مینای عشق

نشر نی

شرح موضوعی مثنوی معنوی

مولانا جلال الدین محمد بلخی

کریم زمانی

مینای عشق





نشر نی

مینای عشق

شرح موضوعی مثنوی معنوی

مولانا جلال الدین محمد بلخی

کریم زمانی



۸/۰۴۰ ک ت
۱۶/۱۱





مولانا جلال‌الدین محمّد بلخی

حسین بهزاد، مینیاتور (آبرنگ)، ۴۱/۵×۵۵/۵ سانتیمتر، موزهٔ هنرهای زیبا، سعدآباد


میناگر عشق

مینای عشق

شرح موضوعی مثنوی معنوی

مولانا جلال الدین محمد بلخی

کریم زمانی

نشر نی

زمانی، کریم، ۱۳۳۰ ــ ، شارح.
میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی / کریم زمانی. ــ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
پنجاه، ۱۰۰۵ ص.
ISBN 964-312-666-8
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص ۹۹۹ـ۱۰۰۵.
چاپ دوم: ۱۳۸۳.

۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ ــ ۶۷۲ ق. مثنوی ــ فهرست مطالب. ۲. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ ــ ۶۷۲ ق. مثنوی ــ کشف الابیات. ۳. شعر فارسی ــ قرن ۷ ق. الف. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، ۶۰۴ـ۶۷۲ق. مثنوی. ب. عنوان. ج. عنوان: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. د. عنوان: مثنوی. شرح.
۸ ز ۲ آ / PIR ۵۳۰۴ ۱/۳۱ فا ۸
ز ف / م ۸۲۹م
۱۳۸۲

کتابخانه ملی ایران ۸۲ـ۲۰۰۱۹ م

نشر نی

تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸
صندوق پستی ۵۵۶ ــ ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شمارهٔ ۵۱۲ تلفن ۶۴۹۸۲۹۳ فکس ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹ تلفن ۸۹۰۱۵۶۱
www.nashreney.com

میناگر عشق

شرح موضوعی مثنوی معنوی

مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی

کریم زمانی

• چاپ دوم ۱۳۸۳ تهران • تعداد ۲۲۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال

شابک ۸ـ۶۶۶ـ۳۱۲ـ۹۶۴ ISBN 964-312-666-8

Printed in Iran همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست مختصر مطالب

فهرست الفبایی مطالب ..... نُه
فهرست مفصل مطالب ..... سیزده
مقدمه ..... چهل و هفت
خداشناسی ۱
تجلّی ۱۹
ظهور و خفایِ حق ۲۴
معیّت ۲۵
اتحاد ظاهر و مظهر ۲۸
عطای خداوند و قابلیت مخلوقات ۳۱
خداوند و علل و اسباب ۳۶
لطف و قهر ۴۲
رحمت ۴۷
سبقت رحمت ۵۳
راز هستی ۵۴
هستی و نیستی ۵۸
وحدت وجود ۶۳
شعور و نطق و نیایش موجودات ۶۷
طبیعت و ماورای طبیعت ۷۳
تجدّدِ اَمثال ۷۷
عالَم مثال ۷۹
آکل و مأکول ۸۱
اضداد ۸۳
نبوّت ۸۸
معراج ۱۰۸
مراتب مختلف پیامبران و اولیا ۱۱۱
اختلاف مذاهب و تعدّد ادیان ۱۱۲
وحی ۱۱۸
فرشته ۱۲۴
خوارق عادات (معجزه و کرامت) ۱۲۷
سِحر ۱۳۱
چشم‌زخم ۱۳۴
قیامت ۱۳۶
رَجْعَت ۱۴۴
بهشت و دوزخ ۱۴۶
عمل ۱۵۳
جواب عمل ۱۶۰
تجسّم اعمال ۱۶۵
نامهٔ اعمال ۱۶۹
شفاعت ۱۷۱
مرگ ۱۷۴
زندگی و مرگ حقیقی ۱۸۸
تولّد دوم ۱۹۱
کیمیا و کیمیاگری روحانی ۱۹۴
انسان‌شناسی ۱۹۷
خودشناسی ۲۳۰
روح ۲۳۸

مراتب روحانی ۲۵۴
طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و ۲۵۵
تجانس (جنسیّت) ۲۵۶
حقیقت نوعیه ۲۶۲
۷ تناسخ ۲۶۴
۸ مَسْخ ۲۷۰
علم و شناخت ۲۷۳
سؤال و جواب ۲۹۱
نکته‌های روان‌شناختی ۲۹۳
ضمیرِ ناخودآگاه ۳۰۲
فرافکنی ۳۰۴
خیال ۳۰۶
غم و شادی ۳۱۲
گریه و خنده ۳۱۸
لذّت ۳۲۳
درد ۳۲۷
ضمیرخوانی ۳۳۱
خواب و رؤیا ۳۳۴
حواس باطنی ۳۴۲
امیال ۳۵۰
تردید ۳۵۳
تصعید ۳۵۵
زیبایی‌شناسی ۳۵۷
کودکی ۳۶۴
جوانی ۳۶۹
پیری ۳۷۱
۹ قضا و قدر ۳۷۵
۱۰ جبر و اختیار ۳۸۲
شیطان ۴۰۲
خیرات و شرور آفرینش ۴۱۶
۱۱ گناه ۴۲۰
عشق ۴۳۲
عقل ۴۶۷
اختلاف عقل‌ها از اصلِ فطرت ۴۷۶
اندیشه ۴۷۸
استدلال و منطق و قیاس ۴۸۵
صورت و معنی ۴۸۸
سلوک و منازل آن ۴۹۲
نفسِ امّاره ۵۰۲
ریاضت ۵۱۱
ابتلا و امتحان ۵۱۸
جهاد اکبر و جهاد اصغر ۵۲۳
یَقْظه (بیداری) ۵۲۵
طلب ۵۲۸
توکّل ۵۳۲
تسلیم ۵۳۷
شُکر ۵۳۸
مقام رضا ۵۴۵
حیرت ۵۴۸
جنون عارفانه ۵۵۱
ابلهی ۵۵۶
شَطَحیّات ۵۵۸
اَنَاالْحَق و سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأْنی ۵۶۰
موسیقی و سماع ۵۶۶
قُرب ۵۷۴
قُرب فرائض و قُرب نوافل ۵۷۷
جذبه و سعی ۵۸۰
فقر ۵۸۲
فنا و بقا ۵۸۷
لا ۵۹۵
حال و مقام ۵۹۶
خَواطر ۵۹۸
حجاب ۶۰۱
۱۲ ایمان ۶۱۰

کفر و ایمان ۶۱۵
تصوّف و صوفی ۶۲۱
درویش ۶۲۸
اولیای مستور ۶۳۱
قُطب ۶۳۳
بیعت وَلَویّه ۶۳۶
مراقبه ۶۳۷
خلوت‌نشینی (عزلت) ۶۴۰
همنشینی (صحبت) ۶۴۴
خاموشی (سکوت، صَمْت) ۶۵۱
کتمانِ اسرار (رازداری) ۶۵۵
ستر کمال ۶۶۰
پرسه‌زدن ۶۶۱
سیر و سلوک و استاد ۶۶۳
طهارت ۶۷۲
نماز ۶۷۵
روزه ۶۸۱
ذکر ۶۸۶
دعا و نیایش ۶۹۲
حج ۷۰۹
اِنفاق ۷۱۲
مباحث اخلاقی و اجتماعی ۷۱۵
نکته‌های گوناگون اخلاقی ۷۸۳
دنیا ۷۹۳
سلطهٔ نابخردان و انزوای خردمندان ۸۱۳
تقلید ۸۱۵
مشورت ۸۲۵
تبلیغ ۸۲۹
قیاس خود با کاملان ۸۳۳
سفر ۸۳۵
زبان ۸۴۰
الفاظ و معانی ۸۴۸
مثنوی ۸۵۰
تمثیل‌سازی، شیوهٔ تعلیمی مولانا ۸۶۰
شعر ۸۶۴
حسام‌الدین و مثنوی ۸۷۲
زن ۸۷۶
موضوعات فقهی در مثنوی ۸۸۱
موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی ۸۹۵
موضوعات طبی در مثنوی ۹۰۸
موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی ۹۳۳
قرآن کریم ۹۵۲
فضیلت‌های اخلاقی حضرت علی(ع) ۹۹۱
فهرست منابع و مآخذ ۹۹۹

فهرست الفبایی مطالب

آکل و مأکول ۸۱
ابتلا و امتحان ۵۱۸
ابلهی ۵۵۶
ابلیس ← شیطان
اتحاد ظاهر و مظهر ۲۸
اختلاف عقل‌ها از اصلِ فطرت ناشی می‌شود ۴۷۶
اختلاف مذاهب و تعدّد ادیان ۱۱۲
اختیار ← جبر و اختیار
اخلاق ← مباحث اخلاق، نکته‌های اخلاقی
استدلال و منطق و قیاس ۴۸۵
اضداد ۸۳
الفاظ و معانی ۸۴۸ (همچنین ← زبان)
امیال ۳۵۰
اَنَاالْحَق و سُبْحانی مٰا اَعْظَمَ شَأْنی ۵۶۰ (همچنین ← شَطَحیّات)
اندیشه ۴۷۸
انسان‌شناسی ۱۹۷
اِنفاق ۷۱۲
اولیای مستور ۶۳۱
ایمان ۶۱۰ (همچنین ← کفر و ایمان)
بقا ← فنا و بقا
بهشت و دوزخ ۱۴۶
بیداری ← یقظه
بیعت وَلَویّه ۶۳۶
پرسه‌زدن ۶۶۱
پیری ۳۷۱
پیر ← سیر و سلوک و استاد
تبلیغ ۸۲۹
تجانس (جنسیّت) ۲۵۶
تجدّدِ اَمثال ۷۷
تجسّم اعمال ۱۶۵
تجلّی ۱۹
تردید ۳۵۳
تسلیم ۵۳۷
تصعید ۳۵۵
تصوّف و صوفی ۶۲۱ (همچنین ← درویش)
تقلید ۸۱۵
تمثیل‌سازی، شیوهٔ تعلیمی مولانا ۸۶۰
تناسخ ۲۶۴
توکّل ۵۳۲
تولّد دوم ۱۹۱
جبر و اختیار ۳۸۲
جذبه و سعی ۵۸۰
جنون عارفانه ۵۵۱

جواب عمل ۱۶۰ (همچنین ← عمل، تجسم اعمال، نامه اعمال)
جوانی ۳۶۹
جهاد اکبر و جهاد اصغر ۵۲۳
جهان ← راز هستی
چشم‌زخم ۱۳۴
حال و مقام ۵۹۶
حج ۷۰۹
حجاب ۶۰۱
حسام‌الدین و مثنوی ۸۷۲
حقیقت نوعیه ۲۶۲
حواس باطنی ۳۴۲
حیرت ۵۴۸
خاموشی (سکوت، صَمْت) ۶۵۱
خداشناسی ۱ (همچنین ← تجلی، ظهور و خفای حق، معیّت، اتحاد ظاهر و مظهر، عطای خداوند و قابلیت مخلوقات، خداوند و علل و اسباب، لطف و قهر، رحمت، سبقت رحمت)
خداوند و علل و اسباب ۳۶
خلوت‌نشینی (عزلت) ۶۴۰
خنده ← گریه و خنده
خواب و رؤیا ۳۳۴
خوارق عادات (معجزه و کرامت) ۱۲۷
خَواطر ۵۹۸
خودشناسی ۲۳۰
خیال ۳۰۶
خیرات و شرور آفرینش ۴۱۶
درد ۳۲۷
درویش ۶۲۸ (همچنین ← تصوف، صوفی)
دعا و نیایش ۶۹۲
دنیا ۷۹۳
دوزخ ← بهشت و دوزخ
دین ← اختلاف مذاهب و تعدد ادیان
ذکر ۶۸۶
رازداری ← ستر کمال، کتمان اسرار
راز هستی ۵۴
رَجْعَت ۱۴۴
رحمت ۴۷ (همچنین ← سبقت رحمت)
روح ۲۳۸ (همچنین ← مراتب روحانی)
روزه ۶۸۱
رهایی ← طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی...
ریاضت ۵۱۱
رؤیا ← خواب و رؤیا
زبان ۸۴۰ (همچنین ← الفاظ و معانی)
زن ۸۷۶
زندگی و مرگ حقیقی ۱۸۸
زیبایی‌شناسی ۳۵۷
سبقت رحمت ۵۳
ستر کمال ۶۶۰
سِحر ۱۳۱
سعی ← جذبه و سعی
سفر ۸۳۵
سلطهٔ نابخردان و انزوای خردمندان ۸۱۳
سلوک و منازل آن ۴۹۲
سیر و سلوک و استاد ۶۶۳
سؤال و جواب ۲۹۱
شَطَحیّات ۵۵۸ (همچنین ← اناالحق و سبحانی...)
شعر ۸۶۴
شعور و نطق و نیایش موجودات ۶۷
شفاعت ۱۷۱
شُکر ۵۳۸
شناخت ← علم و شناخت
شیطان ۴۰۲
صحبت ← همنشینی

صورت و معنی ۴۸۸
صوفی ← تصوف و صوفی، درویش
ضمیرخوانی ۳۳۱
ضمیرِ ناخودآگاه ۳۰۲
طب ← موضوعات طبی در مثنوی
طبیعت و ماورای طبیعت ۷۳
طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و ... ۲۵۵
طلب ۵۲۸
طهارت ۶۷۲
ظاهر و مظهر ← اتحاد ظاهر و مظهر
ظهور و خفایِ حق ۲۴
عالَم مثال ۷۹
عزلت ← خلوت‌نشینی
عشق ۴۳۲
عطای خداوند و قابلیت مخلوقات ۳۱
عقل ۴۶۷ (همچنین ← اختلاف عقل‌ها...)
علم و شناخت ۲۷۳
علی(ع) ← فضیلت‌های اخلاقی حضرت علی(ع)
عمل ۱۵۳ (همچنین ← جواب عمل، تجسم اعمال، نامهٔ اعمال)
غم و شادی ۳۱۲ (همچنین ← گریه و خنده)
فرافکنی ۳۰۴
فرشته ۱۲۴
فضیلت‌های اخلاقی حضرت علی(ع) ... ۹۹۱
فقر ۵۸۲
فقه ← موضوعات فقهی در مثنوی
فلسفه ← موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی
فنا و بقا ۵۸۷
قابلیت و عطا ← عطای خداوند و قابلیت مخلوقات
قرآن کریم ۹۵۲
قُرب ۵۷۴
قُرب فرائض و قُرب نوافل ۵۷۷
قضا و قدر ۳۷۵
قُطب ۶۳۳
قهر ← لطف و قهر
قیاس خود با کاملان ۸۳۳
قیاس ← استدلال و منطق و قیاس
قیامت ۱۳۶
کتمانِ اسرار (رازداری) ۶۵۵
کرامت ← خوارق عادات
کفر و ایمان ۶۱۵ (همچنین ← ایمان)
کلام ← موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی
کودکی ۳۶۴
کیمیا و کیمیاگری روحانی ۱۹۴
گریه و خنده ۳۱۸ (همچنین ← غم و شادی)
گناه ۴۲۰
لا ۵۹۵
لذّت ۳۲۳
لطف و قهر ۴۲
مباحث اخلاقی و اجتماعی ۷۱۵ (همچنین ← نکته‌های گوناگون اخلاقی)
مثنوی ۸۵۰ (همچنین ← حسام‌الدین و مثنوی)
مذهب ← اختلاف مذاهب و تعدد ادیان
مراتب روحانی ۲۵۴
مراتب مختلف پیامبران و اولیا ۱۱۱
مراقبه ۶۳۷
مرشد ← سیر و سلوک و استاد
مرگ ۱۷۴
مَسْخ ۲۷۰
مشورت ۸۲۵
مظهر ← اتحاد ظاهر و مظهر
معاد ← قیامت، رجعت
معانی ← الفاظ و معانی
معجزه ← خوارق عادات

معراج ۱۰۸
معنی ← صورت و معنی
معیّت ۲۵
مقام رضا ۵۴۵
مقام ← حال و مقام
منطق ← استدلال و منطق و قیاس، موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی
موسیقی و سماع ۵۶۶
موضوعات طبی در مثنوی ۹۰۸
موضوعات فقهی در مثنوی ۸۸۱
موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی ۹۳۳
موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی ۸۹۵
نامهٔ اعمال ۱۶۹
نبوّت ۸۸ (همچنین ← مراتب مختلف پیامبران و اولیا، معراج)
نجوم ← موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی
نطق موجودات ← شعور و نطق و نیایش موجودات
نفسِ امّاره ۵۰۲
نکته‌های روان‌شناختی ۲۹۳
نکته‌های گوناگون اخلاقی ۷۸۳ (همچنین ← مباحث اخلاقی و اجتماعی)
نماز ۶۷۵
نیایش موجودات ← شعور و نطق و نیایش موجودات
نیایش ← دعا و نیایش
نیستی ← هستی و نیستی
وحدت وجود ۶۳
وحی ۱۱۸
هستی و نیستی ۵۸
همنشینی (صحبت) ۶۴۴
هیأت ← موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی
یَقْظه (بیداری) ۵۲۵

فهرست مفصل مطالب

مقدمه چهل و هفت

خداشناسی ۱

خداشناسی، امری فطری است ۱ □ نارسایی فهم عامهٔ مردم در شناخت حقیقت الهی ۲ □ خداشناسی از طریق آثار ۲ □ استدلال فطری و اقناعی در اثبات وجود خدا ۳ □ خداشناسی بیواسطه و شهودی ۳ □ رجحان خداشناسیِ شهودی بر خداشناسیِ استدلالی ۴ □ خدا دلیل بر هستیِ خود است ۵ □ بت‌پرستی، جلوهٔ کم‌رنگی است از خداشناسی ۵ □ در ذات خداوند اندیشیدن جایز نیست، امّا در آثار و آیات او باید اندیشید ۶ □ تفسیرِ لفظِ جلالهٔ الله ۷ □ الوهیّت، مخصوص ذات خداوند است ۷ □ اسماء و صفات خداوند ۷ □ رزّاقیت خداوند ۸ □ تقدیرِ روزیِ بندگان از جانب خداوند است ۹ □ بی‌نیازیِ خداوند و نیازمندیِ آفریدگان به او ۹ □ ربوبیّت خداوند ۱۰ □ قدرت و حاکمیت خداوند ۱۰ □ احاطهٔ علمی و قیّومی خداوند ۱۲ □ حلم خداوند ۱۲ □ مقایسهٔ حلم خدا و انسان ۱۲ □ حلم خداوند لغزش‌های بندگان را می‌پوشاند، و چون بنده‌ای گستاخی را به اوج رساند رسوایش می‌کند ۱۲ □ یگانگی خداوند ۱۲ □ کریم‌بودن خداوند ۱۳ □ کریم‌بودن خداوند در همهٔ هستی تجلّی کرده است ۱۳ □ کریم‌بودن خداوند، بندگان را به سوی عالم الهی می‌خواند ۱۳ □ کریم‌بودن خدا آدمی را به کمال امیدوار می‌کند ۱۳ □ معنی کریم‌بودن انسان‌ها و جاودانگی کریم ۱۴ □ کریم‌بودن خدا، انسان را به آمرزیده‌شدن امیدوار می‌کند ۱۴ □ رد و قبول دعاهای بندگان از کریم‌بودن خداست ۱۴ □ اعتقاد به خدا اگر در اعمال و رفتار انسان اثر نگذارد ارزشی ندارد ۱۵ □ تنزیه خدا از نواقصِ مخلوقات ۱۵ □ خداوند، منزّه از علیّت است ۱۶ □ خداوند، تبدیل‌کننده است ۱۶ □ جباریّت خداوند ۱۷ □ جبّاریت خداوند، موجب نفی اختیار آدمی نیست ۱۸

تجلّی ۱۹

جهانِ هستی، تجلیگاهِ حضرت حق است ۱۹ □ تجلّی حضرت حق، عالم هستی را در ظهور آورد ۲۰ □ دفع یک توهّم دربارهٔ تجلّی حق ۲۱ □ راه شهودِ تجلّیات حق، همرنگ‌شدن با اوست ۲۲ □ عاشقان، تجلیات الهی را می‌بینند نه غیر عاشقان ۲۲ □ با حواس ظاهری نمی‌توان تجلّیات حق را دریافت ۲۳ □ احوال زیبا و لطیف عارفان ناشی از تجلّیات حق است ۲۳

ظهور و خفای حق ۲۴

حق تعالی از همهٔ هستی، آشکارتر است ۲۴ □ حق‌تعالی از همهٔ موجودات پنهان‌تر است ۲۴ □ نهان‌بودن حق تعالی از شدّت ظهور اوست ۲۴

معیّت ۲۵

بیان تمثیلیِ معیّت ۲۵ □ بیان تمثیلی غفلت انسان از معیّت خداوند ۲۶ □ بیان تمثیلیِ سبب غفلت آدمی از معیّت خداوند ۲۷ □ معیّت حق با موجودات عالَم، سبب تسرّی کثرات امکانیه بدان ذات اقدس نگردد ۲۷ □ ارتباط خدا و موجودات، بی‌چون و کیفیت است و به اندیشه درنیاید ۲۷

اتحاد ظاهر و مظهر ۲۸

عطای خداوند و قابلیت مخلوقات ۳۱

هرگاه آدمی در ابتلا به خودآگاهی نرسد به عطایی هم نرسد ۳۴ □ قابلیت‌های تکوینی موجودات از عطای الهی است ۳۵

خداوند و علل و اسباب ۳۶

عقیده به علل اسباب طبیعی و ماوراءالطبیعی ۳۷ □ فعل خدا، محدود به علل و اسباب نیست ۳۸ □ مسبّب‌الاسباب، حاکم بر علل و اسباب است ۴۰ □ از سبب باید به سویِ مسبّب الأسباب توجه کرد ۴۰ □ چاره‌سازی‌های خداوند ۴۱ □ روشن‌بینان، مبهوت علل و اسباب نمی‌شوند ۴۱

لطف و قهر ۴۲

تجلیاتِ لُطفیه و قهریهٔ خداوند در طبیعت ۴۲ □ اقتضای ذاتی قهر و لطف الهی ۴۲ □ لطف و قهر الهی، آنگاه که به جامهٔ هم درمی‌آیند ۴۲ □ ظاهربینان نمی‌توانند قهر و لطف را تشخیص دهند ۴۴ □ تبدیل لطف به قهر بر اثر جهل و خودبینی ۴۵ □ قهر خداوند، برای بدان و لطفِ او برای خوبان است ۴۵ □ لطف خفیِ الهی ۴۶ □ سبقت لطف خدا بر قهر او ۴۶

رحمت ۴۷

رحمت عامهٔ خداوند ۴۷ □ جملگان، غرقِ رحمت خداوند هستند و بی‌خبر از آن ۴۸ □ رحمت، اصل است و غضب، فرع ۴۸ □ رحمت خداوند، زنده‌کننده است ۴۸ □ عوامل جذب و دفع رحمت خداوند ۴۸ □ رحمت حق، بی‌چشم‌داشت است و معلّل به علّتی نیست ۴۹ □ رحمت واسعهٔ خداوند، نور امید در دل گناهکاران می‌تاباند ۴۹ □ تفاوت رحمت خداوند و بشر ۵۱ □ اولیای خدا بیش از هر صفتی از صفات حق، مظهر اسم رحمان و رحیم‌اند ۵۱ □ هرکس به اندازهٔ مرتبه‌اش از رحمت کلیهٔ حضرت حق برخوردار می‌شود ۵۱ □ تا آدمی مظهر صفت رحمانیت نشود کسی را هدایت نتواند کرد ۵۱ □ قبول‌شدن طاعات بندگان از لیاقت آنان نیست بلکه از رحمت خداوند است ۵۲ □ خطای بندگان از رحمت خداوند است تا دری از حقیقت به روی آنان گشوده شود ۵۲

سبقت رحمت ۵۳

راز هستی ۵۴

لطف و بخشنده‌بودن حضرت حق، هستی را به ظهور آورد ۵۴ □ مقصود از آفرینش انسان و جهان ۵۵ □ هدفداربودن جهان ۵۵ □ راز آفرینش و فنای موجودات ۵۶ □ حلاّل معمّایِ هستی، حیرت است ۵۷

هستی و نیستی ۵۸

هستی و نیستی در معنی عرفی و مصطلح ۵۸ □ هستی و نیستی کنایه از وجود حقیقی و مجازی ۵۸ □ عدم به‌معنی هستِ نیست‌نما، و وجود به معنی، نیستِ هست‌نماست ۵۹ □ عدم به معنی کَتْمِ عدم ۶۰ □ هستیِ به معنی خودبینی و انانیت، و نیستی به‌معنی فنای عارفانه ۶۱

وحدت وجود ۶۳

اصل هستی، مبتنی بر وحدت است و ظهور کثرات، جنبهٔ اعتباری و نمودی دارد ۶۳ □ فهم مسألهٔ وحدت وجود بسیار دشوار است ۶۶

شعور و نطق و نیایش موجودات ۶۷

برای شنیدن نیایش جمادات باید از مرتبهٔ جمادی و از حیطهٔ محسوسات خارج شد ۷۱ □ نطق و نیایش جمادات را نباید تأویل کرد ۷۱ □ گواهی دست و پا و اعضا و جوارح آدمی در دنیا و آخرت ۷۲

طبیعت و ماورای طبیعت ۷۳

چگونگی رابطه و اتصال طبیعت به ماورای طبیعت در عقل نمی‌گنجد ۷۳ □ طبیعت، محصور به زمان و مکان است و ماورای طبیعت از حیطهٔ زمان و مکان خارج است ۷۳ □ طبیعت به‌منزلهٔ کالبد است و ماورای طبیعت به منزلهٔ روح ۷۳ □ ماورای طبیعت، محیط بر طبیعت است ۷۴ □ طبیعت و ماورای طبیعت در عین تقارن، درهم نمی‌آمیزند ۷۵ □ تفاوت ماهُویِ طبیعت و ماورای طبیعت ۷۵ □ عظمت طبیعت، سایه‌ای است از عظمت ماورای طبیعت ۷۵

تجدّدِ اَمثال ۷۷

حرکت و تحوّل در سراسر هستی ۷۷ □ جهان، پویایِ ایستا ۷۸

عالَم مثال ۷۹

عالم مثال، باطنِ عالم محسوس است و در عین حال بر آن محیط است ۷۹ □ صورت‌های مثالی (برزخی) را هر چشمی نتواند دید ۷۹ □ کالبد برزخی یا مثالی ۸۰

آکل و مأکول ۸۱

همهٔ موجودات مادی دارای حلق و دهان هستند ۸۱ □ قاعدهٔ آکل و مأکول بر همهٔ جهان حاکم است بجز بر

خالق هستی ۸۱ □ قاعدهٔ آکل و مأکول بر پدیده‌های روانی نیز حاکم است ۸۲

اضداد ۸۳

جهان بر مبنای اضداد آفریده شده است ۸۳ □ اضداد به‌سوی آشتی و سازش پیش می‌روند ۸۴ □ شناخت از طریق اضداد حاصل آید ۸۴ □ اضداد از دلِ هم بیرون می‌آیند ۸۵ □ اضداد، ناشی از دو صفت متضاد جلالیه و جمالیهٔ حق ۸۶ □ تضاد و کشمکش در عرصهٔ روان ۸۶ □ تضادِ روانی فقط با عنایتِ حق به آشتی و سازگاری روانی مبدل گردد ۸۷ □ جهان برین، منزّه از کشمکش‌ها و اضداد است ۸۷

نبوّت ۸۸

اثبات نبوّت بر مبنای قاعدهٔ لطف ۸۸ □ اثبات نبوّت از راه بیان ضعف عقول جزئیه در پیداکردن راه سعادت ۸۹ □ ارسال رسولان بر مبنای وساطت میان موجود عالی و دانی ۸۹ □ پیامبران جهت وصل‌کردن خلق به حق آمده‌اند ۸۹ □ هدف پیامبران، سعادت مردم و رهانیدن آنان از تنگناهای دنیاست ۹۰ □ انبیا، نشان‌دهندهٔ راه نجات‌اند ۹۰ □ انبیا، راه حق را هموار کردند ۹۰ □ انبیا، برای بیدارکردنِ مردم آمده‌اند ۹۰ □ انبیا، طبیبان باطنی آدمیان‌اند ۹۱ □ هدایت بشر، برترین معجزهٔ پیامبران است ۹۲ □ انبیا به‌سبب آنکه مردم را از خطرات امور نفسانی آگاه کرده‌اند بر گردن همگان حق بسیار دارند ۹۲ □ اطاعت از دستورات انبیا واجب است ۹۲ □ سبب آنکه انبیا همجنس بشر بوده‌اند ۹۲ □ انبیا پایه‌گذار آزادی انسان‌ها هستند ۹۳ □ بشر با تکیه بر عقل خود نمی‌تواند از وسوسه‌های دنیا برهد و به سعادت رسد مگر با کمکِ پیامبران ۹۳ □ شکوه و شوکت پیامبران، جاودانه است ۹۳ □ نبوّت از دروازهٔ رحمت و صبر درمی‌آید ۹۳ □ پیامبران آمدند تا به انسان نشان دهند که علل و اسباب ظاهر مقهور ارادهٔ معنوی آنان است ۹۴ □ سبب علاقهٔ پیامبران به کوه ۹۴ □ وحدت پیامبران ۹۴ □ از آن‌رو که شأن انبیا از مرتبهٔ عالم، والاترست باید از حیطهٔ محسوسات رهید تا شأن آنان را دریافت ۹۵ □ تجرید انبیا از لوث محسوسات ۹۵ □ تمایز شأنی و گوهری انبیا با دیگران ۹۶ □ انبیا، فارقِ مردم‌اند ۹۶ □ دعوت انبیا سه گروه در میان مردم پیدا می‌کند ۹۶ □ رابطهٔ مقام پیامبری و شغل چوپانی ۹۷ □ پیامبران با هرکس به اندازهٔ سطح فهم و ادراک او سخن می‌گویند ۹۷ □ نگاه نافذ پیامبران ۹۷ □ پیامبران، آزادکنندهٔ بشریت هستند ۹۸ □ کلام پیامبران، گُلی است از گلزار معنویت ۹۸ □ آنچه پیامبران بر زبان می‌رانند، گویندهٔ آن سخنان، خداوند است ۹۸ □ پیامبران، نغمه‌های درونی دارند ۹۹ □ پیامبران، نسبت به همگان مهربان بوده‌اند ۹۹ □ پیامبران در قبال تبلیغ پیام‌های الهی، دستمزدی از مردم مطالبه نمی‌کردند ۱۰۰ □ پیامبران برای تربیت اخلاقی مردم رنج‌ها برده‌اند ۱۰۰ □ از آن‌رو که پیامبران، بوستان‌های لاهوتی را مشاهده می‌کردند از مرگ کالبد نمی‌ترسیدند ۱۰۱ □ قدرت معنوی پیامبران ۱۰۱ □ علم پیامبران، لدنّی است نه اکتسابی ۱۰۱ □ ظاهر پیامبر بر همگان مشهود است لیکن باطنش از همه پنهان است ۱۰۱ □ تشبیهات و تصویرسازی‌هایی دربارهٔ پیامبران ۱۰۲ □ پیامبران مانند چراغ هستند ۱۰۲ □ پیامبران مانند خورشید هستند ۱۰۲ □ پیامبران مانند ماهِ تابان هستند ۱۰۲ □ پیامبران مانند روز هستند ۱۰۲ □ پیامبران مانند آب هستند ۱۰۳ □ پیامبران مانند ماهی هستند ۱۰۳ □ پیامبران، طبیبان حقیقی هستند ۱۰۳ □ پیامبران، تاجر کمالات هستند ۱۰۴ □ محمد(ص)، روح است و جهان، کالبد او ۱۰۴ □ محمّد(ص)، شمع فروزان شب غفلت و جاهلیت است ۱۰۴ □ محمد(ص)، کشتیبان جهانیان است ۱۰۴ □ محمد(ص)، بلد راه کاروانیان است ۱۰۴ □ محمد(ص)، خورشید جهان هستی است ۱۰۴ □ محمد(ص)، غوث کشتی جهانیان

است ۱۰۵ □ محمد(ص)، چراغ جهانیان است ۱۰۵ □ محمد(ص)، آینهٔ تمام‌نمای حقایق هستی است ۱۰۵ □ محمد(ص)، دریای بزرگواری و صفاست ۱۰۵ □ محمد(ص)، خُمی است متصل به دریای حق تعالی ۱۰۵ □ جامعیت محمد(ص) ۱۰۵ □ محمد(ص)، احیاگر مردمان است ۱۰۶ □ محمد(ص)، خودش قیامت بود ۱۰۶ □ راز خاتمیت محمّد(ص) در جودِ معنوی اوست ۱۰۶

معراج ۱۰۸

انواع معراج ۱۰۸ □ معراج خاص ۱۰۹ □ معراج عام ۱۰۹ □ معراج، عروجی فیزیکی نیست بل تحولی جوهری در روح است ۱۱۰ □ معراج از قید زمان و مکان خارج است ۱۱۰ □ معراج، وقتی حاصل می‌آید که بنده از هستی کاذبش فانی شده باشد ۱۱۰

مراتب مختلف پیامبران و اولیا ۱۱۱

اختلاف مذاهب و تعدّد ادیان ۱۱۲

اختلاف دینی ناشی از اختلاف در دیدگاه‌های انسان‌هاست ۱۱۳ □ هیچ فهمی از حقیقت، کامل نیست ۱۱۳ □ تعدّد مذاهب نشان می‌دهد که حقیقتی واحد وجود دارد ۱۱۴ □ وحدت جوهری ادیان ۱۱۴ □ ندای خداوند به زبان خاصی نیست ۱۱۵ □ تفاوت در تعابیر و اصطلاحات از اسباب عدم تفاهم دینی است ۱۱۵ □ شناخت بشر، نسبی است ۱۱۶ □ بیان حقیقت با الفاظ ۱۱۶ □ ستیزه‌های دینی ناشی از فقدان بینشی روشن است ۱۱۷

وحی ۱۱۸

وحی از حیطهٔ حواس آدمیان خارج است ۱۱۹ □ حقیقت وحی، مکتوم است ۱۱۹ □ از میان جسم و روح و عقل و وحی، وحی از همه پوشیده‌تر است ۱۱۹ □ وحی به منزلهٔ آبی حیات‌بخش است ۱۱۹ □ وحی، زدایندهٔ خطاهاست ۱۲۰ □ برای شناخت عقل از وهم باید وحی را معیار قرار داد ۱۲۰ □ وحی، منشأ جمیع علوم و فنون و معارف است ۱۲۰ □ وحی، مراتب مختلف دارد ۱۲۰ □ عقل جزوی، محتاج وحی است ۱۲۱ □ عقل کلی و وحی یکی است ۱۲۲ □ بیشتر مردم از طریق حروف و الفاظ با وحی آشنا می‌شوند نه به‌طور مستقیم ۱۲۲ □ واکنش‌های متضاد نسبت به وحیِ نمایش داده‌شده در الفاظ و حروف ۱۲۲ □ صوفیان و عارفان جهت مصون‌ماندن از تعرّض عوام‌الناس وحی ربانی را «وحی دل» گویند ۱۲۳ □ مقایسه معارف وحیانی و علوم کسبی ۱۲۳ □ سخنی که از منبع وحی برنیاید بی‌پایه است ۱۲۳

فرشته ۱۲۴

تعریف ذات فرشته ۱۲۴ □ فرشته، از طعام‌های مادی بی‌نیاز است ۱۲۵ □ فرشتگان، از اوصاف نفسانی منزّه‌اند ۱۲۵ □ فرشتگان، مظهر رحمانیت خداوند هستند ۱۲۵ □ اصناف و درجات فرشتگان ۱۲۵ □ فرشته برتر از روح حیوانی انسان و فروتر از روح الهی انسان است ۱۲۵ □ تفسیر گواهی فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا ۱۲۶ □ اعتراض فرشتگان، عین طاعت بود ۱۲۶

خوارق عادات (معجزه و کرامت) ۱۲۷

خوارق عادات (معجزه و کرامت) معلول اذن و تصرّف الهی است نه معلول علل و اسباب طبیعی ۱۲۷ □

معجزه، حکم علل و اسباب عادی را نقض کند ۱۲۷ □ سبب ظهور خوارق عادات ۱۲۸ □ رؤیت خوارق عادت از برگزیدگان خدا، موجب هدایت حقیقت‌جویان و گمراهی بیشتر حقیقت ستیزان گردد ۱۲۹ □ سبب ایمان‌آوردن مردم، مشاهدهٔ معجزات نیست بل تجانس روحی است ۱۲۹ □ ایمانی که بدون رؤیت خوارق عادات به‌دست می‌آید مطمئن‌تر و سالم‌تر از ایمانی است که پس از رؤیت خوارق عادات حاصل شده است ۱۲۹ □ غایت معجزه، حیاتِ معنوی‌بخشیدن است نه نمایش اعمال عجیب ۱۲۹ □ تفاوت معجزه و سِحر ۱۲۹ □ کرامت پنهانی ۱۳۰ □ خلع بدن ۱۳۰ □ طیّ الارض ۱۳۰

سِحر ۱۳۱

تأثیر و تصرّف سحر در نفوس مردم ۱۳۱ □ تفاوت سحر و معجزه ۱۳۲ □ رسوایی سحر ۱۳۲ □ سحر حلال ۱۳۲

چشم‌زخم ۱۳۴

۲ چشم‌زخم، بسیار مؤثّر می‌افتد، پس کمالاتت را تا می‌توانی از حسودان بپوشان ۱۳۴ □ پوشاندن فضائل و محاسن خود، از بدچشمان، راهی برای مصون‌ماندن از چشم زخم ۱۳۵ □ با پناه‌بردن به خداوند و مصاحبت با اهل‌الله، چشم زخم دفع شود ۱۳۵

قیامت ۱۳۶

قیامت، حقیقتی دائمی و بی‌نهایت است ۱۳۶ □ اثبات قیامت با دلایل فطری و اقناعی ۱۳۷ □ نقد منکران حشر ۱۳۷ □ حکمتِ پوشیده‌بودن قیامت از عامگان ۱۳۸ □ قیامت، روز ظهور نهانی‌ها ۱۳۸ □ زنده‌بودن نشئه قیامت ۱۳۹ □ قیامت، روز رستگاری نیکان و گرفتاری بدان ۱۳۹ □ مقایسهٔ قیامت طبیعی و ماورای طبیعی ۱۴۰ □ انسان کامل، تحقّق عینی قیامت است ۱۴۰ □ جمع اجزای متفرّق بدن ۱۴۱ □ معاد جسمانی ۱۴۲ □ حشرِ آدمی بر صفتِ غالب اوست ۱۴۲ □ سؤال خداوند در قیامت از بندگان دربارهٔ نعمت‌های خود ۱۴۳ □ برای درک حقیقت قیامت باید به قیامت مبدّل شد ۱۴۳

رَجْعَت ۱۴۴

بهشت و دوزخ ۱۴۶

حکمتِ بهشت و دوزخ ۱۴۶ □ حکمتِ آفریده‌شدن دوزخ ۱۴۶ □ اصلِ ظهورِ بهشت، افعال پسندیده و نیّات ستوده و صفات نکوست ۱۴۷ □ اصل ظهور دوزخ نیز، افعال ناپسندیده و زشت است ۱۴۷ □ بهشت و دوزخ، دو تجلّی از باطن انسان است ۱۴۸ □ بهشت، بسته به عمل و معرفت انسان است ۱۴۹ □ استدلال بر خلود بهشت ۱۴۹ □ دوزخ، لازمهٔ کمال الهی ۱۴۹ □ قلب تاریک، دوزخ است ۱۴۹ □ عذابِ دنیوی شمّه‌ای از دوزخ است ۱۵۰ □ وصف حال دوزخیان ۱۵۰ □ بهشت، مطیع بهشتی است ۱۵۱ □ بهشت، با بهشتی سنخیت دارد ۱۵۱ □ بهشت، در پرهیز از شهوات حاصل می‌شود و دوزخ، از شهوات ۱۵۱ □ بهشت، حیات محض است ۱۵۲

عمل ۱۵۳

اعمال و حرکات آدمی، بازتاب درون اوست ۱۵۳ □ عمل هرکس، ملازم و نمایهٔ شخصیت حقیقی اوست ۱۵۴ □ عمل انسان ظاهراً به زوال می‌رود، اما آثارش باقی می‌ماند ۱۵۵ □ عمل هرکس بر بنیاد آگاهی و بینش اوست ۱۵۶ □ عملِ ارزشی باید از شوائب نفسانی پاک باشد، والّا مردود است ۱۵۶ □ عمل راستین، توجه به حقیقت است ۱۵۶ □ حَبْطِ عمل ۱۵۷ □ عمل انسان، موضوعیت دارد نه طریقیت ۱۵۷ □ اصل بقای عمل ۱۵۸ □ انگیزه و ساختار روحی، زاینده اعمال و احوال ظاهری است ۱۵۸ □ عمل آدمی، تجلّی درون و ضمیر پنهان اوست ۱۵۹

جواب عمل ۱۶۰

معمولاً نتیجهٔ اعمال از جنس خودِ عمل نیست ۱۶۳

تجسّم اعمال ۱۶۵

نامهٔ اعمال ۱۶۹

دریافت نامهٔ اعمال از سمت راست و چپ ۱۶۹

شفاعت ۱۷۱

همهٔ بندگان منتظر شفاعت هستند ۱۷۱ □ شفاعت برگزیدگان خدا با اذن او صورت گیرد ۱۷۱ □ شفاعت، تجلیل خداوند است از برگزیدگان خود ۱۷۲ □ مقام شفاعت محمّد(ص) ۱۷۳ □ بندگان صالح خدا (بجز پیامبران) نیز می‌توانند شفاعت کنند ۱۷۳

مرگ ۱۷۴

مرگ اختیاری، موجب حیات و هدایت شود ۱۷۵ □ مرگ اختیاری، حیات حقیقی در لباس مرگ و حیات ظاهری، مرگی در لباس حیات ۱۷۵ □ صاحب مرگ اختیاری جسماً در میان زمینیان است اما روحاً به آسمانیان پیوند خورده است ۱۷۵ □ مرگ اختیاری شرط اصلی تکامل انسان و ارتقای او به اوج کمال ۱۷۶ □ مرگ اختیاری، همان مرگ تبدیلی است ۱۷۶ □ مرگ اختیاری، موجب جاذبهٔ کلامی و شخصیتی شود ۱۷۷ □ مرگ اختیاری، موجب جاودانگی معنوی شود ۱۷۷ □ مرگ اختیاری از مرگ اجباری بسی سخت‌تراست ۱۷۷ □ نزدیک‌بودن مرگ ۱۷۸ □ حکمت مرگ ۱۷۹ □ تفسیر مرگ بر مبنای غیرت الهی ۱۸۰ □ بیماری‌ها، دریچهٔ مرگ است ۱۸۰ □ مرگ یکی از مراحل طبیعی و تکاملی است ۱۸۱ □ مرگ به معنی فنا نیست ۱۸۱ □ عبرت از مرگ دیگران ۱۸۲ □ وحشت از مرگ ۱۸۲ □ عارفان از مرگ نهراسند ۱۸۳ □ مرگ برای عارفان صافی، نعمت است ۱۸۳ □ مرگ، سنگ محکِ درونِ آدمیان ۱۸۴ □ مرگ شیرین و مرگ تلخ ۱۸۵ □ برداشت مردگان از مرگ ۱۸۵ □ مرگ، بُرندهٔ رشتهٔ آرزوهای بشر ۱۸۶ □ مرگ روانی و اخلاقی ۱۸۶ □ غفلت، جزو بدترین مرگ‌هاست ۱۸۶ □ عمر اگر به پاکی و معنویت گذرد تماماً سودمندی است ۱۸۶ □ حالت نزع و احتضار، دائمی است ۱۸۷

زندگی و مرگ حقیقی ۱۸۸

مرگ باطنی ۱۸۸ □ هرکسی که پیوند معنوی خود را با جهان برین معنا بگسلد مرده است ۱۸۸ □ مردگان روحی، با نَفَس گرم اولیا زنده شوند ۱۸۸ □ غالباً مرگ را با زندگی اشتباه می‌گیرند ۱۸۹ □ زندگی حقیقی توأم با عشق است ۱۸۹ □ زندگی حقیقی آن است که خود را از حصار مادی نجات دهی و به حیات معنوی زنده باشی ۱۹۰

تولّددوم ۱۹۱

تولد دوم، تعبیر دیگری است از مرگ اختیاری ۱۹۲ □ پیامبر(ص) نمونهٔ اعلای تولد دوم است ۱۹۲ □ انسان در تولد دوم به تجرید محض می‌رسد و بر همهٔ کائنات، افضل می‌آید ۱۹۲ □ تولد دوم، مزاج روحانی آدمی را تبدیل می‌کند ۱۹۲

کیمیا و کیمیاگری روحانی ۱۹۴

خداوند، کیمیاگر است ۱۹۴ □ انسان کامل، کیمیاگر است ۱۹۵ □ کیمیا، مجاز صفاتِ بد و خوب ۱۹۵ □ کیمیا تعبیری است مجازی برای روشن‌بینان ۱۹۶

انسان‌شناسی ۱۹۷

آفرینش انسان برای این است که قُوای خفته و استعدادهای نهفتهٔ او بیدار و شکفته گردد ۱۹۷ □ وجود آدمی، پیچیده و لایه درلایه است ۱۹۸ □ اصل انسان از خاک است ۱۹۸ □ انسان چون از خاک است، خاکْ‌خوار شده است ۱۹۹ □ انسان جامع اضداد است ۱۹۹ □ قابلیت متضاد انسان در عروج و سقوط ۲۰۰ □ جسم جنبهٔ ظاهری انسان است، و روح جنبهٔ باطنیِ اوست که در حجاب تن مخفی است ۲۰۰ □ حقیقت آدمی، اندیشه و بینش است ۲۰۰ □ انسان، علّتِ غاییِ خلقت جهان است ۲۰۱ □ انسان، به‌ظاهر، جهان کوچک است و به باطن، جهان بزرگ ۲۰۱ □ انسان، به‌ظاهر ناتوان و به باطن نیرومند است ۲۰۲ □ انسان، مظهر خداوند است ۲۰۲ □ رمز برتری انسان بر فرشته ۲۰۳ □ پوشیدگی حقیقت انسان بر کلّ جهان ۲۰۳ □ مقایسهٔ خلقت حیوان و انسان و فرشته و مراتب آنان ۲۰۴ □ مقایسهٔ انسان طبیعی و ماورای طبیعی ۲۰۵ □ مراتب کلیهٔ موجودات در قوس صعودی ۲۰۵ □ سیر صعودی و نزولی انسان ۲۰۶ □ سیر تکاملی خلقت انسان ۲۰۶ □ مراتب انسان‌ها ۲۰۷ □ انسان برین (= انسان کامل) ۲۰۷ □ انسانِ فُرودین (= انسان ناقص) ۲۰۷ □ انسان میانین ۲۰۸ □ اوصاف انسان برین (= انسان کامل) ۲۰۸ □ انسان برین، خلیفهٔ خدا در زمین ۲۱۱ □ پیوند انسان برین با خدا ۲۱۱ □ تصرّف انسان برین در جهان ۲۱۲ □ انسان برین واسطهٔ فیض است ۲۱۲ □ انسان برین، روشن‌بین است ۲۱۳ □ وقوفِ انسانِ برین بر ضمایر و ستّاریِ او ۲۱۵ □ وقوف انسان برین بر ضمایر، به گفت و نشان نیاز ندارد ۲۱۶ □ مراتب مختلف انسان‌های برین در روشن‌بینی و وقوف بر ضمایر اشخاص ۲۱۶ □ انسان برین همیشه بیدارست، گرچه ظاهراً خواب باشد ۲۱۷ □ انسان برین در حال بیداری نیز به عالم ملکوت پیوند خورده است ۲۱۷ □ قلب انسان برین، پهناور است ۲۱۷ □ انسان برین مشتاق کشف اسرار لاهوت است ۲۱۸ □ نرم‌خوییِ انسان برین در مقابل کژی‌های مردم ۲۱۸ □ انسان برین، میزان حق است ۲۱۹ □ قدرت انسان برین ۲۱۹ □ انسان برین کارهایش بر اساس حکمت

است ۲۱۹ □ انسان برین از حیطهٔ محسوسات رهیده است ۲۲۰ □ انسان برین، نجات‌دهندهٔ اسیران عالم محسوسات است ۲۲۰ □ انسان برین منزّه از مقتضیات بهیمی است ۲۲۱ □ کمال‌جویی انسان برین ۲۲۱ □ انسان برین برای آیندگان نیز جویبار حکمت و معرفت حفر می‌کند ۲۲۱ □ انسان برین، وحدت‌دهندهٔ انسان‌هاست ۲۲۲ □ طَیَران انسان برین، اصیل است نه ساختگی ۲۲۲ □ انسان برین، دارای صفات متضاد است ۲۲۲ □ انسان برین دارای جاذبه و دافعه است ۲۲۲ □ انسان برین، حیات‌دهنده است ۲۲۳ □ انسان برین، به ظواهر و زخارف دنیا بی‌اعتناست ۲۲۳ □ انسان برین در هدایت خلق همچون ستارهٔ درخشان است ۲۲۴ □ مراتب معنوی انسان‌های برین، مختلف است ۲۲۴ □ انسان کامل، به منزلهٔ کُل است ۲۲۵ □ تصرّف انسان کامل در آفاق و انفس ۲۲۵ □ انسان برین، کالبدش در طبیعت و روانش در ماورای طبیعت است ۲۲۵ □ انسان برین از حیطهٔ اندیشه‌های زائد رهیده است ۲۲۶ □ انسان برین، عمداً تنزّل سطح می‌یابد تا شکسته‌بالانِ آسمان سلوک و عروج را یاری دهد ۲۲۶ □ قلب انسان برین، صاف و زلال است ۲۲۶ □ بخشش انسان برین، بی‌غرض و بدون چشمداشت است ۲۲۷ □ روح انسان برین، مشرق بی‌غروب است ۲۲۷ □ احوال درون انسان برین در گفت و لفظ درنیاید ۲۲۷ □ رمزگویی انسان برین ۲۲۷ □ چون خداوند، گواه حقانیت و حافظ انسان برین است، همهٔ موجودات بر صدق او گواهی می‌دهند و حافظ او هستند ۲۲۹ □ سطحی‌اندیشان، انسان برین را با خود قیاس می‌کنند ۲۲۹

خودشناسی ۲۳۱

خودشناسی، مهم‌ترین معرفت است ۲۳۲ □ نشناختن خود، بلای عالم بشری است ۲۳۲ □ خودشناسی، کلید رمز غیرشناسی است ۲۳۳ □ خودشناسی، جوهر جمیع دانش‌هاست ۲۳۶ □ خودشناسی وقتی حاصل می‌شود که آدمی از خویشتنِ کاذبش بگذرد ۲۳۶ □ خودشناسی از طریق تصفیهٔ باطن ۲۳۶ □ آدمی چون مفتون نقش ونگارهای ظاهری خود است، نمی‌تواند خویشتن حقیقی خود را بشناسد ۲۳۷ □ ازخودبیگانگی ۲۳۷ □ کسی که خود را نشناسد با نفس امّاره‌اش خوبی می‌کند و با دیگران دشمنی می‌ورزد ۲۳۷ □ غلبهٔ شیطان موجب از خودبیگانگی می‌شود ۲۳۸

روح ۲۳۹

روح، حقیقتی پنهان و ناشناخته است ۲۳۹ □ تنها راه شناخت روح، رسیدن به مرتبهٔ روح است ۲۳۹ □ بی‌تعیّن‌بودن جان ۲۴۰ □ روح مجرّد مقید به مکان نیست، از این‌رو مسافت مکانی برای روح مطرح نیست ۲۴۰ □ گرانقدربودن روح لطیف و مجرّد انسان به بیان درنگنجد ۲۴۰ □ چگونگی هبوط روح لطیف به عالم خاکی و تعلّق‌یافتنِ او به جسم ۲۴۰ □ اسارت روح در کالبد ۲۴۱ □ هبوط روح در جسم، موجب تنزّل روح شود ۲۴۱ □ هبوط روح در جسم، موجب تعالیِ جسم، و تنزّل خودِ روح شود ۲۴۱ □ هبوط روح در کالبد جسمانی سبب شد ۲۴۱ □ که گذشتهٔ پُرصفا و نورانی خود را فراموش کند ۲۴۱ □ حکمت و رازِ هبوط روح مجرّد در کالبد عنصری ۲۴۲ □ سیر صعودی روح ۲۴۲ □ سیر روحی در لازمان و لامکان صورت می‌گیرد ۲۴۳ □ مراحل و منازل روح انسانی ۲۴۳ □ صفت ارواحِ پاک اولیا ۲۴۳ □ روح از تعیّنات جنسی و اقلیمی آزاد است ۲۴۴ □ پیوند جسم و روح ۲۴۴ □ پیوند روح و جسم، حیرت‌زاست و کسی از چگونگی این پیوند آگاه نیست ۲۴۴ □ پیوند روح و جسم به‌واسطهٔ حکمت الهی است ۲۴۴ □ روح، در جسم نهفته است ۲۴۵ □ روح لطیف و مجرّد، پیش از پدیدآمدن جسم وجود داشته است ۲۴۵ □ جسم، ابزار روح

است ۲۴۶ □ روح در جسم و جسمانیات، تصرّف دارد ۲۴۶ □ جلوه‌ها و مراتب مختلف روح ۲۴۷ □ روح لطیف از تلاشیِ بدن آسیبی نمی‌بیند ۲۴۸ □ فنای جسم دلیل بر بقای روح است ۲۴۸ □ روح فاقد معنویت ارزشی ندارد ۲۴۸ □ روح حیوانی، وابسته به طعام مادی است ۲۴۸ □ روح، مستقل از بدن است ۲۴۸ □ روح در ناسوت، اصل خود را فراموش کرده است ۲۴۸ □ در اثر پرداختن به امور نفسانی، روح لطیف تیره و تباه می‌شود و از درگاه حضرت حق دور می‌افتد ۲۴۹ □ امور نفسانی را بر روحت چیره مساز ۲۴۹ □ افکار مشوّش، روح را تیره و جریحه‌دار می‌کند ۲۵۰ □ تعلّق به مال و هرگونه مایملک از قبیل ثروت و علم و فضل و هنر، زنجیر روح است ۲۵۰ □ آویزش‌های نفسانی به منزلهٔ حیضِ روحی است ۲۵۰ □ هرگاه روحِ شخص به دریای معنوی پیوند نداشته باشد، ارتباط با مردم و حشر و نشر با آنان ولو به منظور ارشاد آنان به سوی معنویت، صفا و نورانیت روح را تباه می‌کند ۲۵۰ □ رجحان روح انسانی بر روح حیوانی ۲۵۱ □ روح‌های حیوانی دچار تفرقه‌اند و روح‌های انسانی دارای وحدت هستند ۲۵۱ □ مراتب مختلف روح ۲۵۲ □ تعارض روح لطیف با نفس اماره ۲۵۲ □ روان آدمی، کانِ علم و فضل و هنر است ۲۵۲ □ ثبات روح و تغیّر جسم ۲۵۲ □ اصالت روح و ابزاربودن جسم ۲۵۳ □ روح، منشأ افکار است ۲۵۳ □ همهٔ روح‌ها در ابتدا، خاصیت پاکی داشته‌اند ۲۵۴ □ روح‌های زیبا می‌توانند زیبایی را درک کنند ۲۵۴ □ اعتبار روح به تجلیات الهی بستگی دارد ۲۵۴ □ کاهش تجلیات الهی بر روح از مرتبهٔ آن می‌کاهد ۲۵۴

مراتب روحانی ۲۵۵

طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی و پریشانی‌های روانی ۲۵۶

تجانس (جنسیّت) ۲۵۷

تعریف تجانس (جنسیّت) ۲۵۷ □ تجانس، بر بنیاد امور ذاتی است نه عَرَضی ۲۵۸ □ تجانس، در طرفین، موجد جاذبه شود ۲۵۸ □ جذب، فرع بر ذوق است ۲۶۱ □ اسباب جذب کدام است؟ ۲۶۲

حقیقت نوعیه ۲۶۳

تناسخ ۲۶۵

مَسخ ۲۷۱

مسخ باطن ۲۷۲ □ مقایسهٔ مسخ ظاهر و باطن ۲۷۲ □ مسخ باطن تا قیامت برقرار است ۲۷۲ □ عهدشکنی و توبه‌گسلی، موجب مسخ ظاهر و باطن بنی‌اسرائیل شد ۲۷۲ □ ملکات روحی وقتی ممسوخ شود، سایه‌اش بر کالبد و چهره می‌افتد و نهایتاً صورت نیز رنگ سیرت را می‌گیرد ۲۷۳ □ مسخ ظاهری بنی‌اسرائیل، جهت تجسّمِ مسخ باطنی انجام شد ۲۷۳

علم و شناخت ۲۷۴

تأسّف بر قصور فهم عامهٔ مردم ۲۷۴ □ مراتب شناخت انسان‌ها ۲۷۴ □ تفاوتِ شناخت ظنّی، علمی و

یقینی ۲۷۵ □ شناخت یقینی، استحکام روحی و شخصیتی می‌آورد ۲۷۶ □ شناخت بی‌واسطه و عینی، بر شناخت باواسطه و ذهنی رجحان دارد ۲۷۶ □ نقد تمثیلیِ بینش‌های کوتاه و نازل ۲۷۸ □ شناخت از طریق آثار ۲۷۸ □ شناخت از طریقِ آثار، مطمئن نیست ۲۷۸ □ شناخت راستین، با حواس باطنی صورت می‌گیرد ۲۷۹ □ رجحان شناخت شهودی بر شناخت عقلی ۲۷۹ □ تشبیه شناخت شهودی به «نص» و شناخت عقلی به «قیاس» ۲۷۹ □ زیان معرفت‌های سطحی ۲۷۹ □ اصل انسان، بینش است ۲۸۰ □ بینش برتر، بینش فراحسّی و حقیقت‌یاب است ۲۸۱ □ رجحان بینش بر دانش ۲۸۱ □ بینش آدمی هرگاه در دیدهٔ حضرت معشوق محو شود به کمال مطلوب رسد ۲۸۱ □ تهذیب نفس، راهِ اصلی کسب علم و معرفت است ۲۸۲ □ تا از دانسته‌های زائد، خود را خالی نکنیم به معرفت راستین نخواهیم رسید ۲۸۴ □ اگر در کسب علم، اغراض نفسانی نباشد علوم ظاهری نیز به بینش عرفانی مبدّل می‌گردد ۲۸۴ □ فضیلت علم ۲۸۴ □ بی‌پایانی علم ۲۸۵ □ نارسایی علوم ظاهری در رساندن آدمی به مقصد ۲۸۵ □ علوم رسمی یا ظاهری بینش نمی‌زاید ۲۸۵ □ لزوم ترک علوم ظاهری ۲۸۶ □ علوم ظاهری، شکوهی ناپایدار و کاذب دارد ۲۸۶ □ دل بستن به علوم ظاهری آدمی را از خود بیگانه کند ۲۸۶ □ رجحان علم باطن بر علم ظاهر ۲۸۶ □ عرفان و علوم باطنی از توفیقات الهی است نه از محفوظات ذهنی ۲۸۸ □ راه سعادت و رستگاری، در علوم باطنی است نه علوم ظاهری ۲۸۸ □ تمثیل علم باطن و علم ظاهر ۲۸۸ □ موانع معرفت ۲۸۹ □ آموختن علم و هنر به نااهلان خطرناک است ۲۹۱ □ نقد غرور علمی ۲۹۱ □ عالم بی‌عمل از علم خود راه نمی‌جوید، هرچند که دیگران از او مستفید می‌شوند ۲۹۱

سؤال و جواب ۲۹۲

سؤال، جهت فهم مطلب و یا کشف مجهولات خود ۲۹۲ □ سؤال، جهت تفهیم مطلب یا کشف مجهولات دیگران ۲۹۲ □ سؤال بجا و خردمندانه، قسمتی از علم و معرفت است ۲۹۳ □ سؤال و جواب خردمندانه هر دو ناشی از علم و معرفت است ۲۹۳

نکته‌های روان‌شناختی ۲۹۴

تحوّل‌پذیری انسان ۲۹۴ □ سبب افسردگی و پریشانی آدمیان، آزمندی و خودپسندی است ۲۹۴ □ شیفتگی به فرع، آدمی را از اصل بازمی‌دارد ۲۹۴ □ آرامش روانی با چشم‌پوشی از جاذبه‌های دنیوی حاصل آید ۲۹۵ □ معنویت‌گرایی، زدایندهٔ دلمردگی ۲۹۵ □ تبدیلِ غذای نفسانی به روحانی موجبِ تعالی روحی شود ۲۹۵ □ اصلاح شخصیت از راهِ نیکوکاری و پیوستن به روح الهی ۲۹۵ □ بدی در انسان، فطری نیست ۲۹۶ □ پلیدی، محرّک پلیدان است ۲۹۶ □ بَدان، به بدی عادت دارند ۲۹۶ □ شرطِ رَستن از بیماری‌های اخلاقی و روحی، دل‌نبستن به ظواهر زندگی است ۲۹۶ □ شناخت عقده‌های روانی کار هر کسی نیست ۲۹۷ □ بی‌تابی، پریشانی را افزایش می‌دهد ۲۹۷ □ وقتی استعداد والای انسانی شکوفا نشود، آدمی هر فضل و هنری کسب کند موذی‌تر و خطرناک‌تر شود ۲۹۷ □ خامْ‌اندیش نمی‌تواند حالِ کاملان و پختگان را دریابد ۲۹۸ □ قدرت حقیقی به روح است نه کثرت جسم ۲۹۸ □ دگرْآزاری، بیماریِ شایعِ جوامع روانْ‌رنجور است ۲۹۸ □ احوال درون در ظاهر شخص ظهور پیدا می‌کند ۲۹۹ □ گفتار و رفتار، آینهٔ درون است ۲۹۹ □ عادت ۳۰۰ □ عادت خوب، افعال و احوال خوب را در آدمی استوار می‌کند ۳۰۰ □ عادت بد، افعال و صفات زشت را در آدمی استوار می‌دارد ۳۰۱ □ عادت بد، درک و شعور آدمی را از او می‌گیرد ۳۰۱ □ عادت بد، هم صاحب عادت را

آزار می‌دهد و هم دیگران را ۳۰۱ □ عادت بد را از دو راه می‌توان محو کرد: یا با عزم و ارادهٔ شخصی و یا به کمک راهنمای آگاه و دلسوز ۳۰۱ □ درمان بیماری‌های روانی و جسمی از راه عادت بیمار ۳۰۲ □ کنده‌شدن از عادت به‌طور ناگهانی، باعث رنج روحی و جسمی می‌شود ۳۰۲

ضمیرِ ناخودآگاه ۳۰۳

فرافکنی ۳۰۵

بدگمانی، به فرافکنی می‌انجامد ۳۰۵ □ پرهیز از فرافکنی ۳۰۵

خیال ۳۰۷

قدرت تصرّف خیال در افعال و احوال مردم ۳۰۷ □ خیال، معادل انگیزه‌ها و خواسته‌ها ۳۰۸ □ صُوَر خیالیهٔ هر کس، مطابقِ استعداد روحی اوست ۳۰۸ □ تجرّد خیال ۳۰۸ □ خیال، ابزار سلطهٔ ابلیس ۳۰۹ □ خیال‌اندیشی سبب سقوط آدمی ۳۰۹ □ اکثر دشمنی‌های آدمی با دیگران روی خیالات است و درواقع دشمنی با خود است ۳۰۹ □ چیرگیِ اوهام و خیالات باعث به‌هم‌خوردن دوستی‌ها می‌شود ۳۱۰ □ نقش خیال در ایجاد پریشانی روحی ۳۱۰ □ غلبهٔ خیال، آدمی را پژمرده کند ۳۱۱ □ خیالات، حجاب حقیقت است ۳۱۱ □ خیالِ خوب، آدمی را رشد دهد ۳۱۱ □ خیالات نازل بر اولیاءالله چیره نیست ۳۱۱ □ میدان خیال ۳۱۲

غم و شادی ۳۱۳

غم و شادی دو پدیدهٔ لازم روانی در زندگی بشر است ۳۱۳ □ نقش مثبت و سازندهٔ غم ۳۱۳ □ ریشه‌های غم ۳۱۵ □ غم‌های زائد و روح‌آزار، معلول تعلّقات و آویزش‌های خودبینانه است ۳۱۵ □ ظاهربینی، غم‌های نازل پدید می‌آورد ۳۱۵ □ از خودبیگانگی، غم می‌زاید ۳۱۶ □ آدمی از ترس گرفتارآمدن به غم، غمناک می‌شود ۳۱۶ □ لزوم کاوش در پدیدهٔ غم ۳۱۶ □ راه خروج از غم‌های دنیوی ۳۱۶ □ غم، زمینه‌ساز شادی‌هاست ۳۱۷ □ قدر غم‌های متعالی را بدان ۳۱۷ □ شادی‌های دنیوی ثبات ندارد ۳۱۷ □ اهل دنیا در رفع اندوهِ همنوعانِ خود نمی‌کوشند ۳۱۸ □ استغفار، غم‌زداست ۳۱۸

گریه و خنده ۳۱۹

گریهٔ راستین، هم در آفاق، رویاننده است و هم در اَنفُس چشمِ گریان بایدت چون طفلِ خُردکم خور آن نان را که نان، آبِ تو بُرد ۳۱۹ □ گریهٔ راستین، سرمایهٔ سرشاری است ۳۱۹ □ گریهٔ راستین، موجب ظهور عطایای حق شود ۳۲۰ □ گریهٔ راستین، راه رسیدن عطایای الهی و برآمدن حاجات است ۳۲۰ □ تأثیر عمیق گریهٔ صادقانه ۳۲۱ □ تفاوت گریهٔ تصنعی و گریهٔ راستین ۳۲۱ □ گریهٔ انسان کامل از سنخ غم‌ها و شادی‌های زمینی نیست ۳۲۱ □ خنده‌ها از دلِ گریه‌ها سربرآرد ۳۲۲ □ خنده و گریهٔ عقل و نفس جهتی معکوس دارد ۳۲۲ □ گریه‌ها و خنده‌های نفسانی بی‌اعتبار است ۳۲۲ □ نقد خنده‌های سطحی ۳۲۲

لذّت ۳۲۳

سرچشمهٔ لذّت در درون آدمی است ۳۲۳ □ لذّت طعام به گرسنگی است ۳۲۴ □ خواهان لذّت‌های مجازی

مباش ۳۲۴ □ لذّت‌های مجازی، راهزن معانی است ۳۲۴ □ هرکس لذّت حقیقی را چشد اسیر لذّت مجازی نشود ۳۲۵ □ ترک لذّت مجازی، لذّت‌بخش‌تر از خودِ آن لذّت است ۳۲۵ □ رنج خویشتن‌داری از لذّات مجازی، اساس آسایش حقیقی است، و لذّتی که از شهوات پدید می‌آید، اساس رنج پایدار است ۳۲۵ □ کاستن از لذّات مجازی، بر نورانیت و صفای روح می‌افزاید ۳۲۵ □ وارونه‌کاری لذّات مجازی، آدمی را به‌سوی خود می‌کشد و سرانجام تعادل روانی‌اش را به‌هم می‌زند ۳۲۵ □ غالباً آدمیان، لذّت مجازی را لذّت حقیقی می‌پندارند ۳۲۶ □ انسان حتی در لذّات دنیوی نیز نمی‌تواند کاملاً به مراد برسد ۳۲۶

درد ۳۲۷

درد، آدمی را به نشاط و چالاکی می‌انگیزد و او را از افسردگی محافظت می‌کند ۳۲۷ □ درد، آدمی را پالایش می‌دهد و او را از خواب غفلت بیدار می‌کند ۳۲۷ □ درد حقیقی داشتن بهتر از مُلک سلطنت داشتن است، چون موجب شکوفایی و کمال انسان می‌گردد ۳۲۷ □ درد، حقیقت را در انسان می‌زایاند ۳۲۸ □ دردِ متعالی و دردِ نازل ۳۲۹ □ درد و دغدغهٔ برین داشتن بهتر از عبادات بی‌روح و تقلیدی است ۳۲۹ □ هیچ دردی سخت‌تر از درد فراق از حضرت حق نیست ۳۳۰ □ بر فراق حضرت حق، صبر نتوان کردن ۳۳۰ □ اصل همهٔ دردها و رنج‌ها، فراق از حضرت حق است ۳۳۰ □ بی‌دردی، عُجب‌انگیز است ۳۳۰

ضمیرخوانی ۳۳۱

ارتباط ضمیر آدمیان با یکدیگر ۳۳۱ □ شناخت ضمیر از آثار و نشانه‌ها ۳۳۱ □ وقوف روشن‌بینان بر ضمایر مردمان ۳۳۲ □ احساس قلبی روشن‌بینان، صحّت دارد ۳۳۳ □ سبب ضمیرخوانی روشن‌بینان ۳۳۳

خواب و رؤیا ۳۳۴

ارواح در خواب از قید جسم آزاد می‌شوند ۳۳۴ □ به هنگام خواب، حواس آدمی از کار می‌افتد ۳۳۵ □ حواس به هنگام بیدارشدن از خواب، فعالیت خود را آغاز می‌کنند ۳۳۵ □ به‌گاهِ بیداری، روح‌ها به کالبدها بازمی‌گردند ۳۳۵ □ چرا خواب‌های پریشان و یا کابوس می‌بینیم؟ ۳۳۵ □ خوابیدن دانا از عبادت نادان بهتر است ۳۳۶ □ خواب، رشتهٔ پیوند به عالم ملکوت است ۳۳۶ □ رؤیا، میوهٔ درخت روح است ۳۳۶ □ رؤیا صرفاً بازتاب رخدادهای زمان بیداری نیست، بل کاشف حقایق است ۳۳۶ □ رؤیا در خواب و رؤیا در بیداری ۳۳۷ □ با تهذیب نفس می‌توان انواع رؤیاها را در اختیار خود گرفت ۳۳۷ □ اتحاد میان نفس خوابْ‌بیننده و صورت‌های رؤیایی ۳۳۸ □ تعبیر رؤیاها در عرف خوابگزاران ۳۳۸ □ گاه از طریق رؤیاهای صادقه به آدمی هشدار داده می‌شود ۳۳۹

حواس باطنی ۳۴۲

حواس باطنی در نزد مولانا ۳۴۲ □ مقایسهٔ حواس ظاهری و حواس باطنی ۳۴۳ □ حواس ظاهری، حجاب حقیقت است ۳۴۴ □ حواس ظاهری، راه به حقیقت نمی‌برد ۳۴۵ □ حواس ظاهری، زندان روح است ۳۴۵ □ لزوم تعطیل‌کردن حواس ۳۴۵ □ تمرکز ذهنی و مراقبه، آدمی را از زنجیر حواس ظاهری می‌رهاند ۳۴۶ □ تقوی، عقل را از زنجیر حواس می‌رهاند ۳۴۶ □ محلّ وحی، گوش جان است نه حواس ظاهره و باطنهٔ معروف ۳۴۶ □ ارتباط حواس با یکدیگر ۳۴۶ □ تبدیل حواس به هم ۳۴۷ □ عامل اصلی

ادراک و احساس، روح لطیف است نه حواس معروف ۳۴۸ □ نقد حسّیّون ۳۴۸

امیال ۳۵۰

فرآیند کنش امیال در انسان ۳۵۰ □ امیال آدمی از بین نمی‌رود بلکه در کمون می‌ماند تا به محض آنکه مجالی دست دهد سربرآورد و طغیان کند ۳۵۰ □ امیال نفسانی، زنجیر اسارت روح است ۳۵۱ □ میل و انگیزه، سبب انجام کارهاست ۳۵۱ □ کنش متضاد میل آسمانی و میل زمینی ۳۵۱

تردید ۳۵۳

زیان تردید و دودلی ۳۵۳ □ تردید و دودلی، زندان روح است ۳۵۳ □ تردید، اضطراب‌آور است ۳۵۴ □ تردید، ناشی از وسوسهٔ شیطانی است ۳۵۴ □ راه رهایی از اضطراباتِ ناشی از تردید، رهیدن از سلطهٔ حواس است ۳۵۴

تصعید ۳۵۵

تصعید شهوات، راهی است معتدل میان شهوت‌رانی و شهوت‌ستیزی ۳۵۵ □ فرایند تصعید روانی ۳۵۵

زیبایی‌شناسی ۳۵۷

زیبایی مخلوقات، پرتوی از جمال حضرت حق است ۳۵۸ □ زیبایی خداوند، بی‌حدّ است ۳۶۲ □ روح‌های زیبا می‌توانند زیبایی‌ها را درک کنند ۳۶۳ □ انسان، معدن زیبایی است ۳۶۳ □ جهان را از دیدگاه انسان کامل ببین تا زیبا ببینی ۳۶۳ □ زیبایی ظاهری بی‌اعتبار است ۳۶۳

کودکی ۳۶۴

بسیط‌بودن ذهن کودک ۳۶۵ □ کودک، فاقد تکلیف است ۳۶۵ □ رابطهٔ کودک با مادر رابطه‌ای حسی و عاطفی است نه عقلی و استدلالی ۳۶۵ □ کودک، متکی بر والدین است ۳۶۵ □ کودک، با گریه، نیازهای غریزی خود را بازگو می‌کند ۳۶۶ □ لزوم رعایت استعداد کودک در تعلیم و تربیت و تغذیه ۳۶۶ □ لزوم مصاحبت کودک با همسالان خود ۳۶۶ □ ضرورت بازی برای کودکان ۳۶۷ □ کودک، عاشق بازی است ۳۶۷ □ سیری‌ناپذیری کودکان از بازی ۳۶۷ □ کودکان چنان در بازی غرق می‌شوند که مصالح خود را نیز نادیده می‌گیرند ۳۶۷ □ بازی در شکل‌گیری شخصیت روحی و رشد ذهنی کودک نقشی اساسی دارد ۳۶۸ □ لزوم اسباب‌بازی برای رشد کودکان ۳۶۸ □ بزرگسالانی که کودکانه زندگی می‌کنند ۳۶۸

جوانی ۳۶۹

جوانی و اوج قدرت ۳۶۹ □ جوانی، قدرت و نشاط جسمی توأم با خامی و ناآزمودگی است ۳۶۹ □ بعضی از انسان‌ها در جوانی قانع‌تر و سالم‌تر می‌زیند ۳۶۹ □ دورهٔ جوانی هم پایان می‌گیرد ۳۷۰ □ اغتنام فرصت در جوانی ۳۷۰

پیری ۳۷۱

ضعف و سستی، ویژگی عمدهٔ پیری تقویمی ۳۷۱ □ حرص و آز در پیران فاقد معنویت، شدت

می‌گیرد ۳۷۲ □ پیران اهل صفا در دورهٔ پیری نگران و دغدغه‌مند نیستند ۳۷۲ □ پیر عقلی بر پیر تقویمی رجحان دارد ۳۷۳ □ نقد کسانی که به پیری تقویمی رسیده‌اند اما پیر عقلی نشده‌اند ۳۷۳ □ جفا در حق پیران به دوران پیشین ۳۷۴

قضا و قدر ۳۷۵

سلطهٔ قضا و قدر الهی بر قوهٔ فکرت و تدبیر انسان ۳۷۶ □ دعا و نیایش، قضای حتمی و مقدّر را دفع کند ۳۷۸ □ رضا به قضای الهی‌دادن، مرتبهٔ رهیدگان از بند منی و خودبینی است ۳۷۸ □ ریسمان قضای الهی، ناپیدا و استوار است و تنها روشن‌بینان آن را بینند ۳۷۹ □ قضا و مَقضی ۳۷۹ □ تفسیر حدیث جَفَّ‌القلم ۳۸۰

جبر و اختیار ۳۸۲

تفاوت جبر خاصه (عارفانه) با جبر عامه (جبر مصطلح) ۳۸۴ □ تفسیر روانشناسانهٔ جبر خاصه ۳۸۵ □ تفسیری روانشناسانه از جبر عامه ۳۸۵ □ براهین مولانا بر اثبات اختیار بشر و ابطال مشرب جبریان ۳۸۵ □ ۱. فطریّات و وجدانیّات ۳۸۶ □ ۲. تردید و دودلی ۳۸۸ □ ۳. عُروض احوال مختلف در انسان ۳۸۸ □ ۴. وعد و وعید و امر و نهی کتب آسمانی و اخلاقی ۳۸۹ □ قدرت و قضای الهی، کوشش بشر را نفی نمی‌کند ۳۹۰ □ اختیار بشر، مخلوق اختیار خداوند است ۳۹۳ □ اختیار بشر مقهور اختیار الهی است ۳۹۳ □ اعتقاد به جبر، چشم فروبستن از واقعیت است ۳۹۳ □ جبریان، سوفسطایی هستند ۳۹۴ □ از دیدگاه عقلانی، مشرب جبر از قَدَر رسواتر است ۳۹۴ □ عشق، به مجادله در باب جبر و اختیار پایان می‌دهد ۳۹۴ □ مباحثهٔ اهل جبر و اختیار ۳۹۵

شیطان ۴۰۲

سابقهٔ شیطان ۴۰۲ □ رانده‌شدن شیطان از درگاه الهی، موقّتی است ۴۰۳ □ سجده‌نیاوردن شیطان بر آدم از روی غیرت عاشقانه بود ۴۰۴ □ وجود شیطان و عصیان او در دستگاه آفرینش جنبهٔ ساختاری داشته است نه جنبهٔ شخصی و اتفاقی ۴۰۴ □ شیطان، وسیلهٔ آزمایش بندگان است ۴۰۵ □ اعتراض ابلیس به گمراهان ۴۰۶ □ لعنت‌کردن شیطان چه مفهومی دارد؟ ۴۰۶ □ خداوند، خودبینی آدمی و تحقیر ابلیس را نکوهش می‌کند ۴۰۷ □ شیطان، مظهر قهر خداوند است ۴۰۷ □ لزوم پیکار با شیطان ۴۰۸ □ شیطان، موجودی وارونه کار است ۴۰۸ □ چیره‌دستی شیطان در فریبکاری ۴۰۸ □ وصف مکرِ شیطان ۴۰۹ □ مکر شیطان، تنها بر آدمیان ناقص مؤثر می‌افتد نه بر انسان‌های کامل ۴۱۱ □ حسادت، کمترین آموزهٔ شیطان است ۴۱۲ □ ابلیس، عشق دین نداشت ۴۱۲ □ شیطان، پایه‌گذار قیاس مع‌الفارق است ۴۱۳ □ شیطان، طالب عمر دراز است ۴۱۳ □ شیطان، منشأ شرّ اخلاقی است نه منشأ شرّ تکوینی ۴۱۳ □ راز عصیان شیطان ۴۱۳ □ شیطان، بینش یک‌بُعدی دارد ۴۱۳ □ شناخت راه‌های سلطهٔ شیطان از مهم‌ترین شرایط سلوک است ۴۱۴ □ یگانگی نفس و شیطان ۴۱۴ □ مفهوم لعنت‌کردن شیطان از منظری دیگر ۴۱۴ □ معنی لغوی شیطان ۴۱۵

خیرات و شرور آفرینش ۴۱۶

خیرات و شُرور از لوازم عالم کثرت است ۴۱۶ □ خیرات و شُرور در جهان، نسبی است ۴۱۷

گناه ۴۲۰

گناه با جبر درنمی‌سازد ۴۲۰ □ هر کس مسئول گناه خود است و بهانه‌های جبریانه برای توجیه گناهان مسموع نیست ۴۲۰ □ گناهت را به گردن شیطان مینداز ۴۲۱ □ شیطان می‌کوشد آدمی را به گناه انگیزد ۴۲۱ □ شهوت، منشأ گناه است ۴۲۱ □ تکرار گناه و اصرار بر آن، روح و شخصیت انسان را تیره و تباه کند ۴۲۱ □ گناه، حجاب دیدن حقایق جهان هستی می‌شود ۴۲۳ □ جزای هر گناهی مطابق با آن گناه است ۴۲۳ □ هر گناهی موجب عقوبت شود ۴۲۳ □ اثر وضعیِ گناه ۴۲۳ □ عفو و لطف خدا، آدمی را به گناه برانگیزد ۴۲۴ □ به امید توبه و آمرزش الهی گناه مکن ۴۲۵ □ برخی از گناهان، مقدمهٔ تعالی روح می‌شود ۴۲۵ □ بخشایش گناهان به‌واسطهٔ سبقت رحمت الهی است ۴۲۵ □ تبدیل سیّئات به حسنات ۴۲۶ □ گناه در پوشش صواب ۴۲۷ □ هیچ گناهی را نباید کوچک شمرد، چرا که همان گناه نیز راهزن دل است ۴۲۷ □ بر بی‌گناهی و قداست خود نباید مغرور شد ۴۲۷ □ عقوبتِ پنهان گناهان ۴۲۸ □ ستّاربودن خداوند نسبت به گناهان بندگان ۴۲۹ □ توبهٔ خالصانه را از حضرت آدم(ع) بیاموز ۴۳۰ □ تضرع راستین موجب رهایی از گناه ۴۳۰ □ رحمت خداوند، موجب عفو گناهان بندگان ۴۳۰ □ رحمت خداوند سوزانندهٔ گناه انسان‌هاست ۴۳۰ □ گناه، بوی زننده‌ای دارد که تنها شامّهٔ باطنی روشن‌بینان آن را حس می‌کند ۴۳۱ □ بوی گناه، دعاها را بی‌اثر کند ۴۳۱

عشق ۴۳۲

عشق، تعریف‌شدنی نیست ۴۳۳ □ عشق حقیقی و مجازی، عطیهٔ الهی به موجودات است ۴۳۳ □ تنها عشق، ارزش صیدشدن دارد ۴۳۳ □ عشق، وصف حضرت حق‌تعالی است ۴۳۴ □ عشق، سبب خلقت جهان است ۴۳۴ □ عشق، در همهٔ هستی جاری و ساری است ۴۳۵ □ عشق، موجودات را به حرکت و پویایی درآورد ۴۳۶ □ گردش افلاک به‌واسطهٔ عشق است ۴۳۶ □ عشق، سبب پیوند و اتحاد اجزای هستی است ۴۳۶ □ حرکت تکاملی جهان برمبنای عشق است ۴۳۷ □ عشق، حلاّلِ معمای هستی است ۴۳۷ □ عشق، جماد را نیز زنده کند ۴۳۸ □ عشق، قهار است ۴۳۸ □ عشق، کلید فیوضات ربانی است ۴۴۱ □ عشق، عروج‌دهنده است ۴۴۱ □ عشق، حیات‌بخش است ۴۴۱ □ عشق، موجب اتحاد مخلوق با خالق شود ۴۴۱ □ اتحاد عاشق و معشوق را عقول جزئیه درک نتوانند کرد ۴۴۲ □ عشق، خورندهٔ همه چیز است ۴۴۳ □ عشق، محوکنندهٔ معشوق‌های زوال‌پذیر است ۴۴۳ □ عشق، دوجانبه است ۴۴۳ □ عشق، کشّاف اسرار است ۴۴۴ □ عشق، اندک‌اندک ذائقهٔ باطنی عاشق را ارتقا بخشد ۴۴۵ □ عشق، صورتْ‌ساز است ۴۴۵ □ عشق، برتر از کفر و ایمان ۴۴۶ □ عشق، بینش را تعالی می‌بخشد ۴۴۶ □ عشق، رویانندهٔ باغ کمالات در درون آدمی است ۴۴۶ □ عشق، قدرت تبدیل دارد ۴۴۷ □ عشق، سختی‌ها را به آسانی‌ها بدل می‌کند ۴۴۷ □ در راه عشق باید صبر کرد ۴۴۷ □ عشق با صبر درنسازد ۴۴۸ □ عشق، سبب می‌شود که عاشق به دیدارِ تناوبی و گاه‌به‌گاه معشوق قانع نشود، بل دیدار معشوق را دائمی خواهد ۴۴۸ □ عشق، امری تجربی است نه نظری و مَدْرَسی ۴۴۸ □ نوع تأثیر عشق در عاشق و معشوق ۴۴۸ □ عشق، ثمرهٔ معرفت است ۴۴۹ □ عشق، درمان‌کنندهٔ جسم و روح است ۴۴۹ □ عشق، زدایندهٔ اضطراب است ۴۴۹ □ عشق، قوای ذهنی را تمرکز دهد ۴۴۹ □ عشق، زدایندهٔ وسوسه‌های ویرانگر است ۴۵۰ □ عشق، وهمْ‌سوز است ۴۵۰ □ عشق، ایجاد ناآرامی کند ۴۵۰ □ عشق، بُرندهٔ قیل و قال است ۴۵۰ □ عشق، بیماری است ۴۵۰ □ جنون عشق، مافوق عقل است نه مادون عقل ۴۵۱ □ عشق و معشوق خود را ارتقاء

بده ۴۵۲ □ هرگونه عشق، ولو عشق به صورت‌ها، راجع است به عشق الهی ۴۵۲ □ فقدان عشق، آدمی را از پرواز بازدارد ۴۵۳ □ قدرت و زیبایی باطنی عاشق، دوزخ را خاموش کند و نعیم بهشت را از رونق بیفکند ۴۵۳ □ عشق، بی‌نیاز از دلیل ۴۵۳ □ عشق، آموختنی است ۴۵۳ □ عقل جزئی اسرار عشق را درنیابد ۴۵۴ □ عشق بر موجودات میرنده و زوال‌پذیر، پایدار نیست ۴۵۴ □ عشق بر موجوداتِ زنده، پایدار است ۴۵۴ □ عشق، رباینده‌ٔ عقل جزئیِ مصلحت‌اندیش ۴۵۴ □ عشق، رهاننده‌ٔ آدمی از تعلقات دنیوی ۴۵۴ □ قشریان و نااهلان، جام عشق را پس زنند ۴۵۵ □ عشق مجازی یا صوری، پلی است به سوی عشق حقیقی یا معنوی ۴۵۵ □ از معشوق مجازی بگذر ۴۵۵ □ عشق‌های صورتی و رنگین، رسوایی‌آور است ۴۵۶ □ عشق‌های صورتی به معنا تعلق می‌گیرد نه بر صورت ۴۵۶ □ در عشق مجازی یا صورتی، عاشق به خود عشق می‌ورزد نه به معشوق ۴۵۶ □ سلوک با عشق، سالک را زودتر و مطمئن‌تر به مقصد می‌رساند تا سلوک با خوف و زهد ۴۵۷ □ مقایسه‌ٔ سلوک عابدانه و سلوک عاشقانه ۴۵۷ □ شیوه‌ٔ عشّاق، فروتنی است ۴۵۸ □ مقایسه‌ٔ حال آنان که عشق حقیقی دارند و آنان که عشق مجازی دارند ۴۵۸ □ پیر و راهبر سالک، عشق اوست ۴۵۹ □ فدایی عشق حقیقی، جاودانه است ۴۵۹ □ ندامت عاشقانِ عشق‌های مجازی ۴۵۹ □ هر عشق با عشقی دیگر محو شود ۴۵۹ □ عاشق حقیقی از معشوق، سیر نشود، بل بیشتر طلب کند ۴۵۹ □ ثبات قدم عشاق ۴۶۰ □ عاشق، مزدخواه نیست ۴۶۰ □ عاشق، ماورای زمان و مکان است ۴۶۰ □ عاشق، نظرگاه خداوند است ۴۶۰ □ همه‌ٔ موجودات جهان در نظر عاشقان حقیقی، آینه‌ای هستند که معشوق حقیقی را نشان می‌دهند ۴۶۰ □ عاشق، ملامت می‌خرد ۴۶۱ □ عاشق، بی‌غرض است ۴۶۱ □ عاشق، بلاجوست ۴۶۱ □ عاشق، پاک‌باخته است ۴۶۱ □ عاشق، راضی به قضای الهی است ۴۶۲ □ عاشق از مرگ نمی‌ترسد ۴۶۲ □ عاشق، فوق کفر و ایمان است ۴۶۲ □ عاشق، خموشِ پُرغوغاست ۴۶۲ □ عاشق، شاگرد جمال یار است نه شاگرد مدرسه ۴۶۲ □ عاشق، درس شور و حال می‌دهد نه قیل و قال ۴۶۳ □ عاشق، رهیده از تعلّقات است ۴۶۳ □ زبانِ رمزی و تمثیلی عشّاق ۴۶۳ □ مراتب عشّاق ۴۶۳ □ تفاوت عاشق و آدمیان مبادی آداب ۴۶۳ □ عاشقان را از نگاه عشق ببین ۴۶۴ □ رابطه‌ٔ عشق و زیبایی ۴۶۴ □ نگریستن از منظر عشق، زیبایی پدید می‌آورد ۴۶۵

عقل ۴۶۷

عقل جزوی، کوته‌پرواز و حسّ‌گراست ۴۶۸ □ عقل جزوی در امور سطحی زندگی موشکاف است و در امور حقیقی، پایی سست دارد ۴۶۸ □ عقل جزوی راه به شهود حقیقت نمی‌برد ۴۶۸ □ عقل جزوی، منکر شهود حقیقت است ۴۶۸ □ عقل جزوی، دچار آفت وهم و گمان است ۴۶۹ □ جنون عارفانه برتر از عقول جزوی ۴۶۹ □ نارسایی عقل جزوی در مسائل لاهوتی ۴۶۹ □ عقل جزوی مستقلاً نمی‌تواند اندیشه‌ٔ راستین ورزد مگر با عصای وحی و الهام ۴۶۹ □ عقل جزوی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سروکار دارد ۴۷۰ □ عقل جزوی، عشق را درک نمی‌کند ۴۷۰ □ عقل جزوی در محدوده‌ٔ قلمرو خویش مفید است نه بالاتر ۴۷۰ □ عقل کلّی به‌سوی جهان برین پرواز می‌کند ۴۷۱ □ عقل عرشی (کلّی) همراه روح در زندان محسوسات است ۴۷۱ □ عقل کلّی به‌منزله‌ٔ بال و پر انسان است ۴۷۱ □ عقل کلّی داشتن از عبادت‌های فاقد عقل بسی ارزشمندتر است ۴۷۱ □ عقل کلّی، ضد شهوت است ۴۷۲ □ عقل ایمانی ۴۷۲ □ مقایسه‌ٔ عقل جزوی و کلّی ۴۷۲ □ عقلِ کلّی مغز است و عقل جزوی، پوست ۴۷۲ □ عقل کلّی، تدبیر امور باطنی کند و عقل جزوی تدبیر امور ظاهری ۴۷۳ □ عقل کلّی هم از شناخت خداوند عاجز است ۴۷۳ □ عقل مکسبی و عقل

لدنی ۴۷۳ □ عقل کل، حقیقتِ نهانِ جهان هستی است ۴۷۴ □ جهان محسوسات، مظهر عقل کل است ۴۷۴

اختلاف عقل‌ها از اصلِ فطرت ناشی می‌شود ۴۷۶

اندیشه ۴۷۸

حقیقت انسان، اندیشه است ۴۷۸ □ اندیشه به معنی رایج که نوعی فعالیت ذهنی است ۴۷۹ □ اندیشه در مفهوم منطقی و فلسفی ۴۷۹ □ اندیشه در وجه منفی ۴۸۰ □ اندیشه، مرادف خیالات و اوهام بی‌اساس ۴۸۰ □ نارسایی اندیشه برای شناخت حقیقت انسان و خدا ۴۸۱ □ اندیشهٔ زائد، مخالف مکاشفه است ۴۸۲ □ تنازع بقا در عرصهٔ اندیشه‌ها ۴۸۲ □ جمود اندیشه با ذکر به سیلان و پویایی درآید ۴۸۳ □ اندیشه‌های غیبی یا الهامات ربانی ۴۸۳ □ نقد اندیشه‌ورزی‌های زائد ۴۸۴

استدلال و منطق و قیاس ۴۸۵

هرگونه منطق و استدلالی که فاقد ذوق عرفانی و مکاشفات درونی باشد در طریق کشف حقیقت ابتر و سترون است ۴۸۶ □ استدلال و چون وچراهای منطقی از حیث مرتبه، فروتر از بینش و بصیرت عرفانی است ۴۸۶

صورت و معنی ۴۸۸

اَصالتِ معنی و فرعیت صورت ۴۸۸ □ صورت، راهزن است ۴۸۹ □ نقدِ صورت‌پرستان ۴۹۰ □ نسبت صورت و معنی به یکدیگر ۴۹۱ □ تفاوتِ میان شخص صورتْ‌بین و معنی‌بین ۴۹۱

سلوک و منازل آن ۴۹۲

مراتب مختلف سالکان ۴۹۳ □ قبض و بسط دایرهٔ حلال‌ها و حرام‌ها با توجه به مراتب سالکان تفاوت دارد ۴۹۴ □ آنچه برای عوام‌الناس، طاعت محسوب شود برای مقرّبان درگاه، معصیت به‌شمار آید ۴۹۵ □ دعوتِ عموم مردم به سلوک عرفانی ۴۹۵ □ سلوک عرفانی، پالایندهٔ روح است ۴۹۵ □ سلوک از سنخ سفر در وطن است ۴۹۶ □ سلوک عرفانی، راه نجات از زندان طبیعت ۴۹۶ □ رمز موفقیت در سلوک، نفی خودبینی است ۴۹۶ □ تفاوت و تعدّد روش‌های سلوک ۴۹۶ □ سلوک توأم با تغیّر حال است ۴۹۷ □ سلوکِ بدون برنامه و مبتنی بر باری به هرجهت به جایی نمی‌رسد ۴۹۷ □ اهمیت اغتنام فرصت و وقت‌شناسی در سلوک ۴۹۷ □ سلوک نباید متوقف شود ۴۹۸ □ بدترین آفت سلوک این است که سالک، خود را کامل بپندارد ۴۹۹ □ مزیت سلوک جمعی ۴۹۹ □ سلوک انفرادی، خطرناک‌تر از سلوک جمعی است ۵۰۰ □ وصال و انواع آن ۵۰۰

نفسِ امّاره ۵۰۲

نفس امّاره آشیانهٔ زشتی‌هاست ۵۰۲ □ بی‌خبری عامه از خطر نفس ۵۰۲ □ نفس، دشمن درونی و پنهان انسان ۵۰۳ □ حیله‌گری نفس امّاره ۵۰۳ □ نفس، غلط‌انداز و توجیه‌گر است ۵۰۴ □ احوال متغیّر نفس ۵۰۵ □ نفس بر اثر تغذیه از شهوات از ضعف به قوّت می‌گراید ۵۰۵ □ نفس، وعده‌های دروغین می‌دهد ۵۰۵ □ قدرت نفس، پنهان است و همینکه مجالی می‌یابد ظهور می‌کند ۵۰۵ □ پیکار با نفس، دشوارترین پیکارهاست ۵۰۶ □ تشبیهات گوناگونِ نفس به اعتبار کُنش‌های مختلف آن ۵۰۶ □ مفهوم کُشتن

نفس نزد مولانا ۵۰۹ □ با یاری و مدد انسان کامل از شرّ نفس امّاره توان رست ۵۱۰

ریاضت ۵۱۱

ضرورت ریاضت ۵۱۱ □ هرکس با ریاضت به تهذیب نفس رسد، سَروَر جهان شود و در تکوین تصرف کند ۵۱۲ □ ریاضت موجب مهار نفس شود ۵۱۲ □ ریاضت موجب صفای باطن شود ۵۱۲ □ ریاضت موجب شکوفایی روح و بسط شخصیت شود ۵۱۳ □ ریاضت موجب جاودانگی حیات معنوی روح شود ۵۱۴ □ ریاضت موجب آرامش روح شود ۵۱۵ □ نفس را مشغول کن والاّ نفس، تو را به خود مشغول می‌کند ۵۱۵ □ انبیا و اولیا در راه ترویض نفس مردم، سختی‌ها می‌کشند ۵۱۵ □ ریاضت اجباری ۵۱۵ □ تفسیر ریاضت ۵۱۶ □ تفاوت سالک مبتدی و منتهی در ریاضت ۵۱۷

ابتلا و امتحان ۵۱۸

هدف از ابتلا به کمال رسیدن انسان است ۵۱۸ □ ابتلا باعث آشکارشدن گوهر درون است ۵۱۹ □ در امتحان‌های الهی، بیشتر آدمیان رسوا می‌شوند، اما کریمی و ستاریّت خداوند موجب می‌شود که رسوایی‌های آدمی پوشیده ماند ۵۲۰ □ بلعم باعور و ابلیس در امتحان الهی خوار شدند ۵۲۰ □ امتحان‌های الهی دائمی است ۵۲۰ □ روا نیست که بنده، خداوند را امتحان کند ۵۲۱ □ هرکس باید نخست، خود را امتحان کند و سپس دیگران را ۵۲۱ □ تفسیر امتحان ۵۲۱ □ ابتلای بندگان، سبب متمایزشدن آنان از یکدیگر است ۵۲۱ □ ابتلا، طالحان را مطرود و صالحان را مقرب سازد ۵۲۲ □ ابتلا با مغضوبِ خداشدن فرق دارد ۵۲۲

جهاد اکبر و جهاد اصغر ۵۲۳

مجاهدهٔ بدون توفیق الهی، به جایی نمی‌رسد ۵۲۴

یَقْظه (بیداری) ۵۲۵

تفاوت جوهری خواب غفلت و بیداردلی ۵۲۶ □ خواب غفلت، ادراکات را وارونه می‌کند و بیداردلی، ادراکات را واقع‌بین می‌گرداند ۵۲۶ □ رابطهٔ بیداردلی و دردمندی ۵۲۶ □ بیداردلی سبب می‌شود که آدمی قدر اوقات را بداند ۵۲۷

طلب ۵۲۸

لزوم طلب و برآمدن مقصود به‌وسیلهٔ آن ۵۲۸ □ طلب را خدا به بندگان می‌دهد ۵۲۹ □ طلب، موجب فیضان و جوشش نعمت می‌شود ۵۳۰ □ صدق قلب و طلب، رابطه‌ای متقابل دارند ۵۳۰ □ طلب، باید آهسته و پیوسته باشد ۵۳۰ □ طلب، باید در اموری باشد که امکان وقوع دارند ۵۳۱ □ صدق طلب، آدمی را به مطلوب رساند ۵۳۱

توکّل ۵۳۲

آیا توکّل با سعی و تلاش، ناسازگار است؟ ۵۳۳ □ عالی‌ترین درجهٔ مقام توکل به خواص اولیا تعلق دارد ۵۳۵

تسلیم ۵۳۷

سی و یک

شُکر ۵۳۸

مفهوم ناشکری و کفران نعمت به زبان تمثیل ۵۳۸ □ وجوب و لزوم شکر بندگان ۵۳۹ □ شکر، روش پیامبران و ناشکری شیوهٔ گمراهان است ۵۳۹ □ شکر، موجب افزایش نعمت است ۵۳۹ □ شکر را حتی حیوانات هم مراعات می‌کنند ۵۳۹ □ شکرِ بر نعمت بهتر از خود نعمت است ۵۴۰ □ شُکر، موجب بیداری شود و نعمتِ بدون شکر، سبب غفلت ۵۴۰ □ زیان ناشکری ۵۴۰ □ ناشکری، آدمی را به مشرب جبرِ مبتذل می‌کشاند ۵۴۰ □ اهل زحمت، قدر نعمت را می‌دانند، امّا اهل رفاه، قدر نعمت را نمی‌دانند ۵۴۰ □ شکر در سختی و راحتی ۵۴۱ □ شکر، پرهیز از دام‌های نفسانی و شیطانی است ۵۴۱ □ تحلیلی روانشناسانه از ناشکری نسبت به نعمتِ دین و ایمان ۵۴۱ □ وصف نعمت‌های مردم سباء و ناسپاسی ایشان ۵۴۲ □ شکر حق تعالی میسّر نشود جز از راه شکرِ مخلوقات ۵۴۴

مقام رضا ۵۴۵

وقتی قضای الهی مورد رضایت بنده باشد، هر حکمی که خدا دهد، بدان گردن می‌نهد ۵۴۶ □ حکمت رضا به قضای الهی ۵۴۶

حیرت ۵۴۸

کار دین، ایجاد حیرت‌های عارفانه است ۵۴۸ □ حیرت عارفانه و حیرت غافلانه ۵۴۹ □ حیرت عارفانه، مخصوص چشم‌های ژرف‌بین است ۵۴۹ □ مشغول‌شدن به لایه‌های سطحی هستی و نمودهای طبیعی، مانع از حصول حیرت عارفانه است ۵۴۹ □ حیرت عارفانه، شناخت می‌آورد ۵۴۹ □ حیرت عارفانه، موجب خموشی زبان و خروش درون شود ۵۵۰ □ حیرت عارفانه، زدایندهٔ اوهام و اندیشه‌های پریشان است ۵۵۰

جنون عارفانه ۵۵۱

تنوّع جنون ۵۵۱ □ دیوانگی عارفانه با دیوانگی مصطلح فرق دارد ۵۵۱ □ دیوانگیِ مافوق عقل ۵۵۲ □ دیوانگیِ مافوق عقل، ناشی از غلبهٔ عشق الهی است ۵۵۲ □ جنون ادواری ۵۵۳ □ شطحیات عارفان عاشق، معفوّ است ۵۵۴ □ بهلول‌صفتی ۵۵۴ □ بهلول‌صفتی از روی مصلحت روزگار ۵۵۴

ابلهی ۵۵۶

ابلهی در معنی مشهور و مصطلح ۵۵۶ □ ابلهی به‌معنی خاص عرفانی ۵۵۷

شَطَحیّات ۵۵۸

اَنَاالحق گفتنِ منصور حلاّج و سُبْحانی مٰا اَعْظَمَ شَأْنی گفتنِ بایزید از روی اتحاد نوری بود نه از راه حلول و اتحاد ۵۵۸

آنَاالْحَق و سُبحانی مٰا اَعْظَمَ شَأْنی ۵۶۰

مولانا و حلاج ۵۶۳

موسیقی و سماع ۵۶۶

موسیقی، انعکاس طنین گردش افلاک است ۵۶۹ □ موسیقی، تذکار پیمان فطری و ازلی است ۵۶۹ □ تأثیر حیات‌بخش موسیقی ۵۷۰ □ موسیقی، ترجمان عشق ۵۷۰ □ تفاوت موسیقی این‌جهانی با نغمات آن‌جهانی ۵۷۰ □ آتش عشق با موسیقی تیزتر شود ۵۷۱ □ سماع، غذای عاشقان است ۵۷۱ □ سماع، نقصان روانی سالک را برطرف می‌کند ۵۷۱ □ سماع، افسردگی روانی را به نشاط و چالاکی مبدّل می‌کند ۵۷۱ □ سماع و رقص خالصانه، آدمی را از بار شهوات مزاحم و انانیت می‌رهاند ۵۷۲ □ حال سماع‌کنندگان از کسانی که فارغ از سماع هستند پوشیده است، حال آنکه همهٔ پدیده‌های تکوینی با سماع‌کنندگان همراهی می‌کنند ۵۷۲ □ اهلیت در سماع ۵۷۲ □ همهٔ جهان هستی در حال رقص و سماع هستند ۵۷۳

قُرب ۵۷۴

قرب خداوند به انسان و جهان، مافوقِ چگونگی است ۵۷۴ □ قرب خداوند، مافوق زمان و مکان است ۵۷۵ □ انواع و مراتب قرب ۵۷۵ □ مقام قرب عارفان در حیطهٔ افهام بشری نیست ۵۷۶

قُرب فرائض و قُرب نوافل ۵۷۷

جذبه و سعی ۵۸۰

اصل، جذبهٔ الهی است، اما از سعی و طلب نباید غفلت کرد ۵۸۰

فقر ۵۸۲

فقر برای انسان، پناهگاه مطمئنی است ۵۸۳ □ فقر، کمالات باطنی آدمی را آشکار می‌سازد و تملّکات ظاهری پوششی است بر نقایص و کاستی‌های آدمی ۵۸۳ □ فقر نسبت به خامان کودکْ‌صفت، ترس‌آور و بیم‌انگیز است نه برای پختگان کمال‌یافته ۵۸۳ □ فقر عارفانه مایه مباهات است ۵۸۵ □ انسان دارای فقر ذاتی است ۵۸۵ □ بی‌نیازیِ حقیقی در فقر است ۵۸۵ □ فقر، مایهٔ رهایی روح آدمی است ۵۸۶ □ فقرِ عارفانه با گداصفتی تفاوتِ ماهُوی دارد ۵۸۶ □ شیطان از طریق تهدید آدمیان به فقرِ اقتصادی، آنان را به زشتی می‌انگیزد ۵۸۶

فنا و بقا ۵۸۷

فنا به معنی استحاله و دگردیسی در صفات و اخلاقیات متعالی است نه حلول و اتحاد ۵۸۷ □ فنا، مقدمهٔ بقا ۵۹۰ □ فهمِ بقایِ بعد از فنا برای عقول جزئیه نامیسّر است ۵۹۴ □ فنای فی‌الله، اختیار انسان را نفی نمی‌کند ۵۹۴

لا ۵۹۵

حال و مقام ۵۹۶

حال، متعلق است به مبتدیان و مقام، متعلق است به سالکان منتهی ۵۹۶ □ حال، با آنکه واردی غیبی است

گاه در مراتبی راهزن سالک می‌شود ۵۹۷ □ سالک برای مصون‌ماندن از خطر ریا و خودنمایی باید احوالِ باطنی خود را پوشیده دارد ۵۹۷ □ تکرار حال‌ها و تزاید آنها سرانجام به مقام مبدّل شود ۵۹۷

خَواطر ۵۹۸

انواع خواطر از حیثِ والایی و پستی ۵۹۸ □ خواطر، مسبوق به علل مختلف است نه یک علّت ۵۹۹ □ شناخت انواع خواطر بر هر سالکی لازم است ۵۹۹ □ خواطر خوب و بد از مصاحبت‌ها پدید می‌آید ۵۹۹ □ خواطر خوب به‌منزلهٔ مهمانِ تازه‌وارد است ۶۰۰

حجاب ۶۰۱

پدیده‌های جهان هستی، حجاب میان بنده و حق‌تعالی شوند ۶۰۱ □ حجاب خودی ۶۰۲ □ اغراض نفسانی، حجاب است ۶۰۳ □ اندیشه و عمل بد، حجاب است ۶۰۳ □ سخن، حجاب است ۶۰۳ □ گاه، سؤال‌کردن، حجاب حقیقت می‌شود ۶۰۴ □ اوهام و خیالات، حجاب حقیقت است ۶۰۴ □ اقامهٔ دلیل برای حقیقت مطلق، حجاب حقیقت است ۶۰۵ □ کژبینی، حجاب است ۶۰۵ □ علل و اسباب طبیعی، حجابِ دیدگان ضعیف است ۶۰۶ □ ساکن دیدن جهان، حجاب است ۶۰۶ □ رفع حجاب‌ها بصیرت می‌آورد ۶۰۷ □ رفع حجاب‌ها قدرت معنوی می‌آورد ۶۰۷ □ هرگاه حجاب‌ها از میان برخیزد مردم خواهند دید که ۶۰۷ □ واقعیات فراتر از پندار آنان بوده است ۶۰۷ □ درد حقیقی، رفع‌کنندهٔ حجاب است ۶۰۷ □ تا حجاب‌های نفسانی رفع نگردد حقیقت، مشهود نگردد ۶۰۷ □ غالب‌آمدن هر شهوتی بر آدمی، حجاب او شود ۶۰۸ □ مراتب حجاب ۶۰۸ □ حجاب‌های نورانی ۶۰۸

ایمان ۶۱۰

ایمان، نعمتی عظیم است ۶۱۰ □ رابطهٔ میان هوی و هوس و ایمان، رابطه‌ای معکوس است ۶۱۰ □ ایمان به‌سبب تفرعن از میان رود ۶۱۰ □ ایمان، نوری است بصیرت‌آفرین ۶۱۰ □ مؤمن مانند نای است ۶۱۱ □ ایمان موجب رستگاری است ۶۱۱ □ ایمان در این دنیا ارزش دارد ۶۱۱ □ تجلی نور حق، موجب ایمان شود ۶۱۱ □ شرط ایمان آوردنِ حقیقی، دیدن معجزه و کرامت نیست، بل تجانس روحی است ۶۱۱ □ ایمان، اشخاص مؤمن را آینه یکدیگر می‌کند ۶۱۲ □ اعتبار ایمان به جوهر است نه به لفظ ۶۱۲ □ دوزخ برای اهل ایمان به بهشت مبدّل شود ۶۱۲ □ مؤمن، دوزخ را خاموش کند ۶۱۳ □ ایمان، یک حقیقت است با مراتب مختلف ۶۱۳ □ ایمان، توسط صبر، بقا و اشتداد می‌یابد ۶۱۳ □ ایمان، سبب اتحادِ روحی شود ۶۱۴ □ ابتلا، ایمان مؤمنان را درخشان‌تر کند ۶۱۴ □ ایمان حقیقی و ایمان ظاهری ۶۱۴

کفر و ایمان ۶۱۵

کفر، رخ برتافتن از احسان خداوند است ۶۱۶ □ کفر وقتی رخ می‌دهد که آدمی، کمال و جمال مخلوقات را ذاتی بداند نه از حضرت حق ۶۱۶ □ بجز بندگی اختیارکردن در قبال حضرت حق، کفر است ۶۱۶ □ کفر در نسبت با خدا، حکمت است، ۶۱۶ □ اما در نسبت با مخلوق، آفت شمرده می‌آید ۶۱۶ □ کفر و ایمان، ساختهٔ خداوند است ۶۱۷ □ کفر و ایمان در مرتبهٔ الهی مطرح نیست ۶۱۷ □ کفر و ایمان هردو حجاب حقیقت است ۶۱۸ □ حجاب ایمان، برتر از حجاب کفر است ۶۱۸ □ حقیقت، از مرتبهٔ کفر و ایمان برتر

است ۶۱۸ □ حتی کفر نیز عاشق ذات کبریایی حق است ۶۱۹ □ کفر، به ایمان مبدّل می‌شود ۶۱۹ □ کفر، از نقصان عقلانی ناشی می‌شود ۶۱۹ □ کفر، مَقْضی است نه قضا ۶۱۹

تصوّف و صوفی ۶۲۱

صوفی‌بودن به ظاهر نیست بل به داشتن باطن پاک و اخلاق فاضله است ۶۲۵ □ ظاهر صوفیانه داشتن، در صورتی مقبول است که صورت ظاهر، تو را به باطن صاف برساند والّا فایده‌ای ندارد ۶۲۵ □ صوفیِ صافی در نظر مولانا کسی است که از رذائل اخلاقی پاک باشد خواه به رسوم صوفیه مترسم باشد و خواه نباشد ۶۲۵ □ اکثر صوفیان اهل حال‌اند نه مقام ۶۲۶ □ صافی، بالاتر از صوفی است ۶۲۶

درویش ۶۲۷

درویش به اعتبار ناسوتی وجود دارد اما به اعتبار لاهوتی وجود ندارد ۶۲۷ □ حقیقت درویشی از حیطهٔ ذهن‌های عادی و فهم‌های سطحی خارج است ۶۲۸ □ حقیقت درویشی بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق است ۶۲۸ □ مقام والای درویشان حقیقی ۶۲۸ □ اوصاف درویش دروغین ۶۲۸ □ درویش دروغین، سخنان درویشان حقیقی را حفظ می‌کند و طوطی‌وار به‌کار می‌برد تا ساده‌دلان را بفریبد ۶۲۹ □ درویش دروغین، ذوق معنوی ندارد ۶۲۹

اولیای مستور ۶۳۰

با چشم ظاهر نمی‌توان اولیای مستور را شناخت ۶۳۱

قُطب ۶۳۲

قطب، دایرمدار جهان است ۶۳۲ □ هر دوره، قطبی دارد ۶۳۲ □ قطب جهان، کسی است که قلبش آکنده از نور حقیقت و نیکی باشد ۶۳۲ □ قطب، واسطهٔ فیض است ۶۳۳ □ همهٔ مواجید روحانی، توسط قطب به خلایق می‌رسد ۶۳۳ □ تصرف قطب در جهان مانند تصرف روح در بدن است ۶۳۳ □ لزوم متابعت از قطب ۶۳۳ □ قطب، آینهٔ حقیقتِ انسان ۶۳۳ □ در هر دوره قطب، یک تن است ۶۳۴ □ مراتب مختلف و مشکّکِ عرفانی در قوس نزولی (از قطب به پایین) ۶۳۴

بیعت وَلَویّه ۶۳۵

مراقبه ۶۳۶

مراقبه، چشم باطنی انسان را باز می‌کند ۶۳۶ □ مراقبه، صفای قلب می‌آورد ۶۳۷ □ مراقبه، موجب معرفت می‌شود ۶۳۷ □ در مراقبه، انسان از حیطهٔ زمان و مکان می‌رهد ۶۳۷ □ در مراقبه، حواس تعطیل می‌شود ۶۳۷

خلوت‌نشینی (عزلت) ۶۳۹

لزوم خلوت‌نشینی ۶۴۰ □ در خلوت فتوحاتی رسد ۶۴۰ □ کسی که نمی‌تواند خود را در مواجهه با مشاغل دنیوی حفظ کند لازم است خلوت اختیار کند ۶۴۱ □ خلوت‌نشینی جوهر صدق و خلوص را نشان

می‌دهد ۶۴۱ □ دلیل عمدهٔ خلوت‌نشینی اولیاءالله، پالایش مدام درون است ۶۴۱

همنشینی (صحبت) ۶۴۳

تأثیرات مثبتی که از مصاحبت با نیکان حاصل می‌شود ۶۴۳ □ تأثیرات منفی همنشینی با بدان ۶۴۶ □ تجانس، سبب همنشینی و مصاحبت است ۶۴۸ □ تشبیه دم اولیا به بهار و تشبیه نفسانیات به خزان ۶۴۹

خاموشی (سکوت، صَمْت) ۶۵۰

رابطهٔ میان خاموشی و درک اسرار حقیقت ۶۵۰ □ خاموشی‌گُزیدن و در سؤال کردن، شتاب نیاوردن سبب کشف حقیقت شود ۶۵۰ □ خاموشی، مرکوب دریای حقیقت است ۶۵۱ □ روشن‌بینان و عارفان درعین خاموشی سخن می‌گویند ۶۵۱ □ سبب خاموشی عارفان ۶۵۱ □ خاموشی عارفانه وقتی حاصل آید که شخص به حقیقت رسیده باشد ۶۵۲ □ لزوم خاموشی در جمع و پرهیز از خودنمایی ۶۵۲ □ سکوتِ به‌موقع موجب تقویت قوّهٔ اندیشه می‌شود ۶۵۲ □ سکوت، جذب‌کنندهٔ رحمت و حکمت است ۶۵۳ □ پاسخ نابخردان، سکوت است ۶۵۳

کتمانِ اسرار (رازداری) ۶۵۴

سطحی‌اندیشان، قدرت رازداری ندارند، امّا ژرف‌اندیشان رازداری می‌کنند ۶۵۴ □ رازگویی به محرمان جایز است ۶۵۴ □ لزوم رازداری در برابر نامحرمان ۶۵۴ □ سبب رازداری عارفان ۶۵۵ □ رابطهٔ میان رازداری و رازدانی ۶۵۶ □ رازدانی، با حفظ الفاظ و اصطلاحات اهل راز تفاوت دارد ۶۵۶ □ رازداری موجب ثمرات مطلوب است ۶۵۶ □ اولیاءالله برای پوشیده‌داشتن اسرار از اغیار با اصطلاحاتی خاص سخن می‌گویند ۶۵۷ □ عارفان ربّانی، رازدانِ رازدارند ۶۵۷ □ رازهای نهفته در بهارِ رستاخیز آشکار شود، و بهار طبیعی تمثیلی از بهار ماوراءالطبیعه است ۶۵۸

سترکمال ۶۵۹

پرسه‌زدن ۶۶۰

سیر و سلوک و استاد ۶۶۲

اهمیتِ استاد، در سیر و سلوک سالکان ۶۶۲ □ مناجات، برای یافتن پیر و مرشدی راستین ۶۶۴ □ با جست‌وجو و تحقیق باید مرشد و استاد را انتخاب کرد ۶۶۵ □ تصرف معنوی پیر در مرید ۶۶۵ □ احوال متغیّر مرید مانند قبض و بسط از تصرفات معنوی پیر است ۶۶۵ □ مرید باید نسبت به مراد و پیر خود ادب را رعایت کند ۶۶۶ □ پیر و استاد معنوی موجب آرامش خاطر جویندگان حقیقت شود ۶۶۶ □ سلوکِ بدون مرشد ۶۶۶ □ سیر و سلوک بدون استاد، به‌ندرت به مقصود تواند رسید ۶۶۷ □ حتی سلوک بدون مرشد نیز به همّت باطنی و روحانیت اولیا صورت می‌گیرد ۶۶۷ □ مرشدان دروغین، سالک را گمراه کنند ۶۶۷ □ هدایت مرید توسّط مرشدِ دروغین به‌ندرت اتفاق می‌افتد ۶۶۹ □ اشکال: «من نخواهم لطف مَه از واسطه» ۶۶۹

سی و شش

طهارت ۶۷۱

مقایسهٔ طهارت ظاهر و باطن ۶۷۱ □ ناپاکی‌های درونی ۶۷۲ □ طهارت باطنی ۶۷۲ □ طهارت ظاهر، نماد طهارت باطن است ۶۷۲ □ رحمت حق، پاک‌کنندهٔ پلیدان ۶۷۳

نماز ۶۷۴

نماز، سفری معنوی است ۶۷۵ □ لزوم حضور قلب در نماز ۶۷۵ □ مکاشفات ربّانی در نماز ۶۷۵ □ نماز عشاق، دائمی است ۶۷۶ □ عارفِ عاشق در مقام فناء فی‌اللّه نیز نماز می‌خواند ۶۷۶ □ بیان اسرار تکبیر و بسم‌اللّه الرحمن الرحیم در نماز ۶۷۶ □ بیان اسرار قیام و قعود و رکوع و سجود و سلام در نماز ۶۷۶ □ همان‌طور که پلیدی ظاهر، نماز را باطل می‌کند، پلیدی باطن نیز موجب مردود شدن نماز می‌گردد ۶۷۸ □ نماز حقیقی، نمازگزار را از زشتی باز می‌دارد ۶۷۸ □ گاه درد و حسرت بر نمازِ فوت‌شده، نزد خدا بهتر است از نمازِ گزارده‌شده ۶۷۹

روزه ۶۸۰

روزه، امساک از حلال‌هاست ۶۸۰ □ روزه، رزق معنوی می‌آورد ۶۸۰ □ گرسنگی عارفانه باعث شکوفایی باطنی شود ۶۸۱ □ شرط رسیدن به ملکوت، تبدیل‌کردن طعام است ۶۸۲ □ گرسنگیِ اختیاری از هر دارویی درمانگرتر است ۶۸۳ □ رنج گرسنگی از رنج امتلای شکم، دلنشین‌تر است ۶۸۳ □ گرسنگی عارفانه، نصیب هر کسی نمی‌شود ۶۸۳ □ گرسنگی عارفانه وسیله‌ای است برای مهارکردن نفس امّاره ۶۸۴

ذکر ۶۸۵

خاصیت ذکر به‌طور عموم ۶۸۵ □ ذکر خدا، ضد غفلت ۶۸۶ □ ذکر خدا، زدایندهٔ وسوسه‌های شیطانی ۶۸۶ □ ذکر خدا، هم پاک است و هم پاک‌کننده ۶۸۶ □ ذکر، موجب جنبش و پویایی اندیشه شود ۶۸۶ □ ذکر، زدایندهٔ خیالات پریشان ۶۸۷ □ ذکر حقیقی، لازمه‌اش پاکی درون است ۶۸۷ □ ذکری که از روی عشق و ایمان نباشد، تأثیر ندارد ۶۸۷ □ ذکری که از روی عشق و ایمان باشد، تأثیر دارد ۶۸۸ □ ذکری که فقط با زبان انجام شود، اثربخش نیست ۶۸۸ □ آدمی اگر به حقیقت اذکار حق، پی برد حالش به‌کلی دگرگون شود ۶۸۸ □ نقد تمثیلی ذاکرانی که ذکر تنها بر زبانشان جاری است نه بر قلبشان ۶۸۹ □ آثار ذکر حقیقی ۶۸۹ □ ذکر حق در حالت اتصال بنده، مؤثر است ۶۹۰ □ ذکر کثیر، کار هرکس نیست ۶۹۰ □ ترک‌کردن ذکر خدا سبب قبض و گرفتگی روحی می‌شود ۶۹۰

دعا و نیایش ۶۹۱

ضرورت دعا ۶۹۱ □ دعا از فضل الهی است ۶۹۱ □ دعا و تنزیه بشری لایقِ ذات اقدس الهی نیست ۶۹۲ □ مقبولیت دعا و ذکر بندگان از رحمت حق است نه سزاواری بندگان ۶۹۲ □ ضرورتِ بر زبان آوردن دعا ۶۹۳ □ دعا فقط تکرارِ لفظ یا لقلقهٔ لسان نیست ۶۹۳ □ اجابتِ دعا به دلِ شکسته، بسته است ۶۹۳ □ حال دعا را حضرت پروردگار می‌دهد و دعا را نیز او اجابت می‌کند ۶۹۴ □ تضرع، شرط اجابت دعا ۶۹۴ □ دعای ما، لبّیکِ خداوند است ۶۹۴ □ سببِ ردّ دعا ۶۹۵ □ سبب دیگر تأخیر در اجابت دعا ۶۹۶ □ دعای از خودرهیدگان به اجابت می‌رسد ۶۹۷ □ عموم مردم به هنگام گرفتاری دست به دعا برمی‌دارند ۶۹۷ □ اثرات

دعا ۶۹۸ □ دعا، باطن را پالایش می‌کند ۶۹۸ □ نیایش، عامل رهایی از رنج‌های مادی و جسمانی ۶۹۸ □ نیایشِ خالصانه و توأم با تضرّع موجب رسیدنِ یاری خدا به بنده می‌شود ۶۹۸ □ اولیایی که مخالف دعا هستند ۶۹۹ □ خواستهٔ بندگانِ خالص در دعا، به‌دست‌آوردن بینش و بصیرت است ۷۰۰ □ ادب دعاکردن ۷۰۰ □ در حق یکدیگر دعا کنید ۷۰۰ □ دعا نشانِ حالتِ صحو است ۷۰۱ □ از کسانی که نَفَس پاک دارند التماس دعا داشته باشید ۷۰۱ □ التماس دعای پیامبر(ص) از فقیران پاک‌نیّت ۷۰۱ □ خداوند به صدق قلب نگاه می‌کند نه به لقلقهٔ زبان ۷۰۲ □ نادانان، حالِ دعا پیدا نکنند ۷۰۲ □ مناجات‌های مثنوی ۷۰۲

حج ۷۰۸

تفاوت حج ظاهر و حج باطن ۷۰۸ □ حج‌گزار با حجِ خود به دعوت الهی لبیک می‌گوید ۷۰۹ □ سبب شرافت و ارجمندی کعبه، باطن انسان کامل است ۷۱۰ □ تحلیلی عرفانی از حضور دائمی اولیا در کعبه ۷۱۰ □ کعبهٔ دروغین در برابر کعبهٔ راستین رونقی ندارد ۷۱۰

اِنفاق ۷۱۱

انفاق، موجب حفظ مال و برکت آن می‌شود ۷۱۱ □ خودداری از انفاق، برکتِ مال را از بین می‌برد ۷۱۲ □ انفاق و صدقه، بلا را دفع می‌کند ۷۱۳ □ انفاق باید بجا و مناسب باشد ۷۱۳ □ انفاق‌کننده نباید بر انفاق‌گیرنده منّت بگذارد ۷۱۳

مباحث اخلاقی و اجتماعی ۷۱۴

ادب ۷۱۴ □ درخواست ادب از خداوند ۷۱۴ □ شخص بی‌ادب، جهانی را دچار فتنه می‌کند ۷۱۴ □ بی‌ادبی، برکت را از بین می‌برد و موجب نزول بلا می‌شود ۷۱۴ □ ترجیحِ بلامُرجِّح از مصادیق بی‌ادبی است ۷۱۵ □ شرط برخورداری از دریای فیض اولیا، رعایت ادب است ۷۱۵ □ ادبِ اهل ظاهر به ظواهر است و ادب اهل باطن، به امور باطنی و حقیقی ۷۱۵ □ عشاق حقیقی بظاهر بی‌ادب و در باطن باادب‌اند ۷۱۶

تواضع ۷۱۶ □ تواضع، موجب آرامش خاطر و صفای دل می‌گردد ۷۱۶ □ تواضع، موجب دریافت رحمت خداوندی می‌شود ۷۱۶ □ در حریم خداوند، فقط تواضع اعتبار دارد ۷۱۷ □ تواضعِ نابجا روا نیست ۷۱۷

تکبّر ۷۱۷ □ سبب تکبّر، غفلت از جوهر حقیقت و توجّه به ظواهر است ۷۱۷ □ زیان تکبّر ۷۱۷ □ تکبّر، موجب تفرقه و پریشانی شود ۷۱۸ □ تکبّر، سبب گمراهی شود ۷۱۸ □ سبب گمراهی ابلیس، تکبّر بود ۷۱۸

خودبینی (عُجب) ۷۱۸ □ خودبینی، عقل و شرم را از آدمی سلب می‌کند ۷۱۹ □ پرهیز از خودبینی باعث معطّرشدن روح می‌شود ۷۱۹ □ خودبین مباش تا همه را دوست بداری ۷۱۹

مُدارا ۷۱۹ □ مدارا با نادانان، صفای قلب می‌آورد ۷۲۰ □ لزوم مدارا با بَدان ۷۲۰ □ لزوم نرمش و مدارا در اصلاح جامعه ۷۲۱

عیب‌جویی ۷۲۱ □ عیب دیگری دیدن و عیب خود ندیدن، موجب گمراهی است ۷۲۲ □ دیدنِ عیب دیگران، سبب می‌شود که آدمی از جهان الهی بی‌خبر شود ۷۲۲ □ معمولاً عیب‌جویان همان عیبی را که در دیگران می‌جویند و نشان می‌دهند در خودِ آنان نظیر آن یا بدتر از آن دیده شود ۷۲۲

حَزْم و تأنّی ۷۲۳ □ تأنّی، سبب نجات شود ۷۲۴

بیماری‌های اخلاقی ۷۲۵ □ بیماری‌های اخلاقی، مُسری است ۷۲۵ □ بیماری‌های اخلاقی، تباه‌کنندهٔ هرگونه فضل و معرفت است ۷۲۵ □ بیماری‌های اخلاقی موجب کهنه‌بینی و دلْسیری شود ۷۲۵ □ درمان بیماری‌های اخلاقی، آدمی را بانشاط و تازه‌بین کند ۷۲۶ □ در اصلاحِ صفات زشت هرچه دیر اقدام شود اصلاح، دشوار یا محال شود ۷۲۶ □ روشِ درمان صفات زشت ۷۲۷

صبر ۷۲۷ □ صبر، برترین کیمیاست ۷۲۷ □ صبر، از لوازم ایمان است ۷۲۷ □ صبر، سبب گشایش و نیل به مقصود ۷۲۷ □ صبر، جاذبِ رحمت حق ۷۲۸ □ صبر بر ناملایمات نااهلان، صفای باطن آورد ۷۲۸ □ صبر، شرح صدر و کمالات والای اخلاقی و شخصیتی به ارمغان آورد ۷۲۹ □ صبر بر ناملایمات، جوهر سپاس و نیایش است ۷۲۹ □ صبر، پلی است به‌سوی بهشت ۷۲۹ □ مزهٔ شیرین و گوارای صبر، نصیب هر کسی نمی‌شود ۷۲۹ □ صبر، خواستهٔ زیرکان است، و لذّت‌های سطحی، مطلوب کودکْسیرتان ۷۳۰ □ لزومِ صبر بر جاذبه‌هایِ دنیوی ۷۳۰

حرص ۷۳۰ □ حرص، موجب عدم اعتدال شخصیت می‌شود ۷۳۰ □ حریص با آنکه خواهان همه چیز است، همه چیز را از دست می‌دهد ۷۳۰ □ حرص، دیده باطن را کور کند و بینش را تباه سازد ۷۳۱ □ حرص، پوشانندهٔ حقیقت ۷۳۱ □ حرص، زشتی‌ها را آراید ۷۳۱ □ حرص، آدمی را به عیب‌جویی از دیگران می‌کشاند و از معایب خود غافل می‌کند ۷۳۲ □ حرص، ضد عقلانیت است ۷۳۲ □ حرص، اضطراب‌آور است ۷۳۳ □ حرص، دشمن آدمی است ۷۳۴ □ حرص، همچون اژدها خطرناک است ۷۳۵ □ زیان حرص ۷۳۵ □ حرص در دوران پیری بسیار زشت است ۷۳۵ □ تصعیدِ حرص ۷۳۵

طمع ۷۳۶ □ طمع، گوش باطنی آدمی را کر می‌کند ۷۳۶ □ طمع، حجاب بینش و حواس آدمی شود ۷۳۶ □ طمع، هلاک‌کننده است ۷۳۷ □ طمع، فتنه‌انگیز است ۷۳۷ □ طمع، گمراه‌کننده است ۷۳۷ □ طمع، بو دارد ۷۳۸ □ بادِ طمع، روح‌های فاقد معنا را می‌برد ۷۳۸

قناعت ۷۳۸ □ قناعت موجب رهایی و پُرباریِ روح و شخصیت انسان می‌شود ۷۳۸ □ ارزش والای قناعت ۷۳۹ □ قناعت، روح را شیرین می‌کند ۷۳۹ □ قناعت، موجب وسعت روح شود ۷۳۹ □ قناعت انسان کامل از روی تقوا است نه از گداصفتی و تنگْچشمی ۷۳۹ □ قناعت، گنج حقیقی است ۷۴۰

حسد ۷۴۰ □ انگیزش‌های مهیب حسد ۷۴۰ □ حسودان، موجب تفرقه شوند ۷۴۰ □ حسادت از حسّ حقارت ناشی می‌شود ۷۴۱ □ میدانِ حسد وسیع است ۷۴۱ □ حسد، مرگْآور است ۷۴۱ □ حسد از نقص و نیاز پدید می‌آید ۷۴۱ □ حسد، دشوارترین گردنهٔ سلوک است ۷۴۲ □ حسد در دل‌های کاذب سر می‌زند ۷۴۲ □ حسد، تباه‌کننده است ۷۴۲ □ حسود، همهٔ مردم را بدبخت می‌خواهد ۷۴۲ □ حسد موجب شود که آدمی، کمال اهل کمال را انکار کند ۷۴۲ □ حسد، بلاخیز است ۷۴۲ □ صفت حسادت در عموم مردمان دیده می‌شود ۷۴۳ □ صفت حسادت را با عنایت الهی درمان توان کرد ۷۴۳ □ مولانا و حسد ۷۴۳ □ آثار هلاکت‌بار حسادت ۷۴۳

توبه و پشیمانی ۷۴۴ □ لزوم توبه ۷۴۵ □ رحمت حق، موجب پذیرش توبهٔ بندگان است ۷۴۵ □ توبه

نصیب هرکس نمی‌شود ۷۴۲ □ عشق بر توبه غالب است ۷۴۶ □ اگر بدی در گوهر وجود آدمی رسوخ نکرده باشد توبه میسّر است والاّ اگر بدی با ذات آدمی درآمیزد توبه نامیسّر خواهد بود ۷۴۷ □ توبهٔ خالص ۷۴۷ □ زندگی بدون توبه بیهوده است ۷۴۸ □ توبهٔ سست‌کارانِ پیمان‌شکن ۷۴۸ □ پشیمانی وقتی حاصل می‌شود که آدمی زشتی و عیب کار خود را ببیند ۷۴۹ □ برای اصلاح خود، پشیمانی کافی نیست، بلکه باید پشیمانی به عمل بیانجامد ۷۴۹ □ پشیمانی از فعل بد اگر بهنگام نباشد حاصلی ندارد جز آه و افسوس ۷۴۹ □ پشیمانی‌های نابخردانه سودمند نیفتد ۷۵۰

ریا و نفاق ۷۵۰ □ اهل نفاق، سرانجام رسوا و بدنام شوند ۷۵۱ □ اهل نفاق در تردید و تذبذب به‌سر برند ۷۵۱ □ شیطان، قرین اهل نفاق است ۷۵۱ □ نیایشِ ریاکاران، همچون سبزهٔ دمیده در سرگین‌زار است ۷۵۲ □ ریاکاران و اهل نفاق، ظاهرسازی می‌کنند ۷۵۲ □ نفاق، در آتش فراق می‌سوزد ۷۵۲ □ تحمل فراق محبوب، نشانهٔ نفاق و ناخالصی است ۷۵۳ □ نفاق، حقیقت را منعکس نمی‌کند ۷۵۳ □ نشان نفاق در نظر روشن‌بینان، معلوم است ۷۵۳ □ نقدِ مدعیان ریاکار ۷۵۳

گمنامی (خُمول) ۷۵۴ □ کوکبهٔ ظاهریِ آدمی، دشمن جان او شود ۷۵۵

مدح ۷۵۶ □ مدح چه مفهومی دارد؟ ۷۵۶ □ جمیع مدح‌ها و ستایش‌ها به خداوند بازمی‌گردد ۷۵۶ □ خداوند نیازی به مدح ندارد ۷۵۷ □ کسی که صاحبِ کمال را مدح یا ذم می‌گوید ۷۵۷ □ درواقع خود را مدح یا ذم کرده است ۷۵۷ □ هر مدحی که بر کمال یکی از نیکان صورت گیرد، در حقیقت مدحِ پیامبران است ۷۵۷ □ میل انسان به مدح‌شدن اگر عنان‌گسیخته نباشد، میلی فطری و خدادادی است، چون خداوند نیز مدح‌جُو است ۷۵۸ □ ستایش از نیکان به نیکی آنان می‌افزاید و ستایش از نااهلان بر شقاوت آنان می‌افزاید ۷۵۸ □ زیان مدح‌های نابجا درعین ناپیدابودن بسیار ویرانگر است، درحالی‌که شنیدن نکوهش و انتقاد، گرچه تلخیِ فوری دارد امّا زیانش عمیق و گسترده نیست ۷۵۸ □ زیان مدح نااهل ۷۵۹ □ شخص ظاهربین، اسیر تملق و ستایش چاپلوسان گردد ۷۵۹ □ لذتِ شنیدن مدح، آشکار و زیانش پنهان است ۷۵۹

خشم ۷۵۹ □ خشم، پدیدآورندهٔ دوزخ است ۷۶۰ □ خشم، بینش را از بین ببرد و تعادل شخصیت را بهم زند ۷۶۰ □ خشم و حلم، بد مطلق و خوب مطلق نیست ۷۶۰ □ آتش خشم با نور ایمان خاموش شود ۷۶۰ □ خشم را می‌توان به خصوصیات مثبتی تصعید و تبدیل کرد ۷۶۰ □ خشم، افراد فاقد معنویت را مقهور کند ۷۶۱ □ شرط امان از خشم الهی، فرونشاندن خشمِ خود است ۷۶۱ □ فرونشاندن خشم، نشان مردانگی حقیقی است ۷۶۱

حلم ۷۶۱ □ حلم انسان، انعکاسی از حلم الهی است ۷۶۱ □ حلم بدون ایمان مانند آتش زیر خاکستر است ۷۶۲ □ حلم، موجب پوشاندن معایب مردم شود ۷۶۲ □ حلم، کیمیاگر است ۷۶۲ □ حلم مردان خدا، وارونه‌کار است ۷۶۲ □ مردان خدا بر خشم خود غالب‌اند ۷۶۳

خُلقِ نکو ۷۶۳ □ خوش‌خلقی، بهترین صفت است ۷۶۳ □ هرگاه خوی الهی پیدا کنی تجلیات حق را خواهی دید ۷۶۳

صدق ۷۶۳ □ صدق، از خویشتنِ کاذبِ خود مُردن است ۷۶۴ □ صدق باطن، جلب یار و همراه

می‌کند ۷۶۵ □ قدرت شگرف صدق ۷۶۵ □ صدق باطن، هدایت‌گر است ۷۶۶ □ تأثیر متقابل صدق و طلب ۷۶۶ □ راست و دروغ از میوه‌های درخت صدق و کذب است ۷۶۶ □ راست و دروغ هرکدام بویی خاص دارد ۷۶۷ □ تشبیهی بدیع ۷۶۷ □ دروغ، وجودی تَبَعی دارد نه اصیل ۷۶۷ □ کذب، سرانجام رسوا شود، هرچند که شخص، ماهرانه ظاهرسازی کند ۷۶۸ □ هرکه هوای نفس را کنار بگذارد به اهل صدق درپیوندد ۷۶۹

جوانمردی (فتوّت، مردانگی) ۷۷۰

جود و سخا ۷۷۱ □ سبب جودِ عموم، دیدن عوض است ۷۷۱ □ ظهور جُود هم نیازمند دهنده است و هم گیرنده ۷۷۲ □ آثار روحی جود و بخشش ۷۷۲ □ جود و بخشش، زاینده است ۷۷۳ □ بخشش و سخاوت، روح را بانشاط می‌کند ۷۷۳ □ بخل، بلا نازل می‌کند و جُودِ خالصانه، دفع بلا می‌کند ۷۷۳ □ مقایسهٔ صفت جود و بخشش در خدا و انسان ۷۷۴ □ جود و بخشش انسان، پرتوی است از بخشش الهی ۷۷۴ □

احسان ۷۷۴ □ نیکی به دیگران، موجب آرامش روح نیکی‌کننده است ۷۷۴ □ بقای نیکی ۷۷۵ □ جواب نیکی، نیکی است ۷۷۵ □ نیکی و احسان باید بجا و مناسب باشد ۷۷۵ □ نیکی و احسان در حق دیگران، باعث دفع بلا شود ۷۷۵ □ احسان خداوند، قدیم است ۷۷۵ □ انفاق، برکت مال انفاق‌کنندگان را افزایش می‌دهد و امساک، مال ممسکان را تلف می‌کند ۷۷۵

غفلت ۷۷۶ □ غفلت مذموم ۷۷۷ □ غفلتِ نکوهیده از گستاخی به‌وجود می‌آید ۷۷۸ □ غفلت مانع از آن می‌شود که انسان، گنج حقیقت را در خود پیدا کند ۷۷۸ □ تشبیه شخص غافل به تشنه در کنار دریا ۷۷۸ □ هیچ رنجی سخت‌تر از غفلت از حق نیست ۷۷۸ □ غفلت، از توبهٔ دیرهنگام هم ناخوشایندتر است ۷۷۸ □ غفلت سبب می‌شود که آدمی فرجام کار را نبیند ۷۷۹

عدل و ظلم ۷۷۹ □ ظالم، مورد رحمت خدا و خلق قرار نگیرد ۷۸۰ □ ستمگر در عین قاهری، مقهور است ۷۸۱

نکته‌های گوناگون اخلاقی ۷۸۲

مذمّت چشم‌چرانی ۷۸۲ □ دست از زرنگی‌های نفسانی بردار تا رستگار شوی ۷۸۲ □ رسوایی فرومایگان ۷۸۲ □ شخص نادان چنان به فرع اهمیت می‌دهد که اصل را فراموش می‌کند ۷۸۳ □ خود را فقط به حق بفروش ۷۸۳ □ تجارت با خدا، تجارتی سودمند است ۷۸۳ □ مذمت غیبت (زشتْ‌یاد) ۷۸۳ □ سیرت، بهتر از صورت ۷۸۴ □ صیّادِ صیدهای حقیر، صیّاد خود است ۷۸۴ □ نزدِ ارباب کمال، عرض کمال مکن ۷۸۴ □ حقیقتْ‌ستیز، خودستیز است ۷۸۴ □ هدف‌گرایی نباید مطلق باشد ۷۸۵ □ لزوم اعتدال و میانه‌روی ۷۸۵ □ سعی و تلاش، محوکنندهٔ تردید است ۷۸۵ □ نباید ناامید شد ۷۸۶ □ گاهی نداشتن امکانات و قدرت هم نعمت است ۷۸۶ □ اهمیت وفاداری به عهد و پیمان ۷۸۶ □ لزوم عمل به علم ۷۸۷ □ اِعراضِ دشمنانِ دوستْ‌نما برای تو بهتر است ۷۸۷ □ کسی که قدرت مقابله با بدی را ندارد لازم است از عرصهٔ بدی دور شود ۷۸۷ □ لزوم وسعت نظر در تعامل با گنه‌کاران ۷۸۸ □ جمع‌شدن جهل و قدرت، ویرانگر است ۷۸۹ □ طعنه‌زدن به پاکان و در پوست آنان افتادن، رسوایی‌آور است ۷۸۹ □ عیب‌جویی نکردن از دیگران باعث پوشیده‌شدن عیب خودمان می‌شود ۷۸۹ □ اندرز عملی مؤثرتر است ۷۸۹ □ اهل ایمان، بردبار هستند ۷۸۹ □ پیمان‌شکنی، سبب لعنت و مسخ باطن شود ۷۸۹ □ مذمّتِ بی‌وفایی و ناشکوری نسبت به

مُنعِم خود ۷۹۰ □ درخواست نکردن از دیگران، فضیلتی اخلاقی است ۷۹۰ □ نقد روحیهٔ انتقادستیزی در جامعه ۷۹۰ □ آیین دوست‌یابی ۷۹۱ □ اگر از منظر دوستی به همه نگاه کنی کینه‌ور نخواهی شد ۷۹۱ □ وقتی از خودبینی بگذری، همه دوست تو خواهند شد ۷۹۱

دنیا ۷۹۲

دنیا، نیستِ هست‌نماست ۷۹۲ □ دنیا، مزرعهٔ آخرت ۷۹۲ □ خوشی‌های دنیا به رنج می‌انجامد ۷۹۲ □ موقّتی‌بودنِ جاه و مالِ دنیا ۷۹۳ □ مسندهای دنیوی هلاکت‌بار است ۷۹۳ □ بی‌وفایی دنیا و دنیادوستان ۷۹۳ □ جاه و مال دنیا، کُشنده است ۷۹۳ □ سرگرمی‌های دنیا، تلف‌کنندهٔ عمر انسان‌هاست ۷۹۳ □ دنیا، مرکز قهر الهی است ۷۹۴ □ دنیا عَرَض است نه جوهر ۷۹۴ □ وارونه‌کاری دنیا ۷۹۴ □ صورت‌های دنیایی راهزن است ۷۹۵ □ دولت دنیا نافرجام است ۷۹۵ □ فریبکاری دنیا ۷۹۵ □ دنیا، دست‌نیافتنی است ۷۹۵ □ زوال رونق دنیا و دنیاطلبان ۷۹۶ □ دنیا محدود است همچون زندان ۷۹۶ □ اموال دنیا، گلوگیر است ۷۹۶ □ دنیا، سرای راحتی نیست ۷۹۶ □ دنیا، اسارت‌آور است ۷۹۶ □ دام‌های دنیا ۷۹۷ □ نکوهشِ سرمستی‌هایِ دنیوی ۷۹۷ □ اهل دنیا بر مبنای اغراض نفسانی کار می‌کنند و اهل عُقبی خالی از اغراض، عمل می‌کنند ۷۹۷ □ اطفال دنیا بر سر حطام ناچیز دنیا می‌ستیزند ۷۹۷ □ زمین، گهوارهٔ اطفالِ دنیاست ۷۹۸ □ انسان بس که سرگرمِ جلبِ مشتریانِ دنیاست، مشتری حقیقی یعنی خداوند را می‌راند ۷۹۸ □ دنیاپرست، هردم رو به معبودی آفل می‌آورد و بر اثر غوطه‌ورشدن در دنیا بینش خود را از دست می‌دهد ۷۹۸ □ نزاع بر سر دنیا، کودکی است ۷۹۸ □ اهل دنیا، خفتگانِ بیدارْوش‌اند ۷۹۹ □ دنیاطلبان، در تسخیر متکبّران ۷۹۹ □ شاهان دنیوی از لذت بندگی خدا غافل‌اند ۷۹۹ □ دنیاطلبان دچار اضطراب روانی‌اند ۸۰۰ □ جالینوس، مظهر دنیادوستی ۸۰۰ □ دنیاطلبان به امید رسیدن به عزت و شکوه دنیوی، به خواری تن می‌دهند ۸۰۰ □ طالب دنیا به خواسته‌های حقیر بسنده می‌کند و به اهداف والا میل نمی‌کند ۸۰۰ □ شاهان دنیوی، اسیرانی هستند که خود به اسارت خود واقف نیستند ۸۰۱ □ تشبیه دنیا به تون حمام ۸۰۱ □ تشبیه دنیا به حمام گرم و تنگ ۸۰۲ □ تشبیه دنیا به پوشیدن کفش تنگ در بیابان بیکران ۸۰۲ □ تشبیه دنیا به صبح کاذب ۸۰۲ □ تشبیه دنیا به بیابان تیه ۸۰۲ □ تشبیه دنیا به مُردار ۸۰۳ □ تشبیه دنیا به زندان ۸۰۳ □ تشبیه دنیا به ساحر ۸۰۳ □ تشبیه دنیا به شکوفهٔ خار ۸۰۳ □ تشبیه دنیا به رؤیا ۸۰۴ □ تشبیه دنیا به محلّ بازیِ کودکان ۸۰۴ □ تشبیه دنیاپرستان به جماد ۸۰۴ □ تشبیه دنیاپرستان به میوه‌های کال که بر شاخساران، سفت و سخت چسبیده است ۸۰۴ □ تشبیه دنیاپرستان به اطفال بازیگوش ۸۰۴ □ حرفهٔ آخرت بهتر از حرفهٔ دنیا ۸۰۵ □ لزومِ گُسستنِ تعلّقاتِ دنیوی ۸۰۶ □ گسستنِ تعلّقاتِ دنیوی، سعادت‌آفرین است ۸۰۶ □ نقد دنیاپرستی با زبانی تمثیلی ۸۰۶ □ وابستگی به دنیا، مرگِ زودهنگام می‌آورد ۸۰۷ □ با نفخهٔ الهی، افسون دنیا را خنثی کن ۸۰۷ □ هیچکس در دنیا نمی‌تواند کاملاً کامروا و مَقْضیُّ‌الْمَرام شود ۸۰۷ □ یوسفْ‌وار از دستِ زلیخایِ دنیا بگُریز ۸۰۷ □ تفسیر دنیا از نظر مولانا ۸۰۷ □ صاحبدلان، جنبهٔ منفی دنیا را برنمی‌گیرند ۸۰۸ □ دنیا خود، حقیقت خود را نشان می‌دهد، اما کو چشم بینا؟! ۸۰۸

سلطهٔ نابخردان و انزوای خردمندان ۸۱۲

تقلید ۸۱۴

تقلید، ستون جهان است ۸۱۴ □ آفات تقلید ۸۱۵ □ تقلید، حجاب دل و آفت همهٔ نیکویی‌هاست ۸۱۵ □

تقلید، شخصیت انسان را پست می‌کند ۸۱۵ □ تقلید، وبال روح و شخصیت انسان است ۸۱۵ □ تقلید، انسان را میمون‌صفت می‌کند ۸۱۵ □ تقلید، انسان را مانند موش به سوراخ‌های تنگ و تاریک دنیا و شهوات عادت می‌دهد ۸۱۵ □ تقلید، انسان را مانند طوطی بار می‌آورد ۸۱۶ □ تقلید، انسان را مانند دزد می‌کند، درحالی‌که متحرّی حقیقت با دزد حقیقت تفاوت دارد ۸۱۶ □ تقلید، انسان را ناشنوا می‌کند ۸۱۶ □ تقلید باعث می‌شود که حقیقت در شخص، ریشه ندواند و همچون کوه محلّ طنین باشد نه منشأ طنین ۸۱۶ □ تقلید، هستی و هویت انسان را به باد می‌دهد ۸۱۶ □ تقلید، انسان را ظاهرالصلاح و سطحی‌اندیش بار می‌آورد ۸۱۷ □ تقلید، عقل را تباه می‌کند ۸۱۷ □ مقلّد، چهرهٔ حقیقت را ندیده و جانش از حقیقت بهره‌ای ندارد ۸۱۷ □ مُقَلّد مانند پَرِ کاه و کشتی بی‌لنگر است ۸۱۷ □ مقلّد مانند صبح کاذب است ۸۱۸ □ مقلّد، گاه کاسهٔ داغ‌تر از آش می‌شود و خود را از محقّق نیز باذوق‌تر نشان می‌دهد ۸۱۸ □ حالی که از شور معنویِ صاحبدلان به سالک مبتدی دست می‌دهد، تقلید است، اما چون این حال تکرار شود و به صورت پی‌درپی رسد به مرتبهٔ تحقیق نائل می‌گردد ۸۱۸ □ مقلّد از حقیقتِ آنچه که کسب کرده خبر ندارد ۸۱۹ □ تقلید، بربادده‌ندهٔ کیان و موجودیت آدمی است ۸۱۹ □ مقلّد، پوستهٔ ظاهر حقیقت را می‌بیند نه مغز آن را ۸۱۹ □ مقلّد در معرض خطر شیطان است ۸۲۲ □ مقلّد با اندک شبهه‌ای دچار تزلزل می‌شود ۸۲۲ □ مقایسهٔ مقلد و محقق ۸۲۲ □ تفاوت علوم تقلیدی و تحقیقی ۸۲۳ □ علوم تقلیدی، وابسته و نیازمندِ مخاطب است ۸۲۳

مشورت ۸۲۴

لزوم مشورت در کارها ۸۲۴ □ مشورت، خطاها را می‌کاهد ۸۲۵ □ مشورت، باعثِ تقویت فکر شود ۸۲۵ □ لزوم مشورت با نیکان امین و اندیشور ۸۲۵ □ مقایسه‌ای میان مشورت با نیکان و مشورت با بدان ۸۲۵ □ لزوم مشورت با عاقلِ نیک‌دل ۸۲۵ □ لزوم پرهیز از مشورت با سست‌اندیشانِ سست‌عنصر ۸۲۶ □ لزوم پرهیز از مشورت با بدخواهان ۸۲۶ □ مشورت با نفس امّاره ۸۲۶

تبلیغ ۸۲۸

لزوم پایداری در تبلیغ حق و دلسردنشدن از مخالفت‌ها ۸۲۸ □ مبلّغ باید خود بدانچه می‌گوید عمل کند ۸۳۰ □ بدتبلیغ‌کردن، از تبلیغ‌نکردن بسی زیان‌بارتر است ۸۳۰ □ لزوم اخلاق حسنه در تبلیغ حق و تحمّل درشتی مخالفان ۸۳۱ □ تبلیغ اهل ضلال، دامی است برای ساده‌لوحان ۸۳۱

قیاس خود با کاملان ۸۳۲

سفر ۸۳۴

ضرورت سفر ۸۳۴ □ سفر، وسیله‌ای است برای نیل به هدف ۸۳۵ □ سفر، راهی است برای کمال‌بخشیدن به خود ۸۳۵ □ مجذوب‌شدن به نمودهای فریبای راه، آفت سفر است ۸۳۵ □ سفر با همراه همدل، نشاط‌انگیزتر است ۸۳۵ □ شیرینی یار و دیار بعد از تحمّل دورهٔ غربت افزون‌تر است «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید.» ۸۳۶ □ یکی از مقاصد سفر صاحبدلان، یافتن انسان‌های کامل‌تر از خود است ۸۳۶ □ از سفر، حُبّ وطن از دل نرود ۸۳۶ □ شرح سفرهای روحانی ۸۳۶ □ سفر روحانی با جذبهٔ حق ۸۳۷ □ مقایسهٔ سفر جسمانی و سفر روحانی ۸۳۷ □ مقایسهٔ سفر روحانی عارف و زاهد ۸۳۸ □ سفر تَعَب ۸۳۸ □ از سفر طبیعی تا سفر ماورای طبیعی ۸۳۸

زبان ۸۳۹

وصف دوگانهٔ زبان ۸۳۹ □ زبان، کشّافِ ضمیر و آشکارکنندهٔ درون است ۸۳۹ □ آفات زبان ۸۴۰ □ هنگام زبانه‌کشیدن اخگر دشمنی‌ها، رازهای طرفین آشکار شود ۸۴۰ □ سخن، تلف‌کنندهٔ عمر آدمی است مگر سخنی که از دریای کمال برآید و این البته کمیاب است ۸۴۰ □ سخن، حجاب حقیقت است ۸۴۱ □ بی‌ثباتی سخنانِ پوچ ۸۴۱ □ آفت قیل و قال ۸۴۱ □ مجادله، بصیرت را تباه کند ۸۴۲ □ نادانی اهل قیل و قال ۸۴۲ □ شهودِ حق مستلزم خروج از حجاب الفاظ ۸۴۲ □ حقیقت در ورای الفاظ ۸۴۲ □ نارسایی زبان در بیان مشهودات قلبی ۸۴۳ □ حقیقت در کلام، نسبی است ۸۴۳ □ عارف از دام الفاظ رهیده است ۸۴۴ □ همزبانی و اهمیت آن ۸۴۴ □ سخن به اعتبار ارزشی و ضد ارزشی ۸۴۴ □ شنوندهٔ خوب، صاحبْ‌سخن را بر سر ذوق آورد ۸۴۴ □ حتی در سخنان صواب نیز صرفه‌جویی کن تا چه رسد به سخنان ناصواب ۸۴۵ □ تنها واصلان به دریای معرفت و عصمت می‌توانند هماره سخنان راستین گویند ۸۴۵ □ اشتراک لفظی همواره گمراه‌کننده است ۸۴۵ □ جوشش سخن میان دوتن معلول الفت آنهاست و انسداد سخن معلول عدم الفت ۸۴۵ □ سخنِ صامت ۸۴۶ □ ارشاد با زبان حال ۸۴۶

الفاظ و معانی ۸۴۷

الفاظ مانند دام‌هایی است که طالبان معنی را گرفتار می‌کند ۸۴۷ □ الفاظ مانند ابر و پرده، پوشانندهٔ حقیقت است ۸۴۷ □ الفاظ مانند پرچین‌های باغ است ۸۴۷ □ الفاظ مانند مَشکِ آب است ۸۴۸ □ الفاظ مانند کالبد و معانی مانند روح است ۸۴۸ □ هیچ لفظی نمی‌تواند احوال عارفان را نشان دهد ۸۴۸

مثنوی ۸۴۹

مثنوی، کتابی الهامی است ۸۴۹ □ مثنوی، مخالف قشری‌گری است ۸۴۹ □ معارف مثنوی، تمام‌شدنی نیست ۸۵۰ □ مثنوی، عطشِ معنوی را رفع می‌کند ۸۵۰ □ ظاهر مثنوی، راهزن ظاهربینان است ۸۵۰ □ مثنوی، شفای قبض و افسردگی است ۸۵۱ □ مثنوی، دکان فقر و وحدت عارفانه است ۸۵۱ □ تکرار مطالب در مثنوی، مفید است ۸۵۱ □ حکایات و امثال مثنوی، نقد حال انسان‌هاست نه افسانه‌سرایی ۸۵۱ □ مخالفانِ مثنوی در مثنوی ۸۵۱ □ نقد آنان که مثنوی را مجموعه‌ای از حکایات عامیانه می‌دانند ۸۵۴ □ شروع دفتر دوم مثنوی ۸۵۷ □ تغییر حال مولانا در ضمن سرودن مثنوی ۸۵۷

تمثیل‌سازی، شیوهٔ تعلیمی مولانا ۸۵۹

تمثیل برای تفهیم مقصود به افهام عمومی ضرورت دارد ۸۵۹ □ نارسایی تمثیلات ۸۶۱ □ تمثیل‌سازی و اخگر عشق ۸۶۲

شعر ۸۶۳

مولانا هیچ حاکم و قدرتمندی را مدح نگفته است ۸۶۶ □ نقد قدرتمداران و حکام زورگو در اشعار مولانا ۸۶۷ □ معانی دقیق و ژرف را نمی‌توان در قالب شعر بیان کرد ۸۶۹ □ قافیه‌اندیشی، مانع از ورود به باغ معانی است ۸۶۹

حسام‌الدین و مثنوی ۸۷۱

حسام‌الدین، زمینه‌ساز پدیدآمدن مثنوی بود ۸۷۱ □ ستایش‌های مولانا از حسام‌الدین ۸۷۲

چهل و چهار

زن ۸۷۵

زیبایی زن، مظهر جمال الهی است ۸۷۷ □ زن، مظهر انوار الهی و نماد صفت خالقیت خداوند است ۸۷۷ □ زن نیز می‌تواند پیر طریقت شود ۸۷۷ □ تشبیه رحمت خداوند به مهربانی مادر ۸۷۸ □ در مرتبهٔ روح، تفاوتی میان زن و مرد نیست ۸۷۸ □ نیاز متقابل زن و مرد به یکدیگر ۸۷۸ □ غلبهٔ مرد بر زن، ظاهری است و غلبه زن بر مرد، حقیقی ۸۷۸ □ مرد عاقل، مغلوب زن می‌شود و مرد جاهل بر زن غالب می‌آید ۸۷۹ □ لزوم خوش‌رفتاری با زنان ۸۷۹

موضوعات فقهی در مثنوی ۸۸۰

وضو و تیمّم ۸۸۰ □ طهارت مصلّی (پاک بودن نمازگاه) ۸۸۲ □ آب کثیر و آب قلیل ۸۸۲ □ نصّ و قیاس ۸۸۳ □ حُدود و تعزیرات و دیات ۸۸۴ □ عاقله ۸۸۵ □ خونبهای شاگرد و فرزند ۸۸۵ □ دیهٔ چشم انسان و چشم گاو و دیگر بهائم ۸۸۶ □ گواهی بندهٔ مملوک ۸۸۶ □ تحرّی قبله ۸۸۷ □ اکل مَیْته (خوردن گوشت مُردار) ۸۸۷ □ اِباحه و رُخصت ۸۸۷ □ اباحه باید امضای شرعی داشته باشد، نه هوای نفسانی ۸۸۸ □ مسألهٔ کَیْس ۸۸۸ □ طلاق خُلع و مُبارات ۸۸۹ □ زیادات و سلسله ۸۸۹ □ قصاص قبل از جنایت ۸۹۰ □ ضمانت ۸۹۰ □ آیا حضور طرفین دعوی در نزد قاضی ضرورت دارد یا خیر؟ ۸۹۰ □ اصل بر برائت و حمل بر صحّت است ۸۹۱ □ حرمت رشوه‌خواری ۸۹۱ □ امین، متهم نمی‌شود ۸۹۱ □ حیض و نماز ۸۹۱ □ نماز مستحاضه از باب رخصت شرعی است ۸۹۲ □ رؤیت مَبیع ۸۹۲ □ مسألهٔ گریه‌کردن در اثنای نماز ۸۹۳ □ مسألهٔ بیع و طلاق مست و بنگی ۸۹۳

موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی ۸۹۴

اَثیر ۸۹۴ □ احتراق ۸۹۴ □ اوج ۸۹۵ □ حضیض ۸۹۵ □ اوسط ۸۹۵ □ سعد و نحس ۸۹۵ □ بُرج ۸۹۶ □ پروین (ثریّا) ۸۹۶ □ خُسوف ۸۹۶ □ کسوف ۸۹۷ □ پنگان زدن ۸۹۷ □ زُهره ۸۹۷ □ مریخ ۸۹۸ □ سِماک ۸۹۸ □ طالع ۸۹۹ □ قِران ۸۹۹ □ کهکشان ۸۹۹ □ مُحاق ۸۹۹ □ بَدر ۹۰۰ □ دَوْر قمر ۹۰۰ □ کیوان (زُحَل) ۹۰۰ □ تربیع ۹۰۱ □ حُجرهٔ قمر ۹۰۱ □ رَصَد ۹۰۱ □ مِجَرّه (کهکشان) ۹۰۱ □ منجّم ۹۰۲ □ نجم ثاقب ۹۰۲ □ برج نار (برج آتشی) ۹۰۲ □ دُم عقرب ۹۰۳ □ مثلّثه ۹۰۳ □ خانه (بیت) ۹۰۳ □ علم هیأت ۹۰۴ □ سَمْت‌الرأس ۹۰۴ □ سُهیل ۹۰۴ □ تأثیر ستارگان بر احوال زمینیان ۹۰۴ □ اَشکال ماه ۹۰۵ □ ذَنَب ۹۰۵ □ نقد اخترشناسان احکام نجومی ۹۰۶

موضوعات طبی در مثنوی ۹۰۷

طبابت جسمانی، کافی نیست ۹۰۷ □ رجحان طبّ روحانی بر طبّ جسمانی ۹۰۸ □ چهار طبع اصلی بدن انسان ۹۰۸ □ اَخْلاطِ اربعه (آمیزهای چهارگانه) ۹۰۹ □ باد، منشأ بیماری‌ها ۹۱۱ □ طبیعت بادها ۹۱۲ □ بادِ وباگستر ۹۱۳ □ رابطهٔ طبیعت جغرافیایی و بیماری‌ها ۹۱۴ □ تأثیر غذاها در معالجهٔ بیماری‌ها ۹۱۵ □ نبض‌شناسی ۹۱۵ □ شَعْرِ زائد (رُستن مو در چشم) ۹۱۶ □ دِق ۹۱۶ □ گِلْ‌خواری ۹۱۷ □ استسقاء ۹۱۷ □ بحران ۹۱۸ □ تُخَمه (هَیْضَه) ۹۱۸ □ جوع الکلب (گرسنگی سگ) یا شهوت کلبی ۹۱۹ □ خِناق یا خُناق ۹۱۹ □ قُولنج ۹۱۹ □ سَرسام ۹۲۰ □ نقرس ۹۲۰ □ دَوار ۹۲۱ □ فَصد ۹۲۱ □ حجامت ۹۲۲ □

تشخیص بیماری، راه درمان را هموار می‌کند ۹۲۳ □ تداوی بیماری از طریق عادت بیمار ۹۲۳ □ روغن گُل ۹۲۳ □ دیوانگی ادواری ۹۲۴ □ گیاهان مست‌کننده و سکرآور ۹۲۴ □ هر درد را درمانی است ۹۲۷ □ لقوه ۹۲۸ □ سُدّه ۹۲۸ □ نور چشم ۹۲۹ □ پَری‌خوانی ۹۲۹ □ تدخینِ عود و شِکَر ۹۲۹ □ داغ‌کردنِ جراحت ۹۲۹ □ انسان در محاصرهٔ بیماری‌ها ۹۳۰ □ محموده یا سَقمونیا ۹۳۱ □ پرهیز و احتما ۹۳۱ □ پرهیز، سرچشمهٔ همهٔ درمان‌هاست ۹۳۱

موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی ۹۳۲

عادة الله ۹۳۲ □ غرض از سمیع و بصیر و علیم گفتن خدا ۹۳۳ □ نقد مکتب سوفسطائیه ۹۳۴ □ فاعل مطلق (مبدأ اعلی) وجوباً از مادّه و صورت مجرّد است ۹۳۴ □ نفیِ قاعدهٔ جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء ۹۳۴ □ حدوث جهان ۹۳۵ □ بیان حدوث جهان با دلیل عینی نه ذهنی و لفظی ۹۳۵ □ ایمان چیست و حدّ و رسم آن کدام است؟ ۹۳۷ □ حرکت در عین ثبات ۹۳۸ □ جزو و کُلّ ۹۳۸ □ تفاوت جزو و کلّ مادی و معنوی ۹۳۸ □ قدیم‌بودن کلام خدا ۹۳۹ □ هر نفی، مستلزم اثبات است و هر اثبات، مستلزم نفی ۹۳۹ □ علّت غایی ۹۴۰ □ نفی مباحث زائد کلامی ۹۴۰ □ تشابه ظاهری پدیده‌ها، موجب کژفهمی می‌شود ۹۴۱ □ لزومی ندارد که میان اثر و مؤثر، تجانس باشد ۹۴۱ □ اختلافِ جهت قضایا موجب می‌شود که نفی و اثبات در موضوعی جمع شود ۹۴۲ □ زمان و مکان و جهات از مفاهیم انتزاع شدهٔ طبیعت مادی است ۹۴۳ □ مادام که آدمی در منِ ملکوتی خود حضور نیافته، زمان و مکان، حجاب او و خدا شود ۹۴۴ □ گذر انسان به مافوق زمان و مکان، میسّر است ۹۴۴ □ نظریهٔ انطباع و نظریهٔ خروج شعاع ۹۴۵ □ برهان صِدّیقین ۹۴۶ □ نور و رنگ ۹۴۶ □ نهی تحریمی و نهی تنزیهی ۹۴۷ □ ارتباط انسان و خدا بر مبنای عشق ۹۴۷ □ قاعدهٔ اَلْواحِدُ لا یَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْواحِد ۹۴۸ □ وجوب، امکان و امتناع ۹۴۹

قرآن کریم ۹۵۱

اعجاز زبانی و معنوی قرآن کریم ۹۵۱ □ ستیز معاندان با قرآن کریم ۹۵۲ □ محفوظ‌ماندن قرآن کریم از تحریف ۹۵۲ □ حافظان قرآن کریم و احترام معنوی آنان ۹۵۳ □ حافظ قرآن‌بودن و درعین حال واقف به حقیقت آن بودن، کاری بس نادر و ارزشمند است ۹۵۳ □ نقد آن دسته از حافظان قرآن که قرآن را برای اغراض دنیوی و جاه و مال حفظ می‌کنند اینان قطعاً از حقیقت آن غافل‌اند ۹۵۳ □ فهم حقیقت قرآن کریم، بالاتر از حفظ صورت آن است ۹۵۳ □ حفظ قرآن کریم، نوعی فضیلت است ۹۵۳ □ اُنس با قرآن کریم، آدمی را به حقیقت والای پیامبران پیوند می‌دهد ۹۵۴ □ قرآن کریم به اُنس‌گیرندگان خود، بینش و فرقان می‌دهد ۹۵۴ □ قرآن کریم، دارای ظاهر و باطن است ۹۵۴ □ نکوهش تفسیر به رأی و تأویل بر هواهای نفسانی ۹۵۵ □ راه و روش تفسیر راستین قرآن کریم کدام است؟ ۹۵۶ □ بحثی در حدوث و قِدَم قرآن کریم ۹۵۶ □ تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم ۹۵۷ □ بی‌ادبی، منقطع‌کنندهٔ نعمت‌های الهی است ۹۵۷

فضیلت‌های اخلاقی حضرت علی(ع) در مثنوی ۹۹۰

حدیث غدیر ۹۹۷ □

فهرست منابع و مآخذ ۹۹۹

مدد از قادرِ ذوالجلال

مقدمه

بیش از هفتصدسال است که خورشید مثنوی معنوی از گریبان عرفان شرق سر برکشیده و بر کرانهٔ قلب‌ها تابیدن گرفته است و فسردگان هویٰ را گرمیِ عشق و وفا بخشیده است.

دریای زخّار مثنوی معنوی، هزاران دُرّ ناسُفته از صدف غیب بر ساحل ظهور به جلوه آورده و بر جویندگان حیات پاک نثار کرده است.

این صحیفهٔ جاودانه، بسی نکته‌های ناگفته از بقعهٔ اعلی به حقیقت‌جویانِ نیوشا، هبه نموده تا بدان، نفس توسن را به لگام ترویض آرند و دل از شواغلِ سایه‌وارِ دنیا بپردازند.

مثنوی معنوی، چکیدهٔ تمامی معارف نظری و تجربه‌های ایمانی و عرفانی بشر است، از این‌رو می‌توان بر نردبان این کتاب مستطاب، پایه پایه تا لقای حضرت معشوق فراز آمد.

از آن‌رو که مولانا از حیث احاطت بر قواعد فلسفی و عرفان نظری طلیعه‌دار عصر خود بوده می‌توانست به آسانی بدین عرصه درآید و از دریای این بحث‌ها گرد برانگیزد و مسفوراتی بر سان و سیرت ارباب علم و نظر همچون ابن عربی و اتباع آن بزرگ (رَحِمَهُمُ الله) ترتیب دهد، لیکن او مباحث و مواجید روحی را بر این باریک‌ْریسی‌های سآمت‌انگیز ترجیح داده است.

بحثِ عقلی، گر دُر و مرجان بُوَد　　آن دگر باشد که بحثِ جان بُوَد
بحثِ جان، اندر مقامی دیگرست　　بادهٔ جان را قِوامی دیگرست

مولانا در وسعت نظر و بلندی فکرت و قدرت بیان، آیتی است شگرف. بی‌گمان بیان قواعد باریک و معانی آسمانی در قالب حکایات و تمثیلات، آن هم به زبان شعر از مهارت‌های بی‌بدیل مولاناست و هیچ سخنوری حتی سنایی و عطار نیز در این عرصهٔ تنگ، همچون او نیزه‌بازی نکرده‌اند.

نیزه‌بازی اندرین گوْهایِ تنگ　　نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ

همو عویصه‌های خِردْآشوب را که اصحاب عرفان نظری، جان خود و خوانندگان آثار خود را به لب رسانده‌اند تا شمّه‌ای در بیان آرند، با حلاوتی تمام چنان بازگو کرده که هر دلی بدان می‌آرامد و هر جانی به سکینت و اطمینان می‌رسد. طُرفه آنکه زبان مولانا در سراسر مثنوی معنوی، حتی در آن مواضعی که قضایای سنگین و صعب‌الصعود را بیان می‌دارد پیوسته شورانگیز و شَغَبناک است و خواننده در هیچ لحظه‌ای احساس خستگی و دل‌سیری نمی‌کند.

یکی از ویژگی‌های کلامی مولانا که هیچ‌گاه از آن دور نمی‌افتد این است که در هر بحث، بُراق عشق جُل می‌کند، تازه می‌بیند، تازه می‌گوید و خواننده را به معراج حقایق می‌برد و از عذب وصال بدو می‌نوشاند.

اما در سبب پدیدآمدن این اثر: پس از فراغت از نگارش **شرح جامع مثنوی معنوی**، این ضرورت فرادید آمد که کتابی فراهم آید مشتمل بر مبانی اندیشهٔ مولانا و امّهات آرای او تا علاقندان در صورت نیاز بدان رجوع کنند و از قضاوت‌های شتابناک که غالباً مقرون به کژی و زَلَل است حتی‌المقدور مصون مانند. چرا که مثنوی به شیوهٔ کتب مرسوم، به ابواب و فصول، مدوّن و مرتب نشده است. در عوض، مثنوی بر پایهٔ اجمال و تفصیل انشاء شده است. بدین‌معنی که مولانا به سبب سرعت انتقال و قوّت ابتکار، از سخن، سخن می‌شکافد و از نکته، نکته می‌آرد و از حکایت به حکایت دیگر می‌رود و از تمثیل به تمثیل دیگر. آنگاه از هر بخش حکایت، نکاتی صدرنگ برحسب استعداد مخاطب ایراد می‌کند و گریزهای اخلاقی و عرفانی و اجتماعی و روانشناختی و... می‌زند. و چه بسا در ضمن ایراد نکات و انتقالات، حکایت در دل حکایت آورد حال آنکه هنوز حکایت اصلی را به پایان نبرده. و این توالی حکایات همراه است با نکته‌گویی‌های بیشمار. تا آنکه دوباره بر سر سخن اصلی بازگردد و به شرح منظور آغازین خود رود. همین جهش‌ها و انتقالات پیاپی و لایه‌لایه‌بودن موضوعات مثنوی، یکی از عللِ دشواری فهم مثنوی است. حال آنکه مولانا در افادهٔ مثنوی، وضوحی تام به‌کار برده و هیچ مطلبی را به روش فضل‌فروشان حرفه‌ای، گنگ و مغلق بیان نکرده است.

بدین‌سان برای فهم اندیشه‌های مولانا چاره‌ای نیست جز آنکه مطالب اجمالی را به مطالب تفصیلی و بالعکس، ارجاع دهیم و تفسیر مثنوی را از خود مثنوی بجوییم. و درمان را از همان موضع بجوییم که درد خاسته است.

در اینجا به مصداقِ **اَلْفَضلُ لِلْمُتَقَدِّم** در عرصهٔ شرح موضوعی مثنوی باید از کتاب **مولوی‌نامه** تألیف استاد علامه شادروان سیّد جلال‌الدین همایی یاد شود که در عرصهٔ فهم مثنوی، مأخذی است گرانقدر.

در فراهم‌آمدن این اثر همسر فداکار و فرهیختهٔ این بنده، سرکار خانم شکوه‌السادات خوانساری‌نژاد کوششی بسزا ورزید که سعی‌شان مشکورباد.

در اینجا بایسته است که از همّت والا و پشتکار دوست دیرین و فرهنگ‌گسترِ خود، جناب آقای جعفر همایی، مدیرعامل نشر نی به نیکی یاد کنم و از جناب آقای اصغر قلی‌زاده به‌خاطر حروف‌چینی پاکیزه و باسلیقه‌ای که ترتیب داده‌اند سپاسگزاری نمایم و نیز از زحمات همهٔ کارکنان محترم این نشر تشکر کنم.

در آخر باید اذعان کرد که این برگ سبز نیز از مَهبِّ الطاف الهی و نفحات ربانی به ارمغان آمده «بی‌عنایات خدا هیچیم هیچ» امید که این جُهد مُقِل، مقبول روح آسمانی حضرت مولانا افتد و شیفتگان زندگی پاک و برین را به‌کار آید و در آخرت وسیلتی جهت آمرزش و غفران نگارنده گردد.

رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا اِنْ نَسینا اَوْ اَخْطَأْنا

کریم زمانی

تهران ــ ۵ آبان‌ماه ۱۳۸۱

﴿خداشناسی﴾

خداشناسی مثنوی از چه سنخ است؟ آیا مولانا همچون اهل کلام و فلسفه به استدلال‌های خشک و عبوس نظری توسل جسته است، یا خداشناسی مثنوی صرفاً قلبی و شهودی و نهایتاً شخصی و غیرقابل انتقال است؟

حق این است که مثنوی سراسر توحید و نفی غیریّت و کثرات موهوم است. زیرا مولانا در همه‌جای مثنوی بر این اصل روشن پای می‌فشارد که جز ذات اقدس الهی، همهٔ موجودات و کائنات، وجودی ظلّی و سایه‌وار دارند. منتهی چون مولانا احوال موّاج و خروشانی داشته، توحید را در مراتب مختلف بازگو کرده است. از این‌رو خداشناسی مثنوی، آمیزه‌ای از مباحث فطری و شهودی و استدلالی است، اما نه از سنخ استدلالات اهل کلام و فلسفه. چرا که توحید مثنوی هیچ‌گاه از دایرهٔ فطرت الهی انسان بیرون نرفته است و به راه‌های دشوار و ذوق‌سوزِ اهل جدل درنیفتاده است.

خداشناسی، امری فطری است

مولانا می‌گوید با آنکه خداشناسی امری است فطری، اما برخی از آدمیان از راه فطرت به بیراهه می‌روند و مآلاً جز خدا را معبود می‌گیرند. زیرا فطری‌بودن خداشناسی این الزام را نمی‌آورد که همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها خداشناس باشند.

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مُغ　　جمله را رُو سویِ آن سلطانْ اُلُغ

(دفتر ششم ۲۴۱۹)

پس حقیقت، حق بُوَد معبودِ کُل کز پیِ ذوق است سَیرانِ سُبُل
لیک، بعضی رُو سویِ دُم کرده‌اند گرچه سَر اصل است، سَر گُم کرده‌اند
(دفتر ششم ۳۷۵۶-۳۷۵۵)

نارسایی فهم عامهٔ مردم در شناخت حقیقت الهی

در وجود از سرِّ حقّ و ذاتِ او دورتر از فهم و اِستبصار کو؟
(دفتر سوم ۳۶۵۲)

این جلالت، در دلالت صادق است جملهٔ ادراکات پس، او سابق است
جملهٔ ادراکات بر خرهایِ لنگ او سوارِ باد، پرّان چون خدنگ
گر گُریزد، کس نیابد گَردِ شَه ور گُریزند، او بگیرد پیشِ ره
(دفتر سوم ۳۷۲۳-۳۷۲۰)

خداشناسی از طریق آثار

چون به آثار، این همه پیدا شُدت چون نشد پیدا ز تأثیر، ایزدت؟
نه سبب‌ها و اثرها مغز و پوست؟ چون بجویی، جملگی آثارِ اوست
دوست گیری چیزها را از اثر پس چرا ز آثارْبخشی بی‌خبر؟
از خیالی، دوست گیری خلق را چون نگیری شاهِ غرب و شرق را؟
(دفتر ششم ۱۳۱۹-۱۳۱۶)

باد را دیدی که می‌جُنبد بدان بادْجُنبانی است اینجا بادْران
مِرْوَحهٔ تصریفِ صُنعِ ایزدش زد بر این باد و همی جُنباندش
جُزوْبادی که به حکمِ ما دَر است بادْبیزن تا نجُنبانی نَجَست
جُنبشِ این جُزوْباد ای ساده مرد! بی تو و بی بادْبیزن سَر نکرد
جُنبشِ بادِ نَفَس کاندر لب است تابعِ تصریفِ جان و قالَب است
(دفتر چهارم ۱۲۹-۱۲۵)

پس همه دانسته‌اند آن را یقین که فرستد باد، رَبُّ الْعالَمین
پس یقین، در عقلِ هر داننده هست این که با جُنبنده، جُنبانَنده هست
(دفتر چهارم ۱۵۳-۱۵۲)

صُنع بیند مردِ محجوب از صفات در صفات آن است، کو گم کرد ذات
(دفتر دوم ۲۸۱۲)

استدلال فطری و اقناعی در اثبات وجود خدا

در اثبات وجود خدا مولانا استدلالی می‌آورد که فطرت آن را می‌پذیرد. این استدلال یادآورِ برهانِ ارسطوئیِ محرکِ اول است.

چون نمی‌داند دلِ داننده‌یی — هست با گردنده، گَردانَنده‌یی؟
چون نمی‌گویی که روز و شب به خَود — بی خداوندی کَی آید؟ کَی رود؟
گِردِ معقولات می‌گَردی، ببین — این چنین بی‌عقلیِ خود، ای مَهین!
خانه با بنّا بُوَد معقول‌تر — یا که بی‌بنّا؟ بگو ای کم‌هنر!
خط با کاتب بُوَد معقول‌تر — یا که بی‌کاتب؟ بیندیش ای پسر!
جیمِ گوش و عینِ چشم و میمِ فم — چون بُوَد بی‌کاتبی؟ ای مُتّهم!
شمعِ روشن بی ز گیراننده‌یی — یا بگیراننده‌ٔ داننده‌یی؟
صنعتِ خوب از کفِ شَلّ ضَریر — باشد اَولیٰ یا به گیرایی بصیر؟

(دفتر ششم ۳۷۱-۳۶۴)

خداشناسی بیواسطه و شهودی

عالی‌ترین شیوهٔ خداشناسی، خداشناسی بیواسطه یا شهودی است. زیرا فرق است میانِ «به خدا استدلال کردن» و «بر خدا استدلال کردن».

برخی از حکما و فلاسفهٔ اسلامی نیز کوشیده‌اند به استدلال عقلی برسند که در آن استدلال، مخلوق را واسطهٔ اثبات خدا نکنند. گرچه آنان در این راه زحمات گرانقدری متحمل شده‌اند لیکن باز واسطه از میان نرفته است چراکه ابن سینا «امکان» را که از خواص ماهیات است واسطه قرار داده و ملاصدرا نیز اصالت وجود را که خود یک بحث فلسفی و حکمی است واسطه قرار داده است و نهایتاً باز توحیدشان واسطی است، نه مستقیم.

لیکن مولانا در عالی‌ترین مرتبهٔ خداشناسی، توحید شهودی را مطرح می‌کند و مرادش این است که هرکس باید بی‌هیچ واسطه‌ای، خدا را به شهود قلبی خود بشناسد. بنابراین توحید شهودی مولانا و عُرفای هم‌مشرب او با توحید بی‌واسطهٔ حکما و فلاسفه فرق دارد.

دیده‌یی باید سببْ‌سوراخْ‌کُن — تا حُجُب را برکَنَد از بیخ و بُن

تـا مُسَبِّب بـیند انـدر لامکـان / هرزه داند جهد و اَکْساب و دُکـان
از مُسَبِّب می‌رسد هـر خیر و شـر / نیست اسـباب و وسـایط ای پـدر!
(دفتر پنجم ۱۵۵۴-۱۵۵۲)

من نخواهم دایه، مادر خوشْ‌تر است / موسی‌ام من، دایهٔ مـن مـادر است
من نـخواهـم لطفِ مَـه از واسـطه / کـه هـلاکِ قـوم شـد ایـن رابـطه
یـا مگـر ابـری شـود فـانیّ راه / تـا نگـردد او حـجابِ رویِ مـاه
(دفتر پنجم ۷۰۳-۷۰۱)

واسطه، هرجا فزون شد، وصل، جَست / واسطه کم، ذوقِ وصل، افزون‌تر است
از سـببْ‌دانـی شـود کـم، حـیرتت / حـیرتِ تـو ره دهـد در حـضرتت
(دفتر پنجم ۷۹۵-۷۹۴)

آنکه کرد او در رُخِ خوبانْت، دَنگ / نورِ خورشیدست از شیشهٔ سه‌رنگ
شـیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ آن نـور را / می‌نمایند این چنین رنگین بـه مـا
چون نـمانَد شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ / نـورِ بـی‌رنگت کـند آنگـاه، دنگ
خـوی کُـن بـی‌شیشه‌دیدن نـور را / تا چو شـیشه بشکـند، نـبود عـمی
(دفتر پنجم ۹۹۱-۹۸۸)

چـونکه نـورُاللّـه درآیـد در مَشـام / مـر اثـر را یـا سـبب، نَـبْوَد غـلام
(دفتر اول ۲۶۳۶)

شکـر، طـوفان را کـنون بگـماشتی / واســطه اَطــلال را بـرداشـتی
(دفتر سوم ۱۳۴۷)

واصلان، چون غرقِ ذات‌اند ای پسر! / کـی کـنند انـدر صـفاتِ او نـظر؟
(دفتر دوم ۲۸۱۳)

رجحان خداشناسیِ شهودی بر خداشناسیِ استدلالی

جز بـه مـصنوعی نـدیدی صـانعی / بـــر قـــیاسِ اقـــترانـــی قـانعی
مـــی‌فزایـد در وسـایط، فـلسفی / از دلایـل، بـاز بـرعکسش صـفی
ایـن گُـریزد از دلیـل و از حـجاب / از پیِ مـدلول سَـر بُـرده بـه جـیب
گـر دُخـان، او را دلیـلِ آتش است / بی دخان، ما را در آن آتش، خوش است
خاصه این آتش کـه از قُـرب و وَلا / از دُخـان، نـزدیک‌تر آمـد بـه مـا

پس سیه‌کاری بُوَد رفتن زجان　　بهرِ تخییلاتِ جان، سویِ دُخان

(دفتر پنجم ۵۷۳-۵۶۸)

خدا دلیل بر هستیِ خود است

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب　　گر دلیلت باید، از وی رو مَتاب

(دفتر اول ۱۱۶)

خود نباشد آفتابی را دلیل　　جز که نورِ آفتابِ مُستطیل

سایه که بْوَد تا دلیلِ او بُوَد؟　　این، بَسَستش که دلیلِ او بُوَد

(دفتر سوم ۳۷۱۹-۳۷۱۸)

بت‌پرستی، جلوهٔ کم‌رنگی است از خداشناسی

از آنجا که خداشناسی و معبودپرستی، امری فطری است و با ساختار روانی انسان سازوار است، گاه آدمی به سبب جهل یا غلبهٔ امیال دیگر، معبود حقیق خود را گم می‌کند و به معبودهای یاوه و آفل روی می‌آورد. بنابراین بت‌پرستی هرچند چهرهٔ ممسوخ خداشناسی است، لیکن همان بت‌پرستی نیز نشان می‌دهد که روح پرستش در انسان‌ها امری فطری است.

پیشِ چوب و پیشِ سنگِ نقشْ‌کَند　　ای بسا گُولان که سَرها می‌نهند

ساجد و مسجود از جان، بی‌خبر　　دیده از جان جنبشی و اندک اثر

دیده در وقتی که شد حیران و دَنگ　　که سخن گفت و اشارت کرد سنگ

نردِ خدمت، چون به ناموضع بباخت　　شیرِ سنگین را شقی، شیری شناخت

از کرم، شیرِ حقیقی کرد جود　　استخوانی سویِ سگ انداخت زود

گفت: گرچه نیست آن سگ بر قِوام　　لیک ما را استخوان، لطفی است عام

(دفتر چهارم ۹۱۴-۹۰۹)

گَه گَه آن بی‌صورت از کَتمِ عَدَم　　مر صُوَر را رُو نماید از کَرَم

تا مدد گیرد ازو هر صورتی　　از کمال و از جمال و قدرتی

باز بی‌صورت چو پنهان کرد رُو　　آمدند از بهرِ کد در رنگ و بو

صورتی از صورتی دیگر، کمال　　گر بجوید، باشد آن عینِ ضَلال

پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گُهَر　　احتیاج خود به محتاجی دگر؟

چون صُوَر بنده‌ست بر یزدان مگو ظن مَبَر صورت، به تشبیهش مجو
در تضرّع جُوی و در اِفنایِ خویش کز تفکر جز صُوَر نایَد به پیش
ور ز غیرِ صورتت نَبْوَد فِرِه صورتی کآن بی‌تو زاید در تو، بِهْ
صورتِ شهری که آنجا می‌روی ذوقِ بی‌صورت کشیدت، ای رَوی
پس به معنی می‌روی تا لامکان که خوشی، غیرِ مکان است و زمان
صورتِ یاری که سویِ او شوی از برایِ مونسیّ‌اش می‌روی
پس به معنی سویِ بی‌صورت شدی گرچه زان مقصود غافل آمدی
پس حقیقت، حق بُوَد معبودِ کُل کز پیِ ذوق است سَیرانِ سُبُل
لیک بعضی رو سویِ دُم کرده‌اند گرچه سَر اصل است، سرگم کرده‌اند
لیک آن سَر، پیشِ این ضالانِ گم می‌دهد دادِ سَری از راهِ دُم
آن ز سر می‌یابد آن داد، این ز دُم قومِ دیگر پا و سَر کردند گُم

(دفتر ششم ۳۷۵۸-۳۷۴۳)

در ذات خداوند اندیشیدن جایز نیست، امّا در آثار و آیات او باید اندیشید

زین وصیّت کرد ما را مصطفیٰ بحث کم جویید در ذاتِ خدا
آنکه در ذاتش تفکّرکردنی است در حقیقت آن نظر در ذات نیست
هست آن، پندارِ او زیرا به راه صدهزاران پَرده آمد تا اله
هریکی در پرده‌یی موصولْ‌خوست وهمِ او آن است کآن خود عینِ هوست
پس پیمبر دفع کرد این وهم از او تا نباشد در غلط سوداپَز او
وآنکه اندر وهمِ او ترکِ ادب بی‌ادب را سرنگونی داد رَب
سرنگونی آن بُوَد کو سویِ زیر می‌رود، پندارد او کو هست چیر
زانکه حدِّ مست باشد این‌چنین کو نداند آسمان را از زمین
در عجب‌هایش به فکر اندر روید از عظیمی وز مَهابت گُم شوید
چون ز صُنعش ریش و سَبْلَت گُم کند حدِّ خود داند ز صانع، تن زند
جز که لا اُحْصی نگوید او ز جان کز شمار و حد، بُردن است آن بیان

(دفتر چهارم ۳۷۱۰-۳۷۰۰)

هرچه اندیشی، پذیرایِ فناست آنکه در اندیشه ناید، آن خداست

(دفتر دوم ۳۱۰۷)

تفسیرِ لفظِ جلالهٔ الله

اهل نظر دربارهٔ لفظ **الله** اختلاف کرده‌اند که آیا **الله** کلمه‌ای عربی است یا سُریانی؟ جامد است یا مشتق؟ عَلَم است یا اسم جنس؟ مشتق است یا مُرْتَجَل؟ به‌هرحال در تعریف اسم شریف **الله** گفته‌اند اسمی است عربی و مشتق که برای ذات الهی عَلَم شده است. اما در اشتقاق آن نیز اقوالی گونه گون گفته آمده است. برخی آن را از **اَلَه** به‌معنی تحیّر و سرگشتگی دانند، زیرا همهٔ عقول و افهام در ذات او متحیّر و سرگشته‌اند و برخی آن را از فعل لاهَ یَلیهُ و مصدرِ **لَیْه** به معنی پوشیدگی دانند، از آن‌رو که حضرت حق از انظار مخلوقات نهان است. و برخی آن را از **اِلٰه** به‌معنی معبود به‌شمار آورده‌اند. و برخی آن را از **وَلَه** به‌معنی حیرت دانسته‌اند. و برخی نیز آن را از **اَلَه** به‌معنی فزع و پناه‌جستن دانسته‌اند، زیرا همهٔ آفریدگان به گاهِ نیاز، بدو پناه برند و از او یاری خواهند. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **اَللّٰهُ هُوَ الَّذی یَتَأَلَّهُ اِلَیْهِ کُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ الْحَوائِجِ.**[۱] «**الله** هموست که جمله آفریدگان به گاه نیاز بدو پناه برند.» مولانا **الله** را بر معنی اخیر تفسیر کرده است.

گفت: اَلٰهْنا فی حَوائِجْنا اِلَیْک — وَ الَّتمَسْناها وَجَدْناها لَدَیْک
صدهزاران عاقل اندر وقتِ درد — جمله نالان، پیشِ آن دیّانِ فرد

(دفتر چهارم ۱۱۷۱-۱۱۷۰)

الوهیّت، مخصوص ذات خداوند است

هست اُلوهیّت رِدایِ ذوالْجَلال — هرکه درپوشد، بر او گردد وَبال
تاج ازآنِ اوست، آنِ ما کمر — وایِ او کز حدِّ خود، دارد گُذر

(دفتر پنجم ۵۳۴-۵۳۳)

اسماء و صفات خداوند

به تصریح آیات ۱۸۰ سورهٔ **اعراف**، ۱۱۰ سورهٔ **اِسراء**، ۸ سورهٔ **طه** و ۲۴ سورهٔ **حشر**، خداوند دارای اسماء حُسنیٰ است. راغب در تعریف اسم گفته است: **اَلْاِسْمُ مٰا یُعْرَفُ بِهِ**

---

۱. ر.ک. **تفسیر الصافی**، ج ۱، ص ۵۰.

ذاتُ الشَّئ. «اسم، آن چیزی است که بدان وسیله، ذات شناخته می‌شود.» لیکن نزد عرفا اسم، ظهور و تجلی خداوند است در شأنی از شؤون. مانند امواج دریا نسبت به خود دریا. هرچند موج بر دریا اضافه شده اما این امر اضافی از نفس دریا جدا نیست. پس اسم همان ذات است به اعتبار یکی از تجلیات، چراکه حقیقت هر صفتی **وجود** است. پس وقتی به خدا می‌گوییم: **یا قادِر!** خدا را با تجلّی صفت قدرت یاد کرده‌ایم و مرادمان خودِ خداست. موضوع اسماء و صفات الهی معرکةالآرای فرقه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی است. و غالب این مناقشات، بیهوده و کارافزاست. اما مولانا به شیوهٔ معهود خود بدین مجادلات درنیامده بل به گونه‌ای سخن آورده که وجدان‌ها بیدار شوند و اخلاقیات ارتقا یابد.

از پیِ آن گفت حق، خود را بصیر — که بُوَد دیدِ وی‌ات، هردَم نذیر
از پیِ آن گفت حق، خود را سمیع — تا ببندی لب ز گفتارِ شنیع
از پیِ آن گفت حق، خود را علیم — تا نیندیشی فَسادی تو ز بیم
نیست اینها بر خدا اسمِ عَلَم — که سِیَه، کافور دارد نام، هم
اسمِ مشتق است و اوصافِ قدیم — نه مثالِ علّتِ اُولیٰ سَقیم

(دفتر چهارم ۲۱۹-۲۱۵)

رزّاقیت خداوند

اندر این عالَم هزاران جانور — می‌زیَد خوش‌عیش، بی زیر و زَبَر
شُکر می‌گوید خدا را فاخته — بر درخت و برگِ شب، ناساخته
حمد می‌گوید خدا را عندلیب — که اعتمادِ رزق بر توست ای مُجیب!
باز، دستِ شاه را کرده نوید — از همه مُردار بُبْریده امید
همچنین از پَشّه،گیری تا به پیل — شد عِیالُ الله و حق، نِعْمَ الْمُعیل

(دفتر اول ۲۲۹۵-۲۲۹۱)

دست بر سَر می‌زنی پیشِ اله — دست و سَر بر دادنِ رزقش گواه
تا بدانی اصلِ اصلِ رزق، اوست — تا همو را جوید آنکه رزْق‌جوست
رزق از وی جُو، مجو از زید و عمر — مستی از وی جُو، مجو از بنگ و خمر

(دفتر پنجم ۱۴۹۶-۱۴۹۴)

این زمین و سَختیان، پرده‌ست و بس　　اصلِ روزی، از خدا دان هر نَفَس

(دفتر پنجم ۱۴۹۰)

تقدیرِ روزیِ بندگان از جانب خداوند است

آن یکی زاهد شنود از مصطفیٰ　　که یقین آید به جان، رزق از خدا

گر بخواهی، ور نخواهی، رزقِ تو　　پیشِ تو آید دوان از عشقِ تو

از برایِ امتحان، آنِ مَرد رفت　　در بیابان، نزدِ کوهی خُفت تَفْت

که ببینم رزق می‌آید به من؟　　تا قوی گردد مرا در رزق، ظن

کاروانی راه، گُم کرد و کشید　　سویِ کوه، آن مُمْتَحِن را خُفته دید

گفت: این مرد این طرف چون است عور؟　　در بیابان از ره و از شهر دور؟

ای عجب! مُرده‌ست یا زنده؟ که او　　می نترسد هیچ از گرگ و عدو

آمدند و دست بر وَی می‌زدند　　قاصدا چیزی نگفت آن ارجمند

هم نجُنبید و نجُنبانید سَر　　وا نکرد از امتحان هم او بَصَر

پس بگفتند: این ضعیفِ بی مُراد　　از مَجاعت سکته اندر او فتاد

نان بیاوردند و در دیگی طعام　　تا بریزندش به حلقوم و به کام

پس بقاصد، مَرد دندان سخت کرد　　تا ببیند صدقِ آن میعادِ مرد

رحمشان آمد که این بس بی‌نواست　　وز مَجاعت هالِکِ مرگ و فناست

کارد آوردند قوم، اِشتافتند　　بسته دندانهاش را بشکافتند

ریختند اندر دهانش شوربا　　می‌فشردند اندر او نانْ‌پاره‌ها

گفت: ای دل! گرچه خود تن می‌زنی　　راز می‌دانیّ و، نازی می‌کنی

گفت دل: دانم و قاصد می‌کنم　　رازق، الله است بر جان و تنم

امتحان زین بیشتر خود چون بُوَد؟　　رزق، سویِ صابران خوش می‌رود

(دفتر پنجم ۲۴۱۸-۲۴۰۱)

بی‌نیازیِ خداوند و نیازمندیِ آفریدگان به او

کو غنیّ است و جز او جمله فقیر　　کی فقیری بی‌عوض گوید که: گیر؟

(دفتر سوم ۳۳۵۴)

بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام　　من سلامی ای برادر! والسلام

جـز سـلامِ حـق، هـین آنـرا بـجو　　خـانه خـانه، جـابجا و، کـو بـه کـو
(دفتر سوم ۳۳۶۰-۳۳۵۹)

زآنکه محتاج‌اند ایـن خـلقان هـمه　　از گـدایـی گـیر، تـا سـلطان، هـمه
(دفتر ششم ۳۳۸۸)

ربوبیّت خداوند

مـن نکـردم امـر، تـا سـودی کُـنم　　بـلکه تـا بـر بـندگان، جُـودی کـنم
(دفتر دوم ۱۷۵۶)

گفت پیغمبر که حق فـرموده است　　قصدِ من از خلق، احسان بـوده است
آفـریدم،تـا ز مـن سـودی کـنند　　تـا ز شـهدم، دستْ‌آلودی کـنند
نـی بـرای آن کـه تـا سـودی کـنم　　وز بـرهنه مـن، قـبایی بـرکَنَم
(دفتر دوم ۲۶۳۷-۲۶۳۵)

چون خَلَقْتُ الْخَلْقَ کَیْ یَرْبَح عَلَی　　لطـفِ تـو فـرمود ای قَیّومِ حَـی
لاٰ لِاَنْ اَرْبَـح عَـلَیْهِمْ جـودِ تـوست　　که شود زو جمله ناقص‌ها درست
(دفتر پنجم ۴۱۷۴-۴۱۷۳)

قدرت و حاکمیت خداوند

گفت صوفی: قادر است آن مستعان　　کـه کـند سـودایِ مـا را بـی‌زیان
آن کـه آتش را کـند وَرْد و شـجر　　هـم تـوانـد کـرد ایـن را بـی‌ضرر
آن‌کـه گُـل آرَد بـرون از عـینِ خـار　　هـم تـوانـد کـرد ایـن دَی را بـهار
آن کـه زو هـر سَـرْو، آزادی کـند　　قادر است ار غـصّه را شـادی کـند
آن که شد موجود از وی هر عـدم　　گر بـدارد بـاقی‌اش او را چـه کـم؟
(دفتر ششم ۱۷۴۳-۱۷۳۹)

بـا تأنـی گشت مـوجود از خـدا　　تا به شش‌روز این زمین و چـرخ‌ها
ورنـه قـادر بـود کـو کُـنْ فَـیکُون　　صـدزمین و چـرخ آوردی بُـرون
(دفتر سوم ۳۵۰۱-۳۵۰۰)

بـا چـنان قـادرْخدایـی کـز عـدم　　صد چو عالَم، هست گرداند به دم
(دفتر اول ۵۲۲)

قطره‌یی کو در هوا شد، یا بریخت / از خزینهٔ قدرتِ تو کی گریخت؟
گر درآید در عدم یا صد عدم / چون بخوانیش، او کند از سَر قدم

(دفتر اول ۱۸۸۷-۱۸۸۶)

ای رفیقان! راه‌ها را بست یار / آهویِ لنگیم و او شیرِ شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌یی؟ / در کفِ شیرِ نرِ خونخواره‌یی

(دفتر ششم ۵۷۷-۵۷۶)

گر کند سُفلی هوا و نار را / ور ز گُل او بگذراند خار را
حاکم است و یَفْعَلُ الله مٰا یَشا / او ز عینِ دَرد، انگیزد دوا
گر هوا و نار را سُفلی کند / تیرگیّ و دُردی و ثِقلی کند
ور زمین و آب را عُلوی کند / راهِ گردون را به پا، مَطْوی کند
پس یقین شد که تُعِزُّ مَنْ تَشا / خاکیی را گفت: پَرها برگُشا
آتشی را گفت: رَوْ ابلیس شو / زیرِ هفتمْ‌خاک، با تلبیس شو
آدمِ خاکی! برو تو بر سُها / ای بلیسِ آتشی! رَوْ تا ثَری
چارْطبع و علّتِ اولی نِیَم / در تصرّف دایماً من باقیَم
کارِ من بی‌علّت است و مستقیم / هست تقدیرم نه علّت ای سقیم!
عادتِ خود را بگردانم به وقت / این غبار از پیش، بنشانم به وقت
بحر را گویم که هین پُرنار شو / گویم آتش را که رَوْ گلزار شو
کوه را گویم: سبک شو همچو پشم / چرخ را گویم: فرو در پیش چشم
گویم: ای خورشید! مقرون شو به ماه / هردو را سازم چو دو ابرِ سیاه
چشمهٔ خورشید را سازیم خشک / چشمهٔ خون را به فن سازیم مُشک
آفتاب و مَه چو دو گاوِ سیاه / یوغ بر گردن ببندْشان اله

(دفتر دوم ۱۶۳۲-۱۶۱۸)

خافِض است و رافع است این کردگار / بی از این دو برنیاید هیچ کار
خَفضِ ارضی بین و رفعِ آسمان / بی از این دو نیست دَوْرانْش، ای فلان!

(دفتر ششم ۱۸۴۸-۱۸۴۷)

او به صنعت، آزر است و، من صنم / آلتی کو سازَدَم، من آن شوم
گر مرا ساغر کُند، ساغر شوم / ور مرا خنجر کُند، خنجر شوم
گر مرا چشمه کُند، آبی دهم / ور مرا آتش کُند، تابی دهم

گـر مـرا بـاران کُـند، خِـرمن دهـم ور مـرا نـاوَک کُـند، در تـن جـهم
گـر مـرا مـاری کُـند، زهـر افکـنم ور مـرا یـاری کُـند، خـدمت کـنم
مـن چـو کِـلْکَم در مـیانِ اِصْـبَعَیْن نـیستم در صـفِّ طـاعت بَـیْن بَـیْن

(دفتر پنجم ۱۶۹۰-۱۶۸۵)

احاطهٔ علمی و قیّومی خداوند

حق، مـحیطِ هـردو آمـد ای پسـر! وانـــدارد کـــارش از کـــارِ دگـــر

(دفتر اوّل ۱۴۸۷)

قطره‌یی کو در هوا شد یا که ریخت از خزینهٔ قدرتِ تو کـی گـریخت؟

(دفتر اوّل ۱۸۸۶)

حلم خداوند

بـــهرِ گُســـتاخیِّ شـــوخِ غـــرّه‌یی حـلم‌ها در پـیشِ حـلمت ذره‌یـی

(دفتر سوم ۴۷۰۲)

مقایسهٔ حلم خدا و انسان

صد پدر، صد مادر انـدر حـلمِ مـا هـر نَـفَس زایـد درافـتد در فـنا
حلمِ ایشان کَفِّ بحرِ حـلمِ مـاست کف رود، آید، ولی دریا بـجاست
خود چه گویم؟ پیشِ آن دُرّ، این صدف نـیست اِلاّ کـفِّ کـفِّ کـفِّ کـف

(دفتر اول ۲۶۷۶-۲۶۷۵)

حلم خداوند لغزش‌های بندگان را می‌پوشاند، و چون بنده‌ای گستاخی را به اوج رساند رسوایش می‌کند

حـلمِ حـق، گـرچـه مُـواسـاها کـند لیک چون از حـد بشـد، پـیدا کـند

(دفتر سوم ۲۴۸۷)

یگانگی خداوند

آنکه دو گفت و سه گفت و بیش از این مُـــتّفق بـاشند در واحـد، یـقین

(دفتر دوم ۳۱۱)

مـثنویِّ مـا، دکـانِ وحـدت است　　غیرِ واحد هرچه بینی آن بُت است
(دفتر ششم ۱۵۲۸)

رجوع شود به مبحث «وحدت وجود».

کریم‌بودن خداوند

«کریم» کسی است که عطا و بخشش او بدون غرض و عوض باشد.

خـلعت هسـتی بـدادی رایگـان　　مـن هـمیشه مـعتمد بـودم بـر آن
(دفتر پنجم ۱۸۴۳)

تو مگو ما را بدان شه، بـار نـیست　　بـا کـریمان، کـارها دشـوار نـیست
(دفتر اول ۲۲۱)

هـریکی گـوید بـه هـنگام سـحر　　چون ز بطنِ حوتِ شب آید به در
کای کریمی کـه در آن لیـلِ وَحِش　　گنجِ رحمت بنْهی و چندین چَشِش
(دفتر ششم ۲۳۰۷-۲۳۰۶)

کریم‌بودن خداوند در همهٔ هستی تجلّی کرده است

ششْ‌جهت عالَم، همه اِکرامِ اوست　　هر طرف که بنگری اِعـلامِ اوست
(دفتر سوم ۳۱۰۸)

کریم‌بودن خداوند، بندگان را به سوی عالم الهی می‌خواند

یـا نـمی‌دانـی کَـرَم‌هایِ خـدا　　کو تو را می‌خوانَد آن سو کـه: بـیا
(دفتر سوم ۳۱۰۷)

کریم‌بودن خدا آدمی را به کمال امیدوار می‌کند

میوه گر کهنه شود، تـا هست خـام　　پخته نَبْود، غـوره گـویندش بـه‌نام
گر شـود صـدساله آن خـامِ تُـرُش　　طفل و غوره‌ست او برِ هر تیزهُش
گرچـه بـاشد مـو و ریشِ او سـپید　　هم در آن طفلیِّ خوف است و امید
کـه رسـم؟ یـا نـارسیده مـانده‌ام؟　　ای عجب با من کند کَرْم آن کَـرَم؟
بـا چـنین نـاقابلی و دُوریـی　　بـخشد ایـن غـورهٔ مـرا انگـوریی؟

نیستم اومیدوار از هیچ سو / وآن کرم می‌گویدم: لاٰ تَیْأَسُوا
دایماً خاقانِ ما کرده‌ست طُو / گوشمان را می‌کشد لاٰ تَقْنَطُوا
گرچه ما زین ناامیدی درگَویم / چون صَلا زد، دستْ‌اندازان رویم

(دفتر ششم ۴۷۴۳-۴۷۳۶)

گفت: ای موسی! بیآموزش که ما / رد نکردیم از کَرَم، هرگز دعا

(دفتر سوم ۳۲۷۸)

معنی کریم‌بودن انسان‌ها و جاودانگی کریم

پس کریم آن است کو خود را دهد / آبِ حیوانی که مانَد تا ابد
باقیاتُ الصّالحات آمد کریم / رَسته از صدآفت و اَخطار و بیم

(دفتر سوم ۳۴-۳۳)

کریم‌بودن خدا، انسان را به آمرزیده‌شدن امیدوار می‌کند

بودم اُمّیدی به محضِ لطفِ تو / از ورایِ راست باشی یا عُتو
بخششِ محضی ز لطفِ بی‌عوض / بودم اومید، ای کریمِ بی‌غرض
رُو سپس کردم بدان محضِ کَرَم / سویِ فعلِ خویشتن می ننگرم
سویِ آن اومید کردم رویِ خویش / که وجودم داده‌یی از پیشِ پیش
خِلعتِ هستی بدادی رایگان / من همیشه معتمِد بودم بر آن
چون شمارَد جُرمِ خود را و خطا / محضِ بخشایش درآید در عطا
کِای ملائک بازآریدش به ما / که بُدستش چشمِ دل، سویِ رجا
لاٰ اُبالی‌وار آزادش کنیم / وآن خطاها را همه خط برزنیم

(دفتر پنجم ۱۸۴۶-۱۸۳۹)

رد و قبول دعاهای بندگان از کریم‌بودن خداست

خداوند دعاهایی که به مصلحت حقیق بنده باشد اجابت می‌کند و دعاهایی که به خیر آنان نیست به اجابت نمی‌رساند.

شُکرِ حق را کآن دعا مردود شد / من زیان پنداشتم وآن سود شد
بس دعاها کآن زیان است و هلاک / وز کرم می‌نشنود یزدان پاک

(دفتر دوم ۱۴۰-۱۳۹)

اعتقاد به خدا اگر در اعمال و رفتار انسان اثر نگذارد ارزشی ندارد

گر بپرسی گبر را کین آسمان — آفریدهٔ کیست وین خلق و جهان؟
گوید او کین، آفریدهٔ آن خداست — کآفرینش بَر خدایی‌اش گُواست
کُفر و فِسْق و اِستمِ بسیارِ او — هست لایق با چنین اقرارِ او؟
هست لایق با چنین اقرارِ راست — آن فضیحت‌ها و آن کردارِ کاست؟
فعلِ او کرده دروغ، آن قول را — تا شد او لایق عذابِ هَوْل را

(دفتر پنجم ۲۲۱۰-۲۲۰۶)

تنزیه خدا از نواقصِ مخلوقات

ما بَری از پاک و ناپاکی همه — از گرانجانیّ و چالاکی همه

(دفتر دوم ۱۷۵۵)

دامنِ او گیر ای یارِ دلیر! — کو منزّه باشد از بالا و زیر
نی چو عیسی، سویِ گردون بَر شود — نی چو قارون، در زمین اندر رود

(دفتر سوم ۳۴۵-۳۴۴)

آستان و صدر، در معنی کجاست؟ — ما و من کو آن طرف کآن یارِ ماست؟
ای رهیده جانِ تو از ما و من! — ای لطیفهٔ روح، اندر مرد و زن!

(دفتر اول ۱۷۸۵-۱۷۸۴)

این همه هست و بیا ای امرِ کُن! — ای مُنزَّه از بیان و از سُخُن

(دفتر اول ۱۷۸۹)

او بُوَد حاضر، منزّه از رِتاج — باقیِ مردم برایِ احتیاج

(دفتر ششم ۸۶۹)

فاعلِ مطلق، یقین بی‌صورت است — صورت اندر دستِ او، چون آلت است

(دفتر ششم ۳۷۴۲)

از تو ای بی‌نقشِ با چندین صُوَر — هم مُشَبِّه، هم مُوَحّد خیره‌سر

(دفتر دوم ۵۷)

خداوند، منزّه از علیّت است

مولانا رابطهٔ خدا و موجودات را بر مبنای علیّت نپذیرفته است. زیرا میان علت و معلول، سنخیّت و بعضاً مجانست برقرار است، حال آنکه هیچ‌چیز مثیل و هم‌سنخ خداوند نیست.

آنکه بی‌تعلیم بُد ناطق، خداست — که صفاتِ او ز علّت‌ها جداست

(دفتر چهارم ۳۰۴۱)

چارْطبع و علّتِ اولیٰ نی‌ام — در تصرف دایماً من باقی‌ام
کارِ من، بی‌علّت است و مستقیم — هست تقدیرم نه علّت، ای سقیم!

(دفتر دوم ۱۶۲۶-۱۶۲۵)

خداوند، تبدیل‌کننده است

مُبَدِّل، یکی از اسماء الله است. خداوند همهٔ هستی را آن به آن تحوّل می‌بخشد. هم پدیده‌های محسوس طبیعی را در مسیر تکامل قرار می‌دهد و هم احوال روحی انسان را ارتقاء می‌بخشد و همچنین گناهان بندگان را به حسنات و نیکی‌ها، دگر می‌سازد.

ای مُبَدِّل کرده خاکی را به زر — خاکِ دیگر را بکرده بوالْبَشَر
کارِ تو تبدیلِ اَعْیان و عطا — کارِ من، سهوست و نِسیان وخطا
سهو و نِسیان را مُبَدَّل کن به علم — من همه خِلمم، مرا کن صبر و حلم
ای که خاکِ شوره را تو نان کنی — وی که نانِ مُرده را تو جان کنی
ای که جانِ خیره را رهبر کنی — وی که بی‌ره را تو پیغمبر کنی
می‌کُنی جزوِ زمین را آسمان — می‌فزایی در زمین از اختران
هرکه سازد زین جهان، آبِ حیات — زوتَرَش از دیگران آید ممات
دیدهٔ دل کو به گَردون بنگریست — دید کاینجا هردَمی میناگری‌ست
قلبِ اَعیان است و اِکسیری مُحیط — ائتلافِ فرقهٔ تن بی مَخیط
تو از آن روزی که در هست آمدی — آتشی یا باد یا خاکی بُدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا — کی رسیدی مر تو را این ارتقا؟
از مُبَدِّل، هستیِ اول نماند — هستیِ بهتر به‌جایِ آن نشاند

همچنین تا صدهزاران هست‌ها — بعدِ یکدیگر، دوم بِهْ ز ابتدا
از مُبَدِّل بین، وسایط را بمان — کز وسایط دُور گردی ز اصلِ آن

(دفتر پنجم ۷۹۳-۷۸۰)

گر خطا گفتیم، اِصلاحش تو کن — مُصْلِحی تو، ای تو سلطانِ سُخُن!
کیمیاداری که تبدیلش کُنی — گرچه جُویِ خون بُوَد، نیلش کنی
این چنین میناگری‌ها کارِ توست — این چنین اِکسیرها اَسرارِ توست
آب را و خاک را برهم زدی — زآب و گِل نقشِ تنِ آدم زدی

(دفتر دوم ۶۹۶-۶۹۳)

چون مُبَدَّل می‌کُند او سیّئات — طاعتی‌اش می‌کند رَغمِ وُشات
زین شود مرجوم، شیطانِ رجیم — وز حسد او بطْرقَد، گردد دونیم
او بکوشد تا گناهی پَرورد — زآن گُنه ما را به چاهی آورد
چون ببیند کآن گُنه شد طاعتی — گردد او را نامبارکْ‌ساعتی

(دفتر اول ۳۸۴۰-۳۸۳۷)

سیّئآتت را مُبَدَّل کرد حق — تا همه طاعت شود آن ماسَبَق

(دفتر پنجم ۲۲۲۵)

جباریّت خداوند

جبّار یکی از اسماءالله است به‌معنی شکسته‌بند. ریشهٔ این اسم، **جَبْر** است و جبر به‌معنی اصلاح چیزی توأم با قهر و غلبه است. اینکه به خداوند **جبّار** گویند بدین خاطر است که حق‌تعالی با افاضهٔ مدام خود نقایص وجودی موجودات را جبران می‌کند، زیرا اگر افاضهٔ وجودیِ حق‌تعالی نباشد موجودات به عدم محض می‌روند. مولانا می‌گوید جباریّت الهی از آنروست که ابتدا وجود موهوم و وجه کاذب بشری را محو می‌کند و آنگاه با بقای خود او را پیوند می‌زند و به هستی حقیقی می‌رساند.

چون شکسته‌بند آمد دستِ او — پس رفو باشد یقین اِشکستِ او
گر تو آن را بشکنی، گوید: بیا — تو دُرستش کن، نداری دست و پا
پس شکستن، حقِّ او باشد که او — مر شکسته گشته را داند رفو
آنکه داند دوخت، او داند درید — هرچه را بفروخت، نیکوتر خرید
خانه را ویران کند زیر و زبر — پس به یکساعت کند معمورتر

گـر یکـی سَـر را بِـبُرّد از بـدن　　صـدهزاران سَـر بـرآرد در زَمَـن

(دفتر اول ۳۸۸۷-۳۸۸۲)

جبّاریت خداوند، موجب نفی اختیار آدمی نیست

مولانا معتقد است که وقتی بنده به وجه جبّاریت الهی درمی‌نگرد، جمیع علل و اسباب را ساقط می‌شمرد و هر فعلی را مستقیماً بدو منسوب می‌دارد. و این با جبرِ مصطلح تفاوت دارد، چنانکه آیات قرآن کریم نیز به کرّات بدین‌سان سخن گفته است.

تـو ز قـرآن بـازخـوان تـفسیرِ بـیت　　گـفت ایـزد: مـا رَمَـیْتَ اِذْ رَمَـیْت

گر بـپرّانـیم تـیر، آن نـی ز مـاست　　مـا کـمان و تـیرانـدازش خـداست

این نه جبر، این معنیِ جبّاری است　　ذکـرِ جـبّاری، بـرایِ زاری است

(دفتر اول ۶۱۷-۶۱۵)

﴿تجلّی﴾

تجلّی در لغت به معنی آشکارشدن و روشن‌شدن است. و در اصطلاح صوفیه و عرفا عبارت از ظهور شمس حقیقت است در آیات و مظاهر هستی. اصولاً جهان‌بینی مولانا همچون سایر عرفای عظام، جهان‌بینیِ تجلّی است، چرا که آنان ظهور عالم هستی را نتیجهٔ تجلّی خداوند دانند. هم از اینروست که عرفا و حکمای متألّه حضرت حق را «فاعلِ بالتَّجلی» دانند، چنانکه گویند دلالت مخلوقات بر حضرت حق، دلالت معمولی و از نوع دلالت معلول بر علت نیست، بل دلالت مخلوقات جنبهٔ «آینه‌یی» دارد. یعنی مخلوقات عین ظهور ذات حق تعالی هستند. پس نزاع عرفا و متشرعه (به قول مرحوم حاج‌آقا رحیم ارباب اصفهانی) بر سر یک «از» است. عارف می‌گوید عالَم، همه اوست. اما متشرع می‌گوید عالَم از اوست.[1]

جهانِ هستی، تجلیگاهِ حضرت حق است

عقل، پنهان است و ظاهر عالَمی — صورتِ ما موج و، یا از وَی نمی

(دفتر اول ۱۱۱۲)

شش‌جهت عالَم، همه اِکرامِ اوست — هر طرف که بنگری، اِعلامِ اوست

(دفتر سوم ۳۱۰۸)

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر آن تابان، صفاتِ ذوالْجَلال

(دفتر ششم ۳۱۷۲)

بهرِ دیدهٔ روشنان یزدانِ فرد — ششْ‌جهت را مَظْهرِ آیات کرد

تا به هر حیوان و نامی که نْگرند — از ریاضِ حُسنِ رَبّانی چرند

(دفتر ششم ۳۶۴۱-۳۶۴۰)

ای عجب چون می‌نبیند این سپاه؟ — عالَمی پُرآفتابی چاشتگاه

(دفتر سوم ۱۱۰۸)

آن جمال و قدرت و فضل و هنر — زآفتاب حُسن کرد این سو سفر

---

۱. سخن مرحوم ارباب از **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۲۰۴ برگرفته شده است.

