‌آفتاب به هیچ «خبث» [۲۳] وتاریکی[۴۲] ناپاك نمی‌شود، به هرجا بتابد همان نور ناب است. معنویات را مادیات آلوده نمی‌سازند.

آیا خورشید نمونه‌ای ازعقل نوربخش نیست؟
آفتاب انـدر فلك کژ می‌جهد
در سیه رویی خسوفش می‌دهد...

ن/۶/۹۳۰

همینطور، اگرآدمی ازدستورهای روحانی خداوندی منحرف شود، عقل او خسوف خواهدگرفت[۴۳].

صوری‌که مولوی ازخورشید می‌سازد صرفاً حاصل مشاهدات روحانی نیست. برآمدن وفروشدن خورشید درآناطولیِ مرکزی چنان باشکوه است‌که مولوی بارها ازآن الهام‌گرفته است:

تیغ کشید آفتاب ، خون شفق را بریخت
خون هزاران شفق، طلعت اورا حلال[٤٤]

د/۳/۱۳٤۹/۱٤۲٦٥

دلی که چون شفق غرقاب خون بود
پـر ازخورشید شد چون آسمانی[٤٥]

د/٦/۲۷۰۲/۲۸٦٦۲

چوآفتاب برآمد زقعـر آب سیاه
ز ذره ذره شنو لاالـه‌الاالله[٤٦]

د/٥/۲٤۰۸/۲٥٤۲۹

هرکس که یکبار طلوع خورشید حقیقی را مشاهـده‌کند، همان خورشیدکـه خفّاشان، یعنی حواس ظاهری را محو می‌سازد، غرق درنور می‌شود وبه هرکجا که رود این نوررا با خود می‌برد. «شرقها برمغرب» او [٢٤] رشك می‌برندکه چه نورانی شده است[٤٧]: این است آنچه مولوی پس ازدیدار شمس‌الدین‌احساس کرد. شمس‌الدین خورشیدی بودکه وجود مولوی را سرشار ازنورکرد واز مشرق او درخشید. نقطهٔ طلوع آفتاب او ازمشرقها برون است [٢٥] ومقید به ذراتی‌که نوررا بازمی‌تابند نیست: او وجملهٔ آنان‌کـه طلوع آفتـاب عشق مشابهی را مشاهده‌کرده‌اند، خود خورشیدی شده‌اندکه «در دوعـالم آفتاب بی‌فی‌اند»[٤٨] [٢٦].

مولوی آنچه راکه عارفـان دیگـر «خورشید نیمشب» می‌خواندند مشاهده‌کرده بود. سرزدن بیرون اززمان ومکان‌آفتابی‌که بردرد جانکاه وتنهایی شب تاریك جان پیشی می‌گیرد. تنها ازدل این شب است‌کـه خورشید ازلی وجاویدانِ عشق می‌تواند برآید[٤٩].

آنگاه هیچ‌کس‌را حق‌صحبت‌نیست[٥٠]. ستارگان در«شعاع‌آفتاب»[٢٧] خاموش می‌شوند وسایه‌ها نابود، ویا دست‌کم درآفتاب ناپدید می‌گردند[٥١]. وجود مادی وگم‌کرده راه آدمی درآن درخشندگی فنا می‌شود.

خامش‌کن تا واعظ خورشید بگوید
کو برسر منبرشد وما جمله مریدیم[۵۲]
د/۳/۱۴۸۰/۱۵۶۲۰

طبیعی‌است‌که مولوی‌کوشش‌کرده است تـا فناشدن را با استفاده ازاستعارهٔ خورشید وستارگان یا خورشید وشمع شرح دهد: فنا، وحدت ذاتی نیست، ولی به‌حال شمع درپیش خورشید مانند است‌که هرچند نورش ازنظر مادی وجود دارد، اما دیگر به‌چشم نمی‌رسد وازخود حکمی ندارد[۵۳]. درعین زمان «نیست باشد وهست باشد» [۲۸] ازاینرو، وقتی‌که خورشید الهی همهٔ زوایای روح را پرنورکند، دیگرصفات بشری به حساب نمی‌آیند[۲۹].

بدیهی‌است‌که مولوی به‌این حدیث نبوی اشاره می‌کندکـه حضرت محمد[ص]، خود مانند خورشید است واصحاب او چون ستارگان، درخشنده وشمع راهِ رهروان‌اند وبه شهابهایی می‌مانندکه ابلیس را «رجم» می‌کنند[۳۰] اما نورحقیقی ازخورشید ساطع می‌شود[۵۴] وستارگان جز چراغ راه وبازتابی ازشعشعهٔ او نیستند. ازآنجاکه «عالمان وارثان پیامبرانند» [۳۱] عالِم مطلق نیز به خورشیدی مانند می‌شودکه :

کل عمل او دادن وبخشش مطلق است وتبدیل‌کردن سنگها به‌یاقوت وعقیق، تغییردادن‌کوههای خاك به مس وزر وسیم وآهن، شاداب وخرم ساختن زمین وبخشیدن میوه‌های‌گوناگون به درختان. پیشهٔ او بخشش است. می‌بخشد ونمی‌گیرد [۵۵]. [۳۲]

خورشید به هرمعنایی‌که تعبیرشود ـ به نور الهی، به پیامبرکه امّت خویش را رهنمایی می‌کند وخواه به‌انسان‌کامل ویا معشوق روحانی ـ بی‌شك تشبیه یـا استعارهٔ اصلی شعرهای مولوی است‌که نام شمس‌الدین درآن طنین افکنده و هزاران بار انعکاس یافته است.

صورخیال خورشید با صور خیال رنگها به هم پیوند داده می‌شود. مولوی همیشه این حقیقت را بازمی‌گویدکه نورخورشید، خود چنان شدید است‌که‌کسی تاب دیدنش را ندارد، وآن شدت ودرخشانی، خود نقابی‌است[۳۳]

که روی خورشید را پوشانـده است[۵۶]. اشیاء را می‌توان تنها «به ضد» آنها شناخت[۳٤] ونور ناب را یا با تقابل تاریکی می‌توان دیـد ویا با تغییرحالت رنگهای مختلف[۵۷]. «سرخ وسبز وفور» [۳۵] تنها «روپوشی» است برای نور ناب وبسیطی[۵۸] که گویی آن‌را درظرف «شیشه‌های رنگ‌رنگ»[۳٦] ریخته‌اند[۵۹]. اینها صورخیالی است که ازدیرباز درمیان عارفان مشهور بوده است. به محض آنکه «آبگینه» [۳۷] بشکند ودنیای مادی ازمیان برخیزد، آفتاب ناب باقی می‌ماند وهیچ رنگ وسایه‌ای برجای نه[٦۰].

اما افزون براین توصیف کلی رنگهاکه «روی‌پوش» نورناب نادیدنی است ودر«مثنوی» فراوان آمده ، مولوی با مفاهیم سنتی رنگها نیـز بازی کرده است. معاصر سالخورده‌ترمولوی، نجم‌الدین کبری یا همکار او درسیواس یعنی نجم‌الدین دایه‌که مریدکبری بود، درآثار خود ازمعانی عارفانـهٔ رنگها رشته‌ای منظم ساخته و آنها را شرح داده‌اند[٦۱]. اما مولوی اندیشه‌های عارفانهٔ ناشی ازرنگها را پرورش نداده است. او رنگهای گوناگون را، مثل هرچیز دیگر دنیا، صرفاً تمثیلی می‌داند برای بیان حالت فکری خود ویا برای حقایقی که عموماً پذیرفته شده‌است. مولوی درتوصیفات خود صورخیالی را ابداع می‌کندکه اگر به رنگهای برافروختهٔ آناطولی مرکزی‌بیندیشی، آنهارا به‌بهترین وجه درك می‌کنی.

وصف شب، آنگاه که‌خورشیدناپدیدشده، درآثارمولوی‌فراوان‌است:

چون رُخ آفتاب شد دور زدیـدهٔ زمین
جامه سیاه می‌کند شب زفـراق ، لاجرم
خورچو به‌صبح سرزند، جامه سپیدمی‌کند
ای رخت‌آفتاب جان، دورمشو زمحضرم[٦۲]

د/۳/۱٤۰۷/۹۰۰ – ۱٤۸۹۹

این شب سیه‌پوش‌است ازآن،کزتعزیه دارد نشان
چون بیوهٔ جامه سیه ،درخاك رفتـه شوی او[٦۳]

د/۵/۲۱۳۰/۲۳۵۳۳

اینها ابیاتی است‌که نشان می‌دهد درآن زمان، رنگ سیاه ، رنگ سوگواری بوده است، وسفید درنظرمولوی رنگ شادی. شاعـر سیاهی شب آسمان را به دود «آتش سودا» مانند می‌کند[۳۸] سودای شمس سفرکرده[٦٤]. درآن زمان که معشوق باردیگر بخرامد شب «جامهٔ سپید» شادی[۳۹] برتن خواهدکرد[٦٥].

البته بهار زمانی‌است‌که همه چیز لباس سبز برتن می‌کند، وسبزرنگ بهشت است. گویی‌که موجودات بهشتی با جامه‌های سبز به‌زمین فرود آمده‌اند تا به مؤمنان سلام دهند[٦٦] وسعادت باغهای جاویدان را به‌یاد آنان آورند.

سرخ، به‌چشم مولوی، بهترین رنگ است[٤٠]. او حتی به‌این حدیث منسوب به‌پیامبر اشاره می‌کندکه :[٦٧]که خداوندرا ندیدم مگربه‌لباس‌قرمز[٤١]. زیرا قرمز، رنگ درخشش وشادی معشوق است‌که با خورشید وبا عشق پیوند دارد، حال آنکه زرد نشانهٔ عاشق لاغر ورنگ پریده است‌که پرکاه را ماند...[٦٨].

مولوی درقطعه‌ای دلکش از«مثنوی»،گردش خورشید ورنگهـای گوناگون، بویژه رنگهای بهاران را وصف می‌کند:

آفتاب شـاه در بـرج عنـاب
می‌کند روها سیه همچون‌کتاب
آن عطارد را، ورقها جان ماست
آن‌سپیدی وآن‌سیه میزان‌ماست
باز منشوری نویسد سرخ و سبز
تا رهند ارواح از سودا و عجز
سرخ وسبز افتاد نسخ نوبهـار
چون خط قوس‌وقزح دراعتبار[٦٩]

ن/۲/۱٦۰۰ — ۱۵۹۷

مولوی جناسهای سنتی مربوط به رنگهای مختلف را به همان مهارت شاعران دیگر پارسی‌گوی به‌کار می‌برد: او ازشراب سرخ سخن می‌گویدکه بر«سرسودا» [٤۲] ریخته شود[۷۰] وازکژرفتاری موی خویش درشگفت می‌شود که درزمان خوشدلی جوانی، «سیه‌پوش» است[٤۳] وبه هنگام غم وهجران

«جامهٔ سپید» برتن دارد[۷۱]. اما برخلاف شاعران دیگر (مثل میرزا غالب) که یك رنگ خاص تمامی اشعار آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، مولوی رنگی را بررنگ دیگر ترجیح نمی‌دهد. همهٔ رنگهای مختلف از «شیوهٔ» نوازشهای معشوق به‌وجود می‌آید. آسمان‌ازبهراوکمربند آبی‌برمیان می‌بندد[٤٤] (به‌علت قبای ازرق صوفی، آسمان اغلب با او همانند تصور می‌شود) وشفق ازخوناب جگر[٤٥] (که آسمان ازعشق می‌ریزد) سرخ‌روی است[۷۲]. تنها به‌لطف فعل خلاقهٔ معشوق الهی است که رنگهای مختلف به صورت بازتابهای یك نورعظیم پیدا وناپیدا می‌شوند:

منه تصفر خضرة الاوراق
منه تخضر اغصن الاشجار
منه تحمر وجنة المعشوق
منه تصفر وجنة الاحرار[۷۳] [٤٦]

۱۲٥٤۸ – ٤۹/۱۱۷۷/۳/د

این ابیات کوتاه که مولوی به زبان عربی سروده است، تمایل اورا به رنگهای گوناگون به‌بهترین وجه درخود خلاصه کرده‌اند وگردش مدام وبی‌وقفهٔ خورشید را نشان می‌دهند ودرعین حال، نور ناب را ازچشمان مردم عادی پنهان می‌کنند. نهایت همهٔ رنگها آن «خم رنگ» است که قرآن آن را «صبغةالله» می‌خواند [٤۷].

دراین خم تمام جامه‌های صدرنگ، «یکرنگ» ودرخشان می‌شوند[٤۸] بسان ذات خورشید[۷٤]. اول وآخرهمهٔ رنگها اینجاست.

بعد دیگر صورخیال مربوط به‌خورشید درشعر مولوی به‌کاربردن نامهای ستارگان واصطلاحات هیئت ونجوم است. مولوی دراشعارخویش، دانش متداول متفکران اسلامی قرون وسطی دربارهٔ ستارگان وخصوصیات نجومی آنها واهمیتشان درزندگی بشررا به‌نمایش می‌گذارد. با نامها وصفات ستارگان بازی می‌کند وبه‌آنها خصلتهای زنده می‌دهد.

مشتری ازکیسه زر جعفری بیرون کند
با زحل مریخ گوید: «خنجر بّران من...» ودیگرابیات[۷۵].
۲۰۵٤۹/۱۹٤۷/٤/ه

درهرحال، خیالبندی مولوی ازستارگان، به‌نحو چشم‌گیری ازخود او مایه نمی‌گیرد. عقیده‌های به‌جامانده ازگذشتگان دربارهٔ ستارگان صادقانه بازسازی می‌شود: مشتری سعداکبر است وکیوان نحس‌اکبر وبهرام جنگجوی ومبارز وازاین قبیل. پیوند خونریزی مریخ با ترکان[۷٦] یا سیاهی زحل با هندوها به‌هیچ روی قصه‌ای نو نیست. آنچه‌راکه می‌توان بیشترازخود مولوی‌دانست ایهامهای بی‌شمار ازمشتری است‌که با معنای خریدار تناسب پیدا می‌کند. مولوی این کلمه را با عهدی‌که خداوند بسته ودرقرآن آمده‌که «خداوند خریدار ومشتری جانهای شماست»[۷۷] [٤۹] ترکیب می‌کند. بدیهی‌است‌که این‌کلام الهی‌بزرگترین سعادت حقیقی را برای بشرتضمین‌کرده است.

ستارهٔ‌کوچك ولی‌درخشان سهیل‌که با یمن پیوندمی‌یابد عموماًبصورت تمثیلی برای بیان زیبایی روحانی آورده می‌شود: ترکیب معقول آن با «نفس رحمان»که ازجانب یمن می‌آید، همینطور با جواهر یمنی، یعنی عقیق پررنگ که نشانی ازلب یار است، این ستاره را فال نیکی برای عاشق قرار می‌دهد[۷۸]. شاید خاطرهٔ «خرد یمنی» راکه سهروردی مقتول تعلیم داد بتوان دراشاراتی ازاین نوع آشکار دید. سهیل‌که دررکن یمنی، درزاویهٔ جنوب شرقی‌کعبه پدیدار می‌شود، حتی می‌تواند برای پروردن پوست خام وتبدیل آن به‌چرم لطیف طایفی مؤثر واقع شود[۷۹] به‌عبارت دیگر، این تشبیه ، معشوق وقدرت معجزه‌آسای اورا نمودار می‌سازد.

همینطور، مشتری، دبیر مدبر فلك[۸۰]، وناهید، مطرب وآوازه‌خوان وچنگی آسمان، نیز، می‌توانند با عشق ورزیدن پیوند داده شوند، عشقی‌که «عطارد» را هم مجبور می‌سازد تا «لوح وقلم» خودرا درشکند[٥۰].

ازمیان نشانه‌های خاص برجها، حمل برجسته‌ترین‌آنهاست. زیرا نه‌تنها نشان بهار است بلکه «آفتاب اندرحمل» [٥۱] درخشان‌تر است[۸۱] وازاینرو

همقدر قلب عاشق است، جایی‌که شمس‌الدین آن‌را منزلگاه حقیقی خود می‌یابد ودرآنجا باشکوه‌کامل می‌زید.

خورشید وصال تو ، روزی به‌حمل آید
درچرخ دلم یابد ، برج حملی دیگر[۸۲]

د/۲/۱۰۲۸/۱۰۸۳۷

نشانه‌های دیگر این برج نیز درپیوندهای مناسب به‌کار برده می‌شود وشایدکه این‌کاربردهای مولوی مشاهدات جالبی را برای متخصصین درعلم نجوم قرون وسطی فراهم آورد.

جای‌گفتگو نیست‌که مولوی تصویرکهن ماه درخشان را برای معشوق ماه‌رخسار به‌کار می‌برد وشعرهای بیشماری دربارهٔ زیبایی ازلی این ماه ،که برشب‌زنده‌داران وستاره‌شماران بوسه می‌دهد می‌سراید...

مولانا با این عقیدهٔ‌کهن آشناست‌که زمین برپشت‌گاو وآن‌گاو برپشت ماهی قرار دارد وادعا می‌کندکه درعشق، حتی این موجودات افسانه‌ای نیز در زیر«هفتم زمین خرم» شده‌اند[۵۲] درست مثل نشانه‌های هربرج [ازگاو] تا ماهی به رقصی سراسر شیفتگی پای می‌کوبند[۸۳].

ازسوی دیگر، تمامی دنیا خلق شده است تا معشوق ازلی را بپرستد وبه‌او عشق بورزد، وحمدوثنای لاینقطع خویش را با رقص مستانه‌ای‌که (ازماه تا ماهی) ذره وخورشید را شامل می‌شود بیان‌کند.

آنگاه ، عاشق می‌تواند ادعاکند: «اسطرلاب جهان» است و «همهٔ اشکال[۸۴] فلك را به‌یکایك» می‌پذیرد [۵۳] باری، مولوی اشعار دل‌انگیزی می‌سرایدکه مملو است ازصورخیال نجومی:

این‌فلك هست سطرلاب وحقیقت عشق‌است
هرچه‌گوییم‌ازین،گوش سوی معنی دار![۸۵]

د/۳/۱۰۹۲/۱۱۵۰۷

نیروی خورشید معنا، وجذبهٔ عشق، به‌آسمانها محدود نیست، بلکه درسنگها وکانیها نیزمؤثر است، زیرا :

که رسول حق «الناس معادن» گفتست
معدن نقره‌وزراست ویقین‌پر گهراست[۸۶]

د/۱/۴۰۹/۴۳۳۰

حدیث نبوی «الناس معادن...» [۵۴] را مولوی وسیله قرار می‌دهد تا تفاوتهای میان افراد بشررا شرح دهد[۸۷]، زیرا جوهر یا «ذات» آنان با یکدیگر تفاوت دارد. اساساً خداوند خود، کان حقیقی است که همه چیز در او هست. بنابراین ما می‌توانیم درآن زرومس وعقیق بجوییم[۸۸]، [۵۵] یا جز این، دل معشوق به معدنیات مانند می‌شود:

زمانی برکف عشقش چو سیمابی همی لرزم
زمانی دربرمعدن همه دل همچو زرباشم[۸۹]

د/۳/۱۴۳۰/۱۵۱۲۳

این خیالبندی وقتی اعتبار بیشتری پیدا می‌کندکه مولوی جان را به پاره‌های آهن ومعشوق یا نفس عشق را به‌آهن‌ربایی مانند می‌سازدکه آن پاره‌های آهن را به خود جذب می‌کند:

مغناطیسی و جان چو آهن
می‌آید مست ودست‌وپانی[۹۰]

د/۶/۲۷۵۸/۲۹۳۱۶

«جمله خیالات» ورؤیاهای جهان مانند «آهن‌پاره‌ها» [۵۶]که جذب آهن‌ربا می‌شوند، پیش خیال رؤیایی معشوق دوانند[۹۱]، زیرا:

جانی‌کجا باشدکه او براصل جان مفتون نشد؟
آهن‌کجا باشدکه بـرآهن‌ربا عـاشق نشد[۹۲]؟

د/۲/۵۲۳/۵۵۶۳

گرد فنا گردد جان فقیر
برمثل آهن و آهن‌ربا[۹۳]

د/۱/۲۶۰/۲۹۴۸

به راستی‌که برای نیروی مرموزی‌که آدمی را به‌خداوند نزدیك می‌سازد، هیچ

نمایه‌ای بهتر ازآهن‌ربا وجود ندارد، ولواینکه آدمی باید ازاین خطر، بیمناك باشدکه مبادا عشق وازدیدگاه مولوی، این نیروی الهی‌کاملاً فردی، به‌صورت کششی‌کاملاً مکانیکی تعبیروتفسیرشود. اما همگونیهای فراوان آهن‌ربا با شخصی به‌نام شمس‌الدین چنین تفسیری راکاملاً غیرمحتمل می‌سازد، هرچندکه با برخی ازعقاید فلسفی معاصران مولوی هم مطابقت داشته باشد.

مولوی همچنین ازجاذبه‌ای که‌کهربا بر«برگ‌کاه» وارد می‌آورد سخن می‌گوید. به راستی‌که ظاهر زرد وضعیف برگهای باریك وناچیزکاه همانند عاشقی مطیع و زردرنگ ولاغر است‌که هرکششی اورا به سویی می‌برد[۹۴]:

آستان خرگهش شد کهربای عاشقان
عاشقان! لاغرتنِ خودرا چوبرگ‌که‌کنید[۹۵]

د/۲/۷۵٤/۷۸۹۷

مولوی اغلب ازشراره‌هایی یاد می‌کندکه درسنگ نهفته است ـ چون آهن وسنگ به‌هم آیند، می‌توانند چیزی برتر ازخود تولیدکنندکه نامش آتش ونور است. ازاینرو جهان هرگز بی‌نور نخواهد بود[۹۶]. این شراره‌های پنهان برای نمودن قدرت بشر ازآن جهت سودمند است‌که او باتوجه به‌آن، امکانات و استعدادات زایش‌نیافتهٔ اجسام را دریابد، تا شراره‌های نهفته درسنگ را ببیند، تا شراب راکه ازپیش درانگور است درك‌کند. این‌ها همه نشانه‌های مرشدکاملی است‌که به‌نیروی نورحق مشاهده می‌کند.

به‌پیروی ازروش قدیمی شاعری درزمینهٔ عشق دنیاوی، مولوی از زر به معنای چهرهٔ زرد عاشق دربرابر اندام سیمین معشوق سخن می‌گوید:

شش جهت ازروی من شد همچو زر
تا بدیدم سیم هفت اندام تو...[۹۷]

د/۵/۲۲۲۹/۲۳٦٤۰

مولوی نیك آگاه بودکه باطل را چگونه ازحق تشخیص دهد، واغلب خیال طلای قلب [۵۷] را تصویر می‌کندکه برسنگ محك نهاده شده‌است تا آزموده شود[۹۸]. همانندی‌کلمهٔ قلب به معنای ساختگی‌وبدلی، باکلمهٔ قلب به معنای دل،

روشی عالی برای بیان این اندیشه است که قلب را باید به سنگ محك عشق وغم ویا «درآتش» محنتها ودردها محك زد[۹۹]، تا معشوق به‌عیار حقیقی‌آن پی‌برد. [۵۸] این‌اندیشه خود داستان‌نوی‌نیست، اما بادیدگاه مولوی‌بسیارتناسب‌دارد.

عارفان همهٔ‌کشورها تمایل داشته‌اندکه مشاهدات بشر ازطریق عرفانی‌را همچون آثارکیمیاگری تلقی‌کنند. سپهسالار روایت می‌کندکه مولوی قادربود مادهٔ خام را تبدیل به جواهـر قیمتی‌کند [۵۹]که مایـه تعجب مریدانش بوده است...[۱۰۰] بنابراین اگرکیمیای روحانی درخیالبندیهای مولوی نقش مهمی را بازی می‌کند شگفت‌آورنیست. آدمی خودرا پاره‌ای مس می‌دانـدکـه اورا نمی‌رسد تا ازصفات پست خود واز«مای ما» [۶۰] دم زند[۱۰۱]. معشوق، یا دست عشق می‌تواند این فلزکم‌ارزش را به زرناب مبدل سازد:

زر چه جویی؟ مس خودرا زر بساز
گرنباشد زر، تو سیمین‌بر، بیا...[۱۰۲]

د/۱/۱۷۹/۲۰۰۹

ندای الهی ارجعی (فجر، ۲۸) اکسیر اعظم است‌که موجودات‌کم‌بها را به زر معنا مبدل می‌کند[۱۰۳]. تنها پس ازآنکـه چنین تبدیلی صورت‌گیرد، «مس» از حالت رقت‌انگیز پیشین خود، یعنی آن زمان‌که مس بی‌ارزشی بوده است [۶۱] آگاه می‌شود[۱۰۴]. مولوی دریکی ازاشعارکنایه‌آمیـز خود مردم دنیـاخواه را به سخره می‌گیردکه تنها به‌فکـر خواب ولذت جنسی وچیزهایی هستندکـه برآرزومندان رشد معنوی حـرام است (ومولوی به تمثیل عشق‌آمیـزکیمیا نیك اندیشیده است):

زکیمیاطلبی مـا چـو مس گدازانیم
ترا که بستروهمخوابه‌کیمیاست، بخسب[۱۰۵]

د/۱/۳۱۴/۳۴۳۰

زیرا زمانی‌که «سنگ سیاه» به‌قدرت‌کیمیا تبدیل به‌زر می‌گردد وهویت خودرا می‌بازد وگویی‌که فنا را شهود می‌کند، به‌فلزی‌گرانبها مبدل می‌شودکه می‌توان چون «نقود» [۶۲] ازآن استفاده‌کرد[۱۰۶]. بعد ازفنای صفات پست خود است‌که

سنگ دردنیا سودمند واقع می‌شود.

این کیمیاگری روندی دردناك است، حتی دردناك‌ترین ازمحك‌زدن زر با سنگ وآتش: این‌کار به شکیبائی ورنج طولانی نیاز دارد. سنگ زر را باید به‌کوره گذاشت تا ناب شود وعاشق را بایدکه :

میان‌کوره با آتش چو زر همخانگی‌کردن[۱۰۷] [۶۳]

قلبهای سنگین دراین آتش می‌گدازند، وبه راستی درمقام فناست‌که آدمی خودرا مستغرق درذات پروردگار می‌بیند وهمانند حالت آهن‌گداخته[۱۰۸] باتمام وجود ندا درمی‌دهدکه : «من‌آتشم ، من‌آتشم» [۶۴].

مولوی می‌داندکه توجه‌یافتن به‌اولیاءالله[۱۰۹] یا به‌معشوق، این‌کامل‌ترین تجلی لطف الهی،کیمیای دل است.

زخود مستم به‌تو زرّم ، به‌خود سنگم به‌تو دُرم
کمر بستم به عشق اندر، به امید قبای تو...[۱۱۰]

د/۵/۲۱۶۳/۲۲۹۰۴

تبدل سنگهای معمولی به جواهرگرانبها یکی ازصورخیال دلخواه مولاناست. شرقیها ازدیرباز براین باور بوده‌اندکه سنگ براثرآفتاب تبدیل به‌لعل می‌شود،

هرسنگ‌که بگرفتی ، لعل وگهرش‌کردی
هرپشه‌که پروردی، صدهمچو هماکردی[۱۱۱]

د/۵/۲۵۹۱/۲۷۴۸۷

لعل بدخشان،که‌گرانبهاترین نوع یاقوت است، پروردهٔ نگاه معشوق است[۱۱۲].

چوخورشید حمل‌آمد، شعاعش درعمل آمد
ببین لعل بدخشان را و یاقوت زکاتی را[۱۱۳]

د/۱/۷۰/۸۲۷

مولوی هیچ‌گاه ازوصف این قدرت معجزه‌آسای خورشید خود، شمس‌الدین خسته نمی‌شودکه «سرمایهٔ لعل‌است وعقیق» [۶۵] ومی‌تواندکه حتی دل سنگین را به‌گوهرتبدیل‌کند[۱۱۴]. ازطرف دیگر، لعل ازریختن خون‌دل موجودات‌کانی تولید می‌شود، وقتی سنگها عمری را درتاریکی، با شکیبائی به‌انتظار اشعهٔ

خورشید سپری می‌کنند، سرانجام به‌لطف آن خورشید، به‌نور او منوروهویدا می‌شوند ومزد بردباری خویش را به‌این طریق می‌گیرند. پیوند خون با لعل ـ که درشعرهای پارسی‌گویان بعد ازمولوی بیشتر تکرار شده ـ به‌روشنی، در بیتی تیره ونومیدانه در«دیوان» آمده است:

خون گشت نام کوه که نامش شده است لعل
چون درفتاد درکه وکهسار شرم تو[۱۱۵]

د/۵/۲۲۳۸/۲۳۷۳۰

هرکس که کوههای آناطولی یا ایران را به هنگام طلوع وغروب خورشید دیده باشدکه همچون رنگهای ارغوانی وقرمز تند برافروخته است، پی‌می‌بردکه این خیالبندیها تصنعی نیست بلکه مشاهداتی است که ازطبیعت پیرامون شاعر درذهن او نقش بسته است.

زیباترین شعری که درآن مولوی ازلعل صحبت می‌کند واین سنگ را، مثل همیشه ، با قدرت عشق وکان زیبایی پیوند نمی‌دهد [بیت زیر است]که لعل با فقر روحانی پیوند داده شده‌است:

فقر را دیدم مثال کان لعل
تا زرنگش گشتم اطلس‌پوش‌من[۱۱۶]

د/٤/۲۰۱۵/۲۱۲۷۵

فقرکامل روحانی پرارزش‌ترین گوهر شاهواریست که هرکس آن را برچیند اورا اطلس سرخ شاهانه می‌بخشند.

این مضمون، برافسون خاص خیالبندی سنگ می‌افزاید، زیرا لعل، یعنی یاقوت کمیاب وبیشترعقیق یا حجر یمنی استعاره‌هایی هستند برای لبان یار. به سبب گرانبهایی این سنگ است که ازلبها بوسه به«زکات» [٦٦] می‌خواهند[۱۱۷]. مولوی برای ساختن تشبیهات بسیار، بخصوص ازعقیق قیمتی استفاده کرده‌است.

بازار وجود ، بی‌عقیقش
گو باش خراب ، سنگ برسنگ[۱۱۸]

د/۳/۱۳۲٤/۱٤۰۲۱

درسنت شرقی، همیشه از«زمرد» [٦٧] به‌صفت گوهری یاد می‌شودکه باکور- کردن چشمان مار و اژدها دفع شر می‌کند. ازاینرو، این گوهـر برای هرچیز روحانی، خواه شیخ، معشوق یا نفس عشق استعاره قرار می‌گیرد[۱۱۹].

مولوی درهمهٔ صورخیالی‌که ازعالم جمادات گرفته ، آگاه بوده است که همانگونه‌که قرآن گواهی داده ، هرسنگی مشغول عبـادت خداوند است ونیز خبرداشته است‌که حتی دراین بخش بیجان جهان، برای آنان‌که بصیرند همانندیهایی وجود دارد. نفس سنگ‌که نمایندهٔ پست‌ترین مرتبهٔ ناسوت است، درگذر زمان، به‌گوهری گرانبها چون لعل بدل خواهد شد، یا صیقل می‌خورد وبه‌صورت آیینه ازآن استفاده می‌کنند ویا آنکه خاك نرم وصافی خواهد شد که‌گیاهان می‌توانند ازآن برآیند: جمادات نقطهٔ آغاز حرکت رستاخیز مداوم آفریدگانندکه درطول دوره‌های دراز آهنگ، به‌گیاهان، جانوران وانسان تـا مراتب آخر وسرانجام به‌پروردگار راه می‌برند. (قیاس‌کنید با فصل ۳ بخش ٤).

و جعلنا من الماء کل شیء حی (انبیاء، ۳۰)
«و از آب هرچیز را زنده گرداندیم»

خیالبندی آب

شاعران‌وعارفان دنیای اسلام ازبه‌کاربردن صورخیال‌آب درهمهٔ جهات آن لذت برده‌اند، وقرآن برای این استفاده دلایل فراوانی به‌آنان ارائه داده است ـ نه اینست‌که خداوند چندین‌بار می‌فرمایدکه :

وجعلنا من‌المآء کل شیء حی (انبیاء ، ۳۰)
«وازآب هرچیز را زنده‌گرداندیم»

این اندیشه‌که فیض خداوند، یا حتی ذات خداوند، خودرا درصورخیال آب متجلی می‌سازد، یکی ازموضوعات اصلی موردبحث مولوی است. هرچند او درشیوهٔ سخن متغیر مرسوم خود، تمثیل وتشبیه آب را به‌صورتهـای مختلف به‌کار می‌گیرد، اما این تمثیل ازآن‌وسعت‌وتنوع دیگرتمثیلها برخوردارنیست.

آب حادث، آب حیات وآب لطف وبسیاری چیزهای زیبا وحیات‌بخش را به یاد شاعر می‌آورد که مثل باران ازآسمان نازل‌می‌شود تا دنیارا شاداب‌کند:

فایدهٔ اول سماع بانگ آب
کو بود مرتشنگان‌را چون‌رباب
بانگ‌او چون‌بانگ اسرافیل شد
مرده را زین زندگی‌تحویل شد
یا چو بانگ رعد ایام بهار
باغ می‌یابد ازو چندین نگار
یا چو بردرویش ایام زکات
یا چو برمحبوس پیغام نجات
چون دم رحمان بود کان ازیمن
می‌رسد سوی محمد بی دهن
یا چو بوی احمد مرسل بود
کان به‌عاصی درشفاعت می‌رسد
یا چوبوی یوسف خوب لطیف
می‌زند برجان یعقوب نحیف...[۱]

ن/۲/۱۲۰۵ ــ ۱۱۹۹

تمامی دنیا وهستی می‌تواند به‌جویباری ازآب مانند شود ــ آراء اشاعره دربارهٔ ساخت ذره‌ای جهان‌که فنا می‌پذیرد ودرآنی دوباره آفریده می‌شود، به‌آسانی با خیالبندی آب روان در رودخانه نشان داده می‌شودکه همواره یکسان به‌نظر می‌رسد وحال‌آنکه هرلحظه متفاوت است[۲] وهردم نو می‌شود.

منظور اصلی از این آب آن است که «پلیدان را پاك‌کند»[۱]. باران ازآسمان‌نازل می‌شود تا بشرراپاك‌گرداند[۳] [۲]. اگر«آلوده» [۳] ازترس‌آنکه مبادا آب را آلوده سازد تردید بخود راه دهد وبرای تطهیر، خودرا به‌آب درنیاندازد، آب اورا به‌بازگشت فرامی‌خواند وقول می‌دهدکه یاریش‌کند: همانطورکه درحدیث آمده است[۴]، این شرم است‌که مانع ایمان است[٤] چنین

است سلوك حق با بندگانش: او بحربیکران لطف است که هرکه دل به دریا زند وخودرا درآن افکند پاك ومنـزه خواهد شد: آب را بـدون «پلیدی» چه سود؟ [٥] آب به ناپاکان نیاز دارد تا لطف خودرا بنمایاند... اندیشه‌ای الهی که با عقاید مسیحیت نیز بیگانه نیست.

اما افزون براین، آب را وظیفه‌های دیگر بسیار است، مثل مددرسانیدن به‌گیاهان یا بردن قایقها بی‌دخالت دست‌وپا، وازاین قبیل[٥].

آب نشانه وتمثیل خداوند است، اما هرکسی راز اورا درنمی‌یابد: آب نیل[٦] برای کافران مصری به‌صورت خون درآمد، اما بنی‌اسرائیل را مساعدت کرد[٦]. خداوند فیض‌ولطف خودرا به‌صورت‌آب حیات درمؤمنان متجلی ساخت وخشم وغضب خودرا به‌صورت زهر، خطر ومرگ درمنافقان ومنکران آشکار گردانید.

حتی برتر ازاین: مردمی هستندکه بکلی ازوجود آب شیرین بی‌خبرند، زیـرا همچون بعضی‌ازمرغان، درجاهایی زندگی می‌کنندکه‌آب شور دارد[٧] بنابراین نمی‌توانند بفهمندکه آبی هم بسیار روشن‌تر وپاك‌تر ازآنکه می‌شناسند وجود دارد. ازاینرو، مردمی‌که مقید به‌این دنیایند هرگز عذوبت آب عارفانه را درك نخواهندکرد. آنان بیشتر ترجیح می‌دهندکه درهمان محل سکنای خویش، درآبگیرهای شور وراکد این دنیا بمانند[٧]. درواقع، ابدا آب را نمی‌شناسند، زیرا :

هست دریا خیمه‌ای ، در وی حیات
بط را ، لیکن کلاغـان را ممات[٨].

ن/٥/٣٢٩٤

مولوی اغلب «بحرمعانی باطنی» را دربرابر دنیای ظاهر قرار می‌دهد: تجلیات ظاهری وتمام انواع‌که به‌چشم می‌آیند جزکاه وخاشاك نیستندکـه روی این «بحرمعنیهای رب‌العالمین[٨] را پوشانیده‌اند[٩]. او مکررا این خیال‌را بااستادی تصویرکرده است وهرچند دریا را به نامهای متفاوت، خواه «آب حیات»[١٠] یا «بحروحدت»[١١] می‌خواند، اما اسم‌آن هرچه باشد، انواع مادی ظاهری همیشه

به‌صورت اشیاء عارضی پنداشته می‌شودکه ژرفای بی‌پایان این دریا را پنهان می‌سازد.

بسیار اتفاق می‌افتدکه مولوی درجاهای دیگر خیال مربوط به‌کف دریا را برای بیان این عقیدهٔ مسلم به‌کار می‌برد. درغزل پرمعنایی‌که دربارهٔ مشاهدهٔ خود سروده است[۱۲]، دنیا وآفریدگان آن را می‌بیندکه همچون «پاره‌های کف» ازدریای الهی سربرون می‌آورند[۹] وکف برکف می‌زنند وبه دعوت گرداب باز ناپیدا می‌شوند[۱۰] (او اغلب کف دست را باکف آب دریا جناس می‌آورد). مولوی درپیش چشم مجسم می‌سازدکه :

قومی چو دریا کف‌زنان ، چون موجها سجده‌کنان[۱۳] [۱۱]

دریایی‌که درپس پردهٔ این‌کف نهان شده ، صفات الهی‌است[۱۴] وعارف را باید که به دریا درشود بی‌آنکه به‌کف دریا وقعی نهد[۱۵]. درحالی‌که :

این عالم ، کفی پرخاشاك است اما ازگردش آن موجها ومناسبت جوشش دریا وجنبیدن موجها ، آن‌کف ، خوبی می‌گیرد[۱۶].

فیه ، ۹

این دنیا، برای لحظه‌ای، زینت ظاهری یافته است [۱۲] ولی چشم بینای حقیقت‌بین، فریب این افسون دنیاوی را نمی‌خورد وشاعر آنان راکه به‌کف می‌نگرند وکسانی راکه بردریا نظر می‌دوزندکنارهم می‌گذارد،کسانی‌که هنوز گرفتار دنیا مانده‌اند و کسانی که چشمان خودرا به جمال خداوند دوخته‌اند وبی‌آنکه دم برآرند عشق می‌ورزند:

آنکه کف را دید سرگویان بود
وآنکه دریا دید او حیران بود
آنکه کف را دید نیتها کند
وآنکه دریا دید دل دریا کند
آنکه کفها دید باشد در شمار
وآنکه دریا دید شد بی‌اختیار
آنکه او کف دید درگردش بود

وآنکه دریا دید او بی‌غش بود[۱۷]

ن/۵/۱۹۱۱ – ۲۹۰۸

رحمت الهی دریایی است‌که آثار خود را «بی‌علتی وبی‌خدمتی» [۱۳] خلق می‌کند[۱۸] وبشررا ندا درمی‌دهدکه درساحل دریا سکنا گزیند، شایدکه موج رحمت‌کوزهٔ‌کوچك اورا پرآب سازد.

مولوی دنیای خواب را نیز با استفاده ازتصویر دریایی بزرگ وصف کرده است‌که همه چیزرا غرقه می‌سازد ونهنگی سیاه در اوست‌که افکار وصفات فردی‌وتعینات خلقی‌را می‌بلعد تاآنکه آدمی‌باردیگر، چون‌خورشید صبحگاهی برآید نجات می‌یابد[۱۹] [۱٤].

مولوی، برای روشن‌کردن معنای وحدت وجود، بیش ازهرخیال دیگری از تصویر اقیانوس الهی سود می‌برد[۲۰]. دراینجا، دنیا صرفاً به‌صورت منظر ظاهری حقیقت پنهان الهی پدیدار می‌شود، حال آنکه مولانا دراکثر شعرهایش برراز قدرت پنهان خداوندی تأکید می‌ورزدکه نبود را بود می‌کند وازنیست به هست می‌آورد [۱۵].

بیان این معنا با شخصیت بخشیدن به‌ارتباط میان خداوند وآدمی، دراین تصورکه تن‌آدمی همچون ماهی اقیانوس عالم است آشکارترمی‌شود. دردل این ماهی، زنده جانهایی چون یونس پنهان‌اندکه درانتظار بسرمی‌برد تا خداوند به او دستور دهدکه اززندان تاریك خود خارج شود؛ شاعر سپس به‌اندیشهٔ اصلی خود بازمی‌گردد ومی‌گویدکه جانها نیز مانند ماهیان این اقیانوس‌اند، آنانکه گوش شنوا دارند می‌توانند حمدوتسبیح مداوم «ماهیان جان» را [۱٦] ازاعماق دریا بشنوند[۲۱] این تمثیل به‌روشنی نشان می‌دهدکه مولوی با چه سهولتی‌کاربرد صورخیال را به حقایق یا حالات بخصوصی تغییر می‌دهد.)

حرکت آدمی به سوی خداوندکه یکی دیگر ازمراحل سیروسلوك عارفانه است، اغلب به سفر سیل یا رود[۲۲] به سوی اقیانوس مانند می‌شود:

سجده‌کنان رویم سوی بحر همچو سیل
برروی‌بحر، زان‌پس، ماکف‌زنان‌رویم[۲۳]
د/۴/۱۷۱۳/۱۷۹۳۹

خوانندگانی‌که با ادبیات آلمان آشنایی دارند بی‌درنگ جان مایه شعرگوته، به نام «ترانهٔ محمد» را [۱۶] تشخیص می‌دهند. دراین شعرزندگی پیامبراسلام با استفاده ازهمین تصویرنشان‌داده شده‌است. این همان شعری‌است‌که فیلسوف وشاعرمسلمان هندی، محمد اقبال لاهوری را الهام بخشید تا آن را به شعری فارسی برگرداند[۲۴] وبه‌این ترتیب تأثیر دوگانهٔ مولوی وگوته را دریك جا جمع آورد وبا اثرپذیری ازآن، اشعار غنایی خودرا بسراید.

خیالبندی رود وآب درغزلیات عارفانهٔ مولوی بسیار به‌کار برده شده است: اقیانوس‌زادبوم حقیقی‌روداست ومانند قطره‌ای‌که از«دریای‌عمان» [۱۸] برمی‌آید، بشر نیز به‌این دریا بازمی‌گردد[۲۵]. مولوی آرزو می‌کندکه سبوی صورت مادی او بشکند تا دوباره به‌این منبع هستی بپیوندد[۲۶].

آنان‌که سرانجام به‌این اقیانوس واصل شده‌اند، «غرق در ذات» خداوندند وکجا می‌توانندکه با این حال درصفات او نظرکنند؟ [۱۹] آنان‌که دراین‌گرداب فروافتاده‌اند کجا می‌توانند از«رنگ این آب» الهی آگاهی یابند؟[۲۷] [۲۰]. این بحرلایتناهی وبی‌کناره، عشق است وبه‌این سبب است‌که عاشق، «کنار خویش» را از اشك، دریا می‌سازد[۲۸][۲۱].

عشقی‌که آدمی تجربه می‌کند، شاخه‌ای ازاین اقیانوس است‌که به‌دل او راه می‌یابد وبه‌او ندا درمی‌دهدکه ساحل جان دون ونفس خودرا ترك‌گوید وبدین دریا درآیدکه دیگر درآن‌جا اورا «خوف زندگی» نباشد[۲۹] [۲۲]. مولوی در شعرهای بیشماری این صورخیال را به‌کار می‌برد وحتی عشق را دریای آتش هم می‌نامد.

جان‌مایه سفرروحانی، زمینه‌ایست‌برای‌خیال‌سیلی‌که به‌دریابازمی‌گردد. این خیال درجایی دیگر روشن‌تر بیان می‌شود وآن خیال بخاری است‌که ازدریا برمی‌خیزد، مدتی درابر جایگزین می‌شود وسپس به دریا «بازمی‌آید» [۲۳]

واگرفیض الهی تعلق گیرد به «گوهری» گرانبها مبدل می‌شود[۳۰]؛ زیرا بنابرباور شرقیها، مروارید ازقطرات باران بهاری که به‌درون صدف گزیده افتد، پرورش می‌یابد. ازاین‌رو، صدف آن مرد خدایی‌را می‌نمایدکه رضایت مطلق‌اورا به‌زبانی خاموش ولی پرازچنین گوهری پاداش داده‌اند[۳۱]. یا جز این، صدف نشانه‌ای می‌شود ازرحمت خداوند: واگرچه آن صدف نه‌گوش دارد ونه چشم ، اما پروردگار آن را به شگفت‌آورترین طعامی می‌پرورد...[۳۲]

خیالبندی دوگانهٔ قطره ودریا،که عارفان همهٔ ادیان آن را به‌کار برده‌اند، در شعرهای مولوی به روشنی پدیدار است: قطره یا به‌اقیانوس بازمی‌گردد تا باردیگر به‌اصل خود واصل‌شود وبه‌طورکامل درآب سراسرآغوش‌ناپدیدگردد، یا به‌صورت‌گوهری‌که دریا اورا درآغوش می‌کشد وهمچنان ازاو جداست، زندگی می‌کند. عارفان بعد ازاو، این هردو خیال را صورت‌بندی‌کرده‌اند: پیروان آراء وحدت وجود تصویر قطره‌ای را ترجیح می‌دهندکه خودرا در اقیانوس مستغرق می‌سازد. اما آنان‌که الوهیت را به‌صورت فردی‌تری تفسیر می‌کنند چنین می‌پسندندکه ازمروارید سخن بگویند: قطره پس ازآنکه براثر سیرخویش منزه شد ورفعت یافت، به مبداء اصلی خود بازمی‌گردد ودرخداوند زیست می‌کند، اگرچه به ذات خود ازاو جداست.

مولوی «آب هوش» [۲٤] یا عقل‌کل‌را،که ازطریق آبراههای مختلف دردرون آدمی توزیع می‌شود [۲۵] چون آب الهی جاری درباغ می‌بیند[۳۳]. او به‌اندیشه‌ای مشابه ، بدن را نیز آبراهی می‌پنداردکه جان، مثل‌آب روان، در او جاریست: تنها به‌اعتبار آب است‌که آبراه اهمیت واقعی پیدا می‌کند وآدمی باید متوجه باشدکه روی‌آب را خس‌وخاشاك افکار بیهوده نپوشاند، بل بایدکه این آب جان را پاك، شیرین وناآلوده بدارد[۳٤].

جای دیگر، حواس به‌کوزه‌ای مانند است‌که‌گنجایش مقدار معینی آب دارد، یاآنکه آدمی مانندکوزه‌ای است «با پنج لولهٔ پنج حس» [۲٦] کوزه وآب درون‌آن‌را باید چنان پالوده نگاه داشت‌که اگرآن‌را «هدیه پیش سلطان» بری مزه وزلالی آن را «مشتری» [۲۷] شود[۳۵]. مولوی این تمثیل را برای

آدمی به‌کارمی‌بردکه ادراك حواس او مثل همان‌کوزه «محصور» است [۲۸] خلیفه‌ای‌که آن عرب بادیه‌نشین‌کوزهٔ آب خودرا نزد او هدیه می‌برد، همان شط عظیم دجلهٔ دانش الهی است[۲۹] اگرآن مرد ازوجود چنان رودخانه‌ای آگاه می‌بود، بی‌تأمل‌کوزه‌اش را می‌شکست.

دراینکه باران رحمت درصورخیال مولوی به‌کرات دیده می‌شود جای حرف نیست، واین‌کلام خداوندکه پیامبر اسلام را به «رحمة للعالمین» (انبیاء ، ۱۰۷) تعبیرکرده است [۳۰] باآب‌که آن هم درکشورهای خاورمیانه رحمت خوانده می‌شود، به‌آسانی می‌تواند برای تفسیر فعالیت پیامبر، یا ولی‌کامل، یعنی معشوقی‌که با ظهور خود زمین تشنهٔ جانها را زنده می‌کند، سودمند افتد. اشکهای عاشق نیز به‌باران پربرکت می‌ماندکه سبب می‌شود تا باغ دربهاران به شکوفه بنشیند...

به‌طورمسلم نمی‌تـوان تنها با تکیه‌کردن برصورخیال مربوط به‌آب ، تصویر روشنی ازعقاید دینی مولوی ترسیم‌کرد. تعبیرات او دراین زمینه تاحد زیادی مانند تعبیرات عارفان همه زمانها ودینهاست‌که خیال اقیانوس الهی را عاشقانه به‌کار می‌برند، اقیانوسی‌که به راستی خودرا به هرکس‌که چشم بصیرت دارد نمایش می‌دهد. آن دسته ازبیتهای مولوی‌که اقیانوس بیکران خداوند یا عشق را می‌ستاید، درکنار صورخیال‌کاملا محسوس، مثل‌خیال‌خورشید یاآفتاب الهی، جای دارد.

یکی ازجنبه‌های این صورخیال بیتهایی است‌که ازیخ سخن می‌گویند: دراین‌جا، نظریات مولوی بسیار نزدیك به‌ابن‌عربی می‌شودکه وابستگی میان خداوند ودنیا را مثل پیوند آب ویخ توصیف می‌کند. درهرحال، مولوی این خیال را به مفهومی بسیار واقع‌بینانه می‌گیرد ومعمولا آن را با خیال شمس ارتباط می‌دهد. یخ تا زمانی‌که درسایه باشد فسرده وبی‌حرکت می‌ماند واین «تبسم خورشید» [۳۱] است‌که آن‌را آب می‌کند[۳۶]؛ به‌این قرار، جسم آدمی وهرچه‌کـه در اوست مانند یخ است، خداونـد آن‌را می‌خرد وبه‌جای آن، گدازندگی خوش فنا را ارزانی می‌دارد[۳۷].

یخ و برف دی‌ماهی دنیای جمادات[۳۸]ـ خواه زمستان زندگی مادی، یا دی‌ماه کانیهای جامد وموجودات بی‌جان ـ اگر به‌نیرو وزیبایی خورشید پی‌برد در دم می‌گدازد وباردیگر به شکل آب درمی‌آید ودرجویهای کوچك به‌طرف درختان روان می‌شود تا درجان بخشیدن به‌آنها سودمند افتد، نه آنکه به‌حالت افراد خودپسند وخودپرست، منجمد باشد[۳۹].

دیوان‌مولوی‌مملواست‌ازبیتهایی‌که او درآنهاحالت‌رقت‌انگیزکسانی‌را به شعر درآورده‌که چون برف[۴۰] منجمد می‌شوند ودرآرزوی گداختن از خورشید دورند.

آن برف گوید دم بدم : «بگدازم وسیلی شوم
غلطان سوی دریا روم ، من بحری‌ودریائیم
تنها شدم ، راکد شدم ، بفسردم وجامد شدم
تا زیر دندان بلا چون برف‌ویخ می‌خائیم»[۴۱]

د/۳/۱۳۸۷/۸۱ ـ ۱۴۶۸۰

افسوس دل‌افسرده وتنهای آدمی‌که آرزو دارد دروصال روحانی حل شود، دراینجا به‌صورت خیالی بیان می‌شودکه آشنایان با سختی زمستان وشکوفایی ناگهان بهاران، آنگاه‌که زمزمهٔ شیرین جویبارهاکوهستانهای ولایات آناطولی مرکزی را پرمی‌سازد، آن را فورا درك می‌کنند. وشاعر چه زیبا، راز فنای حقیقی را بیان می‌کند:

درعین فنا گفتم : «ای شاه همه شاهان
بگداخت همی نقشی، بفسرده بدین آذر»
گفتاکه : «خطاب تو، هم باقی‌این‌برف‌است
تا برف بود باقی، غیب است‌گل احمر»[۴۲]

د/۲/۱۰۳۳/۷۹ ـ ۱۰۸۷۸

تاآن زمان‌که‌کمترین نقشی ازتکبر وخودرایی برجاست (ولوآنکه درستایش معشوق باشد) گلزار وحدت مطلق، همچنان برروی عاشق بسته است.

تمامی دنیا مانند یخ است‌که تنها درروز رستاخیز ذوب خواهد شد،

تا مردم بدانندکه :

عقل جز وی لنگ مانده برسریخ چون خری[۴۳] [۳۲]

زیرا چه‌کسی می‌تواند باورکندکه یخ وبرف به‌صورت آب درخواهد آمد؟ و با این حال، آنان آب‌نهان دروجود خویش را رها می‌سازند، درست همانگونه‌که گدازش وزوال جسم سبب رهایی جان ازپس ظاهر یخ‌بستهٔ تن خواهد شد.

وبرف پس ازفنـا، به زمین بازخواهدگشت وزمین به‌گلهایی آراسته خواهد شدکه قدرت خورشید را ستایش می‌کنند...[۴۴].

جنات تجری من تحتها الانهار (ابراهیم، ۲۳)
(بهشتهایی که زیر درختانش نهرها جاری است.)

صورخیال باغ

یوزف فون‌هامر- پورگشتال* شرق‌شناس‌اطریشی، اولین‌کسی‌است‌که درسال ۱۸۱۸ بعضی ازشعرهای مولوی را به‌زبان آلمانی‌ترجمه‌کرده است. یکی ازاین ترجمه‌ها چنین آغاز می‌شود:

Mondnächte sind wieder gekommen, aus Gräbern die Gurken,
Und aus dunkelem Sand ist Geile des Bibers gekommen...[۱] [۱]

یقین دارم‌که خوانندگان ترجمه‌های او، باید وی را متهم‌کرده باشندکه این بیت مولوی را درست نفهمیده است: زیرا چه‌کسی می‌توانست‌گمان‌کندکه عارفی چون مولوی‌کلماتی چون «نی» و «خیار» را دراشعارش به‌کار برد؟ به هرحال، برگردان هامرچندان‌هم ازواقعیت دورنیست وما دراینجا نمونه‌ای ازخیالبندی باغ را ملاحظه می‌کنیم‌که دراشعار مولوی فراوان است، هرچندکه این باغ، به راستی باغ خارق‌العاده‌ای است.کدو، خیار ودیگرمحصولات باغهای قونیه

* Joseph von Hammer-Purgstall

را، باری، به‌ترکیبهای گوناگون می‌توان درشعرهای مولوی‌دید: مثلا اوقلندری راکه «سروگردن بتراشد چوکدو وچوخیار»[۲] به سخره می‌گیرد[۲]. این‌خیالی است‌که برای توصیف‌گروه خاصی ازدرویشان قلندر دوره‌گرد متناسب است.

البته سبزیهایی چون‌کدو، «پای‌سست»اند[۳] وهنوز راه دور ودرازی را درسفر خود به سوی معشوق درپیش دارند[۳]. ولی آنها هم ازحرکت مدام به سوی تعالی حیات بهره‌ورند. مولوی مرد خودپسند را به‌کدوی قدکشیده مانند می‌کند[٤]، حال‌آنکه ابله راکدویی می‌داندکه «بی‌خبر است» [٤] ازاینکه باغبان به چه سبب‌گلویش را می‌بندد[٥]: اما آن‌کدوی نادان حتی می‌تواند براین ریسمان «رسن‌بازی» بیاموزد[٦]. کدوی می، به سرآن‌کس مانند می‌شود[۷] که‌اگر از«می راوق» [٥] پرباشد به‌کار می‌آید[۸].

باغ درنظرجلال‌الدین، سرشار اززندگـی است. او رویای باغی را می‌بیندکه «فلك یك برگ اوست» [٦] وبااین‌حال، باغ خاکی دست‌کم بازتاب کوچکی ازاین باغ ملکوتی است[۹]. تنهاکسانی‌که چند روزی ازاردیبهشت ماه را درجلگهٔ قونیه‌گذرانیده باشند درستی این خیالبندی مولوی‌را درك می‌کنند. آنان می‌دانندکه چگونه ناگهان رعد وبرقی درمی‌گیرد وبارانهای سنگین‌جاری می‌شود: آنگاه خورشید ازدل ابرهای سیاه نمایان می‌گردد ودرختان جوانه می‌زنند، سراسر فضا را بوی خوش‌گلهای سرخ وسبزه‌های تازه معطر می‌کند وشهررا پردهٔ سبزدلربایی‌می‌پوشاند. مزارع‌پیرامون شهرپوشیده‌ازدرختچه‌های فندق می‌شود: دیری نمی‌پایدکه شقایق وپونه وشنبلیله برکـنار جویبارهایی می‌رویدکه از دوتپه[۱۰] سرازیرمی‌شوند ودشت را به‌طرف جنوب غربی امتداد می‌دهند.

گلستانها و ریحانها، شقایقهای گوناگون
بنفشه‌زارها برخاك‌وباد وآب‌ونار ای دل[۱۱]

۱٤۱٦۳/۱۳۳۹/۳/٥

چارعنصر در «جشن بهار» شرکت می‌جویند («جشن بهار»* عنوانی است‌کـه

* Festival of Spring.

مترجمی به شعرهای الهام‌یافته ازمولوی داده) واطراف شهر همچون بهشت می‌شود که درآنجا «سرو ازقعرزمین‌آب کوثر» [۷] می‌کشد[۱۲] (زیرا درخیالبندی شعر، سرو همیشه با جوی واستخرآب پیوند می‌یابد).

درحقیقت یکی ازتمثیلات شاعرانهٔ دلخواه مولوی که دربهاریه‌های پروجدوشور او آمده، تشبیه بهاران به روز رستاخیز است: باد مانند صدای صوراسرافیل می‌وزد وهرآنچه ظاهرا درزیرخاك پوسیده‌بود[۱۳]، باردیگر جان می‌گیرد ونمایان می‌شود. قرآن بشررا فرامی‌خواندکه احیای زمین مرده را دربهار دلیل رستاخیز بداند[۸] ومولانا این آیات قرآنی را ازروی ایمان تفسیرمی‌کند[۱۴].

لطف ازحق است لیکن اهل تن
درنیابد لطف بی‌پردهٔ چمن[۱۵]

ن/۵/۲۳۳

برگهای تازهٔ باغ، لطف ازلی خداوند وقدرت زندگی‌بخش اورا نشان می‌دهد که یکباردیگر وبرای همیشه درروز قیامت خودرا آشکار خواهد ساخت: بنابراین عاشق راستین درپس این زندگی نو باغ «جمال باغبان» [۹] را مشاهده می‌کند[۱۶].

درختها وگلها تمثیلهای کامل افراد بشرند. در«باغ دل» آدمی نیز «دم‌بدم خزان‌است‌وبهار» [۱۰] واگرآدمی‌نظری‌بیفکند درخواهدیافت‌که اینها درعالم ظاهر ودنیای خارج بازتابهایی بیش نیستند[۱۷] وهمینکه معشوق دردل جلوه‌کند، «صد هزاران‌گل» بشکفد وصد هزاران بلبل[۱۱] نوا درافکنند[۱۸]. بدان سبب‌که دنیا نیز مانند آدمی «گه صابر است وگه شکور» [۱۲] باغ‌اکنون لباس زیبا می‌پوشد وبعد ازآن، باردیگر برهنه می‌شود[۱۹].

درزمستان، درختان یعقوب را مانندکه با شکیبایی دراتنظار معشوق خود، یوسف صبرکرد[۲۰]، شکیبی‌که قرآن آن را «صبرجمیل» [۱۳] خوانده است. این زمستان، وبویژه ماه دی، دزد دیوانه‌ای است[۲۱]که‌گیاهان ودرختان «برگ‌وبر» خودرا [۱۴] ازاو پنهان می‌کنند[۲۲]. اما همین‌که «شحنهٔ بهار»

می‌آید[۱۵] دزد ناپدید می‌شود وخویش را پنهان می‌سازد[۲۳]. آنگاه ، «سپاه گلشن وریحان بحمدالله» پیروز می‌شود [۱٦]، زیرا سوسنها، دشنه‌ها و شمشیرهای خودرا[۲٤] مانند «ذوالفقار» اسرارآمیز علی(ع) [۱۷] تیزکرده‌اند[۲۵]. راستی راکه بهار وقتی خوش برای این پیروزی است، زیرا زمستان راههایی را که به سوی معشوق می‌رود بسته بود وهمهٔ «شکوفه‌های بوستان» [۱۸] در سیاه‌چال زمین به‌زندان بودند[۲٦]. زمستان آناطولی سخت است وبرف مانع رفت‌وآمد.

اما زمستان، ازسوی دیگر، فصل انبارکردن مواد مصرفی تابستان است[۱۹]: تمامی ثروتی‌که درگنج‌خانه‌های تاریك درختان انباشته شده‌است، باآمدن بهاران خرج خواهد شد[۲۷]. عاشق نیز خود، مانند خزان، رخسارش زرد می‌شود[۲۸] ودرهجران معشوق شاخ وبرگش می‌ریزد[۲۹] و«خزان» می‌کند[۲۰] یا درجای دیگر، معشوق چون زمستان، افسرده وغمین می‌گردد، چنانکه هرکسی ازو در رنج است. اما همینکه یار پدیدار آید[۳۰]، او به «گلستان بهار» مبدل می‌شود [۲۱].

درواقع، این معشوق است‌که برای تمامی عالم حادث حکم بهاران را دارد وتنها به شکرانهٔ اوست‌که شقایق نعمانی توان شکفتن می‌یابد.

مسلم است‌که همه چیز دراشتیاق فرارسیدن روزهای گرم بهاری است. ولی هیچ‌کس راز بهاررا از«کلوخ وسنگ» نمی‌پرسد، بلکه «ازسنبل وشمشاد» [۲۲] باید پرسیدکه بهتر ازهرکسی معنی این را می‌دانند[۳۱]. آنها آگاهندکه دانه‌های شکیبا، درزیرخاك، «انتظار»کشیده‌اند واکنون‌پاداش‌خویش‌می‌گیرند وهزار برابر ثمر می‌دهند[۳۲] ونیك می‌دانندکه سرانجام دانه‌ها بارخواهند آورد؛ وآنگاه معشوق، عاقبت«حب شادی»را از«کاه غم» [۲۳] جداخواهد ساخت[۳۳].

درخاورمیانه ، بهار، «رسول بهشت غیب» [۲٤] است[۳٤] ودرآن زمان است‌که مردم بهشتی، یعنی«سبزپوشان ازرواق‌ازرق»بهشت[۲۵] درمی‌رسند[۳۵]. واین به معنای آمدن بارانهای‌گرم است. ابرهایی‌که آرام آرام برفرازکوهها ظاهرمی‌شوند، درست مانند خود عارف[۳٦] «که ازابرعشق‌آبستن»است، «آبستن

ازدریای عشق»اند [۲۶]: ابرها اشکهای خویش را برخاك می‌افشانند وخداوند را ستایش می‌کنند[۳۷]:

تا نگرید ابر کی خندد چمن... [۲۷]

نمونهٔ بالا یکی ازاندیشه‌های اصیل مولوی‌است‌که درآن مظاهرطبیعت دقیقا با رفتار آدمی برابر می‌شود[۳۸]: خندیدن متناسب باگریستن وخندهٔ باغ «جزای گریهٔ ابر است» [۲۸] زیرا همانگونه‌که قطره‌های باران برای زیباساختن باغ مفیداست، اشکهای عاشق نیز سرانجام منجر به‌تجلی رحمت الهی[۳۹] خواهد شد[۲۹] مگر نالهٔ دولاب، آب را ازدل تاریك زمین به‌خود جذب نمی‌کند و مزرعهٔ جان را سبزه‌زار نمی‌سازد[۴۰]؟ «اشك ابر» و «سوز مهر» به‌باغ شکوه تازه‌ای می‌بخشد، همانگونه‌که «چشم گریان» و «آفتاب عقل» [۳۰] نیز دل را زندگی نو می‌بخشد[۴۱] وازآن سو، «نعرهٔ رعد» [۳۱] به‌استعدادهای نهانی دل کمك می‌کند تا بشکفد[۴۲].

تا نباشد برق دل و ابر دوچشم
کی نشیند آتش تهدید وخشم؟
کی بروید سبزهٔ ذوق وصال؟
کی بجوشد چشمه‌هازآب‌زلال؟
کی گلستان رازگوید با چمن؟
کی بنفشه عهد بندد با سمن؟
کی چناری کف گشاید در دعا؟
کی درختی سرفشاند در هوا؟
کی شکوفه آستین پرنثار
برفشاندن گیرد ایام بهار؟
کی‌فروزدلاله‌رارخ‌همچوخون؟
کی گل ازکیسه برآرد زر برون؟...[۴۳]

ن/۲/۱۶۶۰ ــ ۱۶۵۵

این صورخیال شاعرانه ، دست‌کم ازاوایل سده چهارم/دهم به‌این سو، نزد

حلقه‌های صوفیه مشهور بوده ولی درشعرهای مولوی واقعیت تازه‌ای یافته‌است. مگر خود او، درپی شمس تبریزی که ناپدید شده بود، همچون ابر «دیدهٔ گریان» [۳۲] نداشت[۴۴]؟

جلال‌الدین درغزلی شیرین وآهنگین، تنهایی ودرماندگی خویش را پس ازرفتن شمس چنین وصف می‌کند:

ای در غم تو به سوز و یارب
بگریسته آسمان همه شب
من بودم وچرخ، دوش گریان
او را و مرا یکیست مذهب
ازگریه آسمان چه روید؟
گلها و بنفشهٔ مرطّب
وزگریهٔ عاشقان چه روید؟
صد مهر درون آن شکرلب...[۴۵]

د/۱/۲۹۷/۴۹،۴۸،۴۷،۳۲۴۳

این سرودهای بهاری را در«دیوان شمس» پایانی نیست. برق، تنها لحظه‌ای کوتاه می‌خندد ودر«ابرمحبوس» [۳۳] می‌ماند[۴۶]، اما رعد مثل «آواز دهل» به‌گوش می‌رسدکه جشن بزرگ عروسی «این عالم» [۳۴] را اعلام می‌دارد[۴۷] ازدواج مقدس، یعنی اسطورهٔ باستانی نکاح آسمان وزمین، درشعرهایی‌که مولوی راجع به‌باغ سروده است معنای روحانی پیدا می‌کند:

تو آسمان منی، من زمین به حیرانی
که دم به دم زدل من چه چیز رویانی...
زمین چه داندکاندر دلش چه‌کاشته‌ای؟
زتست حامله و حمل او تو می‌دانی...[۴۸]

د/۶/۳۰۴۸/۱۸ - ۳۲۴۱۶

آنگاه‌که آدمی «درمیان ریگ سوزان درطریق‌بادیه» سرگردان می‌شود، «سقای عشق» با «بانگهای رعد» [۳۵]که باران را نوید می‌دهد، تسلی‌خاطر اورا فراهم

می‌آورد[۴۹]. به هرحال، تنها درآن زمـان‌که طالب چون خاك می‌شود وطبیعت چون سنگ خودرا درهم می‌شکند می‌تواند «گلهای رنگ رنگ» [۳۶] ازخود برویاند[۵۰].

مولوی با استفاده ازتمثیلی‌کهن، عاشق را چنین وصف می‌کند:

چو ابر ساعت‌گریه ، چوکوه وقت تحمل
چوآب سجده‌کنان وچوخاك راه به‌خواری[۵۱]

د/۶/۳۰۴۱/۳۲۳۳۶

مولوی باصورخیالی پیوسته متغیر، دربارهٔ زیبایی‌گلها، آب ودرختان‌که دراثر گریهٔ ابر به‌وجود می‌آیند ونفس‌نسیم بهاربه‌آنها جان می‌بخشد، نغمه می‌سراید:

اشکهای بهـار مشفق کو ؟
تا زگل پرکنند دامن خار[۵۲]

د/۳/۱۱۵۸/۱۲۲۸۹

نسیم ، باردیگر، استعارهٔ مناسبی برای نفس زندگی‌بخش معشوق قرارمی‌گیرد: برگهاوشاخه‌ها از«باد بهار[۵۳] سرمست‌ورقصان‌اند» [۳۷] و «برگوربهمن» [۳۸] پای‌کوبان[۵۴] وکف‌زنان[۵۵] [۳۹].

حتی برتر ازاین: نسیم بهار «درگلزارها وریاحین ظاهرمی‌شود». موج‌گلهای سرخ‌که درنسیم پنهان‌اند وبه‌چشم نمی‌آیند، به‌واسطه نیاز دارند تا به چشم بشر دیده شوند، وآن واسطه زمین است. «همچنین درآدمی نیز این اوصاف نهان است، پیدا نمی‌شود، الا به واسطهٔ» [۴۰] وسایل ظاهری‌که خواه سخن باشد ویا جنگ وصلح[۵۶].

ازاینرو، «هربرگ وهردرخت رسولی است[۵۷] ازعدم» [۴۱]که «با زبان سبز ودست دراز» [۴۲] ازقدرت خلاقیت خداوند سخن می‌گوید[۵۸]. پس ازآن دربرگ‌ریزان‌که درخت چنار برگهایش را می‌ریزد، خداوند به‌او برگ بی‌برگی عطا می‌فرماید. برگ به معنای غم واندوه ودارایی وثروت نیز اشاره دارد [۴۳]. این مضمون، حالت فقر معنوی‌کامل وفراغت ازخویشتن است‌که صوفی‌کامل باید به‌آن برسد[۵۹].

مولوی با استفاده ازجناسی زیبا، ازباد سخن می‌گویدکه شاخ وبرگ درخت را به حرکت درمی‌آورد، حال آنکه درخت دل از«باد اندرون یعنی یاد» معشوق[٤٤] به‌حرکت درمی‌آید[٦٠]. این باد درخت‌دل‌را پیوسته رقصان می‌دارد. اما تنها آن درختانی‌که بی‌روح وخشك‌اند، دیگر نمی‌توانند ازباد عشق ویاد به حرکت درآیند: یا باید ریشهٔ این درختان ازآب حیات،که توبه باشد، آب خورد[٦١]، ویا باید آنهارا با تبر قطع‌کرد تا «هیزم‌گلخن» [٤٥] شوند[٦٢]. چه‌کسی سورهٔ «لهب» را [٤٦] به‌یاد نمی‌آوردکه درآن زن ابولهب به سبب بی‌ایمانیش «حمالةالحطب» خوانده می‌شود؟ (مولوی می‌گویدکه تنها ابولهب ازآتش‌عشق محروم است[٦٣] [٤٧] وابولهب درلغت به معنای پدرآتش است) همان‌گونه‌که درسورهٔ «لهب» دربارهٔ این زن مشاهده می‌کنیم، هردلی‌که عشق آن را به‌تپش درنیاورد وهردلی‌که حسد ودیگر صفات پست[٦٤] درآن خانه‌کرده باشد، به‌قعر گلخن سرنگون می‌گردد. گلخن‌که مولوی، سگ مرده را نیز درآن می‌افکند[٦٥]، پست‌ترین مکانی است‌که می‌توان تصورکرد. این‌کلمه درشعرمولوی پیوسته با گلشن‌مقابل‌می‌نشیند[٤٨] ازاینرو، «تسبیح» خداوندکه ازروی«ریا» باشد[٤٩] با سبزه‌ای همانند می‌شودکه ازگلخن بروید[٦٦].

شاخهٔ خشك، هرچه به‌خورشید نزدیك‌ترباشد، دراثرتابش اشعهٔ گرم خورشید خشك‌تر هم خواهد شد[٦٧]: بنابراین، قلب تهی ازعشق نیز نه‌تنها از خورشید ازلی زندگی نمی‌گیرد، بلکه مرگ اورا درخواهد یافت. اکثر شاعران مسلمان مشرق‌زمین، این خیالبندی، یعنی درخت خشك، بی‌جان وبنابراین تهی ازعشق را به‌کار برده‌اند. اما نه‌تنها اینگونه درختان بی‌روح، بلکه «خاربن خوهای بد» را [٥٠]که پیوسته رو به رشد ونمو دارد، باید ازریشه برکند؛ هرچه زودتر بهتر[٦٨].

درختان مانند درویشانندکه[٦٩]: «اندك اندك پیش می‌آیند، اول تبسمی، آنگه ، اندك‌اندك رختها را ازبرگ ومیوه پیدا می‌کند...». [٥١]
وبرگ آنها برصفات ریشه «گواهی می‌دهد» و «منادی می‌کند» [٥٢]که آن ریشه چه موادی را جذب‌کرده است[٧٠]. مولوی، شاخه‌ها را مادام‌که خشك‌اند،

به‌زاهدانی مانند می‌سازدکه ازبرکت «لب خمار» یار، سرمست و«سرسبز»[۵۳] می‌شوند. مستی به عشق مبدل می‌گردد[۷۱].

اگرچه ، وقتی‌که به شاخه‌های درخت نگاه می‌کنی، درخت را متحرك ولرزان می‌بینی، اما این درخت، سخت پا درزمین دارد:

شاخ درخت‌گردان، اصل درخت ساکن
گرچه‌که بی‌قرارم در روح بـرقرارم[۷۲]

د/۴/۱۶۹۳/۱۷۷۳۸

این بحث فلسفی‌کلاسیك‌که آیا درخت برمیوه پیشی دارد یا برعکس، دربسیاری ازقطعه‌های «مثنوی» با مهارت، مطرح وبه‌آن اشاره شده‌است و «مثنوی» آن را به‌این مفهوم حل می‌کندکه اگرچه ازنظرظاهر، درخت «سابق‌تر» است[۵۴] اما «مقصود» ازآن، میوه است[۷۳]. بی‌میوه ، درخت شرمسار است. غرض از آخرین، اولین است: الاخرون السابقون [۵۵] حدیث مشهوری است‌که‌مولوی هم آن‌را به شعرخود[۷۴] افزوده است[۵۶] تمامی «این جهان همچون درخت» وآدمی همچون «میوه‌های نیم خام» [۵۷] برآن درخت است[۷۵] و «برگهای زرد» اونشان«پختگی‌وکاملی»[۵۸] میوهٔ اوست. بنابراین، «موی سپید»[۵۹] نشان‌می‌دهدکه اوبه‌کمال‌رسیده‌است. «برگ‌بی‌برگی[۷۶] نشان‌عارفی‌است» [۶۰].

برابرنهادن درختان با دنیـا، یا با افـراد بشر، مولوی را به‌توصیف درختان «آبستن» [۶۱] می‌کشد[۷۷]. بنابراین آنها را می‌توان به «مریمی» مانند دانست [۶۲] که ازدم روح‌القدس آبستن است[۷۸]. نه آنست‌که درختان، با همهٔ زیبایی جوانی وسادگی دوشیزگی خود، به نفس الهی تسلیم می‌شوند، نفسی‌که به‌صورت نسیم بهار تجلی می‌کند وآنان را چنان بارور می‌سازدکه میوه‌های خوشمزه برمی‌دهند.

مولوی درتشبیهی‌کاملا متفاوت، معشوق را درختی می‌بیندکه عاشق میوهٔ آنست[۶۳]:

ازشهر تو رفتیم و تـرا سیر ندیدیم
ازشاخ درخت تو چنین خام فتیدیم...[۷۹]

د/۳/۱۴۹۰/۱۵۷۰۲

مولوی ازآن‌رو عاشق را میوهٔ درخت می‌خواند، که چنین میوه‌ای تنها می‌تواند به‌آفتاب لطف حق «پخته» [٦٤] شود[٨٠]. معشوق نخل اسرارآمیزیست: همان درختی است که مریم معجزهٔ رحمت حق را درزیرآن مشاهده‌کرد وآن درزمانی بودکه همراه با دردهای زایش، خرماهای تازه برسرش می‌بارید[٦٥] وعاشق گواهی می‌دهدکه :

چون بخسبم زیر سایهٔ نخل او
من شوم شیرین‌ترازخرما بلی[٨١]

د/٦/٢٩٢١/٣١٠١٥

مولوی، آدمی را فرامی‌خواندکه درخاك باقی نماند، بلکه سربرآورد وتروتازه وشاداب شود[٨٢] همچون «شاخ شفتالو» [٦٦]که پراست ازشکوفه‌های لطیف ومیوه‌های شیرین. سیب ودرخت سیب نیز درخیالبندی مولوی به‌کار برده می‌شود: مولوی ازتصویر مشهور رخ زرد وسرخ سیب نیز استفاده می‌برد[٨٣]. شاعران عرب دورهٔ عباسی، این خیال را به‌صورت تمثیل عاشق ومعشوق ویا برای نمودن وداع عاشقان ترسیم‌کرده‌اند وتعبیرکلاسیك آن به «گلستان» سعدی شیرازی راه یافته‌که معاصرمولوی ـ واگربتوان به مآخذ اعتمادکرد ـ ازستایشگران او بوده است[٨٤]. [٦٧]

با این حال، صورخیال کم رواج‌تر نیز درشعرهای مولوی وجود دارد: معشوق را «طرفه درختی» [٦٨] می‌خواندکه ازاو سیب وکدو می‌روید[٨٥] یا زاهدی راکه بی «ذوق‌جان، طاعات» بسیار بجای می‌آورد [٦٩] به‌جوز بی‌مغز مانند می‌کند[٨٦]. این رسم، یعنی نهادن سبزیهای معطر وریاحین درگلدان سفالین که شاعران پیشتر، بخصوص خاقانی، اغلب بدان توجه‌کرده‌اند دردیوان مولوی هم آمده است[٨٧].

گیاهانی راکه مولوی برمی‌گزیند، همه یك وظیفه را بجای می‌آورند وآن، «بی‌زبان، شکرآب» راگفتن است [٧٠] ـ آبی‌که به‌آنان زندگی می‌بخشد[٨٨]ـ واین معنا به «گروه مؤمنان»که «همچو سرو وسوسن آزاد و شادند» [٧١] وبه زبانهای مختلف به ستایش خداوند مشغولند مانند است.

بااینهمه ، مولوی باغهای این دنیا را پیش باغ او به‌نقش بی‌جان‌گرمابه مانند می‌کندکه «نی دراو میوهٔ بقایی، نی دراو شاخ تری»[۸۹] [۷۲]. معشوق باغبان بزرگی‌است‌که «هرروز باغ دل را رنگی دگر» می‌بخشد [۷۳] وشکلی دگر می‌دهد، تاآنکه سرانجام ، دل را دیگر، شکل اصلی خود (که صنوبری است) نمی‌ماند[۹۰].

درباغ مولوی هرگلی برای نمایاندن حالات وجنبه‌های گوناگون زندگی آدمی عهده‌دار وظیفه‌ای خاص خود است. پاره‌ای ازاین وظایف را شاعران عرب‌زبان وپارسی‌گوی قبل ازاو ابداع‌کرده‌اند. گاهی، «لالهٔ رخ افروخته» ازخشم [۷٤]، دلسوخته می‌شود[۹۱] ویا درخشندگی «چهرهٔ‌گلنار» یار را [۷۵] می‌نماید[۹۲] ویا احتمالاً مانند شهیدی‌واقعی«به‌خون‌غسل» می‌کند[۷٦] (لاله درافسانه‌ها وروایات اسلامی، غالبا با شهیدان پیوند یافته است)[۹۳]. «قرنفل» ازگل سرخ[۹٤] حکایت می‌کند [۷۷] ونیلوفر آبی مانند عاشق است‌که برروی‌کف دریای الهی آرام ندارد[۹۵]. گل نیلوفر با تروتازگی وبا آرامش در باغ جمال جای‌گرفته است[۹٦]. گل یاسمن جدایی شاعر ازمعشوق را به‌یاد وی می‌آورد، زیرا اگر نام این‌گل را به یاس + من تجزیه‌کنیم به‌صورت یأس من (نومیدی من) نیز خوانده می‌شود. ازاینرو مولوی می‌سرایدکه «یاسمن در فراقت»، «یأس من» می‌گوید[۷۸]. پیش‌ازاین، دربغداد قرون وسطی هدیه کردن‌گل یاسمن را به‌دوستان بدیمن می‌دانسته‌اند واین به‌علت ترکیب نام این گل باکلمه یأس به معنای نومیدی بوده است[۹۷].

سوسن را نه‌تنها شمشیری براق است[۹۸]، بل برتر ازآن، اورا صد زبان است‌که برای بیان زیبایی‌گل سرخ ازآن استفاده می‌کند[۹۹] ومانند عاشق است که بی‌سخن، معشوق را می‌ستاید وبه‌او عشق می‌ورزد. مولوی‌گاهی سرو را نیز می‌ستایدکه قدوقامت‌کشیدهٔ یار را نشان می‌دهد[۱۰۰].

نرگس‌وسوسن برای چشمان مست خراب، نمایه قرارمی‌گیرند ومولوی براین صورخیال‌عادی هیچ ابعاد تازه‌ای اضافه نکرده‌است، اما به‌خیال‌خمیدگی بنفشه‌که ازصورخیال پیشینیان اوست، اندکی افزوده است: این‌گل می‌تواند

کسی راکه «بنفشه‌وار سوی پست» [۷۹] برخاك نشسته است نشان دهد[۱۰۱]. «پشت بنفشه» [۸۰] ازگرانی بار عشق معشوق خمیده[۱۰۲] وهمهٔ وجودش را غم فراگرفته است[۱۰۳]. به‌طورکلی، بنفشه نمادی است برای زاهدکه با قبای ازرق خود اندیشناك نشسته ویا درنماز ودررکوع است[۱۰۴]. مؤمن‌کامل آنست‌که :

گرنفس پیر شد، دل‌وجان تازه است وتر
همچون بنفشهٔ تر خوش روی پشت‌گوژ...[۱۰۵]

د/۳/۱۱۹۹/۱۲۷٦٤

مولوی نه‌تنها به تسبیح وستایش پیوستهٔ گلها وهمهٔ ساکنان باغ نسبت‌به‌خداوند گوش فرامی‌دهد، بلکه آنها را به‌وضعیتهای‌گوناگون نماز دربرابرچشم نیز مصور می‌سازد:

ازگل سوری قیام وازبنفشه بین رکوع
برگ رز اندرسجود آمد، صلا را تازه‌کن[۱۰٦]

د/٤/۱۹٦۱/۲۰٦۹۱

اگرمولوی میانهٔ باغ شعرهایش را به‌گل سرخ اختصاص نمی‌داد، جای شگفت بود. هراندازه‌که اوگلهای‌گوناگون را وصف‌کرده باشد، اماگل سرخ چیز دیگری‌است. گل سرخ تجلی‌کامل جمال الهی درباغ است. این بینش عارف شیرازی، یعنی روزبهان بقلی،که عظمت خداوند را تابناك همچون‌گل سرخ سحرآمیزی مشاهده‌کرده ، شاید نزد مولوی شناخته شده بوده است[۱۰۷]. ازاینرو، او خودرا پند می‌دهدکه خاموش:

هین خمش‌کن تا بگوید شاه قل
بلبلی مفروش با این جنس گل
این‌گل‌گویاست پرجوش‌وخروش
بلبلا ترك زبان‌کن باش گوش[۱۰۸]

ن/٦/۱٦ - ۱۸۱۵

با این حال،گل سرخ را،گلی دارای‌کمال مطلق می‌دانسته‌اندکه معشوق را می‌نمایاند. این‌گل زیباترین تشبیه برای وصف رخسار یار بوده است. البته حتی

گل صدبرگ هم ، چون دراندیشهٔ رخ یار افتد «جامه می‌درد» [۸۱] (این جامه دریدن، خیال زیبایی است برای پی‌بردن به‌علت شکفتن گل سرخ وجامهٔ پاره پارهٔ یوسف، یعنی‌نمونهٔ زیبایی‌که رایحهٔ شفابخش‌پیراهن‌اورا نیز به‌یادخوانندهٔ مسلمان می‌آورد)[۱۰۹] آنجاکه گل سرخ هم شرمنده است، عاشق‌که زیبایی یاررا مشاهده‌کرده ، چگونه می‌تواند به‌باغ حادث بنگرد[۱۱۰]، مگر ازروی «غفلت وخامی» [۸۲].

حضرت پیامبر[ص]، گل سرخ را بسیار دوست می‌داشت وآنچنان‌که ازافسانه‌ها برمی‌آید شاید این‌گل حتی ازعرق «لطف مصطفی» [۸۳] به‌وجود آمده باشد. ازاینرو به‌طورمسلم ، هرمسلمانی به‌این‌گل علاقه‌مند است...[۱۱۱]

درمیان اشعار مولوی، ابیات مربوط به‌گل‌فراوانست‌که یکی‌ازاینگونه غزلها با بیت مشهور زیرآغازمی‌شود [۸٤] :

امروز، روزشادی و امسال، سال‌گل
نیکوست حال ماکه نکوباد حال‌گل[۱۱۲]

د/۳/۱۳٤۸/۵۲ - ۱٤۲۵۱

تنها دربرخی موارد نادر است‌که مولوی به بیوفایی‌گل‌کوتاه عمر، آنگونه‌که درشعرهای نخستین پارسی به‌کار می‌رفته است، اشاره می‌کند[۱۱۳] ویا به مرد زبردست هشدار می‌دهدکه «چون‌غنچه چشم‌بسته وچون‌گل دهان‌گشاده» [۸۵] ننشیند[۱۱٤]. خندهٔ‌گل، یا گل خندان[۱۱۵]، بیشتر استعاره ازجان وروح شادان واقع می‌شود:

چون‌گل همه تن خندم نز راه دهان تنها
زیراکه منم بی‌من با شاه جهان تنها[۱۱٦]

د/۱/۸٤/۹۷٤

مولوی وقتی‌که‌گل سرخ را می‌بیند، توصیف‌نویسندگان عرب‌را به‌یادمی‌آورد که‌گل سرخ را به شاهزاده‌ای مانند می‌کردندکه سواره درباغ می‌رود وسبزه‌ها وریاحین مانند لشکریان پیاده‌گرد اوراگرفته باشند[۱۱۷]. اما او آگاه بودکه گلستان حقیقی، یعنی‌گلستان عشق، ازلی است وبه «مدد ازنوبهار» [۸٦] نیاز

نداردکه زیبایی اورا آشکار سازد[۱۱۸]. با این وصف، مولوی شکوه داردکه :

آن گل که میان باغ جان است
امشب به‌کنار ما نیامد...[۱۱۹]

د/۲/۷۱۱/۷٤٤۹

وگلهای سرخ ظاهری را با حالات روحی خود پیوند می‌دهد ومی‌گوید:

هرگل سرخی‌که هست ، از مدد خون ماست
هر گل زردی که رست، رسته زصفرای ماست[۱۲۰]

د/۱/٤٦۰/٤۸۷۷

گویی پس‌ازمرگ او،گل زردی ازگونهٔ سردش خواهد رویید...[۱۲۱] اما آنگاه که او درسایهٔ سروگلستان دوست بمیرد[۱۲۲]، «صدهزاران‌گل صدبرگ» ازخاکش خواهد رست [۸۷] زیرا همانگونه که بسیاری از شاعران پارسی ادعاکرده‌اند احساسات عاشقان، پس ازمرگشان، به شکل‌گلهایی‌که برگور آنان می‌روید ظاهرمی‌شود. وچراکه چنین نباشد؟ مولوی خویشتن را پند می‌دهدکه :

تلخی ستان شکرده ، سیلی بنوش و سرده
خندان بمیر چون‌گل،گرزانکه ارجمندی...[۱۲۳]

د/٦/۲۹٤۸/۳۱۳۱۲

او همین مضمون را در«مثنوی» نیزتکرارمی‌کند.

گل‌زیبا، بی‌آنکه شکایتی ازاو شنیده شود، درکمال‌آرامش‌وسکوت، برگهایش می‌ریزد، پژمرده می‌شود وپس ازخود، بوی خوشی‌برجای می‌گذارد... وآنگاه که «گلشن، خراب» شد «بوی‌گل را ازکه یابیم؟ ازگلاب» [۸۸] بوی‌گل یاد یار را درقلب عاشق زنده می‌کند[۱۲٤].

مولوی تعبیراتی چون«گل فقر»[۱۲۵][۸۹] و «گلشن شکرخدا»[۱۲٦][۹۰] را براثر این احساس ساخته است‌که‌گل عالی‌ترین جلوهٔ خداوند است. گل به نشانهٔ لطف الهی مبنای داستانی قرارگرفته‌که بعد ازنزول قرآن ساخته شده است. بنابه روایت این افسانه ، توده هیزمی‌که ابراهیم درآن افکنده شد، برای او به‌صورت‌گلزاری «سرد وسالم» [۹۱] درمی‌آید. مولوی نیز مانند هرشاعر

دیگر ایرانی، تردید نکرده واین داستان زیبا را برای بیان وصف عاشقان کامل به‌کار برده است که درمیانهٔ آتش مصائب دنیا، معشوق آنان را رهایی بخشیده است، معشوقی که می‌تواند لهیب آتش‌را به گل و گل‌را به‌لهیب آتش مبدل سازد.

درپایان داستان عاشقی که پس از یکسال جدایی به سوی معشوق باز گشت، معشوق به عاشق می‌گوید:

... کانـدر آ ای جمله من

نی مخالف چون گل وخارچمن[۱۲۷] [۹۲]

گل وخاررا عموما دشمن یکدیگر می‌دانند، اما این هردو به‌یك گیاه وابسته‌اند. پس چرا «هردو درجنگند[۱۲۸] واندر ماجرا» [۹۳] مولوی اغلب به وابستگی شگفت‌انگیز گل‌وخار می‌اندیشدکه جمال وغضب خداوند درآنها ظاهر شده است. مولوی به‌گل می‌گویدکه خاررا ازپیش خود براند، اماگل پاسخ می‌دهد که او «گرد عذارم» [۹٤] بسی‌طواف‌کرده وازگناه پاك شده است[۱۲۹]. این‌دو، توامان‌اند. عاشق خارگونه با بینوایی وتهیدستی به معشوق گل‌گونه پیوسته است[۱۳۰]. حتی برتر ازین: خار به «سلاح» تیزخود می‌بالد[۹۵]که به‌این وسیله گل زیبا را دربرابر خیل دشمنانش محافظت می‌کند[۱۳۱]. گل،که وفای خار را درحق خود می‌بیند[۱۳۲]، به‌او رحمت می‌آورد وازاینرو خارهم «عاقبةالامر گلزار می‌شود» [۹٦] واین به شکرانهٔ هواخواهی خار است ازگل ولطف بی‌پایان گل الهی نسبت به خار[۱۳۳]. (درهرحال، گل درکف فـردگناهکار تبـدیل به خار می‌شود)[۱۳٤] آنکس که به سرّوحدت پی برده است، دیگر نمی‌تواند بین گل وخار فرقی گذارد[۱۳۵] زیرا در «سروستان هُو» [۹۷] خار صفات اصلی خودرا می‌بازد وچون گل می‌شکفد[۱۳٦]. خداوند برخارهای بـرهنه «حلهٔ گل» [۹۸] عطامی‌فرماید[۱۳۷]. اولیا ورهروانی که همه‌چیزرا باچشم وحدت مشاهده می‌کنند، از«جزو»، پی به «کل» [۹۹] می‌برند وازخار به‌گل...[۱۳۸]

مولوی، جناس خطی «گـل» و «کـل» را بارها به‌کار برده است. این جناس بدان‌جهت تناسب بسیار پیدا می‌کندکه بوی درون هرگل، گویای «اسرار کل» [۱۰۰] است، ودست‌کم، پیامی جزئی ومختصر ازگلشن توحید را باخود

می‌آورد[۱۳۹]. ازاینرو ـ مانند همهٔ گلهای گلزار ـ آدمی را به‌یادگلستان بهشت وخلقت ورستاخیز می‌اندازد. گل، رخصت نخستین نظاره بـرجمال الهی را ارزانی می‌دارد وباردیگر این زیبایی را درروی‌پوشی رنگین پنهان می‌کند:

ذکرگل و بلبل و خوبان بـاغ
جمله بهانه است، چرا می‌کند؟
غیرت عشق است وگرنـه زبان
شرح عنایات خدا می‌کند...[۱۴۰]

د/۲/۱۰۰۰/۶۶ - ۱۰۵۶۵

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت (الغاشیه، ۱۷)
(آیا مردم درخلقت شتر نمی‌نگرندکه چگونه خلق شده‌است ؟)

خیالبندی ازحیوانات

کسانی‌که به‌آناطولی سفرکرده‌اند، قطارهای طویل شتران راکه درکنار جاده بارسنگین خود ازدریاچهٔ نمك به سوی شهرمی‌برند یا درزیرسنگینی بار علف،کاه یا چوب‌کمرشان دوتا شده‌است، فراموش نمی‌کنند. این حیوان‌که درقرآن ازاو به نشانهٔ قدرت خلاقهٔ خداوند نام برده شده است وبا مسلمانان قرون وسطی بسیار مأنوس بوده ، برای مولانا جلال‌الدین به‌صورت تمثیلی برگزیده درآمده است.

رسول‌گفت: «چو اشترشناس مؤمن را
همیشه مست خدا، کِش‌کند شتربانـی
گهیش داغ‌کند، گه نهـد علف پیشش
گهیش بنـدد زانـو ، به بند عقلانـی
گهی گشایـد زانوش بهـر رقص جمل
که تا مهـار بدَرد ، کند پریشانـی»[۱]

د/۶/۳۰۴۸/۲۴ - ۳۲۴۲۲

این ابیات دلیل توجه مولوی به‌این حیوان بردبار راکه تااین‌حد به‌انسان شباهت دارد، درخود خلاصه می‌کند.

اگرچه همچو اشترکژ نهادیم
چو اشتر سوی کعبه راهواریم...[۲]

۱۶۱۰۷/۱۵۳۱/۳/د

تن‌آدمی‌نیزمی‌تواند به شترمانند شود، حال‌آنکه قلب، خودبه‌تنهایی‌کعبه‌است[۳]. شاعر ناقةالله، «ناقهٔ حق» است مانند ناقهٔ صالح، درقصهٔ قرآن(اعراف، ۷۰به‌بعد) ازاو «معجزات» سرمی‌زند وبر«نسرین وقرنفل» [۱] پای می‌کوبد[٤]. آنگاه‌که مؤمنان ندای حادی روحانی را می‌شنوند، ازاین ترانهٔ دلکش مست می‌شوند وسفرخودرا به سوی‌کعبهٔ حقیقت آغاز می‌کنند. درآثارکلاسیک‌کهن عربی‌غالباً داستانهایی درباره شتران نقل شده‌است‌که وقتی نـدای دلکش حـادی، یعنی شتربان، را می‌شنوند ازشدت هیجان می‌میرند[۵]. ازاینجاست‌که مولانا می‌تواند تصویر شعری شتررا با جان‌مایـهٔ سفرروحانی وسماع، یعنی رقص وموسیقی عارفانه ، درهم‌آمیزد. شترمست «عقال عقول» را [۲] می‌درد[٦] ونیز رقص اشتر که ازصورخیال مورد علاقه مولوی است، به عارفی اشـاره داردکـه ازخود به سوی معشوق می‌شتابد، زیرا:

عقل تا جوید شتر ازبهـرحج
رفته باشد عشق برکوه صفا[۷]

۲۰۳۲/۱۸۲/۱/د

شاعرما، این‌حیوان‌راازروی‌واقع‌بینی‌چنین‌توصیف‌می‌کندکه مهارش‌رامی‌خاید[۸]، وهرچندکه مانند خود او درباغ ارم هم بچرد خداوند بجزخار به‌او نمی‌بخشد[۹]. مولوی به‌وزن ملایم (رمل مسدس، با تکیه برسیلاب سوم) به‌حالتی‌که‌گویی دررقص بوده است می‌سرایدکه :

ای مهار عاشقان در دست تو
درمیـان این قطارم روزوشب

می‌کشم مستانـه بارت بی خبر
همچواشترزیربارم روزوشب...[۱۰]

د/۱/۳۰۲/۹۷ - ۳۲۹۶

وازاینرو، به سوی منزلی‌آسوده ورها ازقید «ظالم‌وعادل» [۳]گام برمی‌دارد[۱۱]، یا «جان، چون شتر وبدن، قلاده» [٤] سوی تبریز می‌راند[۱۲]. غم وشادی نیز به دوشترمانند می‌شوندکه مهارشان دردست خداوند است[۱۳].

مولوی با این بیان توجه شنوندگان خودرا جلب می‌کند:

به سر مناره اشتر رود و فغان برآرد
که نهان شدم من‌اینجا مکنید آشکارم[۱٤]

د/٤/۱٦۲٤/۱۷۰۱٤

وبعد، این واقعهٔ باورنکردنی را چنین شرح می‌کند:

شتراست مرد عاشق، سرآن مناره عشق است
که منارهاست فانی، و ابدی است این منارم

د/٤/۱٦۲٤/۱۷۰۱٥

«شتر برسرمناره» معرف امربسیارآشکاری است[۱٥]، اما چندان به‌چشم مردم عجیب می‌نمایدکه «انگشت‌نما» [٥] می‌شود[۱٦] وبرسرعاشق بیچاره نیز همان می‌آیدکه برسرشترآمد.

مولوی با تغییرالفاظ سخنی بسیارمشهور، باردیگر می‌گوید:

ازبهرمـرغ خانه ، چون خانه‌ای بسازی
اشتر در او نگنجد، با آن همه درازی
آن‌مرغ‌خانه عقل‌است، وان‌خانه‌این‌تن‌تو
اشترجمال عشق‌است، باقد وسرفرازی[۱۷]

د/٦/۲۹۳۷/٦۹ - ۳۱۱٦۸

او این موضوع ساده را با نقل داستان مرغ خانگی بینواکه شتری را به خانهٔ خود مهمان‌کرد و «خانه ویران‌گشت» [٦] به‌استادی بازمی‌گوید...[۱۸] مولوی همچنین بارها به‌تمثیل شتر و «چشمهٔ سوزن»[۷] که درقرآن[۸] وانجیل هم

آمده است[۱۹]، اشاره می‌کند. دراینجا نیزمنظور ازشتر، عشق است که درسوراخ تنگ عقل آدمی نمی‌گنجد. درجای دیگر حکایت کوتاه‌کردی را نقل می‌کندکه شترش را دربیابانی گم‌کرد وبه‌لطف پرتو رازگشای ماه، شترخودرا درنور درخشان ماهتاب بازیافت[۲۰]. مولوی آنان راکه سعی دارند ذات خداوند را توصیف کنند به مردمان خوش‌نیتی مانند می‌کند که به عرب بدوی، نشانیهای تقریبی شترگمشده‌اش را می‌دهند ـ و :

تو نمی‌دانی‌کـه آن اشترکجاست
لیك دانی‌کین نشانیها خطاست[۲۱]

ن/۲/۲۹۷٤

شتر جان به‌بهترین وجه درابیاتی ملموس وصف می‌شود: ابیاتی‌که از «گله‌بانی» سخن می‌گویندکه هرشب حیوانات را به چراگاه عدم می‌کشاند وآنها در«سبزه‌های عطایی» خداوند می‌چرند وهمچون زمانی‌که بدن به‌خواب می‌رود، چنان چشمان خودرا برهم می‌گذارندکه «راه الهی» [۹] را باآنکه پا برروی آن نهاده‌اند، نمی‌بینند[۲۲].

معدودی صورخیال دیگرنیز دراشعار مولوی وجود داردکه با رویهٔ کلی او سازگار نیست؛ زیرا خیالبندی مولوی همیشه دارای دوجنبه است ویك خیالبندی می‌تواند برای بیان حقایق‌کاملا مختلف به‌کار برده شود. ازجمله، شاعرممکن‌است خودرا شتری آماده بـرای قربانی شدن ببیند[۲۳]؛ شتر ـ که یك‌بار به‌تن مانند شده‌است، می‌تواند استعدادهای پست را نشان دهد. مثلا درداستان مجنون‌که می‌کوشید شترش را به سوی معشوق براند ولی حیوان همواره به‌طرف بچه‌هایش بازمی‌گشت: ازاینرو، خرد درجستجوی راهی‌به‌سوی معشوق است وغرایز وشعورحیوانی به‌وابستگیهای خاکی خود مقید است[۲٤].

مولوی دریکی ازشعرهایش‌که با توصیف معشوق وبا این بیت آغاز می‌شود :

باز نگار می‌کشد، چون شتران مهار من
یارکشیست‌کار او، بارکشیست‌کار من

د/٤/۱۸۲۸/۱۹۲۰٦

اندیشهٔ خودرا با این لطیفهٔ جذاب حسن‌ختام می‌بخشدکه :

مطلع این غزل شتر، بود ازآن دراز شد
زاشتر،کوتهی مجو ، ای شه هوشیارمن[۲۵]

همان/۱۹۲۱۷

صورخیالی‌که مولوی ازشترترسیم‌کرده است نمونهٔ‌کامل تمامی دستیابی شاعرانهٔ او به‌حقیقت عارفانه است. نه‌تنها حکایتهای حیوانات ازآن نوع‌که در«کلیله و دمنه» دیده می‌شود، بلکه زندگی روزمرهٔ قونیه نیز جان مایهٔ تشبیه واستعارات او ازحیوانات می‌شودکـه به‌نحو شگفت‌آوری فضای وسیعی از اشعار اورا اشغال‌کرده است.

او نشانه‌هایی راکه خداوند ازخود دردنیا قرار داده ، مشاهده‌کرده وشرح داده است. او حیوانات را می‌بیندکه درطویله با یکدیگـر داستانهای غرورآمیز ازاصل ونسب ودودمـان خود می‌گویند: قوچ به‌یاد می‌آوردکـه درهمان چراگاه می‌چریده است‌که قوچ قربانی‌اسمعیل. گاونر باگاونری هم‌یوغ بوده است‌که حضرت آدم باآن شخم‌زدن زمین را آغازکرد. اما شتردوکوهانه که اورا «چنین جسمی وعالی‌گردنیست»[۲۶][۱۰] نیاز نداردکه حتی برای خود «تاریخ عمر ابداع» کند[۱۱] مولوی همچنین آواز افسوس وآه‌آهوی‌کوچك بینوا راکه صیاد به‌طویلهٔ خرانش انداخته بود، می‌شنود...[۲۷]

مولوی آگاهست‌که :

گرگ وخرس وشیر دانـد عشق چیست
کم زسگ باشدکه ازعشق او عمیست...[۲۸]

ن/۵/۲۰۰۷

درآثار متصوفه ، همانندی آن‌گروه ازافراد بشرکه عشق را نمی‌شناسند بـا حیوانات سخنی است معمولی. این عارفان می‌توانند به‌این آیهٔ قرآن استناد کنندکه می‌فرماید:

اولئك كالانعام بل هم اضل (اعراف ، ۱۷۹)
«آنان مانند چهارپایانند ، بلکه بسی‌گمراه‌ترند»

دراشعارمولانا، گاو چه نر وچه ماده، تمثیلی‌است برای‌تن یا«عقل‌تن‌پرست»[۱۲] که بایدکشته شود[۲۹] وکسانی هم‌که «علف‌پرست» [۱۳] هستند به‌گاوی مانند می‌شوندکه چون خران خواهند مرد[۳۰]. داستان‌گوسالهٔ زرینی‌که بنی‌اسرائیل را به‌بت‌پرستی‌کشاند وگمراه‌کرد نیز برجنبهٔ منفی این‌گونه صورخیال‌گوکه باکلمهٔ‌کودن یا سفیه بسیار به‌ندرت همراه است می‌افزاید. باوجود این، حتی این‌گونه حیوانات‌گاهی فهیم‌تر ازنوع بشرند:

گاو گر واقف زقصابان بدی
کی پی ایشان بدان دکان شدی
یا بخوردی ازکف ایشان سبوس
یا بدادی شیرشان از چاپلوس
وربخوردی‌کی‌علف هضمش‌شدی
گر زمقصود علف واقف بدی[۳۱]

ن/۴/۲۹ - ۱۳۲۷

اما ، آدمی اگرچه می‌داندکه می‌میرد ، ولی عواقب‌کاررا درنظرنمی‌آورد. لطف الهی قادراست‌که‌گاو را وآنچه راکه به‌این حیوان منسوب است تعالی بخشد:

حیوان وگاوی را اگر، مردم‌کنی نبود عجب
سرگین‌گاوی را چو تو، دربحرعنبرساختی[۳۲]

د/۵/۲۴۳۳/۲۵۶۵۰

حیوان غریبی‌که درعرف عامه «گاو آبی» خوانده می‌شود، تمثیل نفس شهوانی قرار می‌گیردکه به‌لطف خداوند به‌نفس مطمئنه [۱۴] مبدل می‌گردد[۳۳].

خوك درآیین اسلام نجس است وازاینرو بسیار طبیعی‌است‌که به‌صورت تمثیل صفات پست آدمی درآید. این حیوان صرفاً درخیالبندی مفاهیم اسلامی نمونهٔ واقعی پست‌ترین خویهای بشری نیست. ناپاکی لذات جسمانی وشهوانی به‌این حیوان نسبت داده می‌شود وآدمی اگر ازشهوات خود پیروی‌کند بیش‌از «خوك وسگ وخر وگاو» [۱۵] نیست[۳۴]. سنایی وعطارگناهکاران‌گور را در روز رستاخیز[۳۵] به‌صورت خوك تجسم می‌بخشند واین عقیده‌ای است‌که مولوی

نیز اشاراتی بدان دارد[۳۶]. او اساساً خوك را با اروپائیان ـ یا بدان‌گونه‌که مولوی خود به‌کار می‌برد با «فرنگی» ـ پیوند می‌دهدکه با خوکهای خود شهر مقدس اورشلیم را ملـوّث ونسبت به‌آن بی‌احترامی‌کرده‌اند (خاطرهٔ جنگهای صلیبی)[۳۷].

مولوی گاهی خواننده را مطمئن می‌سازدکه همه چیز ناگزیر ازبازگشت به‌اصل خویش‌است ونیز دگرگونیهای ظاهری نمی‌تواند خصوصیات ذاتی‌وفطری آدمی را تغییردهد:

اگر خوکی فتد در مُشك وآدم‌زاد درسرگین
رود هریك به اصل خود ز ارزاق وکفایتها[۳۸]

د/۱/۵۹/۷۲۵

با این حال، زمانی دیگر معتقد است‌که «خیك» شراب چنان نیرو واثری دارد که اگرخوك جرعه‌ای ازآن بنوشد به مقامی برتر از«شیرچرخ» [۱۶] (یعنی برج اسد) می‌رسد[۳۹].

مولوی بُز را درقالب ضرب‌المثلی‌که هنوزهم درترکیه رواج دارد به‌کار می‌برد:

گر به ریش وخایه مردستی کسی
هربزی را ریش و مو باشد بسی[۴۰]

ن/۵/۳۳۴۵

محیط روستایی قونیه درقالب اشاراتی با بار مفاهیم منفی به‌صورت گرگهایی‌که هنوزهم درآناطولی یافت می‌شوند دراشعار مولوی بازتاب می‌یابد. داستان قرآنی یوسف وگرگ نیز به معانی صورخیالی‌کمك می‌کندکه درآن نفس[۴۱] یا «نفس بد یقین»[۴۲] [۱۷] وحتی هجران[۴۳] به‌گرگ مانند می‌شوند. تنهاکسانی‌که توکل برشبان، یعنی معشوق ازلی‌کنند، ازنیرنگها وچنگال این حیوانات درامان خواهند بود. نه‌آنست‌که پیامبرمی‌گویدکه هرپیامبری پیش ازآنکه به شبانی بشر درآید، مدتی شبانی بوده است‌که ازگله‌هایش مراقبت می‌کرده است[۴۴]؟ ازاینرو، خیال شبان خوب به معشوق تعمیم داده می‌شود[۴۵]. ازاین اندیشه است

که مولوی به رستاخیز وآخرت،که درآن روز «گرگ وبره درکنارهم قرار می‌گیرند» امید پیدا می‌کند. واین امیدی است‌که اززمان پیامبران بنی‌اسرائیل به‌این سوی، مکرر بیان شده‌است: وقتی‌که «لطف شه» [۱۸] خودرا متجلی سازد، صلح ابدی حکمفرما خواهد شد؛ میان آب وآتش صلح خواهد افتاد وگرگ ازمیش‌پرستاری خواهدکرد[۴۶]؛ زیرا معشوق«رمه وگرگ‌وشبان» [۱۹]، همه را «می‌فریبد»[۴۷].

مولوی درتصویری احساس برانگیز وبی‌همتا ، اندیشه را به بیشه‌ای مانند می‌کندکه درآن صدگرگ برای‌گرفتن یك میش دوان‌اند ـ کاری بیهوده وبی‌نتیجه ـ زیرا آنکس‌که «ازاندیشه ده» [۲۰] مست است ازاین امر نمی‌اندیشد[۴۸].

حیوانات دیگری‌که درجلگه‌ها دیده می‌شوند، به‌این فراوانی در شعرهای مولوی راه پیدا نمی‌کنند. خرگوش درداستانی‌که از«کلیله ودمنه» گرفته شده است، برای نمایش‌دادن «نفس‌گول» [۲۱] نقش مهمی را بازی می‌کند[۴۹]. چه زیباست داستان آن شغال‌که به خم رنگرزی اندر رفت وآنگاه خودرا دربرابر چشمان‌حیرت‌زدهٔ همجنسانش طاووسی نمایاندوشغالهاهمچون «پروانگان برگرد شمع» با شگفت‌زدگی به‌دور او حلقه زدند[۵۰]. روباه همواره درادبیات، نمونهٔ واقعی حیله‌گری است وبه‌خطرات زندگی‌کاملاً آگاه :

روباه دید دنبه ، درسبزه‌زار ومی‌گفت:
«هرگزکه دید دنبه ، بی‌دام درگیاهش»...[۵۱]
۱۳۳۸۱/۱۲۶۴/۳/د

عموماً ـ والبته نه باندازهٔ شعرهای قبل ازمولوی ـ روباه با شیر تخالف پیدا می‌کند. اما حتی این حیوان هم جان‌مایهٔ خیالبندیهای مولوی را فراهم‌آورد. گفته می‌شودکه :

روزی حضرت خداوندگار دربازار می‌رفت . ترکی روباهی را می‌فروخت وبه ترکی «دلکو دلکو» می‌گفت...
سپه ، ۹۲

«دلکو» ، به زبان ترکی روباه را گویند و نام ترکی این حیوان سبب شدکه مولوی عارف نعره زند دل‌کو ؟ این دوکلمه ، کلماتی بودکـه بلافاصله باآن شروع به سرودن غزلی نوکرد[۵۲]. هیچ دلیلی وجود نداردکه ما درحقیقت این داستان تردیدکنیم زیـرا با واکنشهای قـرون وسطی وحتی امروزی شاعران مسلمان عارف کاملاً موافقت دارد.

موش‌که به‌انبار می‌دود ، به‌کسانی مانند می‌شودکه به خاطرخوراك ، مست ازپنیر وپسته وشربت قند ، به‌جای آنکه چون پرندگان این دنیای مادی را رهاکنند[۵۳]، درخاك آن اقامت‌گزیده‌اند[۵٤]. آنان‌کـه بی‌سروصدا می‌کوشند تا لقمه‌ای «قوت روحانی» بدزدند سرزنش می‌شوند، زیرا «میان خاك، چون موشان به هرمطبخ رهی» [۲۲] می‌سازند[۵۵].

موش معمولاً درداستانهای «مثنوی»کنایه ازمردم بی‌خردست: موش (نفس) به دام عشق بیهودهٔ وزغ‌گرفتار می‌آید[۵٦]، یا شتری را هـادی می‌شود وسپس ازآبی‌که برای شتر پست است، «لیك باشد موش را آن همچویم» [۲۳] پرهیز می‌کند...[۵۷]

هرکجاکه موش باشد، گربه هم از او دور نیست. مولوی، هـرچند به‌صورتی نه چندان مطلوب، اما صورخیال فراوانی ازگربه دراشعار خود ترسیم کرده است. داستان مشهوری‌که آن را ازملانصرالدین می‌دانند، در«مثنوی» هست وآن داستان چنین است‌که زن به شوهرش‌گفت‌که‌گربه‌گوشت ناهار را خورده است. مردگربه را با ترازو وزن‌کرد ودریافت‌که وزنش دقیقاً برابر وزن گوشت است، بنابراین حیران‌گشت‌که :

این اگرگربه است پس آن‌گوشت‌کو؟
وربود این گوشت، گربه کو؟ بجو![۵۸]

ن/۵/۳٤۱۸

غور دراین معنا به‌بحث دربارهٔ وابستگی میان جسم وروح می‌انجامد...

مولوی وقتی‌که داستان آن جهود را می‌سرایدکه مدعی بود دررؤیای خود موسی را دیده است[۵۹]، به‌کنایه می‌گویدکه «گربه بیند دنبه اندرخواب

خویش» [۲۴].

معمولاً ازگربه به‌صفت دشمن موشها نام برده می‌شود وبدین علت است‌که خداوند این حیوان را آفریده است[۶۰]. اگرچه تعداد موشها به شمار ستارگان است، اماگربه مانند خورشید است‌که هرگز ازآنها ترس ندارد[۶۱]. آنگاه‌که «موش حسد» درخانهٔ دین رخنه‌کند[۲۵] این موشها به محض آنکه دم‌گربه را به‌بینند فرار خواهندکرد[۶۲]: گربه، شحنه است[۶۳] وبدین لحاظ، نمایندهٔ عقل‌کلی محسوب می‌شودکه جهان را منتظم می‌دارد[۶۴]. اما اگرگربه به‌خواب رود وموشها صندوق را سوراخ‌کنند، طباخ آن هردو را درکیسه‌ای خواهدگذاشت وبه‌درون آتش خواهد افکند تاکیفربینند[۲۶]؛ زیرا موشها ازحدود خویش تخطی‌کرده‌اند وگربه ازوظایف خود غفلت ورزیده است[۶۵].

گربه، همچنین می‌تواند تصویری ازآدم ریاکاری باشدکه به‌امیدکسب ثواب بیشتر به روزه‌داری تزویرمی‌کند[۶۶]. این داستان‌گربهٔ پرهیزگاری است‌که لباس زهد برتن می‌کند ومی‌کوشد تا موش را اغواکند. قبلهٔ اینان، همان سوی است‌که شکار خودرا ازآن به‌دست می‌آورند[۶۷]؛ یا «سوراخ موش» یا بالای «بام» [۲۷].

مرگ نیزمی‌تواند به‌گربه مانند شودکه ناگهان برروی طعمهٔ خویش می‌جهد، و «مرض، چنگال او»ست[۶۸][۲۸] به‌همین منوال، «زمین وفلك» [۲۹] زن و شویی هستندکه بچه می‌آورند وباز مانندگربه‌که بچه‌های خودرا می‌خورد، کودکان خویش را می‌درند ومی‌بلعند[۶۹].

این صورخیال نوظهورنیستند، بلکه به‌نظرهرکسی می‌رسد وتااندازه‌ای نیزبامهارت، ازسخنان تمثیلی‌گرفته شده‌است. اما مولوی‌گاهی تشبیهات غریبی ابداع می‌کند. او شاخه‌های درختان را دربهارچنین می‌بیند:

به مثال‌گربه هریك، به دهان‌گرفته کودك
سوی مادران‌گلشن، به‌نظاره چون نیایی؟[۷۰]

د/۶/۲۸۵۴/۳۰۳۰۷

جان‌که مانندگربه «لب خود می‌لیسد» [۳۰]، مزهٔ لب معشوق‌را به‌یادمی‌آورد[۷۱]

وعشق که ازراه می‌رسد، غم مانند موشی گرفتار درچنگ گربه «چیغ‌چیغ» [۳۱] وجیرجیر سرمی‌دهد[۷۲].

بنابرافسانه‌ها، گربه ازعطسهٔ شیر به‌وجود آمده است. اما وقتی‌که «گربهٔ جان» «میو» کند[۷۳] حتی شیرهم برخود می‌لرزد [۳۲]. گربهٔ بینوای جان که‌ازچنان حیوان شریفی زاییده شده‌است، درانبان دنیا محبوس است: این تصویر، درشعرهای مولوی فراوان آمده است[۷٤]. شاعران گاه‌گاه میان این انبان وانبان اسرارآمیز ابوهریره وابستگی مشترك ایجاد می‌کنند. ابوهریره نام یکی ازصحابهٔ پیامبر وبه معنای پدرگربه‌هاست. نام او شاعران را به‌صورتی‌به‌بازی باکلمات برمی‌انگیزدکه حتی حدیث نبوی‌نیزآنهارا تصدیق‌وتجویزکرده‌است[۷۵]. مولوی این تصویررا به‌صورتی‌کاملاً مطابق باحقیقت به‌کار می‌برد: اگرگربهٔ نفس‌دون «گویدکه میاو» [۳۳] درانبان جای خواهدگرفت[۷٦] وقلب او دردست عشق، مانند «گربهٔ درانبان، یکدمی بالا ویکدم پست عشق» [۳٤] است[۷۷]. اما گربه‌ها وموشها، سرانجام باهم به‌درون انبان ابدیت می‌روند[۷۸]. با این حال، هنوزهم برای مخلوق بیچاره جای امیدواری باقیست:

دی مرا پرسید لطفش، کیستی؟
گفتم: «ای‌جان، گربه درانبان‌تو»
گفت: «ای گربه بشارت مرترا
که ترا شیری‌کند سلطان تو»[۷۹]

د/۵/۲۲۲۳/۹۰ - ۲۳۵۸۹

شگفت‌آور آن‌که بیش ازگربه‌که حیوان دلخواه پیامبراست، سگ نجس وپست درشعرپارسی به‌صورت تمثیل به‌کاربرده می‌شود. دروابستگی سگ به‌انسانها، خیالبندیهای متفاوتی وجود دارد. مولوی باگنجانیدن ضرب‌المثلی مشهور، بارها به سگهایی اشاره می‌کندکه همچنانکه ماه[۸۰] یاکاروان به راه خود ادامه می‌دهند پارس می‌کنند بی‌آنکه سروصدایشان مزاحمتی برای آنها به‌وجود آورد[۸۱]. سگهای دنیا نه می‌توانند صفای درخشان جمال ازلی را تیره سازند ونه‌کاروان دلها راکه روبه‌سوی خداوند دارد تهدیدکنند.

پیش ازهرچیز، سگ حیوانی‌است‌که با دنیا پیوند داده می‌شود:

عالم مُردار و عامه چون سگ
کی دید زدست سگ سخایی؟![۸۲]

د/۶/۲۷۶۹/۲۹۴۴۲

مصراع اول بیت بالا، حدیثی را بازمی‌گویدکه پارسایان صدراسلام آن‌را بسیار تکرارکرده‌اند. سگ نمونهٔ واقعی حیوانی‌است‌که نفس‌گول حریص[۸۳] را نشان می‌دهد وبعضی ازمتصوفهٔ اولیه آن را به شکل سگ سیاهی دانسته‌اندکه همدم صاحبش است[۸۴]. میلهای آدمی «همچون سگان خفته‌اند» [۳۵] وزمانی بیدار می‌شوندکه «مُرداری درمیان آید وبا نفخ صور» [۳۶]،که نزد آنان همان حرص است، برانگیخته می‌شوند[۸۵]. اگر درتوصیفات مولوی ازسگ دقت‌کنیم، سگهای نیمه‌گرسنهٔ آناطولی را به‌حقیقت خواهیم دید: سگها شکنبه وسرگین می‌خورند[۸۶]، ازآن لذت می‌برند و دم خودرا می‌جنبانند. اما مردم معمولی موظفندکه نسبت به‌لذتهای دنیاوی بی‌اعتنا باشند. سگها وقتی بوی‌گوشت بریان را بشنوند به سوی دیگدان می‌دوند[۸۷] واگرپارهٔ نانی جلو آنها بیاندازی، ابتدا آنرا بو می‌کنند وآنگاه می‌خورند[۸۸]. (مولوی درجای دیگر می‌افزایدکه سگ با «بینی» خود می‌بوید وما با «خرد»)[۸۹][۳۷].

آنها درپی آبگوشت[۹۰] یا نان دوان‌دوان می‌آیند. آدمی چرا باید برای قطعه‌ای نان خشك خودرا ازپای درآورد؟ ازسوی دیگر، مولوی به‌آدمی گفته است‌که برای قوت مادی یا روحانی، کاهل‌وار درانتظار انعام الهی ننشیند:

آخر توکم ازسگ نیستی‌که او به‌آن راضی نمی‌شودکه درخاکستر بخسبد وگویدکه اگر خواهد مرا خود نان بدهد. لابه می‌کند ودم می‌جنباند. تو نیز دم بجنبان وازحق بخواه وگدایی‌کن...[۹۱]

فیه، ۱۷۲

سپهسالار روایت می‌کندکه خداوندگارش مولانا جلال‌الدین، سگی راکه برسر راهش خفته بود ازپیش نراند، بلکه منتظر ایستاد تاآنکه حیوان بیچاره بیدار شد...[۹۲] [۳۸]

ما صدای هولناك پارس‌وزوزهٔ سگان‌را درشبانگاه روستاهای‌آناطولی می‌شنویم. اما این بدان معناست‌که تنها «هرکه مختث» [۳۹] باشد می‌ترسد: رهرو طریق معنا وعاشق‌کامل‌کمترین اعتنایی به‌این صدا نمی‌کند[۹۳]. با این حال، ما مسلماً با مولوی‌که این صداهای دل‌آزار ونفرت‌انگیز را سرزنش می‌کند، همزبان خواهیم بود[۹٤]. ازاینجاست‌که پیوند با عاشقانی‌که ازآوازهای دل‌انگیز لذت می‌برند واین نواهای دلکش الهام‌بخش رقص عارفانهٔ آنان است، به‌آسانی امکان می‌یابد.

گر سَماع عاشقان را منکری
حشرگردی درقیامت با سگان![۹۵]

د/٤/۲۰۲۱/۲۱۳۲۷

جلال‌الدین می‌دانست‌که وجود «کلب معلم» [٤۰] یعنی سگی‌که‌کاملاً تربیت شده باشد، اگرچه‌که هرگز نمی‌تواند خوی‌گرگی[۹٦] خودرا رهاکند، اما برای شبان وصیاد ضروری است[۹۷] زیرا به هنگام خطر شبان را ازخواب بیدار می‌کند[۹۸]. ترکمنها سگهای بسیار شریری دارند، اما «کودکان خانه» [٤۱] دم آنها را می‌کشند[۹۹]، زیرا حیوان باآنان آشناست.

مولوی درداستانی بلند، سگ نگهبان ترکمن راکه باید با دستوردادن اورا به‌نگهبانی‌گسیل داشت، با شیطان مانند می‌کندکه بردرگاه خداوند می‌نشیند ورهگذران را تهدید می‌کند، مگرآنکه آنان اورا باکلام «اعوذبالله»...[۱۰۰] ازپیش برانند.

درهرحال، اگر به‌این حیوان فرومایه «لقمهٔ نانی» [٤۲] بدهی[۱۰۱]، «بردر وفا» [٤۳] خواهد ماند[۱۰۲]. مولوی رسم مرسوم ستودن سگ‌کوی یار خویش‌را ازدست‌نمی‌نهد، برآن سگ بازاری‌فلك‌زده رشك‌می‌برد وبرپنجه‌هایش بوسه می‌زند (همچنانکه مجنون با سگ‌کوی لیلی‌کرد[۱۰۳] وهمان‌گونه‌که جامی صدها بار درشعرهایش آورده‌است) اما او به‌این حیوان باوفا،که وفاداریش درداستان اصحاب‌کهف به‌بهترین وجهی نشان داده شده‌است، احترام می‌گذارد. سگ اصحاب‌کهف با صاحبان خود درغار ماند وبه صفات تقریباً انسانی آراسته

شد[۱۰۴]. ازاینرو، او برای آدمی سرمشق قرار می‌گیردکه درمصاحبت مشایخ واساساً ازراه همدمی با مرشد عارف صافی می‌شود وبه مقامی دست می‌یابدکه تاآن زمان برای او ناشناخته بوده است. مولوی آنگاه با تغییرسادهٔ ضرب‌المثل «سگ هشیار به زشیرخفته» چنین می‌گوید:

مرا می‌گفت دوش آن یار عیار:
«سگ عاشق به ازشیران هشیار»[۱۰۵]

د/۳/۱۱۷۴/۱۲۴۹۱

مولوی ازاین تصویر، برای نشان‌دادن یکی‌ازآراء اصلی‌خودکاملاً سود می‌برد. مولوی براین عقیده است‌که آدمی می‌تواند به‌نیروی‌عشق مخلوق‌تازه‌ای‌بشود.

شد سر شیران عالم جمله پست
چون سگ اصحاب را دادند دست[۱۰۶]

ن/۱/۱۰۲۲

(چونکه خداوند لطف خودرا به‌این سگ نشان داد).
نفس وتربیت آن می‌تواند به‌صورت اسب یا الاغ نمایانده شود. «اسب سرکش»[۱۰۷] درنظرصوفیان‌اولیه تصویری دلپسند بوده‌است (اگرچه حتی‌تربیت شده‌ترین اسب هم، برای رسیدن «بدان شاه» [۴۴] به‌کار نیاید، آدمی تنها با رهاکردن اسب می‌تواند به‌حضور او برسد)[۱۰۸]، اما نفس را باید به شیوهٔ صحیح تربیت‌کرد تاصاحبش را به‌مقصد برساند. بایدکه براسب نفس، تازیانه نواخت[۱۰۹] واورا به‌لگام عقل ودین فروبست[۱۱۰] وبرپشتش «بار صبر وشکر» [۴۵] نهاد[۱۱۱]. شهسواری‌که به‌نحو شگفت‌انگیزی توسن غریزه‌های خودرا هدایت می‌کند برای انسان‌کامل، یا معشوق به معنای واقعی‌کلام، تصویری زیباست[۱۱۲] و عاشق کامل، دراین حالت عالی، حتی از ورای دواسب «روز وشب» [۴۶] درمی‌گذرد[۱۱۳].

حیوانی‌که بیش ازهمه درصورخیالبندی مولوی می‌آید خر است‌که «ژاژ می‌خاید» [۴۷] یعنی یاوه می‌گوید[۱۱۴].

منکر زبرای چشم زخمت

همچون سر خر میان بستان[۱۱۵]

د/۴/۱۹۲۱/۲۰۲۲۸

خر مسکین، دریکدم، سرمشق مؤمنی قرار می‌گیردکه هرآنچه را خداوند برپشت او بارکرده است با شکیبایی حمل می‌کند[۱۱۶]. درهرحال، مولوی عموماً ازنقل داستانهای مردمی‌که خرهای خودرا ازدست داده‌اند لذت می‌برد:

کو خرمن؟ کو خرمن؟ پار بمرد آن خرمن
شکر خدا راکه خرم برد صداع ازسرمن[۱۱۷]

د/۴/۱۸۱۳/۱۹۰۴۵

این خرگمشده یا مرده، درجای دیگرهم تمثیلی می‌شود برای نفس گول که‌آدمی درمرگ وگم شدنش باید به‌جای شکوه، شادی‌کند. زیرا:

هرآنکه ترك خرگوید زمستی
غم پالان و افساری ندارد![۱۱۸]

د/۲/۶۶۶/۶۹۵۶

داستان تفریحی آن صوفی راکه برادران صوفی‌اش برای تهیهٔ شیرینی مجلس سماع، خرش را فروختند، ممکن‌است با درنظرگرفتن همین معنا خواند...[۱۱۹]

خرکه درگل می‌ماند شباهت دارد به عقل‌که می‌کوشد عشق شرح‌کند[۱۲۰]

وآیا آدمی بی‌خبر ازخویش، مانندکسی نیست‌که «برخر نشسته است» [۴۸] و درعین‌حال می‌پرسدکه خرکو؟[۱۲۱]

بسیار اتفاق می‌افتدکه مولوی عوام‌الناس را پند می‌دهد تا به همدمی خران بپیوندند وبا داستانی سرگرم‌کننده واغلب باکلماتی زشت ووقیح توصیف می‌کندکه این حیوانات چگونه درچراگاه‌گردهم می‌آیند[۱۲۲]. ولی خر با همهٔ حماقت‌خود، همچنان‌به «خربنده» [۴۹] انس‌دارد، «ندای» اورامی‌شناسد[۵۰] وراهی‌راکه صاحبش‌اورا درآن می‌راند ومی‌بندد وخوراك می‌دهد تمیزمی‌دهد:

زدست او علف وآبهای خوش خورده است
عجب، عجب زخدا مرترا چنان خورنیست[۱۲۳]

د/۱/۴۷۸/۵۰۶۲

درجایی‌که چارپای بی‌خرد بتواند خدمتکار خودراکه به‌او خوراك می‌دهد بشناسد آدمی بایدکه بیش ازاینها شاکرروزی‌دهندهٔ ازلی باشد.

بسیاری ازاوقات، خر با عیسی درشعر ارتباط می‌یابد. گاو وخربرکنار گهوارهٔ او ایستادند واو سوار برخر، با بی‌حرمتی، به سوی بیت‌المقدس راند. ازاینرو، «خر عیسی» درشعرهـای پارسی موضوع سخت ریشه‌داری است و بخصوص سنایی،که مولوی بعضی ازابیات را تقریباً کلمه به‌کلمه ازاوگرفته ، این تصویررا به‌کار برده است[۱۲۴]. این صورخیال، تقابل نفس حیوانی ومرشد روحانی‌رانشان‌می‌دهد. عیسی‌ازخداوند مست‌است وخرش‌ازجو[۱۲۵]، وآنگاه‌که:

درکوی عیسی آمدی، دیگرنگویی‌کوخرم؟[۱۲۶] [a – ۵۱]

ازبادهٔ روحانی عیسی،«دوپر» [b – ۵۱] می‌تواند برخر او بروید[۱۲۷]، به‌نحوی که (ما همانندی‌را تعمیم می‌دهیم) به‌براق، یعنی‌توسن‌بالدارحضرت محمد[ص]، شباهت پیدا می‌کند. این قدرت اسرارآمیزعشق‌است، وگرنه خرعموماً «طبیعت انسان» است‌که دربند خاك فرومی‌ماند.

عیسی مریم به فلك رفت وفروماند خرش
من به زمین ماندم وشد جانب بالا دل من...[۱۲۸]

د/۴/۱۸۱۷/۱۹۰۸۷

زیرا مقصد نهایی او آسمان است ونه اصطبل[۱۲۹].

به سوی مریم آید دوانه ،گرعیسی‌است
وگر خر است بهل تا کَمیز خر بوید[۱۳۰]

د/۲/۹۱۶/۹۶۴۹

این تصویرکثیف، یعنی بوی پیشاب خر، درشعرمولوی عادی است[۱۳۱]وابیاتی که از «کون خـر» [وبه‌کنایه از] شخص نالایق صحبت می‌کند نیـز ازهمین مقوله است.

دور باد از رزم شیران چشم سگ
دور باد از مهد عیسی کون خر[۱۳۲]

د/۳/۱۱۰۷/۱۱۶۹۸

درجایی‌که چارپای بی‌خرد بتواند خدمتکار خودراکه به‌او خوراك می‌دهد بشناسد آدمی بایدکه بیش ازاینها شاکرروزی‌دهندهٔ ازلی باشد.

بسیاری ازاوقات، خر با عیسی درشعر ارتباط می‌یابد. گاو وخربرکنار گهوارهٔ او ایستادند واو سوار برخر، با بی‌حرمتی، به سوی بیت‌المقدس راند. ازاینرو، «خر عیسی» درشعرهای پارسی موضوع سخت ریشه‌داری است و بخصوص سنایی،که مولوی بعضی ازابیات را تقریباً کلمه به‌کلمه ازاوگرفته، این تصویررا به‌کار برده است[۱۲۴]. این صورخیال، تقابل نفس حیوانی ومرشد روحانی‌رانشان‌می‌دهد. عیسی‌ازخداوند مست‌است وخرش‌ازجو[۱۲۵]، وآنگاه‌که:

درکوی عیسی آمدی، دیگرنگویی‌کوخرم؟[۱۲۶] [a – ۵۱]

ازبادهٔ روحانی عیسی،«دوپر» [b – ۵۱] می‌تواند برخر او بروید[۱۲۷]، به‌نحوی که (ما همانندی‌را تعمیم می‌دهیم) به‌براق، یعنی‌توسن‌بالدارحضرت محمد[ص]، شباهت پیدا می‌کند. این قدرت اسرارآمیزعشق‌است، وگرنه خرعموماً «طبیعت انسان» است‌که دربند خاك فرومی‌ماند.

عیسی مریم به فلك رفت وفروماند خرش
من به زمین ماندم وشد جانب بالا دل من...[۱۲۸]

د/۴/۱۸۱۷/۱۹۰۸۷

زیرا مقصد نهایی او آسمان است ونه اصطبل[۱۲۹].

به سوی مریم آید دوانه ،گرعیسی‌است
وگر خر است بهل تا کَمیز خر بوید[۱۳۰]

د/۲/۹۱۶/۹۶۴۹

این تصویرکثیف، یعنی بوی پیشاب خر، درشعرمولوی عادی است[۱۳۱]وابیاتی که از «کون خر» [وبه‌کنایه از] شخص نالایق صحبت می‌کند نیز ازهمین مقوله است.

دور باد از رزم شیران چشم سگ
دور باد از مهد عیسی کون خر[۱۳۲]

د/۳/۱۱۰۷/۱۱۶۹۸

آن لب که بود کون خری بوسه‌گه او
کی یابد آن لب، شکربوس مسیحا[۱۳۳]

د/۱/۹۶/۱۰۷۱

آدمی وقتی می‌بیندکه این خیال به چه فراوانی درشعرهای مولوی تکرار می‌شود، اندکی مبهوت می‌ماند. او این صورخیال را ازخود نساخته ، بلکه پیش ازاو سنایی به‌این تعبیرات علاقه‌مند بوده است. مولوی درآغاز غزلی،که شرح چگونگی«خطاگفتن» [۵۲] اوست، آن‌راتقریباًکلمه‌به‌کلمه ازسنایی گرفته‌است:

کون خر را نظام دین گفتم
پُشك را عنبر ثمین گفتم
اندرین آخُر جهان زگزاف
بس چمن نام هرچمین گفتم[۱۳٤]

د/٤/۱۷۵۲/٦۵ - ۱۸۳٦٤

این ابیات ما را به سوی آن خیال صوفیانهٔ قدیمی باز می‌کشاندکه دنیا را به مزبله‌ای مانند می‌کند، دنیایی‌که تنها فرومایگی به سراغش می‌رود وآن را ارج می‌نهد. زیرا :

چون افتد شیر نر، ازحملهٔ حیزوغر؟
وززخمهٔ‌کون خر، کی بانگ نمازآید؟[۱۳۵]

د/۲/٦۱۸/٦٤٦۹

داستان دیگری ازخر طلایی آپولیوس* مایه می‌گیرد ودربارهٔ شهوت‌رانی‌کنیزك با خرخاتون خود است. مولوی ازاین داستان استفاده می‌کند تا به ژرف‌ترین رموز مبادرت به‌کارها اشاره‌کند... بالطبع، خر دراینجا «نفس حیوانی» است‌که دررستاخیز به‌این شکل ظاهر می‌شود[۱۳٦]. این نیزخیالی است که ازسنایی گرفته شده است.

حیوان دیگری ازهمین خانواده ، ولی خوشبخت‌تر ازخر، استر است که مرکب علی ونامش دُلدُل بود. مولوی این استر سفید نجیب را درجناس

* Apuleius

زیبایی (تجنیس خطی) با دل آدمی پیوند می‌دهد: دل را دوبارکه بنویسی به‌صورت ُدل ُدل درمی‌آید[۱۳۷]. دل راکه می‌توان «شیرخدا» [۵۳] خواند با علی(ع) قیاس می‌کند، درنتیجه الزاماً با دلدل پیوند می‌یابد[۱۳۸].

خرعیسی به‌قدرت عشق می‌تواند پر برآورد. ولی حیوان حقیقی عشق، ُبراق است، یعنی همان توسن بالداری‌که پیامبر[ص] را به معراج برد[۱۳۹]. براق همواره با خر «قوای دنی» تقابل پیدا می‌کند وبا اسب «خرد» که درحضور او تنها اسبی چوبین ووسیلهٔ بازی‌کودکان است، مقابل می‌افتد. چرا آدمی به‌جای آنکه بندهٔ خدا (خدابنده) بشود وبر براق عشق نشیند، باید که «خربنده» [۵٤] باقی بماند[۱٤۰] (خدابنده)، دراین پیوند، یقیناً اشاره است به‌تعبیر عبـْده ، یعنی بندهٔ او،که درابتدای سورهٔ اسراء آمده ، همان سوره‌ای که ازمعراج حضرت محمد[ص] سخن می‌گوید [۵۵] آنگاه‌که «شمس خسرو تبریز» [۵٦] بربراق چابك «عشق» سوار می‌شود، چرا خرکالبد ظاهری را رها نکنی؟[۱٤۱] تنها این براق و «سعی جبرئیل» [۵۷] است‌که می‌توانـد آدمی را به منازلی برساندکه محمد درسیر الی‌الله ازآن گذشت[۱٤۲]

ومولوی دریکی ازغزلهای‌کوتاهش، آهی ازدل برمی‌کشدکه :

زاشك خون همچون اطلس مـن
براق عشق را ُجل می‌توان‌کرد...[۱٤۳]

د/۲/٦۸٤/۷۱۱٤

اسب «بانگ وبوی شیررا» [۵۸] را می‌شناسد[۱٤٤]، وبرخلاف اسب سانان‌که معمولاً قوای ادنای آدمی را نشان می‌دهند، شیرنمونهٔ تقریباً غیرقابل تغییر مرد خداست: مگرلقب علی، شیرخدا نبود؟

شیر دنیـا جوید اشکاری وبرگ
شیرمولی جوید آزادی ومرگ[۱٤۵]

ن/۱/۳۹٦۵

صوفی که در راه کامل‌شدن جدوجهد می‌کند اورا سرمشق‌خویش قرارمی‌دهد؛ اوست که بی‌واسطه با بیشهٔ الوهیت درارتباط است[۱٤٦] و جانهای این شیران

خدا متحد ولی «جان گرگان و سگان هریك جداست»[۵۹] و در این دنیای ظاهری باقی می‌ماند[۱٤۷].

مولوی، شمس‌الدین را به‌شیر یا پلنگ مانند می‌کند که در بیشهٔ جان عاشق زندگی‌می‌کند واین تعبیرواقعی توانمندی عشق‌آزمایی مولوی‌است[۱٤۸]. شمس‌الدین خداوندگار شیران است:

قطار شیر می‌بینم چو اشتر
به بینیشان درآورده مهار او[۱٤۹]

۲۳۰۷۳/۲۱۷۷/۵/د

عاشق‌که خودرا با معشوق متحدمی‌بیند، دیگر«خرگوش‌وکبك‌وآهوان»[٦۰] را شکار نمی‌کند. اکنون شیران نر پیش کمند او سر فرود آورده‌اند[۱۵۰].

بسیاری از اوقات، مولوی به‌تعبیر «شیر درصندوق» به‌صورتی‌اشاره می‌کند که گمان می‌بریم زمانی شیرها را داخل قفس گذاشته به قونیه می‌آورده‌اند[۱۵۱]: شیر جان می‌خواهدکه صندوق تن را درهم‌شکند[۱۵۲] واگرچه او دربند است،اما «میر» همهٔکسانی است‌که [٦۱] اورا به‌زنجیرکشیده‌اند[۱۵۳].

نه‌تنها انسان کامل، معشوق، خود، شیر است، بلکه عشق نیز خود بسیار گرسنه است: مولوی در ابیاتی پرمعنا و ماندگار، شیر سیاه عشق[۱۵٤] را «تشنه و خونخوار»[٦۲] توصیف می‌کند که جز با خون عاشقان زندگی نمی‌کند[۱۵۵]. آنگاه که این شیر می‌غرد، تمامی «گلهٔ غم»[٦۳] لرزان همچون صیدی متوحش «درصحرا» می‌گریزد[۱۵٦].

خرگوش ضعیف اغلب با شیر قوی تقابل پیدا می‌کند، درست همانگونه که روباه مکار درمقابل شیر شاهانه قرار داده می‌شود[۱۵۷]. اما یکی از شگفت‌ترین تمثیلها ـ که از سنایی گرفته شده است[۱۵۸] ـ تشبیه شیر وحشی خون‌آشام است به یوز نجیب دست‌آموز که گفته می‌شود با پنیر و حتی با «پنیر گندیده»[٦٤] زندگی می‌کند دلیلی براین تصور وجود ندارد، تنها می‌توانیم حدس بزنیم که شاعر به داستانی اشاره می‌کند که برای ما ناشناخته است[۱۵۹].

شیر و غزال، یا آهوی ختا، غالباً نامشان درکنار هم می‌آید. آهوی ختا حیوان رموکی است که در ترکستان یا تبت می‌زید[۱۶۰] و به‌خاطر نافه‌اش که مملو از مشك است شهرت دارد. این حیوان، مثل شیر می‌تواند جان یا معنای باطن را نشان دهد. ازاینرو، شاعر گاهی ترکیبات‌شگفتی ابداع‌می‌کند:

سخن باعشق می‌گویم که او شیر و من آهویم
چه آهویم که شیران را نگهبانم به جان‌تو؟[۱۶۱]

د/۵/۲۱۶۲/۲۲۸۹۶

اگرچه شیر صحرای دنیا غزالان را شکار می‌کند، اما شیر روحانی با نفس جان‌بخش مسیحایی خود، جز آن است:

شیر آهو می‌دراند شیر ما بس نادر است
نقش آهو را بگیرد، در دمد آهو کند[۱۶۲]

د/۲/۷۴۱/۷۷۸۲

همزیستی مسالمت‌آمیز غزال و پلنگ، باردیگر، معنای هدف غایی از ظهور معشوق‌را درآخرت مجسم می‌سازد: آنها به‌همراه هم نعره می‌زنندکه یاهو[۱۶۳]، و این سخنی است که درویش سرمست بر زبان می‌راند. قافیهٔ آهو با یاهو به‌شاعر توانایی می‌دهد که این ترکیب را بارها دراشعار خود بگنجاند[۱۶۴].

غزال نجیب که از «یاسمن، قرنفل یا گل»[۶۵] تغذیه می‌کند،می‌تواند مشك به‌بار آورد و ازاینرو تمثیل عارفی قرار می‌گیرد که در بستان خداوند از نورالهی قوت می‌گیرد تا زیبایی به‌بارآرد[۱۶۵] و به‌معشوق که برگلهای وحشی و نیلوفر چریده‌است خطاب می‌کند که:

همه صحرا گل است و ارغوان است
بدان یکدم که در صحرا دمیدی[۱۶۶].

د/۶/۲۶۸۵/۲۸۴۷۰

یکبار دیگر به‌نقش شیر بازمی‌گردیم و به‌یادمی‌آوریم که مولوی به «شیران ثانوی»، که این نام را ما برآن نهاده‌ایم، نیز اشاره می‌کند: شیری که بر «علم»[۶۶] گلدوزی‌شده و در هوا رقصان است[۱۶۷]، نزد شاعران ـ دست‌کم از

اواسط سده‌پنجم/یازدهم به‌این‌سوی- علامت کاملا شناخته‌شده‌ایست: «شیر فلك»[٦٧]، نشانهٔ برج ثور،معمولا تحت‌فرمان شیرروحانی[١٦٨] پنداشته‌می‌شود که دربرابر او به‌موشی ضعیف می‌ماند[١٦٩].

مولوی دراین جا نیز بیت متنبی را تغییر می‌دهد:

چون بخندد شیر، تو ایمن مباش
آن زمان، از زخم خون‌آشام ترس[١٧٠]

١٢٨٧٣/١٢٠٩/٣/د

آخرین بازماندهٔ حیوانات عظیم‌الجثه که در شعر مولوی و دیگر شاعران نیز پدیدار می‌شود فیل است. مسلمانان از طریق سورهٔ «الفیل» که درآن محاصرهٔ مکه به‌دست ابرهه شرح داده شده است، فیل را شناختند: پیلهای دشمن به‌طرز معجزه‌آسایی به‌وسیلهٔ پرندگانی که نامشان ابابیل بود کشته شدند (نشان مؤمن راستین)[١٧١]. ازاینرو، فیل ابتدا استعاره از تن یا قوای ادنی، که مقهور شیردل یا پرندگان نفس معجز نشان‌اند، قرار می‌گیرد. ثروتمندان به‌خاطر ثروتشان به‌شبیخونی نابود یا کشته می‌شوند و فیل به‌خاطر عاجش[١٧٢].

مولوی حکایت کهن کرگدن[١٧٣] که فیل را برشاخ بزرگش بلند می‌کند و می‌کشد می‌داند. او هرروز این صحنه را بر نقش سنگی دیوار قصر قونیه تماشا کرده است.

وگر چو پیل شوی عشق، کرگدن باشد[١٧٤]

(٦٨- a)

ولی آنگاه که صلح رستاخیز حکمفرما شود، به‌لطف قدرت دوست، «هر پیل، انیس کرگدن گردد»[١٧٥] [٦٨- b]

مولوی، برای توصیف اشتیاق جان و لحظهٔ اشراق تقریباً راههای بیشماری را می‌شناسد، یعنی برای بیان آن‌زمان که دل در خواب بی‌خبری گم شده است و ناگهان به‌یاد وطن اصلیش می‌افتد. یکی از آن راهها، داستان فیل است که هند را در رؤیای خود می‌بیند. این داستان ساختهٔ او نیست، بلکه پیش‌از وی در اشعار خاقانی و نظامی به‌کار رفته است. با این حال، این

نقش زیبا دراثر مولوی مقام اصلی خودرا یافته است. همچنانکه او در یکی از رباعیاتش سؤال می‌کند که:

آن پیل که دوش خواب هندستان دید
از بند بجست طاقت آن پیل کراست[۱۷۶]؟

د/۸/ر۱۴۲

مولوی، هرگز از تکرار این مشاهدهٔ شگفت‌انگیز «رؤیای وطن» خسته نمی‌شود، ولی درهرحال، دیدن این رؤیا ارزانی قدرتمندان روحانی است:

پیل باید تا چو خسبد او ستان
خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به‌خواب
خرز هندستان نکرده‌است اغتراب[۱۷۷]

ن/٤/٦٩ - ۳۰٦۸

زیرا خر حتی‌نمی‌داندکه‌سرزمینی هم‌به‌نام‌هندوستان‌وجود دارد. بنابراین، در مثنوی، رؤیای پیل با رهبران بزرگ متصوفه پیوند می‌یابد: ابراهیم بن ادهم زنجیرهای سلطنت دنیایی خویش را درهم شکست و به هندوستان معنا بازگشت[۱۷۸] و بایزید بسطامی با خضر روبرو گردید، درست همان‌گونه که فیل غفلتاً هندوستان را مشاهده می‌کند[۱۷۹]. مولوی گاهی در غزلیاتش از بیخوابی و بیقراری سخن می‌گوید و این‌حالت، حالت پیل‌مستی است‌که رؤیای زادبوم خویش را مشاهده کرده و «به گذرگاه سرزمینی برتر از هندوستان» گام نهاده است[۱۸۰].

***

در افسانه‌ها آمده است که مولوی روزی به تفکر و تأمل میل کرد، ولی وزغان با سروصدای خود حواس اورا پریشان می‌ساختند. بنابراین، او خطاب به آنان گفت که:

اگر شما بهتر می‌گویید، بگویید تا ما خاموش باشیم، والا مستمع باشید. در حال ساکت شدند و تا مدت بسیار

درآن حوالی کس آواز وزغان نشنید...[۱۸۱]

سپه ، ۸۳

این داستان کوتاه نشان می‌دهد که علاقهٔ مولوی به حیوانات بزرگ محدود نمی‌شود، بلکه هر آفریده‌ای را دربرمی‌گیرد. او حتی برای استفاده از کوچکترین حشرات درصور خیال خود نیز، مجوز قرآنی دارد: مگر قرآن مجید از زنبورعسل و مورچگان به‌منزلهٔ نمونه‌های قدرت خلاق و الهام‌بخش خداوند یاد نمی‌کند؟ زنبورعسل که از چیزهای ناب قوت می‌خورد ـ مانند مؤمنی که از نور الهی قوت برمی‌گیرد ـ خانه‌ای دارد که مملو از عسل است[۱۸۲] از آنجا که خداوند به زنبورعسل وحی فرموده است...[۶۹] خانهٔ «وحی او پر از حلوا»[۷۰] می‌شود و زنبورعسل نیز به‌شکرانهٔ این هدیهٔ‌الهی، به‌نوبهٔ خود، «عالم را پراز شمع وعسل»[۷۱] می‌کند[۱۸۳]. درجایی‌که این‌حیوان کوچك بتواند چنین کارهای حیرت‌انگیزی انجام دهد، تأثیر وحی یا الهام الهی برآدمی بسیارعظیم‌ترست! بنابراین، دنیا می‌تواند به‌واسطهٔ وجود ولیِ ملهم، پراز حلاوت و نور شود.

تن آدمی می‌تواند کندوی عسلی باشد که «موم‌وعسل عشق‌حق»[۷۲] در آن اندوخته می‌شود. «زنبوران، مادران و پدران»[۷۳] ما هستند: اگرچه واسطهٔ حیات ما به‌شمار می‌روند، اما خود از باغبان‌که کندوها را نیزمی‌سازد، تربیت می‌یابند[۱۸۴]. از آنجا که دنیا معمولا به‌شکل مکعبی توصیف‌شده که آدمی در آن محبوس آمده است[۱۸۵]، همانندی خانهٔ شش‌گوش زنبور عسل با دنیا مناسب‌ترین تمثیلها است. اما آدمی، علیرغم گنج عسلی که درتملك دارد، مانند زنبوران که وزوز می‌کنند، اغلب می‌نالد[۱۸۶] و سینه‌اش می‌تواند مثل کندوی زنبورعسل پراز ناآرامی و آشوب شود، چرا که همه‌شب از سینهٔ یار شهد چشیده است...[۱۸۷][۷۴].

حرکت زنبوران عسل یادآور سماع است[۱۸۸]. درحقیقت «رقص زنبوران‌عسل» به‌صورت تعبیر علمی نوینی به‌کار برده می‌شود تا دلالت براین حرکت‌کند.

پشه در افسانه‌های مسلمانان، اساساً حشره‌ای شناخته می‌شود که‌سبب مرگ نمرود شد، ازاینرو مسلمانان آنرا نشانه‌ای از شیوهٔ خداوند می‌دانند که به‌دست عوامل ظاهراً کوچك، مستبدی مقتدر را هلاك می‌کند. مولوی عقل را که در «صرصرعشق»[۷۵] عاری‌از فایده‌است، به‌پشهٔ‌ناتوان مانندمی‌کند[۱۸۹]. او اصطلاح عامیانهٔ «رگ‌زدن پشه در هوا» را [۷۶] نیز به‌معنای زیرکی یا طمع می‌داند[۱۹۰]

مولوی مطابق وحی قرآنی، مورچگان را با سلیمان پیوند می‌دهد. آنها متکی به‌لطف او ـ یعنی معشوق ـ هستند[۱۹۱]. یا آنگاه که سپاه سماع ورود سلیمان عشق را اعلام می‌دارد، از وحشت می‌گریزند[۱۹۲]: جانهای ناچیز که درقید وبند زمین خاکی‌اند.از قدرت عشق وجدآور می‌ترسند. «قافلهٔ» مورچگان، باوجودآنکه هنوز خبر ازبهارندارند، برآمدن «ازدل خاك» [۷۷] فراخوانده می‌شوند و نیز نخستین پیام‌آوران بهاران‌اند[۱۹۳]. مولوی از به‌کار بردن جناس سنتی «مور» و «مار» در تعلیمات خود کوتاهی نمی‌کند. وقتی آدمی به‌شهوت عادت کند «مور شهوت»[۷۸] مانند مارمی‌شود و پیش‌ازآنکه مبدل به‌اژدها گردد باید آن‌را کشت. اما کیست که نگویدکه مار درون سراو، درواقع مورچهٔ کوچك بی‌گناهی است[۱۹۴]؟

هرکس که به کشورهای خاورمیانه سفر کرد ه‌باشد، یقیناً این تشبیه مولوی را ـهرچند به‌مذاقش خوش نیایدـ تحسین خواهد کرد که:

اندر افتادند از در زازدحام
همچو اندر دوغ گندیده هوام...[۱۹۵]

ن/۵/۲۰۶۷

و عاشقان مانند مگس به‌هوای شهد در «تغار» دوغ می‌افتند[۱۹۶].[۷۹]

چون همیشه معشوق، یا لب‌او، بسیار شیرین توصیف می‌شود، عاشق یا دلهای مشتاق، مانند مگسهای پیرامون شکر، برگرد او جمع می‌آیند[۱۹۷] ـ اگر زمانی یك دو مگس از «شکرفروشی بیفتد»[۸۰] چه‌زیان به‌اومی‌رسد؟[۱۹۸] با این‌حال، معشوق می‌تواند به‌مگس «فرعنقایی»[۸۱]ببخشد[۱۹۹] (ترکیب عنقا

و مگس دراشعار مولوی نسبتاً عادی است). مگس، تصویر نفس آدمی است که می‌تواند به‌صورت موجودی‌فرشته‌خو نشوونما یابد وبه‌فنا و سکون‌برسد: این مگس «چون در انگبین غرق‌شد»[۸۲] هیچ حرکتی در اجزای او باقی نمی‌ماند، کاملاً تسلیم می‌گردد ودرحلاوت وصال، نفس مطمئنه می‌شود[۲۰۰]. و مگسها، آنگاه که درون دوغ می‌افتند،میان هیچ‌یك ازآنان تفاوتی‌نمی‌ماند:

مگس روح درافتاد درین دوغ ابد
نه مسلمان و نه ترسا و نه‌گبر و نه‌جهود
هله می‌گو، که سخن، پرزدن آن مگس است
پرزدن نیز نماند، چو رود دوغ فرود[۲۰۱]
۸۲۷۱ - ۷۲/۷۹۰/۲/د

افراد بشر اگر به‌اتحاد با خداوند ازلی برسند، دیگر از هم متمایز نیستند. آنان را دیگر هیچ قدرتی نیست که نگرشهای گونه‌گون خویش را بیان‌کنند، زیرا در اصلی که آرزویش را داشته‌اند غرق شده‌اند.

عنکبوت، شخص خودخواه را مانند است که جز از ذوق هنرخویش و بالیدن به‌آن، دیگر هیچ نمی‌شناسد و صنعت حقیقی را از آن خداوند نمی‌داند[۲۰۲] شهوت نیز که دربرابر جان «پرده می‌کشد»[۸۳] همان عنکبوت است[۲۰۳] و مولوی در یکی از زیباترین ابیاتش، نفس را که از اندیشه‌ها و خیالات خود لانه‌ای به‌هم می‌بافد، به‌عنکبوت مانند می‌کندکه خانه‌اش را از لعاب دهانش می‌بافد که «سست‌ترین خانه‌هاست»[۸٤] و دیری نمی‌پایدکه ویران می‌شود. حال آنکه ساختمانی را که کردگار به‌تدبیر خود می‌بافد جاویدان می‌ماند[۲۰٤].

مولوی، حتی از انواع مختلف کرمها برای توصیف انسانی بهره می‌جوید که درمیان زندان کثیف خود می‌نشیند و بی‌آنکه از دنیای خارج آگاهی داشته باشد به‌آن مکان خوشدل است[۲۰۵]؛ زیرا اگر کرمی‌که در چوب منزل دارد بداند که شاخه‌ها در بهاران پرشکوفه خواهند بود، او عقلی باشد به‌صورت کرم[۲۰٦]. ازسوی دیگر، کرم ابریشم گاهی به‌صورت نمونه‌ای از

لطف الهی شاهد آورده می‌شود: کرم ابریشم از «مخزن» لطف الهی است[۸۵] که قدرت تولید ابریشم دلپسند را کسب می‌کند[۲۰۷]:

چون برگ خورد پیله شود کرم بریشم
ما پیلهٔ عشقیم که بی‌برگ جهانیم[۲۰۸]

۱۵۶۵۳/۱۴۸۴/۳/د

بااین‌حال، همین حیوان کوچك می‌تواند به‌صورت نمایه‌ای برای عقل جزیی بشری نیز به‌کار گرفته شود، چرا که مایل به‌نشان‌دادن صنعت خویش است، یعنی علاقه‌مند به تولید ماده‌ای لطیف است که باید آنرا به‌صنعتگر حقیقی، یعنی خداوند منسوب دانست[۲۰۹]. آن کرم در جامه‌ای که خود تولید کرده است، بی‌آنکه بتواند از زندان ابریشمین خویش فرار کند خواهدمرد، درست مانند مردم دنیا که در دام عشق به اشیاء قیمتی و ابریشمی گرفتارند[۲۱۰].

اما کاملا متفاوت با آنچه گفته‌شد ـ وشاید هم تحت‌تأثیر منظره‌ای از باغهای قونیه ـ این عقیدهٔ مولوی است که عشق کرمی است در درختی پیدا می‌شود تا آنرا از «اصل وبنیاد» [۸۶] بخورد ـ کرمی‌که نه جنیدی برجای می‌گذارد و نه بغدادی ـ بلکه همه‌چیز را فرو می‌بلعد[۲۱۱].

و غم، کژدمی است که تنها می‌توان‌آن‌را با افسون خاصی‌که «به‌کوی عشق»[۸۷] نوشته می‌شود، کشت[۲۱۲]. به‌همین نحو، هوسهای‌جسمانی‌می‌توانند به ملخهایی مانند شوندکه درخاك تن[۸۸] زندگی می‌کنند وتخم را می‌خورند...[۲۱۳]

خفاش، در شعرهای مولانا ـ بخصوص در مثنوی ـ مکرراً نمودار می‌شود: زیرا این پرنده به‌بهترین وجه فکر تاریك بشر معمولی را نشان‌می‌دهد که نه‌تنها شمس‌الدین را درك نمی‌کند بلکه ازو تنفر دارد: همچنانکه خفاش وجود خورشید را منکر یا از آن متنفر است مردم عادی نیز خورشیدحقیقت را منکر و از آن بیزارند[۲۱۴].

درهرحال، نمی‌توان آنان را دشمن خورشید خواند بلکه درحقیقت دشمن خویشند[۲۱۵]. باوجود این، خفاش نیز به‌سماع‌بزرگ روحانی‌فرا خوانده‌می‌شود

و درحالیکه مرغان صبحگاهی تا طلوع آفتاب به‌پایکوبی می‌پردازند، خفاش درتاریکی به‌رقص‌اندر است. اما سرانجام احساس‌خواهدکردکه حرکات رقص، تمامی طبیعت را از پایین‌ترین تا بالاترین مظاهر آن، دربرمی‌گیرد[۲۱۶].

اگر مولوی خیال پروانه و شمع‌را دراشعار خود به‌کار نگرفته بود، شگفت‌آور می‌نمود:

عاشقا کمتر زپروانه نه‌ای
کی کند پروانه زآتش اجتناب[۲۱۷]

د/۱/۳۰۴/۳۳۳۴

به‌هرحال، نسبت به‌تعداد شعرهای مولوی این خیال به‌مراتب کمتر از آنچه که در اشعار بعدازاو آمده است در شعرهای وی دیده می‌شود. تمثیل شمع و پروانه، دست‌کم از زمان حلاج که آنرا در کتاب الطواسین به‌شکل کلاسیك خود درآورده در صوفی‌گری اسلامی مشهور بوده است. از آن‌پس بود که صوفیان بعدی، این تمثیل را برای مشخص ساختن درجات‌تقرب و فناشدن در نور و آتش خداوند به‌میراث بردند[۲۱۸].

مار هم حیوانی است که نفس را نشان می‌دهد، زیرا:

آن مار زشت را توکنون شیر می‌دهی
نك اژدها شودکه به‌طبع‌آدمی‌خوریست[۲۱۹]

د/۱/۴۵۸/۴۸۵۶

ازآنجاکه تصور می‌رود مارها درویرانه‌ها زندگی می‌کنند وویرانه‌ها گنجها را درخود جای داده‌اند، ازمار اغلب درپیوند باگنج یاد می‌شود. ازاینرو، اگرآدمی مار نفس دنی را بکشد به‌گنج عشق دست خواهد یافت؛ ونفس‌که سرانجام «اللهی شود» [۸۹] افعی‌خویی را رهاکرده ، ماهیی می‌شود ودیگر درخاك نمی‌خزد، بلکه درچشمهٔ بهشتی‌کوثر شنا می‌کند[۲۲۰]. پوست انداختن سالانهٔ مار سبب می‌شودکه مولوی انسان‌کم‌مایه را به ماری مانند سازدکه به‌نظر می‌آید تنها پوستی بی‌مغز وجلوه‌ای‌بدون حقیقت‌را داراست[۲۲۱].

دراکثرموارد، افعی درکنار زمرّد ظاهر می‌شود؛ زیرا بنابرعقاید

شرقی، اگر افعی و اژدها را وادارندکـه درزمرد[۲۲۲] بنگرند، کور می‌شوند. ازاینرو، «مار غم» [۹۰] به‌نیروی زمرد عشق‌کور می‌شود[۲۲۳]. چشمان ولـی کامل می‌تواند هرچیز دنیایی راکـه به‌صورت افعی[۲۲۴] نمایانـده می‌شود، از ثروت[۲۲۵] گرفته تا نفس دنی[۲۲۶] وصفات پست، نابود سازد.

عشقِ چون زمرد هراژدهایی راکه برسرراه باشد می‌کشد[۲۲۷]. اما عشق نیز خود می‌تواند به اژدها وآدمیخوار وبه سنگ‌خوار [۹۱] مانند شود.[۲۲۸] همچنین، مولوی عشق را به نهنگی تشبیه می‌کندکه «زورق عقل» [۹۲] را درهم می‌شکند[۲۲۹] ویا خواب را ازچشم آدمی می‌رباید[۲۳۰].

درجای دیگر، تمساح، این دنیا را می‌نمایاندکه با دهان باز منتظرطعمهٔ خودست؛[۲۳۱] یا آن عاشقان پرعطشی‌را نمایش می‌دهدکه مثل بایزید می‌خواهند تمامی اقیانوس الهی‌را بیاشامند،[۲۳۲] یا آدمی حریص را نشان می‌دهدکه دهانش هرگز پر نمی‌شود:

دهان بربند در دریا صدف‌وار
دهان بگشاده چون تمساح تاکی؟[۲۳۳]

۲۸۱۶۰/۲۶۵٤/٦/د

زیرا که صدف همواره به‌علت قناعت کامل خود[۹۳] ستوده‌می‌شود ودرنتیجهٔ این قناعت مطلق است که دهانش پراز گهر آبدار می‌شود[۲۳٤].

اقیانوس دنیا یا بحر بی‌کران خداوند از صور خیال رایج است بااین حال، خیال ماهی ـ که قبلا در نخستین دفتر مثنوی[۲۳۵] آمده ـ چندان در اشعار مولوی به‌کار برده نمی‌شود. او برهمانندساختن سنتی نفس یادرویشان با ماهیان بحر بیکران خداوند یا اقیانوس عشق اندکی می‌افزاید: آنـان در هجران او، خودرا همچون ماهیانی می‌بینند که بر «ریگ‌سوزان»[۹٤] افتاده باشند[۲۳٦]ـ «برون آب ماهی چند ماند؟»[۲۳۷][۹۵].

مولوی، به‌جای خیال آب، مفتون صور خیال آتش گشته و ترجیح داده است که عاشق کامل را به‌سمندر مانند سازد که درمیان آتش می‌نشیند ـ امکان قافیه‌شدن سمندر با قلندر، یعنی درویش بی‌خیال محض (که هردو یك

وزن دارند) باید که این همانندی را برای او بخصوص جذاب کرده باشد[۲۳۸].

اما بزرگترین گروه حیوانات که در اشعار مولوی ظاهر می‌شودانواع پرندگان با رنگهای گونه‌گون هستند.

تعبیر «مرغ روح»[۲۳۹] همانگونه که در ادب کهن ایران رایج بوده است هنوز در سخن متداول ترکیه به‌کار برده می‌شود این اندیشه که مرغ روح پرنده‌ایست که در شب و به‌هنگام مرگ پرواز می‌کند، از زمانهای بسیار قدیم درمیان ادیان نوع‌بشر مشهور بوده‌است. قرآن شهادت می‌دهد براینکه پرندگان زبان مخصوصی دارند که سلیمان آن‌را درك می‌کند[۹٦] ازاینرو سلیمان نزد عارفان نمونه و سرمشق شیخ و ولی کامل قرار گرفته است که می‌تواند راز زبان جان، یعنی زبان الهام و وحی را که عوام‌الناس از درك آن عاجزند ترجمه‌کند[۲٤۰].

مولوی «ثناوحمد» پرندگان را[۹۷] درهمه‌جامی‌شنود ومی‌فهمد[۲٤۱]. او اغلب از سنایی پیروی کرده است. سنایی قصیدهٔ زیبای «تسبیح طیور» را سروده و فریاد پرندگان مختلف را به‌معنای طلب و ثنای خداوند تعبیر کرده‌است[۲٤۲]. چند دهه بعد، عطار منطق‌الطیر خودرا تصنیف کرد که از سال ۵۹۷ق/۱۲۰۰م به‌این‌سوی در ادب پارسی منبع معیار صورخیال پرندگان باقی مانده است. منطق‌الطیر داستان سفر روحانی سی‌مرغ است‌که سرانجام دریافتند که اگرچه سی‌مرغ‌اند، ولی خود آنان سیمرغ هستند این داستان ظریف‌ترین و زیباترین تمثیل اتصال جانهای منفرد با ذات خداوند است.

به‌این ترتیب، خیالبندی پرندگان سالها پیش‌از مولوی تصویرشده و مولوی توانسته است از آن برای نمایاندن صفات مختلف آدمی استفاده‌کند. دراین باب نیز او به کلیله و دمنه و حکایتهای دیگر مدیون است. او به‌این کلام قرآن که «چهار مرغ‌بگیر و سر ببر»[۹۸] بسیارمی‌اندیشد. این‌چهارمرغ «بط و طاووس است و زاغ‌است و خروس»[۹۹] که مولوی آنها را چنین توصیف می‌کند: بط، حرص‌است، خروس، شهوت. جاه چون طاووس و زاغ منیت است[۲٤۳].

داستان هبوط آدم به‌صورت گرفتار آمدن «مرغ لاهوتی»[۱۰۰] پنداشته می‌شود[۲۴۴] و ضعف اصلی مرغان، حرص آنها به دانه‌ایست که همیشه به‌صورت طعمه در دام نهان است. آیا آدم به‌دانهٔ گندم فریفته نشد[۲۴۵]؟ بنابراین او نخستین نمونهٔ پرندهٔ تهی‌مغزیست که به دانهٔ گندمی گرفتار آمد. از اینروست که مولوی مکرراً به‌آدمی هشدار می‌دهد که هرگز از جذبه،شهوت و خواهش دنیاوی متابعت نکند[۲۴۶]: همهٔ آنها دامی نهان گسترده‌اند تا اورا برای همیشه دراین دنیای مادی و دراین قفس‌که هیچ مفری‌ندارد به‌بندکشند. و «مرغ پرنارسته»[۱۰۱] اگر هم سعی در پریدن کند، طعمهٔ‌گربه می‌شود[۲۴۷].

چرا این مرغان گرفتار قفس خودرا درهم نمی‌شکنند؟ دیگرپرندگان، آزادانه بر گرد قفس آنها پرواز می‌کنند و از زیبایی گلستان به‌آنان خبر می‌دهند[۲۴۸]، درست همانگونه که پیامبران و اولیا سعادت زندگی روحانی را به‌آدمی بشارت می‌دهند. اما آنان خیلی ضعیف هستند و تنها در حالت مستی است که می‌توانند قفس‌های خودرا درهم‌شکنند[۲۴۹]. و چه‌کسی می‌داند که صدایش به‌آن پرندگان می‌رسد؟ صیاد نیز تقلید صدای آنها را می‌آموزد تا چنانشان بفریبد که در دام او گرفتار آیند[۲۵۰] و چنین مرغ بدبختی را باید معذور دانست، زیرا که او آرزومند همصحبتی مرغان همنوای‌خویش‌است[۲۵۱]: «به‌جنس خویش دارد مرغ پرواز» [a-۱۰۲] بلندهمتان از صوت آهنگین مرغان آسمانی آشنای خویش متابعت می‌کنند و گلزار گمشده را به یاد می‌آورند، درحالیکه فرومایگان به‌سادگی به‌صداهای تقلیدی اغوا می‌شوند، یا از صداهای زشت زاغها و کلاغها پیروی می‌کنند.

همه دلها چو کبوتر گرو آن برجند
زانکه جانیست که او زنده‌کن هر بدن است...[۲۵۲]
۴۳۵۴/۴۱۰/۱/د

مولوی از بیضهٔ پرنده سخن می‌گوید: دل عاشق پس‌از آنکه با شکیبایی چشم براه ماند[۲۵۳]، با «تعجیل» از «بیضه برون» [b-۱۰۲] می‌آید[۲۵۴]. او همچنین توجه می‌دهد که از مرغ اعمال نیك، بیضه‌ای حاصل آید که بهشت است. و

داستان هبوط آدم به‌صورت گرفتار آمدن «مرغ لاهوتی»[۱۰۰] پنداشته می‌شود[۲۴۴] و ضعف اصلی مرغان، حرص آنها به دانه‌ایست که همیشه به‌صورت طعمه در دام نهان است. آیا آدم به‌دانهٔ گندم فریفته نشد[۲۴۵]؟ بنابراین او نخستین نمونهٔ پرندهٔ تهی‌مغزیست که به دانهٔ گندمی گرفتار آمد. از اینروست که مولوی مکرراً به‌آدمی هشدار می‌دهد که هرگز از جذبه،شهوت و خواهش دنیاوی متابعت نکند[۲۴۶]: همهٔ آنها دامی نهان گسترده‌اند تا اورا برای همیشه دراین دنیای مادی و دراین قفس‌که هیچ مفری‌ندارد به‌بندکشند. و «مرغ پرنارسته»[۱۰۱] اگر هم سعی در پریدن کند، طعمهٔ‌گربه می‌شود[۲۴۷].

چرا این مرغان گرفتار قفس خودرا درهم نمی‌شکنند؟ دیگرپرندگان، آزادانه بر گرد قفس آنها پرواز می‌کنند و از زیبایی گلستان به‌آنان خبر می‌دهند[۲۴۸]، درست همانگونه که پیامبران و اولیا سعادت زندگی روحانی را به‌آدمی بشارت می‌دهند. اما آنان خیلی ضعیف هستند و تنها در حالت مستی است که می‌توانند قفس‌های خودرا درهم‌شکنند[۲۴۹]. و چه‌کسی می‌داند که صدایش به‌آن پرندگان می‌رسد؟ صیاد نیز تقلید صدای آنها را می‌آموزد تا چنانشان بفریبد که در دام او گرفتار آیند[۲۵۰] و چنین مرغ بدبختی را باید معذور دانست، زیرا که او آرزومند همصحبتی مرغان همنوای‌خویش‌است[۲۵۱]: «به‌جنس خویش دارد مرغ پرواز» [a-۱۰۲] بلندهمتان از صوت آهنگین مرغان آسمانی آشنای خویش متابعت می‌کنند و گلزار گمشده را به یاد می‌آورند، درحالیکه فرومایگان به‌سادگی به‌صداهای تقلیدی اغوا می‌شوند، یا از صداهای زشت زاغها و کلاغها پیروی می‌کنند.

همه دلها چو کبوتر گرو آن برجند
زانکه جانیست که او زنده‌کن هر بدن است...[۲۵۲]
۴۳۵۴/۴۱۰/۱/د

مولوی از بیضهٔ پرنده سخن می‌گوید: دل عاشق پس‌از آنکه با شکیبایی چشم براه ماند[۲۵۳]، با «تعجیل» از «بیضه برون» [b-۱۰۲] می‌آید[۲۵۴]. او همچنین توجه می‌دهد که از مرغ اعمال نیك، بیضه‌ای حاصل آید که بهشت است. و

خود، علت غایی مرغ است[۲۵۵]. این تشبیه، تصویر مناسبی است برای بیان راز رستاخیز، که درآن‌روز از بیضه‌های ظاهراً متشابه، پرندگانی با رنگها و اندازه‌های متفاوت پدیدار خواهند شد. مولوی به‌همین‌روش،جهان‌آفرینش- زمین‌وزمان- را به‌صورت بیضه‌ای مشاهده می‌کند که «کفر و ایمان» همچون سپیده و زردهٔ آن تخم و بین‌آنها برزخی واقع‌شده است[۱۰۳]که «واصل و فارغ میان» آنهاست. اما چون خداوند آن تخم را زیر «پر گرم» خویش بگیرد، زرده و سپیده «فانی» می‌شود و «مرغ وحدت»[۱۰٤] سر از تخم بدر می‌آورد[۲۵٦]. آیا هیچ جایی بهتر از «زیر پر» خداوند که عاشق در آنجا «فنا» می‌شود[۱۰۵] می‌تواند برای او وجود داشته باشد[۲۵۷]؟

افزون بر توصیفهای عمومی پرندگان، اوصاف خاصهٔ انواع مرغان، از بلبل گرفته تا زاغ در اشعار مولوی دیده می‌شود و به‌ندرت نمونه‌ای از قلم افتاده است.

از زمانهای کهن، بلبل پرندهٔ دلخواه شاعران غزلسرا بوده است. این واقعیت که بلبل به‌سهل‌ترین وجه با گل هم قافیه می‌شود، ترکیب کلاسیك گل و بلبل را حتی متداول‌تر ساخته است. این هردو، با بهار و باعشق پیوند یافته‌اند. از آنجا که گل بازتابی از شکوه خداوند یا چهرهٔ معشوق‌است،بلبل، به‌تمام‌معنا، مرغ جان [مرغ روح] است و این مرغ آرزومند از خارهایی که پیرامون گل را گرفته به‌رنج است.. مولوی بلبل را فرا می‌خواند که «بر سر منبر» (برشاخه) درآید و[۱۰٦] پیرامون زیبایی گل موعظه کند[۲۵۸]. بلبل همچنین «میر مطربان»[۱۰۷] است[۲۵۹] ویا می‌تواند با بلبله پیوند داده شود. بلبله، کوزهٔ دراز گردنی‌است که وقتی در مجالس باده‌نوشان بهاران می از آن می‌ریزد نوایی خوش سرمی‌دهد[۲٦۰]. بلبل، مرغ عشق مست است:

نداند گاو، کردن بانگ بلبل
نداند ذوق مستی عقل هشیار.[۲٦۱]

۱۱۰۵۰/۱۰٤۸/۲/۵

بلبل همچنین می‌تواند با دلدل، استر شگفت‌آور علی تقارن یابد.

ای دُلدُل آن میدان، چونی تو درین زندان
وی بلبل آن بستان، با ناشنوا چونی؟[۲۶۲]

د/۵/۲۶۰۸/۲۷۶۵۳

این هردو، دراینجا تمثیل عاشق‌است که در همصحبتی جانهای نامتناسب دربند افتاده است.

شاعر، به‌چه زیبایی حال خویش را وصف می‌کند:

دلم صدپاره شد هر پاره نالان
که از هر پاره بلبل می‌توان کرد.[۲۶۳]

د/۲/۶۸۴/۷۱۱۷

سرگذشت گل و بلبل که مولوی اینهمه از آن یادمی‌کند(وحتی شاعران‌صوفی و غیرصوفی بعد ازاو نیز شرح آن‌را بیشتر مکرر کرده‌اند) با قصهٔ شمع و پروانه، هردو، برای داستان جاویدان عشق، بخصوص تمثیل مناسبی است[۲۶۴]. اما گل را نمی‌توان با آن زیبایی جاوید که اوراست به‌درستی وصف کرد. موضوع حقیقی اشعار، و تمامی مثنوی عبارت است از:

«شرح بلبل... که شد از گل جدا»[۲۶۵]

[۱۰۸]

این موضوع، داستان خود مولوی است که از گل آتشین و جاویدان شمس‌الدین جدا افتاد. و نیز داستان خود اوست که می‌گوید:

بلبل ایشان که حالت آرد او
در درون خویش گلشن دارد او[۲۶۶]

ن/۲/۳۷۵۵

مرغ جان، با معشوقی که در دلش می‌زید و بدان واسطه زنده است و عاشقی می‌کند، سرانجام یکی می‌شود. آیا لك‌لك و درنا، زاغ وکلاغ هرگزمی‌توانند شکایت بلبل مست وگلبانگ اورا درك‌کنند؟[۲۶۷] (گلبانگ‌که به معنای فریاد رساست به‌آسانی می‌تواند با گل پیوند یابد) آیا مردم عادی می‌توانند از ترانه‌های شگفت‌انگیز اولیا و عاشقان باخبر شوند؟ آنان از صداهای

ناخوشایندی که به‌آن خو گرفته‌اند لذت می‌برند و نمی‌توانند بفهمند که بلبل، سرانجام به‌گلزار که درسراسر زندگی خود آرزوی آن را داشته است، بازخواهد گشت[۲۶۸]. درحالیکه در قلب زمستان «همه بانگ زاغ آید»[۱۰۹] آیا آمدن این مرغ همیشه، بهاران ـ یعنی رستاخیز را اعلام نمی‌کند[۲۶۹]؟

بلبل دل تا ابد سرمست باد
طوطی جان هم شکر خاینده باد[۲۷۰]

۸۶۴۵/۸۲۷/۲/د

به‌این قرار، مولوی دو مرغ جان را که در شعر و شاعری پارسی مطلوب شاعران است باهم پیوند می‌دهد. به‌طوطی ـ که موضوع یکی از نخستین داستانهای مثنوی است[۲۷۱]ـ دم مسیحایی عطا می‌شود، بس‌که زبان‌آور و حیات‌بخش[۲۷۲]، «شیرین‌نوا و جان‌فزا»ست[۱۱۰] او باهوش است و رنگ سبزش بهشت را به‌یاد آدمی می‌آورد. آیینه‌ای دربرابرش می‌نهند و کسی از پشت آیینه صحبت می‌کند و به‌این روش به‌او سخن گفتن می‌آموزند:حیوان به‌تصور آنکه طوطی دیگری سخن می‌گوید از او تقلید می‌کند. مرید نیز به همین منوال از آیینهٔ دل رهبر روحانی خود، هنر «زبان مرغان»[۱۱۱] یعنی اسرار گفت و شنود ربانی را می‌آموزد[۲۷۳].

طوطیان پیوسته با شکر، و ازاینرو با لبان معشوق پیوند داده می‌شوند[۲۷۴]. این مرغ دربارهٔ شکر ابدی که معشوق به‌او هدیه می‌دهد «خطبه»[۱۱۲] می‌گوید[۲۷۵] و اگر کسی حتی «یکی پاره‌شکر» از او ببرد، همچون عاشقی که از لبان یار محروم شود، خود را «پاره‌پاره»[۱۱۳] می‌کند[۲۷۶] و:

بیچاره دلی که ماند بی‌تو
طوطی است ولی شکر ندارد[۲۷۷]

۷۲۴۶/۶۹۶/۲/د

مولوی هرگز از تکرار این موضوع خسته نمی‌شود و در توصیف جذبه و حالت عارفانهٔ خویش، گاهی نتایج بی‌تناسب و عجیب و غریبی از آن‌می‌گیرد.

چو طوطی جان شکر خاید، به ناگه
شوم سرمست و طوطی را بخایم...[۲۷۸]
د/۳/۱۵۲۶/۱۶۰۵۸

درهرحال، پرندهٔ دلخواه مولوی نه بلبل نالان است و نه طوطی بچهٔ‌بازیگوش، بلکه مرغ دلخواه او باز و شاهین است. این پرندهٔ شریف که از اعصار گذشته به‌این‌سوی به منظور شکار در خاورمیانه محبوبیت یافته، استعارهٔ شایسته‌ای برای نفس شریف است. وقتی‌که شاهین جان در دست عجوزهٔ کهنسال دنیا فرو می‌افتد و گرفتار می‌شود، با کلاهی که برسرش می‌نهند چشمانش را می‌پوشند[۲۷۹]؛ بنابراین از معشوق خواسته می‌شود که کلاه را ازسرش برگیرد تا شاهین بتواند در صحرا «پر بزند»[۱۱٤] و شکار بیاورد[۲۸۰]. در هر حال، مولوی در فیه مافیه شرح می‌دهد که شکار باز به‌قصد تعلیم او «عین عطا و بخشش» است[۱۱۵]ـ دراینجا مرشد عارف به میرشکار حقیقی که آن پرنده را به موازین متفاوت و به‌ظاهر ستمکارانه تربیت می‌کند، مانندمی‌شود[۲۸۱].

وصف باز عرشی اغلب در اشعار غنایی آورده می‌شود که از مرغان گرفتار وآرزومند وطن نغمه می‌گوید[۲۸۲].یکی از مؤثرترین‌توصیفهای مثنوی به‌آن باز اختصاص دارد که دلش بیمار وطن است و به دستهٔ جغدان و زاغان ـ که تمثیل غرایز فروترند ـ می‌افتد و برای آنها از زیبایی قصر جاویدان که شاهش در آنجا سکونت دارد، سخن می‌گوید. اما آنها گفتهٔ اورا باور نمی‌کنند...[۲۸۳]

چرا زصید نپرد به‌سوی سلطان باز
چو بشنود خبر «ارجعی» زطبل و دوال؟[۲۸٤]
د/۳/۱۳۵۳/۱٤۳۰۰

مولوی این مضمون را با اشاره به آیهٔ ۲۸ سورهٔ فجر که می‌فرماید: «ای‌نفس مطمئن بازگرد»[۱۱٦] بیان می‌کند. بازگشت شاهین با «پر کرمنا»[۱۱۷] ودر پاسخ به‌ندای طبل آسمانی[۲۸۵] موضوع اصلی همهٔ داستانها، ابیات و صورخیال مربوط به باز را تشکیل می‌دهد (زیرا زاغ به‌صدای طبل به‌سوی شاه

بازنمی‌گردد[۲۸۶]، بلکه به‌سوی گورستان‌می‌رود)[۲۸۷] به‌این‌ترتیب ملاحظه‌می‌کنیم که شاعر چه تجنیس جسورانه‌ای را ابداع می‌کند[۱۱۸]: شاهین که نام دیگر او باز است ثابت می‌کندکه به‌سوی صاحب خود بازمی‌آید[۲۸۸].

باز توام، باز توام، چون شنوم طبل ترا
ای شه و شاهنشه من، باز شود بال‌وپرم[۲۸۹]

د/۳/۱۳۹٤/۱٤۷۸٥

و زمانی‌که به‌سوی او بازآمد،

باز می‌مالید پر بر دست شاه
بی‌زبان می‌گفت من کردم گناه[۲۹۰]

ن/۲/۳۳٤

و این خیال، تصویر زیبایی برای جان است که سرانجام در دستهای خداوند آرامش می‌یابد.

شاهین در همصحبتی زاغان و کلاغان به‌انجام کارهایی اغوا می‌شود که باخوی شاهانهٔ او متناقض است. آنگاه که او به‌تقلید از دیگر پرندگان موش را شکار می‌کند «حقیر»[۱۱۹] می‌شود[۲۹۱]. مردان راستین حق در پی صیدی والاترند، آنان فرشتگان را صید می‌کنند و نه موشها را. اما باز سفید در جلای خود از وطن حقیقتاً معاشران بدی داشت: جغد که ویرانه‌ها «خان‌ومان» اوست، چگونه «اوصاف بغداد و طبس»[۱۲۰] را می‌شنود؟[۲۹۲]

کرکس که از مردار تغذیه می‌کند، و این منظره در آناطولی هنوز عادی است، بسیار به‌ندرت به‌شکل صور خیال مشابه با صور خیال مربوط به‌کلاغ آورده می‌شود[۲۹۳].

و اما کلاغان به‌زمستان دنیای مادی وابسته‌اند. پس‌از آنکه تابستان درمی‌گذرد[۲۹٤]، آنگاه همه‌چیز منجمد می‌شود، زاغ لباس سیاه می‌پوشد و احساس شادی می‌کند، درحالیکه جان عاشق آرزومند بهار جاویدان است[۲۹٥].

زاغ اگر زشتی خود بشناختی
همچو برف از درد و غم بگداختی[۲۹٦]

ن/۱/۲۳۳۲

او به‌این‌ترتیب صافی می‌شود و می‌تواندکه در پرواز به سوی گلستان شرکت جوید، و آن زمانی است که «زاغ غم»[۱۲۱] کشته می‌شود[۲۹۷].
مولوی در تصویری دردناك آدمی را پند می‌دهد که براین دنیا نظر نکند:

چو مشتری دو چشم تو حی قیوم است
به‌چنگ زاغ مده چشم را چو مرداری[۲۹۸]

د/۶/۳۰۶۹/۳۲۶۸۵

مولوی شکوه سرمی‌دهد که معشوق دلش را برده‌است تا آن‌را بـه زاغـان بدهد[۲۹۹]. این پرنده، مثل غرایز دون، از خوراك ناپاك تغذیه می‌کند وباید که اورا گرسنه نگاه داشت تا تربیت‌شود:

زاغان طبع را تو ز مردار روزه ده
تا طوطیان شوند و شکار شکر کنند[۳۰۰].

د/۲/۸۶۲/۹۰۰۶

مولوی درغزلی‌که انتقاد ازآن می‌بارد، تفاوت این دو پرنده‌را نمایان‌می‌سازد:

غذای زاغ سازیدی زسرگینی و مرداری
چه‌داند زاغ کان طوطی چه‌دارد در شکرخایی؟
چه‌گفت آن زاغ بیهوده که سرگینش خورانیدی؟
نگهدار ای‌خدا مارا از آن گفتار و بدرایی
چه‌گفت آن طوطی اخضر که شکر دادیش درخور؟
به‌فضل خود زبان ما بدان گفتار بگشایی
کی‌است آن زاغ سرگین‌چش؟ کسی‌کو مبتلاگردد
به‌علمی غیر علم دین، برای جاه دنیایی
کی‌است آن طوطی و شکر؟ ضمیر منبع‌حکمت
که حق‌باشد زبان او چو احمد وقت گویایی...[۳۰۱]

د/۵/۲۵۱۲/۲۶۵۸۵-۲۶۵۸۱

زاغ فرومایه که معمولا در زمین پست زمستان سکنی می‌گزیند، به هر حال میتواند به‌نیروی لطف وعشق الهی به‌شاهین بلند پرواز مبدل شود و

به مقام ما زاغ [۱۲۲] برسد: مقامی که بنابر توصیف سوره النجم (آیه ۱۷) حضرت پیامبر (ص) در معراج خود به‌آن مقام رسید.[۳۰۲]

این اثر قدرت معجزآسای معشوق است که مولوی با استفاده از تصویری که از سنایی به‌اورسیده است، آن رابیان می‌کند: [۳۰۳]

دل ویران من اندر غلط ار جغد درآید
بزند عکس تو بر وی، کند آن جغد همایی...[۳۰۴]
د/۶/۲۸۱۷/۲۹۹۱۶

مقام رفیع شاهین از یکی از ژرف‌ترین غزلهای مولوی نیز فهمیده می‌شود در آن غزل نیروی وجدانگیز عشق به‌صورت خیال ماه اسرار آمیز دیده می‌شود:

چون باز که برباید مرغی به‌گه صید
بربود مرا آن مه و برچرخ دوان شد...[۳۰۵]
د/۲/۶۴۹/۶۷۷۰

شاهین، مانند شیر و اژدها بر همه دلها سیطره پیدا می‌کند، مسخرشان می‌گرداند وآنها را به‌سوی آسمان می‌کشاند[۳۰۶]. از نظر منطق، او ممکن‌است نمایهٔ مرگ نیز باشد[۳۰۷].

این پرندهٔ شاهانه، در شعرهای مولوی و دیگرشاعران، نه‌تنها درکنار زاغ پست قرار می‌گیرد، بلکه همانگونه‌که درزبان امروزینه هم دیده می‌شود، در کنار کبوتر وفاخته گذاشته می‌شود[۳۰۸].

گرفت شکل کبوتر ز ماه تا ماهی
زعشق آنکه درآید به‌چنگل بازش[۳۰۹]
د/۳/۱۲۸۳/۱۳۵۵۲

فاخته ـ قمری طوق‌دار ـ آنقدر کوکو می‌زند تا به‌سوی معشوق راه پیدا کند،[۳۱۰] و:

هر مرغ جان چون فاخته، در عشق طوقی ساخته
چون من قفس پرداخته، سوی سلیمان می‌رود[۳۱۱]
د/۲/۵۳۵/۵۶۹۵

طوق قمری، همانگونه که ابن‌حزم کتاب خود در موضوع عشق پاك را طوق‌الحمامه[۳۱۲] نام‌گذاشته است، مرغ‌جان رابرای ابد به‌معشوق مقیدمیسازد.

کبوتر (همچنانکه امروزهم در شبه قاره هند وپاکستان متداول‌است) در خانه‌ها ویا در برج‌ها برای‌پیغام بری یا برای تفریح نگهداری می‌شود. این پرنده می‌تواند به‌آسانی به‌جان مانندشودکه در برج معشوق‌زاده می‌شود واز رحمت وعشق او تغذیه می‌کند.

چون کبوتر زادهٔ برج توایم
درسفر طواف ایوان توایم[۳۱۳]

۱۷۵۲۷/۱۶۷۳/٤/د

«صفیر وندای» معشوق [۱۲۳] عاشقان رافرامی‌خواند[۳۱٤] آنان با دلهای‌لرزان، همچون‌کبوتران‌که برایوان جمع شده‌اند وبال وپر می‌زنند، به سوی او پر می‌گشایند[۳۱۵]. کجا این کبوتران را می‌شایدکه به‌جانب دیگر پروازکنند؟ کبوتری که بر بام معشوق زندگی می‌کند، از هر چیزی در دنیا گرانبهاتر است[۳۱٦]. کبوتر حرم، یعنی‌کبوتری‌که در صحن نزدیك حرم میانی مکه زندگی می‌کند وکشتن او مجاز نیست نیز از همین مرتبه برخورداراست و می‌توان‌آن را به‌دلی مانند ساخت که در حرم یار زندگی می‌کند وبه اوحیات جاوید عطا شده است[۳۱۷]. این مضمون را مولوی درنامه‌ای زیبا اینگونه توصیف میکند:

ارواح، همچون کبوتران کعبه، بربام امید خانهٔ حق جمع گشته‌اند...[۳۱۸]

مکتوبات، ش ۱۰۳

مولوی در تصویری نادر، از «عفوها» سخن می‌گوید که «هر شب ازین دل پاره‌ها [۱۲٤] بسان کبوتران، به‌سوی خداوند پرمی‌کشند، تا آن زمان که خداوند آنها را بازپس می‌فرستند تا «محبوس این ابدان» شوند[۳۱۹].

با وجود آنکه کبوتر نامه بر در آناطولی قرون وسطی وهمینطور قرنها در دنیای اسلام متداول بوده است، اما مولوی آنچنانکه تقریبا همهٔ شاعران پارسی‌گوی بعد از او کرده‌اند، کبوتر را با عنوان نامه بر توصیف

نمی‌کند. تصویر مرغ بسمل، یعنی مرغ لرزان و مرتعشی ـ که مرجحا کبوتر و جوجه وحتی طاووس نر است ـ و به‌آیین مذهبی ذبح می‌شود و در صدها شعر، در طول سده‌های بعد از مولوی مکرر آورده شده، نیز در اشعار او نیامده است. تنها در یك جا، او از لرزیدن «مرغ سربریده» [۱۲۵] سخن می‌گوید[۳۲۰].

طاووس نر ـ که در دلربائی همچون صنم است[۳۲۱]ـ شاعر را همیشه شیفتهٔ خود کرده است. این‌پرنده که اصل و نسبش از هندوستان است‌درافسانه به‌بهشت منسوب می‌شود. طاووس نر، حتی بیش از دیگر پرندگان، در صور خیال مولوی به دو معنای متضاد به‌کار برده شده است. او می‌تواند به‌صورت استعاره برای نخوت[۳۲۲]، غفلت وخودنمایی سودمند افتد. اودرحالیکه به‌خود می‌بالد پاهای زشت خویش را فراموش می‌کند. طاووس همان طبیعت‌جسمانی است که آدمی را از هدفهای روحانیش دور می‌سازد[۳۲۳].

بازهم،داستانی طویل‌حکایت می‌کندکه طاووس‌باکندن ودورانداختن پرهای براق خود چگونه می‌خواست ریاضت‌کشی کند. دراین هنگام حکیمی که از آنجا می‌گذرد اورا پند می‌دهد که این نیز «ناشکری» است، زیرا از پر او نه‌تنها «بادبیزن‌میکنند» بلکه حتی بانهادن پرهایش «درطی‌مصحف»[۱۲٦] عزت و شرف به‌آن پرها بخشیده می‌شود[۳۲٤]. به‌همان اندازه که آهوی مشکین به‌خاطر نافهٔ پراز مشك و فیل به‌خاطر عاجش درخطر است، طاووس نیز به‌سبب پروبال‌خوش‌جلوه‌اش‌که اوراصید باارزشی‌نمایش‌می‌دهدباخطر روبروست[۳۲۵].

اما مولوی ظاهراً طاووس را دوست داشته است[۳۲٦]. [۱۲۷] صورخیال طاووس، گاهی مرا به‌یاد حیرت بعضی از روستائیان قونیه می‌اندازد که در باغ‌وحش محقر آنکارا، برای نخستین‌بار زیبایی خیره‌کنندهٔ این مرغ راتماشا کردند و زبان به‌ستایش پروردگار گشودند...

طاووس مظهر اعجاز است. چگونه میتواند در «چاه تنگ»جای گیرد؟ [۱۲۸] یعنی‌که‌اعجاز باچاه تن موافق نمی‌آید[۳۲۷]. بهار به‌چشم مولوی، طاووس دلربایی است که از عشق حسن یار[۳۲۸] پرهایش را گشوده است[۳۲۹]. زیرا باغ و

طاووس، هردو از «جمال» او «نصیب» [۱۲۹] دارند [۳۳]. طاووس، مانند دل عاشقان پرهای «رعنا» را [۱۳۰] می‌گشاید[۳۳۱] و با رقص خود جان را به‌رقص درمی‌آورد[۳۳۲]

آن زمان‌که طاووس درجمع ماران پدیدار می‌شود، شاعر قصهٔ بهشت را در ذهن دارد:

عشق چو طاووس چون پرید، شود دل
خانهٔ پرمار، همچنانکه تو دیدی[۳۳۳]

د/۶/۳۰۳۱/۳۲۲۰۹

وجان‌که زمانی «درگلزار ناز» [۱۳۱] طاووس با شکوهی بوده، درویرانه‌های وجود مجازی مانند جغد شده است...[۳۳۴]

از خروس، بدان سبب که آدمی را به‌نماز فرامی‌خواند، بسیارتمجید می‌شود[۳۳۵]. یکی ازغزل‌های مولوی‌که‌کلمات متفای یونانی را درآن به‌کار برده است این استدلال را نیك آشکار می‌سازد:

درخروش است آن خروس وتو همی درخواب خوش
نام او را طیر خوانی نام خود را اثربوس
آن خروسی که ترا دعوت کند سوی خدا
او به‌صورت مرغ باشد درحقیقت انگلوس[۳۳۶]

د/۳/۱۲۰۷/۵۶–۱۲۸۵۵

شاعر به‌خود می‌بالدکه در انجام بی‌درنگ وبموقع‌وظایف‌دینی خویش‌به‌خروس مانند است ونه به‌زاغ که «نعرهٔ او وصل گسل» [۱۳۲] است[۳۳۷]. این خیال، اشاره‌ای است به‌تعبیر عربی غراب‌البین، به‌معنای زاغ جدایی،که چون عاشقان را از یکدیگر جدا می‌کند، در اشعار کلاسیك عرب فراوان سرزنش شده‌است. اما خروس با فراخواندن به‌نماز، عاشق را به‌معشوق نزدیك‌تر می‌سازد. از اینرو، شاعر می‌تواند از «خروس جان» [۱۳۳] سخن بگوید[۳۳۸] خروسی که صبح صادق را می‌شناسد وبه‌خاطر خداوند بانگ برمی‌آورد، فریب صبح‌کاذب را نمی‌خورد وبنابراین مسلمانان را فریب نمی‌دهد[۳۳۹]. واما مرغی که پیش از

سپیده‌دم بانگ برآرد وبدین ترتیب مومنان راگول‌زند(مرغ بی‌هنگام)سزاوار ذبح شدن است[۳۴۰].

این زمینه از صور خیال تفریح‌آور هم خالی نیست:

ماه فشاند پرخود چون خروس
پیش وپسش اختر چون ماکیان...[۳۴۱]

د/۴/۲۱۰۴/۲۲۲۱۸

همانندی افراد بشر با بط، با هر مرغ آبی دیگر، خود را به‌آسانی بر مولوی عرضه می‌دارد و او اغلب آن‌را به‌کار می‌برد: اوکه نیمیش زاییدهٔ بحر معنای الهی ونیمیش مقید به‌خاك است، درحقیقت همچون بط است‌که هر دو مکان خانه اوست[۳۴۲]. آدمی تا کی همچون «مرغ خانگی» [۱۳۴] باقی بماند ودانه چیند؟ درحالیکه مرغ آبی متعلق به‌دریاست[۳۴۳]. اوکه خود، کشتی است حتی به قایق هم نیاز ندارد[۳۴۴]. در روز رستاخیز، این مرغابیان باردیگر در دریای الهی شنا خواهند کرد، درحالیکه گلهٔ گاوان معمولی «هلاك» [۱۳۵] خواهند شد[۳۴۵].

درمیان پرندگانی‌که فراوان به‌آناطولی سفرمی‌کنند لك‌لك ممتازترین است،که در فرهنگ عامیانهٔ مشرق زمین او را پرنده‌ای پارسا می‌دانند، زیرا مشهور است که او همه ساله برای زیارت به‌مکه سفر می‌کند وترجیح می‌دهد که آشیانهٔ خود را برفراز مسجدها بسازد. مولوی لك‌لك را چون خطیبی مشاهده می‌کند که پس از بازگشت[۳۴۶] از«غربت، برسر منبر» [۱۳۶]به‌ستایش خداوندگارش مشغول است[۳۴۷]. «لك‌لك‌جان» [۱۳۷] دربهار بازمی‌گردد[۳۴۸] و صلای شادمانی سر می‌دهد، آنگونه که مولوی سخن سنایی را تکرارمیکند منظور از لك‌لك، «الملك لك، الامر لك» است، یعنی‌که ملك، ملك تو و امر، امر توست[۳۴۹]. لك‌لك بااین سخنان در دلهای‌شکاکان[۳۵۰] «آتش توحید»[۱۳۸] می‌افکند. واگر این پرندهٔ شریف با زاغ همگام وهمپرواز شود، خردمند بیدرنگ درمی‌یابد که «هردوان بودند لنگ»...[۳۵۱][۱۳۹].

قرآن ازپرندگان متعدد دیگر نام می‌برد: ابابیل، همان پرندگانی‌که

فیلهای ابرهه را کشتند به‌مومن راستین مانند می‌شوند[۳۵۲] هدهد (شانه‌بسر) به‌شیوهٔ پیام‌آور میان سلیمان و ملکهٔ سبا عمل می‌کند (قیاس کنید با سورهٔ نمل ۲۰) برای ما جای شگفتی است که مولوی نسبت به‌دیگر پرندگـان، به‌ندرت این پرنده را در شعرهایش به‌کار می‌برد[۳۵۳].

اما مولوی اشارات خیالی به‌شترمرغ را (که تنها درشعرهای غنایی او دیده می‌شود) دوست دارد. این‌حیوان‌که در پارسی به‌او «اشترمرغ» میگویند، موجود عجیبی است‌که با دل عجیب وغریب شاعر مانند می‌شود[۳۵۴]، آتش‌خوار است و بنابراین با آتش عشق پیوند می‌یابد[۳۵۵]. ومولوی مثل‌مشهور و قدیمی عربی را به‌صورت غزلی درمی‌آورد و در آن به‌خواجهٔ بی‌ثمر حمله می‌کند. این غزل نمونه‌ایست از بسیاری شعرهای خنده‌آور او:

ای خواجه، تو چه مرغی؟ نامت چه؟ چراشایی؟
نی پری و نی چری، ای مرغك حلوایی
مانند شتر مرغی، گویند «بپر» گویی:
«من اشترم و اشتر، کی پـَرد ای طایی؟»
چون نوبت بار آید، گویی که: «نه من مرغم؟
کی‌بار کشد مرغی، تکلیف چه فرمایی؟»[۳۵۶]

۲۷۷۶۷–۶۹/۲۶۲۲/۶/د

بیرون از سرزمین حیوانات طبیعی، دو مرغ عرفانی ـ همچنان که نزد عموم شاعران ونویسندگان پارسی‌زبان ـ نزد مولوی عزیزند: هما وسیمرغ یا عنقا. هما پرنده‌ای افسانه‌ای است که گفته می‌شود برسر هرکس کـه سایـه گسترد، به او پادشاهی می‌بخشد. هما منحصـرا با استخوان خشك زنـدگی می‌گذراند (واین تصویری است که مولوی هرگـز از آن یاد نکـرده است). سیمرغ درکوه قاف در انتهای دنیا بسر می‌برد و از زمان عطار به‌این سوی، حاکم الهی را نشان می‌دهد. گاهی این پرنده را به‌نام عربیش عنقا (یعنی گردن دراز) می‌خوانند، که دور از همدمی آدمی‌بسر می‌برد وبه‌صفت زاهدی‌راستین کسب شهرت کرده است[۳۵۷]

عاشق راستین سایهٔ هما را نجوید، زیراکه پادشاهی‌او درکنارمعشوق اوست[۳۵۸]. (عطار داستان ایاز را نقل‌کرده‌است‌که او تنها سایهٔ شاه‌خود،محمود غزنوی را می‌جست، درحالیکه همه‌کس برای دست یافتن به سایهٔ هما هجوم برده بودند)[۳۵۹]. بنابراین، مولوی، صلاح‌الدین را به هما مانند می‌کند[۳۶۰]واین اظهار معشوق که «من همایم...» [۱٤۰] در غزل‌های متعدد بازگو می‌شود[۳٦۱]. قلندر بی‌خیال، مانند درویش، دیگر به‌زاغ‌که پرندهٔ غم و اندوه است نمی‌اندیشد، زیرا او خود براثر عشق جسور به‌صورت جان این مرغ شاهوار درآمده است [۱٤۱]ـ پیوند زاغ [جغد] وهما در شعرهای مولوی فراوان دیده می‌شود و شاعران بعد از او تا غالب در سدهٔ سیزدهم/نوزدهم این ترکیب را اقتباس کرده‌اند[۳٦۲].

در شعرهای مولوی، احتمالا به‌علت تاثیر عطار، اشارات به‌سیمرغ فراوان‌تر است. معشوق سیمرغ «قاف ذوالجلال» [۱٤۲] است[۳٦۳]. اماسیمرغی که آسمانها را درمی‌نوردد، دربرابر او همچون مگس، پست می‌شود[۳٦٤]. درست همانگونه که عنقای آفریده شده، در مقابل عنقای عشق، مگسی بیش نیست. در چنین جایی «عنکبوت عقل» [۱٤۳] چگونه می‌تواند تار بتند؟[۳٦٥] یا آنکه دل عاشق سیمرغی است که نمی‌توان گرفتار دامش ساخت، زیرا:

پرواز چنین مرغی از کون برون باشد[۳٦٦].

[۱٤٤]

این همانندیها را پایانی نیست. مولوی گاهی پرندگان مختلف را با یکدیگر می‌آمیزد: هما برکوه «قاف قرب» الهی [۱٤٥] می‌نشیند[۳٦۷] و سایهٔ عنقا، مبارك خوانده می‌شود[۳٦۸].

عشق‌ومعشوق، هردورا می‌توان به‌کمك هریك ازاین مرغان‌افسانه‌ای نمایش داد. اما آنگاه‌که شاعران دیگر شکوه سر می‌دهند که سیمرغ و کیمیا ازاین دنیا ناپدید شده‌اند، مولوی جزء سومی نیز برآن می‌افزاید: «مقام قلندری » [۱٤٥] نیز ناپدید شده است، زیرا قلندر راستین ازکیمیا وسیمرغ برتر و کمیاب‌تر است...[۳٦۹] [۱٤٦]

«هوالذی خلقکم من‌تراب ثم من‌نطفه ثم من علقه ثم یخرجکم طفلا» (غافر، ٦٧)
(اوست خدایی‌که شما را ازخاك بیافرید وسپس ازقطرهٔ آب نطفه وآنگاه ازخون بستهٔ علقه ، پس شما را ازرحم مادر، طفلی بیرون آورد.)

کودکان درخیالبندی مولوی

می‌گویند که روزی، خداوندگار ما جلال‌الدین، دریکی ازکوچه‌های قونیه می‌رفت، آنگاه چند کودك آمدند و پیش پای او سجده کردند و اوآنها را بوسید. در هر حال، طفلی خردسال از دور فریاد برآوردکه:

خداوندگارا صبر کن تا من نیز بیایم و دست‌بوس کنم.
حضرت ایشان چندان صبر فرمود که او فارغ شد، بیامد و شرف دست‌بوس دریافت[1].[۱]

راستی‌که بعید نیست چنین اتفاقی افتاده باشد. ومولوی‌که پدر سه پسر ویك دختر بود، برحالات کودکان، بدان اندازه آگاهی داشت که از آنها در قالب صور خیال برای نمایاندن رفتار آدمی در شعرهایش استفاده کند.

خدا قادر است برهمه چیزها، آخر این طفل که اول می‌زاید از خر بتراست. دست در نجاست می‌کند وبه‌دهان می‌برد تا بلیسد. مادر،اورا می‌زند ومنع می‌کند... (با وجود این) حق تعالی (او را) آدمی تواند کردن[2].

فیه، ۱۰۷

مولوی در بسیاری جاها به‌شیوه همیشگی خود از روش استدلال به‌قرآن متابعت می‌کند: رشد جنین در رحم مادر نمونه‌ایست که لطف خداوند رااثبات می‌کند و روش حیرت‌انگیز اورا در پروردن آفریدگان خود نخست به خون وسپس به‌شیر، نشان می‌دهد.

حق مادر بعد از آن شد کان کریم
کرد او را از جنین تو غریم

صورتی کردت درون جسم او
داد در حملش ورا آرام وخو
همچو جزو متصل دید او ترا
متصل را کرد تدبیرش جدا[۳]

ن/۳/۲۷ـ۳۲۵

همه مخلوقات، به‌وجهی مسلم، کودکان و خانوادهٔ خداوندانند که او آنان را به رحمت عام خود می‌پروراند[۴]. اساسا در دنیا هر فعلی را می‌توان تولدی پنداشت: هر علتی مادر معلولی است و هر چیزی از «جمادی» تا آدمی در شمار «امهات» [۲] قراردارد، جز آنکه بر درد و غم یکدیگر آگاه نیستند[۵].

رشد تدریجی جنین ـ که «نطفه‌را به‌شاه خوش‌عذار» مبدل‌می‌سازد[۶]ـ پیش از همه تمثیل تکامل روحانی، قرار می‌گیرد:

گرجنین را کس بگفتی در رحم
هست بیرون عالمی بس منتظم
یك زمین خرمی با عرض وطول
اندرو صد نعمت وچندین اکول
کوه‌ها وبحرها ودسته‌ها
بوستانها، باغها وکشته‌ها
در صفت ناید عجایب‌های آن
تو درین ظلمت چه‌ای در امتحان؟
او به‌حکم حال خود منکر بدی
زین رسالت معرض وکافر شدی...[۷]

ن/۳/۶۰ـ۵۳

آدمی مانند کودك متولد نشده است. آنگاه که اولیا در زندان تاریك و خون‌آلود این دنیا، از شکوه دنیای روحانی برای او نقل می‌کنند، او به‌آنان ایمان نمی‌آورد. عاشق نیز مانند جنین است «در شکم فنا» [۳] که پشت خود را به‌سوی وجود ظاهری کرده است[۸].

مثنوی نیز می‌تواند با تبدیل شدن خون به «شیر شیرین» [۷] مانند شود و هنگامی چنین می‌شود که «بخت» کودك روحانی جدیدی بزاید[۱۹].

گریستن نوزاد سبب می‌شود تا مادر گهواره را بجنباند[۲۰]. در قونیه گهواره را از سقف می‌آویزند و نوزاد را، تنگ، قنداق می‌کنند،

طفلان را پرورش وآسایش درگهواره باشد ودر آنکه
دست‌هایش را ببندند، الا اگر بالغی را به‌گهواره مقید
کنند، عذاب باشد وزندان[۲۱]

فیه، ۱۹٤

به‌این ترتیب، در روز رستاخیز، آنگاه که زمین آنچه را در خود دارد بیرون می‌ریزد [۸] گشوده شدن بندهای ظاهری، برای افراد بشر ـ و یا دست کم برای آنان‌که پرورش روحانی یافته‌اند ـ به‌معنای رهایی است[۲۲]. مولوی گریستن کودك را به‌فریاد عاشق مانند می‌کند که امیدوار است تا بدینوسیله توجه یار خویش را چنان جلب‌کند که یار، گهواره دل را که جان دروست، بجنباند ویا به‌او غذای روحانی بدهد[۲۳]. زیرا تا طفل نگرید، شیر مادر روان نمی‌شود از اینرو عاشق باید بگرید وزاری کند.

تا بنگریست طفل گهواره
کی دهد شیر، مادر غمخوار؟[۲٤]

د/۳/۱۱۵٦/۱۲۲٦۵

کودك جز شیر هیچ نمی‌داند، مانند عاشق‌که جزمعشوق خود هیچ‌نمیشناسد[۲۵]. کودك کجا به‌زیبایی دایه توجه دارد[۲٦] بنابراین اکثر مردم، بدون توجه به‌فیض ورحمت حق‌که به آنها غذا می‌رساند، منحصرا به‌آسایش دنیاوی خود نظر می‌کنند (نمونه واقعی استفادهٔ متناقض از همان خیال و تصویر واحد درقرینه های متفاوت) شیر نوشیدن از «پستان کرم» [۹] یکی از تعبیرات دلخواه مولوی است[۲۷]. او چنین می‌اندیشدکه سخن راستین دین، مانند «شیر است در پستان جان» [۱۰] وبرای مردم تشنه ضروری است که آن را بچشند[۲۸]. گاهی مادر، بینی کودك شیرخواره را می‌مالد تا او را بیدارکند و به اوشیر

بخوراند. زیرا آن طفل شیرخواره بی‌خبر است که شیر آماده است: به‌این ترتیب، خداوند، هستی نایافتگان را از خواب بیدار می‌کند تا حب قدیم خود را نمایش دهد.[۲۹] با وجود این هر غذایی به‌سن کودك بستگی دارد. اگر به جای شیر، نان به‌طفل شیرخواره بدهید، آن بیچاره خواهد مرد. اما آنگاه‌که دندان‌هایش، یعنی «دندان خرد»[۳۰] که‌از نوك سیاه پستان«دایهٔ این جهان»[۱۱] اعراض می‌کند بروید،[۳۱] کودك، خود تقاضای نان خواهد کرد[۳۲]. رحمت و فیض و کرم الهی نیز مادر راستین ویا دایهٔ جان است[۳۳] ومی‌داندکه‌این‌طفل را چگونه بپرورد وچگونه غذایش دهد.

مولوی همین خیالبندی را یکبار دیگر در یکی از مکتوباتش که طی آن، تقلید کورکورانه را شرح می‌دهد، به‌کار می‌برد:

> طفل نابینا مادر را می‌داند وشیر او می‌خورد ولیکن اگر او را بپرسند که ما درتوچه شکل دارد،اسمر است، اشقراست، گشاده ابروست، دراز بالاست، کوتاه است، ششیر بینی است، پخش است، گردن‌دراز است، هیچ ازین نشانها نتواند گفتن، الا به‌تقلید وشنیدن[۳۴].

مکتوبات ، ش ۳۸

اگر هم اصولا از او برآید، تنها می‌تواند مادر خود را بنابرشنیده‌ها توصیف کند. مردم این دنیا نیز که دیدگان معنوی آنان هنوز باز نشده است، همین گونه‌اند .

مولوی در یکی از ابیات پردردش به‌صحنه‌ای اشاره می‌کند که باید بارها آن را دیده باشد. آن صحنه، صحنهٔ مرگ کودکان است.

> همچو فرزند که اندر بر مادر میرد
> در بر رحمت وبخشایش رحمان میرم[۳۵]

د/۱۷۱۶۸/۱۶۳۹/٤

موضوع مردن کودکان و مادر داغدیده بارها در مثنوی با مهارت بیان شده است. مثلا در یك‌جا، مادر غمدیده گواهی می‌دهد که کودکانش

گرچه بیرونند از دور زمان
با منند و گرد من بازی‌کنان[۳٦]

ن/۳/۱۸۲۰

وگویی‌که «هر ذرهٔ آن خاك گور»[۱۲] به‌سوکواری او گوش‌می‌دهد[۳۷].

عشق، مادریست که کودکش را محافظت می‌کند[۳۸]، ودایهٔ مشفقی‌است که اورا از گِل‌خوردن بازمی‌دارد[۳۹] ومسلمان‌راستین، بسان«مادربربچه»[۱۳] بر حفظ ایمان خویش می‌لرزد[٤۰]. مولوی تصویر خیال سنتی دنیا را، به‌گونهٔ مادر ستمگر ونکبت‌باری که فرزندان خود را می‌خورد، بسیار به‌ندرت، در اشعارش به‌کار می‌برد[٤۱]

جلال‌الدین، عاشق صور خیال مادر است: او حتی «روزه» را مادر می‌خواند وکودکان را نصیحت می‌کند که «به‌سستی طـرف چادر» [۱٤] این مادر دوست داشتنی را از دست ندهند[٤۲]، تصویر غریب‌گونه‌ای که در هرحال بیانگر اهمیتی است‌که مولوی برای تربیت نفس به روزه‌گرفتن می‌دهد. اگر چه ممکن است مادری گاهی خشمگین به‌نظر آید، اما قهر او مهربانی است: بنابراین پیامبران که امت چون کودکان خود را راهنمایی می‌کنند، می‌توانند به‌مادران پر محبت مانند شوند:

آن خشم انبیا مَثَل خشم مادر است
خشمیست پر زحلم پی طفل خوب‌رو[٤۳]

د/٥/۲۲۳۷/۲۳۷۱۳

آیا هیچ مادری از روی کینه کودك خود را حجامت می‌کند؟ نه، این‌کار نشانهٔ رحمت مطلق است‌که گاه‌گاه به‌صورت اعمال دردناك تجلی می‌یابد[٤٤]. بنابراین اگر مادر گاهی حتی کودکش را کتك بزند، او پیـوسته به‌سوی مادر خـود بازمی‌گردد، زیرا هیچ پناهی جزاونمی‌شناسد. نمایهٔ‌زیبایی برای‌رفتارمومنی که پیوسته به‌خدا روی می‌آورد[٤٥]. حق‌شناسی از مادر که از منبع احسان الهی به او الهام می‌رسد، فریضه‌ای مقدس و وظیفه‌ای‌شایسته است[٤٦]. با وجوداین.

مادر اگر چه که همه رحمت است

رحمت حق بین، تو زقهر پدر[۴۷]

د/۳/۱۱۷۰/۱۲۴۰۹

این عقیده، در پایان مثنوی[۴۸] به‌این صورت شرح داده می‌شود که مادر خوش خو و در عین‌حال خرف. همان نفس است، نفس دنی. درحالیکه چوب خرد پدر برای تربیت درست لازم است. اگر قرار باشد که کودك از مادر آسایش بخش، فرمانبرداری کند، کندذهن باقی خواهد ماند (مولوی، در این فصل، توصیف زنده‌ای از مناظره خانوادگی ارائه می‌دهد).

تا زمانی که کودك نتواند راه برود «مرکبش جز گردن بابا» [۱۵] نیست[۴۹]. او نخست سخن نمی‌گوید و از بهر سخن پدرو مادر «جمله گوش» است [۱۶] و اگر تنها در «تی‌تی» گفتن بکوشد [۱۷] هرگز درست حرف زدن را نخواهد آموخت. واین درست مثل روح است که نیاز دارد تا نخست خداوند او را مخاطب قرار دهد وپس از آن است‌که می‌تواند پاسخ صحیح بگوید[۵۰]. در هرحال، کودك در ابتدا بی‌اندیشه، از بزرگسالان تقلید می‌کند. بنابراین می‌توان مقلد مسایل دینی را به«طفل علیل» [۱۸] مانند کرد[۵۱]. شیرخوارگان از روی ناآگاهی سرآستین خویش را می‌جونـد[۵۲]، اما آنگاه که بزرگ شدند زمان بازی وسرگرمی شروع می‌شود، ولی این نیز زمانی است که آنان مستقل‌تر می‌شوند و دربازار راه راگم می‌کنند. عاشق، خود راچونان کودك گمشده احساس می‌کند:

چو طفلی گم‌شدستم من میان کوی و بازاری
که این بازار واین کو را نمی‌دانم، نمی‌دانم[۵۳]

د/۳/۱۴۳۹/۱۵۲۲۳

صوفی درآرزوی وطن است ومی‌گرید ودربازار امـور دنیاوی‌گم‌کرده راه است و می‌توان اورا به‌کودکی‌که طبقی را شکسته است و اکنون از سردرد می‌گرید مانند ساخت[۵۴] او برای مدتی ممکن است‌که همه‌چیز را در این لعب دنیاوی فراموش کند، مثل پسرك خردسالی که به هنگـام بازی لباس از تن بیرون کرد وکسی «قبا وکفش وکلاه وپیراهن» او را دزدید [۱۹] اما او چنان

درآن بازی فانی بودکه هیچ از پوشش ظاهری خویش یاد نکرد وتنها بعدها بود که خودرا برهنه و سرگردان یافت[۵۵].

کودکان سدهٔ هفتم/سیزدهم در قونیه ظاهرا به‌همان بازیهای متداول در همه جای دنیا روی می‌آوردند، دامن وکنار خود را با چیزهای بی‌ارزش می‌انباشتند واگر دانه‌ای می‌ستاندی گریان می‌شدند[۵۶]. (درست مثل شخص دنیادارکه اگر چیزی از مالش گم شود شکوه سر می‌دهد). کودکان تاجربازی می‌کنند[۵۷] نرد می‌بازند[۵۸] وچنان «دامن سواری» می‌کنندکه [۲۰]گویی«لذت حرص» برآنان مستولی است، تا آنکه به سن بصیرت می‌رسند وآن حرص از میان می‌رود.[۵۹] از اینرو، بازی «قلعه بزم»که درزبان ترکی «قلعه‌ازآن‌ماست» معنا می‌دهد، سیلان مداوم مراحم نو «ازسوی جان اندر جسد» را [۲۱] به یاد شاعر می‌آورد[۶۰]. کودکان، بخصوص به‌گردو علاقه‌مندند زیراکه چنین خوش برزمین غلت می‌خورد. اما آنان مغز گردو را از داخل آن بیرون‌نمی‌ـ آوردند، زیرا تشخیص نمی‌دادند که گردو در شمار دانه‌های مغز دارست (این خیال، قابل تشبیه به بسیاری از قرآن خوان‌هاست‌که با قرائت ظاهری دلنشین قرآن خودرا سرگرم می‌کنند و از ادراك معنای ژرف‌تر آن سرباز می‌زنند)[۶۱] و آن کودکان برای مغزدانه‌های خود زاری می‌کردند[۶۲]. (اگر چه این صور خیال را تنها می‌توان با جسم ظاهری مانند کرد) دختران، عروسکان وپسران شمشیرهایی از چوب[۶۳] داشتند و همه آنان ناشکیب بودند که شیران و شتران را که از خمیر ساخته وپخته می‌شدند، بخورند[۶۴].

اما کودکان یکی از همبازی‌های خود را به«نامی می‌خوانند»، او جواب‌آنان را با دشنام می‌دهد، «رغبت‌ایشان زیادت می‌شود که سخن ما عمل کرد» [۲۲] بنابراین اگر کارهای شرورانهٔ دشمن را با کینه‌توزی پاسخ‌دهی، اینکار اورا بیشتر ترغیب به‌ادامهٔ اعمال ناپسندش می‌کند[۶۵]. راستی که حق با مولوی‌است: خردمند حتی از داستانها وسخنان هزل کودکان نیز خرد ژرف‌تر را ادراك می‌کند[۶۶].

اما همانگونه که قرآن گواهی می‌دهد، زندگی تنها بازی نیست،

تربیت درست لازم است وهمانگونه که نسیم صبح بهار «لخلخه را می‌شوراند تا به‌طفلان چمن» [۲۳] یعنی به‌گل‌ها خلق نیکو بیاموزد[۶۷] بنابراین کودك را باید که به‌دبستان آورد. مولوی می‌گوید که : «مکتب نرود کودك، لیکن برندش»[۶۸][۲٤] زیرا او هنوز معنای این عمل را نمی‌داند[۶۹]. ازاینرو، باید به او گفت:

که برو کتاب تا مرغت خرم
یا مویز و جوز و فستق آورم[۷۰]

ن/٤/۲۵۷۸

زیراکه فکر او مانند فکر الاغ که متوجه آخور طویله است، متوجه غذا و استراحت است، به‌همین سبب است‌که بدون توجه به‌عاقبت کارها پی‌درپی می‌خندد[۷۱] اما در هرحال آدمی به‌اینگونه شیرینی‌های گول‌زن نمی‌اندیشد[۷۲]. درشعرهای مولوی، مکتبهای متفاوتی دیده می‌شود: مکتب عشق که از آتش ساخته شده[۷۳] مکتبی است که عاشق امیدوار است درآن مکتب کند ذهن‌باقی نماند[۷٤]. دراین مکتب «طفل جان، استاد استادان» [۲۵] می‌شود[۷۵]. اما این طفل، درست مثل کودکان دبستانی که از نافرمانی لذت می‌برند، آنگاه که صبر، معلم است شرور و نافرمان می‌شود[۷٦]. ودرآن‌زمان که‌حتی مردم‌کهنسال درمکتب عشق، جوانی از سر می‌گیرند، طفل در مکتب عقل، پیر می‌شود وبه آموختن الفبا می‌کوشد[۷۷]. مکتب به‌صورت تمثیلی از آموختن ظاهری در مقابل خرد الهامی موضوعی است که در شاعری صوفیانهٔ بعداز مولوی مکرر به‌کار برده شده، ولی در هر حال مولوی از این خیالبندی چندان استفاده نکرده است. مانند ساختن عشق به‌استاد، که درمیان شاعران عارف بعدازو بسیار رایج بوده است نیز در شعرهای مولوی فراوان دیده نمی‌شود[۷۸]. او معمولا در نظام مکتب و مدرسه، تمثیلات مناسب برای استکمال روحانی را می‌جوید وتعبیراتی را ازمکتب قرآن‌می‌گیرد (منظور ازمکتب قرآن‌مدرسه‌ای است‌که در آنجا تعلیم قرآن را از جزء آخر آن شروع می‌کنند). مولوی با استفاده از این تمثیل، روح روبه‌کمال را تهنیت می‌گوید:

طفل خِرد تو به «تبارك» برسیدی
درمکتب شادی ز کجا در «عبس» استی[۷۹]
د/۶/۲۶۲۵/۲۷۷۹۷

مولوی مراحل پیشرفت در مدرسه را در فیه‌مافیه توصیف می‌کند:

همچنانکه معلم کودکی را خط آموزد، چون به سطر رسد، کودك سطر می‌نویسد وبه‌معلم می‌نماید. پیش معلم آن همه کژ است وبد. با وی به طریق صنعت ومدارا می‌گوید که: «جمله نیك است ونیکو نبشتی، احسنت احسنت، الا این‌یك حرف را بد نبشتی، چنین می‌باید، وآن یك حرف هم بد نبشتی». چند حرفی را از آن سطر بد می‌گوید وبه وی می‌نماید که چنین می‌باید نبشتن و باقی را تحسین می‌گوید تا دل او نرمد و ضعف او به‌آن تحسین قوت می‌گیرد و همچنان بتدریج تعلیم می‌کند ومدد می‌یابد[۸۰].
فیه، ۱۳۰

چنین است کیفیت رفتار خداوند با بشر ضعیف، که بتدریج کژی‌های او را اصلاح می‌کند وبه او کمال می‌بخشد. بدیهی است‌که استاد گاهی کودك را کتك می‌زند[۸۱]. بنابراین، مکتب را می‌توان تصویری برای نمایاندن تفاوت روحانی میان افراد بشر نیزدانست. هر چند جمله‌آنان شاگردان یك‌دبستان‌اند، اما برحسب سبق روحانی خود در مراتب متفاوت جای دارند[۸۲] ازیکی ازابیات مثنوی می‌توان پی‌برد که دختران نیز به‌مکتب فرستاده می‌شدند[۸۳]. مکتب برای مولوی، تنها تمثیلی عالی نیست: او با نقل داستان کودکان شروری که برای یك روز تعطیلی داشتن، معلم خود را در خیال مریض بودن انداختند، انسان را محظوظ می‌کند... خواندن این توصیف حقیقت‌گرا دربارهٔ مکتب، که احتمالا با آنچه شاگردان امروزی ابداع می‌کنند زیاد تفاوت ندارد،بسیار سرگرم‌کننده است...[۸۴]

وما می‌توانیم ازکودك ـ مثلا ازدختری جوان ـ پیروی‌کنیم‌که تنها

به‌کوچه می‌رود وهشدار مادر اورا همراهی می‌کند:

گفت مادر مادرانه: «چون ببینی دام و دانه
اینچنین گو، رهروانه، لانسلم لانسلم»[۸۵]

۱۶۵۸۹/۱۵۸۲/۳/د

جان نیز به‌همین منوال، به‌هیچ اغفال واشاره تسلیم نمی‌شود، بلکه از تمامی حیله‌ها وجذبه‌های دنیاوی اعراض می‌کند. اما سرانجام، نه انس کودك به‌شیر ونه نفرت او از دبستان، هیچ‌یك برجا نخواهد ماند: آنها مانند سایه‌هایی‌که خورشید بر دیوار انداخته است، ناپدید خواهند شد وآدمی با رشد ونمو یافتن، می‌آموزد که به‌سوی خورشید بازگردد[۸۶].

«ویبین آیاته للناس لعلهم یتذکرون» (بقره، ۲۲۱)
(وخداوند برای مردم آیات خویش بیان فرماید باشدکه هشیار ومتذکر گردند.)

خیالبندی اززندگی روزمره

مولوی در به‌کار بردن صور خیال برخاسته از محرمانه‌ترین محیط زندگی و عشق شهوانی نیز برای بیان رمز عشق، آرزومندی و شرایط رشد روحانی، هرگز تردید به‌خود راه نمی‌دهد. بسان «دست‌بازی شوهر و زن»[۱][۱] بازی عشق نیز نزد او کاملا شناخته شده است[۲]. درخوابگاه عشق‌اوکه پوشیده‌ترین جاست، احدی جز خواجه‌سرای غم او، «طواشی غمش» [۲] وهیچ‌کس جز پیام‌آور علاج ومرهم او[۳] نمی‌تواند وارد شود. گویی‌که درونی‌ترین دل او حرمی است که تنها خواجه‌سرایان اجازه دخول به‌آن جا را دارند. مولوی، غم را خواجه‌سرا می‌خواند واین نشان می‌دهدکه شاعر غم واندوه ظاهری راحقیر می‌شمارد ونیز پیوند نزدیك غم را با عشق می‌نمایاند. خواجه‌سرا (طواشی) به ندرت در شعرمولوی دیده می‌شود، ولی‌اغلب داستانهایی درباره مخنث مطرح می‌سازد ویا اشاراتی به‌او می‌کند. مخنث یعنی نر ـ ماده کلمه‌ای است که

صرفا خواجه راکه چونان بدکاره‌ای نرینه تن به‌فساد می‌دهد، مشخص می‌سازد. این مخنث، نمونهٔ فردی شده است غیرقابل اطمینان، که گاهی خود را بسان مرد و زمانی دیگر چون زن وانمود می‌کند. ازینرو، معمولا با مرد راستین ـ مرد خدا ـ متقابل می‌افتد: آیا این تمثیل، دنیاجویان را، با زن وکسانی را که درآرزوی دنیای دیگرند، با مخنث برابر نمی‌کند؟ اگر چه این قاعده چند دهه پس‌از مرگ مولوی ساخته شد، اما نگرش عمومی صوفیان را به نحو بسیار شایسته‌ای بیان می‌دارد[۵]. مخنث حتی مایهٔ خنده حیوانات است: مولوی دربارهٔ یکی از اینگونه افراد لطیفه‌ای نقل می‌کند به‌این عبارت که مخنث به شبان شکایت بردکه یکی از بزهایش به‌نحو عجیبی در او خیره شده و به او خندیده است. شبان به‌او می‌گوید بدیهی است که بز او از دیدن چنین موجود مسخره‌ای به‌تفریح‌می‌آید،لیکن هرگزجرات‌خندیدن‌به‌مرد راستین‌راندارد...[۶]

مولوی رویاهایی را می‌شناسدکه:

گه خیال خوش بود در طنز همچون احتلام
گه خیال بد بود همچون که خواب ناسزا[۷]

۱۸۱۲/۱۵۸/۱/د

وبه آدمی هشدار می‌دهد که مبادا زیاده از حد به‌آمیزش جنسی روی‌آورد: عشق‌ورزی‌های روح الهی با او جانش را قوت می‌بخشد، اما همچنانکه‌میتوان هرروز در مردم واماندهٔ این دنیا مشاهده کرد، شهوت‌رانی با زنان آدمی را ضعیف خواهد کرد[۸].

بنابرشریعت، آمیزش جنسی، استحمام به‌آیین‌مذهبی [غسل] راواجب می‌سازد (وعطر خوشبوی «همخوابه» [۳] چنان قوی است که فردا صبح که عاشق قدم به‌حمام می‌نهد، گرمابه از آن بوی خوش پرمی‌گردد[۹].

در مساس تن‌به‌تن، محتاج حمام است مرد
در مساس روحها خود حاجت حمام کو؟[۱۰]

۲۳۴۱۹/۲۲۰۷/۵/د

مولوی آرزومندی خویش را به خیالی عجیب اما مناسب، که ازین محیط

گرفته شده است، توصیف می‌کند:

وین طرفه‌تر که چشم نخسبد زشوق تو
گرمابه رفته هر سحری از وصال تو[۱۱]

د/۵/۲۲۳٤/۲۳٦۷۸

چشمان عاشقی که شبهای بی‌خواب خود را در اشتیاق معشوق می‌گذراند، صبحگاهان از شوق گریان است، گویی که دیدگانش یار را مشاهده کرده و از میوه‌های وصال معشوق که حمام‌را واجب‌می‌کند، برخوردار گردیده‌است... تك‌بیتی که نمونهٔ واقعی قدرت تخیل مولوی است، وابسته به‌همین دسته از خیالها واندیشه‌هاست:

خیال یار به‌حمام اشك من آمد
نشست مردمك دیده‌ام به‌ناطوری...[۱۲]

د/٦/۳۰۷۳/۳۲۷۳۲

مولوی به‌صور خیال گرمابه بسیار علاقه‌مند بوده است و دنیا را به‌گرمابه‌ای مانند می‌کند که آدمی، تنها پس از بیرون آمدن، آتشی راکه گرمای آن را در درون گرمابه احساس می‌کرده است، مشاهده می‌کند. ازاینرو، آدمی پس از آن‌که ازاین‌دنیارخت بربست،علت حقیقی‌زندگی خودرا مشاهده‌خواهدکرد[۱۳]. و داستان شاگرد گلخن تاب که فرمانهای «رئیس» خود را «چست» انجام می‌داد[٤] و آتش را مطابق میل او فراهم می‌کرد، مولوی را به‌تشریح رابطهٔ حقیقی شیخ بامرید می‌کشاند[۱٤].