بـــازمی‌گردند چـــون اِسـتاره‌ها نـورِ آن خـورشید، زیـن دیـوارهـا
پـــرتو خـــورشید شـد واجـایگاه مـاند هـر دیـوار تـاریک و سیاه
آنکه کرد او در رخِ خـوبانْت دَنْگ نور خورشیدست از شیشهٔ سه‌رنگ
شـــیشه‌های رنگ‌رنگ آن نـور را می‌نماید این چـنین رنگـین بـه مـا
(دفتر پنجم ۹۸۹-۹۸۵)

گه‌گه آن بی‌صورت از کـتمِ عـدم مـــر صُـوَر را رو نـماید از کـرم
تـا مـدد گـیرد از او هـر صـورتی از کـــمال و از جـمال و قـدرتی
(دفتر ششم ۳۷۴۴-۳۷۴۳)

تجلّی حضرت حق، عالم هستی را در ظهور آورد

مولانا با استناد مکرّر به حدیث **کنز**، جهان هستی را نتیجهٔ تجلی خداوند می‌داند.

قـطره‌یی از دجـلهٔ خـوبیِّ اوست کآن نمی‌گنجد ز پُرّی، زیرِ پوست
گنجِ مخفی بُد، ز پُرّی چـاک کـرد خـاک را تـابانْ‌تر از افـلاک کـرد
گنجِ مخفی بُد ز پُرّی جـوش کـرد خاک را سـلطانِ اطـلسْ‌پوش کـرد
(دفتر اول ۲۸۶۳-۲۸۶۱)

بهرِ اِظـهار است ایـن خـلقِ جـهان تـا نـمانَد گـنجِ حکـمت‌ها نـهان
کُـــنْتُ کَـنْزاً گـفت مَـخْفِیّاً شـنو جوهرِ خود گُم مکـن، اظـهار شـو
(دفتر چهارم ۳۰۲۹-۳۰۲۸)

چـون مـراد و حکـمِ یـزدانِ غـفور بـود در قـدمت، تـجلّی و ظـهور
بی ز ضـدّی، ضـدّ را نـتوان نـمود وآن شَـهِ بـی‌مثل را ضِـدّی نـبود
پس خلیفه ساخت صاحبْ‌سینه‌یی تـــا بُـــوَد شـــاهیش را آیـینه‌یی
(دفتر ششم ۲۱۵۳-۲۱۵۱)

فاعلِ مطلق، یقین بی‌صورت است صورت اندر دست او چون آلت است
گَه‌گَه آن بـی‌صورت از کـتمِ عـدم مـــر صُـوَر را رو نـماید از کـرم
تـا مـدد گـیرد از او هـر صـورتی از کـــمال و از جـمال و قـدرتی
(دفتر ششم ۳۷۴۴-۳۷۴۲)

آنچه گُل را گفت حق، خـندانْش کـرد با دلِ من گفت و، صد چندانْش کرد
آنچه زد بر سَرو و قَدّش راست کرد وآنچه از وی نرگس و نسرین بخَورد

آنچه نی را کرد شیرین، جان و دل / وآنچه خاکی یافت از او نقشِ چگِل
آنچه ابرو را چنان طَرّار ساخت / چهره را گُلگونه و گُلنار ساخت
مر زَبان را داد صد افسونگری / وآنکه کان را داد زَرّ جعفری
چون درِ زرّادخانه باز شد / غَمزهایِ چشم، تیرْانداز شد
بر دلم زد تیر و سوداییم کرد / عاشقِ شُکر و شِکَرْخاییم کرد
عاشقِ آنم که هرآن، آنِ اوست / عقل و جان، جاندارِ یک مرجانِ اوست

(دفتر سوم ۴۱۳۶-۴۱۲۹)

گرچه فرد است او، اثر دارد هزار / آن یکی را نام شاید بی‌شمار
آن یکی شخصی تو را باشد پدر / در حقِ شخصی دگر باشد پسر
در حقِ دیگر بُوَد قهر و عَدو / در حقِ دیگر بُوَد لطف و نکو
صدهزاران نامِ او یک آدمی / صاحبِ هر وصفش از وصفی عَمی
هرکه جوید نام، گر صاحبْ‌ثقه است / همچو تو نومید و، اندر تفرقه است

(دفتر دوم ۳۶۷۷-۳۶۷۳)

گفت در گوش گُل و خندانْش کرد / گفت با سنگ و، عقیقِ کانْش کرد
گفت با جسم آیتی، تا جان شد او / گفت با خورشید، تا رخشان شد او
باز در گوشش دَمَد نکتهٔ مخوف / در رُخ خورشید افتد صد کُسوف
تا به گوشِ ابر، آن گویا چه خواند؟ / کو چو مَشک از دیدهٔ خود اشک راند
تا به گوشِ خاک، حق چه خوانده است؟ / کو مراقب گشت و خامُش مانده است

(دفتر اول ۱۴۵۵-۱۴۵۱)

در اثر افزون شد و در ذات نی / ذات را افزونی و آفات، نی
حق ز ایجاد جهان افزون نشد / آنچه اوّل آن نبود اکنون نشد
لیک افزون گشت اثر ز ایجاد خلق / در میان این دو افزونی است فرق
هست افزونی اثر اِظهار او / تا پدید آید صفات و کارِ او
هست افزونی هر ذاتی دلیل / کو بود حادث به علّت‌ها علیل

(دفتر چهارم ۱۶۶۹-۱۶۶۵)

دفع یک توهّم دربارهٔ تجلّی حق

در آغاز مبحث تجلّی حق این نکته گفته آمد که خداوند در مظاهر و موجودات ظهور

می‌کند. چنانکه اسم **ظاهر** مقتضی ظهور حق در جهان هستی است. اما باید توجه داشت که ظهور، غیر از حلول است. زیرا حلول، مستلزم دوگانگی و اثنانیت است و حال آنکه در مشرب اصحاب تجلّی، وجودی جز حق نیست. بنابراین موجودات بالاستقلال چیزی نیستند، و اگر بدانها ظِلال و اشباح اطلاق شده از تنگی قافیه است.

باز بی‌صورت، چو پنهان کرد رُو — آمدند از بهرِ کَد، در رنگ و بو
صورتی از صورتی دیگر کمال — گر بجوید، باشد آن عین ضلال
پس چه عرضه می‌کنی ای بی‌گُهر — احتیاجِ خود به محتاجی دگر؟
چون صُوَر بنده‌ست بر یزدان مگو — ظن مبر صورت به تشبیهش مجو

(دفتر ششم ۳۷۴۸-۳۷۴۵)

یار آمد عشق را روز آفتاب — آفتاب، آن روی را همچون نقاب
آنکه نشناسد نقاب از رویِ یار — عابدُ الشَّمْس است، دست از وی بدار

(دفتر ششم ۴۰۴۵-۴۰۴۴)

راه شهودِ تجلّیات حق، همرنگ‌شدن با اوست

که بیا من باش، یا همخویِ من — تا ببینی در تجلّی، رویِ من
ور ندیدی، چون چنین شیدا شدی؟ — خاک بودی، طالبِ اِحیا شدی

(دفتر ششم ۵۸۰-۵۷۹)

عاشقان، تجلیات الهی را می‌بینند نه غیر عاشقان

بهرِ دیدهٔ روشنان، یزدانِ فرد — شش‌جهت را مَظهرِ آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نْگرند — از ریاضِ حُسنِ ربّانی چرند
بهرِ این فرمود با آن اِسپَه او — حَیثُ وَلَّیتُم فَثَمَّ وَجهُهُ
از قدح، گر در عطش آبی خورید — در درون آب، حق را ناظرید
آنکه عاشق نیست، او در آب در — صورتِ خود بیند ای صاحب‌بصر!
صورتِ عاشق چو فانی شد در او — پس در آب اکنون که را بیند؟ بگو
حُسنِ حق بینند اندر رویِ حُور — همچو مَه در آب از صُنعِ غَیور

(دفتر ششم ۳۶۴۶-۳۶۴۰)

با حواس ظاهری نمی‌توان تجلّیات حق را دریافت

مولانا برای شهود حق، داشتن حسّ باطنی را لازم می‌شمرد. رجوع شود به مبحث **«حواس باطنی»**.

هست او محسوس، اندر مَکْمَنی — لیک محسوسِ حسِ این خانه، نی
آن حسی که حق بر آن حس مُظْهَرست — نیست حسِّ این جهان، آن دیگرست
حسِّ حیوان گر بدیدی آن صُوَر — بایزیدِ وقت بودی گاو و خر
آنکه تن را مَظْهَرِ هر روح کرد — وآنکه کشتی را بُراقِ نوح کرد

(دفتر ششم ۲۲۰۸-۲۲۰۵)

احوال زیبا و لطیف عارفان ناشی از تجلّیات حق است

گرچه در آب، آتشی پوشیده شد — صدهزاران کف، بر او جوشیده شد
گرچه آتش، سخت پنهان می‌تند — کف، به دَه انگشت، اشارت می‌کند
همچنین اجزایِ مستانِ وصال — حامل از تمثال‌هایِ حال و قال
در جمالِ حال، وامانده دهان — چشم، غایب گشته از نقشِ جهان
آن موالید از رَهِ این چار نیست — لاجَرَم منظورِ این اَبْصار نیست
آن موالید از تجلّی زاده‌اند — لاجَرَم مستورِ پردهٔ ساده‌اند
زاده گفتیم و حقیقت زاد نیست — وین عبارت، جز پیِ اِرشاد نیست

(دفتر ششم ۱۸۱۴-۱۸۰۸)

﴿ظهور و خفایِ حق﴾

عرفا می‌گویند ذات اقدس الهی از حیث تحقق و ثبوت، از هر چیز، ظاهرتر است و اما از حیث حقیقت و کُنه، از همهٔ موجودات مخفی‌تر است. پس توان گفت که از عجایب شؤون الهی آن است که حضرت حق، درعین ظهور، مخفی است و درعین خفا، ظاهر است.[1] از این‌روست که در آیهٔ ۳ سورهٔ **حدید**، خداوند به اسم **باطن** و **ظاهر** توصیف شده است.

حق تعالی از همهٔ هستی، آشکارتر است

حق، پدید است از میانِ دیگران　　همچو ماه، اندر میانِ اختران

(دفتر اول ۱۴۰۰)

حق‌تعالی از همهٔ موجودات پنهان‌تر است

در وجود از سرِّ حق و ذاتِ او　　دورتر از فهم و استبصار، کو؟

(دفتر سوم ۳۶۵۲)

نهان‌بودن حق تعالی از شدّت ظهور اوست

چیست پَرده پیشِ رویِ آفتاب؟　　جز فزونی شعشعه و تیزیِّ تاب

پردهٔ خورشید هم، نورِ رب است　　بی‌نصیب از وی، خفاش است و شب است

(دفتر ششم ۱۲۰۵-۱۲۰۴)

جان، ز پیدایی و نزدیکی است گُم　　چون شکم پُرْآب و لبْ‌خشکی چو خُم

(دفتر اول ۱۱۲۰)

می‌رود بی‌رویْ‌پوش این آفتاب　　فرطِ نورِ اوست رویش را نقاب

(دفتر ششم ۶۹۱)

---

۱. ر.ک. **شرح گلشن راز**، ص ۸۵ و ۱۲۸.

﴿معیّت﴾

این اصطلاح عرفانی مأخوذ است از قسمتی از آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید**:... وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمٰا کُنْتُمْ... «... و او با شماست هرجا که باشید...» عرفا و حکمای متألّه می‌گویند از آنجا که وجود، بسیط‌ترین حقیقت است هیچ‌چیز نیست که وجود همراه آن نباشد. بنابراین حق تعالی که وجود حقیقی است در همه‌جا و همه‌حال با هر موجودی هست. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **مَعَ کُلِّ شَیءٍ لاٰ بِمُقٰارَنَةٍ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْءٍ لاٰ بِمُزٰایَلَةٍ.**[1] «خداوند با موجودات است اما نه آن‌سان که قرین آنها باشد، و غیر از موجودات است اما نه آن گونه که از آنها جدا باشد.»

با تو باشد در مکان و بی‌مکان　　چون بمانی از سَرا و از دکان

(دفتر سوم ۳۴۶)

بیان تمثیلیِ معیّت

آخر این جان با بدن پیوسته است　　هیچ این جان با بدن مانند هست؟

تابِ نورِ چشم با پیه است جُفت　　نورِ دل در قطرهٔ خونی نهفت

شادی اندر گُرده و غم در جگر　　عقل چون شمعی درونِ مغزِ سر

این تعلّق‌ها نه بی‌کیف است و چون　　عقل‌ها در دانشِ چونی زبون

(دفتر دوم ۱۱۸۲-۱۱۷۹)

او چو جان است و جهان، چون کالبد　　کالبد از جان پذیرد نیک و بد

(دفتر اول ۱۷۶۴)

کآن شهی که می ندیدندیش فاش　　بود با ایشان نهان اندر معاش

چون خِرد با توست، مُشرِف بر تنت　　گرچه زو قاصر بُوَد این دیدنت

نیست قاصر دیدنِ او ای فلان!　　از سکون و جُنبشت در امتحان

چه عجب گر خالقِ آن عقل نیز　　با تو باشد؟ چون نه‌یی تو مُسْتَجیز؟

(دفتر چهارم ۳۶۸۰-۳۶۷۷)

---

۱. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، خطبهٔ اول.

این معیّت با حق است و جبر نیست / این تجلّیِ مَه است، این ابر نیست

(دفتر اول ۱۴۶۴)

بارِ دیگر ما به قصّه آمدیم / ما از آن قصّه برون، خود کی شدیم؟
گر به جهل آییم، آن زندانِ اوست / ور به علم آییم، آن ایوانِ اوست
ور به خواب آییم، مستانِ وی‌ایم / ور به بیداری، به دستانِ وی‌ایم
ور بگرییم ابرِ پُرزرقِ وی‌ایم / ور بخندیم، آن زمان برقِ وی‌ایم
ور به خشم و جنگ، عکس قهرِ اوست / ور به صلح و عذر، عکس مهرِ اوست
ما که‌ایم اندر جهانِ پیچ پیچ / چون الف او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(دفتر اول ۱۵۱۴-۱۵۰۹)

بیان تمثیلی غفلت انسان از معیّت خداوند

اسبِ خود را یاوه داند وز ستیز / می‌دواند اسبِ خود در راه، نیز
اسبِ خود را یاوه داند آن جواد / و اسبِ خود، او را کشان کرده چو باد
در فغان و جُست‌وجو آن خیره‌سر / هر طرف پُرسان و جویان دربه‌در
کآن‌که دزدید اسبِ ما راکو وکیست؟ / اینکه زیرِ رانِ توست ای خواجه! چیست؟
آری این اسب است، لیکن اسب کو؟ / با خود آ، ای شهسوارِ اسبْ‌جُو!
جان ز پیداییّ و نزدیکی است گُم / چون شکم پُرآب و لبْ‌خشکی چو خُم

(دفتر اول ۱۱۲۰-۱۱۱۵)

یک سبد پُرنان تو را بر فرقِ سر / تو همی خواهی لبِ نان در به در
در سرِ خود پیچ، هِل خیره‌سری / رَوْ درِ دل زن، چرا بر هر دری؟
تا به زانویی میانِ آبِ جُو / غافل از خود زین و آن تو آبْ‌جُو
پیشِ آب و پس هم آبِ با مدد / چشم‌ها را پیش، سدّ و خلف سد
اسب، زیرِ ران و فارِس اسبْ‌جُو / چیست این؟ گفت: اسب لیکن اسب کو؟!
هی نه اسب است این به زیرِ تو پدید؟ / گفت: آری لیک خود اسبی که دید؟!
مستِ آب و پیشِ رویِ اوست آن / اندر آب و بی‌خبر ز آبِ روان
چون گُهَر در بحر گوید: بحر کو؟ / وآن خیالِ چون صدف، دیوارِ او
گفتنِ «آن کو»، حجابش می‌شود / ابر، تابِ آفتابش می‌شود
بندِ چشم اوست هم چشمِ بَدَش / عینِ رفعِ سدِّ او گشته سَدَش

بندِ گوشِ او شده هم هوشِ او　　هوش با حق دار، ای مدهوشِ او
(دفتر پنجم ۱۰۸۳-۱۰۷۳)

بیان تمثیلیِ سبب غفلت آدمی از معیّت خداوند

کی ببینی سرخ و سبز و فور را　　تا نبینی پیش از این سه، نور را؟
لیک چون در رنگ گُم شد هوشِ تو　　شد ز نور، آن رنگ‌ها روپوشِ تو
چون که شب، آن رنگ‌ها مستور بود　　پس بدیدی دیدِ رنگ، از نور بود
نیست دیدِ رنگ، بی‌نورِ بُرون　　همچنین رنگِ خیالِ اندرون
(دفتر اول ۱۱۲۴-۱۱۲۱)

معیّت حق با موجودات عالَم، سبب تسرّی کثرات امکانیه بدان ذات اقدس نگردد

نورِ مَهْ، آلوده کی گردد ابد؟　　گر زَنَد آن نور، بر هر نیک و بد
او ز جمله پاک واگردد به ماه　　همچو نورِ عقل و جان، سویِ اله
وصفِ پاکی، وقف بر نورِ مَهْ است　　تابِشش گر بر نجاساتِ ره است
ز آن نجاساتِ ره و آلودگی　　نور را حاصل نگردد بَدْرَگی
(دفتر پنجم ۱۲۶۱-۱۲۵۸)

ارتباط خدا و موجودات، بی‌چون و کیفیت است و به اندیشه درنیاید

بی‌تعلّق نیست مخلوقی بدو　　آن تعلّق هست بی‌چون، ای عمو!
زانکه فصل و وصل نَبْوَد در روان　　غیرِ فصل و وصل نَنْدیشد گُمان
(دفتر چهارم ۳۶۹۶-۳۶۹۵)

اِتّصالی بی تکیّف، بی‌قیاس　　هست رَبُّ النّاس را با جانِ ناس
(دفتر چهارم ۷۶۰)

اِتّصالی که نگنجد در کلام　　گفتنش تکلیف باشد، والسّلام
(دفتر پنجم ۸۸۰)

﴿اتحاد ظاهر و مظهر﴾

این بحث از متفرعات بحث وحدت وجود است. مولانا عقیده دارد که حضرت حق در حلیهٔ بشری تجلّی کرده و وجود انسانی با او متحد شده است. امّا نه از راه حلول و اتحاد ذاتی، بل از جهت وحدت نوری. بدینسان انسان کامل، آینهٔ تمام‌نمای الهی است و نایب و خلیفهٔ اوست.

چون مرا دیدی، خدا را دیده‌یی — گِردِ کعبهٔ صدق، برگَردیده‌یی
خدمتِ من، طاعت و حمدِ خداست — تا نپنداری که حق از من جداست
چشم، نیکو باز کن، در من نگر — تا ببینی نورِ حق اندر بشر

(دفتر دوم ۲۲۴۹-۲۲۴۷)

چون به من زنده شود این مُرده‌تن — جانِ من باشد که رو آرد به من

(دفتر سوم ۴۶۷۸)

بندهٔ خود خوانْد احمد در رَشاد — جملهٔ عالَم را بخوان قُلْ یا عِباد

(دفتر اول ۲۴۹۶)

مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ خواجه است — دیدنِ او، دیدنِ خالق شده‌ست
خدمتِ او، خدمتِ حق کردن است — روزْدیدن، دیدنِ این رَوْزَن است
خاصه این روزن، درخشان از خود است — نی ودیعهٔ آفتاب و فَرْقَد است
هم از آن خورشید زد بر رَوْزَنی — لیک از راه و سویِ معهود، نی
در میانِ شمس و، این رَوْزَن رهی — هست روزن‌ها، نشد زو آگهی
تا اگر ابری برآید چرخْ‌پوش — اندرین روزن بُوَد نورش به جوش
غیرِ راهِ این هوا و شش جهت — در میانِ روزن و خور مألفت
مِدحت و تسبیحِ او، تسبیحِ حق — میوه می‌روید ز عینِ این طبق
سیب روید زین سبد خوش، لَخْت لَخْت — عیب نبود گر نهی نامش درخت
این سبد را تو درختِ سیب خوان — که میانِ هر دو راه، آمد نهان
آنچه روید از درختِ بارور — زین سبد روید همان نوع از ثمر
پس سبد را تو درختِ بخت بین — زیرِ سایهٔ این سبد خوش می‌نشین
نان چو اِطلاق آوَرَد ای مهربان! — نان چرا می‌گوییش؟ محموده خوان

خاکِ ره چون چشم، روشن کرد و جان / خاکِ او را سُرمه بین و سُرمه‌دان
چون ز رویِ این زمین تابَد شُروق / من چرا بالا کنم رُو در عَیوق؟
شد فنا، هستش مخوان ای چشمْ‌شوخ / در چنین جُو، خشک کی مانَد کلوخ؟
پیشِ این خورشید کی تابَد هلال؟ / با چنان رُستم چه باشد زورِ زال؟
طالب است و غالب است آن کردگار / تا ز هستی‌ها برآرد او دمار
دو مگو و دو مدان و دو مخوان / بنده را در خواجهٔ خود محو دان
خواجه هم در نورِ خواجه‌آفرین / فانی است و مُرده و مات و دفین
چون جدا بینی ز حق این خواجه را / گُم کنی هم متن و هم دیباچه را
چشم و دل را هین گذاره کن ز طین / این یکی قبله‌ست، دو قبله مبین
چون دو دیدی، ماندی از هر دو طرف / آتشی در خَف فتاد و رفت خف

(دفتر ششم ۳۲۱۹-۳۱۹۷)

ور برایِ بنده‌اش است این گفت‌وگو / آنکه حق گفت او من است و من خود او
آنکه گفت: اِنّی مَرِضْتُ لَمْ تَعُد / من شدم رنجور، او تنها نشد
آنکه بی یَسْمَع وَ بی یُبْصِر شده‌ست / در حقِ آن بنده این هم بیهده‌ست

(دفتر دوم ۱۷۳۹-۱۷۳۷)

نه غلط گفتم که نایب با منوب / گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه دو باشد تا توی صورتْ‌پرست / پیشِ او یک گشت، کز صورت بِرَست
چون به صورت بنگری، چشمِ تو دوست / تو به نورش درنگر کزچشم رُست
نورِ هردو چشم نتوان فرق کرد / چونکه در نورش نظر انداخت مرد
دَه چراغ ار حاضر آید در مکان / هریکی باشد به صورت، غیرِ آن
فرق نتوان کرد نورِ هر یکی / چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمُری / صد نمانَد یک شود، چون بفشُری
در معانی قسمت و اَعداد نیست / در معانی تجزیه و اَفراد نیست
اتّحادِ یار با یاران خوش است / پایِ معنی گیر، صورت سرکش است
صورتِ سرکش گدازان کن به رنج / تا ببینی زیرِ او وحدت چو گنج

(دفتر اول ۶۸۳-۶۷۴)

آمد از حق سویِ موسی این عتاب / کای طلوعِ ماه دیده تو ز جیب
مُشرقت کردم ز نورِ ایزدی / من حقم، رنجور گشتم نآمدی

گفت: سبحانا تو پاکی از زیان / این چه رمز است؟ این بکن یا رب بیان
باز فرمودش که در رنجوری‌ام / چون نپرسیدی تو از رویِ کرم؟
گفت: یا رب نیست نقصانی تو را / عقل گم شد، این سخن را برگشا
گفت: آری بندهٔ خاصِ گزین / گشت رنجور، او منم، نیکو ببین
هست معذوریش، معذوریِّ من / هست رنجوریش، رنجوریِّ من
هرکه خواهد همنشینیّ خدا / تا نشیند در حضورِ اولیا
از حضورِ اولیا گر بِسْکُلی / تو هلاکی، زآنکه جزوِ بی‌کُلی

(دفتر دوم ۲۱۶۴-۲۱۵۶)

کوه را غرقه کند یک خُم زِ نَم / چشمِ خُم چون باز باشد سویِ یم
چون به دریا راه شد از جانِ خُم / خُمّ با جیحون برآرد اُسْتُلُم
زان سبب قُلْ گفتهٔ دریا بود / هرچه نطقِ احمدی گویا بود
گفتهٔ او جمله دُرِّ بحر بوذ / که دلش را بود در دریا نفوذ
دادِ دریا چون ز خمّ ما بود / چه عجب در ماهیی دریا بود؟

(دفتر ششم ۸۱۷-۸۱۳)

﴿عطای خداوند و قابلیت مخلوقات﴾

«دادِ او را قابلیّت، شرط نیست». این مطلب را می‌توان از سه منظر تفسیر کرد. نخست آنکه این اصل، ناظر است به پیش از آفرینشِ جهان، زیرا جهانی وجود نداشت که استعداد و قابلیتی داشته باشد. **کانَ اللهُ وَ لَمْ یَکُنْ مَعَه شَیْءٌ**. چرا که قابلیت‌داشتن، متفرّع بر وجود داشتن است. و چون موجودی در کار نبوده است، پس قابلیتی هم درمیان نبوده است. که به‌اصطلاح از مصادیق «سالبه به انتفاء موضوع» است. دوم آنکه این اصل ناظر است به امور تکوینی، به‌طوری که موجودات در نوع استعداد و قابلیت‌ها متفاوت آفریده شده‌اند. مثلاً برخی از مناطق، خشک است و برخی آبخیز، منطقه‌ای سردسیر است و منطقه‌ای گرمسیر. همینطور برخی از حیوانات خو و طبعی ملایم دارند و برخی تند و مهاجم‌اند. در آدمیان نیز هکذا. صرف‌نظر از امور اکتسابی و تربیتی، افراد انسانی ذاتاً در قدرت جسمانی، روحی، فکری، هوشی، مدیریتی و... در مراتبی مختلف قرار دارند و این مطلب، جای انکار نیست. سوم آنکه در امر سلوک و کلّاً هدایت بشری، گاه جذبه‌ای از بارگاه الهی درمی‌رسد و فردی را درمی‌رباید و در طرفةالعینی او را به مقامی می‌رساند که در حالت طبیعی برای نیل بدان مقام باید سال‌ها زحمت و ریاضت کشید. این مورد نیز دارای نمونه‌های عینی و تاریخی متعددی است. البته به تصریح خودِ مولانا سلوک با بُراقِ جذبةالله از نوادر اتفاقات است، زیرا روال عادیِ سیر و سلوک بر پایهٔ سعی و تلاش سالک بنیاد شده است و بدیهی است که سعیِ سالک، خود نوعی کسب قابلیت است. در این باب رجوع شود به مبحث **«سلوک و منازل آن»**، بخش «وصال و انواع آن»

بنابراین اصلِ «دادِ او را قابلیّت شرط نیست» بدون توجه به سه منظر یادشده قابل فهم نیست. جهت ایضاح بیشتر، قطعهٔ موردنظر مثنوی در تبیین ابیات فصل پیشتر آمده که گفته است هرگاه دل شخصی از فرط غفلت، دچار سنگینی و قساوت شود، چنین دلی را نمی‌توان با عوامل معهود و اسباب معتاد به‌سامان آورد مگر فیض رحمانی دررسد و آن دل پرقسوت را به‌نرمی و انفعال دگر سازد و این هم البته از

نوادر پدیده‌هاست. منظور دیگری که مولانا از این تقریرات دنبال کرده یکی از مبانی مکتب اوست که در مثنوی به کرّات در بیان آورده است. و آن اینکه آدمی را نسزد که چنان در علل و اسباب غرقه آید که مسبب‌الاسباب را نبیند. ذیلاً تمام ابیات فصل مذکور نقل می‌شود تا مطلب، مفهوم‌تر افتد:

چارهٔ آن دل، عطایِ مُبْدِلی است / دادِ او را قابلیّت، شرط نیست
بلکه شرطِ قابلیّت، دادِ اوست / داد، لُبّ و قابلیّت هست، پوست
اینکه موسی را عصا، ثُعبان شود / همچو خورشیدی، کَفَش رخشان شود
صدهزاران معجزاتِ انبیا / کان نگنجد در ضمیر و عقلِ ما
نیست از اسباب، تصریفِ خداست / نیست‌ها را قابلیّت از کجاست؟
«قابلی» گر شرطِ فعلِ حق بُدی / هیچ معدومی به هستی نآمدی
سنّتی بنهاد و اسباب و طُرُق / طالبان را زیرِ این اَزْرَقْ تُتُق
بیشتر، احوال بر سنّت رود / گاه قدرت، خارقِ سنّت شود
سنّت و عادت نهاده بامزه / باز، کرده خرقِ عادت، معجزه
بی‌سبب گر عِز به ما موصول نیست / قدرت از عزلِ سبب، معزول نیست
ای گرفتارِ سبب! بیرون مَپَر / لیک، عزلِ آن مسبّب، ظن مَبَر
هرچه خواهد، آن مسبّب آورد / قدرتِ مطلق، سبب‌ها بردَرَد
لیک اغلب بر سبب رانَد نَفاد / تا بداند طالبی جُستن مراد
چون سبب نَبْوَد، چه ره جوید مُرید؟ / پس سبب در راه می‌باید پدید
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست / که نه هر دیدار، صُنعش را سزاست
دیده‌یی باید، سببْ‌سوراخْ کن / تا حُجُب را برکند از بیخ و بُن
تا مسبِّب بیند اندر لامکان / هرزه داند جهد و اَکساب و دکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر / نیست اسباب و وسایط ای پدر!
جز خیالی منعقد بر شاهراه / تا بماند دورِ غفلت چندگاه

(دفتر پنجم ۱۵۵۵-۱۵۳۷)

اما صرف‌نظر از سه منظر یادشده، در امور تشریعی و رفتاری و اخلاقی، قابلیت شرط عطای الهی است. چنانکه در کثیری از آیات قرآنی و مأثورات دینی، آدمی به سعی و سبقت در خیرات فراخوانده شده است. بی‌گمان سعی ورزیدن، نوعی تلاش

جهت کسب لیاقت و قابلیت است. به‌علاوه مقامات والای انبیا نیز در پی ابتلائات به آنان عطا شده است. مولانا نیز به همین اصل عقیده دارد، چنانکه چندین بار به آیهٔ ۳۹ سورهٔ **نجم** استناد کرده است که می‌گوید: **وَ اَنْ لَیْسَ لِلْاِنسانِ اِلاّ مٰا سَعیٰ**. «و به‌راستی که سزا و پاداش آدمی به تلاش او بسته شده است.»

چون نکرد آن کار، مزدش هست لا　　لَیْسَ لِلْاِنسانِ اِلاّ مٰا سَعیٰ

(دفتر چهارم ۲۵۴۵)

قدرِ همّت باشد آن جهد و دعا　　لَیْسَ لِلْاِنسانِ اِلاّ مٰا سَعیٰ

(دفتر چهارم ۲۹۱۲)

به‌علاوه مولانا در بسیاری از ابیات مثنوی، دعوت به جهد و کوشش کرده است. و اگر عطای حق، متوقف بر قابلیت نسبی آدمی نباشد، دیگر انگیختن مردم به‌سوی سعی و تلاش مفهومی ندارد.

جهد کن، کز جامِ حق یابی نوی　　بی‌خود و بی‌اختیار، آنگه شوی

(دفتر پنجم ۳۱۰۵)

جهد کن، تا مست و نورانی شوی　　تا حدیثت را شود نورش، رَوی

(دفتر پنجم ۲۴۸۵)

جهد کن تا سنگی‌ات کمتر شود　　تا به لعلی، سنگِ تو انور شود

(دفتر پنجم ۲۰۳۹)

جهد کن تا جان، مُخلَّد گرددت　　تا به روزِ مرگ، برگی باشدت

(دفتر پنجم ۲۸۲۶)

جهد کن تا این طلب افزون شود　　تا دلت زین چاهِ تن بیرون شود

(دفتر پنجم ۱۷۳۵)

جهد کن در بی‌خودی، خود را بیاب　　زودتر، وَاللّٰهُ اَعْلَمْ بِالصَّواب

(دفتر چهارم ۳۲۱۸)

تو نمی‌دانی کزین دو کیستی؟　　جهد کن چندانکه بینی چیستی

(دفتر سوم ۳۰۸۲)

جهد کن تا مزدِ طاعت دررسد　　بر مُطیعان، آن گَهَت آید حسد

(دفتر سوم ۴۵۸۹)

جهد کن تا پیرِ عقل و دین شوی　　تا چو عقلِ کل، تو باطن‌بین شوی
(دفتر چهارم ۲۱۷۸)

جهد می‌کن تا توانی ای کیا!　　در طریقِ انبیا و اولیا
(دفتر اول ۹۷۵)

باز در اهمیت جهد گوید:

هیچ وازِر، وزرِ غیری برنداشت　　هیچکس نَدْرود، تا چیزی نکاشت
طَمْعِ خام است آن، مخور خام، ای پسر!　　خام‌خوردن، علّت آرد در بشر
کانَ فلانی یافت گنجی ناگهان　　من همان خواهم، مَه‌کار و مَه‌دکان
کارِ بخت است آن و، آن هم نادِر است　　کسب باید کرد تا تن قادر است
(دفتر دوم ۷۳۴-۷۳۱)

مولانا عطای الهی را منوط به ابتلا می‌داند و ابتلا زمینه‌ای است برای کسب قابلیت.

مر تو را هر زخم کآید زآسمان　　منتظر می‌باش خِلعت بعد از آن
کو نه آن شاه است کِت سیلی زند　　پس نبخشد تاج و تختِ مُسْتَنَد
جمله دنیا را پَرِ پَشّه، بها　　سیلی‌یی را رَشوتِ بی‌مُنْتها
گردنت زین طوق زرین جهان　　چُست در دزد و ز حق سیلی سِتان
آن قفاها کانبیا برداشتند　　زآن بلا سرهای خود افراشتند
(دفتر ششم ۱۶۴۲-۱۶۳۸)

پس بدان، بی‌امتحانی که اِله　　شِکّری نفْرستدت ناجایگاه
این بدان، بی امتحان از علمِ شاه　　چون سَری، نفْرستدت در پایگاه
هیچ عاقل افکند دُرِّ ثَمین　　در میانِ مستراحی پُرچَمین؟
زآنکه گندم را حکیمِ آگهی　　هیچ نفرستد به انبارِ کَهی
(دفتر چهارم ۳۷۳-۳۷۰)

هرگاه آدمی در ابتلا به خودآگاهی نرسد به عطایی هم نرسد

لیک، حاضر باش در خود، ای فتی!　　تا به خانه او بیابد مر تو را
ورنه، خِلعت را بَرَد او بازپس　　که نیابیدم به خانه، هیچکس
(دفتر ششم ۱۶۴۴-۱۶۴۳)

قابلیت‌های تکوینی موجودات از عطای الهی است

حلق بخشد خاک را لطف خدا　　تا خورد آب و بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب　　تا گیاهش را خورد اندر طلب

(دفتر سوم ۲۳-۲۲)

بلکه شرط قابلیت داد اوست　　داد، لُبّ و قابلیت هست پوست

(دفتر پنجم ۱۵۳۸)

در عدم، ما مستحقّان، کی بُدیم؟　　که بر این جان و بر این دانش زدیم

(دفتر ششم ۲۳۱۶)

﴿خداوند و علل و اسباب﴾

یکی از موضوعات بحث‌انگیز مثنوی این است که آیا مولانا به نظام علّیت و سببیّت در جهان هستی باور دارد یا خیر؟ برخی او را از مخالفان علّیت به‌شمار آورده‌اند و برای اثبات نظر خود به ابیاتی چند از مثنوی خصوصاً ابیات ذیل استناد جسته‌اند.

انبیا در قطعِ اسباب آمدند　　معجزاتِ خویش، بر کیوان زدند

(دفتر سوم ۲۵۱۷)

جمله قرآن، هست در قطعِ سبب　　عِزِّ درویش و هلاکِ بُولَهَب

(دفتر سوم ۲۵۲۰)

همچنین زآغازِ قرآن، تا تمام　　رَفضِ اسباب است و علّت، والسَّلام

(دفتر سوم ۲۵۲۵)

البته از ابیات یادشده نمی‌توان مخالفتِ مولانا را با اصل علّیت و سببیّت استنباط کرد بل برعکس، ابیات مذکور بیانگر اصل سببیّت است، زیرا اگر علل و اسبابی در کار نباشد، دیگر قطع اسباب و رفض علل مفهومی نخواهد داشت. به دیگرسخن ابتدا باید علل و اسبابی بر جهان هستی حاکم باشد تا پیامبران و قرآن کریم به رفض و گسستن آن بپردازند. حق این است که مولانا به دستگاه سببیّت جهان هستی باور دارد و خود می‌گوید: من نیز می‌دانم که مثلاً اگر سنگ چخماق را بر آهن بکوبی، شرارهٔ آتش از آن برمی‌جهد. این نشان می‌دهد که قوانینی در جهان برقرار است اما باید دقت داشت که تنها علل و اسباب ظاهری درکار نیست. بل علل و اسباب ناپیدا و درعین حال بالاتر و نیرومندتری در جهان حاکم است. بنابراین علل و اسباب ظاهری تا بدانجا بر کار است که علل و اسباب ناپیدای هستی گام پیش ننهاده است. اما همین‌که آن علل و اسباب، دست می‌جنباند، علل و اسباب ظاهری از اثر می‌افتد. و اصولاً یکی از مقاصد مولانا از بحث معجزات و کرامات انبیا و اولیا تبیین همین مطلب است که مذکور افتاد. مولانا در تضاعیف این گفتارها هشدار می‌دهد که مبادا علل و اسباب ظاهر، پردهٔ پندار آدمی گردد و او را از سفر به دگر سوی جهان بازدارد. جهت ایضاح بیشتر، این سخن نیز بایسته می‌نماید که غالب سخنان مولانا در مقام عاشق و نفی غیریت در بیان آمده است. کسی که در این مقام به هستی

درمی‌نگرد جز حضرت معشوق و مسبّب‌الاسباب چیز دیگری نمی‌بیند و به‌اصطلاح حکمای متألّه در این افق اعلی، علّیت به تشأّن بازمی‌گردد، بدین معنی کـه در آن مرتبهٔ والا، همهٔ جهان از ذرّهٔ تا کهکشان به آینه‌ای تبدیل می‌شوند که عاشق، تنها جمال یار را در آن بیند و لاغیر.

بـــهرِ دیـــده‌روشنان، یـــزدانِ فـــرد — ششْ‌جـهت را مَـظهرِ آیـات کـرد
تا به هر حیوان و نـامی کـه نْگـرند — از ریـــاضِ حُســـنِ رَبّـانی چـــرند
بـهرِ ایـــن فـــرمود بـــا آن اِسْپَه او — حـــیْثُ وَلَّـــیْتُمْ فَـــثَمَّ وَجْـــهُهُ
از قدح، گر در عطش، آبی خورید — در درونِ آب، حـــق را نـــاظرید
آنکه عـاشق نـیست، او در آبْ در — صورتِ خود بیند ای صاحبْ‌بصر!
صورتِ عاشق چو فانی شد در او — پس در آب، اکنون که را بیند؟ بگو
حُسنِ حق بینند انـدر رویِ حُـور — همچو مَـه در آب، از صُـنعِ غَـیور

(دفتر ششم ۳۶۴۵-۳۶۴۰)

بنابراین تعبیرات عاشقانه و مجذوبانهٔ مولانا را نمی‌توان با قواعد خشک کلامی به سنجش آورد.

کُـــلُّ شَـــیْءٍ قٰـالَهُ غَـیْرُالْـمُفیق — اِنْ تَکَـــلَّفْ اَوْ تَـــصَلَّفْ لاٰ یَـلیق

(دفتر اول ۱۲۹)

عقیده به علل اسباب طبیعی و ماوراءالطبیعی

به توضیح ابتدای این مبحث رجوع شود.

سـنگ بـر آهـن زنـی بـیرون جـهد — هـم بـه امـر حـق قـدم بـیرون نـهد
آهـــن و سـنگ سـتم بـر هـم مـزن — کین دو می‌زایند همچون مرد و زن
سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک — تـو بـه بـالاتر نگـر ای مـرد نـیک
کین سبب را، آن سبب آورد پـیش — بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟
وآن سـبب‌ها کـانبیا را رهـبرست — آن سبب‌ها، زیـن سـبب‌ها بـرتر است
این سبب را آن سبب، عـامل کـند — بـاز، گـاهی بـی‌بَر و بـاطل کـند
ایـن سـبب را مَـحْرَم آمـد عـقل‌ها — وآن سـبب‌ها راست مـحرم انـبیا
این سبب چه بْوَد؟ به تازی گو: رَسَن — اندرین چَهْ، این رَسَن آمـد بـه فـن
گردشِ چرخه، رَسَن را علّت است — چرخه‌گَردان را ندیدن، زَلّت است

این رَسَن‌هایِ سبب‌ها در جهان — هان و هان، زین چرخِ سَرگردان مدان
تا نمانی صفر و سَرگردان چو چرخ — تا نسوزی تو ز بی مغزی، چو مَرْخ
(دفتر اول ۸۵۰-۸۴۰)

این جهان و آن جهان، زاید ابد — هر سبب مادر، اثر زاید ولد
چون اثر زایید، آن هم شد سبب — تا بزاید او اثرهایِ عجب
این سبب‌ها، نسل بر نسل است، لیک — دیده‌یی باید منوَّر نیکْ‌نیک
(دفتر دوم ۱۰۰۲-۱۰۰۰)

چشم بر اسباب، از چه دوختیم؟ — گر ز خوشْ‌چشمان، کرشم آموختیم
هست بر اسباب، اسبابی دگر — در سبب مَنگر، در آن افکن نظر
انبیا در قطعِ اسباب آمدند — معجزاتِ خویش بر کیوان زدند
بی‌سبب، مر بحر را بشکافتند — بی‌زراعت، چاشِ گندم یافتند
ریگ‌ها هم آرد شد از سعیِ‌شان — پشمِ بُز، ابریشم آمد کَشْ‌کَشان
جمله قرآن هست در قطعِ سبب — عِزِّ درویش و هلاکِ بُولَهَب
مرغِ بابیلی دوسه سنگ افکند — لشکرِ زَفْتِ حَبَش را بشکند
پیل را سوراخْ‌سوراخ افکند — سنگِ مرغی کو به بالا پَر زند
دُمّ گاوِ کُشته بر مقتول، زن — تا شود زنده همان دَم در کفن
حَلْق ببریده، جَهَد از جایِ خویش — خونِ خود جوید ز خونْ‌پالایِ خویش
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام — رفض اسباب است و علّت والسلام
(دفتر سوم ۲۵۲۵-۲۵۱۵)

فعل خدا، محدود به علل و اسباب نیست

چارْطبع و علّتِ اولیٰ نِیَم — در تصرّف دایماً من باقی‌ام
کارِ من بی‌علّت است و مستقیم — هست تقدیرم نه علّت، ای سقیم!
عادتِ خود را بگردانم به وقت — این غبار از پیش، بنشانم به وقت
بحر را گویم که هین پُرنارشو — گویم آتش را که رَوْ، گُلزار شو
کوه را گویم، سبک شو همچو پشم — چرخ را گویم: فرو در پیشِ چشم
گویم ای خورشید! مقرون شو به ماه — هردو را سازم چو دو ابرِ سیاه
چشمهٔ خورشید را سازیم خشک — چشمهٔ خون را به فن سازیم مُشک

آفتاب و مَهْ، چو دو گاوِ سیاه — یُوغ بر گَردن ببنددشان اله

(دفتر دوم ۱۶۳۲-۱۶۲۵)

که سبب‌ها نیست حاجت مرمرا — آن سبب بهرِ حجاب است و غطا
تا طبیعی خویش، بر دارو زند — تا منجّم، رُو به اِستاره کند
تا منافق از حریصی بامداد — سویِ بازار آید از بیمِ کَساد

(دفتر چهارم ۳۶۰۳-۳۶۰۱)

این زمین و سَخْتیان، پرده‌ست و بس — اصلِ روزی از خدا دان هر نَفَس
چون بکاری، در زمینِ اصل کار — تا بروید هریکی را صدهزار
گیرم اکنون تخم را گر کاشتی — در زمینی که سبب پنداشتی
چون دوسه سال آن نروید، چون کنی؟ — جز که در لابه و دعا کف درزنی؟
دست بر سَر می‌زنی پیشِ اله — دست و سَر بر دادنِ رزقش گواه
تا بدانی اصلِ اصلِ رزق، اوست — تا همو را جوید آنکه رزقْ‌جُوست

(دفتر پنجم ۱۴۹۵-۱۴۹۰)

بی‌سبب گر عِز به ما موصول نیست — قدرت از عزلِ سبب، معزول نیست
ای گرفتارِ سبب! بیرون مَپَر — لیک عزلِ آن مُسبِّب، ظن مَبَر
هرچه خواهد آن مسبّب آورد — قدرتِ مطلق، سبب‌ها بردرد
لیک اغلب بر سبب رانَد نفاد — تا بداند طالبی جُستن مراد
چون سبب نَبْوَد چه ره جوید مرید؟ — پس سبب در راه می‌باید پدید
این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست — که نه هر دیدار، صُنعش را سزاست

(دفتر پنجم ۱۵۵۱-۱۵۴۶)

کارِ بی علّت، مُبرّا از علل — مستمرّ و مستقرّست از ازل
در کمالِ صنعِ پاکِ مُسْتَحَث — علّتِ حادث چه گنجد یا حَدَث؟
سِرِّ اَب چه بْوَد؟ اَبِ ما صُنعِ اوست — صنع، مغزست و اَبِ صورت، چو پوست

(دفتر پنجم ۱۹۳۱-۱۹۲۹)

این سبب، همچون طبیب است و علیل — این سبب، همچون چراغ است و فتیل
شب، چراغت را فتیلِ نو بتاب — پاک دان زین‌ها چراغ آفتاب
رَوْ تو کَهْگِل ساز بهرِ سقفِ خان — سقفِ گَردون را ز کَهْگِل پاک‌دان

(دفتر دوم ۱۸۴۷-۱۸۴۵)

بی ز دستی، دست‌ها بافَد همی / جانِ جان سازد مُصَوَّر آدمی
آنچنان کاندر دل از هَجْر و وِصال / می‌شود بافیده، گوناگون خیال

(دفتر ششم ۳۷۱۶-۳۷۱۵)

مسبّب‌الاسباب، حاکم بر علل و اسباب است

بر سَرِ خرمن، به وقتِ انتقاد / نه که فلّاحان ز حق جویند باد؟
تا جدا گردد ز گندم، کاه‌ها / تا به انباری رود، یا چاه‌ها
چون بمانَد دیر آن بادِ وَزان / جمله را بینی به حق، لابه‌کنان
همچنین در طَلْق، آن بادِ وِلاد / گر نیاید، بانگِ درد آید که: داد
گر نمی‌دانند کِش، راننده اوست / باد را، پس کردنِ زاری چه خوست؟
اهلِ کَشتی، همچنین جویایِ باد / جمله خواهانش از آن رَبُّ الْعِباد
همچنین در دردِ دندان‌ها ز باد / دفع می‌خواهی به سوز و اعتقاد
از خدا لابه‌کُنان، آن جُندیان / که بده بادِ ظَفَر، ای کامران!
رُقعهٔ تعویذ می‌خواهند نیز / در شکنجهٔ طَلْقِ زن از هر عزیز
پس همه دانسته‌اند آن را یقین / که فرستد باد، رَبُّ الْعالَمین
پس یقین، در عقلِ هر داننده هست / اینکه با جُنبده، جُنباننده هست
گر تو او را می نبینی در نظر / فهم کن آن را به اظهارِ اثر
تن به جان جُنبد، نمی‌بینی تو جان / لیک از جُنبیدنِ تن، جان بدان

(دفتر چهارم ۱۵۵-۱۴۳)

از سبب باید به سویِ مسبّب الْاَسباب توجه کرد

مکرِ آن فارِس، چو انگیزید گَرد / آن غُبارت، ز استغاثت دُور کرد
سویِ فارِس رَوْ، مَرو سویِ غُبار / ورنه، بر تو کوبد آن مکرِ سوار

(دفتر سوم ۳۸۴-۳۸۳)

مولانا همین معنا را در مطاوی حکایت کاروانی تشنه که به تصرف باطنی حضرت ختمی مرتبت(ص) از یک مشک آب سیراب شدند بسط می‌دهد:

مَشک، خود رُوپوش بود و موجِ فضل / می‌رسید از امرِ او از بحرِ اصل
آب از جوشش همی گردد هوا / وآن هوا گردد ز سردی، آب‌ها

بلکه بی علّت، وَ بیرون زین حِکَم / آب رُویانید تکوین از عدم
تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌یی / در سبب از جهل، برچفسیده‌یی
با سبب‌ها، از مسبّب غافلی / سویِ این روپوش‌ها، زآن مایلی
چون سبب‌ها رفت، بر سَر می‌زنی / رَبَّنا و رَبَّناها می‌کُنی
رب می‌گوید: برو سویِ سبب / چون ز صُنعم یاد کردی؟ ای عجب
گفت: زین پس من تو را بینم همه / ننگرم سویِ سبب، وآن دَمْدَمه

(دفتر سوم ۳۱۵۷-۳۱۵۰)

از ستاره، دیده تصریفِ هوا / ناخوشت آید اِذا النَّجْمُ هَویٰ
خود مؤثّرتر نباشد مَه زِ نان / ای بسا نان که بِبُرَّد عِرقِ جان
خود مؤثرتر نباشد زُهره ز آب / ای بسا آبا که کرد او تن، خراب
مِهرِ آن، در جانِ توست و پندِ دوست / می‌زند بر گوشِ تو بیرونِ پوست

(دفتر ششم ۱۰۱-۹۸)

چاره‌سازی‌های خداوند

کَوْن، پُرچاره‌ست و هیچت چاره نی / تا که نگشاید خدایت رَوْزَنی
گرچه تو هستی کنون غافل از آن / وقتِ حاجت، حق کُند آن را عیان
گفت پیغمبر که یزدانِ مجید / از پیِ هر درد، درمان آفرید
لیک زآن درمان نبینی رنگ و بو / بهرِ دردِ خویش، بی‌فرمانِ او
چشم را ای چاره‌جو! در لامکان / هین بنه چون چشمِ کُشته سویِ جان

(دفتر دوم ۶۸۶-۶۸۲)

روشن‌بینان، مبهوت علل و اسباب نمی‌شوند

گفت یزدان: آنکه باشد اصلْ‌دان / پس تو را کی بیند او اندر میان؟
گرچه خویش از عامه پنهان کرده‌یی / پیشِ روشن‌دیدگان هم پرده‌یی

(دفتر پنجم ۱۷۱۱-۱۷۱۰)

﴿لطف و قهر﴾

لطف و قهر از اوصاف متقابلهٔ الهی است. مولانا می‌گوید شناخت لطف در جامهٔ لطف و شناخت قهر در جامهٔ قهر از عموم مردم برمی‌آید. اما وقتی که لطف و قهر به جامهٔ یکدیگر درمی‌آیند شناخت آن دو دشوار می‌آید. حال آنکه از اهمِّ شروط کمال شخصیت آدمی، بازشناختن لطف و قهرِ پوشیده درهم است.

تجلیاتِ لُطفیه و قهریهٔ خداوند در طبیعت

هست باران، از پیِ پروردگی — هست باران، از پیِ پژمردگی
نفعِ بارانِ بهاران، بُوالْعَجَب — باغ را بارانِ پاییزی چو تب
آن بهاری، ناز پروردش کند — وین خزانی، ناخوش و زردش کند
همچنین سرما و باد و آفتاب — بر تفاوت دان و سَررشته بیاب

(دفتر اول ۲۰۴۰-۲۰۳۷)

اقتضای ذاتی قهر و لطف الهی

قهر و لطفی چون صبا و چون وَبا — آن یکی آهن‌ربا، وین کهربا
می‌کَشَد حق، راستان را تا رَشَد — قسمِ باطل، باطلان را می‌کَشَد
معده حلوایی بُوَد، حلوا کَشَد — معده صفرایی بُوَد، سِرکا کَشَد
فرشِ سوزان، سردی از جالِس بَرَد — فرشِ افسرده، حرارت را خَورد
دوست بینی، از تو رحمت می‌جهد — خصم بینی، از تو سَطْوَت می‌جهد

(دفتر پنجم ۲۱۳۲-۲۱۲۸)

لطف و قهر الهی، آنگاه که به جامهٔ هم درمی‌آیند

همان‌سان که در مقدمهٔ این مبحث، مذکور افتاد شناخت هریک از لطف و قهر در جامهٔ خود، کاری آسان است، امّا وقتی لطف و قهر، به جامهٔ هم درمی‌آیند، شناخت لطف حقیق از قهر حقیق دشوار می‌آید.

قهر را از لطف داند هر کسی — خواه دانا، خواه نادان، یا خسی

لیک لطفی قهر در، پنهان شده / یا که قهری در دلِ لطف آمده
کم کسی دانَد مگر رَبّانیی / کِش بُوَد در دل مِحَکِّ جانیی
باقیان زین دو گُمانی می‌بَرَند / سویِ لانهٔ خود به یک پَر می‌پَرَند

(دفتر سوم ۱۵۰۹-۱۵۰۶)

گفت درویشی به درویشی که تو / چون بدیدی حضرتِ حق را؟ بگو
گفت: بی چون دیدم، امّا بهرِ قال / بازگویم مختصر آن را مثال
دیدمش سویِ چپِ او آذری / سویِ دستِ راست، جُویِ کوثری
سویِ چَپّش بس جهانْسوزْآتشی / سویِ دستِ راستش، جویِ خوشی
سویِ آن آتش گروهی بُرده دست / بهرِ آن کوثر، گروهی شاد و مست
لیک لعبِ بازْگونه بود سخت / پیشِ پایِ هر شَقیّ و نیکبخت
هرکه در آتش همی‌رفت و شَرَر / از میانِ آب برمی‌کرد سَر
هرکه سویِ آب می‌رفت از میان / او در آتش یافت می‌شد در زمان
هرکه سویِ راست شد و آبِ زلال / سَر ز آتش برزد، از سویِ شِمال
وانکه شد سویِ شمالِ آتشین / سر بُرون می‌کرد از سویِ یمین
کم کسی بر سِرِّ این مُضْمَر زدی / لاجَرَم کم کس در آن آتش شدی
جز کسی که بر سَرَش اقبال ریخت / کو رَها کرد آب و در آتش گریخت
کرده ذوقِ نقد را معبود، خلق / لاجَرَم زین لَعب، مغبون بود خلق
جَوْق‌جَوْق وصف‌صف از حرص و شتاب / مُحْتَرِز زآتش، گُریزان سویِ آب
لاجَرَم زآتش برآوردند سَر / اِعتبار اَلْاعتبار ای بی‌خبر!
بانگ می‌زد آتش ای گیجانِ گُول! / من نیَم آتش، منم چشمهٔ قبول
چشمْبندی کرده‌اند ای بی‌نظر! / در من آی و هیچ مگریز از شَرَر
ای خلیل! اینجا شَرار و دود نیست / جز که سِحر و خدعهٔ نَمْرود نیست
چون خلیلِ حق اگر فرزانه‌یی / آتش، آبِ توست و تو پروانه‌یی
جانِ پروانه همی دارد ندا / کِای دریغا صدهزارم پَر بُدی
تا همی سوزید زآتش بی‌امان / کوری چشم و دلِ نامحرمان
بر من آرد رحم، جاهل از خری / من بر او رحم آرَم از بینشْوری
خاصّه این آتش که جانِ آبهاست / کار پروانه به عکس کارِ ماست
او ببیند نور و در ناری رود / دل ببیند نار و، در نوری شود

این چنین لَعب آمد از رَبِّ جلیل / تا ببینی کیست از آلِ خلیل
آتشی را شکلِ آبی داده‌اند / واندر آتش، چشمه‌یی بگشاده‌اند
(دفتر پنجم ۴۴۵-۴۲۰)

از چه نام برگ را کردی تو مرگ؟ / جادویی بین که نمودت مرگ، برگ
هردو چشمت بست سحرِ صَنعتش / تا که جان را در چَهْ آمد رغبتش
در خیالِ او ز مکرِ کردگار / جملهٔ صحرا فوقِ چَهْ، زَهر است و مار
لاجَرَم چَهْ را پناهی ساخته‌ست / تا که مرگ، او را به چاه انداخته‌ست
(دفتر ششم ۱۳۸۱-۱۳۷۸)

لطفِ مخفی، در میانِ قهرها / در حَدَث، پنهان عقیقِ بی‌بها
قهرِ حق بهتر ز صد حلمِ من است / منع‌کردن جان ز حق، جانْ‌کندن است
بدترین قهرش بِهْ از حِلمِ دو کَوْن / نِعْمَ رَبُّ العالَمین و نِعْمَ عَوْن
لطف‌هایِ مُضْمَر اندر قهرِ او / جانْ‌سپردن، جان فزاید بهرِ او
(دفتر پنجم ۱۶۶۸-۱۶۶۵)

گر ندیدی سودِ او در قهرِ او / کی شدی آن لطفِ مُطْلَق، قهرْجُو
بچّه می‌لرزد از آن نیشِ حَجام / مادرِ مُشفِق در آن غم، شادْکام
نیم‌جان بستاند و صد جان دهد / آنکه در وهمت نیاید، آن دهد
(دفتر اول ۲۴۵-۲۴۳)

اندرین آتش بدیدم عالَمی / ذَرّه ذرّه اندر او عیسی‌دَمی
نَک جهانِ نیستْ‌شکلِ هستْ‌ذات / وآن جهانِ هستْ‌شکلِ بی ثبات
(دفتر اول ۷۹۵-۷۹۴)

بستهٔ قهر خفی وآنگه چه قهر؟ / قند می‌خوردید و، در وی دَرْج زَهْر
این چنین قندی پُر از زهر، ار عدو / خوش بنوشد، چت حسد آید بر او؟
بانشاط آن زَهر می‌کردید نوش / مرگتان خُفیه گرفته هردو گوش
(دفتر سوم ۴۵۴۹-۴۵۴۷)

ظاهربینان نمی‌توانند قهر و لطف را تشخیص دهند

آنچه عینِ لطف باشد بر عوام / قهر شد بر نازنینانِ کِرام
بس بلا و رنج می‌باید کشید / عامه را تا فرق را توانند دید
(دفتر چهارم ۲۹۸۳-۲۹۸۲)

آفتی نَبْوَد بَتَر از ناشناخت / تو برِ یار و ندانی عشق باخت
یار را اغیار پنداری همی / شادیی را نام بنهادی غمی

(دفتر سوم ۳۷۸۲-۳۷۸۱)

تبدیل لطف به قهر بر اثر جهل و خودبینی

این چنین نخلی که لطفِ یارِ ماست / چونکه ما دُزدیم، نخلش دارِ ماست
این چنین مُشکین که زلفِ میرِ ماست / چونکه بی‌عقلیم، این زنجیرِ ماست
این‌چنین لطفی چو نیلی می‌رود / چونکه فرعونیم، چون خون می‌شود
خون همی گوید: من آبم، هین مَریز / یوسفم، گرگ از توام ای پُرستیز!
تو نمی‌بینی که یارِ بُردبار / چونکه با او ضد شدی، گردد چو مار

(دفتر سوم ۳۷۸۷-۳۷۸۳)

قهر خداوند، برای بدان و لطف او برای خوبان است

آن مَهابت، قسمتِ بیگانگان / وین تَجَمُّش، دوستان را رایگان
هست شاهان را زمانِ برنشست / هَوْلِ سرهنگان و صارم‌ها به‌دست
دورْباش و نیزه و شمشیرها / که بلرزند از مَهابت شیرها
بانگِ چاووشان و آن چوگان‌ها / که شود سُست از نهیبش جان‌ها
این برایِ خاص و عامِ رهگذر / که کُندشان از شهنشاهی خبر
از برایِ عام باشد این شکوه / تا کلاهِ کبر ننهند آن گروه
تا من و ماهایِ ایشان بشکند / نفسِ خودْبین، فتنه و شر کم کند
شهر از آن ایمن شود، کآن شهریار / دارد اندر قهر، زخم و گیرودار
پس بمیرد آن هوس‌ها در نُفوس / هیبتِ شه مانع آید زآن نُحوس
باز چون آید به سویِ بزمِ خاص / کی بُوَد آنجا مَهابت یا قصاص؟
حِلْم در حِلْمست و رحمت‌ها به جوش / نشنوی از غیرِ چنگ و نی خروش
طبل و کوس هول باشد وقتِ جنگ / وقتِ عشرت با خواص، آوازِ چنگ
هست دیوانِ محاسِب عام را / وآن پریْ‌رویان حریفِ جام را
آن زِره و آن خُود مر چالیش راست / وین حریر و رود، مر تعریش راست

(دفتر چهارم ۳۷۸۴-۳۷۷۱)

لطف خفیِ الهی

مراد از لطف خفی، لطفی است پوشیده در قهر. برخی نیز گفته‌اند مراد از لطف خفی، لطفی است که سببش معلوم نباشد.

آن بود لطفِ خفی کو را صمد — نار بنماید خود آن نوری بود
نیست مخفی مُزد دادن در تُقیٰ — ساحران را اجر بین بعد از خطا
نیست مخفی وصل اندر پرورش — ساحران را وصل داد او در بُرش
نیست مخفی سَیر با پایِ روا — ساحران را سَیر بین در قطعِ پا
عارفان زآنند دایم آمِنون — که گذر کردند از دریایِ خون
اَمنشان از عینِ خوف آمد پدید — لاجَرَم باشند هردَم در مَزید
امن دیدی، گشته در خوفی خفی — خوف بین هم در امیدی ای صفی!

(دفتر ششم ۴۳۶۶-۴۳۶۰)

حق اگرچه سَر نجنباند بُرون — پاسِ آن ذوقی دهد در اندرون
که دو صد جُنبیدنِ سَر ارزد آن — سَر چنین جُنبانَد آخِر عقل وجان
عقل را خدمت کنی در اجتهاد — پاسِ عقل آن است کافزاید رَشاد
حق نجنباند بظاهر سَر تو را — لیک سازد بر سران، سَرور تو را
مر تو را چیزی دهد یزدان نهان — که سجودِ تو کنند اهلِ جهان
آنچنانکه داد سنگی را هنر — تا عزیزِ خلق شد یعنی که زر
قطرهٔ آبی بیابد لطفِ حق — گوهری گردد، بَرَد از زر سَبَق
جسم، خاک است و چو حق تابیش داد — در جهانْ گیری چو مَه شد اوستاد

(دفتر چهارم ۳۴۹۱-۳۴۸۴)

سبقت لطف خدا بر قهر او

با چنین قهری که زَفت و فایق است — بَردِ لطفش بین که بر وی سابق است
سَبْقِ بی‌چون و چگونهٔ معنوی — سابق و مسبوق دیدی بی دویی

(دفتر چهارم ۳۷۴۴-۳۷۴۳)

﴿رحمت﴾

رحمت در لغت به معنی مهربانی است و در انسان نوعی حالت نفسانی و انفعال درونی است که به‌دنبال مشاهدهٔ وضع رقت‌بار نیازمندان و نظایر آن حاصل می‌آید. لیکن در مورد حق‌تعالی نمی‌توان چنین امری را قائل شد، زیرا ذات اقدس الهی از هرگونه انفعال و تأثّری منزّه است. بل رحمت حق تعالی به معنی احسان و تفضّل است. افاضهٔ وجود بر ممکنات و موجودات به اقتضای صفت رحمت الهی صورت گرفته است. لیکن سعهٔ رحمت و افاضهٔ نعمت از مقتضیات الوهی و از لوازم صفت ربوبی است. خداوند به دو اسم رحمان و رحیم وصف شده است. «رحمان» صیغهٔ مبالغه است و نمایانگر رحمت عامّهٔ اوست و «رحیم» صفت مشبهه است و نشانگر رحمت خاصهٔ او. رحمت عامّه شامل همهٔ موجودات می‌شود و کافر و مؤمن نمی‌شناسد. لیکن رحمت خاصه، تنها به برگزیدگان بندگان اختصاص دارد.

رحمت عامهٔ خداوند

حق همی خواهد که نومیدانِ او — زین عبادت هم نگردانند رُو
هم بر اومیدی مُشرَّف می‌شوند — چندروزی در رکابش می‌دوند
خواهد آن رحمت بتابد بر همه — بر بَد و نیک از عمومِ مَرْحَمه
(دفتر اول ۳۶۱۴-۳۶۱۲)

رحمت اندر رحمت آمد تا به سَر — بر یکی رحمت فرو مآ ای پسر!
(دفتر دوم ۱۹۴۱)

از کمالِ رحمت و موجِ کَرَم — می‌دهد هر شوره را باران و نم
(دفتر چهارم ۱۴۸۹)

رحمتِ بی‌حد، روانه هر زمان — خفته‌اید از درکِ آن، ای مردمان!
(دفتر چهارم ۳۳۰۴)

انبیا گفتند: نومیدی بَد است — فضل و رحمت‌هایِ باری، بی‌حد است
(دفتر سوم ۲۹۲۲)

لیک من آن ننگرم، رحمت کنم — رحمتم پُرّست، بر رحمت تنم
(دفتر سوم ۳۱۵۹)

ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم / در گلستانِ رضا گردیده‌ایم
بر سرِ ما، دستِ رحمت برنهاد / چشمه‌هایِ لطف از ما می‌گُشاد
وقتِ طفلیّ‌ام که بودم شیرْجو / گاهوارم را که جنبانید؟ او
از که خوردم شیر، غیرِ شیرِ او؟ / کی مرا پرورد جز تدبیرِ او؟

(دفتر دوم ۲۶۲۸-۲۶۲۵)

جملگان، غرقِ رحمت خداوند هستند و بی‌خبر از آن

رحمتِ بی‌حد، روانه هر زمان / خفته‌اید از درکِ آن ای مردمان!
جامهٔ خفته خورَد از جوی، آب / خفته اندر خواب، جویایِ سراب
می‌دود کآنجای بویِ آب هست / زین تفکّر راه را بر خویش بست

(دفتر چهارم ۳۳۰۶-۳۳۰۴)

رحمت، اصل است و غضب، فرع

اصلِ نقدش، داد و لطف و بخشش است / قهر بر وی چون غباری از غِش است

(دفتر دوم ۲۶۳۱)

رحمت خداوند، زنده‌کننده است

زرعِ جان را کِش جواهر مُضْمَرست / ابرِ رحمت، پُر زآبِ کوثرست

(دفتر سوم ۳۲۱۸)

عوامل جذب و دفع رحمت خداوند

مولانا چند عامل را برای جذب رحمت وامی‌گوید که عبارتند از صدق، انکسار قلبی، فروتنی و صبر بر دشواری‌ها و مهربانی‌کردن. امّا عوامل دفع رحمت نیز عبارتند از کذب، تکبّر، قساوت قلب و جزع و فزع‌کردن در برابر مصائب.

لاف، وادادِ کَرَم‌ها می‌کند / شاخِ رحمت را ز بُن برمی‌کَنَد
راستی پیش آر یا خاموش کن / وآنگهان رحمت ببین و نوش کن

(دفتر سوم ۷۵۲-۷۵۱)

آنکه سَرها بشکند او از عُلُو / رحمِ حقّ و خلق نآید سویِ او

(دفتر چهارم ۱۸۵۸)

رحمتم موقوفِ آن خوشْ‌گریه‌هاست　　چون گریست، ازبحرِ رحمت، موج خاست
(دفتر دوم ۳۷۵)

صبر و خاموشی، جَذوبِ رحمت است　　وین نشانْ‌جُستن، نشانِ علّت است
(دفتر سوم ۲۷۲۵)

آبِ رحمت بایدت، رَوْ پست شو　　وانگهان خور خمرِ رحمت، مست شو
(دفتر دوم ۱۹۴۰)

اشک خواهی، رحم کن بر اشکبار　　رحم خواهی، بر ضعیفان رحم آر
(دفتر اول ۸۲۲)

رحمت حق، بی‌چشم‌داشت است و معلّل به علّتی نیست

محضِ مِهر و داوریّ و رحمت‌اند　　همچو حق، بی علّت و بی رَشْوَت‌اند
(دفتر دوم ۱۹۳۶)

رحمتی، بی‌علّتی، بی‌خدمتی　　آید از دریا مبارکْ‌ساعتی
(دفتر پنجم ۳۶۲۴)

رحمت واسعهٔ خداوند، نور امید در دل گناهکاران می‌تاباند

بنده گوید: آنچه فرمودی بیان　　صد چنانم، صد چنانم، صد چنان
خود تو پوشیدی بترها را به حِلْم　　ورنه می‌دانی فضیحت‌ها به علم
لیک بیرون از جهاد و فعلِ خویش　　از ورایِ خیر و شرّ و کفر و کیش
وز نیازِ عاجزانهٔ خویشتن　　وز خیال و وهمِ من یا صد چو من
بودم امّیدی به محضِ لطفِ تو　　از ورایِ راست باشی یا عُتُو
بخششِ محضی ز لطفِ بی عوض　　بودم اومید ای کریمِ بی‌غرض
رُو سپس کردم بدان محضِ کَرَم　　سویِ فعلِ خویشتن می‌ننگرم
سویِ آن اومید کردم رویِ خویش　　که وجودم داده‌یی از پیشِ پیش
خلعتِ هستی بدادی رایگان　　من همیشه معتمد بودم بر آن
چون شمارد جُرمِ خود را و خطا　　محضِ بخشایش درآید در عطا
کِای ملائک باز آریدش به ما　　که بُدستش چشمِ دل، سویِ رجا
لاأُبالیْ‌وار آزادش کنیم　　وآن خطاها را همه خط برزنیم

لاأُبالی مر کسی را شد مُباح / کِش زیان نَبْوَد ز غدر و از صلاح
آتشی خوش برفروزیم از کرم / تا نماند جُرم و زَلّت بیش و کم
آتشی کز شعله‌اش کمتر شَرار / می بسوزد جُرم و جبر و اختیار
شعله در بُنگاهِ انسانی زنیم / خار را گُلزارِ روحانی کنیم
(دفتر پنجم ۱۸۵۰-۱۸۳۵)

ما کییم اینرا؟ بیا ای یارِ من! / روزِ من روشن کن از خُلقِ حَسَن
منگر اندر زشتی و مکروهی‌ام / که ز پُرْزَهری چو مارِ کوهی‌ام
ای که من زشت و خصالم جمله زشت / چون شوم گُل؟ چون مرا او خار کِشت
نوبهارِ حُسنِ گُل دِه خار را / زینتِ طاوس دِه این مار را
در کمالِ زشتی‌ام من مُنْتَهی / لطفِ تو در فضل و در فن منتهی
حاجتِ این مُنْتَهی زآن منتهی / تو برآر ای حسرتِ سروِ سَهی
چون بمیرم فضلِ تو خواهد گریست / از کَرَم، گرچه ز حاجت او بَری است
بر سرِ گورم بسی خواهد نشست / خواهد از چشمِ لطیفش اشک جَست
نوحه خواهد کرد بر محرومیم / چشم خواهد بست از مظلومیم
اندکی زآن لطف‌ها اکنون بکن / حلقه‌یی در گوشِ من کن زآن سخن
(دفتر ششم ۲۷۱۲-۲۷۰۳)

همچنین هم بی‌نمک می‌نال نیز / که ذلیلان را نظر کن ای عزیز!
قادری، بی‌گاه باشد یا به گاه / از تو چیزی فوت کی شد ای اله؟
(دفتر ششم ۵۵۵-۵۵۴)

زانکه او گر هیچ بیند خویش را / مُهلِک و ناسور بیند ریش را
درد خیزد زین چنین‌دیدن درون / درد، او را از حجاب آرد برون
تا نگیرد مادران را دردِ زَه / طفل در زادن نیابد هیچ ره
این امانت در دل و دل، حامله‌ست / این نصیحت‌ها مثالِ قابله‌ست
قابله گوید که زن را درد نیست / درد باید، دردِ کودک را رهی است
(دفتر دوم ۲۵۲۰-۲۵۱۶)

دستگیرنده وی است و بُردبار / دَم به دَم آن دم از او امّید دار
نیست غم گر دیر بی او مانده‌یی / دیرْگیر و سختْ‌گیرش خوانده‌یی
دست گیرد، سخت گیرد رحمتش / یک دَمَت غایب ندارد حضرتش
(دفتر دوم ۲۵۳۳-۲۵۳۱)

تفاوت رحمت خداوند و بشر

رحـــمتش نـه رحـمتِ آدم بُـوَد — کـه مـزاجِ رحـمِ آدم، غـم بُـوَد
رحـمتِ مـخلوق بـاشد غـصّه‌ناک — رحمتِ حق از غم و غصّه‌ست پاک
رحمتِ بی‌چون، چنین دان ای پدر! — نـاید انـدر وهـم از وی جُـز اثـر

(دفتر سوم ۳۶۳۴-۳۶۳۲)

اولیای خدا بیش از هر صفتی از صفات حق، مظهر اسم رحمان و رحیم‌اند

چشمهٔ آن آبِ رحمت، مؤمن است — آبِ حیوان، روحِ پاکِ مُحْسِن است

(دفتر دوم ۱۲۵۳)

رحمتِ جزوش قرین گشته بـه کُـل — رحـمتِ دریـا بُـوَد هـادی سُـبُل

(دفتر سوم ۱۸۰۸)

هرکس به اندازهٔ مرتبه‌اش از رحمت کلیهٔ حضرت حق برخوردار می‌شود

رحـمتِ جـزوی بُـوَد مـر عـام را — رحـــمتِ کـــلّی بُـــوَد هُـمّام را
رحمتِ جزوش قرین گشته بـه کُـل — رحـمتِ دریـا بُـوَد هـادی سُـبُل
رحمتِ جزوی، به کُل پیوسته شـو — رحمتِ کُل را تـو هـادی بـین و رَوْ
تا که جـزوست او نـدانـد راهِ بـحر — هـر غـدیری را کـند زاشـباهِ بـحر

(دفتر سوم ۱۸۱۰-۱۸۰۷)

تابِ لطفش را تو یکسان هم مدان — سـنگ را و لعـل را داد او نشـان
لعـل را زآن هست گـنج مُـقْتَبَس — سـنگ را گـرمی و تـابانی و بس

(دفتر ششم ۳۴۵۳-۳۴۵۲)

تا آدمی مظهر صفت رحمانیت نشود کسی را هدایت نتواند کرد

هدایت خلق نیازمند به خوی مهربان است، مادام که مهربان نباشی هادی نتوانی بود. و اگر هم هدایت کنی تلاشی بیهوده ورزیده‌ای.

چـون نـدانـد راهِ یـم کـی ره بَـرَد؟ — سـویِ دریـا خـلق را چـون آوَرَد؟
مُـتّصل گـردد بـه بـحر، آنگـاه او — رَه بَرَد تا بحر همچون سیل و جـو

ور کـند دعـوت، بـه تـقلیدی بُـوَد نه از عیان و وحـی و تأییـدی بُـوَد
(دفتر سوم ۱۸۱۳-۱۸۱۱)

زاری و گریه، قویْ‌سرمایه‌ای است رحمتِ کـلّی قـوی‌تردایـه‌ای است
(دفتر دوم ۱۹۵۱)

قبول‌شدن طاعات بندگان از لیاقت آنان نیست بلکه از رحمت خداوند است

این قبولِ ذکرِ تـو از رحـمت است چون نمازِ مُسْتَحاضه، رُخْصت است
(دفتر دوم ۱۷۹۷)

خطای بندگان از رحمت خداوند است تا دری از حقیقت به روی آنان گشوده شود

اشـــــتباهیّ و گُـــمانی در درون رحـــمتِ حـــق است بـهرِ رهـنمون
(دفتر اول ۲۵۰۴)

﴿سبقت رحمت﴾

یکی از ارکان عرفان اسلامی، سبقت رحمت خداوند بر غضب اوست. چنانکه این موضوع هم به‌صورت حدیث قدسی رسیده و هم به‌صورت دعا.[1] این رکن رکین هماره مورد توجّه عارفان بوده است. و آنان اخلاق و سلوک خود را بر بنیاد آن می‌نهاده‌اند. و بدین طریق زهرین‌گیاه دشمنانگی و کینه‌وری را از دل‌ها برمی‌کندند و نهال عشق و دوستی برجای آن می‌نشاندند.

رحمتش، سابق بُده‌ست از قهر، زآن — تا ز رحمت گردد اهلِ امتحان
رحمتش بر قهر از آن سابق شده‌ست — تا که سرمایهٔ وجود آید به دست
(دفتر سوم ۴۱۶۷-۴۱۶۶)

اندر آ کآزاد کردت فضلِ حق — زانکه رحمت داشت بر خشمش سَبَق
(دفتر اول ۳۸۲۶)

زانکه این دَم‌ها چه گر نالایق است — رحمتِ من بر غضب هم سابق است
(دفتر اول ۲۶۷۲)

هم ز عزرائیل با قهر و غضب — تو بهی چون سبقِ رحمت بر غضب
(دفتر پنجم ۱۵۷۱)

سبق، رحمت راست و او از رحمت است — چشمِ بد، محصولِ قهر و لعنت است
رحمتش بر نقمتش غالب شود — چیره زین شد هر نبی بر ضدِّ خود
(دفتر پنجم ۵۱۵-۵۱۴)

سَبْق، بُرده رحمتش وآن غدر را — داده نوری که نباشد بدر را
(دفتر پنجم ۱۹۶)

سبقِ رحمت بر غضب هست ای فتا! — لطف، غالب بود در وصفِ خدا
(دفتر پنجم ۱۵۹۱)

رحمتِ او سابق است از قهرِ او — سابقی خواهی، برو سابق بجو
(دفتر چهارم ۳۲۰۵)

---

۱. سَبَقَتْ رَحْمَتی غَضَبی. نیز در فقرهٔ ۱۹ دعای جوشن کبیر آمده است: یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ.

﴿راز هستی﴾

معمّای بزرگ و رازِ سربه‌مُهری که از آغاز آفرینش تاکنون بشر را به خود مشغول داشته این سه سؤال است:

۱. جهان هستی از کجا پدید آمده است؟

۲.چرا پدید آمده است؟

۳. سرانجامِ هستی چه خواهد بود؟

هر مذهب و مکتبی کوشیده است این سؤالات را پاسخ بگوید. دو سؤال اول را در اینجا از دیدگاه مولانا مطرح می‌کنیم و سؤال سوم نیز مربوط است به بحث «قیامت» که در مبحثی جداگانه آمده است.

لطف و بخشنده‌بودن حضرت حق، هستی را به ظهور آورد

جز خداوند همهٔ موجودات در افعالشان، غرضی زائد بر ذات خود دارند، زیرا دارای نقص ذاتی هستند و می‌خواهند بدان فعل، خود را کمال بخشند. مثلاً کسی که در کسب دانش می‌کوشد، می‌خواهد نقصان جهلِ خود را جبران کند. ولی خداوند به‌طور شأنی و ذاتی، کامل است، لذا هستی را جهت استکمال خود در ظهور نیاورد. یعنی این‌طور نبوده که خدا عطیهٔ هستی را به موجودات بخشید تا وهابیت و جوادیتش تحقق یابد بل او پیش از خلقت جهان نیز در همهٔ صفات کامل بوده است. چنانکه حضرت علی(ع) فرماید: **بَصیرٌ اِذْ لاٰ مَنْظورَ اِلَیْه مِنْ خَلْقِه.**[1] «خداوند بینا بود آن‌گاه که هنوز موجودی پدید نیامده بود که بدو درنگرد.» بدینسان مولانا ظهور هستی را بر مبنای «جُود» و «لطف» تفسیر می‌کند.

من نکردم امر، تا سودی کنم　　تا که من بر بندگان جُودی کنم

(دفتر دوم ۱۷۵۶)

از برایِ لطف، عالَم را بساخت　　ذرّه‌ها را آفتابِ او نواخت

(دفتر دوم ۲۶۳۲)

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ اول.

گفت پیغمبر که حق فرموده است: قصدِ من از خلق، احسان بوده است
آفریدم تا زِ من سودی کنند تا ز شهدم دستْ آلودی کنند
نی برایِ آنکه تا سودی کنم وز برهنه من قبایی برکَنَم
(دفتر دوم ۲۶۳۷-۲۶۳۵)

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطفِ تو ناگفتهٔ ما می‌شنود
(دفتر اول ۶۱۰)

لذّتِ هستی نمودی نیست را عاشقِ خود کرده بودی نیست را
(دفتر اول ۶۰۶)

مقصود از آفرینش انسان و جهان

چون عبادت بود مقصود از بشر شد عبادتگاهِ گردن‌کش، سَقَر
آدمی را هست در هر کار دست لیک او مقصودِ این خدمت بُده‌ست
مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنس این بخوان جز عبادت نیست مقصود از جهان
(دفتر سوم ۲۹۸۸-۲۹۸۶)

بهرِ این آوردمان یزدان برون مٰا خَلَقْتُ الْاِنسَ اِلاّ یَعْبُدون
(دفتر ششم ۲۵۰۱)

هدفداربودن جهان

مولانا با تمثیل‌هایی چند این مطلب را بیان می‌دارد که خلقت جهان، هدفدار است نه عبث و یاوه.

هیچ نقّاشی نگارد زَیْنِ نقش بی‌امیدِ نفع، بهرِ عینِ نقش؟
بلکه بهرِ میهمانان و کِهان که به فُرجه وارهند از اَنْدُهان
شادیِ بَچْگان و یادِ دوستان دوستانِ رفته را از نقشِ آن
هیچ کوزه‌گر کند کوزه شتاب بهرِ عینِ کوزه، نه بر بویِ آب؟
هیچ کاسه‌گر کند کاسهٔ تمام بهرِ عینِ کاسه، نه بهرِ طعام؟
هیچ خطّاطی نویسد خط به فن بهرِ عینِ خط، نه بهرِ خواندن؟
نقشِ ظاهر، بهرِ نقشِ غایب است وآن برایِ غایبِ دیگر، ببست
تا سوم چارم دهُم برمی‌شُمَر این فواید را به مقدارِ نظر

همچو بازی‌هایِ شطرنج ای پسر! فایدهٔ هر لَعْب در تالی نگر
این نهادند بهرِ آن لعبِ نهان وآن برایِ آن و آن بهرِ فلان
همچنین دیده جِهات اندر جِهات درپیِ هم تا رسی در بُرد و مات
اوّل از بهرِ دوم باشد چنان که شدن بر پایه‌هایِ نردبان
وآن دوم، بهرِ سوم می‌دان تمام تا رسی تو پایه‌پایه تا به بام
شهوتِ خوردن ز بهرِ آن منی آن منی از بهرِ نسل و روشنی

(دفتر چهارم ۲۸۹۴-۲۸۸۱)

راز آفرینش و فنای موجودات

مولانا در حکایتی راز پیدایش و فنای موجودات را بازگو کرده است. این حکایت بر مبنای روایتی میان موسی و خداوند ترتیب یافته است. حاصل این گفت‌وگو چنین است که هر موجودی برای کمال لایق خود آفریده شده است که باید بدان برسد.

گفت موسی: ای خداوندِ حساب نقش کردی، باز چون کردی خراب؟
نرّ و ماده نقش کردی جانفزا وآنگهان ویران کنی این را چرا؟
گفت حق: دانم که این پرسش تو را نیست از انکار و غفلت وَز هوا
ورنه تأدیب و عتابت کردمی بهرِ این پرسش تو را آزردمی
لیک می‌خواهی که در افعالِ ما بازجویی حکمت و سرِّ بقا
تا از آن واقف کنی مر عام را پخته گردانی بدین هم خام را
قاصدا سایل شدی در کاشفی بر عوام ارچه که تو زآن واقفی

(دفتر چهارم ۳۰۰۷-۳۰۰۱)

پس بفرمودش خدا: ای ذُولُباب! چون بپرسیدی، بیا بشنو جواب
موسیا! تخمی بکار اندر زمین تا تو خود هم وادهی انصافِ این
چونکه موسی کِشت و، شد کِشتش تمام خوشه‌هایش یافت خوبیّ و نظام
داس بگرفت و مر آن را می‌بُرید پس ندا از غیب در گوشش رسید
که چرا کِشتی کنیّ و پَروری چون کمالی یافت آن را می‌بُری؟
گفت: یارب زآن کُنم ویران و پست که در این‌جا دانه هست و کاه هست
دانه لایق نیست در انبارِ کاه کاه در انبارِ گندم هم تباه

نیست حکمت، این دو را آمیختن / فرق، واجب می‌کند در بیختن
گفت: این دانش تو از کی یافتی؟ / که به دانش، بَیْدری برساختی
گفت: تمییزم تو دادی ای خدا! / گفت: پس تمییز چون نبْود مرا؟
در خلایق روح‌هایِ پاک هست / روح‌هایِ تیرهٔ گِلْناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه / در یکی دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهارِ این نیک و تباه / همچنانک اظهارِ گندم‌ها ز کاه
بهرِ اظهار است این خلقِ جهان / تا نماند گنجِ حکمت‌ها نهان
کُنْتُ کَنْزاً گفت مَخفیّاً شنو / جوهرِ خود گم مکن، اظهار شو

(دفتر چهارم ۳۰۲۹-۳۰۱۵)

حلاّل معمّای هستی، حیرت است

مولانا می‌گوید معمای هستی و راز آفرینش را با مفتاح عقل استدلالی نتوان گشودن، بل با مفتاح حیرت عارفانه باید در گشود.

یا نه اینست و نه آن، حیرانی است / گنج باید جُست، این ویرانی است
آنچه تو گنجش توهّم می‌کنی / زآن توهّم، گنج را گم می‌کنی

(دفتر اول ۲۴۷۵-۲۴۷۴)

﴿هستی و نیستی﴾

هستی یا وجود، حقیقتی است بدیهی که ظهور و تحقّق هر چیز بدان بسته است. از آنجا که وجود، بدیهی‌ترین چیز است به هیچ‌گونه تعریفی درنمی‌آید مگر شرح‌الاسم یا تعریف لفظی. زیرا وجود از ماهیت و عوارض ماهیت منزّه است. و عدم، مقابل وجود است. مولانا به‌جز این معنی مشهور، وجود و عدم را در معانی دیگری نیز به‌کار برده که آگاهی بر آن معانی در فهم مثنوی امری ضروری است.

هستی و نیستی در معنی عرفی و مصطلح

صدهزاران گورِ دَه‌شاخ و دلیر　　چون عدم باشند پیشِ صَوْلِ شیر

(دفتر ششم ۳۰۵۴)

لذّتِ هستی نمودی نیست را　　عاشقِ خود کرده بودی نیست را

(دفتر اول ۶۰۶)

مر عدم را خود چه استحقاق بود　　که بر او لطفت چنین درها گشود؟

(دفتر ششم ۵۶۵)

هستی و نیستی کنایه از وجود حقیقی و مجازی

منظور از وجود حقیق، وجودی است که وجود او بِالذّات و قائم به خود است، امّا وجود مجازی، وجودش عاریتی و تَبَعی و قائم به غیر است. در این ابیات منظور از عدم یا نیستی، وجودِ حقیق است و منظور از وجود یا هستی، وجود مجازی ناپایدار.

پاک‌الهی که عدم برهم زند　　مر عدم را بر عدم، عاشق کند

در دلِ نَه دل، حسدها سَر کُند　　نیست را، هست این چنین مُضْطَر کند

(دفتر پنجم ۱۲۰۷-۱۲۰۶)

بازگرد از هست، سویِ نیستی　　طالبِ ربّی و رَبّانیستی

جایِ دخل است این عدم، از وی مَرَم　　جایِ خرج است این وجودِ بیش و کم

کارگاهِ صنعِ حق، چون نیستی است　　پس برونِ کارگه بی‌قیمتی است

(دفتر دوم ۶۹۰-۶۸۸)

عدم به‌معنی هستِ نیست‌نما، و وجود به معنی، نیستِ هست‌نماست

محسوسات درواقع عدم‌اند که به جامهٔ وجودِ خیالی درآمده‌اند. اما عالم الهی و معنویات، حقایق هستند که در نگاه ظاهربینان معدوم به‌شمار آیند.

تا عدم‌ها را ببینی جمله هست — هست‌ها را بنگری محسوس، پست
این ببین باری که هر کِش عقل هست — روز و شب در جست‌وجویِ نیست است
در گدایی طالب جودی که نیست — بر دکان‌ها طالبِ سودی که نیست
در مزارع طالبِ دخلی که نیست — در مَغارِس طالبِ نخلی که نیست
در مدارس طالبِ علمی که نیست — در صَوامع طالبِ حِلمی که نیست
هست‌ها را سویِ پس افکنده‌اند — نیست‌ها را طالب‌اند و بنده‌اند

(دفتر ششم ۱۳۶۶-۱۳۶۱)

نیست را بنمود هست و مُحْتَشَم — هست را بنمود بر شکلِ عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار — باد را پوشید و بِنْمودت غبار
چون منارهٔ خاک، پیچان در هوا — خاک از خود چون برآید برعُلا؟
خاک را بینی به بالا ای علیل! — باد را نی، جز به تعریفِ دلیل
کف همی بینی روانه هر طرف — کفّ بی دریا ندارد مُنْصَرَف
کف به حس بینیّ و دریا از دلیل — فکر، پنهان، آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم — دیدهٔ معدومْ‌بینی داشتیم
دیده‌یی کاندر نُعاسی شد پدید — کی تواند جز خیال و نیست دید؟
لاجَرَم سرگشته گشتیم از ضَلال — چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
این عدم را چون نشاند اندر نظر؟ — چون نهان کرد آن حقیقت از بصر؟
آفرین ای اوستادِ سحرْباف — که نمودی مُعرضان را دُرد، صاف

(دفتر پنجم ۱۰۳۶-۱۰۲۶)

ما عدم‌هاییم و هستی‌هایِ ما — تو وجودِ مطلقی، فانی‌نما

(دفتر اول ۶۰۲)

آنکه هستت می‌نماید، هست پوست — وآنکه فانی می‌نماید اصل، اوست

(دفتر چهارم ۳۰۴۷)

چون امیدت لاست زو پرهیز چیست؟ — با انیسِ طمع خود اِستیز چیست؟

چون انیسِ طمعِ تو آن نیستی‌ست / از فنا و نیست این پرهیز چیست؟
گر انیسِ «لا» نه‌یی ای جان به سِر / در کمینِ «لا» چرایی منتظر؟
(دفتر ششم ۱۳۷۵-۱۳۷۳)

که همینی در غم و شادی و بس / ای عدم کو مر عدم را پیش و پس؟
(دفتر اول ۲۰۱۰)

درگلستانِ عدم چون بی‌خودی است / مستی از سَغراقِ لطفِ ایزدی است
(دفتر سوم ۲۹۴۲)

از وجودم می‌گریزی در عدم؟ / در عدم من شاهم و صاحبْ‌عَلَم
خود بُن و بنگاهِ من در نیستی است / یک سواره نقشِ من پیشِ ستی است
(دفتر سوم ۳۷۷۲-۳۷۷۱)

نیست را چه جایِ بالا است و زیر؟ / نیست را نه زود و نه دورست و دیر
(دفتر سوم ۴۵۱۵)

چون شنیدی شرحِ بحرِ نیستی / کوش دایم، تا بر این بحر ایستی
چونکه اصلِ کارگاه، آن نیستی است / که خلا و بی‌نشان است و تهی است
(دفتر ششم ۱۴۶۷-۱۴۶۶)

درخورِ هر فکر بسته بر عدم / دَم به دَم نقشِ خیالی خوشْ‌رقم
(دفتر پنجم ۳۱۳)

عدم به معنی کَتْمِ عدم

هر وجودی کز عدم بنمود سَر / بر یکی زَهرست و، بر دیگر شِکَر
(دفتر پنجم ۴۲۳۶)

چون همی کرد از عدم گردون پدید / وین بساطِ خاک را می‌گسترید
(دفتر ششم ۳۱۳۵)

سَر چه می‌پیچی؟ کُنی نادیده‌یی / در عدم ز اوّل نه سَر پیچیده‌یی؟
در عدم افشرده بودی پایِ خویش / که مرا که برکَنَد از جایِ خویش؟
(دفتر اول ۳۶۷۹-۳۶۷۸)

کاف و نون، همچون کمند آمد جَذوب / تا کشاند مر عدم را در خُطوب
(دفتر اول ۳۰۷۹)

از عدم چون عقلِ زیبا، رُو گشاد　　خِلعتش داد و هزارش نام داد
(دفتر چهارم ۲۱۷۹)

هستی به معنی خودبینی و انانیت، و نیستی به‌معنی فنای عارفانه

یا که دیدِ چارُقش زآن شد پسند　　کز نسیمِ نیستی، هستی است بند
(دفتر ششم ۲۴۱)

جمله عالم زین غلط کردند راه　　کز عدم ترسند و آن آمد پناه
(دفتر ششم ۸۲۲)

اندرونی کاندرون‌ها مست ازوست　　نیستی کین هست‌هامان هست ازوست
(دفتر اول ۲۰۸۰)

آینهٔ هستی چه باشد؟ نیستی　　نیستی بر، گر تو ابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود　　مالْداران بر فقیر آرند جود
(دفتر اول ۳۲۰۲-۳۲۰۱)

هالک آید پیشِ وجهش هست و نیست　　هستی اندر نیستی خود طُرفه‌ای است
(دفتر سوم ۴۶۶۲)

گاه هستی زُو برآوردی سَری　　گاه او از نیستی خوردی بَری
(دفتر سوم ۴۷۵۹)

عاقل از سَر بنهد این هستیّ و باد　　چون شنید انجامِ فرعونان و عاد
(دفتر اول ۳۱۲۲)

زانکه هستی سخت مستی آورد　　عقل از سر، شرم از دل می‌برد
صدهزاران قرن پیشین را همین　　مستیِ هستی بزد ره زین کمین
شد عزازیلی از این مستی بلیس　　که چرا آدم شود بر من رئیس؟
(دفتر پنجم ۱۹۲۲-۱۹۲۰)

گر همی خواهی که بفروزی چو روز　　هستیِ همچون شبِ خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستی‌نواز　　همچو مِس در کیمیا اندر گُداز
در من و ما سخت کردستی دو دست　　هست این جملهٔ خرابی از دوهست
(دفتر اول ۳۰۱۲-۳۰۱۰)

قرب، نه بالا نه پستی رفتن است　　قربِ حق از حبسِ هستی، رَستن است

نیست را چه جایِ بالا است و زیر؟ نیست را نه زود و نه دورست و دیر
کارگاه و گنجِ حق در نیستی است غِرهٔ هستی، چه دانی نیست چیست؟
(دفتر سوم ۴۵۱۶-۴۵۱۴)

جمله استادان پیِ اظهارِ کار نیستی جویند و جایِ انکسار
لاجَرَم اُستادِ استادان، صمد کارگاهش نیستی و لا بُوَد
هرکجا این نیستی افزون‌ترست کارِ حقّ و کارگاهش آن سَر است
نیستی چون هست بالاییْ‌طَبَق بر همه بُردند درویشان سَبَق
خاصه درویشی که شد بی‌جسم و مال کار، فقرِ جسم دارد نه سؤال
(دفتر ششم ۱۴۷۲-۱۴۶۸)

زانکه کان و مخزنِ صنعِ خدا نیست غیرِ نیستی در اِنجلا
(دفتر ششم ۱۳۶۷)

خوشْ‌بُراقی گشت خِنگِ نیستی سویِ هستی آردت، گر نیستی
(دفتر چهارم ۵۵۵)

﴿وحدت وجود﴾

نظریهٔ **وحدت وجود** می‌گوید وجود، عین وحدت است. یعنی وجود، یک حقیقت بیش نیست، امّا دارای دو وجه **اطلاق** و **تقیید** است. وجود در وجه اطلاق، ناظر به **حق** است و در وجه تقیید، ناظر به **خلق**. وجود در اصل، هیچ تعیّنی ندارد، ولی چون در جامهٔ اسماء و صفات تجلی می‌کند، صورت‌های عالم کثرت پدیدار می‌گردد. مانند آفتاب که بر کنگره‌ها می‌تابد و سایه‌های متعدّد پدید می‌آورد. به سخنی دیگر مفهوم هستی، یک مصداق حقیق بیشتر ندارد و چون این حقیقت در آبگینه‌های رنگین ماهیّات، جلوه‌گر می‌شود، متعدد می‌نماید. پس وجود، عین وحدت است، اما این وحدت از نوع وحدت عددی و نوعی و جنسی نیست، بل وحدت حقیق است.

مولانا از حیث مشرب، **وحدت وجودی** است و تمثیلات لطیفی که برای تبیین وحدت وجود آورده است بر همگان رجحان دارد و کسی در این باره به گرد او نرسیده است.

اما در این عقیده، راه اعتدال پیموده است، نه همچون کسانی که در عقیده به وحدت وجود چنان راه افراط رفته‌اند که سر از وادی مذهب حلولیه و وحدت موجود درآورده‌اند.

اصل هستی، مبتنی بر وحدت است و ظهور کثرات، جنبهٔ اعتباری و نمودی دارد

مُنْبسط بودیم و یک جوهر همه — بی‌سَر و بی‌پا بُدیم آن سَر همه
یک گُهَر بودیم همچون آفتاب — بی‌گِرِه بودیم و، صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نورِ سَره — شد عدد چون سایه‌هایِ کُنگره
کُنگره ویران کنید از مَنْجَنیق — تا رود فرق از میانِ این فریق

(دفتر اول ۶۸۹-۶۸۶)

آنکه دوگفت و سه‌گفت و بیش از این — مُتَّفق باشند در واحد یقین
اَحْوَلی چون دفع شد، یکسان شوند — دو سه‌گویان هم، یکی‌گویان شوند

(دفتر دوم ۳۱۲-۳۱۱)

بحرِ وُحدان است، جُفت و زوج نیست / گوهر و ماهیش غیرِ موج نیست
ای مُحال و ای محال اِشراکِ او / دُور از آن دریا و موجِ پاکِ او
نیست اندر بحر، شِرک و پیچ‌پیچ / لیک با اَحْوَل چه گویم؟ هیچ هیچ
چونکه جفتِ اَحْوَلانیم ای شَمَن! / لازم آید مشرکانه دَم زدن
آن یکیی زآن سویِ وصف است و حال / جز دویی ناید به میدانِ مقال
یا چو اَحْوَل، این دویی را نوش کن / یا دهان بَردُوز و خوش خاموش کن

(دفتر ششم ۲۰۳۵-۲۰۳۰)

یٰا خَفِیّاً قَدْ مَلَأْتَ الْخافِقَیْن / قَدْ عَلَوْتَ فَوْقَ نُورِ الْمَشْرِقَیْن

(دفتر پنجم ۳۳۰۸)

تفرقه برخیزد و شرک و دُوی / وحدت است اندر وجودِ معنوی
چون شناسد جانِ من جانِ تو را / یاد آرند اتّحادِ ماٰجَریٰ

(دفتر چهارم ۳۸۳۰-۳۸۲۹)

مثنویِّ ما دُکانِ وحدت است / غیرِ واحد هرچه بینی آن بُت است

(دفتر ششم ۱۵۲۸)

همچو آن یک نورِ خورشیدِ سما / صد بُوَد نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همهٔ انوارشان / چون که برگیری تو دیوار از میان

(دفتر چهارم ۴۱۷-۴۱۶)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما / تو وجود مطلقی فانی‌نما

(دفتر اول ۶۰۲)

اوّلا بشنو که خلقِ مختلف / مختلف‌جان‌اند از یا تا الف
در حروفِ مختلف، شور و شَکی است / گرچه از یک رُو ز سَر تا پا یکی است
از یکی رُو ضِدّ و یک رُو مُتَّحد / از یکی رُو هزل و از یک رُوی، جِد

(دفتر اول ۲۹۱۶-۲۹۱۴)

زان سویِ حِسِ عالَمِ توحید دان / گر یکی خواهی، بدان جانب بران
امرِ «کُنْ» یک فعل بود و نون و کاف / در سخن افتاد و معنی بود صاف

(دفتر اول ۳۱۰۰-۳۰۹۹)

مولانا در حکایتی که از بیت (۳۰۵۶) دفتر اول آغاز می‌شود بدین مطلب پرداخته است و در استنتاج آن می‌گوید:

گفت یارش کاندر آ ای جمله من / نی مخالف چون گُل و خارِ چمن
رشته یکتا شد، غلط کم شو کنون / گر دوتا بینی حروفِ کاف و نون
کاف و نون همچون کمند آمد جَذُوب / تا کشاند مر عدم را در خُطوب
پس دوتا باید کمند اندر صُوَر / گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دو پا گر چارپا، یک را بَرَد / همچو مِقراضِ دوتا، یکتا بُرَد
آن دو انبازانِ گازُر را ببین / هست در ظاهر، خِلافی زآن و این
آن یکی کرباس را در آب زد / وآن دگر همباز، خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند / همچو ز استیزه به ضد برمی‌تند
لیک این دو ضدِّ اِستیزه‌نما / یکدل و یک کار باشد در رضا

(دفتر اول ۳۰۸۵-۳۰۷۷)

آستان و صدر، در معنی کجاست؟ / ما و من کو آن طرف کآن یارِ ماست؟
ای رهیده جانِ تو از ما و من! / ای لطیفهٔ روح اندر مرد و زن!
مرد و زن چون یک شود، آن یک توی / چون که یک‌ها محو شد، آنَک توی
این من و ما، بهرِ آن برساختی / تا تو با خود نردِ خدمت باختی
تا من و توها همه یک جان شوند / عاقبت مستغرقِ جانان شوند

(دفتر اول ۱۷۸۸-۱۷۸۴)

تفرقه برخیزد و شِرک و دُوی / وحدت است اندر وجودِ معنوی
چون شناسد جانِ من جانِ تو را / یاد آرند اتّحادِ ماجَریٰ
موسی و هارون شوند اندر زمین / مختلط خوش، همچو شیر و انگبین

(دفتر چهارم ۳۸۳۱-۳۸۲۹)

نیست را بنمود هست و مُحْتَشَم / هست را بنمود بر شکلِ عدم
بحر را پوشید و، کف کرد آشکار / باد را پوشید و، بنمودت غبار
چون منارهٔ خاک، پیچان در هوا / خاک از خود چون برآید بر عُلا؟
خاک را بینی به بالا ای علیل / باد را نی، جز به تعریفِ دلیل
کف همی بینی روانه هرطرف / کف، بی‌دریا ندارد مُنْصَرَف
کف، به حس بینی و، دریا از دلیل / فکر، پنهان آشکارا قال و قیل
نفی را اثبات می‌پنداشتیم / دیدهٔ معدومْ‌بینی داشتیم
دیده‌یی کاندر نُعاسی شد پدید / کی توانَد جز خیال و نیست دید؟

لاجَرَم سرگشته گشتیم از ضلال — چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
این عدم را چون نشاند اندر نظر؟ — چون نهان کرد آن حقیقت از بصر؟

(دفتر پنجم ۱۰۳۵-۱۰۲۶)

فهم مسألهٔ وحدت وجود بسیار دشوار است

شرحِ این را گفتمی من از مِری — لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغِ پولاد است تیز — گر نداری تو سپر، واپس گُریز
پیشِ این الماس، بی‌اِسْپَر میا — کز بُریدن، تیغ را نَبْوَد حیا
زین سبب من تیغ کردم در غِلاف — تا که کژْخوانی نخواند برخلاف

(دفتر اول ۶۹۳-۶۹۰)

﴿شعور و نطق و نیایش موجودات﴾

یکی از اصول بنیادین مکتب مولانا، اعتقاد به سَرَیان عشق در کلّ جهان هستی است. بدین معنی که هیچ موجودی از فیض عشق بی‌بهره نیست. به تعبیر حکما وجود، مساوق عشق است. اصل دیگری که متفرّع بر آن اصل است، این است که همهٔ موجودات، دارای حیات و شعور هستند؛ چراکه هر عشق مبتنی بر نوعی ادراک و احساس است، ولو ادراک و احساسی ساده و بسیط. حکیم ملاصدرا که در بسیاری از مبانی، اشتراکات نزدیکی با مولانا دارد در اسفار می‌گوید اثبات عشق در چیزی که فاقد شعور و حیات باشد بی‌اساس است. حال آنکه عرفای کامله و صوفیهٔ صافیه در پرتو مکاشفات روحانی و تتبعات قرآنی دریافته‌اند که همهٔ موجودات به‌واسطهٔ عشقْمندی‌شان، زنده و ناطق‌اند.

مولانا با استناد به آیات قرآنی معتقد است که هر موجودی ولو نبات و جماد، خداوند را نیایش می‌کند. و این نیایش، هم به زبان قال است و هم به زبان حال و تکوین. و می‌گوید نباید نیایش موجودات را تأویل کرد و گفت مراد از نیایشِ حَجَر و شجر، تسبیح تکوینی آنهاست. بدین معنی که هر موجودی با هیأت خود، معرّف خداست، چنانکه اثر، نشان‌دهندهٔ مؤثر است. مولانا این‌گونه تأویلات را نمی‌پذیرد و می‌گوید تسبیح موجودات به زبان خاص خودِ آنهاست و هرکس حجاب‌ها را از گوش باطنی خود بردارد می‌تواند صدای آنان را بشنود.

مولانا و ابن عربی در نطق و تسبیح موجودات مانند هم می‌اندیشیده‌اند. چنانکه ابن عربی در ذیل آیهٔ **اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ...** می‌گوید: تسبیح، مختصِ زندهٔ خردمند است. و من بارها از ره کشف و شهود شنیده‌ام که سنگ‌ها با سخنی خاص، ذکر خدا گویند.[1]

جمله اجزای جهان پیش عوام — مرده و پیشِ خدا دانا و رام

(دفتر ششم ۸۶۰)

یوم دین که زُلْزِلَتْ زِلْزالها — این زمین باشد گواه حال‌ها

---

۱. **الفتوحات المکیة**، ج ۲، ص ۳۴۵.

کـــو تُـــحَدِّث جَـهْرَةً اَخْـبارَهٰا / در ســـخن آیـد زمـین و خـارها
فلسفی منکر شـود در فکـر و ظـن / گـو بـرو سـر را بـر ایـن دیـوار زن
نطق آب و نطق خـاک و نـطق گِـل / هست محسوس حـواس اهـل دل
فـلسفی کـو مـنکر حـنّانه است / از حـــواس اولیـــا بـیگانه است

(دفتر اول ۳۲۸۰-۳۲۷۶)

بـاد را بـی‌چشم اگـر بـینش نـداد / فرق چون می‌کرد انـدر قـوم عـاد؟
چون هـمی‌دانست مـؤمن از عـدو / چون همی‌دانست مـی را از کَـدو؟

(دفتر چهارم ۲۴۱۳-۲۴۱۲)

نـیل تـمییز از خـدا آمـوخته‌ست / که گشاد اینرا و آنـرا سـخت بست
لطـف او عـاقل کـند مـر نـیل را / قـــهر او اَبْـــلَه کـــند قـــابیل را
در جـمادات از کَـرَم عـقل آفـرید / عـقل از عـاقل بـه قـهر خـود بُـرید
در جماد از لطف عقلی شد پـدید / وز نکـال از عـاقلان دانش رمـید
عقل چون باران به امر آنجا بریخت / عقل، این سو خشمِ حق دید و گریخت
ابر و خـورشید و مـه و نـجم بـلند / جـمله بـر تـرتیب آیـند و رونـد
هریکی ناید مگر در وقت خویش / که نه پس ماند ز هنگام و نه پیش
چـون نکـردی فـهم ایـن را زانـبیا؟ / دانش آوردنـد در سـنگ و عـصا
تـــا جـــمادات دگـــر را بـــی‌لباس / چون عصا و سنگ داری از قـیاس
طاعت سنگ و عـصا ظـاهر شـود / وز جـــمادات دگـــر مُـخبر شـــود
کـــه ز یـزدان آگـهیم و طـایعیم / مـــا هـــمه نـــی اتّـفاقی ضـایعیم
هـمچو آب نـیل دانـی وقت غـرق / کـو مـیانِ هـر دو امّت کـرد فـرق
چون زمین دانیش دانا وقت خَسْف / در حقِ قارون که قهرش کرد و نَسْف
چون قمر که امر بشـنید و شـتافت / پس دونیمه گشت بر چرخ و شکافت
چون درخت و سنگ کاندر هر مـقام / مـصطفی را کـرده ظـاهر اَلسّـلام

(دفتر چهارم ۲۸۳۲-۲۸۱۸)

پـرتو دانش زده بـر خـاک و طـین / تـــا شـــده دانـــه پـــذیرندهٔ زمـین
خاک امین و هرچه در وی کاشتی / بـی خـیانت جـنسِ آن بـرداشـتی
ایـن امـانت زآن امـانت یـافته‌ست / کآفـتاب عـدل بـر وی تـافته‌ست
تـــا نشـــان حـق نـیارد نـوبهار / خـاک، سِـرها را نکـرده آشکـار

آن جـوادی کـه جمادی را بـداد / این خبرها وین امانت وین سـداد
مـر جمادی را کـند فضلش خبیر / عـاقلان را کـرده قـهر او ضـریر
(دفتر اول ۵۱۳-۵۰۸)

گر نبودی واقف از حق جان باد / فـرق کـی کـردی میان قـوم عـاد
(دفتر اول ۸۵۳)

مولانا در تبیین اینکه حتی جمادات هم درک و شعور دارند دو حکایتِ «ستون حنانه» و «شهادت دادن سنگریزه در دست ابوجهل به حقانیت رسول خدا» را دُمادُم هم می‌آورد. رجوع شود به بیت (۲۱۱۳) تا بیت (۲۱۶۰) دفتر اول.

باز در بیان شعور داشتن جمادات فرماید:

عـالَم افسـرده‌ست و نـام او جـماد / جـامد افسـرده بُـوَد ای اوسـتاد
باش تا خورشید حشـر آیـد عـیان / تـا بـبینی جـنبشِ جسـمِ جـهان
چون عصای موسی اینجا مار شد / عـقل را از سـاکـنان اِخـبار شـد
پارهٔ خاک تو را چون مرد سـاخت / خاک‌ها را جملگی شاید شـناخت
مُرده زین سواند وز آن سو زنده‌اند / خامُش اینجا و آن‌طرف گوینده‌اند
چون از آن سوشان فرستد سویِ ما / آن عـصا گـردد سـویِ مـا اژدهـا
کـوه‌ها هـم لحـن داودی کـند / جـوهرِ آهـن بـه کـف مـومی بُـوَد
بـاد، حـمّالِ سـلیمانی شـود / بحر، بـا مـوسی سـخندانی شـود
مـاه بـا احـمد اشـارت‌بین شـود / نـار ابـراهـیم را نسـرین شـود
خاک، قارون را چو ماری درکشـد / اُسـتُنِ حَـنّانه آیـد در رَشَـد
سنگ، بـر احـمد سـلامی مـی‌کند / کـوه، یـحیی را پـیامی مـی‌کند
مـا سـمیعیم و بـصیریم و خـوشیم / بـا شـما نـامحرمان مـا خـامُشیم
(دفتر سوم ۱۰۱۹-۱۰۰۸)

تا بـدانـی پیش حق تـمییز هست / در مـیان هـوشیارِ راه و مست
نـیل تـمییز از خـدا آمـوخته‌ست / که گشاد این را و آن را سخت بست
لطـف او عـاقل کـند مـر نـیل را / قـهر او ابـله کـند قـابیل را
در جـمادات از کَـرَم عـقل آفـرید / عـقل از عـاقل بـه قـهر خـود بـرید
در جماد از لطف عقلی شد پـدید / وز نَکـال از عـاقلان دانش رهـید
عقل چون باران به امر آنجا بریخت / عقل، این سو خشمِ حق دید و گریخت

ابر و خورشید و مه و نجم بلند / جمله بر ترتیب آیند و روند
هریکی نآید مگر در وقت خویش / که نه پس ماند ز هنگام و نه پیش
چون نکردی فهم این را زانبیا؟ / دانش آوردند در سنگ و عصا
تا جماداتِ دگر را بی‌لباس / چون عصا و سنگ داری از قیاس
طاعتِ سنگ و عصا ظاهر شود / وز جماداتِ دگر مُخبر شود
که ز یزدان آگهیم و طایعیم / ما همه نی اتّفاقی ضایعیم
همچو آب نیل دانی وقت غرق / کو میانِ هردو امّت کرد فرق
چون زمین دانیش دانا وقتِ خَسْف / در حق قارون که قهرش کرد و نَسْف
چون قمر که امر بشنید و شتافت / پس دو نیمه گشت بر چرخ و شکافت
چون درخت و سنگ کاندر هر مقام / مصطفی را کرده ظاهر السَّلام

(دفتر چهارم ۲۸۳۲-۲۸۱۷)

باد را بی‌چشم اگر بینش نداد / فرق چون می‌کرد اندر قوم عاد؟
چون همی دانست مؤمن از عدو؟ / چون همی دانست مَی را از کدو؟
آتشِ نمرود را گر چشم نیست / با خلیلش چون تجشّمْ‌کردنی است؟
گر نبودی نیل را آن نور و دید / از چه قبطی را ز سبطی می‌گزید؟
گرنه کوه و سنگ با دیدار شد / پس چرا داود را او یار شد؟
این زمین را گر نبودی چشمِ جان / از چه قارون را فرو خورد آنچنان؟
گر نبودی چشم دل حنّانه را / چون بدیدی هَجرِ آن فرزانه را؟
سنگریزه گر نبودی دیده‌ور / چون گواهی دادی اندر مشت در؟
ای خرد برکش تو پرّ و بال‌ها / سوره برخوان زُلْزِلَتْ زِلْزالها
در قیامت این زمین بر نیک و بد / کی ز نادیده گواهی‌ها دهد؟
که تُحَدِّث حالَها وَ اخْبارَها / تُظْهِرُ الارضُ لَنا اَسرارَها

(دفتر چهارم ۲۴۲۲-۲۴۱۲)

نیست خود بی چشم‌تر کور از زمین / این زمین از فضلِ حق شد خصمْ‌بین
نور موسی دید و موسی را نواخت / خسف قارون کرد قارون را شناخت
رجف کرد اندر هلاک هر دعی / فهم کرد از حق که یا اَرضُ ابْلَعی
خاک و آب و باد و نارِ با شرر / بی‌خبر با ما و با حق باخبر

(دفتر دوم ۲۳۷۰-۲۳۶۷)

هـمچنانکه ایـن جـهان پـیش نـبی / غرق تسبیحست و پیش مـا غـبی
پیش چشمش این جهان پُرعشق و داد / پیش چشم دیگران مـرده و جـماد
پست و بالا پیش چشـمش تـیزرو / از کـلوخ و خشتِ او نکـته شـنو
با عوام این جمله بسته و مـرده‌یی / زین عـجب‌تر مـن نـدیدم پـرده‌یی

(دفتر چهارم ۳۵۳۵-۳۵۳۲)

جـمله اجـزا در تـحرک در سکـون / نـــاطقان کِـــانّا اِلیـــهِ راجِـعون
ذکـر و تسـبیحاتِ اجـزای نـهان / غُـــلغُلی افکـــند انـدر آسـمان

(دفتر سوم ۴۶۵-۴۶۴)

چـون مسبّح کـرده‌یی هـر چیز را / ذاتِ بـــی تـــمییز و بـــاتمییز را
هـر یکـی تسبیح بـر نـوعی دگـر / گـوید و از حـالِ آن ایـن بـی‌خبر
آدمـــی مـــنکر ز تسـبیح جـماد / وآن جـماد انـدر عـبادت اوستاد

(دفتر سوم ۱۴۹۷-۱۴۹۵)

برای شنیدن نیایش جمادات باید از مرتبهٔ جمادی و از حیطهٔ محسوسات خارج شد

چون شما سویِ جمادی می‌روید؟ / محرم جان جمادان چـون شـوید؟
از جـــمادی عـالَم جـانها رویـد / غـــلغل اجـــزای عـالم بشـنوید
فـاش تسـبیحِ جَـمادات آیـدت / وســـوسهٔ تأویـــل‌ها نـــربایدت

(دفتر سوم ۱۰۲۲-۱۰۲۰)

هـر جـمادی بـا نـبی افسانه‌گـو / کـعبه بـا حـاجی گـواه و نـطق‌خو
بـر مـصلّیٰ مسـجد آمـد هـم گـواه / کو هـمی آمـد بـه مـن از دور، راه
با خلیل آتش گـل و ریـحان و وَرْد / باز بر نمرودیان مـرگ است و درد

(دفتر ششم ۴۲۹۱-۴۲۸۹)

نطق و نیایش جمادات را نباید تأویل کرد

همان‌سان که پیشتر گفته آمد مولانا با تأویل نیایش جمادات و اشجار و حیوانات مخالف است. او می‌گوید آنان که نیایش جمادات را به نیایش تکوینی تأویل می‌کنند این سرّ اکبر را درنیافته‌اند.

چون ندارد جان تو قندیل‌ها / بهر بینش کرده‌یی تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود؟ / دعوی دیدن خیال غَیّ بود
بلکه مر بیننده را دیدارِ آن / وقت عبرت می‌کند تسبیحْ‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد / آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویلِ اهل اعتزال / وآنِ آنکس کو ندارد نورِ حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی / باشد از تصویرِ غیبی اعجمی

(دفتر سوم ۱۰۲۸-۱۰۲۳)

گواهی دست و پا و اعضا و جوارح آدمی در دنیا و آخرت

پس هم اینجا دست و پایت درگزند / بر ضمیر تو گواهی می‌دهند
چون موکّل می‌شود بر تو ضمیر / که بگو تو اعتقادت وامگیر
خاصه در هنگام خشم و گفت‌وگو / می‌کند ظاهر سِرت را موبه‌مو
چون موکّل می‌شود ظلم و جفا / که هویدا کن مرا ای دست و پا
چون همی گیرد گواه سِر لگام؟ / خاصه وقت جوش و خشم و انتقام
پس همانکس کین موکّل می‌کند / تا لِوایِ راز بر صحرا زند
پس موکّل‌هایِ دیگر روزِ حشر / هم تواند آفرید از بهرِ نشر

(دفتر سوم ۲۴۶۱-۲۴۵۵)

جزوِ او بی‌او برایِ او بگفت / جزوِ جزوت گفت دارد در نهفت
دست و پا شاهد شوندت ای رَهی / مُنکَری را چند دست و پا نهی؟

(دفتر سوم ۳۲۰۶-۳۲۰۵)

با زبان گرچه که تهمت می‌نهند / دست و پاهاشان گواهی می‌دهند

(دفتر اول ۲۱۵۳)

﴿طبیعت و ماورای طبیعت﴾

در جهان‌بینی مولانا، طبیعت در تقابل ماوراء طبیعت نیست، بل مرتبه‌ای از مراتب آن است. به سخن دیگر رابطهٔ طبیعت و ماوراء طبیعت رابطهٔ طولی است نه عرضی.

چگونگی رابطه و اتصال طبیعت به ماورای طبیعت در عقل نمی‌گنجد

بی تعلّق نیست مخلوقی بدو — آن تعلّق هست بی‌چون ای عمو!
زانکه فصل و وصل نَبْوَد در روان — غیرِ فصل و وصل نندیشد گمان
غیرِ فصل و وصل، پی بر از دلیل — لیک پی بردن بنشاند غلیل
پس پیاپی می‌بر از دوری ز اصل — تا رگِ مردیت آرد سویِ وصل
این تعلق را خرد چون ره بَرَد؟ — بستهٔ فصل است و وصل است این خرد

(دفتر چهارم ۳۶۹۹-۳۶۹۵)

طبیعت، محصور به زمان و مکان است و ماورای طبیعت از حیطهٔ زمان و مکان خارج است

در دلِ ما لاله‌زار و گُلشنی است — پیری و پژمردگی را راه نیست
دایماً تر و جوانیم و لطیف — تازه و شیرین و خندان و ظریف
پیشِ ما صدسال و یک ساعت یکی است — که دراز وکوته از ما مُنْفکی است
آن دراز و کوتهی، در جسم‌هاست — آن دراز و کوته اندر جان، کجاست؟
سیصد و نُه سالِ آن اصحابِ کهف — پیششان یک روز بی‌اندوه و لَهف
وآنگهی بنمودشان یک روز هم — که به تن بازآمد ارواح از عدم
چون نباشد روز و شب با ماه و سال — کی بُوَد سیریّ و پیریّ و ملال؟
در گلستانِ عدم چون بی‌خودی است — مستی از سَغراقِ لطفِ ایزدی است

(دفتر سوم ۲۹۴۲-۲۹۳۵)

طبیعت به‌منزلهٔ کالبد است و ماورای طبیعت به منزلهٔ روح

هست بازی‌هایِ آن شیرِ عَلَم — مُخْبِری از بادهایِ مُکْتَتَم

گـــر نـــبودی جُـــنبشِ آن بـــادها / شـیرِ مُـرده کـی بـجَستی در هـوا؟
زآن‌شناسی باد را گـر آن صـباست / یا دَبور است این بیانِ آن خفاست
ایـــن بـــدن، مـــانند آن شـــیرِ عَـلَم / فکـــر مـــی‌جُنبانَد او را دَم بـــه دَم

(دفتر چهارم ۳۰۵۴-۳۰۵۱)

این جهان، چون خَس به دستِ بادِ غیب / عـاجزی پـیشه گـرفت و دادِ غـیب
گَه بلندش مـی‌کند، گـاهیش پست / گَه درستش می‌کند، گاهی شکست
گَـه یـمینش مـی‌بَرَد، گـاهی یسـار / گَـه گـلستانش کـند، گـاهیش خـار
دست، پنهان و قلم بـین خـطْ‌گـزار / اسب، در جـولان و، نـاپیدا سـوار
تـیر، پـرّان بـین و نـاپیدا کـمان / جـانها پـیدا و پـنهان، جـانِ جـان

(دفتر دوم ۱۳۰۴-۱۳۰۰)

ماورای طبیعت، محیط بر طبیعت است

هستی هرچه به سوی تجرید می‌رود وسعت و احاطهٔ آن بیشتر می‌شود. و برعکس هرچه به طبیعیات و محسوسات نزدیک می‌شود تنگ‌تر می‌گردد.

تـــنگ‌تر آمـد خـیالات از عـدم / زآن سبب باشد خیال، اسبابِ غم
بـاز، هسـتی تـنگ‌تر بـود از خـیال / زان شود در وی قمرها چون هلال
بـاز، هسـتیِ جـهانِ حسّ و رنگ / تنگ‌تر آمد، که زندانی است تنگ
عـلّتِ تـنگی است تـرکیب و عـدد / جـانبِ تـرکیبِ حس‌هـا مـی‌کَشد
زان سویِ حس، عـالمِ تـوحید دان / گر یکی خواهی بدان جانب بـران

(دفتر اول ۳۰۹۹-۳۰۹۵)

این جهان، خود حبسِ جانهایِ شماست / هین رَوید آن سو که صحرایِ شماست
این جهان، محدود و آن خود، بی‌حد است / نقش و صورت، پیشِ آن معنی سد است

(دفتر اول ۵۲۶-۵۲۵)

کین جهان، چاهی است بس تاریک و تنگ / هست بیرون عـالَمی بـی‌بو و رنگ

(دفتر سوم ۶۴)

تا ببینی کین جـهان چـاهی است تـنگ / یـوسفانه آن رَسَـن آری بـه چـنگ

(دفتر چهارم ۶۷۳)

طبیعت و ماورای طبیعت در عین تقارن، درهم نمی‌آمیزند

نورِ باقی، پهلویِ دنیایِ دون — شیرِ صافی، پهلویِ جوهایِ خون
چون در او گامی زنی بی‌احتیاط — شیرِ تو خون می‌شود از اِختلاط

(دفتر دوم ۱۴-۱۳)

بحرِ تن، بر بحرِ دل، برهم‌زنان — در میانْشان بَرْزَخٌ لا یَبْغِیان

(دفتر دوم ۱۳۷۱)

تفاوت ماهُویِ طبیعت و ماورای طبیعت

طبیعت دارای مقادیر و جهات است، حال آنکه ماوراءطبیعت از مقادیر و جهات منزّه است.

عالَمِ خَلق است با سوی و جِهات — بی‌جهت دان عالَمِ امر و صفات
بی‌جهت دان عالَمِ امر، ای صنم! — بی‌جهت‌تر باشد آمِر لاجَرَم
بی‌جهت بُد عقل و علاّمُ الْبَیان — عقل‌تر از عقل و، جان‌تر هم ز جان

(دفتر چهارم ۳۶۹۴-۳۶۹۲)

پس حقایق را که اصلِ اصل‌هاست — دان که آنجا فرق‌ها و فصل‌هاست
نه حیاتش، چون حیاتِ او بُوَد — نه مماتش، چون مماتِ او بُوَد
گورِ او هرگز چو گورِ او مدان — خود چه گویم حالِ فرق آن جهان؟

(دفتر دوم ۳۰۲۴-۳۰۲۲)

عظمت طبیعت، سایه‌ای است از عظمت ماورای طبیعت

طبیعت، عظمت خود را از ماوراءطبیعت گرفته است. از این‌رو در برابر شکوهمندی آن، چیزی به‌شمار نیاید.

این معانی راست از چرخِ نهم — بی همه طاق و طُرُم، طاق و طرم
خلق را طاق و طُرُم، عاریّتی است — امر را طاق و طُرُم، ماهیّتی است

(دفتر دوم ۱۱۰۳-۱۱۰۲)

یا نمی‌دانی که نورِ آفتاب — عکسِ خورشیدِ برون است از حجاب؟
نورِ این دانی که حیوان دید هم — پس چه کَرَّمْنا بُوَد بر آدمم؟

(دفتر سوم ۲۴۰۷-۲۴۰۶)

خاصه آن ارضی که از پهناوری / در سفر گُم می‌شود دیو و پَری
اندر آن بحر و بیابان و جبال / منقطع می‌گردد اوهام و خیال
این بیابان در بیابان‌هایِ او / همچو اندر بحرِ پُر یک‌تایِ مو

(دفتر چهارم ۱۰۹۱-۱۰۸۹)

در قرانِ این جهان، با آن جهان / این جهان، از شرم می‌گردد جهان
این عبارت تنگ و قاصرْ رُتبت است / ورنه خَس را با اَخَص چه نسبت است؟

(دفتر ششم ۲۷-۲۶)

﴿تجدّدِ اَمثال﴾

حرکت و تحوّل در سراسر هستی

تجدّد امثال یا تبدّل امثال در اصطلاح عرفا بدین معنی است که همهٔ هستی از جمله حیات انسانی و همچنین جمیع موجودات و ممکنات، پیوسته و آن به آن در تحوّل و تبدّل به‌سر برند. فیض هستی که از مبدأ فیّاض هستی‌بخش به ممکنات درمی‌رسد دم‌به‌دم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد. امّا در نگاه ما ظاهراً همه‌چیز ثابت و لایتغیّر است. این بدان سبب است که فیض هستی به‌نحو استمرار و نوبه‌نو می‌رسد. مانند انوار چراغ یا خورشید که هرلحظه در تبدّل است ولی ما آن را ثابت می‌بینیم. ظاهراً مأخذ قرآنی این دو اصطلاح آیهٔ ۶۱ سورهٔ **واقعه** و آیهٔ ۱۵ سورهٔ **ق** است.

مولانا بنا به روش معهودِ بیانی خود این اصل عرفانی‌ـفلسفی را به‌نحو ماهرانه‌ای بازگو کرده است و خصوصاً تمثیلات او این عویصهٔ فکری را به‌خوبی گشوده است.

پس تو را هر لحظه مرگ و رَجْعَتی است — مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است
فکرِ ما تیری است از هُو در هوا — در هوا کی پاید؟ آید تا خدا
هر نَفَس نو می‌شود دنیا و ما — بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
عمر، همچون جُوی، نونو می‌رسد — مستمرّی می‌نماید در جسد

(دفتر اول ۱۱۴۵-۱۱۴۲)

آب، مُبْدَل شد در این جُو چند بار — عکسِ ماه و عکسِ اختر برقرار

(دفتر ششم ۳۱۷۸)

هر دَمی از وی همی آید اَلَسْت — جوهر و اَعراض می‌گردند هست

(دفتر اول ۲۱۱۰)

جانْ‌فشان افتاد خورشیدِ بلند — هر دَمی تی می‌شود، پُر می‌کنند
جان فشان ای آفتابِ معنوی — مر جهانِ کهنه را بنما نوی
در وجودِ آدمی جان و روان — می‌رسد از غیب، چون آبِ روان

(دفتر اول ۲۲۲۲-۲۲۲۰)

این جهان و آن جهان زاید ابد — هر سبب مادر، اثر زاید ولد

(دفتر دوم ۱۰۰۰)

صد هزار احوال آمد همچنین / باز، سویِ غیب رفتند ای امین
حالِ هر روزی به دی مانندِ نی / همچو جُو اندر روش، کَش بَند نی
شادیِ هر روز از نوعی دگر / فکرتِ هر روز را دیگر اثر

(دفتر پنجم ۳۶۴۳-۳۶۴۱)

اَیُّهَا الْعُشّاق! اقبالی جدید / از جهانِ کهنهٔ نوکُن رسید
زآن جهان کو چارهٔ بیچاره‌جوست / صدهزاران نادرهٔ دنیا در اوست

(دفتر ششم ۱۰۹۶-۱۰۹۵)

کاروان بر کاروان زین بادیه / می‌رسد در هر مَسا و غادیه
آید و گیرد وثاقِ ما گِرو / که رسیدم، نوبتِ ما شد، تو رَو
چون پسر چشمِ خِرد را برگشاد / زود بابا رخت بر گردون نهاد
جادهٔ شاه است آن، زین سو روان / وآن از آن سو، صادران و واردان
نیک بنگر ما نشسته می‌رویم / می نبینی قاصدِ جای نویم؟

(دفتر ششم ۲۷۷۷-۲۷۷۳)

نآید آن اِلاّ که بر خاصان پدید / باقیان فی لَبْس مِنْ خَلْقٍ جدید

(دفتر اول ۲۰۳۶)

جهان، پویایِ ایستا

اگر جهان در سیر جاودانه و سرمدی است و لحظه‌ای ایستایی بر آن عارض نمی‌شود پس چرا ما آن را ساکن می‌بینیم و جهان حاضر را همان جهان سابق می‌انگاریم؟ مولانا بدین سؤال پاسخی می‌دهد که در دل آن، پاسخی دیگر نهفته است. او می‌گوید سرعت تحوّل جهان سبب چنین خطایی است. سپس برای بسط این مطلب مثال‌هایی می‌آورد که از آن مثال‌ها سبب دوم خطایِ آدمی روشن می‌شود. و آن سطحی‌نگری اوست.

آن ز تیزی، مُستَمِرْشکل آمده است / چون شَرَر، کِش تیز جُنبانی به دست
شاخِ آتش را بجُنبانی به ساز / در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی‌مدّت، از تیزیِّ صُنع / می‌نماید سرعت‌انگیزیِّ صُنع

(دفتر اول ۱۱۴۸-۱۱۴۶)

﴿عالَم مثال﴾

بنا به قول حکمای اشراق و متصوفه، عالم مثال، عالمی است میان دو عالم. یکی عالم عقل مجرّد و دیگر عالم مادّه. بنابراین عالم مثال از جنس مادّه نیست، ولی بعضی از لوازم ماده نظیر شکل و طول و عرض را داراست. بدان عالم اشباح و برزخ و مُثُل معلّقه و خیال منفصل نیز گویند، از آن‌رو که این عالم از جنس عناصر مادی، منفصل است و از عالمی دیگر است.

عالم مثال، باطنِ عالم محسوس است و در عین حال بر آن محیط است

آن یکی در مرغزار و جویِ آب — وآن یکی پهلویِ او اندر عذاب
او عجب مانده که ذوقِ این ز چیست؟ — وآن عجب مانده که این در حبسِ کیست؟
هین چرا خشکی؟ که اینجا چشمه‌هاست — هین چرا زردی؟ که اینجا صد دواست
همنشینا! هین درآ اندر چمن — گوید: ای جان! من نیارم آمدن

(دفتر سوم ۳۰۹-۳۰۶)

صورت‌های مثالی (برزخی) را هر چشمی نتواند دید

آدمی، صورتی مادی و صورتی برزخی یا مثالی دارد. صورت مادی او همین کالبد عنصری است که بدان شناخته می‌آید. اما صورت برزخی او از صفت یا صفات غالب بر او، حاصل می‌شود. این صورت‌های باطنی فقط برای دیدگان خواص، نمایان می‌شود. نیز آدمی به گاهِ نزع و احتضار هم به سبب رفع حجاب دنیا بدین دید می‌رسد.

دیدنِ آن بند، احمد را رسد — بر گلویِ بسته، حَبْلٌ مِنْ مَسَد
دید بر پشتِ عیالِ بولهب — تنگِ هیزم، گفت: حمالهٔ حَطَب
حبل و هیزم را جز او چشمی ندید — که پدید آید بر او هر ناپدید

(دفتر سوم ۱۶۶۵-۱۶۶۳)

هم به صورت می‌نماید گه گهی — زآن همه رنجور باشد آگهی
گوید آن رنجور: ای یارانِ من! — چیست این شمشیر بر سارانِ من؟

ما نمی‌بینیم، باشد این خیال — چه خیال است این؟ که این هست ارتحال
چه خیال است این؟ که این چرخِ نگون — از نهیبِ این، خیالی شد کنون
گُرزها و تیغ‌ها محسوس شد — پیشِ بیمار و سرش، منکوس شد
او همی بیند که آن از بهرِ اوست — چشمِ دشمن بسته زآن و، چشمِ دوست

(دفتر سوم ۱۲۲-۱۱۷)

کالبد برزخی یا مثالی

طبق گفتهٔ حکمای اشراق و صوفیان، انسان به‌جز این بدن عنصری، بدن دیگری دارد که از جنس عالم مثال است. این بدن، نامرئی و بسیار لطیف است به‌طوری که از دیوارها و موانع بی‌هیچ درنگی عبور می‌کند و از درهای بسته وارد می‌شود. البته این عقیده از مواریث حکمای فهلوی ایرانی است. آن را **جسدِ هَوَرقَلْیایی** نیز نامیده‌اند. این کالبد، جوهر و ملکوت کالبد عنصری است.

تا بدانی که تن آمد چون لباس — رَوْ بجو لابِس، لباسی را ملیس
روح را توحیدِ اللّه خوشتر است — غیرِ ظاهر، دست و پایی دیگر است
دست و پا در خواب بینی و ائتلاف — آن حقیقت دان، مدانَش از گزاف
آن توی که بی‌بدن، داری بدن — پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

(دفتر سوم ۱۶۱۳-۱۶۱۰)

بازِ جانم، باز صد صورت تَنَد — زخم، بر ناقه، نه بر صالح زَنَد

(دفتر چهارم ۲۶۴۸)

﴿آکل و مأکول﴾

مولانا عقیده دارد که همهٔ موجودات حتی جمادات نیز به مفهوم کلی دارای حلق و دهان هستند. و درعین حال که خورنده‌اند، مأکول و خوردنی غیر خود نیز هستند. قاعدهٔ آکل و مأکول نه تنها در عرصهٔ پدیده‌های محسوس طبیعی حاکم است بلکه در پدیده‌های روانی نیز این اصل نافذ است. مثلاً شک و تردید، خورندهٔ آرامش روحی است و یقین، خورندهٔ اوهام و خیالات یاوه و قس علیهذا.

همهٔ موجودات مادی دارای حلق و دهان هستند

پس ز مَهْ تا ماهی هیچ از خلق نیست — که به جذبِ مایه او را حلق نیست

(دفتر سوم ۴۱)

جمله عالَم آکل و مأکول دان — باقیان را مُقبِل و مقبول دان

(دفتر سوم ۳۰)

قاعدهٔ آکل و مأکول بر همهٔ جهان حاکم است بجز بر خالق هستی

هر خورنده‌ای به نوبهٔ خود، خورده‌شدهٔ غیر است. و زنجیرهٔ طویل آکل و مأکول و غالب و مغلوب نظام هستی را تشکیل می‌دهد.

مرغکی اندر شکارِ کِرم بود — گُربه فرصت یافت، او را درربود

آکل و مأکول بود و بی‌خبر — در شکارِ خود ز صیّادی دگر

دزد، گرچه در شکارِ کاله‌ای است — شِحنه با خصمانْش در دنباله‌ای است

عقلِ او مشغول رخت و قفل و در — غافل از شِحنه‌ست و از آهِ سحر

او چنان غرق است در سودایِ خود — غافل است از طالب و جویایِ خود

گر حشیش، آبِ زلالی می‌خورد — معدهٔ حیوانش در پی می‌چَرَد

آکل و مأکول آمد آن گیاه — همچنین هر هستیی غیرِ اله

وَ هُوَ یُطعِمُکُم ولا یُطْعَم چو اوست — نیست حق، مأکول و آکل، لحم و پوست

آکل و مأکول کی ایمن بُوَد — زآکلی کاندر کمین ساکن بُوَد؟

امنِ مأکولان، جَذوبِ ماتم است — رَوْ بدآن درگاه، کو لا یُطْعَم است

(دفتر پنجم ۷۲۸-۷۱۹)

حلق بخشد خاک را لطفِ خدا / تا خورد آب و، بروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب / تا گیاهش را خورَد اندر طلب
چون گیاهش خورد، حیوان گشت زفت / گشت حیوان لقمهٔ انسان و رفت
باز، خاک آمد، شد اَکّالِ بشر / چون جدا شد ز بشر روح و بصر
ذرّه‌ها دیدم دهانْشان جمله باز / گر بگویم خوردشان، گردد دراز

(دفتر سوم ۲۶-۲۲)

قاعدهٔ آکل و مأکول بر پدیده‌های روانی نیز حاکم است

مولانا می‌گوید نه تنها اصل تنازع بقاء و آکل و مأکول در پهنهٔ طبیعت حاکم است بل پدیده‌های نامحسوس ذهنی و روانی نیز مشمول همین قاعده هستند. ذهن آدمی مانند اقیانوسی است که امواج اندیشه دمادم از راه می‌رسد. گاه موجی از فکر و خیال در ضمیر آدمی به جریان می‌افتد و آدمی را با خود می‌برد، و ناگهان موجی دیگر از افکار و خیالات می‌رسد و این دو موج برهم می‌کوبند و طبق قاعدهٔ بقای اقویٰ، آن موج که قوی‌تر است موج ضعیف‌تر را مغلوب می‌کند و آدمی را با خود می‌برد. یا ذهن آدمی به منطقه‌ای سوق‌الجیشی می‌ماند که دائماً میان نیروهای متخاصم دست به‌دست می‌شود.

مر یقین را چون عصا هم حلق داد / تا بخورد او هر خیالی را که زاد
پس معانی را چو اعیان، حلق‌هاست / رازقِ حلقِ معانی هم، خداست

(دفتر سوم ۴۰-۳۹)

هر خیالی را خیالی می‌خورد / فکرِ آن، فکرِ دگر را می‌چرد
تو نتانی کز خیالی وارَهی / یا بخُسپی که از آن بیرون جهی
فکر، زنبور است و آن خوابِ تو آب / چون شوی بیدار، باز آید ذُباب
چند زنبورِ خیالی درپَرَد / می‌کَشد این سو و آن سو می‌بَرد
کمترینِ آکلان است این خیال / وآن دگرها را شناسد ذُوالْجَلال

(دفتر پنجم ۷۳۳-۷۲۹)

﴿اضداد﴾

مولانا بحث اضداد و قاعدهٔ فلسفی تضاد را به‌طور پراکنده در دفاتر مثنوی آورده است. امّا در دفتر اول و خصوصاً در دفتر ششم به‌طور مفصّل بازگو کرده است. این نکته را باید یادآور شویم که اصطلاحات فلسفی و عرفانی در زبان مولانا به مفهوم رایج در کتب مربوطه نیست، بل مولانا ظرف اصطلاح را گرفته امّا مظروفی دیگر در آن ریخته است.

جهان بر مبنای اضداد آفریده شده است

این جهان، زین جنگ، قائم می‌بُوَد — در عناصر درنگر تا حل شود
چار عنصر، چار اُستونِ قوی است — که بدیشان، سقفِ دنیا مُسْتَوی است
هر ستونی اِشکنندهٔ آن دگر — اُستنِ آب، اِشکنندهٔ آن شَرَر
پس بنایِ خَلْق، بر اضداد بود — لاجَرَم ما جنگییم از ضرّ و سود

(دفتر ششم ۵۰-۴۷)

این جهان، جنگ است کُل، چون بنگری — ذرّه با ذرّه، چو دین با کافری
آن یکی ذرّهٔ همی پَرّد به چپ — وآن دگر سویِ یمین اندر طلب
ذرّه‌یی بالا و آن دیگر، نگون — جنگِ فعلیشان ببین اندر رُکون

(دفتر ششم ۳۸-۳۶)

خافض است و رافع است این کردگار — بی از این دو، برنیاید هیچ کار
خَفضِ ارضی بین و رفعِ آسمان — بی از این دو، نیست دورانْش ای فلان!
خفض و رفعِ این زمین، نوعی دگر — نیم‌سالی شوره، نیمی سبز و تر
خفض و رفعِ روزگارِ با کُرَب — نوعِ دیگر، نیم‌روز و نیم‌شب
خفض و رفعِ این مزاجِ مُمْتَزِج — گاه صحّت، گاه رنجوری مُضِج
همچنین دان جمله احوالِ جهان — قحط و جَدْب و صلح و جنگ از افتتان

(دفتر ششم ۱۸۵۲-۱۸۴۷)

اضداد به‌سوی آشتی و سازش پیش می‌روند

جنگ‌هایِ خَلق، بهرِ خوبی است — برگِ بی‌برگی، نشانِ طُوبی است
خشم‌هایِ خلق، بهرِ آشتی است — دامِ راحت، دایماً بی‌راحتی است
هر زدن، بهرِ نوازش را بُوَد — هر گِله از شُکر آگه می‌کند

(دفتر سوم ۹۹۱-۹۸۹)

زندگانی، آشتیِّ ضدهاست — مرگ آن، کاندر میانْشان جنگ خاست
لطفِ حق، این شیر را و گور را — اِلف داده‌ست این دو ضدِّ دُور را

(دفتر اول ۱۲۹۴-۱۲۹۳)

حکمت این اضداد را با هم ببست — ای قصاب! این گِردْران با گردن است

(دفتر پنجم ۳۴۲۲)

شناخت از طریق اضداد حاصل آید

شب نَبُد نوری، ندیدی رنگ را — پس به ضدِّ نور، پیدا شد تو را
دیدنِ نور است آنگه دیدِ رنگ — واین به ضدِّ نور دانی بی‌درنگ
رنج و غم را حق پیِ آن آفرید — تا بدین ضد، خوشْدلی آید پدید
پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود — چونکه حق را نیست ضد، پنهان بود
که نظر بر نور بود، آنگه به رنگ — ضد به ضد پیدا بُوَد، چون روم و زنگ
پس به ضدِّ نور دانستی تو نور — ضدّ، ضد را می‌نماید در صُدور
نورِ حق را نیست ضدّی در وجود — تا به ضِد او را توان پیدا نمود

(دفتر اول ۱۱۳۴-۱۱۲۸)

بد ندانی تا ندانی نیک را — ضد را از ضد توان دید ای فتی!

(دفتر چهارم ۱۳۴۵)

جز به ضد، ضد را همی نتوان شناخت — چون ببیند زخم، بشناسد نواخت
لاجَرَم دنیا مقدّم آمده است — تا بدانی قدرِ اقلیمِ الست

(دفتر پنجم ۶۰۰-۵۹۹)

نفی، ضدِّ هست باشد بی‌شکی — تا ز ضد، ضد را بدانی اندکی
این زمان، جز نفیِ ضدّ، اِعلام نیست — اندر این نشأت، دَمی بی‌دام نیست

(دفتر ششم ۷۳۷-۷۳۶)

اضداد از دلِ هم بیرون می‌آیند

لیک خورشیدِ عنایت تافته‌ست / آیسان را از کَرَم دریافته‌ست
نرد بس نادر ز رحمت باخته / عینِ کفران را اِنابت ساخته
هم از این بدبختیِ خلق، آن جواد / منفجر کرده دوصد چشمهٔ وَداد
غُنچه را از خار، سَرمایه دهد / مُهره را از مار، پیرایه دهد
از سوادِ شب، برون آرَد نهار / وز کفِ مُعسِر برویاند یَسار
آرْد سازد ریگ را بهرِ خلیل / کوه با داود گردد همْ رَسیل
کوه با وحشت در آن ابرِ ظُلَم / برگشاید بانگِ چنگ و زیر و بم

(دفتر ششم ۲۲۸۶-۲۲۸۰)

همچنانکه بی‌قراری عاشقان / حاصل آمد از قرارِ دلستان
او چو کُه در ناز، ثابت آمده / عاشقان چون برگ‌ها لرزان شده
خندهٔ او، گریه‌ها انگیخته / آبِ رویش، آبروها ریخته
این همه چون و چگونه چون زَبَد / بر سرِ دریایِ بی‌چون، می‌طپد
ضدّ و نِدّش نیست در ذات و عمل / زآن بپوشیدند هستی‌ها حُلَل
ضدّ، ضد را بود و هستی کی دهد؟ / بل کزو بگریزد و بیرون جهد

(دفتر ششم ۱۶۱۹-۱۶۱۴)

شب کند منسوخ، شغلِ روز را / بین جمادیِّ خرْدافروز را
باز شب، منسوخ شد از نورِ روز / تا جمادی سوخت زآن آتش‌فروز
گرچه ظلمت آمد آن نوم و سُبات / نی درونِ ظلمت است آب حیات؟
نی در آن ظلمت خِردها تازه شد؟ / سَکته‌یی سرمایهٔ آوازه شد
که ز ضدها، ضدها آید پدید / در سویدا، نورِ دائم آفرید
جنگِ پیغمبر، مدارِ صلح شد / صلحِ این آخرْزمان، زآن جنگ بُد
صدهزاران سربُرید آن دلستان / تا امان یابد سَرِ اهلِ جهان
باغبان زآن می‌بُرد شاخِ مُضِر / تا بیابد نخل، قامت‌ها و بَر
می‌کَند از باغ، دانا آن حشیش / تا نماید باغ و میوه خرّمیش
می‌کَند دندانِ بد را آن طبیب / تا رهد از درد و بیماری حبیب
بس زیادت‌ها درونِ نقص‌هاست / مر شهیدان را حیات اندر فناست

(دفتر اول ۳۸۷۱-۳۸۶۱)

بی ز ضدّی، ضد را نَتْوان نمود وآن شهِ بی‌مثل را ضدّی نبود

(دفتر ششم ۲۱۵۲)

امنشان از عین خوف آمد پدید لاجَرَم باشند هر دَم در مَزید
امن دیدی، گشته در خوفی خفی خوف بین هم در امیدی ای صفی!
آن امیر از مکر بر عیسی تند عیسی اندر خانه رُو پنهان کند
اندر آید تا شود او تاجدار خود ز شبهِ عیسی آید تاجِ دار
هی میاویزید من عیسی نیَم من امیرم بر جهودان خوش پی‌ام
زوتَرَش بر دار آویزید کو عیسی است از دستِ ما تخلیطْ جُو
چند لشکر می‌رود تا برخورَد برگِ او فَی گردد و بر سر خورَد
چند بازرگان رود بر بویِ سود عید پندارد، بسوزد همچو عود
چند در عالَم بُوَد برعکسِ این زهر پندارد، بُوَد آن انگبین
بس سپه بنهاده دل بر مرگِ خویش روشنی‌ها و ظفر آید به پیش
ابرهه با پیل بهرِ ذُلِّ بیت آمده تا افکند حی را چو مَیت
تا حریمِ کعبه را ویران کند جمله را زآن جای، سرگردان کند
تا همه زُوّار گِردِ او تنند کعبهٔ او را همه قبله کنند
وز عرب کینه کشد اندر گزند که چرا در کعبه‌ام آتش زنند
عینِ سعی‌اش عزّتِ کعبه شده موجبِ اِعزازِ آن بیت آمده
مکّیان را عِزّ یکی بُد، صد شده تا قیامت عزّشان ممتد شده

(دفتر ششم ۴۳۸۰-۴۳۶۵)

اضداد، ناشی از دو صفت متضاد جلالیه و جمالیهٔ حق

جنگِ ما و صلحِ ما در نورِ عین نیست از ما هست بَیْنَ اِصْبَعَیْن

(دفتر ششم ۴۵)

تضاد و کشمکش در عرصهٔ روان

هست احوالم خلافِ همدگر هریکی با هم مخالف در اثر
چون که هردَم راهِ خود را می‌زنم با دگرکس سازگاری چون کنم؟

مـــوجِ لشکـــرهایِ احـــوالم بـــبین هریکی با دیگری در جنگ و کـین
می‌نگر در خود چنین جنگِ گـران پس چه مشغولی به جنگِ دیگران؟
(دفتر ششم ۵۴-۵۱)

تضادِ روانی فقط با عنایتِ حق به آشتی و سازگاری روانی مبدل گردد

یا مگر زین جـنگ، حـقت واخـرد در جـهانِ صـلح، یک رنگت بَـرَد
(دفتر ششم ۵۵)

جهان برین، منزّه از کشمکش‌ها و اضداد است

آن جهان جـز بـاقی و آبـاد نـیست زآنکه آن ترکیب، از اَضداد نیست
ایـــن تـــفانی از ضـــد آیـــد ضـد را چـــون نـباشد ضـد، نَـبْوَد جـز بـقا
نفیِ ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر که نباشد شمس و ضدّش زَمْهَریر
هست بـــی‌رنگی، اصـولِ رنگ‌هـا صـــلح‌ها بـــاشد اصـــولِ جـــنگ‌ها
آن جهان است اصلِ این پرغمْ‌وِثاق وصل باشد اصلِ هر هجر و فـراق
(دفتر ششم ۶۰-۵۶)

کآن جهان همچون نمکسار آمده‌ست هرچه آنجا رفت بی‌تلوین شـده‌ست
خـــاک را بـــین خَـلقِ رنگـارنگ را مـــــی‌کُند یک رنگ انـــدر گـــورها
ایـن نـمکسارِ جُسـومِ ظـاهر است خود نـمکسارِ مـعانی دیگـر است
این نمکسارِ معانی، مـعنوی است از ازل آن تـا ابـد انـدر نـوی است
این نـوی را، کـهنگی ضـدّش بـود آن نـوی بـی‌ضد و بـی نِـدّ و عـدد
آنـــچنانک از صَـقلِ نـورِ مـصطفی صدهزاران نـوع ظـلمت شـد ضـیا
از جـهود و مشـرک و تـرسا و مُـغ جملگی یک رنگ شد زآن اَلْپ اُلُغ
صـــدهزاران ســـایه کـــوتاه و دراز شد یکی در نـورِ آن خـورشیدِ راز
نه درازی مانْد، نـه کـوته، نـه پـهن گونه‌گونه سایه در خورشید، رهن
لیک یکرنگی که اندر محشر است بربَد و بر نیک، کشف و ظاهر است
(دفتر ششم ۱۸۶۵-۱۸۵۶)

﴿نبوّت﴾

روش اثبات نبوّت در نزد متکلمان و حکمای الهی و عرفا با هم تفاوت دارد.[1] اهل کلام طبق قاعدهٔ وجوب لطف، فرستادن پیامبران را بر خدا واجب و لازم دانند[2] اما حکما عمدتاً در اثبات نبوت، بر مدنیُّ الطبع‌بودن انسان تکیه کرده‌اند. آنان می‌گویند از آن‌رو که آدمی بر سرشت اجتماعی آفریده شده ناگزیر به تعامل است و تعامل، نیازمند تعادل است و تعادلِ جامعه نیازمند قانون است و قانونِ متعادل نیازمند واضع الهی است. و شخص پیامبر باید از نوع انسان باشد تا بتواند اسوه و سرمشق همنوعان خود باشد، زیرا عقول مردم بِالاستقلال نمی‌تواند سعادت دو جهان را برای آدمیان تضمین کند.

اما عرفا در اثبات نبوّت و بیان لزوم آن می‌گویند که هرگاه دو چیز که در میان آنها از حیث بلندی و پستی، غایت بُعد باشد ناچار واسطه و رابطه‌ای میان آن دو لازم می‌آید تا موجود سافل را به موجود عالی پیوند دهد. از این‌رو پیامبران که اشرف انسان‌ها هستند واسطهٔ فیوضات ربانی شده‌اند. مولانا در مثنوی هرسه برهان کلامی و حکمی و عرفانی را در اثبات نبوّت آورده است.

اثبات نبوّت بر مبنای قاعدهٔ لطف

اهل کلام می‌گویند همان‌طور که عدالت بر خدا لازم است لطف نیز بر او واجب و لازم آمده است. از این‌رو لطف اقتضا می‌کند که جامعهٔ بشری بدون قانون الهی رها نشود. پس ارسال رسولان امری لازم است.

آن خدایی که فرستاد انبیا　　نه به حاجت، بل به فضل و کبریا

(دفتر دوم ۹۰۶)

---

۱. رجوع شود به گوهر مراد (عبدالرزاق لاهیجی)، ص ۳۵۸ به بعد.

۲. البته اشاعره برحسب مفاد کتب کلامی موجود، ارسال رسل و انزال کتب آسمانی را بر خدا جایز شمرده‌اند نه واجب.

اثبات نبوّت از راه بیان ضعف عقول جزئیه در پیداکردن راه سعادت

ساحرهٔ دنیا، قویْ‌دانا زنی است　　حلِّ سِحرِ او به پایِ عامه نیست
ور گشادی عَقدِ او را عقل‌ها　　انبیا را کی فرستادی خدا؟

(دفتر چهارم ۳۱۹۷-۳۱۹۶)

ارسال رسولان بر مبنای وساطت میان موجود عالی و دانی

دو چیز که به‌غایت از یکدیگر دور باشند، ناچار برای تقریب آن دو، واسطه‌ای لازم است. چنانکه مثلاً روح بخاری (حیوانی) واسطهٔ میان جان (روح مجرّد) و جسم است. همین‌طور خلایق به سبب بُعد از مبدأ نمی‌توانند مستقیماً از منبع فیاض وحی الهی چیزی دریافت کنند، از این‌رو پیامبران واسطهٔ افاضات وحیانی خداوند هستند.

چون خدا اندر نیاید در عیان　　نایبِ حقّ‌اند این پیغمبران

(دفتر اول ۶۷۳)

بهرِ این دنیاست مُرْسَل، رابطه　　مؤمنان را، زانکه هست او واسطه
هر دل ار سامع بُدی وحیِ نهان　　حرف و صوتی کی بُدی اندر جهان؟

(دفتر چهارم ۲۹۷۹-۲۹۷۸)

پیامبران جهت وصل‌کردن خلق به حق آمده‌اند

پیامبران آمده‌اند که با ارائهٔ طریق، مردم را به وصال خداوند برسانند، چنانچه مردم بی‌ظهور انبیا واصل به حق باشند دیگر ظهور آنان وجهی نخواهد داشت زیرا مصداقِ تحصیل حاصل است.

جز ز یک رُو نیست پیوسته به کُل　　ورنه خود باطل بُدی بعثِ رُسُل
چون رسولان از پیِ پیوستن‌اند　　پس چه پیوندندشان چون یک تن‌اند؟

(دفتر اول ۲۸۱۳-۲۸۱۲)

تو برایِ وصل‌کردن آمدی　　یا خود از بهرِ بُریدن آمدی
تا توانی پا مَنِه اندر فراق　　اَبْغَضُ الْاَشیاء عِندی اَلطَّلاق

(دفتر دوم ۱۷۵۲-۱۷۵۱)

هدف پیامبران، سعادت مردم و رهانیدن آنان از تنگناهای دنیاست

من بُرون کردم ز گَردن، وامِ نُصح — جز سعادت کی بُوَد انجامِ نُصح؟
من به تبلیغِ رسالت آمدم — تا رهانم مر شما را از نَدَم

(دفتر سوم ۱۴۱-۱۴۰)

خلق را از بندِ صندوقِ فسون — کی خَرَد جز انبیا و مُرْسَلون؟

(دفتر ششم ۴۵۰۴)

انبیا، نشان‌دهندهٔ راه نجات‌اند

هر پیمبر در میانِ اُمَّتان — همچنین تا مَخْلَصی می‌خواندشان
کز فلک راهِ بُرون‌شو دیده بود — در نظر چون مردمک پیچیده بود
مردمش چون مردمک دیدند خُرد — در بزرگی مردمک، کس ره نبرد

(دفتر اول ۱۰۰۴-۱۰۰۲)

انبیا، راه حق را هموار کردند

ـهای صعب، پایان بُرده‌ایم — رَه بر اهلِ خویش، آسان کرده‌ایم

(دفتر سوم ۲۹۴۷)

انبیا، برای بیدارکردنِ مردم آمده‌اند

در حکایت قوم طاغی سبا، وقتی حقیقت‌ستیزان، هشدار پیامبران را به تطیّر و فال بد تعبیر می‌کنند، مولانا از زبان پیامبران، نقش بیدارگرانهٔ آنان را با چند مثال بیان می‌دارد:

انبیا گفتند فالِ زشت و بد — از میانِ جانتان دارد مدد
گر تو جایی خفته باشی با خطر — اژدها در قصدِ تو از سویِ سر
مهربانی مر تو را آگاه کرد — که بِجِه زود، ارنه اژدرهات خورد
تو بگویی: فالِ بَد چون می‌زنی؟! — فالِ چه؟! برجِه ببین در روشنی
از میانِ فالِ بد من خود تو را — می‌رهانم می‌بَرَم سویِ سرا
چون نبی آگه‌کننده‌ست از نهان — کو بدید آنچه ندید اهلِ جهان

گر طبیبی گویدت: غوره مخور / که چنین رنجی برآرد شور و شر
تو بگویی: فالِ بد چون می‌زنی؟! / پس تو ناصح را مؤثّم می‌کنی
ور منجّم گویدت: کامروز هیچ / آنچنان کاری مکن اندر پسیچ
صد ره ار بینی دروغ اختری / یک دوباره راست آید، می‌خری
این نجومِ ما نشد هرگز خلاف / صحّتش چون ماند از تو در غلاف؟
آن طبیب و آن منجّم از گمان / می‌کنند آگاه و ما خود از عیان
دود می‌بینیم و آتش از کران / حمله می‌آرد به سویِ منکران
تو همی گویی: خَمُش کن زین مقال / که زبانِ ماست قالِ شوم فال؟
ای که نُصحِ ناصحان را نشنوی / فالِ بَد با توست هرجا می‌روی
افعیی بر پشتِ تو برمی‌رود / او ز بامی بیندش، آگه کند
گوییش: خاموش! غمگینم مکن / گوید او: خوش باش! خود رفت آن سخن
چون زند افعی دهان بر گردنت / تلخ گردد جمله شادی جُستنت
پس بدو گویی: همین بود ای فلان! / چون بندریدی گریبان در فغان؟!
یا ز بالایم تو سنگی می‌زدی / تا مرا آن جِد نمودی و بدی
او بگوید: زانکه می‌آزرده‌یی / تو بگویی: نیک شادم کرده‌یی

(دفتر سوم ۲۹۷۵-۲۹۵۵)

انبیا، طبیبان باطنی آدمیان‌اند

ما طبیبانیم، شاگردانِ حق / بحرِ قُلْزُم دید ما را، فَانْفَلَق
آن طبیبانِ طبیعت دیگرند / که به دل از راهِ نبضی بنگرند
ما به دل، بی‌واسطه خوش بنگریم / کز فراست ما به عالی‌منظریم
آن طبیبان غذا آند و ثِمار / جانِ حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبانِ فعالیم و مقال / مُلهِمِ ما پرتوِ نورِ جلال
کین چنین فعلی تو را نافع بود / وآنچنان فعلی ز رَه قاطع بود
این چنین قولی تو را پیش آورد / وآنچنان قولی تو را نیش آورد
آن طبیبان را بُوَد بولی دلیل / وین دلیلِ ما بُوَد وحیی جلیل

(دفتر سوم ۲۷۰۷-۲۷۰۰)

هدایت بشر، برترین معجزهٔ پیامبران است

مولانا برای حضرت داود(ع) معجزات چندی قائل است، امّا برترین معجزهٔ او را هدایت بشری می‌داند. او از زبان مردم به حضرت داود(ع) خطاب می‌کند:

صدهزاران چشمِ دل بگشاده شد — از دَمِ تو غیب را آماده شد
وآن، قوی‌تر زآن همه کین دایم است — زندگی بخشی که سرمد قائم است
جانِ جمله معجزات اینست خَود — کو ببخشد مُرده را جانِ اَبَد

(دفتر سوم ۲۵۰۲-۲۵۰۰)

انبیا به‌سبب آنکه مردم را از خطرات امور نفسانی آگاه کرده‌اند بر گردن همگان حق بسیار دارند

انبیا را حقِ بسیارست از آن — که خبر کردند از پایانِ‌مان
کآنچه می‌کاری، نروید جز که خار — وین طرف پَرّی نیابی زو مَطار
تخم از من بر، که تا رَیْعی دهد — با پرِ من پَر، که تیر، آن سو جهد

(دفتر ششم ۳۷۷۲-۳۷۷۰)

اطاعت از دستورات انبیا واجب است

تو ندانی واجبیِ آن و هست — هم تو گویی آخِر آن واجب بُده‌ست

(دفتر ششم ۳۷۷۳)

سبب آنکه انبیا همجنس بشر بوده‌اند

خداوند پیامبران را از میان آدمیان برگزیده تا سرمشقِ آنان باشند. و چنانچه پیامبران از میان غیر آدمیان برانگیخته می‌شدند برای هیچکس قابل پیروی نبودند.

زآن بُوَد جنسِ بشر پیغمبران — تا به جنسیّت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را مِثْلُکُمْ — تا به جنس آیید و کم گردید گُم
زانکه جنسیّت عجایبْ‌جاذبی است — جاذبش جنس است هرجا طالبی است

(دفتر چهارم ۲۶۷۱-۲۶۶۹)

انبیا پایه‌گذار آزادی انسان‌ها هستند

چون به آزادی نبوّت، هادی است　　مؤمنان را زانبیا آزادی است

(دفتر ششم ۴۵۴۱)

بشر با تکیه بر عقل خود نمی‌تواند از وسوسه‌های دنیا برهد و به سعادت رسد مگر با کمکِ پیامبران

ساحرهٔ دنیا قوی‌دانا زنی است　　حَلِ سِحرِ او به پایِ عامه نیست

ور گشادی عقدِ او را عقل‌ها　　انبیا را کی فرستادی خدا؟

(دفتر چهارم ۳۱۹۷-۳۱۹۶)

شکوه و شوکت پیامبران، جاودانه است

خُطبهٔ شاهان بگردد وآن کیا　　جز کیا و خطبه‌هایِ انبیا

زانکه بوشِ پادشاهان از هواست　　بارنامهٔ انبیا از کبریاست

(دفتر اول ۱۱۰۴-۱۱۰۳)

انبیا چون جنسِ روح‌اند و مَلَک　　مر مَلَک را جذب کردند از فلک

(دفتر چهارم ۲۶۹۷)

انبیا چون جنسِ علّیّین بُدند　　سویِ علّیّین جانِ و دل شدند

(دفتر اول ۶۴۱)

نبوّت از دروازهٔ رحمت و صبر درمی‌آید

مولانا به مناسبت حکایت رمیدن گوسفندی از دست موسی و دلسوزی و شفقت موسی بر او، این مطلب را طرح کرده که اصولاً خداوند مقام نبوّت را به دو صفتِ مهربانی و شکیبایی تفویض می‌کند.

نیم‌ذرّه طَیْرگیّ و خشم، نی　　غیرِ مهر و رحم و آبِ چشم، نی

گفت: گیرم بر منت رحمی نبود　　طبعِ تو بر خود چرا اِستم نمود؟

با ملائک گفت یزدان آن زمان　　که نبوّت را همی زیبد فلان

مصطفی فرمود خود که هر نبی　　کرد چوپانیش بُرنا، یا صَبی

بـــی‌شبانی‌کردن وآن امـــتحان حـق نـدادش پـیشوایـیِ جـهان
گفت سائل: هم تو نیز ای پهلوان؟ گفت: من هم بوده‌ام دهری شبان
(دفتر ششم ۳۲۹۰-۳۲۸۵)

پیامبران آمدند تا به انسان نشان دهند که علل و اسباب ظاهر مقهور ارادهٔ معنوی آنان است

انـــبیا در قـــطعِ اسـباب آمـدند معجزاتِ خـویش بـر کیوان زدند
(دفتر سوم ۲۵۱۷)

سبب علاقهٔ پیامبران به کوه

هـر نـبی زآن دوست دارد کـوه را تـــا مـــثنّا بشـــنود نـــام تـو را
(دفتر سوم ۱۳۵۱)

پـاکشـان کـرد از مـزاجِ خـاکیان بگـــذرانـــید از تگِ افـــلاکـیان
برگرفت از نار و، نورِ صافَ ساخت وانگـه او بـر جـملهٔ انـوار تـاخت
(دفتر دوم ۹۰۹-۹۰۶)

وحدت پیامبران

هان و هان این دلقْ‌پـوشانِ مـن‌انـد صـدهزار انـدرهزار و یک‌تـن‌انـد
ورنه کی کردی به یک چوبی هـنر مـوسیی فـرعون را زیـر و زبـر؟
ورنه کی کردی بـه یک نـفرینِ بـد نوح، شرق و غرب را غرقاب خَـود؟
بـــرنکندی یک دعـــایِ لوطِ راد جـمله شـهرستان‌شان را بی‌مراد
(دفتر سوم ۸۷-۸۴)

این سُـفال و ایـن پَـلیته دیگـرست لیک نورش نیست، دیگر زآن سرست
گر نظر در شیشه داری، گُم شوی زآنکـه از شـیشه‌ست اَعـدادِ دُوی
ور نـظر بـر نـور داری، وارهـی از دُوی و اَعـــداد جسـمِ مـنتهی
از نـظرگاه است ای مـغزِ وجـود اخـتلافِ مـؤمن و گـبر و جـهود
(دفتر سوم ۱۲۵۸-۱۲۵۵)

دل همی لرزد ز ذکرِ حالشان / قبلهٔ افعالِ ما، افعالشان
مُرغشان را بیضه‌ها زرّین بُده‌ست / نیمشب جانْشان سحرگه‌بین شده‌ست
هرچه گویم من به جان، نیکوی قوم / نقص گفتم گشته ناقصْ‌گویِ قوم
(دفتر چهارم ۱۱۴۵-۱۱۴۳)

زآن همه جنگند این اصحابِ ما / جنگ کس نشنید اندر انبیا
زانکه نورِ انبیا خورشید بود / نورِ حسِّ ما چراغ و شمع و دود
(دفتر چهارم ۴۵۱-۴۵۰)

عهدِ عیسی بود و نوبت، آنِ او / جانِ موسی او و موسی جانِ او
شاهِ احول کرد در راهِ خدا / آن دو دمسازِ خدایی را جدا
(دفتر اول ۳۲۶-۳۲۵)

او ز یکرنگیِّ عیسی بو نداشت / وز مزاجِ خُمِّ عیسی خو نداشت
جامهٔ صدرنگ از آن خُمِّ صفا / ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا
(دفتر اول ۵۰۱-۵۰۰)

خود دو پیغمبر به هم‌کی ضد شدند؟ / معجزات از همدگر کی بستدند؟
(دفتر چهارم ۱۶۵۲)

انبیا بودند ایشان اهلِ وُد / اتّحادِ انبیاام فهم شد
(دفتر ششم ۲۴۴۷)

هر نبیّ و هر ولی را مسلکی است / لیک با حق می‌بَرَد جمله یکی است
(دفتر اول ۳۰۸۶)

از آن‌رو که شأن انبیا از مرتبهٔ عالم، والاترست باید از حیطهٔ محسوسات رهید تا شأن آنان را دریافت

کار و بار انبیا و مُرْسَلون / هست از افلاک و اختَرها برون
تو بُرون رَوْ هم ز افلاک و دَوار / وآنگهان نظّاره کن آن کار و بار
(دفتر ششم ۳۴۴۸-۳۴۴۷)

تجرید انبیا از لوث محسوسات

آن خدایی که فرستاد انبیا / نه به حاجت، بله به فضل و کبریا

آن خداوندی که از خاکِ ذلیل — آفرید او شهسوارانِ جلیل

(دفتر دوم ۹۰۷-۹۰۶)

زانکه عاشق در دَمِ نقدست مست — لاجَرَم از کفر و ایمان برترست

کفر و ایمان هردو خود، دربانِ اوست — کوست مغز و، کفر و دین، او را دو پوست

(دفتر چهارم ۳۲۸۱-۳۲۸۰)

تمایز شأنی و گوهری انبیا با دیگران

آن بنایِ انبیا بی‌حرص بود — زآن چنان پیوسته رونق‌ها فزود

ای بسا مسجد برآورده کِرام — لیک نَبْوَد مسجدِ اقصاش نام

کعبه را که هر دَمی عزّی فزود — آن ز اخلاصاتِ ابراهیم بود

نه کتبْ‌شان مثلِ کتبِ دیگران — نه مساجدْشان نه کسب و خان و مان

نه ادبْ‌شان نه غضبْ‌شان نه نَکال — نه نُعاس و نه قیاس و نه مَقال

هر یکی‌شان را یکی فرّی دگر — مرغِ جانْ‌شان طایر از پَرّی دگر

(دفتر ششم ۳۲۹۰-۳۲۸۵)

زین سبب بر انبیا رنج و شکست — از همه خلقِ جهان افزون‌ترست

تا ز جان‌ها جان‌شان شد زَفْت‌تر — که ندیدند آن بلا قومِ دگر

(دفتر چهارم ۱۰۱-۱۰۰)

انبیا، فارقِ مردم‌اند

دعوت پیامبران سبب می‌شود که صالح از طالح متمایز گردد.

حق فرستاد انبیا را با ورق — تا گزید این دانه‌ها را بر طبق

پیش از این ما امّتِ واحد بُدیم — کس ندانستی که ما نیک و بدیم

قلب و نیکو در جهان بودی روان — چون همه شب بود و، ما چون شبروان

تا برآمد آفتابِ انبیا — گفت: ای غش! دور شو، صافی بیا

(دفتر دوم ۲۸۷-۲۸۴)

دعوت انبیا سه گروه در میان مردم پیدا می‌کند

گروه اوّل، حقیقت‌ستیزان‌اند، گروه دوم مؤمنانی که دعوت پیامبر را اجابت می‌کنند

برای نیل به نعیم بهشت و گروه سوم روشن‌بینانی که عاشقِ عین حقیقت‌اند.

کافران را درد و مؤمن را بشیر　　لیک نقدِ حال در چشمِ بصیر

(دفتر چهارم ۳۲۷۹)

رابطهٔ مقام پیامبری و شغل چوپانی

مصطفی فرمود خود که هر نبی　　کرد چوپانیش بُرنا، یا صَبی

بی‌شبانی کردن وآن امتحان　　حق ندادش پیشواییِّ جهان

گفت سایل: هم تو نیز ای پهلوان؟　　گفت: من هم بوده‌ام دهری شبان

تا شود پیدا وقار و صبرشان　　کردشان پیش از نبوّت حق، شبان

هر امیری کو شبانیِّ بشر　　آنچنان آرد که باشد مؤْتَمَر

حلمِ موسی‌وار اندر رَعیِ خَود　　او به جای آرد به تدبیر و خرد

لاجَرم حقّش دهد چوپانیی　　بر فرازِ چرخِ مَه روحانیی

آنچنان که انبیا را زین رُعا　　برکشید و داد رعیِ اصفیا

(دفتر ششم ۳۲۹۵-۳۲۸۸)

پیامبران با هرکس به اندازهٔ سطح فهم و ادراک او سخن می‌گویند

منطقُ‌الطَّیْرِ سلیمانی بیا　　بانگِ هر مرغی که آید می‌سرا

چون به مرغانت فرستاده‌ست حق　　لحنِ هر مرغی بدادستت سَبَق

مرغِ جبری را زبانِ جبرگو　　مرغِ پَرّاشکسته را از صبر گو

مرغِ صابر را تو خوش دار و معاف　　مرغِ عنقا را بخوان اوصافِ قاف

مر کبوتر را حذر فرما ز باز　　باز را از حلم، گو و احتراز

وآن خفاشی را که ماند او بی‌نوا　　می‌کُنش با نور، جفت و آشنا

کبکِ جنگی را بیاموزان تو صلح　　مر خروسان را نما اَشراط صبح

(دفتر چهارم ۸۵۷-۸۵۱)

نگاه نافذ پیامبران

برگزیدگان الهی با چراغ وحی و علوم افاضی، کنه اشیاء و بطون موجودات را مشاهده می‌کنند.

چون نبی آگه‌کننده‌ست از نهان　　کو بدید آنچه ندید اهلِ جهان

(دفتر سوم ۲۹۶۰)

پیامبران، آزادکنندهٔ بشریت هستند

پیامبران پایه‌گذاران آزادی مردم جهان هستند، چه آنان، زنجیر کفر و شرک و شخصیت‌پرستی را از دست‌وپای عقل و روح بشریت برکنده‌اند.

چون به آزادی، نبوّت هادی است　　مؤمنان را ز انبیا آزادی است

ای گروهِ مؤمنان! شادی کنید　　همچو سرو و سوسن آزادی کنید

(دفتر ششم ۴۵۴۲-۴۵۴۱)

کلام پیامبران، گُلی است از گلزار معنویت

ز انبهیِّ برگ، پنهان گشته شاخ　　ز انبهیِّ گُل، نهان صحرا و کاخ

این سخن‌هایی که از عقلِ کُل است　　بویِ آن گُلزار و سرو و سُنبل است

(دفتر اول ۱۸۹۹-۱۸۹۸)

آنچه پیامبران بر زبان می‌رانند، گویندهٔ آن سخنان، خداوند است

مطلق آن آواز، خود از شَه بُوَد　　گرچه از حلقومِ عبداللّٰه بُوَد

گفته او را من زبان و چشمِ تو　　من حواس و من رضا و خشم تو

(دفتر اول ۱۹۳۷-۱۹۳۶)

او بفرمودسْتمان این بندگی　　نیست ما را از خود این گویندگی

(دفتر سوم ۲۹۲۸)

طوطیی در آینه می‌بیند او　　عکسِ خود را پیشِ او آورده رو

در پسِ آیینه آن اُستا نهان　　حرف می‌گوید ادیبِ خوش‌زبان

طوطیک پنداشته کین گفت پست　　گفتنِ طوطی‌ست کاندر آینه‌ست

پس ز جنسِ خویش آموزد سخن　　بی‌خبر از مکرِ آن گرگِ کهن

از پسِ آیینه می‌آموزدش　　ورنه نآموزد جز از جنسِ خودش

گفت را آموخت زآن مردِ هنر　　لیک از معنیِّ و سرّش بی‌خبر

از بشر بگرفت منطق یک به یک　　از بشر جز این چه داند طوطیک؟

همچنان در آینه جسمِ ولی / خویش را بیند مریدِ مُمْتلی
از پسِ آیینه عقلِ کل را / کی ببیند وقت گفت و ماجرا؟
او گمان دارد که می‌گوید بشر / وآن دگر سرّست و او زآن بی‌خبر
حرف آموزد ولی سِرّ قدیم / او نداند طوطی است او، نی ندیم

(دفتر پنجم ۱۴۴۰-۱۴۳۰)

زآن سبب «قُلْ» گفتهٔ دریا بود / هرچه نطقِ احمدی گویا بود
گفتهٔ او جمله دُرِّ بحر بوذ / که دلش را بود در دریا نفوذ

(دفتر ششم ۸۱۶-۸۱۵)

زانکه مٰا یَنْطِق رسولٌ بِالْهَویٰ / کی هوا زاید ز معصومِ خدا؟

(دفتر ششم ۱۶۰۲)

گرچه قرآن از لبِ پیغمبر است / هرکه گوید حق نگفت، او کافر است

(دفتر چهارم ۲۱۲۲)

پیامبران، نغمه‌های درونی دارند

درون پیامبران آکنده از عشق به خدا و انسانیت است. مراد از نغمات درونی همان خروش طرب‌انگیزی است که محرّک آنان است.

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست / طالبان را زآن حیاتِ بی‌بهاست
نشنود آن نغمه‌ها را گوشِ حِس / کز ستم‌ها گوشِ حِس باشد نجس
نشنود نغمهٔ پَری را آدمی / کو بُوَد ز اسرارِ پَرْیان، اعجمی

(دفتر اول ۱۹۲۱-۱۹۱۹)

پیامبران، نسبت به همگان مهربان بوده‌اند

خلق را از گُرگِ غم، لطفِ شبان / چون کَلیمُ الله شبانِ مهربان
گوسفندی از کلیمُ الله گریخت / پایِ موسی آبله شد، نعل ریخت
در پیِ او، تا به شب در جُست‌وجو / وآن رَمه غایب شده از چشمِ او
گوسفند از ماندگی شد سُست و مانْد / پس کَلیمُ الله گَرد از وی فشاند
کف همی مالید بر پُشت و سرش / می‌نواخت از مِهر، همچون مادرش
نیم‌ذرّه، طَیْرَگیّ و خشم، نی / غیرِ مِهر و رحم و آبِ چشم، نی

گفت: گیرم بر مَنَت رحمی نبود — طبعِ تو بر خود چرا اِستم نمود؟
با ملائک گفت یزدان آن زمان — کـه نُبُوّت را همی زیبد فلان

(دفتر ششم ۳۲۸۷-۳۲۸۰)

پیامبران در قبال تبلیغ پیام‌های الهی، دستمزدی از مردم مطالبه نمی‌کردند

مولانا می‌گوید پیامبران به دو دلیل از مردم دستمزد طلب نمی‌کرده‌اند. یکی آنکه پاداش این کار را دیدار حضرت معشوق می‌دانسته‌اند و دیگر آنکه دستمزدهای دنیوی را در برابر مشاهدهٔ جمال یار، ناچیز و بی‌ارزش می‌شمردند.

هر نبیّی گفت با قوم از صفا: — من نخواهم مزدِ پیغام از شما
من دلیلم، حق شما را مُشتری — داد حق، دلّالیم هر دو سَری
چیست مزدِ کارِ من؟ دیدارِ یار — گرچه خود بوبکر بخشد چل هزار
چل هزارِ او نباشد مزدِ من — کی بُوَد شِبهِ شَبَه، دُرِّ عَدَن

(دفتر دوم ۵۷۷-۵۷۴)

دستمزدی می‌نخواهیم از کسی — دستمزدِ ما رسد از حق، بسی

(دفتر سوم ۲۷۰۸)

مزدِ تبلیغِ رسالاتش از اوست — زشت و دشمنْرُو شدیم از بهرِ دوست

(دفتر سوم ۲۹۳۱)

پیامبران برای تربیت اخلاقی مردم رنج‌ها برده‌اند

میرِ آخور بود حق را مُصطفیٰ — بهرِ اُستورانِ نفسِ پُرجَفا
قُلْ تَعالَوْا گفت از جذبِ کَرَم — تا ریاضتْشان دهم، من رایضم
نَفْس‌ها را تا مُرَوَّض کرده‌ام — زین ستوران، بس لگدها خورده‌ام
هرکجا باشد ریاضتْباره‌یی — از لگدهایش نباشد چاره‌یی
لاجَرَم اغلب بلا بر انبیاست — که ریاضت دادنِ خامان، بلاست

(دفتر چهارم ۲۰۰۹-۲۰۰۵)

از آن‌رو که پیامبران، بوستان‌های لاهوتی را مشاهده می‌کردند از مرگ کالبد نمی‌ترسیدند

جان‌هایِ انبیا بینند باغ — زین قفص در وقتِ نُقْلان و فراغ
پس ز جالینوس و عالَم فارغ‌اند — همچو ماه اندر فلک‌ها، بازغ‌اند

(دفتر سوم ۳۹۷۴-۳۹۷۳)

قدرت معنوی پیامبران

مولانا در سه بیت ذیل مقایسه‌ای کرده است میان قدرت مادی و قدرت معنوی. فرعون و جالینوس و شاعران عرب، نماد قدرت مادی هستند و حضرت موسی(ع) و عیسی(ع) و محمّد(ص) نماد قدرت معنوی.

صدهزاران نیزهٔ فرعون را — درشکست از موسیی با یک عصا
صدهزاران طبِّ جالینوس بود — پیشِ عیسیّ و دَمَش افسوس بود
صدهزاران دفترِ اشعار بود — پیشِ حرف اُمّییّ‌اش عار بود

(دفتر اول ۵۲۹-۵۲۷)

علم پیامبران، لدنّی است نه اکتسابی

نوح، نهصدسال در راهِ سَوی — بود هر روزیش تذکیرِ نوی
لعلِ او گویا ز یاقوتُ‌الْقُلوب — نه رساله خوانده، نه قوتُ الْقُلوب
وعظ را ناموخته هیچ از شروح — بل که یَنبوعِ کُشوف و شرحِ روح
زآن میی کآن مَی چو نوشیده شود — آبِ نطق از گُنگ جوشیده شود
طفلِ نوزاده شود حِبْرِ فصیح — حکمتِ بالغ بخواند چون مسیح
از کُهی که یافت زآن مَی خوشْ‌لبی — صد غزل آموخت داودِ نبی

(دفتر ششم ۲۶۵۷-۲۶۵۲)

ظاهر پیامبر بر همگان مشهود است لیکن باطنش از همه پنهان است

ظاهرش را شهرهٔ کیهان کنیم — باطنش را از همه پنهان کنیم

(دفتر چهارم ۹۹۸)

تشبیهات و تصویرسازی‌هایی دربارهٔ پیامبران

مولانا طبق اسلوب معهود و دلنشین خود موضوعات مورد نظر خود را در قالب‌های محسوس به نمایش می‌گذارد تا مخاطب آن بهتر درک کند. از آن جمله دربارهٔ پیامبران تشبیهاتی آورده که اهم آنها بدین قرار است:

پیامبران مانند چراغ هستند

صَدِّقُوهُمْ، هُمْ مَصابیحُ الدُّجیٰ اَکْرِمُوهُمْ، هُمْ مَفاتیحُ الرَّجا

(دفتر سوم ۲۸۳۷)

انبیا با دشمنان برمی‌تنند پس ملایک رَبِّ سَلِّمْ می‌زنند

کین چراغی را که هست او نورْکار از پُف و دَم‌هایِ دزدان، دور دار

(دفتر چهارم ۲۸-۲۷)

پیامبران مانند خورشید هستند

صَدِّقُوهُم، هُمْ بُدورٌ زاهِرَة قَبْلَ اَنْ یُلْقُوکُمُ بِالسّاهِرَة

(دفتر سوم ۲۸۳۶)

تا برآمد آفتابِ انبیا گفت: ای غِش، دور شو، صافی بیا

(دفتر دوم ۲۸۷)

پیامبران مانند ماهِ تابان هستند

در شبِ مهتاب، مَه را در سِماک از سگان و عوعوِ ایشان چه باک؟

(دفتر دوم ۴۱۶)

نه مرا خانه‌ست و نه یک همنشین خانه کی کرده‌ست ماهی در زمین؟

(دفتر پنجم ۱۱۳۶)

پیامبران مانند روز هستند

دشمنِ روزند این قَلّابکان عاشقِ روزند آن زرهایِ کان

زانکه روزست آینهٔ تعریف او تا ببیند اشرفی، تشریفِ او

(دفتر دوم ۲۹۰)

پیامبران مانند آب هستند

آب چون پیکار کرد و شد نَجِس — تا چنان شد کآب را رد کرد حِس
حق بِبُردش باز در بحرِ صواب — تا بشُستش از کَرَم آن آبِ آب
سالِ دیگر آمد او دامنْ‌کشان — هی کجا بودی به دریای خوشان؟
من نجس زینجا شدم، پاک آمدم — بِسْتَدَم خلعت، سویِ خاک آمدم
هین بیایید ای پلیدان! سویِ من — که گرفت از خویِ یزدان، خویِ من
درپذیرم جملهٔ زشتی‌ات را — چون مَلَک پاکی دهم عِفریت را
چون شوم آلوده، باز آن‌جا روم — سویِ اصلِ اصلِ پاکی‌ها روم
دلقِ چرکین برکَنَم آن‌جا ز سَر — خلعتِ پاکم دهد بارِ دگر
کارِ او اینست و کارِ من همین — عالَمْ‌آرایست رَبُّ الْعالَمین
گر نبودی این پلیدی‌هایِ ما — کی بُدی این بارْنامه آب را؟

(دفتر پنجم ۲۰۹-۲۰۰)

پیامبران مانند ماهی هستند

حقِّ آن نور و حقِ نورانیان — کاندر آن بحرند همچون ماهیان

(دفتر دوم ۹۳۳)

هست قرآن، حال‌هایِ انبیا — ماهیانِ بحرِ پاکِ کبریا

(دفتر اول ۱۵۳۸)

پیامبران، طبیبان حقیقی هستند

ما طبیبانیم، شاگردانِ حق — بَحرِ قُلْزُم دید ما را فَانْفَلَق
آن طبیبانِ طبیعت دیگرند — که به دل از راهِ نبضی بنگرند
ما به دل، بیواسطه خوش بنگریم — کز فَراست ما به عالیْ‌منظریم
آن طبیبانِ غذاانـد و ثِمار — جانِ حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبانِ فعالیم و مقال — مُلْهِمِ ما پرتوِ نورِ جلال

(دفتر سوم ۲۷۰۴-۲۷۰۰)

پیامبران، تاجر کمالات هستند

ور تـو را شکّـی و رَیـبی ره زنـد　　تـاجرانِ انـبیا را کـن سـند
بس که افزود آن شـهنشه بـختشان　　مـی‌نتاند کُـه کشـیدن رخـتشان
(دفتر ششم ۸۸۷-۸۸۶)

انـبیاشان تـاجری آمـوختند　　پیشِ ایشـان شـمعِ دیـن افـروختند
(دفتر ششم ۹۹۶)

محمد(ص)، روح است و جهان، کالبد او

سـرمکش انـدر گـلیم و رُو مـپوش　　که جهان، جسمی است سرگردان، تو هوش
(دفتر چهارم ۱۴۵۴)

محمّد(ص)، شمع فروزان شب غفلت و جاهلیت است

هین قُمِ الَّلیْلَ که شـمعی ای هُـمام　　شـمع، انـدر شب بُـوَد انـدر قـیام
بی‌فروغت، روزِ روشن هم شب است　　بـی‌پناهت، شـیر اسـیرِ اَرْنَب است
(دفتر چهارم ۱۴۵۷-۱۴۵۶)

محمد(ص)، کشتیبان جهانیان است

بـاش کشـتیبان در ایـن بـحرِ صـفا　　کـه تـو نـوحِ ثـانیی ای مـصطفی!
(دفتر چهارم ۱۴۵۸)

محمد(ص)، بلد راه کاروانیان است

ره‌شـناسی مـی‌بباید بـا لُـباب　　هـر رهـی را خـاصه انـدر راهِ آب
خـیز بـنگر کـاروانِ رَهْزده　　هر طرف غولی است کشتیبان شده
(دفتر چهارم ۱۴۶۰-۱۴۵۹)

محمد(ص)، خورشید جهان هستی است

پیشِ این جمعی چو شمعِ آسـمان　　انـقطاع و خـلوت‌آری را بـمان
(دفتر چهارم ۱۴۶۲)

محمد(ص)، غوث کشتی جهانیان است

خِضرِ وقتی، غوثِ هر کشتی تویی　　همچو روح‌الله مکن تنهارَوی

(دفتر چهارم ۱۴۶۱)

محمد(ص)، چراغ جهانیان است

نه بگفته‌ست آن سِراجِ اُمّتان　　این جهان و آن جهان را ضَرَّتان؟

(دفتر چهارم ۳۲۰۸)

محمد(ص)، آینهٔ تمام‌نمای حقایق هستی است

چون تو را دیدم، بدیدم خویش را　　آفرین آن آینهٔ خوش‌کیش را

(دفتر ششم ۱۰۸۳)

محمد(ص)، دریای بزرگواری و صفاست

راست فرموده‌ست با ما مصطفیٰ　　قطب و شاهنشاه و دریایِ صفا

(دفتر سوم ۲۱۹۶)

راست می‌فرمود آن بحرِ کَرَم　　بر شما من از شما مُشفِق‌ترم

(دفتر دوم ۲۸۵۴)

محمد(ص)، خُمی است متصل به دریای حق تعالی

چون به دریا راه شد از جانِ خُم　　خُم با جیحون برآرد اُشْتُلُم

زآن سبب قُلْ گفتهٔ دریا بود　　هرچه نطقِ احمدی، گویا بود

گفتهٔ او جمله دُرِّ بحر بوذ　　که دلش را بود در دریا نفوذ

(دفتر ششم ۸۱۶-۸۱۴)

جامعیت محمد(ص)

هست یک نامش وَلیُّ الدَّوْلَتَین　　هست یک نعتش، اِمامُ الْقِبْلَتَیْن

(دفتر پنجم ۳۶۰۸)

نـامِ احـمد، نـام جـمله انـبیاست　　چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(دفتر اول ۱۱۰۶)

محمد(ص)، احیاگر مردمان است

خیز دردَم تـو بـه صـورِ سـهمناک　　تـا هـزاران مُـرده بـرزُویَد ز خـاک

چون تو اسرافیلِ وقتی، راست خیز　　رستخیزی ساز، پـیش از رسـتخیز

(دفتر چهارم ۱۴۷۹-۱۴۷۸)

محمد(ص)، خودش قیامت بود

در لسان عرفا قیامت آن است که انسان از صفات بشری و اوصاف خلق خود بمیرد و به صفات الهی زنده و جاودانه شود. حضرت محمد(ص) از این نـظر هـم سـاربان کاروان سالکان است به‌طوری که خود، مجلا و مرآت قیامت‌های بی‌شمار بود.

هرکه گوید: کو قیامت؟ ای صَـنَم؟　　خویش بـنما کـه: قـیامت نَک مـنم

درنگـــر ای ســـایلِ مِـحنتْ‌زده　　زین قیامت، صد جهان افزون شده

(دفتر چهارم ۱۴۸۱-۱۴۸۰)

پس مـحمّد صـد قـیامت بـود نـقد　　زانکه حل شد در فنایِ حلّ و عقد

زادهٔ ثـانی است احـمد در جـهان　　صـد قـیامت بـود او انـدر عـیان

زو قـیامت را هـمی پـرسیده‌انـد:　　ای قـیامت! تـا قـیامت راه، چـند؟

بـا زبـانِ حـال مـی‌گفتی بسـی　　که ز محشر حشر را پرسد کسی؟!

بهرِ این گفت آن رسولِ خـوش‌پیام　　رمـزِ مُـوتُوا قَـبْلَ مَـوْتٍ بـا کِـرام

همچنانکه مُـرده‌ام مـن قـبلِ مـوت　　زآن طرف آورده‌ام این صیت و صوت

پس قـیامت شـو، قـیامت را بـبین　　دیدن هر چیز را شـرط است ایـن

(دفتر ششم ۷۵۶-۷۵۰)

راز خاتمیت محمّد(ص) در جودِ معنوی اوست

مـولانا مـی‌گوید از آن‌رو کـه هـیچ‌کس نـتوانسـته است همـچون محـمد(ص) درِ گنجینه‌های معرفتی را به روی مردم بگشاید، خاتمیت به‌نام او نوشته شده است.

بهرِ این خاتم شده‌ست او که به جُود　　مثلِ او نه بود و، نـه خـواهـند بـود

چونکه در صنعت بَرَد استاد، دست — نه تو گویی ختم صنعت بر تو است؟
در گشادِ خَتم‌ها، تو خاتمی — در جهانِ روحْ‌بخشان، حاتمی
هست اشارات محمّد اَلْمُراد — کُل گشاد اندر گشاد اندر گشاد

(دفتر ششم ۱۷۴-۱۷۱)

از دِرم‌ها نامِ شاهان برکَنَند — نامِ احمد تا ابد برمی‌زنند
نامِ احمد نامِ جمله انبیاست — چون که صد آمد، نود هم پیش ماست

(دفتر اول ۱۱۰۶-۱۱۰۵)

﴿معراج﴾

حرکت شبانهٔ پیامبر(ص) از مسجدالحرام به‌طرف مسجدالاقصی در بیت‌المقدس و از آنجا به‌سوی آسمان‌ها تا آخرین مرتبهٔ قرب الهی را **معراج** گویند.

البته لفظ معراج در قرآن کریم نیامده بل از روایات برگرفته شده است، و مصحف شریف، این رویداد شگرف را با لفظ اِسْراء (= سیر و گردش شبانه) بازگو کرده است.

معراج، یکی از موضوعات قطعی است که در ابتدای سورهٔ **اِسْراء** (بنی اسرائیل) و آیات آغازین سورهٔ **نجم** بدان تصریح شده است. بنابراین، اصلِ مطلب مورد اتفاق و اعتقاد همهٔ مسلمانان است، ولی در تاریخ وقوع و کیفیت آن اختلاف‌نظرهایی از این قبیل دیده می‌آید: آیا در ماه ربیع‌الاولِ سال دوازدهم بعثت رخ داده یا در ماه رجب همان سال؟ آیا معراج، روحانیِ محض بوده یا روحانی-جسمانی؟ و در صورتی که معراج، روحانی-جسمانی بوده آیا با همین کالبد خاکیِ زنگاری صورت گرفته یا با جسم مثالی و بدن هَوَرْقَلْیائی؟ آیا معراج نبی در بیداری رخ داده یا در رؤیا، و یا در حالتی میان خواب و بیداری؟ البته قول به رؤیایی‌بودن معراج، بدیهی‌البطلان است، زیرا اگر معراج در رؤیا رخ داده باشد دیگر دلیلی نداشت که قرآن آن را بدان‌پایه از اهمیت نشان دهد، چرا که دیدن رؤیاهای صادقه و خواب‌های برین، برای افراد عادی نیز میسّر است تا چه رسد به پیامبر خاتم!

مولانا نیز همچون جمهور مسلمانان، معراج را امری قطعی و مسلّم می‌داند، امّا به بحث‌های فرعی و مناقشات جزئی درنمی‌آید. او ضمن آنکه معراج جسمانی را انکار نمی‌کند، اذهان را بدین نکتهٔ شریف توجه می‌دهد که شکوه و عظمت معراج، به جنبهٔ خارقیّتِ آن نیست، بل فضیلت و اهمیت معراج در این است که بنده‌ای از بندگان خدا، بدان پایه از پاکی و تجرید می‌رسد که پیشتر از همهٔ فرشتگان مقرّب، به اعلی‌درجهٔ قرب الهی نایل می‌شود «رسد آدمی به جایی که بجز خدا نبیند».

انواع معراج

مولانا معراج را در دو ساحت خاص و عام مطرح کرده است. او ضمن تأکید بر

معراج نبی، عقیده دارد که هر بشری بنا به استعداد و ظرفیت روحی خود، خاصیت عروج آسمانی دارد. چنانکه برخی از محققان صوفیه نیز برای آدمی دو نوع عروج قائل شده‌اند. یکی عروج طبیعی که با عُروض مرگ رخ می‌دهد، و دیگر عروج وضعی که خاص انبیا و اولیاست و نوع اخیر به دو صورت حاصل می‌آید: یکی روحانی محض که خاص اولیاست، و دیگر روحانی-جسمانی که خاص پیامبر صاحب ولایت است.[۱]

معراج خاص

احمد ار بگشاید آن پَرِّ جلیل — تا ابد بیهوش مانَد جبرئیل
چون گذشت احمد ز سِدره و مَرْصَدش — وز مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین بپر اندر پی‌ام — گفت: رَوْ رَوْ من حریفِ تو نی‌ام
باز گفت او را: بیا ای پَرده‌سوز — من به اوجِ خود، نرفتستم هنوز
گفت: بیرون زین حد ای خوش‌فَرِّ من — گر زنم پَرّی، بسوزد پَرِّ من

(دفتر چهارم ۳۸۰۴-۳۸۰۰)

گوید ار آیم به قدرِ یک کمان — من به سویِ تو بسوزم در زمان

(دفتر چهارم ۱۸۹۰)

معراج عام

در صفِ معراجیان گر بیستی — چون بُراقت برکشاند، نیستی

(دفتر چهارم ۵۵۲)

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد — کوه در رقص آمد و چالاک شد

(دفتر اول ۲۵)

بگذر از انسان هم و از قال و قیل — تا لبِ دریایِ جانِ جبرئیل
بعد از آنت جانِ احمد لب گَزَد — جبرئیل از بیمِ تو واپس خزد

(دفتر چهارم ۱۸۸۹-۱۸۸۸)

هر دَمی او را یکی معراجِ خاص — بر سرِ تاجش نهد صد تاجِ خاص

---

۱. ر. ک. **شرح التعرف لمذهب التصوف**، ج ۲، ص ۵۷۱، **مجمع البحرین** (ابرقوهی)، ص ۴۱۸.

صورتش بر خاک و جان، بر لامکان / لامکـــانی فـوقِ وهـمِ سـالکان
لامکـانی نـی که در فـهم آیـدت / هـر دَمـی در وی خـیالی زایـدت
بل مکان و لامکان در حکمِ اوست / همچو در حکمِ بهشتی چارْجوست
(دفتر اول ۱۵۸۳-۱۵۸۰)

معراج، عروجی فیزیکی نیست بل تحولی جوهری در روح است

مولانا می‌گوید معراج، حرکتی عَرَضی و برونْذات نیست، بل حـرکتی جـوهری و درونْذات است.

نـه چـو مـعراجِ زمـینی تـا قـمر / بلکه چون مـعراجِ کِـلکی تـا شِکـر
نـه چـو مـعراجِ بُـخاری تـا سـما / بـل چـو مـعراجِ جَـنینی تـا نُـهیٰ
(دفتر چهارم ۵۵۴-۵۵۳)

معراج از قید زمان و مکان خارج است

مولانا معتقد است که لطافت و نورانیت روح، جسم را نیز همرنگ و همخوی خود می‌کند.

دل بـه کـعبه مـی‌رود در هـر زمـان / جسـم، طـبع دل بگـیرد ز امـتنان
این دراز و کوتهی مر جسم راست / چه دراز و کوته آنجا کـه خـداست
چون خدا مر جسم را تـبدیل کـرد / رفـتنش بـی‌فرسخ و بـی‌میل کـرد
(دفتر چهارم ۵۳۵-۵۳۳)

معراج، وقتی حاصل می‌آید که بنده از هستی کاذبش فانی شده باشد

چیست معراج فـلک؟ ایـن نـیستی / عاشقان را مذهب و دیـن، نـیستی
(دفتر ششم ۲۳۳)

﴿مراتب مختلف پیامبران و اولیا﴾

مولانا در باب مراتب انبیا و اولیا بر نهج قرآن کریم رفته است، نه آن دسته از وحدت وجودی‌های افراطی که می‌گویند میان انبیا و اولیا هیچ‌گونه فرق و تمایزی نیست جز آنکه هرکدام ظهور یکی از اسماء و صفات الهی هستند و جملگان در یک مرتبه بوده‌اند. قرآن کریم در قسمتی از آیهٔ ۲۸۵ **بقره** از قول اهل ایمان می‌فرماید: **لا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِه.** یعنی ما هیچ‌گونه فرقی میان رسولان الهی نمی‌گذاریم. و همین مضمون در آیه ۱۳۶ **بقره** نیز آمده است. از نظر قرآن انبیا و رسولان و اولیای الهی از یک جهت با هم فرقی ندارند و آن اصل رسالت ایشان است که به‌سوی مقصودی واحد دعوت می‌کرده‌اند. لیکن وحدت آنان از باب تشکیکی و اشتدادی است. درست مانند نور که در قوت و ضعف، درجاتی مختلف دارد. بنابراین همان‌طور که ایمان، تقوی و مقام نبوت و رسالت دارای مراتب مختلف است، انبیا و اولیا نیز مراتبی دارند. بدین‌سان قرآن کریم در قسمتی از آیهٔ ۲۵۳ **بقره** می‌فرماید: **تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلیٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ...** یعنی بعضی از این رسولان را بر بعضی‌شان برتری دادیم... مولانا نیز در مسئلهٔ وحدت و فرق انبیا و اولیا همین‌گونه باور داشته است.[۱]

پس امامِ حَیِّ قائم آن ولی است — خواه از نسل عمر، خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو — هم نهان و هم نشسته پیشِ رو
او چو نور است و خِرَد جبریلِ او — آن ولیِّ کم از او، قندیلِ او
آنکه زین قندیلِ کم، مِشکاتِ ماست — نور را در مرتبه، ترتیب‌هاست
زانکه هفصد پرده دارد نورِ حق — پرده‌هایِ نوردان چندین طبق
از پسِ هر پرده قومی را مقام — صف‌صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
اهلِ صفِّ آخرین از ضعفِ خویش — چشمشان طاقت ندارد نورِ پیش
وآن صفِ پیش از ضعیفیِ بَصَر — تاب نآرد روشنایی پیشتر

(دفتر دوم ۸۲۴-۸۱۷)

دربارهٔ محمد(ص) گوید:

نام احمد، نامِ جمله انبیاست — چون که صد آمد، نود هم پیش ماست

(دفتر اول ۱۱۰۶)

در این باب به مبحث «وحدت ادیان» رجوع شود.

---

۱. مقتبس از **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۶۴۳.

﴿اختلاف مذاهب و تعدّد ادیان﴾

به نظر مولانا «حقیقت» یکی است و چون حقیقتِ واحد از زوایا و مرایای گونه‌گون نگریسته می‌آید، صد رنگ و متکثّر می‌نماید.

او در تبیین این موضوع در دفتر سوم، بیت (۱۲۵۹) به‌بعد تمثیلی روشن و دلنشین آورده است: مردمی که به عمر خویش فیل ندیده بودند در تاریکی مخملینِ شب آمدند که این جانور ستبراندام را تماشا کنند. و از آنجا که شمع و چراغی همراه نداشتند از قوّهٔ بساوایی خود کمک گرفتند و به سودنِ اندام فیل پرداختند، هریک از آنان که دست بر اندام فیل می‌سُود تصوّر خود را از آن حیوان به گفت می‌آورد. درحالی‌که حقیقت فیل جز آن بود که پنداشته بود.[۱] باز در ادامهٔ این تمثیل، تمثیلی دیگر می‌آورد: انسان‌ها بسان کشتی‌سوارانی هستند که در آبی صاف و زلال کشتی می‌رانند اما به سبب ضعف قوّهٔ بینایی، کشتی‌ها را نامناسب می‌رانند چندانکه کشتی‌ها با یکدیگر برخورد می‌کنند و تصادم رخ می‌دهد. بدینسان او جنگ هفتاد و دو ملّت را ناشی از عدم بینش و بصیرت می‌داند. طرفه آنکه مولانا در گرماگرم جنگ‌های مذهبی که نائرهٔ آن در قالب صلیبی‌گری ملتهب و پُرشعله بود اختلافات و تعصبات مذهبی را در مثنوی چندنوبت به نقد کشیده است. و گوهر ادیان را واحد شمرده است و همهٔ آنها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است. به عقیدهٔ مولانا دشمنانگی‌های مذهبی و تعصبات ویرانگری که به‌نام دین انگیخته می‌شود تماماً از آثار جهل و غفلت است.

---

۱. یکی از نویسندگان در کتاب **در دیار صوفیان** بر این تمثیل خُرده آورده که اگر هریک از آنان همهٔ اندام فیل را می‌بساوید می‌توانست تصویر و تصوّری نزدیک به واقع از آن حیوان در ذهن خود نقش زند. دیگر آنکه اگر حواس پنجگانه نمی‌یارد که به اسرار ماوراءطبیعت آگاهی یابد، چرا باید آنها را دور بریزیم؟! چون مولانا در استنتاج از تمثیل یادشده گفته است:

چشمِ حِس، همچون کفِ دست است و بس　　نیست کس را بر همهٔ آن، دسترس

ایراد نخست نویسنده، جدلی و مناقشه‌ای است نه تحقیق، زیرا در صورت و قالب تمثیل، مناقشه آورده است و بدیهی است که چون و چرا در صورت تمثیل بخردانه نیست، به دلیل آنکه هیچ مثالی یافته نمی‌آید که از جمیع جهات با ممثّل خود سازوار باشد. چه در این صورت باید همهٔ تمثیلات موجود در کتب دینی و عرفانی و ادبی و... را بیرون ریخت. ایراد دوم ایشان نیز از عدم تأمل در مقصود مولانا ناشی می‌شود. مولانا هرگز ارزش حواس و عقل را انکار نکرده است، بل می‌گوید عقل و حواس در حیطهٔ خاص خود مفید و لازم هستند، اما وقتی بخواهیم مقولات ماورائی را نیز با حواس و عقول جزئیه خود درک کنیم بی‌گمان بدان دست نخواهیم یازید.

سخن مولانا در لزوم تعدّد ادیان شنیدنی است: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال، قائم میان ایشان. شما دین را یک، چون خواهید کردن؟ یک آنجا شود، در قیامت. اما اینجا که دنیاست ممکن نیست، زیرا اینجا هریکی را مرادی است و هوایی است مختلف. «یکی» اینجا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یکجا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند.»[۱]

اختلاف دینی ناشی از اختلاف در دیدگاه‌های انسان‌هاست

مولانا می‌گوید از آن‌رو که عقل و ادراک بشری نسبت به حقیقت مطلق، محدود است آدمی نمی‌تواند حقیقت را آن‌سان که هست بشناسد. بدین سبب اختلاف در تعبیر و تفسیر حقیقت، امری قهری و گریزناپذیر است.

از نظرْگه، گفتشان شد مختلف — آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کفِ هرکس اگر شمعی بُدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی

(دفتر سوم ۱۲۶۸-۱۲۶۷)

از نظرگاه است ای مغزِ وجود — اختلافِ مؤمن و گَبر و یهود

(دفتر سوم ۱۲۵۸)

همچنانکه هرکسی در معرفت — می‌کند موصوفِ غیبی را صفت
فلسفی، از نوعِ دیگر کرده شرح — باحثی، مر گفتِ او را کرده جرح
وآن دگر، در هَر دو طعنه می‌زند — وآن دگر، از زرق، جانی می‌کَنَد
هریک از رَه، این نشان‌ها زآن دهند — تا گُمان آید که ایشان، زان دِه‌اند

(دفتر دوم ۲۹۲۶-۲۹۲۳)

هیچ فهمی از حقیقت، کامل نیست

حال که دیدگاه‌های مختلف، تعابیری مختلف از حقیقت به ارمغان می‌آورد هیچ برداشتی از حقیقت، خالی از خطا و زلل نیست. بنابراین هر تفسیری از حقیقت آمیزه‌ای است از نقص و کمال و حق و باطل. بدین جهت حقیقت در انحصار هیچ کسی نیست.

---

۱. فیه مافیه، ص ۲۸.

این حقیقت دان، نه حقّ‌اند این همه / نَی به کُلّی گمرهان‌اند این همه
زانکه بی‌حق، باطلی نآید پدید / قلب را اَبله به بویِ زر خرید
گر نبودی در جهان، نقدی روان / قلب‌ها را خرج کردن کی توان؟
تا نباشد راست، کی باشد دروغ؟ / آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
بر امیدِ راست کژ را می‌خرند / زَهر در قندی رود، آنگه خورند
گر نباشد گندمِ محبوبْ‌نوش / چه بَرَد گندم‌نمای جوفروش؟
پس مگو کین جمله دَم‌ها باطل‌اند / باطلان بر بویِ حق دامِ دل‌اند
پس مگو جمله خیال است و ضَلال / بی‌حقیقت نیست در عالَم خیال

(دفتر دوم ۲۹۳۴-۲۹۲۷)

حق، شبِ قدر است در شب‌ها نهان / تا کُند جان هر شبی را امتحان
نه همه شب‌ها بُوَد قدر ای جوان! / نه همه شب‌ها بُوَد خالی از آن

(دفتر دوم ۲۹۳۶-۲۹۳۵)

تعدّد مذاهب نشان می‌دهد که حقیقتی واحد وجود دارد

تفرقه‌جویانِ جمع، اندر کمین / تو در این طالب، رخ مطلوب بین
مردگانِ باغ برجَسته ز بُن / کآن دهندهٔ زندگی را فهم کن
چشمِ این زندانیان هردَم به دَر / کی بُدی گر نیستی کس مژده‌ور
صدهزار آلودگانِ آبْ‌جو / کی بُدندی گر نبودی آبِ جُو
بر زمین، پهلوت را آرام نیست / دان که در خانه لحاف و بستری است
بی‌مقر، گاهی نباشد بی‌قرار / بی‌خمارْ اشکن نباشد این خمار

(دفتر چهارم ۲۰۴۶-۲۰۴۱)

وحدت جوهری ادیان

مولانا گوهر ادیان را یکی می‌داند و این یکی از مبادی مکتب عرفانی اوست.

صد کتاب ار هست، جز یک باب نیست / صد جهت را قصد، جز مِحْراب نیست
این طُرُق را مَخْلَصش، یک خانه است / این هزاران سُنبل از یک دانه است
گونه‌گونه خوردنی‌ها صدهزار / جمله یک چیز است اندر اعتبار
از یکی چون سیر گشتی تو تمام / سرد شد اندر دلت پَنْجَه طعام

در مَجاعت، پس تو اَحولْ‌دیده‌یی — که یکی را صدهزاران دیده‌یی

(دفتر ششم ۳۶۷۱-۳۶۶۷)

زانکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست — کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست

(دفتر سوم ۲۱۲۴)

ندای خداوند به زبان خاصی نیست

مولانا می‌گوید ندای الهی را همهٔ اقوام با هر زبان و نژادی می‌شنوند. پس شنیدن ندای الهی، در انحصار پیروان هیچ دینی نیست.

آن ندایی کاصلِ هر بانگ و نواست — خود ندا آن است و این باقی، صَداست

تُرک و کُرد و پارسی‌گو و عرب — فهم کرده آن ندا، بی‌گوش و لب

خود چه جایِ تُرک و تاجیک است و زنگ؟ — فهم کرده‌ست آن ندا را چوب و سنگ

هر دَمی از وی همی آید اَلَسْت — جوهر و اَعراض می‌گردند هست

گر نمی‌آید بلی ز ایشان، ولی — آمدن‌شان از عدم باشد بلی

(دفتر اول ۲۱۱۱-۲۱۰۷)

تفاوت در تعابیر و اصطلاحات از اسباب عدم تفاهم دینی است

هرکسی را سیرتی بنهاده‌ام — هرکسی را اصطلاحی داده‌ام

در حق او مدح و در حق تو ذم — در حق او شهد و در حق تو سمّ

(دفتر دوم ۱۷۵۴-۱۷۵۳)

هندوان را اصطلاح هند مدح — سِندیان را اصطلاح سِند مدح

(دفتر دوم ۱۷۵۷)

حکایت آن چهار نفر که هرکدام زبان خاصی داشتند و می‌خواستند انگور بخرند در همین باب است. آنان به سبب اختلاف لفظ به توافق نرسیدند حال آنکه مقصودشان یکی بیش نبود. و اگر در این اثنا فرزانه‌ای که زبان مختلف آنان را می‌دانست در آنجا حضور می‌داشت، به آنان تفهیم می‌کرد که همهٔ شما یک چیز می‌خواهید اختلافشان پایان می‌یافت.

صاحبِ سِرّی عزیزِ صدْزبان — گر بُدی آنجا، بدادی صلحشان

پس بگفتی او که من زین یک دِرَم — آرزویِ جملتان را می‌دهم

چون که بسپارید دل را بی دَغَل / این دِرَمْتان می‌کند چندین عمل
یک دِرَمْتان می‌شود چار، اَلْمُراد / چار دشمن می‌شود یک، ز اتّحاد
گفتِ هریک‌تان دهد جنگ و فراق / گفتِ من آرد شما را اتّفاق

(دفتر دوم ۳۶۹۱-۳۶۸۷)

شناخت بشر، نسبی است

نفیِ آن یک چیز و اثباتش رَواست / چون جهت شد مختلف، نسبت دوتاست
مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت، از نسبت است / نفی و اثبات است و هردو مثبت است
آن تو افکندی چو بر دستِ تو بود / تو نه افکندی که قوّت، حق نمود
زورِ آدمزاد را حدّی بُوَد / مشتِ خاک اِشکستِ لشکر کی شود؟
مشت، مشت توست و افکندن، ز ماست / زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست

(دفتر سوم ۳۶۶۲-۳۶۵۸)

بیان حقیقت با الفاظ

حقیقت وقتی به گفت درمی‌آید از مقام منیع اطلاق به مرتبهٔ نازل نسبت‌ها هبوط می‌کند و درنتیجه حقیقتی که به کمند الفاظ درمی‌آید آن حقیقتی نیست که در مرتبهٔ اطلاق و لاتعیّن است.

کین حقیقت، قابلِ تأویل‌هاست / وین توهّم، مایهٔ تخییل‌هاست
آن حقیقت کآن بُوَد عین و عیان / هیچ تأویلی نگنجد در میان

(دفتر دوم ۳۲۴۸-۳۲۴۷)

رفتنِ این آب، فوقِ آسیاست / رفتنش در آسیا بهرِ شماست
چون شما را حاجتِ طاحون نمانْد / آب را در جویِ اصلی باز رانْد
ناطقه، سویِ دهان تعلیم راست / ورنه خود، آن نطق را جویی جداست
می‌رود بی‌بانگ و بی تکرارها / تَحْتَهَا الْأَنْهار تا گُلزارها
ای خدا! جان را تو بنما آن مقام / که در او بی‌حرف می‌روید کلام

(دفتر اول ۳۰۹۲-۳۰۸۸)

آن دو اُشتر نیست، آن یک اُشترست / تنگ آمد لفظ، معنی بس پُر است
لفظ در معنی همیشه نارَسان / زآن پیمبر گفت: قَد کَلَّ لِسان

نطق، اصطرلاب باشد در حساب چه قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصه چرخی کین فلک زو پرّه‌ای است آفتاب از آفتابش ذرّه‌ای است
(دفتر دوم ۳۰۱۵-۳۰۱۲)

ستیزه‌های دینی ناشی از فقدان بینشی روشن است

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم تیره‌چشمیم و در آبِ روشنیم
(دفتر سوم ۱۲۷۲)

﴿وحی﴾

وحی، معانی گوناگونی دارد. از آن جمله به معنی اشارت سریع، و نهانی با کسی سخن‌گفتن است. از این دو معنی توان دریافت که وحی، ادراکی پنهانی است که در «لازمان» به‌دست می‌آید.