مولوی حتی از صابون هم سخن می‌گوید، صابونی که نفس را با آن پاك می‌کنند[۱۵] واز نوعی صابون به‌نام «صابون سلطانی» [٥] نام می‌برد که ظاهراً عطر آن مدت بسیار زیادی، بر بدن می‌مانده چون‌که این صابون را به مهمان ناخوانده مانند کرده است...[۱٦]

خیال نقش‌گرمابه ونقش حمام، بارها درشعرهای مولوی آمده است. این خیال، همچنانکه درشعرهای سنایی می‌بینیم، در میان شاعران پیش از مولوی متداول بوده است وحتی در زمانی که تزیین کردن حمام با نقوش،

دیگر رسم روز نبوده، این خیال‌همچنان شهرت داشته است. زینت‌دادن گرمابه با تصاویر در روزگاران صدر اسلام مرسوم بوده است (گرمابه‌های قصرهای اموی در سوریه، مثل قصیرامره، نمونه‌های زیبای این هنرند)[۱۷]. نقشهای گرمابه صورتهای بی‌جانند که تنها برای نگریستن زیبایند وبس[۱۸]. اگر نقش رستم قهرمان هم بر دیوار گرمابه باشد[۱۹]، نمیتوان با آن پیکار کرد[۲۰]. آدمی نیز چونان نقش گرمابه است وتنها آنگاه‌که معشوق پدیدارگردد جان می‌یابد[۲۱] وهمانگونه‌که مولوی درغزلی دل‌انگیز و طرب‌زا توصیف می‌کند، تمام صورتهای نقش بردیوار «مست و رقصان» [٦] می‌شوند[۲۲]

نقش گرمابه ز گرمابه چه لذت یابد
در تماشاگه جان صورت بی‌جان چه کند؟[۲۳]

د/۲/۷۸۸/۸۲٤۰

تمامی دنیا را می‌توان به‌گرمابه مانند کرد. در مقایسه بالامکانی الهی، خاور وباختر همچون «گلخن تاریکند» که پست‌ترین جاهای عالم است وبه‌آن‌کس که طبع او فسرده است، می‌گوید تا «طاس» دلش را لبالب‌کند (منظورکاسه‌ای است‌که باآن آب بر بدن می‌ریزند) او باید که نخست در «نقشهای دلربا» که به شکلها و رنگهای زیبا بردیوار نقش بسته است بنگرد، اما پس از آن باید که دیدگان خویش را به‌سوی «روزن» برگرداند. زیرا تنها به‌وسیلهٔ روشنایی نوری که ازین روزن بالایی می‌تابد، آن نقشهای رنگین جاندار می‌شوند[۷] وافسونگری خاص خود را به‌دست می‌آورند[۲٤].

شش جهت حمام و روزن لامکان
بر سر روزن جمال شهریار[۲٥]

د/۳/۱۰۹٥/۱۱٥۷۷

واین زیبایی، همان جمالی است که تمامی دنیا را منور می‌گرداند.

درشعرهای مولوی، به نقشها و تصویرهای دیگری نیز برمی‌خوریم. می‌دانیم که برحسب یکی از احادیث نبوی، فرشتگان به‌مکانی که در آنجا نقشهای مجازی وترسیمی وجود داشته باشد داخل نمی‌شوند: پس عاشق بینوا

که نقش معشوق در او هست، چه خواهد کرد؟[۲۶]

مولوی، مانند شاعران دیگر، به‌صور خیال قدیمی پیکرها و تمثیلها و صنمها که آزر ـ پدر ابراهیم ـ و مانی، خلق می‌کرده‌اند، اشارات زیاد دارد. مانی به‌سبب نسخه‌های خطی مصور وچشم‌گیر وبه‌سبب نقاشیهای غارهای‌چین غربی، از اعتبار خاصی برخوردار است. نام مانی با نقاشی هنرمندانه مترادف است[۲۷]، از اینرو با بتکده واقع در آسیای مرکزی (موطن ترکهای عاشق) ویا در چین پیوند داده می‌شود و در شعر گفتن، به‌آسانی جای خود را می‌یابد[۲۸]. بنابراین شاعر می‌پرسد که:

چون ساده‌تر از روان پاکیم
پرنقش چرا مثال چینیم؟[۲۹]

۱۶۵۷۴/۱۵۸۰/۳/د

او داستان رقابت میان نقاشهای چینی و رومی را به‌یاد خواننده می‌آورد: داستانی که آن‌را از غزالی و نظامی می‌دانند. در این رقابت، هنرمندان رومی بر شاهکار هنرمندانهٔ نقاشان چینی پیشی می‌گیرند. هنرمندان رومی بجز صیقل‌دادن دیواری که به‌آنها اختصاص داشت کار دیگری انجام ندادند وآن دیوار را چنان شفاف کردند که نقشهای چینیها بی‌کم و کاست برآن دیوار منعکس گردید وحتی بر زیبایی آن تصویرها افزود[۳۰]. در شعر و شاعری پارسی، چین سرزمین نقاشی رنگین است، اما این‌که مولوی نقش و وظیفهٔ این دو گروه، یعنی نقاشهای چینی و هنرمندان رومی را تغییر می‌دهد، بیانگر هنرمندی و نبوغ شاعرانه و عارفانهٔ اوست. این داستان، حالت عارف واقعی را نمایش می‌دهد که دل خود را چنان به‌طور کامل صیقل‌زده و شفاف و صافی کرده است که برآن هیچ‌گونه غبار و رنگ شخصی باقی نمانده است و به‌این ترتیب بازتاب انوار و تمام سایه‌روشنهایش می‌تواند در آن مشاهده شود...

خداوند نیز به‌همان اندازه که خطاط است، نقاش هم هست و سیر آدمی به‌سوی پروردگار را می‌توان به‌مسیر «نقش به‌سوی نقاش»[۸] مانند کرد[۳۱]. این او بودکه برای نخستین‌بار تصویر را نقش‌کرد و کمال خودرا در

زیبایی یا در زشتی آن نقش متجلی ساخت. زشتی صفتی است که به‌صورت متضاد، برای بیشتر درخشان کردن زیبایی بدان نیاز است.

صور خیال دیگری هم که از زندگی روزمره گرفته‌شده، برای اشاره به‌حالت نفس و روح در شعرهای مولوی گنجانیده شده است. صوری که مولوی می‌کوشد آنها را به شکلهای پیوسته نو توصیف‌کند. یکی از صور خیال دلخواه او، خیال پرگار است که خوانندگان مغرب‌زمین نیز از طریق شعر جان‌دان* ، به‌نام «وداع: سوك شوم» [۹] با آن آشنایند. به‌نظر می‌رسد که این شعر تقریباً از روی غزلی فارسی رونویسی شده باشد. پرگار، عاشق را که گرد معشوق خویش[۳۲] چرخ می‌زند و طواف مقدسی[۳۳] را که چون «فریضه است» نمایش می‌دهد[۱۰] این طواف «مرا به‌آنجا که ازآغاز آمدم بازمی‌گرداند»[۱۱] «آغاز من در پایان من است»[۳٤]؛ این چرخ‌زدن،آئین‌سنتی صوفیان بوده است: آنان به‌این امید بودند که همچنانکه از خدا آمدند به سوی خدا بازگردند و پایان نیك چیزها را بتوانند از پیش، در نخستین قدم راه مشاهده کنند.

به‌ندرت اتفاق می‌افتد که صورخیال پرگار در قرینه‌های متفاوت به‌کار برده شود. استفاده از این تصویر برای نمودن راز سخن که به‌گرد دل ساکن می‌چرخد و آن‌را طواف می‌کند و به‌این‌قرار می‌کوشد تا حالات دل را توصیف کند، از زیبایی خاصی برخوردار است:

نقطهٔ دل بی‌عدد و گردش است
گفت زبان جز تك پرگار نیست[۳۵]

د/۷/ت۱۰/۳٤۹۷۸

بی‌قراری عاشق که زمینهٔ تعدادی از ابیات دارای مضمون چرخ‌زدن و گردیدن را به‌وجود آورده‌است، اغلب با حرکت «سنگ آسیا»[۱۲] نمایش داده می‌شود[۳٦]. علاوه‌براین، شاعر می‌اندیشد که آن دنیا مانند «سنگ آسیا» و این دنیا «چون خرمن» و آدمی بسان «انبار کهن»[۱۳] است. آنگاه که آدمی

* John Donne

خودرا گندم بداند، خویش را به‌آسیا می‌برد تا خرد شود. نتیجه را در آن دنیا که درهرحال ناگزیر از رفتن بدانجاست مشاهده خواهد کرد که گندم است یا لوبیا[۳۷]. تا آنکه گندم به چیز باارزش‌تری مبدل گردد، لازم است که زیر سنگ آسیا رنج بکشد و کشته شود[۳۸].

هفت آسمان یا نُه آسمان، اغلب به هفت‌آسیای گردان‌مانندمی‌شود: درهرحال، عارف ما نان خودرا «از این هفت آسیا... نمی‌جوید»[۱٤] بلکه نان خودرا بی‌واسطه و بی هیچ‌علت ثانویه ازخدا می‌خواهد. آب‌را از آن دولاب سبز، یعنی آسمان طلب نمی‌کند...[۳۹]

دولاب که در تمام کشورهای خاورمیانه با نالهٔ خاص خود می‌چرخد، می‌تواند عاشق را نمایش دهد:

چو دولاب چه گردیم پر از ناله و افغان؟
چو اندیشهٔ بی‌شکوت و گفتار بگردیم[٤۰]

د/۳/۱٤۷۳/۱۵۵٤٦

آدمی همچون آسیاست آنچه به او دهند همان را باز می‌دهد. بنابراین اگر باوجود آنکه باید سکوت اختیار کند، لب به‌سخن می‌گشاید، اورا «گناه چیست؟»[۱۵] او ناگزیر است که دانهٔ خودرا آسیا کند...[٤۱] یا جز این، تن به‌سنگ آسیا مانند است و آب که اورا می‌چرخاند به‌اندیشه. اما حتی آب نمی‌داند که چگونه و چرا آسیابان اورا به‌چرخ انداخته است. و مولوی با نگریستن درآسیای آبی درون باغ مرام نزدیك قونیه به‌صدای آهنگین‌چرخها و زمزمهٔ جانبخش آب گوش فرا می‌دهد و می‌سراید که:

دل چو دانه، ما مثال آسیا
آسیا کی داند این گردش چرا؟
تن چو سنگ و آب او اندیشه‌ها
سنگ گوید: «آب داند ماجرا»
آب گوید: «آسیابان را بپرس
کو فکند اندر نشیب این آب را»...[٤۲]

د/۱/۱۸۱/۲۵ـ۲۰۲۳

زندگی روزمره، همانندیهای بی‌شماری را در دسترس مولوی قرار می‌دهد: خداوند، جان را در «هاون تن» می‌نهد و «می‌کوبد» [۱۶] اما ازین هاون سرمه بدست نمی‌آید، سرمه خیلی نرم است و «اندرخور هاون» نیست[۴۳].

و خداوند قفال بزرگ است: اوست که در می‌سازد و آنرا برمی‌بندد، و سپس کلیدهای اسرارآمیزی از حروف می‌سازد که درها بدان گشوده می‌شود[۴۴]. مفتاحی که دندانه‌هایش حروف «فرج»[۱۷] را برخود دارد[۴۵]: آیا این بیت بر ضرب‌المثل الصبر مفتاح الفرج گواهی نمی‌دهد؟

تمامی عالم چیزی جز «گرد» نیست که «فراش و جاروب» نهان[۱۸] آن‌را به‌حرکت درمی‌آورد[۴۶]. اندیشه و خودپسندی نیز مانند گرد و غبارند. ازاینرو شاعر از «فراش فرش‌جان»[۱۹] می‌خواهد که مجلس را از خاشاك اندیشه بروبد[۴۷] ویا در جای دیگر، مولوی وضع و حالت ناممکن معشوق را با استفاده از تعبیرات وسایل خانگی توصیف می‌کند:

داد جاروبی به‌دستم آن نگار
گفت ک: «زدریا برانگیزان غبار»
باز آن جاروب را زآتش بسوخت
گفت ک: «زآتش تو جاروبی برآر»[۴۸]

د/۳/۱۰۹۵/۶۵–۱۱۵۶۴

مولوی از چوب‌زدن بر نمد سخن می‌گوید و آنگونه که او در شعرش می‌آورد چوب‌زدن، دشمنی کردن درحق نمد نیست، بلکه منظور صرفاً آن است که از غبار زدوده شود[۴۹]، (آیا عتاب کردن معشوق به‌عاشق به‌این‌منظور نیست که دل اورا صافی کند؟) یا همانگونه که مولوی در پیوندی دیگر می‌گوید: اینگونه چوب‌زدن به‌معنای سرزنش قالی بی‌جان نیست: بلکه وقتی که پدر، کودك محبوب خودرا چوب می‌زند، این دلیل محبت او در حق فرزندست[۵۰][۲۰].

آدمی پنبه درگوش فرو می‌کند تا خویشتن را از سروصدا ایمن‌دارد. ازاینرو، غفلت به پنبه مانند می‌شود، زیرا گوش مردم را نسبت به شنیدن

ندای الهی غیرحساس می‌کند، یا آنچنانکه شاعر سرمست باز می‌گوید:

پنبه‌ای از لاابالی در دو گوش دل نهم
پند نپذیرم زصبر و بندها را بشکنم[۵۱]

۱۶۶۶۵/۱۵۹۱/۳/د

از شعرهای مولوی پی‌می‌بریم به‌اینکه همه نوع عقاید عامیانهٔ کهن در قونیهٔ سدهٔ هفتم/سیزدهم زنده بوده است: مردم آن زمان چنین می‌اندیشیده‌اند که ماهتاب، کتان را ضایع می‌گرداند و این عقیده‌ای است که در اشعار قدیم پارسی به‌کار رفته است[۵۲]. آنان به‌رمالی نیز اشتغال می‌ورزیده‌اند: طالع‌بین الهی، (رمال الهی)، برصورت خاکی آدمی[۲۱] خطوطی برمی‌کشد[۵۳]. طبلها یا «طاس»ها را به‌صدا درمی‌آورده‌اند[۲۲] تا ماه‌گرفتگی را برطرف‌کنند[۵۴]. هنوز هم در خانه‌های خاورمیانه، برای محافظت‌کردن خانه از چشم بد، سپند بر آتش می‌ریزند و مولوی نیز که در شعرهایش با به‌کار بردن عبارت «چشم بد دور» معشوق خودرا پیوسته درامان می‌دارد، اغلب از سوزاندن سپند سخن می‌گوید:

همه سپند بسوزیم بهر آمدنش
سپند چه که بسوزیم خویش را چون عود[۵۵]

۹۶۲۵/۹۱۴/۲/د

سپند، چشم بد را ازیارکه نزدیك می‌شود دور می‌گرداند وعطر عودکه در مجمر می‌سوزد به‌او خوش‌آمد می‌گوید. دلهای سوزان عاشقان، چونان سپند برآتش، با شادی در شعله‌های عشق می‌رقصند[۵۶]، مبادا که معشوق را چشم‌زخمی رسد. یا آنکه عاشقان «درون مجمر دلها سپند و عود»[۲۳] می‌سوزند[۵۷].

اما دل، تنها مجمر نیست، بلکه همچنین کوزه‌ای است شکستنی، ساخته شده از شیشه‌ای قیمتی که آمادهٔ گریستن است[۵۸] و غالباً در معرض خطر سنگهایی واقع شده‌است که ممکن‌است آن‌را بشکنند. مولوی این تصویر بسیار مشهور را غالباً با پری درون شیشه پیوند می‌دهد. در افسانه‌ای

نقل می‌شود که سلیمان، پادشاه پریان، همهٔ ارواح و جنها را در شیشه کرد، در آن را مهر زد و به دریایش فروانداخت. فرهنگ عامیانهٔ شرق به‌داستانهایی که با این روحهای کوچك پیوند می‌یابد، بسیار توجه دارد (این پریان اخیراً بر صفحهٔ تلویزیونهای آمریکا زنده شده‌اند...).

مولوی در داستانی نسبتاً دراز، دربارهٔ مردی سخن می‌گوید که خودرا در پری‌خوانی گم کرده بود[۵۹] و ارواح را فرا می‌خواند. مولوی خود اغلب سعی کرده‌است که با افسون اشعارش، پری‌خوانی کند، آن پری که معشوق پنهان و پر رمزوراز است:

چه خوانم من فسون، ای شاه پریان؟
که تو در شیشه و افسون نگنجی[۶۰]

د/۶/۲۶۵۰/۲۸۱۱۴

به‌نحوی کاملا طبیعی، شیشهٔ دل، جایگاه جن و پری است که مولوی‌می‌کوشد آنها را قابل رؤیت سازد[۶۱]: «مهربان مونس جان»* اندیشه‌های عارفانه [حضور خداوند در دل‌وجان عارف] دراینجا به پری هزارویك‌شب مبدل گردیده و این نمونهٔ دیگری است از ذوق و استعداد خدادادهٔ مولوی که هوشمندانه هر خیال قابل تصوری را معانی روحانی می‌بخشد.

«کلوا من طیبات مارزقناکم» (طه، ۸۱)
(ازاین رزق حلال وپاکیزه‌که نصیبتان‌کردیم تناول‌کنید.)

خیالبندی خوراکیها دراشعار مولوی

خوانندهٔ شعرهای پارسی و ترکی، دراندك زمانی، به‌شکوه و شکایت مدام شاعران که دل‌هایشان از آتش عشق، کباب و خونشان تبدیل به‌شراب شده است، خو می‌گیرد ـ در سنت شرقی، شراب پیوسته سرخ‌رنگ بوده است.

* dulics hospes animae

بندرت، نویسنده و شاعری را می‌توان یافت که این تعبیر یکنواخت و تقلیدی را بکار نبرده باشد ـ تعبیری که قافیه ساده شراب و کباب آن‌را فراهم ساخته است. اما این دوکلمهٔ هم‌قافیه، درابتدا، به‌گوش غربیها کمی دشوار می‌آید و درکار ترجمهٔ شعرهای عاشقانه پارسی به‌زبان ما، آنهم به‌روش حقیقتاً شاعرانه، اشکال و مانع جدی ایجاد می‌کند.

تا آنجا که استفاده از تعبیر شراب‌وکباب برای توصیف حالت‌عاشق مطمح‌نظر است، جلال‌الدین مولوی نیز از دیگر شاعران مستثنا نیست. نمونهٔ زیبایی از کاربرد این دو کلمهٔ ملازم، بیت زیر است:

بوی کباب می‌زند از دل پرفغان من
بوی شراب می‌زند از دم و از فغان‌تو[1]

د/۵/۲۱۵۲/۲۲۷۷۷

او، وقتی‌که از«سیخ‌کباب‌دل» [۱] سخن می‌گوید، خیالش حتی، عینی‌ترهم می‌شود؛ سیخی‌که اگرآدمی را برآن نکشند وکباب نکنند، موجب پشیمانی خواهد شد، زیرا درغیرآن برآتش دوزخ سوخته خواهد شد[2].

اگرچه مولوی همواره مریدانش را به‌گرفتن روزه تا حد مردن از گرسنگی فرامی‌خوانده و همه‌ساله هفته‌ها را در ریاضت روزه‌داری سخت بسرمی‌آورده است، اما با اطمینان می‌توانیم بگوییم که خیالبندی‌های مولوی، به‌حد شگفت‌انگیزی، ازتصویرهای شاعرانهٔ گرفته‌شده ازمطبخ مملو است.تردیدی نیست که، مولوی، شراب، کباب‌وشکر را «خاك رنگین و نقشین»[۲]می‌داند که آدمی را بازهم به‌خاك می‌کشاند[3]؛ فعل خوردن، درنظر او تمثیلی است برای تغذیه و پرورش روحانی. وقتی‌که او از همصحبتان ودوستانش‌می‌پرسد که: دیروز چه‌خوردی ـ یاچه نوشیدی[4]؟ معتقد است که نوع غذا سیرت آدمی را آشکار می‌سازد، و بوی غذا را می‌توان بسیار بسهولت از دهان شخص فهمید. اما کلمهٔ دیروز یا دوش این پرسش ظاهراً دنیاوی را، بی‌واسطه، به ضیافت روز الست پیوند می‌دهد: غذای روحانی که جان آدمی در آن روز مزیده است، خودرا دراعمال زندگی دنیاوی او نشان می‌دهد. در نظر

شاعری چون مولوی که برمفهوم بوییدن بشدت تکیه می‌کند و کلمهٔ بو را با مشاهدات روحانی پیوند می‌دهد و آن‌را، اینهمه فراوان، بکار می‌برد، این ترکیب، یعنی بوییدن غذا، امری طبیعی بوده است[۵]. درست همچنانکه بوی مشخص غذایی که آدمی بدان میل کرده است از نوع غذا خبر می‌دهد، مستی روحانی را، نیز، که معشوق مسبب آن بوده است، حتی اگر عاشق، سخن هم نگوید، می‌توان از بوی خوش معشوق فهمید. شاعر، همچنین، ازمعشوق خود دربارهٔ غذای خاصی که خورده‌است سؤال می‌کند تا او هم «همه عمر بعد ازین»[۳] از همان غذا بخورد[۶]. صور خیال گرفته‌شده از خوردن و پختن بصورت عجیب و غریب‌ترین ترکیبها دیده می‌شود ـ ازآن جمله است تفسیر ضرب‌المثل قدیمی عجله کار شیطان است: آدمی نبایدکه خیلی عجولانه کار کند، زیرا آشپزی‌کردن مستلزم تأنی وکار دقیق است، درغیرآن، «قلیهٔ دیوانه جوش»[٤] سر خواهد رفت و خواهد سوخت...[۷]

اگرچه ابیات متضمن ستودن فراوان روزه، در آثار شعری مولوی بی‌شمار است، دیوان او، و درکنارش مثنوی، به‌ما این توان را می‌بخشد تا فهرست کاملی از غذاهای رایج در قرن هفتم/سیزدهم سرزمین‌قونیه‌را ترسیم کنیم، قونیه‌ای که هنوز هم به‌سبب غذاهای خوشمزه‌اش شهرت دارد. حال، چند نمونه را از فهرست غذاهای عرفانی ارائه می‌دهیم:

دل نه‌تنها کباب بلکه «بریان»[٥] هم می‌شود[۸]؛ بریانی، غذایی است ازگوشت بریان‌که معمولا با برنج می‌خورند. به هنگام شب، عشق، خوراك مطبوع تتماج را (که نوعی سوپ است)[٦] و خود پخته است به‌عاشق تقدیم می‌دارد:

شبی عشق فریبنده بیامد جانب بنده
که بسم‌الله که تتماجی برای تو پزیدستم
چو نوشیدم زتتماجش فرو کوبید چون سیرم
چو طزلِق روترش‌کردم که زان شیرین بریدستم[۹]

د/۳/۱٤۱۷/۹٤و۱٤۹۹۲

تتماج عشق چنین است، اما آنان که «همه‌روز در پی تتماج و حریرهٔ»دنیاوی می‌رقصند، نمی‌دانند که دل عاشق از «بیت و حراره»[۷] لذت می‌برد[۱۰].

عاشقان راستین را می‌توان به «هریسهٔ رسیده»[۸] مانند کرد، که شوربای غلیظ مغذی، ساخته از گندم خردشدهٔ آب‌پز است و در طعم و غلظت به‌کفایت، و احتیاج به‌افزودن آب و روغن ندارد[۱۱].

پختن نخود، به‌صورت تمثیلی مناسب برای بیان استکمال روحانی بکار برده می‌شود (قیاس کنید فصل ۳، بخش ۳).

«پاچهٔ گاو» آب‌پز، نیز، در شعرهای مولوی آمده است[۱۲]، و این عارف به مردم هشدارمی‌دهدکه نه ازین‌غذا زیاد خورند ونه «سنبوسه»[۱۳][۹]؛ سنبوسه کلوچه‌های کوچك سه‌گوش کوچکی است که درون آن را پر از گوشت می‌کنند (مولوی حتی دل‌نهان در سینه را هم به‌آن مانند می‌کند)[۱۴] و در سراسر دنیای اسلام مشهور است. این غذا، همراه با بریانی ممتاز، ظاهراً در مجالس جشن و سرور مصرف می‌شده است، زیرا از آن درکنار شمع و شراب و شاهد نام برده می‌شود (این سه کلمه را که با حرف ش آغاز می‌شوند درشعرگفتن تقریباً به شکل واحدی ازیك مصراع بکار می‌برند)[۱۵].

اشتین‌گاس* توضیح می‌دهد که لبلبو «چغندر آب‌پزی است که با کشك و سیر می‌خورده‌اند»؛ و شاید پیش ازین، درنظر مولانا به مفهوم نخودهای بریان ریزی بوده است[۱۶] (بنام لب‌لبی) که هنوزهم باب‌طبع کودکان ترك است. غذاهایی که از گندم دست‌آس، یعنی بلغور، تهیه می‌شود، ظاهراً، در زمان مولوی هم باندازهٔ امروز در آناطولی متداول بوده است؛ اما

جمال حور به‌از بردگان بلغاری
شراب روح به از آشهای بلغوری[۱۷]

۳۲۷۳۱/۳۰۷۳/۶/د

«قدید»، یعنی گوشت خشکیده که آن‌را رشته رشته بریده باشند،[۱۰] و

* Steingass

«ثرید»، یعنی نان خیسانده در آبگوشت، و عدس[۱۱] در زمرهٔ غذاهای روزانه‌اند[۱۸]. مولوی به هموطنان خود هشدار می‌دهد که زیاد بادنجان نخورند، زیرا:

بعد پر خوردن چه آید؟ خواب غفلت یا حدث
یار بادنجان چه باشد؟ سرکه باشد یا که سیر[۱۹]
د/۲/۱۰۷۱/۱۱۲۷۷

شاید که مولوی، خود، این سبزی را خیلی دوست نداشته است؟ وگرنه «منکر ترش» را به بادنجان (شاید ترشی بادنجان)، که همیشه با چیزهای ترش «نسبتی دارد»[۱۲] تشبیه نمی‌کرد[۲۰].

مولوی، همچنین از معشوق خویش درخواست می‌کند که اورا اسفناج خود بداند که با هر «ترش و شیرین»[۱۳]که میل طباخ‌باشد می‌تواند درهم آمیزد[۲۱]؛ او در سرزنش‌کردن شلغم پخته که آن‌را «درخدمت نان، چون ترهٔ ابلیس»[۱٤] می‌داند، تردید به‌خود راه نمی‌دهد[۲۲] ـ بنظر می‌آید که این ابیات، طلایه‌دار اشعار عجیب و غریب ابواسحاق اطعمه شاعر ایرانی سدهٔ هشتم/چهاردهم ویا دست‌کم نمونه‌های قبلی شعرهای سورآلیستیک‌قیگوسوز ابدال شاعر ترك سدهٔ نهم/پانزدهم را نشان دهد. هرچند ممکن است شاعر ما چون پنیر، شور باشد اما بحقیقت «در لطف همچو شیر»[۱۵] است که می‌توان آن‌را به‌راحتی آشامید[۲۳]، یا آنکه مانند شکر است که در شیر حل می‌شود[۲٤].

وابستگی جسم با جان را می‌توان همچون همبستگی دوغ و کره دانست: کره، در دوغ، پنهان است و به‌چشم نمی‌آید و تنها پس‌از آنکه با مشتقات مختلف از شیر جدا شد[۲۵] و سرانجام از راه مرگ آشکار می‌شود و طعم می‌یابد. تفاوت ماش و برنج ، تنها به سبب احول بودن است: اگر چشمان آنها دوبین نبود، دوگانگی را نمی‌دیدند و تشخیص می‌دادندکه همه چیزها یکی است[۲٦].

انواع مختلف میوه‌ها به‌قونیه آورده می‌شد ـ «شفتالوهایی» که از

لارنده (کارامان)* می‌رسید تمامی شهر را خندان [۱۶] می‌ساخت[۲۷]، وشاعر خودرا همچون اناری احساس می‌کند که دندان‌هایش، یعنی دانه‌های گرد کوچك این میوه، پیوسته خندان است. از آنجا که او از «نبات و قند»[۱۷] ساخته شده است، نمی‌تواند سماق درنظر آید، زیرا طعم سماق، که علف‌معطر ترش‌مزه‌ای است وآن را باکباب می‌خورند، نمی‌تواند با حلاوت نبات وقند یکی شود[۲۸].

مولوی، مردم را آگاه می‌کند که وقتی «پیاز و سیر به‌بینی»می‌برند و می‌بویند[۱۸] بوی خوش مشك را نباید انتظار داشته باشند[۲۹]. پیازگندیده، بطورکلی مشبه" به لذایذ دنیاوی واقع می‌شود: کودکی‌که هنوز سیب را نمی‌شناسد، دست از پیاز گندیدهٔ خود برنمی‌دارد[۳۰]، و این درست به آدمی مانند است که از دنیای روحانی هرگز خبر ندارد، و به لذتهای تباه‌ونکبت‌بار این دنیا می‌چسبد؛ درهرحال، حتی جذاب‌ترین دختران و پسران[۱۹]، به‌چشم خردمند، برتر از آن پیاز نفرت‌آور جلوه نمی‌کنند[۳۱]. ـ مولانا «پیاز فراق» را، که‌سبب جاری‌شدن اشك می‌شود، با «زعفران وصل»[۲۰] که دل را شاد می‌کند، مقابل هم می‌نهد[۳۲].

گاهی، صورخیال که جلال‌الدین در شعرش بکار می‌برد، حتی، نامتناسب‌تر و خنده‌دارتر می‌شود: کدام شاعر دیگری خانهٔ معشوق خودرا به دکان کله‌پزی که درآنجا «دل‌ها و سرها»[۲۱] را می‌فروشند، مانند می‌کند[۳۳]؟ این مغازه‌های کوچك، که اجزای داخلی [گوسفند] را می‌فروشند، تا همین چندسال پیش، در قونیه دیده می‌شد. مولوی تصویر دل‌وسر عاشق را، که در پای معشوق قربانی می‌شود، با تأکید و اهمیت زیادی بکار برده و این صور را برای نمایش قدرت خوفناك او تمثیلی مناسب یافته است.

اما، معشوق، نیز، شیرین و مهربان است. او عاشق شکیبا را با شیرینیهای «پرجوز و شکر» و بادام (لوزینه) خشنود و خوشحال می‌سازد و دهان و «حلق» اورا بدان «شیرین‌کند»[۲۲] و اورا نورانی سازد[۳۴].

---

* Karaman

واقع آن‌است که ابیات پیوندیافته با شکر، عسل و شیرینیها در دیوان شمس‌فراوان است‌واین امر دراشعار تقریباً هر شاعر دیگری‌که درجست‌وجوی خیال کاملی از شیرینی معشوق خویش است دیده می‌شود. دراین‌گونه ابیات، عسل را همواره با فعل لیسیدن بکار می‌برند[۳۵] که تصویری کاملا طبیعی است.

در آن زمان که عسل‌های فقر می‌لیسیم
به‌چشم ما مگسی می‌شود سپه‌سالار.[۳٦]

۱۲۱۰۸/۱۱٤۱/۳/د

مولوی، با این بیت، می‌خواهد نشان دهد که فقر روحانی برتر و شیرین‌تر از تمامی مراتب دنیاویست؛ و این تصویریست شگرف که عارفان شاعر برای بیان عقیده‌ای واحد صدهابار آن‌را به‌کار برده‌اند.

معشوق، اگرچه، درصورت لزوم، به‌دفعات مکرر، به‌شیر شیرین، شکر، نی‌شکر، و قند مانند می‌شود، ولی درعین‌حال، ممکن است مثل حنظل، تلخ باشد[۳۷].

گر شکر را خبری بودی از لذت عشق
آب گشتی زخجالت، ننمودی شکری[۳۸]

۳۰٤۹۳/۲۸۷۲/٦/د

و تا آن زمان که عاشق بتواند «قند وصل»را دوباره مزه کند، «هجر ترش‌روی»[۲۳] دندان‌های اورا کند می‌سازد[۳۹].

مصر، سرزمین صادرکنندهٔ بیشترین شکر بوده است؛ ازاینرو، کاروانهای مصری حامل شکر در اشعار مولوی به‌این‌سوی و آن‌سوی می‌روند ـ دراینجا وابستگی معنوی مصر با یوسف را که نخستین نمونهٔ‌زیبایی جوانی و به‌این سبب مظهر معشوق است باید همیشه مسلم فرض‌کرد،بخصوص وقتی که شاعر، معشوق را حامل تمامی مصر خطاب می‌کند. وقتی شاعر، از «شکرخوزی»[۲٤] یاد می‌کند خوزستان را در مقام تولیدکنندهٔ شکر رقیب مصر می‌داند[٤۰]، ولی این مضمون بندرت بصورت شاعرانه به‌کار برده می‌شود زیرا فاقد تصویرکنائی و استعاری چون یوسف است که بتواند بدان پیوند

یابد. جناس قند با شهر قندهار،که دراشعار پارسی فراوان آمده است، بنظر می‌رسد که در شعرهای مولوی وجود ندارد؛ بلکه او ترکیب مشابه قند با سمرقند را ترجیح می‌دهد[۴۱].

در میان صدها بیت شعری که از شکر و قند سخن می‌گویند، شایسته است‌که از یك تصویر شعری نام ببریم: این تصویر شعری، پیوند نی‌شکر با «نی» است. «نی»، خودرا از خویش تهی کرده، از ارادهٔ خود گذشته و دلش را تنگ کرده‌است[۴۲]؛ بنابراین معشوق می‌تواند در آن بدمد و آن‌را «از شکر آکنده» سازد[۲۵]. کارآیی دوگانهٔ «نی» در ترکیبی هوشمندانه کنار هم گذاشته می‌شود[۴۳]. (تصویر قلم نی را، که هم شیرین است و هم شکوه‌گو، می‌توان به‌این ترکیب افزود).

شکر را، به‌مقادیر کم، در کاغذ پیچیده، مثل قند می‌فروختند[۴۴]؛شاعر می‌گوید:

نام شمس‌الدین تبریزی چو بنویسم بدانك
شکر دلخواه را در اشکم کاغذ نهم ـ[۴۵]

۱۶۶۸۰/۱۵۹۳/۳/د

گویی که نام معشوق کاغذ را شیرین می‌کند. جای دیگر معشوق را چنین می‌خواند:

چاشنی خیال تو می بدرد دل مرا
ای غم او چو شکری، ای دل من چو کاغذی[۴۶]

۲۶۳۲۰/۲۴۸۸/۵/د

این بسته‌های کاغذی کوچك شکر که «عطار» می‌فروشد، در جای دیگر،نزد مولوی، تمثیل فیض خداوند است[۲۶]: خریدار نباید تصور کند که‌فروشنده همین اندك شکر را که او «طلب» کرده‌است نزد خود دارد ـ نه‌تنها چنین‌نیست بلکه عطاری بزرگ او مملو از شکر است، که درهرحال، آن‌را برحسب نیاز و استعداد مشتری توزیع می‌کند، درست همانگونه که خداوند، تنها پاره‌های کوچکی از رحمت بی‌پایان خویش را عطا می‌فرماید[۴۷].

از شعرهای مولوی پی می‌بریم به‌اینکه سرد نگهداشتن غذاهای شیرین در برف و یخ (همانگونه که در زمان عباسیان ومملوکهای‌مصر متداول بود) در قونیه هم رایج بوده است:

در این برف آن لبان او ببوسیم
که دل را تازه دارد برف و شکر[۴۸]

[۲۷]

پالوده، غذایی که از شیر، نشاسته و بعضی ادویه[۲۸] درست می‌شود در سدهٔ هفتم/سیزدهم به‌آن اندازه متداول بوده‌است که بارها به‌صورت نمایهٔ شیرینی روحانی[۴۹] از آن یاد شود: در مقام مقایسه با معشوق، همهٔ چیزها مثل «پالودهٔ بازاری»[۲۹] بی‌مزه است . پالوده با قطایف، که نوعی کیك شیرین است، و به‌هنگام جشن، آن‌را چون غذا می‌خورده‌اند، نیز آورده می‌شود[۵۱].

این خیال مولوی، که حتی حلوا هم به دعاگفتن پرداخته‌است،دلکش است:

خامش، که به‌پیش آمد، جوزینه و لوزینه
لوزینه دعا گوید، حلوا کند آمینش[۵۲]

د/۳/۱۲۲۷/۱۳۰۴۵

این مضمون مارا به‌یاد سخنی می‌اندازد که من غالباً در ترکیه در ماه رمضان می‌شنیدم‌که غذا، چون قبل ازافطار و غروب آفتاب آن را ازمطبخ آورند، تا آن زمان که بر سفره است، حمدوتسبیح خداوند را می‌گوید.

مولانا، معشوق را به سخن می‌آورد تا راز «شکسته‌شدن» را به‌عاشق بگوید و بدین‌ترتیب، همانگونه که می‌توان حدس زد، راز رسیدن به مرتبهٔ عالی وجود را برای او حکایت کند:

چون جوز کهن اشکسته شوی
گر نوش کنی لوزینهٔ من...[۵۳]

د/٤/۲۰۹٦/۲۲۱٤۱

زیرا که: «دوست، چو لوزینه بود...»[۵٤][۳۰].

در میان شیرینیها، حلوا شیرینی باب‌طبع مولوی است ـ چرا که این شیرینی را می‌توان به‌مزهٔ عشق روحانی مانند کرد: درست مثل آن روستایی که برای نخستین‌بار، «طعم حلوا را می‌چشد» و دیگر، «گزر» را، که ازپیش بخاطر شیرینی آن «آموختهٔ» خوردن آن بود دوست‌نمی‌دارد[۳۱] آدمی نیز اگر یکبار طعم سعادت روحانی را بچشد لذایذ دنیاوی را خواروپست خواهد شمرد[۵۵]. ازاینروست که مولوی، بی‌آنکه تردیدی بخود راه دهد، عشق شمس‌الدین را در دل خود همچون «قندوشکر سرشتهٔ» با حلوا[۳۲] مشاهده می‌کند[۵۶].

نباید فراموش کرد که صوفیان پیوسته به‌خاطر علاقه‌شان به حلوا انگشت‌نما بوده‌اند، و بسیاری از شعرای متقدم، دراشعار خود، این تمایل را به‌سخره گرفته‌اند. مولوی نیز، خود، بارها به جشنهای صوفیان که باحلوا همراه بوده اشاره کرده است[۵۷]. غریب‌ترین شعر او، درین زمینه، غزلی است باردیف حلوا[۵۸]، که طی آن می‌گوید خداوند، خود، برای صوفیان حلوا پخته است و فرشتگان آن‌را در مطبخ آسمان پخته‌اند... بدیهی است که‌عارف راستین، در اندیشهٔ حلوای لب یار است و بوی حلوا را از دهان او می‌شنود: مولوی‌خودراپندمی‌دهدکه: «خاموش‌کن،کاندرسخن حلوابیفتدازدهن»[۳۳] زیرا سخن، خود، راز وصال عشق را که باید پوشیده بماند آشکار می‌کند[۵۹]، و حلوا را باید که با «دهانی بسته چو انجیر»[۳٤] و بدون آلودن دست ولب خورد[٦۰].

علاقهٔ مولوی به‌خیال حلوا بازهم بیش ازاین است: همینکه معشوق آتش عشق خودرا روشن می‌کند، تمامی دنیا مانند دیگی می‌شود که در آن حلوا می‌پزند[٦۱]؛ شب به‌شکل «دیگ سیاه حلوا»[۳۵] درمی‌آید[٦۲] (شاید اشاره‌ای است به‌شیرینی عبادت شب، یعنی گفت‌وشنفت عاشق و معشوق) و درختان، سینیهای حلوا را «برسر هرشاخ» خود حمل می‌کنند[٦۳]، و حلوای معجزآسایی در «دیگ چوبین»[۳٦] بدون آتش ظاهری و بدون‌روغن وشربت فراهم می‌آید. آدمی، یکبار که طعم حلوای دوست رابچشدمانند دیگ‌حلوای

برآتش، جوشان خواهد شد[٦٤].

مولوی از «حلوای رضا»[۳۷] سخن می‌گوید[٦٥]. خوانندگان ترك‌زبان، دراینجا، به‌یاد رضا لقماسی، لقمهٔ رضا، خواهند افتاد که در اشعار دینی بکتاشی سده‌های بعدی ستوده شده است. آدمی پس‌از تجربهٔ جوشیدن، خواهد فهمید که رضا، شیرین و خوشایند است. اما نفس دنی، اگر طعم‌حلوای دنیایی را زیاد بچشد، بجای آنکه نفس مطمئن گردد، همچنان اماره باقی خواهد ماند[٦٦].

دراین جا، نباید فراموش‌کردکه قونیه، پیوسته، به علت حلوایش مشهور بوده‌است و یکی از داستانهای خواجه نصرالدین گواه است براینکه «در قونیه ترا می‌زنند تا به‌حلوا خوردنت وادارند». این گفتار آدمی را به‌یاد نکته‌ای از مثنوی می‌اندازد[٦٧]. دراینجا، مولوی کتك‌زدن کودك و حلوا خوراندن به اورا تقابل می‌دهد تا خرد جاوید را نشان دهد که خودرا در «قهر» بهتراز «لطف» متجلی می‌سازد[۳۸].

گر طپانچه می‌زنم من بر یتیم
ور دهد حلوا بدستش آن حلیم
این طپانچه خوشتر از حلوای او
ور شود غره به‌حلوا وای او

ن/٥/٦٣–١٦٦٢

مطبخ مولوی تنها دربرگیرندهٔ مواد شیرین نیست– نمك به‌صورت نشانه‌ای از استحالهٔ روحانی درمی‌آید[٦٨]: معشوق کان نمك[٦٩]، یا نمکدان[٧٠] است، و عاشق با بهره‌گیری از این نمك که در عین‌حال به‌معنای دلربایی و افسونگری هم هست، خود، دوست‌داشتنی‌تر و روحانی‌تر می‌شود[٧١]. این خیال که‌هرچه در معدن نمك افتد استحاله می‌شود و به‌این ترتیب پاك و صافی می‌گردد، نخست در داستانهای منظوم عطار دیده شد، و مولوی نیز این تصویر را به مناسبتهای گوناگون به‌کار برده است[٧٢]، ازآن‌جمله در توصیف پیامبر[ص] می‌گوید که: او از هرنمکی ملیح‌تر و نمکین‌تر است[٧٣]. درموارد بسیار، از

معشوق تقاضا می‌شود که قدری از نمك خودرا بر کباب دل یا جگر بریان عاشق بپاشد تا آنرا خوشمزه‌تر کند[۷۴].

مولوی که درستایش گرسنگی و غذای روحانی اشعار بسیاری گفته است، عقیده دارد که:

نان، معماریست حبس تن را
می، بارانیست باغ جان را[۷۵]

د/۱/۱۲٤/۱٤۲٥

باوجود هشدارهایش درقبال پرخوری که آدمی را به‌خواب وهواهای شهوانی وامی‌دارد[۷٦]، صور خیال نان و نان‌پختن در فهرست لغات او جای زیادی را گرفته است. دنیا مانند تنوری است که «درو نانهـای رنگارنـگ» پختـه می‌شود[۳۹]ـ آنکس که خود خباز را مشاهده کرده است، چه اهمیتی برای دنیا قایل است؟[۷۷] نان از بهر او بهانه‌ای بیش نیست؛ این خباز است که اورا به‌وجد آورده است[۷۸]. خداوندی که نان روزمره را عطا می‌کند، دراینجا خود را به‌صفت رزاق متجلی می‌سازد. آنان که به‌او عشق می‌ورزند نعمتهای اورا تنها وسیله‌ای می‌دانند برای افزودن بر شکرگزاری خود.

دل عاشق را می‌توان به تنور مانند کرد[۷۹]: اما او باید بیشتر به تنور پیرزن بصره مانند باشد (که بنابر قصص اسلامی سبب آغاز طوفان نوح شد) وبجای نان‌پختن تمامی دنیا را ازآب داغ عشق خود بپوشاند[۸۰] [٤۰].

عاشق مکلف است که به‌حد کمال برسد؛تا زمانیکه‌خام است،فایده‌ای به‌او نمی‌رسد. اما آنگاه که پخته شود ـ چه درآتش محنت و چه درهجران ـ او «رئیس و عزیزخوان»[٤۱]می‌شود[۸۱]. ولی همین فرد که زمانی همچون نان پخته عزت داشت، ممکن‌است خودرا «چو نان‌ریزه» بر خاك راه او، پراکنده و بی‌ارزش بیابد[۸۲][٤۲].

در آثار مولوی، نحوهٔ دیگری از خیالبندی نسبتاً یك شکل تصویر نان و نان‌پختن دیده می‌شود، که یك مورد آن توجه خاص مارا به‌خود جلب می‌کند، زیرا نمونهٔ جالبی از قدرت تخیل این عارف است[۸۳]: او عشق‌ورزی را

به خمیرگیری نانوا مانند می‌کند و این موضوع را به چنان روش سرگرم‌کننده‌ای توصیف می‌کند که دشوار است از آن چیزی جز لذت محض‌جنسی استنباط‌کرد ـ با این وجود، بدیهی است‌که ممکن است بعضی، این ابیات را به‌عمل خمیرگیری الهی و بدرفتاری ظاهری با دوستانش به‌خاطر وصال روحانی تفسیر کنند...

تمامی این صورخیال پیچیده ، به‌طورکاملا طبیعی، به‌این احساس منجر می‌شودکه آدمی پیوسته در مطبخی است[۸۴]که با او مثال یکی ازاجزای غذا رفتار می‌شود: مولوی ازمطبخ عشق سخن می‌گوید[۸۵] وهمچنان ازمطبخ خداوند که تنها غذاهای گرانبها چون من وسلواکه از مایده‌های بهشتی است، از آنجا بیرون می‌آید[۴۳]. از آنجا که سراسر آسمان مطبخ خداوند است و «اختران، مطبخیان» اویند [٤٤] و از آنجا که آب‌وآتش، پیوسته دراختیار او قراردارند، خداوند قادر است‌که هر آفریده‌ای را غذا بدهد. مولوی، در مشاهدات خود، به «مطبخی پرنور»[٤٥] پا می‌نهد،[۸۶] به‌مطبخی پر از عسل که «سلاطین کاسه‌لیسان ویند»[۸۷] [٤٦]. اما مخلوقات فانی مجاز نیستند که حتی یك ملاقه از آن را بچشند، زیرا دلها وجان‌های آنان کباب می‌شود[۸۸].

مولوی، تقریبا همه چیز را به مطبخ مانند می‌کند: جان[۸۹] دل[۹۰]، سر، شکم،[۹۱] وحتی خرد را که صوفیان بی‌نوا درآن مطبخ، «گرسنه [٤٧] می‌مانند[۹۲].

مولوی، با نقش‌آفرینی زیبایی به‌صنعت تقابل، یك‌بار دیگر اهمیت روزه گرفتن را، برای صوفیان راستین، به‌اوج می‌رساند:

چون حیات عاشقان از مطبخ تن تیره بود
پس مهیا کرد بهر مطبخ ایشان صیام[۹۳]

د/۳/۱۶۰۲/۱۶۷۶۲

روزه‌داری، مطبخ را خالی می‌سازد وآن راکاملا تمیزمی‌کند وبه‌آدمی اجازه می‌دهد که غذای روحانی را چنان بچشدکه به‌فرشتگان مانند شود، فرشتگانی که منحصرا از پرستش وعبادت قوت می‌گیرند[۹٤].

مولانا درحال چرخ‌زدن بر در دکان صلاح‌الدین زرکوب، از مجالس العشاق، نسخه‌ای خطی منسوب به سلطان حسین بایقرا، سدهٔ ۱۷/۱۱ یا اوایل سدهٔ ۱۸/۱۲ موزهٔ برلین

جلال‌الدین علاقه‌مند است که متنوع‌ترین موضوع‌ها را به‌دیگ یا پاتیل مانند سازد (کلمهٔ دیگ، بندرت به‌لفظ ترکی آن یعنی قزقان به‌کار برده می‌شود). این خیال، تصویر مناسبی برای دل آدمی است‌که از آتش عشق یا قهر الهی پیوسته در جوشش است ـ و وقتی‌که آب به‌جوش می‌آید، دیگ چگونه می‌تواند خاموش باشد؟ بنابراین، زبان را می‌توان کاملا به‌سر دیگ مانند ساخت که آنگاه که به‌حرکت در می‌آید، آدمی بوی نوع غذایی را که درون آن است استشمام می‌کند واز بخاری که از دیگ بر می‌آید «شیرینی را از سکباج ترش» باز می‌شناسد[۴۸]. آیا آن ضرب‌المثل گواهی نمی‌دهد که «آدمی مخفی است در زیر زبان»؟[۹۵][۴۹] جان‌مایهٔ دیگ دل، دراشعارمتصوفه بعد از مولوی، حتی اهمیت بیشتری پیداکرد ـ آنگاه‌که مولوی شکوه‌میکند که معشوق نباید از عاشق بخواهد که خاموش باشد، زیرا که این کار ناممکن است، صوفیان بعد ازو فریاد اناالحق حلاج را با صدای دیگ که آب درون آن هنوز در جوشش بود، ومانند بخار بی‌صدا هنوز تبخیر نشده بود، مانند کرده‌اند: بیان مشاهده‌های فردی تنها مرحله میانی طریق عرفان است[۹۶].

در اینجا می‌توانیم این بیت را هم جای دهیم:

تابو نبرد دماغ هر خام
بردیگ وفا نهیم سرپوش[۹۷]

۱۳۱۴۵/۱۲۴۱/۳/د

مولوی، جزئیات بارگذاشتن دیگ را،که با روشن کردن آتش توسط‌کبریت (یا قطعه‌ای گوگرد) به‌دست دوست آغاز می‌شود، توصیف می‌کند[۹۸] خود دیگ همواره سیاه است؛ این واقعیت، همانندیهای بسیاری را چون دل سیاه‌یا چهرهٔ سیاه [سیه‌دل،سیه‌رو] به‌معنای مردمان‌خوار ورسوا امکان‌پذیرمی‌سازد. اما اگر جنس دیگ از زر باشد این سیاهی ظاهری از ارزش او نمی‌کاهد[۹۹]

بازهم، درین باره ما صورخیال غیرمعمولی ونازیبایی را پیدا می‌کنیم: آدمی درحرکت مداوم خود در درون «دیگ دنیا» [۵۰] می‌تواند به‌کفگیرمانند شود[۱۰۰]، و «جان» مانند «کفچه به‌گرد دیگ دل» [۵۱] گردد

تا پر از حلوا شود[۱۰۱]. اما عاشق راستین نغمه‌سرایی می‌کند که:

خواهم که کفك خونین از دیگ جان برآرم
گفتار دو جهان‌را از یك دهان برآرم[۱۰۲]

د/۴/۱۶۹۱/۱۷۷۱۶

پیش از مولوی نیز، دیگ پر از خون، تصویر شناخته شده‌ای بوده است، مثلا برای عطار، و در شعرهای مولوی نیز مکرر آورده شده است[۱۰۳].

هنوز هم، بسیاری خیالبندی‌های دیگر که از مطبخ ولوازم خانگی مایه گرفته است در آثار مولوی دیده می‌شود:

پرویزن است عالم، ما همچو آرد در وی
گر بگذری تو صافی، ورنگذری سبوسی[۱۰۴]

د/۶/۲۹۳۹/۳۱۱۹۴

مطمئنا، همچنانکه بسیاری از مردم «در عشق نان‌وشوربا» رقص‌کنان‌اند[۵۲] قومی دگر نیز در عشق پاك رقصانند[۱۰۵] اما همه انواع غذاهای مطبوع که مولوی بارها در شعرهای خود از آنها نام‌برده است، برای او جالب توجه نیست:

من سرنخورم که سرگران است
پاچه نخورم که استخوان است
بریان نخورم که هم زیان است
من نور خورم که قوت جان است[۱۰۶]

د/۱/۳۷۲/۸۸–۳۹۸۷

او، در هرحال، می‌داند که چون کسی مست شود، نمی‌تواند خاموش بماند، و «چون نان به‌گرسنه رسد» [۵۳] نباید به‌او گفت که مخور[۱۰۷] مست شدن از عشق، یا در سطح پائین‌تر، مست شدن از منظرهٔ غذا بسیار برتر از آن است که در حساب رفتار معمولی وعادی درآید.

چنین برمی‌آید که در ابیاتی از یك غزل مولوی، که برسنگ‌گور او حك شده خیالبندی نان وشراب به‌صورتی بکار برده شده است که طرز سخن

عمر خیام ودیگر شاعرانی را،که مشخصا عارف هم نبوده‌اند، به‌یاد می‌آورد. مولوی در این شعرازنمونه تمامی آن شاعرانی پیروی می‌کندکه ادعا می‌کردند که مستی آنان ـ حقیقی یا مجازی ـ پس از گور هم دوام خواهد داشت:

زخاك من اگر گندم برآید
از آن گر نان پزی مستی فزاید
خمیر ونانبا دیوانه گردد
تنورش بیت مستانه سراید...[۱۰۸]

ن/۲/۶۸۲/۰۳ـ۷۱۰۲

اگر مولوی نمایه‌پردازی دیرینهٔ مستی معنوی را، که بهتر از هر نمایهٔدیگری قدرت پرسیطرهٔ حالت عارفانه را بیان می‌کند[۱۰۹]، بکار نبرده بود، براستی شگفت‌آور بود ـ حالتی،که آدمی، درآن حال به‌نحو عجیبی به‌درجات عالی‌تر هشیاری انتقال می‌یابد. او درنخستین ابیات مثنوی «نی» راکه براثر «آتش عشق» سخن می‌گوید، با «می»که از«جوشش عشق» [٥٤] به‌جوش‌آمده‌است، برابر می‌نهد[۱۱۰] دل را می‌توان به‌انگوری مانند دانست‌که سال‌ها اورا کوبند ودرهم فشارند تاآنکه شیرهٔ آن‌کشیده شود وشراب ساخته شود[۱۱۱]، زیرا، تنها درصورتی «وحدت» [٥٥] حاصل می‌شودکه پوست انگورها را جدا سازند: ازهزاران دانهٔ انگور یك شراب ظاهر می‌شود[۱۱۲].

در اشعار مولوی، به‌ابیاتی برمی‌خوریم که در آنها مستی معمولی در قالب صور خیال بسیار واقعی توصیف شده‌اند ـ مست، افتان وخیزان می‌رود، قی می‌کند[۱۱۳]، و مضحکهٔ دست کودکانی می‌گردد که از ذوق مستی او بی‌خبرند[۱۱٤]. اما:

آنکه تو مستش کنی وشیرگیر
گر ز مستی کژ رود عذرش‌پذیر[۱۱٥]

ن/۲/۳٤۳

شاعر از وصف تفریح‌آور ملاقات مست با محتسب استفاده می‌کند و آن را نقطهٔ آغاز تعالی از مستی خاکی به‌مستی روحانی قرار می‌دهد.

گفت او را محتسب: «هین آه‌کن»
مست هوهو کرد هنگام سخن
گفت: «گفتم آه‌کن هو می‌کنی»
گفت: «من شاد وتو از غم منحنی
آه از درد و غم وبیدادی است
هوی هوی می‌خوران از شادی است»
محتسب گفت: «این ندانم، خیزخیز
معرفت متراش و بگذار این ستیز»...[۱۱۶]

ن/۲/۹۵-۲۳۹۲

مولوی،غالبا، این‌وعدهٔ قرآن‌را که خداوند، دربهشت شراب‌پاك،شرابا‌طهورا، به مؤمنان هدیه خواهدکرد (سوره دهر ۲۱) برای توصیف شرابی بکارمی‌برد که به‌واسطهٔ نیروی سکرآورش، غم واندوه را ازدل‌آدمی بدرمی‌کند[۱۱۷]. این، شراب «لدن» است، شراب عشق بی‌واسطهٔ الهی‌است، که به‌هرتار مویی بینایی می‌بخشد[۵۶]. بنابراین، عارف می‌خواهد که محتسب، این نمونـهٔ شریعت هشیار[۱۱۸]، از شراب الهی که حلال است[۱۱۹] و بویش «جملهٔ اولیاء» (ابدال) را [۵۷] در میان مردم پدید وناپدید می‌سازد، بچشد[۱۲۰].

کوثر، چشمهٔ سرشار بهشتی از «شراب جان» لبالب‌می‌شود،درحالیکه «شراب تن» را از«جام ابتر» [۵۸] می‌دهند ـ ابترکسی‌است‌که زاد و رودی ندارد ـ این‌تعبیر، ظریف‌ترین کار بست سورهٔ کوثر است. زیرا پیامبر ازشراب روحانی الهام می‌گرفت ونه از شراب مادی که (دشمنش یعنی کسی‌که مقدر بود ابتر باشد) ازآن می‌نوشید. این بیت را [۵۹] می‌توان کلید ونشانی دانست برای تمثیل‌پردازی مولوی از شراب‌که در شاعری او تا این حد ممتازست[۱۲۱].

اعراض ظاهری مانند کوزهٔ شیشه‌ای‌اند[۱۲۲]؛ حسن باطن، شرابی است که، جوهرش هرگز دگرگون نمی‌شود،[۱۲۳] وعاشق رامست می‌کند. «بی‌فیض» شراب دوست [۶۰] عالم جز پیمانه‌ای تهی نیست[۱۲۴]. یك جرعه ازین شراب،که «خاك‌آمیز» بود [۶۱] عقل را از مجنون گرفت ـ پس، مستی ناب وناآلوده‌ای

که عاشق راستین از آن لذت می‌برد چه اندازه باید متعالی باشد[۱۲۵] وعاشق راستین آن‌کس‌است که‌مفتون معشوق خاکی نیست. مولوی می‌داند که تلالو پرتو ساقی است که آب انگور را به شراب زلال وگیرا مبدل می‌سازد،[۱۲۶] و پاسخ او به این تجربه مستی آور از ابیاتش فهمیده می‌شود[۱۲۷]. او این واقعه اعجاب‌انگیز را در یکی از زیباترین وموسیقایی‌ترین غزلیاتش توصیف کرده است، شعری که کیفیت سحرانگیز شراب عشق وساقی الهی را به‌روشنی باز تابیده است:

دیدم نگار خود را، می‌گشت گردخانه
برداشته ربابی، می‌زد یکی ترانه
بازخمهٔ چو آتش، می‌زد ترانهٔ خوش
مست و خراب و دلکش از بادهٔ مغانه
در پردهٔ عراقی، می‌زد به‌نام ساقی
مقصود باده بودش، ساقی بدش بهانه
ساقی ماه رویی، در دست او سبویی
از گوشه‌ای درآمد، بنهاد در میانه
پر کرده جام اول، زان باده مشعل
درآب، هیچ، دیدی، که آتش زندزبانه؟
برکف نهاده آن‌را، از بهر دلستان را
آنگه بکرد سجده، بوسید آستانه
بستد نگار از وی، اندر کشید آن می
شد شعله‌ها از آن می، بر روی او دوانه
می‌دید حسن خود را، می‌گفت چشم بد را
نی‌بود ونی بیاید، چون من در این زمانه[۱۲۸]

د/۵/۲۳۹۵

این غزلی است که تکرار وحدت معشوق، ساقی، شراب وموسیقی رابه‌صورت خیالبندیهای فراموش نشدنی، فاش می‌سازد وبهتر از هر توضیحی از افسون

جمال وعشق مستی آفرین شمس‌الدین سخن می‌گوید ونشان می‌دهدکه شراب عشق چگونه او را مغرورانه راه بر می‌شود تا حالات خویش را به‌صورت معشوق آشکار کند.

مولوی، احتمالا، با خمریهٔ ابن‌فارض[۱۲۹]، که‌قصیدهٔعربی عالمانه‌ایست آشنایی داشته است. آن عارف مصری، دراین قصیده شراب عشق رامی‌ستاید شرابی که، پیش از پیدایش انگور آفریده شده بود و او از آن شراب مست و از دست شد[٦٢]:

گر به مغرب بوی آن می از عدم یابد گشاد
مست گردند زاهدان اندر هری وطالقان...[۱۳۰]
د/٤/١٩٦٦/٢٠٧٤٢

این تصویر کلی، تعبیری شاعرانه است از آنچه در روز میثاق گذشت، روزی که جان، خطاب الهی‌الست بربکم؟ ـ آیا من پروردگار شما نیستم؟ـ راپذیرفت و با پاسخ «بلی» برآن شهادت داد (اعراف ۷۲) وهمچنانکه عارفان می‌گویند، از جام الست سرمست شد. شاعران عارف، این خیال را فراوان به‌کار برده‌اند، اما همانندی میان بعضی از ابیات مولوی وسخنان معاصر بزرگسال‌تر مصری اوچنان به‌هم نزدیك‌است‌که نمیتوان تأثیرمستقیم را منکرشد. شاعر، اولیاء را توصیف می‌کندکه، پیش از «خلقت انگورها»، شراب را نوشیده‌اند، و «شورها» کرده‌اند وبه‌چشم دل، «می را در دل انگور» و وجود را«در فنای محض» [٦٣] شهود کرده‌اند[۱۳۱] (اینها، ابیاتی است‌که، ششصد سال بعد، در یکی از موثرترین قصاید غالب، این شاعر هندی مسلمان، از آن تقلید شد)[۱۳۲]. ساقی روز الست یکی از چهره‌های همیشگی شعر مولوی است. حتی برتر از آن، هر آنکس که رویای این میثاق قدیم [روز الست] را مشاهده کند مست می‌گردد، اما ـ مهم آن است که ـ «در ره طاعات»[٦٤] چنان مست‌می‌شودکه واجبات دینی را، که خداوند برپشت او بارکرده است، با شادی، همچون شتری مست، می‌کشد[۱۳۳].

مولانا نه بندرت بلکه بارها به‌این حدیث اشاره می‌کند که خداوند

گل آدم را به‌چهل روز سرشت، و این سرشتن خمیر و تخمیر آن‌را [٦٥] با مستیی که همچنان درآدمی ساری است، پیوند می‌دهد ـ ابیاتی‌که به‌کاملترین صورت در اشعار حافظ بازگفته شده است[١٣٤].

بادهٔ عشق، شرابی است که اگر مردگان از آن نوشند، از گور برون جهند[١٣٥]، وعاشقان دریابند که جام بیش از یکی نیست ـ نزد آنان‌که ازاین شراب‌بنوشند دویی برجای نمی‌ماند[١٣٦]. مستی خاسته از شراب ازلی، مولوی را وامی‌دارد فریاد برآرد که :

چنان مستم، چنان مستم، من این دم
که حوا را بنشناسم ز آدم...[١٣٧]

د/٣/١٥٤٢/١٦١٩٥

این شراب قدیم است که دروجود همهٔ عاشقان دنیا سریان دارد ـ چه آن‌هفت نفر خفتگانی که بعد از گذشت سیصد ونه‌سال از خواب بیدار گشتند، خواه آن زنان مصری که وقتی درجمال یوسف خیره بودند دست‌های خویش را «شرحه شرحه»، کردند [٦٦] ویا جعفر طیار، قهرمان کارزارهای دوران صدر اسلام، همه مست آن می‌بوده‌اند[١٣٨]. این شراب، عاشقان راچنان ازخودبیخود ساخته و ارواح و فرشتگان را چنان مطهر کرده که «خم بادهٔ این جهان» را شکسته‌اند [٦٧] ـ جز معدودی کافران که نومیدند ـ[١٣٩] زیرا عاشقان‌راستین را دیگر به‌بادهٔ ظاهری نیازی نیست:

باده از ما مست شدنی ما ازو...[١٤٠]

[٦٨]

و اذا مرضت فهو یشفین (شعراء ، ٨٠)
(وهرگاه مریض شوم خداوند مرا شفا دهد.)

خیالبندی با امراض

آن خواجه را از نیمشب بیماریی پیدا شده‌است...

صفراش نی، سوداش نی، قولنج و استسقاش نی
زین واقعه در شهر ما هر گوشه‌ای صد عربده‌است...[۱]

[۱]

بیماری خواجهٔ بیچاره چیست؟ بیماری او، البته، بیماری عشق است و تنها پزشك حاذق می‌تواند اورا مداوا کند؛ این طبیب ماهر، معشوق است. مولوی، با وفاداری به شاعری و تصوف اسلامی، مجموعهٔ اصطلاحات پزشکی را نسبتاً زیاد بکار می‌برد؛ زیرا دانش صحیح این اصطلاحات به آموزش عمومی وابسته بوده است. همانگونه که شاعر در نخستین داستان مثنوی به‌طور کامل توصیف می‌کند، عشق است که پیوسته بصورت بیماری حقیقی از پرده بدر می‌افتد؛ عشق، بیماریی که:

زین مرض خوشتر نباشد صحتی...[۲]

[۲]

عاشقان از «بیمار» طبیب[۳]، یعنی، از چشمان خمار، بیمار گشته‌اند[۳]، و از آنجاکه هرعاشقی مایل به‌دیدار طبیب ازلی است، تنها یك راه وجود دارد: آدمی باید چنان بیمار شود که او به‌دیدن عاشق رنجور بیاید[٤].

این موضوع، که مولانا خود، ظاهراً، به‌علم‌طب اکتسابی‌ظاهری، اعتنای زیادی نداشته، از داستانی نسبتاً تفریحی، که سپهسالار نقل کرده است روشن می‌شود: شیخ [مولوی]، که مریدانش مریض بودند، دارو را خورد و از هر بابت خلاف آنچه پزشکان توصیه‌کرده بودند عمل‌کرد ـ پس ازفرودادن چند قرص مسهل [٤] به‌سماع پرداخت و به‌حمام داغ رفت و با این‌وجود کاملا احساس سلامت کرد[٥]. درهرحال، او به آن اندازه دربارهٔ ناخوشیهای واقعی و نشانه‌ها و مداوای آنها آگاهی داشت که آن دردها و رنجها را به‌صورت تشبیه واستعاره‌هایی برای تجربه‌های روحانی عالی‌تر بکاربرد.

بیماری، یکی از باصطلاح اسباب ثانوی مرگ است که خداوندآفرید تا نظر آدمیان را از عزرائیل، فرشته مرگ، که نخست از میراندن نوع‌بشر امتناع ورزیده بود، بگرداند. ولی خداوند اورا تسلی داد: او «تب و قولنج

و سرسام و سنان» را پدید آورد[۵] تا ذهن بشر را آنچنان مشغول دارد که خود فرشته، نامرئی باقی بماند[۶]. سودا وصفرا، بیماری زهرهٔ سیاه و زردآب، یعنی مزاج صفراوی وسوداوی ونتایج آنها نشانه‌های ظاهری عاشق‌اند. اگر آدمی خرمای بسیار زیاد بخورد، آن خرما بلغم می‌شود وتولید صفرا می‌کند[۷]. یکی از همانندی‌های دلخواه مولوی آن است که شکر برای کسانی که از صفرا یا تب در رنجند خطرناك است:

دشوار بود با کر طنبور نوازیدن
یا برسر صفرایی، رسم شکرافشانی[۸]

د/۵/۲۶۰۵/۲۷۶۱۷

کسانی که از صفرا رنج می‌برند مردمان فارغ از عشق‌اند که نمی‌توانند از شکر، یا حلوای وحدت بهره‌مند گردند، درحالی‌که صوفیان می‌توانند در خوردن حلوا زیاده‌روی کنند زیرا آنان درجستجوی صفاینه و نه‌صفرا[۹].

آن‌را که فریفتهٔ علایق دنیاوی است می‌توان به‌کسی مانند کرد که از کاستی‌گرفتن روبه‌موت است و از «بیماری دق»[۶]، همچون یخ آب می‌شود و، بااین‌حال، می‌پندارد که روز بروز روبه‌بهبود می‌رود[۱۰].

مولوی، درفهرست لغات خود، از استسقا بیش از همهٔ بیماری‌های دیگر نام می‌برد، زیرا، نشانه‌های این بیماری رامی‌توان به‌تشنگی‌سیری‌ناپذیر عاشق از آب حیات پیوند داد[۱۱]. این اندیشه که تشنگی عاشق هرگز سیری نمی‌پذیرد درمیان متصوفه رایج بوده و لااقل از بایزید بسطامی آغاز شده است و حتی نخستین ابیات مثنوی ازین تشنگی خیالی و علت فوق طبیعی، که هرگز نمی‌توان آن‌را فرو نشاند، سخن می‌گوید[۱۲].

از خاك، بیشتر دل‌وجانهای آتشین
مستسقیانه کوزه‌گرفته که آب!آب![۱۳]

د/۱/۳۰۸/۳۳۷۷

بدن ورم‌کردهٔ مستسقی، حتی، به‌طبلی مانند می‌شود که پیوسته تقاضای آب بیشتر را تکرار می‌کند؛ تصویری که شاید از خاقانی گرفته شده باشد[۱۴].

همانند استسقا، ولی غالباً کمتراز آن، از «جوع الکلب»[۱۵]، یا «جوع البقر»[۱۶]، نام برده می‌شود[۷] که مردم را بهر نان که از نانوایی جان می‌آید گرسنه می‌کند یا آنان را به‌چراگاه زندگی جاویدان (بقا) می‌کشاند تا درآنجا مانند گاوی‌که هرگز سیر نمی‌شود بچرند:[۱۷] این هردو تصویر، اشتیاق عاشق را، بشکلی نسبتاً خشن، بیان می‌کنند.

بیقراری ناشی از قولنج که آدمی را چنان بی‌تاب‌می‌سازد که ازمقام صبر بزیر می‌افتد[۱۸] و دندان‌درد[۱۹]، هردو به‌یك‌اندازه، برای تمثیل سودمند می‌افتند و این درد دندان، درصورتی‌که باد سبب آن شده باشد، با حرارت و اعتقاد راسخ معالجه می‌شود[۲۰]؛ ولی اگر کرم در دندان درافتاده است باید آن‌را بدر کشید، درست همانگونه که صفات رذیله را باید ریشه‌کن ساخت تا سبب درد بیشتری برای روح نشوند[۲۱].

راههای تشخیص بیماری متفاوت است: با بوییدن نفس بیمار می‌توان پی‌برد که او چه خورده است، و مولوی بی‌درنگ [برای اثبات این نظر] داستانی مشهور را، از فرهنگ عامیانه در اشعار غنایی خویش می‌گنجاند:

رفت مردی به‌طبیبی به‌گلهٔ درد شکم
گفت اورا: «تو چه‌خوردی که برسته‌است زحیر؟
بیشتر رنج که آید همه از فعل گلوست»
گفت: «من سوخته نان خوردم از پست فطیر
گفت: «سنقر برو آن کحل عزیزی به من آر»
گفت: «دردشکم و کحل! خه، ای شیخ‌کبیر»
گفت: «تا چشم تو مرسوخته را بشناسد
تا ننوشی تو دگر سوخته، ای نیم ضریر»...[۲۲]
د/۳/۱۰۹۰/۷٤-۱۱٤۷۱

در این داستان، طبیب مانند مرشدی روحانی رفتار می‌کند که چشمان دنیابینان را، که نمی‌توانند صلاح نفس خویشتن را تشخیص دهند، می‌گشاید. سرمه را برای شفای چشمان به‌کار می‌بردند، و بنابر اشارات مولوی، بهترین جنس

سرمه را از اصفهان می‌آوردند[۲۳].

سرمه را از خردکردن مروارید در هاون تهیه می‌کردند. از اینرو، روزهای حیات را می‌توان به چنین هاونی مانندکردکه گوهرهای گرانبها در آن ساییده می‌شود تا جان را بینایی بخشد[۲۴]، و این امر، مولوی را، به‌این نتیجه می‌کشاند که برای آنکه داروی مفیدی بدست آید، شکسته‌شدن شرط اولیه است[۲۵]. رایج‌ترین روش تشخیص بیماری آزمایش قاروره است[۲۶]، و مولوی، با اشاره به آیهٔ نور قرآن (سورهٔ نور، ۳۵)، به‌زبانی نسبتاً صریح می‌گوید:

آن زجاجی کو ندارد نورجان
بول و قاروره است قندیلش مخوان[۲۷]

ن/۵/۲۸۷۹

طبیبان‌که دراشعار پارسی ازآنان تعبیر به معشوق می‌شود، همانگونه‌که در نخستین داستان مثنوی جزء بجزء توصیف شده‌است، اکثراً با گرفتن نبض، این روش کلاسیك فاش ساختن امراض نهانی و بیماریهای دل، به بیماری نهانی دل پی می‌برند[۲۸]. وشاعر می‌تواند مریدان خود را پند دهدکه، در زندگی روحانی خویش نیز، همین رویه را به‌کار بندند:

بگیر نبض دل و دین خود، ببین چونی؟
نگاه‌کن تو به قارورهٔ عمل یکبار[۲۹]

د/۳/۱۱۳٤/۱۱۹۹۱

آدمی، از راه آزمایش کردن اندیشه‌های خویش و با بررسی نتیجهٔ تمایلات دینی خود می‌تواند به‌آنچه در ایمانش نادرست است پی‌ببرد.

غالباً، بیماری‌ها را با رگ‌زدن معالجه می‌کردند، و مولوی، آنان را که آرزومند کشته‌شدن در راه عشق‌اند در تصویری که تا اندازه‌ای غریب است چنین مشاهده می‌کند:

سوی کشنده آید کشته چنانکه زود
خون از بدن به شیشهٔ حجام می‌رود...[۳۰]

د/۲/۸٦٥/۹۰۵۸

درموارد بسیار، درهم‌آمیخته‌ای از «شهد وسرکه» [۸] به مریض‌داده می‌شود؛ این دارویی است که برای «بیماری جگر» مناسب است[۳۱]؛ این دارو، درنظر مولوی، تمثیلی است از اولیاء و پیامبران، که شهد و سرکه روحانی دروجود آنان چنان درهم آمیخته است که می‌توانند با جوهر ذاتی خویش بیماری جان را شفا بخشند[۳۲]. اما:

چون زعلت وارهیدی ای رهین
سرکه را بگذار و میخور انگبین[۳۳]

ن/۱/۳٦٦٤

آشنایی تدریجی با دنیای روحانی به خیالی مشابه توصیف می‌شود:

بعضی هستند که از ضعف طاقت انگبین ندارند تا بواسطهٔ طعامی مثل زردبرنج و حلوا و غیره توانند خوردن تا قوت گرفتن تا به‌جایی رسد که عسل را بی‌واسطه می‌خورد...

فیه، ۱۹٦

هر دلی تاب بهره‌مندشدن بی‌واسطه از حلاوتی را که اولیاء هدیه می‌کنند ندارد[۳٤]. از افیون یا تریاك، همانند شراب، بصورت ماده‌ای سکرآور نام‌برده می‌شود که به بیماران داده می‌شد تا دردشان را آرام کند[۳۵].

صفات دنیاوی را باید مثل آب‌دهان تف‌کرد ویا چون قی بیرون انداخت:

تو خون تکبر ار نریزی
خون جوش کند، خناق خیزد[۳٦]

۷۳۱٦/۷۰۲/۲/د

و چون، این خون باید که پاك شود، مولوی، یا معشوق، برای آنان که غذای «گندیده»[۳۷] خورده‌اند، یا «شیر دیو» نوشیده‌اند[۳۸] و می‌خواهند استفراغ‌کنند، خدمات خودرا عرضه می‌دارد: او به‌آنها دارو می‌دهد اما برحذرشان می‌دارد که مبادا «دیگر وحل‌خواری»کنند[۹]. بنابراین، جان، حتی به‌جبر هم که شده، ناگزیر است که از لذایذ گندیدهٔ دنیاوی صرفنظر

کند. حتی، «غم‌خوردن» را می‌توان «استفراغ» خواند[۱۰] که سرانجام جان را به‌شادی رهنمون می‌شود[۳۹]. بسیار وقتها، معشوق به‌صورت طبیب ازلی «وقدیم»[٤٠][۱۱]، نه جالینوس ثانی، بلکه برتر از جالینوس، ویا به جالینوس و ابوعلی‌سینا که به‌صورت یك فرد واحد درآمده باشند، توصیف می‌شود[٤١]. او طبیبی است خردمند و بغدادی[٤٢]، و بیماریهایی را شفا می‌دهد که حتی جالینوس از آن بی‌خبر است[٤٣]. او با دم مسیحایی خود به بیمار جان می‌بخشد، و خود، داروی جان است:

صد افسنتین و داروهای نافع
تویی جان را چو من رنجور باشم[٤٤]

د/۳/۱۵۱۳/۱۵۹۲٤

چون، او برای نشان دادن «رحمت» خویش دهان خودرا برگشاید، سوی جمله دلهای کسانی که بیمار اویند «مفرح»[۱۲]، که دل‌را آرام می‌بخشد، می‌فرستد[٤٥]. اما خوی او درمقام طبیب لازم می‌آورد که گاهی نیز داروهای تلخ را تجویزکند که عاشق، بدون تردید، آن‌را می‌خورد، زیرا که سخت به خرد او اعتقاد دارد: هرآنچه آن طبیب کند فی‌نفسه نیکوست[٤٦].

به‌این سبب است که مولوی صفت طبیب را برای خدا به‌کار می‌برد تا این چیستان را حل کند که خداوند به نیك‌وبد، هردو، قادر است، اما تنها نیکی را تأیید می‌کند:

> از بهر آنکه او می‌خواهد که طب خودرا ظاهر سازد، و تا مردم بیمار نباشند نمی‌تواند حذاقت طبابت خود را ظاهر کند، می‌خواهد که مردم بیمار باشند. اما به بیمار بودن مردم راضی نیست، وگرنه به‌آنان دارو نمی‌داد وآنان را معالجه نمی‌کرد[۱۳]...[٤٧]

و لباسهم فیها حریر (حج، ۲۳)
(و تن به جامهٔ حریر بیارایند.)

بافتن و دوختن

یکی از ابیات دلخواه من در شعرهای غنایی مولوی بیتی است، که درآن، معشوق را توصیف می‌کند که:

اطلس و دیباج بافد عاشق از خون جگر
تا کشد در پای معشوق اطلس و دیباج را ـ[1]
د/۱/۱۳۳/۱۵۳۰

و نظیر این بیت، ولو با صناعات شعری کمتر، در جای دیگر از اشعار او بیشمار است. ازجمله، اشك خونین، غالباً، به‌اطلس سرخ مواج[2] مانند می‌شود (اطلس «ساتن» معمولا با «قرمز درخشان» مترادف است). دل‌زدنهای‌عاشق، حرکت مداوم دستگاه بافندگی را بیاد او می‌آورد، که اگر معشوق اورا مدد کند، جامه‌ای از اندیشه و آرزو می‌بافد[3] زیرا، اگر دوست درکارگاه بافندگی حاضر نباشد: «والله نه پود ماند، و الله نه تار ماند»[4][۱]. اما، اگر دوست با آن درآمیزد: یك تار شود جامه، یك خشت شود قصری[5][۲]
این‌که مولوی اشارات مربوط به بافتن و دوختن را نسبتاً زیاد به‌کار می‌برد امری طبیعی است. درجایی چون آناطولی مرکزی، که از دیرباز به‌سبب قالیهای پشمین رنگارنگش و به‌خاطر دیباها و ابریشم که از سراسر دنیای اسلام وارد می‌شد، شهرت داشته، اینگونه صور خیال، بسیار به آسانی، خود را بر شاعر عرضه می‌کرده است. افزون براین تشبیه و استعاره از بافتن و جامه به‌کهن‌ترین دوران تعبیرات دینی باز می‌گردد و تقریباً نزد همهٔ ادیان خاور نزدیك باستان، ازجمله یهودیت و مسیحیت متداول بوده است[6].
یونانیان باستان نیز این صور خیال را به کار می‌بردند؛ آنان آسمان پرستاره را به‌صورت جامهٔ سراسر زینت‌شدهٔ خدایان مشاهده می‌کردند، درست

همانگونه که زبورنویسان عبری نور را جامهٔ الهی می‌دانستند (زبور ۱۰۴) و همانگونه که مسیحیت، مریم را در جامهٔ آبی آسمانی ستاره‌دوزی شده تصور می‌کند... شاعران متقدم ایران خیالبندی بافتن و جامهٔ بافته‌شده را با مانند کردن گلها، بیابان، ابرها و آب به جامهٔ ابریشمین گرانبها، به اوج رسانیدند[۷] قصیدهٔ «با کاروان حلهٔ» فرخی، که طی‌آن جریان شعر «بافتن» را با مهارت، توصیف می‌کند فراموش‌شدنی نیست[۸]. مولوی، با اقتباس از یك نقش مشهور باستانی، صور مربوط به بافتن و جامه دوختن را، برای نمایاندن جنبه‌های بسیار زندگی عارفانه، بکار می‌برد. او، شوخی‌کنان، به مردم هشدار می‌دهد که فریب این ردای بلند ازرق‌فام گردون را، که در این لباس خویش را زاهدی سخت‌کوش وانمود می‌کند، نخورند، «که اندر زیر ایزاری ندارد...»[۹][۳].

از وجود ظاهری آدمی چه معنایی برمی‌خیزد؟ هیچ؛ شایسته آن است که آدمی به امکانات نهفته در پوست بنگرد، زیرا:

که اطلسهاست اندر برگ توتی[۱۰][٤]

جلال‌الدین، ابریشم شوشتری[۱۱] (یاسوسی)[۱۲] را می‌شناسد[٥] و ازگرانبهاترین اطلس سخن می‌گوید که آنرا پیش خیاط می‌نهند تا ابریشمش را بیازماید[۱۳]. «اطلس‌بخت»[۱٤] را به طراز، زینت می‌دهد، زیرا کتیبه‌های طرازی، نامها و عناوین شاهانه را درخود دارد و ازاینرو، آن پارچهٔ بافته‌شده را مجلل می‌سازد[٦]. عاشق، «برلباس آدم، بهترین طراز» است[۱٥][۷]؛ بدین‌سبب، مولوی، مقتدای نماز جماعت را به طراز گلدوزی‌شدهٔ شگفت‌انگیزی مانند می‌کند که ابریشم را با ارزش‌تر می‌سازد[۱٦]، و نخستین نظاره در «طرازخلعت» دوست، هزار جامهٔ «درد و دریغ و غم» را [۸] پاره پاره می‌کند[۱۷].

صفات ظاهری والا و پست آدمی مانند پارچهٔ بافته‌اند. شاعر از «لباس‌جسم»، که دون‌ترین جامه است[۹]، سخن‌می‌گوید[۱۸]؛ اما، زمانی دیگر چنین می‌اندیشد که چار عنصر درست مانند جامه‌اند و اثر حقیقی آفریدگار را در خود بدن انسان[۱۰] می‌توان مشاهده کرد[۱۹]. مولوی از «قباهای

صفتهای مقدس»[۱۱] سخن می‌گوید که «آدم» برتن کرد و دوباره از آن «عاری» شد[۲۰]ـ این صور خیال نزد دیگر شاعران مسلمان و غیرمسلمان نیز آشنا بوده است. هرآنچه که آدمی انجام می‌دهد، درنظر مولوی لباسی می‌شود ـ می‌توانیم افسانهٔ کهن هندی پادشاه و سپاه را بیاد آوریم که، در آن، هر فعل پادشاه سبب تکمیل قبای بلند گدا می‌شود[۲۱]. صورت ظاهر را از اندیشه‌های نیك می‌بافند[۲۲]، گویی که، سرانجام، حله‌ای بافته‌شده از «تاروپود طاعت» [۱۲] برآدمی پوشانیده می‌شود[۲۳]، یعنی، لباسی را بر او می‌پوشانند که خود بوسیلهٔ اعمالش آن‌را بافته است. مولوی، گاهی، «جامهٔ صبر»[۱۳] می‌پوشد، در آن دم که عشق به‌دل او قدم می‌نهد آن جامه پاره پاره می‌شود[۲۴]. جامه، چیزی «دیگر» است؛ حجابی است‌که برهنگی مطلق لازم برای آخرین وصال عاشق و معشوق را می‌پوشاند.

باتو برهنه خوشترم، جامهٔ تن برون‌کنم
تا که کنار لطف تو، جان مرا قبا بود.[۲۵]

د/۲/۵۵۱/۵۸۵۲

زیرا:

گفت: «لبسش گر زشعر و ششتر است
اعتناق بی‌حجابش، خوشتر است[۲۶]

ن/۶/۴۶۱۸

مولوی این خیالبندی‌را به‌صورت ترکیبی جالب به‌کارمی‌برد: خداوند «اسما» را به‌آدم آموخت، بدین‌معنا که صفات اشیاء را «ازبهر غیرت» به‌او آموخت، ازاینرو، «پرده‌های اجزا» را ببافت، و حال آنکه خداوند «جامع‌کل»[۱۴] اشیاء است[۲۷]. هر اسمی، حقیقتی را درخود پوشیده دارد، و در آن حقیقت شریك است، همچنانکه جامه در خصایل درونی صاحبش سهیم است، ولی‌بااین حال، آن حقیقت را از دید اغیار مستور می‌دارد. عشق، این جامه را می‌درد (همانگونه که، غالباً، به‌هنگام سماع روحانی که صوفیان قبای بلند خویش را پاره پاره می‌کردند، به‌واقع، چنین بود)، و اما عقل می‌کوشد تا آن جامه

را «بخیه» زند ـ و در آن زمان که معشوق، دل‌ها را می‌دوزد، یعنی درجایی که معشوق «دل‌دوزی» می‌کند[۱۵] کوشش عقل، کاری بیهوده است...[۲۸]

بنابرین، اندیشه و سخن جامه‌ایست، که آدمی باید از خود دور سازد «لباس حرف» را [۱۶] باید بدرد[۲۹]. انسانها، سخنها را می‌بافند یا به‌رشته درمی‌آورند: بعدها، شاعران هندی ـ مسلمان، ذکر گفتن، یعنی یادآوری اسماء الهی را، که بدان وسیله، دل، همچون گرانبهاترین نخ تابیده‌شده، لطیف می‌شود، به‌دوك ریسی مانند کرده‌اند[۳۰]. اما، «لباس فکرت‌واندیشه»[۳۱]، و خرقه‌ای که عقل دوخته است[۳۲]، پیش‌روی خورشید که همه چیز را چنان می‌سوزد که دیگر نیازی به تاروپود نیست[۱۷]، جمله هیچند[۳۳]. آنگاه،عاشق، قبا، خلعت بلندی را می‌پوشد که خورشید، خود، آنرا به او می‌بخشد؛ یعنی که او از ذات خاص خورشید بهره برخواهد گرفت (زیرا معنای اصلی جامه عطاکردن به‌کسی آن بود که قسمتی از نیروی روحانی یعنی برکت، خودرا به او ببخشد).

خورشید، برای آنان که از وجود ظاهری خویش اعراض کنند و، بافقر و برهنگی مطلق، پیش‌روی او بایستند تا از نور طلایی خاص خود برآنان جامه بپوشاند، دیبای زر می‌بافد[۳۴].

در زمینهٔ شعائر دینی، برگونه‌های زرد مسلمان روزه‌دار، که پیش ازین، قرمز چون اطلس بود، خلعت ـ که روزه‌بخشیده ـ پوشانده می‌شود[۳۵]. عاشق، «قبای سعادت»[۳۶]، که از «گنجینهٔ رحمت»[۳۷]، برگرفته می‌شود[۱۸] برتن خواهد کرد. مولوی، «نفس مطمئنه» را (فجر، ۲۷) فرا می‌خواند که، به‌جای پلاس کهنهٔ خود، این قبای اطلس حقیقت الهی را برتن کند[۳۸]؛[۱۹]زیرا که اطلس و اکسون (اطلس قرمز و سیاه از جنس اعلی) که عشق، ازپیش، درین نشأه به آدمی عطا می‌کند گرانبهاتر از ابریشم و مخمل سبز است که به پرهیزگاران در بهشت وعده داده شده است[۳۹]. نور خورشید که بر برهنگان جامهٔ زرین می‌بخشد قادر است که همه‌چیز را مبدل سازد ـ همانگونه که مولوی در تقلیدش از قصیدهٔ رودکی دربارهٔ آب[جوی] مولیان[۲۰]می‌گوید،

به‌لطف قدرت او، صخره و خار مانند ابریشم چینی (پرنیان) نرم و لطیف می‌شود[۴۰]؛ تقابل خار با حریر و ابریشم، در اشعار مولوی فراوان به کار برده شده است[۴۱]. درواقع، او مشاهده می‌کند که، در بهار، تمامی طبیعت، خلعت برتن می‌کنند، خلعتی که آن‌را «حاجت تاروپود»[۲۱] نیست[۴۲]، زیرا این خلعت را سلطان قادر مطلق عطا می‌کند[۴۳] و اوست که به هر خاری «خلعت گل»[۲۲] می‌بخشد[۴۴]. یا جز این: بهار، خیاطیست که از دیبای سبز لباسهای دل‌انگیز می‌دوزد[۴۵]، یا آنها را از «دکان غیب»[۲۳] پیش روی می‌آورد[۴۶]؛ یکی از شاهکارهای او «لباس لاله» است[۲۴] که «گریبانش» به رنگ خورشید و «دامانش» به‌رنگ «شام» است[۴۷].

اما شاعر، شاید به‌مزاح، خطاب به معشوقش، در فصل پاییز چنین خطاب می‌کند:

صنما ببین خزان را، بنگر برهنگان را!
زشراب همچو اطلس به برهنگان قبا ده![۴۸]

د/۵/۲۳۷۶/۲۵۱۱۹

ستایشگری از بافنده و خیاطِ عَجَب که بر«معدوم ، خلعتی ازهستی» [۲۵] عطا می‌کند[۴۹]، و ماه را بر پیراهن شام «نقش و طراز»[۲۶] می‌کند[۵۰]، پیوسته بروجود مولانا مستولی است. او می‌تواند خطاب آفریدگار را بشنود که اورا از فیض شگفت‌آور خود آگاه می‌سازد:

صد اطلس و اکسون نهم در پیش کرم پیله‌ای![۵۱][۲۷]

و همانگونه که مولوی در یکی از غزلهای خود دربارهٔ ریسندگی می‌گوید، آفریدگار می‌تواند پنبه را به‌صورت ابریشم لطیف درآورد[۵۲]، همچنانکه می‌تواند «لباس قهر»[۲۸] درپوشد و باز آن‌را به‌لباس مرشد مبدل گرداند[۵۳].

مسلم است که «خیاط روزگار به بالای هیچ مرد»[۲۹] هرگزپیراهنی نمی‌دوزد که آنرا به‌قبا مبدل نکند[۵۴]، و مولوی این خیالبندی را، در داستان مشهوری که از ادبیات عرب گرفته شده است، به‌اوج می‌رساند؛ این داستان از خیاطی حکایت می‌کند که از روی زرنگی قسمت زیادی از پارچهٔ مشتری

خود را دزدید. قهرمان داستان‌او، سرباز ترك تهی‌مغزیست‌که اطلس‌استانبولی زیبایی را به‌نزد آن خیاط می‌برد و گول حیله‌های پست این خیاط روزگار را، که اطلس حیات را به‌مقراض ماهها می‌برد، می‌خورد... و هرچند که او به‌عقل خویش اعتماد و اتکا داشته باشد، اما دربرابر این نیرنگها، که بی‌خبری او نیز آن را تقویت می‌کند، مانند هر نوعی از انواع بشر، درمانده و ناتوان است[۵۵].

گاه‌گاه، آدمی درشگفت می‌شود که معنای این بریدن و دوختن، که خیاط غیب بدان‌وسیله می‌تواند، در چشم برهم‌زدنی، آدمی پرهیزگار را «کافر» کند و بددینی را «زاهد» گرداند، چیست[۵۶]. اما در اینجا «پای» استدلال «چوبین» است[۳۰]:

> مثلا، جامهٔ نابریده، خواهی که آن‌را قبا یا جبه برند، عقل ترا پیش درزی آورد. عقل تا این ساعت نیك بود، که جامه را به‌درزی آورد. اکنون، این ساعت، عقل را طلاق باید دادن و پیش‌درزی تصرف خودرا ترك باید کردن...[۵۷]
>
> فیه، ۱۱۲

شاعر، راه خویش به‌سوی این خیاط اسرارآمیز را در غزلی توصیف می‌کند:

روم به حجرهٔ خیاط عاشقان فردا
من دراز قبا با هزار گز سودا
ببردت زیزید و بدوزدت برزید
بدین یکی کندت جفت وزان‌دگر عذرا
بدان یکیت بدوزد که دل نهی همه عمر
زهی بریشم و بخیه زهی ید بیضا
چو دل تمام نهادی زهجر بشکافد
به‌زخم نادره مقراض اهبطوا منها[۵۸](س۲/۳۸)

د/۱/۲۱۶/۲۷-۲۴۲۴

منظور از این ابیات آن است که: آدمی در دست این خیاط جاویدان، مانند

پاره‌ای ابریشم است که اورا با «رشتهٔ عشق یکتا» و بی‌پایان[۳۱] چنان بخیه می‌زند که سوزن، هراندازه هم که حرکتش به‌سبب پاره‌های جدا از هم ایجاد درد کند، سرانجام پاره‌های منفرد را وصال دل‌انگیز می‌بخشد[۵۹]. آدمی، همچنین می‌تواند به «لعبتی» [۳۲] مانند شودکه خداوندگار، با مهارت، براو نقش زردوزی شده زده است[۶۰].

سرانجام، عاشق دست خیاط بزرگ را درهمه‌جا می‌شناسد:

این پردهٔ نیلی را بادیست که جنباند
این باد هوایی نی، بادی که خدا داند
خرقهٔ غم و شادی را دانی که که می‌دوزد؟
وین خرقه زدوزنده خودرا چه جدا داند؟[۶۱]

د/۲/۶۱۶/۵۵،۶۴۵۴

کیست که درینجا به یاد ابیات ویلیام بلیك[۳۳] نیفتد:

به‌هم خوش‌بافته شادی و غم را
زبهر جامهٔ جان الهی...[۳٤]

آدمی باید که خودرا بطور کامل به‌دست این خداوندگار بزرگ بسپارد ولباس اندیشه، اراده، سخن و خودرایی را پاره کند. رای و جد وجهد خود اورا می‌توان به‌تار بیدوام و بیهودهٔ عنکبوت مانند کرد:

چو عنکبوت ز دود لعاب اندیشه
دگر مباف که پوسیده پودوتار بود
برو تو بازده اندیشه را بدو که بداد
به‌شه نگر نه به اندیشه کآن نثار بود
چو تو نگویی، گفت تو گفت او باشد
چو تو نبافی بافنده کردگار بود[۶۲]

د/۲/۹۲۲/۱۲–۹۷۱۰

دلداری حیرت‌انگیزی است: شاهکار بافنده‌ای که آگاه است، که ساختهٔ نهایی، در پایان زمان، چگونه به‌نظر خواهد آمد جایگزین تار عنکبوت اندیشه‌ها و پیشه‌های انسان، خواهد شد.

ن و القلم و مایسطرون (قلم ، ۱)
(قسم به نون، وقسم به قلم وآنچه خواهد نگاشت.)

خطاطی الهی

فون هامر پورگشتال در مرور بر مثنوی، به‌سال ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م، به‌هنگام بحث دربارهٔ بیت ۳۱۱ دفتر پنجم خاطرنشان می‌سازد که:

> جلال‌الدین رومی در بحبوحهٔ شور و ذوق عرفانی خویش کژسلیقگی درانتخاب کلمه را بزرگ می‌شمارد ـ بازی با حروف را ارج می‌نهد. گوش، چشم، ابرو و علائم صورت را به‌حروف تشبیه‌می‌کند تا شکل‌آنها انسان‌را به‌زیبایی‌شان رهنمون شود...[۱][۱]

جای شگفت است که تنها همین بیت کوچك[۲]، یعنی بیتی که مولوی همانندی‌های سنتی حروف مختلف با اعضای سر آدمی را در آن بکار برده، خشم هامر را علیه «بدذوقی» شاعر برانگیخته است. حال آنکه هامر به آسانی می‌توانست دهها نمونه از این‌خیالبندی را در«مثنوی» وحتی بیش‌از آن‌را در دیوان بیابد[۲].

مولوی صرفاً به‌آن سنت اسلامی وفادار است که طی آن درسراسر اعصار حروف الفبا برای همانندی اشیاء بشری و الهی بکار برده شده است. او با اسامی خطاطان استاد، نظیر ابن‌بواب[۳] نیز بازی می‌کند[۳]، یا «جسم» خمیدهٔ عاشق را همچون طغرای سرآغاز «منشور عشق»[٤] می‌بیند[٤]؛ شب‌های دراز، برای معشوقی، که رفته رفته در آرزومندیش کمال می‌یابد به مرکب مانند می‌شود[٥].

جلال‌الدین، به‌طورکلی دربارهٔ حروف منفرد از تعبیرات بجا مانده از گذشتگان پیروی می‌کند: الف، خط مستقیمی که معرف حرف مد دار آ است، یا درابتدای کلمه، بصورت مصوت درمی‌آید، پیوسته، قامت‌کشیدهٔ

معشوق را نمایش داده است، و در همان زمان، هم به‌علت شکل خود که هیچ تغییری را قبول نمی‌کند و هم به سبب ارزش عددی خود، یعنی یك، رمز خیالی مطلوبی برای یکتایی و وحدانیت الهی دانسته می‌شد[۶]. مولوی به این اندیشهٔ صوفیانه اشاره می‌کند که الف به‌سبب شباهتش به وحدانیت خداوند، تنها حرف راست نماست.

گه راست مانند الف، گه کژ چو حرف مختلف
یك لحظه پخته می‌شوی، یك لحظه خامت می‌کنم[۷]
۱۴۵۸۴/۱۳۷۷/۳/د

مراد از «حرف مختلف» در بیت بالا، حروفی است که، بنابر حکایات و روایات متصوفه، کژرو بوده و بنابراین شکل زیبای اصلی خودرا از دست داده‌اند. الف، حرف مستقیم است، و به‌کسانی مانند است که در محضر الهی لبیك‌گویان‌اند[۸]. به‌شکرانهٔ «فرد» بودن و راست‌نمایی خود است که الف درصدر الفبا جای گرفته است؛و عاشق‌که با این نمونه حرف برابری‌می‌جوید، با متصف‌شدن به صفات الهی، او نیز، درصدر سطر قرار خواهد گرفت[۹]: زیرا الف، دربرابر ذات خداوند، برهنه از همه تعینات و عریان از اوصاف و مانند است به‌آن صوفی که به‌مقام فنا رسیده باشد[۱۰].

الف، به‌شکرانهٔ ویژگیهای خاص دستوری خود، استعاره از عاشقی است که در ذات خداوند فنا می‌یابد؛ ـ وقتی که می‌نویسی «بسم»، الف درمیانهٔ «ب» و «س» ناپیدا می‌شود، و، هم هست است و هم نیست است، و آن‌را به‌کسی می‌توان مانند کرد که در اسماء الهی فنا می‌یابد، کسی که کلام الهی «ما رمیت اذ رمیت»[۵] شامل حال او می‌شود[۱۱]، یعنی آنکس، که‌فعلش فانی درفعل حق می‌گردد و آنچه را که او می‌کند، منحصراً فعل حق است.

اگرچه نه به‌این فراوانی، اما تعبیرات دیگری هم از الف امکان‌پذیر است. پیوند الف با «میم دلتنگ»[۶] کلمه ام=مادر یا جوهر اصلی را به مولوی ارائه می‌دهد و موجب می‌شود که او دربارهٔ معانی این جوهرها به ژرفکاویهای مفصل بپردازد[۱۲]. او مشاهده می‌کند که الف، وقتی در تلفظ و

بعداز حروفی خاص، با لام حرف تعریف[۱۳] اتحاد پیدا می‌کند، نهان می‌شود، چونانکه وقتی خورشید طلوع می‌کند «ظلم و ظلمتها»[۷] نهان می‌شود[۱٤]

ابهام استعاره‌هایی که مولوی به‌کار می‌برد از مقایسهٔ ابیاتی که او دربارهٔ حرف الف سروده است نمایان می‌شود: یکبار، او به خوانندهٔ اشعارش پند می‌دهد که: «الف می‌باش، فرد و راست بنشین»[۱۵][۸]، حال آنکه، دربیتی دیگر به‌او می‌گوید که نه الف‌باش، که خودسراست و نه «ب:ی دوسر» باش[۹]، بلکه، جیم‌باش–[۱٦] این حرف، معمولا، در تمثیل‌پردازی عارفانه از اهمیت و امتیاز خاصی برخوردار نیست، مگر آنکه به‌صورت تمثیل گوش آورده‌شود، یا آنچنانکه، در «دیوان شمس» به‌کار رفته‌است به «جمال» یا «جام»[۱۰] اسناد داده شود[۱۷]. آدمی به‌یاد آن بیتی می‌افتد که، در آن،شاعر از «دونیم»شدن ماه به‌دست پیامبر سخن می‌راند[۱۱] و می‌گوید که، قامت همچون الف، مانند جیم شد[۱۸]. مراد از این سخن آن است که: قدرت عشق، که در بیت قبلی بواسطهٔ وجود پیامبر ظهور پیدا کرد، حتی در حروف هم تغییراتی به‌وجود می‌آورد: دال خمیده قامت، به‌نیروی عشق، می‌تواند الف مستقیم گردد، درست همانگونه که دیو اگر گرفتار عشق آید می‌تواند فرشته شود: درهرحال، الف شریف هم، «بی‌عشق»[۱۲] مبدل به دال خمیده قامت می‌گردد[۱۹].

مولوی، بطورکلی، به‌آن اندازه که اکثر شاعران صوفی بعداز او کرده‌اند، در تمثیل‌پردازی از الف افراط نمی‌کند ـ اگرچه مولوی دراین‌باره سخن می‌گوید که آدمی به‌محض تمام‌کردن مکتب لازم است که الفبا را کنار بگذارد، اما جهل عالمانه را بندرت می‌ستاید ـ جهل عالمانه یعنی شناختن حرف واحد الف و حذف تمامی حروف الفبا ـ یعنی‌که معرفت به‌خدا، به‌یگانه و به‌معشوق، بسنده است.

حرف د، خمیده‌پشت و متواضع[۲۰]، در تجنیسی ماهرانه، با دل پیوند می‌یابد[۲۱]. اما مولوی، دراکثر موارد، آن‌را به‌شیوه‌ای که سخت باب طبع سنایی و دیگر شاعران پیش‌از او بوده است، به‌کار می‌برد، یعنی صنعت‌پیوند

اولین حرف کلمه با معنای همان کلمه. شاعر، درتجنیسی پرمعنا، می‌تواند بگوید که آنکس که در دعا روبسوی خدا می‌آورد، باید همچون حرف «د»، که حرف اول کلمهٔ دعاست، خمیده‌پشت شود[۲۲]. خوانندگان غربی، یقیناً، ترکیب حرف سین را، که معمولا به‌علت شکل و اسم خود با دندانها پیوند می‌یابد تحسین نمی‌کنند[۱۳]ـ همچنین است «یاسین» (س ۳۶) که عاشق بیچاره، آنگاه که به دندانهای معشوق خود می‌اندیشد[۲۳]، آن حرف را به‌یاد می‌آورد [۱٤]؛ زیرا سورهٔ یس برای مردن یا مرده تلاوت می‌شود. ازاینرو، این ترکیب، که نزد شاعران دیگر نیز ناآشنا نیست، به‌قدرت پرسیطرهٔ معشوق اشاره می‌کند، که وقتی دهانش را می‌گشاید که با عاشق سخن گوید ویا براو لبخند زند، تقریباً اورا می‌کشد...

حرف کاف، که بندرت در زبان شعر به‌کار برده شده است، نزد مولوی، بصورت نمایه‌ای برای بیان «تنگ‌دلی»[۲٤] یا فقدان «فطنت»[۱۵] درمی‌آید[۲۵]: شایان توجه است که شاعر درین قرینه از کاف کوفی، یعنی آن ك که به‌سبك کوفی نوشته می‌شود سخن می‌گوید؛ درواقع، این حرف، عموماً با سه خط افقی نمایش داده می‌شود که تقریباً هیچ فضایی درآن باقی‌نمی‌ماند. اصولا، کاف کوفی در خیالبندیهای شاعرانهٔ شاعران متقدمی به‌کار برده شده است[۲٦] که با نمونه‌هایی از خط‌کوفی،که درسدهٔ ششم/دوازدهم از میان رفت، هنوز آشنایی داشته‌اند.

در جاهای دیگر، دل بینوا و تنگ با حرف خمیده و دونیم لام‌ـالف پیوند می‌یابد. اما، بطور معمول، با میم، که، حلقهٔ‌کوچك و دهان‌تنگی دارد، مانند می‌شود (و معمولا برای نمودن دهان کوچك معشوق بکار می‌رود):

دل، همچو دل میمك، قد، همچو قد دالك‌ـ[۲۷][۱٦]

این مصراع وصف‌الحال عاشق است که در زیر بار محنتها شکسته شده است. حرف نون، «ن»، مولوی را چونان دیگر شاعران عارف به‌سورهٔ ٦۸، نون والقلم، رهنمون می‌شود؛ ن، وقسم به‌قلم؛ زیرا همانگونه که او در بیتی زیبا می‌گوید.

گر چو نونی در رکوع و چون قلم اندر سجود
پس تو چون «نون‌وقلم» پیوند با «مایسطرون»[۲۸]
د/۴/۱۹۴۸/۲۰۵۶۸

یعنی، اگر آدمی در پرستش و عبادت مدام خداوند مستغرق گردد، وسیله‌ای می‌شود، چون قلم، که خودرا چنان، به‌طور مطلق، تسلیم دست پروردگار می‌کند که خداوند کلمات الهی را بدان واسطه می‌نویسد. افسون‌کننده‌ترین خیال در صور شعری مولوی حرف «ه» است که در حروف کلمهٔ الله کاملا درخور تفکر و تأمل است:

ز هر دو عالم پهلوی خود تهی کردم
چو «ه»:ی نشسته به‌پهلوی لام اللهم...[۲۹]
د/۴/۱۷۲۸/۱۸۱۰۶

حروف‌رمزی‌سرآغاز بیست‌ونه‌سورهٔ قرآن[۱۷] برای‌بسیاری‌ازعارفان‌موضوع اندیشه و تأمل بوده است؛ مولوی نیز، قطعه‌های متعددی از مثنوی را به‌این حروف رمزی اختصاص داده است[۳۰]. او، دراین حروف، قدرت خالقهٔ حق را مشاهده می‌کند که می‌توان آنها را به‌عصای موسی مانند کرد ـ عصایی که نیروهای ناشناخته در او بود. در غزلیات مولوی، حتی می‌توان به مواردی دست یافت که، افزون بر حدیث قدسی مقبول عموم که، من احمد بی‌میمم‌یعنی که احدم، یگانه‌ام، او با نام محمد[ص] ماهرانه بازی کرده است[۳۱].

همانگونه که در هنگام سخن از حرف «د» گفتیم، مولوی دوست می‌دارد که با نخستین حرف معنادار یك کلمه بازی کند: قاف قربت، که از زمان سنایی به‌این سوی مشهور شده است، در شعرهای او نیز دیده می‌شود: قاف هم نمایش‌دهندهٔ نخستین حرف کلمهٔ قرب به‌معنای نزدیکی است و هم‌نام رشته کوه عالمگیر قاف، که مولوی برای بیان نزدیك تقرب ممکن به‌خداوند از آن استفاده می‌کند.

وگر پرواز عشق تو در این عالم نمی‌گنجد
به‌سوی قاف قربت پر که سیمرغی و عنقایی[۳۲]
د/۵/۲۴۹۹/۲۶۴۳۸

در ترکیبهایی مشابه، از کاف کفر (بدون هیچ معنای ژرف‌تر)[۳۳]، و عین عطا نام می‌برد، که عین، نخستین حرف کلمهٔ عطا و یا مراد از آن، کرم محض و ذات کرم است، که سرانجام، «همهٔ حاجتها عین عطا»[۱۸] خواهد شد[۳۴].

مولوی، بازی دلخواه دیگری از سنایی را نیز پی می‌گیرد که‌عبارت است از یك‌یك شماری حروف منفصل یك کلمه و سپس توضیح‌دادن به‌اینکه خواننده نمی‌تواند ازین حروف برهنه و قشری به‌حقیقت دست یابد. آیا کسی هرگز از گاف و لام، گل چیده است؟[۳۵][۱۹] و در غزلی پرشور خطاب به معشوق می‌گوید:

بهرجا که روم بی‌تو یکی حرفیم بی‌معنی
چو «ه:»ی دو چشم بگشادم، چو شین در عشق بنشستم
چو من «ه:»یم، چو من «شین»م چرا گم‌کرده‌ام هش‌را؟
که هش ترکیب می‌خواهد، من از ترکیب بگسستم[۳۶]
د/۳/۱٤۱۸/۰۷–۱۵۰۰٦

شاعرکه به جمعیت مطلق رسیده است دنیای ترکیبات و مرکبات را رها ساخته است.

مشهورترین نمونهٔ این نوع استدلال در حروف ك+ن نهفته است که کلمهٔ «کن» به‌معنای «باش» را تشکیل می‌دهند؛ کلمه‌ای که خدا بدان‌وسیله دنیا را آفرید. عاشق، مهجور از وطن اصلی خویش، آه می‌کشد که:

مرا پرسی که چونی؟ بین‌که چونم
خرابم، بیخودم، مست‌جنونم
مرا از کاف ونون آورد در دام
ازآن هیبت دوتا چون کاف ونونم[۳۷]
د/۳/۱۵۲۰/۹٤–۱۵۹۹۳

مراد آن است که او اتحاد قدیم خودرا از دست داده است و در دنیای‌دوگانهٔ جسم و روح، در آرزوی وصال نخستین به‌سر می‌برد. شاعر در بیتی دلکش خطاب به‌معشوق خویش می‌گوید:

تو قاف قندی و من لام لب تلخ
زقاف و لام ما قل می‌توان کرد[۳۸]

۷۱۱۸/۶۸٤/۲/ه

قل، خطاب الهی است که در قرآن فراوان تکرار می‌شود: لبان معشوق چنان شیرین و تواناست که، در زمان وصال با لبان تلخ عاشق می‌تواند پیامی الهی را منتقل سازد...

مولوی، به‌همین منوال، کلمهٔ شکر[۳۹]، نام رستم[٤۰]، عشق[٤۱]، مؤمن[٤۲]، و ربنا[٤۳]، را در کنار یکدیگر می‌گذارد و، با کلمهٔ بت، بازی می‌کند[٤٤]. او حتی در تجنیس ظریفی به‌سن خود اشاره می‌کند: او می‌خواهد که این تن را رها کند، زیرا:

که عمرم شد به شصت و من چو سین وشین درین شستم–[٤٥]
[۲۰]

زندگی، توری است بافته‌شده از حروف برای نگهداری ماهیی که نمی‌تواند بگریزد.

جناس دلخواه شاعران پارسی، یعنی پیوند خط به معنای سطر،نوشته و نامه با خط به‌معنای کرك صورت (بر گونه‌های معشوق جوان) تقریباً هرگز در شعرهای مولوی نیامده است[٤٦]؛ شایان توجه است که این نوع همانندی، درنظر مولوی، تنها، ماترکی از میراث سنت شاعری است، و نه تصویری جاندار یا تمثیلی پرمعنا.

الفبا، ابجد وحطی، را که بخشی از دروس هر کودك مکتبی است، بایدکه کاملان، که از سماع و عشق مستند، ترك گویند[٤۷]. زیرا «در مکتب درویشان» [۲۱] این الفبا را تدریس نمی‌کنند[٤۸]. حتی مشتری، دبیر فلکی، قلم خودرا از مستی شکسته است، و همانگونه که شاعر با تأکید بیان می‌کند، دیگر بر لوح آسمانی خویش، ابجد و هوز[۲۲] نمی‌نویسد[٤۹].

حروف جز نشانه‌های ظاهری نیستند و به‌حقیقت نمی‌رسند، ــ آن مردان کور که می‌کوشیدند تا احساس خودرا از فیل بیان کنند، برحسب

بخشی از بدن حیوان که دستشان لمس کرده بود، عده‌ای آن‌را چون الف و، عده‌ای چون دال توصیف کردند[۵۰].

مولوی، پس‌از آنکه شمس‌الدین برای نخستین‌بار ناپدید شد، چند نامه برای او نوشت و شکوه‌های عاشق براینکه هرگز پاسخی به‌او نمی‌رسد شعرهای اورا پر کرد[۵۱]. مانند ساختن اشکهای خود به‌حروفی که برصفحهٔ زرد با مرکب قرمز نوشته شده است، یقیناً از ابداعات مولوی نیست. این تصویر، که بیانگر حالت عاشق است، بسیار کهن‌تر است[۵۲]. آنگاه که معشوق، منشوری دربارهٔ هجران، بنویسد، طغرا، خون می‌گرید[۵۳] (زیرا سرلوحهٔ‌منشور را، گاهی، بامرکب رنگین خطاطی می‌کردند). شاعر، سرانجام درمی‌یابد که:

چو نامه نویسم سوی دوستان
بود کاغذ و خامه و محبر او...[۵۴]

د/۵/۲۲۵۱/۲۳۸۵۷

محنتهای هجران، دیگر وجود ندارد: همه چیز به‌معشوق مبدل گشته است.

دستخط بر کاغذ، تمثیلی می‌شود از آثار بشری یا الهی: مورچهٔ کوچك، زیبایی چون گل حروف را تمجید می‌کند تا آنکه، رفته‌رفته، بر او مکشوف می‌شود که آن حروف خودبخود ویا بوسیله دست و بازو بوجود نیامده‌اند، بلکه قوهٔ دماغی بشر سبب پیدایش آنها شده است[۵۵]. دل صافی صوفی به‌کاغذ سفیدی مانند می‌شودکه «آثار قدم» [۲۳]، برآن نوشته شده است[۵۶] ـ زیرا که خداوند تنها بر «کاغذ اسپید نابنوشته»[۲۴] می‌تواند رقم زند[۵۷]. همینطور، چهره عاشق نشان از نکته‌های عشق دارد، که تنها عاشقان می‌توانند آن‌را برخوانند[۵۸]. اما، همانندی‌خطوط چهره با سرنوشت، یعنی‌آنچه که برپیشانی آدمی نوشته‌اند درشعرهای مولوی دیده نمی‌شود.

دل آدمی مانند کاغذ است؛ اما به آن‌قلم که به‌دست حق حرکت می‌کند نیز مانند است. حدیث مشهور که: [دل] بنی‌آدم میان انگشتان رحمان قرار دارد و آنگونه که دلخواه اوست آن‌را می‌گرداند[۲۵] نقطهٔ آغازخوبی برای شعرهای متعددی است که دربارهٔ متابعت بشر از جنبشهای انگشت

خداوند سروده می‌شود[۵۹].

دلم همچون قلم آمد در انگشتان دلداری
که امشب می‌نویسد زی، نویسد باز فردا ری
قلم را هم تراشد او، رقاع و نسخ و غیرآن
قلم گوید که: «تسلیمم تو دانی من کیم، باری»[۶۰]
د/۵/۲۵۳۰/۲۵–۲۶۸۲٤

همانندسازی به قلم، شاعر را توانایی می‌دهد، که اشارات مربوط به رنج عاشق را در شعرهای خود بگنجاند: معشوق، سر قلم را آنگونه که لازمهٔ درست نوشتن است می‌تراشد[۶۱]، و عاشق، مانند قلم، با سروزبان بریده، سر را پامی‌کند و می‌دود[۶۲]. او، آنگاه، سر خود را «برخط امرش» می‌نهد[۲۶]، یا «بی‌سر» بر کاغذ می‌رقصد[۶۳] (بی‌شك اشاره به سرنوشت حلاج است).

خداوند، خطاط بزرگ است– و«کروفر قلم به‌قدر حرمت‌کاتب»[۲۷] است–[۶٤]؛ افراد بشر به‌اندازهٔ اختلاف میان «الف» تا «ی» مختلفند[۶۵]:خداوند می‌تواند هر آنچه را که ارادهٔ اوست بیافریند؛ می‌تواند که حروف را به هم متصل سازد یا باز ازهم جدا کند[۶۶] (همانگونه که قلمش می‌تواند گاه پلنگ نقش‌کند و گاهی موش)[۶۷] – اما، همانگونه که یکی از نویسندگان عارف پارسی یك‌سده بعداز مولوی از این حالت تعبیر به «حقیقت‌مداد» می‌کند، همه آن حروف مآلا به «وحدت حقیقی»[۲۸] که مطلقاً قبول تجزیه‌نمی‌کند و بسیط است، باز خواهند گشت[۶۸].

ترکیب منحصر بفردی که احتمالا ساختهٔ مولوی است اما بسیاری از شاعران بعدازاو آن‌را تقلید کرده‌اند، پیوند قلم نی با «نی» دست معشوق است: قلم، کلمات و نقوش شگرف را رقم می‌زند، و نفس خداوند به آنها جان می‌بخشد، «سرنای» نغمه می‌سراید و «عقل مسکین» را[۲۹] رنجه می‌دارد[۶۹]. این‌هردو،توخالی و «شکم‌تهی»[۳۰] هستند (زیرا اگر اینچنین نبودند نمی‌توانستند اسرار عشق را حکایت کنند)[۷۰]؛ این هردو به‌لطف نفس دوست مملو از شیرینی می‌شوند (ارتباط با نی‌شکر ازینجاست). و همانگونه

که شاعران بعداز مولوی، این خیالبندی را، با اشاره به نخستین ابیات مثنوی، ادامه دادند، این هردو «نی» می‌توانند آتش عشق را در جهان افکنند.

عاشق می‌داند که «نقش شمس‌الدین به دفترهای عشق‌اندر ازل‌مسطور بود»[۷۱]،[۳۱]، واگرچه او «دارالکتب» کاملی از «حاجات» خود[۳۲] دارد تا که معشوق بخواند[۷۲]، لوح دلش را از همه حروف الفبا می‌زداید ـ آنکس که همهٔ هوش‌وحواس خودرا بر «نقطهٔ‌خال» معشوق[۳۳] متمرکز ساخته است باید که حروف آفرینش، یعنی «ك» + «ن» را نیز بشوید[۷۳]. زیرا، برای آنان که به‌وصال رسیده‌اند، حروف مانند خارند[۷٤]. شکوه «لوح پیشانی ساقی»[۳٤] چنان عارف را مست می‌سازد که قلم را می‌شکند[۷۵]، و هر قلم، آنجا که به‌کلمهٔ عشق می‌رسد ناگزیر «شکاف»[۳۵]برمی‌دارد...[۷٦]

انما الحیوة الدنیا لعب (سورهٔ محمد، ۳٦)
(زندگانی دنیا بجز بازیچه نیست.)

سرگرمیهای بزرگان

شاعران پارسی، پیوسته، به‌صور خیال گرفته شده از سرگرمیهای حکمرانان علاقه‌مند بوده‌اند. ازآنجا که شعر پارسی، اصولا، بازندگی‌دربار پیوند داشته است، شاعران پارسی ناگزیر بوده‌اند از اینکه خودرا به‌قدر کفایت به‌دانش اصطلاحات شطرنج، نرد و دیگر بازیها، که اعیان و بزرگان، زیاد به‌آن می‌پرداختند مجهز سازند. عارفان، این صور خیال را با اشتیاق اقتباس کردند ـ آیا تمامی عرصهٔ حیات بازی بزرگی نیست که، درآن عرصه، معشوق الهی با آفریدگان خویش بازی می‌کند؟

بسیاری از عارفان، «نقش خیال را»[۱] به‌معنای نمونه‌ای عالی از زندگی به‌کار برده‌اند. درهرحال، مولوی از نمونهٔ عطار یا ابن‌فارض متابعت می‌کند ولی، بی‌آنکه همچون پیشینیان خود، وحتی برتر از آن، بی‌آنکه

همچون عارفان پس‌از خود، وارد توصیف جزئیات بشود، یك یا دوبار از پرده و عروسك خیمه شب‌بازی نام می‌برد[۱]. ازسوی دیگر،اشارات مقتبس‌ازشطرنج و چوگان در اشعار غنایی او فراوان است: اما همانندی‌های گرفته شده از نرد به‌این فراوانی نیست. بازی نرد تصویر زیبایی از دنیا ووضعیت گرفتاری آدمی را ارائه می‌دهد؛ منظور، ششدر است، یعنی بی‌چاره‌ترین حالت، در بازی نرد ـ دنیا که از جهات ششگانه ساخته شده‌است به مکعب بسته‌ای مانند می‌شود و دلها و جانهای نوع بشر را در «حبس» نگاه می‌دارد، گویی که آدمی، براستی، در «ششدره‌ای»[۲] افتاده است[۲]. اما هنوز امیدواری‌هست:

درها اگر بسته شود زین خانقاه ششدری
آن ماه‌رو از لامکان سردرکند در روزنم ـ[۳]

د/۳/۱۳۸۳/۱۴۶۳۴

معشوق الهی قادر است که در دیوار حادثات رخنه‌کند و عاشق را در بازی زندگی خویش به‌موقعیت سعادتمندتری برساند. معشوق خورشیدوش، نیز، خود بازیگرست: آنگاه که او به «طاس چرخ مهره درافکند»[۳] ستارگان جمله مات خواهند شد[۴]ـ آنگاه که خورشید پدیدار گردد، جز او هرآنچه درآسمان و زمین است پیش چشم عاشق محومی‌گردد.آن او «مهرهٔمهر» [۴] یا مهرهٔ خورشید است[۵]. افزون براشارات پراکنده به ششدر، و خلاصی ازاین موقعیت، مولوی، پس‌از آنکه سراسر شب را با معشوق خویش بازی کرده است، تمامی ابیات غزلی دل‌انگیز را به‌این حالت خیالی اختصاص می‌دهد: این، نرد دل بود که باخته شد و رخسار عاشق را زرد کرد...[۶]

در اشعار مولوی، شطرنج، از اهمیت بیشتری برخوردار است. اگر تنها به‌ترکیب استادانهٔ خاقانی از اصطلاحات ششگانهٔ بازی شطرنج در یك‌بیت از قصیدهٔ مدائن او بیاندیشیم درمی‌یابیم که این خیالبندی، از ازمنهٔ دراز به این‌سوی، نهایت اوج خودرا یافته است. شرح این رجحان را نه‌تنها در علاقهٔ پارسیان به‌این بازی، بلکه حتی برتر از آن، درایهامی که استفاده ازاصطلاحات شطرنج در مضامین مختلف می‌تواند بیافریند، به‌آسانی می‌توان بیان کرد.

از جمله، کلمهٔ پارسی «رخ» به‌معنای گونه و «شهمات» به‌معنای «شاه مرد»، دقیقاً حالتی است که عاشق آرزویش را دارد. رخسار تابناك معشوق می‌تواند به‌آسانی موجب شود که دل «مات» گردد:

چو رخ شا ه‌بدیدی برو از خانه چو بیدق
رخ خورشید چو دیدی هله گم‌شو چو ستاره[۷]
د/۵/۲۳۷۲/۲۵۰۷۹

بر نطع پیاده‌استم، من اسب نمی‌خواهم
من مات توام ای شه، رخ بر رخ من برنه[۸]
د/۵/۲۳۳۰/۲۴۶۶۴

دگرگونیهایی که حرکت شاه شطرنج در ارزیابی مهره‌ها پیش می‌آورد، نشانهٔ تغییر و تبدیلات روحانی است:

چون که شه بنمود رخ را اسب شد همراه پیل.
عقل مسکین گشت مات و جان، میان‌بردومات[۹]
د/۱/۳۸۶/۴۱۱۳

مولوی خودرا به شاه مانند می‌کند:

گرچه شاهیم برای تو، چو رخ راست‌رویم
تا برین نطع زفرزین تو فرزانه‌شویم[۱۰]
د/۴/۱۶۴۹/۱۷۲۷۳

حرکت فرزین شطرنج، به‌علت تشابه، با «فرزانه» پیوند می‌یابد[۱۱] ویا در جای دیگر به‌صفت مهره‌ای که «کژرو» است[۵] سرزنش می‌شود[۱۲].

هدف مولوی، از تمامی صورخیال که از بازی شطرنج گرفته همیشه یکی است: به‌لطف رخ شاه، مات‌شدن و به‌لطف درخشندگی معشوق الهی، فناشدن. مولانا یکی از غزلیات بلند خودرا به شطرنج اختصاص داده که تمام آن پر است از اشارات عارفانه که شایستهٔ تجزیه و تحلیل‌موبه‌موست[۱۳]. به‌طور کلی می‌توان گفت که در زمانهای اخیر، بعضی از عارفان به بازی شطرنج و نظایر آن می‌پرداخته‌اند. آنان اینگونه بازیها را نمونهٔ زندگی و سیر وسلوك

روحانی می‌دانسته‌اند. نصیر عندلیب دهلوی در سدهٔ دوازدهم/هجدهم کتاب کاملی دربارهٔ شطرنج روحانی تصنیف کرد تا منازل، دامها، و وسایل پیشرفت در سلوك را به‌شاگردانش بیاموزد[۱٤]، دراویش نعمت اللهی ایران، نیز، هنوز هم از بازی مشابهی استفاده می‌کنند. مولوی، یقیناً به خیال ابداع چنین بازیهایی نبوده[۱۵]، ولی می‌دانسته که خیالبندی شطرنج با مقاصد وی بسیار تناسب دارد.

شطرنج ندیده‌ایم و ماتیم
یك جرعه نخورده‌ایم و مستیم...[۱٦]
۱٦٤۷٥/۱٥٦۹/۳/د

صور خیال اخذشده از شطرنج، حرکت مهره‌ها و پیشرفت مدام آنها را دربرمی‌گیرد، و ازاینرو، به سفری منظم و منتظم در طریق عرفانی ارتباط می‌یابد تا آن لحظه که مهره مقهور شهمات می‌گردد. یکی‌دیگراز سرگرمیهای دلخواه بزرگان به شاعر فرصت می‌دهد تا خودرا کاملا درمانده و تسلیم‌رحمت معشوق خویش نشان دهد؛ این بازی چوگان است. مولوی این بازی، را در فیه‌مافیه توصیف می‌کند و اسرار رقص و ساز و آواز عارفانه را، که مثل بازی چوگان، اسطرلاب محض جنبش باطن و نیتی معین در آن نهفته است، شرح دهد:

شاهان در میدان با چوگان بازی می‌کنند تا به‌اهل شهر که نمی‌توانند در کارزار و در جنگ حاضر شوند نمایشی از حمله‌آوری مبارزان به محاصره‌کنندگان خود و بریدن سر دشمنان خود و آن را همچون گوی میدان بازی به این سوی و آن‌سوی غلطانیدن و جبهه‌بندی و جنگ و گریز آنان را نشان دهند. این بازی میدان همچون اسطرلابی است برای امر خطیر جنگیدن. برهمین منوال، نمازخواندن و ساز و آواز روحانی نیز برای اهل الله همین حال را دارد که به‌نظارگیان نشان می‌دهد که با اوامر و نواهی خداوندی

خاص خود چگونه درنهان موافقت دارند...[۱۷][٦].

صور خیال گرفته شده از بازی چوگان را، نخستین‌بار مدیحه‌سرایان بکار بردند تا سرسپردگی و اتکای مطلق خودرا به حامیان خویش نشان دهند (ازاینرو است که گوته در یادداشتها و مقالات دیوان شرق و غرب خود در این‌باره به زبان انکار داوری کرده است)[۱۸][۷] و حال آنکه عارفان، گوی چوگان را نمونهٔ کامل عاشق دانسته‌اند که بدون دخالت دست‌وپا به‌حلقهٔ چوگان دوست درمی‌غلطد[۱۹]. این چوگان، معمولا، در مضامین اشعاردرباری و سروده‌های تغزلی معادل «زلف خم‌اندرخم» معشوق بوده است[۸].مولوی این ترکیب را نسبتاً کمتر به‌کار می‌برد؛ درنظر مولوی، تسلیم مطلق به‌معشوق مافوق همه است:

ما گوی سرگردان تو، اندر خم چوگان تو
گه خوانیش سوی طرب، گه رانیش سوی بلا[۲۰] د/۱/۲۸/۳٦۱

«گوی دل»[۹] هرگز در صحرا از نظر نهان نمی‌گردد[۲۱]؛ اگرچه رنج می‌کشد، اما براثر انفاس سوارکار در حلقهٔ چوگان می‌رقصد و با این عمل، «سابق میدان»[۱۰] و منظورنظر هر بازی‌کن سوارکار می‌شود[۲۲]. گوی، تمام این محنتها را با شادی تحمل می‌کند، زیرا نظر سوارکار با اوست ـ تا چنین است، گوی از حرکات چوبدست او پیروی می‌کند[۲۳]، و در «میدان حیرت»[۱۱] دوان است[۲٤]. عاشق، در زیر کوبه‌های محنت که دست معشوق را در آن احساس می‌کند، بی‌پا و بی‌سر، با شادمانی می‌رقصد، و یقین می‌داند که چشمان دوست براو دوخته است و می‌داند که به‌کجایش می‌راند.

خیالبندی سربریدهٔ غلطان برشن، معمولا کسانی را که مطالعهٔ مولوی را با نخستین شعر از گزیده‌های نیکلسن از دیوان شمس[۲٥] آغاز می‌کنند دفعتاً شگفت‌زده می‌سازد. این تصویر، تنها بخشی ازین میدان وسیع‌خیالبندی چوگان است، که چنین عالی، تسلیم عاشقانهٔ عارف را به‌تمامی انفاسی که از جانب معشوق، می‌وزد بیان می‌کند؛ معشوق، یعنی، همان شهسواری که اسب جان را رام کرده است و به‌منزلهٔ مظهر تجلیات حق عمل می‌کند.

ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من کل مثل (زمر، ۲۷)
(وما دراین قرآن برای هدایت مردم هرگونه مثلهای روشن آوردیم.)

خیالبندی قرآنی

قرآن دیبایی دورویه است؛ بعضی ازین‌روی بهره می‌یابند و بعضی ازآن‌روی، وهردو راست است؛ چون حق تعالی می‌خواهد که هردو قوم از او مستفید شوند...[۱]

فیه، ۱٦٥

براستی که، آثار مولوی را می‌توان تا حد بسیار زیادی برمبنای قرآن شرح کرد.

معنی قرآن ز قرآن پرس‌وبس
وزکسی که آتش‌زده‌ست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست
تا که عین روح او قرآن شده است
روغنی کو شد فدای گل بکل
خواه روغن بوی کن خواهی تو گل[۲]

ن/٥/۳۰-۳۱۲۸

شاعر عارف ما، درمقام یك مسلمان شایستهٔ سدهٔ هفتم/سیزدهم به‌طورکامل و از صمیم دل به‌سنن اسلامی پای‌بند است، و اگر اوکلمات وجملات‌بیشماری را از قرآن در اشعار خود گنجانیده یا در شعرهای خود، چه در غزلیات و چه در مثنوی، اشارات فراوان به این کتاب مقدس دارد، جای شگفت نیست؛ او کلام قرآن را گاهی به‌همان صورت عربی آیات، وگاهی به‌صورت‌برگردان پارسی آن به‌کار می‌برد. نه اینست که فرزندش سلطان ولد گواهی می‌دهدکه:

شعر اولیاء الله همه تفسیر است و اسرارقرآن، زیراکه ایشان از خود نیست گشته‌اند و به‌خدا قائمند.[۳]

سپه، ۷۱

گویی که او درست همان ابیات مولوی را شرح و بسط داده است؟

مولانا به همان مرتبه که در بحثهای مربوط به مسایل الهی از قرآن استفاده می‌کند در اشعار عاشقانهٔ محض نیز از آن سود می‌برد. بررسی دقیق آثار او، یقیناً اشارات قرآنی بیشتری را از آنچه که می‌توان از طریق‌فهرستها کشف‌کرد و یا از خواندن سطحی مثنوی به آنها پی‌برد، دراختیار ما قرار می‌دهد. حتی یك تعبیر عربی ساده که خوانندهٔ معمولی به‌سادگی از آن درمی‌گذرد ممکن است معنای جمله‌ای کامل از قرآن را به یاد ما آورد. مولوی، درسرودن غزلی کامل که مصراع دوم هر بیت آن مستند به کلامی از قرآن است و آن‌را درنهایت ابتکار و استادی ازکار درآورده و با احادیث نبوی ترکیب کرده است، کمترین مشکلی ندارد[۴].

جلال‌الدین به هیچ‌روی تردید نداشته که قرآن وحی مطلق و نهایی الهی است.

گرچه قرآن از لب پیغمبر است
هرکه گوید حق نگفت او کافر است[۵]

ن/۴/۲۱۲۲

اما بندرت اتفاق می‌افتد که او دربارهٔ مسایل الهی، ازقبیل آیات منسوخ ابراز عقیده کند[۱].

هر شریعت را که او منسوخ کرد
اوگیا برد و عوض آورد ورد[۶]

ن/۱/۳۸۶۰

مولوی، مانند هر عارف و شاعر، آیه‌های دلخواه خودرا از قرآن برمی‌گیرد و به‌استثنای آیات دیگر، آنها را در اشعار خود می‌گنجاند. اما حتی آن جملات قرآنی را که بندرت در اشعار شاعران دیگر نقل شده است می‌توان درابیات مولوی پیدا کرد. بدیهی است که آیهٔ نور (نور، ۳۵)، اشارات به میثاق ازلی (اعراف، ۱۷۲) و آیاتی که به‌صفات شگفت‌آور پیامبران اشاره می‌کند، و به‌همین مرتبه، تمام آیات قرآنی که قدرت خلاقیت خداوند را

بیان می‌کند بخصوص فراوان ذکر شده است؛ یکی از آیات دلپسند عارفان بعدی، یعنی: فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره، ۱۱۵) (به‌هر طرف روی‌کنید به‌سوی خدا روی آورده‌اید) با کمال‌تعجب، بندرت در آثار مولوی دیده می‌شود. آیت‌الکرسی (بقره،۲۵۵)که مسلمانان‌زاهدفضایل‌شگفت‌انگیزبسیاری را به‌آن نسبت می‌دهند اورا وامی‌دارد بانگ برآرد که:

با آیت کرسی به‌سوی عرش پریدیم
تا حی بدیدیم و به قیوم رسیدیم–[۷]

د/۳/۱٤۸۱/۱۵٦۲٦

به‌این دو صفت الهی، یعنی، حی‌و قیوم که در آیت‌الکرسی بیان شده، بارها، در اشعار مولوی اشارت رفته است.

مولوی، مانند دیگر عارفان پارسی می‌داند که چگونه با جملات قرآنی بازی کند و، گاه‌گاه، برای دست‌یافتن به نتایج شگفت‌انگیز، آنها را تغییر دهد ـ ازجمله، (باکلماتی که از سورهٔ الحاقه، ۲۵ گرفته است)، حالت انسان را که دو کتاب اعمال به‌او داده می‌شود، توصیف می‌کند ـ نه‌تنها در روز قیامت، بلکه پیش‌ازآن نیز، همین‌جا، در زمین، آدمی دو کتاب را با خود دارد[۱]–

کتاب حس به‌دست چپ کتاب عقل دست راست[۸]

[۲]

و اکنون باید که ازین میان کم‌خطاترین کتاب را که در روز قضا بدستش خواهند داد برگزینند.

جلال‌الدین مانند دیگر سرایندگان پارسی و ترك، چهرهٔ سرشار از زیبایی معشوق را به قرآنی مانند می‌کند که درنهایت استادی خوشنویسی شده است؛ او، ازاین نسخهٔ دست‌نوشت «سورهٔ قصص و نادره آیات»[۳] را قرائت می‌کند[۹]. جمال‌دوست به‌همان گونه که یك نسخهٔ قرآن باید باشد، بی‌عیب و نقص است، و، دقیقاً، همانگونه که این کتاب مقدس، مبین خرد و قدرت الهی است، چهرهٔ زیبا، نیز، جمال‌حق و قدرت خلاقیت خداوند را

متجلی می‌سازد؛ و براستی برای آنان که می‌دانند چسان از لابلای خطوط آن درحکمت خداوندی اندیشه کنند، یك قرآن است.

عشق، در قالب خیالی که کمتر معمول است، به‌صورت قرآن نفیس و بدیعی توصیف می‌شود که شاعر آن‌را در رؤیاهای خود می‌خواند، آنچنان که، سرانجام، از نهایت شیفتگی، کارش به جنون می‌کشد. مولوی همچنین از «مصحف دیوانگی» سخن می‌گوید ـ مصحفی‌که «آیتی» ازآن را برخواند، و، دانش و «قرایی» او «منسوخ»[٤] گشت[۱۰]. و در بیتی دلکش، معشوق را فرا می‌خواند تا به‌او نظرافکند، زیرا:

من مصحف باطلم ولیکن
تصحیح شوم چو تو بخوانی[۱۱].

۲۹۲۹۲/۲۷۵٦/٦/٥

زیرا، معشوق، آدمی‌را، که زمانی معززتر از فرشتگان بود به همان صورت که هست می‌پذیرد و لغزشهای اورا تصحیح می‌کند ـــ لغزشهایی که وی را ضایع می‌سازد.

تمام سرایندگان و نویسندگان مسلمان از شخصیتهایی که قرآن نام برده است، استفاده کرده‌اند دراینجا نیز، مولوی از همین قالب سنتی‌متابعت می‌کند. این چهره‌ها، در روایات و افسانه‌های‌اسلامی گونه‌ای شبیه‌به‌قهرمانان یونان و روم در ادبیات مغرب‌زمین اند که به‌موجودات نیمه‌افسانه‌ای مبدل گشته‌اند و داستانهای آنان در طول سده‌ها بازگو شده است و به هیئتهای مختلف ظاهر می‌شوند. ازآنجا که قرآن، براستی، بر نقش سرمشق قرارگرفتن پیامبران گوناگون که ظهور پیامبر اسلام را از پیش خبر داده‌اند و رفتار او قرینهٔ مطلوب روش زندگی هر مسلمان است تأکید کرده، پذیرفتن چنین نقشی برای شخصیتهای مذکور در قرآن بمراتب آسان‌تر است. بنابراین، مولوی، به‌آسانی توانست آنان را به‌روش میراثی شرح دهد؛ اما، آنان، در نظروی، کمابیش، با معشوق، یکسانی، می‌یابند، یا در قالب صور پیوسته متغیر، تسلیم شدن مطلق به‌دست خداوندگار و معشوق خودرا به مؤمنان

می‌آموزند. به این علت است که خیالبندی ملهم از شخصیتهای قرآن، در مقایسه با دیگر صور شعری، در سروده‌های مولوی، یکسان وحتی کمی یکنواخت است، بااین‌حال، اشارات به پیامبران و سوانح احوال ایشان در اشعار مولوی فراوان است. همین‌بس که از داستانهای نوح و موسی، سلیمان و مسیح که در مثنوی نقل شده است نام ببریم.

این قهرمانان روحانی بدون واسطهٔ علل ثانوی و به‌صورت وسیله‌های محض خداوند، صدها هزار معجزه را که ورای ادراك بشری است، به‌نمایش درآورده‌اند؛ زیرا، اگر «قابلیت شرط فعل حق» می‌بود، «هیچ معدومی به هستی»[۵] نمی‌آمد[۱۲]. آنها، در هرلحظه از زندگی خود، قدرت خلاقهٔ پروردگار را متجلی می‌سازند. دراینجا، سخن خودرا به‌شمردن تنها معدودی از همانندیهای شخصیتهای قرآنی که در آثار مولوی کم‌تر رایج است‌محدود می‌کنیم.

کشتی نوح، کشتی نجات‌بخش از طوفان، وقتی که موج جذبه تن آدمی را درمی‌رباید و اورا به طور کامل در گرداب اقیانوس الهی غرق می‌سازد، خود، حجاب است[۱۳].

ابراهیم خلیل، «دوست خداوند»، مسلمان راستین است که «به هر آنچه غروب کند عشق نمی‌ورزد[۶]. معمولا از خلیل در قالب پیوند با داستان نمرود، که خلیل را درمیانهٔ تودهٔ هیزم شعله‌ور انداخت، نام برده می‌شود ـ اما آتش براو «سردوسالم» گردید [۷]: عاشق، خویشتن‌رابه‌آتش درمی‌افکند، تا آتش، اورا از میان بردارد و به گلستانش تبدیل‌کند[۱۴]، گلستانی که او نمی‌خواهد ترکش گوید[۱۵]. این جان‌مایهٔ شعر پارسی با خیالبندیهای «آتشین» مولوی که عشق را چون آتشی هستی‌سوز مشاهده می‌کند و کسانی را که به‌طور کامل به‌خداوندگار خود توکل نمی‌کنند به‌وحشت می‌اندازد، متناسب است.ـ ابراهیم، به‌افتخار فرشتگان مهمان خود گوساله‌ای را قربانی کرد (هود، ۶۹)[۸]. مولوی در چندجا، ازاین قربانی نام می‌برد[۱۶].

شاعری که شیفتهٔ شعر و موسیقی است باید که چهره‌های داود و

سلیمان را بخصوص جذاب بیابد: مولوی خودرا به داود که با پرندگان‌سخن می‌گوید مانند می‌کند (مضمونی که دراساس با سلیمان پیوند دارد)، و غزلهای خودرا چنان می‌سراید که پنداری زبور است[۱۷]. افسانهٔ داود که، با پوشیدن جوشن بافته از آهن، حیات خویش را به‌دست آورد، در توصیف دلنشینی از بهار به‌کار می‌رود:

زره گشته زباد آن روی آبی
که بود اندر زمستان همچو آهن
بهار نو مگر داود وقت است
که زان آهن ببافیده است جوشن.[۱۸]

د/۵/۲۱۲۰/۲۰-۲۲٤۱۹

مراد مولوی آن است که آب یخ‌بسته بار دیگر به‌شکل حلقه‌های کوچك که پیوسته مانند جوشنی آهنین تکان می‌خورند ذوب می‌شود (این همانندی را شاعران بعدی هم بکار برده‌اند اما، تا آنجا که من می‌توانم دریابم با داود پیامبر پیوند داده نشده است).

وابستگی سلیمان پادشاه با پریان، جنها و دیوها، پرداختن او به مورچگان، و انگشتری معجزنشانش، صور خیال بسیاری را پیش روی همهٔ شاعران می‌نهد. عشق می‌تواند به سلیمان، حکمران همهٔ جانداران، همسنگ شود، یا جز این، «عشق خدا خاتم سلیمان» است[۹] که همه چیز را مسخر افسون خود می‌سازد[۱۹]؛ «سماع، سپاه» اوست که موران سیاه کوچك[۱۰]، یعنی انسانهای مقید به دنیا، را فراری می‌دهد[۲۰]. عوام، تاب تحمل سپاه پیروزمند سماع را ندارند؛ می‌گریزند و خودرا از افسون خاتم سلیمان‌پنهان می‌سازند. سلیمان، اغلب، پادشاه روحانی است که «هدهدجان»[۱۱] یعنی کمال سعادت به سوی او بازمی‌گردد[۲۱]؛ داستان بلقیس، ملکهٔ سبا، اگرچه تاحدودی طولانی در مثنوی حکایت شده است[۲۲]، اما در غزلیات مولوی بندرت بدان اشارت رفته است. یکی از داستانهای مشهور عامیانهٔ شرقی بازهم به سلیمان اختصاص یافته است تا درماندگی طرح و تدبیر بشری را ثابت‌کند:

رادمردی چاشتگاهی دررسید
در سراعدل سلیمان دردوید
رویش از غم زرد و هردو لب کبود
پس سلیمان گفت: ای خواجه چه بود
گفت: «عزرائیل در من اینچنین
یك نظر انداخت پراز خشم و کین»
گفت: «هین اکنون چه می‌خواهی بخواه»
گفت: «فرما باد را ای جان‌پناه
تا مرا زینجا به هندستان برد
بو که بنده‌کان طرف شد جان برد»
باد را فرمود تا اورا شتاب
برد سوی قعر هندستان بر آب
روز دیگر وقت دیوان و لقا
پس سلیمان گفت عزرائیل را:
«که آن مسلمان را به‌خشم از بهر آن
بنگریدی تا شد آواره ز خوان»
گفت: «من از خشم کی کردم نظر
از تعجب دیدمش در ره‌گذر
که مرا فرمود حق»: «که امروز هان
جان اورا تو به هندستان ستان»
«از عجب گفتم: گر اورا صد پر است
او به هندستان شدن دوراندر است»...[۳۳]

ن/۱/۶۸-۹۵۶

رنجهای پیامبران، به‌منظور نیرو بخشیدن به محمد [ص] در مصیبتهایی که باید تحمل می‌کرد، مکرراً در قرآن آمده است؛ بدیهی است که این اشارات قرآنی به‌معنای سرمشق زندگی‌عارف نیز هست.آیا حدیث گواهی‌نمی‌دهدکه:

اشد الناس بلاءالانبیا، ثم‌الصالحون، ثم‌الامثل‌فالامثل[۲۴] [۱۲]
(احا/ش ۳۲۰) (برانبیاء بیش ازهمهٔ مردم بلا می‌رسد، سپس برصالحان وپس ازآنان برنیکان طبق مراتبشان).

ایوب در رنج‌کشیدن شکیباست؛ در اشتیاق یوسف، که زیبایی او دروصف نمی‌گنجد، یعقوب از اندوه نابینا می‌شود و معجزآسا از بوی پیراهن فرزند شفا می‌یابد ـ همچنین است جان عاشق، که بوی خوش معشوق، نفس‌رحمان، به‌مشامش می‌رسد و دیدگانش را می‌گشاید تا زیبایی روحانی سرمدی را مشاهده کند. یونس محبوس در بطن نهنگ، پس‌از آنکه پروردگارش را حتی در ظلمت سیاه‌چال زندگی حمدوثنا می‌گوید نجات می‌یابد: این موضوعی‌است که مولوی غالباً آن‌را دیگرگونه می‌سازد؛ زیرا عاشق گاهی خودرا چون یونس و گاه دیگر چون یوسف در قعر چاه احساس می‌کند[۲۵].

برخلاف عطار، وحتی برخلاف عارفان بعدی، خیلی بندرت پیش می‌آید که مولوی از این داستانهای مربوط به رنجهای پیامبران برای بیان نوعی حالت ستیز با خداوند استفاده کند[۲۶]. او از پروردگار نمی‌پرسد که چرا دوستانش را به مصیبت مبتلا می‌سازد، بلکه او پایان پیروز آن را مشاهده می‌کند: خداوند در شکم ماهی «حجرهٔ» راحتی برای یونس‌می‌سازد و سرانجام یوسف را از «بن‌چاه» [۱۳] برمی‌کشد[۲۷]. آنچه برای او مهم‌است فعل فیض نجات‌بخش الهی است که تنها برکسانی افاضه می‌شود که در ژرف‌ترین نومیدی، در کتم عدم بسر می‌برند. رنج کشیدن و شکسته بودن، هیچ نیست مگر شرط قبلی برای شادی بزرگتر؛ خورشید شب، در دل‌ظلمت خودرا به درخشندگی متجلی خواهد ساخت. سرنوشت یوسف که مبین جان ست، یقیناً به‌خوشی پایان می‌پذیرد:

کدام دلو فرو رفت و پر برون نامد
زچاه، یوسف جان را چرا فغان باشد[۲۸]

۹۵٦٤/۹۱۱/۲/د

مرگ که در «چاه‌گور» فرو می‌رود، نشان‌دهندهٔ آینده جان است که با

حالتی باشکوه‌تر بازگشت خواهد کرد، زیرا یوسف، پس‌از تحمل شکیبائهٔ محنت‌های خویش برکت سعادت یافت و در مصر به بالاترین مقام رسید[۲۹]. مؤمنان نیز، اگر، در طی طریق بسوی جلال کبریایی خود را از فساد و تباهی محافظت کنند به‌همین مرتبه نایل خواهند شد.

یوسف نه‌تنها نمونهٔ اصلی جان، بلکه بیشتر اوقات مظهر جمال الهی است. درست به‌همان‌گونه که آن زنان در ضیافت زلیخا در زیبایی حیران‌کنندهٔ یوسف خیره ماندند و بی‌آنکه خود بهوش باشند دستهایشان را بریدند، جان نیز آنگاه که در معشوق الهی نظر می‌افکند از هر دردی بی‌خبر است. همچنانکه زلیخا به‌لطف یوسف جوانی از سر گرفت، «جهان‌کهنه»[١٤] نیز، ازاین ستارهٔ درخشان، جوانی خواهد یافت[۳۰]. یوسف، به‌صفت معشوق بودن، برای کسانی که از قحط و غلا رنج می‌برند غذای حقیقی است؛ آنان در پی آب و نان نخواهند دوید، زیرا او قوت روحانی به آنان خواهد بخشید[۳۱] (همانگونه که او به‌قحطی‌زدگان خوراك رسانید). و او به‌سان معبر خواب، جنبهٔ دیگری از انسان کامل را مجسم می‌سازد ـ انسان کامل یعنی معشوقی که آثار اسرارآمیز قدرت الهی را در این دنیای چون رؤیا ادراك می‌کند و می‌کوشد که آن‌را برای پیروان خود شرح دهد[۳۲].

در اشعار غنایی مولوی، اشارات‌معدودی به ابن‌یامین دیده‌می‌شود[۳۳]. اشارات بیشتری نیز به هاروت و ماروت، فرشتگان فرمان‌نابردار، و به بسیاری دیگر از چهره‌های قرآنی شده است. اقوام عاصی عاد و ثمود علایق دنیاوی را نشان می‌دهند.

ما قصر و چارطاق برین عرصهٔ فنا
چون عاد و چون ثمود مقرنس نمی‌کنیم.[۳٤]
د/٤/۱۷۱۲/۱۷۹۳۰

درهرحال، بیشترینهٔ خیالبندیهای مولوی در این زمینه، از داستانهای قرآن دربارهٔ موسی و مسیح الهام می‌گیرد. آنگاه که کوه‌طور از وجد به رقص درآمد، موسی درخت مشتعل[١٥] را مشاهده کرد؛ «درخت موسی» نیزبرای

مولوی یکی از موضوعات اصلی است، زیرا:

جمله گل است این ره گر ظاهرش چو خار است
نور از درخت موسی چون نار می‌نماید.[۳۵]

۸۹۷۱/۸۵۹/۲/د

نور الهی، خودرا در آتش پنهان می‌کند ـ رحمت الهی، خودرا در هیئت خشم مستور می‌سازد[۳۶] ـ موسی جان ـ باید بداند که وقتی به‌وادی مقدس و مقام قرب حق قدم می‌نهد همه چیز، زیبایی و عشق محض است:

بکن ای موسی جان، خلع نعلین[۱۵]
که اندر گلشن جان نیست خاری[۳۷]

۲۸۵۰۰/۲۶۸۷/۶/د

داستان عصای موسی که تبدیل به‌افعی شد، در میان قصص قرآنی راجع به موسی، داستان دلخواه مولوی است. شمس، که موسی زمان خویش خوانده می‌شود، نمونه واقعی معشوق است که عاشق در دست او چون عصاست ـ گاهی «تکیه‌گاه خلق»[۱۶] و گاه، اژدهایی وحشی[۳۸]؛ مولوی این حدیث را که [دل] «مؤمن میان دو انگشتان خداوند قرار دارد» در کنار تصویر شعری موسی بکار می‌برد: مؤمن و عاشق در یك لحظه، عصا و در لحظهٔ دیگر افعی‌اند[۳۹]. اما، او همچنین ممکن است که با دگرگونی و اختلاف بسیار کمی بگوید که «عصای هجر» دوست[۱۷] مانند است به عصای موسی که آب از سنگ، یعنی از چشمان عاشق روان می‌سازد...[۴۰]

سیمای خضر، نه به آن بسیاری که انتظار می‌رود ـ حتی به‌صورت بیان لفظی در اشعار مولوی کمتر دیده می‌شود.

در افسانه‌ها آمده است که مولوی با خضر سخن می‌گفت و این‌مرشد ناپیدای مؤمنان، این اسوهٔ قداست، اورا تعلیم می‌داد[۴۱].

هر دو جماعت یهودی و مسیحی قونیه به مولوی بسیار علاقه‌مند بودند و اورا چون «موسی خود و عیسی خود» می‌دانستند. قونیه، ایکونیوم [=ایقونیه] باستان، از زمان کوشش‌های ناتمام بولس حواری[۱۸] در جهت

تغییر کیش ساکنان آنجا (اعمال رسولان، باب ١٤)، صحنهٔ زندگی مسیحیت بوده است؛ این شهر، بعدها، شهری مسیحی شد که احتمالا به سبب‌نزدیکیش به‌کاپادوکیا، تحت‌تأثیر قرار گرفت، که مأمن مسیحیت صومعه‌ای قرون‌وسطی و موطن زادگاه بعضی از بزرگترین حکمای الهی عارف‌مسلك اولیهٔ مسیحیت (گریگوریوس نوسائی، گریگوریوس نازیانزوسی، قدیس باسیلیوس کبیر وغیره) بود. صومعه‌های غاری گورم* تا اواخر قرون وسطی خالی ازسکنه نبود. آبادیهای کوچك یونانی با کلیسیاهای خود تا پایان جنگ جهانی اول نضج گرفتند. مولوی یقیناً از گفت‌وگوی کشیشان و راهبان بیشماری، که در آن منطقه زندگی می‌کردند با خود، مضایقه نمی‌کرد. درواقع، آدمی با خواندن اشعار او این احساس را پیدا می‌کند که او نه‌تنها با تصویر عیسی و مریم به‌آن شکل که در قرآن مجسم شده آشنا بوده (صوری که الهام‌بخش هزاران سرایندهٔ مسلمان قرار گرفته است تا اشعار لطیف و جذابی را بسازند)، بلکه دست‌کم از روایات کتاب مقدس نیز اطلاعاتی داشته است. آدمی حتی ممکن است گمان برد که شاید مولوی بعضی از صور خیال غیر معمولی را از ترانه‌های مذهبی متداول گرفته باشد ـ اما این مسئله احتیاج به روشنگری بیشتری دارد. جای تردید است که نام‌بردن از گاو و خر در «مجلس مسیحا»[۱۹] اشاره به تولد عیسی داشته باشد[٤۲]؛ اما مولوی آیهٔ چهلم از باب پنجم انجیل متی را در شعری ترجمه می‌کند. او در این شعر ابتدا «بادهٔ انگوری» عیسوی را با «بادهٔ منصوری» اسلامی[۲۰] مقایسه‌کرده‌است:

گر زخم خوری بررو، رو زخم دگر می‌جو
رستم چه کند در صف، دستهٔ گل و نسرین را؟[٤۳]
۹۳۷/۸۱/۱/د

اندیشهٔ شك‌آور، «گمان»، را مولوی، «ترسا»[۲۱] می‌نامد؛ یعنی ترسا و و ترس را کنار هم می‌گذارد زیرا مؤمن راستین براین نیست که خداوند مسیح منجی را وانهاده است که به صلیب کشیده شود (قیاس کنید با سورهٔ

* Göreme

نساء، آیهٔ ۱۵۷)[۴۴].

خیالبندی ملهم از مسیح معمولا حول سه موضوع گردش می‌کند: موضوع نخست آن عیسایی که از خر خود دست کشید و بـه بهشت رفت (مقایسه کنید با فصل ۲ بخش ٤). این موضوع تمثیل مناسبی برای بیان وابستگی جسم و جان بوده است:

عیسی چو از خر برست گشت دعایش قبول
دست بشو کز فلك مایده و خوان رسید.[۴۵]
۹۳۵۰/۸۹۲/۲/د

همانگونه که قرآن گواهی می‌دهد مایدهٔ بهشتی که قوت جان است بر مسیح عطا شد (مائده، ۱۱۲، ۱۱٤). مولوی، همچون دیگر شاعران پارسی، ترك و اردوزبان، نفس زندگی‌بخش مسیحا را به بوسهٔ معشوق مانند می‌سازد.

گر زمسیح پرسدت مرده چگونه زنده کرد
بوسه بده به‌پیش او برلب ما که همچنین![۴۶]
۱۹۱۸۰/۱۸۲٦/٤/د

اینگونه مفاهیم روشن و شیرین در اشعار مولوی نادر است، و خواننده از آنها لذت تمام می‌برد. مسیح کور را بینا و کر را شنوا می‌سازد، و با نفس‌خود آنان را به‌رقص عارفانه درمی‌آورد[۴۷].

عاشق همچون مرغی گلین است کـه از دم عیسی جـان می‌گیـرد (مائده، ۱۱۰).

تویی عیسی و من مرغت، تو مرغی ساختی از گل
چنانکه دردمی در من، چنان در اوج پرانم[۴۸]
۱٤۹٦۲/۱٤۱٤/۳/د

او، طبیب مهربان جان و موسی، شبان است[۴۹]: مسیح هیچکس را کور مادرزاد نمی‌گذارد، بلکه اورا شفا می‌دهد ودریا به‌پیش موسی سد راه نمی‌ماند[۵۰].

عیسی که سخت به‌لطف خداوند اعتقاد دارد پیوسته می‌خندد و حال آن‌که دوست او، یحیای تعمیددهندهٔ ترسان از غضب خداوند، اندیشناك و

نگران به‌سر می‌برد:

یحیی به عیسی گفت که: «تو از مکرهای دقیق قوی ایمن شدی که چنین می‌خندی»، عیسی گفت که: «تو از عنایتها و لطفهای دقیق لطیف غریب حق قوی غافل‌شدی که‌چندینی می‌گریی». ولیی از اولیاء حق دراین ماجرا حاضر بود، از حق پرسید: «ازین هردو که را مقام عالی‌تر است»؟ جواب گفت که: احسنهم بی‌ظناً...[۵۱] [= کسی‌که نیکوتر دربارهٔ من می‌اندیشد.]

فیه/۹-۴۸

از آنجا که معشوق «همچو عیسی» است، «اندیشه‌ها»ی شیطانی به «جهودان»[۲۲]، که اورا آزار می‌رسانیدند، مانند می‌شود[۵۲] (زیرا، جهودان «من و سلوی» را کنار زدند و در عوض «پیاز و گندنا» را برگزیدند[۲۳]؛ ازاینرو به کافران مانند می‌شوند)[۵۳].

اما، آنگاه که معشوق مولوی، خودرا به‌صورت عیسی می‌نمایاند وستایش‌می‌کند، درعین‌حال تأکیدمی‌کند که او، یعنی‌کسی‌که‌خنده‌اش تمامی دنیا را زنده ساخت، از هیچ مریمی نسبت ندارد،بلکه تنها،«نسبت‌زحق»[۲۴] دارد[۵۴]: او، بی‌آنکه هیچ واسطهٔ بشری در میان باشد، شهود بی‌واسطهٔ وصال با خداوند است. و عاشق، اورا به‌نام‌هایی خطاب می‌کند که اگر دانشمندان دین بین مسلمان قونیه آن‌را برطبق مفاهیم علوم الهی راستین خود ادراك می‌کردند، شاید برای مولوی خطری ببار می‌آورد:

لاهوت ازل را از ناسوت تو بنمایی![۵۵][۲۵]

گاهی، مولوی به افسانه‌های کهن متصوفه، که بر لزوم رهایی از همهٔ تعینات دنیاوی تأکید دارد، اشارت می‌کند. منظور آن داستانی است که بنابر آن، عیسی سوزنی همراه خود برداشت. این عمل ظاهراً منزه ثابت کرد که او هنوز به‌فقر مطلق و اعتقاد کامل به‌خداوند دست‌نیافته بود، بنابراین تنها در آسمان چهارم جای داده شد و به‌حضور بی‌واسطهٔ الهی راه نیافت...[۵۶] و اما برای

اولیاء یك سوزن ازاین دنیا به اندازهٔ تمامی «گنج قارونی»[۲۶] خطرناك است.

در اکثر ابیات مولوی، عیسی تمثیل جان آدمی است که مانند آن کودك الهی در گهواره، در قالب تن زندگی می‌کند[۵۷]؛ تن را نیز می‌توان به مریم مانند کرد:

> تن همچو مریم است، و هریکی عیسی داریم؛ اگر مارا درد پیدا شود عیسی ما بزاید، و اگر درد نباشد عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به‌اصل خود پیوندد؛ الا ما محروم مانیم و از او بی‌بهره[۵۸].
>
> فیه، ۲۱

چقدر این سطور به سخنان معاصر جوانتر مولوی، مایستر اکهارت* دربارهٔ تولد روحانی مسیح، نزدیك است!

از اندیشه‌هایی چون این، اهمیت متعالی مریم در آثار مولوی روشن می‌شود. تقدیس بارداری مریم باکره از روح‌القدس، از اصول لاینفك اسلام است. این امر، به‌ویژه در ترکیه از محبوبیت عامه برخوردار بوده و هنوز هم هست. مریم، جانی است که خامشی[۵۹][۲۷] می‌گزیند و پذیرای تقدیر خویش، یعنی الهام از جانب خداوند، می‌گردد. جان عاشق «نور علی نور» است (نور، ۳۵)، مانند «مریم زیبا»[۲۸] که عیسی را در رحم خود حمل می‌کند[۶۰]، زیرا عارف «همچو مریم حاملهٔ نور خدایی»[۲۹] می‌شود[۶۱]. آنگاه‌که نخل‌خشکیده براو خرما بارید، فیض الهی، پاداش شکیب و ایمان اورا باز داد: به همین ترتیب، جان غمین که براثر دردهای زایش روحانی، رنج می‌کشد، میوه‌های تر و تازهٔ فیض الهی را درمی‌یابد[۶۲]. (سورهٔ مریم، ۲۵).

مولوی به همانند ساختن باغ بهاری با مریم دلبستگی دارد: نسیم ملایم گرم، همچون روح‌القدس عمل می‌کند، آنچنانکه شاخه‌های بکر، آبستن می‌شوند وشکوفه ، برگ وسرانجام میوه ، ازغیب، به‌بار می‌آورند[۶۳].

---

* Meister Eckhart

بخش مربوط به بشارت یافتن مریم[۳۰] آنگونه که در مثنوی حکایت شده است[٦٤]، درشمار لطیف‌ترین و شاعرانه‌ترین برگردانهای این داستان است، و به‌آسانی می‌تواند بخشی از یکی ازکتب مقدس مسیحی قرون‌وسطی راتشکیل دهد. دراینجا، افسانه و تعبیر عارفانهٔ اسلامی و مسیحی، باهنر این شاعر بزرگ، به‌صورت واحد شگفت‌انگیزی به‌هم‌بافته می‌شوند.

در هر حال، آدمی نباید این واقعیت را ندیده انگارد که کمابیش داوری‌ها و اشارات نه‌چندان خوشایند دربارهٔ مسیحیت و به‌ویژه دربارهٔ کلیسیا در آثار مولوی وجود دارد.

چون رفت بر آسمان چارم
عیسی چه کند کلیسیا را؟[٦٥]

د/۱/۱۱٤/۱۲۸۳

مولوی که در دفتر اول مثنوی داستان آشفتگی فرقه‌های مسیحیت را باز گفته است[٦٦]، دین اسلام، دین «جنگ‌وشکوه» را با دین موسی، دین «غار و کوه»[۳۱]، درمقابل یکدیگر قرار می‌دهد؛ یعنی که زندگی رهبانی دلخواه است[٦٧]. سخن گفتن دراز و کم‌مایهٔ آن عرب، آنگاه‌که از چراگاه وبقیةالسیف بجا مانده از استراحتگاه قبلی حرف می‌زند، داستان آن مسیحی را به یاد او می‌آورد که دربرابر کشیش با سخنانی طولانی و فریب‌آمیز به گناهان یکسالهٔ خود اعتراف می‌کند...[٦٨] و مولوی، صلیب را با استنکاف از دنیای مادی که از خداوند جداست پیوند می‌دهد:

زین چار بسیط چون چلیپا
ترکیب موحدان برون باد[٦٩]

د/۲/٦۹۳/۷۲۱٥

مؤمن راستین که به‌وحدانیت خداوند پی‌برده است، دیگر به‌چار عنصری که دنیای مادی، مرکب و بنابراین فسادپذیر را تشکیل می‌دهد، مقید نیست. او بخشی ازجهان روحانی شده است، جهانی که نمی‌توان آن‌را با صورت صلیب باز نمود.

تلك امة قدخلت... (بقره، ۱۳٤، ۱٤۱)
(آن گروه که درگذشتند...)

خیالبندی گرفته شده از تاریخ وجغرافیا

اشعار مولوی، مانند اشعار دیگر سرایندگان زمان او، اشارات فراوانی به چهره‌های گرفته شده از تاریخ اسلام را دربرمی‌گیرد، و شایسته است توجه پیدا کنیم که او از سنت تاریخ طولانی مسلمانان کدام شخصیتها را برمی‌گزیند و اینان به‌کدام منظور شعری برای او مفید می‌افتند.

مقدم بر همه، خلفای راشدین قرار دارند[1] که نخستین آنان ابوبکر صدیق بود و به گفتهٔ بعضی نیای مولوی بوده است[۱] ـ ابوبکر،«ختم‌وفا»[2] و «یار غار»[۲] که، در راه مکه به مدینه، شب را با پیامبر [ص] در غار سپری کرد ـ همان غاری که خداوند آنان‌را در آنجا به‌نحوی معجزه‌آسا از خطر حفظ کرد. بنابراین، نسبت ابوبکر با پیامبر [ص] می‌تواند نسبت مولوی با معشوقش را مجسم سازد که با او «درکنج یکی غاری»[۳]، دور از مردمان، در مصاحبت تنگاتنگ روحانی به‌سر می‌برد[3].

فاروق چون نباشی، چون از فراق رستی؟
صدیق چون نباشی، چون یار غار گشتی؟[4]

د/۶/۲۹۳٤/۳۱۱۲۹

مراد از فاروق در بیت بالا، عمر الفاروق است. عمربن‌خطاب قهرمان جنگ، نمونهٔ عدل[5]، و خدمتگزار صدیق پیامبر[ص] بود[6]. مولوی،با اشاره‌به‌حدیثی، معشوق پرهیبت را به‌این خلیفهٔ قدرتمند مانند می‌کند:

بگریزد عقل و جان، از هیبت آن سلطان
چون دیو که بگریزد از عمرخطابی[7]

د/۵/۲۵۸۰/۲۷٤۰۰

درست همانگونه که خلفا جانشین یکدیگر شدند، روزها می‌روند ومی‌آیند:

تلك امة قدخلت... (بقره، ۱۳٤، ۱٤۱)
(آن گروه که درگذشتند...)

خیالبندی گرفته شده از تاریخ وجغرافیا

اشعار مولوی، مانند اشعار دیگر سرایندگان زمان او، اشارات فراوانی به چهره‌های گرفته شده از تاریخ اسلام را دربرمی‌گیرد، و شایسته است توجه پیدا کنیم که او از سنت تاریخ طولانی مسلمانان کدام شخصیتها را برمی‌گزیند و اینان به‌کدام منظور شعری برای او مفید می‌افتند.

مقدم بر همه، خلفای راشدین قرار دارند[1] که نخستین آنان ابوبکر صدیق بود و به گفتهٔ بعضی نیای مولوی بوده است[۱] ـ ابوبکر،«ختم‌وفا»[2] و «یار غار»[۲] که، در راه مکه به مدینه، شب را با پیامبر [ص] در غار سپری کرد ـ همان غاری که خداوند آنان‌را در آنجا به‌نحوی معجزه‌آسا از خطر حفظ کرد. بنابراین، نسبت ابوبکر با پیامبر [ص] می‌تواند نسبت مولوی با معشوقش را مجسم سازد که با او «درکنج یکی غاری»[۳]، دور از مردمان، در مصاحبت تنگاتنگ روحانی به‌سر می‌برد[3].

فاروق چون نباشی، چون از فراق رستی؟
صدیق چون نباشی، چون یار غار گشتی؟[4]

۳۱۱۲۹/۲۹۳٤/٦/د

مراد از فاروق در بیت بالا، عمر الفاروق است. عمربن‌خطاب قهرمان جنگ، نمونهٔ عدل[5]، و خدمتگزار صدیق پیامبر[ص] بود[6]. مولوی،با اشاره‌به‌حدیثی، معشوق پرهیبت را به‌این خلیفهٔ قدرتمند مانند می‌کند:

بگریزد عقل و جان، از هیبت آن سلطان
چون دیو که بگریزد از عمرخطابی[7]

۲۷٤۰۰/۲۵۸۰/۵/د

درست همانگونه که خلفا جانشین یکدیگر شدند، روزها می‌روند ومی‌آیند:

اگر دی رفت باقی باد امروز
وگر عمّر بشد عثمان درآمد[۸]

د/۲/٦٦۸/٦۹۸۲

هرچند هنوز در روزگار مولوی تشیع مذهب رسمی ایران نبود، اما او می‌دانست که شیعه به‌آن اندازه از سه خلیفه اول متنفر بود که حتی از مصاحبت با هر آن کسی‌که نام ابوبکر، عمر، یا عثمان را برخود داشت‌احتراز می‌ورزید. عدم امکان یافتن مردی که در محیطی شیعی به ابوبکر مسمی بود به‌صورت زنده‌ترین‌داستان درمثنوی نقل شده‌است[۹]،[٤]: ضایع‌تر وگمگشته‌تر از ابوبکر سبزوار، به‌راستی، حالت بینوایی محض و حالت مرد حق درین دنیای مادی است که حاکم روحانی و معشوق اورا از آنجا نجات می‌دهد؛ خوارزمشاه، پادشاهی که در زمان حکمرانی او، خود جلال‌الدین، تولد یافت، در داستان ما نمایشگر سلطان روحانی و معشوق است. اما آنگاه که عشق درمی‌رسد،

رافضی انگشت در دندان گرفت
هم علی و هم عمر آمیختند![۱۰]

د/۲/۸۱۰/۸٤۷٤

علی حیدر، قهرمان حکایات اسلامی بیشماری در هر دو محیط شیعی و سنی است. این اوست که در قلعهٔ خیبر را به‌قدرت اسرارآمیز خویش می‌گشاید[۱۱]، یعنی که، او شیر حقیقی خداست که بادرهم‌شکستن صورتهای ظاهری به آزادی روحانی دست مییابد[۱۲]. شمشیر او، ذوالفقار، سلاح دو دم است، که با نام واقعی خود، با «فقر»[٥]، فقر روحانی[۱۳]، (لااقل برحسب ریشه‌شناسی تخیلی مولوی از این کلمه) پیوند می‌یابد. آیا جان آدمی به‌این شمشیر مبارك الهی همانند نمی‌تواند باشد که تن برای او «غلافی چوبین»[٦] بیش نیست؟ بنابراین، «اگر این غلاف بشکست، تو شکسته‌دل چرایی؟»[۱٤]

یا جز این، عاشقان، ذوالفقارند که در «کف‌عشق»[۷] قرار دارند[۱٥] و شاعر، آنگاه که از «بیشهٔ جان»[۸] همچون شیر خدا، حیدر کرار، بیرون

می‌آید، غم را با آن می‌کشد[۱۶]. ذوالفقار، به‌علت شکل واقعی خود به کلمهٔ «لا»، به‌معنای نه، شباهت دارد که نخستین کلمهٔ شهادت در دین اسلام است؛ یعنی هرچه را علاوه‌بر خدا باشد می‌برد. مولوی در اشعار مهیج داستان‌گونه، غزوات را توصیف می‌کند و از آن زمان سخن می‌گوید که طبل کوفته‌می‌شود و جان، ذوالفقار از نیام برمی‌کشد تا «ملك پایدار عشق» را [۹] بستاند[۱۷].

علی(ع)، غالباً، با بزرگترین قهرمان سنتی ایران، رستم، ترکیب می‌شود ـ و این نیز ابداع تازه‌ای نیست. علی (ع) و رستم، هردو، مرد خارق‌العاده و نیرومندی را می‌نمایانند که جنگ روحانی را رهبری می‌کند و براین دنیا پیروز می‌گردد.

مولوی از واقعهٔ غم‌انگیز کربلا، بسال ۶۱/۶۸۰، که طی آن پسر کوچك علی(ع)، حسین(ع) و اهل بیت او بشهادت رسیدند و به‌همان اندازه از ماتم اندوهبار شام غریبان در اشعار خود یاد می‌کند (او از شام غریبان دقیقاً بصورتی حکایت می‌کند، که بعدها، در مراسم نوحه‌خوانی شامگاه دهم محرم، از آن استفاده می‌شد، و از زمان حافظ به‌بعد، بصورت تعبیری برای بیان حالت عاشق ازیاد رفته درآمد):

شب مرد و زنده‌گشت، حیات‌است بعد مرگ
ای‌غم بکش مرا که حسینم، تویی یزید[۱۸]

د/۲/۸۷۹/۹۲۰۶

بی‌گمان، دل، مانند حسین شهید به‌دست یزید «فراق» به‌هلاکت می‌رسد و آنچنان که مولوی با اشتقاق غلط ولی استادانهٔ کلمهٔ کربلا می‌گوید، «دوصد ره به دشت کرب وبلا»[۱۰] شهید می‌شود[۱۹]. از آنجا که حسین (ع) نمونهٔ شهید عشق است[۲۰]، گاهی، اساساً در شعرهای بعدی، ازو درکنار همنامش، حسین بن منصور حلاج، آن عارف شهید، نام برده می‌شود.

فرقه‌های مختلف صدر اسلام، گاه‌گاهی، در خیالبندی مولوی دیده می‌شود. او برای بیان بیهودگی سخن‌گفتن با منکران می‌گوید:

بر رافضی چگونه زبنی قحافه لافم؟

بر خارجی چگونه غم بوتراب گویم؟[۲۱]

۱٦۹۷۷/۱٦۲۱/۳/د

زیرا آنکس که علی(ع) مشهور به ابوتراب را به‌هلاکت رسانید، از خوارج بود. از عباس، نیای سلسلهٔ عباسیان در بعضی از داستانها نام برده می‌شود[۲۲]، اما از میان چهره‌های صدر اسلام ـ که مؤذن سیاه پیامبر(ص)، بلال[۲۳]، یکی از آنان است ـ جلال‌الدین دو نفر را رجحان می‌دهد، یعنی، ابوهریره و جعفر طیار.

بوبکر، سرکرده گرو، عمر پسر کرده‌گرو
عثمان، جگرکرده گرو، وان بوهریر انبان‌گرو[۲٤]

۲۲٦۱۳/۲۱۳٦/٥/د

درصدر اسلام هریك از صحابه آماده بودند هرآنچه را که نزدشان عزیزتر از همه است ببخشند ـ و ابوهریره انبان اسرارآمیزی داشت که هرآنچه را که آدمی آرزو می‌کرد در آن می‌یافت. جلال‌الدین، ظاهراً به این انبان، که سنایی هم به‌آن اشاره کرده، دلبستگی داشته است، در اشعار او نام ابوهریره هرگز بدون این انبان دیده نمی‌شود[۲٥].

مولوی، [در سه بیت متوالی از] تمامی غزلی طولانی، ابوهریره، مصاحب وفادار پیامبر(ص) و ابولهب، «پدر آتش» را، که ازدشمنان دیرینهٔ پیامبر(ص) بود و معیار شرارت و از آتش عشق بی‌بهره گردید، روبروی هم قرار می‌دهد[۲٦] و در بیتی استادانه نقل می‌کند که:

فارغ و دلخوش بدم، سرخوش و سرکش بدم
بولهب غم بیست گردن من در مسد[۲۷]

۹۳۹٤/۸۹۷/۲/د

سورهٔ «لهب» سرنوشت آیندهٔ ابولهب و زنش را که در دوزخ باطنابی از لیف خرما مقید می‌شود شرح می‌دهد؛ پیوند این سوره، به‌خوبی حالت رقت‌انگیز فکر شاعر را در این لحظهٔ واقعی توصیف می‌کند. و اما جعفر طیار، از عموزادگان پیامبر(ص)، در شجاعت برترین بود و به سال ۹ق/٦۳۰م کشته

شد: آنچنان که از افسانه‌ها برمی‌آید، دستها و پاهایش قطع گردید و به‌بهشت پرواز کرد. لقب او، طیار، سبب شده است تا او به‌صفت نمونهٔ افرادی مشخص شود که هرچند بظاهر شکسته و عاجزند اما به‌نیروی عشق و تسلیم طیران می‌کنند[۲۸].

حمزه، عموی پیامبر(ص) و یکی از دلاوران جنگهای صدر اسلام، گاه‌گاه، معشوق را در تجلی خویش به اسم قهار می‌نمایاند[۲۹]. در زمانهای بعد، او موضوع حماسه‌پردازیهای مفصل دوره‌ای طولانی در هند قرار گرفت که اغلب با نقاشیهایی در اندازه‌های بزرگ زینت داده می‌شد[۳۰]. ــ از طرف دیگر، مولوی از حاتم طایی نمونهٔ مهمان‌نوازی و سخاوتمندی در دوران پیش‌از اسلام[۳۱] نام می‌برد و اورا به معشوق، در تجلی خود به‌اسم کریم، مانند می‌سازد؛ یا جز این، عاشق می‌تواند با ایثار جان خویش به مهمان دل خود، یعنی به معشوق، حتی بر حاتم‌طایی نیز برتری پیدا کند[۳۲].

بعضی از شخصیتهای سده‌های اولیهٔ اسلامی موضوع حکایتهای طویلی قرار گرفته‌اند، که مولوی از طریق تاریخ یا آثار ادبی، آنان راشناخته و برای بیان جهان‌بینی خود به‌کار برده است ــ حتی دیوان نیز بعضی قطعات داستانی را درخود دارد، ازجمله داستان ابوحنیفه[۳۳]، قاضی دوران اولیه عباسیان است. حتی نمایندگان فرقه‌های مختلف (جبریون، قدریها، معتزله وغیره) به‌شکل اشارات کوتاه در اشعار مولوی دیده و تکذیب می‌شوند. او حتی از اسمعیلیها نیز نام برده است[۳۴].

با این وصف، یکی از گروههای مذهبی، در اشعار مولوی، به صورت مظهر صفا و وفای روحانی درآمده است: اخوان‌صفا، گروهی متحد ازدانش‌آموختگان‌شیعهٔ‌اوایل‌سدهٔ چهارم/دهم هستندکه‌آثاردائرةالمعارف‌گونهٔ آنان در سطحی وسیعی خواننده داشت. درنظر مولوی، نام واقعی آنان رهروانی را مجسم می‌سازد که می‌توان آزادانه دربارهٔ اسرار عشق با آنان سخن گفت[۳۵].

از میان حکمرانان بعدی، سلطان سنجرسلجوقی (ف۵۵۲ق/۱۱۵۷م)

ظاهراً به‌صورت نمونهٔ یکی از فرمانروایان موفق اوایل سدهٔ هفتم/سیزدهم مبدل شده است؛ داستان سنجر و پیرزن در ادبیات پارسی به‌صورت داستانی پیش‌پا افتاده درآمد و موضوع دلخواه نقاشان قرار گرفت. فراوانی نام او در اشعار مولوی ظاهراً مبین آن است که او توانسته است با این سلطان نیز دقیقاً مانند هریك از پادشاهان باستانی‌قابل همانندی باقهرمانان اساطیرپارسی قبل از اسلام، همچون سهراب، کیقباد و کیکاوس رفتار کند که اغلب، نام سنجر را درکنار نام اینان می‌گذارد[۳٦]. (نام دوتن آخری شاید که به‌حکمرانان زمان خود مولوی نیز تعلق داشته، یا دست‌کم اشارات نهانی به‌آنان باشد).

ایا ای جان جان جان، پناه جان مهمانان
آیا سلطان سلطانان، تو از سنجر چه غم داری[۳۷]
د/۵/۲۵۳۱/۲٦۸٤۳

فقیر راستین، صد چو ملك سنجر از آن خود دارد[۳۸]، زیرا:

در سایه‌ات تا آمدم چون آفتابم بر فلك
تا عشق را بنده شدم خاقان و سلطان سنجرم[۳۹]
د/۳/۱۳۷۳/۱٤۵۲۰

یا:

مالك‌الملك چنان سنجق عشاق فراشت
که کسی را هوس ملکت سنجر نکند[٤۰]
د/۲/۷۸۷/۸۲۲۹

سلطنت دنیایی سنجر، دربرابر قدرت ظفرمند عشق و عاشق، پست می‌شود. ولی، شگفت‌آورترین داستان درباره پادشاهی، که عشق، اورا دیگرگون کرده است، داستان محمود غزنوی و غلام او ایاز است. محمود، مبارز و مدافع سرسخت اسلام تسنن، فاتح شمال‌غربی هند و سلطان درباری که پر از شاعران و دانشمندان بود، بندرت به‌خاطر این کارهای بزرگ در سروده‌های پارسی نام برده می‌شود. بلکه او نمونهٔ عاشقی شده است که واله، وشیدای غلام خود، ایاز، است، یعنی سربازی ترك از قبیله اویماغ که فرخی قصیدهٔ

زیبایی به‌افتخار او سروده است[۴۱]. این عشق میان شاه و غلام،موضوع بسیاری از عاشقانه سروده‌های داستانی بعدی، الهام‌بخش عارفان نیز بوده است. احمد غزالی به‌این داستان اشاره می‌کند؛ سنایی آن‌را می‌شناخته و عطار نیز به‌بازگویی آن علاقه‌مند است[۴۲]. بنابراین جای شگفت نیست اگر مولوی نیز داستانی طولانی دربارهٔ محمود و ایاز را در مثنوی خود گنجانیده است؛ اشارات بی‌شمار به عشق آنان را در اشعار غنایی مولوی نیز نباید فراموش کرد.

ایاز، بردهٔ باوفای ترک، در آثار عارفان، نمونهٔ جان عاشق شده بود که با تسلیم مطلق به خداوندگار خویش، عشق اورا به دست می‌آورد: عاشق و معشوق، شاه و غلام، وابستگی متقابل به یکدیگر پیدا می‌کنند. در داستان مولوی[۴۳]، ایاز هرروز صبح به‌حجره‌ای «مالامال راز»[۱۱] می‌رود چنانکه سرانجام درباریان به‌او مظنون می‌شوند که گنجینه‌های پنهان دارد؛ اما گنج او بجز «چارق و پوستین»[۱۲] کهنه و پارهٔ او نیست که هرروز بدانها اندیشه می‌کند تا حالت بینوایی خویش را، در آن زمان که محمود هنوز اورا به‌خدمت خود برنگزیده بود، به‌یاد آورد. شناختن خویش، یعنی حالت رقت‌انگیز پیشین خود، به‌معنای شناختن خداوندگار خویش است، یعنی بخشش بی‌پایان خداوند، که بدون آن، آدمی هیچ است. این کاربرد استادانهٔ مخالف عادت از حدیث مشهور «هرکس خودرا بشناسد خداوندگار خویش را می‌شناسد»[۱۳] نشان می‌دهد که مولوی این حدیث را به مفهوم وحدت وجود، آنگونه که معمولا حقیقت امر است تفسیر نکرده است.

اسم محمود، به معنای «سزاوار حمد و ستایش» فرصتهای بی‌پایانی را برای تکرار جناسی واحد دراختیار مولوی قرار می‌دهد: آنکس که او همچون ایاز در اطاعت و عشق مطلق بکوشد، به‌مقامی خواهد رسید که «عاقبتش محمود» است، سزاوار ستایش است؛ که همچنین می‌تواند به این معنا باشد که سرانجامش چون سلطان محمود است: سرانجام ایاز نیز که هستی معشوق شاهانه و سرچشمهٔ عشق را در خود مشاهده کرده است [از

کثرت ره به‌وحدت برده است] به عالی‌ترین حد، شایسته ستایش است[٤٤].
(برای اشارات مولوی به رخ‌داده‌های معاصرش، مثل حملهٔ مغول، نگاه‌کنید به‌مقدمه، فصل ۱، بخش ۳ و ٤).

افزون بر صور خیال شخصیتهای افسانه‌ای یا تاریخی یا اشارات به آنان، مولوی از نام کشورهای اسلامی نیز به‌صورت استعاره یا تشبیه استفاده می‌کند.

بعضی از این نامها به قالبی کاملا واقعی و غیرخیالی بکار می‌روند ولی‌آنچنان که اغلب در اشعار بعدی پارسی از آنها استفاده شد، در شعر مولوی به صورت عباراتی که همه به یك لحن تکرار شده باشند متحجر نمی‌شوند.

به‌این ترتیب طبیعی است که مولوی از خوارزم یاد کند و ازموطنش، و از جنگهای خوارزمشاهیان که او خود شاهد عینی دست‌کم بخشی از آن بوده است[٤٥]. شیوهٔ برخورد او با حقایق را می‌توان از انتقال او از خوارزم واقعی به اقلیم روحانی ادراك کرد. دوستی دربارهٔ زنان زیبای این سرزمین گفت:

> در خوارزم [کسی عاشق نشود زیرا در خوارزم] شاهدان بسیارند، چون شاهدی بینند و د ل‌برو بندند بعدازو، ازو بهتر بینند...—
>
> فیه، ۱۵۹

این سخن سبب شد تا او پاسخ دهد که:

> اگر بر شاهدان خوارزم عاشق نشوند آخر بر خوارزم عاشق باید شدن که در او شاهدان بیحدند و آن خوارزم فقر است‌که در او خوبان معنوی و صورتهای روحانی بیحدند که بهرکه فروآیی و قرارگیری دیگری رونماید که آن اول را فراموش کنی، الامالانهایه؛ پس بر نفس فقر عاشق شویم که در او چنین شاهدانند[٤٦].
>
> فیه، ۱۵۹

از بغداد، اغلب به‌صورت مقر خلیفه نام می‌برد ـ زیرا بیشترینهٔ اشعار غنایی مولوی پیش از انهدام پایتخت امپراطوری عباسی به سال ٦٥٦ق/۱۲٥۸م، سروده شده است. ازاینرو، دل، بغداد است، پایتخت خلیفهٔ عشق[٤۷]؛ یا این شهر تمثیلی می‌شود برای قدرت و ثروت و بنابراین تمثیلی می‌شود برای گنجهای بی‌پایان معشوق:

ور یکی زنبیل، کم شد از همه بغداد چیست؟
ور یکی دانه، برون آمد زانباری چه شد؟[٤۸]

د/۲/۷۳٦/۷۷۳٥

با این وجود، در «ده ویرانه» [١٤] یعنی در دل عاشق، گنجی نهان است که ویرانه‌ها را با ارزش‌تر از تمامی بغداد می‌سازد:[٤۹] زیرا آن گنج، معشوق الهی است که وعده فرمود من دردل کسانی هستم که دلهای آنان از برای من شکسته است [١٥].

بغداد، گاهی، به‌علتی خاص، با همدان پیوند می‌یابد ویا درکنار آن قرار می‌گیرد که بنظر می‌آید قرینهٔ روحانی آن‌را می‌سازد.[٥۰]

اسم آمل‌درکرانهٔ دریای خزر انگیزهٔ زیبایی رابه‌ذهن شاعر می‌رساند تا آن را با کلمهٔ امل، به‌معنای آرزو، در شعر جناس کند:

زآه آه تو جوشید بحر فضل‌اله
مسافر امل تو رسید تا آمل[٥۱]

د/۳/۱۳٥۸/۱٤۳٦۰

گویی‌که زورق شکنندهٔ آرزوسرانجام به‌بهشت، یعنی، بدانجا رسیده که از خطرات سفر دریا ایمن است.

نیکلسن، اشارات مولوی به‌قیروان[٥۲] را مربوط به‌شکل معرب کلمهٔ کاروان توضیح داده است؛[٥۳] همچنین آدمی ممکن است دراین مورد ترکیبی را به‌اندیشهٔ خود آورد که شاعران قدیم‌تر پارسی، که دوست داشتند قندهار وقیروان را درکنار هم آورند بکار برده‌اند، واین‌دو نام دورترین‌اماکن دنیای اسلامی شناخته شدهٔ آن زمان بوده است.[٥٤] قیروان، در نظر سهروردی مقتول

مکانی را نمایش می‌دهد که درآن‌جا، روح آدمی از «غربت غربیهٔ» خودرنج می‌برد، اندیشه‌ای که به‌صورت پیوند این اسم با «حجاب» [۱۶] تناسب پیدا می‌کند ومنظور از حجاب، هجران وفراق است‌که در یکی از غزلهای مولوی آمده است.[۵۵] دیگر از نقاط دور دست به‌قسطنطنیه، چین است ـ به‌این سبب است که مولوی از نسیم صبحگاهان می‌خواهد که بوی خوش «خد وخال شمس‌الدین» [۱۷] را از چین به‌قسطنطنیه بیاورد[۵۶] در هرحال، اسم استانبول نیز در اشعار مولوی دیده می‌شود:

کودکی کو نشناسد وطن ومولد خویش
دایه خواهد چه ستنبول مر اورا چه یمن[۵۷]

د/۴/۲۰۰۰/۲۱۱۳۹

اندلس وهرمز به‌صورت دورترین نقاط شرق وغرب در مقابل هم‌قرار داده می‌شوند:[۵۸] اما، معمولا، تنها، فاصلهٔ عراق وخراسان، یا مرو و ری است که به مفهوم نقاط دور دست‌تر عاشقان گرفته می‌شود:

این عجب‌ترکه من وتو به یکی کنج اینجا
هم درین دم به‌عراقیم وخراسان من وتو[۵۹]

د/۵/۲۲۱۴/۲۳۴۸۲

یا: جان وتن چنان با هم غریب‌اند که مردمان مغرب‌وطوس، یامردمان مرو و ری؛[۶۰] وپس از مرگ، هرکس به‌زادبوم خویش بازخواهد گشت، رومی به‌روم و غوری به‌وادی غور.[۶۱]

شهر ری که مغولان در سال ۶۱۷ق/۱۲۲۰م آن را ویران ساختند به‌داشتن خانه‌های زیر زمین شهرت داشته است ـ عاشقان از ترس چشم بد، مسکن خود را مثل خانه‌های این شهر می‌سازند.[۶۲]

اصفهان، تنها به‌صورت مرکز تولید بهترین سرمهٔ چشم، که دید را تقویت می‌کند،[۶۳] در اشعار مولوی می‌آید، و در شوشتر است که ابریشم و دیبای لطیف می‌بافند.

سوریه، عمدتاً دمشق ـ و آنگونه که مولوی یکبار آن را می‌نامد،

دمشق عشق،[٦٤] شهر عشق ـ همواره با جست وجوی مولوی درپی شمس‌الدین پیوند می‌یابد ـ نسبت میان‌اسم خاص‌شام به‌معنای سوریه،دمشق باشام به‌معنای شامگاه درترکیبی چون شام سیاه زلف یاربه‌آسانی برقرار می‌شود.[٦٥] ازسوی دیگر، حلب یکبار، مانند دل او، که دوست، متروکش ساخته است، «ویران» [۱۸] توصیف می‌شود.[٦٦] این اشارت، تاریخ سرودن این شعر را بعد ازسال ٦٥٤ ق/١٢٥٦ م. آن زمان‌که هلاکو آن شهررا به‌طورکامل ویران ساخت، معین می‌کند. آبگینهٔ حلب،که درقرون میانه شهرت داشته است، واسم شهر حلب نیز دراشعار بعدی پارسی دیده می‌شود[٦٧].

لبنان، جایگاه راهبان وزاهدان پرهیزگار رابیاد می‌آورد ـ راستی راکه این شهر مرکز تصوف نخستین ومحل ملاقات زاهدان مسلمان ومسیحی بوده است:

برسرکوی غمت جان مرا صومعه‌ایست
گرنباشد قدمش برکه لبنان چه شود؟[٦٨]

۸۳۷۲/۸۰۰/۲/د

کشمیر، آنگونه که دراشعار پارسی معمول است، شهر شاهدان دلربا و بتان افسونگر است.[٦٩]

یمن به‌علت پیوند با اویس قرنی، با عقیق احمر که طرف تشبیه لبهای یار است، با ستارهٔ سهیل، و با چرم ظریف طایفی، رابطه‌های متقابل‌باشکوهی را به‌ذهن می‌آورد. تمام این اشارات، که می‌توان خرد یمنی را، آنگونه که سهروردی مقتول پند می‌دهد، نیز بدانها افزود، دست‌به‌دست هم می‌دهند و این سرزمین را در جغرافیای شاعرانهٔ مولوی مقامی والا می‌بخشند.

اشارات‌سنتی به‌بخشهای مختلف‌آسیای مرکزی، موطن ترکان‌زیبارو، نیزاز قلم نمی‌افتد ـ سقسین وختا، بلغار وقتو، جابلقا و جابلسا وغیره،[٧٠] دقیقاً به‌همان‌گونه که در اشعار غیر عرفانی پارسی آمده است، در اشعار مولوی دیده می‌شود: نافهٔ تاتاری وطرهٔ بلغاری[٧١]، چشمان تنگ قبچاق[٧٢] و رخسار تابناك رومی[٧٣]، همگی به زیبایی معشوق اشارت دارند:

در سفر گر روم بینی یا ختن
از دل تو کی رود حب‌الوطن[۷۴]

ن/۲/۲۶۲۰

چین، آیینهٔ چینی و لعبت دلربای چینی وبت چین را آنگونه که در تجنیسهای تخییلی بکاربرده می‌شود، فراهم می‌سازد،[۷۵] «وآن فکروخیالات» که پیش از این همچون یأجوج و مأجوج زشت و خطرناك بودند، آنگاه که معشوق جلوه‌گر می‌شود، به «رخ حوری چون لعبت چین»[۱۹] مبدل می‌گردند.[۷۶] چین، همچنین، وطن مانی نقاش ـ وحکایت رقابت نقاشان چینی و رومی ـ وآیینه‌های ظریف است.[۷۷]

مولوی، گاهی، ضرب‌المثلهای پیوند یافته با شهرها را به‌کار می‌برد:

به بصره چون کشم خرما؟ به‌کرمان چون برم زیره [۷۸][۲۰]

که با ضرب‌المثل انگلیسی «ذغال به نیوکاسل بردن» برابر است [۲۱].

همانند ساختن نهراشك با جیحون نزد شاعران پارسی سخنی‌معمولی وپیش‌پاافتاده است؛ گاهی، فرات درهمین صنعت بکار برده می‌شود. نیاز به گفتن نیست‌که فهرست لغات جغرافیائی مولوی نام شهر مقدس مکه را کسر ندارد. مکه شهر فرمانبردار، در بیتی زیبا با عکه شهر «سرکش» [۲۲] متقابل می‌افتد[۷۹] ـ یادآور روزگار صلیبیان که، مدت درازی، بندر سوری عکه را در تملك خود داشتند.

مانند مکه، تمامی دیگر اماکن مشهور دنیای اسلام، چون سمرقند، بخارا، غزنه وغیره درداستانهای متعدد فراوان دیده می‌شود. با اندیشه‌به‌تجربهٔ مولوی، ما اشارات مربوط به‌قیصریه را از جمله موضوعات میراثی نمی‌دانیم، بلکه مولوی اینگونه اشارات را برای بیان احساسات شخص خود بکار برده است: قیصریه، که با قیصر، سزار، پیوند دارد، مکانی بود که مرشد مولوی یعنی برهان‌الدین در آنجا مدفون شد واز اینرو دردل او عزیز بود.

همچنان است تبریز که پیوسته با شمس پیوند داده می‌شود. مولوی آن‌را با ریشهٔ عربی «بَرْزه»، به‌معنای خودرا متجلی ساختن، ترکیب می‌کند و

به‌این ترتیب جناسهای استادانه‌ای می‌سازد دربارهٔ وطن جمال ازلی، یعنی همانجاکه او می‌خواهد، همچون شتری مست، نه‌تنها بدان سو بدود که بپرد. تبریز مکان مقدس اصلی اوست؛ با این وجود او می‌داندکه:

دیدار حق است مومنان را
خوارزم نبیند و دهستان[۸۰]

د/۴/۱۹۲۱/۲۰۲۲۷

وپس از وصال کامل روحانی با شمس، حتی تبریز نیز دیگراز اهمیتی‌برخوردار نیست، او به سرمنزلی رسیده است که،

تا ز قونیه بتابد نور عشق
تا سمرقند وبخارا ساعتی...[۸۱]

د/۶/۲۹۰۵/۳۰۸۷۲

یکی از موضوعات جغرافیا ـ تاریخی، تقابل ترك وهندوست. این تقابل از نخستین روزهای شاعری پارسی به‌کار برده شده است؛ اما، از آنجا که ترکان مطلقاً برآنند که مولانا، خود، ترك بوده است ویکی از ابیات او را برای تأیید این ادعا نقل می‌کنند، جالب توجه است که استفادهٔ مولوی‌ازاین جفت سنتی وابسته به‌هم، یعنی ترك وهندو را بررسی کنیم. درهر حال، ما، محتملا، هرگز در مقامی نخواهیم بودکه به‌نتیجهٔ روشنی دراین باب دست یابیم. زبان مادری مولوی پارسی است، اما، او درطول اقامتش در قونیه، ترکی ویونانی را برای آنکه گاهی درشعرهایش بکار برد به‌اندازهٔ کافی آموخته بود. بنابراین، می‌توانیم بپرسیم که او دراشعار خود ترکها یا جفت معمولی‌ترك ـ هندو را چگونه می‌نمایاند. بی‌شك، این‌کلمات وترکیبات‌آنقدر زیاد در اشعاراو دیده می‌شود که آدمی ناگزیر است خودرا به‌بعضی‌ازمشخص کننده‌ترین قطعه‌های دیوان ومثنوی محدود کند:

شیخ هندو به‌خانقاه آمد
نی تو ترکی؟ درافکن ازبامش
کم او گیر و جمله هندستان

به‌این ترتیب جناسهای استادانه‌ای می‌سازد دربارهٔ وطن جمال ازلی، یعنی همانجاکه او می‌خواهد، همچون شتری مست، نه‌تنها بدان سو بدود که بپرد. تبریز مکان مقدس اصلی اوست؛ با این وجود او می‌داندکه:

دیدار حق است مومنان را
خوارزم نبیند و دهستان[۸۰]

د/۴/۱۹۲۱/۲۰۲۲۷

وپس از وصال کامل روحانی با شمس، حتی تبریز نیز دیگراز اهمیتی‌برخوردار نیست، او به سرمنزلی رسیده است که،

تا ز قونیه بتابد نور عشق
تا سمرقند وبخارا ساعتی...[۸۱]

د/۶/۲۹۰۵/۳۰۸۷۲

یکی از موضوعات جغرافیا ـ تاریخی، تقابل ترك وهندوست. این تقابل از نخستین روزهای شاعری پارسی به‌کار برده شده است؛ اما، از آنجا که ترکان مطلقاً برآنند که مولانا، خود، ترك بوده است ویکی از ابیات او را برای تأیید این ادعا نقل می‌کنند، جالب توجه است که استفادهٔ مولوی‌ازاین جفت سنتی وابسته به‌هم، یعنی ترك وهندو را بررسی کنیم. درهر حال، ما، محتملا، هرگز در مقامی نخواهیم بودکه به‌نتیجهٔ روشنی دراین باب دست یابیم. زبان مادری مولوی پارسی است، اما، او درطول اقامتش در قونیه، ترکی ویونانی را برای آنکه گاهی درشعرهایش بکار برد به‌اندازهٔ کافی آموخته بود. بنابراین، می‌توانیم بپرسیم که او دراشعار خود ترکها یا جفت معمولی‌ترك ـ هندو را چگونه می‌نمایاند. بی‌شك، این‌کلمات وترکیبات‌آنقدر زیاد در اشعاراو دیده می‌شود که آدمی ناگزیر است خودرا به‌بعضی‌ازمشخص کننده‌ترین قطعه‌های دیوان ومثنوی محدود کند:

شیخ هندو به‌خانقاه آمد
نی تو ترکی؟ درافکن ازبامش
کم او گیر و جمله هندستان

خاص او را بریز برعامش
طالع هند خود زحل آمـد
گرچه بالاست نحس شد نامش
رفت بالا، نرست از نحسی
می‌بد را چه سود از جامش
بدهندو نمودم آینه‌ام
حسد و کینه نیست اعلامش
نفس هندوست و خانقه دل من
از برون نیست جنگ و آرامش...[۸۲]

د/۳/۱۲۹۰/۳۸-۱۳٦۳۳

مصراع اول آخرین بیت سررشته را به‌دست می‌دهد: هندو که پیوسته زشت، سیاه و(مثل زحل عبوس، هندوی آسمان در نجوم) بدشگون وچون‌خدمتکار بدتبار امپراطوران ترك ملاحظه می‌شود نفس است، نفس دون، که در موارد دیگر به‌سگ سیاه ناپاك مانند می‌شود.[۸۳] با این وجود، حتی نفس ـ اگر بـا موفقیت آموزش بیابد ـ می‌تواند مفید واقع شود و به بردهٔ کوچك هندو که شاه قدر وفاداری مطلق او را می‌شناسد مانند گردد.[۸٤]

مولوی، با صور خیال سنتی به‌مهارت بازی می‌کند واغلب آنها را به نحو شگفت‌انگیزی بکار می‌برد: او، دررشته اشعار عاشقانه از«هندوی زلف شکسته» [۲۳] سخن می‌گوید که بسوی ترکستان رهسپار است،[۸۵] یعنی بسوی رخسار درخشان معشوق. ترك، از زمان غزنویان به‌این سوی، برابر است بـا معشوق؛ این کلمه خیال قدرت، درخشندگی، پیروزی، وگاهی ستمکاری‌ولی همیشه خیال زیبایی‌را می‌رساند؛دوست عرفانی مولوی «آن‌ترك»است[۸٦][۲٤]. از اینرو کلمه «ترك»، بدون توجه به‌اینکه آن ابیات برای کدام دوست الهام بخش مولوی سروده می‌شود، دردیوان شمس فـراوان است. جمال مطلوب وخیالی دریك بیت‌کوتاه عربی چنین توصیف می‌شود:

هاشمی‌الوجه ترکی القفا

دیلمی الشعر رومی الذقن[۸۷]

د/۵/۲۱۲۷/۲۲۴۹۶

بی‌تردید، مولوی در سرودن داستانهایی راجع به‌ترك بلاساقون[۲۵]که یکی از دوکمانش را از دست می‌دهد[۸۸]، داستان امیرترك، که خیاط حیله‌گر او را به‌سادگی می‌فریبد،[۸۹] یاداستان ترك مست (که همواره موضوع دلخواه‌شاعران و نویسندگان پارسی بوده است) واز آوایی که خنیاگر عرفانی می‌نوازدمتنفر است، افراط می‌ورزد.[۹۰] اما این داستانها که درآن جنگجوی ترك ـ نابرخوردار از هوش وفراست زیاد ـ کمی به‌سخره گرفته می‌شود، بمراتب گرانبارتر از آن اشارات (نه داستانها) است‌که درآنها، ترك باهندو، به‌صورت نماینـدهٔ دنیای‌نورانی روح وعشق دربرابردنیای‌ظلمانی جسم وماده، مقایسه می‌شود.[۹۱] گاهی، هرچند بندرت، ترك باتاجیك، یعنی‌شهروندکشورهای‌آسیای‌مرکزی، که عموماً در اینگونه اشعار به‌صفت نرم‌دل‌توصیف می‌شود تقابل پیدامی‌کند:

چستی کن و ترکی کن، نی نرمی و تاجیکی[۹۲][۲۶]

اشارات‌به‌ترکتاز، حملهٔ شبانهٔ جنگجویان ترك‌به‌هندوستان،[۹۳] موضوعی‌معمولی است، ومولوی‌حتی «براق عشق» را نیز برای‌چنین «ترك‌تاز» دلیرانه به‌سوی معشوق، به‌قصد برهم‌زدن زلف سیاه هندو [۲۷]که جمال جاوید را پوشانده است، به‌کار می‌برد،[۹۴] یعنی هر آنچه راکه افزون برمعشوق است پشت سـر گذارد وبرآن غلبه کند. «هندوی شب» از حملهٔ ترك روز که درمیان‌هندوان نهان بود می‌گریزد،[۹۵] یا هندوی شب، آنگاه که ترکان برای یغماگری‌به‌چادر او در می‌آیند[۹۶]، نعره برمی‌زند ـ ازاین جهت، بستگی با شمس، شمس‌تبریز، را می‌توان بی‌دشواری توضیح داد: رخسار او می‌تواند «هندوی شب»[۲۸] را بسوزد.[۹۷] دیگرگونیهای مبتنی براین موضوع در «دیوان»، فراوان به‌کار برده شده است.

به‌کار بردن کلمهٔ ترك برای همانندی‌های دلنشین با پدیده‌های طبیعی نیز نادر نیست:

ترکان پری چهره نك عزم سفر کردند

یك‌یك بسوی قشلق از غارت بیگانه[۹۸]

د/۵/۲۳۲۰/۲٤٦۰۳

مراد فصل پائیز است که شاخ وبرگ ناپدید می‌شود. اما، در بهار که ترکان به‌سوی ییلاق باز می‌گردند،[۹۹] ترکان باغ ـ برگهای دلفریب ـ نیزبازمی‌آیند. این مهاجرت همیشگی قبایل ترکمن بین قشلاق وییلاق، نزد مولوی به‌صورت تمثیلی برای وابستگی جان وجسم درمی‌آید: وقتی که جان به‌ییلاق جاوید، یعنی به چراگاههای سبز تابستان، می‌رود، آنگاه می‌تواند قشلاق تن را رها کند. پرندگان نیز ـ به‌شکل پیوند پرندهٔ جان ـ به ترکمنها و بازآمدن‌ایشان مانند می‌شوند.[۱۰۰]

واما، دنیای دیگر چون ترکستان است، حال آنکه، دنیای آب‌وگل، هندوستان تاریك محض است.[۱۰۱] این تمثیل سازی در بیت مستانهٔ زیر به‌اوج می‌رسد:

چون مست ازل گشتی، شمشیر ابد بستان
هندوبك هستی را، ترکانه تو یغماکن[۱۰۲]

د/٤/۱۸۷٦/۱۹۷٦۵

این توصیف از هندوستان به‌صورت دنیای مادی چه اندازه ازتصویردیگری، که درآن، فیل، هندوستان جان را به‌خواب می‌بیند دور است!

خیالبندی مولوی با خیالبندی دیگر شاعران پارسی که این موضوع را در طول قرون ماهرانه به‌کار برده‌اند کاملا هماهنگ است، با این تفاوت‌که او این صور خیال را از زندگی روزمرهٔ قبایل ترکمن می‌گیرد که آنان را در اطراف قونیه با چادرها، سگهای درنده ولباسهای رنگارنگشان دیده است و این امر، حقیقت‌بینی عالی‌تری را براین موضوع تکراری وتقلیدی می‌افزاید. مولوی ترکیب ترك ـ هندو را درمقابل مشاهدهٔ والای عرفانی به‌کار می‌بردکه آن نیز فوق‌العاده است.

اما، او دربارهٔ خود چه می‌گوید؟

رهاکن حرف هندو را ببین ترکان معنی را

من آن ترکم که هندو را نمی‌دانم، نمی‌دانم[۱۰۳]
د/۳/۱۴۳۹/۱۵۲۴۵

او، آنگاه در غزلی دیگر، با توصیف معشوق «ترك ماه چهرهٔ» خود [۲۹]،که با او به‌ترکی سخن می‌گوید، چنین ادامه می‌دهد:

توماه ترکی ومن اگر ترك نیستم
دانم من این قدر که به ترکیست آب، سو[۱۰۴]
د/۵/۲۲۳۳/۲۳۶۶۹

مولوی، تاآنجاکه به‌دنیای‌روح، ورای دنیای‌چون‌هندو سیاه مادی، وابستگی دارد، ترك است؛ اما درخیال ظاهر، نمی‌داندکه خود چیست: شاید آبی‌که ماه ترك، زیبایی خاص خود را درآن منعکس می‌سازد... تفاوت میان نژادهای دنیای مادی؛ اصل آنان «نطفهٔ اسپید» خالص [۳۰] است، وتنها پس از تولد به‌صورت رومی وحبشی پدیدار می‌گردند.[۱۰۵] او بیش از یکبار شهادت داده است که:

گه ترکم وگه هندو، گه رومی وگه زنگی
از نقش تو است ای جان، اقرارم وانکارم[۱۰۶]
د/۳/۱۴۵۸/۱۵۴۱۹

زیرا در عشق، تفاوتها بکلی از میان بر می‌خیزد:

هرکس که در دل او باشد هوای تبریز
گردد، اگر چه هندوست، او گلرخ طرازی[۱۰۷]
د/۶/۲۹۷۱/۳۱۵۴۲

تفاوت میان ترك وهندو، یا میان ترك و زنگی، یا رومی وزنگی بخشی از دنیای مادیست: آنگاه که آنان در آیینه می‌نگرند، هر چند گاهی تشخیص نمی‌دهند، زیبایی یا زشتی خویش را مشاهده می‌کنند. اما همانگونه‌که آنان پیش از تولد مانند هم بودند، «هندو و قفچاق و رومی وحبش»[۳۱] جمله در پس دیوار گور دوباره مانند هم به‌نظر خواهند آمد.[۱۰۸] پیامبر، در مرحلهٔ روحانی، آیینه است‌که ترك وهندو، یعنی مؤمن‌وکافر، می‌توانند جوهرحقیقی

خود را درو مشاهده کنند.[۱۰۹] مولانا، این معنای واقعی آیینه را با اندیشهٔ مرگ پیوند می‌دهد که چون آیینه در برابر آدمی پدیدار می‌گردد تا هرکس چهرهٔ حقیقی خود را بنمایاند؛ آیینه، «پیش ترك»، زیبا و«پیش زنگی»[۳۲]، نازیباست.[۱۱۰] این عقیده، که چهره‌های سیاه و سفید درآن دنیا در روز قیامت قابل رؤیت خواهند شد، به‌شکل تصویر شاعرانهٔ زیبایی به‌اینجامنتقل‌می‌شود، و از آخرالزمان به‌تجربهٔ بسیار شخصی مرگ مبدل می‌گردد.

بسیار عجیب است که یکی از بی‌شمار شاعران هندی پارسی‌گوی بعدی، با تقابل ترك ـ هندو جناس ساخته و، بیت معروفی از مولوی را در دهان حکیمی هندی گذاشته است که ادعا می‌کند باب سومنات را دیده‌است ـ معبدی که محمود غزنوی آن را ویران ساخت ـ ومی‌گوید که این بیت را از او فراگرفته است:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست
خام بدم، پخته شدم، سوختم[۱۱۱][۳۳]

این بیت را غالباً به‌عنوان جان کلام مولوی از حیات خویش‌نقل قول می‌کنند، و در اینجا با «مرگ در آتش»، که هندیها در دنیای اسلام بدان مشهوربودند، استادانه پیوند یافته است.

معمولاً، هندو به‌صفت پست و زشت توصیف می‌شود. زنگی، که چون او سیاه روی است، معمولاً نمونهٔ شادمانی روحانیست (در بسیاری از کتب و اشعار که قدمت آنها به‌دوران عباسیان می‌رسد از بشاشت زنگیان یاد شده است).[۱۱۲] او، با وجود «سیه‌رویی» [۳٤]، خندان وبه‌ظاهر شادان است[۱۱۳]ـ این خیالی‌است که سنایی برای‌تفسیر معنای باطنی حدیث‌نبوی که‌بنابر آن «فقر سیه‌رویی» است[۳۵] آن را به‌کار برده است.[۱۱٤] مولوی اندکی خرده‌گیرتر است و می‌اندیشدکه اینگونه شادی، آنچنان‌که زنگی آن راتجربه می‌کند، تنها تا زمانی دوام می‌آورد که شخص کم مایه وسطحی چهرهٔ خویش را در آیینه نبیند.[۱۱۵] رومیان، بخصوص امپراطور آنان، وزنگی شایدپاره‌ای به‌علت آشنایی شخصی مولوی با رومیان وپاره‌ای نیز بنابر سنت اسکندرنامهٔ

نظامی، بارها مقابل هم قرار می‌گیرند. ابخازی، یعنی گرجی کافر یکبار [در اشعار مولوی] یافت می‌شود.[۱۱۶]

درحالیکه ترکان، هندوان وزنگیان به‌انگیزهٔ عمومی خیالبندی کلاسیك پارسی وابسته‌اند، البته، از اروپاییان به‌صورت موضوعی شاعرانه، در دوران نخستین، ذکری به‌میان نمی‌آید (آنان، تنها در اشعار بعد از سدهٔ دهم/شانزدهم، نقش مشهودتری را ایفا می‌کنند) مولوی به هنگام سخن از صلیبیون که از قونیه گذشتند، به‌روشی غیردوستانه، بارها از اروپاییان، یاد می‌کند.[۱۱۷] او، بیش از چهاربار، آنان را با خوك پیوند می‌دهد که از روی ناسزاواری به مقدس‌ترین شهر، یعنی به بیت‌المقدس، آورده شدند.[۱۱۸] او، احتمالا، این تصویر را از خاقانی گرفته است‌که در نخستین قصیدهٔ او، خوکان به‌بیت‌المقدس واردمی‌شوند و با فیلهاکه تحت رهبری‌ابرهه به‌مکه حمله‌کردند برابر قرار می‌گیرند. از دیدگاه مولانا، مکان قدس دل‌انباشته از صفات‌ناپاك، به‌قدس، مانند می‌شود، شهر مقدسی که پرگشت از اروپائیانی که خوکهای خود را مراقبت می‌کردند. مولوی تردید نمی‌کند و به‌کسانی که منکر عظمت شمس‌الدین‌اند چنین خطاب می‌کند:

هوای شمس تبریزی چو قدس است
تو آن خوکی که نپذیرد فرنگت...[۱۱۹]

د/۱/۳۶۱/۳۸۸۲

درهر حال، یك بیت‌المقدس وجود دارد، یك مکان مقدس، که به‌دست‌فرنگیان نیفتاده است: آن، «بزم قدس» قدیسین راستین، ابدال، است. حتی خرد که «اصل دین» است[۳۶]، همچون پادشاه غافلی است بر در این مکان: بنابراین، اروپاییان ناپاك چگونه می‌توانند به‌این مکان مقدس درآیند؟[۱۲۰]

به‌این ترتیب خیالبندی مولوی اشارات‌گوناگون به‌ارزشهای سیاسی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد و از استفادهٔ خالص آکادمیك صور خیال میراثی تجاوز می‌کند.

الا ان اولیاء الله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون (یونس، ٦٢)
(آگاه باشیدکه دوستان خدا هرگز هیچ ترسی (ازحوادث آیندهٔ عالم) وهیچ حسرت واندوهی (ازوقایع گذشتهٔ جهان) دردل آنها نیست.)

خیالبندی از تاریخ تصوف

سنت تصوف سخت استوار گردیده بود که مولوی رهسپار سفرروحانی خویش شد. نامهای رهبران و اولیای عارف زمانهای پیشین جزء لاینفك زبان گشته بود. اشارات به افسانه‌ها و استناد به گفته‌های آنان به سخنان هر سالك زبردستی راه پیدا کرد. بااین‌وجود، هر عارفی، به‌روش خاص خود، این نخستین نمایندگان زندگی روحانی را با جهان‌بینی خویش متناسب می‌ساخت. برحسب تکرار حضور آنان و به‌همین مرتبه برحسب موقعیت آنان درسراسر آثار نویسندگان مختلف، می‌توان به‌نتایجی چند دست یافت که ممکن است به‌روشن‌ساختن مرتبهٔ جانبداری و تمایل آن نویسنده کمك‌کند. این‌معنا نه‌تنها دربارهٔ مولوی، بلکه درباب کلیهٔ عارفان و شاعران مسلمان هند، ترکیه وایران حقیقت دارد.

مولوی، بخصوص، به شخصیت اویس قرنی علاقه‌مند است، که بنابر روایات دریمن می‌زیست و پیامبر(ص) را هرگز ملاقات نکرده بود ــ با این‌وجود، بوی خوش‌قداست او به‌حضرت رسول(ص) رسید و حضرت «نفس رحمان را که از جانب یمن به مشامش آمد» شناخت[۱]. اویس، نمونهٔ کامل عارفانی شد که بی‌آنکه، مطابق آداب و رسوم [سیر و سلوك خودرا] ازطریق مرشدی از نوع بشر آغاز کنند قدم در طریق روحانی می‌گذارند.

مولوی، هرچند خود عارفی چون اویس نیست، اما به اشارات‌مربوط به‌روایت اویس عشق می‌ورزد[۱]. الهامی که از «شعشاع عقیق احمدی[۲]»، یعنی از لب پیامبر، می‌رسد، بوی خوش رحمان را از یمن به‌او می‌رساند[۲]: او، این رایحهٔ حقیقی رحمان را، در نسیم بهاران که شکوفه‌ها را به عقیق مبدل

می‌سازد، احساس می‌کند[۳]. تعبیر کهن شعری «لبان چون عقیق معشوق»، در اینگونه پیوندها، با مطرح‌کردن آن حدیث مشهور تشدید می‌شود. زیرا شاعری همچون مولوی که جمال و جلال الهی را در همه‌جا، بخصوص در باغها، و، صورخیال وابسته به این نسیم خوشبوی آسمانی احساس می‌کند، باید که براستی مجذوب شده باشد،ـ این خیالبندیها در میان ابیات بی‌شماری از مولوی که با حس بویایی پیوند یافته‌اند، دیده می‌شوند[۴].

دیگر از صوفیان نخستین که زندگی افسانه‌ای آنان عارفان راپیوسته افسون ساخته است ابراهیم بن ادهم، مرشد زاهدان خراسانی است. ابراهیم، که پانصد سال پیش از مولوی در زادگاه او، بلخ، متولد شد، طبیعتاً بسیار در دل مولوی عزیز بود. ابراهیم که اصلا شاهزاده بود به‌نحو معجزآسایی به زندگی فقر گرویده[۵]. افسانه‌ای، مشابه افسانهٔ هوبرت قدیس[۳] حکایت می‌کند که در حین شکار، غزالی با او سخن گفت؛بنابر روایات‌دیگر،گرویدن او به‌طریق زیر اتفاق افتاد:

بر سر تختی شنید آن نیك نام
طقطقی و های وهویی شب زبام
گام‌های تند بر بام سرا
گفت با خود این‌چنین زهره که‌را
بانگ زد بر روزن قصر او: «که کیست
این نباشد آدمی ماناپریست»
سر فرو کردند قومی بوالعجب
«ما همی‌گردیم شب بهر طلب»
«هین چه می‌جویید»؟ گفتند: «اشتران»
گفت: «اشتر بام بر کی جست هان»
پس بگفتندش که: «تو بر تخت جاه
چون همی جویی ملاقات اله»...[۶]

ن/۴/۳۴-۸۲۹

ازاینرو، ابراهیم نمونه صوفیی شد که، خورشید حقیقت یکباره در او گرفت[۷]، یا از شراب ازلی مست گردید[۸]، کاملا دیگرگونه شد و درآوارگی سرگردان، و از بهر رازهای عرفان حقیقی ترك تاج‌وتخت گفت. او به مملکت فقر مطلق بازگشت و آنرا چون وطن حقیقی خویش، دریافت، همانند فیلی که هندوستان را به‌خواب دید...[۹]

معاصر جوانتر ادهم، آن زن بصره‌ای، رابعهٔ عدویه است که معرفی مفهوم عشق ناب به تصوف اسلامی بدو نسبت داده می‌شود. عقیده‌ای را که او به همگان ابراز کرد، هرچند احتمالا، نزد بعضی از صوفیان پیش‌تر آشنا بوده است، اما او در تاریخ اولیاء اسلامی به‌صورت معیار عشق ناب و عشق بی‌شایبه درآمده است. با کمال شگفتی، مولوی هرگز به‌نام او اشاره نمی‌کند؛ حتی داستانی هم که عطار نقل می‌کند و به او مربوط می‌شود، در مثنوی به صورت داستان صوفیانه معمولی تغییر می‌یابد: صوفیی در میان باغ نشسته، سر را بر زانوی خویش نهاده بود و در آثار خداوند سیر و تأمل می‌کرد ـ زیرا، یکبار خدمتکار رابعه اورا فرا خواند تا آثار حق را در شکوه یك روز بهاری ستایش کند و رابعه به‌او گفته بود ـ:

باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است
عکس لطف آن برین آب‌وگل است.[۱۰]

ن/٤/١٣٦٥

این سخن با نگرش شخصی مولوی کاملا مطابقت ندارد، زیرا، این موهبت به‌او عطا شده بود که نشانه‌های الهی را در همه‌جای این دنیا، بخصوص در زیبایی طبیعی بهاران مکاشفه کند. با این وجود، او می‌داند که این بینایی باطنی می‌تواند چنان سیطره پیدا کند که مردکوری از اولیاء «داروی‌دیده» را [٤] نپذیرد، زیرا دنیای باطنی او بر هر چیزی که در آفرینش ظاهری‌ببیند بسیار تفوق دارد...[۱۱]

مولوی، خودرا در مصاحبت مرشدان بزرگ مشاهده می‌کند: او به مقامی رسیده است که مردمان عادی در آن حیران‌اند، مقامی که حتی جنید،

شیخ بسطامی، شقیق، کرخی و ذوالنون»[۵] در آن سرگردان‌اند[۱۲]. شقیق بلخی نمایندهٔ اصلی مکتب خراسانی توکل، یعنی توکل مطلق به خداوند، است: معروف کرخی یکی از عارفان نخستین بغداد بود، که روحانیت پرمایهٔ او در استکمال سری سقطی، خال و معلم جنید، مؤثر افتاد، در جای دیگر و در کنار گروه مشابهی از متصوفه، به‌نام این سری نیز اشاره شده است[۱۳]. نام بشر حافی[۱۴]، برهنه‌پا، و شبلی، دوست حلاج، که گاهی خودرا دیوانه جلوه می‌داد تا از مجازات برهد نیز در اشعار مولوی دیده می‌شود. نام آنان یکبار لغت‌وار به‌صورت جناسهایی لطیف شرح داده شده است[۱۵].

مولوی با جملهٔ آن اولیاء، از «بادهٔ ابرار»[۶] می‌نوشد[۱۶]. اگرآدمی درطلب حریفانی چون بسطامی و چون کرخی است، «باده درین گلخن» نباید بنوشد[۱۷] بلکه باید آن‌را «بران سقف معلا» خورد[۷] یعنی که باید این‌جهان و هرچه را که درو هست ترك گوید و بر اوج حیات روحانی برآید که در آنجا ساقی ازلی تشنگی اورا با شراب ناب عشق فروخواهد نشاند.

مولوی، نسبت به ذوالنون، شیخ مصری (ف ۲۴۵ق/۸۵۹م)، که به راستی، یکی از قدرتمندترین و شگفت‌آورترین شخصیتهای صدرتاریخ‌تصوف بود، همدلی خاصی نشان می‌دهد[۱۸]. این عارف،که لقب حقیقی او ، ذوالنون به‌معنای دارندهٔ ماهی است، به‌شاعر امکان می‌دهد تا پیوندهایی را با یونس نبی بیافریند که در اشعار غنایی مولوی به کرات و اغلب به‌شکل پیوند با شیفتگی و پایکوبی دیده می‌شود. عشق او، آنچنانکه جلال‌الدین در شعری بسیار موزون سخن از بندگی می‌گوید، همچون عشق مجنون، «نشان است از آن کبریایی»[۸] یعنی مقام کبریایی الهی[۱۹]. ذوالنون، بشر بی‌سر یا بی‌دم[۲۰]، نیز موضوع داستان‌های متعددی در مثنوی است، هرچند که زمینهٔ تاریخی را همیشه به‌طور صحیح به‌دست نمی‌دهد[۲۱].

نام جنید، شیخ مکتب بغداد، بندرت جداگانه می‌آید. اسم او معمولا درکنار بایزید بسطامی نمایان می‌شود[۲۲]. درواقع، شیخ میانه‌رو بغداد سخت منتقد سخن‌پردازیهای انجذابی شیخ بسطام بود. اما، این هردو، درنظرمولوی

شیخ بسطامی، شقیق، کرخی و ذوالنون»[۵] در آن سرگردان‌اند[۱۲]. شقیق بلخی نمایندهٔ اصلی مکتب خراسانی توکل، یعنی توکل مطلق به خداوند، است: معروف کرخی یکی از عارفان نخستین بغداد بود، که روحانیت پرمایهٔ او در استکمال سری سقطی، خال و معلم جنید، مؤثر افتاد، در جای دیگر و در کنار گروه مشابهی از متصوفه، به‌نام این سری نیز اشاره شده است[۱۳]. نام بشر حافی[۱۴]، برهنه‌پا، و شبلی، دوست حلاج، که گاهی خودرا دیوانه جلوه می‌داد تا از مجازات برهد نیز در اشعار مولوی دیده می‌شود. نام آنان یکبار لغت‌وار به‌صورت جناسهایی لطیف شرح داده شده است[۱۵].

مولوی با جملهٔ آن اولیاء، از «بادهٔ ابرار»[۶] می‌نوشد[۱۶]. اگرآدمی درطلب حریفانی چون بسطامی و چون کرخی است، «باده درین گلخن» نباید بنوشد[۱۷] بلکه باید آن‌را «بران سقف معلا» خورد[۷] یعنی که باید این‌جهان و هرچه را که درو هست ترك گوید و بر اوج حیات روحانی برآید که در آنجا ساقی ازلی تشنگی اورا با شراب ناب عشق فروخواهد نشاند.

مولوی، نسبت به ذوالنون، شیخ مصری (ف ۲٤٥ق/۸۵۹م)، که به راستی، یکی از قدرتمندترین و شگفت‌آورترین شخصیتهای صدرتاریخ‌تصوف بود، همدلی خاصی نشان می‌دهد[۱۸]. این عارف،که لقب حقیقی او ، ذوالنون به‌معنای دارندهٔ ماهی است، به‌شاعر امکان می‌دهد تا پیوندهایی را با یونس نبی بیافریند که در اشعار غنایی مولوی به کرات و اغلب به‌شکل پیوند با شیفتگی و پایکوبی دیده می‌شود. عشق او، آنچنانکه جلال‌الدین در شعری بسیار موزون سخن از بندگی می‌گوید، همچون عشق مجنون، «نشان است از آن کبریایی»[۸] یعنی مقام کبریایی الهی[۱۹]. ذوالنون، بشر بی‌سر یا بی‌دم[۲۰]، نیز موضوع داستان‌های متعددی در مثنوی است، هرچند که زمینهٔ تاریخی را همیشه به‌طور صحیح به‌دست نمی‌دهد[۲۱].

نام جنید، شیخ مکتب بغداد، بندرت جداگانه می‌آید. اسم او معمولا درکنار بایزید بسطامی نمایان می‌شود[۲۲]. درواقع، شیخ میانه‌رو بغداد سخت منتقد سخن‌پردازیهای انجذابی شیخ بسطام بود. اما، این هردو، درنظرمولوی

نمونه‌های صورتهای متفاوت زندگی روحانی را می‌سازند[۲۳]. به‌این سبب است که او می‌تواند دوست خویش، حسام‌الدین، را جنید و بایزید وقت خود بخواند ـ هرچند که پیوندهای مربوط به بایزید بیشتر در توصیفات مولوی از صلاح‌الدین زرکوب آورده می‌شود.

مولوی، در میان عارفان بعدی، از ابوالحسن خرقانی نام می‌برد که از اولیاء بود و اهل خرقان و در خراسان. وی امی بود و با به‌ارث‌بردن سلسلهٔ اویسی از روح بایزید بسطامی قدم در راه گذاشت. همانگونه که مولوی، بنابر شرح حال سنتی اولیاء حکایت، می‌کند، بایزید، بیش از یکصد سال پیش از ابوالحسن خرقانی تولد اورا فهمیده بود و مریدانش را به‌ورود آیندهٔ وارث روحانی خود بشارت داده بود[۲٤]. خرقانی، به‌نوبه خود، هر احترامی را که ممکن بود نسبت به آرامگاه بایزید ابراز کرد. او به خاطر ریاضت‌کشی، شکیبایی در تحمل سختیها و عشق نیرومندش مشهور است. داستانی که، درحقیقت، تفریحی‌ترین توصیفات مثنوی را دربردارد، این امر را تصویر می‌کند ـ داستانی که بنابرآن، این ولی روحانی، که از کژرفتاری زن بسیار مخوف و نفرت‌آور خود رنج می‌کشید، سوار بر شیری دیده‌می‌شود که «تازیانش مار نر بود[۹]: پایداری او در محنتها به نیروهای اعجازآمیز پاداش داده شد[۲۵]. او درشمار آن اولیاء کاملی است که جلال‌الدین دربارهٔ آنان می‌گوید:

نه حرص علم و هنرماندشان نه حرص بهشت
نجوید او خر و اشتر که هست شیر سوار[۲٦]

۱۲۰٤۸/۱۱۳٦/۳/د

در هرحال، مهم‌ترین نقشی که به‌این شخصیتها داده شده، نقشی است که در آثار مولوی به بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج، شهید عشق الهی، اختصاص یافته است. هرچند رهیافتهای نظری آنان به مسایل اصلی تصوف کاملا متفاوت است، اما عارفان بعدی، معمولا این‌دورا به‌هم پیوند می‌دهند.

مولوی، داستانهای متعددی دربارهٔ بایزید نقل می‌کند[۲۷]. زیباترین

شرح دربارهٔ قدرت اعجازآمیز او، و توصیفی جگرسوز ازاین ولی راستین در ابیات زیر آمده است:

عقل را سیل تحیر درربود
زآن قوی‌تر گفت کاول گفته بود
نیست اندر جبه‌ام الا خدا
چند جویی بر زمین و بر سما
آن مریدان، جمله دیوانه شدند
کاردها در جسم پاکش می‌زدند
هریکی چون ملحدان گرده کوه
کارد می‌زد پیر خودرا بی‌ستوه
هرکه اندر شیخ تیغی می‌خلید
بازگونه از تن خود می‌درید
یك اثر نه برتن آن ذوفنون
و آن مریدان خسته و غرقا ب خون...[۲۸]

ن/٤/۲۹-۲۱۲٤

علی‌رغم ادعای «ما اعظم شأنی» بایزید[۱۰]، و علی‌رغم این گفتهٔ او که «نیست اندر جبه‌ام الا خدا» ـ ادعایی که اعماق وجود شریعتمداران را به لرزه درآورد ـ بایزید، در نظر مولانا، نمونه کامل یك فرد مسلمان و معیار ایمان است. او، بارها به کسانی که تظاهر به تصوف می‌کنند متذکر می‌شود که خودرا بایزید نخوانند[۲۹]. مولوی با استفاده از تشابه لغوی، [جناس‌ملفق]، بایزید (ابویزید)، این اسوهٔ ریاضت‌کشی، از خودرستگی، و صلابت ایمانی را با، یزید، حکمران منفور اموی، که، در سال ٦۱ق/٦۸۰م، سبب شهادت حسین(ع) نوهٔ پیامبرشد، مقابل قرار می‌دهد: روح شهوانی، مانند یزید است، که براثر عشق و مشقت، می‌تواند مبدل به بایزید گردد: «شب کفر»، از فروغ معشوق، به «روزدین» (یا: روز قضا) مبدل می‌گردد و یزید، از دم او، بایزید می‌شود.

ای شب کفر از مه تو روز دین
گشته یزید از دم تو بایزید[۳۰]

د/۲/۱۰۰۶/۱۰۶۲۶

دیگر از پیوندهای لغوی، جناس لاحق بایزید بامزید به‌معنای بیش و افزون است، که از همان ریشهٔ کلمهٔ یزید مشتق می‌شود. دراینجا، ما می‌توانیم اشاره لطیفی را در مکاتبهٔ مشهور میان بایزید و معاصرش یحیی بن معاذ، که زبانش به‌امید گویا بود، پیدا کنیم؛ معاذ در نامه‌ای که برای او فرستاد گفت:

کسی، جرعه‌ای از آب عشق او نوشیده و سیراب شده است ... بایزید پاسخ داد: و یکی هفت دریای آسمان را نوشیده است و همچنان تشنه است و می‌گوید: آیا زیاده‌برین هم هست؟ (هل من مزید).[۳۱][۱۱]

آن زیادت که بایزید می‌طلبید در این دنیا بی‌همتاست[۳۲]، زیرا او فقیر راستین، یعنی «فقیر معنا»[۱۲] بود[۳۳]. هبوط انسان نیز می‌تواند با صور خیالی، مأخوذ از این گروه، توصیف شود:

دی بایزید بودی، و اندر مزید بودی
و امروز در خرابی، دردی‌فروش و مستی[۳۴]

د/۶/۲۹۴۶/۳۱۲۹۶

حتی در اشعار غنایی مولوی ــ که از تمایلات داستانی برکنار نیست ــ ما داستانی راجع به بایزید پیدا می‌کنیم: بایزید خربنده‌ای را بر راه دید و بانگ برآورد که:

یارب خرش را مرگ ده تا او شود بندهٔ خدا[۳۵]

[۱۳]

مؤثرترین شعر که یاد شیخ بسطام را خود دارد در دفتر پنجم مثنوی یافت می‌شود[۳۶]. این داستان مشتمل است بر برشمردن صفات عالی بایزید وداستان چگونگی به اسلام خوانده شدن یکنفر زرتشتی: این مرد هرچند که رضایت باطنی خودرا اعلام می‌کند، اما خاطرنشان می‌سازد که اگر ایمان راستین، آن

باشد که بایزید نشان می‌دهد، او «طاقت آن تاب» را[۱٤] ندارد، و ترجیح می‌دهد که ایمان نیاورد؛ زیرا چنان ایمانی برای بشری معمولی بسیار سنگین است. محمد اقبال [لاهوری] این چند بیت را در جاویدنامهٔ خود (۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م)، آنجا که سعی دارد نیروی زندگی اسلامی و تکامل مسلمان واقعی را نشان دهد به سخن مولوی استناد کرده است[۳۷].