مسئلهٔ وحی، ستون بنیادین مسائل دینی است و بنای شامخ نبوّت بر این ستونِ سَتوار رفعت یافته است. وحی، یگانه سرچشمهٔ معرفتیِ پیامبران بوده است به‌طوری که با حذف آن یا تفسیری ناصواب از آن، قداستِ دینی از میان می‌رود. حقیقت وحی از اذهان و عقول آدمیان پوشیده است و هنوز کسی نیارسته است که بر این سرِّ اکبر آگاهی یابد و بُرقَعِ ابهام از این رخسارهٔ تابان فرو گیرد.[1] اما همین‌قدر توان گفت که وحی، شعوری مرموز و درکی نهانی است که در «لازمان» حاصل می‌آید. عقل، وحی را تصدیق می‌کند و وحی نیز حرمت عقل را پاس می‌دارد و مردم را به‌سوی آن می‌خواند، چنانکه قرآن کریم، مردم را به تعقّل و خردورزی می‌خواند و این خواندگی را به تکرار در گوشِ هوش آنان به ترنّم می‌آرد. عمده نظر مولانا در مسئلهٔ وحی بر بنیاد تعالیم قرآن کریم و مصاحف دینی و عرفانی استوار آمده است. و او آراء خود را در باب وحی یا شعور مرموز (فراآگاهی) در تضاعیف مثنوی معنوی با تعابیری متقن و دلنشین در بیان آورده است. مولانا وحی را از حیطهٔ حواس ظاهره و باطنه و عقول جزئیه خارج می‌داند و درعین حال آن را منشأ جمیع دانش‌ها و حرفه‌های بشری می‌شمرد. مولانا طبق باور عموم مسلمانان، وحی تشریعی را به وجود حضرت ختمی مرتبت(ص) پایان یافته می‌داند، اما روزنهٔ

---

۱. فلاسفهٔ قدیم سرچشمهٔ وحی را **عقل فعّال** دانسته‌اند. و ابن‌سینا علاوه بر عقول چهارگانهٔ مشّائیان به‌نوعی **قوّهٔ قدسی** باور داشته است: قوّهٔ قدسی همانا روح وحی‌گیر آدمیان است که از آن به قوّهٔ حدس تعبیر می‌کرد و آن را بهره‌ای از نبوّت می‌شمرد. و پیامبران را پیش از هرکس برخوردار از این قوّهٔ قدسی می‌دانست. نیز برخی از خاورشناسان و اندیشوران متجدّد مسلمان نظیر سیّداحمدخان هندی (متولد به سال ۱۲۳۲ هجری و صاحب **تفسیرالقرآن و هوالهدی والفرقان**) وحی را نَفْسی دانسته‌اند. به سخنی دیگر منشأ وحی را ضمیر ناخودآگاه به‌شمار آورده‌اند. چنانکه گوید: «از دلِ پیامبر، وحی بسانِ فوّاره می‌جوشید و بر خودِ او فرود می‌آمد.» حال آنکه از نظر قرآن کریم (نظیر آیهٔ ۵۱ سورهٔ شوریٰ) وحی، ادراکی است که از ارتباط انسان با خدا به‌صورتی مستقیم یا غیرمستقیم حاصل می‌آید.

وحی را به‌عنوان منبع ادراکات نهانی و درک پوشیده و فوری حقایق برای عموم انسان‌ها تا نفخ صور مفتوح می‌شمرد.

وحی از حیطهٔ حواس آدمیان خارج است

پس محلِّ وحی گردد گوشِ جان — وحی چه بُود؟ گفتنی از حِس، نهان
گوشِ جان و چشمِ جان جز این حس است — گوشِ عقل و گوشِ ظن، زین مُفلس است

(دفتر اول ۱۴۶۲-۱۴۶۱)

گفت پیغمبر که آوازِ خدا — می‌رسد در گوشِ من همچون صَدا
مُهر در گوشِ شما بنهاد حق — تا به آوازِ خدا نارَد سَبَق
نَک صریح، آوازِ حق می‌آیدم — همچو صاف از دُرد می‌پالایدم

(دفتر دوم ۲۸۸۲-۲۸۸۰)

حقیقت وحی، مکتوم است

نه نجوم است و نه رَمل است و نه خواب — وحیِ حق، واللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

(دفتر چهارم ۱۸۵۲)

از میان جسم و روح و عقل و وحی، وحی از همه پوشیده‌تر است

جسم، ظاهر، روح، مَخفی آمده‌ست — جسم، همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح، مخفی‌تر بُوَد — حِسّ سویِ روح، زوتر رَه بَرَد
جُنبشی بینی، بدانی زنده است — این ندانی که ز عقل آکنده است
تا که جنبش‌هایِ موزون سَر کند — جُنبشِ مِس را به دانش زَر کند
زآن مناسب‌آمدن اَفعالِ دست — فهم آید مر تو را که عقل هست
روحِ وحی از عقل، پنهان‌تر بُوَد — زانکه او غیب است، او زآن سَر بود

(دفتر دوم ۳۲۵۸-۳۲۵۳)

وحی به منزلهٔ آبی حیات‌بخش است

وحی همچون باران از آسمان الوهیت بر زمین قلب‌ها فرو می‌بارد و در خشکزار قلب‌ها، بوستان معارف و مرغزار لطایف معنوی و اخلاقی پدید می‌آورد.

پس بدان کآبِ مبارک زآسمان وحیِ دل‌ها باشد و صدقِ بیان

(دفتر سوم ۴۳۱۷)

آبِ وحیِ حق بدین مُرده رسید شد ز خاکِ مُرده‌یی زنده پدید

تا نیاید وحی، تو غرّه مباش تو بدان گُلگونهٔ طالَ بَقاش

(دفتر چهارم ۱۶۵۸-۱۶۵۷)

وحی، زدایندهٔ خطاهاست

مؤمنا! یَنْظُر بِنُورِ اللّه شدی از خطا و سهو، ایمن آمدی

(دفتر چهارم ۱۸۵۵)

برای شناخت عقل از وهم باید وحی را معیار قرار داد

بی مِحَک پیدا نگردد وهم و عقل هردو را سویِ محک کن زود نقل

این محک قرآن و حالِ انبیا چون محک مر قلب را گوید بیا

(دفتر چهارم ۲۳۰۴-۲۳۰۳)

وحی، منشأ جمیع علوم و فنون و معارف است

جمله حِرفت‌ها یقین از وحی بود اوّلِ او، لیک عقل آن را فزود

هیچ حِرفت را ببین کاین عقلِ ما تاند او آموختن بی اوستا؟

گرچه اندر مکر، موی‌اِشکاف بُد هیچ پیشه رام بی‌اُستا نشد

دانشِ پیشه از این عقل ار بُدی پیشه‌یی بی‌اوستا حاصل شدی

(دفتر چهارم ۱۳۰۰-۱۲۹۷)

این نجوم و طب، وحیِ انبیاست عقل و حِس را سویِ بی‌سو، ره کجاست؟

عقلِ جزوی، عقلِ استخراج نیست جز پذیرایِ فن و محتاج نیست

قابلِ تعلیم و فهم است این خِرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد

(دفتر چهارم ۱۲۹۶-۱۲۹۴)

وحی، مراتب مختلف دارد

نظر مولانا در باب وحی با قرآن کریم سازگاری دارد، طبق مفاد آیات قرآنی، وحی

انواع و مراتبی دارد. وحی از مرتبهٔ جمادی آغاز می‌شود تا به مرتبهٔ وحیِ تشریعی پیامبران می‌رسد.[۱]

گیرم این وحیِ نبی گنجور نیست / هم کم از وحیِ دلِ زنبور نیست
چونکه اَوْحَی الرَّبّ اِلَی النَّحل آمده‌ست / خانهٔ وحی‌اش پُر از حلوا شده است
او به نورِ وحیِ حق عَزَّ وَجَل / کرد عالَم را پُر از شمع و عسل
این که کَرَّمْناست و بالا می‌رود / وحی‌اش از زنبور، کمتر کی بود؟

(دفتر پنجم ۱۲۳۱-۱۲۲۸)

عقل جزوی، محتاج وحی است

راند دیوان را حق از مرصادِ خویش / عقلِ جزوی را ز استبدادِ خویش
که سَری کم کن، نه‌یی تو مُستبد / بلکه شاگردِ دلیّ و مُستعد
رَو برِ دل، رَو که تو جزوِ دلی / هین که بندهٔ پادشاهِ عادلی
بندگیِ او بِهْ از سلطانی است / که اَنَا خَیْرٌ دَم شیطانی است

(دفتر چهارم ۳۳۴۲-۳۳۳۹)

گر به فضلش پی ببردی هر فُضول / کی فرستادی خدا چندین رسول؟
عقلِ جزوی همچو برق است و دَرَخش / در درخشی کی توان شد سوی وَخْش؟
نیست نورِ برق، بهرِ رهبری / بلکه امرست ابر را که می‌گِری
برقِ عقلِ ما برایِ گریه است / تا بگرید نیستی، در شوقِ هست
عقلِ کودک گفت بر کُتّاب، تن / لیک نتواند به خود آموختن
عقلِ رنجور آرَدَش سویِ طبیب / لیک نبْوَد در دوا، عقلش مُصیب

(دفتر چهارم ۳۳۲۳-۳۳۱۸)

کندنِ گوری که کمترپیشه بود / کی ز فکر و حیله و اندیشه بود؟
گر بُدی این فهم مر قابیل را / کی نهادی بر سر او، هابیل را؟
که کجا غایب کنم این کشته را؟ / این به خون و خاک درآغشته را؟
دید زاغی، زاغِ مُرده در دهان / برگرفته، تیز می‌آمد چنان

---

۱. طبق تصریحات قرآنی، وحی علاوه بر پیامبران به آسمان و زمین و زنبور عسل و فرشتگان و افراد عادی نیز اِسناد یافته است. رجوع شود به آیهٔ ۱۲ سورهٔ فصلت و آیهٔ ۵ سورهٔ زلزله و آیهٔ ۶۸ سورهٔ نحل و آیهٔ ۱۲ سورهٔ انفال و آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ اعراف.

از هـوا زیـر آمـد و شـد او بـه فـن — از پـــیِ تـــعلیم، او را گـــوزْکَـن
پس به چنگال از زمین انگیخت گَـرد — زود زاغِ مُـــرده را در گـــور کـرد
دفن کردش، پس بپوشیدش به خاک — زاغ از الهـــامِ حـق بُـد عِـلْمناک
گـفت قـابیل: آه شُـه بـر عـقلِ مـن — که بُوَد زاغی زِ مـن افـزون بـه فـن

(دفتر چهارم ۱۳۰۸-۱۳۰۱)

عقل کلی و وحی یکی است

عـقلِ کـل را گـفت مٰـا زاغَ الْبَصَر — عـقلِ جـزوی مـی‌کُند هـرسو نـظر
عـقلِ مٰـا زاغ است نـورِ خـاصگان — عـــقلِ زاغ، اُسـتادِ گـورِ مُـردگان

(دفتر چهارم ۱۳۱۰-۱۳۰۹)

بیشتر مردم از طریق حروف و الفاظ با وحی آشنا می‌شوند نه به‌طور مستقیم

به عقیدهٔ مولانا کسی که مستقیماً به منبع وحی دست یافته، وحیِ نمایش داده‌شده در قالب الفاظ و حروف نمی‌تواند حقیقتی را بدو نشان دهد، زیرا این امر از مـصادیق بارزِ تحصیلِ حاصل است.

هر دل ار سامع بُـدی وحـیِ نـهان — حرف و صوتی کی بُدی اندر جهان؟

(دفتر چهارم ۲۹۷۹)

کین حروفِ واسطه، ای یـارِ غـار! — پیشِ واصل، خار باشد خار، خـار
بس بـلا و رنـج بـایست و وُقـوف — تا رهـد آن روحِ صـافی از حُـروف

(دفتر چهارم ۲۹۸۴-۲۹۸۳)

واکنش‌های متضاد نسبت به وحیِ نمایش داده‌شده در الفاظ و حروف

مولانا می‌گوید وقتی که وحی در قالب الفاظ ظهور می‌کند و به صورت نوشتار یـا گفتار درمی‌آید دو نوع واکنشِ ناهمساز می‌انگیزد. برخی آن را می‌نیوشند و زندگی عملی خود را برپایهٔ آن استوار می‌دارند و برخی نیز به ستیز برمی‌خیزند و ره انکار می‌پویند.

لیک بعضی زین صدا کَرتر شـدند — بـاز بـعضی صـافی و بـرتر شـدند
هـمچو آبِ نـیل آمـد ایـن بـلا — سَعد را آب است و خون بر اشقیا

(دفتر چهارم ۲۹۸۷-۲۹۸۶)

صوفیان و عارفان جهت مصون‌ماندن از تعرّض عوام‌الناس وحی ربانی را «وحی دل» گویند

از پـــیِ روپـوشِ عـامه در بـیان　　وحـیِ دل گـویند آن را صـوفیان
وحیِ دل‌گیرش که مَنظرگاهِ اوست　　چون خطا باشد چو دل آگاه اوست؟

(دفتر چهارم ۱۸۵۴-۱۸۵۳)

مقایسه معارف وحیانی و علوم کسبی

آسـمان شـو، ابـر شـو بـاران ببار　　نـاودان بـارِش کـند، نَبْوَد بـه کـار
آب، انـدر نـاودان عـاریتی است　　آب، اندر ابر و دریـا فـطرتی است
فکـر و انـدیشه‌ست مـثلِ نـاودان　　وحی و مَکشوف است ابر و آسـمان
آبِ بـــاران، بـاغِ صـدرنگ آورد　　نـاودان، هـمسایه در جـنگ آورد

(دفتر پنجم ۲۴۹۳-۲۴۹۰)

سخنی که از منبع وحی برنیاید بی‌پایه است

منطقی کز وحی نَبْوَد، از هـواست　　همچو خاکی در هوا و در هَباست

(دفتر ششم ۴۶۶۸)

﴿فرشته﴾

ایمان به فرشتگان از ارکان ایمان الهی است به‌طور اعم، زیرا ادیان دیگر نیز به وجود فرشتگان ایمان دارند. در قرآن کریم فقط نام جبرئیل و میکائیل آمده است و سایر فرشتگان تنها با اوصافشان یاد شده‌اند، همچون مَلَک‌الموت، کِراماً کاتبین، سَفَرَة (=نویسندگان)، کرامٍ بَرَرة (= بزرگوارانِ نیک‌کردار)، رَقیب (= نگهبان)، عَتید (=محافظ) و...

قرآن کریم دربارهٔ حقیقت و گوهر ذاتی فرشتگان سخنی نگفته است، بل ویژگی‌هایی چند از آنان را ذکر کرده است. امّا در روایات و نیز در میان متکلمان و فیلسوفان و حکیمان الهی از حقیقت گوهرین فرشتگان سخن به میان آمده است. عموم متکلّمان عقیده دارند که فرشتگان اجسامی لطیف و نورانی‌اند که به اَشکال مختلف درمی‌آیند. اما حکما و عرفا جسمیّت فرشتگان را قبول ندارند بل می‌گویند که فرشتگان متعلق‌اند به مرتبهٔ جبروت، از این‌رو مجرّد از جسم و عوارض جسمانی هستند، و تسمیهٔ فرشتگان به عقول کلّیّه و جواهر مفارقه و ارواح مجرّده کار حکمای الهی است. بنابراین آنچه را که در لسان شرع، فرشته گویند در لسان حکمت، عقل کلی نامند. و عقول کلّیّه، مجرّداتی هستند که در افعال خود نیازمند عضو و آلتی نیستند، برخلاف نفوس ناطقه که جهت استکمال خود به اجسام تعلق می‌گیرند.[1]

عقیدهٔ مولانا در باب حقیقتِ فرشتگان با عقیدهٔ حکما و اشراقیون سازگار است، زیرا او فرشتگان را یکسره عقل و جان می‌داند و از اوصاف مادی و جسمانی مُعرّیٰ می‌شمرد.

تعریف ذات فرشته

یک گُرُه را جمله عقل و علم و جُود — آن فرشته‌ست، او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا — نورِ مطلق، زنده از عشقِ خدا

(دفتر چهارم ۱۴۹۹-۱۴۹۸)

---

۱. ر.ک. **اسرارالحکم**، ص ۱۴۹ــ۱۴۷، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۳۳۸ــ۱۳۳۷، **گوهر مراد**، ص ۱۷۹.

فرشته، از طعام‌های مادی بی‌نیاز است

رَستم از آب و ز نان، همچون مَلَک　　بی غَرَض گردم بر این در، چون فلک
(دفتر اول ۲۷۹۹)

فعل و قول و صدق شد قوتِ مَلَک　　تا بدین معراج شد سویِ فلک
(دفتر سوم ۴۱۸۸)

فرشتگان، از اوصاف نفسانی منزّه‌اند

آن ملائک جمله عقل و جان بُدند　　جانِ نو آمد که جسمِ آن بُدند
(دفتر ششم ۱۵۳)

مر ملایک را سویِ بَر، راه نیست　　جنسِ حیوان هم ز بحر، آگاه نیست
(دفتر دوم ۳۷۷۵)

نیز مسجودِ کسی کو چون مَلَک　　رَسته باشد جانش از طغیان و شک
(دفتر دوم ۱۳۵۴)

فرشتگان، مظهر رحمانیت خداوند هستند

معدنِ رحمِ اله آمد مَلَک　　گفت: چون ریزم بر آن ریش این نمک؟
(دفتر پنجم ۱۵۸۹)

اصناف و درجات فرشتگان

خود ملایک نیز ناهمتا بُدند　　زین سبب بر آسمان، صفْ‌صف شدند
(دفتر چهارم ۲۰۱۶)

باز اَملاکی همی دیدم شِگَرف　　صورتِ ایشان بُد از اَجرامِ برف
حلقهٔ دیگر ملایک مُستعین　　صورتِ ایشان به جمله آتشین
(دفتر ششم ۲۴۴۹-۲۴۴۸)

فرشته برتر از روح حیوانی انسان و فروتر از روح الهی انسان است

پس فزون از جانِ ما، جانِ مَلَک　　کو منزّه شد ز حِسّ مشترک

وز مَـلَک، جـانِ خـداونـدانِ دل بـاشد افـزون، تـو تـحیّر را بِـهِل
(دفتر دوم ۳۳۲۹-۳۳۲۸)

آن ملائک جمله عقل و جان بدند جـانِ نـو آمـد کـه جسـمِ آن بُـدند
(دفتر ششم ۱۵۳)

تفسیر گواهی فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا

مولانا آیهٔ ۱۸ سورهٔ **آل عمران** را که در آن فرشتگان بر وحدانیت خدا گواهی داده‌اند چنین تفسیر می‌کند که چون گواهی خدا دربارهٔ ذاتِ اقدسِ خود برای اذهان ضعیف و افهام کُند قابل درک نیست لذا گواهی فرشتگان و دانایان را آورده است، زیرا آنها در مرتبهٔ ممکنات هستند و لذا به فهم بشری نزدیک‌تر است.

چون گواهی داد حق، که بْوَد مَلَک؟! تـا شـود انـدر گـواهـی مشـترک؟
زانکـه شَـعشاع و گـواهـی آفـتاب بـرنتابد چشـم و دل‌هـایِ خـراب
چون خفاشی کو تَفِ خـورشید را بـــرنتابد، بِسْکُـــلد اومـــید را
پس ملائک را چو مـا هـم یـار دان جـلوه‌گـر خـورشید را بـر آسـمان
(دفتر اول ۳۶۴۹-۳۶۴۶)

اعتراض فرشتگان، عین طاعت بود

از آنجا که به تصریحات مسلّم دینی، فرشتگان مطیع محض ارادهٔ الهی هستند و هیچ عصیانی از آنان در ظهور نمی‌آید، پس سؤال اعتراض‌گونهٔ آنان از خلقت آدم نیز عین اطاعت بود و آن نیز به اشارت حق صورت بست تا از گفت‌وگوی خدا و فرشتگان پرتوی از راز خلقت بر آدمیان آشکار آید.

از پـیِ اظـهارِ ایـن سَـبْق ای مَـلَک! در تو بـنهم داعـیهٔ اِشکـال و شک
(دفتر اول ۲۶۷۳)

﴿خوارق عادات (معجزه و کرامت)﴾

خَوارق، جمع خارق به معنی شکافنده و پاره‌کننده است و در اصطلاح، آن فعلی است که برخلاف جریان عادی طبیعت از پیامبران، و اولیا سر می‌زند. معجزه و کرامت از این حیث که برخلاف نظام معهود طبیعت است با هم قدر مشترک دارند. اما تفاوت آن دو در این است که معجزه، مقرون به مقام نبوت است و کرامت، خارق است مقرون به مقام ولایت. دیگر آنکه اظهار معجزه به جهت درمانده‌کردن خصم و تقویت ایمانِ متحرّیان حقیقت از پیامبران می‌سزد، درحالی که اظهار کرامت تحت هیچ شرایطی از اولیا روا نباشد. چرا که بزرگان عرفا کرامت را مصداق مکر خفی و استدراج سیّئه دانسته‌اند. چنانکه جنید بغدادی گوید: حجاب خاص سه عدد است: دیدِ طاعت، دیدِ ثواب و دید کرامت. و همو گوید: زَلّتِ عارف میل است از حضرت کریم به کرامت. باز گفته‌اند که **اَلْکَرامَةُ حَیْضُ الرِّجال.** از این‌رو عارفان بزرگ نه‌تنها درصدد اظهار کرامت برنمی‌آمدند بل کتمان کرامت نیز می‌کردند. امّا بعدها که آفت شخصیت‌پرستی و مسندنشینی گریبان عرفان و تصوّف را گرفت، بازار کرامت‌نمایی رونق یافت تا بدانجا که نه‌تنها کرامتِ داشته به نمایش گذاشته می‌شد بل به کرامتِ ناداشته هم تظاهر می‌شد! مولانا از آن دسته از عارفانی است که با هرگونه کرامت‌نمایی مخالف است و در سراسر تعلیمات خود، حتی یک بار نیز کسی را به کسب کرامت یا کرامت‌نمایی دعوت نکرده است. از نظر او برترین کرامت، تبدیل صفات و اخلاق ناپسندیده به صفات و اخلاق پسندیده است.

خوارق عادات (معجزه و کرامت) معلول اذن و تصرّف الهی است نه معلول علل و اسباب طبیعی

صدهزاران معجزاتِ انبیا — کآن نگنجد در ضمیر و عقلِ ما
نیست از اسباب، تصریفِ خداست — نیست‌ها را قابلیّت از کجاست؟

(دفتر پنجم ۱۵۴۱-۱۵۴۰)

معجزه، حکم علل و اسباب عادی را نقض کند

انبیا در قطعِ اسباب آمدند — معجزاتِ خویش، بر کیوان زدند

بی‌سبب، مر بحر را بشکافتند / بی‌زراعت، چاشِ گندم یافتند
ریگ‌ها هم آرد شد از سَعیشان / پشمِ بُز، ابریشم آمد کَش‌کَشان
جملهٔ قرآن هست در قطعِ سبب / عزِّ درویش و هلاکِ بُولَهَب
مرغِ بابیلی دو سه سنگ افکند / لشکرِ زَفْتِ حَبَش را بشکند
پیل را سوراخْ‌سوراخ افکند / سنگِ مرغی کو به بالا پر زند
دُمّ گاوِ کُشته بر مقتول، زن / تا شود زنده همان دَم در کفن
حَلقِ ببریده جَهَد از جایِ خویش / خونِ خود جوید ز خونْ‌پالایِ خویش
همچنین ز آغازِ قرآن تا تمام / رفضِ اسباب است و علّت والسلام

(دفتر سوم ۲۵۲۵-۲۵۱۷)

سبب ظهور خوارق عادات

معجزه و کرامت غالباً آنگاه در ظهور می‌آید که حق‌ستیزانِ گران‌سر از درِ انکار و خیره‌سری درمی‌آیند. از این‌رو خارق عادت به اذن الهی آشکار می‌شود تا باعث عجز معاندان و افزونی ایمان حقیقت‌پویان گردد. بدین‌سان مولانا آن را به مثابهٔ شاخه گُلی از گلستان برمی‌شمرد، به‌طوری که حق‌دوستان با شمیدن آن تکْ‌شاخ به گلستانی پُرگُل پی برند.

انبیا را امتحان کرده عُدات / تا شده ظاهر از ایشان، معجزات

(دفتر چهارم ۳۱۰)

گرنه انکار آمدی از هر بَدی / معجزه و برهان چرا نازل شدی؟
خصمِ مُنْکِر تا نشد مصداقْ‌خواه / کی کند قاضی، تقاضایِ گواه؟
معجزه همچون گواه آمد زَکی / بهرِ صدقِ مدّعی در بی‌شکی
طعن، چون می‌آمد از هر ناشناخت / معجزه می‌داد حقّ و، می‌نواخت

(دفتر ششم ۴۳۵۱-۴۳۴۸)

این نشان ظاهر است، این هیچ نیست / تا به باطن در روی، بینی تو بیست
سویِ شهر از باغ، شاخی آورند / باغ و بُستان را کجا آنجا برند؟
خاصه باغی کین فلک یک برگِ اوست / بل که آن مغزست، وین دیگر، چو پوست
برنمی‌داری سویِ آن باغ، گام / بوی، افزون جُوی و کن دفعِ زُکام
تا که آن بو، جاذبِ جانت شود / تا که آن بو، نورِ چشمانت شود

(دفتر دوم ۳۲۳۳-۳۲۲۹)

رؤیت خوارق عادت از برگزیدگان خدا، موجب هدایت حقیقت‌جویان و گمراهی بیشتر حقیقت ستیزان گردد

معجزه، بحر است و ناقص، مرغِ خاک — مرغِ آبی در وی ایمن از هلاک
عجزْبخشِ جانِ هر نامحرمی — لیک قدرتْ‌بخشِ جان همدمی

(دفتر ششم ۱۳۱۰-۱۳۰۹)

سبب ایمان‌آوردن مردم، مشاهدهٔ معجزات نیست بل تجانس روحی است

موجب ایمان نباشد معجزات — بویِ جنسیت کند جذبِ صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است — بوی جنسیت پی دل‌بُردن است
قهر گردد دشمن اما دوست نی — دوست کی گردد به بسته گردنی؟

(دفتر ششم ۱۱۷۸-۱۱۷۶)

ایمانی که بدون رؤیت خوارق عادات به‌دست می‌آید مطمئن‌تر و سالم‌تر از ایمانی است که پس از رؤیت خوارق عادات حاصل شده است

معجزهٔ کآن بر جمادی زد اثر — یا عصا، یا بحر، یا شَقُّ الْقَمَر
گر اثر بر جان زند بی‌واسطه — متّصل گردد به پنهان، رابطه

(دفتر ششم ۱۳۰۴-۱۳۰۳)

غایت معجزه، حیاتِ معنوی‌بخشیدن است نه نمایش اعمال عجیب

صدهزاران چشمِ دل بگشاده شد — از دَمِ تو، غیب را آماده شد
وآن قوی‌تر، زآن همه کین دایم است — زندگی‌بخشی که سَرمَد قایم است
جانِ جملهٔ معجزات اینست خَود — کو ببخشد مُرده را جانِ ابد

(دفتر سوم ۲۵۰۲-۲۵۰۰)

تفاوت معجزه و سِحر

سحر رفت و معجزهٔ موسی گذشت — هردو را از بامِ بود، افتاد طشت
بانگِ طشتِ سِحر، جز لعنت چه ماند؟ — بانگِ طشتِ دین، بجز رفعت چه ماند؟

(دفتر چهارم ۱۶۷۶-۱۶۷۵)

سِحر را با معجزه کرده قیاس هردو را بر مکر پندارد اساس
(دفتر اول ۲۷۷)

کرامت پنهانی

جز خوارق عاداتی که محسوساً دیده می‌آید، خوارق عاداتی از انبیا و اولیا سرمی‌زند که محسوس نیست. ازآن جمله تصرف باطنی مردان خدا در اشخاص است.

آن کرامت‌های پنهانْشان که آن درنیاید در حواس و در بیان
(دفتر پنجم ۱۱۹۵)

معجزاتیّ و کراماتی خَفی برزند بر دل، ز پیرانِ صفی
که درونْشان صد قیامت نقد هست کمترین، آنکه شود همسایه مست
(دفتر ششم ۱۳۰۱-۱۳۰۰)

گاه مولانا معجزه را با لفظ کرامت یاد می‌کند.

آن توکل کو خلیلانه تو را؟ وآن کرامت چون کلیمت از کجا؟
تا نبُرّد تیغت اسماعیل را تا کنی شهْراه، قعرِ نیل را
(دفتر ششم ۱۳۴۸-۱۳۴۷)

این نمی‌بینی که قربِ اولیا صد کرامت دارد و کار و کیا؟
آهن از داود، مومی می‌شود موم در دستت چو آهن می‌بُوَد
(دفتر سوم ۷۰۳-۷۰۲)

خلع بدن

صورتی کو فاخر و عالی بُوَد او ز بیت‌الله کی خالی بُوَد؟
او بُوَد حاضر، مُنَزَّه از رِتاج باقیِ مردم برایِ احتیاج
(دفتر ششم ۸۶۹-۸۶۸)

طیّ الارض

نیست بر این کاروان این رَه دراز کی مَفازه زَفْت آید با مفاز؟
دل به کعبه می‌رود در هر زمان جسم، طبعِ دل بگیرد ز امتنان
این دراز و کوتهی مر جسم راست چه دراز و کوته آنجا که خداست؟
چون خدا مر جسم را تبدیل کرد رفتنش بی‌فرسخ و بی‌میل کرد
(دفتر چهارم ۵۳۵-۵۳۲)

﴿سِحر﴾

سِحْر را صاحب **مفردات**، حیله و تخیّلات یاوه معنی کرده است. لیکن سِحر در اصل به معنی پوشیدگی و استتار است. چنانکه طبرسی در ذیل آیهٔ ۱۰۲ سورهٔ **بقره** گوید: **اَلسِّحْرُ عَمَلٌ خَفِیٌّ سَبَبُهُ یُصَوِّرُ الشَّیْءَ بِخِلافِ صُوَرتِه.**[۱] «سحر، عملی است که اسباب آن از درک عموم پوشیده است و عملی است وارونه‌نما.» حاجی خلیفه نیز گوید: سحر امری پنهان و درک آن برای اکثریت عقول دشوار است، و آن دانشی است که دربارهٔ معرفت احوال فلکی و اوضاع کواکب و رابطهٔ آن با امور زمینی و موالید ثلاثه به‌طور اخص بحث می‌کند.[۲] ابن خلدون در تعریف سحر گوید: و آن آگاهی به چگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری به‌وسیلهٔ آنها بر عالم عناصر تأثیر می‌گذارد خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد و یا به‌وسیلهٔ یاریگری از امور آسمانی. گونهٔ نخستین ساحری و گونهٔ دوم طلسمات است.[۳]

بی‌گمان تأثیر سحر در نفوس مردم امری مسلم است. چنانکه قرآن کریم نیز در آیه ۱۰۲ سورهٔ **بقره** بدان تصریح دارد. امام علی(ع) نیز فرماید: ... **وَالسِّحْرُ حَقٌّ...**[۴] «... و تأثیر سحر حقیقت دارد...»

تأثیر و تصرّف سحر در نفوس مردم

مرتبه‌ای از سحر، تصرف در قوّهٔ خیال شخص است. بدین‌سان بدو چیزهایی نموده می‌شود که واقعیت ندارد.

ساحری صحن برنجی را به فن — صحن پُر کِرمی کند در انجمن
خانه را او پر ز کَژدُمها نمود — از دَمِ سحر و خود آن کژدم نبود

(دفتر پنجم ۴۴۷-۴۴۶)

سِحر، کاهی را به صنعت کُه کند — باز کوهی را چو کاهی می‌تند
زشت‌ها را نغز گرداند به فن — نغزها را زشت گرداند به ظن

---

۱. **مجمع‌البیان**، ج ۱، ص ۱۷۰، و **ابوالفتوح رازی**، ج ۱، ص ۲۵۶.
۲. ر.ک. **کشف‌الظنون**، ج ۲، ص ۹۸۱ــ۹۸۰.
۳. ر.ک. **مقدمهٔ ابن خلدون**، ج ۲، ص ۱۰۳۹.
۴. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۳۹۲.

کارِ سِحر اینست کو دَم می‌زند هر نَفَس قلبِ حقایق می‌کند
آدمی را خر نماید ساعتی آدمی سازد خری را و آیتی

(دفتر سوم ۴۰۷۳-۴۰۷۰)

ساحران، مهتاب پیمایند زود پیشِ بازرگان و زر گیرند سود
سیم، بِرْبایند زین گون پیچْپیچ سیم از کف رفته و کرباس، هیچ

(دفتر پنجم ۱۰۳۸-۱۰۳۷)

تفاوت سحر و معجزه

ظاهربینان می‌پندارند که سحر و معجزه سرچشمه‌ای واحد دارند و آن ترفند و حیله گری است، حال آنکه معجزه از رحمت الهی نشأت گرفته و سحر از لعنت او.

سِحر را با معجزه کرده قیاس هردو را بر مکر پندارد اساس
ساحرانِ موسی از اِستیزه را برگرفته چون عصایِ او عصا
زین عصا تا آن عصا، فرقی است ژرف زین عمل، تا آن عمل راهی شگرف
لَعْنَةُ اَللّٰه این عمل را در قفا رحمةُ اَللّٰه آن عمل را در وفا

(دفتر اول ۲۸۰-۲۷۷)

رسوایی سحر

سحر رفت و معجزهٔ موسی گذشت هردو را از بامِ بود، افتاد طشت
بانگِ طشتِ سِحر جز لعنت چه ماند؟ بانگِ طشتِ دین بجز رفعت چه ماند؟

(دفتر چهارم ۱۶۷۶-۱۶۷۵)

سحر حلال

مولانا سحر حلال را به‌صورت کنایه در چهار معنی به‌کار برده است. یکی به معنی سخن فصیح و موزون آوردن. و دوم به معنی تصرفات روحی اولیاءالله و علومی که حضرت حق به آنان تفویض کرده است. و سوم به معنی آموختن سحر به‌منظور ابطال سحر شریران و چهارم به‌معنی خوارق عادات الهی، که البته اِسناد سحر به افعال الهی از باب مشاکله و مَجاز است.

هـرکه بـاشد قـوتِ او نـورِ جـلال　　چون نزایـد از لبش سـحرِ حـلال؟

(دفتر ششم ۲۹۲۵)

مـــاهیانِ قـــعرِ دریـــایِ جـلال　　بـحرشان آمـوخته سـحرِ حـلال

(دفتر سوم ۳۵۹۹)

قبض و بسطِ چشمِ دل از ذُوالْجَلال　　دَم به دَم چون می‌کند سحرِ حلال

(دفتر ششم ۳۵۱۲)

﴿چشم‌زخم﴾

چشم‌زخم، خاصیّتی مخرّب، ناشی از تأثیرات روانی است. کسی که دارای چنین خاصیتی باشد، انفعالات روحی خود را از طریق نگاه به طرف مقابل انتقال می‌دهد و موجب گرفتاری و بدحالی او می‌شود. این‌گونه افراد عموماً دچار بیماری حسادت هستند و این مرض اخلاقی و روانی در آنان به‌صورت بارزی خودنمایی می‌کند. به کسی که بسیار بدچشم باشد «مِعْیان» گویند. در برخی از روایات، صحّت تأثیر چشم‌زخم مورد تأیید واقع شده است. ازجمله پیامبر(ص) فرموده است: **اِنَّ الْعَیْنَ حَقٌّ**. «چشم‌زدن صحّت دارد.» همین روایت را شارح **نهج‌البلاغه** (ابن ابی‌الحدید) از قول حضرت علی(ع) آورده است.[1]

مفسران قرآن کریم نیز در ذیل آیهٔ ۶۸ــ۶۷ سورهٔ **یوسف** و آیهٔ ۵۲ــ۵۱ سورهٔ **قلم** روایاتی در این باب آورده‌اند و بحث‌هایی ترتیب داده‌اند. ازجمله ابوالفتوح و دیگر مفسران از طوایفی یاد کرده‌اند که افراد آن به چشم، شتران سالم و قوی‌هیکل را بر زمین می‌افکندند و به هلاکت می‌رساندند.[2] نیز ابن خلدون از کسانی یاد کرده که با نگاه خود شکم گوسفندان را می‌دریدند که معروف به **بعّاجان** بودند.[3] جز اینان حکمایی نظیر ابن سینا چشم‌زخم را مورد تحلیل قرار داده‌اند.

مولانا نیز به تأثیر چشم معتقد بوده است منتهی برای آن تأثیر مطلق قائل نبوده است، بدین‌معنی که راه صیانت از آن را مصاحبت با اهل‌الله و پناه‌جستن به خداوند می‌دانست.

چشم‌زخم، بسیار مؤثّر می‌افتد، پس کمالاتت را تا می‌توانی از حسودان بپوشان

پرِّ طاوست مَبین و پای، بین — تا که سوءُالْعَیْن نگشاید کمین
که بلغزد کوه از چشمِ بدان — یُزْلِقُونَک از نُبی برخوان بدان
احمدِ چون کوه لغزید از نظر — در میانِ راه بی‌گِل بی مَطَر

---

۱. ر.ک. **شرح نهج‌البلاغه**، ج ۱۹، ۲۷۳.
۲. ر.ک. **تفسیر ابوالفتوح رازی**، ج ۱۰، ص ۱۰۸ــ۱۰۷.
۳. ر.ک. **مقدمهٔ ابن خلدون** (ترجمهٔ محمّدپروین گنابادی)، ج ۲، ص ۱۰۴۷.

در عجب درماند کین لغزش ز چیست؟ / من نپندارم که این حالت، تهی است
تا بیامد آیت و آگاه کرد / کان ز چشمِ بد رسیدت وز نبرد
گر بُدی غیرِ تو در دَم، «لا» شدی / صیدِ چشم و سُخرهٔ اِفنا شدی
لیک آمد عصمتی دامن‌کشان / وین که لغزیدی بُد از بهرِ نشان
عبرتی گیر اندر آن کُه کن نگاه / برگِ خود عرضه مکُن ای کم ز کاه!

(دفتر پنجم ۵۰۵-۴۹۸)

یا رسولَ‌اللّه در آن نادی کسان / می‌زنند از چشمِ بَد بر کرکسان
از نظرْشان کلّهٔ شیرِ عرین / واشکافد، تا کند آن شیر اَنین
بر شتر چشم افکند همچون حِمام / وآنگهان بفرستد اندر پی غلام
که برو از پیهِ این اُشتر بخر / بیند اشتر را سَقَط او راه بَر
سَر بُریده از مرض آن اُشتری / کو به تگ با اسب می‌کردی مِری
کز حسد وز چشمِ بد بی هیچ شک / سَیر و گردش را بگردانَد فلک

(دفتر پنجم ۵۱۱-۵۰۶)

من سپند از چشمِ بد کردم پدید / در سپندم نیز چشمِ بد رسید

(دفتر ششم ۲۸۰۴)

پوشاندن فضائل و محاسن خود، از بدچشمان، راهی برای مصون‌ماندن از چشم زخم

من تو را غمگین و گریان زآن کنم / تا کِت از چشمِ بدان پنهان کنم
تلخ گردانم ز غم‌ها خویِ تو / تا بگردد چشمِ بد از رویِ تو

(دفتر سوم ۴۱۵۱-۴۱۵۰)

با پناه‌بردن به خداوند و مصاحبت با اهل‌الله، چشم زخم دفع شود

چشمِ نیکو شد دوایِ چشمِ بد / چشمِ بد را «لا» کند زیرِ لگد
سَبْق، رحمت راست و او از رحمت است / چشمِ بد، محصولِ قهر و لعنت است

(دفتر پنجم ۵۱۴-۵۱۳)

دافعِ هر چشمِ بد از پیش و پس / چشم‌هایِ پُرْخمارِ توست و بس

(دفتر ششم ۲۸۰۵)

﴿قیامت﴾

از مضمون آیات و احادیث و سخنان حکیمان و عارفان بزرگ و از جمله کلام مولانا برمی‌آید که قیامت، تنها خاص آدمی نیست بل همهٔ کائنات دارای قیامت و رستاخیز هستند. چنانکه آیهٔ ۱۰۴ سورهٔ **انبیاء** و آیهٔ ۱۹ سورهٔ **عنکبوت** و آیهٔ ۴ سورهٔ **یونس** بدان ناطق است. در نزد عرفا قیامت به سه نشئه از حیات اطلاق شود. یکی مرگ طبیعی و دوم مرگ اختیاری و سوم قیامت کبری. مرگ اجباری را قیامت صغری، مرگ اختیاری را قیامت وسطیٰ و رستاخیز موعود را قیامت کبری گویند.

به اعتباری دیگر، قیامت به دو نوع طبیعی و ماوراءالطبیعی تقسیم می‌شود. قیامت در عرصهٔ طبیعت عبارت است از تحوّل دائمی و شوق هر موجود به کمال بالاتر. بدینسان هر موجودی دائماً در حال خلع و لبس است. جامهٔ کهنه را از خود فرو می‌افکند و جامه‌ای نو می‌پوشد. و البته این تبدّل در جواهر و اَعراض موجودات رخ می‌نماید. اما قیامت ماوراءالطبیعی در دو مرتبه واقع می‌شود. مرتبه‌ای از آن در همین نشئهٔ دنیوی به ظهور می‌رسد و آن خاص کاملان است. و مراد از آن گذر از نمود به بود و از مجاز به حقیقت است که گاه از آن به تولد دوم یا ظهور نیستی در هستی تعبیر می‌کنند. چنانکه اعلی درجهٔ این نوع قیامت در وجود اکمل نوع بشر یعنی محمّد مصطفی(ص) متحقق شد و او مظهر قیامت بل عین قیامت‌های متعدد بوده است. نیز از مضمون آیات قرآنی و اقوال بزرگان و از جمله مولانا چنین برمی‌آید که قیامت مبتنی بر دو اصل است. یکی بقای شخصیّت و دیگر بقای عمل.

قیامت، حقیقتی دائمی و بی‌نهایت است

به‌نظر مولانا قیامت، حقیقتی عام و فراگیر و دائمی است. و هر لحظه در کلّیّت هستی قیامتی برپاست. لذا هر جهانی که از نو زاده می‌شود نسبت به جهان قبل از خود قیامت و نسبت به جهان بعد از خود دنیا محسوب می‌شود. بنابراین قیامت را نهایتی نیست و به وصف بشری درنگنجد.

پس جهان زاید جهانِ دیگری　　این حَشَر را وانماید مَحْشَری
تا قیامت گر بگویم، بشمرم　　من ز شرحِ این قیامت، قاصرم

(دفتر دوم ۱۱۸۸-۱۱۸۷)

اثبات قیامت با دلایل فطری و اقناعی

مولانا در اثبات قیامت، نقبی به فطرت سلیم آدمی می‌زند و از ورود به گریوه‌های صعب و خم اندر خمِ کلامی اهل جدال می‌پرهیزد. او بر اسلوب قرآنی، ذهن و ضمیر آدمی را متوجه تحولات پدیدارهای طبیعی می‌کند و بر قیاس آن، مسئلهٔ قیامت را امری طبیعی و مطابق با ناموس آفرینش می‌شناسد.

مصطفی روزی به گورستان برفت — با جنازهٔ مردی از یاران برفت
خاک را در گورِ او آکنده کرد — زیرِ خاک، آن دانه‌اش را زنده کرد
این درختان‌اند همچون خاکیان — دست‌ها بَرکرده‌اند از خاکدان
سویِ خلقان، صد اشارت می‌کنند — وآنکه گوش استش، عبارت می‌کنند
با زبانِ سبز و با دستِ دراز — از ضمیرِ خاک می‌گویند راز
همچو بطّلان سر فرو بُرده به آب — گشته طاوسان و بوده چون غُراب
در زمستانْشان اگر محبوس کرد — آن غُرابان را خدا طاووس کرد
در زمستانْشان اگرچه داد مرگ — زنده‌شان کرد از بهار و داد برگ

(دفتر اول ۲۰۱۹-۲۰۱۲)

این بهارِ نو ز بعدِ برگْریز — هست برهانِ وجودِ رستخیز
در بهار، آن سِرها پیدا شود — هرچه خورده‌ست این زمین، رسوا شود
بردَمَد آن از دهان و از لبش — تا پدید آرَد ضمیر وَ مَذْهَبش

(دفتر پنجم ۳۹۷۳-۳۹۷۱)

نقد منکران حشر

خاک را و نطفه را و مُضْغه را — پیشِ چشمِ ما همی دارد خدا
کز کجا آوردمت؟ ای بَدنِیَت! — که از آن آید همی خِفْریقی‌ات؟
تو بر آن عاشق بُدی در دَورِ آن — منکرِ این فضل بودی آن زمان
این کرم چون دفعِ آن انکارِ توست — که میانِ خاک می‌کردی نُخُست
حجّتِ انکار شد، اِنشارِ تو — از دوا بدتر شد این بیمارِ تو
خاک را تصویرِ این کار از کجا؟ — نطفه را خصمی و انکار از کجا؟
چون در آن دَم بی‌دل و بی‌سِر بُدی — فکرت و انکار را منکر بُدی

از جمادی چونکه انکارت بِرُست / هم از این انکار، حشرت شد دُرُست
پس مثالِ تو چون آن حلقه‌زنی است / کز درونش خواجه گوید: خواجه نیست!
حلقه‌زن «زین نیست»، دریابد که هست / پس ز حلقه برندارد هیچ دست
پس هم انکارت مُبیَّن می‌کند / کز جماد او حشرِ صَدْ فن می‌کند
چند صنعت رفت ای انکار تا / آب و گِل انکار زاد از هَلْ اَتیٰ
آب و گِل می‌گفت: خود انکار نیست / بانگ می‌زد بی‌خبر که اِخبار نیست

(دفتر چهارم ۹۰۱-۸۸۹)

حکمتِ پوشیده‌بودن قیامت از عامگان

حقیقت قیامت بر عامگان سطحی‌اندیش، نهفته است، امّا حقیقت آن بر اهل نظر پوشیده نیست. حکمت پوشیدگی قیامت آن است که گوهر ایمانی و کافرانهٔ آدمیان در ظهور آید.

گفت: مخفی داشته است آن را خِرَد / تا بُوَد غیب این جهانِ نیک و بد
زآنکه گر پیدا شدی اَشکالِ فکر / کافر و مؤمن نگفتی جز که ذِکر
پس عیان بودی نه غیب، ای شاه، این / نقشِ دین و کفر بودی بر جَبین
کی در این عالَمْ بُت و بُتگر بُدی؟ / چون کسی را زَهرهٔ تَسْخُر بُدی؟
پس قیامت بودی این دنیایِ ما / در قیامت کی کند جُرم و خطا؟
گفت شه: پوشید حق پاداشِ بَد / لیک از عامه، نه از خاصانِ خَود
گر به دامی افکنم من یک امیر / از امیران خُفیه دارم، نه از وزیر

(دفتر دوم ۹۹۰-۹۸۴)

قیامت، روز ظهور نهانی‌ها

حشرِ تو گوید که سرِّ مرگ چیست / میوه‌ها گویند سرِّ برگ چیست

(دفتر دوم ۱۸۲۵)

پس همی گویند هر نقش و نگار: / مژده‌مژده، نک همی آید بهار
تا بُوَد تابان شکوفه چون زِره / کی کند آن میوه‌ها پیدا گِره؟
چون شکوفه ریخت، میوه سَرکُند / چونکه تن بشکست، جان سَر برزند
میوه، معنیّ و شکوفه، صورتش / آن شکوفه مژده، میوه نعمتش

چون شکوفه ریخت، میوه شد پدید / چونکه آن کَم شد، شد این اندر مزید
تا که نان نشکست، قوّت کی دهد؟ / ناشکسته خوشه‌ها کی مَی، دهد؟
تا هلیله نشکند با ادویه / کی شود خود صحّت‌افزا ادویه؟

(دفتر اول ۲۹۳۳-۲۹۲۷)

پس قیامت، روزِ عرضِ اکبر است / عرض، او خواهد که باکَرّ و فر است
هرکه چون هندویِ بدْسودایی است / روزِ عرضش، نوبتِ رسوایی است
چون ندارد روی همچون آفتاب / او نخواهد جز شبی همچون نقاب
برگ یک گُل چون ندارد خارِ او / شد بهاران دشمن اسرارِ او
وآنکه سَر تا پا گُل است و سوسن است / پس بهار، او را دو چشمِ روشن است
خارِ بی‌معنی، خزان خواهد خزان / تا زند پهلویِ خود، با گُلْستان
تا بپوشد حُسنِ آن و ننگِ این / تا نبینی رنگِ آن و رنگِ این

(دفتر اول ۲۹۲۳-۲۹۱۷)

حق، قیامت را لقب زآن روز کرد / روز بنْماید جمالِ سرخ و زرد

(دفتر دوم ۲۹۲)

روزِ محشر، هر نهان پیدا شود / هم ز خود هر مُجرمی رسوا شود

(دفتر پنجم ۲۲۱۱)

زنده‌بودن نشئه قیامت

مولانا عقیده دارد که سرای آخرت، عین حیات و زندگانی محض است.

حق همی گوید که دیوارِ بهشت / نیست چون دیوارها بی‌جان و زشت
چون در و دیوارِ تن با آگهی است / زنده باشد خانه، چون شاهنشهی است
هم درخت و، میوه، هم آبِ زلال / با بهشتی در حدیث و در مَقال
زانکه جنّت را نه زآلت بسته‌اند / بلکه از اعمال و نیّت بسته‌اند
این بنا ز آب و گِلِ مُرده بُده‌ست / وآن بنا، از طاعتِ زنده شده است

(دفتر چهارم ۴۷۶-۴۷۲)

قیامت، روز رستگاری نیکان و گرفتاری بدان

روزِ نحرِ رستخیزِ سهمناک / مؤمنان را عید و گاوان را هلاک

جملهٔ مرغان آب، آن روزِ نحر / همچو کشتی‌ها روان بر رویِ بحر
تا که یَهْلِک مَنْ هَلَک عَنْ بَیِّنَه / تا که یَنْجُو مَنْ نَجا وَاسْتَیْقَنَه
تا که بازان، جانبِ سلطان روند / تا که زاغان، سویِ گورستان روند

(دفتر ششم ۱۸۷۹-۱۸۷۶)

مَخْلَصَم زین هردو مَحْشَر قصّه‌یی است / مؤمنان را در بیانش، حِصّه‌یی است
چون برآید آفتابِ رستخیز / برجهند از خاک، زشت و خوب، تیز
سویِ دیوانِ قضا، پویان شوند / نقدِ نیک و بَد به کوره می‌روند
نقدِ نیکو، شادمان و نازْناز / نقدِ قلب، اندر زحیر و در گُداز
لحظه‌لحظه امتحان‌ها می‌رسد / سرِّ دل‌ها می‌نماید در جسد
چون ز قندیل، آب و روغن گشته فاش / یا چو خاکی که بروید سِرّهاش
از پیاز و گَنْدنا و کُوکْنار / سِرِّ دی پیدا کند دستِ بهار
آن یکی سرسبز نَحْنُ الْمُتَّقون / وآن دگر همچون بنفشه، سرنگون

(دفتر پنجم ۱۸۰۲-۱۷۹۵)

مقایسهٔ قیامت طبیعی و ماورای طبیعی

مولانا از تحولاتی که در قیامت بر جرم زمین و افلاک عارض می‌گردد نقبی می‌زند به قیامت روحی و معنوی سالک. و آن اینکه وقتی سالک کوه خودبینی را به مدد عبادت و ریاضت ازمیان برمی‌دارد و وجه فانی خود را در وجه باقی کردگار محو می‌سازد در او قیامتی رخ می‌دهد.

چون قیامت کوه‌ها را برکَنَد / بر سرِ ما سایه کی می‌افکند؟
این قیامت، زآن قیامت کی کم است؟ / آن قیامت زخم و، این چون مَرْهَم است
هرکه دید این مرهم، از زخم ایمن است / هر بدی کین حُسن دید، او مُحسِن است

(دفتر دوم ۱۳۴۰-۱۳۳۸)

انسان کامل، تحقّق عینی قیامت است

مولانا می‌گوید هرگاه آدمی از اوصاف بشری بمیرد و به صفات الهی زنده شود به قیامت مبدّل شده است، بل عین قیامت شده است. این قیامت رابه تولد دوم نیز تعبیر کرده است. محمّد(ص) نمونهٔ اعلای قیامت است.

پس محمّد، صد قیامت بود نقد — زآنکه حل شد در فنایِ حَلّ و عقد
زادهٔ ثانی است احمد در جهان — صد قیامت بود او، اندر عیان
زو قیامت را همی پرسیده‌اند — ای قیامت! تا قیامت راه چند؟
با زبانِ حال می‌گفتی بسی — که ز مَحشر، حشر را پرسد کسی؟!
بهرِ این گفت آن رسولِ خوش‌پیام — رمزِ مُوتُوا قَبلَ موتٍ یا کِرام
همچنانکه مُرده‌ام من قبلِ مَوْت — زآن طرف آورده‌ام این صیت و صوت
پس قیامت شو، قیامت را ببین — دیدنِ هر چیز را شرط است این
تا نگردی او، ندانیّ‌اش تمام — خواه آن انوار باشد، یا ظَلام

(دفتر ششم ۷۵۷-۷۵۰)

بر تو می‌خندد، مَبین او را چنان — صد قیامت در درونستش نهان

(دفتر دوم ۳۱۰۵)

جمع اجزای متفرّق بدن

چون جَنین را در شکم، حق جان دهد — جذبِ اجزا در مزاجِ او نهد
از خورش او جذبِ اجزا می‌کند — تار و پودِ جسمِ خود را می‌تند
تا چهل‌سالش به جذبِ جُزوها — حق حریصش کرده باشد در نما
جذبِ اجزا، روح را تعلیم کرد — چون نداند جذبِ اجزا شاهِ فرد؟
جامعِ این ذرّه‌ها، خورشید بود — بی‌غذا اجزات را داند رُبود
آن زمانی که درآیی تو ز خواب — هوش و حسّ رفته را خوانَد شتاب
تا بدانی کآن از او غایب نشد — باز آید چون بفرماید که: عُد

(دفتر سوم ۱۷۶۲-۱۷۵۶)

هین عُزَیرا! درنگر اندر خَرَت — که بپوسیده است و ریزیده بَرَت
پیشِ تو گِرد آوریم اجزاش را — آن سر و دُمّ و دو گوش و پاش را
دست نی و جزو برهم می‌نهد — پاره‌ها را اجتماعی می‌دهد
درنگر در صنعتِ پاره‌زنی — کو همی دوزد کهن بی‌سوزنی
ریسمان و سوزنی نی وقتِ خرز — آنچنان دوزد که پیدا نیست درز
چشم بگشا، حشر را پیدا ببین — تا نماید شُبهه‌ات در یومِ دین
تا ببینی جامعیّ‌ام را تمام — تا نلرزی وقتِ مردن ز اهتمام

همچنانکه وقتِ خفتن ایمنی / از فوات جمله حِس‌هایِ تنی
بر حواسِ خود نلرزی وقتِ خواب / گرچه می‌گردد پریشان و خراب

(دفتر سوم ۱۷۷۱-۱۷۶۳)

آن جُلود و آن عِظامِ ریخته / فارِسان گشته غبارانگیخته
حمله آرند از عدم، سویِ وجود / در قیامت، هم شَکور و هم کَنود
سر چه می‌پیچی؟ کنی نادیده‌ای / در عدم ز اوّل، نه سَر پیچیده‌ای؟
در عدم افشرده بودی پایِ خویش / که مرا که برکَنَد از جایِ خویش؟
می نبینی صُنعِ رَبّانیت را / که کشید او مویِ پیشانیت را؟
تا کشیدت اندرین انواعِ حال / که نبودت در گُمان و در خیال

(دفتر اول ۳۶۸۱-۳۶۷۶)

معاد جسمانی

برخی به معاد جسمانی محض معتقدند مانند ظاهریه و برخی به معاد روحانی محض معتقدند مانند باطنیه. اما قول معتبر تلفیق معاد جسمانی و روحانی است. مولانا در باب معاد به قول اخیر معتقد است.

باز آید جانِ هریک در بدن / همچو وقتِ صبح، هوش آید به تن
جان، تنِ خود را شناسد وقتِ روز / در خرابِ خود درآید چون کُنوز
جسمِ خود بشناسد و در وی رود / جانِ زرگر سویِ درزی کی رود؟
جانِ عالِم، سویِ عالِم می‌دود / روحِ ظالم، سویِ ظالم می‌دود
که شناسا کردشان علمِ اِله / چونکه برّه و میش وقتِ صبحگاه
پای، کفشِ خود شناسد در ظَلَم / چون نداند جانِ تن خود؟ ای صنم!
صبح، حشرِ کوچک است ای مستجیر! / حشرِ اکبر را قیاس از وی بگیر

(دفتر پنجم ۱۷۸۰-۱۷۷۴)

حشرِ آدمی بر صفتِ غالب اوست

هر صفتی که در آدمی به صورت ملکه و خوی غالب باشد، حشرِ مثالی و ملکوتی او نیز بر همان صفت غالب صورت می‌گیرد.

در وجودِ ما هزاران گُرگ و خوک / صالح و ناصالح و خوب و خَشوک

حکم، آن خُو راست کآن غالب‌تر است — چونکه زر بیش از مِس آمد، آن زر است
سیرتی کآن در وجودت غالب است — هم بر آن تصویر، حشرت واجب است

(دفتر دوم ۱۴۱۹-۱۴۱۷)

سؤال خداوند در قیامت از بندگان دربارهٔ نعمت‌های خود

چون قیامت پیشِ حق صف‌ها زده — در حساب و در مناجات آمده
ایستاده پیشِ یزدان، اشکْ‌ریز — بر مثالِ راستْ‌خیزِ رستخیز
حق همی گوید: چه آوردی مرا — اندر این مهلت که دادم من تو را؟
عمرِ خود را در چه پایان بُرده‌یی؟ — قوت و قوّت در چه فانی کرده‌یی؟
گوهرِ دیده کجا فرسوده‌یی؟ — پنج حِس را در کجا پالوده‌یی؟
چشم و گوش و هوش و گوهرهایِ عرش — خرج کردی، چه خریدی تو ز فرش؟
دست و پا دادمْت چون بیل و کُلَند — من ببخشیدم، ز خود آن کی شدند؟
همچنین پیغام‌هایِ دردْگین — صدهزاران آید از حضرت، چنین

(دفتر سوم ۲۱۵۴-۲۱۴۷)

برای درک حقیقت قیامت باید به قیامت مبدّل شد

پس قیامت شو، قیامت را ببین — دیدنِ هر چیز را شرط است این
تا نگردی او، ندانیّ‌اش تمام — خواه آن انوار باشد، یا ظَلام
عقل گردی، عقل را دانی کمال — عشق گردی، عشق را دانی ذُبال

(دفتر ششم ۷۵۸-۷۵۶)

﴿رَجْعَت﴾

رَجْعَت آن است که شخصِ از دنیارفته، دوباره با همان پیکر عنصری و همان قالب و هیأت پیشین دنیوی خود زنده شود و به این جهان بازگردد.

البته اعتقاد به نوعی خاص از رجعت از عقاید مختص شیعه به‌شمار می‌آید. و آن بدین معنی است که پس از ظهور حضرت مهدی(ع) و در آستانهٔ رستاخیز بزرگ، گروهی از خالص‌ترین مؤمنان و گروهی از شریرترین کافران بدین جهان بازمی‌گردند. گروه نخست مدارج کمال درمی‌پیمایند و گروه دوم به کیفرهای سخت دچار می‌آیند. معتقدان به رجعت به آیاتی چند از قرآن کریم مانند آیهٔ ۸۳ سورهٔ **نمل** نیز استناد می‌کنند. شیخ صدوق، سیدمرتضی و علامهٔ مجلسی و دیگران در وقوع رجعت تصریحاتی دارند.

امّا مولانا نیز به رجعت عقیده دارد منتهی نه از آن نوع که شخص مُرده، زنده شود و دوباره به دنیا بازگردد. چنانکه در حکایتِ «آموختن زبان بهائم» وقتی که طالبِ زبان بهائم طبق قضا و قدر الهی جان می‌سپرد، خداوند به موسی می‌فرماید اگر بخواهی به دعای تو آن مرد و جمیع مردگان را زنده خواهم کرد و موسی در جواب می‌گوید: چون این جهان، ناپایدار و رو به زوال است بازگشت بدین سرای سپنج و از سرگرفتن زندگی برای کسی سودمند نیفتد چرا که به حکم قضای محتوم، دوباره پیک مرگ درمی‌رسد. بدین‌ترتیب مولانا امکان وقوعیِ رجعت را نفی نکرده است لیکن ضرورتی برای وقوع آن قائل نشده است.

گفت: بخشیدم بدو ایمان، نَعَم — ور تو خواهی، این زمان زنده‌ش کنم
بلکه جمله مُردگانِ خاک را — این زمان زنده کنم بهرِ تو را
گفت موسی: این جهانِ مُردن است — آن جهان‌انگیز، کآنجا روشن است
این فنا جا، چون جهانِ بود نیست — بازگشتِ عاریت، بس سود نیست
رحمتی افشان بر ایشان هم‌کنون — در نهانخانهٔ لَدَیْنا مُحْضَرُون

(دفتر سوم ۳۳۹۴-۳۳۹۰)

کوته سخن آنکه مولانا به رجعت از نوع عمومی و کلیِ آن عقیده دارد که مبتنی بر

قاعدهٔ **تجدّد امثال** و **حرکت جوهریه** است. و این‌گونه رجعت بر جمیع کائنات واقع می‌شود نه بر جمعی خاص.

پس تو را هر لحظه، مرگ و رَجْعَتی است مصطفی فرمود: دنیا ساعتی است

(دفتر اول ۱۱۴۲)

جهت ایضاح بیشتر در این بحث رجوع شود به مبحث «**تجدد امثال**».

﴿بهشت و دوزخ﴾

اعتقاد به بهشت و دوزخ از باورهای بنیادین اکثریت ادیان بخصوص ادیان وحیانی است. اما در چگونگی آن اختلاف است. ظاهریه به همان توصیفات صوری از بهشت و دوزخ اکتفا کرده‌اند و از آن فراتر نرفته‌اند. امّا به نظر عارفان، غالب توصیفات کتب آسمانی به‌ویژه قرآن دربارهٔ بهشت و دوزخ جنبهٔ تمثیلی دارد و صرفاً جهت تقریب اذهان عامه گفته شده است. چراکه در خلال آن توصیفات، خواصی از آن جهان ذکر شده که با مادّی‌بودنش درنمی‌سازد. از قبیل خلود، متغیرنشدن آب جویباران بهشتی، فقدان غم و اندوه و... اما اندیشهٔ مولانا در باب بهشت و دوزخ مطابق است با افکارِ زبدهٔ عارفان و حکمای متألّه، و مغایر است با باورهای ظاهریان و قشریان.

حکمتِ بهشت و دوزخ

گرچه مقصود از بشر، علم و هُدی است — لیک هریک آدمی را معبدی است
معبدِ مردِ کریم، اَکْرَمْتَهُ — مَعبدِ مردِ لئیم، اَسْقَمْتَهُ
مر لئیمان را بزن تا سر نهند — مر کریمان را بده تا بر دهند
لاجَرَم حق، هردو مسجد آفرید — دوزخ آنها را و، اینها را مزید
ساخت موسی قدس در، بابِ صغیر — تا فرود آرند سر قومِ زحیر
زآنکه جبّاران بُدند و سرفراز — دوزخ، آن باب صغیرست و نیاز

(دفتر سوم ۲۹۹۷-۲۹۹۲)

حکمتِ آفریده‌شدن دوزخ

که لئیمان در جَفا صافی شوند — چون وفا بینند، خود جافی شوند
مسجدِ طاعاتشان پس دوزخ است — پایْ‌بندِ مرغِ بیگانه، فَخ است
هست زندان صومعهٔ دزد و لئیم — کاندر او ذاکر شود حق را مُقیم
چون عبادت بود مقصود از بشر — شد عبادتگاهِ گردنْکَش، سَقَر
آدمی را هست در هر کار، دست — لیک او مقصودِ این خدمت بُده‌ست

مٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنس، این بخوان — جز عبادت نیست مقصودِ جهان
گرچه مقصود از کتاب، آن فن بُوَد — گر تواش بالِش کنی هم می‌شود
لیک از او مقصود، این بالش نبود — علم بود و دانش و ارشاد و سود

(دفتر سوم ۲۹۹۰-۲۹۸۳)

اصلِ ظهورِ بهشت، افعال پسندیده و نیّات ستوده و صفات نکوست

چون سُجودی یا رُکوعی مرد، کِشت — شد در آن عالَم، سجودِ او بهشت
چونکه پَرّید از دهانَش حمدِ حق — مرغِ جَنّت ساختش رَبُّ الْفَلَق
حمد و تسبیحت نمانَد مرغ را — گرچه نطفهٔ مرغ باد است و هوا
چون ز دستت رُست ایثار و زکات — گشت این دست آن طرف، نخل و نبات
آبِ صبرت جویِ آبِ خُلد شد — جویِ شیرِ خُلد، مِهرِ توست و وُد
ذوقِ طاعت گشت جُویِ انگبین — مستی و شوقِ تو، جُویِ خمربین
این سبب‌ها، آن اثرها را نماند — کس نداند چونْش جایِ آن نشاند؟
این سبب‌ها چون به فرمانِ تو بود — چارْجُو هم مر تو را فرمان نمود
هر طرف خواهی روانَش می‌کُنی — آن صفت چون بُد، چنانش می‌کنی
چون منیِّ تو که در فرمانِ توست — نسلِ آن در امرِ تو آیند چُست
می‌دود بر امرِ تو فرزندِ نو — که منم جزوت که کردیّ‌اش گرو
آن صفت در امرِ تو بود این جهان — هم در امرِ توست آن جُوها روان
آن درختان، مر تو را فرمان بَرَند — کآن درختان از صفاتت بابرند
چون به امرِ توست اینجا این صفات — پس در امرِ توست آنجا آن جزات

(دفتر سوم ۳۴۷۰-۳۴۵۷)

اصل ظهور دوزخ نیز، افعال ناپسندیده و زشت است

چون ز دستت زخم بر مظلوم رُست — آن درختی گشت، از او زَقّوم رُست
چون ز خشم، آتش تو در دل‌ها زدی — مایهٔ نارِ جهنّم آمدی
آتشت اینجا چو آدمْ‌سوز بود — آنچه از وَی زاد مردْافروز بود
آتشِ تو، قصدِ مردم می‌کند — نار کز وی زاد، بر مردم زند
آن سخن‌هایِ چو مار و کژدمت — مار و کژدم گشت و می‌گیرد دُمت

اولیـــا را داشـــتی در انـــتظار / انـــتظارِ رســـتخیزت گشت یـار
وعـــدهٔ فـــردا و پس‌فـــردایِ تـــو / انـتظارِ حشـرت آمـد، وایِ تـو!
مـــنتظر مـــانی در آن روزِ دراز / در حسـاب و آفـتابِ جـانْ‌گـداز
کآســمان را مـنتظر مـی‌داشـتی / تـخمِ «فـردا رَه رَوَم» مـی‌کاشتی
خشمِ تـو تـخمِ سـعیر دوزخ است / هین بکُش این دوزخت را، کین فَخ است

(دفتر سوم ۳۴۸۰-۳۴۷۱)

بهشت و دوزخ، دو تجلّی از باطن انسان است

دوزخ و جنّت، همه اجزایِ اوست / هرچه اندیشی تو، او بالایِ اوست

(دفتر دوم ۳۱۰۶)

شِسْـته در بـاطن، مـیانِ گُـلْسِتان / ظـــاهراً حـــادی مـیانِ دوسـتان
بـوستان بـا او روان، هـرجا رود / لیک آن از خَـلق پـنهان مـی‌شود
مـیوه‌ها لابـه‌کنان: کـز مـن بِچَر / آبِ حـیوان آمـده کـز مـن بِخَور
طَوْف می‌کُن بر فـلک بـی‌پرّ و بـال / همچو خورشید و چو بدر و چون هِلال

(دفتر چهارم ۱۱۰۴-۱۱۰۲)

مؤمنان در حشر گـویند: ای مَـلَک / نـی کـه دوزخ بـود راهِ مشترک؟
مـؤمن و کـافر، بـر او یـابد گُـذار / مـا نـدیدیم انـدرین رَه، دود و نـار
نَک بـــهشت و بـــارگاهِ ایـــمنی / پس کـجا بـود آن گـذرگاهِ دنـی؟
پس مَلَک گوید که آن رَوْضَهٔ خُضَر / که فـلان جـا دیـده‌ایـد انـدر گُـذر
دوزخ، آن بود و سیاستگاهِ سخت / بر شما شد باغ و بُستان و درخت
چون شما این نفسِ دوزخْ‌خـوی را / آتشـــــیِّ گـــــبرِ فـــتنه‌جوی را
جـهدها کـردید و او شـد پُـرصفا / نـــار را کُشـــتید از بـــهرِ خـــدا
آتشِ شـهوت کـه شـعله مـی‌زدی / سـبزهٔ تـقوی شـد و نـورِ هُـدی
آتشِ خشم، از شما هم حِلم شد / ظلمتِ جهل، از شما هم علم شد
آتشِ حـرص، از شـما ایـثار شـد / وآن حسد، چون خار بُد، گُلزار شد
چون شما این جمله آتش‌هایِ خویش / بـهرِ حـق کُشـتید جـمله پیش‌پیش
نفسِ نـاری را چـو بـاغی سـاختید / انـــدر او، تـــخمِ وفـــا انـــداخـتید
بـلبلانِ ذکـر و تسـبیح، انـدر او / خوشْ‌سرایان در چمن، بر طرفِ جُو

داعیِ حق را اجابت کرده‌اید / در جحیمِ نفس، آب آورده‌اید
دوزخِ ما نیز در حقِّ شما / سبزه گشت و گُلشن و برگ و نوا

(دفتر دوم ۲۵۶۸-۲۵۵۴)

بهشت، بسته به عمل و معرفت انسان است

زآنکه جَنّت را نه ز آلت بسته‌اند / بلکه از اعمال و نیّت بسته‌اند
این بنا، زآب و گِلِ مُرده بُده‌ست / وآن بنا، از طاعتِ زنده شده‌ست
این به اصلِ خویش مانَد پُرخَلَل / وآن به اصلِ خودکه علم است و عمل

(دفتر چهارم ۴۷۷-۴۷۵)

استدلال بر خلود بهشت

از آن‌رو که بهشت، دار سلام و سلامتی است از شائبهٔ اضداد منزّه است، بدین جهت جاودان و ابدی است.

آن جهان، جز باقی و آباد نیست / زانکه آن ترکیب، از اضداد نیست
این تفانی از ضد آید ضد را / چون نباشد ضد، نَبْوَد جز بقا
نفیِ ضد کرد از بهشت آن بی‌نظیر / که نباشد شمس و ضدّش زمهریر

(دفتر ششم ۵۸-۵۶)

دوزخ، لازمهٔ کمال الهی

دوزخ آن خشم است، خصمی بایدش / تا زِیَد، وَرْ نی رحیمی بُکْشدش
پس بماندی لطف، بی‌قهر و بَدی / پس کمالِ پادشاهی کی بُدی؟

(دفتر چهارم ۱۰۷۹-۱۰۷۸)

قلب تاریک، دوزخ است

دوزخ است آن خانه،کآن بی رَوْزَن است / اصلِ دین، ای بنده! روزنْ‌کردن است

(دفتر سوم ۲۴۰۴)

عذابِ دنیوی شمّه‌ای از دوزخ است

این عصا از دوزخ آمد چاشنی / که هَلا! بگریز اندر روشنی
ورنه دَر مانی تو در دندانِ من / مَخْلَصت نَبْوَد ز دَرْبَنْدانِ من
این عصایی بود این دَم اژدهاست / تا نگویی دوزخِ یزدان کجاست؟

(دفتر چهارم ۲۸۱۰-۲۸۰۸)

زین لَعِب خوانده‌ست دنیا را خدا / کین جزا لَعْب است پیشِ آن جزا
این جزا، تسکینِ جنگ و فتنه‌ای است / آن جزا خصا است واین، چون ختنه‌ای است

(دفتر چهارم ۳۶۶۷-۳۶۶۶)

وصف حال دوزخیان

پس روان گردد به زندانِ سعیر / که نباشد خار را ز آتش، گُزیر
چون موکَّل آن ملایک پیش و پس / بوده پنهان، گشته پیدا چون عَسَس
می‌برندش، می‌سُپوزندش به نیش / که برو ای سگ! به‌کهدان‌هایِ خویش
می‌کَشد پا بر سرِ هر راه، او / تا بُوَد که بر جهد ز آن چاه، او
منتظر می‌ایستد، تن می‌زند / در امیدی روی، واپس می‌کند
اشک می‌بارد چو بارانِ خزان / خشک اومیدی چه دارد او جز آن؟
هر زمانی روی، واپس می‌کند / رُو به درگاهِ مقدّس می‌کند
پس ز حق امر آید از اقلیمِ نور / که بگوییدش که ای بطّالِ عور!
انتظار چیستی؟ ای کانِ شر! / رُو چه واپس می‌کُنی ای خیره‌سر!
نامه‌ات آن است کِت آمد به دست / ای خداآزار! و ای شیطانْ‌پرست!
چون بدیدی نامهٔ کردارِ خویش / چه نْگری پس؟ بین جزایِ کارِ خویش
بیهُده چه مُولْمُولی می‌زنی؟ / در چنین چَهْ، کو امیدِ روشنی؟
نه تو را از رویِ ظاهر طاعتی / نه تو را در سِرّ و باطن نیّتی
نه تو را شب‌ها، مناجات و قیام / نه تو را در روز، پرهیز و صیام
نه تو را حفظِ زبان ز آزارِ کس / نه نظرکردن به عبرت پیش و پس
پیش، چه بْود؟ یادِ مرگ و نزعِ خویش / پس، چه باشد؟ مُردنِ یاران ز پیش
نه تو را بر ظلم، توبهٔ پُرخروش / ای دغا گندمْ‌نمایِ جَوفروش

چـون تـرازویِ تـو کـژ بـود و دَغـا / راست چون جویی تـرازویِ جـزا؟
چون که پایِ چپ بُدی در غدر و کاست / نامه چون آید تو را در دستِ راست؟
چون جزا سایه‌ست، ای قدِّ تو خم! / سـایهٔ تـو کـژ فـتد در پـیش، هـم

(دفتر پنجم ۱۸۳۳-۱۸۱۴)

بهشت، مطیع بهشتی است

این سبب‌ها چون به فرمانِ تو بـود / چارْجُو هم مر تـو را فـرمان نـمود
هر طرف خواهی، روانش می‌کُنی / آن صفت چون بُد، چنانش می‌کنی

(دفتر سوم ۳۴۶۵-۳۴۶۴)

آن درختان، مر تـو را فـرمان بَـرَند / کآن درخـتان، از صـفاتت بـابَرَند
چون به امرِ توست این‌جا این صفات / پس در امرِ توست آنجا، آن جزات

(دفتر سوم ۳۴۷۰-۳۴۶۹)

بهشت، با بهشتی سنخیت دارد

چون بهشتی، جنسِ جَنّت آمـده‌ست / هم ز جنسیّت شـود یـزدانْ‌پرست
نـه نـبی فـرمود: جـود و مَـحْمَده / شـاخِ جـنّت دان بـه دنـیا آمـده؟
مِهرها را جمله، جنسِ مِـهر خـوان / قـهرها را جـمله، جـنسِ قـهر دان
لاٰ اُبـــــالی، لاٰاُبـــــالی آوَرَد / زآنکه جنسِ هـم بُـوَند انـدر خِـرَد

(دفتر ششم ۲۹۸۴-۲۹۸۱)

بهشت، در پرهیز از شهوات حاصل می‌شود و دوزخ، از شهوات

آن بکُـن کـه هست، مـختارِ نـبی / آن مکن کـه کـرد مـجنون و صـبی
حُفَّتِ الْجَنَّة به چه محفوف گشت؟ / بِـالْمَکارِه کـه از او افـزود کَشت

(دفتر پنجم ۱۶۴-۱۶۳)

حُـفَّتِ الْـجَنَّة، مَکـارِه را رسـید / حُـفَّتِ النّـار، از هـوا آمـد پـدید

(دفتر پنجم ۴۰۳۰)

بهشت، حیات محض است

حق همی گوید که دیوارِ بهشت — نیست چون دیوارها، بی‌جان و زشت
چون در و دیوارِ تن، با آگهی است — زنده باشد خانه، چون شاهنشهی است
هم درخت و میوه، هم آبِ زلال — با بهشتی در حدیث و در مَقال
زانکه جَنَّت را نه ز آلت بسته‌اند — بلکه از اعمال و نیّت بسته‌اند

(دفتر چهارم ۴۷۵-۴۷۲)

هم سَریر و قصر و هم تاج و ثیاب — با بهشتی، در سؤال و در جواب

(دفتر چهارم ۴۷۸)

﴿عمل﴾

در میان موجودات، تنها انسان است که عملش به‌رغم جبر وراثت و محیط و فرهنگ به اختیار صورت می‌گیرد. آدمی برحسب خلقت موجودی است شعورمند و مختار و این اختیار را هرکس به ارتکاز فطری احساس می‌کند و نیازی به استدلال و مجادله نیست.

هر عمل دو وجهِ پیدا و ناپیدا دارد. وجه پیدای عمل همان فعلی است که از آدمی در ظهور می‌آید و در عالم هستی منعکس می‌گردد. و وجه ناپیدای عمل همانا انگیزه و نیّت و یا ساختار روحی آدمی است که زمینه‌ساز ظهور و صدور عمل او شده است. پس وجه ناپیدای عمل بر وجه پیدای عمل، تقدّم شأنی و رجحان ذاتی دارد. از این‌رو توان گفت که ساختار روحی انسان یا شاکلهٔ او همچون جان است و صورت ظاهری عمل به‌مثابهٔ کالبد.

مولانا عقیده دارد که جمیع حرکات و سکنات آدمی، از احوال درونی و انفعالات روحی او نشأت می‌گیرد. از این‌رو می‌توان از روی این نشانه‌ها به احوال باطنی هرکس راه یافت و کیفیات روحی او را شناسایی کرد. مولانا این مطلب را به‌عنوان یکی از ارکان معرفتی و روان‌شناختی خود مطرح ساخته است.

اعمال و حرکات آدمی، بازتاب درون اوست

مولانا درون آدمی و سرِّ ستیرِ او را به ریشهٔ درخت، و برون او را به تنهٔ درخت، و اعمال و احوال ظاهری او را به برگ‌ها و میوه‌ها و شاخساران درخت تشبیه کرده است. بدین‌سان می‌توان از نوع برگ‌ها و میوه‌ها و شاخساران، ماهیت درخت را شناخت.

هست سرِّ مرد، چون بیخِ درخت — زآن بروید برگهاش از چوبِ سخت
درخورِ آن بیخِ رُسته برگ‌ها — در درخت و در نفوس و در نُهیٰ

(دفتر سوم ۴۳۸۷-۴۳۸۶)

مولانا این اصل روان‌شناختی را در آن بخش از حکایت پادشاه و کنیزک که طبیب الهی از حرکتِ نبض و احوال ظاهری کنیزک، سبب بیماری‌اش را تشخیص می‌دهد بیان داشته است.

رنگ و رُو و نبض و قاروره بدید / هم علاماتش، هم اسبابش شنید
گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند / آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
بی‌خبر بودند از حالِ درون / اَستعیذُ الله مِمّا یَفْتَرُون
دید رنج و کشف شد بر وی نهفت / لیک، پنهان کرد و با سلطان نگفت
رَنْجَش از سودا و از صفرا نبود / بویِ هر هیزم، پدید آید ز دود
دید از زاریش، کو زارِ دل است / تن، خوش است و او گرفتارِ دل است
عاشقی پیداست از زاریِّ دل / نیست بیماری، چو بیماریِّ دل

(دفتر اول ۱۰۹-۱۰۳)

این طبیبانِ بدن دانشورند / بر سَقامِ تو ز تو واقف‌ترند
تا ز قاروره همی بینند حال / که ندانی تو از آن رُو اِعتلال
هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دَم / بو برند از تو به هرگونه سَقَم

(دفتر چهارم ۱۷۹۶-۱۷۹۴)

عمل هرکس، ملازم و نمایهٔ شخصیت حقیقی اوست

مولانا به بقای عمل عقیده دارد، از آن‌رو که هیچ عملی نابود نمی‌شود و همواره همراه و ملازم آدمی است.

لیک برخوان از زبانِ فعل نیز / که زبانِ قول سُست است ای عزیز
در زمانه مر تو را سه همرهند / آن یکی وافیّ و، این دو غَدرمند
آن یکی یاران و، دیگر رخت و مال / وآن سوم وافی است، آن حُسْنُ الْفِعال
مال ناید با تو بیرون از قُصور / یار آید، لیک آید تا به گور
چون تو را روزِ اجل آید به پیش / یار گوید از زبانِ حالِ خویش
تا بدینجا بیش همره نیستم / بر سرِ گورت زمانی بیستم
فعلِ تو، وافی است رَوْ کن مُلْتَحَد / که درآید با تو در قعرِ لَحَد
پس پیمبر گفت: بهرِ این طریق / باوفاتر از عمل، نبود رفیق
گر بُوَد نیکو، ابد یارت شود / ور بُوَد بد، در لحد مارت شود
این عمل، وین کسب، در راهِ سَداد / کی توان کرد ای پدر بی‌اوستاد؟

(دفتر پنجم ۱۰۵۳-۱۰۴۴)

فعل و قول، اظهارِ سرّست و ضمیر / هردو پیدا می‌کند سرِّ ستیر

(دفتر پنجم ۲۵۸)

فعل و قول آمد گواهانِ ضمیر / زین دو بر باطنِ تو استدلال گیر
چون ندارد سیر سرّت در درون / بنگر اندر بَوْلِ رنجور از برون
فعل و قول آن بولِ رنجوران بود / که طبیبِ جسم را برهان بود
(دفتر پنجم ۲۳۸-۲۳۶)

این نماز و روزه و حجّ و جهاد / هم گواهی‌دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترکِ حسد / هم گواهی‌دادن است از سرِّ خَود
خوان و مهمانی پیِ اظهار، راست / کای مِهان ما با شما گشتیم راست
هدیه‌ها و ارمغان و پیشکش / شد گواهِ آن که هستم با تو خَوش
هرکسی کو شد به مالی یا فسون / چیست؟ دارم گوهری در اندرون
گوهری دارم ز تقوی، یا سَخا / این زکات و روزه در هردو گوا
روزه گوید کرد تقوی از حلال / در حرامش دان که نَبْوَد اِتّصال
وآن زکاتش گفت کو از مالِ خویش / می‌دهد پس چون بدزدد ز اهلِ کیش؟
(دفتر پنجم ۱۹۰-۱۸۳)

عمل انسان ظاهراً به زوال می‌رود، اما آثارش باقی می‌ماند

مولانا می‌گوید گرچه عمل انسان از اَعراض است و برحسب ظاهر زوال می‌گیرد، لیکن آثار عمل برجای است، چه در لوح نفس و چه در جهان هستی. نکتهٔ ظریف آنکه، آثار عمل در اختیار صاحب عمل نیست.

فعل را در غیب، اثرها زادنی است / وآن موالیدش به حکمِ خلق نیست
(دفتر اول ۱۶۶۱)

این صَلات و این جهاد و این صیام / هم نماند، جان بماند نیکنام
(دفتر پنجم ۲۴۹)

گر نبودی مر عرض را نقل و حشر / فعل بودی باطل و اقوال، فَشر
این عَرَض‌ها نقل شد لونی دگر / حشرِ هر فانی بود کَوْنی دگر
نقلِ هر چیزی بود هم لایقش / لایقِ گلّه بود هم سایقش
(دفتر دوم ۹۶۲-۹۶۰)

عمل هرکس بر بنیاد آگاهی و بینش اوست

اوّلش علم است، آن گاهی عمل — تا دهد بر بعدِ مهلت یا اجل

(دفتر پنجم ۱۰۵۵)

فرعِ دید آمد عمل بی‌هیچ شک — پس نباشد مردم اِلاّ مردمک

(دفتر اول ۱۶۷۹)

عملِ ارزشی باید از شوائب نفسانی پاک باشد، والّا مردود است

تزکیه باید گواهان را بدان — تزکیه‌ش صدقی که موقوفی بدآن

حفظِ لفظ، اندر گواهِ قولی است — حفظِ عهد، اندر گواهِ فعلی است

گر گواهِ قول کژ گوید، رَد است — ور گواهِ فعل کژ پوید رَد است

قول و فعلِ بی‌تناقض بایدت — تا قبول اندر زمان پیش آیدت

سَعْیُکُمْ شَتّیٰ، تناقض اندرید — روز می‌دوزید، شب برمی‌درید

پس گواهی با تناقض که شْنَوَد؟ — یا مگر حلمی کند از لطفِ خَود

فعل و قول، اظهارِ سرّست و ضمیر — هردو پیدا می‌کند سرِّ سَتیر

چون گواهت تزکیه شد، شد قبول — ورنه محبوس است اندر مول مول

(دفتر پنجم ۲۵۹-۲۵۲)

گر به طرّاری کند پس دو گواه — جرح شد در محکمه، عدلِ اله

(دفتر پنجم ۱۹۱)

عمل راستین، توجه به حقیقت است

مولانا عمل حقیق را توجه به حقیقت می‌شمرد و دیگر اعمال را حبط می‌داند و همو «حبط» را با تمثیلی بیان کرده است.

وآن یکی بی‌کار و رُو در لامکان — که از آن سو دادیش تو قوتِ جان

کار، او دارد که حق را شد مرید — بهرِ کارِ او زِ هَر کاری بُرید

دیگران چون کودکان این روزِ چند — تا به شب‌تَرْحال بازی می‌کنند

(دفتر ششم ۵۸۷-۵۸۵)

حَبْطِ عمل

حَبْط یا اِحباطِ عمل، تعبیری است قرآنی به‌معنی باطل‌شدن عمل و از اثرافتادن آن. در قرآن کریم، حبط فقط در مورد عمل آمده است. مولانا هم بدین موضوع پرداخته است. او می‌گوید احوال نفسانی وقتی بر قلب عارض می‌گردد، زحمات آدمی را در انجام طاعات و عبادات به باد می‌دهد و هر جلوه و صفایی را که از آن اعمال حاصل شده محو می‌کند و قلب به مغاک تیرگی و انکدار فرو می‌افتد:

ما در این انبار گندم می‌کنیم — گندمِ جمع آمده گم می‌کنیم
می‌نیندیشیم آخر ما به هوش — کین خَلَل در گندم است از مکرِ موش
موش، تا انبارِ ما حفره زده‌ست — وز فَنَش انبارِ ما ویران شده است
اوّل ای جان! دفع شرِّ موش کن — وانگهان در جمعِ گندم جوش کن
بشنو از اخبارِ آن صدرِ صُدور — لاٰصَلوٰةَ تَمَّ اِلاَّ بِالْحُضور
گرنه موشی دزد در انبان ماست — گندم اعمال چل‌ساله کجاست؟
ریزه‌ریزه، صدقِ هر روزه چرا — جمع می‌ناید در این انبارِ ما؟
بس ستارهٔ آتش از آهن جهید — وآن دلِ سوزیده پذرفت و کشید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان — می‌نهد انگشت بر استارگان
می‌کُشد استارگان را یک به یک — تا که نفْروزد چراغی از فلک

(دفتر اول ۳۸۶-۳۷۷)

عمل انسان، موضوعیت دارد نه طریقیت

اعمال آدمی هیچکدام ذاتاً او را به مطلوب و مقصود نمی‌رساند. چون اگر چنین بودی بشر در هیچ کاری ناکام نبودی. بل عمل آدمی یکی از شروط دستیازی به مقصود است. برای همین است که بسیار دیده‌ایم که شخصی برای نیل به مقصود، راهی یا کسبی برمی‌گزیند، اما از این عمل به مقصود نمی‌رسد، لیکن ناگهان از راهی که هیچ روی آن حساب نکرده یا به تعبیر قرآن «مِنْ حَیْثُ لاٰ یَحْتَسِبْ» به مقصودش می‌رسد.

در طمع، فایدهٔ دیگر نهد — وآن مرادت از کسی دیگر دهد
این طمع در بسته در یک جای، سخت — کآیدم میوه از آن عالی درخت

آن طمع زآنجا نخواهد شد وفا / بل ز جایِ دیگر آید آن عطا
آن طمع را پس چرا در تو نهاد؟ / چون نخواستت ز آن طرف آن چیز داد
از برایِ حکمتیّ و صنعتی / نیز تا باشد دلت در حیرتی
تا دلت حیران بود ای مستفید! / که مرادم از کجا خواهد رسید؟
تا بدانی عجزِ خویش و جهلِ خویش / تا شود ایقانِ تو در غیب، بیش
هم دلت حیران بود در مُنْتَجَع / که چه رویاند مُصَرِّف زین طمع؟
طَمْع داری روزیی در درزیی / تا ز خیّاطی بَری زر تا زیی
رزقِ تو در زرگری آرد پدید / که ز وَهْمَت بود آن مَکْسَب بعید
پس طمع در درزیی بهرِ چه بود؟ / چون نخواست آن رزق از آن جانب گشود
بهرِ نادرحکمتی در علمِ حق / که نبشت آن حکم را در مٰاسَبَق

(دفتر ششم ۴۲۰۰-۴۱۸۹)

مولانا حکایت فقیرِ روزی‌طلب را که در بغداد به خواب دیده بود که در مصر گنجینه‌ای کلان نصیب او خواهد شد در همین مقصود آورده است. وقتی که آن مرد از سخنان داروغه دریافت که گنج مقصود در خانهٔ خود به بغداد است:

گفت با خود: گنج، در خانهٔ من است / پس مرا آنجا چه فقر و شیون است؟
بر سَرِ گنج از گدایی مُرده‌ام / زانکه اندر غفلت و در پرده‌ام

(دفتر ششم ۴۳۲۳-۴۳۲۲)

اصل بقای عمل

محسنان مُردند و احسان‌ها بماند / ای خُنُک آن را که این مَرْکَب براند
ظالمان مُردند و مانْد آن ظلم‌ها / وایِ جانی کو کند مکر و دَها
گفت پیغمبر: خُنُک آن را که او / شد ز دنیا، مانْد از او فعلِ نکو
مُرد محسن، لیک احسانش نَمُرد / نزدِ یزدان، دین و احسان نیست خُرد
وایِ آن کو مُرد و عصیانش نمرد / تا نپنداری به مرگ، او جان بِبُرد

(دفتر چهارم ۱۲۰۵-۱۲۰۱)

انگیزه و ساختار روحی، زاینده اعمال و احوال ظاهری است

هر موکَّل را موکِّل مُخْتفی است / ورنه او در بندِ سگْ‌طبعی ز چیست؟

(دفتر سوم ۳۸۲۱)

همچنانکه سهل شد ما را خَضَر — سهل شد هم قومِ دیگر را سفر
آن چنانکه عاشقی بر سروری — عاشق است آن خواجه بر آهنگری
هرکسی را بهرِ کاری ساختند — میلِ آن را در دلش انداختند
دست و پا بی‌میل جنبان کی شود؟ — خار و خَس بی‌آب و بادی کی رود؟
گر ببینی میلِ خود سویِ سما — پَرِّ دولت برگشا همچون هُما
ور ببینی میلِ خود، سویِ زمین — نوحه می‌کن، هیچ منشین از حنین

(دفتر سوم ۱۶۲۱-۱۶۱۶)

عمل آدمی، تجلّی درون و ضمیر پنهان اوست

شد مناسب عضوها و ابدان‌ها — شد مناسب وصف‌ها با جان‌ها
وصفِ هر جانی تناسب باشدش — بی‌گمان با جان که حق بتراشدش
چون صفت با جان قرین کرده است او — پس مناسب دانْش همچون چشم و رُو

(دفتر سوم ۲۷۷۵-۲۷۷۳)

﴿جواب عمل﴾

جمیع کتب آسمانی این اصل را تأکید کرده‌اند که هر عملی، جوابی دارد. پس آدمی، رهین رفتار و کردار خویشتن است. مولانا این اصل اخلاقی را با تعابیری بی‌سابقه و بس دلنشین بازگو کرده است.

هرچه ما دادیم، دیدیم این زمان — این جهان، پَرده‌ست و، عین است آن جهان
روزِ کِشتن، روزِ پنهان‌کردن است — تخم، در خاکی پریشان‌کردن است
وقتِ بِدْرودن، گَهِ مِنْجَل‌زدن — روزِ پاداش آمد و پیداشدن

(دفتر ششم ۳۵۳۲-۳۵۳۰)

جمله دانند این اگر تو نگروی — هرچه می‌کاریش، روزی بِدْرَوی

(دفتر سوم ۴۷۸۵)

چون مراقب باشی و بیدار، تو — بینی هردم پاسخِ کردار، تو

(دفتر چهارم ۲۴۶۰)

ای زننده بی‌گناهان را قفا! — در قفایِ خود نمی‌بینی جزا؟
ای هوا را طبِّ خود پنداشته — بر ضعیفان، صَفْع را بگماشته
بر تو خندید آنکه گفتت: این دَواست — اوست کآدم را به گندم رهنماست
که خورید این دانه ای دو مُستَعین! — بهرِ دارو تا تَکُونا خالِدین

(دفتر ششم ۱۳۴۲-۱۳۳۹)

آنکه کُشْتَستم پیِ مادونِ من — می نداند که نخُسبد خونِ من؟
بر من است امروز و فردا بر وی است — خونِ چون من کس چنین، کی ضایع است؟
گرچه دیوار افکند سایهٔ دراز — بازگردد سویِ او آن سایه‌باز
این جهان کوه است و فعلِ ما ندا — سویِ ما آید نداها را صدا

(دفتر اول ۲۱۵-۲۱۲)

بهرِ مظلومان همی کندند چاه — در چَه افتادند و می‌گفتند: آه
پوستینِ یوسفان بشکافتند — آنچه می‌کردند یک‌یک بافتند
کیست آن یوسف؟ دلِ حقْ‌جویِ تو — چون اسیری بسته اندر کویِ تو

(دفتر سوم ۳۹۸-۳۹۶)

پس قلم بنوشت که هر کار را / لایقِ آن هست تأثیر و جزا
کژ روی، جَفَّ الْقَلَم کژ آیدت / راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مُدبری، جَفَّ الْقَلَم / عدل آری، برخوری، جَفَّ الْقَلَم
چون بدزدد، دست شد، جَفَّ الْقَلَم / خورد باده، مست شد، جَفَّ الْقَلَم

(دفتر پنجم ۳۱۳۵-۳۱۳۲)

بل جفا را هم جفا جَفَّ الْقَلَم / وآن وفا را هم وفا، جَفَّ الْقَلَم

(دفتر پنجم ۳۱۵۲)

چون بکاری جَو، نروید غیرِ جَو / قرض، تو کردی ز کِه خواهی گِرو؟
جُرمِ خود را بر کسی دیگر مَنِه / هوش و گوشِ خود بدین پاداش، دِه
جُرم بر خود نِهْ، که تو خود کاشتی / با جزا و عدلِ حق کُن آشتی

(دفتر ششم ۴۲۷-۴۲۵)

خون کند زید و قصاصِ او به عَمْر؟! / مَی خورَد عمرو و، بر احمد حَدِّ خَمْر؟!
گِردِ خود برگَرد و جُرمِ خود ببین / جُنبش از خور، بین و از سایه مَبین
که نخواهد شد غلط پاداشِ میر / خصم را می‌داند آن میرِ بصیر
چون عسل خوردی، نیامد تب به غیر / مزدِ روزِ تو نیامد شب به غیر
در چه کردی جهد، کآن واتو نگشت؟ / تو چه کاریدی که نامد رَیعِ کَشت؟
فعلِ تو که زاید از جان و تنت / همچو فرزندت بگیرد دامنت
فعل را در غیب، صورت می‌کُنند / فعلِ دزدی را نه داری می‌زنند؟
دار کی مانَد به دزدی؟ لیک آن / هست تصویرِ خدایِ غیبْ‌دان
در دلِ شِحنه، چو حق الهام داد / که چنین صورت بساز از بهرِ داد
تا تو عالِم باشی و عادل قضا / نامناسب چون دهد داد و سزا؟
چونکه حاکم این کُند اندر گُزین / چون کند حکم، اَحْکمِ این حاکمین؟
چون بکاری جَوْ، نروید غیرِ جَوْ / قرض، تو کردی، ز کِه خواهی گرو؟

(دفتر ششم ۴۲۵-۴۱۴)

هرکه آرد حُرمت، او حُرمت بَرَد / هرکه آرد قند، لوزینه خورد
طیّبات از بهرِ کِه؟ لِلطَّیبین / یار را برکَش، برنجان و ببین

(دفتر اول ۱۴۹۵-۱۴۹۴)

ای بُریده آن لب و حلق و دهان! / که کند تُف سویِ مَه یا آسمان

تُف به رویش بازگردد بی‌شکی / تُف سویِ گردون نباشد مَسلکی
تا قیامت تُف بر او بارد ز رَب / همچو تَبَّتْ بر روانِ بُولَهَب
(دفتر ششم ۲۱۰۰-۲۰۹۸)

گفت: اِنْ عُدْتُمْ کَذا عُدْنا کَذا / نَحْنُ زَوَّجْنَا الْفِعْالَ بِالْجَزا
چونکه جُفتی را برِ خود آورم / آید آن جُفتش دوانه لاجَرَم
جُفت کردیم این عمل را با اثر / چون رسد جُفتی، رسد جفتی دگر
(دفتر سوم ۲۸۷۴-۲۸۷۲)

چون جزا سایه‌ست، ای قَدِّ تو خم! / سایهٔ تو کژ فتد در پیش، هم
(دفتر پنجم ۱۸۳۳)

هرچه تو در خواب بینی نیک و بد / روزِ محشر، یک به یک پیدا شود
آنچه کردی اندر این خوابِ جهان / گرددت هنگامِ بیداری عیان
(دفتر چهارم ۳۶۵۸-۳۶۵۷)

گفت حق: ادبارگر، ادبارْجوست / خارِ رویبده، جزایِ کِشتِ اوست
آنکه تخمِ خار کارد در جهان / هان و هان او را مجو در گُلْسِتان
(دفتر دوم ۱۵۳-۱۵۲)

چون که بَد کردی، بترس، آمِن مباش / زانکه تخم است و، برویاند خُداش
چند گاهی او بپوشانَد که تا / آیدت زآن بد پشیمان و حیا
(دفتر چهارم ۱۶۶-۱۶۵)

فعلِ تو که زاید از جان و تنت / همچو فرزندت بگیرد دامنت
(دفتر ششم ۴۱۹)

ور نیاید تیر، از بخشایش است / نه پیِ نادیدنِ آلایش است
هین مراقب باش گر دل بایدت / کز پیِ هر فعل، چیزی زایدت
(دفتر چهارم ۲۴۶۷-۲۴۶۶)

هر غمی کز وی تو دل آزرده‌یی / از خمارِ مَی بُوَد کآن خورده‌یی
لیک کی دانی که آن رنجِ خمار / از کدامین مَی برآمد آشکار؟
این خمار، اشکوفهٔ آن دانه است / آن شناسد، کآگه و فرزانه است
(دفتر پنجم ۳۹۷۷-۳۹۷۵)

معمولاً نتیجهٔ اعمال از جنس خودِ عمل نیست

دان که نَبْوَد فعل، همرنگِ جزا / هیچ خدمت نیست همرنگِ عطا
مزدِ مزدوران نمی‌ماند به کار / کآن عرض، وین جوهرست و پایدار
آن همه سختی و زور است و عرق / وین همه سیم است و زرّست و طبق
گر تو را آید ز جایی تهمتی / کرد مظلومت دعا در محنتی
تو همی گویی که من آزاده‌ام / بر کسی من تهمتی ننهاده‌ام
تو گناهی کرده‌یی شکلِ دگر / دانه کشتی، دانه کی مانَد به بَر؟
او زنا کرد و جزا صدچوب بود / گوید او: من کی زدم کس را به عود؟
نه جزایِ آن زنا بود این بلا؟ / چوب کی مانَد زنا را در خلا؟
مار، کی مانَد عصا را؟ ای کلیم! / درد، کی مانَد دوا را؟ ای حکیم!
تو به جایِ آن عصا آبِ منی / چون بیفکندی، شد آن شخصِ سَنی
یار شد یا مار شد آن آبِ تو / زآن عصا چون است این اِعجابِ تو؟
هیچ مانَد آب، آن فرزند را؟ / هیچ مانَد نیشکر، مر قند را؟
چون سجودی یا رکوعی مرد، کِشت / شد در آن عالَم سجودِ او بهشت
چونک پَرّید از دهانش حمدِ حق / مرغِ جَنّت ساختش رَبُّ الْفَلَق
حمد و تسبیحت نمانَد مرغ را / گرچه نطفهٔ مرغ باد است و هوا
چون ز دستت رُست ایثار و زکات / گشت این دست، آن طرف نخل و نبات
آبِ صبرت جویِ آبِ خُلد شد / جویِ شیرِ خلد، مهرِ توست و وُد
ذوقِ طاعت گشت جویِ انگبین / مستی و شوقِ تو جویِ خمر بین
این سبب‌ها آن اثرها را نماند / کس نداند چونْش جایِ آن نشاند؟
این سبب‌ها چون به فرمانِ تو بود / چارجو هم مر تو را فرمان نمود
هر طرف خواهی روانش می‌کنی / آن صفت چون بُد چنانش می‌کنی
چون منیِّ تو که در فرمانِ توست / نسلِ آن در امرِ تو آیند چُست
می‌دود بر امرِ تو فرزندِ نو / که منم جزوت که کردیّ‌اش گرو
آن صفت در امرِ تو بود این جهان / هم در امرِ توست آن جوها روان
آن درختان، مر تو را فرمان بَرَند / کآن درختان از صفاتت بابرند
چون به امرِ توست اینجا این صفات / پس در امرِ توست آنجا آن جَزات

چون ز دستت زخم، بر مظلوم رُست / آن درختی گشت از او زَقّوم رُست
چون ز خشم، آتش تو در دل‌ها زدی / مایهٔ نار جهنّم آمدی
آتشت اینجا چو آدمْ‌سوز بود / آنچه از وی زاد مردْافروز بود
آتشِ تو، قصدِ مردم می‌کند / نار کز وی زاد بر مردم زند
آن سخن‌هایِ چو مار و کژدمت / مار و کژدم گشت و می‌گیرد دُمت
اولیا را داشتی در انتظار / انتظارِ رستخیزت گشت یار
وعدهٔ فردا و پس‌فردایِ تو / انتظارِ حشرت آمد وایِ تو
منتظر مانی در آن روزِ دراز / در حساب و آفتابِ جانگداز
کآسمان را منتظر می‌داشتی / تخمِ فردا ره روم می‌کاشتی
خشمِ تو تخمِ سعیرِ دوزخ است / هین بکُش این دوزخت راکین فَخ است

(دفتر سوم ۳۴۸۰-۳۴۴۵)

شاخِ اِشکوفه نمانَد دانه را / نطفه کی مانَد تنِ مردانه را؟
نیست مانندا هیولا با اثر / دانه کی مانَنده آمد با شجر؟
جنّی از نار است کَی مانَد به نار؟ / از بخار است ابر و نبود چون بخار
نطفه از نان است کی باشد چو نان؟ / مردم از نطفه است کی باشد چنان؟
از دَمِ جبریل، عیسی شد پدید / کی به صورت همچو او بُد یا ندید؟
آدم از خاک است، کی مانَد به خاک؟ / هیچ انگوری نمی‌مانَد به تاک
کی بُوَد دزدی به شکلِ پایِ دام؟ / کی بُوَد طاعت چو خلدِ پایدار؟
هیچ اصلی نیست مانندِ اثر / پس ندانی اصلِ رنج و دردِ سر

(دفتر پنجم ۳۹۸۵-۳۹۷۸)

﴿تجسّم اعمال﴾

تجسّم اعمال از لواحق بحث قیامت است. البتّه تعبیر تجسّم اعمال عیناً در آیات و احادیث نیامده است، بل حکما و عرفا این تعبیر را از حاصل مضمون آیات و روایات به‌دست آورده‌اند. برخی همچون علامهٔ مجلسی، منکر تجسم اعمال بوده‌اند. وی در کتاب **حق‌الیقین** خود این موضوع را عقلاً بعید دانسته است. و نیز در رسالهٔ **اعتقادات**، آن را رد کرده است. لیکن پدر او یعنی مجلسی اول در **شرح فقیه** تجسم اعمال را اثبات کرده است. به‌هرحال این موضوع گرچه از مسلمات عقلی و نقلی است لیکن از ضروریات دین به‌شمار نمی‌آید. برخی نیز همچون مرحوم ملامحمّد مهدی نراقی صاحب **جامع‌السعادات** دربارهٔ لفظ تجسم اعمال مناقشه کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که برای چنین مبحثی، تعبیر **تجسّد اعمال** مناسب‌تر می‌آید. باز جمعی نیز تعبیر **تشخص اعمال** را برگزیده‌اند. به‌هرحال بزرگان حکما و عرفای صاحب مقام ازجمله مولانا در پرتو کلام قرآنی و مکاشفات قلبی و استدلالات عقلی و نقلی به تجسم اعمال عقیده دارند، بدین معنی که هر یک از گفتار و کردار و پندار آدمی در عالم برزخ تجسم می‌یابد. کردار نیک به صورت باغ و راغ، و کردار بد به‌صورت مار و نار مجسّم می‌شود.

مولانا در این باب موشکافی‌ها، یا به تعبیر خودِ او «باریک‌ریسی»های شگرفی کرده و این عویصهٔ خردسوز را با تمثیلاتی دقیق به‌خوبی باز کرده است.

که معانی، آن جهان، صورت شود — نقش‌هامان در خورِ خصلت شود
گردد آن گه فکر، نقشِ نامه‌ها — این بطانه رویِ کارِ جامه‌ها
این زمان، سِرها مثالِ گاوِ پیس — دوکِ نطق اندر ملل، صد رنگْ‌ریس
نوبتِ صدرنگی است و صد دِلی — عالمِ یک رنگ، کی گردد جَلی؟

(دفتر ششم ۱۸۶۹-۱۸۶۶)

آن چنانکه در تنِ مردان، زنان — خُفیه‌اند و ماده از ضعفِ جَنان
آن جهان، صورت شود آن مادگی — هرکه در مردی ندید آمادگی
روزِ عدل و عدل، دادِ درخور است — کفش، آنِ پا، کلاه آنِ سَر است

(دفتر ششم ۱۸۸۷-۱۸۸۵)

چون غلط شد چشمِ موسی در مَثَل / چون کند موشی فضولی مُدَّخَل؟
آن مثالت را چو اژدرها کند / تا به پاسخ جزو جزوت بَرکَند
(دفتر سوم ۲۷۹۱-۲۷۹۰)

هرکجا دو کس به مِهری یا به کین / جمع آید ثالثی، زاید یقین
لیک اندر غیب زاید آن صُوَر / چون روی آن سو، ببینی در نظر
آن نتایج از قراناتِ تو زاد / هین مگرد از هر قرینی زود شاد
منتظر می‌باش آن میقات را / صدق دان اِلحاقِ ذُرّیات را
کز عمل زاییده‌اند و از علل / هریکی را صورت و نطق و طَلَل
(دفتر پنجم ۳۸۹۸-۳۸۹۴)

ای دریده پوستینِ یوسفان! / گرگ برخیزی از این خوابِ گران
گشته گُرگان یک به‌یک خُوهایِ تو / می‌درانند از غضب، اعضایِ تو
خون نخُسبد بعدِ مرگت در قصاص / تو مگو که مُردم و یابم خلاص
این قصاصِ نقد، حیلتْ‌سازی است / پیشِ زخمِ آن قصاص، این بازی است
(دفتر چهارم ۳۶۶۵-۳۶۶۲)

لیک این نامه خیال است و نهان / وآن شود در حشرِ اکبر بس عیان
این خیال، اینجا نهان، پیدا اثر / زین خیال، آنجا بروباند صُوَر
در مهندس، بین خیالِ خانه‌یی / در دلش، چون در زمینی دانه‌یی
آن خیال از اندرون آید برون / چون زمین که زاید از تخمِ درون
هر خیالی کو کند در دل وطن / روزِ محشر، صورتی خواهد شدن
چون خیالِ آن مهندس در ضمیر / چون نبات اندر زمینِ دانه‌گیر
(دفتر پنجم ۱۷۹۴-۱۷۸۹)

نفس ما را صورتِ خر بدْهد او / زآنکه صورت‌ها کند بر وفقِ خو
این بُوَد اظهارِ سِر در رستخیز / اللّه اللّه از تنِ چون خر، گُریز
(دفتر پنجم ۱۳۹۵-۱۳۹۴)

این بهارِ نو، ز بعدِ برگْ‌ریز / هست برهانِ وجودِ رستخیز
در بهار، آن سِرّها پیدا شود / هرچه خورده‌ست این زمین، رسوا شود
بردَمَد آن از دهان و از لبش / تا پدید آرد ضمیر و مذهبش
سرّ بیخِ هر درختی و خورَش / جملگی پیدا شود آن بر سَرَش
(دفتر پنجم ۳۹۷۴-۳۹۷۱)

مرغ کی مانَد به بیضه؟ ای عنید! گرچه از بیضه همی آید پدید
باش تا اجزایِ تو چون بیضه‌ها مرغ‌ها زایند اندر انتها
بیضهٔ مار ارچه مانَد در شَبَه؟ بیضهٔ گنجشک را دُور است ره
دانهٔ آبی به دانهٔ سیب نیز گرچه ماند، فرق‌ها دان ای عزیز!
برگ‌ها همرنگ باشد در نظر میوه‌ها هریک بُوَد نوعی دگر
برگ‌هایِ جسم‌ها مانندهاند لیک هر جانی به ربعی زنده‌اند

(دفتر سوم ۳۵۱۴-۳۵۰۹)

آن همه اندیشهٔ پیشان‌ها می‌شناسد از هدایت جان‌ها
پیشه و فرهنگِ تو آید به تو تا درِ اسباب بگْشاید به تو
پیشهٔ زرگر به آهنگر نشد خویِ آن خوشْ‌خو به آن منکر نشد
پیشه‌ها و خُلق‌ها همچون جهیز سویِ خصم آیند روزِ رستخیز
پیشه‌ها و خُلق‌ها از بَعدِ خواب واپس آید هم به خصمِ خود شتاب
پیشه‌ها و اندیشه‌ها در وقت صبح هم بدانجا شد که بود آن حُسن و قبح
چون کبوترهایِ پیک از شهرها سویِ شهرِ خویش آرد بهرها

(دفتر اول ۱۶۹۰-۱۶۸۴)

زانکه حشرِ حاسدان، روزِ گزند بی‌گمان بر صورتِ گُرگان کنند
حشرِ پُرحرصِ خسِ مُردارْخوار صورتِ خوکی بُوَد روزِ شمار
زانیان را گَندِ اندامِ نهان خمرْخواران را بُوَد گندِ دهان
گندِ مخفی کآن به دل‌ها می‌رسید گشت اندر حشر محسوس و پدید
بیشه‌یی آمد وجود آدمی برحذر شو زین وجود ار زآن دَمی
در وجودِ ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حُکم، آن خو راست کآن غالبتر است چون‌که زر بیش از مس آمد، آن زر است
سیرتی کآن در وجودت غالب است هم بر آن تصویر، حشرت واجب است
ساعتی گرگی درآید در بشر ساعتی یوسفْ‌رخی همچون قمر

(دفتر دوم ۱۴۲۰-۱۴۱۲)

ای دریده پوستین یوسفان گر بدرّد گُرگت آن، از خویش دان
زآن که می‌بافی همه‌ساله، بپوش زآن که می‌کاری همه‌ساله، بنوش
فعلِ توست این غصّه‌هایِ دَم به دَم این بُوَد معنیِ قَدْجَفَّ الْقَلَم

که نگردد سنّتِ ما از رَشَد نیک را نیکی بُوَد، بد راست بد
(دفتر پنجم ۳۱۸۳-۳۱۸۰)

در فسونِ نفس، کم شو غرّه‌یی کآفتابِ حق نپوشد ذرّه‌یی
هست این ذرّاتِ جسمی ای مفید! پیش این خورشیدِ جسمانی پدید
هست ذرّاتِ خواطر وَ افتکار پیشِ خورشیدِ حقایق، آشکار
(دفتر ششم ۴۳۴-۴۳۲)

پیش از آن کین قبض، زنجیری شود این‌که دلْ‌گیری است، پاگیری شود
رنجِ معقولت شود، محسوس و فاش تا نگیری این اشارت را به لاش
در معاصی قبض‌ها دلگیر شد قبض‌ها بعد از اجل، زنجیر شد
(دفتر سوم ۳۵۳-۳۵۱)

فعل را در غیب صورت می‌کنند فعلِ دزدی را نه داری می‌زنند؟
دار، کی مانَد به دزدی لیک آن هست تصویرِ خدایِ غیبْ‌دان
در دلِ شحنه چو حق الهام داد که چنین صورت بساز از بهرِ داد
(دفتر ششم ۴۲۲-۴۲۰)

﴿نامهٔ اعمال﴾

حکمای متألّه و عرفای عظام از جمله مولانا در پرتو کلام وحیانی و مأثوراتِ دینی بر این باورند که هیچ‌یک از اعمال و گفتار و کردار و حتی نیّات آدمی زوال نمی‌پذیرد، بل تمامی آنها در صحیفهٔ روح و سفینهٔ ضمیر او ثبت و ضبط می‌گردد. منتهی این نقوش در دنیا برای عموم آدمیان مشهود نیست، زیرا حواس آدمی تنها با لایه‌های رویین هستی درتماس است و به ژرفنای آن نفوذ نمی‌کند. لیکن در نشئه‌ای دگر که نشئهٔ ظهور و بروزِ مکنونات است همهٔ این اعمال و نیات به‌ظهور می‌رسد. چنانکه خداوند در آیهٔ ۱۳ سورهٔ **اسراء** از نامهٔ اعمال به **طائر** [عملی که انسان آن را به فال نیک یا بد می‌گیرد] تعبیر کرده است که بر گردنش آویخته می‌گردد. و در آیات دیگر نظیر آیهٔ ۴۹ سورهٔ **کهف** بدان **کتاب** (= نامه) می‌گوید.

از آنجا که **کتاب** به تکوینی و تدوینی و نَفْسی تقسیم می‌شود، مراد از این کتاب، کتاب نفسی [کتاب روح بشر] است که جمیع اعمال و احوال و نیات هرکس در صحیفهٔ روحش مضبوط می‌شود و در نشئهٔ دیگر به ظهور می‌رسد، زیرا آن نشئه، مرتبهٔ ظهور خفایا و پیدایی بواطن است.

مولانا با الهام از کلام وحیانی قرآن کریم و تجربه‌های دینی و عرفانی خود به چگونگی نامهٔ اعمال پرداخته است.

دریافت نامهٔ اعمال از سمت راست و چپ

بندگان به دو صورت نامهٔ اعمال خود را دریافت می‌کنند. یکی از سمت راست (یمین) و دیگر از سمت چپ (شِمال). دریافت نامه از سمت راست و چپ، تعبیری است از نیکبختی و نگون‌ساری بندگان. بدیهی است که منظور، صرفِ دست راست و دست چپ نیست چنانکه اهل ظاهر بر آن رفته‌اند.

آن چنانکه جان بپرّد سویِ طین — نامه پرّد تا یسار و تا یَمین
در کَفَش بنهند نامهٔ بُخل و جود — فسق و تقوی، آنچه دی خو کرده بود
چون شود بیدار از خواب، او سحر — باز آید سویِ او آن خیر و شر
گر ریاضت داده باشد خویِ خویش — وقتِ بیداری، همان آید به پیش

ور بُد او دی، خام و زشت و در ضلال — چون عزانامه، سیه یابد شمال
ور بُد او دی پاک و باتقوی و دین — وقتِ بیداری بَرَد دُرِّ ثمین
هست ما را خواب و بیداریِّ ما — بر نشانِ مرگ و محشر، دو گوا
حشرِ اصغر، حشرِ اکبر را نمود — مرگِ اصغر، مرگِ اکبر را زدود
لیک این نامه خیال است و نهان — وآن شود در حشرِ اکبر بس عیان

(دفتر پنجم ۱۷۸۹-۱۷۸۱)

بازمانده دیده‌ها در انتظار — تا که نامه ناید از سویِ یسار
چشم، گَردان سویِ راست و سویِ چپ — زانکه نَبْوَد بخت نامهٔ راست زَپ
نامه‌یی آید به دستِ بنده‌یی — سَرسیه از جُرم و فِسق آکنده‌یی
اندر او یک خیر و یک توفیق، نه — جز که آزارِ دلِ صِدّیق، نه
پُر ز سَر تا پای، زشتیّ و گناه — تَسْخُر و خُنبک‌زدن بر اهلِ راه
آن دغلْ‌کاریّ و دزدی‌هایِ او — وآن چو فرعونان، اَنَا و اِنّای او
چون بخواند نامهٔ خود آن ثقیل — داند او که سویِ زندان شد رحیل

(دفتر پنجم ۱۸۱۰-۱۸۰۴)

آن یکی را در قیامت زانتباه — در کف آید نامهٔ عصیان سیاه
سَرسیه چون نامه‌هایِ تعزیه — پُرمعاصی متنِ نامه و حاشیه
جمله فسق و معصیت بُد یکسری — همچو دارُالْحَرب پُر از کافری
آنچنان نامهٔ پلید و پُر وَبال — در یمین ناید، درآید در شمال
خود همینجا نامهٔ خود را ببین — دستِ چپ را شاید آن یا در یمین؟
موزهٔ چپ، کفشِ چپ، هم در دکان — آنِ چپ دانیش، پیش از امتحان
چون نباشی راست، می‌دان که چپی — هست پیدا نعرهٔ شیر و کَپی

(دفتر پنجم ۲۱۵۷-۲۱۵۱)

تو روا داری که این نامهٔ مَهین — بگذرد از چپ، درآید در یمین؟
این چنین نامه که پُرظلم و جفاست — کی بُوَد خود در خور اندر دستِ راست؟

(دفتر پنجم ۲۱۶۲-۲۱۶۱)

نامهٔ پُرظلم و فسق و کفر و کین — لایق است، انصاف ده اندر یمین؟

(دفتر پنجم ۲۲۰۵)

﴿شفاعت﴾

اصل شفاعت مورد اتفاق فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی اعم از شیعه و سنّی است، و تنها برخی از تیره‌های معتزله و خوارج نسبت بدان روی خوش نشان نداده‌اند. و بعضی نیز شفاعت را مخصوص پیامبر(ص)، و آن هم فقط در مورد صالحان و ارتقای معنوی آنان دانسته‌اند و گنه‌کاران را از این موهبت الهی مستثنی داشته‌اند. شَفْع و شَفاعت از نظر لغوی، مصدر ثلاثی مجرّد است. **راغب** گوید: **اَلشَّفْعُ ضَمُّ الشَّیْءِ اِلیٰ مِثْلِهِ.**[1] «شفع یعنی ضمیمه‌کردن چیزی به همتای خود.» و معنی اصطلاحی آن که خواهشگری و پادرمیانی بندهٔ گزین الهی برای غفران و بخشش گنه‌کاران است با معنی لغوی آن سازوار می‌آید، زیرا شفیع درواقع آبرو و اعتبار خود را ضمیمهٔ شفاعتْ‌خواهنده می‌کند و موجب اعتبار او می‌شود. شفاعت برمبنای ولایت قابل تفسیر است که نوعی معیّت و اتحاد روحی با انبیا و اولیاست.

مولانا به اصل شفاعت معتقد است و آن را در مورد گنه‌کاران و حتّی آنان که مرتکب کبیره شده‌اند قابل انجام می‌داند. او می‌گوید نه‌تنها انبیا و خاصه پیامبر(ص) مقام شفاعت دارند بل صالحان نیز شفاعت توانند کرد. البته هرکدام طبق مرتبهٔ خود.

همهٔ بندگان منتظر شفاعت هستند

مولانا در ذیل تفسیر ارکان نماز می‌گوید در ختم نماز رمز اینکه به سمت راست می‌نگری این است که از انبیا و اولیا تقاضای شفاعت داری.

رُو به دستِ راست آرَد در سلام　　سوی جانِ انبیا و آن کِرام
یعنی ای شاهان! شفاعت، کین لئیم　　سخت در گِل ماندش پای و گلیم

(دفتر سوم ۲۱۶۶-۲۱۶۵)

شفاعت برگزیدگان خدا با اذن او صورت گیرد

آن شفاعت وآن دعا نه از رحمِ خَود　　می‌کند آن بندهٔ صاحبْ‌رَشَد

(دفتر سوم ۱۹۲۰)

---

۱. **مفردات**، ۲۷۰.

شفاعت، تجلیل خداوند است از برگزیدگان خود

مولانا می‌گوید عفو همهٔ بندگان به رحمت سابقهٔ ازلی صورت بندد، و هم از سر لطف اوست که به گزیدگان خود مقام شفاعت بخشیده است. و این به جهت تکریم مقام آنان است، والاّ مگر ممکن است رحمت بنده که رحمتی حادث و عاریتی است از رحمت حق که رحمتی ازلی و ذاتی است قوی‌تر و واسع‌تر باشد؟! پس شفاعت بدین معنی است که خدا رحمت مقدّر خود را از طریق بندگان مُخلَص خود صورت می‌دهد تا آنان را گرامی و مجلّل دارد. این بدان مانَد که مجرمی را نزد حاکمی مهربان و عادل ببرند و او طوری وانمود کند که گویی قصد کیفرش دارد، و سپس بی‌آنکه مجرم متوجه شود به معاونش اشارت کند که به پادرمیانی و خواهشگری درآی. و آنگاه معاون او بدو گوید: بزرگا! سرورا! خواهش می‌کنم این مجرم را عفو فرمای! و آن حاکم نیز می‌گوید باشد به‌خاطر تو او را بخشیدم. حال آنکه از ابتدا نیز خود می‌خواسته است او را ببخشد. منتهی با این تدبیر، معاون خود را در چشم دیگران، عزیز و مکین داشته است.

شفاعت انبیا و اولیا نیز فقط بدین معنی است، والاّ لازم می‌آید که رحمت بندهٔ مخلوق از رحمت خداوند، سبقت و وسعت گیرد و این با آیین توحید درنمی‌سازد. مولانا این مطلب دقیق را در حکایت تمثیلی ایاز و سلطان محمود، نیک پرورده است.

عفو کن، ای عفو در صندوقِ تو — سابقِ لطفی، همه مسبوقِ تو
من که باشم که بگویم عفو کن؟ — ای تو سلطان و خلاصهٔ امرِ کُن
من که باشم که بُوَم من با مَنَت؟ — ای گرفته جمله من‌ها دامنت
من کی آرَم رحم، خِلمْ‌آلود را؟ — ره نمایم حلمِ علمْ‌اندود را؟
صدهزاران صَفْع را ارزانی‌ام — گر زبونِ صَفْع‌ها گردانی‌ام
من چه گویم پیشت؟ اعلامت کنم؟ — یا که وایادت دهم شرط کَرَم؟
آنچه معلومِ تو نَبْوَد چیست آن؟ — وآنچه یادت نیست کو اندر جهان؟
ای تو پاک از جهل و علمت پاک از آن — که فراموشی کند بر وی نهان
هیچکس را تو کسی انگاشتی — همچو خورشیدش به نور افراشتی
چون کسم کردی، اگر لابه کنم — مستمع شو لابه‌ام را از کرم
زانکه از نقشم چو بیرون بُرده‌یی — آن شفاعت هم تو خود را کرده‌یی

چون ز رختِ من تهی گشت این وطن　　ترّ و خشکِ خانه نَبْوَد آنِ من
(دفتر پنجم ۴۱۶۱-۴۱۵۰)

مقام شفاعت محمّد(ص)

چون بیآرایند روزِ حشر، تخت　　خود شفیعِ ما تویی آن روزِ سخت
در چنان روز و شبِ بی زینهار　　ما به اِکرامِ تو ییم اُمّیدوار
دستِ ما و دامنِ توست آن زمان　　که نمانَد هیچ مُجْرِم را امان
گفت پیغمبر که روزِ رستخیز　　کی گذارم مُجْرِمان را اشکْریز؟
من شفیعِ عاصیان باشم به جان　　تا رهانمْشان ز اشکنجهٔ گران
عاصیانَ وَ اهلِ کبائر را به جهد　　وارهانم از عِتابِ نقضِ عهد
صالحانِ اُمّتم خود فارغاند　　از شفاعت‌هایِ من، روزِ گزند
(دفتر سوم ۱۷۸۶-۱۷۸۰)

من هم او را می شفیع آرم به تو　　حالِ او ای حالْدان! با من بگو
(دفتر چهارم ۹۹۵)

بندگان صالح خدا (بجز پیامبران) نیز می‌توانند شفاعت کنند

صالحانِ امّتم، خود فارغاند　　از شفاعت‌های من روزِ گزند
بلکه ایشان را شفاعت‌ها بُوَد　　گفتشان چون حکمِ نافذ می‌رود
(دفتر سوم ۱۷۸۷-۱۷۸۶)

مولانا در موضعی از دفتر چهارم، بیت (۲۹۳۳) به بعد ضمن حکایتی از شفاعت سخن می‌گوید و آن را از زبان بندهٔ عاشق و مجذوب حق رد می‌کند. لیکن باید دقت داشت که لفظ شفاعت در آنجا به مفهوم مصطلح نیست. بل معنی لفظی آن مطمح‌نظر است، زیرا مولانا در آنجا درصدد بیان رجحان شناخت و وصال بی‌واسطه بر باواسطه است. و این یکی از مبانی مکتب مولاناست که مبتنی بر توحید صِدّیقین است که شناخت خدا به خداست نه به واسطه.

﴿مرگ﴾

مولانا نیز همچون دیگر اولیای الهی و حکمای ربانی، مرگ را دو نوع می‌داند. یکی مرگ اختیاری و دیگر مرگ اجباری. مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و مآلاً به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیث معروفِ **مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا** «بمیرید پیش از آنکه بمیرید» ناظر بدین مرگ است. عرفا این مرگ را **قیامت صغریٰ** و **قیامت وسطیٰ** گویند از آنرو که آدمی از حیات تیرهٔ نفسانی می‌میرد.

عاشقان را هر زمانی مُردنی است — مُردنِ عُشّاق، خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جانِ هُدیٰ — وآن دوصد را می‌کند هردَم فِدیٰ
هریکی جان را ستانَد، دَه بها — از نُسبی خوان عَشْرَةُ اَمْثالِها
گر بریزد خونِ من آن دوستْ‌رُو — پایْ‌کوبان جان برافشانم برو
آزمودم مرگِ من در زندگی است — چون رهم زین زندگی، پایندگی است
اُقْتُلُونی اُقْتُلُونی یٰا ثِقات — اِنَّ فی قَتْلی حَیاتاً فی حَیات

(دفتر سوم ۳۸۳۹-۳۸۳۴)

من نه مُردارم، مرا شَه کُشته است — صورتِ من شبهِ مُرده گشته است
جُنبشم زین پیش بود از بال و پَر — جنبشم اکنون ز دستِ دادگر
جُنبشِ فانیم بیرون شد ز پوست — جُنبشم باقی است اکنون چون از اوست
هرکه کژ جنبد به پیشِ جنبشم — گرچه سیمرغ است، زارش می‌کُشم
هین مرا مُرده مَبین گر زنده‌یی — در کفِ شاهم نگر، گر بنده‌یی

(دفتر چهارم ۱۰۶۴-۱۰۶۰)

ای خُنُک آن را که پیش از مرگ، مُرد — یعنی او از اصلِ این رَز، بوی بُرد

(دفتر چهارم ۱۳۷۲)

سِرِّ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتٍ این بُوَد — کز پسِ مُردن، غنیمت‌ها رسد
غیرِ مُردن، هیچ فرهنگی دگر — درنگیرد با خدا، ای حیله‌گر!
یک عنایت، بِهْ ز صدگون اجتهاد — جهد را خوف است از صدگون فساد
وآن عنایت هست موقوفِ ممات — تجربت کردند این رَه را ثِقات

بلکه مرگش بی‌عنایت نیز نیست　　بی‌عنایت، هان و هان جایی مایست
(دفتر ششم ۳۸۴۱-۳۸۳۷)

ای فسرده عاشقِ ننگین‌نمد!　　کو ز بیمِ جان ز جانان می‌رمد
سویِ تیغِ عشقش ای ننگِ زنان　　صدهزاران جان نگر دستک‌زنان
جوی دیدی، کوزه اندر جُوی‌ریز　　آب را از جوی، کی باشد گریز؟
آبِ کوزه چون در آبِ جُو شود　　محو گردد در وی و جُو او شود
وصفِ او فانی شد و، ذاتش بقا　　زین سپس نه کم شود، نه بدْلقا
(دفتر سوم ۳۹۱۴-۳۹۱۰)

مُرده گردم، خویش بسپارم به آب　　مرگِ پیش از مرگ، امن است از عذاب
مرگِ پیش از مرگ، امن است ای فتی　　این چنین فرمود ما را مصطفی
گفت: مُوتوا کُلُکُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ　　یَأْتِیَ الْمَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَن
(دفتر چهارم ۲۲۷۳-۲۲۷۱)

مرگ اختیاری، موجب حیات و هدایت شود

چون ز مُرده زنده بیرون می‌کَشد　　هرکه مُرده گشت، او دارد رَشَد
چون ز زنده مُرده بیرون می‌کند　　نفسِ زنده سویِ مرگی می‌تند
مُرده شو تا مُخْرِجُ الْحَیِّ الصَّمد　　زنده‌یی زین مُرده بیرون آورد
دَی شوی، بینی تو اِخراجِ بهار　　لیل گردی، بینی ایلاجِ نهار
(دفتر پنجم ۵۵۲-۵۴۹)

مرگ اختیاری، حیات حقیقی در لباس مرگ و حیات ظاهری، مرگی در لباس حیات

این حیاتی، خُفیه در نقشِ مَمات　　وآن مَماتی خُفیه در قشرِ حیات
(دفتر پنجم ۴۱۳۵)

صاحب مرگ اختیاری جسماً در میان زمینیان است اما روحاً به آسمانیان پیوند خورده است

مصطفی زین گفت کای اَسرارْجو　　مُرده را خواهی که بینی زنده تو؟

می‌رود چون زندگان بر خاکدان / مُرده و جانش شده بر آسمان
جانْش را این دَم به بالا مسکنی است / گر بمیرد، روحِ او را نقل نیست
زانکه پیش از مرگ، او کرده‌ست نقل / این بمُردن فهم آید، نه به عقل
نقل باشد، نه چو نقل جانِ عام / همچو نقلی از مقامی تا مقام
هرکه خواهد که ببیند بر زمین / مُرده‌یی را می‌رود ظاهر چنین
مر ابوبکرِ تقی را گو ببین / شد ز صِدّیقی اَمْیرُالْمُحْشَرین
اندرین نشأت نگر صدّیق را / تا به حشر افزون کنی تصدیق را

(دفتر ششم ۷۴۹-۷۴۲)

مرگ اختیاری شرط اصلی تکامل انسان و ارتقای او به اوج کمال

جان بسی کَندی و اندر پَرده‌یی / زانکه مُردن اصل بُد، ناورده‌یی
تا نمیری، نیست جان‌کندن تمام / بی‌کمالِ نردبان، نآیی به بام
چون ز صدپایه دوپایه کم بُوَد / بام را کوشنده نامَحْرَم بُوَد
چون رَسَن یک گز ز صد گز کم بُوَد / آب، اندر دلو از چَهْ کی رود؟
غرقِ این کشتی نیابی ای امیر / تا بننهی اندر او مَنُّ الْاَخیر
مَنِّ آخِر، اصل دان، کو طارِق است / کشتیِ وسواس و غَی را غارِق است
آفتابِ گنبدِ ازرق شود / کشتیِ هُش، چون که مستغرق شود
چون نُمردی، گشت جانْ‌کندن دراز / مات شو در صبح، ای شمعِ طراز
تا نگشتند اخترانِ ما نهان / دان که پنهان است خورشیدِ جهان
گُرز برخود زن، مَنی درهم شکن / زانکه پنبهٔ گوش آمد چشمِ تن

(دفتر ششم ۷۳۲-۷۲۳)

مرگ اختیاری، همان مرگ تبدیلی است

سالک با سلوک عرفانی به دگردیسی روانی می‌رسد. به‌نحوی که حیات تیرهٔ نفسانی به حیات تابناک طیبه تبدیل می‌گردد.

نه چنان مرگی که در گوری رَوی / مرگِ تبدیلی که در نوری رَوی
مَرد، بالغ گشت آن بچْگی بمُرد / رُومیی شد، صبغتِ زنگی سِتُرد
خاک، زر شد هیأتِ خاکی نماند / غم، فرح شد، خارِ غمناکی نماند

(دفتر ششم ۷۴۱-۷۳۹)

مرگ اختیاری، موجب جاذبهٔ کلامی و شخصیتی شود

بهرِ این گفت آن رسولِ خوش‌پیام — رمزِ مُوتُوا قَبْلَ مَوْتٍ یا کِرام
همچنانکه مُرده‌ام من، قبلِ موت — ز آن طرف آورده‌ام این صیت و صوت
(دفتر ششم ۷۵۵-۷۵۴)

مرگ اختیاری، موجب جاودانگی معنوی شود

میوهٔ شیرین، نهان در شاخ و برگ — زندگیِ جاودان، در زیرِ مرگ
(دفتر ششم ۳۵۷۶)

زندگی در مُردن و در مِحنت است — آبِ حیوان، در درونِ ظُلمت است
(دفتر ششم ۴۸۳۰)

مُرده است از خود، شده زنده به رب — زآن بُوَد اسرارِ حقش در دو لب
مُردنِ تن در ریاضت، زندگیست — رنجِ این تن، روح را پایندگی است
(دفتر سوم ۳۳۶۵-۳۳۶۴)

چون که کشته گردد این جسمِ گران — زنده گردد هستیِ اسرارْدان
(دفتر دوم ۱۴۴۲)

مرگ اختیاری از مرگ اجباری بسی سخت‌تراست

مُرده از یک روست، فانی در گَزند — صوفیان از صد جهت فانی شدند
مرگ، یک قتل است و این سیصد هزار — هریکی را خونْبهایی بی‌شمار
(دفتر ششم ۱۵۳۹-۱۵۳۸)

اما مراد از مرگ اجباری همان مرگ طبیعیِ معروف است که جبراً بر همگان عارض گردد و از آن هیچ گزیر و گریزی نیست.

مولانا و یارانش، خود را **اَبْناءُ السُّرور** می‌دانستند. بدین جهت نگاهشان به مرگ، نگاه اشک و آه و ماتم و عزا نبود. چنانکه شیخ صلاح‌الدین زرکوب وصیت کرد که پیکرش را به آیین سوگ و عزا تشییع نکنند بل آیین جشن و سماع برپای دارند، زیرا رفتن به‌سوی محبوب و پیوستن به مطلوب و کوچیدن از سرای ناپایدار دنیا موجب شادمانی و حبور است نه سوگ و ماتم. سلطان ولد از قول او گوید:

شـــیخ فـــرمود در جـــنازهٔ مـــن دُهُـــل آریـــد و کـــوس بـــا دفْ‌زن[۱]

صوفیه برپایهٔ چنین نگاهی به مرگ، ولیمهٔ مجلس فاتحه‌خوانی را **عُرْس** گـویند. و **عُرْس** در لغت به معنی جشن است.

سعدی چه خوش سروده است:

عـــروسی بُـــوَد نـــوبتِ مـــاتمت اگـــر نـــیکْ‌روزی بُـــوَد خـــاتمت

به گزارش تذکره‌ها مولانا در تشییع پـیکر یـارانش آیـین رقـص و سماع بـرپا می‌داشت و این فعل نامعهود او، قشریان را می‌انگـیخت. و چـون بـدو اعـتراض می‌آوردند که این چه بدعت است؟! پاسخ می‌داد: «قاریان در پیشاپیش مُرده نشان می‌دهد که این مُرده، مؤمن بوده است. اما قوّالان گواهی می‌دهند که این مرده، هم مؤمن بوده و هم عاشق.[۲]» البته در تشییع پیکر خود مولانا نیز شیپورها و نی‌ها و دف‌ها و رباب‌ها و سنج‌ها به‌صدا درآمد و جمعی کثیر هلهله‌کنان سماع مـی‌کردند. مولانا در حکایتی از زبان شاعری بی‌نام و نشـان بـه هـیأت سـوگمندانِ عـزادار می‌گوید:

پس عزا بر خود کنید ای خـفتگان! زانکه بدمرگی است این خوابِ گران
روحِ سـلطانی ز زنـدانی بـجَست جامه چه دْرانیم و چون خاییم دست؟
چونکه ایشان خسروِ دین بوده‌انـد وقتِ شادی شد، چو بشکستند بند
ســویِ شــادَرْوانِ دولت تــاختند کُـــنده و زنـــجیر را انـــداخـــتند
روزِ مُلک است و گَش و شاهنشهی گـــر تـــو یک ذرّه از ایشـان آگـهی

(دفتر ششم ۸۰۰-۷۹۶)

نزدیک‌بودن مرگ

با آنکه مرگ، سایه به سایهٔ آدمی حرکت می‌کند ولی او به سبب شواغل نفسانی و آرزوهای طویل و دراز آهنگ، نزدیکی مرگ را احساس نمـی‌کند. امـام عـلی(ع) فرماید: **اَلرَّحیلُ وَشیکٌ.**[۳] «کوچیدن نزدیک است».

زهد و تقوی را گُزیدم دین و کیش زانکه می‌دیدم اَجَل را پیشِ خویش

(دفتر ششم ۴۴۱)

---

۱. **ولدنامه**، ص ۱۱۲. ۲. ر. ک. **مناقب‌العارفین**. ج ۱، ص ۲۳۳.
۳. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، حکمت شماره ۱۷۸.

سال‌ها این مرگ، طَبلک می‌زند / گوشِ تو بیگاه، جنبش می‌کند
گوید اندر نَزْع از جان آه، مرگ / این زمان کردت ز خود، آگاه مرگ؟
این گلویِ مرگ از نعره گرفت / طبلِ او بشکافت از ضربِ شگفت
در دقایق، خویش را دریافتی / رمزِ مُردن این زمان دریافتی

(دفتر ششم ۷۷۶-۷۷۳)

حکمت مرگ

هرگاه روح به کمال تجرّد خود رسد، میل به عالم دیگر کند. به‌عبارتی دیگر تعلّق روح به بدن برای نیل به مقامات و مراتب عالیه است و این آویزش از نوع آویزش تدبیری و تکمیلی است. مولانا حکمت مرگ را از زبان بلال حبشی چنین بازمی‌گوید:

من چو آدم بودم اوّل حبسِ کَرْب / پُر شد اکنون نسلِ جانم شرق و غرب
من گدا بودم در این خانهٔ چو چاه / شاه گشتم، قصر باید بهرِ شاه
قصرها خود مر شهان را مَأْنَس است / مُرده را خانه و مکان، گوری بس است
انبیا را تنگ آمد این جهان / چون شهان رفتند اندر لامکان
مُردگان را این جهان بنمود فر / ظاهرش زَفْت و به معنی تنگ بر
گر نبودی تنگ، این افغان ز چیست؟ / چون دوتا شد هرکه در وی بیش زیست؟
در زمانِ خواب چون آزاد شد / زآن مکان، بنگر که جان چون شاد شد؟
ظالم از ظلمِ طبیعت باز رَسْت / مردِ زندانی ز فکرِ حبس، جَست
این زمین و آسمانِ بس فراخ / سخت تنگ آمد به هنگامِ مُناخ
چشمْ‌بند آمد فراخ و، سخت تنگ / خندهٔ او گریه، فخرش جمله ننگ

(دفتر سوم ۳۵۴۴-۳۵۳۵)

مولانا در فقره‌ای دیگر می‌گوید که اگر مرگ نبودی جهان بی‌ارزش بودی، زیرا زنجیرهٔ تکامل از هم می‌گسستی و کمال منقطع می‌شدی و بشر بسانِ خرمنی ناکوفته که کاه و دانه‌اش به هم درآمیخته است مهمل بر زمین می‌ماندی. و نیز اگر مرگ نبودی آدمی بر حیات ناسره خویش حریص بودی. حال آنکه مرگ جداکنندهٔ روح از بدن و فارق سره از ناسره است و منتقل‌کنندهٔ او از جایی تنگ به عرصه‌ای بیکران.

آن یکی می‌گفت: خوش بودی جهان / گر نبودی پایِ مرگ اندر میان

آن دگر گفت: ار نبودی مرگ هیچ / کَهْ نیرزیدی جهانِ پیچ‌پیچ
خِرمنی بودی به دشت افراشته / مُهْمَل و ناکوفته بگذاشته
مرگ را تو زندگی پنداشتی / تخم را در شوره‌خاکی کاشتی
عقلِ کاذب هست خود معکوس‌بین / زندگی را مرگ بیند ای غَبین
ای خدا بنمای تو هر چیز را / آنچنانکه هست در خدعه‌سرا
هیچ مُرده نیست پُرحسرت ز مرگ / حسرتش آن است کِش کم بود مرگ
ورنه از چاهی به صحرا اوفتاد / در میانِ دولت و عیش و گشاد
زین مقامِ ماتم و ننگینْ‌مُناخ / نقل افتادش به صحرایِ فراخ

(دفتر پنجم ۱۷۶۸-۱۷۶۰)

تفسیر مرگ بر مبنای غیرت الهی

عرفا خداوند را از همهٔ جهان غیورتر دانند زیرا معنی کلمهٔ شریفهٔ **لااله الاالله** چیزی جز این نیست. به حکم این کلمه خداوند روا نمی‌دارد که آدمی جز او مراد و مقصودی داشته باشد. هم از اینروست که به تصریح آیهٔ ۱۱۶ سورهٔ **نساء** در قرآن کریم گناهِ شرک هرگز بخشوده نمی‌گردد. بدینسان آدمی به هرچه دل نهد حضرت حق، مطلوبش را درهم می‌شکند و مرادش را به کام نیستی درمی‌افکند. و بی‌گمان آدمی حیات خود و عزیزان خود را بیش از هر چیز دوست می‌دارد و بدان دل می‌نهد تا بدانجا که گاه حبّ به خود و کسان خود سبب غفلت از خدا می‌شود. بدین جهت حق تعالی به حکم غیرت الهی، قلم نیستی بر دفتر زندگی انسان‌ها درمی‌کشد تا کلمهٔ شریفهٔ **لا اله الاالله** تحقق یابد. مولانا این نکتهٔ ظریف را از زبان بازرگان بازمی‌گوید، آنگاه که بازرگان طوطیِ قفس‌نشین و محبوب خود را از دست می‌دهد.

غیرتِ حق بود و با حق چاره نیست / کو دلی کز عشقِ حق صدپاره نیست؟

(دفتر اول ۱۷۱۲)

بیماری‌ها، دریچهٔ مرگ است

بعد از آن گوش‌ات کَشد مرگ آنچنان / که چو دزد آیی به شحنه، جانْ‌کَنان

(دفتر چهارم ۱۰۹۷)

چون فنا را شد سبب بی‌منتهیٰ / پس کدامین راه را بندیم ما؟!

صد دریچه و در، سویِ مرگِ لدیغ — مـی‌کند انـدر گشـادن، ژیـغ ژیـغ
ژیـغ ژیـغِ تـلخِ آن درهـایِ مـرگ — نشنود گوشِ حریص، از حرصِ برگ
از سویِ تن، دردها بانگِ دَر است — وز سویِ خصمان، جفا بانگِ دَر است
جانِ سَرا! برخوان دمی فهرستِ طب — نـارِ عـلت‌ها نـظر کـن مُـلْتَهِب

(دفتر چهارم ۳۱۰۶-۳۱۰۲)

دان که هر رنجی ز مُردن، پاره‌یی است — جزوِ مرگ از خود بران، گر چاره‌یی است
چون ز جزوِ مرگ، نَتْوانی گریخت — دان که کُلّش بر سَرَت خواهند ریخت

(دفتر اول ۲۲۹۹-۲۲۹۸)

مرگ یکی از مراحل طبیعی و تکاملی است

از جـمادی مُـردم و نـامی شـدم — وز نـما مُـردم، بـه حـیوان بَـر زدم
مُـردم از حـیوانـی و، آدم شـدم — پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حـملهٔ دیگـر بـمیرم از بشـر — تـا بـرآرم از مـلائک پَـرّ و سَـر
وز مَلَک هـم بـایدم جَستن ز جُـو — کُـلُّ شَـیْءٍ هـالِک اِلاّ وَجْـهَهُ
بـارِ دیگـر از مَـلَک، قُـربان شـوم — آنـچه انـدر وَهْـم نـاید، آن شـوم
پس عدم گردم، عدم چون اَرْغَنون — گـویدم کـه: اِنّـا اِلَـیْهِ راجِـعُون

(دفتر سوم ۳۹۰۶-۳۹۰۱)

آمـده اوّل بـه اقـلیمِ جـماد — وز جـمادی در نـباتی اوفـتاد
سـال‌ها انـدر نـباتی عـمر کـرد — وز جـمادی یـاد نآورد از نـبرد
وز نـباتی چـون بـه حـیوانی فـتاد — نـامدش حـالِ نـباتی هـیچ یـاد

(دفتر چهارم ۳۶۳۹-۳۶۳۷)

مرگ به معنی فنا نیست

گر ز قرآن، نقل خواهی ای حَرون! — خوان: جَمیعٌ هُمْ لَـدَیْنا مُـحْضَرُون
مُحْضَرون معدوم نَبْوَد، نیک بین — تـا بـقایِ روح‌هـا دانـی یـقین

(دفتر چهارم ۴۴۵-۴۴۴)

خلق گوید: مُرد، مسکین آن فـلان — تـو بگـویی: زنـده‌ام ای غـافلان!
گر تنِ من همچو تن‌ها خفته است — هشت جنّت در دلم بشکُفته است

جان، چو خفته در گُل و نسرین بُوَد — چه غم است ار تن در آن سرگین بود؟
جانِ خفته چه خبر دارد ز تن — کو به گُلشن خُفت یا در گُولْخَن؟
می‌زند جان در جهانِ آبگون — نعرهٔ یٰا لَیْتَ قَوْمِی یَعْلَمُون
گر نخواهد زیست جان، بی این بدن — پس فلک، ایوانِ کی خواهد بُدَن؟
گر نخواهد بی‌بدن، جانِ تو زیست — فِی‌السَّمٰاءِ رِزْقُکُمْ روزیِّ کیست؟

(دفتر پنجم ۱۷۴۲-۱۷۳۶)

عبرت از مرگ دیگران

مرگِ همسایه مرا واعظ شده — کسب و دکّانِ مرا برهم زده

(دفتر ششم ۴۴۲)

وحشت از مرگ

بی‌گمان یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که فکر آدمی را به خود مشغول می‌دارد، اندیشهٔ مرگ است. مرگ نزد غالب مردم، هراس‌انگیز است. اما مولانا ترس از مرگ را این‌گونه تحلیل می‌کند: ترسیدن از مرگ، درواقع ترسیدن از خود است!

مرگِ هریک ای پسر! همرنگِ اوست — پیشِ دشمن، دشمن و، بر دوست، دوست
پیشِ تُرک، آیینه را خوشْ‌رنگی است — پیشِ زنگی، آینه هم زنگی است
آنکه می‌ترسی ز مرگ اندر فرار — آن ز خود ترسانی ای جان! هوش‌دار
رویِ زشتِ توست نه رخسارِ مرگ — جانِ تو همچون درخت و مرگ، برگ

(دفتر سوم ۳۴۴۲-۳۴۳۹)

مولانا در حکایت **نخجیران** هول مرگ را از زبان خرگوش چنین وصف می‌کند:

در من آمد آن که دست و پا بُرَد — رنگِ روی و، قُوّت و سیما بَرَد
آنکه در هرچه درآید، بشکند — هر درخت از بیخ و بُن، او برکَنَد

(دفتر اول ۱۲۷۵-۱۲۷۳)

درمن آمد آنکه از وی گشت مات — آدمیّ و جانور، جامد، نبات

(دفتر اول ۱۲۷۵-۱۲۷۳)

باز گوید که صاحبان عقول جزئیه از مرگ می‌هراسند:

عقل، لرزان از اَجَل و آن عشق، شوخ — سنگ، کی ترسد ز باران چون کلوخ؟

(دفتر پنجم ۴۲۲۶)

عارفان از مرگ نهراسند

عارف راستین از مرگ نمی‌هراسد، چون مرگ را یکی از ادوار طبیعی حیات و انتقال یا عروج روح از نشئهٔ تیرهٔ طبیعت به نشئهٔ تابان ماورای طبیعت می‌دانند.

مرگ، کین جمله از او در وحشت‌اند — می‌کُنند این قوم، بر وَی ریشخند
کس نیابد بر دلِ ایشان ظَفَر — بر صدف آید ضرر، نی بر گُهَر

(دفتر اول ۳۴۹۶-۳۴۹۵)

ور، ز ابدالی و میشت شیر شد — ایمن آ، که مرگِ تو سَرْزیر شد

(دفتر سوم ۳۹۹۹)

مرگ برای عارفان صافی، نعمت است

ای اجل! وَی تُرکِ غارتْ‌سازِ دِه! — هرچه بُردی زین شَکوران، باز دِه
وا دهد، ایشان بِنَپْذیرند آن — زانکه مُنْعَم گشته‌اند از رختِ جان
صوفییم و خرقه‌ها انداختیم — باز نستانیم، چون درباختیم
ما عوض دیدیم، آنگه چون عوض — رفت از ما حاجت و حرص و عرض
زآبِ شور و مُهْلِکی بیرون شدیم — بر رحیق و چشمهٔ کوثر زدیم
آنچه کردی ای جهان! با دیگران — بی‌وفایی و فن و نازِ گران

(دفتر پنجم ۱۰۱۱-۱۰۰۶)

وآنکه ایشان را شِکَر باشد اَجَل — چون نظرْشان مست باشد در دُوَل؟
تلخ نَبْوَد پیشِ ایشان مرگِ تن — چون روند از چاه و زندان در چمن
وارهیدند از جهانِ پیچْ‌پیچ — کس نگرید بر فَواتِ هیچ، هیچ
بُرجِ زندان را شکست اَرکانیی — هیچ از او رنجد دلِ زندانیی؟
کِای دریغ این سنگِ مرمر را شکست — تا روان و جانِ ما از حبس رَست؟
آن رُخامِ خوب و آن سنگِ شریف — بُرجِ زندان را بِهی بود و اَلیف
چون شکستش، تا که زندانی بِرَست؟ — دستِ او در جُرمِ این باید شکست
هیچ زندانی نگوید این فُشار — جز کسی کز حبس آرندش به دار
تلخ کی باشد کسی را کِش بَرند — از میانِ زهرِ ماران، سویِ قند؟
جان، مجرّد گشته از غوغایِ تن — می‌پَرَد با پَرِّ دل، بی‌پایِ تن

همچو زندانیِ چَهْ، کاندر شبان / خُسبد و بیند به خواب، او گُلْسِتان
گوید: ای یزدان! مرا در تن مَبَر / تا در این گُلْشن کنم من کرّ و فر
گویدش یزدان: دعا شد مستجاب / وا مَرو، وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب
اینچنین خوابی ببین، چون خوش بُوَد / مرگْنادیده، به جَنّت در رود
هیچ او حسرت خورد بر اِنتباه / بر تنِ با سلسله در قعرِ چاه؟
(دفتر پنجم ۱۷۲۶-۱۷۱۲)

نیست آسان مرگ بر جانِ خران / که ندارند آبِ جانِ جاودان
چون ندارد جانِ جاوید، او شقی است / جُرأتِ او بر اجل از احمقی است
جهد کن تا جان مُخَلَّد گرددت / تا به روزِ مرگ، برگی باشدت
(دفتر پنجم ۲۸۲۶-۲۸۲۴)

مرگ، سنگ محکِ درونِ آدمیان

هرکسی را دعویِ حُسن و نمک / سنگِ مرگ آمد، نمک‌ها را مِحَک
سِحْر رفت و معجزهٔ موسی گذشت / هردو را از بامِ بود، افتاد طشت
بانگِ طشتِ سِحر جز لعنت چه ماند؟ / بانگِ طشت دین، بجز رفعت چه ماند؟
چون محک پنهان شده است از مرد و زن / در صف آ ای قلب! واکنون لاف زن
وقتِ لاف استت، محک چون غایب است / می‌برندت از عزیزی دست دست
قلب می‌گوید: ز نخوت هر دَمَم / ای زرِ خالص! من از تو کی کَمَم؟
زر همی گوید: بلی ای خواجه‌تاش! / لیک می‌آید محک، آماده باش
مرگِ تن، هدیه‌ست بر اصحابِ راز / زرِّ خالص را چه نقصان است گاز؟
(دفتر چهارم ۱۶۸۱-۱۶۷۴)

جوزها بشکست وآن، کآن مغز داشت / بعدِ کُشتن، روح پاکِ نغز داشت
کُشتن و مُردن که بر نقشِ تن است / چون انار و سیب را بشکستن است
آنچه شیرین است، آن شد نارْدانگ / وآنکه پوسیده است، نَبْوَد غیرِ بانگ
آنچه بامعنی است، خود پیدا شود / وآنچه پوسیده است، آن رسوا شود
رَوْ به معنی کوش، ای صورتْپرست / زانکه معنی، بر تنِ صورت، پَرَست
(دفتر اول ۷۱۰-۷۰۶)

تن چو مادر، طفلِ جان را حامله / مرگ، دردِ زادن است و زلزله

جمله جان‌هایِ گذشته منتظر / تا چگونه زاید آن جانِ بَطِر؟
زنگیان گویند: خود از ماست او / رومیان گویند: نی، زیباست او
چون بزاید در جهانِ جان و جود / پس نمانَد اختلافِ بیض و سُود
گر بُوَد زنگی، بَرَندش زنگیان / ور بُوَد رومی، کَشندش رومیان

(دفتر اول ۳۵۱۸-۳۵۱۴)

مرگ شیرین و مرگ تلخ

جزوِ مرگ ار گشت شیرین مر تو را / دان که شیرین می‌کند کُل را خدا
دردها از مرگ می‌آید رسول / از رسولش رُو مگردان ای فَضول
هرکه شیرین می‌زیَد، او تلخ مُرد / هرکه او تن را پرستد، جان نبُرد

(دفتر اول ۲۳۰۲-۲۳۰۰)

برداشت مردگان از مرگ

آنگاه که آدمیان به دگرسوی جهان سفر می‌کنند درمی‌یابند که مرگ واقعاً پدیده‌ای مطلوب بوده است و چون می‌بینند که مرتبهٔ هرکس در آن جهان برمبنای اعمال دنیوی اوست، بر مرگِ خود دریغ نمی‌آرند، بل بر این حسرت می‌خورند که چرا در حیات دنیوی نسبت به کردار نیک کوتاهی ورزیده‌اند و در ظواهر و نقوش زندگی بازایستاده‌اند.

زین بفرموده‌ست آن آگهْ‌رسول / که هرآنکه مُرد و کرد از تن نزول
نَبْوَد او را حسرتِ ثُقلان و موت / لیک باشد حسرتِ تقصیر و فوت
هرکه میرد، خود تمنّی باشدش / که بُدی زین پیش نقلِ مقصدش
گر بُوَد بد، تا بدی کمتر بُدی / ور تقی، تا خانه زوتر آمدی
گوید آن بَد: بی‌خبر می‌بوده‌ام / دَم به دَم من پَرده می‌افزوده‌ام
گر از این زوتر مرا مَعْبَر بُدی / این حجاب و پَرده‌ام کمتر بُدی

(دفتر پنجم ۶۰۹-۶۰۴)

راست گفته است آن سپهدارِ بشر / که هر آنکه کرد از دنیا گذر
نیستش درد و دریغ و غَبْنِ موت / بلکه هستش صد دریغ از بهرِ فوت
که چرا قبله نکردم مرگ را؟ / مَخزنِ هر دولت و هر برگ را

قبله کردم من همه عمر از حَوَل / آن خیالاتی که گُم شد در اَجَل
حسرتِ آن مُردگان از مرگ نیست / زآنست کاندر نقش‌ها کردیم ایست
ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف / کف ز دریا جُنبد و یابد علف
چونکه بحر افکند کف‌ها را به بَر / تو به گورستان رَوْ، آن کف‌ها نگر

(دفتر ششم ۱۴۵۶-۱۴۵۰)

مرگ، بُرندهٔ رشتهٔ آرزوهای بشر

قاطعُ الْاَسباب و لشکرهایِ مرگ / همچو دَی آید به قطعِ شاخ و برگ
در جهان نَبْوَد مددشان از بهار / جز مگر در جان، بهارِ رویِ یار
زآن لقب شد خاک را دارُالْغُرور / کو کَشد پا را سپس یَوْمَ الْعُبور
پیش از آن بر راست و بر چپ می‌دوید / که بچینم دردِ تو، چیزی نچید

(دفتر ششم ۳۶۰۷-۳۶۰۴)

مرگ روانی و اخلاقی

مُرده‌اند ایشان و پوسیدهٔ فنا / مُرده، کُشتن نیست مَردی پیشِ ما
خود کی‌اند ایشان؟ که مَه گردد شکاف؟ / چونکه من پا بفشرم اندر مَصاف

(دفتر سوم ۴۵۳۷-۴۵۳۶)

غفلت، جزو بدترین مرگ‌هاست

پس عزا بر خود کنید ای خفتگان / زانکه بَدْمرگی است این خوابِ گران

(دفتر ششم ۷۹۶)

عمر اگر به پاکی و معنویت گذرد تماماً سودمندی است

روزها گر رفت، گو: رَوْ، باک نیست / تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست

(دفتر اول ۱۶)

عمرِ تو مانند هَمیانِ زر است / روز و شب، مانندِ دینارْاشمرست
می‌شمارد، می‌دهد زر بی وقوف / تا که خالی گردد و آید خُسوف
گر ز کُه بِستانی و ننهی به جای / اندر آید کوه، زآن دادن ز پای

پس بنه بر جای، هردَم را عوض　　تا ز وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ یابی غرض
(دفتر سوم ۱۲۷-۱۲۴)

عمر و مرگ، این هردو با حق، خوش بُوَد　　بی‌خدا، آبِ حیات آتش بُوَد
(دفتر پنجم ۷۷۱)

حالت نزع و احتضار، دائمی است

به عقیدهٔ مولانا نزع یا جان‌کندن فقط در پایان عمر آدمی رخ نمی‌دهد. بل هر نَفَسی که فرو می‌رود و برمی‌آید گامی است به سوی مرگ. پس توان گفت که آدمی در جمیع لحظه‌ها در حالت نزع و احتضار است. و هرگاه آدمی بدین دیده به همگان درنگرد، حس مردم دوستی در او پای گیرد و کینه و نقارها از دل بپردازد.

هر زمان، نزعی است جزوِ جانْت را　　بنگر اندر نزعِ جان، ایمانْت را
(دفتر سوم ۱۲۳)

هر دَمی، مرگیّ و حشری دادی‌ام　　تا بدیدم دستْ‌بُردِ آن کرم
(دفتر پنجم ۴۲۲۳)

در همه عالَم اگر مرد و زن‌اند　　دَم به دَم در نزع و اندر مُردن‌اند
آن سخْنشان را وصیّت‌ها شُمَر　　که پدر گوید در آن دم، با پسر
تا بروید عبرت و رحمت بدین　　تا ببُرّد بیخِ بغض و رَشک و کین
تو بدان نیّت نگر در اَقربا　　تا ز نَزْعِ او بسوزد دل، تو را
(دفتر ششم ۷۶۴-۷۶۱)

﴿زندگی و مرگ حقیقی﴾

در نگاه عارفان، زندگی به معنی نفس‌کشیدن و رفتار غریزی‌کردن نیست، بل زندگی به‌معنی تولد دوباره یافتن است. یعنی از حیات تیرهٔ نفسانی مردن و در عرصهٔ فضیلت‌های اخلاق و روانی تولد یافتن است. با این تعریف، بسیاری از زندگان، مُرده به‌شمار آیند.

مرگ باطنی

مولانا مرگ باطنی را انقطاع از جهان جان و عالم برین می‌داند:

این به صورت گرنه در گور است پست — گورها در دودمانش آمده‌ست
بس بدیدی مرده اندر گور، تو — گور را در مُرده بین ای کور! تو

(دفتر ششم ۱۵۴۶-۱۵۴۵)

بنگرید ای مردگانِ بی حَنوط — در سیاستگاهِ شهرستانِ لوط

(دفتر سوم ۲۸۱۷)

هرکسی که پیوند معنوی خود را با جهان برین معنا بگسلد مرده است

زان سبب که جمله اجزایِ منید — جزو را از کُل چرا برمی‌کَنید؟
جزو از کُل قطع شد، بیکار شد — عضو از تن قطع شد، مُردار شد
تا نپیوندد به کُل بارِ دگر — مُرده باشد، نبودش از جان، خبر

(دفتر سوم ۱۹۳۷-۱۹۳۵)

مردگان روحی، با نَفَس گرم اولیا زنده شوند

جان‌هایِ مُرده اندر گورِ تن — برجهد ز آوازشان اندر کفن
گوید این آواز ز آواها جداست — زنده‌کردن کارِ آوازِ خداست
ما بمردیم و بکُلّی کاستیم — بانگِ حق آمد، همه برخاستیم
بانگِ حق اندر حجاب و بی حِجیب — آن دهد که داد مریم را ز جیب
ای فناپوسیدگانِ زیرِ پوست — بازگردید از عدم ز آوازِ دوست

(دفتر اول ۱۹۳۵-۱۹۳۱)

روح‌هایِ مُرده جمله پر زدند / مُردگان از گورِ تن سَر برزدند
یکدگر را مژده می‌دادند: هان / نَک ندایی می‌رسد از آسمان
زآن ندا دین‌ها همی گردند گَبز / شاخ و برگِ دل همی گردند سبز
از سلیمان آن نفس چون نفخِ صور / مردگان را وارهانید از قبور

(دفتر چهارم ۸۴۳-۸۴۰)

کهنه ایشان‌اند و پوسیدهٔ ابد / ورنه آن دَم کهنه را نو می‌کند
مردگانِ کهنه را جان می‌دهد / تاجِ عقل و نورِ ایمان می‌دهد

(دفتر پنجم ۱۱۵۹-۱۱۵۸)

که سفیرِ انبیا خواهی بُدن / تو حیاتِ جانِ وحیی، نی بَدَن
بر سِرافیلت فضیلت بود از آن / کو حیات تن بود تو آنِ جان
بانگ صورش نشأتِ تن‌ها بود / نفخ تو نشوِ دلِ یکتا بود
جانِ جانِ تن، حیات دل بود / پس ز دادش داد تو فاضل بود
باز میکائیل رزق تن دهد / سعی تو رزق دل روشن دهد

(دفتر پنجم ۱۵۶۹-۱۵۶۵)

غالباً مرگ را با زندگی اشتباه می‌گیرند

مرگ را تو زندگی پنداشتی / تخم را در شوره‌خاکی کاشتی
عقلِ کاذب هست خود معکوس‌بین / زندگی را مرگ بیند ای غبین!

(دفتر پنجم ۱۷۶۴-۱۷۶۳)

این حیاتی خُفیه در نقشِ ممات / وآن مَماتی خُفیه در قشرِ حیات
می‌نماید نور، نار و نار، نور / ورنه دنیا کی بُدی دارالغرور؟

(دفتر پنجم ۴۱۳۶-۴۱۳۵)

زندگی حقیقی توأم با عشق است

جان چه باشد که تو سازی زو سَنَد؟ / حق به عشقِ خویش زنده‌ت می‌کند
زو حیاتِ عشق خواه و، جان مخواه / تو از او آن رزق، خواه و نان مخواه

(دفتر ششم ۳۱۷۱-۳۱۷۰)

زندگی حقیقی آن است که خود را از حصار مادی نجات دهی و به حیات معنوی زنده باشی

بسته‌پایی چون گیا اندر زمین / سَر بجُنبانی به بادی بی یقین
لیک پایت نیست تا نَقلی کنی / یا مگر پا را از این گِل برکَنی
چون کَنی پا را؟ حیاتت زین گِل است / این حیاتت را روش، بس مشکل است
چون حیات از حق بگیری ای رَوی! / پس شوی مُستغنی از گِل، می‌روی
شیرخواره چون ز دایه بگْسلد / لوتْ‌خواره شد مر او را می‌هِلد

(دفتر سوم ۱۲۸۴-۱۲۸۰)

گفت: می‌جویم به هرسو آدمی / که بُوَد حیّ از حیاتِ آنْ‌دَمی

(دفتر پنجم ۲۸۹۰)

﴿تولّد دوم﴾

اهل معرفت برای انسان، دو تولّد قائل‌اند. یکی تولّد صوری و دیگر تولّد معنوی. تولّد صوری همان است که کالبد عنصری انسان از زهدان مادر گام به پهنهٔ دنیا می‌گذارد. این تولد، عام است و همهٔ حیوانات و افراد بشری را شامل می‌گردد. در این تولّد اختیاری در کار نیست. ولی تولّد معنوی، خاصِ بندگان برگزیده است و به اختیار صورت بندد. بدین‌گونه که انسان با تربیت و ترویض نفس خود، دل از زنگار هوس‌ها می‌پردازد و از زهدان محسوسات و مشیمهٔ غرایز خارج می‌شود و در جهان معنوی و عرصهٔ ملکوتی تولّد می‌یابد. این زایشِ دوباره را **تولد دوم** گویند. که مستند است به کلامی منسوب به حضرت مسیح(ع) که: **لَنْ یَلِجَ مَلَکُوتَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ مَنْ لَمْ یَتَوَلَّدْ مَرَّتَیْن.**[1] «به ملکوت آسمان‌ها و زمین اندر نشود مگر آن‌کس که دوبار زاده شود.» مولانا تولد دوم را با لفظ **فِطام** تعبیر کرده است. **فِطام** در لغت به معنی از شیربازگرفتن طفل است. و در اصطلاحات صوفیه، کنایه است از زدودن عادات و اخلاق زشت و تجدید حیات روحانی که همان تولّد دوم است. پس حاصل تولد دوم، مُردن از حیات تیرهٔ شهوانی و اخلاق ناپسند، و زنده‌شدن به حیات روحانی و اخلاق پسندیده است.

پس حیاتِ ماست موقوفِ فِطام — اندک‌اندک جهد کن، تَمَّ الْکَلام
چون جَنین بود، آدمی بُد خون، غذا — از نَجِس پاکی بَرَد مؤمن، کَذیٰ
از فِطامِ خون، غذایش شیر شد — وز فِطامِ شیر، لقمه‌گیر شد
وز فِطامِ لقمه، لُقمانی شود — طالبِ اِشکارِ پنهانی شود

(دفتر سوم ۵۲-۴۹)

این دهان بستی، دهانی باز شد — کو خورندهٔ لقمه‌هایِ راز شد
گر ز شیرِ دیو، تن را وابُری — در فِطامِ او، بسی نعمت خوری

(دفتر سوم ۳۷۴۸-۳۷۴۷)

بسته‌پایی چون گیا اندر زمین — سَر بجُنبانی به بادی بی‌یقین
لیک پایت نیست تا نَقلی کنی — یا مگر پا را از این گِل بَرکَنی
چون کَنی پا را، حیاتت زین گِل است — این حیاتت را روش بس مُشکِل است

---

۱. ر.ک. انجیل یوحنا، باب سوم، آیهٔ ۳.

چون حیات از حق بگیری ای روی! پس شوی مُسْتَغنی از گِل، می‌روی
شیرْخواره چون ز دایه بِسْکُلد لوتْ‌خواره شد مر او را می‌هِلَد
بستهٔ شیرِ زمینی چون حُبوب جُو فِطامِ خویش از قُوتُ‌الْقُلوب
حرفِ حکمت خور که شد نورِ سَتیر ای تو نورِ بی‌حُجُب را ناپذیر

(دفتر سوم ۱۲۸۶-۱۲۸۰)

تولد دوم، تعبیر دیگری است از مرگ اختیاری

در این باب رجوع شود به مبحث «مرگ اختیاری».

ای خُنُک آن را که پیش از مرگ، مُرد یعنی او از اصلِ این رَز، بوی بُرد

(دفتر چهارم ۱۳۷۲)

پیامبر(ص) نمونهٔ اعلای تولد دوم است

زادهٔ ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان

(دفتر ششم ۷۵۱)

انسان در تولد دوم به تجرید محض می‌رسد و بر همهٔ کائنات، افضل می‌آید

چون دوم بار آدمیزاده، بزاد پایِ خود بر فرقِ علّت‌ها نهاد
علّتِ اولیٰ نباشد دینِ او علّتِ جزوی ندارد کینِ او
می‌پَرَد چون آفتاب اندر افق با عروسِ صدق و صورت، چون تُتُق
بلکه بیرون از افق وز چرخ‌ها بی‌مکان باشد چو ارواح و نُهیٰ
بل عقولِ ماست سایه‌هایِ او می‌فتد چون سایه‌ها در پایِ او

(دفتر سوم ۳۵۸۰-۳۵۷۶)

تولد دوم، مزاج روحانی آدمی را تبدیل می‌کند

انسان وقتی به حیات برین می‌رسد، مزاج روحی و خُلق او نیز ارتقا می‌یابد به گونه‌ای که دیگر به طعام‌های نفسانی توجه نمی‌کند و کردار و گفتار و پندار تیرهٔ خود را در آب زلالِ صفا و یکرنگی می‌شوید و بدان جلوهٔ جمیل می‌دهد.

شرط، تبدیلِ مزاج آمد، بِدان کز مِزاجِ بَد بُوَد مرگِ بَدان

چـون مـزاجِ آدمـی گِـلْ‌خوار شـد　　زرد و بدْرنگ و سَقیم و خوار شد
چون مـزاجِ زشتِ او تـبدیل یـافت　　رفت زشتیّ از رُخش چون شمعِ تافت

(دفتر سوم ۴۵-۴۳)

یـا حَـریصَ الْـبَطْنِ عَـرِّج هٰکٰـذا　　اِنَّـمَا الْـمِنْهٰاجُ تَـبدیلُ الْـغِذا
یـا مَـریضَ الْـقَلْبِ عَـرِّجْ لِلْعِلاج　　جُـمْلَةُ التَّـدبیرِ تَـبْدیلُ الْـمِزاج
اَیُّـهَا الْـمَحْبوسُ فـی رَهْـنِ الطَّعام　　سَـوْفَ تَـنْجُو اِنْ تَـحَمَّلْتَ الْـفِطام
اِنَّ فِـی الْـجُوعِ طَـعاماً وافِـراً　　اِفْـتَقِدْها وَارْتَـجِ یٰـا نـافِرا
اِغْـتَذِ بِـالنُّورِ کُـنْ مِـثْلَ الْـبَصَر　　وافِـقِ الْاَمـلاکَ یـا خَـیْرَ الْـبَشَر
چون مَلَک، تسبیحِ حق را کن غـذا　　تـا رهـی هـمچون مـلایک از اَذا
جـبرئیل ار سـویِ جیفه کـم تـند　　او به قوّت کی ز کرکس کـم زنـد؟

(دفتر پنجم ۲۹۹-۲۹۳)

﴿کیمیا و کیمیاگری روحانی﴾

کیمیا از ماده‌ای گفت‌وگو می‌کند که بدان، زر و سیم به روشی مصنوعی پدید می‌آید. مادهٔ موردنظر را «اکسیر» گویند. هرگاه اکسیر را به روشی خاص به فلزی زنند، آن فلز به زر یا سیم تبدیل می‌گردد.[1] اما کیمیاگری روحانی، رسالت اصلی پیامبران و اولیا و عارفان است که آن را از حضرت حق فراگرفته‌اند، همان‌سان که کیمیاگران، ماهیت فلزاتِ بی‌قدر را به طلا مبدّل می‌کنند، کیمیاگران روحانی نیز نقایص روحی و اخلاقی و شخصیتی آدمیان را با کیمیای هدایت و سعادت خود به زرِ کمال دگر می‌سازند.

خداوند، کیمیاگر است

خداوند با کیمیای کمال خود، قراضه‌های ناقص مخلوقات را به کمال می‌گرداند.

ای مُبَدِّل کرده خاکی را به زر — خاکِ دیگر را بکرده بُوالْبَشَر
کارِ تو، تبدیلِ اَعیان و عطا — کارِ ما، سهو است و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مُبَدَّل کن به علم — من همه خِلمم، مرا کن صبر و حلم
(دفتر پنجم ۷۸۲-۷۸۰)

کفر و ایمان، عاشقِ آن کبریا — مِسّ و نقره، بندهٔ آن کیمیا
(دفتر اول ۲۴۴۶)

زیرِ ظِلّش، جملهٔ حاجاتت روا — این چنین باشد الهی! کیمیا
(دفتر چهارم ۳۵۷۳)

من به بو دانم که این قصر و سَرا — بزمِ جان افتاد و خاکش کیمیا
مِسِّ خود را بر طریقِ زیر و بم — تا ابد بر کیمیایش می‌زنم
(دفتر ششم ۸۷۳-۸۷۲)

هستیت در هستِ آن هستی‌نواز — همچو مِس در کیمیا اندر گُداز
(دفتر اول ۳۰۱۱)

کیمیا داری که تبدیلش کنی — گرچه جُویِ خون بُوَد، نیلش کنی
(دفتر دوم ۶۹۴)

---

۱. ر.ک. **مقدمهٔ ابن خلدون**، ج ۲، ص ۱۰۶۸.

کیمیاساز است، چه بُود کیمیا؟ معجزه‌بخش است، چه بود سیمیا؟
(دفتر اول ۵۱۶)

کیمیایی که از او یک مَأثری بر دُخان افتاد، گشت آن اختری
(دفتر چهارم ۵۹۱)

انسان کامل، کیمیاگر است

تیغ در زرّادخانهٔ اولیاست دیدنِ ایشان، شما را کیمیاست
(دفتر اول ۷۱۶)

اندر آ اکنون که جَستی از خطر سنگ بودی، کیمیا کردت گُهَر
(دفتر اول ۳۸۲۷)

عارفانش کیمیاگر گشته‌اند تا که شد کانها برِ ایشان نژند
(دفتر چهارم ۶۷۷)

بد چه باشد؟ مسِّ محتاجِ مُهان شیخ که بود؟ کیمیایِ بی‌کران
مسّ اگر از کیمیا قابل نبُد کیمیا از مسّ، هرگز مس نشد
(دفتر دوم ۳۳۴۴-۳۳۴۳)

کیمیایِ حال باشد دستِ او دست جُنباند، شود مِس، مستِ او
(دفتر سوم ۱۴۲۳)

این خران را کیمیایِ خوش‌دَمی از لب تو خواست کردن آدمی
(دفتر چهارم ۳۶۷۱)

که نمی‌ماند به ما، گرچه ز ماست ما همه مِسّیم، و احمد، کیمیاست
(دفتر چهارم ۹۹۱)

کیمیا، مجاز صفاتِ بد و خوب

کیمیایِ زَهر و مار است آن شقی بر خلافِ کیمیایِ مُتّقی
(دفتر دوم ۱۵۵)

کیمیایِ مرگ و جَسْک است آن صفت مرگ گردد زآن حیاتت عاقبت
(دفتر سوم ۲۶۸۶)

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیایی همچو صبر آدم ندید

(دفتر سوم ۱۸۵۴)

کیمیا تعبیری است مجازی برای روشن‌بینان

این همه یَنْظُر بِنورِاللّه شده از برِ حق، بهرِ بخشش آمده

تا زنید آن کیمیاهایِ نظر بر سرِ مِس‌هایِ اشخاصِ بشر

(دفتر اول ۲۷۸۱-۲۷۸۰)

﴿انسان‌شناسی﴾

بی‌گمان یکی از بنیادی‌ترین اندیشه‌های مولانا، انسان‌شناسی اوست. از این‌رو می‌توان او را در میان همهٔ انسان‌شناسان تاریخ، ممتاز دانست. او اوج و حضیض روان آدمی را بسیار دقیق موشکافی کرده است. انسان‌شناسی او، هم مبتنی بر روان‌شناسی است و هم مبتنی بر اخلاق. یعنی او از دید روان‌شناسی، چیستی و چگونگی روان انسان را بازگو کرده و از دید اخلاق فردی و اجتماعی، چگونه بایدبودن انسان را در بیان آورده است. البته شماری از دیگر متفکران هم انسان را در این دو ساحت بررسی کرده‌اند، اما هیچکدام به دقت و ظرافت هنری و عمق کاوش‌های مولانا دربارهٔ انسان سخن نگفته‌اند.

آفرینش انسان برای این است که قُوای خفته و استعدادهای نهفتهٔ او بیدار و شکفته گردد

مولانا با اشارت به حدیث معروف نبوی آدمی را به معدنی تشبیه می‌کند که هم عقیق تابناک و مرواریدْنشان در آن است و هم مس و زغال تیره‌ناک. او می‌گوید بشر حاوی استعدادهای بالقوّهٔ مثبت و منفی است. یکی استعدادی همچون عقیق و مروارید گرانبها دارد و آن دیگری استعدادی همچون مِس و زغالِ بی‌مقدار. خلقت آدمیان این امکان را فراهم می‌آورد که استعدادهای درونی آنان به ظهور پیوندد.

یادِ اَلنّاسُ مَعادِن هین بیار — معدنی باشد فزون از صد هزار
معدنِ لعل و عقیقِ مُکتنِس — بهتر است از صدهزاران، کانِ مِس

(دفتر دوم ۲۰۷۸-۲۰۷۷)

در خلایق، روح هایِ پاک هست — روح‌هایِ تیرهٔ گِلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه — در یکی دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهارِ این نیک و تباه — همچنان کاظهارِ گندم‌ها ز کاه
بهرِ اظهار است این خلقِ جهان — تا نماند گنجِ حکمت‌ها نهان
کُنتُ کَنْزاً گفت مَخْفیّاً شنو — جوهرِ خود گُم مکن، اظهار شو

(دفتر چهارم ۳۰۲۹-۳۰۲۵)

تـو هـنوز از خـارج آن را طـالبی؟ مَحْلَبی، از دیگـران چـون حـالبی؟
چشـمهٔ شـیرست در تـو، بـی‌کنار تـو چـرا مـی‌شیر جـویی از تَـغار؟
مَنفذی داری بـه بـحر، ای آبگـیر! نـنگ دار از آبْ‌جُسـتن از غـدیر
که اَلَمْ نَشْرَحْ نه شرحت هست باز؟ چون شدی تو شرْح‌جُو و کُدیه‌ساز؟
درنگـر در شـرحِ دل در انـدرون تـا نـیاید طـعنهٔ لاٰ تُـبْصِرون

(دفتر پنجم ۱۰۷۲-۱۰۶۸)

وجود آدمی، پیچیده و لایه درلایه است

مولانا وجود انسان را به جنگلی انبوه و بی‌پایان تشبیه مـی‌کند کـه در لایـه‌های هزارتویِ آن، انواع و اقسام جانوران بی‌آزار و آزارمند در پشت شاخِ شجر و حفره‌ها و راه‌های پُرپیچ و خم آن پنهان شده‌اند. و منظور از این جانوران همانا احوال مختلف آدمی است.

بـیشه‌یی آمـد وجـودِ آدمـی برحذر شو زین وجـود، ار زآن دمـی
در وجودِ ما هزاران گُـرگ و خـوک صالح و ناصالح و خوب و خَشوک

(دفتر دوم ۱۴۱۷-۱۴۱۶)

اصل انسان از خاک است

گفت که نسبت مـرا از خـاکـدانْش نـامِ اصـلم کـمترینِ بـندگانش
بـنده‌زادهٔ آن خـداونـدِ وحـید زاده از پُشتِ جَـواریّ و عـبید
نسبتِ اصـلم ز خـاک و آب و گِـل آب و گِل را داد یزدان، جـان و دل
مرجعِ این جسم خاکم هم به خاک مرجعِ تو هم به خاک ای سهمناک
اصـلِ مـا و اصـلِ جـملهٔ سـرکشان هست از خاکی و آن را صد نشان
کـه مـدد از خـاک مـی‌گیرد تـنت از غـذایِ خـاک پـیچد گـردنت
چون رود جان، می‌شود او باز خـاک انـدر آن گـورِ مـخوفِ سـهمناک
هـم تـو و هـم مـا و هـم اَشـباهِ تـو خـاک گـردند و نـمانَد جـاهِ تـو

(دفتر چهارم ۲۳۱۸-۲۳۱۱)

انسان چون از خاک است، خاکْ‌خوار شده است

آدمی چون محصول و برآمدهٔ زمین را می‌خورد، درواقع خاک می‌خورد، چراکه همهٔ رُستنی‌ها از خاک می‌روید. آدمی اگر گوشت و سایر فرآورده‌های حیوانی را هم بخورد باز خاک خورده است، چون حیات جمیع جانوران به خاک بسته است.

این دهان، خود خاکْ‌خواری آمده‌ست — لیک خاکی را که آن رنگین شده‌ست
این کباب و این شراب و این شِکَر — خاکِ رنگین است و نقشین، ای پسر
چونکه خوردی و شد آنها لحم و پوست — رنگِ لحمش داد و این هم خاکِ کوست

(دفتر ششم ۴۷۰۷-۴۷۰۵)

انسان جامع اضداد است

انسان آمیزه‌ای از قُوا و استعدادهای متضاد است. مولانا با زبان تمثیلی خود این تضاد را به‌خوبی در بیان آورده است.

کاندرین یک شخص، هردو فعل هست — گاه ماهی باشد او و گاه، شست
نیمِ او مؤمن بُوَد، نیمش گبر — نیمِ او حرصْ‌آوری، نیمش صبر
گفت یزدان‌ات فَمِنْکُمْ مُؤمِنٌ — باز مِنْکُمْ کافِرٌ گبرِ کهن
همچو گاوی، نیمهٔ چپّش سیاه — نیمهٔ دیگر سپیدِ همچو ماه
هرکه این نیمه ببیند، رد کند — هرکه آن نیمه ببیند، کَد کند

(دفتر دوم ۶۰۸-۶۰۴)

زانکه نیمِ او ز عیبستان بُده‌ست — وآن دگر، نیمش ز غیبستان بُده‌ست

(دفتر دوم ۳۰۳۵)

این سوم هست آدمیزاد و بشر — نیمِ او ز افرشته و نیمیش خر

(دفتر چهارم ۱۵۰۲)

مانْد یک قسمِ دگر اندر جهاد — نیم، حیوان، نیم‌حیّ با رشاد
روز و شب در جنگ و اندر کَشْمَکَش — کرده چالیش آخرش با اوّلش

(دفتر چهارم ۱۵۳۲-۱۵۳۱)

زآنکه کَرَّمْنا شد آدم زِ اختیار — نیم، زنبور عسل شد، نیم مار

(دفتر سوم ۳۲۹۱)

نیمِ تو مُشک است و، نیمی پُشک هین　　هین میفزا پُشک، افزا مُشکِ چین

(دفتر پنجم ۲۴۷۹)

زانکه دارد خاک، شکلِ اَغْبَری　　وز درون دارد صفاتِ انوری

ظاهرش با باطنش گشته به جنگ　　باطنش چون گوهر و ظاهر چو سنگ

ظاهرش گوید که ما اینیم و بس　　باطنش گوید: نکو بین پیش و پس

ظاهرش منکر که: باطن هیچ نیست　　باطنش گوید که: بنماییم بیست

ظاهرش با باطنش در چالش‌اند　　لاجرم زین صبر، نصرت می‌کشند

(دفتر چهارم ۱۰۱۴-۱۰۱۰)

قابلیت متضاد انسان در عروج و سقوط

زرّ کان بود آب و گِل، ما زرگریم　　که گَهش خلخال و گَه خاتم بُریم

گَه حمایل‌هایِ شمشیرش کنیم　　گاه، بندِ گردنِ شیرش کنیم

گَه تُرنجِ تخت برسازیم از او　　گاه، تاجِ فرقهایِ مُلکْ‌جو

(دفتر چهارم ۱۰۰۱-۹۹۹)

جسم جنبهٔ ظاهری انسان است، و روح جنبهٔ باطنیِ اوست که در حجاب تن مخفی است

جوهرِ صدقت خفی شد در دروغ　　همچو طعمِ روغن اندر طعمِ دوغ

آن دروغت، این تنِ فانی بُوَد　　راستت، آن جانِ ربّانی بُوَد

سال‌ها این دوغِ تن پیدا و فاش　　روغنِ جان اندر او فانی و لاش

(دفتر چهارم ۳۰۳۲-۳۰۳۰)

حقیقت آدمی، اندیشه و بینش است

ای برادر، تو همان اندیشه‌ای　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(دفتر دوم ۲۷۷)

تو نه‌یی این جسم، تو آن دیده‌یی　　وارهی از جسم گر جان دیده‌یی

آدمی دید است، باقی گوشت و پوست　　هرچه چشمش دیده است آن چیز اوست

(دفتر ششم ۸۱۲-۸۱۱)

انسان، علّتِ غاییِ خلقت جهان است

حکما و عرفا معتقدند که جهان به‌خاطر شرافت انسان آفریده شده است. یعنی قبل از آنکه خداوند، جهان را خلق کند، وجود آدمی را علت غایی آن قرار داده است.

اوّلِ فکـــر، آخـــر آمـــد در عـــمل بُـــنیتِ عـــالَم، چـــنان دان در ازل
مـــیوه‌ها در فکـــرِ دل، اوّل بُـــوَد در عمل، ظاهر بـه آخـر مـی‌شود
چون عمل کردی، شجر بنشاندی انـدر آخـر، حـرفِ اوّل خـوانـدی
گرچه شاخ و برگ و بیخش اوّل است آن همه از بهرِ میوه، مُـرْسَل است
پس سِری که مـغزِ آن افـلاک بـود انـدر آخِـر خـواجهٔ لَـوْلاک بـود

(دفتر دوم ۹۷۴-۹۷۰)

ظـاهرِ آن شـاخ، اصـلِ مـیوه است بـاطناً بـهرِ ثـمر شـد شـاخ، هست
گـــر نـبودی مـیل و امّـیدِ ثَـمَر کـی نشـاندی بـاغبان بـیخِ شـجر؟
پس به معنی آن شجر از مـیوه زاد گر به صورت از شجر بودش وِلاد

(دفتر چهارم ۵۲۴-۵۲۲)

انسان، به‌ظاهر، جهان کوچک است و به باطن، جهان بزرگ

هرآنچه در جهان است در وجود انسان منطوی است. پس انسان حاوی کلّ جهان است، از این‌رو باطناً عالم اکبر است و ظاهراً عالم اصغر.

پس به صورت، عالَمِ اصـغر تـویی پس بـه مـعنی، عـالمِ اکـبر تـویی

(دفتر چهارم ۵۲۱)

ایـنت خـورشیدی نـهان در ذرّه‌یـی شـــیرِ نـــر در پـــوستینِ بـرّه‌یی
ایـنت دریـایِ نـهان در زیـرِ کـاه پا بـر ایـن کَـه هـین مَـنِه در اشـتباه

(دفتر اول ۲۵۰۳-۲۵۰۲)

وز درونْشـــان عـــالَمی بـی‌منتها در مـیانِ خـرگهی چـندین فـضا

(دفتر ششم ۳۵۱۰)

در سه گز قالب که دادش، وانـمود هـرچـه در الواح و در ارواح بـود
تـا ابـد هـرچـه بُـوَد او پـیشْ پـیش درس کرد از عَلَّمَ الْاَسماء خـویش
تا مَلَک بی‌خود شد از تـدریسِ او قُـدسِ دیگـر یـافت از تـقدیسِ او

آن گشادیشان کز آدم رُو نمود / در گشادِ آسمان‌هاشان نبود
در فراخی عرصهٔ آن پاکْ‌جان / تنگ آمد عرصهٔ هفتْ آسمان
گفت پیغمبر که حق فرموده است: / من نگنجم در خُمِ بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز / من نگنجم، این یقین دان ای عزیز
در دلِ مؤمن بگنجم ای عجب! / گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب
گفت: اُدْخُلی فی عبادی تَلْتَقی / جَنَّةً مِن رؤیتی یا مُتّقی
عرش با آن نورِ با پهنایِ خویش / چون بدید آن را، برفت از جایِ خویش
خود بزرگی عرش باشد بس مدید / لیک صورت کیست چون معنی رسید؟

(دفتر اول ۲۶۵۸-۲۶۴۸)

پس بشر آمد به صورت مردِ کار / لیک در وی شیر، پنهان مردْخوار

(دفتر پنجم ۹۳۵)

بحرِ علمی در نَمی پنهان شده / در سه گَز تن، عالَمی پنهان شده

(دفتر پنجم ۳۵۷۹)

آدمی را هست حسِّ تن سقیم / لیک در باطن یکی خُلقی عظیم
بر مثالِ سنگ و آهن این تنه / لیک هست او در صفت آتشْ‌زنه

(دفتر چهارم ۳۷۶۰-۳۷۵۹)

انسان، به‌ظاهر ناتوان و به باطن نیرومند است

ظاهرِ این دو، به سندانی زبون / در صفت از کانِ آهن‌ها فزون
پس به صورت، آدمی فرعِ جهان / وز صفت، اصلِ جهان این را بدان
ظاهرش را پشّه‌یی آرد به چرخ / باطنش باشد محیطِ هفت چرخ

(دفتر چهارم ۳۷۶۷-۳۷۶۵)

انسان، مظهر خداوند است

آدم، اصطرلابِ اوصافِ عُلُوست / وصفِ آدم، مظهرِ آیاتِ اوست
هرچه در وی می‌نماید، عکسِ اوست / همچو عکسِ ماه اندر آبِ جوست

(دفتر ششم ۳۱۳۹-۳۱۳۸)

صاحبِ دل آینهٔ ششْ‌رُو شود / حق از او در شش جهت ناظر بود

هرکه انـدر شش جـهت دارد مـقر　　نکْندش بـی واسـطهٔ او حـق، نـظر
(دفتر پنجم ۸۷۵-۸۷۴)

بـی چـنین آیـینه از خـوبی مـن　　بـــرنتابد نـــه زمـین و نـه زَمَـن
بـر دو کَوْن، اسبِ ترحّـم تـاختم　　بس عـــریض‌آیینه‌یی بـــرساختم
هـر دمـی زیـن آیـنه پـنجاه عُـرس　　بشـنو آیـینه ولی شـرحش مـپرس
(دفتر ششم ۳۰۷۷-۳۰۷۵)

پس خـلیفه سـاخت صـاحبْ‌سینه‌یی　　تـــا بُـــوَد شـــاهیش را آیـینه‌یی
پس صـــفای بـی‌حدودش داد او　　وآنگه از ظـلمت ضـدش بـنْهاد او
(دفتر ششم ۲۱۵۴-۲۱۵۳)

رمز برتری انسان بر فرشته

مولانا می‌گوید سبب رجحان آدمی بر فرشته این است که مقام تجریدش از او بیشتر و بالاتر است.

آن ملائک، جمله عقل و جان بُدند　　جـانِ نـو آمـد کـه جسـمِ آن بُـدند
از سعادت چون بر آن جان برزدند　　همچو تن آن روح را خـادم شـدند
(دفتر ششم ۱۵۴-۱۵۳)

مظهرِ عـزّست و مـحبوب بـه حـق　　از هـــمه کـــرّوبیان بُـرده سَـبَق
سـجده آدم را، بـیانِ سـبقِ اوست　　سجده آرد مغز را پیوست، پوست
(دفتر ششم ۲۰۷۷-۲۰۷۶)

پوشیدگی حقیقت انسان بر کلّ جهان

چرخ، گردید و ندید او گَـردِ جـان　　تـــعزیتْ‌جامه بـــپوشید آسـمان
گـر بـه ظـاهر آن پَـری پـنهان بُـوَد　　آدمـــی پـــنهان‌تر از پـریان بُـوَد
نزدِ عاقل ز آن پَری که مُضْمَرست　　آدمی صـدبار، خـود پـنهان‌ترست
آدمی نزدیکِ عاقل چون خفی‌ست　　چون بُوَد آدم که در غیب او صفی است؟
(دفتر سوم ۴۲۵۷-۴۲۵۴)

جسمِ ما رُوپوشِ ما شد در جـهان　　ما چو دریـا زیـرِ ایـن کَـه در نـهان
(دفتر چهارم ۸۲۳)

معنی‌اش پنهان و او در پیشِ خلق خلق کَی بینند غیرِ ریش و دلق؟
(دفتر چهارم ۸۳۶)

مقایسهٔ خلقت حیوان و انسان و فرشته و مراتب آنان

مراتب این سه گروه از پایین به بالا بدین ترتیب است: حیوان، انسان غریزی، فرشته و انسان ملکوتی. مولانا می‌گوید ملاک برتری، دانش و بینش است. هر روحی که از حیث معرفت بالاتر باشد مقام حقیقی‌اش نیز بالاتر است.

در حدیث آمد که یزدانِ مجید خلقِ عالَم را سه‌گونه آفرید
یک گُرُه را جمله عقل و علم و جُود آن فرشته‌ست، او نداند جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هویٰ نورِ مطلق، زنده از عشقِ خدا
یک گُروهِ دیگر از دانش تهی همچو حیوان از عَلَف در فربهی
او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمیزاد و بشر نیمِ او ز افرشته و نیمیش خر
نیمِ خر، خود مایلِ سُفلی بُوَد نیمِ دیگر، مایلِ عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حِراب وین بشر، با دو مخالف در عذاب
(دفتر چهارم ۱۵۰۴-۱۴۹۷)

پس در این ترکیب، حیوانِ لطیف آفرید و کرد با دانش، الیف
نام، کَالْأَنعام کرد آن قوم را زآنکه نسبت کو به یَقظه نوم را؟
روحِ حیوانی ندارد غیرِ نَوْم حس‌هایِ منعکس دارند قوم
یَقظه آمد، نَوْمِ حیوانی نماند انعکاسِ حسِّ خود از لوح خواند
همچو حسِّ آن که خواب او را ربود چون شد او بیدار، عکسیّت نمود
لاٰجَرَم اَسْفَل بُوَد، از سافلین ترکِ او کن لاٰ اُحِبُّ الْآفِلین
(دفتر چهارم ۱۵۲۶-۱۵۲۱)

جان نباشد جز خبر در آزمون هرکه را افزون خبر، جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر از چه؟ زآن رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جانِ ما، جانِ ملک کو منزّه شد ز حسّ مشترک
وز ملک جانِ خداوندان دل باشد افزون، تو تحیّر را بهل
زآن سبب آدم بود مسجودشان جان او افزون‌تر است از بودشان

ورنه بهتر را سجودِ دون‌تری / امر کردن هیچ نَبْوَد درخوری
کی پسندد عدل و لطف کردگار / که گُلی سجده کند در پیشِ خار؟
جان چو افزون شد، گذشت از انتها / شد مطیعش جان جملهٔ چیزها
مرغ و ماهی و پری و آدمی / زآنکه او بیش است و ایشان در کمی

(دفتر دوم ۳۳۳۴-۳۳۲۶)

مقایسهٔ انسان طبیعی و ماورای طبیعی

مولانا با تمثیلی گویا و جالب، آدمیان را به‌طور کلّی به دو گروه تقسیم می‌کند. گروهی که در محسوساتِ این جهان فرو مانده‌اند و راه به دگرسوی جهان نبرده‌اند، و گروهی که با سیر و سلوک به ماورای امن جهان رسیده‌اند.

آسمانها و زمین، یک سیب دان / کز درختِ قدرتِ حق شد عیان
تو چو کِرمی در میانِ سیب در / وز درخت و باغبانی بی‌خبر
آن یکی کِرمی دگر در سیب هم / لیک جانش از برون، صاحبْ‌عَلَم
جنبشِ او، واشکافد سیب را / برنتابد سیب، آن آسیب را
بردریده جُنبشِ او پرده‌ها / صورتش کِرم است و معنی اژدها

(دفتر چهارم ۱۸۷۳-۱۸۶۹)

مولانا در قطعهٔ دیگر مثنوی انسان‌های ماورائی را «ناس» و انسانِ نازلِ طبیعی را «نسناس» می‌نامد و می‌گوید تنها آدمیان کمال‌یافته به حق اتّصال دارند، امّا این اتصال منزّه از کیفیت و چگونگی است.

اتّصالی بی‌تکیّف، بی‌قیاس / هست ربُّ النّاس را با جانِ ناس
لیک گفتم ناس من، نسناس نی / ناس، غیرِ جانِ جانْ‌اِشناس، نی
ناس، مردم باشد و کو مردمی؟ / تو سرِ مردم ندیدستی، دُمی

(دفتر چهارم ۷۶۲-۷۶۰)

مراتب کلیهٔ موجودات در قوس صعودی

مولانا در قطعه‌ای از مثنوی مراتب موجودات را از پایین به بالا بدین سان بیان داشته است:

جماد، گیاه، حیوان، انسان غریزی، فرشته و انسان ملکوتی.

از جمادی مُردم و نامی شدم / وز نَما مُردم به حیوان برزدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم / پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر / تا برآرَم از ملایک پَرّ و سَر
وز مَلَک هم بایدم جَستن ز جُو / کُلُّ شَیءٍ هالِک اِلاّ وَجهَهُ
بارِ دیگر از مَلَک قربان شوم / آنچه اندر وهم ناید، آن شوم
پس عدم گردم، عدم چون اَرْغَنون / گویدم کِانّا اِلَیْهِ راجِعون

(دفتر سوم ۳۹۰۶-۳۹۰۱)

سیر صعودی و نزولی انسان

هر گیا را کِش بود میلِ عُلا / در مزیدست و حیات و در نُما
چون که گردانید سَر سویِ زمین / در کمی و خشکی و نقص و غبین
میلِ روحت چون سویِ بالا بُوَد / در تزاید مَرجَعت آنجا بُوَد
ور نگون سازی سَرَت سویِ زمین / آفِلی، حق لا یُحِبُّ الْآفِلین

(دفتر دوم ۱۸۱۵-۱۸۱۲)

سیر تکاملی خلقت انسان

می نبینی صنعِ رَبّانیت را / که کشید او مویِ پیشانیت را؟
تا کشیدت اندرین انواعِ حال / که نبودت در گمان و در خیال
آن عدم او را هماره بنده است / کارکن دیوا! سلیمان زنده است

(دفتر اول ۳۶۸۲-۳۶۸۰)

آن ستی گوید وَرا که پیش از این / من چو تو بودم ز اَجزایِ زمین
چون بنوشیدم جهادِ آذری / پس پذیرا گشتم و اندر خَوری
مدّتی جوشیده‌ام اندر زَمَن / مدّتی دیگر درونِ دیگِ تن
زین دو جوشش، قوّتِ حِس‌ها شدم / روح گشتم، پس تو را اُستا شدم
در جمادی گفتمی: زآن می‌دَوی / تا شوی علم و صفاتِ معنوی
چون شدم من روح، پس بارِ دگر / جوشِ دیگر کن ز حیوانی گذر

(دفتر سوم ۴۲۰۸-۴۲۰۳)

مراتب انسان‌ها

از آنرو که همهٔ آدمیان به صورت، شبیه یکدگرند و به سیرت مختلف. و از آن‌رو که اصل گوهرین آدمی، سیرت است نه صورت، پس آزمایش لازم است. بدینسان جمیع آدمیان به بوتهٔ آزمایش اندر می‌شوند تا سرشت و شاکلهٔ هرکس در ظهور آید. مولانا آدمیان را از حیث مرتبت به سه قسم تقسیم می‌کند: ۱. انسان برین ۲. انسان فرودین ۳. انسان میانین.

انسان برین (= انسان کامل)

کلام مولانا در بیان این نوع انسان، لحنی شورانگیز پیدا می‌کند.

وین بشر هم، ز امتحان قسمت شدند — آدمیْ‌شکل‌اند و، سه امّت شدند
یک گُـرُه، مستغرقِ مطلق شدند — همچو عیسی با مَلَک، ملحق شدند
نقشِ آدم، لیک معنی جبرئیل — رَسته از خشم و هوی و قال و قیل
از ریاضت رَسته، وز زهد و جهاد — گوییا از آدمی او خود نزاد

(دفتر چهارم ۱۵۰۸-۱۵۰۵)

انسانِ فُرودین (= انسان ناقص)

لحن مولانا در توصیف انسان ناقص غالباً آمیخته با طنز است.

قسمِ دیگر با خران، ملحق شدند — خشمِ محض و شهوتِ مطلق شدند
وصفِ جبریلی در ایشان بود، رفت — تنگ بود آن خانه و، آن وصف زفت
مُرده گردد شخص، کو بی‌جان شود — خر شود چون جانِ او بی‌آن شود
زانکه جانی کآن ندارد، هست پست — این سخن حق است و، صوفی گفته است

(دفتر چهارم ۱۵۱۲-۱۵۰۹)

هر نفر را بر طویلهٔ خاصِ او — بسته‌اند اندر جهانِ جست‌وجو
مُنْتَصَب بر هر طویله، رایضی — جز به دستوری نیاید رافضی
از هوس گر از طویله بُگْسلد — در طویلهٔ دیگران سَر درکُند
در زمان، آخُرچیانِ چُستِ خَوش — گوشهٔ افسارِ او گیرند و کَش

(دفتر سوم ۲۰۸۰-۲۰۷۷)

گوشِ بعضی زین تعالَوْها کَر است / هر سُتوری را صِطبلی دیگر است
مُنهزِم گردند بعضی زین ندا / هست هر اسبی طویلهٔ او جدا

(دفتر چهارم ۲۰۱۴-۲۰۱۳)

انسان میانین

انسان میانین کسی است که نه وجه رحمانیش بر او غالب است و نه وجه حیوانیش. به تعبیری دیگر او انسان برزخی است. نه انسان برین است و نه انسان فرودین.

مانْد یک قِسمِ دگر اندر جهاد / نیم حیوان، نیم حیِّ با رَشاد
روز و شب در جنگ و اندرکشمکش / کرده چالیش آخِرش با اوّلش

(دفتر چهارم ۱۵۳۲-۱۵۳۱)

اوصاف انسان برین (= انسان کامل)

باده سرمایه ز لطفِ تو بَرَد / لطفِ آب از لطفِ تو حسرت خورد
پادشاهی کن، ببخشش ای رحیم / ای کریم اِبْنُ الْکَریم ابْنِ الْکریم
هر شرابی بندهٔ این قدّ و خَد / جمله مستان را بُوَد بر تو حسد
هیچ محتاجِ مَیِ گُلگون نه‌یی / ترک کن گلگونه، تو گُلْ گونه‌یی
ای رخِ چون زُهره‌ات شَمْسُ الضُّحیٰ / ای گدایِ رنگِ تو گُلگونه‌ها
باده کاندر خُنب، می‌جوشد نهان / زاشتیاقِ رویِ تو جُوشَد چنان
ای همه دریا! چه خواهی کرد نَم؟ / وِای همه هستی! چه می‌جویی عدم؟
ای مَهِ تابان چه خواهی کرد گَرد؟ / ای که مَه در پیشِ رویت رویْ‌زرد
تو خوش و خوبی و، کانِ هر خوشی / تو چرا خود منّتِ باده‌کشی؟
تاجِ کَرَّمْناست بر فرقِ سَرَت / طوقِ اَعْطَیْناکَ آویزِ بَرَت
جوهرست انسان و چرخ، او را عَرَض / جمله فرع و پایه‌اند و او غَرَض

(دفتر پنجم ۳۵۷۵-۳۵۶۵)

فرعِ دید آمد عمل، بی هیچ شک / پس نباشد مردم، الّا مردمک

(دفتر اول ۱۶۷۹)

هفت چرخِ ازرقی در رِقِّ اوست / پیکِ ماه، اندر تب و در دقِّ اوست
زُهره، چنگِ مسئله در وَی زده / مُشتری با نقدِ جان پیش آمده

در هـــوایِ دســـتبوسِ او زُحَـل / لیک خـود را مـی نـبیند آن مَحَل
دست و پا مرّیخ، چندین خَست از او / وآن عُطارِد صد قلم بشکست از او
با منجّم این هـمه اَنْجُم بـه جـنگ / کِای رها کرده تو جان، بگْزیده رنگ
جان، وی است و ما همه رنگ و رُقوم / کـوکبِ هـر فکـرِ او، جـانِ نـجوم
فکر کو آنجا؟ همه نور است پـاک / بهرِ توست این لفظِ فکر ای فکرْناک
هـر سـتاره خـانه دارد بـر عُـلا / هـیچ خـانه درنگـنجد نـجمِ مـا
جایْسوز اندر مکان کـی در رود؟ / نـورِ نـامحدود را حـدّ کـی بُـوَد؟
(دفتر ششم ۱۱۶-۱۰۸)

نـورشان حـیرانِ ایـن نـور آمـده / چون ستاره زین ضُحیٰ فانی شده
زین حکـایت کـرد آن ختـمِ رُسُـل / از مَـــلیکِ لایَـــزال و لَـــمْ یَـزَل
کـه نگـنجیدم در افـلاک و خَـلا / در عـــقول و در نـفوسِ بـا عُـلا
در دلِ مؤمن بگنجیدم چـو ضَـیف / بی ز چُون و بی چگونه بی ز کیف
تا بـه دلّالیِ آن دل، فـوق و تـحت / یـابد از مـن پـادشاهی‌ها و بـخت
بـی چـنین آیـینه از خـوبی مـن / بـــرنتابد نـــه زمـین و نـه زَمَـن
بـر دو کَـوْن، اسب تـرّحم تـاختم / بس عـــریضْ‌آیینه‌یی بـــرساختم
هـر دَمـی زیـن آیـنه پـنجاه عُـرس / بشـنو آیـینه، ولی شـرحش مـپرس
(دفتر ششم ۳۰۷۷-۳۰۷۰)

تا کجا؟ آنجا کـه جـا را راه نـیست / جـــز سَـــنابرقِ مَـــهِ الله نـیست
از هـمه اوهـام و تـصویرات، دور / نـــورِ نـــورِ نـورِ نـورِ نـورِ نـور
(دفتر ششم ۲۱۴۶-۲۱۴۵)

آســـمان‌ها بـــندهٔ مـــاهِ وی‌انـد / شرق و مغرب، جمله نانْخواهِ وی‌اند
زانکه لَوْلاک است بـر تـوقیـعِ او / جـــمله در اِنـعام و در تـوزیعِ او
گـــر نبودی او، نـیابیدی فَـلَـک / گـردش و نـور و مکـانیِّ مَـلَک
گـــر نـبودی او نـیابیدی بـحار / هـــیبت و مـــاهی و درّ شـاهوار
گـــر نـبودی او، نـیابیدی زمـین / در درونـه، گـنج و بـیرون یـاسمین
رزق‌هـا هـم رزقْخـوارانِ وَی‌انـد / مـیوه‌ها لبْخشکِ بـارانِ وَی‌انـد
(دفتر ششم ۲۱۰۷-۲۱۰۲)

حقِّ آن حَقّی که جانت دیده است / که مرا بر بیتِ خود بگْزیده است

کعبه هرچندی که خانهٔ بِرّ اوست / خلقتِ من نیز خانهٔ سِرّ اوست
تا بکرد آن کعبه را در وَی نرفت / واندرین خانه به‌جز آن حی نرفت
(دفتر دوم ۲۲۴۶-۲۲۴۴)

صورتِ رِفعت بُوَد اَفلاک را / معنیِ رِفعت، روانِ پاک را
صورت رفعت برای جسم‌هاست / جسم‌ها در پیش معنی اسم‌هاست
(دفتر اول ۵۹۰-۵۸۹)

کو یکی مرغی، ضعیفی بی‌گناه / واندرونِ او، سلیمان با سپاه
چون بنالد زار، بی‌شُکر و گِله / افتد اندر هفتْ‌گَردون، غلغله
هر دَمَش صد نامه، صد پیک از خدا / یاربی زو، شصت لبّیک از خدا
زَلّتِ او بِهْ ز طاعت نزدِ حق / پیشِ کفرش جمله ایمان‌ها خَلَق
هر دَمی او را یکی معراجِ خاص / بر سرِ تاجش نهد صد تاجِ خاص
(دفتر اول ۱۵۸۰-۱۵۷۶)

بر سریرِ سِرِّ عالیْ‌همّتش / مجلس و جاه و مقام و رُتبتش
مَقعدِ صدقی که صدّیقان در او / جمله سَرسبزند و شاد و تازه‌رُو
حمدشان چون حمدِ گلشن از بهار / صد نشانی دارد و صد گیر و دار
بر بهارش چشمه و نخل و گیاه / وآن گلستان و نگارستان گواه
شاهدِ شاهد هزاران هر طرف / در گواهی همچو گوهر بر صدف
(دفتر چهارم ۱۷۷۲-۱۷۶۸)

هفت دریا اندر او یک قطره‌یی / جملهٔ هستی ز موجش چکره‌یی
جمله پاکی‌ها از آن دریا برند / قطره‌هایش یک به یک میناگرند
(دفتر پنجم ۱۸۸۱-۱۸۸۰)

چرخ چارُم هم ز نورِ تو پُر است / حاشَ‌لِلّٰه که مقامت آخور است
تو ز چرخ و اختران هم برتری / گرچه بهرِ مصلحت در آخوری
(دفتر پنجم ۲۵۴۹-۲۵۴۸)

جوهرِ انسان بگیرد بَرّ و بحر / پیسه گاوان بِسملانِ روزِ نَحر
(دفتر ششم ۱۸۷۵)

واحِدٌ کَالْاَلْف که بْوَد؟ آن ولی / بل که صد قرن است آن عبدالعلی
خُم که از دریا در او راهی شود / پیشِ او جیحون‌ها زانو زند

خاصه این دریا که دریاها همه / چون شنیدند این مثال و دمدمه

(دفتر ششم ۲۴-۲۲)

همرهِ خورشید را شبْ‌پَر مخوان / آنکه او مسجود شد، ساجد مدان
عکس‌ها را مانَد این و عکس نیست / در مثالِ عکس، حق بنمودنی است
آفتابی دید او، جامد نماند / روغنِ گُل، روغنِ کنجد نماند
چون مبدَّل گشته‌اند اَبدالِ حق / نیستند از خَلق، برگردان ورق

(دفتر ششم ۳۱۹۲-۳۱۸۹)

صدهزاران مَرد، پنهان در یکی / صد کمان و تیر، درجِ ناوَکی
مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتی، فتنه‌یی / صدهزاران خرمن اندر حَفنه‌یی
آفتابی در یکی ذرّه نهان / ناگهان آن ذرّه بگشاید دهان
ذرّه ذرّه گردد افلاک و زمین / پیشِ آن خورشید، چون جَست از کمین
این چنین جانی چه در خوردِ تن است؟ / هین بشُو ای تن! از این جان، هر دو دست
ای تنِ گشته وِثاقِ جان! بس است / چند تانَد بحر در مَشکی نشست؟
ای هزاران جبرئیل اندر بشر! / ای مسیحانِ نهان در جَوْفِ خر!
ای هزاران کعبه پنهان در کَنیس! / ای غلطْ‌اندازِ عفریت و بِلیس
سجده‌گاهِ لامکانی در مکان / مر بِلیسان را ز تو ویران دکان
که چرا من خدمتِ این طین کنم؟ / صورتی را من لقب چون دین کنم؟
نیست صورت، چشم را نیکو بمال / تا ببینی شعشعهٔ نورِ جلال

(دفتر ششم ۴۵۸۸-۴۵۷۸)

انسان برین، خلیفهٔ خدا در زمین

چون خدا اندر نیاید در عیان / نایبِ حقّ‌اند این پیغمبران

(دفتر اول ۶۷۳)

پیوند انسان برین با خدا

نه غلط گفتم که نایب با مَنوب / گر دو، پنداری قبیح آید، نه خوب
نه دو باشد تا تویی صورتْ‌پرست / پیشِ او یک گشت کز صورت بِرَست
چون به صورت بنگری، چشمِ تو دوست / تو به نورش درنگر کز چشم رُست

نورِ هردو چشم نتوان فرق کرد / چونکه درنورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان / هر یکی باشد به صورت غیرِ آن
فرق نتوان کرد نورِ هر یکی / چون به نورش روی آری بی‌شکی
گر تو صد سیب و صد آبی بشمُری / صد نماید یک شود چون بفشُری
در معانی قسمت و اَعداد نیست / در معانی تجزیه و اَفْراد نیست

(دفتر اول ۶۸۱-۶۷۳)

گشت فرد از کِسوهٔ خوهایِ خویش / شد برهنه جان به جانْافزایِ خویش
چون برهنه رفت پیش شاهِ فرد / شاهش از اوصافِ قدسی جامه کرد
خِلعتی پوشید از اوصافِ شاه / برپرید از چاه به ایوان جاه

(دفتر پنجم ۳۶۱۵-۳۶۱۳)

تصرّف انسان برین در جهان

گوشتْپارهٔ آدمی با عقل و جان / می‌شکافد کوه را با بحر و کان
زورِ جانِ کوه‌کَن، شَقّ حجر / زورِ جانِ جان، در اِنْشَقَّ الْقَمَر

(دفتر اول ۱۴۷۸-۱۴۷۷)

انسان برین واسطهٔ فیض است

بی از او ندْهد کسی را حق، نوال / شَمّه‌یی گفتم من از صاحبْوصال
موهبت را بر کفِ دستش نهد / وز کَفَش آن را به مرحومان دهد
با کَفَش، دریایِ کُل را اِتّصال / هست بی‌چون و چگونه و بر کمال

(دفتر پنجم ۸۷۹-۸۷۷)

تا به دلّالیِ آن دل، فوق و تحت / یابد از من پادشاهی‌ها و بخت
بی‌چنین آیینه از خوبیِ من / برنتابد نه زمین و نه زَمَن
بر دو کَوْن، اسبِ ترّحم تاختم / بس عریض‌آیینه‌یی برساختم

(دفتر ششم ۳۰۷۶-۳۰۷۴)

چون ز ذاتِ حق بعیدی وصف ذات / بازدانی از رسول و معجزات

(دفتر ششم ۱۲۹۹)

انسان برین، روشن‌بین است

از آنرو که انسان برین از زنجیرهٔ علل و اسباب طبیعی رهیده، دیده‌ای سبب‌سوراخ‌کن و حقیقت‌یاب یافته است، بدین جهت هیچ حجابی دیدهٔ باطن او را نپوشاند.