جایگاه اصلی که بایزید در تاریخ تصوف به‌خود اختصاص داده‌است، در یکی از اشعار سماعی مولوی، با کلماتی دلنشین، توصیف شده است:

جسم، چو خانقاه جان، فکرتها چو صوفیان
حلقه زدند و در میان، دل چو ابایزید من[۳۸]

۱۹۲۷۸/۱۸۳٤/٤/د

فریاد بایزید که: «سبحانی ما اعظم شأنی» و بیان «انا الحق» حلاج که: «من حقیقتم»، که «من یزدانم»، معمولا اشاره به تجربه‌ای واحد دانسته می‌شود. ازاینرو، مولوی توانست که یار عرفانی خویش صلاح‌الدین را به بایزید، و گاهی نیز به منصور مانند کند (چونکه حلاج معمولا به نام پدرش، منصور، به‌معنای پیروز، خوانده می‌شد)[۳۹]

مولانا حالت خاص خودرا با تصویرهای مقتبس از این دو عارف‌بیان کرده است:

دل به‌پیش روی او چون بایزید اندر مزید
جان درآویزان ز زلفش شیوهٔ منصور بود:[٤۰]

(زیرا او درسال ۳۰۹ ق/۹۲۲ م به‌دار آویخته شد).

۷۸۰۵/۷٤۳/۲/د

آنگاه که معشوق، همچون ابایزید به‌چشم او می‌آید، مزید «دولت منصور»[۱۵] را نیز می‌تواند دربارهٔ خود بکار برد.[٤۱]

اشارات مربوط به شهید عشق بغدادی قسمت اعظم تمثیلاتی راتشکیل می‌دهد که مولوی از تاریخ تصوف گرفته است. روایت می‌شود که او در بستر مرگش گفته است:

همانگونه‌که روح منصور، پس یکصدوپنجاه‌سال بعدازمرگ او بر شیخ فریدالدین عطار ظاهر گردید و مرشد و معلم روحانی شیخ شد، تو هم همیشه بامن باش، هرآنچه پیش آید، و مرا به‌یادآور، چنانکه من خودرا به‌تو بنمایانم، به هر شکلی که باشد.[۴۲]

مولوی، در توصیف «سکر»[۱۶]، یعنی حالتی که، هردو فریاد بایزید و حلاج ازآن زاییده شد، از سنت عمومی تصوف پیروی می‌کند[۴۳]. این‌مستی، صور خیال چون «شراب منصوری» و «جام منصوری» و ازین قبیل را برای شاعر فراهم می‌آورد ـ صورخیالی که، قرنها، شاعران صوفی و غیرصوفی، مانند هم، آنها را به‌کار بردند. «دهل منصور»[۱۷] به خیالبندی جشن‌وابسته است که با نام منصور، به معنای پیروز پیوند می‌یابد[۴۴]. چه بسیار که مولوی از «شراب منصوری و جام انا الحق»[۱۸]، سخن گفته است[۴۵]. او تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند که همه‌کس، جز او، تنها پیاله‌ای از «شراب انا الحقی» و انا اللهی نوشیده‌اند[۱۹] اما او این شراب را با «خم‌وقنینه»[۲۰] تا به‌آخر سرکشیده است ـ مستی عشق او چه عظیم است[۴۶].

یکی از داستانها که افلاکی با استناد به سلطان ولد نقل می‌کند به‌این احساس اشاره دارد: «روزی» فرزند مولوی به‌حیرت فرو رفت که چرا حلاج و بایزید بلا کشیده بودند، درحالیکه پدرش، که آنهمه سخنان جسورانه‌تر در اشعارش اظهارکرده است‌ازنیکنامی برخورداراست، جلال‌الدین به‌او گفت که:

ایشان را مقام عاشقی بود و عاشقان بلاکش باشند... و مارا مقام معشوقی است...[۴۷]

افلاکی، ۱، ۶۷ – ۴۶۶

بسی سیمرغ ربانی که تسبیحش انا الحق شد
بسوزد پروبال او اگر یك پر زند آن سون[۴۸]

د/۴/۱۸۵۴/۱۹۵۵۰

حتی شاه پرندگان ـ تعبیری که احتمالا از گفتهٔ عبدالقادر گیلانی دربارهٔ حلاج گرفته شده است ـ اگر در عشق، به مقام وصال مطلق برسد، خواهد سوخت، درست همانگونه که جبرئیل اگر نزدیك‌تر بدان مقام می‌شد، که پیامبر در آنجا از گفتگوی بی‌واسطهٔ با خداوندگار خویش بهره‌مند گردید، بالهایش می‌سوخت.

مولوی، تقریباً مانند هر عارفی به سر انا الحق و رابطهٔ آن با ادعای فرعون می‌اندیشد که گفت «انا ربکم الاعلی = منم خدای بزرگ شما (النازعات، ۲٤). خود حلاج، خود را به فرعون و شیطان مانند کرده بود؛ زیرا هریك از آنان ادعای جسورانه‌ای کرده که گفته بود «انا...»[٤٩]، مولوی از حلاج دفاع می‌کند: سخن او نور بود، سخن فرعون جور، و،

آن انا منصور رحمت شد یقین
آن انا فرعون لعنت‌شد ببین[٥٠]

ن/۲/۲۵۲۳

او باید که عمیقاً به‌این مسئله دل مشغول داشته باشد، زیرا سالها بعد، آن‌را در دفتر پنجم مثنوی ادامه داد تا یکبار دیگر این حقیقت را تأکید کند[٥١]. یك «انا» سخن از لاف و گزاف بود، درحالیکه آن دیگری فریادی بود از «اتحاد نور» الهی و «نه از رای حلول»[۲۱]ـ و این مهم است. مولوی، بدین‌ترتیب کسانی را سرزنش می‌کند که حلاج را نمایندهٔ بدعت‌گزاران تعلیمات مربوط به حلول خدا در انسان [تجسم خدا به‌صورت انسان] می‌پنداشتند. در آن‌سالها ـ بین ٦٦١ق/۱۲٦۲م، تا ٦٦٩ق/۱۲۷۰م ـ مولانا بار دیگر در محاضراتش انا الحق را شرح داده است:

آخر، این انا الحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگیست؛ انا الحق، تواضع است، زیرا... آنکه انا الحق می‌گوید خودرا عدم کرد، به باد داد؛ می‌گوید انا الحق، یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را، هستی نیست؛ من به‌کلی عدم محضم و هیچم...[٥٢]

فیه ، ٤٤

چنانکه منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خودرا نیست گردانید...[۵۳]

فیه، ۱۹۳

همین عقیده، در دفتر آخر مثنوی نیز بیان می‌شود[۵۴].

اما، جلال‌الدین، این سخن مشهور را به‌نحوی متفاوت نیز، مشابه به روش آبای مسیحی توصیف می‌کند: او از پاره‌های پارچه سخن می‌گوید که پس‌از افتادن در خم صباغی هو و تجربهٔ صبغةالله (بقره، ۱۳۸)، سراپا مست، بانگ برمی‌آورد که «منم خم»[۲۲]؛ و صبغةالله، چنان است که در او همهٔ رنگها محو می‌شود. مولوی، آنگاه عارف را به قطعه‌ای آهن مانند می‌سازد که ازآتش، برافروخته‌گشته، سرخ وآتشین می‌شود تا آنکه سرانجام بانگ برمی‌آورد که «من آتشم، من آتشم»[۲۳]: شکل وصورت ظاهری‌او،براستی، آتشین است. بااین‌وجود، اتحاد ذاتی، حاصل نمی‌شود: هراندازه که آتش صفات خودرا به آن مادهٔ خام وام دهد و هراندازه که آهن از کلام پیامبر متابعت کند که فرمود: «به اخلاق خداوند متخلق شو»[۲٤] یعنی صفات آتش را برخود بربندد، باز هم آتش، آتش باقی می‌ماند و آهن، آهن[۵۵].

در بعضی از اشعار مولوی، بار دیگر، تفسیرات بعدی از انا الحق، ازجمله در توصیف جشن وصال از پیش مجسم می‌شود: «آفتاب اندر فلك» پای‌کوبان و دست‌افشان است و «ذره‌ها چون عاشقان بازی‌کنان»[۲۵]، چشمه‌ها مخمورند و گلها به خنده می‌شکفند ـ آنگاه، روح، منصور می‌شود و «انا الحق می‌زند»[۵٦][۲٦]. این صور پرشور و شوق با توصیف مستی عارفانه و بیداری عالم هستی آنگونه که در اشعار صوفیانهٔ بعدی بیان شده است مطابقت دارد.

از آنجا که شمس‌الدین کاملترین تجلی خداوند است در این دنیا، درخشندگی او جان عاشق را که به‌وصال او دست می‌یابد چنان منقلب می‌سازد که هرآنکس که پیش این معشوق «سجده» برد و مقبول نظر او افتد[۲۷]، انا الحق خواهد گفت[۵۷]. همین انگیزه به حسام‌الدین نیز تسری داده می‌شود:

او آن ساقی است که جان را با جرعهٔ صبوحی ازبادهٔ منصوری زنده‌می‌کند[۵۸]. زیرا بادهٔ منصوری نعمت خاص ایمان‌آورندگان راستین است:

آن بادهٔ انگوری مرامت عیسی را
وین بادهٔ منصوری مرامت یاسین را (یعنی امت محمد)[۵۹]،
د/۱/۸۱/۹۳۱

زیرا، این شراب عشق روحانی و از خود رستن و تسلیم محض است و بادهٔ قدرتی است که از تسلیم حاصل می‌شود.

مولوی، بسیاری از اشارات مربوط به دار را به‌کار می‌برد که بازهم باب‌پسند شاعران صوفی بعدی قرار گرفت ـ درست همانگونه که داود از فراز اورنگ خود، بااحترام به‌معشوق درودمی‌فرستد، منصورنیز برفراز دار سخنان تهنیت‌آمیز برزبان می‌راند[۶۰]. «هر ذره از خورشید» رخسار معشوق، انا الحق می‌گوید (اندیشه‌ای که بعدها، در اشعار پارسی، ترکی و اردو، از موضوعات معیاری قرار گرفت)، و در «هر گوشه‌چو منصوری آویخته‌بر داری[۲۸] هست[۶۱].

تا تو آن رخ نمودی، عقل و ایمان ربودی
هست منصور جان را، هرطرف دار دیگر[۶۲].
د/۳/۱۰۹٤/۱۱۵٤۲

مراد ازین دار، بشارت است و «وعده‌وصل»[۲۹] که تنها با مرگ می‌توان‌بدان رسید و ازاینرو آرزوی تمام عاشقان[۶۳] است که کشته می‌شوند، اما، به‌حقیقت زنده‌اند (آل عمران، ۱۶۹ دربارهٔ شهیدان راه حق). اینکه مولوی جناسهای معمولی مثل ترکیب دلدار به معنای معشوق و دل‌ـدار، را به‌کار می‌برد،امری طبیعیست[٦٤].

معمای دوسویی عارفان و قشریان ـ که آفریدگار و آفرینش وحدت دارند یا کثرت برحسب گفتهٔ مولوی، تنها از راه قبول وحدت والاتر عشق، می‌تواند حل شود. بر پهنهٔ دنیا، حق به‌جانب هیچیك ازاین دو گروه نیست:

برسردارش کنیم هرکه بگوید یکیم

آتشش اندر زنیم هرکه بگوید دوییم[۶۵]

۱۸۰۰۱/۱۷۱۹/٤/د

زیرا، مولوی به اذیت و شکنجهٔ نمایندگان عقاید ثنویت پارسیان در اوایل دورهٔ عباسیان کاملا آگاه بوده است.

این رسم معشوق الهیست که عاشقان خودرا بیازارد:

پای ذوالنون کشید در زنجیر
سر منصور رفت برداری،[۶۶]

۳۳۸۸۲/۳۱۶۳/۷/د

مولوی، این معنا را، به‌کلماتی می‌گوید که نخست عطار از آن سخن گفت و سپس در ابیات بی‌شماری از عارفان مسلمان هندی، ترك و پارسی انعکاس یافت.

عارفان دیگر شاید که از خداوند بپرسند که چرا حلاج محکوم به مرگ شد، درحالی‌که این او نبود که فریاد «انا الحق» کشید ـ این خداوند، خود، بود که اورا وسیله قرار داد و سخن گفت، همانگونه که یکبار هم بواسطهٔ درخت مشتعل صحبت کرده بود. مولوی، اگرچه به این اندیشه اشارت می‌کند[۶۷]، اما می‌پذیردکه این مرگ ستمکارانه لازمهٔ حیات حقیقیست. از اینرو، او حلاج را به سیب رسیدهٔ آویخته بردرخت مانند می‌کند ـ[۶۸] مفهوم دوگانه‌دار با شاخه، اینگونه خیالبندی را آسان می‌سازد و شاید هم سبب می‌شود. سیب، هرچند کسی سنگ برو اندازد، از فرو آمدن سرباز می‌زند و به‌سخن‌رسای خاموشی پاسخ می‌دهد:

که من منصورم آویزان زشاخ دار الرحمان
مرا دور از لب زشتان چنین بوس‌وکنار آمد.[۶۹]

٦١٦٤/٥٨١/٢/د

ترکیبی که، دست‌کم، از زمان سنایی به‌این سو، در اشعار دینی‌یافته می‌شود[۷۰]، ترکیب‌دار و منبر است‌که به لطف تقلید فراوان از تك بیت غالب، درهند و پاکستان کنونی کاملا شناخته شده است:

آن راز که در سینه نهان‌است نه وعظاست
بردار توان گفت و به‌منبر نتوان گفت[۷۱]

(غالب، د/ص ۱۱٤/غ ۸۳)

این عقیدهٔ اصولی، که هرچند سخن از حلاج درمیان باشد منبر جای مناسبی برای شرح عشق و وصال نیست، در اشعار مولوی نیز راه یافته است: زیرا او پس‌از آنکه براثر عشق شمس‌الدین به اشراق باطنی رسید، بر مشکل عشق جذبی درمقابل ظواهر رسمی دینی کاملا آگاهی یافت.

ای‌بسا منصور پنهان، زاعتماد جان عشق
ترك منبرها بگفته، برشده بردارها[۷۲]

د/۱/۱۳۲/۱۵۲٤

زیرا، تمام کسانی که حیات بی‌واسطهٔ روح را ترجیح دادند از دیانت رسمی آزار و اذیت کشیدند. عاشق حقیقی همچون کولی رسن باز است[۷۳]:

هین، مرا بگذار، ای بگزیده دار
تا رسن بازی کنم، منصوروار.[۷٤]

ن/۳/٤۲۱٤

زیرا، حلاج، به‌سوی دار و طناب که می‌رفت در غل‌وزنجیر بود و پای می‌کوبید. مرگ برای او جشن بود، و مولوی راز رنج شادمانهٔ حلاج را نیك دریافته بود. به‌این سبب است‌که منبع اصلی الهام او شعری از حلاج است که چندان آن‌را با تغییر الفاظ متفاوت تکرار می‌کند که از روی‌حقیقت کلید رمز تعلیمات عارفانهٔ خود او می‌گردد:

اقتلونی یا ثقاتی، ان فی قتلی حیاتی...[۷۵]
بکشید مرا ای یاران من،که زندگی من درکشتن من است...

این ابیات، با ساختار بسیارآهنگین خود برای‌استفاده درسماع‌موافق‌ترین‌اند. مولوی، ناگزیر شده است که، در مثنوی، برای رعایت وزن ابیات یك‌کلمهٔ سه‌هجایی به آخر هریك از ابیات حلاج بیفزاید که دشوار نبود[۷٦]. او، همچنین ابیات تازهٔ عربی را ابداع می‌کند که باتمامی مضمون تناسب‌می‌یابد،

و مصراع دیگری از اشعار غنایی حلاج را بدان می‌افزاید:

لی حبیب حبه یشوی الحشا
لویشا یشی علی‌عینی مشا[۷۷]

د/۱/۲٦٤/۲۹۸٤

(مرا یاریست‌که ازعشقش درون پرآتش دارم
اگر خواهدکه پای برچشمم گذارد بگذارد).

اما، در اینگونه موارد، شاعر، ناگاه، به‌این واقعیت پی می‌برد که پیوسته به عربی سخن گفته است، سرانجام به‌خود یادآوری‌می‌کندکه به پارسی‌بازگردد:

پارسی گو گرچه تازی خوشتر است
عشق را خود صدزبانی دیگر است.[۷۸]

ن/۳/۳۸٤۲

هرکسی باید این راز را که «حیات من در کشتن من است» بیاموزد ـ پس، همانگونه که شاعر با اشارت به‌صفتی خاص علی‌بن‌ابیطالب ادامه می‌دهد:

سیف و خنجر چون علی ریحان او
نرگس و نسرین عدوی جان او[۷۹]

ن/٥/۲٦۷۷

دار، درواقع، براق است، توسن آسمانی که آدمی را به‌سوی وصل می‌برد، زیرا حیات، «خفیه در نقش ممات»[۳۰] است[۸۰].

مولوی، یکی‌از اندیشه‌های دلخواه خود،یعنی سیرصعودی مخلوقات را باهمین ابیات، نشان داده است[۸۱]، زیرا «طبل عشق»[۳۱] کلمات آهنگین حلاج را مدام تکرار می‌کند[۸۲]. مولوی آن نوید شگفت‌انگیز الهی را نیك می‌داند ـ آن نوید، که شبلی ـ آنگاه که سبب بردارشدن حلاج را ازخداوند پرسید ـ بدان تسلی یافت ـ خداوند به‌او گفت:

هر آن را که من کشم، خود، خون تاوان او شوم،[۳۲]

و عاشق به خداوند، یادآور می‌شود که او ازین بشارت، که هر دردی را به سعادت جاودانی مبدل می‌سازد، هلاك خواهد شد[۸۳].

اشارات به حلاج درسراسر آثار مولوی پراکنده است[۸۴]. ازجمله، او به معنای اصلی نام حلاج، یعنی پنبه‌زن اشاره می‌کند[۸۵]. او از عاشق می‌خواهد که در «غم‌فردا» که همچون پنبه در گوش جان است[۳۳] آتش درزند و بدین‌ترتیب مانند حلاج شود[۸۶].

اما، با همه ستایشی که او از عارف شهید بغداد می‌کند، شخصیت پرسیطرهٔ شمس تبریز حتی نشانه‌های حلاج را از میان می‌برد: کسی که موفق به شناختن شمس نشده، و از او دور مانده است، اگرچه که منصور باشد، «زارتر از مور»[۳٤] است[۸۷]. زیرا، همانگونه که سلطان ولد و به‌استناد او سپهسالار حکایت می‌کند، مولانا، حلاج را عاشق محض می‌داند:

> عاشقان خدا را سه مرتبه است و معشوقان را سه مرتبه. منصور حلاج... در مقام عاشقی از مرتبهٔ اول بود. میانهٔ آن عظیم است و آخرین عظیم‌تر. احوال و اقوال این سه مرتبه در عالم ظاهر شد. اما آن سه‌مرتبهٔ معشوقان پنهان است؛ از مرتبهٔ اولین، عاشقان کامل و واصل تنها،نام‌شنیدند و درتمنای دیدارش بودند. ازمیانه، نام و نشان به‌کس نرسید. از آخرین، خود هیچ نشنیدند... شمس تبریزی... سرور پادشاهان معشوقان در مرتبهٔ آخرین بود.[۸۸]
>
> سپه ، ۲۵ - ۱۲٤

مولوی، گاهی خودرا که به مقام معشوقی رسیده، برتر از منصور دانسته است. آنچه را که او از عارف بغداد پذیرفته و در آثارش آمیخته است، جان فدا کردن منصور بود که اورا به وصال اعلی سوق داد ـ مانند حال اتحاد پروانه با شعله. حلاج، که برای رسیدن به حیات ابدی ندای فنا شدن درداد، به‌صورت منادی مولوی ظاهر می‌شود که خود عاشقی راستین است و بر رسن گیسوان معشوق رقصان...[۸۹]

فاذا سویته ونفخت فیه من روحی... (حجر، ۲۹)
(پس چون آن عنصررا معتدل بیاراستم، در او ازروح خویش دمیدم.)

خیالبندی ازرقص وموسیقی

بنابر افسانه‌ها، روزی، مردی، برعلاقهٔ مولوی به موسیقی، خرده گرفت؛ علاقه‌ای که، براستی هم، با معیارهای دیانت رسمی قابل توجیه نبود. اما مولوی پاسخ داد که:

> آواز رباب، صریر باب بهشت است که ما می‌شنویم، منکری گفت: ما نیز همان آواز می‌شنویم، چون است که چنان گرم نمی‌شویم که مولانا. خدمت مولوی فرمود: ... آنچه ما می‌شنویم آواز بازشدن در است و آنچه او می‌شنود آواز فراز شدن[۱].
>
> نفحات، ۴۶۲

فردریك روکرت*، این داستان را صدوپنجاه سال پیش به‌نظم درآورد، داستانی که بر رهیافت مولوی به موسیقی بهترین درآمد است. موسیقی، درنظر مولوی، چیزی آسمانی بود[۲]، بیهوده نیست که او خانهٔ عشق راخانه‌ای توصیف می‌کند که در و بامش همه از موسیقی و نغمه و شعر است[۳]. از نخستین لحظه‌ای که عشق شمس‌الدین اورا از دانش کسبی دور ساخت و، در عوض، به دلش «شعر و غزل و دوبیتی آموخته شد»[۱]، موسیقی در تمامی آثار او رخنه کرد[۴].

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

---

* Friedrich Rückert

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
بازجوید روزگار وصل خویش
آتش است این بانگ نای و نیست باد
هرکه این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
نی حریف هرکه از یاری برید
پرده‌هایش پرده‌های ما درید
همچو نی زهری و تریاقی که دید
همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
نی حدیث راه پرخون می‌کند
قصه‌های عشق مجنون می‌کند
محرم این هوش جز بیهوش نیست
مرزبان را مشتری جز گوش نیست...[۵]

ن/۱/۱۴-۱

موسیقیدانان مسلمان، از همان آغاز تاریخ خود، با «نی» آشنایی داشته‌اند؛ این نی از کهن‌ترین آلات موسیقی است که بشر به‌کار برده است. یونانیان باستان از نوای غم‌انگیز فلوت فریجی، سخن گفته‌اند، و با نقش این ساز و همینطور با معالجهٔ امراض دماغی به‌وسیله موسیقی [موزیکوتراپی=موسیقی درمانی] آشنایی داشته‌اند که به مردمان مسلمان به‌ارث رسید: تیمارستان شفائیهٔ دیوریجی*، که در نخستین سال اقامت مولوی در قونیه، ۶۲۵ق/۱۲۲۸م، به انجام رسید طشت حیرت‌انگیزی دارد که از صدای فرو چکیدن قطرات آب برآن طشت در معالجهٔ امراض دماغی استفاده می‌کرده‌اند.

* Divrigi

جلال‌الدین، یقیناً از اثر روانی موسیقی و از نقش نی که در این‌آیین مقدس نواخته می‌شده اطلاع داشته است. از سوی دیگر، داستان آن نـی، که اسرار شاه را فاش می‌سازد، اگرچه نزد صوفیان پیش از مولوی، که‌احتمالا آن‌را از روایت سنایی گرفته بودند، داستانی آشنا بود، اما می‌توان آن را نقشی برداشته‌شده از داستان میداس شاه فریجی دانست[۶]. در هرحال، سنتهای آناطولی ممکن است که عشق او به‌نوای شکوه‌گر نی را تقویت کرده باشد، برای آنکه تنها به عالی‌ترین انواع نی، که در ارکستر مولوی به‌کار رفته‌است اشاره‌کنیم یادآور می‌شویم که نی را می‌توان به‌اندازه‌های متفاوت برید، از نی سادهٔ کوچك (شبیه نیٔ هشت سوراخ) گرفته تا بزرگتر از آن که نـی منصوری است (که نامش به منصور حلاج اشارت دارد)، و تا نوع کلان آن که شاه‌نی باشد.

نی، تمثیل دلخواه برای توصیف جان را دردسترس مولوی قرار می‌دهد؛ این نی آنگاه می‌تواند سخن گوید که لبان معشوق آن‌را بنوازد و دم خداوندگار روحانی آن‌را به گفتار آورد[۷]. این انـدیشه را پیش‌از او سنایی بیان کرده است[۸]. آدمی، آنگاه که از سرزمین ازلی خود، مانند نی از نیستان، بریده شد، از فراق، همچون نی به‌نوا درمی‌آید و اسرار عشق و اشتیاق را باز می‌گوید. مولوی اغلب خودرا از درد فراق چون نی، نالان از سودای عشق می‌بیند[۹]، و الهامی را که به‌واسطهٔ شمس به‌دل تهی او، همچون نفس «نایی»[۲] وارد می‌شود احساس می‌کند[۱۰]. آیا نای، «نه چشم»[۳] یا ده‌چشم خودرا از بهر آن نمی‌گشاید که دوست را نظاره‌کند؟[۱۱] مولوی، در ابیاتی مکرر، به‌نیروی از خود بیخودکنندهٔ نی اشارت می‌کند که، با دست و پای بریده، دست و پای «خلق» را [٤] از آنان می‌ستاند[۱۲]، یعنی عقل را از آنان می‌رباید.

«نی» تن به درد داده است، سرش را بریده‌اند ـ دقیقاً مثل سر قلم نی ـ ازاینرو، این هردو، واسطهٔ رساندن خبری از معشوق‌اند، یکـی بـه نواخوانی و آن دیگر به نگارش[۱۳].

به‌همین‌گونه، نی با نیشکر پیوند می‌یابد ـ این هردو از شیرینی دوست سرشارند؛ هردو، در نیستان یا در کشتزار، درآرزوی لب معشوق رقصان‌اند[۱۴].

هرکسی، از شکوهٔ نی که داستان اشتیاق ازلی را حکایت می‌کند، از خود بیخود می‌گردد:

آواز ده اندر عدم ای‌نای و نظرکن
صد لیلی و مجنون و دوصد وامق و عذرا...[۱۵]

د/۷/ت ۳۵۱۳۳/۱۲

مولوی، این موضوع را در بیت بالا با اشاره به دو زوج از مشهورترین عشق‌ورزان اشعار اسلامی بیان کرده است. شارحان بعدی این آلت موسیقی را نمایهٔ انسان کامل دانسته‌اند که خلق را از حالت اصلی و قدیم خود باخبر می‌سازد و عظمت و زیبایی منزل ابدی آنان را به‌یادشان می‌آرد، آنچنانکه، آنان با فرایاد آوردن سعادت گذشتهٔ خود با ترانه‌های شکوه‌آمیز او همراه می‌گردند و ازین خاك فراق بدور برده می‌شوند. زیرا نالهٔ نی آتش به جهان درمیزند[۱۶]؛ می‌توان مسلم دانست که تصویر نیستان مشتعل در شکل‌بندی این همانندیها نقش داشته است.

ما نیستانیم و عشقش آتشی است
منتظر کان آتش اندر نی رسد[۱۷]

د/۲/۸۳۱/۸۶۸۲

آتشی که از نی بیمار عشق یا از قلم نی سرمست برمی‌خیزد تمامی عالم را دربرمی‌گیرد و هیچ‌چیز را آتش نگرفته برجای نمی‌گذارد ـ این اندیشه، بعدها، بخصوص در اشعار شاعران هند، از مضامین معیار گردید.

مولوی، گاهی، برای سازهای بادی جنبهٔ خاصی قایل می‌شود و از سرنا نام می‌برد، که نوعی ترومپت یا کلاریون است[۵] و مانند نی، تنها زمانی که با لبان یار «جفت» گردد[۶] سخن می‌گوید و نغمه می‌سراید[۱۸]، و با نه چشم درانتظار این لبان است که به او حیات می‌بخشد؛ اگر «انتظار لب»

نباشد، دراین «پرده»[۷] یا در این پردهٔ موسیقی، معنایی و شکایتی نیست (جناس معمول پرده که دومعنا دارد)[۱۹]. این ساز ـ که ظاهراً اغلب بدست نوازندگان دوره‌گرد، لولیان، نواخته می‌شد، ـ این کلام الهی را به مولوی یادآوری می‌کند که: «نفخت فیه من روحی»[۸]؛ سرنا چون آدمی است که می‌کوشد نغمه عشق ازلی را مکرر سازد[۲۰].

همانگونه که سازهای بادی تنها زمانی زنده هستند که دم معشوق با آنها جفت گردد، رباب، این ساز کوچك چهارسیمی، تنها زمانی می‌تواند آوایی از خود برون دهد که نوازنده آن‌را بر روی سینهٔ خود بنهد و با کمان براو بکشد و بااو جفت شود[۲۱]ـ ازاینرو، این ساز، در زبان شاعری پارسی، به‌صورت تشبیه مطلوبی درمی‌آید از دل و دماغ آدمی.

ازین جهت، نام این ساز اغلب درکنار نی آورده می‌شود. مولوی با اشارت به‌روند الهام، شکوه می‌کند که:

هشیار زمن فسانه ناید
مانند رباب بی‌کمانه...[۲۲]

د/۵/۲۳۵۱/۲۴۸۷۸

زیرا:

جمله سؤال و جواب زوست، منم چون رباب
می‌زندم او شتاب زخمه‌که یعنی بنال[۲۳]

د/۳/۱۳۵۲/۱۴۲۹۵

رگهای عاشق به آسانی می‌تواند به سیمهای رباب مانند شود (عطار، باهمانند ساختن این ساز به استخوانهای خشکیده و با همانند کردن رگهای عاشق [به سیمهای رباب]، این تشبیه را به‌کار برده است)[۲۴]: همینکه دست معشوق بر عاشق رسد، [همچون رباب] مرتعش می‌گردد[۲۵]. رباب، که نوازنده برای درست کوك‌کردن آن، گوشش را می‌پیچاند، همچنین، می‌تواند دل را تجسم بخشد:

ورگوش رباب دل بپیچی

درگفت آیم که تن تنن تن...[۲۶]

۲۰۳۶۳/۱۹۳٤/٤/د

برای شنوندهٔ غربی، دربادی امر، دشوار است که نوای رباب را درك کند و ارج گزارد، اما این نوا در ارکستر مولوی، نوای مشخصی است، زیرا:

رباب قوت ضمیر است و ساقی الباب[۲۷][۹].

می‌دانیم که مولوی بخصوص به رباب علاقه‌مند بود، ربابی که فقیهان خشك دین استفادهٔ آنرا تحریم کرده بودند (افسانه‌ای حکایت می‌کند از اینکه چگونه یکی از حکمای الهی به‌سبب انکار کمانچه کشیدن تنبیه شد!)[۲۸]. نام ابوبکر ربابی، نوازندهٔ رباب نه‌تنها در مآخذ، بلکه در اشعار مولوی نیز آمده است[۲۹]. و نباید فراموش کرد که کلمهٔ رباب، با کباب (تشبیه متداول برای دل عاشق) و با شراب، به‌آسانی قافیه می‌سازد و بنابراین، در هر کجا که انجمن جشن و سرور توصیف شده، به‌کار رفته است.

چنگ، چنگ کوچك، اغلب با نی پیوند یافته، همچون نشانه‌ای از وصال تنگاتنگ، دقیقاً نقش رباب را بازی می‌کند: چنگ، با پشت خمیده‌اش، تکیه بر کنار معشوق می‌زند[۳۰]، و انگشتان او (یا زخمهٔ درد عشق)، او را می‌نوازد[۳۱]، و به‌این ترتیب، روز و شب، نغمه‌های دلکش می‌سازد.

ای درکنار لطف تو من همچو چنگی بانوا
آهسته‌تر زن زخمه‌ها تا نگسلانی تار من[۳۲]

۱۹۰۱۵/۱۸۰۹/٤/د

بدینسان، مولوی به ابیات آهنگین نغمه می‌سراید.

«نالهٔ هر تار» ـ خواه تار چنگ یا تار قانون ـ «در فرمان»[۱۰] معشوق است[۳۳]؛ این اوست که نالهٔ چنگ را، که عاشق، «آموخته» است تا آن‌را «در عشق او»[۱۱] بنوازد سبب می‌شود[۳٤]؛ چنگ، همچنین ساز زهره است، ستارهٔ زهره، که هنوز هم در خیالبندی شاعرانه، صفت بارز عشق پرجذبهٔ خدایی را درخود دارد و بدین‌لحاظ، سبب فروافتادن هاروت‌وماروت فرشته گردیده بود؛ نوای چنگ زهره در آسمان می‌پیچد.

سازهای بادی و زهی، کم‌وبیش، با دست نوازنده نوازش می‌شوند، اما سازهای ضربه‌ای باید که کوبه‌های اورا تحمل کنند.

چو دف تسلیم کردم روی خودرا
بزن سیلی و رویم را قفا کن[۳۵]

۲۰۱۳۳/۱۹۱٤/٤/ه

شاعر، از ضربات هجران مانند دف شده، پشتش همچون چنبرهٔ دف خمیده گشته است ـ پس چرا دوست، دل چون دف اورا بر دستهای خود نمی‌دارد و آن‌را نمی‌نوازد؟[۳٦]

با این حال، ضربات سخت مطرب به تکامل آن می‌افزاید چنانکه جلال‌الدین به خداوند التماس می‌کند که به «مطربان انگبین» و برای ضربه نواختن، به آنان «دست آهنین»[۱۲] عطا فرماید[۳۷]. ـ مولوی حالت دیگری از خیالبندی را به‌کار می‌برد و نیز از «دف حکمت»[۱۳] سخن می‌گوید که همه را به‌رقص درمی‌آورد[۳۸].

طبل، سازی خبررسان است: ـ عشق عاشقان «دوصد طبل و نفیر»[۳۹][۱٤] دارد (زیرا که حالت آنان چنین هویدا و پدیدار است)، وبه‌این ضرب‌المثل که در پرده نواختن طبل کاری بیهوده است در اشعار غنایی‌مولوی اغلب اشارت رفته است[٤۰]. طبل، ساز حکمران یعنی، ساز عشق است[٤۱]، یا، از آنجا که گاهی در صورخیال شعری با منصور، به معنای پیروز یا با علم پیوند می‌یابد، سازی نظامی است:

گر طبل وجودها بدرد
از کتم عدم علم برآری[٤۲]

۲۲۹۲۰۳/۲۷٤۷/٦/ه

طبل در مقام سازی جنگی خبر از فراق می‌دهد[٤۳]؛ باوجود این، طبل درمجلس شکار شاهانه به‌کاربرده می‌شود تا باز یا شاهین را با پیغام الهی«ارجعی»[۱٥] فرا خواند ـ این پیامی است که، مرغ جان دورمانده از وطن مدتها درآرزوی شنیدنش، انتظار کشیده است.

طبل، همچنین می‌تواند به‌صورت تمثیلی از مردمان خودنما و پرقیل‌وقال اما تهی بکار برده شود. از عاشق خواسته می‌شود که خاموش باشد و «طبل مقالت» را نکوبد[۱۶] زیرا سخن، طبلی میان‌تهی است[۴۴].

این خیالبندی به‌شکل پیوند با طبل کوچکتر، یعنی دهل[۴۵]، که صدایش را می‌توان در جشن‌ها و اعیاد شنید، حتی بیشتر به‌کار برده‌می‌شود[۴۶]. ازین قرار، ابیات بسیاری سخن از«مست دهل‌زن»[۱۷] می‌گوید[۴۷]ـ که ظاهراً درمواقع جشن منظره‌ای غیرعادی نبوده است. مولانا، درغزلی عجیب صدای «طبل شکر» را تقلید می‌کند:

اشکم دهل شده است ازین جام دم بدم
می‌زن دهل بشکر دلا لم و لم ولم
هین طبل شکر زن که می طبل یافتی
گه زیر می‌زن ای دل و گه بم و بم و بم[۴۸]
۱۷۸۲۶-۷/۱۷۰۴/۴/د

آنگاه که شاعر از بیمار مستسقی سخن می‌گوید که بر شکم متورم خود «طبل عشق آب» می‌کوبد[۱۸]، این تصویر شعری به‌حد نهایی خود می‌رسد[۴۹].

مولوی، بااشاره به ضرب‌المثل «آواز دهل شنیدن از دور خوش است» و با پیونددادن آن به تهی‌بودن گفتارهای دنیاوی، درمی‌یابد که:

به‌غیر عشق، آواز دهل بود
هر آوازی که در عالم شنیدم[۵۰].
۱۵۸۸۵/۱۵۰۹/۳/د

یا جز این، تمامی دنیا دهل بزرگی است که خداوندگار آن را نواخت ـ و اگر کسی دهل را، که خیل جانها را راهبری می‌کند، ترك گوید، چگونه می‌تواند راه خودرا پیدا کند؟[۵۱]

ساز بم خوان، طنبور، همانگونه که در موسیقی جدید شرق به‌کار می‌رود، برای ایجاد صدای متن ارکستر به‌کار می‌رفته‌است ـ باردیگر، پیوند با دل که به «زخمهٔ» معشوق[۱۹] به‌نوا درمی‌آید، می‌تواند به‌آسانی برقرار

شود[۵۲]. بربط، ساز همچون عود شکم‌بزرگ، را باید که گوشمال داد زیرا «عظیم کاهل است»[۵۳][۲۰]، «نالنده» و همچنان «بی‌خبر از نالش» خود است[۵٤].[۲۱] از موسیقار، ساز دهنی نبین، به‌ندرت نام برده می‌شود[۵۵].

شمارهٔ ابیاتی که در اشعار مولوی اشارات موسیقایی را دربردارد تقریباً نامحدود است. شاعر، بازیرکی، آلات متفاوت راکه تمام‌آنها،کم‌وبیش، به‌صورت تشبیه و استعاره‌هائی برای مشاهدهٔ روحانی خود او سودمند می‌افتند، به اشعارش پیوند می‌دهد. تنها، مطرب ازلی است که می‌تواند اورا الهام بخشد تا نغمه بسراید و شعر بگوید.

اگر مولانا اشارات مربوط به مقامهای موسیقی [ایرانی] را، که با نام‌های پرمعنای خود، درسراسر تاریخ شعر پارسی وترکی، مضامین دلپسند جناس و ایهام‌ها را عرضه داشته است، به‌کار نمی‌برد شگفت‌آور بود. تمامی اشعار او مملو است از ترکیبات مقامها و سازها[۵٦]. اغلب، از پردهٔ حزن‌انگیز و سنگین عراق نام برده می‌شود: دیگر پرده‌های موسیقی، بازهم، همراه با شهرها یا مناظری چون اصفهان یا حجاز می‌تواند برای نشان دادن راه دراز عاشقان به‌کار گرفته شود:

طبل فراق می‌زنی، نای عراق می‌زنی
پردهٔ بوسلیك را جفت حجاز می‌کنی[۵۷]

۲٦۱٤٤/۲٤۷۲/۵/۵

بدیهی است که پردهٔ عشاق، مقام (حجاب) عاشقان، گوشهٔ باب طبع مولوی، اغلب با عشق شمس‌الدین پیوند می‌یابد[۵۸]، و،

آن‌که بر پردهٔ عشاق، دلش زنگله نیست
پردهٔ زیر و عراقی و سپاهان چه کند؟[۵۹]

۸۲٤٤/۷۸۸/۲/۵

فریبندگی تمام این همانندیها با معنای دوگانهٔ کلمهٔ «پرده» تشدید می‌شود: این کلمه هم، به‌معنای مقامی از موسیقی و هم به‌معنای حجاب است، واقعیتی که مولوی در نخستین ابیات مثنوی بدان اشاره می‌کند: پرده‌های نی‌پرده‌های

اندیشه‌های بشری را دریده است[۶۰].

این «پرده‌دری‌ها»، این گشایش افقهای نو با استفاده از موسیقی، یکی از تصورات اصلی مولوی در صور خیال موسیقایی است، تصوری که پیشتر دراندیشه‌های نوافلاطونی، بخصوص درآثار ایامبلیخوس*، دیده شده است. موسیقی، خطاب ازلی روز الست را که زندگی و عشق به جان عنایت کرد، به‌یاد جان می‌آورد:

بانگ رسید در عدم، گفت عدم: «بلی، نعم
می‌نهم آن طرف قدم، تازه و سبز و شادمان»
مستمع الست شد، پای‌دوان و مست‌شد
نیست بد او و هست شد، لاله و بید و ضیمران[۶۱].

د/۴/۱۸۳۲/۵۸ و۱۹۲۵۷

موسیقی، جان را به‌این لحظه بازمی‌گرداند، و مولوی، یقیناً حق دارد که این اندیشه را بارها تکرار کند که:

از آن آب حیات است که ما چرخ‌زنانیم
نه از کف و نه از نای، نه دفهاست خدایا[۶۲]

د/۱/۹۴/۱۰۴۵

بدین سبب است که جنبهٔ موسیقایی آیین عبادی‌مولویه ـ بیان این تجربه‌ابدی در زمان و مکان ـ برسنت موسیقایی ترك چنین عمیق اثر گذاشته است. برای سماع و چرخ‌زدن بود که بزرگترین آهنگسازان، قطعات موسیقی خود را تصنیف کرده‌اند. عتری، آهنگساز سدهٔ دهم/شانزدهم، نعت شریف، یعنی، سرود روحانی مولانا در حرمت پیامبر، را به آهنگ درآورد که پیش‌درآمد آن آئین عبادی را تشکیل می‌دهد؛ زیبایی این اثر، نفس را در سینه حبس می‌کند. مقام‌های متفاوت موسیقایی به‌کار برده شده است تا، موسیقی،رقص را همراهی کند؛ معمولا، در پایان هم، آهنگ ترکی ساده‌ای افزوده می‌شود که با این تأیید به‌اوج می‌رسد که:

* Iamblich ، ایامبلیخوس(حدود ۲۵۰ – حدود ۳۳۰ م) مؤسس مکتب سوری نوافلاطونیگری – م.

سماع غذای روح است، روحه غذا دیر...[۶۳]

براستی‌که، سماع، نشان اختصاصی سلسلهٔ مولویه شده‌است. حرکت‌چرخ‌زدن، درنظر خود مولوی، به‌معنای بیان حالت به‌وجدآمدهٔ درونی او بود که در بسیاری موارد نمی‌توانست آن را کنترل کند. بااین‌حال، مجالس منظم سماع در خانهٔ خود او یا دوستانش برگزار می‌شد.

این کار، غیرمعمولی و نوظهور نبود؛ نزدیک به اواسط سدهٔ سوم/نهم، در بغداد، محلهایی برای مجالس سماع تأسیس شد. درهرحال، حد مشروع و مجاز مشارکت در اجرای برنامه‌های موسیقی و رقص، مسئله‌ای بود که موضوع اصلی بحث و جدال را، حتی در میان مشایخ متصوفه تشکیل داد[۶۴]. بعضی از سلسله‌ها، هرگونه انجمن موسیقایی احساس‌برانگیز راشدیداً مردود دانستند، زیرا خطر اینگونه برنامه‌ها را بوضوح می‌دیدند. این مجالس مردم بسیاری را به‌خود جذب می‌کرد که علاقهٔ محض آنان بر لذت‌بردن از موسیقی قرار داشت، نه بر تهذیب دینی. یقیناً، ما نمی‌توانیم دیانت رسمی را سرزنش کنیم که اعمالی نظیر کارهای اوحدالدین کرمانی، دوست صدرالدین قونوی، را ناپسند می‌شمرد و تأیید نمی‌کرد ـ اورا عادت چنان بود که «چون... در سماع گرم شدی، پیراهن امردان چاك کردی و سینه بر سینهٔ ایشان بازنهادی...»[۶۵][۲۲]

اگر بر مآخذ اعتماد کنیم ـ مولوی در ملاقات قطعی خود با صلاح‌الدین زرکوب، در بازار زرگران قونیه، در حالی‌که اورا سینه بر سینه، تنگ درآغوش داشت، چرخ زد: در اوقات دیگر، او به‌تنهایی، یا در حالی‌که مریدان صدیقش اورا درمیان می‌گرفتند، چرخ می‌زد. بعدها، چرخ‌زدن در سلسلهٔ مولویه رسمیت پیدا کرد[۶۶]. دراینجا، رفتار و حرکات درویشان شدیداً محدود و معین شد. شرکت‌کنندگان، ملبس به قبای سیاه و کلاه‌نمدی (سیکه Sikke) پس از سه طواف کامل و مبادلهٔ تهنیت‌های خالصانه با شیخ، قباهای سیاه را دور می‌اندازند، و حرکات چرخ‌زدن آغاز می‌شود و طی آن یك‌دست رو به‌آسمان گشوده است و دیگری رو به زمین، و قباهای سفید

رقص (تنوره tannura)کاملا گشاده، گویی که پروانه‌های سفید برگرد شعله حلقه زده‌اند. درویشان هم حول محور خود و هم در دایره‌ای وسیع‌تر چرخ می‌زنند؛ اگر یکی از شرکت‌کنندگان در چرخش خود زیاد از خود بیخود شود، درویشی که پیوسته مراقب حفظ نظم است، دامن اورا کمی می‌گیرد تا حرکت را تحت کنترل درآورد ـ حرکتی که با شتاب روبه‌فزونی ادامه پیدا می‌کند، تا آنکه با آخرین نوای موسیقی، ناگهان متوقف می‌گردد و با دعای طولانی آهنگینی پایان می‌گیرد.

برای آنکه به مقام اصلی رقص چرخشی،در زندگی مولوی،پی‌ببریم، کافیست که دیوان مولوی را ورق بزنیم و به اشعاری که دارای ردیف «پاکوفته» یا «سماع» هستند و، به‌کلمات مقفای مربوط به سماع که به‌حرکت رقص اشاره دارد،نظر افکنیم[۶۷]. مولوی معشوق خودرا می‌بیندکه«گردخانهٔ» او[۲۳] می‌گردد، ربابی با خود همراه دارد و همچون رقصنده، مطرب وساقی رفتار می‌کند[۶۸]؛ باردیگر اورا به خواب می‌بیند، که «درپردهٔ دل» او [۲٤] می‌رقصد[۶۹]، زیرا که او خداوندگاریست که به همه آفریدگان رقصیدن می‌آموزد[۷۰].

معشوقه چو آفتاب، تابان گردد
عاشق بمثال ذره، گردان گردد
چون باد بهار عشق جنبان گردد
هر شاخ که خشك نیست، رقصان گردد[۷۱]

د/۸/ر٤٦٦

همین اندازه از سماع مسلم است و مولوی به‌همین اندازه با مأخذ معتبر کلاسیك همرأی است که سماع تا آنجا مجاز است که معشوق حاضر باشد. صوفیان قرون پیشتر، حضور الهی را لازمهٔ سماع می‌دانستند، اما عارفان بعدی، برای تکمیل الهام، حضور معشوق را درقالبی مرئی ضروری می‌دیدند. درنامه‌های منظوم مولوی به شمس سخن از «حضور» او می‌رودکه رقص عارفانه بی‌حضور اوحرام می‌گردد[۷۲]؛ وبعداز آن،گاهی، تا زمانیکه‌حسام‌الدین

چلبی حضور نداشته باشد به سماع دست نمی‌یازد.

سماع که تریاق هربیماری اوست موجب می‌شود که جان بی‌قرار، آزادی نوی را تجربه کند، آزادیی که جان را ازین زندان آب و گل‌بیرون می‌کشد و بدین‌ترتیب به جان بی‌قرار، آرامش می‌بخشد:

جانهای بسته اندر آب و گل
چون رهند از آب و گلها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند
همچو قرص بدر بی‌نقصان شوند
جسمشان رقصان و جانها خود مپرس
وانکه گرد جان، ازآنها خود مپرس[۷۳]

ن/۱/۴۸-۱۳۴۶

این همان تجربه‌ایست که عارفان مذهبی‌ترین آیینها را وامی‌دارد تا رقصیدن را به‌صورت شکلی از بیان مذهبی برگزینند (بگذریم از ادیان باستانی وبدوی که در آنها رقصیدن درواقع آیین اصلی پرستش بود). رقص، با هدایت جان به‌مرکز جاذبی دیگر، یعنی معشوقی که رقص ابدی برگرد او می‌گردد، جان را ازقیدوبند جاذبهٔ این زمین خاکی رها می‌سازد[۷۴]. باین ترتیب، بین نیروی جاذب ـ انگار که نیروی جاذبهٔ خورشید ـ ذرات مجذوب وصلتی عجیب صورت می‌بندد. این واقعیت‌که، والامقام‌ترین نمایندهٔ سلسله مراتب عرفانی، قطب، خوانده شده است، می‌تواند بدین‌گونه نیزتفسیرشودکه دررقص‌عارفانه، جانها برگرد او می‌گردند وحضور او تعادل را حفظ می‌کند.

مولوی می‌داند که این رقصیدن، درست مانند بانگ نی، زاییدهٔ فراق است:

کف می‌زن وزین می‌دان تو منشأ هر بانگی
که این بانگ دوکف نبود بی‌فرقت و بی‌وصلت[۷۵]

د/۱/۳۲۶/۳۵۵۰

مراد آن است که برهم‌زدن موزون دستها که رقص و موسیقی را همراهی

می‌کند، تمثیلی است از کشش مداوم میان جدایی و وصال، جذب و دفع، که بدون آن هیچ حرکت و هیچ بانگی امکان نمی‌یابد.

تمام طبیعت در این رقص شرکت می‌جوید:

آسمان چون خرقهٔ رقصان و صوفی ناپدید
ای مسلمانان، که دیده است خرقه رقصان بی‌بدن
خرقه رقصان از تن است و جسم رقصان است زجان
گردن جان را ببسته عشق جانان در رسن[۷۶]

د/٤/۱۹۳٦/۸۰-۲۰۳۷۹

نه‌تنها «گنبد گردان» [۲۵] و ستارگان درگردش‌اند[۷۷] بلکه ساکنان آسمان نیز رقصان‌اند[۷۸] این اندیشه‌ایست‌که فرضیه‌های‌کلاسیك دربارهٔ هماهنگی و رقص افلاك را به‌یاد آدمی می‌آورد، آرایی که شماری از فلاسفه یونانی و هلنی مطرح کردند.

جبریل همی رقصد در عشق جمال حق
عفریت همی‌رقصد در عشق یکی دیوه[۷۹]

د/٥/۲۳۲۷/۲٤٦٤٦

هر جنبشی را می‌توان به‌صورت رقص توضیح‌داد ـ حتی آن کلام قرآن دربارهٔ به‌لرزه‌درآمدن کوه طور به هنگام تجلی خداوند به‌معنای به‌رقص‌آمدن کوه از وجد تفسیر می‌شود و می‌توان این حالت را به «صوفی کامل»[۲٦] درحضور حق مانند دانست[۸۰]. آیا ابراهیم در آتش، مسیح، و هرآنکس که در سفر زیارت روحانی شرکت کرد پای نکوبید؟[۸۱]

رقص ذرات، برای مولوی نیز مثل دیگر شاعران پارسی، موضوع اصلی است. ذرات کوچك غبار، در آفتاب، جنبان دیده می‌شوند. کلمهٔ ذرات را به‌اتم نیز می‌توان ترجمه کرد که به این خیالبندی رنگ مدرن اما مناسب می‌بخشد. چنین اندیشیده می‌شود که این ذرات‌گرد خورشیدمی‌رقصند،شمس تبریز مرکزیست که هرچیزی گرد او می‌گردد چنانکه صوفیان‌را می‌توان‌تقریباً خورشیدپرست خواند[۸۲]. به عشق این خورشید است که ذرات این جهان

«رقصان زعدم به‌سوی هست آمد»[۸۳][۲۷].

آفرینش همچون رقص عظیم عالم هستی مشاهده می‌شود که درآن، طبیعت خفته درنیستی، ندای الهی را شنید و بارقصی وجدآمیز به هستی دوید، و این‌رقص، درعین حال نظم کاملا استوار عالم هستی را نشان می‌دهد که در آن هر آفریده‌ای جا و وظیفه‌خاص خودرا داراست ـ همانند درویشانی که مقررات سخت سماع را به‌کمال راحتی متابعت می‌کنند. زیرا هر چیز غیراز این حتی یك نشانهٔ تك‌افتاده از آشفتگی و بی‌نظمی، بااحساس‌نیرومندی که مولانا از هماهنگی کیهانی دارد، مخالف می‌نماید.

درختان، گل‌ها و باغها که رقصان به هستی آمده‌اند، رقص خود را در این دنیا ادامه می‌دهند، نسیم بهاری نوازششان می‌کند و آنها به نغمات بلبل گوش فرا می‌دهند:

شاخه‌ها، رقصان شده چون تایبان
برگها، کف‌زن، مثال مطربان،[۸۴]

ن/٤/٣٢٦٧

و چنار آنها را راهبر است[۸۵]. بلبل از سفر باز می‌رسد و ساکنان باغ را ندا درمی‌دهد که تا بهاران را جشن گیرند، در سماع به‌او پیوندند[۸۶]. شایدمردمان عادی این رقص را که بمحض وزیدن نسیم‌بهاری برگلها آغازمی‌شود نبینند[۸۷]، اما نسیم بهاران و گلها وعدهٔ قرآن را تجربه می‌کنند که «ان مع العسر یسرا» (انشراح ٦ـ٥) = ازپس دشواری آسانی زاید، و ازپس زمستان، بهاران برآید[۸۸]. برگها، سبزپوش چون حوریان بهشتی، با شادی «همی کوبند پا بر گور بهمن»:...[۸۹][۲۸]. تنها شاخه‌های خشك از این نسیم و این بانگ‌دل‌انگیز به‌جنبش درنمی‌آیند، مانند دلهای خشك عالمان وفیلسوفان. حتی‌میوه دربرابر خورشید می‌رقصد تا رسیده گردد[۹۰]. هرکجا که شمس‌الدین پدیدار شود از باغ دعوت می‌شود که، رقصان، در بهار جمال او شرکت جوید[۹۱]: شاعر که (برای دورکردن چشم بد) همچون سپند گشته است درآتش عشق می‌رقصد[۹۲]، و آنگاه که شمس‌الدین «در مصحف دل یك نظر» کند[۲۹] همهٔ علامات

صرف، [اعراب] آن، از شادی پای‌کوبی آغاز می‌کنند...[۹۳]

«بانگ سماع»[۳۰] از فلك به‌گوش می‌رسد[۹۴]، و ازاینرو، پایکوبی نردبانی می‌سازد که عاشق را به آسمان هفتم می‌رساند[۹۵]. بدین سبب است که سماع را قدرتهاییست معجزه‌آسا: هرکجاکه عـاشق پا دررقص‌گذارد چشمهٔ زندگی‌ازآنجا برخواهد جوشید[۹۶]؛ یا جز این، رقصیدن وپافشردن‌عاشق‌برزمین مانند است به‌فشاردادن انگورهاکه شراب روحانی ازآن حاصل خواهد شد[۹۷].

سماع دریچه‌ایست که چشم‌اندازی به سوی گلزار معشوق‌دارد ـ بدین سبب است که عاشقان چشم و گوش خودرا براین روزن می‌نهند. سماع،پیغام است «از پنهانیان، و دل غریب»[۳۱] از نامهٔ آنها آرام می‌یابد[۹۸]. اما آدمی نباید فراموش کند که این سماع، تنها شاخه‌ای از رقص روحانی جاویدان است که روزی جان بدان خواهد پیوست[۹۹]. پیوند آن با دنیای روح، انجام آن‌را در هر زمان و درهرکجا تجویز می‌کند ـ به زمان و مکان یا سن‌وسال محدود نیست. بلکه هر آفریده‌ای باید از روی قصد، در این رقص عظیم عالم هستی، که از پیش ندانسته، بدان مشغول گردیده است، شرکت کند.

هرگز کسی نرقصد تا لطف تو نبیند
کاندر شکم زلطفت رقص است کودکان را
اندر شکم چه باشد؟ واندر عدم چه باشد؟
کاندر لحد زنورت رقص است استخوان را[۱۰۰]

د/۱/۱۸۶/۶۲-۲۰۶۱

این، تنها شمس‌الدین است که سرچشمهٔ عشق را به‌یاد جان می‌آورد.

شمس دین و شمس دین و شمس دین می‌گو و بس
تا ببینی مردگان رقصان شده اندرکفن[۱۰۱]

د/۴/۱۹۷۸/۲۰۹۱۲

بزرگترین راز حیات، راز فنا و زندگی جاوید، هرچند نه بشایستگی،می‌تواند از طریق سماع دراین دنیا بیان شود. زیرا: مردان راستین خدا «اندر خون خود»[۳۲] رقص می‌کنند[۱۰۲].

مولوی به داستان حلاج اشارتها دارد که، مقید در غل و زنجیر، رقصان به‌سوی چوبهٔ دار رفت ـ «رقصی چنین میانهٔ میدان»[۳۳] که شهیدان را درآنجا می‌کشند آرزوی مولویست[۱۰۳]. حرکت مداوم چرخ‌زدن، حرکت زندگی را نشان می‌دهد، که خود را دروصال درمی‌بازد و به فراق‌بازمی‌آورد. درویش که می‌چرخد، تا آن زمان که در خود گم است در زندگی الهی، یعنی مبدأ و منشأ هرجنبش، شریك می‌شود.

و. هیستی* دریکی ازبـرگردانهایش ازترجمه‌هـای رکرت آلمانی از اشعار مولوی، راز سماع را بیان کرده است:

بانگ دف و نی هو حق زندا
شادانه شفق رقصد به نوا
خورشید گران انجم همه جان ای نورافشان
گردان بودا هوحق کشدا
این گردش عشق زنده است به‌حق
کوداند مرگ است همه سرشار خدا

[۳٤][۱۰٤]

بعدها، هوگوفون هوفمنستال**، شاعر اطریشی، به «سخن‌حیرت‌انگیزمولوی اشارت کرده است»: «هرآنکس که قدرت سماع را می‌شناسد، می‌داند که عشق چون می‌کشد» وحیات را به سان رقص بزرگ عارفانه‌ای دیده است‌که همه‌چیز در آن شرکت می‌جوید[۱۰۵]. این رقص از میان تمامی دوایر هستی می‌گذرد ـ بعضی مردم آن‌را می‌بینند؛ دیگران، راز حیات، عشق، مرگ و رستاخیز را که، حرکت رقص، رمز آن است درك نمی‌کنند. این راز مرگ و زندگی، در آیین مذهبی درویش، با قبای بلند سیاه که به‌مثال زمین خاکی و ظلمت گور به‌دور انداخته می‌شود تا ردای سفید رقص آشکار گـردد نمایانده می‌شود ـ ردای سفید رقص، یعنی، آن تن آسمانی‌که ، درآزادی به‌گرد شمس زندگی حرکت می‌کند.

---

* W. Hastie ** Hugo Von Hofmannsthal

۳

الهیات مولوی

الله، لا اله الا هو الحی القیوم لاتأخذه سنة و لانوم له ما فی‌السموات وما فی‌الارض...

(خدای، یکتاست که جز او خدایی نیست، زنده و پاینده است هرگز اورا کسالت خواب فرانگیرد تا چه‌رسد به‌خواب رود. اوست مالک‌آنچه درآسمان‌ها وآنچه درزمین است...)

بقره، ۲۵۵

... و ان من شیء الا یسبح بحمده ... (اسراء ، ٤٤).
(موجودی نیست درعالم جز آنکه ذکرش تسبیح وستایش حضرت اوست).

آفریدگار وآفرینش

هفت دریا گر شود کلی مدید
نیست مر پایان شدن را هیچ امید
باغ و بیشه گر شود یکسر قلم
زین سخن هرگز نگردد هیچ کم
آن همه حبر و قلم فانی شود
وین حدیث بی‌عدد باقی بود[1]

ن/٢/٤٦-٣٥٤٤

مولوی، بدین ترتیب، با اقتباس از کلام قرآن[١] دربارهٔ عظمت پروردگار و کلمات آفریننده او که هرگز نمی‌توان آن‌را به شایستگی و کفایت توصیف کرد، نغمه‌سرایی می‌کند. تمامی‌آثار او ازاشعاری درثنای‌خداوند،که هیچ‌کس نمی‌تواند ازعهدهٔ شکرش برآید، مملو است؛ درواقع بی‌اغراق می‌توان گفت که شاعری مولوی جز کوشش در سخن‌گفتن از عظمت پروردگار، بدان‌سان که خودرا در جنبه‌های متفاوت زندگی آشکار می‌سازد، نیست. خداوند، آنگونه که خودرا بر مولانا جلال‌الدین آشکار ساخت، خداوند حی قیوم است و نه علت اولی یا اصل و مبدأ نخستین که یکبار دنیا را به هستی

آورد واکنون آن را برحسب برنامه‌های ازپیش تعیین شده حرکت می‌دهد؛ او خداییست‌که خواست تا شناخته شود وخود را ازگنج سرمدی خود ظاهر ساخت: وگنجی است نامتناهی؛ ازکلام آفرینندهٔ او همه چیز آغاز شد و به‌وجود آمد، و تنها از راه مشاهدهٔ قلبی نشانه‌های او در عالم هستی، که هرکدام از آنها بر آفرینندگی، قدرت و لطف و مرحمت حق شهادت می‌دهد، می‌توان باو نزدیك شد.

که کنزاً کنت مخفیاً فاحببت بان اعرف[۲]
برای جان مشتاقان برغم نفس طنازه[۲]

د/۵/۲۲۹۶/۲۴۳۹۲

این حدیث قدسی، که از جانب حق به‌گوش آمد و خداوند، در آن حدیث، گواهی داد که می‌خواست شناخته شود، بدین معناست که «گنج حکمت» سرمدی[۳] می‌خواست مشاهده وشناخته‌شود[۳]: هرچند، خداوندرا به‌شناسایی و قدردانی بشر نیازی نیست، «پرتوی» عشق و فیض الهی[٤] باید آشکار گردد[٤]. اما همه‌چیز اشتیاق به‌تظاهر دارند؛ عالم را سعی برنشان‌دادن علم خود است و عاشق را عشق و هکذا[۵]، و خداوند، این گنج رحمت پنهان نیز محب اظهار این رحمت خود به «امة مهدیة»[۵] بود- یعنی به‌آنان که‌هدایت برحق را پذیرفتند[٦]. جهان آفرینش آیینه‌ایست که ازلحاظ شعری می‌توان رویش را به‌آسمان و پشتش را به‌زمین مانند کرد. جمال ازلی حق، هرچند ناقص، دراین آیینه منعکس گردید تا چشمان درون‌بین را بسوی جهان زیبایی و عظمت قدیم و ازلی و ابدی خداوند هدایت کند.

خداوند از شاهرگ آدمی به‌او نزدیك‌تر است[۷][٦] و نشانه‌های خودرا درآفاق و انفس قرار داده است[۸] [۷]. اینها، پیوسته توصیفات دلخواه قرآنی از خداوند بوده است‌که عارفان اسلامی‌توانستند شالوده‌های‌دنیانگری خویش را در آن بجویند. مولوی، براستی، آیات خدا را در همه‌جا دید. کلامی دیگر از قرآن، یعنی «به‌هر طرف که روکنید وجه الله است»[۸]، بعدها موضوع اصلی الهیات عارفانه گردید، ولی مولانا به‌نسبت دیگر آیات

از این کلام کمتر استفاده کرده و از همین آیه است که تفسیر وحدت وجود اسلام وام گرفته شده است.

درنظر مولانا، خداوند، دراصل به‌صور ذات خود چون‌عظیم، قدیر، و رحیم و به‌همان‌گونه که به زیباترین نحو در آیةالکرسی (بقره، ۲۵۵) توصیف شده است، متجلی می‌شود. خداوند هر آنچه را که بخواهد، می‌کند[۹]، و اگر مشیت او قرار گیرد، می‌تواند حالات هر بشری را دگرگون سازد. مولوی، از تکرار شگفتیهای آفرینش آفریدگار، که آثار و احکام اراده و قدرت غیرمنقطع اوست هرگز دست بازنمی‌دارد، و اشعار او گاهی زیباترین مزامیر یا عبارات قرآنی را به‌یاد خواننده می‌آورد که در آنها خالق، حافظ و داور به‌صور خیال شعری پرحرارت توصیف شده است. اوست که همه‌چیز راپست می‌کند و برمی‌کشد، و بدون علل ثانویه[۱۰] آتش را به‌صورت ابلیس و خاك را آدم می‌گرداند[۱۰].

خلقت بی‌واسطهٔ آفریدگار موضوع باب طبع مولویست:
جمله قرآن هست در قطع سبب[۱۱]

[۱۱]

یعنی که برفعل بی‌واسطهٔ حق در آفرینش از هیچ گواهی می‌دهد. این ازهیچ آفریدن پایه‌های الهیات اسلامی است، و مولوی به‌این نظر وفادار است. علل ثانویه جز حجاب نیستند؛ با این حال، لازمند ـ و ازاینرو، باردیگر، نشانهٔ حکمت الهی ـ زیرا هرکسی را به‌کارگاه خداوند راه نیست. پروردگار آسمانها و زمین را آفریده است ـ اما این بیان، بنابر گفتهٔ مولوی، صرفاً به‌معنای «تخصیص» است:

چون همهٔ چیزها را علی‌العموم او آفرید، لاشك همهٔ‌کاسه‌ها برسر آب قدرت و مشیت است؛ ولیکن چیزی نکوهیده‌را مضاف کنند به او بی‌ادبی باشد، چنانکه یا خالق السرقین و الضراط و الفسا الا یا خالق السموات ویا خالق العقول؛ پس این تخصیص را فایده باشد اگرچه عام است؛ پس تخصیص

چیزی [دلیل] گزیدگی آن چیز می‌کند...[۱۲]

فیه، ۱۵۳

آسمان و زمین همچون شریف‌ترین بخش آفرینش برگزیده می‌شوند، ومعرفت به خداوندی که قرآن را تعلیم داد = «علم القرآن» (الرحمن، ۲) برابر است با شهادت دادن براینکه او، درحقیقت، هر علم ممکنی را، که گزیده‌ترین آنها کلام خداست، به آدمی آموخته است.

تمامی جهان به‌خاطر خداوند آفریده‌می‌شود؛ این‌جهان پهناوراست و «واسع»[۱۲]، «ارض الله واسعة» (نساء، ۹۷)، هر برگی بر درختان، هرمرغی بر بوته‌ها عظمت پروردگار را ستایش می‌کند و حق را سپاس می‌گوید که او را روزی می‌دهد[۱۳]؛ «شش جهت عالم همه»[۱۳] نشانه‌های محبت اوست[۱۴]؛ جملهٔ ذرات «لشکر حق‌اند»[۱٤] که به‌فرمان او عمل می‌کنند ـ خواه نام آنها آتش، آب باد یا زمین، یا پرندگان و حشرات باشد[۱۵] ـ چنانکه هیچ‌چیز جز به مشیت او اتفاق نمی‌افتد: آتش آنگاه می‌سوزاند که خداوند به‌او اجازه دهد؛ بنابرین، آدمی را، باك نیست که به‌خاطر حق در آتش قدم‌گذارد[۱٦].(اندیشه‌ای مقتبس از داستان قرآنی ابراهیم، که آتش براو سرد و دلپذیر گشت (انبیاء، ٦۹)، و از سدهٔ چهارم/دهم به‌این‌سو، که الهیات اشعری مبانی نظری خودرا با آن تکمیل کرد، اغلب در شرح زندگانی صوفیان بدان اشاره شده است)[۱۷].

بدین‌ترتیب، اگر آدمی «در شکر و صبر، عاشق صنع» خداوند باشد[۱۵] همچون یکتاپرستی حقیقی عمل می‌کند، که دردنیا جز ظهوروتجلی قدرت آفرینندگی خداوند را نمی‌بیند (و احتجاج غزالی نیز همین بود)[۱۸]؛ اما اگر به‌خاطر مصنوع، عاشق آفرینش باشد، کافر می‌شود و بت‌پرست. بدین علت است که «دنیا» بکرات، به‌صورت چیزی که آدمی را از خداوند منصرف می‌سازد مجسم شده است:

به ساقی درنگر، در مست منگر
به یوسف درنگر، در دست منگر[۱۹]

د/۲/۱۰٤٤/۱۱۰۰۰

هیچ‌کس، هرگز به روش معجزه‌آسایی که خداوند، عالم هستی را آفریده‌است و آفرینش مخلوقات را متوقف نمی‌سازد، پی نخواهد برد : هرچند آدمی از خاك آفریده می‌شود، اما مقید به خاك باقی نمی‌ماند؛ آن پری هم که«اصلش» از آتش است «مانندهٔ آتش» نیست، مرغ هم که باد، عنصر «مناسب» اوست به‌باد نمی‌ماند[۱۶] ـ «نسبت این فرعها»[۱۷] یعنی نسبت آدمی یا مرغ با جوهر اصلی خود را نمی‌توان با استدلال منطقی تشریح کرد؛ این نسبت، «بی‌چون»[۱۸] است و حکمت سرمدی خداوند را نشان می‌دهد[۲۰]. خداوند عالم است که در هر لحظه چه چیز محل نیاز است. اگر زمین‌را حاجت خاك و کوه نبودی، او آنها رانمی‌آفرید؛ اگر دنیا را حاجت به خورشید و ماه و ستارگان نبودی، او آنها را از نیستی پدید نمی‌آورد[۲۱]. و اگر مشیت او قرار بگیرد و لازم بداند، می‌تواند آب را به آتش و آتش را به‌گلزار[۱۹] مبدل سازد؛ خداوند قادر است که کوهها را مانند پشم زده متلاشی سازد[۲۰] و لخته‌ای خون را در ناف غزال، مشك خوشبو بگرداند[۲۲].

زعین خار ببینی شکوفه‌های عجب
زعین سنگ ببینی که گنج قارون است
که لطف تا ابد است و از آن هزار کلید
نهان میانهٔ کاف و سفینهٔ نون است[۲۳]

د/۱/۴۸۵/۶۹ـ۵۱۶۸

لطف الهی که در دو حرف کلمهٔ آفرینش «کن»، شو، پنهان و دایم است، می‌تواند، همواره، حادثات و شگفتیهای بیشتری را ایجاد کند.

خداوند در کار خلقت دایم از گنجینهٔ عدم است: او انواع متفاوت را برحسب نیاز زمان و مکان ایجاد می‌کند. در نظام هستی، هرچیز، جای ثابت خودرا داراست، و محصور و مقید به محدوده‌هایی است‌که تجاوز ازآن غیرممکن است: ماهی به آب و حیوان به خاك وابسته است ـ یعنی‌محدوده‌ای که به‌آنها بخشیده شده و هر حیله و تلاشی برای تغییر آن بیهوده است[۲۴]. تنها، انسان، که به‌نحو غریبی، به‌صورت آمیخته‌ای از فرشته و حیوان آفریده

شده، درمیان دومحدودهٔ به‌غایت دور از هم، از هستی خود جدا می‌افتد، مگر آنکه به‌طور مطلق دنیای ماده را رها کند و به‌جهان جان دست یابد[۲۵]. هرآنچه حادث می‌شود، برحسب حکمت خداوندی مقدر گردیده است: خواه گردش چرخ‌فلك باشد یا بارش ابر زندگی‌بخش ـ زیرا، اگر خداوند، همانگونه که به زنبوران عسل وحی‌کرد تا خانه‌های خودرا بسازند (نحل،۶۸) به‌آنها وحی نمی‌کرد که وظایف خودرا انجام دهند، چگونه می‌توانستندبدانند چگونه رفتار کنند؟[۲۱]

خداوند اشیاء را، به‌مراتب و انواع خاص، آفریده است‌که، به‌تدریج از جمادی به‌سوی انسان، تعالی می‌یابند. تلاقی دو عنصر از نوع پست‌تر می‌تواند چیز برتری را تولید کند ـ از جمله، آهن و سنگ به اقلیم معدن تعلق دارند، اما دست بدست هم که دهند آتش تولید می‌شود، که از آن هردو برتر است[۲۶]. زیرا، هرآنچه درزیرآسمان قرار دارد، مادری به شمار می‌آید (مادر = ام به‌معنای مادهٔ اولیه نیز هست)[۲۷]، خواه مادهٔ کانی باشد، خواه حیوان، یا نبات، ازدرد واندوه تولد یکدگرآگاه نیستند: اما منظور ازهمهٔ آنها تولید چیزیست برتر وباثبات‌تر.

مسلم است که، خداوند دنیا را با کلمهٔ واحد «کن» از نیستی پدید آورد، و آن را در شش روز آفرید و شکل داد: اما هرروز اورا هزاران سال است، و ترقی مخلوقات تا تکامل آنها زمان بسیار درازی به‌طول می‌انجامد ـ درست مثل برآمدن نطفه به شکل‌کودك زنده‌که نه ماه طول می‌کشد تا متولد گردد[۲۸]. خداوند، قادر بود که آفرینش را در چشم برهم‌زدنی تمام کند، اما رشد آهسته و پیوسته را ترجیح داد ـ آیا آدمی را به چهل سال نیاز نیست تا به‌کمال روحانی برسد[۲۹].

خداوند هر روز در کاری نو است[۲۲]، و هرلحظه لشکرهایی از «صلب» نیستی به‌سوی عناصر اولیه، «امهات» از «ارحام» به سوی «خاکدان»[۲۳]، وباز، از خاك برآسمان پیش می‌راند[۳۰]. او از این حرکت آفرینندگی هرگز باز نمی‌ایستد ـ خواب و خواب‌آلودگی بر او مستولی

نمی‌شود (بقره، ۲۵۵)، بنابراین، مؤمن، باید که بارفتار شکیبا و بی‌وقفه خویش از نمونهٔ او پیروی کند[۳۱]. ماده و روح، پیش از رسیدن به‌حد نهایی قابلیتهای ذاتی خود روند دردناك «کیمیاگری» یا «تخمیر» را تحمل می‌کند و پس‌از دوره زمانهای طولانی است که طبیعت و آدمی می‌توانند استکمال یابند. سنایی و عطار، اغلب این اندیشه را بیان کرده بودند که قرنها طول می‌کشد وفداکردن میلیونها هستی پست‌تر ضروریست، تا یك‌گل سرخ‌کاملی بتواند در باغ بشکفد، یا انسانی کامل، به هیأت پیامبر، بتواند از میانهٔ‌تودهٔ مردمان کمال نایافته‌ای که هنوز بستهٔ دنیای ماده‌اند سربرآورد[۳۲]. و درست همانگونه که معجزهٔ قدرت آفرینندگی خداوند در زیبایی یکتا گل سرخی که منظور و غایت باغ بود مرئی می‌شود[۳۳]، بشریت نیز، ارزش کامل خود را تنها براثر وجود ولی کاملی که انوار آفرینندگی حق را در تمامی وجود خود ظاهر می‌سازد، به‌دست می‌آورد.

و لله خزائن‌السموات والارض ولکن المنافقین لایفقهون .
(خدا راگنجهای زمین وآسمان‌هاست، لیکن منافقان درك آن نمی‌کنند).

(منافقون ، ۷)

او خداییست که سنگ را به لعل مبدل می‌سازد، آسمانهای گردان را صفا می‌بخشد و به آب و خاك قدرت عطا می‌کند تا نباتات را از ظلمت برآورند[۳۴]. او مادر، پستان و شیر راآفرید. «آنکه» بشر داند و «آنکه» نداند[۲۴] اوست[۳۵]. سنگ و چوب به‌فرمان اوست و اگر به آنان امر کند که زنده شوند زنده شوند به‌همان سان‌که برمعجزات پیامبر شهادت دادند[۳۶]. برگها، سرمایهٔ خود، «برگ»، از او می‌گیرند و «دایگان» را شیر از «لطف عام او»[۲۵] فراهم می‌شود، و رزق‌خوران را او روزی می‌دهد[۳۷]. بنابراین، آدمی بایدآگاه باشد که تنها خداونداست که نیازهای اورا برآورده می‌سازد:

او کله بخشید و تو سر پرخرد
او قبا بخشید و تو بالا و قد[۲۸]

ن/۶/۳۱۲۶

بدین سبب است که آدمی باید کار خودرا به مکر خداوند واگذارد، زیـرا تمهیدات ناچیز آدمی دربرابر خداوندی که به‌صورت «خیرالماکرین» پدیدار می‌گردد[۲۶] بی‌معناست[۳۹].

مولوی از تکرار نام نحوی مشهور، سیبویه (ف. ح. ۱۵۳ق/۷۷۰م) که کلمهٔ الله را تعریف‌می‌کند تردیدبه‌خود راه‌نمی‌دهد[۲۷]،زیرا به‌نظرمی‌رسد که توصیف او ژرف‌ترین حقیقت را دربارهٔ خداوند نشان می‌دهد[۴۰]:

معنی الله گفت آن سیبویه:
یولهون فی الحوایج هم لدیه
گفت: الهنا فی حوایجنا الیك
و التمسناها وجدناها لدیك

ن/٤/٧٠-١١٦٩

و او بیان این دانشمند را در قطعه‌ای تقریباً سرودوار شرح می‌دهد:

صدهزاران عاقل اندر وقت درد
جمله نالان پیش آن دیان فرد
. . . . . .
بلکه جمله ماهیان در موجها
جملهٔ پرندگان بر اوجها
پیل و گرگ و حیدر اشکار نیز
اژدهای زفت و مور و مار نیز
بلکه خاك و باد و آب و هر شرار
مایه زو یابند هم دی هم بهار
هر دمش لابه کند این آسمان
که فرو مگذارم ای حق یك زمان
. . . . . .
وین زمین گوید که دارم برقرار
ای که برآبم تو کردستی سوار

هر نبیی زو برآورده برات
استعینوا منه صبراً او صلاة[۲۸]
هین ازو خواهید نه از غیر او
آب دریم جو، مجو در خشك جو
ور بخواهی از دگر هم او دهد
بر کف میلش سخا هم او نهد...

ن/۴/۸۳–۱۱۷۱

خداوند صانعی بزرگ است که اورا ابزار و اندام جسمانی نیست،نقاشی بزرگ است که ـ

گاه نقشش دیو و گه آدم کند
گاه نقشش شادی و گه غم کند.[۴۱]

ن/۱/۶۱۳

اما، تنها، این نقش‌دوگانهٔ دایمی که به‌دیدگان بشر همچون رنگها و صور مثبت و منفی می‌آید می‌تواند حیات حقیقی را ایجاد کند: هرچند درد وشادی به‌ظاهر ضد و مخالف همند، درباطن «به‌یك کار اندرند»[۲۹] که تنها خدا بر آن آگاه است[۴۲].

این اندیشه باب طبع مولویست که اشیاء را تنها می‌توان به‌اضداد آنها شناخت[۴۳] اگر مرغ مزهٔ آب‌شیرین را چشیده‌باشد، طعم شور آب‌نهر کوچك زادگاه خودرا درك خواهد کرد[۴۴].

وجوه دوگانهٔ خداوند در همهٔ اشیاء روی زمین آشکار می‌شود: رحیم است و قهار است؛ جمال او، زیبایی ورای همه زیباییها، و جلال او، عظمتی است ورای همهٔ عظمتها (تاریخ ادیان قرن بیستم غرب اسرار جمالیه و جلالیهٔ حق را به‌هم پیوسته است تا به‌صفات خداوند نزدیکتر شود). لطف و قهر از اوست و خودرا بدین صفات در جهان خویش متجلی می‌سازد ـ اجتماع کامل اضداد، یعنی کمال، را تنها می‌توان در ذات خداوند، مقام رفیعی که دست کس بدان نرسد، جست‌وجو کرد[۴۵].

آیا خداوند، خافض و رافع خوانده نمی‌شود؟ آیا او نیست که (بشر و اشیاء را) تنزل می‌دهد و رفعت می‌بخشد؟ بدون این صفات متضاد هیچ‌چیز نمی‌تواند قدم به هستی گذارد ـ زمین باید تنزل یابد و آسمان رفعت، تا حیات بتواند وجود پیدا کند. همین اسماء الهی در تغییر شب و روز، در غم و شادی، در بیماری و سلامتی باهم درکارند ـ هرچند پیش‌دیدگانی که تنها قشر ظاهر را می‌بینند، این حالات در نزاع مدام با یکدیگر به‌نظر می‌رسند[٤٦]. لطف و قهر الهی مانند نسیم صبحگاهان و طاعون، «چون صبا و چون وباست»[۳۰] یکی کاه را می‌رباید و آن‌دگر آهن را، یعنی‌که مثل کهربا و آهن‌ربایند[٤٧]. هرآنچه که ملموس و مرئی است صفت دیگری را در پس‌خود پنهان می‌کند ـ درپس نیستی امکان هستی نهان است؛ آهن وفولاد، اگرچه تیره و تار بنظر می‌رسند، اما می‌توانند از درون خود آتش پدید آورند که جهان را منور گرداند[٤٨]. وآیا افسانه‌ها حکایت نمی‌کنند که آب حیات تنها در پایان سفر، در درهٔ ظلمت پیدا می‌شود؟[٤٩]

هر چیزی تا در دنیای حقیقت است هنوز تمایز نایافته است، اما در دنیای اشکال است که «فصل و وصل»[۳۱] و براثر آن رفتار بظاهر متناقض تمامی اشیاء آفریده‌شده امکان می‌یابد[٥٠]. دیده را ـ چشم باطن را که به‌انوار حق منور شده است ـ شایسته، آن است که وجوه باطنی اشیاء را تشخیص دهد: زیرا آدمی، معمولا، تنها حرکت دولاب را می‌بیند و نه آبی را که‌سبب گردش آن است[٥١]. جنبش شیردوخته‌شده برعلم حکایت از جهت وزش باد می‌کند[٥٢]، و «منارهٔ خاك»[۳۲] نشانهٔ گردباد است که علت آن یعنی باد دیده نمی‌شود[٥٣]. مولوی علاقه‌مند است که حوادث ظاهری را به خاك مانند سازد که به‌دست باد به‌حرکت درمی‌آید، تصویری که به سهولت از مناظر هرروزهٔ افق غبارآلود آناطولی مرکزی گرفته شده است. اما او از کف دریا سخن می‌گوید که برروی آب قابل دیدن است، حال آنکه کف (ته) دریا از دیده پنهان می‌ماند.

که جان‌ها پیش روی او خیالی

جهان در پای اسب او غباری
همی رست از غبار نعل اسبش
بیابان در بیابان خوش‌عذاری.[۵۴]

د/۶/۲۶۹۰/۳۰-۲۸۵۲۹

ظواهر خارجی ـ اشکال، عطرها، صداها، به‌آسانی، آدمی را به عدم ادراك افعال خداوند اغوا می‌کنند: خداوند را، به‌صورت کمال مطلق او، بدون غبار، یعنی بدون اشیاء آفریده‌شده نمی‌توان شناخت؛ این‌ها، بازهم، باید که به ابتداد خود آشکار شوند ـ نور را،تنها به «ضدنور»[۳۳] می‌توان‌شناخت[۵۵].

ایمان و اعتقاد مولوی به‌حکمت و رحمت و قدرت پروردگار بی‌انتهاست؛ اعتقادیست که ـ

هیچ برگی درنیفتد از درخت
بی‌قضا و حکم آن سلطان بخت[۵۶]

ن/۳/۱۸۹۹

خداوند، همواره چنان عمل می‌کند که هرچند ممکن است در نظر اول ضرر به‌نظر آید، اما سرانجام به‌نفع آفریدگانش تمام خواهد شد[۵۷]:

نیم‌جان بستاند وصد جان دهد
آنکه در وهمت نیاید آن دهد[۵۸]

ن/۱/۲۴۵

چه‌بسا که خیال بیهوده و پندار موهوم آدمی از اشکال و صور ظاهری، اورا گمراه می‌سازد، وبعدها، انسان پی بردکه حکمت خداوند، ستمی ظاهری درحق وی بوده است.

بس عداوتها که آن یاری بود
بس خرابیها که معماری بود[۵۹]

ن/۵/۱۰۶

بنابراین مؤمن راستین می‌تواند این گفته علی(ع) را تکرار کند:
عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم[۶۰] (احا/ش ۱۳۳).

آدمی با شگفتی تمام می‌بیند که صرصر، که مردمان عاد را ازبین برد، همچون خدمتکار و «حمال سلیمان»[۳٤] انجام‌وظیفه می‌کند[٦١]، درست همانگونه که زهر موافق طبع مار و بخشی از نیروی اوست، حال آنکه همین زهر برای «غیراو» مرگ‌آفرین است[٦٢]؛ و نیل بر مصریان، «قبطیان» خون می‌گردد و بنی‌اسرائیل، «سبطیان»، را از بلا «محصون»[۳٥] می‌دارد[٦٣]. کسی، ممکن است، زید را زندیقی سزاوار مرگ بداند، دیگر کس اورا سنی صدیق یا حتی ولی جلیلی بنگرد ـ این دو صورت زندگی نزد مردمان مختلف به‌یك معنا نیست[٦٤].

آدمی، که «میان دو انگشت خداوند رحیم» جای دارد، این تعبیرات متضاد قدرت خداوند را در هر نفس تجربه می‌کند ـ فروبردن نفس به‌درون ریه‌ها و برآوردن نفس به همان اندازه از ضروریات حیات است که تناوب قبض و بسط ویا غم و شادی. صور نرینه یا مادینهٔ اشیاء، یا، نیروی مثبت و منفی، باهم درکارند تا جامهٔ مرئی مشیت نامرئی الهی را ببافند ـ جامه‌ای که او در زیر آن نهان است و صفات خودرا بدان جامه متجلی می‌سازد؛ اما صور متباین و مختلف هستی، مآلا، در کمال خداوندی سکون خواهد یافت.

این ایمان، مولوی را براین عقیده توانا ساخت که بد مطلق وجود ندارد:

هرکجا دردی دوا آنجا رود
هرکجا فقری نوا آنجا رود[٦٥]

ن/۳/۳۲۱۰

نیك و بد، هرچند که به‌مقاصد متفاوت آفریده شده است، اما هردو ازجانب خداوند می‌رسد. زیرا، او هیچ چیزی را بی‌غرض انجام نمی‌دهد ـ هر کوزه‌گری ، کوزه را نه «بهر عین کوزه»، بلکه بهر آوردن آب می‌سازد، یا

هیچ خطاطی نویسد خط بفن
بهر عین خط نه بهر خواندن؟[٦٦]

ن/٤/۲۸۸٦

خداوند، مانند نقاشی است که زشت و زیبا، هردو، را صورتگری می‌کند، دست‌هنرآفرین و «نقش‌استادی» خودرا درتکامل این‌هردو نشان‌می‌دهد[۳۶]، چنانکه، هر نقشی صفت شایستهٔ و مقتضی خودرا می‌گیرد[۶۷]. نقش زشت هم قدرت آفرینندگی اورا اثبات می‌کند[۶۸]، و هنرمند حقیقی، هرگز نقشی را بی‌منظوری تصویر نمی‌کند: خواه برای سرگرمی کودکان باشد و خواه برای آنکه یاران جدا افتاده‌را به‌مردم یادآوری‌کند-(این اندیشه، اندیشه‌ای نیست که با محیطی اسلامی چندان تناسبی داشته باشد، اما، احتمالا، متأثر از همسایگان مولوی در بیزانس، روم شرقی، است)[۶۹]. ازاینرو، شاعر می‌تواند گواهی دهد که:

عاشقم بر قهر و برلطفش بجد
بوالعجب من عاشق این هردوضد[۷۰]

ن/۱/۱۵۷۰

حتی، به‌نظر می‌رسد که خداوند چیزی را از بین می‌برد، اما بدان منظور چنین می‌کند که بهتری را جایگزین آن سازد: این جنبه از فعلیت او، در قرآن، با اعمال بظاهر ویرانگر و مخرب خضر، این نمونه‌کامل قداست،آشکار می‌شود (مقایسه‌کنید با سورهٔ کهف، ۸۳-۶۵). آیا خداوند بعضی از آیات قرآنی را منسوخ نکرد تا آیات بهتری را جایگزین آنها کند. و علف را نبرد تا درعوض آن گل سرخ بیاورد؟[۷۱] این اندیشه - انهدام برای نوسازی، فنا برای بقا، باختن از بهر به‌دست‌آوردن - شالودهٔ افکار مولوی را در باب تکامل تمامی دنیا تشکیل می‌دهد.

رفتار خداوند با آدمی، در تصویرگری قرآن نیز، از راه تشبیه به یکنفر بازرگان توصیف می‌شود:[۷۲] او بدن بشر، هستی ظاهری اورا می‌خرد، و اگر آدمی هرآنچه را که دارد از روی میل به‌او بفروشد، به‌حیرت‌انگیزترین منفعت روحانی پاداش می‌یابد:

حق تعالی می‌فرماید که من شمارا و اوقات و انفاس شما را
و اموال و روزگار شما را خریدم که اگر به من صرف رود

خداوند، مانند نقاشی است که زشت و زیبا، هردو، را صورتگری می‌کند، دست‌هنرآفرین و «نقش‌استادی» خودرا درتکامل این‌هردو نشان‌می‌دهد[۳۶]، چنانکه، هر نقشی صفت شایستهٔ و مقتضی خودرا می‌گیرد[۶۷]. نقش زشت هم قدرت آفرینندگی اورا اثبات می‌کند[۶۸]، و هنرمند حقیقی، هرگز نقشی را بی‌منظوری تصویر نمی‌کند: خواه برای سرگرمی کودکان باشد و خواه برای آنکه یاران جدا افتاده‌را به‌مردم یادآوری کند ـ (این اندیشه، اندیشه‌ای نیست که با محیطی اسلامی چندان تناسبی داشته باشد، اما، احتمالا، متأثر از همسایگان مولوی در بیزانس، روم شرقی، است)[۶۹]. ازاینرو، شاعر می‌تواند گواهی دهد که:

عاشقم بر قهر و برلطفش بجد
بوالعجب من عاشق این هردوضد[۷۰]

ن/۱/۱۵۷۰

حتی، به‌نظر می‌رسد که خداوند چیزی را از بین می‌برد، اما بدان منظور چنین می‌کند که بهتری را جایگزین آن سازد: این جنبه از فعلیت او، در قرآن، با اعمال بظاهر ویرانگر و مخرب خضر، این نمونه‌کامل قداست،آشکار می‌شود (مقایسه‌کنید با سورهٔ کهف، ۸۳ـ۶۵). آیا خداوند بعضی از آیات قرآنی را منسوخ نکرد تا آیات بهتری را جایگزین آنها کند. و علف را نبرد تا درعوض آن گل سرخ بیاورد؟[۷۱] این اندیشه ـ انهدام برای نوسازی، فنا برای بقا، باختن از بهر به‌دست‌آوردن ـ شالودهٔ افکار مولوی را در باب تکامل تمامی دنیا تشکیل می‌دهد.

رفتار خداوند با آدمی، در تصویرگری قرآن نیز، از راه تشبیه به یکنفر بازرگان توصیف می‌شود:[۷۲] او بدن بشر، هستی ظاهری اورا می‌خرد، و اگر آدمی هرآنچه را که دارد از روی میل به‌او بفروشد، به‌حیرت‌انگیزترین منفعت روحانی پاداش می‌یابد:

حق تعالی می‌فرماید که من شمارا و اوقات و انفاس شما را
و اموال و روزگار شما را خریدم که اگر به من صرف رود

و به من دهید بهای آن بهشت جاودانیست؛ قیمت تو پیش من این است، اگر تو خودرا به دوزخ فروشی ظلم بر خود کرده باشی، همچنانکه آن مرد کارد صد دیناری را بردیوار زد و براو کوزه‌ای یا کدویی آویخت[۷۳].

فیه، ۱۵

قهر خداوند و لطف او، هردو، به‌استکمال دنیا کمك می‌کند ـ ولطف، مانند عقیق در دل خاك، درمیان قهر او پنهان است[۷۴]. در بسیاری‌موارد، قهرخداوند پرفایده‌تر از لطف و دوستی آفریدگان است، زیرا او می‌داند که برای رشد روحانی آدمی چه نیك است[۷۵]. سرانجام، خداوند هر «چپی» را که روبه تیره‌بختی دارد، راست[۳۷] می‌کند و سوی اورا جانب نیك‌بختی‌می‌گرداند[۷۶].

قهر و لطف، هردو، و زیبایی و عظمت، جمال و جلال، برای آشکار ساختن بزرگی خداوند لازمند. مولانا، این اندیشه را بارها دراثر منثور خود نیز به‌اوج رسانیده است:

پادشاهی، در ملك او زندان و دار و خلعت و مال و املاك و حشم و سور و شادی و طبل و علم باشد اما نسبت به پادشاه جمله نیك است؛ چنانکه خلعت، کمال ملك اوست، دار و کشتن و زندان همه کمال ملك اوست[۷۷].

فیه، ۳۱

پادشاه، یکی را بردارمی‌کند ودرملاء خلایق، جای‌بلند عظیم اورا می‌آویزند، اگرچه درخانهٔ پنهان ازمردم وازمیخی پست نیزتوان درآویختن، الا می‌بایدکه تا مردم ببینند واعتبار گیرند ونفاذ حکم وامتثال امر پادشاه ظاهر شود؛ آخرهمهٔ دارها ازچوب نباشد. منصب‌وبلندی ودولت دنیا نیز داری عظیم بلنداست. چون حق‌تعالی خواهدکه‌کسی‌را بگیرد اورا دردنیا منصبی‌عظیم وپادشاهی‌بزرگ دهد، همچون فرعون و نمرود وامثال اینها...[۷۸]

فیه، ۱۷۶

یقین است که خداوند نیك و بد را مقرر می‌دارد، اما خیرمحض را اراده می‌کند همانند طبیبی که برای اثبات مهارت خود نیازمند بیماری آدمی است، یا نانوایی که محتاج گرسنگان است تا آنان را قوت دهد: با این حال، خداوند را میل برآن‌است که همگان نیك، سلامت و سیر باشند. مولوی، از این اندیشه، نتیجه‌ای را به‌درمی‌کشد که از بعضی مفاهیم مسیحیت خیلی‌دور نیست: «خدای را به گنهکاران نیاز است تا رحمت خویش را بنمایاند»[۷۹]ـ این، نیز، بخشی از راز گنج الهی است که خواست تا شناخته شود. و حتی کسانی‌که در دوزخ رنج می‌کشند، اورا ستایش می‌کنند، زیرا همه چیز از بهر ستایش خداوند آفریده شده است، و

اکنون چون کافران در راحت [ذکر] نمی‌کنند و مقصودشان از خلق ذکر اوست، پس در جهنم روند تا ذاکر باشند[۸۰].

فیه، ۲۱۶

همه چیز باید که بر بزرگی خداوند گواهی دهد؛ بد و نیك، رنج و شادی‌جز وسیله‌ای برای هدایت بشر بسوی وظایف خود و به‌سوی هدف زندگی خود، یعنی پرستش مدام خداوند، نیستند، که قرآن نیز می‌گوید:

وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (الذاریات، ۵۶)

(وما جن و انس را نیافریدیم مگر برای اینکه مرا (به‌یکتایی) پرستش‌کنند.)

بدین سبب است که مولوی در ابیاتی همیشه تازه، به‌شکل حمد و ثنایی باشکوه و در سطوری کوتاه، با آه‌هایی برخاسته از دل و به‌تشبیهاتی شگرف، قدرت خداوند را ستایش می‌کند. به‌این کلمات دل‌انگیز در داستان آن صوفی فقیر بنگرید:

آنکه آتش را کند ورد و شجر
هم تواند کرد این را بی‌ضرر
آنکه گل آرد برون از عین خار
هم تواند کرد این دی را بهار
آنکه زو هر سرو آزادی کند

قادر است ار غصه را شادی کند
آنکه شد موجود ازوی هر عدم
گر بدارد باقی‌اش اورا چه‌کم؟[۸۱]

د/۶/۴۳–۱۷۴۰

چون بخواهد عین غم شادی شود
عین بند پای، آزادی شود[۸۲]

ن/۱/۸۳۷

مولوی می‌داند که فرشتگان، گنجها، یا معادن رحمت و لطف‌حق‌اند، درحالی‌که دیوان به‌منزلهٔ معادن قهر او عمل می‌کنند؛ وی به‌این حدیث‌قدسی که «رحمت من برغضب من سابق است»[۳۸] سخت اعتقاد دارد ـ سرانجام، پیروزی از آن فرشتگان است[۸۳]. بااین‌حال، مردمانی هم باید باشند تا دوزخ را پر کنند؛ درغیر آن‌صورت، دوزخ را مفهومی نیست و این غیرقابل تصور و شگفت‌انگیز است[۸۴]. آدمی ممکن است توانایی درك این حرکتهای متضاد حکمت و قدرت الهی را نداشته باشد و دراین میان حیران و نومید بماند. او می‌داند که هیچ‌جا نیست تا ازاین پریشانی تحیرآور بدانجا گریزد ـ آرامش و سکوت ابدی، تنها در خلوت خداوند است، و پیش چشم معشوق الهی جملهٔ اضداد باهم یکیست[۸۵]. این سخن پیامبر است که «به‌ما هرچیز را چنان نما که هست»[۳۹]. این حدیث فریاد روح بشر است که دربرابر صورتهای متضاد ظاهری زندگی مبهوت و درمانده گشته است و آرزومند بینشی عالی‌تر و ناب‌تر است، که بدان‌وسیله شاید بتواند از شیوهٔ کار کارگاه الهی ادراك دقیق‌تری پیدا کند[۸۶].

فرشتگان، بخشی از آفرینش پروردگارند که دربسیاری ازداستانهای مثنوی، در ابیات و قطعات منثور از آنان یاد شده است؛ اسرافیل، فرشتهٔ رستاخیز است که بشر را از زندان گور بازمی‌خواند، یعنی که اورا ازدنیای مادی نجات می‌بخشد و در عالم شکوه و جلال روحانی باز زنده می‌کند[۸۷]. داستان عزرائیل، فرشتهٔ مرگ، با شاخ و برگهای بسیار رقت‌انگیز، هماهنگ

با عقاید متداول، نقل می‌شود و از جبرئیل اغلب با عنوان فرشتهٔ پیام‌آور، که وحی را بر پیامبر(ص) نازل کرد نام برده می‌شود، و می‌تواند تمثیلی برای عقل و خرد قرار گیرد، که از منتها و عالی‌ترین مرتبهٔ قرب به حق[۴۰]، که اختصاص به پیامبر(ص) داشت پا فراکشید[۸۸]. دیگر میکائیل است، که رزق آفریدگان را توزیع می‌کند و مراقب نیازهای آنان است[۸۹]. دسته‌های تسبیح‌خوان بیشماری از فرشتگان به‌پرستش و عبادت مداوم خداوند مشغولند؛ جن‌ها و نیروهای شیطانی و به همان اندازه، موجودات فرشته‌سان، وابسته به‌کمال آفرینش‌اند، هرکدام و هریك را در نظام هستی وظیفه‌ای خاص است تا از راه آثار خداوند قدرت آفرینندگی اورا اثبات کنند و خالق را تعظیم کنند.

در «مثنوی» و «فیه‌مافیه»، عباراتی هست که به‌عقل کل، به‌معنای نیروی فعال درپس کثرت پدیده‌ها، اشاره می‌کند، ومولوی دراین‌گونه‌قطعه‌ها زبانی را به‌کار می‌برد که عارفان سدهٔ او بسط دادند. درهرحال، او این اصطلاحات را به‌طور دایم و پیوسته به‌کار نمی‌برد و شعر گفتن او فاقد اسلوبی است که با زحمت و دقت صنعتگری شده باشد. به‌نظر می‌رسید که او به تأملات و ژرفکاویهای دههٔ ۶۵۸ق/۱۲۶۰م علاقه‌مند بوده و اصطلاحات و لغاتی را به اشعار خود داخل کرده است که دراصل با احساس شخصی او تجانس چندانی ندارد، بلکه بیشتر باب‌پسندکسانیست‌که قواعد منتظم ومنسجمی را که ابن‌عربی فراهم آورد و همشهری مولوی، یعنی صدرالدین قونوی آن را توسعه داد، جذب کردند و پذیرفتند. اما این مسائل هنوز هم موبمو باید مطالعه و بررسی شود.

بطورکلی، مولانا، به‌نسبت مسایل دیگر، کمتر دربارهٔ غوامض علوم الهی، یا دربارهٔ ذات خداوند سخن گفته است. او، دراساس، شیفتهٔ خداوند خالقی است که تداوم عمل حیرت‌انگیز خودرا هرگز متوقف نمی‌سازد. آیا پیامبر(ص) به مؤمنان هشدار نداد که «به‌ذات خدا کم بیندیشید،بلکه‌به‌صفات او فکر کنید؟»[۹۰][۴۱] صفات خداوند، به‌صورت آثار او در وجوه گوناگون

آفرینش می‌تواند به بهترین نحو آشکار شود، چنانکه هرکسی می‌کوشد تا راه خودرا از آن میان بیابد[۹۱].

آخر خالق اندیشه از اندیشه لطیف‌تر باشد؛ مثلا این بنا که خانه ساخت، آخر او لطیف‌تر باشد از این خانه؛ زیرا که صد چنین و غیراین بنایی، کارهای دیگر و تدبیرهای دیگر که یك به‌یك نماند آن مرد بنا تواند ساختن؛ پس اولطیف‌تر باشد و عزیزتر از بنا؛ اما آن لطف درنظر نمی‌آید مگر بواسطهٔ خانه و عملی که در عالم حس درآید تا آن لطف او جمال نماید[۹۲].

فیه، ۲۱۳

مولوی اظهارات برخی از طرفداران شریعت را که برای خداوند صور انسانی قایل بودند، مردود می‌داند و کسانی را که دست وپا به‌معنای انسانی آن را به خداوند نسبت می‌دهند سرزنش می‌کند؛ این معنا به‌همان اندازه قابل نکوهش است که مردی را فاطمه بنامند. آنچه که برای زن مایه شرف است برای مرد شرم‌آور است؛ وهرچند دست‌وپا مایهٔ شرف انسان‌است به‌کاروجود الهی نمی‌آید[۹۳].

چنانکه شخصی نسبت به‌تو پدر باشد
به‌نسبت دگری یا پسر ویا اخوان
چو نامهای خدا درعدد به‌نسبت شد
زروی کافر قاهر، زروی ما رحمان[۹۴]

د/۴/۲۰۷۲/۸۲–۲۱۸۸۱

دربارهٔ خداوند چه می‌توان گفت؟

هو الاول، هو الاخر، هو الباطن، هو الظاهر.[۹۵]

مولوی، از اسماء الهی که منبع الهام ویا تفکر و تأمل بسیاری از عارفان عصر وی بوده است مفاهیم اخلاقی را درك می‌کند: خداوند، ازاینرو خود را «بصیر» خوانده است که انسان را از گناه بازدارد و ازآن‌رو خودرا سمیع

نامیده است تا آدمی دهان به‌سخن شنیع و قبیح نگشاید، وقس‌علی‌هذا؛ اما، از آنجا که صفات معرف اسماء خداوند، سابق و ازلی‌اند، کلیهٔ اسماء الهی [از آن صفات] مشتق شده است[۹۶] تلقی مولوی از اسماء الهی تااندازه‌ای شبیه است به بحث غزالی دربارهٔ این اسماء در مقصد الاقصی[۹۷]. آنها مایهٔ سرمشق و تحذیر آدمی هستند. ازاینرو، اگر انسان بخواهد که از خشم خداوند، که سهمگین‌ترین چیزهای قابل تصور است بپرهیزد، باید که نخست خشم خودرا ترك کند[۹۸]، زیرا آدمی فرا خوانده می‌شود تا «خود را به‌اخلاق خداوند متخلق گرداند». صفات خداوند را می‌توان از اسماء خداوند و از طریق صفات متضادی که در دنیای حادث آشکارند شناخت، اما ذات حق پنهان است، زیرا که اورا متضادی نیست که بتوان اورا بدان ضد شناخت[۹۹].

آنچه دربارهٔ خداوند می‌توان گفت آن است که او یکتاست؛مولوی نیز این آیه قرآن را تکرار می‌کند که ـ

لم‌یلد و لم‌یولد،[۱۰۰] (اخلاص، ۳)

(نه کسی فرزند اوست و نه‌او فرزند کسی است.)

او آفریدگار هر والد و مولودیست ـ اینان محدث‌اند[۴۲]، «آفریده‌شدهٔ در زمان‌اند»، و بنابراین فساد می‌پذیرند، حال آنکه، او هرگز دستخوش تغییر نمی‌شود[۱۰۱]. گذشته و آینده براو قابل اطلاق نیست[۱۰۲]

این عطار بود که داستان آن شخص احول، دوبین، را ساخت که ماه را دو می‌دید ونمی‌توانست تصور کند که درواقع یك ماه بیش نیست ـ تمثیلی که مولوی آن را به‌کار برده است تا بیماری روحانی کسانی را که نمی‌توانند ببینند خدا یکی است و نه دو و نه سه نشان دهد.

گر بگویی احولی را مه یکیست

گویدت این دوست و دروحدت شکیست...[۱۰۳]

ن/۲/۳۶۳۷

دو حرف کاف‌ونون، «کن»، شو، کلمهٔ آفرینش، مانند رشته بهم‌تابیدهٔدورنگ است؛ این دو حرف مانند «کمندی» است[۴۳] که اشیاء را از مغاك نیستی

به هستی برمی‌کشاند، اما حقیقت وحدت خداوند را مستور می‌دارد[۱۰٤]. آنگاه که آدمی به‌وحدت خداوند پی برده باشد و برآنچه که مولوی با استفاده از تعبیر قرآنی «صبغةالله»، آن را، «خم رنگ هو»[۱۰۵][٤٤] می‌نامد، که در آن خم، پارچه‌های مختلف الالوان یك رنگ به‌خود می‌گیرند، دست یافته باشد، می‌داند که طالب و مطلوب، دیگر جدا نیستند.

کفر و ایمان هردو خود دربان اوست[۱۰٦]

[٤٥]

اینها، کنایاتی است که آب‌زلال بی‌انتها را پوشیده می‌دارد ـ اندیشه‌ای که سنایی دریکی از قصاید عالیش درثنای پروردگار،درابتدای «حدیقةالحقیقة»، آن‌را به اوج رسانیده بود[۱۰۷]. آدمی باید که راه دراز و دشواری را طی‌کند تا این وحدت خداوند را در پس بازی رنگارنگ اضداد درك کند ـ ادراکی که اورا آهسته آهسته به‌حقیقت رهنمون می‌شود:

چیست توحید خدا آموختن؟
خویشتن را پیش واحد سوختن[۱۰۸]

ن/۱/۳۰۰۹

هر اندازه که عاشق یا حکیم بکوشد که خداوند را توصیف و یابیشترتعریف کند، «وصف خالی زآن جمال» را [٤٦] نمی‌تواند بگوید[۱۰۹]. انسان می‌داند که همه‌چیز به‌او باز می‌گردد، و می‌داند که ید الله فوق ایدیهم (فتح، ۱۰) «منتهای دستها دست خداست»[٤٧].

هم ازو گیرند مایه ابرها
هم بدو باشد نهایت سیل را[۱۱۰]

ن/٤/۳۱٦٤

یقیناً، این موضوع بیانی فیلسوفانه نیست ولی ایمانی است بی‌تزلزل به مطلق بودن خداوند یعنی آفریدگاری که بر نیستی خلعت هستی عطا می‌کند و دنیا را تا به‌آخر انتظام می‌بخشد و هرزمان که ضروری بداند آن را به نیستی باز می‌گرداند. درهرحال، ارائه هرگونه تعریفی دربارهٔ او غیرممکن است.

هرچه اندیشی پذیرای فناست
آنکه در اندیشه ناید آن خداست[۱۱۱]

ن/۲/۳۱۰۸

همانگونه که مولوی در یکی از زیباترین غزلهایش می‌سراید[۱۱۲]، «نامش چو قصد گفتن بیند» بگریزد[۴۸]. آدمی هرچه دربارهٔ او اندیشد، او جزآن‌است، اینك روشن همچو ماه برآسمان وینك موج‌زن همچو بازتاب ماه درآب؛ دمی «دامن لطفش» را به‌دست آدمی می‌دهد و دمی دیگر همچون تیری که «از کمان بگریزد»[۴۹] از چشم ناپدید می‌شود. هیچ‌جا نیست که بتوان اورا درآنجا یافت ـ حتی در لامکان ـ که مکانی ورای همهٔ مکانها و بیرون از زمان و مکان است. اما بااین‌حال، مولوی، مثل هر مسلمان مؤمن، می‌داند که تنها در یك‌جاست که آدمی می‌تواند به یافتن خدا امیدوار باشد. آیا خداوند، درحدیثی قدسی به پیامبر خبر نداد که :

لایسعنی ارضی ولاسمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن؟[۱۱۳]

[۵۰]

آن دل که درعبادت مدام خداوند شکسته و در تحمل بلاها و مصایب ویران گشته، به‌ویرانه‌ای مانند است که گرانبهاترین گنج در او جای دارد ـ همان گنج پنهان، خداوند، که خواست تا شناخته شود . آدمی، از راه شناخت بی‌ارزشی و فقر مطلق خود، آن گنج را از شاهرگ خود نزدیك‌تر به خود می‌یابد، که در حدیث نیز آمده است:

اذا عرف نفسه فقد عرف ربه (احا/ش۵۲۹)
(هر که خود بشناخت یزدان را شناخت)

[۵۱]

نکته اصلی درنگرش مولوی به آفرینش، همان اندیشهٔ آفریدن از نیستی است ـ خداوند همه چیز را از عدم، از هیچی، یا از نیستی ایجاد کرده است. او، درموارد بسیار نادر ادعا می‌کند که عدم، هستی نمی‌پذیرد ـ اما، تا آنجا که من توانستم دریابم، چنین پیوندی، تنها به‌مفهومی اخلاقی آورده

شده است، یعنی، اگر حنظل بکاری، نمی‌توانی انتظار داشته باشی که نی‌شکر از آن بروید[۱۱۴]. مولانا، هرگز از تکرار این معنا باز نمی‌ایستد که معشوق و خلاق الهی، بشر و همهٔ اشیاء را از عدم، برآورده است:

همه بی‌خدمت و رشوت رسد از لطف تو خلعت
نه عدم بود من و ما که بدادی من و مایی.[۱۱۵]
د/۶/۲۸۲۴/۲۹۹۸۴

عدم مانند «صندوق»[۵۲] است که مخلوقات از آن به برون فرا خوانده می‌شوند[۱۱۶] (دراینجا به‌یاد تمثیل عطار دربارهٔ لعبت‌باز و صندوقش، که در «اشترنامه» نقل شده است، می‌افتیم؛ آن لعبت‌باز لعبتکان خود را از صندوق بدر می‌آورد و باز آنها را در آن می‌افکند):

خوش از عدم همی‌پرد این صدهزار مرغ
از یك کمان همی‌جهد این صدهزار تیر[۱۱۷]
د/۳/۱۱۲۲/۱۱۸۴۲

آدمی، بدون معشوق الهی، عدم است، یا حتی کمتر از آن، زیرا «عدم خود قابل هست است»[۵۳] ـ اما آدمی، بدون معشوق، ابداً قابل هستی یافتن نیست[۱۱۸].

من از عدم زادم ترا، برتخت بنهادم ترا
آیینه‌ای دادم ترا، باشد که با ما خوکنی[۱۱۹]
د/۵/۲۴۳۶/۲۵۶۸۴

هزاران عالم، ازاین عدم، هست می‌گردند[۱۲۰]، وحتی قطره، درآن زمان که خداوند اورا خطاب کند و به‌هستی فرا خواند، نمی‌تواند خود را پنهان و ناپیدا سازد[۱۲۱]. درنظر مولوی، هردرخت و برگ سبزی دربهار «رسولیست از عدم»[۵۴]، زیرا به‌قدرت خداوند در آفریدن اشیاء زیبا از عدم اشارت دارد[۱۲۲].

عدم، گنج‌خانه و معدنیست که خداوند، به اسم «مبدع»، صانع، هر شیئی را از آن پدید می‌آورد، و شاخه را بی‌ریشه ایجاد می‌کند ـ «فرع را

بی‌اصل و سند»[۵۵] برمی‌آورد[۱۲۳]؛ بدین سبب است که همه، عدم را شرط اولیهٔ هستی می‌دانند[۱۲۴]، و «نیست‌ها را طالبند»[۵۶].

بستی تو هست مارا بر نیستی مطلق
بستی مراد مارا بر شرط بی‌مرادی[۱۲۵]

د/۶/۲۹۳۵/۳۱۱۴۵

عدم، سرزمین پنهانی است که خداوند آن‌را در پردهٔ هستی نهان ساخته است؛ دریاییست که فقط‌کف روی آب آن آشکار است، یا باد است که تنها بدلیل حرکت «خاک‌پیچان در هوا»[۵۷] می‌توان آن‌را مشاهده کرد[۱۲۶]. عدم، سلیمان است و خلقان پیش او چو موران‌اند[۱۲۷]. قرآن گواهی داده است بر اینکه خداوند «زنده را از مرده» پدید می‌آورد[۵۸]، و به‌زبان عالمانه‌تر یعنی آنکه خداوند هستی را از نیستی ایجاد می‌کند[۱۲۸]. برعدم، افسونی می‌خواند و این نیستی بی‌هیچ را که «چشم و گوش ندارد»[۵۹] به هستی منتقل می‌سازد و با افسونی دیگر اورا به‌نیستی دوم فرا می‌خواند[۱۲۹]. «صدهزارآثارغیبی»[۶۰] درعدم منتظرند تا به‌لطف حق از عدم بیرون جهند[۱۳۰]، تا به‌آواز کلام‌خداوند مستانه به‌رقص درآیند و تا به‌صورت گلها و زیباییها برآیند زیرا:

باد ما و بود ما از داد توست
هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را[۱۳۱]

ن/۱/۶ و ۶۰۵

«عشق و لطف و قدرت و دید»[۶۱] جمله در عدم پنهان‌اند و جنبشهای متلاطم آن دریا هستیها را همچون موجها پدیدار می‌سازد[۱۳۲]، یا «صدآسیا» را [۶۲] به‌گردش درمی‌آورد[۱۳۳]. هرروز «کاروان در کاروان»[۶۳] از عدم بیرون می‌آیند چنانکه این مظاهر متضاد ـ هستی و نیستی ـ پیوسته مشاهده می‌شوند[۱۳۴]. هرگز کسی نمی‌داند که مظاهری که از عدم بی‌هیچ اختلافی به هستی فرا خوانده می‌شوند، برحسب آنچه که آفریده می‌شوند نیک‌اند

یا بد ـ شاید بریکی شکر و بر دیگری زهر باشند[۱۳۵]. اما، اگر «هزار جهان»[٦٤] از عدم پدید آید، بیش از خالی از رخسار او به‌شمارنمی‌رود[۱۳٦].

صحرای عدم سرشار از اشتیاق است ـ تصویر کاروان یکبار دیگر در پایان واقعی زندگی مولوی [مثنوی] دیده می‌شود[۱۳۷].

این همه لشکر اندیشهٔ دل
زسپاهان عدم یك علم است[۱۳۸]

د/۱/٤۳٥/٤٥۷۸

خداوند همهٔ این صورتها را که هنوز در نیستی پنهان‌اند چنان می‌شناسد که می‌تواند لدی الاقتضاء آنها را بخواند[۱۳۹]:

تا بدانی در عدم خورشیدهاست
وآنچه اینجا آفتاب آنجا سهاست[۱٤۰]

ن/٥/۱۰۱۷

درهرحال، عاشق، عدم را به‌نحو دیگری‌مشاهده می‌کند؛او بی‌نیروی عشق[۱٤۱]، خودرا نیست مطلق می‌داند.

امیر حسن! خندان‌کن حشم را
وجودی بخش مر مشتی عدم را[۱٤۲]

د/۱/۱۰۷/۱۲۱٦

خیال نیستی، عدم، به‌صورت صندوق، معدن و کان یا اقیانوس می‌تواند به آسانی بدین‌نتیجه بینجامد که آفرینش عبارت است از صورت‌بخشیدن به هستی‌هایی که دست‌کم در علم خداوند از پیش موجودند. سخنان مولوی دراین باب روشن نیست، اما تمامی رهیافت او باین موضوع، عدم را بیشتر ژرفای بی‌انتهای نیستیی نشان می‌دهد که، تنها آنگاه که خداوند با آن سخن می‌گوید و بدان نظر می‌افکند، هستی می‌یابد، مولوی، یقیناً در مفاهیم‌فلسفی این خیالبندی تعمق نکرده است.

اما، نکتهٔ دیگری هست: عدم نه‌تنها نخستین و آغازین منزلی است که شرط اولیه برای هستی است ـ بلکه همچنین آخرین مقام و پایان همه‌چیز

است. در بسیاری موارد آدمی دوست می‌دارد که کلمهٔ عدم را به معنای فنا بگیرد؛ اما، درموارد دیگر به‌نظر می‌رسد که عدم معنای ژرفتری هم دارد. درست همانگونه که در «اشترنامهٔ» عطار،لعبت‌باز، لعبتکان‌را درون صندوق وحدت می‌نهد، مولوی، گاهی این احساس را بیان می‌کند که عدم، منزلگاه زندگی غیبی، و، ورای همهٔ تصورات وحتی ورای خداوندیست که ازوراء وحی خودرا نمایانده است. می‌توانیم آن‌را مقام غیب‌الغیوبی یا عدم مطلق‌ویا مرتبه و مقامی بخوانیم که ورای همه‌چیز است و اضداد یکبار دیگر درآنجا درکنار هم فرو می‌افتند.

اگر دانستیی پیشت همه هستی عدم بودی[۱۴۳]

[۶۵]

بنابراین، «صحرای عدم» با «باغ ارم»[۶۶] باغهای مصفایی که در قرآن توصیف‌شده همسان است[۱۴۴]. بر اشعاری که، اغلب در اوزان مناسب سماع سروده شده است، و زیبایی عدم را حکایت می‌کند پایانی نیست ـ مثل این ابیات:

چون زتو فانی شدم و آنچه تو دانی شدم
گیرم جام عدم، می‌کشمش جام جام
این نفسم دم بدم، در ده بادهٔ عدم
چون به‌عدم درشدم خانه ندانم زبام
چون عدمت می‌فزود جان‌کندت صد سجود
ای که هزاران وجود مرعدمت را غلام
موج برآر از عدم تا برباید مرا
برلب دریا بترس چند روم گام‌گام؟[۱۴۵]

د/٤/۱۷۱٦/۷۳ـ۱۷۹٦۸

مولوی یکبار گفته است که عدم مانند مشرق و اجل همچون مغرب است و آدمی به‌سوی «آسمان دیگر»[۶۷] و آسمانی رفیع‌تر، میان این دو سرگردان است[۱۴۶]. می‌توانیم این «آسمان دیگر» را عدم مطلق، آخرین منزلگاه بشر

در راه خویش از گذر دنیا بخوانیم:

دو دیده درعدم دوز و عجب بین
زهی اومیدها در ناامیدی[۱٤۷]

د/٦/۲٦٦۳/۲۸۲٥۰

این عدم مطلق است، که در ابیات مشهور مولوی دربارهٔ قوس صعودی‌مراتب هستی، تقریباً با ذات خداوند برابر می‌شود:

پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیه راجعون (س ۲/۱٥٦)[۱٤۸]

ن/۳/۳۹۰۷

و:

این عدم دریا و ما ماهی و هستی همچو دام
ذوق دریا کی شناسد هرکه در دام اوفتاد[۱٤۹]

د/۲/۷۳٤/۷۷۰۷

کاروان جانها، هر شب بر راه پنهان الهی، که آنها را به خدا می‌پیوندد، به چرا کردن این سوی و آن‌سو می‌روند[۱٥۰]. عدم جایی است که اولیاء وعاشقان به‌آنجا می‌روند ـ

خواب می‌بینند و آنجا خواب نه
در عدم درمی‌روند و باب نه.[۱٥۱]

ن/۳/۳٥٥٤

عاشقان، در این عدم، بی هیچ تمایزی همچون «نفس واحد»[٦۸] خیمه‌های خودرا برپا می‌دارند[۱٥۲]، زیرا که آنجا، معدن جانهای صافی است[۱٥۳].

اینجا، در سکوت مطلق، آدمی می‌تواند نیست (معدوم) شود، در خود گم گردد، و در «خموشی» خویش سراپا مبدل بـه «حمدوثنا»[٦۹] شود[۱٥٤]. تمام «گره»ها و «عقده‌ها»[۷۰] درعدم گشوده می‌شود[۱٥٥]. مولوی در زیبایی این حالت چنین می‌سراید:

سپاس آن عدمی را که هست ما بربود
زعشق آن عدم آمد جهان جان به‌وجود

به‌هرکجا عدم آید وجود گم گردد
زهی عدم که چو آمد ازو وجود فزود
به سالها بربودم من از عدم هستی
عدم به‌یك‌نظر آن جمله را زمن بربود
رهد زخویش وزپیش وزجان مرگ‌اندیش
رهد زخوف ورجا و رهد زباد وزبود
که وجود چو کاه است پیش باد عدم
کدام کوه که اورا عدم چو که نربود؟[۱۵٦]

د/۲/۹۵۰/۲۹ـ۱۰۰۲۵

شاید در آثار مولوی خیالبندی عدم را فراوان ببینیم ـ که درواقع، یکی از تعبیرات اصلی در تمامی آثار شعری اوست ـ بازتابی از نظریهٔ جنید، مشهور نزد همهٔ عارفان، که آدمی سرانجام همان خواهد شد که قبل‌از هستی‌اش‌بود. یکی از ابیات مولوی روایت دیگری است از این سخن مشهور جنید:

نیست شو، نیست، از خودی زیرا
بتر از هستی‌ات جنایت نیست[۱۵۷]

د/۱/٤۹۹/۲۵۹٤

زیرا، همهٔ اشیاء درعدم بودند که خداوند با این کلام آنها را برخود گواه گرفت که الست بربکم (= آیا من پروردگار شما نیستم؟) (اعراف، ۱۷۲) و از اینرو، منظور عارف آن است که یکبار دیگر به‌این عدم حقیقی، بازگردد ـ به‌نیستی رها از قید تفاوت‌ها که هر موجودی، سرشار از شادی اطاعت از فرمان خداوند، از آن به‌جهان هستی سربرزد.

اما، عالی‌تر و جامع‌تر از عدم نیز چیزی هست، و آن ، عشق است: ای عشق ـ

هستی، خوش و سرمست تو، گوش عدم در دست تو
هردو طفیل هست تو، برحکم تو بنهاده سر.[۱۵۸]

د/۲/۱۰۱۹/۱۰۷۵٤

مولوی دنیا را به صورخیال متفاوت توصیف کرده است. تردید نیست که دنیا تجلی قدرت آفرینندگی خداوند، و ، پلی است که آدمی را بار دیگربه‌سوی خداوند می‌برد ،بااین‌حال، هرچند که آدمی، حتی، با چشم ایمان به تجلیات حق می‌نگرد، اما نمی‌تواند از دیدن عدم توازن و ناهماهنگی ظاهری آن خودداری کند. این جهان محل کشمکش و منازعه است:

این جهان جنگ است کل چون بنگری
ذره با ذره چو دین با کافری،[۱۵۹]

ن/٦/۳٦

و اگر نیروهای گریز از مرکز ذرات مختلف اتکای مطلق خود بر خداوند را از یاد ببرند و تنها برقدرت فریبندهٔ خود تکیه کنند، هماهنگی جهان را به‌خطر می‌اندازند. مولوی، گاهی، تمامی دنیا را منجمد یا «افسرده» می‌بیند[۷۱] که منتظر است تا خورشید روحانی دوباره آن را به جنبش درآورد[۱٦۰]؛ صور خیال بی‌شمار پیوند یافته با سیمای زمستان ـ زاغان،کلاغان برف، ظلمت ـ به‌این تصویر دنیای آفریده شده [حادث] وابسته‌اند؛ مولانا، حتی، گاهی، بیزاری قدیمی صوفی را از دنیا، که به‌صورت «مردار»[۱٦۱]، یا «مزبله»[۷۲] توصیف می‌شد، بیان می‌کند که تنها درصورت نیاز باید آن را دید؛ آنان که در دنیا بسیار می‌نگرند یا به‌آن پیوسته‌اند از سگ پست‌ترند. چنین توصیفی از عالم حادث، دنیای آفریده‌شده، درهرحال، تنها تا آنجا قابل اطلاق است که مردم مادی‌اندیش آن‌را، متناسب حال خود، باارزش می‌پندارند، و فراموش می‌کنند که خداوند به‌منظور تجلی قدرت خود دنیا را به هستی آورده است. مولوی، به‌این امید که اینگونه مردمان را به‌سوی پیشینهٔ روحانی آفرینش سوق دهد به‌شدت بر صور خیال قدیمی ریاضت‌کشی، که در همانندیها و تشبیهات حیوانات (فصل ۲ بخش ٤) بفراوانی دیده‌می‌شود باقی ماند.

در «مثنوی» قطعه‌ای نیز هست که مولوی درآن ادعا می‌کند که کل عالم، صورت عقل‌کل است‌که او بابای [۷۳] همهٔ آنانیست‌که کلام الهی

قل، بگو، به آنان خطاب شد. ولی این توصیف نیز به‌اندازهٔ دیگرخیالبندیهای مولوی از دنیا متغیر است[۱۶۲].

شاعر، ممکن است دنیا را به‌صورت خواب توصیف کند. او،دراینجا مجوزی نبوی در دست دارد ـ حدیثی دلخواه عارفان که:

الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا

(مردم درخوابند، آنگاه که مردند بیدار می‌شوند)[۷۴]

در حدیثی دیگر آمده است که[۱۶۳]:

الدنیا کحلم النائم

دنیا چون خواب آدم خفته است[۷۵]

آیا، اگر آدمی چشمان خودرا ببندد[۱۶۴]، یا بخواب رود[۱۶۵]، یعنی اگر به‌دنیای دیگری ورای ادراك حسی و جسمی برده شود، این جهان ناپدید نمی‌گردد؟

جهانی هیچ و ما هیچان، خیال و خواب وما پیچان
وگر خفته بدانستی که درخوابم، چه غم بودی[۱۶۶]
د/۵/۲۵۰۱/۲۶۴۷۰

زندگی، براستی، مانند سرگردان بودن در خواب است[۱۶۷]؛ اگر آدمی محنتها و مصایب را حقیقتاً دردناك می‌پندارد ـ دراشتباه است ـ این شداید همچون دردهایی که آدمی درخواب پریشان از آنها رنج می‌برد حقیقی‌نیستند. این خوابها، هیچ استقلالی از خود ندارند، بلکه تنها از منبع اصلی حیات منشأ گرفته‌اند[۱۶۸]؛ بااین‌وجود، آنها نشانه‌هایی هستند که به حقیقتی ژرفتر اشارت دارند[۱۶۹]. بنابراین، مولوی از «خواب دوم»[۷۶] سخن می‌گوید که آدمی در آن خواب زندگی می‌کند[۱۷۰]؛ اما مولانا به‌آن‌اندازه حقیقت‌بین‌هست که به آدمی هشدار دهد تا بیندیشد که این باصطلاح خوابها، یعنی اعمال و اغراض نفسانی او در این دنیا، از هیچ ارزشی برخوردار نیستند: بلکه آنها نشانه‌هایی هستند از حقیقت روحانی؛ وهرآنچه که آدمی دراینجا در خواب دیده است، در «صبح اجل»[۷۷]، آنگاه که خداوند خوابهای انسان را تعبیر می‌کند و معنای آنها را می‌گشاید، آشکار خواهد شد[۱۷۱]. همانگونه که‌مولانا

باترکیب کهن «حدیث» و «خواب» که فراوان آن را به‌کار برده و در اشعار صوفیانهٔ بعد از او بسیار دیده شده است، می‌گوید:

شب رفت و حدیث ما بپایان نرسید.[۱۷۲]

[۷۸]

شاعران صوفی بعداز مولوی ازین نظریه، یعنی «دنیای چون خواب»،به‌منزلهٔ نوعی دلداری دادن بر رنجهای زندگی بهره گرفته‌اند. ازسوی‌دیگر،این‌گونه اندیشه‌ها، در زمان بلایا، موجب غفلت و بی‌تفاوتی آنان می‌گشت، و امیدی کمی به آنان می‌بخشید ـ این امید که این مصایب تنها در رؤیایی پریشان می‌گذرند و حقیقت ندارند، درهرحال، مولوی، حتی این اندیشه را که دنیا می‌تواند به خواب مانند باشد به‌معنایی مثبت مبدل می‌سازد: زیرا بیداری انسان درآن صبح باشکوه، که جاودانگی براو طالع می‌گردد، با خوابهای او مطابق خواهد بود: آنکس که درخواب دنیاوی خویش گلزار دیده است در همان باغ حقیقی از خواب برخواهد خاست[۱۷۳]. تنها انبیاء و اولیاء قادرند که نهاد واقعی این خوابها را در زمین مشاهده کنند، همانگونه که پیامبر اسلام گفت:

تنام عینای ولاینام قلبی. (احا/ش ۱۸۸)

(چشمان من به‌خواب می‌رود، اما دلم بیدار است)[۱۷٤]

آنان می‌دانند که حتی رؤیاها به‌فرمان خداوندند، و ازمیان حجاب‌آن رؤیاها، حقیقت را مشاهده می‌کنند، و آفرینندهٔ رؤیاها و خواب را، که در صبح قیامت، آنان را ندا خواهد داد می‌شناسند. داستان آن فیل که هندوستان را خواب می‌دید به‌این خیالبندی وابسته است: در میانهٔ خواب غفلتی که اکثریت مردم را فرا گرفته است، برگزیدگان، بناگهان رؤیای نهایی را می‌بینند که وطن گمشده و فراموش‌شدهٔ آنان را به‌یادشان می‌آورد، و، با پاره‌کردن رشته‌های هستی مادی، درطلب این سرزمین، یعنی، ملکوت خداوند، که ورای خواب و بیداری است، راه بی‌سروسامانی درپیش می‌گیرند.

اما، گواهی اشعار مولوی، دربارهٔ دنیا، هرچه که باشد، او با هر

گریز و انحراف از موضوع که بتواند، به‌این‌اندیشهٔ اصلی خود بازمی‌گردد، که دنیا، از آنجا که محل تجلی حق است، باارزش است:

عالم چو کوه طور دان ما همچو موسی طالبان
هردم تجلی می‌رسد برمی‌شکافد کوه را
یك پاره اخضر می‌شود یك پاره عبهر می‌شود
یك پاره گوهر می‌شود یك پاره لعل‌وکهربا...[۱۷۵]

د/۱/۱٤/۱–۱٦۰

آدمی، دراین دنیا مطلقاً وابستهٔ مشیت پروردگار است:

گر مرا ساغر کند، ساغر شوم
ور مرا خنجر کند، خنجر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم
ور مرا آتش کند، تابی‌دهم
گر مرا باران کند، خرمن دهم
ور مرا ناوك کند، درتن جهم
گر مرا ماری کند، زهر افکنم
ور مرا یاری کند، خدمت کنم.[۱۷٦]

ن/٥/۸۸–۱٦۸٦

بشر باید اذعان کند که خداوند مبدأ همهٔ اشیاء است، که بی‌کلام او، قادر به‌سخن گفتن نیست، که بدون کشش حق، نمی‌تواند به‌او عشق بورزد. هر آنچه را که بشر داراست ـ و نه‌تنها انسان که جمله آفرینش داراست ـ عطیهٔ خداوند و نشانهٔ قدرت آفرینندگی حق است، که همانند تجلیات و تظاهرات او به چشم منکران عجیب می‌نماید. اما، آنان که دلشان به‌نور معرفت روشن است، با نگریستن در پس قشر ظاهری صور مادی، نظم و ترتیب حکیمانهٔ حادثات را مشاهده خواهند کرد. همهٔ صور خیال و همانندیهای گوناگون، رشته‌های طویل عبارات متوالی و دعاها، و التماسها، ستایشها و رفتارهای فیلسوفانه در باب چگونگی توصیف خداوند، همه را می‌توان ، از دریچه

اندیشهٔ مولوی، در این بیت سراپا توکل، خلاصه کرد:

و اگر برتو ببندد همه رهها و گذرها
ره پنهان بنماید که کس آن راه نداند...[۱۷۷]

د/۲/۷٦٥/۸۰۰۱

ولقد کرمنا بنی‌آدم ... (اسراء، ۷۰)
(وما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم).

آدمی ومقام او درآثار مولوی

احوال آدمی همچنان است که پرفرشته را آورده‌اند و بر دم‌خری بسته‌اند تا باشد که آن خر از پرتو و صحبت‌فرشته، فرشته گردد.[۱]

فیه، ۱۰۷

مولوی، بدین‌قرار، احوال غریب بشر را توصیف می‌کند ـ بشری که واسطة العقد آفرینش خداوند، خلیفهٔ خداوند بر روی زمین و بااین وصف، آفریده‌ایست که بیش از همهٔ مخلوقات درمعرض خطر قرار دارد. جلال‌الدین هرگز از یادآوری مقام اعلای بشر، بدان‌گونه که وحی‌های متعدد قرآنی گواه است، باز نمی‌ایستد.

ما به‌فلك بوده‌ایم، یار ملك بوده‌ایم
باز همانجا رویم جمله، که آن شهر ماست.[۲]

د/۱/٤٦۳/٤۹۱۲

بدان‌سان که مولوی در قالب تصویری افسانه‌ای می‌گوید، آدمی از اولین جرعهٔ شراب الهی که برخاك آمد خلق شد، حال‌آنکه، جبرئیل، ملك مقرب از آن جرعه‌ای که در آسمان افتاد آفریده شد[۳].

آیا خداوند با کلام کرمنا به انسان خطاب نکرد که «ما فرزندان‌آدم را بسیار گرامی داشتیم»؟ (اسراء، ۷۰) این «کرمنا» همچون «تاج‌برفرق‌سر»

آدمیست، همانگونه که‌کلام الهی «اعطیناك»چون طوق«آویز براوست»[٤][۱]. یا به‌تعبیر دیگر عشق را می‌توان به‌صورت خلعت ترکیب‌یافته با طوق کرمنا مشاهده کرد[٥]. یعنی که درمیانهٔ همهٔ آفرینش تنها آدمی مستعد عشق حقیقی است. این افتخار دوگانه، که آسمان پیش آن بجز از حادثه‌ای ظاهری نیست، بر آدمی عطا شد و او بدین دو شرف به‌صورت گوهر حقیقی‌آفرینش درآمد[٦]. زیرا آسمانها هرگز این خطاب الهی را نشنیدند[۷]. شك نیست که خداوند «بار امانت» خاص را[۲] به آسمان و زمین عرضه کرد، ولی تنها آدمی بود که آن‌را پذیرفت (احزاب، ۷۲).

حمال آن امانت کان را فلك نپذرفت
گشتم به اعتمادی، کز لطف توست یاری[۸]

۳۱۳٤٦/۲۹٥۱/٦/د

زیرا:

آن امانت را بر آسمانها عرض داشتیم نتوانست پذرفتن؛ بنگر که از او چند کارها می‌آید که عقل دراو حیران می‌شود... زمین نیز دانه‌ها را می‌پذیرد و پیدا می‌کند... این همه می‌کنند اما از ایشان آن یکی کار نمی‌آید. آن یك (کار) از آدمی می‌آید (آیه) ولقد کرمنا بنی‌آدم؛ نگفت ولقد کرمنا السماء و الارض؛ پس از آدمی آن کار می‌آید که نه از آسمانها می‌آید و نه از زمینها می‌آید... اگر تو گویی که آن کار نمی‌کنم چندین کار از من می‌آید؛ آدمی را برای کارهای دیگر نیافریده‌اند، همچنان باشد که تو شمشیر پولاد هندی بی‌قیمتی... آورده باشی و ساطور گوشت گندیده کرده... یا کارد مجوهر را میخ کدوی شکسته کرده‌ای... حق تعالی ترا قیمت عظیم کرده است...[۹]

[۳]

آدمی به شرف این امانت ـ خواه آن را عشق بگویی و خواه اختیار ـ به

صورت گرانبهاترین بخش آفرینش درآمده است که نباید بناحق از اواستفاده شود، تا آنکه خداوند، سرانجام مشتری جانش گردد و اورا به رفیع‌ترین مراتب روحانی برآورد.

عظیم‌ترین هدیه‌ای که خداوند به آدمی عطا فرمود آن بود که «همهٔ اسماء را به‌او تعلیم داد»[٤]ـ مولوی، اغلب، به‌این فیض حیرت‌انگیز، که عالی‌ترین مرتبهٔ عالم را به‌بشر بخشید اشاره می‌کند[۱۰] و (بدانگونه که‌بصورت ترکیبی عربی-ترکی می‌گوید) خداوند آدمی را «علم الاسماء بگ» ساخت[۱۱]، که «صدهزاران علمش اندر هر رگ است»[٥]. اسم‌هایی که خداوند، نخست، به آدمی آموخت اسماء ظاهری «اندر لباس عین‌ولام»[٦] نبود، یعنی که از جنس حروف نوشتنی و گفتنی نبود[۱۲]، بلکه اسمایی بود که در «نقاب» حروف ظاهری مستور نیستند؛ حکمتی بود که بر لوح محفوظ بود، تا آنکه آدمی، براستی، برتر از فرشتگان، حتی برتر از آنان شد که عرش الهی را حمل می‌کنند[۱۳].

دانستن اسم هر وسیله‌ای به معنای تسلط داشتن برآن و کارکردن با آن است: ازاینرو، خداوند بشر را قادر ساخته است که هر چیز را به‌اسم خاص خودش بخواند و با بخشیدن این توانایی به‌او، آدمی را حکمروای حقیقی زمین و هرچه دروهست کرده است. بااین‌حال، آدمی پس از هبوط خود تنها قسمتی از آن اسماء را می‌داند ـ راز نهفته درپس آن اسماء تنها بر خداوند معلوم است[۱٤]: موسی چوبدستی معجزآسای خودرا به‌نام عصا می‌خواند، اما خداوند می‌دانست که نامش اژدها بود؛ اگرچه هموطنان عمر اورا، نخست، «بت‌پرست» می‌نامیدند، «لیك مؤمن بود نامش درالست»[۷]. با آنکه آدم به‌اسرار اسماء مسبوق بود ولی آدمی، درحالت کنونی خود، تنها بخشهائی مرئی هر شیئی را می‌تواند نام ببرد، و اسماء، به همان اندازه که می‌توانند خصوصیات درونی هرکس را آشکار سازند، به همان اندازه هم می‌توانند برای مستور ساختن و پنهان کردن راز سودمند افتند: داستان زلیخا که از هزاران اسم تنها یك جوهر و یك ذات، یعنی معشوقش، یوسف «قصد

او و خواه او» بود [۸] زیباترین نمونه کیفیت مستورسازی اسامی ساختهٔ بشر است[۱۵].

در آن زمان که بشریت هنوز در صلب آدم آفریده‌نشده پنهان بود، آدمی به‌سبب وابستگی خاص خود با خداوند، بنابرگواهی قرآن، با خطاب الهی الست‌بربکم (اعراف، ۱۷۲) (=آیا من پروردگار شما نیستم؟) برگزیده شد. نسلهای آینده پاسخ دادند «بلی شهدنا» (اعراف ۱۷۲) (=بلی به خدایی تو گواهی می‌دهیم) و از آن روز به‌بعد ـ از روز میثاق ازلی ـ براثر این نخستین خطاب الهی، آنان رشد و نمو یافته و زیسته‌اند. این آیهٔ قرآنی، که شاعران و عارفان آن را به‌گونه‌ای افسانه‌ای به «ضیافت الست» تفسیر کرده و معانی بدیع از آن گرفته‌اند پایهٔ الهیات عارفانه را دست‌کم از روزگار جنید (۲۹۸ق/۹۱۰م) به‌این‌سو شکل داده است[۱۶]. اگر مولوی، پیوسته به این داستان بازمی‌گردد جای شگفت نیست. این داستان به کمال وضوح نشان می‌دهد که نخستین سخن را خداوند خطاب به بشر برزبان راند و بدین‌ترتیب یکبار و برای همیشه حکومت خود را برزندگی انسان استوار ساخت؛ آدمی، تنها درصورتی می‌تواند سخن بگوید، یا پاسخ دهد، که خداوند قدرت اینکار را بدو داده باشد. الست الهی و «بلی» آدمی [۹] مهر دل است[۱۷]، گویی که این دل برای ابد «اقرار» به‌قدرت و عشق خداوند را درخود جای داده است. دلهای آدمیان از جام الست، از بادهٔ ازلی، مست پنداشته می‌شود[۱۸]؛ بدان‌گونه که مولوی یکبار می‌گوید، آنها «در ره طاعات»[۱۰]، در طریق اعمال فرمانبرداری، مستند[۱۹]. تمامی هستی بشر، بین این سرآغاز تاریخ ـ یا بهتر است بگوییم ـ بین این ماوراء تاریخ[۲۰]، و آخر زمان، روز داوری، معلق است: ازین‌روست که شاعران و عارفان ازیك‌روز از حیات بشر، بین دیروز الست و فردای رستاخیز، سخن می‌گویند و از این اندیشهٔ قرآنی، که روز قیامت برای هر بشری فردای حقیقی است، پیروی می‌کنند.

آنکس که سعادت ازل دید
از عاقبت ابد نترسد.[۲۱]

باده‌ای که آدمی در آن‌روز مزید به‌او کمك خواهد کرد تا نیك را از بد تمیز دهد ـ همانند موسی که ازمیان جمع دایه‌ها، شیر مادر خویش راتشخیص داد، آدمی نیز آنچه را که برای او نیك است تشخیص خواهد داد[۲۲]. این خطاب ازلی خداوند، آدمی را به‌آگاهی و زندگی پرمسؤلیتی سوق‌می‌دهد، اما، اگر درست فهم کند، اورا به‌فنا نیز می‌کشاند. زیرا، آنگونه که جنید بیان کرده بود، هدف غایی عارف آن است که چنان نیست گردد که در روز میثاق بود ـ پایان او (درعدم) بازگشتن به آغاز خویش (درعدم) است. از این باب است که نور روی دوست «عهد الست» را [۱۱] به‌یاد مولوی می‌آورد[۲۳]. زیرا، این دوست است که طالب را به‌سوی حالت نهایی وصال می‌کشاند. الست، یعنی آن دمی که وحدت هنوز غلبه داشت ـ جانها از آن «وحدت الست چون سیل»[۱۲] برون جهیدند[۲۴]؛ اما، آنگاه که خطاب خداوند بار دیگر به‌گوش می‌رسد، مسیر رودخانه‌ها به دریا ختم می‌شود:

آمد موج الست کشتی قالب ببست
باز چو کشتی شکست نوبت وصل ولقاست[۲۵].

د/۱/۴۶۳/۴۹۲۱

صوفیان از پاسخ آدمی به خطاب الهی جناس زیبایی ساخته‌اند: کلمهٔ «بلی» به‌معنای «آری» را به‌مفهوم «بلا» به‌معنای محنت تفسیر کرده‌اند.

یك لحظه بلانوش ره عشق قدیمیم
یك لحظه بلی گوی مناجات الستیم[۲۶]

د/۳/۱۴۷۷/۱۵۵۷۶

گفت: «الست» و تو بگفتی: «بلی»
شکر بلی چیست؟ کشیدن بلا[۲۷]

د/۱/۲۵۱/۲۸۱۸

این بلا به‌معنای سنگ محك آدمی است: تنها درصورتی خواهد توانست بار بلا را با حق‌شناسی بردوش کشد که در روز الست از روی صدق جواب گفته باشد[۲۸]، و هراندازه‌که مرتبهٔ او در ضیافت الهی بالاتر بوده‌است، اندازهٔ‌رنجی

که باید متحمل شود عظیم‌تر خواهد بود: بدین سبب است که پیامبران آنانند که بیشترین بلاها را متحمل می‌شوند. مولوی، معشوق خود، شمس را از جمله نخستین کسانی می‌داند که این پاسخ را بر زبان راندند[۲۹]، و آنان کسانی بودند که، می‌توان گفت، به سرچشمهٔ الهی از همه نزدیک‌ترند.

درهرحال، این الست، عملی نیست که یکبار انجام شده باشد، بلکه خداوند هرلحظه آن‌را تکرار می‌کند، زیرا بنابر عقیدهٔ اشاعره، دنیا در هر چشم برهم‌زدنی نوبه‌نو آفریده می‌شود؛ حتی، اگر جواهر و اعراض بصراحت بلی نگویند، که این بلی خاص بشر است، ظهور حقیقی آنها از عدم، خود، گواه است بر پاسخ مثبت آنها به‌خطاب الهی کن[۳۰].

اما بشر، علی‌رغم همهٔ الطافی که خداوند درحق آدم مبذول داشت ـ و در چهل روز به‌دستهای قادر متعال سرشته شد و «دیدهٔ نور قدیم»[۱۳] بود خیلی زود سوگند الست خودرا از یاد برد، و بدین‌سبب است که نخستین نافرمانی او، یعنی گام نهادنش به لذایذ شهوانی چنین گران و چنین دردناك و مانند مویی که در «دیده رسته بود»[۱٤] دانسته می‌شود[۳۱].

مقام داشت به جنت صفی حق، آدم
جدافتاد زجنت که بود مارآمیز[۳۲]

د/۳/۱۲۰۳/۱۲۸۰۹

علت هبوط او از بهشت، آمیزش بی‌قید و بند او با مار [شیطان] بود ـ و این هشداریست برای هرکسی که با مصاحبان ناموافق و نامتجانس و شریر که اورا مقید به ماده می‌دارند و سیر روحانی اورا به مخاطره می‌اندازند آمیزش می‌کند.

راه وطن را تنها به‌گریستن مدام می‌توان جست ـ زیرا:
بهر گریه آمد آدم بر زمین
تابود گریان و نالان و حزین[۳۳]

ن/۱/۱٦۳٤

آدم، باید برای زاهدانی که، در توبهٔ مدام، می‌کوشند تا راه بازگشت‌به‌بهشت

گمشده، یعنی راه وطنی را که از آنجا رانده شدند، بیابند، سرمشق قرار گیرد. آدم از پی بازیافتن رضای حق سیصد سال گریست[۳۴]، به وعدهٔ لاتقنطوا (نومید مباش خداوند)[۱۵] توکل کرد ـ و گلشن، یکه‌وتنها در دل زمستان، آدم را سرمشق خود قرار می‌دهد و ناامید نمی‌شود[۳۵].

آدمی که به‌حصار چار عنصر درافتاده است، این دنیا را زندان خود می‌پندارد:

من از برای مصلحت درحبس دنیا مانده‌ام
حبس از کجا من از کجا؟ مال که‌را دزدیده‌ام؟[۳۶]
۱۴۴۹۴/۱۳۷۲/۳/د

آدمی درحیات کنونی خویش، می‌تواند به جرقه‌ای مانند شود که در آهن نهان است، او «بستهٔ خواب‌وخوراست»[۱۶]؛ روح او، تا زندان تاریك‌خودرا ترك نگوید پنهان است و دیده نمی‌شود. جرقه، ابتدا، از پنبه قوت می‌گیرد و آنگاه که به‌دست پروردگار رها شد، آتش جان به آسمانها زبانه می‌کشد و، بار دیگر، از ملایك فراتر می‌رود[۳۷].

مولوی، مانند بیشتر صوفیان، اغلب به حالت دوگانهٔ بشر می‌اندیشد: او، به‌شکرانهٔ امانت الهی «نیم زنبور عسل و نیم مار»[۱۷] شده است؛ مؤمن هرچه خورد ـ خواه روحی باشد یا مادی ـ به مادهٔ حیات‌بخش مبدل خواهد شد، درحالیکه دیگران با هریك از اعمال خود برای خویشتن و دیگران سم کشنده به‌بار می‌آورند[۳۸].

فرشته رست به‌علم و بهیمه رست به‌جهل
میان دو به‌تنازع بماند مردم زاد[۳۹]
۹۶۶۹/۹۱۸/۲/د

آدمی، گاهی مانند خورشید است، گاهی مانند اقیانوس پراز مروارید که در درون خود شکوه آسمان را حمل می‌کند، اما بظاهر مانند خاك، پست است[۴۰]. و مولوی، در تصویری که، در زمانهای بعد از او، بسیاری از شاعران پارسی‌گو آن‌را به‌کار بردند و انگلیسی زبانها نیز از طریق جان دان

شاعر انگلیسی[۴۱] با آن آشنایند می‌گوید:

> آدمی عظیم چیز است. در وی همه چیز مکتوب است. حجب و ظلمات نمی‌گذارد که او آن علم را درخود بخواند. حجب و ظلمات، این مشغولیهای گوناگون است و تدبیرهای گوناگون دنیا و آرزوهای گوناگون...[۴۲]
>
> فیه، ۵۰

اما، آدمی، معمولا، آن مرتبهٔ عالی را که خداوند بدو عطا کرد، فراموش می‌کند؛ «خویشتن» را نمی‌شناسد و «ارزان» می‌فروشد[۱۸]: او پارچهٔ «اطلس» باارزشی بود و خویش را وصلهٔ خرقه‌ای ژنده ساخت[۴۳]. مولوی این حقیقت غم‌انگیز را با داستان تفریحی مردی تصویر می‌کند که به‌درون خانه‌ای دوید تا پناهگاهی بجوید چرا که «خرگیران» در بیرون از آن خانه سرگرم گرفتن خرها بودند. صاحب خانه ناگزیر شد اورا متقاعد سازد که او به هیچ روی خر نیست، بلکه «عیسی دوران» است[۱۹] که مقامش در آسمان چهارم است و نه در اسطبل[۴۴]. این داستان نشان می‌دهد که آدمی بجای آنکه به پناهگاه ابدی آسمانی خود برود، چگونه مکان خویش را در اسطبل این دنیای مادی جستجو می‌کند.

همانگونه که مولوی، به پیروی از فتوای سنایی، گواهی می‌دهد، شك نیست که هر مخلوق آدمی چهره، آدمی نیست[۴۵]. مردمان کاملا باهم متفاوتند ـ آیا پیامبر (ص) آنان را به معادن دارای معدنیات متفاوت مانند نکرد[۲۰]؟ آنان مانند حروف الفباء متفاوتند ـ همهٔ حروف الفباء لازمند تا دستخط و متن معقولی را پدید آورند[۴۶]. یا به‌تعبیر دیگر، شاعر، جسمها را چون کوزه‌هایی می‌بیند که «شرابات تلخ و نوش» صفات اخلاق را [۲۱] در آن ریخته باشند[۴۷]، تفاوتهای میان افراد بشر که طالب باید از آن آگاه باشد، از این جاست.

چرا آدمی از مرتبهٔ عالی خود چنین غافل است؟ همانگونه که قرآن گواهی می‌دهد همه چیز از بهر او آفریده شد:

در پیش آدم گر ملك سجده کند نبود عجب
کز بهر خاکی چرخ را سقا و چاکر ساختی[٤٨]
د/٥/٢٤٣٣/٢٥٦٥٢

دریاها و کوه‌ها از بهر او آفریده شد، پلنگ و شیر همچو موش از او «ترسان» و «نهنگ بحر» از ترس او برخود لرزان‌اند[۲۲]؛ دیوها خود را ازو پنهان می‌کنند. دشمنان پنهان آدمی بسیار است اما، اگر او از روی عقل عمل کند، یقیناً درامان خواهد ماند[٤٩]. مولوی چنین می‌اندیشد که‌حیوانات، تا زمانی‌که فرمان اورا اطاعت نکنند ازنظر مرتبه پست‌ترند[٥٠].

درهرحال، تنها از راه وابستگی با خداوند است که این مرتبهٔ عالی آدمی بار دیگر آشکار و مشهود می‌شود؛ آدمی، تا آن زمان که نور خودرا از خداوند می‌گیرد، «مسجود ملایك»[۲۳] باقی می‌ماند[٥١]. تنها در«کف‌حق» است که آدمی [٢٤] به‌عصای موسی یا به افسون حیات‌بخش مسیحا مانند می‌شود و می‌تواند معجزاتی ازقبیل بلعیدن تمامی دنیای آفریده‌شده را به مرحلهٔ عمل درآورد، همچنانکه اژدهای موسی مارهای جادوگران را بلعید[٥٢].

اگر آدمی، تنها به‌خاطر آورد که خداوند اورا به «نیکوترین‌صورت آفرید»[۲٥] وحتی، بنابر حدیث مشهور، «خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرد»[۲٦] و از «روح خویش در او دمید»[۲۷] و این صفات را به او عطا کرد، اسطرلاب صفات متعالی خداوند می‌شود، و به‌سان آب که ماه را درخود باز می‌تاباند صفات الهی را منعکس می‌سازد؛ اعمال قادر مطلق بر او ظاهر و مشهود می‌شود. صفحه این اسطرلاب دائماً از عظمت الهی خبر می‌دهد، بشرط آنکه آدمی بداند که چگونه مقام خودرا بخواند و تفسیر کند. آدم را، به‌صورت ظاهری او می‌توان «عالم اصغر» وبه‌معنای‌باطنی او «عالم‌اکبر»[۲۸] نامید[٥٣].

... وجود آدمی، که ولقد کرمنا بنی‌آدم، اسطرلاب حق است؛ چون اورا حق تعالی به‌خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود، تجلی حق را و جمال

بیچون را دم بدم و لمحه بلمحه می‌بیند و هرگز آن جمال از این آیینه خالی نباشد[۵۴].

فیه، ۱۰

یا در جای دیگر، مولوی وجود آدمی را به علم مانند می‌کند ـ

علم را، اول در هوا می‌کند و بعداز آن لشکرها را از هر طرفی که حق داند از عقل و فهم و خشم و غضب و حلم و کرم و خوف و رجا و احوال بی‌پایان و صفات بی‌حد به‌پای آن علم می‌فرستد؛ هرکه از دور نظر کند، علم تنها بیند، اما آنکه از نزدیك نظر کند بداند که در او چه گوهرهاست و چه معنی‌هاست[۵۵].

فیه، ۳۱ـ۳۰

مسئلهٔ اساسی آن است که تنها معدودی از افراد بشر برای پابرجا ساختن مجدد مقام عالی سابق خود می‌کوشند، یا حتی از آن آگاهند.
بیشترینهٔ شارحان مولوی این عقاید راجع به‌مرتبهٔ عالی بشر را از رشته افکار و عقایدی، که به‌شکل فلسفه و عرفان ابن‌عربی منظم و مدون‌شده، استنتاج کرده‌اند: بازگشت انسان به اصل خود، ترقی و تکامل انسان کامل یعنی هدف نهایی آفرینش. اما بسنده است که اصل این عقاید را در قرآن ردیابی کنیم یعنی، در آیاتی که نقش‌دوگانهٔ بشر ـ خلیفهٔ خدا در روی زمین، و آفریدهٔ غافل و گمراه و گنهکار ـ در آن‌آیات درکنار هم دیده می‌شود و تقریباً تمام امکانات رفتار بشری را دربرمی‌گیرد. خداوند درآفرینش خود آدمی را عالی‌ترین تجلی صفات خویش دانسته است و از آنجا که هدف نهایی از این آفرینش تکامل انسان است همه‌چیز به‌شوق «آدمیت» به‌سوی او حرکت می‌کند. همه‌چیز، از معدنیات گرفته تا بشر، دانسته و ندانسته، در آرزوی مرتبهٔ انسان کامل است؛ اما، تنها معدودی به‌کسب این مرتبه فرا خوانده می‌شوند. انسان راستین (مرد، یا به‌سخن صوفیان ترك ا ِر)، در زبان عارفان، بخصوص در اشعار مولوی، متضاد مخنث است: مخنث، هنوز بستهٔ لذات

دنیاوی است و حواس خودرا بی‌چون‌وچرا بر طریقت روحانی متمرکز نکرده، به‌طور کامل تسلیم عشق حق نشده است.

پیشهٔ مردی زحق آموختیم
پهلوان عشق و یار احمدیم[۵۶]

د/۴/۱۶۶۹/۱۷۴۹۹

چنین مردی، که تمامی صفات شریف خودرا به عالی‌ترین حد ممکن درخدمت مدام خداوند به‌کمال رسانیده باشد، بندرت در دنیا دیده می‌شود؛ بدین‌سبب است که مولوی سخن خودرا، در باب جستجوی انسان، درتمام مراحل آثار خود تکرار می‌کند؛ هم در غزلیاتش و دوبار هم در «مثنوی» داستان مردی‌را بازمی‌گوید که در جستجوی انسان راستین با چراغ گردشهر می‌گشت[۵۷]، (این حکایت به دیوژن بازمی‌گردد)[۲۹]- زیرا درمیان آن عوام الناس که «همچون حیوانات و بلکه بسی گمراه‌ترند»[۳۰] جستن انسان تقریباً دشوارست. خواه اینگونه آیات را در مقام جستجوی مؤمن راستین یا در مقام جستجوی انسان کامل، به مفهوم واقعی کلمه، تفسیر کنیم، تقریباً به‌یك معنا می‌رسیم: آنچه را که می‌جوییم مرد خداست که ارادهٔ خودرا به طور مطلق، به ارادهٔ خداوند سپرده است و به مشیت حق عمل می‌کند و مانند چراغی تابان از انوار الهی جامعه خودرا در شاهراه روحانی هدایت می‌کند. درضمن، باید به‌یاد داشت‌که اصطلاح عرفانی انسان‌کامل، که نزد عارفان مکتب ابن‌عربی بسیار محترم است، هرگز در آثار مولوی دیده نمی‌شود.

برای انسان کامل می‌توان حدیث «هرکه خودرا بشناسد خدای خود را می‌شناسد» را به‌کار برد. مولوی این حدیث را معمولا برای اشاره به معرفت نفس شرح می‌دهد: خودرا شناختن یا معرفت باطن به‌این معناست که انسان به اتحاد نفس خود با خدا پی‌ببرد[۳۱]. در هرحال، این معنا، جنبهٔ دیگری از تجربهٔ عارفانه را به مولوی نشان می‌دهد، کما اینکه، خود او در داستان ایاز تعریف می‌کند[۵۸] - ایاز هر صبح به لباسهای مندرس خویش می‌نگریست و در آن تعمق می‌کرد تا به‌یادآورد که در اصل چه بیچاره وبینوا

بوده و هرآنچه را که خداوندگارش از مهر و سخای بی‌انتهای خویش بدو بخشیده است بشناسد. ازاینرو، حدیث بالا، درواقع، نزد مولوی بیانگر فقر مطلق دربرابر غنای ابدی است و دلالت بر اتحاد ذاتی ندارد.

یکی از مسایل آفرینش انسان، ارتباط او با شیطان یعنی، ابلیس، است که از سجدهٔ آدم سرباز زد (بقره، ۳٤ و دیگر آیات) و درنتیجه به‌لعنت خداوند گرفتار آمد. بدانگونه که مولوی، در تصویری شاعرانه می‌گوید، آدم و ابلیس، در عالم، مانند دو علم، آن‌یك سپید و آن‌دگر سیاه است[۵۹]: آدمی بدانگونه که به‌نهایت کمال خود به‌صورت رسول اکرم(ص) ظاهر شد، گنجور رحمت حق است و ابلیس، خزانه‌دار خشم خداوند. متصوفان نخستین نظریه‌های عجیب و حساسی دراین باب مطرح کرده‌اند: ابلیس همچون‌عاشقی بزرگ نمایانده می‌شود که نخواست هیچ‌چیز جز خدارا پرستش‌کند و ازاینرو از سجدهٔ آدم سرباز زد، مطیع ارادهٔ حق بود و بااین حال دستور خداوند را فرمان نبرد[٦۰]. شاید، یکی‌از زیباترین غزل‌های سنایی،«شکوهٔشیطان»[٦۱][۳۲]، الهام‌بخش مولوی در سرودن آن قطعه از مثنوی بوده است که طی آن ابلیس از سرنوشت خود شکوه می‌کند[٦۲].

به‌طورکلی، نظر مولوی دربارهٔ شیطان با آراء مسلمانان پیرو شریعت دربارهٔ اصل فرمان‌نابرداری او، بیشتر موافق است تا با بینش اغراق‌آمیز حلاج و احمد غزالی دربارهٔ نقش بی‌همتای ابلیس به‌صورت تنها موحد حقیقی عالم- که تقریباً «از خود خدا هم موحدتر بود»[٦۳]. مولوی شیطان را مظهر گناهان عظیمی چون کبر و غرور می‌داند: او به‌لعنت خداوند گرفتار گردید چون گفت که «من بهتر از اویم». به همین منوال، غرور، خواهشهای نفسانی، شهوات جسمانی و شکمبارگی خود آدمی، سبب هبوط اوگردید[٦٤]. اعمال ویران‌کنندهٔ شیطان در «مثنوی» به‌نحوی زننده توصیف می‌شود[٦۵]، و مولانا اورا متهم می‌کند که نخستین کسی بود «که این قیاسکها نمود»[۳۳]یعنی‌آتش را که خود از آن آفریده شده بود برتر از خاك دانست که آدم از آن سرشته شد[٦٦]. درنتیجه، ابلیس را می‌توان اصل عقل«نیم‌بین»تهی ازعشق دانست[۳٤]:

او تنها صورت ظاهری و خاکی آدم را دید، اما از اخگر الهی نهان در او غافل ماند و روش قیاس نامناسبی‌را به‌کار بست[۶۷]. سرانجام، شناسایی مولوی از ابلیس در مصراع زیر به‌اوج می‌رسد:

زیرکی زابلیس و عشق از آدم است[۶۸]

[۳۵]

این مصراع، در زمان ما، محور فلسفهٔ بشریت اقبال را تشکیل می‌دهد. اقبال به‌پیروی از مولوی چنین می‌اندیشد که عقل بدون عشق بیماری شیطانی عالم است، مرضی که نه‌تنها سبب سقوط بشر می‌شود، بلکه هرچیز زیبا را ویران می‌سازد.

چشم عقل نمی‌تواند زیبایی نهان در پس پردهٔ ظاهر را که همچون نفخهٔ ربانی درپس هیئت ظاهری آدم نهان بود تشخیص دهد؛ مجنون، مردی که براثر عشق، عقل را رها کرد، آن شایستگی را داشت که زیبایی بی‌همتای لیلی را درپس صورتی مشاهده کند که برای مردمان بی‌عشق، عاقل و بدین‌سبب فاقد خوی انسانی، مایهٔ الهام نبود.

یکی از آفریدگان که شیطان مکرهای خودرا می‌تواند در او پنهان کند، و غالباً از او برای گمراه کردن مرد استفاده می‌کند، زن است. هرچند که علاقهٔ پیامبر(ص) به «جنس لطیف» و نقش مهم زنان اهل بیت‌او،بخصوص نقش دخترش فاطمه، هرگز به پارسایان اجازه نداده است تا نقش مذهبی زن را انکار کنند اما، سنت صوفیان کلاسیك ـ البته نه بیشتر از مسیحیت قرون وسطی، به‌هیچ‌روی در زنان به‌نظر قبول ننگریسته است. زنان در مقام‌قدیسین مقبولیت یافتند و قابلیت روحانی آنان، هرچند، گاهی از روی‌اکراه،پسندیده افتاد. رابعهٔ عدویه نخستین نمونهٔ مشهوری از نساءالعارفات مسلمان است. اما مولوی وفادار به سنت قرون وسطی یکی از قهرمانان داستانش را به‌تأسف وامی‌دارد که:

اول و آخر هبوط من ز زن
چونکه بودم روح و چون گشتم بدن[۶۹] ن/۶/۲۷۹۹

کید زنان عظیم است، و آنان با فریفتن مرد به آمیزش جنسی، سبب هبوط روح به دنیای مادی جسمانی می‌شوند. از آنجا که در زن صفت حیوانی غالب است، او اشیاء را به دنیای مادی، یعنی دنیای حیوانی، می‌آورد. آیا نخستین خونی که بر زمین ریخت، خون هابیل بهر زن نبود؟[۷۰]

مولوی با این حدیث نبوی که آدمی باید با زنان مشورت‌کند پس آنگاه خلاف پند آنان عمل کند[۳۶] موافق است[۷۱]، زیرا زنان را عقل کمتر از مردان است؛ حتی خواب زن کمتر از خواب مرد از حقیقت برخوردار است[۷۲]. و زن نمی‌تواند اسراری را که مرد ناگزیر از آموختن است به طور کامل درك کند:

چه‌کند بندهٔ صورت کمر عشق خدارا؟
چه‌کند عورت مسکین سپر و گرز و سنان را؟[۷۳]
د/۱/۱۶۰/۱۸۲۷

بدان‌گونه که مولوی در قطعه‌ای طولانی از «فیه‌مافیه» تأکید می‌کند زن‌برای مرد آزمایشی سخت است ـ در این قطعه، او راه پسندیدهٔ به‌سوی خدا را توصیف می‌کند:

و آن چیست؟ زن خواستن؛ تا جور زنان می‌کشد ومحالهای ایشان می‌شنود و براومی‌دوانند و خود رامهذب می‌گرداند؛ و انك لعلی خلق عظیم (قلم، ٤). جور کسان برتافتن و تحمل کردن چنان است که نجاست خود را در ایشان می‌مالی؛ خلق تو نیك می‌شود از بردباری، و خلق ایشان بد می‌شود از دوانیدن و تعدی کردن. پس چون این را دانستی؛ خود را پاك می‌گردان. ایشان را همچو جامه‌دان که پلیدیهای خود را در ایشان پاك می‌کنی و تو پاك می‌گردی...[۷٤]
فیه، ۸٦

داستان زن بدخلق خرقانی، در «مثنوی»، تصویری از این گفته بالاست[۷۵]، داستانی که نظایر آن‌را در شرح احوال صوفیه فراوان می‌توان دید. مسلم

نیست که تا چه پایه باید اینگونه سخنان را عقیدهٔ شخصی جلال‌الدین بدانیم؛ به‌نظر نمی‌رسد که دو ازدواج او سعادت‌آمیز نبوده است، و نامه‌های مهرآمیز او به عروسش به‌همان اندازه احساسات اورا نشان می‌دهد که نامه‌های‌دیگرش خطاب به‌زنان نیك‌نژاد قونیه که کمر به‌خدمت عارفان بسته، نمونهٔ زندگی دیندارانه‌ای را در پیش گرفته بودند...

مولوی، بار دیگر، بی‌آنکه تردید به‌خود راه دهد، نفس اماره را در تصویر شاعرانهٔ قدیمی زنی نافرمان‌بردار می‌بیند و در توصیف دنیا به‌صورت عجوزهٔ زشت پیری که چهرهٔ هولناك خودرا به «گلگونه»[۳۷] می‌آراید تا هرچه ممکن است مردان بیشتری را اغوا کند وحتی از پاره‌پاره کردن قرآنی مذهب برای ساییدن تزیینات طلایی و رنگین آن بر چین‌وچروکهای چهرهٔ خویش خودداری نمی‌کند، زبانی سخت عامیانه را به‌کار می‌برد...[۷۶]

و بااین‌حال، مولانا، ناگهان به حالتی دگرگونه سخن می‌گوید: آیا پیامبر(ص) نفرموده که زنان اغلب بر عاقلان غالب می‌آیند؟[۳۸] مولوی، با استفاده از این حدیث تقریباً انتقادی و طعن‌آمیز به توصیف زنانی می‌پردازد که موجد مهر و عشق‌اند، که این صفات مشخصاً از صفات انسانی به‌شماراست، حال آنکه مردی که صاحب خشم و شهوت است صفات حیوانی بیشتری از چنان زن مادرمنش مهربان دارد. او چنین نتیجه می‌گیرد:

پرتو حق است آن معشوق نیست
خالق است آن گوئیا مخلوق نیست.[۷۷]

ن/۱/۲:۳۷

این سخن، تفسیری شگفت‌انگیز از نقش زنانی است که رحمت آفریدگار را به بهترین وجه منعکس می‌سازند و خود آنان، آنگاه که طفلی را به دنیا می‌آورند، به‌نحوی، خالق محسوب می‌شوند، زیرا همانگونه که خداوند از آفریدگان خود مراقبت می‌کند، از آن طفل مواظبت می‌کنند. نیازی نمی‌بینیم که این ستایش مولوی درحق زنان را با نظریه‌های اغراق‌آمیز دربارهٔ نقش جنس مؤنث در زندگی روحانی بدانگونه که ابن‌عربی توصیف کرده است

پیوند دهیم ـ جلال‌الدین، می‌تواند، مثال خویش را، از زندگی روزمرهٔ خانواده و همشهریان خود در قونیه، نیك برگرفته باشد.

اشارهٔ ربانی کرمنا و آیهٔ قرآنی امانت الهی، که تنها بشر می‌تواند بار آن‌را بکشد، برای مولوی نقطهٔ آغازین آموزش‌دادن دربارهٔ جبر و اختیار را شکل می‌دهد[۷۸]. این مسئله که از همان آغاز مباحثات علوم الهی، برای حکمای مسلمان هرگز از صورت معما خارج نشده است[۷۹]، به چشم مولوی مشکلی نظری نبود، زیرا وی به غوررسی محض علاقه نداشت؛ این معما در زندگی عملی معنا ومفهوم پیدا می‌کرد و ازاینرو برای جامعهٔ مسلمانان از اهمیت برخوردار بود.

در اشعار مولوی ابیاتی وجود دارد که او به‌کنایه، به تفاوتهای این دو مکتب فکری اسلام، یعنی جبری، مدافع جبر مطلق و قدری، یعنی کسی که به‌اختیار محض معتقد است، اشاره می‌کند.

کمال وصف خداوند شمس تبریزی
گذشته است زاوهام جبری و قدری[۸۰]

د/۶/۳۰۷۱/۳۲۷۰۷

او مسلمان سنی را با قدری مقایسه می‌کند ـ آنان، هردو، به‌روش خاص خود خداوند را پرستش می‌کنند:

این همی گوید که آن ضال است و گم
بی‌خبر از حال او وز امر قم
و آن همی‌گوید که این را چه خبر
جنگشان افکند یزدان از قدر[۸۱]

ن/۳/۰۵ـ۱۵۰۴

یا در جای دیگر به‌کنایه می‌گوید که:

درغزلم جبروقدر هست، ازین دو بگذر
زانکه ازین بحث بجز شور وشری می‌نشود[۸۲]

د/۲/۵۴۵/۵۸۱۲

معنای ژرف‌تر این دو جریان فکری در قطعهٔ دیگری که در آن مولوی انبیاء و کافران را باهم مقایسه می‌کند آورده شده است (منظور از انبیاء، دراینجا مثل بسیاری موارد دیگر مؤمن کامل است):

انبیاء در کار دنیا جبری‌اند
کافران درکار عقبی جبری‌اند
انبیاء را کار عقبی اختیار
جاهلان را کار دنیا اختیار[۸۳]

ن/۱/۸-۶۳۷

مؤمن راستین، به آنچه که نویسندگان بعدی جبر محمود خوانده‌اند، یعنی به‌مطابقت تام از احکام و ارادهٔ خداوند، عمل می‌کند، حال آنکه کافران را تصور براین است که می‌توانند خلاف این احکام رفتار کنند و از شهوات و پندارهای خویش پیروی کنند، و منکر آنند که اعمال شرارت‌آمیز نتیجهٔ مستقیم و منطقی دفاع آنان از آزادی اراده و اختیار است و آنان را بازهم بیشتر در ژرفای گناه و طغیان فرو می‌برد.

مولانا به مواعید قرآن که عمل نیك و بد «حتی اگر به‌قدر دانهٔ خردلی باشد»[۳۹] ناگزیر از ثمردادن است توکل دارد و این بشارت الهی را مکرر بازگو می‌کند که عمل نیك مانند دانه‌ایست که هفت خوشه ثمر می‌دهد (بقره، ۲۶۱)[۴۰].

روی ایمان، تو در آیینهٔ اعمال ببین[۸۴]

[۴۱]

یا بدان‌گونه که در جایی دیگر بیان می‌دارد در «قارورهٔ عمل»[۴۲] ببین[۸۵]: آنچه در دل است، باید به‌صورت اعمال نیك و دینی و آثار سودمند تجلی پیدا کند؛ درهرحال، چنین اعمالی درصورتی می‌تواند ظاهر گردد که آدمی دارای حد معینی از اختیار باشد. شتر می‌تواند از متابعت چوبی که«شتربان» براو می‌زند امتناع کند و سگ که «بر او سنگی زنی» برمی‌آشوبد و بر تو حمله می‌آورد [۴۳] و این به‌علت تنفر حیوان از چوب یا سنگ نیست بلکه

بدان علت است که او بر توانایی آدمی به‌انتخاب این روش یا غیرآن وقوف دارد[۸۶]. مولوی بمانند روانشناسی متبحر، عکس‌العمل آدمی را نسبت به‌مفهوم اختیار شرح می‌دهد: آنگاه که کاری را دوست می‌دارد می‌گوید که‌براختیار خود چنین می‌کند اما، آن زمان که مقید می‌شود کاری را انجام دهد که میلش درآن نیست جباریت ناخوش‌آیند خداوند را در آن کار می‌بیند[۸۷]. اما، آدمی، درواقع، همچون شتری است که «پالان اختیار» را بر پشتش نهاده باشند[٤٤] و شاعر ما به‌دعا از خداوند می‌خواهد که این پالان را به‌راه راست به‌کار برد[۸۸]: و «حمل ناهموار را» ازو بیفکند[٤٥]. اگر برای آدمی اختیار نباشد، نمی‌تواند بر دشمنانش خشم گیرد و برآنان دندان خاید[۸۹].

معدودی از شاعران عارف، مصرانه‌تر از مولانا، بر مغایرت ایمان راستین با پذیرش تقدیر کور که همه‌چیز از روز ازل بدان‌وسیله مقدر و معین شده است تأکید می‌کنند. یکی از زیباترین داستانهای مولوی در این باب، داستان مردی است که بردرختی بالا رفت و بااطمینان دادن به باغبان‌خشمگین که «این باغ از آن خداوند است و من از میوه‌های الهی‌که حق عطاکرده‌است می‌خورم، میوه‌ها را خورد». باغبان واکنشی هوشیارانه نشان داد: اورا «با چوب خدا» سخت زد تا آنکه مرد ناگزیر شد اعتراف کند که ارادهٔ خود او موجب آن تجاوز شده است و نه امر خداوند، و از نگرشهای جبری خویش توبه کرد. آدمی، نیز به‌همین منوال، نمی‌تواند مدعی شود که کفر او را خداوند انتخاب و مقدر کرده است: زیرا کفر آدمی بدون مشارکت عملی و خواست خود او «تناقض‌گفتنی»[۹۰] است[٤٦].

مولوی از اعتقادآوردن به حدیث جف القلم بما هو کائن[٤٧]، که اغلب بدان استناد می‌شود، به‌این مفهوم که در سرنوشت بشر هیچ تغییری امکان‌پذیر نیست و هرآنچه که برلوح محفوظ نوشته شد دیگر تغییر نمی‌پذیرد، امتناع می‌ورزد. بنا به‌گفتهٔ مولوی، که مبین ذهن عملی اوست، معنای این حدیث آن است که احکام فرستاده‌شده از سوی خداوند تغییر نمی‌پذیرند: خداوند یکبار و برای همیشه امر کرد که اعمال نیك مؤمنان‌هدر

بدان علت است که او بر توانایی آدمی به‌انتخاب این روش یا غیرآن وقوف دارد[۸۶]. مولوی بمانند روانشناسی متبحر، عکس‌العمل آدمی را نسبت به‌مفهوم اختیار شرح می‌دهد: آنگاه که کاری را دوست می‌دارد می‌گوید که‌براختیار خود چنین می‌کند اما، آن زمان که مقید می‌شود کاری را انجام دهد که میلش درآن نیست جباریت ناخوش‌آیند خداوند را در آن کار می‌بیند[۸۷]. اما، آدمی، درواقع، همچون شتری است که «پالان اختیار» را بر پشتش نهاده باشند[٤٤] و شاعر ما به‌دعا از خداوند می‌خواهد که این پالان را به‌راه راست به‌کار برد[۸۸]: و «حمل ناهموار را» ازو بیفکند[٤٥]. اگر برای آدمی اختیار نباشد، نمی‌تواند بر دشمنانش خشم گیرد و برآنان دندان خاید[۸۹].

معدودی از شاعران عارف، مصرانه‌تر از مولانا، بر مغایرت ایمان راستین با پذیرش تقدیر کور که همه‌چیز از روز ازل بدان‌وسیله مقدر و معین شده است تأکید می‌کنند. یکی از زیباترین داستانهای مولوی در این باب، داستان مردی است که بردرختی بالا رفت و بااطمینان دادن به باغبان‌خشمگین که «این باغ از آن خداوند است و من از میوه‌های الهی‌که حق عطاکرده‌است می‌خورم، میوه‌ها را خورد». باغبان واکنشی هوشیارانه نشان داد: اورا «با چوب خدا» سخت زد تا آنکه مرد ناگزیر شد اعتراف کند که ارادهٔ خود او موجب آن تجاوز شده است و نه امر خداوند، و از نگرشهای جبری خویش توبه کرد. آدمی، نیز به‌همین منوال، نمی‌تواند مدعی شود که کفر او را خداوند انتخاب و مقدر کرده است: زیرا کفر آدمی بدون مشارکت عملی و خواست خود او «تناقض‌گفتنی»[۹۰] است[٤٦].

مولوی از اعتقادآوردن به حدیث جف القلم بما هو کائن[٤٧]، که اغلب بدان استناد می‌شود، به‌این مفهوم که در سرنوشت بشر هیچ تغییری امکان‌پذیر نیست و هرآنچه که برلوح محفوظ نوشته شد دیگر تغییر نمی‌پذیرد، امتناع می‌ورزد. بنا به‌گفتهٔ مولوی، که مبین ذهن عملی اوست، معنای این حدیث آن است که احکام فرستاده‌شده از سوی خداوند تغییر نمی‌پذیرند: خداوند یکبار و برای همیشه امر کرد که اعمال نیك مؤمنان‌هدر

نخواهد شد، اما نگفت که اعمال نیك‌وبد دارای ارزش برابرند[۹۱]؛ زیرا درآن صورت نتایج خطرناك به‌بار می‌آمد. توکل مطلق به خداوند، بدون لحاظ ارادهٔ شخصی، که در نخستین سده‌های دینداری اسلام رواج یافت، و همه‌چیز را حکم تغییرناپذیر خداوند دانستن، لااقل در بخشهایی از تصوف بعد از سدهٔ هفتم/سیزدهم مخرب افتاد.

مولانا به‌عمل، اعتقاد داشت و حدیث نبوی الدنیا مزرعة الاخرة[٤٨] یکی از مستندات دلخواه اوست[۹۲]. او به مریدان و شاگردانش چنین آموخت که:

اگر بدی کرده‌ای باخود کرده‌ای، جفای تو به‌وی [خدا] کجا رسد؟[۹۳]

فیه، ۹

هر عمل آدمی، برای خود انسان، میوه به‌بار می‌آورد، خواه در همین دنیا، خواه در جهانی که خواهد آمد.

از پیاز و گندنا و کوکنار
سردی پیدا کند دست بهار
آن یکی سر سبز نحن المتقون
و آن‌دگر همچون بنفشه سرنگون[۹٤]

ن/٥/۰۲–۱۸۰۱

صور خیال بستان، خودرا، به تمام وکمال برای تفسیر حدیث نبوی، درقالبهای دگرگونهٔ شعری، وام می‌دهد:

نروید نیشکر هرگز چو کارد آدمی حنظل[۹٥]
[٤۹]

یا:

زانکه می‌بافی همه ساله بپوش
زانکه می‌کاری همه ساله بنوش[۹٦]

ن/٥/۳۱۸۱

اعمال آدمی، کـه ازخود او می‌زاید، مانند فـرزندان اویندکـه دامانش را می‌گیرند تا همراهیش کنند؛ و آدمی همچنان که بر فرزندان خود، براعمال خود نیز مسؤول است[۹۷].

در زمین گر نیشکر ورخود نی است
ترجمان هر زمین نبت وی است
پس زمین دل که نبتش فکر بود
فکرها اسرار دل را وانمود[۹۸]

ن/٤/۱۸–۱۳۱۷

افکار و اعمال، آیندهٔ بشر را شکل می‌دهند. آیا پیامبر(ص)، خود، به‌مردم پند نداد که: «خنك آن‌را که او، شد زدنیا ماند ازو فعل نکو»؟[۹۹][٥۰]مولوی این اندیشه را در نامه‌اش چه استادانه بازمی‌گوید:

دولت دنیا مثال گردبادیست که تیز و تند درآید و مشتی خاك و خاشاك را در هوا کند و به‌بالا برد و باز فروگذارد؛ خاك و خاشاك به‌حیز خود باز رود... خنك آن‌کس که دراین گردباد، او گندم اعمال صالح را از هوای نفس خـالص گرداند تا مستعد آسیای اجل شود...[۱۰۰]

مکتوبات، ش ٥۲

هرآنچه در فصل زمستان این حیات کاشته شده است به‌وقت برداشت محصول ابدی درو خواهد شد؛ مرگ، میوه‌های آنچه را که آدمی کاشته است به وی می‌رساند[۱۰۱]. مولوی از سنایی پیروی می‌کند، که می‌اندیشد هر عملی، «ونه هر خیالی که در دل وطن کند»[٥۱]، در رستاخیز صورتی قابل رؤیت خواهد شد؛ عیناً همچون «خیال آن مهندس»[٥۲] در نقشهٔ خانه، یا مانند آن نبات که از دانهٔ نهان اندر زمین برمی‌روید، قابل مشاهده خواهد شد[۱۰۲]. مرگ‌مانند آیینه‌ای دربرابر آدمی قرار می‌گیرد که چهرهٔ زیبا یا زشت اورا، برحسب اعمال نیك‌وبد وی می‌نمایاند ـ پیش ترك، زیبا و پیش‌زنگی، نازیبا[۱۰۳]. در هرحال، مولانا بندرت، تا آنجا پیش می‌رود که همچون عطار وسنایی‌مردمانی

را ببیند که از طبیعت حیوانی خود پیروی می‌کنند و عاقبت‌الامر به‌شکل‌خوك و دیگر حیوانات ناپاك درمی‌آیند[۱۰٤]. او همین اندیشه را با تصویر و خیالی شاعرانه‌تر بیان می‌کند که خواننده را به‌یاد عقیده زرتشتیان دربارهٔ آن باکره می‌اندازد که مرگ را در پل چینوت دربرابر خود می‌بیند، و باردیگر دراعمال نیك‌وبد آدمی را منعکس می‌سازد:

خلق‌های خوب تو پیشت دود بعداز وفات
همچو خاتونان مه‌رو می‌خرامند این صفات
چون طلاق تن بدادی حوربینی صف‌زده
«مسلمات مؤمنات قانتات تائبات»(س٦٦، ٥)
بی‌عدد پیش جنازه می‌دود خوهای تو
صبر تو «والنازعات» و شکرتو «والناشطات»(س۷۹، ۱و۲)
درلحد مونس شوندت آن صفات باصفا
درتو آویزند ایشان چون بنین وچو بنات
حله‌ها پوشی بسی از پود و تار طاعتت
بسط جانت عرصه گردد از برون این جهات...[۱۰۵]
د/۱/۳۸۵/۱۰٤ـ٤۰۹۹

زیرا از همان نخستین روز میثاق تمامی حیات آدمی به‌سوی فردای الهی، روز جزا، کشانده می‌شود. از مولوی، که خود عارف است، انتظار می‌رود که اینهمه به مرگ، رستاخیز، و دیگر اجرهای دنیاوی علاقه نشان ندهد، درحالی که اشعار او نشان می‌دهد که مولوی به بهشت و دوزخ، به‌همان حقیقتی که دین اسلام مقرر می‌دارد معتقد است. به‌طور یقین، او این هردو را،نه‌به‌صورت مکان، بلکه حالاتی می‌داند که محصول افعال و افکار آدمی است[۱۰٦]؛ و معتقد است که «نور مؤمن»[۵۳] می‌تواند آتش دوزخ‌را خاموش کند[۱۰۷]، زیرا آتش دوزخ حادث است درحالیکه مؤمن راستین از نور قدیم الهی به‌وجود می‌آید.

درهرحال، توصیفهای راجع به‌مرگ و نگرشهای داستانی دربارهٔ

روز قیامت که در «دیوان» به‌چشم می‌خورد، به‌طور مسلم در زمرهٔ مؤثرترین اشعار مولانا قرار دارد؛ تمامی اسباب و لوازم مربوط به مبحث آخرت، در باب مرگ، رستاخیز، دوزخ و بهشت، بدان‌صورت که در قرآن توصیف‌شده در مولوی زنده است، و برخود لرزیدن زمین که هرچه را در او پنهان است ظاهر می‌سازد (سورهٔ زلزال) همچون خیالی حیرت‌انگیز برای تصویر کردن لحظه‌ای که نه‌تنها گورها که دلها نیز گشوده می‌شوند، و هرآنچه را که در خود دارند عریان می‌سازند، بهر مولوی سودمند می‌افتد[۱۰۸]. بدین‌سبب است که او هرگز از موعظه و پنددادن به دوستان و مریدانش خسته نمی‌شود تا از بهر بهشت بکوشند و برطبق احکام خداوند عمل کنند، و در طول این‌زمستان زندگی برای بهار جاوید آماده شوند، و درحین اضطرابهای شبانهٔ این دنیا به‌سپیده دم جاوید که تاریکی را ازمیان می‌برد و خفاشان را کور می‌سازد، اعتقاد پیدا کنند.

مولوی، علی‌رغم اعتقاد محکم خود به جزای هر عمل، می‌داند که خداوند درحق آدمی نه برحسب اعمال بلکه برحسب نیات وی داوری می‌کند و می‌داند که خداوند از جود بی‌پایان خود نه به‌اندازهٔ قابلیت و استعداد پذیرش آدمی بدو می‌بخشد بلکه قابلیت پذیرش جود خودرا به بشر عطا می‌کند، و سپس این جریان را به‌عمل مبدل می‌سازد[۱۰۹]. مولوی رابطهٔ میان انسان و حق را چه زیبا تعریف می‌کند: «سعی در شکرنعمت» حق‌کردن[٥٤] اختیار است[۱۱۰]. بنابراین حدیث جف القلم، درنظر مولوی، دعوت به کاهلی و سکون نیست بلکه برعکس «تحریض است»[٥٥] بر بیشتر کوشیدن و به خلوص کامل عمل کردن به‌نحوی که عبادت آدمی به‌درگاه پروردگارعبادتی خالصانه‌تر و مفیدتر گردد. آدمی با گفتن ان شاءالله به فعالیت بیشتر و بهتر تحریض می‌شود[۱۱۱].

طبیعی است، که اختیار و انتخاب، محدود به استعدادها و قابلیتهای ذاتی آفریدگان است:

سنگ را هرگز نگوید کس بیا [٥٦]

ویا:

آدمی را کس نگوید هین بپر
یا بیا ای کور تو درمن نگر[۱۱۲]

ن/۵/۲۹۶۹

آیا اگر کودکی قابلیت فرا گرفتن انتخاب یکی از دو امر محتمل را نداشته باشد، استاد اورا نمی‌زند؟ به‌طور مسلم، وی هرگز با سنگ بی‌حس چنین‌رفتار نمی‌کند[۱۱۳]، و:

گاو گر یوغی نگیرد می‌زنند
هیچ گاوی که نپرد شد نژند؟[۱۱۴]

ن/۵/۳۱۰۲

خداوند به آدمی اقتدار و اختیار داده است تا از آن‌قدرت در راه مقاصدنیکو استفاده کند وآن‌را به‌طریق درست به‌کار بندد؛ و به‌هر نوعی نیز اختیارمعینی بخشیده است که می‌تواند آن‌را بر مادون خود اعمال کند (مثل نجار که بر چوب و قفل‌ساز که برآهن و ازین قبیل)، اما تمام آنها بتدریج به مشیت عالیه الهی منتهی می‌شود[۱۱۵]. بدین‌ترتیب، آدمی به‌درجات عالی‌تر تقرب به صفات الهی، و بخصوص به مشیت الهی، دست می‌یابد. اگر آدمی در هر قدمی شکر ایزد به‌جای آورد، شکرگزاری او سبب می‌شود تا خداوند هدیه‌های نوی بدو عطا کند[۱۱۶]، فیض حق، جد و جهد آدمی را برای رسیدن به بهشت نیرو می‌بخشد؛ هراندازه که آدمی برای رسیدن به هدف عالی خود دراجرای دستورات خداوند بکوشد و بیشتر جدوجهد کند، خداوند ازاو بیشترحمایت خواهد کرد[۱۱۷]: ازاینرو، مولوی به حدیث قرب نوافل استناد می‌کند که در آن خداوند وعده می‌دهد که:

آنگاه که بندهٔ من با انجام عبادات نافله خودرا به‌من‌نزدیك‌تر سازد، من خودرا بدو نزدیك‌تر می‌سازم؛ اگر او یك وجب پیش آید، من یك ذراع پیش می‌آیم؛ آنگاه که او به قدم آید، من دوان می‌آیم، و دستی می‌شوم که بدان‌وسیله او

می‌گیرد، چشمی می‌شوم که بدان‌وسیله او می‌بیند و گوشی می‌شوم که بدان‌وسیله او می‌شنود...

[۵۷]

آدمی، از راه منازعهٔ بی‌وقفه با قوای فرومایه و از میان‌بردن صفات پست می‌تواند به مقام فنای در مشیت الهی برسد؛ فنا، در اصل مفهومی اخلاقی است. آدمی، آنگاه که از راه عشق صافی شد، مطابق مشیت الهی عمل‌می‌کند، همانند پیامبر(ص) در جنگ بدر که این آیهٔ قرآن نازل گردید که: مارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی (انفال، ۱۷) = (چون تو تیر افکندی نه تو بلکه‌خدا افکند). این است معنای جبر محمود و معنای جبر و اختیار اولیاء، که مانند مروارید درون صدف، در اقیانوس وجود خداوند زندگی می‌کنند وحرکتشان از موجهای آن دریاست[۱۱۸].

سرانجام، آدمی، پس‌از آنکه خودرا تسلیم کرد از جام خداوند خواهدنوشید که اورا از اراده و خویش خویشتن وامی‌ستاند. آنکه سرمست از این باده است، آنچه‌که انجام می‌دهد، مطابق مشیت الهی است‌گویی‌که تقدیر عالی‌تری را تجربه می‌کند.

نباید فراموش کرد که، بدین‌طریق، یاری‌کردن به دیگر مؤمنان کمك بزرگی است: حدیث گواهی می‌دهد که «مؤمن آیینهٔ مؤمـن است»[۵۸]. مؤمنان راستین از رفتار و کردار مصاحبان خود بازتاب احساس‌ها وکردارهای خویش را فهم می‌کنند. اگر عارف خطایی در همنوع خود ببیند، باید این‌خطا را دراخلاق خود اصلاح کند. بدین‌ترتیب، دل او روشن‌تر و صاف‌تر خواهد گردید و پالایش مدام، اورا به حق نزدیك‌تر خواهد ساخت[۱۱۹]. زیرا، او باید بداند که هرسخن و هر عملی مانند صدایی است که در کوه این جهان طنین می‌افکند، و هیچ‌چیز گم نمی‌شود[۱۲۰].

تا آنجا که می‌توان از نشانه‌های پراکنده در شعر و نثر مولوی درك کرد، مولانا به‌نظریهٔ اشاعره مبنی بر تداوم خلق مجدد سخت اعتقاد دارد[۵۹]: آدمی را حق تعالی هر لحظه از نو می‌آفریند و در باطن او

چیزی دیگر تازه تازه می‌فرستند.[۱۲۱]

فیه، ۱۹۱

درهرحال، مولانا، به‌طورکلی، برمبانی نظری هستی آدمی باقی نیست؛ بلکه بیشترکوشش داردکه بستگی اعضای مختلف آدمی را به‌یکدیگر درقالب صور خیال شاعرانه توصیف‌کند. درنخستین قطعهٔ «مثنوی»، که‌می‌توان آن‌را دیباچه‌ای کلی بر افکار وی دانست، دربارهٔ بستگی تن با جان می‌سراید:

تن زجان و جان زتن مستور نیست
لیك کس را دید جان دستور نیست[۱۲۲]

ن/۱/۸

تن و جان، مانند «مغز و پوست» باهم پیوند دارند، و پوست بی‌مغز بسیار بی‌ارزش است[۶۰]؛ و مغز را اگر در حفاظ پوست نباشد امکان ادامهٔ حیات و بارآوری نیست[۱۲۳]: ما، در دنیای مادی خود، نمی‌توانیم روح را بدون جسم درتصور آوریم.

مولوی، بنابر نگرش قدما، جسم را متشکل از چار عنصر، و ازاینرو، مانند هر ترکیبی دیگر از این عناصر، قابل فساد و تباهی می‌داند. تنها اولیاء کامل از هوا، خاك، آتش و آب برترند، زیرا پیش از اینجا در عالم روح می‌زیند. مولوی، باسجعی زیبا به هفتاد و دو ملت، که بنا برسنت، پیکر اسلام را تشکیل می‌دهند اشاره می‌کند و این نظر را بیان می‌دارد که در تن آدمی هفتادودوعلت (علت بجای ملت) وجود دارد که زاییدهٔ «کششهای» این چار عنصرند [۶۱] که خودرا در قسمتهای مختلف بدن ظاهر می‌سازند[۱۲۴]. رنگ زرد و پریدهٔ رخسار از زیادی «جنبش صفرا» بهم می‌رسد، «روی سرخ از غلبهٔ خون»، روی سپید به‌معنای «قوت بلغم»، و روی تیره از بسیاری «سودا»ست[۶۲]؛ اینها نشانه‌هایی بوده است که مردم عادی از رنگ رخسار می‌گرفته‌اند، اما، این نشانه‌ها، درحقیقت، اشاره است به جوهر باطنی و خلقیات آدمی[۱۲۵].

جسم ظاهری و این عناصر برای روح مانند چادری هستند[۱۲۶] که

جان، همچون شاهزاده‌ای ترك به‌زیبایی تمام در آن خرگاه می‌زید[۱۲۷]. تن، پوست است و هر آنکس که دل درو بندد کودکی را ماند که با «جوز و مویز»[۶۳] بازی می‌کند بی‌آنکه متوجه مغز خوش‌مزه و شیرین آن باشد[۱۲۸]. این پوست، فسادپذیر و زایل‌شدنی است ـ بدین سبب است که معشوق به جسم ظاهری عاشق آتش درمی‌زند[۱۲۹]. و اگر صورت را هرگز معانی ژرف‌تری نبود، پیامبر و ابوجهل، دشمن سرسخت او، یکسان می‌بودند، زیرا هردوعرب و از یك طایفه‌اند[۱۳۰].

تن آدمی، تنها از راه نیروهای باطنی ارزش خودرا به‌دست می‌آورد. نیروهای روحانی و جسمانی اغلب باهم درجدالند: همانگونه که مولوی با استفاده از جناس سر و سر می‌گوید، چشم سر با چشم دل، چشم باطن، در جنگ است[۱۳۱]. یا درجای‌دیگر، تن را به چراغی شش فتیله مانند می‌کند، که مراد از فتیله، حواس است: دراینجا، جان، نوری است که آن را روشن می‌کند[۱۳۲]. یا درجای دیگر، تن را به کوزه‌ای مانند می‌کند که آن‌را از آب جان پر کرده باشند، نهایت آنکه مظروف متفاوت است:

کوزهٔ آن تن پر از آب حیات
کوزهٔ این تن پر از زهر ممات[۱۳۳]

ن/۶/۶۵۳

شاعر، همچنین می‌تواند تن را ریسمانی ببیند که پای جان را می‌بندد، و در حالیکه جان میل طیران به‌جانب آسمان دارد، پیوسته اورا به‌سوی خاك می‌کشاند: این راه حل داستان دور و درازی است دربارهٔ موش ماده‌ای که عاشق «چغز»، غوك، شد و معشوقش را به پای خود بست و درنتیجه هردو ازبین رفتند[۱۳۴]. نفس آدمی، اورا همچون «لنگری» مقید می‌سازد[۶۴] تا آنکه موج عشق الهی اورا به قدرت خود وامی‌رهاند ـ تن نیز مانند کشتی است که آنگاه درهم خواهد شکست که آدمی از خویش خویشتن بگسلد[۱۳۵].

مولوی، گاهی، در توصیف تن و ضعفهای آن حتی منفی‌تر می‌شود ـ تن به زشتی «سرخر» است در بستان[۱۳۶]؛ تن «هیزم دوزخ» است [۶۵] ومرید

را باید که برای کم‌کردن آن بجنگد، مبادا، مانند زن ابولهب،«حمالةالحطب» (لهب، ٤) = (هیزم آتش‌افروز دوزخ) گردد[۱۳۷]. اگر آدمی به تن خود بسیار عشق بورزد، یقیناً جسم او، وی‌را نه به‌سوی درخت سدرهٔ بهشت، بلکه به دوزخ خواهد کشید. عدل وظلم، این درخت یا خاربن را آبیاری‌می‌کند،مؤمن باید که جان خودرا آبیاری کند ـ جانی که اورا به‌درخت بهشتی سدره راهبر خواهد بود[۱۳۸]. زیرا هرآنچه آدمی بکوشد، تن همیشه مانند سگی باقی می‌ماند، و هرگز نمی‌تواند به شیری مانند شود، که مراد از شیر، جان یا روح است[۱۳۹].

در هر حال، این داوری منفی مطلق، بر اشعار مولوی حاکم نیست. او تن را همچون خرقه «پرتضریب»[٦٦] می‌بیند، و جان را صوفی راستین. همین که خورشید (انوار روحانی) ظاهر می‌گردد، صوفی خرقه خویش را می‌شوید، یعنی خود را تطهیر و صافی می‌کند[۱٤۰].

درخت «تن» را، که در بعضی ابیات چنین خوانده می‌شود، می‌توان چیزی مانند عصای موسی دانست که، بنابر امر خداوند، باید آن را از دست افکند، آنگاه، پس از مشاهدهٔ ماهیت حقیقی آن، بار دیگر برای مقاصد شرافتمندانه آن‌را برداشت. آنگاه که آدمی بیاموزد که با این تن مطابق احکام الهی رفتار کند، جسم او ابزار و وسیله‌ای سودمندخواهد شد ـ این توصیفی است که خلاف آن برای نفس شهوانی به‌کار برده می‌شود[۱٤۱].

صورخیال مولوی را درباب پیوند تن با جان، ویا خیلی بندرت تن با روح پایانی نیست. او تن را قطعه غباری تیره می‌بیند که صفات نور را در خود دارد، گویی که ظاهر و باطن‌به جنگ بی‌وقفه گرفتارند[۱٤۲]. تن، غبار آیینهٔ صافی روح است[۱٤۳][٦٧]، و پیوند میان این دو در قالب صورخیال بسیار واقع‌گرایانه توصیف می‌شود: جان در تن پنهان است مانند کره که در دوغ پنهان است[۱٤٤]،[٦٨]، یا تن حاملهٔ جان است ـ «حاملهٔ زنگی که دل [سپید] چون رومی‌را درشکم دارد»[۱٤٥] [٦٩]. این‌تصویر در«مثنوی» هم آمده، آنجا که مولوی مرگ جسمانی را به «درد زادن» مانند می‌کند ـ دردی که سرانجام

«طفل جان» را [۷۰] آزادی می‌بخشد[۱۴۶]. تن را می‌توان به «جوال»[۷۱] مانند کرد که جان باید سرخود را از آن بیرون آورد[۱۴۷] (خیال شیری که‌قفس خودرا درهم می‌شکند و البته خیالبندی مرغ جان که از قفس برون می‌پرد، به‌این رشته اندیشه‌ها وابسته است).

گر بشکند این جامم، من غصه نیاشامم
جامی دگر آن ساقی در زیر بغل دارد
جام است تن خاکی، جان است می‌پاکی
جامی دگرم بخشد، کین جام، علل دارد[۱۴۸]

۶۳۲۰–۲۱/۶۰۰/۲/د

همان‌گونه که جام خاکی را هرگز ارزشی نیست و می‌توان آن‌را به آسانی شکست و کوزه‌ای گرانبهاتر را بجای آن برگرفت، تن نیز به خانه‌ای مانند است که باید آن‌را ویران ساخت تاگنج نهان دردل ویرانه‌ها راکشف‌کرد[۱۴۹]ـ گنجهایی که بسیار گرانبهاتر از تمامی خانه است. اما، تا آن زمان که آدمی پیوستهٔ این خانه است، که آن‌را با تصاویر و نقشهای رنگین تزیین کرده‌اند، هرگز به گنج جان دست نخواهد یافت[۱۵۰].

مولوی با استفاده از تعبیر معمولی زمستان برای هرآنچه که با دنیای ماده پیوند دارد، رفتار مردمان را همانند وضع کاروانی می‌بیند که از بیم برف در کاروانسرا منزل کرده است؛ سرانجام خورشید برخواهد آمد و برف را آب خواهد کرد و راه را بر کاروان جانها باز خواهد گشود و کاروان پس‌از آن خواهد توانست آزادانه به‌هر طرف حرکت کند[۱۵۱].

مولوی، همچنین، حکم قرآن را مبنی براینکه «خلق و امر» از آن خداوند است،[۷۲] برای بیان تفاوت میان تن و جان، ظرف و مظروف، به‌کار می‌برد: زیرا «خلق»، آفرینش، با صورت پیوند دارد حال آنکه از «امر» معنای جان برمی‌خیزد[۱۵۲]. نه تنها جان، بلکه روح ـ هرچند که این لفظ را مولوی کمتر تکرار می‌کند ـ با تن مقایسه می‌شود؛ روح، معمولا تصویر خورشید را نمایش می‌دهد که به‌واسطهٔ تن می‌تواند کشف گردد ـ به‌واسطهٔ

آن تن که همچون اسطرلاب عمل می‌کند و منازل و حرکات خورشید را نشان می‌دهد[۱۵۳]. مولانا در خیالبندی کاملا متفاوتی روحها را اقیانوسی توصیف کرده است که جسمها مانندکف ازآن دریا پدیدار می‌شوند[۱۵٤]. این‌خیالبندی بدین اندیشه راه می‌برد که آفرینش از عقل کل متجلی شد تا جامهٔ ظاهری او گردد[۱۵۵] ــ این عقیده، احتمالا به‌دوره آخرتر زندگی مولوی وابسته است، زیرا تمامی ابیات مربوط به‌آن دردفتر سوم «مثنوی» وبخشهای بعدی اثر او دیده می‌شود.

در میان همانندیابیهای مولوی که بیشتر در حاشیهٔ احادیث و کلام قرآن می‌آید، همانندسازی تن است به شتر و روح به صالح پیامبر، که براثر معجزه، شتری را از صخره‌ای پدید آورد (شمس، ۱۳ و دیگر آیه‌ها)؛کافران، تنها می‌توانند، بر شتر آزار رسانند، اما نه برآن ولی که روح را تجسم می‌بخشد[۱۵٦]. خیالبندی روح به‌صورت شاهینی که در محل زندگی کلاغان و زاغان دربند است دقیقاً همان تصویری است که اغلب از جان ترسیم می‌شود: برف دنیای مادی ناگزیر به‌حرارت خورشید حقیقت چنان ذوب می‌گردد که آن مرغ می‌تواند به‌سوی وطن پرواز کند. «زمستان و تموز احوال جسم است»[۷۳]، به‌دیگر سخن، تن، دنیای ماده است که مرد روحانی از متابعت آن سرباز می‌زند[۱۵۷].

مولانا خیال پوست و مغز را به‌نحوی زیبا تصویر کرده و در آن خیالبندی ازفشردن دانه‌های انگور سخن‌گفته است، که براثر آن، پوست هر حبه و به‌همین ترتیب تفاوتهای میان‌دانه‌های‌انگور ازمیانه ناپدیدمی‌گردد وتنها، بادهٔ روحانی برجای می‌ماند[۱۵۸].

جلال‌الدین دوست دارد که اعضای جسمانی و روحانی آدمی را با یکدیگر مقایسه کند، زیرا بشر را پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است ــ از باب نمونه، آدمی را معده‌ایست که اورا به‌سوی کاهدان می‌کشاند؛ اما «معدهٔ دل»[۷٤] وی‌را به‌سوی ریحان سبز خوشبوی می‌برد، درنتیجه هر آنکس که کاه بخورد به‌صورت حیوانی درمی‌آید که قربان خواهد شد، در

حالیکه، «هرکه نور حق خورد، قرآن شود» [۷۵] و به خداوند اتصال پیدا کند[۱۵۹]. آنگاه که تن از خوراك مادی بخورد «مانع» جان درخوردن نور حق می‌شود؛ جان مانند بازرگانی می‌نشیند و «تن چون رهزن است»[۷۶] که می‌کوشد تا کالای این بازرگان را برباید[۱۶۰]. صور خیال مشابه برای گوش ظاهری و گوش باطنی، گوش دل و گوش جان و دیگر اعضای بدن انسان به کار برده می‌شود.

آیا تن بجز «مهمان‌خانه» است [۷۷] که مهمانان گوناگون، یعنی، اندیشه‌های شادی و اندوه بدان وارد می‌شوند؟ هر صبح مهمانی نو از راه می‌رسد که اگر مثل ابراهیم رفتار نکنی و از او با روی خوش پذیرایی نکنی «درعدم»[۷۸] باز خواهد پرید. آدمی باید کاملا مراقب آن مهمانان باشد که از «جهان غیب‌وش» [۷۹] به‌دل او وارد می‌شوند و آنجا را کاشانهٔ خود می‌سازند[۱۶۱]. حواس ظاهری را در این جهان وظایفی خاص خود مقرر است، اما فایدهٔ آنها محدود به‌حد معینی است ـ آنگاه که دنیای روحانی مانند خورشید طلوع کند، آنها مانند ستارگان محو خواهند شد[۱۶۲]؛ یا همچون اسب چوبی که مرکب کودك است مسخره می‌شوند[۱۶۳]. آدمی می‌تواند عدم لزوم حسها را در خواب تجربه کند[۱۶۴]: آنگاه که حسها به خواب فرو روند، دیگر، دنیای ظاهری برای او وجود ندارد[۸۰]. بعلاوه، حسها آدمی را می‌فریبند ـ «حس کژ»[۸۱] هیچ چیز را جز به‌روش کژ نمی‌تواند ببیند: «چشم احول»[۸۲] نمی‌تواند شیء واحد را آنگونه که هست ببیند[۱۶۵]. یقین است که «پنج حس» در اصل و به‌نحوی اسرارآمیز «با همدگر پیوسته‌اند»[۱۶۶][۸۳]. در هر حال، آدمی را ضرورت است که ضعف این حسها را تشخیص دهد[۸۴]. او می‌تواند، دمی، «برگ حس را از درخت افشان» کند [۸۵] و پس از آن کشف کند که آنها بستهٔ عقل‌اند؛ عقل، نیز به نوبه خود، «اسیر روح» است، و جان‌آخرین شاهدیست که «دست‌بستهٔ عقل» را [۸۶] باز می‌کند تا بتواند به واسطهٔ حس‌ها عمل کند[۱۶۷]. مولوی در قطعه‌ای طویل حسها را بصورت اسبهایی وصف می‌کند که به‌فرمان سوارکارند: مسئله، یافتن

سوارکاری چون نور حق است که بتواند اسبها را درجهت صواب راهبری بکند، درغیرآن صورت، اسبها، تنها، برای چریدن به علفزار خواهند رفت و درآنجا به‌خورد و خواب خواهند پرداخت. اما اگر نور جان، نور دوم را، یعنی نور حاصل از حسها را، نیرو بخشد، آنگاه وعدهٔ قرآنی «نور علی نور» (نور، ۳۵) جامهٔ عمل می‌پوشد. سوارکار روحانی پنهان باقی می‌ماند، اما افعال و آثار حسهای چون اسب از حضور و مهارت سوارکاری راکب‌حکایت خواهند کرد[۱۶۸].

حسها، همچون اندیشه و کنکاشهای بشر، بر روی آب صافی تجربهٔ عرفانی، به ذرات کوچك کاه، خس، مانندند که باید آنها را به‌دست عقل بیك‌سو برد تا درنتیجه، آب زلال پیدا گردد: درغیرآن، به‌سبب انبوهی خس، بدمزه و ناگوارا خواهد شد[۱۶۹].

مولوی در قالب تشبیهی غریب، کسانی را که از حسها پیروی‌می‌کنند، به‌معتزله مانند می‌سازد ـ معتزله فرقه‌ایست که امکان مشاهدهٔ حق را در آن جهان نفی می‌کنند ـ دراینجا مولوی آنان را متهم می‌سازد که مطلقاً برادراك حس تکیه می‌کنند و شهود روحانی را در بهشت هم منکرند:

چشم حس را هست مذهب اعتزال
دیدهٔ عقل است سنی در وصال
هرکه در حس ماند او معتزلیست
گرچه گوید سنی‌ام، از جاهلیست
هرکه بیرون شد زحس سنی وی است
اهل بینش چشم عقل خوش‌پی است
گر بدیدی حس حیوان شاه را
پس بدیدی گاو و خر الله را...[۱۷۰]

ن/۲/۵ـ۶۱

در بسیاری موارد، می‌توان ابیات ناظر بر مخالفت با تن را برای نفس، صفات پست، یا نفس شهوانی نیز به‌کار برد. نفس امارهٔ بالسوء (یوسف، ۵۳)، نفسی

که آدمی را اغوای به‌شر می‌کند اصلیست که بشر به مبارزهٔ سرسختانه با آن فرا خوانده شده است. مولوی نیز در مبارزهٔ با نفس از سالکان صوفی پیش از خود، که ریشهٔ هر شر را در آن می‌دانستند، کم‌حرارت‌تر نیست.

نفس زین سان است زآن‌شد کشتنی
اقتلوا انفسکم گفت آن سنی[۱۷۱]

ن/۳/۳۷٤

این کار را می‌توان با افکندن آتش «ترك شهوتها»[۸۷] در خاربن نفس عملی کرد[۱۷۲]. آیا پیامبر(ص)،خود، نفس‌را خطرناك‌ترین دشمن‌آدمی‌نمی‌خواند[۸۸] که در بین جنبین او قرار دارد، و باید به‌جهاد اکبر براو دست یافت؟[۱۷۳]

بنابرگفتهٔ مولوی، «جمله قرآن شرح خبث نفسهاست» [۸۹]که به مظاهر گوناگون در مصحف دیده می‌شود[۱۷٤]. مولانا حدیث نبوی «بمیر،پیش از آنکه بمیری» را [۹۰] برای جنگ با نفس اماره به‌کار می‌برد ـ نفسی که اورا باید کشت تا، صفات عالی، امکان حیات یابند[۱۷۵]. این جهاد اکبر را باید هرروز و هردم از کف نگذاشت زیرا «عدو کهنه خال و عم نگردد»[۹۱]، هرچند که به‌دوستی رفتار کند و به‌صلح و صفا ریاورزد[۱۷٦].

نفس را باید با روزه و ریاضات تربیت‌کرد تا آنکه‌حیوانی فرمانبردار شود ـ همانندی با سگ تربیت‌شده، با گاو یا گوسالهٔ فربه که باید ذبح‌شود، با خر، با گرگ درنده‌خو، یا خرگوش تیزهوش از همین جاست[۱۷۷]؛ تشبیه نفس به اسب سرکش، که می‌توان عاقبت اورا رام کرد تا صاحب خودرا در طریق روحانی به‌سوی مقصد نهایی ببرد، تصویری بسیار عادیست[۱۷۸]. همانندیهای شاعرانه، و گاهی ناهنجار، را پایان نیست: نفس همچون فرعون است که نمی‌خواهد به دعوت موسی پیامبر گوش دهد، بلکه ادعا می‌کند که خود، خداست[۱۷۹]، نفس اژدرهایی است که تنها به‌نیروی حیرت‌انگیز نگاه‌عمیق شیخ روحانی می‌توان نابینایش ساخت[۱۸۰]. یا به‌تعبیری دیگر، نفس همچون زنی است، چنان نافرمان‌بردار و پرزحمت که مرد را همان به که خلاف‌مشورت او عمل کند ـ این همانندی از همه آسانتر بوده است زیرا کلمهٔ نفس درزبان

که آدمی را اغوای به‌شر می‌کند اصلیست که بشر به مبارزهٔ سرسختانه با آن فرا خوانده شده است. مولوی نیز در مبارزهٔ با نفس از سالکان صوفی پیش از خود، که ریشهٔ هر شر را در آن می‌دانستند، کم‌حرارت‌تر نیست.

نفس زین سان است زآن‌شد کشتنی
اقتلوا انفسکم گفت آن سنی[۱۷۱]

ن/۳/۳۷٤

این کار را می‌توان با افکندن آتش «ترك شهوتها»[۸۷] در خاربن نفس عملی کرد[۱۷۲]. آیا پیامبر(ص)،خود، نفس‌را خطرناك‌ترین دشمن‌آدمی‌نمی‌خواند[۸۸] که در بین جنبین او قرار دارد، و باید به‌جهاد اکبر براو دست یافت؟[۱۷۳]

بنابرگفتهٔ مولوی، «جمله قرآن شرح خبث نفسهاست» [۸۹]که به مظاهر گوناگون در مصحف دیده می‌شود[۱۷٤]. مولانا حدیث نبوی «بمیر،پیش از آنکه بمیری» را [۹۰] برای جنگ با نفس اماره به‌کار می‌برد ـ نفسی که اورا باید کشت تا، صفات عالی، امکان حیات یابند[۱۷۵]. این جهاد اکبر را باید هرروز و هردم از کف نگذاشت زیرا «عدو کهنه خال و عم نگردد»[۹۱]، هرچند که به‌دوستی رفتار کند و به‌صلح و صفا ریاورزد[۱۷٦].

نفس را باید با روزه و ریاضات تربیت‌کرد تا آنکه‌حیوانی فرمانبردار شود ـ همانندی با سگ تربیت‌شده، با گاو یا گوسالهٔ فربه که باید ذبح‌شود، با خر، با گرگ درنده‌خو، یا خرگوش تیزهوش از همین جاست[۱۷۷]؛ تشبیه نفس به اسب سرکش، که می‌توان عاقبت اورا رام کرد تا صاحب خودرا در طریق روحانی به‌سوی مقصد نهایی ببرد، تصویری بسیار عادیست[۱۷۸]. همانندیهای شاعرانه، و گاهی ناهنجار، را پایان نیست: نفس همچون فرعون است که نمی‌خواهد به دعوت موسی پیامبر گوش دهد، بلکه ادعا می‌کند که خود، خداست[۱۷۹]، نفس اژدرهایی است که تنها به‌نیروی حیرت‌انگیز نگاه‌عمیق شیخ روحانی می‌توان نابینایش ساخت[۱۸۰]. یا به‌تعبیری دیگر، نفس همچون زنی است، چنان نافرمان‌بردار و پرزحمت که مرد را همان به که خلاف‌مشورت او عمل کند ـ این همانندی از همه آسانتر بوده است زیرا کلمهٔ نفس درزبان

عربی مؤنث است. تنها به‌کمك عقل، یعنی «بابای» مرد روحانی، می‌توان نفس را به‌درستی آموزش داد[۱۸۱]. و تصویری تفریحی:

نفس اگر چون گربه گوید که میاو
گربه وارش من درین انبان کنم[۱۸۲]

د/٤/١٦٥٦/١٧٣٥٨

حیوان حریص را باید درون انبان کرد و چندگاهی گرسنه‌اش داشت، یا حتی اورا غرق ساخت، زیرا نفس به همان سیری‌ناپذیری دوزخ است[۱۸۳]. آیا نفس از آغاز تاریخ بشر همراه شیطان نبود؟[۱۸٤] مساعی مشترك آنها سبب هبوط آدم شد؛ ازاینرو، گاهگاه نفس در اشعار مولوی و عارفان دیگر با شیطان برابر دیده می‌شود.

نفس، به‌روش صحیح هم که تربیت شود، باز آدمی باید مآل‌اندیش و مراقب‌نیرنگهای‌او‌باشد،زیرا خطرناکتر ازآثارواعمال آشکارنفس،که‌به‌صورت نفس‌پرستی، تنفر، آز و ازاین قبیل ظاهر می‌شود، حیله‌های خوش خط‌وخال اوست که بدان‌وسیله می‌کوشد تا از راه عبادات زاهدان بر آنان چیره شود. حتی فخر کردن به‌اعمال عبادی، یا احساس رضایت نفس و تکیه بر روزه ونماز مداوم، ممکن است احساسی باشد که نفس سبب آن می‌شود، زیرا

نفس را تسبیح و مصحف در یمین
خنجر و شمشیر اندر آستین

ن/٣/٢٥٥٤

در آن زمان که نفس همچون مسلمانی زاهد رفتار می‌کند و چنین وانمود می‌سازد که آدمی را بهر «وضو» ساختن «سوی حوض»[۹۲] می‌آورد، در نخستین دمی که انسان غفلت ورزد و به‌دینداری خویش اغوا شود، نفس، بی‌هیچ شبهه اورا به چاه ظلمانی فرو خواهد افکند[۱۸۵].

برای رام‌کردن نفس مبارزه‌ای سخت و طولانی لازم است ،امـا، سرانجام به‌لطف حق، نفس ازمقام نفس‌اماره و نفس‌لوامه(قیامت،۲) درخواهد گذشت وبه‌مقام‌نفس‌مطمئنه(فجر،۲۷)خواهدرسید. نفس‌اگرعاشق‌راستین‌شود،

دیگر اغواکنندهٔ به شر نیست و دیگر برای مطیع ساختن او به جهاد اکبر نیاز نیست[۱۸۶]؛ پس ازآن‌که عاشق شد، ندای ارجعی پروردگار ومعشوق خویش را می‌شنود، و همچون بازی دست‌آموز بسوی دست خداوندگار خود بازمی‌گردد[۱۸۷]. نفس، پس‌از تجربهٔ عشق حیرت‌انگیز شمس عشق، به‌قدرت کیمیاگری خداوند به وجودی عشق‌آمیز و آرام مبدل‌می‌شود و از«خموشی» قوت برمی‌گیرد و برعکس نفس ناطقه که «سوی گفتار می‌رود»[۹۳] به خاموشی ابدی‌بازمی‌گردد[۱۸۸]. (اینگونه به‌هم پیوستگی، براستی پیوندیست غریب، اما ترکیب کردن دو موضوع که در اصل ارتباطی به یکدیگر ندارند، آنهم به روشی خردمندانه، شاخص نحوهٔ اندیشهٔ مولویست.) سپس، نفس‌چنان آرام و سکون می‌یابد که شاعر به مریدانش پند می‌دهد که چهرهٔ زیبای او، یعنی «روی نفس مطمئنه» را [۹٤] به ناخن زهرآلود فکرت نخراشند[۱۸۹]... زیرا که او به‌طور کامل مجذوب حق است.

اما، اینجا سرمنزل نهایی آدمیست. قطعاتی که مولوی طی آن، نفس را، وقتی‌که در مراحل اولیه خود است، سرزنش می‌کند بسیار فراوان‌تراست، و شگفت آنکه در اشعار مولوی، خیال نفس، همچون مادر و خیال عقل، همچون پدر تصویر می‌شود.

کشمکش مداوم میان‌صفات پست وخرد از موضوعات عمدهٔ«مثنوی» است. این جنگ به‌منازعهٔ پیامبر با ابوجهل ویارانش مانند است (تضاد جهل با عقل کاملا فهمیده می‌شود)؛ همینطور، هوای نفس با روح درتضاد است و باید به‌چشمانش خاك ریخت و کورش کرد[۱۹۰].

مولوی، عقل را شتربان و آدمی را شتر می‌خواند؛ پس، اولیاء «عقل عقلند»[۹۵]، که کاروان بشری را در صراط مستقیم مسلم هدایت می‌کنند[۱۹۱]. عقل، برعکس نفس، که بخشی از ظلمت و تاریکیست، از جنس نور و متصف به‌صفات نورانیست. نسبت میان این‌دو، چون شیر و سگ کور است[۱۹۲]. عقل، همچنین، موهبتی است که به فرشتگان عطا شده است[۱۹۳] و آنها را به اطاعت ابدی متوجه می‌سازد، درحالیکه نفس، همانگونه که

دیگر اغواکنندهٔ به شر نیست و دیگر برای مطیع ساختن او به جهاد اکبر نیاز نیست[۱۸۶]؛ پس ازآن‌که عاشق شد، ندای ارجعی پروردگار ومعشوق خویش را می‌شنود، و همچون بازی دست‌آموز بسوی دست خداوندگار خود بازمی‌گردد[۱۸۷]. نفس، پس‌از تجربهٔ عشق حیرت‌انگیز شمس عشق، به‌قدرت کیمیاگری خداوند به وجودی عشق‌آمیز و آرام مبدل‌می‌شود و از«خموشی» قوت برمی‌گیرد و برعکس نفس ناطقه که «سوی گفتار می‌رود»[۹۳] به خاموشی ابدی‌بازمی‌گردد[۱۸۸]. (اینگونه به‌هم پیوستگی، براستی پیوندیست غریب، اما ترکیب کردن دو موضوع که در اصل ارتباطی به یکدیگر ندارند، آنهم به روشی خردمندانه، شاخص نحوهٔ اندیشهٔ مولویست.) سپس، نفس‌چنان آرام و سکون می‌یابد که شاعر به مریدانش پند می‌دهد که چهرهٔ زیبای او، یعنی «روی نفس مطمئنه» را [۹٤] به ناخن زهرآلود فکرت نخراشند[۱۸۹]... زیرا که او به‌طور کامل مجذوب حق است.

اما، اینجا سرمنزل نهایی آدمیست. قطعاتی که مولوی طی آن، نفس را، وقتی‌که در مراحل اولیه خود است، سرزنش می‌کند بسیار فراوان‌تراست، و شگفت آنکه در اشعار مولوی، خیال نفس، همچون مادر و خیال عقل، همچون پدر تصویر می‌شود.

کشمکش مداوم میان‌صفات پست وخرد از موضوعات عمدهٔ«مثنوی» است. این جنگ به‌منازعهٔ پیامبر با ابوجهل ویارانش مانند است (تضاد جهل با عقل کاملا فهمیده می‌شود)؛ همینطور، هوای نفس با روح درتضاد است و باید به‌چشمانش خاك ریخت و کورش کرد[۱۹۰].

مولوی، عقل را شتربان و آدمی را شتر می‌خواند؛ پس، اولیاء «عقل عقلند»[۹۵]، که کاروان بشری را در صراط مستقیم مسلم هدایت می‌کنند[۱۹۱]. عقل، برعکس نفس، که بخشی از ظلمت و تاریکیست، از جنس نور و متصف به‌صفات نورانیست. نسبت میان این‌دو، چون شیر و سگ کور است[۱۹۲]. عقل، همچنین، موهبتی است که به فرشتگان عطا شده است[۱۹۳] و آنها را به اطاعت ابدی متوجه می‌سازد، درحالیکه نفس، همانگونه که

دیده‌ایم، بخشی از اقلیم شیطانی است[۱۹۴]. مولوی، با استفاده از صور خیال گوناگون، هرگز از این گفتن خسته نمی‌شود که اگر عقل آدمی همچون جنس مادینه عمل کند و تحت تأثیر نفس افتد[۱۹۵]، یا اگر نفس شهوانی عقل‌را اسیر سازد، چه‌اندازه وحشتناك است[۱۹۶]. اگر «عقل با عقل دگر» پیوندد «نور افزون» شود؛ اما، اگر «نفس با نفس دگر» پیوندد «ظلمت افزون» می‌شود [۹۶] و صراط مستقیم را پنهان می‌سازد [۱۹۷]. بنابراین، باید آرزو کرد که سگ نفس به‌دست‌عقل شکار و کشته شود[۱۹۸].

درقطعه‌هایی چون این، عقل، به‌هیچ‌روی، رهیافت فکری به‌دنیا یا قوای عقلانی نیست. مولوی‌کوشش عقلانی محض را با شیطان پیوند داده است. بدانگونه که در اینجا استنباط می‌شود، «عقل ضد شهوت» و اغراض نفسانیست[۱۹۹]؛ عقل همانند آفتاب است: چوآفتاب فرورود، «ابلهی» برجای می‌ماندکه دنیا را همچون «شب سیاه» [۹۷] خواهد پوشاند[۲۰۰]. بدین سبب، عقل، سنگ محك انبیاء و مؤمنان است،که به‌عمل کردن برطبق قرآن دعوت شده‌اند. لازمهٔ هر عمل صحیح مذهبی آن است که به آدمی آموخته شود که چگونه به‌طریق درست وآگاهانه از اصولی‌که در احکام قرآنی تصریح شده است پیروی کند. در اینجا، مولوی، کاملا بانگرش سنتی اسلام به‌احکام الهی هماهنگی دارد. آنکس که از لذایذ شهوانی روی برمی‌گرداند، وتن و نفس را ترك می‌گویدبه‌آنکس مانند است که از خر خود دست می‌کشد و به عیسی، این نمونهٔ عقل و ادراك می‌پیوندد. دیگر اورا مگذار به ناله‌های این خر رهاگشته گوش فرادهد![۲۰۱] مولانا اغلب کوشیده است تا وابستگی این نیروی اصولی را با تن و دیگر استعدادهای آدمی توصیف کند. عقل و نفس، همانگونه که در آثار سنایی آمده است، پدر و مادر این دنیا دانسته می‌شوند [۲۰۲]. مولوی، عقل را نیرویی می‌بیند که نقشهای بیجان جسم را در اندیشه می‌نشاند[۲۰۳] عقل در کنار جان به معنای بهاران است؛ اما غرایز نفسانی، شهوت و نفس نشانه‌های پائیزی‌اند که باغ روحانی را از تمامی زیباییهایش محروم می‌سازند و از سیمای مادی زمستان زندگی خبر می‌دهند[۲۰۴]. ازین

بابت، عقل مانند لنگریست که با استوار داشتن عاقلان آنان را در زندگی خود کمك می‌کند[۲۰۵]؛ عقل به‌صفت خورشیدی خویش، ظلمت را می‌سوزد و حتی «آب‌حیوان» را [۹۸] به درون شب این دنیا می‌آورد[۲۰۶]. عقل می‌تواند به مرغی مانند شود که آدمی را به‌درجات عالی‌تر هستی می‌برد ـ این مرغ، با «مرغ‌تقلید» [۹۹] که آدمی را بسته خاك نگهمیدارد متفاوت است[۲۰۷].

هرآنکس که این عقل بدو عطا شود، عقلی که اورا توانا می‌سازد تا خوب را از بدتمیزدهد، می‌تواند از زندگی دیگران سرمشق بگیرد: می‌فهمد که مرگ پیش‌روی اوست، و درنتیجه از روی کاردانی و معرفت کلام الهی رافرمان می‌برد[۲۰۸] عقل مانند کلیدیست که در را می‌گشاید، یا مانند بالهاییست که آدمی را به سوی بالا می‌برد[۲۰۹]؛ عقل، بدان‌منظور که آدمی را به سوی گلستان جاوید راهبری‌کند، بوی‌گل خاصی را درخود دارد[۲۱۰]. سرانجام، آنکه، عقل ابدال، یعنی عقل اولیاء عالیمقام، چنان لطیف است که می‌تواند آنان را «تاظل سدره»[۱۰۰] در بهشت برآورد و از این دنیای مردار دور سازد[۲۱۱]. مولوی حتی جبرئیل فرشته را به عالی‌ترین تجسم عقل مانند می‌کند که درهرحال به‌این سدره حقیقی منتهی می‌شود؛ زیرا سدرةالمنتهی، دراینجا، در مقام خلوت راز خدا قراردارد.

عقل پیوندیافته با ایمان، «عقل‌ایمانی»، درحقیقت، «پاسبان و حاکم شهر دل‌است»[۱۰۱]، که مانند گربه در انتظار کشتن هر موشی، که بخواهد برای دزدیدن عشق وایمان قدم بدین شهرگذارد، می‌نشیند، ونخستین نعرهٔ این گربه متجاوزان را می‌هراساند و می‌رماند[۲۱۲].

مولوی به‌این عقیده اشاره می‌کندکه عقل را مراتب متفاوت است: یکی «همچو قرص آفتاب» وجز آن مانند «زهره و شهاب»[۱۰۲] است[۲۱۳]. درپس‌جملهٔ مظاهر مستقل «عقل جزوی» [۱۰۳]، عقل کلی پنهان است. از این نیروی مکتوم و پررمز و راز است که عقل جزوی می‌تواند آثاری فناناپذیر بیافریند و گلستانهایی برویاند که هرگز پژمرده نگردند[۲۱۴]. مولوی، در یکی از غزلهایش مناظرهٔ جالبی میان آدم‌و ابلیس‌ساخته است، در آنجا که از قول

آدم می‌گوید:

ولی کسی که به‌دستش چراغ عقل بود
کجا گذارد نور و کجا رود سوی دود؟
(ابلیس) بگفت: «من به دمی آن چراغ را بکشم»
(آدم) بگفت: «باد تناند چراغ صدق ربود...»
هزار شکر خدا را که عقل کلی باز
زبعد فرقت آمد به طالع مسعود[۲۱۵]

د/۲/۹۱٤/۲٤–۹٦۲۱

عقل کل سرچشمهٔ زندگی روحانیست؛ او همچون شهریست که نفس کل احاطه‌اش کرده باشد و عقلهای جزوی مانند کاروان می‌آیند و می‌روند[۲۱٦]. این تصویر شعری در مضامین خیالبندیهای مولوی تاحد زیادی صناعی به‌نظر می‌رسد؛ او در ابیاتی دیگر نیز از عقل کل همچون بارگاهی شاهانه سخن می‌گوید که علم‌های دل از آنجا سر بر می‌زند[۲۱۷]، ویا عقل کل را عیدگاه (محل وسیعی که مسلمانان جشن‌های مذهبی خودرا در آنجا برگزارمی‌کنند) می‌خواند که صدای دهل از آنجا بگوش می‌رسد[۲۱۸]. مولوی، عقل‌کل را، بدان صورت که در معشوق کامل، یعنی شمس، تجلی کرد می‌ستاید؛ و این مفهوم در غزلهای متعدد و حتی گاهی در قالب نوعی مخلص در آخرین بیت غزل، دیده می‌شود؛ مثل بیت زیر:

خامش زحرف گفتن تا بو که عقل کل
مارا زعقل جزوی راه و عبر دهد.[۲۱۹]

د/۲/۸۷۸/۹۱۹٦

عقل جزوی می‌تواند گمراه شود، درحالیکه عقل کل از هر نقص وتقصیری ایمن و سلامت است[۲۲۰]. شماری از قطعات «مثنوی» به‌توضیح این عقل کل اختصاص یافته است؛ این تصورکلی، درصدر اسلام، مفهوم آشنایی نبودبلکه بعدها از راه تفکرات نوافلاطونی به اسلام نفوذ کرد. بااین‌حال، مولوی، برخلاف معاصر مسن‌تر خود ابن‌عربی نظام استوار و پایداری بنا نساخت تا

صوادر از عقل‌کل را به قاعده و ارتباطی منطقی و عقلانی درآورد. به علت پراکندگی و برتر از آن به‌علت اشارات بی‌شماری که در اشعار مولوی به‌عقل کل شده است، ترسیم تصویر روشنی از اندیشه‌های او دربارهٔ عقل‌کل تقریباً غیرممکن است. درهرحال، یك چیز مسلم است: عقل‌کل، در نظر مولوی، فرع بر عشق و «نیازمند شکر شفابخش عشق است»[۲۲۱] و آنگاه که معشوق‌پدیدار می‌شود «دست زنان»[۱۰٤] می‌رقصد[۲۲۲].

اگرچه عقل کل چنان بر تمام اشیاء آفریده‌شده سیطره دارد که حتی «افلاطون در برابر او حیوان به‌حساب می‌آید»[۲۲۳] و هرچند، فلك برای «سلطان، عقل کلی»[۱۰۵]، چتری بیش نیست[۲۲٤]، مولوی این برترین قدرت را مخاطب قرار می‌دهد و از او می‌خواهد که مست گردد و بجای پوشیدن اسرار خود، چهره بنماید[۲۲۵].

عقل کل پایدار است و نامتغیر، «هم حاکم‌است وهم حاتم»[۲۲٦][۱۰٦] و حادثات ظاهری هرگز اورا تیره و آلوده نمی‌سازد، و ازاینرو، مانند ماه درخشان است[۲۲۷]. این، همان نیروییست که کلام ما زاغ البصر[۱۰۷] دربارهٔ آن به‌کار برده می‌شود؛ این کلام به اتحاد عقل کل با پیامبر(ص) در لحظهٔ معراج دلالت می‌کند[۲۲۸]: یکی از نادره اظهارات نظری در شعر مولانا.

مولانا، اغلب، این عقل‌کلی را مقابل عقل جزوی می‌نهد ـ عقل جزوی به‌تمامی انواع پیشه‌های دانش وتحقیق وکسب علم اشتغال می‌ورزد، اما قادر به‌پذیرفتن الهام نیست[۲۲۹]؛ او «عقل با تدبیر» است[۱۰۸] ودرمیانهٔ آتش چه ازو برمی‌آید[۲۳۰]؟

عقل، دو عقل است اول مکسبی
که درآموزی چو درمکتب صبی
ازکتاب و اوستاد و فکر و ذکر
ازمعانی وزعلوم خوب و بکر
عقل تو افزون شود بردیگران
لیك تو باشی زحفظ آن گران

عقل دیگـر بخشش یزدان بود
چشمهٔ آن درمیان جان بود...[۲۳۱]

ن/٤/٦٤–۱۹٦۰

عقل مکسبی، درمقایسه با عقلی‌که ازخداوند الهام‌گرفته ، مانند آب است‌که ازخیابان بدرون خانه می‌جهد، وآدمی نباید براین عقل جزوی‌که ممکن است اورا دربن‌بست قرار دهد، زیاد اعتمادکند ـ برسر هاروت وماروت فرشته ، که برعقل ملکی خود بی‌اندازه اعتمادکردند، نیزهمین آمد. بنابراین آدمی باید عقل‌کل را وزیر خویش‌گیرد، زیراکه این عقل، لغزش‌ناپذیـر وازخطا مصون است[۲۳۲]؛ نورش آفاق را منور می‌سازد، اما عقل جزوی بشری«دفترها کند یکسر سیاه» [۱۰۹]، به‌دیگرسخن، این عقل، آدمی را به‌بیهودگی، وحتی اعمال خطرناك عقلی، اغوا می‌کند[۲۳۳].

مولانا درپاره‌ای ابیات ازنفس‌کل سخن می‌راند،که درهرحال، پیش «شهسوار امرقل» [۱۱۰] یعنی دربرابر حضرت پیامبر(ص) چون‌کودك ناتوانی دیده می‌شودکه آستین می‌خاید...[۲۳٤]

مولوی راه آدمی را دراین دنیا بدینگونه شاعرانه توصیف می‌کند:

ازمیل مرد و زن خون جوشید وآن منی شد
وانگه ازآن دوقطره یك خیمه درهـوا شد
وانگه زعالم جان آمد سپاه انسان
عقلش وزیرگشت ودل رفت پادشا شد
تا بعد چندگاهی دل یاد شهر جان کرد
واگشت جمله لشکر، درعالم بقا شد[۲۳۵]

د/۲/۸٤۰/۹۹–۸۷۹۷

بی‌شك، عقل، به‌همان اندازهٔ وزیر، برای اداره‌کردن مملکت لازم است، واین نمونه‌ایست از صور خیالی‌که مولوی از جو شرعی می‌گیرد وازآن برای‌اشاره به‌وظایف طبیعی عقل استفاده می‌کند: عقل مفتی است[۲۳٦] یا شحنه است‌که دل را پاکیزه نگهمیدارد[۲۳۷] یا پاسبان شهر است ـ اما آنگاه‌که سلطان، خود،

پدیدار شود پاسبان به چه‌کارآید؟ آنگاه‌که درخشندگی شمس، شب محسوس را نورباران‌کند، پاسبان به چه‌کار آید[۲۳۸]؟

عقل، سایه‌ای بیش‌نیست و آنگاه‌که‌حق، خود، همچون آفتاب پدیدار شود، ناپدید می‌گردد، یا مانند شمعی پیش‌آفتاب محو می‌شود[۲۳۹]. عقل را پیش خدا هدیه بردن بدان ماندکه چیزی‌کمتر ازخاك را برده باشی[۲۴۰]. و :

چون بردر او رسیدی عقل را طلاق ده ،که این ساعت عقل، زیان توست، وراهــزن است. چون به‌وی رسیدی، خودرا به‌وی تسلیم‌کن...[۲۴۱]

فیه، ۱۱۲

عقل، آنگاه‌که این سرمستی حیرت‌انگیز روحانی را،که جزعاشق راستین‌کسی را اجازهٔ ورود بدان نیست، می‌بیند سخت آشفته ومبهوت می‌شود (وبه‌قول این شاعر پارسی ازحیرت سرانگشت خویش می‌گزد)[۲۴۲].

مولوی، عقل را، هرچند اندکی بی‌روح، به‌صورت نیروی آموزشی سودمندی درزندگی مجسم می‌سازدکه برای چیره‌گشتن بروسوسه‌های نفس گول، بی‌چون وچرا، لازم است وتاآنجاکه با سرچشمه ، باعقل‌کل، با منشاء واصل حرکت ورشد پیوند دارد دارای ارزش فراوان است.

نی همچو عقل دانه‌چین، نی همچو نفس پــر زکین
نی روح حیوان زمین، تو جان جانی می‌روی[۲۴۳]

د/۵/۲۴۳۰/۲۵۶۰۸

«جان»، همچون آب جوی، به سوی «وطن» [۱۱۱] می‌رود[۲۴۴]؛ تصویر مرغ جان نیز صدهــا بار دراشعار مولوی به‌کار رفته است. اما ازآنجاکه عقل جزوی براثر پیوند خود با عقل‌کل می‌زید، جان نیز نیازمند پیوندی دایمی با جانِ جان و اصل باطنی زندگی روحانــی است: مولــوی متحیــر است که این پاره‌گوشت، آدمی، چگونه قادر است به‌کمك تن وجان‌کوهها را ازهم بشکافد؟ اما، حقیقت آن است‌که نور فــرهاد، «جانِ کوه‌کن» [۱۱۲] تنها می‌تواند صخره‌ها را بشکافد؛ نورجان جان ماه را به دونیم می‌سازد[۲۴۵]، این،

همان معناست که قرآن دربارهٔ پیامبر(ص) حکایت می‌کند[۱۱۳] پیامبری که عالی‌ترین تجلی بشریت وتجسم «جان اول» است‌که دنیا را حرکت می‌دهد؛ زیرا «جانِ جان، خود، مظهرالله» [۱۱٤] است[۲٤٦].

مولوی درقالب صورخیال شاعـرانه «خاتونِ جان» راکه‌کدبانوی راستین تن است توصیف کرده است:

جان چو شد، درزیر خاکم جاکنید
خاك درخانه ، چو خاتون می‌رود[۲٤۷].

د/۲/۸۳۰/۸٦۷٦

بی‌شك مولوی همانگونه‌که احساس می‌کندکه میزان معینی ازعقل حتی در پست‌ترین مخلوقات، چون جمادات[۲٤۸]، نهفته است، می‌داند که جان،درمراتب گوناگون هستی، خودرا به‌تفاوت ظاهر می‌سازد: جان آدمی، عالی‌تر ازجان حیوانی، وباز جان ملکی عالی‌تر ازجان آدمیست: اما برتر ازجان ملکی جان کسانیست‌که دل‌هایشان صافی است: بدین سبب است‌که آدم مسجود فرشتگان قرارگرفت[۲٤۹]. این جان، تنها تاآن زمان‌که به‌نور حق متصل است، زنده‌است:

گر بُدی جان زنده بی‌پرتوکنون
هیچ‌گفتی کافران را میتون[۲٥۰].

ن/۳/۲٥۳٦

جان، به شمع مانند است‌که به «شعلهٔ ربانی» [۱۱٥] می‌سوزد[۲٥۱]، یا به‌تعبیر دیگر، مانند روزن است‌که می‌تواند به سوی خداوندگشوده شود چنانکه ازراه این روزن، «نامهٔ خدا» [۱۱٦]، یعنی الهام خداوند، می‌تواند برسد[۲٥۲]. خانهٔ بی‌این روزن مـانند دوزخ است، ومعنای حقیقی دین، یگانـه مفهوم تعلیمات نبوی وعرفانی، آن است‌که آدمی باید این روزن جان را بگشاید. تنها دراینصورت است‌که می‌تواند درجنبش عظیم‌کائنات سهیم شود. جان انفرادی بشری، تاآن زمان‌که روزن نگشوده بماند، نمی‌تواند این جنبش‌کلی جان اول را درك‌کند؛ اما پس‌ازگشودن روزن ومشارکت درجان‌الهی، احساس خواهدکردکه مؤمنان، هرچندکه موانع هستی جسمانی آنها را جدا ساخته

است، لیکن، درجان، متحد و با هماهنگی واحد درجنبش‌اند[۲۵۳]. همانگونه که مولوی درغزلی زیبا عاشقان را توصیف می‌کند، که همه یك جان‌اند و «همه درعشق همدگر میرند» [۱۱۷]، میان جانهای اولیاء هیچ تفاوتی وجود ندارد[۲۵٤].

مولوی، درقطعه‌ای بلند ازدفتر ششم «مثنوی»، درآن زمانی‌که ظاهراً به‌بحثهای نظری بیشتر علاقه‌مند بوده، کوشیده‌است تا اعضای مختلف آدمی را تصویر کند وحدود هریك را به دست دهد؛ اما، این ابیات همیشه تصویر روشنی را ترسیم نمی‌کنند[۲۵۵]. او، مبدأ تحریك راگاهی جان وگاهی روح می‌خواند: ازجمله درآخرین دفتر «مثنوی»، به‌تفصیل دربارهٔ روح سخن می‌گوید،که روح «مرد خفته ، مختفی» ودرفلك است [۱۱۸]، زیرا، الروح من امر ربی (اسراء ، ۸۵) (روح ازعالم امرخدای من است.)[۲۵٦] و :

خواب ازپی آن آید تا عقل تو بستاند
دیوانه‌کجا خسبد؟ دیوانه چه شب داند؟[۲۵۷]

د/۲/٦۱٥/٦٤٤٤

اما، در«فیه مافیه» درست عکس این مطلب را می‌نویسد:

نفس، دیگر است وروح، دیگر. نمی‌بینی‌که نفس، درخواب کجاها می‌رود، وروح، درتن است؟ اما آن نفس می‌گردد، چیزی می‌شود...[۲۵۸]

فیه ، ٥٦

بدین سبب است‌که ایجاد یك سیستم روان‌شناسی حقیقی،که با اظهارات ضدونقیض مولوی تطبیق‌کند، دشوار است. او،گاهی جان را منشاء حرکت می‌خواند وزمانی دیگر روح را، که همچنانکه خاك «حلقه بگوش چرخ است» [۱۱۹]، اعضای آدمی نیز به‌فرمان روح است[۲۵۹]. شك نیست‌که ، روح «ازمؤنث وز مذکر برتر است» [۱۲۰] وبستهٔ محدودیتهای ظاهری نیست[۲٦۰]؛ روح استعداد پذیرش وحی الهی را دارد، بنابراین، بسیار پنهان‌تر ازعقل است[۲٦۱]. مرتبه به مرتبهٔ تن آدمی، نفس شهوانی، وعقل را باید به‌یك سو

نهاد تا تمامی پرده‌هایی‌که روح مستعد پذیرش الهامات الهی را مستور می‌دارد کنار زده شود.

اما برتر ازهمهٔ این عضوها، دل، جایگاه عشق است. دربارهٔ دل،که به شاعرانه‌ترین صورتوصیف شده‌است، ابیات بیشماری وجود دارد، صفات دل ستایش می‌شود، وازغمهایش درابیاتی مؤثر حکایت می‌رود. زیرا اهل دل، عاشقان ورهروان راستین، ازتن‌که آنان را به‌آب وگل محض می‌کشد بدورند[۲۶۲].

دل، غالباً، چون طفلی پنداشته می‌شودکه شیرعشق را می‌طلبد؛

دل زتن زاد، لیك شاه تن است
همچنانکه بزاید از زن مرد[۲۶۳].

د/۲/۹۶۸/۱۰۲٤۱

تمامی‌تن‌از«آب‌حوض‌دل» آب‌می‌خورد وبدان«پاك» می‌شود[۱۲۱]، هرچندکه میان «بحر تن وبحر دل» [۱۲۲] «برزخ وفاصله‌ایست‌که ، آن‌دو، تجاوز به‌حدود یکدیگر» [۱۲۳] نخواهندکرد[۲٦٤]. اما، بدان شرط‌که آدمی ازتن خود مایه بگذارد، خداوند سبب خواهد شد دردل او باغی دل‌انگیز بروید[۲٦٥].

دل بایدکه سالهای بسیار بی‌آرام باشد، زیرا مانند آب است که اگر «بیارامد بگندد»[۲٦٦]؛ [۱۲٤] اما، دل، چون دوزخ، آتشین نیزهست؛ نه‌تنها چون این،که بیش ازاین است: آتشش می‌تواند دوزخ را بسوزد وخود ازآب دریا نمی‌گریزد[۲٦۷]. مولوی، دراشعار تغزلی خود، هرگز ازسخن‌گفتن با این دل‌که بیقرار وبیوطن، آرزومند وعاشق است وتن را ترك می‌گوید ودرپی معشوق، به هرکجاکه رود، روان است بازنمی‌ایستد:

بانگ زدم من کـه دل مست کجا می‌رود؟
گفت شهنشه : «خموش، جانب ما می‌رود»![۲٦۸]

د/۲/۸۹۸/۹٤۰۲

دل‌گمگشته در«دریای عشق»، چنان دیدگان را روشن می‌کند[۲٦۹]،که «نور

چشم ازنور دلها» [۱۲۵] حاصل می‌شود[۲۷۰].

این دل، درعین حال، عرش خداوند است‌که‌کلام قرآنی الرحمن و علی‌العرش‌استوی [۱۲۶]، درحق‌او نازل شد[۲۷۱]. دل، «منظرحق»است [۱۲۷]، جاییست‌که خداوند درآن نظر می‌کند[۲۷۲]، هرآنکس‌که صاحب دلی حقیقی است، صاحب آیینه‌ایست،که شش جهت دنیا، درآن منعکس می‌شود، چنانکه خداوند می‌تواند این عالم را دردل آدمی ببیند[۲۷۳]. تصویرآیینه ، تصویری معمولیست: آیینه را باید با پرهیزگاری، اعمال نیك، وعشق صیقل داد تاآنکه آدمی بتواند «علوم انبیا را،بی‌کتاب وبی‌معید واوستا»[۱۲۸] درآن ببیند[۲۷٤]. مولوی اینگونه صیقل‌دادن پی‌گیر دل را به «آیینهٔ چینی»[۱۲۹] مانند می‌سازد[۲۷۵]، چنانکه توانایی پذیرفتن وحی ونور حق را پیدا می‌کند[۲۷٦]. دل، به سبب وابستگی خود با نورحق‌که درآیینهٔ صافی پرتو می‌افکند، می‌تواند به مشکات حق مانند شود[۲۷۷]، وهمانگونه‌که مولوی با استفاده ازآیهٔ نور (نور، ۳۵) می‌گوید[۲۷۸]، دل، تنها، به‌نور الهی می‌زید وبراثر اشعات آن فروزان است.

متداول‌ترین همانندی، تشبیه دل وخانه است‌که صوفیان، دست‌کم، ازسدهٔ چهارم/دهم، یعنی زمانی‌که ابوالحسین نوری قصه‌های رمزی خودرا نوشت[۲۷۹]، با این همانندی آشنا بوده‌اند. این خانه ، همانگونه‌که خداوند نوید داده است، انتظار مهمان محبوب جان را می‌کشد، تا درآن سکناگزیند:

لایسعنی ارضی ولاسمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن[۲۸۰]، (احا/ش ٦۳)

(آسمان وزمین‌گنجایش مرا ندارد، اما دل بندهٔ مؤمن من‌گنجایش مرا دارد).

[۱۳۰]

دل، درآن زمان‌که مهمان الهی می‌خواهد بدان درآید، خواه چنان پاکیزه شودکه هیچ بتی درآن باقی نماند، ویا براثر تحمل محنت، چنان به‌طورکامل ویران‌گرددکه‌گنج، ناگهان، پدیدار شود ــ نتیجهٔ کار یکیست. زیرا خداوند بشارت داده است‌که : من نزدکسانی هستم‌که ازبهرمن دلشکسته‌اند[۲۸۱].

[۱۳۱]

وخیال او ـ خیال معشوق ـ مانند دُری دردلِ چون صدف[۲۸۲]، چنان جای می‌گیردکه ازبهرعاشق درآن دل جایی نیست؛ وازاو تنها، نامی باقی می‌ماند ودیگر هیچ[۲۸۳]. زیرا، «دومن را» [۱۳۲] دراین سرای تنگ گنجایی‌نیست[۲۸۴].

دل، همچنین، باغی باصفاست؛ این نیز، تصویری کهن، دست‌کم، مانده اززمان نوری است: دل ممکن‌است درظاهر بیابانی باشد، اماگلها و گلستانها درخود دارد،که به‌باران رحمت آبیاری می‌شوند ونسیم پیام‌های الهی بدان‌ها جان می‌بخشد[۲۸۵].

تصویر خانه تا بناهای مقدس‌کشیده می‌شود: دل مسجد است‌که تن درآنجا عبادت می‌کند وهیچ دشمنی نباید بدین حرم مطهر درآیدکه آن را بیالاید[۲۸۶]؛ این مکان مسجدالاقصاست دربیت‌المقدس[۲۸۷]، یا حتی خودکعبه است[۲۸۸]. ودل را، مانند جان، روزنی است به سوی غیب چنانکه عاشق می‌تواند ازآن روزن به سخنانی‌که معشوق ناپیدا ادا می‌کندگوش فرادهد[۲۸۹].

تصویرهای همیشه تروتازه ، پرازلطائف شاعرانه وگاهی غریب در اشعار مولانا وجود دارد: دل زجاجه است،کوزهٔ شیشه‌ای،که معشوق الهی درآن مانند پری مسکن‌کرده است، وازاینرو، آدمی، جادوگری می‌شود و با افسونهای جادویی این پری را می‌خواند[۲۹۰]. یا جز این:

عشقش دل پردرد را برکف نهد، بو می‌کند
چون خوش نباشد آن دلی‌کوگشت دستنبوی او؟[۲۹۱]
د/۵/۲۱۳۰/۲۲۵۲۷

آنگاه‌که دل درشعله‌های عشق بخوشی می‌سوزد[۲۹۲]، وآنگاه‌که به قول شاعر مثل‌کباب بریان می‌شود، بوهای مختلف ازآن برمی‌خیزدکه معشوق، بدان بو، صفات حقیقی دل را تشخیص می‌دهد. مولوی، درغزلی‌که به شگفتیهای دل اختصاص دارد، این دل‌کم‌جثه را می‌ستایدکه چنان قویست‌که آسمانها را همچون سفره‌ای درهم می‌فشارد، ومشکات ابدی را چنان درخود می‌آویزد که‌گویی شمع ناچیزیست[۲۹۳]. آیا دل به سلیمان، صاحب آن مُهر اسرارآمیز که همه چیز براثر حرکتش خلق می‌شد مانند نیست؟[۲۹۴] دل، آدمی را به‌بقا،

به زندگی جاوید درخدا، می‌کشد[۲۹۵]، اما «تن به فنا می‌رود» [۱۳۳]؛ وهرچیز زیبایی، درحقیقت، جز بازتاب دل نیست، زیرا «از رخ دل حسن خدا رو نمود»[۲۹۶][۱۳٤].

بدین‌ترتیب، علم انسان‌شناسی مولوی، اگربتوان آن را بدین‌نام علمی خواند، [یا فلسفهٔ رابطهٔ انسان با خدا ازدیدگاه مولوی]، توصیفی است ازمقام والای آدمی، مرتبه‌ای‌که انسان میل به غفلت ازآن دارد ومی‌خواهدکه دوباره آن را بازجوید واز او دعوت می‌شود تا حجابهای تن، نفس شهوانی وعقل جزوی را ترک‌گوید تاآنکه به‌دنیای حیرت‌آور دل دست یابد ـ دلی‌که عشق وجمال حق را برآدمی آشکار می‌سازد.

وما ارسلناك الا رحمة للعالمین (انبیاء ، ۱۰۷)
(وای رسول ما تورا نفرستادیم مگرآنکه رحمت برای اهل عالم باشی.)

نبوت درآثار مولانا

آدمی نقطهٔ اوج قلهٔ آفرینش است ودرمیان آدمیان، عموم انبیاء بخصوص پیامبر اسلام (ص)، رفیع‌ترین درجهٔ‌کمالات روحانی را دارا هستند، یعنی‌که ازنهایت قرب به‌آفریدگار برخوردارند.

عشق محمد رسول خدا(ص)،که به‌اسامی تفخیمی احمد ومصطفی خوانده می‌شود، یکی ازشاخص‌ترین صفات ممتازهٔ زندگی هرمسلمان علی‌العموم واندیشهٔ صوفی‌علی‌الخصوص‌است. غالباً وابستگی شدید صوفیان، وازجمله جلال‌الدین به پیامبر اسلام (ص) نادیده‌گرفته می‌شود. ـ ابوبکر، درراه مکه به مدینه ، شبی را با پیامبر درغاری بسربرد ـ و «صوفی چو بوبکری بود درمصطفی آویخته»[۱][۱]. این صمیمانه‌ترین حد پیوستگی آن یار معتمِد ومعتمَد با پیشوای مؤمنان طریق پیوستگی صوفی با پیامبر(ص) است.

گر دشمن چاشتم خفاشم
ورمنکر احمدم جهودم[۲]

۱۶۳۸۱/۱۵۶۰/۳/د

مولوی، آدمی را نصیحت می‌کندکه به‌اطراف خود بنگرد: آیا «باد و بود» پیامبر(ص) [۲] بعد از ۶۵۰ سال همچنان باقی نیست؟[۳] آدمی باید بندهٔ «لولاك» گردد، «لقمه‌ای ازلولاك» [۳]گیرد[۴]، یعنی،باید آن حدیث‌را بپذیرد که بنابرآن خداوند خطاب به محمد(ص) فرمود:

لولاك لما خلقت الافلاك (احا/ش ۶۵۵)

(اگر نه ازبهرتو بود ، افلاك را خلق نمی‌کردم).

این‌گفتهٔ الهی، براستی، منبع آفرینش، جنبش وعشق است[۵]، زیرا محمد مصطفی(ص) غرض ومعنای وجود است. بنابراخبار، پیامبر(ص) فرمود[۶]:

کنت نبیاً وآدم بین‌الروح والجسد (احا/ش ۳۰۱)

(آن زمان‌که آدم بین آب وگل بود من پیامبربودم)

وبا این‌حال افسوس می‌خوردکه : یالیت رب محمد لم‌یخلق‌محمداً (فیه ، ۲۰۳) (کاشکی خدای محمد، محمد را خلق نکرده بود؛) [۴] .

زیرا :

«نسبت به‌آن وصال مطلق»که با خداوند داشت تمامی این پیامبری، «بار وعذاب ورنج است»[۷] [۵].

بی‌تردید، «هرنبی وهرولی را» [۶] برای آموزش خلق، روش خاصی است، اما درکار خدا همه واحدند[۸]. آنان، تنها، واسطه‌هایی هستند، که رابطهٔ آدمی را با خداوندکه مشتریست برقرار می‌سازند. بدین ترتیب، مزد آنان نیز دیدار معشوق است[۹]. محمد «خاتم‌النبیین» است (احزاب ۴۰) وآنچه راکه پیامبران پیش ازاو تعلیم داده‌اندکامل می‌سازد.

مولوی، پیامبر(ص) را یاور و رهبر می‌داند؛ وآنگاه‌که داستان حلیمه ، دایهٔ حضرت محمد(ص) را نقل می‌کندکه طفل راگم‌کرده بود وغم می‌خورد اززبان پیرمردی‌که سعی درتسلی حلیمه داشت می‌گوید:

غم مخور یاوه نگردد او زتو
بلکه عالم یاوه‌گردد اندرو[۱۰]

ن/٤/٩٧٦

این سخن، بی‌گمان، احساس هرمسلمان پرهیزگار سدهٔ هفتم/سیزدهم بود.

مولوی، درآثار خود، به‌احادیث نبوی،که یا بوضوح‌آنهارا دراشعار خود می‌گنجاند ویا صدها بار بدانها اشاره می‌کند، سخت متکی است. خاطرات مربوط به سیرهٔ نبوی در زبان شعری او نفوذ می‌کند و داستانهای راجع به‌زندگی حضرت محمد در«مثنوی» اوفراوان‌است: چگونه‌کفاربه‌دیدار او آمدند، چگونه با همسر جوان محبوبش عایشه سخن‌گفت وچگونه مردی پرخور و شکم‌پرست براو وارد شد و پس‌از آنکه هفت شکم غذا خورد به جداعلی اسائه ادب‌کرد، چنانکه ، پیامبر(ص) خود ناگزیرشدکه اتاق راکه آن مهمان ناخوانده شب را درآنجا به سرآورد تمیزکند[۱۱]، [۷] وبسیاری داستانهای دیگر. حضرت محمد(ص)، نمونهٔ‌کامل رأفت وعقل‌است، ولطیفه‌های مربوط به شخصیت او در«فیه مافیه»، همچنانکه در«مثنوی» به مفاهیم عارفانه ، شرح داده می‌شود. هجرت محمد ازمکه به مدینه تمثیل سفری روحانی می‌شود:

نه مصطفی به سفر رفت جانب یثرب
بیافت سلطنت وگشت شاه صدکشور...[۱۲]

د/۳/۱۱٤۲/۱۲۱۱٥

آدمی نیز، به‌همین منوال، تنها با ترك سرزمینی‌که درآن به‌دنیا آمده است، یعنی دنیای مادی، می‌تواند سلطنت روحانی بیابد، ودرراههای دشوارکه ارباب طریق می‌آموزند سیرکند وتا مملکت روح را به‌دست آورد وسرانجام دنیا را مسخرسازد. پیامبر(ص) به مکه که بازگشت بت‌ها را درهم شکست[۱۳]؛ به‌پیروی ازاین نمونه ، طالب‌که مملکت روحانی خویش را بنیاد نهاده است حکومت حق را درهمه جا ندا درخواهد داد، ودنیای مادی را به ملکوت الهی مبدل خواهد ساخت. موضوع سیروسلوك نزد عارفان همهٔ ادیان بسیار

معزز است، ومولوی، غالباً، آن را درمضامین مختلف بکار برده است؛ اما پیوندکلمهٔ سیر باهجرت پیامبر(ص) بخصوص آشکار بنظرمی‌رسد.

عذابهایی‌که حضرت محمد(ص) بدانهاگرفتار شده است، معمولاً به‌صورت ابولهب، پدرآتش، تصویر می‌شود؛ بنابرگفته مولوی، ابولهب تنها بشریست‌که ازآتش عشق الهی محروم است[۱٤].

مجموعهٔکاملی ازقصص،که درطول قرنها، راجع به رسول‌اکرم(ص) نقل شده ، دراشعار مولوی طنین افکنده است. او بخصوص به داستان‌نالیدن تنهٔ درخت خرما [استن حنانه] علاقه‌مند بود. پیامبر(ص)، چندگاهی، به‌هنگام وعظکردن برای تکیه‌دادن ازاین تنهٔ نخل استفاده‌کرده بود؛ وقتی‌که منبر متناسب و شایسته برای پیامبر(ص) ساختند، او این نخل را ترک‌گفت- وآن تنهٔ متروك نخل شروع به‌گریستن‌کرد. آیا آدمی‌کمتر ازتنهٔ نخل است وآیا آنگاه‌که ازمعشوق خویش جداگشت نباید حسرت می‌کشید وزاری می‌کرد؟[۱۵] به‌آن‌کندهٔ گریان، به «سنگریزه»های‌گویا وبه‌جمله آنها، حیات عطا شده است. تنها عوام آنها را «مرده» و بی‌حس می‌دانند: اما آنها نزد خداوند (وما می‌توانیم علاوه‌کنیم: نزد آنان‌که درخدا می‌زیند) «دانا و رام» [۸] هستند[۱٦].

معجزات دیگری نیز وجود داردکه برای تصویرکردن مقام شامخ پیامبر(ص) به‌کارگرفته می‌شود: «دستارخوان» [۹]که پیامبر(ص) دست و صورت خودرا بدان پاك می‌کرد درآتش تنور نسوخت، زیرا عشق محمدی، آغشته به‌آن دستارخوان، مسلماً قوی‌تر ازآن شعلهٔ آتش بود[۱۷]، وحدیث نیز براین معناگواهی می‌دهد: دوزخ خطاب به مؤمن حقیقی بدین‌کلمات می‌گوید که «نور تو شعله‌های مرا خاموش می‌کند» [۱۰]. نور الهی‌که درپیامبر(ص) ومؤمن متجلی می‌شود، قدیم است، آفریده شده نیست، اما آتش دوزخ حادث است، آفریده شده‌است وازاینرو، درمرتبهٔ پائین‌تر قرار دارد ومقید به زوال است.

جلال‌الدین، باشاعران پارسی شیراز،که ازطریق حدیثی دیگردانستند که‌گل سرخ از«عرق لطف مصطفی» [۱۱] آفریده شد، موافق است[۱۸]. ازآنجا

که تمامی تن محمد(ص) ازهرناپاکی ظاهری بری بود، وفرشتگان قلب اورا به‌در آورده وتطهیرکرده بودند، او خوشبوی، معطر وناقل نور الهی بود ووجودش سایه نـداشت[۱۹]. محمد، با رام‌کردن‌کامل غرایـز حیوانی خود، توانست اعلام‌کندکه «شیطانش» [۱۲] نفس اماره‌اش، مسلمان‌گردید ودرهر باب ازو متابعت می‌کند[۲۰]؛ دراینجا، نیز، او برای عارف سرمشق قرارمی‌گیرد که باید قوای نفسانی خودرا تربیت‌کند تا آنهارا به‌خدمت خداوند،که درآنجا سودمندی خودرا ثابت خواهندکرد، درآورد (مثل آن‌کسی‌که قبلاً دزد بوده، شحنه‌ای‌ممتازخواهدشد، زیراکه همه حیله‌های‌آن‌حرفه را می‌داند...)[۲۱][۱۳].

اشارات‌قرآن به مشاهدات‌پیامبر(ص) درشب معراج همواره موضوع اصلی نویسندگان وشاعران عارف بوده است‌که ازسورهٔ «النجم» پی‌به‌توصیف کامل مقام پیامبر(ص) بردند: درافق روشن، میان پیامبر(ص) وپروردگاری که به‌بیان نمی‌گنجد باندازهٔ دوکمان یاکمتر فاصله بود[۲۲] [۱٤]؛ اما چشمان محمد(ص) درحضور حق، ازشعشهٔ آفتاب الهی، به‌سوی دیگر خیره نشد[۲۳]: این مقام، دقیقاً خاص آن‌کس است‌که به زندگـی مطلق درحق واصل شده وتنها اورا می‌بیند وازهمهٔ چیزها وشکلهای ظاهری اعراض‌کرده وتنها به‌او متصل است. اشعار مولوی اشاراتی به سورهٔ «عبس» را نیز درخود دارد. دراین سوره خداوند برخورد نامناسب پیامبر[ص] با مهمان نابینا را نکوهش کرده است[۲٤]. جای حرف نیست‌که اشاره به‌نقش پیامبر(ص) درمقام خاتم انبیا درآثار مولوی فراوان است:

ختمهایـی کانبیاء بگذاشتند
آن به‌دین احمدی بـرداشتند
قفلهای ناگشاده مانـده بود
از کف «انافتحنا» بـرگشود

(س ۱/٤۸)

او شفیع است این جهـان وآن جهان
این‌جهان زی‌دین وآنجا زی‌جنان...[۲۵]

ن/٦/٦۷-۱٦۵

مولوی، درجای دیگر، با اشاره به‌آیهٔ ۱۰۷ سورهٔ انبیاء، محمد را چنین توصیف می‌کند:

ای رحمةً للعالمین، بخشی زدریای یقین
مرخاکیان راگوهری، مرماهیان را راحتی[۲۶].

د/۵/۲۴۴۳/۲۵۷۸۶

دراین بیت، لااقل ترکیب «رحمت» با «ابرباران»،که درشعر وشاعری اسلامی بسیار رواج دارد، منظور است: پیامبر(ص)، درست همانگونه‌که ابر ازدریا قوت می‌گیرد وقوت می‌یابد، با نیروگرفتن ازاقیانوس الهی، قطرات باران عقل، رحمت ویقین را به‌گوهرها مبدل می‌سازد. فنای فعل انسان درفعل حق دراو به‌بهترین وجه مشهود است: ازجمله، قرآن ازمعجزهٔ جنگ بدر به سال دوم هجرت/۶۲۵ م یاد می‌کند:

وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی (انفال، ۱۷).

((ای رسول) چون تو تیرافکندی نه تو بلکه خدا افکند.)

یعنی هرتیری‌که محمد(ص) می‌افکند نه فعل خود او بلکه فعل خدا بود زیرا هستی او درهستی حق فانی بود[۲۷]ـ ازاینرو مفهوم‌کلی تیری‌که بی‌کمان از عالم غیب می‌رسد همواره به‌فعل پیامبر(ص) یاکسانی اشاره داردکه به‌آخرین مرحلهٔ مقام خاص اولیا دست یافته‌اند[۲۸].

یکی ازحوادث خارق‌الطبیعهٔ مربوط به‌پیامبر(ص)، شکافته شدن ماه است. این‌معجزه را،که برمبنای‌آیه‌ای‌کوتاه درآغازسورهٔ قمرتفسیرشده [۱۵]، همیشه یکی ازبزرگترین معجزات او دانسته‌اند:

مصطفی مه می‌شکافد نیم شب
ژاژ می‌خاید زکینه بولهب
آن مسیحا مرده زنده می‌کند
وآن جهود ازخشم سبلت می‌کند[۲۹].

ن/۲/۲۱-۴۲۰

معجزهٔ محمد(ص) با معجزهٔ مسیح(ع) همطراز قرار می‌گیرد، زیرا این هردو

معجزه ، به‌حالتی وارونه برمنکران تأثیرمی‌گذارد وخشم آنان‌را برمی‌انگیزد. ماه را شکافته شدن به‌انگشت محمد(ص) بزرگترین سعادت ابدیست که می‌تواند به‌دست آورد[۳۰]. پس چرا آدمی باید با پنهان ساختن زیبایی خود، مانند ابر باقی بماند؟[۳۱] اما آنگاه‌که حضرت محمد(ص) برزمین ظاهر شد، نه‌تنها ماه ،که آسمان وزمین نیز ازشادی شکفتند.

می‌شکافد آسمان از شادیش
خاك چون سوسن‌شده زآزادیش[۳۲].

ن/٤/۱۰۱۹

او برتر ازماه است[۳۳]، «ازقمران او اقمر است» [۱٦]، وبدین سبب است‌که صحابهٔ خودرا ستاره می‌خواند[۳٤]، [۱۷] ستارگانی‌که اورا درمیان‌گرفته‌اند، او «هادی راه» است[۳۵] ودشمنان چون سگ‌که براو پارس می‌کنند، بی‌آنکه اورا ازسفر پرشکوه خود بازدارند، تأثیری دراو نمی‌گذارند[۳٦].

عارف‌که با نورمحمدی اتصال یافته است می‌تواند ادعاکندکه :

مه را فروشکافم ، با نور مصطفایی[۳۷][۱۸]

اندیشهٔ «نورمحمدی» [۱۹] درسدهٔ چهارم هجری‌قمری/نیمهٔ اول سدهٔ دهم میلادی به‌کمال رسید وموضوع بسیاری ازرساله‌های فاضلانهٔ صوفیان و حکمای الهی را شکل داد[۳۸]: نور محمد، نوریست ازنورحق، سابق برتمام نورهای آفریده شده ؛ این نور درتمامی آفرینش نافذ است وجایی برای ظلمت باقی نمی‌گذارد:

جامه سیه‌کرد کفر، نور محمد رسید
طبل بقاکوفتند، ملك مخلد رسید[۳۹].

۹۲۳۱/۸۸۲/۲/د

همانگونه‌که صوفیان نخستین همواره عقیده داشته‌اند، براین نور است‌که سورهٔ «والضحی» اشارت دارد[۲۰]: تفسیر شاعرانهٔ سنایی ازین سوره ، در قصیده‌ای‌بلند درنعت حضرت محمد(ص)، فصیح‌ترین‌بیان این احساس‌است[٤۰]. مولوی نیز این عقیده را اقتباس کرده است. او، درقالب خیالبندیهای

شگفت‌انگیز، این نور را می‌ستاید که رهروان را منور می‌سازد و پرتو درخشانش همه چیز را دربرمی‌کشد[۴۱]. این نور به هزاران شاخه درسراسر عالم دیده می‌شود، و

اگر حجاب بدرد محمد از یك شاخ
هزار راهب وقسیس بردرد زنار[۴۲].

۱۲۰۵۲/۱۱۳۷/۳/د

جمال او دنیا را دربرمی‌گیرد[۴۳]، ونور او ضد سودا وشهوت به زن وثروت است؛ این نور، جان را منور می‌سازد[۴۴]، وگویی‌که انواع مختلف «ظلمت را ضیا» [۲۱] می‌بخشد، همهٔ سایه‌های «کوتاه ودراز» [۲۲] وهمهٔ رنگهای مختلف را یکی می‌سازد، چنانکه سرانجام تمام سایه‌ها «درخورشید رهن» می‌شوند[۲۳]، یعنی درخورشید جذب ومستغرق می‌گردند[۴۵].

نورمحمد(ص) سرچشمهٔ هرعشق است: «عشق واشتیاق صوفی به خدا از نور ازلی محمد(ص) سرچشمه می‌گیردکه حقیقت همهٔ انبیا و اولیاست...»[۴۶]. ازاینرو، مولوی، غالباً پیامبر(ص) را به‌صفت تجسم حقیقی عشق[۴۷]، «کان عشق» [۲۴] می‌ستاید وعاشق را ندا درمی‌دهدکه چنگ در «ردای احمد» زند تا «صلای» نداز عشق را [۲۵] از دل بلال، مؤذن صدیق حبشی پیامبر(ص)، بشنود[۴۸]. عشق، آنچنانکه مولوی می‌گوید، مانند آمدن مصطفی به میانهٔ کافران است[۴۹].

عشق الهی، خودرا به‌بهترین وجه درتجربهٔ «اسراء»، سیرشبانه، عروج به آسمان،که قرآن (اسراء، ۱) بدان اشارت می‌کند، متجلی ساخت:

سبحان الذی اسری بعبده لیلاً [۲۶]

(ستایش خداوندی راکه بندهٔ خودرا درشب سیر داد.)

سیرشبانه، دست‌کم، از روزگار بایزید بسطامی، همچون نمونه کامل طیران روحی عارف به‌حضور بی‌واسطهٔ الهی وبدین سبب به‌صورت تمثیلی برای عالی‌ترین مشاهدهٔ روحانی تفسیر شده‌است. پیامبر(ص) روز خودرا به‌کار وکسب وشب خودرا به عشق (الهی) اختصاص داد[۵۰]، زیرا اگرچشمانش خفته

بود ولی‌دلش‌بیداربود، همانگونه‌که حدیث‌می‌گوید، سوار براسبی‌معجزه‌آسا، براق،که نامش درمیان عارفان، بخصوص نزد مولانا با «عشق» برابرگشت، به سوی آسمان برکشیده شد[۵۱]. براق احمد بهرهٔ آن عاشقان راستین است‌که به هزاران اسب تازی‌که ازآنِ دیگران است وقعی نمی‌نهند[۵۲].

مولوی، درباب معراج پیامبر(ص)، یکی اززیباترین صورخیال خود را ساخته است: بدانگونه‌که دراحادیث آمده است، جبرئیل، راهنمای سفر آسمانی، به‌حضور حق‌که احمد را اجازهٔ ورود بدان بود نرفت؛ زیراحتی‌ملك وحی جرأت نکرد نزدیکتر پرد مباداکه بال‌هایش ازحرارت بسوزد: ازاینرو، اوکنایه ازعقل می‌شودکه نمی‌تواند ازحدی معین تجاوزکند[۵۳]. درآن مکان که محاضرات محرمانه ازعشق ومعرفت عاشق آغاز می‌شود، عقل را، حتی اگر به شکل فرشته پدیدارگردد، اجازه ورود نیست. درهرحال، پیامبر(ص) را، درقرب عزت حق خلوتی و «وقتی بود»[۵۴] [۲۷]. مولوی، تمامی نگرش خود ازعقل استدلالی را دراین تفسیر ازمعراج خلاصه‌کرده است‌که این عقل هرچند مانند جبرئیل درمقام راهنما بـرای طی مدارج صعودی سودمند و ضرور است، اما آنگاه‌که طالب به‌خلوت وصال، یعنی بدانجا می‌رسدکه راز ناگفتنی عشق روی می‌نماید بی‌فایده می‌شود.

بنابرآنچه درقرآن آمده است، انجیل ازپیامبر(ص) به‌نام احمد[۵۵]، شفیع، خبرداده است (صف، ٦)، نام او، احمد، «نام جمله انبیاست»[۵٦] [۲۸]. مولوی این حدیث قدسی‌را که‌خداوندفرمود «من احمد بی‌میمم» می‌داند ـ احمد بدون میم احد است ـ این حدیث احتمالاً دراواخرسدهٔ ششم هجری قمری/دوازدهم میلادی ساخته شده است، چون بارها درآثار عطار آمده[۵۷]، ولی دراشعار سنایی دیده نمی‌شود. جلال‌الدین نیز به‌جناس احد ـ احمد فراوان اشارت دارد:

پر در پر بافته رشك احد گرد رخش
جان احمد نعره زن ازشوق‌او واشوقنا[۵۸]

۱٦۳۲/۱٤٤/۱/۵

مولانا، در«فیه مافیه» ازمعین‌الدین پروانه نام می‌برد،که به‌واسطه حرف میم درکلمهٔ معین‌الدین، یاور دین، است وعین‌الدین یعنی ذات دین، نیست: این معنا براو ثابت می‌کندکه الزیادة علی‌الکمال نقصان[۲۹]. این مفهوم مصداق نسبت احمد با احد است:

احدکمال است واحمد هنوز درمقام‌کمال نیست؛ چون آن میم برخیزد بکلی‌کمال شود؛ یعنی، حق محیط است. هرچه براو بیفزایی، نقصان باشد[۵۹].

فیه، ۲۱۹

مولوی، درهرحال، دراین قرینه، به‌ارزش عددی میم، چهل، یعنی، به چهل مرحلهٔ صدور ازحق‌که آدمی را ازخداوند جدا می‌سازد، اشاره نمی‌کند، این امر به‌نظریه‌پردازان صوفی بعدی واگذاشته می‌شود[۶۰]. مولانا، دربیتی جالب ازشمس تبریزی به‌صفت «مونس احمد»که به‌یقین «احدی‌الکبر» (یکی از بزرگترین‌هاست) [۳۰] سخن می‌گوید[۶۱]. آیا این بیت اشاره لطیفی به‌نخستین مباحثهٔ آن‌دو صوفی نیست‌که ، بنابرافسانه ، بحث آنان‌گرد این مسئله دور می‌زدکه آیا محمد(ص) والاتـر ازبایزید بسطامی است؟ محمد(ص) خودرا «عبدالله»خواند، حال‌آنکه ، بایزید ندا برآوردکه: «سبحانی، مااعظم شأنی». بدیهیست‌که بحث بنفع پیامبر(ص) تمام شد. اما خداوندگار تبریز،که به سبب عشق سوزانش به پیامبر(ص) مشهور است، درنظرمولوی تفسیر راستین «بادهٔ روحانی محمدی» می‌شود.

گر زخم احمدی بویی بـرون ظاهـر شود
چون می‌اش درجوش‌گردد چشم‌وجان‌کافران
گر زخمر احمدی خواهی تمام بوی و رنگ
منزلی‌کن بـر در تبریز یکدم سـاربان![۶۲]

د/۴/۱۹۶۶/۴۶-۲۰۷۴۵

اما، شاعر، باردیگر، تغییر عقیده می‌دهـد: محمد، درحقیقت، نه باده بود ونه ساقی:

. . . جامی بود
پر ازشراب وخدا بود، ساقی‌ابرار[۶۳] [۳۱]

واین تفاوت لطیف نقش پیامبریست‌که، بنفس خود، راهنما برهیچ‌گونه مشرب سکر نیست بلکه، وسیله‌ای محض برای فعل خداوند وآبگینه‌ای شفاف وبی‌آلایش برای شراب الهی می‌گردد،که آنچه را خداوند دراو نهاده است می‌آورد. او امی خوانده شده است تا نموده شود که حکمت او از قوه فعالهٔ عقلی و آموزش کتابی نیرو نگرفت، بلکه منحصراً ازوحی الهی قوت گرفت.

صد هزاران دفتر اشعار بود
پیش حرف امئی‌اش عار بود[۶۴].

ن/۱/۵۲۹

بعد ازآن، درشرحی فاضلانه‌تر به‌نثر، مولوی یکبار دیگر دربارهٔ امی‌بودن پیامبر(ص) بحث‌کرده‌است‌که تقریباً به برابری پیامبر(ص) باعقل‌کل‌می‌انجامد، اندیشه‌ای‌که در«مثنوی» هم بدان اشارت رفته است:

مصطفی‌را (علیه‌السلام)که امی می‌گویند، ازآن‌رونمی‌گویند که برخط وعلوم قادر نبود؛ یعنی، ازاین‌رو امی‌اش می‌گفتندکه خط وعلم وحکمت‌او مادرزاد بود، نه مکتسب. کسی‌که به‌روی مه رقوم نویسد او خط نتواند نبشتن؟ ودر عالم چه باشدکه او نداند، چون همه ازاو می‌آموزند؛ عقل جزوی را عجب چه چیز باشدکه عقل‌کل را نباشد؟ ... آنها که ازخود نو اختراع‌کنند، ایشان عقل‌کل‌باشند. عقل جزوی قابل آموختن‌است؛ محتاج‌است به‌تعلیم. عقل‌کل معلم‌است، محتاج نیست؛... ایشان انبیاء و اولیااندکه عقل جزوی را به عقل‌کل متصل‌کرده‌اند ویکی شده است...[۶۵]

فیه ۱۴۳-۱۴۲

به‌طورکلی، اشعار مولوی، بیشتر، اعتقاد به پیامبر(ص) را بازمی‌تاباند ـ

پیامبری که «مغیث هردو کون» [۳۲] است[۶۶]، وهمچون مادری مهربان مؤمنان را «نفس واحد» [۳۳] می‌سازد[۶۷]. او «میزان خدا» درروی زمین است[۳۴] که هرسبك وگرانی را می‌سنجد وازیکدیگر وامی‌نماید[۶۸]، وهمچون کشتی نوح است،که هرکس دست اندر او زند نجات می‌یابد (همین گفتار درباب اصحاب او نیزبکار می‌رود)[۶۹]. قرآن درکف او مانند عصای موسی است که ازبهر مؤمنان صفات حیات‌بخش بدان عطا شده، اما دربرابر کافران مبدل به‌اژدهایی می‌گرددکه آنان را فرومی‌بلعد[۷۰]. ازاینرو، پیامبر(ص)، آن گوهر یکتا، می‌تواند به‌حقیقت «کیمیایی بهرآدمی» خوانده شود؛ آدمیان مانند مس قلب‌اند، اما نور پیامبر(ص) آنان را مبدل به زر می‌سازد[۷۱]، وآنگاه‌که ازچشمهٔ بهشتی کوثر،که به محمد(ص) بخشیده شد (سورهٔ کوثر) بمزند، مبدل می‌گردند وبه صفات او متصف می‌شوند: اینگونه مردمان را باید یارگرفت، زیرا آنان ازدرخت احمدی سیبی با خود دارنـد[۷۲]. وهرآنکس که «گوشهٔ ردای مصطفی» را به‌دست آرد [۳۵] ازقعر دوزخ رهـایی یافته اندر جنان آورده می‌شود[۷۳].

مولوی، هرگزازاظهارعشق‌واعتقادخویش‌به‌پیامبر(ص)بازنمی‌ایستد ـ پیامبری که اسماء وصفات والقاب بسیار اورا احاطه‌کرده‌اند. مولانا، درغزل کوچکی به عربی،که تقریباً وزنی موافق رقص دارد اورا می‌ستاید:

هذا حبیبی ، هذا طبیبی
هذا ادیبی ، هذا دوایی...[۷۴]

د/۷/۳۱۳۵/۳۳۵۳۷

اینهاکلماتی است‌که شاعران عـارف، معمولاً، درحق معشوق خویش به‌کار می‌بردند؛ ودرحقیقت درسده‌های بعدی، بیش‌ازپیش، صفت معشوق عارفانه را به پیامبر نسبت دادند.

نگرش مولوی به‌پیامبر(ص) را می‌توان دربیتی ازپرشور وحال‌ترین غزلیات او،که سیرجان را به سوی وطن اصلیش توصیف می‌کند، خلاصه‌کرد:

بخت جوان یار ما، دادن جان‌کار ما

قافله سالار ما، فخر جهان مصطفاست[۷۰]

۴۹۱۵/۴۶۳/۱/۵

وهرآنکس که تاکنون به‌آهنگ آیین عبادی مولویه گوش فراداده باشد، زیبایی فراموش نشدنی قطعهٔ گشایندهٔ مراسم ، «نعت شریف»، راکه سرودیست در تجلیل پیامبر، وجلال‌الدین دراین ترانه عشق واحترام خود به محمد(ص) را بیان داشته است، ازیاد نخواهد برد: تمامی آن رقص عرفانی ازاین سرود روحانی،که ازجلال وجمال رهبر ویار مؤمنان نغمه می‌خواند مایه می‌گیرد.

لترکبن طبقاً عن طبق... (انشقاق، ۱۹)
(ودراحوال گونه‌گون سیرخواهیدکرد.)

نردبان روحانی

مولوی حیات را حرکت بی‌وقفه به سوی تعالی می‌داند. استکمال تمامی آفرینش ازفروترین تظاهر تا برترین تجلی، وسیرتکاملی فرد، هردو را می‌توان درپرتو این نور لحاظ‌کرد. مولوی، این حرکت را با خیالبندی سفر، که در اشعار او، همچنانکه دراشعار دیگر عارفان، به‌فراوانی صورت می‌بندد بیان می‌کند؛ اما تمثیل دلخواه او، بازهم همساز با خیالبندی سنایی، تمثیل نردبان است،که سرانجام عاشق را به‌بام، یعنی بجایی برمی‌کشدکه معشوق درآنجا منتظر است.

خداوند، دراین دنیا نردبانهای متفاوت نهاده ، آنها را برای مردم متفاوت مقدر ساخته است تا راه تعالی بپیمایند[۱]؛ ازحس‌های دنیاوی نیز می‌توان بصورت نردبان سود برد، اما، «حس دنیا» راکرانه همین دنیاست درحالیکه «حس دینی» [۱] به سوی آسمان راه می‌برد[۲]. حتی اگر «پیر راشد» [۲] نردبان نامیده می‌شود، چندان شگفت‌انگیز نیست، زیرا اوبتدریج، ودرمراحل منظم ، «مرد سفر» را [۳] به سوی حقایق عالی‌تر ارشاد می‌کند

تاآنکه درهای لطف حق گشوده می‌شود ودیگر درعشق نیاز به نردبان نیست[۳]. اما حتی مرگ ـ خواه مرگ مادی وجسمانی یا مرگ روحانی درفنا ـ همچون نردبان است که به‌بام معشوق راه می‌برد[۴]؛ سماع نیز نردبانی به‌سوی آسمان است[۵].

مولوی، این پله‌ها ونردبانها را همه جا می‌بیند: شاخه‌ها ونهالها که دربهاران «ازتك خاك» [۴] سر به‌در می‌آورند، نردبانهایی هستندکه «معراجیان» [۴]، یعنی کسانی که درآفاق سیر می‌کنند، درباغ نهاده‌اند[۶]، گویی که برگها وشکوفه‌ها روحهایی بوده‌اندکه خاك تیره، یعنی تن را، رهاگفته، به‌بهشت رسیده‌اند. گلهای یار به عاشقان درون باغ چنین می‌گویندکه نردبانی‌که به سوی معشوق راه می‌برد جان سپردن دربلاست[۷]، وشاخه‌هاکه آب را ازبیخها جذب می‌کنند صورخیال معشوق‌اندکه، بی‌نردبان ظاهری، جانها را جذب می‌کند[۸]. آدمی، درآن زمان‌که جملهٔ «درهای راحت» وآسایش را [۵] برخویشتن بسته بیند، باید خود به‌نردبانی مبدل شود ـ آنگاه معشوق خویش را بربام، تابنده همچون ماه خواهد یافت...[۹] هرچند خیالبندی سفر به سوی پایین، سیرنزولی، دردرون دل خود، گاهگاهی درآثار مولوی به‌کار می‌رود، اما این خیالبندی نردبان وپله را دراشعار او تقریباً پایانی نیست.

نخستین پلهٔ این نردبان‌که آدمی را به سوی حق برمی‌کشد اصل و اساس‌کار است: «آغاز مناره زیکی خشت بود» [۶] واگرآدمی حتی ازیك خشت دربنیادکار غفلت ورزد، دیری نمی‌پایدکه تمامی ساختمان ویران‌خواهد شد[۱۰]. همانگونه‌که قرآن می‌آموزد واحادیث به‌تفصیل بیان می‌کنند نخستین گام، پیوستگی محض به‌فرایض دینی است. روزه‌گرفتن، نماز، زکات وحج گزاردن واجب است، زیرا بیانگر اعتقاد راستین است:

این نماز و روزه و حج و جهاد
هم‌گواهی دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترك حسد
هم‌گواهی دادن است از سر خود[۱۱].

ن/۵/۴-۱۸۳

علاوه برنماز،که جداگانه ازآن صحبت خواهیم‌کرد، روزه‌گرفتن دررمضان است‌که میل اصلی مولوی برآن متمرکز است.

گرچه ایمان هست مبنی بربنای پنج رکن
لیك والله هست ازآنها اعظم‌الارکان صیام
لیك در هـرپنج پنهان‌کرده قـدر صوم را
چون شب قدر مبارك هست خود پنهان صیام[۱۲].

د/۳/۱۶۰۲/۶۸-۱۶۷۶۷

بـر«قاف صیام» [۷]، بـرکوه قـاف روزه ، حتی‌گنجشك، عنقا می‌شود[۱۳]؛ بدانگونه‌کـه مولوی درغزلی طولانـی بـا ردیف صیام می‌گوید، «سنگ بی‌قیمت» [۸] در ماه روزه لعل شگفت‌انگیزی می‌گردد و این عمل دینـی، اسبی چابك است‌که به‌چالاکی به‌سوی منبع حیات دوان است[۱۴]. آنان‌کـه روزه می‌گیرند شراب روح می‌نوشند[۱۵]، یا، بدیگرسخن، به‌کسانی‌که «شیشه» را به «سنگ صوم وجهـاد» [۹] شکسته‌انـد ازساغـر عیـد صیام «شراباً طهورا» [۱۰] عطا خواهد شد[۱۶]. روزه‌گرفتن، درحقیقت، به‌معنای قربان‌کردن خویش است،گویی‌که دوعید دراصل یك عید بزرگ قربان است، زیرا رمضان مانند مهمان معززیست‌که باید چیز با ارزشی را بهراو قربان‌کرد[۱۷]. شـاعر، با استفاده ازصنعت طباق می‌گوید:

تو گاو فربه حرصت به روزه قربان‌کن
که تا بری به‌تبرك هلال لاغر عید[۱۸].

د/۲/۹۲۵/۹۷۴۴

بدانگونه‌که مولوی، با استفاده ازتعبیری جنگی می‌گوید، روزه ، منجنیق است،که «قلعهٔ کفر وظلمت» [۱۱] وستم را ویران می‌سازد[۱۹].

تك بیتهای بیشمار وغزلیات‌کامل، اهمیت روزه‌داری را،که مولوی، خود، بیش ازمیزان مقرر، سخت بدان می‌پرداخت، روشن می‌سازد. ابیات دیگر، روزه‌داری وجشن‌گرفتن را به‌نحو دیگری تفسیر می‌کنند: تاآن زمان که شاعر درکـنار معشوق خویش، مـاه ، است هرروز او، هرروز وشب او

«عیدوار» است[۲۰] [۱۲]. آنگاه‌که دلدار، اورا سرزنش می‌کند، وی چنین می‌اندیشد:

که بعد رنج روزه روز عید است[۲۱] [۱۳].

درواقع، آدمی باید روزه را تنها به «قندلب» یار بگشاید[۲۲] [۱۴] ـ اگر این شیرینی فراهم نیاید چه بایدکرد؟ مؤمنان معمولی را دوعید پایان رمضان و پایان حج مکه‌کفایت است؛ اما آنکس‌که معشوق را می‌شناسد درهردمی دوصد عید دارد[۲۳]. مولوی درقالب خیالبندی دلفریبی شکوه می‌کند وبه دوست می‌گوید:

چون عرفه و عید تویی غرهٔ ذالحجه منم
هیچ به تو درنرسم ، وز پی توهم نبرم[۲۴].

۱۴۷۸۴/۱۳۹۴/۳/د

مولوی، گاهی سفر حج را راه طولانی خسته‌کننده‌ای توصیف می‌کندکه زایر را :

ارزدکه برای حج در ریگ وبیابانها
با شیر شتر سازد، یغمای عرب بیند[۲۵]

۶۴۶۵/۶۱۷/۲/د

او حتی آسمان را، محرم به خرقهٔ «نیلگون» صوفی[۱۵] می‌بیندکه طواف کعبه همی‌کند[۲۶]، وازسفر دورودراز آنان‌که دل‌خودرا درمکه به‌جاگذاشته‌اند وبا تن‌های خسته بازمی‌گردند آگاه است[۲۷]؛ اما تاآن زمان‌که درحین سفر حج، دل، حضور ندارد خستگی بی‌معناست. ازاینرو مولانا زایران را ندا درمی‌دهدکه ازتجربه‌های خود وآنچه‌که درمکه دیدند حکایت‌کنند:

ای قوم به‌حج رفته ، کجایید؟ کجایید؟
معشوق همین‌جاست ، بیایید ، بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار
دربادیه سرگشته ، شما درچه هوایید؟
گر صورت بی‌صورت معشوق ببینید

هم‌خواجه وهم‌خانه وهم‌کعبه شمایید...[۲۸]

د/۲/۶۴۸/۶۴-۶۷۶۲

هرچند حج‌گزاردن واجب است، اما ارزش روحانی آن عظیم‌تر از ارزش ظاهری آن است؛ بوسه زدن بر سنگ سیاه کعبه صرفاً یك نشانه است:

برسنگ سیه حاجی زان بوسه زند ازدل
کز لعل لب یاری او لذت لب بیند.[۲۹]

د/۲/۶۱۷/۶۴۶۶

این بوسه زدن یك نشانه است و نه بیش از آن. بنابراین، مولوی ـ مانند بیشترینهٔ صوفیان ـ به حج مفاهیم روحانی می‌بخشد؛ او شتر «تن» را رو به سوی کعبهٔ «دل» سرگردان می‌بیند و راه دراز به سوی کعبهٔ «وصل» را، که هزاران نفر در آن راه از شوق جان باخته‌اند، توصیف می‌کند، برای دیدن این کعبهٔ روحانی، آدمی در شب به شمع نیاز ندارد ـ «بنیادش» همه‌از نور است که بر «جمله عالم» [۱۶] پرتو می‌افکند.[۳۰]

کعبهٔ جان، و قبلهٔ رخ یار، نزد مولوی، تعبیرات معمول‌اند. و او در قطعه‌ای مشهور در اواخر «مثنوی» قبلهٔ همه نوع مردمی را برمی‌شمارد که کعبهٔ آرزوها و امیدهای خود را به هیچ روی در مکه نمی‌بیند، بلکه:

کعبهٔ جبریل و جانها سدره‌ای
قبلهٔ عبدالبطون شد سفره‌ای
قبلهٔ عارف بود نور وصال
قبلهٔ عقل مفلسف شد خیال
قبلهٔ زاهد بود یزدانِ بَر
قبلهٔ مطمع بود همیان زر
قبلهٔ معنی‌وران صبر و درنگ
قبلهٔ صورت‌پرستان نقش‌سنگ
قبلهٔ باطن‌نشینان ذوالمنن
قبلهٔ ظاهرپرستان روی زن[۳۱]

ن/۶/۱۹۰۰-۱۸۹۶

«عیداکبر» [۱۷]، عید قربان، فرصتی شگفت‌آور به عاشق می‌دهد تا خود ر بهر معشوق قربان کند. از اینرو مولوی، مکرراً، شمس‌الدین را همچون نفس عید اکبر، و خود را همچون گوسفند قربانی او می‌داند.[۳۲]

گفت به خنده که: «برو شکرکن
عید مرا، ای شده قربان من
گفتم: «قربان کی‌ام؟» یار گفت
«آن منی، آن منی، آن من»[۳۳]

د/۴/۲۱۱۴/۱۵-۲۲۳۱۴

گوسفند قربانی عید گشته، همچون عود در آتش عشق سوخته تا بوی خوش از او برآید ـ که این است حال عاشق.[۳۴] او به «شمشیر خدا بسمل» می‌شود[۳۵]؛ یا با «خنجر الله‌اکبر» [۱۸] که هرکس را، به هرجا که گریزد، پیدا خواهد کرد، قربان می‌گردد.[۳۶] عاشق، لاغر و نزار[۳۷]، یکبار، از روی ضعف، از یار خویش نشانی از «رحم» طلب می‌کند، زیرا بنابر «شریعت» حیوان «لاغر» را نباید ذبح کرد؛ اما بعد، از آنجاکه «قصاب عاشقان» دوست دارد که حیوانات «خوب و زیبا» را بکشد [۱۹]، او چنین می‌پسندد که خود را خوش و فربه بنماید.[۳۸]

مولوی، جان مایهٔ حیوان قربانی را برای حادثات طبیعی نیز به کار می‌برد:

گاو سیه شب را قربان سحر کردند
مؤذن پی این گوید که الله‌هوالاکبر ـ[۳۹]

د/۲/۱۰۲۷/۱۰۸۲۳

اذان صبح به الله‌اکبری که به‌هنگام ذبح حیوانات برزبان می‌آورند مانند می‌شود. در جای دیگر، شاعر، جملهٔ حیوانات منطقه البروج، «گردون چرخ» را [۲۰] بهر ماه، معشوق خود، در عید اکبرش، قربان می‌کند.[۴۰]

وقتی که مولوی سنگ سیاه کعبه را نشانی از لب معشوق می‌بیند، زکات را نیز به همین منوال تفسیر می‌کند و بارها از معشوق خود می‌خواهد

که زکات لعل را بدهد[۴۱]، یعنی که از لبان چون لعل خویش بوسه‌ای بدو بخشد. این خیالبندی در اشعار غنایی پارسی، بطور کلی، نادر نیست. شایان ذکر است که مولانا بارها به‌شب برات، شب نیمهٔ شعبان، که در آن شب گناهان بخشوده و سرنوشتها مقدر می‌شود، اشاره می‌کند [۲۱] ـ حتی امروز هم در ترکیه این شب را فرخنده می‌دانند.[۴۲]

اگرچه هرآهنی را قیمتی هست و از فایده خالی
نیست، و اما عقل داند چند غصه‌ها و مجاهده‌ها
و روزگارها باید تا آهنی آیینهٔ کاینات شود.[۴۳]

مکتوبات، ش۷۳ [۲۲]

سیر الی‌الله که با انجام فرایض دینی آغاز می‌شود، بدانگونه که مولوی با استفاده از تصویری متداول نزد جمله متصوفه، می‌گوید مستلزم این مجاهدهٔ بی‌وقفه یعنی صیقل‌دادن دل است[۴۴]. او می‌داند که همه‌نوع خطرات‌درکمین مؤمنی که می‌کوشد تا از نردبان راهبر به سوی ایمان کامل و بسوی خداوند بالا رود قرار دارد.

در این طریق آدمی را به همراهان راستین نیاز است:

هرچند که راه عظیمتر باشد همراه بیش باید؛
چنانکه راه بادیه و حج عظیمتر است و
صعبتر، قافلهٔ بزرگ باید و همراه بسیار
و امیر حاج... (و چه اندازه دشوارتر
است)* تا به حضرت خداوند... که چندین
حجاب است و بیابان است و کوه است
و رهزن است...[۴۵]

مکتوبات، ش ۱۳۰ [۲۳]

بنابراین آدمی باید بهوش باشد که در این سفر دور و دراز با کسانی که

* عبارت بین‌الهلالین ازنویسنده است.

حقایق عالی‌تر حیات را درك نمی‌کنند درنیامیزد؛ ای‌بسا کس‌که تا شام وعراق سفر می‌کنند و جز «کفر و نفاق هیچ» نمی‌بینند [۲۴]؛ ای بسا دیگران که تا هند و هرات رفته‌اند بی‌آنکه به هیچ جز داد و ستد نظر افکنند یا درترکستان و چین هیچ کالایی جز از مکر و کین بیابند![۴۶] اینان تنها رنگ و بو را درمی‌یابند، در هرجاکه باشند، اما از حقایق نهفته در پس ظواهر آگاه نیستند. اینگونه افراد «کم عقل»، ظاهربین، به آسانی «مسخرهٔ ابلیس» [۲۵] می‌گردند که آنان را هرچه بیشتر به امور دنیاوی می‌فریبد، یا آنان را به بن‌بستهای پر از سنگلاخ و لغزنده‌تر می‌کشاند.[۴۷]

پیروی کردن از اینگونه مردم خطرناك است، زیرا آنان چون کودکان‌اند که ماه را در آسمان نمی‌بینند بلکه عکس آن را بر آب می‌بینند و بنابراین بسبب عدم بصیرت کاروان را گمراه می‌سازند: وقتی که «احمقان» رهبر شوند، «عاقلان» از ترس سر «درگلیم» خویش [۲۶] می‌کشند.[۴۸] این احمقان کورند یا، در نهایت، اعورند؛ و هرچند، گاو، که تنها به اصطبل خود می‌نگرد معذور داشته می‌شود، اما آدمی با گاو تفاوت دارد؛ از او انتظار می‌رودکه با چشمان معشوق الهی بنگرد.[۴۹] تقدیر، چنین فردی را کور می‌سازد و، موجب می‌شودکه سرانجام چنان به چاه درافتدکه هلاك گردد.[۵۰] زیرا آدم کور مستعد است‌که مکرر در مکرر بیفتد؛ اگر در «حَدَث» افتد نمی‌تواند تمییز دهدکه بوی بد از او یا از آن «آلودگیست» [۲۷] (درست همانگونه که بوی مشك را که کسی بروی می‌پاشد ازخود می‌داند، ونمی‌فهمد که آن را یاری بروی نثار کرده است).[۵۱] مردمانی که به هوای نفس تحریك می‌شوند و از دیدن به نور الهی سر باز می‌زنند اینچنین‌اند. بوی بد «نجاست ظاهر» آنان بیش از «بیست‌گام» نمی‌آید، اما بوی «نجاست باطن» در عالم از ری تا به شام سرایت می‌کند [۲۸] و حتی حوری و رضوان، خازنِ بهشت را به تهوع می‌آورد.[۵۲] کوری آنان این واقعیت را از آنان پوشیده می‌دارد که هرچه در این جهان آفرینش هست زنده است و به مقصدی عالی‌تر اشارت دارد ـ آنان «جمله اجزای جهان» را [۲۹] مرده می‌دانند، حال‌آنکه، انبیا و

اولیا آنها را زنده می‌بینند.[۵۳]

فرد فرومایه و پست از این نوع، آنگاه که سنگ محك براو نهاده شود، مانند سکهٔ قلب سیاه می‌گردد، اگرچه «پوستین شیر» برتن دارد [۳۰] اما دیری نمی‌پاید که کشف می‌شود که گرگی است سراپا حرص.[۵۴] او نمی‌تواند بزرگی حقیقی اشیاء را تمییز دهد: وقتی کوهی را می‌بیند، چنان متأثر می‌گرددکه اندیشهٔ او به موشی ناچیز پیش‌گرگی بزرگ جثه مانند می‌شود، بجای آنکه از خدا بترسد از دیدن ابرها و رعد و برق «لرز وبیم» دارد و کندفهم همچون خر است.[۵۵]

از آنجا که تقدیر کافران رفتن به قعر دوزخ (سجین) است، آنان در حقیقت از زندان (سجن) این دنیا لذت می‌برند، حال آنکه پیامبران و مؤمنان را عزم آن است‌که به مراتب عالی (علیین) بهشت برسند و پیوسته به سوی مراتب برتر (عالی) حرکت کنند.[۵۶]

مولوی از به کار بردن کلمات خیال‌انگیز خود برای توصیف آنچنان کسی که «مغز خر خورده است» امساك نمی‌ورزد:[۵۷] این چنین کس، هرچند، بظاهر مسن‌و سالخورده شده، مانند میوه‌ای خام در میان برگهای زرد است، یا مانند آن دیگ است‌که از آتش، سیاه وبدمنظر گشته، در حالیکه آن‌گوشت که باید درو می‌پخت هنوز خام است ـ چنین است حال کسی‌که در رنجهای زندگی، و در آتش عشق پخته نشده، بلکه بستهٔ به خاك باقی مانده است.[۵۸]

از اینرو، مولانا، خوانندگان آثار خود را پند می‌دهدکه از احمقان بگریزند، همچنانکه عیسی از آنان گریخت، زیرا دقیقاً همانگونه که ابر اندك اندك نور خورشید را می‌دزدد، این مردم نیز دین آدمی را می‌دزدند.[۵۹] یقین است‌که آدمی نباید به رفتار دوستانهٔ جاهلان فریب خورد ـ این جاهلان همان اندازه غیرقابل اعتمادندکه مخنث، که او گاهی خود را مرد می‌نمایاند وگاهی زن.[۶۰] اینگونه مردم، و البته بیش از آنان، کسانی که دشمنان آشکار دین آدمی‌اند، حتی اگر وابستگان او باشند، تا سرحد نوشیدن خون آدمی خطرناکند. آیا ابراهیم بتهای پدر خود را نشکست و به سبب کفر او، ترکش

نگفت؟ او، به خاطر اعمالش علیه کسانی‌که از عشق و ایمان او طرفداری نکردند، نمونهٔ مؤمن راستین است.[۶۱]

براستی‌که اینگونه افراد بنابه تعبیر قرآن «مانند چهارپایانند و بلکه بسی گمراه‌ترند» [۳۱]، و همانگونه که مولوی نتیجه می‌گیرد:

> ذبح حیوانات برای استفاده بشر، یا بدان منظور که انسان از آنها گزند نبیند مشروع است. همین حکم دربارهٔ کافران و کسانی که دستورات الهی را نقض می‌کنند اعمال می‌شود. اینگونه افراد در معنا حیوان‌اند، زیرا با تسلیم شدن به طبع حیوانی و شهوانی و خودخواهی، با عقل کل که تاج سر بشریت است ضدیت می‌ورزند.[۶۲]

ازجمله صفات قبیح که آدمی، و بخصوص عارف آینده باید بیش از همه از آن اجتناب کند، مولوی حرص و آز را بدترین می‌داند ـ حرص اژدرهاست، نقیض کامل فقر روحانی.[۶۳] و بوی حرص و بوی آز، مانند بوی پیاز به وقت سخن گفتن، ظاهر می‌شود:

گرخوری سوگند من کی خورده‌ام
از پیاز و سیر تقوی کرده‌ام
آن‌دم سوگند غمازی کند
بردماغ همنشیان برزند.[۶۴]

ن/۳/۸-۱۶۷

صفات پست و دون غالباً در«مثنوی» به صورت حکایات تمثیلی درمی‌آیند که از آن نتایج اخلاقی گرفته می‌شود: کافیست که به داستان بلند آن چهار مرغ بیاندیشیم که باید کشته می‌شدند[۶۵]، یا داستان عجیب آن سه نفر که‌یکی از آنان، «تیزبین و دیده‌کور»، حرص را نمایش می‌دهد که «عیب خلقان» را می‌بیند، اما از خود را نمی‌بیند؛ «تیزگوش و سخت‌کر»، کرِ آرزوست،که هرچند بانگ سوکواری برای دیگران را هردم می‌شنود اما به مرگ خود نمی‌اندیشد؛ و نفر دیگر، آن برهنه که «دامنهای جامهٔ او دراز» است «مرد

دنیا»ست [۳۲] که به کار و بار خویش فکر می‌کند.[۶۶]

جای حرف نیست‌که هوای نفس وشهوت جنسی در شمار خطرناکترین صفات آدمی‌اند؛ چنان کثیف‌اند که می‌توان آنها را «حیض‌الرجال» [۳۳] خواند.[۶۷]

اما نه‌تنها مردم احمق، جاهل، نفس‌پرست، طماع و بی‌دین، که ازطمع پشه را بین زمین و آسمان رگ می‌زنند، در راه استکمال دشمن آدمی‌اند، بلکه افراد بسیار عقل‌مند، اساساً فیلسوفان، با منطق موشکاف خود، خطرناک‌ترند.

جلال‌الدین، خود، همهٔ علوم زمان خویش را آموخته بود، وبدانگونه که از برخی اشعارش استنتاج می‌شود، به‌طور کامل ضد عقل‌گرایی نبود. دست‌کم بایدگفت‌که، به اندازهٔ مربی روحانی‌اش، سنایی، با عقل‌گرایی مخالف نبوده است؛ سنایی، در زمانی اشعار خود را سرود که متولیان تقویت کنندهٔ دیانت رسمی اسلام به کاوشهای عقلی وبخصوص تفحصهای فلسفی بیشتر ظنین شدند، یعنی زمانی که باز نمای طرفداری سرسختانه از طرز تفکر منطبق با اصول شرعی و متمایز کنندهٔ تصورات شرق دنیای اسلام در اواخر قرون وسطاست. مولوی آگاه است و انکار نمی‌کند که:

جمله دانایان همین گفته همین
هست دانا رحمة للعالمین.[۶۸]

ن/۱/۷۱۷

دیدیم که عقل، به معنای نیرویی‌که آدمی را توانا می‌سازد تا وظایف مذهبی خود را انجام دهد تحسین می‌گردد. مولوی، از روی منطق، خرد را تا زمانی که در خدمت دین است می‌ستاید. اما می‌هراسد، و این، نه‌تنها با صوفیان نخستین، بلکه با پیکرهٔ اصلی دیانت رسمی نیز هماهنگی دارد که فعالیت مفرط عقلانی بدون داشتن زمینهٔ دینی برای پیشرفت روحانی آدمی خطرناک است. «زیرکان که مویها» را می‌شکافند به ریشخند گرفته می‌شوند[۶۹]، و یکبار نیز «زیرکی» [۳۴]، صفت شیطان و متضاد عشق آدمی توصیف

می‌شود؛[۷۰] عقل را باید به پیش پیامبر قربان کرد.[۷۱] خویشتن را وقف علوم ظاهری کردن جز بنا کردن آخور «بهر استبقای» چند روزهٔ حیوانات نیست؛ بافتن جامه‌های زردوز، در تك دریا به غواصی مروارید پرداختن خود را به «خورده‌کاری‌های علم هندسه، نجوم، علم طب و فلسفه» گرفتار ساختن به معنای تعلق دایم به این دنیای فناپذیر است؛ تنها علم راستین، خرد، که اقیانوسی بیکران‌است، «علم راه حق» است[۷۲]، وکسی براین علم آگاه است که «صاحب دل» پاك است[۷۳] [۳۵]. در دم مرگ جملهٔ علوم و هنرهای اکتسابی به‌کاری نیاید، بلکه «ساز راه وبرگ، دانش فقر» [۳۶]، فقر روحانی است.[۷۴]

«حکمت دنیا» تنها به‌کار افزودن اندیشه و خیالات باطل می‌آید، در حالیکه، «حکمت دینی» [۳۷] «فوق فلك» می‌پرد[۷۵]. علوم دینی، تا آن زمان که برسطح بماند و منحصراً به مسایل شرعی و بحث و جدلهای کلامی متوجه باشد نه‌تنها غیرضرور بلکه خطرناك است (می‌توان به فتوای غزالی علیه همکاران متکلمش اندیشید): کسی‌که از روی تحقیق در «تأویل باطل» کلام الهی غرق می‌شود به مگس مانند است؛ «و هم او بول‌خر» [۳۸] وتصوراتش همچون خس است...[۷۶]

مولوی، برای آنکه دعاوی این محققان را فرو نشاند حدیث زیر را نقل می‌کند: اکثر اهل‌الجنة البله (احا/ش ۳۰۳) اکثر اهل بهشت ابلهانند[۷۷].
مراد از ابله، در اینجا، آن است‌که علوم ظاهری دین را وسیله ایجاد زحمت قرار ندهی، بلکه از وظایف دینی هم غفلت نورزی. یا اگر تفسیر سلطان‌ولد از همین جمله را پی‌گیریم، بدان معناست‌که عقل آدمی آنگاه کمال می‌یابد که خداوند خود را برآدمی آشکار گرداند، چنانکه، مستفیض از این فیض، استعدادات عقلی خود را رها می‌کند، و تحت سیطرهٔ این نور حیرت‌انگیز درمی‌آید. درست همانگونه که کودك پنج‌ساله از دیدن معشوقی زیبا مدهوش نمی‌شود، اما مرد بزرگسال با تأمل در زیبایی دلدار همه‌چیز را از یاد می‌برد، حالت بی‌عقل بودن (حال ابله) هم احوال کمال یافته‌ترین اندیشه‌هاست.[۷۸]

مولوی، و به پیروی از او پسرش، به علم لدنّی (کهف، ۶۵) اعتقاد

دارد و نه به علوم نقلی: اگر، علم نقلی را، که تنها روایت کردن خبر است، پیش صاحب وحی الهی آوری، مانند آن است‌که، با وجود آب روان، تیمّم سازی، که نه‌تنها واجب نیست بلکه شرع نیز آن را نهی می‌کند. چرا، درجایی که به آب حیات ظاهر در مرشد روحانی دسترسی داری، از خاك خشك استفاده کنی؟[۷۹]

حتی برتر از این، آنگاه‌که آدمی چون فرشتگان بگوید «لاعلم‌لنا» (ما نمی‌دانیم) [۳۹] کلام خداوندی «علمناه» (ما او را بیاموختیم) [۴۰] وی را نجات خواهد داد؛ و اگر «درین مکتب»، الفبا نداند، [۴۱] همچو محمد (ص)، پیامبر امی، از نور حق سرشار خواهد شد.[۸۰]

فلاسفه، آماج اصلی حملات مولوی‌اند؛ فیلسوفك، یا فلسفی که مولوی گاهی فیلسوف‌را چنین‌می‌خواند، تنهانقوش‌ظاهری بردیوار رامی‌بیندو نمی‌فهمد و حتی کمتر باور می‌کند که نخل با محمد (ص) سخن گوید؛ زیرا او تنها بر حسهای خود اعتماد دارد و صدای روحانی و باطنی هرحادثی را نمی‌شنود.[۸۱] او «منکر» دیو است و مع‌الوصف «در همان‌دم» [۴۲] «سخرهٔ» دیوها می‌شود.[۸۲] آیا خداوند نفرمود: نحن اقرب الیه من‌حبل‌الورید (سورهٔ ق/۱۶) (ما از رگ‌گردن به‌او ـ به‌انسان ـ نزدیك‌تریم؟)
پس‌چرا آدمی «تیر فکرت» و اندیشه‌های خود را باید «بعید» افکند؟ [۴۳] و این دقیقاً همان است که فیلسوف سعی در آن دارد، زیرا گنجی را که اینچنین بدو نزدیك است تشخیص نمی‌دهد.[۸۳]

فلسفیَك کور شود، نور ازو دور شود
زو ندمد سنبل دین، چونکه نکاری صنما![۸۴]

د/۱/۴۲/۵۳۷

این داوری علیه فعالیت مفرط عقل، بخصوص، در آن زمان متین است که آدمی در راه خود به سوی خداوند به جادهٔ باریك تصوف، طریقت، که از شاهراه شریعت منشعب می‌گردد، گام می‌نهد. اما، در اینجا خطرات دیگری در کمین مرید بیگناه است: صوفی‌نماها سالکان بی‌آزار را گمراه می‌کنند و

تمامی حرکت عارفانه را بی‌اعتبار می‌سازند.

این‌گونه مردم، آنچنانکه مولوی (بازهم به پیروی از اظهارات خصمانهٔ سنایی در بارهٔ طراران صوفی شکل) آنان را در اشعار طعن‌آمیز خود توصیف می‌کند، مدعی مرتبهٔ عالی روحانی‌اند؛ سرو گردن خود را مثل کدو می‌تراشند و آنکس را که بدیدنشان می‌رود به سخنان لاف و گزاف درباره عرفان و فقر چنان پریشان می‌کنندکه تصور می‌کند همصحبتش باید که جنید حقیقی یا یکی دیگر از مشایخ کبیر طریقت باشد.[۸۵] بهرحال، این‌گونه مردم، در واقع، سه صفت راکه در صوفی راستین یافت نمی‌شود نشان می‌دهند:

در سخن بسیارگو همچون جرس
درخورش افزون خورد از بیست‌کس
وربخسبد هست چون اصحاب کهف[۸۶]

. . . . . [۴۴]

کلمهٔ «صوفی» غالباً به مفهومی تحقیرآمیز به‌کار برده می‌شود که این درادبیات پارسی تقریباً قاعده‌ای شده است. این «صوفی» ملبس به خرقهٔ کبود [صوفی ازرق‌پوش] به آسمان مانند می‌شود: همانگونه که می‌توانیم گمان بریم، این هردو، قابل اعتماد نیستند.[۸۷] داستان‌های «مثنوی» بعضی از این مقدس‌نماها را به چشم تکذیب می‌نمایاند. زیرا، صوفی راستین، آن‌کس است که در طلب صفاست، «صفوت طلب» است [۴۵] نه آن‌کس است که جامهٔ پشمینه، صوف، یا قبای وصله‌دار برتن می‌کند و از لواط روی‌گردان نیست[۸۸] ـ شیخی‌که قبای درویشان را می‌دوزد، «شیخ خرقه‌دوز» [۴۶] شایستهٔ عاشقان نیست.[۸۹]

اما بهترین معنای تصوف نزد مولوی چیست؟ گفت: تصوف چیست؟ در دل شادی جستن به وقت رسیدن محن:[۹۰]

ماالتصوف؟ قال وجدان الفرح
فی‌الفؤاد عند اتیان الترح

ن/۳/۳۲۶۱

این معنا را نمی‌توان از کتابها فراگرفت بلکه به تجربه باید آموخت: نوح،

اگرچه نهصد سال را در اندیشهٔ خداوند سپری کرد، منحصراً به تذکیر خدای خود زیست، بی‌آنکه «رسالهٔ قشیری» یا «قوت‌القلوب» طالب مکی، این دو کتاب معیاری تصوف معتدل، را بخواند![۹۱] زیرا، تنها صائبین و اهل کتاب را با کتاب تعلیم می‌دهند ـ صوفی از علم لدنی بهره‌مند می‌شود.[۹۲]

صوفیان آمدند از چپ و راست
دربدر، کوبکو، که باده کجاست؟
درِ صوفی دل است و کویش جان
بادهٔ صوفیان، ز خُم خداست.[۹۳]

د/۱/۴۹۷/۷۰-۵۲۶۹

جلال‌الدین، خود، در محیطی کاملا اشباع شده از تصوف رشد ونمو یافته بود؛ او تحت ارشاد برهان الدین محقق که مجبورش ساخت نوشته‌های پدرش را دربارهٔ موضوعات عارفانه به دقت بیاموزد تربیت یافته بود. بنابراین چنین انتظار می‌رودکه شعر و شاعری او رایحهٔ مشخص این تربیت صوفیانه‌را در خود داشته و لبریز از اصطلاحات فنی و تعالیم غیر خیالی و مادی باشدکه، در هرحال، نیست. و در واقع، بعضی از مدعیان او در قونیه از این دیدگاه از «مثنوی» انتقاد می‌کردند:

نیست ذکر بحث و اسرار بلند
که دوانند اولیاء آن سو سمند
از مقامات تبتّل تا فنا
پایه پایه تا ملاقات خدا
شرح و حد هر مقام و منزلی
که به پر زوبر پرد صاحب‌دلی...[۹۴]

ن/۳/۳۶-۴۲۳۴

مولانا، بی‌تردید به این اظهارات اشارت می‌کند و می‌گوید:

اگر به آب ریاضت برآوری غسلی
همه کدورت دل را صفا توانی کرد،[۹۵]

د/۲/۹۵۹/۱۰۱۱۴

و اغلب ـ آشکارا یا به اشارت ـ از ریاضت سخن می‌گوید که برای صیقل دادن دل آدمی لازم است:[۹۶] آیا قرآن گواهی نمی‌دهد که:

لیس للانسان الا ما سعی؟(س۵۳/۳۹).

[۴۷]

با این وصف، در ملاقات با شمس‌الدین عشق چنان وجود مولانا را در خود مستغرق ساخت که مراحل نخستین طریقت نسبتاً بندرت در شعر و شاعری او آمده است:

چون آب روان دیدی بگذار تیمّم را
چون عید وصال آمد بگذار ریاضت را.[۹۷]

د/۱/۷۵/۸۷۴

در خیالبندی مولوی، اشارات معدودی به اعمال صوفی، از جمله بـه مقام مراقبت صوفی در خلوت خود وجود دارد.

چون دبیرستان صوفی زانو است
حل مشکل را دو زانو جادو است.[۹۸]

ن/۳/۱۱۷۳

و اغلب برقدرت مرشد روحانی (بنگرید به زیر) که وجود او بـرای ارشاد نوآموز کاملا ضرور است تأکید می‌ورزد. مولوی به تعاریف بی‌شمار تصوف اولیه از حال و احوال متغیر و مقامهایی که عارف در سیر خود ازآن می‌گذرد بیتی دلکش می‌افزاید:

حال چون جلوه است زآن زیبا عروس
وین مقام آن خلوت آمد با عروس[۹۹]

ن/۱/۱۴۳۵

بیت بالا، سپس برای شرح دادن مراتب گوناگون عارفان عالی مقام، استادانه بسط داده می‌شود.

سرآغاز طریق عارفانه توبه است:

مرکب توبه عجایب مرکب است

برفلك تازد به یك لحظه زپست.[۱۰۰]

ن/۶/۴۶۴

مولوی توبهٔ نَصوح را در داستانی نسبتاً کامل توصیف کرده است. این‌تعبیر از قرآن که می‌گوید: «توبة نصوحاً» گرفته شده است [۴۸]؛ این تعبیر در داستان مثنوی دربارهٔ نصوح دلاك بـه کار برده می‌شودکه «روی او چـو رخسار زنان» بود [۴۹] و در حمام زنان خدمت می‌کرد وسرانجام در آن‌دم که در وضعیت مخاطره‌آمیز هلاکت قرار گرفت از اعمـال قبیح خـود توبه کرد.[۱۰۱] اما، این توبه، در مقایسه با توبه ابراهیم ادهم‌که ترك سلطنت گفت و از اولیا شد[۱۰۲]، توبهٔ راستین صوفی نیست؛ توبهٔ نصوح وظیفهٔ سادهٔ هـر گناهکار است.

توبه، نزد مولانا، همچنانکه نزد هر مسلمان مؤمن، عملی منحصر به یکبار نیست: او می‌داند که در توبه تا قیامت، کـه آفتاب از مغرب سربـر خواهد زد، باز است. آدمی نباید از جستن این در، که به گفتهٔ شاعر ما یکی از هشت در بهشت است ناامید شود.[۱۰۳] آیا بقعهٔ مولوی این کتیبه را برخود ندارد:

بازآ، بازآ، هزارگر توبه شکستی بازآ...[۵۰]

مولوی در نگرش خود به دنیا، تا آنجاکه اندیشه براین است‌که دنیا آدمی را از هدف متعالی خویش منحرف می‌کند، به نخستین نسلهای صوفیان نزدیك است؛ دنیا درنظر کسانی که بصیرت به آنان عطا شده، آیینهٔ اعمـال خالقهٔ خداوند است. مولوی برای توصیف دنیای دون، گاهی کلام بسیار دشواری را به‌کار می‌برد، کلماتی که خواننده را بیاد نغمات ناساز خطابه‌هـای حسن بصری (ف۱۱۰ ق/۷۲۸) و دیگر زاهدان سده‌های دوم و سوم/ هشتم ونهم می‌اندازد نغماتی که بیشترینهٔ نویسندگان صوفی اواخر قرون وسطی نیز آنها را منعکس کردند. بدین ترتیب، دنیا عجوزهٔ خمیده قامت تنفرآوری است که خود را می‌آراید تا عاشقان تازه‌کار را، که مغلوب شهوت نفس‌اند،[۱۰۴] و از زشتی بیزاری‌آور او یك‌دم، غافل می‌شوند، به سوی خود کشد.

حلوابخش‌کردن مولانا. ترکیه، سدهٔ یازدهم یا دوازدهم ه./هفدهم یا هجدم م.

منگر تو به خلخالش، ساق سیهش رابین
خوش آید شب بازی، لیك از سپس پرده.[۱۰۵]
۲۴۴۴۵/۲۳۰۳/۵/د

این پیره‌زن فرو ریخته دندان، پس از زمانی کوتاه عاشقان خود را می‌کشد، همانگونه که پیش از اینان هزاران تن دیگر را بهلاکت رسانیده است. این تصویر، که در متون متصوفه اولیهٔ فراوان یافت می‌شود، در ادبیات قرون وسطای اروپا نیز رایج است.

در هرحال، چه‌کسی از مولوی انتظار داردکه دنیا را به خوك مانند کند که «صید این خامان» است، حال آنکه مؤمن حقیقی را «آهوی جان شکار بایستی»؟[۱۰۶] [۵۱]. او در این‌گونه حالات بر روایت: الدنیا جیفة و طلابها کلاب (احا/ش ۷۰۵) (دنیا مردار است وطالب او سگ)[۱۰۷].
تکیه می‌کند؛ دنیا مزبله است[۱۰۸] ـ و ترکیبهای بیشمار زاغان و جغدان،[۱۰۹] یعنی نمایندگان ظلمت و غرایز پست حیوانی که دنیا را پر کرده‌اند، بدان‌سبب است. زاهد در اینجا چه باید کند؟ چاره‌ای جز گریه ندارد: گریستن گامیست به‌سوی اشراق. زاهدان سدهٔ دوم/ هشتم‌حتی، به‌صفت بکائون، یعنی افرادی که بسیار می‌گریند، شناخته می‌شدند، و اگر قول مولوی را قبول کنیم «آب چشم با خون شهیدان»[۵۲] همقدر است.[۱۱۰] در نخستین پله‌های نردبان روحانی، تمامی تلاش را باید برجنگ آدمی با نفس خود، با نفس گول، یا غرایز پست حیوانی، براین جهاد اکبرحقیقی متمرکز کرد.

یکی از بهترین راههای تربیت صحیح نفس روزه گرفتن و حتی گرسنگی کشیدن، کم‌خفتن[۱۱۱]، و بنابر پند صوفیان کهن، «قلةالطعام، قلة المنام، قلة الکلام» است [۵۳]ـ مولوی از این شیوهٔ آخری، یعنی کم‌سخن گفتن، بندرت یاد می‌کند، مگر آنکه به ابیات بیشماری بنگریم که در آن خود را به خموشی پند می‌دهد. داستانهای سپهسالار، درباب روزه‌داریهای بسیار طولانی خداوندگارش، ارزشیابی شاعرانهٔ مولوی از گرسنگی را توضیح می‌دهد. مولانا «کیمیای گرسنگی» را، که زاهدان اولیه در آن ممارست

منگر تو به خلخالش، ساق سیهش رابین
خوش آید شب بازی، لیك از سپس پرده.[۱۰۵]
۲۴۴۴۵/۲۳۰۳/۵/د

این پیره‌زن فرو ریخته دندان، پس از زمانی کوتاه عاشقان خود را می‌کشد، همانگونه که پیش از اینان هزاران تن دیگر را بهلاکت رسانیده است. این تصویر، که در متون متصوفه اولیهٔ فراوان یافت می‌شود، در ادبیات قرون وسطای اروپا نیز رایج است.

در هرحال، چه‌کسی از مولوی انتظار داردکه دنیا را به خوك مانند کند که «صید این خامان» است، حال آنکه مؤمن حقیقی را «آهوی جان شکار بایستی»؟[۱۰۶] [۵۱]. او در این‌گونه حالات بر روایت: الدنیا جیفة و طلابها کلاب (احا/ش ۷۰۵) (دنیا مردار است وطالب او سگ)[۱۰۷].
تکیه می‌کند؛ دنیا مزبله است[۱۰۸] ـ و ترکیبهای بیشمار زاغان و جغدان،[۱۰۹] یعنی نمایندگان ظلمت و غرایز پست حیوانی که دنیا را پر کرده‌اند، بدان‌سبب است. زاهد در اینجا چه باید کند؟ چاره‌ای جز گریه ندارد: گریستن گامیست به‌سوی اشراق. زاهدان سدهٔ دوم/ هشتم‌حتی، به‌صفت بکائون، یعنی افرادی که بسیار می‌گریند، شناخته می‌شدند، و اگر قول مولوی را قبول کنیم «آب چشم با خون شهیدان»[۵۲] همقدر است.[۱۱۰] در نخستین پله‌های نردبان روحانی، تمامی تلاش را باید برجنگ آدمی با نفس خود، با نفس گول، یا غرایز پست حیوانی، براین جهاد اکبرحقیقی متمرکز کرد.

یکی از بهترین راههای تربیت صحیح نفس روزه گرفتن و حتی **گرسنگی کشیدن، کم‌خفتن[۱۱۱]، و بنابر پند صوفیان کهن، «قلة‌الطعام، قلة المنام، قلة الکلام» است [۵۳]ـ مولوی از این شیوهٔ آخری، یعنی کم‌سخن** گفتن، بندرت یاد می‌کند، مگر آنکه به ابیات بیشماری بنگریم که در آن خود را به خموشی پند می‌دهد. داستانهای سپهسالار، درباب روزه‌داریهای بسیار طولانی خداوندگارش، ارزشیابی شاعرانهٔ مولوی از گرسنگی را توضیح می‌دهد. مولانا «کیمیای گرسنگی» را، که زاهدان اولیه در آن ممارست

می‌ورزیدند و آن را تلقین می‌کردند، نیك می‌شناخت. آدمی نباید پُر خورد، وگرنه «خر شیطان» [۵۴] می‌شود،[۱۱۲] و برای این اغواگر به صورت وسیله درمی‌آید که می‌تواند آدمی را به آسانی به زشت‌ترین گناهان بکشاند. نی، آن زمان می‌تواند نغمه سراید که میان تهی باشد...[۱۱۳]

هیچ دلیل نداردکه آدمی پُر بخورد. تن جز لقمه‌ای از بهر گور نیست و بنابراین باید لاغر بود.[۱۱۴] در روزگاران نخستین، صوفیان روایاتی ساختند مبنی براینکه:

الجوع طعام‌الله یحیی به ابدان الصدیقین[۵۵]
(گرسنگی طعام حق است که او بدن‌های صدیقین را بدان زنده می‌کند).[۱۱۵]

و:

جوع گنجی است محفوظ نزد حق‌که آن را به یاران خاص خود می‌بخشد. [۵۶]

حیوان به‌کاه و جو می‌چرد، و در نتیجه، روزی ذبح خواهد شد، اما آن پرهیزگاری که به نور حق می‌زید، از سرمشق پیامبر(ص) پیروی می‌کند که گفت:

انی ابیت یطعمنی ربی ویسقینی.[۱۱۶] (احا/ش ۸۹)
(نزد خدای خود بیتوته می‌کنم و او مرا می‌خوراند و می‌آشاماند)

زیرا همانگونه که مولانا بیان می‌کند:

قوت جبریل از مطبخ نبود
بود از دیدار خلاق وجود
همچنان این قوت ابدال حق
هم زحق‌دان نه از طعام و از طبق.[۱۱۷]

ن/۳/۷-۶

خوراك عارف راستین تسبیح مداوم پروردگار است و آنگاه مشاهده می‌کند:

تا خوش بخوریم و خوش بخسبیم
در سایهٔ لطف لایزالی
خوردی نه زراه حلق و اشکم
خوابی نه نتیجهٔ لیالی...[۱۱۸]

۲۸۹۷۷-۷۸/۲۷۲۸/۶/د

زیرا عاشق که عقل را از کف داده است نمی‌خوابد ـ او در این شوریدگی روحانی نزد خداوند می‌خسبد، یعنی‌که او را نیز مانند خدای خود خواب نیست[۱۱۹] (قیاس کنید با بقره، ۲۵۵).

حتی، اگر آدمی ناگزیر از خوردن است، باید دقت کند که تنها طعامی را برگیرد که ازنظر دینی پاك باشد؛[۱۲۰] و بدانگونه که مولوی مؤمن به سنت تصوف در داستانی در «فیه‌مافیه» شرح می‌دهد، حتی نباید به «لقمه ظالمان و حرام‌خواران»[۵۷] دست بزند.[۱۲۱]

یکی از منازل اصلی نردبان عرفانی توکل به خداوند است. مولوی، در این‌باب، برکلام پیامبر (ص) تکیه می‌کند:

اعقلها وتوکل (احا/ش ۲۰)
(نخست زانوی اشتر خود را ببند، و آنگاه به خداوند توکل کن)[۱۲۲]

او به بیهوده نشستن به دستاویز توکل اعتقاد ندارد؛ توکل او به خداوند فعال و به‌معنای پذیرش‌قلبی ارادهٔ خداوند ومطابق ارادهٔ او عمل‌کردن است. هرچه‌او برنردبان روحانی بالاتر رود، راز فعل الهی را بیشتر فهم خواهد کرد و خود را چنان فنا خواهد ساخت‌که فعل اوفعل حق شود. بدین قرار چنین فهمیده می‌شود که توکل حالت عالی‌ترین مقام روحانی است نه حال مبتدیان که ممکن است آن را به غلط تفسیر کنند.

یکی از صفات اساسی و بنیادی عارف صبر است: صبر نردبانی است به سوی مراتب بالاتر،[۱۲۳] یا پل صراط است که به بهشت راه می‌برد،[۱۲۴] و کیمیای تمام ناشدنی است.[۱۲۵] خداوند، خود بارها در قرآن اهمیت صبر را

بیان داشته است؛ عارفان، بخصوص، علاقه داشتند کـه با استفاده از تعبیر «آخر والعصر» [۵۸] یعنی آخرین کلمهٔ سورهٔ والعصر که صبر است به این منزل اشاره کنند.[۱۲۶]

شاعر، برای توصیف صبر همواره صور خیال نوی یافته است، زیرا همانگونه که بارها این ضرب‌المثل عربی را تکرار می‌کند «الصبر مفتاح‌الفرج» است. آدمی مانند یوسف در چاه این دنیا در انتظار رسن به سر می‌برد تا او را برآورند؛[۱۲۷] صبرسپری آهنین است‌که «حق نبشته برسپر جاءالظفر» [۵۹]، پیروزی فرا رسید،[۱۲۸] زیـرا «صبر سوی نـران رود، نـوحه سوی زنـان رود».[۱۲۹] [۶۰]

چون نپرسی زودتر کشفت شود
مرغ صبر از جمله پـّران‌تر بود.[۱۳۰]

ن/۳/۱۸۴۷

مولوی، با استفاده از خیالبندی مفرحی، بیهودگی داد و فریاد برآوردن از روی ناشکیبایی را در داستانی تصویر می‌کند: داستان مردی که می‌خواست شیر را برپشت خود خال‌کوبی کند و تاب درد نمی‌آورد و بنابـراین نخست تصمیم گرفت‌که شیری بی‌سر بر بدن خود صورت زند، سپس بی‌دم و آنگاه بی‌شکم...[۱۳۱] [۶۱]

اهمیت صبر، بخصوص، در بهاریه‌های مولوی آشکار می‌شود؛ در این اشعار، او توصیف می‌کند که مرغان و درختان، پس از انتظار صبورانه در ایام سخت زمستان، چگونه به رنگها و عطرهای خوش پاداش می‌یابند. دل، در چشم‌انداز دنیای مادی باید منتظر بهارجان، یا بهار شادمانهٔ ابـدی بهشت، بدان صورت که در رستاخیز نمایان خواهد شد، بماند.

وابستهٔ صبر ـ پیوند یافته باتن ـ شکر است ـ که دردل می‌روید ـ؛[۱۳۲] و مولوی، این دو حال را در تصویری دلکش چنین سنجیده است:

صبر همی گفت که: «من مژده ده وصلم ازو»
شکر همی گفت‌که: «من صاحب انبارم ازو».[۱۳۳]

د/۵/۲۱۴۲/۲۲۶۹۴

صبر، همچنان، بین آدمی و خدا می‌زید، حال آنکه شکر از حالت وصل، یعنی از آن زمانی سخن می‌گوید که لطف بی‌اندازهٔ حق شامل حال آدمی گشته است و او انبار خودرا ازآن پر می‌سازد.

رنگ او از حال دل دارد نشان
رحمتم کن مهر من در دل نشان
رنگ روی سرخ دارد بانگ شکر
بانگ روی زرد باشد صبر و نکر.[۱۳۴]

ن/۱/۷۲-۱۲۷۱

شکر، باید «طوق هر گردن بود»،[۱۳۵] زیرا:

شکر نعمت خوشتر از نعمت بود[۱۳۶] [۶۲]

و مولانا، که نخستین نامه‌اش به سلطان عزالدین محتوای قطعه‌ای مؤثر دربارهٔ ضرورت شکر است،[۱۳۷] حالات متفاوت این رکن تقوا را تشریح می‌کند:

شکر، صید و قید نعمتهاست. آنگاه که صوت شکر را می‌شنوی، مهیا می‌شوی که‌آن‌را مزیدکنی. آنگاه‌که خداوند بنده‌ای را دوست می‌دارد او را مبتلا می‌سازد؛ اگر با شکیبایی برآن تحمل‌کند اورا اختیار می‌کند؛ اگر شکر آن به جای آورد، او را برمی‌گزیند... شکر، تریاق پرقدرتی است، قهر را مبدل به لطف می‌سازد...[۱۳۸] [۶۳]

دو مفهوم به هم پیوستهٔ دیگر در طریق عرفانی خوف و رجاست و مولوی این دو را دوبال می‌داند که بدان وسیله جان آدمی می‌تواند به سوی خداوند طیران کند. مولوی برمکر خداوند آگاه است که می‌تواند برآدمی در آن وقت که احساس امن می‌کند غالب شود:

مقام خوف آن را دان‌که هستی تو درو ایمن
مقام امن آن را دان که هستی تو درو لرزان.[۱۳۹]

د/۴/۱۸۴۵/۱۹۴۲۹

اما، خوف و رجا، باتمام اهمیت خود، نزد مولوی تنها حالات مقدماتی برای

غرق شدن دربادهٔ روحانی را فراهم می‌آورند؛[۱۴۰] آنها ممکن است دربخشی از سفر آدمی او را به حق نزدیک‌تر سازند، اما:

مرد بحری دایماً برتختهٔ خوف و رجاست
چون که تخته و مرد فانی شد جز استغراق نیست[۱۴۱]
د/۱/۳۹۵/۴۱۸۶

زیرا در اقیانوس احدیت، [در «سر خلاق» ٦٤] نه خوف و رجا وجود دارد و نه صبر و شکر. مولوی در یکی از بحثهای خود ضرورت به‌هم پیوستگی خوف و رجا را با تصویر دهقانی‌که دانه می‌افشاند و امیدوار است که بروید اما از نامرادی محصول بیم دارد، روشن می‌سازد؛ اما مولوی در اشعار خود یکبار امید را می‌ستاید که محرك راستین زندگی است:

کیست کو دانهٔ امید درین خاك بکاشت
که بهار کرمش باز نبخشید صدش؟[۱۴۲]
د/۳/۱۲۵۳/۱۳۲۷۰

به نظر می‌رسد که این آخرین سخن او دربارهٔ امید باشد.

مولوی، که مراحل متفاوت عشق را آزموده، در اشعار خود شادی و حرمان، هردو، را بیان داشته است، گاهی اصطلاحات فنی این دو حالت‌را که معمولا آدمی در کشش میان این دو قرار می‌گیرد به‌کار می‌برد: قبض به معنای افسردگی و انقباض روحانی و بسط به معنای شادی غالب. به گفتهٔ مولوی، قبض و بسط دو دست خداوند است‌که آدمی را گرفته‌اند و خود را به صورت غم و شادی ظاهر می‌سازند.[۱۴۳] مولوی با پذیرش کشش همه‌جایی دو قطب حیات، یا تظاهر بی‌وقفهٔ وحدت الهی برحسب دو وجه ظاهراً متضاد، مشاهده می‌کند که این هردو حال همچون نفس کشیدن ضرور است: تا اندوه نباشد، شادی نیست و برعکس.[۱۴۴] مفهومی که نظریه‌های عرفانی مولوی بر آن متمرکز است، تاآنجا که ما می‌توانیم نظریه‌های اساسی او را بنمایانیم، به طور کلی فقر است. حدیث نبوی «الفقر فخری» [٦٥] جای اصلی را درافکار او اشغال می‌کند.[۱۴۵] آیا صدرالدین قونوی او را خوانسالار فقر محمدی

نخواند؟[۱۴۶] این فقر از سیمای ظاهری درویش استنباط نمی‌شود:

فقر را در نور یزدان جو، مجو اندر پلاس
هر برهنه، مرد بودی، مرد بودی نیز سیر[۱۴۷]

د/۲/۱۰۶۹/۱۱۲۶۱

فقر حقیقی غالباً با «نور ذوالجلال» [۶۶] ترکیب می‌شود؛[۱۴۸] فقر جامی معجزآسا،[۱۴۹] یا به تعبیر دیگر، شرابی است که «درویش زخویشتن تهی» را [۶۷] پُر می‌سازد.[۱۵۰] تمامی دنیا جز تل خاکی که گنج فقر در زیر آن مدفون است نیست.[۱۵۱] این گنجی است‌که مولوی آن را در خواب خود «مثال کان لعل» [۶۸] می‌بیند،[۱۵۲] یا آن را زیبایی نور رخساری مشاهده می‌کندکه ازآن رخ جملهٔ عالم نور می‌شود.[۱۵۳]

مولوی در ابیاتی دل‌انگیز براهمیت این فقر عارفانه تأکید می‌کندکه برای شفا دادن بیماری نفس طبیبی تواناست[۱۵۴] و یعنی که هیچ ندارد و تحت سلطهٔ هیچ چیز نیست.

جمله دل عاشقان حلقه زده گرد فقر
فقر چو شیخ الشیوخ، جمهٔ دلها مرید.[۱۵۵]

د/۲/۸۹۰/۹۳۲۸

او مراحل مختلف عرفانی را، که جز بازتابهای قدرت تحول‌دهندهٔ دوست، که خودرا درهمهٔ سطوح آفرینش ظاهر می‌سازد، نیست، به هم پیوند می‌دهد:

صبر از آن صبر کرد، شکر شکر تو دید
فقر از آن فخر شد، کز تو شود او غنی[۱۵۶]

د/۶/۳۰۱۰/۳۱۹۸۹

فقر دایهٔ آدمی است و به او می‌آموزد که چگونه رفتار کند.[۱۵۷] او، یعنی فقیر مطلق، با خداوند غنی ازلی متقابل داشته می‌شود، و پس از رسیدن به فقر مطلق در او فنا می‌پذیرد. همانگونه که پیش از مولوی در اشعار عطار وسنایی تصویر شده، فقر درنظر مولانا تقریباً با فنا هم‌مرز است.[۱۵۸] کسی که از «فقر و نیستی» می‌گریزد[۶۹]، درواقع، سعادت حقیقی را ترک می‌گوید.[۱۵۹] حدیث

مرسل «اذا تم‌الفقر فهوالله» [۷۰]= وقتی فقر، کامل شود، خدا می‌شود را می‌توان دربارهٔ عارف به‌کار برد.[۱۶۰] این سخن، که احتمالا از اواخر سدهٔ پنجم/ یازدهم در میان عارفان پارسی زبان شناخته شد، بعدها در کنارهٔ شرقی دنیای اسلام شهرت بسیار یافت. جالب آنکه می‌بینیم مولوی هم ازآن استفاده‌کرده است.

حسام‌الدین، در آغاز «مثنوی»، که مولوی از سخن گفتن دربارهٔ شمس‌الدین سرباز می‌زند، به‌یاد اومی‌آورد «که صوفی ابن‌الوقت باشد»[۷۱]، صوفی پسر وقت است، یعنی فرزند لحظهٔ الهام است، و ایجاب نمی‌کند که هیچ‌چیز یا هیچ اندیشه‌ای را به فردا گذارد.[۱۶۱] این سخن متواتر صوفیه، همانگونه که در آن جملهٔ اصرار کنندهٔ حسام‌الدین دیده می‌شود، با گفته‌ای دیگر، یعنی «الوقت سیف قاطع» [۷۲] (وقت شمشیری برنده است،) غالباً پیوند می‌یابد،[۱۶۲] و به این واقعیت اشاره می‌کند که عارف باید خود را به الهام و اشراقی‌که بدو می‌رسد واگذارد. اما، بنابر گفتهٔ مولوی، حتی این نیز مرحله‌ای مقدماتی است: هرچندکه صوفی، ممکن است، ابن‌الوقت باشد، اما، «صافی»، آنکس که به طور کامل پالایش یافته، «فارغ است از وقت وحال». [۷۳] او که مستغرق نور ذوالجلال است، دیگر پسر کس نیست؛ آنگاه که او به ابدیت وارد شود، وابستگی او به زمان و مکان منقطع می‌گردد.[۱۶۳] آنچه نزد مولوی واجد اهمیت است، این مرحلهٔ آخر است:

بسوزید آتش تقوی جهان ماسوی‌الله را
بزد برقی زالله و بسوزانید تقوی را[۱۶۴]

د/۷/ت ۳۵۱۱۳/۱۱

در زمان وصل، هدیه‌های کوچك عاشق، از قبیل روزه و نماز، صرفاً نشانه‌های ظاهری است.[۱۶۵] آنها نردبانهای «زرین و سیمین» [۷۴] نهاده در برابر عاشق‌اند[۱۶۶] ـ اما «به بام فقر و یقین هیچ نردبان نرسد»[۱۶۷] [۷۵].

هدف نهایی عارف را عموماً فنا می‌خوانند، مفهومی اصلی درتصوف که به راههای متفاوت تفسیر می‌شود. مولوی یکبار به گفتهٔ مشهور خرقانی،

پیر خراسانی سدهٔ پنجم/یازدهم که در آثار او نقش نسبتاً مهمی را برعهده دارد اشاره می‌کند:

گفت قایل: «در جهان درویش نیست
وربود درویش، آن درویش نیست».[۱۶۸]

ن/۳/۳۶۶۹

درویش راستین، بنابر استنباط خرقانی و پیروانش، ترك هستی گفته و به‌مقام فنا رسیده است و مع‌الله و فی‌الله می‌زید، زیرا می‌داند که:

ازکجا جوییم هست؟ از ترك هست.[۱۶۹] [۷۶]

همه‌چیز در برابر آنکه او را حدی نیست محدود و گویی نیست است؛ وبنابر کلام قرآن:

کل شیء هالك الا وجهه (قصص، ۸۸)
(هر چیزی جز ذات پاك الهی هالك‌الذات و نابود است)

هرآنچه آدمی در دنیای ظاهری می‌بیند هیچ به خداوند مانند نمی‌شود؛ کفر و ایمان [۷۷] جز پوستهایی از رنگهای مختلف نیست.[۱۷۰] وحتی برتر ازین: پیش او نیستی فنا می‌شود، حالتی‌که قلم ازوصف آن‌عاجز است.[۱۷۱]

بنابراین، فنای در وجه‌الله، بقای محض [بقای در فنا]، زندگی حقیقی است، آن زندگی که از «لا»ی نفی (یعنی نفی خویشتن) به سوی «الا»، یعنی تصدیق براینکه تنها هستی خداوند ابدی است، سرچشمه می‌گیرد.[۱۷۲] انا گفتن تنها زمانی مجاز است‌که سخن انسان کلام حق باشد، زیرا، همانگونه که تصوف کهن بیان داشته بود، تنها خداوند حق دارد بگوید «من».[۱۷۳] حالت حلاج این بود؛ اما چنین ادعایی‌علی‌العموم گناه است. «من» بشر باید در ذات حق محو گردد. مولوی این نکته را در داستان لطیف عاشقی که، پس از پخته شدن در سفری طولانی، معشوق او را پذیرفت، تصویر کرده است؛ معشوق، بدو اجازهٔ ورود داد زیرا او پس‌از درباختن هویت خود در پاسخ دوست که پرسید «بردر کیست؟» گفت: «هم تویی»:

آن یکی آمد در یاری بزد

گفت یارش: «کیستی ای معتمد»؟
گفت: «من»، گفتش: «برو هنگام نیست
برچنین خوانی مقام خام نیست»
خام را جز آتش هجر و فراق
کی پزد کی وا رهاند از نفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر
در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته پس بازگشت
باز گرد خانهٔ انباز گشت
حلقه زد بردر به صد ترس و ادب
تا بنجهد بی‌ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که: «بردر کیست آن»؟
گفت: «بردر هم تویی ای دلستان»
گفت: «اکنون چون منی ای من درآ
نیست گنجایی دو من را در سرا...[۱۷۴]

ن/۱/۶۳-۳۰۵۶

در این داستان،که بسیار تکرار شده است، عاشق، سرمشق همهٔ آن‌جویندگانی است که در جست‌وجوی درگاه حق‌اند، اما آنگاه که خداوند با جلال شاهانهٔ خود وارد می‌شود، جوینده، لا می‌شود، زیرا

گرچه آن وصلت بقا اندر بقاست
لیك زاول آن بقا اندر فناست.[۱۷۵]

ن/۳/۴۶۵۹

فنا پایهٔ بقاست، همانگونه که مولوی اغلب مطابق گفتهٔ مشایخ کلاسیك تکرار می‌کند فنا، زندگی جاوید در حق است،[۱۷۶] «البقاء فی الفناء» [۷۸].

درویش راستین باید گردن خودپسندی، خودپرستی و انانیت رابرد تا آنکه روزی معیت فعل حق با فعل خود را مشاهده کند، بمانند پیامبر(ص)

که در جنگ بدر به او خطاب آمد که:

ما رمیت اذ رمیت ولکن‌الله رمی (انفال، ۱۷)

(چون تو تیرافکندی، نه تو، بلکه خدا افکند).[۱۷۷]

تا آن زمان‌که خودی هنوز هوشیار است، می‌توان آن را به ابری مانند کرد که ماه را می‌پوشاند، اما «بی‌خودی بی ابری است»[۱۷۸] [۷۹]. این تك بیت سادهٔ مولوی که حاکی از حالتی است که او حتی از عشق، اشتیاق و وصل هم فراتر می‌رود حیرت‌انگیز است:

چنان در نیستی غرقم که معشوقم همی گوید:

«بیا بامن دمی بنشین»، سر آن هم نمی‌دارم.[۱۷۹]

۱۵۲۷۴/۱۴۴۳/۳/د

عارفان برای اشارت به راز غیرقابل وصف این فنا همه نوع صوری ابداع کرده‌اند: آدمی به آب درون کوزه‌ای تنگ مانند است‌که در رودخانه‌ای عظیم ریزانده می‌شود؛ «وصفِ آب کوزه» [۸۰] فانی می‌شود اما ذاتش بقا می‌یابد.[۱۸۰]

در این حالت، عارف مانند آهن انداخته در آتش، چنان از حرارت سرشار می‌شودکه خود را آتش می‌بیند.[۱۸۱] یا، فنا، می‌تواند به ناپدید شدن ستارگان به هنگام طلوع خورشید[۱۸۲]، و یا به حالت شمع پیش آفتاب مانند شود: نور شمع هنوز وجود دارد، اما ناپدید می‌شود، زیرا در نور خورشید، که در حقیقت سرمنشاء آن است، غرق می‌گردد.[۱۸۳]

افزون بر صور خیالی‌که کمابیش نزد همهٔ سرایندگان و نویسندگان عارف آشناست، مولوی برای فنا تمثیلی نحوی، را به‌کار می‌برد: در جملهٔ مات زید (زید مرد) زید فاعل است، اما نه فاعلی که فعل از او سرزند ـ این دقیقاً همان است‌که در تجربهٔ فنا برعارف می‌گذرد.[۱۸۴]

سخن از توضیح این راز عاجز است؛ تنها چیزی که می‌توان گفت آن است‌که آدمی پس از تجربهٔ این فنای حیرت‌آور صفات بشری ـ که در هرحال، وصال ذاتی نیست ـ می‌تواند ترجمان حقیقت الهی گردد، زیرا جملهٔ هستی او

نمایانندهٔ آن اسرار می‌شود که در حد و سخن نمی‌گنجد.[۱۸۵]

مولوی، بسیار بندرت کوشیده است تاحالت خلسه راکه عارف ممکن است گاهی بیازماید توصیف‌کند. ما شرح غریب اورا ازنظری در «فیه‌مافیه»، بی‌آنکه بتواند معما و رمز نهفته در پس آن را به‌طور کامل حل کند، مشاهده می‌کنیم.[۱۸۶] روشن‌ترین بیان شعری بینش عارفانه، بی‌شك داستان حیرت‌انگیز دقوقی است:[۱۸۷] هفت شمعی که پیش او پدیدار می‌شود مبدل به هفت مرد و باز هریك مبدل به درختی می‌گردد. در اینجا، روانشناس شهود عرفانی یقیناً موضوع بسیار جالبی‌را شایستهٔ بررسی دقیق می‌یابد. وجود نادرتعاریف نظری حقیقی در آثار جلال‌الدین بسیار شگفت‌انگیز است، زیرا پدر او در«معارف» خود بعضی رؤیاها و الهامات و حالات جذبهٔ روحانی نیروی خارق‌الطبیعه را توصیف کرده است.

بی‌تردید، حالات واقعی خلسهٔ روحانی به وصف درنمی‌آید. عارفان همهٔ دنیا دربارهٔ مستی، وصل ـ عشق سخن گفته‌اند، یا در رمزواره کردن دست‌کم بخشی از تجربه‌ای که حاصل کرده‌اند غرق شده‌اند. و اگر قول مآخذ تاریخی را بپذیریم، مولوی خود حالات جذبه‌های خلسه را آزموده بود و می‌توانست از زمان و مکان درگذرد، یا در آن واحد در چند جا حاضر باشد.[۱۸۸] اشعار غنایی او مملو است از ابیاتی در ستایش وصال توصیف ناشدنی، شراب این عشق و اوصاف وصال او با معشوقی که شاید به اندازهٔ مسافت عراق تا خراسان ازهم جدا باشند. ابیات بیشماری آگاهی لایتناهی عاشق را وصف می‌کنند ـ عاشقی که می‌اندیشد که نه شمالی است و نه‌جنوبی ـ نه شرقی است و نه غربی ـ نه زمینی است و نه آسمانی، نه مسیحی است و نه یهودی ـ یا آنکه، او همه‌چیز است و فوق همه‌چیز. یکی از توصیفات حقیقتاً پرکنایهٔ انجذاب و خلسهٔ روحانی را می‌توان، بی‌شك، در غزلی که نیکلسن در منتخبات خود آورده است پیدا کرد:

برچرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد
از چرخ فرود آمد و در ما نگران شد

چون باز که برباید مرغی به‌گه صید
بربود مرا آن مه و بر چرخ دوان شد
درخود چو نظر کردم، خود را بندیدم
زیرا که در آن مه تنم از لطف چو جان شد
در جان چو سفر کردم جز ماه ندیدم
تا سر تجلی ازل جمله بیان شد...[۱۸۹]

۶۷۶۹-۷۳/۶۴۹/۲/د

در اینجا، این طیران ناگهانی جان در چنگال آن ماه چون مرغ سبب می‌شود که عارف، دنیا را اقیانوسی مشاهده کند که از این اقیانوس، کف، تنها برای آنکه دوباره به‌دعوت دریای بی‌انتها ناپدید شود برمی‌آید... اینهمه به‌شکرانهٔ نیروی معجزآسای شمس‌الدین است.

غزل دیگری که خواننده می‌تواند مستی روبه‌تزاید را در آن تقریباً احساس کند، برای توصیف رسیدن تدریجی آواز عشق، همان خیالبندی دریا را بکار می‌بردکه سپس با آهنگی تند شونده عاشق‌را بسوی اقیانوس می‌کشد تا آنکه کشتی تنش در موج الست، در خطاب الهی میثاق ازلی که آدمی سرانجام بدان باز می‌گردد، درهم می‌شکند.

هرنفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما به فلك می‌رویم، عزم تماشا کراست؟
ما به فلك بوده‌ایم، یار ملك بوده‌ایم
باز همان جا رویم جمله، که آن شهرماست
آمد موج الست کشتی قالب ببست
باز چوکشتی شکست نوبت وصل و لقاست

۴۹۱۱-۲۱/۴۶۳/۱/د

نوبت وصل و لقاست، نوبت حشر و بقاست
نوبت لطف و عطاست بحر صفا در صفاست
درج عطا شد پدید غرهٔ دریا رسید

صبح سعادت دمید صبح چه؟ نور خداست...[۱۹۰]

۴۹۲۲-۲۳/۴۶۴/۱/د

این شعر از کبریا، عظمت حق، یا به ترجمهٔ نیکلسن «منتهای عظمت»* سخن می‌گوید. کبریا، آنگاه‌که مولوی به وصف مکانی می‌پردازد که می‌خواهد به آنجا باز گردد، یکی از دلخواه‌ترین تعبیرات اوست. ابیاتی را که به این‌کبریا اشارت دارد پایانی نیست ـ عاشق راستین‌که ترك خود گفته است و دیگر به هستی فردی خود لاف نمی‌زند و «از کبر ما و من» خود دور است [۸۱]، «مست شراب کبریا» می‌شود؛[۱۹۱] و خانهٔ دل او، صافی شدهٔ از ظواهر، به‌نور کبریا منورخواهد شد.[۱۹۲] آنان‌که «ازمنزل هوسات دوگام پیش» می‌نهند[۸۲] می‌توانند به «حرم کبریا» داخل شوند؛[۱۹۳] زیرا این «بارگاه کبریا» [۸۳]تنها مقدر کسانی است‌که فنا گردیده‌اند.[۱۹۴]

کبریا به موجها مانند می‌شود؛[۱۹۵] حال به هما مانند است که سایه‌اش آدمی‌را به سلطنت می‌رساند؛[۱۹۶] سپس می‌توان‌آن را همچون «بزمی» توصیف کردکه در آن همه «طبلها» [۸۴] از هیبت شکسته می‌شود،[۱۹۷] یا می‌توان آن را شحنه‌ای گفت که گردن همهٔ مجادله‌ها را می‌زند تا یکدلی را بـه آدمی بنمایاند.[۱۹۸] دو عالم به پیش آن خروس که کبریا را مشاهده کرده همچون یك دانه است...[۱۹۹]

دشوار است بگوییم که مولوی تا چه اندازه براین حدیث قدسی تکیه می‌کندکه خداوند می‌فرماید:

الکبریاء ردایی والعزة ازاری

(کبریا ردای من و عزت زیر جامهٔ من است).[۲۰۰] [۸۵]

کبریا در اشعار او مقام عظمت الهی است، عالمی‌که ورای هجده هزار عالم[۲۰۱] یا زادگاه شمس معناست: شمس تبریز از سوی شرق کبریا برمی‌آید تا تمامی دنیا را منور گرداند.[۲۰۲] و «ما زنده به نور کبریاییم»[۲۰۳] [۸۶].

«منجنیق کبریا» [۸۷] همه‌چیز آدمی را ویران می‌سازد و از اینرو

---

* majesty supreme

تقریباً با عشق الهی برابر است؛[۲۰۴] و عاشق‌که مجذوب این کبریای الهی است دیگر هست و نیست نمی‌داند و کفر و ایمان نمی‌شناسد.[۲۰۵] اما آنکس که کبر براو مستولی است یقیناً هرگز به این حالت دست نمی‌یابد.[۲۰۶]

در بسیاری حالات که دیگر شاعران عارف از بقای فی‌الله، یا ذات‌حق، سخن گفته‌اند، مولانا کلمهٔ کبریا را بهتر می‌پسندد:[۲۰۷] جان عاشق باید ازکبریا رنگ گیرد تا بتواند آن بلا را که براو فـرود خواهد آمد تحمل کند،[۲۰۸] و شاعر، که به آخرین مرحلهٔ وصال رسیده است تفاخر می‌کند که سخنانش «با کبریا آمیخته» [۸۸] است.[۲۰۹] کبریا، نزد مولوی، بهترین نمایه است برای خداوند که اشعهٔ مستغرق کنندهٔ عظمت و صفات خلاقه و فعالهٔ او [در سراسر عالم هستی ساریست]؛ این کلمه، در حقیقت، کلید فهم افکار عارفانهٔ مولوی است که، در صور بسیار پرشکوه و پرطنین خود، نوای پرهیمنهٔ سی‌ـماژور C-Major را به یاد می‌آورد. [۸۹]

آنچه با عقاید مولوی در باب سلوك عرفانی پیوند بسیار نزدیك دارد همانهاست که بخش اعظم اشعار او را دربارهٔ اولیا و رهبران عرفانی به خود اختصاص داده است. یکی از مشهورترین غزل‌های منسوب به او ـ هـرچند احتمال دارد از خود او نباشد ـ غزل «مرد خدا مست بود بی‌شراب» است.[۲۱۰] این شعر، که به فصاحت تمام حالت ولی حقیقی را وصف می‌کند، بارها بـه زبانهای غربی ترجمه شده است، زیرا مؤثرترین نظریه در باب مرد خدا را نقل می‌کند. این «مرد خدا» که دیگر بستهٔ عناصر چهارگانه نیست بلکه اقیانوس بیکرانی است که، بدون کمك علل ثانویه از خود مروارید پدید می‌آورد، در حقیقت، در شعر و شاعری مولوی، موضوعی اصلی است. باید مطمئن بود که ما، یقیناً بحث تمام‌نمایِ صفات ولی را در اشعار او نخواهیم یافت؛ توصیف مولوی از ولی، شیخ، معشوق، پیر، مسلمان حقیقی یا هرآنچه را که او نمونهٔ کامل آدمی می‌داند در سراسر آثار او، بخصوص در «مثنوی» پراکنده است.

مولوی گاه‌گاه از کراماتی که به دست اولیا صورت پذیـرفته است سخن می‌گوید. نزد او یقین است که هرکس که ارادهٔ خود را به طور مطلق

تسلیم مشیت حق کرده باشد قادر به انجام معجزات است، زیرا هرآنچه در گیتی است به فرمان آنکس است‌که او به فرمان حق است.[۲۱۱] مولانا این سخن متصوفه را با داستانهای بیشمار تصویر می‌کند: خرقانی که می‌تواند بر شیری سوار شود و از ماری به منزلهٔ تازیانه‌ای استفاده کند، نمونهٔ مرد خدایی است که نفس شیطانی خود را به طور کامل رام کرده، از اینرو بر همهٔ حیوانات پست‌تر دنیا تسلط یافته است. همانگونه که نفس او برای خدمتگزاریش تربیت شده است، حیوانات نیز مکلف خدمت اویند.[۲۱۲] داستان ابراهیم ادهم، که پس‌از گم شدن سوزن به دست شخصی همسفر، به نحوی معجزآسا سوزنهای طلایی از دریا برآورد،[۲۱۳] به گنجینهٔ هنگفت داستانها و افسانه‌هایی تعلق دارد که از منابع متصوفه نخستین به جا مانده است و برای توضیح عقیدهٔ مولوی درباب خلاقیت بی‌منتهای خداوند و فعل مرد خدا به صورت نوعی واسطه میان خالق ومخلوق سودمند می‌افتند؛ این‌داستانها گاهی به‌نتایج غیرمنتظره‌ای می‌انجامد.

مولانا می‌داند: «اولیا اطفال حقند» [۹۰]؛ خداوند چندگاهی آنان را، چون یتیمان، از بهر امتحان، از خود دور نگاه می‌دارد؛ اما آنان همچون «اطفال حق» به او نزدیکند.[۲۱۴] مولوی انواع متفاوت اولیارا نیز برمی‌شمارد: آنانکه «اهل دعا» هستند و با عبادت مداوم خود، مقتضیات بشر را«می‌دوزند و می‌درند» [۹۱] و آنانکه دهانشان را از دعا بسته‌اند، و به تسلیم و رضای مطلق قرار گرفته، تحولات سرنوشت را همچون نشانه‌های فیض خاص حق پذیرفته‌اند.[۲۱۵]

مؤلفان از متصوفه، از اوایل سدهٔ چهارم/دهم، مراتب مردان حق‌را طبقه‌بندی کرده، سلسله مراتب روحانی کاملی ساخته بودند که قطب، یعنی آنکس که همه‌چیز گرد او می‌گردد، بالاترین مقام را داشت: مولوی این‌قطب را به شکل دقیق‌تری وصف می‌کند و او را با عقل همانند می‌داند؛ مردمان معمولی، نسبت به او، «چون اعضای تن»اند [۹۲] که عقل، آنها را به حرکت می‌آورد و به عمل وامی‌دارد.[۲۱۶] اوست‌که آسمانها به گرد او می‌چرخند، مرکز

عالم حادث و انسان کامل است. تنها گروه دیگر اولیا که به نام فنی واصطلاحی خود اسم برده می‌شوند «ابدال»اند، یعنی دستهٔ چهل و گاهی هفت نفرهٔاولیاء عالی درجاتی هستند که بخصوص در اسلام مشهور بودند، زیرا اشارات‌فراوان به اسامی و فعالیت آنان را می‌توان در سرزمینهای اسلامی پیدا کرد. ابدال کسانی هستند که انفاسشان بهاران را آشکار می‌سازد،[۲۱۷] و مولوی درتوضیح نام آنان می‌گوید که چنان «مبدل گشته‌اند» [۹۳] که به شکرانهٔ لطف حق، شراب آنان به بادهٔ ناب روحانی تبدیل گردیده است.[۲۱۸]

اما، والاترین اصطلاحی که مولوی برای عارف کامل به کار می‌برد قلندر است: بنا به‌ادعای مولوی، هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند قلندری حقیقی بشود.[۲۱۹] وقتی مولوی کلمهٔ قلندر را بدین‌گونه بکار می‌برد ممکن‌است‌چنین فهم کنیم‌که منظور او از قلندر، معشوق به معنای حقیقی کلمه است: این‌معنا با صفت قلندری شمس‌الدین و نقش او در مقام معشوق سازگاری دارد.

مبدل گشتن ابدال، که به معنای مبدل گشتن همهٔ اولیاست از راه تحول باطن حاصل می‌شود: خانهٔ دل، که حق آن را منزلگاه خود برگزیده است، باید قبل از آنکه او بتواند در آنجا تنزل کند، صافی شود:

خانه را من روفتم از نیك و بد
خانه‌ام پُر است از عشق احد
هرچه بینم اندرو غیر خدا
آنِ من نبود، بود عکس گدا.[۲۲۰]

ن/۵/۵-۲۸۰۴

آنگاه که آدمی خانهٔ دل خود را، به «جاروب لا» [۹۴] از خویشتن و ماسوی‌الله به طور کامل منزه گرداند، خداوندگار می‌تواند بدانجا فرود آید؛[۲۲۱] تنها در آن زمان که آدمی خود را صافی سازد، تمام کسوتهای ظاهری را ترك گوید، و فقیر و «برهنه جان پیش شاه» درآید، خداوند بخشنده خلعتی تهیه شده «از اوصاف قدسی»، خلعتی بافته شده از «اوصاف شاه»[۹۵] به او عطا خواهد کرد،[۲۲۲] و «فضل خدا» [۹۶] وطن او خواهد شد.[۲۲۳] سپس

همه‌چیز مبدل می‌شود: کفر، ایمان می‌گردد و(بنابر حدیث نبوی‌اسلم شیطانی) شیطانها اسلام می‌آورند، زیرا نور بی‌حد جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. آدمی، باردیگر «مظهر عزت ومحبوب حق» [۹۷] می‌شود؛ باردیگر داستان آفرینش تحقق می‌یابد: فرشتگان پیش او سجده می‌برند.[۲۲۴]

آن‌را که بدین حالت قداست یافته است می‌توان به «درخت موسی» [۹۸]، آن بوتهٔ مشتعلی مانند کرد که خداوند خود را بـه شکل آتش در او متجلی ساخت، اگرچه‌که آن آتش درحقیقت نور الهی بود که ظهور پیدا کرد.[۲۲۵] آدمی، همانگونه که در آیهٔ نور قرآن (نور، ۳۵) وصف شده است، به زجاجه، شمع و مشکات مانند می‌شود: تن او مشکات و دل او زجاجهٔ سرشار از نور ازلی، دنیا و آسمانها را چنان منور می‌سازد که جمله نورهای کوچك دیگر، بمانند ستارگان در آن زمان که نور صبح، «الضحی» (سورهٔ الضحی) پدیدار می‌شود، فنا می‌پذیرند و سرگردان می‌گردند.[۲۲۶] این نورِ مؤمن راستین است‌که آتش دوزخ را خاموش می‌کند.[۲۲۷]

این تحولِ آدمی به نور یکی از موضوعات دلخواه مـولوی است. اولیاکه به این حال می‌رسند همه‌چیز را به نور حق وحتی به خداوندی مشاهده می‌کنند که سرمنشأ همهٔ نورهاست.

این نور اولیاءالله‌را قادر می‌سازدکه ازآغاز تا انجام اشیاء وموجودات را ببینند و باطنی‌ترین افکار آدمی را شهود کنند:[۲۲۸] فراست ایمانی، معرفت قلبی، یکی از صفات ممتازهٔ رهبر روحانی است.[۲۲۹] او، شیر و اندیشه‌هـای دیگران مانند بیشه است که به آسانی می‌تواند بدان وارد شود.[۲۳۰] او قـادر است که:

بیند اندر ذره خورشید بقا
بیند اندر قطره کل بحر را،[۲۳۱]

ن/۶/۱۴۸۲

و «عدم‌ها را جملـه، هست» [۹۹] ببیند،[۲۳۲] و در خشت خـام صورتهـای حیرت‌آوری را کشف کند که مردم در آیینهٔ شفاف می‌بینند.[۲۳۳] بدین سبب

است‌که او می‌تواند به مبتدی راهی را نشان دهدکه او را به بهترین وجه به سوی معرفت نفس و تقرب به حق هدایت کند، و از سنگ دل نقوش برآورد.

اینگونه مردمان مقدس را، دیگر، به دعوت و«خلوت و چله»[۱۰۰]، یا تربیت و تفکر روحانی [مراقبه] نیاز نیست: «قرص خورشید خلوت خانهٔ» آنان [۱۰۱] است و شب، هرگز، حجاب آنان نمی‌گردد. علل ثانویه و کفر، هیچ‌یك، در این شعشعهٔ خورشید الهی برجای **نمی‌ماند.**[۲۳۴] اولیاءالله صفات خاکی خود را درباخته‌اند.[۲۳۵] آنان در غنای سرمدی حق فانی گشته‌اند و می‌توانند «بی‌امیدِ سودها» [۱۰۲]، ببخشند[۲۳۶] زیرا اولیاء مانند آسمان‌اند، انوارشان در همه‌جا پراکنده است، اما به ابر نیز مانندند که باران رحمت را برتشنگان می‌آرند.[۲۳۷]

اولیاءالله، بدون علل ثانویه کار می‌کنند زیرا خود را به اخلاق‌الله متخلق گردانیده‌اند و به اقتضای آن گفتهٔ کهن صوفیان فعل آنان فعل حق است:

چنین بود شب و روز، اجتهاد پیران را
که خلق را برهانند از عذاب و فساد
کنند کار کسی را تمام و برگذرند
که جز خدای نداند، زهی کریم و جواد
چو خضر سوی بحار، ایلیاس در خشکی
برای گم‌شدگان می‌کنند استمداد[۲۳۸]

د/۲/۹۲۹/۹۶-۹۷۹۴

اعمال آنان بی‌حرکت، حتی بدون آگاهی خود آنان، انجام می‌شود؛[۲۳۹] اولیاءالله به اصحاب کهف مانند می‌شوند که به لطف حق در حالت حیرت‌انگیز آرامش مطلق خود غرقه شدند. کمال آنان چنان است‌که حتی می‌توانند «تیرجسته» را [۱۰۳] به‌کمان باز آرند.[۲۴۰] ازآنجا که اولیاء واسطهٔ ناخودآگاه ارادهٔ خارج از حد عقل بشری خداوندند،[۲۴۱] آدمی پی می‌برد که چرا آنان گاهی اعمالی انجام می‌دهندکه تباهی وهلاکت محض به‌نظر می‌آید، اما منظور

از آن بهبود وضع انسان است: در این‌گونه حالات، آنان ماند خضر، این نمونهٔ کامل ولی حق، هستند،[۲۴۲] که سه عمل به‌ظاهر هلاکت‌آور او در قرآن توصیف شده است (رجوع کنید به سورهٔ کهف). رفتار آنان را نمی‌توان به معیارهای بشری سنجید؛ همانگونه که مولوی با تغییر الفاظ در سخن مشهور ذوالنون می‌گوید[۲۴۳]، «طاعت عامه، گناه خاصگان» و «وصلت عامه» حجاب آنان است [۱۰۴].

اولیاء مافوق قیدهای بشرند. آنان همیشه‌جوان، خندان، وشیرین‌اند؛ پیش آنان یکصد سال و یکساعت یکیست، زیرا حلقهٔ زمان حادث را درهم شکسته، در ابدیت الهی مستغرق گشته‌اند.[۲۴۴]

آنکس که جان برچشم او بوسه دهد، کی غم خورد؟[۲۴۵] جمله حیات آنان، مانند هستی گلشن‌که، با زبان بی‌زبانان[۲۴۶]، دائماً حمد و تسبیح خالق‌را می‌گوید، ستایش حق است. آنان مانند گلها در بیشهٔ تاریك این دنیای چون شب منتظرانند؛[۲۴۷] چون شیران بیشه، مشتاق نمایش دادن شکوه خدایند؛ مانند خروسان، شب هنگام «پاسبان آفتابند» [۱۰۵] تا طلوع خورشید حقیقی را به مردم‌خبر دهند وآنان بتوانند نماز صبح‌را به درگاه حق‌بجای آورند.[۲۴۸] اما آنان از چشمان مردم عادی مستورند. خداوند غیور است و به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهدکه دوستان محبوب او را ببیند، همانگونه که حدیث قدسی می‌گوید:

اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری. (احا/ش ۱۳۱)

(اولیای من تحت عظمت من مستورند، جز من‌کسی‌آنان را نمی‌شناسد.)[۲۴۹]

تنها کسانی که چشم بینا دارند می‌دانند که صبحگاهان فرشتگان و ارواح مقدس به‌گرد بستر آنان طواف می‌کنند وبدون الفاظ بشری با آنان سخن می‌گویند.[۲۵۰]

ولی به مفهوم واقعی کلمه نزد صوفی، شیخ است که موظف به پیروی از اوست. صحبت و مصاحبت مرشد روحانی یا یاران پرهیزگار بلندمرتبه، همیشه برای سعادت روحانی لازم شمرده شده است.[۲۵۱]

من اراد ان یجلس مع‌الله فلیجلس مع اهل التصوف (احا/ش ٦٣٥)
(هرکه را میل مجالست با خداوند است باید با اهل تصوف جلیس شود.)[٢٥٢]

درست همانگونه که سگ اصحاب کهف از راه همدمی صادق خود با این مردان حق مطهر شد و تقریباً صفات آدمی یافت، مردم نیز می‌توانند از مصاحبت اولیاءالله نیروی روحانی برگیرند، و به صفای آنـان صافی شوند. آنان جرقهٔ معنویت را در وجود او برمی‌فروزند تا آنکه نوری حقیقی گردد، اما این جرقه در ملازمت خاکستر می‌میرد و خاموش می‌شود، تا به همان‌خاکی باز رود که از آن آفریده شد. مولوی، آدمی را ندا در می‌دهد که خاك پای مردان راستین، مردان خدا، را سرمهٔ دیده سازد؛ که اگر چنین کند، دیدگانش از کوری دنیاوی شفا خواهد یافت و قابلیت پذیرش نور روحـانی را پیدا خواهد کرد.[٢٥٣] آدمی، اگر از ولی متابعت کند از خطا مصون داشته می‌شود؛ مولانا، نوآموز مکتب عرفان را فرا می‌خواند که «ناقهٔ جسم ولی را بنده» شود تا آنکه شایستهٔ مصاحبت «روح صالح» گردد.[٢٥٤] (صالح آن پیامبر بود که از سنگ سخت شتر مادینه پدید آورد، (اعراف،٧٣) [١٠٦].

شایان توجه آنکه ابیات راجع به نقش تعیین کنندهٔ رهبر عـرفانی، شیخ، یا پیر، تقریباً به اشعار کتاب «مثنوی» منحصر می‌شود؛ اشعار غنایی پیش از سرودن «مثنوی»، مملو از عشق و مستی، براهمیت بنیادی حرکت آزادانهٔ عشق بسیار بیشتر گواهی می‌دهد. مولانا، خود، براثر هدایت هادی خویش، برهان‌الدین، از راه همه نوع ریاضت‌کشی، برای آخـرین آزمون، یعنی دیدار شمس‌الدین مهیا گشته بود ـ همین وبس. بـا این حـال، او، در سالهای آخر عمر خود، براهمیت رهنمونی راهنمای عرفانی بـرای اعتلای آدمی، تأکید می‌ورزد. وقتی که مردم بسیاری گرد او جمع شدند و وقتی که هواخواهانش به شکل واحدی بهم پیوسته متشکل گردیدند، وظایف فزایندهٔ شخص او، یقیناً سبب این تغییر اهمیت و تأکید را فراهم آورد. واقعیت آن است‌که حسام‌الدین چلبی، نیروی‌الهام‌بخش «مثنوی»، (هرچند اورا به‌صورت ولی کاملی مجسم می‌سازد) مریدش بود و مرکز ثقل اشعار بعدی او را ازعشق

سودایی به محبت تهذیب کنندهٔ اخلاقی تغییر داد. ستایش مکرر پیر و تأکید برنقش او در جهان منظم تعالی صوفی از اینجاست.

هرکه در ره بی‌قلاوزی رود
هردو روزه راه صدساله شود.[۲۵۵]

ن/۳/۵۸۸

بدون دلیل راه نمی‌توان به‌کعبه رسید ونوآموز نمی‌تواند بدون تربیت صحیح آموزگار هنر بیاموزد.[۲۵۶] این قیاسها نشان می‌دهدکه مولوی به هنگام سخن گفتن از مرشد روحانی [پیر]، آنچه را در اندیشهٔ خود داشت، اساساً، جانب فنی طریق بود. داستان افلاکی دربارهٔ آن درویش که ذکر خود را گم کرده بود، چونکه بدرستی از شیخ تلقین ذکر نشنوده بود، این نکته را کاملاتصویر می‌کند.[۲۵۷] اما، مولوی، نیز می‌دانست که آخرین مرحله منحصراً برلطف و عشق وابسته است.

مولانا، البته، حدیث نبوی الشیخ... کالنبی فی قومه [۱۰۷] را، یعنی شیخ مانند پیامبر در میان قوم خود است،[۲۵۸] و حدیث نبوی من‌لم‌یکن‌له شیخ فشیخه الشیطان [۱۰۸] یعنی هرآنکس را که شیخ نباشد، شیطان او را مرشد است، شاهد می‌آورد. آدمی را باید که «پیر رشاد» بیابد، پیری‌که او را به صراط مستقیم هدایت کند، و نه آنکه بر «پیر گردون» [۱۰۹]، آسمان کهنسال، سرنوشت، اعتماد کند. از اینرو، مولانا یکی از قهرمانان خود را به فریاد وامی‌دارد که:

من نجویم زین سپس راه اثیر
پیر جویم، پیر جویم، پیر پیر![۲۵۹]

ن/۶/۴۱۲۴

با این حال، حتی برای کسانی‌که براحترام عالی درجات پیر، یعنی مقامی که در طول قرون اعتلا یافته بود، آگاهند، شگفت‌آور است بشنوند که مولوی می‌گوید:

کیست کافر؟ غافل از ایمان شیخ

چیست مرده؟ بی‌خبر از جان شیخ.[۲۶۰]

ن/۲/۳۳۲۵

این بیت، به‌طور مسلم، یادآور آموزهٔ مذهب تشیع مبنی برلزوم شناخت امام است.

مولوی، به مرید پند می‌دهد که به شیخ، یعنی آنکس که «پیغمبر ایام خویش» است [۱۱۰] اعتماد کند، و جز با پرهای مرشد روحانی نپرد.[۲۶۱] هرکس که با شیخ خود ستیزد به حد اعلی احمق است؛[۲۶۲] در حقیقت، «شیخ مغفل» [۱۱۱] پست‌تر از سنگ و بت نیست: جملهٔ آنها را خداوند سبب تعظیم و تقدیس خود قرار داده است.[۲۶۳]

مریدان، تنها، ظرفهایی هستند که نور ساطع از پیر را در خود حفظ می‌کنند،[۲۶۴] آنان به شیر روحانی تغذیه می‌شوند.[۲۶۵]

و از آنجا که شیخ به نیروی نور معنوی حق کار می‌کند، او همچون آیینه‌ایست نهاده پیش روی نوآموز تا رفتار درست را بدو بیاموزد و تا اورا با حقیقت معنوی آشنا سازد، درست همانسان که آدمی آیینه‌ای را برابرطوطی می‌نهد تاسخن گفتن بدو آموزد.[۲۶۶] خیالبندی آیینه برای ولی‌فانی درمعشوق، در تصوف، تصویری متداول است؛ مراد آن است‌که، جملهٔ حالات روحانی‌او، نور الهی را باز می‌تاباند، و بدین ترتیب، افراد بشر را از عظمت آن نور با خبر می‌سازد. مولوی نیز می‌گوید:

آینه‌ام، آینه‌ام، مرد مقالات نه‌ام
دیده شود حال من ار چشم شما گوش شود[۲۶۷]

د/۱/۳۸/۴۹۲

مشاهدهٔ نور الهی، همان است‌که مرید می‌تواند از درخشش مراد کسب کند. بدین کیفیت، می‌توان پیر را اکسیر اعظم و کیمیا خواند که جنس قلب یعنی نفس را به طلا مبدل می‌سازد.[۲۶۸] ظل او نفس امارهٔ کسانی را که دامن او را می‌گیرند می‌کشد. آنان‌که به این مقام رسیده‌اند، طبیبانی نیستند که بیمار را با غذا و دارو معالجه می‌کنند، بلکه طبیبان روحند که به وسیله فعل «ملهم

از پرتو نور جلال» [۱۱۲]، و به واسطهٔ نیروی حق، شفا می‌بخشند؛[۲۶۹] زیرا دست آنان، در تصرف دست خداوند است،[۲۷۰] «جز قبضهٔ الله نیست» [۱۱۳] ومولوی، اندیشه‌های خود دربارهٔ اولیاءالله را دریك بیت خلاصه می‌کند:

ای اولیای حق را، از حق جدا شمرده
گر ظن نیك داری بر اولیا چه باشد؟[۲۷۱]

د/۲/۸۴۴/۸۸۴۱

یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی (روم، ۱۹)
(زنده را ازمرده ومرده را اززنده بیرون آورد.)

داستان نخودها

سیر روحانی آدمی از غفلت کودکی درگذر دوران فراگیری، جوش وخروش، وتحمل مصائب، تا آن هدف نهایی، یعنی مرد خدا شدن، به معنای حقیقی کلمه، تنها بخشی از حرکت عظیمی است که هر آفریده‌ای در آن مشارکت می‌کند. زیراجان مایهٔ اصلی اندیشهٔ مولوی، مردن وشدن، ملازمهٔ دائمی فنای فی‌الله و بقای بالله است. تمامی آفرینش از حرکت دیالکتیك پیروی می‌کند. مع‌ذلك، این حرکت، تنها، همکاری نیروهای مثبت و منفی، تناوب روز و شب، تابستان و زمستان، کشش نرینه و مادینه، نیست، بلکه در عین حال، حرکتی است صعودی که نه‌تنها در سراسر زندگی نفسانی و جسمانی، بلکه در جهان دیگر نیز ادامه می‌یابد: بنابرگواهی مکرر قرآن، مرگ از حیات وحیات از مرگ پدید آورده می‌شود (قیاس کنید با آل‌عمران، ۲۷). حرکت و سکون، نیستی و هستی، فنا و ظهور، تنها، در ژرفای بی‌انتهای ذات حق، یکی و یکسان است.

بسیاری از صوفیان، و از جمله مولوی، کلمهٔ شهادت را مظهر تمثیل این کشش بی‌وقفه میان نفی و اثبات، معدوم گشتن و زنده شدن گرفته‌اند.

رمز «لااله الاالله» (خدایی جز الله نیست)، خود را بر شاعران و به طریق اولی بر عارفان، براستی همچون تمثیلی الهی، برای بیان سیر روحانی آنان، عرضه کرد. «لا» برنفی همه چیزجز خدا، [ماسوی‌الله]،که خواستها و آرزومندیهای خاص آدمی و خصوصیات و صفات فردی وی را شامل می‌شود، اشارت دارد؛ لا، کلامی آتشین است‌که «هردو عالم را می‌سوزد»[1] [۱]. بنابـراین، شاعر، آدمی را فرا می‌خواندکه دل خود را بـرکند و «شست دل در بحـرلا» [۲] افکند.[2]

همانگونه که سنایی، پیش از او، بیان کرده، «لا»، جاروب است[3] (شکل‌نوشتنی این حرف برای این همانندی مناسبت دارد):

بروب از خویش این خانه، ببین آن حسن شاهانه
برو جاروب لا بستان، که لا بس خانه‌روب آمد[4]

٦٢٠٤/٥٨٧/٢/د

آدمی، از راه نفی صفات پست خود، با روبیدن همه چیز جز خدا، یعنی جملهٔ غبار دنیاوی، سرانجام جلوهٔ شاهانه را، که خانهٔ منزه دل را پر می‌کند، خواهد دید، خانه دل[که بدین صورت مصفاشد] شایستگی پذیرش عالیمقام‌ترین مهمان را می‌یابد، یا همچون آیینه‌ای صیقلی، ارزش منعکس ساختن نـور الهی را پیدا می‌کند.

مولوی، همچنین، از سیلاب «لا» سخن می‌گوید که «شور و شر و نفع وضر و خوف و امن و جان و تن» را [۳] بدور می‌برد.[5]

اما این روبیدن و تمیز کردن، تنها، مرحلهٔ مقدماتی و آماده سازی است:

اله را که شناسد؟ کسی که رست ز لا
ز لا که رست بگو؟ عاشق بلادیده[6]

٢٥٤١٤/٢٤٠٦/٥/د

عشق نیرویی است که همه چیز دنیاوی را نابود می‌سازد. این معنا به سخنی قوی‌تر در داستان ملکهٔ سبا بیان می‌شود:

باغها و قصرها و آب رود
پیش چشم از عشق گلچین می‌نمود
عشق در هنگام استیلا و خشم
زشت گرداند لطیفان را به چشم
هر زمرد را نماید گندنا
غیرت عشق این بود معنی لا[۷]

ن/٤/٦٨-٨٦٥

در آن‌دم که آدمی گرفتار عشق الهی می‌گردد، جز خدا هیچ نمی‌بیند، همه چیز نفی گشته، منفصل شده، از میان برداشته می‌شود؛ بجز معشوق ـ الاالله ـ هیچ بجا نمی‌ماند. آنگاه، عاشق، گردن «لا» را می‌زند و به «الا» می‌رسد،[۸] یا از معشوق می‌خواهد که او را «لا» پندارد و الا بگرداند،[۹] یعنی او راهیچ پندارد و به وجود حقیقی فی‌الله و بالله برساند. شاعران بعد از مولوی این تعبیر را دقیق‌تر توضیح دادند: عاشق، «لا» است و آنگاه که معشوق، قامت ظریف باریك خود را، که به حرف الف مانند است، در برابر او می‌نهد، مبدل به «الا» می‌گردد...

مولوی، شمس‌الدین را بدین سخن می‌ستاید:
از دست تو هرکرا دهد این دست
بی‌عقبهٔ لا شده است الایی،[۱۰]

د/٦/٢٧٢٥/٢٨٩٤٤

(الایی، تأیید اثبات حق)؛ اما در بیتی دیگر خود را مست از نفی، «نی زاثبات» [٤] می‌خواند،[۱۱] که این خود، یکبار دیگر، بی‌ثباتی او را در استفاده ازصور خیال، که برحسب حالت روحانی وی تغییر پیدا می‌کند، نشان می‌دهد.

مولوی، برای بیان این حرکت صعودی که از «لا» به «الا» منتهی می‌شود، صور خیال بسیار نوی را ابداع کرده است. یکی از داستانها که نمونهٔ پرداختن او با مسائل فلسفی و الهی به سخنان معمولی و روزمره است، داستان نخودهاست.[۱۲] همانگونه که دیدیم، او به صور خیال مطبخ علاقه‌مند

است. این سبزی ناچیز، برای آنچه که مولانا آن را ژرف‌ترین حقیقت زندگی می‌داند، می‌تواند طرف تشبیه واقع شود، و او داستانی بسراید:

تمثیل گریختن مؤمن و بی‌صبری او در بلا به
اضطراب و بی‌قراری نخود و دیگر حوائج در
جوش دیگ و بردویدن تا بیرون جهند. [٥]

نخودها، درون دیگ پراز آب جوشان، با احساس ناراحتی از حرارت، می‌کوشند تا از آب بدر جهند. اما شاعر به آنها می‌گوید که چون براثر باران و آب رحمت الهی پرورش یافته‌اند، بنابراین باید که چندی در آتش قهر الهی رنج کشند. آیا خداوند نگفت: رحمت من بر غضبم سبقت دارد؟ [٦]
(این حدیث مشهور قدسی‌که به استناد آن رحمت خداوند بر غضب حق‌تعالی سبقت یافته، دراینجا با کمال شهامت به‌مفهومی دنیوی تعبیر شده است).[١٣]
کدبانو خود را به ابراهیم و نخودها را به اسمعیل مانند می‌کند که باید به چاقوی قربانی سر بسپارد، زیرا «مقصود ازل تسلیم توست»[٧]. این پختن و خورده شدن نخود، براستی، تنها راه رسیدن نخود به مرتبه بالاتری از استکمال است.

گر جدا از باغ آب و گل شدی
لقمه گشتی اندر احیا آمدی
شو غذا و قوت و اندیشه‌ها
شیر بودی شیرشو در بیشه‌ها
از صفاتش رسته‌ای والله نخست
در صفاتش باز روچالاك و چست
زابر و خورشید و زگردون آمدی
پس شدی اوصاف و گردون برشدی
آمدی در صورت باران و تاب
می‌روی اندر صفات مستطاب
جزو شید و ابر و انجم‌ها بدی

نفس و فعل و قول و فکرت‌ها شدی

ن/۳/۸۵-۴۱۸۰

مولوی بدین ترتیب سبزیهای خوردنی را به رنجی که می‌کشند تسلی می‌دهد، زیرا آنان باید بیاموزند که رنج و اندوه برای ترقی روحانی کاملا ضروراست. این موضوع نزد همهٔ صوفیان و شاعران عارف، متداول است؛ اما هیچ‌یك‌از آنان داستانی رمزآمیزتر از تمثیل مولوی نساخته‌اند: باربران در خیابانها ــ که داد و قال آنان را همهٔ سیاحانی که به خاورمیانه می‌روند از یاد نمی‌برند ــ برسر آنکه چه کسی می‌تواند سنگین‌ترین بار را حمل کند با یکدیگر جنگ می‌کنند؛ زیرا آنان می‌دانند که هراندازه بار سنگین‌تر باشد، مزدی که می‌گیرند بیشتر خواهد بود؛ از آنجا که در این رنج، سود می‌بینند، بار را از یکدیگر درمی‌ربایند.[۱۴] آدمی نیز باید چون آنان عمل کند، زیرا باید بداند که پاداش روحانی با اندوه و بلایی که او صبورانه، و نه از روی اراده‌می‌کشد دقیقاً وابسته است. برای اثبات آنکه انبیاء و پس از آنان اولیا و بعدصالحان و امثالهم، بلاکش‌ترین مردمان‌اند به احادیث نبوی استشهاد شده است؛[۱۵] زیرا بلا بر اولیاء همچون آتش بهر زر، برای ناب گشتن و خالص شدن است.[۱۶]

فکر غم گر راه شادی می‌زند
کارسازیهای شادی می‌کند
خانه می‌روبد به تندی او ز غیر
تا درآید شادی نو زاصل خیر
می‌فشاند برگ زرد از شاخ دل
تا بروید برگ سبز متصل
می‌کند بیخ سرور کهنه را
تا خرامد ذوق نواز ماورا
غم کند بیخ کژ پوسیده را
تا نماید بیخ‌رو پوشیده را.[۱۷] [۸]

ن/۵/۸۲-۳۶۷۸

آدمی، یقیناً چندگاهی در غم خود خواهد گریست، اما، آیا گریهٔ ابر موجب سبزینهٔ نوچمنزاران و کشتزاران نمی‌شود؟[۱۸] آیا آن شمع که با آب شدن می‌گرید «روشن‌تر» [۹] نمی‌شود؟[۱۹] آیا خداوند نفرمود ابکوا کثیرا (بسیار بگری) [۱۰] تا آنکه باغ خشکیدهٔ دل از میوه پرگردد؟[۲۰] تا آن زمان که طفل نگرید، شیر مادرش از بهر تغذیهٔ او جاری نمی‌شود.[۲۱] اشکی که در غم و محنت ریخته شود به گرانبهایی خون شهیدان است.[۲۲]

غم خوردن از بهر خدا، مانند باغی است که، سرانجام، «قند شادی» [۱۱] در آن خواهد رست، به شرط آنکه آدمی غم را به عشق در آغوش کشد و آن را چون دوستی معتمد بداند.[۲۳] زیرا، تنها، در درد و اندوه است که آدمی رو به‌سوی خدا می‌گرداند، خدایی‌که آدمی در روز شادی به فراموش کردن از او میل می‌کند.

در آن زمان که آدمی می‌بیند که جملهٔ یاران او را ترك می‌گویند، و او را با خدا تنها می‌گذارند، به واسطهٔ رنج و محنت است که می‌تواند کمال یابد.[۲۴] اگر آب سیب، چندگاهی، جوشش تخمیر را تحمل نکند، چگونه می‌تواند به شرابی خوش طعم استکمال پذیرد؟[۲۵] و پوست خام، باید، پیش از آنکه «ادیم طایفی خوش» بشود[۱۲] مرحلهٔ دردآور دباغی کردن راتحمل کند.[۲۶] سنگ معمولی، در دوره‌های دراز رنج کشیدن به صورت لعل کمال می‌یابد، و صدف آنگاه می‌خندد که در شکسته شود...[۲۷]

لازمهٔ حیات نو، شکسته شدن است: «جوز» باید شکسته شود تامغز پیدا آید، زیرا مغز و روغن گرانبها «خاموشانه» [۱۳]، برای رهایی آواز می‌دهند.[۲۸] و آنگاه که کشتی هستی بشر درهم شکند، «موج رحمت» [۱۴] می‌تواند همه چیز را دربرکشد.[۲۹] صوفیان و از جملهٔ آنان مولوی براین نوید الهی اعتقاد دارند: «من نزد کسانی هستم که قلبهایشان از بهر من شکسته می‌شود»،[۳۰] [۱۵]. بنابراین، مولوی برای شنوندگان خود، با دگرگونی الفاظ پیوسته نو، دربارهٔ ضرورت شکسته شدن سخن می‌گوید:

هرکجا ویران بود آنجا امید گنج هست

گنج حق را می‌نجویی در دل ویران چرا؟[۳۱]

د/۱/۱۴۱/۱۶۱۳

خانه چنان باید ویران گردد که بتوان گنج نهان در زیر خانه را پیدا کرد، گنجی که به بسیار بسیار خانه ارزد؛[۳۲] درخت برگهای خود را در خزان می‌ریزاند، فقر روحانی، بی‌برگی، پیشه می‌سازد و تنها بدین سبب است که می‌تواند در بهاران شکوفه‌های زیباتر و تازه بشکفاند.[۳۳] به همین منوال، کشتزار باید شخم خورد تا بذر بتواند در او افشانده شود، بذری که به نوبهٔ خود به شکل دانه استکمال خواهد یافت، که در آسیاب خرد خواهد گردید، و نان خواهد شد، که به دندان آدمی نابود خواهد گشت، تا آنکه با آدمی یکی گردد و جان شود.[۳۴] آیا درزی اطلس گرانبها را «پاره پاره» نمی‌کند [۱۶] تا بتواند جامه‌ای خوش بردوزد؟[۳۵]

ویرانی جسمانی، کمال والاتری را دربر دارد: آدمی خوهای پست خود را نابود می‌سازد تا خود را به صفات خداوند متصف گرداند، یا ازارادهٔ خود صرفنظر می‌کند تا به مقام فنا در ارادهٔ حق نایل شود و هرچه بیشتر خود را تسلیم ارادهٔ حق کند، پاداشِ فزون‌تر، فنای ژرف‌تر، و سود سرشارتری می‌یابد.[۳۶]

حدیث نبوی موتوا قبل ان تموتوا (بمیر پیش از آنکه بمیری) هستهٔ مرکزی عرفان مولوی است:

هرکه تو گردنش زدی، گشت درازگردن او
خرمن هرکه سوختی، گشت بزرگ خرمن او.[۳۷]

د/۵/۲۲۶۳/۲۴۰۱۵

فتیلهٔ شمع که بریده می‌شود، بهتر روشنی می‌دهد؛[۳۸] و از اینرو، مرگ در مرتبهٔ روحانی، و رستاخیز روح، آدمی را برای آخرین‌بار، بی‌عذابها و وحشتهای رستاخیز عمومی به حضور الهی می‌رساند. مولوی آدمی را فرا می‌خواند که زمستان شود تا بتواند آمدن بهاران را ببیند:[۳۹] آفرینش از «ناچیزی» ظاهر [۱۷] پدیدار می‌شود؛ ناچیز بودن، لازمهٔ فعل آفرینندگی

نو خداوند است. زیرا پروردگار حیات را از مرگ ثمر می‌آورد، و مرگ روحانی همچون پلی است‌که کاروان جانها برآن می‌گذرد، و هدف غایی رهروان است: پلی به سوی منازل اعلی.[۴۰]

هیچ چیز نمی‌تواند به حال اول خود بازگردد، نه آیینه می‌تواند باز آهن شود و نه نان دوباره گندم.[۴۱] آن حرکت که از مردن در عشق ناشی می‌شود، متضمن مرحلهٔ عالی‌تر رستاخیز است. در اشعار غنایی مولوی، توصیفهای حیرت‌انگیزی از احوال آدمی دیده می‌شود، که پس از ترك این دنیا، به وصال حقیقی و ملاقات بی‌پایان معشوق خواهد رسید.[۴۲]

بنابراین، چرا آدمی از مرگ بهراسد؟ اگر بدکار بوده است، بدی او هرچه زودتر تمام می‌شود؛ و اگر نیك‌کار بوده است، زودتر به «خانه» [۱۸] خواهد رسید.[۴۳]

مرگ بمانند شکستن زندان تن و رهایی یافتن از چاه تاریك این دنیا به‌گلشنی دلکش، و گسستن غل و زنجیر این دنیای مادی است.[۴۴] نور حس کاستی می‌گیرد، و تنها نور جان پرتو می‌افکند و او را به پیش راهبر می‌شود.[۴۵] آدمیزاده‌ای که در این زندان غم چون گدایی بود، اکنون به قصر شاهی خود می‌رسد.[۴۶] شاهین به سوی خداوندگار خویش باز می‌آید، بلبل به گلشن، و بنابراین مؤمن راستین، خندان چون گل می‌میرد.[۴۷] او می‌داند: «نی بودم، اکنون شکر گشتم...»[۴۸] [۱۹].

مولوی رؤیای آن دمی را می‌بیند که چون معشوق «شربت مرگ» را [۲۰] در ساغر او ریزد، می‌تواند برجام بوسه دهد و از مستی بمیرد،[۴۹] و یاران و مریدانش را با تکراری شوق‌آمیز مخاطب می‌سازد که: بمیرید... بمیرید...![۵۰] او، در یکی از آخرین غزل‌هایش، که اندکی پیش از مرگ سرود، آنان را به این بیت تسلی داد:

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست؟
چرا به دانه انسانت این گمان باشد؟[۵۱]

مولوی، در قالب رشته تشبیهات طولانی برای آنان از حرکت مداوم صعودی حکایت می‌کند، حرکتی‌که درآن سوی حیات ادامه می‌یابد و ازمرگ تجاوز می‌کند: آیا اسکندر آب حیات را در درهٔ ظلمات ندید؟[۵۲] زندگی، سفری است که طی آن کاروان جانها از منزلی به منزل دیگر حرکت می‌کند و باید که برخطر و ترس فایق آید، و باید که از شیبهای تند بالا رود و از دره‌های تاریك بگذرد تا به کعبهٔ معشوق رسد. هرآنچه که در طی طریق از دست رفته بنظر آید، آنگاه که به هدف رسی، پیدا خواهد گشت. این راه، سفری است به سوی لامکان،[۵۳] سفری در «ولایت معانی»[۵۴] [۲۱]، سفری بی‌آرام، حجابهایی‌که دل راهنوز مستور می‌دارد، بدان سفر، برداشته می‌شود، میعادگاه خدا و انسان.

مولوی، هماهنگ با اصطلاح متصوفه، جملهٔ حیات روحانی را به منزلهٔ راه، یا نردبانی می‌بیند؛ و همین معنا را برکل زندگی اطلاق می‌کند. در هیچیك از منازل، آرام نیست:

بانگ ما همچون جرس درکاروان
یا چو رعدی وقت سیران سحاب
ای مسافر دل منه بر منزلی
که شوی خسته بگاه اجتذاب[۵۵]

د/۱/۳۰۴/۲۴-۳۳۲۳

در اشعار مولانا، بانگ الرحیل، غالباً شنیده می‌شود؛[۵۶] بسیاری از مردم فرا خوانده می‌شوند که ترك‌زادبوم و خاندان گویند و عازم سفر روحانی‌گردند. تنها، سفر است‌که همه‌چیز را به کمال می‌رساند. هلال لاغرماه در حین سفر خود به وضعیتی مجلل فزونی می‌یابد و آفتاب پس از سفر خود در شب درخشان‌تر پدیدار می‌گردد.[۵۷] باران‌که پا به‌دریا می‌گذارد مبدل به مرواریدها می‌شود، و هجرت پیامبر (ص) حاکی از اهمیت ترك وطن و به دست آوردن سلطنت روحانی نو در مرحله‌ای بالاتر پیش از بازگشتن به وطن است. سالك، در جدایی پخته می‌شود و به خانه باز می‌گردد،[۵۸] و آن عاشق که خود را در

آتش محنت سوخته است، باز می‌آید و تنها، یارش را چشم براه می‌یابد، دیگر خود را نمی‌بیند، تا آن‌که عاشقانه به درون خانه پذیرفته می‌شود. از اینرو، هردمی از زندگی آدمی گامی است در سیر صعودی که در مرگ روحانی یا جسمانی ـ و پس ازآن در رستاخیز، به اوج می‌رسد. هراندازه آدمی دراین راه پیش‌تر رود اشتیاق او برای نزدیك‌تر شدن به مقام راز، ژرف‌تر و همتش برای صعود بر قلهٔ کوه قاف عالی‌تر می‌شود.

این معنا نه‌تنها برای استکمال شخص طالب در حین دوره زندگی‌اش، بلکه به‌طور کلی در طبیعت نیز، مصداق دارد. چنین به‌نظر می‌رسد که‌مولوی، در اواسط سالهای دههٔ شصت سدهٔ هفتم/ سیزدهم به آراء نظری مسئلهٔ مربوط به استکمال مداوم صعودی همهٔ حادثات بیشتر علاقه پیدا کرد، استکمالی که از پائین‌ترین منزل آغاز می‌شود و سرانجام به «سیر فی‌الله» منتهی شود. در طی آن سالها، او کوشش کرد این عقیده را، که سنایی وعطار در اشعار به فلسفه آمیختهٔ خود استادانه پرداخته بودند، بیان کند. سنایی، سیرجان درمراحل متفاوت را در«مثنوی» کوچك آموزشی خود، «سیرالعباد الی‌المعاد»، وصف می‌کند. این فکر، که جان کلیِ واحدی در تمامی حادثات، نفوذ می‌کند، و پس از آنکه در پایین‌ترین مراتب آفرینش از اصل خود به‌دور داشته شدند بتدریج بسوی تعالی برانگیخته می‌شوند، نزد عطار نیز سابقه دارد. این هردو سلف مولوی، بیش از یکبار دربارهٔ سیر صعودی عالم سخن گفته‌اند: هزاران گل باید فنا شود تا یك گل سرخ پدیدار گردد، میلیونها جان آدمیان باید زاییده شوند و باز بمیرند تا روزی عالی‌ترین مظهر بشریت، پیامبر، بتواند ظهور پیدا کند.[۵۹] جملهٔ آفرینش همچون گامی بالا رونده[۲۲] از هستیهایی است‌که در انسان به اوج می‌رسد و باز انسان عالی‌ترین تجلی آن را، آنگونه که صوفیان بعدی او را نامیدند، در انسان کامل، در پیامبر، یا در ولیّی می‌جوید که به بقای فی‌الله رسیده باشد.

عطار این حرکت صعودی را در تمثیل آهوی مشکین نیز مشاهده می‌کند که علف می‌خورد و آن را به مشك گرانبها مبدل می‌سازد: هستیهای

پست‌تر باید خورده شوند.[۶۰] مولوی در توصیف این حرکت، با تصویر آکل و مأکول[۲۳]، تا حدی، از او پیروی می‌کند. در حقیقت، او عنوانِ فصلی‌از «مثنوی» خود را حتی چنین می‌گذارد:

ماسوی‌الله هرچیز آکل و مأکول است[۶۱]

ن/۵/ص ۸۵۶

پرندگان کرمها را می‌خورند و در عوض گربه‌ها آنها را فرو می‌بلعند.[۶۲] این تصویر مارا به تمثیل نخودها بازپس می‌گرداند. مولوی همین حقیقت را در سرنوشت دانه نیز می‌بیند که کوبیده، پخته و جویده می‌شود و بدین ترتیب به نیرو و نطفه مبدل می‌گردد که قوای روحانی خواهد شد.[۶۳] او به جناسی لطیف از قطرهٔ نطفه، منی، سخن می‌گوید که باید از ـَمنی خود دست کشد تا قامتی چون سرو و رخساری زیبا شود.[۶۴] حیوانات نیز، به همین منوال، باید کشته شوند تا به صورت غذا برای آدمی سودمند افتنـد و بخشی از هستی عالی‌تر وی گردند.[۶۵]

جسم که چون خربزه است تا نبری چون خورند
بشکن و پیدا شود قیمت لاهوره‌ای[۶۶]

۱۳۲۰۷۴/۳۰۱۷/۶/د

«مثنوی»، بخصوص دفترهای ۳تا ۶، دقایق بسیاری از این مبحث را در خود دارد. در دیوان نیز اشاراتی به این حرکت می‌توان یافت، که سپس، سلطان ولد در اشعار خود آن را ادامه داد.[۶۷] مولوی در وزنی مناسب برای چرخ زدن ملایم می‌سراید که:

به مقام خاك بودی، سفر نهان نمودی
چو به آدمی رسیدی، هله تا به این نپایی
تو مسافری روان‌کن، سفری برآسمان کن
تو بجنب پاره پاره، که خدا دهد رهایی.[۶۸]

۳۰۱۲۵-۲۶/۲۸۳۷/۶/د

این اندیشه، دقیقاً همان است که در «مثنوی»، کمی پیش از آنکه مولوی

داستان نخودها را بسازد، در ابیات مشهور زیر بیان شد:

از جمادی مردم ونامی شدم
وزنما مردم به حیوان برزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملایك پر و سر
وز ملك هم بایدم جستن زجو
کل شیئی هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون
گویدم که انا الیه راجعون.[٦٩]

ن/٣/٠٧-٣٩٠٢

این ابیات، نخستین بار به کوشش فردریش روکرت* به آلمانی برگردانده شد، اما او آخرین بیت قاطع و موکد را، که از بازگشتن به‌عدم، عدم ایجابی، مقام غیب عماء یا مقام غیب‌الغیوبی، سخن می‌گوید، فرو گذارده است. از سرودن ابیاتی‌که هم اکنون نقل شد دیری برنیامد که مولوی این جان مایهٔ حقیقی را، هرچند به خیالبندی درهم‌آمیخته‌تری، پی‌گرفت:[٧٠]

آمده اول به اقلیم جماد
وزجمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد
وزجمادی یاد ناورد از نبرد
وزنباتی چون به حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد

* Friedrich Rüchert

جز همین میلی که دارد سوی آن
خاصه در وقت بهار و ضیمران
همچو میل کودکان با مادران
سر میل خود نداند در لبان
همچو میل مفرط هر نومرید
سوی آن پیر جوان‌بخت مجید
جزو عقلِ این از آن عقل کل است
جنبش این سایه زآن شاخ گل است...

ن/٤/٤٣-٣٦٣٧

داستان، سپس میل متفاوتی پیدا می‌کند ودنیا را همچون خوابی وصف می‌کند که آدمی در فجر ابدیت از آن بیدار می‌شود:

همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یاد نیست
هم ازین عقلش تحول کردنیست
تا رهد زین عقل پر حرص و طلب
صد هزاران عقل بیند بوالعجب
گرچه خفته گشت و شد ناسی زپیش
کی گذارندش در آن نسیان خویش
باز از آن خوابش به بیداری کشند
که کند برحالت خود ریش‌خند
که چه غم بود آنکه می‌خوردم به خواب
چون فراموشم شد احوال صواب؟...

ن/٤/٥٢-٣٦٤٧

این بیت آخری به حدیث نبوی دیگری اشاره می‌کندکه درآن پیامبر می‌گوید:
الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا (احا/ش ٢٢٢)
(مردمان خفته‌اند، وآنگاه‌که بمیرند بیدار شوند).[٧١]

رینولد الین نیکلسن، در شرح خود بر مثنوی، ضمن بحث مفصل دربارهٔ شعر «از جمادی مردم» مولوی، آموزهٔ نوافلاطونی نابی را در اینجا دیده است: عمل نفس کلی درسراسرمراتب وجودی، آموزه‌ای که فارابی (ف۳۳۹ق/۹۵۰م) آن را به دنیای اسلام معرفی کرد و در همان زمان، به عقاید ابن‌سینا دربارهٔ نیروی مؤثر عشق مغناطیسی که حیات را به سیر صعودی می‌کشاند، ارتباط داده شد.[۷۲]

امکان چنین تفسیری وجود دارد؛ اما تقریبا تمام کسانی که در آثار مولوی تحقیق کرده‌اند، تفسیرهای دیگری از این ابیات را عرضه داشته‌اند. به‌نظر می‌رسدکه در دنیای اسلام، مولانا شبلی نعمانی، دانشمند بزرگ مسلمان هندی (ف. ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م) نخستین‌کسی است‌که براهمیت اندیشهٔ استکمال در این ابیات، به مفهوم نظریهٔ تکامل، اصرار می‌ورزد؛ او در اواخر کتاب‌خود، «سوانح مولوی رومی»، به زبان اردو، که در سال ۱۹۰۲ منتشر شد دراین باب بحث می‌کند. این ابیات به‌نظر محقق می‌دارد که مسلمانان راست دین ولی نواندیش، پیش از سدهٔ سیزدهم/نوزدهم، بانظریهٔ تکامل داروین آشنایی داشته‌اند و این خود دلیل دیگریست بربرتری متفکران مسلمان براروپاییان‌که همین اواخر این نظریه را کشف کردند.

فردریش روزن* در سال ۱۹۱۳ م، ضمن نوشتن مقدمهٔ خود برترجمهٔ اشعار آلمانی پدرش از دو دفتر نخست «مثنوی» (سرودهٔ سال ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م.) اظهار داشت:

> به‌نظر ما چنین می‌آید که در اینجا سخن داروین و هگل را می‌شنویم، اما این در حقیقت ارسطوست که نیای نظریه‌های تکامل است.[۷۳]

بسیاری از دانشمندان هند و پاکستان سخنان شبلی در باب «تکامل انواع» را اقتباس کرده‌اند [۲۴]: خلیفه عبدالحکیم در کتاب کوچك خود بنام The Metaphysics of Rumi [۲۵]، نظریهٔ تکامل را به اخوان صفا، که آنان را

---

* Friedrich Rosen

اسلاف داروین و اسپنسر دانسته، نسبت داده است.[۷۴] او، مانند محمد اقبال، ابن مسکویه (ف۱۰۳۴ م.) [۲۶] راپدر حقیقی نظریه‌های تکامل می‌داند[۲۷]. نزد خلیفه عبدالحکیم:

> حیات، حاصل میل به زیستن است:
> زندگی، در عین ناامیدی، همواره «حاجت»های نوی پدید می‌آوردکه باید برآورده شود. [۲۸].

زندگی جد و جهدی است برای رسیدن به معشوق ازلی، به جمال ابدی. این اندیشه یقیناً راست است، اما دانشمند پاکستانی از بیت پراهمیت آخرین، بازگشت به عدم، که بالاتر از جمال و جلال است غفلت ورزیده. بنابر گفته حکیم، ابدیت تکاملی، «محصول اصیل ذهن» مولوی است [۲۹].

من به جرأت در این گفته تردید دارم؛ سنایی و عطار به آن اندیشهٔ پسندیدهٔ صوفیانه اشاره کرده‌اند. غزالی نیز در «احیاء علوم‌الدین»، در باب مربوط به عشق و اشتیاق، به همین مقصد اشاره دارد. جالب‌تر آن که، همین تصور اخیر، تقریباً همزمان، در غرب و شرق از اندیشه محمد اقبال، متفکر مسلمان متکی برمولوی، و از ذهن فیلسوف آلمانی، ردلف پان ویتز*، پیرو و منتقد نیچه متولد شد.[۷۵]

افضل اقبال، نویسنده و دیپلمات پاکستانی نیز در باب مسئله‌ای که بیت «از جمادی مردم» مطرح ساخته بحث کرده است. او عبارت زیر را، که رهیافت سودمندی به این مسئله را دربردارد، از عبدالحکیم نقل می‌کند:

> از نادرترین پدیده‌ها در تاریخ اندیشهٔ بشری یکی این است که عارفی، دانشمندان و فلاسفه را راه بنماید. اما عارف،کار خویش را نه با طبیعت‌گرایی آغاز کرده و نه به آن انجام می‌دهد. اولا ماده در نظر او همان مادهٔ طبیعت‌گرایان و «داروینیست»ها نیست، ماده درآغاز تنهاشکل خارجی روح بود؛ ماده، بیشتر شامل اجزاء لایتجزای «لایب نیتز» است

---

* Rudolf Panwitz

تا اتم‌های «ذیمقراطیس». ثانیاً تکامل «داروین» به انسان می‌انجامد، اما مولوی به انسان بسنده نمی‌کند. هیچ یك‌از عارفان و دانشمندان دربارهٔ نیروهایی که به این نوع تکامل می‌انجامد موافقتی نشان‌نداده‌اند. نظریهٔ‌داروین شامل تنازع بقا، تبدل اتفاقی و انتخاب طبیعی است.

... در نظر مولوی تکامل هیچ تبدل اتفاقی نیست. به‌نظر او، تکامل شامل ایجاد نیازی متزاید برای توسعه یافتن از طریق جذب در وجودی بالاتر است.[۷۶] [۳۰]

تفسیر شخصی افضل اقبال، در هر حال، تکاملی با مقصدی مقدر را نفی می‌کند: تکامل باید امکان انتخاب آزاد مسیر تکامل فردی را به آدمی بدهد. این اندیشه، به هر حال، متناقض مولوی و اسلاف او در تصوف است: معنای تکامل، اگر اصولا بتواند صورت گیرد، چیست؟ این معنا، به تکثر سرطان مانند استکمالات بیش از حدی منتهی می‌شود، خطرناك و مآلا مهلك. تکامل به صورت نظمی الهی و بدین سبب مسیری پرمعنا که سر منزل نهایی آن‌مقام عشق الهی است، در نزد مولوی اندیشه‌ای مسلم بود.

خلیفه عبدالحکیم، یکبار دیگر، در کتاب کوچکی به زبان اردو (۱۹۵۵م.) به ابیات مورد بحث پرداخته است؛ اما، او در اینجا، برامکان تفسیر وحدت وجودی ابیات «جماد تا ملك» مولوی بیشتر تأکید می‌کند؛ هستی آدمی چیزی جز هستی حق نیست. آدمی، پس از جدا شدن از خداوند باید از تمامی مراحل وجود بگذرد تا بار دیگر به مبداء یگانه و حقیقت محض، خدا، برسد.[۷۷]

تفسیر قابل قبول عموم، در اول، همین بود. محمد اقبال در رسالهٔ سال ۱۹۰۷ م. خود در باب این تأویل اظهاراتی کرده است:[۷۸] او این اندیشه را از تمثیل خواب، یعنی از دفتر چهارم «مثنوی» ابیات ۳۶۳۷ به بعد، به‌در می‌کشد و همه‌چیز جز خدا را خواب، سایه و خیال می‌بیند که جان از آن خواب به حقیقت محض باز می‌گردد. در هر حال، در اثر بعدی خود ــ و من

گمان می‌کنم که این امر تحت تأثیر شبلی اتفاق افتاده باشد ـ همان شاعر فیلسوف این ابیات را کنایه‌آمیزترین تعبیر از جد و جهد دایمی آدمی به سوی استکمال دانسته است به طوری‌که آدمی می‌تواند از آنها مفهوم عینی دنیای پویای فردی خود را بسازد.[۷۹]

عبدالباقی گولپینارلی، دانشمند ترک، در این ابیات ما، اشاره‌ای به نو شدن هردم آفرینش می‌بیند، و براعمال مداوم آکل و مأکول و تنازع بقا، به منزلهٔ عاملی لازم برای تکامل مراتب بالاتر حیات، تأکید می‌کند.[۸۰]

جملهٔ این تفسیرها امکان‌پذیر است و احتمالا با به‌کاربندی متغیر کلمات بسیار مشابه مقصود را می‌رسانند؛ اما به‌نظر می‌رسدکه آنها دو صورت از داستان نخودها را، که در اینجا نمونهٔ تمامی اندیشه‌های بغرنج را شامل می‌شود، ندیده انگاشته‌اند. مولوی، خود، بوضوح، این حرکت صعودی را چیزی آموخته از قرآن می‌داند: خداوندگار می‌تواند اسبی را، اگر آن را لایق بیابد، «از این آخُرش نقل کند و به طویلهٔ خاص برد» [۳۱] و در آنجا از او مراقبت کند؛[۸۱] و از اینرو، «کرامت» حقیقی آن است که خداوند آدمی را از «حال دون به حال عالی آرد» [۳۲]، درست همانگونه که از یك‌قطره نطفهٔ ناچیز، انسانی دلپسند را به کمال می‌رساند.[۸۲] مولوی، یقیناً با اشعار سنایی و عطار دربارهٔ سفر جان، آشنا بوده، آموزه‌های فلسفی مربوط به آن را نیز می‌دانسته است. اما علاقهٔ اصلی او در تفسیر روحانی این عمل استکمال قرار داشت‌که می‌توانست آن را هر روز در خوردن و رشد کردن افراد پیرامون خود ببیند. داستان نخودهای بینوا را تماماً، همانگونه که شاعر، ابیات «اقتلونی یا ثقاتی...» حلاج‌را ناگهان وارد داستان خودمی‌کند، باید به این قرینه خواند؛ این کلمات حلاج را مولوی، همیشه، وقتی به کار می‌برد که از مرگ روحانی و رستاخیز روحانی سخن می‌گوید. آنچه کشش وحرکت صعودی را سبب می‌شود، نیروی مغناطیسی بی‌روح نیست، بلکه فیض عام عشق خلاقهٔ خداوند است‌که به‌نیروهای دون توانایی می‌دهد تابه مراتب بالاتر رشد کنند، به شرط آنکه از قاعدهٔ عشق، یعنی قربان کردن نفسهای حقیرخود

در راه چیزی والاتر، نهایتاً، بهر معشوق، پیروی کنند.[٨٣]

دور گردونها ز موج عشق‌دان
گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات
کی فدای روح گشتی نامیات؟...[٨٤]

ن/٥/٥٥-٣٨٥٤

عشق نانِ مرده را می‌جان کند
جان که فانی بود جاویدان کند.[٨٥]

ن/٥/٢٠١٤

این عشق، خاموش و بی‌خبر از مراتب اسفل هستی، در انسان پدیدار می‌شود، انسانی‌که می‌تواند باقربان شدن در عشق، آنچه را که گوته، در تفسیر خود از داستان شمع و پروانهٔ حلاج، «مردن و شدن»، خوانده است تجربه کند.

یحبهم و یحبونه (مائده ٥٤)
(خداوند آنان را دوست می‌دارد وآنان خداوند را.)

اندیشهٔ عشق درآثار مولوی

شاعری مولوی به نیروی افسون عشق الهی باور شده است

بجز عشق، بجز عشق، دگر کار نداریم[1] [١]

این عشق، اسطرلاب حقیقی اسرار حق، که از ملاقات با شمس فروزان شد، نه از آن عشقهای عارفانی است‌که جمال حق را در زیبایی جوانان منعکس می‌دیدند. تجربهٔ او از عشق، هجران، و وصال روحانی پویا بود؛ او را درخود مستغرق ساخت و سوزانید. بنابراین، سخنان او دربارهٔ عشق، که از نخستین تا آخرین صفحهٔ اشعار او را در لفاف خود پیچیده، رنگین و آتشین است.

او، مانند رهروان عشق عارفانهٔ سلف خود، می‌داند که عشق خاکی‌جز

تدارك مقدمات عشق آسمانی نیست. عشق، گامی است به سوی کمال: مردم، به دست دختران کوچك خود عروسك می‌دهند تا وظایف آنان را در مقام مادران آینده به آنان بیاموزند و به دست پسران خود شمشیر می‌دهند تا آنان را با جنگیدن آشنا سازند؛[۲] برهمین قیاس، دل آدمی می‌تواند برای تسلیم و انقیاد مطلق به خواست دوست، به واسطهٔ عشق بشری، تعلیم بیند. اما، دیری نمی‌پایدکه شادمانی چنین عشقی، زوال می‌پذیرد؛ پس، عشق حقیقی باید به سوی خدایی راه بردکه نمی‌میرد. این عشق الهی، ممکن است، با ربایشی ناگهانی آغاز شود یا به شکل استکمال تدریجی روحانی درآید:

چنگال عشق چون درکام آدمی می‌افتد
حق‌تعالی او را بتدریج می‌کشد که آن قوتها
و خونهای باطل که در اوست پاره پاره
از او برود.[۳]

فیه، ۱۱۶

سرانجام، عاشق در اقیانوس عشق الهی سراپا غرق می‌شود و آنان‌که هنوز اسیر «خوف و رجا»، یا، در اندیشهٔ «ثواب و عقاب اعمال نیك و بد خویش‌اند[۲]، هرگز اورا فهم نخواهند کرد.[۴]

عشق خوی فطری هرآفریده‌ایست:
گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست
کم زسگ باشد که از عشق او عمیست[۵]

ن/۵/۲۰۰۷

همه اجزای عالم عاشقانند
وهر جزو جهان مست لقایی[۶]

۲۸۳۶۵/۲۶۷۴/۶/د

این حقیقت اصلی یکبار دیگر در یکی از مکتوبات مولانا فاش می‌شود:

هرکه هست در هجده‌هزار عالم هریك محب
و عاشق چیزیست. شرف هر عاشقی به قدر

شرف معشوق اوست. معشوق هرکه لطیف‌تر
و ظریف‌تر و شریف جوهرتر، عاشق او عزیزتر...[۷]
مکتوبات، ش ۱

اما، عشق حقیقی، در عین حال، حق طبیعی و بی چون و چرای آدمی است. او، می‌تواند آن را به تنهایی بیان کند، ودر تمام مراحلش بدان بزید. مولوی، اگرچه گاهی زبان متأثر از مباحثات ابن‌سینا و نظریه‌پردازان تصوف درباب جوهر عشق را به‌کار می‌برد، می‌داند که این آزمون، نشأت گرفته از قدرت الهی، نمی‌تواند به کلام بشری وصف شود. او «مثنوی» خود را با ستایش این عشق می‌آغازد:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است
لیك عشق بی‌زبان روشن‌تر است.[۸]
ن/۱/۱۳-۱۱۲

یك دهۀ بعد، او همچنان نغمه می‌پردازد:

شرح عشق ارمن بگویم بردوام
صد قیامت بگذرد و آن ناتمام
زآنکه تاریخ قیامت را حد است
حد کجا؟ آنجا که وصف ایزد است
عشق را پانصد پَر است و هر پَری
از فراز عرش تا تحت‌الثری...[۹]
ن/۵/۹۱-۲۱۸۹

در آن زمان که آدمی در زندگی خود به پایان عشق رسد، سفر او در حیات الهی ادامه می‌یابد و طی آن با مقامات نوتر عشق که اشتیاق عمیق‌تری را در او برمی‌انگیزد روبرو می‌شود. عشق و اشتیاق متقابلا به هم وابسته‌اند؛ هر اندازه، جمال الهی در ابدیت آشکارتر گردد، عشق به شکلهای تازه‌تر،

نیرومندتر می‌شود.

همیشه، بیشتر از آنچه آرزو کنم
بیشتر از آنچه نیازهای محدود به زمان ایجاب کند
همیشه، بیشتر از آنچه گل بچینم
بهار به گل‌ها و شکوفه‌های رنگارنگ آراسته می‌شود
و اگر سراسر آسمانها را بسرعت درنوردم
سپهر گردون آتش نوی شعله‌ور می‌سازد
تنها، زیبایی مطلق می‌تواند
عشق حقیقی ابدی را الهام بخشد[۱۰] [۳]

مولانا جلال‌الدین قدرت عشق را در همه‌جا مشاهده می‌کند:

عشق، بحری آسمان بر وی کفی
چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردونها، زموج عشق‌دان
گرنبودی عشق، بفسردی جهان.[۱۱]

ن/٥/٤-٣٨٥٣

ممکن است کسی این ابیات، و بسیاری ابیات مشابه را که در آثار مولوی یافت می‌شود، به صورت نیروی مغناطیسی عشق‌که همه چیز را جذب می‌کند، به جنبش درمی‌آورد، و سرانجام آن را به اصل خود باز می‌گرداند، شرح دهد. اما دیدگاه مولوی نزدیک‌تر است به اندیشه عشقی که نخست حلاج، مستغرق در ذات پویای خدا، آن را در تصوف به صورت «حب ذاتی» حق تعریف کرد، خواستی‌که سبب شد تا آفریدگار بگوید:

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف (احا/ش ٧٠)
(گنجی نهان بودم، و خواستم شناخته شوم)...

مولوی این صفت ذاتی پویای عشق را بارها به صور خیال نوتری تأکید می‌کند:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ

عشق ساید کوه را مانند ریگ[١٢]

ن/٥/٢٧٣٥

عشق تنها نیروی مثبت عالم است:

فلك از بهر عاشقان گردد
بهر عشق است گنبد دوار
نی برای خباز و آهنگر
نی برای دروگر و عطار.[١٣]

د/٣/١١٥٨/٩٤-١٢٢٩٣

عشق طبیب همهٔ دردها، افلاطون و جالینوس و سبب و غرض هستی است:

اگر این آسمان عاشق نبودی
نبودی سینهٔ او را صفایی
وگر خورشید هم عاشق نبودی
نبودی در جمال او ضیایی
زمین و کوه اگرنه عاشق اندی
نرستی از دل هردو گیایی.[١٤]

د/٦/٢٦٧٤/٧١-٢٨٣٦٩

همانگونه که خورشید سایه‌ها ی‌غم‌انگیز و تاریکی فقیر خود را به زیبایی رنگین مبدل می‌سازد، عشق نیز کیمیای عظیمی است‌که زندگی رادگرگونه می‌کند:

گویم که چه باشد عشق: «درکان زرافتادن»[١٥] [٤]

همانگونه که مولوی با تمجید فراوان در شرف نیروی عشق می‌گوید:

از محبت تلخها شیرین شود
از محبت مسها زرین شود
از محبت دردها صافی شود
از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند
از محبت شاه بنده می‌کنند.[١٦]

ن/٢/٣٢-١٥٢٩

زمانی بسیار پس از آن، وی به همین لحن چنین ادامه می‌دهد:

عشق نان مرده را می‌جان کند
جان که فانی بود جاویدان کند[۱۷]

ن/٥/٢٠١٤

بیتی که باید آن را با اندیشه‌های او در باب استکمال مداوم صعودی، که تمامی مراتب هستی، از جمادی تا ملك را طی می‌کند مرتبط دانست.

همین اندیشه، زمینه‌ساز عبارتی است‌که، در اواخر حیات مولانا مکرراً به شعر درآمده:

دیو اگر عاشق شود، هم‌گوی برد
جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد
اسلم الشیطان آنجا شد پدید
که یزیدی شد زفضلش بایزید.[۱۸]

ن/٦/٤٩-٣٦٤٨

خوهای پست آدمی، نفس، که دراین‌حدیث نبوی، مطابق سنت‌کهن عربی به شیطان تعبیر شده می‌تواند، تنها به نیروی عشق، و نه با زهد تهی از عشق و ریاضت‌کشی صرف، کاملا مغلوب و تربیت شود. آدمی، سرانجام سعادت و برکت تجربهٔ شخصی پیامبر(ص) را خواهد یافت: خوهای شیطانی او مسلمان می‌شوند و منحصراً در سیر الی‌الله به او خدمت می‌کنند. در آن‌زمان که او خود را به نیروی عشق تسلیم‌کرده باشد، هراندازه‌که «شیطان او»، پیش از این، نیرومندتر بوده، مرتبهٔ او در عالم ملایك رفیع‌تر خواهد بود؛ حتی گناهکار نفرین شده‌ای چون یزید، به نیروی چنین کیمیایی، به بایزیدی ولی مانند مبدل خواهد گشت. اینگونه فناپذیری نفس اماره، این نمایندهٔ فردی جمله پلیدی عالم ، نیز، محو هستی فردی و وجود شخصی به نیروی عشق را می‌توان به صورت اصطلاحات قرآنی [در شعر مولوی] مشاهده کرد:

ای کلیم عشق، برفرعون هستی حمله‌بر

برسر او، تو عصای محو، موسی‌وار زن...[١٩]

د/٤/١٩٧٠/٢٠٨٠٧

عشق، موسایی است‌که به نیروی عصای معجزآسای خود «فرعون هستی» را هلاك می‌سازد، و شحنه‌ایست که به جان مدد می‌رساند تا «درِ زندان جهان» را [٥] درهم شکند.[٢٠]

عشق، که مرزهای جدایی را ویران می‌سازد، نیروی متحد کنندهٔ حقیقی است: عشق، «صدهزاران ذره را داد اتحاد»؛[٢١] [٦] این ذرات‌که اکنون رو به‌سوی جهات گوناگون، و اغلب متنازع و روبه سوی مقاصد خودستایی و انانیت دارند، با نیروی عشق به‌سوی یکتا خورشید جاوید باز گردانیده می‌شوند؛ در آنجا با رقص چرخ‌زدن روحانی، اتحاد می‌یابند، در خود گم می‌گردند، در اتحادی والاتر می‌زیند، و دیگر به صور گل و خار، یا ترك و هندو، ازهم متمایز نیستند. زیرا مذهب عشق هیچ تفاوتی میان «هفتادودو ملت» [٧] نمی‌شناسد:[٢٢]

ملت عشق از همه دینها جداست.[٢٣] [٨]

اما، این عشق را چگونه می‌توان شرح داد؟ حتی مثالها و تمثیلات هم‌سودی ندارد: آیا سمنون محب‌بغدادی اوایل سدهٔ چهارم/ دهم نگفت‌که:

لایعبر عن شیی الا بما هو ارق منه و لا شیء ارق من المحبة فیما یعبر عنها ـ یعنی عبارت از چیزی نازك‌تر از آن چیز باشد و چون ارق محبت هیچ چیز نباشد به چه چیز عبارت از آن کنند؟[٢٤]

کشف‌المحجوب، ١٧٣

کلمهٔ «قال»، تنها خیالی ضعیف از این تجربه را منتقل می‌سازد؛ آنچه ضرور است «حال» است، حال عارفانه. عشق را می‌توان از رفتار عاشق درك کرد، اگر نبض او نامنظم بزند، از راز بیماری او حکایت می‌گوید،[٢٥] و مولوی به یاران پرسان خود پاسخ می‌دهد که:

پرسید یکی که: «عاشقی چیست»؟

گفتم که: «مپرس ازین معانی
آنگه که چو من شوی ببینی
آنگه که بخواندت، بخوانی»[۲۶]

د/۶/۲۷۳۳/۵۱-۲۹۰۵۰

عشق باهرگونه توضیح عقلانی ضدیت دارد. بدان‌گونه که عارفان، و ازآن جمله مولوی، غالباً به تعبیر قرآن مکررگفته‌اند، عقل همچون «حماری است که‌کتاب‌ها برپشت‌کشد» [۹]. عقل «خرلنگ» است [۱۰] که نمی‌توان آن را به براق تیزپر مانند کرد، براقی که حضرت محمد (ص) را به حضور الهی برد. شاعر می‌پرسدکه آیا کسی هرگز براق لنگ دیده است؟[۲۷] زیرا:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال.[۲۸] [۱۱]

تقابل عشق و عقل، پیوسته موضوع دلخواه عارفان بوده است. مولوی نیز، از تکرار این سخن خسته نمی‌شودکه درباب عشق نه‌تنها به استدلال، بلکه به قواعد دینی اکتسابی نیز نیازی نیست،[۲۹] عشق به سوی آسمان می‌پرد، اما عقل مستلزم آموختن علم و رفتار درست است.[۳۰]

شاعر، در اشعار غنایی خود، مباحثهٔ جذابی میان عشق و عقل مطرح می‌سازد:

عقل گوید: «شش جهت حد است و بیرون راه نیست»
عشق گوید: «راه هست و رفته‌ام. من بارها»
عقل، بازاری بدید و تاجری آغاز کرد
عشق، دیده زان سوی بازار او بازارها...[۳۱]

د/۱/۱۳۲/۲۳-۱۵۲۲

مولوی، چنین تعلیم می‌دهد که:

عقل را قربان‌کن اندر عشق دوست[۳۲] [۱۲]

آنگاه که عشق فربه می‌شود، عقل بایدکه رو به‌لاغری نهد.[۳۳] یا در جای دیگر، عقل‌را همچون دزدی می‌بیندکه وقتی عشق، حکمران مملکت می‌شود، باید اورا به دار آویخت.[۳۴]

دور بادا عاقلان از عاشقان
دور بادا بوی گلخن از صبا[٣٥]

د/١/١٧٢/١٩٥٠

بیت زیر را، هرچند مضمون آن از ابداعات سنایی است[٣٦]، اما از نمونه‌هایی است که به مولانا نسبت داده‌اند:[٣٧]

عشق را بوحنیفه درس نکرد
شافعی را درو روایت نیست

د/١/٤٩٩/٥٢٨٧

مولوی در «مثنوی» به این مضمون اشارت دارد،[٣٨] و مکتب عشق را که برفقیهان، طبیبان و منجمان مسدود است،[٣٩] مکتبی وصف می‌کند که آدمی علم لدنی، دانش بیواسطهٔ الهی را بدون «مدرسه و کاغذ» [١٣] در آنجا می‌آموزد،[٤٠] مکتبی از آتش که شاگرد باید در آن بنشیند و پخته شود.[٤١]

عقل، فی‌نفسه بد نیست، و عصایی است‌که به کور کمك می‌کند تا راه خود را در تاریکی بیابد، زیرا شمع به چه کار آدم کور می‌آید؟ آن‌کس که جمال دوست را ندیده است و عقل را قبلهٔ خود می‌سازد نیز چون این است.[٤٢] یا در جای دیگر، عقل به پروانه و معشوق به شمع مانند می‌شود.[٤٣]

درست همانگونه که کودك نمی‌تواند «احوال عقل» را فهم کند[١٤] عاقلان نیز استعداد درك عشق را ندارند.[٤٤] اشارات بیشمار به مجنون، و عشق شورانگیز او به لیلی، به‌طور کامل همین مقصود را خاطرنشان می‌سازد: زنجیرهای عقل، دیگر، مانع سرگردانی جان محب در بیابانهای عشق نمی‌شود.

عشق، غیرت است؛[٤٥] «عشق آن شعله است» [١٥] که نه‌تنها صورت ظاهر، بلکه جز معشوق همه‌چیز را می‌سوزد.[٤٦]

سرما چو گشت سرکش، هیزم بنه در آتش
هیزم دریغت آید؟ هیزم به است یا تن؟
نقش فناست هیزم، عشق خداست آتش
در سوز نقشها را، ای جان پاك دامن[٤٧]

د/٤/٢٠٤٣/٣٨-٢١٥٣٧

اشعار مولوی از خیالبندی آتش سرشار است: عشق آذرخشی است که همه چیز را نابود می‌کند،[۴۸] و جان مانند گوگرد درآتش،[۴۹] و روح همچون‌زیتون از بهر شعلهٔ آن است.[۵۰] تنها، ابولهب، پدر آتش، این نمونه کامل بیدینی، هرگز از این آتش بهره‌مند نشده است.[۵۱] مولانا چنین مشاهده می‌کند:

رو چو آتش، مَی چو آتش، عشق آتش، هرسه خوش
جان زآتشهای درهم پرفغان، این الفرار؟[۵۲]

د/۲/۱۰۷۷/۱۱۳۳۳

اما این، سؤالی لفظی و صناعی است، زیرا جان را به فرار از این آتش تمایل نیست، بلکه مانند ابراهیم بر تودهٔ هیزم نمرود، که بر او گلستان گشت می‌گریزد.[۵۳] عاشقان مانند پروانه‌ها به سوی رخسار تابان همچون شمع معشوق پرواز می‌کنند و مانند سپند بر شعله‌ها می‌رقصند. آتش عشق برتر از «آب حیوان» [۱۶] است،[۵۴] یا به تعبیری دیگر آب اقیانوسی که عاشق درآن شنا می‌کند، آتش است.[۵۵] شاعران پارسی‌گوی، بعدها، ابداعات بسیار اغراق‌آمیزی به این خیالبندی افزوده‌اند که به همین نکته اصلی اشارت دارد: آیا کسی می‌تواند از اقیانوس آتشین عشق با پای چوبین عقل بگذرد؟[۵۶] عاشق، نشسته در میان آتش، چگونه می‌تواند صبور باشد؟[۵۷]

برمقام صبر عشق آتش نشاند[۱۷]
صبر من مرد آن شبی‌که عشق‌زاد
درگذشت او حاضران را عمرباد[۵۸]

ن/۶/۶۲-۴۱۶۱

جلال‌الدین به لحنی ملایم‌تر نغمه می‌سراید که:

توبه سفر گیرد با پای لنگ
صبر فرو افتد در چاه تنگ
جز من و ساقی بنماند کسی
چون کند آن چنگ ترنگاترنگ[۵۹]

د/۳/۱۳۳۲/۹۲-۱۴۰۹۱

عشق، شحنه است که، اگر جان، لحظه‌ای از وظیفهٔ شکر گفتن به معشوق

آخرین صفحهٔ مثنوی، نوشته شده در هند ۸۳۷ق/۱۴۳۳م، یکی از نسخ کمیاب دارای مینیاتور، موزهٔ ملی دهلی.

غفلت ورزد، طشت پر از آتش هجران را برسینهٔ او می‌نهد.[۶۰] یا به تعبیر دیگر، همانگونه که گفتیم، عشق شیری شرزه، تمساح،[۶۱] یا اژدها،[۶۲] و «مردم‌خوار» است.[۶۳] آدمی باید در پیش این حیوان وحشی خود را «شیرین» سازد: تا آن زمان که هنوز «ترش» و نارس است «هضم» کردن او برحیوان عشق دشوار است؛ اما «ولی لقمهٔ شیرین» است [۱۸] و بنابراین عشق او را فرو می‌بلعد.[۶۴] این تصویر تقریباً غریب بار دیگر به اندیشهٔ اصلی مولوی اشاره می‌کند که آدمی باید براثر محنتهای عشق تحلیل رود.زیرا: خون هرجانی را که این شیر خورده است به او زندگی و جاودانگی بخشیده است؛

به‌هردم گویدت جانها: «حلالت باد خون ما
که خون هرکه را خوردی، خوشش حی ابد کردی[۶۵]

د/۷/ت۱۱/۳۵۰۶۴

و عاشقان از بهر «سگان عشق»، همچون «خون در طغار»اند.[۶۶] [۱۹] زیرا عشق یعنی:

خون شدن، خون خود فرو خوردن
با سگان بر درِ وفا بودن.[۶۷]

د/۴/۲۱۰۲/۲۲۱۹۹

بنابراین، عشق کار ضعیفان نیست، بلکه کار پهلوانان است،[۶۸] و دو عالم نمی‌تواند نیروی عشق را حمل کند.[۶۹] درست همانگونه که عشق قادر بود ماه را بشکافد و زمین را بلرزاند، چنگال او قطعاً هر خانه‌ای را از بن برخواهد کند.[۷۰]

مولوی، می‌داند که در عشق، تکلیف از قواعد بهنجار رفتار برداشته می‌شود، همچنانکه به پیروی از سخن مشهور جنید می‌گوید:

ادب عشق جمله بی‌ادبیست.[۷۱] [۲۰]

«خنجر تیز، گلوی حیا» را [۲۱] باید ببرد،[۷۲] در این کار دیگر نیازی به توبه نیست: این نخستین منزل [توبه] اژدهای نر عظیم‌الجثه‌ای بود، اما دیدگان خطاجوی او به زمرد عشق کور شد.[۷۳]

غفلت ورزد، طشت پر از آتش هجران را برسینهٔ او می‌نهد.[۶۰] یا به تعبیر دیگر، همانگونه که گفتیم، عشق شیری شرزه، تمساح،[۶۱] یا اژدها،[۶۲] و «مردم‌خوار» است.[۶۳] آدمی باید در پیش این حیوان وحشی خود را «شیرین» سازد: تا آن زمان که هنوز «ترش» و نارس است «هضم» کردن او برحیوان عشق دشوار است؛ اما «ولی لقمهٔ شیرین» است [۱۸] و بنابراین عشق او را فرو می‌بلعد.[۶۴] این تصویر تقریباً غریب بار دیگر به اندیشهٔ اصلی مولوی اشاره می‌کند که آدمی باید براثر محنتهای عشق تحلیل رود.زیرا: خون هرجانی را که این شیر خورده است به او زندگی و جاودانگی بخشیده است؛

به‌هردم گویدت جانها: «حلالت باد خون ما
که خون هرکه را خوردی، خوشش حی ابد کردی[۶۵]

د/۷/ت۱۱/۳۵۰۶۴

و عاشقان از بهر «سگان عشق»، همچون «خون در طغار»اند.[۶۶] [۱۹] زیرا عشق یعنی:

خون شدن، خون خود فرو خوردن
با سگان بر درِ وفا بودن.[۶۷]

د/۴/۲۱۰۲/۲۲۱۹۹

بنابراین، عشق کار ضعیفان نیست، بلکه کار پهلوانان است،[۶۸] و دو عالم نمی‌تواند نیروی عشق را حمل کند.[۶۹] درست همانگونه که عشق قادر بود ماه را بشکافد و زمین را بلرزاند، چنگال او قطعاً هر خانه‌ای را از بن برخواهد کند.[۷۰]

مولوی، می‌داند که در عشق، تکلیف از قواعد بهنجار رفتار برداشته می‌شود، همچنانکه به پیروی از سخن مشهور جنید می‌گوید:

ادب عشق جمله بی‌ادبیست.[۷۱] [۲۰]

«خنجر تیز، گلوی حیا» را [۲۱] باید ببرد،[۷۲] در این کار دیگر نیازی به توبه نیست: این نخستین منزل [توبه] اژدهای نر عظیم‌الجثه‌ای بود، اما دیدگان خطاجوی او به زمرد عشق کور شد.[۷۳]

عشق، عاشق را فانی می‌سازد، و بدین طریق حجابهایی را که چهرهٔ معشوق را پنهان می‌دارد می‌درد: مرگ روحانی به وصال می‌انجامد.

عشق است برآسمان پریدن
صد پرده به هر نفس دریدن...[۷۴]

۲۰۲۰۱/۱۹۱۹/۴/۵

نتیجهٔ عشق چنین است ـ اما شاید کسی بپرسد که آدمی چگونه می‌تواند عاشق شود؟ چگونه می‌تواند با عشق ورزیدن خطر کند و به سوی خدای جاوید روی آورد؟ صوفیان ـ مانند عارفان دیگر ادیان ـ احساس کرده‌اند که عشق هدیهٔ الهی است؛ آدمی به علت ضعف خود هرگز نمی‌تواند آن را جذب یا دفع کند: بایزید اظهار شگفتی می‌کند که خداوند به مخلوقی محتاج چون او باید محبت بورزد؛ یحیی‌بن معاذ خطیب، همیشه لطف سابق خدا را به یاد او می‌آورد، و حلاج از عنایت ازلی، لطف قدیم خداوند، که بدون آن کتاب ودین را نمی‌آموختی، سخن می‌گوید».[۷۵]

این عشق، که صوفیان آن را از کلام قرآنی «یحبهم و یحبونه» (مائده ۵۴) (خداوند آنان را دوست دارد و آنان خداوند را) فهم کرده‌اند، خود را در نخستین لحظهٔ آفرینش آشکار کرد. مولوی به بیانی متضاد می‌گوید:

شاخ عشق اندر ازل‌دان بیخ عشق اندر ابد.[۷۶] [۲۲]

این عشق، در آن روز فرخندهٔ میثاق ازلی با خطاب الهی «الست بربکم» (اعراف، ۱۷۲) آغاز گردید. در اینجا بود که به عارفان شراب عشق عطا شد؛ آن نخستین جرعه از جام ازلی سعادت، رنج و اشتیاق که تا رستاخیز برجانهای آنان نشان گذارد. زیرا آنان با بلی گفتن با میل تمام پذیرفتند که بلا رابرخود بخرند، بلایی‌که خداوند به نشانهٔ لطف خود برآنان می‌بارد. این خطاب ازلی عشق، در سخن پیامبران، در ذکر درویشان، در آهنگهای خوش سماع به مردم عادی رسید تا پیمان سابق خود را به یاد آورند و به سوی خدا و عشق او کشانده شوند.

درآغاز آفرینش «با محمد بود عشق پاك جفت»[۲۳]. عالم صرفاً به

خاطر او آفریده شد و آنگاه که او قالب خاکی را پذیرفت، عشق الهی، یکبار دیگر بر امت او متجلی گردید.[۷۷]

مولوی بندرت از مسایل نظری مربوط به عشق بحث می‌کند. او به سادگی می‌داند، و همه‌جا تکرار می‌کند که:

هیچ عاشق خود نباشد وصل‌جو
که نه معشوقش بود جویای او[۷۸]

ن/۳/۴۳۹۳

طالب و مطلوب به یکدیگر وابسته‌اند؛ به همان مرتبه که تشنهٔ جویای آب آرزو می‌کند آب بجوید تشنگی خود را بنشاند، آب هم تشنه است و اشتیاق کسی را دارد که جویای اوست.[۷۹]

عاشقان را جست وجو از خویش نیست
در جهان جوینده جز او بیش نیست.[۸۰]

د/۱/۴۲۵/۴۴۷۱

عشق از خداوند نشأت می‌گیرد؛ قدیم است،[۸۱] و در ازلیت و ابدیت با اوبرابر. اگر آدمی به ندای عشق لبیك گوید، می‌تواند بتدریج به اخلاق الهی متخلق گردد و بدین طریق، به معشوق تقرب یابد، زیرا برترین وصف حق،عشق است، نه خوف.[۸۲] و از اینرو عاشق پیش از این نشئه به سعادت جاوید می‌رسد:

باغ سبز عشق کو بی‌منتهاست
جز غم و شادی درو بس میوه‌هاست
عاشقی زین هردو حالت برتر است
بی‌بهار و بی‌خزان سبز و تر است[۸۳]

ن/۱/۹۴-۱۷۹۳

وابستگی میان عاشق ومعشوق در«دیوان» و در«مثنوی»، در هردو، موضوع اصلی است.

مولوی، حال آن عاشق را که، اگرچه مجاز نبود، اما برای دیدن‌یار خود به بخارا باز آمد، چه زیبا، وصف کرده است! اما:

عاشقان را، شد مدرس حسن دوست
دفتر و درس و سبقشان روی اوست[۸۴]

ن/۳/۳۸۴۷

هرچند، معشوق خاکی شاید جذاب باشد، مع‌الوصف، مولوی فتوای شبلی را علیه مردی‌که در سوك مرگ یار خویش مویه می‌کرد، به کار می‌برد که «چرا کسی را دوست بداری‌که مرگ می‌پذیرد؟»[۸۵] باید یاری را در کنار گرفت که «او را کنار نیست» [۲۴] (جناس زیبای کنار به معنای آغوش و کران).[۸۶]

ستایش معشوق را در آثار مولوی پایانی نیست. او تمام ابتکاراتی را که شاعران پارسی و عرب به کمال رسانیدند، جملهٔ جناسهای بدیعی، همهٔ اشکال هنری را برای توصیف آن یکتایی که تنها هدف غایی زندگی بشر است، به‌کار می‌برد. او در سراسر ترادف طولانی ابیات می‌پرسد:

ای دوست شکر بهتر، یا آنکه شکر سازد؟
خوبی قمر بهتر، یا آنکه قمر سازد؟...[۸۷]

د/۲/۶۲۸/۶۵۵۱

و به یار می‌گوید که اگر او تنها برسر منبر آید و صفات متعال خود را بیان دارد، می‌تواند به نیروی عشق حقیقی خود در دل زمستان بهار و به روزجمعه، عید پدید آرد.[۸۸] مولوی به‌سنت شعر عاشقانهٔ غیردینی می‌تواند چنین بسراید:

هرکه بیند رخ تو جانب گلشن نرود
هرکه داند لب تو قصهٔ ساغر نکند![۸۹]

د/۲/۷۸۷/۸۲۲۷

درمیان طره‌اش رخسار چون آتش ببین
گو میان مشك و عنبر مجمری را یافتم![۹۰]

د/۳/۱۶۰۰/۱۶۷۴۴

او آرزومند به خواب دیدن معشوق است، یامشاهدات شبانهٔ خود را به‌کلماتی پر از لطافت و خیال و ظرافت وصف می‌کند؛[۹۱] او معشوق خویش را به شکل

خورشید صبح می‌بیند که با غرور بر سراسر دنیا سواره می‌راند، در حالی‌که جانها، بی‌شمار همچون ذرات غبار، پیاده می‌آیند، تا او را، با آن شکوه که او راست، همراه شوند.[۹۲] و معشوق ماه است در ورای افقها که استراحتگاه (قَنَق) خود را در دل عاشق، تنها برای یك شب، اختیار می‌کند؛[۹۳] از آنجا که شب، به هنگام قرص کامل ماه، خود را فروزان و سپید می‌بیند، عاشق، که خود، شب تاریك است، از معشوقِ چون ماه نورانی می‌شود.[۹۴] دوست، همه‌چیز است، یار و غار، نوح و روح، فاتح و مفتوح،[۹۵] و هرآنچه که بتوان تصور کرد. او مادر و پدر، شمس و قمر و شیر و شکر است.[۹۶]

دوش آن بت من همچو مه گردون بود
نی‌نی، که به حسن از آفتاب افزون بود
از دایرهٔ خیال ما بیرون بود
دانم که نکو بود، ندانم چون بود[۹۷]

د/۸/ر۷۷۱

هرآنکس که بر او عاشق باشد و به‌طور مطلق تسلیم عشق او گردد «خاصبگ زمان» می‌شود؛[۹۸] مریدی را که او بتازگی پذیرفته، بیدرنگ «شیخ شیوخ عالم است»[۹۹] [۲۵]. عاشق، حتی اگر «شاه» باشد نمی‌تواند از خداوندگار عشق بلندپایه‌تر باشد؛ حتی اگر «شهد» باشد، باید نی‌شکر[نبات] دوست را بجود [۲۶]. عاشق، تنها، همچون نقش و اندیشه‌هایش صور کمرنگ است، اما فکر یار، جان حقیقی است.[۱۰۰]

چهرهٔ همچو ماه او در قلبی که چون آیینه‌ای صافی است منعکس می‌شود: عاشق، جز آیینه‌ای شفاف چه می‌تواند بهر یوسف ارمغان آورد؟[۱۰۱]

زیرا دل من چو آب صافی خوش است
آب صافی، آینه دار ماه است![۱۰۲]

د/۸/ر۳۳۴

این آب، تنها از انعکاس ماه روشنی کسب می‌کند. از اینرو، عاشق دعوت می‌شود تا برای یافتن این مقصود حقیقی زندگی، از فاخته پیروی کند که

پیوسته فریاد کو؟ کو؟ را از سر می‌گیرد.[۱۰۳] زیرا:

کو بام غیر بام تو؟ کو نام غیر نام تو؟
کوجام غیر جام تو؟ ای ساقی شیرین ادا[۱۰۴]

د/۱/۷/۸۳

با روی تو سور شد عزاها
بی روی تو سورها عزا شد[۱۰۵]

د/۲/۷۰۵/۷۳۶۵

حتی «خاری که به باغ دوست روید» [۲۷] هزاران بار از گلهای خوشبوی جای دیگر خوش‌تر است،[۱۰۶] و زیباترین شهر عالم آنجاست که یار در آن می‌زید.[۱۰۷] «دشنام» که از لبان یار رسد، به گرانبهایی لعل است، زیرا «هرباد که بر گل گذرد خوش باشد».[۱۰۸] [۲۸]

مولوی از قدرت معجزه‌آسای معشوق نغمه می‌سراید:

اندر دو چشم کور درآیی، نظر دهی
و اندر دهان گنگ درآیی، زبان شوی
در دیو زشت در روی ویوسفش کنی
واندر نهاد گرگ درآیی، شبان شوی...[۱۰۹]

د/۶/۲۹۸۰/۳۰-۳۱۶۲۹

آیا خداوند بشارت نداد که دست آدمی می‌شود تابدو بگیرد و چشمش می‌شود تا بدو ببیند؟

لقای معشوق «جواب هر سؤال» [۲۹] و حل همهٔ مشکلهاست.[۱۱۰] زیرا او اکسیر و کیمیایی است که هیچ‌کس نمی‌تواند او را بیابد و بی‌او هیچ چیز نمی‌تواند وجود پیدا کند. عاشق را شاید که همهٔ راههای ممکن زندگی را بیازماید و بسنجد، درهردانشی ژرفکاوی کند و درهرگوشه‌ای به جست‌وجوی پردازد، اما هیچ چیز خوشتر از یار نیست،[۱۱۱] زیرا، اواز هرآنچه در خیال آید برتر و زیباتر است. بدین سبب مولوی او را چنین خطاب می‌کند:

ماه را گر توحبش نام نهی سجده کند
سرو را چنبر خوانی نکند هیچ نفیر.[۱۱۲]
د/۳/۱۰۹۰/۱۱۴۶۵

در برابر عظمت و جمال مطلق معشوق، همه‌چیز بی‌ارزش است: پیش او، لعلها، سنگ‌ریزه‌های معمولی و، شیر وخر و خور ذرهٔ غباری بیش نیست.[۱۱۳] «دگرها ماه دی» [۳۰] و او بهار است که همه بدو محتاجند،[۱۱۴] زیرا او به هرآنچه که در دنیای زمستانی ماده، زندانی بود حیات تازه می‌بخشد، و لطف او سبب نرمی پوست سنجاب است...[۱۱۵] کیمیای او مواد خام دنیا را بـه گنج مبدل می‌سازد، و کاروان گم کرده راه را باز به صراط مستقیم هدایت می‌کند.[۱۱۶] از اینرو معشوق به عاشق خطاب می‌کند که:

تو همچو وادی خشکی و ما چو بارانی
تو همچو شهر خرابی و ما چو معماری[۱۱۷]
د/۶/۳۰۵۵/۳۲۵۱۸

یار می‌تواند حنظل را به خرماهای شیرین یا شکر و شکر را نیز به تلخی مبدل سازد.[۱۱۸] هرچند آدمی را حالت نومیدی چیره باشد، حضور معشوق می‌تواند دل او را منور گرداند: زندان تنگ و تاریك (یعنی دنیای ماده) بـه بهشتی تبدیل می‌شود.[۱۱۹]

قدرت معجزآسای او،نه‌تنها صفات پست‌را به‌خوهای برتر می‌گرداند، بلکه هر پلیدی را به‌طور کامل زیر و زبر می‌کند:

چو فتاد سایهٔ تو سوی مفسدان مجرم
همه جرمهای ایشان چله و نماز گردد.[۱۲۰]
د/۲/۷۶۶/۸۰۱۰

و :

کافر صدساله چو بیند ترا
سجده کند زود مسلمان شود.[۱۲۱]
د/۲/۱۰۰۵/۱۰۶۱۷

مولوی، که درد هجران و اشتیاق را، چنان‌که هیچ‌کس دیگر نیاموخته، وصف کرده است سرانجام، پس از آنکه شمس‌الدین برای همیشه او را ترك گفت، آموخت‌که معشوق نمی‌تواند از او جدا باشد: او «نزدیك‌تر از عقل» است. او می‌داند که چون خاك است، متحرك از باد دوست، بادی که بدون آن نمی‌تواند به جنبش آید و آن باد او را با حرکت خود به بالاترین منازل می‌برد.[۱۲۲] چگونه او هرگز می‌تواند خود را غایب از او احساس کند؟[۱۲۳] او همچون کوهی است که آواز معشوق را منعکس می‌سازد[۱۲۴] (اشارتی است به الهام شعر از طریق شمس)، براثر دم او چون نی سخن می‌گوید، در دستهای او مانند چنگ به نوا می‌آید. و در آتش او پَرکاه است. مولانا در غزلی باردیف کلمات یونانی یار را در شعری لطیف خطاب قرار می‌دهد:

اگر بالای کُه باشم، چو رهبان عشق تو جویم
وگر در قعر دریاام در آن دریا َاغاپوسی (معشوق).[۱۲۵]
د/۵/۲۵۴۲/۲۶۹۸۵

پس از آنکه یاران دیگر، مانند خیال از پیش او برخاسته‌اند، خیالِ خیال یار همدم او می‌ماند،[۱۲۶] هرچند، ممکن است برخیال دشوار باشد تا از موجهای خون که شب ازچشمان آرزومند عاشق ریخته است بگذرد.[۱۲۷] همین نام شمس می‌تواند، در فرایند سحرآمیز تجدید جوانی روحانی، جوانی او را باز آورد.[۱۲۸]

مولوی، از این احساس لطیف و خوش ابیاتی سروده است‌که همچون اشعار عاشقانهٔ دنیاوی محض به‌نظر می‌رسد؛ او در اوزانی ملایم صور خیال بسیار زیبایی را برای توصیف حیرانی خویش پیش یار، وگفت وشنید خاموش «به چشم و ابرو» [۳۱] ابداع کرده است:[۱۲۹]

برفتم دی به پیشش سخت پرجوش
نپرسید او مرا، بنشست خاموش
نظر کردم براو، یعنی که واپرس
که بی‌روی چو ماهم چون بدی دوش؟

نظر اندر زمین می‌کرد یارم
که یعنی چون زمین شو پست و مدهوش
ببوسیدم زمین را، سجده کردم
که یعنی چون زمینم مست و مدهوش.[۱۳۰]
د/۳/۱۲۳۶/۱۵-۱۳۱۱۲

توصیف او از نیروی عشق چه زیباست:

خاتون روح خانه‌نشین از سرای تن
چادرکشان ز عشق دویدن گرفت باز...
بر بام فکر خفته شبان دل به عشق ماه
یك یك ستاره را شمریدن گرفت باز...[۱۳۱] [۳۲]
د/۳/۱۱۹۸/۴۸ و ۱۲۷۴۴

مولوی می‌داند که:

برای عاشق و دزد است شب دراز و فراخ[۱۳۲][۳۳]

و:

بگیر لیلی شب را کنار ای مجنون
شب است خلوت توحید و روز شرك و عدد...[۱۳۳]
د/۲/۹۴۷/۹۹۹۴

از این شب باید استفاده کرد و آن را به خواب و بی‌خبری نگذراند:

شاید که نخسبیم به شب چونکه نهانی
مه بوسه دهد هرشب انجم شمری را.[۱۳۴]
د/۱/۹۷/۱۰۸۷

و بار دیگر به [تصویر] چمنزار سبزتر و تازه که از «بوسهٔ آب» روح یافته است باز می‌گردد:

من جوی و تو آب و بوسهٔ آب
هم برلب جویبار باشد
از بوسهٔ آب برلب جوی

اشکوفه و سبزه‌زار باشد.[۱۳۵]

د/۲/۷۰۴/۵۱-۷۳۵۰

مولوی از معشوق بوسه‌ای طلب می‌کند تا، با نهادن جانش در دهان او، زنده‌اش کند.[۱۳۶] خیال معاوضهٔ جان به بوسه، تصویر شعری بسیار کهنی است: جان، در مفاهیم ابتدایی دینی با نَفَس پیوند می‌یابد. از اینرو، شاعر می‌تواند با سهولت بگوید:

اگر بوسه به جانی است فریضه است خریدن[۱۳۷] [۳۴]

اما، سرانجام، به معشوق، که با او وحدت روحی کامل دارد، می‌گوید:

بوسه بده به روی خود، راز بگو به گوش خود
هم تو ببین جمال خود، هم تو بگو ثنای تو[۱۳۸]

د/۵/۲۱۴۸/۲۲۷۳۸

در اشعار مولوی، ابیاتی از روزهای شادی وجود دارد، روزهایی‌که اوسعادت وصال روحانی و آرامش جان را، پس از دوران دراز سوختن و آرزومندی، تجربه کرده است. با این حال، رنج کشیدن در عشق، بخش بیشترینهٔ اشعار او را اشغال می‌کند: تمامی سلسله افکار و عقاید مربوط به محنت یعنی کیمیای حقیقی زندگی، و رشد یافتن در قربان شدن، در اصل به این فصل از اشعار مولوی تعلق دارد.

جلال‌الدین، می‌تواند شکوه کند که چون به دیدار معشوق رفت، یار اعتنایی به او نکرد،[۱۳۹] یا بگوید که یار چگونه او را به قهر ترك گفت:

برهم زده خانه را و ما را
حمال گرفته، رخت برده
بردل، قفلی گران نهاده
او رفته، کلید را سپرده.[۱۴۰]

د/۵/۲۳۴۸/۳۶-۲۴۸۳۵

اما خواست دوست چنین است، و جز این هیچ در حساب نیست. همانگونه‌که خورشید، به تابش همچون خون سرخ سپیده‌دم، ستارگان را می‌کشد، خون

تمامی عالم می‌تواند برمعشوق حلال باشد.[۱۴۱]

گر بخواهد مرگ هم شیرین شود
خار و نشتر نرگس و نسرین شود.[۱۴۲]

ن/۳/۱۴۲۴

هرچند دوست به ذات خود «مشفق غمخوار» است، اما این صرفاً طنازی ظاهری او، یعنی صفت شاخص معشوق است که سبب می‌شود بگوید «لاابالی» [۳۵] اعتنا نمی‌کنم.[۱۴۳] او رحم خود را نهان در ستمکاری نشان می‌دهد؛ و عاشق که راز این فعل را می‌داند از این رنج کشیدن لذت می‌برد: او، به شب، در آتش هجران همچو دیگ می‌جوشد، ولی در تمام روز خون می‌خورد ـ خون خود را ـ مانند ریگ؛ در حالی که نومید است و هرگز سیراب نمی‌شود،[۱۴۴] در طلب تشنگی بیشتر است، نه آب.[۱۴۵]

خون شدم جوشیده در رگهای عشق
در دوچشم عاشقانش نم‌شدم.[۱۴۶]

د/۴/۱۶۶۱/۱۷۴۰۱

عاشق، چون به سوی این دریای خون رهسپار شود، خوان الهی را در آن خون خواهد یافت،[۱۴۷] زیرا خون دل بادهٔ اوست.[۱۴۸] غرقه به خون شدن یکی از صفات‌عاشق حقیقی است.[۱۴۹] بیقین، توصیفات مولوی ازستمکاری معشوق و رنج‌کشیدنهای عاشق نمی‌تواند با صور خیال مربوط به تحمل و لذت بردن از جور و جفای معشوق در مکتب شاعران بعدی پارسی‌گو رقابت کند؛ اما شکایتهای او صمیمی و حقیقی‌تر است از شکوه‌های بسیاری شاعران دیگر، که رنج کشیدن از بهر عشق را در قالب صنعت صرف قوهٔ بیان منجمدکرده‌اند، صنعتی که تنها می‌تواند مبالغه‌آمیز باشد، اما نه عمیق.

عشق ومحنت جدایی‌ناپذیرند:

ز قد پرخم من در ره عشق
برآب چشم من پل می‌توان کرد...[۱۵۰]

د/۲/۶۸۴/۷۱۱۳

و، درترکیبی مبتکرانه ازمضمون باغ و اوضاع سیاسی زمان:

نیابم بوس شفتالو چو بگریزم زبی‌برگی
نبویم مشك تاتاری گر از تاتار بگریزم[۱۵۱]

۱۵۱۱۴/۱۴۲۹/۳/د

اگر سخن حلاج را بپذیریم که «رنج خود خداست و شادی از او می‌رسد» رنج‌بردن درواقع عین عشق است.

زاهد چه جوید؟ رحم تو، عاشق چه جوید؟ زخم تو
آن مردهٔ اندرقبا، وین زندهٔ اندر کفن.[۱۵۲]

۱۸۹۵۵/۱۸۰۴/۴/د

زیرا، عاشق را می‌توان به زنان مجلس زلیخا مانند کرد که در یوسف خیره ماندند و از حیرت دستهای خود را بریدند: اگر کسی، در جمال تابناك «ذوالجلال» [۳۶]، همه رنجها را از یاد نبرد و خود را فدا نکند، «کم از زن» است.[۱۵۳] عاشق باید همانند جرج قدیس (جرجیس) به نیروی عشق صدبار کشته و باز زنده گردد، یا همچون اسحاق، به امر حق قربان شود.[۱۵۴] (شایان ذکر آنکه، در اینجا ازاسحاق، به گونه‌ای‌که درسنت یهودی ـ مسیحی آمده، **نام برده‌می‌شود و نه از اسمعیل که بنابر سنت اسلامی ابراهیم این پسرش را قربانی‌کرد؛ شاید نام جرج قدیس (جرجیس) در مصراع نخستین، این پیوند را القاء کرده است.) چنین مرگی درکف عشق، براستی، زندگی نو است:**

مرده بُدم زنده شدم، گریه بُدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم.[۱۵۵]

۱۴۷۴۲/۱۳۹۳/۳/د

زیرا، عاشق می‌داند که معشوق، خود، خونبهای کسانی است که در عشق او هلاك می‌شوند؛[۱۵۶] بدین قرار لازمهٔ «نمو» و نیرومندتر شدن عاشقان، «گدازش» ظاهری آنان است [۳۷]. بنابراین، عاشق رنجور می‌تواند فریاد شادی برآورد که:

خوشتر از این سم ندیدم شربتی

زین مرض خوشتر نباشد صحتی.[۱۵۷]

ن/۶/۴۵۹۹

حتی اگر دل به آتش یار بسوزد، عاشق همچون سپند در شعله‌های آن آتش خواهد رقصید،[۱۵۸] و همچون عود بوی خوش خواهد پراکند.[۱۵۹] آتش عشق، متجلی در معشوق، برای ناب گشتن زر لازم است: پس، عاشق مخلص را می‌توان «زر خالص» [۳۸] دانست،[۱۶۰] که عناصر پست و قلب او، در این آزمون سخت،[۱۶۱] که در عین حال، غذای روحانی او را تشکیل می‌دهد، می‌سوزد و زایل می‌شود.[۱۶۲]

اگر عالم همه پُر خار باشد
دل عاشق همه گلزار باشد.[۱۶۳]

د/۲/۶۶۲/۶۹۱۴

قاعده آنست که عاشقان نباید شکوه کنند؛ زیرا آنان، تا آن زمان که چهرهٔ یار را نظاره می‌کنند هیچ درد و غمی را به یاد نمی‌آورند.

در دل عاشق کجا یابی غم هردو جهان؟
پیش مکی قدر کی باشد امیر حاج را؟[۱۶۴]

د/۱/۱۳۳/۱۵۳۱

اندوه، اگرچه در سیر و سلوك روحانی راهنماست، اما، در آن زمان که کاروان به مقصد نهایی خود رسیده باشد، دیگر ارزشی ندارد؛ و آنان که‌در خلوت حرم یار اقامت می‌گزینند، به چنین راهنمایی توجه نمی‌کنند.