بی‌سبب بیند چو دیده شد گذار — تو که در حسّی سبب را گوش دار
آنکه بیرون از طبایع جانِ اوست — مَنصب خرقِ سبب‌ها آنِ اوست
بی‌سبب بیند نه از آب و گیا — چشم، چشمهٔ معجزات انبیا

(دفتر دوم ۱۸۴۴-۱۸۴۲)

آن دلی کو مَطلعِ مهتاب‌هاست — بهرِ عارف، فُتِحَتْ اَبْوابُهاست
با تو دیوار است، با ایشان، در است — با تو سنگ و، با عزیزان، گوهر است
آنچه تو در آیینه بینی عیان — پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر، ایشان‌اند کین عالَم نبود — جانِ ایشان بود در دریایِ جُود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند — پیشتر از کِشت بُر برداشتند
پیشتر از نقش، جان پذْرفته‌اند — پیشتر از بحر، دُرها سُفته‌اند
مشورت می‌رفت در ایجادِ خلق — جانشان در بحرِ قدرت تا به حلق
چون ملایک مانعِ آن می‌شدند — بر ملایک خُفیه، خُنبک می‌زدند
مُطّلع بر نقشِ هرکه هست شد — پیش از آن کین نفسِ کُل، پابست شد
پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند — پیشتر از دانه‌ها نان دیده‌اند
بی‌دماغ و دل پُر از فکرت بُدند — بی‌سپاه و جنگ بر نصرت زدند
آن عیان، نسبت به ایشان فکرت است — ورنه خود نسبت به دُوران، رؤیت است
فکرت از ماضی و مستقبل بُوَد — چون از این دو رَست، مشکل حل شود
روح از انگور، مَی را دیده است — روح از معدوم، شی را دیده است
دیده چون بی‌کیف، هر باکیف را — دیده پیش از کان، صحیح و زَیْف را
پیشتر از خلقتِ انگورها — خورده مَی‌ها و، نموده شورها
در تموزِ گرم می‌بینند دَی — در شعاعِ شمس، می‌بینند فَی
در دلِ انگور مَی را دیده‌اند — در فنایِ محض، شَی را دیده‌اند

(دفتر دوم ۱۸۲-۱۶۵)

شیخ، کو یَنْظُر بِنورِالله شد / از نهایت وز نخست، آگاه شد
چشمِ آخُربین، ببست از بهرِ حق / چشم آخِربین گُشاد اندر سَبَق
(دفتر دوم ۱۵۶۸-۱۵۶۷)

چشمِ او یَنْظُر بِنورِالله شده / پرده‌های جهل را خارِق بُده
(دفتر دوم ۱۵۸۰)

سربلندم من، دو چشمِ من بلند / بینش عالی، امان است از گزند
از سرِ کُه من ببینم پایِ کوه / هرگَوْ و هموار را من تُوه توه
همچنان که دید آن صدرِ اجلّ / پیشِ کارِ خویش تا روزِ اجل
آنچه خواهد بود بعدِ بیست سال / دانَد اندر حال، آن نیکوخصال
حالِ خود تنها ندید آن متّقی / بلکه حالِ مغربیّ و مشرقی
نور، در چشم و دلش سازد سَکَن / بهرِ چه سازد؟ پیِ حُبُّ الْوَطَن
همچو یوسف کو بدید اوّل به خواب / که سجودش کرد ماه و آفتاب
از پسِ ده‌سال، بلکه بیشتر / آنچه یوسف دیده بُد برکرد سَر
نیست آن یَنْظُر بِنورالله گِزاف / نورِ ربّانی بُوَد گردونْ‌شکاف
(دفتر چهارم ۳۴۰۱-۳۳۹۲)

آنکه او از پردهٔ تقلید جَست / او به نورِ حق ببیند آنچه هست
نورِ پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان / پوست بشکافد، درآید در میان
پیشِ ظاهربین چه قلب و چه سَرَه / او چه داند چیست اندر قُوصَرَه؟
ای بسا زرِّ سیه کرده به دُود / تا رهد از دستِ هر دزدی حسود
ای بسا مسِّ زراندوده به زَر / تا فروشد آن به عقلِ مُخْتَصَر
ما که باطن‌بینِ جمله کشوریم / دل ببینیم و به ظاهر ننگریم
قاضیانی که به‌ظاهر می‌تنند / حکم بر اَشکالِ ظاهر می‌کنند
چون شهادت گفت و ایمانی نمود / حکمِ او مؤمن کنند این قوم، زود
پس منافق کاندرین ظاهر گریخت / خونِ صد مؤمن به پنهانی بریخت
جهد کن تا پیرِ عقل و دین شوی / تا چو عقلِ کل، تو باطنْ‌بین شوی
(دفتر چهارم ۲۱۷۸-۲۱۶۹)

راست گفته است آن شهِ شیرینْ‌زفان / چشم گردد مو به موی عارفان
(دفتر چهارم ۲۴۰۱)

غـــیرِ آن قـــطبِ زمـــانِ دیـــده‌ور / کـــز ثـــباتش کـــوه گـــردد خـیره‌سر
پـــایِ نـــابینا، عـــصا بـــاشد، عـصا / تـــا نـــیفتد ســـرنگون او بـــر حَـصا
آن ســواری کـو سِـپَه را شـد ظـفر / اهلِ دیـن را کـیست؟ اربـابِ بـصر

(دفتر اول ۲۱۳۱-۲۱۲۹)

گفت: خلقان چون ببینند آسـمان / مـــن بـــبینم عـــرش را بـا عـرشیان
هشت جنّت، هفت دوزخ پیشِ من / هست پیدا همچو بُت پیشِ شَـمَن

(دفتر اول ۳۵۰۸-۳۵۰۷)

وقوفِ انسانِ برین بر ضمایر و ستّاریِ او

انسان برین هرچند بر ضمایر و سرایر اشخاص آگاه است، لیکن به اقتضای صـفت ستّاری حق، کاستی‌های روانی و اخلاقی آدمیان را می‌پوشاند.

در مـــیانِ نـــاقدان، زرقـــی مَـــتَن / با مِحَک ای قلبِ دون، لافی مَـزَن
مر مِحَک را رَه بُوَد در نقد و قـلب / که خدایش کرد امیرِ جسم و قلب
چون شیاطین با غلیظی‌هایِ خـویش / واقف‌اند از سِرِّ ما و فکـر و کـیش
مَسْـــلکی دارنـد دزدیـده درون / مـا ز دُزدی‌هـایِ ایشـان سـرنگون
دَم بـه دَم خَبْط و زیـانی مـی‌کنند / صاحبِ نَقْب و شکـافِ رَوْزن‌انـد
پس چرا جان‌هایِ روشن در جهان / بـــی‌خبر بـاشند از حـالِ نـهان؟
در سَرایت، کمتر از دیـوان شـدند / روح‌ها که خیمه بر گَـردون زدنـد؟
دیـو، دزدانـه سـویِ گـردون رود / از شهابِ مُحْرِق، او مطعون شـود
سرنگون از چرخ، زیر افتد چـنان / که شقی در جـنگ از زخـمِ سِـنان
آن زِ رَشکِ روح‌هـــایِ دلپســند / از فـلْکشان سـرنگون مـی‌افکـنند
تـو اگـر شـلّ و لنگ و کـور و کـر / ایـن گـمان بـر روح‌هـایِ مِـه مَـبَر
شرم دار و، لاف کم زن، جان مَکَن / که بسی جاسوس هست آن سویِ تن

(دفتر چهارم ۱۷۹۳-۱۷۸۲)

گـویی پـنهان مـی‌زنم آتش زنـه / نه به قـلب از قـلب بـاشد روزنـه؟
آخـــر از رَوْزن بـــبیند فکـرِ تـو / دل گـواهـی‌یی دهـد از ذکـرِ تـو
گـــیر در رُویت نـــمالد از کـــرم / هرچـه گـویی خـندد و گـوید نَـعَم
او نـــمی‌خندد ز ذوقِ مـــالشت / او هـمی خـندد بـر آن اِسگـالشت

(دفتر دوم ۱۵۹۰-۱۵۸۷)

یک گُـرّه را ظـاهرِ سـالوسِ زهـد / نـور بـاید تـا بُـوَد جـاسوسِ زهـد
نـور بـاید پـاک از تـقلید و غَـوْل / تـا شـناسد مـرد را بـی‌فعل و قَـوْل
در رود در قـلبِ او از راهِ عـقل / نـقدِ او بـیند، نـباشد بـندِ نـقل
بـندگانِ خـاصِ عَـلاّمُ الْـغُیوب / در جهانِ جان، جواسیسُ الْقُلوب
در درونِ دل درآیـد چـون خـیال / پیشِ او مکشوف بـاشد سِـرِّ حـال

(دفتر دوم ۱۴۷۹-۱۴۷۵)

حق چو سیما را مُعرِّف خوانده است / چشمِ عارف سویِ سیما مانده است

(دفتر اول ۱۲۶۷)

وقوف انسان برین بر ضمایر، به گفت و نشان نیاز ندارد

ایـن طـبیبانِ بـدن دانشـورند / بـر سَـقامِ تـو، ز تـو واقـف‌ترند
تـا ز قـاروره هـمی بـینند حـال / کـه نـدانـی تـو از آن رُو اِعـتلال
هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دَم / بـو بَـرَند از تـو بـه هـرگونه سَـقَم
پس طـبیبانِ الهـی در جـهان / چُون ندانند از تو بـی‌گفتِ دهـان؟
هم ز نبضت، هم ز چشمت، هم ز رنگ / صـد سَـقَم بینند در تـو، بـیدرنگ
ایـن طـبیبانِ نـوآموزند خَـود / کـه بـدین آیـاتشان حـاجت بُـوَد
کـاملان از دُور نـامت بشـنوند / تـا بـه قـعرِ بـاد و بـودت در دَوَنـد
بـل کـه پـیش از زادنِ تـو سـال‌ها / دیـده بـاشندت تـو را بـا حـال‌ها

(دفتر چهارم ۱۸۰۱-۱۷۹۴)

مراتب مختلف انسان‌های برین در روشن‌بینی و وقوف بر ضمایر اشخاص

گروهی از انسان‌های برین در این مرتبه‌اند که از طریق نشانه‌های ظاهری ازقبیل گفتار و کردار و رفتار آدمیان بر ضمیر آنان وقوف می‌یابند. اما گروهی دیگر در چنان مرتبه‌ای قرار دارند که به گونهٔ مستقیم و بی‌آنکه به نشانه‌ها نیازی داشته باشند بر ضمایر واقف می‌شوند.

چون ندارد سَیر، سِرّت در درون / بـنگر انـدر بَـوْلِ رنـجور از بُـرون
فعل و قول، آن بولِ رنـجوران بُـوَد / کـه طـبیبِ جسـم را بُـرهان بُـوَد

(دفتر پنجم ۲۳۸-۲۳۷)

این گـواهِ فـعل و قـول از وَی بـجو　　کو به دریا نیست واصل، همچو جو

(دفتر پنجم ۲۴۱)

وآن طـبیبِ روح در جـانَش رود　　وز رهِ جـان، انـدر ایـمانش رود

حاجتش ناید به فعل و قولِ خوب　　اِحْذَرُوهُمْ هُمْ جَـواسیسُ الْقُلوب

(دفتر پنجم ۲۴۰-۲۳۹)

لیک نورِ سالکی کـز حـد گـذشت　　نـورِ او پُـر شـد بیابان‌ها و دشت

شـاهدیّ‌اش فـارغ آمـد از شـهود　　وز تکـلّف‌ها و جـانْبازیّ و جُـود

نورِ آن گوهر، چو بیرون تافته‌ست　　زین تسلّس‌ها، فـراغت یـافته‌ست

(دفتر پنجم ۲۴۴-۲۴۲)

انسان برین همیشه بیدارست، گرچه ظاهراً خواب باشد

حـالتِ مـن، خـواب را مـانَد گـهی　　خـواب پـندارد مـر آنـرا گـمرهی

چشـمِ مـن خـفته، دلم بـیدار دان　　شکـلِ بـی‌کارِ مـرا بَـر کـار، دان

گـفت پـیغمبر کـه عَـیْنایَ تَـنام　　لا یَـنـامُ قَـلْبی عَـنْ رَبِّ الْأَنـام

چشمِ تو بیدار و، دل خفته به خواب　　چشمِ من خفته، دلم در فـتحِ بـاب

(دفتر دوم ۳۵۵۰-۳۵۴۷)

انسان برین در حال بیداری نیز به عالم ملکوت پیوند خورده است

حالِ عارف این بُوَد بی‌خواب هـم　　گـفت ایـزد: هُـمْ رُقُـودٌ، زیـن مَـرَم

خـفته از احـوالِ دنـیا روز و شب　　چـون قـلم در پـنجهٔ تـقلیبِ رب

آنکـه او پـنجه نـبیند در رقـم　　فـعل پـندارد بـه جُـنبش از قـلم

شمّه‌ای زیـن حـالِ عـارف وانـمود　　خلق را هم خوابِ حِسّـی درزُبـود

رفته در صحرایی بی‌چون، جـان‌شان　　روحشـان آسـوده و اَبـدان‌شـان

(دفتر اول ۳۹۶-۳۹۲)

قلب انسان برین، پهناور است

دل که گر هفصد چو این هفت آسمان　　انـدر او آیـد شـود یـاوه و نـهان

(دفتر پنجم ۸۷۲)

انسان برین مشتاق کشف اسرار لاهوت است

وقتی عشق و وجد بر عارفِ کامل چیره آید، مستانه کشف اسرار کند.

یـا رَسُـولَ‌الله بگـویم سِـرِّ حشـر؟ در جهان، پیدا کـنم امـروز، نشـر؟
هِـلْ مـرا تـا پَـرده‌ها را بـردَرَم تـا چـو خـورشیدی بـتابد گـوهرم
تا کسـوف آیـد ز مـن خـورشید را تـا نـمایم نـخل را و بـید را
وانـمایم رازِ رسـتاخیز را نـقد را و نـقدِ قـلبْ‌آمیز را
دست‌هـا بُـبریده اصـحابِ شِـمال وانـمایم رنگِ کـفر و رنگِ آل
واگشـایم هـفت سـوراخِ نـفاق در ضیایِ مـاهِ بـی‌خسف و مَـحاق
وانـمایم مـن پـلاسِ اشـقیا بشـنوانـم طـبل و کـوسِ انـبیا؟
دوزخ و جـنّات و بـرزخ در مـیان پـیشِ چشـمِ کـافران آرَم عـیان
وانمایم حوض کـوثر را بـه جـوش کآب بر رُوشان زند بانگش به گـوش
وآنکـه تشـنه گِـردِ کـوثر مـی‌دوند یک به یک را نـام واگـویم کـی‌انـد
مـی‌بساید دوششـان بـر دوشِ مـن نعره‌هاشان می‌رسد در گـوشِ مـن
اهلِ جنّت پیشِ چشـمم ز اختیار درکشـیده یکـدگر را در کـنار
دستِ هـمدیگر زیـارت مـی‌کنند وز لبان، هم بوسه غـارت مـی‌کنند
کر شد این گـوشم ز بـانگِ واه واه از خسـان و نـعرهٔ واحسـرتاه
این اشـارت‌هاست گـویم از تُـغول لیک مـی‌ترسم ز آزارِ رسـول
همچنین می‌گفت سرمست و خـراب داد پـیغمبر گـریبانش بـه تـاب
گفت هین درکش که اسبت گرم شد عکسِ حق لایَسْتَحی زد، شرم شد

(دفتر اول ۳۵۴۴-۳۵۲۸)

نرم‌خویی انسان برین در مقابل کژی‌های مردم

گـر پـذیرند آن نـفاقش را، رهـید شـد نـفاقش عـینِ صـدقِ مسـتفید
زآنکـه آن صـاحبدلِ بـا کـرّ و فـر هست در بـازارِ مـا مـعیوبْ‌خر

(دفتر پنجم ۹۰۱-۹۰۰)

انسان برین، میزان حق است

انسان برین ترازو و سنجهٔ حضرت حق است. چنانکه از پروتاگوراس نقل شده است که **اَلْاِنْسانُ یَکیلُ کُلَّ شَیءٍ**. البته چون او حکیم سوفسطائی بوده از این جمله منظوری دیگر داشته است. اما از این منظر می‌توان نگاه کرد که جهان هستی، طبیعت، معادن، دریاها و همهٔ پدیده‌ها با وجود انسان برین است که ارزش پیدا می‌کند.

تو ترازوی اَحَدْخو بوده‌یی　　بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌یی

(دفتر اول ۳۹۸۲)

قدرت انسان برین

صدهزاران شهر را خشمِ شهان　　سرنگون کرده‌ست ای بدگمرهان

کوه بر خود می‌شکافد صد شکاف　　آفتابی چون خَراسی در طواف

خشمِ مردان، خشک گرداند سحاب　　خشمِ دل‌ها کرد، عالَم‌ها خراب

(دفتر سوم ۲۸۱۶-۲۸۱۴)

انسان برین کارهایش بر اساس حکمت است

مولانا در قسمت پایانیِ نخستین حکایت مثنوی (پادشاه و کنیزک) نتیجه می‌گیرد که کارهای مردان حق فاقد حکمت نبوده و نیز بر مبنای هوای نفس نیست.

کُشتنِ این مرد، بر دستِ حکیم　　نی پی امّید بود و نی ز بیم

او نکُشتش از برایِ طبعِ شاه　　تا نیامد امر و الهامِ اله

آن پسر را کِش خِضِر ببرید حلق　　سِرِّ آن را درنیابد عامِ خلق

آنکه از حق یابد او وحی و جواب　　هرچه فرماید، بُوَد عینِ صواب

آنکه جان بخشد اگر بکْشد، رواست　　نایب است و دستِ او، دستِ خداست

همچو اسماعیل پیشش سَر بنه　　شاد و خندان، پیشِ تیغش جان بده

تا بمانَد جانْت خندان تا ابد　　همچو جانِ پاکِ احمد با احد

عاشقان، جامِ فرح آنگه کَشند　　که به دست خویش خوبانْشان کُشند

شاه، آن خون از پیِ شهوت نکرد　　تو رها کن بدگمانیّ و نبرد

تو گمان بُردی که کرد آلودگی / در صفا، غِش کی هِلد پالودگی؟
بهرِ آن است این ریاضت، وین جفا / تا برآرَد کوره از نقره، جُفا
بهرِ آن است امتحانِ نیک و بد / تا بجُوشد، بر سَر آرد زر، زَبد
گر نبودی کارش الهامِ اله / او سگی بودی درانده، نه شاه
پاک بود از شهوت و حرص و هوی / نیک کرد او، لیک نیکِ بدْنما
گر خِضِر در بحر، کشتی را شکست / صد درستی در شکستِ خِضر هست
وهم موسی با همه نور و هنر / شد از آن محجوب، تو بی پَر مَپَر
آن گُلِ سرخ است، تو خونش مخوان / مستِ عقل است او، تو مجنونش مخوان
گر بُدی خونِ مسلمان کامِ او / کافرم گر بُردمی من نامِ او
می‌بلرزد عرش از مدحِ شقی / بدگُمان گردد ز مدحش مُتّقی
شاه بود و شاهِ بس آگاه بود / خاص بود و خاصهٔ الله بود
آن کسی را کِش چنین شاهی کُشد / سویِ بخت و بهترین جاهی کَشد
گر ندیدی سودِ او در قهرِ او / کی شدی آن لطفِ مطلق، قهرْجو
بچّه می‌لرزد از آن نیشِ حَجام / مادرِ مُشْفِق در آن غم، شادْکام
نیم‌جان بِستاند و، صد جان دهد / آنکه در وهمت نیاید آن دهد
تو قیاس از خویش می‌گیری ولیک / دُورِ دُور افتاده‌ای، بنگر تو نیک

(دفتر اول ۲۴۶-۲۲۲)

انسان برین از حیطهٔ محسوسات رهیده است

از شش و از پنج، عارف، گشت فرد / مُحْترِز گشته‌ست زین شش پنج نرد
رَست او از پنج حسّ و شش جهت / از وَرایِ آن همه کرد آگهت
شد اشاراتش اشاراتِ ازل / جاوَزَ الْاَوْهٰام طُرّاً وَاعْتَزَل
زین چَهِ شش گوشه گر نبود برون / چون برآرد یوسفی را از درون؟

(دفتر ششم ۴۵۷۰-۴۵۶۷)

انسان برین، نجات‌دهندهٔ اسیران عالم محسوسات است

واردی بالایِ چرخ بی‌سُتُن / جسمِ او چون دلو، در چَه چاره‌کن
یوسفان، چنگال در دلوش زده / رَسته از چاه و شهِ مصری شده

دلوهـــایِ دیگـــر از چَـــه آبْ‌جـــو دلوِ او فـــارغ ز آب، اصـــحابْ‌جو
دلوهـــا غـــوّاصِ آب از بـــهرِ قُـــوت دلوِ او قوت و حیاتِ جانِ حُـوت
دلوهـــا وابســـتهٔ چـــرخِ بـــلند دلوِ او در اِصْـــــبَعینِ زورْمـــند

(دفتر ششم ۴۵۷۵-۴۵۷۱)

انسان برین منزّه از مقتضیات بهیمی است

مـردِ حـق را چـون بـبینی ای پسـر تـو گـمان داری بـر او نـارِ بشـر
تو ز خود می‌آیی و آن در تو است نار و خارِ ظنِّ باطل این سـو است

(دفتر سوم ۴۳۷۰-۴۳۶۹)

گفت شـاهی شـیخ را انـدر سُـخُن چیزی از بخشش ز من درخواست کُـن
گفت: ای شه! شرم نآید مـر تـو را که چنین گویی مـرا، زیـن بـرتر آ؟
مـن دو بـنده دارم و ایشـان، حـقیر وآن دو بر تو حـاکـمان‌انـد و امیر
گفت شه: آن دو چه‌اند؟ آن زلّت است گفت: آن یک خشم و دیگر، شهوت است

(دفتر دوم ۱۴۶۸-۱۴۶۵)

کمال‌جویی انسان برین

چشمِ شه، بر چشمِ بازِ دل زده است چشمِ بازش، سخت با همّت شده است
تـا ز بس هـمّت کـه یـابید از نـظر مـی‌نگیرد بـازِ شـه جـز شـیرِ نـر
شـیرِ چـه؟ کآن شـاهْ‌بازِ مـعنوی هم شکارِ توست و هم صیدش توی
شد صفیرِ بـازِ جـان در مَـرْجِ دیـن نـــــعره‌هایِ لاٰ اُحِبُّ الْآفِـــلین
بـازِ دل را کـه پـیِ تـو مـی‌پَرید از عطایِ بی‌حدت چشـمی رسـید
یافت بینی بوی و گوش از تو سماع هـر حسـی را قسـمتی آمـد مُشـاع
هر حسی را چون دهی ره سویِ غیب نَبْوَد آن حِس را فتورِ مرگ و شیب
مالِکُ الْـمُلکی به حِس چیزی دهی تا که بر حس‌ها کند آن حس شهی

(دفتر ششم ۲۸۱۵-۲۸۰۸)

انسان برین برای آیندگان نیز جویبار حکمت و معرفت حفر می‌کند

هـین بگـو کـه نـاطقه جـو مـی‌کَنَد تـا بـه قَـرنی بـعدِ مـا آبـی رسـد

گرچه هر قرنی سخنْ‌آری بُوَد　　لیک گفتِ سالفان یاری بُوَد

(دفتر سوم ۲۵۳۸-۲۵۳۷)

انسان برین، وحدت‌دهندهٔ انسان‌هاست

هم سلیمان هست اند دَوْرِ ما　　کو دهد صلح و، نماند جورِ ما

قولِ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ را یاد گیر　　تا به الاّ و خلافیهاٰ نَذیر

گفت: خود خالی نبوده است امّتی　　از خلیفهٔ حق و صاحبْ همّتی

مشفقان گردند همچون والده　　مُسْلِمون را گفت نفسٌ واحده

نفسِ واحد از رسولِ حق شدند　　ورنه هریک دشمنِ مطلق شدند

(دفتر دوم ۳۷۱۲-۳۷۰۷)

از نزاعِ تُرک و رومیّ و عرب　　حل نشد اِشکالِ انگور و عِنَب

تا سلیمانِ لسینِ معنوی　　درنیاید، برنخیزد این دوی

جملهٔ مرغانِ منازع بازْوار　　بشنوید این طبلِ بازِ شهریار

ز اختلافِ خویش، سویِ اتّحاد　　هین ز هر جانب روان گردید شاد

(دفتر دوم ۳۷۴۴-۳۷۴۱)

طَیَران انسان برین، اصیل است نه ساختگی

پَرِّ من رُسته‌ست هم از ذاتِ خویش　　بر نچفسانم دو پَر من با سِریش

جعفرِ طیّار را پَر، جاریه‌ست　　جعفرِ عیّار را پَر، عاریه‌ست

(دفتر دوم ۳۵۶۵-۳۵۶۴)

انسان برین، دارای صفات متضاد است

همچو نی زهری و تریاقی که دید؟　　همچو نی دمساز و مشتاقی که دید؟

(دفتر اول ۱۲)

انسان برین دارای جاذبه و دافعه است

نی که هست از نیستی فریاد کرد　　بلکه نیست آن هست را واداد کرد

تو مگو که من گریزانم ز نیست　　بلکه او از تو گریزان است بیست

ظاهراً می‌خواندت او سویِ خَود / وز درون می‌راندت با چوبِ رد
نعل‌هایِ بازْگون است ای سلیم / سرکشی فرعون می‌دان از کلیم
(دفتر اول ۲۴۸۱-۲۴۷۸)

چون حکیمک اعتقادی کرده است / کآسمان بیضه، زمین چون زرده است
گفت سایل: چون بمانْد این خاکدان / در میانِ این محیطِ آسمان؟
همچو قِندیلی، معلَّق در هوا / نی به اَسفل می‌رود، نی بر عُلا
آن حکیمش گفت کز جذبِ سَما / از جِهاتِ شش بمانْد اندر هوا
چون ز مقناطیس قُبّهٔ ریخته / در میان ماند آهنی آویخته
آن دگر گفت: آسمانِ باصفا / کی کَشد در خود زمینِ تیره را؟
بلکه دفعش می‌کند از شش جِهات / زآن بمانْد اندر میانِ عاصِفات
پس ز دفعِ خاطرِ اهلِ کمال / جانِ فرعونان بمانْد اندر ضلال
پس ز دفعِ این جهان و آن جهان / مانده‌اند این بی‌رهان، بی این و آن
سرکشی از بندگانِ ذوالجلال / دانکه دارند از وجودِ تو ملال
کهربا دارند چون پیدا کنند / کاهِ هستیّ تو را شیدا کنند
کهربایِ خویش چون پنهان کنند / زود تسلیم تو را طغیان کنند
(دفتر اول ۲۴۹۳-۲۴۸۲)

انسان برین، حیات‌دهنده است

یا بریزد بر گیاهِ رُسته‌ای / یا بشوید رُویِ رُوناشسته‌ای
یا بگیرد بر سر او حمّالْوار / کشتیِ بی‌دست وپا را در بحار
صدهزاران دارو اندر وی نهان / زآنکه هر دارو بروید زو چنان
جانِ هر دُرّی، دلِ هر دانه‌ای / می‌رود در جُو چو داروخانه‌ای
زو یتیمانِ زمین را پرورش / بستگانِ خشک را از وی رَوِش
چون نمانَد مایه‌اش، تیره شود / همچو ما اندر زمین خیره شود
(دفتر پنجم ۲۱۶-۲۱۱)

انسان برین، به ظواهر و زخارف دنیا بی‌اعتناست

عاشقی کز عشقِ یزدان خورد قوت / صد بدن پیشش نیرزد ترّه‌توت
(دفتر پنجم ۲۷۱۶)

در جهانِ مُرده‌شان آرام نیست / کین علف، جز لایقِ اَنعام نیست
هرکه را گُلشن بُوَد بزم و وطن / کی خورَد او باده اندر گُولْخن؟
جایِ روحِ پاک، عِلّیین بُوَد / کِرم باشد کِش وطن سِرگین بُوَد

(دفتر پنجم ۳۵۹۴-۳۵۹۲)

جز مگر مستی که از حق پُر بُوَد / گرچه بدْهی گنجها او حُر بُوَد
هرکه از دیدار، برخوردار شد / این جهان در چشمِ او مُردار شد

(دفتر دوم ۵۸۲-۵۸۱)

انسان برین در هدایت خلق همچون ستارهٔ درخشان است

اختراناند از وَرایِ اختران / که احتراق و نحس نَبْوَد اندر آن
سایران در آسمانهایِ دگر / غیرِ این هفت آسمانِ مُشْتَهر
راسخان در تابِ انوارِ خدا / نی به هم پیوسته، نی از هم جدا
هرکه باشد طالعِ او آن نجوم / نفسِ او کُفّار سوزد در رُجوم
خشمِ مرّیخی نباشد خشمِ او / مُنْقَلبْ رُو، غالب و مغلوبْ‌خُو
نورِ غالب، ایمن از نقص و غَسَق / در میانِ اِصْبَعَیْنِ نورِ حق
حق فشانْد آن نور را بر جانها / مُقبلان برداشته دامانها
وآن نثارِ نور را او یافته / روی از غیر خدا برتافته

(دفتر اوّل ۷۶۱-۷۵۴)

مراتب معنوی انسان‌های برین، مختلف است

آن که زین قندیل کمْ مشکاتِ ماست / نور را در مرتبه ترتیب‌هاست
زآنکه هفصد پرده دارد نورِ حق / پرده‌هایِ نور دان چندین طبق
از پسِ هر پرده قومی را مُقام / صفْ صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
اهلِ صفّ آخرین از ضعفِ خویش / چشمشان طاقت ندارد نورِ پیش
وآن صفِ پیش از ضعیفیِ بصر / تاب نارَد روشنایی پیشتر

(دفتر دوم ۸۲۴-۸۲۰)

انسان کامل، به منزلهٔ کُل است

کُل تویی و جملگان اجزایِ تو — برگُشا که هست پاشان، پایِ تو
از تو عالَم رُوحْزاری می‌شود — پشتِ صد لشکر سواری می‌شود

(دفتر پنجم ۳۶-۳۵)

تصرّف انسان کامل در آفاق و انفس

اولیا را هست قدرت از اله — تیرِ جَسته باز آرندش ز راه
بسته درهایِ موالید از سبب — چون پشیمان شد، ولی زآن دستِ رب؟
گفته ناگفته کند از فتحِ باب — تا از آن نی سیخ سوزد، نی کباب
از همه دل‌ها که آن نکته شنید — آن سخن را کرد محو و ناپدید
گرت برهان باید و حجّت مِها — بازخوان مِنْ آیَةٍ اَوْ نُنْسِهٰا
آیتِ اَنْسَوْکُمْ ذِکری بخوان — قدرتِ نسیان نهادنْشان بدان
چون به تذکیر و به نسیان قادرند — بر همه دل‌هایِ خلقان قاهرند
خِلْتُمْ سُخْرِیّةً اهلِ السُّمُو — از نُبی برخوان تو تا اَنْسَوکُمْ
صاحبِ دِه پادشاهِ جسم‌هاست — صاحبِ دل، شاهِ دلهایِ شماست

(دفتر اول ۱۶۷۸-۱۶۶۹)

واندرین یَم ماهیانِ پُرفن‌اند — مار را از سِحر، ماهی می‌کُنند
ماهیانِ قعرِ دریایِ جلال — بحرشان آموخته سحرِ حلال
پس مُحال از تابِ ایشان، حال شد — نحس، آنجا رفت و نیکوفال شد
تا قیامت گر بگویم زین کلام — صد قیامت بگذرد، وین ناتمام

(دفتر سوم ۳۶۰۱-۳۵۹۸)

انسان برین، کالبدش در طبیعت و روانش در ماورای طبیعت است

این یکی نقشش نشسته در جهان — وآن دگر نقشش چو مَه در آسمان
این دهانش نکته‌گویان با جَلیس — وآن دگر با حق به گفتار و انیس
گوشِ ظاهر این سخن را ضبط کن — گوشِ جانش جاذبِ اسرارِ کُن
چشمِ ظاهر، ضابطِ حِلیهٔ بشر — چشمِ سِر، حیرانِ مٰا زاغَ الْبَصَر

پایِ ظاهر در صفِ مسجد، صَواف — پایِ معنی، فوقِ گردون در طواف
جُزو جُزوش را تو بشمر همچنین — این درونِ وقت و، آن بیرونِ حین
این که در وقت است، باشد تا اجل — وآن دگر یارِ ابدْ قِرنِ ازل

(دفتر پنجم ۳۶۰۷-۳۶۰۱)

در زمینم با تو ساکن در محل — می‌دَوَم بر چرخِ هفتم چون زُحَل
همنشینت من نیَم، سایهٔ من است — برتر از اندیشه‌ها پایهٔ من است

(دفتر دوم ۳۵۵۶-۳۵۵۵)

صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانی فوقِ وهمِ سالکان
لامکانی نی که در فهم آیدت — هر دَمی در وی خیالی زایدت

(دفتر اول ۱۵۸۲-۱۵۸۱)

انسان برین از حیطهٔ اندیشه‌های زائد رهیده است

زانکه من زاندیشه‌ها بگذشته‌ام — خارج اندیشه، پویان گشته‌ام
حاکم اندیشه‌ام محکوم نی — زآنکه بنّا حاکم آمد بر بنا
جمله خلقان سخرهٔ اندیشه‌اند — زآن سبب خسته‌دل و غم‌پیشه‌اند
قاصدا خود را به اندیشه دهم — چون بخواهم از میانشان برجهم
من چو مرغِ اوجم اندیشه مگس — کی بود بر من مگس را دسترس؟

(دفتر دوم ۳۵۶۱-۳۵۵۷)

انسان برین، عمداً تنزّل سطح می‌یابد تا شکسته‌بالانِ آسمان سلوک و عروج را یاری دهد

قاصدا زیر آیم از اوج بلند — تا شکسته‌پایگان بر من تنند
چون ملالم گیرد از سفلی صفات — برپرم همچون طیورالصّافّات

(دفتر دوم ۳۵۶۳-۳۵۶۲)

قلب انسان برین، صاف و زلال است

آن دلی کز آسمانها برترست — آن دلِ اَبدال، یا پیغمبر است
پاک گشته آن، ز گِل صافی شده — در فزونی آمده، وافی شده

ترکِ گِل کرده، سویِ بحر آمده　　رَسته از زندانِ گِل، بحری شده

(دفتر سوم ۲۲۵۰-۲۲۴۸)

بخشش انسان برین، بی‌غرض و بدون چشمداشت است

آنکه بدْهد بی امیدِ سودها　　آن خدای است، آن خدای است، آن خدا

یا ولیِّ حق که خویِ حق گرفت　　نور گشت و، تابشِ مطلق گرفت

(دفتر سوم ۳۳۵۳-۳۳۵۲)

لیک وهّابان که بی‌علّت دهند　　بوک دستی بر سرِ زشتش نهند

(دفتر دوم ۲۰۰۳)

روح انسان برین، مشرق بی‌غروب است

جز روانِ پاکِ او را شرق، نه　　در طلوعش روز و شب را فرق، نه

روز، آن باشد که او شارِق شود　　شب نمانَد شب، چو او بارِق شود

(دفتر چهارم ۵۸۶-۵۸۵)

احوال درون انسان برین در گفت و لفظ درنیاید

وآنکه او آن نور را بینا بُوَد　　شرحِ او کی کارِ بوسینا بُوَد؟

ور شود صد تُو که باشد این زبان؟　　که بجنباند به کف پردهٔ عیان؟

(دفتر چهارم ۵۰۷-۵۰۶)

یک زمان بگذار ای همره، ملال　　تا بگویم وصفِ خالی ز آن جمال

در بیان نآید جمالِ حالِ او　　هردو عالَم چیست؟ عکسِ خالِ او

چونکه من از خالِ خوبش دم زنم　　نطق می‌خواهد که بشکافد تنم

همچو موری اندرین خرمن خوشم　　تا فزون از خویش باری می‌کَشَم

(دفتر دوم ۱۹۳-۱۹۰)

رمزگویی انسان برین

عارفانِ بالله، حقایق و معارف را به زبان رمز و کنایه در بیان آرند و غالباً کلمات را در معنی مجازی آن به‌کار گیرند به ویژه از قرن پنجم هجری در زمینهٔ ادبیات و اشعار

عرفانی، زبان رمز و تمثیل گسترش یافت. احتمالاً یکی از دلایل رمزگویی اهل‌الله، پرهیز از فتنه و آشوب هَمَجٌ رَعاع بوده است.

اصطلاحاتی است مر آبدال را — که نباشد زآن خبر، اقوال را

(دفتر اول ۳۴۰۹)

گفتمش: پوشیده خوشتر سرِّ یار — خود تو در ضمنِ حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرِّ دلبران — گفته آید در حدیثِ دیگران[1]

(دفتر اول ۱۳۶-۱۳۵)

با کنایت، رازها با همدگر — پَست گفتندی به صد خوف و حذر
راز را غیر خدا مَحْرَم نبود — آه را جز آسمان، همدم نبود
اصطلاحاتی میانِ همدگر — داشتندی بهرِ ایرادِ خبر

(دفتر ششم ۴۰۰۹-۴۰۰۷)

آن زلیخا از سپندان تا به عور — نامِ جملهٔ چیز، یوسف کرده بود
نامِ او در نام‌ها مکتوم کرد — مَحْرَمان را سرِّ آن معلوم کرد
چون بگفتی: موم ز آتش نرم شد — این بُدی کان یار، با ما گرم شد
ور بگفتی: مَه برآمد، بنگرید — ور بگفتی: سبز شد آن شاخِ بید
ور بگفتی: برگ‌ها خوش می‌تپند — ور بگفتی: خوش همی سوزد سپند
ور بگفتی: گُل به بلبل راز گفت — ور بگفتی: شَه سِرِ شهناز گفت
ور بگفتی: چه همایون است بخت! — ور بگفتی که برافشانید رخت
ور بگفتی که سَقا آورد آب — ور بگفتی که برآمد آفتاب
ور بگفتی: دوش دیگی پخته‌اند — یا حوایج از پَزِش یک لَخته‌اند
ور بگفتی: هست نان‌ها بی‌نمک — ور بگفتی: عکس می‌گردد فلک
ور بگفتی که به درد آمد سَرَم — ور بگفتی: دردِ سَر شد خوش‌ترم
گر ستودی اعتناقِ او بُدی — ور نکوهیدی فراقِ او بُدی
صدهزاران نام گر برهم زدی — قصدِ او و خواهِ او یوسف بُدی
گُرْسنه بودی، چو گفتی نامِ او — می‌شدی او سیر و مستِ جامِ او

---

۱. پروفسور ماری شیمل بحق گفته است که دو بیت مذکور، کلید فهم تمامی سروده‌های مولاناست. (ر. ک. **شکوه شمس**، ص ۷۵).

تشنگیش از نامِ او ساکن شدی / نامِ یوسف شربتِ باطن شدی
ور بُدی دردیش زآن نامِ بلند / دردِ او در حال، گشتی سودمند
وقتِ سرما بودی او را پوستین / این کند در عشق، نامِ دوست، این

(دفتر ششم ۴۰۳۷-۴۰۲۱)

مولانا در ابیات اخیر سخنان رمزآمیز عارفان را با زبانی تمثیلی بیان می‌دارد تا مثنوی‌خوانان را با رمزگویی و اصطلاحات لطیف آنان که پیشتر بدان اشارت کرده آشنا سازد.

چون خداوند، گواه حقانیت و حافظ انسان برین است، همهٔ موجودات بر صدق او گواهی می‌دهند و حافظ او هستند

آن کسی را کِش مُعرِّف حق بُوَد / جامد و نامیش صد صَدَّق زند
آن کسی را کِش خدا حافظ بُوَد / مرغ و ماهی مر ورا حارس بود

(دفتر سوم ۳۲۳۷-۳۲۳۶)

سطحی‌اندیشان، انسان برین را با خود قیاس می‌کنند

از آن‌رو که انسان برین برحسب ظاهر بر گونهٔ دیگران است، خام‌اندیشان، ظاهر را مقیاس داوری خود می‌نهند و گمان می‌دارند که انسان برین نیز بر سان و سیرت دیگران است.

خر از این می‌خسبد اینجا ای فلان / که بشر دیدی تو ایشان را، نه جان
کار از این ویران شده‌ست ای مردِ خام / که بشر دیدی مر اینها را چو عام
تو همان دیدی که ابلیسِ لعین / گفت: من از آتشم، آدم ز طین
چشمِ ابلیسانه را یک دَم ببند / چند بینی صورت، آخِر چند؟ چند؟

(دفتر سوم ۲۳۰۰-۲۲۹۷)

از قیاسش خنده آمد خلق را / کو چو خود پنداشت صاحبْ‌دلق را
کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر / گرچه باشد در نبشتن شِیْر و شیر
جمله عالَم زین سبب گمراه شد / کم کسی ز ابدالِ حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند / اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته: اینک ما بشر، ایشان بشر / ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خَور

این ندانستند ایشان از عَمیٰ / هست فرقی در میان، بی‌منتها
هردو گون زنبور خوردند از محل / لیک شد زآن نیش و زین دیگر عسل
هردو گون آهو، گیا خوردند و آب / زین یکی سِرگین شد و، زآن مُشکِ ناب
هردو نی خوردند از یک آبْخَور / این یکی خالی و، آن دیگر شکر
صدهزاران این چنین اَشباه بین / فرقشان هفتادساله راه بین
این خورَد، گردد پلیدی زو جُدا / آن خورَد، گردد همه نورِ خدا
این خورَد، زایَد همه بخل و حسد / آن خورَد، زایَد همه عشقِ احد

(دفتر اول ۲۷۳-۲۶۲)

﴿خودشناسی﴾

در حدیثی معروف آمده است: **مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه.**[1] «هرکه خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است.» محققانِ متألّه پیرامون معنی و دلالت این کلام هُمام، وجوهی فراوان گفته‌اند که الحق از جمع آن، کتابی فراهم می‌آید. مولانا نیز در مثنوی بدان اشارت‌ها دارد:

بهرِ آن پیغمبر این را شرح ساخت　　هرکه خود بشناخت، یزدان را شناخت

(دفتر پنجم ۲۱۱۴)

به‌نظر مولانا هیچ علمی شریف‌تر از علم خودشناسی نیست. او می‌گوید دانشی قدسی و پاکْ گوهر است که به آدمی کمک کند تا خود را بشناسد. امّا اسفا که انسان هر گره‌ای را می‌گشاید و هر مویی را می‌شکافد جز خویشتن خویش را. او می‌گوید: «اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر راکه به ایشان تعلّق ندارد بغایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلّی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودیِ اوست و خودیِ خود را نمی‌داند. همه چیز را به حِلّ و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست، و این حلال است و یا حرام است، خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز. پاک است یا ناپاک است.»[2] سلطان ولد فرزند برومند مولاناکه مفسّر آراء اوست می‌گوید: «پس سیر در خود کن و به معرفت خود مشغول شو که معرفت چیز دیگر تو را سود ندارد و اصل، شناخت خود است که با تو این تعلق دارد. باقی در شناخت چیزهای دیگر، همچنان است که رنجی بر زمین دیگران می‌بری و منفعتِ آن بر تو عاید نخواهد شدن.»[3] ملاصدرا نیز خویشتن‌شناسی را حقیقتِ آدمی و بنیاد ایمان می‌شمرد.[4]

مولانا معتقد است که بشر یک گرهٔ اصلی دارد که اگر آن را بگشاید به نیکبختی می‌رسد و آن، گرهٔ خویشتن خویش است. ولی اسفا که آدمی تمام عمر گرانبهای خود

---

۱. این حدیث در جوامع روائی از حضرت محمد(ص) و علی(ع) روایت شده است.

۲. **فیه مافیه**، ص ۱۷.

۳. **معارف**، ص ۳۰۴.

۴. **رسالهٔ سه اصل**، ص ۱۳.

را در گشودن گره‌هایی به‌هدر می‌دهد که از گشایش آن چیزی عایدش نمی‌شود و جوهر حقیق و ملکوتی‌اش شکفته نمی‌گردد.

خودشناسی، مهم‌ترین معرفت است

صدهزاران فصل داند از علوم — جانِ خود را می‌نداند آن ظَلوم
داند او خاصیّتِ هر جوهری — در بیانِ جوهرِ خود چون خَری
که همی دانم یَجُوز و لایَجُوز — خود ندانی تو یَجُوزی یا عَجُوز
این روا، وآن ناروا دانی، ولیک — تو روا یا ناروایی بین تو نیک
قیمتِ هر کاله می‌دانی که چیست — قیمتِ خود را ندانی، احمقی‌ست
سعدها و نحس‌ها دانسته‌یی — ننگری تو سَعدی یا ناشُسته‌یی

(دفتر سوم ۲۶۵۳-۲۶۴۸)

عُقده را بگشاده گیر ای منتهی! — عقده‌یی سخت است بر کیسهٔ تهی
در گُشادِ عُقده‌ها گشتی تو پیر — عقدهٔ چندِ دگر، بگشاده گیر
عقده‌یی کآن بر گلویِ ماست سخت — که بدانی که خسی یا نیکبخت؟
حلِّ این اشکال کن گر آدمی — خرجِ این کُن دَم، اگر آدمْ‌دمی
حدِّ اعیان و عَرَض دانسته گیر — حدِّ خود را دان که نَبْوَد زین گزیر
چون بدانی حدِّ خود، زین حد گریز — تا به بی‌حد دررسی این خاکْ‌بیز
عمر در محمول و در موضوع رفت — بی‌بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی‌نتیجه و بی‌اثر — باطل آمد در نتیجهٔ خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی — بر قیاسِ اقترانی قانعی

(دفتر پنجم ۵۶۸-۵۶۰)

ما بدانستیم ما این تن، نه‌ایم — از ورایِ تن به یزدان می‌زییم
ای خُنُک آن را که ذاتِ خود شناخت — اندر امنِ سرمدی، قصری بساخت

(دفتر پنجم ۳۳۴۱-۳۳۴۰)

نشناختن خود، بلای عالم بشری است

مولانا در تمثیلی کوتاه و لطیف این مطلب را به‌خوبی بیان کرده است.

گفت با درویش، روزی یک خسی — که تو را اینجا نمی‌داند کسی

گفت او: گر می نداند عامی‌ام　　خویش را من نیک، می‌دانم کی‌ام
وای اگر برعکس بودی درد و ریش　　او بُدی بینایِ من، من کورِ خویش
(دفتر ششم ۴۳۳۳-۴۳۳۱)

خودشناسی، کلید رمز غیرشناسی است

مولانا در دیباچهٔ دفتر دوم مسئلهٔ فوق را به قول خودش «با کنایات دقیق مستتر» حل کرده است. مولانا در این دیباچه اسراری از خودشناسی را به‌صورت سرگذشتِ احوال خود در بیان آورده و در این عرصهٔ تنگ، نیزه‌بازی‌ها و باریک‌ریسی‌هایی کرده که حقاً محیرالعقول است. بیانات مولانا در این بخش از مثنوی بر سه محور استوار است. یکی آنکه تجاذب ارواح بر مبنای تجانس ارواح است.[۱]

چنانکه گوید:

ناریان، مر ناریان را جاذب‌اند　　نوریان، مر نوریان را طالب‌اند
(دفتر دوم ۸۳)

دوم آنکه خودشناسی، کلید رمز غیرشناسی است، بدین معنی که نخست باید خود را شناخت، آنگاه دیگران را. پس بهترین راه برای غیرشناسی، همانا خودشناسی است. سوم آنکه طلب مرید و جذبهٔ مراد وقتی راستین باشد مرید و مراد و طالب و مطلوب و جاذب و مجذوب یکی می‌شوند و درنتیجه مقامِ «که منم تو، تو منی در اتحاد» به ظهور می‌رسد.

چون خلیل آمد خیالِ یارِ من　　صورتش بُت، معنیِ او بُت‌شکن
شکرِ یزدان را که چون او شد پدید　　در خیالش جان، خیالِ خود بدید
خاکِ درگاهت دلم را می‌فریفت　　خاک بر وی کو ز خاکت می‌شکیفت
گفتم: ار خوبم، پذیرم این از او　　ورنه، خود خندید بر من زشت‌رُو
چاره آن باشد که خود را بنگرم　　ورنه او خندد مرا: من کی خرم؟
او جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمال　　کی جوانِ نو گُزیند پیرِ زال؟
خوب خوبی را کند جذب این بدان　　طیّبات لِلطَّیبین بر وَی بخوان

---

۱. جهت ایضاح بیشتر رجوع شود به مبحث «**تجانس و تجاذب**».

در جهان هر چیز، چیزی جذب کرد / گرم، گرمی را کشید و سرد، سرد
قسمِ باطل، باطلان را می‌کَشند / باقیان از باقیان هم سَرْخوش‌اند
ناریان، مر ناریان را جاذب‌اند / نوریان، مر نوریان را طالب‌اند
چشم چون بستی، تو را تاسه گرفت / نورِ چشم، از نورِ رَوْزَن کی شکفت؟
تاسهٔ تو، جذبِ نورِ چشم بود / تا بپیوندد به نورِ روز، زود
چشم، باز اَر تاسه گیرد مر تو را / دان که چشمِ دل ببستی، برگشا
آن تقاضایِ دو چشمِ دل، شناس / کو همی جوید ضیایِ بی‌قیاس
چون فراقِ آن دو نورِ بی‌ثبات / تاسه آوردت گشادی چشم‌هات
پس فراقِ آن دو نورِ پایدار / تاسه می‌آرد، مر آن را پاس دار
او چو می‌خواند مرا، من بنگرم / لایقِ جذبام و یا بَدْپیکرم؟
گر لطیفی زشت را در پی کند / تَسْخُری باشد که او بر وی کند
کی ببینم رویِ خود را ای عجب؟ / تا چه رنگم؟ همچو روزم یا چو شب؟
نقشِ جانِ خویش می‌جُستم بسی / هیچ می‌ننمود نقشم از کسی
گفتم: آخر آینه از بهرِ چیست؟ / تا بداند هرکسی کو چیست و کیست؟
آینهٔ آهن، برایِ پوست‌هاست / آینهٔ سیمایِ جان، سنگیْ‌بهاست
آینهٔ جان نیست اِلاّ رویِ یار / رویِ آن یاری که باشد زآن دیار
گفتم: ای دل آینهٔ کُلّی بجو / رَوْ به دریا، کار برناید به جُو
زین طلب بنده به کویِ تو رسید / درد، مریم را به خُرمابُن کشید
دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد / شد دلِ نادیده، غرق دیده شد
آینهٔ کلّی تو را دیدم ابد / دیدم اندر چشمِ تو، من نقشِ خَود
گفتم: آخر خویش را من یافتم / در دو چشمش، راهِ روشن یافتم
گفت: وهمم: کآن خیالِ توست هان / ذاتِ خود را از خیالِ خود بدان
نقشِ من از چشمِ تو آواز داد / که منم تو، تو منی در اتّحاد
کاندرین چشمِ مُنیرِ بی‌زوال / از حقایق راه کی یابد خیال؟
در دو چشم غیرِ من تو نقش خود / گر ببینی آن خیالی دان و رد
زانکه سُرمهٔ نیستی درمی‌کَشَد / باده از تصویرِ شیطان می‌چَشَد
چشمشان خانهٔ خیال است و عدم / نیست‌ها را هست بیند لاجَرَم
چشمِ من چون سُرمه دید از ذُوالْجَلال / خانهٔ هستی است، نه خانهٔ خیال

تا یکی مو باشد از تو پیشِ چَشم　　در خیالت گوهری باشد چو یَشم
یَشم را آنگه شناسی از گُهَر　　کز خیالِ خود کنی کلّی عَبَر

(دفتر دوم ۱۱۰-۷۴)

مسائلی را که مولانا در ابیات مذکور آورده فهرست‌وار بدین قرار است:

۱. دردِ طلب و جذب و کشش از کسی درمی‌رسد که ارادت و محبت او در درون ما رخنه کرده و برقی از عشق او در دل ما تافتن گرفته باشد.

۲. جذب و کشش درونی را از کجا بشناسیم؟ از گرفتگی و قبضِ درون! وقتی که دل به قبض و تیرگی دچار می‌آید گواه آن است که دل از محبوب و مطلوب خود جدا افتاده و محتجب شده است. پس تاسهٔ دل نشان می‌دهد که جذب و کشش یاری بر ما غالب آمده است.

۳. از جانب حضرت معشوق به‌ظاهر جذبه و عنایتی می‌بینم، امّا شک‌زده و سرگردانم که آیا این لطفی حقیقی است یا قهری است در جامه و جلباب لطف؟! نکند حضرت معشوق، عاشق خامی همچون من را به سخره و بازی گرفته است؟! پس لازم است که نخست حقیقت خود را بشناسم که آیا به‌راستی شایستهٔ آن عنایتم، یا معشوق، مرا به لاغ و طیبت گرفته است! آری گشودن این معمّا نیازمند به خویشتن‌شناسی است. وقتی خود را نیک بشناسم و صدق طلب و صفای باطنم مسلّم آید روشن می‌شود که آن یگانهٔ جمیل مرا حقاً جذب کرده است.

۴. برای خودشناسی به هر دری زدم و آنچه در توان داشتم به‌کار بستم اما نه دری به رویم باز شد و نه به نتیجه‌ای رسیدم.

۵. پیش خود گفتم طبق **قاعدهٔ لطف**، حضرت معشوق قطعاً آینه‌ای برای انسان‌ها پدید آورده که چهرهٔ جان خود را در آن مشاهده کنند. و این آینه، روی یار دیار الهی است. همان انسان کاملی است که برای هدایت و دستگیری خلایق از حق به خلق سفر کرده است.

۶. دردِ طلب مرا به کوی آن یار الهی کشید و مآلاً خود را در آینهٔ وجود او دیدم.

۷. دوباره خارخار وسوسه به جانم افتاد که مبادا آنچه من از نقش خود در چشم یار دیده‌ام پنداری بیش نباشد.

۸. سرانجام وقتی یقین کردم که به خیال، فتنه نشده‌ام و نقشی که می‌بینم نقش

حقیق جانم هست آرامش و سکینتی بر روحم آرمید و دیدم که روح من و او یکی است.[۱]

خودشناسی، جوهر جمیع دانش‌هاست

جانِ جملهٔ علم‌ها اینست این — که بدانی من کی‌ام در یومِ دین؟
آن اصولِ دین بدانستی تو، لیک — بنگر اندر اصلِ خود، گر هست نیک
از اصولَیْنَت، اصولِ خویش، بِهْ — که بدانی اصلِ خود، ای مردِ مِه!

(دفتر سوم ۲۶۵۶-۲۶۵۴)

اسبِ همّت، سویِ اختر تاختی — آدمِ مسجود را نشناختی
آخر آدم‌زاده‌یی ای ناخلف! — چند پنداری تو پستی را شرف

(دفتر اول ۵۴۱-۵۴۰)

خودشناسی وقتی حاصل می‌شود که آدمی از خویشتنِ کاذبش بگذرد

جهد کن در بی‌خودی، خود را بیاب — زودتر، وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

(دفتر چهارم ۳۲۱۸)

من کسی در ناکسی دریافتم — پس کسی در ناکسی دریافتم

(دفتر اول ۱۷۳۵)

خودشناسی از طریق تصفیهٔ باطن

همچو آهن زآهنی بی‌رنگ شو — در ریاضت، آینهٔ بی‌زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصافِ خود — تا ببینی ذاتِ پاکِ صافِ خود
بینی اندر دل، علومِ انبیا — بی‌کتاب و بی مُعید و اوستا

(دفتر اول ۳۴۶۱-۳۴۵۹)

---

۱. این بخش از **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۶۴۴ــ۶۴۰ اخذ و اقتباس شده است.

آدمی چون مفتون نقش ونگارهای ظاهری خود است، نمی‌تواند خویشتن حقیقی خود را بشناسد

دیدم اندر خانه من نقش و نگار — بودم اندر عشقِ خانه بی‌قرار
بودم از گنجِ نهانی بی‌خبر — ورنه دستنبویِ من بودی تبر
آه گر دادِ تبر را دادمی — این زمان غم را تبرّا دادمی
چشم را بر نقش می‌انداختم — همچو طفلان، عشق‌ها می‌باختم
پس نِکو گفت آن حکیمِ کامیار — که تو طفلی، خانه پُرنقش و نگار
در الهی‌نامه بس اندرز کرد — که برآر از دودمانِ خویش گَرد

(دفتر چهارم ۲۵۶۷-۲۵۶۲)

ازخودبیگانگی

ای تو در پیکار، خود را باخته! — دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی — که منم این، واللّه آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق — در غم و اندیشه مانی تا به حلق
این تو کی باشی؟ که تو آن اوحدی — که خوش و زیبا و سرمستِ خودی
مرغِ خویشی، صیدِ خویشی، دامِ خویش — صدرِ خویشی، فرشِ خویشی، بامِ خویش
جوهر، آن باشد که قائم با خود است — آن عَرَض باشد که فرعِ او شده‌است
گر تو آدمْزاده‌ای، چون او نشین — جملهٔ ذُرّیّات را در خود ببین

(دفتر چهارم ۸۰۹-۸۰۳)

کسی که خود را نشناسد با نفس امّاره‌اش خوبی می‌کند و با دیگران دشمنی می‌ورزد

پس تو را هر غم که پیش آید ز دَرد — بر کسی تهمت منه بر خویش گَرد
ظن مَبَر بر دیگری ای دوستکام — آن مکن که می‌سِگالید آن غلام
گاه جنگش با رسول و مطبخی — گاه خشمش با شهنشاه سخی
همچو فرعونی که موسی هشته بود — طفلکانِ خلق را سَر می‌ربود
آن عدو در خانهٔ آن کورْدل — او شده اطفال را گردنْ گُسِل

تو هم از بیرون بَدی با دیگران واندرونِ خوش گشته با نفسِ گران
خود عدوّت اوست، قندش می‌دهی وز برون، تهمت به هرکس می‌نهی
(دفتر چهارم ۱۹۱۹-۱۹۱۳)

غلبهٔ شیطان موجب از خودبیگانگی می‌شود

یک سگ است و در هزاران می‌رود هرکه در وی رفت، او او می‌شود
هرکه سردت کرد، می‌دان کو در اوست دیو، پنهان گشته اندر زیرِ پوست
(دفتر دوم ۶۳۹-۶۳۸)

﴿روح﴾

روح مجرّد یا نفس ناطقه که به تعبیر حکما از مجرّدات عالم امر و مرتبهٔ ربوبی است برای عموم بشر ناشناخته است. گرچه حکمای الهی در اثبات روح و بیان تجرّد آن، براهینی چند اقامه کرده‌اند، امّا حقیقت روح، رازی است سربه‌مُهر و ناگشوده. کتب آسمانی نیز در این باب ساکت‌اند. چنانکه در آیهٔ ۸۵ سورهٔ **اسراء**، روح را از عالم امر الهی می‌داند و دانش بشر را در این باب ناچیز و نارسا می‌شمرد.

روح، حقیقتی پنهان و ناشناخته است

در زمین، حق را و در چرخِ سَمی — نیست پنهان‌تر ز روحِ آدمی
باز کرد از رطب و یابس، حق نورد — روح را مِنْ اَمْرِ رَبّی مُهر کرد

(دفتر ششم ۲۸۷۸-۲۸۷۷)

کین چنین مردی بُوَد اندر جهان — وز جهان مانند جان باشد نهان؟

(دفتر اول ۱۴۱۱)

خود نتوانم ور بگویم وصفِ جان — زلزله افتد در این کَوْن و مکان

(دفتر چهارم ۳۷۹۳)

تنها راه شناخت روح، رسیدن به مرتبهٔ روح است

مولانا قیل و قال و بحث و جدال را برای شناخت روح مناسب نمی‌داند. بل معتقد است که با تجربهٔ درونی باید به مرتبهٔ تجریدِ روح رسید تا روح را شناخت. مَنْ لَمْ یَذُقْ لَمْ یَدْرِ. آنکه نچشد، درنیابد.

جان شو و از راهِ جان، جان را شناس — یارِ بینش شو، نه فرزندِ قیاس

(دفتر سوم ۳۱۹۲)

پس قیامت شو، قیامت را ببین — دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردی او، ندانیّ‌اش تمام — خواه آن انوار باشد، یا ظَلام

(دفتر ششم ۷۵۷-۷۵۶)

پس چو دید آن روح را چشمِ عزیز — پس بر او پنهان نماند هیچ چیز

(دفتر ششم ۲۸۷۹)

بی‌تعیّن‌بودن جان

زیر و بالا، پیش و پس، وصفِ تن است　　بی‌جهت، آن ذاتِ جانِ روشن است

(دفتر اول ۲۰۰۸)

روح مجرّد مقید به مکان نیست، از این‌رو مسافت مکانی برای روح مطرح نیست

حدِّ جسمت یک دوگز خود بیش نیست　　جانِ تو تا آسمان، جولانْ‌کُنی است

تا به بغداد و سمرقند ای هُمام　　روح را اندر تصوّر نیمْ‌گام

دو دِرَمْ سنگ است پیهِ چشمتان　　نورِ روحش تا عَنانِ آسمان

(دفتر چهارم ۱۸۸۴-۱۸۸۲)

گرانقدربودن روح لطیف و مجرّد انسان به بیان درنگنجد

اَحْسَنِ التّقویم در وَالتّین بخوان　　که گرامی گوهرست ای دوست! جان

اَحْسَنِ التَّقویم از عرش او، فزون　　اَحْسَنِ التَّقویم از فکرت، برون

گر بگویم قیمتِ این، ممتنع　　من بسوزم، هم بسوزد مستمع

(دفتر ششم ۱۰۰۷-۱۰۰۵)

چگونگی هبوط روح لطیف به عالم خاکی و تعلّق‌یافتنِ او به جسم

مرد گفتش: ای امیرالمؤمنین　　جان ز بالا چون بیامد در زمین؟

مرغِ بی‌اندازه چون شد در قفص؟　　گفت: حق بر جان، فسون خوانْد و قصص

بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش　　چون فسون خواند، همی آید به جوش

از فسونِ او عدم‌ها زود زود　　خوش معلّق می‌زند سویِ وجود

باز بر موجود، افسونی چو خوانْد　　زو دواسبه در عدم موجود راند

گفت در گوشِ گُل و خندانْش کرد　　گفت با سنگ و عقیقِ کانْش کرد

گفت با جسم، آیتی تا جان شد او　　گفت با خورشید، تا رخشان شد او

(دفتر اول ۱۴۵۲-۱۴۴۶)

اسارت روح در کالبد

زیـن بـدن انـدر عـذابـی ای بشـر　　مرغِ روحت بسته بـا جـنسی دگـر

(دفتر پنجم ۸۴۲)

مولانا عقل و روح را دو لطیفهٔ ربانی می‌شمرد که در جهان مادی و کالبد عنصری محبوس شده‌اند. از این‌رو آن دو را به هاروت و ماروت تشبیه می‌کند که به گزارش افسانه‌ها در **چاه بابِل** زندانی شده‌اند.

همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک　　بسته‌انـد ایـنجا بـه چـاه سـهمناک

عـالَمِ سِـفلی و شـهوانـی درنـد　　اندرین چَهْ گشته‌انـد از جُـرم، بـند

(دفتر پنجم ۶۲۱-۶۲۰)

هبوط روح در جسم، موجب تنزّل روح شود

از سویِ عرشی که بـودم مَـربط او　　شـهوتِ مـادر فکـندم کـه اهْـبِطُوا

پس فـتادم زآن کـمالِ مُسْـتَتِم　　از فـنِ زالی بـه زنـدانِ رحِـم

روح را از عـرض آرَد در حـطیم　　لاجَـرَم کَـیدِ زنـان بـاشد عـظیم

(دفتر ششم ۲۷۹۹-۲۷۹۶)

هبوط روح در جسم، موجب تعالیِ جسم، و تنزّل خودِ روح شود

ذِلَّـةُ الْاَرواحِ مِـنْ اَشْـباحِها　　عِـزَّةُ الْاَشْـباحِ مِـنْ اَرْواحِـها

(دفتر چهارم ۸۴۸)

جسم از جـان روزْافـزون مـی‌شود　　چون رود جان، جسم بین چون می‌شود؟

(دفتر چهارم ۱۸۸۱)

هبوط روح در کالبد جسمانی سبب شد که گذشتهٔ پُرصفا و نورانی خود را فراموش کند

آن‌چنان کز نیست در هست آمدی　　هین بگو چون آمدی؟ مست آمدی؟

راه‌هـایِ آمـدن یـادت نـماند　　لیک رمزی بر تو برخواهیم خواند

(دفتر سوم ۱۲۹۰-۱۲۸۹)

چه عجب گر روح، موطن‌هایِ خویش / که بُدستش مَسکن و میلاد، پیش
می‌نیآرد یاد کین دنیا چو خواب / می‌فرو پوشد چو اختر را سحاب
خاصه چندین شهرها را کوفته / گَردها از درکِ او نارُوفته

(دفتر چهارم ۳۶۳۴-۳۶۳۲)

در بُنِ طشت ار چه بود او دُردْناک / شومیِ آمیزشِ اجزایِ خاک
یارِ ناخوش، پرّ و بالش بسته بود / ورنه او در اصل، بس برجسته بود
چون عِتابِ اِهْبِطُوا انگیختند / همچو هاروتش نگون آویختند

(دفتر پنجم ۳۶۱۹-۳۶۱۷)

حکمت و رازِ هبوط روح مجرّد در کالبد عنصری

گفت: یا عُمَّر چه حکمت بود و سِر / حبسِ آن صافی، در این جایِ کَدِر
آبِ صافی در گِلی پنهان شده / جانِ صافی بستهٔ اَبدان شده
گفت: تو بحثی شِگرفی می‌کنی / معنی‌ای را بندِ حرفی می‌کنی
حبس کردی معنیی آزاد را / بندِ حرفی کرده‌ای تو باد را
از برایِ فایده این کرده‌ای / تو که خود از فایده در پرده‌ای
آنکه از وی فایده زاییده شد / چون نبیند آنچه ما را دیده شد؟
صدهزاران فایده است و هر یکی / صدهزاران پیشِ آن یک اندکی
آن دَمِ نطقت که جزوِ جزوهاست / فایده شد کُلِّ کلْ، خالی چراست؟
تو که جُزویْ کارِ تو بافایده‌ست / پس چرا در طعنِ کُل آری تو دست؟

(دفتر اول ۱۵۲۳-۱۵۱۵)

سیر صعودی روح

از منازل‌هایِ جانش یاد داد / وز سفرهایِ روانش یاد داد
وز زمانی کز زمان، خالی بُده‌ست / وز مقامِ قدس که اِجلالی بُده‌ست
وز هوایی کاندر او سیمرغِ روح / پیش از این دیده‌ست پرواز و فتوح
هریکی پروازش از آفاق، بیش / وز امید و نَهْمتِ مشتاق، بیش

(دفتر اول ۱۴۴۲-۱۴۳۹)

سیر روحی در لازمان و لامکان صورت می‌گیرد

حاصل اندر یک زمان از آسمان — می‌رود، می‌آید ایدر کاروان
نیست بر این کاروان این ره، دراز — کی مَفازه زفت آید با مُفاز؟
دل به کعبه می‌رود در هر زمان — جسم، طبعِ دل بگیرد ز امتنان
این دراز و کوتهی مر جسم راست — چه دراز و کوته آنجا که خداست؟
چون خدا مر جسم را تبدیل کرد — رفتنش بی‌فرسخ و بی‌میل کرد

(دفتر چهارم ۵۳۵-۵۳۱)

مراحل و منازل روح انسانی

آمده اوّل به اقلیمِ جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد — نامدش حالِ نباتی هیچ یاد
جز همین میلی که دارد سویِ آن — خاصه در وقتِ بهار و ضَیْمران
همچو میلِ کودکان با مادران — سِرِّ میلِ خود نداند در لِبان
همچو میلِ مفرطِ هر نومرید — سویِ آن پیرِ جوانْ‌بختِ مجید
جزوِ عقلِ این از آن عقلِ کُل است — جُنبشِ این سایه، زآن شاخِ گُل است
سایه‌اش فانی شود آخر در او — پس بداند سِرِّ میل و جُست‌وجو
سایهٔ شاخِ دگر ای نیکبخت — کی بجُنبد گر نجنبد این درخت؟
باز از حیوان، سویِ انسانی‌اش — می‌کَشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت — تا شد اکنون عاقل و دانا و زَفت

(دفتر چهارم ۳۶۴۷-۳۶۳۷)

صفت ارواحِ پاک اولیا

کو یکی مرغی ضعیفی بی‌گناه — واندرونِ او سلیمان با سپاه؟
چون بنالد، زار، بی‌شُکر و گِله — افتد اندر هفْت‌گردون غلغله
هر دَمَش صد نامه، صد پیک از خدا — یارَبی زو شصت لبّیک از خدا
زَلّتِ او بِهْ ز طاعت نزدِ حق — پیشِ کفرش جملهٔ ایمان‌ها خَلَق

هر دَمی او را یکی معراجِ خاص — بر سرِ تاجش نهد صد تاجِ خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان — لامکانی فوق وهمِ سالکان
لامکانی نه که در فهم آیدت — هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکمِ او — همچو در حکمِ بهشتی چارْجُو

(دفتر اول ۱۵۸۳-۱۵۷۶)

روح از تعیّنات جنسی و اقلیمی آزاد است

لیک از تأنیث، جان را باک نیست — روح را با مرد و زن، اِشراک نیست
از مؤنّث وز مذکّر برترست — این نه آن جان است کز خشک وتر است

(دفتر اول ۱۹۷۶-۱۹۷۵)

روح با علم است و با عقل است یار — روح را با تازی و ترکی چه کار؟

(دفتر دوم ۵۶)

پیوند جسم و روح

که ز شادی خواست هم فانی شدن — بس مُطَوَّق آمد این جان و بدن

(دفتر چهارم ۳۰۹۱)

پیوند روح و جسم، حیرت‌زاست و کسی از چگونگی این پیوند آگاه نیست

حیرت اندر حیرت است ای یارِ من — این نه کارِ توست و، نه هم کارِ من
هردو او باشد ولیک از رَیعِ زرع — دانه باشد اصل وآن کَه‌پَرّه، فرع

(دفتر پنجم ۳۴۲۱-۳۴۲۰)

پیوند روح و جسم به‌واسطهٔ حکمت الهی است

مولانا می‌گوید برای دوام و بقای جهان پیوند روح و جسم لازم است، زیرا نه روح بی‌جسم به‌کار می‌آید و نه جسم بی‌روح.

حکمت، این اضداد را با هم ببست — ای قصاب! این گِردْران، باگردن است
روحِ بی‌قالب، ندانند کار کرد — قالبت بی‌جان، فسرده بود و سرد

قـالبت پـیدا وآن جـانت نـهان / راست شد زین هردو اسباب جهان
خاک را بر سَر زنـی، سَـر نشکـند / آبـرا بـر سَـر زنـی درنشکـند
گر تو می‌خواهی که سر را بشکنی / آبـرا و خـاک را بـرهم زنـی
چون شکستی سَر، رود آبش به اصل / خاک، سویِ خاک آید روزِ فصل
حکـمتی کـه بـود حـق را ز ازدواج / گشت حـاصل از نیاز و از لجاج

(دفتر پنجم ۳۴۲۸-۳۴۲۲)

روح، در جسم نهفته است

مولانا می‌گوید جسم همچون دوغ است و لطیفهٔ روح مانند روغنی است که در دوغ پنهان شده است، و مردان حق چنان آن دوغ را می‌جنبانند که روغن نهفتهٔ آن آشکار شود. به سخنی دیگر راه خودشناسی را به آدمیان می‌نمایانند.

جوهرِ صدقت خفی شد در دروغ / همچو طعمِ روغن، اندر طعمِ دوغ
آن دروغت ایـن تـنِ فـانی بُـوَد / راسـتت، آن جـانِ ربّـانی بُـوَد
سـالها ایـن دوغِ تـن پیدا و فـاش / روغـنِ جـان انـدر او فـانیّ و لاش

(دفتر چهارم ۳۰۳۴-۳۰۳۰)

مولانا، روح را به مورِ سیاهی تشبیه می‌کند که بر روی گلیمی سیاه راه می‌رود و جسم را به دانه‌ای که در دهان آن مور سیاه است. با این تشبیه می‌خواهد نهانی روح و عیانی جسم را بازگو کند.

مـورِ اَسْـوَد، بـر سـرِ لِـبدِ سیاه / مـور، پـنهان، دانـه پـیدا، پـیشِ راه
عـقل گـوید چشـم را: نـیکو نگـر / دانـه هـرگز کـی رود بـی‌دانـه بَـر؟

(دفتر ششم ۲۹۶۲-۲۹۶۱)

روح لطیف و مجرّد، پیش از پدیدآمدن جسم وجود داشته است

مولانا و دسته‌ای از عرفا و فلاسفهٔ الهی عقیده دارند که روح پیش از تعلق به کالبد عنصری، روحانی و پاک بوده است و چون به کالبد تعلق گرفته رنگ و بوی جسمانی یافته است. و این تلوّث و آمیختگی ادامه دارد تا زندگی دنیوی به‌سر آید و روح و جسم از هم بگسلد و دوباره روح به مرتبهٔ روحانیات و مفارقات درپیوندد. و این رأی برخلاف عقیدهٔ گروهی از حکما و از جمله ملاصدراست. اینان بر این باورند که

روح در آغاز حدوث خود همچون سایر قوای جسم به‌تدریج بر اثر حرکت جوهریه به کمال رسد و به مقام تجرید و تجرّد روحانی نائل آید.

پیر، ایشان‌اند کین عالَم نبود　　جانِ ایشان بود در دریایِ جود
پیش از این، تن عمرها بگذاشتند　　پیشتر از کِشت بُر برداشتند
پیشتر از نقش، جان پذْرفته‌اند　　پیشتر از بحر، دُرها سُفته‌اند

(دفتر دوم ۱۷۰-۱۶۸)

نیز به بیت (۱۴۴۶) و (۱۵۱۵) به‌بعد در دفتر اول رجوع شود. چون این ابیات در ذیل عنوان «چگونگی هبوط روح لطیف به عالم خاکی» و «حکمت و راز هبوط روح مجرد در کالبد عنصری» مذکور افتاده، در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

جسم، ابزار روح است

این بدن خرگاه آمد روح را　　یا مثال کشتی‌یی مر نوح را

(دفتر دوم ۴۵۵)

روح در جسم و جسمانیات، تصرّف دارد

محققان حکمت و عرفان می‌گویند که بدن تحت تأثیر لطافت روح، حالت «روح» مصطلحِ اهل صنعت کیمیا را می‌گیرد که از ذرات جسد، جزو به جزو عبور می‌کند و در همه‌جا نفوذ می‌کند بی‌آنکه موجب خلل و فرج و خرق و التیام شده باشد. همچنانکه ابر در اثر تابش ماه، روشن و منوّر می‌گردد، جسم عنصری انسان نیز در پرتو لطافت و صفای روح، لطیف می‌شود.[۱]

پس بزرگان این نگفتند از گِزاف　　جسم پاکان عین جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان　　جمله جانِ مطلق آمد بی‌نشان

(دفتر اول ۲۰۰۱-۲۰۰۰)

نه ز جان یک چشمه جوشان می‌شود　　نه بدن از سبزپوشان می‌شود

(دفتر دوم ۱۳۳۴)

قوّتت از قوّتِ حق می‌زهد　　نه از عروقی کز حرارت می‌جهد

---

۱. مولوی‌نامه، ج ۲، ص ۷۳۱ــ۷۳۰.

این چراغِ شمس کو روشن بُوَد — نه از فتیل و پنبه و روغن بُوَد
سقفِ گَردون کو چنین دایم بُوَد — نه از طناب و اُستنی قایم بُوَد
قوّتِ جبریل از مطبخ نبود — بود از دیدارِ خَلاّقِ وجود
همچنان این قوتِ ابدالِ حق — هم ز حق دان نه از طعام و از طَبَق
جسمشان را هم ز نور اِسرشته‌اند — تا ز روح و از مَلَک بگذشته‌اند
چونکه موصوفی به اوصافِ جلیل — ز آتشِ امراض بگذر چون خلیل
گردد آتش بر تو هم بَرد و سلام — ای عناصر مر مزاجت را غلام
هم مزاجی را عناصر مایه است — وین مزاجت برتر از هر پایه است
این مزاجت از جهانِ مُنْبَسِط — وصفِ وحدت را کنون شد مُلْتَقِط

(دفتر سوم ۱۲-۳)

چون خدا مر جسم را تبدیل کرد — رفتنش بی فرسخ و بی‌میل کرد

(دفتر چهارم ۵۳۵)

جلوه‌ها و مراتب مختلف روح

مولانا می‌گوید روح مجرّد یا نفس ناطقهٔ انسانی دارای مراتب تودرتو و لایه اندر لایه است. این موجود شگفت‌انگیز درعین وحدت، متکثّر است و درعین تکثّر، واحد است. مولانا احوال و اطوار مختلف روح را به خواب مثل می‌زند. ای بسا شخصی در خواب ببیند که با کسی گفتگو می‌کند. غافل از آنکه هم گوینده اوست و هم شنونده. درواقع خود می‌گوید و خود می‌شنود.

چیزِ دیگر ماند، امّا گفتنش — با تو، رُوحُ الْقُدْس گوید بی‌مَنَش
نی، تو گویی هم به گوشِ خویشتن — نی من و، نی غیرِ من، ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی — تو ز پیشِ خود، به پیشِ خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان — با تو اندر خواب گفته‌ست آن نهان
تو یکی تُو نیستی ای خوشْ‌رفیق — بلکه گردونیّ و دریایِ عمیق
آن تو زَفْتَت که آن نهصد تُوست — قُلْزُم است وغرقه‌گاهِ صدتوست

(دفتر سوم ۱۳۰۳-۱۲۹۸)

روح لطیف از تلاشیِ بدن آسیبی نمی‌بیند

روحِ صالح، قابلِ آفات نیست　　زخم، بر ناقه بُوَد بر ذات نیست
کس نیابد بر دلِ ایشان ظَفَر　　بر صدف آمد ضرر، نی بر گُهَر
روحِ صالح، قابلِ آزار نیست　　نورِ یزدان، سُغبهٔ کُفّار نیست

(دفتر اول ۲۵۱۸-۲۵۱۶)

فنای جسم دلیل بر بقای روح است

زانکه این فانی، دلیلِ باقی است　　لابهٔ مستان، دلیلِ ساقی است

(دفتر چهارم ۳۰۵۰)

روح فاقد معنویت ارزشی ندارد

جانِ بی‌معنی در این تن، بی‌خِلاف　　هست همچون تیغِ چوبین در غِلاف
تا غِلاف اندر بُوَد، با قیمت است　　چون برون شد، سوختن را آلت است

(دفتر اول ۷۱۳-۷۱۲)

روح حیوانی، وابسته به طعام مادی است

جانِ حیوانی، فزاید از عَلَف　　آتشی بود و، چو هیزم شد تَلَف

(دفتر سوم ۴۲۱۹)

روح، مستقل از بدن است

رنگ، دیگر شد، ولیکن جانِ پاک　　فارغ از رنگ است و از ارکان و خاک

(دفتر سوم ۳۱۸۹)

جان نشد ناقص، گر آن عضوش شکست　　کآن به دستِ اوست تواند کرد هست

(دفتر ششم ۱۵۷)

روح در ناسوت، اصل خود را فراموش کرده است

روحِ او خود، از نفوس و از عقول　　روح، اصولِ خویش را کرده نُکول

از نفوس و از عقولِ پُرصفا / نامه می‌آید به جان، کای بی‌وفا
یارَکانِ پنج روزه یافتی / رُو ز یارانِ کهن برتافتی؟
(دفتر ششم ۴۵۲-۴۵۰)

در اثر پرداختن به امور نفسانی، روح لطیف تیره و تباه می‌شود و از درگاه حضرت حق دور می‌افتد

ای که جان را بهر تن می‌سوختی / سوختی جان را و تن افروختی
(دفتر اول ۱۷۲۰)

بر مکَن آن پَر که نپْذیرد رفو / رُوی، مَخراش از عزا، ای خوبْ‌رو!
آن چنان رُویی که چون شمسِ ضُحاست / آنچنان رُخ را خراشیدن، خطاست
زخمِ ناخن، بر چنان رُخ، کافری است / که رُخِ مَه در فراقِ او گریست
(دفتر پنجم ۵۵۵-۵۵۳)

چون در او، گامی زنی بی‌احتیاط / شیرِ تو خون می‌شود از اختلاط
یک قَدَم زد آدم اندر ذوقِ نفس / شد فراقِ صدرِ جنّت، طوقِ نفس
همچو دیو از وی فرشته می‌گریخت / بهرِ نانی چند، آبِ چشم ریخت
(دفتر دوم ۱۶-۱۴)

تن چو با برگ است، روز و شب از آن / شاخِ جان در برگْ‌ریزست و خزان
برگِ تن، بی‌برگیِ جان است زود / این بباید کاستن، آن را فزود
(دفتر پنجم ۱۴۵-۱۴۴)

ترکِ عیسی کرده، خر پرورده‌یی / لاجَرَم چون خر، برونِ پرده‌ای
طالعِ عیسی است علم و معرفت / طالعِ خر نیست ای تو خرْصفت
(دفتر دوم ۱۸۵۱-۱۸۵۰)

وز ضعیفی عقلِ تو ای خَرْبها / این خرِ پژمرده گشته است اژدها
(دفتر دوم ۱۸۶۰)

امور نفسانی را بر روحت چیره مساز

رحم بر عیسی کن و بر خر مکن / طبع را بر عقلِ خود سرور مکن
طبع را هِلْ تا بگرید زار، زار / تو از او بِستان و وامِ جان گزار

سالها خرْبنده بودی، بس بُوَد زانکه خربنده ز خر واپس بُوَد

(دفتر دوم ۱۸۵۵-۱۸۵۳)

افکار مشوّش، روح را تیره و جریحه‌دار می‌کند

جان، همه روز از لگدکوبِ خیال وز زیان و سود وز خوفِ زوال
نی صفا می‌ماندش، نی لطف و فر نی به سویِ آسمان راهِ سفر

(دفتر اول ۴۱۲-۴۱۱)

رویِ نفسِ مطمئنّه در جسد زخمِ ناخن‌هایِ فکرت می‌کَشد
فکرتِ بَد، ناخنِ پُرزهر دان می‌خراشد در تعمّق، رویِ جان

(دفتر پنجم ۵۵۸-۵۵۷)

تعلّق به مال و هرگونه مایملک از قبیل ثروت و علم و فضل و هنر، زنجیر روح است

ملک و مال و اطلسِ این مرحله هست بر جانِ سبکْرَوْ سلسله
سلسلهٔ زرّین بدید و غرّه گشت ماند در سوراخِ چاهی جان ز دشت
صورتش جنّت، به معنی دوزخی افعیی پُرزهر و نقشش گُلرخی

(دفتر ششم ۲۴۵-۲۴۳)

آویزش‌های نفسانی به منزلهٔ حیضِ روحی است

همان‌طور که شرعاً زن حائض از آداب عبادی برکنار است، روح‌های آلوده به رذائل اخلاقی نیز حائض‌اند، منتهی حائضی روحی و در نشیب.

اِهْبِطُوا افکند جان را در حضیض از نمازش کرد محروم این مَحیض
ای رفیقان! زین مَقیل و ز آن مَقال اِتَّقُوا اِنَّ الْهَویٰ حَیْضُ الرِّجال

(دفتر ششم ۲۹۳۵-۲۹۳۴)

هرگاه روحِ شخص به دریای معنوی پیوند نداشته باشد، ارتباط با مردم و حشر و نشر با آنان ولو به منظور ارشاد آنان به سوی معنویت، صفا و نورانیت روح را تباه می‌کند

تا کنی مر غیر را خَبر و سَنی خویش را بَدْخُو و خالی می‌کُنی

متّصل چون شد دلت با آن عَدَن / هین بگو، مَهراس از خالی‌شدن
اَمْرِ قُلْ زین آمدش کای راستین! / کم نخواهد شد، بگو دریاست این
اَنْصِتُوا یعنی که آبت را به لاغ / هین تلف کم کن که لبْ‌خشک است باغ

(دفتر پنجم ۳۱۹۹-۳۱۹۶)

رجحان روح انسانی بر روح حیوانی

بارنامهٔ روحِ حیوانی است این / پیشتر رَوْ، روحِ انسانی ببین

(دفتر چهارم ۱۸۸۷)

روح‌های حیوانی دچار تفرقه‌اند و روح‌های انسانی دارای وحدت هستند

آنان که در مرتبهٔ حیوانی توقف کرده‌اند میان‌شان دشمنی و نقار است، اما آنان که از این مرتبه گذشته‌اند و من و مایی را پشت سر نهاده‌اند میان‌شان وحدت برقرار است.

یک بمیرد، یک بماند تا به روز / یک بُوَد پژمرده، دیگر با فروز
جانِ حیوانی بُوَد حی از غذا / هم بمیرد او به هر نیک و بدی
گر بمیرد این چراغ و طَی شود / خانهٔ همسایه مُظلِم کی شود؟
نورِ آن خانه چو بی این هم به‌پاست / پس چراغِ حسِّ هر خانه جُداست
این مثالِ جانِ حیوانی بُوَد / نه مثالِ جانِ ربّانی بود

(دفتر چهارم ۴۵۶-۴۵۲)

جانِ حیوانی ندارد اتّحاد / تو مجو این اتّحاد از روح باد
گر خورَد این نان، نگردد سیر آن / درکَشد بار این، نگردد او گران
بلکه این شادی کند از مرگِ او / از حسد میرد چو بیند برگِ او
جانِ گرگان و سگان هریک جُداست / متّحد جانهایِ شیرانِ خداست

(دفتر چهارم ۴۱۴-۴۱۱)

تفرقه، در روحِ حیوانی بُوَد / نفسِ واحد، روحِ انسانی بُوَد

(دفتر دوم ۱۸۸)

زین چراغِ حسِّ حیوان الْمُراد / گفتمت: هان تا نجویی اتحاد
روحِ خود را متّصل کن ای فلان / زود با ارواحِ قدسِ سالکان

صد چراغت ار مُرَند ار بیستند / پس جدا اند و یگانه نیستند
زآن همه جنگند این اصحابِ ما / جنگ، کس نشْنید اندر انبیا
زآنکه نورِ انبیا خورشید بود / نورِ حسِّ ما، چراغ و شمع و دود

(دفتر چهارم ۴۵۱-۴۴۷)

مراتب مختلف روح

بارنامهٔ روحِ حیوانی است این / پیشتر رَوْ، روحِ انسانی ببین
بگذر از انسان هم و از قال و قیل / تا لبِ دریایِ جانِ جبرئیل
بعد از آنَت جانِ احمد لب گَزَد / جبرئیل از بیمِ تو واپس خزد
گوید: ارآیم به قدرِ یک کمان / من به سویِ تو بسوزم در زمان

(دفتر چهارم ۱۸۹۰-۱۸۸۷)

تعارض روح لطیف با نفس اماره

روح به اقتضای گوهر لطیف خود میل به عروج دارد، ولی نفس به سبب چنگ درزدنش به امور پست، روح را از پرواز بازمی‌دارد.

این دو همره، همدگر را راهزن / گمره آن جان کو فرو ناید ز تن
جان ز هَجرِ عرش اندر فاقه‌یی / تن، ز عشقِ خارْبُن، چون ناقه‌یی
جان، گشاید سویِ بالا بالها / درزده تن در زمین، چنگال‌ها

(دفتر چهارم ۱۵۴۶-۱۵۴۴)

روان آدمی، کانِ علم و فضل و هنر است

سرِّ النّاسُ مَعادن داد دست / که رسول آن را پی چه گفته است؟
من ز خاکِ تن بدانم کاندر آن / چند نقدست و چه دارد او ز کان؟
در یکی کان، زرِ بی‌اندازه، دَرْج / وآن دگر دخلش بُوَد کمتر ز خرج

(دفتر ششم ۲۸۲۸-۲۸۲۶)

ثبات روح و تغیّر جسم

جایِ تغییرات، اوصافِ تن است / روحِ باقی، آفتابی روشن است

بی ز تغییری که لاشَرْقیّةٌ / بی ز تبدیلی که لاغربیةٌ
آفتاب، از ذرّه کی مدهوش شد؟ / شمع، از پروانه کی بیهوش شد؟
جسمِ احمد را تعلّق بُد بدآن / این تغیّر، آنِ تن باشد، بدان
همچو رنجوری و همچون خواب و درد / جان از این اوصاف باشد پاک و فَرد

(دفتر چهارم ۳۷۹۲-۳۷۸۸)

اصالت روح و ابزاربودن جسم

جان، چو مور و، تن چو دانهٔ گندمی / می‌کشانَد سو به سویش هردَمی
مور داند کآن حُبوبِ مُرْتَهَن / مستحیل و جنسِ من خواهد شدن
آن یکی موری گرفت از راه، جَو / مورِ دیگر گندمی بگرفت و دَو
جَو، سویِ گندم نمی‌تازد، ولی / مور، سویِ مور می‌آید بلی
رفتنِ جَو، سویِ گندم تابع است / مور را بین که به جنسش راجع است
تو مگو: گندم چرا شد سویِ جَو / چشم را بر خصم نِهْ، نی بر گرو
مورِ اسود بر سرِ لِبدِ سیاه / مور، پنهان دانه پیدا پیشِ راه
عقل گوید چشم را: نیکو نگر / دانه هرگز کی رود بی‌دانه بَر؟
زین سبب آمد سویِ اصحابِ کلب / هست صورت‌ها حبوب و مور، قلب

(دفتر ششم ۲۹۶۳-۲۹۵۵)

روح، منشأ افکار است

چه تعلّق آن معانی را به جسم؟ / چه تعلّق فهمِ اشیا را به اسم؟
لفظ، چون وَکْر است و معنی، طایر است / جسم، جُوی و روح، آبِ سایر است
او روان است و تو گویی واقف است / او دوان است و تو گویی عاکف است
گر نبینی سیرِ آب از خاک‌ها / چیست بر وی نو به نو خاشاک‌ها؟
هست خاشاکِ تو صورت‌هایِ فکر / نو به نو درمی‌رسد اَشکالِ بکر
رویِ آبِ جویِ فکر اندر روش / نیست بی‌خاشاک، محبوب و وحش
قشرها بر رویِ این آبِ روان / از ثِمارِ باغِ غیبی شد دوان
قشرها را مغز اندر باغ، جُو / زآنکه آب از باغ می‌آید به جُو
گر نبینی رفتنِ آبِ حیات / بنگر اندر جُویِ این سیر نبات

آب چـــون انـبُه‌تر آیـد در گـذر　　زو کـند قشـرِ صُـوَر زوتـر گـذر

(دفتر دوم ۳۳۰۰-۳۲۹۱)

همهٔ روح‌ها در ابتدا، خاصیت پاکی داشته‌اند

روح مردمان در اصل پاک بوده است اما چون به حجاب‌های معنویت‌کُش گرفتار آمده‌اند آن خاصیت والا را از دست داده‌اند.

جان‌ها در اصلِ خود، عیسی دَم است　　یک دَمَش زخم است و، دیگر مَرْهَم است

گـر حـجاب از جـانها بـرخـاستی　　گـفتِ هـر جـانی، مسیحْ‌آساستی

(دفتر اول ۱۵۹۹-۱۵۹۸)

روح‌های زیبا می‌توانند زیبایی را درک کنند

چون شدی زیبا بـدان زیبا رسـی　　کـــه رهـــاند روح را از بـی‌کسی

(دفتر ششم ۳۱۰۰)

اعتبار روح به تجلیات الهی بستگی دارد

هـــمچنانکه قـدرِ تـن از جـان بُـوَد　　قـدرِ جـان از پـرتوِ جـانان بُـوَد

گر بُدی جان، زنده بی‌پرتو کـنون　　هـــیچ گـفتی کـافران را مـیّتون؟

(دفتر سوم ۲۵۳۶-۲۵۳۵)

کاهش تجلیات الهی بر روح از مرتبهٔ آن می‌کاهد

شأن هر روح به مقدار تجلیات الهی بستگی دارد. هرچه خداوند به روح بیشتر تجلی کند شأن آن روح والاتر می‌شود و هرچه کمتر تجلی کند، روح بی‌قدرتر شود.

زآن جِرایِ روح چون نقصان شـود　　جـانْش از نـقصانِ آن لرزان شـود

پس بداند کـه خـطایی رفـته است　　کـه سـمنْزارِ رضـا آشـفته است

(دفتر چهارم ۱۸۶۳-۱۸۶۲)

﴿مراتب روحانی﴾

در میان حکما و عرفا اصطلاحی معمول است به‌نام «اطوار سبعهٔ قلبیه» و منظورشان درجات و مراتب لایه در لایهٔ نهان روح و نفس انسانی است. و این هفت طَوْر (= مرحله و مرتبه) را هر مشربی به گونه‌ای تفسیر کرده است. امّا هفت طور نفسانی یا روحانی که میان بسیاری از فِرَق شهرت دارد بدین قرار است: ۱. طبع، ۲. نفس، ۳. قلب، ۴. روح، ۵. سِرّ، ۶. خفی، ۷. اخفی.

لیکن مولانا در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، اصطلاحی مخصوص دارد. بدین‌قرار که از مرحلهٔ طبیعت و جسم محسوس آدمی شروع می‌کند که به عقیدهٔ او، و محققان فلاسفه، شبح و پرتو و سایهٔ ضعیف دل یعنی لطیفهٔ روح انسانی است. و چون از مرحلهٔ تن که پوشش ظاهری آدمی است گذشتیم اوّلین مرتبهٔ باطن نفسانی، مقام جان و روح است. و بالاتر و صافی‌تر از آن، عقل است و برتر از عقل، روحِ وحی است. پس، از عالم طبع تا مرتبهٔ وحی چهارمرتبهٔ کلی است: ۱. جسم، ۲. روح، ۳. عقل، ۴. وحی.[۱]

جسم، ظاهر، روح مخفی آمده‌ست — جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح، مخفی‌تر بُوَد — حس به‌سویِ روح زوتر ره برد
(دفتر دوم ۳۲۵۴-۳۲۵۳)

روحِ وحی از عقل، پنهان‌تر بُوَد — زانکه او غیب است و او زان سَر بُوَد
(دفتر دوم ۳۲۵۸)

روحِ وَحیی را مناسب‌هاست نیز — درنیابد عقل، کآن آمد عزیز
(دفتر دوم ۳۲۶۰)

---

۱. این مبحث از **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۱۷۶ــ۱۷۲ به قلم مرحوم استاد همایی اخذ و اقتباس شده است.

﴿طریق رهایی از رنج تعلقات دنیوی﴾ و پریشانی‌های روانی

روح لطیف عُلوی و نورانی در اثر اُنس و آویزش جسمانی رنگ و بوی قوای حیوانی و جسمانی به خود می‌گیرد و شهوات بهیمی و سبعی در او اثر می‌نهد و روزبه‌روز علاقهٔ او به جسم و مادیات افزون‌تر می‌گردد و آلایش‌های فریبای جهان فرودین، پروبال مرغ گردونیِ روح را می‌بندد و او را زمین‌گیر می‌کند چندانکه در حیات این‌جهانی احساس دلگیری و رنج می‌کند و سبب اصلی این همه رنج و قبض همانا دورافتادن از نیستان روحانی است.[1]

مرغ، کو اندر قفص زندانی است — می نجوید رَستن، از نادانی است
روح‌هایی کز قفص‌ها رَسته‌اند — انبیایِ رهبر شایسته‌اند
از بُرون، آوازشان آید ز دین — که رَهِ رَستن تو را اینست، این
ما بدین رَستیم زین تنگینْ‌قفص — غیرِ این ره نیست چارهٔ این قفص

(دفتر اول ۱۵۴۴-۱۵۴۱)

مولانا برای رهایی روح از تنگنای این جهان دو راه را نشان می‌دهد. یکی سعی و تلاش و ریاضت شخص در اکتساب کمالات و فضائل اخلاق و دیگر هدایت و دستگیری اولیای الهی. البته طریق دوم را نزدیک‌تر و مطمئن‌تر می‌داند.

جان بده از بهرِ این جام، ای پسر! — بی‌جهاد و صبر، کی باشد ظَفَر؟
صبرکردن بهرِ این نَبْوَد حَرَج — صبر کن کالصَّبْرُ مِفتاحُ الْفَرَج
زین کمین، بی‌صبر و حَزْمی کس نَجَست — حَزْم را خود صبر آمد پا و دست

(دفتر سوم ۲۱۳-۲۱۱)

مراجعه شود به مبحث «**لزوم مرشد**».

---

۱. این مبحث با اقتباس از **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۱۲۹ فراهم شده است.

﴿تجانس (جنسیّت)﴾

تجانس در لغت به‌معنی همجنس‌بودن و اتّحاد در جنس است. اما این کلمه، اصطلاحی است در منطق و کلام.[1] حکما نیز اصطلاح تجانس را در بیانات خود به‌کار برده‌اند.[2]

مولانا از تجانس (جنسیت) تعریفی منحصر به خود ارائه داده است. او می‌گوید جنسیت بر اساس امور ذاتی و صفات اصلی است نه شکل و صورت. تجانس نه‌تنها در عرصهٔ مادی و نمودهای طبیعی، پایهٔ تجاذب است، بل در پدیده‌های روانی و مسائل معنوی و ایمانی نیز این قاعده جاری می‌شود. آنکه به دعوت پیامبران پاسخ مثبت می‌دهد و مجذوب آنان می‌شود در حقیقت از نظر روحی و معنوی همجنس آنان است. همین‌طور آنکه به بدکاران می‌گراید بی‌گمان با آنان تجانس روحی و خُلقی دارد. مولانا در اثنای بحث پیرامون تجانس به استنتاجی عالی دست می‌یازد و می‌گوید خداوند از آن‌رو پیامبران را مجانس بشر قرار داده تا سرمشقِ قابلِ تأسّی او شوند، و چنانچه انبیا از جنسِ بشر نبودند نمی‌توانستند برای او اُسوه و نمونه باشند. امّا از میان انسان‌ها تنها کسانی هم‌طریق پیامبران می‌شوند که با آنان وحدت روحی و خُلقی داشته باشند. پس تجانس، پایهٔ تجاذب است. به سخنی دیگر کشش، فرع بر چشش است.

تعریف تجانس (جنسیّت)

همان‌طور که مذکور افتاد، مولانا تجانس را بر مبنای اتحاد در صفات تعریف می‌کند. او می‌گوید تجانس عبارت است از صفات مشترک یا متقارن میان دو موجود که این اشتراک صفات، باعث جذب آنان به یکدیگر می‌شود.

چیست جنسیّت؟ یکی نوعِ نظر — که بدان یابند ره در همدگر
آن نظر که کرد حق در وی نهان — چون نهد در تو، تو گردی جنسِ آن

(دفتر ششم ۲۹۹۳-۲۹۹۲)

---

۱. ر.ک. **اساس الاقتباس**، ص ۲۷.

۲. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون** (محمدعلی فاروق تهانوی)، ج ۱، ص ۲۳۰.

تجانس، بر بنیاد امور ذاتی است نه عَرَضی

عقل می‌گفتش که جنسیّت، یقین / از رهِ معنی است، نی از آب و طین
هین مشو صورتْ‌پرست و این مگو / سِرِّ جنسیّت به صورت در مجو
صورت آمد چون جماد و چون حَجَر / نیست جامد را ز جنسیّت، خبر
جان چو مور و، تن چو دانهٔ گندمی / می‌کَشاند سو به سویش هر دَمی
مور داند کآن حُبوبِ مُرْتَهَن / مُسْتحیل و جنسِ من خواهد شدن
آن یکی موری گرفت از راه، جَو / مورِ دیگر، گندمی بگْرفت و دَو
جَو، سویِ گندم نمی‌تازد، ولی / مور، سویِ مور می‌آید، بلی
رفتنِ جَو، سویِ گندم، تابع است / مور را بین که به جنسش راجع است
تو مگو: گندم چرا شد سویِ جَو؟ / چشم را بر خصم نِهْ، نی بر گرو
مورِ اَسْوَد بر سرِ لِبْدِ سیاه / مور، پنهان دانه پیدا، پیشِ راه
عقل گوید چشم را: نیکو نگر / دانه هرگز کی رود بی‌دانه بَر؟
زین سبب آمد سویِ اصحاب، کلب / هست صورت‌ها حُبوب و مور، قلب

(دفتر ششم ۲۹۶۳-۲۹۵۲)

نیست جنسیّت ز رویِ شکل و ذات / آب، جنسِ خاک آمد در نبات
باد، جنسِ آتش آمد در قِوام / طبع را جنس آمده‌ست آخر مُدام
جنسِ ما چون نیست جنسِ شاهِ ما / مایِ ما شد بهرِ مایِ او فنا

(دفتر دوم ۱۱۷۳-۱۱۷۱)

تجانس، در طرفین، موجد جاذبه شود

ذوقِ جنس، از جنسِ خود باشد یقین / ذوقِ جزو از کلِّ خود باشد، ببین

(دفتر اول ۸۸۹)

انبیا چون جنسِ روح‌اند و مَلَک / مر ملک را جذب کردند از فلک
باد، جنسِ آتش است و یارِ او / که بُوَد آهنگِ هردو بر عُلُو
چون ببندی تو سَرِ کوزهٔ تهی / در میانِ حوض یا جویی نهی
تا قیامت آن فرو نآید به دست / که دلش خالی‌ست و در وی باد هست
میلِ بادش چون سویِ بالا بُوَد / ظرفِ خود را هم سویِ بالا کَشَد

باز آن جانها که جنسِ انبیاست / سویِ ایشان کَش‌کَشان چون سایه‌هاست
زانکه عقلش، غالب است و بی ز شک / عقل، جنس آمد به خلقت با مَلَک
وآن هوایِ نفس، غالب بر عدو / نفس، جنسِ اَسْفَل آمد شد بدو
بود قبطی، جنسِ فرعونِ ذمیم / بود سبطی، جنسِ موسیِّ کلیم
بود هامان جنسْ‌تر، فرعون را / برگُزیدش، بُرد بر صدرِ سرا
لاجَرَم از صدر تا قعرش کَشید / که ز جنسِ دوزخ‌اند آن دو پلید
هردو، سوزنده چو دوزخ ضدِّ نور / هردو، چون دوزخ ز نورِ دل نَفور
زانکه دوزخ گوید: ای مؤمن! تو زود / برگذر که نورت آتش را ربود
بگذر ای مؤمن! که نورت می‌کُشد / آتشم را چونکه دامن می‌کَشَد
می‌رمد آن دوزخی از نور، هم / زانکه طبعِ دوزخستش ای صنم!
دوزخ از مؤمن گُریزد آنچنان / که گُریزد مؤمن از دوزخ، به جان
زانکه جنسِ نار نَبْوَد نورِ او / ضدِّ نار آمد حقیقت نورْجو
در حدیث آمد که مؤمن در دعا / چون امان خواهد ز دوزخ از خدا
دوزخ از وی هم امان خواهد به جان / که خدایا! دور دارم از فلان
جاذبهٔ جنسیّت است اکنون ببین / که تو جنسِ کیستی از کفر و دین؟
گر به هامان مایلی، هامانیی / ور به موسی مایلی، سُبحانیی
ور به هر دو مایلی انگیخته / نفس و عقلی، هردُوان آمیخته
هردو در جنگند هان و هان بکوش / تا شود غالب معانی بر نقوش

(دفتر چهارم ۲۷۱۹-۲۶۹۷)

زانکه هر کُرّه، پیِ مادر رود / تا بدآن جنسیّتش پیدا شود

(دفتر چهارم ۱۶۴۱)

در جهان هر چیز، چیزی می‌کَشَد / کفر، کافر را و مرشد را، رَشَد
کَهربا هم هست و مقناطیس هست / تا تو آهن، یا کَهی، آیی به شست
بُرد مقناطیست، ار تو آهنی / ور کَهی بر کَهربا برمی‌تنی
آن یکی چون نیست با اخیار، یار / لاجَرَم شد پهلویِ فُجّار، جار
هست موسی، پیشِ قبطی بس ذمیم / هست هامان، پیشِ سبطی بس رجیم
جانِ هامان، جاذبِ قبطی شده / جانِ موسی، طالبِ سبطی شده
معدهٔ خر، که کَشَد در اِجتذاب / معدهٔ آدم، جَذوبِ گندم، آب

گر تو نشناسی کسی را از ظَلام — بنگر او را کوش سازیده‌ست امام
(دفتر چهارم ۱۶۴۰-۱۶۳۳)

زانکه جنسیّت عجایبْ‌جاذبی است — جاذبش جنس است هرجا طالبی است
عیسی و ادریس بر گَردون شدند — با ملایک، چونکه همجنس آمدند
باز، آن هاروت و ماروت از بلند — جنسِ تن بودند، زآن زیر آمدند
کافران، همجنسِ شیطان آمده — جانِشان، شاگردِ شیطانان شده
(دفتر چهارم ۲۶۷۴-۲۶۷۱)

هرکه جنسِ اوست، یارِ او شود — جز مگر داود کو شیخت بُوَد
کو مُبَدَّل گشت و جنسِ تن نماند — هرکه را حق در مقامِ دل نشاند
(دفتر سوم ۲۵۶۲-۲۵۶۱)

خوب، خوبی را کند جذب، این بدان — طَیّبات، لِلطَّیبین بر وی بخوان
در جهان، هر چیز، چیزی جذب کرد — گَرم، گَرمی را کشید و سرد، سرد
قسمِ باطل، باطلان را می‌کَشَند — باقیان، از باقیان هم سرخوش‌اند
ناریان، مر ناریان را جاذب‌اند — نوریان، مر نوریان را طالب‌اند
(دفتر دوم ۸۳-۸۰)

طیّبات آید به سویِ طَیّبین — لِلْخَبیثینَ الْخَبیثاتست، هین!
کین، مدار آنها که از کین گمرهند — گورشان پهلویِ کینْداران نهند
اصلِ کینه، دوزخ است و کینِ تو — جزوِ آن کُلّ است و خصمِ دینِ تو
چون تو جزوِ دوزخی، پس هوش دار — جزو، سویِ کُلِّ خود گیرد قرار
تلخ، با تلخان یقین مُلْحَق شود — کی دَمِ باطل، قرینِ حق شود؟
(دفتر دوم ۲۷۶-۲۷۲)

زآن عجب‌تر دیده‌ایت از من بسی — لیک حق را کی پذیرد هر خسی؟
باطلان را چه رباید؟ باطلی — عاطلان را چه خوش آید؟ عاطلی
زانکه هر جنسی رُباید جنسِ خَود — گاو، سویِ شیرِ نر کی رُو نهد؟
گُرگ بر یوسف کجا عشق آورد؟ — جز مگر از مکر، تا او را خورَد
چون ز گُرگی وارهد، مَحْرَم شود — چون سگِ کهف از بنی‌آدم شود
(دفتر دوم ۲۰۵۸-۲۰۵۴)

مولانا بحث تجانس و تجاذب را در قالب حکایاتی بازگو کرده است.

گفت جالینوس با اصحابِ خَود / مر مرا تا آن فلان دارو دهد
پس بدو گفت آن یکی: ای ذُوفُنون / این دوا خواهند از بهرِ جنون!
دُور از عقلِ تو، این دیگر مگو / گفت: در من کرد یک دیوانه رُو
ساعتی در رویِ من خوش بنگرید / چشمکم زد، آستینِ من دَرید
گرنه جنسیّت بُدی در من از او؟ / کی رخ آوردی به من آن زشتْ‌رُو؟
گر نه دیدی جنسِ خود، کی آمدی؟ / کی به غیرِ جنس، خود را برزدی؟
چون دو کس برهم زند بی‌هیچ شک / در میانْشان هست قدرِ مشترک
کی پَرَد مرغی مگر با جنس خَود؟ / صحبتِ ناجنس، گورست و لَحَد

(دفتر دوم ۲۱۰۲-۲۰۹۵)

یک زنی آمد به پیشِ مُرتَضیٰ / گفت: شد بر ناودان، طفلی مرا
گَرْش می‌خوانَم نمی‌آید به دست / ور هِلَم، ترسم که افتد او به پست
نیست عاقل تا که دریابد چو ما / گر بگویم کز خطر سویِ من آ
هم اشارت را نمی‌داند به دست / ور بداند، نشنود این هم به دست
بس نمودم شیر و پستان را بدو / او همی گردانَد از من چشم و رو
از برایِ حق، شمایید ای مِهان! / دستگیرِ این جهان و آن جهان
زود درمان کن که می‌لرزد دلم / که به درد از میوهٔ دل بِسْکُلم
گفت: طفلی را برآور هم به بام / تا ببیند جنسِ خود را آن غلام
سویِ جنس آید سبک زآن ناودان / جنس بر جنس است عاشق، جاودان
زن چنان کرد و چو دید آن طفلِ او / جنسِ خود خوشْ‌خوش بدو آورد رُو
سویِ بام آمد ز متنِ ناودان / جاذبِ هر جنس را هم، جنس دان
غَزْغَژان آمد به سویِ طفل، طفل / وارهید او از فتادن سویِ سِفل
زآن بُوَد جنسِ بشر پیغمبران / تا به جنسیّت رهند از ناودان

(دفتر چهارم ۲۶۶۹-۲۶۵۷)

حکایت عبدالغوث نیز در همین باب است. رجوع شود به دفتر ششم، بیت (۲۹۷۴) به بعد.

جذب، فرع بر ذوق است

مولانا عقیده دارد که کشش، فرع بر چشش است. یعنی هرکس بدانچه که ملایم طبع

و سرشت اوست جذب می‌شود. مثلاً وقتی انسان از طعامی می‌چشد اگر آن طعام ملایم طبع او باشد بدان میل و کشش پیدا می‌کند. و اگر با طبع او سازوار نیاید از آن کراهت اظهار می‌کند.

پارسی گوییم یعنی این کَشِش — زآن طرف آید که آمد آن چَشِش
چشمِ هر قومی به سویی مانده است — کآن طرف یک روز، ذوقی رانده است

(دفتر اول ۸۸۸-۸۸۷)

اسباب جذب کدام است؟

مولانا اسباب جذب را بر چهارگونه تقسیم کرده است:

۱. جذب جنس به جنسِ خود، مانند جذب انسانی به انسان دیگر و کبوتری به کبوتر دیگر.

۲. جذب جزو به کل خود مانند جذب اجزای زمینی که به‌سوی کرهٔ خاکی رود.

۳. جذب جنسیّت بالقوّه و آنچه قابل جنسیت است مانند نان و آب و انواع خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها که بالفعل همجنس انسان نیست ولی پس از هضم‌شدن جزو بدن او می‌شود.

۴. پندار و نمایش جنسیت که منشأ جذب دروغین و ناپایدار است.[۱]

ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقین — ذوقِ جزو، از کُلِّ خود باشد ببین
یا مگر آن قابلِ جنسی بُوَد — چون بدو پیوست، جنسِ او شود
همچو آب و نان که جنسِ ما نبود — گشت جنسِ ما و اندر ما فزود
نقشِ جنسیّت ندارد آب و نان — ز اعتبارِ آخِر، تو آن را جنس دان
ور ز غیرِ جنس باشد ذوقِ ما — آن مگر مانند باشد جنس را
آنکه مانند است باشد عاریت — عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر — چونکه جنسِ خود نیابد، شد نفیر
تشنه را گر ذوق آید از سراب — چون رسد در وی، گریزد جوید آب

(دفتر اول ۸۹۶-۸۸۹)

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی شریف** (استاد فروزانفر)، ج ۱، ص ۳۳۴.

﴿حقیقت نوعیه﴾

به عقیدهٔ عرفا و صوفیه هریک از نیکان و بدان اوصاف و خصوصیاتی دارند که هرگاه آن اوصاف و خصوصیات در کسی ظهور کند، او مظهر آنان می‌گردد. زیرا اعتبار هر موجود خصوصاً انسان به معانی و اوصاف اوست نه به شکل و صورت. از این‌رو تجانس و همگونی، به اوصافِ متحقق است نه به‌صورت ظاهر. مانند آبی که در کوزه و لیوان و کاسه وجام ریزند. آب در هریک از این ظروف که ریخته شود باز آب است و خاصیت رفع تشنگی دارد، و بدیهی است که هیچ تشنه‌ای به‌سبب اختلاف ظروف از نوشیدن آب پرهیز نمی‌کند. بدین‌ترتیب هم، موسی دارای حقیقت نوعیه است و هم فرعون. هرکس اوصاف موسوی داشته باشد بر قَدَمِ موسی است و هرکس که اوصاف فرعونی داشته باشد بر قَدَم فرعون است. پس حقیقت نوعیهٔ اتقیا و اشقیا در هر زمان ظهور می‌یابد. و آنکه دیده‌ای حقیقت‌بین دارد و در بند صورت نمی‌ماند حقیقت را در هر لباسی باز می‌شناسد.

بر محک زن کارِ خود ای مردِ کار! تا نسازی مسجدِ اهلِ ضِرار
بس بر آن مسجدْ کُنان، تَسْخُر زدی چون نظر کردی، تو خود زیشان بُدی
(دفتر دوم ۳۰۲۶-۳۰۲۵)

در تو هست اخلاقِ آن پیشینیان چون نمی‌ترسی که تو باشی همان؟
آن نشانی‌ها همه چون در تو هست چون تو زیشانی کجا خواهی برست؟
(دفتر دوم ۳۱۱۵-۳۱۱۴)

پیشِ تو شِسته تو را خود پیش کو؟ پیش هستت، جانِ پیشْ‌اندیش کو؟
(دفتر اول ۲۰۰۶)

ای بسا اصحابِ کهف اندر جهان پهلویِ تو پیشِ تو هست این زمان
غار، با او، یار با او در سُرود مُهر بر چشم است و بر گوشَت چه سود؟
(دفتر اول ۴۰۶-۴۰۵)

آنچه در فرعون بود، آن در تو هست لیک اژدرهات محبوسِ چَهْ است
ای دریغ! این جمله احوالِ تو است تو بر آن فرعون برخواهیش بست
گر ز تو گویند، وحشت زایدت ور ز دیگر، آفسان بنمایدت
(دفتر سوم ۹۷۳-۹۷۱)

ذکرِ موسی بندِ خاطرها شده‌ست کین حکایت‌هاست که پیشین بُده‌ست
ذکرِ موسی، بهرِ رُوپوش است، لیک نورِ موسی، نقدِ توست، ای مردِ نیک!
موسی و فرعون در هستیِّ توست باید این دو خصم را در خویش جُست
تا قیامت هست از موسی نِتاج نور، دیگر نیست، دیگر شد سِراج

(دفتر سوم ۱۲۵۴-۱۲۵۱)

هم سلیمان هست اندر دورِ ما کو دهد صلح و نماید جورِ ما

(دفتر دوم ۳۷۰۷)

پس به هر دوری ولیّی قائم است تا قیامت آزمایش دائم است

(دفتر دوم ۸۱۵)

﴿تناسخ﴾

حکما و متکلّمان به مسئلهٔ تناسخ بسیار پرداخته‌اند. به‌طوری که کمتر کتاب فلسفی و کلامی دیده می‌آید که در حوزهٔ الهیات بحث کرده باشد و به مبحث تناسخ درنیامده باشد. تناسخ به معنی چرخش ارواح در کالبدهای گوناگون است. تناسخیان گویند که هرگاه روح شخص در جهان فرودین میان نقص و کمال قرار گیرد به اَجرام سماوی یا اَشباح مثالی درمی‌پیوندد، امّا روحی که به کمال رسد از چرخهٔ ورود و خروج کالبدها می‌رهد و به جهان برین واصل می‌شود. و چنانچه روح شخص در این جهان به پالایش و تنزّه نرسد چندان به کالبدها اندر می‌آید تا به کمال صفا دست یازد و از جمیع آویزش‌ها و آلایش‌های نفسانی پاک شود. انتقال و بازگشت روح به کالبدها به چهار طریق صورت می‌گیرد.

۱. هرگاه روح به کالبد عنصری آدمی درآید بدان **نَسْخ** گویند.

۲. هرگاه روح به پیکر جانور درآید بدان **مَسْخ** گویند.

۳. هرگاه روح به اندام گیاهان و درختان درآید بدان **فَسْخ** گویند.

۴. هرگاه روح به جمادات درآید بدان **رَسْخ** گویند.

از حجم کثیر ردیّه‌هایی که توسط حکما و متکلمان بر بطلان تناسخ نگارش یافته می‌توان به عمق نفوذ و گستردگی این باور کهن واقف شد. به‌طور کلّی عقیده به تناسخ از سه طریق وارد حوزهٔ تفکّر اسلامی شده است و برخی از حکما و طوایفی از صوفیان و حتی اشخاصی از میان راویان حدیث بدان معتقد یا متّهم بوده‌اند. مجاری ورود تناسخ در اندیشهٔ اسلامی بدین قرار است:

۱. مذهب هندو و بعد از آن مذهب بودایی. هندوان به دو اصل بنیادین عقیده دارند. یکی **کارما** (جواب عمل) و دیگر **سَنسارا** (تناسخ). بودا نیز همان دو اصل را با اندکی اصلاح پذیرفت زیرا او خود صریحاً گفته است که در باب روح و بقای آن حرفی ندارد.

۲. اندیشهٔ فلسفی و اشراقی یونانیان که از اوایل دورهٔ عباسی (تقریباً هشتاد سال پس از سقوط امویان) به سُریانی و عربی ترجمه شد و بدینسان امواج فکری متفاوت به گسترهٔ تفکر اسلامی درآمد. حکما و فلاسفهٔ یونان نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان به تناسخ عقیده داشتند.

۳. مذهب مانوی و صابئی که از مذاهب کهن ایرانی و بین‌النهرین است. و آثار اینان نیز در دورهٔ نهضت ترجمه، به سریانی و عربی برگردانده شد. مانویان و صابئیان نیز به تناسخ اعتقاد داشتند. تأثیر این اندیشه تا بدان پایه است که شیخ مقتول یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی احیاگر فلسفهٔ اشراق در **حکمة‌الاشراق** صریحاً باور خود را به تناسخ اظهار می‌دارد. شیخ عزیزالدین نسفی عارف همروزگار مولانا نیز به‌نوعی تناسخ که بدان **تناسخ تکمیلی** یا **تناسخ کُمّلان** گویند باور داشت. جز او **اخوان‌الصفا** را نیز به تناسخ نسبت داده‌اند. و برخی از فرقه‌های صوفیه مانند **اهل حق** تناسخی هستند، که بدان «دُون به دُون» یا «جامه به جامه» گویند. جز آنها **دُروزی‌ها** هم که بیشتر در سوریه و لبنان سکونت دارند و عقایدی همچون اسماعیلیه و باطنیه دارند در شمار تناسخیان‌اند. آنان تناسخ را **تقمّص** گویند که لفظاً به معنی پیراهن به تن‌کردن است، گویی که روح به جامه‌های مختلف درمی‌آید. گذشته از اینان از برخی رباعیات خیام نیز بوی تناسخ شنیده می‌شود از این‌رو عده‌ای او را به تناسخ منسوب داشته‌اند. الله اعلم.

ای رفته و باز آمده و چُم گشته　　نامت ز میانِ نام‌ها گُم گشته
ناخن همه جمع گشته و سُم گشته　　ریشت ز عقب درآمده، دُم گشته!

تناسخ اقسامی دارد و کلاً به دو قسم حقیق و مجازی تقسیم می‌شود. تناسخ حقیق همانا جداشدن روح از کالبدی و انتقالِ بی‌درنگِ آن به کالبدی دیگر است. این نوع تناسخ را انفصالی و مُلکی و ناسوتی گویند که همهٔ آنها بر یک مفهوم دلالت می‌کند. انفصالی خواندنِ آن بدین جهت است که روح از بدنی جدا می‌شود و به بدنی دیگر درمی‌آید. و مُلکی و ناسوتی خواندنش نیز از آن‌روست که روحِ یک شخص پس از جدایی از پیکر خاکی‌اش به کالبدهای گوناگون درمی‌آید. نوع دیگر از تناسخ حقیق آن است که به عزیزالدین نسفی نسبت داده‌اند و آن تناسخ، مختص ارواح عارفان کامل است، بدین معنی که روح عارفان بزرگ بعد از مفارقت از این پیکر خاکی ممکن است دوباره در پوشش و حلیهٔ پیکری دیگر بازگشت کند و به سخنی دیگر شمس جانِ او از کرانهٔ کالبد عارفی دیگر سربرآورد. این‌گونه تناسخ را **تناسخ تکمیلیِ ارادی** نام بنهاده‌اند. نَسَفی جز این تناسخ به **تناسخ بُروز** نیز عقیده داشته که مراد از آن پیوند روح مُرده با موادی است که درخور حیات‌اند اما هنوز رایحهٔ حیات را نشمیده‌اند.

تناسخ مجازی بدین معنی است که وقتی روح در آغاز پیدایش کالبد عنصری بدان تعلّق می‌گیرد همان روح منازل مختلفِ استکمال را منزل به منزل درمی‌نوردد تا آنکه از کالبد خاکی مفارقت می‌جوید و بی‌آنکه دوباره به دنیا باز گردد یکراست به عالم برزخ می‌رود و در پیکر برزخیِ خود درمی‌آید. این تناسخ را **تناسخ اتّصالی** نیز گویند از آن‌رو که بالندگی و استکمال روح از آغاز ظهورش در کالبد عنصری بی‌هیچ‌گونه جدایی و گسست از پیکر خاکی بر کار است. و نوع دیگر از تناسخ مجازی، **تناسخ ملکوتی** است و مراد از آن، آشکاری و ظهور بواطن آدمیان بر گونهٔ حیوانی، انسانی یا فرشتگی است. بدین شرح که هر صفتی که بر آدمی چیره آید، صورت باطنی شخص به همان هیأت درمی‌آید.

در وجودِ ما هزاران گرگ و خوک — صالح و ناصالح و خوب و خَشوک
حکم، آن خُو راست کآن غالب‌تر است — چونکه زر بیش از مس آمد، آن زر است
سیرتی کآن در وجودت غالب است — هم بر آن تصویر حشرت واجب است
ساعتی گرگی درآید در بشر — ساعتی یوسفْ‌رُخی همچون قمر

(دفتر دوم ۱۴۲۰-۱۴۱۷)

از نظر عموم عرفا و حکما و متکلمان مسلمان به‌استثنای معدودی، تناسخ از نوع حقیق (انفصالی یا مُلکی و ناسوتی) مردود است، امّا تناسخ از نوع مجازی آن را صحیح می‌دانند.

حال باید دید که مولانا در این میان چه نظری دارد. حق این است که در مثنوی و دیوان شمس، ابیاتی یافته می‌آید که موهم تناسخ است. و بی‌گمان شبهت تناسخ را در برخی از اذهان می‌انگیزد. بدین سبب است که جمعی، مولانا و فرقهٔ مولویه را که منسوب بدو است درشمار تناسخیه آورده‌اند. اینک به ابیات تناسخ‌نمای مثنوی می‌پردازیم:

آب، بهرِ این ببارید از سِماک — تا پلیدان را کند از خُبث، پاک
آب، چون پیکار کرد و شد نَجِس — تا چنان شد کآب را رد کرد حس
حق بِبُردش باز در بحرِ صواب — تا بشُستش از کَرَم آن آبِ آب
سالِ دیگر آمد او دامنْ‌کشان — هی کجا بودی؟ به دریایِ خوشان
من نجس زینجا شدم، پاک آمدم — بِسْتَدم خِلعت، سویِ خاک آمدم
هین بیایید ای پلیدان سویِ من — که گرفت از خویِ یزدان خویِ من

درپـــذیرم جـــملهٔ زشـــتیت را　　چـون مَـلَک پـا دهـم عِـفْریت را
چـون شـوم آلوده، بـاز آن‌جـا رَومَ　　سـوی اصـلِ اصـلِ پـاکی‌ها رَوَم
دلقِ چـرکین بـرکَنَم آن‌جـا ز سَـر　　خِـلعتِ پـاکـم دهـد بـارِ دگـر

(دفتر پنجم ۲۰۷-۱۹۹)

خود غرض زین آب، جانِ اولیـاست　　کـو غَسـولِ تـیرگی‌هایِ شـماست
چون شود تیره ز غدرِ اهـلِ فـرش　　بازگردد سویِ پـاکیْ‌بخشِ عـرش
بـاز، آرد زآن طـرف دامنْ‌کشـان　　از طـهاراتِ مـحیط، او درسشـان
ز اخـــتلاطِ خـلق یـابد اِعـتلال　　آن سفر جوید کـه: اَرِحْنا یـا بِـلال
ای بِلالِ خوشْ‌نوایِ خـوشْ‌صَهیل　　مِـیذَنَه بـر رَوْ، بـزن طـبلِ رَحـیل

(دفتر پنجم ۲۲۵-۲۲۱)

مولانا در ابیات فوق بازگشت اولیای دستگیر و مرشد مـردم را بـدین جـهان فرودین به آب باران تشبیه کرده است، از آن‌رو که آب‌های گَنده و تیره‌ناک زمین به بخار تبدیل می‌شود و به سوی آسمان می‌رود و پس از مدّتی به صورت باران لطیف به‌سوی زمین بازمی‌گردد و زمین و زمینیان را حیات می‌بخشد. گفته‌اند که دلالت این ابیات بر تناسخ از نوع تکمیلیِ ارادی است که مورد اعتقاد شیخ عزیزالدین نسفی و جمعی از صوفیهٔ دیگر بوده است که توضیح آن گذشت.

البتّه با تصفّح در این ابیات و ابیات مشابه، نمی‌توان به‌طور قطع بر آن حکم تناسخ راند، بل با تفسیری ملایم و سـازوار بـا خـرد و فـطرت مـی‌توان آن را حمـل بـر خلوت‌های عارفانه کـرد کـه در مـیان اهـل مـعنا امـری مـعهود است، چـرا کـه معاشرت‌های طویل و درازآهنگ با اصناف مختلف مردم گاه عارف را دچار قبض و تیرگی می‌کند. بدین‌جهت لازم است که او اوقاتی را در لاک خلوت خزد و رهِ تبتّل پوید تا نیرویی تازه یابد و دوباره به‌سوی خلق رود.

نمونه دیگر:

صورتِ تـن گـو: بـرو مـن کـیستم؟　　نـقش، کـم نآیـد چـو مـن بـاقیستم

(دفتر سوم ۳۹۳۴)

در این بیت مولانا از زبان مـهمان جسـوری کـه از خـطر مسـجد مـهمان‌کُش نمی‌هراسید می‌گوید حقیقت آدمی جسم خاکی نیست، چه جوهر اصلی او روح است که مرگی بر او عارض نمی‌شود و هیچگاه برای او نقش یعنی قالب جسمانی کم نمی‌آید

بل از قالبی به دیگر قالب، انتقال می‌یابد. این بیت را نیز شاهدی بر عقیدهٔ تناسخ مولانا گرفته‌اند. انصاف را که این بیت نیز نمی‌تواند مدعای فوق را اثبات کند چه می‌توان مراد از این قالب‌ها را اجسام و ابدان برزخی تلقی کرد که هیچ‌یک از عرفا و متألهان با آن مخالفتی ندارد.

نمونهٔ دیگر:

تا بدانی که تن آمد چون لباس — رَوْ بجو لابِس، لباسی را ملیس
روح را توحیدِ آلله خوشترست — غیرِ ظاهر، دست و پایی دیگرست
دست و پا در خواب بینی و اِئتلاف — آن حقیقت دان، مَدانش از گزاف
آن تویی که بی‌بدن داری بدن — پس مترس از جسم، جان بیرون شدن

(دفتر سوم ۱۶۱۳-۱۶۱۰)

این ابیات نیز نتیجهٔ تناسخِ مصطلح را به‌دست نمی‌دهد به‌خصوص بیت آخر آشکارا بر ابدان برزخی و اجساد هورقلیایی دلالت دارد.

نمونهٔ دیگر:

گر ز صندوقی به صندوقی رود — او سمایی نیست، صندوقی بود

(دفتر ششم ۴۵۱۵)

این بیت صریح‌ترین شاهد بر تناسخ پیکرهای خاکی است، امّا چون به‌صورت قضیهٔ شرطیه آمده نمی‌توان آن را جزماً بر اعتقاد گوینده حمل کرد به‌خصوص آنکه شرط محال نیز تواند بود.

برای آنکه مقصود بیشتر آشکار شود چند بیتِ پیشتر را نیز می‌آوریم که از قضا برخی از آنها نیز بوی تناسخ می‌دهد منتهی تا این لحظه که این سطور را می‌نگارم ندیده و نشنیده‌ام که در باب تناسخ کسی بدان ابیات نیز استناد جسته باشد. جهت ایضاحِ لازم باید گفته آید که این ابیات مربوط است به حکایت لطیف و پرنکتهٔ «مفتون‌شدن قاضی بر زن جوحی» وقتی که مولانا بدان بخش از حکایت می‌رسد که قاضی با ترفند جوحی و همسرش درون صندوقی گرفتار می‌آید بدین مناسبت ذهنش از صندوق معمولی منتقل می‌شود به کالبد خاکی انسان که روح لطیف او در آن گرفتار آمده است. در اینجاست که مولانا به طریق مناجات از خدا می‌خواهد که اولیایی ربانی بر سر راه آدمیان قرار دهد تا به مدد انفاس پاکشان اسیران جسم از زندان جسم و جسمانیت برهند.

ای خدا بگمار قومی روحْمند — تا ز صندوقِ بدنْمان واخَرَند
خلق را از بندِ صندوقِ فسون — کی خرد جز انبیا و مُرْسَلون؟
از هزاران یک کسی خوشْ‌منظر است — که بداند کو به صندوق اندر است
او جهان را دیده باشد پیش از آن — تا بدآن ضد این ضدش گردد عیان

(دفتر ششم ۴۵۰۶-۴۵۰۳)

مولانا پس از بیان ژرف‌بین عارفان می‌پردازد به وصفِ اسیران جسم:

آنکه هرگز روزِ نیکو خود ندید — او در این اِدبار کی خواهد طپید؟
یا به طفلی در اسیری اوفتاد — یا خود از اوّل ز مادر بنده زاد
ذوقِ آزادی ندیده جانِ او — هست صندوقِ صُوَر، میدانِ او
دایماً محبوسِ عقلش در صُوَر — از قفص اندر قفص دارد گذر
مَنْفَذش نه از قفص سویِ عُلا — در قفص‌ها می‌رود از جابه‌جا
در نُبی اِنِ اسْتَطَعْتُم فَانْفُذُوا — این سخن با جِنّ و انس آمد ز هُو
گفت: مَنفَذ نیست از گردونتان — جز به سلطان و به وحیِ آسمان

(دفتر ششم ۴۵۱۴-۴۵۰۸)

لازم است این نکته را متذکر شویم که برخی از ابیات مولانا ناظر به استکمال تدریجی موجودات از مرحلهٔ جمادی تا انسان ملکوتی است که بر قاعدهٔ **تبدّل امثال** مبتنی است. نظیر همان قطعهٔ معروفی که می‌گوید: «از جمادی مُردم و نامی شدم» این‌گونه قطعات را نباید با تناسخ درآمیخت. نظیر آن قطعه‌ای است که ضمن حکایت «کدبانو و نخود» آمده است:

ز ابر و خورشید وز گَردون آمدی — پس شدی اوصاف و، گَردون بَرشدی
آمدی در صورتِ باران و تاب — می‌روی اندر صفاتِ مُستطاب
جزوِ شید و ابر و انجم‌ها بُدی — نفس و فعل و قول و فکرت‌ها شدی

(دفتر سوم ۴۱۸۵-۴۱۸۳)

و همچنین برخی از ابیات مولانا ناظر به «حقیقت نوعیه» است. این سنخ ابیات نیز باعث اشتباه عده‌ای شده است و از آن برداشت تناسخ مصطلح کرده‌اند. رجوع شود به مبحث «تبدل امثال» و «حقیقت نوعیه».

﴿مَسْخ﴾

مَسْخ در لغت به معنی تبدیل صورت آدمی به صورتی زشت‌تر و کریه‌تر است. و در اصطلاح حکما انتقال نفس ناطقه است از کالبد آدمی به کالبد حیوانی که در برخی اوصاف با او همگون باشد. مانند کالبد شیر برای افراد شجاع و کالبد خرگوش برای افراد ترسو.[1]

امّا عرفا و صوفیه گویند همان‌طور که مسخ در شکل و صورت رخ می‌دهد باطن و ملکوت انسان نیز ممکن است مسخ شود. پس هرگاه اوصاف کسی بـه پسـتی و ابتذال گراید و مستغرق در ناسوت شود صوفیه آنرا مسخ باطن یا مسخ قلب نامند. زیرا این مطلب از طرق مختلف به اثبات رسیده است که هرگاه آدمی بر چیزی همّت بگمارد و در مطلوب خود محو گردد، اوصاف آن را کسب می‌کند و متخلّق به خُلق او می‌گردد. مسئلهٔ مسخ از طریق قاعدهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز قابل تـفسیر است. ابونصر سرّاج طوسی می‌گوید: **اَلْمَسْخُ مَعْنَاهُ مَسْخُ الْقُلوبِ وَ ذٰلِکَ لِلْمَطْرودینَ مِنَ الْبابِ کانَتْ لَهُمْ قُلوبٌ مُتَوَجِّهَةٌ فَسُلِخَتْ بِالْاِعْراضِ عَنْها.**[2] «مسخ به معنی مسخ روح است و این مسخ، خاص رانده‌شدگان درگاه الهی است. آنان در آغاز قلبی داشتند که روی بـه درگاه الهی بود اما بر اثر اِعراض از آن درگاه به مسخ دچار آمدند.»

آیاتی در قرآن کریم از مسخ سخن گفته است. نظیر آیهٔ ۶۰ سورهٔ **مائده: قُلْ هَـلْ اُنَبِّئُکُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذٰلِکَ مَثُوبَةً عِنْدَاللهِ مَنْ لَعَنَهُ اللهُ وَ غَضِبَ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازیرَ وَ عَبَدَ الطّاغُوتَ اُولٰئِکَ شَرٌّ مَکاناً وَ اَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبیلِ.** «بگو آیا به شما خبر دهم که چه کسانی به نزد خدا بدترین فرجام دارند؟ آن‌کسان که خداوند ایشان را لعنت کرده و بر آنان خشم آورده است. و برخی از آنان را به صورت بوزینه و خوک درآورده است. و ایشان بت پرستیده‌اند. ایشان را بدترین جایگاه است و گمراه‌ترین‌اند.»

غالب مفسران، مسخ آنان را مسخ ظاهری و جسمانی دانسته‌اند. یعنی گفته‌اند که حرمت‌شکنان یهود از نظر هیأت و قیافه به خوک و بوزینه درآمدند. و تنها قلیلی از مفسران مانند مجاهد آن را مسخ باطنی و روحی شمرده‌اند. البته رأی مولانا در مورد

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۳۲۴. ۲. **کتاب اللمع فی التصوف**، ص ۳۷۰.

مسخ عهدشکنان مطابق رأی اکثریت مفسران است. یعنی مسخ یهودیان حرمت‌شکن را مسخ ظاهر (علاوه بر باطن) می‌داند. لیکن جز این رویداد تاریخی، مولانا به مسخ باطن عقیده دارد.

مسخ باطن

از نُبی برخوان که شیطانانِ اِنس — گشته‌اند از مسخِ حق با دیو، جنس
دیو چون عاجز شود در اِفتتان — استعانت جوید او زین اِنسیان

(دفتر پنجم ۱۲۲۱-۱۲۲۰)

مقایسهٔ مسخ ظاهر و باطن

عورتی را زُهره کردن، مسخ بود — خاک و گِل گشتن چه باشد ای عنود؟
روح، می‌بُردت سویِ چرخِ برین — سویِ آب و گِل شدی در اَسْفَلین
خویشتن را مسخ کردی زین سُفول — زآن وجودی که بُد آن، رَشکِ عقول
پس ببین کین مسخ‌کردن چون بُوَد؟ — پیشِ آن مسخ، این بغایت دون بُوَد

(دفتر اول ۵۳۹-۵۳۶)

مسخ باطن تا قیامت برقرار است

از عهد رسول‌الله(ص) به بعد مسخ جسمانی برداشته شد اما مسخ روحی و باطنی همچنان برقرار است.

اندرین اُمّت نَبُد مسخِ بدن — لیک مسخِ دل بُوَد ای ذُوالْفِطَن!
چون دلِ بوزینه گردد آن دلش — از دلِ بوزینه شد خوار، آن گِلش

(دفتر پنجم ۲۵۹۵-۲۵۹۴)

عهدشکنی و توبه‌گسلی، موجب مسخ ظاهر و باطن بنی‌اسرائیل شد

نقضِ توبه و عهدِ آن اصحابِ سَبْت — موجبِ مسخ آمد و اِهلاک و مَقْت
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد — چونکه عهدِ حق شکستند از نبرد

(دفتر پنجم ۲۵۹۳-۲۵۹۲)

مسخِ ظاهر بود اهلِ سَبْت را — تا ببیند خلق ظاهر، کَبْت را

(دفتر پنجم ۲۵۹۸)

ملکات روحی وقتی ممسوخ شود، سایه‌اش بر کالبد و چهره می‌افتد و نهایتاً صورت نیز رنگ سیرت را می‌گیرد

چون دلِ بوزینه گردد آن دلش — از دلِ بوزینه شد خوار آن گِلش
گر هنر بودی دلش را ز اختبار — خوار کی بودی ز صورت آن حِمار؟
آن سگِ اصحاب، خوش بُد سیرتش — هیچ بودش مَنقَصَت زآن صورتش؟

(دفتر پنجم ۲۵۹۷-۲۵۹۵)

مسخ ظاهری بنی‌اسرائیل، جهت تجسّمِ مسخ باطنی انجام شد

مولانا می‌گوید از آنجا که عموم مردم مفهوم و مصداق مسخ باطن را نمی‌توانند درک کنند، خداوند قوم پیمان‌شکن بنی‌اسرائیل را در برهه‌ای از زمان مسخ کرد تا با دیدن یا شنیدن خبر مسخ آنان به این حقیقت واقف شوند که هر اندیشه و سِگال و رفتار اهریمنی وقتی در ژرفای روح جای گیرد و صفت بدی و شرارت بر کسی غالب آید روح او به مهیب‌ترین صورت تجسّم می‌یابد. روشن‌بینان، صورت باطنی هرکس را می‌بینند اما عامّهٔ مردم آن دیدهٔ حدید و تیز را ندارند، حال آنکه گروه گروه از مردم دچار مسخ باطنی‌اند. لذا خداوند نمونهٔ مسخ باطنی را در ظهور آورد تا همگان بدین حقیقت آگاه شوند.

مسخِ ظاهر بود اهلِ سَبْت را — تا ببیند خلقِ ظاهر، کَبْت را
از ره سِرّ صدهزارانِ دگر — گشته از توبه شکستن خوک و خر

(دفتر پنجم ۲۵۹۹-۲۵۹۸)

﴿علم و شناخت﴾

مولانا علم و معرفت حقیق را محفوظات و دانسته‌های کسبی نمی‌داند، بل دانشی از نظر او دانش حقیق است که جان را دگرگون سازد و صفات و اخلاق آدمی را ارتقا بخشد. به باور مولانا روح و جان، چیزی جز دانش و بینش و آگاهی نیست. از این‌رو هرکه دانش و بینش و آگاهی بیشتری داشته باشد روح و جان بیشتری دارد. «علم» در مثنوی درمعنایی گسترده و فراگیر به‌کار رفته است به گونه‌ای که از نازل‌ترین مرتبهٔ آگاهی تا عالی‌ترین مرتبهٔ آگاهی بشر را دربرمی‌گیرد. بنابراین معرفت‌های عمیق و عرفانی نیز نوعی علم به‌شمار می‌آید. او دانش‌های ظاهری بشر را با وصف «علم اهل تن»، «علم تقلیدی»، «علم بربسته» و «علم کسبی» یاد می‌کند و در مقابل، عرفان و مکاشفات را با وصف «علم اهل دل»، «علم نادره»، «علم برُسته»، «علم تحقیقی» و «علم وهبی» در بیان می‌آرد.

تأسّف بر قصور فهم عامهٔ مردم

ای دریغا عرصهٔ اَفهامِ خَلْق — سخت تنگ آمد، ندارد خلق، حلق

(دفتر سوم ۱۳)

اینچه می‌گویم به قدرِ فهمِ توست — مُردم اندر حسرتِ فهمِ درست

(دفتر سوم ۲۰۹۸)

مراتب شناخت انسان‌ها

آن یکی وهمی، چو بازی می‌پَرَد — وآن دگر، چون تیر، مَعْبَر می‌دَرد

وآن دگر، چون کشتیِ با بادبان — وآن دگر، اندر تَراجُع، هر زمان

چون شکاری می‌نمایدْشان ز دُور — جمله حمله می‌فزایند آن طیور

(دفتر سوم ۳۷۲۶-۳۷۲۴)

آن مناره دید و در وَی مرغ، نی — بر مناره شاه‌بازی، پُرفنی

وآن دوم می‌دید مرغی پَرزنی — لیک موی اندر دهانِ مرغ، نی

وآن که او یَنْظُر بِنُورِاللّه بُوَد — هم ز مرغ و هم ز مو آگه بُوَد

گفت: آخر چشم، سویِ موی، نِه / تا نبینی مو، بنگشاید گره
آن یکی گِل دید نقشین در وَحَل / وآن دگر گِل دید پُر علم و عمل
تن مناره، علم و طاعت همچو مرغ / خواه سیصد مرغ گیر و یا دو مرغ
مردِ اوسط، مرغْبین است او و بس / غیرِ مرغی می‌نبیند پیش و پس
موی، آن نوری است پنهان، آنِ مرغ / که بدان پاینده باشد جانِ مرغ
مرغ، کان موی است در منقارِ او / هیچ عاریّت نباشد کارِ او
علمِ او از جانِ او جوشد مُدام / پیشِ او نه مستعار آمد، نه وام

(دفتر ششم ۱۱۴۹-۱۱۴۰)

اندر آیینه چه بیند مردِ عام / که نبیند پیر، اندر خشتِ خام
آنچه لِحیانی به خانهٔ خود ندید / هست بر کوسه یکایک آن پدید

(دفتر ششم ۲۰۲۷-۲۰۲۶)

یک نظر، دو گز همی بیند ز راه / یک نظر، دو کون دید و رویِ شاه
در میانِ این دو، فرقی بی‌شمار / سُرمه جو، وَاللهُ اَعْلَم بِالْسِّرار

(دفتر ششم ۱۴۶۵-۱۴۶۴)

عجز از ادراکِ ماهیّت عمو / حالتِ عامه بُوَد، مطلق مگو
زانکه ماهیّات و سِرِّ سرِّ آن / پیشِ چشم کاملان باشد عیان

(دفتر سوم ۳۶۵۱-۳۶۵۰)

عقلِ بحثی گوید: این دُورست و گَوْ / بی ز تأویلی محالی کم شنو
قطب گوید مر تو را: ای سُستْ‌حال / آنچه فوقِ حالِ توست، آید محال؟

(دفتر سوم ۳۶۵۵-۳۶۵۴)

تفاوتِ شناخت ظنّی، علمی و یقینی

هر گُمان، تشنهٔ یقین است ای پسر! / می‌زند اندر تزاید بال و پر
چون رسد در علم، پس پَر، پا شود / مر یقین را علمِ او بویا شود
زآنکه هست اندر طریقِ مُفتَتَن / علم، کمتر از یقین و فوقِ ظن
علم، جویایِ یقین باشد بدان / وآن یقین، جویایِ دید است و عیان
اندر اَلْهیٰکُمْ بجُو این را کنون / از پسِ کَلاّ پسِ لَوْ تَعْلَمون
می‌کَشَد دانش به بینش ای علیم! / گر یقین گشتی ببینندی جحیم

دیـد زایَـد از یـقین بـی‌اِمْـتهال / آنـچنانک از ظَـن مـی‌زایـد خـیال
انـدر اَلْـهیٰکُمْ بـیانِ ایـن بـبین / کـه شـود عِـلْمُ‌الْـیَقین عَـیْنُ الیـقین
از گـمان و از یـقین، بـالاترم / وز مـلامت بـرنمی‌گردد سَـرَم
چـون دهـانم خـورد از حـلوایِ او / چشـمْ‌روشن گشـتم و بـینایِ او

(دفتر سوم ۴۱۲۷-۴۱۱۸)

علم را دو پَر، گُمان را یک پَر است / ناقص آمد ظن، به پرواز ابتر است
مـرغِ یک پَـر، زود افـتد سـرنگون / بـاز بـر پَـرَّد دو گـامی یـا فـزون
اُفت و خـیزان مـی‌رود مُـرغِ گُـمان / بـا یکـی پَـر بـر امـیدِ آشـیان
چون ز ظن وارَست، علمش رو نمود / شد دو پَر آن مرغِ یکْ‌پَر، پَر گشود
بـعد از آن یَـمْشی سَـوِیّاً مستقیم / نـی عَـلیٰ وَجـهِه مُکِبّاً اَوْ سَـقیم
با دو پر بـر مـی‌پرد چـون جـبرئیل / بی‌گمان و بـی‌مگر، بـی‌قال و قـیل

(دفتر سوم ۱۵۱۵-۱۵۱۰)

شناخت یقینی، استحکام روحی و شخصیتی می‌آورد

گـر هـمه عـالَم بگـویندش: تـوی / بـر رهِ یـزدان و دیـنِ مستوی
او نگـردد گـرمتر از گـفتشان / جـانِ طـاقِ او نگـردد جُـفتشان
ور هـمه گـویند او را گـمرهی / کـوه، پـنداریّ و تـو، بـرگِ کَـهی
او نـیفتد در گُـمان از طـعنِ‌شان / او نگـردد دردمـند از ظـعنِ‌شان
بل که گر دریا و کوه آیـد بـه گـفت / گویدش: با گمرهی گشتی تو جُفت
هـیچ یک ذرّه نـیفتد در خـیال / یـا بـه طـعنِ طـاعنان، رنـجورْحال

(دفتر سوم ۱۵۲۱-۱۵۱۶)

شناخت بی‌واسطه و عینی، بر شناخت باواسطه و ذهنی رجحان دارد

مولانا با زبان تمثیلی می‌گوید حقیقت تنها با شناخت شهودی قابل درک است. والاّ از ورای حجاب آثار و و الفاظ نمی‌توان به دریافت حقیقت رسید.

این بدان مانَد که شخصی دزد دید / در وِثـاق، انـدر پـیِ او مـی‌دوید
تا دو سه میدان دوید اندر پـی‌اش / تا درافکند آن تَـعَب انـدر خَـویش
اندر آن حمله کـه نـزدیک آمـدش / تـا بـدو انـدر جـهد دریـابدش

دزدِ دیگر بانگ کردش که: بیا / تا ببینی این علاماتِ بلا
زود باش و بازگرد ای مردِ کار! / تا ببینی حالِ اینجا زار زار
گفت: باشد کآن طرف دزدی بود / گر نگردم زود این بر من رود
در زن و فرزندِ من دستی زند / بستنِ این دزد، سودم کی کند؟
این مسلمان از کَرَم می‌خوانَدَم / گر نگردم زود، پیش آید نَدَم
بر امیدِ شَفْقَتِ آن نیکخواه / دزد را بگذاشت، باز آمد به راه
گفت: ای یارِ نکو! احوال چیست؟ / این فغان و بانگِ تو از دستِ کیست؟
گفت: اینک بین نشانِ پایِ دزد / این طرف رفته‌ست دزدِ زنْبمزد
نَک نشانِ پایِ دزدِ قَلْتَبان / در پیِ او رَوْ بدین نقش و نشان
گفت: ای ابله! چه می‌گویی مرا؟ / من گرفته بودم آخر مر ورا
دزد را از بانگِ تو بگذاشتم / من تو خر را آدمی پنداشتم
این چه ژاژ است و چه هرزه ای فلان! / من حقیقت یافتم، چه بْوَد نشان؟!
گفت: من از حق نشانت می‌دهم / این نشان است، از حقیقت آگهم
گفت: طرّاری تو، یا خود ابلهی؟ / بلکه تو دزدیّ و زین حال، آگهی
خصمِ خود را می‌کشیدم من کَشان / تو رهانیدی وَرا کاینک نشان؟!
تو جهتْ‌گو، من برونم از جهات / در وصال، آیات کو یا بَیِّنات؟
صُنع بیند مردِ محجوب از صفات / در صفات، آن است کو گم کرد ذات
واصلان چون غرقِ ذات‌اند ای پسر! / کی کنند اندر صفاتِ او نظر؟
چونکه اندر قعرِ جُو باشد سَرَت / کی به رنگِ آب افتد مَنْظَرت؟
ور به رنگِ آب بازآیی ز قعر / پس پلاسی بِسْتَدی، دادی تو شَعْر
طاعتِ عامه، گناهِ خاصگان / وصلتِ عامه، حجابِ خاص دان

(دفتر دوم ۲۸۱۶-۲۷۹۳)

من نخواهم دایه، مادر خوش‌تر است / موسی‌ام من، دایهٔ من مادر است
من نخواهم لطفِ مَه از واسطه / که هلاکِ قوم شد این رابطه
یا مگر ابری شود فانیّ راه / تا نگردد او حجابِ رویِ ماه

(دفتر پنجم ۷۰۳-۷۰۱)

واسطه هرجا فزون شد، وصل، جَست / واسطه کم، ذوقِ وصل افزون‌تر است
از سببْ‌دانی شود کم حیرتت / حیرتِ تو ره دهد در حضرتت

(دفتر پنجم ۷۹۵-۷۹۴)

چون نمانَد شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ — نورِ بی‌رنگت کند آنگاه دنگ
خوی کن بی‌شیشه‌دیدن، نور را — تا چو شیشه بشکند، نَبْوَد عَمیٰ

(دفتر پنجم ۹۹۱-۹۹۰)

نقد تمثیلیِ بینش‌های کوتاه و نازل

آن مگس بر برگِ کاه و بولِ خر — همچو کشتی‌بان همی افراشت سر
گفت: من دریا و کشتی خوانده‌ام — مدّتی در فکرِ آن می‌مانده‌ام
اینک این دریا و این کشتی و من — مردِ کشتی‌بان و اهلِ رایْ‌زن
بر سرِ دریا همی رانْد او عَمَد — می‌نمودش آن‌قدر بیرون ز حد
بود بی‌حد آن چمین نسبت بدو — آن نظر که بیند آن را راست کو؟
عالَمش چندان بُوَد کِش بینش است — چشمِ چندین بحر، هم چندینش است
صاحبِ تأویلِ باطل چون مگس — وهمِ او بولِ خر و تصویرِ خس
گر مگس تأویل بگذارد به رأی — آن مگس را بخت گرداند همای

(دفتر اول ۱۰۸۹-۱۰۸۲)

شناخت از طریق آثار

رنگ و بو غمّاز آمد چون جَرَس — از فرس آگه کند بانگِ فَرَس
بانگِ هر چیزی رسانَد زو خبر — تا بدانی بانگِ خر از بانگِ در
گفت پیغمبر به تمییزِ کسان — مَرْء مَخْفیٌّ لَدیٰ طَیِّ اللِّسان
رنگِ رُو از حالِ دل دارد نشان — رحمتم کن، مِهرِ من در دل نشان
رنگِ روی سرخ دارد بانگِ شُکر — بانگِ رویِ زرد باشد صبر و نُکْر

(دفتر اول ۱۲۷۲-۱۲۶۸)

شناخت از طریقِ آثار، مطمئن نیست

تن چو اُصْطُرلاب باشد زاحتساب — آیتی از روح همچون آفتاب
آن منجّم چون نباشد چشمْ‌تیز — شرط باشد مردِ اصطرلابْ‌ریز
تا صُطُرلابی کند از بهرِ او — تا بَرَد از حالتِ خورشید، بو
جان کز اُصطرلاب جوید او صواب — چه قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟

تو که ز اُصْطُرلابِ دیده بنگری　　در جهان دیدن یقین بس قاصری
(دفتر پنجم ۱۹۰۵-۱۹۰۱)

شناخت راستین، با حواس باطنی صورت می‌گیرد

مر دلم را پنج حسِّ دیگر است　　حسِّ دل را هردو عالَمْ مَنْظَر است
(دفتر دوم ۳۵۵۱)

در این باب رجوع شود به مبحث «**حواس باطنی**».

رجحان شناخت شهودی بر شناخت عقلی

بحثِ عقلی، گر دُر و مرجان بُوَد　　آن دگر باشد که بحثِ جان بُوَد
بحثِ جان، اندر مقامی دیگرست　　بادهٔ جان را قِوامی دیگرست
(دفتر اول ۱۵۰۲-۱۵۰۱)

تشبیه شناخت شهودی به «نص» و شناخت عقلی به «قیاس»

مجتهد هرگَه که باشد نصّ‌شناس　　اندر آن صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نصّ اندر صورتی　　از قیاس آنجا نماید عبرتی
نص، وحیِ روحِ قُدسی دان یقین　　وآن قیاسِ عقلِ جزوی، تحتِ این
(دفتر سوم ۳۵۸۳-۳۵۸۱)

زیان معرفت‌های سطحی

آنکه شناختی سطحی دارد، حقیقت را گرچه نزدیک به اوست نمی‌بیند و ره افسانه می‌زند.

از قصورِ چشم باشد آن عِثار　　که نبیند شیب و بالا کوژوار
بویِ پیراهانِ یوسف کن سَنَد　　زآنکه بویش چشم، روشن می‌کند
صورتِ پنهان وآن نورِ جبین　　کرده چشمِ انبیا را دوربین
نورِ آن رخسار، برهاند ز نار　　هین مشو قانع به نورِ مستعار
چشم را این نور حالی‌بین کند　　جسم و عقل و روح را گَرگین کند
صورتش نور است و در تحقیق، نار　　گر ضیا خواهی دو دست از وی بدار

دَم بـه دم در رو فُـتَد هـرجـا رود / دیـده و جـانی کـه حـالی‌بین بـود
دور بـــینـد دوربـــینِ بـــی‌هنر / هـمچنانکه دوردیـدن، خـوابْ‌در
خفته باشی بر لبِ جُـو خشکْ‌لب / می‌دوی سویِ سـراب انـدر طـلب
دور مـی‌بینی سـراب و مـی‌دوی / عـاشقِ آن بینشِ خـود مـی‌شوی
می‌زنی در خواب، با یاران تو لاف / کـه مـنم بـینادِل و پـرده‌شکاف
نک بدان سو آب دیدم، هین شتاب! / تا رویـم آنـجا و، آن بـاشد سـراب
هـر قَـدَم زیـن آب، تـازی دُورتـر / دَو دَوان سـوی سـرابِ بـاغَرَر

(دفتر چهارم ۳۲۳۲-۳۲۲۰)

اصل انسان، بینش است

تو نه‌یی این جسم، تو آن دیـده‌یی / وارَهی از جسم، گر جـان دیـده‌یی
آدمی دید است، باقی گوشت و پوست / هرچه چشمش دیده است، آن چیز اوست

(دفتر ششم ۸۱۲-۸۱۱)

که تو آن هوشیّ و باقی هوشْ‌پوش / خویشتن را گُم مکن، یاوه مکـوش

(دفتر چهارم ۳۶۱۱)

این «بینش» و «هوش»، معادلِ «همان انـدیشه» است. مـولانا گـوید: «همـان اندیشه» اشارت به آن اندیشهٔ مخصوص است و آن را با اندیشه عبارت کردیم جهت توسّع. امّا فی‌الحقیقه آن، اندیشه نیست و اگر هم هست این جنس اندیشه نیست که مردم‌فهم کرده‌اند.[۱]

ای بـرادر! تـو هـمان انـدیشه‌ای / مـابقی تـو اسـتخوان و ریشـه‌ای

(دفتر دوم ۲۷۷)

هین ببین کز تـو، نـظر آیـد بـه کـار / باقی‌ات شحمی و لحمی پود و تار
شحمِ تـو در شـمع‌ها نـفْزود تـاب / لحـمِ تـو مـخمور را نآمـد کـباب
در گداز این جـمله تـن را در بـصر / در نـــظر رَوْ در نـــظر رَوْ درنـظر

(دفتر ششم ۱۴۶۲-۱۴۶۱)

---

۱. فیه مافیه، ص ۱۹۶.

بینش برتر، بینش فراحسّی و حقیقت‌یاب است

دیـــدهٔ حسّـــی، زبـــونِ آفـتاب　　دیـــدهٔ ربّـــانیی جـــو و بـــیاب
تـا زبـون گـردد بـه پـیشِ آن نـظر　　شَـــعْشعاتِ آفـــتابِ بـــا شَـــرَر
کآن نظر نـوریّ و ایـن، نـاری بُـوَد　　نـار، پـیشِ نـور، بس تـاری بُـوَد

(دفتر چهارم ۵۹۷-۵۹۵)

رجحان بینش بر دانش

گوش، دلاّله است و چشم، اهلِ وصال　　چشم، صاحبْ‌حال و گوش، اصحابِ قال
در شـنودِ گـوش، تـبدیلِ صـفات　　در عـــیانِ دیـده‌ها، تـبدیلِ ذات
ز آتش ار علت یقین شد از سـخُن　　پختگی جُو، در یـقین مـنزل مکـن
تا نسوزی، نـیست آن عـینُ الیـقین　　این یقین خـواهـی، در آتش درنشـین

(دفتر دوم ۸۶۱-۸۵۸)

دست می‌دادش سـخن او بی‌خبر　　کـه خـبر هـرزه بُـوَد پیشِ نـظر
این خبرها از نظر خود نایب است　　بهرِ حاضر نیست، بهرِ غایب است
هـرکه او انـدر نـظر مـوصول شـد　　ایـن خـبرها پیشِ او، مـعزول شـد

(دفتر چهارم ۲۰۶۷-۲۰۶۵)

هرکه در خلوت به بینش یافت راه　　او ز دانش‌هـــا نـجوید دسـتگاه
با جمالِ جان چو شد همکاسه‌یی　　باشدش ز اخـبار و دانش تـاسه‌یی
دیـد، بـر دانش بُـوَد غـالب فـرا　　زآن هـمی دنـیا بـچربد عـامه را
زآنکـه دنـیا را هـمی بینند عَین　　وآن جـهانی را هـمی دانـند دَیْـن

(دفتر سوم ۳۸۵۹-۳۸۵۶)

بینش آدمی هرگاه در دیدهٔ حضرت معشوق محو شود به کمال مطلوب رسد

دیدهٔ ما چون بسی علّت در اوست　　رَوْ فنا کن دیدِ خود در دیدِ دوست
دیـدِ مـا را دیـدِ او نِـعمَ الْـعِوَض　　یـابی انـدر دیـدِ او کـلِّ غـرض

(دفتر اول ۹۲۲-۹۲۱)

تهذیب نفس، راهِ اصلی کسب علم و معرفت است

جانِ شرع و جانِ تقویٰ عارف است — معرفت، محصولِ زُهدِ سالف است
زُهد اندر کاشتن، کوشیدن است — معرفت، آن کِشت را رُوییدن است
(دفتر ششم ۲۰۹۱-۲۰۹۰)

جهل را بی‌علّتی عالِم کند — علم را علّت کژ و ظالم کند
تا تو رَشْوَت نَسْتَدی، بیننده‌ای — چون طمع کردی، ضریر و بنده‌ای
از هویٰ من خوی را وا کرده‌ام — لقمه‌هایِ شهوتی کم خورده‌ام
چاشنی‌گیرِ دلم شد با فروغ — راست را داند حقیقت از دروغ
(دفتر دوم ۲۷۵۵-۲۷۵۲)

خویش را صافی کُن از اوصافِ خود — تا ببینی ذاتِ پاکِ صاف خود
بینی اندر دل، علومِ انبیا — بی‌کتاب و بی‌مُعید و اوستا
گفت پیغمبر که هست از اُمَّتم — کو بُوَد هم گوهر و هم همّتم
مرمرا ز آن نور بیند جانشان — که من ایشان را همی بینم از آن
بی‌صحیحَین و احادیث و رُوات — بلکه اندر مَشربِ آبِ حیات
سرِّ اَمْسَیْنا لَکُردیّاً بدان — رازِ اَصْبَحْنا عَرابیّاً بخوان
ور مثالی خواهی از علمِ نهان — قصّه گو از رومیان و چینیان
(دفتر اول ۳۴۶۶-۳۴۶۰)

تا کُنی فهم، آن معمّاهاش را — تا کُنی اِدراک، رمز و فاش را
پس محلِّ وحی گردد گوشِ جان — وحی چه بُوَد؟ گفتنی از حسّ نهان
(دفتر اول ۱۴۶۱-۱۴۶۰)

آنکه او بی‌نقش، ساده‌سینه شد — نقش‌هایِ غیب را آیینه شد
سرِّ ما را بی‌گمان مُوقِن شود — زآنکه مؤمن، آینهٔ مؤمن بُوَد
چون زند او فقرِ ما را بر محک — پس یقین را باز داند او ز شک
چون شود جانش مِحکِّ نقدها — پس ببیند قلب را و قلب را
(دفتر اول ۳۱۴۹-۳۱۴۶)

پس چو آهن گرچه تیره‌هیکلی — صیقلی کن، صیقلی کن، صیقلی
تا دلت آیینه گردد پُرصُوَر — اندر او هر سو ملیحی سیمْبَر

آهن ارچه تیره و بی‌نور بود / صیقلی، آن تیرگی از وی زدود
صیقلی دید آهن و خوش کرد رُو / تا که صورت‌ها توان دید اندر او
گر تنِ خاکی غلیظ و تیره است / صیقلش کن، زآنکه صیقلْ‌گیره است
تا در او اَشکالِ غیبی رُو دهد / عکسِ حُوریّ و مَلَک در وی جهد
صیقلِ عقلت بدان داده‌ست حق / که بدو روشن شود دل را ورق
صیقلی را بسته‌ای ای بی نماز! / وآن هوا را کرده‌یی دو دست، باز
گر هوا را بند بنهاده شود / صیقلی را دست بگشاده شود
آهنی کآیینهٔ غیبی بُدی / جملهٔ صورت‌ها در او مُرْسَل شدی
تیره کردی، زنگ دادی در نهاد / این بُوَد یَسْعَوْنَ فِی الْاَرضِ الْفَساد
تاکنون کردی چنین، اکنون مکن / تیره کردی آب را، افزون مکن
برمشوران، تا شود این آب، صاف / واندر او بین ماه و اختر در طواف
زآنکه مَردُم هست همچون آبِ جُو / چون شود تیره، نبینی قعرِ او
قعرِ جو پُر گوهرست و پُر ز دُر / هین مکن تیره که هست اوصافِ حُر
جانِ مردم هست مانندِ هوا / چون به گَرد آمیخت، شد پردهٔ سما
مانع آید او ز دیدِ آفتاب / چونکه گَردش رفت، شد صافیّ و ناب
با کمالِ تیرگی، حق واقعات / می‌نمودت، تا روی راهِ نجات

(دفتر چهارم ۲۴۸۶-۲۴۶۹)

اهلِ صیقل رَسته‌اند از بو و رنگ / هردَمی بینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشرِ علم را بگذاشتند / رایتِ عینُ‌الْیَقین افراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند / نحر و بحرِ آشنایی یافتند

(دفتر اول ۳۴۹۴-۳۴۹۲)

آینهٔ دل، صاف باید تا در او / واشناسی صورتِ زشت از نکو

(دفتر دوم ۲۰۶۳)

آینهٔ دل چون شود صافی و پاک / نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و، هم نقّاش را / فرشِ دولت را و هم فرّاش را

(دفتر دوم ۷۳-۷۲)

آفتِ این در، هوا و شهوت است / ورنه اینجا شربت اندر شربت است
چشم‌بندِ آن جهان، حلق و دهان / این دهان بربند تا بینی عیان

(دفتر دوم ۱۱-۱۰)

تا از دانسته‌های زائد، خود را خالی نکنیم به معرفت راستین نخواهیم رسید

چون ملائک گوی: لاٰ عِلْمَ لَنٰا — تا بگیرد دستِ تو عَلَّمْتَنٰا
گر در این مکتب ندانی تو هِجا — همچو احمد پُرّی از نورِ حِجیٰ

(دفتر سوم ۱۱۳۱-۱۱۳۰)

چون جوالی بس گرانی می‌بَری — زآن نباید کم که در وی بنگری
که چه داری در جوال از تلخ و خَوش — گر همی ارزد کشیدن را بکَش
ورنه خالی کن جوالت را ز سنگ — باز خر خود را از این بیگار و ننگ
در جوال آن کن که می‌باید کشید — سویِ سلطانان و شاهانِ رشید

(دفتر چهارم ۱۵۷۷-۱۵۷۴)

اگر در کسب علم، اغراض نفسانی نباشد علوم ظاهری نیز به بینش عرفانی مبدّل می‌گردد

لیک چون این بار را نیکو کشی — بار برگیرند و بخشندت خوشی
هین مَکَش بهرِ هویٰ این بارِ علم — تا شوی راکب تو بر رهوارِ علم
تا که بر رهوارِ علم آیی سوار — بعد از آن افتد تو را از دوش، بار

(دفتر اول ۳۴۵۲-۳۴۵۰)

فضیلت علم

جان چه باشد؟ باخبر از خیر و شر — شاد با احسان و، گریان از ضرر
چون سِر و ماهیّتِ جان، مَخْبَرست — هرکه او آگاه‌تر، باجانْ‌تر است
روح را تأثیرِ آگاهی بُوَد — هرکه را این بیش، اَللّهی بُوَد

(دفتر ششم ۱۵۰-۱۴۸)

جان نباشد جز خبر در آزمون — هرکه را افزون خبر، جانش فزون
جانِ ما از جانِ حیوان، بیشتر — از چه؟ زآن رُو که فزون دارد خبر
پس فزون از جانِ ما، جانِ مَلَک — کو منزّه شد ز حسّ مشترک
وز ملک، جانِ خداوندانِ دل — باشد افزون، تو تحیّر را بِهِل

زآن سبب آدم بُوَد مسجودشان — جانِ او افزون‌ترست از بودشان

(دفتر دوم ۳۳۲۹-۳۳۲۶)

خاتمِ مُلکِ سلیمان است علم — جمله عالَم، صورت و، جان است علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت — خلقِ دریاها و خلقِ کوه و دشت
زو پلنگ و شیر، ترسان همچو موش — زو نهنگِ بحر، در صفرا و جوش
زو پَریّ و دیو، ساحل‌ها گرفت — هریکی در جایِ پنهان جا گرفت
آدمی را دشمنِ پنهان بسی است — آدمیِّ باحذر، عاقلْ کسی است

(دفتر اوّل ۱۰۳۴-۱۰۳۰)

بی‌پایانی علم

علم، دریایی است بی‌حدّ و کنار — طالبِ علم است غوّاصِ بِحار
گر هزاران سال باشد عمرِ او — او نگردد سیر خود از جستجو
کآن رسولِ حق بگفت اندر بیان — اینکه: مَنْهُومان هُما لا یَشْبَعان
طالِبُ الدُّنیا وَ تَوْفیراتُها — طالِبُ الْعِلمِ وَ تَدْبیراتُها

(دفتر ششم ۳۸۸۴-۳۸۸۱)

نارسایی علوم ظاهری در رساندن آدمی به مقصد

مولانا علوم ظاهری را تقویت‌کنندهٔ بُعد مادی بشر داند و بس.

خرده‌کاری‌هایِ علمِ هندسه — یا نجوم و علمِ طبّ و فلسفه
که تعلّق با همین دُنیاستش — ره به هفتمْ آسمان برنیستش
این همه، علمِ بنایِ آخور است — که عمادِ بودِ گاو و اُشتر است
بهرِ استبقایِ حیوان چند روز — نامِ آن کردند این گیجان رموز
علمِ راه حق و علمِ منزلش — صاحبِ دل داند آن را یا دلش

(دفتر چهارم ۱۵۲۰-۱۵۱۶)

علوم رسمی یا ظاهری بینش نمی‌زاید

گرچه دانی دقّتِ علم ای امین! — زآنت نگشاید دو دیدهٔ غیبْ‌بین
او نبیند غیرِ دستاریّ و ریش — از معرّف پرسد از بیش و کَمیش

(دفتر ششم ۲۶۲-۲۶۱)

لزوم ترک علوم ظاهری

چون مبارک نیست بر تو این علوم — خویشتن گُولی کن و بگذر ز شوم
چون ملایک گو که لاٰ عِلْمَ لَنٰا — یٰا اِلٰهی غَیْرَ مٰا عَلَّمْتَنٰا

(دفتر دوم ۳۱۷۵-۳۱۷۴)

علوم ظاهری، شکوهی ناپایدار و کاذب دارد

آن هنرهایِ دقیق و قال و قیل — قومِ فرعون‌اند، اجل چون آبِ نیل
رونق و طاق و طُرُنب و سِحرشان — گرچه خلقان را کَشد گردنْ‌کشان
سِحرهایِ ساحران دان جمله را — مرگِ چوبی دان که آن گشت اژدها

(دفتر چهارم ۱۶۶۲-۱۶۶۰)

دل بستن به علوم ظاهری آدمی را از خود بیگانه کند

صدهزاران فصل داند از علوم — جانِ خود را می ندانند آن ظَلوم
دانَد او خاصیّتِ هر جوهری — در بیانِ جوهرِ خود، چون خری
که همی دانم یَجُوزُ و لاٰ یَجُوز — خود ندانی تو یَجُوزی یا عَجوز!
این روا و آن ناروا دانی، ولیک — تو روا یا ناروایی، بین تو نیک
قیمتِ هر کاله می‌دانی که چیست — قیمتِ خود را ندانی، احمقی است!
سعدها و نحس‌ها دانسته‌یی — ننگری تو سعدی یا ناشُسته‌یی!

(دفتر سوم ۲۶۵۳-۲۶۴۸)

رجحان علم باطن بر علم ظاهر

گر تو علّامهٔ زمانی در جهان — نک فنایِ این جهان بین، وین زمان
مردِ نحوی را از آن دردوختیم — تا شما را نحوِ محو آموختیم
فقهِ فقه و نحوِ نحو و صَرفِ صَرف — در کمْ‌آمد، یابی ای یارِ شِگرف!
آن سبویِ آب، دانش‌هایِ ماست — وآن خلیفه دجلهٔ علمِ خداست
ما سبوها پُر به دجله می‌بریم — گرنه خر دانیم ما خود را، خریم

(دفتر اول ۲۸۴۹-۲۸۴۵)

علم‌هایِ اهلِ دل، حمّالشان — علم‌هایِ اهلِ تن، اَحمالشان
علم چون بر دل زند، یاری شود — علم چون بر تن زند، باری شود
گفت ایزد: یَحْمِلُ اَسْفارَهُ — بار باشد علم کآن نَبْوَد ز هُو
علم، کآن نبود ز هو، بی‌واسطه — آن نپاید، همچو رنگِ ماشِطِه

(دفتر اول ۳۴۴۹-۳۴۴۶)

گر تو خواهی که شقاوت کم شود — جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی کز طبع زاید وز خیال — حکمتی بی‌فیضِ نورِ ذُوالْجَلال
حکمتِ دنیا فزاید ظن و شک — حکمتِ دینی پَرَد فوقِ فلک

(دفتر دوم ۳۲۰۳-۳۲۰۱)

همچنان لرزانیِ این عالمان — که بودشان عقل و علمِ این جهان
از پیِ این عاقلانِ ذُوفنون — گفت ایزد در نُبی: لا یَعْلَمُون

(دفتر سوم ۲۶۴۳-۲۶۴۲)

علمِ تقلیدی بُوَد بهرِ فروخت — چون بیامد مشتری، خوش برفروخت
مشتریِّ علمِ تحقیقی حق است — دایماً بازارِ او بارونق است

(دفتر دوم ۳۲۶۶-۳۲۶۵)

عَلَّمَ الْاِنسان، خَمِ طُغرایِ ماست — علمِ عِنْدَالله مقصدهایِ ماست
تربیهٔ آن آفتابِ روشنیم — رَبِّیَ الْاَعْلیٰ از آن رُو می‌زنیم
تجربه گر دارد او با این همه — بشکند صد تجربه زین دمدمه

(دفتر پنجم ۲۵۸۹-۲۵۸۷)

آدمِ خاکی ز حق آموخت علم — تا به هفتمْ‌آسمان، افروخت علم
نام و ناموسِ مَلَک را درشکست — کوریِ آنکس که در حق، در شک است
زاهدِ چندین هزاران ساله را — پوزبندی ساخت آن گوساله را
تا نداند شیرِ علمِ دین کشید — تا نگردد گِردِ آن قصرِ مَشید
علم‌هایِ اهلِ حِس، شد پوزبند — تا نگیرد شیر، ز آن علمِ بلند
قطرهٔ دل را یکی گوهر فتاد — کآن به دریاها و گردون‌ها نداد

(دفتر اول ۱۰۱۸-۱۰۱۲)

عرفان و علوم باطنی از توفیقات الهی است نه از محفوظات ذهنی

هرکه در خلوت به بینش یافت راه — او ز دانش‌ها نجوید دستگاه
با جمال جان چو شد همکاسه‌ای — باشدش ز اخبار و دانش تاسه‌ای

(دفتر سوم ۳۸۵۷-۳۸۵۶)

ور بخوانی صد صُحُف بی‌سَکته‌یی — بی‌قَدَر، یادت نمانَد نکته‌یی
ور کنی خدمت، نخوانی یک کتاب — علم‌هایی نادره یابی ز جیب

(دفتر ششم ۱۹۳۲-۱۹۳۱)

راه سعادت و رستگاری، در علوم باطنی است نه علوم ظاهری

دل ز دانش‌ها بشُستند این فریق — زآنکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش ز آن سَرست — زانکه هر فرعی به اصلش رهبرست
هر پَری بر عرضِ دریا کی پَرَد؟ — تا لَدُن علمِ لَدُنّی می‌بَرَد
پس چرا علمی بیاموزی به مرد؟ — کِش بباید سینه را زآن پاک کرد

(دفتر سوم ۱۱۲۶-۱۱۲۳)

تمثیل علم باطن و علم ظاهر

دژی که آب مورد نیازش از بیرون تأمین شود به گاه امن و آرامش در کمال خوشی به‌سر برد، اما همین‌که دشمنی آهنگِ جنگ کند قبل از هر اقدامی جریان آب را به سوی آن دژ می‌بندد. در چنین حالتی اگر در آن دژ حلقه چاهی ولو شورگین وجود داشته باشد، کارآمدتر از صدها قنات و کاریز آب‌شیرینی است که از بیرون دژ به درون دژ می‌آید. زیرا در صورت بریدن شریان آب، چاه دژ، آب ساکنان خود را تأمین می‌کند.

قلعه را چون آب آید از برون — در زمانِ امن باشد برفزون
چونکه دشمن گردِ آن حلقه کَند — تا که اندر خون‌شان غرقه کند
آب بیرون را ببُرّند آن سپاه — تا نباشد قلعه را ز آنها پناه
آن زمان یک چاه شوری از درون — بِهْ ز صد جیحونِ شیرین از برون

(دفتر ششم ۳۶۰۳-۳۶۰۰)

تمثیلی دیگر: علمی که در گهوارهٔ انوار الهی پرورده شده باشد، راستین و یقین‌آور است. صاحب چنین علمی همچون ابر آسمان، آبی لطیف و حیات‌بخش دارد و در اثر آن، باغ‌ها و گلشن‌های رنگارنگ و نشاط‌انگیز پدید می‌آید. امّا صاحبان علوم ظاهری همچون ناودان‌اند که آب‌های عاریتی و مزاحم دارند.

علم اندر نور چون فَرْغَرده شد — پس ز عِلمت، نور یابد قومِ لُد
هرچه گویی، باشد آن هم نورْناک — کآسمان هرگز نبارد غیرِ پاک
آسمان شو، ابر شو، باران ببار — ناودان بارِش کند، نبود به کار
آب اندر ناودان، عاریّتی است — آب اندر ابر و دریا، فطرتی است
فکر و اندیشه است مثلِ ناودان — وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آبِ باران، باغِ صدْرنگ آورد — ناودان، همسایه در جنگ آورد

(دفتر پنجم ۲۴۹۳-۲۴۸۸)

موانع معرفت

مولانا عمده حجاب‌ها و موانع معرفت آدمی را ناشی از صفات ناپسندیده همچون حرص و حسد و شهوت و ظاهربینی می‌داند.

بودشان تمییز کآن مُظهَر کند — لیک حرص و آز کور و کر کند
کوریِ کوران ز رحمت، دُور نیست — کوریِ حرص است کآن معذور نیست

(دفتر چهارم ۱۷۰۶-۱۷۰۵)

میلِ شهوت کَر کند دل را و کور — تا نماید خر چو یوسف، نار نور
ای بسا سرمستِ نار و نارْجُو — خویشتن را نورِ مطلق داند او
جز مگر بندهٔ خدا یا جذبِ حق — با رَهش آرد، بگرداند ورق
تا بداند کآن خیالِ ناریه — در طریقت نیست اِلاّ عاریه
زشت‌ها را خوب بنماید شَرَه — نیست چون شهوت بتر ز آفاتِ ره
صدهزاران نامِ خوش را کرد ننگ — صدهزاران زیرکان را کرد دنگ
چون خری را یوسفِ مصری نمود — یوسفی را چون نماید آن جهود؟
بر تو سرگین را فسونش شهد کرد — شهد را خود چون کند وقت نبرد؟

(دفتر پنجم ۱۳۷۲-۱۳۶۵)

یا اِلٰهی سُکِّرَتْ اَبْصارُنا — فَاعْفُ عَنّا اَثْقَلَتْ اَوْزارُنا

(دفتر پنجم ۳۳۰۷)

یک حکایت گویمت بشنو به هوش / تا بدانی که طمع شد بندِ گوش
هرکه را باشد طمع، اَلْکَن شود / با طمع کی چشم و دل روشن شود؟
پیشِ چشمِ او خیالِ جاه و زر / همچنان باشد که موی، اندر بَصَر
(دفتر دوم ۵۸۰-۵۷۸)

هرکسی کو از حسد بینی کَنَد / خویشتن بی‌گوش و بی‌بینی کُند
(دفتر اول ۴۳۹)

گفت هر مردی که باشد بدگُمان / نشنود او راست را با صد نشان
هر درونی که خیالْاندیش شد / چون دلیل آری خیالش بیش شد
(دفتر دوم ۲۷۱۵-۲۷۱۴)

چون کسی با عقل کل کفران فزود / صورت کل پیش او هم سگ نمود
(دفتر چهارم ۳۲۶۰)

چشم کژ کردی، دو دیدی قرصِ ماه / چون سؤالست این نظر در اشتباه
راست گردان چشم را در ماهتاب / تا یکی بینی تو مَه را نَک جواب
(دفتر دوم ۸۵۵-۸۵۴)

ماهِ روزه گشت در عهدِ عُمَر / بر سرِ کوهی دویدند آن نفر
تا هلالِ روزه را گیرند فال / آن یکی گفت: ای عُمَر! اینک هلال
چون عُمَر بر آسمان، مَه را ندید / گفت کین مَه از خیالِ تو دمید
ورنه من بیناترم افلاک را / چون نمی‌بینم هلالِ پاک را؟
گفت: تر کُن، دست بر ابرو بمال / آنگهان تو برنگر سویِ هلال
چون که او تر کرد ابرو، مه ندید / گفت: ای شه! نیست مَه، شد ناپدید
گفت: آری مویِ ابرو شد کمان / سویِ تو افکند تیری از گُمان
چون که مویی کژ شد او را راه زد / تا به دعوی، لافِ دیدِ ماه زد
مویِ کژ چون پردهٔ گردون بُوَد / چون همه اجزات کژ شد چون بود؟
راست کن اجزات را از راستان / سَر مَکش ای راست رَوْ! زآن آستان
(دفتر دوم ۱۲۱-۱۱۲)

دیدم اندر خانه من نقش و نگار / بودم اندر عشقِ خانه بی قرار
بودم از گنجِ نهانی بی‌خبر / ورنه دستنبویِ من بودی تَبَر
آه گر دادِ تبر را دادمی / این زمان غم را تبرّا دادمی

چشم را بر نقش می‌انداختم / همچو طفلان عشق‌ها می‌باختم
پس نکو گفت آن حکیمِ کامیار / که تو طفلی خانه پُر نقش و نگار
در الهی‌نامه بس اندرز کرد / که برآر از دودمانِ خویش گرد

(دفتر چهارم ۲۵۶۷-۲۵۶۲)

آموختن علم و هنر به نااهلان خطرناک است

بدگُهَر را علم و فن آموختن / دادنِ تیغی به دستِ راه‌زن
تیغ دادن در کفِ زنگیِّ مست / بِهْ که آید علم، ناکس را به دست
علم و مال و منصب و جاه و قِران / فتنه آمد در کفِ بَدْگوهران

(دفتر چهارم ۱۴۳۸-۱۴۳۶)

نقد غرور علمی

زآن یکی بازی چنان مغرور شد / کز تکبّر ز اوستادان دور شد
سامریْ‌وار آن هنر در خود چو دید / او ز موسی از تکبّر سرکشید
او ز موسی آن هنر آموخته / وز معلّم چشم را بردوخته
لاجَرم موسی دگربازی نمود / تا که آن بازی و جانش را ربود
ای بسا دانش که اندر سر دود / تا شود سَرْوَر بدآن خود سر رود

(دفتر دوم ۱۹۸۳-۱۹۷۹)

عالم بی‌عمل از علم خود راه نمی‌جوید، هرچند که دیگران از او مستفید می‌شوند

ای بسا عالِم ز دانش بی‌نصیب / حافظِ علم است آن کس، نی حبیب
مستمع از وی همی یابد مَشام / گرچه باشد مستمع از جنسِ عام
زآنکه پیراهان به دستش عاریه‌ست / چون به دستِ آن نخاسی جاریه‌ست
جاریه پیشِ نخاسی سَرسَری است / در کفِ او از برایِ مشتری است

(دفتر سوم ۳۰۴۱-۳۰۳۸)

﴿سؤال و جواب﴾

شیخ بهایی دربارهٔ سؤال و جواب، تعبیری لطیف در **کشکول** خود دارد. او می‌گوید سؤال، مؤنث است و جواب، مذکر. و از ازدواج این دو، علم زاده می‌شود. و کم پیش می‌آید که علمی، عیسی‌وار متولد شود.

سؤال، جهت فهم مطلب و یا کشف مجهولات خود

معمولاً آدمی دربارهٔ مجهولات خود سؤال می‌کند تا به معلوم برسد.

زآن همی پرسی چرا این می‌کنی؟ / که صُوَر زَیت است و معنی، روشنی
ورنه این گفتن، چرا؟ از بهرِ چیست؟ / چون که صورت بهرِ عینِ صورتی است
این چرا گفتن، سؤال از فایده‌ست / جز برای این، چرا گفتن بَد است

(دفتر چهارم ۲۹۹۷-۲۹۹۴)

سؤال، جهت تفهیم مطلب یا کشف مجهولات دیگران

گاه شخصی که مطلبی را می‌داند همان را سؤال می‌کند تا جواب‌هایی که بدان داده می‌شود برای دیگران مفهوم افتد. این‌گونه سؤالات معمولاً جنبهٔ تربیتی و تعلیمی دارد.

من همی دانم که تو پاکی، نه خام / وین سؤالت هست از بهرِ عوام

(دفتر ششم ۱۷۵۵)

مولانا خصوصاً سؤالاتی را که برخی از پیامبران از خدا کرده‌اند نظیر حضرت ابراهیم(ع)، عُزَیر(ع) و موسی(ع) از این سنخ می‌داند. یعنی سؤال به منظور تفهیم مطلب به دیگران، مولانا این‌گونه سؤالات را از نوع جنگ زرگری یا به تعبیر خودش جنگ خرفروشان می‌نامد.

مُستفیدِ اعجمی شد آن کلیم / تا عَجَمْیان را کند زین سِر علیم
ما هم از وی اَعجمی سازیم خویش / پاسخش آریم چون بیگانه پیش
خرفروشان، خصمِ یکدیگر شدند / تا کلیدِ قفلِ آن عقد آمدند

(دفتر چهارم ۳۰۱۴-۳۰۱۲)

لیک می‌خواهی که در افعالِ ما بازجویی حکمت و سرِّ بقا
تا از آن واقف کنی مر عام را پخته گردانی بدین، هم خام را
قاصدا سایل شدی در کاشفی بر عوام، ارچه که تو زآن واقفی

(دفتر چهارم ۳۰۰۷-۳۰۰۵)

سؤال بجا و خردمندانه، قسمتی از علم و معرفت است

زانکه نیمِ علم آمد این سؤال هر برونی را نباشد این مجال

(دفتر چهارم ۳۰۰۸)

سؤال و جواب خردمندانه هر دو ناشی از علم و معرفت است

هم سؤال از علم خیزد هم جواب همچنانکه خار و گُل از خاک و آب

(دفتر چهارم ۳۰۰۹)

﴿نکته‌های روان‌شناختی﴾

تحوّل‌پذیری انسان

آدمی از راه پیکار با نفس می‌تواند به کمال لایق خود رسد. البته چنین مجاهده‌ای آسان صورت نمی‌بندد، زیرا کوششی است برخلافِ مسیر عادی غرایز. بدین جهت برخی، مجاهدهٔ با نفس را سودمند و نتیجه‌بخش نمی‌دانند و می‌گویند همان‌گونه که آدمی در خَلْق (صورت تکوینی نظیر کوتاهی و بلندی قامت یا سپیدی و سیاهی چهره) مجبور است. در خُلْق (اوصاف روحی و ویژگی شخصیت) نیز مجبور است. پس خَلْق، صورت ظاهر آدمی است و خُلق، صورت باطن او. امّا مولانا عقیده دارد که آدمی اگر بخواهد می‌تواند خود را متحوّل سازد و به سوی کمالات والای اخلاق حرکت کند. بدینسان می‌گوید در جایی که حیوانات هم بر اثر تربیت، خوی‌شان دگرگون می‌شود چگونه ممکن است آدمی تحوّل‌پذیر نباشد؟!

ساعتی گُرگی درآید در بشر — ساعتی یوسفْ‌رُخی همچون قمر
می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها — از رهِ پنهان، صلاح و کینه‌ها
بلکه خود از آدمی در گاو و خر — می‌رود دانایی و علم و هنر
اسبِ سُکْسُک می‌شود رهوار و رام — خرس، بازی می‌کند، بُز هم سلام
رفت اندر سگ زآدمْیان هوس — تا شُبان شد یا شکاری یا حَرَس
در سگِ اصحاب، خوبی زآن رُقود — رفت تا جویایِ الله گشته بود

(دفتر دوم ۱۴۲۵-۱۴۲۰)

سبب افسردگی و پریشانی آدمیان، آزمندی و خودپسندی است

خَلْق را بنگر که چون ظلمانی‌اند — در متاعِ فانیی، چون فانی‌اند؟
از تکبّر، جمله اندر تفرقه — مُرده از جان، زنده اندر مَخْرَقه

(دفتر چهارم ۲۰۳۳-۲۰۳۲)

شیفتگی به فرع، آدمی را از اصل بازمی‌دارد

احمق است و مُردهٔ ما و منی — کز غمِ فرعش، فراغِ اصل، نی

(دفتر چهارم ۱۸۶۸)

آرامش روانی با چشم‌پوشی از جاذبه‌های دنیوی حاصل آید

بگذار از مستیّ و، مستی‌بخش باش　　زین تلوّن نقل کن در اِستواش

(دفتر ششم ۶۳۰)

هر زمان در سینه نوعی سَر کند　　گاه، دیو و گَه، مَلَک، گَه دام و دد
زآن عجب بیشه‌که هر شیر، آگه است　　تا به دامِ سینه‌ها پنهان ره است
دزدیی کن از درون، مرجانِ جان　　ای کم از سگ از درونِ عارفان

(دفتر دوم ۱۴۲۸-۱۴۲۶)

خر نخواندت، اسب خواندت ذوالْجَلال　　اسبِ تازی را عرب گوید: تعال
میرِ آخُر بود حق را مصطفیٰ　　بهرِ اُستورانِ نفسِ پُرجفا
قُلْ تَعالَوْا گفت از جذبِ کرم　　تا ریاضتْتان دهم، من رایظم
نفس‌ها را تا مُرَوَّض کرده‌ام　　زین ستوران، بس لگدها خورده‌ام

(دفتر چهارم ۲۰۰۷-۲۰۰۴)

معنویت‌گرایی، زدایندهٔ دلمردگی

این ستارهٔ بی‌جهت، تأثیرِ او　　می‌زند بر گوش‌هایِ وحیْ‌جُو
که بیایید از جهت، تا بی‌جهات　　تا ندرّاند شما راگرگِ مات

(دفتر ششم ۱۰۶-۱۰۵)

تبدیلِ غذای نفسانی به روحانی موجبِ تعالی روحی شود

یا حَریصَ الْبَطْنِ عَرِّجْ هٰکذا　　اِنَّما الْمِنْهاجُ تَبدیلُ الْغِذا
یا مَریضَ الْقَلْبِ عَرِّجْ لِلْعِلاج　　جُمْلَةُ التَّدبیرِ تَبْدیلُ الْمِزاج
اَیُّهاالْمحبوسُ فی رَهْنِ الطَّعام　　سَوْفَ تَنْجُو اِنْ تَحَمَّلْتَ الْفِطام

(دفتر پنجم ۲۹۵-۲۹۳)

اصلاح شخصیت از راهِ نیکوکاری و پیوستن به روح الهی

این همه اوصافشان نیکو شود　　بد نمانَد چونکه نیکوجُو شود
گر مَنی، گنده بُوَد همچون مَنی　　چون به جان پیوست، یابد روشنی

هر جمادی که کند رُو در نبات / از درختِ بختِ او رُوید حیات
هر نباتی کآن به جان رُو آوَرَد / خِضروار از چشمهٔ حیوان خورد
باز جان چون رُو سویِ جانان نهد / رخت را در عمرِ بی‌پایان نهد

(دفتر ششم ۱۲۸-۱۲۴)

بدی در انسان، فطری نیست

خویِ بد، در ذاتِ تو اصلی نبود / کز بدِ اصلی نیاید جز جُحود
آن بدِ عاریّتی باشد که او / آرد اقرار و، شود او توبه‌جُو
همچو آدم زَلّتش عاریّه بود / لاجَرَم اندر زمان، توبه نمود
چونکه اصلی بود جُرمِ آن بلیس / ره نبودش جانبِ توبهٔ نفیس

(دفتر چهارم ۳۴۱۵-۳۴۱۲)

پلیدی، محرّک پلیدان است

جُنبشِ اهلِ فساد، آن‌سو بُوَد / که زنا و غَمزه و ابرو بُوَد
هرکه را مُشکِ نصیحت سود نیست / لاجَرَم با بویِ بد خُوکردنی است

(دفتر چهارم ۲۹۵-۲۹۴)

بَدان، به بدی عادت دارند

مر خبیثان را نسازد طیّبات / در خور و لایق نباشد ای ثِقات
چون ز عِطرِ وحی کژ گشتند و گُم / بُد فغانْشان که تَطَیَّرْنا بِکُمْ
رنج و بیماری است ما را این مقال / نیست نیکو وعظتان ما را به فال
گر بیآغازید نُصحی آشکار / ما کُنیم آن دَم شما را سنگسار
ما به لغو و لهو فربه گشته‌ایم / در نصیحت خویش را نسرشته‌ایم
هست قوتِ ما دروغ و لاف و لاغ / شورشِ معده است ما را زین بلاغ

(دفتر چهارم ۲۸۷-۲۸۲)

شرطِ رَستن از بیماری‌های اخلاقی و روحی، دل‌نبستن به ظواهر زندگی است

گر نخواهی نُکس پیشِ این طبیب / بر زمین زن زرّ و سَر را ای لبیب

گفتِ افزون را تو بفروش و بخر / بذلِ جان و بذلِ جاه و بذلِ زر
تا ثنایِ تو بگوید فضلِ هو / که حسد آرَد فلک بر جاهِ تو

(دفتر سوم ۲۷۲۹-۲۷۲۷)

شناخت عقده‌های روانی کار هر کسی نیست

چون کسی را خار در پایَش جهد / پایِ خود را بر سرِ زانو نهد
وز سرِ سوزن همی جوید سرش / ور نیابد، می‌کند با لب ترش
خار، در پا شد چنین دشوارْیاب / خار، در دل چون بُوَد؟ واده جواب
خارِ دل را گر بدیدی هر خسی / دست، کی بودی غمان را بر کسی؟

(دفتر اول ۱۵۳-۱۵۰)

بی‌تابی، پریشانی را افزایش می‌دهد

غالب مردم وقتی دچار عارضه و دغدغه‌ای می‌شوند، به‌جای آنکه قوّهٔ عقل و تدبیر را به‌کار گیرند یا با اهل تدبیر مشورت کنند، چنان خود را می‌بازند که قوهٔ عقل و تدبیر از دست می‌دهند و تصمیماتی نامعقول می‌گیرند و حرکاتی نابخردانه انجام می‌دهند.

کس به زیرِ دُمِّ خر، خاری نهد / خر نداند دفعِ آن، بر می‌جهد
برجهد، آن خار، محکم‌تر زند / عاقلی باید که خاری برکَنَد
خر، ز بهرِ دفع خار، از سوز و درد / جُفته می‌انداخت، صدجا زخم کرد

(دفتر اول ۱۵۶-۱۵۴)

وقتی استعداد والای انسانی شکوفا نشود، آدمی هر فضل و هنری کسب کند موذی‌تر و خطرناک‌تر شود

زانکه استعداد تبدیل و نبرد / بودش از پستی و آن را، فَوْت کرد
باز حیوان را چو استعداد نیست / عذرِ او اندر بهیمی روشنی است
زو چو استعداد شد، کآن رهبرست / هر غذایی کو خورَد مغزِ خر است
گر بلاذُر خورد او، افیون شود / سکته و بی‌عقلیش افزون شود

(دفتر چهارم ۱۵۳۰-۱۵۲۷)

خام‌اندیش نمی‌تواند حالِ کاملان و پختگان را دریابد

درنیابد حالِ پخته هیچ خام　　پس سخن کوتاه باید، والسَّلام

(دفتر اول ۱۸)

کُلُّ شَیْءٍ قٰالَهُ غَیْرُ الْمُفیق　　اِنْ تَکَلَّفْ اَوْ تَصَلَّفْ لاٰ یَلیق

(دفتر اول ۱۲۹)

قدرت حقیقی به روح است نه کثرت جسم

گر هزاران موش پیش آرند سَر　　گُربه را نه ترس باشد، نه حذر

کی به پیش آیند موشان؟ ای فلان!　　نیست جمعیت، درونِ جان‌شان

هست جمعیت به صورت‌ها فُشار　　جمعِ معنی خواه، هین از کردگار

نیست جمعیّت ز بسیاریِّ جسم　　جسم را بر باد قایم دان، چو اسم

در دلِ موش ار بُدی جمعیّتی　　جمع گشتی چند موش از حَمْیَتی

برزدندی چون فدایی حمله‌یی　　خویش را بر گُربهٔ بی مُهله‌یی

آن یکی چشمش بکندی از ضِراب　　وآن دگر گوشش دریدی هم به ناب

وآن دگر سوراخ کردی پهلوَش　　از جماعت گُم شدی بیرونْ‌شوَش

لیک جمعیّت ندارد جانِ موش　　بجْهَد از جانش به بانگِ گربه هوش

خشک گردد موش زآن گربهٔ عیار　　گر بُوَد اَعدادِ موشان صد هزار

از رمهٔ اَنْبُه چه غم قصّاب را؟　　اَنْبُهیِّ هُش چه بندد خواب را؟

مالِکُ الْمُلْک است، جمعیّت دهد　　شیر را تا بر گلهٔ گوران جهد

صدهزارانِ گورِ دَه شاخ و دلیر　　چون عدم باشند پیشِ صَوْلِ شیر

(دفتر ششم ۳۰۵۴-۳۰۴۲)

دگرْآزاری، بیماریِ شایعِ جوامع روانْ‌رنجور است

خَلق، رنجورِ دِق و بیچاره‌اند　　وز خِداعِ دیو، سیلی‌باره‌اند

جمله در ایذایِ بی‌جُرمان، حریص　　در قَفایِ هَمدگر، جویان نقیص

(دفتر ششم ۱۳۳۸-۱۳۳۷)

احوال درون در ظاهر شخص ظهور پیدا می‌کند

ور نـــهان کـردید دیـنار و تَسُـو / فـرِّ شـادی در رُخ و رُخسـار کـو؟
گرچه پـنهان بیخِ هـر بیخْ‌آورست / برگِ سیْماهُمْ وُجُوهُمْ اَخْضَرست
آنچه خورد آن بیخ، از زهر و ز قند / نَک مُـنادیْ مـی‌کند شـاخِ بـلند
بیخ اگر بی‌برگ و از مایه تهی است / برگ‌هایِ سبز اندر شاخ، چیست؟
بـر زبـانِ بـیخ گِـل مُـهری نـهد / شاخِ دست و پا گـواهـی مـی‌دهد

(دفتر پنجم ۲۰۸۵-۲۰۸۱)

چونکه دل، غیب است خواهی زو مثال / زو بـجو کـه بـا دلسـتش اتّـصال
باد، پنهان است از چشم ای امین! / در غـبار و جُـنبشِ بـرگش بـبین
کز یمین است او وزان یا از شِـمال / جنبشِ برگت بگوید وصفِ حـال
مستیِ دل را نـمی‌دانـی کـه کـو / وصفِ او از نـرگسِ مـخمور، جُـو

(دفتر ششم ۱۲۹۸-۱۲۹۵)

گفتار و رفتار، آینهٔ درون است

فعل و قول، اظهارِ سِرّست و ضمیر / هـردو پـیدا مـی‌کند سـرِّ سـتیر
چون گواهت تزکیه شد، شد قبول / ورنه محبوس است اندر مولْ مول

(دفتر پنجم ۲۵۹-۲۵۸)

زین چـنین اِمـداد، دل پُـرفن شـود / بجْهد از دلْ چشم هم روشن شود
زآنکه نور از دل بر این دیـده نشست / تا چو دل شد دیدهٔ تو عاطل است
دل چـو بـر انـوارِ عـقلی نـیز زد / زآن نصیبی هـم بـه دو دیـده دهـد

(دفتر سوم ۴۳۱۶-۴۳۱۴)

گفت حـق: سـیماهُمُ فـي وَجْـهِهِمْ / زآنکـه غـمّازست سـیما و مُـنِمّ

(دفتر ششم ۲۵۶۵)

گـفت: سـیماٰهُمْ وُجـوهٌ کـردگار / کـه بُـوَد غـمّازِ بـاران، سبزه‌زار
گـر بـبارد شب، نـبیند هـیچکس / که بُوَد در خواب هر نَفْس و نَفَس
تـازگیِ هـر گـلستانِ جـمیل / هست بـر بـارانِ پـنهانی دلیـل

(دفتر ششم ۲۷۲۵-۲۷۲۳)

عادت

در باب عادت، فیلسوفان و روان‌شناسان بحث‌هایی کرده‌اند. برخی عادت را مطلقاً نکوهیده‌اند و آن را یکسره پدیدهٔ منفی روانی به‌شمار آورده‌اند، چراکه به عقیدهٔ آنان عادت، شعور و استقلال روانیِ شخص را از او می‌گیرد. چنانکه کانت و ژان ژاک روسو و عین‌القضاة از این گروه هستند. عین‌القضاة مکرراً عادت را مورد نکوهش قرار داده است.[۱] اما برخی دربارهٔ عادت، حکم مطلق صادر نکرده‌اند بل آن را به منفی و مثبت تقسیم کرده‌اند. در روایات نیز عادت نه مطلقاً ستوده شده است و نه نکوهش، بل به خوب و بد تقسیم شده است. چنانکه امام علی(ع) به فرزندش امام حسن(ع) سفارش می‌کند: **عَوِّدْ نَفْسَکَ التَّصَبُّرَ عَلَی الْمَکْرُوهِ.**[۲] «خود را به شکیبایی بر ناگواری‌ها عادت ده.»

عادت از ریشهٔ عَوْد (= بازگشتن) است و مراد از آن کار یا حالتی است که آدمی مکرّراً بدان بازمی‌گردد و آن را اعاده می‌کند. هرگاه پدیده‌های زشت یا زیبای روانی تکرار شود به‌تدریج به‌صورت عادت درمی‌آیند و جزو شخصیت آدمی می‌شوند. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **اَلْعَادَةُ طَبْعٌ ثانٍ.** «عادت، خوی دوم آدمی است.» پس توان گفت که عادت دو ویژگی اصلی دارد. نخست آنکه اکتسابی است و دوم آنکه از تکرار توأم با دقت و تمرکز حاصل می‌آید. مولانا نیز بدبینانه به عادت ننگریسته است، بل عادت را به خوب و بد تقسیم کرده است.

عادت خوب، افعال و احوال خوب را در آدمی استوار می‌کند

شیخ محمود شبستری معتقد است که عادت، احوال گذرا و ناپایدار را به خوی و صفت تبدیل می‌کند. از این‌رو در **گلشن** رازگوید:

به عادت حالها با خوی گردد به مدّت، میوه‌ها خوشبوی گردد

سپس عبدالرزاق لاهیجی در شرح آن گوید: بدان که هرچه از کیفیات نفسانی، سریع‌الزوال بُوَد، آن را **حال** خوانند. و آن‌چه بطئی‌الزوال باشد، آن را خوی و خُلق

---

۱. ازجمله می‌گوید: یک رکعت نماز که به فرمان صاحبدلی کنی بِهْ از هزار رکعت که باعث بر آن، عادت است. (**نامه‌های عین‌القضاة**، ج ۱، ص ۴۴.)

۲. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، نامهٔ ۳۱.

نامند. .... به عادت و مواظبت و تکرار هر حال، خوی و ملکه گردد.[۱]

مولانا عادت بر صفات نیک را مفید و نتیجه‌بخش می‌داند:

ور نباشد گوهر و نَبْوَد غنی — عادتِ شیرینِ خود افزون کنی
جایِ دیگر سود دارد عادتت — ناگهان روزی برآید حاجتت

(دفتر پنجم ۳۷۰۱-۳۷۰۰)

عادت بد، افعال و صفات زشت را در آدمی استوار می‌دارد

ابتدایِ کبر و کین از شهوت است — راسخیِّ شهوتت، از عادت است
چون ز عادت گشت محکم خویِ بَد — خشم آید بر کسی کِت واکَشد

(دفتر دوم ۳۴۵۹-۳۴۵۸)

عادت بد، درک و شعور آدمی را از او می‌گیرد

خارْبُن دان هریکی خویِ بَدت — بارها در پای، خار آخر زدت
بارها از خویِ خود خسته شدی — حِس نداری، سخت بی‌حسّ آمدی

(دفتر دوم ۱۲۴۱-۱۲۴۰)

عادت بد، هم صاحب عادت را آزار می‌دهد و هم دیگران را

گر ز خسته گشتنِ دیگرکسان — که ز خُلقِ زشتِ تو هست آن رسان
غافلی باری ز زخمِ خود نه‌یی — تو عذابِ خویش و هر بیگانه‌یی

(دفتر دوم ۱۲۴۳-۱۲۴۲)

عادت بد را از دو راه می‌توان محو کرد:
یا با عزم و ارادهٔ شخصی و یا به کمک راهنمای آگاه و دلسوز

یا تبر برگیر و مردانه بزن — تو علی‌وار این درِ خیبر بکن
یا به گُلْبُن وصل کن این خار را — وصل کن با نار، نورِ یار را
تا که نورِ او کُشد نارِ تو را — وصلِ او گُلشن کند خارِ تو را

(دفتر دوم ۱۲۴۶-۱۲۴۴)

---

۱. ر.ک. **شرح گلشن راز**، ص ۵۲۰.

درمان بیماری‌های روانی و جسمی از راه عادت بیمار

مولانا این مطلب را در حکایت دباغ و بازار عطاران که در دفتر چهارم بیت (۲۵۷) آغاز می‌شود بیان کرده است.

پس چنین گفته‌ست جـالینوسِ مِـه آنچه عادت داشت بیمار، آنْش دِه
کز خلافِ عادت است آن رنـجِ او پس دوایِ رنـجش از مـعتاد، جـو

(دفتر چهارم ۲۷۷-۲۷۶)

کنده‌شدن از عادت به‌طور ناگهانی، باعث رنج روحی و جسمی می‌شود

هرچه بر مردم، بلا و شـدّت است این یقین دان کز خلافِ عـادت است

(دفتر سوم ۶۲۵)

﴿ضمیرِ ناخودآگاه﴾

در نیمهٔ اول قرن بیستم یکی از خلاّق‌ترین دستاوردهای روانکاوی یعنی نظریهٔ **ضمیر ناخودآگاه** به جهان عرضه شد. تا زمان فروید، روان‌شناسان و فیلسوفان پدیده‌های فکری را ارادی و برآمده از ضمیر خودآگاه می‌انگاشتند. و اصلاً به این مطلب که ضمیر انسان شامل دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه است، باور نداشتند. بدین‌سان می‌پنداشتند که هر فعل و پدیده‌ای که از انسان به ظهور می‌رسد، برآمده از ضمیر خودآگاه است.

مولانا بر این باور است که در نهانخانهٔ روح و در پشت پرده‌های هزارتویِ روان انسان، امیال و احساسات و قوایی مرموز نهفته است که انسان هرچند از آن غافل است، اما آن قوا و احساساتِ نهفتهٔ درونی، اعمال و افعال او را شکل می‌دهد. بدین‌صورت که فکر و احساس و ارادهٔ آشکار آدمی، مسخّر فرمان فکر و احساس و ارادهٔ باطنی و ناشناختهٔ اوست. و هموست که آدمی را به خیر و شر وادار می‌سازد، بی‌آنکه آدمی از این جبر تکوینی و به قول اسپینوزا (فیلسوف برجستهٔ قرن هفدهم اروپا) **جبر روانی** آگاهی داشته باشد. البته مولانا این جبر را مقهور عشق می‌داند و می‌گوید کسی که به مرتبهٔ عاشق رسد بر این جبرِ روانی چیره می‌آید.

هست پنهان حاکمی بر هر خِرد — هرکه را خواهد به فن، از سر بَرَد
آفتابِ مشرق و تنویرِ او — چون اسیران، بسته در زنجیرِ او
چرخ را چرخ اندر آرد در زَمَن — چون بخواند در دماغش نیم‌فن
عقل کو عقل دگر را سُخره کرد — مُهره زو دارد وی است استادِ نرد

(دفتر ششم ۳۹۳۸-۳۹۳۵)

در ابیات زیر نیز ضمیر ناخودآگاه به عوانان و مأموران مخفی تشبیه شده که آدمی را همچون اسیر می‌رانند، بی‌آنکه دیده شوند.

هر موکّل را موکّل، مختفی است — ورنه او در بندِ سگْ‌طبعی ز چیست؟
خشمِ شاهِ عشق، بر جانش نشست — بر عوانی و سیه‌روییش بست
می‌زند او را که هین! او را بزن — زآن عوانانِ نهان، افغانِ من
هرکه بینی در زبانی می‌رود — گرچه تنها با عوانی می‌رود

گر از او واقف بُدی، افغان زدی پیشِ آن سلطانِ سلطانان شدی
(دفتر سوم ۳۸۲۵-۳۸۲۱)

تو یکی تُو نیستی ای خوشْ‌رفیق بلکه گردونیّ و دریایِ عمیق
آن توِ زَفْتَت که آن نهصد تُوَست قُلْزُم است و غرقه‌گاهِ صد تُوَست
(دفتر سوم ۱۳۰۳-۱۳۰۲)

همچنانک از پردهٔ دل، بی کَلال دَم به دَم درمی‌رسد خیلِ خیال
گرنه تصویرات از یک مَغْرَسند در پیِ هم، سویِ دل چون می‌رسند؟
جَوقْ جَوق، اِسپاهِ تصویراتِ ما سویِ چشمهٔ دل، شتابان از ظَما
جَرّه‌ها پُر می‌کنند و می‌روند دایما پیدا و پنهان می‌شوند
فکرها را اخترانِ چرخ، دان دایر اندر چرخِ دیگر، آسمان
(دفتر ششم ۲۷۸۰-۲۷۷۸)

او تو است اما نه این تو، آن تو است که در آخِر واقفِ بیرونْ‌شو است
تویِ آخِر، سویِ تویِ اوّلت آمده است از بهرِ تنبیه و صِلَت
تویِ تو، در دیگری آمد دَفین من غلامِ مَردِ خودبینی چنین
(دفتر ششم ۲۷۷۶-۲۷۷۴)

﴿فرافکنی﴾

آدمی گاه بدون قصد و گاه از روی قصد، رفتار و کردار ناپسند خود را به دیگران نسبت می‌دهد. روان‌شناسان فرافکنی را یکی از راه‌های تدافع روانی می‌شمرند که فرد بدین‌وسیله خود را از فشارِ احساس عیب و نقص می‌رهاند و موقتاً خویش را به تسکین می‌رساند.

بدگمانی، به فرافکنی می‌انجامد

گر نداری از نفاق و بد امان — از چه داری بر برادر ظن، همان؟
بدگمان باشد، همیشه زشتْ‌کار — نامهٔ خود خوانَد اندر حقِّ یار

(دفتر پنجم ۱۹۸۱-۱۹۸۰)

پرهیز از فرافکنی

جُرمِ خود را بر کسی دیگر مَنِه — هوش و گوش خود بدین پاداش، دِه
جُرم بر خود نِه، که تو خود کاشتی — با جزا و عدلِ حق کُن آشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی — بد ز فعلِ خود شناس از بخت، نی
آن نظر در بخت، چشم احول کند — کَلْب را کَهْدانی و کاهل کند
متّهم کن نفسِ خود را ای فتیٰ — مُتّهم کم کُن جزایِ عدل را

(دفتر ششم ۴۳۰-۴۲۶)

تو مَبین قَلّابیِ این اختران — عشقِ خود بر قلبْ‌زن بین ای مُهان
آن یکی می‌شد به ره، سویِ دکان — پیشِ ره را بسته دید او از زنان
پایِ او می‌سوخت از تعجیل و، راه — بسته از جَوقِ زنانِ همچو ماه
رُو به یک زن‌کرد و گفت: ای مُسْتَهان! — هَی چه بسیارید ای دخترچگان!
رُو بدو کرد آن زن و گفت: ای امین — هیچ بسیاریِّ ما مُنْکَر مَبین
بین که با بسیاریِ ما بر بساط — تنگ می‌آید شما را اِنبساط
در لِواطه می‌فتید از قحطِ زن — فاعل و مفعول رسوایِ زَمَن
تو مَبین این واقعاتِ روزگار — کز فلک می‌گردد اینجا ناگوار

تو مَبین تحشیرِ روزیّ و معاش / تو مَبین این قحط و خوف و ارتعاش
بین که با این جمله تلخی‌هایِ او / مُردهٔ اویید و ناپروایِ او
(دفتر ششم ۱۷۳۵-۱۷۲۶)

وآن گنه در وی ز جنسِ جُرمِ توست / باید آن خُو را ز طبعِ خویش، شُست
خُلقِ زشتت، اندر او رویت نمود / که تو را او صفحهٔ آیینه بود
چونکه قُبحِ خویش دیدی، ای حَسَن! / اندر آیینه، بر آیینه مَزَن
می‌زند بر آب اِستارهٔ سَنی / خاک، تو برعکسِ اختر می‌زنی
کین ستارهٔ نحس در آب آمده‌ست / تا کند او سعدِ ما را زیرْدست
خاکِ استیلا بریزی بر سرش / چونکه پنداری ز شُبهه اخترش
(دفتر ششم ۳۱۵۷-۳۱۵۲)

﴿خیال﴾

خیال، مرتبه‌ای از عالم هستی است که از مادّه و عوارض ماده مجرّد است. و این همان چیزی است که عارفان و اشراقیان و حکیمان متألّه بدان «عالم مثال»، «عالم اَشباح»، «برزخ»، «خیال منفصل» و «هَورَقَلْیا» گویند. این عالم میان عالم عقل و عالم طبع است. زیرا عالم عقل، مجرّد محض است و عالم طبع، مادی محض. عالم خیال از حیث صورت مانند عالم طبع است و اما از حیث باطن مانند عقل، مجرّد است. صُوَری که در رؤیا دیده می‌شود از این سنخ است. لیکن خیال در مثنوی غالباً بر ظنون و شکوک و پندارهای بیهوده اطلاق شود، و گاه بر اندیشه‌های حقیقت‌بین و گاه به انگیزه‌ها و مکانیسم‌های روانی.

قدرت تصرّف خیال در افعال و احوال مردم

مولانا دامنهٔ تصرّف خیال را در زندگی آدمی بسی فراخ و همه‌گیر می‌داند.

نیستْ‌وش باشد خیال اندر روان — تو جهانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان — وز خیالی فخرشان و ننگشان

(دفتر اول ۷۱-۷۰)

جان، همه روز از لگدْکوب خیال — وز زیان و سود، وز خوفِ زوال
نی صفا می‌ماندش، نی لطف و فر — نی به سویِ آسمان، راهِ سفر

(دفتر اول ۴۱۲-۴۱۱)

آدمی را فَربهی هست از خیال — گر خیالاتش بُوَد صاحبْ‌جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی — می‌گدازد همچو موم از آتشی
در میانِ مار و کژدم گر تو را — با خیالاتِ خوشان دارد خدا
مار وکژدم مر تو را مونس بُوَد — کان خیالت، کیمیایِ مِس بُوَد
صبر، شیرین از خیالِ خوش شده است — کان خیالاتِ فرج پیش آمده است

(دفتر دوم ۵۹۵-۵۹۴)

آن یکی در چشمِ تو باشد چو مار — هم وی اندر چشمِ آن دیگر، نگار
زآنکه در چشمت خیالِ کفرِ اوست — وآن خیالِ مؤمنی در چشمِ دوست

(دفتر دوم ۶۰۳-۶۰۲)

یوسف اندر چشمِ اِخوان، چون ستور هم وی اندر چشمِ یعقوبی چو حُور
از خیالِ بد، مر او را زشت دید چشمِ فرع و، چشمِ اصلی ناپدید
(دفتر دوم ۶۱۰-۶۰۹)

مولانا در حکایت معلم و شاگردان که از بیت (۱۵۲۲) دفتر سوم شروع می‌شود با بیانی شیوا قدرت تصرف خیال را در آدمی نشان می‌دهد.

خیال، معادل انگیزه‌ها و خواسته‌ها

هر کسی شد بر خیالی ریشِ گاو گشته در سودایِ گنجی، کنجکاو
از خیالی گشته شخصی پُرشکوه روی آورده به معدن‌هایِ کوه
وز خیالی آن دگر با جهدِ مُر رو نهاده سوی دریا بهرِ دُر
وآن دگر بهرِ ترهّب در کِنِشت وآن یکی اندر حریصی سویِ کِشت
از خیال، آن رهزنِ رسته شده وز خیال، این مرهمِ خسته شده
در پری‌خوانی یکی دل کرده گُم بر نجوم، آن دیگری بنهاده سُم
این روش‌ها مختلف بیند برون زآن خیالاتِ ملوَّن ز اندرون
این در آن حیران شده کآن بر چی است؟ هر چشنده آن دگر را نافی است
آن خیالات ار نَبُد نامؤتلِف چون ز بیرون شد روش‌ها مختلف؟
قبلهٔ جان را چو پنهان کرده‌اند هرکسی رُو جانبی آورده‌اند
(دفتر پنجم ۳۲۸-۳۱۹)

صُوَر خیالیهٔ هر کس، مطابقِ استعداد روحی اوست

در خور هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقش خیالی خوش رقم
(دفتر پنجم ۳۱۳)

تجرّد خیال

جماعتی از فلاسفه و حکما مانند ابن سینا به تجرّد خیال باور نداشتند. حال آنکه شیخ اشراق و جماعتی از حکمای متأخر مانند شیخ بهایی وملاصدرا و حکیم سبزواری قوّهٔ خیال را مجرّد دانسته‌اند. مولانا از زبان جبرئیل در خطاب به مریم(ع) ابیاتی آورده که بر تجرّد خیال دلالت دارد.

از وجـودم مـی‌گریزی در عـدم؟ / در عدم من شـاهم و صـاحبْ‌عَلَم
خود بُن و بنگاهِ من در نیستی است / یک سواره نقشِ من پیشِ ستی است
مـریما! بـنگر کـه نـقشِ مُشکـلم / هـم هـلالم، هـم خـیال انـدر دلم
چون خـیالی در دلت آمـد نشست / هرکجا کـه مـی‌گریزی بـا تـو است
جـز خـیالی عـارضیّی بـاطلی / کو بُوَد چـون صـبحِ کـاذب آفِلی

(دفتر سوم ۳۷۷۵-۳۷۷۱)

خیال، ابزار سلطهٔ ابلیس

چون نیابد صورت، آیـد در خـیال / تـا کشـانَد آن خـیالت در وبـال
گـه خـیالِ فُـرجـه و گـاهی دکـان / گه خیالِ علم و گاهی خـان و مـان
هـان بگـو لاحَـوْل‌ها انـدر زمـان / از زبان تنها نه، بلک از عـینِ جـان

(دفتر دوم ۶۴۲-۶۴۰)

خیال‌اندیشی سبب سقوط آدمی

در چَـهِ دنـیا فـتادند ایـن قُـرون / عکسِ خود را دید هریک چَهْ‌درون
از برون دان آنچه در چاهت نـمود / ورنه آن شیری که در چَه شد فرود
بُـرد خـرگوشیش از ره کـای فـلان / در تگِ چـاه است آن شـیرِ ژیـان
در رو اندر چاه، کـین از وی بکَش / چون از او غالب‌تری سـر بـرکَنَش
آن مـقلّد سـخرهٔ خـرگوش شـد / از خـیالِ خـویشتن پُـرجـوش شـد
او نگفت: این نقش، دادِ آب نیست / این بـجز تـقلیبِ آن قَـلّاب نـیست

(دفتر ششم ۳۱۴۹-۳۱۴۴)

اکثر دشمنی‌های آدمی با دیگران روی خیالات است و درواقع دشمنی با خود است

ای بسی ظلمی که بـینی در کسـان / خویِ تو باشد در ایشـان ای فـلان
انـدر ایشـان تـافته هسـتیِّ تـو / از نـفاق و ظـلم و بـدمستیِّ تـو
آن تویی، وآن زخم، بر خود مـی‌زنی / بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی
در خـود آن بـد را نـمی‌بینی عـیان / ورنه دشمن بوده‌یی خود را به جان

حمله بر خود می‌کنی ای ساده‌مرد / همچو آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعرِ خویِ خود اندر رسی / پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
(دفتر اول ۱۳۲۴-۱۳۱۹)

تو هم از دشمن چو کینی می‌کَشی / ای زبونِ شش، غلط در هر ششی
آن عداوت اندرو عکسِ حق است / کز صفاتِ قهر، آنجا مشتق است
وآن گنه در وی ز جنسِ جُرمِ توست / باید آن خُو را ز طبعِ خویش شُست
خُلقِ زشتت اندر او رویت نمود / که تو را او صفحهٔ آیینه بود
چونکه قبحِ خویش دیدی ای حسن / اندر آیینه، بر آیینه مزن
می‌زند بر آب، اِستارهٔ سَنی / خاک، تو برعکسِ اختر می‌زنی
کین ستارهٔ نحس در آب آمده است / تا کند او سعدِ ما را زیردست
خاکِ استیلا بریزی بر سرش / چونکه پنداری ز شبهه اخترش
عکس، پنهان گشت و اندر غیب راند / تو گمان بُردی که آن اختر نماند
(دفتر ششم ۳۱۵۸-۳۱۵۰)

گُرز بر خود می‌زنی خود، ای دَنی! / عکسِ توست اندر فِعالم این منی
عکسِ خود در صورتِ من دیده‌یی / در قتالِ خویش برجوشیده‌یی
همچو آن شیری که در چَه شد فرو / عکسِ خود را خصمِ خود، پنداشت او
(دفتر ششم ۷۳۴-۷۳۳)

چیرگیِ اوهام و خیالات باعث به‌هم‌خوردن دوستی‌ها می‌شود

این همه وهمِ تو است ای ساده‌دل! / ورنه بر تو نه غشی دارم نه غِل
از خیالِ زشتِ خود منگر به من / بر محبّان از چه داری سوءظن؟
ظنِّ نیکو بَر بر اِخوانِ صفا / گرچه آید ظاهر از ایشان جَفا
این خیال و وهمِ بد چون شد پدید / صدهزاران یار را از هم بُرید
مشفقی گر کرد جور و امتحان / عقل باید که نباشد بدگمان
(دفتر پنجم ۲۶۴۵-۲۶۴۱)

نقش خیال در ایجاد پریشانی روحی

عقلِ جزوی آفتش، وهم است و ظن / زانکه در ظُلمات شد او را وطن

بـر زمـین گـر نیمْ‌گـز راهـی بُوَد　　آدمـی بـی‌وهم، ایـمن مـی‌رود
بـر سـرِ دیـوارِ عـالی گـر روی　　گر دو گز عرضش بُوَد کژ می‌شوی
بلکه مـی‌اُفتی ز لرزهٔ دل بـه وهـم　　تـرسِ وهـمی را نکـو بـنگر بـه‌فهم

(دفتر سوم ۱۵۶۱-۱۵۵۸)

آن خـیالش انـدکی افـزون شـود　　کـز خیالی عـاقلی مـجنون شـود

(دفتر سوم ۱۵۳۰)

غلبهٔ خیال، آدمی را پژمرده کند

جمله خـلقان، سُـخرهٔ انـدیشه‌انـد　　ز آن سبب خسته دل و غمْ‌پیشه‌اند

(دفتر دوم ۳۵۵۹)

جان همه روز از لگدْکـوبِ خـیال　　از زیـان و سـود و از خـوفِ زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فـر　　نـی بـه سـویِ آسـمان، راه سـفر

(دفتر اول ۴۱۲-۴۱۱)

خیالات، حجاب حقیقت است

دورْبـاشِ غـیرتت آمـد خـیال　　گِـرد بـر گـردِ سـراپـردهٔ جـمال
بسته هر جوینده را کـه: راه نـیست　　هر خیالش پیش می‌آید که بـیست

(دفتر پنجم ۳۶۸-۳۶۷)

خیالِ خوب، آدمی را رشد دهد

تا خیال و فکرِ خوش بـر وی زنـد　　فکـرِ شـیرین، مـرد را فـربه کـند

(دفتر ششم ۲۸۹)

خیالات نازل بر اولیاءالله چیره نیست

خیالات فاسده و شکوک و اوهامِ یاوه بر اولیاءالله چیره نمی‌آید.

جـز مگـر آن تـیزگوشِ تـیزهوش　　کِش بُوَد از جیشِ نصرت‌هاش جوش
نـجهد از تـخییل‌ها نـی شـه شـود　　تـیرِ شـه بـنماید، آنگـه ره شـود

(دفتر پنجم ۳۷۰-۳۶۹)

آن خـــیالاتی کـــه دامِ اولیـــاست عکسِ مَـه‌رویانِ بُستانِ خداست

(دفتر اول ۷۲)

وجه دیگر آنکه: اگر ولی خدا به واردات قلبی و مکاشفات و کراماتش قانع و دلبسته شود و از آن مرتبه پیشتر نرود در سلوک توقف کرده است. و توقف در هیچ مبیوقفی پسندیده نیست. چه در این مرتبه اسیر حجاب‌های نورانی شده است.

میدان خیال

مولانا می‌گوید میدان خیال از عرصهٔ عالم هستی پهناورتر است، زیرا بسیاری چیزها در عالم خیال و اندیشه درمی‌گنجد اما در دایره هستی موجود نیست.

عـرصهٔ بس بـاگشـاد و بـا فضا ویـن خـیال و هست یابد زو نوا

تـــنگ‌تر آمـد خـیالات از عـدم زآن سبب باشد خیال، اسبابِ غم

بـاز هستی تنگ‌تر بود از خیال زآن شود در وی قمرها چون هلال

(دفتر اول ۳۰۹۶-۳۰۹۴)

﴿غم و شادی﴾

غم و شادی دو پدیدهٔ طبیعیِ روح بشر است و هرگز نمی‌توان آن را از قاموس زندگی بشر حذف کرد. شادی از حصول امری دلخواه، و غم از فقدان چیزی دلخواه بر آدمی عارض می‌گردد. شادی معمولاً همراه با رضایت نفس است و غم، متضمّن نوعی تنبّه. چرا که اندوه‌زدگان درمی‌یابند که آنچه بدان دل سپرده بودند از دست رفت! و در این حالت است که بی‌اعتباری جهان را درمی‌یابند. غم و شادی هرکس به‌قدر وسعت دید و ژرفایی نظر اوست. از این‌رو می‌توان غم و شادی را به نازل و عالی تقسیم کرد. بدین‌سان غم و شادی افراد سفله با غم و شادی صاحبدلان بصیر تفاوت اساسی دارد. چنانکه در آیهٔ ۷۶ سورهٔ **قصص** از شادی‌های کاذب و سرمست‌کننده نهی کرده است، قارون به چیزهایی شادی می‌ورزید که حقاً محل اندوه بود. ولی به‌هرحال غم و شادی، هردو، برای رشد و کمال شخصیت آدمی لازم است.

غم و شادی دو پدیدهٔ لازم روانی در زندگی بشر است

غم چو آیینه‌ست پیشِ مجتهد — کاندرین ضد، می‌نماید رویِ ضد
بعدِ ضدِ رنج، آن ضدِّ دگر — رُو دهد، یعنی گشاد و کرّ و فر
این دو وصف از پنجهٔ دستت ببین — بعدِ قبضِ مشت، بسط آید یقین
پنجه را گر قبض باشد دایماً — یا همه بسط، او بُوَد چون مبتلا
زین دو وصف‌اش کار و مَکْسَب مُنْتَظِم — چون پَرِ مرغ این دو حال، او را مُهِم

(دفتر سوم ۳۷۶۶-۳۷۶۲)

نقش مثبت و سازندهٔ غم

مولانا غم را به شرط آنکه به افراط نیانجامد، عامل شگرفی جهت تعادل روحی و شخصیتی می‌شمرد. هر غمی همچون باغبان، شاخ شادی‌های فرسوده و زائد را که بر تنهٔ درخت روح سنگینی می‌کند هَرَس می‌کند. یا غم همچون ابری سیاه و سنگین‌بار است که با ریزش باران، گیاهان خشک و خوشیده را جانِ دوباره می‌بخشد.

فکرِ غم گر راهِ شادی می‌زند — کارْسازی‌هایِ شادی می‌کند

خانه می‌رُوبد به تندی، او ز غیر / تا درآید شادیِ نو ز اصلِ خیر
می‌فشانَد برگِ زرد از شاخِ دل / تا بروید برگِ سبزِ مُتَّصِل
می‌کَنَد بیخِ سُرورِ کهنه را / تا خِرامد ذوقِ نو از ماورا
غم کَنَد بیخِ کژی پوسیده را / تا نماید بیخِ رُو پوشیده را
غم ز دل هرچه بریزد یا بَرَد / درعوض حقّا که بهتر آورد
خاصه آن را که یقین‌اش باشد این / که بُوَد غم بندهٔ اهلِ یقین
گر تُرُشْ‌رویی نیارَد ابر و برق / رَز بسوزد از تبسّم‌هایِ شرق
سعد و نحس اندر دلت مهمان شود / چون ستاره، خانه خانه می‌رود
آن زمان که او مقیمِ برجِ توست / باش همچون طالعش شیرین و چست
تا که با مَه چون شود او مُتَّصِل / شُکر گوید از تو با سلطانِ دل

(دفتر پنجم ۳۶۸۸-۳۶۷۸)

آن ضمیر روترش را پاس دار / آن ترش را چون شکر شیرین شمار
ابر را گر هست ظاهر روترش / گلشن آرنده‌ست ابر و شوره‌کُش
فکر غم را تو مثال ابر دان / با تُرُش تو روتُرش کم کن چنان
بو که آن گوهر به دست او بود / جهد کن تا از تو او راضی بود
ور نباشد گوهر و نَبْوَد غنی / عادتِ شیرینِ خود افزون کنی
جایِ دیگر سود دارد عادتت / ناگهان روزی برآید حاجتت
فکرتی کز شادیت مانع شود / آن به امر و حکمتِ صانع شود
تو مخوان دوچار دانگَش ای جوان / بو که نجمی باشد و صاحبْ‌قران
تو مگو فرعی است، او را اصل گیر / تا بُوی پیوسته بر مقصود چیر
ور تو آن را فرع‌گیری و مُضِر / چشم تو در اصل باشد منتظر
زَهر آمد انتظار اندر چشش / دایماً در مرگ باشی ز آن روش
اصل دان آن را، بگیرش در کنار / باز ره دایم ز مرگِ انتظار

(دفتر پنجم ۳۷۰۷-۳۶۹۶)

قندِ شادی، میوهٔ باغِ غم است / این فرح، زخم است و آن غم، مرهم است
غم چو بینی، درکنارش کش به عشق / از سرِ رَبْوَه نظر کُن در دمشق

(دفتر سوم ۳۷۵۳-۳۷۵۲)

ریشه‌های غم

مولانا اسباب غم‌های نازل و جانکاه را چند چیز می‌داند که قوی‌ترین آن، خودخواهی و تعلّق خاطر است. چنانکه روزی کسی از غمناکی خود نالید، مولانا گفت: همهٔ دلتنگی‌های دنیا از دلبستگی به دنیاست. هردم که از این جهان آزاد باشی و خود را غریب دانی، در هر رنگ بنگری و هر مزه بخشی، دانی که با او نمانی و جای دیگر می‌روی، دلتنگ نباشی.[1] خودخواهی این خیال یاوه را در ذهن و ضمیر آدمی می‌انگیزد که هرچه مطلوب و دلخواه اوست باید بماند و از ورطهٔ زوال و بوار مصون باشد.

غم‌های زائد و روح‌آزار، معلول تعلّقات و آویزش‌های خودبینانه است

این همه غم‌ها که اندر سینه‌هاست — از بخار و گَردِ بود و بادِ ماست
این غمانِ بیخ‌کن چون داسِ ماست — این چنین شد وآنچنان وسواسِ ماست

(دفتر اول ۲۲۹۷-۲۲۹۶)

ظاهربینی، غم‌های نازل پدید می‌آورد

دیدم اندر خانه من، نقش و نگار — بودم اندر عشقِ خانه، بی‌قرار
بودم از گنجِ نهانی بی‌خبر — ورنه دستنبویِ من بودی تبر
آه اگر دادِ تبر را دادمی — این زمان، غم را تبرّا دادمی
چشم را بر نقش می‌انداختم — همچو طفلان، عشق‌ها می‌باختم
پس نکو گفت آن حکیمِ کامیار — که تو طفلی، خانه پُرنقش و نگار

(دفتر چهارم ۲۵۶۶-۲۵۶۲)

تا نَدَرّد دامنت زآن سنگ‌ها — تا بدانی نقد را از رنگ‌ها
سنگ، پُر کردی تو دامن از جهان — هم ز سنگِ سیم و زر چون کودکان
از خیالِ سیم و زر، چون زر نبود — دامنِ صدقت درید و غم فزود

(دفتر سوم ۲۲۷۸-۲۲۷۶)

---

۱. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۴۰۱.

از خودبیگانگی، غم می‌زاید

هرکس نه آن باشد که می‌نماید و عمل نیک را جهتِ جاه و شُهرت بجای آرد به محض آنکه نظارت خلق را نبیند به غم و افسردگی دچار آید. بدین جهت است که اینان از تنهایی می‌رمند و خویشتن حقیق خود را تاب نمی‌آرند.

ای تو در پیکار، خود را باخته — دیگران را تو ز خود نشناخته
تو به هر صورت که آیی بیستی — که منم این، واللّه آن تو نیستی
یک زمان تنها بمانی تو ز خلق — در غم و اندیشه مانی تا به حلق

(دفتر چهارم ۸۰۵-۸۰۳)

آدمی از ترس گرفتارآمدن به غم، غمناک می‌شود

بهرِ یاری مار جوید آدمی — غم خورد بهرِ حریفِ بی‌غمی

(دفتر سوم ۹۹۴)

لزوم کاوش در پدیدهٔ غم

پدیدهٔ غم را بباید کاوید که از چه سببی به‌وجود آمده است. و این از بارِ غم می‌کاهد.

چون فرو گیرد غمت، گر چُستی‌یی — ز آن دَمِ نومیدْکن واجُستی‌یی
گفتی‌اش ای غصّهٔ مُنکِر به حال — راتبهٔ اِنعام‌ها را زآن کمال
گر به هر دَم نه‌ات بهار و خرّمی است — همچو چاشِ گُل تنت انبار چیست؟

(دفتر ششم ۱۸۲۶-۱۸۲۴)

راه خروج از غم‌های دنیوی

مولانا طریق رهایی از غم‌های دنیوی را اتصال به حضرت حق و مصاحبت با کاملان می‌داند.

تا شوی ایمن ز سیریّ و ملال — گفت: کان الله لَهُ زین ذُوالْجَلال

(دفتر چهارم ۷۸)

گفت پیغمبر که در بحر هموم — در دلالت، دان تو یاران را نجوم

(دفتر ششم ۱۵۹۵)

غم، زمینه‌ساز شادی‌هاست

فکرِ غم گر راهِ شادی می‌زند — کارْسازی‌هایِ شادی می‌کند
خانه می‌رُوبد به تُندی او ز غیر — تا درآید شادیِ نو، ز اصلِ خیر
می‌فشانَد برگِ زرد از شاخِ دل — تا بروید برگِ سبزِ مُتّصل
می‌کَنَد بیخِ سُرورِ کهنه را — تا خِرامد ذوقِ نو از ماورا
غم کَنَد بیخِ کژ پوسیده را — تا نماید بیخِ رُوپوشیده را
غم ز دل هرچه بریزد یا بَرَد — در عِوَض حقّا که بهتر آورد

(دفتر پنجم ۳۶۸۳-۳۶۷۸)

قدر غم‌های متعالی را بدان

خوشدلم در باطن از حکم زُبُر — گرچه شد رویم تُرُش کالْحَقُّ مُر
این دلم باغ است و چشمم اَبروش — ابر گرید، باغ خندد شاد و خَوش
سالِ قحط از آفتابِ خیره‌خند — باغ‌ها در مرگ و جان‌کَندن رَسند
ز امرِ حق وَابْکُوا کَثیراً خوانده‌یی؟ — چون سَرِ بریان چه خندان مانده‌یی؟
روشنیِّ خانه باشی همچو شمع — گر فرو پاشی، تو همچون شمعِ دَمع
آن تُرُشْ‌رویی مادر یا پدر — حافظِ فرزند شد از هر ضرر
ذوقِ خنده دیده‌یی ای خیره‌خند — ذوقِ گریه بین، که هست آن کانِ قند
چون جهنّم گریه آرد یادِ آن — پس جهنّم خوش‌تر آید از جِنان
خنده‌ها در گریه‌ها آمد کَتیم — گنج در ویرانه‌ها جُو ای سلیم
ذوق، در غم‌هاست، پی گُم کرده‌اند — آبِ حیوان را به ظُلمت برده‌اند

(دفتر ششم ۱۵۸۷-۱۵۷۸)

شادی‌های دنیوی ثبات ندارد

هرچه از وی شاد گردی در جهان — از فراقِ او بیندیش آن زمان
زآنچه گشتی شاد، بس کس شاد شد — آخر از وی جَست و همچون یاد شد
از تو هم بِجْهد، تو دل بر وی مَنِه — پیش از آن کو بِجْهد از وی تو بِجِه

(دفتر سوم ۳۶۹۹-۳۶۹۷)

اهل دنیا در رفع اندوهِ همنوعانِ خود نمی‌کوشند

او بگفتی مر تو را وقت غمان　　دور از تو رنج و دَه کُه در میان
چون سپاه رنج آمد، بست دم　　خود نمی‌گوید تو را من دیده‌ام

(دفتر ششم ۳۶۰۹-۳۶۰۸)

استغفار، غم‌زداست

چون که غم بینی تو استغفار کن　　غم به امر خالق آمد کار کن

(دفتر اول ۸۳۶)

﴿گریه و خنده﴾

رجوع شود به مبحث «**غم و شادی**».

گریهٔ راستین، هم در آفاق، رویاننده است و هم در اَنفُس

گـریهٔ ابـر است و سـوزِ آفـتاب — اُسْـتُنِ دنـیا هـمین دو رشـته‌تاب
گر نـبودی سـوزِ مِـهر و اشکِ ابـر — کی شدی جسم و عرض زَفْت و ستبر؟
کی بُدی معمورِ این هر چار فصل؟ — گر نبودی این تَف و این گریه، اصل
سـوزِ مِـهر و گـریهٔ ابـرِ جـهان — چون همی دارد جهان را خوش دهان
آفـتابِ عـقل را در سـوز، دار — چشم را چون ابرِ اشکْ‌افروز دار
چشمِ گریان بایدت چون طفلِ خُرد — کم خور آن نان را که نان، آبِ تـو بُـرد

(دفتر پنجم ۱۴۳-۱۳۸)

آتش و آبـی بـباید مـیوه را — واجب آید ابر و برق ایـن شـیوه را
تا نباشد بـرقِ دل، و ابـرِ دو چشـم — کی نشـیند آتشِ تـهدید و خشـم؟
کـی بـروید سـبزهٔ ذوقِ وصـال — کی بجوشد چشـم‌ها ز آبِ زلال؟
کـی گـلستان، راز گـوید بـا چـمن — کـی بـنفشه عـهد بـندد بـا سـمن؟
کی چـناری کـف گشـاید در دعـا — کـی درختی سَـرفشاند در هـوا؟
کـی شکـوفه آسـتینِ پُـر نـثار — بـرفشاندن گـیرد ایّـامِ بـهار؟
کی فروزد لاله را رُخ همچو خـون — کی گُل از کیسه بـرآرد زر بـرون؟
کـی بـیاید بـلبل و گُـل بـو کـند — کی چو طالب فـاخته کـوکو کـند؟

(دفتر دوم ۱۶۶۱-۱۶۵۴)

هـرکجا آبِ روان، سـبزه بُـوَد — هرکجا اشکی دوان، رحمت شـود
باش چون دولاب، نالان، چشـمْ‌تر — تا ز صحنِ جانْت بـر رویـد خُـضَر

(دفتر اول ۸۲۱-۸۲۰)

گریهٔ راستین، سرمایهٔ سرشاری است

زاری و گریه، قویْ‌سرمایه‌ای است — رحمتِ کُلّی، قوی‌تر دایـه‌ای است

دایـــه و مـــادر، بـــهانه‌جو بُـوَد / تا که کـی آن طـفلِ او گـریان شـود
طـــفلِ حـاجاتِ شـما را آفـرید / تـا بـنالید و شـود شـیرش پـدید
گـفت: اُدْعُـوا الله بـی‌زاری مـباش / تـا بـجوشد شـیرهایِ مِـهرهاش

(دفتر دوم ۱۹۵۴-۱۹۵۱)

گریهٔ راستین، موجب ظهور عطایای حق شود

چون خدا خواهد که مان یاری کند / مـــیلِ مـــا را جـانبِ زاری کـند
ای خُنُک چشمی که آن گریانِ اوست / ای همایونْ‌دل که آن، بریانِ اوست
آخِرِ هر گریه، آخر خنده‌یی است / مَـردِ آخـرْبین مـبارکْ‌بنده‌یی است

(دفتر اول ۸۱۹-۸۱۷)

گریهٔ راستین، راه رسیدن عطایای الهی و برآمدن حاجات است

تا نگـرید ابـر، کـی خـندد چـمن؟ / تا نگرید طفل، کـی جـوشد لبـن؟
طفلِ یک روزه هـمی دانـد طـریق / کـه بگـریم تـا رسـد دایـهٔ شـفیق
تـو نـمی‌دانـی کـه دایـهٔ دایگـان / کم دهد بی‌گریه شیر، او رایگـان؟
گـفت: فَـلْیَبْکُوا کَـثیراً گـوش دار / تـــا بـریزد شـیرِ فـضلِ کـردگار

(دفتر پنجم ۱۳۷-۱۳۴)

مولانا در حکایت جذاب و لطیف شیخ احمد خضرویه که از بیت (۳۷۶) دفتر دوم آغاز می‌شود با مهارتی خاص مطلب فوق را بیان کرده است.

کودک از غم زد طَبَق را بـر زمـین / نـــاله و گـــریه بـرآورد و حـنین
می‌گریست از غَبْن کودک، هـایْ‌های / که مرا بشکسـته بـودی هـردوپای
کـاشکی مـن گِـردِ گُـلْخَن گشـتمی / بـــر در ایـن خـانقه نگـذشتمی

(دفتر دوم ۴۰۴-۴۰۲)

وقتی وام شیخ احمد خضرویه به‌طور نامنتظر توسط شـخصی گـمنام بـرآورده می‌شود، همگان به شور و شگفتی اندر می‌شوند و از شیخ می‌خواهند راز این رخداد شگرف را در بیان آرد. شیخ می‌گوید:

سِرِّ این آن بود کـز حـق خـواسـتم / لاجَـــــرَم بـــنمود راهِ راســـتم
گفت: آن دینار اگرچه اندک است / لیک، مـوقوفِ غـریوِ کـودک است

تـا نگـرید کـودکِ حـلوافـروش | بحرِ رحمت درنمی‌آید بـه جـوش
ای برادر! طفل، طفلِ چشم توست | کامِ خود موقوفِ زاری دان دُرُست
گر همی خواهی که آن خِلعت رسد | پس بگریان طـفلِ دیـده بـر جسـد

(دفتر دوم ۴۴۴-۴۴۰)

تأثیر عمیق گریهٔ صادقانه

گـریهٔ بـاصدق بـر جـان‌ها زنـد | تا که چرخ و عـرش را گـریان کـند

(دفتر پنجم ۶۱۸)

تفاوت گریهٔ تصنعی و گریهٔ راستین

مولانا در حکایتی که از بیت (۱۲۷۱) دفتر پنجم آغاز می‌شود این نکته را به‌خوبی بازگو کرده است. مریدی وقتی دید که پیر مرشدش می‌گرید به تقلید او گـریستن گرفت. شخصی آزموده بدو گفت:

گفت: ای گـریان! چـو ابـرِ بـی‌خبر | بـــر وفـــاقِ گـــریهٔ شـیخِ نـظر
اللّـــه اللّـــه اللّـــه ای وافـی مُـرید | گـرچـه در تـقلید هستی مُسْتَفید
تا نگویی دیدم آن شَه می‌گریست | من چو او بگریستم کآن، مُنْکِری است
گـریهٔ پُـرجـهل و پُـرتقلید و ظَـن | نـیست هـمچون گـریهٔ آن مُـؤْتَمَن
تـو قـیاسِ گـریه بـر گـریه مسـاز | هست زیـن گـریه بـدآن، راهِ دراز
هست آن از بَـعدِ سـی‌ساله جـهاد | عـقل، آن‌جـا هـیچ نـتوانـد فـتاد

(دفتر پنجم ۱۳۰۵-۱۳۰۰)

گریهٔ انسان کامل از سنخ غم‌ها و شادی‌های زمینی نیست

گریهٔ او نه از غم است و نه از فَرَح | روح دانـــد گـریهٔ عَـیْنُ الْـــمُلَح
گریهٔ او، خندهٔ او، آن سَـری است | زآنچه وهمِ عقل باشد آن بَـری است
آبِ دیـــدهٔ او چـو دیـدهٔ او بُـوَد | دیـدهٔ نـادیده، دیـده کـی شـود؟

(دفتر پنجم ۱۳۰۹-۱۳۰۷)

خنده‌ها از دلِ گریه‌ها سربرآرد

این دلم باغ است و، چشمم اَبرْوَش — ابر گرید، باغ خندد، شاد و خَوش
سالِ قحط از آفتابِ خیره‌خند — باغ‌ها در مرگ و جانْ‌کندن رسند
زامرِ حق وابکوا کثیراً خوانده‌یی؟ — چون سرِ بریان چه خندان مانده‌یی؟
روشنیِّ خانه باشی همچو شمع — گر فرو پاشی تو همچون شمعِ دَمْع
آن تُرُشْ‌رویِّ مادر یا پدر — حافظِ فرزند شد از هر ضرر
ذوقِ خنده، دیده‌یی ای خیره‌خند — ذوقِ گریه بین که هست آن کانِ قند
چون جهنّم گریه آرد یادِ آن — پس جهنّم خوش‌تر آید از جِنان
خنده‌ها در گریه‌ها آمد کتیم — گنج در ویرانه‌ها جُو ای سلیم!
ذوق در غم‌هاست، پی گم کرده‌اند — آبِ حیوان را به ظلمت برده‌اند

(دفتر ششم ۱۵۸۷-۱۵۷۹)

حامله گریان ز زَه کاین الْمَناص؟ — وآن جنین خندان که: پیش آمد خَلاص

(دفتر سوم ۳۵۶۱)

خنده و گریهٔ عقل و نفس جهتی معکوس دارد

آب را هردَم کند پوشیده او — آن هوا خندان و گریان عقلِ تو

(دفتر سوم ۱۸۳۰)

گریه‌ها و خنده‌های نفسانی بی‌اعتبار است

چون کنارِ کودکی پُر از سُفال — کو بر آن لرزان بُوَد چون رَبِّ مال
گر ستانی پاره‌یی، گریان شود — پاره‌گر بازش دهی خندان شود
چون نباشد طفل را دانش دِثار — گریه و خنده‌اش ندارد اعتبار

(دفتر سوم ۲۶۳۸-۲۶۳۶)

نقد خنده‌های سطحی

کودکان خندان و دانایان، تُرُش — غم، جگر را باشد و شادی ز شُش
چشمِ کودک همچو خر در آخُر است — چشمِ عاقل در حسابِ آخِر است

(دفتر سوم ۳۷۴۱-۳۷۴۰)

﴿لذّت﴾

مولانا مخالف لذّت‌جویی انسان نیست. منتهی تفسیر او از لذّت به گونه‌ای دیگر است. او لذّت را به حقیق و مجازی تقسیم می‌کند و می‌گوید لذّتی که شایستهٔ آدمی است همانا لذّت حقیق است که تعالی‌بخش و پایدار است. و لذت مجازی آدمی را به نشیب تباهی درمی‌غلطاند.

مولانا سرچشمهٔ خوشی و ناخوشی‌ها را درونی می‌شمرد نه برونی. او می‌گوید منبع جمیع خوشی‌ها دل و ضمیر آدمی است و این ضمیر اوست که سایه و آثارش را بر اشیاء و امور خارجی می‌اندازد و باعث مطلوبیت آنها می‌شود. اما آدمی از سر جهل و نابخردی، ابزار خوشی را با سرچشمهٔ خوشی درهم می‌آمیزد و درنتیجه ابزار خوشی را منشأ خوشی می‌پندارد. او در تبیین این قضیه، شخص گرسنه را مثال می‌آورد که ساده‌ترین غذا بیشترین لذت را برای او به‌بار می‌آورد. و چون سیر شد، رنگین‌ترین غذاها در نظر او لذت نمی‌آفریند و چه‌بسا نفرت هم برانگیزد. بر این قیاس کامجویی‌های جنسی نیز از همان میل درونی سرچشمه می‌گیرد. هرگاه اخگر خواهشِ جنسی زبانه برکشد آدمی، عفریتگان را حوری‌وش بیند. و چون لهیب خواهش فرو خسبد، حوری‌وشان سیم‌ساق و سمن‌بر در نظر او شهوتی نمی‌انگیزند و چه بسا کسالت و انزجار انگیزند. پس اصل لذت در اندرون ماست و سایهٔ آن بر موجودات خارجی می‌افتد و کشش بدان سوی پدید می‌آید. هرگاه آدمی بدین حقیقت واقف نباشد اصل و فرع را درهم می‌آمیزد و به بیراهه می‌رود.

سرچشمهٔ لذّت در درون آدمی است

راهِ لذّت از درون دان، نه از برون — ابلهی دان جُستنِ قصر و حُصون
آن یکی در کنجِ مسجد، مست و شاد — وآن دگر در باغ، تُرش و بی‌مراد
قصر چیزی نیست، ویران‌کن بدن — گنج در ویرانی است ای میرِ من
این نمی‌بینی که در بزمِ شراب — مست آنگه خوش شود، کو شد خراب؟

(دفتر ششم ۳۴۲۳-۳۴۲۰)

لطفِ شیر و انگبین، عکسِ دل است — هر خوشی را آن، خود از دل حاصل است

(دفتر سوم ۲۲۶۵)

شاهراهِ باغِ جان‌ها، شرعِ اوست — باغ و بُستان‌هایِ عالَم فرعِ اوست
اصل و سرچشمهٔ خوشی آنَ است آن — زود تَجْری تَحْتَهَا الْأَنهارَ خوان

(دفتر دوم ۲۴۵۵-۲۴۵۴)

تو خوش و خوبیّ و کانِ هر خوشی — تو چرا خود، منّتِ باده کشی؟

(دفتر پنجم ۳۵۷۳)

صورتِ شهری که آنجا می‌روی — ذوقِ بی‌صورت، کشیدت ای روی
پس به معنی می‌روی تا لامکان — که خوشی، غیرِ مکان است و زمان
صورتِ یاری که سویِ او شوی — از برایِ مونسیّ‌اش می‌روی
پس به معنی، سویِ بی‌صورت شدی — گرچه زآن مقصود، غافل آمدی

(دفتر ششم ۳۷۵۴-۳۷۵۱)

لذّت طعام به گرسنگی است

لذّت از جُوع است، نه از نُقلِ نو — با مَجاعت از شکر بِهْ، نانِ جو
پس ز بی‌جوعی است وز تخمهٔ تمام — آن مَلالت، نه ز تکرارِ کلام

(دفتر ششم ۴۲۹۷-۴۲۹۶)

آن یکی می‌خورد نانِ فَخْفَره — گفت سایل: چون بدین استت شَرَه؟
گفت: جوع از صبر، چون دوتا شود — نانِ جو در پیشِ من، حلوا شود

(دفتر پنجم ۲۸۳۵-۲۸۳۴)

خواهان لذّت‌های مجازی مباش

مَی چه باشد یا سماع و یا جماع — تا بجویی زو نشاط و انتفاع؟
آفتاب از ذرّه‌ای شد وامْخواه — زُهره‌یی از خمره‌یی شد جامْخواه
جانِ بی‌کیفی شده محبوس کیف — آفتابی حبسِ عقده، اینت حیف

(دفتر پنجم ۳۵۸۲-۳۵۸۰)

لذّت‌های مجازی، راهزن معانی است

خاک بر سَر استخوانی را که آن — مانعِ این سگ بود از صیدِ جان
سگ نه‌یی، بر استخوان چون عاشقی؟ — دیوچه‌وار از چه بر خون عاشقی؟

(دفتر دوم ۴۷۶-۴۷۵)

هرکس لذّت حقیقی را چشد اسیر لذّت مجازی نشود

انبیا زآن زین خوشی بیرون شدند — که سِرشتهٔ در خوشیِ حق بُدند
زآنکه جانْشان آن خوشی را دیده بود — این خوشی‌ها پیششان بازی نمود
با بُتِ زنده کسی چون گشت یار — مُرده را چون درکشد اندر کنار؟

(دفتر پنجم ۳۵۹۰-۳۵۸۸)

ترک لذّت مجازی، لذّت‌بخش‌تر از خودِ آن لذّت است

در جهان گر لقمه و گر شربت است — لذّتِ او، فرعِ محوِ لذّت است
گرچه از لذّات، بی‌تأثیر شد — لذّتی بود او و لذّتْ‌گیر شد

(دفتر چهارم ۴۰۵-۴۰۴)

رنج خویشتن‌داری از لذّات مجازی، اساس آسایش حقیقی است، و لذّتی که از شهوات پدید می‌آید، اساس رنج پایدار است

چون گرانی‌ها، اساسِ راحت است — تلخ‌ها هم پیشوایِ نعمت است
حُفَّتِ الْجَنَّة بِمَکروهاتِنا — حُفَّتِ النّیرانُ مِنْ شَهْواتِنا
تخمِ مایهٔ آتشت شاخ‌تر است — سوختهٔ آتش، قرینِ کوثر است
هرکه در زندان، قرینِ محنتی است — آن جزایِ لقمه‌یی و شهوتی است
هرکه در قصری قرینِ دولتی است — آن جزایِ کارزار و مِحنتی است

(دفتر دوم ۱۸۴۰-۱۸۳۶)

کاستن از لذّات مجازی، بر نورانیت و صفای روح می‌افزاید

برخلافِ موم، شمعِ جسم، کآن — تا شود کم، گردد افزون نورِ جان

(دفتر پنجم ۶۸۰)

وارونه‌کاری لذّات مجازی، آدمی را به‌سوی خود می‌کشد و سرانجام تعادل روانی‌اش را به‌هم می‌زند

جمله لذّاتِ هوا مکر است و زَرْق — سورِ تاریکی است گِردِ نورِ برق

برقِ نورِ کوته و کذب و مجاز / گِردِ او ظلمات و راهِ تو، دراز
نه به نورش نامه تانی خواندن / نه به منزل، اسب دانی راندن
لیک جُرمِ آن که باشی رهنِ برق / از تو رُو اندر کَشَد انوارِ شرق
می‌کشانَد مکرِ برقت بی‌دلیل / در مَفازه مُظلمی شب، میل میل
بر کُه افتی گاه و، در جوی اوفتی / گَه بدین سو، گَه بدان سوی، اُوفتی

(دفتر ششم ۴۰۹۹-۴۰۹۴)

غالباً آدمیان، لذّت مجازی را لذّت حقیقی می‌پندارند

مرغ، بر بالا پران و سایه‌اش / می‌دَود بر خاک، پَرّان مرغْ‌وش
ابلهی صیّادِ آن سایه شود / می‌دود، چندانکه بی‌مایه شود
بی‌خبر کآن عکس، آن مرغِ هواست / بی‌خبر که اصلِ آن سایه کجاست
تیر، اندازد به سویِ سایه او / ترکَشش خالی شود از جستجو
ترکشِ عمرش تهی شد، عمر رفت / از دویدن در شکارِ سایه تفت

(دفتر اول ۴۲۱-۴۱۷)

انسان حتی در لذّات دنیوی نیز نمی‌تواند کاملاً به مراد برسد

آن یکی خر داشت و پالانش نبود / یافت پالان، گرگ خر را درزُبود
کوزه بودش، آب می‌نآمد به دست / آب را چون یافت، خود کوزه شکست

(دفتر اول ۴۲-۴۱)

﴿درد﴾

مولانا هماره بر زایندگی درد تأکید می‌ورزد و آن را بر بی‌دردی مرجّح می‌دارد. او در بیان این مطلب تصاویری زنده و مؤثر برمی‌گزیند. همان‌سان که طفل با درد از مادر زاده می‌شود، تولّد طفلِ حقیقت نیز در آدمی منوط به درد است. اما هر دردی باید به اندازهٔ طاقت و سعهٔ وجودی آدمی باشد، زیرا همان‌سان که بی‌دردی تباهی‌انگیز است دردِ فزون از تاب و توان نیز نه‌تنها زایندگی نمی‌آورد بل آدمی را پژمرده و زنده‌به‌گور می‌کند. اینجاست که بنده از سویدای قلب و بن دندان می‌گوید: **وَ لاٰ تُحَمِّلْنٰا مٰا لاٰ طٰاقَةَ لَنٰا بِهِ.**

درد، آدمی را به نشاط و چالاکی می‌انگیزد و او را از افسردگی محافظت می‌کند

درد، داروی کهن را نو کند — درد، هر شاخِ ملولی خَو کند
کیمیایِ نوکننده، دردهاست — کو ملولی آن طرف که درد خاست؟
هین مزن تو از ملولی، آهِ سرد — درد جُو و درد جُو و درد، درد

(دفتر ششم ۴۳۰۴-۴۳۰۲)

درد، آدمی را پالایش می‌دهد و او را از خواب غفلت بیدار می‌کند

ای خجسته رنج و بیماریّ و تب — ای مبارکْ درد و بیداریِ شب
نَک مرا در پیری از لطف و کَرَم — حق، چنین رنجوریی داد و سَقَم
دردِ پُشتم داد هم تا من ز خواب — برجَهَم هر نیمشب لابُد شتاب
تا نخُسبم جملهٔ شب چون گاوْمیش — دردها بخشید حق از لطفِ خویش

(دفتر دوم ۲۲۶۰-۲۲۵۶)

درد حقیقی داشتن بهتر از مُلک سلطنت داشتن است،
چون موجب شکوفایی و کمال انسان می‌گردد

درد آمد بهتر از مُلکِ جهان — تا بخوانی مر خدا را در نهان
خواندنِ بی‌درد از افسردگی است — خواندنِ با درد از دلبردگی است

آن کشـــــیدن زیـــرِ لب آواز را / یـــــادکردن مـــبدأ و آغـــاز را
آن شـــده آوازِ صـافیّ و حـزین / ای خدا! و ای مستغاث! و ای مُعین!
نالهٔ سگ در رهش بی‌جذبه نیست / زانکه هر راغب اسیرِ رهْزنی است
چون سگِ کهفی که از مُردار رَست / بر سرِ خـوانِ شـهنشاهان نشست
تـا قـیامت مـی‌خورد او پیشِ غـار / آبِ رحـــمت عـــارفانه، بـی‌تَغار

(دفتر سوم ۲۰۹-۲۰۳)

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش / صد شکایت می‌کند از رنجِ خویش
حق همی گوید که آخر رنج و درد / مـر تـو را لابـه‌کـنان و راست کـرد
ایـن گِـله زآن نـعمتی کـن کِت زنـد / از درِ مـــا دُور و مَـطرودت کـند
درحقیقت هر عدو داروی تـوست / کـیمیا و نـافع و دلجـویِ تـوست
کـه از او انـدر گـریزی در خـلا / اسـتعانت جـویی از لطـفِ خـدا
در حقیقت، دوستانت دشـمن‌انـد / که ز حضرت دور و مشغولت کنند
هست حیوانی که نامش اُشْغُرست / او به زخمِ چوب، زَفْت و لَمْتُرست
تا که چوبش می‌زنی، بِهْ مـی‌شود / او ز زخـمِ چـوب، فَـربِه مـی‌شود
نـفسِ مـؤمن، اُشْـغُری آمـد یـقین / کو به زخمِ رنج، زَفْت است و سَمین
زین سبب بر انـبیا رنـج و شِکست / از همه خلقِ جهان افـزون‌تر است
تا ز جان‌ها جـان‌شان شـد زَفْت‌تر / کـــه نـدیدند آن بـلا قـومِ دگـر
پـوست از دارو بـلاکَش مـی‌شود / چون اَدیمِ طایفی خـوش مـی‌شود
ورنـه تـلخ و تـیز، مـالیدی در او / گَـنده گَشـتی نـاخوش و نـاپاکْبـو
آدمـــی را پـوستِ نـامَدْبوغ دان / از رطـوبت‌ها شـده زشت و گـران
تـــلخ و تـیز و مـالشِ بسـیار دِه / تـا شـود پـاک و لطـیف و بـافَرِه
ور نـمی‌توانـی رضـا دِه ای عـیار! / گـر خـدا رنـجت دهـد بـی‌اختیار
که بلایِ دوست، تطهیرِ شـماست / عـلمِ او بـالایِ تـدبیرِ شـماست

(دفتر چهارم ۱۰۷-۹۱)

درد، حقیقت را در انسان می‌زایاند

درد خیزد زین چنین دیـدن، درون / درد، او را از حـــجاب آرَد بُـرون
تـــا نگـــیرد مـــادران را دردِ زَه / طـــفل در زادن نـــیابد هـــیچ رَه

این امانت در دل و دل، حامله‌ست / این نصیحت‌ها مثالِ قابله است
قابله گوید که زن را درد نیست / درد باید، درد کودک را رهی است
(دفتر دوم ۲۵۲۰-۲۵۱۷)

پس بدان این اصل را ای اصلْ‌جُو! / هرکه را درد است، او بُرده‌ست بو
(دفتر اول ۶۲۸)

دردِ متعالی و دردِ نازل

درد کلاً دو نوع است. یکی دردِ برین که صاحب این درد، دچار دغدغهٔ حقیقت می‌شود، و دیگر دردِ فرودین که صاحب آن دغدغهٔ مسائل نازل نفسانی را دارد.

نیستش دردِ فراق و وصل، هیچ / بندِ فرع است او، نجوید اصل، هیچ
احمق است و مُردهٔ ما و منی / کز غمِ فرعش، فراغِ اصل، نی
(دفتر چهارم ۱۸۶۸-۱۸۶۷)

درد و دغدغهٔ برین داشتن بهتر از عبادات بی‌روح و تقلیدی است

مولانا از زبان ابلیس یکی از مبانی مکتب عرفانی خود را بیان داشته است و آن اینکه حسرت و دردِ برین داشتن، از طاعات و عباداتی که به تقلید و عادت صورت می‌گیرد بسی والاتر است.

گر نماز از وقت رفتی مر تو را / این جهان، تاریک گشتی بی ضیا
از غَبین و درد رفتی اشک‌ها / از دو چشمِ تو مثالِ مَشک‌ها
ذوق دارد هر کسی در طاعتی / لاجَرَم نشْکَیبد از وی ساعتی
آن غَبین و درد بودی صد نماز / کو نماز و کو فروغِ آن نیاز؟
(دفتر دوم ۲۷۷۰-۲۷۶۷)

باز مولانا در تبیین این اصل حکایتی کوتاه می‌آورد:

آن یکی می‌رفت در مسجد درون / مردم از مسجد همی آمد برون
گشت پُرسان که جماعت را چه بود / که ز مسجد می‌برون آیند زود؟
آن یکی گفتش که پیغمبر، نماز / با جماعت کرد و، فارغ شد ز راز
تو کجا درمی‌روی ای مردِ خام؟ / چونکه پیغمبر بداده‌ست اَلسَّلام
گفت: آه و دود از آن آه شد بُرون / آهِ او می‌داد از دل، بویِ خون
آن یکی از جمع گفت: این آه را / تو به من دِه، وآن نمازِ من، تو را

گـــفت: دادم آه و پَـذْرفتم نـماز / او سِـــتَد آن آه را بـا صـد نـیاز
شب به خواب اندر بگفتش هاتفی / کـه خـریدی آبِ حـیوان و شـفا
حُـرمتِ ایـن اختیار و ایـن دُخـول / شـد نـمازِ جـملهٔ خَـلقان، قـبول

(دفتر دوم ۲۷۷۹-۲۷۷۱)

هیچ دردی سخت‌تر از درد فراق از حضرت حق نیست

تـلخ‌تر از فُـرقتِ تـو، هـیچ نـیست / بـی‌پناهت غـیرِ پـیچاپیچ نـیست

(دفتر اول ۳۹۰۲)

رحم کن بر وی کـه رویِ تـو بِـدید / فُرقتِ تلخِ تو چون خواهد کشید؟
از فِـراق و هَـجْر مـی‌گویی سـخُن / هرچه خواهی کن، ولیکن این مکن
صـد هـزاران مـرگِ تـلخِ شـصتْ‌تُو / نـــیست مـــانندِ فـراقِ رویِ تـو
تـلخیِ هَـجْر از ذُکـور و از اِنـاث / دُور دار ای مُـجرمان را مُسْـتَغاث!
بر امیدِ وصلِ تو مُردن خوش است / تـلخیِ هَـجْرِ تـو فـوقِ آتش است

(دفتر پنجم ۴۱۱۷-۴۱۱۳)

بر فراق حضرت حق، صبر نتوان کردن

ای که صبرت نیست از دنیایِ دون / چونْت صبرست از خدا؟ ای دوست، چون؟
چونکه صبرت نیست زین آبِ سیاه / چون صبوری داری از چشمهٔ اله؟

(دفتر چهارم ۳۲۱۳-۳۲۱۲)

اصل همهٔ دردها و رنج‌ها، فراق از حضرت حق است

مولانا به مناسبت انقطاع موقت وحی به پیامبر(ص) به مسئلهٔ رنج و درد فراق منتقل می‌شود و می‌گوید:

بهرِ هر مِحنت چو خود را می‌کُشند / اصلِ مِحنت‌هاست این، چونش کَشند؟

(دفتر پنجم ۳۵۴۱)

بی‌دردی، عُجب‌انگیز است

آنکه او بـی‌درد بـاشد، رهـزنی است / زآنکه بی‌دردی، اَنَاالْحَق گفتنی است

(دفتر دوم ۲۵۲۱)

﴿ضمیرخوانی﴾

کشف ضمایر و آگاهی از درون دیگران، یکی از ویژگی‌های عارفان و روشن‌بینان است. در تاریخ تصوف و عرفان، این خاصیت باطنی و فراحسی را برای بسیاری از آنان به‌صورت کرامت نقل کرده‌اند. مولانا نیز به چنین خاصیتی عقیده دارد و آن را چنین تفسیر کرده است: صفای باطن سبب می‌شود که آدمی از حجاب‌های ساترِ نفسانی بدر آید و بواطن امور را بی‌رادع و مانعی مشاهده کند.

ارتباط ضمیر آدمیان با یکدیگر

غیرِ نطق و، غیرِ ایما و سِجل — صدهزاران ترجمان خیزد ز دل

(دفتر اول ۱۲۰۸)

موج می‌زد در دلش عفوِ گنه — که ز هر دل تا دل آمد روزنه

که ز دل تا دل یقین روزن بُوَد — نه جدا و دُور چون دو تن بود

متّصل نَبْوَد سُفالِ دو چراغ — نورشان ممزوج باشد در مَساغ

(دفتر سوم ۴۳۹۲-۴۳۹۰)

آن ملیحان که طبیبانِ دل‌اند — سویِ رنجوران به پُرسش مایل‌اند

ور حذر از ننگ و از نامی کنند — چاره‌یی سازند و پیغامی کنند

ورنه در دلْشان بُوَد آن مفتکر — نیست معشوقی ز عاشق بی‌خبر

(دفتر ششم ۱۷۷۴-۱۷۷۲)

شناخت ضمیر از آثار و نشانه‌ها

گفت یزدان: مر نبی را در مَساق — یک نشانی سهلتر ز اهلِ نفاق

گر منافق زفت باشد نغز و هَوْل — واشناسی مر وَرا در لحن و قول

چون سُفالینْ کوزه‌ها را می‌خَری — امتحانی می‌کُنی ای مشتری!

می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا؟ — تا شناسی از طنین، اِشکسته را

بانگِ اِشکسته دگرگون می‌بُوَد — بانگِ چاوش است، پیشش می‌رود

بانگ می‌آید که تعریفش کند — همچو مصدر، فعل تصریفش کند

(دفتر سوم ۷۹۵-۷۹۰)

آنکه یابَد بوی حق را از یَمَن / چون نیابد بوی باطل را ز من؟
مصطفی چون بُرد بوی از راهِ دُور / چون نیابد از دهانِ ما بُخور؟
هم بیابد، لیک پوشانَد ز ما / بویِ نیک و بد برآید بر سما
تو همی خُسبی و بویِ آن حرام / می‌زند بر آسمانِ سبزْفام
همرهِ اَنفاسِ زشتت می‌شود / تا به بوگیرانِ گردون می‌رود
بویِ کبر و بویِ حرص و بویِ آز / در سخن‌گفتن بیاید چون پیاز
گر خوری سوگند: من کی خورده‌ام؟ / از پیاز و سیر تقوی کرده‌ام
آن دَمِ سوگند، غمّازی کند / بر دماغِ همنشینان برزند

(دفتر سوم ۱۶۸-۱۶۱)

وقوف روشن‌بینان بر ضمایر مردمان

عکسِ طمْعِ هردوشان بر شیر، زد / شیر دانست آن طمع‌ها را سند
هرکه باشد شیرِ اسرار و امیر / او بدانَد هرچه اندیشد ضمیر
هین نگه‌دار ای دلِ اندیشه‌خو / دل ز اندیشه بدی در پیشِ او

(دفتر اول ۳۰۲۹-۳۰۲۷)

هست دل مانندهٔ خانهٔ کلان / خانهٔ دل را نهان، همسایگان
از شکافِ روزن و دیوارها / مطّلع گردند بر اسرارها
از شکافی که ندارد هیچ وَهْم / صاحبِ خانه و ندارد هیچ سهم
از نُبی برخوان که دیو و قومِ او / می‌بَرَند از حالِ اِنسی خُفیه، بو
از رهی که اِنس از آن آگاه نیست / زآنکه زین محسوس و زین اشباه نیست
در میانِ ناقدان زرقی مَتَن / با مِحک ای قلبِ دون! لافی مزن
مر مِحَک را رَه بُوَد در نقد و قلب / که خدایش کرد امیرِ جسم و قلب
چون شیاطین با غلیظی‌هایِ خویش / واقف‌اند از سرِّ ما و فکر و کیش
مَسْلَکی دارند دُزدیده درون / ما ز دُزدی‌هایِ ایشان سرنگون
دَم به دَم خبط و زیانی می‌کُنند / صاحبِ نقب و شکافِ روزن‌اند
پس چرا جان‌هایِ روشن در جهان / بی‌خبر باشند از حالِ نهان

(دفتر چهارم ۱۷۸۷-۱۷۷۷)

آینهٔ بی‌نقش شد یابد، بها / زآنکه شد حاکیِ جملهٔ نقش‌ها

(دفتر پنجم ۲۶۶۶)

پس بدید او بی‌حجاب، اسرار را　　سیرِ روحِ مؤمن و کفّار را

(دفتر ششم ۲۸۷۶)

احساس قلبی روشن‌بینان، صحّت دارد

هر کراهت در دلِ مردِ بهی　　چون درآید، از فنی نَبْوَد تهی

وصفِ حق دان آن فراست را، نه وَهْم　　نورِ دل از لوحِ کُل کرده‌ست فهم

امتناعِ پیل از سیران به بیت　　با جِدِ آن پیلبان و بانگِ هَیْت

جانبِ کعبه نرفتی پایِ پیل　　با همه لت نه کثیر و نه قلیل

گفتیی خود خشک شد پاهایِ او　　یا بمُرد آن جان صولْ‌افزایِ او

چونکه کردندی سرش سویِ یمن　　پیلِ نر صد اسبه گشتی گامْ‌زن

حسِّ پیل از زخمِ غیب، آگاه بود　　چون بُوَد حسِّ ولیِّ با ورود؟

نه که یعقوبِ نبی آن پاکْ‌خو　　بهرِ یوسف با همه اخوانِ او

از پدر چون خواستندش دادَران　　تا بَرَندش سویِ صحرا، یک زمان

جمله گفتندش: میندیش از ضرر　　یک دو روزش مُهلتی دِه‌ای پدر!

که چرا ما را نمی‌داری امین؟　　یوسفِ خود را به سَیْران و ظَعین

تا به هم در مَرْجها بازی کنیم　　ما در این دعوت امین و مُحسنیم

گفت: این دانم که نقلش از بَرَم　　می‌فروزد در دلم درد و سقم

این دلم هرگز نمی‌گوید دروغ　　که ز نورِ عرش دارد دل، فروغ

(دفتر ششم ۲۷۵۶-۲۷۴۳)

سبب ضمیرخوانی روشن‌بینان

چون دل آن آب، زین‌ها خالی است　　عکسِ رُوها از برون در آب جَست

پس تو را باطن مصفّا ناشده　　خانه پُر از دیو و نسناس و دَده

ای خری زاستیزه مانده در خری!　　کی ز ارواحِ مسیحی بو بری؟

کی‌شناسی گر خیالی سَر کُند　　کز کدامین مَکْمَنی سر بَرکُند؟

چون خیالی می‌شود در زُهد، تن　　تا خیالات از درونه رُوفتن

(دفتر پنجم ۲۸۱۶-۲۸۱۲)

﴿خواب و رؤیا﴾

خواب و رؤیا از مسائل مهمّی است که حکما و متکلمان و صوفیان و نیز روانشناسان و روانکاوان پیرامون آن آرایی گونه‌گون ارائه داشته‌اند. آنچه مسلّم است این است که بشر هنوز به نظریه‌ای جامع و روشن دربارهٔ رؤیا نرسیده است.

به عقیدهٔ حکما، خواب (= نَوْم) حالتی است که بر جانداران عارض شود و بر اثر آن از احساسات و حرکات غیرضروری و غیرارادی بازمانند، ولی حواس باطنی به عقیدهٔ اکثر حکما از کار نمی‌افتد. در این حالت نفس به عالم خود متوجه می‌شود زیرا نفس به عالم ملکوت اتصال معنوی دارد و مانع او از توجه بدان عالم و اشتغال وی به تدبیر بدن و مدرکات حسی است و درخواب این تعلق گسسته می‌شود.[1] صوفیه و حکمای متألّه، خواب (= صورت‌های رؤیایی که هنگام خوابیدن دیده می‌شود) را از نوع **کشف** به‌شمار آورده‌اند. و آن را به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند: ۱. **اضغاث اَحلام** (= خواب‌های پریشان، کابوس) که از امتلای معده یا عدم تعادل مزاج یا وساوس شیطانی و ناراحتی‌های عصبی پدید می‌آید. ۲. **خواب صادق** که کاشف وقایعی است که یا در گذشته رخ داده و یا در آینده رخ خواهد داد. رؤیای صادق سه نوع است:

۱. رؤیایی که عیناً در عالم خارج واقع می‌شود و به هیچ‌گونه تأویل و تعبیری نیاز ندارد. بدان **کشف مجرّد** نیز گویند.

۲. رؤیایی که بخشی از آن نیازمند تأویل است و بخشی دیگر عیناً واقع می‌شود.

۳. رؤیایی که تماماً محتاج تأویل است. بدان **کشفِ مُخَیَّل** نیز گویند.

ارواح در خواب از قید جسم آزاد می‌شوند

هر شبی از دامِ تن، ارواح را — می‌رهانی می‌کَنی اَلواح را
می‌رهند ارواح، هر شب زین قفص — فارغان از حکم و گفتار و قصص
شب، ز زندان بی‌خبر زندانیان — شب، ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشهٔ سود و زیان — نی خیالِ این فلان و آن فلان

(دفتر اول ۳۹۱-۳۸۸)

---

۱. **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، ص ۱۸۰.

اسبِ جانها را کُند عاری ز زین　　سِرِّ اَلنَّوْمُ اَخوالْمَوْت است این

(دفتر اول ۴۰۰)

به هنگام خواب، حواس آدمی از کار می‌افتد

شب، شکسته کَشتیِ فهم و حواس　　نه امیدی مانده، نه خوف و نه یاس

(دفتر ششم ۲۳۲۱)

حواس به هنگام بیدارشدن از خواب، فعالیت خود را آغاز می‌کنند

صبحدم چون تیغِ گوهردارِ خَود　　از نیامِ ظلمتِ شب بَرکَنَد

آفتابِ شرق، شب را طی کند　　این نهنگ، آن خورده‌ها را قی کند

رَسته چون یونس ز معدهٔ آن نهنگ　　منتشر گردیم اندر بو و رنگ

خلق، چون یونس مسبّح آمدند　　کاندر آن ظلمات، پُرراحت شدند

(دفتر ششم ۲۳۰۵-۲۳۰۲)

به گاهِ بیداری، روح‌ها به کالبدها بازمی‌گردند

وز صفیری باز دام اندر کَشی　　جمله را در داد و در داور کشی

فالِقُ الْاِصْباح، اسرافیل‌وار　　جمله را در صورت آرَد زان دیار

روح‌هایِ مُنْبَسِط را تن کند　　هر تنی را باز آبستن کند

(دفتر اول ۳۹۹-۳۹۷)

لیک بهرِ آنکه روز آیند باز　　برنهد بر پاش، پابندِ دراز

تا که روزش واکَشَد زآن مَرغْزار　　وز چراگاه آرَدَش در زیرِ بار

(دفتر اول ۴۰۲-۴۰۱)

چرا خواب‌های پریشان و یا کابوس می‌بینیم؟

از غذای مختلف یا از طعام　　طبع شوریده همی بیند منام

(دفتر چهارم ۲۴۳۳)

خوابیدن دانا از عبادت نادان بهتر است

نَـــوْمِ عـــالِم از عـــبادت بِـهْ بُـوَد آنـچنان عـلمی کـه مُسْـتَنْبِه بُـوَد

(دفتر ششم ۳۸۷۸)

خواب، رشتهٔ پیوند به عالم ملکوت است

مـــی‌رهم زیـــن چـارْمیخِ چـارْشاخ می‌جهم در مَسْرَحِ جان، زین مُناخ
شـــیرِ آن اَیّـــامِ مـــاضی‌هایِ خَـــود می‌چَشَم از دایهٔ خواب، ای صَمَد

(دفتر ششم ۲۲۳-۲۲۲)

رؤیا، میوهٔ درخت روح است

نوع رؤیا بستگی دارد به نوع روان و شخصیت آدمی. چنانکه مرغوبیت میوه بستگی دارد به مرغوبیت درخت.

بُـرده در دریـایِ رحـمت، ایـزدم تـا ز چـه فـن پُـر کـند بـفرستدم؟
آن یکـی را کـرده پُـر نـورِ جـلال وآن دگر را کرده پُـر وَهْـم و خـیال

(دفتر ششم ۲۳۲۳-۲۳۲۲)

خوابِ احمق، لایقِ عقلِ وی است همچو او بی‌قیمت است و لاشَی است
خوابِ ناقص عقل و، گول آید کساد پس ز بی‌عقلی چه باشد خواب باد؟

(دفتر ششم ۴۳۲۰-۴۳۱۹)

رؤیا صرفاً بازتاب رخدادهای زمان بیداری نیست، بل کاشف حقایق است

ور بگویندت که هست آن فرعِ این مشـنو آنـرا ای مـقلّد بـی یـقین
می ببیند خواب، جانت وصفِ حال که به بـیداری نـبینی بیست سـال
در پـــیِ تـــعبیرِ آن، تـــو عُـمرها مـی‌دوی سـوی شـهانِ بـا دَهـا
که بگو آن خواب را تعبیر چیست؟ فرعْ‌گفتن این چنین سِر را سگی‌است
خوابِ عام است این و خود، خوابِ خواص بـاشد اصـلِ اجـتبا و اخـتصاص
پیل بـاید تـا چـو خُسبد او سِتان خـواب بـیند خـطّهٔ هـندوستان
خر نبیند هیچ هندُستان به خـواب خر ز هندُستان نکرده‌ست اِغتراب

جانِ همچون پیل باید نیک زَفت　　تا به خواب او هند داند رفت تفت
(دفتر چهارم ۳۰۷۰-۳۰۶۳)

بس عجب در خواب، روشن می‌شود　　دل، درونِ خواب رَوْزَن می‌شود
(دفتر دوم ۲۲۳۵)

رؤیا در خواب و رؤیا در بیداری

صوفیه عقیده دارند که رؤیای صادقه دیدن، مربوط به سالک مبتدی است و سالک منتهی، در بیداری نیز صورت‌های ملکوتی را می‌بینند. زیرا طبق رأی آنان، روزن دل تنها به گاهِ خواب یا مرگ به سوی عالم ملکوت گشوده نمی‌شود بل به گاهِ بیداری نیز می‌توان این روزن را به‌سوی باغ ملکوت گشود و آنچه نادیدنی است، دید. چنانکه از مولی‌الموحدین(ع) رسیده است: **لَوْ کُشِفَ الْغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً.**[1] «اگر پرده [ناسوت] از پیش دیدگانم کنار رود اندکی بر یقینم افزوده نشود.» مولانا راه دیدن صورت‌های ملکوتی را در بیداری چیره‌آمدن تقوی و عقل بر هوای نفس و تحت ضبط قراردادن حواس ظاهره می‌داند.

چون که تقوی، بست دو دستِ هویٰ　　حق گشاید هر دو دستِ عقل را
پس حواسِ چیره، محکومِ تو شد　　چون خِرد، سالار و مخدومِ تو شد
حِس را بی‌خواب، خواب اندر کند　　تا که غیبی‌ها ز جان سَر برزند
هم به بیداری ببیند خواب‌ها　　هم ز گَردون برگُشاید باب‌ها
(دفتر سوم ۱۸۳۴-۱۸۳۱)

آنکه بیدار است، بیند خوابِ خَوش　　عارف است او، خاکِ او در دیده کَش
(دفتر دوم ۲۲۳۶)

دید در خواب او شبیّ و خواب کو؟　　واقعهٔ بی‌خواب، صوفی راست خُو
(دفتر ششم ۱۹۰۸)

با تهذیب نفس می‌توان انواع رؤیاها را در اختیار خود گرفت

گر به خویشم، هیچ رای و فن بُدی　　رای و تدبیرم به حکمِ من بُدی

---

۱. ر.ک. **شرح غررالحکم و دررالکلم**، ج ۵، ص ۲۸۸.

شب، نرفتی هوش بی‌فرمانِ من / زیرِ دامِ من بُدی مرغانِ من
بودمی آگه، ز منزل‌هایِ جان / وقتِ خواب و بی‌هُشیّ و امتحان

(دفتر ششم ۲۳۲۶-۲۳۲۴)

اتحاد میان نفس خواب‌بیننده و صورت‌های رؤیایی

یکی از تحقیقات عالی و دقیق مولانا در باب رؤیا این است که آنکه خواب می‌بیند و آن کسی را که در خواب می‌بیند و گفت‌وشنودی که فیمابین پیش می‌آید، همه یکی است. یعنی همهٔ صحنه‌ها که در رؤیا اتفاق می‌افتد جلوه‌های مختلف روح انسان است که گاه به صورت خودمان درمی‌آید و گاه به صورت دیگری. درواقع خود می‌گوییم و خود می‌شنویم.

همچو آن وقتی که خواب اندر روی / تو ز پیشِ خود، به پیشِ خود شوی
بشنوی از خویش و، پنداری فلان / با تو اندر خواب گفته است آن نهان

(دفتر سوم ۱۳۰۱-۱۳۰۰)

تعبیر رؤیاها در عرف خوابگزاران

تعبیر خواب و تفسیر رؤیا در نزد الهیّون یکی از شریف‌ترین علوم به‌شمار می‌آید. این علم در میان قدما از جایگاه والایی برخوردار بوده است، و به روش سینه به سینه انتقال می‌یافته است. تعبیر رؤیاها قواعدی دارد که در کتب مربوط بدان ثبت شده است. لیکن علاوه بر احاطهٔ بدان قواعد، علم تعبیر خواب، امری موهوبی است.[۱]

مردن یا کشته‌شدن در رؤیا تعبیرش عمر دراز و تندرستی و سلامتی است.

گر به خواب اندر سرت ببرید گاز / هم سرت برجاست هم عمر دراز
گر ببینی خواب در خود را دو نیم / تن‌درستی چون بخیزی نی سقیم
حاصل اندر خواب نقصان بدن / نیست باک و نی دوصد پاره‌شدن

(دفتر سوم ۱۷۳۲-۱۷۳۰)

مولانا با تمثّل به نمادهای متداول خوابگزاران، طبق اسلوب تعلیمی خود که ترقی

---

۱. ر.ک. **نفایس الفنون**، ج ۳، ص ۲۱۹، **کامل‌التعبیر**، ص ۲۷.

بحث است مخاطب را از پایین به بالا توجه می‌دهد و مـی‌گوید ایـن دنـیا بـا همـهٔ جاذبه‌های خود، رؤیایی بیش نیست. پس بایسته است که از آن درگذری، زیـرا همان‌سان که رؤیا با شتاب به زوال می‌رود، دنیا نیز بقایی ندارد و زود به محاق نیستی می‌رود.

این جهان، خواب است، اندر ظن مَه‌ایست　　گر رود در خواب دستی، باک نیست
(دفتر سوم ۱۷۲۹)

این جهان راکه به صورت، قایم است　　گفت پیغمبر کـه حُـلْمِ نـایم است
(دفتر سوم ۱۷۳۳)

گاه از طریق رؤیاهای صادقه به آدمی هشدار داده می‌شود

مولانا از زبان موسی(ع) به فرعون خطاب می‌کند که تو با همهٔ تیرگی‌های روانی و فرود شخصیت رؤیاهای صادقه دیده‌ای. و این بدان جهت است که خداوند تو را از تباهکاریهایت آگاه کند. البته فرعون این رؤیاها را برای کسی تعریف نکرده بـود، ولی موسی با علم باطنی خود، از ضمیر او آگاه شده بود. سپس مولانا نمونه‌هایی از نمادهای رایج در میان خوابگزاران را در مطاوی ابیات از ره تمـثّل مـی‌آورد. مـثلاً سوختن جامه در رؤیا به سوخته‌شدن لباس ایمان و پرهیزگاری تعبیر شده است. یا بسته‌شدن دهان، نماد هلاکت است، و همچنین بسته‌شدن چشم نشان اتلاف امـوال شخص است.[۱] نیز گفته‌اند که هرگاه شخص به خواب اندر بیند که ددی بدو یورش آورد، نشان آن است که سیرت حیوانی بر او غالب آمده است. یا اگر کسی در خواب دید که سیلابی سرکش بر او تاختن آورده دلیل آن است که ره عصیان حق پوییده است. نیز هرگاه به خواب بیند که در آبریزگاهی واژگون گشته علامت این است که به پلیدی و پلشتی غوطه می‌خورد.[۲]

بـا کـمالِ تـیرگی، حـق واقـعات　　مـــی‌نمودت تـا روی راهِ نـجات
زآهـنِ تـیره بـه قـدرت مـی‌نمود　　واقعاتی که در آخر خـواست بـود
تـا کـنی کـمتر تـو آن ظـلم و بـدی　　آن هـمی دیـدی و بَـتَّر مـی‌شدی
نقش‌هایِ زشت خـوابت مـی‌نمود　　می‌رمیدی زآن و آن نقشِ تـو بـود

۱. ر.ک. **کامل التعبیر**، ص ۲۴۵ و ۳۱۹.　　۲. ر.ک. پیشین، ص ۴۴۲.

همچو آن زنگی که در آیینه دید — رویِ خود را زشت و بر آیینه رید
که چه زشتی لایق اینی و بس — زشتی‌ام آنِ تو است ای کورِ خَس
این حَدَث بر رویِ زشتت می‌کنی — نیست بر من، زآنکه هستم روشنی
گاه می‌دیدی لباست سوخته — گه دهان و چشمِ تو بردوخته
گاه حیوان قاصدِ خونت شده — گه سرِ خود را به دندان دده
گه نگون اندر میان آبریز — گه غریقِ سیلِ خونْ‌آمیزِ تیز
گه نِدات آمد از این چرخِ نقی — که شَقیّی و شقیّی و شقی
گه نِدات آمد صریحاً از جِبال — که برو، هستی ز اصحابِ الشِّمال
گه نِدا می‌آمدت از هر جماد — تا ابد فرعون در دوزخ فتاد
زین بَتَرها که نمی‌گویم ز شرم — تا نگردد طبعِ معکوسِ تو گرم
اندکی گفتم به تو ای ناپذیر — زاندکی دانی که هستم من خبیر
خویشتن را کور می‌کردی و مات — تا نَیندیشی ز خواب و واقعات
چند بگریزی؟ نَک آمد پیشِ تو — کوریِ ادراکِ مکرْاندیشِ تو

(دفتر چهارم ۲۵۰۲-۲۴۸۶)

در کتب خوابگزاران آمده است که خنده در خواب، نشان غم و اندوه در بیداری است. همینطور گریه در خواب، دلیل شادی در بیداری است.[۱]

مولانا با تمثّل بدین موضوع می‌خواهد بی‌اعتباری دنیا را تفسیر کند. سرمستی‌های دنیوی به حرمان می‌انجامد.

شادیِ تن، سویِ دنیاوی، کمال — سویِ روزِ عاقبت، نقص و زوال
خنده را در خواب، هم تعبیرْخوان — گریه گوید با دریغ و اندهان
گریه را در خواب شادیّ و فرح — هست در تعبیر، ای صاحبْ‌مَرَح

(دفتر چهارم ۳۰۹۹-۳۰۹۷)

باز در کتب تعبیر خواب آمده است که اگر کسی در خواب بیند که جنازه‌ای را حمل می‌کنند، آن جنازه در عالم بیداری به تعداد تشییع‌کنندگان حکومت کند، البته حکومتی ستمگرانه. و اگر دید که جنازه‌ای می‌برند و مردم پیشاپیش او می‌روند به حکومت رسد، لیکن دین و ایمانش تباه گردد.[۲]

---

۱. ر.ک. **کامل التعبیر**، ص ۲۸۴.
۲. ر.ک. **کامل التعبیر**، ص ۲۳۳.

مولانا با تمثّل بدین موضوع، حکام ستمگر و تشنگان قدرت را نقد کرده است. او می‌گوید قدرتمدارانی که بار خود را بر دوش ملّت می‌نهند و از آنان فقط توقّع خدمت دارند درواقع جزو اموات محسوب شوند و همچون جنازه‌ای بر دوش مردم‌اند.

بنده باش و بر زمین رو چون سمند — چون جنازه نَه که بر گردن برند
جمله را حمّالِ خود خواهد کَفور — چون سوارِ مُرده آرندش به گور
بر جنازه هرکه را بینی به خواب — فارِسِ منصب شود عالیْ‌رکاب
زآنکه آن تابوت، بر خلق است بار — بار بر خلقان فکندند این کِبار

(دفتر ششم ۳۲۷-۳۲۴)

﴿حواس باطنی﴾

حکما و فلاسفهٔ پیشین در مبحث **علم‌النفس**، قوای مدرکهٔ آدمی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی حواس ظاهری، و دیگر حواس باطنی که جمعاً شامل ده قوّه می‌شود. حواس ظاهری بدین قرار است: بساوایی (لامسه)، بینایی (باصره)، بویایی (شامّه)، چشایی (ذائقه) و شنوایی (سامعه). و حواس باطنی را نیز این‌گونه برشمرده‌اند: حسّ مشترک، خیال (مصوّره)، وهم، متخیّله، مفکّره.

حواس باطنی در نزد مولانا

مولانا ضمن آنکه حواس دهگانه مذکور را پذیرفته است، امّا جز آنها به حواسی برتر در بشر عقیده دارد که محلّ الهامات و اشراقات و منشأ تجربه‌های عرفانی و شهودی است. او این حواس را بسی گرانقدر می‌شمرد و آن را به «حِسّ زر» و «حس دینی»، «حسِّ دُرْپاش»، «حسِّ جان»، «حسِّ دل» و «حسِّ دیگر» تعبیر می‌کند که هرچند به صورت خفته و بالقوّه در همهٔ آدمیان وجود دارد لیکن تنها گروهی خاص می‌توانند این حواس را بیدار کنند و به فعلیت برسانند و از آن طریق به مراتب کمال روحی و معنوی برسند. اما شارحان مثنوی عموماً در فهم این حواس دچار سهو شده‌اند و خیال کرده‌اند که منظور مولانا از حواس پنهانی همان حواس پنجگانهٔ باطنی است که حکمای پیشین نظیر ابن سینا در مبحث علم‌النفس یاد کرده‌اند.

پنج حِسّی هست جز این پنج حس — آن چو زرِّ سُرخ و، این حس‌ها چو مس
اندر آن بازار کایشان ماهرند — حسِّ مِس را چون حسِ زر، کی خرند؟
حسِّ اَبدان قُوتِ ظلمت می‌خورَد — حسِّ جان، از آفتابی می‌چَرَد

(دفتر دوم ۵۱-۴۹)

گر نبودی حِسِّ دیگر مر تو را — جز حسِ حیوان ز بیرونِ هوا
پس بنی آدم مُکَرّم کی بُدی؟ — کی به حسِّ مشترک، مَحْرَم شدی؟

(دفتر دوم ۶۷-۶۶)

دل مگر مُهرِ سلیمان یافته است — که مهارِ پنج حس برتافته است؟
پنج حسّی از برون، میسورِ او — پنج حسّی از درون، مأمورِ او

ده حس است و، هفت اندام و دگر — آنچه اندر گفت ناید می‌شُمَر
(دفتر اول ۳۵۷۷-۳۵۷۵)

مر دلم را پنج حسّ دیگر است — حس دل را هردو عالم منظر است
(دفتر دوم ۳۵۵۱)

حِسِّ دنیا، نردبانِ این جهان — حِسِّ دینی، نردبانِ آسمان
صِحّتِ این حِس، بجویید از طبیب — صِحّتِ آن حِس، بخواهید از حبیب
صِحّتِ این حس، ز معموریِّ تن — صحّتِ آن حِس، ز ویرانی بدن
(دفتر اول ۳۰۵-۳۰۳)

مقایسهٔ حواس ظاهری و حواس باطنی

حِسِّ خُفّاشت، سویِ مغرب دوان — حِسِّ دُرْپاشت، سویِ مشرق روان
راهِ حِس، راهِ خران است ای سوار! — ای خران را تو مزاحم! شرم دار
(دفتر دوم ۴۸-۴۷)

چشمِ خاکی را به خاک افتد نظر — بادْبین، چشمی بُوَد نوعی دگر
اسب داند اسب را، کو هست یار — هم، سواری داند احوالِ سوار
چشمِ حِس، اسب است و نورِ حق، سوار — بی‌سواره، اسب، خود ناید به کار
پس ادب کن اسب را از خویِ بَد — ورنه پیشِ شاه باشد اسب، رد
چشمِ اسب، از چشمِ شه، رهبر بُوَد — چشمِ او، بی‌چشمِ شه، مضطر بُوَد
چشمِ اسبان، جز گیاه و جز جَرا — هر کجا خوانی، بگوید: نه، چرا؟
نورِ حق، بر نورِ حِس، راکِب شود — آنگهی جان، سویِ حق راغب شود
اسبِ بی‌راکِب، چه داند رسمِ راه — شاه باید تا بداند شاهراه
سویِ حسّی رَوْ که نورش، راکِب است — حس را آن نورِ نیکو، صاحب است
نورِ حس را نورِ حق تزیین بُوَد — معنیِ نورٌ علیٰ نُور، این بُوَد
نورِ حسّی می‌کَشَد سویِ ثَریٰ — نورِ حقّش می‌بَرَد سویِ عُلیٰ
زآنکه محسوسات، دونْتر عالَمی است — نورِ حق دریا و، حِس چون شبنمی است
لیک پیدا نیست آن راکِب بر او — جز به آثار و به گفتارِ نکو
نورِ حسّی کو غلیظ است و گران — هست پنهان در سوادِ دیدگان
چونکه نورِ حس نمی‌بینی ز چشم — چون ببینی نورِ آن دینی ز چشم؟

نورِ حس با این غلیظی، مُخْتَفی است چون خفی نَبْوَد ضیایی کآن صفی است؟
(دفتر دوم ۱۲۹۹-۱۲۸۴)

چشم، هُدهُد دید و جان، عنقاش دید حِس، چو کَفّی دید و دل، دریاش دید
(دفتر دوم ۱۶۰۴)

چشمِ حس، همچون کفِ دست است و بس نیست کف را بر همهٔ او دسترس
چشمِ دریا، دیگرست و کف، دگر کف بِهِل، وز دیدهٔ دریا نگر
(دفتر سوم ۱۲۷۰-۱۲۶۹)

زانکه آن لب‌ها از این دَم می‌رمد بر لبِ جویِ نهان برمی‌دمد
گوشِ بی‌گوشی در این دَم برگُشا بهرِ رازِ یَفْعَلُ‌الله مٰا یَشٰا
(دفتر سوم ۴۶۸۶-۴۶۸۵)

دل ببیند سِر بدآن چشمِ صفی آن حَشایش که شد از عامه خفی
(دفتر چهارم ۱۳۵۷)

حواس ظاهری، حجاب حقیقت است

منظور از حجاب‌بودنِ حواس ظاهری، نفس آن حواس نیست، بل فهم و ادراکی است که به اغراض نفسانی و نیّات پلید آلوده شده باشد. مولانا می‌گوید مدرکات حسی مانند خس و خاشاکی است که روی آب حقیقت می‌نشیند و آن را می‌پوشاند.

پنبه اندر گوشِ حِسِّ دون کنید بندِ حسّ از چشمِ خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوشِ سِر، گوشِ سَر است تا نگردد این کر، آن باطن کر است
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تا خطابِ اِرْجِعی را بشنوید
(دفتر اول ۵۸۶-۵۶۶)

گوشِ خر بفروش و دیگر گوش، خر کین سخن را درنیابد گوشِ خر
(دفتر اول ۱۰۲۸)

حِس‌ها و اندیشه بر آبِ صفا همچو خَس بگرفته رویِ آب را
دستِ عقل، آن خس به یک سو می‌بَرَد آب، پیدا می‌شود پیش خِرَد
خَس بس اَنْبُه بود برجُو چون حُباب خَس چو یک سو رفت، پیدا گشت آب
چون که دستِ عقل نگشاید خدا خَس فزاید از هوا بر آبِ ما
(دفتر سوم ۱۸۲۹-۱۸۲۶)

حواس ظاهری، راه به حقیقت نمی‌برد

پیشِ شهرِ عقلِ کلّی، این حواس — چون خَرانِ چشم‌بسته در خرآس

(دفتر سوم ۵۲۳)

گوشِ خر، بفروش و دیگر گوش، خر — کین سخن را درنیابد گوشِ خر

(دفتر اول ۱۰۲۸)

حواس ظاهری، زندان روح است

بساز، هستیِّ جهانِ حِسّ و رنگ — تنگ‌تر آمد که زندانی است تنگ

علّتِ تنگی است ترکیب و عدد — جانبِ ترکیب، حسّ‌ها می‌کَشَد

(دفتر اول ۳۰۹۸-۳۰۹۷)

لزوم تعطیل‌کردن حواس

حواس ظاهری را باید در ضبط روح لطیف قرار داد تا به صفای روح خلل درنیاورد و فهم و معرفت را آسیب نرساند.

فهم، آب است و وجود تن، سبو — چون سبو بشکست، ریزد آب از او

این سبو را پنج سوراخ است ژرف — اندر او، نی آب مانَد خود، نه برف

امرِ غُضُّوا غَضَّةً اَبْصارَکُمْ — هم شنیدی، راست ننْهادی تو سُم

از دهانت نطق، فهمت را بَرَد — گوش، چون ریگ است، فهمت را خورد

همچنین سوراخ‌هایِ دیگرت — می‌کشانَد آبِ فهمِ مُضْمَرَت

گر ز دریا آب را بیرون کنی — بی‌عوض آن بحر را هامون کنی

(دفتر سوم ۲۱۰۴-۲۰۹۹)

گوشِ سَر بربند از هزل و دروغ — تا ببینی شهرِ جان را با فروغ

(دفتر سوم ۱۰۱)

زین جهان، خود را دَمی پنهان کنم — برگِ حِس را از درخت، افشان کنم

(دفتر سوم ۱۸۲۳)

چشمِ حسّ، اسب است و نورِ حق، سوار — بی‌سواره اسب، خود ناید به کار

پس ادب کن اسب را از خویِ بَد — ورنه پیشِ شاه باشد اسب، رد

چشمِ اسب از چشمِ شه رهبر بُوَد چشمِ او، بی‌چشمِ شه مُضْطَر بُوَد

(دفتر دوم ۱۲۸۸-۱۲۸۶)

تمرکز ذهنی و مراقبه، آدمی را از زنجیر حواس ظاهری می‌رهاند

چون به جِد، مشغول باشد آدمی او ز دیدِ رنجِ خود باشد عَمی

از زنانِ مصرِ یوسف شد سَمَر که ز مشغولی بشد زایشان خبر

پاره‌پاره کرده ساعدهایِ خویش روح، واله که نه پس بیند، نه پیش

ای بسا مردِ شجاع، اندر حِراب که ببرّد دست یا پایش ضِراب

او همان دست آورد در گیرودار بر گمانِ آنکه هست او برقرار

خود ببیند دست، رفته در ضرر خون از او بسیار رفته بی‌خبر

(دفتر سوم ۱۶۰۹-۱۶۰۴)

تقوی، عقل را از زنجیر حواس می‌رهاند

چون که تقوی بست دو دستِ هویٰ حق گشاید هر دو دستِ عقل را

پس حواسِ چیره، محکومِ تو شد چون خِرَد سالار و مخدوم تو شد

(دفتر سوم ۱۸۳۲-۱۸۳۱)

محلّ وحی، گوش جان است نه حواس ظاهره و باطنهٔ معروف

پس محلِّ وحی گردد گوشِ جان وحی چه بُوَد؟ گفتنی از حِس نهان

گوشِ جان و چشمِ جان، جز این حس است گوشِ عقل و گوشِ ظن، زین مُفْلِس است

(دفتر اول ۱۴۶۲-۱۴۶۱)

ارتباط حواس با یکدیگر

مولانا می‌گوید تمامی حسّ‌های آدمی در یکدیگر تأثیر و تداخل دارند. چراکه جمیع حواس از یک چشمه، آبیاری می‌شوند و آن، روح لطیف یا نفس ناطقه است که در هر حسّی با نام آن حس ظهور کرده است. در سمع، سامعه نام یافته و در بصر، باصره نامیده شده است و قس علیهذا. بنابراین هرگاه یکی از حواس، نیرو و روشنی گیرد، دیگر حواس را نیز تقویت می‌کند و روشنی می‌بخشد.

پنج حِس، با همدگر پیوسته‌اند — زآنکه این هر پنج، ز اصلی رُسته‌اند
قوّتِ یک، قوّتِ باقی شود — مابَقی را هریکی ساقی شود
دیدنِ دیده، فزاید نطق را — نطق در دیده، فزاید صدق را
صدق، بیداریِّ هر حِس می‌شود — حِسّ‌ها را ذوق، مُونِس می‌شود

(دفتر دوم ۳۲۳۹-۳۲۳۶)

تبدیل حواس به هم

مولانا در فصلی از دفتر چهارم نکته‌ای بدیع را با تمثیل‌هایی چند باز کرده است. او می‌گوید طبق روال عادی هریک از حواس ما وظیفه‌ای دارند که سایر حواس قادر نیستند وظیفهٔ او را انجام دهند. مثلاً جمیع مُبْصَرات و مشاهدات مخصوص قوهٔ بینایی است و قوایی همچون شنوایی و بویایی، نمی‌توانند ببینند. اما این بدان معنی نیست که حواس ما مطلقاً نتوانند از عهدهٔ وظایف دیگر حواس برآیند. آری البته در وضعیت عادی نمی‌توانند، اما اگر آدمی بتواند شعلهٔ روح خود را در فانوس کالبد فروزان نگه دارد و روح را از مقتضیات جسمانی رها کند، هر حسّی می‌تواند علاوه بر انجام وظیفه خود، وظایف حواس دیگر را نیز انجام دهد. در این صورت چشم هم می‌تواند ببیند و هم بشنود و هم بچشد و هم لمس کند و هم ببوید. سایر حواس هم بدین ترتیب.

چنبرهٔ دید جهان، ادراکِ توست — پردهٔ پاکان، حسِ ناپاکِ توست
مدّتی حس را بشُو زآبِ عیان — این چنین دان جامه‌شوی صوفیان
چون شدی تو پاک، پرده برکَنَد — جانِ پاکان، خویش بر تو می‌زند
جمله عالم گر بُوَد نور و صُوَر — چشم را باشد از آن خو بی‌خبر
چشم بستی، گوش می‌آری به پیش — تا نمایی زلف و رخسارهٔ بُتیش
گوش گوید من به صورت نَگْرَوَم — صورت ار بانگی زند، من بشنوم
عالمم من، لیک اندرفنِّ خویش — فنِّ من، جز حرف و صوتی نیست بیش
هین بیآ بینی ببین این خوب را — نیست درخور بینی این مطلوب را
گر بُوَد مُشک و گلابی، بو بَرَم — فنِّ من اینست و علم و مَخبرم
کی ببینم من رُخِ آن سیمْساق؟ — هین مکن تکلیفِ مٰا لَیْسَ یُطاق
باز، حسِّ کژ نبیند غیرِ کژ — خواه کژ غژ پیشِ او یا راست، غژ

چشمِ اَحْوَل از یکی دیدن یقین / دان که معزول است ای خواجهٔ مُعین
تو که فرعونی، همه مکریّ و زَرْق / مر مرا از خود نمی‌دانی تو فرق
منگر از خود در من ای کژباز تو / تا یکی تو را نبینی تو دو تُو
بنگر اندر من ز من یک ساعتی / تا ورایِ کَوْن بینی ساحتی
وارهی از تنگی و از ننگ و نام / عشق اندر عشق بینی والسَّلام
پس بدانی چون که رَستی از بدن / گوش و بینی چشم می‌داند شدن
راست گفته‌ست آن شهِ شیرینْ‌زفان / چشم گردد مو به موی عارفان
چشم را چشمی نبود اوّل یقین / در رَحِم بود او جنینِ گوشتین
علّتِ دیدن مدان پیه ای پسر / ورنه خواب اندر ندیدی کس صُوَر

(دفتر چهارم ۲۴۰۳-۲۳۸۴)

عامل اصلی ادراک و احساس، روح لطیف است نه حواس معروف

علّتِ دیدن، مدان پیه ای پسر / ورنه خواب اندر، ندیدی کس صُوَر
آن پَریّ و دیو می‌بیند شبیه / نیست اندر دیدگاهِ هردو پیه
نور را با پیه، خود نسبت نبود / نسبتش بخشید خلّاقِ ودود
آدم است از خاک کی مانَد به خاک / جنّی است از نار، بی‌هیچ اشتراک
نیست مانَنْدایِ آتش، آن پَری / گرچه اصلش اوست چون می‌بنگری
مرغ از بادست کی مانَد به باد؟ / نامناسب را خدا نسبت بداد

(دفتر چهارم ۲۴۰۹-۲۴۰۳)

نورِ چشم و مردمک در دیده‌ات / از چه رَه آمد به غیرِ شش جهت؟

(دفتر چهارم ۳۶۹۱)

همچنان کز چشمهٔ چشمِ تو نور / او روان کرده‌ست بی بُخل و فتور
نه ز پیه آن مایه دارد نه ز پوست / رویْ‌پوشی کرد در ایجاد، دوست
در خلایِ گوش، بادِ جاذبش / مُدْرِکِ صدقِ کلام و کاذبش
آن چه باد است اندر آن خُردْ استخوان / کو پذیرد حرف و صوتِ قصّه‌خوان

(دفتر ششم ۱۰۲۲-۱۰۱۹)

نقد حسّیّون

در نزد مولانا هرآنکس که به اشراق و شهود باور نداشته باشد اهل حسّ است. با این

تعریف، معتزله را که به عقل نظری بال و پر می‌دهند و جایی برای شهود عرفانی باقی نمی‌گذارند اهل حس می‌شناسند.

کافران دیدند احمد را بشر — چون ندیدند از وی انشق‌القمر
خاک زن در دیدهٔ حس بین خویش — دیدهٔ حس دشمن عقل است و کیش
دیدهٔ حس را خدا اعماش خواند — بت‌پرستش گفت و ضدِّ ماش خواند
زانکه او کف دید و دریا را ندید — زآنکه حالی دید و فردا را ندید
خواجهٔ فردا و حالی پیش او — او نمی‌بیند ز گنجی یک تَسو

(دفتر دوم ۱۶۱۰-۱۶۰۶)

حُجّتش اینست گوید هر دَمی — گر بُدی چیزی دگر، هم دیدمی
گر نبیند کودکی احوالِ عقل — عاقلی هرگز کند از عقل نقل؟
ور نبیند عاقلی احوالِ عشق — کم نگردد ماهِ نیکوفالِ عشق
حُسنِ یوسف دیدهٔ اِخوان ندید — از دلِ یعقوب کی شد ناپدید؟
مر عصا را چشمِ موسی، چوب دید — چشمِ غیبی، افعی و آشوب دید
چشمِ سَر با چشمِ سِر در جنگ بود — غالب آمد چشمِ سِر، حجّت نمود
چشمِ موسی دستِ خود را دست دید — پیشِ چشم غیب، نوری بُد پدید

(دفتر پنجم ۳۹۳۶-۳۹۳۰)

چشمِ حِس را هست مذهب، اعتزال — دیدهٔ عقل است سُنّی در وصال
سخرهٔ حِسّ اند اهلِ اعتزال — خویش را سُنّی نمایند از ضلال
هرکه در حِس ماند او معتزلی است — گرچه گوید سُنّی‌ام، از جاهلی است
هرکه بیرون شد ز حِس، سُنّی وی است — اهلِ بینش، چشمِ عقلِ خوش‌پی است
گر بدیدی حِسِّ حیوان، شاه را — پس بدیدی گاو و خر الله را

(دفتر دوم ۶۵-۶۱)

﴿امیال﴾

امیال، وجود آدمی را در تصرّف خود دارد. هیچ فردی، تهی از امـیال گـوناگـون نیست. بنابراین سرکوب امیال، راه به دهی نمی‌برد. بل تنها راه ملکوتی‌شدن انسان، تصعید و تلطیف امیال است.

فرآیند کنش امیال در انسان

هر میلی در آغاز سربرآوردنش، ممکن است ناتوان و بی‌جان باشد، اما بر اثر توجّه و تمرکزِ فرد بر آنچه مطبوع اوست، آن میل اندک‌اندک روی به افزونی و اشتداد می‌نهد و سرانجام شخصیت آدمی را به تصرّف خود درمی‌آورد.

مـرغِ فـتنهٔ دانـه، بـر بـام است، او — پَـــرگُشاده بســـتهٔ دام است، او
چون به دانه داد او دل را بـه جـان — نـــاگــرفته مــر ورا، بگــرفته دان
آن نـظرها کــه بــه دانــه مــی‌کُند — آن گِــره دان کــو بــه‌پا بــرمی‌زند
دانه گـوید: گـر تـو مـی‌دزدی نـظر — مـن هـمی دزدم ز تـو صـبر و مَـقَر
چون کَشیدت آن نظر، انـدر پـی‌ام — پس بدانی کز تو مـن، غـافل نـی‌ام

(دفتر چهارم ۶۲۴-۶۲۰)

مرغ، زآن دانه نظر خـوش مـی‌کند — دانــه هــم از دُور، راهش مــی‌زند
گر ز نـایِ چشـم، حَـظّی مـی‌بَری — نه کباب از پهلویِ خود می‌خَوری؟
این نظر از دُور، چون تیرست و سَم — عشقت افزون می‌شود، صبرِ تو کم

(دفتر چهارم ۶۴۶-۶۴۴)

امیال آدمی از بین نمی‌رود بلکه در کمون می‌ماند تا به محض آنکه مجالی دست دهد سربرآورد و طغیان کند

مـیل‌ها هـمچون سگـانِ خُـفته‌انـد — اندر ایشان، خیر و شـر بـنهفته‌انـد
چونکه قدرت نیست، خُفتند این رده — هـــمچو هـیزمْ‌پـاره‌ها و تـن زده
تـا کـه مُـرداری درآیـد در مـیان — نفخِ صورِ حرص کـوبد بـر سگـان
چون در آن کوچه خَری مُردار شد — صدسگِ خُـفته، بـدان بـیدار شـد

حرص‌هایِ رفته اندر کَتْمِ غیب / تاختن آورد، سَر برزد ز جیب
موبه‌مویِ هر سگی دندان شده / وز برایِ حیله، دُمْ‌جُنبان شده
نیمِ زیرش حیله، بالا آن غضب / چون ضعیفْ‌آتش، که یابد او حَطَب
شعله‌شعله می‌رسد از لامکان / می‌رود دودِ لَهَب، تا آسمان
صد چنین سگ اندرین تن، خفته‌اند / چون شکاری نیست‌شان، بنهفته‌اند
یا چو بازان‌اند دیده‌دوخته / در حجاب، از عشقِ صیدی سوخته
تا کُلَه بردارد و بیند شکار / آنگهان سازد طوافِ کوهسار
شهوتِ رنجور، ساکن می‌بُوَد / خاطرِ او، سویِ صحّت می‌رود
چون ببیند نان و سیب و خربزه / در مصاف آید مزه و خوفِ بَزه
گر بُوَد صبّار، دیدن سودِ اوست / آن تهیّج، طبعِ سُستش را نکوست
ور نباشد صبر، پس نادیده، بِهْ / تیر، دُور اُولیٰ، ز مردِ بی‌زِره

(دفتر پنجم ۶۴۰-۶۲۶)

امیال نفسانی، زنجیر اسارت روح است

خلق، دیوان‌اند و شهوت، سلسله / می‌کَشدشان، سویِ دکّان و غله
هست این زنجیر، از خوف و وَله / تو مَبین این خلق را بی‌سلسله
می‌کشانَدْشان سویِ کسب و شکار / می‌کشانَدْشان سویِ کان و بِحار
می‌کَشدْشان سویِ نیک و سویِ بَد / گفت حق: فی جیدِهٰا حَبْلٌ الْمَسَد
قَدْ جَعَلْنَا الْحَبْلَ فی اَعْنٰاقِهِم / وَاتَّخَذْنَا الْحَبْلَ مِنْ اَخْلاقِهِم

(دفتر چهارم ۱۱۲۰-۱۱۱۶)

میل و انگیزه، سبب انجام کارهاست

هرکسی را بهرِ کاری ساختند / میلِ آن را در دلش انداختند
دست و پا، بی‌میل، جُنبان کی شود؟ / خار و خَس بی‌آب و بادی کی رود؟

(دفتر سوم ۱۶۱۹-۱۶۱۸)

کنش متضاد میل آسمانی و میل زمینی

گر ببینی میلِ خود، سویِ سما / پَرِّ دولت، برگُشا همچون هُما

ور ببینی میلِ خود، سویِ زمین نوحه می‌کُن، هیچ منشین از حَنین

(دفتر سوم ۱۶۲۱-۱۶۲۰)

جانْ ز هجرِ عرش، اندر فاقه‌یی تن، ز عشقِ خارْبُن، چون ناقه‌یی

جان گشاید سویِ بالا بالها درزده تن، در زمین چنگال‌ها

(دفتر چهارم ۱۵۴۶-۱۵۴۵)

﴿تردید﴾

مولانا عقیده دارد که تردید و دودلی شوم‌ترین پدیدهٔ روانی است، زیرا این پدیده روح را از سیر تکاملی خود بازمی‌دارد و آدمی را دچار اضطراب و تشویش می‌کند.

زیان تردید و دودلی

اَلْغِیاث ای تو غیاثُ الْمُسْتَغیث! / زین دو شاخهٔ اختیارات خَبیث
من ز دستان و ز مکرِ دل، چنان / مات گشتم که بماندم از فغان
من که باشم؟ چرخ با صد کار و بار / زین کمین، فریاد کرد از اختیار
کای خداوندِ کریم و بُردبار / دِه امانم زین دو شاخهٔ اختیار
جذبِ یک راههٔ صراطُ الْمُستقیم / بِهْ ز دو راهِ تردّد، ای کریم!
زین دو رَه، گرچه همه مقصد، تویی / لیک خود، جانْ‌کندن آمد این دویی
زین دو رَه گرچه بجز تو عزم نیست / لیک هرگز رزم، همچون بزم نیست
در نُبی بشنو بیانش از خدا / آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَحْمِلْنَها
این تردّد هست در دل چون وَغا / کین بُوَد بِهْ؟ یا که آن، حالِ مرا؟
در تردّد می‌زند بر همدگر / خوف و اومّیدِ بهی در کرّ و فر
اوّلم این جزر و مدّ از تو رسید / ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید!
هم از آنجا کین تردّد دادی‌ام / بی تردّد کن مرا هم از کرم
ابتلام می‌کنی آه! اَلغِیاث / ای ذکور از ابتلاآت چون اِناث
تا به کی این ابتلا؟ یا رب! مکن / مذهبی‌ام بخش و دَه مذهب مکن
اُشتریّام، لاغری و پُشتْ‌ریش / ز اختیارِ همچو پالان‌شکلِ خویش
این کژاوه، گه شود این سو گِران / آن کژاوه، گه شود آن سو کشان
بفکن از من حِملِ ناهموار را / تا ببینم روضهٔ اَبرار را

(دفتر ششم ۲۱۶-۲۰۰)

تردید و دودلی، زندان روح است

این تردّد، حبس و زندانی بُوَد / که بنگذارد که جان، سویی رود

این بدین سو، آن بدان سو، می‌کَشد هـــریکی گـــویا: مـــنم راهِ رَشَـــد
ایـــن تـــردّد عـــقبهٔ راهِ حـــق است ای خُنُک آن را که پایش مـطلق است
بـــی‌تردّد مـــی‌رود در راهِ راست ره نمی‌دانی، بجو گـامش کـجاست؟

(دفتر سوم ۴۹۱-۴۸۸)

تردید، اضطراب‌آور است

در تـــردّد هـــرکه او آشـــفته است حق بـه گـوشِ او مـعمّا گـفته است
تـا کـند مـحبوسش انـدر دو گـمان کآن کنم کو گفت؟ یا خود ضدِ آن؟

(دفتر اول ۱۴۵۷-۱۴۵۶)

تردید، ناشی از وسوسهٔ شیطانی است

بـرزند بـر پـات نـعلی ز اشـتباه کـــه بـمانی تـو ز دردِ آن، ز راه
نعلِ او هست، آن تردّد در دو کـار این کنم یا آن کنم؟ هین هوش دار
آن بکـن کـه هست مـختارِ نـبی آن مکن کـه کـرد مـجنون و صَـبی

(دفتر پنجم ۱۶۳-۱۶۱)

راه رهایی از اضطراباتِ ناشی از تردید، رهیدن از سلطهٔ حواس است

گر نخواهی در تردّد، هـوشِ جـان کم فشار این پنبه اندر گوشِ جـان
تـا کُـنی فـهم، آن مـعمّاهاش را تـــا کُـنی ادراکِ رمـز و فـاش را

(دفتر اول ۱۴۶۰-۱۴۵۹)

﴿تصعید﴾

مولانا به کرّات از کُشتن نفس سخن به میان آورده است. اما باید بدین نکته دقت داشت که کشتن نفس در سخنان او تعبیری مجازی است نه حقیقی. زیرا چنین کاری نه میسّر است و نه خردمندانه. بنا براین او نه کسی را به شهوت‌ستیزی دعوت می‌کند و نه شهوت‌گریزی، بل او سالکان را به تصعید شهوات و امیال فرامی‌خواند.

تصعید شهوات، راهی است معتدل میان شهوت‌رانی و شهوت‌ستیزی

مولانا در تمثیل کوتاهی که از بیت (۱۱۱۹) به‌بعد در دفتر ششم آغاز می‌شود، طبق استعارهٔ تخییلیه، نفس اماره را به اسبی توسن تشبیه می‌کند: شخصی از امیری اسبی طلب می‌کند، امیر بدو می‌گوید: برو فلان اسب را سوار شو. طالب اسب که گویا در فن سوارکاری نوآموز بود با گلایه می‌گوید: اسبی که نشانم دادی چموش است چون پیوسته عقب‌عقب می‌رود و سوار را نمی‌پذیرد. امیر با طنزی تعلیمی بدو می‌گوید: حال که چنین است دُمش را به صوب مقصدت بگردان تا آنقدر واپس رود که تو را بدانجا برساند! مولانا از این تمثیل استنتاجی روان‌شناسانه می‌کند و می‌گوید اگر کسی بخواهد به مطلوب راستین برسد باید امیال و شهواتش را در مجاری روحانی به‌کار گیرد نه آنکه شهوات را از بیخ و بُن برکند.

شهوتِ او را که دُم آمد ز بُن — ای مُبدِّل! شهوتِ عُقبیش کن
چون ببندی شهوتش را از رَغیف — سَرکُند آن شهوت از عقلِ شریف
همچو شاخی که ببُرّی از درخت — سَرکُند قوّت ز شاخِ نیکبخت
چونکه کردی دُمّ او را آن‌طرف — گر رود پس‌پس، رود تا مُکْتَنَف

(دفتر ششم ۱۱۲۵-۱۱۲۲)

فرایند تصعید روانی

تا بدینجا بهرِ دینار آمدم — چون رسیدم، مستِ دیدار آمدم
بهرِ نان، شخصی سویِ نانوا دوید — داد جان، چون حُسنِ نانبا را بدید
بهرِ فُرجه شد یکی تا گُلْستان — فُرجهٔ او شد جمالِ باغبان

همچو اَعرابی که آب از چَهْ کَشید / آبِ حیوان از رُخِ یوسف چشید
رفت موسی کآتش آرَد او به دست / آتشی دید او که از آتش بِرَست
جَست عیسی تا رهد از دشمنان / بُردش آن جَستن به چارمْ‌آسمان
دامِ آدم، خوشهٔ گندم شده / تا وجودش خوشهٔ مردم شده
بازآید سوی دام از بهرِ خَور / ساعدِ شه یابد و اقبال و فر
طفل شد مکتب پیِ کسبِ هنر / بر امیدِ مرغ با لطفِ پدر
پس ز مکتب آن یکی صدری شده / ماهگانه داده و بدری شده
آمده عباس، حرب از بهرِ کین / بهرِ قمعِ احمد و استیزِ دین
گشته دین را تا قیامت، پُشت و رُو / در خلافت او و فرزندانِ او

(دفتر اول ۲۷۹۵-۲۷۸۴)

چون شما این نفسِ دوزخْ‌خوی را / آتشیِّ گبرِ فتنه‌جوی را
جهدها کردید و او شد پُرصفا / نار را کُشتید از بهرِ خدا
آتشِ شهوت که شعله می‌زدی / سبزهٔ تقوی شد و نورِ هدی
آتشِ خشم از شما هم حِلم شد / ظُلمتِ جهل از شما هم علم شد
آتشِ حرص از شما ایثار شد / وآن حسد چون خار بُد، گُلزار شد
چون شما این جمله آتش‌هایِ خویش / بهرِ حق کُشتید جمله پیش‌پیش
نفسِ ناری را چو باغی ساختید / اندر او تخمِ وفا انداختید
بلبلانِ ذکر و تسبیح اندر او / خوش‌سرایان در چمن بر طرفِ جُو
داعیِ حق را اجابت کرده‌اید / در جحیمِ نفس، آب آورده‌اید
دوزخِ ما نیز در حقِّ شما / سبزه گشت و گُلشن و برگ و نوا

(دفتر دوم ۲۵۶۸-۲۵۵۹)

این دهان بستی، دهانی باز شد / کو خورندهٔ لقمه‌هایِ راز شد
گر، ز شیرِ دیو، تن را وابُری / در فِطامِ او، بسی نعمت خوری

(دفتر سوم ۳۷۴۸-۳۷۴۷)

خلق را گر زندگی خواهی ابد / سر بِبُر زین چار مرغِ شومِ بَد
بازشان زنده کن از نوعی دگر / که نباشد بعد از آن، زیشان ضرر

(دفتر پنجم ۳۹-۳۸)

﴿زیبایی‌شناسی﴾

یکی از مباحث بنیادین مثنوی، بحث زیبایی‌شناسی است. دربارهٔ اینکه زیبایی چیست و چه تعریفی دارد، سخنان بسیار گفته‌اند. و از میان حکمای باستان، افلاطون و فلوطین به‌صورت متمرکز بدان درآمده‌اند.

زیبایی از مقولات بدیهی و فطری است و از فرط روشنی و بداهت به کمند تعریف درنیاید. به دیگرسخن **مِمّا یُدْرَکُ وَلاٰ یُوصَف** است. بنابراین هرچند در تعبیر و تعریف زیبایی، اختلاف، بسیار و بلکه بیشمار است، ولی در احساس و ادراک زیبایی، هیچ اختلافی نیست. زیبایی چنان در زندگی آدمی رسوخ و حضور دارد که برخی انسان را حیوانی زیباشناس خوانده‌اند.

زیبایی هرچه باشد و هر تعریفی داشته باشد قدر متیقّن این است که امری وجودی است و از حقیقت جدا نیست و همچنین دارای مراتب مختلف است. و یا به قول حکما، مقولِ به تشکیک است. یعنی از مرتبهٔ محسوسات آغاز می‌شود و به مراتب عالیه و زیبایی‌های معقول می‌رسد. و در مرتبهٔ زیبایی‌های معقول نیز همچنان ذومراتب است. اهل تحقیق برای زیبایی دو ویژگی عمده قائل شده‌اند. یکی وحدت، و دیگری تنوع. وحدت، آرامش می‌زاید و تنوع، نشاط.

به‌طور کلی در بحث زیبایی‌شناسی سه نظریه مطرح است.

۱. زیبایی صرفاً امری برونْذات و پدیده‌ای خارجی است و ذهن و روح در آن هیچ نقشی ندارند جز عکس‌برداری از آن.

۲. زیبایی صرفاً امری درونْذات و زادهٔ ذهن و ضمیر آدمی است و نمودهای طبیعی و واقعیات نفس الامری هیچ نقشی در خلق زیبایی ندارند.

۳. زیبایی امری دووجهی است. بدین معنی که زیبایی پدیده‌ای عینی و خارج‌الذهنی است، لیکن عامل ادراک آن امری ذهنی و درونی است. بنابراین نفس زیبایی، قطع‌نظر از ذهن و روح، هیچگونه عینیتی نتواند داشت.

لیکن مولانا بدین بحث نیز با سائقهٔ ذوق و کشف درآمده است و از مناقشات خم‌اندرخم و کارافزا پرهیز کرده است. زبدهٔ عقیدهٔ او در باب زیبایی‌شناسی این است که جمیع زیبایی‌های این جهان، پرتوی است از جمال الهی. و ارزش حقیقی

آدمی به این است که از زیبایی‌های محسوس عبور کند و به زیبایی‌های معقول و روحانی رسد. به‌نظر او هیچ موجودی به اندازهٔ انسانِ واصِل به حق نمی‌تواند جمال خداوندی را منعکس کند.

زیبایی مخلوقات، پرتوی از جمال حضرت حق است

همهٔ زیبایی‌های هستی آثاری است از تجلیات جمالیهٔ الهی. پس جمیع زیبایی‌های جهان، عَرَضی و عاریتی است و از این‌روست که عارفانِ بالله بر جمال مطلق عشق می‌ورزند نه بر مظاهر جمال.

جُرعه‌یی بر ریختی زآن خُفْیه‌جام — بر زمینِ خاک، مِنْ کَأْسِ الْکِرام
هست بر زُلف و رُخ از جُرعه‌اش نشان — خاک را شاهان، همی لیسند از آن
جُرعهٔ حُسن است اندر خاکِ کَش — که به صد دل روز و شب می‌بوسی‌اش
جُرعهٔ خاکْ‌آمیز چون مجنون کند — مر تو را تا صافِ او خود چون کند؟
هرکسی پیشِ کُلوخی جامه چاک — کآن کلوخ از حُسن آمد جُرعه‌ناک
جُرعه‌یی بر ماه و خورشید و حَمَل — جُرعه‌یی بر عرش و کُرسیّ و زُحَل
جُرعه گوییش ای عجب یا کیمیا؟ — که ز آسیبش بُوَد چندین بها
جِد طلب آسیبِ او، ای ذُوفُنون! — لاٰ یَمَسُّ ذاٰکَ اِلاَّ الْمُطْهَرون
جُرعه‌یی بر زَرّ و بر لعل و دُرَر — جُرعه‌یی بر خَمْر و بر نُقل و ثَمَر
جُرعه‌یی بر رویِ خوبانِ لِطاف — تا چگونه باشد آن راواقِ صاف
چون همی مالی زبان را اندرین — چون شوی؟ چون بینی آن را بی زطین؟
چون که وقتِ مرگ، آن جُرعهٔ صفا — زین کلوخِ تن به مُردن شد جدا
آنچه می‌مانَد، کُنی دفنش تو زود — این چنین زشتی بدآن چون گشته بود؟
جان، چو بی این جیفه بنماید جمال — من نتانم گفت لطفِ آن وصال
مَه چو بی این ابر بنماید ضیا — شرح نتوان کرد زآن کار و کیا
حَبَّذا آن مَطبخِ پُرنوش و قند — کین سلاطین کاسه‌لیسانِ وی‌اند
حَبَّذا آن خِرمنِ صحرایِ دین — که بُوَد هر خرمن، آن را دانه‌چین
حَبَّذا دریایِ عُمرِ بی‌غمی — کو بُوَد زو هفت‌دریا، شبنمی
جُرعه‌یی چون ریخت ساقیِّ اَلَسْت — بر سَرِ این شوره‌خاکِ زیرْدست
جوش کرد آن خاک و، ما زآن جُوششیم — جُرعهٔ دیگر، که بس بی‌کوششیم

(دفتر پنجم ۳۹۱-۳۷۲)

زانکه آن حُسنِ زرْاندود آمده‌ست ظاهرش نور، اندرون دود آمده‌ست
چون رود نور و شود پیدا دخان بفسرد عشقِ مجازی آن زمان
وارود آن حُسن، سویِ اصلِ خَود جسم مانَد گَنده و رسوا و بَد
نورِ مَه راجع شود هم سویِ ماه وارَوَد عکسش ز دیوارِ سیاه
پس بمانَد آب و گِل بی آن نگار گردد آن دیوار، بی مَه دیوْوار
قلب را که زر ز رویِ او بِجَست بازگشت آن زر، به کانِ خود نشست
پس مِسِ رسوا بمانَد دودْوَش زو سِیَه‌رُوتر بماند عاشقش
عشقِ بینایان بُوَد بر کانِ زر لاجَرَم هر روز باشد بیشتر
زانکه کان را در زری نَبْوَد شریک مَرحَبا ای کانِ زر، لاشَکَّ فیک
هرکه قلبی را کند انبازِ کان وارود زر تا به کانِ لامکان

(دفتر ششم ۹۸۱-۹۷۲)

ابلهان گفتند مجنون را ز جهل حُسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل
بهتر از وی صدهزاران دلربا هست همچون ماه، اندر شهرِ ما
گفت: صورت، کوزه است و حُسن، مَی مَی خدایم می‌دهد از نقش وَی
مر شما را سِرکه داد از کوزه‌اش تا نباشد عشقِ اوتان گوشْ‌کَش
از یکی کوزه دهد زَهر و عسل هریکی را دستِ حق عَزَّ وَجَل
کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب روی ننماید به چشمِ ناصواب
قاصِراتُ الطَّرْف باشد ذوقِ جان جز به خصمِ خود بننماید نشان
قاصِراتُ الطَّرْف آمد آن مُدام وین حجابِ ظرف‌ها همچون خِیام
هست دریا، خیمه‌یی در وی حیات بَطّ را، لیکن کلاغان را ممات
زَهر باشد مار را هم قوت و برگ غیرِ او را زَهرِ او درد است و مرگ
صورتِ هر نعمتیّ و مِحنتی هست این را دوزخ، آن را جَنّتی
پس همه اجسام و اشیا تُبْصِرون واندرو قوت است و سَم لاٰ تُبْصِرون
هست هر جسمی چوکاسه وکوزه‌یی اندر او هم قوت و هم دلْسوزه‌یی
کاسه پیدا اندرو پنهان، رَغَد طاعمش داند کز آن‌چه می‌خورد
صورتِ یوسف چو جامی بود خوب زآن پدر می‌خورد صد بادهٔ طَروب

(دفتر پنجم ۳۳۰۰-۳۲۸۶)

تن همی نازد به خوبیّ و جمال روح، پنهان کرده فَرّ و پَرّ و بال

گویدش کای مَزْبَله تو کیستی؟ یک دو روز از پرتوِ من زیستی
غَنج و نازت می‌نگنجد در جهان باش تا که من شوم از تو جهان
گُرمْدارانت تو را گوری کَنَند طعمهٔ موران و مارانت کنند
بینی از گَندِ تو گیرد آن کسی کو به پیشِ تو همی مُردی بسی
پرتوِ روح است نطق و چشم و گوش پرتوِ آتش بُوَد در آب، جوش
آن چنان که پَرتوِ جان برتن است پرتوِ آبدال بر جانِ من است
جانِ جان، چون واکشد پا را ز جان جان چنان گردد که بی‌جان، تن بدان

(دفتر اول ۳۲۷۴-۳۲۶۷)

خوبرویان آینهٔ خوبیِ او عشقِ ایشان عکسِ مطلوبیِ او
هم به اصلِ خود رود این خَدّ و خال دایماً در آب کی مانَد خیال؟
جملهٔ تصویرات، عکسِ آبِ جوست چون بمالی چشمِ خود، خود جمله اوست
باز عقلش گفت: بگذار این حَوَل خَلّ، دوشاب است و دوشاب است خَل

(دفتر ششم ۳۱۸۴-۳۱۸۱)

ای عجب حُسنی بُوَد جز عکسِ آن؟ نیست تن را جُنبشی از غیرِ جان
آن تنی را که بُوَد در جان خَلَل خوش نگردد، گر بگیری در عسل
این کسی داند که روزی زنده بود از کفِ این جانِ جان، جامی ربود
وآنکه چشمِ او ندیده‌ست آن رُخان پیشِ او جان است این تَفِّ دُخان

(دفتر پنجم ۵۹۵-۵۹۲)

آن شعاعی بود بر دیوارشان جانبِ خورشید وارفت آن نشان
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع
عشقِ تو بر هرچه آن موجود بود آن ز وصفِ حق، زَرّاندود بود
چون زری با اصل رفت و مِس بماند طبع، سیر آمد، طلاقِ او براند
از زراندودِ صفاتش پا بکَش از جهالت قلب را کم گوی: خَوش
کان خوشی در قلب‌ها عاریّتی است زیرِ زینت، مایهٔ بی‌زینتی است
زر ز رویِ قلب در کان می‌رود سویِ آن کان رَوْ، تو هم کآن می‌رود
نور از دیوار تا خور می‌رود تو بدان خور رَوْ که در خور می‌رود

(دفتر سوم ۵۵۹-۵۵۲)

تابِ ابر و آبِ او خود زین مَه است هرکه مَه خواند ابر را، بس گمره است

نورِ مَه بر ابر چون مُنزَل شده‌ست / رویِ تاریکش ز مَه مُبْدَل شده‌ست
گرچه همرنگِ مَه است و دولتی است / اندر ابر آن نورِ مَه، عاریّتی است
در قیامت، شمس و مَه، معزول شد / چشم در اصلِ ضیا مشغول شد
تا بداند مِلک را از مُسْتَعار / وین رُباطِ فانی از دارُالْقَرار
دایهٔ عاریّه بُد روزی سه چار / مادرا! ما را تو گیر اندر کنار
پَرِّ من، ابرست و پرده‌ست و کثیف / زانعکاسِ لطفِ حق شد، او لطیف
برکَنَم پَر را و حُسنش را ز راه / تا ببینم حُسنِ مَه را هم ز ماه

(دفتر پنجم ۷۰۰-۶۹۳)

این سخن پایان ندارد، آن گُروه / صورتی دیدند با حُسن و شکوه
خوبتر زآن دیده بودند آن فریق / لیک زین رفتند در بحرِ عمیق
زآنکه افیونْشان در این کاسه رسید / کاسه‌ها محسوس و، افیون ناپدید

(دفتر ششم ۳۷۶۲-۳۷۶۰)

شاهدی کز عشقِ او عالَم گریست / عالَمش میراند از خود، جُرم چیست؟
جُرمِ آنکه زیورِ عاریه بست / کرد دعوی کین حُلَل، مُلکِ من است
واستانیم آن، که تا داند یقین / خِرمن، آنِ ماست، خوبان دانه‌چین
تا بداند کآن حُلَل، عاریّه بود / پرتوی بود آن ز خورشیدِ وجود
آن جمال و قدرت و فضل و هنر / زآفتاب حُسن کرد این سو سفر
بازمی‌گردند چون اِستاره‌ها / نورِ آن خورشید زین دیوارها
پرتوِ خورشید شد واجایگاه / ماند هر دیوار تاریک و سیاه
آنکه کرد او در رُخِ خوبانْت، دنگ / نورِ خورشیدست از شیشهٔ سه‌رنگ
شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ، آن نور را / می‌نمایند این چنین رنگین به ما
چون نمانَد شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ / نورِ بی‌رنگت کند آنگاه دنگ
خوی کن بی‌شیشه دیدن نور را / تا چو شیشه بشکند، نبود عَمیٰ

(دفتر پنجم ۹۹۱-۹۸۱)

لطف از حق است، لیکن اهلِ تن / درنیابد لطف، بی‌پردهٔ چمن
چون نماند واسطهٔ تن بی‌حجاب / همچو موسی نورِ مَه یابد ز جیب
این هنرها آب را هم شاهدست / کاندرونش پُر ز لطفِ ایزدست

(دفتر پنجم ۲۳۵-۲۳۳)

تا بدانی کآسمان‌هایِ سَمی / هست عکسِ مُدْرَکاتِ آدمی

(دفتر ششم ۱۹۳۵)

صوفیی در باغ از بهرِ گُشاد / صوفیانه‌رُوی، بر زانو نهاد
پس فرو رفت او به خود اندر تُغول / شد ملول از صورتِ خوابش فَضول
که چه خُسپی؟ آخر اندر رَز نگر / این درختان بین و آثارِ خُضَر
امرِ حق بشنو که گفته است: اُنْظُروا / سویِ این آثارِ رحمت آر رُو
گفت: آثارش، دل است ای بوالهوس! / آن برون، آثارِ آثارست و بس
باغها و سبزه‌ها در عینِ جان / بر برون، عکسش چو در آبِ روان
آن خیالِ باغ باشد اندر آب / که کند از لطفِ آب، آن اضطراب
باغها و میوه‌ها اندر دل است / عکسِ لطفِ آن بر این آب و گِل است
گر نبودی عکسِ آن سِرّ و سُرور / پس نخواندی ایزدش دارُالغُرور
این غرور آن است، یعنی این خیال / هست از عکسِ دل و جانِ رجال
جمله مغروران بر این عکس آمده / برگمانی کین بُوَد جَنّتْ کده
می‌گریزند از اصولِ باغ‌ها / بر خیالی می‌کنند آن لاغ‌ها

(دفتر چهارم ۱۳۶۹-۱۳۵۸)

عشق، صورت‌ها بسازد در فراق / نامُصَوَّر سَر کُند وقتِ تلاق
که منم آن اصلِ اصلِ هوش و مست / بر صُوَر آن حُسن، عکسِ ما بُده‌ست
پرده‌ها را این زمان برداشتم / حُسن را بی‌واسطه بفراشتم

(دفتر پنجم ۳۷۷۹-۳۲۷۷)

زین قَدح‌های صُوَر، کم باش مست / تا نگردی بُتْ‌تراش و بُتْ‌پرست
از قدح‌هایِ صُوَر بگذر، مه‌ایست / باده در جام است، لیک از جام نیست
سویِ باده‌بخش بگشا پهن فم / چون رسد باده، نیاید جام، کم
آدما! معنیِ دلبندم بجوی / ترکِ قشر و صورتِ گندم بگوی

(دفتر ششم ۳۷۱۰-۳۷۰۷)

زیبایی خداوند، بی‌حدّ است

چشم‌هایِ نیک هم بر وی بَد است / از رهِ غیرت، که حُسنش بی‌حد است
یک دهان خواهم به پهنایِ فلک / تا بگویم وصفِ آن رَشکِ مَلَک

ور دهان یابم چنین و صد چنین　　تنگ آید در فغانِ این حنین

(دفتر پنجم ۱۸۸۵-۱۸۸۳)

روح‌های زیبا می‌توانند زیبایی‌ها را درک کنند

چون شدی زیبا، بدان زیبا رسی　　که رهاند روح را از بی‌کسی

(دفتر ششم ۳۱۰۰)

انسان، معدن زیبایی است

تو خوش و خوبیّ و کانِ هر خوشی　　تو چرا خود منّتِ باده کشی؟

تاجِ کَرَّمْناست بر فرقِ سَرَت　　طوقِ اَعْطَیْناک، آویزِ برت

(دفتر پنجم ۳۵۷۴-۳۵۷۳)

جهان را از دیدگاه انسان کامل ببین تا زیبا ببینی

گفت لیلی را خلیفه کآن تویی　　کز تو مجنون شد پریشان و غَوی؟

از دگر خوبان تو افزون نیستی　　گفت: خامُش چون تو مجنون نیستی

(دفتر اول ۴۰۸-۴۰۷)

زیبایی ظاهری بی‌اعتبار است

حُسنِ صورت هم ندارد اعتبار　　که شود رخْ‌زرد از یک زخمِ خار

(دفتر ششم ۲۵۶)

﴿کودکی﴾

روان‌شناسان می‌گویند کودک، کوچک‌شدهٔ بزرگسالان نیست، بل شخصیتی مستقل و هویتی جداگانه است. این هویت خاص، ویژگی‌هایی منحصر به خود دارد که برخی از اهمِّ آنها بدین قرار است:

ـــ کودک، عواطفی پاک و روحی لطیف دارد.
ـــ کودک، کنجکاو و عاشق دانستن است.
ـــ کودک، اِکراه و تحمیل را نمی‌پسندد.
ـــ کودک در بیان خواسته‌ها و ابراز مقاصد خود صریح و صادق است.
ـــ کودک، کینه‌توزی و غرض‌ورزی نمی‌کند.
ـــ کودک، ریا و تزویر نمی‌کند.
ـــ کودک در زمان حال زندگی می‌کند و به ماضی و مستقبل نمی‌اندیشد.
ـــ کودک، اهل محافظه‌کاری و خطرگریزی نیست.
ـــ کودک، تعصب نمی‌ورزد.
ـــ کودک، آمادهٔ آموزش و فراگیری است.

بزرگان عرفا در ادوارِ پیشین همواره صفای روحی و لطافت خُلق و صداقت کودک را به مریدان و طالبان خود گوشزد می‌کردند و می‌گفتند هرکس به اوصاف و احوال کودکانه درآید جزو اولیاءالله شود. سپس در توضیح آن می‌گفتند: یکتاشناسی را از کودک بیاموزید زیراکه او جز مادر نمی‌شناسد. نیز او کینه نمی‌ورزد، ذخیره نمی‌کند، غم گذشته و آینده را نمی‌خورد، ریا نمی‌کند، عیب خود را نمی‌پوشاند، دروغ نمی‌گوید، تکبّر نمی‌ورزد، جهل خود را پنهان نمی‌دارد.

هم از این‌روست که وقتی حواریان از حضرت عیسی(ع) پرسیدند: چه کسی در ملکوت آسمان بزرگ‌تر است؟ عیسی(ع) طفلی طلب کرد و در میان آنان روی دستانش بلند کرد و فرمود: هرآینه به شما می‌گویم که تا مانند طفل کوچک نشوید هرگز به ملکوت آسمان درنخواهید شد. پس هرکس مانند کودک فروتن شود بدان‌جا راه دارد.[1]

---

۱. ر.ک. **انجیل متی**، باب هیجدهم.

بسیط‌بودن ذهن کودک

چون نباشد طفل را دانش، دِثار　　گریه و خنده‌ش ندارد اعتبار
(دفتر سوم ۲۶۳۸)

هرکه او ارزان خَرَد، ارزان دهد　　گوهری، طفلی به قرصی نان دهد
(دفتر اول ۱۷۵۶)

پس جوابش داد صدّیق ای غَبی!　　گوهری دادی به جَوْزی چون صَبی
(دفتر ششم ۱۰۳۹)

گفت با خود کز کفِ طفلان گُهر　　بس توان آسان خریدن ای پدر!
(دفتر ششم ۹۹۲)

می‌فروشی هر زمانی دُرِّ کان　　همچو طفلی می‌ستانی گردکان
(دفتر ششم ۳۴۶۶)

کودک، فاقد تکلیف است

مست و بنگی را طلاق و بَیع نیست　　همچو طفل است او، معاف و مُعْتَقی است
(دفتر سوم ۶۷۲)

رابطهٔ کودک با مادر رابطه‌ای حسی و عاطفی است نه عقلی و استدلالی

یا به طفلِ شیر، مادر بانگ زد؟　　که: بیا من مادرم هان ای ولد؟!
طفل گوید: مادرا حجت بیار؟!　　تا که با شیرت بگیرم من قرار؟!
(دفتر دوم ۳۵۹۷-۳۵۹۶)

کودک، متکی بر والدین است

طفل را چون پا نباشد مادرش　　آید و ریزد وظیفه بر سرش
(دفتر سوم ۱۴۶۰)

طفل، تا گیرا و تا پویا نبود　　مَرْکَبش جز گردنِ بابا نبود
(دفتر اول ۹۲۳)

کودک، با گریه، نیازهای غریزی خود را بازگو می‌کند

تا نگـرید ابـر، کـی خـندد چَـمَن؟ تا نگرید طفل، کـی جـوشد لَـبَن؟
طفلِ یک روزه هـمی دانـد طـریق کـه بگـریم تـا رسـد دایـهٔ شـفیق

(دفتر پنجم ۱۳۵-۱۳۴)

لزوم رعایت استعداد کودک در تعلیم و تربیت و تغذیه

طفل را گر نان دهی بر جـایِ شـیر طفلِ مسکین را از آن نان، مُرده گیر
چون که دندان‌ها بـرآرد بـعد از آن هم به خود، طالب شود آن طفل، نان

(دفتر اول ۵۸۲-۵۸۱)

چـونکه بـا کـودک سـروکارم فـتاد هـم زبـانِ کـودکی بـاید گشـاد
کـه بـرو کُـتّاب تـا مُـرغت خَـرَم یـا مَـویز و جَـوْز و فُسْـتُق آورم

(دفتر چهارم ۲۵۷۸-۲۵۷۷)

لزوم مصاحبت کودک با همسالان خود

مولانا این مطلب را در تبیین مسئلهٔ تجانس و تجاذب آورده و ضـمن حکـایتی بـا مهارت، لزوم مصاحبت کودک با کودک را بیان داشته است. طفلی خردسال به لبهٔ پشت‌بام رسید و در موقعیت بسیار خطرناکی قرار گرفت. هرچه مادرش صدایش کرد که بازگردد توجهی نکرد. کسی هم به خود اجازه نمی‌داد که به او نزدیک شود و دفعتاً او را بغل کند، چون امکان داشت که آن کودک هول کند و به پایین پرتاب شود. مادرش سرآسیمه نزد علی(ع) رفت. علی(ع) فرمود: طفلی بر بام ببرید تا آن کودک به هوای او از لبهٔ پشت‌بام به سوی او بازگردد. و چنین شد.

گفت: طـفلی را بـرآور هـم بـه بـام تـا بـبیند جـنسِ خـود را آن غـلام
سویِ جنس، آید سَبُک زآن ناودان جنس، بر جنس است عاشق، جاودان
زن چنان کرد و چو دید آن طفلِ او جنسِ خود، خوشْ‌خوش بـدو آورد رُو
سـویِ بـام آمـد ز مـتنِ نـاودان جاذبِ هر جـنس را هـم‌جنس دان
غَزْغَزان آمد به سویِ طـفل، طـفل وارهـید او از فـتادن سـویِ سِـفل

(دفتر چهارم ۲۶۶۸-۲۶۶۴)

ضرورت بازی برای کودکان

بازی، روشی است که طبیعت در نهاد کودکان سرشته است تا بدین طریق فنون لازم زندگی را به کودکان بیاموزد. نیز بازی راهی است برای شکوفا شدن بسیاری از استعدادهای خفتهٔ آنها. بنابراین بازی برای کودکان، فقط سرگرمی نیست بل بازی برای آنان زندگی‌کردن است.

کودک، عاشق بازی است

کودکان چون نامِ بازی بشنوند　　جمله با خَرْگور هم‌تَک می‌دوند

(دفتر سوم ۵۱۱)

وقتِ بازی کودکان را ز اختلال　　می‌نماید آن خَزَف‌ها زرّ و مال

(دفتر چهارم ۶۷۶)

سیری‌ناپذیری کودکان از بازی

کودکان گرچه که در بازی خوش‌اند　　شب، کَشانْشان سویِ خانه می‌کَشند

(دفتر ششم ۴۵۳)

کودکان چنان در بازی غرق می‌شوند که مصالح خود را نیز نادیده می‌گیرند

شد برهنه وقتِ بازی طفلِ خُرد　　دُزد از ناگه قَبا و کفش بُرد

آن‌چنان گرم او به بازی درفتاد　　کآن کلاه و پیرهن رفتش ز یاد

شد شب وبازیِّ او شد بی‌مدد　　رُو ندارد کو سویِ خانه رود

(دفتر ششم ۴۵۶-۴۵۴)

همچو آن طفلی که بر طفلی تَنَد　　شکلِ صُحبتْ‌کُن مَساسی می‌کند

کودکان سازند در بازی، دکان　　سود نَبْوَد جز که تعبیرِ زمان

شب شود، در خانه آید گرسنه　　کودکان رفته، بمانده یک تنه

(دفتر دوم ۲۵۹۹-۲۵۹۷)

بازی در شکل‌گیری شخصیت روحی و رشد ذهنی کودک نقشی اساسی دارد

عقل از آن بازی همی یابد صَبی — گرچه با عقل است در ظاهر اَبی
کودکِ دیوانه بازی کی کند؟ — جزو باید تا که کُل را فَی کند

(دفتر ششم ۲۲۵۶-۲۲۵۵)

لزوم اسباب‌بازی برای رشد کودکان

بازگرد از بحر و رُو در خشک نِهْ — هم ز لُعبت گو که کودک راست بِهْ
تا ز لُعبت اندکی‌اندک در صَبا — جانْش گردد با یَمِ عقل، آشنا

(دفتر ششم ۲۲۵۴-۲۲۵۳)

دختران را لُعبتِ مُرده دهند — که ز لعبِ زندگان بی‌آگه‌اند

(دفتر پنجم ۳۵۹۷)

بزرگسالانی که کودکانه زندگی می‌کنند

دورهٔ کودکی، مرحله‌ای•است طبیعی و قهری برای هر شخص. امّا توقفِ غیرطبیعی در این مرحله، نشان خامی و نقصان شخصیت است. مولانا طبق شیوهٔ معهود خود که «ترقِ بحث» است از بحث کودکان طبیعی منتقل می‌شود به کودکان عقلی و می‌گوید مادام که آدمی از مرتبهٔ صورت و مرحلهٔ ظاهر زندگی نگذشته باشد همچنان کودک است و با امور کاذب دنیا سرگرم بازی و یاوه‌کاری است.

خلق، اطفال‌اند جز مستِ خدا — نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت: دنیا لعب و لهو است و شما — کودکیت و راست فرماید خدا
از لَعِب بیرون نرفتی، کودکی — بی ذَکاتِ روح، کی باشی ذَکی؟
چون جِماعِ طفل دان این شهوتی — که همی رانند اینجا ای فتی!
آن جماعِ طفل چه بود؟ بازیی — با جماعِ رُستمیّ و غازیی
جنگِ خَلقان همچو جنگِ کودکان — جمله بی‌معنیّ و بی‌مغز و مُهان
جمله با ششمیرِ چوبین جنگشان — جمله در لایَنْفَعی آهنگشان
جمله‌شان گشته سواره، بر نیی — کین بُراقِ ماست یا دُلْدُلْ‌پیی
حامل‌اند و خود ز جهل، افراشته — راکبِ محمولِ ره پنداشته

(دفتر اول ۳۴۳۸-۳۴۳۰)

﴿جوانی﴾

جوانی برزخ عمر آدمی است. در این مرحله از عمر، دو بهار در تقارن هم آمده است. یکی بهار جسمی و دیگر بهار روحی. آن بهار، جسم جوان را نیرومند و پرتوان کرده است. و این بهار، جوان را حساس و عاطفی و قالب‌شکن ساخته است. هم از این‌روست که به نظر ارباب طریقت و اصحاب کمال، دورهٔ جوانی بهترین دوره برای کسب فضائل اخلاقی و کمالات معنوی است.

جوانی و اوج قدرت

مولانا، دو تمثیل لطیف در وصف دورهٔ جوانی آورده است:

اندر آن ایّام، کِش قدرت بُوَد — صحّت و زورِ دل و قوّت بُوَد
وآن جوانی همچو باغ سبز و تر — می‌رساند بی‌دریغی بار و بر
چشمه‌های قوّت و شهوت، روان — سبز می‌گردد زمین و تن بدان
خانه‌یی، معمور، و سقفش بس بلند — معتدل، ارکان و، بی تخلیط و بند

(دفتر دوم ۱۲۱۹-۱۲۱۶)

جوانی، قدرت و نشاط جسمی توأم با خامی و ناآزمودگی است

آنچه بیند آن جوان در آینه — پیر اندر خشت می‌بیند همه

(دفتر پنجم ۳۲۷۵)

بعضی از انسان‌ها در جوانی قانع‌تر و سالم‌تر می‌زیند

تو جوان بودی و قانع‌تر بُدی — زرْطلب گشتی، خود اوّل زر بُدی
رز بُدی، پُر میوه، چون کاسد شدی؟ — وقت میوه پُختنت فاسد شدی؟
میوه‌ات باید که شیرین‌تر شود — چون رَسَنْ‌تابان نه واپس‌تر رود

(دفتر اول ۲۳۰۷-۲۳۰۵)

دورهٔ جوانی هم پایان می‌گیرد

تیرها پرّان، کمان پنهان ز غیب بر جوانی می‌رسد صد تیرِ شَیْب

(دفتر سوم ۵۱۳)

اغتنام فرصت در جوانی

اهل کمال و عارفان راستین به اغتنام فرصت در همهٔ لحظاتِ عمر اهمیت بسیار داده‌اند خصوصاً دورهٔ جوانی را مستعدترین دوران جهت کسب فضائل علمی و اخلاقی دانسته‌اند. از این‌رو صوفیه صافیه گفته‌اند که دست و دلِ درویش پیوسته باید بر کار باشد و لحظه‌ای را به غفلت و مماطله سپری نکند. چه همین‌که شخص، بیکار نشیند، نفس بر کار می‌شود و خاک وسوسه در چشم عقل می‌پاشد و بختکِ پریشانی و نژندی را بر وی مسلط می‌کند و مآلاً او را بر کارهای باطل می‌گمارد. از این‌رو صوفی حقیق کسی است که وقت را عزیز دارد و در هیچ حالی از کسب فضائل بازنماند که وقت، تیغی بُران و صاعقه‌ای گذران است. **مٰا مَضیٰ، مَضیٰ وَ لَنْ یَرْجِع.**

ای خُنُک، آن را که او ایّامِ پیش مغتنم دارد، گُزارد وامِ خویش

(دفتر دوم ۱۲۱۵)

پیش از آن که ایّام پیری دررسد گردنت بندد به حَبلٌ مِنْ مَسَد
خاکِ شوره گردد و ریزان و سست هرگز از شوره، نباتِ خوش نَرُست
آبِ زور و آبِ شهوت، منقطع او ز خویش و دیگران، نامنتفع
ابروان، چون پالْدُم، زیر آمده چشم را نَم آمده، تاری شده
از تشنُّج رُو چو پُشتِ سوسمار رفت نطق و طعم و دندان‌ها ز کار
روز بیگه، لاشه لَنگ و ره، دراز کارْگه ویران، عمل رفته ز ساز
بیخ‌هایِ خویِ بَد محکم شده قوّتِ برکَندنِ آن کم شده

(دفتر دوم ۱۲۲۶-۱۲۲۰)

چونکه عمرت بُرد دیوِ فاضِحه بی‌نمک باشد اَعوذُ و فاتحه
گرچه باشد بی‌نمک، اکنون حَنین هست غفلت، بی‌نمک‌تر زآن، یقین

(دفتر ششم ۵۵۳-۵۵۲)

﴿پیری﴾

موضوع پیری در مثنوی به دو صورت طرح شده است. یکی بیان اوصاف و خصوصیات پیری تقویمی و دیگر بیان چگونگی پیری عقلی. مولانا پیری تقویمی را به اختصار و پیری عقلی را به‌صورت مفصّل بیان داشته است.

ضعف و سستی، ویژگی عمدهٔ پیری تقویمی

پیش از آن که ایام پیری دررسد — گردنت بندد بحبلٍ من مَسَد
خاکِ شوره گردد و ریزان و سُست — هرگز از شوره، نبات خوش نَرُست
آبِ زور و آبِ شهوت، منقطع — او ز خویش و دیگران، نامُنتفِع
ابروان، چون پالْدُم، زیر آمده — چشم را نم آمده، تاری شده
از تشنّج رُو چو پُشتِ سوسمار — رفته نطق و طعم و دندان‌ها ز کار
روز، بیگه، لاشه لنگ و، ره دراز — کارگه ویران، عمل رفته ز ساز

(دفتر دوم ۱۲۲۵-۱۲۲۰)

چون همه اوصاف و اجزا شد نحیف — خویشتن‌داری و صبرت شد ضعیف
برنتابد دو سخن، زو هی کند — تابِ یک جُرعه ندارد، قی کند

(دفتر دوم ۳۰۹۹-۳۰۹۸)

ابیات فوق مربوط است به حکایتی در دفتر دوم بیت (۳۰۸۸) به‌بعد. در آنجا مولانا ضعف و بی‌تابی پیران را به‌خوبی ترسیم کرده است.

در حکایت دیگری در دفتر سوم بیت (۱۶۲۴) به‌بعد همین ویژگی را بیان کرده است. از زبان زرگر به پیرمردی که می‌خواست با ترازوی زرگری، خُرده طلاهایش را وزن کند می‌گوید:

این شنیدم، لیک پیری مُرْتَعِش — دست لرزان، جسمِ تو نامُنْتَعِش
وآن زرِ تو هم قُراضهٔ خُرد و مُرد — دست لرزد، پس بریزد زرِّ خُرد

(دفتر سوم ۱۶۳۰-۱۶۲۹)

مولانا در دفتر پنجم بیت (۹۶۲) به‌بعد نیز «اسفل سافلین» که در آیهٔ ۵ سورهٔ **تین** آمده به دورهٔ پیریِ تقویمی تفسیر کرده است، چنانکه عدّه‌ای از مفسران نیز این‌گونه

تفسیر کرده‌اند. به همین مناسبت خصوصیات پیری را چنین وصف می‌کند: زیبایی و طراوت می‌رود، و ضعف و فتور از راه درمی‌رسد.

جبرئیلش می‌کشاند موکشان / که برو زین خُلد و از جَوْقِ خوشان
گفت: بعد از عزّ این اِذلال چیست؟ / گفت: آن داده‌ست و اینت داوری است
جبرئیلا! سجده می‌کردی به جان / چون کنون میرانی‌ام تو از جِنان؟
حُلّه می‌پَرَّد ز من در امتحان / همچو برگ از نخل، در فصلِ خزان
آن رُخی که تابِ او بُد ماهْوار / شد به پیری همچو پشتِ سوسمار
وآن سر و فرقِ گَشِ شعشع شده / وقتِ پیری ناخوش و اَصْلَع شده
وآن قدِ صفْ‌درِّ نازان، چون سِنان / گشته در پیری دوتا همچون کمان
رنگِ لاله، گشته رنگِ زعفران / زورِ شیرش، گشته چون زَهرهٔ زنان
آنکه مردی در بغل کردی به فن / می‌بگیرندش بغل وقتِ شدن
این خود آثارِ غم و پژمردگی است / هریکی زینها رسولِ مُردگی است

(دفتر پنجم ۹۷۳-۹۶۴)

حرص و آز در پیران فاقد معنویت، شدت می‌گیرد

حرص در پیری، جهودان را مباد / ای شقیّی که خداش این حرص داد
ریخت دندان‌هایِ سگ، چون پیر شد / ترکِ مردم کرد و سِرگینْ‌گیر شد
این سگانِ شصت‌ساله را نگر / هر دَمی زندانِ سگشان تیزتر
پیرسگ را ریخت پشم از پوستین / این سگانِ پیرِ اطلسْ‌پوش بین
عشقشان و حرصشان در فرجْ و زر / دَم به دَم چون نسلِ سگ بین بیشتر

(دفتر ششم ۱۲۳۲-۱۲۲۸)

پیران اهل صفا در دورهٔ پیری نگران و دغدغه‌مند نیستند

لیک گر باشد طبیبش نورِ حق / نیست از پیریّ و تب، نقصان و دَق
سستیِ او هست چون سستیِّ مست / کاندر آن سستی‌اش، رَشکِ رُستم است
گر بمیرد، استخوانش غرقِ ذوق / ذرّه‌ذرّه‌اش در شعاعِ نورِ شوق
وآنکه آنش نیست باغِ بی‌ثمر / که خزانش می‌کند زیر و زبر
گُل نمانَد، خارها مانَد سیاه / زرد و بی‌مغز آمده چون تلِّ کاه

(دفتر پنجم ۹۷۸-۹۷۴)

جز مگر پیری که از حقّ است مست / در درونِ او حیاتِ طیّبه است
از برون، پیرست و در باطن صَبی / خود چه چیزست آن؟ ولیّ و آن نبی
(دفتر دوم ۳۱۰۱-۳۱۰۰)

پیر عقلی بر پیر تقویمی رجحان دارد

مولانا می‌گوید نوعی از پیری جنبهٔ ارزشی دارد و آن پیری عقلی است نه سِنّی و تقویمی. چنین پیری عقلش بر کمال است و قوّهٔ مدرکه‌اش به پختگی و غایت استواری و اطمینان رسیده است، هرچند که از نظر تقویمی جوان باشد. چنین پیری از هستی و شخصیت موهوم گذشته و به هستی و شخصیت حقیقی رسیده است.

شیخ که بُوَد؟ پیر، یعنی موسپید / معنیِ این مو بدان، ای بی‌امید!
هست آن موی سیه هستیِّ او / تا ز هستیّ‌اش نمانَد تایِ مو
چون که هستیّ‌اش نمانَد، پیر اوست / گر سیه‌مو باشد او، یا خود دو موست
هست آن موی سیه، وصفِ بشر / نیست آن مو، موی ریش و، موی سر
عیسی اندر مَهْد بردارد نفیر / که جوان ناگشته ما شیخیم و پیر
گر رهید از بعضِ اوصافِ بشر / شیخ نَبْوَد، کَهْل باشد ای پسر!
چون یکی موی سیه کآن وصفِ ماست / نیست بر وی، شیخ و مقبولِ خداست
چون بُوَد مویش سپید، ار با خود است / او نه پیرست و، نه خاصِ ایزدست
(دفتر سوم ۱۷۹۷-۱۷۹۰)

پیر، پیرِ عقل باشد ای پسر! / نه سپیدی موی اندر ریش و سَر
از بلیس او پیرتر خود کَی بُوَد؟ / چونکه عقلش نیست او لاشَی بُوَد
طفل گیرش، چون بُوَد عیسی نَفَس / پاک باشد از غرور و از هوس
آن سپیدی مو، دلیلِ پختگی است / پیشِ چشمِ بسته، کِش کوتَه‌تگی است
(دفتر چهارم ۲۱۶۶-۲۱۶۳)

نقد کسانی که به پیری تقویمی رسیده‌اند اما پیر عقلی نشده‌اند

عارفی پُرسید از آن پیرِ کشیش / که تویی خواجه! مسن‌تر، یاکه ریش؟
گفت: نه، من پیش از او زاییده‌ام / بی ز ریشی، بس جهان را دیده‌ام
گفت: ریشت شد سپید، از حال گشت / خویِ زشتِ تو نگردیده‌ست وَشْت

او پس از تو زاد و، از تو بگذرید / تو چنین خشکی ز سودایِ ثرید
تو بر آن رنگی که اوّل زاده‌یی / یک قدم زآن پیشتر ننهاده‌یی
همچنان دوغی تُرُش در معدنی / خود نکردی زو مُخَلَّص روغنی
هم خمیری، خُمرهٔ طینه‌دری / گرچه عمری در تنورِ آذری

(دفتر ششم ۱۷۸۶-۱۷۸۰)

جفا در حق پیران به دوران پیشین

مولانا از جفایی که سفلگان زمانه‌اش در مورد پیران صورت می‌دادند گله‌مند است.

گرچه پیران را در این دَوْرِ لئام / در دو موضع پیش می‌دارند عام
یا در آن لوتی که آن سوزان بُوَد / یا بر آن پُل کز خلل ویران بُوَد

(دفتر ششم ۲۴۶۲-۲۴۶۱)

یک سلامی نشنود پیر از خسی / تا نپیچد عاقبت از وی بسی

(دفتر ششم ۲۴۷۰)

﴿قضا و قدر﴾

مسئلهٔ قضا و قدر از قدیم‌ترین و پردامنه‌ترین مسائلی است که در میان فـرقه‌ها و نحله‌های مختلف کلامی و فلسفی و حکمی و عرفانی مورد بحث واقـع شـده است و هرکدام نظری اظهار کرده‌اند. و این آراء غالباً به افراط و تفریط گراییده است. برخی مانند اهل حدیث قدیم، قضا و قدر را چنان تعریف کرده‌اند که برای انسان هیچ‌گونه اختیاری قائل نشده‌اند و درنتیجه تمام اعمال نیک و بد آدمی را به خدا نسبت داده‌اند. و از پسِ آنان اشاعره آمدند و کوشیدند همان رأی را با تبصرهٔ «کسب» تعدیل کنند اما نتوانستند. چون نظریهٔ کسبِ اشاعره یکسره مبهم است. در مقابل آنان، معتزلیان از اختیار مطلق انسان در اعمال و افعالش طرفداری می‌کردند. اما قول میانه همان است که از ائمهٔ هادین(ع) رسیده است. **لاجَبْرَ وَلاٰ تَفْویضَ بَلْ اَمْرٌ بَیْنَ الْاَمْرَین.**

«قضاء» در لغت به‌معنی داوری کردن و فیصله دادن است، و قاضی را از آن‌رو قاضی گویند که میان متخاصمان داوری می‌کند و به نزاع آنـان فـیصله مـی‌دهد. و «قَدَر» در لفظ به‌معنی اندازه‌گیری و تعیین است. بی‌آنکه به معرکةالآرای مناقشه‌گران این مبحث اندر آییم از مجموع گفته‌ها مستفاد مـی‌شود کـه قـضا عـبارت است از حتمیّت و قطعیتِ اجرای ارادهٔ الهی در هستی. به سخنی دیگر قضا آن حکمی است که حق تعالی در ازل، موافق علم خود دربارهٔ هر موجود صادر کرده است. قضا دومرتبه دارد. یکی مرتبهٔ علم ازلی یا عنایت ازلی که مبدأ فیضان موجودات است. و دیگر مرتبهٔ فعل الهی که موجب ظهور موجودات در عالم تکوین شده است. اما باید توجه داشت که موضوع قضای الهی در آیات و روایات، بیشتر ناظر به قضای فعلی است نه قضای علمی یا عنایی. و مراد از قَدَر همانا ظرفیت‌ها و خصوصیات ذاتی ممکنات است. و چون این خصوصیات مسبوق به علم ازلی است حکما بدان **قدر علم الهی** گویند. به‌هرحال از موضوع قضا و قدر روشن می‌شود که نظام کـائنات و جـهان موجودات بر مبنای سنّت‌های تعیین‌شده و تغییرناپذیر خداوند برپا شده است. از آنجا که سِرُّالْقَضاء وسِرّالْقَدَر معمایی پوشیده است حضرت علی(ع) فـرمود: **طَـریقٌ**

مُظْلِمٌ فَلاٰ تَسْلُكُوهُ وَ بَحْرٌ عَمیقٌ فَلاٰ تَلِجُوهُ.[۱] «قضا و قدر، راهی است بس تاریک، در آن گام مسپارید و دریایی است ژرف، بدان درنیایید.»

سلطهٔ قضا و قدر الهی بر قوهٔ فکرت و تدبیر انسان

مولانا نیز همچون فلاسفهٔ الهی و ارباب شرایع عقیده دارد که قضا و قدر الهی مافوق اختیار انسان است. از این‌رو ردّ قضا محال است.

این هم از تأثیرِ حکم است و قَدَر — چاه می‌بینیّ و، نتوانی حَذَر
نیست خود از مرغِ پرّان این عجب — که نبیند دام و افتد در عَطَب
این عجب که دام بیند، هم وَتَد — گر نخواهد، ور بخواهد می‌فتد
چشم، باز و گوش باز و دام، پیش — سویِ دامی می‌پَرَد با پَرِّ خویش

(دفتر سوم ۱۶۴۹-۱۶۴۶)

بر قضا هر کو شبیخون آوَرَد — سرنگون آید ز خونِ خود خَوَرد
چون زمین، با آسمان، خصمی کند — شوره گردد، سَر ز مرگی برزند
نقش، با نقّاش پنجه می‌زند — سَبْلَتان و ریشِ خود برمی‌کَنَد

(دفتر سوم ۹۳۷-۹۳۵)

چون قضا آید، شود تنگ این جهان — از قضا، حلوا شود رنجِ دهان
گفت: اِذا جاءَ الْقَضٰا ضٰاقَ الْفَضٰا — تُحْجَبُ الْاَبْصارُ اِذْ جاءَالْقَضٰا
چشم، بسته می‌شود وقتِ قضا — تا نبیند چشم، کُحلِ چشم را

(دفتر سوم ۳۸۲-۳۸۰)

چون قضا آید، نبینی غیرِ پوست — دشمنان را باز نشناسی ز دوست

(دفتر اول ۱۱۹۴)

این همه دانست، چون آمد قضا — دانشِ یک نهی شد بر وی خطا
کای عجب! نهی از پیِ تحریم بود — یا به تأویلی بُد و توهیم بود؟
در دلش، تأویل چون ترجیح یافت — طبع در حیرت سویِ گندم شتافت
باغبان را خار، چون در پای رفت — دُزد فرصت یافت و کالا بُرد، تفت
چون ز حیرت رَست، باز آمد به راه — دید بُرده دزد، رخت از کارگاه

---

۱. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۲۷۹.

رَبَّنٰا اِنَّا ظَلَمْنٰا گفت و آه — یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه
این قضا ابری بُوَد خورشیدْپوش — شیر و اژدرها شود زو همچو موش
(دفتر اول ۱۲۵۵-۱۲۴۹)

چون قضا آید، شود دانش به خواب — مَه سیه گردد، بگیرد آفتاب
از قضا این تعبیه کی نادر است؟ — از قضا دان کو قضا را مُنْکِر است
(دفتر اول ۱۲۳۳-۱۲۳۲)

چون قضا آید، فرو پوشد بَصَر — تا نداند عقلِ ما، پا را ز سَر
چون قضا بگذشت، خود را می‌خورد — پَرده بدْریده، گریبان می‌درد
(دفتر اول ۲۴۴۱-۲۴۴۰)

او همه نور است از نورِ رضا — لیک کورش کرد سرهنگِ قضا
(دفتر دوم ۱۱۳۳)

پس بپوشید اوّل آن بر جانِ ما — تا کنیم آن کار، بر وفقِ قضا
چون قضا آورد حکمِ خود پدید — چشم واشد، تا پشیمانی رسید
این پشیمانی، قضایِ دیگرست — این پشیمانی بِهِل، حق را پرست
(دفتر چهارم ۱۳۳۹-۱۳۳۷)

آدما! تو نیستی کور از نظر — لیک اِذٰا جاءَ الْقَضا عَمِیْ الْبَصَر
(دفتر چهارم ۳۳۲)

ناظرِ فرعی، ز اصلی بی‌خبر — فرع ماییم، اصل، احکامِ قَدَر
چرخِ گردان را قضا گمره کند — صد عُطارِد را قضا ابله کند
تنگ گرداند جهانِ چاره را — آب گرداند حدید و خاره را
(دفتر پنجم ۲۸۹۸-۲۸۹۶)

چون قضا آید، طبیب ابله شود — وآن دوا در نفع هم گمره شود
(دفتر پنجم ۱۷۰۷)

چون قضا بیرون کُند از چرخ، سَر — عاقلان گردند جمله کور و کر
ماهیان افتند از دریا برون — دام گیرد مرغِ پرّان را زبون
(دفتر سوم ۴۷۰-۴۶۹)

هست صد چندین فسون‌هایِ قضا — گفت: اِذٰا جٰاءَ الْقَضا ضٰاقَ الْفَضٰا
صد ره و مَخْلَص بُوَد از چپّ و راست — از قضا بسته شود، کو اژدهاست
(دفتر سوم ۳۸۸۳-۳۸۸۲)

با قضا پنجه مزن ای تند و تیز! تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق تا نیاید زخم، از رَبُّ الْفَلَق

(دفتر اول ۹۱۱-۹۱۰)

مولانا در بیان غلبهٔ تقدیر بر تدبیر آدمیان از زبان نخجیران جبری مشرب، حکایت نگریستن عزرائیل بر آن مردِ گریزان از مرگ را می‌آورد. رجوع شود به دفتر اول، بیت (۹۵۶) به بعد.

باز در بیان غلبه تقدیر بر تدبیر گوید:

این عجب نَبْوَد که کور افتد به چاه بوالْعَجَب افتادنِ بینایِ راه
این قضا را گونه‌گون، تصریف‌هاست چشم‌بندش یَفْعَلُ الله مٰا یَشاست

(دفتر ششم ۲۷۶۰-۲۷۵۹)

دعا و نیایش، قضای حتمی و مقدّر را دفع کند

چون چنین شد، ابتهال آغاز کن ناله و تسبیح و روزه ساز کن
ناله می‌کن کای تو عَلّامُ الْغُیوب زیرِ سنگِ مکرِ بَد، ما را مکوب
گر سگی کردیم ای شیرْآفرین! شیر را مَگْمار بر ما زین کمین
آبِ خوش را صورتِ آتش مَدِه اندر آتش صورتِ آبی مَنِه
از شرابِ قهر چون مستی دهی نیست‌ها را صورتِ هستی دهی

(دفتر اول ۱۱۹۹-۱۱۹۵)

ای خُنُک آن کو نکوکاری گرفت زور را بگذاشت، او زاری گرفت
گر قضا پوشد سیه همچون شَبَت هم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صدبار قصدِ جان کند هم قضا جانت دهد، درمان کند

(دفتر اول ۱۲۵۹-۱۲۵۷)

رضا به قضای الهی‌دادن، مرتبهٔ رهیدگان از بند منی و خودبینی است

عار نَبْوَد شیر را از سلسله نیست ما را از قضایِ حق، گِله
شیر را بر گردن ار زنجیر بود بر همه زنجیرْسازان میر بود

(دفتر اول ۳۱۶۱-۳۱۶۰)

مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ گفت حق کارِ حق بر کارها دارد سَبَق

خشمِ خود بشکن، تو مشکن تیر را / چشمِ خشمت خون شمارد شیر را
بوسه دِه بر تیر و، پیشِ شاه بَر / تیرِ خون‌آلود از خونِ تو تر

(دفتر دوم ۱۳۰۸-۱۳۰۶)

جز کسی کاندر قضای حق گریخت / خونِ او را هیچ تربیعی نریخت
غیرِ آنکه درگُریزی در قضا / هیچ حیله نَدْهَدَت از وی رها

(دفتر سوم ۴۷۳-۴۷۲)

ریسمان قضای الهی، ناپیدا و استوار است و تنها روشن‌بینان آن را بینند

بندِ تقدیر و قضایِ مُخْتَفی / که نبیند آن بجز جانِ صفی
گرچه پیدا نیست، آن در مَکْمَن است / بَتّر از زندان و بندِ آهن است
زانکه آهنگر مر آن را بشکند / حُفره گر هم خِشتِ زندان برکَنَد
ای عجب این بندِ پنهانِ گران / عاجز از تکسیرِ آن، آهنگران

(دفتر سوم ۱۶۶۲-۱۶۵۹)

قضا و مَقضی

قضای فعلی، همان مشیّت الهی است که در هستی به ظهور آمده است. و مراد از مَقضی نیز همان موجودات و رویدادها هستند که طبق حکم قضا پدید آمده‌اند.

مولانا در باب قضا و قدر و توفیق میان دو حدیثِ به‌ظاهر متعارض، تحقیق دقیق کرده است. حدیثی می‌گوید: **اَلرِّضا بِالْکُفْرِ کُفْرٌ.** «راضی‌شدن به کفر، کفر است.» و حدیثی دیگر می‌گوید: **مَنْ لَمْ یَرْضَ بِقَضائی فَلْیَطْلُبْ رَبّاً سِوائی.** «هرکه به قضایم رضا ندهد باید خدایی جز من بجوید.»

امام محمّد غزالی و دیگران جواب داده‌اند که کفر، مَقضی است نه قضا و ما باید به قضا راضی باشیم نه به مَقضی. یعنی کفر از آن حیث که کفر است، مَرضیّ ما نیست، ولی از آن حیث که در علم خداست، مَرضیّ است، زیرا قضا مرتبه‌ای از علم خداست.[۱]

مولانا نیز بر همین سیاق به سؤال‌کنندهٔ این دو حدیث، جواب می‌دهد منتهی با تمثیلاتی دقیق و بیانی دلنشین.

---

۱. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۱۲۶.

دی سؤالی کرد سائل مرمرا / زانکه عاشق بود او بر ماجَرا
گفت نکتهٔ اَلرِّضا بِالْکُفرِ کُفر / این پیمبر گفت و گفتِ اوست مُهر
باز فرمود او که اندر هر قضا / مر مسلمان را رضا باید، رضا
نی قضایِ حق بُوَد کفر و نفاق؟ / گر بدین راضی شوم، باشد شِقاق
ور نِیَم راضی، بُوَد آن هم زیان / پس چه چاره باشدم اندر میان؟
گفتمش: این کفر، مَقضی، نه قضاست / هست آثارِ قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه! از مَقضی بدان / تا شِکالت دفع گردد در زمان
راضی‌ام در کفر زآن رُو که قضاست / نه از این رُو که نزاع و خُبثِ ماست
کفر از رویِ قضا هم کفر نیست / حق را کافر مخوان این‌جا مه‌ایست
کفر، جهل است و قضایِ کفر، علم / هردو کی یک باشد آخر حِلم، خِلم؟
زشتیِ خط، زشتیِ نقّاش نیست / بلکه از وی زشت را بنمودنی است
قوّتِ نقّاش باشد آنکه او / هم تواند زشت‌کردن، هم نکو
گر گشایم بحثِ این را من بساز / تا سؤال و تا جواب آید دراز
ذوقِ نکتهٔ عشق از من می‌رود / نقشِ خدمت، نقشِ دیگر می‌شود

(دفتر سوم ۱۳۷۵-۱۳۶۲)

تفسیر حدیث جَفَّ القلم

در حدیثی آمده است: جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ کَائن «خشک شد قلم بدانچه پدید آمده و یا پدید خواهد آمد.» نیز: جف القلم بما انت لاق. «خشک شد قلم بدانچه بینی.» جهت ایضاح بیشتر: در ایام قدیم که با مرکّب می‌نوشتند، سرِ قلم بلافاصله خشک می‌شد. و این خشکی سرِ قلم در حدیث فوق کنایه از حتمیّت امور مقدّره است. بدین معنی که قضا و قدر عاملی در عرض دیگر عوامل نیست، بلکه منشأ همهٔ عوامل و حوادث جهان است. هر عاملی که منشأ اثری شود یا هر پدیده‌ای که به‌وجود آید خود از مظاهر قضا و قدر است، زیرا قضاوقدر، ظهور هر پدیده‌ای را فقط از طریق یک رشته علل و اسباب میسّر می‌شمرد. خواه آن علل برای بشر شناخته شده باشد یا نباشد. درغیر این‌صورت نظام جهان دچار هرج‌ومرج می‌گردد و این البته با حکیم بودن خداوند در تناقض است. بنابراین هر فعلی که آدمی انجام می‌دهد یا هر حادثه‌ای که رخ می‌دهد خارج از دایرهٔ قضاوقدر نیست و اما در دایرهٔ قضا و قدر

عمل‌کردن نیز منافی اختیار آدمی نیست، زیرا هرکس در حیطهٔ قضاوقدر قدرت انتخاب دارد. و لایمکن الفرار من حکومتک.

همچنین تأویلِ قَدْ جَفَّ الْقَلَم — بهرِ تحریض است بر شغلِ اَهَم
پس قلم بنوشت که هر کار را — لایقِ آن هست تأثیر و جزا
کژروی، جَفَّ الْقَلَم کژ آیدت — راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مُدبِری، جَفَّ الْقَلَم — عدل آری، برخوری، جَفَّ الْقَلَم
چون بدزدد، دست شد، جَفَّ الْقَلَم — خورد باده مست شد، جَفَّ الْقَلَم
تو روا داری؟ روا باشد که حق — همچو معزول آید از حکمِ سَبَق؟
که ز دست من برون رفته‌ست کار — پیشِ من چندین میا، چندین مزار
بلکه معنی آن بُوَد جَفَّ الْقَلَم — نیست یکسان پیشِ من عدل و ستم
فرق بنهادم میانِ خیر و شر — فرق بنهادم ز بَد هم از بتر

(دفتر پنجم ۳۱۳۹-۳۱۳۱)

مولانا در ادامهٔ ابیات فوق نظر جبریانه را نسبت به حدیث **جف‌القلم** رد می‌کند و می‌فرماید:

معنیِ جَفَّ الْقَلَم کی آن بُوَد — که جفاها با وفا یکسان بُوَد؟
بل جفا را هم جفا جَفَّ الْقَلَم — وآن وفا را هم وفا جَفَّ الْقَلَم

(دفتر پنجم ۳۱۵۲-۳۱۵۱)

لیکن همین حدیث را در بخش دیگری از مثنوی به گونه‌ای طرح می‌کند که ظاهراً از آن جبر مطلق مستفاد می‌شود. امّا باید گفت که در آنجا نیز منظورش جبر مصطلح نبوده است بل در آن مرتبه مولانا از بالا به انسان و جهان نگریسته است و در آن منظر جز مشیت الهی دیده نمی‌آید و جمیع اسباب و اضافات، اسقاط می‌شود و حقیقت آیهٔ **وَ مٰا تَشٰاؤُونَ اِلاّٰ اَنْ یَشٰاءَاللّٰهُ** در ظهور می‌آید.

من همی گویم، بِرَو، جَفَّ الْقَلَم — زآن قلم، بس سرنگون گردد عَلَم
هیچ بُغضی نیست در جانم ز تو — زانکه این را من نمی‌دانم ز تو
آلتِ حقّی تو، فاعل، دستِ حق — چون زنم بر آلتِ حق، طعن و دَقّ؟

(دفتر اول ۳۸۵۳-۳۸۵۱)

﴿جبر و اختیار﴾

مسئلهٔ جبر و اختیار از مسائلی است که هماره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است. اما از میان اندیشوران باستان شاید نخستین شخصیتی که به‌طور منظم و مفصل بدین بحث درآمده است ارسطو باشد. همچنین این بحث به‌طور مفصل در میان متکلمان و فیلسوفان اسلامی نیز مطرح شده است و کتب و رسائلی فراوان در این باب نگاشته شده است. در کتب مربوط به ملل و نحل آمده است که نخستین کسی که مذهب جبر آورد جَهْم بن صَفْوان (مقتول به سال ۱۲۸ ه) بود. لیکن در کتب کلامی و غیره، مذهب جبر را به ابوالحسن اشعری (مؤسس مذهب اشعری ۳۳۰ــ۲۶۰ ه) نسبت می‌دهند، و شاید این انتساب بدان روست که وی در ترسیخِ پایه‌های جبر، جِد و جهدی بلیغ ورزید و ادلّه‌ای فراوان اقامه کرد. البته پروندهٔ جبر و اختیار همچنان مفتوح است و اندیشهٔ بشری هنوز در این باره به پاسخی روشن و نتیجه‌ای متقن دست نیازیده است.

یکی از موضوعات بحث‌انگیز مثنوی، مسئلهٔ جبر و اختیار است. مولانا در شش دفتر مثنوی روی هم حدود هفتاد مرتبه در این باب سخن آورده است. اما در دفتر اول و سوم و خصوصاً دفتر پنجم گسترده‌تر بدان درآمده است. چنانکه از بیت (۲۸۸۷) دفتر پنجم، نُه فصل پی‌درپی را بدان اختصاص داده است. ظاهراً چنین می‌نماید که مولانا گاه جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است. اما این نوسانات فکری متوقف بر منظرهای مختلفی است که از آن، جهان هستی را می‌نگریسته است. زبدهٔ نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبرِ مطلق که جَهْمیّه و اَزارقه معتقد بوده‌اند و اختیار مطلق که معتزله بدان باور داشته‌اند. و این، مختارِ مذهب کلام امامیه نیز هست.

مولانا کلاً از دو منظر بدین مبحث درنگریسته است. یکی از منظر کلامی و دیگر از منظر عرفانی و صوفیانه. مولانا از منظر کلامی، براهینی سَخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندانکه هر ذوق سلیمی را به اقناع و اطمینان می‌رساند. لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند. اما کدام جبر؟ جبر مصطلح و مشهور؟ خیر. هم از این‌روست که برای

پیشگیری از این آمیختگی و التباس، دو اصل کلیدیِ **معیّت** و **جبّاریت** را در گفت می‌آورد. و آنان که مولانا را جبری مذهب پنداشته‌اند بی‌تأمل و بلاتحقیق، ابیاتی را که بدین دو اصل ناظر است حمل بر جبر مصطلح کرده‌اند، حال آنکه بَیْنَهُما بُعْدُ الْمَشْرِقَین. و بدیهی است که این دو جبر تنها در لفظ اشتراک دارد نه در مفهوم و مصداق. «اشتراک لفظ، دائم رهزن است»

به‌طور کلی جبر در منظر صوفیانهٔ مولانا، دیدن مسبّب الاسباب است و لاغیر، زیرا در این افق اعلی، سببیّت و علّیّت به تشأن بازمی‌گردد و جمیع ممکنات و موجودات، جنبهٔ مرآتی پیدا می‌کنند و فقط فعّالِ مایشاء بودنِ حضرت حق را بازمی‌تابانند. مولانا و سایر عرفای بزرگ این نگرش را از تعالیم قرآن کریم آموخته‌اند. چرا که در آیاتی بسیار از مصحف شریف، همهٔ امورِ هستی مستقیماً مستند شده است به قدرت و مشیت الهی نظیر آیاتی که نزول باران را رأساً به فعل خداوندی منسوب می‌دارد و علل و اسباب طبیعی و جوّی را واگو نمی‌کند.[۱] همین‌طور هدایت و اِضلال را به مشیت الهی نسبت می‌دهد.[۲] نیز خنداندن و گریاندن را به خدا منتسب می‌دارد.[۳] و نیز قبض و بسط ارزاق و تقسیم اسباب معاش و اختلاف سطوح زندگی را به خدا نسبت می‌دهد.[۴] البته این شیوهٔ بیانی قرآن کریم بدین معنی نیست که مطلقاً دخالت علل و اسباب طبیعی را نفی کند بل در دسته‌ای دیگر از آیات نقش طولیهٔ علل و اسباب را یادآور شده است.

بنابراین وقتی که مولانا در افق مبین توحید می‌ایستد و فعّالِ مایشاءبودن خداوند را در همهٔ اجزاء هستی می‌بیند بدین معنی نیست که به‌کلی علل و اسباب را نفی کند و ارادهٔ آدمی را نادیده گیرد. چنانکه وقتی انبیا و اولیا حاجات خود را از خدا می‌خواستند در همان لحظه سعی و تلاش خود را نفی نمی‌کردند.

مولانا می‌گوید بندهٔ سالک تا وقتی که مرتبهٔ معیّت حق را شهود نکرده در خود احساس نوعی اختیار می‌کند، اما همین‌که بدان مقام رسید و در هستی مطلق فانی شد، دیگر خود را صاحب اختیار نمی‌داند. این مقام عارفانه کجا و جبر مصطلح کجا؟! باز در تفاوت جبر عارفانه و جبر عامیانه مسئلهٔ جباریت الهی را پیش

---

۱. مانند آیهٔ ۲۲ و ۱۶۴ سورهٔ بقره.
۲. مانند آیهٔ ۳۱ سورهٔ مدثر و ۱۸۶ سورهٔ اعراف.
۳. آیهٔ ۴۳ سورهٔ نجم.
۴. آیهٔ ۲۶ سورهٔ رعد و آیهٔ ۳۰ سورهٔ اسراء و آیهٔ ۴۲ سورهٔ زخرف.

می‌کشد و می‌گوید همهٔ افعال آدمی حتی قوهٔ اختیار او بسته به مشیت الهی است و چون آدمی به مقام جباریت الهی درنگرد به عجز و هیچ بودن خود واقف می‌شود.

تفاوت جبر خاصه (عارفانه) با جبر عامه (جبر مصطلح)

لفظِ جبرم، عشق را بی‌صبر کرد / وآنکه عاشق نیست، حبسِ جبر کرد
این معیّت با حق است و، جبر نیست / این تجلّیِ مَه است، این ابر نیست
ور بُوَد این جبر، جبرِ عامه نیست / جبرِ آن امّارهٔ خودکامه نیست
جبر را ایشان شناسند ای پسر! / که خدا بگشادشان در دل، بصر
غیبِ آینده بر ایشان گشت فاش / ذکرِ ماضی، پیشِ ایشان گشت لاش
اختیار و جبرِ ایشان دیگر است / قطره‌ها اندر صدف‌ها، گوهر است
هست بیرون، قطرهٔ خُرد و بزرگ / در صدف، آن دُرِّ خُرد است و سترگ
طبعِ نافِ آهوست آن قوم را / از بُرون خون و درونشان مُشک‌ها
تو مگو کین مایه، بیرون خون بُوَد / چون رود در ناف، مُشکی چون شود؟
تو مگو کین مِس، برون بُد مُحْتَقر / در دلِ اِکسیر چون گیرد گُهَر؟
اختیار و جبر در تو بُد خیال / چون در ایشان رفت، شد نورِ جلال

(دفتر اول ۱۴۷۳-۱۴۶۳)

تو ز قرآن بازخوان تفسیرِ بیت / گفت ایزد: مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت
گر بپرّانیم تیر، آن نی ز ماست / ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر، این معنیِ جبّاری است / ذکرِ جبّاری برایِ زاری است

(دفتر اول ۶۱۷-۶۱۵)

ترک کن این جبر را که بس تهی است / تا بدانی سِرِّ سِرِّ جبر چیست
ترک کن این جبرِ جمعِ مَنْبَلان / تا خبر یابی از آن جبرِ چو جان

(دفتر پنجم ۳۱۸۸-۳۱۸۷)

جبر باشد پَرّ و بالِ کاملان / جبر هم زندان و بندِ کاهلان
همچو آبِ نیل دان این جبر را / آب، مؤمن را و، خون مر گَبر را
بال، بازان را سویِ سلطان بَرَد / بال، زاغان را به گورستان بَرَد

(دفتر ششم ۱۴۴۴-۱۴۴۲)

آنکه او مغلوب اندر لطف ماست / نیست مضطر بلکه مختارِ وَلاست

منتهای اختیار آن است خَود — که اختیارش گردد اینجا مفتَقَد
اختیاری را نبودی چاشنی — گر نگشتی آخر او محو از منی

(دفتر چهارم ۴۰۳-۴۰۱)

تفسیر روانشناسانهٔ جبر خاصه

اوّلم این جزر و مَدّ از تو رسید — ورنه ساکن بود این بحر، ای مجید!
هم از آنجا کین تردّد دادی‌ام — بی تردّد کن مرا هم از کَرَم
ابتلام می‌کُنی، آه اَلْغِیاث — ای ذُکور از ابتلاآت چون اِناث
تا به کی این ابتلا؟ یارب! مکن — مذهبیّ‌ام بخش و دَه مذهب مکن
اُشتریّ‌ام لاغری و پشتْ‌ریش — ز اختیارِ همچو پالانْ‌شکلِ خویش
این کَژاوه گَه شود این سو گِران — آن کژاوه گَه شود آن سو کَشان
بفکن از من حِمْلِ ناهموار را — تا ببینم روضهٔ اَبرار را
همچو آن اصحابِ کهف از باغِ جُود — می‌چَرَم اَیقاظٌ نی بَلْ هُمْ رُقود
خفته باشم بر یمین، یا بر یَسار — برنگردم جز چو گُو بی‌اختیار
هم به تقلیبِ تو تا ذاتَ الْیمین — یا سویِ ذاتَ الشِّمال ای ربِّ دین!

(دفتر ششم ۲۱۹-۲۱۰)

تفسیری روانشناسانه از جبر عامه

بوک، روزی نَبْوَدت چون می‌روی؟ — خوفِ حرمان هست، تو چونی قوی؟
خوفِ حرمانِ ازل در کسبِ لوت — چون نکردت سست اندر جست‌وجوت؟
گویی: گرچه خوفِ حرمان هست پیش — هست اندر کاهلی این خوف، بیش
هست در کوشش امیدم بیشتر — دارم اندر کاهلی افزون خطر
پس چرا در کارِ دین ای بدگمان! — دامنت می‌گیرد این خوفِ زیان؟
یا ندیدی کَاَهْلِ این بازارِ ما — در چه سودند انبیا و اولیا؟

(دفتر سوم ۳۱۰۰-۳۰۹۵)

براهین مولانا بر اثبات اختیار بشر و ابطال مشرب جبریان

مولانا طبق اسلوب پسندیده و یقین‌آور خود برای حل عویصهٔ جبر و اختیار به

گریوهٔ دشوار و خم اندرخم اهل قیل و قال درنیامده است، چراکه درنوردیدن چنین راهی آدمی را از هامون حیرت نمی‌رهاند و او را به منزل مقصود نمی‌رساند. چنانکه گوید:

همچنین بحث است تا حشرِ بشر　　در میانِ جبری و اهلِ قدر

(دفتر پنجم ۳۲۱۴)

براهین مولانا بر اثبات اختیار بشر در اعمال و افعالش بر چند پایه استوار شده است[۱]:

۱. فطریّات و وجدانیّات

اختیاری هست ما را بی‌گمان　　حِسّ را مُنکِر نتانی شد عیان

سنگ را هرگز نگوید کس: بیا　　از کُلوخی کس کجا جوید وفا؟

آدمی را کس نگوید: هین بِپَر　　یا بیا ای کور! تو در من نگر

گفت یزدان: مٰا عَلَی الْاَعْمیٰ حَرَج　　کی نهد بر کس حَرَج رَبُّ الْفَرَج؟

کس نگوید سنگ را: دیر آمدی　　یا که چوبا! تو چرا بر من زدی؟

این چنین واجُست‌ها مجبور را　　کس بگوید؟ یا زند معذور را؟

امر و نهی و خشم و تشریف و عتاب　　نیست جز مختار را ای پاکْ‌جیب

اختیاری هست در ظلم و ستم　　من از این شیطان و نفس، این خواستم

اختیار اندر درونت ساکن است　　تا ندید او یوسفی، کف را نَخَست

اختیار و داعیه در نفس بود　　رُوش دید، آنگه پروبالی گشود

سگ بخفته، اختیارش گشته گُم　　چون شِکنبه دید، جُنبانید دُم

اسپ هم حُوحُو کند چون دید جَو　　چون بجُنبد گوشْت، گُربه کرد مَو

دیدن آمد جُنبشِ آن اختیار　　همچو نفخی، زآتش انگیزد شَرار

پس بجُنبد اختیارت، چون بِلیس　　شد دَلاله، آردت پیغامِ ویس

چونکه مطلوبی بر این کس عرضه کرد　　اختیارِ خفته بگْشاید نورد

وآن فرشته خیرها بر رغمِ دیو　　عَرضه دارد، می‌کند در دل غریو

تا بجُنبد اختیارِ خیرِ تُو　　زآنکه پیش از عَرضه خفته‌ست این دو خُو

---

۱. تقسیم‌بندی براهین از **مولوی‌نامه** شادروان استاد همایی، ج ۱، صص ۸۵ــ۸۱ اقتباس شده است.

پس فرشته و دیو گشته عَرضه دار — بهرِ تحریکِ عُروقِ اختیار
می‌شود ز الهام‌ها و وسوسه — اختیارِ خیر و شرّت دَه کَسه

(دفتر پنجم ۲۹۸۵-۲۹۶۷)

مَخْلَص اینکه دیو و روح عَرضه دار — هردو هستند از تتمّهٔ اختیار
اختیاری هست در ما ناپدید — چون دو مطلب دید، آید در مزید
اوستادان، کودکان را می‌زنند — آن ادب، سنگِ سِیَه را کی کنند؟
هیچ گویی سنگ را فردا بیا؟ — ور نیایی من دهم بد را سزا؟
هیچ عاقل مر کلوخی را زند؟ — هیچ با سنگی عتابی کس کند؟
در خِرَد، جبر از قَدَر رسواتر است — زانکه جبری، حِسِّ خود را مُنکِر است
مُنکرِ حس نیست آن مردِ قَدَر — فعلِ حق، حسّی نباشد ای پسر!
مُنکرِ فعلِ خداوندِ جلیل — هست در انکارِ مدلولِ دلیل
آن بگوید: دود هست و نار، نی — نورِ شمعی، بی ز شمعی، روشنی
وین همی بیند مُعَیَّن نار را — نیست می‌گوید پیِ اِنکار را
جامه‌اش سوزد بگوید: نار نیست — جامه‌اش دوزد، بگوید: تار نیست

(دفتر پنجم ۳۰۱۴-۳۰۰۴)

درکِ وجدانی به جایِ حس بُوَد — هردو در یک جدول ای عم! می‌رود

(دفتر پنجم ۳۰۲۲)

غیرِ حق را گر نباشد اختیار — خشم چون می‌آیدت بر جُرمْ‌دار
چون همی خایی تو دندان بر عدو؟ — چون همی بینی گناه و جُرم از او؟
گر ز سقفِ خانه چوبی بشکند — بر تو افتد، سخت مجروحت کند
هیچ خشمی آیدت بر چوبِ سقف؟ — هیچ اندر کینِ او باشی تو وقف
که چرا بر من زد و دستم شکست؟ — او عدوِّ خصمِ جانِ من بُده‌ست
کودکانِ خُرد را چون می‌زنی؟ — چون بزرگان را مُنزّه می‌کنی؟
آنکه دزدد مالِ تو، گویی: بگیر — دست و پایش را بِبُر، سازش اسیر
وآنکه قصدِ عورتِ تو می‌کند — صدهزاران خشم از تو می‌دمد
گر بیاید سیل و رخت تو برد — هیچ با سیل آوَرَد کینی خِرَد؟
ور بیامد باد و دستارت ربود — کی تو را با باد دل خشمی نمود؟
خشم، در تو شد بیانِ اختیار — تا نگویی جبریانه اِعتذار

گر شتربان، اُشتری را می‌زند / آن شتر قصدِ زننده می‌کند
خشمِ اُشتر نیست با آن چوبِ او / پس ز مختاری، شتر بُرده‌ست بو
همچنین سگ گر بر او سنگی زنی / بر تو آرد حمله، گردد مُنْثَنی
سنگ را گر گیرد، از خشمِ تو است / که تو دُوریّ و ندارد بر تو دست
عقلِ حیوانی چو دانست اختیار / این مگو ای عقل انسان! شرم دار

(دفتر پنجم ۳۰۵۴-۳۰۳۹)

۲. تردید و دودلی

آدمی در کارها گاه دچار تردید و تردّد می‌شود. با خود می‌گوید این کار را بکنم بهتر است یا آن کار را؟ مولانا می‌گوید آدمی هیچگاه در امورِ ناممکن و دست‌نایافتنی به تردید گرفتار نمی‌آید، بل دودلی معمولاً در موردی رخ می‌نماید که آدمی خود را بر انجام آن توانا می‌بیند.

این که فردا این کنم یا آن کنم / این دلیلِ اختیار است ای صنم!

(دفتر پنجم ۳۰۲۴)

در تردّد مانده‌ایم اندر دو کار / این تردّد کی بُوَد بی اختیار؟
این کنم، یا آن کنم او کی گُوَد؟ / که دو دست و پایِ او بسته بُوَد
هیچ باشد این تردّد در سَرَم / که رَوَم در بحر یا بالا پرم
این تردّد هست که مَوصِل رَوَم / یا برایِ سِحر تا بابِل رَوَم
پس تردّد را بباید قدرتی / ورنه آن خنده بُوَد بر سِبْلتی

(دفتر ششم ۴۱۲-۴۰۸)

۳. عُروض احوال مختلف در انسان

مولانا می‌گوید اگر آدمی در افعال خویش مجبور بود دیگر ظهور احوال گونه‌گون از قبیل خشم و کین و مهر و پشیمانی و... در او مفهومی نداشت. پس حالت خشم و پشیمانی در آدمی دلیل بر این است که او در افعال خود مسئول و مختار است.

خشم در تو شد بیانِ اختیار / تا نگویی جبریانه اِعتذار

(دفتر پنجم ۳۰۴۹)

وآن پشیمانی که خوردی زآن بَدی / زاختیارِ خویش گشتی مُهْتَدی

(دفتر پنجم ۳۰۲۵)

مولانا با تمثّل به مثالی که ابوالحسن اشعری گفته است این موضوع را بسط داده است. آن مثال به اجمال این است: گاه آدمی دستش به بیماری رعشه دچار می‌آید و بی‌قصد و آهنگ، دستش می‌لرزد و البته او در این لرزیدن هیچ نقشی ندارد. اما گاه نیز شخصی عمداً دست خود را می‌لرزاند. بی‌گمان این دو لرزه از یک سنخ نیست، زیرا در رعشهٔ اجباری دست، انسان خود را مسئول نمی‌بیند درحالی‌که در لرزش عمدی، آدمی خود را مسئول احساس می‌کند.

یک مثال ای دل! پیِ فرقی بیار — تا بدانی جبر را از اختیار
دست، کآن لرزان بُوَد از اِرتعاش — وآنکه دستی را تو لرزانی ز جاش
هردو جُنبش، آفریدهٔ حق‌شناس — لیک نتوان کرد این، با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدَیَش — چون پشیمان نیست مردِ مُرْتَعَش

(دفتر اول ۱۴۹۹-۱۴۹۶)

جبر بودی، کی پشیمانی بُدی؟ — ظلم بودی، کی نگهبانی بُدی؟

(دفتر چهارم ۱۶۴۴)

زاریِ ما شد دلیلِ اضطرار — خِجلتِ ما شد دلیلِ اختیار
گر نبودی اختیار، این شرم چیست؟ — واین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟

(دفتر اول ۶۱۹-۶۱۸)

۴. وعد و وعید و امر و نهی کتب آسمانی و اخلاقی

اگر بشر در اعمال خود مجبور و بی‌اراده است پس چرا خداوند آدمی را به اعمال نیک فرامی‌خواند و از اعمال بد برحذر می‌دارد؟ و چرا به بدکاران وعید دوزخ می‌دهد و به نیکان وعدهٔ بهشت مینوی؟

جمله قرآن امر و نهی است و وعید — امرکردن سنگِ مرمر را که دید؟
هیچ دانا، هیچ عاقل، این کند — با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان — چون نکردید ای موات و عاجزان؟
عقل کی حکمی کند بر چوب و سنگ؟ — عقل کی چنگی زند بر نقش، چنگ؟
کِای غلامِ بسته دست، اِشکسته‌پا — نیزه برگیر و بیا سویِ وَغا
خالقی که اختر و گَردون کند — امر و نهی جاهلانه چون کند؟
احتمالِ عجز از حق راندی — جاهل و گنج و سفیهش خواندی

(دفتر پنجم ۳۰۳۲-۳۰۲۶)

امر، عاجز را قبیح است و ذَمیم / خشم، بتّر خاصه از ربِّ رحیم
گاو گر یُوغی نگیرد می‌زَنَند / هیچ گاوی که نَپَرّد شد نَزَند؟
گاو چون معذور نَبْوَد در فُضول / صاحبِ گاو از چه معذور است و دُول؟
چون نه‌یی رنجور، سَر را برمَبَند / اختیارت هست، بر سِبْلَت مَخَند

(دفتر پنجم ۳۱۰۴-۳۱۰۱)

قدرت و قضای الهی، کوشش بشر را نفی نمی‌کند

مولانا می‌گویدگرچه اختیارحق تعالی برجمیع اختیارات غالب است، لیکن موجب نفی آنها نمی‌شود.

قدرتِ تو بر جمادات از نَبَرد / کی جمادی را از آنها نفی کرد؟
قدرتش بر اختیارات آنچنان / نفی نکْند اختیاری را از آن
خواستش می‌گوی بر وجهِ کمال / که نباشد نسبتِ جبر و ضلال
چونکه گفتی کفرِ من خواستِ وی است / خواستِ خود را نیز هم می‌دان که هست
زآنکه بی‌خواهِ تو خود کفرِ تو نیست / کفرِ بی‌خواهش، تناقض گفتنی‌ست
امر، عاجز را قبیح است و ذَمیم / خشم، بَتَّر خاصه از ربِّ رحیم

(دفتر پنجم ۳۱۰۱-۳۰۹۶)

مولانا در تبیین موضوعِ یادشده حکایاتی چند آورده است.

گفت دُزدی شِحنه را کِای پادشاه / آنچه کردم، بود آن حکمِ اِله
گفت شِحنه: آنچه من هم می‌کنم / حُکمِ حقّ است، ای دو چشمِ روشنم
از دُکانی گر کسی تُربی بَرَد / کین ز حکمِ ایزدست ای باخرد!
بر سَرَش کوبی دو سه مشت ای کَره! / حکمِ حقّ است این که اینجا باز نِهْ
در یکی تَرّه چو این عذر ای فَضول! / می نیاید پیشِ بقّالی قبول
چون بر این عذر اعتمادی می‌کنی؟ / بر حوالی اژدهایی می‌تنی؟
از چنین عذر ای سلیمِ نانبیل! / خون و مال و زن همه کردی سبیل
هرکسی پس سَبلتِ تو برکَنَد / عُذر آرد، خویش را مُضْطَر کند
حُکمِ حق گر عذر می‌شاید تو را / پس بیاموز و بِدِه فتوی مرا
که مرا صد آرزو و شهوت است / دستِ من بسته ز بیم و هیبت است
پس کرم کن، عذر را تعلیم دِه / برگُشا از دست و پایِ من گِره

اختیاری کرده‌یی تو پیشه‌یی / کاختیاری دارم و اندیشه‌یی
ورنه چون بگزیده‌یی آن پیشه را؟ / از میانِ پیشه‌ها، ای کدخدا!
چونکه آید نوبتِ نفس و هوا / بیست مَرده اختیار آید تو را
چون بَرَد یک حَبّه از تو یار، سود / اختیارِ جنگ در جانت گشود
چون بیاید نوبتِ شُکرِ نِعَم / اختیارت نیست، وز سنگی تو کم
دوزخت را عذر این باشد یقین / کاندرین سوزش مرا معذور بین
کس بدین حجّت چو معذورت نداشت / ور کفِ جلّاد، این دورت نداشت
پس بدین داور، جهان منظوم شد / حالِ آن عالَم هَمَت معلوم شد

(دفتر پنجم ۳۰۷۶-۳۰۵۸)

حکایتی دیگر در همین موضوع:

آن یکی می‌رفت بالایِ درخت / می‌فشانْد آن میوه را دزدانه، سخت
صاحبِ باغ آمد و گفت: ای دَنی! / از خدا شرمیت کو؟ چه می‌کُنی؟
گفت: از باغِ خدا بندهٔ خدا / گر خورَد خرما که حق کردش عطا
عامیانه چه ملامت می‌کنی؟ / بُخل برخوانِ خداوند غنی؟
گفت: ای اَیْبَک بیاور آن رَسَن / تا بگویم من جوابِ بُوالْحَسَن
پس ببستش، سخت آن دَم بر درخت / می‌زد او بر پشت و ساقش چوب، سخت
گفت: آخِر از خدا شرمی بدار / می‌کُشی این بی‌گُنه را زارِ زار
گفت: از چوبِ خدا این بنده‌اش / می‌زند بر پشتِ دیگر بنده‌اش
چوبِ حق و پشت و پهلو آنِ او / من غلام و آلت و فرمانِ او
گفت: توبه کردم از جبر، ای عیار! / اختیارست، اختیارست، اختیار

(دفتر پنجم ۳۰۸۶-۳۰۷۷)

باز مولانا در عدم تناقضِ مشیت الهی با اختیار انسان می‌گوید اینکه خداوند، فعال مایشاء است از این‌روست که تو در جهت رضای او بکوشی نه آنکه دست روی دست بگذاری و هیچ تلاشی نکنی.

قولِ بنده ایش شاءَ اللهُ کان / بهرِ آن نَبْوَد که تنبل کن در آن
بلکه تحریض است بر اخلاص و جِدّ / که در آن خدمت، فزون شو مُسْتَعِدّ
گر بگویند آنچه می‌خواهی تو راد / کار، کارِ توست برحسبِ مُراد
آنگهان تنبل کنی جایز بود / کآنچه، خواهی، وآنچه گویی آن شود

چون بگویند اَیْشَ شاءَالله کان — حُکم، حکمِ اوست مطلق، جاودان
پس چرا صد مَرده اندر وِردِ او — برنگردی بندگانه گِردِ او؟
گر بگویند: آنچه می‌خواهد وزیر — خواست، آنِ اوست اندر دار و گیر
گِردِ او گَردان شوی صد مَرده زود — تا بریزد بر سرت احسان و جود
یا گُریزی از وزیر و قصرِ او؟ — این نباشد جُست و جویِ نصرِ او
بازْگونه زین سخن کاهِل شدی — مُنْعَکِس اِدراک و خاطر آمدی
امر، امرِ آن فلان خواجه‌ست هین — چیست؟ یعنی با جُز او کمتر نشین
گِردِ خواجه گَرد، چون امر آنِ اوست — کو کُشد دشمن، رهانَد جانِ دوست
هرچه او خواهد، همان یابی یقین — یاوه کم رَوْ، خدمتِ او برگزین

(دفتر پنجم ۳۱۲۳-۳۱۱۱)

باز مولانا در بیانِ عدم تناقض مشیت الهی و مختاربودن انسان حدیث معروف **جَفَّ الْقَلَم** را تفسیر و تأویلی دلنشین می‌کند.

همچنین تأویلِ قَدْ جَفَّ الْقَلَم — بهرِ تحریض است بر شُغلِ اَهَم
پس قلم بنوشت که هر کار را — لایقِ آن هست تأثیر و جزا
کژروی، جَفَّ الْقَلَم کژ آیدت — راستی آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مُدبِری، جَفَّ الْقَلَم — عدل آری، بَرخوری، جَفَّ الْقَلَم
چون بدزدد، دست شد، جَفَّ الْقَلَم — خورده باده، مست شد، جَفَّ الْقَلَم
تو روا داری، روا باشد که حق — همچو معزول آید از حکمِ سَبَق؟
که ز دستِ من برون رفته‌ست کار — پیشِ من چندین مَیا، چندین مزار
بل که معنی آن بُوَد جَفَّ الْقَلَم — نیست یکسان پیشِ من، عدل و ستم
فرق بنهادم میانِ خیر و شر — فرق بنهادم ز بَد هم از بتر
ذرّه‌یی گر در تو افزونی ادب — باشد از یارت، بداند فضلِ رب
قدرِ آن ذرّه تو را افزون دهد — ذرّه چون کوهی، قدم بیرون نهد
پادشاهی که به پیشِ تختِ او — فرق نَبْوَد از امین و ظلْمْجو
آنکه می‌لرزد ز بیمِ ردِّ او — وآنکه طعنه می‌زند در جَدِّ او
فرق نَبْوَد، هر دو یک باشد بَرَش — شاه نَبْوَد، خاکِ تیره بر سَرَش

(دفتر پنجم ۳۱۴۴-۳۱۳۱)

بر قضا کم نِهْ بهانه ای جوان! — جُرمِ خود را چون نهی بر دیگران؟

(دفتر ششم ۴۱۳)

بل قضا حقّ است و، جهدِ بنده، حق　　هین مَباش اَعْوَر چو ابلیسِ خَلَق

(دفتر ششم ۴۰۷)

اختیار بشر، مخلوق اختیار خداوند است

یکی از تحقیقات مولانا در باب نسبت اختیار انسان با اختیار خداوند این است که وجود عارضی ممکن‌الوجود به وجود واجب‌الوجود منتهی می‌شود، اختیارات عارضی انسان نیز به اختیار ذاتی واجب‌الوجود منتهی می‌گردد.[۱]

اختیارات، اختیارش هست کرد　　اختیارش چون سواری زیرِ گَرد

اختیارش، اختیارِ ما کند　　امر شد بر اختیاری مُسْتَنَد

(دفتر پنجم ۳۰۸۸-۳۰۸۷)

اختیار بشر مقهور اختیار الهی است

حاکمی بر صورتِ بی‌اختیار　　هست هر مخلوق را در اقتدار

تا کَشَد بی‌اختیاری صید را　　تا بَرَد بگْرفته گوش، او زَید را

لیک بی هیچ آلتی صنعِ صَمَد　　اختیارش را کمندِ او کند

اختیارش زید را قیدش کند　　بی‌سگ و بی‌دام، حق صیدش کند

آن دُروگر حاکمِ چوبی بُوَد　　وآن مُصَوِّر، حاکمِ خوبی بُوَد

هست آهنگر بر آهن قَیِّمی　　هست بَنّا هم بر آلت، حاکمی

نادر این باشد که چندین اختیار　　ساجد اندر اختیارش بنده‌وار

(دفتر پنجم ۳۰۹۵-۳۰۸۹)

خود چه باشد پیش نورِ مُسْتَقَر　　کَرّ و فَرِّ اختیارِ بُوالْبَشَر؟

(دفتر پنجم ۱۸۵۲)

اعتقاد به جبر، چشم فروبستن از واقعیت است

مولانا در نقد جبریان به تمثیلی دلنشین می‌پردازد و می‌گوید:

روشن است این، لیک از طَمْعِ سَحور　　آن خورنده، چشم می‌بندد ز نور

---

۱. ر.ک. **شرح اسرار**، ص ۳۹۴.

چونکه کُلّی میلِ او نانْ‌خوردنی است رُو به تاریکی نهد که روز نیست
حرص چون خورشید را پنهان کند چه عجب گر پشت بر برهان کند؟
(دفتر پنجم ۳۰۵۷-۳۰۵۵)

جبریان، سوفسطایی هستند

آن بگوید دود هست و نار، نی نورِ شمعی، بی ز شمعی، روشنی
وین همی بیند مُعَیَّن نار را نیست می‌گوید پیِ انکار را
جامه‌اش سوزد، بگوید نار نیست جامه‌اش دوزد، بگوید تار نیست
پس تفسطُط آمد این دعویِّ جبر لاجَرَم بدتر بُوَد زین رو ز گَبْر
(دفتر پنجم ۳۰۱۵-۳۰۱۲)

از دیدگاه عقلانی، مشرب جبر از قَدَر رسواتر است

در خرد، جبر از قَدَر رسواتر است زانکه جبریْ حِسِّ خود را مُنْکِر است
مُنکرِ حِس نیست آن مردِ قَدَر فعلِ حق، حسّی نباشد ای پسر!
(دفتر پنجم ۳۰۱۰-۳۰۰۹)

عشق، به مجادله در باب جبر و اختیار پایان می‌دهد

مولانا می‌گوید اختیاری که آدمی دارد اختیاری نیم‌بند است. چون همیشه آدمی خود را بر دوراهه‌های تردید و دودلی می‌بیند و این حالتی رنج‌آور است، از این‌رو مولانا از درگاه خداوند می‌خواهد که خداوند منّان او را چنان در دریای عشق و مستی غرقه سازد که یکسره مجذوب حق گردد و اختیار نیم‌بندِ خود را در اختیار حق مستهلک سازد.

کای خداوندِ کریم و بُردبار دِه امانم زین دو شاخهٔ اختیار
جذبِ یک راهه، صراطُ‌الْمُستقیم بِهْ ز دو راههٔ تردّد، ای کریم!
زین دو رَه گرچه همه مقصد، تویی لیک خود، جان‌کندن آمد این دویی
زین دو رَه گرچه به جز عزمِ تو نیست لیک هرگز رزم چون بزمِ تو نیست
(دفتر ششم ۲۰۶-۲۰۳)

پوزْبندِ وسوسه، عشق است و بس ورنه کی وسواس را بسته‌ست کس؟

عاشقی شو، شاهدی، خوبی بجو / صیدِ مرغابی همی کن جُو به جُو
کی بَری زآن آب، کآن آبت بَرَد؟ / کی کُنی زآن فهم، فهمت را خورد؟
غیرِ این معقول‌ها، معقول‌ها / یابی اندر عشق با فرّ و بها

(دفتر پنجم ۳۲۳۳-۳۲۳۰)

عشق، بُرَّد بحث را ای جان و بس / کو ز گفت‌وگو شود فریادرس
حیرتی آید ز عشق، آن نطق را / زَهْره نَبْوَد که کند او ماجَرا
که بترسد، گر جوابی وادهد / گوهری از لُنج او بیرون فتد
لب ببند سخت او از خیر و شر / تا نباید کز دهان افتد گُهر

(دفتر پنجم ۳۲۴۳-۳۲۴۰)

مباحثهٔ اهل جبر و اختیار

مولانا به شیوهٔ معهود خود گاه مهم‌ترین مسائل کلامی، حکمی و عرفانی را در قالب گفت‌وگو و مجاوبه واگو می‌کند و در این عرصه نیز مهارت و یکه‌تازی خود را نشان می‌دهد. طُرفه آنکه او در ترتیب‌دادن این‌گونه مباحثات هیچ‌گونه پیشداوری و تعصبی نمی‌ورزد مبادا عقیدهٔ مختارِ خود را استوار و نیرومند جلوه دهد و عقیدهٔ مخالف را زار و کمرنگ معرفی کند. او همان‌سان که در اثبات حقانیت انبیا براهین محکم و اقناعی اقامه می‌کند، وقتی که می‌خواهد دلایل مخالفان را نیز در بیان آرد به همان گرمی و چالاکی استدلال می‌کند، چندانکه گویی خود نیز یکی از آنان است. ازجملهٔ این مباحثات، گفت‌وگوی میان جبریان و اهل اختیار است که در قالب حکایت شیر و نخجیران آمده است. شیر طرفدار اختیار انسان است و نخجیران طرفدار جبر.

جمله گفتند ای حکیمِ باخبر / اَلْحَذَر، دَعْ لَیْسَ یُغْنی عَنْ قَدَر
در حَذَر شوریدنِ شور و شر است / رَو توکّل کن، توکّل بهتر است
با قضا پنجه مَزَن ای تند و تیز! / تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق / تا نیاید زخم از رَبُّ الْفَلَق
گفت: آری گر توکّل رهبرست / این سبب هم سنّتِ پیغمبر است
گفت پیغمبر به آوازِ بلند / با توکّل زانویِ اُشْتُر ببند
رمزِ اَلکاسب حبیبُ الله شنو / از توکّل در سبب، کاهل مشو
قوم گفتندش که کسب از ضعفِ خلق / لقمهٔ تزویر دان بر قدرِ حلق

نیست کسبی از توکّل خوب‌تر / چیست از تسلیم خود محبوب‌تر؟
بس گُریزند از بلا سوی بلا / بس جَهَند از مار، سوی اژدها
حیله کرد انسان و حیله‌اش دام بود / آنکه جان پنداشت خونْ‌آشام بود
در ببست و دشمن اندر خانه بود / حیلهٔ فرعون زین افسانه بود
صدهزارن طفل کُشت آن کینه‌کَش / وآنکه او می‌جُست، اندر خانه‌اش

(دفتر اول ۹۲۰-۹۰۸)

گفت شیر: آری، ولی رَبُّ الْعِباد / نردبانی پیشِ پایِ ما نهاد
پایه پایه رفت باید سوی بام / هست جبری‌بودن اینجا طمعِ خام
پای داری چون کنی خود را تو لنگ؟ / دست داری، چون کنی پنهان تو چنگ؟
خواجه چون بیلی به دستِ بنده داد / بی‌زبان معلوم شد او را مراد
دست همچون بیل، اشارت‌هایِ اوست / آخراندیشی عبارت‌هایِ اوست
چون اشارت‌هاش را بر جان نهی / در وفایِ آن اشارت جان دهی
بس اشارت‌هایِ اسرارت دهد / بار بردارد، ز تو کارت دهد

(دفتر اول ۹۳۵-۹۲۹)

شکرِ قدرت، قدرتت افزون کند / جبر، نعمت از کَفَت بیرون کند
جبرِ تو، خفتن بُوَد در رَه، مَخُسب / تا نبینی آن در و درگه، مَخُسب
هان مَخُسب، ای جبریِ بی‌اعتبار / جز به زیرِ آن درختِ میوه‌دار
تا که شاخ‌افشان کند هر لحظه باد / بر سرِ خُفته بریزد نُقل و زاد
جبر، خُفتن در میانِ رهزنان / مرغِ بی‌هنگام کی یابد امان؟
ور اشارتهاش را بینی زنی / مرد پنداریّ و چون بینی، زنی
این قَدَر عقلی که داری گُم شود / سَر، که عقل از وی بپَرَّد دُم بُوَد
زانکه بی شکری بُوَد شوم و شَنار / می‌بَرَد بی‌شکر را در قعرِ نار
گر توکّل می‌کُنی، در کار کن / کِشت کن پس تکیه بر جبّار کن

(دفتر اول ۹۴۷-۹۳۹)

جمله با وی بانگ‌ها برداشتند / کآن حریصان که سبب‌ها کاشتند
صدهزار اندر هزار از مرد و زن / پس چرا محروم ماندند از زَمَن؟
صدهزاران قرن زآغازِ جهان / همچو اژدرها گُشاده صد دهان
مکرها کردند آن دانا گروه / که ز بُن برکَنده شد زآن مکر، کوه

کرد وصفِ مکرهاشان ذُوالْجَلال — لِـتَزولَ مِـنْهُ اَقْـلالُ الْـجِبال
جز که آن قسمت که رفت اندر اَزل — روی نـنمود از شکـار و از عـمل
جـمله افـتادند از تـدبیر و کـار — مـانْد کـار و حکـم‌هایِ کـردگار
کسب، جز نامی مدان ای نـامدار! — جهد جز وهـمی مـپندار ای عـیار!

(دفتر اول ۹۵۵-۹۴۸)

شیر گفت: آری، ولیکن هـم ببین — جـهدهایِ انـبیا و مـؤمنین
حق تعالی جهدشان را راست کـرد — آنچه دیدند از جـفا و گـرم و سـرد
حیله‌هاشان جمله حال آمد لطیف — کُلُّ شَیْءٍ مِنْ ظَـریفٍ هُـو ظَـریف
دام‌هـاشان مـرغِ گَـردونی گـرفت — نقص‌هاشان، جمله افزونی گـرفت
جـهد مـی‌کن تـا تـوانـی ای کـیا! — در طـریقِ انـبیا و اولیـا
بـا قـضا پـنجه زدن نَـبْوَد جـهاد — زانکه این را هـم قـضا بـر مـا نـهاد
کافرم من گر زیـان کـرده‌ست کس — در رهِ ایـمان و طـاعت، یک نَفَس
سر، شکسته نیست، این سَر را مَـبند — یک دو روزی جهد کن، باقی بخند

(دفتر اول ۹۷۸-۹۷۱)

جهد، حقّ است و دوا، حقّ است و درد — مُنکر اندر جحدِ جهدش، جهد کرد
زین نَمَط بسیار بُـرهان گـفت شـیر — کز جواب، آن جبریان گشتند سیر
رُوبـه و آهـو و خـرگوش و شـغال — جـبر را بگـذاشـتند و قـیل و قـال
عـهدها کـردند بـا شـیرِ ژیـان — کـاندرین بـیعت نـیفتد در زیـان

(دفتر اول ۹۹۴-۹۹۱)

مباحثه میان انبیا و منکران در باب جبر و اختیار. در این گـفت‌وگو پـیامبران طرفدار اراده و اختیار انسان‌اند و منکران، طرفدار جبر هستند.

قوم گفتند: ای نَـصوحان! بس بُـوَد — اینچه گفتید ار در این دِه کس بُـوَد
قـفل بـر دل‌هـایِ مـا بـنْهاد حـق — کس نـداند بُـرد بـر خـالق، سَـبَق
نـقشِ مـا ایـن کـرد آن تـصویرْگـر — این نخواهد شد به گـفت‌وگو دگـر
سنگ را صدسال گویی: لعـل شـو — کهنه را صـدسال گـویی: بـاش نـو
خـاک را گـویی: صـفاتِ آب گـیر — آب را گویی: عسل شو یا که شـیر
خـالقِ افـلاک، او وَ افـلاکـیان — خـالقِ آب و تُـراب و خـاکـیان
آسـمان را داد دَوران و صـفا — آب و گِـل را تـیره‌رویی و نـما

کی توانَد آسمان دُردی گُزید؟ کی توانَد آب و گِل صَفْوت خرید؟
قسمتی کرده‌ست هریک را رهی کی کُهی گردد به جهدی چون کَهی؟
انبیا گفتند کآری آفرید وصف‌هایی که نتان زآن سَر کشید
وآفرید او وصف‌هایِ عارضی که کسی مبغوض می‌گردد رَضی
سنگ را گویی که زر شو، بیهده‌ست مِس را گویی که زر شو، راه هست
ریگ را گویی که گِل شو، عاجز است خاک را گویی که گِل شو، جایز است
رنج‌ها داده‌ست کآن را چاره نیست آن به مثلِ لَنگی و فَطْس و عَمی است
رنج‌ها داده‌ست کآن را چاره هست آن به مثلِ لَقْوه و دَردِسرست
این دواها ساخت بهرِ ائتلاف نیست این درد و دواها از گزاف
بل که اغلب رنج‌ها را چاره هست چون به جِد جویی، بیاید آن به دست
قوم گفتند: ای گروه! این رنجِ ما نیست زآن رنجی که بپْذیرد دوا
سال‌ها گفتید زین افسون و پند سخت‌تر می‌گشت زآن هر لحظه بند
گر دوا را این مرض قابل بُدی آخِر از وَی ذرّه‌یی زایل شدی؟
سُدّه چون شد، آب ناید در جگر گر خورد دریا، رود جایی دگر
لاجَرَم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکندآ ن اِستقا
انبیا گفتند: نومیدی بَد است فضل و رحمت‌هایِ باری، بی‌حَد است
از چنین مُحسن نشاید ناامید دست در فِتراکِ این رحمت زنید
ای بسا کارا که اوّل صَعْب گشت بعد از آن بگشاده شد، سختی گذشت
بعدِ نومیدی بسی امیدهاست از پس ظلمت، بسی خورشیدهاست
خود گرفتم که شما سنگین شدیت قفل‌ها بر گوش و بر دل برزدیت
هیچ ما را با قبولی کار نیست کارِ ما تسلیم و فرمان‌کردنی است
او بفرمودستمان این بندگی نیست ما را از خود این گویندگی
جان برایِ امرِ او داریم ما گَر به ریگی گوید او، کاریم ما
غیرِ حق جانِ نبی را یار نیست با قبول و ردِّ خلقش کار نیست
مزدِ تبلیغِ رسالاتش از اوست زشت و دشمنْرُو شدیم از بهر دوست

(دفتر سوم ۲۹۳۱-۲۹۰۰)

مولانا بیش از هر دفتر در دفتر پنجم دربارهٔ جبر و اختیار سخن گفته است و مباحثات گرم و هنرمندانه‌ای میان این دو مشرب ترتیب داده است.

مر مُغی را گفت مردی کای فلان!
هین مسلمان شو، بباش از مؤمنان

گفت: اگر خواهد خدا، مؤمن شوم
ور فزاید فضل، هم مُوقِن شوم

گفت: می‌خواهد خدا ایمانِ تو
تا رَهَد از دستِ دوزخ، جانِ تو

لیک نفسِ نحس و آن شیطانِ زشت
می‌کَشَندت سویِ کُفران و کِنِشت

گفت: ای مُنصِف! چو ایشان غالب‌اند
یارِ او باشم که باشد زورْمند

یارِ آن تانم بُدن کو غالب است
آن طرف اُفتم که غالب، جاذِب است

چون خدا می‌خواست از من صدقِ زَفت
خواستِ او چه سود؟ چون پیشش نرفت

نفس و شیطان خواستِ خود را پیش بُرد
وآن عنایت قهر گشت و خُرد و مُرد

تو یکی قصر و سرایی ساختی
اندر او صد نقشِ خوش افراختی

خواستی مسجد بُوَد آن، جایِ خیر
دیگری آمد مر آن را ساخت دَیْر

یا تو بافیدی یکی کرباس، تا
خوش بسازی بهرِ پوشیدن قبا

تو قبا می‌خواستی خصم از نَبَرد
رَغمِ تو، کرباس را شلوار کرد

چارهٔ کرباس چه بْوَد جانِ من
جز زبونِ رأیِ آن غالب شدن؟

او زبون شد، جُرمِ این کرباس چیست؟
آنکه او مغلوبِ غالب نیست، کیست؟

چون کسی بی‌خواستِ او بر وَی براند
خارْبُن در مِلک و خانهٔ او نشاند

صاحبِ خانه بدین خواری بود
که چنین بر وی خَلاقت می‌رود

هم خَلَق گَردم من ار تازه و نُوم
چونکه یارِ این چنین خواری شوم

چونکه خواهِ نفس آمد مُستعان
تَسْخُر آمد اَیْشَ شاءَاللهُ کان

من اگر ننگِ مُغان، یا کافرم
آن نی‌ام که بر خدا این ظن بَرَم

که کسی ناخواهِ او و رَغمِ او
گردد اندر مُلکتِ او حکمْ‌جو

مُلکتِ او را فرو گیرد چنین
که نیارد دم‌زدن دَمْ‌آفرین

دفعِ او می‌خواهد و می‌بایدش
دیو هر دَم غُصّه می‌افزایدش

بندهٔ این دیو می‌باید شدن
چونکه غالب اوست در هر انجمن

تا مبادا کین کَشَد شیطان، ز من
پس چه دستم گیرد آن جا ذُوالْمِنَن؟

آنکه او خواهد، مرادِ او شود
از که کارِ من دگر نیکو شود؟

دفاع جبری، از مذهب جبریان:

حاشَ لِلّه اَیْشَ شاءَ الله کان
حاکم آمد در مکان و لامکان

هیچ کس در مُلکِ او، بی‌امرِ او
درنیفزاید سَرِ یک تایِ مو

مُلک، مُلکِ اوست، فرمان، آنِ او / کمترین سگ بر در آن، شیطانِ او
تُرکمان را گر سگی باشد به در / بر درش بنهاده باشد رُو و سَر
کودکانِ خانه دُمّش می‌کَشَند / باشد اندر دستِ طفلان، خوارْمند
باز اگر بیگانه‌یی مَعْبَر کند / حمله بر وَی همچو شیرِ نر کند
که اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّار شد / با ولی گُل، با عدو چون خار شد
زآبِ تُتماجی که دادش تُرکمان / آن چنان وافی شده‌ست و پاسبان
پس سگِ شیطان که حق هستش کند / اندر او صد فکرت و حیلت تند
آبِ رُوهـا را غذایِ او کند / تا بَرَد او آبِ رویِ نیک و بد
آبِ تُتماج است آبِ رویِ عام / که سگِ شیطان از آن یابد طعام
بر درِ خرگاهِ قدرت، جانِ او / چون نباشد حکم را قربان؟ بگو
گَلّه گَلّه از مُرید و از مَرید / چون سگِ باسط ذِراعَی بِالْوَصید
بر درِ کهفِ اُلوهیّت چو سگ / ذرّه ذرّه امْرْجُو برجَسته رگ
ای سگِ دیو امتحان می‌کن که تا / چون در این ره می‌نهد این خلق پا؟
حمله می‌کن، منع می‌کن، می‌نگر / تا که باشد ماده اندر صدق و نر
پس اَعُوذ از بهرِ چه باشد؟ چو سگ / گشته باشد از تَرَفُّع، تیزْتَک
این اَعُوذ آن است کِای تُرکِ خَطا / بانگ برزن بر سگت، ره برگُشا
تا بیابم بر درِ خرگاهِ تو / حاجتی خواهم ز جود و جاهِ تو
چونکه ترک از سطوتِ سگ عاجزست / این اَعُوذ و این فغان، ناجایز است
تُرک هم گوید اَعُوذ از سگ که من / هم ز سگ درمانده‌ام اندر وطن
تو نمی‌یاری بر این درآمدن / من نمی‌آرم ز در بیرون شدن
خاک اکنون بر سرِ تُرک و قُنُق / که یکی سگ هردو را بندد عُنُق
حاشَ لِلّه تُرک بانگی برزند / سگ چه باشد؟ شیرِ نر خون قی کند
ای که خود را شیرِ یزدان خوانده‌یی / سال‌ها شد با سگی درمانده‌یی
چون کند این سگ برای تو شکار؟ / چون شکارِ سگ شده‌ستی آشکار

(دفتر پنجم ۲۹۶۲-۲۹۱۲)

اما جواب طرفدار اختیار به جبری:

گفت مؤمن: بشنو ای جبری! خطاب / آنِ خود گفتی، نَک آوردم جواب
بازیِ خود دیدی ای شطرنج‌باز / بازیِ خصمت ببین پهن و دراز

نامهٔ عُذر خودت برخواندی / نامهٔ سُنّی بخوان چه ماندی؟
نکته گفتی جبریانه در قضا / سِرِّ آن بشنو ز من در ماجرا
اختیاری هست ما را بی‌گمان / حِس را مُنکِر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس: بیا / از کلوخی کس کجا جوید وفا؟
آدمی را کس نگوید: هین بپَر / یا بیا ای کور! تو در من نگر
گفت یزدان: ما عَلَی الاَعْمیٰ حَرَج / کی نهد بر کس حَرَج ربُّ الفَرَج؟
کس نگوید سنگ را: دیر آمدی / یا که چوبا! تو چرا بر من زدی؟
این چنین واجُست‌ها مجبور را / کس بگوید؟ یا زند معذور را؟

(دفتر پنجم ۲۹۷۲-۲۹۶۳)

تُرک می‌گوید قُنُق را از کَرَم / بی سگ و بی دَلْق آ سویِ دَرَم
وز فلان سوی، اندر آ، هین با ادب / تا سگم بندد ز تو دندان و لب
تو به عکسِ آن کنی، بَر در روی / لاجَرَم از زخمِ سگ خسته شوی
آنچنان رَوْ که غلامان رفته‌اند / تا سگش گردد حلیم و مِهرْمَند
تو سگی با خود بَری یا رُوبهی / سگ بشورد از بُنِ هر خَرگهی

(دفتر پنجم ۳۰۳۸-۳۰۳۴)

﴿شیطان﴾

از آن‌رو که موضوع شیطان با انسان و سعادت و شقاوت او و نیز با مسئلهٔ جبر و اختیار در پیوند است از همان آغاز در ردیف مسائل کلامی و فلسفی قرار گرفت و سؤالاتی انگیخت: آیا وجود شیطان در دستگاه آفرینش را باید امری لازم و ساختاری تلقی کرد یا آن را پدیده‌ای دفعی و اتفاقی شمرد؟ آیا اگر شیطان لحظه‌ای بر عصیان خود چیره می‌آمد و بر آدم سجده می‌آورد، دستگاه خلقت به گونه‌ای دیگر شکل می‌گرفت؟ در این‌صورت آیا درست است که خداوندِ حکیم غایتی حکیمانه برای خلقت منظور ندارد و فعل خود را منفعل از فعل شیطان بجا آرد؟ مسلّماً چنین نیست. این سؤالات آرام‌آرام در تاریخ تصوف، جریانی به‌وجود آورد که خلقت شیطان را امری ساختاری تعبیر کرد و گفتند اگر نقش شیطان، طراحی شده نبود چرا خداوند به او تا قیامت مهلت داد؟ بدین‌سان این جریان فکری، دفاع از شیطان و تبرئه او را نصب‌العین خود قرار داد. افراد شاخص این جریان، منصور حلاج[1]، احمد غزالی[2] و عین‌القضاة همدانی[3] بودند. اما هیچ‌کدام به اندازهٔ منصور حلاج در این راه جسارت و بی‌باکی نورزیدند. بعدها سنایی و عطار نیز به دفاع از شیطان برخاستند و او را نمونهٔ کامل موحّدی عاشق معرفی کردند. اما گفتار مولانا دربارهٔ شیطان، متفاوت است. هرگاه مولانا از منظر اهل تشرّع سخن گفته او را نکوهیده است، و آنگاه که از منظر اصحاب تصوّف سخن آورده او را همچون عطار و سنایی عاشق غیرتمند به‌شمار آورده است اما نه به تندی آنان. عمدهٔ سخنان تحلیلی مولانا در این باب در دفتر دوم ضمن حکایت معاویه و ابلیس آمده است. مولانا در این حکایت، گفت‌وگویی بس زیبا و پرنکته میان معاویهٔ فرضی و ابلیس ترتیب داده است و ضمن آن، قدرت والای خود را در طرح مباحث عقلی و کلامی به ظهور رسانده است.