عاشق، هرگز نباید به طاعاتی که در راه عشق انجام داده است بیندیشد. مولوی، آن‌کس راکه تمام پرهیزکاریها واعمال عبادی خودرا پیش معشوق برمی‌شمارد به همان شدت سرزنش می‌کند[۱۶۵] که آن‌کس را که نامهٔ عاشقانه‌ای را در حضور معشوق خویش برمی‌خواند: عشق حقیقی می‌خواهد به محتوا و مظروف برسد و به «صندوق» [۳۹]، قالب ظاهری که کلمات هنوز در آن نقشی بازی می‌کنند قناعت نمی‌کند.[۱۶۶] عاشق باید که به امر یار خندان بمیرد و به این ترتیب عشق خود را به ثبوت رساند، زیرا عشق، «ترك اختیار»

[۴۰] است.[۱۶۷]

مولانا، برای توصیف حال‌عاشق، صور خیال غیرقابل شمارشی‌ساخته است. او، به پیروی از تمثیلات نوری و دیگر صوفیان اولیهٔ بغداد، عاشق را چنین مانند می‌کند:

چو ابر ساعت گریه، چو کوه وقت تحمل
چوآب سجده‌کنان و چو خاکِ راه بخواری:
د/۶/۳۰۴۱/۳۲۳۳۶

گلستانی که او بدین ترتیب پیدا می‌کند معشوق است.[۱۶۸]

عاشق در همه‌جا مشهود است، همانند آن شتر که بر بالای مناره می‌پنداشت دیده نمی‌شود: رفتارش راز او را فاش می‌سازد. هر سخن که می‌گوید «بوی عشق» می‌دهد [۴۱]: اگر کلمه فقه را ادا کند به فقر بدل می‌گردد، «ور بگوید کفر، دارد بوی دین»[۱۶۹] [۴۲]. حتی اگر براثر عشق مرتکب خطایی شود، به همان مرتبه که «خون، شهیدان را زآب اولی‌تر است» [۴۳]، این از اعمال صواب مردم دیگر برتر است.[۱۷۰] بنابراین، او باید از مصاحبت مردم غیرهم مشرب خود بپرهیزد: آیا به مجنون، دوگونه رنج و عذاب» نرسید [۴۴]: از غیبت لیلی و صحبت کولی‌ها؟[۱۷۱] و عاشق نباید باکسانی‌که ازبهر علایق‌دنیاوی غمناک‌اند بیامیزد، مباداکه بر«صفای بیخودی» او [۴۵] غبار بنشیند.[۱۷۲]

عاشق، درست به همانگونه‌که منحصراً از عشق وبه نیروی عشق سخن می‌گوید می‌خواهد که نام معشوق را همه‌جا بشنود: او در پی اطلال، آثار منزلگاههای قبلی معشوق است، تا با آنها از خاطرات خوش سخن گوید، به همان‌روش‌که شاعران‌باستانی‌عرب، دربخش‌آغازین‌اشعارخود، استراحتگاههای متروك کاروان یار را طرف سخن قرار می‌دادند.[۱۷۳] یا به تعبیری دیگر او می‌خواهد کوهی باشد که با صَدا نام معشوق را چند برابر تکرار کند و از این تکرار لذت برد:[۱۷۴] کوه، اختیاری از خود ندارد و هیچ چیز بجز نام خوش‌آهنگ معشوق را مکرر نمی‌کند.[۱۷۵] عاشق می‌کوشد که نام معشوق را

از دیگران پنهان دارد،[۱۷۶] زیرا این نام نزد او گرانبهاترین گنج است؛ او این نام را مدام تکرار می‌کند؛ و چون آن را برخاك بنویسد، هر ذرهٔ خاك یك حوری خواهد شد...[۱۷۷]

جلال‌الدین، یقیناً، دربارهٔ بعضی اعمال متداول نزدعارفان زمان خود، از قبیل تمرکز بر اسماء خاص حق، هرگز صحبت نکرده است؛ اما عشق عمیق او به نام معشوق اساساً به همان مقوله تعلق دارد. تکرار دایمی نام معشوق سبب احساس تقرب، و سرانجام وصال، در دل عاشق می‌شود: نام یار، گرسنه را سیر وتشنه را تردماغ می‌سازد، و دروقت سرما پوستین است.[۱۷۸] سرانجام، چون نام او را برزبان رانی و نام من را کم کنی[۱۷۹] وصال، کامل است ـ وصالی که در اشعار مولوی، اشعاری که آنها را به شمس‌الدین منتسب ساخته، بیان می‌شود.

تنها دوست است که او را در هر کلامی می‌جویند و جسته‌می‌شود.[۱۸۰] یوسف که حُسن او «قوت جان شد سال قحط»،[۱۸۱] [۴۶] محور سخنان و اندیشه‌های زلیخاست: در «مثنوی»، قطعاتی وجود دارد که می‌تواند توصیف مولوی از آن زن دلداده را، که منظور وی از هرکلامی دلدارش است، به حقیقتی از علم روان‌شناسی مانند کند.[۱۸۲]

نام او در نامها مکتوم کرد
محرمان را سر آن معلوم کرد
وربگفتی موم زآتش نرم شد
این بدی کان یار باما گرم شد
ور بگفتی مه برآمد بنگرید
وربگفتی سبز شد آن شاخ بید
وربگفتی برگها خوش می‌طپند
وربگفتی خوش همی سوزد سپند...
وربگفتی چه همایون است بخت
وربگفتی که برافشانید رخت

وربگفتی که سقا آورد آب
وربگفتی که برآمد آفتاب
وربگفتی دوش دیگی پخته‌اند
یا حوایج از پزش یك لخته‌اند
وربگفتی هست نانها بی‌نمك
وربگفتی عکس می‌گردد فلك
وربگفتی که به‌درد آمد سرم
وربگفتی دردسر شد خوشترم
گر ستودی اعتناق او بدی
ورنکوهیدی فراق او بدی
صد هزاران نام گر برهم زدی
قصد او و خواه او یوسف بدی...

ن/۶/۳۴-۴۰۲۲

مولوی، براثر تجربهٔ شخصی خود، می‌دانست که عاشق و معشوق هرگز جدا از یکدیگر نیستند. حتی اگر بظاهر از یکدیگر دور و به فراق مبتلا باشند، کنش و واکنش آنان از یکدیگر است. هرچند، اشتیاق، عاشقان را لاغر و پریده رنگ می‌سازد، عشق، خود را با شکوه و درخشندگی بهاران، در معشوق جلوه‌گر می‌سازد.[۱۸۳] این پیوند نمی‌تواند گسسته شود؛ خواه ناخواه، گاه به‌سوی کهربا کشیده می‌شود.[۱۸۴] درواقع، معشوق به‌همان مرتبه آرزومند عشق است که عاشق براو. عشق او برهر عشق دیگری مقدم بود. عاشق ازعشق که نور است و مردم در برابرش همچو سایه‌اند، کور می‌شود؛[۱۸۵] او از همه چیز، جز معشوق الهی کور می‌گردد؛[۱۸۶] و به شمشیر لا کشته می‌شود، گویی برهٔ قربانی است.[۱۸۷] آنگاه، جز الاالله هیچ باقی نمی‌ماند.[۱۸۸] عاشقی که راز کلمات شهادت دین را فهم کرده است، جان خود را خندان همچو گل تسلیم می‌کند.[۱۸۹] او می‌داند که:

فردا که خلایق را از خاك برانگیزند

بیچاره من مسکین از خاك تو برخیزم![۱۹۰] [۴۷]

عاشق خود را در معشوق گم کرده، خیمهٔ خود را در عـدم زده است،[۱۹۱] و فرشته مرگ رابراو قدرتی نیست.[۱۹۲] در او، جز نام او هیچ باقی نمانده، همه چیز از معشوق پرگشته است:

گفت معشوقی به عاشق زامتحان
در صبوحی، کای فلان ابن فلان
مر مرا تو دوست‌تر داری عجب
یا که خود را؟ راست‌گو یا ذاالکرب

ن/۵/۲۱-۲۰۲۰

پس از آن، عاشق اذعان می‌کند که «برمن از هستی من جز نام نیست» [۴۸]: چگونه او می‌تواند در عشق فرق گذارد؟[۱۹۳]

عاشق و معشوق چون دو آیینه‌اند که در یکدیگر خیره می‌نگرند،[۱۹۴] تصویری که نزد تمام عارفان عاشق از زمان احمد غزالی، خیالی عزیز بـوده است؛ اما راز این پیوند را هرگز نمی‌توان با فکر استدلالی توضیح داد.[۱۹۵] آنان اتحاد عالی‌تری را تجربه می‌کنند،[۱۹۶] عشقی جامع که غیرقابل همانندی و غیرقابل وصف است؛ حتی جبرئیل، در خلوت این عشق نامحرم است:[۱۹۷] زیرا عاشقی که آیینهٔ دل خود را کاملا صافی ساخته، یا عاشقی که براثر تحمل رنج بی‌پایان به‌کمال رسیده است، سرانجام، نه به صورت حقیقتی فلسفی، بلکـه همچون شناختی باطنی، خود، احساس می‌کند که:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای
زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای.[۱۹۸]

ن/۱/۳۰

ادعونی استجب لکم (غافر، ۶۰)
مرا (با خلوص دل) بخوانید تا دعای شما مستجاب کنم.

دعا در آثار مولوی

در مغرب زمین، یکی از داستانهای «مثنوی» بیش از دیگرحکایات آن شهرت یافته است: این داستان عبارت است از ابیاتی مؤثر در دفتر سوم «مثنوی» دربارهٔ مردی که سراسر شب را به ذکر خداوند مشغول بود تا اینکه شیطان در برابرش نمودار گشت و:

گفت شیطان آخر ای بسیارگو
این همه الله را لبیك کو؟
می‌نیاید یك جواب از پیش تخت
چند الله می‌زنی با روی سخت؟

ن/۳/۹۱-۱۹۰

درنتیجه، آن مرد دلتنگ گشت و ساکت شد، اما خضر در رؤیا بر او ظاهر گردید، به او گفت که خدای متعال به من امر کرده است تا به تو بگویم که:

گفت: «آن الله تو لبیك ماست
و آن نیاز درد سوزت پیك ماست
حیله‌ها و چاره‌جوییهای تو
جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس عشق تو کمند لطف ماست
زیر هر یارب تو لبیکهاست»[1]

ن/۳/۹۸-۱۹۵

تورلوك F.A.D. Thorluck نخستین آلمانی که در تألیف تحقیق تاریخی دربارهٔ تصوف کوشید و رسالهٔ خود را به زبان لاتین با عنوان تصوف یا حکمت وحدت وجودی ایران [۱] درسال ۷-۱۲۳۶/۱۸۲۱ در برلین منتشر کرد، این داستان را بروشنی بیان داشته است. او در صفحهٔ ۱۲ آخرین بیت مولوی

را تحت‌عنوان زیر نقل می‌کند:

Deus est qui in mortalium Precibus se ipse venerature, se ipse adorat

یعنی «خدا، کسی است که به عبادات مخلوقات فانی خود راستایش وپرستش می‌کند». تورلوك با همان احساس مخالفت قلبی و طبیعی یك حکیم‌پروتستان ارتدکس با هر چیزی که همانند تصوف وحدت وجودی به‌نظر آید این‌سخنان را تفسیر می‌کند: «از این رمزآمیزتر و ازین بی‌پرواتر نمی‌توان اندیشید!»

تورلوك یکبار دیگر همان ابیات را در گلچین ادبی خود[۲] [۲] نقل می‌کند، و این شعر، بدین ترتیب نزد همهٔ محققان تصوف در سدهٔ سیزدهم/ نوزدهم آلمان معروف شد. تا آنجا که من می‌توانم به خاطر آورم، نخستین فردی که توجه حلقه‌های وسیع واژه‌شناسان و حکیمان الهی را به این ابیات مولوی جلب کرد خاورشناس سوئدی زترستین K. V. Zettersteen بود، در آغاز سدهٔ ما: او این قطعه از «مثنوی» را برای مجموعهٔ ناتان‌سو دربلوم[۳] به نام Fränmanda religionsukunder ،[۳] مجموعهٔ عظیم متون ادبی به کوشش پیشگام تاریخ ادیان در اروپا، ترجمه کرد. در هرحال، در آن زمان، نگرش دانشمندان نسبت به داستان مولوی به طور کامل دگرگونه شد. سودربلوم، درسال ۱۹۰۲، در مقدمه‌اش برمجموعهٔ خود دربارهٔ مولانا نوشت:

> سخن او دربارهٔ دعا و اجابت دعا کلامی حیرت‌آور است که اصل اندیشهٔ تسلی‌بخش‌آن یکباردیگر درنوشته‌های مذهبی، از جمله در آثار پاسکال دیده می‌شود.

ن. سودربلوم، در چاپ جدید کتاب تیل Tiele به نام «کلیات تاریخ دین»[۴] [۴] در سال ۵۰ـ۱۳۴۹/۱۹۳۱ همین بیان را تکرار کرده است.

درضمن، درسال ۱۳۶۰ ق/۱۹۴۱ م. نیکلسن این حکایت ما را در کتاب خود به نام[۵] «عارفان اسلام»[۵] گنجانیده است تا نشان دهد که درنظر جلال‌الدین «عشق بشری درحقیقت اثر عشق خداوندی است». هیلر F. Heiler آراء هردونفر، سودربلوم و نیکلسن را نقل کرده است؛ او در کتاب مقبول خود دربارهٔ دعا (کلمات دعا = Das Gebet ، چاپ پنجم، ۱۹۲۳ م.) به ابیات

مولوی استناد می‌کند[۶] و آن را زیباترین گواه براین واقعیت می‌داند که‌تلقین و الهام دعا نه‌تنها در مسیحیت بلکـه در اسلام نیز سخنی آشناست؛ وی این بیان ـ و اغلب عبارتـی از «مثنوی»ـ را در انتشارات بیشمار بعدی خـود تکرار کرده، و در اندرزهای خود عاشق بازگردیدن به آن ابیات بوده است.[۷]

داستان مولوی دربارهٔ دعا، ازین طرق درمیان حکمای الهی ومورخان ادیان [درغرب] شهرت پیدا کرده است. در هرحال، چنین به‌نظر می‌رسد که اغلب به وجهی بسیار مجرد به این ابیات نگریسته‌اند، در حالی‌که این ابیات بواقع روح و جوهر ابیات و جملات بیشمار و تمامی اشعار مولوی را دربارهٔ عبادت تشکیل می‌دهندکه ازنماز ساده والزامات آن تا مرتفع‌ترین قلل‌تفکرات عارفانه درجه‌بندی می‌شود. یکی از زیباترین نمونه‌ها، حکایت دقوقی عارف، مقتدای نماز جماعت است که شاعر طی آن نماز را چون ایستادن آدمی در حضور حق در روز رستاخیز توصیف می‌کند[۸] ـ همینکه آدمی کلمات الله‌اکبر را برزبان جاری می‌سازد نفس گول همچون حیوان قربـانی ذبح می‌شود و مؤمن با جمعیت خاطر به نفس آزمایی و نیایش مشغول می‌گردد:

پیش در شد آن دقوقی در نماز
قوم همچون اطلس آمد او طراز
... چون که با تکبیرها مقرون شدند
همچو قربان از جهان بیرون شدند
معنی تکبیر این است ای امیم (امام)
کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله‌اکبر می‌کنی
همچنین در ذبح نفس کشتنی
تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل
کرد جان، تکبیر بر جسم نبیل...

ن/۳/۴۵-۲۱۴۰

در اینجا می‌توان به عبادت عظیم آدم اندیشید، که با حمد و ثنای آفریدگار

به اوج می‌رسد:

یا غیاث‌المستغیثین اهدنا
لاافتخار بالعلوم والغنی
لا تزغ قلباً هدیت بالکرم
واصرف السوء الذی خط القلم
گر تو طعنه می‌زنی بربندگان
مر ترا آن می‌رسد ای کامران
ورتو شمس و ماه را گویی جفا
ورتو قد سرو را گویی دوتا
ورتو عرش و چرخ را خوانی حقیر
ورتو کان و بحر را گویی فقیر
آن به نسبت باکمال تو رواست
ملك اکمال فناها مر تراست
که تو پاکی ازخطر وز نیستی
نیستان را موحد و مغنیستی[۹]

ن/۱/۳۹۱۲-۳۸۹۹

می‌توانیم نمونهٔ دعاهای پرسوز و پراحساس دیگری را علاوه کنیم که شاعر در دهان قهرمانان «مثنوی» خود می‌نهد.

آثار مولوی تمام جنبه‌های زندگی عبادی را در بر دارد. از جمله، او از تطهیرات مذهبی سخن می‌گوید، زیرا:

روی ناشسته نبیند روی حور
لا صلاة گفت الا بالطهور[۱۰] [۶]

ن/۳/۳۰۳۳

هرچند او به معانی ظاهری مفهوم روحانی می‌بخشد هرگز لزوم آنها را برای به جای آوردن صحیح نماز انکار نمی‌کند.[۱۱] در همین باره، می‌توان داستان تفریحی اورا دربارهٔ آن بینوا به یاد آورد که اوراد دعاهایی را که به وقت

شستن قسمتهای مختلف بدن باید بکار رود هریك را بـه جـای آن دیگری می‌خواند؛ به هنگام استنجا، در عوض آنکه بگوید «خداوندا مـرا از این ناپاکی پاك گردان، می‌گفت خداوندا مرا با بوی بهشت وصلت ده!» [۷] ـ نمونهٔ کامل انجام دادن کاری درست در محلی غلط، که اغلب، از مردم جاهل خوش‌نیت سر می‌زند...[۱۲]

مولانا خود می‌تواند دربـارهٔ وضو ساختن از اشك خـویش سخن گوید،[۱۳] همانگونه که عارفان و شاعران بسیار در طول ایام گفته‌اند. افسانهٔ غسل کردن مریم که در حین آن مسیح، روح‌الله، را آبستن شد، برای عاشق که بایـد «در پـردهٔ عشق» [۸] غسل کند بـه صورت سرمشق قـرار داده می‌شود.[۱۴] اما آنگاه که مسلمان عادی خود را از ناپاکیهای ظاهری می‌آلاید، عاشق «دست از گفتن» می‌شوید [۹]، و از منطق طهارت می‌کند.[۱۵]

نماز می‌تواند برای تمامی زندگی آدمی تمثیل قرار گیرد:

چراغ پنج حست را به نور دل بفروزان
حواس، پنج نماز است و دل چو سبع مثانی[۱۶]

۳۲۳۱۳/۳۰۳۸/۶/د

یعنی، سورهٔ فاتحه که بدون آن هیچ نمازی کامل نیست، زیرا:

بی‌زحمت سنان و سپر بهر مخلصان
مـلکی درون سبع مثانی نهاده‌ای.[۱۷]

۳۱۶۹۲/۲۹۸۴/۶/د

فاتحه، در حقیقت، ملکوت معنا را براو می‌گشاید، زیرا، همانگونه که مولوی در جایی دیگر می‌گوید: وقتی آدمی «اهدناالصراط المستقیم». (فـاتحه ۵) می‌گوید، خداوند دست او را می‌گیرد و او را «تا نعیم» [۱۰] می‌برد.[۱۸]

مولوی کلمات سورهٔ فاتحه را حتی در حالت درختان باغ نمایـان می‌بیند:

ایاك‌نعبد است زمستان دعای باغ
در نوبهار گوید ایاك نستعین

ایاك‌نعبد، آنکه به دریوزه آمدم
بگشا در طرب، مگذارم دگر حزین
ایاك‌نستعین، که زپژی میوه‌ها
اشکسته می‌شوم، نگهم‌دار ای معین[۱۹] [۱۱]
د/۴/۲۰۴۶/۸۱-۲۱۵۷۹

در نماز، اندیشهٔ معشوق، حضور کامل قلب[۲۰]، به همان مرتبهٔ سورهٔ فاتحه ضروری است [۱۲]. شاید کسی تفاخر کند به اینکه شب و روز مشغول نماز است ـ اما وقتی «گفتار او نمازی نیست» [۱۳]، و برطبق آرمانهای عالی زندگی پرهیزگارانه نمی‌زید ـ این شب و روز نمازگزاردن چه‌سودی دارد؟[۲۱] نماز باید برسیرت آدمی اثر بگذارد ـ حتی اگر آدمی با به جای آوردن نماز و یاد حق نتواند به ذات او برسد، مع‌هذا چنان است که مقداری مُشك در «حقهٔ مشك» باشد و او دست برسر حقه کشد و بدین ترتیب، تمامی دست او معطر شود...[۲۲] [۱۴]

آیین ظاهری مذهبی شرط لازم برای تقرب باطنی است ـ این معنا، همانگونه که در جملهٔ جنبه‌های زندگی صدق می‌کند در نماز نیز مصداق دارد: مولوی، همیشه آیین معاشرت را رعایت می‌کند و چنان‌که از شماری از گفته‌های او در «فیه‌مافیه» استنباط می‌شود شاگردان و مریدانش را به رفتار شایسته نصیحت می‌کرده است. وقتی‌که آدمی درحضور حکمران دنیاوی از قواعد مقرر پیروی می‌کند ـ در آن زمان که به حضور رب‌العالمین گام می‌نهد، باید بسیار بیش از آن، با تمام حواس و اعضایش به شایستگی رفتار کند.

گفت واسجد واقترب یزدان ما
قرب جان شد سجدهٔ ابدان ما.[۲۳]
ن/۴/۱۰

بی‌تردید، مولانا در توصیفات خود از نماز و دعا نیز می‌تواند لطیفه‌های شیرین کوچك را جای دهد: وقتی‌که رخسار معشوق ـ شمس تبریزی ـ

«صبوحی» دائم [۱۵] به او عطا می‌کند، او چگونه می‌تواند «نماز شام» را بدرستی بجای آورد؟[۲۴] اما اظهاری چون این، ما را صرفاً به آن حالتی می‌کشاند که ـ همانگونه که حلاج آن را پیش از این در شعر معروف خود بیان‌کرد ـ عاشق از حضور معشوق خویش چنان مست می‌شودکه دیگر نمی‌تواند ساعات را بهر نماز بشمارد. زیرا

هرکه حیران تو باشد دارد او
روزه در روزه، نماز اندر نماز.[۲۵]

د/۷/ت۱۷/۳۵۳۳۶

مستان در نمازگزاردن نه زمان می‌شناسند و نه مکان. هرچند ممکن است‌که عشق، تسبیح زاهد را، در ظاهر، به «بیت و سرود» [۱۶] تبدیل کند وحضور قلب او را هزاران بار برهم زند،[۲۶] اما، نماز عاشقان، دایمی است ـ فی‌صلاة دائمون؛[۲۷] زیرا همانگونه که از آن داستان، که مضمون این کلام قرآنی (معارج، ۲۳) درآن گنجانیده شده‌است استنباط می‌کنیم [۱۷] نماز ژرف‌ترین و محرمانه‌ترین گفت گوی عاشق و معشوق است (که در داستان مولوی به تمثیل چغز وموش عاشق! نمایش داده شده‌است).

این تعریف ـ نماز به صفت گفت‌وگوی باطنی ـ به زمانهای اولیه تاریخ تصوف باز می‌گردد، و مولوی یقیناً خود به آن گروه تعلق دارد که حالت عارفانهٔ آنان از طریق به جای آوردن نماز عمق یافت. او از آنان نیست که برای به کار بستن تعریف هجویری از رهیافتهای مختلف نماز، وقتی به قواعد مقرر شدهٔ نماز روی می‌آوردند، طیرانهای عالی روحانی آنان منقطع می‌گشت.[۲۸]

سپهسالار یکی ازپرجذبه‌ترین اشعار مولانا را دربارهٔ نماز نقل می‌کند که به وزنی مستانه سروده شده ودرآن دو هجای بلند و دوهجای کوتاه یك‌درمیان قرار گرفته است:[۲۹]

چو نماز شام هرکس بنهد چراغ و خوانی
منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
چو وضو ز اشك سازم، بود آتشین نمازم

در مسجدم بسوزد چو بدو رسد اذانی...

. . .

عجبا نماز مستان، تو بگو درست هست آن؟
که نداند او زمانی، نشناسد او مکانی
عجبا دو رکعت است این؟ عجبا چهارم است این [۱۸]
عجبا چه سوره خواندم؟ چو نداشتم زبانی
در حق چگونه کوبم، که نه دست ماند و نی دل؟
دل و دست چون توبردی، بده ای خدا امانی
بخدا خبر ندارم، چو نماز می‌گزارم
که تمام شد رکوعی، که امام شد فلانی

سپه، ۴۱

و در پی این غزل، سپهسالار حکایت می‌کند که در شبی سرد از شبهای زمستان ـ و زمستان جلگه‌های قونیه بسیار سخت است! ـ مولانا یك نوبت درمسجد [۱۹] به نماز ایستاد، و در حین سجده چندان گریست که اشکها برگونه‌ها و محاسن وی یخ بست و، سرانجام، برزمین چسبید؛ صبح، مریدانش ناگزیر یخ را با آب گرم باز کردند... آیا خداوندگار نمی‌گوید که:

صدگونه نماز است و رکوع است و سجود
آن را که جمال دوست باشد محراب؟[۳۰]

د/۸/ر۸۱

عشق، امام مولوی است، امامی که به شکرانهٔ او هزاران مسجد پر می‌شود و از مناره این ندا بگوش می‌رسد که «صلوة خیر من‌النوم» [۲۰] (نماز به از خواب است).[۳۱] عشق چنان امامی است‌که، اگرتنها «نیم سلام» برآدمی بکند، او بلافاصله چار تکبیر را برزبان می‌راند، یعنی «برخور وبرخواب» [۲۱]، نماز میت می‌گزارد.[۳۲]

مولوی گاهی به خصوصیات دعا اشاره می‌کند: دعاهـای اختیاری حاجات را باید تنها در پایان نماز اصلی ادا کرد؛[۳۳] در ماه رمضان، دعاهای

مؤمنین یقیناً، به همان مرتبه که نماز صبحگاهان در سرآغاز حیات و ادامهٔ زندگی [روزینه] موجودات زنده توصیه می‌شود،[۳۴] مستجاب خواهد شد؛[۳۵] «پیش‌خلق این‌را اگرچه قدر نیست» امانزدحق «همچون چراغ روشنیست»[۳۶] [ن/۳/۲۳۷۵] بیهوده نیست که جلال‌الدین بارها به تمثیل یونس نبی که، در شکم ماهی، خداوند را عبادت می‌کرد باز می‌گردد ـ آدمی در نیمه شب، در تاریکی هستی خود باید خداوند را عبادت کند، و باید دوباره که وارد روشنایی صبح می‌شود، و از شکم ماهی «شب» نجات می‌یابد آفریدگار را شکر گزارد.[۳۷]

مولوی، گاه و بیگاه، اعتقاد مطلق خویش را به تأثیر دعا بیان کرده است:

آنها که زما خبر ندارند
گویند: «دعا اثر ندارد»[۳۸]

۷۲۵۱/۶۹۶/۲/د

او ذکر استغفار، «طلب بخشش از خداوند» را، که یقیناً اثرات نیکویی به‌بار خواهد آورد، می‌ستاید:

جمله گناه مجرمان چون برگ دی‌ریزان کند
در گوش بدگویان خود عذر گنه تلقین کند
گوید: «بگو یا ذاالوفا اغفر لذنب قدهفا» [۲۲]
چون بنده آید در دعا او در نهان آمین کند
آمین او آن است کو اندر دعا ذوقش دهد
او را برون و اندرون شیرین و خوش چون تین کند...[۳۹]

۵۶۱۹-۲۱/۵۲۸/۲/د

دعا براستی، «کلید حاجت خلقان» [۲۳] است.[۴۰] مولوی براین کلام قرآن (غافر، ۶۰) سخت اعتقاد دارد که خداوند دعا را با بشارت خود یعنی با وعدهٔ «دعای شما را مستجاب خواهم کرد»[۲۴] به‌یکدیگر بسته است؛[۴۱] آه و زاری آدمی به درگاه حق، می‌تواند همچون رسنی سودمند افتد که او را از بن‌چاه

عمیق نومیدی بیرون آورد.[۴۲] در واقع، جلال‌الدین، مانند بیشترینهٔ صوفیانِ حداقل سدهٔ سوم/ نهم به این سو، معتقد است که درد برای کشیدن آدمی به سوی خدا وسیلهٔ کاملی است:

درد آمد بهتر از ملك جهان
تا بخوانی مر خدا را در نهان،[۴۳]

ن/۳/۲۰۳

و اغلب تکرار می‌کند که بیشتر مردم، به هنگام شادی، خالق خویش را ازیاد می‌برند، اما در زمان مصایب به‌یاد او می‌افتند ـ بنابراین چه چیزی می‌تواند بهر آنان بهتر از درد و اندوه باشد؟

بوی جگر سوخته را ـ همچون قربانی سوزانده شده برآتش ـ می‌توان از عاشقی شنید که صدها شرارهٔ اندوه جگرش را خسته باشد،[۴۴] و بیقین پیش خداوندگار پذیرفته خواهد شد. همانندیهای مولوی، در قیاس‌با افکار امروزی، شاید گاهی غریب و حتی موهن و بعضی اوقات به مفهوم همانند انگاشتن نابهنجار انسان با خدا به‌نظر رسد. او معتقد است که‌خداوند دوست می‌دارد که، با تأخیر در استجابت دعاهای بندهٔ مؤمن، او را بیازماید زیرا خدا را شنیدن «آواز» بندهٔ مومن «خوش» می‌آید [۲۵].

طوطیان و بلبلان را از پسند
از خوش‌آوازی قفس در می‌کنند،[۴۵]

ن/۶/۴۲۲۹

زیرا صاحب آنها دوست می‌دارد به آوازشان گوش فرا دهد. آدمی نیز در دادن نان به‌گدای جوان «خوش‌ذقن»، که میل دارد چندی در او بیندیشد، تأخیر می‌کند اما گدای «کمپیر» زشت را دیناری می‌دهد و از خود دور می‌سازد [۲۶] تا هرچه زودتر از او رهایی یابد... مشیت حق نیز، در اندیشهٔ مولوی، همچنین است. به‌نظر می‌رسدکه مولانا، در اینجا، به حدیثی استناد می‌کند [۲۷] که قشیری روایت کرده است به این مضمون که خداوند به‌جبرئیل امر کرد که آرزوهای بندگان محبوب او را برنیاورد زیرا از آواز آنان

لذت می‌برد.[۴۶]

شاید، در هرحال، بعضی از این داستانهای بظاهرکودکانهٔ «مثنوی»، بدرستی، بیشتر حاکی از رابطهٔ زندگی پرمایهٔ میان مولوی و خداوندگارش باشد تا مباحثات نظری دربارهٔ معنا و نتیجه‌ای که دعا می‌تواند داشته باشد.

چه اندازه لطیف است داستان آن پیر چنگ‌نواز که سرانجام در حق پناه می‌جوید:

معصیت ورزیده‌ام هفتاد سال
باز نگرفتی زمن روزی نوال
نیست کسب امروز، مهمان توام
چنگ، بهر تو زنم، آنِ توام...[۴۷]

ن/۱/۸۵-۲۰۸۴

چنگ‌زن بینوا را سعی برآن است‌که به همراهی ساز نیم‌شکسته و آوازلرزان خود سپاس خدای را به جای آورد.

در جای دیگر شبان، پروردگار خویش را کودکی می‌انگارد و می‌خواهد برای اثبات حق‌گزاری خود از او پرستاری کند:

دید موسی یك شبانی را به راه
کو همی گفت: ای گزیننده اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت
چارقت دوزم کنم شانه سرت؟
جامه‌ات شویم شپشهایت کشم
شیر پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت
وقت خواب آید، بروبم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من
ای به یادت هی‌هی و هی‌های من![۴۸]

ن/۲/۲۴-۱۷۲۰

موسی با کمال خشم پیامبرانه از شنیدن این دعای بظاهر کفرآمیز اورا [ازحق] رماند: «پنبه‌ای اندر دهان خود فشار!» [۲۸] ـ اما، حتی او، آن پیامبربزرگ، باید می‌آموخت که خداوند دعای مخلصانهٔ فقیر روحانی را بر «الفاظ واضمار و مجاز» خردمندان و دانشمندان ترجیح می‌دهد [۲۹]: راستی راکه، قبول دعا نزد پروردگار، خداگوی هرکه خواهد باشد، نمایشی از لطف است:

این قبول ذکر تو از رحمت است
چون نماز مستحاضه رخصت است
با نماز او بیالوده است خون
ذکر تو آلودهٔ تشبیه و چون...[۴۹]

ن/۲/۹۸-۱۷۹۷

بدیهی است که، میان انسانهای خداگوی «فرقی هست» [۳۰]

آن گدا گوید خدا از بهرنان
متقی گوید خدا از عین جان

ن/۲/۴۹۸

آن گدا، یعنی کافر، از بهر نان خدا را می‌خواند، اما پارسا، از ته دل خود خدایا می‌زند.[۵۰]

مولوی، داستانی را، که پیش ازین از طریق آثار عطار شناخته شد، ماهرانه به‌کار می‌گیرد ـ داستان درویشی اندر هرات که چون دید که فرمانروایی دنیاوی جامه‌های بهتری، از آنچه خداوند به بندگان مؤمنش عطا کرده، به غلامانش بخشیده بود، خدا را سرزنش کرد ـ اما:

حق میان داد و میان به از کمر
گر کسی تاجی دهد او داد سر![۵۱]

ن/۵/۳۱۷۳

این داستان، یکی از معدود نمونه‌هایی است که مولوی از جان مایهٔ «ستیزهٔ عارفان مسلمان با خداوند»، که در اشعار عطار بسیار مشخص است،[۵۲] استفاده می‌کند ـ مولانا، همواره، به‌ایمان عاشقانه وعمیق جان به خداوند بازمی‌گردد.

مولوی، با اندیشیدن به فرقهای میان مردمان خداگوی، می‌تواند به خوانندگان اشعارش هشدار دهد که دعای خود را با دعای مردمان بی‌ارزش، که مستجاب نخواهد شد، درنیامیزند؛ و اگر کسی سورهٔ فاتحه را می‌خواند باید معنای کلام «اهدناالصراط المستقیم» را بداند: ای خدا،

این دعا را با دعای ناکسان مقرون مکن
که از برای ردشان آب دعا می‌ریختی![۵۳]

د/۶/۲۷۸۱/۲۹۵۷۰

جلال‌الدین می‌داند که بسیاری از دعاها اجابت نمی‌گردد ـ درهر حال، حکمت سرمدی خداوند در اینجا نیز آشکار می‌شود، زیرا:

شکر حق را کان دعا مردود شد
من زیان پنداشتم و آن سود شد
بس دعاها که آن زیان است و هلاك
وزکرم می‌نشنود یزدان پاك.[۵۴]

ن/۲/۴۰-۱۳۹

تنها دعایی که یقیناً مسموع می‌افتد واجابت می‌شود، دعا درحق دیگران است، خواه بستگان و خداوندان و دوستان باشند یا دشمنان: زیرا مسلمان راستین حتی دشمنان خویش، راهزنان، مفسدان، و متجاوزان گستاخ را نیز دعا می‌کند، چون که آنان:

خبث و ظلم و جور چندان ساختند
که مرا از شر به خیر انداختند
هرگهی که رو به دنیا کردمی
من ازیشان زخم و ضربت خوردمی
کردمی از زخم آن جانب پناه
باز آوردندمی گرگان به راه
چون سبب‌ساز صلاح من شدند
پس دعاشان برمن است ای هوشمند.[۵۵]

ن/۴/۹۰-۸۷

اینگونه دعاها ـ دعاهای عاشقان راستین ـ مانند پرندگانی است که بی‌شك به سوی بهشت پرواز می‌کنند.[۵۶] نه آن است‌که معشوق نوید داد که:

همچو دعای عاشقان فوق فلك رسانمت؟[۵۷]

از اینرو، خداگوی عاشق می‌تواند به سیمرغ، مرغ افسانه‌ای پایان عالم مانند شود.[۵۸]

اینگونه دعاها، که عاشقان و درویشان دلسوخته[۵۹]، بر زبان می‌آورند مستجاب است،[۶۰] و مولوی از الحاح به مصاحبان خود، برای دعاگفتن بی‌وقفه و بسیار، باز نمی‌ایستد.[۶۱] خداوند قادر است براینکه حتی «دعای خشك» را [۳۲] به دانه و درختان پربار مبدل گرداند و بـه آدمی پـاداش غیر منتظره ببخشد، درست همانگونه که نخل خشکیده براثر آه و نالهٔ مریم جان یافت و در حین دردهای زاییدن مریم براو میوه فرو بارید.[۶۲] (سورهٔ مریم، ۲۵). به هنگام خواندن این همانندی‌ها، چه کسی است کـه به شعر حیرت‌آور نخل "La palme" ، اثر پل والری [۳۳] نیندیشد؟

مولوی ادعا می‌کند که دعاهای او، در زمان هجران، حتی «فلك»را [۳٤] سوکوار ساخت[۶۳] ـ و یکـی از قهرمـانان داستانهـایش را بـه گفتن وامی‌دارد که:

تو همی‌دانی و شب‌های دراز
که همی‌خواندم ترا با صد نیاز.[٦٤]

ن/۳/۲۳۷٤

او با اشارتی مبتکرانه، به مضمون عارفانهٔ شمع و پـروانه، خـود را وصف می‌کند:

دعاگویی است کار من، بگویم تا نطق دارم
قبول تو دعاها را، برآن باری چه حق دارم
به گرد شمع سمع‌تو، دعاهاام همی گردد
از آن چون پَر پروانه دعای محترق دارم.[٦٥]

د/۳/۱٤۲۵/۷۰-۵۰٦۹

پروانه، خویشتن در آتش می‌اندازد، با آن یکی می‌شود و بدین ترتیب زندگی تازه می‌یابد: دعاهای سوخته در آتش دل چون پروانهٔ شاعر یقیناً به مقام وصل دست خواهد یافت. مولوی، چندین بار ادعا می‌کند که او یعنی، «کسی که در کف بجز از دعا ندارد»[٦٦] [۳۵]، خود، دعا می‌شود چنان که هرکه در او نظر می‌کند ازاو دعا می‌طلبد.[٦٧] احتمالا این مضمون [دعا شدن وجود او–۳٦]، زیباترین تصویر او از خویش است‌که ما در دست داریم: او کاملا مبدل به آن نوری گردیده که ـ بنابر سخن صوفی ـ آنان را که به شب عبادت می‌گزارند احاطه می‌کند و درآن زمان خداوند آنان را با نوری ازانوار خود می‌پوشاند.

بنابراین، شگفت نیست که مولانا توانسته باشد دعای هر آفریده‌ای را، بدان‌گونه که غالباً درقرآن وصف شده، وبدان وجه که صوفیان درسراسر سده‌ها تجربه کرده‌اند، درك کند: منظور از این عالم، صرفاً، پرستش است،[٦٨] و هر چیزی، از ماه تا ماهی،[٦٩] که زمین برخود حمل می‌کند، جمادات،[٧٠] پرندگان، و گل‌ها، «همه تسبیح‌گویانند» [۳۷]؛ در نماز، آتش قیام می‌کند و آب سجده...[٧١]

در نمازند درختان و به تسبیح طیور
در رکوع است بنفشه که دوتا می‌آید[٧٢]

۸٤۲۲/۸۰۵/۲/د

درختان، براستی، دستهای خود را به وضعی می‌گشایند که مشابه دعای حاجت کردن است، و بخصوص دستهای درخت چنار ازبهر دعاگفتن گشوده است؛[٧٣] سوسن با تیغ خود و یاسمن با سپر سفیدش بانگ الله‌اکبر برمی‌آورند، گویی که در «غزا» [۳۸] شرکت دارند.[٧٤] وترکیب برگ بی‌برگی، «تهیدست بودن»، با برگ، یکبار دیگر تکرار می‌شود و مولوی چنین مشاهده می‌کند که‌برگها به سبب نیازمندی و تهیدستی «کفها به‌دعا» [۳۹] برداشته‌اند،[٧٥] و این تعبیری است‌که از سنایی به او رسیده است. سنایی قصیدهٔ «تسبیح طیور» را نیزساخته که قصیده‌ایست طولانی؛ او در این قصیده هر صدایی را که مرغان برمی‌آورند به صفت کلمهٔ ثنا و دعا تعبیر می‌کند؛[٧٦] مولوی از فهمیدن راز زبان مرغان

(که عطار آن را به داستانی منظوم برگردانیده است) بهره می‌برد، و آن را، بارها، درقالب خیالبندیهای بسیار متنوع تفسیر می‌کند. زیرا می‌داندکه کلمات و اعمال دعا در دنیا متفاوت است، و حتی اغلب با لغت و گفتار بیان نمی‌شود. اما هرآنکس‌که در ساختمان خیمهٔ خداوندکمك می‌کند، به تسبیح حق‌تعالی مشغول است:

طناب کُن را تسبیحی دیگر و درودگر را که
عمودهای خیمه می‌سازد تسبیحی دیگرو
میخ‌ساز را تسبیحی دیگر و جامه‌باف را،
که جامهٔ خیمه می‌بافد تسبیحی دیگرو
اولیاء را که در خیمه نشسته‌اند و تفرج
و عیش و عشرت می‌کنند تسبیحی دیگر.[۷۷]

فیه، ۹۳

در هرحال، آفریدگان، حتی در زبان‌آورترین ثناگویی‌های خود، دانسته یا ندانسته، باید همراه کلام پیامبر اذعان کنند که:

لااحصی ثناء علیك [۴۰]
(ثنایی شایسته تو نمی‌توانم گفت)

یا چنین بسرآیند که:

گرسر هر موی من یابد زبان
شکرهای تو نیاید در بیان.[۷۸]

ن/۵/۲۳۱۵

به همین منوال هدف نهایی دعای عارفانه در بیان نمی‌آید ـ منظور ازآن‌گونه دعا، سعادت دنیاوی و شادمانی بشری نیست، بلکه غرض از آن امیدواری به عشق و جمال ازلی و ابدی خداوند است: وقتی‌که حتی کافران نتوانند فراق او را تحمل کنند، مؤمن چه اندازه در هجران او بی‌تاب‌تر است![۷۹] «دیوان شمس» مملو است از سخنان آرزومندی و امیدواری ـ دعاهایی که [illegible] را به کلمات نیاز نیست اما از لسان حال، یعنی [illegible]

که جملهٔ اعضایش زبان‌حال اوست، فهمیده می‌شود. خداوند دعاهای «ناگفته» را مستجاب می‌دارد [٤١]، زیرا برآنچه آدمی محتاج است آگاه است.[۸۰] در واقع، آدمی نمی‌داند چگونه دعا به جای آورد؛ خواه از آن جهت که جرأت سخن گفتن در حضور حق را به خود ندهد، یا سخنانش در خور و شایسته نباشد:

چون نمودی قدرتت بنمای رحم
ای نهاده رحمها در لحم و شحم
این دعا گر خشم افزاید ترا
تو دعا تعلیم‌فرما مهترا![۸۱]

ن/۲/۰۶-۲۵۰۵

این اوست‌که چراغ دعا را در ظلمت روشن می‌سازد؛[۸۲] اوست‌که «دل تنگت کند» و باز «سرسبز و گل رنگت کند» [٤٢]، «هم اوت آرد در دعا، هم او دهد مزد دعا»،[۸۳] هم اوست که «خاك شوره» را [٤٢] به نان و نان را به‌جان مبدل می‌گرداند و جان را به راه راست رهنمون می‌شود.[۸٤] [٤٣] آدمی که‌در صراط مستقیم حرکت می‌کند، صراطی که خداوند او را بدان راه برده است، هرگاه که دعا می‌گزارد، از خداوند که در جان او ساکن است آمین خواهد شنید،[۸۵] زیرا:

هم دعا از تو اجابت هم زتو
ایمنی از تو مهابت هم زتو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
مصلحی تو ای تو سلطان سخن![۸٦]

ن/۲/۹٤-٦۹۳

این اندیشه، که بحث ما را به نقطه آغاز باز می‌آورد، در هرحال، ساختهٔ ذهن مولوی نیست. حدیثی نبوی ــ که احتمالا در نخستین حلقه‌های صوفیه ابداع شده است ــ نوید می‌دهدکه:

وقتی بنده می‌گوید یاربی، خداوند می‌گوید لبیك یاعبدی،

ادعونی استجب لکم.[۸۷]

عارفان کلام قرآنی «یحبهم و یحبونه» را (مائده ٥٤) چنین تفسیر می‌کنندکه عشق خداوندی برعشق بشری سبقت دارد، و نیزمی‌دانستندکه آدمی نمی‌تواند با خداوند سخن گوید مگر آنکه نخست خداوند او را مخاطب سازد. نفری (ف. ۳٥٤ ق/۹٦٥ م.) عارف عراقی که به‌نظر می‌رسد، در سدهٔ هفتم/سیزدهم از آثارش در مصر بسیار استفاده می‌شده، دربارهٔ راز تلقین و الهام دعا سخنان بسیار بی‌پروایی ابراز کرده است، چنان بی‌پروا که مفسر امروز می‌تواند یکی از «مواقف» او را بـه Hound of Heaven (نخجیرگیر بهشت) اثر فـرانسیس تامپسون مانند سازد:[۸۸] او در این باره حکایت می‌گوید که چگونه لطف الهی او را، به هرکجا که بگریزد، تعقیب می‌کند ـ درست همانگونه که سرایندهٔ مزامیر این احساس عمل خلاقیت بی‌وقفهٔ خداوند و حد اعلای تقرب به ذات حق را در واژه‌های زبور ۱۳۹ بیان کرده است.

ما زخود سوی توگردانیم سر
چون تویی از ما به ما نزدیك‌تر
این دعا هم بخشش و تعلیم تست
گرنه در گلخن گلستان از چه رست؟[۸۹]

ن/۲/٤۹-۲٤٤۸

هم دعا از من روان کردی چو آب
هم ثباتش‌بخش و دارش مستجاب![۹۰]

ن/٥/٤۱٦۲

مؤمن مستغرق در دعا، همین حال‌را احساس می‌کند ـ ومولوی این دگرگونی روحی را، که ناشی از دعا گزاردن است در بسیاری از حکایـات «مثنوی» وصف کرده است وشاید زیباتر ازجملهٔ آنها ابیاتی باشد درتوصیف دعاگزاری دقوقی، در آن زمان که به طور کامل فانی فی‌الله و در آن حالت است که‌مع‌الله و فی‌الله دعا می‌گوید.

خامش کن و از راه خموشی به عدم‌رو

معدوم چو گشتی همگی حمد و ثنایی.[۹۱]

۲۷۸۵۰/۲۶۲۸/۶/د

مولوی، این احساس را یکبار دیگر در داستان خود راجع به آن سبطی که خداوند را مخاطب ساخت بیان کرده است:

جز تو پیش کی برآرد بنده دست
هم دعا و هم اجابت از تو است
هم ز اول تو دهی میل دعا
تو دهی آخر دعاها را جزا
اول و آخر تویی ما در میان
هیچ هیچی که نیاید در بیان.[۹۲]

۳۴۹۹ -/۳۵۰۱/۴/ن

در اینجا، دعا، هم حاجت خواستن است، که از حضور حق در دل ناشی می‌گردد، و هم ذکر گفتن، یاد خدا کردن است، که به گفتهٔ جنید با فانی شدن ذاکر در ذکر و مشاهدهٔ مذکور، به عالی‌ترین درجه می‌رسد.[۹۳] مولانا، (هرچند که هرگز قاعدهٔ ثابتی دربارهٔ ذکر گفتن به دست نداده است) این راز تذکر مدام را می‌داند:

چندان همی کن یاد حق کز خود فراموشت شود
تا محو در مدعو شوی بی‌ریب داعی و دعا ـ .[۹۴]

قحط خورشید/ص۷۲/ب۱۱

او، این مسئله را در «فیه مافیه»، که سپهسالار آن را اقتباس کرده، بروشنی بیان داشته است.[۹۵] مولانا می‌گوید:

... قالب نماز... را... اولی است و آخری است
... جانِ آن بیچون باشد و بینهایت... جان
نماز... استغراقی است و بیهوشی است که
این همه صورتها برون می‌ماند و آنجا
نمی‌گنجد. جبرئیل نیز که معنی محض است

هم نمی‌گنجد [٤٤].

فیه، ۱۲-۱۱

این معنا، همان است که پیامبر، وقتی در حضور الهی ایستاد، آن را آزمود و از آن تعبیر به لی مع‌الله وقت، کرد در حالیکه حتی ملك وحی ناگزیر بود بیرون از این خلوت راز خالق و مخلوق بماند. نمازگزاری که در ذات حق فنا یافته، «درنور حق مستهلك» می‌گردد[٤٥] مولوی این نکته‌را با بیان داستانی که مکرر آمده است بروشنی توضیح می‌دهد. بنابراین حکایت یکی ازمشایخ (می‌گویند پدر خودش) که کاملا در حق مستغرق و چنان در او فنا شد که آنان که با او موافقت کردند [یعنی آن‌دو مریدی که بنماز نه‌استادند، چون شیخ مستغرق در حق بنماز نه‌استاد] روی به قبله همی داشتند، اما آنان که بدون او نماز گزارده بودند پشت به مکه دیده شدند. نور حق، که در آن مرشد حق‌گو متجلی گردید، «جان قبله» است [٤٦] اگر کسی خویشتن و آرزوهای خویش را به چنین پیری واگذارد، بی‌آنکه کلامی برزبان راند، خداوند خواسته‌هایش را برآورده می‌سازد.[٩٦] و از اینرو، مولوی در یکی از مکتوبات خود می‌نویسد:

> ... صورت نماز را فقیه بیان می‌کند. اولش تکبیر، آخرش سلام، و جانِ نماز را فقیر بیان می‌کند. ... شرط جانِ نماز چهل سال بمجاهدهٔ جهاد اکبر دیده و دل خون کردن و از هفتصد حجاب ظلمانی بیرون رفتن و ازحیات و هستی حق زنده شدن [است].[٩٧]

مکتوب، ۱۹

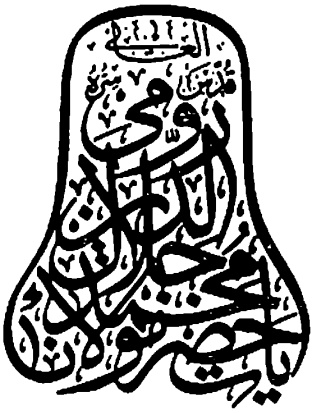
فهم این معنا دشوار نیست؛ داستانهایی چون حکایاتی که نماز حق در دل آدمی را به‌روشنی برمی‌کشد می‌تواند به‌مفهوم وحدت وجود تعبیرشود: ستایشگران بعد از مولوی در اینجا به این اندیشه دست یافتند که هیچ چیز جز خدایی‌که به زبان خود و به واسطهٔ خود عبادت می‌گزارد وجود ندارد. با این حال، بیان خود مولوی که «ایمان به از نماز» است زیرا نماز پیوسته نیست، و ایمان

بن واقعی نماز است، را باید به هنگام بحث پیرامون اندیشه‌های او دربارهٔ دعا به یاد داشت.[۹۸]

داستانی که در آغاز این مقال در آن بحث کردیم بارها در دنیای اسلام طنین افکنده‌است ـ ما تقریباً شرح‌وبسط واژه‌به‌واژه آن‌راکه به‌دست شاعری پارسی‌گو به نام شاه جهانگیر هاشمی [۴۷] صورت گرفته است می‌شناسیم. هاشمی در دربار ارغونهای سند منزل گرفت. او در راه مکه به سال ۹۴۶ق/۱۵۳۹م کشته شد).[۹۹] اشارات دیگری نیز در اشعار فصیح‌عارفانه به زبانهای پارسی و سندی و پنجابی رایج بسیار است. در سدهٔ ما، محمد اقبال یکبار دیگر این اندیشه مولوی را در باب گفت‌وگوی میان آدمی و خداوند تفسیر کرده است[۱۰۰] ـ خداوندی که خواست تا شناخته شود، محبوب و معبود عالمیان باشد و بدین سبب جهان را و هرچه را که درو هست آفرید؛ خداوندی که به آدمی می‌آموزد چگونه او را مخاطب سازد و به نحوی به‌او لبیك می‌گوید که برای روش و سعادت عالم لازم می‌بیند. اما مهمتر آنکه: اینگونه دعاها، گفت‌وگوی باطنی جان است و حق که چنان تحولی درشعور آدمی به وجود می‌آورد که او، سرانجام، تسلیم عشق می‌شود و با مشیت ازلی موافقت پیدا می‌کند و می‌آزماید که دعاهای او ـ هرچند که به لفظ پاسخ داده نشده ـ او را به مرحلهٔ تازه‌ای از تجربه سوق داده است و از اینرو، از بهر زندگی روحانی او ثمر غیر منتظره‌ای به بار آورده است.

۴

نفوذ جلال‌الدین مولوی در شرق و غرب



هر که خواند مثنوی را صبح و شام
آتش دوزخ برو باشد حرام
مثنوی معنوی مولوی
هست قرآنی به‌لفظ پهلوی

من نمی‌گویم که آن عالیجناب
هست پیغمبر، ولی دارد کتاب

ملا جامی (ف ۸۹۷ق/ ۱۴۹۲م) آخرین شاعر کلاسیك ایران، مولانا جلال‌الدین را به این‌کیفیت ستوده است[۱]. ستایشگران و پیروان جلال‌الدین مولوی بارها این دوگفتهٔ او را در هرگوشهٔ دنیا تکرار کرده‌اند که «مثنوی» جلال‌الدین، با متجاوز از ۲۶۰۰۰ بیت [۲]، تقریباً ترجمهٔ جامعی از قرآن به زبان پارسی است و مولانا تقریباً حال پیامبری را دارد که کتاب مقدسی را برای امت خود آورده باشد.

ستایشی که در شرق و غرب نسبت به مولوی نشان داده می‌شد، در سال ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م درمراسم هفتصدمین سال درگذشت مولانا به‌نقطهٔ اوج تازه‌ای رسید. نه‌تنها در قونیه، که این شاعر عارف مدفون است، و در ترکیه گردهم‌آیی‌های عمومی بین‌المللی برگزار شد، و کتابهای مناسب و محققانه‌ای منتشر گردید، بلکه ایران نیز خاطرهٔ این بزرگترین شاعر عارف پارسی‌گوی را جشن‌گرفت[۳]. درپاکستان وافغانستان وحتی بیش ازآن درکشورهای غربی جلسات سخنرانی‌های بیشماری دربارهٔ مولوی وجنبه‌های مختلف اشعار و آموزشهای وی ترتیب یافت. دانشمندان وعاشقان مولانا ستایشگران بسیاری را در سال مولوی گرد خود جمع آوردند: هلند وآلمان، بریتانیای‌کبیر و دانشگاههای متعددی درآمریکا درجلسات یادبود مولانا شرکت جستند، وخاورشناسان ایتالیا، سویس، ودیگرکشورها نیز چنین‌کردند.

درچنین لحظه‌ای ممکن است ازخود سئوال‌کنیم‌که چرا مولانا چنین تأثیر ژرفی برمیلیونها نفرگذاشت ونفوذ روحانی او چگونـه درطول قرون درشرق وغرب تجلی یافت. شاید بتوانیم پاسخی درخور این سئوال بیابیم.

زمانی دراز پیش از آنکه جامی آن ابیات را در اواخر سدهٔ نهم / پانزدهم بسراید ستایش از آثار جلال‌الدین مولوی سراسر دنیای اسلام رافرا گرفته بود. درواقع، نخستین‌کتابهایی‌که دربارهٔ او درخود قونیه تصنیف شد نشانه‌های خاص تکریم عمیق و احترام عالی نسبت به این پیر طریق را، پیش از آنکه به صورت سخنانی رایج و زبـانگرد درآیـد، نشان می‌دهد. آنها، معناً، بنیاد تمامی آثار ادبی را که دربارهٔ او و اثر آموزشی منظوم او درهفت سدهٔ بعدی نوشته شده تشکیل می‌دهند.

بزرگترین پسر محبوب مولانا، سلطان ولد (۷۱۲-۶۲۳ ق/ ۱۳۱۲-۱۲۲۶ م) نه‌تنها سازمان‌دهندهٔ دراویش مولویه به سلسله‌ای منظم است کـه در غرب به درویشان چرخ‌زن معروف‌اند، بلکه نخستین نویسندهٔ شرح حـال پدرش نیز هست[1] او موفق شد رویدادهای حیات پدرش را، به همان‌گونه‌که خود از اوان کودکی به بعد شاهد بوده است، ثبت کند. آمدن برهان‌الدین محقق به قونیه این کودك شش ساله را تحت تأثیر قـرار داد،[2] و بعد از آن، سلطان ولد برای بازآوردن معشوق روحانی پدرش، شمس‌الدین از سوریه، [به دمشق] فرستاده شد،[3] همو بود که با دختر صلاح‌الدین زرکوب، یعنی‌کسی که مولوی پس از ناپدید شدن شمس‌الدین در عشق روحانی به او روی‌آورد، ازدواج کرد. سلطان ولد یکی از مریدان معتقد پدرزنش بود که در شعرگفتن از او الهام یافت.[4] او، به حسام‌الدین چلبی نیز ایمان داشت، او را به جانشینی پدرش پذیرفت و با اخلاص و سرسپردگی تمام از وی اطاعت کرد، تا آنکه، این جوان‌ترین یار مولانا درگـذشت و سلطان ولـد «پـدر از کف داده»، همانگونه‌که خود می‌گوید به مقام شیخی سلسلهٔ مولویه نشست.[5] داستانهای منظوم او صادق‌ترین شرح زندگی و تعلیمات پدرش است، هرچند که گاهی سوابق تاریخی را تا اندازه‌ای با لاقیدی به کار می‌برد. اما او با سبك خالی

از تصنع و عاری از تکلف و با روش سادهٔ خود در شرح بعضی ازپیچیده‌ترین آراء مولانا به هنگام بازگفتن داستانهای او، با ارزش‌ترین منبع است برای پی‌بردن به اندیشه‌های جلال‌الدین. سیمای خود سلطان ولد نیز شایستهٔ تحقیق است؛ پس از شخصیت خارق‌العاده و مبهم پدر بزرگش بهاءالدین ولد و جمال و نیروی درخشان خود مولانا، این مرد، که نسل سوم است، تا اندازه‌ای بی‌جوش و خروش به‌نظر می‌رسد. او یقیناً متفکری خلاق نبود، اما شارحی صدیق است، الهام‌بخشی آتشین نبود، اما آیینه‌دار کسانی است‌که به آنان‌عشق می‌ورزید و کوشیده است تا جمال آنان را در اشعار خود منعکس سازد.[٦]

دو مؤلف دیگر در محیط قونیه، شرح زندگی مولانا را نوشته‌اند؛ یکی از آنان فریدون سپهسالار است، که سالهای بسیار خدمت خداوندگارکرد ودر ۷۲۹ق/۱۳۱۹ م. درکهن‌سالی درگذشت[٤]؛ «رساله» او حاوی مطالب متین و موثق است. افلاکی (ف۷۵۷ ق/۱۳۵٦ م)، که جوانتر بوده، وقایع‌را، دیگر به چشم خویش ندیده است، در «مناقب العارفین» خود [٥] روایات و حکایات بسیار زیادی را نقل می‌کند ـ این‌کتاب، جزیی‌ترین توصیفات را از زندگی مذهبی قونیه در سالهای حیات مولانا و کمی بعد از آن به دست می‌دهد. با این حال، قدری با احتیاط باید از آن استفاده کرد؛ «مناقب العارفین»، تنها منبع اولیه‌ای است که به زبان فرانسه در دسترس خوانندگان غربی قرار گرفت (ولی ترجمه آن چندان مقنع نیست).

اگر ترکها سخت شیفتهٔ مولانا جلال‌الدین بوده یا هنوز هستند، شگفت‌آور نیست؛ او لقب خود، «رومی»، را از اهل روم، یعنی اهل‌آناطولی، سرزمینی که بیشترینهٔ عمر خود را در آنجا سپری کرد، گرفت. بدانگونه که ادعا شده است تبار او ترکی است. در سده‌های پس از مرگ وی، یعنی در سده‌هایی که سلسلهٔ مولویه مستحکم شد، و در سراسر امپراطوری عثمانی گسترش یافت، شاعران، موسیقی‌دانها، و هنرمندان بیشمار، کم و بیش، با این سلسله پیوند نزدیك پیدا کردند و با موسیقی، شعر و خطهای خوش خود از روان آن خداوندگار تجلیل به عمل آوردند.

شهاب‌الدین اوزلق، در تحقیقی عالی، نقش خوشنویسان و نقاشان سلسلهٔ مولویه را در تاریخ هنر ترک نشان داده است.[۷] براستی هیجان‌انگیز است که می‌بینیم حتی در ترکیهٔ امروز هم نوآموزان جوان مدارس حرفه‌ای قونیه می‌توانند شکلهای نوی از ورد یا «حضرت مولانا» را که به صورتهای غالباً تکراری و به خط خوشِ تزیینی بسیاری از خانه‌ها را زینت داده است، بنویسند.

بدون‌آیین سنتی مولویه نمی‌توان به‌موسیقی ترکی اندیشید، والحانی که برای جلسات رقص عارفانه (سماع) ساخته می‌شود امروز هم به اندازه سده‌های پیشین هیجان‌انگیز است.[۸] از آنجا که مردمان عادی ترک با زبان پارسی آشنایی کمی دارند یا مطلقاً پارسی نمی‌دانند، شماری از دانشمندان مولوی‌شناس وظیفهٔ شرح نوشتن بر «مثنوی» یا ترجمهٔ آن را به زبان ترکی برخود لازم دانستند.[۹] دوتن از بهترین شارحان ادبیات پارسی در اوج کامرانی امپراطوری عثمانی، شمعی و سروری در سال‌های ۱۰۰۰ق/۱۵۹۱ م. و ۱۰۰۱ ق/۱۵۹۲ م. هریك شرحی به هم پیوستند. چند سالی بعد، اسماعیل رسوخی انقروی (ف۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) شرحی بر «مثنوی» نوشت که هنوز هم صحیح‌ترین مقدمه برآن اثر عظیم دانسته می‌شود [۶] و از راه تجزیه و تحلیل شایستهٔ محتوای آن بدست دانشمند اطریشی یوزف فون هامر پورگشتال در سال ۸-۱۲۶۷ ق/۱۸۵۱ م در اروپا شناخته شد.[۱۰]

صدسال بعد از اسماعیل انقروی، اسماعیل حقی جلونی (ف۱۱۳۷ق/ ۱۷۲۴ م) که بحق شاعر عارف شایسته‌ای بود، مقدمهٔ خویش را به نام «روح مثنوی» تألیف کرد.[۱۱] قریب همین روزگار، سلیمان نحیفی (ف ۱-۱۱۵۰) ق/۱۷۳۸م) موفق شد «مثنوی» را به‌وزن اصلی خود به شعرترکی برگرداند. در روزگار ما، بسیاری از دانشمندان ترك در زمینهٔ اندیشه‌های مولانا تحقیق می‌کنند؛ عبدالباقی گولپینارلی، دانشمند خستگی‌ناپذیر ترك[۷] پرارزش‌ترین بررسیها را در زمینهٔ گردآوری اطلاعات مربوط به شرح زندگی مولوی و تاریخ سلسلهٔ مولویه انجام داده است؛ وی اشعار غنایی «دیوان شمس» را به

زبان امروزینهٔ ترکی برگردانده، و ترجمهٔ ولدایزبوداق از«مثنوی»را تصحیح و منتشر کرده است. دوکتاب او، به نامهای «مولانا جلال‌الدین رومی [۸] و «مولویه بعد از مولانا» یقیناً شایسته آن است که به یکی از زبانهای اروپایی ترجمه شود. تازه‌تر ازهمه، نویسندهٔ مشهورکتب عرفانی، خانم سمیهه‌آی‌وردی انتشار شرح خودرا، که دیری است چشم به راهش هستیم، آغازکرده است.

محمد ئوندر، رئیس سابق موزهٔ مولانا در قونیه، گلچین کوچکی‌را در تجلیل از جلال‌الدین مولوی فراهم آورد که توضیح مجمل وجامع ومؤثری را از اشعار سروده شده در طول سده‌ها بدست می‌دهد.[۱۲] در این جنگ که‌با اثری ازگلشنی، ۹٤۰ ق/۱۳٥٤ م [۹] آغـاز می‌شود، می‌تـوان اشعاری از نمایندگان پیچیده‌ترین طرز ناموزون شعر عثمانی، مثل «نبی»را یافت. ابوبکر قانع (ف. ۷-۱۲۰٦ ق/۱۷۹۲م) یکی از غیرعادی‌ترین اعضای طریقهٔ مولویه است؛ دیوان او همه نوع شعر، ازمذهبی‌گرفته تـا طنزهای اجتماعی را در خود دارد.[۱۳] باید به غالب دده، شیخ مولوی خانهٔ گلته Galata /استانبول، که نابهنگام در سال ۱٤-۱۲۱۳ق/۱۷۹۹ م درگذشت، توجه خـاص مبذول داشت. اشعار پرابهام و پیچیدهٔ او آن آتش درونی را متجلی می‌سازد که به درویشان نیرو می‌بخشید تا حول محور خویش به چرخش آیند. بسیاری از شاعران سدهٔ سیزدهم/ نوزدهم، چون فاضل اندرونی، ملا عزت کججی‌زاده و پرتو، در تجلیل از مولوی شعر گفته‌اند: حتی حیرت‌آورتر از همه، خیل عظیم ادبای زبان ترکی امروز است‌که از او ستایش می‌کنند: نام توفیق نی‌زن، نوازندهٔ نی و مطایبه‌گو، برای دانش‌آموزان زبان ترکی امروز، نامی کاملا آشناست؛ یحیی کمال (بیات‌لی)، آخرین نمایندهٔ شعر کلاسیك (ف۸-۱۳۷۷ ق/۱۹٥۸م) خود را به آن «نی» مانند کرده است که در حین سماع آنـرا می‌نوازند. حسن-علی یوجل، وزیر پیشین آموزش و پرورش دورهٔ اینونو به همان خلوص مولوی را می‌ستاید که کمال ادیب کورچو اوغلوی ارتدکس، و اصف حالت چلبی،که یکی ازشاعران غزلسرای راستین امروزی ترکیه است وشعر او درباره سماع با صداقت تمام طیران عارفانه را، که درویش چرخ‌زن

درسماع می‌آزماید، شرح می‌دهد.[۱۴]

«کتابشناسی مولانا» ، Mevlâna Bibliografysi ، که محمد ئوندربه مناسبت یادبود هفتصدمین سال درگذشت مولوی تألیف کرد، سهم ترکها را در مطالعات فاضلانه و پسندیده، بروشنی بسیار، باز می‌نمایاند. و اگر فهرست بلند بالای اسامی نویسندگان، برای نشان دادن عشق ترکها به‌مولانا جلال‌الدین آنان بسنده نباشد، هزاران سیاحی که آذر هرسال در مراسم یادبود سالانهٔ مرگ مولوی در قونیه حضور می‌یابند، و کسانی که از تمامی نقاط ترکیه می‌آیند تا دعایی نثار آستان او کنند، ثابت می‌کند که، حتی نیم‌سده پس از آن‌که آتاتورك درویش‌خانه‌ها را بست و هرگونه فعالیت طرائق عارفانه را اکیداً ممنوع ساخت، این عشق تا چه اندازه در دل ترکها عمیقاً ریشه دوانیده است.

سلسلهٔ مولویه به‌امپراطوری عثمانی محدود ماند. شاخه‌های معدودی ازآن درکشورهای عربی، که در ۱۵۱۷/۹۲۳ تحت سلطهٔ ترك‌ها درآمد، پاگرفت. بهرحال، تفاوت‌های سبك‌های ادبی عربی و پارسی چندان زیاد است که عرب‌ها هرگز حقیقتاً به شعر مولوی علاقه‌مند نشدند، بلکه بیشتر به سنت شعر عارفانهٔ خویش وفادار ماندند. بااین حال، دراوایل سدهٔ سیزدهم/نوزدهم یکی از اعضای سلسلهٔ مولویه ، شیخ یوسف‌بن احمد، شرحی بزبان عربی، با عنوان «المنهج القوی لطلاب المثنوی»، بر «مثنوی معنوی» نوشت.[۱۵]

اخیراً ، دانشگاه تهران ترجمه‌ای منظوم بزبان عربی از«مثنوی» را به‌نام «جواهرالاثار» منتشرساخت‌که بدست عبدالعزیز صاحب‌الجواهر انجام گرفته است. معدودی ازقطعات مشهور «مثنوی» و «دیوان شمس» بدست عبدالوهاب عزّام استخراج وبه‌عربی ترجمه شده‌است.[۱۶] باوجود این‌کوشش‌ها، نمی‌توان از تأثیر حقیقی اشعار جلال‌الدین مولوی بر اعراب یا حتی بردانش خاصی که در میان اعراب منتسب به اسم او باشد، سخن گفت. مع‌الوصف، در کنار علاقهٔ تازه جان گرفته به تصوف، ملاحظه می‌شود که سال گذشته نام مولوی در شعر امروز عربی، در جاهایی غیرقابل انتظار، پدیدار می‌شود.

در شعری لطیف دربارهٔ شکایت نی که عبدالوهاب البیاتی، شاعر عراقی، به یادبود ناظم حکمت، شاعر سوسیالیست ترک، اختصاص داد، روح مولانا به ناگهان با زیبایی تمام، جلوه‌گر می‌شود...[۱۷]

در ایران و کشورهای خاور ایران وضع بسیار متفاوت است. گفته می‌شودکه ازمصلح‌الدین سعدی شیرازی (ف. ۶۹۱ ق/۱۲۹۲ م) خواسته شد تا بهترین شعری را که می‌شناسد انتخاب کند، و او یکی از غزلهای مولوی‌را برگزید [۱۰]. حتی اگر این داستان، افسانهٔ ساختگی زیبایی باشد، می‌توان با اطمینان گفت که حتی امروز هم بسیاری از پارسیان نظر و عقیدهٔ مشابهی را ابراز می‌کردند.

ایران، مانند ترکیه ، می‌تواند به‌داشتن شرحهای بسیاری از«مثنوی» مباهات کند: در اوایل سدهٔ نهم/پانزدهم، کمال‌الدین حسین‌بن حسن خوارزمی کبروی (ف۸۴۰ هـ. ق) کتاب خود بنام «کنوز الحقایق فی رموز الدقایق» را نوشت‌که تنها بخشی ازآن به‌جا مانده است، و «جواهرالاسرار و زواهر-الانوار» هم نامیده می‌شود[۱۸] [۱۱]. درهمین روزگار، نظام‌الدین محمود داعی آثار عرفانی خودرا گرد آوردکه ازجملهٔ اشعار دیگر شامل هفت «مثنوی» به طرز مولوی و شرح بر «مثنوی» اوست.

پس از آن، جامی حکایت می‌کند که، در سدهٔ نهم/پانزدهم، محمد پارسا رهبر سلسلهٔ نقشبندیه اولیهٔ شرق ایران را رسم برآن بود که به «دیوان شمس» تفأل زند، درست همانگونه که بیشتر مردم ایران از دیوان حافظ به نیت پیش‌گویی استفاده می‌کنند.[۱۹] عارفان نقشبندیه، با هوشیاری خاص خود، ظاهراً در طول سده‌ها به آثار مولوی علاقه پیدا کرده‌اند. زیرا حسین واعظ کاشفی (۹۱۰ ق/۵-۱۵۰۴ م)، این نویسندهٔ پرکار و صاحب کتب آموزنده اهل هرات نیز در زمینهٔ «مثنوی»، کتابی تهیه کرده است.[۲۰] [۱۲]

هرچند در دوران صفویه و بعد از صفویه، غور و بررسی در تصوف، دیگر در ایران همچون گذشته، رواج نداشت، بعضی از فلاسفهٔ گرانقدر شروح جامع و بسیار دشواری بر «مثنوی» نوشتند، که کوشیدند هر حکمت

و معرفت ممکنی را در آن بیابند؛ شرح ملاهادی سبزواری (ف۱۲۸۹ق/ ۱۸۷۲م)، متأخرترین شرح، و نمونهٔ واقعی این رهیافت است.[۲۱]

در روزگار ما، علاقهٔ ایرانیان به آثار مولانا در تصحیح بسیار عالی بدیع‌الزمان فروزانفر از «کلیات شمس» متجلی گردیده، که شامل بیش از ۳۰۰۰ غزل و حدود ۲۰۰۰ رباعی است. در کنار آثار متعدد فروزانفر دربارهٔ مولوی، توضیح منابع ادبی او، همچنین تصحیح کتب مربوط به مولوی، ده مجلد «کلیات شمس» (یا «دیوان کبیر») برای نخستین بار به اهل تحقیق امکان می‌دهد تا مشتاقانه به بررسی و مطالعهٔ شیوهٔ سخن‌پردازی مولوی بپردازند. دانشگاه تهران عهده‌دار دوکار جامع با همین خصوصیت گشته است، یعنی تهیه فرهنگ لغات «مثنوی» و شرح جامع و کاملی براین اثر [۱۳].

علاوه‌بر آنچه گفته شد، اشعار مولوی را گروههای عرفانی گوناگون، سلسله‌های طریقت و شاخه‌های آنها در ایران، مانند خاکساریها، که «مثنوی» هستهٔ مرکزی زندگی روحانی آنان را تشکیل می‌دهد، مدام می‌خوانند. همین علاقهٔ فزاینده به آثار مولوی را به صورت سرچشمه‌ای برای احیای زندگی روحانی، می‌توان در کتاب رضا آراسته، روان‌شناس ایرانی‌نژاد، به نام:
"Rumi the Persian, Rebierth in Creativity and love"
مشاهده کرد. در ایران، مانند همه‌جای دیگر میان استانبول و لاهور، گزیدها و اقتباسهایی از «مثنوی»، کتب مخصوص کودکان و اشعار عامه‌پسند تهیه و منتشر می‌شود [۱۳]. ترنم و تغنی هنری شعر جلال‌الدین همپای علاقه به میراث موسیقائی او در ایران زنده است [۱٤].

در هرحال، قوی‌ترین نفوذ آثار مولوی در کشورهای شرق سوئز، در شبه قارهٔ هند و پاکستان مشهود است. نامهای هندی حك شده بربسیاری از سنگ قبرهای کهن در قونیه بر زایران پارسایی گواهی می‌دهد که بخشی از زندگانی خود را در محضر روحانی مولانا سپری کردند. صحت داستانهایی که حکایت از ارتباط صوفیان هند با مولوی و جانشینان بلافصل او دارد،جای تردید است: گفته می‌شود که بوعلی قلندر شاعر (ف۷۲٤ق/۱۳۲٤م) مولوی

را ملاقات کرده است، و در شعر او نشانه‌هایی از تأثیر مولـوی، بی‌گمان، نمودار است. داستان دیگری حکایت از آن دارد کـه سید اشرف جهانگیر (ف ۰۷ـ ۸۰۶ق/۱۴۰۴ م) به دیدار سلطان ولد رفت تا دربارهٔ زندگی پدرش اطلاعاتی از او به دست آورد. اما از آنجا که سلطان ولد در ۷۱۲ق/۱۳۱۲م وفات یافته است می‌توان از این سخن درگذشت. اما باید اذعان داشت که اهل طریقهٔ چشتیه، بسیار زود، به شعر مولوی علاقه پیدا کردند. نخستین رهبر بزرگ این سلسله در دهلی، نظام‌الدین اولیاء (ف۷۲۵ق/۱۳۲۵م) شرحی بر مثنوی نوشت که بخش کوچکی از آن در انجمن آسیایـی بنگال نگهداری می‌شود.[۲۲] مرید و جانشین او، چراغ دهلوی، همانگونه که در یکی از گفت‌و گوهای وی پیداست، به اشعار مولوی کاملا آشنایی داشته است.[۲۳] «مثنوی» یکی از کتابهای اساسی آیین چشتیه به‌شمار می‌آید. از آنجا که این طریقه، برخلاف نقشبندیه، با مـوسیقی و رقص عارفانه مـوافقت دارد اشعار غنایی شورانگیز و مملو از شیفتگی مولوی بامحیط روحانی آنان سازگار ومتجانس بوده است.

اما شناخت «مثنوی» بـه شمال هند محدود نمانـد؛ حتی یکی از تاریخ‌نویسان بنگالی در اواخر سدهٔ نهم/پانزدهم نوشت: «بـرهمن مقدس مثنوی را از حفظ خواهد خواند».[۲۴] در آن زمان، اشعار مولوی در بنگال شرقی شهرت کامل یافته بود؛ این سرزمین، از اواخر سدهٔ هفتم/سیزدهم به بعد، تحت حکومت اسلامی قرار داشته است. اولیا و شاعران بیشمار بنگال، گاهی، نغمهٔ نی، یعنی، هیجده بیت نخستین دفتر اول مثنوی را بـا حکایات هندو دربارهٔ نی‌نواختن کریشنا، فرمانروای [اساطیر هندو]، درهم می‌آمیختند [۱۵]: زمینهٔ فرهنگی هرچه بود، نواهای اشتیاق این نی افسون‌ساز توانست شرح عشق و آرزومندی را تمام و کمال بگوید. بی‌آنکه تألیف خاصی را در نظر داشته باشیم، می‌توانیم یادآور شویم که، شرح‌هایی بر «مثنوی»، هرچند، تنها، در زمانهای اخیر، به زبان بنگالی تصنیف شده است. ترجمه‌ای منظوم از دفتر اول «مثنوی»، در سال ۰۶ـ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸، به قلم قاضی اکرم

حسین نامی پرداخته شد که در سال ۱۳٦٤ق/۱۹٤٥ م در کلکته به چاپ رسید؛ من، یکبار، از ترجمه‌ای منثور به قلم مولوی فضلی کریم آگاهی یافتم اما خبر ندارم که چاپ شده است یا نه.

جالب توجه آنکه، در شبه قاره نام پیر و معشوق روحانی جلال‌الدین، یعنی، شمس‌الدین‌تبریزی باطریقهٔ روحانی نیرومند دیگری‌پیوند داده می‌شود: آرامگاه شمس تبریز نامی در شهر مولتان مکانی دیدنی برای مؤمنان است. بهرحال، این ساختمان ساده، مزین به کاشیهای سفید و آبی با سروهای آراسته، آنگونه‌که ایوانف* نمایانده، متعلق است به‌شمس تبریز، مبلغ مشهور اسماعیلی. این شمس افسانه‌ای حتی مقام یکی از پنج پیری را یافته است، که گروهی بوده‌اند مرکب از پنج‌تن از مردان خدا که مردمان بخش‌هایی ازهند و بخصوص درهٔ سند، زمانی دراز، آنان را محترم می‌داشته‌اند.[۲۵]

شمس، مرشد ومراد عارفانهٔ مولوی، دراشعار عامیانه مسلمانان هند چهرهٔ مشهوری شده‌است. نام او درپیوندهای شعری با نام شاعرعارف بزرگ فریدالدین عطار (٦۱۸ق/۱۲۲۰ م) آورده می‌شود: هردوی آنان از شدت عشق شهید شدند (هرچند نمی‌توان این امر را دربارهٔ عطار محرز دانست). بیشتر اوقات، در اشعار اخیر سندی و پنجابی، از شمس در مقام شهید عشق ستایش می‌شود که مانند منصور حلاج (ف۳۰۹ق/۹۲۲م) برحسب فتوای فقیهان بیرحمانه کشته شد، زیرا آنان عشق سوزان و پرالتهاب و ادعای «معشوق» بودن، [اناالحق زدن] اورا، خطرناك و تحریك‌آمیز و خشم‌آور دانستند. ادبیات سندی، همیشه معشوق مولوی و مبلغ اسماعیلیه را با هم اشتباه کرده، داستانهای گوناگونی دربارهٔ شمس تبریز می‌داند؛ اما پیوند حلاج، شمس و جلال‌الدین مولوی حتی مایهٔ الهام تعزیه‌ای به زبان پارسی، به نام «مجلس حلاج، شمس و ملای روم» شده است. دانشمند و دیپلمات افغان، ع. ر. فرهادی این قطعهٔ دلپسند را معرفی‌کرده است.[۲٦]

افغانستان نیز، یاد جلال‌الدین را، که در این سرزمین برحسب زادگاه

---

* W. Ivanow

او، بلخ، بلخی خوانده می‌شود، ارجمند می‌دارد؛ توصیف منظوم تازهٔ خلیل‌الله خلیلی، «از بلخ تا قونیه»، گواه منحصر بفرد بر راه یافتن مولوی به شعر امروز افغانها نیست. خلیلی، بعضی متون کلاسیك مربوط به جلال‌الدین را نیز تصحیح کرده است.[۲۷] متون پشتوی دوره‌ای قدیم‌تر راجع به آثار مولوی را پروفسور عبدالحی حبیبی اخیراً تصحیح کرده است: این کتابها تأثیر «مثنوی» را بر نواحی پشتو زبان بشایستگی نشان می‌دهند. یك سمپوزیوم بین‌المللی، یادبود هفتصدمین سال وفات مولانا را به احساس‌برانگیزترین وجه جشن گرفت که در مطبوعات افغانستان به‌نحوی گسترده منعکس شد.

در هند، عشق به‌مولانا جلال‌الدین، به‌هیچ روی، محدود به‌سلسله‌های صوفیه نبوده است. بی‌اغراق می‌توان گفت که «مثنوی»، در سراسر هندقرون وسطی به‌صورت مرجعی معتبرپذیرفته شد. امپراطور اکبر(که درسالهای ۱۰۱٤ یا ۱۰۱۳ـ۹٦۳ ق/۱٦۰۵ـ۱۵۵٦م حکومت کرد) به مثنوی عشق می‌ورزید،[۲۸] و [در کتابها] می‌خوانیم که شیدا، شاعر دربار جهان (که در سالهای ۱۰۳۷ـ۱۰٦۸ق/ ۱٦۵۸ـ۱٦۲۸م حکومت کرد) در دفاع از خویشتن به مولوی‌استناد کرد و رهایی یافت.[۲۸] دارا شکوه، پسرشاه جهان (ف۱۰٦۹ ق/۱٦۵۹م)، وارث مسلم امپراطوری مغول، «مثنوی» سلطان ولد [ولدنامه] را به دست خود استنساخ کرد. او، که می‌کوشید تا مفهوم عمیق‌تر آیین عارفانهٔ هندی را در محیط اسلامی ترویج کند و از این راه، بیهوده تلاش می‌کرد که دواقیانوس اسلام و آئین هندو را به هم پیوندد، خود از ستایشگران بزرگ مولوی بود، تا آنجا که یکی از آثار او حاوی عبارات و نقل‌قولهای بسیار زیادی از ابیات مولاناست.[۲۹] برادر جوان‌تر دارا، یعنی، اورنگ زیب (که در سال‌های ۱۱۱۸ـ۱۰٦۹/۱۷۰۷ـ۱٦۵۸ حکومت داشت) و او را شکنجه کرد و سرانجام به قتل رساند، نیز، بدان پایه شیفتهٔ اشعار جلال‌الدین بود که معلم علوم الهی او، ملا جوان، شرحی بر «مثنوی» تصنیف کرد. یکی از درباریان او به پیر طریق داراشکوه، ملاشاه بدخشی گفت:

من بارها افتخار داشته‌ام که قطعه‌هایی از «مثنوی»

جلال‌الدین مولوی را نزد اورنگ زیب بخوانم. امپراطور غالباً چنان تحت تأثیر قرار می‌گرفت که اشك می‌ریخت.[۳۰]

منابع دیگر صراحت دارد براینکه این امپراطور مستبد و متعصب افرادی راکه در نقل «مثنوی» بـه حالتی احساس‌انگیز مهـارت داشتند می‌ستود. منابع هندی و پاکستانی حاوی اطلاعات زیادی دربارهٔ «مثنوی‌خوانهای» مشهوری است که در نقل ابیات مثنوی بر دیگران برتری داشتند. از آن میان می‌توان ازفردی به نام سید سعدالله پورابی (۱۱۳۸ ق/۱۷۲٦ م) نام بـردکه «رسالهٔ چهل بیت مثنوی» را نوشت:[۳۱] درست همانگونه که زاهـدان مسلمان چهل حدیث از پیامبر را گزیده کرده‌اند، عارفان نیز چهل بیت از «قرآن پهلوی زبان» را گلچین کرده‌اند و برآن ابیات شرح نوشته‌اند.

جُنگهای شعر پارسی که در سدهٔ یازده و اوایل دوازده/ هفدهم و اوایل هیجدهم نوشته شده است، اشارات به مولوی و اقتباس از آثار او را که در اشعار تغزلی تقریباً هر شاعر مهتر و کهتری وجود دارد در دسترس ما قرار می‌دهد. صفیا، شاعر کشمیری که قطعاتی بروزن «مثنوی معنوی» سروده است، می‌گوید که:

مثنوی مولوی معنوی
مردهٔ صد ساله را بخشد نوی[۳۲] [۱٦]

این بیت صفیا با عقیدهٔ بسیاری دیگر از شاعران هندی مسلمان، که «مثنوی» را به صفت منبع الهام خود می‌ستایند، یا به طرزهای گوناگون از آن تقلید کرده‌اند،کاملا هماهنگ است. تذکره‌ها، از شاعران‌بسیاری‌سخن می‌گویندکه «عشق مفرطی به مثنوی داشته‌اند»[۳۳] و صائب، شاعر، پرآوازه پارسی سدهٔ یازده/ هفدهم چندین غزل به تقلید از غزلیات مولوی سروده است.[۳٤] ازآنجا که سرودن «نظیره‌ها»، بر اشعار کلاسیك رسم شده بود، شاعـران نـه‌تنها کوشیدند که به اقتفای حافظ، خاقانی و انوری روند و بـا آنان بـه رقابت برخیزند، بلکه به پیروی و هم‌چشمی با مولانا نیز پرداختند. آخرین نمایندهٔ کبیر سبك هندی، و ستوده‌ترین شاعر روش تاجیك، یعنی بیدل (ف ۳ صفر

۱۱۳۳ق/۱۷۲۰م) از این قاعده مستثنا نیست؛ او غزل کوتاهی از مولوی را به‌الفاظ دیگری ساخته‌که بسیار موفق است:

زهرپارهٔ دلم بلبل توان کرد...[۳۵][۱۷]

افزون براین، اشارات به «نی»، به آتشی که نی در نیستان می‌افکند، و دیگر صور خیال گرفته شده از اشعار مولوی را، هرچند اغلب بـه صورت بسیار پیچیده و تحریف شده، می‌توان در «دیوان بیدل» جست. نگرش کلی او به دنیا، که پیرامون اندیشهٔ سیر صعودی بی‌وقفـهٔ همهٔ حـادثات دور می‌زنـد همانندیهایی با نظریه مولوی درباب حرکت استکمالی [و نیروی الهی که سبب این پویایی می‌شود] دارد؛ اما این همانندیهای ظاهری هنـوز انتظار دلایل محققانه را می‌کشد.[۳۶]

برکسی پوشیده نیست‌که «مثنوی» مولوی الهام‌بخش شعرای بسیاری بوده است: جهانگیر هاشمی (ف. ۹۴۶ق/۱۵۳۹ م) که از افغانستان به‌دربار سند پناه برد صورت دیگری از داستان مشهور مولوی راجع به دعـا را در «مثنوی مظهرالآثار» خود عرضه می‌کند.[۳۷] و وقتی که یك سده و نیم بعد، دختر اورنگ زیب، زیب‌النساء، که خود شاعری فاضل بود از یاران شاعرش تقاضا می‌کند که یك «مثنوی» به شیوهٔ شاعری مولوی بسرایند نباید آن را نمونه‌ای منفرد به حساب آورد؛ واقع آن است‌که حدود ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰ م اینگونه تقلیدها بسیار زیاد انجام شده.[۳۸] بازهم، حـدود یکصد سال بعـد، سراینده‌ای هندو به نام انندکنه‌کوش* «مثنوی کج‌کلاه» را به‌شیوهٔ «مثنوی» مولوی تصنیف کرد (۹ـ۱۲۰۸ق/۱۷۹۴م)؛ شایان توجه است که او در این مثنوی داستان ملاقات داراشکوه با حکیم هندو بابالال‌دس** راگنجانید، تا کوشش این امیر تیره‌بخت را، در جهت تلفیق و تطبیق آیین عارفانهٔ هندو و اسلام، به‌خاطر خوانندگان مثنوی خود بیاورد.[۳۹] نگاهی اجمالی به فهرست ا. اسپرنجر*** ازنسخ خطی سلطان اوده (۱۲۷۰ ق/۱۸۵۴ م) نه‌تنها آشکار

* Anandagana Khwosh
** Baba Lal Das
*** A. Sprenger

می‌سازد که چه نسخه‌های زیادی از «مثنوی» در کتابخانه‌های سلاطین مسلمان هندی پیدا شده است، بلکه برتر از آن، میزان نفوذ اشعار مولوی رانشان می‌دهد و حکایت می‌کند که سرایندگان بی‌شمار اوایل سدهٔ سیزده/نوزدهم تا چه پایه به زبان پارسی و هم به زبان اردو از او تقلید و پیروی کرده‌اند.

نیاز به گفتن نیست‌که عالمان و عارفان هندی شروح متعددی بر «مثنوی» نوشته‌اند؛ بیشترینهٔ آنها تاریخ سدهٔ یازده/هفدهم، دورهٔ عظیم‌ترین خدمات علمی و فعالیتهای شعری در شبه‌قاره را برخود دارند. افزون‌بر فرهنگهای خاص لغات و معانی دشوار، ومنتخباتی‌که از اشعار مولوی پرداخته شده، ما به سهولت می‌توانیم ده پانزده، شرح فاضلانه را بشماریم که طی این دوره نوشته شده است.[۴۰] مقدار مطالب احتمالا بیش از آن است که اکنون می‌شناسیم، زیرا تحقیق جامع در فهرستهای کتب و بخصوص درگنجینه‌های کتابخانه‌های فهرست نشدهٔ هند و پاکستان، اطلاعات بازهم بیشتری را، دربارهٔ تأثیر مستقیم و غیرمستقیم آثار مولوی بر افکار مسلمانان هند به دست خواهد داد. بسنده است یادآور شویم که معروف‌ترین شرح بر«مثنوی»، یعنی، شرح عبدالعلی ملقب به بحرالعلوم در اوایل سدهٔ سیزده /اواخر سدهٔ هجدهم در لکنهو تصنیف شد؛ دانشمندان مغرب زمین این شرح را بهترین دیباچه و راهنمای الهیات مولوی دانسته‌اند.[۴۱] فهرست تحلیلی سودمندی را که به نام «مرآت المثنوی» [۱۸] شناخته می‌شود و تلمذ حسین آن‌را تألیف کرده است نیز نباید فراموش کرد؛ این کتاب بررسی جامعی از مضامین «مثنوی» را به دست می‌دهد.

زنده ماندن شعر مولوی در درهٔ هند، درسند، یعنی، درنخستین بخش شبه قاره که به حکومت مسلمانان درآمد (۹۲ق/۷۱۱) شایان توجه خاص است. جهانگیر هاشمی، شاعری که پیش‌تر از او یاد کردیم، هرچند که ازتبار ایرانی بود، در دربار ارغون، فرمانروای تهته* (تته)، سند می‌زیست؛ پس‌ازاو خیل شاعرانی از راه رسیدند که با خواندن «مثنوی» در این ایالت «بازار

* Thatta

وحدت الهی را گرم داشتند».[۴۲] سند، به علت علاقهٔ ساکنانش به ستایش اولیاءالله و اشعار عارفانه شایان ذکر است، و تاریخ‌نویسان اسامی کسانی را برمی‌شمارند که در خواندن «مثنوی» افراط می‌کردند، زیر آن را «شاهراه رسیدن به حقیقت الهی» می‌دانستند.[۴۳] بعضی از آنان می‌توانستند «مثنوی» را «به صوت حزین چنان دلنشین بخوانند که همهٔ شنوندگان را به گریستن آورند».[۴۴]

در سند، همچون دیگر بخشهای هند و پاکستان، ستایش از «مثنوی» به یك سلسلهٔ عرفانی واحد منحصر نبود. نه‌تنها چشتیه بلکه قدریه و نقشبندیه اتکا و اعتماد بسیار براین کتاب داشتند. گفته می‌شودکه یکی از رهبران سدهٔ دوازده/هیجدهم نقشبندیه در سند، محمد زمان اول تمامی کتابخانهٔ خویش را بخشید و تنها سه کتاب، یعنی قرآن، «مثنوی» و «دیوان حافظ» را برای خود نگاه داشت.[۴۵] علی‌الظاهر این کار غیرمعمول نبود. عبدالرحیم گرهوری، شاگرد محمد زمان، که به هنگام تلاش برای نابود کردن بت شیوا در یکی‌از روستاهای مجاور شهید شد، درشکوائیه‌هایی‌که برای فرمانروایان دیار خود می‌فرستاد اشعاری از «مثنوی» را می‌آورد و بدان استناد می‌کرد.[۴۶]

تأثیر مولوی بر شعر عارفانهٔ درهٔ سند به بهترین وجه در آثار شاه عبداللطیف اهل بهت (ف. ۱۱۶۵ ق/۱۷۵۲م) متجلی است. مجموعه اشعار او بنام «رسالو»، در سند، برای هرکس که به زبان سندی سخن می‌گوید، چه مسلمان و چه هندو، متن اصلی جهان‌بینی اوست؛ ابیاتی از این مجموعه اشعار عارفانه هنوز درمغازه‌های این سرزمین موجود است. خارجیها، حتی، اذعان می‌کنندکه «رسالو» در زمرهٔ احساس‌انگیزترین تعبیرات شاعرانهٔ تصوف اسلامی قرار دارد، و روش شاه لطیف در زمینهٔ درهم‌آمیختن حکایات عامیانه و بی‌تکلف سندی با اندیشه‌های بلند و ژرفکاویهای متعالی عارفانه شیوه‌ای فوق‌العاده است.

لیلارام وطنمل*، یکی از نخستین مؤلفان (هندو) که دربارهٔ شاعر

* Lilaram Watanmal

وحدت الهی را گرم داشتند».[۴۲] سند، به علت علاقهٔ ساکنانش به ستایش اولیاءالله و اشعار عارفانه شایان ذکر است، و تاریخ‌نویسان اسامی کسانی را برمی‌شمارند که در خواندن «مثنوی» افراط می‌کردند، زیر آن را «شاهراه رسیدن به حقیقت الهی» می‌دانستند.[۴۳] بعضی از آنان می‌توانستند «مثنوی» را «به صوت حزین چنان دلنشین بخوانند که همهٔ شنوندگان را به گریستن آورند».[۴۴]

در سند، همچون دیگر بخشهای هند و پاکستان، ستایش از «مثنوی» به یك سلسلهٔ عرفانی واحد منحصر نبود. نه‌تنها چشتیه بلکه قدریه و نقشبندیه اتکا و اعتماد بسیار براین کتاب داشتند. گفته می‌شودکه یکی از رهبران سدهٔ دوازده/هیجدهم نقشبندیه در سند، محمد زمان اول تمامی کتابخانهٔ خویش را بخشید و تنها سه کتاب، یعنی قرآن، «مثنوی» و «دیوان حافظ» را برای خود نگاه داشت.[۴۵] علی‌الظاهر این کار غیرمعمول نبود. عبدالرحیم گرهوری، شاگرد محمد زمان، که به هنگام تلاش برای نابود کردن بت شیوا در یکی‌از روستاهای مجاور شهید شد، درشکوائیه‌هایی‌که برای فرمانروایان دیار خود می‌فرستاد اشعاری از «مثنوی» را می‌آورد و بدان استناد می‌کرد.[۴۶]

تأثیر مولوی بر شعر عارفانهٔ درهٔ سند به بهترین وجه در آثار شاه عبداللطیف اهل بهت (ف. ۱۱۶۵ ق/۱۷۵۲م) متجلی است. مجموعه اشعار او بنام «رسالو»، در سند، برای هرکس که به زبان سندی سخن می‌گوید، چه مسلمان و چه هندو، متن اصلی جهان‌بینی اوست؛ ابیاتی از این مجموعه اشعار عارفانه هنوز درمغازه‌های این سرزمین موجود است. خارجیها، حتی، اذعان می‌کنندکه «رسالو» در زمرهٔ احساس‌انگیزترین تعبیرات شاعرانهٔ تصوف اسلامی قرار دارد، و روش شاه لطیف در زمینهٔ درهم‌آمیختن حکایات عامیانه و بی‌تکلف سندی با اندیشه‌های بلند و ژرفکاویهای متعالی عارفانه شیوه‌ای فوق‌العاده است.

لیلارام وطنمل*، یکی از نخستین مؤلفان (هندو) که دربارهٔ شاعر

* Lilaram Watanmal

عارف بهت Bhit می‌نویسد چنین اظهار عقیده می‌کند که قرآن و «مثنوی» در کنار بعضی اشعار عارفانهٔ سندی همیشه در دست این شاعر بوده است، و:

> حکایت می‌کنند که نور محمد کلهره، فرمانروای آن زمان سند، که شاه لطیف از او بیزاری جسته بود، با اهداء نسخه‌ای زیبا از «مثنوی» به او لطف شاعر را باز نصیب خود ساخت.[۴۷]

پنجاه سال بعد، یکی از مأموران خدمات کشوری حکومت بریتانیایی هند به نام اچ. تی. سورلی* که کتاب سودمندی را به‌این شاعر سندی نثارکرد اندیشه را تا بدان جا برد که «اشعار شاه عبداللطیف چیزی جز تکامل یك مسلمان هندی در فلسفهٔ جلال‌الدین مولوی نیست» و «کافی بوده است که مؤلف «رسالو» تنها با «مثنوی» آشنایی داشته باشد.»[۴۸] سورلی بی‌گمان راست می‌گوید، اما او دلیلی بر جزئیات این نظریه ارائه نداده، که در هرحال کار آسانی است. شاید عبداللطیف مضمون مشهور آن مردان کور و فیل[۴۹]، و چند اشارهٔ دیگر به «مثنوی» را در اشعار خود گنجانیده است که محسوس‌ترین نمونه آن در "Sur Saui Abri" وجود دارد (۸و۱):

آب جویای تشنگان است

این بیان گرفته شده از «مثنوی» (ن/۱/۱۷۴۱) به این حقیقت اشاره‌می‌کند که فعل خداوند و آدمی معیت دارد، [معیت طولی] ـ اگر سرچشمهٔ عشق، تشنهٔ اشتیاق آدمی نمی‌بود، کجا آدمی می‌توانست جرأت کند که مشتاق این منبع بی‌پایان حیات شود؟

این شاعر سندی، در سلسله ابیاتی طولانی در Suryaman Kalyan (ج۱۵ـ۱۰) با صراحت اذعان می‌کند که رهین و منت‌دار مولوی است. هریك از این ابیات با عبارتی به این مضمون آغاز می‌شود: «این اندیشهٔ مولوی است...» و سپس آراء وحدت و کثرت و عشق و اشتیاق را شرح می‌دهد.[۵۰]

همچنین مشهور است که شاه عبداللطیف با شاه اسمعیل صوفی (ف

---

* H. T. Sorley

۵-۱۱۴۴ق/۱۷۳۲م)، که یکی از مثنوی‌خوانان معروف بوده، مناسبات بسیار دوستانه داشته است.[۵۱]

از جمله شاعران متأخر سندی، که همگی آنان «مثنوی» مولوی را بسیار نیك می‌شناختند، می‌توان‌از بیدل روهری* (۱۲۸۹ ق/۱۸۷۲ م) نام برد. این شاعر مثنوی را در ملازمت یکی از رهبران بزرگ عارف، پیر علی گوهر شاه اصغر، که خاندانش درتاریخ تصوف درهٔ سند نقش مهمی را بازی کرده‌اند، خواند. بنابر گفتهٔ تاریخ‌نویسان بیدل، در دوران بیماری خود با خواندن «مثنوی» تسلی پیدا می‌کرد، و اشعار او به زبان سندی، سرایکی، اردو و پارسی حاوی اشارات بیشماری به ابیات مولوی و شمس تبریز است. او حتی کتاب عجیبی به نام «مثنوی دلگشا» تصنیف کرد که حاوی ترکیباتی ازآیات قرآنی است. احادیث نبوی، ابیاتی از «مثنوی» و اشعاری از «رسالو»، اثر شاه عبداللطیف: این چهار عامل کنار هم قرار داده شده‌اند تا روش متعالی عرفان را بنمایانند.[۵۲]

همین چند سال پیش، در آغاز سال ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳ م ترجمه‌ای از تمامی مثنوی در حیدرآباد / سند به شعر سندی سروده شد؛ مؤلف این اثر، که «اشرف العلوم» نامیده شده، دین محمد ادیب (ف.۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م)، در حیدرآباد معلم بود؛[۵۳] از این واقعیت می‌توان پی‌برد که هنوز هم عشق به مولانا در میان سندیها تا چه پایه نیرومند است.

در پنجاب نیز وضع همچنین است. دست‌کم دو شرح بر «مثنوی» در پنجاب چاپ شده است، یکی از آنها به شعر پنجابی اثر پیر امام شاه (۱۳۲۹ق/۱۹۱۱ م) است که، در هرحال، تنها بخش کوچکی از ۲۶۰۰۰ بیت اصلی را دربر دارد. ترجمهٔ دیگر «مثنوی» به شعر پنجابی، اثر مولانا محمد شاه الدین، در سال (۱۳۵۸ ق/۱۹۳۹م) در لاهور پدیدار گشت.[۵۴]

و اما، به زبان پشتو، ترجمهٔ منظومی از «مثنوی» را می‌شناسم که‌به

---

* Rohri

کوشش مولوی عبدالجبار بنگش اهل کُهت* وعبدالاکبرخان «اکبر» پیشاوری تهیه می‌شود.

در اشعار پاتان‌ها نیز می‌توان، همچنانکه در دیگر زبان‌های هند مسلمان وپاکستان یا ترکیه دیده می‌شود، اشارات بسیاری به‌اشعار مولوی پیدا کرد.[۵۵]

زبانهای شبه قاره حاوی مطالب بسیار زیادی است که از مثنوی گرفته شده. بنابراین، اگر زبان ادبی مرسوم مسلمانان هند، یعنی اردو، اشارات به مولوی یا ترجمه‌هایی از اشعار مولوی را در خود نداشته باشد، حیرت‌انگیز است.[۵۶] این واقعیت که سودا (ف.۷-۱۲۰۶ ق/۱۷۹۲م) شاعر طنزگو، که‌یکی از «چهار رکن زبان اردو» در سدهٔ دوازدهم/ هیجدهم به‌شمار می‌رود، حتی، «مثنوی» کوچکی برمبنای شعر مولوی دربارهٔ وحدت هستی سروده،[۵۷] نشان می‌دهدکه دامنهٔ خواندن اشعار مولوی تا کجاست. نیاز به گفتن ندارد که شاعر عارف بزرگ دهلی، میردرد (ف. ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵م) به پیروی از روش پدر خود، ناصر محمد عندلیب، مضامین بسیار فراوانی را ازمولوی اقتباس و نقل قول می‌کند. حتی نشان بعضی از صور خیالِ اشعار خداوندگار بزرگ شعر اردو و هندو پارسی، میرزا غالب (ف. ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۹م) را، از طریق سلسلهٔ دور و دراز شاعرانی چون میردرد، بیدل، و عرفی، می‌توان در خیالبندیهای شعر مولوی جست‌وجو کرد. به ترجمه‌های اردوی «مثنوی» نیز البته می‌توان دسترسی یافت. ترجمهٔ منشی مستعان علی به نام «باغ ارم»، که در سال ۴۲-۱۲۴۱ ق/۱۸۲۶م انجام گرفت بارها به چاپ رسیده است. تازه‌ترین و شاید موفق‌ترین ترجمهٔ منظوم اردو از «مثنوی»، که همانند هر ترجمهٔ پسندیده‌ای به زبان‌های اسلامی همان وزن اصلی را حفظ می‌کند، «پیراهن یوسفی» است اثر یوسف علی‌شاه چشتی،که درسال ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م چاپ سنگی شد. نام پیراهن یوسف (علاوه بر اشاره به نام مصنف) خیال چگونگی شفابخشی پیراهن یوسف را، که جزئی از او بود و پدر نابینایش

* Kohat

را بینایی بخشید، مجسم می‌سازد: مگر ترجمهٔ مثنوی چشمان خوانندگان را روشنایی نمی‌بخشد، و وجود آنان را از بینش روحانی سرشار نمی‌سازد؟

مسلمانان هند به اثر منثور مولوی، «فیه مافیه»، نیز علاقه نشان داده‌اند: عبدالرشید تبسم این کتاب را، در همین سدهٔ حاضر، به اردو ترجمه کرد. پیش از او عبدالمجید دریابادی برای نخستین بار در سال ۴۱-۱۳۴۰ق/ ۱۹۲۲م. وظیفهٔ تصحیح آن را متحمل گردیده بود. او برای انجام این کار از فیلسوف شاعر سر محمد اقبال، «مؤسس معنوی پاکستان» الهام گرفت.

بی‌شك، اقبال، خود، مفتون کننده‌ترین نمونهٔ نفوذ و تأثیر مولوی بر شاعران و متفکران معاصر مسلمان است.

بیشترینهٔ شروحی که به زبان‌های اسلامی نوشته شده «مثنوی» معنوی مولوی را به صورت نمونهٔ کامل بیان وحدت وجود تفسیر کرده‌اند، زیرا نویسندگان بعد ازسدهٔ هفتم/سیزدهم بسیار تحت تأثیر عرفان ابن‌عربی (ف. ۶۳۸ق/۱۲۴۰م) بوده‌اند، که فلسفهٔ وحدت وجود را به فرجام نهایی آن رسانید. غربیها برای تفسیر افکار مولوی عموماً از آنان پیروی کرده‌اند. از اینرو، طبیعی است‌که مسلمانی هندی چون محمد اقبال (۱۳۵۷- ۱۲۹۴ق/ ۱۹۳۸-۱۸۷۷) [۱۹] در رساله دکترای خود که در سال ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م به دانشگاه مونیخ تسلیم داشت چنین بنویسد [۲۰]:

> احساس جدایی از نادانی است و غیریت سربه‌سر نبود است؛ خواب است، سایه است. غیریت وابستهٔ نسبت است، ونسبت براثر خودشناسی ذات مطلق ضرورت یافته است. پیغمبر بزرگ این نحله، جلال‌الدین بلخی یا رومی که هگل او را «رومی برتر» خوانده است، به آیین نو افلاطونیان، مفهوم «روح جهان» را که در حوزه‌های گوناگون هستی متجلی می‌شود، پیش کشید و با بینش عصر ما، آن را باز نمود و بصورت یکی از قطعه‌های زیبای مثنوی خود درآورد. مفهوم این قطعه.. در «داستان آفرینش» اثر کلود Clodd

درویشان چرخزن مولویه.
عکس از: جفری سومرز Jeffry Somers

آمده...[۵۸] [۲۱]

بیتی که اقبال برای اثبات نظریهٔ خود بدان استناد می‌کند:

آمده اول به اقلیم جماد

بعدها در اشعار او به صورت دلیلی درآمد گواه برسیر تعالی «خودی» [۲۲] که در این دنیا در آدمی به اوج می‌رسد و سرانجام به انسان کامل عرفان اسلامی منتهی می‌شود. کتاب کوچك «سوانح مولانای روم»، تألیف خاورشناس بزرگ هندی مولانا شبلی نعمانی (ف. ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴م) که حاوی شرح‌حال مولوی است،[۵۹] احتمالا سبب تغییر طرز تفکر اقبال گردید که در آثار او پس از بازآمدنش به لاهور، در سال ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸ م، مشاهده می‌شود. شبلی کتاب کوچك خود را با همانندی بعضی از آراء مولوی با نظریه‌های جدید تکامل به پایان می‌رساند و با استناد به قطعهٔ

از جمادی مردم و نامی شدم...

تشابهات این عقیدهٔ مولوی را با داروین شرح می‌دهد ـ قطعه‌ای که محور امروزی تعبیر علم‌گونهٔ افکار مولوی قرارگرفت (بنگرید فصل ۳، بخش ۵).

مولوی، پس از سال ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱ م خود را دیگر به صورت‌شارح وحدت وجود مطلق براقبال آشکار نساخت، بلکه خود را طرفدار تکامل روحانی، ارتباط عشق میان آدمی و خداوند خود، یا طلب بی‌پایان برای وصال حق نشان داد. این آراء را می‌توان بسهولت در «مثنوی»، و حتی آسان‌تر از آن می‌توان در اشعار غنایی مولوی آشکار یافت، اشعاری که احتمالا اقبال برای نخستین‌بار در منتخب شایستهٔ نیکلسن از «دیوان شمس»، که در سال ۱۳۱۵ـ۱۶ق/۱۸۹۸ م منتشر شد، بررسی کرده است.

شناخت تازهٔ اقبال در نخستین «مثنوی» او به زبان پارسی، به نام «اسرار خودی» (۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م)، در آنجا که حکایت می‌کند که چگونه جلال‌الدین مولوی [۲۳] در رؤیا ظاهر گشت و به او گفت که برخیز و نغمه‌سرایی کن، مشاهده می‌شود (فصل یازدهم؛ اعضای خانوادهٔ او صحت این مشاهده را تأیید کرده‌اند). و همانگونه که نیکلسن در ترجمهٔ خود از «اسرار

خودی» می‌نویسد:

> اقبال، هرچندکه آموزش عارف بزرگ پارسی [مولوی] را درزمینهٔ انصراف ازخویشتن [فنا] رد می‌کند و درطیرانهای وحدت وجودی او با وی همراه نیست، اما به همان مرتبه که از نوع تصوف جلوه‌گر در اشعار حافظ بیزاری می‌جوید از قریحه و نبوغ ناب و مشرب ژرف جلال‌الدین تجلیل می‌کند.[٦٠]

پیوندی که در «اسرار خودی» میان اقبال و مولوی برقرار شد ـ پیوندی که مولانا را به صورت پیر، و راهنمای روحانی اقبال درآورد ـ تا واپسین دم زندگی این شاعر دوام یافت. تمامی این «مثنوی» پارسی به پیروی از وزن سادهٔ «مثنوی» مولوی سروده شده است که به او توانایی می‌دهد تا ابیاتی از مولوی را بی‌هیچ دشواری در میانهٔ اشعار خود بگنجاند. قرآن و «مثنوی» نزد اقبال، همچنانکه نزد بسیاری شاعران عارف مسلمان هند، دو کتاب اصلی برای آموزش روحانی آدمی به‌شمار می‌آمدند؛ از اینرو، او به محققان جوان توصیه می‌کند که مثنوی را مکرر بخوانند و از آن الهام بگیرند.[٦١]

در «اسرار خودی»، مولوی تنها در مقام راهنمای روحانی اقبال ظاهر نمی‌شود؛ نخستین ملاقات افسانه‌ای مولوی با شمس تبریزی، که متضمن لحظهٔ الهام از طریق عشق است، در بخش شانزدهم [۲۳] توصیف می‌شود. مولوی به صورت خضر اقبال، تجسم راهبر سالك عارف، درمی‌آید که از چشمهٔ آب حیات با خبر است و مریدش را بدان سوی راهبری می‌کند. همین اندیشهٔ خضر راه بودنِ مولوی یکبار دیگر به صورت گفت و شنفت در «بال جبرئیل» مطرح می‌شود؛[٦٢] این کتاب، به شعر اردوست و پانزده سال‌بعد از نخستین شعر بزرگ او به همین نام در نخستین مجموعهٔ اشعار اردوی او، «بانگ درا» (۱۳٤۰ـ٤۱ ق/۱۹۲۲ م) منتشر شد [۲٤]. اقبال، در این هردو اثر، مشکلات خود را پیش روی پیر خویش می‌نهد که او آنها را با انتخاب

ابیاتی مناسب از «مثنوی» پاسخ می‌گوید.

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
کاروان عشق و هستی را امیر
منزلش برتر زماه و آفتاب
خیمه را از کهکشان سازد طناب...[۶۳] [۲۵]

مولوی که در سرآغاز مجموعه اشعار اقبال، بـه نام «پس چه بایـد کرد» (۵۱ ـ ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۲ م) به‌این کلمات ستوده می‌شود، «چـراغی فـراراه انسان آزاد»[۶۴]، مرشدی‌کـه «سر مرگ و زندگـی را بـرما می‌گشاید»[۶۵] [۲۶]؛ مولوی، از آنجا که «نور قرآن در میان سینه‌اش» [۲۷] می‌درخشد،[۶۶] راهنمای روحانی اقبال می‌شود و همانگونه که در اشعار آتشین «جاویدنامه» (۵۱ـ۱۳۵۰ق/۱۹۳۲م) توصیف می‌شود، او را در طیران عارفانه‌اش به افلاك می‌برد.[۶۷]

در شعر اقبال اشارات مکرر به ابیات مولوی فراوان است:

جمال عشق گیرد از نی او
نصیبی از جلال کبریایی...[۶۸] [۲۸]

شاعر امروز، بدین‌سان، رمز و تمثیل «نی» را، که نوایش در ابیات آغازین «مثنوی» بگوش می‌رسد، به‌کار می‌برد. جالب است که مشاهده می‌کنیم‌اقبال در اینجا به مفهوم ذهنی کبریا، که در واقع، یکی از کلمات اصلی انـدیشه مولوی است اشاره می‌کند: همین نمونهٔ کوچك ژرفای ادراك شهودی اقبال را از اندیشه‌های پیر خود نشان می‌دهـد. خود «نی» مشبه" به خلاقیت و آفرینندگی ناشی از اشتیاق واقع می‌شود: جدایی ازنیستان نی‌را توانا می‌سازد تا نغمه سراید و «شرح درد اشتیاق» خود را حکایت کند [۲۹]. ایـن معنا دربارهٔ آدم، که دور از بهشت و آرامش آن، شروع به کار کردن و ابـداع فنون و صنعتها کرد مصداق دارد، زیرا فراق است که آدمی را خلاق و مبتکر و مخترع می‌سازد.

غزل مشهور مولوی به ردیف «آرزوست»، چون نوعی طلسم‌جادویی

نزد اقبال سودمند می‌افتد [۳۰]، زیرا از اشتیاق آدمی به مرد خدا، به ولی کامل، بدان صورت‌که به شکل ظاهریِ مولانا بر اقبال آشکار شد، سخن می‌گوید.[۶۹]

مولوی، این آموزگار عشق و اشتیاق، در نظر اقبال به‌صورت‌نیرویی مقاوم و خنثی‌کننده در برابر قوهٔ استدلال بیروح و فلسفهٔ خشك درمی‌آید. نام او و نام ابن‌سینا، به جهت تخالف و تقابل قلب و عقل، صفر مطلق می‌شود: او خداوندگار تفکرات و تأملات عاشقانه است که بلافاصله و بیواسطه به حضور الهی طیران می‌کند، اما فلسفه در جاده‌های خاکی لنگ‌لنگان می‌رود.[۷۰] درنظر اقبال تنها راهنمای روحانی همانند مولوی، گوته شاعر آلمانی است؛ از اینرو، اقبال در بهشت صحنه‌ای می‌سازد که این دو پیر باهم ملاقات می‌کنند. [۳۱] هردوی آنان پیغمبر نیستند ولی کتاب دارند: مولانا «مثنوی» و گوته «فاوست» و هردو تصدیق می‌کنند که عشق، نصیب آدم، بر عقل‌ابلیس برتری دارد.[۷۱]

اقبال می‌دانست که: مولوی دیگری از لاله‌زار ایران برنخواهد خاست،[۷۲] [۳۲] و از اینرو، پس از آنکه نکته‌های دقیق عشق را از او فرا گرفت امانت راهنمای روحانی خود را از او پذیرفت؛ «خویش را در حرف او» [۳۳] سوخت،[۷۳] و هدف او اکنون آن است‌که «میخانه رومی» را [۳٤] باز بگشاید،[۷٤] زیرا امت مسلمان باده روحانی عشق الهی را ازیاد برده بود:

زچشم مست رومی وام کرده
سروری از مقام کبریایی [۷۵] [۳۵]

اقبال بدین کیفیت بیت معروف عراقی را منتقل می‌سازد که می‌گوید «نخستین باده را از چشم مست ساقی» ازلی وام کردند [۳٦].

ستایشگران اقبال دوست دارند که او را «مولوی زمان ما» بخوانند؛ اما این‌گونه همانندی را صرفاً باشك و تردید می‌توان پذیرفت.[۷٦] زیرا اقبال از آن شهود مستغرق کننده و نیرومند عشق، که مولوی را مبدل به شاعرکرد، بی‌بهره است؛ او، همانگونه که خود، معترف است، به‌اندازهٔ راهنمای روحانی

خود احاطه ندارد، و اشعارش را تنها به‌یك مفهوم می‌توان تعبیر کرد؛ آنها، مانند شعر مولوی تصویری رنگارنگ و پرتلألؤ و سرشار از تاب و تب و شعله‌های خیال‌های متفاوت نیستند. اقبال، مانند منشوری بلورین است که تنها تشعشعات طول موج معینی از شاعری مولوی را برگزیده، آنها را [در بلوری ملتهب] مانند یك عدسی، متمرکز ساخته است تا بدان وسیله به قلب هموطنان خود آتش درزند [وآنان را به هیجان آورد].

شماری از دانشمندان پاکستانی، با الهام از تصورات اقبال، شرح اندیشه‌های مولوی را باز ازسر گرفته‌اند. تنها شرح حال عمدهٔ مولانا به‌زبان انگلیسی را دیپلماتی پاکستانی به نام افضل اقبال نوشته است [۳۷] در میان دستاوردهای دانشمندان و ستایشگران بیشماری، که کم و بیش موفق‌بوده‌اند وتعداد معتنابهی‌کتاب ومقاله دربارهٔ مولوی، مولوی‌واقبال، اقبال‌ومولوی... تصنیف کرده‌اند تحقیقات خلیفه عبدالحکیم، چه به زبان انگلیسی و چه اردو، بخصوص شایان ذکر است.

در هر حال، تفسیر شریف و اصیل اقبال از افکار مولوی همچنان برتری خودرا حفظ می‌کند. همانگونه‌که اقتضا می‌کرد،ستایشگران ترك‌اقبال، با برپا داشتن مجلس یادبود مختصر ولی پر ارزشی در باغ آرامگاه مقدس مولانا، موزهٔ مولانا در قونیه، یاد او را گرامی داشتند تا اتصال روحانی میان این دو شاعر را که عشق الهی ژرفای وجود آنان را به جوش و خروش آورده بود، اثبات‌کنند. مرمرین ظرف‌کوچکی ازغبار قونیه برآرامگاه اقبال درلاهور برجاست.

نفوذ مولانا به سرزمینهای تمدن اسلامی محدود نماند. آثار او علاقهٔ دانشمندان اروپایی را در نخستین مراحل مطالعات خاورشناسی به‌خود جلب کرد.

بدیهی است‌که این‌چهرهٔ ظاهری طریقهٔ مولویه ورقص چرخشی [سماع] بود که نخست دیدار کنندگان سیاسی امپراطوری عثمانی را تحت تأثیر قرار داد، که از توصیف آن رقص در سفرنامه‌های خود کوتاهی نکردند. در هر

حال، زمانی دراز می‌بایست، و هنوز هم شاید چندی طول کشد، تانظارگان غربی درك کنند که حرکت چرخشی درویشان مولویه، رقصی بی‌قاعده و جذبه‌ای نیست، بلکه هنری است هماهنگ و موزون که هرگام آن برحسب آیین مذهبی معینی مقرر و برداشته می‌شود. هیچ حرکتی از شوریدگی، که غالباً، بخصوص در آلمان، با تعبیر «درویش چرخ‌زن» [۳۸] پیوند می‌یابد در این رقص وجود ندارد. در هر حال، شایسته است در اینجا اضافه کنیم که مشاهدهٔ حرکات چرخشی این درویشان معدودی از نویسندگان انگلیسی را برآن داشته است تا اندیشه‌های خود را دربارهٔ طیران عارفانه با استفاده ازرمز و تمثیل عارف که با چرخیدن گرد محور خود به رقص عالم هستی می‌پیوندد بیان کنند.[۷۷]

دیپلماتهای اروپایی نخستین کسانی بودند که برای درك عمیق‌تر اشعار مولوی تلاش کردند. آلمانی جوانی به نام ج. دو والنبورگ* (ف۱۲۲۱ ق/۱۸۰۶ م) در طول شش سال سکونت خود در استانبول در زمینهٔ ترجمهٔ مثنوی به آلمانی کار کرد؛ متأسفانه اثر او در آتش سوزی بزرگ «پرا» در سال ۱۴-۱۲۱۳ ق/۱۷۹۹ م از بین رفت. کوششهای او را برای شناساندن مولانا به غرب دیپلمات، خاورشناس خستگی‌ناپذیر اطریشی یوزف فون‌هامر پورگشتال (۳و۱۲۷۲ - ۱۱۸۸ق/۱۸۵۶-۱۷۷۴م) با ترجمهٔ قطعاتی گزیده از مثنوی برای نشریهٔ Fundgruben des Orients = گنجینه‌های خاور زمین، نخستین نشریهٔ علمی خاورشناسی به‌زبان آلمانی، پی‌گرفت.[۷۸] هامر پورگشتال خود ازستایشگران بزرگ مولانا بود، ودرکتاب خود به نام :

Geschichte der schönen Redekünste Persien = «تاریخ ادبیات ایران»

نخستین تاریخ جامع ادبیات پارسی، بتفصیل دربارهٔ مولوی، که «مثنوی»او «کتاب راهنمای تمامی صوفیان از مرزهای گنگ تا مرزهای بسفر است»، بحث می‌کند (ص۱۶۳ به بعد). - هامر، همچنین نخستین کسی بود که به اهمیت متعالی «دیوان شمس»، که دربارهٔ آن به جملاتی پرطمطراق نظیر

* J. de Wallenbourg

روش نویسندگی بسیار پرآب و تاب مولوی می‌نویسد پی‌برد:

> بربالای عالی‌ترین ذوق و شوق‌های مذهبی، که فراتر از همهٔ انواع مذاهب مثبت است، برآن جوهر ابدی گریز از این احساس و عاطفهٔ خاکی که ریشهٔ نور خالص ابدی است، مولوی چون سایر غزلسرایان، حتی حافظ، برفراز ماه و خورشید سیر نمی‌کند، بلکه دربارهٔ زمان و مکان، آفرینش و سرنوشت، عهد الست و روز جزا و رستاخیز اندیشیده و به‌گونهٔ یك بندهٔ ستایشگر هستی با عشق بی‌نهایت چون عاشقی ابدی با هستی اتحاد می‌یابد... [۳۹]

ترجمه‌هایی که هامر، در همین کتاب، از «دیوان شمس» و «مثنوی»، هردو، عرضه کرد، مانند ترجمه‌های قبلی او از اشعار حافظ، هیچ ارزش شاعرانه ندارد: با این حال، ترجمه‌های او نخستین تأثیر تمثیل‌پردازی و قدرت سوزان اشعار غنایی مولانارا نمایش می‌دهد. وی قطعه‌های معدودی از اشعارکوتاهی راکه درمجالس سماع خوانده می‌شود نیز منتشر ساخت وآنها را به نام Das Brevier der Derwische = «کتاب ادعیهٔ درویش» نامید.

هرچند ترجمهٔ هامر از دیوان حافظ به گوته الهام بخشید تا «دیوان غرب و شرق» خود را تصنیف کند، نمونه‌هایی که از اشعار مولوی عرضه داشت به هیچ روی توجه گوته را جلب نکرد. برعکس، داوری او دربارهٔاین شاعر عارف، بدان‌گونه که «در یادداشت‌ها و مقالات خود» = Noten und Abhanlungen نوشته تا حدی انتقادی است. آنچه او را برآشفت، در ظاهر، تمایل وحدت وجودی مولوی است که سبب شد گوته چنین بیندیشد که مولانا، براثر اوضاع پریشان سیاسی خاور نزدیك در سدهٔ هفتم/سیزدهم، به نظریه‌پردازی‌های غریب و رمزآمیز بیش ازحد روی آورده بوده (عقیده‌ای که این روزها در میان خاورشناسان بلوك شرق رایج است). او سپس چنین به سخن خود ادامه می‌دهد:

او به جای آنکه آموزه‌ای اسرارآمیز را که خود بدرستی

نمی‌دانست چیست قابل درك سازد به داستانهای کوچك، حکایات پریان [دروغین]، افسانه‌ها، مطایبه‌ها و تمثیلات پرداخته است.

این داوری یقیناً از حقیقت بدور است.

در هرحال، تصویر مشابهی از مولوی وحدت وجودی در منتشرات دیگری که تقریباً در همان زمان از قلم خاورشناسان مغرب زمین ظاهر شد کم و بیش آشکارا دیده می‌شود: گراهام، محقق بریتانیایی دربارهٔ غزلی منسوب به مولوی، که تا دیر زمانی یکی از توصیفات اصلی شاعرانهٔ او دانسته می‌شد، تحقیق شایسته کرد:[۷۹]

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم
نه ترسا نه یهودم من نه‌گبرم نه مسلمانم [٤۰]

این بیت که عارف را در ماورای زمان و مکان و خارج از مرزهای حادث میان ادیان و اقوام نشان می‌دهد بارها در مغرب زمین تکرار شده است؛ در هرحال، این بیت در چاپ انتقادی «کلیات شمس» یافته نمی‌شود، و فحوای کلی آن شباهت دارد به افاضات شاعرانی که اندکی پس از مولوی در نواحی ترکی و پارسی زبان اندیشه‌های مشابهی را گاه به‌گاه تکرار می‌کردند.

دو سال پس از انتشار نوشتهٔ گراهام، وزیر پروتستان آلمانی، به نام تورلوك* مقدمه کوتاه خویش را بر عرفان اسلامی منتشر ساخت (۲۷-۱۳۲٦ ق/۱۸۲۱م) و عنوان پرطمطراق لاتینی Ssufismus sive theosophia Persarum Pantheistica = «تصوف یا حکمت وحدت وجودی ایران» را برآن گذاشت که حاوی نقل قولهای متعددی از «مثنوی» است. بیزاری تورلوك ازهرآنچه شبیه عرفان وحدت وجودی به‌نظرآید معروف است، ومولانا ازنظر او عالی‌ترین شاهد تفسیر «عارفانه» اسلام است. او به مولوی همچون مدافع نظریه‌ای استشهاد می‌کندکه معتقد است «این جهان زندان جانهای ماست»، یعنی همان عقیدهٔ کهن صوفیانه جسم زندان روح.

* F. A. D. Thorluck

این موضوع رانیز صرفاً با شك و تردید می‌توان پذیرفت؛ زیرا باآنکه مولوی دربارهٔ غربت جان بسیار سخن گفته، آرایی که او در زمینهٔ شناخت جهان ماده بیان می‌کند پیچیده‌تر از آن است‌که معدود نمونه‌های شناخته شده برتورلوك بتواند این شناخت‌را توضیح دهد: ماده به‌نفس خود پست نیست بلکه برعکس چیزی است که باید آن را با نیروی عشق چنان صیقل زد و صافی و شفاف‌کرد که انوار الهی بتواند در آن بدرخشد. کتاب "Blüthensammlung aus der morgenländischen mystik" «منتخباتی» ازگلستان نظم و نثر تصوف و عرفان مشرق زمین» گلچینی از حکمت تصوف، که در سال ۴۱ ـ ۱۲۴۰ ق/۱۸۲۵ م منتشر شد، نیز به همین منوال ترجمه‌هایی چند از اشعار مولوی را عرضه می‌دارد. اما در همین احوال کتابچه‌ای پدیدار گردیده بود که مولانای شاعر را در دنیای آلمانی زبان بحقیقت معرفی کرد. این کتاب اثر فردریش روکرت* (۳و۱۲۸۲ ـ ۳و۱۲۰۲/۱۸۶۶ ـ ۱۷۸۸م) و نامش «غزلیات» = Ghaselen است. روکرت، که هم شاعری پرقریحه و هم خاور-شناسی دانشمند است، در این مجموعه چهل و چهار غزل مولوی، این شاعر عارف را، به روشی‌که از حداکثر تجانس و سازگاری با مشرب مولانا برخوردارست ترجمه کرده، روش شعری غزل پارسی را نیز به ادبیات آلمان شناساند و دیری نپایید که این روش، شیوهٔ پذیرفته شدهٔ اشعار غنایی در ادبیات آلمان شد. روکرت در ابیات زیبای فراموش نشدنی از عشق، اشتیاق، و وحدت سخن می‌گوید و لغات و اصطلاحات، ساختمان مقفا و موزون وصور خیال شعری مولانا را با چنان ظرافت طبع حیرت‌آوری به‌کار می‌برد که‌کتاب او هنوز هم بهترین دیباچه بر قریحه و ذوق سرشار شاعرانهٔ مولوی است. چهل و چهار غزلی که تقریباً هرکیفیتی از اوج اندیشه را به شکل سرودی در حمد و ثنای واحد احد منعکس می‌سازد:

من ذرات پیش روی خورشیدم، من قرص خورشیدم
به ذره می‌گویم بمان و به خورشید می‌گویم بچرخ و ازمن

* Friedrich Ruckert

دورشو![۸۰] [۴۱]

روکرت، دومین مجموعهٔ غزلیات به طرز مولوی را در سال ۲-۱۲۵۱ق/۱۸۳۶م منتشر ساخت. خوانندگان آلمانی که نمی‌دانستند دربارهٔ این اشعار چه اندیشه کنند ازخود سؤال می‌کردندکه‌این‌ها ترجمه است یا نه. خاورشناس برجسته‌ای چون گراف شاك* آنها را اشعار کاملا اصیل آلمانی دانست؛ دیگرمنتقدان نیز با او موافق بودند. دیگران اشعار روکرت را بازتاب مطلق روح مولانا می‌دانستند. اگر بدقت تحقیق کنیم آشکار می‌شود که روکرت، هرچند بر درك زبان اصیل پارسی بتمام و کمال توانا بوده، تا حد بسیار زیادی بر ترجمه‌های معلم خود درکتاب Geschichte der schönen Redekünste = تاریخ ادبیات ایران تکیه کرده است. او آنها را به صورت اشعار حقیقی درآورد، گاهی حتی نخستین سطر، یا وزن ترجمهٔ هامر را، حفظ کرد. گاه‌گاهی از یك تك بیت شعری کامل می‌ساخت. او از مطالب‌خام چنان اشعار زیبایی ساخت‌که بیش از هشتاد سال بعد، درسال ۹-۱۳۴۸/۱۹۳۰ حکیمی اسکاتلندی به‌نام هیستی اهل گلاسکو** کتاب غزلیات اورا به‌شکل غزل به‌زبان انگلیسی ترجمه کرد. بسیار جالب‌توجه است که هیستی، در اقتباسات خود که آن‌را « Festival of spring = جشن‌بهار» نامید دربرابر نگرش غیرروحانی و لاابالیگرانهٔ عمر خیام و ستایشگران غربی او پادزهری بوجود آورد...

هامر پورگشتال خود همواره شیفتهٔ مولوی بوده است. ما، نخستین بررسی کامل محتوای مثنوی را در آن زمان که در استانبول با شرح اسمعیل رسوخی انقروی منتشر شد مرهون اوییم؛ تجزیه تحلیلهای تمایلات اصلی این شاعر بزرگ به طور کامل صحیح است و بیش از بسیاری افراد بعدی، ویقیناً بیش از مقالات و کتاب‌های محققانه، بجز معدودی داوری‌های مقید به‌زمان، روح مولوی را آشکار می‌سازد.[۸۱] این خاورشناس اطریشی حتی خود به

* Graf Schack
** W. Hastie of Glasgow

سرودن یك «مثنوی» پرداخت؛ این کتاب ـ که هنوز منتشر نشده ـ حاوی هفت باب طویل است که تمامی سمبولیسم اسلام به نحوی استادانه در آن به نظم درآمده و مولوی نقش اصلی را در آن بازی می‌کند؛ در این «مثنوی»، که تقلید جالبی از مولوی است جملاتی از «مثنوی معنوی» کلمه بـه کلمه آورده شده.[۸۲] روکرت، بعـد از آن، چند مطایبه و قطعه‌هـایی از «مثنوی مولوی»را ترجمه کرد و بر تغییر و تبدیلهای شاعرانهٔ خود از غزلیات مولوی افزود. با این همه، «کتاب غزلیات» او بود که عامهٔ خوانندگان آلمانی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. هگل از طریق ایـن اشعار بـا «رومی برتـر» آشنا شد ـ مولانایی که به‌نظر می‌رسد نمونهٔ کامل اندیشهٔ وحدت وجود را در نظر او شکل داده باشد. این سؤال که دیالکتیك هگل را تاکجا می‌توان با مولوی همانند یا حتی مأخوذ از اندیشه‌های مولوی دانست، مسئله‌ای است که بعدها دانشمندان کشورهای بلوك شرق آن را مطرح ساخته‌اند.[۸۳] پاسخ این سؤال هرچه باشد، مولوی، از زمان هگل به این سوی، طـرف عـلاقه فیلسوفها، نویسندگان تاریخ ادیان و تاریخ ادبیات در اروپا باقی مانده است، هرچند که بیشترینهٔ این دانشمندان منحصراً بر روکرت، و در روزگار ما، بر منتخبات نیکلسن از«دیوان شمس» متکی‌اند. تأثیر داستان مشهور او رادربارهٔ دعای مقبول [«بیان آنکه الله گفتن نیازمند عین لبیك گفتن حق است» ن/ص ۳۹۳]، نخست تورلوك برنویسندگان اروپایی تاریخ ادیان (از سودربلوم گرفته تا فردریش هیلر و شاگردان آنان) مکشوف ساخت؛ دربارهٔ این حکایت در فصل سوم از بخش هفتم بحث کرده‌ایم.

دردنیای آلمانی زبان، فون روزن تسوایگ شوانو*، خاورشناسی اطریشی از مکتب هامر، منتخباتی از اشعار مولوی را درسال ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م (به نام Auswahl aus den Divanen Dschelaladdin Rumis = «گزیده‌هایی از دیوان جلال‌الدین رومی») منتشر ساخت که، علیرغم شایستگیهای آن، قابل همانندی بااقتباس شاعرانه‌تر روکرت نیست. درسال ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م دیپلمات

---

* V. von Rosenzweig Schwannau

آلمانی، گئورك روزن*، ترجمه‌ای آلمانی ازدفتر نخستین «مثنوی» را بر همگان عرضه داشت، که با حملهٔ تند هامرپورگشتال روبرو شد. از آنجا که کتاب روزن در تعداد بسیار محدودی چاپ شد، هرگز شهرت پیدا نکرد، پسرش، فردریش روزن، چاپ تازه‌ای از آن را با مقدمه‌ای دانشمندانه درسال ۳۲ و ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳ منتشر کرد که نسخ آن خیلی زود نایاب شد.

در این احوال، محققان سراسر جهان غرب به اشعار مولانا علاقه‌مند گشته‌بودند. هرمان‌اته دراثر خود به‌نام Grundriss der iranichen philologie (۲۰ و ۱۳۱۹ - ۱۶ و ۱۳۱۵ ق/۱۹۰۲ - ۱۸۹۸) مولوی را به صفت «بزرگترین شاعر عارف شرق و در عین‌حال بزرگترین شاعر وحدت وجودی سراسر گیتی» ستوده بود.[۸۴] به همان اندازه که بخش نخستین این جمله قابل تمجید است، بیان دومین، هرچندکه دراوایل قرن مقبولیت عامه یافت، امروزه کمترپذیرفتنی است.

محققان انگلیسی، سر جیمز ردهوس** (۱۲۹۸ق/۱۸۸۱) و اچ. وینفیلد*** (۰۵-۱۳۰۴ ق/۱۸۸۷)، که در مقدمه‌های خود مطالب بسیار سودمندی راجع به زندگی و آثار مولانا را نقل کرده‌اند، بخشهایی از «مثنوی» را دردسترس خوانندگان بسیار زیادی قرار داده‌اند.

راه آنان را نیکلسن ادامه داد و دورهٔ زندگی محققانهٔ خود را با «منتخباتی از دیوان شمس تبریزی» = Selected Poems from the Divan-i-shams-i-tabriz آغاز کرد که در سال ۱۶-۱۳۱۵ ق/۱۸۹۸ م. منتشر شد. این کتاب هنوز هم یکی از سودمندترین و در عین حال دلپسندترین مدخلها برای آشنایی با خصوصیات شاعری مولوی است و یکی از بهترین کتابها دربارهٔ شعر عرفانی اسلامی خواهد بود، هرچند که بعضی از آراء نیکلسن کهنه شده باشد. این مؤلف دانشمند، با وجود آثار محققانه‌اش دربارهٔ

* Georg Rozen
** Sir James Redhouse
*** H. Whinfield

دیگر عارفان و شاعران عرب و پارسی، هرگز از مولوی روی برنگردانید و از او دور نشد؛ شاهکار عظیم او تصحیح و ترجمهٔ «مثنوی» همراه با شرح کامل آن است. این شرح کان زرنابی است که هر متخصصی هراندازه بیشتر آن را بکاود ژرفای آن را بیشتر ارج می‌نهد.

خاورشناسان اروپایی، با این کتاب، والاترین تجلیل و احترام ممکن را نثار عظمت روحانی مولانا کرده‌اند، و پایه‌های تحقیقات بیشتری را در نکات و دقایق اقیانوس بیکرانهٔ «مثنوی» گذارده‌اند. نیکلسن و خلف او آربری اشعار مولوی را در کتابهای متعدد چاپ و در دسترس همگان قرار داده‌اند؛ آربری اثر منثور مولانا، «فیه مافیه»، «محاضرات و مذاکرات» مولوی را [۴۲] نیز ترجمه کرده [به زبان انگلیسی] که سودمندترین مکمل آثار منظوم اوست.

محتاج به گفتن نیست که شماری از هواخواهان و محققان درجهٔ دوم وسوم دربارهٔ مولانا کتابها نوشته‌اند و هنوز هم می‌نویسند؛ اگر آثار مولوی به ترجمه‌های روان و قابل استفاده‌ای که به زبانهای آلمانی و انگلیسی در دسترس قرار دارد خوانده شود و هرکس بتواند بسهولت برطبق ذائقه و فهم خود آن‌را معنا کند، به‌نظر می‌رسدکه اشعار مولوی هیچ مشکلی پیش نیاورد.

فرانسه و ایتالیا از علاقه‌مندی به آثار مولوی بی‌بهره نبوده‌اند. خاورشناس فرانسوی، ك. هوار*، نخستین‌کسی بودکه «مناقب‌العارفین» افلاکی را با عنوان Les Saints des Dervishes tourneurs = به‌زبان مادری خود ترجمه کرد (پاریس ۴۱و۳۴۰ ۱ـ ۳۷و ۱۳۳۶ ق/۱۹۲۲ ـ ۱۹۱۸م) و هرچند ترجمهٔ او چندان قابل اعتماد نیست، اما منظور خود را می‌رساند.

لویی ماسینیون، طی کتاب خود راجع به عارف شهید، حلاج (ف. ۳۰۹ق/ ۹۲۲م)، در موارد بسیار از اشعار مولوی سود جسته است [۴۳]. اخیراً، اوا میروویچ** شرح حالی ازاین پیر بزرگ فراهم آورده‌که اساساً برمفاهیم

* C. Huart
** Eva Meyerovitch

فلسفی آثار مولوی تأکید کرده است. او، همین اواخر «فیه‌مافیه» مولوی را نیز ترجمه کرده است، بنام Le Livre du Dedans

در ایتالیا، شخص الساندرو بوزانی* است که جنبه‌های مختلف اشعارمولانا را بررسی‌کرده؛ او، آنچنانکه دربعضی از مقالات تفکربرانگیزش اثبات کرده، در اصل به مضامین دینی ـ فلسفی علاقه‌مند است.

ترجمه‌هایی از تك‌شعرهای مولانا تقریباً به هر زبان اروپایی امروزه در دسترس قرار دارد؛ ترجمه‌های کامل یا مختصر «مثنوی» حتی به زبان سوئدی[۸۵] و هلندی[۸۶] نیز یافته می‌شود. نخستین ترجمهٔ بعضی غزلیات مولوی به زبان چك در اوایل سال ۱۳ـ۱۳۱۲ ق/۱۸۹۵م منتشر شد،[۸۷] و اشعارمولانا الهام‌بخش آهنگساز امروزینهٔ لهستانی ای. زیمانوسکی** در ساختن سمفونی «ترانهٔ شب» قرار گرفت؛ او، دراین کار از ترجمهٔ میسینکسی*** استفاده کرد، که آن نیز بر ترجمهٔ منظوم یکی از اشعار مولوی و برزبان مولوی متکی است.

شرح حال پسندیدهٔ مولوی به‌قلم رادیج فیش**** به زبان روسی که در سال ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م در مسکو انتشار یافت قابل ذکر است.

علاقه‌ای که روکرت وهامر در آلمان به وجود آوردند تا زمان ما ادامه یافته است. بررسی جامعی‌که هلموت ریتر در«مثنوی» تصحیح نیکلسون به عمل آورده کمك بزرگی به فهم ما از آن شعر است؛ مقالات گرانبار هسین مؤلف دربارهٔ رقص درویشان مولویه (نخست در سال ۵۲ـ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۳و سپس در سال ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م پس از مشاهدهٔ جشنهای بزرگداشت در قونیه) در آشنا کردن ما با جنبهٔ فنی آموزشهای مولوی همچند مقالات او دربارهٔ نسخ خطی آثار مولانا و پیروان او وبه درجهٔ تجزیه تحلیل‌او ازنخستین هیجده بیت مثنوی (۵۱ـ۱۳۵۰ ق/۱۹۳۲ م) دارای اهمیت است، بگذریم از

* Alessandro Bausani
** I. Szymanovsky
*** Micisnski
**** Radij fish

نوشته‌های کوچکتر و بیشماری که او در این موضوع نوشته. افزون‌تر آنکه، بدون مشاوره با تحقیقات ریتر دربارهٔ عطار Das Meer der Seel = «دریای گوهر» (۷۵-۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵)، که دریائی از فضل و تحقیق است، فهمیدن درست صور خیال مولوی غیرممکن است. ریتر، اثری تحقیقی از دانشمند روس ای. ای برتلس* را نیز ترجمه کرده، که دربارهٔ استکمال تعالیم عرفانی «مثنوی» ازسنایی تامولوی نوشته شده‌است (Grundlinien der Entwicklungs geschichte des Sufischen Lehrigedichtes سیرتکامل و توسعهٔ تاریخ تصوف).

علاقه‌مندی به رقص عارفانه که ریتر در دو مقالهٔ خـود بیان داشته است با تحقیق کوتاه ولی عمیق و نافذ دانشمند سویسی فریتز مییر** دربارهٔ Der Derwischtanz = «رقص درویشـان (۷۴ - ۱۳۷۳/۱۹۵۴ م) ژرفـای بیشتری یافت و با تحقیق دلنشین ایران‌شناس لهستانی - فرانسوی مـاریجان موله***، در مقاله‌اش در مجلد Sources Orientales = منابع شرق‌شناسی که به‌رقص مذهبی Le Dance Sacrée اختصاص یافته (۸۳-۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م) مفهوم ژرف‌تری پیدا کرد.

در آلمان، نام مولوی با هر حالت وجدآمیز و جذبهٔ عاشقانه مترادف گردید. بعضی از ابیات او، هرچند ترجمهٔ کمتر مقنعی از آنها شده، در گلچین مشهور مارتین بوبر به نام Extatische Konfessionen = مـذاهب خلسه‌ای (۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م.) جای داده شده است، و اتووینریش****، مورخ‌ادیان کلاسیك، بررسی خود را از این کتاب با نقل داستان مولوی دربارهٔ عاشقی که دیگر نگفت «من» آغاز می‌کند، داستانی که همواره علاقهٔ نـویسندگان تواریخ ادیان را جلب کرده است.[۸۸]

سیمای دیگری ازمولوی را، که خاورشناسان کمتر به آن‌پرداخته‌اند،

---

* E. E. Berthels
** Fritz Meier
*** Marijan Molé
**** Otto Weinreich

کنستانتین برونر*، فیلسوف یهودی (ف. ۵۴-۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م) در نظریهٔ خود راجع به نابغه به عنوان رهبر بشریت، مشخص کرد: مولوی رهبر مطلوب کسانی است‌که نیاز به راهنمایی روحانی دارند، راهنمایی که چنان به طور کامل فانی فی‌الله است که کلام او از جانب خداوند الهام می‌شود. برونر، با یقین ژرف به عقیدهٔ خود درلزوم وجود رهبری روحانی برای استکمال‌آدمی، آنچه راکه بدان‌نیازداشت درتصوف‌وبخصوص‌درمولانا یافت: این، نابغه‌است، واسطهٔ جان و عشق الهی، که براثر اعمال خلاقه‌اش مردمان زنده می‌مانند. مولوی این نوابغ را «اولیاء» و کامل‌ترین تجسم آنان را پیر می‌نامد؛ اما عقیده‌ای که تحت اسامی مختلف بیان می‌شود دقیقاً یکی است، و سیمای قاطعی از آموزشهای مولوی‌را روشن می‌سازد: تا معدودی برگزیدگان، یعنی معدود کسانی که به حقیقت مردان خدا و تنها مفسران عشق الهی‌اند واسطه نباشند، زندگی حقیقی به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. این جملهٔ برونر:

> چگونگی عشق‌ورزی هنر است، چه را باید دوست داشت فلسفه است، آنکه عشق را می‌داند و بس، عرفان است.

قویاً یادآور گفته‌های مولوی است.[۸۹]

و اما خاورشناسان، وظیفهٔ توضیح بعضی از تعبیرات شعری و سبکی مولوی را به‌عهده گرفتند: مقالهٔ شیدر** راجع به انسان کامل در افکار اسلامی (۴۴-۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵م) تفسیر ژرفی از شعر عاشقانهٔ مولوی دربارهٔ ساقی ارائه می‌دهد [۴۴]؛ گوستاو ریختر*** نخستین توضیح را ازطرز سخن مولوی در سه خطابه به صورت کتابی سودمند (۵۱-۱۳۵۰ ق/۱۹۳۲ م.) عرضه کرده که متأسفانه دیری است نسخ آن تمام شده. نویسندهٔ حاضر نخستین تحقیق را در صور خیال اشعار مولوی در سال ۶۹-۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹م تقدیم داشت. حقیقت آن است‌که این موضوع با تحقیق و بررسی متداوم

* Constantin Brunner
** H. H. Schaeder
*** Gustav richter

جذاب‌تر می‌شود، زیرا هیچ امیدی برتمام شدن گنجینهٔ افسانه‌ای تشبیهات و صور خیال اشعار مولوی وجود ندارد.

شاعران آلمان، به پیروی از روکرت، هرگز علاقه به اشعار مولوی را از دست ندادند. محققی والامقام چون یان‌ریپکا*، اقتباسات نسبتاً آزاد و. فون درپورتن** از مولوی را باصراحت‌کامل بررسی ونقد کرد.[۹۰] ارنست برترام*** بعضی از ابیات مولوی را درکتاب کوچك خود به نام Persische Spruchgedichte = «امثال و حکم پارسی» آورد. او، در این کتاب اشعار سنگین آهنگ مولوی را بسیار بهتر از اشعار روان دیگر شعرای پارسی‌گو به‌آلمانی ترجمه کرده‌است. بسیار جالب‌توجه‌اند غزلهای هانس ماینکه**** (ف. ۱۳۹٤ ق/۱۹۷٤ م) که چیزی از طیرانهای خلسه‌آمیز مولوی را منتقل می‌سازد و، هرچند بر ترجمه‌های قبلی به زبان آلمانی مبتنی است، از نظر شوریدگی عشقی وتسلیم مطلق، به روحیهٔ مولوی وفادارمانده‌است؛ این شاعر، آنها را به طور کامل چاپ نکرده، بلکه به صورت نسخ دست‌نوشته روشن زیبا به دوستان خود داده بود؛ این هدیه او خیرات روحانی حقیقی است.

نویسندهٔ حاضر نیز، در سال ٦۸-۱۳٦۷ ق/۱۹٤۸م. مجموعه‌ای از غزلیات و رباعیات خود راکه به شیوهٔ مولوی سروده بود چاپ‌کرده است (died der Rohrflöte = نغمهٔ نی).

دراین اواخر، ژ. کریستوفر بورگل***** با انتشار گلچین ادبی خود، Licht und Reigen = «نور و رقص» (برن، ۱۳۹٤ق/۱۹۷٤م) علاقهٔ عمیق خویش را به آثار مولانا نشان داده است؛ این کتاب حاوی ترجمهٔ منظوم شماری از غزلیات مولوی به آلمانی، همراه شرحی بسیار پسندیده است که بعضی از مقالات فاضلانهٔ آن به هنر شاعری مولوی اختصاص یافته، دربارهٔ استفادهٔ او

---

* Jan Rypka
** W. von der Porten
*** Ernst Bertram
**** Hanns Meinke
***** J. Christopher Brügel

از ساختارهای صوتی و جناس‌ها بحث کرده است.

در کتب تاریخ ادبیات و مطالعات دینی نیز به نام مولانا برمی‌خوریم، و آن را در بیشترینهٔ جاها که انتظارش را نداریم پیدا می‌کنیم، از جمله در کتاب Stay with God = «باخدا باش» اثر فرانسیس برابازون* که در شرح نهضت عارفانهٔ مهربابا نوشته شده و در استرالیا انتشار یافته است:[۹۱] مولانا و مرگ حزن‌انگیز پیر محبوبش شمس، در میانهٔ عارفانی که نویسنده اقوال‌آنان را نقل می‌کند نقش برجسته‌ای را بازی می‌کنند، و هرچند که داستانها تا اندازه‌ای تحریف شده، اما شور و شوق عشق بازهم در جملات پیچان وطویل این منظومهٔ عارفانهٔ امروزی انعکاس یافته است. و این احساس «نیرومندی عشق مولوی به شمس که برمفهوم عادی جدایی عقلانی غلبه پیدا کرده» (بقول یکی از دانشجویان من در دورهٔ لیسانس که این جمله را در دیباچه رسالهٔ‌پایان ترم خود آورده) شاید آن سیمای مولوی باشد که حتی از میان حجاب ترجمه‌های کم و بیش موفق آثار مولوی [بیش از دیگر زمینه‌های فکری او به اندیشهٔ] خوانندهٔ امروز راه پیدا می‌کند. بدانگونه که اخیراً به من گفته شد، خوانندهٔ امروزی در وابستگی مولوی و شمس تبریزی چیزی همانند به عظمت دوستی قهرمانان اساطیری گیل گمشGilgamesh و انکیدو Enkidu را احساس می‌کند [٤٥].

اینها، تنها صور معدودی از اندیشه‌ها و تأثیرات اوست، ادعا نمی‌کنیم که تمامی مفاهیم ممکن اشعار مولانا را بحث کرده‌ایم. مگر مولوی، خود، در رباعی زیبایی که حالت فکری او را روشن‌تر می‌نمایاند و در آن با مفهوم دوگانهٔ بیت، بمعنای شعر و خانه، بازی می‌کند نگفت که:

برگفتم بیت، دلبر از من رنجید
گفتا که: «به وزن بیت، ما را سنجید»
گفتم که: «چه ویران کنی این بیت مرا؟»
گفتا: «به کدام بیت خواهم گنجید؟»[۹۲]

د/۸/ر۸۳۹

* Francis Brabazon

راستی هم کـه درکدام بیت، درکدام غزل و درکدام دفتر مولانا خواهـد گنجید؟

شاید در دل آنان که به او عشق می‌ورزند...

«فارسی‌زبانان دربارهٔ آثار مولوی»

به‌نظر من بنده چنین رسید که مؤلف فاضل مولوی‌شناس، خانم شیمل، بدان علت که مدتی مدید در ترکیه بسر برده، در این بهره از کتابش، «نفوذ جلال‌الدین مولوی در شرق و غرب»، به پژوهش‌ها و شروح ترکی ترک‌زبانان، بر «مثنوی» و دیگر آثار مولوی، بیشتر توجه داشته که البته توجهی است درخور و سزاوار، اما از تحقیقات و کارهای پژوهشیی که فارسی‌زبانان در درازنای ششصد سال و اندی بر «مثنوی» و دیگر آثار مولوی کرده‌اند، کمتر یاد شده و نیز آنچه یاد شده، در مواردی جای تأمل دارد. از اینرو نگارنده این یادداشت را به اختصار تهیه دید. اگر جمیع کارهای تاریخی، عرفانی، ادبی و لغویی را که به زبان فارسی، پیرامون مولوی و آثار او در حوزهٔ فارسی‌زبانان شده است، یاد کنیم، خود رساله‌ای تواند شد. بنابراین در این‌جا جهت کامل نمودن متن مترجم کتاب حاضر، فهرستواره‌ای از کارهای فارسی مورد نظر را می‌آوریم.

۱) نخستین کسی‌که ابیات زیادی از «مثنوی»را توجیه کرده، احمد رومی از معاصران سلطان ولد فرزند مولوی است‌که در کتابی به نام «دقایق الحقایق»، پاره‌ای از آراء عرفانی را با اشعار «مثنوی» مولوی تسنید می‌کند. این اثر به دلیل قرب زمانی آن با مولوی، یکی از منابع اصیل در شناخت مثنوی تواند بود[1].

۲) پس از رومی، حسین خوارزمی (مقتول ۸۳۹ ق.) نخست شرحی منظوم، به نام «کنوز الحقایق فی‌رموز الدقایق» بر «مثنوی» پرداخت[۲] وپس از آن در حدود سال ۸۳۳ ق «جواهر الاسرار و زواهر الانوار» را با توجه به آراء ابن عربی و با تکیه به آثار قیصری ساخت‌که متضمن سه دفتر (۱ـ۳) مثنوی است.

گفتنی است که خانم شمیل، چونان همهٔ محققان معاصر، لقب ایـن حسین خوارزمی را «کمال‌الدین» آورده، حال آنکه همانطور که در مقدمهٔ «شرح فصوص‌الحکم» همین خوارزمی نوشته‌ام: تذکره‌هایی که از نظرگاه ترجمهٔ احوال خوارزمی مذکور، اعتباری دارند، عبارتند از «مجالس‌النفائس» نوایی (ص۹)، «هفت اقلیم» رازی (۳/۳۲۰) و «مجالس العشاق» گازرگاهی (ص۱٦٤) که هرگز به لقب خوارزمی اشاره‌ای نکرده‌اند. پس از یکصدسال و اندی که حسین خوارزمی ـ از سلسلهٔ حسینیهٔ همدانیه (م۹۵۸) ـ پا به‌عرصهٔ عرفان گذارد، تذکره‌نویسانی مانند قاضی نورالله شوشتری احوال وآثارحسین خوارزمی ـ شارح «فصوص» ـ وحسین خوارزمی ـ صاحب «ارشادالمریدین» را که این یکی با لقب «کمال‌الدین» شهرت داشته، بوده است ـ بهم‌آمیخته‌اند و جمیع معاصران از همو تتبع کرده و شارح «مثنوی» را «کمال‌الدین» لقب داده‌اند. در حالی‌که خوارزمی مورد بحث را معاصران او مانند یوسف اهل «تاج‌الدین» نامیده است[۳] و به دلایلی‌که درمقدمهٔ «شرح فصوص» خوارزمی یاد کرده‌ام[٤]، سخن یوسف اهل در این مورد از جمله معتبرترین اقوال و نیز قایل آن، همزمان با خوارزمی شارح «مثنوی» است.

۳) دیگر از شروح اصیل که البته متضمن شرح و تفسیر «نی‌نامه» یا «مقدمهٔ مثنوی» است شرحی است به نام «نـائیه» از شیخ یعقوب سررزی چرخی ـ متوفی ۸۵۱ـ که به اهتمام و حواشی آقای خلیل‌الله خلیلی در۱۳۳٦ خورشیدی در کابل به چاپ رسیده است.

٤) نیز از جمله شروح اصیل «مثنوی» می‌توان از شرحهای شاه‌داعی الی‌الله شیرازی متوفی ۸۷۰ ـ یاد کرد. وی نخست بر چند بیتی از «مثنوی»

تعلیقه‌ای به فارسی نوشت و پس از آن شرحی حاشیه‌گونه برپاره‌ای از ابیات شش دفتر مولوی نگاشت.[۵]

۵) دیگر شرح بعضی ابیات «مثنوی» است از علی‌بن محمد، معروف به مصنفك (م۸۷۵) که حاجی خلیفه در «کشف‌الظنون» (۲/۱۵۸۸) از آن یاد کرده است.

۶) دیگر از شروح «مثنوی»، شرحی است به نام «مفتاح التوحید» از درویش‌علی چاچی (م۸۹۴) که آقای خلیلی آن را جدا از شرح ضیاءالدین عمردده روشنی (م۸۹۲) دانسته‌اند.[۶]

۷) عبدالرحمن جامی (م۸۹۷) نیز برمقدمهٔ «مثنوی» شرحی پرداخته و توجیهی از لفظ «نی» کرده به نام «نی‌نامه» که در کابل و تهران بچاپ رسیده است.

۸) شرح شمس‌الدین محمدبن یحیی لاهیجی نوربخشی (م۹۱۲) که‌دو بیت از «مثنوی» را بسیار عمیق و دقیق شرح کرده و ضمیمهٔ دیوان اشعار او در تهران (انتشارات دانشگاه مك‌گیل، شعبه تهران) بچاپ رسیده است.

۹) «گلشن توحید»: این شرح را ابراهیم‌بن صالح مغلوی معروف به شاهدی دده (متوفی حدود ۹۵۷) بر «مثنوی» نگاشته است. چنانکه از هر دفتر صد بیت برگزیده و هر بیت را با پنج بیت از خود شرح کرده است.[۷]

۱۰) دیگر شرحی است از مصطفی‌بن شعبان، معروف به سروری (م ۹۶۹) که حاجی خلیفه در «کشف‌الظنون» (۲/۱۵۸۷) از آن یاد کرده.[۸]

۱۱) «کاشف‌الاسرار»: شرحی است بر پاره‌ای از ابیات از دفتر اول مثنوی از ظریفی حسن چلبی (م۹۴۲) که حاجی خلیفه («کشف‌الظنون» ۲/۱۵۸۸) از آن نام برده است.

۱۲) دیگر از شروح «مثنوی»، شرحی است از عبدالوهاب‌بن جلال الدین معروف به صابونی (م۹۴۸) که گویا پاره‌ای از ابیات «مثنوی» را تفسیر کرده است.[۹]

۱۳) روغنی قزوینی ـ شارح «نهج‌البلاغه» نیز بر «مثنوی» شرحی

داشته که افندی از این اثر او نام برده است.[۱۰]

۱۴) قاضی نورالله شوشتری (م۱۰۱۹) نیز شش دفتر «مثنوی» را شرح کرده است که از جهاتی قابل توجه است.

۱۵) عبدالله خویشگی قصوری (م۱۱۰۶) که بر حافظ و بسیاری از آثار عرفانی مانند «نزهةالارواح» امیرحسینی غوری و... شروحی به‌فارسی نوشته است، نیز پس از مراجعت از دکن به قصور، به خواهش حسن‌خان و سعیدخان خویشگی «اسرار مثنوی و انوار معنوی» را نگاشته است.[۱۱]

۱۶) از دیگر شروح اصیل فارسی، می‌توان شرح خواجه ایوب را (سدهٔ دوازدهم) یاد کرد که بسیاری از مشکلات «مثنوی» را باز نموده و اقوال شارحان پیش از خود را نقد و بررسی کرده است.[۱۲]

۱۷) شاه ولی محمد اکبرآبادی ـ از دانشیان سدهٔ دوازدهم ـ برشش دفتر «مثنوی» شرحی دقیق نوشته به نام «مخزن‌الاسرار» که جامع شروح پیش از وی و نیز متضمن فوایدی است ارجمند.

غیر از شروح مزبور، دهها شرح شناختهٔ دیگر ـ مانند شرحهای عبدالعلی محمد بحرالعلوم، محمد افضل‌الله آبادی، شکرالله، عبدالله ملتانی، سیدمرادعلی بخاری، اسدالله شطاری قادری، قطب‌الله لاهیجی اشکوری، عبدالغنی نابلسی، سید صدرالدین کاشف و ملاهادی سبزواری و ملاعلی‌نوری و دهها شرح ناشناخته به زبان فارسی پرداخته‌اند که حاکی از تأثیر مثنوی بر زندگی فرهنگی فارسی زبان است.

سوای شروح مزبور، فارسی زبانان از سدهٔ نهم در اندیشهٔ تلخیص کردن و موضوعی نمودن مثنوی بوده‌اند. این اختیارات برمثنوی را از آن جهت انجام می‌داده‌اند که در زندگی فرهنگی خود به دقایق و فواید مثنوی، **نیازی حس** می‌کرده‌اند. چنانچه وجیه‌بن میریوسف حسین از «لب‌لباب» کاشفی اختیاری کرد به این خاطرکه «پس از نماز بامداد، هر روز «مثنوی» معنوی خوانده شود».[۱۳]

بنابراین از همان آغاز، از «مثنوی» مولوی، اختیارات وگزیده‌هایی

ترتیب داده شد. کهنترین این گزیـده‌ها پس از «لباب مثنوی» و «لب‌لباب مثنوی» واعظ کاشفی سبزواری (م۹۱۰)، گزیده‌ایست از یوسف مـولوی معروف به سینه‌چاك (م۹۵۳)که پس ازوی تا روزگار ما ادامه یافت که «خلاصهٔ مثنوی» از استاد فروزانفر و «بانگ نـای» از آقـای جمالزاده از بهتریـن تلخیص‌های دورهٔ ماست.

سوای تلخیص‌های مزبور، به علت خراسانی ماندن زبان مـولوی، پس از اقامت در قونیه، واژگان «مثنوی» و نیز مصطلحات و تعبیرات آن کتاب معنوی، نیاز فارسی زبانان را به «لغت‌نامه»هایی اختصاصی محقق و مسلم گردانید. به طوری‌که از سدهٔ دهم تا روزگار ما دهها اثر ارزشمند در این زمینه فراهم آمده است. از آن جمله است «کنوز المعنوی» از اویس‌بن غلام سجستانی، «لطایف اللغات» از عبداللطیف گجراتی، «مظهر الاشکال فی بیان لغات مثنوی» از محمد شعبان‌زاده، «لطایف اللغه» ازلبابیدی دمشقی.

کارهایی‌که اسلاف فارسی‌زبانان بر«مثنوی» کرده‌اند، توسط اخلاف صدیق آنان در روزگار ما همچنان ادامه دارد. به طوری که امروزه، در ابعاد گسترده‌ای در خصوص «مثنوی و دیوان کبیر» و دیگر آثار مولوی اعم از «مجالس، مکاتیب و ملفوظات»، کارهای دقیق و محققانه انجام شده است و نیز تحقیقات معاصران در این خصوص ادامه دارد. چنانچـه در زمینهٔ شرح «مثنوی»، میتوان از شرح سنتی و متین مرحوم بدیع‌الزمان فروزانفر یادکرد که متأسفانه به علت پایان یافتن عمر آن بی‌بدیل، شرح مزبور ـ «شرح مثنوی شریف» ـ فقط متضمن دفتر اول است. این شرح، بی‌تردید از مهمترین شروح سنتی و درسی در عصر ماست.

دیگر شرح مرحوم استاد جلال‌الدین همایی ـ روح‌الله روحه ـ که تحت عنوان «مولوی‌نامه» به طریقهٔ موضوعی کـه در آن بسیاری از ابیات «مثنوی» شرح شده است. نیز همو تفسیری حاشیه‌یی بر داستان قلعهٔ ذات الصور (=دژهوش‌ربا) نوشته است.

سوای شرح برخی از داستانهای «مثنوی» در عصر حاضر مانند شرح

دژهوش ربا که در بالا یاد شد ـ و شرح ادوارد ژوزف برداستان طوطی و بازرگان، شرحی انتقادی و تحلیلی نیز برمثنوی پرداخته‌اند. و آن «سر نی» است از تألیفات بسیار ارزنده و مستند استاد عبدالحسین زرین‌کوب که با بینشی انتقادی و کشف دقایقی تازه و نقد اقوال شارحان پیشین و محققان متأخر و معاصر، کتابی پخته و سخته و پرنکته برای تبار مولوی پرداخته‌اند، به‌طوریکه وصف و تعریف آن، خود مقالی دیگر می‌طلبد.

شرح آقای دکتر محمد استعلامی بر «مثنوی» نیز که شامل تصحیح تازه‌ای از متن «مثنوی» و تعلیقات ارزشمندی برآن است و تاکنون سه‌دفتر آن منتشر گردیده، شایان ذکر است.

از سوی دیگر، نه‌تنها درخصوص مولوی زندگی‌نامه‌ای محققانه، مانند «زندگانی مولانا جلال‌الدین» فروزانفر در روزگار ما پرداخته شده، بلکه تلخیصهایی ارزنده همانند «خلاصهٔ مثنوی» از همو، و «بانگ نای» از آقای جمالزاده و «چنگ مثنوی» از آقای اسدالله مبشری عرضه شده که‌خود از نفوذ روزافزون مولوی و «مثنوی» بر فارسی‌زبانان حکایت می‌کند.

در بُعد زبانشناسی «مثنوی»، هرچندکه بسیارست دقایقی که باید از دیدگاه «زیبایی‌شناسی» به بررسی گرفته شود، ولی کارهایی ارزنده نیز پرداخته شده است. از آن جمله است «فرهنگ لغات، مصطلحات و تعبیرات مثنوی» که آقای دکتر سید صادق گوهرین به تفصیل از زبان «مثنوی» به صورت سنتی سخن گفته و آقای منصور ثروتی «ارسال المثلهای مثنوی» را عرضه کرده است.

در زمینهٔ فهرست‌نویسی نیز، فارسی‌زبانان کارهایی در خورکرده‌اند. از آن جمله است کشف الابیات‌هایی که آقایان رمضانی، دکتر شریعت، دکتر پورجوادی بر چاپهای مثنوی ـ تصحیح نیکلسن و چاپ کلاله خاور ـ ترتیب داده‌اند و یا کشف المطالبی که آقای جعفری ـ که پیش از آن شرحی التقاطی ومزجی برمثنوی نوشته‌بود ـ دراین اواخر عرضه کرده است ویا فهرستهای محققانه‌ای که مرحوم فروزانفر در خصوص قصص واحادیث مثنوی، به‌نامهای

«احادیث مثنوی» و «مأخذ قصص وتمثیلات مثنوی» عـرضه داشته وکـار مرحوم تلمذ حسین را کامل کرده است.

با همه این اوصاف، همچنانکه ذکر شد، اولا هنوز در خصوص دریای پهناور و دامنهٔ دراز دامن زبانشناسی مثنوی و دیوان شمس، کاری درخور انجام نشده و جای کشافی روش دار (متدیك) که آراء و مواد اندیشه‌ها و مظاهر فکری اورا بنماید، در همهٔ زبانها و ازجمله در زبان فارسی خالی است.

درزمینهٔ کتابشناسی مولوی نیز تألیف خانم ماندانا صدیق بهزادی، تحت عنوان «کتابنامهٔ مولوی» (تهران، ۱۳۵۱ش) شایان یادآوری و تقدیر است و بسی کاملتر از تکملهٔ حاضر، نمایانگر تحقیقات مولوی‌شناسی به‌زبان فارسی و عربی و اردو و زبانهای اروپائی است.

الحمدالله

نجیب مایل هروی

پانوشتها

۱) رك: مقدمهٔ نگارنده برآن کتاب که در تهـران تحت طبع است. ظاهـراً اشعاری که در دیوان کبیر مولوی با تخلص «رومی» آمده و بـه مولوی منسوب شده است از همین شخص باشد.

۲) رك: حاج خلیفه: کشف‌الظنون ۱۵۸۷/۲ که گویا مورد نظر خانم شیمل همین مأخذ بوده، زیرا عین اختلاط شرح منظوم و منثور خوارزمی در فهـرست حاج خلیفه نیز دیده می‌شود.

۳) رك: **فرائد غیاثی** (ج۲)

٤) رك: **شرح فصوص‌الحکم خوارزمی** (ج۱)

٥) رك: احمد منزوی: **فهرست گنج بخش** ۱۷۷۸/۳

٦) مقدمهٔ **نی‌نامه** ص۸٤، نیز به: احمد منزوی: **فهرست مشترك** ۱٦۳٥/۳.

۷) رك: احمد منزوی: **فهرست مشترك** ۱٦۳۷/۳

۸) نیز رك: کحاله: **معجم‌المؤلفین** ۲٥٦/۱۲

۹) خلیلی: مقدمهٔ **نی‌نامه** ۸٤

۱۰) **ریاض‌العلماء** ۱۹۲/۳

۱۱) رك: اقبال مجددی: **احوال و آثار خویشگی** ۱۰۳ـ۱۰٤

۱۲) این شرح در حاشیهٔ **مثنوی**، چاپ لوحی شده است.

۱۳) احمد منزوی: **فهرست مشترك** ۱٦٥۲/۳

ضمائم

یادداشتهای مؤلف

نخست، برآن بودم که هر مفهوم و تعبیری را به‌طور کامل به‌ابیاتی که در دسترس بود مستند سازم. اما پی‌بردم که چنین «فهرستی از صورخیال» خود کتابی خواهد شد. بنابراین، تنها در مواردی که خیلی به‌نظرم مهم آمد، بیت مستند را به‌صورت تمام یا تقریباً تمام آوردم. همچنین از ردیابی تشبیه و تمثیلها و صور خیال در اشعار شاعران پیشین خودداری کردم. امیدوارم کتاب تحقیقی مفصلی از صور خیال شعر پارسی بزودی منتشر سازم.

اختصارات:

افلاکی	افلاکی، **مناقب‌العارفین**
احا	فروزانفر، **احادیث مثنوی**
د	**دیوان کبیر**، تصحیح فروزانفر
د/ت	ترجیعات **دیوان کبیر**، جلد هفتم
منتخبات	منتخبات اشعار **دیوان شمس تبریزی**، تصحیح ار. ا. نیکلسن
فیه	**فیه‌مافیه**، ترجمهٔ ا. جی. اربری، (Discourses of Rumi)
ن	**مثنوی**، تصحیح ار. ا. نیکلسن
ش ن	شرح نیکلسن بر **مثنوی** Commentary by Nicholson
ت ن	ترجمهٔ نیکلسن (به‌انگلیسی) ازمثنوی
ر	رباعیات، **دیوان کبیر**، جلد هشتم
ر. افندی	رباعیات، نسخه خطی اسد افندی، ش ۲۶۹۳
سپه	فریدون سپهسالار، **رسایل**، تصحیح فروزانفر
ولد	سلطان ولد، **ولدنامه**، تصحیح جلال‌الدین همایی

زمینه

پیشینهٔ تاریخی

۱. **سپه**، ۱۱۳، د/۹۷۲/۱۰۳۰۲، ۱۰۲۸۵.
۲. د ۶۵۶/۶۸۴۸، ۶۸۴۱.
۳. **فیه**، ۱۸۱.
٤. **سپه**، ۱۶۲. از سوی دیگر ستایش‌های بهاءالدین از زیبایی زنینه بدانگونه که بارهـا در **معارف** او آمده کاملا قابل توجه است.
۵. د/۲۵۲۹/۲۶۸۱۹. قیاس کنید با اشاره‌ای دیگر در د/۲۲۸۲/۲٤۲۵۰، و د/۳۰۷۳/ ۳۲۷٤۳، سخن چو تیروزبان چون کمان خوارزمی است.
۶. ع. گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین رومی، استانبول، ۱۹۵۲، ص ۵٤.
۷. **سپه**، ۱۱. قیاس کنید با ولد/۱۸۷ به‌بعد.

مثل او کس نبود در فتـوی — از فرشته گذشته در تقوی...
فخر رازی و صد چو بوسینا — چه زدندی به پیش آن بینا؟
همه چون طفلکـان نوآمـوز — آمدندی به خدمتش هرروز...

از **معارف** (تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸ شمسی) ص ۱٤۲ و قیاس با ص۱۵۶ و ۱۰۹ چنین فهمیده می‌شودکه بهاءالدین علاوه بـرجلال‌الدین دست‌کم یك‌پسر دیگر (بنام حسین) داشته است. افلاکی /۱/۱۶ از شخصی بنام علاءالدین نام می‌برد که دوسال بزرگتر از جلال‌الدین بوده است. بنابراین، چنین به‌نظرمی‌رسد که این حکیم از آنچه عموماً پذیرفته شده کمی جوانتر بوده است. زیرا در زمانی که آخرین بخش معارف را می‌نوشته، مادرش که زنی پیر و تندخو بوده، هنوز حیات داشته است (همان، ص ۱٤٤). اینکه، این حکیم الهی مبتلا به «ساس بول» (نوعی بیماری دستگاه ادراری، یا درغیر اینصورت مبتلا به‌مرض قند) گشته است از همان

مأخذ ص٤، ۳۱، ٤۹، ۵۳، ۹۰ استنباط می‌شود.

۸. ن/۵/٤١٤٤.

۹. سپه، ۱۳. قیاس کنید با **ولد**، ۱۹۰ که حملهٔ مغول را به‌خشم خداوند بر بلخیان که احساسات بهاءالدین را خدشه‌دار کرده بودند حمل کرده است.

۱۰. د/۲۷۸٤/۲۹۵۹۹.

۱۱. برای کمال‌الدین بن عدیم (۱۲٦۲ــ۱۱۹۳) قیاس کنید با * GAI /۱/۳۳۲، سپه /۱/۵٦۸.

۱۲. ن/٦/۷۷۷.

۱۳. قیاس کنید با:
H.Ritter, Maulana Gelaladdin Rumi und Sein Kreis, **Philologika XI**, in der Islam 26/1942.

از اینکه سلطان ولد نام پدربزرگش را برخود داشته معلوم می‌شود که او حقیقتاً فرزند اول بوده است. قیاس کنید با **ولدنامه** ۲۱۸:

امتان از محبت احمد — نی محمد کنند نام ولد
هم مرا والدم زعشق پدر — کرد همنام آن شه‌سرور

وهمان. ص ۳ :

خاص از اخوان چوزادم از مادر — لقب آن شهم نهاد پدر

۱٤. بهترین دیباچه بر تاریخ سیاسی این دوره کتاب زیر است:
Osman Turan, **Selcuklular Zamaninda Türkiye**, Istanbul 1971.

نیز:
Speros Vryonis Jr., **The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamisation from the Eleventh to Fifteenth Century**, Berkeley, 1971.

۱۵. **ولد**، ۱۸۰ به‌بعد. توصیف داستان‌وار ورود برهان‌الدین:

طفل شش ساله را شدی معلوم — که نظیرش نیامد اندر روم

وقتی که آن پیر کهن‌سال که «فرد بود او به عشق و علم لدن» وارد شد، سلطان ولد حقیقتاً شش ساله بود. شایسته است که دربارهٔ تأثیر دقیق **معارف** بر شکل‌گیری افکار مولوی تحقیق شود. محبوب سراج در پایان‌نامهٔ تحصیلی دورهٔ دکترای خود در دانشگاه آنکارا، در اواسط دههٔ ۱۹۵۰ چنین تلاشی را برای نخستین بار انجام داد که چاپ نشده است. مولوی داستانهایی را از این کتاب برگرفته است، مانند «حکایت آن عاشق که خوابش درربود و معشوق جیبش را پرجوز کرد»: **معارف**، ص ۱٦۹=ن/٦/۵۹٤. موارد مشابه بسیار فراوان است. ترجمه‌های معدودی از

---

*. منظور کتاب تاریخ ادبیات عرب اثر بروکلمان است که در جاهای دیگر نیز به‌همین علامت اختصاری نشان داده شده است.

کتاب تقریباً ناشناختهٔ بهاءالدین ولد را ا.جی. اربری درشمار انتشارات تمدن اسلامی دانشگاه میشیگان به سال ۱۹۶۷ منتشر ساخته است که می‌توان گزارش‌های خیالی و الهام‌شده را در آن یافت.

۱۶. **سپه**، ۲۵. در **ولدنامه** تأیید نشده است.

۱۷. **رك**. Gölpinarli, **Mevlâna**, p. 65.

۱۸. **سپه**، ۱۲۲.

۱۹. **افلاکی**، ۱/۶۸.

۲۰. د/۱۹۲۱/۲۰۲۲۴.

۲۱. **سپه**، ۱۷۲. قیاس کنید. **ولد**، ۲۳۷، نیز همان ص ۳۵۵ با شرح شاعرانه آن در ابیات ص ۳۵۶.

۲۲. رك. Gölpinarli, **Mevlâna**, p. 6 ff.

۲۳. د/۱۷۶۴/۱۸۴۹۱.

۲۴. د/۲۱۸۷/۲۳۲۱۱. قیاس کنید د/۴۵۲/۴۷۸۴.

۲۵. د/۲۶۷۰/۲۸۳۱۷.

۲۶. د/۲۶۶۹/۲۸۳۱۰. برای آشنایی با شمس‌الدین بنگرید به تمامی بخش چهارم افلاکی.

۲۷. **سپه**، ۱۲۸.

۲۸. رك. Gölpinarli, **Mevlâna**, p. 48.

۲۹. **افلاکی**، ۲/۶۱۶. قیاس کنید با جامی، **نفحات‌الانس**، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ شمسی، ص ۵۹۰.

۳۰. رك. Gölpinarli, **Mevlâna**, p. 50.

۳۱. همان، ص ۵۲.

۳۲. همان. ص ۴۹.

۳۳. همان. ص ۵۸.

۳۴. **سپه**. ۱۲۲. ولد، ۱۹۷ و ۲۸۷ به بعد دربارهٔ شمس در مقام معشوق و مراتب عاشقان و معشوقان.

۳۵. **سپه**، ۱۲۶. دربارهٔ واکنش مریدان. قیاس کنید با ولد، ۴۳ به‌بعد که تمایلات آنان را بانظر کافران زمان پیامبر مقایسه می‌کند. او طول نخستین دورهٔ اقامت شمس را یکسال می‌نویسد، همان. ص ۴۲.

۳۶. د/۲۲۷/۲۵۶۱.

۳۷. د/۲۵۲۴/۲۶۷۵۴.

۳۸. د/۲۵۷۲/۲۷۳۰۹ به‌بعد. مشهورترین نامه غزل ۱۷۶۰ **دیوان کبیر** است.

۳۹. د/۱۴۹۳/۴۰—۱۵۷۲۷.

۴۰. قیاس کنید: ولد، ۴۸ توصیف ولد که دررکاب شمس‌الدین، «ضرورت ولی

زصدق و زجان» پویان شد. برای صحنهٔ دیدار رك. همان ص ۴۹. توصیفی‌شاعرانه در: ر/۳۵۲.

۴۱. ن/۱/۱۷۴۱.

۴۲. سپه، ۱۳۴. ولد، ۵۲.

۴۳. Gölpinarli, Mevlâna ص ۷۸ به‌بعد. افلاکی، ۶۸۳/۲ به‌بعد. از آقای محمد ئوندر تشکر می‌کنم که مرا از جزئیات این کشف آگاه ساخت. بدان‌گونه‌که افلاکی روایت می‌کند، غزل بسیار بلند (د/۲۸۹۳/۴۲ــ۳۰۷۱۲) با ردیف «بگریستی» بعدازآن حادثهٔ غم‌انگیز سروده شده است.

۴۴. د/۳۳۶/۳۶۴۶، غزلی بسیار نومیدانه و بدبینانه.

۴۵. د/۲۱۸۶/۲۳۱۹۰.

۴۶. د/۱۵۶۸/۱۶۴۷۳ . قیاس‌کنید با ولد، ۵۳ :

شیخ گشت از فراق او مجنون — بی‌سروپا زعشق چون ذوالنون
شیخ مفتی زعشق شاعــر شد — گشت خمار اگر چه زاهد بد
نی زخمری که او بود زانگور — جان نوری نخورد جز می نور

۴۷. توصیف شاعرانهٔ این روند را در ولد، ۶۱ــ۵۹ به‌خصوص ص ۶۰ بخوانید. قیاس کنید با همان، ص ۲۹۰.

۴۸. د/۲۹۶۸/۳۱۵۰۴.

۴۹. د/۱۰۸۱/۷۲ــ۱۱۳۶۹. قیاس‌کنید د/۱۹۷۸/۲۰۹۱۲.

۵۰. د/۲۳۵۱/۲۴۸۷۵. ر/۶۱۶، ۱۲۹۳/۱۱۳۴. ولد، ۵۷ می‌گوید:

یك نفس بی‌سماع و رقص نبود — روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود
تا حدی کــه نمانــد قوالــی — کو زگفتن نگشت چون لالی

۵۱. ر/۵۳۴. قیاس‌کنید با ۵۳۳.

۵۲. مکتوبات، نمرهٔ سی‌ودو.

۵۳. رك. Gölpinarli, Mevlâna ص ۹۱. ولد، ۴۱ همانندی جلال‌الدین با موسی و شمس با خضر را که یقیناً مناسب‌تر است به‌کار می‌برد.

۵۴. د/۱۷۶۸/۱۸۵۲۱.

۵۵. نامه‌های خطاب به‌او: مکتوبات، نمرهٔ بیست‌وسه، هشتادوسه، صدوبیست‌وشش.

۵۶. د/۶۵۰/۶۷۷۸ به بعد. همین تعبیر در ولد، ۶۴.

۵۷. فیه، ۱۰۶ به‌بعد. دربارهٔ شایعات قیاس‌کنید. ولد، ۷۴ــ۷۲، و عکس‌العمل خندان شمس‌الدین همان. ۷۵. قیاس‌کنید با سپه، ۱۳۷.

۵۸. قیاس‌کنید Gölpinarli, Mevlâna ص ۱۰۵ــ۱۰۴. در هرحال سلطان ولد عشق کامل خودرا به مرشد و پدرزنش، که بی‌نهایت به‌او ایمان داشت، مدام یادآوری می‌کند (ولد، ۹۷): او در وی فنا شد و «از قیل‌وقال عقلی و نقلــی

بگذشت جان او چو دریا به‌جوش آمد و سخن از دل او جوشیدن گرفت» (**ولد**، ۱۰۷) و تجلی «رحمت کبریا» را در صلاح‌الدین مشاهده کرد (**ولد** ۶۵).

۵۹. د/۳۱/۴۱۳ـ۴۰۰ و د/۲۳۶/۲۶۶۵ـ۲۶۶۰.

۶۰. **مکتوبات**، نمرهٔ پنجاه‌وشش.

۶۱. ترانهٔ ازدواج هدیه خاتون د/۲۶۶۷/۹۴ـ۲۸۲۸۸ است.

۶۲. **افلاکی**، ۱/۲۶۱ و د/۱۳۲۷/۵۰ـ۱۴۰۴۰. اشارات به‌تاتارها یامغولها: د/۱۶۰۹/۱۶۸۶۰. او دربارهٔ «تتار غم» که عشق با او می‌جنگد در غزل د/۱۷۲۸/۱۸۱۰۹ سخن می‌گوید. مقایسه کنید با یادداشت ۲۴.

۶۳. د/۲۳۶۴/۲۵۰۰۵ـ۲۴۹۹۵. قیاس کنید با سپه، ۱۴۱. **ولد**، ۱۰۹ دربارهٔ ده سال مصاحبت مولوی و زرگر سخن می‌گوید. این گفته تاریخ مرگ صلاح‌الدین را به‌حدود ۶۶۰ ق/۱۲۶۲ م می‌رساند. گفته شده که صلاح‌الدین خود دستور داده بود که درمراسم خاکسپاری سماع برپا دارند، **ولد**، ۱۱۲ .

۶۴. د/۱۸۲۳/۱۹۱۴۳.

۶۵. ن/۵/۲۲۳۸ به‌بعد. قیاس کنید احا/ش ۱۷۹. **ولد**، ۲۰۹.

۶۶. دربارهٔ او بنگرید به:
Nejat Kaymaz, **Pervane Mu'in ud-Din Süleyman**, Ankara, 1970.

نامه‌های خطاب به‌او در مکتوبات، دو، شانزده، بیست‌وشش، بیست‌وهفت، سی، سی‌ویك، سی‌وهفت، چهل‌ودو، چهل‌وسه، پنجاه‌ویك، شصت‌وسه، شصت‌وهشت، هفتادو دو، هفتاد و هشت، هشتادودو، هشتادوچهار، هشتادوشش، نودوشش، صدونه، صدویك، صدوچهارده، صدوشانزده، صدوبیست، صدوسی‌وهفت.

۶۷. رك. Gölpinarli, **Mevlâna** ص ۲۱.

۶۸. **افلاکی**، ۱/۳۳۹=د/۱۶۲۳/۱۷۰۰۸ـ۱۶۹۹۵.

۶۹. **افلاکی**، ۱، ۱۶۵.

۷۰. **افلاکی**، ۱/۴۷۰. Gölpinarli, **Mevlâna** ، ص ۲۲۱.

۷۱. جامی، **نفحات**، ص ۵۵۷. راجع به‌کلیه شروح عارفانهٔ بر مولانا بنگرید به Gölpinarli, **Mevlâna** ص ۲۳۲ـ۲۲۰.

۷۲. قیاس کنید با:
E. G. Browne, **A Literary History of Persia**, III, Cambridge 1951, p. 124 ff.

نیز:
J. Rypka, **History of Iranian Literature**, Dordrecht 1968, p. 254 f.

دیوان عراقی را سعید نفیسی درسال ۱۳۳۸ ش. در تهران تصحیح کرد. **عشاق‌نامهٔ** اورا ا. جی. آربری درسال ۱۹۳۹ م. درآکسفورد تصحیح کرد.

۷۳. نجم‌الدین دایهٔ رازی در سال ۶۵۴ق/۱۲۵۶م درگذشت. بنگرید به:

۱/۴۴۸/ GAL ، سپه /۱/۸۰۴ و:
Fritz Meier, Stambular Handschriften dreier Persischen Mystiker, 'Ain al-Qudat al-Hamadani, Nagm ad-din al-Kubra, Nagm ad-din ad-Daja, in: **Der Islam** 24/1937.

۷۴. جامی، **نفحات**، ص ۴۳۵.
۷۵. **افلاکی**، ۱/۲۵۷،قیاس کنید باهمان /۱/۱۵۱. Gölpinarli, **Mevlâna** ص ۲۰۶.
۷۶. **افلاکی**، ۱، Gölpinarli همان.
۷۷. مکتوبات، نمرهٔ شصت‌ودو.
۷۸. **مکتوبات**، نمرهٔ هفتادوسه. نصیحتی جالب‌توجه به‌مریدی‌که ظاهراً درمکانی نه‌چندان شایسته به گمراهه رفته بود: همان، نمرهٔ هفتاد.
۷۹. ن/۵۱۷/۳ به بعد. قیاس کنید با د/۱۱۵۰۹/۱۰۹۳ به بعد دربارهٔ بچه روستایی که در بازار اسباب زحمت شده بود (کنایه از نفس گول). اندیشهٔ زندگی در روستاکه مردمان احمق‌را نمایش می‌دهد، در هرحال، به این حدیث بازمی‌گرددکه:
لاتسکن الکفور فان ساکن الکفور کساکن القبور (احا/ش ۲۰۵)
به این حدیث در **معارف** نیز اشاره شده است (ص۲۸۳ شرح).
۸۰. **فیه**، ۱۵۲.
۸۱. **فیه**،۱۵۸.
۸۲. **مکتوبات**، نمرهٔ چهل‌وشش. مقایسه‌کنید با نمرهٔ هفتادوهشت.
۸۳. **افلاکی**، ۱/۳۷۵. قیاس کنید Gölpinarli, **Mevlâna** ، ص ۱۸۲.
۸۴. **افلاکی**، ۱/۴۹۰.
۸۵. **افلاکی**، ۱/۴۲۵.
۸۶. رك:
A. Gölpinarli, **Mevlânâ 'dan Sonra Mevlevilik**, Istanbul 1953, p. 246 ff.
۸۷. **افلاکی**، ۲/۶۲۱.
۸۸. **افلاکی**، ۲/۴۸۸=د/۵۸۰/۴۳ـ۶۱۳۵.
۸۹. **مکتوبات**، نمرهٔ چهل‌وچهار.
۹۰. قیاس کنید با **مکتوبات**، نمرهٔ صدوبیست‌وشش.
۹۱. **سپه**، ۱۴۵.
۹۲. **مکتوبات**، نمرهٔ صدوسی، صدوسی‌ویك.
۹۳. د/۷۳۸/۷۷۶۱.
۹۴. ن/۱/۲۶۸۵. درهرحال، برای استدلال دقیق‌کافی‌نیست زیرا بغداد درمقام مقرخلیفه در زمان‌های بسیار بعدتر نیز به‌صورت موضوعی شاعرانه آمده است: جامی دربارهٔ بغداد می‌گوید:
بغداد حسن راکه تو در وی خلیفه‌یی

(دیوان، تصحیح هاشم رضی، تهران ۱۳۴۱ ش.) ص۴۷۳، غ۷۸۶.

۹۵. د/۱۸۳۹ غزلی که شایستهٔ تحقیق و بررسی خاص است.

۹۶. ن/۱/۱۲۵ به‌بعد. ترتیب وقایع به‌طور کامل انجام نگرفته است. **ولدنامه** انتصاب حسام‌الدین را بلافاصله پس ازمرگ صلاح‌الدین می‌نویسدکه همانگونه‌که دیدیم، بنابر گفتهٔ او درحدود ۱۲۶۲/۶۶۱ اتفاق افتاده است، قیاس‌کنید. **ولد**، ۱۱۳.

۹۷. **مکتوبات**، نمرهٔ شصت‌ویك.

۹۸. قیاس‌کنید: **ولد**، ۱۲۱ برای توصیف جزئیات.

۹۹. د/۶۸۳/۱۱ــ۷۱۰۲.

۱۰۰. جامی، **نفحات**، ص ۴۶۴.

۱۰۱. **ولد**، ۱۲۳ از تلاش حسام‌الدین برای وادار کردن ولد به‌پذیرفتن مقام پدرش سخن می‌گوید، ولی:

گفت نی والدم یقین زنده است
مرده جسمش بودکه چون‌ژنده‌است...
در زمانش بدی خلیفهٔ ما
هیچ تغییر نیست بیش ورا...

برای آگاهی از آنچه بعد روی داد بنگرید به‌تحقیق عالی گولپینارلی:
Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik.

نیز رك:
J. Spencer Trimingham, **The Sufi Orders in Islam**, Oxford 1971.

سنت شعری

۱. **مکتوبات**، ص دوازده. صفحات قبل دربارهٔ مضامین گرفته‌شده از سنایی و عطار اطلاع مختصری به‌دست می‌دهد. قیاس‌کنید نیز با **ولد**، ۲۵۷. **افلاکی**، ۱/۲۲۰.

۲. د/۸۲۴/۸۶۲۰.

۳. د/۲۴/۲۹۲.

۴. د/۶۰/۷۳۵.

۵. **فیه**، ۲۱۵. سلطان ولد نیز به‌سخن سنایی استناد می‌کند. ازجمله **ولد**، ۱۰، ۲۲۶.

۶. د/۱۰۰۷/۴۲ــ۱۰۶۳۴.

۷. دیوان سنایی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۰ ش. ص ۱۰۵۹ . برای رودکی بنگرید به عوفی **لباب‌الالباب**، تصحیح ای. ج. براون و محمد قزوینی، لندن‌ــلیدن ۱۹۰۶ــ۱۹۰۳، ج۲، ص۸. ناگفته نماند که مولانا نظیره‌ای نیز بر شعر معروف رودکی با ردیف «آید همی» ساخته است: د/۲۸۹۷.

۸. ن/۳/۴۲۲۹. برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به فهرست ۱ (ن/۶/ص ۵۶۴) ذیل حکیم (سنایی).
۹. ازجمله ن/۱/۲۰۳۵، د/۲۷۳۳/۲۹۰۶۴.
۱۰. ازجمله ن/۳/۲۷۷۱، ۳۷۵۰، ن/۴/۲۵۶۶.
۱۱. د/۱۲۴۴/۱۳۱۸۱ اشاره‌ای به **حدیقة‌الحقیقه** است، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ش، ص۴، ۱، ۴۴۹.
۱۲. سنایی، دیوان، ص ۴۸۸.
۱۳. د/۱۷۵۲/۱۸۳۶۴.
۱۴. سنایی، **حدیقه**، فصل ۷ ص۸۴۸.
۱۵. قیاس کنید با:
H. Ritter, Das Proömium des Matnawi-i-Maulawi, in ZDMG 93/1932.
۱۶. برای اطلاع از طرز پیدایش و تکوین این داستان (ن/۳/۱۲۵۹ به‌بعد) بنگرید به:
F. Meier, Die Geschichte von den Blinden und dem Elefanten, in Das Problem der Naturim esoterischen Monismus des Islam,Eranos-Jahrbuch XIV, 1946.
۱۷. سنایی، **دیوان** ص ۹۸۷؛ قیاس کنید با ص ۱۳۸، ۳۹۳، ۴۸۴، ۵۰۹؛ درباره این تعبیر بنگرید به:
F. Meier, Der Geistmensch bei dem Persischen Dichter Attar (Eranos-Jahrbuch XIII, 1946), p. 322.
نیز: **الهی‌نامه** ۶۷، ۱۷۰. نیزمقایسه کنید بافصل۲، یادداشت مؤلف ش۵۹ کتاب حاضر.
۱۸. سنایی، دیوان، ص۴۱۳، ۴۶۵ وغیره.
۱۹. همان، ص ۵۱۵.
۲۰. ن/۶/۱۳۸۳ = **مصیبت‌نامه** (تصحیح نورانی وصال*. تهران ۱۳۳۸ ش) ص ۲۷۶ به‌بعد، قیاس کنید با: H. Ritter, Das Meer der Seele, Leiden 1955.
۲۱. **منطق‌الطیر**، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران ۱۳۴۱ ش، ص ۲۴۱.
۲۲. همان ص ۲۲۲.
۲۳. همان. ص۲۴۳. برای شاهکاری که مولوی از این داستان به‌شعر ساخته است مقایسه کنید با فصل ۳، «خداوند» یادداشت مؤلف شماره ۱۰۳. برای من شگفت‌آور است که تعبیر «مولانا کعبهٔ عاشقان شده است» (**مصیبت‌نامه** ص ۱۹۹) بر شعر سنگ‌مزار مولانا یعنی «اینجا کعبهٔ عاشقان است» اثری داشته است.
۲۴. ن/۴/۲۲۰۳. قیاس کنید با د/۲۹۴۴/۳۱۲۷۹.
۲۵. ن/۲/۳۶۱۵ به‌بعد.

---

* . درمتن اصلی N. Fesal آمده است.

۲۶. قیاس کنید. ن/٤/٣٤٦٣.
۲۷. د/٨٩٥/٩٣٦٩. ١٨٤٧/١٨٣٢٠.
۲۸. برای این داستان که نخست به‌صورت حکایتی مربوط به پیش‌از اسلام از آن یاد شده است بنگرید به: J. Rypka, History, p. 51, 132.
بهترین نمونهٔ ایـن اشارات: د/٢٤/٢٨٨، ٦٥/٧٧٧، ٩٨/١١٠٣، ٥٣٢/٥٦٦١، ١٩٦١/٢٠٦٩٢، ٣١٢٩/٣٣٤٤٢. ٦٤/٧٦٥ بسیار فریباست:

تو دیدی هیچ نقشی را که از نقاش بگریزد؟
تو دیدی هیچ وامق را که عذرا خواهد از عذرا؟

۲۹. برای ویس ورامین بنگرید به:
J. Rypka, History of Iranian Literature.
ص ۱۷۷ به‌بعد، وترجمه: **ویس و رامین** اثر فخرالدین گرگانی، تـرجمهٔ جرج موریسن، انتشارات دانشگاه کلمبیا ۱۹۷۲. اشارات به این داستان: د/٢١٣/٢٣٨٥، ١٩٣٢/٢٠٣٢٠، ٢٠٦٦/٢١٨٢٤، ٢١٦٠/٢٢٨٧٦، ٢٠٨٠/٢١٩٦٥، ٢٥٥١/٢٧٠٦٩، ٣٠٦٣/٣٢٦٢٨، ن/٣/٢٢٨، ن/٤/١٨٢٨، ن/٥/١٢٠٤ برای آنکه تنها چنـد نمونهٔ واقعی ذکر کرده شود رك. **ویس ورامین** و **خسرو و شیرین**.
۳۰. د/٤٨٠/٥١٠٩ و امثال آن.
۳۱. د/١٥٢٩/١٦٠٩٠، ١٥٣٠/١٦٠٩٧.
۳۲. د/٧٤٢/٧٧٩٩.
۳۳. برای خاقانی (اغانی‌ـم.) بنگرید فیه، ۳۳، د/١١٠/١٢٤٥.
۳٤. د/٣٢/٤١٤.
۳۵. قیاس کنید د/٣٣/٤٢٦، ١٤٢/١٦١٧، ٢٠٣٩/٢١٥٠١. شاید هم تنها بازی‌با کلمه و بدون هیچ معنای ژرفی باشد.
۳٦. د/١٤٩٣/١٥٧٣٠.
۳۷. د/٣١١٥/٣٣٢٣٨، ٢٢٦٦/٢٤٠٧٩، ١٠٣/١١٩٢، ١٢٠٩/١٢٨٧٢، ن/١/٣٠٣٩ (خندهٔ شیـر)، فیه، ۲۰، فیه، ۲۳. **افلاکی**، ٢/٤ – ٦٢٣ حکایت می‌کندکـه شمس‌الدین چگونه مولانا را از عشق به شعر عربی نجات داد: شمس‌الدین به خواب او آمد، درحالیکه متنبی «نحیف الجسم» را از «ریش بگرفتـه» بود و دربرابر جلال‌الدین تکان می‌داد و اورا سرزنش می‌کرد که: «سخنان این را می‌خوانی»؟...
۳۸. د/٢٦٢٧/٢٧٨٣٠.
۳۹. د/١٤٩٩/١٥٨٠٠.
٤۰. د/١٩٤٩/٨٧ـ٢٠٥٨٤، فیه، ٨٤ به‌بعد.
٤۱. فیه، ۲۰۷.
٤۲. د/١١٠٠/١١٦٤٠.
٤۳. د/١٥٤٧/١٦٢٥١.

٤٤. د/۲۳۲۹/۲٤٦٥٥.

٤٥. د/۲۹۳۸/۳۱۱۸۳. اظهاراتی مثل د/۳۰۷۳/۳۲۷٤۲ هم به‌همین مورد وابسته است.

غلام شعر بدانم که شعر گفتهٔ توست
که جان جان سرافیل و نفخهٔ صوری

یعنی که معشوق مثل فرشتهٔ رستاخیز است.

٤٦. ن/۱/۱۷۲۷.

٤۷. ن/۱/۲۸، قیاس کنید ن/٤/۲۱۱۲ به‌بعد. دربارهٔ الهام از «پری».

٤۸. د/۱۳٤٤/۱٤۲۲۲.

٤۹. ن/٥/۱۸۹۷ به‌بعد.

٥۰. ن/۲/٤۹۳.

٥۱. د/٤٦۹/٤۹۷٦.

٥۲. برای تمامی این مسئله بنگرید به:
A. Schimmel, Mir Dards Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort, in: **Festgabe deutscher Iranian zur 2500-Jahrfeier Irans**, herausg. von W. Eilers, Stuttgart 1971.

٥۳. د/۷۷۱/۸۰٥٥، ۱۰۲۸/۱۰۸٤۰، ۹۱۷/۹٦٥۳. اما او همچنین ادعا می‌کند که موجودات برتر از انسان نیز از ین شعرهای آسمانی او لذت می‌برند:

سخنم خور فرشته است، من اگر سخن نگویم
ملك گرسنه گوید که: «بگو، خمش چرایی»؟
د/٦/۲۸۳۸/۳۰۱٤٤

قیاس کنید با د/۹۱٦/۹٦٥۳:

بگو غزل که به صد قرن خلق این خوانند
نسیج را که خدا بافت آن نفر سوید

٥٤. د/۱۸٥٦/۱۹٥٦۲، قیاس کنید با د/٤۱۹/٤٤۱٥. نیزمطلع دلکش د/۲۰۸۰/٦۱ – ۲۱۹٥۸ که در آن او شکوه می‌کند که:

چهار شعر بگفتم بگفت: «نی، به ازین»

٥٥. د/۲۸۰۲/۲۹۷٤۲، قیاس کنید با ۲۸۰۷/۲۹۷۸۷.

٥٦. د/۹۳۸/۹۸۹٦. سلطان ولد (**ولدنامه**، ص ٥۳ به‌بعد) در قطعه‌ای طولانی دربارهٔ مقدس بودن کیفیت ابیات مولانا سخن می‌گوید و بعد چنین می‌نویسد:

هر که را میل به‌دواوین انوری و شعرای دیگر از اهل این عالم است، و آب و گل براو مستولی است وهرکه را میل به دواوین سنایی و عطار است و فواید مولانا قدسنا الله بسره العزیز، که مغز مغز است و نغز نغز وزبدهٔ سخن سنایی و عطار دلیل آن است، که از اهل دل است و از زمرهٔاولیاء. (**ولدنامه**، ص۲۱۲).

۵۷. د/۸/۱۰۶، ن/۱/۲۷.
۵۸. د/۸۹۵/۹۳۷۵، ۳۸/۴۸۶، قیاس کنید با ۵۸۹/۶۲۲۶ و ن/۶/۱۶۰.
۵۹. د/۳۸۶/۴۱۱۸.
۶۰. د/۲۲۹/۲۵۹۳.
۶۱. د/۷۷۵/۸۰۹۳.
۶۲. د/۴۶/۵۹۸، تنها مصراع نخستین مقطع غزل مفتعلن مفاعلن، مفتعلن مفاعلن دارد، که نشان می‌دهد که واقعاً درآنجا «کوته‌کردن قصیده» لازم بوده است.
۶۳. د/۱۳۲/۱۵۲۸.
۶۴. ن/۶/۶۹۵ به‌بعد.
۶۵. ن/۵/۲۲۳۸ به‌بعد. قیاس کنید با **احا**، ش ۱۷۹، **ولد**، ۲۰۹.
۶۶. د/۸۶۹/۹۰۹۲، قیاس کنید با د/۹۵۸.
۶۷. ن/۴/۲۰۶۲.
۶۸. د/۲۱۳۲/۲۲۵۷۰.
۶۹. د/۱۷۹۹/۱۸۹۱۱.
۷۰. د/۲۱۱۵/۲۲۳۳۸.
۷۱. ن/۱/۱۳۵ به‌بعد.
۷۲. قیاس کنید. ن/۳/۲۱۰۲ به‌بعد، یعنی پنج‌حس و هفت آسمان.
۷۳. ن/۵/۲۲۸ به‌بعد. همین اندیشه در **ولد**، ۱۸۰.
۷۴. ن/۳/۱۱۵۰.
۷۵. ن/۵/۱۷ به‌بعد.
۷۶. ن/۳/۳۶۳۷، قیاس کنید با **ولد**، ۲۹۸.
۷۷. ن/۵/۳۵۹۷ به‌بعد.
۷۸. ن/۴/۲۰۶۹ به‌بعد.
۷۹. د/۲۵۶۸/۲۷۲۷۰.
۸۰. ن/۴/۴۲۰.
۸۱. ن/۳/۲۰۹۸.
۸۲. د/۴۰۲/۴۲۴۸. او دربیت ۴۲۴۹ به‌بعد ادامه می‌دهد که «دل مثال ابر و سینه‌ها چون بامها و زبان چون ناودان» است که باران از آن طریق برزمین می‌ریزد و سپس این مثال را درنهایت استادی شرح می‌دهد.
۸۳. ن/۶/۴۸۹۸.
۸۴. ن/۲/۳۶۲۲.
۸۵. ن/۴/۳۱۹، ۵/۲۰، ۱۱۷۵ به‌بعد.
۸۶. د/۹۲۱/۹۶۹۴ به‌بعد.
۸۷. ن/۲/۳۰۲ به‌بعد.

۸۸. ن/۲/۳۳۱۲.
۸۹. ن/۶/۸۴ به‌بعد، قیاس کنید با ن/۶/۴۸۹۰.
۹۰. ن/۶/۱۰۴ به‌بعد.
۹۱. د/۱۷۵۱/۱۸۳۶۳، قیاس کنید با ن/۱/۵۷۷.
۹۲. ن/۲/۲۹ به‌بعد.
۹۳. د/۲۵۰/۲۸۰۴ به‌بعد.
۹۴. ن/۲/۳۵۸۱.
۹۵. ن/۳/۳۸۴۲. قیاس کنید با د/۳۱۸۰/۳۴۱۰۵ شعری ملمع که درآن او به‌خود یادآوری می‌کند که به پارسی سخن بگوید، زیرا:

که نبود شرط در حلقه، شکرخوردن به‌تنهایی

نیز، قیاس کنید با: ۲۶۴۸۱/۲۵۰۲؛ ۲۸۶۴۹/۲۷۰۰؛ ۳۴۲۵۳/۳۱۹۱
۹۶. ن/۲/۳۶۸۱ به‌بعد.
۹۷. ن/۳/۱۲۵۹ به‌بعد.
۹۸. ن/۱/۱۱۳۶ به‌بعد.
۹۹. ن/۲/۳۲۹۲.
۱۰۰. ن/۶/۲۲۴۸؛ قیاس کنید با ن/۴/۷۸۹ به‌بعد.
۱۰۱. ن/۱/۵۱۴.
۱۰۲. ن/۳/۴۲۴۲؛ قیاس کنید با:

خربطی ناگاه از خرخانه‌ای
سر برون آورد چون طعانه‌ای
کاین سخن پست‌است یعنی مثنوی...

ن/۳/۳۳ — ۴۲۳۲

۱۰۳. ن/۳/۳۲۰۰ به‌بعد؛ قیاس کنید با ن/۴/۳۲.
۱۰۴. ن/۶/۱۵۲۵ به‌بعد.
۱۰۵. ن/۳/۴۲۷۸ به‌بعد.
۱۰۶. ن/۳/۱۲۲۸.
۱۰۷. ن/۶/۶۶ به‌بعد.
۱۰۸. ن/۴/۷۸۹ به‌بعد.
۱۰۹. ن/۳/۴۴۴۰ به‌بعد.
۱۱۰. ن/۳/۲۱۰۹ به‌بعد.
۱۱۱۱. ن/۱/۳۵۳۱ به‌بعد.
۱۱۲. ن/۳/۳۷۶۰ به‌بعد.
۱۱۳. ن/۳/۳۷۰۰ به‌بعد.
۱۱۴. ن/۶/۲۰۴۴ به‌بعد.

۱۱۵. قیاس کنید با د/۱۳۲۸٤/۱۲۵۵ به‌بعد.
۱۱٦. د/۳۳۹۳/۳۱۰.
۱۱۷. د/٤۹۱۱/٤٦۳ به‌بعد که با کلمهٔ «صفاست» به‌اوج می‌رسد.
[توضیح آنکه کلمه «صفا» در مطلع غزل بعدی، ٤٦٤، آمده است ـ م.]
۱۱۸. د/۹۱/۱۵٦ ـ ۱۷۸۵.
۱۱۹. د/۳۰۰۷ عالی‌ترین نمونهٔ این شیوه است.
۱۲۰. ازجمله د/۲۱/۲۷۹۸ ـ ۲۹۷۱۵؛ د/۱۰۸٦؛ ۱۱۵۹.
۱۲۱. د/۲٤/۲۲۸۸ ـ ۲٤۳۱٦ با ردیف مصادره.
۱۲۲. د/۱۱۸۷٦/۱۱۲۵. نحوه‌ای که مولوی عشق را تشخص می‌دهد بسیار جالب است:
عشق شحنه است، قاضی است، گازر است، نجار است و طبیب است.
۱۲۳. فیه، ۷۳.
۱۲٤. ن/۷۹۲/۳ به‌بعد.
۱۲۵. د/۱۲۷٤۹/۱۱۹۸ ؛ ۲۲۲۱٦/۲۱۰٤ ؛ ۹۲۷۷/۸۸٦/ ؛ ۳۱۳۲۱/۲۹٤۸ ؛ د/ت ۳٤۸۲۱/۵ و غیره.
۱۲٦. د/۱۱۵۰۹/۱۰۹۳؛ قیاس کنید با ن/۵۱۷/۳ به‌بعد.
۱۲۷. د/۱۱۱۸٤/۱۰٦۰ به‌بعد، قیاس کنید ر/۵۷۵ :
ورجان و جهان زغصه آلوده شود
پاکیزه شود، چو عشق گازر باشد
۱۲۸. د/۱۲۸۵۲/۱۲۰٦.
۱۲۹. د/۸۱۹۱/۷۸٤ به‌بعد.
۱۳۰. فیه، ۵۲.
۱۳۱. [درمتن اصلی این شماره وتعلیقهٔ مربوط به‌آن ازقلم افتاده ودرچاپ نیامده است].
۱۳۲. د/۷۰۱۷/٦۷٤.
۱۳۳. د/۷۹۷۳/۷٦۱؛ قیاس کنید با د/۲۲۹۷۰/۲۱٦۸:
فراق من شده فربه زخون تو که خورد ای دل
۱۳٤. د/۳۰۲۸۱/۲۸۵۲.
۱۳۵. د/۳۰۷۵۵/۲۸۹۵.
۱۳٦. د/۷۹۲۱/۷۵۷ به‌بعد.
۱۳۷. د/۳۳٤۰۷/۳۱۲۷.
۱۳۸. د/۱۵۲۸۱/۱٤٤٤.
۱۳۹. د/۵۳۱۹/۵۰۱.
۱٤۰. د/۵۳۲۰/۵۰۱. کو خواب من ای‌جان، مگرش گرگ درید (ر/۸٤۲) یا، خوابم چو فلك، بر آسمان پریده است (ر/۳۸٤) یا، مهتاب، شبی آمد و زد گردن خواب... (ر/۸۰).

۱۴۱. د/۷۷۹/۸۱۲۶.
۱۴۲. د/۲۷۲۸/۲۸۹۷۳.
۱۴۳. د/۶۹۷/۷۲۶۱، سنایی، دیوان ص ۱۱۷:
دل بی‌تو لطف جان ندارد
جان بی‌تو سر جهان ندارد
۱۴۴. د/۶۸۸/۷۱۶۰.
۱۴۵. د/۹۲۸/۹۷۷۹.
۱۴۶. د/۱۳۰۴/۱۳۷۸۵.
۱۴۷. د/۱۶۴۳/۱۷۲۰۱.
۱۴۸. د/۱۲۱۳/۱۲۹۰۷.
۱۴۹. ن/۵/۲۴۹۷ عنوان حکایت.
۱۵۰. ن/۲/۲۳۸۸ به‌بعد.
۱۵۱. ن/۳/۱۴۸۳.
۱۵۲. ن/۳/۳۰۱۴.
۱۵۳. ن/۲/۲۰۳ به‌بعد مولوی در ن/۵/۲۵۱۸ به‌این داستان بازمی‌گردد.
۱۵۴. ن/۶/۷۰۳ به‌بعد.
۱۵۵. د/۴۷۰/۴۹۸۱.
۱۵۶. ن/۴/۲۳۷۷.
۱۵۷. ازجمله ن/۴/۲۲۲۲، د/۴۸۲/بخصوص ۴۴ــ۵۱۴۳، وغیره.
۱۵۸. د/۲۵۲۸/۲۶۸۰۸، قیاس‌کنید با ۳۱۴/۲۷.
۱۵۹. د/۲۷۷۶/۶. ــ ۲۹۵۰۵.
۱۶۰. ازجمله ، اغلب می‌توانیم اشاراتی به پارس‌کردن سگ به ماه یا به‌کاروان بیابیم؛ ازجمله ضرب‌المثلهای فارسی که فراوان‌تر بکار رفته اینهاست: طبل‌کوفتن زیر گلیم، آب‌جست و کوزه را شکست، جوینده یابنده است، آب که یك‌جا بماند می‌گندد، پای ملخ، عذر احمق بدتر از گناه اوست، بوی دود از کنده بلند می‌شود، المرأ مخبوء تحت لسانه، (که در عرف فارسی و عربی حدیث شمرده می‌شود) یا به زبان عربی: اذا جاء القضاء ، الصبر مفتاح‌الفرج، خیرالامور اوسطها، من جرب‌المجرب حلت به الندامه (در سنایی هم اغلب آمده)، و بسیاری سخنان دیگر.
۱۶۱. د/۱۲۰۳/۱۲۸۱۲، یا این تعبیر: «ماند در مسجد چو اندر جام درد» ن/۵/۷۵.
۱۶۲. د/۱۹۹۱/۲۱۰۵۰ به‌بعد. تعبیری‌که فراوان دیده‌می‌شود، ازجمله د/۱۰۰/۱۱۳۸، ۵۵۸۹/۵۲۶ ، ۷۰۰۳/۶۷۱ ، ۷۱۹۸/۶۹۲ ، ۸۰۱۹/۷۶۷ ، ۱۶۸۴۰/۱۶۰۸، ۲۳۶۵۴/۲۲۳۱، ن/۳/۱۵۶۵، ۴/۳۵۰۲، ۵/۳۹۰۴، ۲/۲۰۶۱، قیاس‌کنید با ش‌ن/۶/۳۱۲ «غالباً دربارهٔ عاشقی به‌کار برده می‌شود که اشتیاق پنهانش‌برهمگان

فاش شده است.» با این حال نیکلسن گاهی این تعبیر را به‌این معنا ترجمه می‌کند که «او به حال خلسه افتاد».

خیالبندی مولوی

خورشید

۱. د/۳۳۹۸/۳۱۰.
۲. ن/۱/۱۲۰.
۳. ن/٤/۵۷۸.
٤. ن/۳/۲۸۱۳.
۵. د/۱٦۹٦۷/۱٦۲۱.
٦. د/۱۵۱۹٤/۱٤۳٦.
۷. ن/۱/۱۳۹ و ۱٤۱.
۸. **فیه**، ٤۷.
۹. بنگرید د/۳۰۸٤۲/۲۹۰۲.
۱۰. د/۲۰۵۵۸/۱۹٤۷، قیاس‌کنید با ۲۰٤۸٦/۱۹٤۰ به‌بعد.
۱۱. د/۱۸٤۲۷/۱۷۵۸، ۲۱۲٤۲/۲۰۱۰، قیاس‌کنید با ٤۹۱۷/٤٦۳.
۱۲. ن/۲/۲۵۳٤.
۱۳. **منتخبات**، ش ٤٤/می‌توان به د/۳۲۳۱۸/۳۰۳۸ مانند کرد.
۱٤. د/٤۹۳۰/٤٦٤.
۱۵. ن/٤/۱٦ به‌بعد.
۱٦. ن/٦/۹۰.
۱۷. ن/٦/۲۰۱۰.
۱۸. ن/۵/۲۰۲۵ به‌بعد.
۱۹. د/۲۵۵۹۲/۲٤۲۹.
۲۰. د/۲۹٦۰۱/۲۷۸٤ به‌بعد.
۲۱. ن/۳/۷۰۷ به‌بعد.
۲۲. د/۱۱۱۱۳/۱۰۵۳.
۲۳. د/۲۱٦۹۱/۲۰۵٤.
۲٤. ن/۲/٤۲ به‌بعد.
۲۵. د/۹۵٦۱ــ٦۲/۹۱۱.

۲۶. ن/۲/۳۰۱٤ به‌بعد.
۲۷. د/۱۹٤۰/۲۰٤۸۷.
۲۸. ن/٤/۵۰٦.
۲۹. ن/۱/۱۱۷، ٤۲۷، ۳/۳۷۱۸ به‌بعد.
۳۰. ن/۱/٤۲۵، د/۱۵۹۹/۱٦۷۳۲. لطیف‌ترین نمونه از ادعای او براینکه سایهٔ معشوق است، در غزل نماز خلسه‌آمیز د/۲۸۳۱/٦٤ــ۳۰۰٦۰ دیده می‌شود.
۳۱. ن/۱/۳۵۵۵.
۳۲. ن/۲/۲۰۸٤ به‌بعد، قیاس‌کنید با ۳/۳٦۲۰ به‌بعد ٦/۳۳۹۵: خورشید این دنیا پیش شمس معنا خفاش است، قیاس‌کنید با «حیوانات» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۲۱٦ که درآنجا ابیات ومضامین پیوند یافته با خفاش بیشترآورده شده‌است.
۳۳. ن/۲/۷۹۳ به‌بعد.
۳٤. ن/۳/۲۷۱۹ به‌بعد.
۳۵. ن/۲/۱٦۱۱.
۳٦. ن/۵/۹ به‌بعد. قیاس‌کنید با ولد، ۲٤۳. همانگونه‌که مولانا می‌گوید:
ما د ح خورشید، مداح خود است.
۳۷. ن/۲/۷۹۱.
۳۸. ن/٦/٤۰.
۳۹. د/۲٤۰۸/۲۵٤۲۹.
٤۰. ن/۱/۲۵۰۰، قیاس‌کنید با ش‌ن/۷/۲۱٤.
٤۱. ن/۵/۱۲٦۲ به‌بعد.
٤۲. ن/۲/۳٤۱۱، ٦/۲٦۹۳.
٤۳. ن/٦/۹۳۰ به‌بعد.
٤٤. د/۱۳٤۹/۱٤۲٦۵.
٤۵. د/۲۷۰۲/۲۸٦٦۲.
٤٦. د/۲٤۰۸/۲۵٤۲۹.
٤۷. ن/۲/٤۵ به‌بعد.
٤۸. ن/۲/۱۱۰۷.
٤۹. د/۲٤۳۹/۲۵۷۲۷، برای این مسئله قیاس‌کنید با:
H. Corbin, **L'homme de Lumière dans le Soufisme Iranien,** Paris 1971.
۵۰. ن/۵/۲۱۳٤.
۵۱. د/۱۹۳۸/۲۰۳۹۵.
۵۲. د/۱٤۸۰/۱۵٦۲۰.
۵۳. ن/۳/۳٦۷۱ به‌بعد.
۵٤. ن/۱/۳٦۵٦.

۵۵. **فیه**، ۱۱٤.
۵٦. ن/٦/٦۹۱، نیز **ولد**، ٥، اوایل **ولدنامه**.
۵۷. ن/۱/۱۱۲۸.
۵۸. ن/۱/۱۱۲۱.
۵۹. ن/٥/۹۸۸ به‌بعد.
٦۰. ن/۱/۳۹۵۸ به‌بعد.
٦۱. دربارهٔ معنای عارفانه رنگها در طریقهٔ کبرویه بنگرید به: **فوائح‌الجمال** و **فواتح الجلال**، نجم‌الدین کبری، تصحیح Fritz Meier ویسبادن ۱۹۵۷ و مقالهٔ:
J. L. Fleischer, Ueber die Farbigen Lichterscheinungen der Sufis, in ZDMG 16/1862.

٦۲. د/۱٤۰۷/۹۰۰—۱٤۸۹۹.
٦۳. د/۲۱۳۰/۲۲۵۳۳.
٦٤. د/٤٦۰/٤۸۷۹.
٦٥. د/۷۱۰/۷٤٤۰.
٦٦. د/۲۲۵۸/۲۳۹۷۰.
٦۷. د/۱۰۵۲/۱۱۰۹۹ وبیان افلاکی/ج ۱/۲۸۰ به‌بعد، کـه درآن تفسیر رنگها از زبان مولوی که در خواب دیده بود اضافه شده است: سرخ=شادی، سبز=زهد، سفید=تقوی، کبودوسیاه=ماتم. قیاس کنید با:
H. Corbin, Quiétude et inquiétude de L'âme dans Le Soufisme de Ruzbihan Baqli Shiraz (Eranos-Jahrbuch XXVII 1958).

دربارهٔ اهمیت رنگ سرخ درتصوف روزبهان.
٦۸. ن/۲/۱۰۹۷ به‌بعد.
٦۹. ن/۲/۱۵۹۷.
۷۰. د/۲۱۲/۲۳٦٦.
۷۱. د/۲۱٦۸/۲۲۹٦۰.
۷۲. د/۲۱۸٥/۸۰—۲۳۱۷۹.
۷۳. د/۱۱۷۷/٤۹—۱۲٥٤۸.
۷٤. ن/۱/٥۰۱.
۷٥. د/۱۹٤۷/۲۰٥٤۹ به‌بعد: **زر جعفری**، (قیاس کنید با سنایـی، **حدیقه**، ۳/٥۱۸، ٥/۳۲۷) «زرناب» به امام جعفرصادق(ع) (ف. ۱٤۸/۷٦٥) اطلاق می‌شودکـه علم کیمیاگری را به‌او نسبت می‌دهند. قیاس کنید با د/۱۰۹۲/۱۱٤۹۸، و برای تقابل لطیف «طلعت آفتاب یار» با ماه و زحل بنگرید به د/ز۱۰٦۳ .
۷٦. د/۲۸۰۷/۲۹۷۹۳، قیاس کنید با، ن/۲/۱۷۰۹ به‌بعد.
۷۷. د/۲۷۲۳/۲۸۹۱۱.

۷۸. د/۸۱۲۱/۷۷۸، قیاس کنید با، ن/۴۸۶۰/۶ و ش‌ن/۴۰۳/۸.
۷۹. د/۲۶۶۹۸/۲۵۱۹.
۸۰. د/۸۲۱۲/۷۵۸، د/۹۲۴۱/۸۸۲.
۸۱. د/۲۴۲۲۲/۲۲۸۰.
۸۲. د/۱۰۸۳۷/۱۰۲۸.
۸۳. د/۲۴۱۶۷/۲۲۷۶.
۸۴. د/۱۶۸۸۶/۱۶۲۱.
۸۵. د/۱۱۵۰۷/۱۰۹۲.
۸۶. د/۴۳۳۰/۴۰۹، احا/ش ۱۵۹.
۸۷. ن/۲۰۷۷/۲.
۸۸. د/۲۹۵۳۹/۲۷۷۸
۸۹. د/۱۵۱۲۳/۱۴۳۰، قیاس کنید: د/۱۸۳۶۲/۱۷۵۱.
۹۰. د/۲۹۳۱۶/۲۷۵۸.
۹۱. د/۴۳۳/۳۳.
۹۲. د/۵۵۶۳/۵۲۳، قیاس کنید: د/۱۰۴۸۰/۹۹۱، ۱۳۳۶۸/۱۲۶۲، ۲۷۰۳۸/۲۵۴۸، ۲۷۱۷۶/۲۵۶۰.
۹۳. د/۲۹۴۸/۲۶۰.
۹۴. د/۲۴۷۵۴/۲۳۳۹.
۹۵. د/۷۸۹۷/۷۵۴.
۹۶. د/۱۲۴۴/۱۱۰.
۹۷. د/۲۳۶۴۰/۲۲۲۹، قیاس کنید ن/۲۸۵۸/۵ به‌بعد.
۹۸. ن/۳۸۴۸/۴، د/۴۸۱۶/۴۵۵ و بسیاری جاهای دیگر.
۹۹. قیاس کنید د/۲۹۷۱۲/۲۷۹۷ : خندهٔ زرجعفری درآتش. درهرحال دراین بیت زرجعفری به جفرطیار مربوط می‌شود که یکی ازقهرمانان و شهدای صدراسلام بود، وبه‌امام جعفرصادق نسبت نیافته است.
۱۰۰. سپه، ۹۴. دربارهٔ کیمیای الهی، قیاس کنید ن/۶۹۴/۲.
۱۰۱. د/ت ۳۵۳۴۹/۱۷، د/۱۶۳۲۷/۱۵۵۴.
۱۰۲. د/۲۰۰۹/۱۷۹.
۱۰۳. د/۲۳۷۳۵/۲۲۳۹.
۱۰۴. ن/۳۴۷۴/۲.
۱۰۵. د/۳۴۳۰/۳۱۴.
۱۰۶. د/۹۰۲۳/۸۶۳.
۱۰۷. د/۱۹۴۹۸/۱۸۴۸.
۱۰۸. ن/۱۳۵۰/۲ به‌بعد.
۱۰۹. ن/۷۱۶/۱.

۱۱۰. د/۲۱۶۳/۲۲۹۰٤.
۱۱۱. د/۲۵۹۱/۲۷٤۸۷.
۱۱۲. د/۱۸۷۷/۱۹۷۸٤.
۱۱۳. د/۷۰/۸۲۷، قیاس کنید ۱۷۹۰/۱۸۷٤۹.
۱۱٤. د/۱٦۳۳/۱۷۱۰۹.
۱۱۵. د/۲۲۳۸/۲۳۷۳۰.
۱۱٦. د/۲۰۱۵/۲۱۲۷۵ به‌بعد.
۱۱۷. د/۲۷٦٤/۲۹۳۷٦.
۱۱۸. د/۱۳۲٤/۱٤۰۲۱.
۱۱۹. د/۵۵۱/۵۸۵٤، قیاس کنید ش. ن. /۸/٦۸ و ن/۳/۲۵٤۸.

خیالبندی آب

۱. ن/۲/۱۱۹۹.
۲. ن/۱/۱۱٤۵.
۳. ن/۵/۱۹۹.
٤. ن/۲/۱۳٦٦ به‌بعد.
۵. ن/۵/۲۰۹ به‌بعد.
٦. ن/۲/۱۰۷۵ به‌بعد.
۷. ن/۱/۲۷۲٤ به‌بعد، قیاس کنید ٤/۲۵۹۳ به‌بعد، ٤/۱۰۵۱ که از «آب شیرین بحر لدن» سخن می‌گوید.
۸. ن/۵/۳۲۹٤.
۹. ن/۱/۳۳۳۸ به‌بعد.
۱۰. ن/۲/۳۲۹۷.
۱۱. ن/٦/۲۰۲۸.
۱۲. د/٦٤۹/بخصوص ۷۷ــ٦۷۷۳.
۱۳. د/۳۱/٤۱۲.
۱٤. د/۹۲۱/۹٦۹۵.
۱۵. ن/۵/۲۹۰۷.
۱٦. **فیه**، ۲۲.
۱۷. ن/۵/۲۹۰۷ به‌بعد.

۱۸. ن/۵/۳٦۲۲.
۱۹. ن/٦/۲۲۹۸ به‌بعد.
۲۰. ن/۱/۲٦۷۵ به‌بعد.
۲۱. ن/۲/۳۱٤۰ به‌بعد.
۲۲. ن/۳/۹٦۸.
۲۳. د/۱۷۱۳/۱۷۹۳۹.
۲٤. اقبال، پیام مشرق، لاهور، ۱۹۲۳، ص۱۵۱، ترجمهٔ منظوم به‌زبان آلمانی:
A. Schimmel, **Botschaft des Ostens**, Wiesbaden, 1963, p. 62.
۲۵. د/۱٦٦۷/۱۷٤۸۰.
۲٦. د/۱۹۳/۲۱۳۰.
۲۷. ن/۲/۲۸۱۳ به‌بعد.
۲۸. د/۹۹/۱۱۱۸.
۲۹. د/۷۹۸/۸۳٤۳.
۳۰. د/۱۱٤۲/۱۲۱۱۳.
۳۱. قیاس کنید ش. ن/۷/۱۰۷ نیز ن/۱/۱٤٦۸.
۳۲. د/٦۰۲/٦۳٤٤. قیاس کنید ۱۳٤۱/۱٤۱۹۵.
۳۳. ن/۵/۱۰۸٤ به‌بعد، قیاس کنید ۲/۲٤۵۱ به‌بعد.
۳٤. ن/۲/۳۲۹۲ به‌بعد.
۳۵. ن/۱/۲۸٦٤، ۲۷۰۸.
۳٦. د/۱۷٤۰/۵۸ــ۱۸۲۵۷.
۳۷. قیاس کنید د/۲٦۷۲/۲۸۳۳٤.
۳۸. فیه، ٦۹. سلطان ولد به‌این خیالبندی بسیار علاقه‌مند بوده ودر ولد، ۱۷٦، ۱۳۷، ۸۳ آن‌را به‌کار برده است.
۳۹. ن/۵/۳٤۳۱ به‌بعد.
٤۰. د/۹۱۹/۹٦۷۷.
٤۱. د/۱۳۸۷/۸۱ــ۱٤٦۸۰. قیاس کنید ۲۹۱٤/۳۰۹٤۹، ۳۰۲٤/۳۲۱۳٦.
٤۲. د/۱۰۳۳/۷۹-۱۰۸۷۸، «ابر حرف» به شکرانهٔ شمس‌الدین «محو» می‌شود د/ ۱۳۲/۱۵۲۸.
٤۳. د/۲۷۸٤/۲۹٦۰۲، قیاس کنید ۲۹۱۹/۳۱۰۰۰.
٤٤. د/۵۱۵/۵٤۹۹به‌بعد– برای صورخیال یخ بنگرید د/۱۳۹۵/۱٤۷۹۰، ۱٤۱۰/۱٤۹۲۲، ۲۰۵۸/۲۱۷٤٦، ۲۲۳۹/۲۳۷۳٦، ۲۲۸۱/۲٤۲۳۵، ۲٤۲۹/۲۵۵۸۹، ۲٤۹۱/۲٦۳٤۱، ۳۰۷۱/۳۲۷۰۵، ر۱۱٤، ۹٦۵، قیاس کنید نیز ش. ن/۷/۷۳۱ و ن/۱/۵۲۰.

صور خیال باغ

۱. بنگرید:
Joseph von Hammer, **Geschichte der schönen Redekünste Persiens**, Wien 1818, p. 177 = د/۶۵۱/۸۶ـ۶۷۸۵.
۲. د/۱۰۹۳/۱۱۵۲۶.
۳. د/۱۹۴۰/۲۰۴۶۱. تمامی این‌غزل بلند (۹۲-۲۰۴۱۱) وصف شگفتیهای بهاران‌است که با مدح «شمس»، یعنی شمس‌الدین پایان می‌پذیرد.
۴. د/۲۱۴۷/۲۲۷۳۲.
۵. د/۲۸۷۸/۳۰۵۵۳.
۶. د/۱۳۷۸/۱۴۵۹۰.
۷. د/۷۵۸/۷۹۴۶.
۸. د/۱۲۸۵/۱۳۵۷۰. قیاس‌کنید د/۱۴۸۶/۱۵۶۷۲، «سر،کدویی پرازشراب است».
۹. ن/۲/۳۲۳۱.
۱۰. د/۱۱۶۷/۱۲۳۸۲ به‌بعد.
۱۱. د/۱۳۳۹/۱۴۱۶۳.
۱۲. د/ت ۲۸/۳۵۷۸۱.
۱۳. د/۱۱۲۱/۱۱۸۳۰.
۱۴. د/۲۶۳۶/۲۷۹۷۱. قیاس‌کنید، سورهٔ حج، آیات ۵ تا ۷. دراین‌آیات دلیل برامکان قیامت‌که ازبیدارشدن زمین مرده دربهاران منتج می‌شود وفراوان به‌کار برده شده آشکار است.
۱۵. ن/۵/۲۳۳، قیاس‌کنید ۳/۳۶۳۵./
۱۶. ن/۱/۲۷۸۶.
۱۷. ن/۱/۱۸۹۶.
۱۸. ن/۲/۱۵۹۲.
۱۹. ن/۱/۱۲۷۷.
۲۰. د/ت ۱۱/۳۵۰۴۱، قیاس‌کنید د/ر ۶۷۶.
۲۱. د/۹۹۳/۱۰۴۹۷، قیاس‌کنید ۲۳۲۰/۲۴۶۰۱.
۲۲. فیه، ۴۶.
۲۳. د/۷۸۲/۸۱۶۲.
۲۴. د/۵۸۹/۶۲۲۳.
۲۵. د/۸۷۱/۹۱۰۷.
۲۶. د/۱۹۴۰/۲۰۴۱۸ به‌بعد، قیاس‌کنید ن/۱/۲۰۱۹.