سابقهٔ شیطان

شیطان خود را در شمار فرشتگان مقرّب الهی می‌داند و طرد و راندگی خود را موقّتی

---

۳ و ۲ و ۱. حلاج در **طاسین الازل والالتباس**، احمد غزالی در **سوانح‌العشاق** و عین‌القضاة در **تمهیدات** دفاعیهٔ خود را از شیطان ایراد کرده‌اند.

می‌شمرد. و این طرد و فراق از آن‌روست که قدر وصال را بداند.

گفت: ما اوّل، فرشته بوده‌ایم / راهِ طاعت را به جان پیموده‌ایم
سالکانِ راه را مَحْرَم بُدیم / ساکنانِ عرش را همدم بُدیم
پیشهٔ اوّل، کجا از دل رود؟ / مِهرِ اوّل کی ز دل، بیرون شود؟
در سفر، گر رُوم بینی یا خُتَن / از دلِ تو کی رود حُبُّ الْوَطَن؟
ما هم از مستانِ این مَی بوده‌ایم / عاشقانِ درگهِ وَی بوده‌ایم
نافِ ما بر مِهرِ او بُبْریده‌اند / عشقِ او در جانِ ما کاریده‌اند
روزِ نیکو دیده‌ایم از روزگار / آبِ رحمت خورده‌ایم اندر بهار
نه که ما را دستِ فضلش کاشته‌ست / از عدم، ما را نه او برداشته‌ست؟
ای بسا کز وی نوازش دیده‌ایم / در گلستانِ رضا گردیده‌ایم
بر سرِ ما دستِ رحمت می‌نهاد / چشمه‌هایِ لطف، از ما می‌گُشاد
وقتِ طفلیّ‌ام که بودم شیرْجو / گاهوارم را که جنبانید؟ او
از که خوردم شیر، غیرِ شیر او؟ / کی مرا پرورد جز تدبیرِ او؟
خوی، کآن با شیر رفت اندر وجود / کی توان آن را ز مردم واگشود؟
گر عتابی کرد دریایِ کَرَم / بسته کی کردند درهایِ کَرَم؟
اصلِ نقدش، داد و لطف و بخشش است / قهر بر وی چون غباری از غِش است
از برای لطف، عالم را بساخت / ذرّه‌ها را آفتابِ او نواخت
فُرقت از قهرش اگر آبستن است / بهرِ قدرِ وصلِ او دانستن است
تا دهد جان را فِراقش گوشمال / جان بداند قدرِ ایّامِ وصال

(دفتر دوم ۲۶۳۴-۲۶۱۷)

رانده‌شدن شیطان از درگاه الهی، موقّتی است

از نظر شیطان، سجده نیاوردن او بر آدم، امری حادث بود و قهر خداوند نیز که در پی آن به ظهور آمد، امری حادث بود. و طبعاً امور حادث به زوال می‌روند. اما آنچه باقی و سرمدی است کرامت و رحمانیت خداوند است. پس بدین جهت او نیز به رحمت خداوندی امید بسته است.

من سبب را ننگرم، کآن حادث است / زآنکه حادث، حادثی را باعث است
لطفِ سابق را نظاره می‌کنم / هرچه آن حادث، دوپاره می‌کنم

(دفتر دوم ۲۶۴۱-۲۶۴۰)

سجده‌نیاوردن شیطان بر آدم از روی غیرت عاشقانه بود

شیطان می‌گوید سجده‌نیاوردن من بر آدم، از عصیان کافرانه نبود، بل از غیرت عاشقانه بود. نمی‌توانستم دیگری را در عرض پروردگار ببینم. در اینجا رأی مولانا در باب شیطان به حلاج و احمد غزالی و عین‌القضاة همدانی و سنایی و عطار نزدیک شده است.

ترکِ سجده از حسد گیرم که بود — آن حسد از عشق خیزد، نه از جُحود
هر حسد از دوستی خیزد یقین — که شود با دوست غیرهمنشین
هست شرطِ دوستی غیرتْ‌پزی — همچو شرطِ عطسه گفتن دیرزی

(دفتر دوم ۲۶۴۴-۲۶۴۲)

وجود شیطان و عصیان او در دستگاه آفرینش جنبهٔ ساختاری داشته است نه جنبهٔ شخصی و اتفاقی

شیطان مدعی است که اگر جریان آفرینش را به دید کلان بنگرید مرا از گناه و عصیان معذور خواهید داشت. در صفحهٔ شطرنج آفرینش فقط یک حرکت مانده بود و آن یک حرکت را هم خداوند به من واگذار کرد تا انجامش دهم. پس من نیز کارگزار و مأمور خالق آفرینش بودم نه مرید و مختار. خداوند از اوّل بنا داشت که آدم را به زمین بفرستد و کتب آسمانی نازل کند و پیامبران را گسیل دارد و...

برای اجرای چنین طرحی، مسئلهٔ سجده‌نیاوردن من بر آدم باید اتفاق می‌افتاد که افتاد. حالِ من بدان مانَد که دست‌وپای کسی را محکم ببندند و به درون استخری پُرآب بیندازند و در همان حال بدو بگویند: مواظب باش خیس نشوی!

چونکه بر نَطْعش جز این بازی نبود — گفت: بازی کن، چه دانم در فزود؟!
آن یکی بازی که بُد من باختم — خویشتن را در بلا انداختم
در بلا هم می‌چشم لذّاتِ او — ماتِ اویم، ماتِ او
چون رهانَد خویشتن را ای سَرَه — هیچکس در ششْ‌جهت از ششْ‌دَرَه؟
جزوِ شش از کُلِّ شش چون وارهد؟ — خاصّه که بی چون، مر او را کژ نهد
هرکه در شش، او درونِ آتش است — اوش برْهانَد که خلاّقِ شش است
خود اگر کفر است و گر ایمانِ او — دستْ‌بافِ حضرت است و آنِ او

(دفتر دوم ۲۶۵۱-۲۶۴۵)

شیطان، وسیلهٔ آزمایش بندگان است

شیطان مدعی است که هر موجودی در دستگاه آفرینش نقشی دارد و من در این دستگاه نقش محک را دارم. من صرفاً درون افراد را نشان می‌دهم. والاّ کسی را بد یا خوب نمی‌کنم. پس من آفرینندهٔ خوب و بد نیستم، بل نشان‌دهندهٔ آنها هستم.

گفت ابلیسش گشای، این عقد را — من مِحَکّم قلب را و نقد را
امتحانِ شیر و کلبم کرد حق — امتحانِ نقد و قلبم کرد حق
قلب را من کی سیه‌رُو کرده‌ام؟ — صَیْرفیّ‌ام، قیمتِ او کرده‌ام
نیکوان را رهنمایی می‌کنم — شاخه‌هایِ خشک را برمی‌کَنَم
این علف‌ها می‌نهم از بهرِ چیست؟ — تا پدید آید که حیوان جنسِ کیست؟
گرگ از آهو چو زاید کودکی — هست در گرگیش و آهو بی‌شکی
تو گیاه و استخوان، پیشش بریز — تا کدامین سو کُند او گام، تیز
گر به سویِ استخوان آید، سگ است — ور گیاه خواهد، یقین آهورگ است
قهر و لطفی جفت شد با همدگر — زاد از این هردو، جهانی خیر و شر
تو گیاه و استخوان را عرضه کن — قوتِ نفس و قوتِ جان را عرضه کن
گر غذایِ نفس جوید، اَبْترست — ور غذایِ روح خواهد، سرور است
گر کند او خدمتِ تن، هست خر — ور رود در بحرِ جان، یابد گهر
گرچه این دو مختلف خیر و شرند — لیک این هردو، به یک کار اندرند
انبیا طاعات، عرضه می‌کنند — دشمنان، شهوات عرضه می‌کنند
نیک را چون بد کنم؟ یزدان نی‌ام — داعی‌ام من، خالقِ ایشان نی‌ام
خوب را من زشت سازم، رب نه‌ام — زشت را و خوب را آیینه‌ام
سوخت هندو آینه از درد را — کین سیه‌رُو می‌نماید مرد را
او مرا غمّاز کرد و راستْ‌گو — تا بگویم زشت کو و؟ خوب کو؟
من گواهم، بر گُوا زندان کجاست؟ — اهلِ زندان نیستم، ایزد گُواست
هرکجا بینم نهالِ میوه‌دار — تربیت‌ها می‌کنم من دایه‌وار
هرکجا بینم درختِ تلخ و خشک — می‌بُرم، تا وارهد از پُشک، مُشک
خشک گوید باغبان را کِای فتیٰ — مرمرا چه می‌بُری سَر بی‌خطا؟
باغبان گوید: خمش ای زشتْ‌خو — بس نباشد خشکیِ تو جُرمِ تو؟

خشک گوید: راستم من، کژ نِیَم / تو چرا بی‌جُرم می‌بُرّی پی‌ام؟
باغبان گوید: اگر مسعودیی / کاشکی کژ بودیی، تر بودیی
جاذبِ آب حیاتی گشتیی / اندر آبِ زندگی آغشته‌یی
تخمِ تو بَد بوده است و اصلِ تو / با درختِ خوش نبوده وصلِ تو
شاخِ تلخ ار با خوشی وصلت کند / آن خوشی اندر نهادش برزند

(دفتر دوم ۲۶۹۹-۲۶۷۲)

اعتراض ابلیس به گمراهان

تو ز من با حق چه نالی؟ ای سلیم! / تو بنال از شرِّ آن نفسِ لئیم
تو خوری حلوا، تو را دُمّل شود / تب بگیرد، طبعِ تو مختل شود
بی‌گُنَه لعنت کنی ابلیس را / چون نبینی از خود آن تلبیس را؟
نیست از ابلیس، از توست ای غوی! / که چو رُوبه، سویِ دُنبه می‌دوی
چونکه در سبزه ببینی دُنبه را / دام باشد این ندانی تو چرا؟
زآن ندانی کِت ز دانش دُور کرد / میلِ دُنبه چشم و عقلت کور کرد
حُبُّکَ الْاَشیاء یُعمیکَ یُصِم / نَفْسُکَ السَّوْدا جَنَتْ لاتَخْتَصِم
تو گُنَه بر من مَنِه، کژمژ مَبین / من ز بَد بیزارم و، از حرص و کین
من بدی کردم، پشیمانم هنوز / انتظارم، تا شبم آید به روز
متّهم گشتم میانِ خلق، من / فعلِ خود بر من نهد هر مرد و زن
گرگِ بیچاره اگرچه گُرْسِنه‌ست / متّهم باشد که او در طَنْطَنه‌ست
از ضعیفی چون نداند راه رفت / خلق گوید: تُخمه است از لوتِ زَفْت

(دفتر دوم ۲۷۲۹-۲۷۱۸)

لعنت‌کردن شیطان چه مفهومی دارد؟

از سخنان پیشین مولانا سؤالی بدین مضمون حاصل می‌آید: اگر طرّاح و کارگردان نقش‌های موجودات، خداوند است پس لعنت‌کردن شیطان چه مفهومی دارد؟ مولانا سبب لعنت شیطان را بازگو نکرده است امّا سرّ لعنت او را بازگفته است. «لعنت» درواقع توصیفی از نقش شیطان است و در آن هیچ مذمّتی نرفته است. عرصهٔ هستی همچون تئاتری است که بازیگران، هرکدام نقش منفی و مثبت را بازی می‌کنند، اما

کسی آنان را به‌خاطر نقش‌هایی که ایفا می‌کنند نه می‌نکوهد و نه می‌ستاید.[۱] مولانا از زبان معاویه لعنت شیطان را به نقش تکوینی او در دستگاه آفرینش تعبیر می‌کند. با این تعبیر لعنت بر شیطان، هیچ مذمتی را برای او به‌همراه ندارد.

آتش و نفطی، نسوزی چاره نیست — کیست کز دستِ تو، جامه‌اش پاره نیست؟
طبعت ای آتش! چو سوزانیدنی است — تا نسوزانی تو چیزی، چاره نیست
لعنت این باشد که سوزانت کند — اوستادِ جمله دُزدانت کند

(دفتر دوم ۲۶۵۶-۲۶۵۴)

خداوند، خودبینی آدمی و تحقیر ابلیس را نکوهش می‌کند

مولانا در حکایتی تمثیلی آورده است که روزی آدم(ع) از سر حقارت به ابلیس درنگریست و با خود همی گفت: من از او برترم! خداوند این عُجب را نپسندید و او را نکوهید. مولانا در این حکایت غرور مؤمنان قشری را درهم می‌شکند، زیرا اینان معمولاً به طاعت و عبادت خود می‌بالند و سست‌کاران در امور عبادی و آداب شرعی را به دیدهٔ تحقیر درمی‌نگرند.

روزی آدم بر بِلیسی کو شقی است — از حقارت و از زیافت بنگریست
خویشْ‌بینی کرد و آمد خودْ گُزین — خنده زد بر کارِ ابلیسِ لعین
بانگ برزد غیرتِ حق کِای صفی! — تو نمی‌دانی ز اَسرارِ خفی
پوستین را بازگونه گر کُند — کوه را از بیخ و از بُن برکَنَد
پردهٔ صد آدم آن دَم بردَرَد — صد بِلیسِ نومسلمان آورد
گفت آدم: توبه کردم زین نظر — این چنین گستاخ نندیشم دگر

(دفتر اول ۳۸۹۸-۳۸۹۳)

شیطان، مظهر قهر خداوند است

نه غلط گفتم، که بُد قهرِ خدا — علّتی را پیش‌آوردن چرا؟

(دفتر پنجم ۱۹۲۸)

تا اینجا مولانا در باب شیطان، برمبنای جهان‌بینی صوفیانه سخن گفته است. اما

---

۱. بخش «لعنت‌کردن شیطان» از کتاب **قمار عاشقانه** (دکتر عبدالکریم سروش)، صفحهٔ ۲۸۴ برگرفته شده است.

از اینجا به‌بعد نظر او دربارهٔ شیطان برمبنای اصحاب شریعت گفته آمده است. در این منظر شیطان، موجودی پلید و فتنه‌انگیز است و باید از او اجتناب ورزید.

لزوم پیکار با شیطان

تا شود ایمن ز دُزد و از شُپُش — دیو را با دیوْچه زوتر بکُش
کو همی ترساندت هردَم ز فقر — همچو کبکش صید کن ای نرّه صَقْر!

(دفتر پنجم ۱۵۲۸-۱۵۲۷)

شیطان، موجودی وارونه کار است

یکی از خصوصیات فعل شیطان، زیبا نشان‌دادن زشتی‌ها و زشت نشان‌دادن زیبایی‌هاست. درواقع شیطان، وارونه کار است و به سبب همین وارونه کاری بسیاری از مردم را فریب می‌دهد.

عقل و ایمان را از این طفلانِ گُول — می‌خَرد با مُلکِ دنیا دیوِ غول
آنچنان زینت دهد مُردار را — که خَرد ز ایشان دو صد گُلزار را
آنچنان مهتاب، بنماید به سِحر — کز خَسان صدکیسه بِرْباید به سِحر
انبیاشان تاجری آموختند — پیشِ ایشان، شمعِ دین افروختند
دیو و غولِ ساحر از سِحر و نبرد — انبیا را در نظرشان زشت کرد
زشت گرداند به جادویی عدو — تا طلاق افتد میانِ جُفت و شُو
دیده‌هاشان را به سِحری دوختند — تا چنین جوهر به خَس بِفْروختند

(دفتر ششم ۹۹۹-۹۹۳)

چیره‌دستی شیطان در فریبکاری

جانِ بابا گویدت ابلیس، هین! — تا به دَم بِفْریبدت دیوِ لعین
این چنین تلبیس، با بابات کرد — آدمی را این سِیَه‌رُخ، مات کرد
بر سَرِ شطرنج، چُست است این غُراب — تو مَبین بازی به چشمِ نیمْ‌خواب
زآنکه فرزینْ‌بندها داند بسی — که بگیرد در گلویت چون خَسی
در گلو مانَد خسِ او سال‌ها — چیست آن خس؟ مِهرِ جاه و مال‌ها

(دفتر دوم ۱۳۲-۱۲۸)

دیو می‌ترساندت که هین و هین! / زین پشیمان گردی و گردی حزین
گر گُدازی زین هوس‌ها تو بدن / بس پشیمان و غمین خواهی شدن
این بخور، گرم است و داروی مزاج / وآن بیاشام از پیِ نفع و علاج
هم بدین نیّت که این تن، مَرکَب است / آنچه خُو کرده‌ست آنَش اَصْوَب است
هین مگردان خُو که پیش آید خَلَل / در دماغ و دل بزاید صد عِلَل
این چنین تهدیدها آن دیوِ دون / آرَد و بر خلق خوانَد صد فسون
خویش، جالینوس سازد در دوا / تا فریبد نفسِ بیمارِ تو را
کین تو را سود است از درد و غمی / گفت آدم را همین در گندمی
پیش آرد هَیْهی و هَیْهات را / وز لَویشه پیچد او لبهات را
همچو لب‌هایِ فَرَس در وقتِ نعل / تا نماید سنگِ کمتر را چو لعل
گوش‌هایت گیرد او چون گوشِ اسب / می‌کَشاند سویِ حرص و سویِ کسب
برزند بر پات نعلی ز اشتباه / که بمانی تو ز دردِ آن ز راه
نعلِ او هست آن تردّد در دو کار / این کنم؟ یا آن کنم؟ هین هوش دار
آن بکن که هست مختارِ نبی / آن مکن که کرد مجنون و صَبی
حُفَّتِ الْجَنَّه به چه محفوف گشت؟ / بِالْمَکارِه، که از او افزود کشت
صد فسون دارد ز حیلت وز دَها / که کند در سَلّه، گر هست اژدها
گر بُوَد آبِ روان، بربندش / ور بود حَبرِ زمان، برخندش

(دفتر پنجم ۱۶۶-۱۵۰)

وصف مکرِ شیطان

معرفت‌های تو چون بانگِ صفیر / بانگِ مرغان است، لیکن مرغْ‌گیر
صدهزاران مرغ را آن ره زده است / مرغ، غرّه کآشنایی آمده است
در هوا چون بشنود بانگِ صفیر / از هوا آید، شود اینجا اسیر
قومِ نوح از مکرِ تو در نوحه‌اند / دل، کباب و سینه، شرحه‌شرحه‌اند
عاد را تو باد دادی در جهان / درفکندی در عذاب و اُندُهان
از تو بود آن سنگسارِ قومِ لوط / در سیاه‌آبه ز تو خوردند غوط
مغزِ نَمْرود از تو آمد ریخته / ای هزاران فتنه‌ها انگیخته!
عقلِ فرعونِ ذکیِّ فیلسوف / کور گشت از تو، نیابید او وقوف

بُولَهَب هم از تو نااهلی شده / بوالْحِکَم هم از تو بوجهلی شده
ای بر این شطرنج بهرِ یاد را / مات کرده صدهزار استاد را
ای ز فرزینْ‌بندهایِ مشکلت / سوخته دل‌ها، سیه گشته دلت
بحر مکری تو، خلایق قطره‌یی / تو چو کوهی، وین سَلیمان ذرّه‌یی
کی رهد از مکرِ تو ای مُخْتَصِم! / غرقِ طوفانیم اِلاّ مَنْ عُصِم
بس ستارهٔ سعد از تو مُحْتَرِق / بس سپاه و جمع از تو مُفْتَرِق

(دفتر دوم ۲۶۷۱-۲۶۵۸)

او یکی دُزد است، فتنه‌سیرتی / چون خیال، او را به هر دَم صورتی
کس نداند مکرِ او اِلّا خدا / در خدا بگریز و وارَه زآن دغا

(دفتر ششم ۴۷۷-۴۷۶)

حق پیِ شیطان بدین‌سان زد مَثَل / که تو را در رزم آرد با حِیَل
که تو را یاری دهم، من با توأم / در خطرها پیشِ تو من می‌دوم
اسپرت باشم گهِ تیرِ خدنگ / مَخْلَصِ تو باشم اندر وقتِ تنگ
جان، فدای تو کنم در اِنتعاش / رُستمی، شیری، هِلا! مردانه باش
سویِ کفرش آوَرَد زین عشوه‌ها / آن جُوالِ خُدعه و مکر و دَها
چون قدم بنهاد، در خندق فتاد / او به قاهاقاهِ خنده لب گشاد
هی! بیا من طَمْع‌ها دارم ز تو / گویدش رَوْ رَوْ که بیزارم ز تو
تو نترسیدی ز عدلِ کردگار / من همی ترسم، دو دست از من بدار
گفت حق: خود او جُدا شد از بِهی / تو بدین تزویرها هم کی رهی؟
فاعل و مفعول در روزِ شمار / روسیاه‌اند و حریفِ سنگسار
ره زده و رهْزن یقین در حکم و داد / در چَهِ بُعدند و در بِئْسَ الْمِهاد
گول را و غول را کو را فریفت / از خلاص و فوز می‌باید شکیفت
هم خر و خرگیر اینجا در گِل‌اند / غافلند اینجا و آنجا آفل‌اند
جز کسانی را که واگردند از آن / در بهار فضل آیند از خزان

(دفتر ششم ۳۶۲۳-۳۶۱۰)

بلکه طبعاً خصمِ جانِ آدمی است / از هلاکِ آدمی در خُرّمی است
از پیِ هر آدمی او نَسْکُلد / خُو و طبعِ زشتِ خود او کی هِلَد؟
زانکه خُبثِ ذاتِ او بی‌مُوجبی / هست سویِ ظلم و عُدوان، جاذبی

هر زمان خوانَد تو را تا خَرگَهی / که درانـدازد تـو را انـدر چَـهی
که فلان جا حوضِ آب است و عُیون / تا دراندازد بـه حـوضت سـرنگون
آدمـی را بـا هـمه وحـی و نـظر / اندر افکند آن لعین در شور و شر
(دفتر پنجم ۲۶۱۰-۲۶۰۵)

زانکـه شـیطانَش بترساند ز فـقر / بـارگیرِ صـبر را بکْشـد بـه عَـقْر
از نُبی بشـنو کـه شـیطان در وعـید / مـی‌کند تـهدیدت از فـقرِ شـدید
تا خوری زشت و، بَری زشت از شتاب / نـی مُـروّت، نـی تأنّـی، نـی ثـواب
(دفتر پنجم ۶۲-۶۰)

آن شـهِ شـطرنجِ دل را مـات کـرد / از بـهشتش سُـخرهٔ آفـات کـرد
چـندجا بـندش گـرفت انـدر نـبرد / تـا بـه کشـتی درفکـندش روی‌زرد
این چنین کـرده‌ست بـا آن پـهلوان / سست سُستش مَنگرید ای دیگـران!
مـادر و بـابایِ مـا را آن حسـود / تـاج و پیرایـه بـه چـالاکی ربـود
کردشان آنجا برهنه و زار و خـوار / سـال‌ها بگـریست آدم زارِ زار
کـه ز اشکِ چشـمِ او رُویـید نَـبْت / که چرا اندر جـریدهٔ لاست ثـبت؟
تـو قـیاسی گـیر طَـرّاریش را / کـه چـنان سَـرْوَر کَـنَد زو ریش را
اَلْـحَذَر ای گِـلْ‌پرستان از شـرش / تـیغِ لاحَـوْلی زنـید انـدر سَـرَش
کـو هـمی بـیند شـما را از کـمین / کـه شـما او را نـمی‌بینید هـین
دایـما صـیّاد ریـزد دانـه‌ها / دانـه پـیدا بـاشد و، پـنهان دَغـا
هـرکجا دانـه بـدیدی، اَلْـحَذَر / تـا نـبندد دام، بـر تـو بـال و پـر
زانکه مرغی کو به تـرکِ دانـه کـرد / دانه از صحرایِ بـی تـزویر خَـورد
هم بدآن قانع شد و، از دام جست / هـیچ دامـی پـرّ وبـالش را نـبست
(دفتر سوم ۲۸۶۱-۲۸۴۹)

مکر شیطان، تنها بر آدمیان ناقص مؤثر می‌افتد نه بر انسان‌های کامل

تو چـو عـزمِ دیـن کـنی بـا اجـتهاد / دیـو، بـانگت بـرزند انـدر نـهاد
که مرو زآن سو، بیندیش ای غوی! / کـه اسـیرِ رنـج و درویشـی شـوی
بـی‌نوا گـردی، ز یـاران، وابُـری / خـوار گـردیّ و پشـیمانی خـوری
تـو ز بـیمِ بـانگِ آن دیـوِ لعـین / واگُـریزی در ضـلالت از یـقین

که هـلا! فـردا و پس‌فـردا مـراست / راهِ دین پویم که مُهلت پیشِ ماست
مرگ بینی باز، کو از چپّ و راست / می‌کُشَد همسایه را تا بانگ خاست
بـاز عـزمِ دیـن کُـنی از بیـمِ جـان / مرد سازی خـویشتن را یک زمـان
پس سِلَح بربندی از عـلم و حِکَـم / کـه مـن از خـوفی نـیارم پـای کـم
بـاز بـانگی بـرزند بـر تـو ز مکـر / کـه بـترس و بـازگَرد از تـیغ فـقر
بـــاز بگـــریزی ز راهِ روشـــنی / آن سـلاحِ عـلم و فـن را بفْکنی
سـال‌ها او را بـه بـانگی بـنده‌یی / در چـنین ظـلمت نـمد افکـنده‌یی
هـیبتِ بـانگِ شـیاطین، خـلق را / بـند کـرده‌ست و گـرفته حـلق را
تا چنان نومید شد جانْشان ز نـور / کـــه روانِ کـافران زاهـلِ قـبور
ایـن شکـوه بـانگِ آن مـلعون بُـوَد / هیبتِ بـانگِ خـدایـی چـون بُـوَد؟
هـیبتِ بـاز است بـر کـبکِ نـجیب / مر مگس را نیست زآن هیبت نصیب
زآنکـــه نـبود بـاز، صـیّادِ مگس / عـنکبوتان مـی‌مگس گـیرند و بس
عنکبوتِ دیـو بـر چـون تـو ذُبـاب / کرّ و فر دارد، نه بر کبک و عـقاب
بـانگِ دیـوان گـلّه‌بانِ اشـقیاست / بـانگِ سـلطان، پـاسبان اولیـاست
تـا نـیامیزد بـدین دو بـانگِ دُور / قطره‌یی از بحرِ خوش با بحرِ شور

(دفتر سوم ۴۳۴۴-۴۳۲۶)

حسادت، کمترین آموزهٔ شیطان است

کـافران، هـمجنسِ شـیطان آمـده / جـانشان شـاگـردِ شـیطانان شـده
صـدهزاران خـویِ بـد آمـوخته / دیـده‌هایِ عـقل و دل بـردوخته
کمترین خُوشان به زشتی آن حسد / آن حســـد کـه گـردنِ ابـلیس زد
زآن سگان، آموخته حقد و حسـد / کـه نـخواهـد خـلق را مُـلکِ اَبَـد
هرکه را دید او کمال، از چپّ و راست / از حسد، قولنجش آمد، درد خاست

(دفتر چهارم ۲۶۷۸-۲۶۷۴)

ابلیس، عشق دین نداشت

پُـر هـنر را نـیز اگـر بـاشد نـفیس / کم پرست و عـبرتی گـیر از بـلیس
علم بودَش، چون نبودش عشقِ دیـن / او نـــدید از آدم، الاّ نـقشِ طـین

(دفتر ششم ۲۶۰-۲۵۹)

شیطان، پایه‌گذار قیاس مع‌الفارق است

اوّل آن کس کین قیاسک‌ها نمود — پیشِ انوار خدا، ابلیس بود
گفت: نار از خاک، بی‌شک بهتر است — من ز نار و او ز خاکِ اَکْدَر است
پس قیاسِ فرع، بر اصلش کنیم — او ز ظلمت، ما ز نورِ روشنیم

(دفتر اول ۳۳۹۸-۳۳۹۶)

شیطان، طالب عمر دراز است

کاغ کاغ و نعرهٔ زاغِ سیاه — دایما باشد به دنیا عُمْرخواه
همچو ابلیس از خدایِ پاک فرد — تا قیامت عمرِ تن درخواست کرد
گفت: اَنْظِرنی اِلیٰ یَوْمِ الْجَزا — کاشکی گفتی که تُبْنا رَبَّنا
عمرِ بی توبه، همه جانْ‌کندن است — مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است
عمر و مرگ، این هردو با حق خوش بُوَد — بی‌خدا، آبِ حیات، آتش بُوَد
آن هم از تأثیرِ لعنت بود کو — در چنان حضرت همی شد عُمْرجو

(دفتر پنجم ۷۷۲-۷۶۷)

شیطان، منشأ شرّ اخلاقی است نه منشأ شرّ تکوینی

چون برآمد نور، ظلمت نیست شد — ظلم را ظلمت بُوَد اصل وَ عضُد
نک شیاطین کسب و خدمت می‌کنند — دیگران بسته به اَصفادند و بند
اصلِ ظلمِ ظالمان از دیو بود — دیو در بند است، اِستم چون نمود؟

(دفتر سوم ۴۶۳۸-۴۶۳۶)

راز عصیان شیطان

آن بلیس از جان، از آن سَر بُرده بود — یک نشد با جان، که عضوِ مُرده بود
چون نبودش آن، فدایِ آن نشد — دستِ بشکسته، مطیعِ جان نشد

(دفتر ششم ۱۵۶-۱۵۵)

شیطان، بینش یک‌بُعدی دارد

با دو دیده، اوّل و آخر ببین — هین مباش اَعْوَر، چو ابلیسِ لعین

اَعْوَر آن باشد که حالی دید و بس — چون بهایم، بی‌خبر از بازْپس
(دفتر چهارم ۱۷۱۰-۱۷۰۹)

آن‌که آدم را بدن دید، او رمید — وآنکه نور مؤتمن دید، او خمید
(دفتر سوم ۳۱۹۸)

شناخت راه‌های سلطهٔ شیطان از مهم‌ترین شرایط سلوک است

از نُبی برخوان که دیو و قوم او — می‌برند از حالِ اِنسی، خُفیه بو
از رهی که اِنس از آن آگاه نیست — زآنکه زین محسوس و، زین اَشباه نیست
در میانِ ناقدان، زرقی مَتَن — با مِحکّ ای قلبِ دون! لافی مزن
مر مِحَک را ره بُوَد در نقد و قلب — که خدایش کرد امیرِ جسم و قلب
چون شیاطین با غلیظی‌هایِ خویش — واقف‌اند از سِرِّ ما و فکر و کیش
مسلکی دارند دزدیده درون — ما ز دُزدی‌هایِ ایشان سرنگون
(دفتر چهارم ۱۷۸۵-۱۷۸۰)

یگانگی نفس و شیطان

نفس و شیطان هردو یک تن بوده‌اند — در دو صورت، خویش را بنموده‌اند
(دفتر سوم ۴۰۵۳)

نفس و شیطان بوده ز اوّل، واحدی — بوده آدم را عدوّ و حاسدی
(دفتر سوم ۳۱۹۷)

مفهوم لعنت‌کردن شیطان از منظری دیگر

بعد از او خود، قَرْن بر قَرْن آمدند — جُملگان بر سنّتِ او پا زدند
هرکه بنْهد سنّتِ بد ای فتا! — تا درافتد بعدِ او خلق از عمی
جمع گردد بر وی آن جملهٔ بزه — کو سَری بوده‌ست و ایشان دُمْغزه
(دفتر پنجم ۱۹۵۷-۱۹۵۵)

چشمْبندی بود لعنت، دیو را — تا زبانِ خصم، دید آن ریو را
لعنت این باشد که کژْبینش کند — حاسد و خودْبین و پُرکینش کند
تا نداند که هرآنکه کرد بَد — عاقبت باز آید و بر وی زند

جمله فرزینْ‌بندها بیند به عکس　　مات بر وَی گردد و نقصان و وَکْس

(دفتر دوم ۲۵۱۵-۲۵۱۲)

از بیانات اخیر مولانا این سؤال پدید می‌آید که اگر لعنت‌کردن، نوعی حجاب بر دیدهٔ ملعون و مطرود است آیا امیدی به هدایت و نجات چنین شخصی می‌رود یا خیر؟ جواب:

زانکه او گر هیچ بیند خویش را　　مُهلِک و ناسور بیند ریش را

درد، خیزد زین چنین دیدن، درون　　درد او را از حجاب آرَد برون

(دفتر دوم ۲۵۱۷-۲۵۱۶)

معنی لغوی شیطان

شیطنت، گردنْ‌کشی بُد در لغت　　مستحقِّ لعنت آمد این صفت

اسب سرکش را عرب شیطانْش خواند　　نی ستوری را که در مَرْعیٰ بماند

(دفتر پنجم ۵۲۶-۵۲۵)

﴿خیرات و شرور آفرینش﴾

مسئلهٔ خوبی‌ها و بدی‌های جهان هستی، از مسائل مهم کلامی و فلسفی الهیون به‌شمار می‌آید. آنان همواره این بحث را در ذیل مبحث توحید یا دوگانگی مبدأ (ثنویت) طرح کرده‌اند. از نظر ثنویه جهان هستی به دو قلمرو خیر و شر تقسیم می‌شود. قلمرو خیرات در تصرف خداوند است و قلمرو شرور در تصرف اهریمن. ثنویه بدین ترتیب خداوند را از شرور و بدی‌های هستی تبرئه می‌کردند. اما متألهان اسلامی عقیده دارند که هیچ‌گونه شرّی در نظام آفرینش وجود ندارد و خدا جز خیر و نیکی نمی‌آفریند. و آنچه به‌نام شرور و آفات هستی دیده می‌شود اصالتی ندارد که محتاج مبدئی مستقل باشد. بنابراین شرور، تماماً نسبی است و دیگر آنکه شرور جنبهٔ عدمی دارد. حکمای مسلمان بدین ترتیب هم شبههٔ دوگانگی هستی را حل کرده‌اند و هم از عدالت الهی به دفاع برخاسته‌اند.

مولانا طبق اسلوب معهود خود با تمثیلاتی روشن این عویصهٔ کلامی و فلسفی را ماهرانه حل کرده است به‌نحوی که باعث اطمینان و یقین مخاطب گردد.

خیرات و شُرور از لوازم عالم کثرت است

مولانا در بیانات خود، هم زشتی‌ها را به خدا نسبت داده و هم زیبایی‌ها را، هم بدی‌ها را بدو منسوب داشته و هم خوبی‌ها را. بدیهی است که اِسناد بدی‌ها و زشتی‌ها به خداوند، مجازی و بالْعَرَض است، زیرا به قول حکما شرور، ذاتاً متعلَّق آفرینش نیستند بل مخلوقِ بالْعَرَض‌اند. چنانکه آیاتی نظیر «**مِنْ شَرِّ ما خَلَق**» و «**یُضِلُّ مَنْ یَشاء**» از باب اِسناد مجازی است. هرچند که برخی از شارحان مثنوی و جز آنان بر او قدح آورده‌اند که مولانا زشتی و شرور را مستقیماً به خدا منسوب داشته است! مولانا نیز شرور را امری عدمی می‌داند، لیکن این نکته را نیز می‌افزاید که شر در نسبت با خدا امری عدمی است ولی همان شر در نسبت با انسان امری وجودی است.

ور تو گویی: هم بدی‌ها از وی است — لیک آن نقصانِ فضلِ او کی است؟
این بَدی دادن، کمالِ اوست هم — من مثالی گویمت ای محتشم!
کرد نقّاشی دوگونه نقش‌ها — نقش‌هایِ صاف و نقشی بی‌صفا

نقشِ یوسف کرد و حورِ خوش‌سرشت / نقشِ عفریتان و ابلیسانِ زشت
هردوگونه نقش، اُستادیِّ اوست / زشتیِ او نیست، آن رادیِّ اوست
زشت را در غایتِ زشتی کند / جمله زشتی‌ها به گِردش برتند
تا کمالِ دانشش پیدا شود / منکرِ اُستادیش رسوا شود
ور نداند زشت‌کردن، ناقص است / زین سبب خلاّقِ گَبر و مُخْلِص است

(دفتر دوم ۲۵۴۲-۲۵۳۵)

نقش‌ها گر بی‌خبر، گر باخبر / در کفِ نقّاش باشد مُحْتَضَر
دَم به دَم در صفحهٔ اندیشه‌شان / ثبت و محوی می‌کند آن بی‌نشان
خشم می‌آرد، رضا را می‌بَرَد / بُخل می‌آرد، سَخا را می‌بَرَد
نیم لحظهٔ مُدْرَکاتم شام و غَدْو / هیچ خالی نیست زین اثبات و محو

(دفتر ششم ۳۳۳۵-۳۳۳۲)

خیرات و شُرور در جهان، نسبی است

چونی؟ ای عیسیِ عیسی‌دَم! ز رنج / که نبود اندر جهان بی‌مار، گنج

(دفتر دوم ۱۸۶۲)

ور جهان از یک جهت بی‌فایده‌ست / از جهت‌هایِ دگر، پُر عایده‌ست
فایدهٔ تو گر مرا فایده نیست / مر تو را چون فایده‌ست از وی مَه‌ایست
حُسنِ یوسف، عالَمی را فایده / گرچه بر اِخوان، عبث بُد زایده
لحنِ داودی چنان محبوب بود / لیک بر محروم، بانگِ چوب بود
آبِ نیل از آبِ حیوان بُد فزون / لیک بر محروم و مُنکِر، بود خون
هست بر مؤمن، شهیدی زندگی / بر منافق مُردن است و ژندگی
چیست در عالم؟ بگو یک نعمتی / که نه محروم‌اند از وی اُمّتی؟

(دفتر دوم ۱۰۷۷-۱۰۷۱)

پس بدِ مطلق نباشد در جهان / بد به نسبت باشد، این را هم بِدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست / که یکی را پا، دگر را بند نیست
مر یکی را پا، دگر را پایْ‌بند / مر یکی را زهر و، بر دیگر چو قند
زهرِ مار، آن مار را باشد حیات / نسبتش با آدمی باشد ممات
خلقِ آبی را بُوَد دریا، چو باغ / خلقِ خاکی را بُوَد آن مرگ و داغ

همچنین برمی‌شُمَر ای مردِ کار! / نسبتِ این از یکی کس تا هزار
زید اندر حقِّ آن، شیطان بُوَد / در حقِ شخصی دگر، سلطان بُوَد
آن بگوید: زید صدّیق سَنی است / وین بگوید: زید گبر کُشتنی است
زید، یک ذات است، بر آن یک جُنان / او بر این دیگر همه رنج و زیان
گر تو خواهی کو تو را باشد شِکر / پس ورا از چشمِ عشّاقش نگر
منگر از چشمِ خودت آن خوب را / بین به چشمِ طالبان، مطلوب را

(دفتر چهارم ۷۵-۶۵)

ای عجب یک چیز از یک روی، مرگ / وآن ز یک رویِ دگر احیا و برگ
آن یکی نسبت بدان حالت، هلاک / باز هم آن سویِ دیگر، اِمتساک

(دفتر چهارم ۳۰۹۶-۳۰۹۵)

خیرِ مطلق نیست، زینها هیچ چیز / شرِّ مطلق نیست، زینها هیچ نیز
نفع و ضرِّ هریکی از موضع است / علم از این رُو واجب است و نافع است
ای بسا زجری که بر مسکین رود / در ثواب از نان و حلوا بِهْ بود
زانکه حلوا بی‌اوان، صفرا کند / سیلی‌اش از خُبث، مستنقا کند

(دفتر ششم ۲۵۶۱-۲۵۹۸)

مولانا در بخشی دیگر از مثنوی از نگاهی اخلاق، مسئلهٔ شرور هستی را تفسیر می‌کند. او می گوید وجود مصائب و ناگواری‌ها، موجب تلطیف و صیقل روح آدمی می‌شود و بدین ترتیب مسیر تکامل او هموار می‌گردد.

گفت موسی: ای کریمِ کارْساز / ای به یک دَم، ذکرِ تو عمرِ دراز
نقشِ کَژْمَژ دیدم اندر آب و گِل / چون ملایک اعتراضی کرد دل
که چه مقصود است نقشی ساختن / واندر او تخمِ فساد انداختن؟
آتشِ ظلم و فساد افروختن / مسجد و سجده‌کُنان را سوختن
مایهٔ خونابه و زردابه را / جوش‌دادن از برایِ لابه را
من یقین دانم که عینِ حکمت است / لیک، مقصودم عیان و رؤیت است
آن یقین می‌گویدم: خاموش کن / حرصِ رؤیت گویدم: نه، جوش کن
مر ملایک را نمودی سِرِّ خویش / کین چنین نوشی همی ارزد به نیش
عرضه کردی نورِ آدم را عیان / بر ملایک گشت مشکل‌ها بیان
حشرِ تو گوید که سرِّ مرگ چیست / میوه‌ها گویند سرِّ برگ چیست

سرِّ خون و نطفه، حُسنِ آدمی است / سابقِ هر بیشی‌ای، آخِر کمی است
لوح را اوّل بشـــوید بـــی‌وقوف / آنگهی بر وی نویسد او حروف
خون کند دل را و اشکِ مُسْتَهان / برنویسد بر وی اسرار، آنگهان
وقتِ شُستن، لوح را باید شناخت / که مر آن را دفتری خواهند ساخت
چون اساسِ خانه‌یی می‌افکنند / اوّلیـــن بـــنیاد را بـــرمی‌کَنَند
گِـل برآرنـد اوّل از قـعرِ زمـین / تـا بـه آخـر بـرکشی ماءِ مَعین
از حِجامت، کودکان گریند زار / کـه نـمی‌دانـند ایشـان سرِّ کار
مـرد، خود زر می‌دهد حَجّام را / مـــی‌نوازد نـــیشِ خـونْ‌آشام را
مـــی‌دود حـمّال زی بارِ گران / مـــی‌رُباید بـــار را از دیگـــران
جنگِ حـمّالان بـرایِ بـار بـین / ایـن چـنین است اجتهادِ کار بین
چون گرانی‌ها، اساسِ راحت است / تلخ‌ها هم، پیشوایِ نعمت است
حُـــفَّتِ الْـــجَنَّة بِـــمَکْروهاتِنا / حُـــفَّتِ النّـــیرانُ مِـنْ شَـهْواتِـنا

(دفتر دوم ۱۸۳۷-۱۸۱۶)

﴿گناه﴾

در اصطلاح اخلاقِ الهیون به هرگونه ارتکاب مناهی الهی، گناه گویند. مسئلهٔ گناه به نوعی با مسئلهٔ شیطان و جبر و اختیار و تقدیر در ارتباط است. گناه در تعریف مولانا عبارت است از خضوع ارادهٔ انسانی در برابر شهوات پست، در جایی که راه برای کارهای نیک گشوده باشد.

گناه با جبر درنمی‌سازد

اگر آدمی در اعمالش اراده و اختیاری نداشت دیگر گناه و ثواب برای او مفهومی نداشت.

گفت سلطان: بلکه آنچ از نفس زاد — رَیعِ تقصیرست و دخلِ اجتهاد
ورنه آدم کی بگفتی با خدا — رَبَّنا اِنّا ظَلَمْنا نَفْسَنا؟
خود بگفتی کین گناه از بخت بود — چون قضا این بود، حزمِ ما چه سود؟
همچو ابلیسی که گفت اَغْوَیْتَنی — تو شکستی جام و ما را می‌زنی؟

(دفتر ششم ۴۰۶-۴۰۳)

بندهٔ شهوت ندارد خود، خلاص — جز به فضلِ ایزد و اِنعامِ خاص
در چَهی افتاد کآن را غَوْر نیست — وآن گناهِ اوست، جبر و جور نیست

(دفتر اول ۳۸۱۸-۳۸۱۷)

هر کس مسئول گناه خود است و بهانه‌های جبریانه برای توجیه گناهان مسموع نیست

چون بکاری جَو، نروید غیرِ جَو — قرض، تو کردی ز کِه خواهی گرو؟
جُرمِ خود را بر کسی دیگر مَنِه — هوش و گوش خود بدین پاداش دِه
جُرم، بر خود نِهْ که تو خود کاشتی — با جزا و عدلِ حق کن آشتی
رنج را باشد سبب بدکردنی — بد ز فعلِ خود شناس از بخت، نی
آن نظر در بخت، چشم اَحْوَل کند — کَلْب را کَهْدانی و کاهل کند
متّهم کن نفسِ خود را ای فتی! — متّهم کم کن جزایِ عدل را

(دفتر ششم ۴۳۰-۴۲۵)

بـر قـضا کـم نِـهْ بـهانه، ای جـوان! جُرمِ خود را چون نهی بر دیگران؟
خون کند زید و قصاصِ او به عَمْر مَی خورد عَمْرو و بر احمد حدِّ خمر؟
گِردِ خود برگَرد و جُرمِ خـود ببین جُنبش از خور بین و از سایه مَبین
(دفتر ششم ۴۱۵-۴۱۳)

گناهت را به گردن شیطان مینداز

مولانا از زبان ابلیس می‌گوید:

تو ز من با حق چه نالی؟ ای سلیم! تـو بـنال از شـرِّ آن نـفسِ لئـیم
تو خوری حلوا، تـو را دُمَّـل شـود تب بگیرد، طبعِ تـو مُـخْتَل شـود
بـی گُـنَه لعـنت کُـنی ابـلیس را چون نبینی از خـود آن تـلبیس را؟
نیست از ابلیس، از توست ای غَوی! که چو رُوبَه، سویِ دُنبه مـی‌دوی
چـونکه در سـبزه بـبینی دُنبه را دام بـاشد، ایـن نـدانـی تـو چـرا؟
زآن نـدانـی کِت ز دانش دُور کـرد میلِ دُنبه، چشم و عقلت کور کـرد
حُـبُّکَ الْاَشْـیاء یُـعْمیکَ یُـصِم نَـفْسُکَ السَّـوْدا جَـنَتْ لا تَـخْتَصِم
تـو گُـنَه بـر مـن مَـنِه، کَـژمَژ مَـبین من ز بد بیزارم و از حـرص و کـین
(دفتر دوم ۲۷۲۵-۲۷۱۸)

شیطان می‌کوشد آدمی را به گناه انگیزد

او بکـوشد تـا گـناهی پَـرورد زآن گُـنَه مـا را بـه چـاهی آورد
چـون ببیند کآن گـنه شـد طـاعتی گـردد او را نـامبارکْ‌ساعتی
(دفتر اول ۳۸۴۰-۳۸۳۹)

شهوت، منشأ گناه است

بعد از آن این نار، نارِ شهوت است کـاندر او اصـلِ گـناه و زَلّت است
نـارِ بـیرونی بـه آبـی بِـفْسُرَد نـارِ شـهوت، تـا بـه دوزخ مـی‌بَرَد
(دفتر اول ۳۶۹۸-۳۶۹۷)

تکرار گناه و اصرار بر آن، روح و شخصیت انسان را تیره و تباه کند

آفـتاب، انـدر فـلک کـژ مـی‌جهد در سـیه‌رُویی خُسـوفش مـی‌دهد

کز ذَنَب پرهیز کن، هین هوش دار / تا نگردی تو سیه‌رُو دیگ‌وار
ابر را هم تازیانهٔ آتشین / می‌زنندش کآنچنان رَوْ، نه چنین
بر فلان وادی ببار، این سو مَبار / گوشمالش می‌دهد که گوش دار
عقلِ تو از آفتابی بیش نیست / اندر آن فکری که نهی آمد، مایست
کژ مَنِه‌ای عقل! تو هم گامِ خویش / تا نیاید آن خسوفِ رُو به پیش
چون گُنه کمتر بُوَد، نیم آفتاب / مُنْخَسِف بینیّ و نیمی نورْتاب

(دفتر ششم ۹۳۶-۹۳۰)

چونکه تقصیر و فسادی می‌رود / آن حیات و ذوق، پنهان می‌شود

(دفتر ششم ۳۴۸۸)

زنگِ تُو بر تُوت ای دیگِ سیاه! / کرد سیمایِ درونت را تباه
بر دلت زنگار بر زنگارها / جمع شد، تا کور شد ز اسرارها
گر زند آن دود بر دیگِ نَوی / آن اثر بنماید ار باشد جَوی
زانکه هر چیزی به ضد پیدا شود / بر سپیدی، آن سِیَه رسوا شود
چون سِیَه شد دیگ، پس تأثیرِ دود / بعد از این بر وَی که بیند زود زود؟
مردِ آهنگر که او زنگی بُوَد / دود را با رُوش، همرنگی بُوَد
مردِ رومی کو کُند آهنگری / رویش اَبْلَق گردد از دودْآوری
پس بداند زود تأثیرِ گناه / تا بنالد زود گوید: ای اله
چون کند اِصرار و بَد پیشه کند / خاک، اندر چشمِ اندیشه کند
توبه نَنْدیشد دگر، شیرین شود / بر دلش آن جُرم، تا بی‌دین شود
آن پشیمانی و یارَب رفت از او / شِسْت بر آیینه زنگِ پنجْ تُو
آهنش را زنگ‌ها خوردن گرفت / گوهرش را زنگ، کمْ‌کردن گرفت
چون نویسی کاغذِ اِسپید بر / آن نبشته خوانده آید در نظر
چون نویسی بر سرِ بنْوشته، خط / فهم ناید، خواندنش گردد غلط
کآن سیاهی بر سیاهی اوفتاد / هردو خط شد کور و، مَعنیّ نداد
ور سِوُمْباره نویسی بَر سَرش / پس سِیَه کردی چو جانِ کافرش

(دفتر دوم ۳۳۸۵-۳۳۷۰)

گناه، حجاب دیدن حقایق جهان هستی می‌شود

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست؟ زآنکه زنگار از رُخش ممتاز نیست

(دفتر اول ۳۴)

جزای هر گناهی مطابق با آن گناه است

که به قدرِ جُرم می‌گیرم تو را این بُوَد تقریر در داد و جزا

(دفتر ششم ۹۳۷)

فعلِ تو که زاید از جان و تنت همچو فرزندت بگیرد دامنت

فعل را در غیب، صورت می‌کُنند فعلِ دزدی را نه داری می‌زنند؟

(دفتر ششم ۴۲۰-۴۱۹)

ای تو سبحان! پاک از ظلم و ستم کی دهد بی جُرم جان را درد و غم؟

من معیّن می‌ندانم جُرم را لیک هم جرمی بباید گُرم را

چون بپوشیدی سبب را ز اعتبار دایماً آن جُرم را پوشیده دار

که جزا، اظهارِ جُرمِ من بُوَد کز سیاست دزدی‌ام ظاهر شود

(دفتر پنجم ۳۹۹۴-۳۹۹۱)

هر گناهی موجب عقوبت شود

هیچ اصلی نیست مانندِ اثر پس ندانی اصلِ رنج و دردِسر

لیک، بی اصلی نباشد این جزا بی گناهی کی برنجاند خدا؟

آنچه اصل است وکَشندهٔ آن شی است گر نمی‌ماند به وی هم، از وی است

پس بدان رنجت نتیجهٔ زَلّتی است آفتِ این ضربتت از شهوتی است

(دفتر پنجم ۳۹۸۸-۳۹۸۵)

اثر وضعیِ گناه

برای افعال و اعمال اختیاری انسان، آثاری قطعی مترتب است، خواه شخص، آن اعمال را با حسن نیت انجام داده باشد و خواه با سوءنیت. و هر گناهی، پی‌آمدها و تبعاتی الزامی دارد.

شاه چون از محو شد سویِ وجود / چشمِ مِرّیخیش آن خون کرده بود
چون به تَرکِش بنگرید آن بی‌نظیر / دید کم از تَرکِشش یک چوبه تیر
گفت: کو آن تیر؟ و از حق بازجُست / گفت: کاندر حلقِ او کز تیرِ توست
عفو کرد آن شاهِ دریادل، ولی / آمده بُد تیرِ آه بر مَقْتَلی

(دفتر ششم ۴۸۶۹-۴۸۶۶)

عفو و لطف خدا، آدمی را به گناه برانگیزد

این مطلب عیناً در مضامین برخی از ادعیهٔ معصومین(ع) نیز آمده است. از آن جمله در دعای ابوحمزهٔ ثمالی که بنا به نقل کتاب **مصباح المتهجد** و **اقبال الاعمال**، از امام سجاد(ع) روایت شده است: **وَ یَحْمِلُنی وَ یُجَرِّئُنی عَلیٰ مَعْصِیَتِکَ حِلْمُکَ عَنّی وَ یَدْعُونی اِلیٰ قِلَّةِ الْحَیاءِ سِتْرُکَ عَلَیَّ وَ یُسْرِعُنی اِلَی التَّوَثُّبِ عَلیٰ مَحارِمِکَ معرفتی بِسَعَةِ رَحْمَتِکَ وَ عَظیمِ عَفْوِک.** «بُردباری تو مرا بر نافرمانی‌ات وادار و گستاخ کرده و پرده‌پوشی‌ات مرا کم‌آزرم نموده و شناختم به وسعت نعمتت و بزرگیِ عفوت مرا بر انجام حرام‌های تو شتاب داده است.»

لطفِ شَه، جان را جنایت‌جو کند / زانکه شَه هر زشت را نیکو کند

(دفتر دوم ۳۳۶)

از غفوریِ تو، غفران، چشم سیر / روبهان بر شیر از عفوِ تو چیر
جز که عفوِ تو که را دارد سَنَد؟ / هرکه با امرِ تو بی‌باکی کند
غفلت و گستاخیِ این مُجرمان / از وفورِ عفوِ توست این عفْوْلان!
دایماً غفلت ز گستاخی دَمَد / که بَرَد تعظیم از دیده رَمَد

(دفتر پنجم ۴۰۹۶-۴۰۹۳)

آن گُنه، اوّل ز حِلمش می‌جهد / ورنه هیبت، آن مجالش کی دهد؟
خونبهایِ جُرمِ نفسِ قاتله / هست بر حِلمش دیت بر عاقله
مست و بی‌خود نفس ما زآن حلم بود / دیو در مستی کلاه از وی ربود
گرنه ساقی حلم بودی باده‌ریز / دیو با آدم کجا کردی ستیز؟
گاهِ علم، آدم ملایک را که بود؟ / اوستادِ علم و نقّادِ نُقود
چونکه در جَنّت، شرابِ حلم خَورد / شد ز یک بازیِّ شیطان، روی زرد
آن بَلا دُرهایِ تعلیمِ وَدود / زیرک و دانا و چُستش کرده بود

باز آن افیونِ حلمِ سختِ او　　دزد را آورد سویِ رختِ او
عقل آید سویِ حلمش مُسْتَجیر　　ساقی‌ام تو بوده‌یی، دستم بگیر
(دفتر پنجم ۲۱۰۸-۲۱۰۰)

به امید توبه و آمرزش الهی گناه مکن

هین به پشتِ آن مکن جُرم و گناه　　که کنم توبه درآیم در پناه
(دفتر دوم ۱۶۵۲)

برخی از گناهان، مقدمهٔ تعالی روح می‌شود

گناهی که سبب پشیمانی و انگیختگی وجدان شود، تمهیدی است برای تعالی روح. چنانکه امام علی(ع) در حکمت شمارهٔ (۴۳) **نهج‌البلاغه** فرماید: **سَیِّئَةٌ تَسوؤُکَ خَیْرٌ عِنْدَاللهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُکَ.** «گناهی که تو را به اندوه کشد در نزد خدا بهتر است از طاعتی که تو را به خودبینی انگیزد.» مولانا در حکایت خدو انداختن پهلوان مشرک به چهرهٔ مبارک امام علی(ع) و ندامت فرجامینش به‌واسطهٔ جوانمردی بی‌مانند علی(ع) از قول آن حضرت بدان پهلوان گوید:

معصیت کردی بِهْ از هر طاعتی　　آسمان پیموده‌ای در ساعتی
پس خجسته معصیت کآن کرد مرد　　نی ز خاری بردمد اوراقِ ورد؟
نی گناهِ عُمَّر و قصدِ رسول　　می‌کَشیدش تا به درگاهِ قبول؟
نی به سحرِ ساحران، فرعون‌شان　　می‌کَشید و گشت دولت، عون‌شان؟
گر نبودی سحرشان وآن جُحود　　کی کشید ایشان به فرعونِ عَنود؟
کی بدیدندی عصا و معجزات؟　　معصیت طاعت شد ای قومِ عُصات
(دفتر اول ۳۸۳۵-۳۸۳۰)

سیئاتم چون وسیلت شد به حق　　پس مزن بر سیئاتم هیچ دَق
(دفتر دوم ۳۰۰۵)

بخشایش گناهان به‌واسطهٔ سبقت رحمت الهی است

فضلِ حق با این که او کژ می‌تند　　عاقبت زین جمله پاکش می‌کند
سَبْق بُرده رحمتش وآن غدر را　　داده نوری که نباشد بدر را

کوششش را شُسته حق زین اختلاط / غسل داده رحمت، او را زین خُباط
تا که غفّاریّ او ظاهر شود / مِغْفَری کَلّیش را غافر شود
آب، بهرِ این ببارید از سِماک / تا پلیدان را کند از خُبث، پاک
(دفتر پنجم ۱۹۹-۱۹۵)

تبدیل سیّئات به حسنات

ناامیدی را خدا گردن زده‌ست / چون گناه و معصیت طاعت شده‌ست
چون مَبَدَّل می‌کند او سَیِّئات / طاعتیّ‌اش می‌کند رَغمِ وُشات
زین شود مرجوم، شیطانِ رجیم / وز حسد او بِطَرْقَد، گردد دونیم
او بکوشد تا گناهی پَرورد / زآن گُنه ما را به چاهی آورد
چون ببیند کآن گُنه شد طاعتی / گردد او را نامبارکْ‌ساعتی
اندر آ، من درگشادم مر تو را / تُف زدیّ و، تحفه دادم مر تو را
من جفاگر را چنین‌ها می‌دهم / پیشِ پایِ چپ، چه‌سان سر می‌نهم؟
پس وفاگر را چه بخشم؟ تو بدان / گنج‌ها و مُلک‌هایِ جاودان
(دفتر اول ۳۸۴۳-۳۸۳۶)

جملهٔ ماضی‌ها از این نیکو شوند / زهرِ پارینه از این گردد چو قند
سیّئاتت را مُبدَّل کرد حق / تا همه طاعت شود آن ماسَبَق
(دفتر پنجم ۲۲۲۵-۲۲۲۴)

تا حَدَث در گُلْخَنی شد، نور یافت / در در و دیوار حمّامی بتافت
بود آلایش، شد آرایش کنون / چون بر او بَرخواند خورشید آن فسون
شمس هم معدهٔ زمین را گرم کرد / تا زمین، باقی حَدَث‌ها را بخَورد
جزوِ خاکی گشت و رُست از وی نبات / هٰکَذا یَمْحُوالْاِلٰهُ السَّیِّئات
با حَدَث که بتّرین است، این کند / کِش نبات و نرگس و نسرین کند
تا به نسرینِ مَناسک در وفا / حق چه بخشد در جزا و در عطا
چون خبیثان را چنین خِلْعَت دهد / طَیِّبین را تا چه بخشد در رصد؟
(دفتر ششم ۲۷۰۱-۲۶۹۵)

رَوْ مکن زشتی که نیکی‌هایِ ما / زشت آید پیشِ آن زیبایِ ما
خدمتِ خود را سزا پنداشتی / تو لِوایِ جُرم از آن افراشتی
(دفتر دوم ۳۳۸-۳۳۷)

گناه در پوشش صواب

برخی به جهت کوته‌فکری و عدم تتبّع، بر طاعات و عبادات خود مغرور می‌شوند و می‌پندارند که نیکی به جای آورده‌اند، درحالی‌که اعمال‌شان به انواع انگیزه‌ها و نیّات ناپاک آلوده است. چنانکه در آیهٔ ۱۰۳ و ۱۰۴ سورهٔ **کهف** اینان را زیانکارترین مردم به‌شمار آورده است که **یَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً**. «همی پندارند که کردار نیک دارند!»

بس کسان که ایشان عبادت‌ها کنند — دل به رضوان و ثوابِ آن نهند
خود حقیقت معصیت باشد خَفی — آن کَدِر باشد که پندارد صفی
همچو آن کر که همی پنداشته‌ست — کو نکویی کرد و آن برعکس جَست
او نشسته خوش که خدمت کرده‌ام — حقِّ همسایه بجا آورده‌ام
بهرِ خود، او آتشی افروخته‌ست — در دلِ رنجور و خود را سوخته‌ست

(دفتر اول ۳۳۸۸-۳۳۸۴)

هیچ گناهی را نباید کوچک شمرد، چراکه همان گناه نیز راهزن دل است

گرچه یک مو بُد گنه، کو جُسته بود — لیک آن مو در دو دیده رُسته بود
بود آدم دیدهٔ نورِ قدیم — موی در دیده بُوَد کوهِ عظیم

(دفتر دوم ۱۸-۱۷)

بر بی‌گناهی و قداست خود نباید مغرور شد

تجربه نشان داده است که هرکس بر تهذیب نفس خود غرّه شود و دیگران را به جهت گناهانشان تحقیر کند علاوه بر آنکه به گناه کبیرهٔ خودبینی دچار آمده به دیگر لغزش‌ها نیز دچار خواهد آمد. مولانا این مطلب را در حکایت هاروت و ماروت بیان کرده است.

همچو هاروت و چو ماروت شهیر — از بطر خوردند زهرْآلود تیر
اعتمادی بودشان بر قدسِ خویش — چیست بر شیر اعتمادِ گاوْمیش؟

(دفتر اول ۳۳۲۲-۳۳۲۱)

چون گناه و فسقِ خلقانِ جهان — می‌شد از شُبّاکه بر هر دو عیان

دستْخـاییدن گـرفتندی ز خشـم / لیک، عیبِ خود ندیدندی به چشم
خویش در آیینه دید آن زشتْمرد / رو بگـردانید از آن و خشـم کـرد
خویشْبین، چون از کسی جُرمی بدید / آتشـی در وی ز دوزخ شـد پـدید
حَـمیتِ دیـن خـوانـد او آن کِبر را / نـنگرد در خـویش، نـفسِ کبریا
حَـمْیتِ دیـن را نشـانی دیگـرست / که از آن آتش جـهانی اَخْـضَرست
گفت حقشان: گر شما روشن‌گرید / در سـیه‌کـارانِ مُـغْفَل مَـنگرید
شکـر گـویید ای سپاه و چـاکـران / رَسته‌اید از شهوت و از چـاکِ ران
گر از آن مـعنی نـهم مـن بـر شـما / مـر شـما را پـیش نَـپْذیرد سـما
عصمتی که مر شما را در تن است / آن ز عکسِ عصمت و حفظِ مـن است
آن زمن بینید نه از خود، هین و هین / تـا نـچربد بـر شـما دیـوِ لعـین

(دفتر اول ۳۳۵۴-۳۳۴۴)

عقوبتِ پنهان گناهان

آن یکی می‌گفت در عـهدِ شـعیب / که خدا از من بسی دیده‌ست عیب
چـند دیـد از مـن گـناه و جُـرم‌هـا / وز کـرم یـزدان نـمی‌گیرد مـرا
حق‌تعالی گـفت در گـوشِ شـعیب / در جـوابِ او فـصیح از راهِ غـیب
کـه بگـفتی چـند کـردم مـن گـناه / وز کـرم نگـرفت در جُـرمم اله
عکس می‌گویی و مقلوب، ای سفیه! / ای رهـا کـرده ره و بگـرفته تـیه
چـند چـندت گـیرم و تـو بـی‌خبر؟ / در سلاسل مانده‌یی پـا تـا بـه سـر

(دفتر دوم ۳۳۶۹-۳۳۶۴)

وقتی شعیب از مجادلهٔ آن مرد گنه‌کار که به عقوبت پنهان خداوند گرفتار آمده بود به پیشگاه حضرت حق شکایت بُرد خداوند برای شعیب توضیح داد که یکـی از مصادیق این‌گونه عذاب‌ها چنین است که لذت عبادت و نیایش را از این نوع آدمیان دریغ می‌دارم.

یک نشـانِ آنکـه مـی‌گیرم وَرا / آنکه طـاعت دارد از صَـوْم و دعـا
وز نـماز و از زکـات و غـیرِ آن / لیک یک ذرّه نـدارد ذوقِ جـان
مـی‌کند طـاعات و اَفـعالِ سـنی / لیک یک ذرّهٔ نـدارد چـاشنی
طاعتش نغزست و معنی نـغز، نـی / جـوزها بسیار و در وَی مـغز، نـی

ذوق باید تا دهد طاعات، بر — مغز باید تا دهد دانه شجر
دانهٔ بی‌مغز کی گردد نهال؟ — صورتِ بی‌جان نباشد جز خیال
(دفتر دوم ۳۳۹۷-۳۳۹۲)

ستّاربودن خداوند نسبت به گناهان بندگان

مولانا از قول نصوح که از رسوایی کردار زشتش رسته بود مسئلهٔ ستّاربودن خداوند را مطرح می‌کند.

من همی دانم وآن ستّارِ من — جُرم‌ها و زشتیِ کردارِ من
اوّل ابلیسی مرا اُستاد بود — بعد از آن ابلیس پیشم باد بود
حق بدید آن جمله را، نادیده کرد — تا نگردم در فضیحت رویْ‌زرد
باز، رحمت پوستین‌دوزیم کرد — توبهٔ شیرین چو جان، روزیم کرد
هرچه کردم، جمله ناکرده گرفت — طاعتِ ناکرده، آورده گرفت
همچو سرو و سوسنم آزاد کرد — همچو بخت و دولتم دلشاد کرد
نامِ من در نامهٔ پاکان نوشت — دوزخی بودم ببخشیدم بهشت
(دفتر پنجم ۲۳۱۰-۲۳۰۴)

بنده گوید آنچه فرمودی بیان — صدچنانم، صدچنانم، صد چنان
خود تو پوشیدی بترها را به حلم — ورنه می‌دانی فضیحت‌ها به علم
(دفتر پنجم ۱۸۳۶-۱۸۳۵)

چون بپوشیدی سبب را زاعتبار — دایماً آن جُرم را پوشیده دار
(دفتر پنجم ۳۹۹۳)

گر سیه کردی تو نامهٔ عمرِ خویش — توبه کن آنها که کردستی تو بیش
عمر اگر بگذشت، بیخش این دَم است — آبِ توبه‌اش دِه اگر او بی‌نم است
(دفتر پنجم ۲۲۲۲-۲۲۲۱)

آه کردم چون رَسَن شد آهِ من — گشت آویزان رَسَن در چاهِ من
آن رَسَن بگرفتم و بیرون شدم — شاد و زَفْت و فَربِه و گُلگُون شدم
در بُن چاهی همی بودم زبون — در همهٔ عالَم نمی‌گنجم کنون
آفرین‌ها بر تو بادا ای خدا! — ناگهان کردی مرا از غم، جدا
(دفتر پنجم ۲۳۱۴-۲۳۱۱)

توبهٔ خالصانه را از حضرت آدم(ع) بیاموز

از پـــدر آمـــوز کآدم در گـــناه / خوش فرود آمد بـه سـویِ پـایگاه
چـون بـدید آن عـالِم الْاَسـرار را / بـــر دو پـــا اِســـتاد اسـتغفار را
بـر سـرِ خـاکسـتر اَنْدُه نشست / از بـهانه شـاخ تـا شـاخی نَـجَست
رَبَّـــنٰا اِنَّـــا ظَـــلَمْنٰا گـفت و بس / چونکه جانداران بـدید او پـیش و پس

(دفتر چهارم ۳۲۷-۳۲۴)

تضرع راستین موجب رهایی از گناه

گـر نـدانـی آن گُـنه را ز اعـتبار / زود زاری کـن، طـلب کـن اِغـتفار
سجده کن صد بار، می‌گو: ای خدا! / نیست این غم، غیر در خورد و سزا
ای تو سبحان پاک از ظـلم و سـتم / کی دهی بی جُرم جان را درد و غم؟
مـن مـعیّن مـی نـدانـم جُـرم را / لیک هـم جـرمی بـباید گُـرم را

(دفتر پنجم ۳۹۹۲-۳۹۸۹)

رحمت خداوند، موجب عفو گناهان بندگان

رَبَّـــنٰا اِنَّـــا ظَـــلَمْنا سـهو رفت / رحمتی کن، ای رحیمی‌هات زَفْت!

(دفتر پنجم ۴۰۱۰)

ای عـظیم! از مـا گـناهانِ عـظیم / تـو تـوانـی عـفوکردن در حـریم

(دفتر سوم ۲۲۱۴)

رحمت خداوند سوزانندهٔ گناه انسان‌هاست

آتشـی خـوش بـرفروزیم از کَـرَم / تـا نـماند جُـرم و زَلّت بـیش و کـم
آتشـی کـز شـعله‌اش کـمتر شَـرار / می بسـوزد جُـرم و جـبر و اخـتیار
شـــعله در بُـنگاهِ انسـانی زنـیم / خـــار را گُـــلزارِ روحـانی کـنیم

(دفتر پنجم ۱۸۵۰-۱۸۴۸)

گناه، بوی زننده‌ای دارد که تنها شامّهٔ باطنی روشن‌بینان آن را حس می‌کند

بـــویِ ســـرّ بـد بـیاید از دَمَت / وز سَر و رُو تابد ای لافی! غـمت
بـوشناسان‌انـد حـاذق در مُـصاف / تو به جَلْدی های و هُو کم کن گِـزاف
تو مَلاف از مُشک، کآن بـویِ پیاز / از دَمِ تـو مـی‌کند مکشـوف، راز

(دفتر چهارم ۱۷۷۵-۱۷۷۳)

آنکـه یـابد بـویِ حق را از یـمن / چـون نـیابد بـویِ بـاطل را زِ مـن؟
مصطفی چون بُرد بـوی از راهِ دور / چـون نـیابد از دهـان مـا بـخور
هـــم بـیابد، لیک پـوشانَد ز مـا / بـویِ نیک و بـد برآیـد بـر سـما
تو هـمی خُسبیّ و بـویِ آن حـرام / مـــی‌زند بـــر آســمانِ سـبزْفام
هـمرهِ انـفاسِ زشـتت مـی‌شود / تـا بـه بـوگیرانِ گـردون مـی‌رود
بویِ کبر و بویِ حـرص و بـویِ آز / در سـخن گـفتن بـیاید چـون پیاز
گر خوری سوگند: من کی خورده‌ام؟ / از پـیاز و سـیر، تـقوا کـرده‌ام
آن دَمِ ســوگند غــمّازی کــند / بـــر دمـــاغِ هـــمنشینان بـرزند

(دفتر سوم ۱۶۸-۱۶۱)

بوی گناه، دعاها را بی‌اثر کند

بس دعـاها رد شـود از بـویِ آن / آن دلِ کـژ مـی‌نماید در زبـان
اِخْسَـــئُوا آیـد جـوابِ آن دعـا / چـوبِ رد بـاشد جـزایِ هـر دَغا

(دفتر سوم ۱۷۰-۱۶۹)

﴿عشق﴾

عشق از مسائل بنیادین عرفان و تصوّف اسلامی است، چندان که بدون درنظرگرفتن آن، عرفان و حکمت متعالیه قابل فهم نیست. البته عشق از مقولاتی است که تعریفش به ذات، نامیسّر است و کُنهش در غایت خفا و پوشیدگی است. شاید تمثیل پیل در تاریکی بهترین و رساترین تمثیل برای اختفای حقیقت عشق باشد. «آن یکی دالّش لقب داد، این الف»

«عشق» از مصدر عَشْق (= چسبیدن و التصاق) است. به گیاه پیچک (= لَبْلاب) **عَشَقه** گویند زیرا بر تنهٔ درخت می‌پیچد و بالا می‌رود و آن را خشک می‌کند. و این تمثیل حالت عشق است که بر هر دلی عارض شود احوال طبیعی او را محو می‌کند. حکیمان و فیلسوفان و طبیبان و روانشناسان در ماهیت عشق اختلاف کرده‌اند. افلاطون گوید: عشق، واسطهٔ انسان‌ها و خدایان است و فاصلهٔ آنها را پُر می‌کند.[1] و اخوان‌الصفا آراء مختلف اندیشوران را پیرامون عشق در رسائل خود آورده‌اند که علاقمندان می‌توانند بدان رجوع کنند.[2]

عشق از بنیادین‌ترین مبانی مکتب عرفانی مولاناست. و حتی بهتر است بگوییم که عشق، کلید رمز احوال و افکار و آثار مولاناست. مثنوی او با عشق آغاز می‌شود و به عشق پایان می‌یابد. هرچند که پایان مثنوی را نیز پایانی نیست همچنانکه آغاز آن را نیز آغازی نیست. «همچو فکر عاشقان بی‌پا و سر» و اصولاً همین عشق بود که مولانا را به‌سوی شعر و شاعری انگیخت. چنانکه در تذکره‌ها و تراجم احوال آمده است که او شعر را در آستانهٔ چهل‌سالگی آغاز کرد، آن هم به‌سبب دگردیسی روانی و استحالهٔ شخصیتی که از برخوردش با شمس حاصل آمد. «شیخِ مُفتی ز عشق شاعر شد» اما شیوهٔ او در سرایش اشعار، بداهت بود نه رَویّت. بدین معنی که اشعار از او دفعتاً برمی‌جوشید و در قالب الفاظ و واژگان می‌نشست نه آنکه به تصنّع و تروّی افکار و درنگ در اسالیب شعری شاعران، ابیاتی فراهم آرد. «خون چو مـی‌جوشد مَنش از شعر رنگی می‌دهم»

---

۱. ر.ک. **مجموعه آثار افلاطون** (رسالهٔ ضیافت)، ص ۴۳۴.

۲. ر.ک. **رسائل اخوان‌الصفا**، ج ۳، رسالهٔ ششم، ص ۲۶۹ به‌بعد.

عشق، تعریف‌شدنی نیست

از آن‌روکه عشق، یافتنی است نه بافتنی. **مِمّا یُدْرَک وَ لا یُوصَف** است، نمی‌توان آن را به کمند الفاظ درکشید چنانکه نسیم بهاری را به فخ و دام نتوان صید کرد. بل تنها می‌توان آن را حس کرد. چنانکه ابن عربی در **فتوحات** گوید که هرکس عشق را تعریف کند عشق را نشناخته است. و سلطان العلما (بهاءالدین ولد) در کتاب **معارف** به کسی که از او دربارهٔ ماهیت عشق سؤال کرده بود گفت: اگر آن را یافته‌ای چه بگویم؟! و اگر نیافته‌ای چه بگویم؟!

هرچه گویم عشق را شرح و بیان — چون به عشق آیم، خَجِل باشم از آن
گرچه تفسیرِ زبان روشنگر است — لیک، عشقِ بی‌زبان، روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت — چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
عقل، در شرحش چو خَر در گِل بخُفت — شرحِ عشق و عاشقی هم، عشق گفت

(دفتر اول ۱۱۵-۱۱۲)

شرح عشق ار من بگویم بر دوام — صد قیامت بگذرد، وآن ناتمام
زانکه تاریخِ قیامت را حَد است — حد کجا آنجا که وصفِ ایزد است؟

(دفتر پنجم ۲۱۹۰-۲۱۸۹)

درنگنجد عشق، در گفت و شنید — عشق، دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌هایِ بحر را نتْوان شمرد — هفتْ‌دریا پیشِ آن بحرست خُرد

(دفتر پنجم ۲۷۳۲-۲۷۳۱)

عشق حقیقی و مجازی، عطیهٔ الهی به موجودات است

لذّتِ هستی نمودی نیست را — عاشقِ خود کرده بودی نیست را

(دفتر اول ۶۰۶)

پاکْ الهی که عدم برهم زند — مر عدم را بر عدم عاشق کند

(دفتر پنجم ۱۲۰۶)

تنها عشق، ارزش صیدشدن دارد

آنکه ارزد صید را، عشق است و بس — لیک او کی گنجد اندر دامِ کس؟

(دفتر پنجم ۴۰۹)

عشق ارزد صد چو خرقهٔ کالبد / که حیاتی دارد و حِسّ و خِرد
خاصه خرقهٔ مُلکِ دنیا که ابترست / پنج دانگِ مستی‌اش دردِسَر است
ملکِ دنیا، تنْ‌پرستان را حلال / ما غلامِ مُلکِ عشقِ بی‌زوال

(دفتر ششم ۴۴۲۱-۴۴۱۹)

عشق، وصف حضرت حق‌تعالی است

اهل کلام، عشق بنده به خدا را انکار می‌کنند به جهت مباینت کلی که میان خالق و مخلوق است، لهذا متکلمان هرجا در قرآن لفظ حُب و مشتقاتش را دیده‌اند آن را تأویل به تعظیم خدا و اطاعت از دستورها و فرمان‌های او کرده‌اند. حال آنکه عرفا از جمله مولانا عقیده دارند که نه‌تنها عشق بنده به خدا نامیسّر نیست بل جز خدا کسی قابل عشق‌ورزی نیست.

در قرآن کریم و مأثورات دینی خداوند به حُبّ و محبت (با اشتقاقات مختلف آن) توصیف شده است. بدین جهت عشق و محبت، وصف حضرت حق است، از این‌رو توان گفت که عشق همچون صفات دیگر حق‌تعالی ازلی و لم‌یزلی است.

عشق، وصفِ ایزدست، امّا که خوف / وصفِ بندهٔ مبتلایِ فرج و جوف
چون یُحِبّونَ بخواندی در نُبی / با یُحِبُّهُم قرین در مطلبی
پس محبت، وصفِ حق دان، عشق نیز / خوف نَبْوَد وصفِ یزدان ای عزیز!

(دفتر پنجم ۲۱۸۷-۲۱۸۵)

عشق، سبب خلقت جهان است

عرفا و صوفیه با استناد به **حدیث کنز**، علت فاعلی و غایی جهان هستی را عشق می‌دانند. **فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ**، بیان علّت فاعلی است و **لِکَیْ اُعْرَف**، بیان علّت غایی خلقت جهان است. مولانا نیز می‌گوید جهان از عشق، و برای عشق پدید آمده است.

گر نبودی عشق، هستی کی بُدی؟ / کی زدی نان بر تو و، کی تو شدی؟

(دفتر پنجم ۲۰۱۲)

عشقِ حق و سرِّ شاهدْبازی‌اش / بود مایهٔ جملهٔ پرده سازی‌اش
پس از آن لَوْلاک گفت اندر لِقا / در شبِ معراج، شاهدْبازِ ما

(دفتر ششم ۲۸۸۴-۲۸۸۳)

گـر نـبودی بـهرِ عشـقِ پـاک را　　کـی وجـودی دادمـی افـلاک را؟

(دفتر پنجم ۲۷۳۹)

گنجِ مخفی بُد، ز پُرّی چـاک کـرد　　خـاک را تـابان‌تر از افـلاک کـرد

گنجِ مَخفی بُد، ز پُرّی جوش کـرد　　خاک را سـلطانِ اطـلس‌پوش کـرد

(دفتر اول ۲۸۶۳-۲۸۶۲)

از قول خدا گوید:

عشـق‌ها داریـم بـا ایـن خـاک، مـا　　زانکـه افـتاده‌ست در قَـعْدهٔ رضـا

(دفتر چهارم ۱۰۰۲)

عشق، در همهٔ هستی جاری و ساری است

یکی از آراء جالب توجه عرفا و حکمای اسلامی ایـن است کـه عشـق در همـهٔ موجودات سریان دارد. حتی سخن خود را تا آنجا رسانده‌اند که وجـود، مسـاوقِ عشق است و هیچ موجودی نیست مگر آنکه بهره‌ای از عشق دارد. البتّه پیشتر از عارفان و حکیمان اسلامی افلاطون گفته است که عشق در همهٔ کائنات جاری است.[۱] مولانا نیز همین رأی را دربارهٔ عشق برگزیده است منتهی هیچ عـارف و حکـیم و سخنوری به لطافت و شورآفرینی او سخن نیاورده است. خصوصاً تمثیلات او دربارهٔ عشق بی‌نظیر است.

حکـمتِ حـق، در قـضا و در قـدر　　کـــرد مـــا را عـاشقانِ هـمدگر

جمله اجزایِ جهان زآن حکمِ پیش　　جُفتْ‌جُفت و عاشقانِ جُفتِ خویش

هست هر جُزوی ز عالَم جُفتْ‌خواه　　راست هـمچون کَـهربا و بـرگِ کـاه

آسـمان گـوید زمـین را: مَـرحَبا　　بـــاتوام چـــو آهـــن و آهـنْ‌ربا

آسمان، مَرد و زمـین، زن در خِـرد　　هرچه آن انداخت، ایـن مـی‌پرورد

(دفتر سوم ۴۴۰۴-۴۴۰۰)

گـــر نـمی‌بینی تـو تـدویرِ قـدر　　در عناصر جوشش و گَـردش نگـر

زانکه گردش‌هایِ آن خاشاک و کـف　　بـــاشد از غـلیانِ بـحرِ بـاشرف

بادِ سَر گـردان بـبین انـدر خـروش　　پیشِ امرش موجِ دریا بین به جوش

---

۱. ر.ک. **مجموعه آثار افلاطون** (رسالهٔ ضیافت)، ج ۱، ص ۴۳۴.

آفتاب و ماه، دو گاوِ خَراس — گِرد می‌گَردند و می‌دارند پاس
اختران هم خانه‌خانه می‌دوند — مَرکبِ هر سعد و نحسی می‌شوند
اخترانِ چرخ گر دورند هی — وین حواست کاهِل‌اند و سُستْ‌پی
اختران چشم و گوش و هوشِ ما — شب کجااند و به بیداری کجا؟

(دفتر ششم ۹۲۲-۹۱۶)

آفتاب اندر فلک دستکْ‌زنان — ذرّه‌ها چون عاشقانْ بازیْ‌کنان

(دفتر پنجم ۲۵۳۴)

عشق جوشد بحر را مانندِ دیگ — عشق ساید کوه را مانندِ ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف — عشق لرزاند زمین را از گزاف

(دفتر پنجم ۲۷۳۶-۲۷۳۵)

عشق، موجودات را به حرکت و پویایی درآورد

آتش عشق است کاندر نی فتاد — جوشش عشق است کاندر می فتاد

(دفتر اول ۱۰)

گردش افلاک به‌واسطهٔ عشق است

حُرمتِ ذات و صفاتِ پاک او — که بُوَد گردون، گریبانْ‌چاکِ او

(دفتر سوم ۲۵۸۴)

عشق، سبب پیوند و اتحاد اجزای هستی است

افلاطون در **رسالهٔ ضیافت** می‌گوید که عشق همه جهان را به هم پیوند می‌دهد.[۱] مولانا نیز همین باور را پیرامون عشق به بیان آورده است.

آفرین بر عشقِ کُلِّ اوستاد — صدهزاران ذرّه را داد اتّحاد
همچو خاکِ مُفْتَرق در رهگذر — یک سبوشان کرد دستِ کوزه‌گر

(دفتر دوم ۳۷۲۸-۳۷۲۷)

---

۱. ر.ک. **مجموعهٔ آثار افلاطون**، ج ۱، ص ۴۶۲.

حرکت تکاملی جهان برمبنای عشق است

دَوْرِ گَـردون‌ها ز مـوجِ عشـق، دان / گر نبودی عشـق، بـفْسردی جـهان
کی جمادی محو گشتی در نبات؟ / کـی فـدای روح گشـتی نـامیات؟
روح، کـی گشـتی فـدایِ آن دَمـی / کـز نسیمش حـامله شـد مـریمی
هریکی بـرجـا تُـرُنْجیدی چـو یـخ / کی بُدی پَرّان و جویان، چون مَلخ؟
ذَرّه ذرّه عـــاشقانِ آن کـــمال / مـی‌شتابد در عُـلُو هـمچون نـهال
سَـــبَّحَ لِـــلّه هست اِشـــتابشان / تـنقیهٔ تـن مـی‌کنند از بـهرِ جـان

(دفتر پنجم ۳۸۵۹-۳۸۵۴)

از جـمادی مُـردم و نـامی شـدم / وز نُـما مُـردم، بـه حیوان بـرزدم
مُـردم از حـیوانـی و آدم شـدم / پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟
حـــملهٔ دیگـــر بـمیرم از بشـر / تـا بـرآرم از مـلایک پَـرّ و سَـر
وز مَلَک هـم بـایدم جَستن ز جُـو / کُـلُّ شَـیْءٍ هـالِک اِلاّ وَجْـهُهُ
بـارِ دیگـر از مَـلَک، قـربان شـوم / آنـچه انـدر وهـم نـاید، آن شـوم
پس عدم گردم، عدم چون اَرغَنون / گـویدم کـه انّـا اِلَـیهِ راجِـعون
مـرگ، دان آنک اتـفاقِ امّت است / کآبِ حیوانی نهان در ظلمت است
همچو نیلوفر بِرُو زیـن طـرفِ جُـو / همچو مُسْتَسقی، حریص و مـرگْ‌جو
مرگِ او، آب است و او جویای آب / مـی‌خورد، وَاللهُ اَعْـلَم بِـالصَّواب
ای فســـرده عـــاشقِ نـنگین‌نمد! / کـو ز بیمِ جـان ز جـانان مـی‌رمد
سویِ تیغِ عشـقش ای نـنگِ زنـان! / صدهزاران جـان نگـر دسـتکْ‌زنان

(دفتر سوم ۳۹۱۱-۳۹۰۱)

ذرّه ذرّه عـــاشقانِ آن کـــمال / مـی‌شتابد در عُـلُو هـمچون نـهال

(دفتر پنجم ۳۸۵۸)

عشق، حلاّلِ معمای هستی است

علّتِ عـاشق، ز عـلّت‌ها جـداست / عشق، اُسطرلابِ اسـرارِ خـداست

(دفتر اول ۱۱۰)

عشق، جماد را نیز زنده کند

نان، تو شد از چه؟ ز عشق و اشتها ورنه نان را کی بُدی تا جان رهی؟
عشق، نانِ مُرده را می‌جان کُند جان که فانی بود، جاویدان کُند

(دفتر پنجم ۲۰۱۴-۲۰۱۳)

عشق، قهار است

مولانا قهاربودن عشق را بدین معنی تفسیر کرده که عشق جز با خلوص و صفا درنمی‌سازد. از این‌رو عشق با خودبینی و تلوّن و رسوم و آثار اضافی کنار نمی‌آید و اسقاط اضافات می‌کند.

عشق، قهّار است ومن، مقهورِ عشق چو شِکر، شیرین شدم از شورِ عشق
برگِ کاهم پیشِ تو ای تندباد! من چه دانم که کجا خواهم فتاد؟

(دفتر ششم ۹۰۳-۹۰۲)

عاشقان، در سیلِ تُند افتاده‌اند بر قضایِ عشق، دل بنهاده‌اند

(دفتر ششم ۹۱۰)

عشق از اوّل، چرا خونی بُوَد؟ تا گُریزد آنکه بیرونی بُوَد

(دفتر سوم ۴۷۵۱)

این نشانِ آن بُوْد کآن مُلک و جاه که همی جویی بیابی از اله
آن که می‌گِریی به شب‌هایِ دراز وآنکه می‌سوزی سحرگه در نیاز
آنکه بی آن، روزِ تو تاریک شد همچو دوکی گردنت باریک شد
وآنچه دادی هرچه داری در زَکات چون زکاتِ پاکبازان رختهات
رخت‌ها دادیّ و خواب و رنگِ رُو سَر فدا کردیّ و گشتی همچو مو
چند در آتش نشستی همچو عُود چند پیشِ تیغ رفتی همچو خُود
زین چنین بیچارگی‌ها صدهزار خویِ عشّاق است و ناید در شمار

(دفتر دوم ۱۶۸۶-۱۶۸۰)

تا خیالِ دوست در اسرارِ ماست چاکریّ و جانْسپاری، کارِ ماست
هرکجا شمعِ بلا افروختند صدهزاران جانِ عاشق سوختند
عاشقانی کز درونِ خانه‌اند شمعِ رویِ یار را پروانه‌اند

ای دل آنجا رَو که با تو روشن‌اند — وز بلاها مر تو را چون جوشن‌اند
(دفتر دوم ۲۵۷۶-۲۵۷۳)

من خلیلِ وقتم و او جبرئیل — من نخواهم در بلا او را دلیل
(دفتر چهارم ۲۹۷۴)

تو به یک خواری گریزانی ز عشق — تو بجز نامی چه می‌دانی ز عشق؟
عشق را صدناز و استکبار هست — عشق با صد ناز می‌آید به دست
عشق چون وافی است، وافی می‌خرد — در حریفِ بی‌وفا می نگرد
(دفتر پنجم ۱۱۶۵-۱۱۶۳)

صدهزاران سَر به پولی آن زمان — عشق، خشمْ‌آلود زِه کرده کمان
عشق، خود بی‌خشم در وقتِ خوشی — خوی دارد دَم به دَم خیره‌کُشی
این بُوَد آن لحظه کو خشنود شد — من چه گویم چون که خشمْ‌آلود شد؟
لیک مَرْجِ جان، فدایِ شیرِ او — کِش کُشد این عشق و این شمشیرِ او
کُشتنی بِهْ از هزاران زندگی — سلطنت‌ها مُردهْ این بندگی
(دفتر ششم ۴۰۰۶-۴۰۰۲)

با دو پا در عشق نتوان تاختن — با یکی سَر عشق نتوان باختن
هرکسی را خود دوپا و یک سَر است — با هزاران پا و سَر، تن نادر است
زین سبب هنگامه‌ها شد کُل، هدر — هست این هنگام هردَم گرم‌تر
معدنِ گرمی است اندر لامکان — هفت دوزخ از شَرارش یک دُخان
(دفتر ششم ۴۶۰۷-۴۶۰۴)

مولانا در تبیین این مطلب، حکایات و تمثیلات بسیار دارد از آن جمله حکایتی است در دفتر اول از بیت (۳۰۵۶) به‌بعد:

آن یکی آمد درِ یاری بزد — یار گفتش: کیستی؟ ای معتمد!
گفت: من. گفتش: برو هنگام نیست — بر چنین خوانی مقامِ خام نیست
خام را جز آتشِ هَجر و فراق — کی پَزَد؟ کی وارهانَد از نِفاق
رفت آن مسکین و سالی در سفر — در فراقِ دوست سوزید از شَرَر
پُخته شد آن سوخته، پس بازگشت — باز گِردِ خانهٔ انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب — تا بنَجْهد بی‌ادب، لفظی ز لب
بانگ زد یارش که: بر در کیست آن؟ — گفت: بر در هم تویی ای دلستان!

گفت: اکنون چون منی، ای من درآ / نیست گُنجایی دو من را در سرا
نیست سوزن را سَرِ رشتهٔ دوتا / چونکه یکتایی، در این سوزن درآ
رشته را باشد به سوزن ارتباط / نیست درخور با جَمَل سَمُّ الْخِیاط
کی شود باریک هستیِّ جَمَل؟ / جز به مِقراضِ ریاضات و عمل

(دفتر اول ۳۰۶۶-۳۰۵۶)

حکایتی دیگر:

آن یکی عاشق به پیش یار خود / می‌شمرد از خدمت و از کار خود
کز برایِ تو چنین کردم چنان / تیرها خوردم در این رزم و سِنان
مال رفت و، زور رفت و، نام رفت / بر من از عشقت بسی ناکام رفت
هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت / هیچ شامم با سَر و سامان نیافت
آنچه او نوشیده بود از تلخ و دُرد / او به تفصیلش یکایک می‌شمرد
نه از برایِ منّتی، بل می‌نمود / بر درستیِّ محبّت صد شهود
عاقلان را یک اشارت بس بُوَد / عاشقان را تشنگی زآن کی رود؟
می‌کند تکرارِ گفتن بی مَلال / کی ز اشارت بس کند حوت از زلال؟
صد سخن می‌گفت زآن دردِ کهن / در شکایت که نگفتم یک سخن
آتشی بودش، نمی‌دانست چیست / لیک چون شمع از تَفِ آن می‌گریست
گفت معشوق: این همه کردی ولیک / گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچه اصلِ اصلِ عشق است و وَلاست / آن نکردی، اینچه کردی فرع‌هاست
گفتش آن عاشق بگو کآن اصل چیست؟ / گفت: اصلش مُردن است و نیستی است
تو همه کردی، نَمُردی، زنده‌یی / هین بمیر، ار یارِ جانْبازنده‌یی
هم در آن دَم شد دراز و جان بداد / همچو گُل درباخت سَر خندان و شاد

(دفتر پنجم ۱۲۵۶-۱۲۴۲)

تمثیلی در این باب: فرض کنید مرغی، اُشتری را به خانه‌اش دعوت کند. وقتی اُشتر بخواهد بدان لانه درآید چه رخ می‌دهد؟ مرغ و لانه‌ای نمی‌ماند! همینطور وقتی معشوق حقیقی درآید، منِ عاشق محو شود.

مرغِ خانه اُشتری را بی‌خِرد / رسمِ مهمانش به خانه می‌بَرَد
چون به خانهٔ مرغ، اُشتر پا نهاد / خانه ویران گشت و سقف اندر فتاد
خانهٔ مرغ است هوش و عقلِ ما / هوشِ صالح، طالبِ ناقهٔ خدا

(دفتر سوم ۴۶۷۰-۴۶۶۸)

مولانا همین مضمون را در **دیوان شمس** آورده است:

از بهرِ مرغِ خانه، گر خانه‌ای بسازی — اُشتر در او نگنجد با آن همه درازی
آن‌مرغْ خانه، عقل است وآن خانه، این تنِ من — اُشتر جمالِ عشق است با قدّ و سرفرازی

عشق، کلید فیوضات ربانی است

گرچه افاضات الهی بر دوام است، اما شرط دریافت آن، عشق و طلب است.

هرکه را دامانِ عشقی، نابُده — زآن نثارِ نور، بی‌بهره شده

(دفتر اول ۷۶۲)

عشق، عروج‌دهنده است

جسمِ خاک، از عشق بر افلاک شد — کوه، در رقص آمد و چالاک شد

(دفتر اول ۲۵)

عشق، حیات‌بخش است

مرگْ آشامان ز عشقش زنده‌اند — دل ز جان و آبِ جان برکنده‌اند
آبِ عشقِ تو چو ما را دست داد — آبِ حیوان شد به پیشِ ما کَساد
زآبِ حیوان هست هر جان را نوی — لیک، آبِ آبِ حیوانی، توی

(دفتر پنجم ۴۲۲۲-۴۲۲۰)

عشق، موجب اتحاد مخلوق با خالق شود

افلاطون در رسالهٔ **ضیافت** می‌گوید: عشق واسطهٔ انسان و خدایان است و فاصلهٔ آنها را پر می‌کند[۱]، اما مولانا می‌گوید عشق نه‌تنها فاصلهٔ عاشق و معشوق را پُر می‌کند بلکه عاشق در معشوق فانی می‌شود و با او متحد می‌گردد. مولانا این مطلب را در حکایتی لطیف که از بیت (۱۹۹۹) دفتر پنجم آغاز می‌شود تبیین کرده است. مجنون نزد حجامت‌گر می‌رود همین‌که نگاهش به تیغ تیز حجامت می‌افتد بر خود می‌لرزد، چون حجامت‌گر متوجه بیم نامعهود مجنون می‌شود به طنز و شگفتی می‌پرسد: تو که

---

۱. ر.ک. **مجموعهٔ آثار افلاطون**، ج ۱، ص ۴۳۴.

از شیر و خرس و وحوش نمی‌ترسی چگونه از تیغ حجامت بر خود می‌لرزی؟! در اینجا مولانا از زبان مجنون مسئلهٔ اتحاد عاشق و معشوق را اینگونه بیان می‌کند:

گفت مجنون: من نمی‌ترسم ز نیش — صبرِ من، از کوهِ سنگین هست بیش
مَنْبَلم بی‌زخم ناساید تنم — عاشقم، بر زخم‌ها برمی‌تنم
لیک از لیلی وجودِ من پُرست — این صدف، پُر از صفاتِ آن دُر است
ترسم ای فَصّاد، گر فصدم کنی — نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است — در میانِ لیلی و من، فرق نیست

(دفتر پنجم ۲۰۱۹-۲۰۱۵)

مولانا باز در بسط این موضوع حکایتی دیگر می‌آورد که از بیت (۲۰۲۰) دفتر پنجم آغاز می‌شود. معشوق به عاشق خود می‌گوید مرا بیشتر دوست داری یا خود را؟ عاشق جواب می‌دهد منی در کار نیست که دوستش داشته باشم، هرچه هست تویی.

گفت من در تو چنان فانی شدم — که پُرم از تو ز ساران تا قَدَم
بر من از هستیِّ من، جز نام نیست — در وجودم، جز تو ای خوشْ‌کام! نیست
زآن سبب فانی شدم من این چنین — همچو سِرکه در تو بحرِ انگبین
همچو سنگی کو شود کُل، لعلِ ناب — پُر شود او از صفاتِ آفتاب
وصفِ آن سنگی نمانَد اندرو — پُر شود از وصف خور او پشت و رو
بعد از آن گر دوست دارد خویش را — دوستیِّ خور بُوَد آن، ای فتا!
ور که خور را دوست دارد او به جان — دوستیِّ خویش باشد بی‌گمان
خواه خود را دوست دارد لعلِ ناب — خواه تا او دوست دارد آفتاب
اندرین دو دوستی، خود فرق نیست — هر دو جانب جز ضیایِ شرق نیست

(دفتر پنجم ۲۰۳۰-۲۰۲۲)

گر دو عالم پُر شود سرمستِ یار — جمله یک باشند وآن، یک نیست خوار
این ز بسیاری نیابد خواریی — خوار که بْوَد؟ تن‌پرستی، ناریی

(دفتر ششم ۶۳۳-۶۳۲)

اتحاد عاشق و معشوق را عقول جزئیه درک نتوانند کرد

آن یکیی نه که عقلش فهم کرد — فهمِ این، موقوف شد بر مرگِ مَرد

ور به عقل، ادراکِ این، ممکن بُدی　　قهرِ نفس از بهرِ چه واجب شدی؟

(دفتر ششم ۲۶۸۴-۲۶۸۳)

عشق، خورندهٔ همه چیز است

در این جهان هر پدیده‌ای به اعتباری آکل است و به اعتباری مأکول. یعنی جهان زنجیره‌ای است از ظهور و افول مدام موجودات. و یا به تعبیر صوفیه مجموعه‌ای است از خلع و لبس‌های دائمی. و تنها وجود لایزال الهی است که باقی و سرمدی است. نیز عشاق حقیق که قطرهٔ وجود خود را به بحر بیکران هستی متصل کرده‌اند به سائقه عشق هرگز فنایی ندارند.

هرچه جز عشق است، شد مأکولِ عشق　　دو جهان، یک دانه پیشِ نَوْلِ عشق

دانه‌یی، مر مرغ را هرگز خورد؟　　کاهدان، مر اسب را هرگز چَرَد؟

(دفتر پنجم ۲۷۲۷-۲۷۲۶)

عشق، محوکنندهٔ معشوق‌های زوال‌پذیر است

عشق، آن شعله‌ست کو چون برفروخت　　هرچه جز معشوق، باقی جمله سوخت

تیغِ لا در قتلِ غیرِ حق براند　　درنگر زآن بس که بعدِ لا چه ماند؟

مــانْد الّا الله، باقی جمله رفت　　شاد باش ای عشقِ شرکتْ‌سوزِ زفت!

(دفتر پنجم ۵۹۰-۵۸۸)

عشق، دوجانبه است

یکی از مبانی مکتب مولانا این است که جریان عشق از دوطرف برقرار است. یعنی اینطور نیست که هماره عشق از سوی عاشق سرزند و معشوق را دنبال کند و متقابلاً معشوق استغنا ورزد و بی‌نیازی نشان دهد و ناز بفروشد، بلکه او عقیده دارد که عشق در میان عاشق و معشوق، جریانی دوسویه دارد. به قول افلاطون، عشق، طالب جمال است، ولی جمال نیز خواهان عشق است، چراکه تا عشق به جمال نباشد، فضیلت جمال نیز آشکار نمی‌شود، مثلاً هر زیبارویی نیاز به این دارد که خلق، دیده به جمال او گشایند و زیبایی او را بستایند. بدین روی در مکتب مولانا معشوق به اعتباری عاشق است و عاشق نیز به اعتباری معشوق.

دلبـــران را دل، اســـیرِ بـی‌دلان / جـمله مـعشوقان، شکـارِ عـاشقان
هر که عاشق دیدیش، معشوق دان / کو به نسبت هست هم، این و هم آن
تشـنگان گـر آب جـویند از جـهان / آب، جوید هـم بـه عـالَم تشـنگان
(دفتر اول ۱۷۴۱-۱۷۳۹)

هیچ عاشق، خود نباشد وصـلْ‌جو / کـه نـه مـعشوقش بُـوَد جـویایِ او
لیک عشـقِ عـاشقان تـن زِه کـند / عشقِ معشوقان، خوش و فَربه کند
(دفتر سوم ۴۳۹۴-۴۳۹۳)

عشق، مُسْتَسقی است، مستسقیْ‌طلب / در پیِ هم این و، آن چـون روز و شب
روز، بر شب عاشق است و مُضْطَرست / چون ببینی، شب بر او، عاشق‌تر است
نیستْشان از جست‌وجو یک لحظه ایست / از پیِ هَمْ شان یکی دَم ایست نیست
این گـرفته پـایِ آن، آن گـوشِ ایـن / این بر آن مدهوش و، آن، بیهوشِ این
در دلِ معشوق، جمله عاشق است / در دلِ عَـذرا، هـمیشه وامِـق است
در دلِ عاشق، بجز معشوق نیست / در میانْشان فـارِق و فـاروق نـیست
(دفتر ششم ۲۶۸۰-۲۶۷۵)

عشق، کشّاف اسرار است

عشق خواهد کین سخن بیرون بُوَد / آیـــنه غـمّاز نَـبْوَد چـون بُـوَد؟
(دفتر اول ۳۳)

چون کنی خامُش کنون؟ ای یارِ من / کـز بُـنِ هـر مـو، بـرآمـد طـبْل‌زن
(دفتر ششم ۱۱۰۲)

هـرکه از خـورشید بـاشد پُشـتگرم / سخت‌رُو باشد، نه بیم او را، نه شـرم
هـــمچو رویِ آفـتابِ بـی حَـذَر / گشت رویش خصْم‌سوز و پَرده‌دَر
(دفتر سوم ۴۱۴۰-۴۱۳۹)

چـون ز راز و نـازِ او گـوید زبـان / یـا جـمیلَ السِّـتر، خـوانَـد آسـمان
سِترِ چه؟ در پشم و پنبه آذر است / تا همی پـوشیش، او پـیداتـر است
چون بکوشم تا سِرش پـنهان کـنم / سَر برآرد چون عَـلَم، کـاینک مـنم
رغـم اَنْـفَم گـیردم او هـردو گـوش / کای مُدَمَّغ چونْش می‌پوشی؟ بپوش
گویَمَش: رَوْ گرچه بر جـوشیده‌یی / همچو جان، پیدایی و، پـوشیده‌یی
(دفتر سوم ۴۷۳۶-۴۷۳۲)

عشق، اندک‌اندک ذائقهٔ باطنی عاشق را ارتقا بخشد

در عشق اندک‌اندک لذّات و حالات نفسانی به لذات و احوال روحانی مبدل می‌شود. عشقِ ابتدایی، هلال ماه را مانَد که آمیخته به تاریکی است و امّا رفته‌رفته این هلال باریک به قرص کامل بدل می‌شود.

هر ستاره‌ش خونبهایِ صد هِلال — خونِ عالَم ریختن او را حلال
ما بها و خونبها را یافتیم — جانبِ جانْ‌باختن بشتافتیم

(دفتر اول ۱۷۵۰-۱۷۴۹)

عشق، صورتْ‌ساز است

عشق، ذاتاً صورتْ‌ساز است، بدین معنی که در مظاهر محسوس ظهور می‌کند، خامان طریق عشق، شیفتهٔ آن مظاهر می‌شوند و گمان می‌دارند که این زیبایی و کشش از صُوَر محسوسه است، مدّتی بدان دل می‌سپارند، سرانجام می‌بینند که آن صورت‌ها جوابگوی نیاز درونی آنان نیست. لیکن آگاهان طریق عشق می‌دانند که زیبایی هر مظهر و صورتی از خودِ آن نیست، بل از عشق است که به جهان فراحسی تعلق دارد.

عشق، صورت‌ها بسازد در فراق — نامصوَّر سر کند وقتِ تَلاق

(دفتر پنجم ۳۲۷۷)

مولانا این مطلب را در قالب حکایتی لطیف بازگو کرده است: مادری داغدار وقتی بر مزار فرزند نومُرده‌اش حاضر می‌شود با تمام وجود با ذرات خاک و سنگ گور فرزندش نجوا می‌کند. گویی با موجودی زنده حرف می‌زند. امّا مدتی سپری می‌شود و داغ مادر فروکش می‌کند و...

صورتی پیدا کند بر یادِ او — جذبِ صورت آردت در گفت‌وگو
رازگویی پیشِ صورت صدهزار — آنچنانکه یار گوید پیشِ یار
نه بدانجا صورتی، نه هیکلی — زاده از وی صد اَلَسْت و صد بَلی
آنچنانکه مادری، دلبرده‌یی — پیشِ گورِ بچّه نومُرده‌یی
رازها گوید به جِدّ و اجتهاد — می‌نماید زنده او را، آن جماد
حَیّ و قائم دانَد او آن خاک را — چشم و گوشی دانَد او خاشاک را
پیشِ او هر ذَرّهٔ آن خاکِ گور — گوش دارد، هوش دارد، وقتِ شور

مستمع دانَد به جِدّ، آن خاک را / خوش نگر این عشقِ ساحرْناک را
آنچنان بر خاکِ گورِ تازه او / دَم به دَم خوش می‌نهد با اشک، رُو
که به وقتِ زندگی هرگز چنان / روی، ننهاده‌ست به پورِ چو جان
از عزا چون چند روزی بگذرد / آتشِ آن عشقِ او ساکن شود
عشق، بر مُرده نباشد پایدار / عشق را بر حیِّ جانْافزای دار
بعد از آن، زآن گور، خود خواب آیدش / از جمادی هم، جمادی زایدش
زانکه عشق، افسونِ خود برْبود و رفت / مانْد خاکستر چو آتش رفت، تفت

(دفتر پنجم ۳۲۷۴-۳۲۶۱)

عشق، برتر از کفر و ایمان

نه کفر، وصف حق قرار گیرد نه ایمان (به معنی مصطلح، چرا که ازجمله اسماءالله اسمِ **مؤمن** است منتهی به معنی امان‌دهنده نه گرونده.) اما عشق وصف حق قرار گیرد. از این‌رو مرتبهٔ عشق بالاتر از کفر و ایمان است.

زانکه عاشق در دَمِ نقدست مست / لاجَرَم از کفر و ایمان برترست
کفر و ایمان هردو خود، دربانِ اوست / کوست مغز و کفر و دین، او را دو پوست

(دفتر چهارم ۳۲۸۱-۳۲۸۰)

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست / زانکه او مغزست وین دو رنگ و پوست

(دفتر دوم ۳۳۲۲)

عشق، بینش را تعالی می‌بخشد

عشق در هنگامِ استیلا و خشم / زشت گرداند لطیفان را به چشم
هر زُمُرّد را نماید گَنْدنا / غیرتِ عشق این بُوَد معنیِ لا
لااِله اِلّا هو اینست ای پناه! / که نماید مَه، تو را دیگِ سیاه

(دفتر چهارم ۸۶۸-۸۶۶)

عشق، رویانندهٔ باغ کمالات در درون آدمی است

همان‌سان که از خاک تیره، سبزه و سنبل می‌دمد، عشق سبب می‌شود که از جسم خاکی آدمی، احوالی متعالی و اخلاقی پسندیده پدید آید.

خاک را من خوار کردم یکسری / تا ز خواری عاشقان بویی بری
خاک را دادیم سبزیّ و نوی / تا ز تبدیلِ فقیر آگه شوی
با تو گویند این جبالِ راسیات / وصفِ حالِ عاشقان، اندر ثبات

(دفتر پنجم ۲۷۴۴-۲۷۴۲)

عشق، قدرت تبدیل دارد

عشق بسان کیمیایی است که پدیده‌های نازل را به عالی تبدیل می‌کند.

از محبّت تلخ‌ها شیرین شود / از محبّت مِسّ‌ها زرّین شود
از محبّت، دُردها صافی شود / از محبّت، دَردها شافی شود
از محبّت، مُرده زنده می‌کنند / از محبّت، شاه، بنده می‌کنند

(دفتر دوم ۱۵۳۱-۱۵۲۹)

عشق، سختی‌ها را به آسانی‌ها بدل می‌کند

تلخ از شیرینْ‌لبان، خوش می‌شود / خار از گلزار، دلکش می‌شود
حَنْظَل از معشوق، خرما می‌شود / خانه از همخانه، صحرا می‌شود
ای بسا از نازنینان خارْکَش / بر امیدِ گلْ‌عِذارِ ماهْ‌وَش
ای بسا حمّال گشته پشتْ‌ریش / از برایِ دلبرِ مَهْرویِ خویش
کرده آهنگر، جمالِ خود، سیاه / تا که شب آید، ببوسد رویِ ماه
خواجه تا شب بَر دکانی چارْمیخ / زانکه سَروی در دلش کرده‌ست بیخ
تاجری دریا و خشکی می‌رود / آن به مِهرِ خانه‌شینی می‌دود

(دفتر سوم ۵۴۴-۵۳۸)

رو نهاد آن عاشقِ خونابه‌ریز / دل طَپان سویِ بخارا گرم و تیز
ریگِ آمون، پیشِ او همچون حریر / آبِ جیحون پیشِ او چون آبگیر
آن بیابان، پیشِ او چون گُلْسِتان / می‌فتاد از خنده او، چون گلستان

(دفتر سوم ۳۸۶۲-۳۸۶۰)

در راه عشق باید صبر کرد

گفتم ار خوبم پذیرم این از او / ورنه خود خندید بر من زشتْ‌رو

(دفتر دوم ۷۷)

عشق با صبر درنسازد

هین گلوی صبر گیر و می‌فشار — تا خنک گردد دل عشق ای سوار
تا نسوزم کی خنک گردد دلش؟ — ای دل ما خاندان و منزلش
خانهٔ خود را همی سوزی بسوز — کیست آنکس کو بگوید: لایَجُوز

(دفتر ششم ۶۱۸-۶۱۶)

عاشقی و توبه یا امکان صبر؟ — این محالی باشد ای جان بس سطبر

(دفتر ششم ۹۶۹)

عشق، سبب می‌شود که عاشق به دیدارِ تناوبی و گاه‌به‌گاه معشوق قانع نشود، بل دیدار معشوق را دائمی خواهد

نیست زُرْ غِبّاً وظیفهٔ عاشقان — سخت مُسْتسقی است جانِ صادقان
نیست زُرْ غِبّاً وظیفهٔ ماهیان — زآنکه بی‌دریا ندارند اُنسِ جان
آبِ این دریا که هایلْ‌بُقْعه‌یی است — با خُمارِ ماهیان، خود جُرعه‌یی است
یک دَمِ هجران، برِ عاشق چو سال — وصلِ سالی، مُتّصل پیشش خیال
عشق، مُسْتَسقی است مُسْتسقیْ‌طلب — درپیِ هم این و آن چون روز و شب

(دفتر ششم ۲۶۷۵-۲۶۷۱)

عشق، امری تجربی است نه نظری و مَدْرَسی

تو فسرده در خورِ این دَم نه‌یی — با شِکَر، مقرون نه‌یی، گرچه نِیی

(دفتر سوم ۳۸۷۰)

آن طرف که عشق می‌افزود دَرد — بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(دفتر سوم ۳۸۳۲)

نوع تأثیر عشق در عاشق و معشوق

لیک میلِ عاشقان، لاغر کند — میلِ معشوقان، خوش و خوش‌فر کند
عشقِ معشوقان دو رُخ افروخته — عشقِ عاشق، جانِ او را سوخته

(دفتر سوم ۴۴۴۶-۴۴۴۵)

عشق، ثمرهٔ معرفت است

مولانا می‌گوید از آنجا که عشق، خالی از نوعی احساس و معرفت نیست، پس هر عاشق بهره‌ای از هوش و معرفت دارد و از آنجا که عشق در کل جهان هستی سریان دارد پس همهٔ موجودات و کائنات زنده و باشعور هستند.

این محبّت هم نتیجهٔ دانش است — کی گزافه بر چنین تختی نشست؟
دانشِ ناقص کجا این عشق زاد؟ — عشق زاید ناقص، امّا بر جماد

(دفتر دوم ۱۵۳۳-۱۵۳۲)

عشق، درمان‌کنندهٔ جسم و روح است

هرکه را جامه ز عشقی پاک شد — او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشقِ خوش‌سودایِ ما — ای طبیبِ جمله علّت‌هایِ ما
ای دوایِ نَخْوت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوسِ ما

(دفتر اول ۲۴-۲۲)

آن کلامت می‌رهانَد از کلام — وآن سَقامت می‌جهاند از سَقام
پس سَقامِ عشق، جانِ صحّت است — رنجهایش حسرتِ هر راحت است

(دفتر ششم ۴۵۹۴-۴۵۹۳)

عشق، زدایندهٔ اضطراب است

خویش را بین: چون همی لرزی ز بیم؟ — مر عدم را نیز لرزان دان مُقیم
ور تو دست اندر مَناصِب می‌زنی — هم ز ترس است آنکه جانی می‌کَنی
هرچه جز عشقِ خدایِ اَحْسَن است — گر شِکرخواری است، آن جانْ‌کندن است

(دفتر اول ۳۶۸۶-۳۶۸۴)

عشق، قوای ذهنی را تمرکز دهد

عقلِ تو قسمت شده بر صد مُهِمّ — بر هزاران آرزو و طِمّ و رِمّ
جمع باید کرد اجزا را به عشق — تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق
جَوْجَوْی چون جمع گردی ز اشتباه — پس توان زد بر تو سکّهٔ پادشاه

(دفتر چهارم ۳۲۹۰-۳۲۸۸)

عشق، زدایندهٔ وسوسه‌های ویرانگر است

پوزْبندِ وسوسه، عشق است و بس ورنه کَی وسواس را بسته‌ست کس؟

(دفتر پنجم ۳۲۳۰)

هست عشقش آتشی اِشکالْسوز هر خیالی را بروبَد نورِ روز

(دفتر سوم ۱۱۳۶)

عشق، وهمْسوز است

عشق حقیق، خیالات و وساوس شیطانی را از دل پاک کند.

هست عشقش آتشی اِشکالْسوز هر خیالی را بروبد نورِ روز

(دفتر سوم ۱۱۳۶)

عشق، ایجاد ناآرامی کند

چون قراری نیست گَردون را از او ای دل! اختروار آرامی مجو

(دفتر ششم ۹۱۴)

عشق، بُرندهٔ قیل و قال است

عشق بُرَّد بحث را ای جان و بس کو ز گفت‌وگو شود فریادْرس

حیرتی آید ز عشق، آن نطق را زَهره نَبْوَد که کند او ماجرا

(دفتر پنجم ۳۲۴۱-۳۲۴۰)

عشق، بیماری است

مولانا عشق را بیماری می‌داند، اما نه از نوع بیماری‌های مصطلح در علم طب. زیرا تعریف طبیبانه از عشق با تعریف حکیمانه یا عارفانه از عشق فرق دارد. چنانکه مثلاً ابن‌سینا در کتاب **قانون**، در مقام یک طبیب، عشق را از انواع بیماری‌های روحی و دماغی دانسته، درحالی‌که همین حکیم در **رسالهٔ عشق** خود، عشق را حقیقتی ساری در تمام موجودات شمرده است. بنابراین عشق در میان اطبا و روان‌شناسان بالینی و آزمایشگاهی با عشق در میان حکیمان الهی و عارفان تنها اشتراک لفظی دارد

ولاغیر. از این‌رو مولانا به زبان ذوق و کنایی عارفانه و شاعرانه خود، عشق را بیماری می‌نامد، امّا کدام نوع بیماری؟! بیماریی که صدبار از سلامتی‌های ظاهری برتر و مطلوب‌تر است. به‌طوری که می‌گوید بیماری عشق، شفادهندهٔ همهٔ بیماری‌های جسمی و روحی است. پس اطلاق بیماری بر عشق در زبان مولانا جنبهٔ مجازی دارد چنانکه در تعابیر رایج گاه به دوستدار حقیق علم و دانش، دیوانه خطاب می‌کنند که قطعاً مراد از این لفظ، معنی مصطلح نیست.

عاشقی پیداست از زاریِّ دل — نیست بیماری چو بیماریِّ دل
علّتِ عاشق ز علّت‌ها جداست — عشق، اُسطرلاب اسرارِ خداست

(دفتر اول ۱۱۰-۱۰۹)

آن کلامت می‌رهاند از کلام — وآن سَقامت می‌جهاند از سَقام
پس سَقامِ عشق، جانِ صحت است — رنج‌هایش حسرتِ هر راحت است

(دفتر ششم ۴۵۹۴-۴۵۹۳)

جنون عشق، مافوق عقل است نه مادون عقل

اطبای قدیم (و برخی از روان‌شناسان و روانکاوان معاصر) عشق را نوعی بیماری روانی دانسته‌اند. عرفا و حکما نیز عشق را به جنون تشبیه کرده‌اند از آن‌رو که عاشق، روشی نامعهود در زندگی دارد که با قالب‌های مرسوم و شیوه‌های معتاد مردم درنمی‌سازد. امّا عارفان جنون عشق را جنونی مافوق عقل می‌دانند نه مادون عقل. چنانکه افلاطون آن را **جنون الهی** خواند.

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر — عقل از سودایِ او کور است و کر
زانکه این دیوانگیِّ عام نیست — طبّ را ارشادِ این احکام نیست
گر طبیبی را رسد زین گون جنون — دفترِ طب را فرو شُوید به خون
طبِ جمله عقل‌ها، منقوشِ اوست — رویِ جملهٔ دلبران، روپوشِ اوست

(دفتر ششم ۱۹۸۲-۱۹۷۹)

هرچه غیرِ شورش و دیوانگی است — اندرین رَه، دُوری و بیگانگی است
هین بِنِهْ بر پایم آن زنجیر را — که دریدم سلسلهٔ تدبیر را
غیرِ آن جَعدِ نگارِ مُقْبِلم — گر دو صد زنجیر آری، بگسلم

(دفتر ششم ۶۱۱-۶۰۹)

عشق و معشوق خود را ارتقاء بده

هرکه را با مُرده سودایی بُوَد / بر امیدِ زنده‌سیمایی بُوَد
آن دُروگر روی، آورده به چوب / بر امیدِ خدمتِ مَه‌رویِ خوب
بر امیدِ زنده‌یی کن اجتهاد / کو نگردد بعدِ روزی دو جماد
مونسی مگزین خَسی را، از خَسی / عاریت باشد در او آن مونسی
اُنسِ تو با مادر و بابا کجاست؟ / گر به‌جز حق مونسانت را وفاست؟
انسِ تو با دایه و لالا چه شد؟ / گر کسی شاید به غیرِ حق، عَضُد؟
انسِ تو با شیر و با پِستان نماند / نفرتِ تو از دبیرستان نماند

(دفتر سوم ۵۵۱-۵۴۵)

هرگونه عشق، ولو عشق به صورت‌ها، راجع است به عشق الهی

یکی از موشکافی‌های مولانا در باب عشق این است که عشق‌های رنگین و صورتی هم پرتوی است از عشق الهی. یعنی مدح و ستایش هر معشوقی در حقیقت مدح و ستایش از حضرت معشوق است.

آن شعاعی بود بر دیوارشان / جانبِ خورشید وارفت آن نشان
بر هر آن چیزی که افتد آن شعاع / تو بر آن هم عاشق آیی ای شجاع
عشقِ تو بر هرچه آن موجود بود / آن ز وصفِ حق، زرّاندود بود
چون زری با اصل رفت و مِس بماند / طبع، سیر آمد، طلاقِ او براند

(دفتر سوم ۵۵۵-۵۵۲)

این رها کن، عشق‌هایِ صورتی / نیست بر صورت، نه بر روی سِتی
آنچه معشوق است، صورت نیست آن / خواه عشق این جهان، خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌یی / چون برون شد جان، چرایش هشته‌یی؟
صورتش برجاست، این سیری ز چیست؟ / عاشقا! واجو که معشوقِ تو کیست؟
آنچه محسوس است اگر معشوقه است / عاشقستی هرکه او را حِس هست

(دفتر دوم ۷۰۶-۷۰۲)

فقدان عشق، آدمی را از پرواز بازدارد

چون نباشد عشق را پروایِ او　　مانْد همچون مرغِ بی‌پر، وایِ او

(دفتر اول ۳۱)

قدرت و زیبایی باطنی عاشق، دوزخ را خاموش کند و نعیم بهشت را از رونق بیفکند

ز آتشِ عاشق از این رو ای صفی!　　می‌شود دوزخ، ضعیف و منطفی

گویدش: بگذر سبک، ای محتشم!　　ورنه آتش‌هایِ تو مُرد آتشم

کفر که کبریتِ دوزخ اوست و بس　　بین که می‌پخسانَد او را این نَفَس

زود کبریتت بدین سودا سپار　　تا نه دوزخ بر تو تازد، نه شَرار

گویدش جنّت: گذر کن همچو باد　　ورنه گردد هرچه من دارم کَساد

که تو صاحبْ خِرمنی، من خوشه‌چین　　من بُتی‌ام، تو ولایت‌هایِ چین

هست لرزان زو جحیم و هم جِنان　　نه مر این را، نه مر آن را زو امان

(دفتر ششم ۴۶۱۴-۴۶۰۸)

عشق، بی‌نیاز از دلیل

آفتاب آمد دلیلِ آفتاب　　گر دلیلت باید، از وی رُو متاب

از وی ار سایه نشانی می‌دهد　　شمس، هردَم نورِ جانی می‌دهد

(دفتر اول ۱۱۷-۱۱۶)

عشق، آموختنی است

منظور این است که اگر کسی فعلاً عاشق نیست می‌تواند از طریق مصاحبت با عشّاق از آنان درس عشق بیاموزد. یا با دقت در احوال و اطوار عاشقان، اخگر عشق را از آنان برگیرد. چنانکه اریک فروم عشق‌ورزیدن را هنر می‌داند و هنر را نیز آموختنی محسوب می‌دارد.

خویش را تعلیم کن عشق و نظر　　کآن بُوَد چون نقش فی حِرمِ الْحَجَر

(دفتر پنجم ۳۱۹۴)

عقل جزئی اسرار عشق را درنیابد

عاشق از خود چون غذا باید رحیق — عـقل، آنـجا گُـم بـماند بـی‌رفیق
عقلِ جـزوی، عشـق را مُـنْکِر بُـوَد — گرچه بنماید کـه صـاحبْ‌سِر بُـوَد

(دفتر اول ۱۹۸۲-۱۹۸۱)

عشق بر موجودات میرنده و زوال‌پذیر، پایدار نیست

عشـق، بـر مُـرده نـباشد پـایدار — عشـق را بـر حـیِّ جـانْ‌افـزای دار

(دفتر پنجم ۳۲۷۲)

زانکه عشقِ مُردگان پـاینده نـیست — زانکه مُرده سویِ ما آیـنده نـیست

(دفتر اول ۲۱۷)

عشق بر موجوداتِ زنده، پایدار است

عشـقِ زنـده در روان و در بَـصَر — هـر دَمـی بـاشد ز غُـنچه تـازه‌تر
عشقِ آن زنده گزین کو باقی است — کز شرابِ جانْ‌فزایت سـاقی است
عشـقِ آن بگـزین کـه جـمله انـبیا — یـافتند از عشـقِ او کـار و کـیا

(دفتر اول ۲۱۹-۲۱۸)

عشق، رباینده عقل جزئیِ مصلحت‌اندیش

بنگر این کشتیِّ خَلْقان، غرقِ عشق — اژدهایی گشت گـویی حـلقِ عشـق
اژدهـــایی نـــاپدیدِ دلربـــا — عـقلِ هـمچون کـوه را او کـهربا

(دفتر ششم ۶۲۴-۶۲۳)

عشق، رهانندهٔ آدمی از تعلقات دنیوی

عـقلِ هـر عـطّار کآگـه شـد از او — طَـبله‌ها را ریـخت انـدر آبِ جـو

(دفتر ششم ۶۲۵)

پـاک مـی‌بازد، نـباشد مـزدْجو — آنـچنان کـه پـاک مـی‌گیرد ز هـو
می‌دهد حـق، هسـتی‌اش بـی‌علّتی — مـی‌سپارد بـاز بـی عـلّت فـتی

که فتوّت، دادنِ بی علّت است　　پاکبازی، خارجِ هر ملّت است
زانکه ملّت، فضل جوید یا خلاص　　پاکبازان‌اند قربانانِ خاص

(دفتر ششم ۱۹۷۳-۱۹۷۰)

قشریان و نااهلان، جام عشق را پس زنند

گاه پیش می‌آید که قشریان خودبین به مجلس عارفان ربانی درمی‌آیند، عارفان بادهٔ عشق را در قالب رفتار و گفتار خود به آنان تعارف می‌کنند ولی قشریان آن را رد می‌کنند.

عَرضه می‌دارند بر محجوب، جام　　حسّ نمی‌یابد از آن غیرِ کلام
رُو همی گردانْند از ارشادشان　　که نمی‌بیند به دیده دادِشان

(دفتر ششم ۳۹۲۴-۳۹۲۳)

عشق مجازی یا صوری، پلی است به سوی عشق حقیقی یا معنوی

چند بازی عشق با نقشِ سبو؟　　بگذر از نقشِ سبو، رَوْ آب، جو
صورتش دیدی، ز معنی غافلی　　از صدف دُرّی گُزین، گر عاقلی

(دفتر دوم ۱۰۲۲-۱۰۲۱)

عاشقی گر زین سَر و گر زآن سر است　　عاقبت ما را بدان سَر رهبر است

(دفتر اول ۱۱۱)

از معشوق مجازی بگذر

چون زری با اصل رفت و مِس بماند　　طبع، سیر آمد، طلاقِ او براند
از زرْاندودِ صفاتش پا بکَش　　از جهالت، قلب را کم گوی: خَوش
کآن خوشی در قلب‌ها عاریّتی است　　زیرِ زینت، مایهٔ بی‌زینتی است
زر ز رویِ قلب در کان می‌رود　　سویِ آن کان رَو توهم، کآن می‌رود
نور از دیوار تا خور می‌رود　　تو بدآن خور رَوْ که درخور می‌رود
زین سپس بِستان تو آب از آسمان　　چون ندیدی تو وفا در ناودان

(دفتر سوم ۵۶۰-۵۵۵)

عشق‌های صورتی و رنگین، رسوایی‌آور است

عشق‌هایی کز پی رنگی بُوَد — عشق نَبْوَد، عاقبت ننگی بُوَد
کاش کآن هم ننگ بودی یکسری — تا نرفتی بر وی آن بَدْداوری

(دفتر اول ۲۰۶-۲۰۵)

عشق‌های صورتی به معنا تعلق می‌گیرد نه بر صورت

هرچه را که زیبا بشماری و بدان عشق بورزی، آن معشوق ولو که مخلوق باشد، باز عشق تو متوجّه معشوق حقیق است، زیرا هر زیبایی و جمال، پرتوی است از جمال مطلق.

این رها کن، عشق‌هایِ صورتی — نیست بر صورت، نه بر رویِ سِتی
آنچه معشوق است، صورت نیست آن — خواه عشقِ این جهان، خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای — چون برون شد جان، چرایش هشته‌یی؟
صورتش برجاست این سیری ز چیست؟ — عاشقا! واجو که معشوقِ تو کیست؟
آنچه محسوس است اگر معشوقه است — عاشقستی هرکه او را حِس هست

(دفتر دوم ۷۰۶-۷۰۲)

عشقِ تو بر هرچه آن موجود بود — آن ز وصفِ حقّ، زرّاندود بود
چون زری با اصل رفت و مِس بماند — طبع، سیر آمد، طلاقِ او براند
از زراندودِ صفاتش پا بکَش — از جهالت قلب را کم گوی خَوش

(دفتر سوم ۵۵۶-۵۵۴)

در عشق مجازی یا صورتی، عاشق به خود عشق می‌ورزد نه به معشوق

مولانا این نکتهٔ مهم را ضمن حکایتی در دفتر سوم از بیت (۱۴۰۶) به‌بعد توضیح داده است. عاشق‌نمایی وقتی به وصال معشوق می‌رسد بی‌توجه به حظ حضور او خود را به خواندن نامه‌هایی که در ایام فراق میان آن دو مبادله می‌شد مشغول می‌دارد. و چون با گلایهٔ معشوق روبرو می‌شود اعتراف می‌کند که دوران فراق برای او دلنشین‌تر از وقت وصال است! معشوق او را می‌نکوهد که تو عاشق احوال خودی نه عاشق من!

گفت: پس من نیستم معشوقِ تو / من به بلغار و مُرادت در قُتو
عاشقی تو بر من و بر حالتی / حالت اندر دست نَبْوَد یا فتی
پس نیَم کلّیِ مطلوبِ تو من / جزوِ مقصودم تو را اندر زَمَن
خانهٔ معشوقه‌ام، معشوق نی / عشق بر نقدست، بر صندوق نی

(دفتر سوم ۱۴۱۷-۱۴۱۴)

گفتم: آخر غرقِ تو است این عقل و جان / گفت: رَو رَو بر من این افسون مخوان
من ندانم آنچه اندیشیده‌یی / ای دو دیده، دوست را چون دیده‌یی؟
ای گرانْ‌جان! خوار دیدستی مرا / زانکه بس ارزان خریدستی مرا
هرکه او ارزان خرد، ارزان دهد / گوهری طفلی به قُرصی نان دهد

(دفتر اول ۱۷۵۶-۱۷۵۳)

چاره آن باشد که خود را بنگرم / ورنه او خندد مرا، من کی خَرَم؟
او جمیل است و مُحِبُّ لِلْجَمال / کی جوانِ نو گُزیند پیرِ زال؟

(دفتر دوم ۷۹-۷۸)

سلوک با عشق، سالک را زودتر و مطمئن‌تر به مقصد می‌رساند تا سلوک با خوف و زهد

مولانا که خود نمایندهٔ عارفان اهل عشق است عقیده دارد که سلوک با پروبال عشق آدمی را سریع‌تر به مقصد می‌رساند.

عشق را پانصد پَر است و هر پَری / از فرازِ عرش، تا تَحْتَ الثَّری
زاهدِ باترس می‌تازد به پا / عاشقان پرّان‌تر از برق و هوا

(دفتر پنجم ۲۱۹۲-۲۱۹۱)

مقایسهٔ سلوک عابدانه و سلوک عاشقانه

بندگی کن تا شوی عاشق، لَعَلّ / بندگی، کسبی است آید در عمل
بنده، آزادی طمع دارد ز جَد / عاشق، آزادی نخواهد تا ابد
بنده، دائم خِلعت و ادرارْجُوست / خِلعتِ عاشق همه دیدارِ دوست

(دفتر پنجم ۲۷۳۰-۲۷۲۸)

شیوهٔ عشّاق، فروتنی است

که طمع، لاغر کند زرد و ذلیل — نیست او از علّتِ ابدان، علیل
چون ببیند رویِ زردِ بی‌سَقَم — خیره گردد عقلِ جالینوس هم
چون طمع بستی تو در انوارِ هو — مصطفی گوید که ذَلَّتْ نَفْسُهُ

(دفتر پنجم ۳۶۳۱-۳۶۲۹)

مقایسهٔ حال آنان که عشق حقیقی دارند و آنان که عشق مجازی دارند

همچو قومی که تحرّی می‌کنند — بر خیالِ قبله، سویی می‌تنند
چونک کعبه، رُو نماید صبحگاه — کشف گردد که گُم کرده‌ست راه
یا چو غوّاصان به زیرِ قعرِ آب — هرکسی چیزی همی چیند شتاب
بر امیدِ گوهر و دُرِّ ثمین — توبره پُر می‌کنند از آن و این
چون برآیند از تگِ دریایِ ژرف — کشف گردد صاحب دُرِّ شگرف
وآن دگر که بُرد مرواریدِ خُرد — وآن دگر که سنگْ‌ریزه و شَبَّه بُرد
هٰکَذٰی یَبْلُوهُمُ بِالسّاهِرَه — فتنةٌ ذاتُ افتضاحٍ قاهِرَه
همچنین هر قوم چون پروانگان — گِردِ شمعی پَرزنان اندر جهان
خویشتن بر آتشی برمی‌زنند — گِردِ شمعِ خود، طوافی می‌کنند
بر امیدِ آتشِ موسیِّ بخت — کز لهیبش سبزتر گردد درخت
فضلِ آن آتش شنیده هر رَمه — هر شَرَر را آن گمان بُرده همه
چون برآید صبحدم نورِ خلود — وانماید هریکی چه شمع بود
هرکه را پَر سوخت زآن شمعِ ظفر — بدْهدش آن شمعِ خوش هشتاد پر
جَوقِ پروانهٔ دو دیده دوخته — مانده زیرِ شمعِ بَد، پَرسوخته
می‌طپد اندر پشیمانی و سوز — می‌کند آه از هوایِ چشمْ‌دوز
شمعِ او گوید که چون من سوختم — کی تو را برهانم از سوز و ستم؟
شمعِ او گریان که من سَرْسوخته — چون کنم مر غیر را افروخته؟

(دفتر پنجم ۳۴۵-۳۲۹)

پیر و راهبر سالک، عشق اوست

پیر، عشقِ توست نه ریشِ سفید　　دستگیرِ صدهزاران ناامید

(دفتر پنجم ۳۲۷۶)

فدایی عشق حقیقی، جاودانه است

عاشق و معشوق و عشقش بر دوام　　در دو عالَم بهره‌مند و نیکْ‌نام

(دفتر پنجم ۳۵۴۷)

ندامت عاشقانِ عشق‌های مجازی

او همی گوید که از اَشکالِ تو　　غرّه گشتم، دیر دیدم حالِ تو

شمع، مُرده، باده رفته، دلربا　　غوطه خورد از ننگِ کژبینیِ ما

(دفتر پنجم ۳۴۷-۳۴۶)

هر عشق با عشقی دیگر محو شود

مولانا عقیده دارد که طریق درمان عشق‌های پست، نهی در خلأ نیست، بل جایگزین‌کردن عشق برتر است.

دیو بر دنیاست عاشق، کور و کر　　عشق را عشقی دگر بُرّد مگر

(دفتر پنجم ۲۹۱)

عاشق حقیقی از معشوق، سیر نشود، بل بیشتر طلب کند

هرکه جز ماهی زآبش سیر شد　　هرکه بی‌روزی است روزش دیر شد

(دفتر اول ۱۷)

عاقلان را یک اشارت بس بُوَد　　عاشقان را تشنگی زآن کی رود؟

می‌کند تکرارِ گفتن بی‌ملال　　کی ز اشارت بس کند حوت از زلال؟

(دفتر پنجم ۱۲۴۹-۱۲۴۸)

ثبات قدم عشاق

با تو گویند این جِبالِ راسیات — وصفِ حالِ عاشقان، اندر ثبات
گرچه آن معنی‌ست و این نقش، ای پسر! — تا به فهمِ تو کند نزدیک‌تر

(دفتر پنجم ۲۷۴۵-۲۷۴۴)

عاشق، مزدخواه نیست

عاشق عشق خدا وآنگاه مزد؟ — جبرئیلِ مُؤْتَمَن، وآنگاه دزد؟
عاشقِ آن لیلی کور و کبود — مُلکِ عالَم، پیشِ او یک ترّه بود

(دفتر پنجم ۲۷۱۹-۲۷۱۸)

عاشق، ماورای زمان و مکان است

لامکانی که در او نورِ خداست — ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟
ماضی و مستقبلش نسبت به توست — هردو یک چیزاند پنداری که دو است

(دفتر سوم ۱۱۵۲-۱۱۵۱)

عاشق، نظرگاه خداوند است

فَرجِ استر لایقِ حلقهٔ زر است — زرِّ عاشق، روی زردِ اصفر است
که نظرگاهِ خداوندست آن — کز نظرْاندازِ خورشیدست کان
کو نظرگاهِ شعاعِ آفتاب؟ — کو نظرگاهِ خداوندِ لُباب؟

(دفتر چهارم ۶۱۸-۶۱۶)

همهٔ موجودات جهان در نظر عاشقان حقیقی، آینه‌ای هستند که معشوق حقیقی را نشان می‌دهند

بهرِ دیدهٔروشنان یزدانِ فرد — شش جهت را مَظهرِ آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نْگرند — از ریاضِ حُسنِ ربّانی چرند
بهرِ این فرمود با آن اِسْپَه او — حَیْثُ وَلَّیْتُمْ فَثَمَّ وَجْهُهُ
از قدح گر در عطش آبی خورید — در درونِ آب، حق را ناظرید

آنکـه عـاشق نـیست او در آب در　　صورتِ خود بیند ای صاحبْ‌بصر!

(دفتر ششم ۳۶۴۴-۳۶۴۰)

عاشق، ملامت می‌خرد

اُمَّـةُ الْـعِشقِ الْـخَفیِّ فِـی الْاُمَـم　　مِـثلُ جُـودٍ حَـوْلَهُ لَـوْمُ الْسَّـقَم

(دفتر چهارم ۸۴۷)

عاشق، بی‌غرض است

هیچ یک از اعمال عاشق، معلّل به غرض و کسب نتیجه نیست، چه او از جمیع اوصافِ خودبینانه پاک شده است. اگر عاشق حق، حق را می‌پرستد تنها به خاطر خودِ حق است نه برای رسیدن به نعیم و ترسیدن از جحیم او. اگر به مردم نیکی می‌کند منتظر عوض و پاداشی از طرف آنان نیست، بل خورشیدسار بر همگان می‌تابد.

بی‌غرض نَبْوَد به گردش در جـهان　　غـیرِ جسـم و غـیرِ جـانِ عـاشقان

(دفتر اول ۲۸۰۰)

عاشق، بلاجوست

رخت‌ها دادیّ و خواب و رنگ رو　　سر فدا کردی و گشتی هـمچو مـو
چند در آتش نشستی همچو عـود　　چند پیش تـیغ رفـتی هـمچو خـود
زین چـنین بـیچارگی‌ها صـد هـزار　　خوی عشّاق است و ناید در شمار

(دفتر دوم ۱۶۸۶-۱۶۸۴)

عاشق، پاک‌باخته است

پـــاک مـــی‌بازد، نـباشد مُـزدْجو　　آنـچنان کـه پـاک مـی‌گیرد ز هُـو
می‌دهد حق، هستی‌اش بی عـلّتی　　مـــی‌سپارد بـــاز بـی‌علّت فـتی
کـه فـتوّت، دادنِ بـی عـلّت است　　پـاکـبازی، خـارجِ هـر مـلّت است
زانکه ملّت، فضل جوید یا خلاص　　پـــاکـبازان‌انـد قُـربانانِ خـاص

(دفتر ششم ۱۹۷۳-۱۹۷۰)

چونکه عاشق توبه کرد، اکنون بترس　　کو چو عـیّاران کُـند بـر دار، درس

(دفتر سوم ۳۸۴۵)

مـــن خـــلیلِ وقـــتم و او جـــبرئیل مـــن نـــخواهـــم در بـــلا او را دلیـــل

(دفتر چهارم ۲۹۷۴)

عاشق، راضی به قضای الهی است

عاشقم بر قهر و بر لُطفش بـه جِـد بُوالْعَجَب من عاشقِ این هردو ضد

والله ار زین خـار، در بُستان شـوم همچو بلبل، زین سبب نالان شـوم

این عجب بلبل کـه بگشـاید دهـان تـا خـورد او خـار را بـا گُـلْسِتان

این چه بلبل؟ این نهنگِ آتشـی است جمله ناخوش‌ها ز عشق، او را خوشی است

(دفتر اول ۱۵۷۳-۱۵۷۰)

زیـرِ دریـا خـوش‌تر آیـد یـا زَبَـر؟ تـیرِ او دلکش‌تـر، آیـد یـا سـپر؟

پـاره کـردهٔ وسـوسه بـاشی دلا! گـر طـرب را بـاز دانـی از بـلا

(دفتر اول ۱۷۴۷-۱۷۴۶)

عاشق از مرگ نمی‌ترسد

مـن نـلافم، ور بـلافم هـمچو آب نـیست در آتشْ کُشـیّام اضـطراب

(دفتر سوم ۴۱۳۷)

عاشق، فوق کفر و ایمان است

زآنکه عاشق در دَمِ نقدست مست لاجَرَم از کـفر و ایـمان بـرتر است

کفر و ایمان، هردو خود دربانِ اوست کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

(دفتر چهارم ۳۲۸۱-۳۲۸۰)

عاشق، خموشِ پُرغوغاست

خـامُش‌انـد و نـعرهٔ تکـرارشـان می‌رود تا عـرش و تـختِ یـارشان

(دفتر سوم ۳۸۴۸)

عاشق، شاگرد جمال یار است نه شاگرد مدرسه

عاشقان را شد مُدَّرِس، حُسنِ دوست دفتر و درس و سَبَقْشان، رویِ اوست

(دفتر سوم ۳۸۴۷)

عاشق، درس شور و حال می‌دهد نه قیل و قال

درسشان آشوب و چرخ و زلزله — نه زیادات است و بابِ سلسله
سلسلهٔ این قوم، جَعدِ مُشکبار — مسئلهٔ دَوْرست، لیکن دَوْرِ یار

(دفتر سوم ۳۸۵۰-۳۸۴۹)

عاشق، رهیده از تعلّقات است

لاجَرَم زنجیرها را بردَرید — مملکت برهم زد و شد ناپدید

(دفتر چهارم ۳۰۷۹)

زبانِ رمزی و تمثیلی عشّاق

غرقِ عشقیّام که غرق است اندرین — عشق‌هایِ اوّلین و آخرین
مُجْمَلش گفتم، نگفتم زآن بیان — ورنه هم اَفهام سوزد، هم زبان
من چو لب گویم، لبِ دریا بُوَد — من چو لا گویم، مراد، اِلاّ بُوَد

(دفتر اول ۱۷۵۹-۱۷۵۷)

مراتب عشّاق

عاشق کامل بر **حال**، فرمانروا و مسلّط است امّا عاشق مبتدی، در پنجهٔ تقلیب **حال** اسیر است.

میرِ احوال است، نه موقوفِ حال — بندهٔ آن ماه باشد ماه و سال
چون بگوید حال را فرمان کند — چون بخواهد جسم‌ها را جان کند
منتهی نَبْوَد که موقوف است او — منتظر بنشسته باشد حالْ‌جو
کیمیایِ حال باشد دستِ او — دست جُنباند، شود مِس، مستِ او

(دفتر سوم ۱۴۲۳-۱۴۲۰)

تفاوت عاشق و آدمیان مبادی آداب

موسیا! آدابْ‌دانان، دیگرند — سوخته جان و روانان، دیگرند
عاشقان را هر نَفَس سوزیدنی است — بر دِهِ ویران، خِراج و عُشر نیست

گر خطا گوید ورا، خاطی مگو ور بُوَد پر خون شهید، آن را مشو
خون، شهیدان را زآب، اَوْلیٰ‌ترست این خطا از صد صواب اَوْلیٰ‌ترست
(دفتر دوم ۱۷۶۷-۱۷۶۴)

عاشقان را از نگاه عشق ببین

زین گذر کن پندِ من بپذیر هین عاشقان را تو به چشمِ عشق بین
(دفتر پنجم ۲۷۶۷)

مولانا این مطلب را در تمثیل کوتاه لیلی و خلیفه در دفتر اول، بیت (۴۰۷) به‌بعد آورده است:

گفت لیلی را خلیفه کآن توی کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی گفت: خامُش چون تو مجنون نیستی
(دفتر اول ۴۰۸-۴۰۷)

رابطهٔ عشق و زیبایی

افلاطون گوید تا زیبایی نباشد عشق به‌وجود نمی‌آید. و برخی نیز عکس این را گفته‌اند. به‌نظر آنان این عشق است که زیبایی می‌آفریند. امّا نظر مولانا دربارهٔ نسبت عشق و زیبایی، جمعِ میان آن دو نظر است.

تلخ از شیرینْ‌لبان، خوش می‌شود خار، از گُلزار دلکش می‌شود
حَنْظَل از معشوق، خرما می‌شود خانه از همخانه، صحرا می‌شود
ای بسا از نازنینان، خارْکَش بر امیدِ گُلْعِذارِ ماهْوَش
ای بسا حمّال گشته پُشتْ‌ریش از برایِ دلبرِ مَهْرویِ خویش
کرده آهنگر، جمالِ خود سیاه تا که شب آید، ببوسد رویِ ماه
خواجه تا شب، بر دُکانی چارْمیخ زانکه سَروی در دلش کرده‌ست بیخ
تاجری دریا و خشکی می‌رود آن به مِهرِ خانه‌شینی می‌دود
هرکه را با مُرده سودایی بُوَد بر امیدِ زنده سیمایی بُوَد
آن دُروگر، روی آورده به چوب بر امیدِ خدمتِ مَهْرویِ خوب
(دفتر سوم ۵۴۶-۵۳۸)

نگریستن از منظر عشق، زیبایی پدید می‌آورد

هرکه می‌آمد ز دِه از سویِ او — بوسه می‌دادند خوش، بر رویِ او
که تو رویِ یارِ ما را دیده‌یی — پس تو جان را جان و، ما را دیده‌یی

(دفتر سوم ۵۶۶-۵۶۵)

مولانا در بیان اینکه شکوه و زیبایی موجودات برخاسته از عشق است حکایتی لطیف و کوتاه می‌آورد. روزی مجنون در کوی لیلی سگی دید و او را بنواخت و عزیزش داشت. بدو گفتند: مجنون! این دیگر چه فعلی است که از تو سر زد؟! تو را با سگ چه کار؟! مگر نمی‌دانی که سگ آلوده و پلید است؟! مجنون پاسخ داد: اگر از منظری که من بدین سگ می‌نگرم بدو بنگری او را زیبا و پاک خواهی یافت.

همچو مجنون کو سگی را می‌نواخت — بوسه‌اش می‌داد و پیشش می‌گُداخت
گِردِ او می‌گشت خاضع در طواف — هم جُلابِ شِکّرش می‌داد صاف
بُوالفُضولی گفت: ای مجنونِ خام! — این چه شیدست اینکه می‌آری مُدام؟
پوزِ سگ دایم پلیدی می‌خورد — مَقعدِ خود را به لب می‌اِسْتُرد
عیب‌هایِ سگ، بسی او برشمرد — عیبْ‌دان از غیبْ‌دان بویی نبرد
گفت مجنون: تو همه نقشیّ و تن — اندر آ و بنگرش از چشمِ من

(دفتر سوم ۵۷۲-۵۶۷)

گفت لیلی را خلیفه کآن توی — کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان، تو افزون نیستی — گفت: خامُش، چون تو مجنون نیستی

(دفتر اول ۴۰۸-۴۰۷)

ابلهان گفتند مجنون را ز جهل — حُسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل
بهتر از وی صدهزاران دلربا — هست همچون ماه اندر شهرِ ما
گفت: صورت کوزه است و حُسن، مَی — مَی خدایم می‌دهد از نقشِ وی
مر شما را سِرکه داد از کوزه‌اش — تا نباشد عشقِ اوتان گوشْ‌کش
از یکی کوزه دهد زَهر و عسل — هر یکی را دستِ حق، عَزَّ وَجَل
کوزه می‌بینی، ولیکن آن شراب — روی ننماید به چشمِ ناصواب

(دفتر پنجم ۳۲۹۱-۳۲۸۶)

گر تو خواهی کو تو را باشد شِکر — پس وَرا از چشمِ عُشّاقش نگر

منگر از چشمِ خودت آن خوب را بین به چشمِ طالبان، مطلوب را
چشمِ خود بربند زآن خوشْ‌چشم، تو عاریت کن چشم از عشّاقِ او
بلک از او کن عاریت چشم و نظر پس ز چشمِ او به رویِ او نگر

(دفتر چهارم ۷۷-۷۴)

دوستیّ و وَهم، صد یوسف تند اَسْحَر از هاروت و ماروت است خود
صورتی پیدا کند بر یادِ او جذبِ صورت آرَدَت در گفت‌وگو

(دفتر پنجم ۳۲۶۱-۳۲۶۰)

﴿عقل﴾

موضوع عقل و انواع آن از مسائل مهم مثنوی است، چه بیان مولانا در این باب به‌ظاهر دوگانه و تناقض‌آمیز می‌نماید. گاه عقل را چنان سست و چوبینْ‌پای می‌شمرد که گویی همهٔ بدبختی‌ها و کژروی‌های آدمی زیر سر عقل است. و گاه نیز عقل را به گونه‌ای می‌ستاید که آدمی یقین می‌کند که اگر خدا همه‌چیز به کسی دهد و تنها عقل ندهد، گویی که چیزی بدو نداده است و این همان مطلبی است که خواجه عبدالله در نیایش پُرمغز خود گفته است: «الهی هرکه را عقل دادی چه ندادی؟! و هرکه را عقل ندادی چه دادی؟!» و گاه نیز پا از این هم فراتر می‌نهد و با نگرشی ژرف و فلسفی می‌گوید عقل، حقیقت نهانِ جهان هستی است.

پس به‌طور کلّی مولانا از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح، و یک نوع آن مذموم است. و اگر در مطالعهٔ مثنوی این سه نوع عقل را تفریق از هم ننهیم این درآمیختگی مفاهیم، سبب کژفهمی و سردرگمی ما خواهد شد. مراد از عقل مذموم همانا **عقل جزوی** است که سطحی‌اندیش و رنگین به رنگ‌های نفس اماره است. و از لوازم آن، خودبینی، ستیزه‌جویی، شتاب در داوری و استنتاج‌های بیهوده است. این سنخ عقل در شناخت حقایق نهان و اسرار جهان، نارسا و سترون است، چراکه دمادم معروض انواع آفات از قبیل خیال و پندار و تردّد می‌گردد. مولانا بدین عقل، **عقل بحثی** نیز می‌گوید. امّا عقل ممدوح دو نوع است. یکی عقل کل یا عقل کلی است. این عقل همان عقل بلندپرواز ملکوتی است که از خدا نور می‌گیرد و محیط بر جمیع اشیا است و حقایق امور را به‌نحو صحیح درک می‌کند. این نوع عقل به باور مولانا خاصِ اَبَرْآدمیان و گزینه بندگان است. او بدین عقل، **عقلِ عقل**، **عقل ایمانی**، **عقل عرشی** و **عقل مِن لَدُن** هم گوید. و نوع سوم عقلی است که حقیقت نهان جهان هستی است و نمودها و پدیده‌های طبیعی، صورت آن عقل به‌شمار آیند. به سخنی دیگر این عقل به‌منزلهٔ روح و صورت عالم به‌منزلهٔ کالبد آن است. اینک به توضیح این سه عقل از زبان مولانا می‌پردازیم.

عقل جزوی، کوته‌پرواز و حسّ‌گراست

مولانا عقل جزوی را به «لاشخور» تشبیه می‌کند که نه پروازی تیز دارد و نـه بـه صیدهای عالی توجه می‌دارد.

عقلِ جُزوی، کرکس آمد ای مُقِل! پَـرِّ او بـا جـیفه‌خواری، مـتّصل

(دفتر ششم ۴۱۳۸)

تَرکِ کرکس کن که من باشم کَسَت یک پَرِ مـن بـهتر از صـد کـرکست

(دفتر ششم ۴۱۴۱)

هَمْ‌مزاجِ خر شده‌ست این عقلِ پست فکرش اینکه چون علف آرد به دست

(دفتر دوم ۱۸۵۷)

عقل جزوی در امور سطحی زندگی موشکاف است و در امور حقیقی، پایی سست دارد

عقل، سَرْتیز است لیکن پایْ‌سست زانکه دل ویران شده‌ست و تن، درست

عـــقلشان در نـقلِ دنـیا پـیچْ‌پیچ فکرشان در تـرکِ شـهوت، هـیچْ‌هیچ

(دفتر ششم ۱۲۰-۱۱۹)

عقل جزوی راه به شهود حقیقت نمی‌برد

ای بـــبُرده عـــقل، هـدیه تـا اِله عقل، آن‌جا کمترست از خـاکِ راه

(دفتر چهارم ۵۶۸)

این نجوم و طبّ، وحـیِ انـبیاست عقل و حس را سویِ بی‌سو، ره کجاست؟

عقلِ جُزوی، عقلِ استخراج نیست جـز پـذیرایِ فـن و مُـحتاج نـیست

(دفتر چهارم ۱۲۹۵-۱۲۹۴)

عقل جزوی، منکر شهود حقیقت است

عقلِ بحثی گوید: این دُورست وگو بـی ز تأویـلی، مُـحالی کـم شـنو

(دفتر سوم ۳۶۵۴)

عقل جزوی، دچار آفت وهم و گمان است

وآنکه در عقل و گُمان، هستش حجاب — گاه پوشیدست و گَه بدْریده جَیب
عقلِ جُزوی، گاه چیره، گَه نگون — عـقلِ کُـلّی ایـمن از رَیْبُ الْـمَنون
(دفتر سوم ۱۱۴۵-۱۱۴۴)

عقلِ جزوی آفتش، وهم است و ظن — زانکـه در ظُـلُمات شـد او را وطـن
بـر زمـین، گـر نـیمْ‌گـز راهـی بُـوَد — آدمـــی بـی‌وَهْم ایـمن مـی‌رود
بـر سـرِ دیـوارِ عـالی، گـر روی — گر دوگز عرضش بُوَد، کژ می‌شوی
بلکه مـی‌افـتی ز لرزهٔ دل بـه وَهْـم — تـرسِ وَهـمی را نکـو بـنگر بـفهم
(دفتر سوم ۱۵۶۱-۱۵۵۸)

قـــبلهٔ عـارف بُـوَد نـورِ وِصـال — قـبلهٔ عـقلِ مُـفَلْسِف شـد خـیال
(دفتر ششم ۱۸۹۷)

جنون عارفانه برتر از عقول جزوی

آزمـــودم عـــقلِ دورانـــدیش را — بعد از این دیوانه سـازم خـویش را
(دفتر دوم ۲۳۳۲)

عـقل را مـن آزمـودم هـم بسـی — زین سپس جویم جنون را مَغْرَسی
(دفتر دوم ۲۳۳۷)

نارسایی عقل جزوی در مسائل لاهوتی

عقل چـون جـبریل گـوید: احـمدا! — گـر یکـی گـامی نَـهَم، سـوزد مـرا
تـو مـرا بگـذار زیـن پس پـیشِ ران — حَدِّ من این بود، ای سلطانِ جـان!
(دفتر اول ۱۰۶۷-۱۰۶۶)

عقل این‌جا ساکت آمـد یـا مُـضِلّ — زانکه دل با اوست یا خود اوست دل
(دفتر اول ۳۴۸۹)

عقل جزوی مستقلاً نمی‌تواند اندیشهٔ راستین ورزد مگر با عصای وحی و الهام

راند دیوان را حق از مِرصادِ خویش — عقلِ جزوی را ز اسـتبدادِ خـویش

که سَری کم کن، نه‌یی تو مُسْتَبد　　بلکه شاگردِ دلیّ و مُسْتَعِد
رَوْ برِ دل، رَوْ که تو جزوِ دلی　　هین که بندهٔ پادشاه عادلی
بندگیِّ او بِهْ از سلطانی است　　که اَنَا خَیْرٌ دَمِ شیطانی است
(دفتر چهارم ۳۳۴۲-۳۳۳۹)

عقل جزوی فقط با عالم علل و اسباب و قوانین ظاهری طبیعت سروکار دارد

این سبب را محرم آمد عقلها　　وآن سبب‌ها راست محرم انبیا
(دفتر اول ۸۴۶)

بحثِ عقل و حس، اثر دان یا سبب　　بحثِ جانی یا عَجَب یا بُوالْعَجَب
(دفتر اول ۱۵۰۶)

پس یقین در عقلِ هر داننده هست　　اینکه با جُنبنده، جُنبانننده هست
(دفتر چهارم ۱۵۳)

عقل جزوی، عشق را درک نمی‌کند

عاشق از خود چون غذا یابد رحیق　　عقل، آن‌جا گم بمانَد بی‌رفیق!
عقلِ جزوی، عشق را منکر بُوَد　　گرچه بنماید که صاحبْ‌سِر بُوَد
(دفتر اول ۱۹۸۲-۱۹۸۱)

عقل چون شِحنه است چون سلطان رسید　　شحنهٔ بیچاره در کُنجی خزید
عقل، سایهٔ حق بُوَد حق، آفتاب　　سایه را با آفتابِ او چه تاب؟
(دفتر چهارم ۲۱۱۱-۲۱۱۰)

پس چه باشد عشق؟ دریایِ عدم　　درشکسته عقل را آن‌جا قدم
(دفتر سوم ۴۷۲۳)

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر　　عقل از سودایِ او کور است و کر
(دفتر ششم ۱۹۷۹)

عقل جزوی در محدودهٔ قلمرو خویش مفید است نه بالاتر

مولانا معتقد است که عقل جزوی ظلمت محض نیست بل همچون برقِ آسمان گه‌گاه می‌درخشد و منطقه‌ای را روشن می‌کند، امّا درخشش آن زود به زوال می‌رود و کسی نمی‌تواند در نور آن، مسافت‌های طولانی را درنوردد.

عقلِ جزوی همچو برق است و دَرخش — در دَرخشی کی توان شد سویِ وَخْش؟
نیست نورِ برق، بهرِ رهبری — بلکه امرست ابر را که: می‌گِری
برقِ عقلِ ما برایِ گریه است — تا بگرید نیستی، در شوقِ هست
عقلِ کودک گفت: بر کُتّاب تن — لیک نتواند به خود آموختن
عقلِ رنجور آردش سویِ طبیب — لیک نَبْوَد در دوا عقلش مُصیب

(دفتر چهارم ۳۳۲۳-۳۳۱۹)

عقل کلّی به‌سوی جهان برین پرواز می‌کند

عقلِ اَبدالان چو پَرِّ جبرئیل — می‌پَرَد تا ظِلّ سِدره میل، میل

(دفتر ششم ۴۱۳۹)

عقل عرشی (کلّی) همراه روح در زندان محسوسات است

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند — در حجاب از نورِ عرشی می‌زیند
همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک — بسته‌اند این‌جا به چاهِ سهمناک

(دفتر پنجم ۶۲۰-۶۱۹)

عقل کلّی به‌منزلهٔ بال و پر انسان است

عقل باشد مرد را بال و پَری — چون ندارد عقل، عقلِ رهبری

(دفتر ششم ۴۰۷۵)

عقل کلّی داشتن از عبادت‌های فاقد عقل بسی ارزشمندتر است

بس نکو گفت آن رسولِ خوش‌جواز — ذرّه‌یی عقلت بِهْ از صَوْم و نماز
زانکه عقلت جوهر است، این دو عَرَض — این دو در تکمیلِ آن شد مُفْتَرَض
تا جَلا باشد مر آن آیینه را — که صفا آید ز طاعت، سینه را
لیک گر آیینه از بُن فاسد است — صیقل، او را دیرباز آرد به‌دست
وآن گزین آیینه که خوش‌مَغرِس است — اندکی صیقل‌گری آن را بس است

(دفتر پنجم ۴۵۸-۴۵۴)

عقل کلّی، ضد شهوت است

عقل، ضدّ شهوت است ای پهلوان! آنکه شهوت می‌تند، عقلش مخوان
وَهْم خوانش آنکه شهوت را گداست وهم، قلبِ نقدِ زرِّ عقل‌هاست
(دفتر چهارم ۲۳۰۲-۲۳۰۱)

عقل ایمانی

عقل ایمانی از شؤون و تجلیات عقل ممدوح عملی است و آن عقلی است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هرچه پیامبران گویند بدان عمل می‌کند و از حرام‌ها می‌پرهیزد.

عقلِ ایمانی چو شِحنهٔ عادل است پاسبان و حاکمِ شهرِ دل است
همچو گُربه باشد او بیدارْهوش دزد در سوراخ مانَد همچو موش
در هر آن‌جا که برآرد موش، دست نیست گُربه یا که نقشِ گُربه است
گُربهٔ چه؟ شیرِ شیرْافکن بُوَد عقلِ ایمانی که اندر تن بُوَد
غُرّهٔ او حاکمِ درندگان نعرهٔ او مانعِ چَرّندگان
شهر، پُر دزد است و پُر جامه‌کَنی خواه شِحنه باش گو و خواه، نی
(دفتر چهارم ۱۹۹۱-۱۹۸۶)

مقایسهٔ عقل جزوی و کلّی

عقل جزوی، ظلمت‌زاست و عقل کلی یقین‌آور.

عقل، دفترها کند یکسر سیاه عقلِ عقل، آفاق دارد پُر ز ماه
از سیاهی وز سپیدی فارغ است نورِ ماهش بر دل و جان، بازغ است
(دفتر سوم ۲۵۳۲-۲۵۳۱)

عقلِ کل را گفت: مٰا زاغَ الْبَصَر عقلِ جزوی می‌کُند هر سو نظر
عقلِ مٰا زاغ است نورِ خاصگان عقلِ زاغ، اُستادِ گورِ مردگان
(دفتر چهارم ۱۳۱۰-۱۳۰۹)

عقلِ کلّی مغز است و عقل جزوی، پوست

آن خطادیدن ز ضعفِ عقلِ اوست عقلِ کُل، مغز است و عقلِ ما چو پوست
(دفتر اول ۳۷۴۳)

عقل کلّی، تدبیر امور باطنی کند و عقل جزوی تدبیر امور ظاهری

مولانا می‌گوید هردو عقل جزوی و کلّی برای کمال آدمی لازم است، اما هرکدام در مرتبهٔ خود. مثلاً عقل جزوی که در تعبیر حکما به عقل معاش آوازه یافته است در امور ظاهری دنیا به‌کار می‌آید، اما باید دقت کرد که عقل معاش بر عقل معاد چیره نیاید.

غیرِ این عقلِ تو، حق را عقل‌هاست — که بدان تدبیرِ اسبابِ سماست
که بدین عقل آوری ارزاق را — زآن دگر مَفْرَش کنی اَطباق را

(دفتر پنجم ۳۲۳۵-۳۲۳۴)

عقل کلّی هم از شناخت خداوند عاجز است

حتی بندگان برگزیدهٔ خدا که دارای عقل کلّی هستند نیز از شناخت خداوند آن‌سان که باید ناتوان‌اند.

نعل‌هایِ باژگونه‌ست ای پسر! — عقلِ کلّی را کند هم خیره‌سر

(دفتر پنجم ۲۷۵۱)

عقل مکسبی و عقل لدنی[۱]

عقل مکسبی یا تحصیلی، عقلی است که از طریق سعی و تلاش و تعلیم و آزمایش کسب شود. امّا عقل لدنی، تنها از طریق دهش و عطیهٔ الهی به بنده‌ای تفویض گردد.

عقل، دو عقل است اوّل مَکْسَبی — که درآموزی چو در مکتب، صَبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وز علومِ خوب و بکر
عقلِ تو افزون شود بر دیگران — لیک، تو باشی ز حفظِ آن گران
لوحِ حافظ باشی اندر دَوْر و گشت — لوحِ محفوظ اوست، کو زین درگذشت
عقلِ دیگر بخششِ یزدان بُوَد — چشمهٔ آن در میانِ جان بُوَد
چون ز سینهٔ آبِ دانش جوش کرد — نه شود گَنده، نه دیرینه، نه زرد
ور رهِ نَبْعَش بُوَد بسته چه غم؟ — کو همی جوشد ز خانه دَم به دَم

---

۱. در این باب به مبحث «اختلاف عقل‌ها از اصل فطرت ناشی می‌شود» رجوع گردد.

عـقلِ تـحصیلی، مـثالِ جـوی‌ها کآن رود در خـانه‌یی از کـوی‌ها
راهِ آبش بسـته شـد، شـد بـینوا از درونِ خـویشتن جـو چشـمه را

(دفتر چهارم ۱۹۶۸-۱۹۶۰)

عقل کل، حقیقتِ نهانِ جهان هستی است

مولانا در دسته‌ای دیگر از ابیات مثنوی، حقیقت اصیل و زیربنایی جهان هستی را که موجب ظهور پدیده‌های محسوسه می‌شود عقل می‌نامد.

این جهان، یک فَکرت است از عقلِ کُل عقل، چون شاه است و صورت‌ها رُسُل

(دفتر دوم ۹۷۸)

تـا بـدانـی کآسـمان‌هایِ سَـمی هست عکسِ مُـدْرَکـاتِ آدمـی
نـی کـه اوّل، دستِ یـزدانِ مـجید از دو عـالَم پـیشتر عـقل آفـرید؟

(دفتر ششم ۱۹۳۶-۱۹۳۵)

تا چه عالَم‌هاست در سودایِ عقل تا چه با پهناست این دریـایِ عـقل
صـورتِ مـا انـدرین بـحرِ عِـذاب می‌دود چون کاسه‌ها بـر رویِ آب
تا نشد پُر، بر سرِ دریـا چـو طشت چون که پُر شد طشت، در وی غرق گشت
عقل، پنهان است و ظاهر، عـالَمی صورتِ ما موج و یـا از وی، نـمی

(دفتر اول ۱۱۱۲-۱۱۰۹)

مولانا می‌گوید عقل کل که حقیقتِ اصیل جهان هستی است همـچون دریـایی است که پدیده‌های محسوس در سطح آن مانند کاسه‌هایی خالی و شناورند. مادام که کاسه‌ها خالی است در سطح آب حرکت می‌کنند و همین‌که پر شدند، یعنی هر موجود وقتی به کمال لایق خود رسید در دریا غرق می‌آید یعنی به عقل کل درمی‌پیوندد.

جهان محسوسات، مظهر عقل کل است

کلِّ عالَم، صورتِ عـقلِ کُـل است کوست بابایِ هرآنک، اهـلِ قُـلْ است
چون کسی با عقلِ کُل، کفران فزود صورتِ کُل، پیشِ او هم سگ نمود
صلح کن بـا ایـن پـدر، عـاقی بِـهِل تـا کـه فـرشِ زر نـماید آب و گِـل

(دفتر چهارم ۳۲۶۱-۳۲۵۹)

در این ابیات، مولانا حقیقت مستور جهان را عقل کل می‌نامد و همهٔ جهان را مظهر و نمود آن حقیقت. و مخاطب را به اصل عرفانیِ **حُسن‌الظن** دعوت می‌کند. اگر به خدا خوش‌بین باشی خدا هم تو را در سایهٔ لطفش قرار می‌دهد. و اگر بدو بدبین باشی به آتش قهرش دچار می‌آیی.

با توجه به ابیات مثنوی که در مدح عقل آمده به‌خوبی آشکار می‌شود که مولانا نه‌تنها عقل‌ستیز نبوده بل به اصالت عقل معتقد است، و از متفرعات این بحث، موضوع اصالت معنا و فرعیت صورت است که در مبحث «**صورت و معنا**» مورد گفت‌وگو قرار گرفته است.

﴿اختلاف عقل‌ها از اصلِ فطرت ناشی می‌شود﴾

مولانا عقیده دارد که نفوس بشری در قوای باطنی و استعدادهای روحی، مختلف آفریده شده‌اند، چنانکه این اختلاف مرتبه را در زمینه ظاهری و جسمانی آنان نیز می‌توان مشاهده کرد. و مراد از استکمال انسان این است که هرکس به کمال لایق خود برسد. یعنی همهٔ قوای باطنی او به مرتبهٔ فعلیت خود برسد. خواه این قوا در جهت نیکبختی باشد یا نگون‌بختی. افراد بشر همچون معادن‌اند که در یکی الماس درخشان نهفته است و در دیگری زغال سیاه. در یکی زرِ گرانبهاست و در دیگری سنگِ بی‌قدر. و راز آفرینش آدمی اینست که آن قوای نهفته به مرتبهٔ فعلیت رسد و در ظهور آید. و نکتهٔ قابل تأمل آنکه هرکس با فعلیت نهایی دنیوی خود در برزخ و قیامت محشور خواهد شد. بدین‌سان پس از مرگ نیز این اختلاف در مراتب و مدارج آدمیان استمرار می‌یابد.[1]

در خلایق روح‌هایِ پاک هست — روح‌هایِ تیرهٔ گِلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه — در یکی دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهارِ این نیک و تباه — همچنانک اظهار گندم‌ها ز کاه
بهرِ اظهار است این خلقِ جهان — تا نماند گنجِ حکمت‌ها نهان
کُنْتُ کَنْزاً گفت مَخفیّاً شنو — جوهرِ خود، گُم مکن، اظهار شو

(دفتر چهارم ۳۰۲۹-۳۰۲۵)

اولاً بشنو که خلقِ مختلف — مختلف‌جان‌اند از یا تا الف
در حروفِ مختلف، شور و شکی است — گرچه از یک رُو ز سَر تا پا یکی است
از یکی رُو ضدّ و، یک رُو مُتَّحِد — از یکی رُو هَزْل و از یک روی، جِد
پس قیامت، روزِ عرضِ اکبرست — عرض، او خواهد که با کَرّ و فَر است
هرکه چون هندوی، بَدْسودایی است — روزِ عَرضش، نوبتِ رسوایی است
چون ندارد رویِ همچون آفتاب — او نخواهد جز شبی همچون نقاب

---

۱. در فراهم آوردن این مبحث از گفتار ارزشمند استاد همایی (طاب ثراه) در **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۱۳۸ــ۱۳۳ استفاده شده است.

برگِ یک گُل چون ندارد خارِ او / شد بهاران دشمنِ اسرارِ او
وآنکه سَر تا پا گُل است و سوسن است / پس بهار، او را دو چشمِ روشن است

(دفتر اول ۲۹۲۰-۲۹۱۴)

مولانا معتقد است که اختلاف عقول بشری در اصل خلقت و فطرت است. از این‌رو عقیدهٔ معتزلیان را رد می‌کند که گفته‌اند همهٔ آدمیان در آغاز فطرت، یکسان آفریده شده‌اند و بعداً به سبب تجربه و تحصیل کمالات و تعلیم و تربیت اختلاف مرتبه پیدا کرده‌اند. معتزله عقل را سازوار با تعبیری که ابوالهذیل علّاف (از پیشوایان اهل اعتزال) کرده است عبارت می‌دانند از قدرت انسان بر اکتساب علم و آن را از اصل فطرت در نزد همهٔ خلایق یکسان می‌شمرند. به‌هرحال مولانا عقل را دو نوع می‌داند یکی عقل فطری و دیگری عقل اکتسابی و می‌گوید مردم، هم در عقل فطری و هم در عقل اکتسابی مختلف هستند. البته امام محمد غزالی نیز در **احیاءالعلوم**، ج ۱، ص ۸۴ تا ۸۸ از اقسام و مراتب عقول آدمیان سخن گفته است.

اختلافِ عقل‌ها در اصل بود / بر وفاقِ سُنّیان باید شنود
برخلاف قولِ اهلِ اعتزال / که عقول از اصل دارند اِعتدال
تجربه و تعلیم بیش و کم کند / تا یکی را از یکی اعلم کند
باطل است این، زانکه رایِ کودکی / که ندارد تجربه در مَسْلکی
بردمید اندیشه‌ای زآن طفلِ خُرد / پیر با صدتجربه بویی نَبُرد
خود فزون آن بِهْ که آن از فطرت است / تا ز افزونی که جهد و فکرت است
تو بگو: دادهٔ خدا بهتر بود؟ / یا که لنگی راهوارانه رود؟

(دفتر سوم ۱۵۴۵-۱۵۳۹)

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان / در مَراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرصِ آفتاب / هست عقلی، کمتر از زُهره و شهاب
هست عقلی چون چراغی سرخوشی / هست عقلی چون ستارهٔ آتشی
زانکه ابر از پیشِ او چون واجهد / نورِ یزدانْ‌بین، خِردها بردهد
عقلِ جزوی عقل را بدنام کرد / کامِ دنیا مرد را بی‌کام کرد

(دفتر پنجم ۴۶۳-۴۵۹)

﴿اندیشه﴾

مولانا دربارهٔ اندیشه و فکر مطالبی گوناگون و به‌ظاهر متعارض در بیان آورده است که تفکیک‌ناکردنِ آنها سبب خلط مبحث و بَدْداوری می‌گردد، زیرا گاه مولانا اندیشه را به خُردی و نارسایی می‌نکوهد و گاه آن را به بزرگی و رَشاقت می‌ستاید. همان‌سان که در مباحث دیگر آمده است مقولاتی کلی و فراگستر همچون عقل، عشق، هستی، نیستی و... در گفتار مولانا معانی و دلالت‌های گونه‌گون دارد، از این‌رو نمی‌توان اندیشه را در مثنوی بر یک معنی و یک جهت حمل کرد، چرا که اندیشه، هم در مفهوم عُرفیِ مشهور آمده و هم در مفهوم فلسفی و تجریدی، و هم در مفهوم برینِ عرفانی، گاه نیز اندیشه با وهم و پنداریاوه تردیف شده است.

حقیقت انسان، اندیشه است

ای برادر! تو همان اندیشه‌یی — مابَقی، تو استخوان و ریشه‌یی
گر گُل است اندیشهٔ تو، گُلشنی — ور بُوَد خاری، تو هیمهٔ گُلْخنی
(دفتر دوم ۲۷۸-۲۷۷)

فکر را ای جان! به جایِ شخص دان — زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان
(دفتر پنجم ۳۶۷۷)

از یک اندیشه که آید در درون — صد جهان گردد به یک دَم سرنگون
(دفتر دوم ۱۰۲۹)

خلقِ بی‌پایان ز یک اندیشه بین — گشته چون سیلی روانه بر زمین
هست آن اندیشه پیشِ خلق، خُرد — لیک چون سیلی جهان را خورد و بُرد
پس چو می‌بینی که از اندیشه‌یی — قائم است اندر جهان هر پیشه‌یی
خانه‌ها و قصرها و شهرها — کوه‌ها و دشت‌ها و نهرها
هم زمین و بحر و هم مهر و فلک — زنده از وی همچو از دریا سَمَک
(دفتر دوم ۱۰۳۶-۱۰۳۲)

می‌نماید پیشِ چشمت کُه بزرگ — هست اندیشه چو موش و کوه، گرگ
عالَم اندر چشمِ تو هَوْل و عظیم — ز ابر و رعد و چرخ داری لرز و بیم
(دفتر دوم ۱۰۳۹-۱۰۳۸)

اندیشه به معنی رایج که نوعی فعالیت ذهنی است

آدمی به صفت اندیشه از دیگر حیوانات متمایز شده است. و اندیشه به مفهوم عرفی و مشهور آن، فعالیتی است ذهنی و دماغی جهت کشف مجهول، در اینجا اندیشه مقابل تخیل و خیال‌بافی است. چنانکه یکی از محققان صوفیه در سدهٔ اخیر یعنی حاج شیخ عباسعلی کیوان قزوینی (۱۳۷۷ــ۱۲۷۷ ه) اندیشه یا اندیشیدن را به چرخاندن کلید در قفل تشبیه کرده است. پس آدمی با اندیشهٔ خود قفل‌های بستهٔ زندگی را می‌گشاید، یا دست‌کم می‌کوشد که بگشاید.

چون ز دانش، موجِ اندیشه بتاخت — از سخن و آواز، او صورت بساخت
(دفتر اول ۱۱۳۹)

پیشه‌ها و اندیشه‌ها در وقتِ صبح — هم بدانجا شد که بود آن حُسن و قبح
(دفتر اول ۱۶۸۹)

لقمه، تخم است و بَرَش اندیشه‌ها — لقمه، بحر و گوهرش، اندیشه‌ها
(دفتر اول ۱۶۴۷)

فکر، آن باشد که بگشاید رهی — راه آن باشد که پیش آید شَهی
(دفتر دوم ۳۲۰۷)

اندیشه در مفهوم منطقی و فلسفی

اندیشه یا فکر در اصطلاح فلسفه و منطق، مرکّب از دو حرکت ذهن است. نخست از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب رفتن. به سخنی دیگر با تکیه بر معلومات به‌سوی کشف مجهولات رفتن را اندیشه گویند.

آن یکی زد سیلیی مَر زید را — حمله کرد او هم برایِ کید را
گفت سیلی زن: سؤالت می‌کنم — پس جوابم گوی و، آنگه می‌زنم
بر قفایِ تو زدم، آمد طَراق — یک سؤالی دارم این‌جا در وفاق
این طَراق از دستِ من بوده‌ست یا — از قفاگاهِ تو؟ ای فخرِ کیا!
گفت: از درد، این فراغت نیستم — که در این فکر و تفکّر بیستم
تو که بی‌دردی، همی اندیش این — نیست صاحبْ‌درد را این فکر، هین
(دفتر سوم ۱۳۸۵-۱۳۸۰)

اوّلِ فکـــر، آخِـــر آمـــد در عـــمل بُـــنیتِ عـــالَم چـنان دان در ازل
مـــیوه‌ها در فکـــرِ دل اوّل بُـوَد در عمل، ظـاهر بـه آخِـر مـی‌شود
(دفتر دوم ۹۷۱-۹۷۰)

اوّلِ فکـــر، آخـــر آمـــد در عـــمل خاصه فکری کـو بُـوَد وصـفِ ازل
(دفتر چهارم ۵۳۰)

ابیات فوق بیانگر یکی از قواعد حکما و فلاسفه است که می‌گویند هر صانع و فاعلی، نخست نتیجه و غایت عمل را منظور می‌دارد و آن‌گاه بدان عمل می‌پردازد. چنانکه نجّار ابتدا نشستن پشت میز را به تصوّر می‌آورد و سپس شروع به ساختن میز می‌کند.

اندیشه در وجه منفی

مولانا به کرّات اندیشه را نکوهیده است. اما کدام انـدیشه را؟ آیـا او بـا تـفکّر و اندیشه‌ورزیدن به‌طور مطلق مخالف بوده است؟ بی‌گمان این سخن به‌شوخی می‌ماند. اینک به مواردی که مولانا به مذمت اندیشه پرداخته است اشارت می‌کنیم.

اندیشه، مرادف خیالات و اوهام بی‌اساس

در این وجه اندیشه آن خیالاتی است که مانع از شناخت حقیقت می‌گردد.

بر سرِ هر ریش، جمع آمـد مگس تـا نـبیند قُبحِ ریشِ خـویش کس
آن مگس، انـدیشه‌ها وآن مـالِ تـو ریشِ تـو، آن ظـلمتِ احـوالِ تـو
(دفتر اول ۳۲۲۴-۳۲۲۳)

بی حِس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید تـا خـطابِ اِرْجِـعی را بشـنوید
(دفتر اول ۵۶۸)

اِحـــتِما کـن اِحـتِما ز انـدیشه‌ها فکر، شیر و گور و، دل‌هـا بـیشه‌ها
(دفتر اول ۲۹۰۹)

در بیت فوق اندیشه‌ها (در اینجا مساوی خیالات بی‌اساس) به شیر بیشه تشبیه شده است و معارف حقانی و مکاشفات سبحانی به گور خر. مادام که شیران مهاجم در بیشه‌ها حضور دارند نخجیران می‌رمند.

رفت فکـــر و روشـــنایی یـافتند نـــحر و بـــحرِ آشـنایی یـافتند
(دفتر اول ۳۴۹۴)

روشن‌بینان وقتی بدین مقام رسیده‌اند که اوهام و خیالات از خانهٔ دلشان بیرون رفته است.

فلسفی، منکر شود در فکر و ظن — گو: بَرو سَر را بر این دیوار زن
(دفتر اول ۳۲۷۸)

همنشینت من نیَم، سایهٔ من است — برتر از اندیشه‌ها پایهٔ من است
زانکه من ز اندیشه‌ها بگذشته‌ام — خارجِ اندیشه، پویان گشته‌ام
حاکمِ اندیشه‌ام، محکوم نی — زانکه بنّا حاکم آمد بر بنا
جمله خلقان، سُخرهٔ اندیشه‌اند — زآن سبب خسته‌دل و غم‌پیشه‌اند
قاصداً خود را به اندیشه دهم — چون بخواهم از میانْشان بَرجِهَم
من چو مرغِ اوجم، اندیشه مگس — کی بُوَد بر من مگس را دسترس؟
(دفتر دوم ۳۵۶۱-۳۵۵۶)

موجِ خاکی، وهم و فهم و فکرِ ماست — موجِ آبی، محو و سُکرست و فناست
(دفتر اول ۵۷۵)

وهم و فکر و حِسّ و ادراکِ شما — همچو نی دان مَرْکَبِ کودک، هَلا!
(دفتر اول ۳۴۴۵)

فلسفی خود را از اندیشه بکُشت — گو: بِدَو، کو راست سویِ گنج، پشت
گو: بِدَو چندانکه افزون می‌دود — از مرادِ دل جداتر می‌شود
جاهَدُوا فینا بگفت آن شهریار — جٰاهَدُوا عَنّا نگفت ای بی‌قرار!
(دفتر ششم ۲۳۵۸-۲۳۵۶)

تو نتانی کز خیالی وارَهی — یا بخُسبی که از آن بیرون جَهی
فکر، زنبورست و آن خوابِ تو، آب — چون شوی بیدار، باز آید ذُباب
چند زنبورِ خیالی درپَرَد — می‌کَشد این سو و آن سو می‌پرد
(دفتر پنجم ۷۳۲-۷۳۰)

آب، ذکرِ حقّ و، زنبور این زمان — هست یادِ آن فلانه و آن فلان
(دفتر چهارم ۴۳۷)

نارسایی اندیشه برای شناخت حقیقت انسان و خدا

اَحْسَنِ التَّقْویم از عرش او فزون — اَحْسَنِ التَّقْویم از فکرت بُرون

گـر بگـویم قـیمتِ ایـن، مُـمْتَنِع مـن بسـوزم، هـم بسـوزد مُسْتَمِع
(دفتر ششم ۱۰۰۷-۱۰۰۶)

زانکه مـن ز انـدیشه‌ها بگْـذشته‌ام خـارجِ انـدیشه، پـویان گشـته‌ام
(دفتر دوم ۳۵۵۷)

فکر، کو آن‌جا؟ همه نورست پاک بهرِ توست این لفظِ فکر، ای فکرْناک!
(دفتر ششم ۱۱۴)

دوزخ و جنّت همه اجـزایِ اوست هرچه انـدیشی تو، او بالایِ اوست!
هرچـه انـدیشی، پـذیرایِ فـناست آنکه در اندیشه نآید، آن خداست
(دفتر دوم ۳۱۰۷-۳۱۰۶)

اندیشهٔ زائد، مخالف مکاشفه است

خـفتهٔ بـیدار بـاید پـیشِ مـا تـا بـه بـیداری بـبیند خـواب‌ها
دشمنِ این خوابِ خوش شد فکرِ خلق تا نخُسبد فکرتش، بسته‌ست حلق
(دفتر سوم ۱۱۱۵-۱۱۱۴)

فکرتت گـو: کـژ مَـبین، نـیکو نگـر هست آن فکـرت، شـعاعِ آن گُـهَر
(دفتر دوم ۸۵۶)

آسـمان شـو، ابـر شـو، بـاران بـبار نـاودان بـارِش کـند، نَـبْوَد بکـار
آب، انـدر نـاودان عـاریتی است آب، اندر ابر و دریا، فطرتی است
فکـر و انـدیشه‌ست مـثال نـاودان وحی و مکشوف است ابر و آسـمان
آبِ بـاران، بـاغِ صـدرنگ آورد نـاودان، هـمسایه در جـنگ آورد
(دفتر پنجم ۲۴۹۳-۲۴۹۰)

تنازع بقا در عرصهٔ اندیشه‌ها

تنازع بقا نه‌تنها در پهنهٔ طبیعت حاکم است بل در پدیده‌های روانی نیز این اصل در کار است. بسا موجی از اندیشه در ذهن آدمی بتازد و او را در خود غرقه سازد، اما ناگهان موجی دیگر از اندیشه سربرآورد و این دو موج به کشـمکش پـردازنـد و سرانجام اندیشهٔ قوی‌تر، دیگری را از عرصهٔ ذهن براندازد و خود حاکـمِ بی‌عـنان شود. مولانا این مطلب را در فصلی مشبع آورده است که از بیت (۷۱۹) دفتر پنجم آغاز می‌شود.

هـر خـیالی را خـیالی مـی‌خورد　　فکـرِ آن، فکـرِ دگـر را مـی‌چَرَد

(دفتر پنجم ۷۲۹)

جمود اندیشه با ذکر به سیلان و پویایی درآید

رجوع شود به مبحث «**ذکر**».

اندیشه‌های غیبی یا الهامات ربانی

مولانا قالب عنصری انسان را به مهمانخانه، و خواطر رحمانی را به مـهمانان مخـتلف تشبیه می‌کند که نو به‌نو از راه می‌رسند. او به آدمی اندرز می‌دهد که بـاید از ایـن مهمانان و تازه‌واردان غیبی نیک استقبال کرد و قـدر آنـان را شـناخت، خـواه آن مهمانان، خندان باشند و خواه گرفته و اندوه‌بار. پس احوال و خواطر غم و شـادی رابايد پاس داشت زیرا هرکدام برای رشد شخصیت آدمی پـیامی بـلیغ و سـازنده دارند. چنانکه ابوطالب مکّی در **قوت‌القلوب** گوید: **اَلْخَواطِرُ رُسُلُ الْحَقِّ فَاسْتَجِبْ لَهَا**. «اندیشه‌های قلبی، رسولان حضرت حق‌اند آنها را دریاب.»

هست مهمانخانه این تـن، ای جـوان!　　هـر صـباحی ضَـیفِ نـو آیـد دوان

هین مگـو کـین مـانْد انـدر گَـردنم　　کـه هـم‌اکـنون بـاز پَـرّد در عـدم

هـرچـه آیـد از جـهانِ غـیبْ‌وَش　　در دلت ضَیف است او را دار خَوش

(دفتر پنجم ۳۶۴۶-۳۶۴۴)

مولانا در تحلیل مطلب فوق حکایتی را می‌آورد که از بیت (۳۶۴۷) دفتر پنجم آغاز می‌شود و بعد از آن می‌گوید:

هر دَمی فکری چـو مـهمانِ عـزیز　　آیـد انـدر سـینه‌ات هـر روز نـیز

فکر را ای جان! به جایِ شـخص دان　　زانکه شخص از فکر دارد قدر و جان

فکـرِ غـم گـر راهِ شـادی مـی‌زند　　کـارْسازی‌هایِ شـادی مـی‌کند

خانه مـی‌رُوبد بـه تُـندی او ز غـیر　　تـا درآیـد شـادیِ نـو ز اصـلِ خـیر

مـی‌فشاند بـرگِ زرد از شـاخِ دل　　تـا بـروید بـرگِ سـبزِ مُـتّصل

مـی‌کَنَد بـیخِ سُـرورِ کـهنه را　　تـا خـرامـد ذوقِ نـو از مـا ورا

غـم کَـنَد بـیخِ کـژِ پـوسیده را　　تـا نـماید بـیخِ رُوپـوشیده را

غـم، ز دل هـرچـه بـریزد، یـا بَـرَد　　درعـوض، حـقّا کـه بـهتر آورد

خاصه آن را که یقینش باشد این — که بود غم بندهٔ اهل یقین
گر تُرُشْ‌رویی نیارد ابر و برق — رز بسوزد از تبسّم‌هایِ شرق
سعد و نحس اندر دلت مهمان شود — چون ستاره خانه‌خانه می‌رود
آن زمان که او مُقیم بُرجِ توست — باش همچون طالعش شیرین و چُست

(دفتر پنجم ۳۶۸۷-۳۶۷۶)

نقد اندیشه‌ورزی‌های زائد

دوربینی، کور دارد مرد را — همچو خُفته در سرا، کور از سرا
مولعیم اندر سخن‌هایِ دقیق — در گِره‌ها بازکردن، ما عشیق
تا گِره بندیم و بگشاییم ما — در شِکال و در جواب آیینْ‌فزا
همچو مرغی کو گشاید بندِ دام — گاه بندد تا شود در فن تمام
او بُوَد محروم از صحرا و مَرْج — عمرِ او اندر گِره‌کاری است خرج
خود زبونِ او نگردد هیچ دام — لیک پَرَّش درشکست افتد مُدام
با گِرِه کم کوش تا بال و پَرت — نَسْکُلد یک‌یک از این کَرّ و فرت
صدهزاران مرغ، پَرهاشان شکست — وآن کمینگاهِ عوارض را نبست

(دفتر دوم ۳۷۴۴-۳۷۳۲)

﴿استدلال و منطق و قیاس﴾

در مثنوی ابیاتی است که ظاهراً گمان می‌رود مولانا با هرگونه استدلال و مباحث منطق مخالف است. نظیر:

پایِ استدلالیان چوبین بُوَد　　پایِ چوبین، سخت بی‌تمکین بُوَد

اگر نیک دقت شود معلوم می‌آید که مولانا با فن منطق و انواع استدلال هیچ مخالفتی ندارد. چراکه مثنوی مشحون است از انواع قضایای منطق و قیاسات برهانی و استدلالی. منطق ورای فلسفه و کلام و دیگر فنون درسی است. فضای پرواز میدان تک‌وتاز این علم بالاتر و فراخ‌تر از جمیع علوم و دانش‌های اکتسابی است. و بدین‌سبب است که منطق اصیل را که خالی از ظنون و اوهام پوچ باشد، هر عقل روشنی اعم از متکلم و فیلسوف و حکیم و عارف به حسن قبول می‌پذیرند و به‌کار می‌برند. بل می‌توان گفت که اصل منطق جزو اوّلیات و بدیهیات ذاتی است و قواعد و قوانین برهانی آن از فطریات و مقتضیات غریزی بشر استخراج شده است، و بدین جهت هیچ‌کس از عالم و عامی در مقام استدلال راستین نمی‌تواند از قلمرو حکومت منطق برکنار ماند. خلاصهٔ کلام، مولانا برخلاف پندار ناواردان با اصل و اساس منطق و قیاسات برهانی مخالفتی ندارد، بل فقط با آن گروه مخالف است که منطق را به‌عنوان ابزار، دستاویز سفسطه و مغلطه می‌کنند. عارف نیز مانند فیلسوف و کلامی با ابزار منطق سخن می‌گوید ولی طرز استدلال و محتوای استدلالش با آن دیگری تفاوت دارد. به سخنی دیگر منطق و انواع استدلال، ظرف است و مولانا با ظرف استدلال مخالف نیست بل با مظروف آن در صورتی‌که حاوی مغالطه و سفسطه باشد مخالف است. منتهی مولانا منطق وحی را بر منطق عقل برهانی ترجیح می‌دهد، زیرا که تنها منطق وحی مصون از خطاست.[1] بدینسان «فلسفی» یا «فیلسوف» که در زبان مولانا به نکوهیدگی یاد می‌شود کسی نیست که صرفاً فلسفه و حکمت نظری خوانده باشد، بل مقصود او فراتر از اینهاست. منظور کسی است که پیرو عقل خرده‌بین و سطحی‌اندیش باشد، خواه عامی بی‌سواد باشد و خواه حکیم درس‌خوانده.

---

۱. اقتباس و تلخیص از **مولوی‌نامه**، ج ۱، ص ۵۳۰ــ۵۲۰.

هرگونه منطق و استدلالی که فاقد ذوق عرفانی و مکاشفات درونی باشد در طریق کشف حقیقت ابتر و سترون است

مولانا می‌گوید با آنکه استدلال و قوهٔ استدلال از منبع ربانی پدید آمده با این حال گاه انسان آن را در نفی منطق وحیانی به‌کار می‌گیرد.

صد هزاران اهلِ تقلید و نشان — افکَنَد در قعر، یک آسیب‌شان
که به ظن، تقلید و استدلالشان — قایم است و جمله پَرّ و بالشان
شُبهه‌ای انگیزد آن شیطانِ دون — درفتند این جمله کوران، سرنگون
پایِ استدلالیان چوبین بُوَد — پایِ چوبین، سخت بی‌تمکین بُوَد
غیرِ آن قطبِ زمانِ دیده‌ور — کز ثَباتش کوه گردد خیره‌سر
پایِ نابینا، عصا باشد، عصا — تا نیفتد سرنگون او بر حَصا
آن سواری کو سِپَه را شد ظفر — اهلِ دین را کیست؟ اربابِ بصر
با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند — در پناهِ خلق، روشن‌دیده‌اند
گر نه بینایان بُدندیّ و شَهان — جمله کوران مُرده‌اندی در جهان
نی ز کوران کِشت آید، نه دُرود — نه عمارت، نه تجارت‌ها، نه سود
گر نکردی رحمت و اِفضالتان — درشکستی چوبِ استدلالتان
این عصا چه بْوَد؟ قیاسات و دلیل — آن عصا کی دادتان؟ بینا جلیل
چون عصا شد آلتِ جنگ و نفیر — آن عصا را خُرد بشکن ای ضَریر!
او عصاتان داد تا پیش آمدیت — آن عصا از خشم هم بر وی زدیت؟
حلقهٔ کوران! به چه کار اندرید؟ — دیده‌بان را در میانه آورید
دامنِ او گیر کو دادت عصا — درنگر کآدم چه‌ها دید از عَصیٰ؟

(دفتر اول ۲۱۴۰-۲۱۲۵)

استدلال و چون وچراهای منطقی از حیث مرتبه، فروتر از بینش و بصیرت عرفانی است

چشم اگر داری، تو کورانه میا — ور نداری چشم، دست آور عصا
آن عصایِ حزم و استدلال را — چون نداری دید، می‌کن پیشوا
ور عصایِ حزم و استدلال نیست — بی‌عصاکش بر سرِ هر ره‌مایست

(دفتر سوم ۲۷۸-۲۷۶)

مولانا از زبان انبیا به منکران همین مضمون را بسط می‌دهد:

دعویِ ما را شنیدیت و شما / می‌نبینید این گُهر در دست ما؟
امتحان است این گُهَر، مر خلق را / ماش گردانیم گِردِ چشم‌ها
هرکه گوید کو گواه؟ گفتش گواست / کو نمی‌بیند گُهَر حبسِ عَماست
آفتابی در سخن آمد که خیز / که برآمد روز، برجه کم ستیز
تو بگویی: آفتابا! کو گواه؟ / گویدت: ای کور! از حق دیده خواه
روزِ روشن هرکه او جوید چراغ / عینِ جُستن، کوریش دارد بَلاغ

(دفتر سوم ۲۷۲۱-۲۷۱۶)

این قیاسات و تحرّی روزِ ابر / یا به شب مر قبله را کرده‌ست حَبر
لیک با خورشید و کعبه پیشِ رُو / این قیاس و این تحرّی را مجو
کعبه نادیده مکن رو زو مَتاب / از قیاس، اللهُ اَعْلَم بِالصَّواب

(دفتر اول ۳۴۰۶-۳۴۰۴)

فعل و قول آمد گواهانِ ضمیر / زین دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سیر سرّت در درون / بنگر اندر بَوْلِ رنجور از برون
فعل و قول، آن بولِ رنجوران بُوَد / که طبیبِ جسم را بُرهان بُوَد
وآن طبیبِ روح در جانش رود / وز رهِ جان اندر ایمانش رود
حاجتش ناید به فعل و قولِ خوب / اِحْذَرُوهُمْ، هُمْ جَواسیسُ الْقُلوب
این گواهِ فعل و قول از وی بجو / کو به دریا نیست واصل، همچو جو

(دفتر پنجم ۲۴۱-۲۳۶)

منطقی کز وحی نَبْوَد، از هواست / همچو خاکی در هوا و در هَباست

(دفتر ششم ۴۶۶۸)

﴿صورت و معنی﴾

«صورت» در نزد مولانا اطلاق می‌شود بر پدیده‌ها و لایه‌های سطحی جهان هستی اعم از آفاقی و انفسی. و مراد از «معنی»، حقیقت راستین جهان هستی است که در پشت پردهٔ نمودها پنهان شده است و فقط چشمان بصیر و «سببْ‌سوراخ‌کن» بدان ناظر است.

اَصالتِ معنی و فرعیت صورت

«معنی» دو وجه دارد، یکی وجه پنهان که حقیقت جهان است و دیگر وجه آشکار که صورت جهان است. صورت، سایه و نمودی از معنی است. لذا صورت از معنی در ظهور می‌آید و سرانجام بدان بازمی‌گردد.

صورت از معنی، چو شیر از بیشه دان — یا چو آواز و سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست — تو ندانی بحرِ اندیشه کجاست؟
لیک چون موجِ سخن دیدی لطیف — بحرِ آن دانی که باشد هم شریف
چون ز دانش، موجِ اندیشه بتاخت — از سخن و آواز، او صورت بساخت
از سخن، صورت بزاد و باز مُرد — موج، خود را باز اندر بحر بُرد
صورت از بی‌صورتی آمد بُرون — باز شد که اِنّا اِلَیْهِ راجِعون

(دفتر اول ۱۱۴۱-۱۱۳۶)

خود بزرگی عرش، باشد بس مَدید — لیک، صورت کیست چون معنی رسید؟

(دفتر اول ۲۶۵۸)

صورت از بی‌صورت آید در وجود — همچنانک از آتشی زاده‌ست دور

(دفتر ششم ۳۷۱۲)

هست صورت سایه، معنی آفتاب — نورِ بی‌سایه بُوَد اندر خراب

(دفتر ششم ۴۷۴۷)

این صُوَر چون بندهٔ بی‌صورت‌اند — پس چرا در نفیِ صاحبْ‌نعمت‌اند؟
این صُوَر دارد ز بی‌صورت وجود — چیست پس بر مُوجِدِ خویشش جُحود؟

(دفتر ششم ۳۷۳۸-۳۷۳۷)

ما ندیدیم اینکه آن نقش است و کف — کف ز دریا جُنبد و یابد علف
چونکه بحر افکند کف‌ها را به بَر — تو به گورستان رَوْ آن کف‌ها نگر
پس بگو کو جُنبش و جولانتان؟ — بحر افکنده‌ست در بُحرانتان؟
تا بگویندت به لب، نی بل به حال — که ز دریا کن، نه از ما این سؤال
نقشِ چون کف کی بجُنبد بی ز موج — خاک، بی‌بادی کجا آید بر اوج؟
چون غُبارِ نقش دیدی، باد بین — کف چو دیدی، قُلْزُمِ ایجاد بین

(دفتر ششم ۱۴۶۰-۱۴۵۵)

نیست را بنمود هست و مُحْتَشَم — هست را بنمود بر شکلِ عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار — باد را پوشید و بنْمودت غبار
چون مَنارهٔ خاک، پیچان در هوا — خاک از خود چون برآید بر عُلا؟
خاک را بینی به بالا، ای علیل! — باد را نی، جز به تعریفِ دلیل
کَف همی بینی روانه هر طرف — کفّ، بی‌دریا ندارد مُنْصَرَف
کَف به حِس بینیّ و دریا از دلیل — فکر، پنهان آشکارا قال و قیل

(دفتر پنجم ۱۰۳۱-۱۰۲۶)

پیشِ معنی چیست صورت؟ بس زبون — چرخ را مَعنیش می‌دارد نگون

(دفتر اول ۳۳۳۰)

صورت، راهزن است

ای بسا کس را که صورت راه زد — قصدِ صورت کرد و بر الله زد

(دفتر دوم ۱۱۷۸)

این جهان محدود، آن خود بی‌حد است — نقش و صورت پیشِ آن معنی، سد است

(دفتر اول ۵۲۶)

زین حجاب این تشنگانِ کفْ‌پَرَست — زآبِ صافی اوفتاده دوْردست

(دفتر ششم ۳۴۳۰)

بحر، کف پیش آرد و سدّی کند — جَرکند وز بَعدِ جَر، مَدّی کند

(دفتر دوم ۱۹۵)

حِس‌ها و اندیشه بر آبِ صفا — همچو خَس بگرفته رویِ آب را
دستِ عقل، آن خس به یک‌سو می‌بَرَد — آب، پیدا می‌شود پیشِ خِرَد

خَس، بس اَنْبُه بود بر جُو چون حُباب　　خَس چو یک‌سو رفت، پیدا گشت آب

(دفتر سوم ۱۸۲۸-۱۸۲۷)

نقدِ صورت‌پرستان

چشمِ دریا دیگرست و کف، دگر　　کف، بِهِل از دیدهٔ دریا نگر
جُنبشِ کف‌ها ز دریا روز و شب　　کف همی بینیّ و دریا نی، عجب

(دفتر سوم ۱۲۷۱-۱۲۷۰)

صورتِ مردان و معنی این‌چنین　　از بُرون آدم، درون دیوِ لعین

(دفتر دوم ۳۱۵۸)

پس بدان که صورتِ خوب و نکو　　با خِصالِ بد نیرزد یک تَسو
ور بُوَد صورت حقیر و ناپذیر　　چون بُوَد خُلقش نکو در پاش میر
صورتِ ظاهر فنا گردد بدان　　عالَمِ معنی بمانَد جاودان
چند بازی عشق با نقشِ سبو؟　　بگذر از نقشِ سبو رَوْ آب، جُو
صورتش دیدی، ز معنی غافلی　　از صدف دُرّی گُزین، گر عاقلی
این صدف‌هایِ قوالب در جهان　　گرچه جمله زنده‌اند از بحرِ جان
لیک اندر هر صدف نَبْوَد گُهَر　　چشم بگشا در دلِ هر یک نگر
کآن چه دارد؟ وین چه دارد؟ می‌گزین　　زانکه کمیاب است آن دُرِّ ثمین
گر به صورت می‌روی کوهی به شکل　　در بزرگی هست صد چندان که لعل

(دفتر دوم ۱۰۲۶-۱۰۱۸)

اتّحادِ یار، با یاران خوش است　　پایِ معنی گیر، صورت سرکش است
صورتِ سرکش گُدازان کن به رنج　　تا ببینی زیرِ او وحدت چو گنج

(دفتر اول ۶۸۳-۶۸۲)

گر ز صورت بگذرید ای دوستان!　　جَنّت است و گُلْستان در گُلْستان
صورتِ خود چون شکستی، سوختی　　صورتِ کُل را شکست آموختی
بعد از آن هر صورتی را بشکنی　　همچو حیدر بابِ خیبر برکَنی

(دفتر سوم ۵۸۰-۵۷۸)

ند صورت آخِر ای صورت‌پرست　　جانِ بی‌معنی‌ات از صورت نرست؟
ه صورت آدمی انسان بُدی　　احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی

نـقش، بـر دیـوار، مـثلِ آدم است / بنگر از صورت چه چیز او کم است؟
جان، کم است آن صورتِ باتاب را / رَوْ بـــجو آن گـــوهرِ کـمْ‌یاب را
شد سرِ شـیرانِ عـالَم جـمله پست / چون سگِ اصحاب را دادند دست
چــه زیــانستش از آن نـقشِ نَـفور / چونکه جانش غرق شد در بحرِ نـور
وصفِ صورت نیست اندر خامه‌ها / عـــالِم و عـادل بُـوَد در نـامه‌ها

(دفتر اول ۱۰۲۴-۱۰۱۸)

زین قدح‌هایِ صُوَر کم باش مست / تا نگـردی بُتْ‌تـراش و بُت‌پـرست
از قدح‌هایِ صُوَر بگـذر مَـه‌ایست / باده در جام است، لیک از جام نیست

(دفتر ششم ۳۷۰۸-۳۷۰۷)

رَوْ به معنی کوش ای صورتْ‌پرست! / زانکه معنی بر تنِ صورت، پَرَست
هــمنشینِ اهــلِ مــعنی بــاش، تـا / هم عـطا یـابیّ و، هـم بـاشی فـتی

(دفتر اول ۷۱۱-۷۱۰)

نسبت صورت و معنی به یکدیگر

وآنکه آن معنی در این صورت بدید / صورت از معنی، قریب است و بعید
در دلالت همچو آب‌انـد و درخت / چون به ماهیّت روی، دورند سـخت

(دفتر اول ۲۶۴۱-۲۶۴۰)

تفاوتِ میان شخص صورتْ‌بین و معنی‌بین

گردش کف را چو دیدی مُـخْتَصر / حـیرتت بـایـد، بـه دریـا درنگـر
آنکه کف را دیـد، سِـرْگـویان بُـوَد / وآنکـه دریـا دیـد، او حـیران بُـوَد
آنکـه کـف را دیـد، نـیّت‌ها کـند / وآنکـه دریـا دیـد، دل دریـا کـند
آنکه کف‌ها دید، بـاشد در شـمار / وآنکه دریـا دیـد، شـد بـی‌اخـتیار
آنکه او کف دیـد، در گـردش بُـوَد / وآنکه دریـا دیـد، او بـی‌غِش بُـوَد

(دفتر پنجم ۲۹۱۱-۲۹۰۷)

﴿سلوک و منازل آن﴾

وقتی از سیر و سلوک سخن می‌گوییم خود به‌خود این اصل را پذیرفته‌ایم که انسان قابل تغییر و تحوّل است، زیرا چنانچه آدمی تغییرناپذیر بودی، سخن‌گفتن از سیر و سلوک بی‌معنی بودی. البته سلوک فی‌نفسه هدف نیست بل سلوک وسیله‌ای است برای شکفته‌شدن استعدادهای لازمی که بنا به دلایلی خفته است. درواقع سلوک، انسان را به تولد دوم یا حیات طیبه می‌رساند.

یکی از مباحث مهمّ سیر و سلوک، منازل و مراحل آن است که در کتب صوفیه فراوان آمده است. برخی آن را هفت منزل یا «هفت شهر عشق» دانسته‌اند. و بعضی مانند ابونصر سراج ده منزل و برخی مانند خواجه عبدالله هزار منزل و صد مقام محسوب داشته‌اند. اما مولانا در باب سلوک چه گفته است؟ بعید است که شخص کامل و مکمّلی همچون مولانا که به مقصد رسیده، از آن صراط مستقیم خبری ندهد، و راهی پیش پای طالب قرار ندهد، حال آنکه پیوسته مردم را به کنده‌شدن از خاک و پیوستن به عالم پاک فرامی‌خواند. بحث منازل و مقامات سلوک در مثنوی به شیوهٔ مرسوم در کتب صوفیه نیامده است که مثلاً بگوید منزل اول فلان، منزل دوم بهمان و... اصولاً در کتب آسمانی خاصه قرآن کریم نیز منازل سلوک به‌صورت درجه‌بندی نیامده است، بل با ممارست دائم و مؤانست پیوسته با آن می‌توان خطوطی کلّی استنباط کرد. بدین جهت برخی از قادحان مثنوی از همان آغاز پدیدآمدن مثنوی بر آن خُرده‌ها می‌گرفتند که این کتاب، کتابی عامیانه است و جز مشتی حکایات چیز دیگری ندارد. و اصلاً مباحث سلوک و مقامات عرفانی در آن ذکر نشده است. از این‌رو مولانا نظر مخالفان خود را انعکاس داده و سپس به نقد آن پرداخته است:

کین سخن پست است، یعنی مثنوی — قصّهٔ پیغمبر است و پیروی
نیست ذکرِ بحث و اسرارِ بلند — که دَوانند اولیا آن سو سمند
از مقاماتِ تبتّل تا فنا — پایه‌پایه تا ملاقاتِ خدا
شرح و حدِّ هر مقام و منزلی — که بپَر زو برپَرَد صاحبْ‌دلی
چون کتابُ الله بیآمد هم بر آن — این چنین طعنه زدند آن کافران

که اساطیرست و افسانهٔ نژند — نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
کودکانِ خُرد فهمش می‌کنند — نیست جز امرِ پسند و ناپسند

(دفتر سوم ۴۲۳۹-۴۲۳۳)

خواجه عبدالله انصاری در **منازل‌السائرین**، یقظه (= بیداری) را باب الابواب گوید و آن را قبل از **توبه** آورده است. و آن عبارت است از بیداری از خواب غفلت و غنیمت‌شمردن اوقات.

گفت پیغمبر که: نَفْحت‌هایِ حق — اندر این ایّام می‌آرد سَبَق
گوش و هُش دارید این اوقات را — دررُبایید این چنین نفحات را
نفحه آمد مر شما را دید و رفت — هرکه را می‌خواست، جان بخشید و رفت
نفحهٔ دیگر رسید آگاه باش — تا از این هم وانمانی، خواجه‌تاش!

(دفتر اول ۱۹۵۴-۱۹۵۱)

خوابناکی لیک هم بر راه خسپ — الله الله بر ره الله خسپ
تا بود که سالِکی بر تو زند — از خیالاتِ نُعاست برکَنَد
خفته را گر فکر گردد همچو موی — او از آن دقّت نیابد راهِ کوی

(دفتر چهارم ۳۲۳۸-۳۲۳۶)

مراتب مختلف سالکان

همچو ماه و آفتابی می‌پَرَم — پرده‌هایِ آسمان‌ها می‌درم
روشنیِ عقل‌ها از فکرتم — انفطارِ آسمان از فطرتم
بازم و حیران شود در من هُما — جغد که بُوَد تا بداند سرِّ ما؟
شَه برایِ من ز زندان یاد کرد — صدهزاران بسته را آزاد کرد
یک دَمَم با جُغدها دمساز کرد — از دَمِ من، جغدها را باز کرد
ای خُنُک جُغدی که در پروازِ من — فهم کرد از نیکْ‌بختی رازِ من
در من آویزید تا نازان شوید — گرچه جغدانید، شه‌بازان شوید
آنکه باشد با چنان شاهی حبیب — هرکجا افتد چرا باشد غریب؟

(دفتر دوم ۱۱۶۶-۱۱۵۹)

هست کُه، کآوا مُثَنّا می‌کند — هست کُه، کآواز، صدتا می‌کند
می‌رَهاند کوه از آن آواز و قال — صدهزاران چشمهٔ آب زلال

چون ز کُه آن لطف بیرون می‌شود | آب‌ها در چشمه‌ها خون می‌شود

(دفتر دوم ۱۳۳۱-۱۳۲۹)

حَبَّذا اسبانِ رام پیشْ‌رَو | نه سپسْ‌رَوْ نه حَرونی را گِرو
گَرْم‌رَو چون جسمِ موسیِ کلیم | تا به بَحْرَیْنَش چو پهنایِ گلیم
هست هفتصدساله راهِ آن حُقُب | که بکرد او عزم در سَیْرانِ حُب
همّتِ سیر تنش چون این بُوَد | سیرِ جانش تا به علّیین بُوَد
شهسواران در سِباقت تاختند | خَربطان در پایگاه انداختند

(دفتر ششم ۱۱۳۰-۱۱۲۶)

قبض و بسط دایرهٔ حلال‌ها و حرام‌ها با توجه به مراتب سالکان تفاوت دارد

در مقامی هست هم این، زهرِ مار | از تصاریفِ خدایی خوشْ‌گوار
در مقامی زَهر و، در جایی دوا | در مقامی کفر و، در جایی روا
گرچه آنجا او گزندِ جان بُوَد | چون بدینجا دررسد، درمان شود
آب در غورهٔ تُرُش باشد، ولیک | چون به انگوری رسد شیرین و نیک
باز در خُم او شود تلخ و حرام | در مقامِ سِرکگی نِعْمَ الْاِدام
گر ولیْ زَهری خورَد، نوشی شود | ور خورد طالب، سِیه‌هوشی شود
رَبِّ هَبْ لی از سلیمان آمده‌ست | که مده غیرِ مرا این مُلک و دست
تو مکن با غیرِ من این لطف و جود | این حسد را مانْد، امّا آن نبود

(دفتر اول ۲۶۰۵-۲۵۹۸)

صاحبِ دل را ندارد آن زیان | گر خورَد او زَهرِ قاتل را عیان
زانکه صحّت یافت و از پرهیز رَست | طالبِ مسکین، میانِ تب در است
گفت پیغمبر که ای طالب! جِری | هان مکن با هیچ مطلوبی مری
در تو نمرودی است، آتش در مرو | رفت خواهی، اوّل ابراهیم شو
چون نه‌یی سَبّاح و نی دریاییی | درمیفکن خویش از خودراییی
او ز قعرِ بحر گوهر آورد | از زیان‌ها سود بر سَر آورد
کاملی گر خاک گیرد، زر شود | ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود
چون قبولِ حق بُوَد آن مردِ راست | دستِ او در کارها، دستِ خداست
دستِ ناقص، دستِ شیطان است و دیو | زانکه اندر دامِ تکلیف است و ریو

جـهل آیـد پیشِ او، دانش شـود | جهل شد علمی که در نـاقص رود
هـرچـه گـیرد عـلّتی، عـلّت شـود | کـفر گـیرد کـاملی، مـلّت شـود

(دفتر اول ۱۶۱۳-۱۶۰۳)

آنچه برای عوام‌الناس، طاعت محسوب شود برای مقرّبان درگاه، معصیت به‌شمار آید

طـاعتِ عـامه، گـناهِ خـاصگان | وصلتِ عامه، حجابِ خـاص دان
مـر وزیـری را کـند شـه مُحْتَسِب | شـه عـدوّ او بُـوَد، نـبود مُحِب
هـم گـناهی کـرده بـاشد آن وزیـر | بـی‌سبب نـبود تـغیّر نـاگـزیر
آنکه ز اوّل مُحتَسِب بُـد خـود ورا | بخت و روزی آن بُده‌ست از ابـتدا
لیک آن کـاوّل وزیـر شـه بُـده‌ست | محتسب‌کردن سبب فعلِ بد است

(دفتر دوم ۲۸۲۰-۲۸۱۶)

گرچه یک موبُد گنه کو جُسته بـود | لیک آن مو در دو دیده رُسته بـود
بـود آدم دیـدهٔ نـورِ قـدیم | مـوی در دیـده بُـوَد کـوهِ عـظیم

(دفتر دوم ۱۸-۱۷)

دعوتِ عموم مردم به سلوک عرفانی

سلوک عرفانی، آدمی را از زندان طبیعت و چاه نفس و افسردگی می‌رهاند.