۲۷. فیه، ٦۲، قیاس کنید د/۲۳۲۰/۳٤٦۰٦ به‌بعد. برای نه ماه آبستنی زمین بنگرید به: د/۸۷۱/۹۱۰۸.
۲۸. د/۱۰۵٦/۱۱۱٤٦.
۲۹. د/۱٤۰۸/۱٤۹۰٦. شعری زیبا دربارهٔ پائیز د/۱۷۹٤.
۳۰. د/۱۰۷۳/۱۱۲۹۱، قیاس کنید ۲۱٦۸/۲۲۹٦٤.
۳۱. د/۹۲۸/۹۷۷۷، تمامی بیت بهار را به‌معنای وصال عشق وصف می‌کند.
۳۲. د/۹۸۵/۱۰٤۲۸، بیتی دربارهٔ انتظار، قیاس کنید د/۲۳۱۹/۲٤۵۹۵.
۳۳. د/۱۹۱۵/۲۰۱۵۲، قیاس کنید ن/٤/۳۰۲۰.
۳٤. د/۱۲۹۸/۱۳۷۱۲، تمامی بیت شادی بهار را وصف می‌کند.
۳۵. د/۱۲۹۱/۱۳۵٦۸، قیاس کنید ۲۱۲۰/۲۲٤۲۵.
۳٦. د/۱٦۷۲/۱۷۵۲۰.
۳۷. ن/۱/۱۳٤۱ به‌بعد. دربارهٔ انواع مختلف باران بنگرید ن/۱/۲۰۳۷.
۳۸. د/۲۰۸۲/۲۱۹۷۷، ۲۹۷/۳۲٤۵، ٦٦۸/٦۹۷۸، ر۲۱٤، ۱٦۰٤.
۳۹. ن/۱/۸۲۰، قیاس کنید ۵/۱٤۱.
٤۰. د/۱۸۱/۲۰۲۳ به‌بعد.
٤۱. ن/۵/٤۱ــ۱۳۸.
٤۲. د/۱۸۳۲/۱۹۲۵٦.
٤۳. ن/۲/۱٦۵۵ به‌بعد.
٤٤. د/۱٤۸/۱٦۷٤.
٤۵. د/۲۹۷/۳۲٤۳ به‌بعد.
٤٦. د/۲۷۱۳/۲۸۷۹۵.
٤۷. د/۵۸۹/٦۲۱۹.
٤۸. د/۳۰٤۸/۱۸، ۳۲٤۱٦. تصویری دیگر د/۱٤۳۹/۱۵۲۲۵: هردو، مانند گربه، بچه‌های خود را می‌خورند.
٤۹. د/۱۳۰۸/۱۳۸۵۷.
۵۰. ن/۱/۱۹۱۱.
۵۱. د/۳۰٤۱/۳۲۳۳٦.
۵۲. د/۱۱۵۸/۱۲۲۸۹.
۵۳. د/۱۹۵۸/۲۰٦٦۹، ۱۱۰۱/۱۱٦٤۹، ۲۱۳۸/۲۲٦۳۰، قیاس کنید. فصل «موسیقی».
۵٤. د/۲۱۲۰/۲۲٤۲٦.
۵۵. د/۲٤٦٤/۲٦۰۵۱، ن/٤/۳۲٦۷ به‌بعد.
۵٦. فیه، ۷٤. این اندیشه که باغ جامهٔ قابل دیدن نسیم غیب است دراشعار بعدی پارسی و اردو تا میرزا غالب (ف ۱۲۸۵/۱۸٦۹) آمده است.
۵۷. د/٤۵۱/٤۷٦۳.

۵۸. ن/۱/۲۰۱٤.
۵۹. د/۲۳۲۰/۲٤٦۰۱ ، ۲٤۳۳/۲۵٦٤۸ ، ۱۲۲٤/۱۳۰۰۹ ، ۱٤۲۹/۱۵۱۱٤ ، ۲۵۹۰/ ۲۷٤۸۳، ر۱۲۲۲،، ن/۲/۱۳۷۸ به‌بعد، ۳/٤۷٦۱، ٤/۲۰۵۵، ش. ن/۷/۱٤۷ و ن/۱/۲۲۳۷. قیاس کنید با «سنت شعری یادداشت مؤلف شمارهٔ ۱۷».
٦۰. د/۹۲۸/۹۷۷۸، ۲۳۱٤/۲٤۵۵٤.
٦۱. د (شمارهٔ بیت مفقود شده است). [تصور می‌کنم ن/۲/۲٦۹۰ درست باشد.]
٦۲. د/۸۸۸/۹۳۱۵، ۱۸٤۷/۱۹٤٦۵.
٦۳. د/۱٦۹۰/۱۷۷۰۵.
٦٤. ن/۲/۱۵٦۹، قیاس کنید: ۲/۲٦۹۱.
٦۵. د/۱٦۲۳/۱۷۰۰۳.
٦٦. ن/۲/۱۰۱۷.
٦۷. ن/۳/۷۰۷.
٦۸. ن/۲/۱۲٤٤ به‌بعد.
٦۹. فیه، ۱۰۵.
۷۰. ن/۵/۲۰۸۲.
۷۱. د/۲۲٤۲/۲۳۷٦۱.
۷۲. د/۱٦۹۳/۱۷۷۳۸، قیاس کنید ۲۱۰۳/۲۲۲۱۱.
۷۳. ن/۲/۱۹٦۸ به‌بعد، ٤/۵۲۵ به‌بعد.
۷٤. ن/۳/۱۱۲۸.
۷۵. ن/۳/۱۲۹۲ به‌بعد.
۷٦. ن/٤/۲۰۵۱ به‌بعد.
۷۷. د/۲۳۰۸/۲٤۵۰۰.
۷۸. د/۹۳۳/۹۸۳۹، ۲۸۵٤/۰۸ — ۳۰۳۰۱، ۱۹۹۰/۲۱۰۳۰، ۲۸٤۹/٦۵ — ۳۰۲٤۸ ابیاتی زیبا دربارهٔ بهار.
۷۹. د/۱٤۹۰/۱۵۷۰۲، قیاس کنید ۱٤۸٤/۱۵٦۵۰:
معشوق درختی است که ما ازبراوییم
۸۰. د/۲۱۸۵/۲۳۱۷٦.
۸۱. د/۲۹۲۱/۳۱۰۱۵.
۸۲. د/۲٤٤٤/۲۵۸۰۷، قیاس کنید. ۲۱٦۰/۲۲۸۷۵.
۸۳. د/۹٦۸/۱۰۲۳۳.
۸٤. گلستان، باب۵ (=کلیات سعدی تصحیح محمدعلی فروغی، تهران ۱۳٤۲ش. ج۱، ص۱٦۳).
۸۵. د/۲۸/۳٦٦.
۸٦. ن/۲/۳۳۹٤ به‌بعد.
۸۷. د/۳۱۸۱/۳٤۱۰۷.

۸۸. ن/٦/٤٥٤٢.
۸۹. د/٢٧٨٤/٢٩٥٩٣.
۹۰. د/٢٩٧٥/٣١٥٧١.
۹۱. د/١٩٤٠/٢٠٤٤٣، ١٥٩٢/١٦٦٧٣ «سیه‌دل» صفت معمول برای لاله.
۹۲. د/٢٢٤٢/٢٣٧٥٧.
۹۳. د/ت ١/٣٤٦٩١، قیاس کنید:
Irène Mélikoff, La Fleur de la Souffrance, JACC XXV, 1967.
۹٤. د/١٦٢٤/١٧٠٢٢.
۹۵. د/٣٠٥٩/٣٢٥٧٣.
۹٦. د/١٥٩٠/١٦٦٥٦، ٢٤٣٥/٢٥٦٧٦.
۹۷. د/١٧٩٠/١٨٧٥٢.
۹۸. د/٢٢٤٢/٢٣٧٦٠.
۹۹. د/٢٢٠٠/٢٣٣٤٢، ٢١٦٧/٢٢٩٤٧، ٢٤٩٣/٢٦٣٥٥.
۱۰۰. د/١١٢١/١١٨٢٨، قیاس کنید: ٢١٠٧/٢٢٢٤٥، یکی از رباعیات فریبای مولوی ر١٥٦٥ می‌گوید:

هرچند که قد بی‌بدل دارد سرو
پیش قد یارم چه محل دارد سرو
گه‌گه گوید که: «قد من چون قد اوست»
یارب چه دماغ با خلل دارد سرو.

۱۰۱. د/١٠٤٤/١١٠٠٥، تقابل با سرو و سنبل که به بالا«روش» می‌کنند.
۱۰۲. د/٢٢٤٢/٢٣٧٥٨.
۱۰۳. د/٢٩٣٠/٣١٠٨٦.
۱۰٤. د/٢٧٤٨/٢٩٢٢٣، ٥٨١/٦١٤٧، بهاریهٔ بسیار عالی.
۱۰۵. د/١١٩٩/١٢٧٦٤.
۱۰٦. د/١٩٦١/٢٠٦٩١.
۱۰۷. بنگرید:
L. Massignon, La vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli, in: **Studia Orientalia...** J. Pedersen, Copenhaguen 1953; A. Schimmel, Rose und Nachtigall, in: **Numen** V2, 1958.
۱۰۸. ن/٦/١٨١٥ به‌بعد.
۱۰۹. د/٢٨٧١/٣٠٤٧٣، ٢٦٣٢/٢٧٩١٨، ٧٥٩/٧٩٥٤، قیاس کنید ٢٧٥٣/٢٩٢٧٢.
۱۱۰. د/٢٨٢٣/٢٩٩٧٣، قیاس کنید: ر١٦٠٩.
۱۱۱. د/١٣٤٨/١٤٢٥ و پانویس توضیحی آن.
۱۱۲. د/١٣٤٨/٥٢ــ١٤٢٥١.

۱۱۳. د/۲۸۲۰/۲۹۹۴۴.
۱۱۴. د/۲۳۸۹/۲۵۲۴۷.
۱۱۵. د/۱۱۸۲/۱۲۵۹۵. شکفتن غنچهٔ غمگین به‌خندهٔ شادی که درعین‌حال مرگ خود را نیز اعلام می‌دارد درسراسر اعصار موضوع دلخواه شاعران پارسی‌گو بوده‌است.
۱۱۶. د/۸۴/۹۷۴، قیاس‌کنید: ر۲۴۰:

جان عاشق چو گلستان می‌خندد
تن می‌لرزد چوبرگ‌گویی تبش‌است

۱۱۷. د/ت ۱۰/۳۵۰۲۹، د/۵۴۹/۵۸۴۱، ۱۱۶۷/۱۲۳۸۳، ۱۹۱۳/۲۰۱۲۴، ۲۳۸۹/۲۵۲۴۹، در بخشی از داستانی به‌زبان عربی گل خودرا شاه می‌داند که سپاه سبزه‌ها اورا درمیان گرفته است. این داستان بر طشتی فلزی متعلق به ایران مربوط به۶۷۱ق/۱۲۲۰م حک‌شده، ودرموزهٔ
Für Islamische Kunst, Berlin-Dahlem.
محفوظ است، شرح آن در **فکروفن** ۷، ۱۹۶۶، ص ۳۳ـ۳۲ آمده است.
۱۱۸. د/۴۵۵/۴۸۱۳.
۱۱۹. د/۷۱۱/۷۴۴۹.
۱۲۰. د/۴۶۰/۴۸۷۷.
۱۲۱. د/۱۴۶۰/۱۵۴۳۶.
۱۲۲. د/۱۶۳۹/۱۷۱۶۱.
۱۲۳. د/۲۹۴۸/۳۱۳۱۲، ۱۸۲۴/۱۹۱۵۵، ن/۵/۱۲۵۶، ر۱۴۹۳.
۱۲۴. ن/۱/۶۷۲.
۱۲۵. د/۹۱۴/۹۵۹۴.
۱۲۶. ن/۲/۳۲۸۶ به‌بعد.
۱۲۷. ن/۱/۳۰۷۷.
۱۲۸. ن/۱/۲۴۷۲.
۱۲۹. د/۱۳۰۵/۱۳۸۰۷.
۱۳۰. د/۲۱۹۵/۲۳۲۹۸.
۱۳۱. د/۹۴۶/۹۹۸۷.
۱۳۲. د/۸۶۴/۹۰۳۶.
۱۳۳. د/۱۰۰۵/۱۰۶۱۹.
۱۳۴. ن/۲/۱۵۴، قیاس‌کنید: ۱/۳۰۰۷، د/۴۴۵/۴۶۹۴. مولوی در رباعی ۵۷۹ جان‌مایهٔ «صحبت» را برای گل‌وخار به‌کار می‌برد:

در صحبت گل، خار زآتش برهد
وز صحبت خار، گل در آتش باشد

۱۳۵. د/۷۲۹/۷۶۵۲.

۱۳۶. ن/۱/۳۸۲۷.
۱۳۷. د/۳۰۴۱/۳۲۳۴۰، ۳۰۲۹/۳۲۱۷۹.
۱۳۸. د/۳۲۶/۳۵۴۷، ن/۱/۷۶۳.
۱۳۹. ن/۱/۲۰۲۲.
۱۴۰. د/۱۰۰۰/۶۶ــ۱۰۵۶۵، قیاس کنید: ر۲۰۲، ۲۰۳، ۷۷۴:
آن جمله بهانه بود، او خود او بود

خیالبندی ازحیوانات

۱. د/۳۰۴۸/۳۲۴۲۲ به‌بعد، قیاس کنید: ن/۴/۳۳۸۹. دربارهٔ «سکر الجمل»، چهل روز در هرسال، بنگرید: **معارف**، ص۳. دربارهٔ «رقص جمل، عمل‌نامناسب وناموزون، کار شگفت‌و حیرت‌آور»، بنگرید: همان، یادداشت ص ۲۶۳.
۲. د/۱۵۳۱/۱۶۱۰۷.
۳. د/۲۸۲۸/۳۰۰۲۶.
۴. د/۱۳۴۴/۱۴۲۱۹.
۵. د/۱۸۹۴/۱۹۹۲۳، ۲۴۳۷/۲۵۷۰۳ با اشاره به سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۱، ۳۰۹۹/۳۳۰۲۲. برای «حادی» بنگرید به السراج، **کتاب اللمع فی التصوف**، تصحیح ار. ا. نیکلسن، لیدن، لندن ۱۹۱۴. قیاس کنید: سماع، دربارهٔ شتری که طبل شاه را حمل می‌کند، قیاس کنید با داستان زیبای ن/۳/۴۰۹۰ به‌بعد.
۶. د/۱۳۱۲/۱۳۸۹۲، ۵۰۸/۵۴۱۸، ۲۱۷۰/۲۲۹۸۸، جناس عقل وعقال، قیاس کنید: معارف ص ۵۹، نیز قیاس کنید: ر۲۲۳ ونظایرآن.
۷. د/۱۸۲/۲۰۳۲.
۸. د/۶۲۶/۶۵۳۹، ۲۹۹۳/۳۱۸۱۲ به‌بعد، قیاس کنید ۱۵۶۳/۱۶۴۱۸.
۹. د/۱۴۳۲/۱۵۱۴۶.
۱۰. د/۳۰۲/۳۲۹۶ به‌بعد.
۱۱. د/۲۲۵۲/۲۳۸۷۷.
۱۲. د/۲۳۵۳/۲۴۹۰۶.
۱۳. د/۳۵۶/۳۴ــ۳۸۳۲.
۱۴. د/۱۶۲۴/۱۵ــ۱۷۰۱۴.
۱۵. د/۴۷۴/۵۰۲۶، قیاس کنید: ن/۴/۱۸۷ مرد خطاکار که لباس زنان پوشیده بود «چون شتر بر نردبان» است. خاقانی از «فیل بر نردبان» سخن می‌راند، دیوان خاقانی، تصحیح ضیاءالدین سجادی، تهران ۱۳۳۸ ش، ص۳۴۳. عکس آن، «اشتری

بر ناودان» است، یعنی بر لبهٔ سقوط، قیاس کنید ن/۳/۴۵۳۹، ۴۷۳۱.

۱۶. د/۲۳۵۶/۲۴۹۲۷.

۱۷. د/۲۹۳۷/۶۹ــ ۳۱۱۶۸.

۱۸. ن/۳/۴۶۶۸.

۱۹. د/۲۵۹۸/۲۷۵۵۸، ۱۸۴۷/۱۹۴۷۷.

۲۰. د/۲۵۴۴/۲۷۰۰۲ به‌بعد.

۲۱. ن/۲/۲۹۷۵ به‌بعد.

۲۲. د/۳۰۳۲/۳۰ــ۳۲۲۲۹.

۲۳. د/۲۲۵۲/۲۳۸۷۲.

۲۴. ن/۴/۱۵۳۳ به‌بعد، **مکتوبات**، نمرهٔ شصت‌وپنج.

۲۵. د/۱۸۲۸/۱۹۲۱۷.

۲۶. ن/۶/۲۴۷۶ به‌بعد.

۲۷. ن/۵/۸۳۳ به‌بعد.

۲۸. ن/۵/۲۰۰۷.

۲۹. ن/۲/۱۳۴۶، ۳/۲۵۰۴، ۵/۹۲۸، ۲۸۶۶ به‌بعد، قیاس کنید: ش. ن/۸/۲۴۵ و ن/۵/۹۲۸ به‌بعد، داستان زیبایی دربارهٔ آن روستایی که در تاریکی به خیال گاو خود دست بر اعضای شیر می‌مالید در ن/۲/۵۰۳ به‌بعد آمده ــ از گاو افسانه‌ای که زمین را بر شاخ خود حمل می‌کند بارها نام برده شده است، ازجمله: د/۱۸۱۳/ ۱۹۰۵۰، ۲۶۶۲/۲۸۲۳۸.

۳۰. د/۹۷۲/۱۰۲۹۸.

۳۱. ن/۴/۱۳۲۷.

۳۲. د/۲۴۳۳/۲۵۶۵۰.

۳۳. د/۲۷۷۷/۲۹۵۱۵، داستان گاو بحری در ن/۶/۲۹۲۲ به‌بعد آمده است، ش. ن/ ۸/۳۷۲.

۳۴. د/۲۴۶۴/۲۶۰۳۱.

۳۵. حدیث: یبعث کل عبد علی ما مات علیه (احا/ش ۴۰).
برای کاربرد این اندیشه درآثار سنایی و عطار رك:
Ritter, Das Meer der Seele, p. 102, 155.

۳۶. ن/۲/۱۴۱۳:

حشر پرحرص خس مردارخوار
صورت خوکی بود روزشمار

۳۷. بنگرید: «تاریخ و جغرافیا»، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۱۱۹ و ۱۱۷.

۳۸. د/۵۹/۷۲۵.

۳۹. د/۳۰۵۲/۳۲۴۸۳.

۴۰. ن/۵/۳۳۴۵.
۴۱. ن/۶/۴۸۵۶.
۴۲. د/۲۸۶۲/۳۰۳۸۰.
۴۳. د/۲۸۸۱/۳۰۵۸۴، «گرگ فنا» ر۳۸.
۴۴. قیاس کنید د/۲۸۳۰/۳۰۰۳۷ به‌بعد، ن/۶/۳۲۸۸.
۴۵. ن/۴/۲۲۸.
۴۶. د/۷۵۵/۷۹۰۴، ن/۲/۳۷۰۰ به‌بعد (تمثیل سلیمان) ن/۵/۲۲۸۶ به‌بعد.
۴۷. د/۲۸۱۸/۲۹۹۲۷.
۴۸. د/۱۴۱۹/۱۵۰۲۰.
۴۹. ن/۳/۲۸۰۶.
۵۰. ن/۳/۷۲۱، ۷۷۱: این شغال کنایه از فرعون است که ادعای خدایی می‌کرد.
۵۱. د/۱۲۶۴/۱۳۳۸۱، قیاس کنید: ن/۲/۲۷۲۲ به‌بعد.
۵۲. سپه، ۹۲، در دیوان کبیر نیست.
۵۳. ن/۶/۳۰۰۱.
۵۴. د/۱۵۲۷/۱۶۰۷۱، ن/۲/۲۴۳۲، قیاس کنید ۳۸۲.
۵۵. د/۲۵۰۰/۲۶۴۵۳. سلطان ولد تصویر موش را برای «بیان آنکه از خدا ترسیدن مقام بزرگ است» برای مردم بزرگ به‌کار می‌برد، زیرا «هرگز موش از شیر نترسد، ترس موش از گربه باشد. اهل دنیا موش‌صفت‌اند. چه مرتبهٔ آن دارند که از خدا بترسند؟ بلکه ترسشان از شحنه و عسس باشد (**ولد**، ۶ــ۲۳۵).
۵۶. ن/۶/۲۶۳۲، ۲۹۷۰.
۵۷. ن/۲/۳۵۳۲.
۵۸. ن/۵/۳۴۰۹ به‌بعد.
۵۹. ن/۶/۲۴۲۸.
۶۰. د/۹۱۴/۹۶۳۰.
۶۱. ن/۶/۳۰۴۱ به‌بعد.
۶۲. د/۲۴۵۷/۲۴۹۵۷.
۶۳. ن/۳/۳۰۰۳.
۶۴. ن/۴/۱۹۸۷ به‌بعد.
۶۵. د/۸۱۳/۹ــ۸۴۹۷.
۶۶. ن/۵/۱۹۴. گربه عابد ریاکار با تسبیح دعا از موضوعات سنتی داستانهای عامیانه است که دراشعار عالی فارسی وترکی آمده است (بنگرید: عبید زاکانی، **موش و گربه**) وحتی در تمبرهای مغولی امروزینه نیز نمودار شده است.
۶۷. ن/۶/۵۸۲ به‌بعد.
۶۸. ن/۳/۳۹۸۳ به‌بعد، اما مقایسه کنید با د/۲۸۶۱/۳۰۳۷۱ «مرگ، موش است».

۶۹. د/۱۴۳۹/۱۵۲۲۵.
۷۰. د/۲۸۵۴/۳۰۳۰۷.
۷۱. د/۱۲۵۲/۱۳۲۵۶.
۷۲. د/۱۲۹۸/۱۳۷۱۹.
۷۳. د/۲۲۲۶/۲۳۶۲۲.
۷۴. د/۴۳۲/۴۵۵۶ ، ۷۵۰/۷۰ــ۷۸۶۹ ، ۱۳۵۴/۱۴۳۱۸ ، ۱۸۴۴/۱۹۴۰۵ ، ۱۸۸۷/ ۱۹۸۵۰، ۳۱۷۱/۳۳۹۹۰، نیز قیاس‌کنید با فصل «تاریخ، جغرافیا» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۲۵ – افلاکی/۱/۴۷۸ پیشینهٔ این داستان را ارائه می‌دهد: ماری، جان پیامبر را به خطر افکند و علی‌رغم امر او، وی را رها نکرد، ابوهریره «سر انبان مبارك را بازکرده گربه‌ای سیاه برجست و آن مار را زیر پنجهٔ خود پاره پاره کرد» و رسول «همان لحظه» فرمود که:

حب الهرة من الایمان، تعشقوا ولو بالهرة.

۷۵. ن/۵/ص۱۷۸ عنوان حکایت.
۷۶. د/۱۶۵۶/۱۷۳۵۸.
۷۷. د/۱۸۸۷/۱۹۸۵۰، ن/۶/۹۰۸.
۷۸. د/۲۰۷۱/۲۱۸۶۶.
۷۹. د/۲۲۲۳/۹۰ــ۲۳۵۸۹، قیاس‌کنید: فیه، ۶۷.
۸۰. د/۴۴۶/۴۶۹۶، ۲۸۵۵/۳۰۳۱۰، ن/۲/۴۱۶.
۸۱. ن/۶/۱۲ و دیگر ابیات.
۸۲. د/۲۷۶۹/۲۹۴۴۲، قیاس‌کنید: ۱۷۱۰/۱۷۹۱۲، ن/۳/۴۵۵۱ به‌بعد، احا/ش ۷۰۵.
۸۳. د/۲۷۸۲/۲۹۵۷۹، ۱۰۰۶/۱۰۶۲۷، داستان غذا دادن حلاج به سگ نفس مشهور است، این داستان در **اخبار الحلاج**، تصحیح ل. ماسینیون و ب. کراوس، پاریس ۱۹۵۷، فصل ۶۶ آمده. اشاره به‌حشر به‌صورت سگ در **ولد**، ۳۴۹، که در آنجا از سگ مقدس اصحاب کهف نیز اسم برده شده است.
۸۴. قیاس‌کنید: د/۲۱۷۰/۲۳۹۹۶، ر۱۲۴۹ بسیار تند است: زنجیر توبه هم سودی نمی‌کند ــ

زنجیر دران شود چو بیند مردار
با این سگ نفس من چه تدبیر کنم؟

۸۵. ن/۵/۶۲۶ به‌بعد.
۸۶. د/۴۸۳/۵۱۳۵، قیاس‌کنید ۱۴۲۲/۱۵۰۳۵، ن/۵/۲۹۷۷.
۸۷. د/۹۵۸/۱۰۱۰۱.
۸۸. د/۲۹۸/۳۲۵۷.
۸۹. ن/۳/۳۴۹۸.
۹۰. ن/۶/۱۶۶۳.

۹۱. فیه، ۱۸۰.
۹۲. سپه، ۸۳.
۹۳. د/٦٥٢/٦٨٠٩.
۹٤. د/٣١٣٥/٣٣٥٤٩.
۹٥. د/٢٠٢١/٢١٣٢٧.
۹٦. ن/٦/٤٨٥٦ به‌بعد.
۹۷. د/٢٨٨٣/٣٠٦٠٩ به‌بعد، قیاس‌کنید: ١٨٧٥/١٩٧٥٤/ نیز **معارف**، ص ۱۰۰.
۹۸. د/٨٠٣/٨٤٠٦.
۹۹. ن/١/٨٣٠ به‌بعد.

من زسگ کم نیستم دربندگی
کم زترکی نیست حق در زندگی

ن/١/٨٣٣

۱۰۰. ن/٥/٢٩٤٠ به‌بعد.
۱۰۱. ن/٣/٢٨٧، ٣٢٤.
۱۰۲. د/٢١٠٢/٢٢١٩٩.
۱۰۳. ن/٣/٥٦٧ به‌بعد، او حتی به‌سگ «جلاب شکر» می‌داد که بیاشامد.
۱۰٤. د/٦٧٦/٣٤–٧٠٣٠ درستایش سگ است، قیاس‌کنید: ن/٣/٥٧٥ وجاهای دیگر.
۱۰٥. د/١١٧٤/١٢٤٩١، قیاس‌کنید با ادعاهای شگرف ١٣٦/١٥٦٥، ٢١٣٠/٢٢٥٢٩.

شیران زده دم برزمین، پیش سگان‌کوی او

این تعبیر در داستان افلاکی/١/٣٣٥ به‌بعد با ستایش مولانا از سگ کوی حسام‌الدین‌که بسیار پسندیده‌تر از«شیران» است تناسب دارد.

۱۰٦. ن/١/١٠٢٢.
۱۰۷. د/١٠١/١١٦٠، قیاس‌کنید:
A. Schimmel, Nur ein Störrisches Pferd... in: **Festschrift für Geo Widengren**, Leiden 1972.

۱۰۸ د/١٤٩٢/١٥٧٢١.
۱۰۹. ن/٣/٤٠١٣.
۱۱۰. ن/٤/٤٦٤.
۱۱۱. ن/٢/٧٢٩ به‌بعد.
۱۱۲. د/٧٤٧/٧٨٤٣.
۱۱۳. د/١٤٢٧/١٥٠٩٦. روز و شب «دوخرلنگ» است ر٤٩٢. تصویر روز و شب به‌صورت اسب سیاه و سفید در اشعار پارسی معمول است.
۱۱٤. د/٢٩٤٤/٣١٢٤٦ «سرخر» به‌صورت مترسك‌کشتزار به‌کار برده شده است، بنگرید: **معارف**، ص ٥٨، ش. ن/٨/٢٢١ و ن/٤/٣٨٢١ به‌بعد. مولوی نیز اغلب

این تصویر را به‌کار می‌برد، ازجمله ۱۲۶۸۷/۱۱۹۲:

ما چون سر خر تو همچو پالیز

قیاس کنید با ۲۸۹۰۵/۲۷۲۳، و بیت تفریحی ۵۶۲۵/۵۲۹:

خامی سوی پالیز جان آمدکه تا خربُز خورد

دیدی تو؟ یا خود دیدکس؟ کاندرجهان خر، بز خورد؟

سر خر با خربزه در ۳۲۵۷۸/۳۰۶۰ نیز پیوند یافته است.

۱۱۵. د/۲۰۲۲۸/۱۹۲۱.

۱۱۶. ن/۲۳۵۰/۵ به‌بعد.

۱۱۷. د/۱۹۰۴۵/۱۸۱۳ به‌بعد، ۱۶۸۲۹/۱۶۰۷، ۱۴۰۹۶/۱۳۳۲، ۲۴۱۲/۲۱۵.

۱۱۸. د/۶۹۵۶/۶۶۶، قیاس کنید ۱۶۳۷۰/۱۵۵۸، ۶۳۷۹/۶۰۶.

۱۱۹. ن/۵۱۴/۲ به‌بعد.

۱۲۰. ن/۱۱۵/۱، د/۳۲۵۶/۲۹۸، قیاس کنید: ر۳۶۴:

زنهار، به نزد اوکسی را مفرست

کاو را خرلنگ واسب رهوار یکی‌است

۱۲۱. د/۱۱۴۴/۱۰۰.

۱۲۲. د/۲۴۱۶/۹ــ۲۵۴۹۲، قیاس کنید ۳۲۱۹۷/۳۰۳۰ به‌بعد.

۱۲۳. د/۵۰۶۲/۴۷۸.

۱۲۴. ازجمله د/۱۳۷۳۳/۱۳۰۰.

۱۲۵. ن/۲۶۱۹/۴.

۱۲۶. د/۱۴۶۰۸/۱۳۸۰.

۱۲۷. د/۱۲۴۵۳/۱۱۷۲.

۱۲۸. د/۱۹۰۸۷/۱۸۱۷.

۱۲۹. ن/۲۵۴۷/۵ به‌بعد.

۱۳۰. د/۹۶۴۹/۹۱۶، قیاس کنید ۲۲۶۱۹/۲۱۳۷، ن/۹۲۴/۵.

۱۳۱. د/۲۶۰۲۵/۲۴۶۴، قیاس کنید ۱۴۰۹۸/۱۳۳۲، ن/۳۹۶۱/۳.

۱۳۲. د/۱۱۶۹۸/۱۱۰۷.

۱۳۳. د/۱۰۷۱/۹۶، قیاس کنید ن/۲۲۳۸/۳.

۱۳۴. د/۱۸۳۶۴/۱۷۵۲ به‌بعد، سنایی، **کارنامهٔ بلخ**، در: **مثنویات**، به‌تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص۱۷۵، ۱، ۱۴۹. نیز بنگرید ن/۲۳۵۸/۲:

کز ضرورت دم خر را آن حکیم

کرد تعظیم و لقب کردش کریم

۱۳۵. د/۶۴۶۹/۶۱۸، قیاس کنید ر۸۱۹:

بانگ سر خر چو انکرالاصوات است

بنگر که زکون خر چه آواز آید

۱۳۶. ن/۵/۱۳۳۳، ۱۳۹۲.
۱۳۷. د/۳۰۳۰/۳۲۱۹۶ به‌بعد، ۲۵۶۷۰/۲۴۳۵.
۱۳۸. د/۱۳۵۸/۱۴۳۵۶.
۱۳۹. د/۱۳۱۳/۱۳۹۰۹، ۱۶۶۹۴/۱۵۹۵. د/۸۶۲/۸۹۹۷ از «براق بصیرت» سخن می‌گوید. بازهم بنگرید د/۲۴۱۷/۲۵۵۰۱ «براق معانی»، ۲۶۴۸۹/۲۵۰۳، ۳۰۹۱۷/۲۹۱۰، ۳۲۳۰۰/۳۰۳۸.
۱۴۰. د/۱۴۲۶/۱۵۰۸۱، ۳/۹ــ۴۸.
۱۴۱. د/۳۰۴۲/۳۲۳۵۶.
۱۴۲. د/۲۸۹۴/۳۰۷۵۱.
۱۴۳. د/۶۸۴/۷۱۱۴.
۱۴۴. ن/۳/۳۶۱۹.
۱۴۵. ن/۱/۳۹۶۵.
۱۴۶. بنگرید ش. ن/۷/۲۹۱ و ن/۲/۱۴۲۷. شیر درمقام ولی با خرگوش به معنی نفس گول درابیاتی مثل ر۱۳۴۲ تقابل پیدا می‌کند.

خرگوش نخواهم و نگیرم آهو
جزعاشق و جزطالب آن شیر نیم

۱۴۷. ن/۴/۴۱۴.
۱۴۸. د/۱۳۳۰/۱۴۰۸۲، ۶۰۴/۶۳۶۶، ۱۵۹۵/۱۶۷۰۲، بنگرید ش. ن/۸/۲۴۵.
۱۴۹. د/۲۱۷۷/۲۳۰۷۳.
۱۵۰. د/۱۷۹۹/۱۸۹۰۲، ۱۵۰۲/۱۵۸۲۷.
۱۵۱. د/۹۷۴/۱۰۳۲۱، ۸۵۹/۸۹۶۷، ۲۵۱۸/۲۶۶۵۳.
۱۵۲. ن/۶.
۱۵۳. ن/۱/۳۱۶۰.
۱۵۴. د/۲۱۵۲/۲۱۷۸۷.
۱۵۵. د/۹۱۹/۹۶۷۴، عاشق به‌صورت شیر: د/۳۳۶/۳۶۴۰، ۱۷۱۳/۱۷۹۴۹، ۲۷۳۸/ ۲۹۱۱۳:

شیران همه ماهتاب جویند
من شیرم و یار، ماهتابی

۱۵۶. د/۶۷۴/۷۰۱۸، بنگرید ۳۸۰/۴۰۶۷.
۱۵۷. د/۲۱۹۱/۲۳۲۵۵. ۱۲۴۱/۱۳۱۵۲، ۷۰۴/۷۳۶۲ (خرگوش)، ۸۸۷/۹۲۸۶ (روباه) ۲۹۰۴/۳۰۸۵۹، ۱۳۳۱/۱۴۰۸۷.
۱۵۸. حدیقه، باب هفت، ص ۴۲۷، سنایی دیوان ص ۲۸۶، ۳۲۳. او شکل قدیمی‌تر «تیز» را به‌کار می‌برد.

۱۵۹. د/۲۷۷۷/۲۹۵۱۷، ۱۶۱۲/۱۶۸۹۴، ۲۱۶۵/۲۲۹۲۹، ۱۵۳۳/۱۶۱۲۷، ۱۵۷۳/ ۱۶۵۰۴، ۹۹۸/۱۰۵۴۵، ۱۱۸۳/۱۲۶۰۹، ۱۱۸۸/۱۲۶۵۵، ۱۱۹۹/۱۲۷۵۵، یوز، یعنی فهد درسرزمین‌های عربی به خواب‌آلودگی ضرب‌المثل بوده‌است (قیاس کنید: دمیری، **حیات‌الحیوان‌الکبری**، قاهره، ۱۹۵۶ ج ۲/۱۵۶)، ولی نه برای غذای خاصی. در**بوستان** سعدی، باب ۲/۳۰ به یوزپلنگ وپنیر اشاره رفته است.

۱۶۰. د/۱۶۴۳/۱۷۲۰۹، ۲۰۲۹/۲۱۴۱۰ «آهوی معانی».

۱۶۱. د/۲۱۶۲/۲۲۸۹۶، قیاس کنید د/۱۴۳۹/۱۵۲۲۱، ۵۴۱/۵۷۶۷.

۱۶۲. د/۷۴۱/۷۷۸۲.

۱۶۳. د/۸۴۷/۸۸۶۳.

۱۶۴. د/۱۳۷۸/۱۴۵۸۹، ۸۴۳/۸۸۳۲، ۱۸۷۵/۱۹۷۵۴.

۱۶۵. ن/۵/۲۴۷۳ به‌بعد.

۱۶۶. د/۲۶۸۵/۲۸۴۶۹ به‌بعد.

۱۶۷. قیاس کنید: ش.ن/۷/۳۴ و ن/۱/۳۲۱، قیاس کنید: سنایی، دیوان، ص۹۳۵وبیشتر دراشعار شاعران دورهٔ سلجوقی مثل انوری.

۱۶۸. قیاس کنید: د/۴۲۴/۴۴۶۶.

۱۶۹. د/۱۲۷۰/۱۳۴۳۸.

۱۷۰. د/۱۲۰۹/۱۲۸۷۳، ن/۱/۳۰۳۹.

۱۷۱. د/۱۳۹۵/۱۴۸۰۰، ن/۳/۲۸۱۸، ۲/۳۴۲۲، د/۱۹۰۴/۲۰۰۴۳.

۱۷۲. د/۲۹۸۳/۳۱۶۷۸، ن/۱/۲۱۱.

۱۷۳. قیاس کنید: عطار، **مصیبت‌نامه**، ص۷۴، نیز بنگرید:
P. Ettinghausen, **The Unicorn**, Washington D.C., 1950, pl. 3.

۱۷۴. د/۹۲۰/۹۶۸۸.

۱۷۵. د/۶۸۷/۷۱۴۹، بنگرید ۲۱۰۸، ن/۵/۲۶۲۲.

۱۷۶. ر۱۴۲. قیاس کنید: ش. ن/۷/۳۱۸ و ن/۲/۲۲۳۳، ن/۳/۴۱۹۹، ۵/۱۸۹۲، ۶/۳۵۶۱، د/۷۳۵/۷۷۲۰، ۱۸۶۶/۱۹۶۷۴، ۲۱۳۸/۲۲۶۳۵، ۳۰۳۲/۳۲۲۳۲، ۲۰۰۵/۲۱۱۹۴. مشابه آنها را بنگرید: خاقانی، دیوان، ص۱۷۱، ۴۷۴ و جاهای دیگر، نظامی، **خسرو و شیرین**، ۹۴ =
H. Ritter, **Ueber die Bildersprache Nizamis**, Berlin-1927, p. 68.
نیز بنگرید: عراقی، **عشاق‌نامه**، تصحیح ا.جی. آربری، ص۴۷. این موضوع نزد شاعران هندی نیز آشنا بوده است، قیاس کنید:
Vaudeville, **Kabir Granthvali (Doha)**, Pondécherry, 1975, p. 17.

۱۷۷. ن/۴/۳۰۶۸.

۱۷۸. ن/۴/۳۰۷۸.

۱۷۹. ن/۲/۲۲۳۳.

۱۸۰. د/۱۸۷۶۹/۱۷۹۱، ۲۸۰۷۴/۲۶۴۶. ــ نام حیوانی را که درشمار حیوانات از قلم انداختیم دراینجا اضافه می‌کنیم، این حیوان، خارپشت [اشغر] است‌کــه در ن/۹۶/۴ به‌بعد درترکیبی غریب آورده می‌شود: این حیوان به‌صورت نمونهٔ مؤمن راستین ظاهر می‌گردد زیرا وقتی‌که به چوبش بزنی فربه‌تر و قوی‌تر می‌شود، مؤمن نیز به همین منوال براثر شداید و رنج‌ها که بدو رسد تعالی پیدا می‌کند.

۱۸۱. **سپه**، ۸۳.

۱۸۲. ن/۲۹۲۶/۶ به‌بعد، ۱۰۰۹/۱. دربارهٔ دو نوع زنبور بنگرید ن/۲۶۸/۱ به‌بعد.

۱۸۳. ن/۱۲۲۸/۵ به‌بعد.

۱۸۴. **فیه**، ۲۲۸.

۱۸۵. د/۲۵۲۵۴/۲۳۹۰.

۱۸۶. د/۱۵۴۳۸/۱۴۶۰.

۱۸۷. د/۳۲۷۴/۳۰۰.

۱۸۸. د/۳۱۰۴۲/۲۹۲۴.

۱۸۹. د/۷۶۰۰/۷۲۴.

۱۹۰. ن/۲۵۰۹/۵، برعکس استفادهٔ عمومی ازتصویر، این بیت بیشتر ازآدمی حریص که می‌کوشد حتی خون پشه را هم بگیرد سخن می‌گوید.

۱۹۱. د/۱۶۴۳۲/۱۵۶۴.

۱۹۲. د/۱۹۹۲۴/۱۸۹۴.

۱۹۳. د/۶۷۸۸/۶۵۱، قیاس‌کنید: ۲۵۴۳۵/۲۴۰۸.

۱۹۴. ن/۳۴۷۱/۲، قیاس‌کنید: ۲۳۵۶/۴.

۱۹۵. ن/۲۰۶۷/۵، قیاس‌کنید. ر۱۵۲.

۱۹۶. د/۲۰۸۴۷/۱۹۷۲.

۱۹۷. د/۵۳۳۶/۵۰۳.

۱۹۸. د/۲۸۹۶۶/۲۷۲۷.

۱۹۹. د/۲۶۵۷۶/۲۵۱۲، قیاس‌کنید، ۳۸۱۹/۳۵۵:

مگس بر دوغ ما باز است و عنقاست

نیز: ر۶۳۶.

۲۰۰. **فیه**، ۵۵.

۲۰۱. د/۸۲۷۱/۷۹۰ به‌بعد، قیاس‌کنید ۵۱۲۵/۴۸۲.

۲۰۲. د/۸۸۵۶/۸۴۶.

۲۰۳. د/۸۳۹۹/۸۰۲.

۲۰۴. د/۱۲/۹۲۲، ۹۷۱۰.

۲۰۵. ن/۵/۳۰۳ به‌بعد.
۲۰۶. ن/۲/۲۳۲۱ به‌بعد.
۲۰۷. د/۶۵۱/۶۷۹۰، قیاس کنید ن/۱/۱۰۱۱، ۴/۲۵۳۷ دربارهٔ تبدیل‌معجزه‌آسای کرم.
۲۰۸. د/۱۴۸۴/۱۵۶۵۳.
۲۰۹. د/۳۱۳۴/۳۰ــ۳۳۵۲۹.
۲۱۰. د/۱۳۷۲/۱۴۵۰۴.
۲۱۱. د/۳۱۴۱/۱۴ــ۳۳۶۱۳.
۲۱۲. د/۱۷۳۴/۸۳ــ۱۸۱۸۲.
۲۱۳. د/۵۸۷/۶۲۰۵.
۲۱۴. د/۱۹۷/۲۱۷۲.
۲۱۵. ن/۲/۷۹۱.
۲۱۶. د/۲۲۷۶/۲۴۱۸۲، تصویر بیشتری از خفاشان را بنگرید: ن/۴/۸۵۶، ۲/۳۳۵۰ به‌بعد، ۳/۳۶۲۰ به‌بعد، ن/۶/۳۳۹۳، ن/۶/۱۸۱ می‌گوید که خداوند، خود چشم خفاش را بسته‌است تا اورا ازدیدن «آفتاب بی‌مثال» محروم سازد. د/۴۵۲/۴۷۸۶، ۱۲۱۱/۱۲۸۸۵، ۱۶۱۲/۱۶۸۸۸، ۲۹۲۸/۳۱۰۶۸.
۲۱۷. د/۳۰۴/۳۳۳۴.
۲۱۸. حلاج، **کتاب الطواسین**، تصحیح ل. ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳، «طاسین الفهم»، قیاس کنید:
H. H. Schaeder, Die persische Vorlage von Goethes "Seliger Sehnsucht" in: **Festschrift für E. Spranger**, Berlin 1942.

۲۱۹. د/۴۵۸/۴۸۵۶.
۲۲۰. د/۵۳۸/۵۷۳۰.
۲۲۱. د/۴۶۵/۴۹۴۵.
۲۲۲. ن/۵/۲۶۳۸.
۲۲۳. د/۳۱۰۱/۳۳۰۶۸، ۱۸۳۸/۱۹۳۳۵ «اژدهای حزن» را کور می‌کند.
۲۲۴. ن/۶/۳۸۴۲، ۳/۲۵۴۸، ۶/۳۰۶۰.
۲۲۵. ن/۵/۱۹۵۱.
۲۲۶. د/۱۱۵۴/۴۶ــ۱۲۲۴۵.
۲۲۷. د/۲۰۳۹/۲۱۵۰۰.
۲۲۸. د/۲۱۵۷/۲۲۸۳۶.
۲۲۹. د/۱۳۱۱/۱۳۸۷۷.
۲۳۰. د/۵۰۰/۵۳۲۱. د/۳۰۵۹/۳۲۵۶۹ «پلنگ عشق و نهنگ فقر» را ترکیب می‌کند.
۲۳۱. ن/۶/۴۰۸۶.
۲۳۲. د/۱۶۳۱/۱۷۰۸۹.

۲۳۳. د/۲۶۵۴/۲۸۱۶۰.
۲۳۴. د/۱۴۵۵/۱۵۳۸۳ مقطع غزلی است که اهمیت خاموشی را نشان می‌دهد. نیزقیاس کنید: ن/۱/۲۱.
۲۳۵. ن/۱/۱۷، قیاس کنید: د/۱۵۹۷/۱۶۷۱۶.
۲۳۶. د/۱۹۲۰/۲۰۲۱۳.
۲۳۷. د/۲۷۰۳/۲۸۶۶۸.
۲۳۸. د/۲۱۷۱/۲۳۰۰۴، صور خیال بیشتری از سمندر، بخشی در ترکیب با قلندر، د/۱۴۲/۱۶۲۱ ، ۱۰۳۳/۱۰۸۸۱ ، ۲۴۳۵/۲۵۶۸۰ ، ۲۴۷۹/۲۶۶۳۰ ، ۲۵۰۸/ ۲۶۵۳۵، ۳۰۱۵/۳۲۰۵۲، ن/۵/۲۲۹، و ش. ن/۸/۲۲۹، ر۵۰۴ – سلطان ولد شرح می‌دهد که: «... آدمی لذت می‌گیرد از آتش به‌واسطهٔ حمام و آب گرم، لیکن اگر در عین آتش رود سوخته شود. مرغ سمندری باید که در عین آتش درآید وآن، ولی خداست» (ولد، ۱۸۰). همچنان، امروزه هم درمیان مسلمانان معمولاً تصور برآن است‌که حیوانی به نام سمندر، درشمار مرغان است.
۲۳۹. د/۳۰۱۰/۳۱۹۸۶.
۲۴۰. ن/۲/۳۷۵۸ به‌بعد. ۴/۸۵۱، ۶/۴۰۱۰.
۲۴۱. د/۲۸۵۴/۳۰۳۰۸، ن/۱/۲۲۹۲.
۲۴۲. سنایی، دیوان، ص۲۹ به‌بعد.
۲۴۳. ن/۵/۴۳ به‌بعد. قیاس کنید: مقالهٔ کوتاه Ozgün Baykal به‌نام «مولانا جلال‌الدین رومی در مثنوی و دیوان کبیر»
Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Mesnevi ve Divan-Kebir' inde Kus Motifleri, in **Dogu Dilleri II**, Ankara 1964.
۲۴۴. د/۱۳۹۰/۱۴۷۱۴ با تقابل لاهوتی و ناسوتی.
۲۴۵. ن/۱/۲۷۹۰.
۲۴۶. ن/۵/۱۴۱۱.
۲۴۷. ن/۱/۵۸۳، قیاس کنید. ۳/۳۹۵۷.
۲۴۸. ن/۳/۳۹۵۱ به‌بعد.
۲۴۹. د/۸۵۰/۸۸۸۵.
۲۵۰. ن/۱/۳۱۷، ۳۳۵۶، ۲/۲۶۵۸.
۲۵۱. ش. ن/۷/۳۱۴ و ن/۲/ص۳۲۶، قیاس کنید. ر۵۱۶
۲۵۲. د/۴۱۰/۴۳۵۴.
۲۵۳. ن/۳/۳۵۰۸.
۲۵۴. د/۶۲۷/۶۵۴۸.
۲۵۵. ش. ن/۷/۲۷۶ و ن/۲/۹۸۲.
۲۵۶. د/۱۹۴۰/۹۱–۲۰۴۸۹.

۲۵۷. د/۶۱۰۸/۵۷۷.
۲۵۸. د/۶۱۵۰/۵۸۱، د/ت ۳۴۹۰۱/۸.
۲۵۹. د/۲۱۵۹۰/۲۰۴۶. تصویری افسونگر از زمستان ــ رباعی ۱۰۳۷ می‌گوید:

مرغان رفتند سوی سلیمان به‌خروش
کاین بلبل را چرا نمی‌مالی گوش؟
بلبل گفتا: «به‌خون ما، در، بمجوش
سه ماه سخن گویم و نه‌ماه خموش»

۲۶۰. د/۳۳۵۵۱/۳۱۳۵.
۲۶۱. د/۱۱۰۵۰/۱۰۴۸.
۲۶۲. د/۲۷۶۵۳/۲۶۰۸.
۲۶۳. د/۷۱۱۷/۶۸۴.
۲۶۴. ن/۳۶۲۴/۲.
۲۶۵. ن/۱۸۰۲/۱.
۲۶۶. ن/۳۷۵۵/۲.
۲۶۷. د/۳۰۷۳.
۲۶۸. د/۸۱۱۷/۷۷۸.
۲۶۹. د/۱۷۰۳۵/۱۶۲۶.
۲۷۰. د/۸۶۴۵/۸۲۷.
۲۷۱. ن/۲۴۷/۱ به‌بعد.
۲۷۲. د/۱۲۱/۱۱.
۲۷۳. ش. ن/۲۵۵/۸ و ن/۵/ص۹۱. قیاس کنید: ر۱۸۵۷:

اسرار شنو زطوطی ربانی
طوطی بچه‌ای، زبان طوطی دانی

۲۷۴. ن/۱۵۸/۶ به‌بعد. بنگرید: ن/۲۴۷/۱ «حکایت مردبقال وطوطی» و ن/۱۵۴۷/۱ «قصهٔ بازرگان‌که طوطی او را پیغام داد به طوطیان هنـــدوستان هنگام رفتن به تجارت».
۲۷۵. د/۶۰۸۰/۵۷۳.
۲۷۶. د/۳۰۴۰۵/۲۸۶۴، ۱۷۶۲۱/۱۶۸۱.
۲۷۷. د/۷۲۴۶/۶۹۶.
۲۷۸. د/۱۶۰۵۸/۱۵۲۶.
۲۷۹. ن/۶۳۵/۵.
۲۸۰. د/۲۹۱۹۳/۲۷۴۶.
۲۸۱. فیه، ۳۸.

۲۸۲. ازجمله د/۲۶۹۱۲/۲۵۳۶ به‌بعد، ن/۳۷۵۰/۱.
۲۸۳. ن/۱۱۳۱/۲ به‌بعد.
۲۸۴. د/۱۴۳۰۰/۱۳۵۳، قیاس کنید. ۳۲۴۶۲/۳۰۵۱.
۲۸۵. د/۱۴۳۲۵/۱۳۵۴ به‌بعد.
۲۸۶. د/۳۴۱۸/۳۱۳، ر. افندی ۳۴۰ ب ٤.
۲۸۷. د/۲۸۷۹۸/۲۷۱۳.
۲۸۸. ن/۱۱۳۱/۲ به‌بعد، ر۱۳۸۵، قیاس کنید: ر۱۵۶۳.
۲۸۹. د/۱۴۷۸۵/۱۳۹۴.
۲۹۰. ن/۳۳۴/۲.
۲۹۱. ن/۱۳۶/۶، قیاس کنید: پرواز «زاغان سیه اندرطرب» و«باز سپیدجان»، ر۹۳۷.
۲۹۲. ن/۱۱۵۴/۵.
۲۹۳. ازجمله د/۱۶۰۲۷/۱۵۲۲.
۲۹۴. ن/۱۸۹۲/۱.
۲۹۵. د/۱۸۹۴/۱۶۶.
۲۹۶. ن/۲۳۳۲/۱.
۲۹۷. د/۷۶۴۱/۷۲۸.
۲۹۸. د/۳۲۶۸۵/۳۰۶۹.
۲۹۹. د/۲۲۰۴۴/۲۰۸۸.
۳۰۰. د/۹۰۰۶/۸۶۲، نیز ر۶۹۳.
۳۰۱. د/۲۶۵۸۱-۸۵/۲۵۱۲، قیاس کنید: ۳۰۹۳۲/۲۹۱۲، ر. افندی ۳۲٤ ب ٤.
۳۰۲. ن/۳۷۵۲/۲.
۳۰۳. سنایی، **سیرالعباد**/۷۵٤/۱.
۳۰٤. د/۲۹۹۱۶/۲۸۱۷.
۳۰۵. د/۶۷۷۰/۶۴۹، ر۸۳۳.
۳۰۶. قیاس کنید: د/۳۲۷۷۵/۳۰۷۶ به‌بعد.
۳۰۷. د/۳۳۰۰٤/۳۰۹٤.
۳۰۸. د/۲۳۹۱۰/۲۲۵۵.
۳۰۹. د/۱۳۵۵۲/۱۲۸۳.
۳۱۰. د/۱۱٤۰۱/۱۰۸۳، ۱۲۰۸۸/۱۱٤۰.
۳۱۱. د/۵۶۹۵/۵۳۵، مولوی در یك رباعی ملمع موضوع نالیدن کبوتر را به‌صورت ترجمان احساسات عاشق ترسیم می‌کند - موضوعی که دراشعار دورهٔ عباسیان بسیار متداول بوده است (ر۱۹۸۱).
۳۱۲. «طوق الحمامة» اثر حکیم بزرگ اندلسی از مکتب فقه ظاهریه، ابن‌حزم (ف

۸-۴۳۷ ق/۱۰۴۶ م) کاملترین راهنمای تهـذیب و عشق است که تقریباً به همهٔ زبانهای غربی ترجمه شده است.

۳۱۳. د/۱۷۵۲۵/۱۶۷۳، قیاس کنید: ۱۸۰۱۰/۱۷۲۱.

۳۱۴. د/۸۲۷۴/۷۹۱.

۳۱۵. د/۴۳۵۴/۴۱۰.

۳۱۶. د/۲۶۵۹۵/۲۵۱۳. شمارهٔ این کبوتران دردیـوان بیش ازآن است که بتوان در اینجا نام برد.

۳۱۷. قیاس کنید: د/ت ۳۵۳۶۷/۱۸، د/۱۶۶۴۵/۱۵۸۹، ۱۵۱۰۱/۱۴۲۸.

۳۱۸. مکتوبات، نمرهٔ صدوپنج.

۳۱۹. ن/۴۱۷۷/۵.

۳۲۰. ن/۳۹۵۹/۶.

۳۲۱. د/۱۸۸۳۸/۱۷۹۴.

۳۲۲. ن/۳۹۵/۵.

۳۲۳. ن/۴۰۳۵/۳.

۳۲۴. ن/۴۹۸/۵ به‌بعد.

۳۲۵. ن/۲۰۸/۱.

۳۲۶. قیاس کنید: د/۲۳۵۸/۲۱۲، ۱۴۵۰۶/۱۳۷۲، ۲۰۳۲۵/۱۹۳۲، ۲۷۸۰۴/۲۶۲۶.

۳۲۷. ن/۳۵۰۳/۲ به‌بعد.

۳۲۸. د/۱۴۹۹۰/۱۴۱۷.

۳۲۹. د/۲۵۰۲۶/۲۳۶۸.

۳۳۰. د/۴۱۷۸/۳۹۴.

۳۳۱. د/۲۳۵۸/۲۱۲.

۳۳۲. د/۲۰۹۹/۱۸۹. در وصف دلتنگی و پریشانی خود می‌گوید: (ر ۸۷۴)

گر گل کارم ، بی‌تو نروید جز خار
ور بیضهٔ طاووس نهم ، زاید مار...

۳۳۳. د/۳۲۲۰۹/۳۰۱۳.

۳۳۴. ن/۴۷۸۵/۶.

۳۳۵. د/۱۸۱۷۹/۱۷۳۴.

۳۳۶. د/۱۲۸۵۵ــ۵۶/۱۲۰۷.

۳۳۷. د/۱۴۲۲۵/۱۳۴۵.

۳۳۸. د/۳۲۶۹۶/۳۰۷۱. ۶۴۷۳/۶۱۹.

۳۳۹. ن/۱۹۷۴/۵ به‌بعد.

۳۴۰. ن/۹۴۳/۱، ۲۵۲۴/۲ به‌بعد، ۲۱۶۸/۳، ش‌ن/۷۹/۷.

۸-۴۳۷ ق/۱۰۴۶ م) کاملترین راهنمای تهـذیب و عشق است که تقریباً به همهٔ زبانهای غربی ترجمه شده است.

۳۱۳. د/۱۷۵۲۵/۱۶۷۳، قیاس کنید: ۱۸۰۱۰/۱۷۲۱.

۳۱۴. د/۸۲۷۴/۷۹۱.

۳۱۵. د/۴۳۵۴/۴۱۰.

۳۱۶. د/۲۶۵۹۵/۲۵۱۳. شمارهٔ این کبوتران دردیـوان بیش ازآن است که بتوان در اینجا نام برد.

۳۱۷. قیاس کنید: د/ت ۳۵۳۶۷/۱۸، د/۱۶۶۴۵/۱۵۸۹، ۱۵۱۰۱/۱۴۲۸.

۳۱۸. مکتوبات، نمرهٔ صدوپنج.

۳۱۹. ن/۴۱۷۷/۵.

۳۲۰. ن/۳۹۵۹/۶.

۳۲۱. د/۱۸۸۳۸/۱۷۹۴.

۳۲۲. ن/۳۹۵/۵.

۳۲۳. ن/۴۰۳۵/۳.

۳۲۴. ن/۴۹۸/۵ به‌بعد.

۳۲۵. ن/۲۰۸/۱.

۳۲۶. قیاس کنید: د/۲۳۵۸/۲۱۲، ۱۴۵۰۶/۱۳۷۲، ۲۰۳۲۵/۱۹۳۲، ۲۷۸۰۴/۲۶۲۶.

۳۲۷. ن/۳۵۰۳/۲ به‌بعد.

۳۲۸. د/۱۴۹۹۰/۱۴۱۷.

۳۲۹. د/۲۵۰۳۶/۲۳۶۸.

۳۳۰. د/۴۱۷۸/۳۹۴.

۳۳۱. د/۲۳۵۸/۲۱۲.

۳۳۲. د/۲۰۹۹/۱۸۹. در وصف دلتنگی و پریشانی خود می‌گوید: (ر ۸۷۴)

گر گل کارم ، بی‌تو نروید جز خار
ور بیضهٔ طاووس نهم ، زاید مار...

۳۳۳. د/۳۲۲۰۹/۳۰۱۳.

۳۳۴. ن/۴۷۸۵/۶.

۳۳۵. د/۱۸۱۷۹/۱۷۳۴.

۳۳۶. د/۱۲۸۵۵ــ۵۶/۱۲۰۷.

۳۳۷. د/۱۴۲۲۵/۱۳۴۵.

۳۳۸. د/۳۲۶۹۶/۳۰۷۱. ۶۴۷۳/۶۱۹.

۳۳۹. ن/۱۹۷۴/۵ به‌بعد.

۳۴۰. ن/۹۴۳/۱، ۲۵۲۴/۲ به‌بعد، ۲۱۶۸/۳، ش‌ن/۷۹/۷.

۳۴۱. د/۲۱۰۴/۲۲۲۱۸.
۳۴۲. ن/۲/۳۷۶۷.
۳۴۳. د/۱۵۳۷/۱۶۱۵۴.
۳۴۴. د/۲۶۵۴/۲۸۱۵۱.
۳۴۵. ن/۶/۱۸۷۷ به‌بعد، قیاس کنید: احا/ش ۲۶۲ خروس اذان می‌گوید.
۳۴۶. د/۲۱۲۰/۲۲۴۲۳.
۳۴۷. د/۵۷۰/۶۰۶۳، در شعر منبر آمده ولی منظور شاعر مناره است.
۳۴۸. د/۲۸۵۴/۳۰۳۰۱.
۳۴۹. د/۷۴۱/۷۷۸۸، ۱۹۴۰/۲۰۴۷۷، ۱۷۹۴/۱۸۸۵۳، قیاس کنید ش. ن/۷ و ن/۲/ ۱۶۶۲.
۳۵۰. ن/۲/۳۷۵۳.
۳۵۱. ن/۲/۲۱۰۳.
۳۵۲. د/۱۹۰۴/۲۰۰۴۳.
۳۵۳. ازجمله د/۲۲۷۸/۲۴۲۰۰، ن/۲/۳۷۵۱.
۳۵۴. د/۲۷۸۸/۲۹۶۳۳.
۳۵۵. د/۲۶۳۶/۲۷۹۶۴، ۲۶۹۰/۲۸۵۲۶، ۱۹۴۰/۲۰۴۱۷.
۳۵۶. د/۲۶۲۲/۷۱ــ۲۷۷۶۷. این موضوع را که شترمرغ می‌تواند ذغال گداخته را بخورد بی‌آنکه به‌او صدمه‌ای برسد، دمیری، حیوان، ۲/۳۲۶، بیان داشته است. دربارهٔ مرغ غریب بنگرید نیز ر۶۸۶:

طاووس نه‌ای که درجمالت نگرند
سیمرغ نه‌ای که بی‌تو نام تو برند
شه‌باز نه‌ای که از شکار تو چرند
آخر تو چه مرغی؟ و ترا با چه خورند؟

۳۵۷. ن/۴/۸۴۷.
۳۵۸. د/۵۸۶/۶۱۹۸.
۳۵۹. بنگرید:

Ritter, Meer der Seele p. 359.

مصیبت‌نامهٔ عطار ۱/۱۶.
۳۶۰. د/۷۹۵/۸۳۲۰.
۳۶۱. د/۱۶۶۵/۱۷۴۵۷، ۲۲۰۴/۲۳۳۸۰.
۳۶۲. د/۲۱۷۴/۲۳۰۳۳، قیاس کنید: ۹۵۹/۱۰۱۲۴، ۱۲۴۸/۱۳۲۲۹، ۲۲۵۸/۲۳۹۶۸، ۲۸۵۶/۳۰۳۱۷؛ ۳۰۷۱/۳۲۶۹۶.

دلا همای وصالی بپر، چرا نپری؟

۳۶۳. د۱۲۵۶/۱۳۳۱۲. قیاس کنید ۹۴۵/۹۹۶۵، ۱۴۱۳/۱۴۹۵۶.

۳۶۴. د/۲۶۲۵/۲۷۷۸۹، ۶۳۹۲/۶۰۸، قیاس کنید ۲۳۹۳۷/۲۲۵۷.
۳۶۵. د/۲۴/۲۸۳. شباهت صوتی عنقا و عنکبوت شاید به‌ساختن این ترکیب کمك کرده باشد. درربا‌عی ۱۰۵۶ دشمن زبون چون عنکبوت با «سیمرغ طربناك» تقابل یافته است.
۳۶۶. د/۶۰۹/۶۴۰۳.
۳۶۷. د/۳۴۳/۳۷۱۸، ۳۰۱۷۸/۲۸۴۰.
۳۶۸. د/۴۵۱/۴۷۵۸.
۳۶۹. د/۳۰۰۶/۳۱۹۴۸.

کودکان در خیالبندی مولوی

۱. سپه، ۱۰۱.
۲. فیه، ۱۱۸.
۳. ن/۳/۳۲۵ به‌بعد، قیاس کنید ۱۷۵۶/۳ به‌بعد.
۴. ن/۱/۹۲۷.
۵. ن/۳/۳۵۶۲ به‌بعد.
۶. د/۹۸۵/۱۰۴۲۷، ۱۹۸۲۱/۱۸۵۲.
۷. ن/۳/۵۳ به‌بعد.
۸. د/۱۵۸۰/۱۶۵۷۷.
۹. د/۳۰۷۰/۳۲۶۹۳.
۱۰. د/۱۸۸۳/۱۹۸۲۱، ۳۰۹۵، ۳۳۰۱۴.
۱۱. ن/۳/۳۵۶۰.
۱۲. ن/۶/۰۷ــ۱۸۰۴.
۱۳. د/۱۳۷۲/۱۴۴۹۶.
۱۴. ن/۳/۱۲۸۵، قیاس کنید: د/۱۳۰۶/۱۳۸۲۷:

دهان ببسته‌ام از راز چون جنین غمم
که کودکان به‌شکم در، غذا خورند از ناف

۱۵. د/۲۷۵۵/۲۹۲۸۷.
۱۶. ن/۴/۲۲۲ به‌بعد.
۱۷. احا/ش ۴۱۳. (این حدیث اغلب در حلقه‌های مولویه برای اشاره به‌ارتباط نزدیك میان سلطان ولد با پدرش به‌کار برده می‌شود.)
۱۸. د/۱۴۷۲/۱۵۵۳۶.

۱۹. ن/۱/۲، برای روند الهام بنگرید به: ۲۳۶۷۹/۲۲۳۴:

خاتون خاطرم که بزاید به‌هر دمی
آبستن است لیك زنور جلال تو

۲۰. د/۴۰۱/۴۲۴۳، ۱۶۲۵/۱۴۳، ۲۴۷۹۳/۲۳۴۳، ن/۱/۵۹۷، ۳۲۱۳/۳.

۲۱. فیه، ۲۰۳.

۲۲. قیاس کنید: ن/۶/۴۷۵۵.

۲۳. ن/۲/۱۹۵۱، ۲۵۸۲۷/۲۴۴۵.

۲۴. د/۱۱۵۶/۱۲۲۶۵.

۲۵. ن/۶/۴۰۴۸. قیاس کنید: ن/۲/۲۹۶۹ درباره طفلی موسی که دایگان را نپذیرفت تا آنکه مادر خودرا پیدا کرد.

۲۶. ن/۳/۴۵۹۲. نیروی مست‌کنندهٔ معشوق یکبار در تصویری گرفته‌شده از این فضا توصیف می‌شود: (د/۲۵۴/۲۸۶۳):

طفل دوروزه چو زتو بو برد
می‌کشد او سوی تو گهواره را

۲۷. د/۲۶۳۱/۲۷۹۰۰، ۵۴۱۲/۵۰۸، قیاس کنید: ۲۵۴۰۱/۲۴۰۵:

از سر پستان عشق چون‌که دمی شیر یافت
قامت سروی گرفت کودکك یك مهه

۲۸. ن/۱/۲۳۷۸ به‌بعد، او با جناس شیر (شیر خوردنی) و شیر (حیوان) می‌گوید (د/۲۲۲۴/۳. ــ ۲۳۶۰۲):

عشق، شیر و عاشقان اطفال شیر
درمیان پنجهٔ صدتای او
طفل شیر از زخم شیر ایمن بود
بر سر پستان شیرافزای او

۲۹. ن/۲/۳۶۲.

۳۰. د/۱۴۷۲/۱۵۵۳۶.

۳۱. د/۱۲۳۴/۱۳۰۹۱. دایگان پستان خودرا سیاه می‌کنند تا کودکان را از شیربگیرند. در بیت د/۲۰۰/۲۱۹۹ قضا به دایه [مادر] مانند می‌شود.

۳۲. ن/۱/۵۸۱، قیاس کنید: د/۸۲۵/۸۶۳۴. سلطان ولد همین خیالبندی را برای این بیان به‌کار می‌برد که آدمیان برحسب استعداد خود می‌توانند حق تعالی را درپوشش حجاب‌ها ببینند و بمزند (ولد/۱۸۰):

... چنانکه مادر طعام ونان می‌خورد تا در او شیر می‌شود ودرصورت شیر، نان وگوشت را به طفل می‌خوراند. اگر عین نان وگوشت را دردهان اوکند وبخوراند، طفل درحال بمیرد.

۳۳. ن/۱/۵۵۵.
۳۴. مکتوبات، نمرهٔ سی‌وهشت.
۳۵. د/۱۶۳۹/۱۷۱۶۸.
۳۶. ن/۳/۱۸۲۰.
۳۷. ن/۵/۳۲۶۴ به‌بعد.
۳۸. د/۹۸۰/۱۰۳۷۴، قیاس کنید: ر۷۲۸.
۳۹. د/۳۱۴۴/۳۳۶۵۶.
۴۰. د/۲۳۷۰/۲۵۰۵۲.
۴۱. د/۲۸۹۳/۳۰۷۲۵. غزلی طویل که راجع به غیبت آخرین شمس سروده شده است.
۴۲. د/۲۳۷۵/۲۵۱۰۸.
۴۳. د/۲۲۳۷/۲۳۷۱۳.
۴۴. د/۴۰۵/۴۲۹۲، قیاس کنید: ۲۰۸۳/۲۱۹۸۸: مادر، «چوطفل بیهده گوید» سوزن به‌لب او فرو می‌زند.
۴۵. ن/۴/۲۹۲۳.
۴۶. ن/۶/۳۲۵۷.
۴۷. د/۱۱۷۰/۱۲۴۰۹.
۴۸. ن/۶/۱۴۳۳ به‌بعد، قیاس کنید: ۳/۴۰۱۵ دربارهٔ یتیم.
۴۹. ن/۱/۹۲۳.
۵۰. ن/۱/۱۶۲۳.
۵۱. ن/۵/۱۲۸۹.
۵۲. د/۹۴۵/۹۹۷۲، بیت د/۱۷۹۳/۱۸۸۲۷ با اشاره به‌نفس کل که پیش پیامبر، کودکی است.
۵۳. د/۱۴۳۹/۱۵۲۲۳.
۵۴. ن/۲/۴۰۲.
۵۵. ن/۶/۴۵۳.
۵۶. ن/۳/۲۶۳۶، قیاس کنید. ۳/۲۲۷۵ به‌بعد، ۶/۴۷۳۴، د/۱۳۵۳/۱۴۳۰۶.
۵۷. ن/۲/۲۵۹۷ به‌بعد.
۵۸. د/۶۲۹/۶۵۵۹.
۵۹. ن/۴/۱۱۳۳ به‌بعد.
۶۰. د/۱۳۸۴/۱۴۶۵۶. در این بازی، کودکان دو دسته می‌شوند، یکدسته بازوهای خود را باز می‌کنند و صف محکمی به‌وجود می‌آورند و می‌کوشند تا کودکان دستهٔ دیگررا بگیرند وبرنیروی خود بیفزایند– همانندی با تأثیر نیروی روحانی از اینجاست. نیز قیاس کنید ولد، ۲۰۰:

... کارهای دنیا همه بازی است و در آن کارها هیچ فایده و حاصلی نیست. همچنانکه کودکان یکی پادشاه شود و یکی وزیر و یکی سرهنگ و یکی امیر و بعضی لشکر. بدان هیچ‌قلعه و ولایتی حاصل نشود.

۶۱. فیه، ۹۳.
۶۲. ن/۳۳۴۲/۵ به‌بعد.
۶۳. ن/۳۵۹۷/۵.
۶۴. ن/۴۷۱۸/۶.
۶۵. فیه، ۲۴۰. سلطان ولد همین حقیقت را با داستان اهالی شهری که به‌محاصره افتاد و آنان به‌مغولان سنگ پرتاب کردند و به‌این ترتیب بر خشم آنان افزودند... شرح می‌دهد.
۶۶. ن/۲۶۰۲/۳ به‌بعد. وصفی دلنشین از افسانه‌های کودکان و ابیات بیهوده.
۶۷. د/۲۱۱۷۶/۲۰۰۳.
۶۸. د/۲۷۸۶۰/۲۶۲۹.
۶۹. ن/۴۵۸۵/۳.
۷۰. ن/۲۵۷۷/۴ به‌بعد، قیاس کنید ۲۷۹۲/۱، د/۱۲۷۲۵/۱۱۹۶.
۷۱. ن/۳۷۴۰/۳، قیاس کنید ۵۱۱/۳.
۷۲. د/۱۷۸۴۹/۱۷۰۵.
۷۳. د/۱۷۳۶۶/۱۶۵۷.
۷۴. د/۱۶۰۳۵/۱۵۲۳، قیاس کنید ۱۶۰۸/۲۳۲.
۷۵. د/۱۱۲۳۲/۱۰۶۵.
۷۶. د/۱۵۸۴۴/۱۵۰۴.
۷۷. د/۲۰۶۶۲/۱۹۵۷، ۹۲۴۳/۸۸۲، قیاس کنید ن/۲۰۵۶/۴.
۷۸. د/۱۲۰۳/۱۰۵.
۷۹. د/۲۷۷۹۷/۲۶۲۵.
۸۰. فیه، ۱۴۱.
۸۱. د/۲۷۶۳۰/۲۶۰۶.
۸۲. ن/۲۰۱۷/۴.
۸۳. ن/۱۹۲/۴.
۸۴. ن/۱۵۲۲/۳ به‌بعد.
۸۵. د/۱۶۵۸۹/۱۵۸۲.
۸۶. ن/۵۵۰/۳ به‌بعد.

خیالبندی از زندگی روزمره

۱. د/۲۰۰۳/۲۱۱۷۷.
۲. ن/۶/۳۹۲۱ به‌بعد: کیفیت بدرفتاری آن حکیم دانشمند. نباید فراموش کرد که معارف بهاءالدین ولد دارای بیانات زننده و بی‌پرده و تقریباً وقیح و موهنی راجع‌به عشق شهوانی و نقش زن است، بنگرید، ص ۱۰:
... امرأة شهیة اعلی مسجد لطاعة الرب و عبادته.
نیز بنگرید ص۱۱۶، ۱۴۰، ۳۵.
۳. د/۱۴۰۵/۱۴۸۷۷. جالب توجه است استفادهٔ او از کلمه قدیمی ترکی «یلواج» به معنای پیام‌بر.
۴. ن/۲/۳۱۵۰ و جاهای دیگر، د/۲۸۷۸/۳۰۵۵۷. قیاس‌کنید ر۱۷۸۴ که درآن همهٔ کارهای غلطی را که کسی می‌کند وصف می‌کند: طنبورزدن پیش کر، یوسف را با کور همخانه‌کردن، قند نهادن «در دهن رنجوری» و «مخنث» را با «حوری» جفت‌کردن...
۵. این تعبیر احتمالا از جمال‌الدین هنسوی است، بنگرید. زبید احمد،
The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature. Lahore 1968, p. 96.
این تعبیر درحلقه‌های تصوف هند به‌صورت ضرب‌المثل درآمده است.
۶. د/۲۲۸۰/۱۹—۲۴۲۱۸.
۷. د/۱۵۸/۱۸۱۲ شعری دربارهٔ «امتزاج روحها» به زبانی عجیب.
۸. د/۱۹۵/۲۱۴۷ به‌بعد. او همچنین در غزلی راجع به‌صبر بر نشواریهای دوزنه بودن اشاره می‌کند، ۱۳۴۰/۱۴۱۷۹.
۹. د/۲۴۰۹/۲۵۴۳۹.
۱۰. د/۲۲۰۷/۲۳۴۱۹، تصویری دیگر از گرمابه در رباعی ۱۵۵۸. قیاس‌کنید، سپه، ۱۰۴ دربارهٔ کثرت حمام‌رفتن مولانا.
۱۱. د/۲۲۳۴/۲۳۶۷۸.
۱۲. د/۳۰۷۳/۳۲۷۳۲.
۱۳. فیه، ۲۳، قیاس‌کنید ن/۳/۳۵۴۵ به‌بعد، برای استدلالی مشابه بنگرید ولد، ۱۸۰.
۱۴. فیه، ۲۱۸.
۱۵. د/۱۰۹۹/۱۱۶۲۱.
۱۶. ن/۵/۳۶۶۳.
۱۷. قیاس‌کنید:
H. Grotzfeld, Das Bad im arabisch-islamischen mit telalter, Wiesbaden 1970.

قیاس کنید: سنایی، دیوان ص ۳۳۳، حدیقه، باب ۱۷۴/۲، ۸/ص ۵۵۶. کاربردهای عمومی در اشعار مولوی: ن/۲۷۶۵/۱، ۸۰۰/۴، ۳۰۰۰، ۳۴۷۹، د/۱۵۴۰۸/۱۴۵۸، ۳۲۰۲۸/۳۰۱۳، ۱۵۱۷۰/۱۴۳۳، ۲۲۸۸/۲۰۵، ۶۲۴۴/۵۹۱، ۳۶۷۱/۶۰۵، ۲۶۲۷/ ۲۷۸۲۵، ۶۰۳۱/۵۶۸.

۱۸. ن/۱۴۲/۶ به‌بعد، ش. ن/۱۷۳/۷ و ن/۲۷۷۰/۱.

۱۹. ن/۳۹۱۸/۵.

۲۰. ن/۱۵۴۸/۶.

۲۱. د/۲۴۶۲۲/۲۳۲۳.

۲۲. د/۸۴۵۴/۸۰۹ به‌بعد.

۲۳. د/۸۲۴۰/۷۸۸.

۲۴. ن/۳۵۴۵/۳.

۲۵. د/۱۱۵۷۴/۱۰۹۵ به‌بعد، ۲۵۴۴۲/۲۴۰۹.

۲۶. د/۱۷۱۱۶/۱۶۳۴.

۲۷. د/۲۹۳۵۱/۲۷۶۱، ۲۰۷۲۹/۱۹۶۵، و بسیاری جاهای دیگر و همهٔ اشعار شاعران بعدی فارسی.

۲۸. د/۲۶۳۳۶/۲۴۹۰.

۲۹. د/۱۶۵۷۴/۱۵۸۰.

۳۰. ن/۳۴۶۷/۱ به‌بعد، ش. ن/۲۰۲/۷. این داستان به غزالی، **احیاء علوم‌الدین**/۳ بازمی‌گردد در «شرح عجایب دل»*. نظامی آن را دراسکندرنامه، ۱۰۷۷ به‌بعد به‌کار می‌برد، قیاس کنید:
Th. Arnold, **Painting in Islam**, New ed., New York 1965, p. 66, 68.
مینیاتور زیبایی که این زمینه را نشان می‌دهد در نظامی نسخهٔ خطی، ۱۲۴ به‌بعد، ۲۴۲ب، در کتابخانهٔ چستربیتی دوبلین وجود دارد.

۳۱. د/۲۹۱۶۰/۲۷۴۳.

۳۲. د/۱۹۱۶/۱۶۹.

۳۳. د/۲۵۳۴۳/۲۴۰۰، قیاس کنید. ۱۵۵۳۹/۱۴۷۳، ۱۵۷۹۵/۱۴۹۸.

۳۴. د/۱۴۵۹۶/۱۳۷۹. نیز قیاس کنید. د/۳۸۵۴/۳۵۸، ۴۱۹۶/۳۹۶، ۶۸۳۰/۶۵۵، ۱۰۹۵۵/۱۰۳۹، ۱۴۷۳۱/۱۳۹۲، ۱۷۶۰۰/۱۶۷۹، ۱۸۹۳۵/۱۸۰۲، ۳۳۹۷۱/۳۱۶۹ــ این تصویر، نو نیست: عطار آن را در مطلعی زیبا، دیوان/ش ۲۸۸ بکار می‌برد:

آنها که درحقیقت اسرار می‌روند
سرگشته همچو نقطهٔ پرگار می‌روند

---

* ترجمهٔ مؤیدالدین محمد خوارزمی، در ابوحامد غزالی، احیاء علوم‌الدین، ربع‌عبادات، به‌کوشش حسین خدیوجم، ۱۳۶۴، ص۱۸.

۳۵. **منتخبات**، ص۲۸۲.
۳۶. د/۵۹۷۸/۵۶۴.
۳۷. د/۳۴۹/۲۷ به‌بعد.
۳۸. د/۵۵۹۲/۵۲۶، قیاس کنید فصل ۳، نخودها، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۶۵.
۳۹. د/۳۲۲۱/۲۹۵.
۴۰. د/۱۵۵۴۶/۱۴۷۳، قیاس کنید. ۳۱۹۳۲/۳۰۰۴، شعری که درآن، صوفی ازتکرار مدام حوادث مشابه دراین دنیای حادث می‌نالد.
۴۱. د/۲۶۳۹۷/۲۴۹۶.
۴۲. د/۲۰۲۳/۱۸۱ به‌بعد، افلاکی، ۳۷۰/۱ به‌بعد. قیاس کنید. ن/۲۹۰۰/۵، ر۴۷۳:

جسم تو چو آسیا و آبش عشق است

فیه، ۱۸۳.
۴۳. د/۲۷۳۴۷/۲۵۷۵.
۴۴. د/۶۱۷۶/۵۸۳.
۴۵. د/۳۰۹۸۸/۲۹۱۸.
۴۶. د/۱۳۱۶۴/۱۲۴۲.
۴۷. د/۳۳۰۶/۳۰۳.
۴۸. د/۱۱۵۶۴ـ۶۵/۱۰۹۵.
۴۹. د/۱۲۰۷۵/۱۱۳۹.
۵۰. **فیه**، ۳۵.
۵۱. د/۱۶۶۶۵/۱۵۹۱.
۵۲. ن/۱۱۶۳/۳، نیز ش‌ن/۳۱/۸.
۵۳. د/۳۴۴/۲۷، قیاس کنید، ۲۵۷۰۴/۲۴۳۷.
۵۴. د/۷۰۰۳/۶۷۱، ۳۱۱۸۴/۲۹۳۸.
۵۵. د/۹۶۲۵/۹۱۴.
۵۶. قیاس کنید، فصل ۳، عشق، یادداشت مؤلف ۱۵۸ وجاهای دیگر.
۵۷. د/۷۵۱/۶۲، قیاس کنید ۳۵/۱۶۰۷ـ۱۶۸۳۲، ۲۸۱۲۹/۲۶۵۱، ۲۸۷۱۱/۲۷۰۶.
۵۸. د/۵۹۵۰/۵۶۱، قیاس کنید. ۳۱۷۳۸/۲۹۸۸. قیاس کنید. تصویر تفریحی در د/۱۱۶۳۴/۱۱۰۰:

توبه شیشه عشق او چون گازر است
پیش گازر چیست کار شیشه‌گر؟

۵۹. ن/۳۲۴/۵ به‌بعد، سنایی آن‌را در سطر ۲۱۹ **سیرالعباد** ذکر می‌کند.
۶۰. د/۲۸۱۱۴/۲۶۵۰ قیاس کنید. ر۱۳۵۱.
۶۱. د/۱۷۵۲۸/۱۶۷۳. فتوای پدر مولانا دربارهٔ پری‌خوانی، **معارف** ص۳، قیاس کنید.

همان، ص ۱۸۹ حاشیه با مثالهای آن. ــ جنیان خطرناك [دانا] را باید در شیشه اسیر کرد، بنگرید مطلع غزل د/۲۳۵۶/۲۱۲، نیز قیاس‌کنید ن/۱۲۱۱/۵ به‌بعد، قیاس‌کنید. ن/۴۷۱/۳، نیز ش. ن/۱۴/۸ و ر۱۱۶۱ :

در روی تو بی‌قرار شد مردم چشم
یعنی که پری دیدم، و دیوانه شدم

د/۷۵۹۸/۷۲۴ به‌بعد آن‌را باگرمابه پیوند می‌دهد، که آنجا را محل زندگی پریان و جنیان می‌دانسته‌اند، نیز ر۲۸۵. ــ برای ترکیبات بیشتر پری‌خوانی بنگرید: د/۲۶۵۲۸/۲۵۰۷، ۳۲۰۰۴/۳۰۱۱، ۵۱۵۹/۴۸۴، ۴۴۵۳/۴۲۳. ۲۷۱۷۴/۲۵۶۰، ۱۵۴۹۲/۱۴۶۷، ۲۶۲۹/۲۳۳، ۱۵۹۹۵/۱۵۲۰ به‌بعد، ۲۸۰۴۱/۲۶۴۳، د/۱۴۶۶/ ۱۵۴۸۲ به‌بعد بسیار فریباست.

خیالبندی طعام در اشعار مولوی

۱. د/۲۲۷۷۷/۲۱۵۲. **معارف**، ۱۷۴ نیز خیالبندی مطبخ را به‌کار می‌برد. حکایتی از بهاءالدین (**معارف**، ۱۱۵) نقل می‌کندکه او «بسیار خورده» بود و «الله الهام داد که این‌همه آب‌ونان و میوه‌هاست‌که زبانها دارند وبه‌آواز ونیازمرا ثنا می‌گویند...»، و هر آفریده‌شده‌ای مأکولی است» اندیشه‌ای که مولوی استادانه آن را شرح داده است، قیاس‌کنید. فصل ۳ نخودها، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۶۰ به‌بعد.

۲. د/۱۰۳۶/۳۰ــ۱۰۹۲۹.

۳. ن/۴۷۰۶/۶.

۴. د/۹۵۹۱/۹۱۴، ۱۹۱۹۱/۱۸۲۷، ۱۴۸۹۴/۱۴۰۷، قیاس‌کنید. ۲۲۷۹۸/۲۱۵۴ به‌بعد.

۵. بررسی چگونگی استفادهٔ مولوی از کلمهٔ بو به‌معنای عطر و بو بسیار جالب توجه‌است، چنین معلوم است که دست‌کم در زمانهای بعدی، شیوخ متصوفه، پیش‌از آنکه شخصی را به مریدی بپذیـــرند، حتی رسم داشتندکه اورا ببویند تا دریابندکه شایستهٔ حلقهٔ روحانی آنان هست یا نه . قیاس‌کنید. شعرانی، به‌نقل سی. فرح، «وظایف شیخ نسبت به مریدان خود». می‌توان‌گمان بـــردکه این بوییدن پیش از این در زمانهای قبل وسیلهٔ شناسایی روحانی بوده است.

۶. د/۱۴۸۴۵/۱۴۰۲.

۷. ن/۱۲۱۲/۶. به‌همین منظور نیز قیاس‌کنید. ر۶۸۹:

ازنی، شکر ای‌جان، به مدارا سازند
وزبرگ درخت توت، دیبا سازند
آهسته! مکن شتاب، صبری بنمای
کز غوره به‌روزگار، حلوا سازند

۸. د/۲۷۳۳۵/۲۵۷٤، «یخنی»، در رباعی ۱۵۲۱ آمده است.
۹. د/۱٤۹۹۲/۱٤۱۷ به‌بعد. قیاس کنید ۱۵۳۷/۱۳۳ در پیوند «بغراقـان روحانی». خاقانی، دیوان/ص ۷۵۸ تتماج را با ترکان پیوند می‌دهد.
۱۰. د/۲۵۰۸٤/۲۳۷۲.
۱۱. د/۲٤۹۱٦/۲۳۵۵، قیاس کنید. ن/۵/۳٤٦۰.
۱۲. د/۳۳۹۹۱/۳۱۷۱.
۱۳. د/۸٤۳۰/۸۰۵.
۱٤. د/٦۱٦۵/۵۸۱.
۱۵. د/۳۱۲٤۹/۲۹٤٤.
۱٦. د/۲۳۹۰۷/۲۲۵۵.
۱۷. د/۳۲۷۳۱/۳۰۷۳ (جناس بلغاری و بلغوری).
۱۸. د/۱۷۰۸۹/۱٦۳۱، ن/٦/۷۱۹.
۱۹. د/۱۱۲۷٦/۱۰۷۱.
۲۰. د/۱۳۳۵۰/۱۲٦۰.
۲۱. د/۱۵۳۳۹/۱٤۵۰.
۲۲. د/۳۰۵٦۵/۲۸۷۹.
۲۳. د/۱۷۷٦۷/۱٦۹۵.
۲٤. د/۱۷۳۱۰/۱٦۵۲.
۲۵. ن/٤/۳۰۳۰ به‌بعد، همین تصویر برای دنیای ماده که شامل عالـم روح است در د/۳۰۷۹۳/۲۸۹۷.
۲٦. د/۱۳۱۳٦/۱۲۳۹.
۲۷. د/ت ۳۵٦۰۳/۲٤.
۲۸. د/۳۳۰٦۵/۳۱۰۱.
۲۹. قیاس کنید. د/۱۲۷۰۷/۱۱۹٤، ۹۵۵۵/۹۱۰، قیاس کنید. ر۵۰۷. سنایی با استفاده از همین ترکیب از شخصی سخن می‌گوید که «همچو سیر از پوست برون آید یا به‌پرده درون نشیند چو پیاز»، دیوان، ص۲۹۹، قیاس کنید همان/ص۲۹۱.
۳۰. ن/۳۳۵۵/۳.
۳۱. ن/۸٦٤/٤.
۳۲. ن/٤۰٤۲/٦.
۳۳. د/۱٦۷٤٦/۱٦۰۰، قیاس کنید. ۱۱۸٤٤/۱۱۲۲: خداوند،

بی‌آتش تنور دل و معده‌ها فروخت
نان بر دکان نهاده و خباز ما ستیر

خاقانی آسمان جفاکار را = قضا به‌صورت دکان قصاب می‌بیند، دیوان، قصیده.

ص ۶۱. [؟]

۳۴. د/۱۳۸۰/۱۴۶۰۷.

۳۵. د/۱۹۵۹/۲۰۶۷۶.

۳۶. د/۱۱۴۱/۱۲۱۰۸.

۳۷. د/۲۱۶۷/۲۲۹۴۹.

۳۸. د/۲۸۷۲/۳۰۴۹۳.

۳۹. د/۱۱۹۸/۱۲۷۳۹.

۴۰. د/۳۰۷۴/۳۲۷۵۵.

۴۱. د/۳۴۴/۳۷۲۷، ن/۱/۱۶۷، ۳/۳۸۶۳.

۴۲. د/۲۶۵۳/۲۸۱۴۶.

۴۳. قیاس کنید. د/۱۴۱۷/۱۴۹۸۶، ۳۰۶۲/۳۲۶۱۱، ۲۴۳۱/۲۵۶۲۵، ۲۹۲۲/۳۱۰۲۲ آتش در نی می‌افتد و بدین سبب شیرین می‌شود. در رباعی ۲۱۲ که می‌توان با رباعیهای ۲۱۹ و ۲۲۴ آن‌را همانند کرد شاعر جناسهای مناسب را به‌کار می‌برد و از معشوق «که بار او همه قندتر است» سخن می‌گوید و:

گفتم که: «از آن شکر نصیبم ندهی؟»
نی کرد و ندانست که آن نی شکر است

۴۴. د/۱۳۹۳/۱۴۷۵۶، قیاس کنید. ۱۵۲۷/۱۶۰۷۲ عطار شکر فروخت:

[در آن طبله شکر پر کرد عطار به گرد طبلهٔ عطار گردیم]

۴۵. د/۱۵۹۳/۱۶۶۸۰.

۴۶. د/۲۴۸۸/۲۶۳۲۰، قیاس کنید. ۲۹۰۹/۳۰۹۰۳:

دفتر عشقش چو بر خواند خرد
پر شکر گردد دل کاغذ، بلی

۴۷. فیه، ۴۱.

۴۸. د/۱۰۴۷/۱۱۰۳۵.

۴۹. د/۱۳۴/۱۵۴۵، قیاس کنید. ۲۷۸۷/۲۹۶۲۶، ن/۵/۱۹۶۶.

۵۰. د/۲۵۹۵/۲۷۵۲۱.

۵۱. د/۹۴۵/۹۹۷۶.

۵۲. د/۱۲۲۷/۱۳۰۴۵.

۵۳. د/۲۰۹۶/۲۲۱۴۱.

۵۴. د/۱۲۱۹/۱۲۹۶۰، قیاس کنید. ۳۰۱۲/۳۲۰۲۳.

۵۵. فیه، ۱۹۷.

۵۶. د/۱۲۵/۱۴۳۳، قیاس کنید. ۲۴۴/۲۷۵۱ «چون لبن در زلوبیا».

۵۷. د/۹۶/۱۰۸۰، ۲۲۳۰/۲۳۶۴۷، ن/۲/۳۹۳. بدانگونه که سخنان طعن‌آمیز درمتون

اولیهٔ تصوف نشان می‌دهد، علاقه شدید صوفیان به حلوا ازسدهٔ چهارم/دهم زبانزد بوده است (بنگرید:
A. Mez, **Die Renaissance des Islams**, Heidelberg 1922, p. 275).
موضوع صوفی که هدف عبادت او شیر برنج وحلواست دراشعار شاعران پارسی اززمان سنایی تا شاعران هندی سدهٔ ۱۱/۱۷ به‌کار رفته است. ازسوی دیگر حلوای مقدس درطریقهٔ بکتاشی جای خاصی دارد.

۵۸. د/۲۲۵/۴۸ــ۲۵۴۱.

۵۹. د/۱۳۷۲/۱۴۵۱۰، قیاس کنید. ۴۱۳/۳۱، ۳۹۷۴/۳۷۱.

۶۰. د/۱۰۶/۱۲۱۰. تمامی این غزل از حلوا صحبت می‌کند و با ایــن دوبیت پایان می‌پذیرد:

دلیل آنکه زادهٔ عقل کلیم
ندایش می‌رسد کای جان بابا
همی خواند که فرزندان بیایید
که خوان آراسته است ویار تنها

۶۱. د/۹۹/۱۱۲۸.

۶۲. د/۳۱۶/۳۴۵۰.

۶۳. د/۵۸۹/۶۲۲۴، ۲۱۲۰/۲۲۴۱۷.

۶۴. د/۲۵۱۱/۶۳ــ۲۶۵۶۲، قیاس کنید. ر۱۹۵۳ و ۱۹۵۵ دربارهٔ حلوا که از عــدم می‌رسد.

۶۵. د/۲۴۳۱/۲۵۶۲۷.

۶۶. د/۲۶۶۰/۲۸۲۲۲.

۶۷. ن/۵/۱۶۶۲ به‌بعد.

۶۸. ش. ن/۷/۱۳۷ و ن/۱/۲۰۰۳.

۶۹. د/۱۷۴۹/۱۸۳۳۹.

۷۰. د/۲۵۷۰/۲۷۲۸۳.

۷۱. قیاس کنید. د/۴۵/۵۸۵.

۷۲. ن/۲/۱۳۴۴ (خرمرده)، ۶/۱۸۵۸ به‌بعد. قیاس کنید. د/۳۰۴۱/۳۲۴۳، ۳۱۰۰/ ۳۳۰۵۷، د/ت۱۰/۳۴۹۸۵. مقایسه کنید. عطار،دیوان، غزل ش۵۱۶، و **مصیبت‌نامه**/ ص ۱۵، **ولد**، ۲۲۲ که حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» را بیان می‌کند واز «نمکلان وصال» سخن می‌گوید، قیاس کنید. همان/ص۲۹۲. این بیان در اشعار میردرد (ف. ۱۱۹۹/۱۷۸۵) درد دل، در چهار رساله، بهوپال ۱۳۱۰ ه.ق، ش ۱۶۱ دیده می‌شود، قیاس کنید. همان، ش ۳۰۲.

۷۳. ن/۱/۲۰۰۳، قیاس کنید. ر۵۴۰.

۷۴. د/۷۶/۸۸۳؛ ۲۲۹۰/۲۴۳۳۹.

۷۵. د/۱۲۴/۱۴۲۵.
۷۶. د/۱۰۷۱/۱۱۲۷۷.
۷۷. د/۱۲۸۶/۱۳۵۸۹.
۷۸. د/۱۴۲۲/۱۵۰۴۷.
۷۹. د/۱۲۱۲/۱۲۹۰۱.
۸۰. د/۳۰۵۷/۳۲۵۵۲.
۸۱. د/۳۰۹۰/۶۹ــ۳۲۹۶۷، قیاس کنید، ۹۷۱/۱۰۲۷۴:

در تنور بلا و فتنهٔ خویش
پخته وسرخ‌رو چو نانم کرد

۸۲. د/۲۰۸۴/۲۲۰۰۰.
۸۳. ن/۶/۳۹۴۶ به‌بعد.
۸۴. د/۱۳۲۹/۱۴۰۵۶، ۲۶۸۳/۲۸۴۵۰، ۲۶۸۵/۲۸۴۷۵، ر۱۱۵۶ «مطبخ غمها» را وصف می‌کند که «هر دم بوی جگرسوخته» از آن شنیده می‌شود.
۸۵. د/۲۱۵۰/۲۲۷۶۰ به‌بعد.
۸۶. د/۲۸۰۹/۲۹۸۲۸، ر۱۳۲۷ از «مطبخ‌چرخ سخن می‌گوید که کاسه‌هایش «زرین‌اند» و به مریدان پند می‌دهد که به «آب‌گرم قانع» نباشند، قیاس کنید. ر۱۲۱۳.
۸۷. ن/۵/۳۸۷.
۸۸. د/۱۴۳۹/۱۵۲۳۰.
۸۹. د/۹۷۰/۱۰۲۵۷، ۱۷۷۴/۱۸۵۸۵، ۲۸۳۸/۳۰۱۴۴.
۹۰. د/۱۶۴۴/۱۷۲۲۴، ۲۰۶۵/۲۱۸۱۲.
۹۱. د/۲۱۷۷/۲۳۰۸۲.
۹۲. د/۸۶۲/۹۰۰۵.
۹۳. د/۱۶۰۲/۱۶۷۶۲.
۹۴. الدیلمی، به‌تصحیح جنید شیرازی، **سیرت ابن‌الخفیف**، به‌تصحیح ان. شیمل، آنکارا ۱۹۵۵، فصل X ص ۱۰۷.
۹۵. ن/۶/۴۸۹۸، احا/ش ۱۲۹.
۹۶. ازجمله میرجان‌الله رهری Rohri در صدرالغنی، شاعران پارسی‌گوی سند، ص۱۰۹.
۹۷. د/۱۲۴۱/۱۳۱۴۵.
۹۸. د/۲۶۸۵/۲۸۴۷۵.
۹۹. د/۵۹/۷۲۸.
۱۰۰. د/۱۰۲۳/۱۰۷۹۱، ۱۶۹۷/۱۷۷۸۱.
۱۰۱. د/۲۲۵/۲۵۴۶.
۱۰۲. د/۱۶۹۱/۱۷۷۱۶.

۱۰۳. عطار، دیوان.
۱۰۴. د/۲۹۳۹/۳۱۱۹۴.
۱۰۵. د/۲۲۷۶/۲۴۱۷۷.
۱۰۶. د/۳۷۲/۳۹۸۷ به‌بعد.
۱۰۷. د/۱۳۵۸/۱۴۳۶۷.
۱۰۸. د/۶۸۳/۷۱۰۲ به‌بعد. قیاس کنید. ر۷۹۱.
۱۰۹. قیاس کنید:

N. Söderblom, Rausch und Religion, in: **Ur Religionens Historia**, Stockholm 1915.

نیز بنگرید به فصل بسیار مستند ص ۲۴۹ به‌بعد:
F. Heiler, **Erscheinungsformen und Wesen der Religion**, Stuttgart 1961.

۱۱۰. ن/۱/۱۰.
۱۱۱. د/۱۰۷۷/۱۱۳۳۶.
۱۱۲. د/۱۹۳۰/۲۰۲۹۲، ۲۵۱۴/۲۶۶۰۷، ن/۲/۳۷۲۳ به‌بعد.
۱۱۳. د/۱۳۸۱/۱۴۶۱۲ به‌بعد.
۱۱۴. ن/۱/۳۴۲۶ به‌بعد. شرح استادانهٔ گفته‌ای از سنایی.
۱۱۵. ن/۲/۳۴۳، قیاس کنید. ن/۵/۴۱۹۷ به‌بعد.
۱۱۶. ن/۲/۲۳۹۲ به‌بعد.
۱۱۷. د/۴۸۹/۵۲۰۸، ۲۸۲۷/۳۰۰۱۱ به‌بعد. قیاس کنید. ر۱۳۰۷
۱۱۸. د/۱۳۷۱/۱۴۴۷۶.
۱۱۹. د/۱۵۰۰/۱۵۸۰۴، قیاس کنید. ر۳۷۳.
۱۲۰. د/۷۱۳/۷۴۶۴.
۱۲۱. د/۱۳۸۱/۱۴۶۱۷.
۱۲۲. د/۶۵۰/۶۷۸۱.
۱۲۳. ن/۵/۳۲۸۸ به‌بعد.
۱۲۴. د/۲۴۳۲/۲۵۶۳۲.
۱۲۵. ن/۵/۳۷۲ به‌بعد.
۱۲۶. ن/۳/۴۷۴۶.
۱۲۷. د/۱۴۰۳/۱۴۸۶۹.
۱۲۸. د/۲۳۹۵/۳۰۲ــ۲۵۲۹۵. این ابیات وصف فنای ساقی است در معشوق که آئینه‌اش بود و H. H. Schaeder آن را تجزیه تحلیل کرده است:
Die islamic Lehre vom Vollkommenen Menschen, in: **ZDMG** 79/1925.
۱۲۹. گذشته از چاپ اخیر و ترجمهٔ ا.جی. اربری از دیوان ابن‌فارض، هنوز هم بهترین مدخل بر اشعار وی اثر ار. ا. نیکلسن است:

R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.

نیز قیاس کنید. فصل ۲. سپه، ٤٨ هم به **تائیهٔ** ابن‌فارض استناد می‌کند.

۱۳۰. در غزل بسیار عالی راجع به‌شراب د/۲۰۷٤۲/۱۹٦٦. مثال زیبای دیگری از این شیوهٔ بیان غزل بلند د/۱۱۳۵ است. نیز بنگرید. ر۱۱۲۵.

۱۳۱. ن/۲/۱۸۰ به‌بعد. قیاس کنید ن/۵/۳٤٥٦ به‌بعد.

۱۳۲. غالب، کلیات فارسی، قصائد، لاهور ۱۹۷٦، ش۲٦، ترجمهٔ منظوم آلمانی:
A. Schimmel, Rose der Woge, Rose des Weins, Zürich 1971, p. 61.

۱۳۳. ن/۳/۲۳٤۸، قیاس کنید. ر۱۱۲۵.

۱۳٤. دیوان حافظ، تصحیح محمدرضا جلالی نایینی و دکتر نظیر احمد، تهران ۱۳۵۰ ش. غزل ۱۱۵ ص۱۳٤. احا/ش ٦٤۲.

۱۳۵. د/۲۷٤۲۷/۲۵۸۳.

۱۳٦. د/۲٤۵۹۲/۲۳۱۹. این بیت مبنای رشته‌ای از ابیات سندی در رسالـوی شاه عبداللطیف (سندهی) شده است، تصحیح ك. ادوانی، بمبئی ۱۹۵۷
Sur Yaman Kalyan /۱/٦/ به‌بعد.

۱۳۷. د/۱٦۱۹۵/۱۵٤۲.

۱۳۸. ن/٤/۲۰۹۸.

۱۳۹. ن/۳/۸۲۳ به‌بعد.

۱٤۰. ن/۱/۱۸۱۲، قیاس کنید. ر۲۹۱:

امروز چنانم که قدح مست من است.

خیالبندی با امراض.

۱. د/۳٤۸٦/۳۲۱ به‌بعد.

۲. ن/٦/٤۵۹۹.

۳. د/۲۳۳۱۹/۲۱۹۷.

٤. د/۲۲۵۷٦/۲۱۳۳.

۵. سپه، ۸۱.

٦. ن/۵/۱٦۹۷ به‌بعد.

۷. د/۱۵۰۳۷/۱٤۲۲.

۸. د/۲۷٦۱۷/۲٦۰۵. برای مثالهـای بیشتر بنگریـد: د/۵۹۰/٦۲۳۰، ۸٤٦/۸۸۵۵، ۲۵۱۱/۲٦۵٦۳:

نباشد عیب درنوری کرو غافل‌بود کوری

نباشد عیب حلوا را به‌طعن شخص صفرایی

۳۱۰۱۸/۲۹۲۱. ــ سنایی نیز همین تصویر را به‌کار می‌بندد، دیوان ص ۵۶:

ترا یزدان همی‌گوید که در دنیا مخور باده
ترا ترسا همی‌گوید که در صفرا مخور حلوا

۹. د/۱۲۰۸/۱۰۶.
۱۰. ن/۱۸۰/۴.
۱۱. د/۲۵۳۲/۲۲۴.
۱۲. ن/۱۷/۱.
۱۳. د/۳۳۷۷/۳۰۸، قیاس کنید: ۲۳۷۷۵/۲۲۴۴، ۲۲۴۱۸/۲۱۲۰، د/ت ۳۵۶۴۹/۲۴.
۱۴. خاقانی، دیوان قصیدهٔ ص۵۴ از طبل شکم مبتلایان به استسقا سخن می‌گوید.
۱۵. د/۳۰۷۸۵/۲۸۹۷، ۳۱۰۰۲/۲۹۱۹ در کیفیت عشق‌سیری‌ناپذیر.
۱۶. د/۱۰۷۲۱/۱۰۱۶، قیاس کنید: ن/۲۸۵/۵.
۱۷. د/۱۷۳۰۲/۱۶۵۲.
۱۸. د/۲۹۸۲۰/۲۸۰۸. «علت سل» د/۱۴۲۳۳/۱۳۴۵.
۱۹. د/۹۵۱۳/۹۰۸.
۲۰. ن/۱۴۹/۴.
۲۱. ن/۱۳۳۵/۳.
۲۲. د/۱۱۴۷۱ــ۷۴/۱۰۹۰.
۲۳. قیاس کنید: د/۳۱۳۷۲۷/۳۱۴۸، نیز قیاس کنید: سنایی، دیوان ۴۶۵.
۲۴. د/۶۸۴۷/۶۵۶، قیاس کنید: ن/۳۴۲/۴.
۲۵. قیاس کنید: فصل ۳ نخودها، یادداشت مؤلف ش۲۷.
۲۶. د/۶۲۰۶/۵۸۷، ن/۲۳۶/۵ به‌بعد.
۲۷. ن/۲۸۷۹/۵.
۲۸. ن/۱۰۳/۱.
۲۹. د/۱۱۹۹۱/۱۱۳۴.
۳۰. د/۹۰۵۸/۸۶۵.
۳۱. ش. ن/۲۱۱/۷ و ن/۳۶۶۳/۱. مولوی حتی روند فنا را به‌صورت فنای «سر که در انگبین» توصیف می‌کند، ن/۲۰۲۴/۵.
۳۲. ن/۲۳۴۶/۳ به‌بعد.
۳۳. ن/۳۶۶۴/۱.
۳۴. فیه، ۲۰۵.
۳۵. از «افیون» غالباً تنها یا همراه باشراب به‌صفت ماده‌ای سکرآور نام‌برده می‌شود، از جمله د/۲۰۲۹۶/۱۹۳۱:

عقل از کف عشق خورد افیون

نیز بنگرید. د/۱۸۵۵/۱۹۵۶۱، ۱۶۴۴/۱۷۲۱۶، ۱۲۱۵/۱۲۹۲۹، ۱۱۴۱/۱۲۱۰۰، ۱۱۱۳/۱۱۷۵۱، ۸۹/۱۰۰۷، ۲۴۵/۲۷۵۳، ۸۵۵/۸۹۳۵، ۱۰۲۵/۱۰۸۰۰، ۲۱۶۱/۲۲۸۸۴، ۲۳۹۳/۲۵۲۷۹، ۲۳۹۸/۲۵۳۲۶، ۱۲۴۷/۱۳۲۱۶، د/ت ۱۱/۳۵۹۰۱، ر۱۵۰۸ و ۱۴۳۹.

۳۶. د/۷۰۲/۷۳۱۶.

۳۷. د/۲۵۳۲/۲۶۸۵۰، «طزغو» که در متن آمده است به‌گفتهٔ اشتین‌گاس Steingass شاید شکل اصلی («نمکی») کلمهٔ طرغو باشد. این‌کلمه به معنای «غذایی است‌که برای نگهداری نمك سوده می‌کنند و یا ترشی می‌اندازند». ــ کمك‌کردن به‌شخصی که چیز فاسدی را خورده است تا استفراغ‌کند عملی از سر رحمت است، قیاس‌کنید با داستان آن مردی‌که شخصی راکــه درخواب ماری بلعیده بود با وادار ساختن او به‌استفراغ نجات بخشید، ن/۲/۱۸۷۸ به‌بعد، ولد/۱۸۳ آن‌را به‌صورت اولیایی که ظاهراً ستمکارند ولی از فعاشان فایده برمی‌خیزد مطرح ساخته است.

۳۸. د/۹۵۱/۱۰۰۳۲.

۳۹. فیه، ۱۲۶.

۴۰. ازجمله د/۱۴۷۶/۱۵۵۶۴ او خودرا طبیبی معجزنشان وصف می‌کند، قیاس‌کنید. ن/۱/۲۴. برای این خیالبندی بنگرید: ر۱۹۵۹، ۸۲۷ (و الله که طبیب را، طبیبی باید) و رباعی تفریحی ۱۵۱۳. علاوه‌براین بنگرید: د/۲۰۹۷/۲۲۱۴۸، ۲۵۲۱/۲۶۷۲۹.

۴۱. د/۱۹۶۳/۲۰۷۱۵.

۴۲. د/۱۴۷۴/۵۵ــ۱۵۵۴۶.

۴۳. ن/۳/۲۷۰۱ اشارات به جالینوس و افلاطون به‌معنای استعداد طبیب بودن او بسیار فراوان آمده، ولی همیشه هم در ترکیبهای خوش‌آیند و خوش‌باش‌گویی به کار نرفته است، بنگرید: د/۱۱۶۱/۱۲۳۳۰:

هر که را نبض عشق می‌نجهد
گر فلاطون بود توش خرگیر

۴۴. د/۱۵۱۳/۱۵۹۲۴: از اسفنتین و داروهای تلخ برای مقابله با بسیاری امراض استفاده می‌شده است، بنگرید:
G. Kircher, Die "einfachen Heilmittel" aus dem "Hand buch der Chirugie" des Ibn al-Quff, Bonne, ph. D. Diss. 1967, p. 65.

دوست هم، هرچندکه تلخ باشد، اما داروی همه دردها وبیماری‌های عاشق است.

۴۵. د/۲۶۵۸/۲۸۱۹۶، قیاس‌کنید: ۲۹۴۰/۳۱۲۰۱، «مفرح» را به‌طورکلی با استفاده ازسنگهای قیمتی‌که اجزای آن را تشکیل می‌داده ، بخصوص لعل، می‌ساخته‌اند.
پیوند لبان چون لعل یار از اینجاست، قیاس کنید:

B. Reinert, **Khaqani als Dichter**, Berlin 1972, p. 19.

۴۶. د/۵۶۵/۵۹۹۶.

۴۷. سپه، ۱۸۷. سلطان ولد تمامی خیالبندی پزشکی را شرح می‌دهد، ولد، ۱۶۷ به‌بعد:

> همچنانکه تن آب و گل، طبیبان دارد جان و دل را نیز طبیبان هستند و ایشان انبیاء و اولیاءاند. اطباء می‌گویند که این بخور وآن مخور تا جسم بی‌رنج باشد و قوت‌گیرد و انبیاء و اولیاء می‌گویند که این بکن و آن‌مکن تا جان صفا یابد و فربه شود...

بافتن و دوختن

۱. د/۱۳۳/۱۵۳۰.

۲. د/۴۶/۵۹۲، ۲۷۱۰/۲۸۷۶۶.

۳. د/۱۳۹۳/۱۴۷۵۴.

۴. د/۸۵۷/۸۹۴۳.

۵. د/۱۲۳۰/۱۳۰۶۶.

۶. برای تمثیل‌پردازی «جامه» رك:
Heiler, **Erscheinungsformen**, p. 118 ff.

۷. قیاس کنید:
C. G. de Fouchécour, **La description de la nature dans la poésie Persane lyrique...**, Paris 1969.

۸. فرخی، دیوان، تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵ش، شمارهٔ ۱۶۹، ص ۳۲۹.

۹. د/۶۶۶/۶۹۵۹.

۱۰. د/۲۶۴۹/۲۸۱۰۸.

۱۱. د/۱۵۵۴/۱۶۳۳۰، ۳۱۷۲/۳۴۰۰۵.

۱۲. د/۲۹۳۹/۳۱۱۹۱.

۱۳. ن/۳/۶۸۴ بغلطاق، جلیقهٔ گشاد اطلس.

۱۴. د/ت ۳۶/۳۶۰۸۲.

۱۵. د/۲۹۷۱/۳۱۵۳۴.

۱۶. ن/۳/۲۱۴۰.

۱۷. د/۹۵۴/۱۰۰۶۲، قیاس کنید: ۱۲۰۱/۱۲۷۹۴: وقتی که عاشق دامن شمس تبریزی را بگیرد کمال او «طراز» می‌یابد.

۱۸. د/۲۵۱۹/۲۶۶۶۹.

۱۹. د/۲۰۰۲/۲۱۱۶۵. قیاس کنید: ۲۶۷۲/۲۸۳۳۵.

۲۰. د/۲۷۹۱۷/۲۶۳۲.
۲۱. برای این اندیشه بنگرید:
H. Zimmer, **The King and the Corpse,** ed. by J. Campbell (Bollingen Series XI) Paperback, Princeton 1971, p. 221.

۲۲. د/۲۴۲۳۶/۲۲۸۱.
۲۳. د/۴۱۰۴/۳۸۵.
۲۴. د/۱۰۵۴۹/۹۹۹، قیاس کنید: ۸۱۷۳/۷۸۳، ۲۶۹۲۱/۲۵۳۶.
۲۵. د/۵۸۵۲/۵۵۱، قیاس کنید: ۲۱۷۸۷/۲۰۶۳، ۲۳۳۶۲/۲۲۰۳.
۲۶. ن/۴۶۱۸/۶.
۲۷. د/۲۴۵۳/۲۱۸.
۲۸. د/۲۹۵۱۲/۲۷۷۷.
۲۹. د/۳۴۳۶/۳۱۴.
۳۰. د/۳۳۴۲۹/۳۱۲۸ به مفهومی وارونه: سخن گفتن به جامه‌ای خشن مانند می‌شود. برای خیالبندی ریسندگی بنگرید:
L. Ramakrishna, **Punjabi Sufi Poets,** London-Calcutta 1938, Introduction.

۳۱. د/۲۱۸۹۳/۲۰۷۳.
۳۲. د/۲۲۰۴۳/۲۰۸۷.
۳۳. د/۲۸۸۲۳/۲۷۱۵، قیاس کنید: ۱۴۱۷۶/۱۳۳۹.
۳۴. د/۹۸۱۲/۹۳۱، ۹۶۵۵/۹۱۷، ۲۸۱۱۶/۲۶۵۰.
۳۵. د/۲۴۸۰۳/۲۳۴۴.
۳۶. د/۹۵۰۴/۹۰۷.
۳۷. د/۶۷۹/۵۵.
۳۸. د/۳۱۱۸۲/۲۹۳۸، ۳۱۱۹۰/۲۹۳۹، نیز بنگرید: ۱۹۵۳۷/۱۸۵۲ «اطلس معنی».
۳۹. د/۱۳۲۲۰/۱۲۴۷. از اطلس و اکسون معمولا باهم نام بـرده می‌شود، ازجملـه ۱۱۴۶۰/۱۰۸۹، ۱۲۹۳۳/۱۲۱۵، ۱۹۷۹۳/۱۸۷۸.
۴۰. د/۳۰۷۸۳/۲۸۹۷، ۸۹۱۷/۸۵۳، ۳۹۰۰/۳۶۴.
۴۱. ازجمله د/۱۶۵۰۶/۱۵۷۳.
۴۲. ن/۱۰۳۹/۴.
۴۳. د/۳۱۹۳۴/۳۰۰۴.
۴۴. د/۳۲۱۷۹/۳۰۲۹، ۳۲۳۴۰/۳۰۴۱.
۴۵. قیاس کنید: د/۹۱۷۸/۸۷۷.
۴۶. د/۲۰۶۷۰/۱۹۵۸، د/ت ۳۵۰۶۸/۱۱.
۴۷. د/ت ۳۵۰۶۹/۱۱.

۴۸. د/۲۳۷۶/۲۵۱۱۹.
۴۹. د/۲۴۴۳/۲۵۷۸۴.
۵۰. د/۲۴۹۴/۲۶۳۶۱.
۵۱. د/۲۴۳۱/۲۵۶۲۳.
۵۲. د/۱۸۴۷/۱۹۴۷۹.
۵۳. د/۲۷۷۷/۲۹۵۱۴، قیاس کنید: «لباس قهر» د/۳۹۱/۴۱۵۴.
۵۴. د/۸۶۹/۹۰۸۱، مطلع از خاقانی، دیوان ص ۷۶۵ گرفته شده است.
۵۵. ن/۶/۱۶۵۰، ۱۷۲۱، دمیری نیز آن را نقل کرده (ش. ن/۸/۳۴۵)، بایدکه از زمان‌های دور درمیان حکایات عامیانهٔ اعراب شناخته شده باشد.
۵۶. ن/۲/۱۳۱۱.
۵۷. فیه، ۱۲۳.
۵۸. د/۲۱۶/۲۶-۲۴۲۴.
۵۹. د/۴۸۳/۵۱۴۵ با اشاره ابیات بعد به‌شتر و چشم سوزن (اعراف، ۴۰).
۶۰. د/۱۵۳۸/۱۶۱۷۲، قیاس کنید: ۱۳۸۴/۱۴۶۵۰.
۶۱. د/۶۱۶/۵-۶۴۵۴.
۶۲. د/۹۲۲/۱۲، ۹۷۱۰ ــ کاربردی غریب از مضمون «بافتن» د/۱۳۵/۱۵۵۴.

خطاطی الهی

۱. رك:
J. von Hammer-Purgstall, **Sitzungberichte der K.U.K.** Akademi der Wissenschften, Wien, 1851, p. 58.

۲. قیاس کنید: د/۱۲۱۵/۱۲۹۳۴، ۵۶۲/۵۹۵۴، ن/۶/۳۶۹. برای تمامی موضوع بنگرید:
A. Schimmel, **Mystical Dimensions of Islam**, Appendix 1.

۳. د/۲۲۰۵/۲۳۳۹۶.
۴. د/۴۶۰/۴۸۸۶.
۵. د/۹۴۷/۹۹۹۳.
۶. ن/۱/۱۵۱۴. قیاس کنید: ش‌ن/۷/۱۷۹، ۱۱۰.
۷. د/۱۳۷۷/۱۴۵۸۴، قیاس کنید:
P. Nwyia, **Exegès Coranique et language Mystique**, Beirut 1970, p. 166.

۸. غزلیات شمس تبریزی، تصحیح محمد مشفق، تهران ۱۳۳۵ ش‌ص۱۲۸.
۹. د/۲۵۳۶/۲۶۹۱۷.

۱۰. ن/۳۶۱۲/۵.
۱۱. ن/۴۵/۶ــ۲۲۳۹. این اندیشه را می‌توان در سنایی، **سیرالعباد**، ۷۰۰/۱ و **حدیقه**، باب ۲ ص۱۸۷ دید.
۱۲. ن/۲۳۲۹/۶ به‌بعد.
۱۳. د/۳۲۲۷۴/۳۰۳۵.
۱۴. د/۱۲۶۴۹/۱۱۸۸. اشارهٔ دیگر به‌همزه د/۱۵۴۶۲/۱۴۶۳.
۱۵. د/۱۹۹۶۲/۱۸۹۸.
۱۶. د/۱۸۲۹۸/۱۷۴۴.
۱۷. د/۱۴۹۳۱/۱۴۱۱.
۱۸. د/۵۷۵۵/۵۴۰، ر۴۴۲.
۱۹. د/۲۴/۲، قیاس کنید ۳۶۲۵/۳۳۵ الف – ن.
۲۰. ن/۲۳۶۵/۵.
۲۱. د/۱۶۴۳/۱۴۵.
۲۲. د/۹۸۲۳/۹۳۱، د/ت ۳۵۵۸۵/۲۳.
۲۳. د/۴۵۴۰/۴۳۰، قیاس کنید: ر۱۴۹۱.
۲۴. د/۱۳۷۹۶/۱۳۰۴.
۲۵. ن/۱۶۵۰/۶.
۲۶. قیاس کنید: سنایی، **حدیقه**، باب نهم، ص۶۶۶: «دلشان همچو کاف کوفی تنگ».
۲۷. د/۱۳۹۳۵/۱۳۱۶، قیاس کنید: ۴۹۸۶/۴۶۹۱، ۱۵۴۴۵/۱۴۶۱، د/ت ۳۶۰۱۶/۳۳، قیاس کنید: ر۴۴۳.
۲۸. د/۲۰۵۶۸/۱۹۴۸.
۲۹. د/۱۸۱۰۶/۱۷۲۸، قیاس کنید: وصف زیبای داخل‌شدن صوفی به حروف الله تاآنکه در محاصرهٔ حرف ه آخر می‌افتد در ناصر محمد عندلیب (ف. ۱۱۷۲ ق/۱۷۵۸م)، نالهٔ عندلیب در:
Schimmel, **Mystical Dimensions** p. 421.
۳۰. ن/۱۳۱۶/۵ به‌بعد و دیگر ابیات.
۳۱. د/ت ۳۵۱۱۷/۱۲.
۳۲. د/۲۶۴۳۸/۲۴۹۹، قیاس کنید: ۲۵۰۲۱/۲۳۶۶.
۳۳. د/۲۸۱۶۴/۲۶۵۵، قیاس کنید: عطار، **منطق‌الطیر**، ص۲۹۱: «کاف کفر و فای فلسفه».
۳۴. د/ت ۳۵۹۷۵/۳۲.
۳۵. ن/۳۴۵۶ــ۵۷/۱. قیاس کنید: ر۱۰۴۷: معنای حروف «عشق»، عین=عابد، شین= شاکر، قاف=قانع. نمونه‌های دیگر را می‌توان در سنایی، **حدیقه** باب پنجم، ص۳۳۰

دید، نیز قیاس کنید: عطار، دیوان، غزل شمارهٔ ۳۰۰:

در ره عاشقان دلی باید
که منزه زدال و لام بود

۳۶. د/۱۴۱۸/۷ــ۱۵۰۰۶.
۳۷. د/۱۵۲۰/۴ــ۱۵۹۹۳، قیاس کنید: ن/۱/۳۱۰۰.
۳۸. د/۶۸۴/۷۱۱۸.
۳۹. د/۶۶/۷۹۱.
۴۰. د/۱۴۹۷/۱۵۷۸۳.
۴۱. د/۱۱۸۷/۱۲۶۴۵.
۴۲. ن/۱/۲۹۲.
۴۳. د/۲۱/۲۳۸.
۴۴. د/ت ۱۶/۳۵۲۹۳.
۴۵. د/۱۴۱۹/۱۵۰۲۴.
۴۶. تنها در د/۸۶۰/۸۹۸۷ آن‌را دیدم، قیاس کنید: ۱۳۵۱/۱۴۲۸۸.
۴۷. د/۷۴۷/۷۸۴۸.
۴۸. د/۲۵۷۸/۲۷۳۷۹، د/ت ۲۶/۳۵۷۳۱، ن/۱/۲۷۲۷.
۴۹. د/۲۹۰۹/۳۰۹۰۱.
۵۰. ن/۳/۱۲۶۷.
۵۱. د/۲۵۷۲/۲۷۳۱۰. مشهورترین نامه به شمس، د/۱۷۶۰/۶۰ــ۱۸۴۴۹، است.
۵۲. د/۱۳۵۱/۱۴۲۸۸، قیاس کنید: ۸۴۲/۸۸۱۶، ۱۲۲۴/۱۳۰۱۱، قیاس کنید: سراج، **کتاب‌اللمع**، تصحیح ار. ا. نیکلسن، ص۵۰ شعر شبلی.
۵۳. د/۲۲۲۴/۲۳۵۹۵.
۵۴. د/۲۲۵۱/۲۳۸۵۷.
۵۵. ن/۴/۳۷۲۱ به‌بعد.
۵۶. ن/۲/۱۵۹. مولوی حتی خیال «جامهٔ کاغذین»، لباس شاکی در دادگاه، را با تصویر رنگ پیوند می‌دهد د/۲۱۳۴/۲۲۵۸۲، این تصویر در نخستین بیت دیوان اشعار اردوی غالب متعلق به سدهٔ سیزده/نوزدهٔ هند به‌کار برده شده و شارحان اشعار غالب را عموماً سردرگم کرده‌است، این تصویر، درهرحال، در خیالبندی شاعران فارسی میانه بسیار رایج بوده است.
۵۷. ن/۵/۱۹۶۱ به‌بعد.
۵۸. د/۹۲۶/۹۷۴۹، [قیاس کنید: ۸۴۲/۸۸۱۶].
۵۹. احا/ش ۱۳، ن/۵/۱۶۸۶، ۲۷۷۷ به‌بعد، د/۱۵۲۱/۱۶۰۱۶، ۲۷۷۸/۲۹۵۵۳، ر. افندی ۳۳۶ و جاهای دیگر.

۶۰. د/۲۵۳۰/۵ــ۲۶۸۲۴ (تمامی غزل دربارهٔ «نوشتن» است)، قیاس کنید: د/۱۴۸۷/ ۱۵۶۸۵، ۲۵۶۴۹/۲۴۳۳ که کلمهٔ «مسطر»، خط‌کش، درآن آمده است.
۶۱. د/۲۶۸۲۹/۲۵۳۰، قیاس کنید: ۵۷۲۹/۵۳۸.
۶۲. د/۳۰۵۱۰/۲۸۷۲، ۹۲۳۶/۸۸۲، قیاس کنید: ر۱۲۹۱.
۶۳. د/۲۰۱۴۲/۱۹۱۵، ۱۷۴۴۲/۱۶۶۴، قیاس کنید: ۱۸۵۲۶/۱۷۶۹، ن/۱/۳۹۳ به‌بعد.
۶۴. د/۲۶۸۲۸/۲۵۳۰.
۶۵. ن/۱/۲۹۱۴ به‌بعد.
۶۶. ن/۱/۳۳۳۴ به‌بعد.
۶۷. د/۱۳۶۴۴/۱۲۹۱.
۶۸. حیدر آملی به استناد ایزوتسو، ص۶۶:
The Basic Structure of Metaphysical thinking in Islamic Philosophy and Mysticism, Tehran 1971.

۶۹. د/۱۱۳۲۲/۱۰۷۶.
۷۰. د/۱۸۲۳۹/۱۷۳۹.
۷۱. د/۷۸۰۸/۷۴۳.
۷۲. د/۱۵۰۷۱/۱۴۲۵.
۷۳. د/۱۲۹۱۱/۱۲۱۳، قیاس کنید: ۲۳۹۳۰/۲۲۵۷، ۱۷۵۰۰/۱۶۶۹، ن/۵/۴۱۹۵
۷۴. قیاس کنید: ن/۴/۲۹۷۲.
۷۵. د/۱۵۷۷۲/۱۴۹۷.
۷۶. ن/۱/۱۱۴.

سرگرمی‌های بزرگان

۱. د/۲۰۳۲۷/۱۹۳۲ به‌بعد، ۳۸۹۵/۳۶۴، برای «نقش خیال» به‌صورت تمثیلی عارفانه بنگرید:
Schimmel, Mystical Dimensions, ch. vic.
۲. قیاس کنید: ش.ن/۷/۲۵۹ و ن/۲/۶۱۳، د/۱۴۸۱/۱۲۹. بهترین‌نمونه ن/۲/۲۶۰۰، ۲۷۹۰ است.
۳. د/۱۴۶۳۴/۱۳۸۳.
۴. د/۲۵۵۰۲/۲۴۱۷.
۵. د/۱۶۰۸۳/۱۵۲۸.
۶. د/۱۶۳۶۱/۱۵۵۸ به‌بعد. یعقوبی (تاریخ، ۱/ص۱۰۳) روایتی هندی را ذکر می‌کند که برطبق آن نرد برای نمایش‌دادن اصالت جبر وشطرنج برای اثبات اصالت اختیار

ابداع شده است.

۷. د/۲۵۰۷۹/۲۳۷۲، ۱۳۰۸۴/۱۲۳۳.

۸. د/۲۴۶۶۴/۲۳۳۰، ن/۵۳۵/۳ و جاهای دیگر.

۹. د/۴۱۱۳/۳۸۶. تعبیر «میان‌برد» نزد من روشن نیست.

۱۰. د/۱۷۲۷۳/۱۶۴۹، قیاس کنید: ۵۵۸۱/۵۲۵.

۱۱. د/۲۲۵۵۹/۲۱۳۱.

۱۲. د/۱۵۳۶/۱۳۳، ۳۰۹۸۹/۲۹۱۸، ۳۱۶۳۳/۲۹۸۰.

۱۳. د/۱۹/۷۳۴ــ۷۷۱۰.

۱۴. **رسالهٔ هوش‌افزا**، نسخهٔ خطی، فارسی/۹۶ (۱۷۸۶) کتابخانهٔ دانشگاه پنجاب، لاهور (نسخهٔ منحصر به‌فرد).

۱۵. این‌گونه بازی در مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل مونترآل دیده‌می‌شود.

۱۶. د/۱۶۴۷۵/۱۵۶۹.

۱۷. **فیه**، ۱۴۶.

۱۸. رك:
Goethe, **Noten und Abhandlungen zum West-Oestlichen Divan**, ch. Despotie.

۱۹. د/۴۲۰۱/۳۹۷.

۲۰. د/۳۶۱/۲۸، ن/۹۲۶/۶.

۲۱. د/۲۱/۲۲۲۶ــ۲۳۶۱۹.

۲۲. د/۱۰/۹۹۴ــ۱۰۵۰۸.

۲۳. د/۲۳۲۹۹/۲۱۹۵.

۲۴. د/۷۰۸۳/۶۸۱.

۲۵. د/۲۶۹۱/۲۳۹ درتصحیح فروزانفر، منتخبات ش. ۲.

خیالبندی قرآنی

۱. **فیه**، ۱۷۳.

۲. ن/۳۱۲۸/۵ به‌بعد.

۳. **سپه**، ۷۱، قیاس کنید: **ولد**، ۵۳ به‌بعد: «شعر اولیاء همه تفسیر است وسر قرآن...». و همان ص۲۵۶: ظاهرش شعر و باطنش تفسیر.

۴. د/۷۱/۱۹۴۸ــ۲۰۵۵۹.

۵. ن/۲۱۲۲/۴.

۶. ن/۳۸۶۰/۱.

۷. د/۱۴۸۱/۱۵۶۲۶.
۸. د/۲۵۱۹/۲۶۷۰۳. این غزل طولانی به اواخر زندگی مولانا متعلق است، از حسام‌الدین سخن می‌گوید و پر است از اصطلاحات خاص عرفانی.
۹. د/۲۶۳۰/۲۷۸۸۴، قیاس کنید: ۲۷۵۳/۲۹۲۶۸، د/۱۵۹۴/۱۶۶۸۵ معشوق را «مصحف معنی» می‌خواند.
۱۰. د/۲۸۰۷/۲۹۷۷۶.
۱۱. د/۲۷۵۶/۲۹۲۹۲.
۱۲. ن/۵/۱۵۳۷ به‌بعد.
۱۳. د/۱۴۸/۱۶۷۵، قیاس کنید: ۱۶۷۴/۱۷۵۴۴.
۱۴. د/۱۶۶۵/۱۷۴۵۵.
۱۵. د/۱۶۹۶/۱۷۷۷۳، ۱۴۲/۱۶۲۰.
۱۶. د/۲۸۰۹/۲۹۸۲۵.
۱۷. د/۱۱۰۰/۱۱۶۴۲.
۱۸. د/۲۱۲۰/۲۰—۲۲۴۱۹.
۱۹. د/۲۰۷۳/۲۱۸۹۲.
۲۰. د/۱۸۹۴/۱۹۹۲۴.
۲۱. د/۱۲۷۲/۱۳۴۵۹.
۲۲. بخصوص در داستان درازی که آغاز آن ن/۴/۵۶۲ است.
۲۳. ن/۱/۹۵۶ به‌بعد، ار. ا. نیکلسن آن‌را ترجمه‌کرده [به انگلیسی] در:
Rumi, Poet and Mystic, London 1950, p. 66, Nr. XXX.

منابع این حکایت در:
H. Ritter, **Das Meer der Seele,** p. 37.

داده شده است. این داستان اغلب در غرب هم بازگو شده است، حتی به فنلاندی:
(P. N. von Eyck, Des Tuinman en de dood, 1926).

۲۴. احا/ش ۳۲۰
۲۵. د/۲۶۴۹/۲۸۱۰۷.
۲۶. قیاس کنید:
H. Ritter, Muslim mystics' strife with God, in: **Oriens** V 1952.

۲۷. د/۳۰۱۶/۳۲۰۶۴.
۲۸. د/۹۱۱/۹۵۶۴.
۲۹. د/۱۱۴۲/۱۲۱۱۴؛ دربارهٔ برتری مطلق شمس‌الدین بر یوسف. قیاس کنید: د/۲۷۸۲/۲۹۵۷۷.
۳۰. د/۳۰۳۸/۳۲۳۰۶.
۳۱. د/۲۸۰۰/۲۹۷۳۱.

۳۲. ن/۳/۲۳۳۴ به بعد.
۳۳. د/۱۹۳۲/۲۰۳۳۵؛ ۱۷۲۳/۱۸۰۴۱.
۳۴. د/۱۷۱۲/۱۷۹۳۰.
۳۵. د/۸۵۹/۸۹۷۱.
۳۶. قیاس کنید: د/۲۷۸۲/۸۲ــــ۲۹۵۷۲ دربارهٔ مسئله پنهان بودن نور مستغرق کنندهٔ شمس.
۳۷. د/۲۶۸۷/۲۸۵۰۰.
۳۸. د/۲۲۳۶/۲۳۶۹۵.
۳۹. د/۱۵۹۹/۱۶۷۳۳.
۴۰. د/۱۳۲۹/۱۴۰۶۳.
۴۱. سپه/۹۳. قیاس کنید: د/۲۱۷۶/۲۳۰۶۳؛ ۳۰۳۸/۳۲۳۰۵.
۴۲. د/۶۶۷/۶۹۶۵ (در هر حال، این اشاره منفی و وارونه است).
۴۳. د/۸۱/۹۳۷؛ قیاس کنید: احا/ش ۵۹۸ (لا رهبانیة فی‌الاسلام).
۴۴. د/۷۲۸/۷۶۴۲.
۴۵. د/۸۹۲/۹۳۵۰.
۴۶. د/۱۸۲۶/۱۹۱۸۰.
۴۷. د/۱۸۹/۲۱۰۰.
۴۸. د/۱۴۱۴/۱۴۹۶۲.
۴۹. د/۳۰۹۰/۳۲۹۶۶.
۵۰. د/۲۹۸۱/۳۱۶۵۴.
۵۱. فیه، ۶۱.
۵۲. د/۳۰۹۴/۳۳۰۰۱.
۵۳. د/۱۵۰۹/۱۵۸۸۴ (اشاره به سورهٔ بقره، آیهٔ ۶۱).
۵۴. د/۱۴۲۷/۱۵۰۹۹.
۵۵. د/۲۶۱۷/۲۷۷۲۶؛ برای این اصطلاح قیاس کنید: ر۱۳۹۵؛ به حالتی روشن‌تر در د/۲۴۳۹/۲۵۷۲۰.
۵۶. د/۲۵۵۰/۲۷۰۵۵؛ ابن جوزی، این داستان را به‌احمد غزالی نسبت می‌دهد بنگرید: کتاب **القصاص والمذکرین**، تصحیح ام. اس. اسوارتز Swartz ، بیروت ۱۹۷۰، § ۲۲۵.
۵۷. د/۲۱۷۶/۲۳۰۶۴.
۵۸. فیه، ۳۳.
۵۹. ن/۶/۴۵۴۷؛ قیاس کنید: رباعی ۹۱۴ برای روند الهام در خیالبندی گرفته شده از مریم که «آبستن و بکر» است.

۶۰. د/۵۶۵/۵۹۹۰.
۶۱. د/۱۵۹۴/۱۶۶۸۹.
۶۲. د/۱۲۲/۱۳۹۰.
۶۳. د/۹۳۳/۹۸۳۹؛ ۲۰۰۳/۲۱۱۷۷؛ ۲۸۴۹/۳۰۲۶۰؛ ۱۹۹۰/۲۱۰۳۰؛ ۲۸۵۴/۳۰۳۰۵؛ ن/۶/۱۸۰۷. این تصویر، خیال نوی نبوده، کسایی قبلا همانندی شکوفه آوردن درختان با مریم را به کار برده است.
۶۴. ن/۳/۳۷۰۰ به بعد.
۶۵. د/۱۱۴/۱۲۸۳.
۶۶. ن/۱/۳۳۵ به بعد.
۶۷. ن/۶/۴۹۳ به بعد. قیاس کنید: فیه، ۹۸ (فصل بیستم) دربارهٔ مسئلهٔ نکاح و تجرد:

> ... راهبان را راه خلوت بود و کوه نشستن و زن ناستدن و دنیا ترك کردن. خداوند عزوجل راهی باریك وپنهان بنمود پیغامبر را (صلی‌الله علیه و سلم). و آن چیست؟ زن خواستن تا جور زنان می‌کشد ومحالهای ایشان می‌شنود.

۶۸. ن/۵/۳۲۵۵ به بعد.
۶۹. د/۶۹۳/۷۲۱۵.

خیالبندی گرفته شده از تاریخ و جغرافیا

۱. ن/۲/۹۲۲ به بعد؛ د/۲۵۰۳/۲۶۴۹۴.
۲. د/۲۲۲۰/۲۳۵۵۶؛ ۲۳۲۶/۲۴۶۳۸.
۳. د/۲۱۷۳/۲۳۰۲۶؛ ۲۸۱۷/۳۰۴۷۲؛ ر۱۷۶۵.
۴. د/۲۹۳۴/۳۱۱۲۹.
۵. د/۲۱۷۵/۲۳۰۵۳.
۶. ن/۱/۷۸؛ د/۷۸۶/۸۲۱۶؛ ولد، ۳۱۴. قیاس کنید:
Bo Utas Tariq at-tahqiq Note ad 99 b. (طریق‌التحقیق) Lund 1972, p. 169.
۷. د/۲۵۸۰/۲۷۴۰۰؛ قیاس کنید: ۷۸۶/۸۲۱۶؛ ولد، ۳۱۴.
۸. د/۶۶۸/۶۹۸۲.
۹. ن/۵/۸۴۳ به بعد.
۱۰. د/۸۱۰/۸۴۷۴.
۱۱. ن/۳/۵۷۸ به بعد.
۱۲. ن/۱/۳۹۴۴ به بعد.

۱۳. د/۲۹۳۴/۳۱۱۳۳.
۱۴. د/۲۸۴۰/۳۰۱۷۳.
۱۵. د/۷۱۸/۷۵۴۷.
۱۶. د/۱۳۹۲/۱۴۷۳۴؛ ۲۸۲/۲۴.
۱۷. د/۳۳۸/۳۶۶۰.
۱۸. د/۸۷۹/۹۲۰۶.
۱۹. د/۲۳۰/۲۵۹۵. درهرحال، این اشتقاق کلمه را پیش از این درکتاب **الامالی والمجالس** (قم ۱۳۳۷ ش، ص۷۱) تألیف متکلم شیعه ابن‌بابویه دیدم.
۲۰. د/۲۷۰۷/۲۸۷۱۵.
۲۱. د/۱۶۲۱/۱۶۹۷۷؛ بنی‌قحافه خانواده‌ای هستند که خلیفهٔ اول، ابوبکر از آنهاست. نیز قیاس کنید: ن/۲۲۰۳/۲ دربارهٔ خوارج.
۲۲. از جمله د/۲۷۱۰/۲۸۷۴۶ به بعد.
۲۳. ن/۱۷۷/۳ به بعد دربارهٔ بلال که کلمات اذان را غلط ادا می‌کرد؛ اما «خطایی که عاشقان مرتکب شوند بهتر از صواب اغیار است»، موضوعی که در فرهنگ عامه صوفیان غالباً استادانه شرح داده شده است.
۲۴. د/۲۱۳۶/۲۲۶۱۳.
۲۵. از جمله ن/۵/ص۱۷۸ به بعد و ش. ن./۲۸۱/۸؛ قیاس کنید: د/۴۸۵/۵۱۸۴؛ ۳۰۹۲/۳۲۹۸۵؛ ۳۰۰۵/۳۱۹۴۶؛ ۱۶۵۱/۱۷۲۹۵؛ ۱۸۴۵/۱۹۴۱۹؛ ۱۸۰۶/۱۸۹۸۳.
۲۶. د/۱۲۴۶/۱۳۲۰۳ به بعد.
۲۷. د/۸۹۷/۹۳۹۴.
۲۸. نام او در این ابیات آمده است: د/۱۰۲۴/۱۰۷۹۹؛ ۸۰۸/۸۴۵۲؛ ۱۰۹۱/۱۱۴۸۲؛ ۸۷۰/۹۱۰۳؛ ۴۷۷/۵۰۶۵؛ ۲۹۶/۳۲۳۳؛ ۲۳۳۷/۲۴۷۳۵؛ ۲۴۵۰/۲۵۸۷۷؛ ۲۷۹۷/ ۲۹۷۱۲؛ ۷۳۳/۷۶۹۵ ؛ ۷۸۴/۸۱۹۴ ؛ ۱۷۹۱/۱۸۷۷۱ ؛ ۱۴۵۶/۱۵۳۸۷ ؛ ۲۲۶۰/ ۲۳۹۸۹، فصلی در ن/۳۰۲۹/۶ به بعد به این دلاوری که در حین حمله به قلعه‌ای دیده شد اختصاص دارد.
۲۹. ن/۳۴۲۹/۳ به بعد؛ د/۲۵۹۳/۲۷۵۰۱.
۳۰. دربارهٔ دگرگونی‌های داستان حمزه در فارسی، ترکی، اردو، هندی، مالی و جاوه‌ای بنگرید:

Ethé, in W. Geiger - E. Kuhn, **Grundriss der irnaischen Philologie**, Strassburg 1896 1903, Vol. II 318.

وبرای مینیاتورها بنگرید:

G. Egger, **Der Hamza-Roman**, Wien 1969.

تقریباً در هر موزهٔ بزرگ اروپایی و آمریکایی نسخ خطی که داستان حمزه را به صورت دیگر نقل کرده‌اند ومینیاتورهایی در ابعاد بزرگ دارند پیدا می‌شود.

۳۱. از جمله د/۴۰۲۶/۳۷۵؛ ۱۷۱۵۳/۱۶۳۸؛ ۱۶۷۹۵/۱۶۰۴؛ ۲۰۲۹۴/۱۹۴۰.
۳۲. از جمله د/۲۹۷۹۸/۲۸۰۷؛ ۲۴۱۵۳/۲۲۷۵.
۳۳. د/۲۸۷۴۵/۲۷۱۰ به بعد.
۳۴. ن/۴۱۰۱/۳: من «چواسماعیل آزادم زسر...» به حشاشین یا حشاشیون اشاره دارد که آخرین قلعهٔ آنان دردوران مغولان ویران شد.
۳۵. از جمله د/۱۷۱۴۲/۱۶۳۷؛ ۲۴۵۸۹/۲۳۱۹؛ ۱۳۱/۱۱؛ ۱۲۹۸۲/۱۲۲۱؛ و به‌دفعات در نامه‌هایش.
۳۶. از جمله د/۲۳۴۳۱/۲۲۰۷؛ ۲۳۳۸۶/۲۲۰۵؛ ۲۶۶۲۵/۲۵۱۶، ۲۶۰۲۷/۲۴۶۴.
۳۷. د/۲۶۸۴۳/۲۵۳۱.
۳۸. د/۳۱۶۷۹/۲۹۸۳؛ قیاس کنید: ۳۲۰۶۲/۳۰۱۶؛ ۸۴۶۳/۸۰۹.
۳۹. د/۱۴۵۲۰/۱۳۷۳؛ قیاس کنید: ۱۴۵۲۴/۱۳۷۴.
۴۰. د/۸۲۲۹/۷۸۷.
۴۱. فرخی، دیوان، ص۱۶۱، ش۷۸.
۴۲. قیاس کنید:
H. Ritter, Das **Meer der Seele**. S. V. Ayaz, G. Spies, **Mahmud von Ghazna bei Farid ud-Din Attar,** Basel 1959.
۴۳. ن/۱۸۹۱/۵ بـه بعد؛ قیاس کنید: ش. ن./۲۷۸/۷؛ نیز قیاس کنید: ن/۲۳۴/۶؛ احا/ش۵۲۹. برای اطلاع از پیدایش این حدیث بنگرید:
F. Meier, 'Aziz-i-Nasafi, WZKM 52.
۴۴. بهترین نمونهٔ این اشارات: د/۱۵۵۰/۱۳۴؛ ۱۰۲۶۵/۹۷۰؛ ۱۲۸۰۷/۱۲۰۲؛ ۷۲۵/ ۷۶۱۳؛ ۱۲۷۱۶/۱۱۹۵؛ ۱۶۴۴۶/۱۵۶۵؛ ۱۸۰۵۲/۱۷۲۴؛ ۱۹۵۵۱/۱۸۵۴؛ ۲۴۵۷۹/۲۳۱۷؛ ۲۵۹۲۷/۲۴۵۵؛ ۲۶۷۶۰/۲۵۲۴؛ ۲۶۱۴۶/۲۴۷۲؛ ۳۰۴۶۹/۲۸۷۰؛ ۲۳۵۲۸/۲۲۱۸؛ ۲۱۷۲۷/۲۰۵۷. – سلطان‌ولد این‌داستان راکه درن/۵ حکایت شده در ولد، ۲۹ به‌بعد استادانه بازگفته‌است وآن‌را درص۳۴ به‌بعد چنین‌تفسیرمی‌کندکه:
مراد از سلطان محمود، خداست و از امیران، عقلاء و حکماء و از ایاز و از گوهر هستی ایشان.
۴۵. قیاس کنید: د/۲۶۸۱۹/۲۵۲۹؛ ۲۴۲۵۰/۲۲۸۲ به این واقعیت اشاره می‌کند کـه خوارزمیان چون معتزله امکان «دیدار بی‌چون» را منکرند، ولی:
از بینش بی‌چون تو خوارزم تو پاکوفته
یعنی، جمال‌بی‌منتهای معشوق حتی منکران این مشاهده را هم مست می‌کند. قیاس کنید: معارف، حاشیه ص۲۸۴. برای معتزله نیز بنگرید: د/۱۰۰۰۶/۹۴۸؛ ۳۰۹۱/ ۳۲۹۷۴.
۴۶. فیه، ۱۶۷.
۴۷. ن/۲۶۸۴/۱ به بعد.

۴۸. د/۷۷۳۵/۷۳۶.
۴۹. د/۲۴۲۶۶/۲۲۸۴.
۵۰. د/۲۷۹۴۱/۲۶۳۴؛ ۳۰۳۸۹/۲۸۶۲؛ ۲۴۵۳۱/۲۳۱۱؛ ۲۴۶۴۰/۲۳۲۶. تقابل بغداد و ابخاز، ن/۱۰۲۳/۵.
۵۱. د/۱۴۳۶۰/۱۳۵۸.
۵۲. ن/۲۸۲۳/۶.
۵۳. ش. ن./۳۷۰/۸ نیز شرح **اطراف المعموره** را آورده است.
۵۴. برای قیروان بنگرید: سنایی، دیوان ص۴۲۷.

فتوی از صدرت برد خورشید سوی قیروان

نیز، همان ۷۶۴؛ خاقانی، دیوان ص۴۰۲ و اغلب در اشعار پیش از مولوی.
۵۵. د/۲۶۷۰۲/۲۵۱۹ جناس با قیر.
۵۶. د/۱۱۳۶۲/۱۰۸۱.
۵۷. د/۲۱۱۳۹/۲۰۰۰؛ ابریشم استانبولی ن/۱۶۵۰/۶ به بعد.
۵۸. د/۵۶۲۷/۵۲۹.
۵۹. د/۲۳۴۸۲/۲۲۱۴.
۶۰. د/۳۱۱۹۳/۲۹۳۹.
۶۱. د/۵۸۶۶/۵۵۲
۶۲. د/۳۱۰۲۴/۲۹۲۲.
۶۳. د/۳۳۲۷۲/۳۱۴۸.
۶۴. د/۲۶۳۶۷/۲۴۹۴.
۶۵. د/۱۴۹۳/۴۰—۱۵۷۲۷.
۶۶. د/۶۶۱۰/۶۳۴.
۶۷. د/۱۷۷۰۹/۱۶۹۰.
۶۸. د/۸۳۷۲/۸۰۰.
۶۹. د/۶۰۱۳/۵۶۷؛ رباعی ۱۲۰۴. دربارهٔ زیباییهای کشمیر در شعر فارسی رك: مقدمهٔ محمد اصلح، **تذکرهٔ شعرای کشمیر**، تصحیح حسام‌الدین راشدی، ۵ مجلد کراچی ۱۹۷۰.
۷۰. اما قیاس کنید: رباعی ۱۳۸۶:

ای بلغاری، خانه خالی‌کن اندر بلغار
وی تازی گو، بـرو سوی عبادان

۷۱. د/۳۸۵۳/۳۵۸.
۷۲. د/۳۳۰۷۴/۳۱۰۱؛ ۲۴۴۰۸/۲۲۹۸.
۷۳. د/۳۳۰۷۴/۳۱۰۱.

۷۴. ن/۲/۲۶۲۰.
۷۵. د/۲۰۳۱/۲۱۴۳۲؛ ۲۶۵۷/۲۸۱۸۸؛ قیاس کنید: ۱۷۵۵/۱۸۳۹۶.
۷۶. د/۶۴۴/۶۷۱۷:

آن فکـر وخیالات چو یأجوج وچو مأجوج
هریك چو رخ حوری وچون لعبت چین شد

۷۷. د/۲۰۳۱/۲۱۴۳۲.
۷۸. قیاس کنید: **منتخبات**، ص ۳۴۱.
۷۹. د/۳۷۲/۳۹۹۴؛ قیاس کنید: ۹۱۰/۹۵۵۴.
۸۰. د/۱۹۲۱/۲۰۲۲۷؛ برای تبریز نیز بنگرید: ر۱۳۷۳ درتقابل با مراغه.
۸۱. د/۲۹۰۵/۳۰۸۷۲ و ر ۱۳۷۵:

گر شام وگر عـراق وگر لورستان
روشن شده زان چهرهٔ چو نورستان
با منکـر و با نکیر هم‌دستی کن
تا دست زند، رقص‌کند، گورستان

۸۲. د/۱۲۹۰/۸ــ۱۳۶۳۳ به بعد. «ترك شادی و هندوی غم»، بنگرید:
د/۸۷۹/۹۲۰۰؛ ن/۱/۳۵۲۵؛ ش. ن./۷/۹۱ و جای دیگر. برای این مسئله بنگرید:
A. Schimmel, Turk and Hindu, and poetical symbol and its application to historical facts, IV, Giorgio della Vida Conference, Los Angeles 1972 (Wiesbaden, 1974).

۸۳. ن/۱/۲۹۱۸؛ ۶/۴۷۸۷.
۸۴. ن/۵/۳۱۵۷؛ داستان ن/۶/۱۳۸۳ به بعد از **مصیبت‌نامهٔ عطار**/۳۰/۱۱ گـرفته شده است. بنگرید:
Ritter, Meer der Seele, p. 333.
نیز بنگرید: ش. ن./۸/۳۳۷. نیز قیاس کنید: داستان «بندهٔ هندو» که در پنهان با دختر «خواجهٔ» خود عشق می‌ورزید، ن/۶/۲۴۹.
۸۵. د/۷۵۰/۷۸۶۷.
۸۶. د/۱۳۳۵/۱۴۱۲۶ و جاهای دیگر.
۸۷. د/۲۱۲۷/۲۲۴۹۶.
۸۸. د/۶۰۳/۶۳۴۷.
۸۹. ن/۶/۱۶۵۰ به بعد.
۹۰. ن/۶/۶۴۳ به بعد.
۹۱. د/۸۳۲/۸۶۹۱.
۹۲. د/۲۵۶۸/۲۷۲۶۴؛ قیاس کنید: ۵۸/۷۱۴؛ ۱۳۸۵/۱۴۶۶۲؛ ۱۹۴۹/۲۰۵۸۷: سعدی،

امیرخسرو، و بعد جامی نیز این طبقه‌بندی را به کار برده‌اند، قیاس کنید:
A. Schimmel, **Turk and Hindu.**

۹۳. د/۵۷۷۰/۵٤۲.
۹٤. د/۱۸۲٦۳/۱۷٤۱.
۹۵. د/۵۵٦۸/۵۲٤.
۹٦. د/۵۵۸۰/۵۲۵.
۹۷. د/۱۹۸۰۸/۱۸۸۰. قیاس کنید: ۲۰۳٦۰/۱۹۳٤.
۹۸. د/۲٤٦۰۳/۲۳۲۰.
۹۹. د/ت۱۱/۳۵۰۳۲.
۱۰۰. د/۲۰٤۷۸/۱۹٤۰.
۱۰۱. د/٦۰٦۲/۵۷۰
۱۰۲. د/۱۹۷٦۵/۱۸۷٦.
۱۰۳. د/۱۵۲٤۵/۱٤۳۹.
۱۰٤. د/۲۳٦٦۹/۲۲۳۳. ر۱۳٦۰ به همین خیالبندی مربوط است:

دشمن نیم ، ار چندکه دشمن رویم
اصلم ترك‌است، اگرچه هندی‌گویم

نیز قیاس کنید ر۱۹۷۸.
۱۰۵. ن/۳۵۲۱/۱.
۱۰٦. د/۱۵٤۱۹/۱٤۵۸.
۱۰۷. د/۳۱۵٤۲/۲۹۷۱.
۱۰۸. ن/٤۷۰۹/٦.
۱۰۹. ن/۲۳۷۰/۱.
۱۱۰. ن/۳٤٤۰/۳؛ قیاس کنید: ۳۵۲٤ به بعد.
۱۱۱. قاسم کاهی، منقول در: میرعلی شیر قانع، **مقالات الشعراء**، تصحیح حسام‌الدین راشدی، کراچی ۱۹۵٦، ص٦۷۷. این بیت‌را عموماً منسوب به مولوی می‌دانند ولی در **دیوان کبیر** دیده نشد.
۱۱۲. قیاس کنید:
G. Rotter, Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert, Ph. D. Diss Bonn 1967.

۱۱۳. ن/۸۱۷/۵؛ ۱۰٤۷/٦.
۱۱٤. سنایی، **حدیقه**، ص۸۸.
۱۱۵. ن/٤۵۳۵/٦.
۱۱٦. د/۳۲۰۳۰/۳۰۱۳.
۱۱۷. د/۷۲۲۷/٦۹٤؛ ۱۲۸۸۳/۱۲۱۱؛ ۲٦٦۳۲/۲۵۱۷:

تو گویی دل چو قدس استی و می همچون فرنگ استی

۱۱۸. خاقانی، دیوان، قصاید ش۱.

۱۱۹. د/۳۸۸۲/۳۶۱.

۱۲۰. د/۱۴۰۷۳/۱۳۳۰.

خیالبندی گرفته شده از تاریخ تصوف

۱. قیاس کنید: ش. ن./۲۸۳/۷ و ن/۱۲۰۳/۲؛ احا/ش۱۹۵.

۲. د/۱۷۴۲۲/۱۶۶۲.

۳. د/۲۳۵۷۰/۲۲۲۲.

۴. قیاس کنید: د/۳۳۳۲۵/۳۱۲۰؛ ۳۳۶۶۸/۳۱۴۴؛ ۲۱۱۸۰/۲۰۰۳؛ ۲۱۰۳۳/۱۹۹۰

۵. د/۶۶۸۲/۶۴۰؛ ۶۳۰۴/۵۹۸؛ ۲۰۰۵۹/۱۹۰۵ با ترکیب «حرص چوآزر».

۶. ن/۸۲۹/۴ به بعد. قیاس کنید: ۳۹۸۳/۶؛ نیز ولد، ۳۸۴.

۷. د/۵۶۰۲/۵۲۷ که ادهم با اشهب تقابل پیدا می‌کند؛ مع‌الوصف درمعنا می‌تواند پیوند یابد.

۸. د/۱۲۰۲۰/۱۱۳۵؛ ۲۲۶۱۲/۲۱۳۶.

۹. ن/۳۰۷۸/۴.

۱۰. ن/۱۳۵۷/۴ به‌بعد؛ قیاس‌کنید: عطار، مصیبت‌نامه، ۵/۱۹، تذکرةالاولیاء، تصحیح ار. ا. نیکلسن، ۱ص ۶۸. رابعه در افلاکی نیز به صفت زنی متعبد دیده می‌شود.

۱۱. د/۲۶۵۷۷ـ۸/۲۵۱۲.

۱۲. د/۱۹۵۵۲/۱۸۵۴؛ قیاس‌کنید: ۹۲۱۱/۸۷۹، ازاین واقعیت‌که او خود را واصل به مقام معشوقی می‌دانسته است (قیاس کنید یادداشت مؤلف شمارهٔ ۸۸) استنباط می‌شود که چنین ادعایی، صرفاً غلوی شاعرانه نبوده است.

۱۳. د/۱۷۲۲۵/۱۶۴۴.

۱۴. د/۳۳۰۴۹/۳۰۹۹.

۱۵. ن/۹۲۶/۲ به بعد.

۱۶. د/۱۶۷۰۹/۱۵۹۷.

۱۷. د/۱۰۷۸۸/۱۰۲۳.

۱۸. ازجمله د/۲۵۵۷۲/۲۴۲۷؛ ۱۵۸۷۲/۱۵۰۷؛ ۲۹۹۵۵/۲۸۲۱؛ ۲۷۰۵۰/۲۵۵۰ (شاید منظور نوح نبی باشد؛ خیلی روشن نیست)

۱۹. د/۳۳۳۳۱/۳۱۲۰.

۲۰. د/۱۳۲۱۴/۱۲۴۷.

۲۱. ن/۱۳۸۶/۲ به بعد، این داستان به منابع دیگر راجع به شبلی مربوط است، بنگرید:

هجویری/نیکلسن، ص ۳۱۳.
۲۲. از جمله: د/۱۲۷۹۱/۱۲۰۱؛ در ۲۹۵۵۹/۲۷۸۱ میان این دو اشتباه پیش می‌آید.
۲۳. د/۶۱۷۹/۵۸۳؛ ۳۶۸۷/۳۴۱؛ ن/۲۱۸۲/۲.
۲۴. ن/۱۸۰۳/۴ به بعد.
۲۵. ن/۲۰۴۵/۶ به بعد.
۲۶. د/۱۲۰۴۸/۱۱۳۶.
۲۷. ن/۲۲۵۰/۲ به‌بعد؛ ۲۲۰۷/۶؛ قیاس کنید: ن/۶/فهرست ص ۵۶۲، قیاس کنید: بایزید؛ قیاس کنید: د/۲۵۴۱۵/۲۴۰۶: شعری دروصف صلاح‌الدین.
۲۸. ن/۲۱۰۴/۴ به‌بعد؛ ولد، ۱۷۲ به‌بعد نیز همین را بازگفته است.
۲۹. ن/۲۵۴۸/۶؛ ۲۲۰۷/۶؛ د/۲۶۱۳۷/۲۴۷۱.
۳۰. د/۱۰۶۲۵/۱۰۰۶؛ قیاس کنید: ۱۴۹۸۵/۱۴۱۷؛ ۱۰۴۵۳/۹۸۷؛ ۳۲۸۴۱/۳۰۸۱؛ ن/۲۲۷۵/۱؛ توالی معکوس ــ بایــزید با مزیدن شیر دیو یزید می‌شود، بنگرید: د/۱۰۰۳۲/۹۵۱.
۳۱. هجویری/نیکلسن، ص۱۸۷؛ قیاس کنید: ابــونعیم اصفهانی، **حلیة الاولیاء**، قاهره ۱۹۳۰ به‌بعد، ج ×ص۴۰.
۳۲. د/۸۶۱۸/۸۲۴.
۳۳. د/۸۹۵۰/۸۵۸؛ قیــاس کنید: ۲۹۵۵۹/۲۷۸۱/؛ ۳۰۲۰۴/۲۸۴۳؛ ن/۱۶۹۹/۳.
۳۴. د/۳۱۲۹۶/۲۹۴۶.
۳۵. د/۹/۳ــ۴۸.
۳۶. ن/۳۳۵۸/۵ به بعد.
۳۷. اقبال، **جاویدنامه**، لاهور ۱۹۳۲، بیت ۱۱۲۲، ترجمهٔ ا. جی. آربری، **جاویدنامه**، لندن ۱۹۶۶، ص۹۴: بسیار عجیب است که اقبال این گفته را در دهان حلاج گذاشته است، بنگرید یادداشت ۳۹.
۳۸. د/۱۹۲۷۸/۱۸۳۴.
۳۹. د/۳۹۷۳/۳۷۰. تلفیق این دو عارف دست‌کم اززمان سنایی (بنگرید دیوان او، ص ۶۸۶) به بعد مرسوم بوده است.
۴۰. د/۷۸۰۵/۷۴۳.
۴۱. د/۳۳۷۶۶/۳۱۵۲.
۴۲. W. Redhouse، ترجمهٔ مثنوی، ج۱، ص۹۲.
۴۳. د/۱۲۰۲۱/۱۱۳۵.
۴۴. از جمله ر ۱۳۲۲.
۴۵. از جمله د/۱۸۰۶۹/۱۷۲۶؛ ر۱۷۸۵.
۴۶. د/ت۹/۳۴۹۵۹.
۴۷. افلاکی/۴۶۶/۱؛ ولد/۱۷۲، ۱۹۷ به بعد؛ ۲۹۹؛ قیاس کنید یادداشت د/۱۰۹۴.

۴۸. د/۱۸۵۴/۱۹۵۵۰.
۴۹. حلاج، **کتاب الطواسین**، قیاس کنید: فصل ٦ طاسین الازل والالتباس، ص۴۱.
۵۰. ن/۲/۲۵۲۳.
۵۱. ن/۵/۲۰۳۵؛ قیاس کنید: راجع به همین مسئله **ولد**، ۳۱٦.
۵۲. فیه، ۵۵ به بعد قیاس کنید: ۸۵.
۵۳. فیه، ۲۰۲.
۵۴. ن/٦/۲۰۹۵؛ قیاس کنید ر ۴۲۲:

در قلـزم نیستی خود غوطی خورد
آنگه پس ازآن، در اناالحق می‌سفت

۵۵. ن/۲/۱۳۴۷ به‌بعد، این همانندی متداول‌است، قیاس کنید فصل ۳ «نردبان روحانی» یادداشت مؤلف ۱۸۱.
۵٦. ن/۵/۲۵۳۴ به بعد. رباعی زیبایی در وصف حلاج، ر۷۱۷:

من بندهٔ آن قوم که خود را دانند
هردم دل خود را زغلط برهانند
ازذات‌وصفات خویش سازندکتاب
فهرست‌کتاب را انا الحق خوانند

۵۷. د/۷۳۸/۷۷٦۰.
۵۸. ن/۱/۱۸۰۹؛ قیاس کنید: د/۱۱۳۰/۱۱۹۲۲.
۵۹. د/۸۱/۹۳۱.
٦۰. د/۱۳۱۸/۱۳۹٦۲.
٦۱. د/۲۵۹۹/۲۷۵٦۱.
٦۲. د/۱۰۹۴/۱۱۵۴۲.
٦۳. قیاس کنید: د/۴۵۲/۴۷۸۷؛ ۱۸۳۳/۱۹۲٦۸؛ ۲۲۷۵/۲۴۱۳۹ با ردیف «اویخته»؛ ۲۴۰۰/۲۵۳۴۹؛ ۳۱۰۸/۳۳۱۵۴.
٦۴. د/۱۲۸۸/۱۳٦۰۰؛ قیاس کنید: ۱۲۵۷/۱۳۳۲۰؛ مانند ر۱۱۷۲ «سرد آرم» «سر دارم» ــ «بردارم».
٦۵. د/۱۷۱۹/۱۸۰۰۱.
٦٦. د/۳۱٦۳/۳۳۸۸۲؛ ذوالنون به حقیقت دردوران برتری معتزله محبوس بود.
٦۷. د/۲٦۴۳/۲۸۰۳۵.
٦۸. د/۱۳۳/۱۵۳۳.
٦۹. د/۵۸۱/٦۱٦۴؛ قیاس کنید: ۸٦۴/۹۰۳۳؛ ۷۸۴/۸۱۹۸؛ ۷۵۸/۷۹۴۰. حتی «نفس ناطقه» چون منصور بردار آویخته می‌شود، د/۲۸۸۲/۳۰۵۹۸.
۷۰. سنایی، دیوان، ص ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۴۷، ٦٦۲، هرچندکه تنها با حلاج پیوند یافته است.

۷۱. غالب، کلیات، لاهور، ۱۹۶۹، دیوان فارسی، غزلیات، ش ۸۳، ص۱۱۴.
۷۲. د/۱۵۲۴/۱۳۲؛ قیاس کنید ۱۴۵۲۵/۱۳۷۴؛ ۱۶۵۸۱/۱۵۸۱ (زندان بجای چوبهٔ دار)؛ ۲۰۱۹۳/۱۹۱۸. قیاس کنید: ن/۳۸۴۵/۳: عاشق بردار، درس می‌گوید.
۷۳. د/۲۵۰۱۰/۲۳۶۵.
۷۴. ن/۴۲۱۴/۳.
۷۵. حلاج، دیوان، تصحیح ل. ماسینیون، ۱۹۳۱ J. A. ، قصیده شمارهٔ دو.
۷۶. قیاس کنید: ن/۳۹۳۴/۱؛ ۳۸۳۶/۳؛ ۱۰۹/۴؛ دیوان ۴۱۱۶/۳۸۶.
۷۷. مطلع د/۲۹۸۴/۲۶۴؛ حلاج، دیوان، نسخه خطی، ش ۳۲ بیت ۲.
۷۸. ن/۳۸۴۲/۳.
۷۹. ن/۲۶۷۵/۵ به بعد؛ قیاس کنید: د/۲۲۰۳۱/۲۰۸۶؛ ۲۹۸۵۹/۲۸۱۳ به بعد.
۸۰. ن/۴۱۳۳/۵.
۸۱. ن/۴۱۸۷/۳ به بعد.
۸۲. ن/۴۰۶۲/۶.
۸۳. د/۲۲۴۵۶/۲۱۲۱، ابیات عربی همراه باابیات فارسی ویونانی. قیاس کنید: ر۱۲۵۵؛ حدیث را در احا/ش ۴۰۷ بنگرید.
۸۴. قیاس کنید: د/۲۱۲۵۷/۲۰۱۲. علاوه‌بر اشاراتی کـه می‌توان در فهرست مثنوی نیکلسن یافت بنگرید: د/۷۶۴۳/۷۲۸؛ ۸۱۲۰/۷۷۸؛ ۹۱۲۲/۸۷۲؛ ۱۰۵۳۲/۹۹۷؛ ۱۵۴۲۶/۱۴۵۹؛ ۱۶۲۲۲/۱۵۴۵؛ ۱۵۹۲۶/۱۵۱۳؛ ۱۷۰۶۵/۱۶۲۹؛ ۱۷۳۷۸/۱۶۵۸؛ ۲۷۵۸۷/۲۶۰۱؛ ۲۵۶۱۲/۲۴۳۰؛ ۳۲۲۰۷/۳۰۳۱؛ ۳۲۷۱۹/۳۰۷۳؛ د/ت۲/۳۵۰۸۷؛ ر۵۶۲، ۶۱۷. دربارهٔ استفادهٔ مولوی از اصطلاحات حلاج مثل ناسوت و لاهـوت می‌توان بسیار تحقیق کرد، ازجمله : ن/۱۷۸۷/۲ به‌بعد؛ قیاس کنید: فصل ۲، قرآن، یادداشت مؤلف ۵۵.
۸۵. ن/۶۹۲/۳.
۸۶. د/۲۷۶۵/۲۴۶.
۸۷. د/۲۵۹۹۷/۲۴۶۱؛ ۲۵۶۰۱/۲۴۲۹؛ اشعار دارای قافیهٔ «ور» معمولا حاوی اشاراتی به منصور است؛ این معنا در اشعار تا سدهٔ سیزده/نوزدهم مصداق دارد.
۸۸. سپه، ۱۲۴؛ قیاس کنید: یادداشت ۴۷ سلطان ولد غالباً به حلاج باز گشته است، از جمله ولد، ۱۶۱؛ ۳۰۰، ۸۰: «کفر حلاج به از توحید است زیرا او شاه را بدون حجاب دیده است» [اصل سخن را در **ولدنامه** نیـافتم، بخصوص در ص ۸۰ هیچ اشاره‌ای به حلاج نیست ــ م.].
۸۹. برای کل مسئله بنگرید به :
L. Massignon, **La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj,** Martyre mystique de l'Islam, Paris 1922.

نیز، تحقیقات متعدد ماسینیون. برای تداوم وجود او درشعر اسلامی بنگرید:
A. Schimmel, **al Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe**, Cologne 1969.

خیالبندی از رقص و موسیقی

۱. جامی، **نفحات الانس**، ص۴۶۲؛ قیاس کنید: ن/۴/۷۳۵ به بعد. ترجمهٔ آلمانی:
F. Rückert, **Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenland**, Gesammelte Werke in 12 Bänden, Frankfurt 1882, vol. 6, p. 54.

در این مجموعه ۳ داستان دیگر دربارهٔ مولانا بازگو شده است.

۲. قیاس کنید: د/۴۵۷/۴۸۳۷ به بعد.

۳. د/۳۳۲/۳۵۸۹.

۴. د/ر۶۱۶؛ قیاس کنید: فصل ۱ یادداشت‌های سرگذشتنامه، شمارهٔ ۵۰.

۵. ن/۲/۱۴.

۶. بنگرید:
H. Ritter, Das Proömium des Matnawi-i-Maulawi, ZDMG 93/1932.

۷. ن/۱/۲۷؛ قیاس کنید: ن/۶/۲۰۰۲ به بعد؛ د/ر/۸۹۲.

۸. **سیرالعباد**، ۱/۴۱ــ۲۳۶.

۹. د/۱۶۲۸/۱۷۰۴۴؛ ۱۶۸۰/۱۷۶۰۹ (پیوند یافته با قند)، ۲۴۹۹/۲۶۴۴۷؛ ۲۱۳۵/۲۲۶۰۸؛ ۲۱۳۴/۲۲۵۹۳؛ ۲۴۱۵/۲۵۴۹۱.

۱۰. د/۱۹۴۹/۲۰۵۸۶؛ قیاس کنید: حدیث احا/ش۷۲۸:

مثل‌المؤمن کمثل‌المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه.

نیز بنگرید د/ر۸۸۰.

۱۱. د/۳۰۰۱/۳۱۹۰۳؛ ۲۳۱۵/۲۴۵۶۴؛ ر ۴۳۸.

۱۲. د/۲۹۰۲/۳۰۸۳۶ به بعد.

۱۳. د/۲۹۹۴/۳۱۸۲۵.

۱۴. د/۷/۹۴ (اشاره به سورهٔ آل‌عمران، ۲۶)؛ قیاس کنید: د/ر۳۶۱، ۱۲۲۱:

من نای توام، ازلب تو می‌نوشم
تا نخروشی، هرآینه نخروشم
آن‌لحظه‌که خامشم، ازآن‌خاموشم
تا نیشکرت به هرخسی نفروشم

۱۵. د/ت ۱۲/۳۵۱۳۳.

۱۶. ن/۱/۸؛ د/۲۹۹۴/۳۱۸۳۱.

۱۷. د/۸۳۱/۸۶۸۲؛ قیاس کنید: ۲۲۴۹/۲۳۸۳۸.

١٨. د/٢٣٥١٢/٢٢١٧؛ ر٨٥٩؛ ر١٢٧٣.
١٩. د/٢٢٩٧١/٢١٦٨.
٢٠. د/٢٨٤٠٢/٢٦٧٧؛ د/٧٢٢/٥٩؛ ٥٦٦٤/٥٣٢؛ ٦٩٩٩/٦٧١ به بعد، ١٣١٢٥/١٢٣٨؛ ١٥٠٠٠/١٤١٧؛ ١٦٢٢٣/١٥٤٥؛ ٢٢٩٧١/٢١٦٨؛ ٢٥٣٥٧/٢٤٠١؛ ٢٥٢٧٥/٢٣٩٢؛ ٢٧٢٩٨/٢٥٧١:

سرنای تو می‌نالد، هم تازی و سریانی

٢١. مثالی دلکش ر. افندی ٣ــ ت ٣١٨.
٢٢. د/٢٤٨٧٨/٢٣٥١.
٢٣. د/١٤٢٩٥/١٣٥٢.
٢٤. عطار، دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران ١٣٣٩ ش، شمارهٔ ٧٥٩.
٢٥. د/١٤٨٨٣/١٤٠٥؛ قیاس کنید: همان. ١٤٨٧٨.
٢٦. د/٢٠٣٦٣/١٩٣٤؛ قیاس کنید: ١٥٤٩٤/١٤٦٧؛ نمونه‌های برجستهٔ دیگر د/ ١٦٩٧٨/١٦٢١؛ ٢٧٨٥٦/٢٦٢٩؛ ٢٩٥٤٦/٢٧٧٩؛ ر٧٣، ٧٥، ٤٦٥، ١١١٣.
٢٧. د/٣٤١٥/٣١٣ به بعد.
٢٨. د/٣٣١٧/٣٠٤ به بعد. راجع به علمای دین که رباب را نفی می‌کردند و حرام می‌دانستند بنگرید: افلاکی، ١٦٧/١.
٢٩. ازجمله: ن/١٥٧٣/٢، ١٩١٦؛ د/٢٧٩٦٣/٢٦٣٦؛ ١٦٠٣٧/١٥٢٣؛ د/٢١٩٤/ ٢٣٢٨٢.
٣٠. د/٢٤٥٦٤/٢٣١٥.
٣١. ر. افندی aI ٣٣٣.
٣٢. د/١٩٠١٥/١٨٠٩؛ ٣٢٩٤/٣٠٢.
٣٣. د/٢٣٥٨٥/٢٢٢٣.
٣٤. د/٧٧٨٠/٧٤١؛ قیاس کنید: ر. افندی bI ٣٢١.
٣٥. د/٢٠١٣٣/١٩١٤.
٣٦. د/٢٢٩٧٢/٢١٦٨؛ قیاس کنید: ٢٦٢٤٢/٢٤٨٠.
٣٧. د/٢٤٧٨١/٢٣٤٢.
٣٨. د/١٥٤١٥/١٤٥٨.
٣٩. ن/٤٦٠٣/٣.
٤٠. قیاس کنید: د/١٣٨٥٤/١٣٠٨ (طبل شادی).
٤١. د/١٤٤٦٧/١٣٧٠ از «طبل‌خانهٔ عشق» سخن می‌گوید؛ گویی که عشق امیری است وبردرگاه طبل‌زنهایی داردکه درساعات منظم وبه تعداد معلوم طبل می‌کوبند.
٤٢. د/٢٩٢٠٣/٢٧٤٧؛ قیاس کنید: ١٣٨٥٤/١٣٠٨؛ ٥٨٧٠/٥٥٢.
٤٣. د/٢٦١٤٤/٢٤٧٢.

۴۴. د/۴۹۲/۵۲۴۱؛ ر۱۰۹۴:

آنکس که ترا دید و نخندید چو گل
ازجان و خرد تهی است، مانند دهل

۴۵. ن/۶/۲۵۷۳.

۴۶. ن/۳/۴۳۴۶.

۴۷. از جمله د/۱۶۰۵/۱۶۸۱۴.

۴۸. د/۱۷۰۴/۷ــ۱۷۸۲۶.

۴۹. ن/۳/۳۸۹۰؛ قیاس کنید: د/۲۱۲۰/۲۲۴۱۸؛ ۶۵۳/۶۸۱۳؛ قیاس کنید: خاقانی دربارهٔ طبل شکم مبتلایان به استسقا، دیوان، قصیده، ص۵۴.

۵۰. د/۱۵۰۹/۱۵۸۸۵.

۵۱. د/۱۳۵۸/۱۴۳۵۰ به بعد.

۵۲. د/۱۵۱۳/۱۵۹۳۲؛ نیز ۱۵۹/۱۸۱۸؛ ۱۸۶۲/۱۹۶۲۸؛ ۱۱۶۸/۱۲۳۹۷؛ ۲۴۵۳/۲۵۹۰۴ (پیوند با صدای زنبور).

۵۳. د/۲۲۱۲/۲۳۴۵۲؛ قیاس کنید: ۱۱۷۳/۱۲۴۸۳. اینگونه اظهارات منفی دربارهٔ بربط نیز بخشی از خیالبندی خاقانی از موسیقی است.

۵۴. د/۱۵۶۱/۱۶۴۰۵.

۵۵. د/ت۱۶/۳۵۳۰۴. گاهی دریك رباعی سه یا چهار ساز مختلف با «دل» پیوند می‌یابد و همانند می‌شود، از جمله ر۱۱۹۶.

۵۶. ن/۱/۲۱۸۷ به بعد؛ د/۴۵۷/۴۸۳۷ به بعد؛ ۲۹۶۳/۳۱۴۴۴ به بعد؛ مثال‌های مناسب دیگر د/۲۹۳۷/۳۱۱۷۴؛ ۲۹۶۸/۳۱۴۹۴؛ ۲۹۷۱/۳۱۵۳۷؛ ۳۰۳۲/۳۲۲۲۶؛ ۳۱۷۱/۳۳۹۹۷؛ ن/۱/۲۲۰۱ به بعد.

۵۷. د/۲۴۷۲/۲۶۱۴۴.

۵۸. د/۱۴۶/۱۶۶۲؛ ۷۳۸/۷۷۵۰.

۵۹. د/۷۸۸/۸۲۴۴.

۶۰. ن/۱/۱۱.

۶۱. د/۱۸۳۲/۸ــ۱۹۲۵۷.

۶۲. د/۹۴/۱۰۴۵.

۶۳. به استناد ن/۴/۷۴۲ و گفتار صوفیان نخستین.

۶۴. قیاس کنید: هجویری/نیکلسن، فصل بیست‌وپنجم، وفهرست کتب:

A. Schimmel, **Mystical Dimensions,** ch. IV d.

بهترین دیباچه و راهنما مقالهٔ زیر است:

M. Molé, La Dance Exstatique an Islam, in: **La Danse Sacrée, Sources Orientales VI,** Paris 1968.

۶۵. جامی، **نفحات الانس**، ص ۵۹۰.

۶۶. قیاس کنید:

A. Gölpinarli, **Mevlâna'dan Sorna Mevlevilik.**

بهترین توصیف به زبانی غربی:

H. Ritter, Der Reigen der Tanzenden Derwische, Zeitschrift F. Vgl. Musikwissenschaft I, 1933, and id., Die Mevlâna Feier in Konya vom 11-17, December 1960, in: Oriens XV, 1962.

۶۷. نیز، اغلب در رباعیات، از جمله ر. افندی aI ۳۱۸، ٤ b ۳۳۵.

۶۸. د/۲۵۲۹۵/۲۳۹۵.

۶۹. د/ر۲۷۹، ۱۱٤۱ (باجناس پرده)، ۷۰۳؛ قیاس کنید: د/۱۶۲۷/۱۱۰۰.

۷۰. د/ر۱۲۰۶.

۷۱. د/ر٤۶۶؛ قیاس کنید ۶۱۱، ۲۲۹.

۷۲. د/۱۸٤۵۷/۱۷۶۰؛ قیاس کنید: ۱۳۶۸۱ـ۹۰/۱۲۹۵ ردیف سماع؛ ۷/۱۲۹۶ ـ ۱۳۶۹۱ ردیف سماع؛ قیاس کنید: ر ۹۱۰: سماع با حضور دوست «مانند نماز از پس پیغامبر» است.

۷۳. ن/۱/۱۳٤۶ به‌بعد.

۷٤. قیاس کنید:

Heiler, **Erscheinungsformen**, p. 240.

۷۵. د/۳۵۵۰/۳۲۶.

۷۶. د/۲۰۳۷۹ـ۸۰/۱۹۳۶؛ قیاس کنید: ۵۸۲۹/۵٤۸؛ نیز قیاس کنید: عطار، **مصیبت‌نامه** ص۱٤۸.

۷۷. د/۱٤۳۲۹/۱۳۵۵.

۷۸. د/۸٤۱۶/۸۰٤.

۷۹. د/۲٤۶٤۶/۲۳۲۷.

۸۰. ن/۸۶۷/۱.

۸۱. د/۶۵۲۳/۶۲٤ به بعد.

۸۲. د/۸۳۳۲/۷۹۷؛ قیاس کنید: ر۲۷۸، ۷۰۲.

۸۳. د/۷۱۳۲/۶۸۶.

۸٤. ن/۳۲۶۷/٤. قیاس کنید: فصل ۲ «باغ» یادداشت مؤلف ۵۵، ۵۳.

۸۵. از جمله د/۲۳٤۵/۲۱۱؛ ۹۲۷۹/۸۸۶؛ ۱۱۸۶۳/۱۱۲٤.

۸۶. د/۸۱۵۸/۷۸۲؛ قیاس کنید: ۱۱۶٤۹/۱۱۰۱؛ ۲۷۲۱۰/۲۵۶۳؛ ۲۲۶۳۰/۲۱۳۸؛ ۲۲۸۵٤ـ۵/۲۱۵۸.

۸۷. د/۲۲۷۵۹/۲۱۵۰؛ ۱۵۳۵۳/۱٤۵۲.

۸۸. د/۳۰۲۵۸/۲۸٤۹.

۸۹. د/۲۲٤۲۶/۲۱۲۰.

۹۰. د/۲۹٦۰/۳۱٤۲۳ به بعد.
۹۱. د/۱۸۹/۲۱۰۱ــ۲۰۸۹ با ردیف «برقص»؛ ۱۱۹۵/۱۲۷۱۳.
۹۲. د/۱۸٦۷/۱۹٦۸۷.
۹۳. د/۲۲۸۲/۲٤۲۵۲.
۹٤. ن/۲/۱۹٤۲.
۹۵. د/۱۲۹۵/۱۳٦۸٦، ۱۲۹٦/۱۳٦۹۵.
۹٦. ر. افندی ٥ a ۳۲۲.
۹۷. د/٦۲٤/٦۵۱۹.
۹۸. د/۱۷۳٤/۱۸۱۷۷.
۹۹. د/۱۸۳۲/۱۹۲۵۵.
۱۰۰. د/۱۸٦/۲ــ۲۰٦۱.
۱۰۱. د/۱۹۷۸/۲۰۹۱۲ (شعری دربارهٔ رقص)؛ قیاس کنید: ۲۲۹۹/۲٤٤۲۱.
۱۰۲. ن/۳/۹٦؛ قیاس کنید: ر۱۳۷۵. رباعیات دیگر بـا مضمون رقص ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۵٤، ۱۰٤۳، ۱۰٤٤، ۱۰٤۵ و ۱۰٤٦.
۱۰۳. د/٤٤۱/٤٦٤۵.
۱۰٤.
W. Hastie, **The Festival of Spring,** Glasgow 1903, Nr. 6.
۱۰۵.
H. von Hofmannsthal, **Gedenkwort für Sebastian Melmoth.**

الهیات مولوی

آفریدگارو آفرینش

۱. ن/۲/۳۵٤٤ به بعد.
۲. د/۲۲۹٦/۲٤۳۹۲؛ احا/ش ۷۰.
۳. ن/٤/۳۰۲۵ به بعد.
٤. د/ت۲۳/۳۵۵۷۵ به بعد.
۵. فیه، ۲۳۸.
٦. ن/۲/۳٦٤.
۷. د/۲۱۷۲/۲۳۰۲۲.
۸. د/۱٦۸۳/۱۷٦٤٤.
۹. د/۲۸/۳۷۵؛ ۱۳۰۹/۱۳۸٦۰ وبیشتر درمثنوی معنوی.
۱۰. ن/۲/۱٦۲۲ به بعد.

١١. ن/٣/٢٥٢٠؛ نیز قیاس کنید: ١٨٤٢/٢ به بعد؛ ٣٧٨٦؛ ٣١٥٣/٣؛ ١٣١٥/٦.
١٢. **فیه**، ١٦١.
١٣. ن/٥/٢٥٦٠ به بعد.
١٤. ن/٣/٣١٠٧.
١٥. ن/٤/٧٨٣.
١٦. ن/٣/٣١٠٩ به بعد.
١٧. دیلمی، جنید شیرازی، **سیرت ابن الخفیف** ص ١٧٩؛ جامی، **نفحات الانس** ص٢٢٠.
١٨. ن/٣/١٣٥٩. غزالی این اندیشه را بارها در **احیاء علوم‌الدین** بیان کرده است.
١٩. د/١٠٤٤/١١٠٠٠.
٢٠. ن/٤/٢٤٠٦.
٢١. ن/٢/٣٢٧٥.
٢٢. ن/٢/١٦٢٧ به بعد.
٢٣. د/٤٨٥/٩ــ٥١٦٨.
٢٤. ن/٣/٣٠٦٨ به بعد؛ بخصوص ٣٠٧٢.
٢٥. ن/٤/١٤٩٨ به بعد.
٢٦. ن/٢/١٩٦٤ به بعد.
٢٧. ن/٣/٣٥٦٢ به بعد.
٢٨. ن/٤/١٢١١.
٢٩. ن/٣/٣٥٠٠ به بعد؛ مولوی اغلب به روایت «العجلة من الشیطان» (احا/ش ٢٧١) اشاره می‌کند.
٣٠. ن/١/٣٠٧٠ به بعد.
٣١. ن/٥/٥٧ به بعد.
٣٢. ن/١/٢٥٩١ به بعد.
٣٣. ن/٣/٤١٢٩ به بعد.
٣٤. ن/٣/٢٩٠٣.
٣٥. ن/٣/٣٣٠ به بعد.
٣٦. ن/٤/٢٨٢٣ به بعد.
٣٧. ن/٣/٢٦ به بعد.
٣٨. ن/٦/٣١٢٦ به بعد.
٣٩. ن/٥/٤٩٤ به بعد.
٤٠. ن/٤/١١٦٩ به بعد.
٤١. ن/١/٦١٣.
٤٢. ن/٢/٢٦٨٤.

٤٣. ن/٤/١٣٤٣ به بعد؛ قیاس کنید: ح. ضیایی:
The principle of bi-polarity of all things in the Mathnawi of Jelal ud-Din Rumi in: **Mevlâna Göldestesi,** Konya 1971.

این مضمون‌که «ضد را به ضد می‌توان دید»* واغلب بدان استناد شده ، گفته‌ای است ازشاعر دلخواه مولوی، متنبی؛ قیاس‌کنید **معارف** ص ٦٨ وحاشیهٔ ص ٢٦٩.

٤٤. ن/٥/٥٩٨.

٤٥. ن/٦؛ برای مفهوم جامع قیاس کنید:
R. Otto, **Das Heilige** (The Concept of the Holy).

٤٦. ن/٦/١٨٤٧ به بعد.

٤٧. ن/٥/٢١٢٨.

٤٨. ن/٦/٣٥٧٦ به بعد.

٤٩. ن/١/٣٨٦٣ به بعد.

٥٠. ن/٤/٣٦٩٥ به بعد.

٥١. ن/٥/٥١٢؛ د/١٨١/٢٠٢٣ و پاورقی؛ قیاس کنید: ن/٥/٢٩٠٠.

٥٢. ن/٤/٣٠٥١.

٥٣. ن/٥/١٠٢٨ به بعد؛ قیاس کنید: ٢/١٢٨١؛ ٣/٣٨٣؛ ٦/١٤٥٩؛ د/٢٦٨٨/٢٨٥١١؛ **فیه**، ٣٤.

٥٤. د/٢٦٩٠/٢٨٥٢٩.

٥٥. ن/١/١١٣٣.

٥٦. ن/٣/١٨٩٩.

٥٧. ن/١/٣٩٠٥.

٥٨. ن/١/٢٤٥.

٥٩. ن/٥/١٠٦.

٦٠. ن/٢/١١٢٠؛ احا/ش ١٣٣.

٦١. ن/٦/٢٦٦٠.

٦٢. ن/٥/٣٢٩٥.

٦٣. ن/٤/٢٨١٦ به بعد.

٦٤. ن/٤/٧١.

٦٥. ن/٣/٣٢١٠ به بعد.

٦٦. ن/٤/٢٨٨٤ به بعد.

٦٧. ن/٢/٢٥٣٥ به بعد.

٦٨. ن/٣/١٣٧٢ به بعد.

٦٩. ن/٤/٢٨٨١ به‌بعد؛ قیاس‌کنید: فصل ١ «سرگذشتنامه» یادداشت ٨٥.

---

* ازجمله : ن/١/١١٣٤-١١٢٩ - م.

٧٠. ن/١/١٥٧٠.
٧١. ن/١/٣٨٥٦.
٧٢. برخی از نمونه‌ها، ن/٢/٢٤٣٨ به بعد؛ ٣/٤١١٥؛ ٥/١٤٦٣؛ ٦/٨٧٩ به بعد؛ ١٢٦٥.
٧٣. **فیه**، ٢٨.
٧٤. ن/٥/١٦٦٥.
٧٥. ن/٥/١٦٦٦ به بعد.
٧٦. ن/٥/٢١٥٨.
٧٧. **فیه**، ٤٣.
٧٨. فیه/١٨٤.
٧٩. **فیه**، ١٨٨.
٨٠. **فیه**، ٢٢٤.
٨١. ن/٦/١٧٣٩ به بعد.
٨٢. ن/١/٨٣٧.
٨٣. ن/٥/١٥٩١.
٨٤. ن/٤/١٠٧٥.
٨٥. ن/٢/٥٩٠ به بعد؛ قیاس کنید: ١/٣١٢.
٨٦. **فیه**، ١٨؛ احا/ش ١١٦.
٨٧. ن/٥/١٥٦٦؛ د/١٣٧٢/١٤٥٠٥؛ ١٠٤٦/١١٠٢٧.
٨٨. ن/١/١٠٦٦؛ قیاس کنید: د/٧٢٤/٧٦٠١.
٨٩. ن/٥/٨٧ــ١٥٦٩؛ ٦/٣٢٦٩.
٩٠. ن/٤/٣٧٠٠ به بعد.
٩١. ن/٢/٢٩٣٣.
٩٢. **فیه**، ٢٢٠.
٩٣. ن/٢/١٧٤١.
٩٤. د/٢٠٧٢/٢ــ٢١٨٨١.
٩٥. منتخبات/ش ٣١، این غزل مشهور در دیوان کبیر دیده نشد.
٩٦. ن/٤/٢١٥ به بعد.
٩٧. قیاس کنید: غزالی، **المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی**، بـه تصحیح شدادی، بیروت ١٩٧١.
٩٨. ن/٤/١١٣ به بعد.
٩٩. ن/١/١١٣٤.
١٠٠. ن/٣/١٣١٨ به بعد.
١٠١. ن/٢/١٧٤٥ به بعد.
١٠٢. ن/٣/١١٥١ به بعد.

۱۰۳. ن/۲/۳۶۳۷؛ قیاس کنید: ۴/۲۰۳۴؛ ۶/۳۲۲۰ به بعد؛ د/۲۱۶۷/۲۲۹۵۱؛ ۱۳۳۷/۱۴۱۳۷؛ قیا س‌کنید: ۱۷۹۹/۱۸۹۱۰، ۱۱۴۵/۱۲۱۵۸؛ ۲۲۴۲/۲۳۷۶۲ و جاهای دیگر؛ ر۱۱۶۸، ۱۲۶۳، لطیف‌ترین داستان در این زمینه در ن/۱/۳۲۶ به بعد حکایت شده است دربارهٔ «احول و دو» شیشه.

۱۰۴. ن/۱/۳۰۷۸.

۱۰۵. ن/۱/۷۶۶؛ ۲/۱۳۴۵.

۱۰۶. ن/۴/۳۲۸۱ به بعد.

۱۰۷. سنایی، حدیقه، فصل ۱، ص۶۰.

۱۰۸. ن/۱/۳۰۰۸.

۱۰۹. ن/۲/۱۹۰ به بعد.

۱۱۰. ن/۴/۳۱۶۳ به بعد.

۱۱۱. ن/۲/۳۱۰۸.

۱۱۲. د/۹۰۰/۹۴۳۴ به بعد.

۱۱۳. ن/۱/۲۶۵۳ به بعد؛ احا/ش ۶۳.

۱۱۴. د/۱۳۳۷/۱۴۱۴۰؛ دربارهٔ مفهوم «عدم» بنگرید:

A. Bausani, **Persia Religiosa,** Milano 1959, p. 273 f, Ismail Hüsrev Tökin, Mevlâna da Yokolus Felsefesi, in: **Türk Yurdu, Mevlâna Ozel Sayisi,** Ankara 1965.

علاوه‌بر نمونه‌هایی که در یادداشت‌های مؤلف آورده‌ام، بیش از شصت بیت را در دیوان شمارش کردم (و شاید بیتهایی هم باشدکه ازنظر من گریخته) که در آن‌ها «عدم» یا به‌معنای ضد هستی ووجود شیئی یا به‌مفهوم شرط اولیه برای‌آفرینش، یا به معنای آخرین منزلگاه آدمی آمده است. از مطالعات بیشتر دربارهٔ این مفهوم اصلی و اساسی بسیار استقبال می‌کنم.

۱۱۵. د/۲۸۲۴/۲۹۹۸۴.

۱۱۶. د/۱۰۱۹/۱۰۷۵۳.

۱۱۷. د/۱۱۲۲/۱۱۸۴۲.

۱۱۸. د/۱۴۳۲/۱۵۱۴۲.

۱۱۹. د/۲۴۳۶/۲۵۶۸۴.

۱۲۰. ن/۱/۵۲۲؛ قیاس کنید: رباعی دلکش ۱۹۵۵.

۱۲۱. ن/۱/۱۸۸۶.

۱۲۲. د/۴۵۱/۴۷۶۳.

۱۲۳. ن/۵/۱۰۲۳ به بعد.

۱۲۴. ن/۶/۱۳۶۶ به بعد؛ قیاس کنید: د/۸۷۳/۹۱۳۶ و جاهای دیگر: زیرا «معدوم»

را تنها خدا می‌تواند دوباره «وجود بخشد».

١٢٥. د/٣١١٤٥/٢٩٣٥.

١٢٦. ن/١٠٢٦/٥ به بعد.

١٢٧. د/٢٠٠١٠/١٩٠٢.

١٢٨. ن/١٠١٨/٥.

١٢٩. ن/١٤٤٨/١.

١٣٠. ن/٤٢١٣/٥ به بعد.

١٣١. ن/٦٠٦/١ به بعد.

١٣٢. جهان مانند کف برروی این اقیانوس است یا چون ماهی درون این «بحر عدم» حرکت می‌کند: د/١٥٠٢٧/١٤٢٠؛ قیاس کنید: ١٤٦٤٩/١٣٨٤.

١٣٣. د/١٧٧٣/١٥٥.

١٣٤. ن/١٨٨٩/١.

١٣٥. ن/٤٢٣٦/٥ به بعد.

١٣٦. د/٢٣٦٨٣/٢٢٣٤.

١٣٧. ن/٢٧٧٢/٦ به بعد.

١٣٨. د/٤٥٧٨/٤٣٥ و ابیات قبل از آن.

١٣٩. ن/١٢٤٢/١ به بعد.

١٤٠. ن/١٠١٦/٥ به بعد.

١٤١. ن/٦٠٢/١ به بعد.

١٤٢. د/١٢١٦/١٠٧.

١٤٣. د/٢٦٤٦٩/٢٥٠١؛ قیاس کنید: ١٨١٤/١٥٨: «این عدم‌ها بر مراتب بود...»

١٤٤. د/٢٥٠٩١/٢٣٧٣.

١٤٥. د/١٧٩٦٨ـ٧٣/١٧١٦؛ ارزیابیهای مثبت دیگر: د/٧٤٢٥/٧٠٩؛ ١٧٨٣٤/١٧٠٤؛ ١٨٥٢٨/١٧٦٩ ؛ ٢٢٠٢٧/٢٠٨٦؛ ١٦٦٢٢/١٥٨٥ ؛ ر١٣٠٦ ؛ ١١٣ ؛ ٦٧٣؛ ٤٦؛ ١٩٤٦؛ ١٦٧٢؛ ٩٦١.

١٤٦. د/٨٠٥١/٧٧١.

١٤٧. د/٢٨٢٥٠/٢٦٦٣.

١٤٨. ن/٣٩٠١/٣ به‌بعد.

١٤٩. د/٧٧٠٧/٧٣٤. تمامی غزل دربارهٔ «عدم» در زمینه‌های مختلف است.

١٥٠. د/٣٢٢٢٩/٣٠٣٢.

١٥١. ن/٣٥٥٢/٣ به‌بعد.

١٥٢. ن/٣٠٢٤/٣، قیاس کنید: ١٩١٢٢/١٨٢١: «درعدم آشیانه کن».

١٥٣. د/٣٨١.

١٥٤. د/٢٧٨٥٠/٢٦٢٨.

۱۵۵. د/۸۶۳/۹۰۱۵.
۱۵۶. د/۹۵۰/۱۰۰۲۵ به‌بعد.
۱۵۷. د/۴۹۹/۵۲۹۴، برای این بیت بنگرید: هجویری/نیکلسن ص۲۹۷ («حیات» به جای «وجود» که عموماً پذیرفته شده است).
۱۵۸. د/۱۰۱۹/۱۰۷۵۴ و ابیات قبل از آن.
۱۵۹. ن/۶/۳۶ به‌بعد.
۱۶۰. ن/۳/۱۰۰۸.
۱۶۱. د/۹۶/۱۰۷۲ (مزبله)، ۶۵۵/۶۸۳۳ وجاهای دیگر، ر۱۵۴۴، احا/ش۹۶.
۱۶۲. ن/۴/۳۲۵۹ به‌بعد.
۱۶۳. ن/۳/۱۷۲۹ به‌بعد، احا/ش ۲۲۲، ۴۳۶.
۱۶۴. د/۷۷۱/۸۰۵۳.
۱۶۵. د/۲۲۳۹/۲۳۷۳۹.
۱۶۶. د/۲۵۰۱/۲۶۴۷۰، قیاس‌کنید: ر. افندی ۵ b ۳۴۱.
۱۶۷. ن/۵/۱۱۰۹.
۱۶۸. ن/۴/۳۰۶۲ به‌بعد.
۱۶۹. ن/۲/۱۶۷۰.
۱۷۰. ن/۳/۱۷۳۷.
۱۷۱. ن/۴/۳۶۵۴ به‌بعد.
۱۷۲. فیه، ۱۹۳.
۱۷۳. ن/۵/۱۷۲۰ به‌بعد.
۱۷۴. ن/۲/۳۵۴۷، احا/ش ۱۸۸.
۱۷۵. د/۱۴/۱ــ۱۶۰.
۱۷۶. ن/۵/۱۶۸۶ به‌بعد.
۱۷۷. د/۷۶۵/۸۰۰۱.

آدمی و مقام او در آثار مولوی

۱. فیه، ۱۱۸.
۲. د/۴۶۳/۴۹۱۲.
۳. د/۲۷۸۱/۲۹۵۶۰.
۴. ن/۵/۳۵۷۴، قیاس‌کنید: حدیث قدسی: یا ابن آدم خلقتك لاجلی و خلقت الاشیاء لاجلك. احا/ش ۵۷۵.
۵. د/۳۱۳/۳۴۲۲.

۶. ن/۵/۳۳۷۵ به‌بعد.
۷. ن/۶/۱۳۸.
۸. د/۲۹۵۱/۳۱۳۴۶. معارف ص ۱۶۳ این «امانت» را به‌معنای «منی»، یعنی اندیشهٔ آگاهی که انسان را از جماد و نبات متمایز می‌گرداند شرح می‌دهد.
۹. فیه، ۲۷، که تقریباً واژه به واژه در ولد، ۳۰۹ مده است.
۱۰. ن/۶/۲۶۴۸.
۱۱. ن/۱/۱۲۳۴.
۱۲. ن/۴/۲۹۶۹ به‌بعد.
۱۳. ن/۵/۱۵۶۳ به‌بعد.
۱۴. ن/۱/۴۴ــ۱۲۳۸.
۱۵. ن/۶/۴۰۲۱ به‌بعد، ۶/۱۷۵۰ به‌بعد.
۱۶. بهترین تحلیل را می‌توان در مأخذ زیر دید:

R. C. Zaehner, **Hindu and Muslim Mysticism**, London, 1960, p. 139 ff. in the chapter on Joneyd.

۱۷. د/۲۲۴۲/۲۳۷۶۳.
۱۸. ن/۲/۱۶۶۷ به‌بعد.
۱۹. ن/۳/۲۳۴۸، احا/ش ۶۲۴.
۲۰. بنگرید:

Nwyia, **Exégèse Qoranique** p.46 after H. Corbin, **Histoir de la philosophie islamique**, p. 16.

۲۱. د/۷۰۳/۷۳۲۵.
۲۲. ن/۲/۲۹۷۰ به‌بعد.
۲۳. د/۱۶۸۸/۱۷۶۹۴.
۲۴. د/۱۱۱۷/۱۱۷۹۶.
۲۵. د/۴۶۳/۴۹۲۱.
۲۶. د/۱۴۷۷/۱۵۵۷۶، قیاس کنید: عطار، مصیبت‌نامه، ص ۱۳۳، بازهم قیاس کنید: د/۲۷۴۱/۲۹۱۴۴، ۲۳۹۶/۲۵۳۱۰، ۵۴۸/۵۸۳۳ ، ن/۳/۵۳ــ۲۳۴۴ ، ۵/۱۷۴، ۶۰۰، ۸۳۰، ۲۱۲۴ به‌بعد.
۲۷. د/۲۵۱/۲۸۱۸.
۲۸. د/۹۳۰/۹۸۰۵.
۲۹. د/۶۸/۸۱۴.
۳۰. ن/۱/۲۰۱۰ به‌بعد.
۳۱. ن/۲/۱۷.
۳۲. د/۱۲۰۳/۱۲۸۰۹، قیاس کنید: سنایی، دیوان، ص۱۸۸: «ابلیس را طاووس و مار

راهبر بودند».

۳۳. ن/۱/۱۶۳۴ به‌بعد.

۳۴. د/۲۰۸۲/۲۱۹۷۶، ۲۰۴۱/۲۱۵۲۱ فقط از «چل‌سال» سخن می‌گوید.

۳۵. د/۱۷۹۴/۱۸۸۴۰.

۳۶. د/۱۳۷۲/۱۴۴۹۴.

۳۷. ن/۴/۱۸۷۴ به‌بعد.

۳۸. ن/۳/۳۲۹۱ به‌بعد.

۳۹. د/۹۱۸/۹۶۶۹. تمامی شعر دربارهٔ وضعیت آدمی سخن می‌گوید.

۴۰. د/[این ارجاع در متن اصلی ناقص مانده است].

۴۱. بنگرید:

John Donne, Devotions upon emergent occasions, Nr. XVII.

۴۲. فیه، ۶۱.

۴۳. ن/۳/۱۰۰۱.

۴۴. ن/۵/۲۵۴۷.

۴۵. مکتوبات/ش سی، قیاس کنید: د/۱۰/۱۱۸، سنایی، دیوان، ص ۶۵۶.

۴۶. د/۲۴۹۷/۲۶۴۰۳.

۴۷. د/۲۹۸۴/۳۱۶۹۷.

۴۸. د/۲۴۳۳/۲۵۶۵۲.

۴۹. ن/۱/۱۰۳۱ به‌بعد.

۵۰. ن/۱/۳۳۱۱ به‌بعد.

۵۱. ن/۲/۱۳۵۳.

۵۲. ن/۳/۴۲۵۸ به‌بعد.

۵۳. ن/۴/۵۲۱، قیاس کنید: احا/ش ۳۴۶.

۵۴. فیه، ۲۲، ن/۶/۳۱۳۸.

۵۵. فیه، ۴۲.

۵۶. د/۱۶۶۹/۱۷۴۹۹.

۵۷. د/۴۴۱/۴۶۳۹، نیز بنگرید: ن/۵/۲۸۸۷، ۲/۲۲۲۱ به‌بعد، این مضمون را در روزگار ما محمد اقبال در اشعار جاویدنامهٔ خود مطرح ساخته و اخیراً شاعر مصری صلاح عبدالصبور در شعر خود دربارهٔ بشر حافی صوفی به‌کار برده است.

۵۸. ن/۵/۲۱۱۳ به‌بعد.

۵۹. ن/۶/۲۱۵۵.

۶۰. برای فهرست کتب راجع‌به شیطان بنگرید:

A. Schimmel, **Gabriel's Wing**, Leiden. 1963, and id. **Mystical Dimmensions of Islam**, p. 193 f.

بسیار عجیب است که **ولد**، ۲۴۶ تأکید می‌کند که عدم اطاعت ابلیس از امر خداوند با حب‌حق عجین نبود: زیرا عشق به‌حق بسیار مهم‌تر از اطاعت صرف است.

۶۱. سنایی، دیوان، ص ۸۷۱.

۶۲. ن/۲/۲۶۱۴ به‌بعد.

۶۳. رك:

Ritter, **Das Meer der Seele**, p. 538.

۶۴. ن/۵/۵۲۰.

۶۵. ن/۲/۲۶۶۱ به‌بعد.

۶۶. ن/۱/۳۳۹۶ به‌بعد.

۶۷. ن/۶/۲۵۹، ۴/۱۶۱۷.

۶۸. ن/۴/۱۴۰۲، قیاس‌کنید: اقبال، **پیام مشرق**، ص ۷ــ۲۴۶، ترجمه:

A. Schimmel, **Botschaft des Ostens**, p. 97.

۶۹. ن/۶/۲۷۹۹ به‌بعد.

۷۰. ن/۶/۴۴۷۱ به‌بعد.

۷۱. ن/۱/۲۹۵۶: احا/ش ۷۴.

۷۲. ن/۶/۴۳۲۰ به‌بعد.

۷۳. د/۱۶۰/۱۸۲۷.

۷۴. **فیه**، ۹۸.

۷۵. ن/۶/۲۰۵۰.

۷۶. ن/۶/۱۲۲۲ به‌بعد.

۷۷. ن/۱/۲۴۳۳ به‌بعد، قیاس‌کنید: ش. ن/۷/۱۵۵.

۷۸. ن/۳/۳۳۰۰.

۷۹. قیاس‌کنید:

W. M. Watt, **Free Will and Predestination in Early Islam**, London 1948.

۸۰. د/۳۰۷۱/۳۲۷۰۷.

۸۱. ن/۳/۰۵ــ۱۵۰۴.

۸۲. د/۵۴۵/۵۸۱۲.

۸۳. ن/۱/۸ــ۱۶۳۷.

۸۴. د/۲۰۰۲/۲۱۱۶۷.

۸۵. د/۱۱۳۴/۱۱۹۹۱.

۸۶. ن/۵/۳۰۵۰ به‌بعد.

۸۷. ن/۱/۶۲۴ به‌بعد، بخصوص ۶۳۵.

۸۸. ن/۶/۲۱۰ به‌بعد.

۸۹. ن/۵/۳۰۳۹.

۹۰. ن/۵/۹۹ـ۳۰۷۷، قیاس کنید: **فیه**، ۱۶۰.
۹۱. ن/۵/۳۱۵۱ به‌بعد، احا/ش ۹۷.
۹۲. **فیه**، ۶۰، احا/ش ۳۳۸.
۹۳. **فیه**، ۲۱.
۹۴. ن/۵/۱۸۰۱ به‌بعد.
۹۵. د/۱۳۳۷/۱۴۱۴۰، قیاس کنید: ۳۰۴۷/۳۲۴۱۰، نیز قیاس کنید: ن/۲/۱۰۶۲، مولوی آیهٔ ۲۶۱ سوره بقره دربارهٔ خوشه‌هایی که هفت‌برابر محصول می‌دهند، و آیهٔ ۴۷ سورهٔ انبیاء دربارهٔ عملی که بقدر دانهٔ خردلی باشد را دوست می‌دارد. سلطان ولد نیز از او پیروی می‌کند، **ولد**، ۳۰۶.
۹۶. ن/۵/۳۱۸۱.
۹۷. ن/۶/۴۱۹ به‌بعد.
۹۸. ن/۴/۱۳۱۷ به‌بعد.
۹۹. ن/۴/۱۲۰۱.
۱۰۰. **مکتوبات/ش** چهل‌وچهار.
۱۰۱. ن/۱/۳۹۳۱.
۱۰۲. ن/۵/۱۷۹۱.
۱۰۳. ن/۳/۳۴۳۸ به‌بعد، د/۲۰۳۷/۲۱۴۸۰ به‌بعد. تمامی این غزل دربارهٔ مرگ زیبای مؤمن سخن می‌گوید.
۱۰۴. ن/۲/۱۴۳۱، بنابر احا/ش ۴۰، قیاس کنید:
Ritter, **Das Meer der Seele** p. 102, 155.

نیز فصل ۲ «حیوانات» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۳۵.
۱۰۵. د/۳۸۵/۴۰۹۹، ۴۱۰۴، قیاس کنید: ۴۰۲/۴۲۴۵.
۱۰۶. د/۲۹۷۸/۳۱۶۱۰، ۱۹۴۰/۲۰۴۳۶.
۱۰۷. احا/ش ۱۳۴، ن/۲/۱۲۴۷ به‌بعد.
۱۰۸. ن/۴/۲۴۲۰، قیاس کنید: د/۱۱۴۵/۱۲۱۴۹.
۱۰۹. ن/۵/۱۵۳۷ به‌بعد.
۱۱۰. ن/۱/۹۲۹ به‌بعد.
۱۱۱. ن/۵/۳۱۱۲ به‌بعد.
۱۱۲. ن/۵/۲۹۶۷ به‌بعد.
۱۱۳. ن/۵/۳۰۰۴.
۱۱۴. ن/۵/۳۱۰۲.
۱۱۵. ن/۵/۳۰۹۳.
۱۱۶. ن/۱/۸۳۸.
۱۱۷. ن/۵/۱۷۳۱، قیاس کنید: احا/ش ۴۲.

۱۱۸. ن/۵/۳۱۸۷ به‌بعد، ۱/۱۴۶۸ به‌بعد.
۱۱۹. ن/۱/۱۳۲۸، قیاس کنید: ۲/۳۰، د/۱۵۳۵/۱۶۱۳۷، ۲۴۹۸/۲۶۴۱۶، احا/ش ۱۰۴.
۱۲۰. ن/۲/۲۱۸۷، ۱۲۱۵، **ولد**، ۳۸۷.
۱۲۱. **فیه**، ۲۰۰.
۱۲۲. ن/۱/۸.
۱۲۳. ن/۳/۳۴۱۷.
۱۲۴. ن/۳/۴۴۲۶.
۱۲۵. ن/۳/۳۵۷۲، قیاس کنید: د/۲۵۱۹/۲۶۶۷۶ به‌بعد. (غزلی که به اواخر حیات مولانا مربوط می‌شود (اشاره به حسام‌الدین ۲۶۶۹۹ به‌بعد) و از عالم کبری و دیگر اصطلاحات علمی سخن می‌گوید، غزلیاتی که غیر این باشد کمتر در اشعار غنایی مولانا دیده می‌شود.
۱۲۶. د/۲۴۳۳/۲۵۶۵۷.
۱۲۷. ن/۳/۵۲۷.
۱۲۸. ن/۲/۱۹۹ به‌بعد، ۵/۱۹۴۲.
۱۲۹. ن/۳/۱۳۸۸ به‌بعد.
۱۳۰. ن/۱/۱۰۱۹ به‌بعد، **فیه**، ۲۲۳.
۱۳۱. ن/۵/۳۹۳۵ به‌بعد.
۱۳۲. ن/۴/۴۲۳ به‌بعد، قیاس کنید: ۴/۱۸۴۰.
۱۳۳. ن/۶/۶۵۰ به‌بعد.
۱۳۴. ن/۶/۲۷۳۵ به‌بعد.
۱۳۵. د/۱۵۹۰/۱۶۶۵۷، ۲۳۴۱/۲۴۷۶۹ (آدمی مانند «لنگر»، خفته است اما باید خود را به‌دست باد سماع بسپارد)، ۲۵۲۱/۲۶۷۳۴، خضر می‌تواند این لنگر را درهم شکند.
۱۳۶. د/۲۷۲۳/۲۸۹۰۵.
۱۳۷. ن/۵/۱۰۹۸.
۱۳۸. ن/۵/۱۰۸۹ به‌بعد.
۱۳۹. د/۳۰۲۰/۳۲۱۰۶.
۱۴۰. د/۱۱۷۷/۱۲۵۳۸. کلمهٔ «تضریب» دراینجا به‌معنای وصله‌دار و پینه‌دوزی‌شده است. اما قیاس‌کنید با **معارف**، ۲۱۴ «ضرب خرقه» به معنای پاره‌کردن خرقه درحین سماع وبه دورافکندن آن آمده است.
۱۴۱. ن/۴/۳۵۷۶.
۱۴۲. ن/۴/۱۰۱۱.
۱۴۳. قیاس کنید: د/۲۹۶۱/۳۱۴۳۴ «زنگ زندگانی».

۱۴۴. ن/۴/۳۰۴۵ به‌بعد.
۱۴۵. د/۱۴۶۰/۱۵۴۳۴.
۱۴۶. ن/۱/۳۵۱۴.
۱۴۷. د/۱۳۵۳/۱۴۳۰۸.
۱۴۸. د/۶۰۰/۲۱ــ۶۳۲۰.
۱۴۹. ن/۱/۲۶۶۶ به‌بعد.
۱۵۰. ن/۴/۲۵۳۵ به‌بعد.
۱۵۱. ن/۶/۲۳۹۱ به‌بعد.
۱۵۲. ن/۶/۷۷.
۱۵۳. ن/۵/۱۹۰۱ به‌بعد.
۱۵۴. د/۳۱۱۰/۳۳۱۷۸.
۱۵۵. ن/۴/۳۲۵۹ به‌بعد.
۱۵۶. ن/۱/۲۵۱۵ به‌بعد.
۱۵۷. د/۱۵۲۸/۸۳ــ۱۶۰۸۲.
۱۵۸. د/۱۰۷۷/۱۱۳۳۶.
۱۵۹. ن/۵/۲۴۷۷، قیاس کنید: ن/۵/۲۹۶، قیاس کنید **معارف**، ۱۴ و جاهای دیگر در **مثنوی**.
۱۶۰. ن/۴/۳۶۰۷.
۱۶۱. ن/۵/۳۶۴۴ به‌بعد.
۱۶۲. ن/۴/۴۳۱ به‌بعد، [برای وظایف حس‌ها ۴/۲۳۸۵ به‌بعد].
۱۶۳. ن/۱/۳۴۴۵ به‌بعد.
۱۶۴. ن/۴/۲۳۸۸.
۱۶۵. ن/۴/۲۳۹۴ به‌بعد.
۱۶۶. ن/۲/۳۲۳۶ به‌بعد.
۱۶۷. ن/۳/۱۸۲۳ به‌بعد.
۱۶۸. ن/۲/۹۵ــ۱۲۸۵.
۱۶۹. ن/۳/۱۸۲۶ به‌بعد.
۱۷۰. ن/۲/۶۱ به‌بعد، قیا س کنید: د/۳۰۹۱/۳۲۹۷۴:
خدای را تو ببینی به‌رغم معتزلی
۱۷۱. ن/۳/۳۷۴ به‌بعد، اشارت قرآنی به سورهٔ بقرهٔ ۵۴ و نساء، ۶۶ است.
۱۷۲. ن/۲/۱۲۷۲ به‌بعد.
۱۷۳. ن/۳/۴۰۶۶، ۳/۳۷۸۶، ۲/۲۴۷۳ به‌بعد، قیاس کنید: احا/ش ۱۷.
۱۷۴. ن/۶/۴۸۶۲ به‌بعد.
۱۷۵. د/۹۴۱/۹۹۳۱ به‌بعد، قیاس کنید: ۱۰۲/۱۱۷۶، احا/ش ۳۵۲.

۱۷۶. د/۶۸۵۹/۶۵۸ برای «تن»، اما معنی «نفس» می‌دهد.
۱۷۷. ن/۱۳۵۱/۱، قیاس کنید: تمامی فصل ۲، «صور خیال حیوانات».
۱۷۸. ن/۱۴۴۵/۲، قیاس کنید فصل ۲ «حیوانات»، یادداشت مؤلف شماره ۱۰۷.
۱۷۹. ن/۳۴۲۱/۴.
۱۸۰. ن/۲۵۴۸/۳، ۱۰۵۳.
۱۸۱. ن/۱۴۳۷/۶؛ ۲۲۷۲/۲؛ ۲۶۱۸/۱ به بعد؛ قیاس کنید:
د/۲۸۲۶۱/۲۶۶۴؛ ۳۲۷۱۰/۳۰۷۲. در د/۱۳۹۰۱/۱۳۱۳ «روح» را «مادر» می‌خواند؛ «روح» مانند «نفس» در عربی مؤنث است؛ قیاس کنید: احا/ش ۵۴۱
۱۸۲. د/۱۷۳۵۸/۱۶۵۶.
۱۸۳. ن/۱۳۷۷/۱ به بعد «سیر نگشتن».
۱۸۴. ن/۳۱۹۷/۳؛ قیاس کنید: ۱۵/۲ به بعد.
۱۸۵. ن/۲۵۵۴/۳ به بعد.
۱۸۶. د/۶۴۲/۵۲؛ ۶۴۱۲/۶۱۰.
۱۸۷. د/۱۴۳۰۰/۱۳۵۳.
۱۸۸. د/۹۰۴۷/۸۶۴.
۱۸۹. ن/۵۵۷/۵ به بعد.
۱۹۰. ن/۱۶۰۷/۶.
۱۹۱. ن/۲۴۹۷/۱ به بعد.
۱۹۲. ن/۲۵۵۷/۳.
۱۹۳. د/۳۲۵۴۵/۳۰۵۷؛ ن/۳۱۹۳/۳.
۱۹۴. ن/۴۰۵۳/۳ به بعد.
۱۹۵. ن/۲۴۶۱/۵ به بعد.
۱۹۶. ن/۲۵۰۷/۳.
۱۹۷. ن/۲۶/۲ به بعد.
۱۹۸. ن/۲۵۴۷/۳؛ ۷۳۷/۵.
۱۹۹. ن/۲۳۰۱/۴ به‌بعد: قیاس کنید احا/ش ۵۳۲ وشرح استادانه‌آن در **ولد**، ۲۷ به‌بعد:

> ان‌الله لما خلق العقل. قال له اقعد فقعد. ثم قال له قم فقام. ثم قال له اقبل فاقبل. ثم قال له ادبر فادبر ثم قال له تکلم فتکلم... ثم قال له به عزتی و جلالی (و عظمتی) و کبریایی واستوائی علی عرشی ما خلقت خلقاً اکرم علی منك و لااحب الی منك بك اعرف و بك اعبد و بك اطاع و بك اعطی و ایاك اعاتب لك الثواب و علیك العقاب.

۲۰۰. د/۳۱۶۴۳/۲۹۸۱.
۲۰۱. ن/۱۸۵۰/۲ به بعد.

۲۰۲. سنایی، حدیقه، ب ٤ ص ۳۰۵.
۳۰۳. ن/٤/۳۷۲۷ به بعد.
۲۰٤. ن/۱/۲۰۵۱ به بعد.
۲۰۵. ن/۳/٤۳۱۲.
۲۰۶. ن/۱/۳۶۹۰ به بعد.
۲۰۷ ن/۲/۲۳۲٤ به‌بعد؛ قیاس کنید: د/۹۱۸/۹۶۶٤ که «عقل» با «طبع» تقابل پیدا می‌کند.
۲۰۸. ن/۱/۳۱۱٤.
۲۰۹. ن/۶/٤۰۷۵ به بعد.
۲۱۰. ن/۵/۲۳۵۰ به‌بعد.
۲۱۱. ن/۶/٤۱۳۸ به بعد.
۲۱۲. ن/٤/۱۹۸۶.
۲۱۳. ن/۵/٤۵۹.
۲۱٤. ن/۶/٤۶٤۹ به بعد.
۲۱۵. د/۹۱٤/۹۶۲۱ به بعد.
۲۱۶. د/۲۰۱۹.
۲۱۷. د/۱۳۳۳/۱٤۱۰٤.
۲۱۸. د/۱۷۹۹/۱۸۸۹۸.
۲۱۹. د/۸۷۸/۹۱۹۶ (مقطع)؛ قیاس کنید: د/۲۵۵۶/۲۷۱۲۹؛ ۲۱۳۰/۲۲۵۳۰؛ ۱۳۷٤/۱٤۵۳۳ (مقطع)؛ ۱۰۳/۱۱۸٤؛ ۲٤/۲۸۰؛ ن/۳/۱۵۵۸؛ ۵/۲۵۸۵ به بعد؛ ر۲۶۲. «عقل کل» به معنای «بابا» ۱۰۶/۱۲۱٤.
۲۲۰. ن/۳/۱۱٤٤.
۲۲۱. د/۲۹۸۹/۳۱۷۶۱.
۲۲۲. د/۱۱۳۰/۱۱۹۲۰.
۲۲۳. ن/٤/۱۹۲۳ به بعد.
۲۲٤. د/۲۶۷۸/۲۸٤۱۱.
۲۲۵. د/۸۱۲/۸٤۹٤؛ قیاس کنید: ۳۵۳/۳۷۹۲.
۲۲۶. د/۱۳۷٤/۱٤۵۳۳ (مقطع).
۲۲۷. ن/۵/۱۲۵۸ به بعد.
۲۲۸. ن/٤/۱۳۰۹.
۲۲۹. ن/٤/۱۲۹٤ به بعد.
۲۳۰. د/۷۳۲/۷۶۸۷.
۲۳۱. ن/٤/۱۹۶۰ به بعد.
۲۳۲. ن/٤/۱۲۵۶ به بعد.

۲۳۳. ن/۳/۲۵۳۱.
۲۳۴. د/۱۸۸۲۷/۱۷۹۳؛ قیاس کنید: ۲۲۳۰۶/۲۱۱۳ به بعد؛ ۱۴۶۸۹/۱۳۸۸؛ ۸۱۰/ ۸۴۷۸؛ ۷۶۷۹/۷۳۱:

پیش ازآن‌کاین نفس‌کل درآب و گل معمار شد
در خرابات حقایق عیش ما معمور بود

نیز قیاس کنید: **طریق التحقیق**، ترجمهٔ Utas ، ص ۱۵۲: «نفس کل در ضیافت عقل کل در دورترین مرتبه نشسته است تا کسب کمال کند».
۲۳۵. د/۸۷۹۷/۸۴۰.
۲۳۶. د/۲۲۳۹/۲۰۲ «قاضی عقل».
۲۳۷. ن/۲۱۱۰/۴.
۲۳۸. د/۷۱۷۴/۶۸۹.
۲۳۹. ر. افندی ٤ a ۳۲۰.
۲۴۰. ن/۵۶۸/۴.
۲۴۱. **فیه**، ۱۲۳.
۲۴۲. د/۱۵۲۵۱/۱۴۴۰؛ قیاس کنید: ۱۱۳۷۸/۱۰۸۲ به بعد؛ ۱۰۴۴۸/۹۸۷؛ ۳۳۵/ ۳۶۳۲.
۲۴۳. د/۲۵۶۰۸/۲۴۳۰.
۲۴۴. د/۶۳۵/۵۱.
۲۴۵. ن/۱۴۷۷/۱.
۲۴۶. ن/۱۵۳/۶ به بعد.
۲۴۷. د/۸۶۷۶/۸۳۰؛ قیاس کنید: ۴۸۰۲/۴۵۴ «جان، میزبان تن».
۲۴۸. ن/۲۸۲۰/۴.
۲۴۹. ن/۳۳۲۶/۲ به بعد.
۲۵۰. ن/۲۵۳۶/۳، قرآن سورهٔ زمر، ۳۱.
۲۵۱. ن/۶۸۰/۵ به بعد.
۲۵۲. ن/۲۴۰۲/۳ به بعد.
۲۵۳. ن/۴۰۸/۴.
۲۵۴. د/۱۰۲۸۵/۹۷۲ به بعد.
۲۵۵. ن/۱۴۸/۶ به بعد.
۲۵۶. ن/۳۳۰۶/۶.
۲۵۷. د/۶۴۴۴/۶۱۵.
۲۵۸. **فیه**، ۶۸.
۲۵۹. د/۲۳۸۹/۲۱۳.
۲۶۰. ن/۱۹۷۴/۱. مولوی این معنا را از سخن حضرت محمد (ص) به عایشه گرفته

است، احا/ش ۴۷: کلمینی یا حمیرا.
۲۶۱. ن/۲/۳۲۵۸؛ قیاس کنید: ۱/۱۷۸۵.
۲۶۲. ن/۱/۷۲۵.
۲۶۳. د/۹۶۸/۱۰۲۴۱.
۲۶۴. ن/۲/۱۳۶۹ به بعد.
۲۶۵. ن/۵/۱۴۶.
۲۶۶. د/۶۷۳/۷۰۱۳؛ قیاس کنید ر ۵۲:

جان کیست؟ کمینه طفل گهوارهٔ ما
دل کیست؟ یکی غـریب آوارهٔ ما

۲۶۷. د/۵۷۴/۶۰۸۸.
۲۶۸. د/۸۹۸/۹۴۰۲؛ قیاس کنید: ر. افندی ۲ b ۳۲۲.
۲۶۹. د/۳۱۰/۳۳۹۷.
۲۷۰. ن. ش./۷/۹۰ و ن/۱/۱۱۲۶ به بعد.
۲۷۱. ن/۱/۳۶۶۵ به بعد.
۲۷۲. ن/۶/۲۸۸۲ به بعد.
۲۷۳. ن/۵/۸۷۴ به بعد.
۲۷۴. ن/۱/۳۴۵۹.
۲۷۵. د/۲۰۳۱/۲۱۴۳۲.
۲۷۶. ن/۴/۱۸۵۲ به بعد؛ ۲/۷۲.
۲۷۷. ن/۵/۲۸۷۸ به بعد؛ ۲/۳۱۲۹.
۲۷۸. د/۱۶۸۳/۱۷۶۴۱؛ ۱۴۶۰/۱۵۴۳۳؛ ۱۰۵۲؛ ن. ش/۷/۹۰.
۲۷۹. قیاس کنید:
Exégèse Qoranique p. 316 ff.
۲۸۰. احا/ ش ۶۳ــ قیاس کنید با خیالبندی پری درون شیشه کـه تمثیل معشوق در اندرون دل است. قیاس کنید فصل ۲ «زندگی روزمره» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۶۱.
۲۸۱. احا/ش ۴۶۶؛ د/۳۱۰۴/۳۳۱۱۰ به بعد، تمامی شعر دربارهٔ قلب شکسته است.
۲۸۲. د/۵۷۶/۶۰۹۸.
۲۸۳. ر. افندی bI ۳۲۳ [= د/ر۳۲۵].
۲۸۴. ن/۱/۳۰۶۴.
۲۸۵. ن/۳/۵۱۵ به بعد.
۲۸۶. ن/۴/۱۳۸۳ به بعد.
۲۸۷. ن/۲۱۴۲/۲۲۶۹۱.
۲۸۸. د/۳۳۲/۳۵۹۰.
۲۸۹. د/۱۶۹۰/۱۷۷۰۵.

۲۹۰. د/۱۷۵۲۸/۱٦۷۳ با استفاده ازسورهٔ بقره ، آیهٔ ۱۰۹.
۲۹۱. د/۲۲۵۲۷/۲۱۳۰.
۲۹۲. د/۹۷۲۱/۹۲۳. بویی که از آتش برمی‌آید، حال دل سوخته را نشان خواهد داد.
۲۹۳. د/٦۰۸۹/۵۷٤.
۲۹٤. ن/۳۵۷٤/۱ به بعد.
۲۹۵. د/۹٤۱۰/۸۹۸.
۲۹٦. د/۱۰۵۷۰/۱۰۰۱.

نبوت در آثار مولانا

۱. د/۲٤۱۵۵/۲۲۷۵؛ ۹٤۵۲/۹۰۱.
۲. د/۱٦۳۸۱/۱۵٦۰.
۳. د/۵۲۱۷/٤۹۱. به‌نظر می‌رسد که ثنای پیامبر در رباعی ۱۰۷ و ۱۱۷۳ را نیز به منظور دفاع از خویش سروده باشد:

من بندهٔ قرآنم اگر جان دارم
من خاك ره محمد مختارم...

٤. د/۲۳۳۲۸/۲۱۹۸؛ قیاس کنید: ۳۳۱۱۹/۳۱۰٤.
۵. ن/۱٦۵۹/٦ به بعد؛ ۲۱۰۲ به بعد؛ قیاس کنید: ۹۷٤/۲؛ احا/ش ۵٤٦.
٦. احا/ش ۳۰۱.
۷. فیه، ۲۱۱.
۸. ن/۳۰۸٦/۱.
۹. ن/۵۷٤/۲ به بعد.
۱۰. ن/۹۷٦/٤.
۱۱. ن/۷۵/۵، ۲۸۱. برای داستانهای راجع به حضرت محمد (ص) بنگرید به‌فهرست ن/٦؛ قیاس کنید: احا/ش ٤٤۹.
۱۲. د/۱۲۱۱۵/۱۱٤۲.
۱۳. ن/۳٦٦/۲.
۱٤. د/۱۷۷۰۵/۱٦۹۰.
۱۵. د/۲۲۵۵٦/۲۱۳۱؛ ۱٤۹٦۳/۱٤۱٤؛ قیاس کنید: ۵۵۹٤/۵۲٦.
۱٦. ن/۸۵۸/٦.
۱۷. ن/۳۱۱۰/۳ به بعد.
۱۸. د/۱٤۲۵۹/۱۳٤۸. بنابر حدیثی که در پاورقی آمده، این امر در حین معراج پیامبر اکرم (ص) روی داده است.

۱۹. ن/۱/۱۳۹۷.
۲۰. د/۶۷۶/۷۰۳۱؛ ۸۲/۹۵۳؛ احا/ش ۴۵۹.
۲۱. فیه، ۱۴۳.
۲۲. د/۱۶/۱۸۷.
۲۳. د/۱۳۰۰/۱۳۷۴۰.
۲۴. د/۱۲۰۵/۱۲۸۲۵؛ ۱۲۷۴/۱۳۴۸۵؛ د/۴۴۴/۴۶۷۵ اشاره‌ای به‌این‌سخن پیامبر (ص) را در خود دارد که فرمود: والله انی لاستغفرالله و اتوب الیه فی‌الیوم سبعین مرة. (د/۱/۲۵۷ پاورقی).
۲۵. ن/۶/۱۶۵ به بعد.
۲۶. د/۲۴۴۳/۲۵۷۸۶.
۲۷. د/۹۸۴/۱۰۴۲۰؛ قیاس کنید: ن/۶/۳۱۹۷.
۲۸. د/۱۹۵۴/۲۰۶۳۱.
۲۹. ن/۲/۴۲۰ به بعد.
۳۰. د/۴۶۳/۴۹۱۶.
۳۱. د/۶۳۸/۶۶۵۶.
۳۲. ن/۴/۱۰۱۹ به بعد؛ ۲/۹۲۰ به بعد؛ د/۹۳۸/۹۹۰۴.
۳۳. د/ت۱۸/۳۵۳۷۳.
۳۴. ن/۶/۱۱۵۶.
۳۵. ن/۶/۲۶۴۳؛ احا/ش ۴۴.
۳۶. ن/۴/۱۴۶۴.
۳۷. د/۲۹۶۷/۳۱۴۹۱.
۳۸. قیاس کنید: احا/ش ۳۴۲: «اول ما خلق‌الله نوری».
۳۹. د/۸۸۲/۹۲۳۱.
۴۰. سنایی، دیوان ص۳۴، قصیده‌ای درشرح والضحی که بربدیهه سروده شده‌است.
۴۱. د/۷۹۲/۸۲۸۸.
۴۲. د/۱۱۳۷/۱۲۰۵۲.
۴۳. ن/۶/۶۷۶؛ قیاس کنید: ۴/۳۷۸۸.
۴۴. د/۳. [این ارجاع در متن اصلی ناقص مانده است].
۴۵. ن/۶/۱۸۶۱؛ قیاس کنید: ۳/۱۲۱۲ به بعد.
۴۶. ن. ش/۷/۶۶.
۴۷. د/۱۱۵۸/۱۲۲۹۶.
۴۸. د/۱۳۵۴/۱۴۳۲۳؛ قیاس‌کنید: احا/ش ۴۸: یا بلال ارحنا بالصلاة.
۴۹. د/۲۴۰۰/۲۵۳۴۵.
۵۰. د/۲۵۸/۲۹۱۴؛ اشاره به سورهٔ قصص، آیهٔ ۷۳ دارد.

۵۱. د/۲۲۸/۲۵۷۲؛ قیاس کنید: فصل ۲ «حیوانات» یادداشت مؤلف ۱۳۹.
۵۲. د/۱۱۲/۱۲۶۴.
۵۳. ن/۱/۱۰۶۶؛ قیاس کنید: د/۷۲۴/۰۱ــ۷۶۰۰؛ د/ت ۳۴۹۵۳/۹.
۵۴. قیاس کنید: احا/ش ۱۰۰؛ نیز ش ۴۴۵. سنایی، حدیقه، باب ۵ ص ۳۲۸ می‌گوید:

عشق برتر زعقل وازجان است
لی مع‌الله وقت مــردان است

نیز قیاس کنید: سنایی، دیوان ص ۱۹۱. این داستان از جمله موضوعات دلخــواه شاعران عارف است و محمد اقبال در فلسفهٔ خود از «وقت و نوبت الهی» ارزیابی تازه‌ای به عمل آورده است.
۵۵. ن/۱/۷۲۷ به بعد.
۵۶. ن/۱/۱۱۰۶.
۵۷. این حدیث را در احا نیافتم؛ برای مأخذ آن بنگرید:
A. Schimmel, **Mystical Dimmensions**, ch. V3.
۵۸. د/۱۴۴/۱۶۳۲؛ بنگرید: ۱۵۷۸/۱۶۵۵۳؛ ن/۲۲۸؛ ۷۸۲.
۵۹. فیه، ۲۲۶.
۶۰. ش. ن./۷/۲۶.
۶۱. د/۴۰۹/۴۳۴۲.
۶۲. د/۱۹۶۶/۶–۲۰۷۴۵ – شعری زیبا دربارهٔ باده .
۶۳. د/۱۱۳۵/۱۲۰۱۹.
۶۴. ن/۱/۵۲۹.
۶۵. فیه، ۱۵۱ به بعد؛ ال. ماسینیون در جلد ۲ ص ۸۳۰ به بعد Passion نشان داده است که گاهی عقل اول با نور محمدی قابل تطبیق است.
۶۶. ن/۳/۳۱۳۲.
۶۷. ن/۲/۳۷۱۰.
۶۸. ن/۲/۲۰۹۱.
۶۹. ن/۴/۵۳۸.
۷۰. ن/۳/۱۲۰۹.
۷۱. ن/۴/۹۹۰ به بعد.
۷۲. ن/۵/۱۲۳۴.
۷۳. د/۱۲۴۵/۱۳۱۹۴.
۷۴. د/۳۱۳۵/۷ــ۳۳۵۳۶.
۷۵. د/۴۶۳/۴۹۱۵.

نردبان روحانی

۱. ن/۵/۲۵۵٦. چنین به‌نظر می‌رسد که مولوی استفادهٔ فراوان از کلمهٔ «نردبان» را از سنایی به ارث برده است، بنگرید حدیقه /۱/۱۲۳، ۷۳؛ ٤/۲۹۹؛ ۵/۳۲۳، ۳۱۸؛ ٦/۳۷۲؛ ۷/٤٤۰، ٤٤۱، ٤۵٦، ٤۷٤، ٤۹۰، ٤۹۱، ۵۰۰، اینها برخی از نمونه‌های مهم است که یاد کردیم. ارتباط میان مفهوم «نردبان» و معادل عربی آن، «معراج» به بررسی خاصی نیاز دارد.
۲. ن/۱/۳۰۳.
۳. ن/٦/٤۱۲۵.
٤. ن/٦/۷۲٤.
۵. د/۱۲۹۵/۱۳٦۸٦؛ ۱۲۹٦/۱۳٦۹۵.
٦. د/۱۹٦/۲۱٦۱/؛ قیاس کنید: ۹٦۵/۱۰۲۰۵.
۷. د/۱۳/۱٤۵.
۸. د/۱۹٤۰/۲۰٤۷۲.
۹. د/۲۱۸۰/۲۳۱۱۰.
۱۰. مکتوبات، ش پنجاه و شش
۱۱. ن/۵/۱۸۳ به بعد.
۱۲. د/۱٦۰۲/۸ــ۱٦۷٦۷.
۱۳. د/ت۲/۳٤۷۱۱.
۱٤. د/۱٦۰۲/۱٦۷۵۹. تمامی غزل شامل ۳۰ بیت است.
۱۵. د/۲۲٦٦/۲٤۰۷۲ شعری ملمع؛ قیاس کنید: د/۲۳۰۷/۹۲ – ۲٤٤۸۰ با ردیف «روزه».
۱٦. د/۹۲۵/۹۷٤۲.
۱۷. د/۸۹۲/۹۳٤۵ به بعد.
۱۸. د/۹۲۵/۹۷٤٤ به بعد.
۱۹. د/۲۵۲۰/۲٦۷۱۷.
۲۰. د/۳۰۲/۳۳۰۱.
۲۱. د/۳۵۰/۳۷۷٤؛ قیاس کنید: ۸۷۵/٦۵ــ۹۱۵٤.
۲۲. د/۹۷۷/۱۰۳۵۵ غزل زیبایی در تبریك عید؛ قیاس کنید: ۱۵۲۵.
۲۳. د/۱۱۲/۱۲٦۲؛ ۲٦۸۵/۲۸٤۷۷؛ ۸۵۸/۸۹۵۵.
۲٤. د/۱۳۹٤/۱٤۷۸٤.
۲۵. د/٦۱۷/٦٤٦۵.
۲٦. د/۲۹۹۷/۳۱۸٦۵.
۲۷. د/۱۹۹/۲۱۷۹ به بعد؛ ۳۱۰٤/۳۳۱۰۵.

۲۸. د/٦٤٨/٦٧٦٢ به بعد.
۲۹. د/٦١٧/٦٤٦٦.
۳۰. د/۲۲۰۵/۲۳۳۸۲ به بعد.
۳۱. ن/٦/۱۸۹٦ به بعد. این ابیات چنان مشهور بوده که خانم میرحسن علی توانسته آنها را به‌عنوان سخنان یکی ازمفسران قرآن نقل‌کند:
Observations on the Mussulmauns of India, London 1832, 1, 159.
۳۲. د/۱٦٦۱/۱۷٤۱۰.
۳۳. د/۲۱۱٤/۱۵ــ۲۲۳۱٤.
۳٤. د/۱٦۸۹/۱۷٦۹۹؛ قیاس کنید: ۳۱۵۲/۳۳۷٦٤؛ ۲۱٦۲/۲۲۸۹۹.
۳۵. د/۲۹۰٦/۳۰۸۷۸.
۳٦. د/۲۹۷۷/۳۱٦۰۱.
۳۷. د/۱۲۹/۱٤۷۷.
۳۸. د/۷۲۸/۷٦۳۵.
۳۹. د/۱۰۲۷/۱۰۸۲۳.
٤۰. د/۲۲۲۳/۲۳۵۷۷.
٤۱. د/ت۸/۳٤۹۲٦ و ابیات دیگر.
٤۲. د/۷۳٦/۷۷٤۰؛ دربارهٔ «رجب» و شعبان د/٦٦۸/٦۹۷۵؛ ٦۳٤/٦٦۰۷.
٤۳. مکتوبات، شماره هفتاد و پنج.
٤٤. ن/٦/۵۰۷ به بعد.
٤۵. مکتوبات، شمارهٔ صد و سی و دو.
٤٦. ن/٤/۲۲۷۳ به بعد.
٤۷. ن/٤/۳۳۸۲.
٤۸. ن/٤/۱٤٤۹ به‌بعد؛ مولوی حتی روایتی ازکلامی الهی را نقل می‌کندکــه درآن خداوند به حضرت محمد(ص) دستور داده است تا جز باعاشقان ننشیند، زیرا:

هرچند زآتشت جهان‌گرم شده است
آتش بمــرد ز صحبت خــاکستر

د/۸/ر۸۹۸/ب۲.

٤۹. ن/٤/۱۷۱۰.
۵۰. قیاس کنید: ن/٤/۱٤٤٦ به بعد.
۵۱. ن/٤/۳۳۳ به بعد.
۵۲. ن/۳/۲۰۹۵.
۵۳. ن/٦/۸۵۵.
۵٤. ن/۳/۷۸۷.
۵۵. ن/۲/۱۰۳۸؛ قیاس کنید: ۱/۲۰۲٤.

٥٦. ن/١/٤١ــ٦٤٠؛ قیاس کنید: س٨٣.
٥٧. ن/٣/٢٧٣٥ به بعد.
٥٨. ن/٤/٣٠١.
٥٩. ن/٣/٢٥٩٥ به بعد.
٦٠. ن/٦/١٤٢٣ به بعد.
٦١. ن [این ارجاع در متن اصلی ناقص مانده است].
٦٢. ش. ن./٧/١٩٦ و ن/١/٣٣٠٩.
٦٣. ن/٥/١٢٠؛ قیاس کنید: ٥/٢٨١٨؛ ٤/١١٨٩.
٦٤. ن/٣/١٦٦.
٦٥. ن/٥/٣١ به بعد.
٦٦. ن/٣/٢٦٠٩ به بعد.
٦٧. ن/٦/٢٩٣٥.
٦٨. ن/١/٧١٧.
٦٩. ن/٥/٢٧٦٢.
٧٠. ن/٤/١٤٠٢.
٧١. ن/٤/١٤٠٧.
٧٢. ن/٦/٣٨٧٨ به بعد.
٧٣. ن/٤/١٥١٠.
٧٤. ن/١/٢٨٣٠ به بعد.
٧٥. ن/٢/٣٢٠٠.
٧٦. ن/١/١٠٨٨.
٧٧. احا/ش ٣٠٣؛ رباعی ١٥٧٦ از کسانی سخن می‌گوید که براثر عشق «ابله» هستند؛ ولی قیاس کنید: افلاکی، ١/٣٩٦ که مولانا این حدیث را برای همسر خود شرح می‌دهد:

اگر ابله نبودندی کی به جنت وانهار خرسند شدندی؟ جایی
که دیدار یار است چه جای جنت و انهار است؟

٧٨. ولد، ٢٠٩.
٧٩. ن/٤/١٤١٨.
٨٠. ن/٣/١١٣٠.
٨١. ن/١/٣٢٧٨.
٨٢. ن/١/٣٢٨٣.
٨٣. ن/٦/٢٣٥٣.
٨٤. د/٤٢/٥٣٧.
٨٥. د/١٠٩٣/٧ــ١١٥٢١؛ قیاس کنید: ن/٥/٣٨٠٧ به بعد. در ٢٢٩٨١/٢١٦٩ او از «طراران زاهد شکل» نیــز سخن می‌گوید. (تعبیر طرار درغزلیات مولانا زیاد

دیده نمی‌شود).

۸۶. ن/۳۵۰۸/۲ به بعد.

۸۷. د/۹۱۹۸/۸۷۹.

۸۸. ن/۳۶۳/۵.

۸۹. د/۱۲۰۴/۱۰۵.

۹۰. ن/۳۲۶۱/۳؛ قیاس کنید: ر۶۰۰:

درویش کسی نیست که نان می‌طلبد
درویش کسی بود کـه جان می‌بخشد

۹۱. ن/۲۶۵۳/۶ به بعد.

۹۲. د/۹۰۷/۷۸.

۹۳. د/۴۹۷/۷۰ـ۵۲۶۹. در رباعی ۱۷۴۷ شمس را با مهارت به صوفی حقیقی مـانند کرده که «شب‌خیز» است، «نور چهره و روی زرد» و دلی دارد سوخته، چشمی گریان و بیدار.

۹۴. ن/۴۲۳۴/۳ به بعد.

۹۵. د/۱۰۱۱۴/۹۵۹.

۹۶. ن/۳۴۸۴/۱.

۹۷. د/۸۷۴/۷۵.

۹۸. ن/۱۱۷۳/۳.

۹۹. ن/۱۴۳۵/۱.

۱۰۰. ن/۴۶۴/۶؛ اما توبه مانند «شیشه‌گری» است که:

دشوار توان کردن و آسان بشکست

د/۸/ر۱۸۳.

۱۰۱. ن/۲۲۲۷/۵ به بعد؛ قیاس کنید: ش. ن./۲۷۱/۸.

۱۰۲. ن/۸۲۹/۴ به بعد.

۱۰۳. ن/۲۵۰۴/۴.

۱۰۴. ن/۱۲۲۲/۶ به بعد.

۱۰۵. د/۲۴۴۴۵/۲۳۰۳.

۱۰۶. د/۳۳۸۲۲/۳۱۵۶.

۱۰۷. احا/ش ۷۰۵؛ مکتوبات شماره شصت؛ د/۲۹۴۴۲/۲۷۶۹ و جای دیگر.

۱۰۸. د/۲۳۴۷۴/۲۲۱۳.

۱۰۹. د/۱۰۶۰۶/۱۰۰۴ مثال بسیار خوبی است.

۱۱۰. د/۲۸۷۶۳/۲۷۱۰.

۱۱۱. د/۲۸۹۷۸/۲۷۲۸؛ ۲۸۰۶۸/۲۶۴۶ (ردیف «نخسبی») و غزلهای بسیار با ردیف «مخسب».

۱۱۲. د/۳۳۹۹۱/۳۱۷۱/؛ احا/ش ۴۶۰.
۱۱۳. د/۱۸۲۳۹/۱۷۳۹. تمامی شعر دربارهٔ تهی داشتن شکم است؛ قیاس کنید ر ۸۸۰. ن/۴۲۱۳/۶؛ قیاس کنید احا/ ش ۷۲۸:

مثل‌المؤمن کمثل‌المزمار لایحسن صوته الا بخلاء بطنه .

۱۱۴. د/۸۱۱۱/۷۷۷/.
۱۱۵. ن/۱۷۴۸/۵ به بعد؛ ولد، ۱۶۸ به بعد.
۱۱۶. احا/ش ۸۹؛ د/۵۲۰۹/۴۸۹/.
۱۱۷. ن/۶/۳ به‌بعد؛ قیاس کنید: ۱۷۲۷/۵ به‌بعد؛ ۲۸۳۸ به‌بعد؛ ۴۷۲۶/۶ به‌بعد.
۱۱۸. د/۲۸۹۷۷ــ۸/۲۷۲۸/.
۱۱۹. ر. افندی ۴ b ۳۲۲؛ قیاس کنید: د/۱۶۰۳۶/۱۵۲۳ که عاشق می‌گوید:

شوم چون عشق دایم ، حی و قیوم
چو من ازخواب و ازخوردن برآیم

(اشاره به آیت‌الکرسی، سوره بقره ۲۵۶).

۱۲۰. ن/۱۶۴۴/۱ به بعد.
۱۲۱. فیه/۱۳۲؛ قیاس کنید: هجویری/نیکلسن ص۳۶۵ به بعد.
۱۲۲. ن/۹۱۴/۱؛ احا/ش ۲۰.
۱۲۳. ن/۴۹۱۳/۶ ــ اینها تقریباً آخرین سخنان مثنوی است.
۱۲۴. ن/۳۱۴۵/۲ به بعد.
۱۲۵. ن/۱۸۵۲/۳ به بعد.
۱۲۶. ن/۱۸۵۳/۳. این تعبیر در ادبیات صوفیانهٔ هندی بسیار متداول است.
۱۲۷. ن/۱۲۷۶/۲؛ قیاس کنید: ۴۱۰/۳ به بعد.
۱۲۸. ن/۲۴۶۹/۵/.
۱۲۹. د/۲۴۲۸۵/۲۲۸۵/:

گردن اسب شاه را ننگ بود ز زنگله

اسب شاه اگر زنگوله برگردنش آویزند، یعنی اگر صدا ازاو برخیزد شرمگین شود. صدا ازاسب سقا خیزد وبس. قیاس کنید:
ن/۳۰۷۴/۲ به بعد؛ ۱۴۰۸/۶.

۱۳۰. ن/۱۸۴۷/۳/.
۱۳۱. ن/۳۰۰۲/۱ به بعد.
۱۳۲. د/۱۱۸۸۶/۱۱۲۶/.
۱۳۳. د/۲۲۶۹۴/۲۱۴۲/.
۱۳۴. ن/۱۲۷۱/۱ به بعد.
۱۳۵. ن/۱۵۲۵/۱ به بعد.
۱۳۶. ن/۲۸۹۵/۳ به بعد.

۱۳۷. مکتوبات/ش ا .
۱۳۸. فیه/۸۷؛ قیاس کنید: احا/ ش ۱۲۲: من لاصبر له لا ایمان له.
۱۳۹. د/۱۸۴۵/۱۹۴۲۹.
۱۴۰. د/۳۳/۴۲۰.
۱۴۱. د/۳۹۵/۴۱۸۶.
۱۴۲. د/۱۲۵۳/۱۳۲۷۰.
۱۴۳. د/۲۵۲۶/۲۶۷۹۱.
۱۴۴. ن/۳/۳۷۳۴ به بعد.
۱۴۵. احا/ش ۵۴؛ ازجمله د/۲۲۳/۲۵۲۷؛ ۱۰۶۹/۱۱۲۶۰؛ ۱۲۳۹/۱۳۱۳۲؛ د/ت۲۵/ ۳۵۶۹۵.
۱۴۶. جامی، **نفحات**، ص ۴۶۴.
۱۴۷. د/۱۰۶۹/۱۱۲۶۱؛ قیاس کنید: ۹۶۳/۱۰۱۶۸.
۱۴۸. ن/۱/۲۳۷۴.
۱۴۹. د/۲۱۱۹/۲۲۴۰۴. دربارهٔ فقر ابیات بیشماری در دیوان کبیر وجود دارد که بعضی ازآنها ازعمق وزیبایی بسیار برخوردارند.
۱۵۰. د/۲۳۵۲/۲۴۸۹۳؛ قیاس کنید: رباعی زیبای ۱۰۴۲ به زبان عربی.
۱۵۱. د/۲۴۹۲/۲۶۳۴۶؛ قیاس کنید: ۱۷۱۵/۱۷۹۶۰.
۱۵۲. د/۲۰۱۵/۲۱۲۷۵.
۱۵۳. د/۲۴۷۹/۲۶۲۳۳. در همین غزل (بیت ۲۶۲۳۰) فقر با سمندر همانند می‌شود که به تنهایی می‌تواند در «آتش عشق» بزید.
۱۵۴. د/۳۱۰۲/۳۳۰۷۹؛ قیاس کنید: ۳۰۸۲/۳۲۸۵۲.
۱۵۵. د/۸۹۰/۹۳۲۹ به بعد؛ قیاس کنید: سنایی، دیوان ص۱۳۹، که در آن از «بایزید فقر» سخن می‌گوید.
۱۵۶. د/۳۰۱۰/۳۱۹۸۹.
۱۵۷. ن/۴/۱۸۵۶.
۱۵۸. قیاس کنید: ن/۵/۶۷۲؛ د/۸۶۳/۹۰۱۹. در **منطق‌الطیر** عطار، آخرین وادی، «فقر و فنا»ست؛ قیاس کنید ر۸۱۱:

یك موی زهست او بر او باقی بود
آن موی به‌چشم فقر، زنار نمود

۱۵۹. د/۸۶۳/۹۰۱۸.
۱۶۰. د/۱۹۴۸/۲۰۵۶۷، تقابل فقیر– فقیه.
۱۶۱. ن/۱/۱۳۳ به بعد.
۱۶۲. د/۲۶۱/۲۹۵۹؛۲۴۹۸/۲۶۴۲۲.
۱۶۳. ن/۳/۳۴–۱۴۲۶.

۱۶۴. د/ت۱۱/۳۵۱۱۳.
۱۶۵. ن/۱/۲۶۲۵.
۱۶۶. د/۳۵۷/۳۸۳۹.
۱۶۷. د/۹۱۰/۹۵۴۸.
۱۶۸. ن/۳/۳۶۶۹ به بعد.
۱۶۹. ن/۶/۸۲۳ به بعد.
۱۷۰. ن/۲/۳۳۲۱ به بعد.
۱۷۱. ن/۳/۴۶۶۲.
۱۷۲. ن/۱/۳۰۵۱ به بعد.
۱۷۳. قیاس کنید با سخن خراز:
Nwyia, **Exégèse Qoranique**, p. 248.
۱۷۴. ن/۱/۳۰۵۶ به بعد.
۱۷۵. ن/۳/۴۶۵۹؛ قیاس کنید رباعی ۸۰۰ که:
توحید حلول نیست نابودن توست
۱۷۶. ن/۴/۳۹۸؛ ۵/۱۸۹۵.
۱۷۷. ن/۶/۱۵۲۲ به بعد؛ قیاس کنید: ۶/۷۳۲ به بعد؛ د/۱۹۵۴/۲۰۶۳۱ و جاهای دیگر.
۱۷۸. ن/۵/۶۸۳ به بعد.
۱۷۹. د/۱۴۴۳/۱۵۲۷۴.
۱۸۰. ن/۳/۳۹۱۳ به بعد.
۱۸۱. ن/۲/۱۳۵۰. این همانندی را در تحقیقات نظری منابع اصلی می‌توان دید، ازجمله: در آثار عارف قرون وسطای یونان، شمعون نومتکلم (ف حدود ۱۰۴۰) قیاس کنید:
M. Buber, **Ekstatische Konfessionen**, Jena 1909, p. 48), Richard de St. Victor in his **De Quatuor Gradibus Caritatis**, and Jacob Boehme, **vomderifachen Leben des Menschen**, VI 84-6.

(نیز بنگرید:
E. Underhill, **Mysticism**, New York 1956 (Paperback), p. 421.
علاوه بـرآن بنگرید به سخن بابا لعل‌داس، دوست هندوی داراشکوه در اواسط سدهٔ ۱۱/۱۷، قیاس کنید:
L. Massignon et Cl. Huart, Les entretiens de Lahore, in JACCIX, 1926, p. 325).

۱۸۲. د/۲۳۰۶/۲۴۴۷۲؛ ن/۶/۷۳۰.
۱۸۳. ن/۳/۳۶۶۹.
۱۸۴. ن/۳/۳۶۸۳ به بعد.

۱۸۵. د/۱۳۸۹/۱۴۷۰۵.
۱۸۶. فیه، ۱۴۴.
۱۸۷. ن/۳/۱۹۸۵ به بعد.
۱۸۸. سپه، ۸۹ به استناد کراخاتون. افلاکی دربارهٔ کرامات و حالات خلسهٔ مولانا داستانهای بیشتری نقل می‌کند.
۱۸۹. د/۶۴۹/۶۷۶۹ به بعد.
۱۹۰. د/۴۶۳/۴۹۱۱ ــ ۴۶۴/۴۹۲۳. به نظر می‌رسد که الهام در این‌جا به تدریج کم می‌شود.
۱۹۱. د/۳۳/۴۳۱.
۱۹۲. ن/۲/۳۱۲۹ به بعد.
۱۹۳. د/۹۵۹/۱۰۱۱۵.
۱۹۴. ن/۶/۲۳۲.
۱۹۵. د/۲۶۷۳/۲۸۳۴۷.
۱۹۶. د/۲۷۲۳/۲۸۹۱۷.
۱۹۷. د/۲۹۶۸/۳۱۵۰۳.
۱۹۸. د/۲۴۷۳/۲۶۱۵۶.
۱۹۹. د/۲۴۰۶/۲۵۴۱۲.
۲۰۰. احا/ش ۴۰۴.
۲۰۱. د/۲۴۰/۲۷۰۷.
۲۰۲. د/۲۲۷۵/۲۴۱۶۷؛ قیاس کنید: ۱۹۷/۲۱۷۰؛ ۱۵۵/۱۷۷۹.
۲۰۳. د/۱۵۷۶/۱۶۵۲۶.
۲۰۴. د/۱۲۱۵/۱۲۹۳۶. قیاس کنید: ۹۲۷/۹۷۶۶، تقابل آن با «عقل».
۲۰۵. ن/۱/۲۴۴۵.
۲۰۶. این ترکیب را می‌توان در این اشعار جست: د/۲۷۶۵/۲۹۴۰۵؛ ۷۷۴/۸۰۷۷؛ ۸۳۹/۸۷۸۲؛ ۲۳/۲۶۷؛ ۲۵۱/۲۸۱۷؛ ۲۲۷۶/۲۴۱۷۶؛ در ۲۴۵۱/۲۵۸۸۸ این کبر، شیطانی است.
۲۰۷. از جمله د/۱۱۴/۱۲۸۰. نمونه‌های بیشتر کبریا: د/۲۰۲/۲۲۵۴؛ ۴۷/۶۰۰؛ ۲۷/۳۴۱؛ ۱۰۱۶/۱۰۷۱۸؛ ۷۶۶/۸۰۱۳؛ ۱۳۲۱/۱۳۹۹۷؛ ۱۸۲۴/۱۹۱۵۷؛ ۲۸۵۴/۳۰۳۰۵؛ ۲۹۴۴/۳۱۲۴۷؛ ۹۰۹/۹۵۴۵؛ ۲۸۵۶/۳۰۳۲۹؛ ۲۸۳۹/۳۰۱۵۴؛ ۲۷۸۶/۲۹۶۱۵؛ ۲۷۵۸/۲۹۳۱۳؛ ۱۹۷/۲۱۸۱ وجاهای دیگر. ر۱۱۲۷؛ ۱۴۷۰ – سخن بهاءالدین ولد بسیار جالب است، معارف ص۱۵۰، که «الله‌اکبر» را با «کبریا» پیوند می‌دهد (**الله‌اکبر یعنی کبریا**). **ولد**، ۶۵ و ۷۵ نیز این کلمه را در پیوند با صلاح‌الدین به کار می‌برد که «رحمت کبریا» در او پدیدار شد.
۲۰۸. د/۲۷۶۲/۲۹۳۵۴.

۲۰۹. د/۲۳۷۱/۲۵۰۷۰.
۲۱۰. منتخبات، ش ۸، ولی در دیوان کبیر نیست.
۲۱۱. ن/۱/۱٤۲۵.
۲۱۲. ن/٦/۲۱۲۰ به بعد.
۲۱۳. ن/۲/۳۲۲۵ به بعد؛ در غیر این صورت منسوب به ذوالنون.
۲۱٤. ن/۳/۷۹ به بعد؛ قیاس کنید: احا/ش ۱۹۳.
۲۱۵. ن/۳/۱۸۷۹.
۲۱٦. ن/۵/۲۳۳۹ به بعد.
۲۱۷. ن/۱/۲۰٤۲ به بعد.
۲۱۸. ن/٦/۳۱۹۰.
۲۱۹. د/۳۰۰٦/۳۱۹٤۹؛ قیاس کنید: فصل ۲ «حیوانات» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۳۲۸؛ ر٤۰۸ چنین می‌گوید:

تا مدرسه و مناره ویران نشود
احوال قلندری به سامان نشود

۲۲۰. ن/۵/۲۸۰۲.
۲۲۱. د/۵۸۷/٦۲۰٤.
۲۲۲. ن/۵/۳٦۱۳ به بعد.
۲۲۳. د/۳۸/٤۸۵.
۲۲٤. ن/٦/۲۰۷۵ به بعد.
۲۲۵. ن/۳/٤۳٦۹ به بعد.
۲۲٦. ن/۵/۳۰٦٦.
۲۲۷. ن/۲/۱۲۵۰؛ ٤/۲۷۱۲؛ **ولد**، ۱۸۵.
۲۲۸. نیز بنگرید: **ولد**، ۲۸۹:

بی‌کف و دست تیغ‌ها رانند
نامهٔ نانوشته را خوانند

۲۲۹. ن/۱/۳۱٤٦ به بعد؛ ٤/٦۰٦.
۲۳۰. ن/۲/۳۲۱٦.
۲۳۱. ن/٦/۱٤۸۱ به بعد.
۲۳۲. ن/٦/۱۳۵۷ به بعد.
۲۳۳. ن/٦/۲۰۲٤ به بعد.
۲۳٤. ن/۵/۳٦۰۹ به بعد.
۲۳۵. ن/٦/۳۲۱۰ به بعد.
۲۳٦. ن/۳/۳۳۵۲.
۲۳۷. ن/۵/۲٤۸٤ به بعد.

۲۳۸. د/۹۲۹/۷ــ۹۷۹٤.
۲۳۹. ن/۱/۱۳۸۷ به بعد.
۲٤۰. ن/۱/۱٦٦۹.
۲٤۱. ن/۳/۲۲۲۱ به بعد.
۲٤۲. ن/۱/۲۹٦۹ به بعد.
۲٤۳. ن/۲/۲۸۱٦.
۲٤٤. ن/۳/۲۹۳٤ به بعد؛ ٦/۳٤٤۷.
۲٤٥. ن/۲/٤۱۲ به بعد.
۲٤٦. ن/٤/۱۷۷۰.
۲٤۷. ن/٦/۱۸۹۳ به بعد.
۲٤۸. ن/۳/۳۳۳۱ به بعد.
۲٤۹. احا/ش ۱۳۱؛ **مکتوبات**، ش بیست‌ودو؛ قیاس کنید: توصیف **ولد**، ۹۰:

حق‌تعالی را دانستن و شناخت سهل‌تر است از شناختن اولیاء زیرا که حق‌تعالی از آفتاب ظاهرتر است... اما شناخت اولیاء مشکل است زیراکه صنعت وهنر ایشان پنهان است...

۲٥۰. **فیه**، ۱۳۳.
۲٥۱. ن/۱/۷۲۱.
۲٥۲. احا/ش ٦۳٥؛ ن/۲/۲۱٦۳؛ **فیه**، ۱٥۳؛ قیاس کنید: **ولد**، ۱۷۲، ۳۲٤ به بعد.
۲٥۳. ن/٤/۳۳۷۰؛ قیاس کنید: ولد ۸۹.
۲٥٤. ن/۱/۲٥۲۲.
۲٥٥. ن/۳/٥۸۸ به بعد؛ قیاس کنید: **ولد**، ۲۱۷ و ۳٤٦:

ولی خدا در زمان خود، نوح وقت است و عنایت او همچون کشتی... آب اگرچه بلاست اما سهل است... طوفان جهل ازآن مشکل‌تراست.

۲٥٦. **فیه** [در متن اصلی شمارهٔ صفحه نیامده است].
۲٥۷. **افلاکی**، ٥۱۷.
۲٥۸. احا/ش ۲۲٤؛ ن/۳/۱۷۷٤؛ احا/ش ۷۳.
۲٥۹. ن/٦/٤۱۲۱ به‌بعد.
۲٦۰. ن/۲/۳۳۲٥.
۲٦۱. ن/٤/٥٤۰ به بعد.
۲٦۲. ن/٤/۳۷٤ به بعد.
۲٦۳. **فیه**، ۱٦۸؛ قیاس کنید: ن/٥/۲۳٤۸.
۲٦٤. ش. ن./۷/۳٤۲ و ن/۲/۲۹٦۹.
۲٦٥. ن/٥/۱٤۳۰ به بعد.

۲۶۶. د/۴۹۲/۳۸.
۲۶۷. ن/۳۳۴۳/۲ به بعد؛ قیاس کنید: ۱۵۶۷/۲.
۲۶۸. ن/۲۵۲۸/۲ به بعد.
۲۶۹. ن/۲۷۰۳/۳؛ مشابه آن ولد، ۱۰۵.
۲۷۰. ن/۲۹۷۵/۱.
۲۷۱. د/۸۸۴۱/۸۴۴. توصیف زیبایی از اولیاء د/۷۳۰ است.

داستان نخودها

۱. د/۱۷۶۸/۱۵۵.
۲. ن/۱۳۷۶/۶.
۳. سنایی، حدیقه، باب ۱، ص۱۳۹.
۴. د/۶۲۰۴/۵۸۷؛ ۱۹۷۷۱/۱۸۷۶.
۵. د/۱۷۴۳/۱۵۲.
۶. د/۲۵۴۱۴/۲۴۰۶.
۷. ن/۸۶۵/۴؛ نمونه‌های دیگر: ن/۱۹۲۵/۱؛ د/۲۵۰۲۳/۲۳۶۶؛ ۹۱۲۲/۸۷۲؛ عشق همه‌چیز را می‌کشد؛ ۱۷۵۴۲/۱۶۷۴؛ د/ت۳۵۷۹۲/۲۸.
۸. د/۲۳۷۲/۲۱۲.
۹. د/۲۰۱۱۶/۱۹۱۲.
۱۰. د/۲۸۹۴۴/۲۷۲۵.
۱۱. د/۳۶۴۲/۳۳۶.
۱۲. ن/۴۱۵۸/۳ به بعد. همین تصویر در د/ت ۳۵۸۸۷/۳۰.
۱۳. همین ترکیب‌بندی در د/۹۳۸۲/۸۹۶ نیز آمده است؛ قیاس کنید: احا/ش ۶۴.
۱۴. ن/۳۷۵۵/۳ به بعد.
۱۵. احا/ش ۳۲۰؛ ن/۲۰۰۹/۴ به بعد و جاهای دیگر.
۱۶. احا/ش ۱۳۸؛ ن/۲۳۲/۱ به بعد؛ قیاس کنید: ۹۷/۴ به بعد، همانندی جان مؤمن راستین، «انبیاء»، با خارپشت، «اشغر» که براثر بلاها، «رنج و شکست، فربه می‌شود».
۱۷. ن/۳۶۷۸/۵.
۱۸. ن/۳۶۹۷/۵ به بعد.
۱۹. ن/۴۷۹/۲ به بعد.
۲۰. ن/۱۵۷۹/۶ به بعد؛ ۸۱۸/۱.
۲۱. ن/۱۳۴/۵ به بعد.

۲۲. ن/۱۶۱۷/۵؛ ۳۷۳/۲؛ ۲۳۴۳/۶ و غیره.
۲۳. ن/۳۷۵۱/۳.
۲۴. ن/۳۲۰۶/۵.
۲۵. **منتخبات**، ش ٤، در دیوان کبیر نیست.
۲۶. ن/۱۰۲/٤.
۲۷. د/۲۱۰۱۵/۱۹۸۹؛ قیاس کنید: د/۱۹٤۷۱/۱۸٤۷، ن/۳٤۲/٤.
۲۸. ن/۲۱٤۳/۵ به بعد.
۲۹. ن/۲۲۷۶/۵.
۳۰. احا/ش ٤٦٦.
۳۱. د/۱۶۱۳/۱٤۱؛ قیاس کنید: ۱۷۹۶۱/۱۷۱۵.
۳۲. ن/۲۵٤۰/٤ به بعد؛ قیاس کنید: ۳۵۵۵/۳؛ ۲۳۵۰/٤.
۳۳. ن/۲۲۳۷/۱.
۳٤. ن/۲۳٤٤/٤ به بعد؛ ۱۵۳۲/۱؛ ۳٤۳/٤، ۲۳۵۲؛ ۲۹۳۲/۱.
۳۵. ن/۲۳٤۸/٤ به بعد.
۳۶. ن/۱٤۶۸/۶ به بعد؛ قیاس کنید: ۳۷۶۰/۳؛ ۳۸۳۷/۶؛ احا/ش ۳۵۲.
۳۷. د/۲٤۰۱۵/۲۲۶۳؛ قیاس کنید: ر۳۱۳.
۳۸. ن/٤۰۶۷/۶.
۳۹. ن/۵۵۱/۵.
٤۰. ن/۷۵۱/۶ به بعد؛ ۱٤۵۲/۶؛ عدم لازمهٔ هستی د/۸۷۳/ ۹۱۳۶؛ ۶/۸۳۱ــ۸۶۸۵؛ ۵۲۹٤/٤۹۹؛ قیاس‌کنید: فصل ۳، «خداونـــد»، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۱۱٤ به‌بعد دربارهٔ «عدم».
٤۱. ن/۱۳۱۷/۲ به بعد؛ قیاس کنید: ر ۱۵۷۵.
٤۲. د/۶۵/۹۱۱ــ۹۵۵۷.
٤۳. ن/۶۰۶/۵ به بعد؛ قیاس کنید: **ولد**، ۳۶.
٤٤. ن/۱۷۱۲/۵ به بعد.
٤۵. ن/۹٤۰/۲ به بعد.
٤۶. ن/۳۵۳۵/۳.
٤۷. د/۳۱۳۱۲/۲۹٤۸؛ ۱۹۱۵۵/۱۸۲٤؛ ن/۱۲۵۶/۵.
٤۸. د/۷/۲۵۷۳ــ۲۷۳۲۵.
٤۹. د/۱۷۱۶۳/۱۶۳۹.
۵۰. د/۶۶۲۸/۶۳۶ به بعد.
۵۱. د/۹۵۶۳/۹۱۱.
۵۲. ن/۳۹۰۷/۳ به بعد.
۵۳. د/۱۸۷۲۷/۱۷۸۹.

۵۴. د/۱۶۲۰/۱۶۹۶۱.
۵۵. د/۳۰۴/۴ــ۳۳۲۳.
۵۶. د/۱۳۴۷/۱۴۲۴۲ به‌بعد (قافیهٔ غزل).
۵۷. د/۱۱۴۲/۱۸ــ۱۲۱۱۰ در ستایش سفر (همین مطلع را پیش از او ابوالفرج رونی (ف ۵۲۵؟ ق/۱۱۹۱؟م) به کار برده است، قیاس کنید: عوفی، **لباب** ج ۲/۲۳۸؛ ن/۳/۵۳۳؛ قیاس کنید: ۳/۱۹۷۴؛ د/۲۱۴/۲۳۹۷ برای همین موضوع با قافیه‌ای دیگر.
۵۸. ن/۱/۳۰۶۶ به بعد.
۵۹. قیاس کنید: **منطق‌الطیر**، ۲۳۲؛ تمامی **مصیبت‌نامه** و **سیرالعباد** سنایی راجع به‌سیر صعودی تدریجی بحث می‌کند.
۶۰. عطار، دیوان، غزل ش۶۵۵؛ نیز بنگرید: **معارف**، ص۱۱۵.
۶۱. ن/۵/ص۴۷؛ قیاس کنید: ۳/۳۶ به بعد.
۶۲. ن/۵/۷۱۹.
۶۳. ن/۲/۱۰۹۳ به بعد؛ ۵/۳۹۸۰؛ نیزبنگرید: ۶/۱۲۵ به بعد؛ ۵/۷۸۲ به بعد؛ ۶/۲۹۰۰.
۶۴. د/۸۶۳/۹۰۲۱.
۶۵. ن/۱/۳۸۷۲؛ قیاس کنید: ۳/۳۸۹۷.
۶۶. د/۳۰۱۷/۳۲۰۷۴.
۶۷. از جمله: **منتخبات**، ش یازده.
۶۸. د/۲۸۳۷/۳۰۱۲۵ به بعد.
۶۹. ن/۳/۳۹۰۲ به بعد؛ قیاس کنید ۵/۸۰۰ به بعد؛ نیز بنگرید د/۵۴۳/۵۷۸۴ دربارهٔ استکمال از «نطفه» تا «عقل» یا ۱۷۸۹/۱۸۷۳۲ «تو گل بدی و دل شدی».
۷۰. ن/۴/۳۶۳۷ به بعد.
۷۱. احا/ش ۲۲۲.
۷۲. ش. ن./۸/۲۱۴ به بعد.
۷۳. ص ۱۸ مقدمه:

F. Rosen, **Mesnevi**, München 1913.

۷۴. رك: خلیفه عبدالحکیم:

The Metaphysics of Rumi, Lahore 1933, ch. IV.

برای کل مسئله بنگرید:

R. Pannwitz, **Der Aufbau der Natur**, Stuttgart 1961 and the documentation in A. Schimmel, **Gabriel's Wing**.

۷۵. بنگرید:

Tor Andrae, **Die letzten Dinge**, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1940.

۷۶. افضل اقبال:
The Life and Thought of Rumi, Lahore s. d (ca. 1955); p. 158, quotation from Hakim, I.C. p. 32 f.

۷۷. خلیفه عبدالحکیم، **حکمت رومی**، لاهور ۱۹۵۵، ص ۱۵۱ به بعد.

۷۸. شیخ محمد اقبال:
The Development of Metaphysics in Persia, London 1908, p. 116-17.

۷۹. بنگرید:
Schimmel, **Gabriel's Wing**, esp. p. 128.

۸۰. گولپینارلی، **مولانا جلال‌الدین**، ص۱۶۷. [ترکی].

۸۱. **فیه**، ۳۲.

۸۲. **فیه**، ۱۲۹.

۸۳. ن/۳/۴۰۹۸ به بعد.

۸۴. ن/۵/۳۸۵۳ به بعد.

۸۵. ن/۵/۲۰۱۴؛ قیاس کنید: C. Rice, **The Persian Sufis** 22:
«مولوی برترین شارح طریق تصوف است و آثار او نشانه‌های بسیار ضعیفی از تفکرات مکتب صدور را داراست.

اندیشهٔ عشق در آثار مولوی

۱. د/۱۴۷۵/۱۵۵۵۷؛ قیاس کنید: ر۴۹ و ۷۲۸ که درآن، عشق را مادر آدمی می‌خواند.

۲. د/۲۷/۳۳۷؛ ن/۵/۳۵۹۷؛ قیاس کنید: ر۱۶۶:

معشوقه بهانه است و معشوق خداست
هرکس که دو پنداشت جهود و ترساست.

۳. **فیه**، ۱۲۷.

۴. د/۳۱۳/۳۴۲۴.

۵. ن/۵/۲۰۰۷.

۶. د/۲۶۷۴/۲۸۳۶۵.

۷. **مکتوبات**، ش۱.

۸. ن/۱/۱۱۲ به بعد.

۹. ن/۵/۲۱۸۹ به بعد.

۱۰. بنگرید: Hastie, **Festival of Spring** Nr. 38.
هرچندکه شعر موثقی نیست اما اصل اندیشه‌های مولوی را بخوبی بیان می‌کند.
غزالی، **احیاء علوم‌الدین**/ ۴/۲۷۷ بدبعد عقیدهٔ مشابهی دربارهٔ اشتیاق‌را بیان می‌کند.

۱۱. ن/۵/۳۸۵۳ به بعد.

۱۲. ن/۵/۲۷۳۵.
۱۳. د/۱۱۵۸/۴—۱۲۲۹۳.
۱۴. د/۲۶۷۴/۲۸۳۶۹ به بعد.
۱۵. د/۱۸۶۱/۱۹۶۱۸.
۱۶. ن/۲/۱۵۲۹ به بعد؛ قیاس کنید: ر۸۰۵.
۱۷. ن/۵/۲۰۱۴.
۱۸. ن/۶/۳۶۴۸ به بعد؛ قیاس کنید: د/۱۰۱۲/۱۰۶۷۵.
۱۹. د/۱۹۷۰/۲۰۸۰۷.
۲۰. د/۱۶۴۳/۱۷۱۹۹؛ یا عشق نجاری است که نردبانی می‌سازد که راه به سوی دوست می‌برد، د/۲۸۹۷/۳۰۷۸۴.
۲۱. ن/۲/۳۷۲۷.
۲۲. ن/۳/۴۷۱۹ به‌بعد.
۲۳. ن/۲/۱۷۶۹؛ ۵/۳۲۷۶.
۲۴. هجویری/نیکلسن ص۱۳۷؛ راجع به نظریهٔ سمنون درباب عشق، همان، ۳۰۸.
۲۵. ن/۱/۱۶۶ به بعد؛ ۳/۳۶۷۸، و جاهای دیگر در دیوان کبیر.
۲۶. د/۲۷۳۳/۲۹۰۵۰ به بعد؛ قیاس کنید: ر۱۸۸۱:

عشق آمدنی بود نه آموختنی

۲۷. د/۱۹۹۷/۲۱۱۰۹.
۲۸. د/۱۳۳/۱۵۳۲.
۲۹. ن/۱/۱۹۸۲ به بعد.
۳۰. د/۳۱۷/۳۴۵۵.
۳۱. د/۱۳۲/۳–۱۵۲۲: دراین شعر بیت ۱۵۲۴ تقابل‌دار و منبر دیده می‌شود.
۳۲. ن/۴/۱۴۲۴.
۳۳. د/۲۱۹۰/۲۳۲۴۶.
۳۴. د/۴۲۹/۴۵۲۰.
۳۵. د/۱۷۲/۱۹۵۰؛ قیاس کنید: جناس سه‌گانهٔ ردیف و قافیهٔ رباعی ۷۱۶:

روزی‌که مرا عشق تو **دیوانه کند**
دیوانگیی‌کنم کـه **دیو آن نکند**
حکم قلم تو آن کند با دل من
کز نوك قلم، خواجهٔ **دیوان نکند**

زیرا بنابر حدیث: رفع القلم عن‌المجنون، یعنی دیوانه مسئول اعمال خود نیست
۳۶. سنایی، دیوان، ص۶۰۵.
۳۷. د/۴۹۹/۵۲۸۷.
۳۸. ن/۳/۳۸۳۲.

۳۹. د/۷۹۰/۸۲۵۹؛ قیاس کنید: ۴۷۸/۵۰۸۹؛ ۴۲۹ غزلی تمام دربارهٔ بیهودگی عقل.
۴۰. د/۱۴۷۸/۱۵۵۹۳.
۴۱. د/۱۶۵۷/۱۷۳۶۶.
۴۲. د/۱۰۸۷/۱۱۴۳۷.
۴۳. فیه، ۴۷؛ قیاس کنید: د/۲۸۰۶/۲۹۷۶۸.

قهر صد دندان، زلطفش پیر بی‌دندان شده
عقل پابرجا زعشقش، یاوه و هرجایه‌ای

نیز قیاس کنید: ۶۱۵/۶۴۵۰:

دیوانه دگرسان است، او حاملهٔ جان است

قیاس کنید: ر ۵۶۹:

خورشید که باشد به روی تو رسد؟
یا باد سبکسر که به موی تو رسد؟
عقلی که کند خواجگی شهر وجود
دیوانه شود، چون سر کوی تو رسد

۴۴. ن/۵/۳۹۳۲ به بعد؛ در رباعی ۱۵۱ مولوی از عاشق دیوانه سخن می‌گوید که خواب نمی‌شناسد و بنابراین «همخواب خداست» زیرا که خداوند را «لاتاخذه سنة ولا نوم» [بقره، ۲۵۵].
۴۵. ن/۵/۲۷۶۵؛ قیاس کنید: ۳/۴۷۵۵.
۴۶. ن/۵/۵۸۸؛۳/۱۱۳۶ به بعد.
۴۷. د/۲۰۴۳/۸—۲۱۵۳۷.
۴۸. د/۲۴۰۱/۲۵۳۶۷.
۴۹. د/۱۳۰۴/۱۳۷۸۸ به بعد؛ ۱۵۷۳/۱۶۵۰۲.
۵۰. د/۱۷۶/۱۹۷۵.
۵۱. د/۱۶۹۰/۱۷۷۰۵.
۵۲. د/۱۰۷۷/۱۱۳۳۳؛ قیاس کنید: ر ۱۰۲۶.
۵۳. ن/۳/۳۹۱۹ و بسیاری جاهای دیگر در دیوان کبیر.
۵۴. د/۷۸۵/۸۲۰۱؛ ر۶، ۱۰۵؛ قیاس کنید: د/۴۴۹/۴۷۳۴ «عشق... کوثر است».
۵۵. د/۱۰۹۶/۱۱۵۸۲.
۵۶. [در متن اصلی از قلم افتاده است].
۵۷. د/۱۱۰۵/۱۱۶۸۱.
۵۸. ن/۶/۴۱۶۲.
۵۹. د/۱۳۳۲/۲—۱۴۰۹۱.
۶۰. ن/۶/۱۹۹۵.
۶۱. د/۱۳۳۱/۱۴۰۸۶ به بعد.

۶۲. د/۵۰۰۲/۴۷۱ به بعد، ۳۱۰۰۱/۲۹۱۹.
۶۳. ن/۲۷۲۶/۵ به بعد:
هرچه جز عشق است شد مأکول عشق
۶۴. د/۱۱۳۶/۴۰ــ۱۲۰۳۹.
۶۵. د/ت۳۵۰۶۳/۱۱ به بعد.
۶۶. د/۱۶۱۱۰/۱۵۳۱.
۶۷. د/۲۲۱۹۹/۲۱۰۲.
۶۸. د/۱۱۳۸۹/۱۰۸۲.
۶۹. د/۳۱۰۰۲/۲۹۱۹ – آنها برای عشق سیری‌ناپذیر لقمه‌ای نان‌اند.
۷۰. ن/۲۷۳۴/۵ به بعد.
۷۱. د/۳۴۵۸/۳۱۷؛ قیاس کنید: ر۷۹۵.
۷۲. د/۲۳۷۹/۲۱۳؛ قیاس کنید: ۲۵۸۱۶/۲۴۴۵:
چون ساغری پرداختم جامهٔ حیا انداختم.
۷۳. د/ت ۳۶۱۳۳/۳۸؛ قیاس کنید: ۱۵۵۹۲/۱۴۷۸ غزلی دربارهٔ آزادی روحانی:
درعشق زسه روزه و ازچله گذشتیم
۷۴. د/۲۰۲۰۱/۱۹۱۹.
۷۵. قیاس کنید: ماسینیون، Passion ص۶۱۰.
۷۶. د/۴۱۸۳/۳۹۵.
۷۷. ن/۲۷۳۷/۵.
۷۸. ن/۴۳۹۳/۳.
۷۹. ن/۱۷۰۴/۱.
۸۰. د/۴۴۷۱/۴۲۵.
۸۱. د/۱۰۴۷۹/۹۹۱.
۸۲. ن/۲۱۸۶/۵ به بعد.
۸۳. ن/۱۷۹۳/۱.
۸۴. ن/۳۸۴۵/۳؛ او «بردار درس» می‌دهد.
۸۵. ن/۳۵۹۰/۵؛ قیاس کنید: ۵۴۷/۳؛ قیاس کنید: عطار، **تذکرةالاولیاء**، تصحیح ار. ا. نیکلسن، ۲ص ۱۷۲.
۸۶. د/۴۸۱۲/۴۵۵.
۸۷. د/۶۵۵۱/۶۲۸ به بعد.
۸۸. د/۲۱۹۴۱ــ۲/۲۰۷۸.
۸۹. د/۸۲۲۷/۷۸۷.
۹۰. د/۱۶۷۴۴/۱۶۰۰.
۹۱. از جمله: د/۷۰۲/۱۹۶۲ــ ۲۰۶۹۷.

۹۲. د/۲۳۳۱/۲۴۶۷۰.
۹۳. د/۳۱۲/۳۴۰۷.
۹۴. د/۲۱۹۵/۲۳۲۹۷.
۹۵. د/۳۷/۸۳ــ۴۷۷؛ قیاس کنید: ر۳۱۷:

خورشیدوستارگان وبدر ما اوست
بستان وسرا وصحن صدر ما اوست
هم قبله وهم روزه وصبر ما اوست
عید ورمضان وشب قدر ما اوست

این معنا در ر ۳۲۱ با تعبیر «همه اوست» به اوج می‌رسد: اما فحوای کلام نشان می‌دهد که این «همه اوست» احساس عاشق است، و نه اندیشه‌ای مابعدالطبیعه‌ای.
۹۶. د/۱۶۹۰/۱۷۷۱۱.
۹۷. ر. افندی ۵ a ۳۲۸.
۹۸. مولوی این کلمه‌را در د/۶۵۶/۶۸۵۰؛ ۷۸۲/۸۱۶۱ بکارمی‌برد، نیز ۱۰۲۰/۱۰۷۶۵. ۲۴۶۵/۲۶۰۶۹.
۹۹. د/۵۵۷/۵۹۲۰.
۱۰۰. ن/۲/۱۹۸۵ به بعد.
۱۰۱. ن/۱/۳۱۹۲ به بعد؛ قیاس کنید: فیه، ۱۹۵.
۱۰۲. د/ر ۳۳۴.
۱۰۳. ن/۲/۱۹۸۷ به بعد.
۱۰۴. د/۷/۸۳.
۱۰۵. د/۷۰۵/۷۳۶۵.
۱۰۶. د/۱۹۲۶/۲۰۲۷۰.
۱۰۷. ن/۳/۳۸۰۸ به بعد
۱۰۸. ر. افندی ۴ a ۳۲۸.
۱۰۹. د/۲۹۸۰/۳۰ــ۳۱۶۲۹.
۱۱۰. ن/۱/۹۷.
۱۱۱. د/۷۷۰/۸۰۳۹.
۱۱۲. د/۱۰۹۰/۱۱۴۶۵.
۱۱۳. د/۳۳/۴۳۴.
۱۱۴. ن/۳/۵۰۷.
۱۱۵. د/۲۳۳۶/۲۴۷۲۶.
۱۱۶. ن/۶/۱۰۶۴؛ قیاس کنید: ۵۳/۲.
۱۱۷. د/۳۰۵۵/۳۲۵۱۸.
۱۱۸. ن/۳/۵۳۷ به بعد.

۱۱۹. ن/۳/۳۸۱۱.
۱۲۰. د/۷۶۶/۸۰۱۰.
۱۲۱. د/۱۰۰۵/۱۰۶۱۷.
۱۲۲. د/۱۶۹۴/۱۷۷۵۱؛ قیا س کنید: ۱۳۵۰/۱۴۲۷۳ به بعد و ۱۵۶۵/۱۶۴۳۶ که نمونه‌های زیبای تسلیم مطلق عاشق‌اند.
۱۲۳. د/۱۰۵۳/۱۱۱۰۶ به بعد.
۱۲۴. د/۹۴۰/۹۹۲۱.
۱۲۵. د/۲۵۴۲/۲۶۹۸۵.
۱۲۶. د/۱۵۹۶/۱۶۷۰۴.
۱۲۷. د/۱۴۰۸/۱۴۹۱۰.
۱۲۸. د/۲۰۷/۲۳۱۷.
۱۲۹. ر. افندی ٤ q ۳٤٥.
۱۳۰. د/۱۲۳۶/۱۵ــ۱۳۱۱۲.
۱۳۱. د/۱۱۹۸/٤۸ــ۱۲۷٤٤.
۱۳۲. د/۱۲۰۱/۱۲۷۷۹.
۱۳۳. د/۹٤۷/۹۹۹٤.
۱۳٤. د/۹۷/۱۰۸۷.
۱۳۵. د/۷۰٤/۷۳۵۰ به بعد.
۱۳۶. د/ر ۱۲۸۹؛ ۱۱۰.
۱۳۷. د/۱۸۸۸/۱۹۸۵۷.
۱۳۸. د/۲۱٤۸/۲۲۷۳۸.
۱۳۹. د/۲۸۲۰/۲۹۹۳۸.
۱٤۰. د/۲۳٤۸/٦ــ۲۳۸۳۵.
۱٤۱. ن/۱/۱۷٤۹.
۱٤۲. ن/۳/۱٤۲٤.
۱٤۳. د/۲۷۱۸/۲۸۸٦۱.
۱٤٤. ن/۳/۳۸۹۳؛ قیاس کنید: د/۲۶۹۰/۲۸۵۳۳ برعکس:

من آن آبم که ریگ عشق خوردش
چه ریگی بلکه بحـــر بی‌کناری!

۱٤۵. د/۱۷۵۱/۱۸۳۵۳.
۱٤٦. د/۱٦٦۱/۱۷٤۰۱.
۱٤۷. د/۱۳۸۸/۱٤٦۹٦.
۱٤۸. ن/۵/۳٤۸۵.
۱٤۹. د/ت ۲۳/۳۵۵٦۲.

۱۵۰. د/۶۸۴/۷۱۱۳.
۱۵۱. د/۱۴۲۹/۱۵۱۱۴.
۱۵۲. د/۱۸۰۴/۱۸۹۵۵.
۱۵۳. ن/۵/۳۲۳۷ به بعد؛ قیاس کنید: ۲۱۹۹/۲۳۳۳۰:
ای سنایی عاشقان را درد باید دردکو؟
۱۵۴. د/۲۲۱۳/۲۳۴۶۵؛ قیاس کنید: ن/۶/۱۵۴۱ به بعد.
۱۵۵. د/۱۳۹۳/۱۴۷۴۲.
۱۵۶. ن/۲/۲۴۳۹؛ د/۱۵۹۴/۱۶۶۸۶؛ قیاس‌کنید: فصل ۲ «صوفیان» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۸۳.
۱۵۷. ن/۶/۴۵۹۹.
۱۵۸. د/۲۴۰۱/۲۵۳۶۶؛ ۱۶۳۰/۱۷۰۷۰؛ قیاس کنید: ۱۶۰۷/۱۶۸۳۲ و جاهای دیگر.
۱۵۹. د/۷۱۶/۷۵۱۴؛ ۱۵۶۰/۱۶۳۷۶؛ «عود» اغلب درپیوند با «عید» می‌آید.
۱۶۰. ن/۲/۱۴۵۸ به بعد.
۱۶۱. د/۱۸۴۸/۱۹۴۹۸.
۱۶۲. ن/۵/۲۷۱۳ به بعد.
۱۶۳. د/۶۶۲/۶۹۱۴. قیاس کنید: ر۴۴ با دوست «یك‌خار به‌از هزار خرماست».
۱۶۴. د/۱۳۳/۱۵۳۱.
۱۶۵. ن/۵/۱۲۴۲ به بعد.
۱۶۶. ن/۳/۱۴۱۴ به بعد.
۱۶۷. د/۴۵۵/۴۸۰۹.
۱۶۸. د/۳۰۴۱/۶ــ۳۲۳۳۵.
۱۶۹. ن/۱/۲۸۸۰؛ قیاس کنید: تقابل فقیه ــ فقیر در **مکتوبات**، ش نوزده.
۱۷۰. ن/۲/۱۷۶۵ به بعد.
۱۷۱. د/۳۰۶۰/۳۲۵۸۱.
۱۷۲. د/۲۷۷۵/۲۹۴۹۸.
۱۷۳. ن/۳/۱۳۴۵.
۱۷۴. ن/۳/۱۳۴۹ به بعد.
۱۷۵. د/۲۳۷/۲۶۷۲.
۱۷۶. ر. افندی bI ۳۲۳.
۱۷۷. د/۳۶۴/۳۹۰۲.
۱۷۸. ن/۶/۴۰۳۴.
۱۷۹. د/۱۱۵۶/۱۲۲۷۲ در غزلی خطاب به «مطرب» درحین سماع؛ قیاس کنید: ر۳۲۵.
۱۸۰. ن/۴/۷۵۸.
۱۸۱. د/۲۲۳۰/۲۳۶۴۶.

۱۸۲. ن/۶/۴۰۲۳ به‌بعد همین ر ۱۰۱۹، نیز به طرحی دیگر در ر ۶۴۳.
۱۸۳. قیاس کنید: ن/۳/۴۴۴۵ به بعد. عاشق خزان است و معشوق بهار، در ر. افندی ۶ b ۳۳۰.
۱۸۴. د/۲۱۶۳/۲۲۹۰۷؛ قیاس کنید: ۲۲۹۰۵؛ ن/۳/۴۴۴۵.
۱۸۵. ن/۶/۹۸۳.
۱۸۶. ن/۳/۲۳۶۲.
۱۸۷. ن/۳/۴۰۹۸.
۱۸۸. ن/۵/۵۸۹.
۱۸۹. ن/۵/۱۲۵۵ به بعد؛ قیاس کنید: فصل ۲، باغها، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۱۲۳.
۱۹۰. **منتخبات**، ۲۰۹، قیاس کنید: ۱۷۷۸۰/۱۶۹۷؛ قیاس کنید: ر۳۴۶ که در آن از روی خوش طبعی معشوق را، همانگونه که معمول است، «جـانم و دوچشمانم» می‌خواند و با بازی با این عناوین می‌گوید:

دلدارم گفت که : «آن فلان زنده زچیست؟
جانش چو منم، عجب که بی‌جان چون زیست؟»
گریان گشتم: گفت که : «این طرفه‌تر است
بی‌من، که دو دیدهٔ ویم، چون بگریست؟»

۱۹۱. ن/۳/۳۰۲۳ به بعد.
۱۹۲. د/۷۲۸/۷۶۳۸.
۱۹۳. ن/۵/۲۰۲۰ به بعد.
۱۹۴. ن/۶/۱۰۸۳ به بعد. جا دارد کـه تحقیق کاملی درتمثیل‌پردازی مولوی ازآیینه که تصویر دلخواه تقریباً همگی شاعران صوفی است، انجام گیرد.
۱۹۵. ن/۱/۱۷۴۰.
۱۹۶. ن/۵/۳۵۴۷.
۱۹۷. ن/۱۰۶۶۱؛ قیاس کنید: فصل ۳، «پیامبر» یادداشت مؤلف شمارهٔ ۵۳.
۱۹۸. ن/۱/۳۰. در رباعی ۱۹۰۵ مولوی تعبیری را به کار می‌برد که نزد شاعـران بعدی بسیار مشهور شد.

نی من منم، و نی تو تویی، نی تو منی
هم من منم، و هم تو تویی، هم تو منی
من بـا تو چنـانم، ای نگار ختنی
که اندر غلطم، که من توام یا تو منی

دعا در آثار مولوی

۱. ن/۳/۱۸۹ به بعد. ترجمهٔ کوتاه‌تری از این بخش در یادنامهٔ یان ریپکا، پراگ۱۹۶۷ منتشر شد. برای همین موضوع به ولد، ۲۴۹ نیز بنگرید.

۲. رك:
Tholuck, **Ssufismus**, p. 116.

۳. رك:
Främmande Religionsurkunder, Uppsala, 1908, vol. II, 2, p. 981. Reprinted 1954 under the title: **Om Religionsurkunder.**

۴. رك:
Tiele-Söderblom, **Kompendium der Religionsgeschichte**, Berlin 1931, p. 128.

۵. رك:
R. A. Nicholson, **The Mystics of Islam**, p. 113.

۶. رك:
Das Gebet, München5 1923, p. 225.

۷. از جمله در:
Erscheinungsformen nud Wesen der Religion.

نیز در:
Das Gebet in der Problematik des modern Menchen, in: **Festschrift für R. Guardini**, Würzburg 1964, p. 243, and often.

۸. ن/۳/۲۱۴۰ به بعد.

۹. ن/۱/۳۸۹۹ به بعد.

۱۰. ن/۳/۳۰۳۳؛ احا/ش ۲۵۳.

۱۱. قیاس کنید: د/۶۸۶/۷۱۳۶:

این عشرت وعیش چون نماز آمد
وین دردی درد آبدست آمد

برای توصیفی زیبا از نماز در تصویر تاکستانی‌که درآن، ذکر «الله‌اکبر» است و دیوارهای آن «ارکان نماز» (قیام، سجود، رکوع) و «مفتاح آن در طهور و وضو» بنگرید: **معارف**، ص۱۷.

۱۲. ن/۴/۲۲۱۳ به بعد.

۱۳. د/۲۸۳۱/۳۰۰۵۴؛ ۳۰۹۱/۳۲۹۷۷.

۱۴. د/۲۸۰۷/۲۹۷۸۴.

۱۵. د/۱۴۱۸/۱۵۰۱۱.

۱۶. د/۳۰۳۸/۳۲۳۱۳؛ قیاس کنید: ۵۶/۶۹۱.

۱۷. د/۲۹۸٤/۳۱٦۹۲.
۱۸. ن/٤/۳٤۲۰. امـا قیاس کنید نیز بـا افسوس او د/۱٤۵۹/۱۵٤۲۵: «از فاتحه بیمارم».
۱۹. د/۲۰٤٦/۸۱ــ۲۱۵۷۹.
۲۰. ن/۱/۳۸۱؛ قیاس کنید: احا/ش ۱۰. لا صلاة الا بحضورالقلب.
۲۱. د/۲۹۷۱/۳۱۵۳۲.
۲۲. فیه، ۱۸۲ به بعد.
۲۳. ن/٤/۱۱.
۲٤. د/۱۵۲۵/۱٦۰۵۲.
۲۵. د/ت۱۷/۳۵۳۳٦.
۲٦. د/۹٤۰/۹۹۱۸ به بعد.
۲۷. ن/٦/۲٦٦۹.
۲۸. هجویری/نیکلسن، فصل XIX
۲۹. سپه، ٤۱ به بعد= د/۲۸۳۱ /٦۵ــ۳۰۰۵۳.
۳۰. د/ر۸۱؛ نیز قیاس کنید: ر۹٤۱:

تا با تو بوم، مجاز من جمله نماز
چون‌بی‌تو بوم، نمازمن‌جمله مجاز

نیز قیاس کنید ولد، ۸۸ دربارهٔ محتوای واحد و صور مختلف نماز.
۳۱. د/۹۱۵/۹٦۳۸.
۳۲. د/۱۷۳۵/۱۸۱۹۵.
۳۳. د/۱۱۹٤/۱۲۷۰٦.
۳٤. د/۲۳٤٤/۲٤۸۰٤.
۳۵. د/۲۳۳۹/۲٤۷٤۹.
۳٦. ن/۳/۲۳۷٤ به بعد.
۳۷. ن/٦/۲۳۰۵؛ د/۳۰٦۱/۳۲٦۰۲.
۳۸. د/٦۹٦/۷۲۵۱.
۳۹. د/۵۲۸/۲۱ــ۵٦۱۹.
٤۰. د/۳۰٦۳/۳۲٦۱۸؛ قیاس کنید: د/۳٤٦/۲ــ۳۷٤۰، شعری کوتاه ولطیف دربارهٔ دعا.
٤۱. ن/۳/۲۳۰٤.
٤۲. ن/۵/۲۳۱۱.
٤۳. ن/۳/۲۰۳.
٤٤. ن/۵/۲۲۵۹.
٤۵. ن/٦/٤۲۲۷ به بعد؛ همین در فیه، ٤۹.
٤٦. احا/ش ۷۳۰.

۴۷. ن/۱/۲۰۸۳ به بعد.
۴۸. ن/۲/۱۷۲۰ به‌بعد؛ قیاس کنید: ۵/۳۳۲۰ به‌بعد.
۴۹. ن/۲/۱۷۹۷. زن در ایام حیض مجاز نیست نماز گزارد، قرآن بخواند و به‌قرآن دست بزند یا به مسجد داخل شود. اما خداوند حتی دعای اورا هم قبول می‌کند.
۵۰. ن/۲/۴۹۷.
۵۱. ن/۵/۷۳ــ۳۱۶۵.
۵۲. قیاس کنید:
H. Ritter, Muslim Mystics' Strife with God, in Oriens V 1953.
۵۳. قیاس کنید: د/۲۷۸۱/۲۹۵۷۰.
۵۴. ن/۲/۱۳۹ به بعد؛ قیاس کنید/۳/۱۶۹؛۲۴۶۹.
۵۵. ن/۴/۸۵ به بعد.
۵۶. د/۲۴۷۸/۲۶۲۱۳؛۱۹/۲۱۳.
۵۷. د/۳۲۲/۳۴۹۹.
۵۸. د/۱۶۳۳/۱۷۱۰۵؛ قیاس کنید: ۲۲۶/۲۵۵۹:
مسیح رفت به چارم سما به پر دعا
۵۹. د/۱۲۳۷/۱۳۱۱۷.
۶۰. د/۲۲۲۷/۲۳۶۲۹.
۶۱. قیاس کنید: د/۲۹۴۴/۳۱۲۵۸.
۶۲. ن/۵/۱۱۸۴ به بعد.
۶۳. د/۹۴۹/۱۰۰۱۵.
۶۴. ن/۳/۲۳۷۴ به بعد.
۶۵. د/۱۴۲۵/۷۰-۱۵۰۶۹.
۶۶. د/۷۶۷/۸۰۲۹.
۶۷. د/۹۰۳/۹۴۷۰؛ ۹۴۲/۹۹۴۴.
۶۸. ن/۳/۱۴۹۵ به بعد.
۶۹. د/۵۷۳/۶۰۸۲؛ قیاس کنید: ن/۲/۳۱۳۶.
۷۰. د/۴۱۳/۴۳۷۰.
۷۱. د/۸۷۳/۹۱۳۸.
۷۲. د/۸۰۵/۸۴۲۲.
۷۳. د/۹۲۷/۹۷۵۷؛ ۵۸۱/۶۱۵۵؛ ۱۰۰۰/۱۰۵۶۱.
۷۴. د/۱۰۰۰/۱۰۵۵۷.
۷۵. د/۲۵۹۰/۲۷۴۸۳؛ برای این تعبیر بنگرید فصل مفصل ۲ «باغها»، یادداشت مؤلف شمارهٔ ۵۹.
۷۶. سنایی، دیوان، ص ۲۹ به بعد.

۷۷. فیه، ۱۰۴.
۷۸. ن/۵/۲۳۱۵؛ قیاس کنید: احا/ش ۳.
۷۹. ن/۳/۴۰۵ به بعد.
۸۰. ن/۵/۳۰۹.
۸۱. ن/۲/۲۴۹۵ به بعد؛ اینجا ۲۵۰۵ به بعد.
۸۲. ن/۳/۲۲۱۵ به‌بعد.
۸۳. د/۲۱/۲۳۷.
۸۴. ن/۵/۸۷۰ به بعد؛ قیاس کنید: ۲/۱۹۹۲؛ ۳/۲۱۷۳.
۸۵. د/۲۲۲۳/۲۳۵۸۴؛ ۱۸۵۳/۱۹۵۴۲.
۸۶. ن/۲/۶۹۱ به بعد.
۸۷. ن/۱/۱۵۷۸؛ ش. ن۷/۱۱۳.
۸۸. مواقف ومخاطبات، تصحیح وترجمهٔ ا. جی. آربری، لندن ۱۹۳۵، موقف، ۱۶.
۸۹. ن/۲/۲۴۴۳ به بعد.
۹۰. ن/۵/۴۱۶۲؛ ۶/۱۴۳۸ به‌بعد؛ ۲۲۹۵ به‌بعد؛ ۲۳۱۷ به‌بعد.
۹۱. د/۲۶۲۸/۲۷۸۵۰؛ قیاس کنید: ن/۱/۵۱۷ به بعد؛ ۵/۲۲۴۳ به بعد دربارهٔ «دعای شیخ»؛ ن/۳/۲۲۰۰ به‌بعد؛ ۶/۱۴۳۸.
۹۲. ن/۴/۳۴۹۸ به‌بعد.
۹۳. بنگرید: عطار، **تذکرة الاولیاء**، ۲، ص ۳۲.
۹۴. **منتخبات**، ش چهار، بیت ۱۱.
۹۵. فیه، ۲۴.
۹۶. سپه، ۲۵ به بعد؛ قیاس کنید: ع. گولپینارلی در مقدمهٔ **مکتوبات**.
۹۷. **مکتوبات**، ش نوزده.
۹۸. فیه، ۴۳.
۹۹. جهانگیر هاشمی، **مظهر الآثار**، تصحیح راشدی، کراچی، ۱۹۵۷.
۱۰۰. بنگرید:
A. Schimmel, The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal MWXLVIII, July 1958.

اشارات مهم دیگر به دعا و یا بحث‌های مربوط به دعا در مثنوی عبارتند از: ۱/۱۱۹۶، ۱۸۸۰ به بعد؛ ۳۳۹۱ به بعد؛ ۲/۲۵۵۲ به بعد؛ ۲۴۴۳ به بعد؛ ۲۴۹۵ به بعد؛ ۳/۲۲۰۹ به بعد؛ ۲۳۶۴ به بعد؛ ۵/۱۱۹۷ به بعد؛ ۱۴۵۱ به بعد؛ ۳۹۹۰ به بعد؛ ۶/۵۶۰ به بعد؛ ۲۲۹۸ به بعد؛ ۲۸۸۷ به بعد.

نفوذ جلال‌الدین مولوی در شرق و غرب

۱. قیاس کنید:
H. Ritter, Maulana galaluddin Rumi und sein Kries, Der Islam 26/1942.
دیوان‌های اشعار ترکی و فارسی سلطان ولد و **ولدنامهٔ** او (بروزن حدیقهٔ سنایی) تصحیح شده است و هرچند که به گفتهٔ ریتر حاوی مطالب مهمی دربارهٔ تاریخ حیات مولانا و شرح افکار اوست اما علاقهٔ دانشمندان مغرب زمین را کمتر جلب کرده است.
۲. **ولد**، ۱۷۹ به بعد.
۳. **ولد**، ٤۸ به بعد.
٤. **ولد**، ۷۲، ۷٤، ۹۷، ۱۰۷ و جاهای دیگر.
۵. **ولد**، ۱۵۸ به بعد، سلطان ولد ادعا می‌کند که «شمس‌الدین و شیخ صلاح‌الدین وچلبی حسام‌الدین در ولایت و بزرگی و علوم مشهور نبودند، از تقریر ولد همچون مولانا شهرت گرفتند و مشهور شدند».
٦. برای روانشناسی دینی جالب توجه است که ارتباط بهاءالدین ولد ــ مولانا ــ سلطان ولد را از یك سو، و ارتباط ناصر محمد عندلیب (ف۱۱۷۲ ق/۱۷۵۸م) و پسرش خواجه میردرد (ف ۱۱۹۹ق/۱۷۸۵ م) را ازسوی دیگر تجزیه تحلیل کند.
۷. رك: شهاب‌الدین اوزلق:
Mevlevilikteresim, resimde Mevleviler.
آنکارا، ۱۹۵۷.
۸. **Mevlevi ayinlari** را کنسرواتوریوم استانبول در دههٔ سی منتشر کرده است؛ ضبط یونسکو و صفحه‌ای که در استانبول ضبط شده در دسترس است؛ صفحات دیگری در ایران ضبط شده که حالات مختلف مثنوی‌خوانی را نشان می‌دهد.
۹. نخستین ترجمه را به زبان ترکی که به سلطان مراد دوم (ف ۸۵۵ق/۱٤۵۱م) اهدا شده اخیراً دکتر حسیب مزیو اوغلو، آنکارا، کشف کرده است، بنگرید به تألیف او در **بیلدریلر** **Bildiriler** ، آنکارا، ۱۹۷۳.
۱۰. **فاتح الابیات** او نخست در قاهره ۱۲۵۱/۱۸۳۵ ق وسپس در استانبول ۱۲۸۹/۱۸۷۲ ق چاپ شد و در سال ۱۸۵۱ ی. فن هامر پورگشتال آن را توصیف کرد. برای ترجمه‌ها و شروح دیگر ترکی بنگرید:
Hammer-Purgstall, **Geschichte des Osmanischen Reiches** III 77.
گاهی، دفتر هفتمی به مثنوی افزوده شده است، زیرا تقلید ازآن با وزن ساده‌ای که دارد نسبتاً آسان بوده است. یکی ازگردآورندگان دفتر هفتم اسمعیل فرخی (ف۱۲۵٦ ق/۱۸٤۰ م) است. برای اطلاع بیشتر بنگرید:
H. Ethé, Neupersische Literature, in: **Grundriss der iranischen Philologie** II, p. 290 ff.

و ار. ا. نیکلسن در مقدمه‌اش بر شرح خود بر مثنوی ص VII و XII .

۱۱. **روح‌المثنوی**، شرح ناتمامی است که در ۱۸۷۰ م/۱۲۸۷ ق دراستانبول چاپ شد. **شروح** مهم دیگر بردفتر اول مثنوی که به چاپ رسیده عبارت است از شرح صاری عبدالله افندی (ف. ۱ــ۱۶۶۰م/۱۰۷۱ق) به نام **جواهر بواحر مثنوی**، که در پنج مجلد در استانبول ۱۸۷۱م/۱۲۸۸ ق چاپ شد، و شرح عابدین‌پاشا در شش مجلد، استانبول ۸ــ۱۸۸۷ م. علاوه‌بر این، نسخ خطی چاپ نشدهٔ بسیاری در حلقه‌های سنتی عارفانهٔ ترکیه وجود دارد. در حال حاضر شرح کنعان رفاعی (ف۱۹۵۰) چاپ شده است.

۱۲. بنگرید:

Mevlâna Siileri Antolojisi, Konya 1956 and often.

۱۳. دربارهٔ او بنگرید به **دائرةالمعارف اسلام** ذیل قانع؛ **hirrenamesi** او بسیار جالب توجه به نظر می‌رسد، که نقدی اجتماعی است در پوشش نامه‌هایی که یك گربه نوشته. برای شاعران **دیگری** که به مولویه تمایل داشته‌اند بنگرید:

Gibb, **History of Ottoman Foetry** II, 374.

(گلشنی که در جواب **مثنوی** مولوی، یك مثنوی سروده است)، علاوه برآن III ۳۳۷؛ IV ۱۹۸ به بعد، ۲۳۸ به بعد؛ ۳۱۲ به بعد، ۳۳۳ به بعد، VI ۲۰۸.

۱۴. اصف حالت چلبی رباعیات مولوی را به ترکی در سال ۱۹۳۹، به فرانسه در سال ۱۹۵۰ ترجمه‌کرده است. حسن‌علی یوجل درسال ۱۹۳۲ همان اشعار را ترجمه کرده است؛ اقتباسات آزاد بسیار دیگری از اشعار مولوی را می‌توان در ترکی امروز دید که از آن‌ها ما منتخبات م. نوری جنکوسمن Gencosman را نام می‌بریم:

Mevlâna 'dan seçme Rubailer, Ankara 1964.

نشریهٔ **تورك یوردو Türk Yurdu** در ژوئیهٔ ۱۹۶۵ شمارهٔ مخصوص مولانا را چاپ کرد، این واقعیت محبوبیت مولوی را به خوبی نشان می‌دهد. آثار محققانه‌ای دربارهٔ **اودر دانشگاه‌های آنکارا** و استانبول دردست انجام است؛ دکتر **Meliha Tarikâhya** کتاب‌های متعددی از آثار ادبی دربارهٔ مولوی را به ترکی ترجمه کرده است؛ همکاران او دکتر حسیب مزی اوغلو و دکتر تحسین یازیچی ازجملهٔ فعال‌ترین دانشمندانی هستند که در زمینهٔ مطالعات مربوط به مولانا در ترکیه تحقیق می‌کنند.

۱۵. یوسف ابن احمد به خانقاه مولویه در Besiktas ، استانبول وابسته است بنگرید: نیکلسن، شرح، ص XII .

۱۶. **فصول من المثنوی**، قاهره، ۱۹۴۶.

۱۷. دیوان بیروت ۱۹۷۲، ص ۵۷۲؛ قیاس کنید نیز با شمارهٔ مخصوص مولانا فکرو، وفن ۲۱، ۱۹۷۳ با مقالاتی دربارهٔ مولانا به عربی.

۱۸. برای شروح فارسی بنگرید:

Ethé, I.C. II 291 f.

جواهرالآثار در لکنهو ۱۸۹٤ چاپ شد.

۱۹. جامی، نفحات الانس، ص ۳۹۳، نیز بنگرید اشارات به رومی دردیوان جامی، ازجمله ص۶۹۶ به شمس‌الدین، نیز ص۲٤۸ ش۳۰۱ و ص۳۲۱ ش۳۹۰.

۲۰. **لب‌لباب مثنوی**، تصحیح سعید نفیسی، تهران ۱۹۶۵/۱۳٤٤.

۲۱. **شرح مثنوی**، تهران ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸.

۲۲. بنگرید:

Royal Asiatic Society of Bengal, Proceedings, 1870.

۲۳. **خیرالمجالس**، تصحیح ك. نظامی، علیگره ۱۹۶۸.

۲٤. رك:

M. Enamul Haq,**Muslim Bengali Literature**, Karachi, 1957, p. 42.

۲۵. قیاس کنید:

Sir Thomas Arnold, **Saints and Martyrs, Muhammadan**, ERE X 68 ff.

۲۶. ازباب نمونه بنگرید:

A. Schimmel, **The martyr-mystic Hallaj in Sindhi folk-poetry**, in: Numen IX 1961.

پیوند شمس با حلاج در اشعار س. سرمست و بیدل روهریوارو متداول است.

۲۷. ازجمله : **نایی‌نامه** ، کابل ۱۹۵۶.

۲۸. قیاس کنید: عبدالغنی، **زبان پارسی در دربار مغول** III ۱۰ به‌بعد، برمبنای ابوالفضل، **اکبرنامه** ۱، ۲۷۱.

۲۹. رك:

Qanungo, **Dara Shukoh**, Calcutta 2-1952, p. 382.

نیز بنگرید:

B. J. Hasrat, **Dara Shikuh**, p. 143 f.

سه چهارم **طریقة الحقیقه** سخنان و نقل قولهای مولوی است؛ در **سکینةالاولیاء**، تصحیح م. جلالی نایینی، داراشکوه از شخصی به نام میان ابوالمعالی نام می‌برد که در اطرافیان میان میر در مثنوی تبحر داشته است. بازهم بنگرید:

JRAS of Bengal, 1870, p. 272.

۳۰. بنگرید:

C. Field, **Mystics and Saints of Islam**, 1910, p. 186.

۳۱. میرعلی شیر قانع، **مقالات الشعراء**، تصحیح ح. راشدی، ص۱۲۲.

۳۲. محمد اصلح، **تذکرهٔ شعرای کشمیر**، تصحیح ح. راشدی، کراچی، ۶۸ـ۱۹۶۷ ج ۲، ۶۵۸.

۳۳. قانع، **مقالات**، ص ٤۷۰؛ نیز بنگرید: قانع **تحفةالکرام**، ترجمهٔ سندی، کراچی، ۱۹۵۸، ص ۵٤۷، ۵۵۷ و داراشکوه، **سکینه** ص ۳۰، ۳۳.

۳۴. محمد اصلح، **تذکره** ج۲، ۵۹۷ (۱۲ شعر از صائب). تأثیر سبك بیان مولوی بر صائب هنوز باید بررسی شود.
۳۵. کلیات بیدل، کابل ۱۹۶۴ به بعد ج۱، ۱۵۱.
۳۶. همان. ۲۵۱، ۱۴۱، ۶۰۷؛ ص ۱۰۵. آتش اندر نیستان افتادو زان+من سراپا پر شده‌استم از فغان. [توضیح آنکه این بیت ترجمهٔ واژه به واژهٔ مترجم ازبرگردان انگلیسی بیت بیدل است و اصل بیت شاعر را نتوانستم بیابم].
۳۷. **مثنوی مظهرالآثار**، تصحیح راشدی. در ص۱۰۳ ابیاتی را می‌بینیم دربارهٔ نی و سماع به شیوهٔ مولوی.
۳۸. شخصی به‌نام میرزا افضل سرخوش (ف ۱۱۲۶ ق/۱۷۱۴) به اقتفای مولوی شش **مثنوی** سرود که یکی از آنها **نورعلی نور** نام دارد (Storey, **Persian Literature** ش۱۱۳۲). عاقل‌خان رازی نیز به تقلید از **مثنوی معنوی** کتابی تصنیف کرد (مرقع moraqqa') (محمد اصلح **تذکره**، ۲۵۲/۱). شکرالله‌خان داماد عاقل‌خان نیزشرحی برمثنوی نوشت (W. Ivanow, **Catalogue of the Curzon Collection**, p. 211)

عزیز احمد در
Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964, p. 235.

دربارهٔ نفوذ مولوی بر بهوپال رای اهل جامو (ف۱۱۳۱/۱۷۱۹) سخن می‌گوید. شایستهٔ ذکر است که حکیم الهی بزرگ دهلی، شاه ولی‌الله (ف۱۱۷۵ق/۱۷۶۲ در نوشته‌های پارسی خود (از جمله **تفهیمات** II) بسیار فراوان بـه مولوی استناد می‌کند. تعدادی از نسخ مثنوی و شکلهای مختلف هندی این کتاب را ا. اشپرنگر درفهرست **کتابخانهٔ سلاطین اوده** نام می‌بـرد، **فهـرست**، ۱۸۵۴، ش ۳۷۵ – ۳۶۰ درصفحهٔ ۴۹۰، او شمس تبریزی را «نفرت‌آورترین فیلسوف‌کلبی» می‌خواند. نگاه کنید اشپرنگر بخصوص ش۴۶۸، یك مثنوی سرودهٔ شخصی به نام رازی «که درآن از جلال‌الدین رومی» تقلید کرده است؛ ش۱۵۴، **نان و حلوا** اثر بهاءالدین عاملی (ف. ۱۰۳۰/۱۶۲۱) که آن را دیباچه‌ای برای آشنایی با **مثنوی مولوی** می‌دانند؛ ش ۱۱۰ **عیش و طرب** اثر عاشق ۱۶۶۸ م/۱۰۷۱ ق که «تقلیدی از **مثنوی مولوی** به‌نظر می‌رسد، و شمارهٔ ۱۶۳ رموز **الطاهرین** باقرعلی‌خان ۷–۱۷۹۶/۱۱۳۹ق – شرحی بر **مثنوی** به فارسی اثر حاجی امدادعلی (ف در مکه ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹) در سال ۱۸۹۶/۱۹۰۳ درکانپور منتشرشد.
۳۹. Ethé, **Neupersische Literature** II، ۳۰۱، این‌دوجلددر Indian Office Liberary ش ۲۹۱۴ نگهداری می‌شود.
۴۰. بنگرید: Ethé, I.C. ص۲۹۱ و شرح نیکلسن ص XII بـه بعد. در میان شروح هندی، آثار عبداللطیف بن‌عبدالله عباسی (ف۱۰۴۸ ق/۱۶۳۸م) شایان ذکر است؛

نام آنها **لطائف المعنوی** و **مرآت المثنوی** است؛ همین مؤلف در سال ۱۶۲۳ چاپی انتقادی از **مثنوی** منتشر ساخت، به اضافهٔ فهرست لغات خاص، **لطائف اللغات** (چاپ سنگی ۱۸۷۷ و ۱۹۰۵ در لکنهو). سید عبدالله فتاح الحسین العسکری شرحی بر **مثنوی** به نام **مفتاح المعانی** نوشت و گلچینی از همین اثر را **الدرالمکنون** نامید. علاوه‌براین **مکاشفه رضوی** است اثر مولوی احمدرضا (۱۶۷۳، چاپ لکنهو ۱۸۷۷)، و **شرح مثنوی** اثر ولی محمد اکبرآبادی (۱۷۲۷، چاپ لکنهو ۱۸۹۴).

۴۱. عبدالعلی بحرالعلوم، ف۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م؛ شرح او در سال ۱۸۷۶ در لکنهو و در سال ۱۸۷۷ در بمبئی چاپ سنگی شد.

۴۲. قانع، **مقالات** ص۷۳.

۴۳. قانع، **تحفةالکرام**، ص ۵۷۳ ازقول شخصی به نام شاه محمد ویلهاری می‌گوید.

۴۴. ابراهیم خلیل، تکملهٔ **مقالات‌الشعراء**، تصحیح ح. راشدی، ص ۳۶ (مثنوی خوان شخصی به نام آصف ف. ۱۲۸۷/۱۸۷۰ ق است).

۴۵. جی. ام. قاسمی، **کتابخانهٔ هاشمیه** در: مهران جاموتی، کراچی، ۱۹۵۹، ص۳۰۹.

۴۶. رك:
U. M. Daudpota, **Kalam-e-Girhori**, Hyderabad/sind, p. 45 (note), 47 (note), 50.

۴۷. لیلا رام وطنمل، **زندگی شاه عبداللطیف**، حیدرآباد ۱۸۸۹، ص۱۱.

۴۸. رك:
H. T. Sorley, **Shah Abdul Latif of Bhit**, London, 1940, p. 243, 281, 174.

۴۹. رك:
Sur Asa III 31 in the edition of K. B. Adwani, Bombay 1957.

۵۰. قیاس کنید:
A. Schimmel, **Schah 'Abdul Latifs Beschreibung des wahren Sufi**, in: Festschrift für Fritz Meier, Wiesbaden 1974.

قیاس کنید:
Dr. N. A. Baloch, **Maulana Jalaluddin Rumi's influence on Shah 'Abdul Latif** (Publication of a paper at the International Mevlâna Seminar, Ankara 1973).

متن ابیات اصلی با چاپ ادوانی تفاوت دارد. نیز بنگرید:
A. Schimmel, **Pain and Grace**, Leiden 1976.

۵۱. قانع، **تحفةالکرام**، ص ۵۷۲ به بعد. این مثنوی خوان از مریدان شاه عنایت شهید (ف. ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸ م)، رهبر شهید صوفیه سند و از اعقاب خواجه عبدالله انصاری، پیر هرات (ف. ۴۸۲ ق/۱۰۸۹م) بوده است.

۵۲. نیز **مهران جاموتی**، ص۲۴۴، ۲۵۶، ۲۶۱.

۵۲. بیدل روهری وارو، دیوان، کراچی ۱۹۵۴: مقدمه ص۱۰ و ۵۷، در متن ص۱۴۵

۱۲۵، ۲۱۶، ۴۳۷.

۵۳. چاپ حیدرآباد ۱۹۶۰ به بعد. ترجمهٔ دیگر به زبان سندی بازهم به وزن اصلی به کوشش محمد احسن‌چینا انجام شده‌است؛ نگاه کنید:

The Journal **Naien Zindagi**, june 1960, p. 19.

مجمع ادبی سند نیز دوره مجلات خاص کودکان، **Gulphul** ، را منتشر ساخته که حاوی حکایات بیشماری است ازمثنوی به زبان سادهٔ سندی.

۵۴. رك:

L. D. Barnett, **Panjabi Printed Books in the British Museum**, London 1961, p. 39.

ترجمهٔ منظوم مولانا محمد شاه‌الدین با مقدمه‌ای به زبان اردو به‌کوشش نوراحمد خلف محمد محبوب در سال ۱۹۳۹، لاهور، منتشر شد.

۵۵. بنگرید:

G. Raverty, **Selections from the popular poetry of the Afgans**, London 1862, p. 227 . (خوشحال‌خان ختك) .

۵۶. قیاس کنید:

S. Na'imuddin, **Influence of Rumi on Urdu Poetry**, XXVI. International Congress of Orientalists, Delhi 1976.

نیز:

Urdu Zaban men Mathnavi-yi-Rumi Ka attiba, Karachi 1962.

اشارات به رومی و به مثنوی درمنابع و مآخذ متعدد به زبان هندو فارسی و اردوی قدیم شایستهٔ جمع‌آوری است. ا. س. ندوی، **شعرالهند**، یادآوری می‌کند که شاعر اردو میرحسین (ف. ۱۱۹۶ق/۱۷۸۲ م) **مثنوی رموزالعارفین** را به سبك ازمثنوی **مولوی** تصنیف کرده بود.

Garcin de Tassy در **Historie de la Littérature Hindoue et Hindoustani** II.

دربارهٔ دو ترجمهٔ اردو ازمثنوی بحث می‌کندکه الهی‌بخش نشاط، **مجمع فیض‌العلوم** وشاه مستعان، **باغ ارم** سروده‌اند (اشپرنگر، ش ۶۷۰)، چاپ بمبئی ۱۸۷۵. اشپرنگبر، ش۲۰۷ به بعد از یك مثنوی اردو نام می‌برد به کوشش اعظم گره به تقلید از مولوی، و شاه شاکرعلی دهلوی‌که درزمینهٔ مثنوی کار می‌کند (ص۲۸۷) ــ مجموعهٔ غلام‌حیدر، **شجرهٔ معرفت**، در لکنهو به سال ۱۸۸۵ چاپ شد. **پیراهن یوسف** اثر مهد. یوسف علی‌شاه در سال ۱۸۸۹ در لکنهو و شرح عبدالمجید پلبهابتی، **بستان معرفت** در لکنهو ۹۶ــ۱۸۹۴ چاپ شد.

۵۷. خلیق انجم، **میرزا سودا**، علیگره، ۱۹۶۵.

۵۸. رك:

Muhammad Iqbal, **The Development of Metaphysics in Persia**, London 1908, p. 117.

۵۹. **سوانح مولانا رومی**، لکنهو، ۱۹۰۲.
۶۰. رك:
R. A. Nicholson, **The Secrets of Self**, London 1920, p. XI.
۶۱. **اقبال‌نامه**، تصحیح شیخ عطاءالله، لاهور، S. d.، ج ۱ ص ۲۸۴ (نامه نوشته شده در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م)، قیاس کنید ۲۷/۱.
۶۲. **بال جبرئیل**، ص۱۸۰.
۶۳. **پس چه باید کرد**، ص ۵ به بعد.
۶۴. **بال جبرئیل**، ص۱۸۰.
۶۵. **پیام مشرق**، ص۱۷.
۶۶. **پس چه باید کرد**، ص۵.
۶۷. **جاویدنامه**، لاهور، ۱۹۳۲، ترجمهٔ انگلیسی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی، و ترکی آن در دسترس است (بنگرید به فهرست کتب).
۶۸. **ارمغان حجاز**، ص۱۰۶.
۶۹. **جاویدنامه**، مقدمه، ص ۱۲ در **جاویدنامهٔ** آربری، ص ۲۸، در شیمل **Buch der Ewigkeit** ص۲۵: شمارهٔ شعر در **منتخبات نیکلسن از دیوان شمس تبریزی** XVI است.
۷۰. **پیام مشرق**، ص ۱۲۲؛ نیز بنگرید دو شعر دربارهٔ هگل، همان ص ۲۴۲ و ۲۴۵: در این هردو، مولوی، شاعر را از فلسفهٔ بیهوده و خسته کننده رهایی می‌بخشد. ترجمهٔ آلمانی:
A. Schimmel, **Botschaft des Ostens**, p. 48, 94.
شایان توجه آنکه درافکارگوته اقبال با مولوی پیوند می‌یابد، هرچندکه شاعر آلمانی به مولانا علاقه‌ای نداشت، حال آنکه هگل ستایشگر مولانا تبدیل به مخالف مولوی می‌شود.
۷۱. **پیام مشرق**، ص ۶۴۶؛ شیمل ص ۷۹ I.C.؛ بیت ن/۱۴۰۲/۴ است.
۷۲. **بال جبرئیل**، ص۷.
۷۳. **پس چه باید کرد**، ص۳۶.
۷۴. **مسافر**، ص۳۰.
۷۵. **ارمغان حجاز**، ص ۱۸۰.
۷۶. ازجمله‌کتاب خواجه عبدالحمید عرفانی، تهران ۱۳۳۲ ش/۱۹۵۳. برای‌کل مسئله بنگرید فصل آخر:
A. Schimmel, **Gabriel's Wing.**
۷۷. از جمله:
Edward Dowden, **The Secret of the Universe**; Arthur Symons, **The Turning Dervish.**

نیز بنگرید:
S. Waddington, **A Persian Apologue**, in: **The Oxford Book of English Mystical Verse**, p. 341, 367, 476.

۷۸. Fundgruben des Orients در ۴۲۹/۱ گزیده‌هایی از **نفحات‌الانس** جامی دربارهٔ مولوی را می‌آورد؛ شماره‌های بعدی حاوی ترجمه‌هایی است اثر Valentin Freither von Hussard

در کتابخانهٔ Yildiz Kiösk استانبول نسخه‌ای از گزیده اشعار دیوان شمس که به کوشش این دانشمند اطریشی چاپ سنگی شده است وجود دارد کـه تحت عنوان آثار نفیس ش۲۳ نگهداری می‌شود.

۷۹. دربارهٔ او و مقاله‌اش در Bombay Transactions لندن ۱۸۱۹ بنگرید:
A. J. Arberry, **History of Sufism**, London, 1940, p. 11-14.

۸۰. برای اقتباسات رکرت از مولوی و دیگر اشعار شاعران شرق بنگرید:
A. Schimmel, **Orientalische Dichtung in der Ueberstzung Friedrich Rükerts**, Bremen 1963.

۸۱. بنگرید:
Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademi der Wissenschaften, Wien 1851.

هرچند هامر از ترجمه‌های قبلی از آثار مولوی نام می‌برد کـه همهٔ آنها حاصل کوشش محققین آلمانی (Tholuch, Rosenzweig, Hussard, Georg Rosen وخود او) است، اما نام روکرت را که زمانی شاگرد خودش بوده حذف کرده است. بنگرید:
A. Schimmel, Zwei Abhandlungen Zur Mystik und Magie des Islams.

۸۲. قیاس کنید:
A. Schimmel, **Ein unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls**, in **Die Welt des Islam**, Ns XV, 1974.

۸۳. رك:
R. Kodve-Khorb, **Maulavis Mystik und Sein Dialektik**; in: **Trudi XXV mezhunar. Kongr. Vostokovedov**, Moskau, II 362/64.

۸۴. رك:
Ethé, **Neupersische Literatur**, p. 309.

۸۵. اثر Axel E. Hermelin ، چاپ Lund ۱۹۳۳/۳۶.

۸۶. اثر R. Van Brakell-Buys، ۱۹۵۲.

۸۷. نخستین ترجمه اثر P. Hajek و دکتر Jan Aksamit درص ۶۹-۴۶۲ ، ۱۹۰۲، II ۲۴/ Kvety منتشر شد:
Z divánu Dzeláluddina Rumiho.

بعضی از رباعیات مولوی را Vera Kubicková تـرجمه کرده است، I. Kupec در **Perly a ruze**، براتیسلاوا، ۱۹۶۲ غزلی را با اقتباس آزاد به زبان اسلاو تـرجمه

کرده است.

Rudolf Dvorák در سال ۱۹۰٤ نخستین مقاله را دربارهٔ مولوی تألیف کرد. (از دکتر Jiri Becka، پراگ برای اطلاعات دقیق او ممنونم).

۸۸. در:

"Literatur und Wissenschaft" Nr. 11, Heidelberg, November 1910.

۸۹. بنگرید:

Lotte Brunner, **Constantin Brunners Genielehre und der Sufismus,** Berlin 1972.

۹۰. رك:

Aus dem Rohrflötenbuch, Jacob Hegner, Hallerau, 1930, and the review by Jan Rypka in OLZ 1931/883.

۹۱. رك:

F. Brabazon, **Stay with God,** Woombye, Queensland 1959, p. 28 f. and 38.

برای تمامی مسئله و اطلاعات دقیق‌تر بنگرید:

A. Schimmel, **Mevlâna Celâlettin Rumi'nin Sark ve Garp'ta tesirleri,** Ankara 1963.

ومقالهٔ **نفوذ مولانا جلال‌الدین رومی بر ادبیات اسلامی** در گلدسته Güldeste، ۱۹۷۱.

۹۲. د/ر ۸۳۹.

یادداشتهای مترجم

پیشگفتار

۱. برابر Symbolic Language
۲. برابر Imagery
۳. درمتن اصلی سال وفات خاقانی ۱۱۷۹ میلادی ذکر شده که بنابر تقویم تطبیقی وستنفلد برابر سالهای ۷۵ ــ ۵۷٤ ق است، حال آنکه «خاقانی بنابر اصح اقوال درسال ۵۹۵ هجری در تبریز وفات یافته است». رك. دیوان خاقانی شروانی، تصحیح دکتر ضیاءالدین سجادی. مقدمه، ص پنجاه ویك.
٤. Pantheist
۵. monist
٦. خیالبندی، برابر Imagery
۷. evolutionist
۸. emanationist ، یعنی معتقد به‌تجلی ذات الهی در عالم وجود وصدور آفریده‌ها از منبع صدور.
۹. فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم من مضغه مخلقه و غیرمخلقه لنبین لکم و نقر فی‌الارحام ما نشاء الی اجل مسمی ثم نخرجکم طفلا... (حج، ۵).
ما شمارا ازنخست‌از خاك آفریدیم آنگاه از آب نطفه آنگاه ازخون بسته آنگاه از پارهٔ گوشت تمام وناتمام تا درین انتقال وتحولات قدرت خودرا برشما آشکار سازیم واز نطفه‌ها آنچه را مشیت ما تعلق‌گیرد در رحم‌ها قرار دهیم تا به‌وقت معین طفلی (چون گوهر) از (صدف) رحم بیرون آریم...
۱۰. والله یدعوا الی‌الجنه والمغفره باذنه ویبین ایاته للناس‌لعلهم یتذکرون (بقره، ۲۲۱)
وخدا از راه لطف ومرحمت به‌بهشت ومغفرت دعوت کند و خداوند برای مردم آیات خویش بیان فرماید باشد که هشیار ومتذکر گردند.
11. mystical theology

زمینه

پیشینهٔ تاریخی وسرگذشت‌نامه

۱. سغدان، از نواحی باستانی آسیای مرکزی و ایالتی از امپراطوری پارس که پایتخت آن سمرقند بوده است.
۲. رابعه عدویه تنها عارفی است که درمیان متصوفه سده اول و دوم هجری‌قمری «بیش ازدیگرصوفیان ازعشق ومحبت الهی دم می‌زد». نفحات، مقدمه ، ۱۳۲.
۳. **'negative way of union'**
٤. اکثر تذکره‌ها سال فوت عطار را ٦٢٧ نوشته‌اند.
٥. عطار، شیخ فریدالدین، تربیت یافته شیخ مجدالدین شرف‌بن موید بغـدادی و او از خلفای شیخ نجم‌الدین کبری بوده است.
٦. منظورامالی خواجه عبدالله انصاری‌برروش طبقات‌الصوفیه عبدالرحمن سلمی‌نیشابوری است.
۷. «قول صواب برای وفات سنایی سال ٥٣٥» و «... سال ٥٢٥ در تاریخ وفات سنایی غلط» است. دیوان سنایی، مقدمه ص٥٢ و ٥٤.
۸. این تعبیر را ازسپه ، ۱۱ برگرفتم.
۹. «تعجیل من ازآن است که **شیری تند**، روی بدین
ولایت نهاده است. او شیرو من شیر، با هم
سازگاری نتوانیم کردن»

سپه ، ۱۲۲

۱۰. ٦٣٨ق/١٢٤٠م سال فوت برهان‌الدین است. گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص۹۰
۱۱. **ازین آتش** که درعالم فتاده است
ز دود لشکر تاتار چونی؟

د/٦/٢٦٧٠/٢٨٣١٧

۱۲. سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من‌المسجدالحرام الی‌المسجدالاقصی (اسراء،۱)
(پاك ومنزه است خدایی‌که (درمبارك) شبی بنده خود را ازمسجد حرام به مسجد اقصی سیر داد.)

۱۳. «... نه‌آن خرقه‌که بعد از دو روز بدرد و ژنده شود... بلکه **خرقه صحبت**، صحبتی که نه درفهم‌گنجد، صحبتی‌که آن‌را دی و امروز و فردا نیست.»
مقالات/۱٤۱

۱٤. حضرت مولانا سلطان‌الاولیاء ... پادشاهی بودکامل مکمل ... **قطب همه معشوقان** جناب احدی...

ضمناً مراد ازسه مرتبه عاشقی، که درترجمه آمده ، سخن سلطان ولد است به روایت سپهسالار که: «عاشقان خدا را سه مرتبه‌است ومعشوقان را سه مرتبه» رك. سپه، ۱۲٤

۱۵. یك نظر دیگر نیز در خصوص گرایش شمس به‌کاروانسرا هست و آن اینکه در سدهٔ هفت و هشت در گوشه‌وکنارمناطق اسلامی، خانقاههای رسمی بنا شده وقید وبندهایی بوجود آورده بود، مانند تعریف کردن از سلاطین بعد از سماع. برخی از صوفیهٔ آزاداندیش مثل شمس، به‌همین دلیل و دلایل دیگر از خانقاه بیزار بودند. رك. رشیدالدین فضل‌الله: سوانح‌الافکار، ٤۸-۵۱ ، به‌تصحیح نجیب مایل هروی.

۱٦. سپهسالار می‌نویسد که این ازدواج به‌خواهش شمس صورت گرفته است: «حضرت مولانا شمس‌الدین... بعد از مدتی، کیمیا نام دختری راکه **پروردهٔ حرم** حضرت خداوندگار بود، التماس نمود که در قید نکاح آورد».
سپه ، ۱۳۳

۱۷. درمتن اصلی «پنجم دسامبر ۱۲٤۸»، نوشته شده‌که با رمضان سال ٦٤٦ برابر است. شادروان‌گولپینارلی، پنجم شعبان ٦٤۵/پنج‌شنبه پنجم دسامبر۱۲٤۷ را، تاریخ قطعی شهادت شمس می‌داند، رك. گولپینارلی، مولانا جلال‌الدین، ص۱٤٦

۱۸. شادروان گولپینارلی، سال فوت علاءالدین چلبی را ٦٦۱ق/۱۲٦۲م نوشته است. رك. مأخذ بالا، ص۲۲۸

۱۹. نیز رك. مأخذ بالا، ص۱٦۵

۲۰. این عناوین را موافق متن کتاب از مکتوبات شمارهٔ ۸۱ برگرفتم.

۲۱. داستان شورانگیز سماع مولانا در «حوالی زرکوبان» قونیه را که از خوشی صدای «تق‌تق ضرب ایشان... شوری عجب در مولانا ظاهر شد و به‌چرخ آمد» در افلاکی بخوانید: ج۲/ص ۱۰-۷۰۹. سپه، ۳۷ - ۱۳۵ نیز همین داستان را به‌اندك تفاوتی

نقل می‌کند.

۲۲. «ان‌الخلق والناس ترکوا بلدهم وآباءهم و امهم و اهلهم و قرابتهم و عشیرتهم و سافروا من‌الهند الی‌السند و عملو الزرابیل من‌الحدید حتی‌تقطعت ربما یلقتوا رجلاله رائحه من ذلك‌العالم وکم من‌الناس ماتوا من هذه‌الحسره و ما فازوا و ماالتقوا مثل هذاالرجل فانت قدالتقیت فی بیتك حاضرا مثل هذالرجل و تتولی عنه ما هذالابلاء عظیم وغفلة...»

فیه ، ۹۵

۲۳. یقین گشت که آن شاه دراین عرس نهان است
که اسباب شکر ریز مهیاست خدایا

د/۱/۹٤/۱۰٤٦

۲٤. شادروان فروزانفر، این تاریخ را ٦٥٥ـ٦٤٣ ثبت کرده است. رك. رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا، ص۱۳۵.

۲۵. شادروان گولپینارلی، این تاریخ را ٦٦٤ق/۱۲٦۵م ثبت کرده است، رك. مولانا جلال‌الدین، ص۲٦

۲٦. چون خدمت شیخ صدرالدین پیش آمدکه برجناهٔ مولانا نمازکند، ازناگاه شهقه **بزد وبیخود شد...**

افلاکی ، ج۱/۳۵۳

۲۷. شادروان فروزانفر، سال‌فوت اورا ٦٦٦ق نوشته‌است. رك. رساله در تحقیق، ص۱۲٤

۲۸. مرصادالعباد، مهمترین اثر دایه ومفصل‌ترین نوشته‌های اوست‌که چندین‌بار به‌چاپ رسیده و محققانه‌ترین چاپ آن به‌اهتمام دکتر محمد امین ریاحی انجام شده است. دایه این اثر را اساس‌کتاب **منارات‌السائرین** قرار دادکه درواقع صورت عربی **مرصادالعباد** است، وپس ازچندی، گویا درسدهٔ هشتم، منارات نیز پارسی شده است. نجیب مایل هروی

۲۹. درخان ضیاءالدین وزیر، طاوس نام خاتونی بود **چنگی**... واز لطافت چنگ او تمامت عاشقان اسیر چنگ اوگشته بودند.

افلاکی ، ج۱/۳۷۵

۳۰. ملکهٔ زمان... گرجی خاتون... **اتفاقاً خواست‌که به قیصریه رود... وتحمل بارنار فراق آن حضرت نداشت.**

افلاکی ، ج۱/٤۲۵

۳۱. افلاکی نام فرزندان مولانا را چنین می‌نویسد: بهاءالدین محمد ولد و علاءالدین‌که مادرشان گوهرخاتون دختر خواجه شرف‌الدین لالای سمرقندی بودو دو دیگر، مظفرالدین امیر عالم وملکه خاتون که مادرشان کراخاتون قونوی بود. دخترمولانا

را «افندی بوله می‌گفتند یعنی خداوندگارزاده».

افلاکی، ج۲/۹۵-۹۹٤

۳۲. برای آشنایی با عقاید اهل فتوت، رك. **رسالهٔ قشیریه**، **منازل‌السائرین**، **فتوت‌نامهٔ سلطانی**، **قابوس‌نامه**، **رحلهٔ ابن‌بطوطه**، **جام جم اوحدی**، **تاریخ طبری**، **تاریخ کامل ابن‌الاثیر** ونیز رك. هانری‌کربن: **آیین جوانمردی**، ترجمهٔ احسان نراقی، تهران، ۱۳٦۳ وگولپینارلی؛ مولانا جلال‌الدین، ص ۲٤۷ به‌بعد.

۳۳. **لطافت مزاج** شریف وشفقت چلپی به مثابتی بودکه اگر درخدمت او شخصی نقل کردی‌که فلان را چنین زحمتی و وجعی حادث شده است فی‌الحال‌اورا همان زحمت صادر می‌شد...

سپه، ۱٤٤

۳٤. منظور ابیات ۱٤۳ ــ ۱۱۵ دفتر اول مثنوی راجع به‌شمس است.

سنت شعری

۱. قاضی نورالله شوشتری درمجالس‌المؤمنین خود این دو بیت را ازمولانا دانسته است:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم یك کوچه‌ایم
عطار روح بود و سنایی دو چشم او
ما از پی سنایی و عطار آمدیم

این ابیات در دیوان مولوی چاپ استاد فروزانفر نیست ولی در دیوان مولوی (چاپ لکنهو) آمده است. در اینکه مولوی به‌عطار وسنایی حرمت می‌گذاشته و در اینکه فراوان به‌استقبال اشعار آن دو رفته است تردیدی نیست. در فیه‌مافیه ص۲۰۷ شعر سنایی را می‌ستاید و در دیوان (ب۲۹۲، ۷۳۹) نیز میگوید:

جانی‌که رو این سوکند، با بایزید او خوکند
یا در سنایی روکند، یا بو دهد عطار را

نیز:

اگر عطار عاشق بد، سنایی شاه وفائق بد
نه اینم من نه‌آنم من، که گم کردم سروپا را

باری اگر بیت: عطار روح بود... را از مولوی ندانیم که قطعاً هم به‌دلیل مضمون ابیات دیگر آن غزل از مولوی نیست، شوشتری مانند صدها خطا و لغزش دیگر، متأثر ازنسخ متأخر دیوان‌کبیر بوده است و خانم شیمل هم‌گویا ازدیوان چاپ لکهنو وبه‌ظن قریب به‌احتمال از حافظهٔ خود وبدون مراجعه به‌نسخ کهن‌تر دیوان کبیر آن

را ضبط کرده است. به‌همین دلیل به‌جای عطار روح بود وسنائی دو چشم او در متن انگلیسی «سنایی روح بود وعطار دوچشم او» ضبط شده است (که در ترجمهٔ حاضر اصلاح شده است). درهرحال اصل مدعای خانم مؤلف درست است وما برای اثبات ادعای او دوبیت دیگر را از دیوان نقل کردیم و به فیه‌مافیه ارجـاع دادیم. نجیب مایل هروی

استاد محمدتقی مدرس رضوی این بیت را منسوب به‌مولوی می‌داند و مطلع غزل را چنین یاد می‌کند:

ما عاشقان به‌خانهٔ خمار آمدیم
رندان لاابالی و عیار آمدیم
عطار روح بود و سنائی دو چشم او
ما در پی سنائی و عطار آمدیم

سنائی، حدیقه تصحیح مدرس رضوی. تهران، ۱۳۲۹. مقدمهٔ مصحح ص کد.

۲. «گفتندکه سید برهان‌الدین سخن خوب می‌فـرماید، **اما شعر سنائی درسخن بسیار می‌آرد.** سید فرمود همچنان باشدکه می‌گویند. آفتاب خوب است اما نورمی‌دهد. این عیب دارد. زیرا سخن سنایی‌آوردن نمودن آن سخن است وچیزها را آفتاب نماید...»
فیه ، ۲۰۷

۳. این سخن درست نیست؛ منظور مولانا از الهی‌نامه بی‌شك حدیقهٔ سنایـی است و این معنی در مضامین ابیات مثنوی مولوی بخوبی آشکار است. زیرا «آنچه مولانا ازسنایی نقل می‌کند مأخذ آنها کتاب حدیقه است» رك. بحث مستوفای استاد فروزانفر، رساله در تحقیق، ص۸۰ ــ ۱۰۷.

کتاب حدیقةالحقیقهٔ سنایی «به‌نام‌های الهی‌نامه وفخری‌نامه نیز خوانده شده است». رك. دیوان سنایی، مقدمه، ص. هشتاد و دو

۴. آتش‌است این بانگ نای و نیست باد
هرکه این آتش نـدارد نیست باد
ن/۱/۹

۵. این کلیله و دمنـه جمله افتراست
ورنه کی با زاغ، لك‌لك را مریست
ن/۲/۳۶۲۱

۶. چند **مخنث‌نژاد** دعوی مردی کند؟!
رستم‌خنجر کشید، سام ونریمان رسید
د/۲/۸۹۵/۹۳۶۹

۷. اغانی جمله فرع شوق و صلی است
برابر نیست فرع و اصل اصلا
د/۱/۱۱۰/۱۲۴۷

۸. جای توضیح است که این آیهٔ شریفه به‌شاعران عرب زمان جاهلیت اشاره دارد که همهٔ آنچه می‌سرودند در وصف بتها و معشوقگان ومیگساری وازاین قبیل بوده است وگرنه انواع شعرهای ادیبانه‌ای‌که سراپاپند و اندرز است و یا دیگرمضامین و از جمله تعبیرات حکیمانه و عارفانهٔ شعری نه‌تنها هرگز مذمت نشده که تحسین نیز شده است این حدیث نبوی نزد همگان مشهور است‌که : ان من‌البیان سحرا و ان من‌الشعر حکما (احا/ش۲۸۵) . لبید ازشاعران عرب دورهٔ جاهلیت وقتی شعری ساخت وبرحضرت رسول اکرم(ص) عرضه داشت. بیتی ازآن شعر بلند درنظر حضرت رسول(ص) بسیار مقبول افتاد. آن بیت چنین است:

الا کل شیئی ما خلاالله باطل
وکل نعیم لا محاله زایل

حضرت رسول(ص) پس ازشنیدن این بیت فرمودند: اصدق‌الشعر قالته‌العرب. معروف است که حضرت هنگام شنیدن این شعر به‌حال وجد و سرور درآمد. نتیجه آن که شعر به‌طور مطلق مذموم نیست. رك. منظومه، چاپ سنگی ناصری، ص ۲۱

۹. «اول که شعر می‌گفتیم داعیه‌ای بود عظیم که موجب گفتن بود... درآن وقت اثرها داشت واین ساعت‌که **داعیه فاتر** شده است و درغروب است هم اثرها دارد».
فیه ، ۱۹۹

۱۰. هرکه او از هم‌زبانی شد جدا
بی‌زبان شدگرچه دارد صد نوا
ن/۱/۲۸

۱۱. آن ندایی‌کاصل هربانگ و نواست
خود **ندا** آن است واین باقی **صداست**
ن/۱/۲۱۰۷

۱۲. اویس قرنی پایه‌گذار سلسله اویسیه است‌که مولانا درمثنوی راجع به‌او می‌گوید:

گفت بوی بوالعجب آمد به من
همچنانکه مر نبی را از یمن
که محمد گفت بر دست صبا
از یمن می‌آیدم بوی خدا
بوی رامین می‌رسد ازجان ویس
بوی یزدان می‌رسد هم از اویس
از اویس و از قرن بوی عجب

مر نبی را مست کرد و پرطرب
چون‌اویس‌ازخویش‌فانی‌گشته بود
آن زمینی آسمانـــی گشته بود
ن/٤/۱۸۳۰-۱۸۲٦

۱۳. این غزل‌را بین‌که **خون‌آلودازخون‌دل‌است**
بوی خون دل بیابی گر ببویی اندکـــی
د/٦/۲۸۰۲/۲۹۷٤۲

۱٤. با **لب دمساز** خود گر جفتمی
همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی
ن/۱/۲۷

۱۵. **با عقل خودگرجفتمی من گفتنی‌ها گفتمی**
خاموش‌کن تا نشنود این قصه را باد هوا
د/۱/۸/۱۰٦

۱٦. **مفتعلن فاعلات جان مـــرا کرد مات**
جان خداخوان بمرد جان خدادان رسید
د/۲/۸۹۵/۹۳۷٦

۱۷. رستم ازاین‌بیت‌وغزل، ای شه وسلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
د/۱/۳۸/٤۸٦

۱۸. روخمش‌کن قول‌کم‌گو بعدازاین فعال باش
چندگویـــی : «فاعلاتن **فاعلاتن فاعلات**»
د/۱/۳۸٦/٤۱۱۸

۱۹. بس‌کن وبیش‌مگو گرچه دهان پرسخن‌است
زانکه **این حرف و دم و قافیه هم اغیارند**
د/۲/۷۷۵/۸۰۹۳

۲۰. بهرخدای را خمش، خوی سکوت‌را مکش
چونکه **عصیده** می‌رسد **کوته‌کن قصیده را**
د/۱/٤٦/۵۹۸

۲۱. «ابرحرف» بجای «برف حرف»:
شمس‌تبریزی! تویی خورشید اندر **ابرحرف**
چون بـــرآمد آفتابت محو شد گفتارهـــا
د/۱/۱۳۲/۱۵۲۸

۲۲. مؤلف مأخذ این حدیث را نداده ودرشمار **احادیث مثنوی** استاد فروزانفر هم نیامده ولی درمجموعهٔ آثار فارسی علاءالدین سمنانی (تصحیح نجیب مایل هروی، زیر چاپ) نقل شده است.

۲۳. خاموش کن زحرف وسخن بی‌حروف گوی
چون ناطقهٔ ملایکه برسقف لاجورد
د/۲/۸۶۹/۹۰۹۲

۲٤. شست سخن کم باف چون، صیدت نمی‌گردد زبون
تا او بگیرد صیدهـا ، ای صید مست شست او
د/۵/۲۱۳۲/۲۲۵۷۰
خامش که انـدر خامشی ، غرفـه‌تری در بیهشی
گرچه‌دهان‌خوش‌می‌شود، زین‌حرف چون مسواك من
د/٤/۱۷۹۹/۱۸۹۱۱

۲۵. گفتم ار عریان شود او درعیان
نی تو مانی نی کنارت نی میان
آفتابی‌کز وی این عالم فروخت
اندکی‌گر پیش آید جمله سوخت
ن/۱/۱٤۱ و ۱۳۹

۲٦. اندر آتش کی رود بی‌واسطه
جز سمندرکو رهید از رابطه
ن/۵/۲۲۹

۲۷. آن اساطیر اولین که‌گفت عاق
حرف قرآن را بد آثار نفاق
ن/۳/۱۱۵۰

۲۸. گر نتانی خورد طوفـان سحاب
کی توان‌کردن به‌ترك خورد آب
ن/۵/۱۸

۲۹. هر که ازطفلی‌گذشت ومرد شد
نامـه و دلاله بروی سرد شد
ن/٤/۲۰٦۹

۳۰. فرقها بی‌حد بود ازشخص شیر
تا به شخص آدمی‌زاد دلیـر
ن/٤/٤۲۰

۳۱. لیك‌دروقت مثال ای‌خوش‌نظر
اتحاد از روی جانبازی نگـر
ن/٤/٤۲۱

۳۲. فهـم آبست و وجود تن سبو
چون سبوبشکست ریزدآب‌ازو
ن/۳/۲۰۹۹

مولانا دربیتهای بعد می‌فرماید که سبوی وجود آدمی را پنج سوراخ است که «فهم» انسان ازاین پنج سوراخ بدر می‌رود:

این سبو را پنج سوراخ است ژرف
اندرونی آب ماند خود نه بـرف
امـر غضوا غصةً أبصارکـم
هم شنیدی راست ننهادی تـو سُم
از دهـانت نطق فهمت را بـرد
گوش‌چون‌ریگ‌است فهمت‌راخورد
همچنین سوراخهـای دیگـرت
می‌کشانـد آب فهـم مضمرت
گر ز دریـا آب را بیرون کنی
بی عوض آن بحر را هامون کنی

ن/۳/۰٤ - ۲۱۰۰

باتوجه به‌بیتهای‌بالا منظورمولانا کاملاً واضح‌است. به‌این‌ترتیب به‌نظرمی‌رسد که جملهٔ:
..... and too much water may break the vessel.

یعنی: آب بسیار سبو را می‌شکند یا موجب شکستن سبو می‌شود، نقض‌غـرض واین اظهار خلاف منظور اصلی مولاناست، زیرا مولانا می‌فرماید که :
دوچشم، گوشها ودهان ودیگر حواس جسمانی، بسان سبویی که چندین سوراخ دارد یا شکست برداشته است وآب درون خودرا به‌بیرون هدر می‌دهد، «فهم مضمر»، فهم باطن ویا فهم پنهان بشررا ازدرون او به‌خارج راه می‌دهد وآدمی را درجسمانیات منغمر می‌سازد وانسان را ازعالم معنا دور می‌کند، اگرچه ازجهات دیگر همین حواس موجب استکمال انسانند ومثنوی می‌فرماید:

آدمی فربه شود از راه گوش
جانور فربه شود ازحلق ونوش

ن/٦/۲۹۱

۳۳. با زبان همچون سر دیگ است راست
چون بجنبد تـو بدانـی چه اباست

ن/٦/٤۸۹۷

۳٤. ای برادر قصه چون **پیمانه**‌ای است
معنی اندر وی مثال دانـه‌ای است

ن/۲/۳٦۲۲

۳۵. **پوستها** گفتیم و **مغز**آمد دفین
گر بمانیم این نماند همچنین

ن/٤/۳۱۹

۳۶. برای **مغز**سخن قشر حرف را بشکاف
که زلفهـا **زجمال بتان** حجاب کند
د/۲/۹۲۱/۹۶۹۸

۳۷. هرعبـارت خود نشان حالتی است
حال چون دست وعبارت **آلتی** است
ن/۲/۳۰۲

۳۸. این **دلیل** راه را رهرو بود
کو به هردم دربیابان گم شود
ن/۲/۳۳۱۲

۳۹. پاك سبحانی‌که **سیبستان** کند
درغمام حـرفشان پنهان کند
ن/۶/۸۴

این سخن همچون ستاره است وقمر
لیك **بی‌فـرمان حـق ندهـد اثر**
ن/۶/۱۰۴

۴۰. هین به **جاروب زبان**گردی مکن
چشم را ازخس ره‌آوردی مکن
ن/۲/۲۹

۴۱. درشعر مولوی مانند اکثر قریب به‌اتفاق شاعران پارسی‌گو، می‌توان یك یاگاهی چند بیت عربی را دیدکه درمیان بیتهای پارسی یك غزل یا قصیده ویا انواع دیگـر شعر ساخته وجای داده شده‌اند واین هنر تلمیع است‌که درشاعری هنری ظریف به شمار می‌آید وآن عبارت است ازاین‌که «مثلاً یك مصراع فارسی ویك مصراع عربی، یا یك بیت یا چند بیت فارسی ویك بیت عربی بگویند».

رك. **صناعات**، ۲۰۵

۴۲. پارسی‌گوگرچه تازی خوشتر است
عشق را خود صد زبانی دیگـر است
ن/۳/۳۸۴۲

۴۳. **لفظ چون کوکْب است‌ومعناطایر است**
جسم جوی و روح آب سایـر است
ن/۲/۳۲۹۲

۴۴. هردکانی راست سودایی دگر
مثنوی دکان فقر است ای پسر...
مثنوی ما دکان وحدت است
غیرواحدهرچه‌بینی‌آن‌بت‌است
ن/۶/۲۸ و ۱۵۲۵

۴۵. **وصف بیداری دل ای معنوی**
درنگنجد در هزاران مثنوی
ن/۳/۱۲۲۸

۴۶. داستان «پیداشدن روح‌القدس» به‌صورت آدمی برمریم به‌وقت برهنگی وغسل‌کردن وپناه‌گرفتن به حق تعالی، ن، ص ۵۶۶.

۴۷. شحنهٔ عشق می‌کشد از دوجهان مصادره
دیده و دل‌گرو کنم بهرچنان مصادره
د/۵/۲۲۸۸/۲۴۳۱۶

۴۸. سودای عشق لـولی دزد سیاه کـار
برزلف چون رسن به خزیدن‌گرفت باز
د/۳/۱۱۹۸/۱۲۷۴۹

۴۹. کـه ازو محتسب و مهتر بازار به درد
در فغان‌انـد ازو از فقعی تـا عطار
د/۳/۱۰۹۳/۱۱۵۱۰

۵۰. بس‌کن وبس‌که‌کمتر ازاسب سقای نیستی
چونکه بیافت مشتری بازکند ازو جرس
د/۳/۱۲۰۶/۱۲۸۵۲

۵۱. درراهها، درکاروانسراها ساخته‌اند برسرحوض مرد سنگین یا مرغ سنگین، ازدهان ایشان آب می‌آید ودرحوض می‌ریزد، همهٔ عاقلان دانندکه آن آب ازدهـان مرغ سنگین نمی‌آید ازجای دگرمی‌آید.
فیه، ۴۰

۵۲. غم چون دزدکه دردل همه شب دارد منزل
به‌کف شحنهٔ وصلش به‌سر دار بـرآمد
د/۲/۷۶۱/۷۹۷۳

۵۳. خوابم از دیده چنان رفت‌که هرگز ناید
خواب من زهر فـراق تو بنوشید وبمرد
د/۲/۷۷۹/۸۱۲۶

۵۴. قدح باده نسازیم جـز ازکاسهٔ سر
گرد هردیگ نگردیم، نه ماکفلیزیم
د/۴/۱۶۴۳/۱۷۲۰۱

۵۵. ای سگ قصاب هجر، خون مرا خوش بلیس!
زان‌کـه نیرزدکنون خون رهی یك لکیس
د/۳/۱۲۱۳/۱۲۹۰۷

۵۶. **خر برفت و خر برفت** آغاز کرد
زین حرارت جمله را انباز کرد
زین حراره پای‌کوبان تا سحر
کف‌زنان خررفت خررفت‌ای‌پسر
ن/۲/۷-۵۳۶

۵۷. مطرب آغازید پیش **ترك مست**
در حجـاب نغمـه **اسرار الست**
ن/۶/۷۰۳

۵۸. **کَل چه‌کند شانه را چون‌که ورا موی نیست**
پود چه‌کار آیـدش آن‌که ورا تار نیست
د/۱/۴۷۰/۴۹۸۱

۵۹. **برون‌کشم زخمیر** تو خویش را **چون موی**
که ذوق خمر تـرا دیـده‌ام خمارآمیـز
د/۳/۱۲۰۳/۱۲۸۱۲

خورشید

۱. آفتاب از **امر حق طبّاخ ماست**
ابلهی باشدکه‌گوییم او خداست
ن/۴/۵۷۸

۲. **آفتابِ آفتابِ آفتـاب**
این‌چه می‌گویم مگرهستم بخواب
ن/۳/۲۸۱۳

۳. چو غلام **آفتـابم** هم ازآفتـاب گویم
نه شبم نه شب‌پرستم که‌حدیث‌خواب‌گویم
چو **رسول آفتـابم** به طریق ترجمانی
پنهان از او بپرسم به شما جواب گویم
د/۳/۱۶۲۱/۶۷-۱۶۹۶۶

۴. رك. قرآن‌کریم (سورهٔ نور، ۳۵) که دراین بیت نیزآمده است:
شمس تبریزی چو تافت ازبرج لاشرقیة
تاب ذات‌او برون شد ازحدو امکان من
د/۴/۱۹۴۷/۲۰۵۵۸

نیز دراین بیت:

زانکه لاشرقی و لاغربی است او
با منجم روزوشب حربی‌است او

ن/٦/۹۳

۵. در دل که لعلهـا دلال تست
باغهـا از خنده مالامال تست

ن/٦/۲۰۱۲

٦. همچو سنگی کوشود کل لعل ناب
پـرشود او از صفات آفتـاب
وصف آن سنگی نمانـد اندرو
پرشود ازوصف خور او پشت‌ورو

ن/۵/۲٦-۲۰۲۵

۷. چون روی درکشی تو شود مه سیه زغم
قصد خسوف قرص قمـر می‌کنی مکن

د/٤/۲۰۵٤/۲۱٦۹۱

۸. آفتـاب معـرفت را نقـل نیست
مشرق او غیـرجان و عقـل نیست
خاصه خورشیدکمالی کآن سریست
روز و شب‌کردار او روشنگریست

ن/۲/٤٤ و ٤۳

۹. نطق اسطرلاب بـاشد در حساب
چه قدر دانـد ز چـرخ وآفتاب
خاصه چرخی‌کاین فلك زوپـّره‌ایست
آفتـاب از آفتـابش ذره‌ایست

ن/۲/۱۵-۳۰۱٤

۱۰. آفتابـی کو نسوزد جـز دل عشـاق را
مهرجان ره یابد آنجا، نی ربیع ومهرجان

د/٤/۱۹٤۰/۲۰٤۸۷

۱۱. وانکه او آن نور را بینا بود
شـرح او کی‌کار بوسینا بود

ن/٤/۵۰٦

۱۲. از وی ار سایه نشانی می‌دهد
شمس هردم نورجانی می‌دهد

ن/۱/۱۱۷

رو ، ز سایه آفتابی را بیاب
دامن شه شمس تبریزی بتاب

ن/۱/۴۲۷

۱۳. کل شیی هالك الا وجهه (قصص، ۸۸) (همهٔ اشیاء به جز وجه – ذات – حق فانی است) . بدیهی‌است‌که مراد ازفناشدن تبدیل به عدم نیست بلکه تجلی حق به‌اسم قهار، آنها را بی‌تأثیر وبی‌حکم می‌گرداند.

۱۴. الم تر الی ربك‌کیف مدالظل ولو شاء لجعله ساکنا ثم جعلنا الشمس علیه دلیلا.
(فرقان ، ۴۵)

(آیا نمی‌بینی خداوند چگونه ظل [وجود] را برموجودات گسترده‌کرد واگربخواهد آن را ساکن می‌کند، آنگاه شمس را براین معنا دلیل قرار دادیم.)

۱۵. همچو سایه درطوافم گرد نور آفتاب
گه سجودش‌می‌کنم گاهی به سرمی‌ایستم

د/۳/۱۵۹۹/۱۶۷۳۱

۱۶. گفت یك اصبع چو برچشمی‌نهی
بینی از خورشید عـالم را تهی

ن/۱/۳۵۵۵

۱۷. نفرت خفاشکان بـاشد دلیل
که منم خورشید تابان جلیل

ن/۲/۲۰۸۵

۱۸. تو بگویی آفتـابا کو گـواه ؟
گویدت ای‌کور ازحق‌دیده خواه
روزروشن هرکه او جوید چراغ
عیـن جستن کوریش دارد بلاغ
در میـان روزگفتن روز کـو
خویش رسواکردنست ای روزجو

ن/۳/۲۴-۲۷۲۰

۱۹. ذره‌ای زان آفتاب آرد پیام
آفتاب آن ذره راگردد غلام

ن/۲/۱۶۱۱

۲۰. انا لله وانا الیه راجعون.
(ما به فرمان خدا آمده‌ایم وباز به سوی او برخواهیم گشت.)
(بقره ، ۱۵۶)

۲۱. **ارجعی الی ربك راضیة مرضیة.**
(به حضور پروردگارت باز آی که تو خشنود و او راضی ازتوست.)
(فجر، ۲۸)

۲۲. **ارجعی** بشنود نور آفتاب
سوی‌اصل‌خویش بازآمد شتاب
نه **زگلخنها** بـرو ننگی بماند
نه **زگلشنها** بـرو رنگی بماند
ن/۱۲۶۲/۵

۲۳. نور خورشید ار بیفتد برحدث
او همان نور است نپذیرد خبث
ن/۳٤۱۱/۲

۲٤. بعد ازآن هرجا روی مشرق شود
شرقهـا بـرمغربت عاشق شود
ن/۲/٤٦

۲۵. مشرق خورشید، برج قیرگون
آفتاب مـا زمشرقهـا بـرون
ن/۲/۱۱۰۷

۲٦. ما که واپس ماند ذرات وییم
در دو عالم آفتابـی بی فییم
ن/۲/۱۱۰۹

۲۷. سایهٔ خویشی، فنا شو درشعاع آفتاب
چندبینی‌سایهٔ خود؟ نور اوراهم ببین
د/٤/۱۹۳۸/۲۰۳۹۵

۲۸. چون زبانـهٔ شمع پیش آفتاب
نیست باشد، هست باشد درحساب
هست باشد ذات او تـا تو اگر
بـرنهی پنبه بسوزد زان شـرر
نیست باشد روشنی ندهد تـرا
کرده باشد آفتـاب او را فنـا
ن/۳/۷٤-۳٦۷۱

۲۹. فنا، نزد بعضی‌ازعرفا چهارقسم است: فنای اثری، فنای فعلی، فنای ذاتی وفنای صفتی:
من همان‌دم‌که وضوساختم ازچشمهٔ عشق
چار تکبیرزدم یکسره برهرچه‌که هست
حافظ/انجوی/٤۲/۱۹

اما بعضی عرفا، فنای اثری وفعلی را یکی می‌کنند واقسام فنارا سه می‌دانند. درهرحال نهایت فنـا عبارت است ازفنای افعال درفعل واحد حق وفنای صفات درصفات حق وفنای ذات درذات حق. این فنا حلول واتحاد نیست بلکه وحدت است. درمقام تجلی حق به‌اسم قهار، ذات وصفت وفعل ممکن فانی می‌شود وعرفا ازاین فنا تعبیر به فنای حکمی می‌کنند. فنای «زبانهٔ شمع» پیش آفتاب‌که مولوی مثل زده است فنای وصف ممکن دروصف حق است:

هست از روی بقای ذات او
نیست‌گشته‌وصف‌او دروصف‌هو

ن/۳/۳۶۷۰

ازطرفی ذات او نیز وجود دارد زیرا اگر پنبه برآن نهی آتش می‌گیرد اما ازطرف دیگرهم وجود ندارد زیرا دیده نمی‌شود وبه عبارت دیگر اثروجودی خودرا ازدست داده است. برای مطالعهٔ مبحث فنا، رك. **شرح گلشن راز شبستری، اشعةاللمعات جامی** ونظایر آنها .

۳۰. گفت پیغمبرکـه اصحابی نجوم
رهروان‌را شمع وشیطان‌را رجوم

ن/۱/۳۶۵۶

این بیت مثنوی اشاره است به‌این حدیث شریف‌که :
اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم . (احا/ش ٤٤ و ۸۷)
(اصحاب من مانند ستارگان‌اند، هرکس به‌آنها اقتداکرد هدایت شد.)

۳۱. العلماء ورثة الانبیاء .

۳۲. نزدیکترین مضمون به‌این عبارت راکه درفیه مافیه یافتم ، عبارت زیر است‌که درترجمه هم ازآن بهره‌گرفتم :
... سنگها را لعل ویاقوت می‌کند، کوهها را کان زرونقره می‌کند، نبات زمین را درجوش می‌آورد وزنده می‌گرداند وبهشت عدن می‌کند، زمین نیز دانه‌ها را می‌پذیرد [وبر می‌دهد وعیبها را می‌پوشاند وصد هزار عجایب‌که درشرح ناید می‌پذیرد] وپیدا می‌کند وجبال نیز همچنین معدن‌های‌گوناگون می‌دهد، این همه می‌کنند اما ازایشان یکی‌کار نمی‌آید آن یك (کار) ازآدمی می‌آید. (آیه) : ولقد کرمنا بنی‌آدم (اسراء ، ۷۰) ونگفت: ولقد کرمنا السماء والارض. پس ازآدمی آن‌کار می‌آیدکـه نـه از آسمانها می‌آید ونه اززمینها می‌آید ونه ازکوهها. چون‌آن‌کاربکند ظلومی‌وجهولی ازو نفی می‌شود....

۳۳. ازکه پنهان می‌کنی ای رشك خو
آنکه پوشیده است نورش روی او

می‌رود بی **روی‌پوش** این آفتاب
فرط نور اوست رویش را **نقاب**
ن/۶/۹۱-۶۹۰

۳۴. شب نَبُد نوری، ندیدی رنگ را
پس به **ضدّ** نور پیدا شد ترا
دیدن نور است آنگه دید **رنگ**
وین به ضدّ نور دانی بی درنگ
ن/۱/۲۹-۱۱۲۸

۳۵. کی ببینی **سرخ و سبز و فور را**
تا نبینی پیش ازاین سه نور را
ن/۱/۱۱۲۱

فور: سرخ کم‌رنگ

۳۶. **شیشه‌های رنگ رنگ** آن نوررا
می‌نمایند این چنین رنگین به ما
ن/۵/۹۸۹

۳۷. **آبگینهٔ** زرد چون سازی نقاب
زرد بینی جمله نور آفتاب
بشکن‌آن شیشهٔ کبود وزرد را
تا شناسی گرد را و مرد را
ن/۱/۵۹-۳۹۵۸

۳۸. ازسبب هجر اوست شب‌که سیه‌پوش‌گشت
توی به تو **دود شب زاتش سودای** ماست
د/۱/۴۶۰/۴۸۷۹

۳۹. شب **جامه سپیدکرد** زیرا
کان ماه ز دور **می‌خرامد**
د/۲/۷۱۰/۷۴۴۰

۴۰. بهترین رنگها **سرخی** بود
وآن زخورشید است واز وی می‌رسد
ن/۲/۱۰۹۹

۴۱. قال النبی صلی‌الله علیه وسلم : مارأیت الله الا بلباس احمر.
د/۲/حاشیه ص ۲۸۷

۴۲. بیار ساقی باقی‌که جان جانهایی
بریز برسر **سودا** شراب حمرا را
د/۱/۲۱۲/۲۳۶۶

۴۳. الا ای مو، **سیه‌پوشی** به هنگام طرب، وانگه
سپیدت جامه باشد چون دراین غم سوگواری تو
د/۵/۲۱۶۸/۲۲۹۶۰

۴۴. درمتن اصلی، کلمهٔ کمربند به‌صورت Cummer band آوانویسی شده است که عیناً درترجمه هم نوشته شد.
با شمارهٔ بعدی مقایسه کنید.

۴۵. چرا **ازرق قبای** چرخ گردون
چنین بندد **کمر ازشیوهٔ** تو
چراروی**شفق** سرخ‌است‌هرشام
به خونابهٔ جگـــر ازشیوهٔ تو
د/۵/۲۱۸۵/۸۰-۲۳۱۷۹

۴۶. ازنور اوست که برگهای سبز، رنگ زرد به‌خود می‌گیرند
وشاخه‌ها لباس سبز می‌پوشند
گونهٔ معشوق ازآتش عشق او سرخگون می‌شود
وچهرهٔ آزادگان ازاو زردرنگ می‌گردد.

۴۷. صبغةالله ومن احسن من‌الله صبغة ونحن له عابدون (بقره، ۱۳۸).
رنگ‌آمیزی خداست، وکیست ازخدا رنگ‌آمیزتر وما پرستندگان اوئیم.
صبغةالله است خمّ رنگ هـــو
پیس‌ها **یکرنگ** گردد انـــدرو
ن/۲/۱۳۴۵

۴۸. جامهٔ صد رنگ ازآن خمّ صفا
ساده ویکرنگ گشتی چون ضیا
ن/۱/۵۰۱

۴۹. ان‌الله اشتری من‌المؤمنین انفسهم (توبه، ۱۱۱).
(خدا جان ومال اهل ایمان را خریداری کرده.)

۵۰. رفت **عطارد** زدست، **لوح وقلم** درشکست
درپی او زهره جست، مست به فرقد رسید
د/۲/۸۸۲/۹۲۴۱

۵۱. چون عقل کل صاحب عمل، جوشان چو دریای عسل
چون **آفتاب اندر حمل**، چون مـــه به بـــرج سنبله
د/۵/۲۲۸۰/۲۴۲۲۲

۵۲. ای جبرئیل ازعشق تو، انـــدر سما پا کوفته
ای انجم وچـــرخ وفلك، اندر هوا پاکوفته

تا گاو وماهی زیر این هفتم زمین خرم شده
هربرج تا گاو وسمك، انـدر عُلا پاکوفته
د/۵/۲۲۷۶/۶۹-۲۴۱۶۸

۵۳. به‌که مانم ؟ به‌که مانم ؟ که سطرلاب جهانم
همه اشکال فـلك را به یکایك بپذیـرم
د/۳/۱۶۱۲/۱۶۸۸۶

۵۴. الناس معادن تجدون خیارهم فی‌الجاهلیة خیارهم فی‌الاسلام اذا فقهوا (احا/۱۵۹).
(مردمان چونان معادن‌اند. همانها راکه درجاهلیت بهترین مردم بودند، اگرژرف‌نگر شوند، درعهد اسلام نیز بهترین می‌بینید.)

۵۵. روحها می‌پروری همچون زرومس وعقیق
چون مخالف شد جواهر، ای عجب چون‌کان تویی؟
د/۶/۲۷۷۸/۲۹۵۳۹

۵۶. جمله خیالات جهان، پیش خیال او دوان
مانند آهن‌پاره‌ها درجذبهٔ آهن‌ربا
د/۱/۳۳/۴۳۳

۵۷. برنقد قلب زن تو اگر قلب نیستی
این نکته‌گوش‌کن اگرت‌گوشوار نیست
د/۱/۴۵۵/۴۸۱۶

۵۸. جعفر طیّاروار ازآب و ازگل کی رهی؟
تا نخندی انـدر آتش همچو زرّ جعفری
د/۶/۲۷۹۷/۲۹۷۱۲

۵۹. یك نوبت حضرت خداوندگار باتمامت اصحاب درباغ جلال‌الدین فریدون رفته بود... مولانا بدرالدین تبریزی‌که ازجملهٔ اصحاب بود ودرعلوم‌کیمیا وسیمیا دستی داشت درآن حالت بیدار بود ودرفکرآنکه انبیاء واولیای صاحب‌کشف را علم‌کیمیا بوده است... عجبا حضرت خداوندگار را نیز باشد ویا نه ؟ دراثنای آن، ناگـاه حضرت خداوندگار... فرمود... : آن پارهٔ کلوخ را به من ده ... پاره‌ای آجر... به دست مبارکش داد، ازدستش بستد وازدست دیگر بیرون‌آورد، به‌دست بدرالدین داد... چون درمهتاب نگاه‌کرد لعل دید ممسوخ وشفاف‌که رنگ وشعاعش چشم را خیره می‌کرد... وحضرت خداوندگار... تصدیق این تقریر دراین غزل بیان می‌فرماید:

ای‌عاشقان، ای عاشقان، من خاك راگوهرکنم
ای مطربان، ای مطربان، دف شما پـرزرکنم
سپه ، ۹۴-۹۳

۶۰. **مای ما** که بود، چو توگویی انا ؟
مس مـا که بود، به پیش کیمیا ؟
د/۷/ت ۳۵۳۴۹/۱۷

۶۱. تا نشد زر مس نداند من مسم
تا نشد شـه دل نداند مفلسم
ن/۲/۳۴۷۴

۶۲. **سنگ سیاه** تا نشد ازخویشتن فنا
نی زرونقره‌گشت ونه ره یافت درنقود
د/۲/۸۶۳/۹۰۲۳

۶۳. به پیش تیر چون اسپر، برهنه زخم را بستن
میان‌کوره با آتش، چو زر همخانگی‌کردن
د/۴/۱۸۴۸/۱۹۴۹۸

۶۴. شد زرنگ وطبع آتش محتشم
گوید او **من آتشم**، **من آتشم**
ن/۲/۱۳۵۰

۶۵. شمس تبریزکه سرمایهٔ **لعل است** وعقیق
ما ازو لعـل بـدخشان وعقیق یمنیم
د/۴/۱۶۳۳/۱۷۱۰۹

۶۶. ازلعل لبت بده **زکاتی**
ای ماه بگوکه‌ازکجایی
د/۶/۲۷۶۴/۲۹۳۷۶

۶۷. هرکه حدیث جان‌کند با رخ تو نمایمش
عشق تو چون زمردی گرچه‌که اژدها بود
د/۲/۵۵۱/۵۸۵۴

خیالبندی آب

۱. آب بهر این ببارید ازسماك
تا **پلیدان راکند** ازخبث **پاك**
ن/۵/۱۹۹

۲. وینزل علیکم من‌السمآء مآء لیطهرکم به (انفال، ۱۱)
(وازآسمان رحمت خود آبی فرستادکه شما را به‌آن پاك‌گرداند.)

۳. آب‌گفت **آلوده** را : «درمن شتاب»
گفت‌آلوده : «که دارم شرم ازآب»

گفت آب: «این شرم بی من کی رود؟
بی‌من این آلوده زایل کی شود؟»
ن/۲/۶۷-۱۳۶۶

۴. زآب، هرآلوده کو پنهان شود
«الحیـاء یمنع الایمـان» بود
ن/۲/۱۳۶۸

صحت حدیث بالا جای بحث دارد – رك. آحاد. ص ۳-۵۲.

۵. گر نبودی این «پلیدی»های ما
کی بُدی این بارنامـه آب را
ن/۵/۲۰۹

۶. آب نیل ازآب حیوان بد فزون
لیك برمحروم ومنکربود خون
ن/۲/۱۰۷۵

۷. مـرغ **کآب شور** باشد مسکنش
او چه دانـد جای آب روشنش
ای‌که اندر چشمهٔ شورست جات
تو چه دانی شطّ جیحون وفرات
ن/۱/۲۵-۲۷۲۴

۸. گفت المعنی هوالله شیخ دین
بحـر معنیهای رب العالمین
جمله اطبـاق زمین وآسمان
همچوخاشاکی درآن‌بحرروان
ن/۱/۳۹-۳۳۳۸

۹. آن بحرکفی‌کرد وبه هرپاره ازآن‌**کف**
نقشی زفلان آمـد وجسمی زفلان شد
هرپاره‌**کف** جسم کران بحر نشان یافت
درحال‌گدازید و درآن بحر روان شد
د/۲/۶۴۹/۷۶-۶۷۷۵

۱۰. جهان‌کف‌است وصفات خداست چون دریا
زصاف بحرکف این جهـان حجاب کند
همی شکاف تو **کف** راکـه تا به‌آب رسی
به‌کف بحـر بمنگرکـه آن حجاب کند
د/۲/۹۲۱/۹۶-۹۶۹۵

۱۱. قومی چو دریا کف‌زنان، چون موجها سجده‌کنان
قومی مبارز چون سنان، خونخوار چون اجزای ما
د/۱/۳۱/۴۱۲

۱۲. زین للناس حب‌الشهوات... (آل عمران، ۱۴)
(شهوات دنیوی دردل مردم – دنیاپرست – جاگرفته است.)

۱۳. رحمتی بی‌علتی بی‌خدمتی
آید ازدریا مبارك ساعتی
ن/۵/۳۶۲۴

۱۴. هرشبی تدبیر وفرهنگم به خواب
همچوکشتی غرقه می‌گردد زآب
خود نه من می‌مانم ونه آن هنر
تن چو مرداری فتـاده بی خبر
تا سحر جملهٔ شب آن شاه علی
خود همی گویـد ألستی و بلی
کو بلی گو جمله را سیلاب برد
یا نهنگی خوردکل راکرد ومرد
صبحدم چون تیغ گوهردار خود
از نیـام ظلمت شب برکند
ن/۶/۲۳۰۲-۲۲۹۸

مراد ازنهنگ اسماء جلالی حق‌تعالی است‌که تعینات خلقی را می‌زداید وموجودات را به اصل خود می‌پیوندد.

۱۵. مراد قدرت مطلقهٔ خداوند است‌که حقایق وجودی را ازمقام علم حق وغیب وجود به منصهٔ ظهور می‌آورد واشیاء را نه ازمادهٔ خارجی بلکه ازفیض وجود وقدرت مطلقهٔ خود هستی می‌بخشد.

۱۶. ماهیان جان دراین دنیا پرند
تو نمی‌بینی به‌گردت می‌پرند
ماهیان را گر نمی‌بینی پدید
گوش تو تسبیحشان آخرشنید
ن/۲/۴۴-۳۱۴۲

۱۷. Mahomets Gesang

۱۸. من چو از دریای عمان قطره‌ام
قطره قطره سوی عمان میروم
د/۴/۱۶۶۷/۱۷۴۸۰

۱۹. واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
کی کنند انـدر صفات او نظر
ن/۲/۲۸۱۳

۲۰. چون‌که اندر قعر جو باشد سرت
کی به رنگ آب افتـد منظرت
ن/۲/۲۸۱٤

۲۱. کنار خویش دریا کردم از اشك
تماشـا چون نیایی سوی دریا ؟
د/۱/۹۹/۱۱۱۸

۲۲. ساحل نفس رهاکن به تك دریا رو
کاندرین بحر ترا خوف نهنگی نبود
د/۲/۷۹۸/۸۳٤۳

۲۳. چوقطره ازوطن خویش رفت وباز آمد
مصادف صدف اوگشت وشد یکی گوهر
د/۳/۱۱٤۲/۱۲۱۱۳

۲٤. آب هش را می‌کشد هربیخ خار
آب هوشت چون رسد سوی ثمار
ن/٥/۱۰۸٥

۲٥. هوش را توزیع کردی برجهات
می‌نیرزد ترهای آن تـرّهات
ن/٥/۱۰۸٤

۲٦. کوزه‌ای با پنج لوئهٔ پنج حس
پاك دار این آب را ازهرنجس
ن/۱/۲۷۱۰

۲۷. تا چو هدیه پیش سلطانش بری
پـاك بیند باشدش شـه مشتری
ن/۱/۲۷۱۲

۲۸. چیست‌آن‌کوزه تن محصور ما
اندرو آب حـواس شور ما
ن/۱/۲۷۰۸

۲۹. اشاره است به داستان «هدیه بردن عرب، سبوی آب باران را ازمیان بادیه سوی بغداد به امیرالمؤمنین، برپنداشت‌که آنجا هم قحط آبست».
ن/۱/ب-۲۷۰۳، عنوان

۳۰. وما ارسلناك الا رحمةً للعالمین (انبیاء ۱۰۷).
(و ای رسول ما ترا نفرستادیم مگرآنکه رحمت برای اهل عالم باشی.)

۳۱. فسرده ماند یخی که به زیر سایه بود
ندید شعشعهٔ آفتاب رخشانم
تبسم خوش خورشید هریخی که بدید
سبال مالد وگوید که آب حیوانم
د/۴/۱۷۴۰/۵۸-۱۸۲۵۷

۳۲. تا بداند اهل محشر کاین همه یخ بوده است
عقل جزوی لنگ مانده برسریخ چون خری
د/۶/۲۷۸۴/۲۹۶۰۳

صورخیال باغ

۱. عبارت آلمانی که دراول بحث صورخیال باغ آمده است ترجمهٔ این بیت ازدیوان شمس است:

مهتاب برآمد کلك ازگور برآمد
وز ریگ سیه چرده سقنقور برآمد
د/۲/۶۵۱/۶۷۸۵

۲. تاکه از زهد و تقزّز سخن آغاز کند
سروگردن بتراشد چوکدو یا چو خیار
د/۳/۱۰۹۳/۱۱۵۲۶

۳. این خیار وخربزه درراه دور و پای سست
چون پیاده حاج می‌آیند اندر کاروان
د/۴/۱۹۴۰/۲۰۴۶۱

۴. چون کدو بی‌خبری زین که گلویت بستم
بستم ومی‌کشمت، چون ز رسن بگریزی؟
د/۶/۲۸۷۸/۳۰۵۵۳

۵. درچنین مجمع کدو آمد رسن بازی گرفت
ازکه دید آن؟ زوکه دادش آن رسنهای رسان
د/۴/۱۹۴۰/۲۰۴۶۴

نه کدوی سر هرکس می راوق تو دارد
نه هرآن دست که خاردگل بی‌خارتو دارد
د/۲/۷۵۸/۷۹۴۶

۶. خاصه باغی کاین فلك یك بـرگ اوست
بلکه آن مغز است وین دیگـر چو پوست
ن/۲/۳۲۳۱

۷. ای گل به‌بستان میروی، وی غنچه پنهان می‌روی
وی سرو ازقعرزمین، خوش آب‌کوثر می‌کشی
د/۷/ت ۳۵۷۸۱/۲۸

۸. وتری الارض‌ها مدةً فاذا انزلنا علیها المآء اهتزت و ربت و انبتت من کل‌زوج‌بهیج. (حج، ۵).
(وزمین را بنگری وقتی خشك وبی‌گیاه باشد، آنگاه باران برآن فرو باریم تا سبز وخرم شود و [تخمها درآن] نموکند وازهرنوع گیاه زیبا برویاند.)

۹. بهر فرجه شد یکی تاگلستان
فُرجهٔ او شد جمال باغبـان
ن/۱/۲۷۸۶

۱۰. ای برادر عقل یکدم با خود آر
دم بدم درتو خزان است و بهار
باغ دل را سبز و ترّ و تازه بین
پر زغنچهٔ ورد و سرو و یاسمین
ن/۱/۹۷-۱۸۹۶

۱۱. گر بدی با تو ورا خندهٔ رضا
صد هزاران گل شکفتی مرترا
صد هزاران بلبل و قمری نوا
افکند انـدر جهـان بینوا
ن/۲/۹۵ و ۱۵۹۲

۱۲. تاجهان گه صابراست وگه شکور
بوستان‌گه حلّـه پوشد گاه عور
ن/۱/۱۲۷۷

۱۳. سولت لکم انفسکم امراً فصبر جمیل (یوسف، ۱۸).
(این امر زشت را نفس مکار درنظرشما بسیار زیبا جلوه داده است ودراین مصیبت صبر جمیل کنم.)
بیت مولوی‌که خانم شیمل آن را شاهد آورده تا تشبیه درختان به حضرت یعقوب را نشان دهد اینست:

درختان همچو یعقوبان، بدیده یوسف خودرا
که هرمهجور را آخر زهجران صبر برهاند
د/۷/ت ۳۵۰۴۱/۱۱

۱۴. جمله نبات ازدرخت وگیاه وغیره اززهر سرما بی‌برگ وبر مانده ورختها را درباطن برده وپنهان‌کرده تا آسیب سرما به او نرسد.

فیه ، ۳۵

۱۵. خبرت هست زدزدی دی دیوانه
شحنهٔ عدل بهار آمد او پنهان شد

د/۲/۷۸۲/۸۱۶۲

۱۶. سپاه گلشن و ریحان بحمدالله مظفر شد
که تیغ وخنجر سوسن درین پیکار تیزآمد

د/۲/۵۸۹/۶۲۲۳

۱۷. آمد بهار خرم و رحمت نثار شد
سوسن چو ذوالفقار علی آبدار شد

د/۲/۸۷۱/۹۱۰۷

۱۸. هجر سرد چون زمستان راهها را بسته بود
درزمین محبوس بود اشکوفه‌های بوستان

د/۳/۱۹۴۰/۲۰۴۱۸

۱۹. ... درزمستان اگر درختها برگ وبر ندهد، تا نپندارندکه درکار نیستند. ایشان دائماً برکارند. زمستان هنگام دخل است وتابستان هنگام خرج.

فیه ، ۵۰

۲۰. تا به‌کی ای شکر، چوتن، بی‌دل‌وجان فغان‌کنم ؟
چند زبرگ‌ریز غم ، زرد شوم خزان کنم ؟

د/۳/۱۴۰۸/۱۴۹۰۶

۲۱. بی‌توهستم چون زمستان، خلق ازمن درعذاب
باتو هستم چون‌گلستان، خوی من خوی بهار

د/۲/۱۰۷۳/۱۱۲۹۱

۲۲. کلوخ وسنگ چه داند بهار را چه اثر
بهار را زچمن پرس و سنبل و شمشاد

د/۲/۹۲۸/۹۷۷۷

۲۳. انتظار حبوب زیرزمین
هریکی‌دانه را هزارکند

د/۲/۹۸۵/۱۰۴۲۸

زکاه غم جدا کن حب شادی
که‌آن مه رابرای ماست خرمن

د/۴/۱۹۱۵/۲۰۱۵۲

۲٤. باغ‌وبهارهست رسول بهشت غیب
بشنو که بررسول نباشد بجز بلاغ
د/۳/۱۲۹۸/۱۳۷۱۲

۲۵. وقت آمد که سبزپوشان نیز
دررسند از رواق ازرق‌پوش
د/۳/۱۲۹۱/۱۳٦٤۸

۲٦. ابرها آبستن از دریای عشق
ما ز ابـر عشق هم آبستنیم
د/٤/۱٦۷۲/۱۷۵۲۰

۲۷. تا نگرید ابـر کی خندد چمن ؟
تا نگرید طفل کی جوشد لبن ؟
ن/۵/۱۳٤

۲۸. به قدر گریه بود خنده ، تو یقین می‌دان
جزای گریهٔ ابر است خنده‌هـای چمن
د/٤/۲۰۸۲/۲۱۹۷۷

۲۹. هرکجا آب روان، سبـزه بود
هرکجا اشکی دوان، رحمت شود
ن/۱/۸۲۰

۳۰. گر نبودی سوز مهـر و اشك ابـر
کی شدی جسم وعرض زفت وسطبر
ن/۵/۱۳۹

آفتاب عقل را درسوز دار
چشم را چون ابـر اشك‌افروز دار
چشم‌گریان بایدت چون طفل خرد
کم‌خور آن نان‌راکه نان آب تو برد
ن/۵/۱٤۳-۱٤۲

۳۱. نعرهٔ رعد را نگر، چه اثر است درشجر
چند شکوفه وثمر، سر زده‌اند زان فغان
د/٤/۱۸۳۲/۱۹۲۵٦

۳۲. ازپی شمس حق و دین دیدهٔ گریان ما
ازپی آن آفتابست اشك چون باران ما
د/۱/۱٤۸/۱٦۷٤

۳۳. مثال برق ، کوته خنده‌ای تو
ازآن محبوس ظلمات سحابی
د/٦/۲۷۱۳/۲۸۷۹۵

۳٤. زرعـد آسمان بشنو تو **آواز دهل**، یعنی
عروسی‌دارد این عالم که بستان پرجهیز آمد
د/۲/۵۸۹/۶۲۱۹

۳۵. درمیان **ریگ سوزان درطریق بادیـه**
بانگهای رعد بینی می‌زند **سقّای عشق**
د/۳/۱۳۰۸/۱۳۸۵۷

۳٦. ازبهاران کی شود سرسبز سنگ
خاك شو تاگل‌برویی **رنگ رنگ**
سالها تو سنگ بودی دلخراش
آزمون را یك زمانی خاك باش
ن/۱/۱۲-۱۹۱۱

۳۷. **شاخه‌ها سرمست و رقصان‌اند از باد بهار**
ای‌سمن، مستی‌کن و ای‌سرو، برسوسن‌بزن
د/٤/۱۹۵۸/۲۰٦٦۹

۳۸. سماع‌است وهزاران حور درباغ
همی‌کوبند پا بر **گور بهمن**
د/۵/۲۱۲۰/۲۲٤۲٦

۳۹. گفته به شاخ: «رقص‌کن» گفته به برگ: «کف بزن»
گفته به چرخ: «چرخ زن، گرد منازل ثری»
د/۵/۲٤٦٤/۲٦۰۵۱

٤۰. این عبارت ازقطعهٔ زیر اقتباس شده‌است:

نمی‌بینی نسیم بهاررا چون **ظاهر می‌شود** دراشجار وسبزه‌ها و**گلزارها وریاحین** جمال بهاررا **به‌واسطهٔ** ایشان تفرج می‌کنی وچون درنفس نسیم بهار می‌نگری هیچ ازاینها نمی‌بینی. نه آن است‌که دروی تفرجها وگلزارها نیست، آخر نه این ازپرتو اوست، بل‌که در او **موجهاست** از**گلزارها وریاحین**، لیك موجهای لطیفند؛ درنظرنمی‌آیند؛ **الا** به‌واسطهٔ لطف پیدا نمی‌شود. **همچنین درآدمی نیز این اوصاف نهان است، ظاهر نمی‌شود الا به‌واسطهٔ** اندرونی یا بیرونی، ازگفت‌کسی وآسیب‌کسی وجنگ وصلح‌کسی پیدا می‌شود.

فیه، ٦۳

٤۱. **هربرگ وهردرخت رسولی‌است ازعدم**
یعنی‌که‌کشت‌های مصفّا مبـارك است
د/۱/٤۵۱/٤۷٦۳

٤۲. **با زبان سبز و با دست دراز**
ازضمیرخاك می‌گویند راز
ن/۱/۲۰۱٦

۴۳. **برگ** درلغت علاوه‌بر برگ درخت به معنای ساز ونوا، اسباب وجمعیت ودستگاه وسامان وکسوت قلندران نیزآمده است. رك: **برهان قاطع**، ذیل برگ.

۴۴. درخت را زبرون سوی باد گردانـد
درخت دل‌را باد اندرون است یعنی یاد
د/۲/۹۲۸/۹۷۷۸

۴۵. درخت سبز صاحب‌دل میان باغ دین خندان
درخت خشك بی‌معنی چه باشد؟ **هیزم گلخن**
د/۴/۱۸۴۷/۱۹۴۶۵

۴۶. وامراته حمالةالحطب (لهب، ۴).
(وهمسرش – امّ جمیله خواهرابوسفیان – هیزم آتش‌افروز دوزخ باشد.)

۴۷. گفتند: «سوزآتش»، باشد نصیب کافر
محروم زآتش تو، **جز بولهب** ندیدم
د/۴/۱۶۹۰/۱۷۷۰۵

۴۸. به ضمیر همچو **گلخن**، **سگ** مرده درفکندم
زضمیر همچو **گلشن**، گل و یاسمن بچیدم
د/۴/۱۶۲۳/۱۷۰۰۳

۴۹. برحدیث آمدکـه تسبیح از ریا
همچو سبزهٔ گولخن دان ای کیا
ن/۲/۱۰۱۷

۵۰. **خاربن** دان هریکی خوی بدت
بارهـا درپای، خار آخر زدت
ن/۲/۱۲۴۰

۵۱. نبینی صلح ودوستی بهار، درآغاز اندك اندك گرمیی می‌نماید و آنگـه بیشتر؛ ودر درختان نگرکه چون **اندك اندك پیش می‌آیند. اول تبسمی، آنگه اندك اندك رختها را ازبرگ ومیوه‌ها پیدا می‌کند** و درویشانه و صوفیانه همه را درمیان می‌نهد و هرچه دارد جمله درمی‌بازد.

فیه، ۹۴

۵۲. آنچه خورد آن بیخ از زهرو زقند
نك منادی می‌کند شـاخ بلند
برزبان بیخ گل مهری نهد
شاخ دست وپا گواهی می‌دهد
ن/۵/۸۵ و ۲۰۸۳

۵۳. برمثل **زاهدان**، جمله چمن خشك بود
مستك و سرسبز شد، از لب خمّار تو
د/۵/۲۲۴۲/۳۷۶۱-

۵۴. درزمان شاخ از ثمر **سابق‌تر** است
درهنـــر از شاخ او فایق‌تر است
چونکه **مقصود** ازشجر آمـــد ثمر
پس ثمر اول بود آخـــر شجر

ن/۲/۶۹-۱۹۶۸

مولوی همین معنا را در دوبیت بالاتر دربارهٔ آهن وسنگ وشرر افاده می‌کند:

سنگ وآهـــن اول وپایان شرر
لیك این هردو تن‌اند وجان شرر
آن شرر گر درزمان واپس‌تراست
درصفت ازسنگ وآهن برتراست

ن/۲/۶۷-۱۹۶۶

۵۵. آخرین قـــرنها پیش از قـــرون
درحدیث است **آخرون‌السابقون**

ن/۲/۳۰۵۶

ناظر است به حدیث:
نحن‌الاخرون السابقون یوم‌القیامة بید انهم اوتوا الکتاب من قبلنا و اوتیناه من بعدهم وهذا یومهم الذی فرض علیهم فاختلفوا فیه فهد انا الله له فهم لنا فیه تبع فالیهود غداً والنصاری بعد غد. (احا/ش۱۸۱).

(باآنکه به ما بعد از امتهای دیگر کتاب داده شد وما آخرین آنها هستیم اما درروز قیامت برآنان پیشی می‌گیریم، زیرا باوجود آنکه قیامت برآنان واجب شد دروقوع آن اختلاف‌کردند. خداوند ما را به‌وقوع آن هدایت‌کرد وپذیرفتیم. بنابـــراین رستاخیز یهود بعد ازما ورستاخیز نصارا بعداز ایشان خواهد بود.)

۵۶. **آخرون‌السابقون** باش ای ظریف
برشجر ســـابق بود میوهٔ ظریف
گرچه میوه آخر آید در وجود
اول‌است او، زانکه او مقصودبود

ن/۳/۲۹-۱۱۲۸

۵۷. این‌جهان همچون درخت‌است ای‌کرام
ما بر او چون **میوه‌های نیم خام**

ن/۳/۱۲۹۳

۵۸. برگهای زرد او خود کی تهی است
این نشان **پختگی و کاملی** است

ن/٤/۲۰۵۲

۵۹. برگ زرد ریش وآن موی سپید
بهرعقل پخته می‌آرد نوید
ن/٤/۲۰۵۳

۶۰. برگ بی‌برگی نشان عارفی است
زردی زر سرخ‌رویی صارفی‌است
ن/٤/۲۰۵۵

۶۱. او جان بهاران است، جانهاست درختانش
جانها شود آبستن، هم نسل دهـد هم زه
د/۵/۲۳۰۸/۲٤۵۰۰

۶۲. عجایب‌اند درختانش، بکرو آبستن
چومریمی‌که نه معشوقه ونه شو دارد
د/۲/۹۳۳/۹۸۳۹

۶۳. نیز بنگرید به بیت زیر (ارجاع شمارهٔ ٦٤).

۶٤. تویی خورشید ومن چون میوهٔ خام
بهردم پخته‌تر ازشیوهٔ تو
د/۵/۲۱۸۵/۲۳۱۷٦

۶۵. وهزی الیك بجذع النخلة تساقط علیك رطباً جنیاً (مریم، ۲۵).
(ای مریم! شاخ درخت را حرکت ده تا ازآن برای تو رطب تازه فروریزد.)

۶۶. سر درزمین چندین مکش، سر را برآور شادوکَش
تا تازه وخنـدان وخوش، چون شاخ شفتالو شوی
د/۵/۲٤٤٤/۲۵۸۰۷

۶۷. برای مقایسهٔ نحوهٔ به‌کاربردن خیال سرخی‌وزردی سیب نزد مولوی‌وسعدی، به‌بیتهای زیر بنگرید:

سیبکی نیم سرخ و نیمی زرد
ازگل و زعفران حکایت‌کرد
چون‌جداگشت عاشق‌ازمعشوق
برد معشوق ناز و عاشق درد
د/۲/۹٦۸/۱۰۲۳۳

بوسه‌دادن به‌روی‌دوست چه سود
هم درین لحظه کردنش بـدرود
سیب گویـی وداع یاران کرد
روی‌ازین‌نیمه سرخ و زانسو زرد
گلستان، باب ۵، ص ۱٦۳

۶۸. طرفه درخت آمد کرو، گه سیب روید گه کدو
گه زهر روید گه شکر، گه درد روید گه دوا
د/۱/۲۸/۳۶۶

۶۹. وز نماز و اززکات و غیرآن
لیك یك ذره ندارد ذوق جان
می‌کند طاعات و افعال سنی
لیك یك ذره نـدارد چاشنی
طاعتش نغز است ومعنی نغز نی
جوزها بسیار در وی مغز نی
ن/۲/۹۵-۳۳۹۳

۷۰. لیك می‌گویید هـردم شکر آب
بی‌زبان چون گلستان خوش خضاب
بی‌زبان گویند سـرو و سبزه‌زار
شکر آب و شکر عـدل نوبهـار
ن/۶/۴۴-۴۵۴۳

۷۱. ای گروه مؤمنان شـادی کنید
همچو سرو وسوسن آزادی کنید
ن/۶/۴۵۴۲

۷۲. پیش باغش باغ عالم نقش گرمابه است وبس
نی درو میوهٔ بقـایی ، نی درو شاخ تری
د/۶/۲۷۸۴/۲۹۵۹۳

۷۳. هرروز باغ دل را رنگی دگر دهی
اکنون نماند دل را شکل صنوبری
د/۶/۲۹۷۵/۳۱۵۷۱

۷۴. لاله رخ افروخته وزخشم شد دلسوخته
سنبله پرسود وکژ گردن زاندیشهٔ گران
د/۴/۱۹۴۰/۲۰۴۴۳

۷۵. تا که درآمد به باغ چهـرهٔ گلنار تو
آه که چه سوز افکند دردل گل، نار تو
د/۵/۲۲۴۲/۲۳۷۵۷

۷۶. لاله به خون غسلی کند، نرگس به حیرت برتند
غنچه بیندازد کلـه ، سوسن فتـد از سوسنی
د/۷/ت ۱/۳۴۶۹۱

۷۷. تو خموش ! تا قرنفل بکند حکایت‌گل
برشـاهدان گلشن ، چو رسید نوبهارم
د/٤/۱٦۲٤/۱۷۰۲۲

۷۸. درجست‌وجوی روی تو درپای‌گل بس خارهـا
ای «یاس من» گوید همی انـدر فراقت یاسمن
د/٤/۱۷۹۰/۱۸۷٥۲

۷۹. چو سرو وسنبله بالا روش‌کن
بنفشه وار سوی پست منگـر
د/۲/۱۰٤٤/۱۱۰۰٥

۸۰. دود دل لاله‌ها ، زآتش جان رنگ تو
پشت بنفشه به خـم ، ازکشش بار تو
د/٥/۲۲٤۲/۲۳۷٥۸

۸۱. گل صد برگ زرشك رخ او جامه درید
حال‌گل چونکه چنین‌است، چه باشد خاری
د/٦/۲۸۷۱/۳۰٤۷۳

۸۲. به‌گلستان جمالت چو رسد دیـدهٔ عاشق
به سوی باغ چه آید؟ مگر ازغفلت وخامی
د/٦/۲۸۲۳/۲۹۹۷۳

۸۳. اصل‌ونهال‌گل عرق لطف مصطفاست
زان صدر بدرگردد آنجا هلال‌گل
د/۳/۱۳٤۸/۱٤۲٥۹

دردیوان‌کبیر ذیل این غزل حدیثی نقل شده‌است‌که اشاره به مضمون بالا دارد.

۸٤. این غزل زیبای عارفانه – با ردیف‌گل – دوازده بیت دارد ودراکثر ابیات آن، صور خیال زیبا ازگلهایی مثل نرگس وسوسن وگل به معنای اعم آن ترسیم شده‌است.

۸٥. درحلقهٔ قلاشی ، زنهار تا نباشی
چون غنچه چشم بسته ، چون‌گل‌دهان‌گشاده
د/٥/۲۳۸۹/۲٥۲٤۷

۸٦. آن‌کز بهار زاد بمیرد گـهِ خزان
گلزار عشق را مدد ازنوبهار نیست
د/۱/٤٥٥/٤۸۱۳

۸۷. صد هزاران‌گل صد برگ زخاکم روید
چون‌که درسایهٔ آن سرو گلستان میرم
د/٤/۱٦۳۹/۱۷۱٦۱

۸۸. چونکه گل بگذشت و گلشن شد خراب
بوی گـل را از که یابیم از گلاب
ن/۱/۶۷۲

۸۹. یقین که بوی گل فقر از گلستانیست
مرود هیچ کسی دید بی درخت مرود؟
د/۲/۹۱۴/۹۵۹۴

۹۰. هر زمان در گلشن **شکر خـدا**
او برآرد همچو بلبل صد نوا
ن/۲/۳۲۸۸

۹۱. قلنا یا نار کوئی برداً وسلاماً علی ابراهیم (انبیاء، ۶۹).
(ما خطاب کردیم که ای آتش سرد وسالم برای ابراهیم باش).

۹۲. گفت یارش: «**کاندر آ ای جمله من**
نی مخالف چون گل وخار چمن»
ن/۱/۳۰۷۷

این دوبیت زیبای مثنوی نیز اشاره به همین مضمون عارفانه دارد:
بانگ زد یارش که بردر کیست آن؟
گفت بـر درهم تویی ای دلستان
گفت اکنون چون منی ای من درآ
نیست گنجایی دومن را در سـرا
ن/۲/۶۳-۳۰۶۲

۹۳. چون گل ازخاراست وخار از گل چرا
هردو **درجنگند و انـدر ماجرا؟**
ن/۱/۲۴۷۲

۹۴. گفتم گل راکه: «خار کیست؟ زپیشش بران»
گفت: «بسی کرد او، **گرد عذارم طـواف**»
د/۳/۱۳۰۵/۱۳۸۰۷

۹۵. سؤال کردم ازخار، کین **سلاح** توچیست؟
جواب داد که **گلـزار** صد عدو دارد
د/۲/۹۴۶/۹۹۸۷

۹۶. خار که سر تیز ره عاشق است
عاقبةالامر گلستان شود
د/۲/۱۰۰۵/۱۰۶۱۹

۹۷. رسته‌ای ازکفـر وخارستان او
چون گلی شکف به **سروستان هو**
ن/۱/۳۸۲۷

۹۸. هزار شاخ برهنه قرین **حلّـهٔ گل** شد
هزار خار مغیلان رهیده‌گشت زخاری
د/۶/۳۰۴۱/۳۲۳۴۰

۹۹. درخار ببین‌گل را ، بیرون همه‌کس بیند
در **جـزو ببین کل** را ، این باشد اهلیت
د/۱/۳۲۶/۳۵۴۷

۱۰۰. هر گلی کاندر درون بویا بود
آن‌گل از **اسرار کل** گویا بود
ن/۱/۲۰۲۲

حیوانات

ما درین ره همه **نسرین‌وقرنفل** کوبیم
ما نه زان اشتر عامیم که‌کوبیم وحل
ناقـةالله بـزاده به دعـای صالح
جهت **معجزهٔ** دیـن زکمرگاه جبل
هان وهان **ناقهٔ حقیم** تعرض مکنید
تا نبـرّد سرتان را سر شمشیر اجل
د/۳/۱۳۴۴/۲۲۰-۱۴۲۱۷

۲. گشای زانوی اشتر، **بدرعقال عقول**
بجه ز َرق جهانی‌به‌جرعه‌های رقیق
د/۳/۱۳۱۲/۱۳۸۹۲

۳. درمنزل خود ، آزاد شوند
از **ظالم** تو ، وز **عادل** تو
د/۵/۲۲۵۲/۲۳۸۷۷

۴. می‌رانـد سوی شهـر تبریز
جان، چون شتر وبدن، قلاده
د/۵/۲۳۵۳/۲۴۹۰۶

۵. **انگشت‌نما** و شهره گشتیم
چون **اشتر** بـرسر منـاره
د/۵/۲۳۵۶/۲۴۹۲۷

۶. **مرغ خانـه** اشتری را بی‌خـرد
رسم مهمانش به خانـه می‌بـرد

چون به خانهٔ مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران‌گشت وسقف اندرفتاد...
ن/۳/۶۹-۴۶۶۸

۷. درچشمهٔ سوزن تو ، خواهی‌که رود اشتر
ای بسته تو براشتر، شش تنگ به سرباری
د/۵/۲۵۹۸/۲۷۵۵۸

۸. ولا یدخلون الجنه حتی یلج‌الجمل فی سم‌الخیاط وکذلك نجری‌المجرمین.
(اعراف ، ۴۰)

(وبه‌بهشت درنیایند تاآنکه شتر درچشمهٔ سوزن درآید واینگونه‌گنه‌کاران را مجازات خواهیم‌کرد.)

۹. هرشب آید زغیب چون گله‌بانی
جان رهد ازتن چواشتران‌چرایی
درعدمستان‌کشد نهان شتران را
خوش بچراند ز سبزه‌های عطایی
بند کند چشمشان که راه نبینند
راه الهیست نیست راه هــوایی
د/۶/۳۰۳۲/۳۲۲۳۰-۳۲۲۲۸

۱۰. که مرا خود حاجت تاریخ نیست
کین‌چنین‌جسمی‌وعالی‌گرد نیست
ن/۶/۲۴۸۱

۱۱. هریکی تاریخ عمر ابدا کنید
پیرتر اولی‌ست باقی تن زنید
ن/۶/۲۴۷۵

۱۲. او زعار عقل کُندِ تن‌پــرست
قاصدا رفته‌است‌ودیوانه شده‌است
ن/۲/۱۴۳۵

۱۳. وانکه اینجا علف‌پرست بدند
گاو بودند وهمچو خر میرند
د/۲/۹۷۲/۱۰۲۹۸

۱۴. زان فکندهٔ گاو آبی عنبر است
که غذایش نرگس ونیلوفر است
ن/۶/۲۹۲۴

خوش بچـــر ای گاو عنبربخش نفس مطمئن
درچنین ساحل‌حلال‌است ارتوخوش‌پوزی‌کنی
د/۶/۲۷۷۷/۲۹۵۱۵

۱۵. شهوت حلق بی‌نمك ، شهوت فرج پس دوك
با سگ و خوك مشترك ، با خروگاو همسری
د/۵/۲۴۶۴/۲۶۰۳۱

۱۶. اگر به خوك ازآن خیك جرعه‌ای بدهی
به پیش خوك کند شیر چـــرخ ، آحادی
د/۶/۳۰۵۲/۳۲۴۸۳

۱۷. گرگ درنده است نفس بد یقین
چه بهـــانه می‌نهی بر هر قرین
ن/۶/۴۸۵۶

۱۸. یك صفت از لطف شه آنجاکه پرده برگرفت
آب‌وآتش صلح‌کرد وگرگ دایهٔ میش بود
د/۲/۷۵۵/۷۹۰۴

۱۹. زغمت سنگ‌گدازد ، رمه باگرگ بسازد
رمه وگرگ و شبان را تو بیکباره فریبی
د/۶/۲۸۱۸/۲۹۹۲۷

۲۰. بود اندیشه چون بیشه ، دراو صدگرگ ویك میشه
چه انـــدیشه‌کنم پیشه ؟ که من زانـــدیشه ده مستم
د/۳/۱۴۱۹/۱۵۰۲۰

۲۱. تاکه نفس‌گول را محـــروم‌کرد
زآب‌حیوانی‌که ازوی‌خضرخورد
ن/۳/۲۸۰۷

۲۲. میان خاك چون موشان به هرمطبخ رهی سازی
چـــرا مانند سلطانان برین طارم نمی‌گردی ؟!
د/۵/۲۵۰۰/۲۶۴۵۳

۲۳. آب جو نسبت به اشتر هست کم
لیك باشد موش را آن همچو یم
ن/۲/۳۵۳۲

۲۴. گفت در ره موسی‌ام آمد به پیش
گربه بیند دنبه اندر خواب خویش
ن/۶/۲۴۲۸

۲۵. گرچه شود خانهٔ دین ، رخنه زموش حسدی
موش کی باشد؟! برمد ، از دم گربه به مَوی
د/۵/۲۴۵۷/۲۵۹۵۷

۲۶. موشکی صندوق را سوراخ کرد
خواب گربه موش را گستاخ کرد
اندر آتش افکنیم آن موش را
همچنان کـان مردك طبّاخ کرد
گربه را و موش را آتش زنیم
درتنوری کاتشش صد شـاخ کرد
د/۲/۸۱۳/۹۹-۸۴۹۷

۲۷. گربه برسوراخ زان شد معتکف
که ازآن سوراخ او شد معتلف
گربهٔ دیگـر همی گردد به بام
کز شکار مـرغ یابید او طعام
آن یکی را قبله شد جولاهگی
وآن یکی حارس برای جامگی
وآن یکی بیکار و رو درلامکان
که ازآن سو دادیش توقوت جان
ن/۶/۸۵-۵۸۲

۲۸. گربه، مرگ‌است ومرض، چنگال‌او
می‌زند بـر مرغ و پـَر و بال او
ن/۳/۳۹۸۴

۲۹. زمین چون زن فلك چون شو ، خورد فرزند چون گربه
من این زن را و این شـو را نمـی‌دانم ، نمـی‌دانم
د/۳/۱۴۳۹/۱۵۲۲۵

۳۰. هردم ازیاد لبش جان لب خود می‌لیسد
ور سقط می‌شنود از بُن دندان کشدش
د/۳/۱۲۵۲/۱۳۲۵۶

۳۱. غم چیغ چیغ کرد چو درچنگ گربه موش
گو چیغ‌چیغ می‌کن وگو چاغ چاغ چاغ
د/۳/۱۲۹۸/۱۳۷۱۹

۳۲. گربه جان عطسهٔ شیـر ازل
شیرلرزدچون کندآن گربه مَو
د/۵/۲۲۲۶/۲۳۶۲۲

۳۳. نفس اگر چون گربه گوید که میاو
گربه وارش من دریـن انبـان کنم
د/٤/۱٦٥٦/۱۷۳٥۸

۳٤. گربه در انبانم اندر دست عشق
یکدمی بالا و یکـدم پست عشق
ن/٦/۹۰۸

۳٥. میلهـا همچون سگان خفته‌اند
اندر ایشان خیروشـر بنهفته‌اند
ن/٥/٦۲٦

۳٦. تا که مرداری درآید درمیـان
نفخ صور حرص کوبد برسگان
چون‌درآن‌کوچه خری مردارشد
صد سگ خفته بـدان بیدارشد
ن/٥/۲۹-٦۲۸

۳۷. پیش سگ چون لقمهٔ نان افکنی
بو کند آنگه خورد ای معتنی
او به بینی بو کند ما با خـرد
هـم ببوییمش به عقـل منتقد
ن/۳/۹۹-۳٤۹۸

۳۸. اصل داستان چنین است:
روزی حضرت خداوندگار برسرخالد برم قونیه که جهت پیادگان ساخته‌اند، تا درگل نیفتند، می‌رفت. سگی برسرراه خفته بود. خداوندگار ایستاد. تمامت اصحاب‌ایستادند. شخصی ازپیش می‌آمد، دیدکه سگی برسرراه خفته است. جهت ادب سگ را ازپیش براند. حضرت خداوندگار ازآن شخص برنجید وفرمودکه : چرا اورا ازوقت خود بازآوردی؟ سپه ، ۸۳

۳۹. دانی‌که درین‌کوی رضا بانگ سگان‌چیست
تا هـرکه مخنّث بود آنش برماند
د/۲/٦٥۲/٦۸۰۹

٤۰. باز صید جان‌کنی ، چنگل او درشکنی
تن شود کلب معلم ، تُش بی‌تاب کنی
د/٦/۲۸۸۳/۳۰٦۰۹

٤۱. کودکان خانه ، دمش می‌کشند
باشد اندر دست طفلان خوارمند
ن/٥/۲۹٤۱

۴۲. مرسگی را **لقمهٔ نانی** ز در
چون رسد بردر همی‌بندد کمر
ن/۳/۲۸۷

۴۳. خون شدن، خون خود فروخوردن
با سگان بر **در وفا** بودن
د/۴/۲۱۰۲/۲۲۱۹۹

۴۴. با اسب **بدان شاه** کسی چون‌نرسیده‌است
ما اسب بدادیم و بدان شاه رسیدیم
د/۳/۱۴۹۲/۱۵۷۲۱

۴۵. **بار صبروشکر** اورا بردنیست
خواه درصد سال وخواهی سی‌وبیست
ن/۲/۷۳۰

۴۶. تو **روزوشب** دومرکب‌دان، یکی اشهب یکی‌ادهم
براشهب برنمی‌شینم ، سر ادهم نمی‌دارم
د/۳/۱۴۲۷/۱۵۰۹۶

۴۷. آن خر بودکه آید ، دربوستان دنیا
خاونده را نجوید، افتد به **ژاژخایی**
د/۶/۲۹۴۴/۳۱۲۴۵

۴۸. توآن‌مردی‌که **اوبرخرنشسته‌است**
همی پرسد زخر این را وآن را
د/۱/۱۰۰/۱۱۴۴

۴۹. خر ازگشادن و بستن بدست **خربنده**
شده‌است عارف‌وداندکه اوست، دیگرنیست
د/۱/۴۷۸/۵۰۶۰

۵۰. چو بیندش سروگوش خرانه جنباند
ندای او بشناسد که او منکر نیست
همان/۵۰۶۱

۵۱ – a. چون مغز یابی ای‌پسر، ازپوست برداری‌نظر
درکوی عیسی‌آمدی ، دیگرنگویی کو خرم ؟
د/۳/۱۳۸۰/۱۴۶۰۸

۵۱ – b. در ده می پیغمبری تا خر نماند درخری
خر را بروید درزمان، **ازبادهٔ عیسی دوپر**
د/۳/۱۱۷۲/۱۲۴۵۳

۵۲. توبه‌کردم ازین **خطاگفتن**
همه عمرم بس‌ارهمین‌گفتم
د/٤/۱۷۵۲/۱۸۳۷۳

۵۳. دل تو **شیرخدای**است ونفس تو فرس‌است
چنانکـــه مرکب شیر خدای شد **دُلدُل**
د/۳/۱۳۵۸/۱٤۳۵٦

۵٤. گفتاکه: «من **خربنده‌ام**» پس‌بایزیدش‌گفت: «رو»
یارب خرش را مرگ ده ، تـــا او شود بندهٔ خدا
د/۱/۳/٤۹

۵۵. سبحان‌الذی اسری بعبده لیلاً من‌المسجدالحرام الی المسجدالاقصا ...
(اسراء ، ۱)

(پاك‌ومنزه‌است خدایی‌که شبی‌بندهٔ خود – محمد – را ازمسجد حرام – مکهٔ معظمه – به مسجد اقصایی‌که پیرامونش را –به قدوم خاصان خود – مبارك وپرنعمت ساخت سیر داد ...)

۵٦. **تو شمس خسرو تبریز**، شراب باقی برریز
براق عشق بکن تیز،که بس لطیف سواری
د/٦/۳۰٤۲/۳۲۳۵٦

۵۷. بی **براق عشق** و سعی **جبرئیل**
چون محمد **درمنازل**کی رسی
د/٦/۲۸۹٤/۳۰۷۵۱

۵۸. اسب داند **بانگ وبوی شیر را**
گرچه حیـــوان است الا نادرا
ن/۳/۳٦۱۸

۵۹. **جان‌گرگان وسگان هریك جداست**
متحد جانهای شیران خداست
ن/٤/٤۱٤

٦۰. **خرگوش وکبك وآهوان**، باشد شکار خسروان
شیران نر بین سرنگون ، بـــربسته برفتراك من
د/٤/۱۷۹۹/۱۸۹۰۲

٦۱. شیر را برگردن ار **زنجیر** بود
برهمه زنجیرســـازان میـــر بود
ن/۱/۳۱٦۱

۶۲. که عشق شیرسیاه‌است تشنه وخونخوار
بغیرخون دل عاشقان همی نچرد
د/۲/۹۱۹/۹۶۷۴

۶۳. بغـــرّد شیر عشق وگلهٔ غم
چوصیدازشیر درصحراگریزد
د/۲/۶۷۴/۷۰۱۸

۶۴. شیرمستی وشکارت آهوان شیرمست
با پنیرگندهٔ فانی کجا یوزی کنی؟
د/۶/۲۷۷۷/۲۹۵۱۷

۶۵. جز قرنفل، یاسمن، یاگل مچر
رو به صحرای ختن با آن نفر
ن/۵/۲۴۷۴

۶۶. ما همه شیران ولی شیر علم
حمله‌شان ازباد باشد دم بدم
ن/۱/۶۰۳

هست بازیهای آن شیرعلم
مخبری از بادهای مکتتم
ن/۴/۳۰۵۱

۶۷. خون شده بین ازنهیب، شیر به پستان ثور
شیرفلك را نگر، گشته زهیبت چو موش
د/۳/۱۲۷۰/۱۳۴۳۸

۶۸ – a. اگر چو شیرشوی عشق، شیرگیرقوی‌است
وگر چو پیـــل شوی عشق، کرگدن باشد
د/۲/۹۲۰/۹۶۸۸

۶۸ – b. هربره، زگرگ، شیر آشامد
هرپیل انیس کرگـــدن‌گردد
د/۲/۶۸۷/۷۱۴۹

۶۹. و اوحی ربك الی‌النحل ان اتخذی من‌الجبال بیوتاً ومن‌الشجر ومما یعرشون.
(نحل، ۶۸)
(وخدا به زنبورعسل وحی‌کردکه ازکوهها ودرختان وسقفهای رفیع منزل‌گیرید).

۷۰. چونك‌اوحی‌الرب الی‌النحل آمده‌است
خانهٔ وحیش پر ازحلوا شده‌است
ن/۵/۱۲۲۹

۷۱. او به نور وحی حق عزوجل
کرد عالم را پرازشمع وعسل
ن/۵/۱۲۳۰

۷۲. «تن ما مانندکندوییست ودرآنجا موم وعسل عشق حق است».
فیه ، ۲۲۱

۷۳. ... مادران‌وپدران اگرچه واسطه‌اند الا تربیت هم ازباغبان می‌یابند، وکندو را باغبان می‌سازد .....
همان

۷٤. با این بیت مولوی مقایسه‌کنید:
سینه چون خانهٔ زنبور پرازمشغله بود
کز توای کان‌عسل، شهدکشیدم همه شب
د/۱/۳۰۰/۳۲۷٤

۷۵. در صرصر عشق ، عقل پشه است
آنجا چه مجال عقلها بود؟
د/۲/۷۲٤/۷٦۰۰

۷٦. برهمه درس توکل می‌کنی
در هوا تو پشه را رگ می‌زنی
ن/۵/۲۵۰۹

۷۷. ازتف بهاری چه خبریافت دل خاك
کز خاك سیه قافلهٔ مور بـرآمد
د/۲/٦۵۱/٦۷۸۸

۷۸. زانکه خوی بد بگشته است استوار
مور شهوت شد زعادت همچو مار
ن/۲/۳٤۷۱

۷۹. عاشقان صورتی درصورتی افتاده‌انـد
چون‌مگس کزشهدافتد درطغار دوغگین
د/٤/۱۹۷۲/۲۰۸٤۷

۸۰. آخر چه زیان اگر بیفتد
یك‌دومگس ازشکرفروشی؟
د/٦/۲۷۲۷/۲۸۹٦٦

۸۱. نه ازاجزای یك آدم ، جهان پرآدمی کردی؟
نه آنی‌کـه مگس را تو بدادی فرّ عنقایی؟
د/۵/۲۵۱۲/۲٦۵۷٦

۸۲. **مگس... چون درانگبین غرق شد**، همهٔ اجزاش یکسان شد، هیچ حرکت نکند، استغراق آن باشدکه او درمیان نباشد، و اورا جهد نماند وفعل وحرکت نماند، غرق آب باشد، هرفعلی راکه ازاو آید آن، فعل او نباشد، فعل آب باشد.
فیه ، ٤٤-٤٣

۸۳. **عنکبوتیست زشهوت‌که ترا پرده‌کشد**
جامه و تن زر و سر جمله بیکبار دهید
د/۲/۸۰۲/۸۳۹۹

۸٤. ان اوهن‌البیوت لبیت‌العنکبوت (عنکبوت، ٤۱).
(سست‌ترین بناها خانهٔ عنکبوت است).

۸٥. **درمخزن** اوکرم ضعیفی به چه ره یافت؟
کز وی خز و ابریشم موفور برآمد
د/۲/٦٥۱/٦۷۹۰

۸٦. کرمکی در درخت پیدا شد
تا بخوردش **زاصل وبنیادی**
د/۷/۳۱٤۱/۳۳٦۱۳

۸۷. فسون رُقیهٔ کژدم نویس، عید رسید
که هست رُقیهٔ کژدم به**کوی عشق** مدام
د/٤/۱۷۳٤/۱۸۱۸۳

۸۸. **تن** تو همچو **خاك** آمد، دم تو **تخم** پاك آمد
هوسها چون ملخها شد، نفسها چون‌حبوب‌آمد
د/۲/٥۸۷/٦۲۰٥

۸۹. هرجان‌که **اللهی شود**، درخلوت شاهی شود
ماری بود ماهی شود، **ازخاك برکوثر** زند
د/۲/٥۳۸/٥۷۳۰

۹۰. به گرد خانهٔ دل **مارغم** همی‌گردد
بکند دیدهٔ ماران زمرّد راقی
د/٦/۳۱۰۱/۳۳۰٦۸

۹۱. جامهٔ صبر می‌درد، عقل زخویش می‌رود
مردم **وسنگ می‌خورد عشق چو اژدهای** تو
د/٥/۲۱٥۷/۲۲۸۳٦

۹۲. باز برآورد عشق، سر به مثال **نهنگ**
تا شکند زورق عقل به دریای عشق
د/۳/۱۳۱۱/۱۳۸۷۷

۸۲. **مگس... چون درانگبین غرق شد**، همهٔ اجزاش یکسان شد، هیچ حرکت نکند، استغراق آن باشدکه او درمیان نباشد، و اورا جهد نماند وفعل وحرکت نماند، غرق آب باشد، هرفعلی راکه ازاو آید آن، فعل او نباشد، فعل آب باشد.
فیه ، ۴۳-۴۴

۸۳. **عنکبوتیست زشهوت‌که ترا پرده‌کشد**
جامه و تن زر و سر جمله بیکبار دهید
د/۲/۸۰۲/۸۳۹۹

۸۴. ان اوهن‌البیوت لبیت‌العنکبوت (عنکبوت، ۴۱).
(سست‌ترین بناها خانهٔ عنکبوت است).

۸۵. درمخزن اوکرم ضعیفی به چه ره یافت؟
کز وی خز و ابریشم موفور برآمد
د/۲/۶۵۱/۶۷۹۰

۸۶. کرمکی در درخت پیدا شد
تا بخوردش زاصل وبنیادی
د/۷/۳۱۴۱/۳۳۶۱۳

۸۷. فسون رُقیهٔ کژدم نویس، عید رسید
که هست رُقیهٔ کژدم به‌کوی عشق مدام
د/۴/۱۷۳۴/۱۸۱۸۳

۸۸. تن تو همچو خاك آمد، دم تو تخم پاك آمد
هوسها چون ملخها شد، نفسها چون‌حبوب‌آمد
د/۲/۵۸۷/۶۲۰۵

۸۹. هرجان‌که اللهی شود، درخلوت شاهی شود
ماری بود ماهی شود، ازخاك برکوثر زند
د/۲/۵۳۸/۵۷۳۰

۹۰. به گرد خانهٔ دل مارغم همی‌گردد
بکند دیدهٔ ماران زمرّد راقی
د/۶/۳۱۰۱/۳۳۰۶۸

۹۱. جامهٔ صبر می‌درد، عقل زخویش می‌رود
مردم وسنگ می‌خورد عشق چو اژدهای تو
د/۵/۲۱۵۷/۲۲۸۳۶

۹۲. باز برآورد عشق، سر به مثال نهنگ
تا شکند زورق عقل به دریای عشق
د/۳/۱۳۱۱/۱۳۸۷۷

۹۳. کوزهٔ چشم حریصان پرنشد
تا صدف قانـــع نشد پردرنشد
ن/۱/۲۱

۹٤. گفتی: «چونی؟» چنانکه ماهی
افتاده میان ریگ سوزان
د/٤/۱۹۲۰/۲۰۲۱۳

۹۵. برون آب ماهی چند ماند؟
چه‌گویم؟ من‌نمی‌دانم، تودانی
د/٦/۲۷۰۳/۲۸٦٦۸

۹٦. و ورث سلیمن داود وقال یا ایهاالناس علمنا منطق‌الطیر.
(نمل ، ۱٦)
(وسلیمان‌که وارث ملك داود شد به مردم‌گفت‌که مارا زبان مرغان آموختند.)

۹۷. بنگر به‌مرغ خوش‌پر، چوخطیب فوق‌منبر
به ثنا و حمد داور، بگرفته خوش نوایی
د/٦/۲۸٥٤/۳۰۳۰۸

۹۸. قال فخذ اربعةً من‌الطیر فصرهن الیك.
(بقره ، ۲٦۰)
(خداوند فرمود چهار مرغ بگیر وگوشت آنهارا بهم درآمیز.)

۹۹. بطّ وطاووس است و زاغ است وخروس
این مثال چار خلق اندر نفوس
بطّ حرص است وخروس آن شهوت است
جاه ، چون طاووس و زاغ ، امنیت است
ن/٥/٤٤-٤۳

۱۰۰. من مرغ لاهوتی بُدم ، دیدی‌که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ، ناگهان در وی گرفتار آمدم
د/۳/۱۳۹۰/۱٤۷۱٤

۱۰۱. مرغ‌پرنارسته چون‌پرّان شود
لقمهٔ هـــرگربهٔ درّان شود
ن/۱/٥۸۳

a – ۱۰۲. ضرب‌المثلی‌که درمتن اصلی آمده معادل «کند همجنس با همجنس پـــرواز» است ومولوی می‌گوید:
به جنس خویش‌دارد مرغ‌پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز
مکتوبات/ش۲۲

برای آنکه کلام را مطابق گفتهٔ مولوی ترجمه کرده باشم ، مصراع اول را ترجیح دادم.

b – ۱۰۲. مرغ دل هرعاشق، کز بیضه برون آید
ازچنگل تعجیلش، تأخیر همی درّد
د/۲/۶۲۷/۶۵۴۸

۱۰۳. بینهما برزخ لایبغیان .
(الرحمن ، ۲۰)
(ومیان دو دریا برزخ وفاصله‌ای است که تجاور به حدود یکدیگر نمی‌کنند.)

۱۰۴. این زمین‌واین‌زمان بیضه‌است ومرغی‌کاندروست
مظلم و اشکسته پر باشد ، حقیر و مستهان
کفر و ایمان دان درین بیضه سپید و زرده را
واصل و فارغ میانشان برزخ لایبغیان
بیضه را چون زیر پرّ خویش پرورد ازکرم
کفرودین فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشان
د/۴/۱۹۴۰/۲۰۴۹۱-۲۰۴۸۹

۱۰۵. چودیدی تاب‌وفرّ او ، فنا شو زیر پرّ او
ازیرا بیضهٔ مقبل به زیر ماکیان باشد
د/۲/۵۷۷/۶۱۰۸

۱۰۶. هزاران مرغ شیرین پر، نشسته برسرمنبر
ثناوحمد می‌خواند ، که وقت انتشار آمد
د/۲/۵۸۱/۶۱۵۰

۱۰۷. آن میر مطربان که ورا نام بلبل است
مست‌است‌وعاشق‌گل، ازآن‌است‌خوش‌چنین
د/۴/۲۰۴۶/۲۱۵۹۰

۱۰۸. شرح گل بگذار از بهر خدا
شرح بلبل‌گو که شد ازگل جدا
ن/۱/۱۸۰۲

۱۰۹. همه بانگ زاغ آید به خرابه‌های بهمن
برهم ازین، چو بلبل صفت بهارگویم
د/۴/۱۶۲۶/۱۷۰۳۵

۱۱۰. ای طوطی عیسی نفس ، وی بلبل شیرین نوا
هین زهره راکالیوه‌کن زان نغمه‌های جان‌فزا
د/۱/۱۱/۱۲۱

۱۱۱. اسرار شنو زطوطی ربّانی
طوطی‌بچه‌ای زبان‌طوطی‌دانی
د/۸/۱۸۵۷

برای آنکه کلام را مطابق گفتهٔ مولوی ترجمه کرده باشم ، مصراع اول را ترجیح دادم.

b – ۱۰۲. مرغ دل هرعاشق، کز بیضه برون آید
ازچنگل تعجیلش، تأخیر همی درّد
د/۲/۶۲۷/۶۵۴۸

۱۰۳. بینهما برزخ لایبغیان .
(الرحمن ، ۲۰)
(ومیان دو دریا برزخ وفاصله‌ای است که تجاور به حدود یکدیگر نمی‌کنند.)

۱۰۴. این زمین‌واین‌زمان بیضه‌است ومرغی‌کاندروست
مظلم و اشکسته پر باشد ، حقیر و مستهان
کفر و ایمان دان درین بیضه سپید و زرده را
واصل و فارغ میانشان برزخ لایبغیان
بیضه را چون زیر پرّ خویش پرورد ازکرم
کفرودین فانی شد و شد مرغ وحدت پرفشان
د/۴/۱۹۴۰/۲۰۴۹۱-۲۰۴۸۹

۱۰۵. چودیدی تاب‌وفرّ او ، فنا شو زیر پرّ او
ازیرا بیضهٔ مقبل به زیر ماکیان باشد
د/۲/۵۷۷/۶۱۰۸

۱۰۶. هزاران مرغ شیرین پر، نشسته برسرمنبر
ثناوحمد می‌خواند ، که وقت انتشار آمد
د/۲/۵۸۱/۶۱۵۰

۱۰۷. آن میر مطربان که ورا نام بلبل است
مست‌است‌وعاشق‌گل، ازآن‌است‌خوش‌چنین
د/۴/۲۰۴۶/۲۱۵۹۰

۱۰۸. شرح گل بگذار از بهر خدا
شرح بلبل‌گو که شد ازگل جدا
ن/۱/۱۸۰۲

۱۰۹. همه بانگ زاغ آید به خرابه‌های بهمن
برهم ازین، چو بلبل صفت بهارگویم
د/۴/۱۶۲۶/۱۷۰۳۵

۱۱۰. ای طوطی عیسی نفس ، وی بلبل شیرین نوا
هین زهره راکالیوه‌کن زان نغمه‌های جان‌فزا
د/۱/۱۱/۱۲۱

۱۱۱. اسرار شنو زطوطی ربّانی
طوطی‌بچه‌ای زبان‌طوطی‌دانی
د/۸/۱۸۵۷

۱۱۲. برآمد برشجر طوطی‌که تا خطبهٔ شکرگوید
به بلبل‌کرد اشارت گل‌که تا اشعار برگوید
د/۲/۵۷۳/۶۰۸۰

۱۱۳. پاره پاره‌کند آن طوطی مسکین‌خودرا
گریکی پاره شکر زو ببرد مرتبسی
د/٦/۲۸٦٤/۳۰٤۰۵

۱۱٤. برگیر کلاه از سر باز
تا پربزند درین‌صحاری
د/٦/۲۷٤٦/۲۹۱۹۳

۱۱۵. ... اگر پادشاهی دام نهد تا باز اعجمی بی‌قیمت را ... بگیرد ودست‌آموز خود گرداند... تامشرف ومعلم ومؤدب‌گردد... این را عین راستی‌وعطاوبخشش... دانند.
فیه ، ۲٦

۱۱٦. یا ایهاالنفس المطمئنة ، ارجعی الی ربك راضیةً مرضیةً .
(فجر، ۲۸)
(ای نفس قدسی مطمئن ودل‌آرام به حضور پروردگارت باز آی‌که توخشنود و او راضی ازتوست.)

۱۱۷. چگونه طبل نپرّد به پرّ «کرمنا»
که باشدش چوتوسلطان زننده وطبال
د/۳/۱۳۵٤/۱٤۳۲٦

اشاره است به آیهٔ شریفهٔ :
ولقد کرمنا بنی‌آدم وحملناهم فی‌البروالبحر ورزقناهم من‌الطیبات وفضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً.
(اسرا ، ۷۰)
وما فرزندان آدم را بسیارگرامی داشتیم وآنها را به مرکب برّویحر سوارکردیم (وجهان جسم وجان را مسخر انسان ساختیم) وازهرغذای لذیذ وپاکیزه آنها را روزی دادیم وبربسیاری ازمخلوقات خود برتری وفضیلت‌کامل بخشیدیم.

۱۱۸. باز آن باشدکه باز آید به شاه
باز کور است آنکه شد گم‌کرده راه
ن/۲/۱۱۳۱

۱۱۹. باز اگر باشد سپید وبی‌نظیر
چونکه صیدش‌موش‌شدباشدحقیر
ن/٦/۱۳٦

۱۲۰. خان‌ومان جغد ویرانه‌است وبس
نشنود اوصاف بغداد و طبس
ن/۵/۱۱۵٤

۱۲۱. دراین بیت مولانا که مؤلف بدان اشارت دارد «جغد غم» کشته می‌شود:

روح ریحی می‌ستاند راح روحی می‌دهد
باز جان را می‌رهاند جغد غم را می‌کشد

د/۲/۷۲۸/۷٦٤۱

۱۲۲. ما زاغ البصر وما طغی؛ لقد رای من آیات ربه‌الکبری.
(نجم، ۱۸ و ۱۷)

(حشم محمد«ص» ازحقایق آن عالم آنچه را باید بنگرد بی‌هیچ‌کم وبیش مشاهده کرد؛ آنجا ازبزرگتر آیات حیرت‌انگیز پروردگاررا به حقیقت دید.)

۱۲۳. این کبوتر بچه هم عزم هواکرد وپرید
چون صفیری وندایی زسوی غیب شنید

د/۲/۷۹۱/۸۲۷٤

۱۲٤. عفوها هرشب ازین دل پاره‌ها
چون کبوتر سوی تو آید شها
بازشان وقت سحر پرّان کنی
تا به شب محبوس این ابدان کنی

ن/٥/۷۸/٤۱۷۷

۱۲٥. جان به جان پیوست وقالبها چخید
چون دو مرغ سر بریده می‌طپید

ن/٦/۳۹٥۹

۱۲٦. هرپرت را ازعزیزی وپسند
حافظان درطی‌مصحف می‌نهند
بهر تحریك هوای سودمند
از پر تو بادبیزن می‌کنند
این چه ناشکری وچه بی‌باکی است
تو نمی‌دانی‌که نقاشش کی است

ن/٥/٤۱-٥۳۹

۱۲۷. درابیاتی‌که نویسنده به‌آنها اشاره‌کرده است، مولوی ازخروس سخن‌گفته ونه از طاووس. رك: دیوان، ج ۳، غ ۲۰۷، ب ٥٦ – ۱۲۸٥٥.

۱۲۸. کان‌عجب زین حبس‌دارد عارونگ
کی بود طاووس اندر چاه تنگ

ن/۲/۳٥۰٤

۱۲۹. باغ وطاووسند هریك ازجمالش با نصیب
زاغ را خالی ندارد گرچه بی‌آرایش است

د/۱/۳۹٤/٤۱۷۸

۱۳۰. به‌گاه جلوه چوطاووس، عقلها برده
گشاده چون دل عشاق پرّ رعنا را
د/۱/۲۱۲/۲۳۵۸

۱۳۱. جان چون طاووس در گلزار ناز
همچو جغدی شد به ویرانهٔ مجاز
ن/۶/۴۷۸۵

۱۳۲. درنمازش چو خروسم سبك ووقت‌شناس
نه چو زاغم که بود نعـرهٔ او وصل‌گسل
د/۳/۱۳۴۵/۱۴۲۲۵

۱۳۳. آن صبح سعادتها ، چون نورفشان آید
آنگاه خروس‌جان ، دربانگ‌وفغان‌آید
د/۲/۶۱۹/۶۴۷۳

۱۳۴. چو مرغ خانگی تا کی دانه چینم ؟
چه شد دریا چو ما مرغـا بیانیم ؟
د/۳/۱۵۳۷/۱۶۱۵۴

۱۳۵. روز نحـر رستخیز سهمناك
مؤمنان‌را عیدوگاوان‌را هلاك
ن/۶/۱۸۷۶

۱۳۶. رسید آن لك لك عارف زغربت
مسبّح گرد او مرغـان الکـن
د/۵/۲۱۲۰/۲۲۴۲۳

ببین‌کان لك‌لك گویا ، برآمد برسرمنبر
که ای‌یاران‌آن‌کاره ، صلاکه وقت‌کارآمد
د/۲/۵۷۰/۶۰۶۳

توضیح آنکه درمتن اصلی، مؤلف‌کلمهٔ minaret راکه به معنای منـاره وگلدسته است، به‌کار برده ، ولی به هرحال مسلم‌است‌که منظورش منبربوده‌است، زیرا خطیب یا واعظ برمنبر می‌رود ونه برمناره . همچنانکه مولوی نیز باوجود آنکه سخن از لك‌لك است وظاهراً منبر لك‌لك بایدکه به‌بلندی مناره باشد، کلـمهٔ منبر را به‌کار برده است.

۱۳۷. برسید لك‌لك‌جان که بهار شد کجائی
بشکفت جمله عالم گل‌وبرگ جانفزائی
د/۶/۲۸۵۴-۳۰۳۰۱

۱۳۸. لك‌لك ایشان که لك‌لك می‌زند
آتش توحیـد در شك می‌زند
ن/۲/۳۷۵۳

۱۳۹. چون شدم نزدیك من حیران ودنگ
خود بدیدم هـردوان بودند لنگ
ن/۲/۲۱۰۵

۱۴۰. من همایم سایه‌کردم برسرت
تاکه افریدون و سلطانت کنم
د/۴/۱۶۶۵/۱۷۴۵۷

۱۴۱. ای یار قلندردل دلتنگ چرائی تو ؟!
ازجغد چه اندیشی؟ چون جان همایی تو
د/۵/۲۱۷۴/۲۳۰۳۳

۱۴۲. چون تو سیمرغی، به قاف ذوالجلال
بازگرد و جمله مرغـان را مکش
د/۳/۱۲۵۶/۱۳۳۱۲

۱۴۳. عنقاکه یابد دام‌کس، درپیش‌آن‌عنقا مگس
ای عنکبوت عقل بس، تاکی تنی این تاررا
د/۱/۲۴/۲۸۳

۱۴۴. سیمرغ دل عاشق، در دام کجا گنجد؟
پرواز چنین مرغی، ازکون برون‌باشد
د/۲/۶۰۹/۶۴۰۳

۱۴۵. همای قاف قربی ای بـرادر
همارا جزهمایی مصلحت‌نیست
د/۱/۳۴۳/۳۷۱۸

۱۴۶. سیمرغ وکیمیا و مقـام قلنـدری
وصف قلندر است وقلندر از او بری
د/۶/۳۰۰۶/۳۱۹۴۸

کودکان

۱. اصل داستان چنین است:
«هم‌چنان روزی حضرت خداوندگار درمحله می‌گذشت. جماعت اطفال می‌آمدند و دست‌بوس می‌کردند وسجده می‌نهادند. خداوندگارنیزدرمقابله سجده می‌نهاد. کودکی طفل ازآن جمع تاراقت؟! مشغول بود؛ گفت: خداوندگار! صبرکن تا من نیز بیایم ودست‌بوس‌کنم. حضرت ایشان چنـدان صبرفـرمودکه او فارغ شد، بیامد وشرف دست‌بوس دریافت.»

۲. ازجمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم به حیوان برزدم
ن/۳/۳۹۰۲

هرچه زیرچرخ هستند امهات
ازجماد وازبهیمه وز نبات...
ن/۳/۳۵۶۲

۳. ما پشت بدین وجود داریم
کندر شکم فنا جنینیم
د/۳/۱۵۸۰/۱۶۵۷۷

٤. وگرچوحامله لرزان شوی‌به‌هربویی
زحاملان امانت بدان‌که بو نبری
د/٦/۳۰۷۰/۳۲٦۹۳

۵. بستهٔ شیر زمینی چون حبوب
جوفطام خویش‌ازقوت‌القلوب
ن/۳/۱۲۸۵

٦. مانندهٔ طفل نو بزاده
خیره‌نگری‌وخیره مانی
د/٦/۲۷۵۵/۲۹۲۸۷

۷. مدتی این مثنوی تأخیر شد
مهلتی بایست تا خون شیر شد
تا تزاید بخت تو فرزند تو
خون‌نگردد شیرشیرین خوش‌شنو
ن/۲/۲-۱

۸. اذا زلزلت‌الارض زلزالها واخرجت‌الارض اثقالها.
(زلزال، ۱ و ۲)

(هنگامی‌که زمین به سخت‌ترین‌زلزله خود به‌لرزه درآید وبارهای سنگین‌اسراردرون خویش –که‌گنج‌ها ومعادن واموات وغیره است– همه را ازدل خاك بیرون افکند.)

۹. یا شیر زپستان‌کرامات چشیدی
یا شیر زپستان سیه دیو مکیدی
د/٦/۲٦۳۱/۲۷۹۰۰

۱۰. این سخن شیراست درپستان جان
بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان
ن/۱/۲۳۷۸

۱۱. چو دایهٔ این جهان پستان سیه‌کرد
گلوگیر آمدت چون شهد شیرش

خنك طفلی‌که دنـدان خرد یافت
رهد زین دایه و شیر و زحیرش
د/۳/۱۲۳٤/۹۲-۱۳۰۹۱

۱۲. پیش او هرذرهٔ آن خـاك‌گور
گوش‌دارد، هوش‌دارد وقت‌شور
ن/٥/۳۲٦۷

۱۳. همچو مادر بر بچه لرزیم برایمان خویش
ازچه لرزد آن ظریف سربسر ایمان شده؟
د/٥/۲۳۷۰/۲٥۰٥۲

۱٤. سوی اطفال بیامد به‌کرم مادر روزه
مهل ای‌طفل به سستی طرف چادر روزه
د/٥/۲۳۷٥/۲٥۱۰۸

۱٥. طفل تا گیرا و تا پویا نبود
مرکبش جزگردن بابا نبود
ن/۱/۹۲۳

۱٦. کودك اول چون بزاید شیرنوش
مدتی خاموش باشد جمله گوش
ن/۱/۱٦۲۳

۱۷. ورنباشدگوش و تی‌تی‌می‌کند
خویشتن راکنگ‌گیتی‌می‌کند
ن/۱/۱٦۲٥

۱۸. آن مقلد هست چون طفل علیل
گرچه دارد بحث باریك و دلیل
ن/٥/۱۲۸۹

۱۹. شد برهنه وقت بازی طفل خرد
دزد از ناگـه قبـا وکفش برد
آن چنان‌گرم او به‌بازی درفتاد
کان کلاه و پیرهن رفتش زیاد
ن/٦/٥٥-٤٥٤

۲۰. کودکان را حرص می‌آرد ِغرار
تا شوند ازذوق دل دامن سوار
ن/٤/۱۱۳۳

۲۱. هردم خیالی نو رسد ازسوی جان اندر جسد
چون‌کودکان «قلعه بزم» گوید زقسام‌القسم
د/۳/۱۳۸٤/۱٤٦٥٦

۲۲. چنان‌که کودکان یکی را به **نامی** می‌خوانند، او دشنام می‌دهد. **ایشان را رغبت زیادت می‌شود که سخن ما عمل کرد** واگر تغییر نبیند وفایده‌ای نبیند میلشان نماند.

فیه ، ۲۳۲

۲۳. دست دستان صبا **لخلخه را شورانید**
تا بیاموخت به‌طفلان چمن خلق‌حسن

د/٤/۲۰۰۳/۲۱۱۷٦

۲٤. **مکتب نرود کودك لیکن ببرندش**
پنداشته‌ای خواجه !که بیرون‌حسابی

د/٦/۲٦۲۹/۲۷۸٦۰

۲۵. طفل‌جان درمکتبش **استاد استادان** شده است
ای خدا ، این طفل را درمکتبش پاینده دار

د/۲/۱۰٦۵/۱۱۲۳۲

خیالبندی اززندگی روزمره

۱. باد روح قدس افتـاد و درختـان مریم
دست‌بازی نگر آن سان که کند شوهر و زن

د/٤/۲۰۰۳/۲۱۱۷۷

۲. غیـر**طواشی غمش** یا یلواج **مرهمش**
هرچه سری‌برون کند برسروپاش‌می‌زنم

د/۳/۱٤۰۵/۱٤۸۷۷

۳. که بوده‌است تو را دوش یار **وهمخوابه** ؟
که ازخوی تو پـر ازمشك گشت **گرمابه**

د/۵/۲٤۰۹/۲۵٤۳۹

٤. **رئیس** گلخن را شاگردی بود. میان بسته بود، کار می‌کرد و اوش می‌گفت که این بکن وآن بکن. او **چست** کارمی‌کرد. گلخن تاب را خوش‌آمد ازچستی او درفرمانبرداری. گفت: «آری همچنین چست باش. اگر تو پیوسته چالاك باشی وادب نگاه داری مقام خود به تو دهم وتو را به جای خود **بنشانم**.»

فیه ، ۲۱۱

۵. مرد مهمان راگِل وباران نشاند
برتو چون **صابون سلطانی** بماند

ن/۵/۳٦٦۳

۶. نقش گرمابه بینی، هریکی مست ورقصان
چون معاشر کـه گه‌گه در می احمر آید
د/۲/۸۰۹/۸۴۵۸

۷. شرق‌ومغرب چیست اندر لامکان؟
گلخنی تـاریك و حمامی بکار
ای مزاجت سرد، کو تاسهٔ دلت
اندرین گرمابه تا کی این قرار؟
تا ببینی نقشهای دلربا
تا ببینی رنگهای‌لاله‌زار
چون بدیدی سوی روزن درنگر
کان‌نگار ازعکس روزن شد نگار
د/۳/۱۰۹۵/۷۶-۱۱۵۷۲

۸. ای نقش، شدی به سوی نقـاش
وی‌جان، سوی‌جانِ جان‌گذشتی
د/۶/۲۷۴۳/۲۹۱۶۰

۹. John Donne: The forbidding mourning.

۱۰. گرد آن نقطه چو پرگار همی زن چرخی
این چنین چرخ فریضه ست چنین دایره را
د/۱/۱۶۹/۱۹۱۶

۱۱. آنم کز آغاز آمدم، با روح دمساز آمدم
برگشتم وبازآمدم، برنقطه پرگار آمدم
د/۳/۱۳۷۹/۱۴۵۹۶

۱۲. شبی‌گفتی به دلداری، «شبت را روزگردانم»
چوسنگ آسیا جانم بـرآن پیغام می‌گردد
د/۲/۵۶۴/۵۹۷۸

۱۳. هستی تو انبارکهن، دستی درین انبـارکن
بنگرچگونه‌گندمی، وانگه به‌طاحون بر، هلا
هست آن‌جهان چون‌آسیا، هست‌این‌جهان چون خرمنی
آنجا همین خواهـی بدن، گرگنـدمی گر لوبیـا
د/۱/۲۷/۵۱-۳۵۰

۱۴. ازین هفت آسیا، ما نان نجوییم
ننوشیم آب، ما زین سبز دولاب
د/۱/۲۹۵/۳۲۲۱

۱۵. چند بگفتمت: «مگو» لیك ترا **گناه چیست؟**
ای تو چو آسیا ، به تو **آنچه دهند** می‌دهی
د/۲۶۳۹۷/۲۴۹۶/۵

۱۶. **می‌کوبد** تقدیرش، در **هاون تن جان** را
وین **سرمهٔ عشق** او ، اندر خور هاون نی
د/۲۷۳۴۷/۲۵۷۵/۵

۱۷. زوتر ای **قفّال** ، **مفتاحی** بساز
کز **فَرَج** باشد ورا دندانه‌ای
د/۳۰۹۸۸/۲۹۱۸/۶

۱۸. **گردی است** جهان و اندرین گرد
جاروب نهان شده است و **فراش**
د/۱۳۱۶۴/۱۲۴۲/۳

۱۹. **مجلسی** پرگرد برخاشاك **فکـــر**
خیز ای **فراش فرش جان** بروب
د/۳۳۰۶/۳۰۳/۱

۲۰. قالی را چوب زنند تاگرد ازو جداکنند. این را عقلا عتاب نگویند؛ اما اگر فرزند خود را ومحبوب خود را بزنند، عتاب آن راگویند و **دلیل محبت** درچنین محل پدید آید...

فیه ، ۲۳

۲۱. او می‌زند، من کیستم ؟ من **صورتم** خاکیستم
رمال برخاکی زند نقش صوابی یا خطا
د/۳۴۴/۲۷/۱

۲۲. ببین ای جان من کربانگ **طاسی**
مه بگرفته چون وامی‌گشایـــد
د/۷۰۰۳/۶۷۱/۲

۲۳. درون مجمر دلها ، سپند وعود می‌سوزد
که سرمای‌فراق‌او، زکام‌آورد مستان‌را
د/۷۵۱/۶۲/۱

خوراکیها

۱. **زان سیخ کباب** ، **دل** توگر نشد آگه
پخته کندت مطبخیش نـــار سقربر
د/۱۰۹۳۰/۱۰۳۶/۲

۲. این کباب و این شراب و این شکر
خاك رنگین است و نقشین ای بشر
ن/۶/۴۷۰۶

۳. دوش چه خورده‌ای؟ بگو، ای بت همچو شکّرم
تا همه عمر بعدازین من شب وروز ازآن خورم
د/۳/۱۴۰۲/۱۴۸۴۵

۴. دیگ را تدریج واستادانه جوش
کار نایـد **قلیهٔ دیوانـه جوش**
ن/۶/۱۲۱۲

قلیه عبارت است از «بادنجان یا کدوی پخته که نخست قدری **پیاز** را با **اندکی روغن‌سرخ** می‌کنند وبعد بادنجان یا کدو برآن می‌افزایند». (د/۷/ص ۵۵۴)

۵. ازآتش ناپیـدا دارم دل **بریانی**
فریاد مسلمانان ، ازدست مسلمانی
د/۵/۲۵۷۴/۲۷۳۳۵

۶. نگاه کنید به ارجاع بعدی.

۷. تو همه **روز** به رقصی پی **تتماج و حریره**
تو چه دانی هوس دل پی این **بیت وحراره**
د/۵/۲۳۷۲/۲۵۰۸۴

۸. حیلت بگذار وآب‌وروغن
ماییم **هـریسهٔ** رسـیده
د/۵/۲۳۵۵/۲۴۹۱۶

۹. کم‌خور ازین **پاچهٔ گاو** ، ای ملك
سیر چریدی ، خـر شیطان شوی
د/۷/۳۱۷۱/۳۳۹۹۱

بس کن‌ای‌دوست که **سنبوسه** چوبسیارخوری
که زسنبوسه ترا بوی گیا می‌آید
د/۲/۸۰۵/۸۴۳۰

۱۰. «قدید بروزن جدید، گوشت خشك شده راگویند، مستسقی را نافع است، خصوصاً که درسر که جوشانیده باشند» برهان قاطع.

۱۱. آن نهنگیم که دریا برما یك قدح است
ما نه مردان **ثرید و عدس** و مایده‌ایم
د/۴/۱۶۳۱/۱۷۰۸۹

۱۲. گر تو مرد مؤمنی باور مکن
انگبین وشکّر وایمان ترش

منکر ارباشد ترش نبود عجب
نسبتی دارد به بادنجان ترش
د/۳/۱۲۶۰/۵۱-۱۳۳۵۰

۱۳. اسپانخ خویشم دان، با ترش‌پز وشیرین
با هرچه شدم پخته تا با تـو بپیوستم
د/۳/۱۴۵۰/۱۵۳۳۹

۱۴. شلغم پخته ! تو امید ببر زان ترەزار
زانکه درخدمت نان چون ترۀ ابلیسی
د/۶/۲۸۷۹/۳۰۵۶۵

۱۵. درلطف همچو شیرم ، اندرگلو نگیرم
تا درغلط نیفتی ، گر شور چون پنیرم
د/۴/۱۶۹۵/۱۷۷۶۷

۱۶. امروز به قونیه ، می‌خندد صدمه رو
یعنی‌که زلارنده ، می‌آیـد شفتالو
د/۷/ت ۳۵۶۰۳/۲۴

۱۷. چگونه خنده بپوشم ؟ انار خندانم
نبات و قنـد نتانـد نمود سمّاقی
د/۶/۱۳۰۱/۳۳۰۶۵

۱۸. پیاز وسیر به‌بینی بری ومی‌بویی
ازآن پیاز دم ناف آهوان نرسد
د/۲/۹۱۰/۹۵۵۵

۱۹. آن غلامان وکنیزان به ناز
پیش‌چشمش‌همچوپوسیده پیاز
ن/۴/۸۶۴

مراد از«دختران وپسران» ، «غلامان وکنیزان» است‌که دربیت بالا آمده .

۲۰. خنده ، بوی زعفران وصل داد
گریه ، بوهـای پیـاز آن بعاد
ن/۶/۴۰۴۲

۲۱. چون دکان سرپزان سرها و دلها پیش او
هست بی‌پایان ، درآن سرها سری را یافتم
د/۳/۱۶۰۰/۱۶۷۴۶

۲۲. لوزینۀ پرجوز او ، پرشکّر و پرلوز او
شیرین‌کند حلق‌ولبم ، نوری نهد درمنظرم
د/۳/۱۳۸۰/۱۴۶۰۷

۲۳. دندان عیش کُند شد ازهجر ترش‌روی
امروز، قنـد وصل گزیدن گرفت باز
د/۳/۱۱۹۸/۱۲۷۳۹

۲٤. شراب لعل رسیده است نیست انگوری
شکر نثار شد ونیست این شکرخوزی
د/٦/۳۰۷٤/۳۲۷۵۵

۲۵. اگر خالی شوی ازخویش چون نی
چو نی پـر ازشکر آکـنده باشی
د/٦/۲٦۵۳/۲۸۱٤٦

۲٦. چون درخدمت عطار آمدی شکّر بسیار است اما می‌بیندکه سیم چند آوردی، به‌قدر آن دهد... چون درطلب شکرآمدی درجوالت بنگرندکـه چه قدر است، به‌قدر آن پیمایند... جمله بی‌حد وپایان است اما برقدر شخص فرود آید.
فیه ، ۳۰

۲۷. چنین به‌نظر می‌آیدکه مؤلف محترم درین بیت مولوی:
درین برف آن لبـان او ببوسیم
که دل را تازه دارد برف وشکّر
د/۲/۱۰٤۷/۱۱۰۳۵

تنها به‌کلمه برف توجه پیداکرده وکلمه شکر را ندیده‌گرفته است. تا همین اواخر درایران رسم بودکه وقتی برف‌های سنگین زمستان فرود می‌آمد، برف وشیره درست می‌کردند ودرگرمای مطبوع اتاق ویا درروزهای آفتابی، درگرمای آفتاب، آن را می‌خوردند. شاید منظور مولوی هم از«برف وشکر» اشاره به‌چنین مضمونی باشد. لبان یار هم شیرین است وهم‌گرم ؛ بنابراین بوسیدن لب شیرین یارکه‌گرما را هم با خود دارد، مانند خوردن برف وشکر یا برف وشیره درگرماست‌که دل را تازه می‌کند، بگذریم که حتی سفیدی رخ یار را هم می‌توان به‌برف مانندکرد، که دراین‌صورت، لب یار، برف وشکر وگرما، هرسه را یکجا دارد.

۲۸. پالوده ازنشاسته وشربت قنـد درست می‌شود (ر. ك. برهان قاطع) وتوصیف مؤلف محترم به فرنی بیشتر شبیه است تا پالوده .

۲۹. شب ازمه اوحیران، مه عاشق‌آن سیران
نی بی‌مـزه و رنگین، پالودهٔ بازاری
د/۵/۲۵۹۵/۲۷۵۲۱

۳۰. یار چو آیینه بود ، دوست چو لوزینه بود
ساعت یاری نبود خایف و فرار و ترش
د/۳/۱۲۱۹/۱۲۹٦۰

۳۱. **روستایی** به شهر آمد ومهمان شهری شد؛ شهری اورا **حلوا** آورد وروستایی به‌اشتها بخورد. گفت: «ای شهری من شب وروز به‌گزر خوردن **آموخته** بودم ، این ساعت **طعم حلوا** چشیدم ، لذت‌گزر ازچشمم افتاد...»

فیه ، ۱۸۸

۳۲. ای عشق تو دردلم سرشته
چون **قنـــد و شکر** درون حلوا

د/۱/۱۲۵/۱۴۳۳

۳۳. **خاموش‌کن‌کاندر سخن حلوا بیفتد ازدهـــن**
بی‌گفت، مردم بو برد زان سان‌که من‌بوییده‌ام

د/۳/۱۳۷۲/۱۴۵۱۰

۳۴. **دهـــانی بسته** حلواخور **چو انجیر**
زدل خور هیچ دست ولب میـــالا

د/۱/۱۰۶/۱۲۱۰

۳۵. پیش تو **شب** هست چو **دیگ سیاه**
چون نچشیدی تـــو زحلوای شب

د/۱/۳۱۶/۳۴۵۰

۳۶. چوحلواهای بی‌آتش رسید **ازدیگ‌چوبین** خوش
سر هرشاخ پرحلوا به سان‌کفچلیز آمد

د/۲/۵۸۹/۶۲۲۴

۳۷. خاموش باش ولا مگو، جزآنکه حق بخشد مجو
جوشـــان زحلوای رضا برجمره چون پاتیله‌ای

د/۵/۲۴۳۱/۲۵۶۲۷

۳۸. **لطف** مخفی درمیان **قهـــرها**
در حَدث پنهان عقیق بی‌بها

ن/۵/۱۶۶۵

۳۹. جهان، تنور و درو **نانهای رنگارنگ**
تنور و نان چه‌کند آنکه دید **خبازش**

د/۳/۱۲۸۶/۱۳۵۸۹

۴۰. مؤلف درمتن اصلی به‌این بیت مولوی رجوع داده است:
برآ چو آب زتنّور نوح وعالم‌گیر
چرا تنور خبازی‌که جمله نان‌گیری

د/۶/۳۰۵۷/۳۲۵۵۲

۴۱. زآتش ار نگریزی ، تمام پخته شوی
چونان پخته ، **رئیس وعزیزخوان** باشی

د/۶/۳۰۹۰/۳۲۹۶۸

۴۲. چو نان پخته زتاب تو سرخ‌رو بودم
چو نان ریزه‌کنونم زخاك ره برچین
د/۴/۲۰۸۴/۲۲۰۰۰

۴۳. وانزلنا علیکم المن والسلوی.
(بقره ، ۵۷)

(ومنّ وسلوی – مرغ بریان وترانگبین – را غذای شما مقرر داشتیم.)

۴۴. **مطبخ توست‌آسمان، مطبخیانت اختران**
آتش وآب ملك تو، خلق همه عیال تو
د/۵/۲۱۵۰/۲۲۷۶۰

۴۵. می‌کشیدآن بو مرا، تاجانب مطبخ شدم
مطبخی پرنور دیدم ، مطبخی نورانیی
د/۶/۲۸۰۹/۲۹۸۲۸

۴۶. حبّذا آن مطبخ پرنوش وقند
کین سلاطین کاسه لیسان وینـد
ن/۵/۳۸۷

۴۷. چون **صوفیان‌گرسنه درمطبخ خرد**
آیند و زلّه‌های گرانمایه جَرکنند
د/۲/۸۶۲/۹۰۰۵

۴۸. از بخار آن بدانـد تیزهش
دیگ شیرینی زسکباج ترش
ن/۶/۴۸۹۸

۴۹. **آدمی مخفی است در زیر زبان**
این زبان‌پرده‌است بردرگاه جان
ن/۲/۸۴۵

۵۰. به‌گرد **دیگ این دنیا** چوکفلیز ازهمی‌گردی
برون‌رو ای سیه‌کاسه مخور حمرا وحلواخور
د/۲/۱۰۲۳/۱۰۷۹۱

۵۱. به‌گرد **دیگ دل** ای‌جان چو**کفچه**گرد به سر
که تا چوکفچه دهـان پرکنی ازآن حلوا
د/۱/۲۲۵/۲۵۴۶

۵۲. قومی ببینی رقص‌کن، **درعشق نان وشوربا**
قومی دگر درعشقشان نان و آبا پاکوفته
د/۵/۲۲۷۶/۲۴۱۷۷

۵۳. چو مست باشد عاشق، طمع مکن خمشی
چونان رسد به‌گرسنه مگو که: «لاتأکل»
د/۳/۱۳۵۸/۱۴۳۶۷

۵۴. آتش عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
ن/۱/۱۰

۵۵. پس درانگوری همی درند پوست
تایکی گردند وحدت وصف‌اوست
ن/۲/۳۷۲۵

اگرچه صد هزار انگور کوبی، یك‌بود جمله
چو واشد جانب توحید، جانرا اینچنین بابی
د/۵/۲۵۱۴/۲۶۶۰۸

۵۶. رك. د/۳/۱۳۷۱/۱۴۴۷۶ و زیرنویس آن.

۵۷. مهمان بفزود، می بیفزا
زان خنب که اولیاء چشیدند
زان می که زبوش جمله ابدال
درخلق پدید و ناپدیدند
د/۲/۷۱۳/۶۴-۷۴۶۳

۵۸. کو خمرتن، کو خمرجان؟ کوآسمان‌کو ریسمان
تو مست جام ابتری، من مست حوض‌کوثرم
د/۳/۱۳۸۱/۱۴۶۱۷

۵۹. بیت بالا.

۶۰. درهرسری سودای تو، درهرلبی هیهای تو
بی‌فیض شربتهای تو، عالم تهی پیمانه‌ای
د/۵/۲۴۳۲/۲۵۶۳۲

۶۱. جرعه خاك‌آمیز چون مجنون‌کند
مرترا تا صاف او خود چون‌کند؟
ن/۵/۳۷۵

۶۲. قصیدهٔ خمریهٔ ابن‌فارض با این بیت شروع می‌شود:
شربنا علی ذکرالحبیب مُدامةً
سکرنا بها من قبل ان یخلق‌الکرم

نوش‌کردیم وبا یکدیگر به دوستکامی خوردیم بریاد حضرت دوست‌که روی محبت همه بدوست، شرابی‌که بدان مست شدیم، بلکه ببویی ازآن ازدست شدیم، واین پیش ازآفریدن‌کرم بودکه درخت انگورست ومادهٔ شراب مشهور پرشروشور...

بریاد تو آن صبح صبوحی زده‌ایم
کز تاك نشان نبـود و ازتاك نشان لوایح/ص ۳۱ - ۱۳۰
نیز، رك به مشارب، ص ٤٨ به‌بعد.

٦٣. پیشتر از خلقت انگورهـا
خورده می‌ها و نموده شورها
دردل انگور، می را دیده‌اند
درفنای محض، شی را دیده‌اند
ن/۲/۲-۱۸۰

٦٤. هرکه خوابی دید از روز ألست
مست باشد در ره طاعـات مست
ن/۳/۲۳٤۸

٦٥. بردر میخانهٔ عشق ای ملك تسبیح‌گوی
کاندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند
حافظ/انجوی/ص۱۱۹/٥

دوش دیدم‌که ملایك در میخانه زدند
گل آدم بسرشتند و به پیمانـه زدند
حافظ/انجوی/ص۷۷/۱۹

برای حدیث مربوط به «چهل روز» رك احا ، ص ۱۹٥ ، ش ٦۲٤ .