طَوف می‌کُن بر فلک، بی پَرّ و بال | همچو خورشید و چو بدر و چون هِلال
چون روان باشی، روان و پای، نی | می‌خوری صد لوت و لقمه‌خای، نی
نی نـهنگِ غـم زنـد بـر کشتی‌ات | نـی پـدید آیـد ز مُـردن زشـتی‌ات

(دفتر چهارم ۱۱۰۷-۱۱۰۵)

سلوک عرفانی، پالایندهٔ روح است

همان‌سان که روح آدمی قبل از هبوط به خاکستان دنیا، پاک و باصفا بود، اینک در این دنیا نیز با سیر و سلوک و تهذیب نفس باید پاک شود و به اصل خود رجوع کند.

بـاز رَوْ در کـان چـو زرِّ دَهْدَهـی | تـا رهـد دسـتانِ تـو از دَه‌دَهـی

(دفتر ششم ۳۴۳)

سلوک از سنخ سفر در وطن است

به عقیدهٔ مولانا سالکان هرچند در خانهٔ جسم و موطن ناسوت به‌سر برند لیکن به جهت تمرکز روحی و مراقبهٔ باطنی عوالم بسیاری را در عالم ملکوت و جبروت سیر می‌کنند. این‌گونه اسفار نیازی به زاد و راحلهٔ مادی ندارد، توشهٔ این سفر یادِ خداست. البته شرط این‌گونه اسفار، آراسته شدن به فضائل اخلاقی و انجام اعمال صالحه و رفتار نیک است.

آنچنانکه عارف از راهِ نهان — خوش نشسته، می‌رود در صدجهان
گر ندادستش چنین رفتار، دست — این خبرها ز آن ولایت از کی است؟
این خبرها وین روایاتِ مُحِق — صدهزاران پیر بر وی مُتَّفِق

(دفتر ششم ۴۱۳۴-۴۱۳۲)

سلوک عرفانی، راه نجات از زندان طبیعت

لَیْسَ لِلْجِنِّ وَ لاٰ لِلْاِنسِ اَن — یَنْفُذُوا مِنْ حَبْسِ اَقْطارِ الزَّمَن
لاٰ تُفوذ اِلاّ بِسُلْطانِ الْهُدیٰ — مِنْ تَجاویفِ السَّمٰواتِ الْعُلیٰ
لاٰ هُدیٰ اِلاّ بِسُلْطانٍ یَقی — مِن حِراسِ الشُّهْبِ رُوحَ الْمُتّقی

(دفتر ششم ۲۳۱-۲۲۹)

رمز موفقیت در سلوک، نفی خودبینی است

هیچ کس را تا نگردد او فنا — نیست ره در بارگاهِ کبریا
چیست معراجِ فلک؟ این نیستی — عاشقان را مذهب و دین، نیستی

(دفتر ششم ۲۳۳-۲۳۲)

تفاوت و تعدّد روش‌های سلوک

آن براهیم از تلف نگریخت و ماند — این براهیم از شرف بگریخت و راند
آن نسوزد، وین بسوزد ای عجب! — نَعْلِ معکوس است در راهِ طلب

(دفتر ششم ۱۷۳۸-۱۷۳۷)

سلوک توأم با تغیّر حال است

تغیّر حال در سالک سبب می‌شود که سلوک تدریجی و نوبه‌ای صورت گیرد، از این‌رو هیچ سالکی نباید به گاهِ عروض حالت قبض، نومید و آتشین‌دل شود.

چون بمانَد دیر، گویند از ملال — صید بود آن خود، عجب یا خود خیال؟
مصلحت آن است تا یک ساعتی — قوّتی گیرند و زور از راحتی
گر نبودی شب، همه خلقان ز آز — خویشتن را سوختندی ز اهتزاز
از هوس وز حرصِ سود اندوختن — هرکسی دادی بدن را سوختن
شب پدید آید چو گنجِ رحمتی — تا رهند از حرصِ خود، یک‌ساعتی
چونک قبضی آیدت ای راهرو! — آن صلاحِ توست، آتش‌دل مشو
زانکه در خرجی در آن بسط و گشاد — خرج را دخلی بباید ز اعتداد
گر هماره فصلِ تابستان بُدی — سوزشِ خورشید در بُستان شدی
مَنْبَتش را سوختی از بیخ و بُن — که دگر تازه نگشتی آن کُهُن
گر تُرُشْ‌روی است آن دی، مُشفِق است — صیفِ خندان است، اما مُحرِق است
چونکه قبض آید، تو در وی بسط بین — تازه باش و، چین میفکن در جبین

(دفتر سوم ۳۷۳۹-۳۷۲۹)

سلوکِ بدون برنامه و مبتنی بر باری به هرجهت به جایی نمی‌رسد

چون نداند سیر، می‌رانَد چو عام — بر توکّل می‌نهد چون کور، گام
بر توکّل تا چه آید در نبرد — چون توکّل کردنِ اصحابِ نرد

(دفتر چهارم ۲۹۰۰-۲۸۹۹)

نکتهٔ لازم آنکه «توکل» در دو بیت فوق به معنی اصطلاح مذهبی و سالکانهٔ آن نیست، بل مفهومی منفی دارد و تقریباً معادل تصادف و اتفاق، یا به قول معروف «باری به هرجهت» است.

اهمیت اغتنام فرصت و وقت‌شناسی در سلوک

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق! — نیست فرداگفتن از شرطِ طریق
تو مگر خود مردِ صوفی نیستی — هست را از نسیه خیزد نیستی

(دفتر اول ۱۳۴-۱۳۳)

هین و هین ای راهروا! بیگاه شد / آفتابِ عمر سویِ چاه شد
این دو روزک را که زورت هست زود / پرّافشانی بکن از راهِ جُود
این‌قَدَر تخمی که مانده‌ستت به باز / تا بروید زین دو دَم عمرِ دراز
تا نمرده است این چراغِ باگُهَر / هین فتیلش ساز و روغن، زودتر
هین مگو فردا که فرداها گذشت / تا بکلّی نگذرد ایامِ کشت

(دفتر دوم ۱۲۶۹-۱۲۶۵)

ای خُنُک آن را که او ایّامِ پیش / مُغْتَنَم دارد، گزارد وامِ خویش
اندر آن ایّام، کِش قدرت بُوَد / صحّت و زورِ دل و قوّت بُوَد
وآن جوانی همچو باغِ سبز و تر / می‌رساند بی‌دریغی بار و بر
چشمه‌هایِ قوّت و شهوت، روان / سبز می‌گردد زمین و تن بدان
خانه‌یی معمور و سقفش بس بلند / معتدل ارکان و بی‌تخلیط و بند
پیش از آن که ایّامِ پیری دررسد / گردنت بندد به حَبْلٍ مِنْ مَسَد
خاکِ شوره گردد و ریزان و سُست / هرگز از شوره، نباتِ خوش نَرُست
آبِ زور و آبِ شهوت، مُنْقَطِع / او ز خویش و دیگران نامُنْتَفِع
ابروان، چون پالْدُم زیر آمده / چشم را، نَم آمده، تاری شده
از تشنّج رُو چو پشتِ سوسمار / رفت نطق و طعم و دندان‌ها ز کار
روز، بیگه، لاشه لنگ و ره، دراز / کارگه ویران، عمل رفته ز ساز

(دفتر دوم ۱۲۲۵-۱۲۱۵)

تمثیلِ کارندهٔ خاربن که از بیت (۱۲۲۷) دفتر دوم شروع می‌شود و نیز حکایتی که از بیت (۵۴۲) دفتر ششم آغاز می‌گردد. در بیان همین مطلب است. بازمی‌گوید:

چونکه عمرت بُرد دیوِ فاضحه / بی‌نمک باشد اَعُوذ و فاتحه
گرچه باشد بی‌نمک اکنون حنین / هست غفلت بی‌نمک‌تر زآن، یقین

(دفتر ششم ۵۵۳-۵۵۲)

سلوک نباید متوقف شود

لیک با این جمله بالاتر خرام / چونکه ارض الله واسع بود و رام
گرچه این مستی چو بازِ اَشْهَب است / برتر از وی در زمینِ قدس هست

(دفتر ششم ۶۳۶-۶۳۵)

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست / بر هر آنچه یافتی بالله مه‌ایست
بی‌نهایت حضرت است این بارگاه / صدر را بگذار، صدرِ توست راه

(دفتر سوم ۱۹۶۱-۱۹۶۰)

مولانا در ادامهٔ ابیات یادشده باز این مطلب را دنبال می‌کند منتهی در قالب حکایت موسی(ع) که طالب خضر بود.

از کلیمِ حق بیاموز ای کریم! / بین چه می‌گوید ز مشتاقی، کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری / طالبِ خضرم، ز خودبینی بَری
موسیا! تو قومِ خود را هشته‌یی / در پیِ نیکوپیی سرگشته‌یی؟
کیقبادی رَسته از خوف و رجا / چند گردی؟ چند جویی؟ تا کجا؟
آنِ تو با توست و تو واقف برین / آسمانا! چند پیمایی زمین؟
گفت موسی: این ملامت کم کنید / آفتاب و ماه را کم ره زنید
می‌روم تا مَجْمَعُ الْبَحْرین، من / تا شوم مصحوبِ سلطانِ زَمَن
اَجْعَلُ الْخِضْرَ لِاَمْری سَبَبا / ذاکَ اَوْ اَمْضی وَ اَسری حُقُبا
سال‌ها پَرّم به پرّ و بال‌ها / سال‌ها چه بْوَد؟ هزاران سال‌ها
می‌روم یعنی نمی‌ارزد بدان؟ / عشقِ جانان کم مدان از عشقِ نان

(دفتر سوم ۱۹۷۱-۱۹۶۲)

بدترین آفت سلوک این است که سالک، خود را کامل بپندارد

علّتی بَتّر ز پندارِ کمال / نیست اندر جان تو ای ذو دَلال!
از دل و از دیده‌ات بس خون رود / تا ز تو این مُعْجِبی بیرون رود
علّت اِبلیس اَنَا خیری بُده‌ست / وین مرض در نفسِ هر مخلوق هست

(دفتر اول ۳۲۱۶-۳۲۱۴)

مزیت سلوک جمعی

مولانا معتقد است که سلوک انفرادی با خطر شیطان مواجه است و سلاّک منفرد، بیشتر از سلاّک همراه، با خوف و تهدید نفس و شیطان روبرو هستند. و بعلاوه شور و نشاط سلوک دسته‌جمعی خیلی بیشتر از سلوک انفرادی است.

سلوک انفرادی، خطرناک‌تر از سلوک جمعی است

گرگ اغلب آنگهی گیرا بود — کز رمه شیشک به خود تنها رود
آنکه سنّت با جماعت ترک کرد — در چنین مَسْبَع نه خونِ خویش خورد؟
هست سنّت ره، جماعت چون رفیق — بی‌ره و بی‌یار افتی در مَضیق

(دفتر ششم ۵۰۲-۵۰۰)

گیرم آن گرگت نیابد ز احتیاط — بی ز جمعیت نیابی آن نشاط
آنکه تنها در رهی او خوش رود — با رفیقان سیر او صدتُو شود
با غلیظی خر ز یاران ای فقیر! — در نشاط آید، شود قوّتْ‌پذیر
هر خری کز کاروان تنها رود — بر وی آن رَه، از تَعَب صد تُو شود

(دفتر ششم ۵۱۴-۵۱۱)

وصال و انواع آن

وصال به معنی پیوند یافتن و متصل شدن است. و در اصطلاح عارفانه پیوستنِ بنده به حضرت حق است به گونه‌ای که جز حق نبیند. وصال دو نوع است. یکی وصال کسبی است که با سعی سالک حاصل می‌آید، و دیگر وصال وهبی است که با عنایت و جذبهٔ الهی، ناگهان سالک به وصال می‌رسد. مولانا می‌گوید سالک موظف است به سعی و انجام طاعت.

تو به هرحالی که باشی می‌طلب — آب می‌جو دائماً ای خشکْ‌لب!

(دفتر سوم ۱۴۳۹)

او می‌گوید گاه به اقتضای حکمت و مصلحت الهی، جذبه‌ای از بارگاه حضرت حق درمی‌رسد و سالک را درمی‌رباید و با خود به مقام اعلای قرب و وصال می‌رساند. و این جذبه هزاران مرتبه از سعی سالک مؤثرتر است و او را زودتر و مطمئن‌تر به مقصد می‌رساند. درست است که جذبه از سعی بالاتر است ولی سالک باید در هرحال بکوشد و حق ندارد به بهانهٔ جذبه دست از سعی و طلب بدارد.

اصل، خود جذبه است لیک ای خواجه‌تاش — کار کن موقوف آن جذبه نباش
زآنکه ترک کار چون نازی بود — ناز کی در خورد جانبازی بُوَد؟
نه قبول اندیش، نه رد ای غلام — امر را و نهی را می‌بین مدام

مـرغ جـذبه نـاگـهان پـرّد ز عُش　　چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکش
(دفتر ششم ۱۴۸۰-۱۴۷۷)

او در تبیین این مطلب مثالی می‌آورد و می‌گوید سالک مانند چاه‌کنی است که به امید رسیدن به آب، دیوارهٔ چاه را می‌تراشد و می‌خراشد و سرانجام با سعی و اکتساب به وصال آب می‌رسد. گاه نیز جهد ناکرده و چاه ناکنده ناگهان آب از دل زمین بیرون می‌زهد و این حال را به جذبهٔ حق تشبیه می‌کند.

جهد کن تا سنگی‌ات کمتر شود　　تا به لعلی، سنگِ تو اَنْوَر شود
صبر کن اندر جهاد و در عَنا　　دَم به دَم می‌بین بقا اندر فنا
وصفِ سنگی هر زمان کم می‌شود　　وصفِ لعلی در تو مُحْکَم می‌شود
وصفِ هستی می‌رود از پیکرت　　وصفِ مستی می‌فزاید در سِرت
سمع شو یکبارگی تو گوشْ‌وار　　تا ز حلقهٔ لعل یابی گوشوار
همچو چَهْ کَن خاک می‌کن گر کسی　　زین تنِ خاکی که در آبی رسی
گر رسد جذبهٔ خدا آبِ مَعین　　چاه ناکَنده بجوشد از زمین
کار می‌کن تو به گوشِ آن مباش　　اندک‌اندک خاکِ چَهْ را می‌تراش
هرکه رنجی دید، گنجی شد پدید　　هرکه جِدّی کرد در جَدّی رسید
(دفتر پنجم ۲۰۴۷-۲۰۳۹)

باز از قول خداوند در لزوم سعی گوید:

گفت: سیروا می‌طلب اندر جهان　　بخت و روزی را همی کن امتحان
(دفتر ششم ۲۶۱۶)

اما با اینحال عنایت و جذبهٔ الهی را از هزاران سعی برتر و مؤثرتر می‌شمرد:

ذرّه‌یی سایهٔ عنایت بهترست　　از هزاران کوشش طاعتْ‌پرست
زانکه شیطان، خشتِ طاعت برکَنَد　　گر دو صد خشت است خود را رَه کند
(دفتر ششم ۳۸۷۰-۳۸۶۹)

این چنین سیری است مستثنا ز جنس　　کآن فزود از اجتهادِ جنّ و انس
این چنین جذبی است، نی هر جذبِ عام　　که نهادش فضلِ احمد وَالسَّلام
(دفتر چهارم ۱۵۶۱-۱۵۶۰)

﴿نفسِ امّاره﴾

عرفا و صوفیه و حکما با الهام از آیهٔ ۵۳ سورهٔ **یوسف**، منشأ جمیع اوصاف و اعمال ناپسند را **نفس امّاره** می‌دانند. از آنجا که نفس امّاره جلوه‌هایی رنگْ‌رنگ دارد، کامیابی سالک منوط است به شناخت احوال متغیّر آن.

نفس امّاره آشیانهٔ زشتی‌هاست

چون سزایِ این بُتِ نفس او نداد — از بتِ نفسش، بُتی دیگر بزاد
مادرِ بُت‌ها، بُتِ نفسِ شماست — زآنکه آن بُت، مار و این بُت، اژدهاست
آهن و سنگ است نفس و، بُت شَرار — آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ و آهن ز آب، کی ساکن شود؟ — آدمی با این دو، کی ایمن شود؟
بُت، سیاهابه است اندر کوزه‌یی — نفس، مر آبِ سیه را چشمه‌یی
آن بُتِ منحوت، چون سیلِ سیا — نفسِ بُتگر، چشمهٔ پُر آب و را
صد سبو را بشکند یک پارهْ‌سنگ — وآب چشمه می زِهانَد بی‌درنگ

(دفتر اول ۷۷۷-۷۷۱)

نیز حکایتی که در دفتر دوم از بیت (۷۷۶) آغاز می‌شود همین مقصود را شرح داده است.

بی‌خبری عامه از خطر نفس

مصطفی فرمود: گر گویم بِراست — شرحِ آن دشمن که در جانِ شماست
زَهره‌هایِ پُرْدلان هم بَردَرَد — نه رود ره، نه غمِ کاری خورَد
نه دلش را تاب مانَد در نیاز — نه تَنش را قوّتِ روزه و نماز
همچو موشی، پیشِ گربه، لا شود — همچو برّه، پیشِ گرگ از جا رود
اندر او نه حیله مانَد نه روش — پس کنم ناگفته‌تان من پرورش

(دفتر دوم ۱۹۱۵-۱۹۱۱)

مکرِ نفس و تن، بداند عامِ شهر — او نگردد جز به وحی‌الْقَلب، قهر

(دفتر سوم ۲۵۶۰)

نفس، دشمن درونی و پنهان انسان

مَردمِ نفس از درونم در کمین — از همه مردم بتر در مکر و کین
(دفتر اول ۹۰۶)

آدمی را دشمن پنهان، بسی است — آدمیِ باحذر، عاقلْ کسی است
(دفتر اول ۱۰۳۴)

ای شهان کُشتیم ما خصمِ برون — ماند خصمی زو بَتَر در اندرون
(دفتر اول ۱۳۷۳)

همچو صاحبْ‌نفس کو تن پرورد — بر دگر کس، ظنِّ حِقدی می‌برد
کین عدو و آن حسود و دشمن است — خود حسود و دشمنِ او آن تن است
او چو فرعون و تنش موسیِّ او — او به بیرون می‌دود که کو عدو؟
نفسش اندر خانهٔ تن نازنین — بر دگرکس، دست می‌خاید به کین
(دفتر دوم ۷۷۵-۷۷۲)

حیله‌گری نفس امّاره

من ز مکرِ نفس دیدم چیزها — کو بَرَد از سحرِ خود، تمییزها
(دفتر دوم ۲۲۷۸)

عالَمی در دام می‌بین از هوا — وز جراحتهای همرنگِ دوا
مار استاده‌ست بر سینه چو مرگ — در دهانش بهرِ صید، اِشگرْف برگ
در حشایش چون حشیشی او به‌پاست — مرغ، پندارد که او شاخِ گیاست
چون نشیَند بهرِ خور بر رویِ برگ — درفتد اندر دهانِ مار و مرگ
کرده تمساحی دهان خویش باز — گِردِ دندانهاش کرمانِ دراز
از بقیهٔ خور، که در دندانْش ماند — کرمها روید و بر دندان نشاند
مرغکان بینند کِرم و قوت را — مَرْج پندارند آن تابوت را
چون دهان پر شد ز مرغ، او ناگهان — درکشدشان و فرو بندد دهان
این جهانِ پُر ز نُقل پُر ز نان — چون دهانِ بازِ آن تمساح دان
بهر کِرم و طمعه، ای روزی‌تراش — از فنِ تمساحِ دهر، ایمن مباش
(دفتر ششم ۴۰۸۷-۴۰۷۸)

هر نَفَس، مکریّ و در هر مکر زآن غـرقه صـد فـرعون، بـا فـرعونیان

(دفتر اول ۷۸۰)

نفس، غلط‌انداز و توجیه‌گر است

نـفس، سـوفسطایی آمـد مـی‌زنش کِش زدن سازد، نه حجّتْ گفتنش
مـعجزه بـیند، فـروزد آن زمـان بعد از آن گـوید: خـیالی بـود آن!
ور حقیقت بـودی آن دیـد عـجب پس مقیمِ چشم بـودی روز و شب

(دفتر دوم ۳۵۰۲-۳۵۰۰)

گُرگِ درّنده است نفسِ بَـد، یـقین چـه بـهانه مـی‌نهی بـر هـر قـرین؟
در ضلالت هست صد کَـل را کُـله نـفسِ زشتِ کُـفرناکِ پُـرسَفَه

(دفتر ششم ۴۸۵۷-۴۸۵۶)

از بقیّهٔ خور که در دنـدانْش مـاند کِـرمها رویـید و بـر دنـدان نشـاند
مـرغکان بـینند کـرم و قـوت را مَـرْج پـندارنـد آن تـابوت را
چون دهان پُر شد ز مرغ، او ناگهان درکَشَـدشان و فـرو بـندد دهـان

(دفتر ششم ۴۰۸۵-۴۰۷۸)

صد زبان و هـر زبـانش صـد لغت زرق و دسـتانش نیاید در صـفت
مـدعیِ گـاوِ نـفس آمـد فـصیح صـدهزاران حُـجّت آرد نـاصحیح
شـهر را بـفریبد الاّ شـاه را ره نـتاند زد شـهِ آگـاه را
نفس را تسبیح و مُصْحَف در یمین خـنجر و شـمشیر انـدر آسـتین
مُصْحَف و سـالوسِ او بـاور مکـن خویش با او هَمْسِر و هَمْسَر مکـن
سـویِ حـوضت آوَرد بـهرِ وضـو وانـدر انـدازد تـو را در قـعرِ او

(دفتر سوم ۲۵۵۶-۲۵۵۱)

بهرِ این بـعضی صـحابه از رسـول مُـلْتَمِس بـودند مکـرِ نـفسِ غـول
کـو چـه آمـیزد ز اغـراضِ نـهان در عبادت‌ها و در اخـلاصِ جـان؟
فـضلِ طـاعت را نـجستندی از او عیب ظاهر را نـجستندی کـه کـو؟
مو به مو، ذرّه بـه ذرّه، مکـرِ نـفس می‌شناسیدند چون گُـل از کـرفس
مـوشکافانِ صـحابه هـم در آن وعظِ ایشان خیره گشتندی به جان

(دفتر اول ۳۷۰-۳۶۶)

احوال متغیّر نفس

آن نظر که بنگرد این جرّ و مد — او ز نحسی، سویِ سعدی نقب زد
زآن همی گردانَدَت حالی به حال — ضِد به ضد پیداکنان در انتقال
(دفتر دوم ۱۵۵۳-۱۵۵۱)

یک نَفَس حمله کند چون سوسمار — پس به سوراخی گریزد در فرار
در دل، او سوراخ‌ها دارد کنون — سر ز هر سوراخ می‌آرد برون
(دفتر سوم ۴۰۵۷-۴۰۵۶)

نفس و شیطان، هردو، یک تن بوده‌اند — در دو صورت خویش را بنموده‌اند
(دفتر سوم ۴۰۵۳)

صورتِ نفس ار بجویی ای پسر — قصّهٔ دوزخ بخوان با هفت‌در
(دفتر اول ۷۷۹)

نفس بر اثر تغذیه از شهوات از ضعف به قوّت می‌گراید

اژدها گشته است آن مارِ سیاه — آنکه کِرمی بود افتاده به راه
(دفتر دوم ۲۲۸۵)

زانکه خویِ بَد بگشته است استوار — مورِ شهوت شد ز عادت همچو مار
(دفتر دوم ۳۴۷۱)

نفس، وعده‌های دروغین می‌دهد

وعده‌ها بدهد تو را تازه به دست — کو هزاران بار آنها را شکست
عمر، گر صدسال خود، مهلت دهد — اوت هر روزی بهانهٔ نو نهد
(دفتر دوم ۲۲۸۰-۲۲۷۹)

قدرت نفس، پنهان است و همینکه مجالی می‌یابد ظهور می‌کند

نفس‌ات اژدرهاست او کی مرده است؟ — از غمِ بی‌آلتی افسرده است
گر بیابد آلتِ فرعون او — که به امرِ او همی رفت آبِ جُو
آنگه او بنیادِ فرعونی کند — راهِ صد موسیّ و صد هارون زند

کِرمَک است آن اژدها از دستِ فقر / پشّه‌ای گردد ز جاه و مال، صقر
اژدهـــا را دار در بـــرفِ فـــراق / هین مکَش او را به خورشیدِ عراق
تـا فسـرده مـی‌بُوَد آن اژدهـات / لقـمهٔ اویـی، چـو او یـابد نـجات
مات کن او را و ایـمن شـو ز مـات / رحم کم کن، نیست او ز اهلِ صِلات
کان تَفِ خـورشیدِ شـهوت بـرزند / آن خـفاشِ مُـرده‌ریگت پَـر زنـد

(دفتر سوم ۱۰۶۰-۱۰۵۳)

پیکار با نفس، دشوارترین پیکارهاست

بُتْ‌شکستن سهل باشد، نیک سهل / سهلْ‌دیدن نفس را جهل استْ جـهل

(دفتر اول ۷۷۸)

ای شهان! کُشتیم مـا خـصمِ بُـرون / مـانْد خـصمی زو بَـتَر، در انـدرون
کُشتنِ این، کارِ عقل و هوش نیست / شیرِ باطن، سُخرهٔ خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و، دوزخ اژدهاست / کو به دریاها نگردد کـمّ و کـاست
هـفت دریـا را درآشـامد، هـنوز / کم نگـردد سـوزشِ آن خـلقْ‌سوز
سـنگ‌ها و کـافرانِ سـنگدل / انـدر آیـند انـدر او زار و خـجل
هم نگردد ساکـن از چـندین غـذا / تـا ز حـق آیـد مـر او را ایـن نـدا
سیر گشتی؟ سیر؟ گوید: نی، هنوز / اینْت آتش، اینْت تابش، اینْت سوز
عـالَمی را لقـمه کـرد و درکَشـید / معده‌اش نعره‌زنان: هَلْ مِنْ مَـزید

(دفتر اول ۱۳۸۰-۱۳۷۳)

تشبیهات گوناگونِ نفس به اعتبار کُنش‌های مختلف آن

مولانا تشبیهات گوناگونی برای نفس امّاره آورده است. از آن جمله نفس امّاره را به **دزد** تشبیه کرده است، از آنرو که کالای بینش و بصیرت و دین و ایمـان آدمـی را به‌سرقت می‌برد.

پس جـهادِ اکـبر آمـد عَـصرِ دزد / تا بگوید او چه دزدیـد و چـه بُـرد
اولاً دزدیـــد کُـــحلِ دیـــده‌ات / چـون سـتانی، بـازیابی تَبْصِرت
کالهٔ حکمت که گُمْ‌کردهٔ دل است / پیشِ اهلِ دل، یقین آن حاصل است
کورْدل با جـان و بـا سـمع و بـصر / مـی نـدانـد دزدِ شـیطان را ز اثـر

(دفتر دوم ۲۳۸۲-۲۳۷۹)

نفس امّاره را به **جادوگر** تشبیه کرده از آنرو که فعل نفس، چشم‌افسا و مسحورکننده است.

این‌چنین ساحر درونِ توست و سِر　　اِنَّ فِی الْوَسْواسِ سِحْراً مُسْتَتِر

(دفتر سوم ۴۰۷۴)

نفس را به **زاغ** تشبیه کرده است از آنرو که زاغ به مزبله‌ها گرایش دارد. نفس امّاره نیز آدمی را به ویرانکدهٔ دنیا دلالت می‌کند.

جان که او دنبالهٔ زاغان پَرَد　　زاغ، او را سویِ گورستان بَرَد

هین مدو اندر پیِ نفسِ چو زاغ　　کو به گورستان بَرَد نه سویِ باغ

(دفتر چهارم ۱۳۱۲-۱۳۱۱)

نفس را به سوسمار (= مارمولک‌های صحرایی، چَلپاسه) تشبیه کرده از آنرو که این جانور در سوراخ‌های پُرپیچ و خمِ زمین زندگی می‌کند. عادت این حیوان خصوصاً به گاهِ خطر این است که از سوراخی بگریزد و سر از سوراخی دیگر بدر آرد. مولانا کُنش نفس را به حرکت این جانور مانند کرده است.

یک نَفَس حمله کند چون سوسمار　　پس به سوراخی گُریزد در فرار

در دل، او سوراخ‌ها دارد کنون　　سَر ز هر سوراخ می‌آرَد برون

(دفتر سوم ۴۰۵۷-۴۰۵۶)

نفس را به **سگ** تشبیه کرده است از آنرو که همواره در حال حمله و گریز است.

آلت اشکار خود جز سگ مدان　　کمترک انداز سگ را استخوان

(دفتر اول ۲۸۷۶)

نفس را به **نرخر** تشبیه کرده از آن رو که نرخر جز جماع و شهوات نشناسد.

دان که این نفسِ بهیمی، نَرْخر است　　زیرِ او بودن، از آن ننگین‌ْتر است

در رهِ نفس ار بمیری در مَنی　　تو حقیقت دان که مثلِ آن زنی

نفسِ ما را صورتِ خر بدهد او　　زانکه صورت‌ها کند بر وفقِ خُو

(دفتر پنجم ۱۳۹۴-۱۳۹۲)

نفس را به **خارپشت** تشبیه کرده از آن رو که معروف است که خارپشت به گاهِ صید مار ابتدا سر خود را به زیر پُشتهٔ خارناک خود نهان می‌دارد و آنگاه در فرصتی مناسب قسمتی از بدن مار را به دهان می‌گیرد و با سرعتی شگرف سرش را زیر توده خارهای خود مخفی می‌کند. مار برای نجات به تکاپو می‌افتد و هرچه بیشتر تقلّا

می‌کند بدنش با خارهای تیز مجروح‌تر می‌شود. و بدین ترتیب به هلاکت می‌رسد. نفس امّاره نیز زیرکانه آدمی را به دام خود گرفتار می‌سازد.

که خدا آن دیو را خنّاس خواند　　کو سرِ آن خارْپُشتک را بماند
می‌نهان گردد سرِ آن خارْپُشت　　دَم به دَم از بیمِ صیّاد دُرُشت
تا چو فرصت یافت، سَر آرد برون　　زین چنین مکری شود مارش زبون

(دفتر سوم ۴۰۶۲-۴۰۶۰)

نفس را به **خرگوش** تشبیه کرده تا زیرکی و گُربزی نفس را نشان دهد.

ای تو شیری در تکِ این چاه، فرد　　نفسِ چون خرگوش، خونت ریخت و خَورد
نفسِ خرگوشت به صحرا در چَرا　　تو به قعرِ این چَهِ چون و چرا

(دفتر اول ۱۳۵۲-۱۳۵۱)

نفس را به **اژدها** تشبیه کرده از آن رو که نیرویی هولناک و ویرانگر دارد.

نفس اژدرهاست با صد زور و فن　　روی شیخ او را زمرّدْ دیده‌کَن

(دفتر سوم ۲۵۴۸)

نفس‌ات اژدرهاست او کی مرده است　　از غمِ بی‌آلتی افسرده است

(دفتر سوم ۱۰۵۳)

مادرِ بُت‌ها، بُتِ نفسِ شماست　　زآنکه آن بُت مار و، این بُت اژدهاست

(دفتر اول ۷۷۲)

نفس را به **بت** تشبیه کرده از آنرو که هوی‌پرستان را به پرستش خود می‌کشاند.

چون سزایِ این بُتِ نفس او نداد　　از بُتِ نفسش، بُتی دیگر بزاد
مادرِ بُت‌ها، بُتِ نفسِ شماست　　زآنکه آن بُت مار و، این بُت اژدهاست

(دفتر اول ۷۷۲-۷۷۱)

نفس را به موسم **خزان** تشبیه کرده از آنرو که برگ و بار و شادابی درخت روح را تباه می‌کند.

آن خزان، نزدِ خدا نفس و هواست　　عقل و جان، عینِ بهارست و بقاست

(دفتر اول ۲۰۵۱)

نفس را به **دوزخ** تشبیه کرده است از آنرو که همهٔ هستی آدمی را فرو می‌بلعد و جهانی را به آتشِ مهیب خود می‌سوزاند.

دوزخ است این نفس و، دوزخ اژدهاست　　کو به دریاها نگردد کمّ وکاست

هـفت دریـا را درآشـامد، هـنوز کم نگـردد سـوزش آن خَـلْق‌سوز
(دفتر اول ۱۳۷۶-۱۳۷۵)

صورتِ نفس ار بـجویی ای پسـر! قـصّهٔ دوزخ بـخوان بـا هـفت در
(دفتر اول ۷۷۹)

مفهوم کُشتن نفس نزد مولانا

در مواردی از مثنوی، مولانا به مخاطبان کلام خود و به جمیع سالکان سفارش می‌کند که نفس خود را بکُشند آیا کشتن نفس در نزد مولانا همان معنی ظاهری را می‌دهد یا این تعبیر، جنبهٔ مجازی دارد؟ مسلّماً کشتن نفس، نه شدنی است و نه خردمندانـه. چنانکه از توضیحات مولانا هم آشکار می‌شود که منظورش کُشتن و ریشه کن کردن نفس نیست، بل تربیت نفس و تصعید امیال و تبدیل هواهای نفسانی به خواسته‌های معقول روحانی است. پس تعبیرِ «کُشتن نفس» در نزد مولانا جنبهٔ مجازی دارد. اینک به نمونه‌هایی از این تعبیر دقت شود.

ای شهان! کُشتیم مـا خـصمِ بـرون مـانْد خـصمی زو بَـتَر در انـدرون
کُشتن این، کارِ عقل و هوش نیست شیرِ باطن، سُخرهٔ خرگوش نیست
(دفتر اول ۱۳۷۴-۱۳۷۳)

نفس، بی‌عهد است زآنرو کُشتنی است او دَنـیّ و قـبله‌گـاهِ او دَنـی است
(دفتر چهارم ۱۶۵۴)

سربُریدن چیست؟ کُشتن، نفس را در جـهاد و تـرکْ گـفتن، نـفس را
آنـچنانکه نـیشِ کـژدم بـرکَنی تـا کـه یـابد او ز کُشـتن ایـمنی
بَـرکَنی دنـدانِ پُـرزهری ز مـار تـا رهـد مـار از بـلایِ سـنگسار
هیچ نکْشـد نـفس را جـز ظِـلّ پـیر دامـنِ آن نـفس‌کُش را سـخت گـیر
(دفتر دوم ۲۵۲۸-۲۵۲۵)

نفسِ خود را کُش، جهان را زنده کـن خواجه را کُشته‌ست، او را بنده کن
(دفتر سوم ۲۵۰۴)

مـارِ شـهوت را بکُش در ابـتدا ورنـه ایـنک گشت مـارت اژدهـا
(دفتر دوم ۳۴۷۲)

منظور مولانا از کشتن نفس، تصعید امیال است.

شهوتِ او را که دُم آمد ز بُن ای مُبَدِّل، شهوتِ عُقبیش کن
چون ببندی شهوتش را از رغیف سرکُند آن شهوت از عقلِ شریف
همچو شاخی که ببُرّی از درخت سرکُند قوّت ز شاخِ نیکبخت
چون که کردی دُمِّ او را آن طرف گر رود پسْ‌پس، رود تا مُکْتَنَف

(دفتر ششم ۱۱۲۵-۱۱۲۲)

در این باب رجوع شود به مبحث «**تصعید**».

با یاری و مدد انسان کامل از شرّ نفس امّاره توان رست

نفس چون با شیخ بیند گامِ تو از بُنِ دندان شود او رامِ تو
صاحبِ آن گاو، رام آنگاه شد کز دَمِ داود، او آگاه شد
عقل، گاهی غالب آید در شکار بر سگِ نفست که باشد شیخ، یار
نفس، اژدرهاست با صد زور و فن رویِ شیخ او را زمرّد، دیده‌کَن
گر تو صاحبْ‌گاو را خواهی زبون چون خران، سیخش کُن آن سو ای حَرون!
چون به نزدیکِ ولیّ‌اللّه شود آن زبانِ صدگَزَش کوته شود
صد زبان و هر زبانش صد لغت زرق و دستانش نیاید در صفت
مدعیِ گاوِ نفس آمد فصیح صدهزاران حجّت آرد ناصحیح
شهر را بفریبد الاّ شاه را ره نداند زد شهِ آگاه را

(دفتر سوم ۲۵۵۳-۲۵۴۵)

دست را اندر اَحَد و احمد بزن ای برادر وارَه از بوجهلِ تن

(دفتر اول ۷۸۲)

﴿ریاضت﴾

ریاضت در لغت به معنی رام‌کردن و پرورش ستوران است، و در اصطلاح اهل الله عبارت است از تربیت نفس و تهذیب آن از زنگار شهوات مزاحم و امیال عنان‌گسیختهٔ حیوانی. خواجه عبدالله انصاری در تعریف آن گوید: **اَلرِّیاضَةُ تَمْرینُ النَّفْسِ عَلیٰ قَبولِ الصِّدْقِ.**[1] «ریاضت، تمرین نفس است بر اینکه صدق ایمان را بپذیرد.» بزرگان عرفا و صوفیه بر این باورند که در نهاد آدمی عنصری شریر و بدخواه به‌نام روح حیوانی و شهوانی قرار دارد که او را به زشتی و تباهکاری می‌انگیزد. این نفس در لسان قرآن کریم **نفس امّاره** نام یافته است. عرفا عقیده دارند که تا آدمی بر قوای شهوانیه‌اش چیرگی نیابد سخن از دین و ایمان بر اساسی نیست. بنابراین ترویض نفس، اساس دینداری است، چنانکه ابوسعید گفته است: طاغوتِ هرکس نفس اوست. تا به نفس خود کافر نگردی به خدا مؤمن نشوی.[2] لفظ ریاضت کمتر از بیست مورد در مثنوی آمده، امّا مفهوم ریاضت در مثنوی فراوان ذکر شده است بی‌آنکه با عنوان «ریاضت» از آن یاد شود. مولانا همچون مرتاضان و صوفیان سخت‌گیر به اعمال شاق و ریاضت‌های افراطی اعتقادی نداشته است. بل ریاضت در مکتب عرفانی او یعنی به تعادل‌آوردن نفس و پرورش استعدادهای خفتهٔ انسانی است.

ضرورت ریاضت

نفس، را زین صبر می‌کُن منحنیش — که لئیم است و، نسازد نیکوییش
با کریمی، گر کُنی احسان، سزد — مر یکی را او عوض، هفصد دهد

(دفتر سوم ۲۹۸۰-۲۹۷۹)

لاجَرَم هر مرغِ بی‌هنگام را — سَربُریدن واجب است، اِعلام را
سَربُریدن چیست؟ کُشتن نفس را — در جهاد و ترک گفتن، نفس را

---

۱. ر.ک. **شرح منازل‌السائرین**، ص ۴۲.

۲. ر.ک. **اسرارالتوحید** (با تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی)، ج ۲، ص ۲۸۳.

آنچنانکه نیشِ کژدم برکَنی / تا که یابد او ز کُشتن ایمنی
برکَنی دندانِ پُرزهری ز مار / تا رهد مار از بلایِ سنگسار
(دفتر دوم ۲۵۲۷-۲۵۲۴)

نانِ جو حقّا حرام است و فسوس / نفس را در پیش نِهْ نانِ سبوس
دشمنِ راهِ خدا را خوار دار / دزد را منبر مَنِه، بر دار دار
دزد را تو دست‌بُبریدن پسند / از بُریدن عاجزی، دستش ببند
گر نبندی دستِ او، دستِ تو بست / گر تو پایش نشکنی، پایت شکست
تو عدو را مِیْ دهی و نیشکر؟ / بهرِ چه؟ گو: زهرخند و خاک خَور
(دفتر پنجم ۳۴۹۲-۳۴۸۸)

هرکس با ریاضت به تهذیب نفس رسد، سَروَر جهان شود و در تکوین تصرف کند

ای برادر! صبر کُن بر دردِ نیش / تا رهی از نیشِ نفسِ گبرِ خویش
کآن گروهی که رهیدند از وجود / چرخِ مِهر و ماهِشان آرَد سجود
هرکه مُرد اندر تنِ او، نفسِ گبر / مَر وَرا فرمان بَرَد خورشید و ابر
چون دلش آموخت شمعْ‌افروختن / آفتاب، او را نیارد سوختن
(دفتر اول ۳۰۰۵-۳۰۰۲)

ریاضت موجب مهار نفس شود

کی شود باریک، هستیِّ جَمَل / جز به مِقراضِ ریاضات و عمل؟
(دفتر اول ۳۰۶۶)

دیو، یک دَم کژ رود از مکر و زرق / تازیانه آیدش بر سَر، چو برق
چون سلیمان شو که تا دیوانِ تو / سنگ بُرَّند از پیِ ایوانِ تو
چون سلیمان باش بی‌وسواس و ریو / تا تو را فرمان بَرَد جِنّی و دیو
(دفتر چهارم ۱۱۵۰-۱۱۴۸)

ریاضت موجب صفای باطن شود

همچو آهن، زآهنی بی‌رنگ شو / در ریاضت آینهْ بی‌زنگ شو
(دفتر اول ۳۴۵۹)

تا بدانی که زیانِ جسم و مال | سودِ جان باشد، رهانَد از وَبال
پس ریاضت را به جان شو مشتری | چون سپردی تن به خدمت، جان بَری

(دفتر سوم ۳۳۹۶-۳۳۹۵)

ریاضت موجب شکوفایی روح و بسط شخصیت شود

هست حیوانی که نامش اُشْغُر است | او به زخمِ چوب، زفت و لَمتُر است
تا که چوبَش می‌زنی، بِهْ می‌شود | او ز زخمِ چوب، فَربه می‌شود
نفسِ مؤمن اُشْغُری آمد یقین | کو به زخمِ رنج، زَفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست | از همه خلقِ جهان، افزون‌تر است
تا ز جان‌ها جانِشان شد زَفْت‌تر | که ندیدند آن بلا، قومِ دگر
پوست از دارو بلاکَش می‌شود | چون ادیمِ طایفی، خَوش می‌شود
ورنه تلخ و تیز مالیدی در او | گَنده گشتی ناخوش و ناپاکْ‌بو
آدمی را پوستِ نامَدبوغْ دان | از رطوبت‌ها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالشِ بسیار دِه | تا شود پاک و لطیف و بافَرِه

(دفتر چهارم ۱۰۵-۹۷)

مولانا در تمثیلی رسا و لطیف نقش ریاضت و ابتلا را در شکوفایی شخصیت و تکامل هستی او چنین بیان می‌دارد:

بنگر اندر نَخّودی در دیگ، چون | می‌جهد بالا چو شد ز آتش زبون
هر زمان نَخّود برآید وقتِ جوش | بر سرِ دیگ و برآرَد صد خروش
که چرا آتش به من در می‌زنی؟ | چون خریدی چون نگونم می‌کنی؟
می‌زند کفلیز کدبانو که: نی | خوش بجوش و، برمَجه ز آتش‌کُنی
زآن نجوشانم که مکروهِ منی | بلکه تا گیری تو ذوق و چاشنی
تا غذا گردی، بیامیزی به جان | بهرِ خواری نیستت این امتحان
آب می‌خوردی به بُستان سبز و تر | بهرِ این آتش بُده‌ست آن آب‌خَور

(دفتر سوم ۴۱۶۵-۴۱۵۹)

گوید: ای نَخّود چریدی در بهار | رنج، مهمانِ تو شد، نیکوش دار
تا که مهمان بازگردد شُکْرساز | پیشِ شه گوید ز ایثارِ تو باز
تا به جای نعمتت مُنْعِم رسد | جمله نعمت‌ها بَرَد بر تو حسد

من خلیلم، تو پسر پیشِ بِچُک / سر بِنِه، اِنّی اَرانی اَذْبَحُک
سَر به پیشِ قهر نِهْ، دل برقرار / تا بِبُرَّم حلقت اسماعیل‌وار
سر بِبُرَّم، لیک این سر، آن سری است / کز بُریده گشتن و مُردن بَری است
لیک مقصودِ ازل، تسلیمِ توست / ای مسلمان بایدت تسلیم جُست
ای نَخود می‌جوش اندر ابتلا / تا نه هستیّ و، نه خود مانَد تو را
اندر آن بُستان اگر خندیده‌یی / تو گُلِ بستان جان و دیده‌یی
گر جدا از باغ و آب و گِل شدی / لقمه گشتی اندر اَحیا آمدی
شو غذا و قُوَّت و اندیشه‌ها / شیر بودی شیر شو در بیشه‌ها
از صفاتش رُسته‌یی والله نخست / در صفاتش باز رَو چالاک و چُست
ز ابر و خورشید و ز گردون آمدی / پس شدی اوصاف و گردون بَرشدی
آمدی در صورتِ باران و تاب / می‌روی اندر صفاتِ مستطاب
جزوِ شید و ابر و انجم‌ها بُدی / نفس و فعل و قول و فکرت‌ها شدی

(دفتر سوم ۴۱۸۵-۴۱۷۱)

گفت نَخّود: چون چنین است ای ستی / خوش بجوشم، یاری‌ام دِه راستی
تو در این جوشش چو معمارِ منی / کَفچلیزم زن که بس خوش می‌زنی
همچو پیلم، بر سرم زن زخم و داغ / تا نبینم خوابِ هندستان و باغ
تا که خود را دردهم در جوش، من / تا رهی یابم در آن آغوش، من
زآنکه انسان در غنا طاغی شود / همچو پیلِ خوابْ‌بین یاغی شود
پیل چون در خواب بیند هند را / پیلبان را نشنود، آرد دَغا
آن ستی گوید ورا که پیش از این / من چو تو بودم ز اجزایِ زمین
چون بنوشیدم جهادِ آذری / پس پذیرا گشتم و اندر خوری
مدّتی جوشیده‌ام اندر زَمَن / مدّتی دیگر درونِ دیگِ تن

(دفتر سوم ۴۲۰۵-۴۱۹۷)

ریاضت موجب جاودانگی حیات معنوی روح شود

مردن تن در ریاضت زندگی است / رنج این تن روح را پایندگی است

(دفتر سوم ۳۳۶۵)

این ریاضت‌هایِ درویشان چراست؟ / کآن بلا بر تن، بقایِ جانهاست

تـــا بـقایِ خـود نـیابد سـالکی　　چون کند تـن را سـقیم و هـالکی؟
دست کی جنبد بـه ایـثار و عـمل؟　　تـــا نـبیند داده را جـانش بـدل؟
(دفتر سوم ۳۳۵۱-۳۳۴۹)

ریاضت موجب آرامش روح شود

رَوْح خواهی جُبّه بشکاف ای پسر　　تـا ز آن صـفوت بـرآری زود سـر
(دفتر پنجم ۳۶۲)

نفس را مشغول کن والاّ نفس، تو را به خود مشغول می‌کند

بارِ سـنگی بـر خـری کـه مـی‌جهد　　زود بـرنِهْ، پـیش از آن کـو بـرنهد
(دفتر پنجم ۱۳۷۷)

انبیا و اولیا در راه ترویض نفس مردم، سختی‌ها می‌کشند

مـیرِ آخـور بـود حـق را مـصطفیٰ　　بـــهرِ اُســـتورانِ نـفسِ پُـرجـفا
قُـلْ تَـعالَوْا گـفت از جـذبِ کـرم　　تـا ریـاضتتان دهـم، مـن رایضم
نـــفس‌ها را تـا مُـرَوَّض کـرده‌ام　　زین ستوران، بس لگدها خورده‌ام
هـــرکجا بـاشد ریـاضتْباره‌ای　　از لگـــدهایش نـباشد چـاره‌ای
لاجَـرَم اغـلب بـلا بـر انبیاست　　که ریاضت دادنِ خـامان، بـلاست
(دفتر چهارم ۲۰۰۹-۲۰۰۵)

مولانا ریاضت را دونوع می‌داند. یکی ریاضت اختیاری که سالکان بـا اراده و آگاهی راه ترویض نفس را برمی‌گزینند، و دیگر ریـاضت اجـباری و مـراد از آن آزمایش‌ها و ابتلائات الهی است که به‌صورت مصائب و سختی‌های روزگار آدمی را فرو می‌گیرد و زمینهٔ بیداری او را فراهم می‌آورد.

ریاضت اجباری

ور ریـــاضت آیـدت بـی‌اخـتیار　　سـر بـنه، شکـرانـه دِه، ای کـامیار
چون حقت داد آن ریاضت، شکر کُن　　تو نکـردی او کشـیدت ز امـرِ کُـنْ
(دفتر سوم ۳۳۹۸-۳۳۹۷)

مولانا در بیان ریاضت اجباری حکایتی می‌آورد که از بیت (۳۳۹۹) دفتر سوم آغاز می‌شود. حکایت زنی که هربار بچّه‌ای می‌زایید، پس از شش ماه فرزندش جان می‌سپرد. زن از این وضع می‌نالد و تضرع می‌کند، اما سرانجام تجلیات شکوهمند الهی بر او نمایان می‌گردد و زن درمی‌یابد که آن همه داغ و رنج، مقدمهٔ چنین تجلیاتی بوده است. زن می‌گوید:

گفت: یارَب تا به صدسال و فزون / این چنینم دِه بریز از من تو خون
اندر آن باغ او چو آمد پیش پیش / دید در وی جمله فرزندانِ خویش
گفت: از من گم شد، از تو گم نشد / بی دو چشمِ غیب، کس مردم نشد
تو نکردی فصد و از بینی دوید / خونِ افزون، تا ز تب جانت رهید

(دفتر سوم ۳۴۱۶-۳۴۱۳)

تفسیر ریاضت

ریاضت و مبارزه با نفس وقتی مطرح است که آدمی با موانع سلوک از قبیل شهوات و وساوس نفسانی مواجه باشد والاّ اگر مانعی در کار نباشد ریاضت وجهی ندارد.

برمَکَن پر را و دل برکَن از او / زآنکه شرطِ این جهاد آمد عدو
چون عدو نَبْوَد، جهاد آمد محال / شهوتت نَبْوَد، نباشد امتثال
صبر نَبْوَد چون نباشد میلِ تو / خصم چون نَبْوَد چه حاجت خَیلِ تو؟
هین مکُن خود را خَصی، رُهبان مشو / زآنکه عفّت هست شهوت را گِرو
بی‌هوا نهی از هوا ممکن نبود / غازیی بر مُردگان نتوان نمود
اَنْفِقُوا گفته‌ست، پس کسبی بکُن / زآنکه نَبْوَد خرج، بی‌دخلِ کهن
گرچه آورد اَنْفِقُوا را مطلق او / تو بخوان که اِکْسِبُوا ثُمَّ اَنْفِقُوا
همچنان چون شاه فرمود: اِصْبِروا / رغبتی باید کز آن تابی تو رُو
پس کُلُوا از بهرِ دامِ شهوت است / بعد از آن لاتُسْرِفُوا، آن عفّت است
چونکه محمولٌ بِهِ نَبْوَد لَدَیْه / نیست ممکن بود محمولٌ عَلَیه
چونکه رنجِ صبر نَبْوَد مر تو را / شرط نَبْوَد، پس فرو ناید جزا
حبّذا آن شرط و، شادا آن جزا / آن جزایِ دلنوازِ جانفزا

(دفتر پنجم ۵۸۵-۵۷۴)

تفاوت سالک مبتدی و منتهی در ریاضت

صاحبِ دل را ندارد آن زیان / گر خورَد او زهرِ قاتل را عیان
زانکه صحّت یافت و از پرهیز رَست / طالبِ مسکین، میانِ تب دَر است
گفت پیغمبر که ای طالبْ‌جِری / هان مکُن با هیچ مطلوبی مِری
در تو نمردوی است، آتش درمَرو / رفت خواهی، اوّل ابراهیم شو
چون نه‌یی سبّاح و نی، دریاییی / درمیفکن خویش از خودْراییی
او ز قعرِ بحر، گوهر آوَرَد / از زیان‌ها سود بر سَر آوَرَد
کاملی گُر خاک گیرد، زر شود / ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود
چون قبولِ حق بُوَد آن مردِ راست / دستِ او در کارها دستِ خداست
دستِ ناقص، دستِ شیطان است و دیو / زآنکه اندر دامِ تکلیف است و ریو
جهل آید پیش او، دانش شود / جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علّتی، علّت شود / کفر گیرد کاملی، ملّت شود

(دفتر اول ۱۶۱۳-۱۶۰۳)

مولانا این مطلب را در حکایت دیگری که در دفتر دوم از بیت (۳۳۰۳) آغاز می‌شود مجدداً بیان کرده است.

﴿ابتلا و امتحان﴾

ابتلا و امتحان، خاص آدمی است، به جهت آنکه دارای اراده و اختیار است. مولانا ابتلا و امتحان را جزو ذات حیات بشر می‌داند و معتقد است که همارهٔ آدمی در بوتهٔ آزمایش درمی‌آید و آزمایش برای کمال آدمی امری لازم است.

هدف از ابتلا به کمال رسیدن انسان است

اگر آدمی بر سختی ابتلا شکیبایی ورزد به کمال لایق خود می‌رسد. مولانا در تبیین این مطلب حکایت کوتاه طبخ نخودها را به دست کدبانوی خانه مثال می‌آورد و طبق اسلوب معهود خود از ساده‌ترین پدیده‌ها و رویدادها، ژرف‌ترین نکات حیات آدمی یعنی سیر روحانی او را به گفت آورده است. کدبانویی مقداری نخود درون دیگی پُرجوش می‌ریزد تا غذایی گوارا بپزد. نخودها با زبان حال از غلغل آب می‌نالند، اما آن بانو به نخودها دلداری می‌دهد که اگر بدین جوش و غلیان صبر آرند خامی آنان به پختگی، دگر شود و بر خوان کریم آدمیان نهاده شوند. و بعد از هضم به مرتبهٔ انسانی رسند.

ای نخود! می‌جوش اندر ابتلا — تا نه هستیّ و نه خود مانَد تو را
اندر آن بُستان اگر خندیده‌یی — تو گُلِ بُستانِ جان و دیده‌یی
گر جُدا از باغِ آب و گِل شدی — لقمه گشتی، اندر اَحیا آمدی
شو غذا و قوّت و اندیشه‌ها — شیر بودی، شیر شو در بیشه‌ها
از صفاتش رُسته‌یی والله نخست — در صفاتش باز رَو چالاک و چُست
ز ابر و خورشید و ز گَردون آمدی — پس شدی اوصاف و گردون بَرشدی
آمدی در صورتِ باران و تاب — می‌روی اندر صفاتِ مُستطاب
جزوِ شید و ابر و انجم‌ها بُدی — نفس و فعل و قول وفکرت‌ها شدی
هستیِ حیوان شد از مرگِ نبات — راست آمد اُقْتُلونی یا ثِقات
چون چنین بُردی است ما را بعدِ مات — راست آمد اِنَّ فی قَتْلی حَیات
فعل و قول و صدق شد قوتِ مَلَک — تا بدین معراج شد سویِ فلک

(دفتر سوم ۴۱۸۸-۴۱۷۸)

ابتلا باعث آشکارشدن گوهر درون است

لیک شهوت بندهٔ پاکان بُوَد / زر نسوزد زآنکه نقدِ کان بُوَد
کافران قلب‌اند و پاکان همچو زر / اندرین بوته دَرند این دو نفر
قلب چون آمد، سیه شد در زمان / زر درآمد، شد زریِّ او عیان
دست و پا انداخت زر در بوته خَوش / در رُخِ آتش همی خندد رَگَش

(دفتر چهارم ۸۲۲-۸۱۹)

گرچه خود را بس شکسته بیند او / آبِ صافی دان و سرگین، زیرِ جُو
چون بشورانَد تو را در امتحان / آبِ سِرگین، رنگ گردد در زمان
در تگِ جُو هست سِرگین ای فتیٰ! / گرچه جُو صافی نمایَد مر تو را

(دفتر اول ۳۲۱۹-۳۲۱۷)

بی مِحَک پیدا نگردد وهم و عقل / هر دو را سویِ مِحک کن زود نقل
این مِحک، قرآن و حالِ انبیا / چون مِحک، مر قلب را گوید: بیا
تا ببینی خویش را ز آسیبِ من / که نه‌یی اهلِ فراز و شیبِ من
عقل را گر ارّه‌یی سازد دو نیم / همچو زَر باشد در آتش او بَسیم

(دفتر چهارم ۲۳۰۶-۲۳۰۳)

قلب می‌زد لافِ اَشواقِ محک / تا مریدان را دراندازد به شک
افتد اندر دامِ مکرش ناکسی / این گمان سَر برزند از هر خسی
کین اگر نه نقدِ پاکیزه بُدی / کی به سنگِ امتحان راغب شدی؟
او محک می‌خواهد، امّا آن چنان / که نگردد قلبیِ او زآن عیان
آن محک که او نهان دارد صفت / نی مِحک باشد، نه نورِ معرفت
آینه کو عیبِ رُو دارد نهان / از برای خاطر هر قَلْتَبان
آینه نَبْوَد، منافق باشد او / این چنین آیینه، تا تانی مجو

(دفتر چهارم ۳۸۵۵-۳۸۴۹)

صدهزاران امتحان است ای پدر! / هرکه گوید من شدم سرهنگِ دَر
گر نداند عامه او را ز امتحان / پختگانِ راه، جویندش نشان
چون کُنَد دعویِّ خیّاطی خَسی / افکند در پیشِ او شه، اطلسی
که ببُرّ این را به غَلطاقِ فراخ / زامتحان، پیدا شود او را دو شاخ

گـــر نـبودی امـتحانِ هـر بَـدی هـر مُـخنّث در وَغـا رُستم بُـدی

(دفتر سوم ۶۸۶-۶۸۲)

وقتِ لافِ غزو، مستان کف کُنند وقتِ جوشِ جنگ، چون کف بی‌فن‌اند
وقتِ ذکـرِ غـزو، شـمشیرش دراز وقتِ کـرّ و فـر، تـیغش چـون پـیاز
وقتِ انـــدیشه، دلِ او زخـــمْ‌جو پس به یک سوزن تهی شد خیکِ او
مـن عـجب دارم ز جـویایِ صـفا کـو رَمَـد در وقتِ صـیقل از جـفا
عشق چون دعوی، جفا دیدن گواه چون گواهت نیست، شد دعوی تباه
چون گواهت خواهد این قاضی، مَرَنج بوسه دِه بر مـار، تـا یـابی تـو گـنج

(دفتر سوم ۴۰۱۰-۴۰۰۵)

در امتحان‌های الهی، بیشتر آدمیان رسوا می‌شوند، اما کریمی و ستاریّت خداوند موجب می‌شود که رسوایی‌های آدمی پوشیده ماند

خویش را دیدیم و رسواییِ خویش امـتحانِ مـا مکـن ای شـاه! بـیش
تـا فـضیحت‌هایِ دیگـر را نـهان کـرده بـاشی ای کـریمِ مُسْتَعان!
بی حدی تو، در جمال و در کمال در کژی، ما بی‌حدیم و در ضـلال

(دفتر دوم ۲۵۰۰-۲۴۹۸)

بلعم باعور و ابلیس در امتحان الهی خوار شدند

بَـــلعمِ بـــاعور و ابـــلیسِ لعـین زامـــتحانِ آخِـرین گشـته مَـهین

(دفتر سوم ۷۴۷)

امتحان‌های الهی دائمی است

پس به هر دَوری ولیّی، قائم است تـا قـیامت آزمـایش، دائـم است

(دفتر دوم ۸۱۵)

گر تو نـقدی یـافتی، مگشـا دهـان هست در ره، سـنگ‌هایِ امـتحان
سـنگ‌هایِ امـتحان را نـیز پـیش امتحان‌ها هست در احوالِ خویش
گفت یزدان: از ولادت تا بـه حـین یُـــفْتَنُونَ کُـــلَّ عـــامٍ مَـــرَّتَیْن
امتحان بـر امـتحان است ای پـدر! هین به کمتر امتحان، خود را مَـخَر

(دفتر سوم ۷۴۶-۷۴۳)

روا نیست که بنده، خداوند را امتحان کند

مولانا در حکایتی این مطلب را بیان داشته است. یکی از حقیقت‌ستیزان بـه امـام علی(ع) می‌گوید اگر به حفاظت الهی ایمان داری خود را از روی بام به زمین پرتاب کن!! مولانا از زبان امام علی(ع) می‌گوید:

پس امیرش گفت: خامُش کن، برو — تا نگردد جانْت زین جرأت گِرو
کی رسد مر بنده را کـه با خـدا — آزمـایش پـیش آرد ز ابـتلا؟
بنده را کی زَهْره باشد کز فُضول — امـتحانِ حـق کـند ای گـیجِ گـول؟
آن خـدا را مـی‌رسد کـو امـتحان — پـیش آرد هـر دَمـی بـا بـندگان
تـا بـه مـا، مـا را نـماید آشکـار — که چـه داریـم از عـقیده در سِـرار
هـیچ آدم گـفت حـق را کـه تـو را — امتحان کردم در این جُرم و خـطا؟
تـا بـبینم غـایتِ حِـلمت شـها! — اه، که را باشد مـجالِ ایـن؟ کـه را؟

(دفتر چهارم ۳۶۴-۳۵۸)

هرکس باید نخست، خود را امتحان کند و سپس دیگران را

ای نـدانسـته تـو شَـرّ و خـیر را — امتحان خـود را کـن، آنگـه غـیر را
امتحانِ خود چو کـردی ای فـلان! — فـارغ آیـی ز امـتحانِ دیگـران

(دفتر چهارم ۳۶۸-۳۶۷)

تفسیر امتحان

امتحان، نوعی تصرف‌کردن در مُمْتَحَن است.

امتحان، همچون تصرّف دان در او — تو تـصرّف بـر چـنان شـاهی مـجو
چه تصرّف کـرد خـواهـد نـقش‌ها — بـر چـنان نـقّاش، بـهرِ ابـتلا؟

(دفتر چهارم ۳۸۱-۳۸۰)

ابتلای بندگان، سبب متمایزشدن آنان از یکدیگر است

گفت قـاضی: گـر نـبودی امـر مُـر — ور نبودی خوب و زشت و سنگ و دُر
ور نـبودی نـفس و شـیطان و هـوا — ور نـبودی زخـم و چـالیش و وغـا

پس به چه نام و لقب خواندی ملک / بـــندگان خـــویش را ای مـــنتهک
چون بگفتی ای صبور و ای حـلیم / چون بگفتی ای شجاع و ای حکـیم
صـــابرین و صـــادقین و مـــنفقین / چـون بُـدی بـی‌رهزن و دیـو لعـین
رستم و حمزه و مخنّث یک بُـدی / علم و حکمت، باطل و مندک بُدی

(دفتر ششم ۱۷۵۲-۱۷۴۷)

ابتلا، طالحان را مطرود و صالحان را مقرب سازد

لیک چون رنجی دهـد بـدبخت را / او گـــریزانـــد بـــه کُـفران رخت را
نیکبختی را چـو حـق رنـجی دهـد / رخت را نـــــزدیکتر وا مـــــی‌نهد
بَـددلان از بـیمِ جـان در کـارزار / کـــرده اسـباب هـزیمت اخـتیار
پُردلان در جـنگ هـم از بـیمِ جـان / حمله کرده سـوی صـفِّ دشـمنان
رُستمان را ترس و غم واپیش بُـرد / هم ز ترس آن بَددل اندر خویش مُرد
چون مِـحَک آمـد بـلا و بـیمِ جـان / زآن پدید آید شـجاع از هـر جـبان

(دفتر چهارم ۲۹۲۰-۲۹۱۵)

ابتلا با مغضوبِ خداشدن فرق دارد

گفت: رنجِ احمقی، قهرِ خـداست / رنج و کوری نیست قهر، آن ابتلاست
ابـتلا رنـجی است کآن رحـم آورد / احمقی رنـجی است کآن زخـم آورد

(دفتر سوم ۲۵۹۳-۲۵۹۲)

﴿جهاد اکبر و جهاد اصغر﴾

مولانا در یکی از فصول دفتر اول با اقتباس از حدیثی معتبر[1] به بحث پیرامون جهاد اکبر و اصغر می‌پردازد. مراد از جهاد اکبر مبارزه با نفس اماره است. بدیهی است که مبارزه با نفس، بسی صعب و دشوار است، زیرا تلاشی است در جهت خلاف امیال و این تلاش برای آنکه مشوب به ریا و خودنمایی نشود باید پوشیده از انظار صورت بندد. و همین، سختی و دشواری عظیمی دارد مگر بر خاشعین. اما مراد از جهاد اصغر، جنگ در رزمگاه است. اصغر بودن این جهاد از آن‌روست که نبرد با دشمن، عملی مشهود و آشکار است و نفس را ارضا می‌کند و چه‌بسا این قبیل از مجاهدان در نگاه مردم به‌عنوان قهرمانان رشید ستایش شوند. و همین می‌تواند آنان را سرمست کند و از دایرهٔ اخلاص بیرونشان سازد و نهایتاً پیکارشان، پیکاری نفسانی گردد. اما پیکار با نفس چون امری پوشیده است، هیچگونه ارضای نفسانی و لذّت منی به همراه ندارد و چه‌بسا تلخ و ناگوار هم باشد. از این‌رو یلانِ این عرصه اندکْ‌شمارند.

ای شهان! کُشتیم ما خصمِ بُرون — مانْد خصمی زو بَتَر در اندرون
کُشتنِ این، کارِ عقل و هوش نیست — شیرِ باطن، سُخرهٔ خرگوش نیست

(دفتر اول ۱۳۷۴-۱۳۷۳)

چونکه واگشتم ز پیکارِ بُرون — روی آوردم به پیکارِ درون
قَدْ رَجَعْنا مِنْ جِهادِ الْأَصْغریم — با نبی اندر جهادِ اکبریم
قوّت از حق خواهم و توفیق و لاف — تا به سوزن برکَنَم این کوهِ قاف
سهل شیری دان که صف‌ها بشکند — شیر آن است آن‌که خود را بشکند

(دفتر اول ۱۳۸۹-۱۳۸۶)

این جهادِ اکبر است، آن اصغرست — هردو کارِ رُستم است و حیدر است
کارِ آن کس نیست کو را عقل و هوش — پَرَّد از تن چون بجُنبد دُنبِ موش

(دفتر پنجم ۳۸۰۳-۳۸۰۲)

---

۱. رجوع شود به **شرح جامع مثنوی معنوی**، دفتر اول، بیت ۱۳۷۳.

مجاهدهٔ بدون توفیق الهی، به جایی نمی‌رسد

بشر هرقدر که بکوشد و بجوشد، مادام که سایهٔ توفیقات ربانی بر سرش نباشد کاری از پیش نخواهد برد: «نرود بی‌مددِ لطفِ تو کاری از پیش» یک ذرّه عنایت حضرت حق از خروارها جدّ و جهد بشر مؤثرتر است.[۱]

نیم ذرّه زآن عنایت بِهْ بُوَد — که ز تدبیرِ خِرَد سیصد رَصَد
ترکِ مکرِ خویشتن گیر ای امیر! — پا بکَش پیش عنایت، خوش بمیر
این به قدرِ حیلهٔ معدود نیست — زین حِیل تا تو نمیری، سود نیست

(دفتر ششم ۳۷۹۸-۳۷۹۶)

جز عنایت که گشاید چشم را؟ — جز محبّت که نشاند خشم را؟
جهدِ بی توفیق، خود کس را مباد — در جهان، وَاللهُ اَعْلَم بِالسَّداد

(دفتر سوم ۸۳۹-۸۳۸)

---

۱. رجوع شود به **شرح جامع مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ص ۹۸۱.

﴿یَقْظه (بیداری)﴾

یقظه در اصطلاح صوفیه، مقدمهٔ توبه و انقلاب روحی است. و آن، بیدارشدن از خواب غفلت است. بدان **تیقّظ** نیز گویند.[1] مولانا برای بیداری دو مفهوم قائل است. یکی بیداری و گُربزی در امور کاذب دنیوی و دیگر بیداری در امور حقیقی. او بیداری در جنبه‌های کاذب زندگی را عین خواب، بلکه بدتر از خواب می‌داند.

هرکه بیدارست او در خواب‌تر — هست بیداریش از خوابش بتر
چون به حق بیدار نَبْوَد، جانِ ما — هست بیداری، چو دربندانِ ما

(دفتر اول ۴۱۰-۴۰۹)

ای بسا بیدارْچشمِ خفته‌دل — خود چه بیند دیدِ اهلِ آب و گِل؟

(دفتر سوم ۱۲۲۲)

اما آنکه در امور حقیقی بیدارست و در امور کاذب در خواب به‌سر می‌برد یعنی به رنگ‌ها و بازی‌های زندگی توجهی ندارد همیشه بیدارست. و حتی خوابِ او نیز عین دانش و هوشیاری است. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **حَبَّذا نَوْمُ الأکْیاسِ**[2]. «خوشا به خوابِ زیرکان»

خواب، بیداری است چون با دانش است — وایِ بیداری که با نادان نشست

(دفتر دوم ۳۹)

آنکه دل بیدار دارد، چشمِ سَر — گر بخُسبد، برگشاید صد بَصَر
گر تو اهلِ دل نه‌یی، بیدار باش — طالبِ دل باش و در پیکار باش
ور دلت بیدار شد، می‌خُسب خَوش — نیست غایب ناظرت از هفت و شش
گفت پیغمبر که خُسبد چشمِ من — لیک کی خُسبد دلم اندر وَسَن
شاه، بیدارست حارس، خفته گیر — جان فدایِ خفتگانِ دلْبصیر
وصفِ بیداریِّ دل، ای معنوی! — درنگنجد در هزاران مثنوی

(دفتر سوم ۱۲۲۸-۱۲۲۳)

---

۱. ر.ک. **شرح منازل السائرین**، ص ۱۷ و **مصباح الهدایه**، ص ۳۶۷ــ۳۶۶.
۲. **نهج البلاغه**، (مرحوم فیض‌الاسلام)، حکمت شماره ۱۳۷.

حـالتِ مـن خـواب را مـانَد گـهی　　خـواب پـندارد مـر آن را گـمرهی
چشـمِ مـن خُـفته، دلم بـیدار دان　　شکـلِ بـی‌کارِ مـرا بـر کـار دان
گـفت پـیغمبر کـه عَـیْنایَ تَـنام　　لا یَـنامُ قَـلْبُ عـنْ رَبِّ الْأَنـام
چشمِ تو بیدار و دل، خفته به خواب　　چشمِ من خفته، دلم در فـتحِ بـاب
(دفتر دوم ۳۵۵۰-۳۵۴۷)

گـر مـراقب بـاشی و بـیدار، تـو　　بـینی هـر دَم پـاسخِ کـردار، تـو
(دفتر چهارم ۲۴۶۰)

خـفتهٔ بـیدار بـاید پـیشِ مـا　　تـا بـه بـیداری بـبیند خـواب‌ها
(دفتر سوم ۱۱۱۴)

خویش را درخواب کن زین افتکار　　سر ز زیرِ خـواب در یَـقْظَت بـرآر
همچو آن اصحابِ کهف، ای خواجه زود　　رَوْ بـه اَیْـقاظاً کـه تَـحْسَبْهُم رُقـود
(دفتر ششم ۴۴۶۴-۴۴۶۳)

تفاوت جوهری خواب غفلت و بیداردلی

نـام، کـالانعام کـرد آن قـوم را　　زانکه نسبت کـو بـه یـقظه نـوم را؟
(دفتر چهارم ۱۵۲۲)

خواب غفلت، ادراکات را وارونه می‌کند و بیداردلی، ادراکات را واقع‌بین می‌گرداند

روحِ حـیوانـی نـدارد غـیرِ نَـوْم　　حسّ‌هـایِ مـنعکس دارنـد قـوم
یـقظه آمـد، نـومِ حیوانـی نـماند　　انعکاسِ حسِّ خود از لوح خوانـد
(دفتر چهارم ۱۵۲۴-۱۵۲۳)

رابطهٔ بیداردلی و دردمندی

هـرکه او بـیدارتـر، پُـرْدَردتر　　هـرکه او آگـاه‌تر، رُخْ زردتـر
(دفتر اول ۶۲۹)

بیداردلی سبب می‌شود که آدمی قدر اوقات را بداند

گفت پیغمبر که نفحت‌هایِ حق — اندرین ایّام می‌آرد سَبَق
گوش و هُش دارید این اوقات را — دررُبایید این چنین نَفْحات را
نَفْحه آمد مر شما را دید و رفت — هرکه را می‌خواست جان بخشید و رفت
نفحهٔ دیگر رسید، آگاه باش — تا از این هم وانمانی خواجه‌تاش

(دفتر اول ۱۹۵۴-۱۹۵۱)

﴿طلب﴾

طلب به معنی خواستن است و در اصطلاح اهل طریقت جست‌وجو کردن از مراد و مقصود حقیقی است. در نظر صوفیه «طالب» کسی است که از شهوات طبیعی و لذّات نفسانی عبور کند و پردهٔ پندار از روی حقیقت بردارد و از کثرت به وحدت رسد.[۱] صوفیه گفته‌اند که حُسن طلب این است که طالب، مطلوب خود را در وجود خود بیابد، چه اگر آن را در بیرون از خود بجوید، نیابد.[۲] «بیرون ز شما نیست شمایید شمایید»

لزوم طلب و برآمدن مقصود به‌وسیلهٔ آن

اشک می‌بار و همی سوز از طلب — همچو شمعِ سر بُریده جمله شب
لب فرو بند از طعام و از شراب — سویِ خوانِ آسمانی کن شتاب
دَم به دَم بر آسمان می‌دار امید — در هوایِ آسمان، رقصان چو بید
دَم به دَم از آسمان می‌آیدت — آب و آتش، رزق می‌افزایدت
گر تو را آن‌جا بَرَد، نَبْوَد عجب — منگر اندر عجز و، بنگر در طلب
کین طلب در تو گروگانِ خداست — زانکه هر طالب به مطلوبی سزاست
جهد کن تا این طلب افزون شود — تا دلت زین چاهِ تن بیرون شود

(دفتر پنجم ۱۷۳۵-۱۷۲۹)

تو به هر حالی که باشی می‌طلب — آب می‌جُو دایما ای خشکْ‌لب
کآن لبِ خشکت گواهی می‌دهد — کو به آخر بر سرِ مَنْبَع رسد
خشکیِ لب هست پیغامی ز آب — که: به مات آرد یقین این اضطراب
کین طلبکاری مبارکْ‌جُنبشی است — این طلب در راهِ حق مانعْ‌کُشی است
این طلب، مِفتاحِ مطلوباتِ توست — این سپاه و نصرتِ رایاتِ توست
این طلب همچون مبشّرِ در صیاح — می‌زند نعره که: می‌آید صَباح

---

۱. ر.ک. **کشّاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۹۰۰.
۲. **شرح فارسی کلمات باباطاهر**، تألیف مرحوم سلطان علیشاه گنابادی، ص ۱۰۵.

گرچه آلت نیستت، تو می‌طلب — نیست آلت حاجت اندر راهِ رب
هرکه را بینی طلبکار ای پسر! — یارِ او، شو پیشِ او انداز سر
کز جوارِ طالبان، طالب شوی — وز ظِلالِ غالبان، غالب شوی
گر یکی موری سلیمانی بجُست — منگر اندر جُستنِ او سُستْ سُست
هرچه داری تو ز مال و پیشه‌یی — نه طلب بود اوّل و اندیشه‌یی؟

(دفتر سوم ۱۴۴۹-۱۴۳۹)

زین طلب بنده به کویِ تو رسید — درد، مریم را به خرمابُن کشید

(دفتر دوم ۹۸)

بی کلید، این در گشادن راه نیست — بی‌طلب، نان سنّتِ الله نیست

(دفتر پنجم ۲۳۸۷)

سایهٔ حق بر سرِ بنده بُوَد — عاقبت، جوینده یابنده بُوَد
گفت پیغمبر که چون کوبی دری — عاقبت زآن در برون آید سَری
چون نشینی بر سرِ کویِ کسی — عاقبت بینی تو هم رویِ کسی
چون ز چاهی می‌کَنی هر روز خاک — عاقبت اندر رسی در آبِ پاک

(دفتر سوم ۴۷۸۴-۴۷۸۱)

گر گران و گر شتابنده بُوَد — آنکه جوینده‌ست، یابنده بُوَد
در طلب زن دایماً تو هردو دست — که طلب در راه، نیکو رهبرست
لَنگ و لوک و خفته‌شکل و بی‌ادب — سویِ او می‌غیژ و او را می‌طلب

(دفتر سوم ۹۸۰-۹۷۸)

جُست او را، تاش چون بنده بُوَد — لاجَرَم جوینده یابنده بُوَد

(دفتر اول ۱۴۱۲)

عاقبت جوینده یابنده بُوَد — که فَرَج از صبر زاینده بُوَد

(دفتر ششم ۵۹۵)

طلب را خدا به بندگان می‌دهد

دردِ طلب، پیغامی است از حضرت حق. تا او ریسمان ما نکشد نتوانیم رفتن. پس رفتن ما عین کشیدن اوست.

ای دهندهٔ عقل‌ها! فریادرس — تا نخواهی تو، نخواهد هیچکس

هم طلب از توست و، هم آن نیکویی ما که‌ایم؟ اوّل تویی، آخر تویی
(دفتر ششم ۱۴۳۹-۱۴۳۸)

دلبران را دل، اسیرِ بیدلان جمله معشوقان، شکارِ عاشقان
هرکه عاشق دیدیش، معشوق دان که به نسبت هست هم این و، هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان آب جوید هم به عالَم تشنگان
چونکه عاشق اوست، تو خاموش باش او چو گوشَت می‌کَشد، تو گوش باش
(دفتر اول ۱۷۴۲-۱۷۳۹)

کین طلب در تو گروگانِ خداست زانکه هر طالب، به مطلوبی سزاست
(دفتر پنجم ۱۷۳۴)

مولانا در تبیین این‌که طلب ما انعکاس طلب حضرت حق است حکایتی آورد که از بیت (۱۸۹۰) دفتر سوم آغاز می‌شود و چون آن را در مبحث دعا آورده‌ایم تکرارش نمی‌کنیم.

طلب، موجب فیضان و جوشش نعمت می‌شود

این سخن شیرست در پستانِ جان بی‌کَشنده خوش نمی‌گردد روان
مستمع چون تشنه و جوینده شد واعظ ار مُرده بُوَد، گوینده شد
مستمع چون تازه آمد بی مَلال صد زبان گردد به گفتن گُنگ و لال
(دفتر اول ۲۳۸۰-۲۳۷۸)

صدق قلب و طلب، رابطه‌ای متقابل دارند

مر تو را صدقِ تو، طالب کرده بود مر مرا جِدّ و طلب صدقی گشود
صدقِ تو آورد در جُستن تو را جُستنم آورد در صدقی مرا
(دفتر دوم ۳۰۰۷-۳۰۰۶)

طلب، باید آهسته و پیوسته باشد

این تأنّی از پیِ تعلیمِ توست که طلب آهسته باید بی سُکُست
جُویَکی کوچک که دائم می‌رود نه نجس گردد، نه گَنده می‌شود
(دفتر سوم ۳۵۰۷-۳۵۰۶)

طلب، باید در اموری باشد که امکان وقوع دارند

حکما امکان وقوعی یا قابلیت را از شرایط لازم حدوث هر فعلی اعم از طبیعی و ارادی می‌دانند. بدین معنی که فعلیت هر چیز بستگی تام دارد به امکان تحقق آن، زیرا قدرت بر امر محال تعلق نمی‌گیرد. بدینسان طلب نیز باید متوجه امری ممکن باشد نه محال. والاّ طلب بر امر محال مساویِ طلب ناکردن است.

حارسی از گرگ جُستن شرط نیست جُستن از غیر محل، ناجُستنی است

(دفتر چهارم ۱۹۷۴)

صدق طلب، آدمی را به مطلوب رساند

مولانا در بیان این موضوع حکایت ابراهیم ادهم و انقلاب روحی او را آورده است. رجوع شود به دفتر چهارم بیت (۷۲۶) به بعد.

﴿توکّل﴾

توکّل در لفظ به معنیِ کار و بار خود به کسی واگذاردن است. و در اصطلاح اهل‌الله از عالی‌ترین مقامات عرفانی است. و مراد از آن واگذارکردن امور به وکیل جهان هستی است. این مقام پس از رَجاء حاصل آید، زیرا تا امید به حقانیت وکیل نباشد کار بدو سپرده نشود.[1] توکل برای عامگان مبتدی صعب‌ترین منزل و برای خاصگان، ساده‌ترین راه است. زیرا اینان یقین دارند که همه‌چیز در قبضهٔ قدرت حضرت حق است و جز او مؤثری در عالم وجود نیست.[2] جرجانی نیز در **التعریفات** گوید توکل یعنی اعتماد بنده به خالق و قطع امید از آنچه در دست خلایق است. ابن عربی گوید: توکل، اعتماد قلب است به خداوند بی‌آنکه از فقدان علل و اسباب طبیعی، پریشانی و اضطرابی بر متوکّل عارض آید.[3] سهل‌بن عبدالله تُستری گوید: اول مقام اندر توکّل آن است که پیش قدرت حضرت حق، چنان باشی که مرده پیش مرده شوی. چنانکه خواهد می‌گرداند. جنید بغدادی نیز توکل را این‌گونه بیان می‌دارد: **اِعتمادُ الْقَلبِ عَلَی‌اللهِ فی جَمیعِ الْاَحْوال.**[4] «اعتمادکردن قلب به خدا در همه حال.»

توکل نیز مانند دیگر مقامات عرفانی مراتبی دارد که عالی‌ترین مرتبت آن، گسستن از اسباب و پیوستن به مسبّب‌الاسباب است. چنانکه امام محمد غزالی در **احیاءالعلوم** و **کتاب الاربعین** گوید: اجتناب از ذخیره‌کردن توشه فقط برای کسانی رواست که به مرتبت اعلای توکل رسیده‌اند، والاّ آنان که هنوز بدین پایه از ایمان نرسیده‌اند و می‌دانند که اگر ذخیره نکنند خاطرشان پریشان می‌گردد بایسته است که توشه ذخیره کنند. زیرا فساد این کار از صلاحش فزون‌تر است. و کلاًّ آن دسته از روایات و اقوال مشایخ عظام طریقت که اندوختن زاد و توشه برای فردا را نهی می‌کند ناظر به عالی‌ترین مقام توکل است و مخاطب آن فقط اخصّ خواص است نه همگان.

مولانا در باب توکل در دو موضع از مثنوی به‌طور مفصل به بحث توکّل درآمده است و در باقی مواضع به اجمال از آن گذشته است. دو بحث مفصل مولانا در باب

---

۱. ر.ک. **مصباح‌الهدایة**، ص ۳۹۶.
۲. ر.ک. **شرح منازل‌السائرین**، ص ۷۴.
۳. ر.ک. **الفتوحات المکیة**، ج ۲، ص ۱۹۹.
۴. **اللمع فی‌التصوف**، ص ۵۳.

توکل، در صورت و محتوا قریب‌الافق است. نخست در دفتر اول بیت (۹۰۸) به‌بعد گفتگویی میان شیر و نخجیران ترتیب می‌دهد و باریک‌ترین نکات را به نحو هنرمندانه‌ای از زبان حیوانات بیان می‌دارد. چیرگی و شیوایی بیان مولانا در این بحث، حقا که اعجاب‌انگیز است. دوم در دفتر پنجم بیت (۲۳۸۰) به بعد که گفت‌وگویی میان خر و روباه برمی‌سازد و دقایق شگفت‌انگیزی در باب توکل و نسبت آن با سعی و تلاش بنده از زبان آن دو حیوان بازگو می‌کند. نظر کلی مولانا در باب توکل این است که سعی بنده چون در طول مشیت الهی است معارض با توکل نیست. «با توکل زانوی اشتر ببند»

آیا توکّل با سعی و تلاش، ناسازگار است؟

مولانا این موضوع مهم و بحث‌انگیز را در اثنای گفت‌وگوی شیر و نخجیران و روباه و خر آورده است. «شیر» در آن حکایت نماد کسانی است که سعی و تلاش را معارض توکّل نمی‌دانند. و «نخجیران» نماد کسانی است که هرگونه سعی و کوشش بنده را منافی توکّل می‌شمرند. و همچنین در حکایتی دیگر «خر» نماد کسانی است که توکّل را با سعی بنده همساز نمی‌دانند و «روباه» نماد کسانی است که سعی بنده را در طول توکل می‌دانند و لذا بین آن دو تعارضی نمی‌یابند.

جمله گفتند: ای حکیمِ باخبر — اَلْحَذَر، دَعْ لَیْسَ یُغْنِی عَنْ قَدَر
در حَذَر، شوریدنِ شور و شر است — رَوْ توکّل کن، توکّل بهتر است
با قضا پنجه مَزَن ای تند و تیز! — تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مُرده باید بود پیشِ حکمِ حق — تا نیاید زخم، از رَبُّ الْفَلَق
گفت: آری گر توکّل رهبرست — این سبب هم سنّتِ پیغمبرست
گفت پیغمبر به آوازِ بلند: — با توکّل زانویِ اُشتر ببند
رمزِ اَلکاسب حَبیبُ الله شنو — از توکّل در سبب، کاهل مشو
قوم گفتندش که کسب از ضعفِ خلق — لقمهٔ تزویر دان بر قدرِ حلق
نیست کسبی از توکّل خوبتر — چیست از تسلیم، خود محبوبتر؟
بس گُریزند از بلا، سویِ بلا — بس جهند از مار، سویِ اژدها
حیله کرد انسان و، حیله‌اش دام بود — آنکه جان پنداشت، خونْ‌آشام بود
در ببست و دشمن اندر خانه بود — حیلهٔ فرعون، زین افسانه بود

صدهزاران طفل کُشت آن کینه‌کَش / وآنکه او می‌جُست اندر خانه‌اش
دیدهٔ ما چون بسی علّت در اوست / رَوْ فنا کن دیدِ خود، در دیدِ دوست
دیدِ ما را دیدِ او، نِعْمَ العِوض / یابی اندر دیدِ او کُلِّ غرض
طفل، تا گیرا و تا پویا نبود / مَرکَبش جز گردنِ بابا نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود / در عَنا افتاد و در کور و کبود
جان‌هایِ خلق، پیش از دست و پا / می‌پریدند از وفا اندر صفا
چون به امرِ اِهْبِطوا بندی شدند / حبسِ خشم و حرص و خرسندی شدند
ما عیالِ حضرتیم و شیرْخواه / گفت: اَلْخَلْقُ عِیالٌ لِلْاِله
آنکه او از آسمان باران دهد / هم تواند کو ز رحمت، نان دهد
گفت شیر: آری ولی رَبُّ الْعِباد / نردبانی پیشِ پایِ ما نهاد
پایه‌پایه رفت باید سویِ بام / هست جبری بودن این‌جا، طَمْعِ خام
پای، داری چون کُنی خود را تو لنگ؟ / دست، داری چون کُنی پنهان تو چنگ؟
خواجه چون بیلی به دستِ بنده داد / بی‌زبان معلوم شد او را مراد
دست، همچون بیل، اشارت‌هایِ اوست / آخِرْاندیشی، عبارت‌هایِ اوست
چون اشارت‌هاش را بر جان نهی / در وفایِ آن اشارت جان دهی
بس اشارت‌هایِ اسرارت دهد / بار بردارد ز تو، کارت دهد
حاملی، محمول گرداند تو را / قابلی، مقبول گرداند تو را
قابلِ امرِ ویی، قائل شوی / وصل جویی بعد از آن، واصل شوی

(دفتر اول ۹۳۷-۹۰۸)

آن خر آنرا دید و می‌گفت: ای خدا! / من به فقر و عافیت دادم رضا
زآن نوا بیزارم وز آن زخمِ زشت / هرکه خواهد عافیت، دنیا بهشت
گفت روبه: جُستنِ رزقِ حلال / فرض باشد از برایِ امتثال
عالَم اسباب و چیزی بی‌سبب / می نیاید، پس مهم باشد طلب
وابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ الله است امر / تا نباید غصب‌کردن همچو نمر
گفت پیغمبر که بر رزق ای فتا! / در فرو بسته‌ست و بر در قفل‌ها
جنبش و آمد شُدِ ما و اکتساب / هست مِفتاحی بر آن قفل و حجاب
بی کلید، این در گشادن راه نیست / بی‌طلب، نان سنّتِ الله نیست
گفت :از ضعف توکّل باشد آن / ورنه بدْهد نان کسی که داد جان

هرکه جوید پادشاهیّ و ظفر / کم نیاید لقمه‌یی نان، ای پسر!
دام و دد، جمله همه اَکّالِ رزق / نه پیِ کسب‌اند نه حمّالِ رزق
جمله را رزّاق، روزی می‌دهد / قسمتِ هریک به پیشش می‌نهد
رزق آید پیشِ هرکه صبر جُست / رنجِ کوشش‌ها ز بی‌صبریِّ توست
گفت روبه: آن توکل نادِر است / کم کسی اندر توکّل ماهِر است
گِردِ نادر گشتن، از نادانی است / هرکسی را کی رهِ سلطانی است؟
چون قناعت را پیمبر گنج گفت / هرکسی را کی رسد گنجِ نهفت؟
حدِّ خود بشناس و بر بالا مَپَر / تا نیفتی در نشیبِ شور و شر
گفت: این معکوس می‌گویی بدان / شور و شر از طَمْع آید سویِ جان
از قناعت، هیچ‌کس بی‌جان نشد / از حریصی، هیچ‌کس سلطان نشد
نان ز خوکان و سگان نَبْوَد دریغ / کسبِ مردم نیست این باران و میغ
آنچنان‌که عاشقی بر رزق، زار / هست عاشق رزق هم، بر رزقْ‌خوار

(دفتر پنجم ۲۴۰۰-۲۳۸۰)

گفت روبه: این حکایت‌ها بِهِل / دست‌ها بر کسب زن جُهْدُالْمُقِل
دست داده‌ستت خدا، کاری بکن / مَکْسَبی کن، یاریِ یاری بکن
هرکسی در مَکْسَبی پا می‌نهد / یاریِ یارانِ دیگر می‌کند
زانکه جملهٔ کسب ناید از یکی / هم دُروگر، هم سَقا، هم حایکی
این به هنبازی است عالَم برقرار / هرکسی کاری گزیند زافتقار
طبلْ‌خواری در میانه شرط نیست / راهِ سنّت کار و مَکسَب کردنی است
گفت: من بِهْ از توکّل بر رَبی / می‌ندانم در دو عالَم مَکْسَبی
کسبِ شکرش را نمی‌دانم ندید / تا کَشد شکرِ خدا رزق و مزید
بحثشان بسیار شد اندر خطاب / مانده گشتند از سؤال و از جواب

(دفتر پنجم ۲۴۲۷-۲۴۱۹)

عالی‌ترین درجهٔ مقام توکل به خواص اولیا تعلق دارد

آن توکّل کو خلیلانه تو را؟ / وآن کرامت چون کلیمت از کجا؟
تا نبرّد تیغت اسماعیل را / تا کنی شهراه، قعرِ نیل را

(دفتر ششم ۱۳۴۸-۱۳۴۷)

آن یکی زاهد شنود از مصطفی / که یقین آید به جان، رزق از خدا
گر بخواهی، ور نخواهی رزقِ تو / پیشِ تو آید دوان از عشقِ تو
از برایِ امتحان آن مرد رفت / در بیابان، نزدِ کوهی خُفت تفت
که ببینم رزق می‌آید به من؟ / تا قوی گردد مرا در رزق، ظن
کاروانی راه گم کرد و کَشید / سویِ کوه آن مُمْتَحِن را خفته دید
گفت: این مرد این طرف چون است عور؟ / در بیابان، از ره و از شهر، دور
ای عجب! مُرده‌ست یا زنده که او / می‌نترسد هیچ از گرگ و عدو؟
آمدند و دست بر وی می‌زدند / قاصدا چیزی نگفت آن ارجمند
هم نجنبید و نجبانید سَر / وا نکرد از امتحان هم او بصر
پس بگفتند: این ضعیفِ بی‌مراد / از مَجاعت، سَکته اندر اوفتاد
نان بیاوردند و در دیگی طعام / تا بریزندش به حلقوم و به کام
پس به قاصد مرد دندان، سخت کرد / تا ببیند صدقِ آن میعاد، مرد
رحمشان آمد که این بس بی‌نواست / وز مَجاعت، هالکِ مرگ و فناست
کارد آوردند قوم، اِشتافتند / بسته دندانهاش را بشکافتند
ریختند اندر دهانش شوربا / می‌فشردند اندر او نانْ‌پاره‌ها
گفت: ای دل گرچه خود تن می‌زنی / راز می‌دانی و نازی می‌کنی
گفت دل: دانم و قاصد می‌کنم / رازق، اَللّٰه است بر جان و تنم
امتحان زین بیشتر خود چون بود؟ / رزق، سویِ صابران خوش می‌رود

(دفتر پنجم ۲۴۱۸-۲۴۰۱)

﴿تسلیم﴾

تسلیم در میان اهل‌الله بدین معنی است که بنده به گاهِ نزول بلا در ظاهر و باطن هیچ تغییر نکند و ثابت بماند. عبدالرزاق کاشانی گوید: **فَالتَّسْلیمُ اَقْرَبُ اِلَی التَّوْحیدِ الذّاتِی وَ اَعْلیٰ مَرْتَبَةٍ فِی‌السَّیْرِ فِی‌اللهِ وَ حُصولِ الْکَمالِ وَالسَّعادَة.** «تسلیم نزدیک‌ترین منزل به توحید ذاتی و بالاترین مرتبه در سیر فی‌الله و حصول کمال و سعادت است.»

همچو اسماعیل پیشش سر بنه — شاد و خندان پیشِ تیغش جان بده
تا بماند جانْت خندان تا ابد — همچون جانِ پاکِ احمد با احد
عاشقان، جامِ فرح آنگه کَشند — که به دستِ خویش، خوبانشان کُشند

(دفتر اول ۲۲۹-۲۲۷)

سَر به پیشِ قهر نِهْ، دل بر قرار — تا بِبُرَّم حلقت اسماعیل‌وار
سَر بِبُرَّم، لیک این سَر آن سَری است — کز بُریده گشتن و مُردن بَری است
لیک، مقصودِ ازل، تسلیمِ توست — ای مسلمان! بایدت تسلیم جُست

(دفتر سوم ۴۱۷۷-۴۱۷۵)

. شرح منازل‌السائرین، ص ۸۳.

﴿شُکر﴾

شکر در لغت به معنی کشف و اظهار سپاس است. و در عرف علما اظهار نعمتِ مُنعِم است به‌وسیلهٔ دل و زبان. چنانکه جنید گوید: **اَلشُّکْرُ هُوَ الْاِعْتِرافُ لَهُ بِالنِّعَمِ بِالْقَلْبِ وَاللِّسانِ.**[1] به هرحال شکر از مقامات بلند عرفانی است که هرکسی نمی‌تواند به حقیقت آن دست یازد. امام صادق(ع) در لزوم شکر فرماید: **فی کُلِّ نَفَسٍ مِنْ اَنْفاسِکَ شُکرٌ لازِمٌ لَکَ بَلْ اَلْفٌ اَوْ اَکْثَرُ.**[2] «در هر دَمی از دَم‌هایت شکری بر تو لازم است، بلکه هزارشکر و حتی بیشتر از هزار.»

شُکر با مشتقاتش ده‌ها بار در قرآن کریم آمده است. از آن جمله در سورهٔ **ابراهیم** آیهٔ ۷ فرماید: ... **لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزِیدَنَّکُمْ...** «... اگر سپاس گزارید حتماً (نعمت خود را) بر شما بیفزایم...»

شکر، تالیِ مقام صبر است. شکر سه مرحله دارد: علم، حال و عمل. ابتدا باید نعمت و صاحب نعمت را بشناسیم. پس از آن، حالی از شادمانی و رضا از آن نعمت و منعم در دل ایجاد می‌شود وبالاخره مرحلهٔ سوم، شکر عملی است.[3] و مقصود این است که نعمت‌های خدا را در راه رضا و خواست او به‌کار گیریم نه در راه معاصی و فجور.

مفهوم ناشکری و کفران نعمت به زبان تمثیل

آن سبا ز اهلِ صبا بودند و خام — کارشان کفرانِ نعمت با کِرام
باشد آن کفرانِ نعمت در مثال — که کنی با مُحسِنِ خود تو جدال
که نمی‌باید مرا این نیکویی — من به رنجم زین، چه رنجه می‌شوی؟
لطف کن این نیکویی را دُور کن — من نخواهم چشم، زودم کور کن

(دفتر سوم ۳۶۷-۳۶۴)

---

۱. ر.ک. **مصباح الهدایة**، ص ۳۸۴.
۲. ر.ک. **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۳۵۶.
۳. **مصباح الشریعة**، ص ۲۱۲.

وجوب و لزوم شکر بندگان

شکرِ آن نعمت که‌تان آزاد کرد　　نعمتِ حق را بباید یاد کرد

(دفتر سوم ۲۸۸۲)

شکرِ مُنْعِم واجب آید در خِرد　　ورنه بگشاید درِ خشمِ ابد

هین کَرَم بینید و این خود کس کند　　کز چنین نعمت به شُکری بس کند؟

سَر ببخشد، شُکر خواهد سَجده‌یی　　یا ببخشد، شُکر خواهد قَعده‌یی

(دفتر سوم ۲۶۷۳-۲۶۷۱)

شکر، روش پیامبران و ناشکری شیوهٔ گمراهان است

آن لجاجِ کفر، قانونِ کَپی است　　وآن سپاس و شُکر، مِنهاجِ نبی است

(دفتر ششم ۱۸۲۹)

شکر، موجب افزایش نعمت است

سعیِ شکرِ نعمتش، قدرت بُوَد　　جبرِ تو، انکارِ آن نعمت بُوَد

شکرِ قدرت، قدرتت افزون کند　　جبر، نعمت از کَفَت بیرون کند

(دفتر اول ۹۳۹-۹۳۸)

شکر را حتی حیوانات هم مراعات می‌کنند

شُکر آن نگزاردند آن بَدْرَگان　　در وفا بودند کمتر از سگان

مر سگی را لقمهٔ نانی ز در　　چون رسد بر در، همی بندد کمر

پاسبان و حارسِ در می‌شود　　گرچه بر وی جور و سختی می‌رود

هم بر آن در باشدش باش و قرار　　کفر دارد کرد غیری اختیار

ور سگی آید غریبی، روز و شب　　آن سگانش می‌کنند آن دَم ادب

(دفتر سوم ۲۹۰-۲۸۶)

شُکر می‌گوید خدا را فاخته　　بر درخت و برگِ شب ناساخته

حمد می‌گوید خدا را عندلیب　　که اعتمادِ رزق بر توست ای مُجیب

(دفتر اول ۲۲۹۳-۲۲۹۲)

کسبِ شکرش را نمی‌دانم ندید تا کَشَد شُکرِ خدا رزق و مَزید
(دفتر پنجم ۲۴۲۶)

شکرِ بر نعمت بهتر از خود نعمت است

حصول نعمت، نشان کمال شخص نیست، ای بسا خداوند جهت امتحان و ابتلا به شخصی نعمتی عطا فرماید که او قدر آن نعمت را نداند و به‌هدر دهد، لیکن شکر بر نعمت قطعاً نشان کمال اخلاقِ مُنْعَمُ عَلَیه است.

شکرِ نعمت، خوش‌تر از نعمت بُوَد شکرْباره کی سویِ نعمت رود؟
شکر، جانِ نعمت و نعمت چو پوست زانکه شُکر آرد تو را تا کویِ دوست
(دفتر سوم ۲۸۹۶-۲۸۹۵)

شُکر، موجب بیداری شود و نعمتِ بدون شکر، سبب غفلت

نعمت آرد غفلت و شکر، انتباه صیدِ نعمت کن به دامِ شکرِ شاه
نعمتِ شکرت کند پُر چشم و میر تا کنی صد نعمت، ایثارِ فقیر
(دفتر سوم ۲۸۹۸-۲۸۹۷)

زیان ناشکری

زانکه بی‌شُکری بُوَد شوم و شَنار می‌بَرد بی‌شُکر را در قعرِ نار
(دفتر اول ۹۴۶)

ناشکری، آدمی را به مشرب جبرِ مبتذل می‌کشاند

کسی که نعمت‌های الهی را در جای خود و به‌طور مناسب به‌کار نگیرد، قهراً به حرمان و بدبختی دچار آید و چون به خاک سیاه نشست برای تسلیت خود می‌گوید چرخ روزگار چنین و چنان کرد و من هیچ گناهی ندارم!

هرکه مانْد از کاهلی بی‌شُکر و صبر او همین داند که گیرد پایِ جبر
(دفتر اول ۱۰۶۸)

اهل زحمت، قدر نعمت را می‌دانند، امّا اهل رفاه، قدر نعمت را نمی‌دانند

زین سبب بُد که اهلِ محنت شاکرند اهلِ نعمت، طاغی‌اند و ماکِرند

هست طـــاغی بَگْـــلَرِ زرّیـــنْ‌قبا / هست شـــاکـر خستهٔ صـاحبْ‌عبا
شُکر کـی رویـد ز اَمـلاک و نـعم؟ / شکـــر مـــی‌روید ز بـــلوی و سَـقَم

(دفتر سوم ۳۰۱۳-۳۰۱۱)

شکر در سختی و راحتی

شکر گویم دوست را در خیر و شر / زانکه هست اندر قضا از بد، بتر
چونکه قَسّام اوست، کفر آمد گله / صـبر بـاید، صـبر، مـفتاحُ الصِّـله
غیرِ حق، جمله عدوند، اوست دوست / با عدو از دوست شَکْوَت کی نکوست؟
تـا دهـد دوغـم، نـخواهـم انگـبین / زانکه هر نـعمت غـمی دارد قـرین

(دفتر پنجم ۲۳۶۰-۲۳۵۷)

شکر، پرهیز از دام‌های نفسانی و شیطانی است

چون رهیدی، شُکرِ آن باشد که هیچ / ســـویِ آن دانـــه نـداری پـیچ‌پیچ
تا تو را چون شکر گویی، بخشد او / روزیـــی بـــی‌دام و بـی‌خوفِ عـدو
شکـــرِ آن نـعمت کـه‌تان آزاد کـرد / نـــعمتِ حـق را بـباید یـاد کـرد
چـــند انـــدر رنـــج‌ها و در بـلا / گـفتی: از دامـم رهـا دِه ای خـدا؟
تا چنین خدمت کنم، احسـان کـنم / خـاک انـدر دیـدهٔ شـیطان زنـم

(دفتر سوم ۲۸۸۴-۲۸۸۰)

تحلیلی روانشناسانه از ناشکری نسبت به نعمتِ دین و ایمان

چند بت بشکست احمد در جهان / تـا کـه یـاربْ‌گـوی گَشـتند اُمّـتان
گر نبودی کوششِ احـمد، تـو هـم / می‌پرستیدی چو اَجـدادت، صَـنَم
این سَرَت وارَست از سجدهٔ صَـنَم / تـــا بـدانـی حـقِّ او را بـر اُمَـم
گر بگویی، شُکرِ این رَستن بگوی / کز بتِ بـاطن، هَـمَت بِـرْهانَد اوی
مر سَرَت را چـون رهـانید از بُـتان / هم بدان قـوّت، تـو دل را وارهـان
ســر ز شُـکـرِ دیـن از آن بـرتافتی / کـــز پـدر مـیراثِ مُـفتش یـافتی
مردِ مـیراثـی چـه دانـد قـدرِ مـال؟ / رُستمی جان کَند و، مجّان یـافت زال

(دفتر دوم ۳۷۲-۳۶۶)

مولانا در حکایت سباء، موضوع ناشکری را به‌خوبی بیان می‌دارد و ریشه‌های درونی و بیرونی آن را بازگو می‌کند. آن‌سان که در تفاسیر قرآن کریم و تواریخ آمده است مردم سباء در سرزمینی پرنعیم می‌زیستند و همه‌گونه نعمت برای آنان فراهم شده بود. اما نعمت فراوان و آسایش بی‌حدّ تدریجاً به نوعی دل‌سیری و وازدگی در آنان انجامید و سرانجام همچون دیگر امم ناسپاس، رهِ گستاخی و خیره‌سری پوییدند.

وصف نعمت‌های مردم سباء و ناسپاسی ایشان

داد حق اهلِ سبا را بس فراغ — صدهزاران قصر و ایوان‌ها و باغ
شکرِ آن نگزاردند آن بَدْرَگان — در وفا بودند کمتر از سگان

(دفتر سوم ۲۸۶-۲۸۵)

اصلِ‌شان بَد بود آن اهلِ سبا — می‌رمیدندی ز اسبابِ لِقا
دادشان چندان ضَیاع و باغ و راغ — از چپ و از راست از بهرِ فراغ
بس که می‌افتاد از پُرّی، ثِمار — تنگ می‌شد مَعْبَرِ ره، بر گذار
آن نثارِ میوه، ره را می‌گرفت — از پُریِّ میوه، رهرو در شگفت
سَلّه بر سَر در درختستان‌شان — پُر شدی ناخواست از میوه فشان
باد، آن میوه فشاندی، نی کسی — پُر شدی زآن میوه دامن‌ها بسی
خوشه‌هایِ زفت تا زیر آمده — بر سَر و رویِ رونده می‌زده
مردِ گُلْخَنْ‌تاب از پُرّیِ زر — بسته بودی در میان، زرّینْ‌کمر
سگ، گُلیچه کوفتی در زیرِ پا — تُخْمه بودی گُرگِ صحرا از نوا
گشته ایمن شهر و دِه، از دزد و گُرگ — بُز نترسیدی هم از گُرگِ سترگ

(دفتر سوم ۲۶۶۶-۲۶۵۷)

مولانا ناسپاسی قوم سباء را از زبان خودشان چنین بازگو می‌کند:

ما نمی‌خواهیم این ایوان و باغ — نی زنانِ خوب و نی امن و فراغ
شهرها نزدیکِ همدیگر، بَد است — آن بیابان است خوش، کانجا دد است
یَطْلُبُ الْاِنْسانُ فِی الصَّیْفِ الشِّتا — فَاِذا جاءَ الشِّتا اَنْکَرَ ذا
فَهْوَ لا یَرْضیٰ بِحالٍ اَبَداً — لا بِضیقٍ لا بِعَیْشٍ رَغَداً

(دفتر سوم ۳۷۳-۳۶۹)

یکنواختی رفاه و نعمت، مردم سباء را به دل‌سیری و کفران کشید به‌طوری که خواهان ضدنعمت و آسایش شدند. درنتیجه سیزده پیامبر برای هدایت آنان برانگیخته شد.

قوم گفته: شکرِ ما را بُرد غول — ما شدیم از شُکر وز نعمت ملول
ما چنان پژمرده گشتیم از عطا — که نه طاعتمان خوش آید، نه خطا
ما نمی‌خواهیم نعمت‌ها و باغ — ما نمی‌خواهیم اسباب و فراغ

(دفتر سوم ۲۶۷۶-۲۶۷۴)

پیامبران حالت پوچی و افسردگی قوم سباء را که برخاسته از ناشکری آنان بود به بیماری روانی نسبت دادند:

انبیا گفتند در دل، علّتی است — که از آن در حقْ‌شناسی آفتی است
نعمت از وی، جملگی علّت شود — طُعمه در بیمار، کی قوّت شود؟
چند خوش پیشِ تو آمد ای مُصِرا! — جمله ناخوش گشت و صافِ او کَدِر
تو عدوِّ این خوشی‌ها آمدی — گشت ناخوش هرچه بر وی کف زدی
هرکه او شد آشنا و یارِ تو — شد حقیر و خوار در دیدارِ تو
هرکه او بیگانه باشد با تو هم — پیشِ تو او بس مِه است و محترم
این هم از تأثیرِ آن بیماری است — زَهرِ او در جمله جُفتان ساری است
دفع آن علّت بباید کرد زود — که شِکر با آن، حدث خواهد نمود
هر خوشی کآید به تو، ناخوش شود — آبِ حیوان گر رسد، آتش شود
کیمیایِ مرگ و جَسک است آن صفت — مرگ گردد زآن، حیاتت عاقبت
پس غذایی که ز وی دل زنده شد — چون بیامد، در تنِ تو گَنده شد
بس عزیزی که به ناز، اِشکار شد — چون شکارت شد برِ تو خوار شد
آشنایی عقل با عقل از صفا — چون شود هردَم فزون باشد وِلا
آشنایی نفس با هر نفسِ پست — تو یقین می‌دان که دَم دَم کمترست
زانکه نفسش، گِردِ علّت می‌تند — معرفت را زود فاسد می‌کند
گر نخواهی دوست را فردا نفیر — دوستی با عاقل و با عقل گیر
از سَمومِ نفس چون با علّتی — هرچه گیری تو مرض را آلتی
گر بگیری گوهری، سنگی شود — ور بگیری مهرِ دل، جنگی شود
ور بگیری نکتهٔ بکری لطیف — بعدِ درکت گشت بی‌ذوق و کثیف

که من این را بس شنیدم، کهنه شد / چیزِ دیگر گو بجز آن ای عَضُد!
چیز دیگر تازه و نوگفته گیر / باز فردا زآن شوی سیر و نفیر
دفعِ علّت کن، چو علّت، خَو شود / هر حدیثی کهنه، پیشت نو شود
تا که آن کهنه برآرد برگِ نو / بشکُفاند کهنه صدخوشه ز گو

(دفتر سوم ۲۶۹۹-۲۶۷۷)

شکر حق تعالی میسّر نشود جز از راه شکرِ مخلوقات

شکرِ او شکرِ خدا باشد یقین / چون به احسان کرد توفیقش قرین
ترکِ شُکرش، ترکِ شُکر حق بُوَد / حقِّ او لاشک، به حق مُلْحَق بُوَد
شُکر می‌کن مر خدا را در نِعَم / نیز می‌کن شُکر و ذکرِ خواجه هم
رحمتِ مادر، اگرچه از خداست / خدمتِ او هم فریضه‌ست و سزاست
زین سبب فرمود حق صَلُّوا عَلَیْه / که محمّد بود مُحْتاجٌ اِلَیْه
در قیامت بنده را گوید خدا: / هین چه کردی آنچه دادم من تو را؟
گوید: ای رَب! شُکرِ تو کردم به جان / چون ز تو بود اصلِ آن روزیّ و نان
گویدش حق: نَه نکردی شکرِ من / چون نکردی شکرِ آن اِکرامْ‌فن
بر کریمی کرده‌یی ظلم و ستم / نه ز دستِ او رسیدت نِعمتم؟

(دفتر ششم ۳۲۶۲-۳۲۵۴)

﴿مقام رضا﴾

رضا از مقامات عالی سلوک، بل آخرین آنهاست و نیل بدان برای هر سالکی میسر نیست.[1] رضا میوهٔ درخت عشق و محبّت است. کسی که بدین مقام منیع می‌رسد از دل و جان معتقد می‌شود که در قسمت ازلی خطا و زَلَلی نرفته و هرچه بر او می‌رسد خیر محض است. امام محمّد غزالی در **احیاءالعلوم** و **کتاب‌الاربعین** نظر کسانی را که رضا به قضای الهی را انکار می‌کنند نقد کرده است. منکران گویند که راضی‌شدن به چیزی که مخالف طبع و میل انسان باشد قابل تصوّر نیست. زیرا انسان در برابر ناگواری‌ها فقط می‌تواند صبر کند نه آنکه خشنود باشد. غزالی در پاسخ آنان می‌گوید یکی از نشانه‌های عشق و محبت این است که آدمی به‌خاطر معشوق و محبوب خود ناملایمات و بلاها را به جان بخرد. چنانکه مثلاً مادران به‌خاطر آسایش فرزندان خود با طیب خاطر و شوق وافر به استقبال ناگواری‌ها می‌روند. عارفان ربّانی گفته‌اند که حقیقت و کُنه رضا این است که بنده رضای خود را با رضای حضرت معشوق معاوضه کند. نه‌تنها به تقدیرات الهی اعتراضی نیاورد بل از آنها خرسند هم باشد به‌طوری که چه بدو نعمت رسد و چه نقمت، تغییر حال نیابد و بلا و رخا در نظرش یکسان باشد. چنانکه از رابعهٔ عَدَویّه (زنی عارف و روشن‌بین که برای نخستین بار تعابیر عاشقانه را وارد الهیات کرد) پرسیدند چه وقت بنده به مقام رضا می‌رسد؟ گفت: **إِذَا سَرَّتْهُ الْمُصِيبَةُ كَمَا سَرَّتْهُ النِّعْمَةُ.**[2] «آنگاه که هم نعمت و هم مصیبت، او را شادمان کند.»

خرسندی بنده از نزول بلا از آن‌روست که یقین دارد که بلا برای اصلاح و تکمیل نفس او لازم است.[3]

ای بدی که تو کنی در خشم و جنگ — باطَرب‌تر از سماع و بانگِ چنگ
ای جفایِ تو ز دولت، خوبتر — وانتقامِ تو ز جان، محبوبتر
نارِ تو اینست، نورت چون بُوَد؟ — ماتم این، تا خود که سُورت چون بُوَد؟
از حَلاوت‌ها که دارد جَورِ تو — وز لطافت کس نیابد غورِ تو

---

۱. ر.ک. **مصباح الهدایة**، ص ۳۹۹.
۲. ر.ک. **شرح گلشن راز**، ص ۲۶۴ــ۲۶۳.
۳. ر.ک. **کلمات باباطاهر**، با شرح و توضیح مرحوم سلطان علیشاه گُنابادی (رَوَّحَ الله رُوحَه).

نـالم و تـرسم کـه او بـاور کـند / وز کَـرَم آن جَـوْر را کـمتر کـند
عاشقم بر قهر و بر لطفش بـه جـد / بوالعجب، من عاشق این هردو ضد
والله ار زین خـار در بستان شـوم / همچو بلبل زین سبب نـالان شـوم
این عجب بلبل کـه بگشـاید دهـان / تـا خـورد او خـار را بـا گـلستان
این چه بلبل؟ این نهنگ آتشـی است / جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی است

(دفتر اول ۱۵۷۳-۱۵۶۵)

ناخوشِ او خوش بُوَد در جانِ مـن / جـان، فـدایِ یـارِ دلْرنـجانِ مـن
عاشقم بر رنجِ خویش و دردِ خویش / بـهرِ خشـنودیِّ شـاهِ فـردِ خـویش
خاکِ غم را سُرمه سازم بهرِ چشم / تا ز گوهر پُر شـود دو بـحرِ چشـم
اشک، کآن از بـهرِ او بـارند خـلق / گوهرست و اشک پـندارنـد خـلق
من ز جانِ جـان، شکـایت مـی‌کنم / مـن نـیَم شـاکـی، روایت مـی‌کنم
دل هـمی گـوید از او رنـجیده‌ام / وز نـفاقِ سُست مـی‌خندیده‌ام

(دفتر اول ۱۷۸۱-۱۷۷۷)

که ز لطفِ یـار، تـلخی‌هایِ مـات / گشت بر جان، خوشتر از شِکَّر نبات
زآن نـبات ار گَـرد در دریـا رود / تـلخیِ دریـا هـمه شـیرین شـود

(دفتر پنجم ۳۶۴۰-۳۶۳۹)

وقتی قضای الهی مورد رضایت بنده باشد، هر حکمی که خدا دهد، بدان گردن می‌نهد

چون قضایِ حق رضایِ بنده شـد / حکـمِ او را بـندهٔ خـواهـنده شـد
نی تکـلّف، نـی پـیِ مُـزد و ثـواب / بل که طبعِ او چنین شد مُستطاب
زنـدگیِّ خـود نـخواهـد بـهرِ خَـوذ / نـی پـیِ ذوقِ حـیاتِ مُسْـتَلِذ
هرکجا امـرِ قِـدَم را مَسلکی است / زندگیّ و مُردگی، پیشش یکی است
بـهرِ یـزدان مـی‌زیَد، نـی بـهرِ گـنج / بهرِ یزدان می‌مُرَد، نه از خوف و رنج
هست ایـمانش بـرایِ خـواستِ او / نـی بـرایِ جَنّت و اَشـجار و جُـو

(دفتر سوم ۱۹۱۱-۱۹۰۶)

حکمت رضا به قضای الهی

گفت قاضی: واجب آیـدْمان رضـا / هـر قـفا و هـر جـفا کآرَد قـضا

خوش دلم در باطن از حکم زُبُر / گرچه شد رویم تُرُش کِالحَقُّ مُر
این دلم باغ است و چشمم اَبَرْوَش / ابر گرید باغ خندد شاد و خَوش
سال قحط از آفتابِ خیره خند / باغ‌ها در مرگ و جان کندن رسند
زامرِ حق، وَابْکُوا کَثیراً خوانده‌یی؟ / چون سَرِ بریان چه خندان مانده‌یی؟
روشنیِّ خانه باشی همچو شمع / گر فرو پاشی تو همچون شمع، دَمع
آن تُرُش‌رویِّ مادر یا پدر / حافظِ فرزند شد از هر ضَرَر
ذوقِ خنده دیده‌یی ای خیره‌خند! / ذوقِ گریه بین، که هست آن، کانِ قند
چون جهنّم گریه آرد یادِ آن / پس جهنّم خوش‌تر آید از جِنان
خنده‌ها در گریه‌ها آید کَتیم / گنج در ویرانه‌ها جو ای سلیم!
ذوق در غم‌هاست، پی گُم کرده‌اند / آبِ حیوان را به ظُلمت بُرده‌اند

(دفتر ششم ۱۵۸۷-۱۵۷۷)

﴿حیرت﴾

حیرت در لغت به معنی سرگشتگی و سرگردانی است، در اصطلاح صوفیه آمده است: **اَلْحَیْرَةُ بَدیهَةٌ تَرِدُ عَلیٰ قُلوبِ الْعارِفینَ عِنْدَ تَأَمُّلِهِمْ وَ حُضورِهِمْ تَحْجُبُهُمْ عَنِ التَّأَمُّلِ وَالْفِکْرَةِ.**[1] «حیرت، واردی است که بر قلب عارفان به گاه تأمل و حضور درمی‌آید و این وارد قلبی آنان را از تأمل و تفکّر بازمی‌دارد.» صوفیه گویند که زبان حال عارفان اهل حیرت این است:

قَدْ تَحَیَّرْتُ فیکَ خُذْ بِیَدی یا دَلیلاً لِمَنْ تَحَیَّرَ فیک[2]

«در حقیقتِ تو به حیرت آمده‌ام. ای رهنمایِ حیرانانِ ذاتت، دستم بگیر.»

حیرت حقّانی مبارک حیرتی است.

وَ مَا احْتَرْتُ حَتّیٰ اَحْتَرْتُ حِبِّیکَ مَذْهَباً فَوا حَیْرَتی لَوْلَمْ تَکُنْ فیکَ حَیْرَتی[3]

«به حیرت اندر نیامدم جز آنگاه که عشق تو را برگزیدم. و اگر حیرتِ تو نبود وای بر حیرتم.» منظور این است که اگر حیران حضرت معشوق نمی‌شدم، حیران هواهای نفسانی‌ام می‌گشتم.

دین‌شناسی مولانا مبتنی بر حیرت‌زایی است نه حیرت‌زدایی. به سخنی دیگر اقتضای ذاتی دین، ایجاد حیرت در دیندار است. منتهی حیرت دو نوع است. یکی حیرتی که از جهل و غفلت می‌خیزد و نتیجهٔ آن گمراهی و بی‌ایمانی است. و دیگر حیرتی که منشأ آن دانایی و معرفت است.

کار دین، ایجاد حیرت‌های عارفانه است

گه چنین بنماید و گه ضدِّ این جز که حیرانی نباشد کارِ دین

(دفتر اول ۳۱۲)

حیرت اندر حیرت است ای یارِ من! این نه کارِ توست و، نه هم کارِ من

(دفتر پنجم ۳۴۲۰)

---

۱. **کتاب اللمع فی التصوف**، ص ۳۴۵.
۲. **مشارق الدراری**، ۱۳۷.
۳. ر.ک. پیشین.

حیرتِ محض، آرَدَت بی‌صورتی　　زاده صدگون آلت از بی‌آلتی
(دفتر ششم ۳۷۱۴)

حیرت عارفانه و حیرت غافلانه

حیرت عارفانه، مافوق معرفت است و حیرت غافلانه، مادون معرفت. تمثیل حیرت عارفانه این است که روی به کعبهٔ حقیقت بدوی. و تمثیل حیرت غافلانه این است که پشت به کعبه حقیقت کنی و بدوی.

نی چنان حیران که پُشتش سویِ اوست　　بل چنان حیران و غرق و مستِ دوست
آن یکی را رویِ او شد سویِ دوست　　وآن یکی را رویِ او خود رویِ اوست
(دفتر اول ۳۱۴-۳۱۳)

حیرت عارفانه، مخصوص چشم‌های ژرف‌بین است

چشمِ ظاهر، ضابطِ حِلیهٔ بشر　　چشمِ سِرّ، حیرانِ مٰا زاغَ الْبَصَر
(دفتر پنجم ۳۶۰۴)

گَردشِ کف را چو دیدی مختصر　　حیرتت باید، به دریا درنگر
آنکه کف را دید، سِرْگویان بُوَد　　وآنکه دریا دید، او حیران بُوَد
(دفتر پنجم ۲۹۰۸-۲۹۰۷)

خُرّم آن کین عجز و حیرت قوتِ اوست　　در دو عالَم خفته اندر ظلِّ دوست
(دفتر ششم ۴۸۲۷)

مشغول‌شدن به لایه‌های سطحی هستی و نمودهای طبیعی، مانع از حصول حیرت عارفانه است

از سبب دانی شود کم حیرتت　　حیرتِ تو ره دهد در حضرتت
(دفتر پنجم ۷۹۵)

حیرت عارفانه، شناخت می‌آورد

زیرکی بفروش و حیرانی بخر　　زیرکی، ظَنّ است و حیرانی نظر
(دفتر چهارم ۱۴۰۷)

عقل، بفروش و هنر، حیرت بخر رَوْ به خواری، نی بخارا ای پسر!
(دفتر سوم ۱۱۴۶)

زین سَر از حیرت گر این عقلت رود هر سرِ مویت سر و عقلی شود
(دفتر چهارم ۱۴۲۶)

حیرت عارفانه، موجب خموشی زبان و خروش درون شود

حیرتی آید ز عشق، آن نطق را زَهْره نَبْوَد که کند او ماجرا
(دفتر پنجم ۳۲۴۱)

حیرت، آن مرغ است، خاموشت کُند برنهد سَرْدیگ و پُرجوشت کند
(دفتر پنجم ۳۲۵۰)

حیرت عارفانه، زدایندهٔ اوهام و اندیشه‌های پریشان است

حیرتی باید که رُوبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را
(دفتر سوم ۱۱۱۶)

﴿جنون عارفانه﴾

جنون یا دیوانگی در نزد عارفان بزرگ هرچند با جنون مصطلح اشتراک لفظ دارد ولی مفهوم آن دیگرست. جنون عارفانه در مقابل عقل جزئی‌بین و خودبین است نه عقلِ قدسی حقیقتْ‌یاب. عارف می‌بیند با عقل جزئی که فقط می‌تواند لایه‌های ظاهری هستی را بشناسد نمی‌توان به گوهر هستی راه یافت، برای طیران در آن عوالم، خود را از این‌گونه عقل می‌رهاند و عقل برتر را که عین عشق است برمی‌گزیند. بنابراین عرفان با عقلانیت در ستیز و نقار نیست.

تنوّع جنون

مثلی است معروف که می‌گوید: **اَلْجُنونُ فُنون.** «دیوانگی جلوه‌هایی گوناگون دارد.» دیوانگی در هر کس مطابق با شأن و شخصیّت او ظهور می‌کند. به‌طور کلّی دیوانگی بر دو نوع است. یکی دیوانگیِ مادونِ عقل که همان دیوانگی مشهور است و همگان از آن اطلاع دارند. و دیگر دیوانگی مافوق عقل که نوعی شکفتگی و انکشاف روحی است و آن متعلق است به عارفان عاشق.

پس فنون باشد جنون، این شد مَثَل　　خاصه در زنجیرِ این میرِ اجل

(دفتر دوم ۱۳۸۴)

مٰا جُنونٌ واحدٌ لي فِی‌الشُّجُون　　بَلْ جُنونٌ فی جُنونٍ فی جُنون

(دفتر پنجم ۱۸۹۴)

دیوانگی عارفانه با دیوانگی مصطلح فرق دارد

نیست از عاشق کسی دیوانه‌تر　　عقل از سودایِ او کورست و کر

زانکه این دیوانگیِ عام نیست　　طب را ارشادِ این احکام نیست

گر طبیبی را رسد زین گون جنون　　دفترِ طب را فرو شوید به خون

طبِ جملهٔ عقل‌ها منقوشِ اوست　　رویِ جمله دلبران، روپوشِ اوست

(دفتر ششم ۱۹۸۲-۱۹۷۹)

دیوانگیِ مافوق عقل

عـقل را مـن آزمـودم هـم بسـی زین سپس جویم جنون را مَغْرَسی
(دفتر دوم ۲۳۳۷)

آزمـــودم عـــقلِ دورْانـــدیش را بعد از این دیوانه سازم خـویش را
(دفتر دوم ۲۳۳۲)

زین خرد، جاهل همی باید شـدن دست در دیـــوانگـی بـاید زدن
(دفتر دوم ۲۳۲۸)

عـاشقم مـن بـر فـن دیـوانگـی ســیرم از فـرهنگی و فـرزانگـی
چون بـدرَّد شـرم، گـویم راز فـاش چند از این صبر و زَحیر و ارتعاش
در حیا پنهان شدم همچون سِجاف ناگهان بِجْهم از ایـن، زیـرِ لحـاف
(دفتر ششم ۵۷۵-۵۷۳)

دُورِ دُور از عـقلِ چـون دریـایِ او تـا جـنون بـاشد سَـفَه‌فرمایِ او
حـــاشَ لِـــلّه از کـــمالِ جـاهِ او کـــابرِ بـیماری، بـپوشد مـاهِ او
او ز شـرِّ عـامه انـدر خـانه شـد او ز نـنگِ عـاقلان، دیـوانـه شـد
او ز عـــارِ عـقلِ کُـندِ تـنْ‌پرست قاصدا رفته‌ست و دیوانه شده‌ست
(دفتر دوم ۱۴۳۵-۱۴۳۲)

عـاشقم مـن بـر فـنِ دیـوانگـی ســیرم از فـرهنگی و فـرزانگـی
(دفتر ششم ۵۷۳)

هرچه غیر شورش و دیوانگی است اندرین ره دوری و بیگانگی است
هـین بـنه بـر پـایم آن زنـجیر را کـــه دریـــدم ســلسلهٔ تـدبیر را
(دفتر ششم ۶۱۰-۶۰۹)

دیوانگیِ مافوق عقل، ناشی از غلبهٔ عشق الهی است

عشـقِ شـنگِ بـی‌قرار بی‌سکون چون درآرد کـلِّ تـن را در جـنون؟
(دفتر اول ۲۸۲۷)

مـا اگـر قَـلّاش و گـر دیـوانـه‌ایـم مستِ آن سـاقیّ و آن پـیمانه‌ایـم
بـر خـط و فـرمانِ او سَـر مـی‌نهیم جـانِ شـیرین را گـروگان مـی‌دهیم

تا خیالِ دوست در اسرارِ ماست / چاکریّ و جانْسپاری، کارِ ماست
هرکجا شمعِ بَلا افروختند / صدهزاران جانِ عاشق سوختند
(دفتر دوم ۲۵۷۴-۲۵۷۱)

با دو عالَم عشق را بیگانگی / اندر او هفتاد و دو دیوانگی
سخت پنهان است و پیدا حیرتش / جانِ سلطانانِ جان در حسرتش
غیرِ هفتاد و دو ملّت کیشِ او / تختِ شاهان، تخته‌بندی پیشِ او
مطربِ عشق این زند وقتِ سماع / بندگی بند و، خداوندی، صُداع
(دفتر سوم ۴۷۲۲-۴۷۱۹)

عقل، راهِ ناامیدی کی رود؟ / عشق باشد کآن طرف بر سَر دود
لاأُبالی عشق باشد، نی خِرَد / عقل، آن جوید کز آن سودی بَرَد
(دفتر ششم ۱۹۶۷-۱۹۶۶)

مولانا حکایت دیوانگی ذوالنون را که از بیت (۱۳۸۶) دفتر دوم آغاز می‌شود در تبیین جنونی آورده که از غلبهٔ عشق الهی است.

جنون ادواری

عارفان عاشق گاه بر اثر غلبه و سرریز عشق، دچار شوریدگی می‌شوند که چون با اشخاص و احوال معمولی تفاوت دارد، ساده‌اندیشان آن را جنون مصطلح می‌پندارند. چنانکه معاندان، انبیای عظام را نیز مجنون می‌خواندند. مولانا در دورهٔ سرایش دیوان شمس غالباً در این حال بوده است. اما در دورهٔ انشاد مثنوی غالباً از این حالت برکنار بوده و تنها گاه به‌گاه دچار جنون دَوْری یا ادواری می‌شده است. ابیات ذیل توصیف آن احوال است:

باز دیوانه شدم من ای طبیب! / باز سودایی شدم من ای حبیب!
حلقه‌هایِ سلسلهٔ تو ذُوفُنون / هریکی حلقه دهد دیگر جنون
دادِ هر حلقه فنونی دیگرست / پس مرا هردَم، جنونی دیگرست
پس فنون باشد جنون این شد مَثَل / خاصه در زنجیرِ این میرِ اجل
آن چنان دیوانگی بگسست بند / که همه دیوانگان پندم دهند
(دفتر دوم ۱۳۸۵-۱۳۸۱)

من سرِ هر ماه سه روز ای صَنَم / بی‌گمان باید که دیوانه شوم

هین که امروز، اوّلِ سه روزه است — روزِ پیروزست، نه پیروزه است
هر دلی کاندر غمِ شه می‌بُوَد — دَم به دَم او را سرِ مَه می‌بُوَد
قصّهٔ محمود و اوصافِ اَیاز — چون شدم دیوانه، رفت اکنون ز ساز

(دفتر پنجم ۱۸۹۱-۱۸۸۸)

شطحیات عارفان عاشق، معفوّ است

عفو کن ای خوبْ‌روی و خوبْ‌کار — آنچه گفتم از جنون اندر گذار

(دفتر دوم ۱۹۰۸)

بهلْول‌صفتی

حالتی است که عارفان عاشق دارند. درعین‌حال که سراپا هوش و شعورند، مردم آنان را دیوانه می‌پندارند، چراکه از امور پست دنیوی رخ برتافته‌اند و دنیا و ابنای آن را به چیزی نگرفته‌اند.

آن گُلِ سرخ است، تو خونش مخوان — مستِ عقل است او، تو مجنونش مخوان

(دفتر اول ۲۳۸)

بهلولْ‌صفتی از روی مصلحت روزگار

گاه عارف عاشق به سبب رندی و زیرکیِ خاصی که دارد برای آنکه گوهر دین و ایمان و اخلاق فاضله‌اش را از دست شریران روزگار حفظ کند خود را مجنون نشان می‌دهد تا او را به بازی‌های کودکانهٔ دنیوی نگیرند. مولانا این مطلب را در قالب حکایتی که از بیت (۲۳۳۸) دفتر دوم آغاز می‌شود بازگو کرده است.

آن یکی می‌گفت: خواهم عاقلی — مشورت آرم بدو در مشکلی
آن یکی گفتش که اندر شهرِ ما — نیست عاقل جز که آن مجنونْ‌نما
بر نیی گشته سواره نَک فلان — می‌دوانند در میانِ کودکان
صاحبِ رأی است و آتشْ‌پاره‌یی — آسمانْ‌قدرست و اخترْباره‌یی
فرِّ او کَرّوبیان را جان شده‌ست — او در این دیوانگی پنهان شده‌ست
لیک هر دیوانه را جان نشمری — سَرمَنه گوساله را چون سامری
چون ولیّی آشکارا با تو گفت — صدهزاران غیب و اسرارِ نهفت

مر تو را آن فهم و آن دانش نبود / وا ندانستی تو سرگین را ز عُود
از جنون خود را ولی چون پرده ساخت / مرو را ای کور، کی خواهی شناخت؟
گر تو را بازست آن دیدهٔ یقین / زیرِ هر سنگی یک سرهنگ بین
پیشِ آن چشمی که باز و رهبرست / هر گلیمی را کَلیمی در بَرَست
مر ولی را هم، ولی شُهره کند / هرکه را او خواست بابهره کند
کس نداند از خِرَد او را شناخت / چونکه او مر خویش را دیوانه ساخت

(دفتر دوم ۲۳۵۰-۲۳۳۸)

گفت: ای شه با چنین عقل و ادب / این چه شید است؟ این چه فعل است؟ ای عجب!
تو ورایِ عقلِ کلّی در بیان / آفتابی، در جنون چونی نهان؟
گفت: این اوباش رأیی می‌زنند / تا در این شهرِ خودم قاضی کنند
دفع می‌گفتم مرا گفتند: نی / نیست چون تو عالمی صاحبْ‌فنی
با وجودِ تو حرام است و خبیث / که کم از تو در قضا گوید حدیث
در شریعت نیست دستوری که ما / کمتر از تو، شَه کنیم و پیشوا
زین ضرورت گیج و دیوانه شدم / لیک در باطن همانم که بُدم
عقلِ من گنج است و، من ویرانه‌ام / گنج اگر پیدا کنم، دیوانه‌ام
اوست دیوانه که دیوانه نشد / این عَسَس را دید و در خانه نشد

(دفتر دوم ۲۴۲۶-۲۴۱۸)

﴿ابلهی﴾

مولانا در مثنوی در بیشتر موارد ابله و ابلهی (= گول و گولی) را در معنی مشهور و مصطلح آن به‌کار برده است. لیکن در چند بیت خاص، معنی رمزآمیز و والایی از ابلهی به‌دست داده است. او «ابله» را در این مورد، صفت عارفان از بند رسته می‌شمرد. همان‌ها که به روابط کاذب و دروغین اهل دنیا پشت‌پا زده‌اند و بدان حطامی که ابنای دنیا آزمندی نشان می‌دهند و از دست یکدیگر به یغما می‌برند اعتنایی نمی‌دارند و فارغ از همه چیز می‌زیند. «ابلهی» در این مورد مطابق است با جنونِ فوق عقل. چنانکه سلطان ولد در **ولدنامه** گوید:

ابلهی‌شان ز غایتِ خِرد است — نه چنان ابلهی که خوار و رد است
گشته نادان ز غیرِ یار و دیاز — سخت دانا و آگه و بیدار

ابلهی در معنی مشهور و مصطلح

وجه غالب ابیات مثنوی در این موضوع بازگوکنندهٔ معنی مشهور و مصطلح آن است.

ابلهان گفتند مجنون را ز جهل — حُسنِ لیلی نیست چندان، هست سهل
(دفتر پنجم ۳۲۸۶)

جمع آمد صدهزاران خام‌ْریش — صیدِ او گشته چو او از ابلهیش
(دفتر سوم ۱۰۳۳)

از صیادی بشنود آوازِ طیر — مرغِ ابله می‌کند آن سوی، سیر
(دفتر سوم ۲۵۶۵)

آفتاب از امرِ حق، طبّاخِ ماست — ابلهی باشد که گوییم او خداست
(دفتر چهارم ۵۷۸)

عرصه‌یی کِش خاکِ زرِّ دَهْدَهی است — زر به هدیه بُردن آن‌جا ابلهی است
(دفتر چهارم ۵۶۷)

یک زمان از وی عنایت برکَنَد — عقلِ زیرک ابلهی‌ها می‌کند
(دفتر چهارم ۳۷۲۹)

هرکه این باور کند، از ابلهی است — مرغکِ لاغر چه درخوردِ شهی است
(دفتر دوم ۱۱۵۱)

ابـــلهان گـــویند کـــین افســـانه را　　خط بکش، زیرا دروغ است و خطا
(دفتر دوم ۳۶۰۷)

ابـلهان، تـعظیمِ مسـجد مـی‌کنند　　در خـرابـی اهـلِ دل جِـدّ مـی‌کنند
(دفتر دوم ۳۱۰۹)

ابلهی به‌معنی خاص عرفانی

مراد از این ابلهی عین آزادی و جوانمردی و بی‌اعتنایی به امور پست دنیوی و نفسانی است.

خود جهان آن یک کس است، او ابله است　　اختران هریک همه جزوِ مَـه است
(دفتر اول ۲۹۲۶)

خویش، ابله کن، تَبَع می‌رَوْ سپس　　رسـتگی زیـن ابـلهی یـابیّ و بس
اکـثَر اَهْـلِ الْـجَنَّةِ الْـبُلَه، ای پـدر!　　بـهرِ ایـن گـفته‌ست سـلطانُ الْـبَشَر
زیرکی چون کبر و بادانگیزِ توست　　ابـلهی شـو تـا بـماند دل، دُرُست
ابلهی نَه کو به مسخرگی دو تُوست　　ابـلهی کـو واله و حـیرانِ هُـوست
(دفتر چهارم ۱۴۲۲-۱۴۱۹)

بـیشتر اصـحابِ جـنّت ابـله‌انـد　　تـــا ز شـــرِّ فـیلسوفی مـی‌رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول　　تا کند رحـمت بـه تـو هـردَم نـزول
زیرکی، ضدِّ شکست است و نـیاز　　زیـرکی بگـذار و، بـا گـولی بسـاز
زیـرکی دان دامِ بُـرد طـمع و کـاز　　تا چه خواهد، زیرکی را پاک بـاز؟
زیـرکان بـا صـنعتی قـانع شـده　　ابـلهان از صُـنع، در صـانع شـده
زانکـه طـفلِ خُـرد را مـادر نـهار　　دست و پـا بـاشد نـهاده بـرکنار
(دفتر ششم ۲۳۷۵-۲۳۷۰)

﴿شَطَحیّات﴾

این لفظ را از ریشهٔ شَطْح (= حرکت) برگرفته‌اند. و در اصطلاح صوفیان، سخنانی است ادب‌سوز و فتنه‌انگیز که سالک در حالت شوریدگی و انقلاب روحی خود، بی‌اختیار بر زبان می‌راند. اینگونه سخنان برحسب ظاهر بر کفر و الحاد گوینده دلالت دارد و او را آماج تکفیر قرار می‌دهد. اما برحسب واقع گویندهٔ این قبیل کلمات، آهنگ کفر و زندقه ندارد، چرا که آن را در حالت جذبه و جنون گفته است. بدین روی چنین کسی معفوّ است زیرا بر دیوانه حرجی نیست.

لیکن جمعی از عوام صوفیه یا متشبّهان به صوفیه در مسئلهٔ **وحدت وجود** راه افراط رفته‌اند و ناچار به وادی وحدت موجود افتاده‌اند. بدین معنی که هر چیز و هرکس خداست! مثلاً گفته‌اند:

قطره بگریست که از بحر جداییم همه — بحر بر قطره بخندید که ماییم همه
باری از نکتهٔ توحید اگر آگاهی — جز خدا چون دگری نیست، خداییم همه!

مولانا هرچند به وحدت وجود عقیده دارد امّا از این قبیل شطحیّات هرگز بر زبان نرانده است. لیکن شطحیه‌های قهّارترین شطّاحان یعنی بایزید و منصور حلاج را با بیانی لطیف و شیوا تفسیر و تعلیل کرده است.

اَنَاالحق گفتنِ منصور حلاّج و سُبْحانی مٰا اَعْظَمَ شَأْنی گفتنِ بایزید
از روی اتحاد نوری بود نه از راه حلول و اتحاد

صِبْغَةُ الله هست خُمّ رنگِ هو — پیسه‌ها یک رنگ گردد اندر او
چون در آن خُم افتد و گوییش قُم — از طرب گوید: منم خُم لاٰ تَلُمْ
آن منم خُم، خود اَنَاالْحَق گفتن است — رنگِ آتش دارد، اِلّا آهن است
رنگِ آهن، محوِ رنگِ آتش است — زآتشی می‌لافد و خامُشْ‌وش است
چون به سُرخی گشت همچون زرِّکان — پس اَنَا النّار است لافش بی‌زبان
شد ز رنگ و طبعِ آتش محتشم — گوید او: من آتشم، من آتشم
آتشم من، گر تو را شَکّ است و ظن — آزمون کن، دست را در من بزن
آتشم من، گر تو را شد مُشْتَبَه — رویِ خود بر رویِ من یک دم بِنِه

(دفتر دوم ۱۳۵۲-۱۳۴۵)

مولانا در حکایتی که از بیت (۲۱۰۲) دفتر چهارم آغاز می‌شود، ماجرای بایزید و مریدانش را می‌آورد و در آنجا شطحِ سُبْحانِی مٰا اَعْظَمَ شَأْنِی او را بـا بـیانی بس شیرین و لطیف تأویل و تفسیر می‌کند. مولانا شطح بایزید را ناشی از فنای او در حضرت حق می‌شمرد و برای تبیین آن، جن‌زدگی را تمثیل می‌آورد:

چون پَری غـالب شـود بـر آدمـی — گُم شود از مَـرد، وصـفِ مـردمی
هـرچـه گـوید، آن پَـری گـفته بُـوَد — زین سَری زآن آن سَری گـفته بُـوَد
چون پَری را ایـن دَم و قـانون بُـوَد — کردگارِ آن پَری، خود چـون بُـوَد؟
اویِ او رفـته، پَـری خـود او شـده — تـرک، بـی‌اِلهـام، تـازیْ‌گـو شـده
چون به خود آید، نداند یک لغت — چون پَری را هست این ذات و صفت
پس خـــداونـــدِ پَـریّ و آدمـی — از پَری کـی بـاشدش آخـر کـمی؟

(دفتر چهارم ۲۱۱۷-۲۱۱۲)

چون اَنَاالْحق گفت شیخ و پیش برد — پس گـلویِ جـملهٔ کـوران را فشـرد
چـون اَنـایِ بـنده لا شـد از وجـود — پس چه مانَد؟ تو بیندیش ای جَحود!
گر تو را چشمی است، بگْشا درنگـر — بـعدِ لا آخـر چـه مـی‌ماند دگـر؟

(دفتر ششم ۲۰۹۷-۲۰۹۵)

گفت فرعونی: اَنَـاالْحَق، گشت پست — گفت منصوری: اَنَاالْحَقّ، و بِرَست
آن اَنَـــا را لَـــعْنَةُاللّـه در عَـقِب — ویـن اَنَـا را رَحْـمَةُ الله ای مُـحِب!
زآنکه او سنگِ سیه بُد، این عـقیق — آن عدویِ نور بـود و، ایـن عشـیق
این اَنَا هُو بود در سِـرّ ای فـضول! — ز اتـــحادِ نـور نـه از راه حـلول

(دفتر پنجم ۲۰۳۸-۲۰۳۵)

بود اَنَا الْحَق در لبِ مـنصور، نـور — بـود اَنَـا الله در لبِ فـرعون، زور

(دفتر دوم ۳۰۵)

آنکه او بی‌درد باشد، رهزنی است — زآنکه بی‌دردی اَنَاالْحَق گـفتنی است
آن اَنَا بی‌وقت گـفتن، لعـنت است — آن اَنَا در وقت گفتن، رحمت است
آن اَنَا منصور، رحـمت شـد یـقین — آن اَنَـا فـرعون، لعـنت شـد ببین

(دفتر دوم ۲۵۲۳-۲۵۲۱)

﴿اَنَاالْحَق و سُبْحانی ما اَعْظَمَ شَأْنی﴾

با آنکه شَطَحیات و سخنان رمزیِ فتنه‌انگیز از بسیاری از صوفیان همچون ابراهیم ادهم، رابعهٔ عَدَوِیّه، سهل‌بن عبدالله تُسْتری و شِبلی و... شنیده شده، لیکن شطحیات با نام بایزید بسطامی و منصور حلاّج قرین آمده است. و امّا در میان صوفیانِ شَطّاح، هیچکس به تندی و بی‌پروایی بایزید، شطح و طامات نیاورده است، چندانکه سخنان غوغاانگیز او حتی برخی از مشایخ صوفیه را نیز به اعتراض آورد، تا چه رسد به دیگران. شاید تبعید و نفی بلد او که چندبار رخ داد به جهت همین شطحیات و احوال غریب او بوده است.

بایزید از اکابر صوفیهٔ قرن سوم بود و خاندانی مجوسی داشت، لیکن پدرش به اسلام گروید. او اگرچه از علوم رسمی زمانه بهره‌ای نداشت و امّی به‌شمار می‌آمد لیکن زهدی بس قوی، تدیّنی بغایت استوار داشت، به‌طوری که کمتر کسی می‌توانست همچون او تقوی و دینداری را با تمام جزئیات و ظرائفش رعایت کند.

مولانا با توسّع مشرب و دیدگاه بلند و وسیع خود، نه‌تنها جمیع شطحیات شطّاحان صوفیه را بر قصد جمیل حمل کرده بل سبب صدور این قبیل کلمات را بر مبنای مکتب فکری خود یعنی فنایِ فِی‌الله و تجسّد لاهوت در ناسوت تفسیر کرده است. او می‌گوید گویندهٔ این‌گونه اقوال، حضرت حق است نه صوفیِ شطّاح. زیرا به عقیدهٔ صوفیه غیر از حق، هستیِ دیگری نیست و هرچه هست اوست. چنانکه شبستری در مثنوی **گلشن راز** می‌گوید:

جز از حق نیست دیگر هستی اَلْحَق — هُوَالْحَق گوی و، گر خواهی اَنَاالْحَق
اَنَاالْحَق، کشفِ اسرارست مُطْلَق — بجز حق کیست تا گوید: اَنَاالْحَق؟!
همه ذرّاتِ عالَم همچو منصور — تو خواهی مست گیر و، خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیل‌اند دائم — بدین معنی همه باشند قائم
چو کردی خویشتن را پنبه‌کاری — تو هم حلّاج‌وار این دَم برآری

مولانا در دفاع از شطحْ‌گویانِ بی‌باک صوفیه می‌گوید: «آخر، این اَنَاالْحَقْ گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است! اَنَاالْحَق، عظیم‌تواضع است، زیرا اینکه می‌گوید: من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را، و یکی خدا را. اما

آنکه اَنَاالْحَق می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد، می‌گوید: اَنَاالْحَق. یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست، من به‌کلّی عدمِ محضم و هیچم. تواضع در این بیشتر است. این است که مردم فهم نمی‌کنند.[۱]» ابن خلدون نیز در تفسیر شطحیات و تبرئه شطّاحان عقیده دارد که این‌گونه سخنان، بی‌اختیار و بلااراده از آنان صادر می‌شود، از این‌رو نسزد که آنان مورد عتاب قرار گیرند و بهتر این است که آن کلمات بر قصد جمیل حمل گردد و صاحبان آن را معذور داشت.[۲] هم از اینرو بود که ابن سُرَیج (رئیس قضات مکتب شافعی) پس از مطالعه و بررسی پروندهٔ حلّاج، «فتوایِ توقّف» داد و اصولاً دادگاه را برای محاکمهٔ حلاج، صالح تشخیص نداد و چنین نوشت: او (حلّاج)، مردی است که نمی‌دانم حالش را تشخیص دهم، لاجَرَم در باب او کلمه‌ای نخواهم گفت.[۳]

مولانا شطح بایزید را که گفته بود: سُبحانی ما اَعْظَمَ شأْنی وَ لَیْسَ فی جُبَّتی سِوَی الله[۴] ضمن حکایتی که در منابع پیشین صوفیه نیز آمده با مهارت تمام تفسیر می‌کند:

بـا مـریدان، آن فـقیرِ مُـحْتَشَم — بـایزید آمـد کـه: نَک، یـزدان مـنم
گـفت مستانه، عـیان آن ذوفُنون — لااِلٰـه اِلّا اَنَـا، هٰـا فَـاعْبُدون
چون گذشت آن حال، گفتندش صباح — تو چنین گفتیّ و، این نَبْوَد صـلاح
گفت: این بـار ار کُـنم مـن مَشْـغله — کـاردها بـر مـن زنـید آن دَم، هَـله
حـق، مُـنزَّه از تـن و، مـن بـا تَـنَم — چـون چـنین گـویم، بـباید کُشـتنم
چـون وصـیّت کـرد آن آزادْمَـرد — هـر مُـریدی کـاردی آمـاده کـرد
مست گشت او باز از آن سُغراقِ زَفت — آن وصـیّت‌هاش از خـاطر بـرفت
نـقل آمـد، عـقلِ او آواره شـد — صـبح آمـد، شـمعِ او بـیچاره شـد
عقل چون شِحنه‌ست، چون سلطان رسید — شِـحنهٔ بـیچاره در کُـنجی خـزید
عقل، سایهٔ حـق بُـوَد، حـق آفـتاب — سـایه را بـا آفـتابِ او چـه تـاب؟!
چون پَـری غـالب شـود بـر آدمـی — گُم شود از مَـرد، وصـفِ مـردمی.
هـرچـه گـوید، آن پَـری گـفته بُـوَد — زین سَری زآن، آن سَری گفته بُوَد
چون پَری را ایـن دَم و قـانون بُـوَد — کردگارِ آن پَری خود، چـون بُـوَد؟

---

۱. **فیه مافیه**، ص ۴۴ــ۴۳.
۲. ر.ک. **مقدمهٔ ابن خلدون**، ج ۲، ص ۹۹۱ــ۹۹۰.
۳. ر.ک. **مصائب حلاج** (لویی ماسینیون)، ص ۱۷۹.
۴. روزبهان بقلی این سخنِ اخیر را از قول ابوسعید نیز نقل کرده است. (ر.ک. **شرح شطحیات**، ص ۵۸۲.)

اویِ او رفته، پَری خود، او شده / تُرک، بی الهام، تازیْ‌گو شده
چون به خود آید، نداند یک لغت / چون پَری را هست این ذات و صفت
پس خداوندِ پَریّ و آدمی / از پَری کی باشدش آخِر کمی؟
شیرْگیر ارخونِ نرّه‌شیر خَورد / تو بگویی او نکرد آن، باده کرد
ور سخن پردازد از زرِّ کهن / تو بگویی: باده گفته‌ست آن سخن
باده‌یی را می‌بُوَد این شَرّ و شور / نورِ حق را نیست آن فرهنگ و زور؟!
که تو را از تو، به کل خالی کند / تو شوی پست، او سخن عالی کند؟!
گرچه قرآن از لبِ پیغمبرست / هرکه گوید حق نگفت، او کافرست
چون همایِ بی‌خودی پرواز کرد / آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیلِ تحیّر دررَبود / زآن قوی‌تر گفت کاوّل گفته بود
نیست اندر جُبّه‌ام الّا خدا / چند جویی بر زمین و بر سما؟!
آن مریدان جمله دیوانه شدند / کاردها در جسمِ پاکش می‌زدند
هریکی چون مُلحدانِ گِرده‌کوه / کارد می‌زد پیرِ خود را بی‌ستوه
هرکه اندر شیخ، تیغی می‌خلید / بازگونه از تن خود می درید
یک اثر نه بر تنِ آن ذُوفُنون / وآن مُریدان، خسته و غرقابِ خون
هرکه او سویِ گلویش زخم بُرد / حلقِ خود ببریده دید و زار مُرد
وآنکه او را زخم اندر سینه زد / سینه‌اش بشکافت و شد مُردهٔ ابد
وآنکه آگه بود از آن صاحبقران / دل ندادش که زند زخمِ گران
نیمْ‌دانش، دستِ او را بسته کرد / جان ببُرد الّا که خود را خسته کرد
روز گشت و آن مریدان کاسته / نوحه‌ها از خانه‌شان برخاسته
پیشِ او آمد هزاران مرد و زن / کِای دو عالَم دَرْج در یک پیرهن
این تنِ تو گر تنِ مردم بُدی / چون تنِ مردم ز خنجر گُم شدی
با خودی یا بی‌خودی دوچار زد / با خود اندر دیدهٔ خود خار زد
ای زده بر بی‌خودان تو ذُوالْفَقار / بر تنِ خود می‌زنی آن، هوش دار!
زآنکه بی‌خود فانی است و ایمن است / تا ابد در ایمنی او ساکن است
نقشِ او فانیّ و او شد آینه / غیرِ نقش رویِ غیر، آنجای نَه
گر کُنی تُف، سویِ رویِ خود کنی / ور زنی بر آینه، بر خود زنی
ور ببینی رویِ زشت، آن هم تویی / ور ببینی عیسی و مریم، تویی

او نه اینست و نه آن، او ساده است | نقشِ تو در پیشِ تو بنهاده است
چون رسید اینجا سخن، لب دربست | چون رسید اینجا قلم، درهم شکست
لب ببند ارچه فصاحت دست داد | دَم مـــزن، وَاللهُ اَعْـــلَم بِـالرَّشاد

(دفتر چهارم ۲۱۴۵-۲۱۰۲)

مولانا و حلاج

حسین بن منصور حلّاج بَیْضاوی در حدود سال ۲۴۴ هـ در بیضای فارس به‌دنیا آمد و از کودکی همراه پدرش به شهر **واسط** در عراق کوچید و از همان اوان با زبان و ادبیات عرب آشنا شد. نخستین پیر او در تصوّف، عبدالله تُستری (شوشتری) بود و سپس به سلک شاگردان حسن بصری و جُنید بغدادی درآمد. و سرانجام از دست عمرو مکّی خرقهٔ طریقتی دریافت کرد و خود، پیر طریقت شد. او در طول عمرش سفرهایی فراوان کرد و از شهرها و کشورهای مختلف دیدن کرد و با پیروان مذاهب و ادیان مختلف به همنشینی پرداخت. سه‌بار نیز به سفر حج مشرّف شد. او پس از سفر سوم به بغداد بازگشت و به نشر عقاید خود پرداخت. در سال ۲۹۷ به فتوای یکی از فقهای قشری و درباری به‌نام محمدبن داود اصفهانی بازداشت شد و به سال ۳۰۱ هـ برای دومین‌بار تحت تعقیب قرار گرفت و طبق حکمی به هشت سال حبس در زندان‌های بغداد محکوم شد. ولی او دست از عقاید خود برنداشت تا آنکه مجدداً در سال ۳۰۹ هـ بازداشت شد و این‌بار برای همیشه دفتر حیاتش درنوردیده شد. زیرا به فتوای همان فقیه درباری و امضای خلیفهٔ هوسران و سست‌نهاد یعنی **المقتدر بالله**[1] پس از تحمّل شکنجه‌های هولناک و تازیانه‌های فراوان، دست و پا و اعضای بدنش را به تیغ قهر و کینه بریدند و سر از تنش جداکردند و به آتش انتقام خود سوزاندند و خاکسترش را از مناره‌ای به رود دجله ریختند تا مبادا مزارش مطاف زائران عاشق شود. غافل از آنکه «در سینه‌های مردم دانا مزار ماست». از آن زمان تا امروز حلاج، مظهر عشق صادقانهٔ الهی شناخته شده است و قلّه‌های رفیع عرفان و ادب و حکمت از او به نیکی یادکرده‌اند. حلاج آثار فراوانی تألیف کرد که بالغ بر چهل و نُه اثر است.

---

۱. مرحوم عباس اقبال می‌نویسد: دورهٔ خلافت **مقتدر**، یکی از ادوار نکبت‌آمیزِ ایام حکم‌داریِ بنی‌عباس است. (**خاندان نوبختی**، ص ۹۷).

لیکن همهٔ آثار او در گریوهٔ روزگار از دست بشد و تنها اسامی آنها در فهارس باقی مانده است.[۱] از میان این همه آثار **طواسین** او در دسترس است. و آن، مجموعه‌ای یازده قسمتی است. عبارات آن به شعرِ منثور است و موضوعش نیز تجربه‌های عرفانی حلاج به زبانی بس دشوار و رمزآمیز است.[۲]

مولانا در تمام آثار خود، خصوصاً **دیوان غزلیات** و **مثنوی معنوی** با زبانی اِقناعی و شورانگیز و با به‌کارگیری واژگانی تأثیرگذار و خوش‌آهنگ از حلّاج و مشرب او دفاع کرده است. و بی‌گمان دفاعیهٔ هیچ‌یک از گویندگان و سخن‌سرایان فارسی و غیرفارسی به قدرت و عظمت سخن مولانا نمی‌رسد.

حلّاج چو پیدا شد، اسرار هویدا شد — منصور شد و اَلْحَق می‌گفت ز هوی و ها
حق بود، غلط کردی، حلاج کجا باشد؟ — خود گفت و شنید از خود، حلّاج شده رسوا

و در رباعی می‌گوید:

بی‌دف بَرِ ما میا که ما در سوریم — برخیز و دُهُل بزن که ما منصوریم
مستیم، نه مستِ بادهٔ انگوریم — از هرچه خیال کرده‌ای ما دوریم

به عقیدهٔ مولانا محکومیت حلاج چیزی جز غدر و جفای غدّاران نبوده است. بنابراین می‌توان گفت که از نظر مولانا جمیع اتهامات او از قبیل دعوی بابیّت و الوهیت و نسخ مصحف کریم، برساختهٔ حکّام وقت و عملهٔ آنان بوده است.

چون قلم در دستِ غدّاری بُوَد — بی‌گمان منصور بَر داری بُوَد

(دفتر دوم ۱۳۹۸)

مولانا در تفاوت دعاوی فرعون و شطح حلاج می‌گوید:

آنکه او بی‌درد باشد، رهزنی است — زآنکه بی‌دردی، اَنَاالْحَق گفتنی است
آن اَنَا بی‌وقت‌گفتن، لعنت است — آن اَنَا در وقت‌گفتن، رحمت است
آن اَنَا منصور، رحمت شد یقین — آن اَنَا فرعون، لعنت شد ببین

(دفتر دوم ۲۵۲۳-۲۵۲۱)

---

۱. ر.ک. کتاب **الفهرست** (ابن ندیم)، ص ۲۴۳ــ۲۴۲.

۲. مجموعهٔ **طواسین** را روزبهان بقلی در **شرح شطحیات** خود شرح کرده است. و بعدها لویی ماسینیون کتاب **طواسین** را تصحیح کرد و به سال ۱۹۱۳ در پاریس تحت عنوان **کتاب الطواسین** منتشر شد. و نیز قاسم میرآخوری، طواسین و دیگر آثار حلاج را تحت عنوان **مجموعهٔ آثار حلاج** ترجمه و شرح کرده و به سال ۱۳۷۹ خورشیدی توسط نشر یادآوران منتشر شده است.

بود اَنَاالْحَق در لبِ منصور، نور　　بود اَنَااللّه در لبِ فرعون، زور

(دفتر دوم ۳۰۵)

مولانا ضمن بیان تفاوت دعاوی فرعونی و شطح حلاج، اتهام حلولی بودن را از او رد می‌کند و میان مذهب وحدت وجود و مذهب حلول فرق می‌نهد.

گفت فرعونی: اَنَاالْحَق، گشت پست　　گفت منصوری: اَنَاالْحَقّ و بِرَست

آن اَنَا را لعنةُ اللّه در عَقِب　　وین اَنَا را رحمةُاللّه ای مُحِب

زآنکه او سنگِ سیه بُد، این عقیق　　آن عدوِ نور بود و این عشیق

این اَنَا هُو بود در سِرّ ای فَضول!　　زاتّحادِ نور، نه از راهِ حلول

(دفتر پنجم ۲۰۳۸-۲۰۳۵)

﴿موسیقی و سماع﴾

مولانا از پسِ دیدار شمس به استحالهٔ شگرف روحی دست یازید و مراحل و منازل سلوک را پرّان‌تر از برق و هوا درنوردید و اکسیر اعظم عشق در تار وپود او میناگری‌ها کرد، چندانکه از آن زاهد سجاده‌نشین و شیخ پرطنطنه، قلندری ترانه‌گوی و شوریده‌ای خاکسار ساخت. مولانا در این حیات نو به سه عنصر متقارن و همزاد در زیبایی‌شناسی اهتمامی تام ورزید: شعر، موسیقی و رقص.

این سه عنصر، فرزند یک مادر به‌شمار آیند و مادرِ آن‌ها «طبیعت» است. زیرا طبع سلیم آدمی، هماهنگی و توازن را در هر چیزی می‌پسندد و از آن، خاطر برمی‌آساید.

مولانا، هم در موسیقی علمی تبحّر داشت و هم در موسیقی عملی. او ضرب اصول و علم‌الایقاع یا وزن‌شناسی را نیک می‌دانست و سازی به‌نام رَباب را به چیرگی و سبک‌دستی می‌نواخت و حتی در ساختمان این ساز تغییراتی پدید آورد. و علی‌العموم ایجاد تغییر در ساختمان هر ساز، متفرّع بر مهارت داشتن در آن ساز است. پیوند ناگسستنی او با موسیقی عصبیت و عصبانیت اهل ظاهر را برمی‌انگیخت و آنان را به ستیز و نقار درمی‌آورد. گاه علیه سماع و رباب فتوی می‌دادند[1] و گاه فریاد برمی‌آوردند که مولانا بدعت را سنّت ساخته است[2]! لیکن او بدین غوغاها وقعی نمی‌نهاد و کار خود می‌کرد.

مهارت موسیقایی او در آینهٔ اشعارش انعکاسی تمام‌عیار یافته است. و به‌جرأت توان گفت که هیچ شاعری به اندازهٔ او موسیقی را در شعر خود داخل نکرده است. اشعار غنایی مولانا با موسیقی چون شیر و شکر به هم درآمیخته است. عنصر موسیقایی در غزلیات مولانا چنان بارز است که حتی قرائت سادهٔ اشعار او و بدون هیچ ساز و آوازی، در مخاطب شور و ترقّص می‌انگیزد و وجد و شادمانی می‌آفریند، به‌شرط آنکه شدّ و مَدّ و تقطیعات اشعارش خوب رعایت شود. مانند این غزل:

ای هوس‌هایِ دلم! بیا بیا بیا ای مراد و حاصلم! بیا بیا بیا بیا

---

۱. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۱۵۴.

۲. ر.ک. پیشین، ص ۱۵۴، ۱۶۵، ۲۳۳.

مشکل وشوریده‌ام چون زلفِ تو، چون زلفِ تو — ای گُشادِ مشکلم! بیا بیا بیا بیا
از رَه و منزل مگو، دیگر مگو، دیگر مگو — ای تو راه و منزلم! بیا بیا بیا بیا
درربودی از زمین یک مُشتِ گِل، یک مشتِ گِل — در میانِ آن گِلم، بیا بیا بیا بیا
تا ز نیکی، وَز بدی من واقفم، من واقفم — از جمالت غافلم، بیا بیا بیا بیا
تا نسوزد عقلِ من در عشقِ تو، در عشقِ تو — غافلم، نی عاقلم، بیا بیا بیا بیا

مولانا زبان موسیقی را رساترین زبان دانسته است[۱] و پرداختن به تغنّی را بر مباحث ملال‌انگیز ارجح شمرده است. معروف است که روزی یاران مولانا پیرامون مطالب کتاب **فتوحات مکیه** ابن عربی گرم مباحثه بودند که زکی قوّال (از مغنّیان مجلس سماع مولانا) ترانه گویان درآمد. مولانا در دم گفت: «حالیا فتوحاتِ زکی بِهْ از فتوحات مکّی است. و به سماع برخاست.[۲]»

«سَماع» مصدر ثلاثی مجرّد است و در اصل به معنی مطلقِ شنیدن است. و اطلاق آن بر نغمه و رقص و سرود و تواجد، اطلاقی مجازی است. مولانا تا پیش از آشنایی با شمس، هرگز سماع نکرده بود. وقتی شمس، روح پروازی و ملتهب مولانا را دید بدو سفارش کرد که در سماع آید که طلب هرچه باشد در سماع زیاده خواهد شدن.[۳] زان پس فضای **قونیه** و سرزمین آناتولی از موسیقی و سماع مولانا و یارانش عطرآگین شد و مرده‌دلان از گور کالبدها برخاستند و سنگین‌دلانِ مانده در گِل و لای مادیّت، بال و پر گشودند و به پرواز درآمدند.

در نظر مولانا سماع و موسیقی فقط برای انگیختن شور و نشاط نیست، بل نوعی آیین عبادی است. از این‌رو نماز را اشراق می‌نامید و آن را معمولاً با سماع عشاق پیوند می‌داد.

گرچه «چرخیدن» از ارکان سماع مولانا بوده است، امّا چگونگی اجزاء و دقایق حرکات او و مریدانش در سماع گزارش نشده است و هنوز مأخذی دیده نیامده که این جزئیّات را به شرح یا حتی به اجمال بازگفته باشد. شاید اساس قرارگرفتن چرخ در سماع نمادِ آن بوده که سالکِ عارف به هرطرف روی می‌کند وجه‌الله را می‌بینند.

مولانا رقص را نیک پاس می‌داشته و در ستایش آن اشعاری بس نغز و پرشور

---

۱. هاینریش هاینه می‌گوید: جایی که کلام پیش نمی‌رود موسیقی آغاز می‌شود.
۲. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۴۴۰. ۳. ر.ک. **زندگینامهٔ مولانا** (فریدون سپهسالار)، ص ۶۵.

سروده است. حال آنکه بیشترینهٔ فقها و اهل ظاهر و حتی برخی از مشایخ صوفیه سماع و بالاخص رقص را حرام می‌دانستند ولی این رسم از قرن سوم در میان صوفیان رواج یافت. صوفیان رقص را از توابع وجد به‌شمار می‌آوردند و وجد به‌دنبال سماع در سالک به‌ظهور می‌آید.

رقص علاوه بر آنکه جسم را چالاک می‌کند روح را نیز از خفتگی و تیرگی می‌رهاند و تن را از بار شهوات مزاحم آزاد می‌کند. چنانکه مولانا در اثر کثرت رقص و سماع و مراقبه از لوث شهوات حیوانی پاک آمده بود و به تهذیب و پالایش حقیقی دست یازیده بود.

مولانا در لزوم رقص و سماع گوید:

آمد بهار جانها ای شاخ تر به رقص آ — چون یوسف اندر آمد مصر و شکر به رقص آ
ای شاهِ عشق‌پرور مانند شیر مادر — ای شیر! جوش درزَو جانِ پدر به رقص آ
چوگان زلف دیدی چون گوی دررسیدی — از پا و سر بریدی بی‌پا و سر به رقص آ
از عشق تاجداران در چرخ او چو باران — آن‌جا قبا چه باشد؟ ای خوش‌کمر به رقص آ
ای مست هست گشته، بر تو فنا نبشته — رقعهٔ فنا رسیده بهر سفر به رقص آ
پایانِ جنگ آمد، آوازِ چنگ آمد — یوسف ز چاه آمد، ای بی‌هنر! به رقص آ
طاوسِ ما درآید، و آن رنگ‌ها برآید — با مرغِ جان سراید، بی‌بال و پر به رقص آ
کور و کرانِ عالَم دید از مسیح، مَرهَم — گفته مسیحِ مریم کای کوروکر! به رقص آ

مولانا همچون دیگر صوفیه و حکمای متألّه، عشق را در همهٔ هستی جاری و ساری می‌بیند و معتقد است که حرکت جمیع ذرات و کائنات، حرکتی حُبّی و عشق‌مند است. بدینسان هستی یکسره در رقص و سماعی شکوهمند آمده است. و سماع، رمزی است از اتصال سالک بدین حرکت عظیم.

روح حساس و پرجهش مولانا چنان بود که به محض آنکه صدایی موزون در کوچه، بازار، حمام، صحرا، میدان شهر، آسیا و... می‌شنید به سماع می‌خاست و ساعت‌ها بر این حال بود و هیچکس نمی‌توانست همپای او به سماع آید. روزی در بازار قونیه یکی از فروشندگان پوست روباه فریاد می‌زد: دلکو! دلکو! و از این تکرار گویا ریتمی پدید آمده بود. مولانا از لفظ «دلکو» به یاد «دل» افتاد و هی‌کنان به چرخ و سماع آمد و با این هیأت تا مدرسه‌اش روان شد و جماعتی دنبال او.[1] روزی هم از

---

۱. ر.ک. مناقب‌العارفین، ج ۱، ص ۳۵۶.

کنار دکان صلاح‌الدین زرکوب می‌گذشت که صدای پیوستهٔ چکش زرگری را شنید و در دم به رقص آمد و شورها آفرید. و صلاح‌الدین چون شور او را دید همچنان بر زر می‌کوفت و از اتلاف آن بیمی نداشت. یک‌بار نیز مولانا را در آسیابی یافتند که بر گرد سنگ آسیا به رقص آمده بود و می‌گفت: حقا که از این سنگ، نـدای سُـبُّوحٌ قُدُّوسٌ می‌شنوم.[۱]

به‌هرحال شناخت روح و شخصیت مولانا بدون شناخت گوهر موسیقی و سماع، آن‌طور که سزاوار است میسر نمی‌آید.

موسیقی، انعکاس طنین گردش افلاک است

مولانا مانند حکمای اسلامی در باب موسیقی نظریهٔ فیثاغورث را پذیرفته است. زیرا او عقیده داشت که اصول موسیقی از نغمات کواکب و افلاک اخذ شده است. چنین معروف است که فیثاغورث با ذکاوت قلبی و روشن‌بینی خود نغمه‌های افـلاک را می‌شنیده است و سپس اصول موسیقی را بـر اسـاس آن اسـتخراج کـرده است. او نخستین کسی بود که در این باب سخن گفت و آنگاه بطلمیوس و اُقلیدس و دیگر حکیمان و فیلسوفان در این باب سخنانی آوردند.[۲]

پس حکیمان گفته‌انـد ایـن لحـن‌ها — از دوارِ چـــــرخ بگـــــرفتیم مـــا
بانگِ گردش‌هایِ چرخ است اینکه خلق — می‌سُرایندش به طنبور و بـه حـلق

(دفتر چهارم ۷۳۴-۷۳۳)

موسیقی، تذکار پیمان فطری و ازلی است

مولانا عقیده دارد که تأثیر نغمات و اصوات موزون بر روان آدمی از آن‌روست که نغمات آسمانی و ملکوتیِ جهان پیشین را در ما می‌انگیزد. چراکه به اعتقاد مولانا روح آدمی پیش از آنکه به جهان فرودین هبوط کند در عالم لطیف الهی سیر می‌کرده و نغمات آسمانی را می‌شنیده است. لذا موسیقی زمینی، تذکار موسیقی آسمانی و خطاب ازلی و لم‌یزلی است.

لیک بُد مقصودش از بـانگِ رَبـاب — همچو مشتاقان، خیـالِ آن خـطاب

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۳۷۱.

۲. ر.ک. **رسائل اخوان‌الصفا**، ج ۱، ص ۲۰۸، **سیر حکمت در اروپا**، ج ۱، ص ۶.

نـــالهٔ سُـــرنا و تـــهدیدِ دُهُـــل چـیزکی مـانَد بـدآن نـاقورِ کـل

(دفتر چهارم ۷۳۲-۷۳۱)

مـــؤمنان گـــویند کآثـارِ بـهشت نـــغز گـــردانـید هـر آوازِ زشت
مـــا هـــمه اجـزایِ آدم بـوده‌ایـم در بهشت، آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب و گِل شکی یـــادمان آمـــد از آنـــها چـیزکی

(دفتر چهارم ۷۳۷-۷۳۵)

تأثیر حیات‌بخش موسیقی

مولانا در تأثیر شگفت‌انگیز موسیقی، حکایت پیر چنگی را می‌آورد و در وصف ساز و آواز حیات‌انگیزش می‌گوید:

بـلبل از آوازِ او، بـی‌خود شـدی یک طَرَب، ز آوازِ خوبش صد شدی
مـجلس و مـجمعْ، دَمَش آراستی وز نـــوایِ او، قـــیامت خـاستی
هـمچو اسـرافیل کآوازش بـه فـن مُـــردگان را جـان درآرد در بـدن
یـــا رســـایل بـود اسـرافـیل را کـز سـماعش پَـر بِـرُستی فـیل را

(دفتر اول ۱۹۱۷-۱۹۱۴)

موسیقی، ترجمان عشق

مولانا در باب عشق بر این باور است که هیچ زبانی نمی‌تواند عشق را تعریف کند. اما همو معتقد است که تنها زبانی که می‌تواند عشق را تعریف کند موسیقی است:

نـی حـدیثِ راهِ پُـرخـون مـی‌کند قـصّه‌هایِ عشـقِ مـجنون مـی‌کند

(دفتر اول ۱۳)

تفاوت موسیقی این‌جهانی با نغمات آن‌جهانی

لیک چون آمیخت با خـاکِ کُـرَب کی دهند این زیر و این بَم، آن طرب؟
آب چون آمـیخت بـا بـول و کُـمیز گشت زآمیزش، مزاجش تلخ و تیز
چـیزکی از آب هسـتش در جسـد بـول گـیرش، آتشـی را مـی‌کُشد
گر نجس شد آب، این طبعش بـماند کآتشِ غم را به طـبعِ خـود نشـاند

(دفتر چهارم ۷۴۱-۷۳۸)

آتش عشق با موسیقی تیزتر شود

آتشِ عشق از نواها گشت تیز　　همچنانکه آتش آن جوزْریز

(دفتر چهارم ۷۴۴)

مولانا در بیان مطلب اخیر، حکایت شخص تشنه‌یی را می‌آورد که بر سر درخت گردکانی بود.[۱]

سماع، غذای عاشقان است

همان‌طور که کالبد عنصری بدون غذا نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد، روح عشاق نیز بدون غذای سماع نمی‌تواند به حیات طیبهٔ خود ادامه دهد. و یکی از ره‌آوردهای سماع، جمعیت‌خاطر است. جمعیت خاطر سبب می‌شود که قوای جسمی و روحی انسان ذخیره شود. چرا که پریشان‌خاطری و افکار مشوّش، همچون رخنه‌ای است که ذخایر جسمانی و روانی آدمی از آن طریق به هدر می‌رود.

پس غذایِ عاشقان آمد سماع　　که در او باشد خیالِ اجتماع

قوّتی گیرد خیالاتِ ضمیر　　بل که صورت گردد از بانگ و صفیر

(دفتر چهارم ۷۴۳-۷۴۲)

سماع، نقصان روانی سالک را برطرف می‌کند

کوهِ طور از نورِ موسی شد به رقص　　صوفیِ کامل شد و رَسْت او زِ نقص

(دفتر اول ۸۶۷)

سماع، افسردگی روانی را به نشاط و چالاکی مبدّل می‌کند

مولانا سالک را به گیاهان و درختانی تشبیه می‌کند که در موسم خزان می‌پژمرند و چون بهار درمی‌رسد و هوا لطیف و روح‌نواز می‌گردد، از تأثیر بهار درختان، زندگی از سر می‌گیرند و نشاطِ رفته را بازمی‌یابند. همین‌طور سماع همچون موسم بهار است که باطن پژمرده و افسردهٔ سالکِ دورمانده از سماع را به شور و حرکت می‌انگیزد. و

---

۱. ر.ک. دفتر چهارم، بیت ۷۴۵ به بعد.

سالک به شکرانهٔ این حیات نو و پیوند لاهوتی به رقص برمی‌خیزد و بدینسان کمال، حاصل می‌آید.

در هوایِ عشقِ حق، رقصان شوند همچو قُرصِ بَدر، بی‌نُقصان شوند
جسمشان رقصان و جان‌ها خود مپرس وآنکه گِردِ جان از آنها خود مپرس

(دفتر اول ۱۳۴۸-۱۳۴۷)

چون رهند از دستِ خود، دستی زنند چون جهند از نقصِ خود، رقصی کنند

(دفتر سوم ۹۷)

سماع و رقص خالصانه، آدمی را از بار شهوات مزاحم و انانیت می‌رهاند

رقص آن‌جا کن که خود را بشکنی پنبه را از ریشِ شهوت برکَنی
رقص وجولان بر سرِ میدان کنند رقص، اندر خونِ خود، مردان کنند
چون رهند از دستِ خود، دستی زنند چون جهند از نقصِ خود، رقصی کنند

(دفتر سوم ۹۷-۹۵)

حال سماع‌کنندگان از کسانی که فارغ از سماع هستند پوشیده است، حال آنکه همهٔ پدیده‌های تکوینی با سماع‌کنندگان همراهی می‌کنند

مُطربانْ‌شان از درون، دف می‌زنند بحرها در شورشان، کف می‌زنند
تو نبینی، لیک بهرِ گوششان برگ‌ها بر شاخ‌ها هم، کف‌زنان
تو نبینی برگ‌ها را کف زدن گوشِ دل باید، نه این گوشِ بَدَن

(دفتر سوم ۱۰۰-۹۸)

اهلیت در سماع

از قدیم صوفیه معتقد بودند، سماع درخور هر شخصی نیست. یعنی هرکس به صرف آنکه دست‌افشانی کند و پای بکوبد و حالت وجد نشان دهد معلوم نیست که حق سماع را ادا کرده باشد. از این‌رو امام محمد غزالی سماع را به سه قسم تقسیم کرده است. دو قسم آن را که موجب غفلت و پیدایش صفات ناپسند است مردود شمرده و تنها یک قسم را روا می‌دارد و می‌گوید: قسم سوم آنکه در دل وی صفتی محمود باشد که

سماع آن را قوّت دهد.[۱] شمس نیز سماع را بر خامان حرام شمرده است.[۲]

بر سماعِ راست، هرکس چیر نیست　　طعمهٔ هر مرغکی، انجیر نیست
خاصه مرغی، مردهٔ پوسیده‌یی　　پُرخیالی اَعْمیی، بی‌دیده‌یی

(دفتر اول ۲۷۶۳-۲۷۶۲)

آن شرابِ حق بدآن مطرب بَرَد　　وین شرابِ تن از این مطرب چَرَد

(دفتر ششم ۶۴۶)

همهٔ جهان هستی در حال رقص و سماع هستند

حرمتِ ذات و صفاتِ پاکِ او　　که بود گردون، گریبانْ‌چاکِ او

(دفتر سوم ۲۵۸۴)

---

۱. ر.ک. **کیمیای سعادت**، ج ۱، ص ۴۷۳.　　۲. ر.ک. **مقالات شمس**، ص ۸۳.

﴿قُرب﴾

صوفیه، پیرامون قرب، تحقیقات و تجربیاتی فراوان کرده‌اند که مبنای جملگی آنها، آیات قرآن کریم است. مانند آیهٔ ۱۸۶ سورهٔ **بقره**: **وَ اِذٰا سَأَلَکَ عِبادِی عَنّی فَاِنِّی قَرِیبٌ** «و هرگاه بندگانم مرا بخوانند من نزدیکم.» و آیهٔ ۱۶ سورهٔ **ق**: **وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِید.** «و من از رگ گردن او به او نزدیکترم.»

قُرب در لغت به معنی نزدیکی است و در اصطلاح صوفیه عبارت است از زوال حسّ و اضمحلال نفس. البته واضح است که این قرب، قرب مکانی نیست.[۱] نیز گفته‌اند: قرب، نزدیکی بُوَد به طاعت و متصف شدن اندر دوام اوقات به عبادت.[۲] باز گفته‌اند: قرب حق تعالی به دل بنده به اندازهٔ قرب دل بنده به اوست. هرچه دل به خدا نزدیک‌تر، خدا به دل نزدیک‌تر.[۳]

ابونصر سرّاج اهل قرب را سه گروه داند:

نخست، متقربان که با انواع طاعات، خود را به خدا نزدیک می‌کنند.

دوم، متحققان که به هرچه نظر کنند خدا را بدان چیز نزدیک‌تر بینند تا خود را. چنانکه یکی از عارفان گوید: **مٰا نَظَرْتُ اِلیٰ شَیْءٍ اِلاّٰ رَأَیْتُ اللهَ اَقْرَبَ اِلَیْهِ مِنّی.** «به چیزی درننگریستم جز آنکه دیدم خدا از من بدان چیز نزدیک‌تر است.»

سوم، قربِ بزرگان و منتهیان که چنان در حضرت حق فانی شوند که قرب خود را نبینند. یعنی از فرط جذبه و بی‌خودی ندانند که در حال قرب‌اند یا بُعد. مادام که بنده قرب خود را به خدا می‌بیند هنوز به قرب حقیقی نرسیده است مگر آنکه قرب خدا را به خود بیند.[۴]

قرب خداوند به انسان و جهان، مافوقِ چگونگی است

قرب، بی‌چون است عقلت را به تو — نیست چپّ و راست و پس، یا پیشِ رُو
قربِ بی‌چون، چون نباشد شاه را؟ — کـه نـیابد بـحثِ عـقل، آن راه را

(دفتر چهارم ۳۶۸۷-۳۶۸۶)

---

۱. ر.ک. **لب لباب مثنوی**، ص ۴۲۱.
۲. ر.ک. **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۲۴.
۳. ر.ک. **مصباح‌الشریعة**، ص ۴۱۸.
۴. **کتاب اللمع فی‌التصوف**، ص ۵۷ــ۵۶.

قرب خداوند، مافوق زمان و مکان است

گفت پیغمبر که معراجِ مرا — نیست بر معراجِ یونس اِجْتبا
آنِ من بر چرخ و آنِ او نشیب — زانکه قربِ حق، برون است از حساب
قرب، نه بالا، نه پستی‌رفتن است — قربِ حق، از حبسِ هستی رَستن است
نیست را چه جایِ بالا است و زیر؟ — نیست را نه زود و نه دُورست و دیر

(دفتر سوم ۴۵۱۵-۴۵۱۲)

انواع و مراتب قرب

تو توهّم می‌کنی از قربِ حق — که طَبَقْ گر دُور نَبْوَد از طبق
این نمی‌بینی که قربِ اولیا — صد کرامت دارد و کار و کیا؟
آهن از داود، مومی می‌شود — موم در دستت چو آهن می‌بُوَد
قربِ خلق و رزق، بر جمله‌ست عام — قرب وحیِ عشق دارند این کِرام
قرب بر انواع باشد، ای پدر! — می‌زند خورشید بر کُهسار و زر
لیک قربی هست با زر شید را — که از آن آگه نباشد بید را
شاخِ خشک و تر قریبِ آفتاب — آفتاب از هردو کَی دارد حجاب؟
لیک کو آن قربتِ شاخِ طری؟ — که ثِمارِ پُخته از وی می‌خَوری
شاخِ خشک از قربتِ آن آفتاب — غیرِ زوتر خشکْ گشتن، گو: بیاب

(دفتر سوم ۷۰۹-۷۰۱)

هر که محرابِ نمازش گشت عَین — سویِ ایمان رفتنش می‌دان تو شین
هر که شد مر شاه را او جامه‌دار — هست خُسران، بهرِ شاهش اِتّجار
هرکه با سلطان شود او همنشین — بر درش بودن بود عیب و غبین
دست بوسش چون رسید از پادشاه — گر گزیند بوسِ پا، باشد گناه
گرچه سَر بر پا نهادن خدمت است — پیشِ آن خدمت، خطا و زَلّت است
شاه را غیرت بُوَد بر هرکه او — بو گزیند بعد از آن که دید رُو

(دفتر اول ۱۷۷۰-۱۷۶۵)

مقام قرب عارفان در حیطهٔ افهام بشری نیست

عارفان حقیق به قرب الهی رسیده‌اند و این مقام بر هر عقلی مفهوم نیست. منتهی گاه اینان به اقتضای حکمت الهی پرده از گوشه‌ای از این مقام برمی‌دارند و بی‌درنگ مجدداً فرو می‌پوشند.

جای سیمرغان بُوَد آن سویِ قاف هر خیالی را نباشد دستْ‌باف
جز خیالی را که دید آن اِتّفاق آنگهش بَعْدَ الْعِیان افتد فراق

(دفتر ششم ۴۰۱۷-۴۰۱۶)

﴿قُرب فرائض و قُرب نوافل﴾

هرچند پیرامون این دو اصطلاحِ عرفانی تعاریفِ مختلف صورت گرفته است، لیکن مقصود کلّی آن دو، ناظرست به وحدتِ حق و خلق. با این تفاوت که **قرب فرائض**، مربوط است به مرتبهٔ عاشقیِ بنده، و قرب نوافل مربوط است به مرتبهٔ معشوقیِ بنده. در قرب فرائض بنده با انجام فریضه‌ها و وصول به اصول و نیل به کُنه آن به فنای کلّی می‌رسد به‌نحوی که جز خدا نمی‌بیند. در این مرتبه است که بنده، محلّ ظهور فعل خدا می‌گردد. به سخنی دیگر فعل خداوند از مجرای بنده در ظهور می‌آید. درنتیجه نطق بنده نطق خدا، دست او دست خدا، سمع او سمع خدا، و بصر او بصر خدا می‌گردد.

مولانا در بیان قرب فرائض، تمثیل قلم و صاحبِ قلم را می‌آورد. همان‌طور که قلم در اختیار صاحب قلم است بنده نیز در پنجهٔ تقلیب و تصرّف حق تعالی است.

خفته از احوالِ دنیا روز و شب — چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ رب
آنکه او پنجه نبیند در رقم — فعل پندارد به جُنبش از قلم

(دفتر اول ۳۹۴-۳۹۳)

دست، پنهان و قلم بین خطْ‌گذار — اسب در جولان و ناپیدا سوار
تیر، پرّان بین و ناپیدا کمان — جان‌ها پیدا و پنهان، جانِ جان

(دفتر دوم ۱۳۰۳)

او به صنعت آزر است و من صَنَم — آلتی کو سازدم، من آن شوم
گر مرا ساغر کند، ساغر شوم — ور مرا خنجر کند، خنجر شوم
گر مرا چشمه کند، آبی دهم — ور مرا آتش کند، تابی دهم
گر مرا باران کند، خرمن دهم — ور مرا ناوَک کند، در تن جهم
گر مرا ماری کند، زهر افکنم — ور مرا یاری کند، خدمت کنم
من چو کِلکم در میانِ اِصْبَعَیْن — نیستم در صفِّ طاعت بَین، بَین

(دفتر پنجم ۱۶۹۰-۱۶۸۵)

اما **قرب نوافل** مربوط است به مرتبهٔ معشوقیِ بنده. در این مرتبت، صفات بشری زوال می‌یابد و خداوند گوش و چشم و زبان و دست بنده می‌شود. این قرب نتیجهٔ انجام مستحبّات و وصول به اصول است. در این مرتبت صفات بشری به صِبغةالله،

مصبوغ می‌گردد و گوهر تخلّق باخلاق‌الله بعینه در ظهور می‌آید.

در حدیثی آمده است که خداوند فرماید: **اِنَّ اللهَ تَعالیٰ قالَ مَنْ عادیٰ لی وَلیّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَربِ وَ ما تَقَرَّبَ اِلیَّ عَبدی بِشَیءٍ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمّا افْتَرَضْتُهُ عَلَیْهِ وَ ما یَزالُ عَبدی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوافِلِ حَتّیٰ اَحْبَبْتُهُ فَاِذا اَحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذی یُبْصِرُ بِهِ وَ یَدَهُ الَّتی یَبْطِشُ بِها وَ رِجْلَهُ الَّتی یَمْشی بِها.** «خدای تعالی گوید: هرکه با یکی از اولیای من در ستیز آید، من وی را به پیکار بیم دهم و بندهٔ من به هیچ چیز به من نزدیک نشود محبوب‌تر از آنچه بر او فرض کرده‌ام. و همواره بنده‌ام با انجام نافله‌ها به من تقرّب می‌جوید، تا آنکه او را دوست بدارم. پس همین‌که او را دوست بدارم گوش او شوم که بدان شنوَد و چشم او گردم که بدان بیند و دست او گردم که بدان گیرد و پای او شوم که بدان رود.»

هرچند در تعریف مفهوم این دو اصطلاح تفاریق قائل شده‌اند مثلاً گفته‌اند در قرب فرائض، خدا با اسم ظاهر تجلی می‌کند و در قرب نوافل با اسم باطن، یا در قرب فرائض، بنده آلت حق است و در قرب نوافل بالعکس. ولی در مصداق نمی‌توان آن دو را از هم جدا کرد. برای همین است که شارحانی نظیر ملاحسین کاشفی با آنکه برای هریک از آن دو قرب، تعریفی جداگانه به‌دست داده‌اند ولی در مقام ذکر شواهد شعری از مثنوی موفق نشده‌اند این تفکیک را حفظ کنند، لذا هر شاهدی که آورده‌اند می‌تواند در ذیل آن دیگر نیز به‌کار آید. به‌هرحال گوهر و جانِ قرب نوافل و فرائض این است که هر انسانی می‌تواند با سعیِ قرین به توفیقات ربّانی، باطن خود را آینهٔ اسماء و صفات الهی سازد و از مرتبهٔ منی و انانیت بشری درگذرد و افعال و اخلاق خود را بر مبنای خواست و مشیت خداوندی سامان دهد.

مطلق آن آواز، خود از شه بُوَد — گرچه از حلقومِ عبدالله بُوَد
گفته او را من، زبان و چشمِ تو — من حواس و من رضا و خشمِ تو
رَوْ که بی یَسْمَع و بی یُبْصِر توی — سِر توی، چه جایِ صاحبْ‌سِر توی
چون شدی مَنْ کانَ لِلّه از وَلَه — من تو را باشم که کانَ اللهُ له
گه توی گویم تو را، گاهی منم — هرچه گویم، آفتابِ روشنم

(دفتر اول ۱۹۴۰-۱۹۳۶)

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی — زاری از ما نی، تو زاری می‌کنی
ما چو نایيم و نوا در ما ز توست — ما چوکوهیم و صدا در ما ز توست

ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات / بُرد و ماتِ ما ز توست ای خوش‌صفات
ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان / تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما عدم‌هاییم و هستی‌هایِ ما / تو وجودِ مطلقی، فانی‌نما
ما همه شیران، ولی شیرِ علم / حمله‌شان از باد باشد دَم به دَم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد / آنکه ناپیداست از ما کم مَباد
بادِ ما و بودِ ما از دادِ توست / هستیِ ما جمله از ایجادِ توست

(دفتر اول ۶۰۵-۵۹۸)

آنکه بی یَسْمَع و بی یُبْصِر شده‌ست / در حقِ آن بنده این هم بیهده‌ست

(دفتر دوم ۱۷۳۹)

چشمِ او من باشم و دست و دلش / تا رهد از مُدْبِری‌ها مُقْبِلش

(دفتر چهارم ۷۹)

رَوْ که بی یَسْمَع و بی یُبْصِر توی / سِر توی، چه جایِ صاحبْ‌سِر توی

(دفتر اول ۱۹۳۸)

جُنبشم زین پیش بود از بال و پَر / جُنبشم اکنون ز دستِ دادگر
جُنبشِ فانیم بیرون شد ز پوست / جنبشم باقیست اکنون چون ازوست

(دفتر چهارم ۱۰۶۲-۱۰۶۱)

﴿جذبه و سعی﴾

صوفیه می‌گویند سالک به دو طریق می‌تواند به مرتبهٔ کشف حقیقت نائل شود. یکی به طریق جذبه که راه انبیا و اولیاست و دیگر به طریق برهان و اقامهٔ حجت و سعی و تلاش.

جذبه در لغت به‌معنی کشش است. و در اصطلاح صوفیان آن کششی است که محض عنایت ازلی از سوی حق درمی‌رسد و بنده‌ای را فرو می‌گیرد و او را بی‌زحمت و کلفتی به مرتبهٔ حقیقت و ایمان یقینی می‌رساند. از این‌رو در اهمیت جذبه آمده است: **جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُوازِي عَمَلَ الثَّقَلَيْنِ.** «جذبه‌ای از جذبه‌های حق تعالی از نظر ارزش برابر است با طاعات و عبادات جنّیان و انسیان.»[1]

اصل، جذبهٔ الهی است، اما از سعی و طلب نباید غفلت کرد

مولانا عقیده دارد که سالک به دو نوع می‌تواند سلوک کند. یکی سلوک به نیروی جهد و سعی، و دیگر به نیروی جذبه. در امر سلوک، جذبهٔ حق، سریع‌تر و مطمئن‌تر است، لیکن بنده در هیچ شرایطی نباید به امید دررسیدن جذبات حق، از سعی و تلاش دست بردارد. از این‌رو می‌گوید:

اصل، خود، جذبه است، لیک ای خواجه‌تاش! کار کن، موقوفِ آن جذبه مباش
زانکه ترکِ کار چون نازی بُوَد ناز، کی درخوردِ جانبازی بود؟
نه قبول‌اندیش نه رَد، ای غلام! امر را و نهی را می‌بین مُدام
مرغِ جذبه ناگهان پَرَّد ز عُش چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکُش

(دفتر ششم ۱۴۸۰-۱۴۷۷)

مولانا مطلب فوق را با تمثیلی جالب بیان کرده است. او می‌گوید سالک مانند چاه‌کنی است که به امید رسیدن به آب، دیوارهٔ چاه را می‌تراشد و می‌خراشد تا به آب برسد. و گاه نیز ممکن است بی‌آنکه جدّ و جهدی کند ناگهان آب از دل زمین فوران کند. حالت اول تمثیل سعی سالک است و حالت دوم، تمثیل جذبهٔ ربانی.

---

۱. ر.ک. **شرح گلشن راز**، ص ۲۵۵ــ۲۵۴، **کتاب‌اللمع فی‌التصوف**، ص ۳۶۸، **مقصد اقصی**، ص ۲۲۵.

همچو چَهْکَن خاک می‌کَن، گر کسی / زین تنِ خاکی که در آبی رسی
گر رسد جذبهٔ خدا، آبِ مَعین / چاهْناکنده، بجوشد از زمین
کار می‌کُن تو به گوشِ آن مباش / اندک‌اندک خاکِ چَهْ را می‌تراش

(دفتر پنجم ۲۰۴۶-۲۰۴۴)

کین سفر زین پس بُوَد جذبِ خدا / وآن سفر بر ناقه باشد سِیرِ ما
این چنین سَیری است مُستثنی ز جنس / کان فزود از اجتهادِ جنّ و انس
این چنین جذبی است نی هر جذبِ عام / که نهادش فضلِ احمد، وَالسَّلام

(دفتر چهارم ۱۵۶۱-۱۵۵۹)

﴿فقر﴾

فقر از جمله مقامات عرفانی است و یکی از منازل عالی سیر وسلوک به‌شمار می‌آید. بالجمله فقیر کسی را گویند که بدانچه مَرضیِّ حضرت حق نیست دل نسپارد و از سر همه چیز برخیزد. در تعریف **فقر** گفته‌اند: فقر در آغاز، ترک دنیا و مافیهاست و در انجام، فناشدن در اراده و خواست حضرت احدیت است. بنابراین فقیر کسی است که گردوغبار عالم امکان بر دل او ننشیند. چنین کسی که از سر همه‌چیز برخاسته درواقع به همه چیز دست یازیده است. اما بایسته است که بدین نکتهٔ ظریف توجه شود که فقر عارفانه، تنها فقدان غنا و ثروت و مال و عقار نیست، بل فقدان میل و آویزش به هرگونه غنا و ثروت است. یعنی فقیر در لسان عرفا صرفاً به کسی گفته می‌شود که دندان وابستگی و تعلّق خاطر از ظواهر دنیا برکنده باشد و ابراهیم‌وار آفلان را طرد کند.

پس شرط رسیدن به مقام فقر اولیاءالله این است که قلباً و قالباً همه‌چیز را از حق‌تعالی دانست و حتّی برای خود نیز موجودیت قائل نشد. چنانکه عبدالرزاق کاشانی گوید: هرکه برای خدا از خودش بیرون نیاید و به حقیقتِ معنای **اَسْلَمْتُ وَجْهِیَ لِلّهِ** نرسیده باشد، هنوز مدعی موجودیت خود است و این شخص هنوز به مقام **فقر** نرسیده است.[1] جامی نیز گوید: فقر را رسمی است و حقیقتی. رسم او عدم املاک است و حقیقت او خروج از احکام صفات و سلب اختصاص چیزی به خود.[2] اما نشان فقر صدیقان و فقیران صادق گله‌ناآوردن و نهان‌داشتن آثار سختی و بلاست چنانکه ابراهیم خوّاص گفت که علامت فقیر صادق: **تَرْکُ الشَّکْویٰ وَ اِخْفاءُ اَثَرِ الْبَلْویٰ**[3] است. امام محمد غزالی گوید: نام فقیر در زبان اهل تصوّف بر کسی افتد که خود را بدین صفت بیند و این حالت بر وی غالب باشد که بداند هیچ چیز ندارد و هیچ چیز به دست وی نیست در این جهان و در آن جهان، نه در اصل آفرینش و نه در دوام آفرینش.[4] بنابراین فقر عارفانه با فقری که ناشی از روابط ظالمانهٔ اقتصادی و اجتماعی است تفاوت گوهرین دارد و تنها با آن اشتراک لفظی دارد.

---

۱. ر.ک. **شرح منازل‌السائرین**، ص ۱۳۰ــ۱۲۹.
۲. **نفحات‌الانس**، ص ۸.
۳. **کتاب اللمع**، ص ۴۹.
۴. **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۴۲۰.

فقر برای انسان، پناهگاه مطمئنی است

راهـــزن هـرگز گـدایـی را نـزد / گرگ، گـرگِ مُـرده را هـرگز گَـزَد؟
خِضر، کشتی را بـرایِ آن شکست / تـا تـوانـد کشتی از فُـجّار رَست
چون شکسته می‌رهد، اشکسته شـو / امـن، در فـقرست، انـدر فـقر رو

(دفتر چهارم ۲۷۵۷-۲۷۵۵)

فقر، کمالات باطنی آدمی را آشکار می‌سازد و تملّکات ظاهری پوششی است بر نقایص و کاستی‌های آدمی

مال و زر سر را بُوَد هـمچون کـلاه / کَـل بُـوَد او، کـز کُـلَه سـازد پـناه
آنکه زُلفِ جَـعد و رَعـنا بـاشدش / چون کلاهش رفت، خوشتر آیدش
مـردِ حـق بـاشد بـه مـانندِ بـصر / پس بـرهنه بِـهْ کـه پـوشیده نـظر
وقتِ عرضه‌کردن، آن بَـرده‌فروش / بـرکَنَد از بـنده، جـامهٔ عـیبْ‌پوش
ور بُـوَد عـیبی، بـرهنه کـی کـند؟ / بل به جامه، خدعه‌ای بـا وی کـند
گوید: این شرمنده است از نیک و بد / از بـــرهنه‌کـردن، او از تـو رَمَـد
خواجه در عیب است غرقه تا به گوش / خواجه را مال است و مالش عیب‌پوش
کـز طـمع، عـیبش نـبیند طـامعی / گشت دل‌هـا را طـمع‌ها جـامعی
ور گدا گوید سـخن چـون زرِّ کـان / ره نـــیابد کـــالهٔ او در دکـــان

(دفتر اول ۲۳۵۱-۲۳۴۳)

فقر نسبت به خامان کودکْ‌صفت، ترس‌آور و بیم‌انگیز است نه برای پختگان کمال‌یافته

مولانا می‌گوید از منظر ظاهریان، فقر و فنای درویشی، هراس‌انگیز است چه در این مقام سالک از دنیا و خواهش‌های آن چشم فرومی‌پوشد. او در حکایتی جذّاب و پرنکته، سلطان محمود را به فقر عارفانه تشبیه می‌کند: سلطان محمود ضمن پیکار با هندیان جوانکی هندی را به اسارت می‌برد و چون به جمال او مفتون می‌شود، بدو جاه و مال فراوان می‌دهد. اما جوانک به‌جای شادمانی و سرور مـی‌موید و گـریه می‌آغازد. وقتی سلطان سبب گریهٔ او را می‌جوید جوانک می‌گوید: در هندوستان

مادری دارم که هرگاه از من در خشم می‌شد می‌گفت: الهی که به چنگ سلطان محمود بیفتی! پدرم وقتی این نفرین را می‌شنید بر مادرم نهیب می‌زد که های! این دیگر چه نفرین هولناکی است! من از بگومگوی پدر و مادرم پندار هولناکی از تو در ذهنم ساخته بودم. اما اکنون می‌بینم که ماجرا به گونه‌ای دیگرست.

آنچه گفتم از غلطهات ای عزیز! هم بر این بشنو دَمِ عطّار نیز
رَحمةُ اللهِ عَلَیهِ گفته است ذکرِ شه، محمودِ غازی سُفته است
کز غزایِ هند پیشِ آن هُمام در غنیمت اوفتادش یک غلام
پس خلیفه‌ش کرد و بر تختش نشاند بر سپه بگزیدش و فرزند خواند
طول و عرض و وصفِ قصّهٔ تو به تو در کلامِ آن بزرگِ دین بجو
حاصل، آن کودک برین تختِ نُضار شِسته پهلویِ قبادِ شهریار
گریه کردی، اشک می‌راندی به سوز گفت شه او را که ای پیروزْروز!
از چه گریی؟ دولتت شد ناگوار؟ فوقِ اَملاکی، قرینِ شهریار
تو بر این تخت و وزیران و سپاه پیشِ تختت صف زده چون نجم و ماه
گفت کودک: گریه‌ام زآن است زار که مرا مادر در آن شهر و دیار
از توأم تهدید کردی هر زمان بینمت در دستِ محمودْ ارسلان
پس پدر مر مادرم را در جواب جنگ کردی کین چه خشم است و عذاب؟
می نیابی هیچ نفرینی دگر؟ زین چنین نفرینِ مُهلک، سهل‌تر؟
سخت بیرحمی و بس سنگینْ‌دلی که به صد شمشیر، او را قاتلی
من ز گفتِ هر دو حیران گشتمی در دل افتادی مرا بیم و غمی
تا چه دوزخْ‌خوست محمود، ای عجب که مثل گشته‌ست در وَیل و کُرَب
من همی لرزیدمی از بیمِ تو غافل از اِکرام و از تعظیمِ تو
مادرم کو؟ تا ببیند این زمان مرمرا بر تخت، ای شاه جهان!
فقر، آن محمودِ توست ای بی‌سَعَت! طبع از او دایم همی ترساندت
گر بدانی رحمِ این محمودِ راد خوش بگویی عاقبت محمودباد!
فقر، آن محمود توست ای بیمْ‌دل کم شنو زین مادرِ طبعِ مُضِل
چون شکارِ فقر گردی تو یقین همچو کودک اشک باری یومِ دین

(دفتر ششم ۱۴۰۳-۱۳۸۲)

آنچنان کز فقر می‌ترسند خلق زیرِ آبِ شور رفته تا به حلق

گـــر بـترسندی از آن فـقرْآفرین　　گنج‌هاشان کشف گشتی در زمـین
(دفتر سوم ۲۲۰۶-۲۲۰۵)

فقر عارفانه مایه مباهات است

فقر، فخری از گزاف است و مَجاز　　نی هزاران عزّ، پنهان است و نـاز؟
(دفتر اول ۲۳۵۷)

فَـقر، فَـخری را فـنا پیرایـه شـد　　چون زبـانِ شـمعِ او بـی‌سایه شـد
(دفتر پنجم ۶۷۳)

فَـقر، فـخری بـهرِ آن آمـد سَـنی　　تـــا ز طـمّاعان گـریزم در غـنی
(دفتر پنجم ۷۱۵)

فـقر از ایـن رو فـخر آمـد جـاودان　　که بـه تـقوی مـاند دستِ نـارسان
(دفتر سوم ۳۲۸۱)

انسان دارای فقر ذاتی است

آدمی چون ذاتاً هیچ چیز ندارد، هرچه که در عالم مادی به خود ببندد و خود را مالک آن به‌شمار آرد باز از پریشانی نمی‌رهد، بل برعکس داشته‌های اعتباری و خیالی او به‌جای آنکه حال او را بهبود بخشد بر اضطرابش می‌افزاید.

چون الف، چیزی ندارم ای کـریم!　　جـز دلی دلتـنگ‌تر از چشـمِ مـیم
این الف ویـن مـیم اُمّ بـودِ مـاست　　میمِ اُم تنگ است، الف زو نَرگداست
آن الف چیزی ندارد، غافلی است　　میمِ دلتنگ، آن زمانِ عـاقلی است
در زمانِ بی‌هُشی خـود هـیچ، مـن　　در زمـــانِ هـوش انـدر پـیچ، مـن
هـیچ دیگـر بـر چـنین هـیچی مَـنِه　　نـامِ دولت بـر چـنین پـیچی مَـنِه
خـود نـدارم هـیچ، بِهْ سـازد مـرا　　که ز وَهمِ دارم است این صد عَـنا
در نـــدارم هـــم تـــو دارایـیم کـــن　　رنـج دیـدم، راحت افـزاییم کـن
(دفتر ششم ۲۳۳۵-۲۳۲۹)

بی‌نیازیِ حقیقی در فقر است

امـتحان کـن فـقر را روزی دو تـو　　تـا بـه فـقر انـدر، غـنا بـینی دوتـو

صبر کن با فقر و بگذار این مـلال زانکه در فقر است نـورِ ذُوالْـجَلال

(دفتر اول ۲۳۷۴-۲۳۷۳)

فقر، مایهٔ رهایی روح آدمی است

صوفیی از فقر چـون در غـم شـود عـینِ فـقرش دایـه و مَـطْعَم شـود

زانکه جَنّت از مَکـارِه رُسـته است رحم، قسمِ عاجزی اِشکسته است

(دفتر چهارم ۱۸۵۷-۱۸۵۶)

فقرِ عارفانه با گداصفتی تفاوتِ ماهُوی دارد

در قـــناعت مـــی‌گریزد از تُـــقا نه از لئیمی و کَسَـل هـمچون گـدا

قِـلّتی کـان از قـناعت وز تُـقاست آن ز فقر و قلّتِ دُونـان، جـداست

حـبه‌یی آن گـر بـیابد سـر نـهد وین ز گـنجِ زر بـه هـمّت مـی‌جهد

شه که او از حرص قصدِ هر حـرام مـی‌کند، او را گـدا گـوید هُـمام

(دفتر چهارم ۳۱۳۵-۳۱۳۲)

شیطان از طریق تهدید آدمیان به فقرِ اقتصادی، آنان را به زشتی می‌انگیزد

از نُبی بشـنو کـه شـیطان در وعـید مـی‌کند تـهدیدت از فـقرِ شـدید

تا خوری زشت و بَری زشت از شتاب نـی مـروّت، نـی تأنّـی، نـی ثـواب

لاجَرَم کافر خـورَد در هـفت بـطن دین و دل باریک و لاغر، زفت بطن

(دفتر پنجم ۶۳-۶۱)

﴿فنا و بقا﴾

در آثار صوفیان، تعاریفی گوناگون از مسئلهٔ **فنا و بقا** به‌دست داده شده است که عموماً با هم قابل جمع‌اند.[1] اما از آن میان، دو تعریف از همه شاخص‌تر و مهم‌تر است. چنانچه آن اقوال را از حشو و زوائد بپیراییم ماحصلِ آن بدین‌گونه قابل بیان است.

۱. فنا و بقا عبارت است از تغییردادن شخصیت از راه زدودن حالات و صفات ناپسند و آراستن روح به اخلاق و صفات الهی. به سخن دیگر نابود شدن از اوصاف نازل بشری و بقا یافتن به اوصاف عالیهٔ الهی. این تعریف مبتنی بر دگردیسی و استحالهٔ اخلاقی از مرتبهٔ دانی به مرتبهٔ عالی است.

۲. بی‌خویشی عارف به واسطهٔ استغراق تام در نورالانوارِ هستی مطلق. در این حالت، شخصِ فانی از شدّت توجه و تمرکز در حضرت حقیقةالحقایق از هستی خود غایب می‌شود و خویشتن را در میان نمی‌بیند. بل به هرجا نظر می‌کند حضرت معشوق را می‌بیند و می‌یابد و لاغیر.

بنابراین، تعریف نخستین، رنگ اخلاقی دارد و تعریف دومین، رنگ روان‌شناسی. و اصولاً هر آنچه که مولانا در **مثنوی** و **دیوان شمس** و **فیه مافیه** و دیگر آثارش از فنا و بقای عارفانه سخن گفته بنیادش بر این دو تعریف استوار آمده است. این نکته بایستهٔ توجه است که مسئلهٔ **فنا و بقا** در نظام فکری مولانا اهمیتی بس شگرف دارد. از این‌رو درک راستین این مسئله، گامی است اساسی به‌سوی فهم مکتب فکری مولانا.

فنا به معنی استحاله و دگردیسی در صفات و اخلاقیات متعالی است نه حلول و اتحاد

ابونصر سرّاج در بخش‌های پایانی کتاب خود یکی از پندارهای ناصواب و برداشت‌های سوقی و عامیانه را دربارهٔ **فناء** زدوده است.[2] او گفته است برخی

---

۱. رجوع شود به **مصباح الهدایة**، ص ۴۲۶، **شرح گلشن راز**، ص ۲۸۹، **کتاب اللمع فی التصوف**، ص ۴۲۷، **شرح کلمات باباطاهر** (مرحوم سلطانعلیشاه گنابادی)، ص ۱۵۵، **لب لباب مثنوی**، ص ۴۴۴.

۲. ر.ک. کتاب **اللمع فی التصوف**، ص ۴۲۷.

پنداشته‌اند که مراد از وجه بشری همین قالب جسمانی است، لذا ترک خور و نوش و خواب می‌کنند تا بدین وسیله به مقام فنا برسند! سپس توضیح می‌دهد که مراد از فنا و بقا مرگِ از نفسانیات و زنده‌شدن به صفات و اخلاق الهی است. اصل فنا و بقا بدون اصل وحدت حقیق و اشتراک معنوی وجود، معقول نیست چرا که فنا و بقای حقیق یا نیست‌شدن در هستی مطلق نیز منتهی به اتحاد و استحاله و تبدیل شیء به شیء دیگر می‌شود و این امر با بینونت ذاتی مابین دو چیز و بقای شخصیت هردو شیء در حال اتحاد ممکن نیست. مولانا در بحث فنا نمی‌گوید که تا شخص معدوم نشود نمی‌تواند به خدا برسد! بل معتقد به بقای شخصیت و درعین حال، پرورشِ متعالیِ آن است. او در بیان این نکتهٔ خردسوز، ناچار به تمثیلاتی توسّل جسته است، هرچند که آن تمثیلات را نیز وافی به مقصود نمی‌داند. تمثیل آهنی که در کوره می‌گدازد و رنگ و خوی آتش می‌گیرد، تمثیل یخ در مجاورت آفتاب، تمثیل روغنی که عطر و بوی گُل می‌گیرد، تمثیل هلیلهٔ تلخ‌وش که در مخلوط آب و شکر پرورده می‌شود و شیرین می‌گردد، تمثیل نور شمع در انوار آفتاب، تمثیل حل‌شدن سرکه در شکر، تمثیل ربوده‌شدن هستی آهو در مقابل شیر شرزه و تمثیل محوشدن عاشق در معشوق و تمثیلاتی دیگر.