٦٦. آنکه آن اصحاب‌کهف ازنقل ونقل
سیصدونه سال گـم کردند عقـل
زآن زنان مصر جامی خورده‌انـد
دست‌ها را شرحه شرحه کرده‌انـد
ساحران هـم سکر موسی داشتند
دار را دلـدار مـی انگاشتند
جعفر طیّار زآن مـی بود مست
زان گرو می‌کرد بی‌خود پا و دست
ن/٤/۲۱۰۱-۲۰۹۸

٦٧. که ببویی دل درآن می‌بسته‌اند
خمّ بادهٔ این جهان بشکسته‌اند
جز مگر آنهاکه نومیدند و دور
همچو کفاری نهفته در قبـور
ن/۳/۲٦-۸۲٥

۶۸. باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو
ن/۱/۱۸۱۲

خیالبندی با امراض

۱. این سه مصراع از د/۱/۳۲۱ ابیات ۳٤۸۶ و ۳٤۹۰ انتخاب شده ومصراع دوم بیت اول چنین است:
تا روز بردیوار ما بی‌خویشتن سر می‌زده است

۲. خوش‌تر ازاین سم ندیدم شربتی
زین مرض خوش‌تر نباشد صحتی
ن/۶/٤۵۹۹

۳. ای طبیب عاشقان، این جملهٔ بیماریم
هست زان دونرگس بیمارتو، بیمارتو
د/۵/۲۱۹۷/۲۳۳۱۹

٤. اشاره است به روایت سپهسالار: «... هشت ده نفر را ازاصحاب ما احتیاج مسهلی شد. مولانا اکمل‌الدین طبیب ... هجده شربت مطبوخ ترتیب فرمود. حضرت خداوندگار صبحی نزد اصحاب آمد دیدکه اصحاب ازتجرع آن نفرتی می‌کنند. درحال تمامت اشربه را دریك کاسه ریخت وبیك جمله تمامت را تناول فرمود.»
سپه، ۸۱

۵. گفت اسبابی پدید آرم عیان
ازتب وقولنج وسرسام وسنان
ن/۵/۱۶۹۷

۶. ازشما پنهان کشد کینه محق
اندك اندك همچو بیماری دق
ن/٤/۱۷۹

۷. جوع کلبم را زمطبخهای جان
لحظه لحظه بوی‌نان‌آید همی
د/۶/۲۸۹۷/۳۰۷۸۵

ازعشق آن سلطان من وآن دارو و درمان من
کی سیر گردد جان من؟ درجان من‌جوع‌البقر
د/۲/۱۰۱۶/۱۰۷۲۱

۸. همچو شهدوسر که درهم بافتم
تا به بیماری جگـر ره یافتم
ن/۱/۳۶۶۳

۹. گر استفراغ می‌خواهی‌ازآن طزغوی گندیده
مفرح بدهمت ، لیکن‌مکن دیگر وحل‌خواری
د/۵/۲۵۳۲/۲۶۸۵۰
زشیردیو مزیدی مزید تو هم از اوست
که بایـزید ازین شیردان یزید شود
د/۲/۹۵۱/۱۰۰۳۲

۱۰. ... تو نیز صبر کن وغم می خور که غم خوردن استفراغ است، بعد از استفراغ، شادی پیش آید، ...
فیه ، ۱۱۵

۱۱. طبیبیم ، حکیمیم ، طبیبان قدیمیم
شرابیم وکبابیم ، سهیلیم و ادیمیم
د/۳/۱۴۷۶/۱۵۵۶۴

۱۲. وگر لب را به رحمت برگشایی
مفـرّح سوی بیماران فرستی
د/۶/۲۶۵۸/۲۸۱۹۶

۱۳. ... الطبیب یرید مرض‌الناس اذا أراد طب نفسه ، لانه لایمکن ظهور طبه الا بمرض الناس ولیکن لایرضی بمرض‌الناس والا لما داواهم وعالجهم ...
فیه ، ۱۷۹

بافتن و دوختن

۱. درکارگاه عشقت بی‌تو هرآنچه بافم
والله نه پود ماند ، والله نه تار ماند
د/۲/۸۵۷/۸۹۴۳

۲. زیراکه به‌آمیزش یك‌خشت شود قصری
زیراکه شود جامـه یك تار به‌آمیزش
د/۳/۱۲۳۰/۱۳۰۶۶

۳. مشو غره به‌ازرق‌پوش گردون
که انـدر زیر ایزاری ندارد
د/۲/۶۶۶/۶۹۵۹

٤. وجود ظاهرم تا چند بینی ؟
که اطلسهاست اندربرگ توتی
د/٦/٢٦٤٩/٢٨١٠٨

٥. رختش زنور مطلق ، درتخته جامهٔ حق
نی بارگیر سیسی ، نی جامه‌های سوسی
د/٦/٢٩٣٩/٣١١٩١

زان خرقهٔ خویش‌ضرب کردیم
تا زین به قبـای ششتر آییم
د/٣/١٥٥٤/١٦٣٣٠

٦. زفـّر جان عشق‌انگیز شاهی
نهد براطلس بختش طرازی
د/٧/ت ٣٦/٣٦٠٨٢

٧. آخر چرا تو خودراکردی چو پای تابه ؟
چون بـرلباس آدم تو بهترین طرازی
د/٦/٢٩٧١/٣١٥٣٤

٨. طراز خلعت آن خوش‌نظرچودیده شود
هزار جامـه زدرد ودریغ وغم بدرید
د/٢/٩٥٤/١٠٠٦٢

٩. لباس جسم پوشیده که‌کمتر کسوهٔ آن است
سخن درحرف آورده که آن دونتر زبانستی
د/٥/٢٥١٩/٢٦٦٦٩

١٠. همه ارکان، چولباس آمد وصنعش چوبدن
چنـد مغرور لباسی ؟ بـدن انسان بین
د/٤/٢٠٠٢/٢١١٦٦

١١. پوشیده قباهـای صفت‌های مقدس
وز دلق دوصد پارهٔ آدم شده عاری
د/٦/٢٦٣٢/٢٧٩١٧

١٢. اندیشه جز زیبا مکن ، کو تاروپود صورت است
زاندیشهٔ احسن تنـد هرصورتـی احسن شده
د/٥/٢٢٨١/٢٤٢٣٦

حله‌هـا پوشی بسی از پودوتار طاعتت
بسط جانت‌عرصه گردد ازبرون‌این‌جهان
د/١/٣٨٥/٤١٠٤

۱۳. جامهٔ صبر من ازآن چاك شد
کز ره جان جامه درّان آمدند
د/۲/۹۹۹/۱۰۵٤۹

۱٤. زبهرغیرت آموخت آدم اسما را
ببافت جامع کل پردههای اجزا را
د/۱/۲۱۸/۲٤۵۳

۱۵. عشق جامه میدراند، عقل بخیه میزند
هردو را زهره بدّرد، چون تو دلدوزی کنی
د/٦/۲۷۷۷/۲۹۵۱۲

۱٦. لباس حرف دریدم، سخن رها کردم
توکه برهنه نهای مرتراقباستبخسب
د/۱/۳۱٤/۳٤۳٦

۱۷. لباس فکرت واندیشهها برون انداز
که آفتاب تتابد مگرکه برعوران
د/٤/۲۰۷۳/۲۱۸۹۳

همه عقلها خرقه دوزند، لیکن
جگرهای عشاق شد خرقه سوزان
د/٤/۲۰۸۷/۲۲۰٤۳

چو اندر بافت این جانم به عشقش
زهستم تا نماند پود و تاری
د/٦/۲۷۱۵/۲۸۸۲۳

۱۸. بداد خازن لطفت مرا قبای سعادت
برونمکن زتن من چنینقباکه نشاید
د/۲/۹۰۷/۹٤۰٤

مگر تولوح محفوظیکه درسغیب میگویی
وبا گنجینهٔ رحمت که ازو پوشند خلعتها
د/۱/۵۵/٦۷۹

۱۹. ای نفس مطمئنه، اندر صفات حق رو
اینك قبای اطلس، تاکی درین پلاسی؟
د/٦/۲۹۳۸/۳۱۱۸۲

۲۰. مسلماً مراد خانم مؤلف ازقصیدهٔ رودکی دربارهٔ «آب مولیان» همان قصیده معروف وزیبای رودکیاستکه با این بیت آغاز میشود:

بوی جوی مولیان آید همی
یاد یار مهربان آید همی...

مولوی نیز دراقتفای او سروده است که :

بوی باغ و گلستان آید همی
بوی یار مهـــربان آید همی
از نثار جوهـــر یارم مـــرا
آب دریا تا میان آید همی
با خیـــال گلستانش خار زار
نرم تر از پرنیـــان آید همی ...

د/۶/۲۸۹۷/۳۰۷۸۳

حافظ نیز غزل زیبایی داردکه درآن، مصراع اول قصیدهٔ رودکی را تماماً گنجانیده است :

خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم
کز نسیمش «بوی جوی مولیان آید همی»

حافظ/انجوی/۲۶۰/۱۶

۲۱. نور حق را کس نجوید زاد و بود
خلعت حق را چه حاجت تار و پود

ن/۴/۱۰۳۹

۲۲. خلعت نو پوش برزمین و زمانه
خلعت گل یافت ازجناب تو خاری

د/۶/۳۰۲۹/۳۲۱۷۹

۲۳. جامه‌هـــای سبز ببریدند بردکان غیب
خیز ای‌خیاط، بنشین‌بردکان سوزن‌بزن

د/۴/۱۹۵۸/۲۰۶۷۰

۲۴. لباس لاله نادرتر، که اسود دارد و احمر
گریبانش بود شمسی، و دامانش بود شامی

د/۷/۱۱/۳۵۰۶۹

۲۵. برتو زبانی‌کی شود، ازتو عدم‌گرشی شود
معدوم یابد خلعتی ، گیرد زهستی آیتی

د/۵/۲۴۴۳/۲۵۷۸۴

۲۶. زرگر آفتاب را بستهٔ گـــاز می‌کنی
کرتهٔ شام را، زمه ، نقش‌وطرازمی‌کنی

د/۵/۲۴۹۴/۲۶۳۶۱

۲۷. ازتو عدم وز من‌کرم وز تو رضا وز من قسم
صد اطلس واکسون نهم درپیش کرم پیله‌ای

د/۵/۲۴۳۱/۲۵۶۲۳

۲۸. گه لباس قهر درپوشی و راه دل زنی
گه بگردانی لباس، آیی قلاوزی‌کنی
د/۶/۲۷۷۷/۲۹۵۱۴

۲۹. خیاط روزگار به بالای هیچ مرد
پیراهنی‌ندوخت‌که آنرا قبا نکرد
د/۲/۸۶۹/۹۰۸۱

۳۰. ساعتی کافرکند صدیق را
ساعتی زاهدکند زندیق را
ن/۲/۱۳۱۲

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت‌بی‌تمکین‌بود
ن/۱/۲۱۲۸

۳۱. رود درونـهٔ «سم‌الخیاط» رشته عشق
که سر ندارد وبی سر مجرد و یکتاست
قلاوزی کندش سوزن و روان کندش
که تا وصال ببخشد به پاره‌ها که جداست
د/۱/۴۸۳/۴۵-۵۱۴۴

۳۲. مثال لعبتی‌ام درکف او
که نقش سوزن‌زردوز اویم
د/۳/۱۵۳۸/۱۶۱۷۲

۳۳. ویلیام بلیك William Blake (۱۷۵۷-۱۸۲۷) ازشاعران عارف مسلك انگلیس است که اندیشه‌های عارفانه، بخصوص عقاید امانوئل سودنبرگ Emanuel Swedenborg فیلسوف سوئدی، اورا مجذوب خود ساخته بود. سراسر وجود بلیك چنان دردنیای رؤیایی او مستغرق‌بودکه می‌گویند زنش گفته بودکه «او همیشه دربهشت بسرمی‌برد». **English Literature,** Illinois, 1963.

۳۴.

Joy and grief are woven fine,
a clothing for the Soul divine...

مقایسه‌کنید با این بیت دل‌انگیز باباطاهر:
لباسی بافتم برقامت دل
زپود محنت وتارمحبت

خطاطی الهی

۱. ترجمهٔ جناب آقای دکتر صدر نبوی استاد دانشمند دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی (مشهد) ازآلمانی.

۲. نون ابرو صاد چشم و جیم گوش
برنوشتی فتنهٔ صد عقـــل وهوش
ن/۵/۳۱۱

۳. ابن‌بواب یا ابن‌البواب ، شهرتش ابوالحسن علی‌بن هلال (ف ۴۲۳) ادیب وخوشنویس زمان خود وبه‌کثرت‌کتابت مشهور بوده است. می‌گویند ٦٤ قرآن را استنساخ‌کرده است. ازآثار او یك جزوه دیوان اشعار ورساله‌ای ازجاحظ درموزهٔ اسلامی اسلامبول است‌که به خط ثلث ونسخ نوشته ونیز یك نسخه قرآن نفیس به خط وی درمجموعهٔ خصوصی چستربیتی درانگلستان است‌که تاریخ ۳۹۱ دارد. (**دایرةالمعارف فارسی**).

٤. گرچه‌که ماهم‌کژیم درصفت جسم خویش
برسرمنشور **عشق جسم** چو طغرای ماست
د/۱/٤٦۰/٤۸۸٦

۵. وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی .
(انفال ، ۱۷)
(چون تو تیر افکندی نه تو بلکه خدا افکند.)

٦. آن الف چیزی ندارد غافلی است
میم دلتنگ آن زمان عاقلی است
ن/٦/۲۳۳۱

۷. نهـــان شد **ظلم وظلمتها** زخورشید
نهان گردد الف چون گشت مهموز
د/۳/۱۱۸۸/۱۲٦٤۹

۸. رهاکن پس‌روی چون پای کژمژ
الف می‌باش ، فرد و راست بنشین
د/٤/۱۸۹۸/۱۹۹٦۲

۹. الف مباش زابجدکه سرکشی دارد
مباش ب: ی دوسر، تو چوجیم باش چوجیم
د/٤/۱۷٤٤/۱۸۲۹۸

۱۰. این دو حریف دلستان باد قرین دوستان
جیم **جمال** خوب تو ، **جام** عقار، ای صنم
د/۳/۱٤۱۱/۱٤۹۳۱

۱۱. ماه ازغمت **دونیم** شد، رخسارها چون سیم شد
قد الف چون جیم شد، وین جیم جامت‌می‌کند
د/۲/۵٤۰/۵۷۵۵

۱۲. ازعشق، گردون مؤتلف، **بی‌عشق** اختـر منخسف
ازعشق‌گشته دال الف، بی‌عشق الف چون دالها
د/۱/۲/۲٤

۱۳. بنگرید به بیت زیر (ش ۱٤).

۱٤. شمس تبریزی‌که فخر اولیاست
سین دنـدانهاش **یاسین** من است
د/۱/٤۳۰/٤۵٤۰

۱۵. با تو چه‌گویم ! که تو درغم نان مانده‌ای
پشت خمی همچولام ، **تنگ‌دلی** همچو کاف
د/۳/۱۳۰٤/۱۳۷۹٦

گفت قاضی: بس تهی رو صوفیی
خالـی از فطنت چو کاف کوفیی
ن/٦/۱٦۵۰

۱٦. اشکسته چرا باشی، دلتنگ چراگردی
دل همچو دل‌میمك، قد همچو قد دالك
د/۳/۱۳۱٦/۱۳۹۳۵

۱۷. مراد حرفهای الف، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ی است‌که بصورت منفرد ویا همراه دو سه حرف دیگر آمده است؛ این چهارده حرف را می‌توان درآغاز ۲۹ سورهٔ قرآن مشاهده‌کرد که عبارتند ازسوره‌های ۱، ۳، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱٤، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲٦، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳٦، ۳۷، ۳۸، ٤۰، ٤۱، ٤۲، ٤۳، ٤٤، ٤۵، ٤٦، ۵۰ و ٦۸ .

۱۸. ای **حاجت‌هایی** که عطاخواه شدستید
آخر به‌خود آیید، شما **عین عطایید**
د/۷/ت ۳۵۹۷۵/۳۲

۱۹. هیچ نامی بی‌حقیقت دیـده‌ای
یا **زگاف ولام** گل، **گل‌چیده‌ای؟**
ن/۱/۳٤۵٦

۲۰. مرا واجب کند که من برون آیم چو گـل از تن
که عمرم شد به شصت ومن چوسین‌وشین درین‌شستم
د/۳/۱٤۱۹/۱۵۰۲٤

۲۱. از ابجد اندیشه، یارب تو بشو لوحم
درمکتب‌درویشان، خود ابجدوحطّی‌نی
د/۵/۲۵۷۸/۲۷۳۷۹

۲۲. شد عطارد مست و اشکسته قلم
لوح شُست ازهوز و ابجد بای
د/۶/۲۹۰۹/۳۰۹۰۱

۲۳. زاد دانشمند، آثار قلم
زاد صوفی چیست آثارقدم
ن/۲/۱۶۰

۲۴. تو، برادر موضع ناکِشته باش
کاغذ اسپید نانوشته باش
ن/۵/۱۹۶۳

۲۵. ان قلوب بنی‌آدم کلها بین اصبعین من اصابع‌الرحمن‌کقلب واحد یصرفه حیث یشاء.
(احا/ش۱۳)

(دلهای فرزندان آدم به‌تمامی مانند قلب واحدی بین دوانگشت ازانگشتان خداوند قرار دارد. هرگونه‌که اراده‌کند آن را می‌گرداند وتغییر می‌دهد.)

۲۶. بنه سر چون قلم برخط امرش
که هربی‌سر، ازو افراشت‌گردن
د/۴/۱۹۱۵/۲۰۱۴۲

این‌نفس آن پرده را ازسرگرفت
ما به سر رقصان چو برکاغذ قلم
د/۴/۱۶۶۴/۱۷۴۴۲

۲۷. کروفرّ قلم باشد به قدر حرمت کاتب
اگر دردست سلطانی، اگر درکف سالاری
د/۵/۲۵۳۰/۲۶۸۲۸

۲۸. تعبیرات «وحدت حقیقی» و «حقیقت مداد» را عارف بزرگ شیخ سید حیدرآملی (۷۲۰ ق) به‌کار برده است ومفصل راجع به مدادکه عبارت ازوجود منبسط ووجود رحمانی است وراجع به حروف صحبت‌کرده است. رك جامع، ص ۱۰۷ و ۱۰۶.

۲۹. گاه از نوك قلم سوداش نقشی می‌کشید
گاه ازسُرنای عشقش عقل مسکین سنگسار
د/۲/۱۰۷۶/۱۱۳۲۲

۳۰. شکم تهی شو و می‌نال همچو نی به نیاز
شکم تهی شو و اسرار گو به سان قلم
د/۲/۱۷۳۹/۱۸۲۳۹

۳۱. نقش شمس‌الدین تبریزی‌است جان جان عشق
کاین به دفترهای عشق اندر ازل مسطور بود
د/۲/۷۴۳/۷۸۰۸

۳۲. به دارالکتب حاجاتم ، درآ که بهراصغایت
صحف فوق صحف دارم ، ورق زیر ورق دارم
د/۳/۱۴۲۵/۱۵۰۷۱

۳۳. زود بشو لوح را ز ابجد این‌کاف و نون
آنگه ای دل، بـرو، نقطهٔ خالش نویس
د/۳/۱۲۱۳/۱۲۹۱۱

۳۴. چو دیدم لوح پیشانی ساقی
شدم مست و قلم‌ها را شکستم
د/۳/۱۴۹۷/۱۵۷۷۲

۳۵. چون قلم انـدر نوشتن می‌شتافت
چون به‌عشق آمد قلم برخود شکافت
ن/۱/۱۱۴

سرگرمیهای بزرگان

۱. تانقش خیال دوست با ماست
ما را همه عمر خود تماشاست
د/۱/۳۶۴/۳۸۹۵

۲. در ششدره‌ای فتـاد عاشق
بشکن در حبس ششدری را
د/۱/۱۲۹/۱۴۸۱

۳. ستارگان سماوات جمله مات شوند
به‌طاس‌چرخ‌چو آن شه درافکند مهره
د/۵/۲۴۱۷/۲۵۵۰۲

۴. چونطع عشق خود ما را نمودی
به مهرهٔ مِهـر تو کاستاد نردیم
د/۳/۱۵۲۸/۱۶۰۸۳

۵. تاکی دوشاخه چون رخی؟ تاکی چو بیذق‌کم تکی؟
تاکی چو فـرزین کژروی؟ فرزانه شو فرزانه شو
د/۵/۲۱۳۱/۲۲۵۵۹

٦. الملوك يلعبون بالصولجان فی‌المیدان، لیری اهـل‌المدینة الذین هم لایقدرون ان یحضروا الملحمة والقتال تمثالا لمبارزة المبارزین وقطع رؤس الاعداء و دحرجتها تدحرج‌الاکـرة فی‌المیدان وطرادهم وکـرّهم وفـرّهم فهذا اللعب فی‌المیدان کالاسطرلاب للجدالذی وهو فی‌القتال وکـذلك الصلوة والسماع لاهـل‌الله اراءة للناظرین مایفعلون فی‌السّر من موافقه لا وامرالله ونواهیه‌المختصة بهم ...
فیه، ۷-۱۳٦

۷. Goethe, **Noten und Abhandlungen zum West-Oestlichen Divan.**

۸. تعبیر زلف «خم اندرخم» را ازین بیت خواجه‌گرفتم :

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت
دست درحلقهٔ آن **زلف خم انـدر خم** زد
حافظ/انجوی/۱۳/٦۹

۹. کی **نهان**گردد زچوگان **گوی دل**؟
کاندر آن صحرا نه چاهست ونه گو
د/٥/۲۲۲٦/۲۳٦۲۱

۱۰. **سابق میدان** بود او لاجرم
قبلهٔ هرفارس مه وش بود
د/۲/۹۹٤/۱۰٥۱۰

۱۱. مثال‌گوی درمیـدان حیرت
دوان باشد، اگرچه پاش نبود
د/۲/٦۸۱/۷۰۸۳

خیالبندی قرآنی

۱. ماننسخ من‌آیة اوننسها نات بخیر منها اومثلها (بقره ، ۱۰٦) .
(هرچه ازآیات قرآن را نسخ‌کنیم یا حکم آن را متروك سازیم بهتر ازآن یا مانند آن بیاوریم) .
مولانا همین آیه شریف را دربیتی زیبا می‌گنجاند:

رمز ننسخ آیة اوننسها
نات خیراً درعقب می‌دان مها
ن/۱/۳۸٥۹

۲. کتاب حس بدست چپ‌کتاب عقل دست راست
ترا نامه به چپ دادندکه بیرون زآستانستی
د/٥/۲٥۱۹/۲٦۷۰۳

اشاره است به دوآیهٔ شریفهٔ زیر:
فاما من اوتی کتابه بیمینه فیقول هآؤ مراقر واکتابیه (الحاقه، ۱۹).
(اما کسی که نامهٔ اعمال اورا بدست راستش دهند گوید بیایید نامهٔ مرا بخوانید.)
واما من اوتی کتابه بشماله فیقول یالیتنی لم اوت کتابیه (الحاقه، ۲۵).
(واما آن کس که کتاب عملش را بدست چپ دهند گوید ایکاش نامهٔ مرا به من نمی‌دادند.)

۳. ازمصحف آن روی چو ماه تو بخوانیم
سورهٔ قصص و نادره آیـات، افندی
د/۶/۲۶۳۰/۲۷۸۸۴

۴. **مصحف دیوانگی** دیـدم بخواندم **آیتی**
گشت منسوخ ازجنونم **دانش** وقرآییی
د/۶/۲۸۰۷/۲۹۷۷۶

۵. چارهٔ آن دل عطای مبدلی است
دادِ او را **قابلیت شـرط** نیست
بلکه **شـرط قابلیت** داد اوست
داد، لُب و قابلیت هست پوست
ن/۵/۳۸-۱۵۳۷

قابلی گر شرط **فعل حق** بدی
هیچ معدومی به هستی نامدی
ن/۵/۱۵۴۲

لازم به‌توضیح است که مؤلف دانشمند درمتن اصلی تنها به‌بیت اول (چارهٔ آن دل...) اکتفا کرده‌است درحالیکه بدون بیت دوم، معنای این دقیقهٔ عرفانی کامل بنظر نمی‌رسد؛ زیرا بنابرعقیدهٔ عرفا، داد وفعل خداوند ازآن جهت مشروط به قابلیت نیست، که در مقام توحید محض، قابل از اوست، فاعل نیز اوست وهیچ‌یك ازقابل وفاعل ازحیطهٔ قدرت او خارج نیست؛ بنابراین وجود واحد است که به‌صورت ظاهر (فاعل) وقابل (مقبول) متجلی‌است. خداوند به فیض وجود خود قوابل را وجود می‌دهد وبه‌کمالات وجودی می‌رساند؛ بنابروحدت وجود، ظاهرومظهراوست؛ ظاهریعنی‌فاعل‌ومظهریعنی قابل. حکیم سبزواری درشرح خود برمثنوی می‌فرماید: «داد او وفعل‌او اگرمشروط به‌غیرباشد، فعلش معلل به‌غیرخواهد بود واین با غنای او وتمامیت او درذات وصفات وفاعلیت نمی‌سازد»؛ رك: **شرح مثنوی اسرار**، چاپ سنگی، ص ۶۷-۳۶۶. مثنوی نیز درجای دیگر می‌فرماید:

آن یکی جودش گدا آرد پدید
وان دگر بخشد گدایان را مزید
ن/۱/۲۷۴۹

۶. فلما جن علیه الیل راکوکباً قال هذا ربی، فلما افل، قال لا احب‌الافلین.
(انعام ، ۷۶)

(پس چون شب تاریك نمودار شد ستارهٔ درخشانی دید – برای هدایت مشرکان – گفت: این پروردگار من است؛ پس چون آن ستاره غروب‌کرد ونابود شدگفت: من چیزی‌که نابودگردد به خدایی نخواهم‌گرفت.)

۷. قلنا یا نارکونی برداً وسلاماً علی ابراهیم . (انبیاء ، ۶۹) .
(ما خطاب‌کردیم‌که ای آتش سرد وسالم برای ابراهیم باش) .

۸. اشاره به‌این آیهٔ شریفه است:
ولقد جآءت رسلنا ابراهیم بالبشری قالوا سلاماً قال سلام فما لبث ان جآء بعجل حنیذ
(هود ، ۶۹)

(وآنگاه فرستادگان ما برابراهیم خلیل بسلامتی بشارت آوردند واورا سلام‌گفته واز او پاسخ سلام شنیدند. آنگاه ابـراهیم چون فرشتگان را به شکل بشر دید ومهمان پنداشت برآنها ازگوشت‌گوساله‌کبابی مهیاکرد.)

۹. بدانکـه **عشق خدا خاتم سلیمانی** است
کجاست دخل سلیمان و مکسب موران
د/۴/۲۰۷۳/۲۱۸۹۲

۱۰. عشقا تو سلیمان و **سماع** است سپاهت
رفتند به سوراخ خود ازبیم تو موران
د/۴/۱۸۹۴/۱۹۹۲۴

۱۱. دیدهٔ دیو و پری دیـد ز ما سروری
هدهدجان بازگشت سوی سلیمان‌خویش
د/۳/۱۲۷۲/۱۳۴۵۹

۱۲. به سخن **مثنوی** :
زین سبب برانبیا رنج و شکست
ازهمه خلق جهان افزون‌تر است
ن/۴/۱۰۰

۱۳. درشکم ماهیئی **حجرهٔ** یونس‌کنی
یوسف صدیق را **ازین چه** برکشی
د/۶/۳۰۱۶/۳۲۰۶۴

۱۴. چنانکه‌گشت زلیخا جوان به همت یوسف
جهـان کهنه بیابـد ازین ستاره جوانی
د/۶/۳۰۳۸/۳۲۳۰۶

۱۵. انی انا ربك فاخلع نعلیك انك بالوادالمقدس طوی (طه ، ۱۲) .
(من پروردگار توام تو نعلین‌ازخود بدورکن‌که اکنون در وادی مقدس‌قدم نهادی.)

۱۶. جانا تویی کلیم و منم چون عصای تو
گه تکیه‌گاه خلقم و گه اژدهای تو
د/۵/۲۲۳۶/۲۳۶۹۵

۱۷. **عصای هجر** تو گویی عصای موسی بود
زهردوچشم **روان** کرد آب‌وهردوسنگ
د/۳/۱۳۲۹/۱۴۰۶۳

۱۸. بولس حواری، یا بولس رسول یا قدیس بولس که نامش را پولس نیز ضبط کرده‌اند در ۶۷ بعدازمیلاد مسیح درگذشته است ویکی ازبرجسته‌ترین **شخصیت‌های عالم** مسیحیت است. درمورد قدیسین دیگر که نامشان درسطور بعدی آمده وهرسه ازعالمان بزرگ والهیون بنام مسیحیت وحتی دوتن ازآنان ازآباء چهارگانه کلیسیای یونان به شمار می‌رفته‌اند ودرسدهٔ چهارم میلادی می‌زیسته‌اند. رك. **دایرةالمعارف فارسی** ذیل بولس، گرگوریوس، باسیلیوس.

۱۹. بیابد خلوت عشرت **مسیحا**
اگر**مجلس** زگاو وخر نگیرد
د/۲/۶۶۷/۶۹۶۵

۲۰. آن **بادهٔ انگوری** مر امّت عیسی را
وین **بادهٔ منصوری** مر امّت یاسین را
د/۱/۸۱/۹۳۱

۲۱. آن**گمان ترسا** برد، مؤمن ندارد آن‌گمان
کو **مسیح خویشتن** را برچلیپا می‌کشد
د/۲/۷۲۸/۷۶۴۲

۲۲. تو **همچو عیسی** و **اندیشه‌ها** جهودانند
زمکروفعل **جهودان** بگو مرا چونی؟
د/۶/۳۰۹۴/۳۳۰۰۱

۲۳. **پیاز وگندنا** چون قوم موسی
چرا برمن و **سلوی** برگزیدم
د/۳/۱۵۰۹/۱۵۸۸۴

۲۴. منم عیسای خوش‌خنده که شد عالم به من زنده
ولی **نسبت زحق** دارم، من ازمریم نمی‌دارم
د/۳/۱۴۲۷/۱۵۰۹۹

۲۵. عیسی چوتویی جانا، ای دولت ترسایی
لاهوت ازل را، ازناسوت تو بنمایی
د/۶/۲۶۱۷/۲۷۷۲۶

لاهوت وناسوت من‌او ، هاروت وماروت من‌او
مرجان ویاقوت من او ، بـــررغم هربدکاره‌ای
د/۵/۲۴۳۹/۲۵۷۲۰

۲۶. چو دررفتی درآن مخزن ، منزه ازدر و روزن
چو عیسی سوزنت گردد حجب چون گنج قارونی
د/۵/۲۵۵۰/۲۷۰۵۵

۲۷. مریمان بی‌شوی آبست از مسیح
خامشان بی‌لاف وگفتاری فصیح
ن/۶/۴۵۴۷

۲۸. غمش‌دردل چوگنجوری، دلم نور° علی نوری
مثال مریم زیبا که عیسی درشکم دارد
د/۲/۵۶۵/۵۹۹۰

۲۹. همچو مریم حاملهٔ نور خدایـــی گشته‌ایم
گرچوعیسی بستهٔ این‌جسم چون‌گهواره‌ایم
د/۳/۱۵۹۴/۱۶۶۸۹

۳۰. منظور سرفصل داستان مثنوی با جمله زیر است:
پیداشدن روح‌القدس به‌صورت آدمی برمریم به‌وقت برهنگی وغسل‌کردن وپناه‌گرفتن به حق تعالی.
رك : ن/۳/۳۷۰۰ به‌بعد.

۳۱. مصلحت در دین ما جنگ وشکوه
مصلحت دردین عیسی غاروکوه
ن/۶/۴۹۴

تاریخ وجغرافیا

۱. جامی وبهاءالدین ولد، همچنین مؤلف **الجواهرالمضیئه** (چاپ حیدرآباد، ج ۲، ص ۲۴–۱۲۳) نسبت مولانا جلال‌الدین را به ابوبکـــر می‌رسانند؛ رك **رساله درتحقیق** ص ۶ – ۵ .

۲. هله صدیق زمانی ، به تو ختم است وفا
جـــز سوی احمد بگزیدهٔ مختار مرو
د/۵/۲۲۲۰/۲۳۵۵۶

چو با دل **یار غاری** تو ، چراغ چار یاری تو
فقیر ذوالفقاری تو ، ازآن خنجرچه‌اندیشی؟
د/۵/۲۵۰۳/۲۶۴۹۴

۳. چون احمد و بوبکریم ، **درکنج یکی‌غاری**
زیراکه دویی باشد غاری من و غاری تو
د/۵/۲۱۷۳/۲۳۰۲۶

۴. اشاره است به‌داستان **مثنوی** دربارهٔ یورش محمدخوارزمشاه به سبزوار، که ازبهر امان دادن به اهالی شهر:

گفت نرهانید ازمن جان خویش
تـا نیـاریدم ابوبکری به پیش
تـا مـرا بوبکر نام از شهرتان
هـدیه نارید ای رمیده امتان
بدروم‌تان همچوکشت‌ایقوم دون
نه خراج استانم و نه هم فسون
بس جوال زرکشیدندش به راه
که ازچنین شهری‌ابوبکری‌مخواه
کی بود بوبکر انـدر سبزوار
یا کلوخ خشك انـدر جویبار

ن/۵/۸۵۴ـ۸۵۰

سرانجام پس ازسه روز وسه شب ره‌گذر مریضی راکه درگوشهٔ خرابی خفته وازراه بازمانده بود جستند واورا بر«تختهٔ مرده‌کشان» سوی خوارزمشاه‌کشیدند، رك :
ن/۹۰۷۵ـ۸۴۵

۵. آنگه فقیر بودی ، بس خرقه‌هـا ربودی
پس وای برفقیران ، چون **ذوالفقار**گشتی
د/۶/۲۹۳۴/۳۱۱۳۳

۶. تو چوتیغ ذوالفقاری تن تو **غلاف چوبین**
اگر این‌غلاف‌بشکست توشکسته دل چرایی؟
د/۶/۲۸۴۰/۳۰۱۷۳

۷. جان را سپر بلاش سازید
کاندر**کف‌عشق** ذوالفقارید
د/۲/۷۱۸/۷۵۴۷

۸. دزدد غم ، گردن خود ، از حذر سیلی من
زان‌که من ازبیشهٔ جان ، حیدرکرّار شدم
د/۳/۱۳۹۲/۱۴۷۳۴

۹. شنیدی طبل، برکش زود شمشیر
که جان تو غلاف ذوالفقار است
بزن شمشیر ومـلك عشق بستان
که مُلك عشق ، ملك پایدار است
د/۱/۳۳۸/۶۱–۳۶۶۰

۱۰. دل است همچو حسین و فراق همچو یزید
شهیـد گشته دوصد ره به دشت کرب‌وبلا
د/۱/۲۳۰/۲۵۹۵

۱۱. بازگـردان قصهٔ عشق ایـاز
که آن یکی گنجیست مالامال راز
ن/۵/۱۹۱۸

۱۲. می‌زود هرروز درحجرهٔ برین
تـا ببیند چارقی با پوستین
ن/۵/۱۹۱۹

۱۳. من عرفه نفسه فقد عرف ربه .
این روایت منسوب به امیرمؤمنان علی علیه‌السلام است، وبا تغییر: اذا عـرف نفسه درشمار احادیث نبوی آمده است، رك: احا/ش ۵۲۹ .

۱۴. در ده ویرانهٔ توگنج نهان است زهـو
هین ده ویران ترا نیـز به بغداد مده
د/۵/۲۲۸۴/۲۴۲۶۶

۱۵. اشاره است به «انا عندالقلوب المنکسرة» ونیز «مناسب با مضمون این خبر است که ازموسی علیه‌السلام می‌آورندکه گفت: الهی أین أطلبك. قال: عندالمنکسرة قلوبهم.»
احا/ش ۴۶۶

دست اشکسته برآور در دعا
سوی اشکسته برد فضل خدا
ن/۵/۴۹۳

۱۶. چو ازحرفی گلستانی زمعنی کی گل استانی
چو پا درقیرجزو استت حجابت قیروانستی
د/۵/۲۵۱۹/۲۶۷۰۲

۱۷. ای صبا ، حالی زخدّ وخال شمس‌الدین بیار
عنبر ومشك ختن ازچیـن به قسطنطین بیار

توضیح آنکه ، درمتن اصلی، مؤلف محترم قسطنطنیه را نیز درکـنار چین ازنقاط دوردست دانسته ونوشته است که «مولوی ازنسیم صبحگاهی می‌خواهدکه بوی خوش شمس‌الدین را به‌این دومکان بیاورد». ازطرفی نیز می‌دانیم که قسطنطین یا قسطنطنیه خود ازبلاد روم آن زمان واستانبول کنونی است وآنچنان که ازبیت مولوی برمی‌آید، او قسطنطین را ازبلاد دوردست نـدانسته واز اینروگفته است که «... ازچین بـه قسطنطین بیار» .

۱۸. گر درخورعشق آید خرم چو دمشق آید
ور دل ندهد دل را **ویران** چو حلب بیند
د/۲/۶۳۴/۶۶۱۰

۱۹. آن **فکروخیالات** چو یأجوج وچو مأجوج
هریك چو **رخ حوری وچون لعبت چین** شد
د/۲/۶۴۴/۶۷۱۹

۲۰. چه فضل و علم گرد آرم ؟ چو رو درعشق او آرم
به‌بصره چون کشم خرما؟ به‌کرمان چون برم زیره ؟
د/۷/ت۱۱/۳۵۰۹۳

چون کبوتر خانهٔ جان‌ها ازو معمور گشت
پس‌چرا این **زیره** رامن‌سوی **کرمان**می‌برم؟
د/۳/۱۵۸۹/۱۶۶۴۵

۲۱. ضرب‌المثل انگلیسی: To Carry Coals to Newcastel

۲۲. **سرکش** نشوم ، نه **عکّه‌ام** من
قانـــع بزیم که **مکّه‌ام** من
د/۱/۳۷۲/۳۹۹۴

۲۳. مشك گفتم زلف اورا ، زین‌سخن‌بشکست زلف
هندوی زلفش شکسته ، رو به ترکستان نهاد
د/۲/۷۵۰/۷۸۶۷

۲۴. هست صلاح دل ودین، صورت **آن ترك** یقین
چشم فرو مال و ببین صورت دل ، صورت دل
د/۳/۱۳۳۵/۱۴۱۲۶

۲۵. گویند به **بلاساقون** ترکی دوکمان دارد
ور زان‌دویکی‌کم شد مارا چه زیان‌دارد؟!
د/۲/۶۰۳/۶۳۴۷

توضیح آنکه بنابرفهرست اماکن دیوان‌کبیر (ج ۷ ، ص ۵۰۳) کلمهٔ بلاساقون تنها یکبار بکاربرده شده‌است.

۲۶. یك حمله ویك حمله ، کامد شب وتاریکی
چستی‌کن وترکی‌کن، نی نرمی وتاجیکی
د/۵/۲۵۶۸/۲۷۲۶۴

۲۷. **براق عشق** گریدم که تا به دور ابد
بسوی **طرهٔ هندو** به **ترك‌تاز** روم
د/۴/۱۷۴۱/۱۸۲۶۳

۲۸. شمعی تو ، برافروزی ، شمس‌الحق تبریزی!
تا هندوی شب سوزی ازروی چو صد پروین
د/۴/۱۸۸۰/۱۹۸۰۸

۲۹. ای **ترك ماه‌چهره** چه‌گردد که صبح ، تو
آیی‌به‌حجرهٔ من‌وگویی‌که: «گَل، برو»؟!
د/۵/۲۲۳۳/۲۳۶۶۸

۳۰. **اصل آب‌نطفه اسپید** است وخوش
لیك عکس جان رومی و حبش
ن/۱/۳۵۲۱

۳۱. **هندو و قفچاق و رومی و حبش**
جمله یك‌رنگ‌اند اندر گورخوش
ن/۶/۴۷۰۹

۳۲. **پیش ترك** آیینه را خوش رنگی است
پیش زنگی آیینه هم زنگی است
ن/۳/۳۴۴۰

۳۳. این بیت را منتسب به مولوی می‌دانند.

۳۴. با چنین حالت بقا خواهی ویاد
همچو رنگی درسیه **رویی** تو شاد
ن/۵/۸۱۷

۳۵. اشاره است به حدیث «الفقرسوادالوجه فی‌الدارین» که سنایی نیز آن را به‌کار برده رك **حدیقه** ص ۸۸ . مولوی نیز می‌فرماید:
گفت نایب یك‌به‌یك ما بادییم
باسواد وجه انـدر شـادییم
ن/۶/۴۵۳۴

۳۶. درآن **بزم قدس**‌اند ابدال مست
نه قدسی‌که افتد به دست فرنگ

چه افرنگ؟ عقلی که بود اصل دین
چو حلقه‌است بر در، در آن کوی و دنگ
د/۳/۷٤-۱٤۰۷۳

تاریخ تصوف

۱. اشاره است به خبر ذیل:
انی لاجد نفس‌الرحمن من‌جانب الیمن (احا/ش ۱۹۵) .
(من بوی رحمن را ازجانب یمن یافتم) .
آنکه یابد بوی حق را ازیمن
چون نیابد بوی باطن را زمن
ن/۳/۱٦۱

۲. یا ز **شعشاع عتیق احمدی**
بوی رحمان‌ازیمن می‌آیدم
د/٤/۱٦٦۲/۱۷٤۲۲

۳. هوبرت قدیس (ف. ح . ۷۲۷ م.) اسقف Maestricht و Liége بود. اورا حافظ مقدس شکارچیان می‌دانند زیرا بنابرافسانه‌ها به هنگام شکار، گوزن قرمز نری (یا بدان‌گونه‌که پروفسور شیمل نوشته است غزالی) را دید، که صلیبی نورانی را برروی سرخود حمل می‌کرد. با دیدن این منظره مسیحی شد. (اعلام وبستر.)

٤. طبیبی دید **کوری** را ، نمودش **داروی دیده**
بگفتش : «سرمه ساز این را برای نور بینایی»
بگفتش کور: «اگر آن‌را که من دیدم تو می‌دیدی
دوچشم خویش می‌کندی ومی‌گشتی تماشایی»
د/٥/۲٥۱۲/۷۸-۲٦٥۷۷

٥. تو معذوری در انکارت‌که آنجا می‌شود **حیران**
جنید وشیخ بسطامی، شقیق وکرخی وذوالنّون
د/٤/۱۸٥٤/۱۹٥٥۲

٦. **باده‌ای کابرار** را دادند اندر یشربون
با جنید وبایزید وشبلی و ادهم خوریم
د/۳/۱٥۹۷/۱٦۷۰۹

«باده ابرار» اشاره است به آیهٔ شریفهٔ زیر:
ان الابرار یشربون من‌کاس کان مزاجها کافوراً (دهر، ٥)

(ونکوکاران عالم دربهشت ازشرابی نوشندکه طبعش – درلطف رنگ وبوی – کافور است.)

۷. حریفان گرهمی‌خواهی چوبسطامی وچون کرخی
مخور باده درین گلخن ، بـران سقف معلا خور
د/۲/۱۰۲۳/۱۰۷۸۸

۸. کجا عشق ذوالنون ، کجا عشق مجنون
ولی این نشان است از آن کبریایـی
د/۷/۳۱۲۰/۳۳۳۳۱

۹. تازیانش مار نر بود از شـرف
ماررا بگرفته چون خرزن به کف
ن/٦/۲۱۲۸

۱۰. رك. ن/٤/ص ۷۲۹ – عنوان داستان ما اعظم شأنی گفتن بایزید واعتراض مریدان...

۱۱. این مضمون درتذکرةالاولیا وکشف‌المحجوب با تغییراتی ولی با مفهوم واحد چنین آمده است:

«... چه‌گویی انـدرکسی‌که به‌یك قطره ازبحرمحبت مست‌گردد. بایزید... جواب نبشت‌که : چه‌گویی‌درکسی‌که جملهٔ دریاهای‌عالم شراب محبت‌گردد، همه را درآشامد وهنوز ازتشنگی‌می‌خروشد...» کشف‌المحجوب‌هجویری‌ژوکوفسکی، ۱۳۳٦ ص۲۳۳.

***

«... چه‌گویی درکسی‌که قدحی شراب خورد ومست ازل وابد شد. بایزید جواب داد: که من آن ندانم ؛ آن دانم‌که اینجا مرد هست‌که درشبانه روزی دریاهـا ازل وابد درمی‌کشد ونعـرهٔ هل‌من مزید می‌زند.» تذکرةالاولیا عطار، نیکلسن، چاپ دوم ، ص ۱٤۳ .

۱۲. بگریز ازآن‌فقیری‌که او بند لوت‌باشد
مارا فقیر معنا چون بایزید باید
د/۲/۸۵۸/۸۹۵۰

۱۳. گفتاکه : «من خربنده‌ام» پس بایزیدش‌گفت: «رو»
یارب خرش‌را مرگده تا اوشود بندهٔ خدا
د/۱/۳/٤۹

۱٤. من نـدارم طاقت آن تاب آن
که‌آن فزون‌آمد زکوششهای‌جان
ن/٥/۳۳٥۹

۱٥. درمزیدم چو دولت منصور
چون مـرا تو ابایزیداستی
د/۷/۳۱٥۲/۳۳۷٦٦

۱۶. چه **سکر** بودکه آواز داد سبحانی
که گفت رمز اناالحق ورفت‌برسردار
د/۳/۱۱۳۵/۱۲۰۲۱

۱۷. بی‌دف برما میا که ما درسوریم
برخیز و **دهل‌بزن‌که ما منصوریم**
د/۸/ر۱۳۲۲

۱۸. ای دل نچشیده‌ای می **منصوری**
گر منکر آن باغ شدی معذوری
د/۸/ر۱۷۸۵

۱۹. بیار **جام اناالحق**، **شراب منصوری**
دراین زمان‌که چومنصور زیردار توام
د/٤/۱۷۲٦/۱۸۰٦۹

۲۰. ازشربت **اللهی**، وز شرب **اناالحقی**
هریك به **قدح** خوردند، من با **خم و قنینه**
د/۷/ت۹/۳٤۹۵۹

۲۱. این انا هو بود درسرّ ای فضول
زاتحاد نور نز رای حلول
ن/۵/۲۰۳۸

۲۱. چون درآن خم افتد وگوییش‌قم
ازطـرب گوید منم خم لاتُلم
ن/۲/۱۳٤٦

۲۳. شد زرنگ وطبع آتش محتشم
گوید او **من آتشم**، **من آتشم**
ن/۲/۱۳۵۰

۲٤. تخلقوا باخلاق الله .

به‌طورمسلم کلام پیامبرنیست دراحیاء **علوم‌الدین** ج ٤، ص ۲۱۸ نیز مصدر به لفظ «قیل» ذکر شده است، مولانا نیـز درفیه، ص ۱۲۳ آن را بدون انتساب به رسول اکرم(ص) آورده . درهرحال درشمارگفته‌های بزرگان‌است، رك: **فیه**، ۳۱۳ .

۲۵. آفتاب اندر فلك دستك زنان
ذره‌ها چون عاشقان‌بازی‌کنان
ن/۵/۲۵۳٤

۲٦. چشم دولت سحر مطلق می‌کند
روح شد منصور، **اناالحق** می‌زند
ن/۵/۲۵۳٦

۲۷. هر که نام شمس تبریزی شنید و **سجده** کرد
روح‌او **مقبول** حضرت شد، **اناالحق** می‌زند
د/۲/۷۳۸/۷۷۶۰

۲۸. **هـرذره زخورشیدت** گویای اناالحقی
هرگوشه چومنصوری آویخته برداری
د/۵/۲۵۹۹/۲۷۵۶۱

۲۹. با دار دار **وعـدهٔ وصلت** رسید صبر
هجران دوچشم بسته وبردارم **آرزوست**
د/۱/۴۵۲/۴۷۸۷

۳۰. این حیاتی **خفیه درنقش ممات**
وآن مماتی خفته در قشر حیات
ن/۵/۴۱۳۵

۳۱. عمرها **برطبل عشقت** ای صنم
ان فی موتی حیاتـــی می‌زنم
ن/۶/۴۰۶۲

۳۲. من احبنی قتلته ومن قتلته فأنا دیته (احا/ش ۴۰۷).
(هرآنکس که عاشق من شود اورا می‌کشم وهرآنکس راکه من بکشم خود خون‌بهای اویم.)

۳۳. پنبه درگوش وموی درچشم است
غم فردا و وسوسهٔ سودا
د/۱/۲۴۶/۲۷۶۴

۳۴. وآنکه **از او دور** بود، گرچه که منصوربود
زارتر از مور بود، زانك نـدارد سندی
د/۵/۲۴۶۱/۲۵۹۹۷

موسیقی

۱. **تا در دل من عشق تو افروخته شد**
جزعشق تو هرچه داشتم سوخته شد
عقل و سبق وکتاب برطاق نهـاد
شعر وغزل و دوبیتی آموخته شد
د/۸/ر۶۱۶

۲. چه نالد نای بیچاره جز آنکــه در دمد نایی
ببین نی‌های اشکسته ، به‌گورستان چومی‌آیی
د/۵/۲۴۹۹/۲۶۴۴۷

۳. نه چشم‌گشته‌ای تو که بی‌آگهی‌زخویش
ما را حجاب دیــده و دیــدار آگهی
د/۶/۳۰۰۱/۳۱۹۰۳

نه چشم‌گشته‌ای‌تو و ده‌گوش‌گشته جان
دردم به شش‌جهت، که تو دمسازهرششی
د/۶/۲۹۹۴/۳۱۸۲۹

۴. آن نی بی‌دست وپــا بستد زخلق
دست‌وپای، ودست‌وپای، ودست‌پای
د/۶/۲۹۰۲/۳۰۸۳۸

۵. ترومپت وکلاریون ازسازهای بادی غربی است وبارزترین وجه مشترك آنها با سرنای آن است‌که براثر دمیدن نوا می‌دهند. اما سرنا را ازچوب می‌سازند وصدایش به اوبوا بسیار شبیه است ومثل ترومپت اهرم خاصی برای نت‌های بخصوص ندارد بلکه دارای لوله‌ای است مخروطی با شش سوراخ درجلو ویکی درعقب و دم نوازنده ازمیان دو قمیش مضاعف می‌گذرد وبدرون‌لولهٔ سرنا می‌رود وباقرارگرفتن‌انگشت‌نوازنده برهر سوراخ (که قاعدتاً برابر هفت نوت موسیقی است) نواهای مختلف ازآن برمی‌خیزد. باید اضافه‌کنم‌که ترومپت وکلاریون واوبوا مثل اکثرسازهای غربی دارای اندازه‌های استاندارد شده هستند درحالی‌که طول سرنا متفاوت وتا نیم متر می‌رسد. دراین‌کتاب پروفسور شیمل تنها ازباب آنکه خوانندهٔ غربی بتواند تصویری ذهنی ازسرنای را مجسم سازد آن را به سازهای بادی ترومپت وکلاریون مانندکرده ، کمااینکه‌گاهی درهمین‌کتاب بجای‌کلمهٔ «نی» ، فلوت نوشته‌که نزد غربیان سازی‌است آشنا.

۶. با لب دمساز خود گر جفتمی
همچو نی من‌گفتنی‌ها گفتمی
ن/۱/۲۷

۷. چو سرنای تــو نه چشم از بــرای انتظار لب
چون‌آن لب‌را نمی‌بینی درآن پرده چه زاری تو؟
د/۵/۲۱۶۸/۲۲۹۷۱

۹. چنانکه ابر سقای گل‌وگلستان است
رباب قوت ضمیراست وساقی‌الباب
د/۱/۳۱۳/۳۴۱۶

ضمناً درمتن اصلی به جای ساقی‌الباب، ساقی دل‌ها، آمده‌است.

۱۰. چنگ وقانون جهان را تارهاست
نالهٔ هـر تار در فـــرمان تـو
د/۵/۲۲۲۳/۲۳۵۸۵

۱۱. چنگ را **درعشق او** ازبهرآن **آموخته**
کس نداند حالت من **نالهٔ** من او کند
د/۲/۷۴۱/۷۷۸۰

۱۲. خدایا **مطربان** را **انگبین** ده
برای ضرب، **دست آهنین ده**
د/۵/۲۳۴۲/۲۴۷۸۱

۱۳. برضرب **دف حکمت** این خلق همی رقصند
بی‌پـردهٔ تو رقصد یك پـرده ؟ نپندارم
د/۳/۱۴۵۸/۱۵۴۱۵

۱۴. میل معشوقان نهان است وستیر
میل عاشق **با دوصد طبل ونفیر**
ن/۳/۴۶۰۳

۱۵. ارجعی الی ربك راضیةً مرضیةً (فجر، ۲۹).
(خشنود به سوی پروردگارت بازگرد.)

۱۶. خموش باش‌که پُرّ است عالم خمشی
مکوب **طبل مقالت** که گفت طبل‌تهی‌است
د/۱/۴۹۳/۵۲۴۱

۱۷. منم‌آن **مست‌دهل‌زن** که شدم مست به میدان
دهل خویش چو پـرچم به سرنیزه ببستم
د/۳/۱۶۰۵/۱۶۸۱۴

۱۸. دست چون دف وشکم همچون دهل
طبل عشق آب می‌کوبم چو گـل
ن/۳/۳۸۹۰

۱۹. خمش‌کردم ولیکن عشق خواهد
که پیش **زخمه‌اش** طنبور باشم
د/۳/۱۵۱۳/۱۵۹۳۲

۲۰. تو بمال گوش بربط ، که **عظیم کاهل است** او
بشکن خمار را سر، که سرهمه شکست او
د/۵/۲۲۱۲/۲۳۴۵۲

۲۱. **نالنده و بی‌خبر زنالش**
چون‌بربط وچون چغانه دیدم
د/۳/۱۵۶۱/۱۶۴۰۵

۲۲. به نقل از **نفحات** ، ۵۹۰

۲۳. دیدم نگار خودرا می‌گشت **گردخانه**
بـرداشته ربابی می‌زد یکی ترانـه
د/۵/۲۳۹۵/۲۵۲۹۵

۲۴. **درپردهٔ دل** خیال تو رقص کند
من رقص هم ازخیال تو آموزم
د/۸/ر۱۲۰۶

۲۵. شمه‌ای گر زتو درعالم علوی برسد
قدسیان رقص برین گنبد گردان آرند
د/۲/۸۰۴/۸۴۱۶

۲۶. کوه طور ازنور موسی شد برقص
صوفی کامل شد و رست او زنقص
ن/۱/۸۶۷

فلما تجلی ربه للجبل جعله دکاً (اعراف ، ۱۴۳) .
(پس آنگاه که نور تجلی خدا برکوه تابش کرد کوه را مندك ومتلاشی ساخت.)

۲۷. ذرات جهان به عشق آن خورشید
رقصان ز عـدم بسوی هست آمد
د/۲/۶۸۶/۷۱۳۲

۲۸. سماع است وهزاران حور درباغ
همی کوبند پا بر گور بهمن
د/۵/۲۱۲۰/۲۲۴۲۶

۲۹. چون شمس‌تبریزی کند **درمصحف دل یك نظر**
اعراب او رقصان شده هم جزم تو پاکوفته
د/۵/۲۲۸۲/۲۴۲۵۲

۳۰. چرخ را درزیر پا آر ای شجاع
بشنو ازفـوق فلك **بانگ سماع**
ن/۲/۱۹۴۲

۳۱. سماع چیست زپنهانیان دل پیغام
دل غریب بیابد ز نامه‌شان آرام
د/۴/۱۷۳۴/۱۸۱۷۷

۳۲. رقص وجولان بـرسر میدان‌کنند
رقص اندر خون خود مردان‌کنند
ن/۳/۹۶

۳۳. یك دست جام باده ویك دست جعد یار
رقصی چنین میـانهٔ میدانم آرزوست
د/۱/۴۴۱/۴۶۴۵

۳۴. اصل این ابیات را دردیوان‌کبیر ودردیوانهای چاپ هندو جای دیگر نتوانستم بیابم. استادان فرزانه دکتر شفیعی‌کدکنی ودکتر سروش، که درجاهای دیگر بزرگوارانه ازمساعدت دریغ نداشتند، نیز دسترسی به‌این ابیات پیدا نکردند. مصراع اول، «بانگ دف ونی هوحق زندا» درترانه‌ای عارفانه درمدح مولا شنیده وبرگرفتـه شد وبقیه ابیات بدان روش ترجمه شد. اصل متن انگلیسی چنین است:

Sound drum and mellow flute, resounding Allah Hu
Dance, ruddy dawn, in gladness bounding, Allah Hu
Sun exalted in the centre, o thou steaming light;
Soul of all wheeling planets rounding Allah Hu...
Who knows love's mazy circling, ever lives in-God,
For death, he knows, is love abounding: Allah Hu!

آفریدگار و آفرینش

۱. لوکان‌البحر مداداً لکلمات ربی لنفدالبحر قبل ان تنفد کلمات ربی (کهف ۱۰۹).
اگر دریا برای نوشتن‌کلمات پروردگار من مرکب شود پیش ازآن‌که‌کلمات الهـی به‌آخر رسد دریا خشك خواهد شد.

۲. بخشی ازحدیث قدسی است:
کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت‌الخلق لکی اعرف. (احا/ش ۷۰)
(گنج پنهانی بودم، خواستم‌که شناخته شوم، بدین سبب خلق را آفریدم.)

۳. بهر اظهار است این خلق جهان
تا نمانـد گنج حکمتها نهـان
ن/۴/۳۰۲۸

۴. گنج مخفی بُد زپُرّی جوش کرد
خـاك را سلطان اطلس‌پوش کرد

ن/۱/۲۸۶۳

۵. کنت کنزاً رحمةً مخفیةً
فابتعثت امةً مهدیةً

ن/۲/۳۶۴

(گنج رحمت پنهانی بودم پس امتی هدایت شده را برانگیختم تا شناخته شوم.)

۶. نحن اقرب الیه من حبل الورید (سورهٔ ق، ۱۶).
(ما ازرگ گردن به او نزدیك‌تریم.)

۷. سنریهم ایاتنا فی الافاق وفی انفسهم (فصلت، ۵۳).
(ما آیات قدرت وحکمت خودرا درآفاق جهان ونفوس بندگان کاملاً هویدا وروشن می‌گردانیم.)

۸. فاینما تولوا فثم وجه‌الله (بقره، ۱۱۵).
(پس به هرسوی که روی کنید بسوی خدا روی آورده‌اید.)

۹. یفعل‌الله مایشآء (ابراهیم، ۲۷).
(خداوند هرچه بخواهد به‌اختیار مطلق می‌کند.)

۱۰. خداوند ازدو راه با اشیاء رابطه دارد: یکی ازطریق علل ومعلولات ودیگر ازطریق وجه خاص. آیهٔ نحن اقرب الیه من حبل الورید (سورهٔ ق، ۱۶) دلیل همین مطلب است که حق تعالی ازطریق وجه خاص ومعیت قیومیه نیز با اشیاء ارتباط دارد. لذا بعضی‌ازسالکان ازطریق وجه خاص وازباب ارتباط مقید بامطلق به‌حق واصل می‌شوند. طریق‌اول‌را مثنوی‌تعبیربه«سبب سازی» وطریق‌دوم را تعبیربه«سبب سوزی» می‌کند:

از سبب سازیش من سودابیم
وز سبب سوزیش سوفسطابیم
درسبب سازیش سرگردان‌شدم
درسبب سوزیش‌هم حیران‌شدم

مثنوی معنوی/حسن میرخانی/ص۱۸/۸۳

علل ثانویه ومتوسطهٔ بین حق واشیاء ازآن جهت لازم است که کثرات وجودی بدون واسطه یا ازباب لزوم مناسبت بین علت‌ومعلول نمی‌شود صادرشود. پس‌فتح باب خیرات وفیوضات به‌واسطهٔ ملائکهٔ غیبی امکان‌پذیر است.

۱۱. جمله قرآن‌هست درقطع سبب
عزّ درویش وهـلاك بولهب

ن/۳/۲۵۲۰

۱۲. صحن ارض‌الله **واسع** آمـده
هردرختی از زمینی سـرزده
ن/۵/۲۵۶۰

۱۳. **شش‌جهت عالم همه** اکرام اوست
هرطرف‌که بنگری اعلام اوست
ن/۳/۳۱۰۸

۱۴. **جمله ذرات** زمین وآسمان
لشکر حق‌اند گاه امتحان
ن/۴/۷۸۳

۱۵. **عاشق صنع** توام **درشکروصبر**
عاشق مصنوع کی باشم چوگبر
ن/۳/۱۳۶۰

۱۶. **آدم‌است** ازخاك کی ماند به خاك
جنّی‌است ازنار بی‌هیچ اشتراك
نیست **مانندای آتش** آن پـری
گرچه‌اصلشاوست‌چون‌می‌بنگری
مرغ ازباد است کی ماند به باد
نامناسب را خـدا نسبت بـداد
ن/۴/۸-۲۴۰۶

۱۷. **نسبت این فـرعها** بـا اصلهـا
هست **بی‌چون** ارچه دادش وصلها
ن/۴/۲۴۰۹

۱۸. نسبتی گر هست مخفی ازخـرد
هست **بی‌چون** وخرد کی پی برد
ن/۴/۲۴۱۱

۱۹. بحر را گویم‌که هین پرنار شو
گویم **آتش** را که **روگلزار** شو
ن/۲/۱۶۲۸

۲۰. وتکون الجبال کالعهن المنفوش (قارعه ، ۵) و (معارج ، ۹).
(وکوههای بدان صلابت مانند پشم زده متلاشی گردد.)

۲۱. و اوحی ربك الی النحل ان اتخذی من‌الجبال بیوتاً ومن‌الشجر ومما یعرشون.
(نحل، ۶۸)

(وخداوند به زنبورعسل‌وحی کردکه ازکوهها‌ودرختان‌وسقفهای رفیع منزل‌گیرید.)

۲۲. کل یوم هو فی شأن (الرحمن، ۲۹).
(وهرروز به شأن وکاری پردازد.)

۲۳. لشکری ز اصلاب سوی امّهات
بهرآن تا در رحم روید نبات
لشکری ز ارحام سوی خاکدان
تا زنّر و ماده پرگردد جهان

ن/۱/۷٤-۳۰۷۳

۲٤. ای خداوند ای قدیم احسان تو
آنکه دانم و آنکه نی هم آن تو

ن/۳/۳۳۱

۲۵. برگها را برگ از انعام او
دایگان را دایه لطف عام او

ن/۳/۲۷

۲٦. ومکروا ومکرالله والله خیروالماکرین (آل عمران، ٥٤) نیز (انفال، ۳۰).
(آنها با خدا مکرکردند وخدا باآنها وخداوند ازهمه بهتر مکرتواندکرد.)

۲۷. نام سیبویه دردوجای مثنوی آمده است؛ ن/۳/۲٦۳ و ن/٤/۱۱٦۹ .

۲۸. یا ایهاالذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلوة ان‌الله مع‌الصابرین (بقره ، ۱۵۳).
(ای اهل ایمان درپیشرفت‌کار خود صبرومقاومت پیشه‌کنید وبذکرخدا ونماز توسل جوییدکه خدا یاور صابرین است.)

۲۹. گرچه این‌دو مختلف خیروشرند
لیك این هردو به‌یك‌کار اندرند

ن/۲/۲٦۸٤

۳۰. قهرولطفی چون صبا وچون وبا
آن یکی آهن‌ربا وین کهربا

ن/٥/۲۱۲۸

۳۱. زانکه فصل‌ووصل نبود در روان
غیرفصل و وصل نندیشد گمان

ن/٤/۳٦۹٦

۳۲. چون منارهٔ خاك پیچان در هوا
خاك ازخود چون برآید برعلا

ن/٥/۱۰۲۸

۳۳. پس به ضدّ نور دانستی تو نور
ضد ، ضد را می‌نماید در صدور

ن/۱/۱۱۳۳

۳٤. صرصری بـرعاد قتّالی شده
مرسلیمان را چو حمّالی شده
ن/٦/٢٦٦٠

۳۵. زهر باشد مار را هم قوت وبرگ
غیراورا زهر او درداست ومرگ
ن/٥/٣٢٩٥

نیل را برقبطیان حقّ خون کند
سبطیان را از بلا محصون کند
ن/٤/٢٨١٦

۳٦. هردوگونه نقش استادی اوست
زشتی او نیست آن رادی اوست
ن/٢/٢٥٣٩

۳۷. آن‌که گل را شاهد و خوشبو کند
هرچهی را راست فضل او کند
ن/٥/٢١٥٨

۳۸. قال‌الله عزوجل سبقت رحمتی غضبی. (احا/ش ٦٤).
زانکه این دمها چه‌گر نالایق‌است
رحمت من برغضب هم سابق است
ن/١/٢٦٧٢

۳۹. ارنی الاشیاء کماهی (فیه ، ٥) نیز (احا/ش ١١٦). ترجمهٔ این حدیث را ازسخن مولوی درفیه مافیه ص ٥ برگرفتم .

٤٠. اشاره است به «سدرةالمنتهی» درداستان معراج پیامبر (ص) که وقتی حضرت رسول بدان مقام رسید جبرئیل گفت «یا رسول‌الله لیس لی‌أن اجوز هذا المکان ولو دنوت أنملةً لاحترقت» . ای رسول خدا ! بالاتر ازین مکان حد من نیست ، اگر یك بند انگشت نزدیك‌تر شوم بسوزم ؛ رك: احا/ش ٤٤٥ .

٤١. زین وصیت‌کرد ما را مصطفی
بحث‌کم جویید در ذات خدا
ن/٤/٣٧٠٠

اشاره است به حدیث زیر:
تفکروا فی آلاءالله ولاتفکروا فی‌الله (احا/ش ٤٣٩) .

٤٢. کلمهٔ محدث درمتن اصلی به‌همین صورت mohdath آوانویسی شده‌است. مولوی‌نیز کلمات «والد ومولود» وحادث ومحدث را نیزچنین بکاربرده است.
لم یلد لم یولد اورا لایق است
والد ومولود را او خالق است

زانکه ازکون وفساد است ومهین
حادث‌است ومحدثی خواهد یقین
ن/۲/۴۷ و ۱۷۴۵

۴۳. کاف و نون همچون‌کمند آمد جذوب
تاکشاند مرعدم را درخطوب
ن/۱/۳۰۷۹

۴۴. صبغةالله ومن احسن من‌الله صبغةً ونحن له عابدون (بقره، ۱۳۸).
رنگ‌آمیزی خداست وکیست ازخدا بهتر دررنگ‌آمیزی، وما پرستندگان اوییم.
«صبغةالله» هست خم رنگ هو
پیسها یك رنگ گردد انـدرو
ن/۲/۱۳۴۵

۴۵. کفروایمان هردو خود دربان اوست
کوست مغز وکفرودین اورا دوپوست
ن/۴/۳۲۸۱

۴۶. یك زمان بگذار ای همره ملال
تا بگویم وصف خالی زآن جمال
ن/۲/۱۹۰

۴۷. یدالله فوق ایدیهم (فتح، ۱۰).
منتهای دستها دست خداست
بحر بی‌شك منتهای سیلهاست
ن/۴/۳۱۶۳

۴۸. چنان‌گریزد نامش چو قصدگفتن بیند
که‌گفت‌نیز نتانی‌که: «آن فلان‌بگریزد»
د/۲/۹۰۰/۹۴۴۱

۴۹. بگیر دامن لطفش که ناگهـان بگریزد
ولی مکش تو چوتیرش‌که ازکمان‌بگریزد
د/۲/۹۰۰/۹۴۳۴

۵۰. ترجمه حدیث شریف اززبان مثنوی:
گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نگنجم در خُـم بالا وپست
درزمین وآسمان وعرش نیـز
من‌نگنجم این یقین‌دان ای عزیز
در دل مؤمـن بگنجم ای عجب
گر مرا جویی درآن دلها طلب
ن/۱/۵۵–۲۶۵۳

نیز رك احا/ش ٦٣ .

٥١. ترجمهٔ حدیث اززبان مثنوی است:

بهرآن پیغمبر این را شرح ساخت
هر که خود بشناخت یزدان‌را شناخت

ن/٥/٢١١٤

٥٢. ما راکه پیداکرده‌ای، نی ازعـدم آورده‌ای
ای هرعدم صندوق تو ، ای درعدم بگشاده در

د/٢/١٠١٩/١٠٧٥٣

٥٣. تو خود دانی‌کـه من بی‌تو عدم باشم عدم باشم
عدم خود قابل هست است، ازآن هم نیزکم باشم

د/٣/١٤٣٢/١٥١٤٣

٥٤. هربرگ وهردرخت رسولیست ازعدم
یعنی که کشتهای مصفا مبـارك است

د/١/٤٥١/٤٧٦٣

٥٥. مبدع آمد حق و مبدع آن بود
که برآرد فرع بی‌اصل و سند

ن/٥/١٠٢٥

٥٦. هستها را سوی پست‌افکنده‌اند
نیستها را طـالبند و بنده‌اند

ن/٦/١٣٦٦

٥٧. چون منارهٔ خاك پیچان درهوا
خاك ازخود چون برآید برعلا

ن/٥/١٠٢٨

٥٨. ان‌الله فالق‌الحب والنوی یخرج‌الحی من‌المیت (انعام ، ٩٥) .
(خداست‌که دانه وهسته را می‌شکافد– تا سبزه ودرخت شود– وزنده را ازمرده پدید آرد.)
مثنوی می‌گوید:

یخرج‌الحی من‌المیت بدان
که عدم آمد امید عابدان
که بروید آن زسوی‌نیستی
فهم‌کن گر واقف معنیستی

ن/٥/٢١ و ١٠١٩

۵۹. برعدمها کآن نـدارد چشم و گوش
چون فسون خواند همی آید بجوش
ن/۱/۱٤٤۸

۶۰. صد هزار آثار غیبی منتظر
کزعدم بیرون‌جهد بالطف‌وبر
ن/۵/٤۲۱٤

۶۱. جمله عشق وجماه لطف وجمله قدرت، جمله دید
گشته در هستی شهیـد و در عـدم او مرتضی
د/۱/۱۵۵/۱۷۷۲

۶۲. آن عدم نامی‌که هستی موجها دارد ازو
کزنهیب وموج اوگردان شده صدآسیا
د/۱/۱۵۵/۱۷۷۳

۶۳. ازعدمها سوی هستی هـرزمان
هست یارب کاروان درکاروان
ن/۱/۱۸۸۹

۶٤. گر ازعدم هزارجهان نو شود دگر
برصفحهٔ جمال تو باشد چو خال تو
د/۵/۲۲۳٤/۲۳۶۸۳

۶۵. زهی اقبال‌درویشی، زهی اسراربی‌خویشی
اگر دانستیی پیشت همه هستی عدم بودی
د/۵/۲۵۰۱/۲۶٤۶۹

۶۶. سوی صحرای عدم رو ، بسوی باغ ارم رو
می بی دُرد نیابی تو درین دور زمانه
د/۵/۲۳۷۳/۲۵۰۹۱

۶۷. عدم توهمچومشرق ، اجل‌تو همچومغرب
سوی آسمان دیگـر که به‌آسمان نمانـد
د/۲/۷۷۱/۸۰۵۱

۶۸. عاشقان اندر عدم خیمه زدنـد
چون‌عدم یك‌رنگ ونفس‌واحدند
ن/۳/۳۰۲٤

۶۹. خامش‌کن و ازراه خموشی‌به‌عدم رو
معدوم چوگشتی همگی حمدوثنایی
د/۶/۲۶۲۸/۲۷۸۵۰

۷۰. سر تا به پای عودگره بود بندبند
اندرگشایش عدم آن عقدها گشود
د/۲/۸۶۳/۹۰۱۵

۷۱. عالم افسرده‌است ونام او جماد
جامد افسرده بود ای اوستاد
باش تاخورشید حشرآید عیان
تا ببینی جنبش جسم جهان
ن/۳/۹ـ۱۰۰۸

۷۲. یك نیم جهان‌کرکس ونیمیش چو مردار
هین، چشم چوکرکس سوی مردار مدارید
د/۲/۶۵۵/۶۸۳۳
می‌دان‌که حدث باشد جز نور قدیمی
بر مزبلهٔ پـرحدث آنگاه تماشـا
د/۱/۹۶/۱۰۷۲

۷۳. کل عالم، صورت عقل کل است
کوست بابای هرآن‌که اهل قـل‌است
ن/٤/۳۲۵۹

۷٤. این حدیث منسوب به حضرت رسول(ص) ومولاعلی(ع)، هردو، است، رك: احا/ش ۲۲۲ و ش ۳٤۸ .

۷۵. این حدیث نیز به دوشکل منسوب به حضرت رسول(ص) ومولاعلی(ع) است، رك: احا/ش ۲۲۳ و ٤۳۷ . نیز رك: فیه، ۱۸۵ .

۷٦. اوگمان برده‌که این دم خفته‌ام
بی‌خبر زآن‌کوست درخواب دوم
ن/۳/۱۷۳۷

۷۷. تا برآید ناگهان صبح اجل
وارهد ازظلمت ظنّ و دغل
ن/٤/۳٦۵۵

۷۸. رك: د/۸/ر۹٤۲:

من بودم دوش و آن بت جان‌افراز — از من همه لابه بود و از وی همه ناز
شب رفت و حـدیث ما به‌پایان نرسید — شب را چه گنه؟ حدیث ما بـود دراز

آدمی ومقام او درآثار مولوی

۱. تاج‌کرمناست برفرق سرت
طوق اعطیناك آویز برت
ن /۵/۳۵۷٤

کرمنا (اسراء، ۷۰).
انا اعطیناك الکوثر (کوثر، ۱).
(ما ترا کوثر بخشیدیم).

۲. آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ فال به‌نام من دیوانه زدند
حافظ/انجوی/۱/۷۸

انا عرضنا الامانة علی السموات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و وحملها الانسان (احزاب، ۷۲).
(ما برآسمانها وزمین وکوههای عالم عرض امانت کردیم وهمه ازتحمل آن امتناع ورزیده واندیشه کردند تا انسان پذیرفت.)

۳. مؤلف محترم مفهومی ملخص ازاین عبارت را به‌انگلیسی ترجمه کرده است که اگر عیناً آن را به پارسی برمی‌گرداندم، هرچند افاده معنا می‌کرد اما سخن مولوی نبود. بنابراین همانگونه که درسراسر کتاب کرده‌ام دراینجا نیز عین کلمات مولانا را ازفیه، ۱۵-۱٤ نقل کردم.

٤. و علم آدم الاسماء کلها (بقره، ۳۱).
(وخدای عالم همهٔ اسماء را به‌آدم تعلیم داد.)

۵. بوالبشر کو علم‌الاسماً بگ است
صدهزاران علمش اندرهر رگ است
ن/۱/۱۲۳٤

٦. علم الاسما بُد آدم را امـام
لیك نه اندر لباس عین و لام
ن/٤/۲۹۷۰

۷. بد عمر را نام اینجا بت پرست
لیك مؤمن بود نامش در الست
ن/۱/۱۲٤۱

۸. صد هزاران نام گر برهم زدی
قصد او وخواه او یوسف بُدی
ن/٦/٤۰۳۳

۹. بردل من خط توست مُهر الست و بلی
منکر آن خط مشو، نك خط و اقرار تو
د/۵/۲۲٤۲/۲۱۷٦۳

۱۰. هرکه خوابی دید از روز الست
مست باشد در ره طاعـات مست
ن/۳/۲۳٤۸

۱۱. ای پرده برفکنده تا مرده گشته زنده
وز نور رویت آمد عهـد الست یادم
د/۴/۱۶۸۸/۱۷۶۹۴

۱۲. مستانه جان برون جهد ازوحدت الست
چون سیل سوی بحر، نه آرام ونه قرار
د/۳/۱۱۱۷/۱۱۷۹۶

۱۳. بود آدم دیدهٔ نور قدیم
موی دردیده بود کوه عظیم
ن/۲/۱۸

۱۴. گرچه یك مو بُد گنه‌کو جسته بود
لیك آن مو در دو دیده رسته بود
ن/۲/۱۷

۱۵. اشارهٔ به‌کلام خداوند است‌که :
لاتقنطوا من رحمةالله ان‌الله یغفرالذنوب جمعیاً انه هوالغفورالرحیم (زمر، ۵۳).
(هرگز ازرحمت خدا ناامید مباشید. البته خدا همهٔ گناهان را – چون توبه‌کنید – خواهد بخشیدکه او خدایی بسیار آمرزنده ومهربان است.)

۱۶. مرد، اول، بستهٔ خواب‌وخور است
آخـرالامر از ملایك برتـر است
ن/۴/۱۸۷۶

۱۷. زانکه کرمنا شد آدم زاختیار
نیم زنبور عسل شد نیم مار
ن/۳/۳۲۹۱

۱۸. خویشتن نشناخت مسکین آدمی
از فرونـی آمد و شد درکمی
ن/۳/۱۰۰۰

خویشتن را آدمی ارزان فـروخت
بود اطلس خویش بردلقی بدوخت
ن/۳/۱۰۰۱

۱۹. آدمی باش و زخرگیران مترس
خر نه‌ای، ای‌عیسی‌دوران مترس
ن/۵/۲۵۴۷

۲۰. ناظر است به حدیث الناس معادن تجدون... رك، احا/ش ۱۵۹ .

۲۱. اخلاق مختلف چو شرابات تلخ ونوش
درجسمهای همچو اوانـی نهـاده‌ای
د/۶/۲۹۸۴/۳۱۶۹۷

۲۲. زوپلنگ وشیر ترسان همچو موش
زونهنگ بحـــر در صفرا و جوش
ن/۱/۱۰۳۲

۲۳. آدمی چون نورگیرد ازخدا
هست مسجود ملایك زاجتبا
ن/۲/۱۳۵۳

۲۴. درکف حق بهر داد و بهر زین
قلب مؤمن هست بیـــن اصبعین
ن/۳/۴۲۵۹

۲۵. لقد خلقنا الانسان فی‌احسن تقویم (تین ، ٤).
(ما انسان را درمقام احسن‌تقویم – ونیکوترین صورت درمراتب وجود– بیافریدیم.)

۲۶. ان‌الله خلق آدم علی صورته (احا/ش ۳٤٦ و ٦۹۷).

۲۷. فاذا سویته ونفخت فیه من روحی فقعواله ساجدین (سورهٔ ص، ۷۲).
(پس آنگاه‌که اورا به خلقت‌کامل بیاراستم وازروح خود درو بدمیدم – همه به امر من –براو بسجده درافتید.)

۲۸. پس به‌صورت عالم اصغر تویی
پس به معنی عالم اکبر تویی
ن/٤/۵۲۱

۲۹. دیوژن یا دیوژانس Diogenese (۳۲۳– ؟ ٤۱۲ ق. م.) ازفیلسوفان‌کلبی یونان‌است که درسنوپ Sinop آسیای صغیربه‌دنیا آمد. اوشاگرد انتیستینس Antisthenese (۳۷۱– ؟ ٤٤٤ ق. م.) واو شاگرد سقراط وبنیان‌گزار مکتب فلسفی‌کلبی است.
دیوجانس ازعرفیات وعادات اجتماعی اعراض‌کرد وآنگونه‌که درافسانه‌ها آمده است روزی فانوسی بدست‌گرفت وبه‌جستجوی انسان واقعی به خیابانها رفت. وی درسفر ازآتن به اگنا Aegina گرفتـــار دزدان دریایی شد ویکی ازثروتمندان اگنا اورا به بردگی خرید وآزادکرد. بنابرافسانه‌ها اسکندرکبیر اورا دراین شهر ملاقات‌کرد وتقاضاکردکه اگربخواهد خدمتی درحق وی انجام دهد وآن فیلسوف جواب دادکه آری، ازمیان من وخورشید برکناری بایست. پروفسور شیمل درکـــتاب خود به‌این داستان اشاره‌کرده وبیت زیبای مولوی را نیز اشاره به داستان همین فیلسوف دانسته است :

دی شیخ با چراغ همی‌گشت‌گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
د/۱/٤٤۱/٤٦۳۹

۳۰. اولئك کالانعام بل هم اضل اولئك هم‌الغافلون (اعراف ، ۱۷۹).
(آنها مانند چارپایانند بلکه بسی‌گمراه‌ترند. آنها همان مردمی هستندکه غافل شدند.)

۳۱. مراد اتحاد ظاهر ومظهر وطالب ومطلوب است؛ رك: **مولوی‌نامه** ص ۱۲۷ و ۷۳۷ .

۳۲. «شکوهٔ شیطان» نام غزل نیست بلکه مضمون غزل بسیار زیبایی است‌که با این بیت آغاز می‌شو د:

با او دلم به مهـر ومودت یگانه بود
سیمرغ عشق را دردل من آشیانه بود

سنایی/دیوان/۸۷۱

سنایی درادامهٔ این غزل حکیمانه اززبان ابلیس می‌سراید:

درراه من نهاد نهان دام مکرخویش
آدم میان حلقه آن دام دانـه بود
می‌خواست تا نشانهٔ لعنت‌کند مـرا
کردآنچه‌کرد، آدم خاکی بهانه بود...

واین سخن مأخوذ است ازروایت منقول ازحضرت صادق(ع) :
أمرالله ولم یشأ وشاء ولم یأمر، أمر ابلیس أن یسجد لآدم وشاء أن لایسجد ولو شـاء لسجد ونهی آدم عن أکل‌الشجرة وشاء أن یأکل منها ولو لم یشأ لم یأکل. (کلینی، **اصول کافی**، ترجمه وشرح حاج سیدجواد مصطفوی، ج ۱ ، بدون تاریخ ، ص ۲۰۹-۲۰۸ .) معنای روایت چنین است:
خداوند امرکرد ونخواست وخواست وامر نکرد. به شیطان فـرمان دادکه آدم را سجده‌کند ولی خواست‌که سجده نکند واگرمی‌خواست (که سجده‌کند) مسلم سجده می‌کرد وآدم را ازخوردن شجـره نهی‌کرد ولی خواست‌کـه ازآن بخورد واگر (خداوند) نمی‌خواست، (آدم) نمی‌خورد.

۳۳. اول‌آنکس **کاین قیاسکها نمود**
پیش انـوار خدا ابلیس بود

ن/۱/۳۳۹۶

۳٤. تا نباشی همچو ابلیس اعوری
نیم بیند نیم نی چون ابتری

ن/٤/۱٦۱٦

توضیح آنکـه درمتن اصلی ابلیس "One-eyed intellect" یعنی «عقل یك چشم» خوانده شده‌است. باتوجه به‌اینکه پروفسور شیمل با عنایت به بیت بالا این واژه را ترکیب‌کرده‌است ارجح دیدم تعبیرمثنوی را درترجمه بنویسم – زیرا به سخن مولانا، ابلیس نور را دید وخاك را ندید یعنی نیم ازکل را دید وبدین سبب مولوی می‌گوید که ابلیس اعوری نیم بین است.

۳۵. داند او کو نیکبخت ومحرم است
زیرکی زابلیس وعشق ازآدم است

ن/٤/۱٤۰۲

۳۶. اشاره است به‌این حدیث:
شاورهن وخالفو هن. صحت نسبت این حدیث به پیامبر محل انکار است رك؛
احا/ش ۷٤

۳۷. چند گلگونـــه بمالید از بطر
سفرهٔ رویش نشد پوشیده‌تر
ن/٦/۱۲۷۰

۳۸. انهن یغلبن‌العاقل ویغلبهن‌الجاهل .
گفت پیغمبر کـــه زن برعاقلان
غالب آید سخت وبرصاحبدلان
باز بر زن جاهلان غالب شوند
که اندر ایشان‌تندی‌حیوانست بند
ن/۱/۳٤-۲٤۳۳

شادروان فروزانفر در **احادیث مثنوی** راجع به جمله عربی بالاکه مؤلف محترم آن راحدیث خوانده ودر عنوان قطعهٔ مثنوی (ن/ب/۲٤۳۳) آمده است ودوبیت‌بالانیز ترجمه آن است تأکیدکرده‌که این عبارت «درجزو احادیث به دست نیامد» وبه‌این ترتیب صحت نسبت به‌آن به حضرت رسول محل انکار است. رك: احا/ش ۵۷ .

۳۹. و ان‌کان مثقال حبة من خردل (انبیاء ، ٤۷) .
(واگر عملی به‌قدر دانهٔ خردلی باشد.)

٤۰. کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی‌کل سنبلة (بقره ، ۲٦۱).
(بمانند دانه‌ایست‌که ازیکدانه هفت خوشه بروید.)

٤۱. **روی ایمان ، تـــو درآیینهٔ اعمال ببین**
پـــرده بردار و درآ، شعشعهٔ ایمان بین
د/٤/۲۰۰۲/۲۱۱٦۷

٤۲. بگیر نبض دل ودین خود ببین چونی
نگاه‌کن تـــو به **قارورهٔ** عمل یکبـــار
د/۳/۱۱۳٤/۱۱۹۹۱

٤۳. گر **شتربان** اشتری را می‌زند
آن شتر قصد زننده می‌کند
ن/۵/۳۰۵۰

همچنین سگ‌گر **براو سنگی زنی**
بـــر تو آرد حمله گردد منثنی
ن/۵/۳۰۵۲

٤٤. اشتری‌ام لاغـری و پشت ریش
زاختیارهمچو پالان شکل‌خویش
ن/٦/٢١٤

٤٥. بفکن ازمن حمل ناهموار را
تـا ببینم روضهٔ ابـرار را
ن/٦/٢١٦

٤٦. زانکه بی‌خواه تو خودکفر تو نیست
کفر بی‌خواهش تناقض‌گفتنی است
ن/٥/٣١٠٠

٤٧. «قلم اعلای خدا نوشته است وخشك هم شده‌است آنچه راکه واقع می‌شود تا روز قیامت» .
شرح مثنوی، اسرار/ص ۹۲
نیز، رك؛ احا/ش ۹۷ ، نیز رك؛ مولوی‌نامه ج ۱ ، ص ۹۵ .

٤٨. رك؛ احا/ش ۳۳۸ .

٤٩. مجو مه را درین پستی، که نبود درعدم هستی
نروید نیشکر هرگـز چوکارد آدمی حنظل
د/۳/۱۳۳۷/۱٤۱٤۰

٥٠. گفت پیغمبر خنك‌آن‌راکه او
شد زدنیا ماند ازو فعل نکو
ن/٤/۱۲۰۳

نزدیك است به مضمون :
طوبی لمن طال عمره وحسن عمله (نهج‌الفصاحه ، ترجمهٔ پاینده/ش ۱۹۱٤) .
(خوشا آن راکه عمرش دراز وعملش نیکو باشد.)

٥١. هرخیالی‌کو کند دردل وطن
روزمحشرصورتی خواهدشدن
ن/٥/۱۷۹۳

٥٢. چون خیال آن مهندس درضمیر
چون نبـات اندر زمین دانه‌گیر
ن/٥/۱۷۹٤

٥٣. پس هـلاك نار، نور مؤمن است
زآنکه بی‌ضد دفع‌ضدلایمکن‌است
ن/۲/۱۲٥۰

اشاره است به حدیث زیر:
تقول النار للمؤمن جزیا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبی (احا/ش ۱۳٤) .
(آتش به مؤمن می‌گوید، ای مؤمن نور تو لهیب مرا خاموش‌گردانید.)

۵٤. **سعی شکر نعمتش** قدرت بود
جبر تو انکار آن نعمت بود
ن/۱/۹۳۸

۵۵. همچنین تأویل **قد جف القلم**
بهر تحریض است برشغل اهم
ن/۵/۳۱۳۱

۵٦. **سنگ را هرگز نگوید کس بیا**
ازکلوخی کس کجا جوید وفا
ن/۵/۲۹٦۸

۵۷. مؤلف محترم مأخذ این حدیث را بصورتی که خود درمتن انگلیسی کتاب آورده است نشان نمی‌دهد. مرحوم فروزانفر در**احادیث مثنوی** ص۱۸/ش ٤۲ این حدیث را به‌استناد **جامع صغیر**، ج ۱، ص ۷۰ نقل کرده ودر**جواهرالاسرار و ذواهرالانوار**، کمال‌الدین حسین‌بن خوارزمی عارف قرن نهم ، ج ۱ ، ص ۲۵٦ آن را به‌صورتی دیگرآورده است که ترجمه انگلیسی مؤلف به‌این روایت اخیرنزدیکتر است وآن چنین است :
ماتقرب الی متقرب بمثل اداء ما افترضت علیه ولایزال العبد یتقرب الی بالنوافل فاحبه فاذا احببته کنت له سمعاً وبصراً و یداً ولساناً فبی یسمع وبی‌یبصر وبی‌یبطش وبی‌ینطق.
(بنده ، ازهیچ راهی مانند بجای‌آوردن واجبات خود بمن نزدیك نمی‌شود واگر نوافل خودرا ترك نگوید اورا به دوستی گیرم، پس آنگاه که اورا به دوستی گرفتم من گوش او می‌شوم که بدان می‌شنود و چشم او می‌شوم که بدان می‌بیند و دست او می‌شوم که بدان حمله می‌کند وزبان او می‌شوم که بدان سخن می‌گوید.)

۵۸. المؤمن مرآة المؤمن . احا/ش ۱۰٤
(مؤمن آیینهٔ مؤمن است.)

۵۹. مؤلف محترم پیش ازاین نیز دراوایل فصل دوم همین کتاب دربخش صورخیال آب به‌این موضوع اشاره کرده است وتنها قول متکلمان اشعری را دربیان نوبنوشدن آفرینش یا خلق مجدد بیان داشته دراین جا به دونکته باید توجه داشت؛ یکی آنکه متکلمان اشعری تنها به تجدد امثال دراعراض معتقدند یعنی‌نوبنوشدن دم بدم آفرینش را تنها درباب اعراض تصدیق می‌کنند حال‌آنکه حکما وعرفای اشراقی قاعده بنو بنو شدن دم بدم آفرینش ویا خلق مجدد را درسراسرعالم امکان خواه جوهر وعرض ویا ماده ومجرد جاری وساری می‌بینند. بگذریم ازمتکلمان معتزلی وفلاسفه مشایی که اصولاً نه با اشاعره ونه با حکما وعرفای اشراقی دراین عقیده موافقت ندارند. دوم آنکه ؛ مولوی‌خود عارف‌است‌ودراشعاریانوشته‌هایش‌اعتقاد به‌قول‌اشاعره دیده نمی‌شود.

مولوی نیز معتقد است که «هرنفس نو می‌شود دنیا» (ن/۱/۱۱۴۴)، اما نمی‌گوید اعراض دنیا ؛ یا می‌گوید که «هرلحظه ترا مرگ ورجعتی است» (ن ۱/۱۱۴۲) ویا :

درهمه عـالم اگر مرد و زن‌اند
دم بدم درنزع و اندر مردن‌اند

(ن/۶/۷۶۱)

ویا

عمر همچون جوی نونو می‌رسد
مستمری مینمایـد در جسـد

(ن/۱/۱۱۴۵)

برای اطلاع بیشتر ازاعتقادات مولوی دراین باب ونیز مقایسه افکار او دراین قول با اشاعره ومعتزله ورابطهٔ آن با حرکت جوهری ملاصدرا به مولوی‌نامهٔ استاد همایی ج ۱ ، ص ۱۶۳ به‌بعد و ج ۲ ، ص ۹۶۲ به‌بعد مراجعه فرمایید.

۶۰. قالب بی‌جان کم از خاك است دوست
روح چون مغزاست قالب همچو پوست
مثنوی معنوی/حسن میرخانی/ص ۱۷/۵۰۸

۶۱. هست هفتاد و دوعلت دربدن
.ازکششهای عنـاصر بی رسن
ن/۳/۴۴۲۶

۶۲. روی سرخ ازغلبهٔ خونها بود
روی زرد ازجنبش صفرا بود
روسپید از قـوت بلغم بود
باشد ازسودا که رو ادهم بود
ن/۳/۷۳-۳۵۷۲

۶۳. جسم ما جوز و مویز است ای پسر
گر تو مردی زین دوچیز اندرگذر
ن/۲/۲۰۰

۶۴. کشتی تن را چـو موجم ، تخته تخته بشکنم
خویشتن را بسکلم ، چون خویشتن را لنگرم
د/۳/۱۵۹۰/۱۶۶۵۷

۶۵. ازبستانش سرخرست این تن
زان بحرگهر توکهربا دیدی
د/۶/۲۷۲۳/۲۸۹۰۵

هیزم دوزخ تن است وکم‌کنش
وزبــرویدهیزمی روبرکنش

ن/۵/۱۰۹۸

۶۶. تن ما خرقه‌ایست پرتضریب
جان ما صوفیی است معنی‌دار

د/۳/۱۱۷۷/۱۲۵۳۸

۶۷. نویسندهٔ محترم به‌این بیت مولوی استنادکرده است:

درآینه بدیدم نقش خیال فانی
گفتم: «چه‌ای تو» گفتا: «من زنگ زندگانی»

د/۶/۲۹۶۱/۳۱۴۳۴

ودریادداشتهای خود نیز «زنگ زندگانی» را به‌انگلیسی ترجمه‌کرده است اما آن را درمتن «غبار آیینهٔ صافی روح»= The dust on the pure mirror "Spirit" آورده است – ازطرف دیگر دربیت مولوی‌کلمه روح یا جان وغبار به صراحت دیده نمی‌شود مگرآنکه همچون مؤلف محترم مراد از«نقش خیال فانی را» تن ومراد از «زنگ زندگانی» را غبــار روح تفسیرکنیم ، روحی‌که چون آیینه صافی وروشن است. مولوی درمثنوی می‌فرماید:

آینهٔ دل چون شود صافی وپاك
نقشها بینی بــرون ازآب وخاك

ن/۲/۷۲

بی‌مناسبت نیست‌که به خیالبندی «غبار تن» دراین بیت زیبای حافظ نیزاشاره‌کنیم:

حجاب چهــرهٔ جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی‌که ازآن چهره پرده برفکنم

حافظ/انجوی/۱۷/۱۷۳

۶۸. مولوی خیالبندی روغن نهان درکره را دردفترچهارم به دومعنا به‌کاربرده‌است: یکی برای همانندی جان‌که درتن نهان است:

سالها این دوغ تن پیدا و فاش
روغن جان اندرو فانی و لاش

ن/۴/۳۰۳۲

ودیگر برای همانندی با عدم :

روغن‌اندر دوغ‌باشد چون‌عدم
دوغ درهستی برآورده علم

ن/۴/۳۰۴۶

مؤلف محترم بیت اخیررا شاهد مثال آورده ، درحالی‌که بیت قبلی مناسب مطلب متن

به‌نظر می‌رسد. بهرحال، برای اطلاع ازمفهوم اصلی دوبیت بالا وهدف مولانا ازین صورخیال رك به **مولوی‌نامه** ، ص ۱۳۳-۱۳۱ .

۶۹. **تن حاملهٔ زنگی** ، دل **درشکمش رومی**
پس نیم زمشکم من، یك نیم زکافورم
د/۳/۱۴۶۰/۱۵۴۳۴

۷۰. تن چو مادر، **طفل جان** را حامله
مـرگ ، **درد زادن** است و زلزله
ن/۱/۳۵۱۴

۷۱. مبین‌که قالب خاکی چه درجوالت‌کرد
جوال را بشکاف و بـرآر سر **زجوال**
د/۳/۱۳۵۳/۱۴۳۰۸

۷۲. الا له الخلق والامر (اعراف ، ٥٤) .
ملك آفرینش خاص خداست وحکم نافذ فرمان اوست.

۷۳. زمستان و تموز **احوال جسم است**
نه جسمیم این زمان، ما روح فردیم
د/۳/۱۵۲۸/۱۶۰۸۲

۷۴. معدهٔ تن سوی‌کهدان می‌کشد
معدهٔ دل سوی ریحان می‌کشد
ن/۵/۲۴۷۷

۷۵. هرکه کاه و جو خورد **قربان** شود
هرکه نور حق خورد قـرآن شود
ن/۵/۲۴۷۸

۷۶. کار خودکن روزی حکمت بچـر
تـا شود فـربه دل با کَر و فَر
خوردن تن **مانع** این خوردن است
جان‌چو**بازرگان‌وتن‌چون‌رهزن‌است**
ن/٤/۰۹-۳۶۰۸

۷۷. هست **مهمان‌خانه** این‌تن ای‌جوان
هرصباحی ضیف نو آیـد دوان
ن/۵/۳۶٤٤

۷۸. هین مگوکه این ماند اندرگردنم
که هم‌اکنون باز پـرّد **درعدم**
ن/۵/۳۶٤۵

۷۹. هرچه آید ازجهـــان غیب‌وش
دردلت، ضیف‌است‌اورا دان خوش
ن/۵/۳٦٤٦

۸۰. مؤلف محترم دریادداشتهای خود بیت زیررا مستند قرار داده است برای بیان «تجربهٔ عدم لزوم حسها درخواب» . درتمامی ابیات مثنوی ازشماره ۲۳۸۳ تا ۲٤٤۰ دفتر چهارم مثنوی چنین مضمونی دیده نشد. بیت مورد استناد مؤلف این است:

چشم بستی، گوش می‌آری به‌پیش
تا نمایـــی زلف ورخسارهٔ بتیش
ن/٤/۲۳۸۸

مولوی درقطعه‌ای‌که بعد ازین ابیات آمده‌است وظایف چشم، گوش وبینی، را توصیف می‌کند ومی‌گویدکه چون آدمی ازقالب تن رهـــا شد گوش وبینی او چشم می‌شود (ن/٤/۲٤۰۰) وآنگاه به شرح نسبت اصلها با فرعها می‌پردازد(همان/۲٤۰۰ به‌بعد) وازچشم جان وچشم دل وبینش باد، چشم آتش نمرود، نور ودید نیل وکوه وسنگ وچشم جان زمین وچشم دل حنانه ، دیده‌وری سنگ‌ریزه وگواهی‌دادن زمین برنیك وبد درروز قیامت سخن می‌گوید. شاید منظور مؤلف محترم ازجمله‌ای‌که دربالا آمد آن است‌که اگرچه آدمی درخواب‌که رود حواس ظاهری او معطل می‌مانند اما «قوهٔ متخیله تعطیل‌بردار نیست... درخواب نیز معانی را خواه‌کلی وخواه جزئی... متجسم می‌سازد... وازقوهٔ خیال درحس مشترك نقش می‌بندد» واگرآدمی‌را روحی بی‌آلایش وضمیری روشن و «الهام‌گیر باشد، احیاناً حقایق‌کلی اشیاء یا حوادث، قبل ازوقوع، درذهن او القاء می‌شود» (مولوی‌نامه ، ص ۳۱۲)، وبدین سبب حسهای ظاهری در خواب به‌کار نمی‌آیند.

۸۱. باز حس کژ نبیند شیـــر کژ
خواه‌کژغژ پیش‌او یاراست‌غژ
ن/٤/۲۳۹٤

۸۲. چشم احول از یکی دیـــدن یقین
دان‌که معزول‌است ای‌خواجهٔ معین
ن/٤/۲۳۹۵

۸۳. پنج حس با همدگر پیوسته‌اند
زان‌که‌این‌هرپنج‌زاصلی رسته‌اند
ن/۲/۳۲۳٦

۸٤. علاوه‌برین، مولوی عقیده داردکه افزون‌براین پنج حس ظاهر و «پنج حس‌اندرون» (ن/٤/۲۰۲۳) حسهای دیگری دروجود آدمی پنهان است‌که به مراتب برتر ازآن حسهای دهگانهٔ ظاهری‌وباطنی‌اند واین‌حسها، «حس‌این‌جهان» نیست(ن/٦/۲۲۰٦)

بلکه حس جهان دیگراست. شادروان همایی اشاره‌کرده است‌که «حس ششم نیز در شمار حسهای پنهان آدمی است» (**مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۱۷۰).
به هرحال، درمثنوی معنوی به‌پیوندهای دیگری ازحس برمی‌خوریم‌که تعداد آنها دروجود آدمی افزون ازحد شمار است؛ ازاین‌گونه پیوندها، حس دنیا (ن/۱/۳۰۳)، حس ابدان دربرابر حس جان (ن/۲/۵۱)، حس خفاش، حس ٌدرپاش(ن/۲/٤۷)، حس مس (ن/۲/۵۰) وحس حیوان (ن/٦/۲۲۰۷) را می‌توان درمثنوی دید.
علاوه آنکه حکیم سبزواری پنج حس ظاهر وباطن را چنین نام می‌برد: «پنج ظاهر، سمع وبصر وذوق وشم ولمس وپنج باطن، حس مشترك وخیال ومتصرفه و وهم و حافظه» **شرح مثنوی**، اسرار، ص ۸۵.

۸۵. زین جهان خود را دمی پنهان‌کنم
برگ حس را ازدرخت افشان کنم
ن/۳/۱۸۲۳

۸٦. حس اسیر عقل باشد ای فلان
عقل اسیر روح باشد هم بدان
دست بستهٔ عقل را جان بازکرد
کارهای بسته را هم سازکرد
ن/۳/۲۵–۱۸۲٤

۸۷. ترك شهوتها و لذتها سخاست
هرکه درشهوت فروشد برنخاست
ن/۲/۱۲۷۲

۸۸. اعدی عدوك نفسك التی بین جنبیك (احا/ش ۱۷).
(دشمن‌ترین دشمنان تو نفس توست‌که دربین دوپهلوی تست.)

۸۹. **جمله قرآن شرح ٌخبث نفسهاست**
بنگر اندرمصحف آن چشمت‌کجاست
ن/٦/٤۸٦۲

۹۰. موتوا قبل أن تموتوا. احا/ش ۳۵۲
ترجمهٔ حدیث اززبان مولانا.
ای‌خنك آن‌راکه پیش‌ازمرگ مرد
یعنی او از اصل این رز بوی برد ن/٤/۱۳۷۳

نیز:

بمیر ای‌دوست پیش‌ازمرگ اگرمی زندگی خواهی
که ادریس ازچنین مردن بهشتی‌گشت پیش از ما
سنایی

۹۱. دلا این تن عدوّ کهنه توست
عدو کهنه خال و عم نگردد
د/۲/۶۵۸/۶۸۵۹

بیت بالا، یکی ازهمان اشعاری است‌که درمذمت تن سخن می‌گوید ولی می‌توان آن‌را درمورد نفس هم به‌کار برد زیرا ناظراست به‌همان حدیث اعدی عدوك نفسك... که درپانوشت ۸۸ همین بخش نیزآمده است.

۹۲. سوی حوضت آورد بهروضو
واندر اندازد ترا درقعر او
ن/۳/۲۵۵۶

۹۳. این نفس مطمئنه خموشی غذای اوست
وین نفس ناطقه سوی‌گفتار می‌رود
د/۲/۸۶۴/۹۰۴۷

۹۴. روی نفس مطمئنه در جسد
زخم ناخنهای فکرت می‌کشد
ن/۵/۵۵۸

۹۵. عقل عقلند اولیا و عقلها
برمثال اشتران تا انتها
ن/۱/۲۴۹۸

۹۶. عقل با عقل دگر دو تا شود
نور افزون‌گشت و ره پیدا شود
نفس با نفس دگر خندان شود
ظلمت افزون‌گشت ره پنهان شود
ن/۲/۷-۲۶

۹۷. عقل ضدّ شهوت‌است ای پهلوان
آنکه شهوت می‌تند عقلش مخوان
ن/۴/۲۳۰۲

چون رفت آفتاب، چه ماند؟ شب سیاه
ازسرچورفت عقل، چه ماند جز ابلهی
د/۶/۲۹۸۱/۳۱۶۴۳

۹۸. درشب بدرنگ بس نیکی بود
آب حیوان جفت تاریکی بود
ن/۱/۳۶۹۱

۹۹. گرچه عقلت سوی بالا می‌پرد
مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد
ن/۲/۲۳۲۶

۱۰۸. **عقل با تدبیر آمد درمیـــان جوش ما**
درچنان‌آتش چه جای **عقل باتدبیر** بود؟
د/۲/۷۳۲/۷۶۸۷

۱۰۹. عقل **دفترها کند یکسر** سیاه
عقلِ عقل **آفاق** دارد پر زماه
ن/۳/۲۵۳۱

۱۱۰. ای **شهسوار امر قُل**، ای پیش عقلت نفس کل
چون‌کودکی کز کودکی وز جهل **خاید آستین**
د/۴/۱۷۹۳/۱۸۸۲۷

۱۱۱. **جان چوسوی‌وطن** رود، آب به‌جوی من رود
تا سوی گولخن رود طبـــع خسیس ژاژخا
د/۱/۵۱/۶۳۵

۱۱۲. زور **جان کوه‌کن** شق حجر
زورجانِ جان در انشق‌القمر
ن/۱/۱۴۷۸

توضیح آنکه مؤلف محترم به‌جای «زورجان»، نورجان The light of the Soul نوشته است اما باتوجه به بیت ماقبل مثنوی منظور مولوی قوت ونیروست:

قوت جان است این ای راستخوان
تا چـــه باشد **قوت آن جانِ جان**
ن/۱/۱۴۷۶

۱۱۳. اقتربت الساعة و انشق‌القمر (قمر، ۱).
(آن ساعت – قیامت یا قیام رسول حق – نزدیك آمد وماه آسمان شکافته شد.)

۱۱۴. **جان اول** مظهر درگـــاه شد
جانِ جان،خود، مظهرالله شد
ن/۶/۱۵۲

۱۱۵. این شعاع باقی وآن فانی‌است
شمع جان را **شعلهٔ ربانی** است
ن/۵/۶۸۱

۱۱۶. روزن جانم گشاده است ازصفا
می‌رسد بی‌واسطه **نامـــهٔ خدا**
ن/۳/۲۴۰۲

۱۱۷. عاشقانی‌که جان یکدگرند
همه درعشق همدگر میرند
د/۲/۹۷۲/۱۰۲۹۲

نیز درمثنوی می‌فرماید:

جان‌گرگان وسگان هریك جداست
متحد جانهـای شیران خـداست

ن/٤/٤١٤

۱۱۸. مرد خفته روح او چون آفتاب
درفلك تابان وتن درجامه خواب
روح چون‌من‌امرربی مختفی‌است
هرمثالی‌کـه بگویم منتفی است

ن/٦/١٠ و ٣٣٠٨

۱۱۹. چنانکه حلقه بگوش است چرخ را این خاك
چنانکه حلقـه بگوش است روح را اعضا

د/١/٢١٣/٢٣٨٩

۱۲۰. از مؤنث وز مذکر برتـر است
این نه‌آن جان است کزخشك‌وتر است

ن/١/١٩٧٦

۱۲۱. دل زپایهٔ حوض تن‌گلناك شد
تن زآب حوض دلها پاك شد

ن/٢/١٣٦٩

۱۲۲. بحر تن بر بحر دل برهم‌زنان
درمیانشان بـرزخ لایبغیان

ن/٢/١٣٧١

۱۲۳. بینهما برزخ لایبغیان (الرحمن، ۲۰).
(میان آن‌دو دریا برزخ وفاصله‌ایست‌که تجاوز به حدود یکدیگر نمی‌کنند.)

۱۲٤. دلا می‌جوش همچون موج دریا
کـه گر دریا بیـارامد بگنند

د/٢/٦٧٣/٧٠١٣

۱۲۵. دریای عشق را دل من دید ناگـهان
ازمن بجست دروی وگفتا: «مرا بیاب»

د/١/٣١٠/٣٣٩٧

نور نورچشم ، خود نوردل است
نورچشم ازنور دلها حاصل است

ن/١/١١٢٦

۱۲٦. الرحمن علی‌العرش استوی (طه ، ٥).
(آن خدای مهربانی‌که برعرش عالم وجود وکلیهٔ جهان آفرینش به علم وقدرت محیط است.)

بیت مثنوی که آیهٔ بالا درآن آمده چنین است:

تخت دل معمور شد پاك ازهوا
بروی **الرحمن علی‌العرش‌استوی**

ن/۱/۳٦٦٥

۱۲۷. منظر حق دل بود در دو سرا
که نظر درشاهد آید شاه را

ن/٦/۲۸۸۲

۱۲۸. بینی اندر دل **علوم انبیاء**
بی‌کتاب و بی‌معید و اوستا

ن/۱/۳٤٦۱

۱۲۹. **دل آینه است چینی**، با دل چوهمنشینی
صد تیغ اگر ببینی، هم دیده را سپر کن

د/٤/۲۰۳۱/۲۱٤۳۲

۱۳۰. ترجمان حدیث اززبان مثنوی:

گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نگنجم در خم بالا و پست
در زمین وآسمان وعرش نیز
من نگنجم این یقین‌دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب
گرمرا جویی درآن دلها طلب

ن/۱/۵۵ـ۲٦۵۳

۱۳۱. مناسب با مضمون این خبر است که ازموسی علیه‌السلام می‌آورند که گفت:
الهی أین أطلبك؟ قال عندالمنکسرة قلوبهم (احا/ش ٤٦٦).
(خدایا کجا ترا جویم ؟ گفت نزد دلهایی که ازبهرمن شکسته است.)

۱۳۲. گفت‌اکنون چون منی، ای من، درآ
نیست گنجایی دو من را در سرا

ن/۱/۳۰٦۳

۱۳۳. دل مثل‌روزن‌است، خانه بدوروشن‌است
تن به فنا می‌رود، دل به بقا می‌رود

د/۲/۸۹۸/۹٤۱۱

۱۳٤. صورت دل، صورت مخلوق‌نیست
کز رخ دل، حسن خدا رو نمود

د/۲/۱۰۰۱/۱۰۵۷۰

نبوت

۱. باشد سخی چون‌خایفی، درغار ایثاری شده
صوفی چوبوبکری بود درمصطفی آویخته
د/۵/۲۲۷۵/۲۴۱۵۵

۲. به بادوبود محمد نگرکه چون باقیست؟
زبعد ششصد وپنجاه سخت بنیاد است
د/۱/۴۹۱/۵۲۱۷

۳. لقمهٔ شیرین‌که ازوی‌خشم انگیزد مخور
لقمه ازلولاك گیر و بندهٔ لولاك شو
د/۵/۲۱۹۸/۲۳۳۲۸

۴. «چنانکه ازگفتهٔ مولانا» (**فیه** ، ۲۰۳) «برمی‌آید حدیث نبوی است ولی تاکنون مآخذ آن را به‌دست نیاورده‌ام ودراحیاء علوم‌الدین، ج ۳ ، ص ۳۵۳ ازقول صحابه کلماتی نظیرآن نقل شده‌است» . شادروان فروزانفر، **فیه** ، ص ۳۴۰ .

۵. «چون جان محمد مجرد بود، درعالم قدس ووصل حق تعالی می‌بالید... هرچند دراین عالم ، مقام پیغامبری وخلق را رهنمایی وعظمت وپادشاهی وشهرت وصحابه شد، اما چون باز به‌آن عیش اول بازگردد گویدکه‌کاشکی پیغامبر نبودمی وبه‌این عالم نیامدمی‌که **نسبت به‌آن وصال مطلق، آن همه ، باروعذاب ورنج است»** .
فیه، ص۴-۲۰۳

۶. **هرنبیّ و هرولی را** مسلکیست
لیك با حق می‌برد جمله یکیست
ن/۱/۳۰۸۶

۷. دراین داستان مثنوی اشاره به تمیزکردن اتاق به‌دست پیامبرنیست، بلکه پیامبر «**جامهٔ خواب**» (ن/۵/۱۰۷) راکه آن مهمان پرخور براثر افراط درشکم‌پرستی ملوث‌کرده بود به دستهای مبارك می‌شوید. نیز صحبت ازناگزیربودن ومجبورشدن پیامبربه شستن آن جامهٔ خواب ملوّث دراین داستان نیست بلکه مولوی اززبان پیامبرمی‌گویدکه «درین شستن به خویشم حکمتیست» (ن/۵/۱۱۴).

۸. پیش تو آن **سنگریزه** ساکت‌است
پیش‌احمد او فصیح وقانت است
جمله اجزای جهان پیش **عوام**
مرده و پیش خدا دانا و رام
ن/۶/۸۶۰ و ۸۵۸

۹. در تنور پـر زآتش درفکنـد
آن زمان **دستارخوان** را هوشمند

ن/۳/۳۱۱۳

۱۰. تقول النار للمؤمن جزیا مؤمن فقد اطفأك نورك لهبی (احا/ش ۱۳٤).
(آتش به مؤمن می‌گوید، ای مؤمن نور تو لهیب مرا خاموش گردانید.)

۱۱. اصل‌ونهال گل **عرق لطف مصطفاست**
زان صدر بدرگردد آنجا هلال گل

د/۳/۱۳٤۸/۱٤۲۵۹

ناظر به حدیث زیر است که شادروان فروزانفر آن را درشمار موضوعات دانسته است (رك ؛ مأخذ بالا).
ان‌النبی(ص) قال لیلةً اسری بی الی‌السماء سقط الی‌الارض من‌عرقی‌فنبت منه الورود فمن اراد ان‌یشم رائحتی فلیشم الورد. (اللؤلؤالمرصوع، چاپ مصر، ص ۹۸).
توضیح آنکه منظور ازکلمهٔ «عرق»، عرق بدن نیست. آنچه ازنعوت‌کمال وصفات جمال درعالم انسانی ودرعالم طبیعت موجود است جلوه‌ای ازجلوات حضرت ختمی مرتبت است؛ چه آنکه محمد(ص) مظهر اسماء جلالیه وجمالیه حق تعالی است وفیض، ازباطن وجود او به‌اشیاء می‌رسد.

۱۲. اسلم شیطانی علی یدی (د/۱/۸۲/۹۵۳ ح).
شیطان من به‌دست من اسلام آورد.
شبستری نیز به‌همین مضمون می‌گوید:
به‌دست او چو شیطان شد مسلمان
به زیر پای او شد سایـه پنهان

۱۳. «همچنانکه دزدی توانا توبه‌کرد وشحنه شد... شیوهٔ دزدان را می‌داند، احوال دزدان ازاو پوشیده نماند...»

فیه، ۱۳۲

۱٤. فکان قاب قوسین او ادنی (نجم، ۹).
(با او به‌قدر دوکمان یا نزدیکتر ازآن شد.)

۱۵. اقتربت‌الساعة وانشق‌القمر (قمر، ۱).
(آن ساعت نزدیك‌آمد وماه آسمان شکافته شد.)

۱٦. گفت: «محمد مهین، من به‌اشارت معین
برقمر فلك زنم، که ازقمران من اقمرم»

د/۷/ت ۳۵۳۷۳/۱۸

۱۷. کلمهٔ ستاره اشاره به حدیث زیراست:
اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم (احا/ش ٤٤).

(صحابهٔ من همچون ستارگانند، به هر کدام که اقتدا کنید هدایت شوید.)
مثنوی می‌فرماید:

هادی راه است یار انـدر قدوم
مصطفی زین گفت **اصحابی نجوم**

ن/۶/۲۶۴۳

۱۸. شوریده‌ام، معافم، بگذار تا بلافم
مه را فروشکافم، با نورمصطفایی

د/۶/۲۹۶۷/۳۱۴۹۱

۱۹. نور محمدی مستفاد ازین روایت است که محمد (ص) فرمود:
أول ماخلق‌الله نوری ابتدعه من نوره واشتقه من جلال عظمته .
(احا/ش ۳۴۲)

(آنچه اول خدا آفرید نورمن است، آن را ازنورخور پدید آورد واین نور ازجلال عظمت او مشتق شد.)

۲۰. والضحی = قسم بروز روشن یا هنگام ظهرآن .

۲۱. آنچنان کز صقل نـور مصطفی
صد هزاران **نوع ظلمت** شد ضیا

ن/۶/۱۸۶۱

۲۲. صد هزاران **سایه کوتاه و دراز**
شد **یکی** درنور آن خورشید راز

ن/۶/۱۸۶۳

۲۳. نه درازی ماند نه کوته نه پهن
گونه گونه سایه **درخورشید رهن**

ن/۶/۱۸۶۴

۲۴. بین که لولاك ماخلقت چه گفت
کـان عشق است احمد مختار

د/۳/۱۱۵۸/۱۲۲۹۶

۲۵. **ردای احمد** مرسل بگیر ای عاشق
صلای عشق شنو هردم ازروان بلال

د/۳/۱۳۵۴/۱۴۳۲۳

۲۶. سبحان‌الذی اسری بعبده لیلاً من‌المسجدالحرام الی المسجدالاقصا الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا انه هو السمیع‌البصیر (اسراء ، ۱).
پاك ومنزه است خدایی که (درهمبـارك) شبی بندهٔ خود (محمد) را ازمسجد حرام (مکهٔ معظمه) به مسجد اقصائی که پیرامونش را (به‌قدوم خاصان خود) مبارك‌وپرنعمت ساخت سیر داد تا آیات واسرار غیب خودرا به‌او بنماید که خدا به حقیقت شنوا و (به

امور غیب وشهود عالم) بیناست.

۲۷. اگرچه درآیهٔ معراج انتهای عروج حضرت ختمی مرتبت مقام «او ادنی» است ولی، درروایات زیاد به‌این معنا اشارت رفته است؛ چنانکه پیامبر فرموده است:
لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل (احا/ش ۱۰۰).
(یعنی برای من با حق وقت ومقامی است که درآن مقام، ملك مقرب ونبی مرسل راه ندارد.) وقت اشاره است به‌آنکه این مقام دراوایل قرب برای آن حضرت حال ولحظه بوده است ولی بعد ازرسیدن به مقام کمال تام، این مرتبه برای نبی‌اکرم تبدیل به مقام ودوام گردیده است.
مثنوی می‌گوید:

لی‌مع‌الله وقت‌بود آن دم مرا
لایسع فیه نبیّ مجتبی

ن/۲۹۶۰/٤

۲۸. نام احمد نام جمله انبیاست
چون‌که صدآمد نودهم‌پیش‌ماست

ن/۱۱۰٦/۱

و اذ قال عیسی‌ابن مریم یا بنی‌اسرائیل انی رسول‌الله الیکم مصدقاً لما بین یدی من‌التوریة ومبشراً برسول یاتی من‌بعدی اسمه احمد... (صف، ٦).
(هنگامی‌که عیسی مریم به بنی‌اسرائیل گفت من همانا رسول خدا بسوی شما هستم وبه حقانیت‌کتاب تورات‌که مقابل من است تصدیق می‌کنم ونیز شمارا مژده می‌دهم‌که بعد ازمن رسول بزرگواری‌که نامش احمد است بیاید.)

۲۹. ... معین‌الدین است، عین‌الدین نیست، بواسطهٔ میمی‌که زیادت شد برعین؛ **الزیادة علی الکمال نقصان**، آن زیادتی میم، نقصان است...

فیه، ۲۱۹

۳۰. **مونس احمد** مرسل به جهان کیست بگو؟
شمس تبریز شهنشاه که **احدی‌الکبر** است

د/۱/٤۰۹/٤۳٤۲

«احدی‌الکبر»، مأخوذ ازاین آیه است: انها لاحدی‌الکبر (مدثر، ۳۵).
(این قرآن یکی ازبزرگترین آیات خداست.)

۳۱. غلط، محمد ساقی نبود، **جامی بود**
پر ازشراب وخدا بود، ساقی ابرار

د/۳/۱۱۳۵/۱۲۰۱۹

۳۲. ناگهانی آن **مغیث هردوکون**
مصطفی، پیدا شد از ره بهرعون

ن/۳/۳۱۳۲

۳۳. نفس **واحد** ازرسول حق شدند
ورنه هریك دشمنی مطلق بدند
ن/۲/۳۷۱۲

۳٤. من چو **میزان خدایم** درجهان
وانمایم هرسبك را ازگران
ن/۲/۲۰۹۱

۳۵. چون‌که **یك‌گوشهٔ ردای مصطفی** آمد بدست
آن‌که ٔبد درقعـر دوزخ درجنان آوردمش
د/۳/۱۲٤۵/۱۳۱۹٤

نردبان روحانی

۱. **حس دنیا** ، نردبان این جهان
حس دینی ، نردبـان آسمان
ن/۱/۳۰۳

۲. درزمان چون **پیر راشد** زیردست
روشنایی دیـد آن ظلمت‌پرست
ن/٦/٤۱۲۲

۳. گفتش ابراهیم ای **مرد سفر**
کرکست من باشم اینت خوبتر
ن/٦/٤۱۲۸

٤. **ازتك خاك** ، دانه‌ها سوی بالا برآمده
که عنایت، فتاده را به ٔعلی نردبان شود
د/۲/۹٦۵/۱۰۲۰۵

تا سرّ هرنهالی ازقعر برسر آید
معراجیان نهاده ، درباغ‌نردبان‌را
د/۱/۱۹٦/۲۱٦۱

۵. وگر **درهای راحت** برتوبستند
بیا از راه بام و نردبان شو
د/۵/۲۱۸۰/۲۳۱۱۰

٦. **آغاز منـاره زیکی خشت بود**
مهمل‌داری تو خشترا زشت بود
مکتوبات/ش ۱۰٤

۷. از دُرد به صاف آییم ، وزصاف به قاف آییم
کـز **قاف صیام** ای جان، عصفور شود عنقا
د/۷/ت ۳۴۷۱۱/۲

۸. **سنگ بی‌قیمت** که صد خروار ازو کس ننگرد
لعل گرداند چو خورشیدش درون کان صیام
د/۳/۱۶۰۲/۱۶۷۶۹

۹. وگر چوشیشه شکستی **زسنگ صوم وجهاد**
می حلال «سقا هم» بکش زساغـر عید
د/۲/۹۲۵/۹۷۴۲

۱۰. وسقیهم ربهم شراباً طهورا (دهر، ۲۱).
(وخدایشان شرابی پاك وگوارا بنوشاند).

۱۱. بزن‌این **منجنیق** صوم **قلعهٔ کفروظلمت‌بر**
اگر بودی مسلمانی مؤذن برمناره ستی
د/۵/۲۵۲۰/۲۶۷۱۷

۱۲. تا به سالی نیستم موقوف عید
با مه تو **عیدوارم** روز و شب
د/۱/۳۰۲/۳۳۰۱

۱۳. مشو نومیـد از دشنام دلـدار
که بعدازرنج روزه روزعید است
د/۱/۳۵۰/۳۷۷۴

۱۴. روزه مگشای جز به **قند لبش**
قند او دردهـان مبارك باد
د/۲/۹۷۷/۱۰۳۵۵

۱۵. پوشیده‌ای چوحاج تو احرام **نیلگون**
چون حاج گرد کعبه طوافی همی‌کنی
د/۶/۲۹۹۷/۳۱۸۶۵

۱۶. بلکه **بنیادش** ز نوری کز شعاع جان تو
نورگیرد **جمله عالم**، لیك‌جان را تاب‌کو؟
د/۵/۲۲۰۵/۲۳۳۸۴

۱۷. **عید اکبر** شمس تبریزی بود
عیـد را قـربانی **اعظم** شدم
د/۴/۱۶۶۱/۱۷۴۱۰

۱۸. هم برآوردی سر ازلطف خدا
هم به **شمشیرخدا بسمل** شدی
د/۶/۲۹۰۶/۳۰۸۷۸

صد حیله‌گرتراشی وصد شهر اگرروی
قربان عیـــد **خنجر الله‌اکبری**
د/۶/۲۹۷۷/۳۱۶۰۱

۱۹. **رحم** آر مها که درشریعت
قـــربان نکنند **لاغری** را
د/۱/۱۲۹/۱۴۷۷

خویش **فربه** می‌نماییم ازپی قربان عیـــد
کان **قصاب عاشقان** بس **خوب‌وزیبا** می‌کشد
د/۲/۷۲۸/۷۶۳۵

۲۰. گاو و بزغاله و برهٔ **گردون چرخ**
باد ای ماه بتان، قربان تو
د/۵/۲۲۲۳/۲۳۵۷۷

۲۱. بعضی روایات نادر هست‌که شب قدررا شب برات (= لیلةالبراءة = نیمهٔ شعبان) می‌داند (نگاه‌کنید به‌تفسیر کبیر فخررازی، ج ۳۲ ، ص ۲۹) ابوالفتوح رازی ازقول عبدالله بن عباس نقل می‌کندکه «خدای تعالی حکمها درنیمهٔ ماه شعبان فصل‌کند ودرشب قدر به فرشتگان سپارد». (تفسیر ابوالفتوح، ج ۱۲، ص ۱۳۳).

۲۲. مفهوم این سخن مولوی، درمتن انگلیسی به‌صورت تلخیص ترجمه شده‌است‌که دراین برگردان فارسی به‌طورکامل نقل شد.

۲۳. کلمات درون ( ) ازنویسندهٔ این‌کتاب است.

۲۴. **ای بسا کس** رفته تا **شام** وعراق
او ندیده **هیچ جـــزکفر و نفاق**
ن/۴/۲۳۷۳

۲۵. همچو **کم‌عقلی** که ازعقل تباه
بشکند توبه به هردم درگناه
مسخرهٔ ابلیس گردد در زمن
ازضعیفی رأی آن توبه شکن
ن/۴/۴-۳۳۸۳

۲۶. **احمقان** سرور شدستند و زبیم
عاقلان سرها کشیده درگلیم
ن/۴/۱۴۵۲

۲۷. درحدث افتد نداند بوی چیست
ازمن‌است‌این‌بوی یا زآلودگیست
ن/۳۳۵/٤

۲۸. این نجاسهٔ ظاهـر ازآبی رود
آن نجاسهٔ باطن افزون می‌شود
این نجاست بویش‌آید بیست‌گام
وآن‌نجاست بویش ازری تا به‌شام
ن/۲۰۹٦/۳ و ۲۰۹۲

۲۹. جمله اجزای جهان پیش‌عوام
مرده وپیش خدا دانا و رام
ن/۸٦۰/٦

۳۰. ای سگ‌گرگین زشت ازحرص‌وجوش
پوستین شیر را برخود مپوش
ن/۷۸۸/۳

۳۱. اولئك كالانعام بل‌هم اضل اولئك هم‌الغافلون (اعراف، ۱۷۹).
(آنها مانند چهارپایانند بلکه بسی‌گمراه‌ترند، آنها همان مردمی‌هستندکه غافل‌شدند.)

۳۲. آن یکی بس دوربین و دیده‌کور
از سلیمان کور و دیده پای مور
وآن دگر بس‌تیزگوش‌وسخت‌کر
گنج دروی‌نیست یك‌جو سنگ‌زر
وآن دگر عور و برهنهٔ لاشه باز
لیك دامنهای جامهٔ او دراز...
حـرص نابیناست بیند مو بمو
عیب خلقان و بگویـد کو بکو
مرد دنیا مفلس است و ترسناك
هیچ اورا نیست ازدزدانش باك
ن/۳۲/۳-۲٦۰۹

۳۳. ای رفیقان زین مقیل و زان مقال
اتقوا ان‌الهوی حیض‌الرجال
ن/۲۹۳۵/٦

۳٤. زیرکان که موی‌ها بشکافتند
علم هیأت را به جان دریافتند
ن/۲۷٦۲/٥

داند او کو نیکبخت ومحرم است
زیرکی زابلیس وعشق‌ازآدم است

ن/٤/١٤٠٢

۳۵. **خرده‌کاریهای علم هندسه**
یا نجوم و علم طب و فلسفه
که **تعلق** بـا همین دنیاستش
ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای **آخور** است
که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز
نام‌آن‌کردند این‌گیجان رموز
علم راه حق و عـلم منزلش
صاحب دل داند آن‌را یا دلش

ن/٤/٢٠-١٥١٦

۳٦. زین همه انواع دانش روزمرگ
دانش فقر است ساز راه و برگ

ن/١/٢٨٣٤

۳۷. **حکمت دنیا** فزاید ظنّ و شك
حکمت دینی پرد فوق فلك

ن/٢/٣٢٠٣

۳۸. صاحب تأویل باطل چون مگس
وهم او بول خر و تصویر خس

ن/١/١٠٨٨

۳۹. قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ماعلمتنا (بقره ، ۳۲).
(فرشتگان عرضه داشتند ای خدای پاك ومنزه ما نمی‌دانیم جزآنچه تو خود بما تعلیم فرمودی.)

چون ملایك گوی **ما علم لنا**
تـا بگیرد دست تـو علمتنا

ن/٣/١١٣٠

٤٠. و علمناه من لدنا علماً (کهف ، ٦٥)
(وهم ازنزد خود وی را علم لدنی واسرار غیب الهی بیاموختیم.)

٤١. **گر درین مکتب** ندانی تـو هجا
همچو احمد پُرّی ازنور حجی

ن/٣/١١٣١

۴۲. فلسفی مر دیو را منکر شود
درهمان دم سخرهٔ دیوی بود
ن/۱/۳۲۸۳

۴۳. آنچه حق است، اقرب ازحبل‌الورید
تو فکنده تیـر فکرت را بعید
ن/۶/۲۳۵۳

۴۴. مصراع دوم چنین است:
. . . . . .
صوفیان‌کردند پیش شیخ زحف
ن/۲/۳۵۱۰

۴۵. هست‌صوفی‌آن‌که شد صفوت‌طلب
نز لباس صوف و خیاطی و دب
ن/۵/۳۶۳

۴۶. مدوزان خرقهٔ ما را مدّران
نشاید شیخ خرقـه دوز ما را
د/۱/۱۰۵/۱۲۰۴

۴۷. برای آدمی جزآنچه به سعی(وعمل) خود انجام داده (ثواب وجزایی) نخواهد بود.

۴۸. یا ایهاالذین آمنو توبوا الی الله توبةً نصوحاً (تحریم ، ۸).
(الا ای مؤمنان بدرگاه خدا توبهٔ نصوح – با خلوص و دوام –کنید.)
توضیح‌آنکه داستان‌توبهٔ نصوح که درمثنوی‌آمده (ن/۵/۲۲۲۸ به‌بعد) **ازاحیاءالعلوم** گرفته شده ، اما نام نصوح درداستان **احیاءالعلوم** نیامده بلکه این اسم ازداستان دیگری در**رونق‌المجالس** تألیف ابوحفص عمربن حسن نیشابوری اقتباس‌گردیده است. داستان توبهٔ نصوح در**مقالات** شمس تبریزی نیزحکایت شده‌است. رك؛ **قصص**، ص ۶–۱۷۵ .
اما تعبیر «توبهٔ نصوحی» (ن/۵/۲۲۲۶) ناظر به همان آیه است‌که دربالا آمد.

۴۹. بود روی او چو رخسار زنان
مردی‌خودرا همی‌کرد اونهان
ن/۵/۲۲۲۹

۵۰. مؤلف محترم ننوشته است‌که آیا این جمله به عربی یا فارسی، به شعر ویا به نثر وسخن کیست، اما با این رباعی بسیار متناسب است:
بازآ ، بازآ ، هرآنچه هستی بازآ
گرکافر وگبر و بت‌پرستی بازآ
این درگه ما درگه نومیدی نیست
صد بار اگر توبـه شکستی بازآ
خواجه عبدالله انصاری، رباعیات، چاپ تابنده

۵۱. خوك دنیاست صید این خامان
آهـوی جان شکار بایستی
د/۳۳۸۲۲/۳۱۵۶/۷/

۵۲. که آب چشم با خون شهیدان
برابر می‌رود انـدر روایی
د/۲۸۷۶۳/۲۷۱۰/۶/

توضیح آنکه مضمون بیت مولانا ناظر است به خبر زیر که در **احیاءالعلوم** و **جامع‌الصغیر** نیز با تفصیل بیشتر آمده است:
ما من قطرة احب الی‌الله تعالی من قطرة دمع من خشیة الله تعالی او قطرة دم اهریقت فی سبیل‌الله سبحانه (احا/ش ۵۰۶).
(هیچ قطره‌ای نزد حق محبوبتر ازاشك ترس ازخدا یا قطرهٔ خونی‌که درراه خداوند ریخته شود نیست.)

۵۳. این کلمات درمتن اصلی عیناً آوانویسی شده ومأخذی برای آن داده نشده است.

۵۴. کم‌خور ازین پاچهٔ گاو ای ملك
سیر چریدی خـر شیطان شوی
د/۳۳۹۹۱/۳۱۷۱/۷/

۵۵. این جملهٔ عربی را ازعنـوان قطعهٔ مثنوی دربـاب معنای همین سخن گرفتم – رك؛ ن/۱۷۴۳/۵ توضیح آنکه شادروان فروزانفر آن را درشمار احادیث و روایات نقل نکرده است ولی ازشرح تعرف خبری آورده‌که با قسمت اول این‌گفته مطابق است:
الجوع طعام‌الحق لایطعمه الا الخواص (احا/ش ۴۶۰).
(گرسنگی غذای حق‌است‌که جز به خواص آن را نمی‌خوراند.)

۵۶. مآخذ این‌گفته را هرچند با حدیث بالا بسیار نزدیك است پیدا نکردم.

۵۷. ... درویش را لقمهٔ ظالمان وحرام‌خواران وجسمانیان نباید خوردن‌که در درویش لقمهٔ آن‌کس اثر کند واندیشه‌های فاسد ازتأثیرآن لقمهٔ بیگانه ظاهرشود.
فیه، ۱۲۱

۵۸. صبر را با حق قرین کرد ای فلان
آخر والعصر را آگـه بخوان
ن/۱۸۵۳/۳/

۵۹. اسپر آهن بود صبر ای پدر
حق نبشته بـر سپر جاءالظفر
ن/۲۴۶۹/۵/

۶۰. صبرسوی نران رود، نوحه سوی زنان رود
گردن اسب شـاه را ننگ بود ززنگلـه
د/۲۴۲۸۵/۲۲۸۵/۵/

۶۱. این داستان بدان صورت که درمثنوی آمده است با نقل مؤلف کمی اختلاف دارد؛ یکی آنکه آن مرد خواست که صورت شیررا برشانهٔ خود رقم زند (ن/۱/۲۹۸۶). دیگر آنکه نخست تصمیم گرفت که شیر بی«دم و دمگاه» باشد (ن/۱/۹۲-۲۹۹۱). بعد از آن نوبت به گوش وشکم شیر می‌رسد (ن/۱/۹۸-۲۹۹۵)؛ همین توالی را مولوی دریك بیت نیز رعایت می‌کند:

شیر بی دمّ و سر و اشکم که دید
این چنین شیری خدا خود نافرید

ن/۱/۳۰۰۱

۶۲. شکر یزدان طوق هرگردن بود
نی جدال و رو ترش‌کردن بود

ن/۱/۱۵۲۵

شکر نعمت خوشتر ازنعمت بود
شکـرباره کی سوی نعمت رود

ن/۳/۲۸۹۵

۶۳. عبارت مولانا چنین است:
الشکر صیدٌ وقیدالنعم . اذا سمعت صوت‌الشکر تأهبت للمزید. اذا احب‌الله عبـداً ابتلاه ؛ فان صبر اجتباه ؛ وان شکر اصطفاه و ... الشکر ترياقٌ يقلب‌القهر لطفاً.

فیه، ۱۸۱

۶۴. شمس تبریزی تویی ، دریا و هم گوهر تویی
زان‌کـه بود تو سراسر جز سِر خلاق نیست

د/۱/۳۹۵/۴۱۸۷

۶۵. الفقر فخری و به افتخر (احا/ش ۵۴).
(فقر افتخار من است وبدان می‌نازم.)

۶۶. صبرکن با فقر وبگذار این ملال
زانکه درفقر است نور ذوالجلال

ن/۱/۲۳۷۴

۶۷. درویش زخویشتن تهی شد
پُر ده توشراب‌فقر، پُر ده

د/۵/۲۳۵۲/۲۴۸۹۳

۶۸. فقر را دیـدم مثال کان لعـل
تا زرنگش گشتم اطلس‌پوش من

د/۴/۲۰۱۵/۲۱۲۷۵

۶۹. هرجان‌که می‌گریزد ازفقرونیستی
نحسی بودگریزان ازدولت وسعود

د/۲/۸۶۳/۹۰۱۸

۷۰. شادروان استاد فروزانفر آن را درشمار احادیث نیاورده ، تنها درذیل غـزل ۱۹۴۸ دیوان کبیر اشاره کرده که «به گفتهٔ آذری طوسی حدیث است» . رك: د/٤/ص ۱۹۸ .

۷۱. **صوفی ابن‌الوقت باشد** ای رفیق
نیست فـردا گفتن ازشرط طریق
ن/۱/۱۳۳

۷۲. اسباب‌عشرت‌راست شد، هرچه دلم می‌خواست شد
فالوقت سیف قاطع ، لاتفتکر فیما مضی
د/۱/۲۶۱/۲۹۵۹

۷۳. صوفی ابن‌الوقت باشد در مثال
لیك صافی‌فارغ‌است ازوقت‌وحال
ن/۳/۱٤۲٦

۷٤. که ما را **نردبان زرین و سیمین**
نهد چون قصد ما بربام یار است
د/۱/۳۵۷/۳۸۳۹

۷۵. برآستانـهٔ اسرار آسمان نرسد
به‌بام فقرویقین‌هیچ نردبان نرسد
د/۲/۹۱۰/۹۵٤۸

۷٦. **ازکجا جوییم هست ازترك هست**
ازکجا جوییم سیب ازترك دست
ن/٦/۸۲٤

۷۷. **کفر و ایمان نیست** آنجایی که اوست
زانکه او مغزاست وین‌دو رنگ‌وپوست
ن/۲/۳۳۲۲

۷۸. ذاب جسمی من اشارت اکلنی
منذ عاینت **البقا فی‌الفنا**
ن/۵/۱۸۹۵

۷۹. **بی‌خودی بی‌ابری است** ای نیکخواه
باشی اندر بی‌خودی چون قرص ماه
ن/۵/٦۸٤

۸۰. **آب کوزه** چون درآب جو شود
محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و **ذاتش بقـا**
زین سپس نه کم شود نه بد لقا
ن/۳/۱٤ـ۳۹۱۳

۸۱. دورم زخضر ای‌دمن، دورم زحورای‌چمن
دورم زکبر **ما و من**، **مست شراب کبریا**
د/۱/۳۳/۴۳۱

۸۲. **زمنزل هوسات ار دوگام پیش نهی**
نـزول در **حرم کبریا** توانی کرد
د/۲/۹۵۹/۱۰۱۱۵

۸۳. هیچ‌کس را تا نگردد او فنا
نیست ره در **بارگـاه کبریا**
ن/۶/۲۳۲

۸۴. چون دید شور ما را، عطار آشکارا
بشکست **طبلها** را در بـزم **کبریایی**
د/۶/۲۹۶۸/۳۱۵۰۳

۸۵. قال‌الله عزوجل الکبریاء ردایی والعزة ازاری فمن نازعنی واحداً منهما ألقیه فی‌النار. (احا/ش ۴۰۴).

خداوند فرمود: کبریا ردای من (ظاهر من) است وعزت جامهٔ من (باطن من) است، هرکس دریکی ازین دو با من ستیزه‌کند اورا درآتش افکنم.

۸۶. **ما زننه به نورکبریاییم**
بیگانه وسخت آشناییم
د/۳/۱۵۷۶/۱۶۵۲۶

۸۷. ایوان کجا ماند مـرا، با **منجنیق کبـریا**
میزان‌کجا ماند مرا درعشقت ای‌موزون‌خوش
د/۳/۱۲۱۵/۱۲۹۳۶

۸۸. یکدمی مهلت دهم تـا پست‌ترگیرم سخن
زانك تند است این **سخن باکبریا آمیخته**
د/۵/۲۳۷۱/۲۵۰۷۰

۸۹. مراد، گام اصلی دو یا دو – ماژور است‌که ازنت دو شروع وبه نت دو هم ختم می‌شود. این‌گام پروسعت‌ترین، باشکوه‌ترین وپرهیمنه‌ترین‌گامهای موسیقی است‌که گامهای دیگر با ایجاد دگرگونی درفواصل تنها ازآن‌ساخته می‌شود. گام دو ماژور را می‌توان تا اندازه‌ای به دستگاه ماهور برابر دانست.
ازطرفی دیگر، باتوجه به‌اینکه شکل ظاهری حرف C با حرف اول‌کلمهٔ Creation به معنای آفرینش یکی‌است، شاید منظور پروفسور شیمل ازاین همانندی جلب‌نظـر خواننده به مفهوم وسیع ودامنهٔ پرسیطره ودایرهٔ شمول این‌گام باشدکه دیگرگامهای

موسیقی درآن مستغرق‌اند؛ بنابـراین اگرچنین معنایی را تداعی کنیم کبریا درنظر مولوی را می‌توان به‌آن‌گام موسیقی تشبیه‌کرد که تمامی نغمات موزون عالم هستی ونظام خلقت ازآن سرچشمه می‌گیرد.

۹۰. **اولیا اطفال حقند** ای پسر
غایبی وحاضری بس باخبر
ن/۳/۷۹

۹۱. ز اولیا **اهل دعا** خود دیگرند
گه همی دوزند وگاهی می‌درند
قوم دیگـر می‌شناسم ز اولیـا
که **دهانشان بسته** باشد **از دعـا**
ن/۳/۸۰-۱۸۷۹

۹۲. او چوعقل وخلق **چون‌اعضای‌تن**
بستهٔ عقل است تدبیر بدن
ن/۵/۲۳۴۳

۹۳. چون‌**مبدل گشته‌اند** ابدال حق
نیستند ازخلق برگردان ورق
ن/۶/۳۱۹۲

۹۴. بروب ازخویش این خانه ، ببین آن حسن شاهانه
برو **جاروب لا بستان** ، که لا بس خانه روب آمد
د/۲/۵۸۷/۶۲۰۴

۹۵. گشت فرد ازکسوهٔ خوهای خویش
شد **برهنه‌جان** به‌جان‌افزای خویش
چون برهنه رفت **پیش شـاه** فرد
شاهش از **اوصاف قدسی** جامـه‌کرد
خلعتی پـوشید از **اوصاف شـاه**
بر پـرید از چاه بر ایـوان جاه
ن/۵/۱۵-۳۶۱۳

۹۶. رستم ازین نفس وهوا ، زنده به‌لا ، مرده به‌لا
زنـده ومرده وطنم نیست بجز **فضل خـدا**
د/۱/۳۸/۴۸۵

۹۷. **مظهر عزّ است ومحبوب به‌حق**
از همه کرّوبیان بـرده سبق
ن/۶/۲۰۷۶

۹۸. او **درخت موسی** است و پرضیا
نورخوان، نارش‌مخوان باری بیا
ن/۳/۴۳۷۱

۹۹. **تا عدمهـا را ببینی جمله هست**
هستها را بنگری محسوس پست
ن/۶/۱۳۶۱

۱۰۰. **خلوت وچله** برو لازم نماند
هیچ غیمی مر ورا غایم نماند
ن/۵/۳۶۰۹

۱۰۱. **قرص خورشید** است **خلوت‌خانه‌اش**
کی حجاب آرد شب بیگانـه‌اش
ن/۵/۳۶۱۰

۱۰۲. آنکـه بدهد **بی‌امید سودهـا**
آن خدای‌است آن خدای‌است آن خدا
ن/۳/۳۳۵۲

۱۰۳. اولیا را هست قدرت از اله
تیر جسته باز آرندش ز راه
ن/۱/۱۶۶۹

۱۰۴. طاعت عامـه **گناه خاصگان**
وصلت عامه حجاب خاص‌دان
ن/۲/۲۸۱۶

۱۰۵. **پاسبان آفتابند** اولیـاء
دربشر واقف‌ز اسرار خدا
ن/۳/۳۳۳۲

۱۰۶. ناقـهٔ جسم ولی را بنده باش
تاشوی باروح صالح خواجه تاش
ن/۱/۲۵۲۲

ضمناً، درآیهٔ ۷۳ به‌بعد ازسورهٔ اعراف اشاره به خلق ناقه ازسنگ یاکوه سخت نشده، تنها ازمعجز آشکار خداوندی یعنی ناقه‌الله (آیهٔ ۷۳) وبعد ازآن ازپی‌کردن ناقهٔ صالح (آیهٔ ۷۷) وهلاکت قوم ثمود براثر زلزله (آیهٔ ۷۸) سخن رفته است ولی درمنابع نقلی به پدیدآمدن ناقه ازدل کوه اشاره شده است.

۱۰۷. الشیخ فی بیته کالنبی فی قومه احا، ش ۲۲۴.
(شیخ درخاندان خود مانند پیامبراست درمیان قوم خود.)
یا:
الشیخ فی قومه‌کالنبی فی امته همان.

(شیخ درمیان قوم خود مانند پیامبراست درمیان امتش.)

۱۰۸. احا/ش ۷۳ ، به‌نقل ازلطائف معنوی، تألیف عبداللطیف‌بن عبـدالله عباسی، طبع هند ، ص ٦٠ .

۱۰۹. غیرپیر، استاد وسرلشکر مباد
پیرگردون نی ولی پیر رشاد

ن/٦/٤١٢١

۱۱۰. **مگسل از پیغمبر ایـام خویش**
تکیه‌کم‌کن برفن وبرکام خویش

ن/٤/٥٤٣

۱۱۱. ... لایکون ذلك الشیخ‌المغفل ادنی من‌الحجر والوثن ولعبادها تعظیم وتفخیم و رجاء وشوق وسؤال وحاجات وبکاء ماعندالحجر شیء من هذا ولاخبر ولاحس من هذا فالله تعالی جعلها سببا لهذا الصدق فیهم وما عندها خبر.

فیه ، ١٦٠

(... آن شیخ غافل‌کم ازسنگ وبت‌نیست وپرستندگان، بترا تعظیم وتفخیم می‌کنند وامید وشوق وسؤال وحاجات وگریه خودرا به سنگ عرضه می‌دارند، درحالی‌که سنگ را ازینهمه خبری‌نیست؛ خداوند بت‌هارا سبب ساز حقیقت‌پرستش‌خودگردانید تا بندگان دریابندکه ازآن بتها سودی عاید نمی‌شود.)

۱۱۲. ما طبیبان فعالیم و مقال
ملهم ما پـرتو نور جلال

ن/٣/٢٧٠٤

۱۱۳. دست پیر ازغایبان‌کوتاه‌نیست
دست او **جز قبضهٔ الله نیست**

ن/١/٢٩٧٥

نخودها

۱. گفت: «آخرچون درآیم؟ خانه تا سرآتش است
می‌بسوزد هردو عالم را زآتشهای لا»

د/١/١٥٥/١٧٦٨

۲. زانکه‌داری، جمله‌دل برکنده‌ای
شست دل دربحـر لا افکنده‌ای

ن/٦/١٣٧٦

۳. **شوروشرونفع‌وضر وخوف‌وامن وجان‌وتن**
جمله را سیلاب برده می‌کشانـد سوی لا
د/۱/۱۵۲/۱۷۴۳

٤. نگیرم گور و نی هم‌خون انگور
که من از **نفی** مستم نی ز **اثبات**
د/۱/۳۳٦/۳٦٤۲

۵. این عبارت عنوان تمثیلی ازمثنوی است‌که عیناً از ن/۳/٤۱۵۹ نقل شد.

٦. زانکه این دم‌ها چه گر نالایق است
رحمت من بـرغضب هم سابق است
ن/۱/۲٦۷۲

ناظراست به حدیث :
قال‌الله عزوجل: سبقت رحمتی غضبی (احا/ش ٦٤) .

۷. **لیك مقصود ازل تسلیم توست**
ای‌مسلمان بایدت تسلیم جست
ن/۳/٤۱۷۷

۸. درمتن انگلیسی خلاصهٔ کوتاهی ازاین پنج بیت آمده است، بنابراین ازآنجهت‌که هم معنا کامل باشد وهم به سخن **مثنوی** ترجمه شده باشد تمامی ابیات را بی‌کم وکاست نقل‌کردم .

۹. زابرگریان شـاخ سبز وتر شود
زانکه شمع ازگریه **روشن‌ترشود**
ن/۲/٤۸۰

۱۰. زامر حق **وابکوا کثیراً** خوانده‌ای
چون سربریان چه خندان مانده‌ای
ن/٦/۱۵۸۱

اشاره دارد به : فلیضحکوا قلیلاً ولیبکوا کثیراً جزاء بما کانوا یکسبون (توبه ، ۸۱) .
(پس بخندند اندکی وبگریند بسیارکه جزای‌کردارشان است.)

۱۱. **قند شـادی** میوهٔ باغ غم است
این فرح زخم است وآن غم مرهم است
ن/۳/۳۷۵۲

۱۲. پوست از دارو بلاکش می‌شود
چون **ادیم طایفی خوش** می‌شود
ن/٤/۱۰۲

۱۳. **جوز** را درپوستها آوازهـاست
مغزوروغن‌راخودآوازی‌کجاست

ژغژغ آن زان تحمل می‌کنی
تا که **خاموشانــه** بر مغزی زنی
ن/٥/٤٧ و ٢١٤٤

۱٤. جان به حق پیوست چون بیهوش شد
موج رحمت آن زمــان درجوش شد
ن/٥/٢٢٧٨

۱٥. ناظر به‌این خبراست‌که موسی علیه‌السلام ازخداوند پرسید: الهی أین أطلبك؟ (خدایا ترا درکجا طلب‌کنم؟)
وخداوند فرمود: عندالمنکسرة قلوبهم (نزد دلشکستگان.) رك: احا/ش ٤٦٦ .

۱٦. **پاره پاره‌کرده درزی جامــه** را
کس زند آن درزی علامه را ؟
ن/٤/٢٣٤٨

۱۷. هرکه او **ناچیز** شد او چیز شد
هرکه مُرد ازکبر او درحی رسد
د/٢/٨٣١/٨٦٨٦

۱۸. گر بود بد تا بدی‌کمتر بدی
ورتقی تا **خانــه** زوتر آمدی
ن/٥/٦٠٧

۱۹. زیراکه یکی‌نیمم ، **نی‌بود شکرگشتم**
نیم دگرم دارد عــزم شکرافشانی
د/٥/٢٥٧٣/٢٧٣٢٧

۲۰. **شربت مرگ** چو اندر قدح من ریزی
برقدح بوسه دهم ، مست‌وخرامان میرم
د/٤/١٦٣٩/١٧١٦٣

۲۱. سفری فتاد جان را **به ولایت معانــی**
که سپهروماه‌گویدکه : «چنین‌سفرندارم»
د/٣/١٦٢٠/١٦٩٦١

۲۲. گام بالارونده دربرابرگام پائین رونده ازاصطلاحات موسیقی‌است. درگام بالارونده ، نتها ازپائین‌ترین درجه خود تا بالاترین درجه ونهایت مرتبهٔ سلسلهٔ به هم پیوسته خود اوج می‌گیرند.

۲۳. **آکل و مأکول** بود وبی‌خبر
درشکار خود زصیادی دگــر
ن/٥/٧٢٠

۲۴. رك؛ خلیفه عبدالرحمن، **عرفان مولوی**، ص۴۹ باعنایت به‌یادداشت شمارهٔ بعدی‌مترجم.

۲۵. این کتاب به‌نام **عرفان مولوی** به‌فارسی ترجمه شده‌است که درشمار مآخذ مترجم کتاب حاضر می‌توانید شناسنامه آن را بیابید. همانگونه‌که مترجمین محترم کتاب **عرفان مولوی** درمقدمهٔ خود یادآورشده‌اند ترجمه صحیح‌عنوان کتاب دکترخلیفه عبدالرحمن **مابعدالطبیعهٔ رومی** است‌که آنرا «به مناسبت عقیده ومسلك مولوی» به **عرفان مولوی** برگردانیده‌اند. (ص هفدهٔ مقدمهٔ همان).

۲۶. **دایرةالمعارف فارسی** سال فوت ابن‌مسکویه را ۴۲۱ ق ثبت‌کرده‌که بنابرتقویم تطبیقی وستنفلد برابر سال ۱۰۳۰ میلادی‌است. حاجی خلیفه ویحیی‌بن منده به‌نقل ازیاقوت نیز سال فوت اورا ۴۲۱ نوشته‌اند، اما همانگونه‌که درمتن‌کتاب حاضر ملاحظه می‌شود مؤلف محترم سال فوت ابن‌مسکویه را ۱۰۳۴ میلادی ضبط‌کرده است‌که بنابرهمان تقویم تطبیقی برابر سالهای ۲۶-۴۲۵ ق می‌شود.

۲۷. ابن‌مسکویه در**تهذیب‌الاخلاق وتطهیرالاعراق** خود درباب تحول وتطور انواع سخن گفته است. پیش از او نیز اخوان‌الصفا دررسالات خود به‌این نظریه اشاره‌کرده‌اند (بنگرید به رسالهٔ دیترچی Dietrici تحت عنوان **داروینیسم درسدهٔ دهم ونوزدهم** (= چهارم‌وسیزدهم‌هجری‌قمری) **Der Darvinismus in 10 und 19 Jahrhundest.** منتشره درلایپزیگ ۱۸۷۸ م.) ابن‌طفیل در**حی‌بن‌یقظان** وقزوینی‌در**عجایب‌المخلوقات** نیز با اختلافاتی درالفاظ وعبارات این نظریه را توضیح داده‌اند. اما نظری‌که ابن‌خلدون (ف ۸۰۸ یا ۸۰۶ ق) پنج قرن قبل از داروین، درمقدمهٔ مشهور خویش ابراز داشته است ازتمامی نظرات دانشمندان دیگر به‌نظریهٔ تکامل داروین نزدیکتراست. زیرا ابن‌خلدون تا آنجا پیش می‌رودکه تحول وتکامل عضوی وبیولوژیکی را نیز می‌پذیرد. وی ضمن بحث دربارهٔ قابلیت تبدیل نوعی پست‌تر ازموجودات به‌نوع بالاتر بلافصل خود، به‌وضوح ازپیوستگی انسان با نوعی میمون سخن می‌گوید. رك؛ مهدی محقق، «ابن‌خلدون و داروین»، **یغما**، سال دهم، شمارهٔ ۱۱، بهمن ۱۳۳۶، ص ۵۰۳ - ۵۰۵.

۲۸.

زانکه **بی‌حاجت** خداوند عزیز
می‌نبخشد هیچکس را هیچ چیز
گر نبودی **حاجت** عالم، زمین
نافریدی هیچ رب‌العالمین

ن/۲/۷۵-۳۲۷۴

۲۹. این تعبیر را ازکتاب **عرفان مولوی**، ص ۴۵، س ۲ برگرفتم.

۳۰. ترجمهٔ تمامی این عبارت را باتشکر ازمترجمان دانشمند **عرفان مولوی** ازصفحات ۵۳ و ۵۴ آن‌کتاب بی‌هیچ دخل وتصرفی برگرفتم.

۳۱. فرمود: اگرچه انعامند اما مستحق انعامند واگرچه درآخرند مقبول میرآخرندکه

اگر خواهد ازاین آخرش نقل کند وبه طویلهٔ خاص برد ، همچنانکه ازآغازکه او عدم بود ، به‌وجودش آورد وازطویلهٔ وجود به جمادی‌اش آورد وازطویلهٔ جمادی به‌نباتی وازنباتی به حیوانی وازحیوانی به‌انسانی وازانسان به ملکی الی مالانهایه ...

فیه، ۲۰-۱۹

۳۲. ...کرامات آن باشدکه ترا ازحال دون به حال عالی آرد رازآنجا اینجا سفرکنی واز جهل به عقل وازجمادی به نبات.

فیه، ۱۱۸

اندیشه عشق

۱. بجوشید ، بجوشیدکه ما بحرشعاریم
بجزعشق، بجزعشق، دگرکار نداریم

د/۳/۱۴۷۵/۱۵۵۵۷

۲. زعشق‌کم‌گو با جسمیان‌که ایشان را
وظیفه خوف و رجا آمد وثواب‌وعقاب

د/۱/۳۱۳/۳۴۲۴

۳. با تمام‌کوششی‌که‌کردم اصل ابیات را، که مسلماً منسوب به مولوی است، نیافتم ازاینرو آنها را به نثر ترجمه‌کردم. صورت انگلیسی ابیات چنین است:

Ever more shall I desire
Than time's bounded needs require.
Ever as more flowers I pluck
Blossoms new gay spring's attire.
And when through the heavens I sweep
Rolling spheres will flash new fire.
Perfect Beauty only can
True eternal love inspire.

۴. عاشق بتر ازمست‌است، عاشق هم ازآن دست‌است
گویم‌کـه چه باشد عشق: «در کان زرافتادن»

د/۴/۱۸۶۱/۱۹۶۱۸

۵. در زندان جهـان را به شجاعت بکنیم
شحنهٔ عشق چو با ماست زکی پرهیزیم ؟

د/۴/۱۶۴۳/۱۷۱۹۹

۶. آفـرین برعشق کل اوستاد
صد هزاران ذره را داد اتحاد
ن/۲/۳۷۲۷

۷. جنگ **هفتاد و دوملت** همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانـه زدند
حافظ/انجوی/۷۷/۲۲

۸. **ملت عشق ازهمه دین‌ها جداست**
عاشقان را ملت ومذهب خداست
ن/۲/۱۷۷۰

۹. ناظراست به‌این آیه : ... کمثل‌الحمار یحمل اسفاراً ... (جمعه ، ۵) .
(درمثل به حماری ماندکه بارکتابها برپشت‌کشد) .

۱۰. عقل میدانی او خود **خرلنگ** افتاده است
دربـراق احدی دیـد کسی لنگیدن ؟
د/۴/۱۹۹۷/۲۱۱۰۹

۱۱. **عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال**
از رخ عاشق فروخوان قصهٔ معـراج را
د/۱/۱۳۳/۱۵۳۲

۱۲. **عقل را قربان‌کن اندر عشق دوست**
عقلها باری ازآن سوی است‌کوست
ن/۴/۱۴۲۴

۱۳. خاموش! کزین عشق و ازین‌علم لدنیش
ازمدرسه **وکاغـذ** و تکـرار رهیدیم
د/۳/۱۴۷۸/۱۵۵۹۳

۱۴. گرنبیندکودکی **احوال عقل**
عاقلی هرگزکند ازعقل نقل
ن/۵/۳۹۳۱

۱۵. **عشق آن شعله است**کو چون برفروخت
هرچه جـز معشوق باقی جمله سوخت
ن/۵/۵۸۸

۱۶. ما ازآن سوختگانیم که ازلذت سوز
آب حیوان بهلند و پی آنرگیرند
د/۲/۷۸۵/۸۲۰۱

۱۷. صدررا صبری‌بُد اکنون‌آن‌نماند
برمقام صبر عشق آتش فشانـد
ن/۶/۴۱۶۱

۱۸. چوعشق، **مردم‌خوار** است مرد می‌باید
که خویش‌لقمه‌کند پیش‌عشق‌مردم‌خوار
تو لقمـهٔ ترشی ، دیر دیر **هضم** شوی
ولیست لقمهٔ شیرین نوش نوش گوار
د/۳/۱۱۳۶/۴۰ـ۱۲۰۳۹

۱۹. برای عشق خون‌آشام خون‌خوار
سگانش را چو خون اندرطغاریم
د/۳/۱۵۳۱/۱۶۱۱۰

۲۰. **ادب عشق جمله بی‌ادبیست**
امـة العشق عشقهم آداب
د/۱/۳۱۷/۳۴۵۸

۲۱. اگر تو عاشق عشقی وعشق را جویا
بگیر **خنجر تیز** و ببُر **گلوی حیا**
د/۱/۲۱۳/۲۳۷۹

۲۲. **شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد**
این شجررا تکیه برعرش‌وثری‌وساق نیست
د/۱/۳۹۵/۴۱۸۳

۲۳. **با محمد بود عشق پاك جفت**
بهرعشق اورا خدا لولاك گفت
ن/۵/۲۷۳۷

۲۴. تا کی کنارگیری معشوق مرده را ؟
جان راکنارگیر که **اورا کنارنیست**
د/۱/۴۵۵/۴۸۱۲

۲۵. **شیخ شیوخ عالم‌است** آنکه تراست نومرید
آنکه‌گرفت دست تو **خاصبگ زمـان** بود
د/۲/۵۵۷/۵۹۲۰

۲۶. گرچه **شاهی** خویش فوق او مبین
گرچه شهدی جز نبـات او مچین
ن/۲/۱۹۸۵

۲۷. **خاری‌که به باغ دوست روید**
خوشتر زهزار سرو و سوسن
د/۴/۱۹۲۶/۲۰۲۷۰

۲۸. دشنام کـه از لب تو مه وش باشد
چون لعل بودکه اصلش آتش باشد
نشگفت ، که دشنام تو دلکش باشد
هربادکه بـر گل گذرد خوش باشد

د/۸/ر۵۷۸

۲۹. ای لقای تـو جواب هرسؤال
مشکل ازتو حل شود بی‌قیل‌وقال

ن/۱/۹۷

۳۰. شاد از وی شو ، مشو ازغیر وی
او بهار است و دگرها ماه وی

ن/۳/۵۰۷

۳۱. احوال دل خویشتن ازبیم رقیب
گفتیم به ابرو و شنیدیم به چشم

د/۸/ر۱۲۱۶

۳۲. درمتن اصلی به‌جای «بام فکـر» The roof of love یعنی «بام عشق» آمده است. علاوه آنکه مؤلف محترم کلمهٔ شبان، صورت جمع کلمه شب را Shepherd یعنی شبان، چوپان ومضاف به کلمهٔ دل (Shepherd heart = شبان دل یا دل چون شبان) ترجمه کرده است.

همین بیت دردیوان کبیر تصحیح شادروان فروزانفر به‌صورت زیرضبط شده‌است:

بربام فکر خفته ستان دل به عشق ما
یك یك ستاره را شمریدن گرفت باز

د/۳/۱۱۹۸/۱۲۷۴۸

۳۳. برای عاشق‌ودزد است شب فراخ‌ودراز
هلا ، بیا شب لولی وکار هـردو بساز

د/۳/۱۲۰۱/۱۲۷۷۹

۳٤. بیا ، بوسه بچند است ازآن لعـل مثمّن؟
اگربوسه به‌جانی‌است فریضه است خریدن

د/٤/۱۸۸۸/۱۹۸۵۷

۳۵. هزاران مشفق غمخوار سازی
ولیك ازنازگویی «لاابالی»

د/٦/۲۷۱۸/۲۸۸٦۱

۳٦. اصل صد یوسف جمال ذوالجلال
ای‌کم از زن شو فدای آن جمال

ن/۵/۳۲۳۹

۳۷. آن گداز عاشقان باشد نموّ
همچو مه اندر گدازش تازمرو
ن/٦/٤٥٩٧

۳۸. دوست همچون‌زر بلا چون‌آتش‌است
زرّ خالص در دل آتش خوش است
ن/٢/١٤٦١

۳۹. خانهٔ معشوقه‌ام ، معشوق نی
عشق برنقد است برصندوق نی
ن/٣/١٤١٧

٤٠. گویند: «عشق چیست؟» بگو: «ترك اختیار»
هرکو زاختیار نرست اختیار نیست
د/١/٤٥٥/٤٨٠٩

٤١. هرچه‌گوید مرد عاشق بوی عشق
ازدهانش می‌جهد درکوی عشق
ن/١/٢٨٨٠

٤٢. ور بگوید کفر دارد بوی دین
ور بهشك گوید، شکش گرددیقین
ن/١/٢٨٨٢

٤٣. درمتن اصلی، این مصراع مثنوی به‌صورت زیر به زبان انگلیسی برگردانده شده‌است:
... The blood of the martyres is better than water.

یعنی‌که «خون شهیدان ازآب برتراست» – واین بدیهی‌است؛ اما مقام اهمیت آنجاست که شهید، خون را برتر ازآب می‌داند، شهید خودرا فدا وقربان‌کرده ، خون خودرا ریخته ، ازآن سیراب‌گشته است ونزد او آب ارزشی ندارد؛ ازاینرو مولوی می‌گوید:

خون ، شهیدان را زآب اولی‌تر است
این خطـا ازصد صواب اولی‌تر است
ن/٢/١٧٦٧

ومرتبهٔ خطای عاشق را ، درمقام مقایسه با صواب مردم عادی، همرتبهٔ خون درنسبت آب نزد شهید می‌داند.

٤٤. دوگونه رنج وعذاب است جان مجنون را
بلای صحبت لولی وفرقت لیلی
د/٦/٣٠٦٠/٣٢٥٨١

٤٥. عاشقا، کمترنشین با مردم غمناك تو
تا غباری درنیفتد درصفای بیخودی
د/٦/٢٧٧٥/٢٩٤٩٨

٤٦. **حسن یوسف قوت جان شد سال قحط**
آمدیم ازقحط ما هم سوی تو
د/٥/۲۲۳۰/۲۳٦٤٦

٤۷. این بیت را دردیوان کبیر نیافتم وازحافظه نوشتم .

٤۸. برمن از هستی من جـز نام نیست
دروجودم جزتو ای‌خوش‌کام نیست
ن/٥/۲۰۲۳

دعـا

۱. نام اصلی کتاب چنین است:
Ssufismus sire theopophia persarum pan theistica.

۲. ترجمه فارسی نام کتاب چنین است: **گلچینی ازتصوف درکشورهای** روبه رشد وعنوان اصلی آن ازاین قرارست:
Blüthenlese aus der morgen Lândischen Mystik (1825).

۳. ناتان سودربلوم (۱۸٦٦-۱۹۳۱) Nathan Söderblom ازحکمای الهی پروتستان است که جایزه صلح نوبل را درسال ۱۹۳۰ م. بخود اختصاص داد.

٤. نام کتاب چنین است:
Kompendium der Religions geschichte.

٥. نام اصلی کتاب «عارفان اسلام» **The Mystics of Islam** است، وبه فارسی با این مشخصات ترجمه شده :
ر. ا. نیکلسن ، **اسلام وتصوف** ، تـرجمهٔ محمدحسین مدرس نهاوندی. تهـران: زوار ، ۱۳٤۱ .
آقای مدرس نهاوندی جمله نیکلسن راکه خانم شیمل نقل کرده چنین ترجمه کرده‌است:
«عشق انسان چیزی بغیرازعشق خدا نیست» .
وجمله انگلیسی نیکلسن چنین است:
"... man's Love is really the effect of God's Love".
یعنی، عشق بشری درحقیقت اثرعشق خداوندی است.
درهرحال، دوست دانشمندم آقای دکتر اسدالله آزاد مشغول ترجمهٔ منقحی ازهمین کتاب پروفسور نیکلسن است که امیدوارم بزودی دردسترس اهل علم قرارگیرد.

٦. «گفت» یعنی پیامبر گفت: لاصلاة لمن لاطهور له (احا/ش ۲٥۳) .
(کسی راکه پاك نیست نماز نیست.)

۷. عبارت کامل آن درمثنوی چنین‌آمده است:
شخصی به‌وقت استنجا می‌گفت اللهم ارحنی رایحةالجنة بجای آنکـه اللهم اجعلنی

من‌التوابین و اجعلنی من‌المتطهرین که ورد استنجاست و ورد استنجا را به وقت استنشاق می‌گفت. ن/۴/۲۲۲۱

نیز رك؛ احا/ش ۳۸۳ .

۸. یك‌نفس‌درپردهٔ عشقش چوجانت غسل کرد
همچو مریم از دمی بینی تو عیسی زاییی
د/۶/۲۸۰۷/۲۹۷۸۴

۹. بشستم دست از گفتن، طهارت کردم ازمنطق
حوادث چون‌پیاپی شد وضوی‌توبه بشکستم
د/۳/۱۴۱۸/۱۵۰۱۱

۱۰. اهـدنا گفتی صراط مستقیم
دست توبگرفت وبردت تا نعیم
ن/۴/۳۴۲۰

اهدنا الصراط‌المستقیم (فاتحه ، ۵) .
(ما را به راه راست هدایت فرما.)

۱۱. ایاك نعبد و ایاك نستعین (فاتحه ، ۴) .
(پروردگارا تنها ترا می‌پرستیم وازتو یاری می‌جوییم.)

۱۲. لا صلاةَ الا بحضورالقلب ، مأخوذ است ازمضمون حدیثی که دراحیاءالعلوم ، ج ۱ ، ص ۱۱۰ آمده .

۱۳. گویی‌که : «من شب‌وروز مرد نمازکارم»
چون نیست ای بـرادرگفتار تو نمازی؟
د/۶/۲۹۷۱/۳۱۵۳۲

۱۴. مثلاً درحقّهٔ مشك باشد وسرش‌تنگ‌است؛ دست دروی می‌کنی مشك بیرون نمی‌توانی آوردن، الا مع‌هـذا دست معطرمی‌شود ومشام خوش می‌گردد. پس یاد حق همچنین است؛ اگرچه به ذاتش نرسی الا یادش جل‌جلاله اثرها کند درتو وفایده‌های عظیم از ذکر او حاصل شود.

فیه، ۱۷۵

۱۵. زصبح روی او دارم صبوحی
نماز شـام را هرگـز نپایم
د/۳/۱۵۲۵/۱۶۰۵۲

۱۶. ربود عشق تو تسبیح و داد بیت و سرود
بسی بکردم لاحول و توبه ، دل نشنود
د/۲/۹۴۰/۹۹۱۸

۱۷. پنج وقت آمد نماز ورهنمون
عاشقان را **فی صلاةِ دائمون**

ن/۶/۲۶۶۹

ناظراست به مضمون آیهٔ شریفهٔ : الذین‌هم علی صلاتهم دائمون (معارج ، ۲۳) .
(آنانکه دایم درنماز وطاعت الهی عمرگذرانند.)

۱۸. این مصراع دردیوان‌کبیر به‌صورت زیرضبط شده است:
عجبا دو رکعت است این ؟ عجبا که هشتمین است
. . . . . .

ودریکی ازنسخه بدل‌های دیوان‌کبیر، «چارمین» ، ضبط شده است ، د/۶/۲۸۳۱ .
بهرحال درمتن اصلی وازباب رعایت امانت درترجمه مطابق آنچه سپهسالار نقل‌کرده نوشته شد.

۱۹. سپهسالار می‌نویسد «. . . درمدرسه‌ای‌که متمکن بودند دراول شب برفرش مدرسه به سجده رفته بودند. . .» کلمه مسجد در روایت سپهسالار دیده نمی‌شود.

۲۰. هزارمسجد پر شد چوعشق‌گشت امام
صلوة خیرمن‌النوم ازآن‌مناره رسید

د/۲/۹۱۵/۹۶۳۸

۲۱. بکرد **برخور وبرخواب چارتکبیری**
هرآن‌کسی‌که بروکردعشق نیم سلام

د/۴/۱۷۳۵/۱۸۱۹۵

۲۲. یعنی : ای با وفا گناهان قلبی من را بیامرز .

۲۳. **کلید حاجت خلقان** ازآن شده‌است دعا
که جانِ جان ِدعـایی و نور آمینی

د/۶/۳۰۶۳/۳۲۶۱۸

۲۴. وقال ربکم ادعونی استجب لکم (غافر، ۶۰) .
(خدای شما فرمودکه مرا بخوانید تا دعای شما مستجاب‌کنم.)

۲۵. **خوش همی آید** مرا **آواز او**
وآن خدایاگفتن وآن راز او

ن/۶/۴۲۲۷

«حق تعالی می‌فرمایدکه ای بندهٔ من حاجت ترا درحالت دعا وناله زود برآوردمی اما **آوازهٔ نالهٔ تو مرا خوش می‌آید**، دراجابت، جهت آن تأخیر می‌افتد تا بسیار بنالی که آواز ونالهٔ تو مرا **خوش می‌آید**.»

فیه، ۳۷

۲٦. پیش شاهد باز چون آید دوتن
آن یکی کمپیر و دیگر خوش‌ذقن
هردو نان خواهند او زوترفطیر
آرد وکمپیر راگوید کـه گیر
وان‌دگرراکه خوشستش قدّوخد
کی دهد نان بل به تأخیر افکند

ن/٦/۳۳–٤۲۳۱

مولوی همین تمثیل را درفیه مافیه به نثری دلنشین نقل‌کرده است. رك: فیه ، ۳۷ .

۲۷. به‌وجوه مختلف ازپیامبر(ص) روایت شده‌است‌که :
ان‌العبد لیدعو ، فیقول الله تعالی للملکین : قد استجبت له ولکن احبسوه بحاجته فانی احب صوته ، وان‌العبد لیدعو ، فیقول الله تبارك وتعالی: عجلوا له حاجته فانی أبغض صوته . (احا/ش ۷۳۰) .
(بنده ، اورا به دعا می‌خواند، خداوند به دوفرشته مقرب (کرام‌الکاتبین) می‌گوید: دعای اورا اجابت‌کردم ، اما اورا به حاجتش دربندکنید، براستی‌که من آوازش را خوش دارم ، وبنده‌ای هم‌که خدا را می‌خواند وخداوند تبـارك وتعالی می‌فرماید: حاجت اورا زود برآوریدکه من آوازش را ناخوش می‌دارم.)

۲۸. این‌چه ژاژ است وچه‌کفراست‌وفشار
پنبه‌ای انـدر دهـان خود فشار

ن/۲/۱۷۲۷

۲۹. چند ازین الفاظ واضمار ومجاز
سوزخواهم ، سوز باآن سوز ساز

ن/۲/۱۷٦۲

۳۰. کافـر ومؤمن خدا گویند لیك
درمیان هردو فرقی هست لیك

ن/۲/٤۹۷

۳۱. آمده‌ام‌که تا ترا جلوه دهم درین سرا
همچو دعای عاشقان فوق فلك رسانمت

د/۱/۳۲۲/۳٤۹۹

۳۲. پس دعای خشك هل ای نیك‌بخت
که فشاند دانـه می‌خواهد درخت

ن/٥/۱۱۸۸

۳۳. Paul Valéry ادیب فرانسوی (۱۹٤٥–۱۸۷۱) . او فیلسوف وازشعرای سمبولیست فرانسه به شمار می‌رود.

۳٤. فلك بناله شد ازبس دعا و زاری من
چوبخت یار نباشد دعا چه سودکند
د/۲/۹٤۹/۱۰۰۱٥

۳٥. هله ، من‌خموش کردم ، برسان دعاوخدمت
چه‌کندکسی‌که درکف بجز ازدعـا ندارد
د/۲/۷٦۷/۸۰۲۹

۳٦. بیت موافق عبارت متن این است:
زبس دعاکه بکردم ، دعا شده‌است وجودم
که هرکه بیند رویم دعـا بهخاطـر آرد
د/۲/۹۰۳/۹٤۷۰

۳۷. همه تسبیح‌گویانند اگرماه است اگرماهی
ولیکن‌عقل استاد است، او مشروح‌ترگوید
د/۲/٥۷۳/٦۰۸۲

۳۸. سوسن با تیغ وسمن با سپر
هریك تکبیر غزا می‌کند
د/۲/۱۰۰۰/۱۰٥٥۷

۳۹. هربرگ زبی‌برگی کفها بهدعا برداشت
ازبس‌که کرم‌کردی حاجات رواکردی
د/٥/۲٥۹۰/۲۷٤۸۳

٤۰. مأخوذ ازحدیثی است‌که اززبان علی علیه‌السلام درمنابع مختلف روایت شده – رك: احا/ش ۳.
مثنوی نیزهمین فرمودهٔ پیامبررا چنین به شعر درآورده است :
لا تکلفنی فانی فی الفنـا
کلت افهامی فلااحصی ثنا
ن/۱/۱۲۸

(برمن‌که فانی فی‌الله‌ام تکلیفی منه فهم نمی‌کشدکه چه ثنایی شایستهٔ تو بگویم.)

٤۱. ای دعـا ناگفته از تو مستجاب
داده دل را هردمی صد فتح باب
ن/٥/۳۰۹

٤۲. هم اوکه دل‌تنگت‌کند، سرسبز وگل‌رنگت‌کند
هم اوت آرد دردعا ، هم او دهـد مزد دعا
د/۱/۲۱/۲۳۷

۴۳. ای که خاك شوره را تو نان کنی
وی که نان مرده را تو جان کنی
ن/۵/۷۸۳

٤٤. درمتن اصلی به‌جای «جانِ نماز» ، تعبیر The ... prayer of the Soul به معنای «نمازِ جان» آمده ، درجمله بعد ازآن نیز کلمات استغراق وبیهوشی به «جان» اسناد یافته است. باتوجه به یادداشتهای مؤلف که این عبارت راگرفته شده ازفیه مافیه دانسته است، نص کلمات فیه مافیه درمتن ترجمه آورده شد. علاوه آنکه منظور مولانا نیز جان وباطن نماز دربرابرصورت وقالب نماز است. مولانا چند سطر بعد، تعبیر «جانِ قبله» را هم آورده است تا مفهوم «جانِ نماز» را روشن وکامل کند، رك: فیه ، ص ۱۲/س ۱٤ . مولوی «جانِ نماز» را نیز به «جان‌آدمی» که ازبین نمی‌رود، مانند کرده است، مکتوب ۱۹/س ٦ . ودرجای دیگر «جان نماز» را «به از نماز» می‌داند، فیه ، ص/۳۲/س ۱ .

٤٥. فیه ، ص۱۲/س۱۲ .

٤٦. همان ، س ۵ به‌بعد.

٤۷. هاشمی‌کرمانی معروف به شاه جهانگیر ازخراسان به سند رفته ، درسفر مکه به دست راهزنان کشته شد. رك: مقالات‌الشعراء ، ص ۸٤۹-۸٤٤ .

نفوذ . . .

۱. چنانکه ازسخن پروفسور شیمل برمی‌آید این ابیات را جامی شاعر سدهٔ نهم سروده است. درآثار جامی چنین شعری را نیافتم . این دوبیت را بنام شیخ بهاءالدین عاملی درمثنوی معنوی حسن میرخانی صفحهٔ دوم مقدمه دیدم :

من نمی‌گویم که آن عالیجناب
هست پیغمبر ولی دارد کتاب
مثنوی او چو قرآن مدّل
هادی بعضی و بعضی را مضلّ

محمد رمضانی نیز درمقدمه‌اش برمثنوی می‌نویسد: «شیخ بهاءالدین عاملی» باآنهمه فضل وکمال درتعریف آن [مثنوی] می‌فرماید:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب
هست پیغمبر ولی دارد کتاب
مثنوی معنوی مولوی
هست قرآنی به لفظ پهلوی

مثنوی او چـو قـرآن مـدل
هـادی بعضی و بعضی را مضل

(مثنوی معنوی. تصحیح محمد رمضانی. تهران، کلالهٔ خاور، ۱۳۱۹ – ۱۳۱۵. مقدمهٔ مصحح، ص٦).

و اما دو بیت دیگر:

«هرکه خواند مثنوی را صبح وشام ...» و «مثنوی معنوی مولوی...» راکه بسیار هم مشهور است به مدد حافظه به شعر ترجمه کردم. علاوه می‌کنم که به گفتهٔ دوست محققم نجیب مایل: وجیه‌بن میریوسف حسین از **لب‌لباب** کاشفی اختیاری کرد به این خاطرکه «پس ازنماز بامداد، هرروز **مثنوی معنوی** خوانده شود». رك: مقالهٔ فاضلانهٔ ایشان، «فارسی زبانان دربارهٔ آثار مولوی»، در پایان آخرین بخش متن کتاب.

۲. مثنوی معنوی تصحیح نیکلسن ۲٥٦۳۲ بیت دارد. شاید منظور مؤلف محترم «بیش از ۲٥۰۰۰ بیت» بوده و عدد ۲٦۰۰۰ اشتباه چاپی باشد ولی در چند صفحهٔ بعد نیز همین رقم تکرار شده است.

۳. شادروان استاد همایی بـه روشنی نوشته‌اند که «یادبـود هفتصدمین سال شمسی» درگذشت مولانا در «روز یك‌شنبه بیست و ششم اسفند ماه ۱۳٥۲ شمسی موافق بیست و دوم ماه صفر از سال ۱۳۹٤ قمری هجری» در تهران برگزار شده است و سال ۱۳۹٤ قمری به استناد تقویم تطبیقی وستنفلد برابر ۱۹۷٤ میلادی است، در متن اصلی کتاب این تاریخ ۱۹۷۳ ذکر شده. رك: پیشگفتار، **مولوی‌نامه**.

٤. با توجه به اینکه سپهسالار زندگینامه مولانا را بین سال‌های ۷۱۹ و ۷۲۹ تألیف کرده است نمی‌توان سال ۷۱۹ هجری قمری را بیقین سال فوت او دانست، ر ك: **سپه**، دیباچهٔ شادروان سعید نفیسی.

٥. افلاکی در ۷۱۸. ق تألیف مناقب‌العارفین را آغاز کرد.

٦. این شرح تا پایان دفترسوم با ترجمهٔ خانم دکترعصمت ستارزاده واگر اشتباه نکنم تا پایان دفتر اول با ترجمهٔ آقای دکتر علی‌اکبر بهروز به فارسی منتشر شده‌است.

۷. شادروان گولپینارلی (۱٤۰۲. ق ــ ۱۳۱۷. ق) حدود دو سال پس از دومین چاپ متن انگلیسی کتاب حاضر یعنی در سال ۱۹۸۲ میلادی، چهارم شهریور ۱۳٦۱ شمسی بدرود حیات گفت.

۷. این کتاب را آقای دکتر توفیق سبحانی همراه با توضیحات مفصل خود به فارسی ترجمه کرده‌اند و مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی در سال ۱۳٦۳ آن را منتشر ساخته است.

۹. ابراهیم گلشنی دیاربکری، خلیفهٔ مؤسس طریقهٔ روشنیه یعنی دده عمر روشنی آیدینی بوده است. مثنوی وی مشتمل برچهل هـزار بیت است، رك: گولپینارلی، **مولانا جلال‌الدین**، ص ۳۷۰.

۱۰. این داستان را افلاکی در **مناقب‌العارفین** به این مضمون نقل کرده است که: «ملك شمس‌الدین هندی که مَلك مُلك شیراز بود» از شیخ سعدی استدعا کرد که غزلی غریب که محتوی معانی عجیب باشد بفرستی تا غذای جان خود سازم» و سعدی نیز غزلی از مولانا را با مطلع زیر برای وی فرستاد:

هرنفس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست
ما بـه فلك می‌رویم عـزم تمـاشا کراست

برای دست‌یابی به تمامی غـزل رك: کلیات شمس، طبع هند، صفحـه ۱۵۲، نیز د/۱/٤٦۳/٤۹۲۱ ــ ٤۹۱۱.

۱۱. سال فوت خوارزمی در متن اصلی «حدود ۱٤٤۰ م». آمده است‌کـه بنابرتقویم تطبیقی وستنفیلد برابر ٤٤ــ۸٤۳. ق است، اما در مآخـذ فارسی ۸٤۰ ضبط شده. محقق ارجمند آقای نجیب مایل هروی نیز قتل وی را ۸۳۹ یا ۸٤۰ نوشته‌اند ولی او را ملقب به کمال‌الدین دانسته‌اند؛ رك: شرح **فصوص‌الحکم** به تصحیح وی، ۱۳٦٤، مقدمه، صفحه سی ویك به بعد. نیز بنگرید به:
کمال‌الدین حسین‌بن خوارزمی، ***جواهرالاسرار و زواهر الانوار***، مقدمه و تصحیح و تحشیهٔ دکتر محمد جـواد شریعت، اصفهـان، ۱۳٦۰، ج۱، ص دو پیشگفتار.
توضیح آنکه این کتاب شرح برمثنوی و منثور است اما **کنوز الحقایق فی رموز الدقایق** شرح منظوم به بحر متقارب بر **مثنوی معنوی** است‌که در متن انگلیسی کتاب‌حاضر به اشتباه نام دیگر ***جواهرالاسرار***... خوانده شده.

۱۲. سال وفات کاشفی در متن اصلی ۱۵۰٦ م. آمـده است که بنابـر تقویم تطبیقی وستنفلید برابر سال ۱۲ــ۹۱۱ ق می‌شود. حال آنکه بنابر تصریح شادروان سعید نفیسی مرگ وی در سال ۹۱۰ هجری اتفاق افتاده که در ترجمه حاضر همین تاریخ نوشته شد. دیگر اینکه کمال‌الدین حسین‌بن علی بیهقی واعظ کاشفی، معروف بـه ملاحسین و خاندان او همه از مردمان سبزوار بوده‌اند و خود نیز در ناحیه بیهق سبزوار تولد یافته است، نهایت آنکه براثر خوابی که در سال ۸٦۰ ق در مشهد دید به هرات رفت و به راهنمایی جامی شاعر و صوفی معروف سده نهم در سلك طریقهٔ نقشبندیه درآمد و تا پایان عمر در هرات زیست. از او سی وهفت اثر «در اخلاق، تاریخ، تفسیر و حدیث و سلوك و تصوف و نجوم و ریاضیات و فقه بزبان تازی و پارسی» در دست است و **لب‌لباب مثنوی** او خلاصهٔ **مثنوی** معنوی است. رك، مقدمه شادروان نفیسی براین کتاب.

۱۳. شك نیست که در میان آخرین مولوی‌شناسان دانشمند ایران زمان ما، نام دو استاد بزرگ یعنی شادروان همایی و شادروان فروزانفر چون ستارگانی پرفروغ برتارك ادب پارسی می‌درخشد.
شادروان فروزانفر، که در متن کتاب نیز به وی اشارت رفته است، در سال ۱۳۲۲ق در بشرویهٔ طبس تولد یافت و روز چهارشنبه ۱٦ اردیبهشت ۱۳٤۹ ش. در ٦۷سالگی

در تهران روی در نقاب خاك کشید.
و اما، با آنکه جامعیت استاد جلال‌الدین همایی، اعلی‌الله مقامه، در علوم عقلی و نقلی، بخصوص تبحر استاد در **مثنوی معنوی مولوی**، بر کسی پوشیده نیست، بهر علت پروفسور شیمل از یاد خدمات ارزندهٔ ایشان در زمینهٔ معرفی مولوی غافل مانده است.

شادروان همایی که در شعر «سنا» تخلص می‌کرد «حوالی سحر شب چهارشنبه غرهٔ رمضان المبارك سنهٔ ۱۳۱۷ هجری قمری موافق ۱۳ برج جدی شمسی و ۱۹ دی‌ماه جلالی سنهٔ ۱۲۷۸ شمسی هجری و سوم ژانـویهٔ سنهٔ ۱۹۰۰ میلادی» در اصفهان ولادت یافت و «ساعت نه شب شنبه بیست و هشتم تیرماه ۱۳۵۹ هجری شمسی مطابق ٦ رمضان ۱٤۰۰ هجری قمری و ۱۹ جولای ۱۹۸۰ میلادی... بـه ملکوت اعلی پیوست» ــ **دیوان سنا**، مقدمه، ص۲۸ و ۱۱.
از جمله آثار ارزندهٔ استاد در زمینهٔ مولوی، علاوه‌بر سخنرانی‌ها و مقالات متعدد، مولوی‌نامه (**مولوی چه می‌گوید**) است که در دو مجلد، به سال ۱۳٦۰ ش درتهران چاپ شد.
نکته دیگر اینکه، علاوه‌بر **فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی** تألیف استاد فرزانه آقای دکتر صادق گوهرین که چاپ دوم آن به سال ۱۳٦۲ در تهران انتشار یافت باید از اثر ارزنده و ماندنی استاد بزرگوار آقای دکترعبدالحسین زرین‌کوب به نام **سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی** به شایستگی یاد کرد که به سال ۱۳٦٤ در تهران منتشر گردید و در دسترس اهل تحقیق قرار گرفت. شرح مفصل آقای محمد تقی جعفری تبریزی برشش دفتر مثنوی مولوی نیـز درتهران و در ۱۵ مجلد با عنوان **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی** انتشار یافت. پرفسور شیمل به هر تقدیر از ذکر آثار ارزنـده و بسیار فراوان پارسی‌زبـانان در باب **مثنوی مولوی** غفلت کرده است. دوست محقق و فاضل آقای نجیب مایل هروی بر حقیر منت گذارده در این‌باره مقاله‌ای نوشته‌اند که توجه خوانندگان محترم را به آن تحقیق، در پایان آخرین بخش از کتاب جلب می‌کنم.

۱٤. مراد مؤلف، انتخاب ابیاتی از **دیوان شمس** به سلیقهٔ خوانندگان آواز ایرانی است که باهنر تمام در گوشه‌ها و مقام‌ها و دستگاههای موسیقی ایرانی به سمع مشتاقان می‌رسد. علاوه‌بر آن می‌دانیم که ابیات **مثنوی معنوی** را به وزن و آهنگ خـاص خود ازقدیم دردستگاههای مختلف موسیقی سنتی ایران می‌خوانده‌اندکه امروزه مثنوی سه‌گاه، بخصوص مخالف سه‌گاه، مثنوی ترك و افشار از همه رایج‌تر است. این اشتیاق به **مثنوی** هیچ‌گاه از دل و جان موسیقی‌دان و موسیقی‌نواز ایرانی که سهل است از دل هیچ شنوندهٔ بااحساسی، هـرچند که با موسیقی هم‌آشنا نباشد، بیرون نمی‌رود. خوشبختانه در راه تلفیق سخن مولانا با کلام موسیقی این روزها نیز تلاش‌های پرثمری آغاز شده است که از آن‌جمله اجرای ابیاتی از دیوان شمس و

مثنوی معنوی و نغماتی عارفانه از موسیقی جاودانهٔ ایران است که باهنرمندی و استادی تمام با ابیاتی از **دیوان شمس** و **مثنوی معنوی** پیوند یافته، تحت عنوان «گل صدبرگ»، به یاد هشتصدمین سال تولد مولانا با پروانهٔ رسمی ۳/۴۴۴ـ۶۴/۷/۲۷، برروی نوار ضبط و منتشر شده است.

۱۵. داستان کریشنا و نی‌نواختن او را در صفحات ۷۴ـ۲۷۰ **ادیان و مکتبهای فلسفی هند** بخوانید.

۱۶. مصراع اول به همین صورت در متن انگلیسی آوانویسی شده، اما مصراع دوم از ترجمهٔ همین فصل از کتاب به قلم آقای دکتر محمد جعفر یاحقی برگرفته شد مجلهٔ دانشکده ادبیات مشهد، شمارهٔ مسلسل ۷۰، پائیز ۱۳۶۴، ص۴۲۲.

۱۷. برگردان منظوم از مترجم است با الهام از غزل مولوی برابر:

from every piece of my heart you can make a nightingle.

زیرا مصراع اصلی را در دیوان بیدل نیافتم و مصراع مولانا چنین است:

دلم صدپاره شد هر پاره نالان
که از هرپاره بلبل می‌توان کرد

د/۲/۶۸۴/۷۱۱۷

۱۸. این کتاب به زبان پارسی درسال ۱۳۶۱ درتهران افست شده است. ضمناً نام مؤلف آن در متن انگلیسی به اشتباه «تلمیذ حسین» نوشته شده است.

۱۹. در مقدمهٔ مبسوط و محققانهٔ آقای سروش برکلیات اشعار اقبال لاهوری، تولد او ۲۲ فوریهٔ ۱۲۸۹/۱۸۷۳ و فوت وی ۲۵ مارس ۱۳۵۷/۱۹۳۸ آمده است که باقول پروفسور شیمل اختلاف فراوان دارد.

۲۰. اقبال این رساله را باعنوان:

The Development of Methaphysics in Persia.

ابتدا برای اخذ درجهٔ دکترا از دانشگاه کمبریج انگلستان تهیه کرد و سپس زبان آلمانی آموخت وهمان رساله را به دانشگاه لودویگ ماکسی می‌لیان Ludwig maxi millian مونیخ ارائه داد وازآن‌جا دکترای فلسفه‌گرفت. رك، مقدمه آقای سروش برکلیات اشعار فارسی اقبال، ص سی‌و یك. این رساله در سال ۱۹۰۸ درلندن منتشر شد (**سیر فلسفه درایران**، مقدمه، ص۱۰) و درایران توسط دانشمندگرانقدر آقای دکتر امیرحسین آریان‌پور ترجمه و منتشر شد.

۲۱. ترجمهٔ دکتر امیرحسین آریان‌پور در کتاب بالا، ص ۸۹ـ۸۸ باتشکر و سپاس از ایشان.

۲۲. «خودی» تعبیری است که از «**اسرار خودی**» اقبال در برابر کلمهٔ ego-hood گرفتم.

۲۳. **کلیات اشعار فارسی** اقبال، ص۱۵.

۲۴. **اقبال لاهوری** سه‌کتاب شعر به زبان اردو دارد: بانگ‌درا، بال جبرئیل و ضرب‌کلیم

۲۵. **کلیات اشعار فارسی اقبال**، ص ۳۸۸.

۲۶. مرشد رومی حکیم پاک‌زاد
سرّ مرگ وزندگی برما گشاد

همان/ص ۱۹۱

۲۷. **نور قرآن درمیان سینه‌اش**
جام جم شرمنده از آیینه‌اش

همان/ص ۳۸۸

۲۸. همان، ص ۴۵۹.

۲۹. سینه خواهم شرحه شرحه ازفراق
تا بگویم شرح درد اشتیاق

ن/۱/۳

۳۰. **کلیات اشعار فارسی اقبال**، ص ۲۷۹.

۳۱. همان، ص ۲۶۶، «جلال و گوته».

۳۲. ترجمهٔ آقای محمد رفیعی مهرآبادی از شعر اردوی اقبال، **تأثیر مولانا بر فرهنگ اسلامی**، ص ۱۹۸.

۳۳. نکته‌ها از پیر روم آموختم
خویش را درحرف او وا سوختم

کلیات اشعار پارسی اقبال/ص۴۰۱

۳۴. وقت است که بگشایم میخانهٔ رومی باز
پیران حرم دیدم در صحن کلیسا مست

همان/ص ۴۲۶

۳۵. همان، ص ۴۵۹.

۳۶. **نخستین باده کاندر جام کردند**
زچشم مست ساقی وام کردند

دیوان عراقی، نفیسی/ص ۱۳۷

۳۷. این کتاب با عنوان تأثیر مولانا برفرهنگ اسلامی، توسط آقای محمود رفیعی مهرآبادی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۶۳ در تهران منتشر شده است.

۳۸. Whrilling Dervish انگلیسی و Tanzender Derwich آلمانی.

۳۹. اصل این عبارت در متن انگلیسی به آلمانی نقل شده است که جناب آقای دکتر صدر نبوی با ترجمهٔ آن به فارسی بنده را رهین منّت خود ساختند.

۴۰. مؤلف محترم مأخذ این بیت را نداده است و در دیوان کبیر هم نیست. استاد بزرگوار جناب آقای دکتر عبدالکریم سروش آن را در یکی از دواوین چاپ هند دیده‌اند که مطلع غزلی است منسوب به مولوی. **رك: منتخبات یا قحط‌خورشید، ش۳۱**

۴۱. Ich bin das Sonnenstäubchen, ich bin der Sonnenball,
Zum Stäubchen sag ich 'Bleibe!' und zu der Sonn: 'Entwall!

اصل این بیت را نیز نیافتم وتـرجمهٔ منثور آن ازجناب آقای دکتر صدر نبوی است.

۴۲. «محاضرات و مذاکرات» را برابر "Discourses of Rumi" از مقـدمهٔ شادروان فروزانفر بر **فیه‌مافیه** ص **یا**، س ۲۲ برگرفتم.

۴۳. کتاب لویی ماسینیون با عنوان **مصایب حلاج، عارف شهید قرن چهارم هجری** توسط آقای ضیاءالدین دهشیری به فارسی ترجمه و در تهران به سال ۱۳۶۲ چاپ ومنتشر شده است. دراین ترجمه بجز ص۴۳۰–۴۲۹ که درآن ۱۹ بیت ازمولوی نقل شده، شعر دیگری از مولانا ندیدم.

۴۴. مراد غزل شمارهٔ ۲۳۹۵ **دیوان کبیر** است که با این بیت آغاز می‌شود:

دیدم نگار خود را می‌گشت گرد خانه برداشته ربابی می‌زد یکی ترانه...

این غزل در فصل ۲ بخش۷ همین کتاب نیز آمده است.

۴۵. گیل‌گمش پهلوان افسانه‌ای بابلی، فرمانروای شهر ارك **Erek یا Uruk** . به سبب ستم‌کاری بسیار وی خدایان مردی وحشی را که مونس جانوران بود آفریدند تا با او نبرد کند و با کشمکش این‌دو، مردم را آسوده کردند. گیل‌گمش روسپی‌یی را به دیدار انکیدو فرستاد و انکیدو دل به روسپی بست و با او به ارك آمد. گیل‌گمش با او نبرد کرد اما بعدها پیوند دوستی میان ایشان سخت استوار شد. نبردهـای مشترك بسیار کردند و یا رویاروی هم بودند. سرانجام انکیدو با جادو به تب مبتلا گردید و مرد. گیل‌گمش که از مرگ انکیدو سخت اندوهگین شد نزد نیای وی اوت‌نپیستیم Utnapistim که جاودانه بود رفت و خواستار راز جـاودانگی شد. نیایش او را به گیاهی در قعر دریا راهنمایی کرد. گیل‌گمش گیاه را بـه دست آورد اما آن را از دست داد و به ارك بازگشت. در راه بازگشت انکیدو بر او ظاهر شد واززندگـی ملال‌انگیز مردگان با او سخن‌گفت. حماسهٔ گیل‌گمش نخستین‌بار در **کتاب هفته** با ترجمهٔ احمد شاملو منتشر شد.

فهرست آیات قرآنی

فهرست احادیث

والله انی لاستغفرالله و اتوب الیه فی الیــوم سبعین مرة (د/ا/ح ۲۵۷)، ص ۶۶۲.

یا ابن آدم خلقتك لاجلی و خــلقت الاشیاء لاجلك (احا/ش ۵۷۵)، ص ۶۵۰.

یا بلال ارحنا بالصلاة (احا/ش ۴۸)، ص ۶۶۲.

فهرست نام افراد و جای‌ها

فهرست نام افراد و جای‌ها

کتابنامه

فهرست ۱. کتب به‌خط عربی

ابن‌بابویه. الامالی والمجالس، قم، ۱۳۷۳.
ابن الجوزی. کتاب القصاص والمذکرین. بیروت، ۱۹۷۰.
ابن حزم. علی، طوق الحمامه. سن پطرسبورگ /لیدن، ۱۹۱٤.
اربری، ارتور، جان. اشعار عارفانهٔ رومی، نخستین گزیده شیکاگو، ۱۹٦۸؛
نیز ← نیل Arberry در فهرست ۲.
همان. رباعیات جلال‌الدین رومی، لندن ۱۹۵۹؛ ← نیل Arberry در فهرست ۲
ادیب دین محمد. اشرف العلوم. حیدرآباد /سند، ٥ ـ ۱۹٦۰ (ترجمه مثنوی به زبان سندی)
الاصفهانی، ابونعیم. حلیة الاولیا، قاهره ۱۹۳۲ به بعد
افلاکی، احمدبن محمد. مناقب العارفین. اگرا، ۱۸۹۷؛
تصحیح تحسین یازیجی، آنکارا، ٦۱ـ۱۹۵۹، ۲ مجلد؛ نیز ← Hurat در فهرست ۲.
اقبال، شیخ (سر) محمد. ارمغان حجاز. لاهور، ۱۹۳۸.
همان. اسرار خودی. ۱۹۱۵.
همان. بال جبرئیل. لاهور، ۱۹۳٦.
همان. بانگ درا. لاهور، ۱۹۲۲.
همان. پس چه باید کرد. لاهور، ۱۹۳۳.
همان. پیام مشرق. لاهور، ۱۹۲۳.
همان. جاویدنامه. لاهور، ۱۹۳۲.
همان. مسافر. لاهور، ۱۹۳۳.
اقبال‌نامه، به اهتمام عطاءالله، چاپ دوم
البیاتی، عبدالوهاب. دیوان. ۲ جلد، بیروت، ۱۹۷۲.
بیدل روهروی. دیوان، تصحیح عبدالحسین شاه موسوی. کراچی، ۱۹٥٤، (به زبان سندی).
بیدل، میرزا عبدالقادر. کلیات، ٤ جلدی، کابل، ۱۹٦۳ به بعد.
بینا، حسین، ش. شخصیت مولوی. تهران، ۱۹۳۷.
بهاءالدین ولد. معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران، ۱۳۳۸.
تلمذ حسین. مرآت المثنوی. حیدرآباد، ۱۲۹۲ هـ.
جامی، عبدالرحمن. دیوان کامل، تصحیح هاشم رضی. تهران، ۱۳٤۱.
همان. نفحات الانس. تصحیح م. توحیدی‌پور. تهران، ۱۳۳٦.

جلال‌الدین رومی. فیه مافیه. تصحیح عبدالمجید دریابادی. اعظم گره، ۱۹۲۹. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران، ۱۳۳۰.
همان. کلیات شمس یا دیوان کبیر. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳٦، ۱۰جلدی.
همان. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد. الن. نیکلسن.
همان. مجالس سبعه. ← ذیل Jalaloddin Rumi ، فهرست ۲.
همان. مکتوبات. تصحیح احمد اکیورك. استانبول. ۱۹۳۷؛ تصحیح یوسف جمشیدپور و غلامحسین امین. تهران، ۱۹۵٦؛ نیز ← ذیل Jalaloddin Rumi ، فهرست ۲.
چراغ دهلوی. خیرالمجالس. تصحیح خلیق احمد نظامی، علیگره، ۱۹۵۹.
چشتی، محمد یوسف شاه. پیراهن یوسفی. دهلی، ۱۹٤۳.
حبیبی، عبدالحی. شرح بیتین مثنوی، از سردار مهردل‌خان مشرقی (متوفی ۱۲۷۱/۱۸۵٤ در قندهار). کابل، ۱۳۵۱.
حلاج، حسین‌بن منصور. کتاب الطواسین. متن عربی وتعلیقات به‌زبان فرانسه. لویی ماسینیون. پاریس، ۱۹۱۳؛ نیز ← ذیل Al-Hallaj در فهرست ۲.
خاقانی. دیوان. تصحیح ضیاءالدین سجادی. تهران، ۱۳۳۸.
خلیل، مخدوم ابراهیم. تکمله مقالات الشعرا. تصحیح سید حسام‌الدین راشدی. کراچی، ۱۹۵۸.
خلیلی، خلیل‌الله. از بلخ تا قونیه. کابل، ۱۳٤٦.
همان. نی‌نامه. کابل، نوامبر ۱۹۷۳.
دئودپوتا، عمر محمد. کلام گرهوری. حیدرآباد/سند، ۱۹٦۵ (سندی).
داراشکوه. سکینة الاولیا. تصحیح م. جلالی نائینی. تهران، ۱۹٦۵.
درد، خواجه میر. چهار رساله. بهوپال، ۱۳۱۰.
همان. علم‌الکتاب. بهوپال، ۱۹۰۳.
الدمیری، کمال‌الدین محمد. حیات الحیوان الکبری. قاهره، ۱۹۵۰.
الدیلمی، علی‌بن احمد. سیرت ابن‌الحفیف الشیرازی، درترجمه فارسی جنید شیرازی، تصحیح ا. شیمل. انکارا، ۱۹۵۵.
السراج، ابونصر. کتاب‌اللمع فی‌التصوف. تصحیح ار. ا. نیکلسن. لیدن / لندن، ۱۹۱٤.
سپهسالار، فریدون بن احمد. رساله در احوال مولانا جلال‌الدین رومی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران، ۱۳۲۵.
سرمست. رسالو سندهی. تصحیح انصاری. کراچی، ۱۹۵۸.
همان. سرایکی کلام. تصحیح مولوی حکیم، م. صادق رانی‌پوری. کراچی، ۱۹۵۹.
سعدی، مصلح‌الدین، کلیات. تصحیح محمد علی فروغی. تهران، ۱۳٤۲.
سنایی، ابوالمجد مجدود. دیوان. تصحیح مدرس رضوی. تهران، ۱۳۲۰.
همان. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقه . تصحیح مدرس رضوی. تهران، ۱۳۲۹
همان. مثنوی‌ها (شامل کارنامه بلخ، سیرالعباد وغیره) تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳٤۸.
شبلی نعمانی. سوانح مولانا رومی. لکنهو، ۱۹۰۲، ترجمهٔ محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۳.
صالح، محمد. تذکره شعرای کشمیر. تصحیح و تکمله سید حسام‌الدین راشدی. کراچی، ۱۹٦۷ـ۸، ۵ مجلد.
عبدالحکیم خلیفه. حکمت رومی. لاهور، ۱۹۵۵ (اردو).
عبدالصبور صالح. دیوان. بیروت، ۱۹۷۱ (عربی).

عبدالعزیز صاحب جواهر. **جواهرالآثار** (ترجمهٔ عربی مثنوی) دانشگاه تهران
عبداللطیف شاه. **رسالو**. تصحیح کلیان، ب. ادوانی. بمبئی، ۱۹۵۸ (سندی)
عراقی، فخرالدین. **دیوان**. تصحیح سعید نفیسی. تهران، ۱۳۳۸.
همان. **عشاق‌نامه**. تصحیح و ترجمه (انگلیسی) اربری، اکسفرد، ۱۹۳۹.
عرفانی، خواجه عبدالحمید. **رومی عصر**. تهران، ۱۳۳۲.
عطار، فریدالدین. **تذکرةالاولیا**. تصحیح رینولد.الن. نیکلسن. ۲جلد، لندن/لیدن، ۷ـ۱۹۰۵، تجدید چاپ، ۱۹۵۹.
همان. **دیوان قصائد و غزلیات**. تصحیح سعید نفیسی. تهران، ۱۳۳۹.
همان. **مصیبت‌نامه**. تصحیح ن. وصال. تهران، ۱۳۳۸.
همان. **منطق‌الطیر**. تصحیح محمد جواد مشکور. تهران، ۱۹۶۱.
عظام، عبدالوهاب. **فصول من المثنوی**. قاهره، ۱۹۴۶.
عندلیب، محمد ناصر. **رسالهٔ هوش‌افزا**. نسخهٔ خطی کتابخانه دانشگاه لاهور.
همان. **نالهٔ عندلیب**. ۲ جلد، بهوپال، ۱۳۰۹.
عوفی محمد. **لباب الالباب**. تصحیح ادوارد. جی. براون و محمد قزوینی، لندن، ۶ـ۱۹۰۳.
غالب، میرزا اسدالله. کلیات. ۱۷ مجلد، لاهور، ۱۹۶۹.
غزالی، ابوحامد. **احیاء علوم‌الدین**. مجلدات ۴-۱، بولاق، ۱۲۸۹/۱۸۷۷.
همان. **المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماءالله الحسنی**، بیروت، ۱۹۷۱.
غزالی، احمد. **سوانح**. تصحیح هلموت ریتر. استانبول، ۱۹۴۲.
فرخی. دیوان، تصحیح دبیرسیاقی. تهران، ۱۳۳۵.
فروزانفر، بدیع‌الزمان. **احادیث مثنوی**. تهران، ۱۳۳۴.
همان. **رساله در تحقیق و احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، مشهور بـه مولوی**. تهران، ۱۳۱۲.
همان. **مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی**. تهران، ۱۳۳۳.
قانع، میرعلی شیر. **تحفة الکرام**. ترجمه به زبان سندی اثرمخدوم امیر احمد. حیدرآباد/سند، ۱۹۵۷.
همان. **مقالات الشعرا**. تصحیح سید حسام‌الدین راشدی. کراچی، ۱۹۵۷.
قریشی، مولوی محمد شاه‌الدین. **مثنوی شریف**. لاهور (۱۹۳۹)، چاپ دوم (ترجمه مثنوی به زبان پنجالی).
قندهاری، مولوی صالح محمد. **مثنوی پشتو**. کابل، ۱۳۵۰.
ماسینیون، لوئی وپل کروس. **اخبار الحلاج**، پاریس، ۱۹۳۶، چاپ سوم، ۱۹۵۷.
مجالس مولانا بلخی، مجموعه مقالات سمینار بین‌المللی مولانا، اکتبر ۱۹۷۴، افغانستان، کابل، ۱۳۵۳.
می‌یر، فریتس. **فوایح الجمال و فواتح الجلال** نجم‌الدین‌کبری. ویسبادن، ۱۹۵۷.
نفری، محمدبن عبدالجبار. **مواقف و مخاطبات**، تصحیح و شرح انگلیسی ا. جی. اربری. لندن، ۱۹۳۵.
ولد، سلطان. **دیوان ترکی**. تصحیح رفعت. استانبول، ۱۳۴۱.
همان. **دیوان سلطان ولد**. تصحیح فریدون نفیس اوزلوق. استانبول، ۱۹۴۱.
همان. **ولدنامه**. تصحیح جلال همایی، تهران. ۱۳۱۵.
هاشمی، جهانگیر. مظهر الآثار. تصحیح سید حسام‌الدین راشدی. کراچی، ۱۹۵۷.

الهجویری، علی‌بن عثمان. کشف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی. لنینگراد، ۱۹۲۶؛ تجدید چاپ، تهران، ۱۳۳۶.
همایی، جلال‌الدین. تفسیر مثنوی مولوی. تهران ۱۳۴۹.

فهرست ۲. کتب به‌خط لاتین

Jalāloddin Rumi, *Mathnawi-yi ma ʿnawi*, edited with critical notes, translation and commentary by R. A. Nicholson, Vol. 1 8, London 1925 40; cf. the reviews by Hellmut Ritter in OLZ 1928, 1935, and 1941. A one-volume reprint of this edition: Tehran 1350 sh/1971.

Turkish Translation by Abdülbaki Gölpınarlı, Istanbul 1963.

Majāles-i sebʿa, (Yedi Meclis) Turkish translation by Abdülbaki Gölpınarlı, Konya 1965.

A full documentation of the printed literature about Rumi is found in Mehmet Önder, *Mevlâna Bibliografyası, I: Basmalar*, Ankara 1973.

Abdal Ghani, *A History of Persian Language and Literature at the Mughal Court, Allahabad 1929 30*, repr. 1972.

Abdul Hakim, Khalifa, *The Metaphysics of Rumi*, Lahore 1933, [2]1948.

Aflaki, Aḥmad ibn Moḥammad, *Manāqeb al-ʿārefin*, Turkish translation: *Ariflerin menkibeleri*, by Tahsin Yazıcı, Ankara 1964. See also: Huart.

Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford 1964.

Ahmed, Zubaid, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 2nd edition 1968.

Ali, Mrs Meer Hassan, *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 Vols. London 1832.

Andrae, Tor, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, Stockholm 1918.

id. *Die letzten Dinge*, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1940.

id. *I Myrtenträdgarden*, Uppsala 1947 (German translation: Islamische Mystiker, by H. H. Canus-Kredé, Stuttgart 1960).

Arasteh, Reza, *Rumi the Persian: Rebirth in Creativity and Love*, Washington 1965.

Araz, Nezihe, Aşk Peygamberi Mevlâna, Istanbul 1972.

Arberry, Arthur John, *Catalogue of the India Office Library*, Vol.

II, London 1937.
id. *An Introduction to the History of Sufism*, London 1942.
id. *Classical Persian Literature*, London 1958.
id. *The Rubāʿiyāt of Jalaluddin Rumi*, London 1959.
id. *Tales from the Mathnavi*, London 1961.
id. *More Tales from the Mathnavi*, London 1963.
id. *Discourses of Rumi*, London 1961.
id. *Mystical Poems of Rumi*, First Selection, Poem 1 200, Chicago 1968.
id. *Aspects of Islamic Civilisation*, University of Michigan, 1967.

Arnold, Sir Thomas, *Saints, Muhammadan, India, in*: Hastings, Encyclopaedia of Religions and Ethics, X, 68 ff.

Baloch, Nabibakhsh A., *Maulana Jalaluddin Rumi's Influence on Shah Abdul Latif*, Hyderabad/Sind 1973; (paper read at the Mevlâna conference in Ankara 1973).

Barnett, D., *Panjabi Printed Books in the British Museum*, London 1961.

Bausani, Alessandro, *Persia Religiosa*, Milan 1959.
id. *Storia della letteratura persiana* (together with Antonio Pagliari), Milano 1960.
id. *Il Pensiero religioso di Maulânâ Gialâl ad-Din Rûmî*, in: Oriente Moderno XXXIII, April 1953.

Baykal, Özgün, *Mevlâna Celâleddin Rumi'nin Mesnevisi ve Divan-i Kebir'inde kuş motifleri*, in: Dogu Dilleri I 1, Ankara 1964.

Bečka, Jiří, *Gazel v české poezii*, in Česká literatura 2/1976

Berthels, E. E., *Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes*, in: Islamica III 1, 1929.

Bertram, Ernst, *Persische Spruchgedichte*, Insel-Bücherei, Leipzig 1940.

Bildiriler: Mevlâna'nin 700 ölüm yıldönümü dolaysiyle uluslararası Mevlâna semineri (Papers read at the International Mevlâna Seminar in Ankara, December 1973), Ankara, Türkiye Iş Bankası, 1973.

Bogdanov, *The Quatrains of Jalal ud-Din Rumi and two hitherto unknown manuscripts of his Divan*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1953.

Brabazon, Francis, *Stay with God. A Statement in Illusion on Reality*, Woombye, Queensland 1959.

R. van Brakell Buys, Djalalu'ddin Rumi, Fragmenten uit de Mashnawi, 'sGravenhage 1974.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Literatur*, 3 vols. and supplements, Leiden 1937 ff.

Browne, Edward Granville, *A Literary History of Persia*, 4 vols.

London 1902, Cambridge, 1920 ff.; repr. 1957 f.
Brunner, Lotte, *Constantin Brunners Genielehre und der Sufismus*, Berlin 1927.
Buber, Martin, *Ekstatische Konfessionen*, Jena 1909.
Bürgel, Christoph, Licht und Reigen. Auswahl aus dem Diwan, Bern 1974.
id. Lautsymbolik und funktionelles Wortspiel bei Rumi, in: Der Islam 51/2, Berlin 1974.
Büyükkörükçü, Tahir, Hakiki Veçhesiyle Mevlâna ve Mesnevi, Istanbul 1972.
Çelebi, Asaf Halet, *Mevlâna'nin Ruba'ileri*, Istanbul 1939.
id. *Roubâyât, traduit du Persan*, Istanbul 1950.
Chelkovski, Peter, (ed.), The Scholar and the Saint, al-Biruni and Rumi (collection of lectures), New York 1975.
Chester Beatty Library, *Catalogue of the Persian Manuscripts and Miniatures*, 3 volumes, Dublin 1959 ff.
Chittick, William C., The Sufi doctrine of Rumi, an introduction. With a foreword by Seyyed Hossein Nasr. Teheran 1974.
Corbin, Henri, *L'homme de lumière dans le Soufisme Iranien*, Paris 1971.
id. *Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbihān Baqli de Shiraz*, in Eranos-Jahrbuch, XXVI, 1958.
Davis, F. Hadland, *The Persian Mystics: Rumi*, London s.d. (ca. 1908), repr. Lahore s.d.
Donne, John, *Poems by John Donne*, edited with an introduction by Hug I'Anson Faussett, London 1931 and often
id. *Devotions upon emergent occasions*, ed. Izaak Walton, Ann Arbor Paperbacks, 1959.
Drewes, G. W. J., *Sjamsi Tabriz in de Javaansche hagiographie*, TITLW 70/1930.
Egger, Gerhard, *Der Hamza-Roman*, Wien 1969.
Ethé, Hermann, *Neupersische Literatur*, in: W. Geiger und E. Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie II*, Strassburg 1896/1904.
Ettinghausen, Richard, *The Unicorn*, Washington 1950.
Farah, Cesar, *The etiquette of the sheykh/murshid toward his disciple, murid*, in: Numen XX 1974.
Farhadi, A. R., *Le Majlis de al-Ḥallāj, de Shams-e Tabrezi et du Mollā de Roum*, in: Revue des Études Islamiques 1954, based on Ms. Vatican Persian Cerulli 724.
Field, Claude, *Mystics and Saints of Islam*, London 1910.
Fish, Radij, *Dschelāladdin Rumi*, Moscow 1972.
Fikrun wa Fann, Zeitschrift für die arabische Welt, herausgegeben von Albert Theile und Annemarie Schimmel, Hamburg 1963 72.

München 1972-3. Nr. 21, 1973 is devoted to Jalāloddin Rumi.
Fleischer, Johann Leberecht, *Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis*, in: ZDMG XVI 1862.
de Fouchécour, C.-G., *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XIe siècle*, Paris 1969.
Friedländer, Ira, *The Whirling Dervishes*, New York s.d. (1975).
Fundgruben des Orients, herausgegeben von J. von Hammer, Wien 1809-14.
Garbett, C., *Jalalu'ddin Rumi, Sun of Tabriz*. A lyrical introduction to higher metaphysics, 1956.
Garcin de Tassy, J. H., Histoire de la Littérature Hindoue et Hindoustani, Paris 1870-1, 3 vols.
Ghazzāli, Ahmed, *Sawānih, Aphorismen über die Liebe*, edited by Hellmut Ritter, Istanbul 1942.
Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, 6 volumes, London 1900 ff.
Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlâna Celâleddin, hayatı, felsefesi, eserlerinden seçmeler*, Istanbul 1952 and often
id. *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*, Istanbul 1953.
id. *Mevlâna'nın Mektupları*, Istanbul 1963.
id. *Divan-i Kebir*, 7 volumes, Istanbul 1957-60.
id. *Mesnevi*, revised edition of Veled Izbudak's Turkish translation, Istanbul 1956 ff.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Divan*, 1819 and often.
Gramlich, Richard, Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil II: Glaube und-Lehre, Wiesbaden 1976.
Grotzfeld, Heinz, *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*, Wiesbaden 1970.
Güldeste, a collection of articles on Rumi, ed. by A. Schimmel, Konya 1971.
Güven, Rasih, Mawlānā Jalāluddin and Shams Tabrizi, in Indo-Iranica XVII 4, 1964.
Gurgāni, Fakhrud-Din, *Vis u Ramin*, translated by George Morrison, Columbia University Press, New York 1972.
Ḥabibi, Abdul Ḥayy, Sharḥ beyteyn-i Mathnavi, az sardār Mehrdel Khān Mashreqi. (d. 1271/1854 in Kandahar), Kabul 1351 sh.
al-Ḥallāj, Ḥusain ibn Manṣur, *Kitāb aṭ-ṭawāsin, texte arabe . . . avec la version persane d'al-Baqli*, édit et traduit par Louis Massignon, Paris 1913.
id. *Divan, Essai de reconstitution*, par Louis Massignon, in: Journal Asiatique, 1931.
Hammer, Joseph von, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Wien 1818.

id. *Bericht über den zu Kairo im Jahr d.H. 1251 (1835) in sechs Foliobänden erschienenen türkischen Commentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumis.* Sitzungsberichte der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl. 1851; repr. in: *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islam*, herausgegeben von Annemarie Schimmel, Wien 1974.

Haq, Enamul, *Muslim Bengali Literature*, Karachi 1957.

Hasrat, Bikram Jit, *Dara Shikuh*, Shantiniketam 1953.

Hastie, William, *The Festival of Spring from the Divan of Jalâl ed-Dîn*, Glasgow 1903.

Heiler, Friedrich, *Das Gebet*, München,[5] 1923.

id. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.

id. *Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen*, in: Festschrift für Romano Guardini, Würzburg 1964.

Huart, Clement, *Les saints des dervishes tourneurs*, Paris 1918 22. (translation of Aflāki's *Manāqib al-ʿārifīn*), see the review in: Der Islam XVIII 380.

al-Hujwiri, ʿAli ibn ʿUthmān,

The Kashf al-Maḥjub, The Oldest Persian Treatise on Sufism, translated by R: A. Nicholson, London Leyden 1911, repr. 1959.

Ibn Ḥazm, ʿAli, *Ṭauq al-ḥamāma*, English translation by R. A. Nykl.

Iqbal, Afzal, *The Life and Thought of Rumi*, Lahore s.d. (1956).

id. The Impact of Mowlānā Jalāluddin Rumi on Islamic Culture, Tehran 1974.

Iqbal, Shaikh (later Sir) Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908.

id. *Asrār-i khudi*, Lahore 1915, English translation by R. A. Nicholson: *Secrets of the Self*, London 1920.

id. *Payām-e Mashriq*, German verse translation by A.Schimmel (*Botschaft des Ostens, Wiesbaden 1963*).

id. *Jāvidnāme*, English translation by A. J. Arberry, 1965 London, German verse translation by A. Schimmel, 1957, Italian translation by A. Bausani, French

id. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930 and often.

Izutsu, T., *The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam*, in M. Mohaghghegh and H. Landolt, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, Tehran 1971.

Kaymaz, Nejat, *Pervane Muʿinud-Din Süleyman*, Ankara 1970.

Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat, ve insan*, Istanbul 1967.

Kircher, Gisela, *Die 'einfachen Heilmittel' aus dem 'Handbuch der Chirurgie' des Ibn al-Quff*, Phil. Diss. Bonn 1967.

Kove-Khorb, R., *Maulawis Mystik und seine Dialektik*, Trudi XXVI Mezhdunarodni kongressa vostokovedov, Vol. II, Moskau 1963.

Lukach (Luke), H. C., *City of Dancing Dervishes*, London 1914.

Macdonald, Duncan B., *Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing*, JRAS 1901.

Massignon, Louis, *La Passion d'Al-Ḥosayn ibn Manṣour al-Ḥallaj, Martyre mystique de l'Islam executé à Bagdad le 26 Mars 922*, Paris 1922, 2 vols. new ed. 4 vols., Paris 1976.

id. *Interférences philosophiques et percées metaphysiques dans la mystique Hallajienne: Notion de l'Essentiel Désir'*, Mélanges Maréchal, Vol. 2, Brussels 1950.

La Vie et les oeuvres de Ruzbehan Baqli, Studia Orientalia . . . Joanni Pedersen dicata, Copenhagen 1953.

Massignon, Louis, et Paul Krauss, *Akhbâr al-Ḥallāj*, Paris 1936, 3rd edition 1957.

Massignon, Louis, et Clement Huart, *Les entretiens de Lahore*, JA CCIX, 1926.

Meier, Fritz, *Die fawa'ih al-ǧamāl 'wa fawātiḥ al-ǧalāl des Naǧmuddīn al-Kubrá*, Wiesbaden 1957.

id. *Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker, 'Ain al-Qudāt al-Hamadānī, Naǧm ad-dīn al-Kubrá, Naǧm ad-din ad-Dājā*, in: Der Islam 24/1937.

id. *Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Attār*, in: Eranos-Jahrbuch XIII 1946.

id. *Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams*, in: Eranos-Jahrbuch XIV, 1946.

id. *Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī*, WZKM 52/1953.

id. *Der Derwischtanz*, in: Asiatische Studien 8/1954.

id. *Zum 700. Todestag Mawlānās, des Vaters der Tanzenden Derwische*, in: Asiatische Studien XXVIII 1, Bern 1974.

Mélikoff, Irène, *La Fleur de la souffrance. Recherche sur le sens symbolique de* lâle *dans la poésie mystique Turco-Iranienne*, in: JA CCXXV 1967.

Mevlevi Ayinleri 1 38, Istanbul Konservatuari nesriyati 1933/9 (the tunes used in the Mevlevi ritual).

Meyerovitch, Eva, *Mystique et poésie en Islam, Djalâl ud-Din Rumi et l'Ordre des Derwishes tourneurs*, Paris 1972.

id. (transl.) Rumi, *Le Livre du Dedans*, Paris 1976.

Paris 1976.

Mez, Adam, *Die Renaissance des Islam*, Heidelberg 1922.
Molé, Marijan, *La Danse Exstatique en Islam*, in: Sources Orientales, VI, La Danse Sacrée, Paris 1963.
Mills, Margaret Ann, *Exploring an Archetype*, in: Güldeste, Konya 1971.
Naʿimuddin, S., *Influence of Rumi on Urdu Poetry*, Proceedings of the XXVI International Congress of Orientalists, Delhi 1968.
Nasr, Seyyed Hossein, *Jalal al-Din Rumi, supreme Persian poet* and sage, Tehran 1974.
Nicholson, Reynold Alleyne, *The Mystics of Islam*, London 1914.
id. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, repr. 1967.
id. *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz*, Cambridge 1898, repr. 1961.
id. *Tales of Mystic Meaning*, London 1931.
id. *Rumi, Poet and Mystic*, London 1950.
id. *The Table-Talk of Jalâlu'-d-Dîn Rûmî*, JRAS 1924, Suppl. 225.
id. *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge 1923.
id. *The Secrets of the Self*, London 1920 (cf. Iqbal)
ad Niffarı, Moḥammad ibn ʿabdi'l-Jabbār, *The Mawāqif and Mukhāṭabat . . . with other fragments*, ed. A. J. Arberry, London 1935.
Nwyia, Paul, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, Beirut 1970.
Otto, Rudolf, *Das Heilige*, München 1917,[28] 1958.
The Oxford Book of English Mystical Verse, Oxford 1917 and often.
Önder, Mehmet, *Mevlâna Şiirleri Antologjisi*, Konya 1956, 3rd ed. 1973.
id. *Mevlâna Şehri Konya*, Konya 1962.
id. *Mevlâna*, Ankara 1971.
id. *Mevlâna'nin ve Mevlevilerin Kiyafeti*, in: Anıt 20 1, Konya 1957.
id. *Mevlâna bibliografyasi*. 1. Basmalar, Ankara, Is Bankası, 1973.
id. *Mevlâna Bibliografyasi* II, Yazmalar, Ankara 1975.
Pannwitz, Rudolf, *Der Aufbau der Natur*, Stuttgart 1961.
von der Porten, Walter, *Aus dem Rohrflötenbuch*, Hallerau 1930.
Qanungo, K. R., *Dārā Shukoh*, Calcutta 1935.
Qāsimi, Ghulām Muṣṭafā, *Hāshimiyya Library*, in: Mihrān jā Moti, Karachi 1959.
Raverty, G., *Selections from the popular poetry of the Afghans*, London 1862.
Redhouse, James W., *The Mesnevi . . . of Mevlâna (Our Lord) Jalâl-u'd-Din Muhammad, er-Rumi . . . Book the First*, London 1881.

Reinert, Benedikt, *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*, Berlin 1968.
id. *Hāqānī als Dichter*, Berlin 1972.
Rice, Cyprian, *The Persian Sufis*, London ²1969.
Richter, Gustav, *Persiens Mystiker Dschelalad-Din Rumi: eine Stildeutung in drei Vorträgen*, Breslau 1933.
Ritter, Hellmut, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddīn ʿAṭṭārs*, Leiden 1955.
id. *Muslims Mystics' Strife with God*, Oriens V, 1952.
id. Die Flötenmystik ǧalāladdīn Rumis und ihre Quellen in: ZDMG 92/32*
id. *Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawī*, ZDMG 93/1932.
id. *Der Reigen der 'Tanzenden Derwische'*, Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft 1/1933.
id. *Die Mevlânafeier in Konya vom 11. 17. Dezember 1960*, Oriens XV, 1962.
id. *Maulānā ǧalāluddīn Rūmī und sein Kreis*, Philologika XI, in: Der Islam 26/1942.
id. *Neuere Literatur über Maulānā Calāluddin Rūmī und seinen Orden*, Oriens XIII XIV, 1960 1.
id. *Über die Bildersprache Nizamis*, Berlin 1927.
Rypka, Jan, *History of Iranian Literature*, s'Gravenhage 1968.
Rotter, Gernot, *Die Stellung des Negers in der arabisch-islamischen Gesellschaft bis zum XVI. Jahrhundert*, Phil. Diss. Bonn 1967.
Rosen, Georg, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlâna Dschalaladdin Rumi*, herausgegeben von Friedrich Rosen, München 1913.
Rosenzweig Schwannau, Vinzens von, *Auswahl aus den Divanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Dschelaladdin Rumi*, Wien 1838.
Rückert, Friedrich, *Ghaselen*, 1819.
id. *Erbauliches und Beschauliches aus dem Morgenlande*, in: Gesammelte Werke in 12 Bänden, Frankfurt 1882, Band 7.
Rumi Herdenking, catalogue of an exhibition held in Leiden 1973, ed. by J. T. P. de Bruyn and A..C. M. Hamer.
Sadarangani, H., *Persian Poets of Sind*, Karachi 1956.
Söderblom, Nathan, *Främmande Religionsurkunder*, Uppsala 1907.
id. *Rausch und Religion*, in: Ur Religionens Historia, Stockholm 1915.
Sorley, H. T., *Shah ʿAbdul Laṭīf of Bhit*, Oxford 1940, repr. 1968.
Spies, Gertrud, *Maḥmūd von Ghazna bei Farīdu'd-Dīn ʿAṭṭār*, Basel 1959.
Schaeder, Hans Heinrich, *Die persische Vorlage von Goethes Seliger*

Sehnsucht, in: Festschrift für Eduard Spranger, Berlin 1942.
id. *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*, ZDMG 79/1925.
Serefeddin, Mehmet, *Mevlâna'da Türkçe kelimeler ve türkçe şiirler*, Istanbul 1934.
Schimmel, Annemarie, *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*, Walldorf 1949.
id. *The Symbolical Language of Maulānā Jalāl ad-Din Rumi*, in: Studies in Islam I, New Delhi 1964.
id. *Mevlâna Celâlettin Rumi'nin Şark ve Garp'ta tesirleri*, Ankara 1963.
id. *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan*. Übertragen und eingeleitet, Stuttgart, Reclam, 1964.
id. *Zu einigen Versen Dschelāluddin Rumis*, in: Anatolica I, Leiden 1967.
id. *Jalāluddin Rumi's story on Prayer*, in: Yādnāme-yi Jan Rypka, Prague 1967.
id. *Ein unbekanntes Werk Joseph von Hammer-Purgstalls*, in: Die Welt des Islams, NS XV, 1974.
id. *Pain and Grace*, A study of two Indian Muslim mystical poets of the 18th century, Leiden 1976.
id. Friedrich Rückert und Dschelaluddin Rumi, in: Miscellanea Suinfurtensia Historica VI, Schweinfurt 1975.
id. Feiern zum Gedenken an Mauläna ǧalāluddin Balḫī-Rūmī. in: Die Welt des Islams, NS XVI 1 4, 1975.
id. *Schāh ʿAbdul Laṭīfs Beschreibung des wahren Sufi*, in: Festschrift für Fritz Meier, Wiesbaden 1974.
id. *The martyr-mystic Ḥallāj in Sindhi folk-poetry*, in: Numen IX, 1961.
id. *al-Halladsch, Märtyrer der Gottesliebe*, Cologne 1969.
id. *Gabriel's Wing. A Study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden 1963.
id. *Muhammad Iqbal, Botschaft des Ostens*, Wiesbaden 1963.
id. *The Idea of Prayer in the thought of Iqbal*, MW XLVIII, 1958.
id. *Orientalische Dichtung in Übersetzungen Friedrich Rückerts*, herausgegeben und eingeleitet, Bremen 1963.
id. *Nur ein störrisches Pferd . . .*, in: Ex Orbe Religionum, Festschrift für Geo Widengren, Leiden 1972.
id. *Mir Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort*, in: Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahr-Feier Irans, herausgegeben von Wilhelm Eilers, Stuttgart 1971.
id. *Turk and Hindu. A poetical image and its application to Historical facts*. Proceedings of the IV Levi della Vida

conference, Wiesbaden 1975.
id. *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975.
id. *Lied der Rohrflöte*, Ghaselen. Hameln 1948.
Soliman, A. D. *Le Mevleviisme*, in: Abr Nahrain, XIV 1973 4.
Sprenger, Aloys, Catalogue of Library of the Kings of Oudh, Calcutta 1854, Vol. I.
Tholuck, G. F. D., *Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica*, Berlin 1821.
id. *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825.*
Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte, herausgegeben von Nathan Söderblom*, Berlin 1931.
Tirmizi, Seyyid Burhaneddin Muhakkik, *Maarif*, translated into Turkish by Abdülbaki Gölpinarli, Ankara 1971.
Tökin, Ismail Hüsrev, *Mevlâna'da yok oluş felsefesi*, Turk Yurdu 52/3, July 1965.
Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971.
Turan, Osman. *Selcuklular Zamanında Türkiye*, Istanbul 1971.
Underhill, Evelyn, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness.* London New York 1911, paperback New York [4]1956.
Ünver, Süheyl, *Sevâkib-i Menakib, Mevlâna'dan Hatiralar*, Istanbul 1973 (a study of miniatures illustrating events from Mowlānā's life).
Utas, Bo, *Ṭarīq at-taḥqīq. A Sufi Mathnavi ascribed to Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna and probably composed by Aḥmad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad an-Nakhchavānī*, Lund 1972.
Uzluk, Şehabettin, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*, Ankara 1957.
Vaudeville, Charlotte, *Kabir Granthvali (Doha)*, Pondécherry 1957.
Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California, Berkeley 1971.
Watanmal, Lilaram, *The Life of Shah Abdul Latif*, Hyderabad/Sind 1889.
Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948.
Whinfield, H., *Masnavi-i Ma'navi, Spiritual Couplets.* Translated and abridged . . . , London 1887.
The Whirling Dervishes, A Commemoration, London 1974.
Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960.
Zimmer, Heinrich, *The King and the Corpse*, ed: J. Campbell, Princeton 1971.

آن ماری شیمل

سیری در آثار و افکار مولانا

با مقدمه

استاد بدیع الزمان فروزانفر

ترجمه

حسن لاهوتی