رنگِ آهن، محوِ رنگِ آتش است — زآتشی می‌لافد و خامُش‌وش است
چون به سُرخی گشت همچون زرِّ کان — پس اَنَاالنّار است لافش، بی‌زبان
شد ز رنگ و طبعِ آتش، محتشم — گوید او: من آتشم! من آتشم!
آتشم من، گر تو را شکّ است و ظن — آزمون کُن، دست را در من بزن
آتشم من، گر تو را شد مُشتَبه — رویِ خود، بر رویِ من، یک دَم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا — هست مسجودِ ملایک زاجتبا
نیز مسجودِ کسی کو چون مَلَک — رَسته باشد جانْش از طغیان و شک
آتشِ چه؟! آهنِ چه؟! لب ببند — ریشِ تشبیهِ مُشَبِّه را مخند

(دفتر دوم ۱۳۵۵-۱۳۴۸)

همرهِ خورشید را شبْ‌پَر مخوان — آنکه او مسجود شد، ساجد مدان
عکس‌ها را مانَد این و عکس نیست — در مثالِ عکس، حق بنمودنی است
آفتابی دید او، جامد نماند — روغنِ گُل، روغنِ کُنجد نماند
چون مُبدَّل گشته‌اند اَبدالِ حق — نیستند از خَلْق، برگردان ورق

قبلهٔ وحدانیت دو، چون بُوَد؟ خاک، مسجودِ ملایک، چون شود؟
چون در این جُو دید عکسِ سیب، مَرد دامنش را دیدِ آن پُرسیب کرد
(دفتر ششم ۳۱۹۴-۳۱۸۹)

چون اُوَیس از خویش، فانی گشته بود آن زمینی، آسمانی گشته بود
آن هلیلهٔ پَروریده در شِکَر چاشنیِ تلخی‌اش، نَبْوَد دگر
آن هلیلهٔ رَسته از ما و منی نقش دارد از هلیله، طعم، نی
(دفتر چهارم ۱۸۳۳-۱۸۳۰)

گفت قائل: در جهان، درویش نیست ور بود درویش، آن درویش نیست
هست از روی بقایِ ذاتِ او نیست گشته وصفِ او در وصفِ هو
چون زبانهٔ شمع، پیشِ آفتاب نیست باشد، هست باشد در حساب
هست باشد ذاتِ او تا تو اگر برنهی پنبه، بسوزد زآن شرر
نیست باشد، روشنی ندهد تو را کرده باشد آفتاب او را فنا
در دو صدمن شهد، یک اوقیّه خَل چون درافکندیّ و در وی گشته حلّ
نیست باشد طعمِ خل، چون می‌چشی هست اوقیه فزون، چون برکشی
پیشِ شیری، آهوی بی‌هوش شد هستی‌اش در هستِ او رُوپوش شد
(دفتر سوم ۳۶۷۶-۳۶۶۹)

گفت معشوقی به عاشق زامتحان در صَبوحی کِای فلانِ ابْنِ الْفلان
مرمرا تو دوست‌تر داری عجب! یا که خود را؟ راست گو یا ذَاالْکُرَب!
گفت: من در تو چنان فانی شدم که پُرم از تو ز ساران تا قدم
بر من از هستیِ من، جز نام نیست در وجودم، جز تو ای خوشْ‌کام نیست
زآن سبب فانی شدم من این چنین همچو سِرکه در تو بحرِ انگبین
همچو سنگی کو شود کُل، لعلِ ناب پُر شود او از صفاتِ آفتاب
وصفِ آن سنگی نمانَد اندر او پُر شود از وصفِ خور او پُشت و رُو
(دفتر پنجم ۲۰۲۶-۲۰۲۰)

حکایت مجنون و فصّاد نیز در همین مضمون است. وقتی که فصّاد پنداشت که مجنون از نیش فصد می‌ترسد بدو اعتراض آورد و مجنون پاسخی بدو داد که بیانگر معنی فنا در مکتب مولاناست:

لیک از لیلی وجودِ من پُر است این صدف، پُر از صفاتِ آن دُر است

ترسم ای فصّاد! گر فصدم کنی — نیش را ناگاه، بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دلْروشنی است — در میانِ لیلی و من، فرق نیست

(دفتر پنجم ۲۰۱۹-۲۰۱۷)

تمثیل جن‌زده و امثالی که به‌دنبال آن می‌آید نیز در همین مقصود است:

چون پَری غالب شود بر آدمی — گُم شود از مَرد، وصفِ مَردمی
هرچه گوید آن، پَری گفته بُوَد — زین سری، زآن آن سری گفته بُوَد
چون پَری را این دَم و قانون بُوَد — کردگارِ آن پَری، خود چون بُوَد؟
اویِ او رفته، پَری خود او شده — تُرک، بی‌الهام، تازیْ‌گو شده
چون به خود آید، نداند یک لغت — چون پَری را هست این ذات و صفت
پس خداوندِ پَریّ و آدمی — از پری کَی باشدش آخِر کمی؟
شیرْگیر از خونِ نرّه‌شیر خَورد — تو بگویی او نکرد، آن باده کرد
ور سخن پردازد از زرِّ کهن — تو بگویی: باده گفته‌ست آن سخن
باده‌یی را می‌بُوَد این شرّ و شور — نورِ حق را نیست آن فرهنگ و زور؟
که تو را از تو، به کُل خالی کند — تو شوی پست، او سخن عالی کند؟
گرچه قرآن از لبِ پیغمبر است — هرکه گوید: حق نگفت، او کافر است

(دفتر چهارم ۲۱۲۲-۲۱۱۲)

فنا، مقدمهٔ بقا

مرگِ بی‌مرگی، بُوَد ما را حلال — برگِ بی‌برگی، بُوَد ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی — ظاهرش ابتر نهان پایندگی
در رحمْ زادن، جَنین را رفتن است — در جهان او را ز نو بشکفتن است
چون مرا سویِ اجل، عشق و هواست — نهیِ لاٰتُلْقُوا بِاَیْدیکُمْ مراست
زانکه نهی از دانهٔ شیرین بُوَد — تلخ را خود نهی، حاجت کی شود؟
دانه‌یی که تلخ باشد مغز و پوست — تلخی و مکروهیش خود نهیِ اوست
دانهٔ مُردن مرا شیرین شده‌ست — بَلْ هُمْ اَحیاءٌ پیِ من آمده‌ست
اُقْتُلونی یا ثِقاتی لایماً — انَّ فی قَتلی حیاتی دایماً
اِنَّ فی مَوْتی حَیاتی یٰا فَتیٰ — کَمْ اُفارِقْ مَوْطنی حَتّیٰ مَتیٰ
فُرقتی لَوْ لَمْ تَکُنْ فی ذَاالسُّکُون — لَمْ یَقُلْ اِنّا اِلَیْهِ رٰاجِعُون

راجع آن باشد که باز آید به شهر / سویِ وحدت آید از دورانِ دهر
(دفتر اول ۳۹۳۷-۳۹۲۷)

چون که اندر مرگ بیند صد وجود / همچو پروانه بسوزاند وجود
شد هوایِ مرگ، طوقِ صادقان / که جهودان را بُد این دَم، امتحان
(دفتر اول ۳۹۶۷-۳۹۶۶)

تو از آن روزی که در هست آمدی / آتشی یا باد یا خاکی بُدی
گر بر آن حالت تو را بودی بقا / کی رسیدی مر تو را این ارتقا؟
از مُبَدِّل هستیِ اوّل نماند / هستیِ بهتر به‌جایِ آن نشاند
همچنین تا صدهزاران هست‌ها / بعدِ یکدیگر، دوم، بِهْ زابتدا
(دفتر پنجم ۷۹۲-۷۸۹)

این بقاها از فناها یافتی / از فنایش رُو چرا برتافتی؟
زآن فناها چه زیان بودت که تا / بر بقا چفسیده‌ای ای نافقا؟
چون دوم از اوّلینت بهتر است / پس فنا جو و مبدِّل را پَرَست
صدهزاران حشر دیدی ای عنود! / تاکنون هر لحظه از بدوِ وجود
از جمادی بی‌خبر سویِ نما / وز نما سوی حیات و ابتلا
باز، سویِ عقل و تمییزاتِ خَوش / باز، سویِ خارجِ این پنج و شش
تا لبِ بحر این نشانِ پای‌هاست / پس نشانِ پا درونِ بحرِ لاست
زآنکه منزل‌هایِ خشکی زاحتیاط / هست دِه‌ها و وطن‌ها و رِباط
باز، منزل‌هایِ دریا در وقوف / وقتِ موج و حبس، بی‌عرصه و سُقوف
نیست پیدا آن مراحل را سَنام / نه نشان است آن منازل را، نه نام
هست صدچندان میانِ منزلین / آن طرف که از نما تا روحِ عین
در فناها این بقا را دیده‌یی / بر بقایِ جسم، چون چفسیده‌یی؟
(دفتر پنجم ۸۰۷-۷۹۶)

چیست توحید خدا؟ آموختن / خویشتن را پیشِ واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز / هستیِ همچون شبِ خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستیْ‌نواز / همچو مِس در کیمیا اندر گُداز
در من و ما سخت کردستی دو دست / هست این جملهٔ خرابی از دو هست
(دفتر اول ۳۰۱۲-۳۰۰۹)

سیل چون آمد به دریا، بحر گشت / دانه چون آمد به مزرع، کِشت گشت
چون تعلّق یافت نان با جانور / نانِ مُرده زنده گشت و باخبر
موم و هیزم چون فدایِ نار شد / ذاتِ ظُلمانیّ او انوار شد
سنگِ سُرمه چونکه شد در دیدگان / گشت بینایی، شد آنجا دیده‌بان
ای خُنُک آن مَرد کز خود رَسته شد / در وجودِ زندهٔ پیوسته شد

(دفتر اول ۱۵۳۵-۱۵۳۱)

چون اَنایِ بنده، لا شد از وجود / پس چه مانَد؟ تو بیندیش ای جَحود!
گر تو را چشمی است، بگشا، درنگر / بعدِ لا آخر چه می‌مانَد دگر؟

(دفتر ششم ۲۰۹۷-۲۰۹۶)

من کسی در ناکسی دریافتم / پس کسی در ناکسی دربافتم

(دفتر اول ۱۷۳۵)

تیغِ هست از جانِ عاشق گَردْرُوب / زانکه سیف افتاد مَحّاءُ الذُّنوب
چون غبارِ تن بشد، ماهم بتافت / ماهِ جانِ من، هوایِ صاف یافت
عمرها بر طبلِ عشقت ای صنم! / اِنَّ فی مَوْتی حَیاتی می‌زنم
دعویِ مرغْ‌آبیی کرده‌ست جان / کی ز طوفانِ بلا دارد فغان؟
بَط را ز اشکستنِ کشتی چه غم؟ / کشتی‌اش بر آب، بس باشد قدم
زنده زین دعوی بُوَد جان و تنم / من از این دعوی، چگونه تن زنم؟
خواب می‌بینم، ولی در خواب، نه / مدّعی هستم، ولی کذّاب، نه
گر مرا صدبار تو گردن زنی / همچو شمعم، برفروزم روشنی

(دفتر ششم ۴۰۶۷-۴۰۶۰)

مولانا حکایت لطیف و کوتاه پشّه و سلیمان را در بیان فنای عارف می‌آورد و سپس چنین استنتاج می‌کند:

همچنین جویایِ درگاهِ خدا / چون خدا آمد، شود جوینده، لا
گرچه آن وُصلت بقا اندر بقاست / لیک ز اوّل، آن بقا اندر فناست
سایه‌هایی که بُوَد جویایِ نور / نیست گردد چون کند نورش ظهور
عقل، کی مانَد چو باشد سَرْدِه او / کُلُّ شَیءٍ هالِک اِلاّ وَجْهَهُ
هالک آید پیشِ وجهش هست و نیست / هستی اندر نیستی، خود طُرفه‌ای است

(دفتر سوم ۴۶۶۲-۴۶۵۸)

مُرده است از خود، شده زنده به رب — زآن بُوَد اسرارِ حقش در دو لب
مُردنِ تن در ریاضت، زندگی است — رنجِ این تن، روح را پایندگی است
(دفتر سوم ۳۳۶۵-۳۳۶۴)

گیج نَبْوَد در روش، بلک اندر او — حاملش دریا بُوَد، نه سیل و جو
چون بیابد، او که یابد، گُم شود — همچو سیلی غرقهٔ قُلْزُم شود
دانه گُم شد، آنگهی او تین بُوَد — تا نمُردی زر ندادم، این بُوَد
(دفتر ششم ۴۰۵۳-۴۰۵۱)

آفتابِ گُنبدِ اَزْرَق شود — کَشتی هُش، چونکه مستغرق شود
چون نَمُردی، گشت جانْ کندن دراز — مات شو در صبح، ای شمعِ طَراز!
(دفتر ششم ۷۳۰-۷۲۹)

خوشْ بُراقی گشت خنگِ نیستی — سویِ هستی آردت، گر نیستی
کوه و دریاها سُمَش مَس می‌کند — تا جهانِ حسّ را پس می‌کند
(دفتر چهارم ۵۵۶-۵۵۵)

هیچ‌کس را تا نگردد او فنا — نیست رَه، در بارگاهِ کبریا
چیست معراجِ فلک؟ این نیستی — عاشقان را مذهب و دین، نیستی
(دفتر ششم ۲۳۳-۲۳۲)

دانه‌یی را صد درختستان، عوض — حَبّه‌یی را آمدت صد کان عوض
کانَ لِلّه، دادنِ آن حَبّه است — تا که کانَ الله لَهُ آید به‌دست
زآنکه این هُویِ ضعیفِ بی‌قرار — هست شد زآن هُویِ رَبِّ پایدار
هُویِ فانی، چون که خود فا او سپرد — گشت باقی دایم و هرگز نَمُرد
همچو قطرهٔ خایف از باد و زِ خاک — که فنا گردد بدین هردو هلاک
چون به اصلِ خود که دریا بود جَست — از تفِ خورشید و باد و خاک رَست
ظاهرش گُم گشت در دریا، ولیک — ذاتِ او معصوم و پابرجا و نیک
هین بده ای قطره خود را بی نَدَم — تا بیابی در بهایِ قطره، یم
هین بده ای قطره! خود را این شرف — در کفِ دریا شو ایمن از تلف
خود که را آید چنین دولت به دست؟ — قطره را بحری تقاضاگر شده‌ست
الله الله زود بفروش و بخر — قطره‌یی دِه، بحرِ پُرگوهر ببر
(دفتر چهارم ۲۶۲۲-۲۶۱۲)

جُوی، دیدی کوزه اندر جوی ریز / آب را از جُوی، کی باشد گُریز؟
آبِ کوزه چون در آبِ جُو شود / محو گردد در وی و جُو، او شود
وصفِ او فانی شد و ذاتش بقا / زین سپس نه کم شود، نه بَدْلِقا

(دفتر سوم ۳۹۱۴-۳۹۱۲)

فهمِ بقایِ بعد از فنا برای عقول جزئیه نامیسّر است

هالک آید پیشِ وجهش هست و نیست / هستی اندر نیستی، خود طُرفه‌یی است
اندرین مَحْضَر خِرَدها شد، ز دست / چون قلم اینجا رسیده شد، شکست

(دفتر سوم ۴۶۶۳-۴۶۶۲)

فنای فی‌الله، اختیار انسان را نفی نمی‌کند

آنکه او مغلوب اندر لطفِ ماست / نیست مضطر، بلکه مختارِ وَلاست
منتهایِ اختیار آن است خَود / که اختیارش گردد اینجا مُفْتَقَد
اختیاری را نبودی چاشنی / گر نگشتی آخر او محو از منی

(دفتر چهارم ۴۰۳-۴۰۱)

﴿لا﴾

لا در عربی از ادوات نفی و نیستی است. اما در تعبیرات صوفیه اطلاق می‌شود بر نفی ماسوی‌الله و نفی غیر و غیریت. به سخنی دیگر لاکنایه از نفی انانیت و رسیدن به مقام فنای فی‌الله عارفان است.

چون اَنایِ بـنده، لا شـد از وجـود　　پس چه مانَد؟ تو بیندیش ای جَحود!
گر تو را چشمی است، بگشا، درنگر　　بـعدِ لا آخِـر چـه مـی‌مانَد دگـر؟

(دفتر ششم ۲۰۹۷-۲۰۹۶)

تی شو و خوش باش بینَ اِصبَعَیْن　　کز مَیِ لا اَیْن سرمست است، اَیْن

(دفتر ششم ۴۲۱۵)

لاجَـرَم اُسـتادِ اسـتادان، صَـمَد　　کـارْگـاهش نـیستیّ و لا بُـوَد

(دفتر ششم ۱۴۶۹)

﴿حال و مقام﴾

حال و مقام از اصطلاحات و تعابیر رسمی عارفان و صوفیان است. در تعریف **حال** گفته‌اند: واردی غیبی است از عالم عِلوی که گاه به گاه بر دل سالک فرود آید و در آمدوشُد بُوَد تا آنگاه که او را به کمند جذبهٔ الهی از مقام ادنیٰ به اعلی کشد. و مراد از مقام، مرتبه‌ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال در تصرف سالک نیست بل وجود سالک در تصرّف حال است. اما مقام در تصرف سالک است.[1] پیران طریقت حال را به برق خاطف و گذرنده تشبیه کرده‌اند.[2] یعنی ویژگی حال این است که دوام ندارد و همچون برقی می‌جهد و خاموش می‌شود. و چون حال، دائمی و ماندگار شود به مقام تبدیل می‌گردد لِاِقَامَةِ السّالِکِ فیه.[3]

حال، متعلق است به مبتدیان و مقام، متعلق است به سالکان منتهی

حال، چون جلوه‌ست زآن زیباعروس — وین مقام، آن خلوت آمد با عروس
جلوه بیند شاه وغیرِ شاه نیز — وقتِ خلوت نیست جز شاهِ عزیز
جلوه کرده عام و خاصان را عروس — خلوت اندر شاه باشد با عروس
هست بسیار اهلِ حال از صوفیان — نادر است اهلِ مقام اندر میان

(دفتر اول ۱۴۳۸-۱۴۳۵)

میرِ احوال است، نه موقوفِ حال — بندهٔ آن ماه باشد ماه و سال
چون بگوید حال را، فرمان کند — چون بخواهد جسم‌ها را، جان کَنَد
منتهی نَبْوَد که موقوف است او — منتظر بنشسته باشد حالْ‌جو
کیمیایِ حال باشد دستِ او — دست جُنباند، شود مِس، مستِ او
گر بخواهد، مرگ هم شیرین شود — خار و نَشْتر، نرگس و نسرین شود
آنکه او موقوفِ حال است، آدمی است — گَه به حال، افزون وگاهی درکمی است
صوفی ابنُ‌الْوَقْت باشد در مثال — لیک صافی، فارغ است از وقت و حال

(دفتر سوم ۱۴۲۶-۱۴۲۰)

---

۱. ر.ک. **مصباح الهدایه**، ص ۱۲۵.
۲. ر.ک. **شرح گلشن راز**، ص ۲۶.
۳. ر.ک. **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۹۲.

حال، با آنکه واردی غیبی است گاه در مراتبی راهزن سالک می‌شود

اگر سالک بخواهد برای همیشه در **حال** توقف کند نمی‌تواند به شهود حق برسد، زیرا **حال** به اقتضای ذاتی‌اش سریع‌الزوال است و در اختیار سالک نیز نیست. از این‌رو مولانا **حال** را آفت ادراک حقیقت می‌شمرد.

آفتِ ادراک، آن قال است و حال　　خون به خون شُستن، مُحال است و محال

(دفتر سوم ۴۷۲۷)

سالک برای مصون‌ماندن از خطر ریا و خودنمایی باید احوالِ باطنی خود را پوشیده دارد

لب ببند، ار چه فصاحت دست داد　　دَم مَزَن والله اَعْلَم بِالرَّشاد
برکنارِ بامی ای مستِ مُدام!　　پست بنشین یا فرود آ وَالسَّلام
هر زمانی که شدی تو کامران　　آن دَمِ خوش را کنارِ بام دان
بر زمان خوش هراسان باش تو　　همچو گَنجش خُفیه کن نه فاش تو
تا نیاید بر وَلا ناگه بلا　　ترسْ‌ترسان رَوْ در آن مَکْمَن، هَلا
ترسِ جان، در وقتِ شادی، از زوال　　زآن کنارِ بامِ غیب است اِرتحال
گر نمی‌بینی کنارِ بامِ راز　　روح می‌بیند که هستش اهتزاز
هر نَکالی ناگهان کآن آمده‌ست　　بر کنارِ گُنگرهٔ شادی بُده‌ست
جز کنارِ بام، خود نَبْوَد سقوط　　اعتبار از قومِ نوح و قومِ لوط

(دفتر چهارم ۲۱۵۳-۲۱۴۵)

هین خَمُش کن، تا بگوید شاهِ قُل　　بلبلی مفروش با این جنسِ گُل
این گُلِ گویاست پُرجوش و خروش　　بلبلا! ترکِ زبان کن، باش گوش

(دفتر ششم ۱۸۱۶-۱۸۱۵)

تکرار حال‌ها و تزاید آنها سرانجام به مقام مبدّل شود

عکس، چندان باید از یارانِ خَوش　　که شوی از بحرِ بی‌عکس، آبْ‌کَش
عکس، کاوّل زد تو آن تقلید دان　　چون پیاپی شد، شود تحقیق آن
تا نشد تحقیق، از یاران مَبُر　　از صدف مَگْسَل، نگشت آن قطره دُر

(دفتر دوم ۵۶۸-۵۶۶)

﴿خَواطر﴾

خواطر، جمع خاطِر، لفظاً به‌معنی آن چیزی است که بر دل و ضمیر می‌گذرد. امّا در اصطلاح اهل‌الله یکی از مسائل مهم در سیر و سلوک است. قلب به‌سان آینه‌ای است که صور ادراکات حسّی یا آثار محرکات درونی از قبیل خیال و شهوت و غضب و... در آن منعکس می‌شود. این صُوَر اگر به‌تازگی در قلب ظاهر شود «فکر» نامیده می‌شود. و اگر به‌صورت تذکر آید «ذکر» نامیده گردد. مجموع فکر و ذکر را **خواطر** گویند. اهمیت خواطر از آن روست که مبدأ افعال و اعمال انسانی است. چون هرچه بر دل گذرد رغبت می‌انگیزد و به‌دنبال رغبت، عزم و آهنگ به‌ظهور می‌رسد.[1]

صوفیه و حکمای متأله خواطر را چهار نوع دانسته‌اند.

۱. **خاطر حقّانی** علمی است که حق تعالی، بی‌واسطه در دل اهل قرب می‌افکند.

۲. **خاطر ملَکی** اندیشه‌ای است که آدمی را بر خیرات و طاعات انگیزد و از معاصی دور دارد.

۳. **خاطر نفسانی** اندیشه‌ای است که آدمی را بر شهوات رسواگر و اغراض یاوه برانگیزد.

۴. **خاطر شیطانی** سِگالی است که سبب زشتی و زشتکاری آدمی گردد.[2]

انواع خواطر از حیثِ والایی و پستی

در کتب عرفانی و حِکَمی وجوه ممیّز خواطر اربعه به تفصیل بیان شده است و علائمی برای تشخیص آنها یادآور شده‌اند. مولانا می‌گوید هر خاطری که تو را به‌سوی مکارم و معالی خواند آن خاطر، رحمانی یا ملکی است و چنانچه خاطری انسان را به‌سوی پستی‌ها و پلیدی‌ها بخواند آن خاطر نفسانی یا شیطانی است.

هر ندایی که تو را بالا کشید — آن ندا می‌دان که از بالا رسید
هر ندایی که تو را حرص آورد — بانگِ گُرگی دان که او مردم دَرَد

(دفتر دوم ۱۹۵۹-۱۹۵۸)

---

۱. ر.ک. **شرح مثنوی شریف** (استاد فروزانفر)، ج ۲، ص ۳۹۶.

۲. ر.ک. **مصباح‌الهدایه**، ص ۱۰۷ــ۱۰۳.

خواطر، مسبوق به علل مختلف است نه یک علّت

هر نوع خیال و اندیشه‌ای که بر دل می‌گذرد، حدوث آن مسبوق است به اسباب و علل بسیار و مختلف که در طول عمر و مدت زندگی از مسموعات و مشاهدات و آنچه انسان خوانده و بدان مصادف شده به یکدیگر پیوسته و زمینه را برای قبول تأثّر از سبب اخیر که برخورد و یا شنیدن و دیدن یا تذکّر امر ذهنی است فراهم ساخته است. بنابراین وحی قلب و اندیشهٔ نیک و وسوسه و خیال زشت و پلید به‌منزلهٔ ظهور نتیجهٔ آن اسباب و علل اِعدادی است که به‌مرور زمان مانند حلقه‌های زنجیر، درهم افتاده و اتصال یافته است هرچند که به حسب ظاهر، ما سبب اخیر را ممکن است دریابیم و از اسباب گذشته و دور غافل مانده باشیم.[1]

خارْخارِ وحی‌ها و وسوسه از هزاران کَس بُوَد، نی یک کَسه

(دفتر اول ۱۰۳۸)

شناخت انواع خواطر بر هر سالکی لازم است

مولانا می‌گوید سالک برای توفیق در امر سلوک باید خواطر را بشناسد. این خواطر همچون گیاهانی نورُسته در معبد قلب و ضمیر آدمی سربرمی‌آورد.

نوگیاهی هردَم از سودایِ تو می‌دَمَد در مسجدِ اقصایِ تو
تو سلیمانْوار دادِ او بده پی بَر از وی، پایِ رد، بر وی مَنه
زانکه حالِ این زمینِ باثَبات بازگوید با تو انواعِ نبات
در زمین، گر نیشکر، ور خود، نی است ترجمانِ هر زمین، نَبْتِ وی است
پس زمینِ دل که نبتش فکر بود فکرها اسرارِ دل را وانمود

(دفتر چهارم ۱۳۱۸-۱۳۱۴)

خواطر خوب و بد از مصاحبت‌ها پدید می‌آید

یکی از منابع پدیدآمدن خواطر خوب و بد همنشینی با خوبان و بدان است. زیرا احوال خوب و بد درونی مردم به‌طور محسوس و نامحسوس در دیدارها و نشست و

---

۱. **شرح مثنوی شریف** (استاد فروزانفر)، ج ۲، ص ۴۰۰ــ۳۹۹.

برخاست‌ها به‌یکدیگر منتقل می‌شود. ولو آنکه آدمی بدین تأثیر و تأثرات آگاه نباشد.

آدمی را دشمنِ پنهان بسی است — آدمیِ باحَذَر، عاقلْ کسی است
خلق، پنهان زشتشان و خوب‌شان — می‌زند بر دل، به هردَم کوب‌شان
بهرِ غسل، ار در رَوی در جویبار — بر تو آسیبی زند در آب، خار
گرچه پنهان خار در آب است پَست — چونکه در تو می‌خَلَد، دانی که هست

(دفتر اول ۱۰۳۷-۱۰۳۴)

خواطر خوب به‌منزلهٔ مهمانِ تازه‌وارد است

خواطر همچون مهمان به سرایِ دل آدمی درمی‌آید. اگر شخص، میزبان خوبی نباشد این مهمان نازنین و عزیزالوجود خانهٔ قلب او را ترک می‌گوید.

هست مهمانخانه این تن، ای جوان! — هر صباحی ضَیفِ نو آید دوان
هین مگو کین مانْد اندر گَردنم — که هم‌اکنون باز پرّد در عدم
هرچه آید از جهانِ غیبْ‌وَش — در دلت ضَیف است، او را دارخَوش

(دفتر پنجم ۳۶۴۶-۳۶۴۴)

مولانا در بیان و بسط موضوع فوق حکایت لطیفی می‌آورد که از بیت (۳۶۴۷) دفتر پنجم آغاز می‌شود.

﴿حجاب﴾

حجاب در لغت به معنی پرده و پوشش است. اما در اصطلاح اهلُالله هرآن چیزی است که آدمی را از قرب الهی دور سازد.[1] اعمّ از معصیت یا طاعت و عبادت.

به هرچ از راه وامانی چه کفر آن حرف و چه ایمان
به‌هرچ از راه دورافتی چه زشت آن نقش وچه زیبا

حجاب بر دو نوع است: یکی حجاب ظلمانی که ناشی از کنشِ مستقیم نفس اماره است، و دیگر حجاب نورانی که به‌ظاهر، فعل و حالی قدسی است لیکن با مقداری تفرّس و امعان نظر آشکار می‌گردد که آن نیز حجابی است که از کنش غیرمستقیم نفس اماره در وجود آمده است. معاصی ظاهر جملگی در شمار حُجُب ظلمانی است، و طاعات و عباداتِ به‌ظاهر موجّه در عداد حُجُب نورانی است. آنچه برای سالک خطرناک بل هلاکت‌بار است حُجب نورانی است زیرا شناخت آنها کار هر کس نیست. والاّ حجب ظلمانی برای همگان معلوم است. اما در آنجا که شرک و ضلال جامهٔ طاعت و عبادت می‌پوشد و ارضای نفس اماره توسط عبادیّات حاصل می‌آید تنها باید به خدا پناه برد و لاغیر. در مناجات **شعبانیه** آمده است: **اِلٰهی هَبْ لی کَمالَ الْاِنْقِطاعِ اِلَیْکَ وَ اَنِرْ قُلوبَنا بِضیاءِ نَظَرِها اِلَیْکَ حَتّٰی تَخْرُقَ اَبْصارُ الْقُلوبِ حُجُبَ النُّورِ.** «معبودا! مرا به کمال گسستن از خلق و در پیوستن به خودت برسان و دیدهٔ دل ما را با فروغی که بدان تو را مشاهده کنند روشن فرما تا دیدهٔ دل ما حجاب‌های نورانی را بردرد.» منشأ حجاب‌های ظلمانی و نورانی یک چیز است و آن نفس امّاره است. شمس‌الدین تبریزی می‌گوید: همهٔ حجاب‌ها یک حجاب است جز آن یکی هیچ حجابی نیست، آن حجاب، این وجود است.[2] سعدالدین حمویّه نیز گوید: بدان که هیچ حجابی در راه خدای تعالی ماورای هویٰ نیست.[3]

پدیده‌های جهان هستی، حجاب میان بنده و حق‌تعالی شوند

اگر با دیدِ مرآتی (ما به ینظر) به نمودها و مظاهر هستی نگریسته شود، سراسر هستی با

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۲۷۶. ۲. **مقالات شمس تبریزی**، ص ۱۰۳.
۳. **المصباح فی‌التصوف**، ص ۷۴.

تمام اجزای آن، آینه‌ای می‌شوند که جمال حضرت معشوق در آنها دیده می‌آید.

بهرِ دیدهٔ روشنان یزدانِ فرد　　شش جهت را مَظهرِ آیات کرد

(دفتر ششم ۳۶۴۰)

و اگر با دیدِ انقطاعی (مافیه ینظر) به نمودها و مظاهر هستی نگریسته آید، جمیع نمودها حجاب جمال یار شوند. چنانکه در دعای عرفه فرماید: **اِلٰهی تَرَدُّدی فِی‌الْآثارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزار.**[1] «خداوندا توجّهم به نمودهای جهان هستی مرا از دیدار جمالت دور می‌دارد.»

این فناها، پردهٔ آن وجه گشت　　چون چراغِ خُفیه، اندر زیرِ طشت

(دفتر دوم ۳۳۲۳)

آنکه عاشق نیست او در آب در　　صورتِ خود بیند ای صاحبْ‌بصر!

(دفتر ششم ۳۶۴۴)

حجاب خودی

مادام که آدمی خود را می‌بیند، از شهود حق محتجب است. «تو خود حجاب خودی» شیخ محمود شبستری فرماید:

تو را تا کوه هستی هست باقی　　جواب لفظ ارنی لن ترانی است

کاشکی هستی زبانی داشتی　　تا ز هستان، پَرده‌ها برداشتی

(دفتر سوم ۴۷۲۵)

عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند　　در حجاب از نورِ عرشی می‌زیند

(دفتر پنجم ۶۱۹)

تا که نورِ چرخ گردد سایه‌سوز　　شب، ز سایهٔ توست ای یاغیِ روز!

(دفتر ششم ۴۷۵۴)

---

۱. علامهٔ مجلسی در **زادالمعاد** به تبع کفعمی در **بلدالامین**، فقراتی از عارفانه‌ترین بخش‌های دعای عرفه را که آغاز آن **الهی انا الفقیر** و پایان آن **من حبک نصیبا** است حذف کرده است. شاید آن دو خیال کرده‌اند از ساخته‌های صوفیه است!! حال آنکه سیدبن طاوس(ره) در **اقبال الاعمال** و حاج شیخ عباس قمی(ره) در **مفاتیح‌الجنان** آن فقرات را نقل کرده‌اند.

اغراض نفسانی، حجاب است

غرض‌های نفسانی و امیال عنان‌گسیخته و آرزوهای دراز آهنگ حجاب بنده است.

چون غرض آمد، هنر پوشیده شد　　صد حجاب از دل، به‌سویِ دیده شد

(دفتر اول ۳۳۴)

دید احمد را ابوجهل و بگفت　　زشتْ‌نقشی کز بنی‌هاشم شگفت

گفت احمد مر ورا که: راستی　　راست گفتی، گرچه کارْافزاستی

دید صدیقش بگفت: ای آفتاب!　　نی ز شرقی، نی ز غربی، خوش بتاب

گفت احمد: راست گفتی ای عزیز!　　ای رهیده تو ز دنیایِ نه چیز!

حاضران گفتند: ای شَه هردو را　　راستگو گفتی، دو ضدْگو را چرا؟

گفت: من آیینه‌ام، مَصقولِ دست　　تُرک و هندو در من آن بیند، که هست

(دفتر اول ۲۳۷۰-۲۳۶۵)

پنبهٔ وسواس بیرون کن ز گوش　　تا به گوشَت آید از گردون، خروش

پاک کن دو چشم را از موی عیب　　تا ببینی باغ و سروستانِ غیب

دفع کن از مغز و از بینی زُکام　　تا که ریحُ الله درآید در مَشام

(دفتر دوم ۱۹۴۵-۱۹۴۳)

چون شناسد اندک و مُنکِر شود　　مُنکِریّ‌اش پَردهٔ ساتِر شود

پس شناسایی بگرداند رُو　　خشم کرد آن مَه ز ناشکریِّ او

زین سبب جانِ نبی را جانِ بَد　　ناشناسا گشت و پشتِ پای زد

(دفتر چهارم ۳۸۳۴-۳۸۳۲)

اندیشه و عمل بد، حجاب است

بر مثال عنکبوت آن زشت‌خو　　پرده‌های گَنده را بربافد او

از لعاب خویش پردهٔ نور کرد　　دیدهٔ ادراک خود را کور کرد

(دفتر چهارم ۴۶۳-۴۶۲)

سخن، حجاب است

مولانا سخن را در بازگوکردن احوال درونی عارفان، قاصر و ناتوان می‌داند. سخن

هرقدر که فصیح و بلیغ باشد باز نمی‌تواند حقیقت را انعکاس دهد. گاه نیز سخن، عین حجاب حقیقت می‌شود.[۱]

حرفْ گفتن، بستنِ آن روزن است　　عینِ اظهارِ سخن، پوشیدن است
بلبلانه نعره‌زن در رویِ گُل　　تا کنی مشغولشان از بویِ گُل
تا به قُلْ مشغول گردد گوششان　　سویِ رویِ گُل نَپَرَّد هوششان

(دفتر ششم ۷۰۱-۶۹۹)

پَرده کرد آن نکته را بر چشمِ شه　　که از آن پَرده نماید مَه، سِیَه

(دفتر ششم ۳۴۸۰)

هرچه گویی ای دَمِ هستی از آن　　پردهٔ دیگر بر او بستی، بِدان

(دفتر سوم ۴۷۲۶)

چشم را با رویِ او می‌دار جُفت　　گَرد، مَنگیزان ز راهِ بحث و گفت
زانکه گردد نجم، پنهان زآن غُبار　　چشم، بهتر از زبانِ با عِثار
تا بگوید او که وحی استش شِعار　　کآن نشاند گَرد و، ننگیزد غُبار

(دفتر ششم ۲۶۴۷-۲۶۴۵)

کین حروفِ واسطه ای یارِ غار!　　پیشِ واصل خار باشد خار، خار

(دفتر چهارم ۲۹۸۴)

گاه، سؤال‌کردن، حجاب حقیقت می‌شود

چون گُهَر در بحر گوید: بحر کو؟　　وآن خیالِ چون صدف، دیوارِ او
گفتنِ آن کو، حجابش می‌شود　　ابرِ تابِ آفتابش می‌شود

(دفتر پنجم ۱۰۸۱-۱۰۸۰)

اوهام و خیالات، حجاب حقیقت است

چون گُهر در بحر گوید: بحر کو؟　　وآن خیالِ چون صدف، دیوارِ او

(دفتر پنجم ۱۰۸۰)

عالَمِ وَهْم و خیال و طمع و بیم　　هست رهرو را یکی سدّی عظیم

---

۱. در این باره به مبحث «الفاظ و معانی» مراجعه کنید.

نـــقش‌هایِ ایـــن خـــیالِ نـــقشْ‌بند　　چون خلیلی را که کُه بُد، شد گزند

(دفتر پنجم ۲۶۴۹-۲۶۴۸)

عـــالَمِ وهـــمِ خـــیالِ چشـــمْ‌بند　　آن چنان کُه را ز جایِ خویش کَـند

تـــا کـــه هٰـذا رَبّـــی آمـــد قـــالِ او　　خَرْبَط و خر را چه باشد حـالِ او؟

غرق گشته عـقل‌هایِ چـون جِبال　　در بِـحارِ وهـم و گـردابِ خـیال

کوه‌ها را هست زین طوفان، فُضوح　　کو امانی؟ جز کـه در کشتیِّ نـوح

زیـــن خـــیالِ رهـــزنِ راهِ یـقین　　گشت هفتاد و دو ملّت، اهلِ دیـن

مردِ ایقان، رَست از وَهْـم و خـیال　　مـویِ ابـرو را نـمی‌گوید: هـلال

(دفتر پنجم ۲۶۵۷-۲۶۵۲)

اقامهٔ دلیل برای حقیقت مطلق، حجاب حقیقت است

شمس حقیقت نیاز به دلیل ندارد. «آفتاب آمد دلیل آفتاب» چنانکه امام علی(ع) در دعای صباح فرماید: **یٰا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذٰاتِهِ بِذٰاتِـه.** «ای آنکه خود، دلیـلِ خـودی.» در دعای ابوحمزه نیز آمده است: **بِکَ عَـرَفْتُکَ.** «تو را به خـودت شـناختم.» یکـی از شروط تعریفِ به ذات این است که مُعرِّف، اعرف و اَجْلیٰ از مُعَرَّف باشد، حال آنکه هیچ چیز از شمس حقیقت، آشکارتر نیست. چنانکه شیخ محمود شبستری گوید:

بـسی نـادان کـه او خـورشیدِ تـابان　　بـــه نـــورِ شمـــع جـــوید در بـیابان

همـــه عـــالَم بـــه نـــورِ اوست پـیدا　　کـــجا او گـــردد از عـــالَم هـــویدا؟

پیشِ این خورشید کو بس روشنی است　　در حـقیقت هـر دلیـلی رهـزنی است

(دفتر ششم ۷۰۲)

کژبینی، حجاب است

ای بـــرادر! چـــون ببینی قـصرِ او؟　　چون که در چشمِ دلت رُسته‌ست مو

چشـمِ دل، از مـو و عـلّت پـاک آر　　وآنگه آن دیدارِ قصرش چشم دار

(دفتر اول ۱۳۹۵-۱۳۹۴)

بندِ چشمِ اوست هم چشـمِ بَـدَش　　عـینِ رفـعِ سـدِّ او گشـته سَـدَش

(دفتر پنجم ۱۰۸۲)

لیک، اندر چشمِ کنعان، موی رُست　　نوح و کشتی را بِهِشت و کوه جُست
کوه و کنعان را فرو بُرد آن زمان　　نیم موجی تا به قعرِ اِمتهان
(دفتر ششم ۲۰۸۶-۲۰۸۵)

علل و اسباب طبیعی، حجابِ دیدگان ضعیف است

باباطاهر گوید: **اَسْبابُ الْمَعارِفِ فی حَقیقةِ الْمَعْرِفَةِ حُجُبُهُ**[1] «اسباب شناخت حقیقت، حجاب عارف است.» اگر عارف در مقام شهود حقیقت نظرش بر اسباب افتد از شهود او محجوب ماند. مولانا عقیده دارد که در پشت پردهٔ طبیعت محسوس، دست مشیت الهی حاکم است که هر چشمی قادر به دیدن آن نیست.[2]

که سبب‌ها نیست حاجت مر مرا　　آن سبب، بهرِ حجاب است و غِطا
تا طبیعی، خویش بر دارو زند　　تا منجِّم رُو به اِستاره کند
(دفتر چهارم ۳۶۰۲-۳۶۰۱)

آنکه کرد او در رُخِ خوبانْت، دَنگ　　نورِ خورشیدست از شیشهٔ سه‌رنگ
شیشه‌هایِ رنگْ رنگ، آن نور را　　می‌نمایند این چنین رنگین به ما
چون نماند شیشه‌هایِ رنگْ‌رنگ　　نورِ بی‌رنگت کند آنگاه، دنگ
خوی کن بی‌شیشه دیدن، نور را　　تا چو شیشه بشکند، نَبْوَد عَمیٰ
(دفتر پنجم ۹۹۱-۹۸۸)

این سبب‌ها بر نظرها پَرده‌هاست　　که نه هر دیدار، صُنعش را سزاست
(دفتر پنجم ۱۵۵۱)

ساکن دیدن جهان، حجاب است

مولانا جهان را جوهری سیّال و پویا همچون رودی روان می‌بیند. در هیچ لحظه‌ای سکون بر جهان عارض نمی‌آید.[3] اما آنان که این حرکت را نمی‌بینند حقّاً که در حجابی اکبر پوشیده شده‌اند.

پست و بالا پیشِ چشمش تیزْرَو　　از کلوخ و خشتِ او نکته شنو

---

۱. **شرح کلمات باباطاهر**، ص ۲۸، تألیف مرحوم سلطان علیشاه گنابادی (از اقطاب و اکابر محققان صوفیه در قرن اخیر که به دست جمعی از اشرار شهید شد.)　۲. رجوع شود به مبحث «سبب و مسبب».
۳. رجوع شود به مبحث «تبدّل امثال».

با عوام این جمله بسته و مُرده‌یی　　زین عجب‌تر من ندیدم پَرده‌یی
(دفتر چهارم ۳۵۳۵-۳۵۳۴)

رفع حجاب‌ها بصیرت می‌آورد

چونکه سدِّ پیش و سدِّ پس نمانْد　　شد گُذاره چشم و، لوحِ غیب خواند
(دفتر چهارم ۲۹۰۴)

دیده‌یی باید سببْ‌سوراخ‌کُن　　تا حُجُب را برکَنَد از بیخ و بُن
تا مسبّب بیند اندر لامکان　　هرزه داند جهد و اَکساب و دکان
از مسبّب می‌رسد هر خیر و شر　　نیست اسباب و وسایط ای پدر!
(دفتر پنجم ۱۵۵۴-۱۵۵۲)

از غبار ار پاک داری کِلّه را　　تو ز یک قطره ببینی دَجْله را
(دفتر ششم ۱۴۹۷)

رفع حجاب‌ها قدرت معنوی می‌آورد

گر حجاب از جان‌ها برخاستی　　گفتِ هر جانی مسیحْ‌آساستی
(دفتر اول ۱۵۹۹)

هرگاه حجاب‌ها از میان برخیزد مردم خواهند دید که واقعیات فراتر از پندار آنان بوده است

چند گویی؟ چون غِطا برداشتند　　کین نبوده‌ست آنکه می‌پنداشتند
(دفتر دوم ۱۷۹۶)

درد حقیقی، رفع‌کنندهٔ حجاب است

درد خیزد زین چنین دیدن، درون　　درد، او را از حجاب آرَد بُرون
تا نگیرد مادران را دردِ زَه　　طفل، در زادن نیابد هیچ رَه
(دفتر دوم ۲۵۱۸-۲۵۱۷)

تا حجاب‌های نفسانی رفع نگردد حقیقت، مشهود نگردد

پنبهٔ وسواس بیرون کن ز گوش　　تا به گوش‌ات آید از گردون، خروش

پاک کن دو چشم را از موی عیب — تا ببینی باغ و سروستانِ غیب
دفع کن از مغز و از بینی زکام — تا که ریحُ الله درآید در مَشام

(دفتر دوم ۱۹۴۵-۱۹۴۳)

پنبه اندر گوشِ حسِّ دون کنید — بندِ حس از چشمِ خود بیرون کنید
پنبهٔ آن گوشِ سِر، گوش سَر است — تا نگردد این کر، آن باطن کر است

(دفتر اول ۵۶۷-۵۶۶)

غالب‌آمدن هر شهوتی بر آدمی، حجاب او شود

دان که هر شهوت چو خَمرست و چو بنگ — پردهٔ هوش است و عاقل زوست دنگ
خمر، تنها نیست سرمستیِ هوش — هرچه شهوانی است، بندد چشم و گوش
آن بلیس از خمرخوردن دور بود — مست بود او از تکبّر وز جحود
مست آن باشد که آن بیند که نیست — زر نماید آنچه مِسّ و آهنی است

(دفتر چهارم ۳۶۱۵-۳۶۱۲)

مراتب حجاب

هست آن پندارِ او، زیرا به راه — صدهزاران پَرده آمد تا اله
هریکی در پرده‌یی موصولْ‌خوست — وهمِ او آنست کآن خود عینِ هوست

(دفتر چهارم ۳۷۰۳-۳۷۰۲)

یک فرح آن کز پس ششصد حجاب — گوشِ او بشنید از حضرت جواب
از حُجُب چون حسِّ سمعش درگذشت — شد سرافراز و ز گَردون برگذشت

(دفتر ششم ۱۹۲۰-۱۹۱۹)

حجاب‌های نورانی

زانکه هفتصد پَرده دارد نورِ حق — پَرده‌هایِ نور دان چندین طبق
از پسِ هر پرده قومی را مُقام — صفْ‌صف‌اند این پَرده‌هاشان تا امام
اهلِ صفِّ آخرین از ضعفِ خویش — چشمشان طاقت ندارد نورِ پیش
وآن صفِ پیش از ضعیفیِّ بَصَر — تاب نارد روشنایی پیشتر

روشـــنیی کـــو حـــیاتِ اوّل است　　رنجِ جـان و فـتنهٔ ایـن اَحْـوَل است
احـــولی‌ها انـــدک‌انـدک کـم شـود　　چون ز هفصد بگذرد، او یم شـود
(دفتر دوم ۸۲۶-۸۲۱)

چون تو را ذکر و دعا دستور شـد　　زآن دعـــاکـردن دلت مـغرور شـد
(دفتر دوم ۳۳۹)

خشت اگر زرّین بُوَد برکَندَنی است　　چون بهایِ خشت، وحی و روشنی است
(دفتر ششم ۴۷۴۹)

﴿ایمان﴾

ایمان در لغت مطلقاً به معنی تصدیق است.[1] امّا در اصطلاح شرعی تعریف ایمان، مورد اختلاف است. زیرا نحله‌ها و مشارب مختلف مذهبی پیرامون آن قیل و قال بسیار کرده‌اند. معتزله، اشاعره، خوارج و... در این باب سخن‌ها رانده‌اند. لیکن از حاصل تعاریف آنان به‌دست می‌آید که ایمان باوری قلبی و تجربه‌ای شهودی و مستقیم است که موجب قطع و یقین می‌گردد و نوع خاصی از زندگی را برای دارندهٔ ایمان ایجاب می‌کند. و از آنجا که مقام و مرتبهٔ روحی انسان‌ها مختلف است ایمان نیز ذومراتب و مشکّک است. به سخنی دیگر ایمان، جنبهٔ اشتدادی دارد. یعنی درجهٔ ایمان‌ها با هم فرق دارد، و این از بدیهیّات است.

ایمان، نعمتی عظیم است

ذاتِ ایمان، نعمت و لوتی است هَول　　ای قناعت کرده از ایمان به قول

(دفتر پنجم ۲۸۷)

رابطهٔ میان هوی و هوس و ایمان، رابطه‌ای معکوس است

تا هوا تازه‌ست، ایمان تازه نیست　　کین هوی جز قفل، آن دروازه نیست

(دفتر اول ۱۰۷۹)

ایمان به‌سبب تفرعن از میان رود

در خدایِ موسی و موسی گُریز　　آبِ ایمان را ز فرعونی، مریز

(دفتر اول ۷۸۱)

ایمان، نوری است بصیرت‌آفرین

مؤمنم یَنْظُر بِنورِ الله شده　　هان و هان بگْریز از این آتشکده

(دفتر دوم ۲۰۲۳)

مؤمنا! یَنْظُر بِنورِ الله شدی　　از خطا و سهو، ایمن آمدی

(دفتر چهارم ۱۸۵۵)

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۹۴.

مؤمن مانند نای است

ایمان، درون آدمی را از هوس‌های مزاحم می‌زداید به‌نحوی که دم الهی در درون شخص طنین می‌افکند.

چون پیمبر گفت مؤمن، مِزْهَر است — در زمانِ خالیی ناله‌گر است
چون شود پُر مُطْرِبش بنهد ز دست — پُر مشو کآسیبِ دستِ او خوش است
تی شو و خوش باش بینَ اِصْبَعَیْن — کز مَیِ لا اَیْن سرِمست است اَیْن

(دفتر ششم ۴۲۱۵-۴۲۱۳)

ایمان موجب رستگاری است

روزِ نحرِ رستخیزِ سهمناک — مؤمنان را عید و، گاوان را هلاک
جملهٔ مرغان آب، آن روزِ نحر — همچو کشتی‌ها روان بر رویِ بحر

(دفتر ششم ۱۸۷۷-۱۸۷۶)

ایمان در این دنیا ارزش دارد

طاعت و ایمان کنون محمود شد — بعد مرگ اندر عیان، مردود شد

(دفتر اول ۳۶۴۰)

تا به غیب، ایمانِ تو محکم شود — آن زمان کایمانْت مایهٔ غم شود
آن زمان، خود جملگان مؤمن شوند — آن زمان، خود سرکشان بر سردوند
آن زمان زاری کنند و افتقار — همچو دزد و راهزن در زیرِ دار
لیک گر در غیب گَردی مُسْتَوی — مالکِ دارَیْن و شِحنه، خود توی

(دفتر ششم ۴۷۰۱-۴۶۹۸)

تجلی نور حق، موجب ایمان شود

کفر، ایمان گشت و دیو، اسلام یافت — آن طرف کآن نورِ بی‌اندازه تافت

(دفتر ششم ۲۰۷۵)

شرط ایمان آوردنِ حقیقی، دیدن معجزه و کرامت نیست، بل تجانس روحی است

موجب ایمان نباشد معجزات — بویِ جنسیّت کند جذبِ صفات

معجزات از بهرِ قهرِ دشمن است　　بوی جنسیّت پی دلْبُردن است
(دفتر ششم ۱۱۷۷-۱۱۷۶)

سرِّ ما را بی‌گمان مُوقِن شود　　زانکه مؤمن، آینهٔ مؤمن بُوَد
(دفتر اول ۳۱۴۷)

ایمان، اشخاص مؤمن را آینه یکدیگر می‌کند

مؤمنان، آینهٔ همدیگرند　　این خبر می از پیمبر آورند
(دفتر اول ۱۳۲۸)

چونکه مؤمن آینهٔ مؤمن بود　　روی او ز آلودگی ایمن بود
یار، آیینه است جان را در حَزَن　　در رُخِ آیینه ای جان! دَم مزن
(دفتر دوم ۳۱-۳۰)

اعتبار ایمان به جوهر است نه به لفظ

میم و واو و میم و نون، تشریف نیست　　لفظِ مؤمن جز پیِ تعریف نیست
(دفتر اول ۲۹۲)

دوزخ برای اهل ایمان به بهشت مبدّل شود

مؤمنان در حشر گویند: ای مَلَک　　نی که دوزخ بود راهِ مشترک؟
مؤمن و کافر بر او یابد گُذار　　ما ندیدیم اندرین ره، دود و نار
نَک بهشت و بارگاهِ ایمنی　　پس کجا بود آن گذرگاهِ دنی؟
پس مَلَک گوید که آن روضهٔ خُضَر　　که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
دوزخ آن بود و سیاستگاهِ سخت　　بر شما شد باغ و بُستان و درخت
چون شما این نفسِ دوزخْ‌خوی را　　آتشیِّ گبرِ فتنه‌جوی را
جهدها کردید و او شد پُرصفا　　نار را کُشتید از بهرِ خدا
آتشِ شهوت که شعله می‌زدی　　سبزهٔ تقوی شد و نورِ هدی
آتشِ خشم از شما هم حِلم شد　　ظلمتِ جهل از شما هم علم شد
آتشِ حرص از شما ایثار شد　　وآن حسد چون خار بُد، گُلزار شد
چون شما این جمله آتش‌هایِ خویش　　بهرِ حق کُشتید جمله پیشْ‌پیش
نفسِ ناری را چو باغی ساختید　　اندر او تخمِ وفا انداختید
بلبلانِ ذکر و تسبیح اندر او　　خوشْ‌سرایان در چمن بر طَرْفِ جُو

داعیِ حق را اجابت کرده‌اید / در جحیمِ نفس، آب آورده‌اید
دوزخِ ما نیز در حقِّ شما / سبزه گشت و گُلشن و برگ و نوا
(دفتر دوم ۲۵۶۸-۲۵۵۴)

گرچه مؤمن را سَقَر نَدْهد ضرر / لیک هم بهتر بُوَد زآن‌جا گذر
(دفتر ششم ۲۴۶)

مؤمن، دوزخ را خاموش کند

تو مثالِ دوزخی، او مؤمن است / کُشتنِ آتش به مؤمن ممکن است
مصطفی فرمود از گفتِ جحیم / کو به مؤمن لابه‌گر گردد ز بیم
گویدش بگذر ز من ای شاه! زود / هین که نورت سوزِ نارم را ربود
پس هلاکِ نار، نورِ مؤمن است / زآنکه بی‌ضد، دفعِ ضد لایُمْکِن است
(دفتر دوم ۱۲۵۰-۱۲۴۷)

زانکه دوزخ گوید: ای مؤمن! تو زود / برگذر که نورت آتش را ربود
بگذر ای مؤمن! که نورت می‌کُشَد / آتشم را چونکه دامن می‌کَشَد
می‌رَمَد آن دوزخی از نور، هم / زانکه طبعِ دوزخستش، ای صنم!
دوزخ از مؤمن گُریزد آنچنان / که گُریزد مؤمن از دوزخ، به جان
(دفتر چهارم ۲۷۱۲-۲۷۰۹)

ایمان، یک حقیقت است با مراتب مختلف

ایمان حقیقتی تشکیکی و ذومراتب است و هر مؤمنی، مرتبه‌ای از ایمان را منعکس می‌کند.

مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی / جسمِ‌شان معدود، لیکن جان یکی
(دفتر چهارم ۴۰۸)

ایمان، توسط صبر، بقا و اشتداد می‌یابد

صبر از ایمان بیابد سَرْکُلَه / حَیْثَ لاٰ صَبْرَ فَلاٰ ایمانَ لَه
گفت پیغمبر: خداش ایمان نداد / هرکه را صبری نباشد در نهاد
(دفتر دوم ۶۰۱-۶۰۰)

ایمان، سبب اتحادِ روحی شود

جانِ گرگان و سگان هریک جداست / متحد جان‌های شیرانِ خداست
جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم / کآن یکی جان صد بُوَد نسبت به جسم
همچو آن یک نورِ خورشیدِ سما / صد بُوَد نسبت به صحنِ خانه‌ها
لیک یک باشد همهٔ انوارشان / چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نمانَد خانه‌ها را قاعده / مؤمنان مانند، نفسِ واحده

(دفتر چهارم ۴۱۸-۴۱۴)

ابتلا، ایمان مؤمنان را درخشان‌تر کند

مؤمن آن باشد که اندر جزر و مد / کافر از ایمانِ او حسرت خورَد

(دفتر پنجم ۳۳۵۵)

ایمان حقیقی و ایمان ظاهری

مولانا این مطلب را ضمن حکایتی کوتاه آورده است.

بود گبری در زمانِ بایزید / گفت او را یک مسلمانِ سعید
که چه باشد گر تو اسلام آوری؟ / تا بیابی صد نجات و سروری
گفت: این ایمان اگر هست ای مرید! / آنکه دارد شیخِ عالَم بایزید
من ندارم طاقتِ آن، تابِ آن / کان فزون آمد ز کوشش‌هایِ جان
گرچه در ایمان و دین نامُوقِنم / لیک در ایمانِ او بس مؤمنم
دارم ایمان کان ز جمله برترست / بس لطیف و بافروغ و با فر است
مؤمنِ ایمانِ اویم در نهان / گرچه مُهرم هست محکم بر دهان
باز ایمان، خود گر ایمانِ شماست / نه بدان میل استم و نه مُشْتَهاست
آنکه صد میلش سویِ ایمان بُوَد / چون شما را دید، آن فاتر شود
زانکه نامی بیند و مَعنیش، نی / چون بیابان را مَفازه گفتنی
عشق او ز آوردِ ایمان بِفْسُرَد / چون به ایمانِ شما او بنگرد

(دفتر پنجم ۳۳۶۶-۳۳۵۶)

﴿کفر و ایمان﴾

از آن‌رو که «ایمان» را در مقالتی جداگانه آورده‌ایم در اینجا به توضیح کفر می‌پردازیم. **کُفر** درلغت به‌معنی پوشاندن است. از این‌رو در آیهٔ ۲۰ سورهٔ **حدید**، زارع را **کافِر** می‌گوید[۱] زیرا او دانه‌ها را در دل خاک می‌پوشاند. **کَفّاره** هم از همین ریشه است به‌معنیِ «بسیار پوشاننده» و در عرف شرع هر عملی است که گناهان را می‌پوشاند نظیر صدقه و روزه و اطعام مساکین و... **تکفیر** نیز از ریشهٔ کفر است به معنی پوشاندن گناه.

کفر از نظر اصطلاحی، مقابل ایمان است و مراد از آن، انکار و پوشاندن حقیقت است، خواه از روی جهل باشد یا از روی عناد. کفر انواعی دارد که در قرآن کریم و مأثورات دینی آمده است. اما از حاصل مضمون آنها چنین مستفاد می‌شود که کفر دو تقسیم کلی دارد. یکی کفر فلسفی که مراد از آن مسلک مادیّت و دهری‌گری است که پایه‌های آن بر نفی عقاید الهی برپا شده است. و دیگر کفر اخلاقی است که پایه‌های آن نه انکار نظری الهیات، بل اعمال و کرداری است که مآلاً به انکار حقیقت می‌انجامد. در واقع کفر اخلاقی، اعمالی است که نتیجه‌اش نفی ارزش‌های معنوی و سقوط کرامت انسانی است. بنابراین کافر اخلاقی شامل هرآنکس می‌شود که ارزش‌های معنوی را در عمل زیر پا می‌گذارد خواه مذهبی باشد یا ضد مذهبی. شکی نیست که کفر اخلاقی بسی فتنه‌انگیزتر و ویرانگرتر از کفر فلسفی است، بدین جهت آیات و روایات نیز بیشتر ناظر به کفر اخلاقی است[۲]، چرا که کفر فلسفی هیچگاه نتوانسته است به‌صورت عقیده‌ای مسلّط درآید. زیرا فطرت انسان‌ها، خداجوی است و گذشته از این، ادلهٔ منکران خدا نیز در نفی الهیات، سست و بیت‌العنکبوتی است. از این‌روست که روایات نیز به تبع قرآن کریم، کفر و ایمان را بر پایه‌های اخلاقی تفسیر کرده است. به‌عنوان نمونه پیامبر(ص) فرماید: **اَرْکانُ الْکُفْرِ اَرْبَعَةٌ اَلرَّغْبَةُ وَالرَّهْبَةُ وَالسَّخَطُ وَالْغَضَبُ.**[۳] «کفر، چهار پایه دارد: میل و ترس و خشم و

---

۱. ...کَمَثَلِ غَیْثٍ اَعْجَبَ الْکُفّارَ نَباتُهُ...

۲. بررسی آیات مربوط به کفر این معنی را اثبات می‌کند. نیز کتب روایی مانند **اصول کافی** و **بحارالانوار** کفر و ایمان را در پیوند با مسائل اخلاقی آورده‌اند.

۳. **اصول کافی**، ج ۲، ص ۲۸۹.

غضب.» امام علی(ع) نیز فرماید: **اَلْکُفْرُ عَلیٰ اَرْبَعِ دَعائِمَ: عَلَی التَّعَمُّقِ وَالتَّنازُعِ وَالزَّیْغِ وَالشِّقاقِ.**[1] «کفر چهار ستون دارد: چون و چرای بوالفضولانه و ستیزه‌گری و گذشتن از حق و دشمنانگی با حقیقت.» امام صادق(ع) نیز فرماید: **اُصُولُ الْکُفْرِ ثَلاثَةٌ: اَلْحِرْصُ وَالْاِسْتِکْبارُ وَالْحَسَدُ.**[2] «کفر، سه پایه دارد: آزمندی و خود را بزرگ شمردن و حسادت ورزیدن.»

مولانا نیز کفر را عمدتاً بر مبنای اخلاقیات تفسیر کرده است.

کفر، رخ برتافتن از احسان خداوند است

رو نگـــردانـــیم از فـــرمانِ تـــو　　کـفر بـاشد غـفلت از احسـانِ تـو

(دفتر ششم ۳۶۶۴)

کفر وقتی رخ می‌دهد که آدمی، کمال و جمال مخلوقات را ذاتی بداند نه از حضرت حق

یـا ز چـاهی عکسِ مـاهی وانـمود　　سَر به چَه درکرد و آن را می‌ستود
درحـــقیقت، مـــادِحِ مـــاه است او　　گرچه جهلِ او به عکسش کـرد رُو
مدحِ او، مَه راست، نی آن عکس را　　کفر شد آن، چون غلط شد ماجرا
کـز شـقاوت گشت گـمره آن دلیـر　　مَه به بـالا بـود و او پـنداشت زیـر

(دفتر سوم ۲۱۳۲-۲۱۲۹)

بجز بندگی اختیارکردن در قبال حضرت حق، کفر است

هـرکه انـدر عشـق یـابد زنـدگی　　کـفر بـاشد پـیشِ او جـز بـندگی

(دفتر پنجم ۱۸۶۶)

کفر در نسبت با خدا، حکمت است، اما در نسبت با مخلوق، آفت شمرده می‌آید

این مسئله از غوامض مثنوی است. شاید منظور مولانا را بتوان این‌گونه بیان کرد:

---

۱. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۳۰.
۲. **بحارالانوار**، ج ۷۲، ص ۱۰۴.

کفر همچون ایمان از نمودهای روانی انسان است. کفر از آن‌رو در نسبت با خداوند حکمت به‌شمار می‌آید که این نمود روانی، نشانگر کمال قدرت و حکمت الهی است. زیرا اگر بشر تنها بر ایمان، مجبول و سرشته بودی، طبعاً مجبور و بی‌اراده نیز بودی. و دیگر ایمان او ارزشی نداشتی. حال آنکه خداوند، آدمی را بر دو ساحت آفریده است و خمیرهٔ او به گونه‌ای ساخته شده که هم زمینه فُجور دارد و هم تقوی. هم زمینهٔ شر دارد و هم خیر. هم زمینهٔ گمراهی دارد و هم هدایت و...

اما کفر در نسبت با انسان آفت و مضرّت است چرا که کفر نشان‌دهندهٔ نقصان و ناپختگی کافر است. شیخ عبدالرزاق لاهیجی گوید: کفر نسبتی با حق دارد به اعتبار آنکه فاعل و موجدِ اوست. و نسبت دیگرش با بنده است به اعتبار آنکه بنده، محلّ او و متّصف به اوست.[۱]

تمثیلی ایضاحی: شخصی که به خاصیت اشتعال‌زایی باروت واقف است، اگر به انبار باروت، شعله‌ای درافکند بدیهی است که ناگهان جهنّمی از آتش پدید می‌آید و در اثر این آتش مهیب، ویرانی‌ها به‌بار می‌آید. این عمل ویرانگرانه در نسبت با عامل آن، عملی زشت و ضداخلاقی است، امّا همین اشتعال و ویرانی در نسبت با خدا، عین حساب و کتاب و نظم حکیمانه در جهانِ هستی است، زیرا این حادثه را می‌توان با فرمول‌های دقیق علمی تفسیر کرد.

کفر هم نسبت به خالق، حکمت است　　چون به ما نسبت کنی، کفر آفت است

(دفتر اول ۱۹۹۷)

کفر و ایمان، ساختهٔ خداوند است

خداوند، آدمی را به گونه‌ای آفریده است که هم زمینهٔ کفر دارد و هم زمینهٔ ایمان. این استعداد متضاد را خداوند به انسان بخشیده است.

خود اگر کفر است وگر ایمانِ او　　دستْ‌بافِ حضرت است وآنِ او

(دفتر دوم ۲۶۵۱)

کفر و ایمان در مرتبهٔ الهی مطرح نیست

در مرتبهٔ ذات الهی، خبری از کفر و ایمان نیست، زیرا این دو وصف از اوصاف مخلوق است نه خالق.

---

۱. شرح گلشن راز، ص ۴۸۴.

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست　　زانکه او مغزست، وین دو رنگ و پوست
(دفتر دوم ۳۳۲۲)

کفر و ایمان هردو خود دربانِ اوست　　کوست مغز و کفر و دین، او را دو پوست
(دفتر چهارم ۳۲۸۱)

کفر و ایمان هردو حجاب حقیقت است

حجاب بودن کفر، بدیهی است. اما حجاب‌بودن ایمان به چه معنی است؟ حجاب بودن ایمان را می‌توان به دو وجه تفسیر کرد. یکی آنکه مراد از این «ایمان»، ایمانِ خشک و ظاهری باشد. و دیگر آنکه شاید مراد اشتدادی بودن ایمان باشد. یعنی همان‌طور که کفر مراتبی دارد، ایمان هم مراتبی دارد که مرتبهٔ پایین‌تر ایمان، نسبت به مرتبهٔ بالاتر آن، حجاب است. چنانکه آیهٔ ۲۵۷ **بقره** که می‌فرماید خداوند، مؤمنان را از ظلمات به نور وارد می‌کند مؤید همین معنی است. زیرا هر مرتبه از نور، نسبت به مرتبهٔ قبل از خود، نور است. اما نسبت به مرتبهٔ بالاتر، ظلمت و حجاب است.

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست　　زانکه او مغزست وین دو رنگ و پوست
این فناها پردهٔ آن وجه گشت　　چون چراغِ خفیه اندر زیر طشت
(دفتر دوم ۳۳۲۳-۳۳۲۲)

حجاب ایمان، برتر از حجاب کفر است

کفر، قشرِ خشکِ رُو برتافته　　باز ایمان، قشرِ لذّت یافته
قشرهایِ خشک را جا آتش است　　قشرِ پیوسته به مغزِ جان، خوش است
(دفتر چهارم ۳۲۸۳-۳۲۸۲)

حقیقت، از مرتبهٔ کفر و ایمان برتر است

برتری حقیقت از ایمان بدان جهت است که ایمان، راه است و حقیقت، منزل و مسلماً راه از منزل، کسب تشریف کرده است.

مغز، خود از مرتبهٔ خوش، برتر است　　برتر است از خوش که لذّت‌گستر است
(دفتر چهارم ۳۲۸۴)

حتی کفر نیز عاشق ذات کبریایی حق است

کفر، به‌ظاهر حقیقت الهی را انکار می‌کند و به معبودهای خیالی روی می‌کند و موجب می‌شود که کافر پرستشگر و شیفتهٔ اصنام و اوثان گردد. امّا همین خاصیت بندگی و پرستش که ذاتیِ بشر است درواقع بدین خاطر است که عبودیت حق در او سرشته شده است، منتهی بر اثر جهل کافر، جهت پرستش عوض شده است.

کفر و ایمان، عاشق آن کبریا — مِسّ و نقره بندهٔ آن کیمیا
موسی و فرعون، معنی را رَهی — ظاهر، آن ره دارد و این بیرَهی

(دفتر اول ۲۴۴۷-۲۴۴۶)

کفر، به ایمان مبدّل می‌شود

بد نمانَد چون اشاره کرد دوست — کفر، ایمان شد چو کفر از بهرِ اوست

(دفتر ششم ۳۳۹)

کفر، ایمان گشت و دیو، اسلام یافت — آن طرف کآن نورِ بی‌اندازه تافت

(دفتر ششم ۲۰۷۵)

علّت و پرهیز شد، بحران نماند — کفرِ او ایمان شد و کفران نماند

(دفتر پنجم ۳۶۱۱)

کفر، از نقصان عقلانی ناشی می‌شود

کفر و فرعونیِّ هر گَبْرِ بعید — جمله از نقصانِ عقل آمد پدید
بهرِ نقصانِ بدن آمد فَرَج — در نُبی که مٰا عَلَی الْاَعْمیٰ حَرَج

(دفتر دوم ۱۵۴۱-۱۵۴۰)

کفر، مَقْضی است نه قضا

در این باب رجوع شود به مطالب پیشین و نیز مبحث «**قضا و قدر**».

دی سؤالی کرد سائل مر مرا — زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت: نکتهٔ اَلرِّضا بِالْکُفرِ کُفر — این پیمبر گفت و گفتِ اوست مُهر
باز فرمود او که اندر هر قضا — مر مسلمان را رضا باید، رضا

نی قضایِ حق بُوَد کفر و نفاق؟ گر بدین راضی شوم، باشد شِقاق
ور نِیَم راضی، بُوَد آن هم زیان پس چه چاره باشدم اندر میان؟
گفتمش: این کفر، مَقضی نه قضاست هست آثارِ قضا این کفر، راست
پس قضا را خواجه از مَقضی بدان تا شِکالت دفع گردد در زمان
راضی‌ام در کفر زآن رُو که قضاست نه از این رُو که نزاع و خُبثِ ماست
کفر از رویِ قضا هم کفر نیست حق را کافر مخوان این‌جا مه‌ایست
کفر، جهل است و قضای کفر، علم هردو کی یک باشد آخر حِلم خِلم؟

(دفتر سوم ۱۳۷۱-۱۳۶۲)

﴿تصوّف و صوفی﴾

تصوّف و عرفان، نقش عمده‌ای در حیات ادبی و هنری و فرهنگی جوامع اسلامی ایفا کرده است، به‌طوری که اگر این دو پدیده را نادیده انگاریم ادبیات و فرهنگ این جوامع قابل بررسی و فهم نخواهد بود. ظاهراً این مطلب قابل انکار نیست که عرفان و تصوف، ذوق انسان را تلطیف و تصعید می‌کند و همین لطافت و تصاعدِ ذوقی سبب آفرینش آثار ماندگار شده است.

اما تصوف پدیده‌ای ساده و یکدست نیست که بتوان دربارهٔ آن حکمی جزمی به نفی یا اثبات صادر کرد، بل تصوف، پدیده‌ای پیچیده و صدرنگ است و غث و سمین و صدف و خزف در آن بسیار یافته می‌آید، چرا که جریان‌های گوناگون و حتی متعارضی تحت نام «تصوف» گرد آمده است. از این‌رو اگر پژوهشگر به دیدهٔ تفکیک و اعتدال ننگرد، نام را دام خود ساخته و رهِ افسانه زده است. «اشتراک لفظ، دائم رهزن است» چنانکه لفظ مسیحیت، اسلام و یهودیت و... نیز دربرگیرندهٔ طرز فکرها و سلیقه‌هایی است که به اندازهٔ فاصلهٔ مشرقین از هم دور هستند. متأسفانه تحقیقاتی که تاکنون در باب تصوّف انجام گرفته از صبغهٔ حُبّ و بغض و یا عافیت‌طلبی‌های نفسانی خالی نیست، و بیماری مزمن و صعب‌العلاج افراط و تفریط گریبان آنها را گرفته است اِلاّ مٰا شَذَّ وَ نَدَر.

در تعریف تصوف، اقوال و عبارات مشایخ عظام صوفیه به‌حدی است که از جمع آنها کتابی مستقل پدید می‌آید. برای همین است که نیکلسون معتقد است که تصوّف را نمی‌توان تعریف کرد. و آنگاه حکایت فیل در تاریکی را آورده که هرکس به گونه‌ای از آن خبر می‌دهد، اما هیچکدام از آن تعریف‌ها با واقعیت فیل سازگاری ندارد.[1] البتّه این درست است که تصوف تعریف ذاتی و جامع ندارد ولی سخنان مشایخ هرچند گوناگون می‌نماید اما همهٔ آنها ناظر به یک معناست و نهایتاً با هم قابل جمع هستند. و این اختلاف گفتارها همه ناشی از اختلاف مراتب و مناظر آنان است.

برخی از اکابر محققین صوفیه، نظیر امام قشیری برای کلمه صوفی ریشهٔ عربی

---

۱. صوفیهٔ اسلام، ص ۱۹۶.

قائل نشده‌اند، گرچه اشتقاق غیر عربی آن را نیز معلوم نکرده‌اند. ابوریحان بیرونی نیز بر همین باور است با این فرق که اشتقاق غیرعربی آن را بیان کرده و گفته است که اصل آن از لفظ سوف (= حکمت و دانش) است و ریشهٔ یونانی دارد. جمعی نیز گفته‌اند که کلمهٔ صوفی از «صُفّه» مشتق شده به مناسبت مشابهت صوفیان با اصحاب صُفّه، یعنی همان پارسایان و مسلمانان فقیر صدر اسلام نظیر ابوذر و سلمان و بلال که در صفّهٔ مسجد پیامبر می‌زیستند. ولی برخی بر این نسبت خدشهٔ صرفی آورده و گفته‌اند اگر صوفی را منسوب به صُفّه دانیم باید صُفّی بخوانیم نه صوفی. لیکن امام جارالله زمخشری در کتاب خود **اساس البلاغه** بدین ایراد پاسخ داده و گفته است که یکی از دو حرفِ «ف» را برای تخفیف به حرف «و» بدل کرده‌اند و به جای صُفیّه، صوفیه گفته‌اند تا تلفظِ آن بر زبان ثقیل نیاید. زبیدی صاحب **تاج‌العروس** هم بر همین نهج رفته است. برخی نیز صوفی را مشتق از صفا دانسته‌اند که این نسبت، اِشکال صرفی دارد، زیرا نسبتِ صفا، صَفَوی می‌شود نه صوفی. اما درست‌ترین اشتقاق که می‌توان برای آن درنظر گرفت این است که صوفی را منسوب به صُوف (= پشم، پشمینه) بدانیم که هم از نظر صرفی درست است و هم با احوال صوفیان سازگار می‌آید. زیرا شعار آنان پشمینه‌پوشی و پشت پازدن به تجملات اشرافی است.[۱] چنانکه ابن خلدون گوید: وجه آشکارتر این است که گفته شود کلمهٔ مزبور از صوف، مشتق است، چه ایشان اغلب به پوشیدن آن اختصاص یافته‌اند و در پوشیدن جامه‌های فاخر با مردم مخالفت داشته و به پشمینه‌پوشی می‌گرایدند.[۲] صاحب شرح **تعرف** نیز بر همین رأی است.[۳] سهروردی نیز معتقد است چون صوفیان از جامه‌های فاخر و الوان به پشمینه و صُوف توجه داشتند لذا صوفی نامیده شدند.[۴]

اما تعاریف تصوف و صوفی:

ــ هرکس به درجهٔ مقربان حضرت جلال و سابقان صف کمال رسید، اکابر طریقت و ارباب حقیقت او را صوفی خوانند، خواه مترسم به رسوم صوفیه باشد یا نباشد.[۵]

---

۱. ر.ک. مقدمهٔ **مصباح‌الهدایه**، ص ۶۸ــ۶۳ به قلم استاد جلال‌الدین همایی.

۲. ر.ک. **مقدمهٔ ابن خلدون**، ج ۲، ص ۹۷۶. ۳. ر.ک. **شرح التعرف لمذهب التصوف**، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. ر.ک. **عوارف المعارف**، ص ۲۴، نیز: **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۴۶۸.

۵. ر.ک. **مصباح الهدایة**، ص ۴.

ــ **اَلتَّصَوُّفُ اَنْ تَکُونَ مَعَ اللهِ بِلاٰ عَلاٰقَةٍ.** «تصوف آن است که با خدا باشی بی‌هیچ علاقه و پیوندی» یعنی ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد باشی.

ــ **اَلتَّصَوُّفُ اسْتِرْسالُ النَّفْسِ مَعَ الْحَقِّ عَلیٰ مٰا یُرید.**[۱] «تصوّف، فروهشتن نفس است با حق بر آنچه حق می‌خواهد.» منظور این است که تصوّف عبارت است از تسلیم صرف در برابر ارادهٔ باری تعالی.

ــ **اَلتَّصَوُّفُ الدُّخُولُ فی کُلِّ خُلْقٍ سَنِیٍّ وَالْخُرُوجُ مِنْ کُلِّ خُلْقٍ دَنِیٍّ.**[۲] «تصوف عبارت است از رهاکردن صفت پست و به‌دست‌آوردن صفتی پسندیده.»

به‌هرحال اکابر محققان صوفیه در تعریف نهایی «صوفی» گفته‌اند که صوفی کسی است که به تصفیهٔ دل و تزکیهٔ نفس پردازد، خواه به رسوم و آداب صوفیان، پای‌بند باشد و خواه نباشد. چنانکه عزالدین محمود کاشانی گوید: هرکه به درجهٔ مقرّبان حضرت جلال و سابقان صفت کمال رسید، اکابر طریقت و ارباب حقیقت، او را صوفی خوانند، خواه مترسّم بود به رسم صوفیه و خواه نه. سهروردی نیز در **عوارف** گوید: و بباید دانست که صوفی آن باشد که دایم سعی کند در تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ دل و تجلیهٔ روح.

مولانا در مثنوی، صوفی و تصوّف را هم می‌ستاید و هم می‌نکوهد. بنابراین او در مقولهٔ تصوّف به تفکیک قائل است. نه به‌طور مطلق آنان را تأیید می‌کند و نه همهٔ آنان را به چوبِ رد می‌راند. صوفی در وجه مثبت آن کسی است که از خودبینی و روی و ریا منزّه است و دل از آلایش زدوده است. اما صوفیه رسمی و متظاهر نیز از نقد تند و طنز گزندهٔ او برکنار نبوده‌اند. مولانا در چند حکایت صوفیان ناصاف را به‌خاطر رنگ و ریایی که دارند نقد می‌کند. ازآن جمله در حکایتی که از بیت (۱۵۶) دفتر دوم آغاز می‌شود، خادم خانقاه را آسمند و لاف‌زن معرفی می‌کند. نیز در حکایتی که از بیت (۵۱۴) دفتر دوم شروع می‌گردد، صوفیان را جمعی لاقید و شکباره می‌شمرد. و همچنین در حکایتی که از بیت (۳۷۳۷) دفتر پنجم آغاز می‌شود صوفیان را ژاژخا و بزدل وصف می‌کند.

در کنار این نقدهای بی‌پروا در حکایاتی چند صوفیان صافی را می‌ستاید. در حکایتی که از بیت (۳۴۶۷) دفتر اول شروع می‌شود صوفیان را مظهر اعلای صفا

---

۱. ر.ک. **مصباح الهدایة**، ص ۵. ۲. ر.ک. پیشین، ص ۶.

به‌شمار می‌آورد. نیز در حکایتی که از بیت (۳۰۱۴) دفتر سوم آغاز می‌شود صوفیان صافی را نمونهٔ تام و تمام عاشقان صادق محسوب می‌دارد. همچنین در حکایتی که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌گردد صوفیان را شناسای حقیق زیبایی الهی می‌شمرد. نیز در حکایتی که از بیت (۳۷۸۰) دفتر پنجم آغاز می‌شود صوفیان صافی را مظهر جانبازی و فداکاری معرفی می‌کند.

و سرانجام در ستایش صوفیان، آنان را آینهٔ حقیقت‌نما توصیف می‌کند.

پادشاهان را چنین عادت بُوَد — این شنیده باشی ار یادت بُوَد
دستِ چَپْشان پهلوانان ایستند — زآنکه دل پهلویِ چپ باشد به بند
مُشرِف و اهلِ قلم بر دستِ راست — زآنکه علمِ خطّ و ثبت، این دست راست
صوفیان را پیشِ رُو مَوضِع دهند — کآینهٔ جان‌اند وز آیینه بِه‌اند
سینه صیقل‌ها زده در ذکر و فکر — تا پذیرد آینهٔ دل، نقشِ بِکر
هرکه او از صُلبِ فطرت خوب، زاد — آینه در پیشِ او باید نهاد
عاشقِ آیینه باشد روی خوب — صیقلِ جان آمد و تَقْوَی الْقُلوب

(دفتر اول ۳۱۵۶-۳۱۵۰)

همان‌طور که مذکور افتاد قضاوت مولانا دربارهٔ صوفیان، برمبنای تفکیک و نسبت استوار است نه کلیّت و اطلاق. او درعین حال تصریح می‌کند که صوفیان حقیق اندک‌شمارند. نمونه‌هایی از نقد صوفیه: مولانا از زبان کودک حلوافروش می‌گوید:

کاشکی من گرد گلخن گشتمی — بر در این خانقه نگذشتمی
صوفیان طبل‌خوارِ لقمه‌جو — سگ‌دلان و همچو گربه روی شو

(دفتر دوم ۴۰۵-۴۰۴)

و از قول صاحب باغ به یکی از صوفیان گوید:

کیست این صوفی؟ شکم‌خوارِ خسیس — تا بُوَد با چون شما شاهان جَلیس؟

(دفتر دوم ۲۱۷۷)

در حکایت صوفیانی که خرِ یکی از خانقاهیان را فروخته بودند و سفره‌ای رنگین گسترده بودند می‌گوید:

دیر یابد صوفی آز از روزگار — زآن سبب صوفی بُوَد بسیارْخوار
جز مگر آن صوفیی کز نورِ حق — سیر خورد او فارغ است از ننگِ دَق

از هـزاران انـدکی زیـن صـوفیند　　بـــاقیان، در دولتِ او مـــی‌زیند

(دفتر دوم ۵۳۴-۵۳۲)

در مقایسهٔ صوفی دروغین و صوفی راستین گوید:

صوفیی آن، صوفیی این، ایْنت حیف　　آن ز سوزن کُشته، این را طعمه سیف

نقشِ صوفی باشد او را نیست جان　　صـوفیان بـدنام هـم زیـن صـوفیان

(دفتر پنجم ۳۸۰۶-۳۸۰۵)

صوفی‌بودن به ظاهر نیست بل به داشتن باطن پاک و اخلاق فاضله است

صوفی آن صورت مپندار ای عزیز!　　همچو طفلان تا کی از جَوز و مویز؟

(دفتر دوم ۱۹۹)

هست صوفی آنکه شد صَفْوَتْ‌طلب　　نه از لباسِ صوف و خیّاطی و دَب

صـوفیی گشته بـه پیشِ ایـن لِـئام　　اَلْـــخِیاطَه وَاللِّـــواطَـة وَالسَّـــلام

(دفتر پنجم ۳۶۴-۳۶۳)

ظاهر صوفیانه داشتن، در صورتی مقبول است که صورت ظاهر، تو را به باطن صاف برساند والّا فایده‌ای ندارد

بـر خـیالِ آن صـفا و نـامِ نـیک　　رنگ پـوشیدن نکـو بـاشد ولیک

بـر خـیالش گـر روی تـا اصـلِ او　　نـی چـو عُـبّادِ خـیالِ تُـو بـه تُـو

(دفتر پنجم ۳۶۶-۳۶۵)

صوفیِ صافی در نظر مولانا کسی است که از رذائل اخلاقی پاک باشد خواه به رسوم صوفیه مترسم باشد و خواه نباشد

رومـیان آن صـوفیان‌انـد ای پـدر!　　بـی ز تکـرار و کـتاب و بـی‌هنر

لیک، صیقل کـرده‌انـد آن سـینه‌ها　　پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

آن صـفایِ آیـنه لاشَک، دل است　　کـو نـقوشِ بـی‌عدد را قـابل است

(دفتر اول ۳۴۸۵-۳۴۸۳)

حـوریان گشـته مُـغَمِّز، مـهربان　　کـز سـفر بـازآمـدند ایـن صـوفیان

صوفیانِ صافیان، چـون نـورِ خَـور　　مـدّتی افـتاده بـر خـاک و قَـذَر

بی‌اثر پاک از قَذَر بازآمدند همچو نورِ خور، سویِ قُرصِ بلند
(دفتر پنجم ۴۱۸۸-۴۱۸۶)

دفترِ صوفی، سواد و حرف نیست جز دلِ اسپیدِ همچون برف نیست
زادِ دانشمند، آثارِ قلم زاد صوفی چیست؟ آثارِ قَدَم
(دفتر دوم ۱۶۰-۱۵۹)

اکثر صوفیان اهل حال‌اند نه مقام

هست بسیار، اهلِ حال از صوفیان نادِر است اهلِ مقام اندر میان
(دفتر اول ۱۴۳۸)

صافی، بالاتر از صوفی است

به نظر مولانا، صافی در مرتبه‌ای برتر و بالاتر از صوفی قرار دارد، زیرا صوفی از حال و وقت نرهیده، اما صافی از کمند حال و وقت رهیده است. حال و وقت با آنکه واردی الهی است، اما در سالک دوامی ندارد و سریعاً به زوال می‌رود. مُسلّماً کسی که موقوف حال است و مغلوب آن، نمی‌تواند دائماً در حال قرب باشد. از این‌رو صوفی ابن‌الوقت است امّا صافی ابوالوقت، بدین معنی که حال در اختیار صوفی نیست، بلکه صوفی در اختیار و تصرف حال است. لیکن حال در تصرف صافی است و صافی در آن، مقام ساخته است. بدین جهت صافی هماره درحال قرب است.

صوفی ابنُ‌الْوقت باشد ای رفیق! نیست فردا گفتن از شرطِ طریق
(دفتر اول ۱۳۳)

صوفی ابنُ الْوَقْت باشد در مثال لیک، صافی فارغ است از وقت و حال
حال‌ها موقوفِ عزم و رایِ او زنده از نفخِ مسیحْ‌آسایِ او
(دفتر سوم ۱۴۲۷-۱۴۲۶)

هست صوفیّ صفاجو ابنِ وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت
هست صافی، غرقِ نورِ ذُوالْجَلال ابنِ کس نی فارغ از اوقات و حال
غرقهٔ نوری که او لَمْ یُولَد است لَمْ یَلِد لَمْ یُولَد، آنِ ایزد است
(دفتر سوم ۱۴۳۵-۱۴۳۳)

﴿درویش﴾

درویش در لفظ به معنی خواهندهٔ از درها، گدا و سائل است. در اصل درویز بوده که «ز» را به «ش» مبدّل کرده‌اند و «درویز» در اصل، درآویز بوده. یعنی آویزنده از در. یعنی درها را می‌گیرد، لذا گدا را به این اعتبار درویش می‌گویند. بعضی نیز می‌گویند که درویش در اصل «دریوز» بوده و سپس میان «ی» و «و» قلب مکانی کردند و «درویز» شد و بعد «ز» را به «ش» مبدّل ساختند. و «یوز» فعل امر از «یوزیدن» به‌معنی جست‌وجوکردن است. بعضی فقیر صاحب معرفت و عارف را «دُرویش» خطاب کرده‌اند. «دُر» به معنی مروارید و «ویش» ادات تشبیه است.[1]

منظور مولانا از «درویش» که صورت دیگری است از فقیر و صوفی صافی، عارفی است که منازل سلوک را علماً و عیناً درنوردیده و به کمال صفای باطن رسیده باشد. چنین کسی از سر همه چیز گذشته است و از هرچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد شده است.

برای توضیح بیشتر به مبحث «**صوفی و فقر**» رجوع شود.

درویش به اعتبار ناسوتی وجود دارد اما به اعتبار لاهوتی وجود ندارد

مولانا می‌گوید درویش حقیقی کسی است که به‌طور کامل از منزل خودبینی سفر کرده باشد و خواستهٔ شخصی نداشته باشد، بل ارادهٔ خود را در ارادهٔ حضرت دوست فانی کرده باشد. چنین کسی برحسب ظاهر وجود دارد، امّا برحسب باطن وجود ندارد. چون به اصل، وصل شده است.

گفت قائل: در جهان درویش نیست — ور بود درویش، آن درویش نیست
هست، از رویِ بقایِ ذاتِ او — نیست گشته وصفِ او در وصفِ هو
چون زبانهٔ شمع، پیشِ آفتاب — نیست باشد، هست باشد در حساب
هست باشد ذاتِ او تا تو اگر — برنهی پنبه، بسوزد زآن شَرَر
نیست باشد، روشنی نَدْهد تو را — کرده باشد آفتاب، او را فنا
در دو صد من شهد، یک اَوقیه خَل — چون درافکندی و در وی گشت حَل

---

۱. ر.ک. **دهخدا**، ج ۲۳، ص ۵۲۱ــ۵۲۰.

نیست باشد طعمِ خَل چون می‌چَشی هست اوقیه فزون، چون برکَشی
پیشِ شیری آهویی بیهوش شد هستی‌اش در هستِ او روپوش شد
(دفتر سوم ۳۶۷۶-۳۶۶۹)

حقیقت درویشی از حیطهٔ ذهن‌های عادی و فهم‌های سطحی خارج است

کارِ درویشی، ورایِ فهمِ توست سویِ درویشی بمنگر سُست، سُست
(دفتر اول ۲۳۵۲)

حقیقت درویشی بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق است

زانکه درویشان ورایِ مُلک و مال روزیی دارند ژرف از ذُوالْجَلال
حق‌تعالی عادل است و عادلان کی کند استمگری بر بیدلان؟
آن یکی را نعمت و کالا دهند وین دگر را بر سرِ آتش نهند
آتشش سوزد که دارد این گمان بر خدایِ خالقِ هردو جهان
فَقْر فَخْری از گزاف است ومجاز نی هزاران عزّ، پنهان است و ناز
(دفتر اول ۲۳۵۷-۲۳۵۳)

مقام والای درویشان حقیقی

سگ کند آهنگِ درویشان به خشم درکَشد مَه،خاکِ درویشان به چشم
(دفتر دوم ۲۳۵۵)

اوصاف درویش دروغین

نقشِ درویش است او، نی اهلِ نان نقشِ سگ را تو مینداز استخوان
فقرِ لقمه دارد او نی فقرِ حق پیشِ نقشِ مُرده‌ای کم نِهْ طبق
ماهیِ خاکی بْوَد درویشِ نان شکلِ ماهی، لیک از دریا رَمان
مرغِ خانه است او، نه سیمرغِ هوا لوت نوشد او، ننوشد از خدا
عاشقِ حق است او بهرِ نوال نیست جانش عاشقِ حُسن و جمال
گر توهّم می‌کند او عشقِ ذات ذات نَبْوَد، وهمِ اسما و صفات
وهم زاییده ز اوصاف و حدست حق نزاییده‌ست، او لَمْ یُولَدست

عـاشقِ تـصویر و وَهْـمِ خـویشتن　　کـی بُـوَد از عـاشقانِ ذُوالْـمِنَن؟
عـاشقِ آن وهـم اگـر صـادق بُـوَد　　آن مـجازش تـا حـقیقت مـی‌کَشَد
(دفتر اول ۲۷۶۰-۲۷۵۲)

درویش دروغین، سخنان درویشان حقیقی را حفظ می‌کند و طوطی‌وار به کار می‌برد تا ساده‌دلان را بفریبد

چون بسـی ابـلیسِ آدمْ‌روی هست　　پس به هر دستی نشاید داد دست
زانکـه صـیّاد آوَرَد بـانگِ صـفیر　　تـا فـریبد مـرغ را، آن مـرغْ‌گیر
بشنود آن مرغ، بانگِ جنسِ خویش　　از هـوا آیـد بـیابد دام و نـیش
حرفِ درویشـان بـدزدد مـردِ دون　　تا بـخوانـد بـر سـلیمی زآن فسـون
(دفتر اول ۳۱۹-۳۱۶)

ظـاهرِ مـا چـون درونِ مـدّعی　　در دلش ظلمت، زبـانش شَـعْشَعی
از خـدا بـویی نـه او را، نـی اثـر　　دعوی‌اش افزون ز شیث و بُوالْبَشَر
دیو ننموده ورا هـمْ نـقشِ خـویش　　او هـمی گـوید ز اَبـدالیـم و بـیش
حـرفِ درویشـان بـدزدیده بسـی　　تا گمان آید که هست او خود کسی
خُـرده گـیرد در سـخن بـر بـایزید　　نـنگ دارد از وجـودِ او یـزید
(دفتر اول ۲۲۷۵-۲۲۷۱)

حـرفِ درویشـان و نکـتهٔ عـارفان　　بسـته‌انـد ایـن بـی‌حیایان بـر زبـان
(دفتر چهارم ۱۷۰۳)

هـم صـفیرِ مـرغ آمـوزند خـلق　　کین سخن کارِ دهان افتاد و حلق
لیک از مـعنیِّ مـرغان، بـی‌خبر　　جـز سُـلیمانِ قـرانـی خـوش‌نظر
حـرفِ درویشـان بسـی آمـوختند　　مـنبر و مـحفل بـدان افـروختند
(دفتر پنجم ۱۴۴۳-۱۴۴۱)

درویش دروغین، ذوق معنوی ندارد

طوطیانِ خـاص را قـندی است ژرف　　طوطیانِ عام از آن خور بسته طرف
کی چشد درویشِ صورت زآن زَکات　　معنی است آن، نه فَعولُن فـاعِلات
(دفتر ششم ۱۶۰-۱۵۹)

﴿اولیای مستور﴾

آن دسته از اولیاءالله که از دیدگان ظاهری مردم پنهان‌اند، هرچند در میان مردم می‌زیند و با آنان حشر و نشر دارند ولی کسی به مقام باطنی آنان پی نمی‌برد، مگر گاه به گاه به مقتضای حال و مناسبت مقام، گوشه‌ای از پرده را واپس زنند و باطن خود را نشان دهند. نمونهٔ این اولیای مستور، **عبد صالح** (خضر) است که ماجرای او در آیهٔ (۸۲ــ۶۴) سورهٔ **کهف** آمده است. در باب اولیای مستور حدیثی مشهور آمده است: **اَوْلیائی تَحْتَ قِبابی لاٰ یَعْرِفُهُمْ غَیْری.** «اولیای من در زیر آسمان‌های من به‌سر برند درحالی‌که کسی آنان را نشناسد.» به آنان **ضَنائن‌الله** نیز اطلاق شود از آن‌رو که خداوند شناخته شدن آنان را دریغ می‌دارد.

صدهزاران پادشاهانِ نهان — سرفرازان‌اند زآن سویِ جهان
نامشان از رشکِ حق، پنهان بمانْد — هر گدایی نامشان را برنخواند
(دفتر دوم ۹۳۲-۹۳۱)

صاحبِ رأی است و آتشْ پاره‌یی — آسمانْ‌قدر است و اخترْباره‌یی
فرِّ او کرّوبیان را جان شده است — او در این دیوانگی پنهان شده است
(دفتر دوم ۲۳۴۲-۲۳۴۱)

گفت اطفالِ من‌اند این اولیا — در غریبی، فرد از کار و کیا
(دفتر سوم ۸۱)

لیک از رشک و حسد پنهان کنند — خویشتن را برندانم می‌زنند
پس چو یَعْرِف گفت چون جایِ دگر — گفت لاٰ یَعْرِفْهُمْ غَیْری، فَذَر
اِنَّهُمْ تَحْتَ قِبابی کامِنون — جز که یزدانشان نداند ز آزمون
(دفتر سوم ۳۶۶۷-۳۶۶۵)

گر نباشی نامدار اندر بلاد — کم نه‌یی، اللهُ اعلم بِالْعِباد
اندر آن ویران که آن معروف نیست — از برایِ حفظِ گنجینهٔ زری است
موضعِ معروف کی بنهند گنج؟ — زین قِبَل آمد فَرَج در زیرِ رنج
(دفتر سوم ۱۱۳۴-۱۱۳۲)

غیرتِ حق پرده‌یی انگیخته است — سِفلی و عِلوی به‌هم آمیخته است
(دفتر ششم ۲۶۱۵)

اینْت خورشیدی نهان در ذرّه‌ای — شیرِ نر در پوستینِ برّه‌ای
اینْت دریایِ نهان در زیرِ کاه — یا بر این کَه هین مَنِه در اشتباه

(دفتر اول ۲۵۰۳-۲۵۰۲)

قومِ دیگر سخت پنهان می‌روند — شُهرهٔ خلقانِ ظاهر کی شوند؟
این همه دارند و چشم هیچکس — برنیفتد بر کیاشان یک نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم — نام‌شان را نشنوند اَبدال هم

(دفتر سوم ۳۱۰۶-۳۱۰۴)

با چشم ظاهر نمی‌توان اولیای مستور را شناخت

از جنون، خود را ولی چون پرده ساخت — مر ورا ای کور، کی خواهی شناخت؟
گر تو را باز است آن دیدهٔ یقین — زیرِ هر سنگی یکی سرهنگ بین

(دفتر دوم ۲۳۴۷-۲۳۴۶)

بانگ می‌آمد ز سویِ هر درخت — سویِ ما آیید خلقِ شوربخت
بانگ می‌آمد ز غیرت بر شجر — چشمشان بستیم کَلّا لا وَزَر
گر کسی می‌گفتشان کین سو روید — تا از این اشجار، مُستَسعِد شوید
جمله می‌گفتند کین مسکینِ مست — از قضاءُ الله دیوانه شده‌ست
مغز این مسکین ز سودایِ دراز — وز ریاضت گشت فاسد چون پیاز
او عجب می‌ماند یارب، حال چیست؟ — خلق را این پرده و اِضلال چیست؟
خلقِ گوناگون با صد رأی و عقل — یک قَدَم آن سو نمی‌آرند نَقل
عاقلان و زیرکانْشان ز اتفاق — گشته منکر زین چنین باغی و عاق

(دفتر سوم ۲۰۲۴-۲۰۱۸)

﴿قُطب﴾

قطب در لغت به معنی میله‌ای است که سنگ آسیاب بر مدار آن می‌چرخد. و در اصطلاح صوفیه به انسان کاملی گفته شود که محور ریزش رحمت و برکت الهی بر خلایق باشد. و کار هدایت و ارشاد مردم بدو واگذار شده باشد، در اینکه آیا قطب در هر زمان، متعدد است یا منفرد، دو نظر وجود دارد. برخی گویند قطب در هر دوره منحصر به فرد است. برخی دیگر برحسب تقسیم قطب به شمسی و قمری گفته‌اند که قطب شمسی تعدّدبردار نیست، اما قطب قمری متعدّد است. مولانا معتقد است که قطب حقیقی در هر دوره یک تن بیشتر نیست.

قطب، دایرمدار جهان است

قطب کسی است که بر مدار حقیقتِ خود که همانا حقیقت الله است بگردد و جمیع عالم از قوای روحانیه تا قوای جسمانیه بر محور حقیقت او بگردند.

قطب، آن باشد که گِردِ خود تند　　گَردشِ افلاک گِردِ او بُوَد

(دفتر پنجم ۲۳۴۵)

هر دوره، قطبی دارد

مولانا از قول یکی از امیران عرب حضرت محمد(ص) را قطب دوران می‌شمرد:

تا فزاید قصرِ من بر آسمان　　که بدیدم قطبِ دورانِ زمان

(دفتر ششم ۱۱۶۳)

چو تیمّم با وجودِ آب، دان　　علمِ نقلی با دَمِ قطبِ زمان

(دفتر چهارم ۱۴۱۸)

قطب جهان، کسی است که قلبش آکنده از نور حقیقت و نیکی باشد

آن دلی آور که قُطبِ عالَم اوست　　جانِ جانِ جانِ جانِ آدم، اوست

از برایِ آن دلِ پُر نور و بِر　　هست آن سلطانِ دل‌ها منتظر

(دفتر پنجم ۸۸۸-۸۸۷)

قطب، واسطهٔ فیض است

قـطب، شـیر و صـیدکردن کـارِ او　　بـاقیان ایـن خَـلق، بـاقی‌خوارِ او

(دفتر پنجم ۲۳۳۹)

همهٔ مواجید روحانی، توسط قطب به خلایق می‌رسد

چـون بـرنجد بـی‌نوا مـانندِ خـلق　　کز کفِ عقل‌ست جملهٔ رزقِ حلق

زانکه وجدِ خلق باقی خوردِ اوست　　این نگه دار، ار دلِ تو صیدْجوست

(دفتر پنجم ۲۳۴۲-۲۳۴۱)

تصرف قطب در جهان مانند تصرف روح در بدن است

او چو عقل و خلق، چون اعـضایِ تـن　　بسـتهٔ عـقل است، تـدبیرِ بـدن

(دفتر پنجم ۲۳۴۳)

پس دلِ عالَم، وی است ایرا که تن　　می‌رسد از واسطهٔ ایـن دل بـه فـن

دل نباشد، تن چه داند گـفت‌وگو؟　　دل نجوید، تن چه دانـد جست‌وجـو؟

پس نظرگاهِ شـعاع، آن آهـن است　　پس نظرگاهِ خدا دل، نَی تـن است

باز این دل‌هایِ جزوی چون تن است　　با دلِ صـاحبدلی کـو مـعدن است

(دفتر دوم ۸۳۹-۸۳۶)

لزوم متابعت از قطب

سَر نخواهی که رود، تو پای بـاش　　در پـناهِ قـطبِ صـاحبْ‌رای بـاش

گرچه شاهی، خویش فوقِ او مَبین　　گرچه شهدی، جز نباتِ او مَـچین

فکرِ تو نقش است و فکرِ اوست جان　　نقدِ تو قلب است و نقدِ اوست کان

(دفتر دوم ۱۹۸۶-۱۹۸۴)

قطب، آینهٔ حقیقتِ انسان

او تـویی، خـود را بـجو در اویِ او　　کو و کـو گـو فـاخته شـو سـویِ او

(دفتر دوم ۱۹۸۷)

در هر دوره قطب، یک تن است

پس به هر دوری ولیّـی قـائم است — تـا قـیامت آزمـایش دایـم است
هرکه را خویِ نکو بـاشد، بِـرَست — هرکسی کو شیشه‌دل باشد، شکست
پس امامِ حـیِّ قـائم، آن ولی است — خواه، از نسلِ عمر، خواه از علی است
مهدی و هادی، وی است ای راهْ‌جو! — هـم نـهان و هـم نشسـته پـیشِ رُو

(دفتر دوم ۸۱۸-۸۱۵)

مراتب مختلف و مشکّکِ عرفانی در قوس نزولی (از قطب به پایین)

او چو نور است و خِرد، جبریلِ اوست — آن ولیِّ کـم از او، قـندیلِ اوست
آنکه زین قِندیل کم، مِشکاتِ ماست — نـور را در مـرتبه، تـرتیب‌هاست
زانکه هفتصد پـرده دارد نـورِ حـق — پـرده‌هایِ نـور دان چـندین طـبق
از پسِ هـر پَـرده قـومی را مـقام — صفْ صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
اهلِ صفِّ آخِرین از ضعفِ خویش — چشمشان طاقت نـدارد نـورِ پـیش
وآن صفِ پیش، از ضـعیفیِّ بـصر — تـاب نـارد روشـنایی پـیشتر
روشـنیی کـو حـیاتِ اوّل است — رنجِ جـان و فـتنهٔ ایـن اَحْـوَل است

(دفتر دوم ۸۲۵-۸۱۹)

﴿بیعت وَلَویّه﴾

بیعت در رسوم صوفیه عبارت است از تسلیم مرید به پیر. به گونه‌ای که همهٔ دستورات او را اجرا کند. مطابق رسوم صوفیه پس از وفات شیخ یا پیر، مریدان نسبت به جانشین او تجدید بیعت می‌کنند که آن را **بیعت ولویه** گویند.

مولانا این سنت صوفیانه را در اثنای حکایت پادشاه جهودِ نصرانی‌کُش به‌نحو هنرمندانه‌ای آورده است.

بعدِ ماهی گفت خلق: ای مهتران — از امیران کیست بر جایش نشان؟
تا به جایِ او شناسیمش امام — دست و دامن را به دستِ او دهیم
چون‌که شد خورشید و ما را کرد داغ — چاره نَبْوَد بر مقامِ او چراغ
چون که شد از پیشِ دیده وصل یار — نایبی باید از اومان یادگار
چون که گُل بگذشت و گلشن شد خراب — بویِ گُل را از که یابیم؟ از گلاب

(دفتر اول ۶۷۲-۶۶۸)

﴿مراقبه﴾

مراقبه در لفظ به‌معنی پاسبانی و نگاهداشتن است و در اصطلاح یکی از احوال سلوک عرفانی است. و مقصود از مراقبه این است که بنده یقین کند که خداوند در جمیع احوال بر قلب و ضمیر او عالم است. این اصطلاح مقتبس از آیات قرآنی است. چنانکه در سورهٔ **نساء** آیه ۱ می‌فرماید: ... **إِنَّ اللهَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً**. «همانا خداوند، مراقب شماست.» غزالی در تعریف **مراقبه** گوید: بدانی که وی به تو رقیب است در همه احوال.[۱] فاضل‌ترین همهٔ طاعت‌ها نگاهداشتن وقت است و آن، آن است که بنده از حدّ فرا نشود و جز با خدای نایستد.[۲] استاد همایی گوید: حالت مراقبه و تمرکز حواس و توجه روح برای تصویر معنویات و صور الهی در ضمیر به‌طوری که موجب سکینهٔ قلب و مشاهدات یقینی رحمانی باشد و به همین معنی مشایخ عرفا و صوفیه به سالکان طریق دستور ذکر و فکر می‌داده‌اند... حالت مراقبه معمولاً امر اختیاری است که با نیروی اراده و توجه باطن و قوت جمعیّت حواس که عالی‌ترین مراتب حضور قلب است حاصل می‌شود و به همین وسیله است که صور ملکوتی و اشباح مثالی اشخاص به‌ویژه اولیاء و مشایخ و اقطاب را در باطن مشاهده می‌کنند. و جماعتی از صوفیه «سکینهٔ قلب» را به همین امر تفسیر کرده‌اند.[۳]

مراقبه، چشم باطنی انسان را باز می‌کند

انسان در مراقبه از تخته‌بند محسوسات می‌رهد و ملکوت اشیاء را می‌بیند و نهانی‌های آن جهان را مشاهده می‌کند.

گر مراقب باشی و بیدار، تو — بینی هر دَم پاسخ کردار، تو
چون مراقب باشی و گیری رَسَن — حاجتت ناید قیامت آمدن

(دفتر چهارم ۲۴۶۱-۲۴۶۰)

---

۱. **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۴۸۷.
۲. **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۲۹۳.
۳. **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۷۰۱ــ۶۹۹

مراقبه، صفای قلب می‌آورد

مراقبه همهٔ زوائد آدمی را می‌زداید و روح را پالایش می‌دهد و درنتیجه منِ حقیق انسان به ظهور می‌رسد و درنتیجه صورت ملکوتی و رستاخیزی خود و دیگران را می‌بینی.

هین مراقب باش، گر دل بایدت　　کز پیِ هر فعل، چیزی زایدت

(دفتر چهارم ۲۴۶۷)

مراقبه، موجب معرفت می‌شود

پس مراقب گشت با یارانِ خویش　　دفتری باشد حضورِ یار، بیش

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست　　جز دلِ اِسپیدِ همچون برف نیست

زادِ دانشمند؟ آثارِ قلم　　زادِ صوفی چیست؟ آثار قَدَم

(دفتر دوم ۱۶۰-۱۵۸)

چون دبیرستانِ صوفی زانوست　　حلِّ مشکل را دو زانو جادوست

(دفتر سوم ۱۱۷۳)

مولانا در حکایت صوفی و گلستان که از بیت (۱۳۵۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود این مطلب را که مراقبه باعث معرفت عمیق نسبت به جهان هستی می‌شود به‌خوبی بیان داشته است.

در مراقبه، انسان از حیطهٔ زمان و مکان می‌رهد

ساعتی با آن گروهِ مُجتبیٰ　　چون مراقب گشتم و از خود جدا

هم در آن ساعت، ز ساعت رَست جان　　زانکه ساعت، پیر گرداند جوان

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته‌ست　　رَست از تلوین که از ساعت بِرَست

چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی　　چون نماند، محرمِ بیچون شوی

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست　　زآن کِش آن سو جز تحیّر راه نیست

(دفتر سوم ۲۰۷۶-۲۰۷۲)

در مراقبه، حواس تعطیل می‌شود

اگر حواس آدمی پیوسته بر کار باشد و در طول بیداریِ او توقفی به اختیار در آن رخ

ندهد، ذهن و ضمیر دچار آشفتگی می‌گردد و سلامتی روان انسان به خطر می‌افتد. از این‌رو ذکرِ توأم با مراقبه و انقطاع از حواس ظاهری و باطنی، روح را از زنگارهایی که توسط حواس بر او مستولی می‌شود پاک می‌دارد. و هم از این‌رو یکی از آداب طریقت عارفان، مراقبه است. مراقبه اگر با حبس نَفَس و ضبط حواس صورت گیرد مراقبه‌یی مؤثر است. مراقبه همچون کوره‌ای است که سنگ معدنی در آن ریخته می‌شود. حرارت کوره سنگ‌ها را ذوب می‌کند و بدین‌سان زوائد آن از طلای ناب جدا می‌گردد.

چون به جِد مشغول باشد آدمی — او ز دیدِ رنجِ خود باشد عمی
از زنانِ مصر، یوسف شد سَمَر — که ز مشغولی بشد زیشان خبر
پاره‌پاره کرده ساعدهایِ خویش — روحِ واله که نه پس بیند نه پیش
ای بسا مردِ شجاع اندر حِراب — که بِبُرَّد دست، یا پایش ضِراب
او همان دست آورد در گیرودار — بر گمانِ آنکه هست او برقرار
خود ببیند دست، رفته در ضرر — خون از او بسیار رفته بی‌خبر

(دفتر سوم ۱۶۰۹-۱۶۰۴)

﴿خلوت‌نشینی (عزلت)﴾

بعضی از محققان، خلوت و عزلت را مرادف هم دانسته‌اند و بعضی نیز میان آن دو فرق نهاده‌اند و گفته‌اند که خلوت، تنهاشدن از اغیار است و عزلت، تنهاشدن از خود و مشاهدهٔ حضرت معشوق. با این معنی مرتبهٔ عزلت بالاتر از خلوت است. چنانکه یکی از عارفان گوید: خلوت، صفت اهل صفوت است و عزلت از نشانه‌های وصلت.

خلوت‌نشینی یا خلوت‌نشستن از آداب لازم سلوک است. خلوت‌نشینی در نزد صوفیه عبارت است از دوری از خلق به قصد عبادت و ریاضت تا بدین سبب، حالت انقطاع و جمعیت خاطر و تمرکز فکر حاصل آید.

سنّت خلوت‌نشینی از سنن پسندیدهٔ انبیا و اولیاست، چنانکه حضرت موسی(ع) چهل شب و روز به میقات رفت و از خلق و خلایق دوری گزید. همین‌طور حضرت عیسی(ع) نیز ادب خلوت‌نشینی را رعایت می‌کرد. حضرت محمد(ص) نیز عادت داشت که سالی یک ماه در غار حراء خلوت گزیند و به ذکر و تعبّد پردازد. و در آستانهٔ بعثت نیز میل فراوانی به خلوت داشت تا بدانجاکه قریشیان به طعن و تعریض می‌گفتند: **إِنَّ مُحَمَّداً عَشِقَ رَبَّه.** «محمّد عاشق پروردگارش شده است.»[1]

در خبری معروف آمده است: **مَنْ اَخْلَصَ لِلّٰهِ اَرْبَعینَ صَباحاً ظَهَرَتْ يَنابيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلىٰ لِسانِه.** «هرکه برای خداوند چهل بامداد، خالص و بی‌شائبه باشد، چشمه‌ساران حکمت و فرزانگی از قلبش جوشیدن گیرد و بر زبانش جاری گردد.» بنابراین حکمت خلوت‌نشینی در چهل صباح آن است که در هر صباح، حجابی از سالک برداشته شود. و نشان صحّت خلوت‌نشینی آن است که پس از اتمام این دوره، جویبار حکمت از دل او بجوشد و بر زبانش جاری گردد. اما عمدهٔ آداب خلوت‌نشینی بدین قرار است: کم‌خوردن، کم خفتن یا خموشی کامل، اجتناب از معاشرت. مداومت بر ذکر، نفی خواطر و دوام مراقبه.[2]

آیا سالک برای تکمیل نفس و تهذیب قلب باید به کنج انزوا رود و از حشرونشر

---

۱. ر.ک. **السیرة‌النبویة لابن هشام**، ج ۱، ص ۲۵۲.
۲. ر.ک. **مصباح‌الهدایه**، ص ۱۶۳ــ۱۶۰.

مردمان تن زند یا باید داخل جمع شود و با عوامل تحریک نفس که لازمهٔ زندگی اجتماعی است دست‌وپنجه نرم کند و با مقهورکردن آنها به تکمیل نفس رسد. از نظر مولانا کدام ارجح است؟ مولانا در مسئلهٔ خلوت و صحبت و رجحان یکی از آن دو بر هم، جزمی و کلی و به‌صورت سلب و ایجاب داوری نکرده است. بلکه خلوت و صحبت را منوط به احوال و مراتب سالکان دانسته است. لیکن خود، صحبت را بر خلوت ارجح شمرده است. به‌شرط آنکه حشرونشر با صالحان باشد. البته خلوت برای کسی که در تنهایی دچار وسوسه و خواطر شیطانی می‌شود روا نیست چنانکه گفته‌اند: **اَلشَّیطانُ مَعَ الْواحِد**. یعنی شیطان با افرادِ تنهاست، چنین کسی باید در جمع باشد، اما نه هر جمعی بل جمع نیکدل. چنانکه در آیه ۱۱۹ **توبه** آمده است: **کُونُوا مَعَ‌الصّادِقین**. یعنی با نیکدلان همنشینی کنید. گسترده‌ترین و نغزترین بخش مثنوی در مقایسهٔ خلوت و صحبت در حکایت صیاد و پرنده آمده است که در دفتر ششم از بیت (۴۳۵) آغاز می‌شود.

لزوم خلوت‌نشینی

قعرِ چَهْ بگزید هرکه عاقل است — زآنکه در خلوت، صفاهایِ دل است
ظلمتِ چَه بِهْ که ظلمت‌هایِ خلق — سر نبُرد آن کس که گیرد پایِ خلق

(دفتر اول ۱۳۰۰-۱۲۹۹)

از قول آن وزیر پُرتزویر گوید:

که مرا عیسی چنین پیغام کرد — کز همه یاران و خویشان باش، فرد
روی، در دیوار کُن، تنها نشین — وز وجودِ خویش هم خلوت گزین

(دفتر اول ۶۴۵-۶۴۴)

آدمی‌خوارند اغلب مردمان — از سلام عَلَیکشان، کم‌جُو امان
خانهٔ دیو است دل‌هایِ همه — کم‌پذیر از دیوْمردم، دمدمه

(دفتر دوم ۲۵۲-۲۵۱)

در خلوت فتوحاتی رسد

در فرو بست و برفت آنگه شتاب — سویِ محراب و دعایِ مُستجاب
حق نمودش آنچه بنمودش تمام — گشت واقف بر سزایِ انتقام

(دفتر سوم ۲۴۱۶-۲۴۱۵)

کسی که نمی‌تواند خود را در مواجهه با مشاغل دنیوی حفظ کند لازم است خلوت اختیار کند

پَـرنتانی کَـند، رَو خـلوت گـزین تـا نگـردی جـمله خـرجِ آن و ایـن

(دفتر پنجم ۷۱۷)

خلوت‌نشینی جوهر صدق و خلوص را نشان می‌دهد

اگر خلوت نشینی بدون رنگ و ریا باشد امکان مناسبی است برای ظهور صدق باطن و خلوص نیّت، زیرا در خلوت، چشمی جز چشم حضرت حق، ناظر بـر احـوال آدمی نیست.

نذر کـردم کـه ز خـلوت هـیچ مـن سر برون نآرم چو زنده‌ست این بدن
زانکه در خلوت هر آنچ این تن کند نـه از بـرای روی مـرد و زن کـند
جـنبش و آرامش انـدر خـلوتش جـز بـرای حـق نـباشد نـیّتش
این جهاد اکـبرست آن اصـغرست هردو کار رستم است و حـیدر است

(دفتر پنجم ۳۸۰۲-۳۷۹۹)

دلیل عمدهٔ خلوت‌نشینی اولیاءالله، پالایش مدام درون است

حشر و نشر اولیا با عموم، موجب تیرگی و انکدار قلب حساس آنان می‌شود، لذا لازم است که در طول شبانروز اوقاتی را به خلوت و حضور در خود سپری کنند تا صفای مضاعف، جایگزین قبض عارضی گردد. مولانا خلوت و پالایش درونی اولیا را به آب مَثَل می‌زند که در اثر برخورد با پلیدی‌ها رنگ و طعمش مـی‌گردد. امـا اندک‌اندک بر اثر تبخیر لطیف می‌شود و به آسمان صعود می‌کند و تشکیل ابر می‌دهد، و دوباره به صورت قطرات پاک به‌سوی زمین می‌بارد.

آب چون پیگار کرد و شـد نَـجِس تا چنان شد، کآب را رد کـرد حِس
حـق بـبُردش بـاز در بـحرِ صـواب تـا بشُسـتش از کَـرَم آن آبِ آب
سـالِ دیگـر آمـد او دامـنْ‌کشـان هی کجا بودی؟ به دریای خوشان
من نَجِس زینجا شدم، پـاک آمـدم بِسْتَدَم خِلعت، سویِ خـاک آمـدم
هین بـیایید ای پـلیدان! سـویِ مـن که گرفت از خویِ یزدان، خویِ من

درپـــذیرم جـــملهٔ زشـتی‌ات را / چون مَلَک پاکی دهم عِفریت را
چـون شـوم آلوده، بـاز آنـجا روم / سـوی اصـلِ اصـلِ پـاکی‌ها روم
دلقِ چـرکین، بـرکَنَم آنـجا ز سَـر / خِـلعتِ پـاکـم دهـد بـارِ دگـر
کـارِ او اینست و کـارِ مـن هـمین / عـــالَمْ‌آرایست رَبُّ الْـعالَمین
گـر نـبودی ایـن پـلیدی‌هایِ مـا / کـی بُـدی ایـن بـارنامه آب را؟
کـیسه‌هایِ زَر بـدزدید از کسـی / می‌رود هرسو که هین کو مُفْلِسی؟
یـا بـریزد بـر گـیاهِ رُسـته‌یی / یـا بشـوید رویِ رُونـاشسته‌یی
یـا بگـیرد بـر سَـر او حـمّالْ‌وار / کشتیِ بی‌دست و پا را در بِحار
صـدهزاران دارو انـدر وی، نـهان / زانکـه هـر دارو بـروید زُو چـنان
جـانِ هـر دُرّی، دلِ هـر دانـه‌یی / می‌رود در جُـو، چـو داروخـانه‌یی
زو یـتیمانِ زمـین را پـرورش / بسـتگانِ خشک را از وی روش
چـون نـمانَد مـایه‌اش، تـیره شـود / همچو مـا انـدر زمـین خیره شـود
نـاله از بـاطن بـرآرَد کـای خـدا! / آنـچه دادی، دادم و مـاندم گـدا
ریـختم سـرمایه بـر پـاک و پـلید / ای شَهِ سـرمایه‌دِه، هـلْ مِـن مَـزید
ابـر را گـوید ببَر جـایِ خـوشش / هم تو خورشید! بـه بـالا بـرکَشَش
راهـــهایِ مـختلف مـی‌رانَـدَش / تـا رسـانَد سـویِ بـحرِ بی‌حَدَش
خود غرض زین آب، جانِ اولیاست / کـو غَسـولِ تـیرگی‌هایِ شـماست
چون شود تیره ز غدرِ اهـلِ فـرش / بازگردد سویِ پـاکی‌بخشِ عـرش
بـاز آرد زآن طـرف، دامـنْ‌کشـان / از طـهاراتِ مـحیط، او درسشـان
ز اخـتلاطِ خـلق یـابد اِعـتلال / آن سفر جوید کـه: اَرِحْـنا یـا بِـلال

(دفتر پنجم ۲۲۴-۲۰۰)

﴿همنشینی (صحبت)﴾

بی‌گمان آدمیان از راه همنشینی، هم بر دیگران اثر می‌گذارند و هم از دیگران اثر می‌پذیرند. و ای‌بسا شاکلهٔ هر فرد از طریق همنشینی‌ها ساخته شود. از این‌رو در کتب اخلاقی و عرفانی از اهمیت صحبت یا همنشینی بسیار سخن رفته است. مولانا در مثنوی، همنشینی با یاران گزین را از اهم شروط سلوک می‌داند. و در **فیه مافیه** گوید: «دوستان را در دل رنج‌ها باشد که آن به هیچ دارویی خوش نشود. نه به خفتن نه به گشتن و نه به خوردن الاّ به دیدار دوست که **لِقاءُ الْخَلیلِ شِفاءُ الْعَلیل**.»[1] و عارفی گوید: «بدان که سالک را هیچ شربتی بعد از توبه، سازگارتر از صحبت پاکان نیست.»[2]

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها — از رهِ پنهان، صلاح و کینه‌ها

(دفتر دوم ۱۴۲۱)

پس تو هر جُفتی که می‌خواهی برو — محو و هم‌شکل و صفاتِ دوست شو
نور خواهی، مستعدِّ نور شو — دور خواهی، خویش‌بین و دور شو
ور رهی خواهی از این سجنِ خَرِب — سَرمکش از دوست، وَاسْجُد وَاقْتَرِب

(دفتر اول ۳۶۰۷-۳۶۰۵)

تأثیرات مثبتی که از مصاحبت با نیکان حاصل می‌شود

تا حدث در گُلخنی شد، نور یافت — در در و دیوارِ حمّامی بتافت
بود آلایش، شد آرایش کنون — چون بر او برخواند خورشید آن فسون
شمس هم معدهٔ زمین را گرم کرد — تا زمین باقی حَدَث‌ها را بخَورد
جزوِ خاکی گشت و، رُست از وی نبات — هٰکذا یَمْحُو الْاِلٰهُ السَّیِّئات
با حَدث که بتّرین است، این کُند — کِش نبات و نرگس و نسرین کند

(دفتر ششم ۲۶۹۹-۲۶۹۵)

همنشینیّ مقبلان، چون کیمیاست — چون نظرشان کیمیایی خود کجاست
چشمِ احمد بر ابوبکری زده — او ز یک تصدیق، صدّیقی شده

(دفتر اول ۲۶۸۸-۲۶۸۷)

---

۱. **فیه مافیه**، ص ۲۲۳.
۲. **لب لباب مثنوی**، ص ۱۳۷.

گر ندارد صبر زین نان، جانِ حِس
کیمیا را گیر و زر گردان تو مس

جامه‌شویی کرد خواهی ای فلان!
رُو مگردان از محلّهٔ گازُران

(دفتر اول ۳۸۸۰-۳۸۷۹)

ریزهٔ دل را بِهِل، دل را بجو
تا شود آن ریزه چون کوهی از او

(دفتر سوم ۲۲۷۱)

از اَنَس، فرزندِ مالک آمده‌ست
که به مهمانیِّ او شخصی شده‌ست

او حکایت کرد کز بَعدِ طعام
دید اَنَس، دستارِ خوان را زردْفام

چِرْکِن و آلوده گفت: ای خادمه
اندر افکن در تنورش یک دَمه

در تنورِ پُر ز آتش درفکند
آن زمان دستارِ خوان را هوشمند

جملهٔ مهمانان، در آن خیره شدند
انتظارِ دودِ کُندوری بُدند

بعدِ یک ساعت برآورد از تنور
پاک و اسپید و از آن اَوْساخ، دور

قوم گفتند: ای صحابیِّ عزیز!
چون نسوزید و منقّیٰ گشت نیز؟

گفت: زانکه مصطفی دست و دهان
بس بمالید اندراین دستارِ خوان

ای دلِ ترسنده از نار و عذاب!
با چنان دست و لبی کن اِقتراب

چون جمادی را چنین تشریف داد
جانِ عاشق را چه‌ها خواهد گشاد؟

مر کلوخِ کعبه را چون قبله کرد
خاکِ مردان باش ای جان! در نبرد

(دفتر سوم ۳۱۲۰-۳۱۱۰)

عقل، قوّت گیرد از عقلِ دگر
نی شکر کامل شود از نیْ‌شکر؟

(دفتر دوم ۲۲۷۷)

کم ز خاکی چون که خاکی یار یافت
از بهاری صدهزار انوار یافت

آن درختی کو شود با یار، جُفت
از هوایِ خوش ز سر تا پا شِکُفت

(دفتر دوم ۳۴-۳۳)

ای دل! آنجا رَوْ که با تو روشن‌اند
وز بلاها مر تو را چون جوشن‌اند

در میانِ جان تو را جا می‌کنند
تا تو را پُربادِه چون جامی کنند

در میانِ جانِ ایشان، خانه گیر
در فلک خانه کن ای بدرِ مُنیر!

چون عُطارِد، دفترِ دل واکنند
تا که بر تو، سِرّها پیدا کنند

پیشِ خویشان باش، چون آواره‌یی
بر مَهِ کامل زن، ار مَهْ‌پاره‌یی

جزو را از کلِّ خود پرهیز چیست؟
با مخالف این همه آمیز چیست؟

(دفتر دوم ۲۵۸۱-۲۵۷۶)

هـمنشینِ اهـلِ مـعنی بـاش تـا / هـم عـطا یـابیّ و هـم، بـاشی فَـتا
(دفتر اول ۷۱۱)

گر تو سنگِ صَخره و مَرمَر شـوی / چون به صاحبدل رسی، گوهر شوی
مِـهرِ پـاکـان در مـیانِ جـان، نشـان / دل مـده اِلاّ بـه مِـهرِ دلخـوشان
کـویِ نـومیدی مـرو، امـیدهاست / سویِ تاریکی مرو، خـورشیدهاست
دل، تـو را در کـویِ اهـلِ دل کَشـد / تن، تو را در حبسِ آب و گِل کَشد
هـین غـذایِ دل بـده از هـمدلی / رَوْ بـجُو اقـبال را از مُـقْبِلی
(دفتر اول ۷۲۶-۷۲۲)

ای خُنُک زشتی که خُوبش شد حریف / وایِ گُلْرویی که جُفتش شد خـریف
نانِ مُرده چون حریفِ جـان شـود / زنـده گـردد نـان و، عـینِ آن شـود
هـیزمِ تـیره، حـریفِ نـار شـد / تـیرگی رفت و، هـمه اَنـوار شـد
در نمکْلان چـون خَـرِ مُـرده فـتاد / آن خَریّ و مُـردگی، یک‌سـو نـهاد
(دفتر دوم ۱۳۴۴-۱۳۴۱)

ای تنْ‌آلوده! بـه گِـردِ حـوض گَـرد / پاک کی گردد بـرونِ حـوض، مَـرد
پاک کـو از حـوض مـهجور اوفـتاد / او ز پاکی خـویش هـم دُور اوفـتاد
پـاکـیِ ایـن حـوض، بی‌پایان بُـوَد / پـاکـیِ اَجسـام، کـمْ‌میزان بُـوَد
زانکه دل، حوض است لیکن در کمین / سـویِ دریـا، راهِ پـنهان دارد ایـن
پـاکـیِ مـحدودِ تـو خـواهـد مـدد / ورنه انـدر خـرج، کـم گـردد عـدد
آب گـفت آلوده را: در مـن شـتاب / گـفت آلوده کـه: دارم شـرم از آب
گفت آب: این شرم، بی من کی رود؟ / بی من این آلوده زایـل کـی شـود؟
(دفتر دوم ۱۳۶۷-۱۳۶۱)

هـرکه را بـینی طـلب‌کار ای پسـر! / یـارِ او شـو پـیشِ او انـداز سَـر
کـز جِـوارِ طـالبان، طـالب شـوی / وز ظِـلالِ غـالبان، غـالب شـوی
(دفتر سوم ۱۴۴۷-۱۴۴۶)

فقر خواهی، آن به صحبت قائم است / نـه زبـانت کـار مـی‌آید، نـه دست
دانشِ آن را سـتاند جـان ز جـان / نـه ز راهِ دفـتر و نـه از زبـان
(دفتر پنجم ۱۰۶۴-۱۰۶۳)

در پیِ خُو باش و با خوشْ‌خو نشین / خُـوپذیری، روغـنِ گُـل را بـبین

خاکِ گور از مرد، هم یابد شرف / تا نهد بر گورِ او، دل روی و کف
خاک از همسایگیِّ جسمِ پاک / چون مشرّف آمد و اقبالْ‌ناک
پس تو هم اَلْجار ثُمَّ الدّار گو / گر دلی داری، برو دلدار، جو
خاکِ او، همْ‌سیرتِ جان می‌شود / سرمهٔ چشمِ عزیزان می‌شود
(دفتر ششم ۳۰۱۱-۳۰۰۷)

جوشِ نطق از دل، نشانِ دوستی است / بستگیّ نطق، از بی‌اُلفتی است
دل که دلبر دید کی مانَد تُرُش؟ / بلبلی گُل دید، کی مانَد خَمُش؟
ماهیِ بریان ز آسیبِ خَضِر / زنده شد در بحر، گشت او مستقر
یار را با یار چو بنْشسته شد / صد هزاران لوحِ سِر دانسته شد
لوحِ محفوظی است پیشانیِّ یار / رازِ کونینش نماید آشکار
هادیِ راه است یار اندر قدوم / مصطفی زین گفت: اَصْحابی نُجوم
نجم، اندر ریگ و دریا رهنماست / چشم، اندر نجم نه، کو مُقْتَداست
چشم را با رویِ او می‌دار جُفت / گَرد مَنگیزان ز راهِ بحث و گفت
(دفتر ششم ۲۶۴۵-۲۶۳۸)

هرکه باشد همنشینِ دوستان / هست در گُلْخَن، میانِ بوستان
هرکه با دشمن نشیند در زَمَن / هست او در بوستان، در گولخن
(دفتر چهارم ۱۹۷۷-۱۹۷۶)

تأثیرات منفی همنشینی با بدان

بُو نگه دار و بپرهیز از زُکام / تن بپوش از باد و بودِ سردِ عام
تا نیندایید مَشامت را ز اثر / ای هواشان از زمستان سردتر
چون جمادند و فسرده و تن شِگَرف / می‌جهد اَنفاسشان از تلِّ برف
(دفتر ششم ۸۹-۸۷)

حقِّ ذاتِ پاکِ الله الصَّمَد / که بُوَد بِهْ مارِ بَد از یارِ بَد
مارِ بد جانی ستاند از سَلیم / یارِ بد آرد سویِ نارِ مُقیم
از قرین، بی‌قول و گفت‌وگویِ او / خُو بدزدد دل، نهان از خویِ او
چونکه او افکند بر تو سایه را / دزدد آن بی‌مایه، از تو مایه را
عقلِ تو گر اژدهایی گشت مست / یارِ بد او را زُمُرّد دان که هست

دیدهٔ عقلت بدو بیرون جهد / طعنِ اوت، اندر کفِ طاعون نهد

(دفتر پنجم ۲۶۳۹-۲۶۳۴)

کم گریز از شیر و اژدرهایِ نر / زآشنایان و ز خویشان کن حَذَر

در تلاقی، روزگارت می‌بَرَند / یادهاشان، غایبیّات می‌چَرند

چون خرِ تشنه، خیالِ هر یکی / از قِفِ تن، فکر را شربتْ‌مَکی

نَشْف کرد از تو خیالِ آن وُشات / شبنمی که داری از بَحرُ الْحیات

پس نشان نشفِ آب اندر غُصون / آن بُوَد کآن می‌نجنبد در رُکون

(دفتر ششم ۲۲۳۰-۲۲۲۶)

هرکه با ناراستان همسنگ شد / در کمی افتاد و عقلش دَنگ شد

رَوْ اَشِدّاءُ عَلَی الْکُفّار باش / خاک بر دلداریِ اَغیار پاش

بر سرِ اَغیار چون شمشیر باش / هین مکن روباهْ‌بازی، شیر باش

(دفتر دوم ۱۲۵-۱۲۳)

وایِ آن زنده که با مُرده نشست / مُرده گشت و زندگی از وی بجَست

(دفتر اول ۱۵۳۶)

چون حِمار است آن که نانْش، اُمْنیّت است / صحبتِ او، عینِ رهبانیّت است

زآنکه غیرِ حق همه گردد رُفات / کُلّ آتٍ بَعْدَ حینٍ فَهْوَ آت

حکمِ او هم، حکمِ قبلهٔ او بُوَد / مُرده‌اش خوان، چون که مُرده‌جُو بود

هرکه با این قوم باشد، راهب است / که کلوخ و سنگ، او را صاحب است

خود کلوخ و سنگ، کس را ره نزد / زین کلوخان، صدهزار آفت رسد

(دفتر ششم ۴۸۹-۴۸۵)

گرگ اگر با تو نماید رُوبهی / هین مکن باور که نآید زو، بِهی

جاهل ار با تو نماید همدلی / عاقبت زخمت زند از جاهلی

او دو آلت دارد و خُنثی بُوَد / فعلِ هردو، بی‌گمان پیدا شود

او ذَکَر را از زنان، پنهان کند / تا که خود را خواهرِ ایشان کند

شُلّه از مردان، به کف پنهان کند / تا که خود را جنسِ آن مردان کند

گفت یزدان: زآن کُسِ مکتومِ او / شُلّه‌ای سازیم بر خرطومِ او

تا که بینایانِ ما زآن ذُودَلال / درنیایند از فنِ او در جوال

حاصل آن، که از هر ذَکَر ناید نَری / هین ز جاهل ترس اگر دانش‌وری

دوستیِ جاهلِ شیرین‌سخن — کم شنو، کآن هست چون سَمِّ کهن
جانِ مادر، چشمِ روشن گویدت — جز غم و حسرت از آن نفزویدت

(دفتر ششم ۱۴۳۲-۱۴۲۳)

مسجد است آن دل که جسمش ساجد است — یارِ بد، خَرّوبِ هرجا مسجد است
یارِ بد چون رُست در تو مِهرِ او — هین از او بگریز و کم کن گفت‌وگو
بَرکَن از بیخش که گر سر برزند — مر تو را و مسجدت را برکَنَد

(دفتر چهارم ۱۳۸۵-۱۳۸۳)

نفس، با نفسِ دگر چون یار شد — عقلِ جزوی، عاطل و بی‌کار شد

(دفتر دوم ۲۱)

نفس، با نفسِ دگر خندان شود — ظلمت افزون گشت، ره پنهان شود

(دفتر دوم ۲۷)

تجانس، سبب همنشینی و مصاحبت است

هرکه با نیکان همنشینی کند و بدین همنشینی مشتاق باشد دلیل بر خوبیِ اوست. و هرکه به همنشینی با بدان دل نهد نشان بدیِ اوست.

زانکه هر مرغی به سویِ جنسِ خویش — می‌پَرَد او در پس و جان، پیش پیش
کافران چون جنسِ سِجّین آمدند — سِجنِ دنیا را خوشْ‌آیین آمدند
انبیا چون جنسِ عِلّیین بُدند — سویِ عِلّیینِ جان و دل شدند

(دفتر اول ۶۴۱-۶۳۹)

مولانا در بیان این مطلب که تجانس، سبب همنشینی می‌گردد تمثیلی آورده است:

گفت جالینوس با اصحابِ خَود — مرمرا تا آن فلان دارو دهد
پس بدو گفت آن یکی ای ذُوفنون! — این دوا خواهند از بهرِ جنون!
دُور از عقلِ تو، این دیگر مگو — گفت: در من کرد یک دیوانه، رُو
ساعتی در رویِ من خوش بنگرید — چشمکم زد آستینِ من درید
گرنه جنسیّت بُدی در من از او — کی رُخ آوردی به من آن زشتْ‌رُو
گرنه دیدی جنسِ خود کی آمدی؟ — کی به غیرِ جنسِ خود را برزدی؟
چون دو کس برهم زند، بی‌هیچ شک — در میانْشان هست قدرِ مشترک
کی پَرَد مرغی مگر با جنس خَود؟ — صحبتِ ناجنس، گور است و لَحَد

(دفتر دوم ۲۱۰۲-۲۰۹۵)

رجوع شود به مبحث «**تجانس و تجاذب**».

تشبیه دم اولیا به بهار و تشبیه نفسانیات به خزان

مولانا در این قطعه از مثنوی همنشینی با اولیا را حیات‌انگیز، و انغمار در شهوات را ملالت‌انگیز می‌شمرد.

گفت پیغمبر ز سرمایِ بهار — تن مپوشانید، یاران! زینهار
زانکه با جانِ شما آن می‌کند — کآن بهاران با درختان می‌کند
لیک بگْریزید از سردِ خزان — کآن کند کو کرد با باغ و رزان
راویان، این را به ظاهر بُرده‌اند — هم بر آن صورت، قناعت کرده‌اند
بی‌خبر بودند از جان، آن گروه — کوه را دیده، ندیده کان به کوه
آن خزان، نزدِ خدا نفس و هواست — عقل و جان، عینِ بهارست و بقاست
مر تو را عقلی است جُزوی در نهان — کاملُ‌العقلی بجو اندر جهان
جزوِ تو از کلِّ او کلّی شود — عقلِ کُل بر نفس چون غُلّی شود
پس به تأویل این بُوَد کانفاسِ پاک — چون بهارست و حیاتِ برگ و تاک
گفته‌هایِ اولیا نرم و درشت — تن مپوشان زآنکه دینت راست پشت
گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر — زآن ز گرم و سرد، بجهی وز سعیر
گرم و سردش نوبهارِ زندگی است — مایهٔ صدق و یقین و بندگی است
زآن کزو بُستانِ جان‌ها زنده است — زین جواهر، بحرِ دل آکنده است
بر دلِ عاقل هزاران غم بُوَد — گر ز باغِ دل، خلالی کم بُوَد

(دفتر اول ۲۰۵۹-۲۰۴۶)

این دَمِ اَبدال باشد زآن بهار — در دل و جان روید از وی سبزه‌زار
فعلِ باران بهاری با درخت — آید از انفاسشان در نیکبخت

(دفتر اول ۲۰۴۳-۲۰۴۲)

﴿خاموشی (سکوت، صَمْت)﴾

از جملهٔ آداب سلوک، سلطهٔ سالک بر زبان و گفتار خود است. زیرا زیاده‌گویی و سخنان لایعنی آوردن، دل را تیره و منکدر سازد. خموشی خصوصاً به گاهِ توفیدنِ شهوت کلام گرچه دشوار و امری مستصعب است اما درعوض متانت روح و وقار شخصیت به ارمغان می‌آورد. خاموشی بر دو گونه است: یکی خاموشی عامگان و دیگر خاموشی خاصگان. منظور از خاموشی عامگان این است که سالک مبتدی لگام زبان فراچنگ آرد و تنها به‌قدر حاجت بگوید تا کمتر به کژی و زلل دچار آید. اما مراد از خاموشی خاصگان این است که اسرار سلوک را تنها به اهلش بگویند و با هرکس به قدر ظرفیت او سخن بگویند.[1] یعقوب چرخی گوید: اهل تصوّف را سخنانی است که به هر زبان بیان آن نتوان کرد و ایشان به آن زبان خاص بیان اسرار حقیقت می‌کنند در میان همدیگر. هرکه واقف نیست پیش او سخن تصوّف نتوان گفت.[2]

رابطهٔ میان خاموشی و درک اسرار حقیقت

گوشِ آن کس نوشد اسرارِ جلال　　کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال

(دفتر سوم ۲۱)

خاموشی‌گُزیدن و در سؤال کردن، شتاب نیاوردن سبب کشف حقیقت شود

رفت لُقمان، سویِ داودِ صفا　　دید کو می‌کرد زآهن، حلقه‌ها

جمله را با هم دگر درمی‌فکند　　زآهنِ پولاد، آن شاهِ بلند

صنعتِ زَرّاد، او کم دیده بود　　در عَجَب می‌ماند، وسواس‌اش فزود

کین چه شاید بود؟ واپُرسم از او　　که چه می‌سازی ز حلقهٔ تُو به تُو؟

باز با خود گفت: صبر اولیترست　　صبر تا مقصود زوتر رَه بُرست

---

۱. ر.ک. **رسالة فی‌السیر والسلوک**، ص ۸۳ و **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۱۸۱.

۲. **رسالهٔ نائیه**، ص ۲۰.

چون نپرسی، زودتر کشفت شود — مرغِ صبر از جمله پَرّان‌تر بُوَد
ور بپرسی، دیرتر حاصل شود — سهل از بی‌صبریت مشکل شود
چونکه لقمان تن بزد، هم در زمان — شد تمام از صنعتِ داود آن
پس زِره سازید و درپوشید او — پیشِ لقمانِ کریمِ صبرْخو
گفت: این نیکو لباس است ای فتی! — در مَصاف و جنگ، دفعِ زخم را
گفت لقمان: صبر هم نیکودَمی است — که پناه و دافعِ هر جا غمی است

(دفتر سوم ۱۸۵۲-۱۸۴۲)

خاموشی، مرکوب دریای حقیقت است

هرکس می‌خواهد به دریای حقیقت درآید باید سوار بر کشتیِ خاموشی شود.

این خموشی، مَرکبِ چوبین بُوَد — بحریان را خامُشی، تلقین بُوَد

(دفتر ششم ۴۶۲۴)

روشن‌بینان و عارفان درعین خاموشی سخن می‌گویند

هر خموشی که ملولت می‌کند — نعره‌هایِ عشق، آن سو می‌زند
تو همی گویی: عجب! خامُش چراست؟ — او همی گوید: عجب! گوشش کجاست؟!
من ز نعره کر شدم، او بی‌خبر — تیزگوشان زین سَمَر هستند کر
آن یکی در خواب، نعره می‌زند — صدهزاران بحث و تلقین می‌کند
این نشسته پهلویِ او بی‌خبر — خُفته خود آن است و کر زآن شور و شر
وآن کسی کِش مَرکبِ چوبین شکست — غرقه شد در آب، او خود ماهی است
نه خموش است و، نه گویا، نادری است — حالِ او را در عبارت نام نیست
نیست زین دو، هر دو هست، آن بوالْعَجب — شرحِ این گفتن برون است از ادب

(دفتر ششم ۴۶۳۲-۴۶۲۵)

سبب خاموشی عارفان

عارفان به دو سبب خاموشی می‌گزینند. یکی آنکه سخن را به نااهلان نگویند و دیگر آنکه سکوت، راهی است برای کشف حقیقت.

حیرتی آید ز عشق، آن نطق را — زَهره نَبْوَد که کند او ماجرا

که بترسد گر جوابی وادهد / گوهری از لُنجِ او بیرون فتد
لب ببندد سخت، او از خیر و شر / تا نباید کز دهان افتد گُهر
همچنانکه گفت آن یارِ رسول / چون نبی برخواندی بر ما فُصول
آن رسولِ مجتبیٰ وقتِ نثار / خواستی از ما حضور و صد وقار
آنچنانکه بر سرت مرغی بُوَد / کز فَواتش جانِ تو لرزان شود
پس نیاری هیچ جنبیدن ز جا / تا نگیرد مرغ خوب تو هوا
دم نیاری زد، ببندی سرفه را / تا نباید که بپرّد آن هُما
ور کَس‌ات شیرین بگوید یا تُرُش / برلب، انگشتی نهی، یعنی خَمُش

(دفتر پنجم ۳۲۴۹-۳۲۴۱)

خاموشی عارفانه وقتی حاصل آید که شخص به حقیقت رسیده باشد

گر تو خود را بشکنی، مغزی شوی / داستانِ مغزِ نغزی بشنوی
جَوز را در پوست‌ها آوازهاست / مغز و روغن را خود آوازی کجاست؟
دارد آوازی نه اندر خوردِ گوش / هست آوازش نهان در گوشِ نوش
گرنه خوش آوازیِ مغزی بُوَد / زَغْزَغِ آوازِ قشری که شْنَوَد؟
زَغْزَغِ آن، زآن تحمّل می‌کنی / تا که خاموشانه بر مغزی زنی
چندگاهی بی‌لب و بی‌گوش شو / وآنگهان چون لب، حریفِ نوش شو
چند گفتی نظم و نثر و رازِ فاش / خواجه یک روز امتحان کن، گُنگ باش

(دفتر پنجم ۲۱۴۹-۲۱۴۳)

لزوم خاموشی در جمع و پرهیز از خودنمایی

چون که در یاران رسی، خامُش نشین / اندر آن حلقه مکُن خود را نگین
در نمازِ جمعه بنگر خوش به هوش / جمله جمع‌اند و یکْ‌اندیش و خموش
رخت‌ها را سویِ خاموشی، کَشان / چون نشان جویی، مکُن خود را نشان

(دفتر ششم ۱۵۹۴-۱۵۹۲)

سکوتِ به‌موقع موجب تقویت قوّهٔ اندیشه می‌شود

این سخن در سینه، دخلِ مغزهاست / در خموشی مغزِ جان را صد نماست

چون بیامد در زبان، شد خرج مغز / خرج کم کن، تا بماند مغز، نغز
مردِ کمْ گوینده را فکرست زَفْت / قِشرِ گفتن، چون فزون شد، مغز رفت
پوست افزون بود، لاغر بود مغز / پوست، لاغر شد چو کامل گشت و نغز
(دفتر پنجم ۱۱۷۸-۱۱۷۵)

سکوت، جذب‌کنندهٔ رحمت و حکمت است

صبر و خاموشی، جَذوبِ رحمت است / وین نشانْ‌جُستن، نشانِ علّت است
اَنْصِتُوا بپذیر تا برجانِ تو / آید از جانان جزایِ اَنْصِتُوا
(دفتر سوم ۲۷۲۶-۲۷۲۵)

کودک، اوّل چون بزاید شیرْنوش / مدّتی خاموش باشد، جمله گوش
مدّتی می‌بایدش لبْ‌دوختن / از سخن، تا او سخن آموختن
(دفتر اول ۱۶۲۴-۱۶۲۳)

پاسخ نابخردان، سکوت است

پس جوابِ او سکوت است و سکون / هست با ابله، سخن‌گفتن جنون
(دفتر دوم ۲۷۱۷)

ور نباشد اهلِ این ذکر و قُنوت / پس جوابُ الْاَحْمَق ای سلطان! سکوت
(دفتر چهارم ۱۴۸۲)

چون جوابِ احمق آمد خامُشی / این درازی در سخن چون می‌کَشی؟
(دفتر چهارم ۱۴۸۸)

﴿کتمانِ اسرار (رازداری)﴾

رازدانی لازمه‌اش رازداری است. یکی از اهمّ آداب سلوک کتمان اسرار از اغیار است. اگر کسی بر این مهم صبر نیارد، در امر سلوک توفیق نیابد. بخصوص که کتمان اسرار به‌نوبهٔ خود درس استقامت و استواری می‌دهد و آدمی را از خوی خودنمایی و آوازه‌طلبی مصون می دارد. هم بدین روست که مشایخ بزرگ صوفیه در قرون پیشین، مقاصد خود را با تعابیری خاص می‌گفتند و سرّ دلبران را در حدیث دیگران می‌تنیدند تا گوش نامحرمان، سروش آنان را نشنود.

سطحی‌اندیشان، قدرت رازداری ندارند، امّا ژرف‌اندیشان رازداری می‌کنند

آنکه کف را دید، سِرْگویان بُوَد　　وآنکه دریا دید، او حیران بُوَد
آنکه کف را دید، نیّت‌ها کند　　وآنکه دریا دید، دل دریا کند
آنکه کف‌ها دید، باشد در شمار　　وآنکه دریا دید، شد بی‌اختیار

(دفتر پنجم ۲۹۱۰-۲۹۰۸)

رازگویی به محرمان جایز است

چون ببینی مَحْرَمی، گو سِرِّ جان　　گُل ببینی، نعره زن چون بلبلان

(دفتر ششم ۲۰۳۷)

ور درآید مَحْرَمی، دُور از گزند　　برگشایند آن سَتیران، رویْ‌بند
هرچه راخوب و خوش و زیبا کنند　　از برایِ دیدهٔ بینا کنند

(دفتر اول ۲۳۸۳-۲۳۸۲)

لزوم رازداری در برابر نامحرمان

چون ببینی مَشکِ پُرمکر و مَجاز　　لب ببند و خویشتن را خُنب ساز
دشمنِ آب است، پیشِ او مَجُنب　　ورنه سنگِ جهلِ او بشکست خُنب

(دفتر ششم ۲۰۳۹-۲۰۳۸)

هین سخنْ خا! نوبتِ لبْ‌خایی است　　گر بگویی خلق را، رسوایی است

(دفتر ششم ۲۱۸۶)

گفتمش: پوشیده خوشتر سِرّ یار / خود، تو درضمنِ حکایت، گوش دار
خوشتر آن باشد که سرِّ دلبران / گفته آید در حدیثِ دیگران
(دفتر اول ۱۳۶-۱۳۵)

چونکه نامحرم درآید از دَرَم / پرده در پنهان شوند اهلِ حرم
(دفتر اول ۲۳۸۱)

گفت هر رازی نشاید بازگفت / جفت، طاق آید گَهی، گَه طاق جفت
از صفا گر دَم زنی با آینه / تیره گردد زود، با ما آینه
در بیانِ این سه، کم جُنبان لبت / از ذَهاب و از ذَهَب، وز مذهبت
کین سه را خصم است بسیار و عدو / در کمین‌ات ایستد چون داند او
(دفتر اول ۱۰۴۸-۱۰۴۵)

نیست دستوری کزین من بگْذرم / پَرده‌هایِ غیبِ این، بَرهم دَرَم
بر دَهانم نِه تو دستِ خود، ببند / مر دَهانم را، ز گفتِ ناپسند
(دفتر چهارم ۱۹۱۲-۱۹۱۱)

واقعات ار بازگویم یک به یک / پس یقین گردد صفا بر اهلِ شک
لیک می‌ترسم ز کشفِ رازشان / نازنینان‌اند و زیبد نازشان
(دفتر دوم ۲۹۰۸-۲۹۰۷)

سبب رازداری عارفان

مولانا دو سبب عمده برای رازداری عارفان برمی‌شمرد. یکی کژفهمی مخاطبان ناموجّه، و دیگر نارسایی زبانِ وضعی بشری در انتقال حقیقت.

شرحِ این را گفتمی من از مِری / لیک، ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغِ پولاد است تیز / گر نداری تو سپر، واپس گریز
پیشِ این الماس، بی‌اِسپَر میا / کز بُریدن تیغ را نَبْوَد حیا
زین سبب من تیغ کردم در غِلاف / تا که کژْخوانی نخواند برخلاف
(دفتر اول ۶۹۳-۶۹۰)

من ز شیرینی نشستم رُوتُرُش / من ز پُرّیِ سخن، باشم خَمُش
تا که شیرینیِّ ما از دو جهان / در حجابِ رُوتُرُش باشد نهان
تا که در هر گوش ناید این سَخُن / یک همی گویم ز صدّ سِرِّ لَدُن
(دفتر اول ۱۷۶۲-۱۷۶۰)

حرفْ گفتن، بستنِ آن روزن است　　عین اظهار سخن، پوشیدن است
(دفتر ششم ۶۹۹)

نیزه‌بازی‌ها در این کوهایِ تنگ　　نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ
(دفتر چهارم ۱۴۸۶)

حیرتی آید ز عشق، آن نطق را　　زَهره نَبْوَد که کند او ماجرا
که بترسد، گر جوابی وادهد　　گوهری از لُنجِ او بیرون فتد
لب، ببندد سخت او از خیر و شر　　تا نباید کز دهان افتد گُهَر
(دفتر پنجم ۳۲۴۳-۳۲۴۱)

در این باره به مبحث «**الفاظ و معانی**» مراجعه شود.

رابطهٔ میان رازداری و رازدانی

سرِّ غیب آن را سِزد آموختن　　که ز گفتن، لب تواند دوختن
درخورِ دریا نشد جز مرغِ آب　　فهم کن، وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب
(دفتر سوم ۳۳۸۸-۳۳۸۷)

رازدانی، با حفظ الفاظ و اصطلاحات اهل راز تفاوت دارد

زبن لِسانُ الطَّیْر عام آموختند　　طُمْطُراق و سَروری اندوختند
صورتِ آوازِ مرغ است آن کلام　　غافل است از حالِ مرغان، مردِ خام
کو سلیمانی که داند لحنِ طیر؟　　دیو گرچه مُلک گیرد، هست غیر
دیو بر شِبهِ سلیمان کرد ایست　　علمِ مکرش هست و، عُلِّمْناش نیست
چون سلیمان از خدا بشّاش بود　　مَنْطِقُ الطَّیْری ز عُلِّمْناش بود
(دفتر ششم ۴۰۱۴-۴۰۱۰)

رازداری موجب ثمرات مطلوب است

گورْخانهٔ رازِ تو، چون دل شود　　آن مرادت زودتر حاصل شود
گفت پیغمبر که هرکه سِرنهفت　　زود گردد با مرادِ خویش جفت
دانه‌ها چون در زمین پنهان شود　　سرِّ آن سرسبزیِ بُستان شود
(دفتر اول ۱۷۷-۱۷۵)

اولیاءالله برای پوشیده‌داشتن اسرار از اغیار با اصطلاحاتی خاص سخن می‌گویند

اصطلاحاتی است مر اَبدال را — که نباشد زآن خبر، اقوال را
(دفتر اول ۳۴۰۹)

مُجْمَلش گفتم، نگفتم زآن بیان — ورنه هم اَفهام سوزد، هم زبان
من چو لب گویم، لبِ دریا بُوَد — من چو لا گویم، مراد اِلّا بُوَد
من ز شیرینی نشستم رُوتُرُش — من ز پُرّیِ سخن باشم خَمُش
تا که شیرینیّ ما از دو جهان — در حجابِ رُوتُرُش باشد نهان
تا که در هر گوش ناید این سخن — یک همی گویم ز صد سرِّ لَدُن
(دفتر اول ۱۷۶۲-۱۷۵۸)

با کنایت، رازها با همدگر — پَست گفتندی به صد خوف و حذر
راز را غیرِ خدا، مَحْرَم نبود — آه را جز آسمان، همدم نبود
اصطلاحاتی میانِ همدگر — داشتندی بهرِ ایرادِ خبر
(دفتر ششم ۴۰۰۹-۴۰۰۷)

عارفان ربّانی، رازدانِ رازدارند

بر لبش قفل است و در دل، رازها — لب خموش و دل، پُر از آوازها
عارفان که جامِ حق نوشیده‌اند — رازها دانسته و پوشیده‌اند
هرکه را اسرارِ کار آموختند — مُهر کردند و دهانش دوختند
(دفتر پنجم ۲۲۴۰-۲۲۳۸)

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند — مُهر بر لب‌هایِ ما بنهاده‌اند
تا نگردد رازهایِ غیب، فاش — تا نگردد مُنْهدم، عیش و معاش
تا ندرّد پَردهٔ غفلت تمام — تا نماند دیگِ محنت، نیمْ‌خام
ما همه گوشیم، کر شد نقشِ گوش — ما همه نُطقیم، لیکن لب خموش
(دفتر ششم ۳۵۲۹-۳۵۲۶)

خواجهٔ لقمان از این حالِ نهان — بود واقف، دیده بود از وی نشان
راز می‌دانست، خوش می‌رانْد خر — از برایِ مصلحت، آن راهبر
(دفتر دوم ۱۴۹۷-۱۴۹۶)

هـرکه بـاشد شـیرِ اسـرار و امـیر / او بـداند هـرچـه انـدیشد ضـمیر
هـین نگـه دار ای دلِ انـدیشه‌خُوا! / دل ز انـدیشهٔ بـدی در پـیشِ او
دانَد و خـر را هـمی رانَـد خـموش / در رُخت خـندد بـرایِ رویْ‌پـوش

(دفتر اول ۳۰۳۰-۳۰۲۸)

رازهای نهفته در بهارِ رستاخیز آشکار شود، و بهار طبیعی تمثیلی از بهار ماوراءالطبیعه است

رازهـا را مـی‌کند حـق آشکـار / چون بخواهد رُست، تخمِ بَد مَکار
آب و ابـر و آتش و ایـن آفـتاب / رازهـا را مـی بـرآرد از تُـراب
ایـن بـهارِ نـو ز بـعدِ بـرگْ‌ریز / هست بُـرهانِ وجـودِ رسـتخیز
در بـهار آن سِـرها پـیدا شـود / هرچه خورده‌ست این زمین، رسوا شود
بـردَمد آن از دهـان و از لبش / تـا پـدید آرد ضـمیر و مـذهبش
سِـرِّ بـیخِ هـر درختی و خـورَش / جملگی پیدا شـود آن بـر سَـرَش

(دفتر پنجم ۳۹۷۴-۳۹۶۹)

﴿ستر کمال﴾

یکی از لوازم سلوک، ستر کمالات و پوشیدن فتوحات و واردات قلبی از غیر است. چون اظهار کمال علاوه بر آنکه سالک را در خطر خودنمایی قرار می‌دهد، محسودِ بددلان و حسودان نیز می‌گرداند. مولانا این مطلب را ضمن حکایت طوطی و بازرگان بیان کرده است. وقتی طوطی قفس‌نشین با پیام یکی از طوطیان هند از قفس آزاد می‌شود از قول همتای هندی خود موضوع ستر کمال را مطرح می‌کند:

زانکه آوازت تو را دربند کرد — خویشتن مُرده پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص — مُرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچینند — غنچه باشی کودکانت برکَنند
دانه پنهان کن به‌کلی دام شو — غنچه پنهان کن گیاه بام شو
هرکه داد او حُسنِ خود را در مَزاد — صدقضایِ بَد، سویِ او رُو نهاد
حیله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها — بر سَرش ریزد چو آب از مَشکها
دشمنان، او را ز غیرت می‌درند — دوستان هم روزگارش می‌بَرَند

(دفتر اول ۱۸۳۷-۱۸۳۱)

عقلِ من گنج است و من ویرانه‌ام — گنج اگر پیدا کنم، دیوانه‌ام
اوست دیوانه که دیوانه نشد — این عَسَس را دید و در خانه نشد

(دفتر دوم ۲۴۲۶-۲۴۲۵)

﴿پرسه‌زدن﴾

از آداب صوفیان، سنّت **پرسه‌زنی** است که از مواریث هندوان و بودائیان است. رسم بر این بوده که صوفیان قلندر در کوی و برزن می‌گشتند و اشعاری می‌خواندند و در اثنای راه‌رفتن، برخی از مردم چیزی در کشکول آنان می‌انداختند و آن قلندر پرسه‌زن، موجودی کشکول را میان فقیران تقسیم می‌کرد. گاه نیز به صلاحدید مرشد و پیر خود ملزم می‌شد که پرسه زند و اشعاری بخواند تا بدین‌وسیله خوی کبر و خودبینی را در خود محو کند. هرچند برخی از فرقه‌های صوفیه پرسه‌زدن را مجاز نمی‌دانند. مولانا در حکایت شیخ محمد سررزی که از بیت (۲۶۶۷) آغاز می‌شود به بیان این سنتِ درویشی پرداخته است. شیخ محمد سررزی به اشارهٔ غیبی در کسوت گدایان درآمد تا از اغنیا و توانگران بگیرد و به فقیران دهد و بدین طریق شکوه کاذب نفس اماره را درهم بکوبد. او بعد از دو سال پرسه‌زنی به مقام روشن‌بینی رسید به‌طوری که بی‌سؤال، ضمیر اشخاص را می‌خواند و برحسب حاجتشان به آنان می‌بخشید. به‌علاوه بدین کرامت نیز رسید که به خزانهٔ غیبی الهی درپیوست به گونه‌ای که در عین فقر ظاهری هیچ سائل و حاجتمندی دست خالی از نزد او بازنمی‌گشت.

گفت خدمت آنکه بهرِ ذُلِّ نفس — خویش را سازی تو چون عبّاسِ دَبْس
مدّتی از اغنیا زَر می‌ستان — پس به درویشانِ مسکین می‌رسان
خدمتت این است تا یک چندگاه — گفت: سمعاً طاعةً ای جانْ‌پناه!
بس سؤال و بس جواب و ماجرا — بُد میانِ زاهد و رَبُّ الْوَریٰ

(دفتر پنجم ۲۶۸۳-۲۶۸۰)

گفت: من از خودنمایی نآمدم — جز به خواریّ و گدایی نآمدم
نیستم در عزمِ قال و قیل، من — دربه‌در گردم به کف زنبیل، من
بنده فرمانم، که امرست از خدا — که گدا باشم، گدا باشم، گدا
در گدایی، لفظِ نادر نآورم — جز طریقِ خَسْ‌گدایان نسپرم
تا شوم غرقهٔ مَذَلَّت من تمام — تا سَقَطها بشنوم از خاص و عام

امرِ حق، جان است و من آن را تَبَع — او طمع فرمود، ذَلَّ مَنْ طَمَع
چون طمع خواهد ز من سلطانِ دین — خاک بر فرقِ قناعت بعد از این
بعد از این کَدّ و مَذَلّت جانِ من — بیست عبّاس‌اند در انبانِ من
شیخ برمی‌گشت و زنبیلی به دست — شَیء لِلّه، خواجه توفیقیت هست

(دفتر پنجم ۲۶۹۸-۲۶۸۹)

چند از این زنبیل؟ وین دریوزه چند؟ — چند از این صبر و، از این سه روزه چند؟

(دفتر دوم ۵۲۳)

﴿سیر و سلوک و استاد﴾

مولانا همچون غالب صوفیه عقیده دارد که راه سلوک را نمی‌توان بدون راهبری صادق و پاکدل به سرمنزل مقصود رسانید. چراکه در هر قدم خطری است و در هر گوشه راهزنی. صوفیه می‌گویند وقتی راه‌های محسوس نظیر کوه و دشت و بیابان را نمی‌توان بدون بلدِ راه درنوردید، مسلّماً راه‌های معنوی را نیز نمی‌توان بدون راهنمای مجرّب و راست‌باطن، درپیمود.

اهمیتِ استاد، در سیر و سلوک سالکان

گفت پیغمبر علی را کِای علی! شیرِ حقّی، پهلوانی، پُرْدلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایهٔ نخلِ امید
اندر آ در سایهٔ آن عاقلی کِش نداند بُرد از ره، ناقلی
ظِلِّ او اندر زمین چون کوهِ قاف روحِ او سیمرغ بس عالی‌طواف
گر بگویم تا قیامت نعتِ او هیچ آن را مَقْطَع و غایت مجو
در بشر رُوپوش کرده‌ست آفتاب فهم کن، وَاللهُ اَعْلَم بِالصَّواب
یا علی! از جملهٔ طاعاتِ راه برگُزین تو سایهٔ بندهٔ اله
هرکسی در طاعتی بگریختند خویشتن را مَخْلَصی انگیختند
تو برو در سایهٔ عاقل گریز تا رهی زآن دشمنِ پنهان‌ْستیز
از همه طاعات، اینت بهترست سَبْق یابی بر هر آن سابق که هست
چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو همچو موسی زیرِ حکمِ خِضْر رَو
صبر کن بر کارِ خضری بی‌نفاق تا نگوید خضر: رَو هٰذا فِراق
گرچه کِشتی بشکند، تو دم مَزَن گرچه طفلی را کُشد تو مو مکن
دستِ او را حق، چو دستِ خویش خواند تا یَدُالله فَوْقَ اَیْدیهم براند
دستِ حق میرانَدَش زنده‌ش کند زنده چه بْوَد؟ جانِ پاینده‌اش کند

(دفتر اول ۲۹۷۳-۲۹۵۹)

اندرین وادی مرو بی این دلیل لا اُحِبُّ الْآفِلین گو چون خلیل

(دفتر اول ۴۲۶)

هست پـــــیرِ راه‌دانِ پُـــــرفِطَن / جوی‌هایِ نفس و تن را جـویْ‌کَـن
جوی، خود را کی تواند پاک کرد؟ / نـافع از عـلمِ خـدا شُـد عـلمِ مـرد
کی تراشـد تـیغ، دسـتهٔ خـویش را / رَو به جـرّاحـی سـپار ایـن ریش را
بر سرِ هـر ریش جـمع آمـد مگس / تـا نـبیند قـبحِ ریشِ خـویش، کس
آن مگس انـدیشه و آن مـالِ تـو / ریشِ تـو آن ظـلمتِ احـوالِ تـو
ور نهد مَـرْهَم بـر آن ریشِ تـو پیر / آن زمان سـاکـن شـود درد و نـفیر
تا که پنداری که صحّت یـافته‌ست / پـرتوِ مَـرْهَم بـر آنـجا تـافته‌ست
هین ز مَرْهَم سَرمَکَش ای پشتْ‌ریش! / وآن ز پرتو دان، مدان از اصلِ خویش
(دفتر اول ۳۲۲۷-۳۲۲۰)

پیر را بگـزین کـه بـی‌پیر ایـن سـفر / هست بس پُرآفت و خوف و خطر
آن رهـی کـه بـارها تـو رفته‌ای / بـی‌قلاووز انـدر آن آشـفته‌یی
پس رهی را که ندیدستی تـو هـیچ / هـین مـرو تـنها، ز رهـبر سَـرمَپیچ
گـر نـباشد سایهٔ او بـر تـو گـول / پس تو را سرگشته دارد بانگِ غول
غـولت از رَه افکـند انـدر گَـزند / از تو داهی‌تر در ایـن ره بس بُـدند
از نُـسبی بشـنو ضـلالِ رهـروان / که چه‌شان کرد آن بـلیسِ بَـدْروان
صـدهزاران سـاله راه از جـاده دُور / بُـردشان و کـردشان اِدبـار و عُـور
(دفتر اول ۲۹۴۹-۲۹۴۳)

گفت حق انـدر سـفر هـرجـا رَوی / بـاید اوّل طـالبِ مـردی شـوی
(دفتر دوم ۲۲۲۱)

هیچ نکْشـد نـفس را جـز ظـلِّ پیر / دامـنِ آن نـفس‌کُش را سـخت گـیر
چون بگیری سخت، آن توفیقِ هوست / در تو هر قوّت که آید جذبِ اوست
(دفتر دوم ۲۵۲۹-۲۵۲۸)

بـوکْ اسـتادی رهـانَد مـر تـو را / وز خـطر بیرون کَشـانَد مـر تـو را
(دفتر دوم ۱۹۸۹)

هـرکه در ره، بـی قـلاووزی رود / هـر دو روزه راه، صـدساله شـود
هـرکه تـازد سـویِ کـعبه بـی‌دلیل / همچو این سَرگشتگان گردد ذلیل
هـرکه گـیرد پـیشه‌یی بـی اوسـتا / ریشخندی شـد بـه شـهر و روسـتا
(دفتر سوم ۵۹۰-۵۸۸)

اندرین ره، ترک کن طاق و طُرُنب / تـا قَـلاووزت نـجُنبد، تـو مَـجُنب
هـرکه او بـی‌سَر بـجُنبد، دُم بُـوَد / جُنبشش چـون جـنبشِ کَـژدُم بُـوَد
(دفتر چهارم ۱۴۳۰-۱۴۲۹)

از غـروری سـرکشیدیم از رِجـال / آشـنا کـردیم در بـحرِ خـیال
آشـنا هـیچ است انـدر بـحرِ روح / نیست اینجا چاره جز کشتیِّ نـوح
ایـن چـنین فـرمود آن شـاهِ رُسُـل / که منم کشتی در ایـن دریـایِ کُـل
یـا کسـی کـو در بـصیرت‌هایِ مـن / شـد خـلیفهٔ راسـتی بـر جـایِ مـن
کشـتیِ نـوحیم در دریـا کـه تـا / رو نگـردانـی ز کشـتی ای فـتیٰ
همچو کنعان سویِ هر کوهی مَـرو / از نُـبی لاعـاصِمَ الْـیَوْمَ شـنو
می‌نماید پست، ایـن کشـتی ز بـند / مـی‌نماید کـوهِ فکـرت بس بـلند
پست منگر هان و هان این پست را / بـنگر آن فـضلِ حـقِ پـیوست را
(دفتر چهارم ۳۳۶۳-۳۳۵۶)

دست را مسپار جـز در دستِ پـیر / حق شده‌ست آن دستِ او را دستگیر
پیرِ عقلت کودکی خُـو کـرده است / از جـوارِ نـفس کـاندر پَـرده است
عـقلِ کـامل را قـرین کـن بـا خِـرد / تا که بـازآیـد خِـرد زآن خـویِ بـد
چون که دستِ خود به دستِ او نهی / پس ز دستِ آکـلان بـیرون جـهی
دستِ تـو از اهـلِ آن بـیعت شـود / کـه یَـدُالله فَـوْقَ اَیـدیهم بُـوَد
چون بدادی دستِ خود در دستِ پیر / پیرِ حکمت که علیم است و خطیر
کو نَبیِّ وقتِ خویش است ای مرید! / تـا از او نـورِ نـبی آیـد پـدید
(دفتر پنجم ۷۴۲-۷۳۶)

مـوسیِ جـان، سـینه را سـینا کـند / طـوطیانِ کـور را بـینا کـند
(دفتر پنجم ۲۵۲۴)

سایهٔ رهـبر بِـهْ است از ذکـرِ حـق / یک قناعت به که صد لوت و طبق
(دفتر ششم ۳۷۸۴)

مناجات، برای یافتن پیر و مرشدی راستین

ای خـدا! بگـمار قـومی روحْـمند / تـا ز صـندوق بـدنْمان واخـرند
خَـلْق را از بـندِ صـندوقِ فسـون / کـی خَـرد جـز انـبیا و مُـرسَلون؟
(دفتر ششم ۴۵۰۴-۴۵۰۳)

با جست‌وجو و تحقیق باید مرشد و استاد را انتخاب کرد

در میانِ دلقْ‌پوشان، یک فقیر امتحان کن، وآنکه حق است، آن بگیر

(دفتر دوم ۲۹۳۷)

تصرف معنوی پیر در مرید

پرتوِ شیخ آمد و منهل ز شیخ فیضِ شادی نه از مریدان، بل ز شیخ
چون سَبَد در آب و نوری بر زُجاج گر ز خود دانند آن باشد خِداج
چون جدا گردد ز جُو داند عَنود کاندر او آن آبِ خوش از جوی بود
آبگینه هم بداند از غروب کآن لُمَع بود از مَهِ تابانِ خوب

(دفتر پنجم ۱۲۸۱-۱۲۷۸)

معجزاتیّ و کراماتی خَفی برزند بر دل ز پیرانِ صفی
که درونْ‌شان صد قیامت، نقد هست کمترین آنکه بُوَد همسایه مست

(دفتر ششم ۱۳۰۱-۱۳۰۰)

مولانا این مطلب را که تصرّف معنوی مرشد در مرید، او را ارتقاء می‌بخشد در حکایت قلعهٔ ذاتُ‌الصُّوَر (دژ هوش‌ربا) آورده است. آنجا که برادر میانین تحت ارشاد آن بزرگمرد به مراتبی می‌رسد و سپس استغنا بر او چیره می‌آید و آن همه احوال خوش را به سعی و لیاقت خود منتسب می‌دارد. رجوع شود به بیت (۴۷۰۹) به بعد در دفتر ششم. نیز این مطلب در حکایت مرتدشدن کاتب وحی که از بیت (۳۲۲۸) دفتر اول آغاز می‌شود آمده است.

احوال متغیّر مرید مانند قبض و بسط از تصرفات معنوی پیر است

چون دلِ او در رضا آرد عمل آفتابی دان که آید در حَمَل
زو بخندد هم نهار و هم بهار درهم آمیزد شکوفه و سبزه‌زار
صد هزاران بلبل و قُمری، نوا افکند اندر جهانِ بی‌نوا
چون که برگِ روحِ خود، زرد و سیاه می ببینی، چون ندانی خشمِ شاه؟
آفتابِ شاه در بُرجِ عتاب می‌کند روها سِیَه، همچون کباب
آن عُطارِد را ورق‌ها جانِ ماست آن سپیدی و آن سیه، میزانِ ماست

باز، منشوری نویسد سرخ و سبز تا رهند ارواح از سودا و عجز
سُرخ و سبز افتاد نسخِ نوبهار چون خطِ قَوْس و قُزَح در اعتبار
(دفتر دوم ۱۶۰۰-۱۵۹۳)

مرید باید نسبت به مراد و پیر خود ادب را رعایت کند

یار، آیینه است جان را در حَزَن در رُخِ آیینه ای جان! دَم مزن
تا نپوشد رویِ خود را از دَمَت دَم فروخوردن بباید هر دَمت
(دفتر دوم ۳۲-۳۱)

خویش مُجرِم دان و مُجرِم گو مترس تا ندزدد از تو آن استاد، درس
چون بگویی: جاهلم، تعلیم دِه این چنین انصاف، از ناموس، بِه
از پدر آموز ای روشن‌جبین! رَبَّنا گفت و ظَلَمْنا پیش از این
نه بهانه کرد و، نه تزویر ساخت نه لِوایِ مکر و حیلت برفراخت
(دفتر چهارم ۱۳۹۰-۱۳۸۷)

پیر و استاد معنوی موجب آرامش خاطر جویندگان حقیقت شود

از حدیثِ شیخ، جمعیّت رسد تفرقه آرد دَمِ اهلِ حسد
(دفتر دوم ۳۶۹۹)

سلوکِ بدون مرشد

مولانا همان‌طور که گذشت تأکیدات فراوانی بر لزومِ داشتنِ مرشد در سیر و سلوک دارد. امّا درعین حال سلوکِ بی‌مرشد را برای کسی که به مرتبهٔ پختگی و روشن‌بینی و رَستگی از تقید رسیده مجاز و میسر می‌شمرد.

عقل، کامل نیست، خود را مُرده کن در پناهِ عاقلی زنده‌سُخُن
(دفتر چهارم ۲۱۹۹)

گر مِحَک داری، گُزین کن، ورنه رَو نزدِ دانا، خویشتن را کُن گِرو
یا مِحَک باید میانِ جانِ خویش ور ندانی، ره مرو تنها تو پیش
(دفتر دوم ۷۴۷-۷۴۶)

یا مُظَفَّر، یا مُظَفَّرجُوی باش یا نظروَر، یا نظروَرْجوی باش

بی ز مِفتاح خِرد این قَرِع باب　　از هویٰ باشد، نه از رویِ صَواب
(دفتر ششم ۴۰۷۷-۴۰۷۶)

بهرِ او گفتیم که تدبیر را　　چون که خواهی کرد، بگزین پیر را
آنکه او از پردهٔ تقلید جَست　　او به نورِ حق ببیند آنچه هست
نورِ پاکش بی‌دلیل و بی‌بیان　　پوست بشکافد، درآید در میان
(دفتر چهارم ۲۱۷۰-۲۱۶۸)

سیر و سلوک بدون استاد، به‌ندرت به مقصود تواند رسید

جز که نادر باشد اندر خافقین　　آدمی سَر بَرزَنَد از والدین
(دفتر سوم ۵۹۱)

حتی سلوک بدون مرشد نیز به همّت باطنی و روحانیت اولیا صورت می‌گیرد

کسی که بدون مرشد سلوک می‌کند باز هم غیرمستقیم به مدد و یاری آنان سلوک کرده است. چراکه از پرتو روحانیت آنان کسب نور کرده است.

هرکه تنها نادراً این ره بُرید　　هم به یاریِّ دلِ پیران رسید
دستِ پیر از غایبان کوتاه نیست　　دستِ او جز قبضهٔ اَلله نیست
غایبان را چون چنین خِلْعت دهند　　حاضران از غایبان لاشَک بِهْاند
غایبان را چون نَواله می‌دهند　　پیشِ حاضر تا چه نعمت‌ها نهند؟
(دفتر اول ۲۹۷۷-۲۹۷۴)

آنکه بر خلوت نظر بردوخته‌ست　　آخر آن را هم ز یار آموخته‌ست
(دفتر دوم ۲۴)

مرشدان دروغین، سالک را گمراه کنند

مولانا در حکایت پادشاه مسیحی‌کُش که از بیت (۳۲۴) دفتر اول آغاز می‌شود، وزیر فریفتار را نماد مرشد دروغین می‌شمرد و در وصف او گوید:

هرکه صاحب ذوق بود از گفتِ او　　لذّتی می‌دید و تلخی جفتِ او
نکته‌ها می‌گفت او آمیخته　　در جُلابِ قند، زهری ریخته
ظاهرش می‌گفت: در رَه چُست شو　　وز اثر می‌گفت جان را: سست شو

ظاهرِ نقره گر اسپیدست و نو / دست و جامه می‌سِیَه گردد از او
آتش ارچه سرخْ‌روی است از شَرَر / تو ز فعلِ او، سیَه‌کاری نگر
برق اگر نوری نماید در نظر / لیک هست از خاصیت دزدِ بصر

(دفتر اول ۴۵۱-۴۴۶)

چون بسی ابلیسِ آدُم‌روی هست / پس به هر دستی نشاید داد دست
زانکه صیّاد آورد بانگِ صفیر / تا فریبد مرغ را آن مرغْ‌گیر
بشنود آن مرغ، بانگِ جنسِ خویش / از هوا آید، بیابد دام و نیش
حرفِ درویشان بدزدد مردِ دون / تا بخواند بر سلیمی زان فسون
کارِ مردان، روشنیّ و گرمی است / کارِ دونان، حیله و بی‌شرمی است
شیرِ پشمین از برایِ گَد کنند / بُومُسَیْلِم را لقب، احمد کنند
بُومُسَیْلِم را لقب کذّاب ماند / مر محمّد را اُولواالْاَلْباب ماند

(دفتر اول ۳۲۲-۳۱۶)

بهرِ این گفتند دانایان به فن: / میهمانِ مُحسنان باید شدن
تو مرید و میهمانِ آن کسی / کو رُباید حاصلت را از خَسی
نیست چیره، چون تو را چیره کند؟ / نور نَدْهد، مر تو را تیره کند
چون ورا نوری نبود اندر قِران / نور کی یابند از وی دیگران؟
همچو اَعْمَش کو کند داروی چشم / چه کَشد در چشم‌ها الاّ که پشم؟
حالِ ما اینست در فقر و عَنا / هیچ مهمانی مبا مغرورِ ما
قحطِ ده‌سال ار ندیدی در صُوَر / چشم‌ها بگشا و اندر ما نگر
ظاهرِ ما چون درونِ مدّعی / در دلش ظلمت، زبانش شَعْشَعی
از خدا بویی نه، او را نی اثر / دعویش افزون ز شیث و بُوالْبَشَر
دیو ننموده ورا همْ‌نقشِ خویش / او همی گوید ز اَبدالیم و بیش
حرفِ درویشان بدزدیده بسی / تا گمان آید که هست او خود کسی
خرده گیرد در سخن بر بایزید / ننگ دارد از وجودِ او یزید
بی‌نوا از نان و خوانِ آسمان / پیشِ او نداخت حق یک استخوان
او ندا کرده که خوان بنهاده‌ام / نایبِ حقّم خلیفه زاده‌ام
اَلصَّلا! ساده‌دلانِ پیچ پیچ / تا خورید از خوانِ جودم سیر هیچ
سال‌ها بر وعدهٔ فردا کسان / گِردِ آن دَرگشته فردا نارسان

دیـــر بـــاید تـــا کـــه سـرِّ آدمـــی / آشکـــارا گـــردد افـزون و کـمی
زیـرِ دیـوارِ بـدن گـنج است یـا / خـانهٔ مـار است و مـور و اژدهـا؟
چونکه پیدا گشت کو چیزی نبود / عمرِ طالب رفت، آگاهی چه سود؟
(دفتر اول ۲۲۸۲-۲۲۶۴)

خـــادعِ دردنـــد درمـــان‌هایِ ژاژ / ره‌زنـانـد و زرسـتانان، رسـمِ بـاژ
آبِ شوری، نیست درمـانِ عـطش / وقتِ خوردن گر نماید سرد و خَوش
لیک خادع گشت و، مانع شد ز جُست / ز آبِ شیرینی کزو صد سبزه رُست
هـمچنین هـر زرِّ قـلبی مـانع است / از شناسِ زرِّ خوش، هرجا کـه هست
پـا و پَـرّت را بـه تـزویری بُـرید / کـه مـرادِ تـو مـنم، گـیر ای مـرید!
گفت: دَردَت چینَم، او خود دُرد بود / مات بود، ارچـه بـه‌ظاهر بُـرد بـود
(دفتر ششم ۴۳۱۰-۴۳۰۵)

آنکه زرقِ او خوش آیـد مـر تـو را / آن ولیِّ تـوست، نـه خـاصِ خـدا
هرکه او برخُو و بر طبعِ تـو زیست / پیشِ طبعِ تو ولیّ است و نبی است
(دفتر پنجم ۹۰۴-۹۰۳)

هدایت مرید توسّط مرشدِ دروغین به‌ندرت اتفاق می‌افتد

گاه می‌شود که متحری حقیقت با سخنان مرشدی دروغین به هدایت می‌رسد. این بدان جهت است که طالب، نیتی پاک دارد. البته این از نوادر است.

لیک، نـادِر طـالب آیـد کـز فـروغ / در حـــقِ او نـــافع آیـــد آن دروغ
او به قصدِ نیکِ خود جـایی رسـد / گرچه جان، پنداشت وآن آمد حسـد
چـون تـحرّی در دلِ شب قـبله را / قـــبله نـــیّ و، آن نـــمازِ او روا
مدّعی را قحطِ جان اندر سِرست / لیک ما را قحطِ نان بر ظاهر است
(دفتر اول ۲۲۸۶-۲۲۸۳)

اِشکال: «من نخواهم لطف مَه از واسطه»

برخی از رهِ ایراد و اِشکال و یا استفهام می‌گویند با آنکه مولانا همه‌جا بر وجـوب اطاعت از پیر و مرشد دم زده است، اما یک‌باره برخلاف سخنان و تأکیدات مکرّر خود در امر لزوم پیر و استاد می‌گوید:

من نخواهم لطفِ مَه از واسطه　　که هلاکِ قوم شد این رابطه!

(دفتر پنجم ۷۰۲)

در جواب می‌گوییم بدون آنکه هیچ تفسیر و توجیهی از خود بدین مطلب بیفزاییم تنها کافی است دنبالهٔ بیت فوق خوانده شود مطلب خودبه‌خود روشن گردد. امّا دنبالهٔ بیت:

یا مگر ابری شود فانیِ راه　　تا نگردد او حجابِ رویِ ماه

صورتش بنماید او در وصفِ لا　　همچو جسمِ انبیا و اولیا

آنچنان ابری نباشد پَرده‌بند　　پَرده‌دَر باشد به معنی سودمند

آنچنانک اندر صباحِ روشنی　　قطره می‌بارید و بالا ابر، نی

معجزهٔ پیغمبری بود آن سِقا　　گشته ابر از محو، همرنگِ سما

بود ابر و رفته از وی خویِ ابر　　این چنین گردد تنِ عاشق به صبر

تن بُوَد، امّا تنی گُم گشته زو　　گشته مُبْدَل، رفته از وی، رنگ و بو

(دفتر پنجم ۷۰۹-۷۰۳)

همان‌طور که در ابیات فوق آمد هر سبب و واسطه‌ای اعم از شیء یا شخص، حجاب بندگان شود مردود است، الاّ آنکه شخص واسطه خود را فانی راه حق کند. یعنی خوی انانیت و خودبینی را از ضمیر خود بزداید. و دعوتش به سوی حق باشد نه نفس خود. مولانا این مطلب را در ابیات اخیر در قالب تمثیلاتی بلیغ در گفت آورده است. جواب دیگر آنکه لطف حق بدون واسطه خواستن، خاص مقربان الهی است. و این ابیات ناظر بر این موضوع است.

﴿طهارت﴾

طهارت در قرآن کریم بدان پایه از اهمیت است که پاکان و پاکیزگان را به مقام محبوبی و معشوقی خداوند می‌رساند، چنانکه در قسمتی از آیهٔ ۲۲۲ سورهٔ **بقره** فرماید... **إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوّابينَ وَالْمُتَطَهِّرين.** «... خداوند توبه‌کاران و پاکان را دوست می‌دارد.» عرفا و صوفیه نخستین ادب در باب طهارت را فراگیری علم فرائض و سنن شرعی دانسته‌اند[۱]، زیرا تا علم به مفهوم و مصداق طهارت حاصل نیاید تحقق آن نیز میسّر نگردد. عرفای عظام تأکیدی وثیق بر انجام دقیق طهارت داشته‌اند، چراکه این کار را نماد طهارت معنوی و پاکیزگی روحی می‌دانستند. چنانکه از شبلی نقل شده است که هرگاه من اندکی در آداب طهارت اهمال کرده‌ام نوعی از خودبینی و غرور باطل مرا فرو گرفته است. طهارت بر دو نوع است. یکی طهارت ظاهر که عبارت است از زدودن ناپاکی و پلیدی ظاهری از جامه و بدن. صاحب چنین طهارتی را **طاهرالظاهر** گویند. دیگر طهارت باطن که عبارت است از زدودن ناپاکی‌های اخلاقی و نفسانی از دل. و صاحب چنین طهارتی را **طاهرالباطن** نامند و کسی که هر دو طهارتِ یاد شده را داشته باشد **طاهرالجمعیة** گویند.[۲]

مقایسهٔ طهارت ظاهر و باطن

خون پلید است و به آبی می‌رود — لیک باطن را نجاست‌ها بود
کان بغیرِ لطفِ آبِ کردگار — کم نگردد از درونِ مرد کار

(دفتر دوم ۱۸۰۰-۱۷۹۹)

این نجاسهٔ ظاهر از آبی رود — آن نجاسهٔ باطن افزون می‌شود
جز به آبِ چشم، نتوان شُستن آن — چون نجاساتِ بواطن شد عیان

(دفتر سوم ۲۰۹۳-۲۰۹۲)

این نجاست، بویش آید بیست گام — وآن نجاست، بویش از ری تا به شام

---

۱. ر.ک. **کتاب اللمع فی التصوف**، ص ۱۴۴.
۲. **لب لباب مثنوی**، ص ۴۵.

بـــلکه بـــویش آســمان‌ها بـــررود　　بـر دمـاغِ حـور و رضـوان بـرشود

(دفتر سوم ۲۰۹۷-۲۰۹۶)

ناپاکی‌های درونی

چون نجس خوانده است کافر را خدا　　آن نـجاست نـیست بـر ظـاهر ورا

ظـاهرِ کـافر مـلوّث نـیست زیـن　　این نجاست هست در اخلاق و دیـن

(دفتر سوم ۲۰۹۵-۲۰۹۴)

مشرکان را زآن نجس خوانده‌ست حق　　کـــاندرونِ پُشک زادنـد از سَـبَق

(دفتر چهارم ۲۹۶)

طهارت باطنی

حق مرا چون از پلیدی پاک داشت　　چون سزد بر من پلیدی را گـماشت؟

یک رگـم زیشـان بُـد و آنـرا بُـرید　　در من آن بدرگ کجا خواهد رسـید؟

(دفتر دوم ۲۱۱۸-۲۱۱۷)

تن ز سرگین، خویش چون خالی کند　　پُـــر ز مُشک و دُرّ اجـلالی کـند

ایـن پـلیدی بـدهد و پـاکـی بَـرَد　　از یُـــطَهِّرکُم تـــنِ او بـــرخـورَد

(دفتر پنجم ۱۴۹-۱۴۸)

طهارت ظاهر، نماد طهارت باطن است

چـونکه استنجا کُـنی وِردِ سخن　　این بُـوَد یـارَب تـو زیـنم پـاک کـن

دستِ من اینجا رسید، این را بشُست　　دستم اندر شُستنِ جانست سست

ای ز تو کس گشته جـانِ نـاکسـان　　دستِ فضلِ توست در جانها رسان

حـدِّ مـن ایـن بـود کـردم مـن لئیم　　زآن سویِ حد را نقی کن ای کریم!

از حَدَث شُستم خـدایـا پـوست را　　از حوادث تو بشُـو ایـن دوست را

(دفتر چهارم ۲۲۲۰-۲۲۱۶)

رحمت حق، پاک‌کنندهٔ پلیدان

فضلِ حق با اینکه او کژ می‌تند — عاقبت زین جمله پاکش می‌کند
سَبْق بُرده رحمتش وآن غدر را — داده نوری که نباشد بدر را
کوششِ‌اش را شُسته حق زین اختلاط — غسل داده رحمت او را زین خُباط
تا که غفّاریِ او ظاهر شود — مِغْفَری کَلّی‌اش را غافر شود
آب، بهرِ این ببارید از سِماک — تا پلیدان را کند از خُبث، پاک

(دفتر پنجم ۱۹۹-۱۹۵)

﴿نماز﴾

نماز، تجلّیگاه حقیقت بندگی و عبادت است. و مقصود از آن، به یاد خدابودن و حصول صفای باطن و روشنی دل است. از این‌روست که نماز را **مِعراجُ الْمؤمن و قُرَّةُ عَینِ الْعارِفین و تاجُ الْمُقَرَّبین** خوانده‌اند. با آنکه نماز مشتمل است بر همهٔ انواع طاعات و عبادات مُلکی و ملکوتی، با این حال اگر نماز با عمل صالح و سلوک بهنجار و رفتار عادلانه با مردم همراه نباشد، حقیقت نماز حاصل نمی‌آید، گرچه شخص، آداب ظاهریهٔ نماز را موبه‌مو بجا آرد، زیرا به حکم صریح قرآنی، اقتضای طبیعی نماز این است که نمازگزار را از زشتی و پلشتی پاک و مبرّا دارد: **إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَالْمُنْکَرِ**. حال اگر نماز، این نتیجه را به همراه نداشته باشد، «نمازت کی شود هرگز نمازی»؟! چنانکه امام علی(ع) فرماید: ... **وَ کَمْ مِنْ قٰائِمٍ لَیْسَ لَهُ مِنْ قِیٰامِهِ اِلاَّ السَّهَرَ وَالْعَناء...**[1] «... و چه بسا کسی که نماز شب گزارد، لیکن از گزاردنِ نماز شب، چیزی جز رنج بیداری و مشقّت نصیبش نشود...»

حضرت مسیح(ع) نیز در خطاب به روحانیان ریاکار یهود می‌فرماید: وای بر شما! زیرا خانه‌های بیوه‌زنان را می‌بلعید و از روی ریا نماز را طویل می‌کنید![2]

مولانا نیز همچون دیگر عارفان ربّانی معتقد است که جمیع عبادات ازجمله نماز، کالبدی دارد و جانی، صورتی دارد و معنایی. کالبد نماز همان آداب و حرکات و سکنات و اوراد و اذکار نماز است. اما جان نماز، حضور قلب و خلوص نیّت و صفای دل و آراستگی به اخلاق فاضله است. شخصی از مولانا پرسید آیا از نماز نزدیک‌تر به خدا راهی هست؟ پاسخ داد: «هم نماز! اما نماز، این صورت تنها نیست. این قالب نماز است، زیرا که این نماز را اوّلی است و آخری است. و هر چیز را که اولی و آخری باشد، آن قالب باشد. زیرا **تکبیر**، اول نماز است و **سلام**، آخر نماز است... پس دانستیم که جانِ این نماز، این صورت تنها نیست، بلکه استغراق است و بیهوشی است که این همه صورت‌ها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد. جبرئیل نیز که معنی محض است

---

۱. **نهج البلاغه** (نسخهٔ مرحوم فیض الاسلام)، حکمت ۱۳۷.

۲. **انجیل متی**، باب بیست و سوم.

نمی‌گنجد.[۱]» با آنکه مولانا اصل و گوهر نماز را توجه قلب و استغراق در حضرت حق می‌داند، با این حال قالب ظاهری نماز و آداب صوری آن را نیز لازم می‌شمرد: «دانهٔ قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید. چون با پوست بکاری، بروید. پس دانستیم که صورت نیز درکار است، نماز نیز در باطن است. **لا صَلٰوةَ اِلاّ بِحُضورِ الْقَلْبِ.** امّا لابدّ است که به‌صورت آری و رکوع و سجود کنی به ظاهر، آنگه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی.[۲]»

نماز، سفری معنوی است

ز اختلاطِ خَلْق یابد اِعتلال — آن سفر جوید که: اَرِحْنا یا بِلال
ای بلالِ خوش‌نوایِ خوش‌صَهیل — میذَنَه بر رَوْ، بزن طبلِ رحیل
جان، سفر رفت و بدن اندر قیام — وقتِ رَجعت زین سبب گوید: سلام

(دفتر پنجم ۲۲۶-۲۲۴)

لزوم حضور قلب در نماز

بشنو از اخبارِ آن صدرِ صُدور — لا صَلٰوةَ تَمَّ اِلاّ بِالْحُضور

(دفتر اول ۳۸۱)

گفت پیغمبر به اعرابیِّ ما — صَلِّ اِنَّک لَمْ تُصَلِّ یا فَتیٰ
از برایِ چارهٔ این خوف‌ها — آمد اندر هر نمازی اِهْدِنا
کین نمازم را میامیز ای خدا! — با نمازِ ضالّین وَ اهلِ ریا

(دفتر اول ۳۳۹۲-۳۳۹۰)

مکاشفات ربّانی در نماز

مولانا از زبان داود(ع) به متخاصمان می‌گوید باید به نماز شوم تا حقیقتِ امر بر من مکشوف آید.

تا روم من سویِ خلوت در نماز — پرسم این احوال از دانایِ راز
خوی دارم در نماز آن التفات — معنیِ قُرَّةُ عَیْنی فِی‌الصَّلات

---

۱. **فیه مافیه**، ص ۱۱.
۲. پیشین، ص ۱۴۳.

رَوْزنِ جانم گشاده‌ست از صفا — می‌رسد بی‌واسطه نامهٔ خدا
نامه و باران و نور از روزنم — می‌فتد در خانه‌ام، از معدنم

(دفتر سوم ۲۴۰۳-۲۴۰۰)

نماز عشاق، دائمی است

پنج وقت آمد نماز و رهنمون — عاشقان را فی صَلاتِهِ دائمون
نه به پنج آرام گیرد آن خُمار — که در آن سَرهاست، نی پانصدهزار
نیست زُرْغِبّاً وظیفهٔ عاشقان — سخت مُسْتَسقی است جانِ صادقان
نیست زُرْغِبّاً وظیفهٔ ماهیان — زانکه بی‌دریا ندارند اُنسِ جان

(دفتر ششم ۲۶۷۲-۲۶۶۹)

عارفِ عاشق در مقام فناء فی‌اللّه نیز نماز می‌خواند

مولانا از قول حضرت داود(ع) گوید:

رفتنم سویِ نماز و، آن خلا — بهرِ تعلیم است رَه، مر خلق را
کژ نَهم، تا راست گردد این جهان — حَرْب، خُدْعة این بُوَد ای پهلوان!

(دفتر سوم ۲۴۱۰-۲۴۰۹)

بیان اسرار تکبیر و بسم‌اللّه الرحمن الرحیم در نماز

چونکه با تکبیرها مقرون شدند — همچو قُربان از جهان بیرون شدند
معنیِ تکبیر اینست ای امام! — کِای خدا پیشِ تو ما قربان شدیم
وقتِ ذبح، اَللّه اکبر می‌کنی — همچنین در ذبحِ نفسِ کُشتنی
تن، چو اسماعیل و جان، همچون خلیل — کرد جان، تکبیر بر جسمِ نبیل
گشت کُشته تن ز شهوت‌ها و آز — شد ببسم‌الله، بِسْمِل در نماز

(دفتر سوم ۲۱۴۶-۲۱۴۲)

بیان اسرار قیام و قعود و رکوع و سجود و سلام در نماز

چون قیامت پیشِ حق صف‌ها زده — در حساب و در مناجات آمده
ایستاده پیشِ یزدان، اشکْ‌ریز — بر مثالِ راستْ‌خیزِ رستخیز

حق همی گوید: چه آوردی مرا؟ اندرین مهلت که دادم من تو را
عُمرِ خود را در چه پایان برده‌یی؟ قوت و قوّت در چه فانی کرده‌یی؟
گوهرِ دیده کجا فرسوده‌یی؟ پنج حِس را در کجا پالوده‌یی؟
چشم و گوش و هوش و گوهرهایِ عرش خرج کردی، چه خریدی تو ز فرش؟
دست و پا دادمْت چون بیل و کُلَند من ببخشیدم ز خود، آن کَی شدند؟
همچنین پیغام‌هایِ دَرْدْگین صدهزاران آید از حضرت، چنین
در قیام، این گفت‌ها دارد رجوع وز خجالت شد دوتا او در رکوع
قوّتِ اِستادن از خجلت نماند در رکوع از شرم، تسبیحی بخواند
باز فرمان می‌رسد: بردار سَر از رکوع و پاسخِ حق برشُمَر
سَربرآرد از رکوع، آن شرمسار باز اندر رُو فتد آن خامْ‌کار
باز فرمان آیدش: بردار سَر از سجود و واده از کرده خبر
سَر برآرد او دگر ره شرمسار اندر افتد باز در رُو همچو مار
باز گوید: سَربرآر و بازگو که بخواهم جُست از تو مو به مو
قوّتِ پا ایستادن نَبْوَدش که خطابِ هیبتی بر جان زدش
پس نشیند قَعْده زآن بارِ گران حضرتش گوید: سخن گو با بیان
نعمتت دادم، بگو شکرت چه بود؟ دادمت سرمایه، هین بنمای سود
رُو به دستِ راست آرد در سلام سویِ جانِ انبیا و آن کِرام
یعنی ای شاهان! شفاعت کین لئیم سخت در گِل ماندش پای و گلیم
انبیا گویند روزِ چاره رفت چاره آن‌جا بود و دست‌افزارِ زفت
مرغِ بی‌هنگامی، ای بدبخت! رَوْ ترکِ ما گو، خونِ ما اندر مشو
رُو بگرداند به سویِ دستِ چپ در تبار و خویش گویندش که: خَپ
هین جوابِ خویش گو با کردگار ما که‌ایم؟ ای خواجه! دست از ما بدار
نی از این سو، نی از آن سو چاره شد جانِ آن بیچاره‌دل، صدپاره شد
از همه نومید شد مسکینْ کیا پس برآرد هردو دست اندر دعا
کز همه نومید گشتم ای خدا! اوّل و آخر تویی و منتها
در نماز، این خوش اشارت‌ها ببین تا بدانی کین بخواهد شد یقین

(دفتر سوم ۲۱۷۴-۲۱۴۷)

در تحیات و سَلامٌ الصّالحین مدحِ جملهٔ انبیا آمد عجین

(دفتر سوم ۲۱۲۲)

وقتِ تحلیلِ نماز ای بانمک! زآن سلام آورد باید بر مَلَک
که ز الهام و دعایِ خوبتان اختیارِ این نمازم شد روان
(دفتر پنجم ۲۹۸۷-۲۹۸۶)

مولانا می‌گوید وقتی که نمازگزار در آغاز نماز تکبیرةالاحرام می‌گوید، سفر روحانی خود را شروع می‌کند و در این حال همهٔ حلال‌ها بر او حرام می‌شود. بعد از بازگشت از این سفر به پیامبر(ص) و عباد صالح سلام می‌کند، چنانکه وقتی کسی از سفر بازمی‌گردد به اهل منزل سلام می‌کند.

جان، سفر رفت و بدن، اندر قیام وقتِ رَجعت زین سبب گوید: سلام
(دفتر پنجم ۲۲۶)

همان‌طور که پلیدی ظاهر، نماز را باطل می‌کند، پلیدی باطن نیز موجب مردود شدن نماز می‌گردد

عرفای ربانی از آن جمله مولانا، پلیدی و نجاست را فقط به‌ظاهر محدود نمی‌کنند، بل پلیدی را به پلیدی‌های باطنی و اخلاقی نیز تعمیم می‌دهند، لذا تزکیهٔ نفس از اخلاق ناپسند را واجب می‌شمرند. زیرا مقصود اصلی از طهارت ظاهر، توجه به طهارت باطن است. پس به نظر مولانا و عرفای عظام، آنان که در تطهیر ظاهر دقتی نزدیک به وسواس دارند، و در امر تطهیر باطن تسامح می‌ورزند، سوراخ دعا گم کرده‌اند.

با نمازِ او بیالوده‌ست خون ذکرِ تو آلودهٔ تشبیه و چون
خون، پلید است و به آبی می‌رود لیک، باطن را نجاست‌ها بود
کآن به غیرِ آبِ لطفِ کردگار کم نگردد از درونِ مردِ کار
(دفتر دوم ۱۸۰۰-۱۷۹۸)

اِهْبِطُوا افکند جان را در حضیض از نمازش کرد محروم این مَحیض
ای رفیقان! زین مَقیل و زان مَقال اِتَّقُوا اِنَّ الْهَویٰ حَیْضُ الرِّجال
(دفتر ششم ۲۹۳۵-۲۹۳۴)

نماز حقیقی، نمازگزار را از زشتی باز می‌دارد

جوشش و افزونیِ زر در زکات عصمت از فحشا و مُنْکَر در صَلات
(دفتر ششم ۳۵۷۴)

بـادِ خشـم و بـادِ شـهوت بـادِ آز　　بُـرد او را کـه نـبود اهـلِ نـماز

(دفتر اول ۳۷۹۶)

گاه درد و حسرت بر نمازِ فوت‌شده، نزد خدا بهتر است از نمازِ گزارده‌شده

گـر نـماز از وقت رفـتی مـر تـو را　　ایـن جـهان تـاریک گشـتی بـی‌ضیا

از غَـبین و درد رفـتی اشک‌هـا　　از دو چشـمِ تـو مـثالِ مَشک‌هـا

ذوق دارد هـر کسـی در طـاعتی　　لاجَـرَم نشکـیبد از وی سـاعتی

آن غـبین و درد بـودی صـد نـماز　　کـو نـماز و کـو فـروغِ آن نـیاز؟

(دفتر دوم ۲۷۶۷-۲۷۷۰)

آن یکی می‌رفت در مسـجد درون　　مـردم از مسـجد هـمی آمـد بـرون

گشت پُرسان که جماعت را چه بود؟　　کـه ز مسـجد مـی‌برون آیـند زود

آن یکـی گـفتش کـه پـیغمبر، نـماز　　با جماعت کـرد و فـارغ شـد ز راز

تو کجا درمی‌روی؟ ای مـردِ خـام!　　چونکه پـیغمبر بـداده‌ست اَلسَّـلام

گفت: آه و دود از آن آه شد برون　　آهِ او مـی‌داد از دل بـویِ خـون

آن یکی از جـمع گـفت: ایـن آه را　　تو به من ده، و آن نـمازِ مـن تـو را

گـفت: دادم آه و پَـذْرفتم نـماز　　او سِـتَد آن آه را بـا صـد نـیاز

شب به خواب اندر بگفتش هاتفی　　کـه خـریدی آبِ حـیوان و شـفا

حُـرمتِ ایـن اخـتیار و ایـن دخـول　　شـد نـمازِ جـملهٔ خـلقان قـبول

(دفتر دوم ۲۷۷۱-۲۷۷۹)

﴿روزه﴾

روزه عبادتی است که در همهٔ شرایع پیشین سابقه داشته است. حتی قبایل بدوی نیز جهت راندن شیاطین از خود یا برای به‌دست‌آوردن خشنودی خدایان روزه می‌داشتند. اعراب جاهلی نیز نوعی روزه و امساک را به‌عنوان عبادت و تنزّه باور داشتند.[۱] روزه در قرآن کریم به لفظ «صَوْم» و «صِیام» آمده است. عرفا با الهام از مأثورات دینی، روزه را زکات بدن دانسته‌اند. و در فضیلت روزه گفته‌اند که آدمی با روزه، خوی و خصلت فرشتگان می‌یابد، زیرا از طعام‌های ظاهری، خویشتن می‌دارد و به طعام ذکر و تسبیح و تهلیل می‌گراید.[۲]

مولانا در مثنوی بیشتر دربارهٔ جوع عارفانه یا گرسنگی اختیاری سخن گفته است و فریضهٔ روزه را نیز در مطاوی آن آورده است. او بیشتر ایّام سال را به روزه می‌گذرانید و به گاهِ افطار نیز به اندک بسنده می‌کرد. و با وجود این طعام ناچیز، به چالاکی چرخ می‌زده و رقص و سماع‌های بس طولانی و سنگین ترتیب می‌داده است به‌نحوی که کسی نمی‌توانست با او همراهی کند. «قوّتِ جبریل از مطبخ نبود» از این‌رو اندامی نحیف و استخوانی داشت. نقل است که روزی مولانا به حمام درآمد و به جسم لاغر خود نگاهی کرد و گفت: در تمام عمر خود از کسی شرمسار نشدم مگر امروز که از این جسم خجالت می‌کشم. اما چه کنم که آسایش من در رنج اوست.[۳]

روزه، امساک از حلال‌هاست

روزه‌دار نه‌تنها از حرام‌ها می‌پرهیزد بل از بسیاری از حلال‌ها امساک می‌کند.

روزه گوید: کرد تقویٰ از حلال　　در حرامش دان که نَبْوَد اِتّصال

(دفتر پنجم ۱۸۹)

روزه، رزق معنوی می‌آورد

باش در روزه شکیبا و مُصِر　　دَم به دَم قوتِ خدا را منتظر

---

۱. ر.ک. **احکام قرآن** (محمّد خزائلی)، ص ۴۱۶ــ۴۱۵.

۲. ر.ک. **الرسالة العلیة** (کمال‌الدین حسین کاشفی)، ص ۷۳.

۳. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۳۶۱ــ۳۶۰.

کآن خدایِ خوبْ‌کارِ بُردبار / هدیه‌ها را می‌دهد در انتظار
انتظارِ نان ندارد مردِ سیر / که سبک آید وظیفه یا که دیر
(دفتر پنجم ۱۷۵۱-۱۷۴۹)

لب فرو بند از طعام و از شراب / سویِ خوانِ آسمانی کن شتاب
دَم به دَم بر آسمان می‌دار امید / در هوایِ آسمان، رقصان چو بید
دَم به دَم از آسمان می‌آیدت / آب و آتش، رزق می‌افزایدت
(دفتر پنجم ۱۷۳۲-۱۷۳۰)

جُوع اختیاری یا گرسنگی عارفانه نه‌تنها پرهیز از هرگونه حرام و شبهت است بل پرهیز از بهره‌مندیِ غیرلازم از حلال‌هاست. از این‌رو پُرخواری و انباشتن شکم از طعام‌های رنگین نکوهش شده است. چنانکه حضرت رسول(ص) فرماید: **لاٰ یَدْخُلُ مَلکُوتَ السَّماءِ قَلْبُ مَنْ مَلَأَ بَطْنَهُ.**[1] «دلِ کسی که شکم خود را انباشته باشد به ملکوت آسمان اندر نشود.» البته این گرسنگی با آن گرسنگی که ناشی از ستم اجتماعی و عدم توزیع عادلانه ثروت است تفاوتی بنیادین دارد. از این‌رو هیچ‌یک از انبیا و اولیا نه‌تنها گرسنگی اجباری و ظالمانه را تأیید و تشویق نکرده‌اند بلکه برای برکندن ریشه‌های شوم این شجرهٔ خبیثه مجاهدت‌ها کرده‌اند. گرسنگی عارفانه از نظر مولانا فقط منحصر به کم‌خوردن طعام نیست بلکه به معنی پرهیز از هرگونه امور نفسانی است.

گرسنگی عارفانه باعث شکوفایی باطنی شود

این دهان بستی، دهانی باز شد / کو خورندهٔ لقمه‌هایِ راز شد
گر ز شیرِ دیو، تن را وابُری / در فِطامِ او، بسی نعمت خوری
(دفتر سوم ۳۷۴۸-۳۷۴۷)

زین خورش‌ها اندک‌اندک بازبُر / کین غذایِ خَر بُوَد، نه آنِ حُر
تا غذایِ اصل را قابل شوی / لقمه‌هایِ نور را آکِل شوی
(دفتر چهارم ۱۹۵۷-۱۹۵۶)

لب فرو بند از طعام و از شراب / سویِ خوان آسمانی کن شتاب

---

۱. **المحجة‌البیضاء**، ج ۵، ص ۱۴۶.

دَم بـه دَم بـر آسـمان مـی‌دار امـید / در هوایِ آسمان، رقصان چـو بـید
دَم بـــه دَم از آســمان مـــی‌آیدت / آب و آتش رزق، مـــی‌افـزایـدت
(دفتر پنجم ۱۷۳۲-۱۷۳۰)

تن چو با برگ است روز و شب از آن / شاخِ جان در برگْ‌ریزست و خزان
برگِ تن، بی‌برگیِ جـان است زود / ایـــن بـباید کـاستن، آن را فـزود
اَقْرِضُواالله قرض دِه زیـن بـرگِ تـن / تـا بـروید در عـوض در دل چـمن
قرض دِه، کم کن از این لقمه، تنت / تـــا نـــماید وجـــهِ لاٰعَـینٌ رَأَت
تن ز سِرگین خویش چون خالی کـند / پُـــر ز مُشک و دُرِّ اِجـلالی کـند
(دفتر پنجم ۱۴۸-۱۴۴)

گر تو این انبان زِ نـان خـالی کـنی / پُـــر ز گـوهرهایِ اِجـلالی کـنی
طفلِ جان، از شیرِ شیطان بـاز کـن / بـعد از آنش بـا مَـلَک انـباز کـن
تـا تـو تـاریک و مـلول و تـیره‌یی / دان کـه بـا دیـوِ لعـین هـمشیره‌یی
(دفتر اول ۱۶۴۱-۱۶۳۹)

اندکی زین شرب کم کن بهرِ خـویش / تا که حوضِ کوثری یابی بـه پـیش
(دفتر پنجم ۱۰۰۳)

وارهـــی زیـــن روزیِ ریـــزهٔ کـثیف / در فُتی در لوت و در قوتِ شریف
(دفتر پنجم ۱۷۴۳)

نفسِ تو تا مستِ نُقل است و نـبید / دان که روحت خوشهٔ غـیبی نـدید
که عـلامات است زآن دیـدارِ نـور / اَلتّـــجافي مِـنْک عَـنْ دارِالْـغُرور
مرغ چـون بـر آبِ شـوری مـی‌تند / آبِ شـیرین را نـدیده‌ست او مـدد
(دفتر پنجم ۲۴۴۸-۲۴۴۶)

شرط رسیدن به ملکوت، تبدیل‌کردن طعام است

اگر آدمی مزاج روحش را به طعام‌های معنوی عادت دهد و از طعام‌های شهوانی بازش دارد به روشن‌بینی رسد.

یـا حَـریصَ الْـبَطنِ عَـرِّجْ هٰکَـذا / اِنَّـــمَا الْـــمِنْهاجُ تَـــبْدیلُ الْـغِذا
یـا مَـریضَ الْـقَلْبِ عَـرِّجْ لِـلْعِلاج / جُـــمْلَةُ التَّـــدبیرِ تَـبدیلُ الْـمِزاج
اَیُّـهَا الْـمحبوسُ فـي رَهْـنِ الطَّـعام / سَـوْفَ تَـنْجُو اِنْ تَـحَمَّلْتَ الْـفِطام

اِنَّ فِـی‌الجُـوعِ طَـعاماً وافِـرا اِفْـتَقِدْهُ وَارْتَـجِ یـا نـاظِرا
اِغْـتَذِ بِـالنُّورِ کُـنْ مِـثلَ الْـبَصَر وافِـقِ الْاَمْـلاکَ یـا خَـیْرَ الْـبَشَر
چون مَلَک، تسبیحِ حق را کن غـذا تـا رهـی هـمچون مـلایک از اَذا
جـبرئیل از سـویِ جیفه کـم تَـنَد او به قوّت، کی ز کرکس کم زَنَـد؟
حَـبّذا خـوانـی نـهاده در جـهان لیک از چشمِ خسیسان، بس نـهان
گر جهان، باغی پُر از نعمت شـود قسمِ مونس و مار هم خاکـی بُـوَد

(دفتر پنجم ۳۰۱-۲۹۳)

مِعده را خو کن بدان ریحان و گُـل تـا بـیابی حکـمت و قـوتِ رُسُـل
خویِ معده زین کَه و جَـو بـاز کـن خـوردنِ ریـحان و گُـل آغـاز کـن
مـعدهٔ تـن سـویِ کَـهْدان مـی‌کَشَد معدهٔ دل، سـویِ ریـحان مـی‌کَشَد
هرکه کاه و جو خورد قـربان شـود هرکه نـورِ حـق خـورد قـرآن شـود

(دفتر پنجم ۲۴۷۸-۲۴۷۵)

ای پـــدر! اَلْاِنـتظار اَلْاِنـتظار از بـرایِ خـوانِ بـالا مـردْوار
هـر گـرسنه عـاقبت قـوتی بـیافت آفـتاب دولتـی بـر وی بـتافت
ضیفِ با همّت چو آشی کم خورد صـاحبِ خـوان، آشِ بـهتر آورد

(دفتر پنجم ۱۷۵۶-۱۷۵۴)

گرسنگیِ اختیاری از هر دارویی درمانگرتر است

جوع، خود سلطانِ داروهاست هـین جوع در جان نه، چنین خوارش مَبین
جمله ناخوش، از مَجاعت خوش شده‌ست جمله خـوش‌ها بـی‌مَجاعت‌ها رَد است

(دفتر پنجم ۲۸۳۳-۲۸۳۲)

رنج گرسنگی از رنج امتلای شکم، دلنشین‌تر است

رنجِ جوع، اَوْلیٰ بُوَد خود زآن علل هم به لطف و، هم به خفّت، هم عمل
رنـجِ جـوع، از رنـج‌ها پـاکیزه‌تر خاصه در جوع است صد نفع و هنر

(دفتر پنجم ۲۸۳۱-۲۸۳۰)

گرسنگی عارفانه، نصیب هر کسی نمی‌شود

خود نباشد جوع، هرکس را زبـون کین علفزاری است ز اندازه بـرون

جوع، مر خاصانِ حق را داده‌اند — تا شوند از جوع، شیرِ زورْمند
جوع، هر جِلفِ گدا را کی دهند؟ — چون علف کم نیست پیشِ او نهند
که: بخور که هم بدین ارزانیی — تو نه‌یی مرغاب، مرغِ نانیی

(دفتر پنجم ۲۸۴۰-۲۸۳۷)

گرسنگی عارفانه وسیله‌ای است برای مهارکردن نفس امّاره

اشکمِ تی، لافِ اَللّهی نزد — کآتشش را نیست از هیزم مدد
اشکمِ خالی بُوَد زندانِ دیو — کِش غمِ نان، مانع است از مکر و ریو
اِشکمِ پُرلوت دان بازارِ دیو — تاجرانِ دیو را در وی غریو

(دفتر ششم ۴۷۲۸-۴۷۲۶)

﴿ذکر﴾

ذکر، از بدیهی‌ترین نشان عاشق و دلبردگی است. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **اَنْتَ مَعَ مَنْ اَحْبَبْتَ.** «تو با کسی هستی که دوستش داری.» مقصود اصلی جمیع عبادات این است که آدمی یاد خدا باشد. چنانکه در آیهٔ ۴۵ سورهٔ **عنکبوت** بعد از آنکه اهمیت نماز را بازگو می‌کند در پایان می‌افزاید: **وَ لَذِکْرُ اللهِ اَکْبَر.** و بدین‌سان غایت نماز را که یادکردِ خداوند است تأکید می‌کند. یا در آیه ۱۴ سوره **طه** در خطاب به موسی فرماید: **اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِکْرِی.** «نماز را برپا دار تا یادِ من باشی.» در اهمیت ذکر روایات بسیاری از پیامبر و معصومین آمده است. وقتی از ایشان پرسیدند کدامین عمل، فضیلت بیشتر دارد؟ فرمودند: **اَنْ تَمُوتَ وِ لِسانُکَ رَطْبٌ بِذِکْرِ الله.**[۱] «اینکه در حال مرگ نیز زبانت به یاد خدا مرطوب شود.» از امام صادق نیز نقل شده که هیچ چیز نیست مگر آنکه برایش حدّی است مگر ذکر خدا که برای آن محدودیتی نیست.[۲]

عرفا و صوفیه نیز در باب ذکر سخنانی دامن‌گستر گفته‌اند. از آن‌جمله باباطاهر می‌گوید: **اَلذِّکْرُ حَیاةُ الْقَلبِ.**[۳] «ذکر، قلب را زنده می‌کند». امام محمد غزالی گوید: بدان که مقصود و لباب همهٔ عبادت‌ها یادکردن خدای تعالی است که عماد مسلمانی، نماز است و مقصود از وی ذکر حق تعالی است.[۴] امام قشیری نیز گوید: ذکر رکنی قوی است اندر طریق حق سبحانه و تعالی و هیچکس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر.[۵] نجم‌الدین کبری گوید: ذکر یعنی بیرون آمدن از آنچه غیر خداست.[۶]

خاصیت ذکر به‌طور عموم

آدمی هیچ‌گاه از یاد و خاطر قلبی جدا نیست. یعنی او در هر لحظه در حال یادکردن چیزی است. و هرکس در یاد چیزی و کسی تمرکز کند با آن چیز و آن کس، اتحاد ذاتی پیدا می‌کند. یاد امور باطل، تیرگی می‌آورد و یاد امور حقانی، صفا و نورانیت.

---

۱. **الحجة البیضاء**، ج ۲، ص ۲۶۷.
۲. ر.ک. پیشین، ص ۲۶۸.
۳. **شرح فارسی کلمات باباطاهر**، تألیف مرحوم سلطان علیشاه گنابادی، ص ۸۴.
۴. **کیمیای سعادت**، ج ۱، ص ۲۵۲.
۵. **ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه**، ص ۳۴۷.
۶. **الاصول العشرة**، ص ۵۷.

ذکرِ هر چیزی دهد خاصیّتی زانکه دارد هر صفت، ماهیّتی
(دفتر سوم ۳۸۵۳)

ذکر خدا، ضد غفلت

اُذْکُروا الله، شاهِ ما دستور داد اندر آتش دید ما را نور داد
(دفتر دوم ۱۷۱۵)

ذکر خدا، زدایندهٔ وسوسه‌های شیطانی

بانگِ غولان هست بانگِ آشنا آشنایی که کَشد سویِ فنا
بانگ می‌دارد که هان ای کاروان! سویِ من آیید، نَک راه و نشان
نام هریک می‌بَرَد غول ای فلان! تا کُند آن خواجه را از آفِلان
چون رسد آن‌جا، ببیند گرگ و شیر عمر، ضایع، راه دور و روز، دیر
چون بُوَد آن بانگِ غول؟ آخِر بگو مال خواهم، جاه خواهم و آبرو
از درونِ خویش این آوازها منع کن تا کشف گردد رازها
ذکرِ حق کن، بانگِ غولان را بسوز چشمِ نرگس را از این کرکس بدوز
(دفتر دوم ۷۵۴-۷۴۸)

ذکر خدا، هم پاک است و هم پاک‌کننده

ذکرِ حق پاک است چون پاکی رسید رخت بربندد، برون آید پلید
می‌گریزد ضدها از ضدها شب گُریزد چون برافروزد ضیا
چون درآید نامِ پاک اندر دهان نی پلیدی مانَد و نی اَنْدُهان
(دفتر سوم ۱۸۸-۱۸۶)

من نگردم پاک از تسبیحشان پاک هم ایشان شوند و دُرْفشان
(دفتر دوم ۱۷۵۸)

ذکر، موجب جنبش و پویایی اندیشه شود

ذهن آدمی بدون ذکر و مراقبه دچار تیرگی و زنگار اوهام و خیالاتِ ناشی از درگیری‌های روزمره گردد. از این‌رو ذکر حقّ صیقل‌دهندهٔ اندیشهٔ آدمی و سیال‌کنندهٔ آن است.

ایـنقَدَر گـفتیم، بـاقی فکـر کـن / فکر اگر جامد بُوَد، رو ذکـر کـن
ذکـــر آرد فکـــر را در اهـــتزاز / ذکر را خـورشیدِ ایـن افسـرده‌ساز
(دفتر ششم ۱۴۷۶-۱۴۷۵)

ذکر، زدایندهٔ خیالات پریشان

مولانا در بیان فایدهٔ ذکر، تمثیلی بسیار بدیع و پرمغز دارد به‌نام عور و زنبور، بدین مضمون که شخصی برهنه با هجوم زنبوران روبه‌رو می‌شود، او برای آنکه به نیش زنبوران گرفتار نیاید خود را درون برکهٔ آبی فرو می‌برد. تا وقتی که او زیر آب است از گزند زنبوران در امان است اما همین‌که از آب بیرون می‌آید با هجوم انبوه زنبوران روبه‌رو می‌گردد. در این تمثیل می‌گوید آدمی در معرض هجوم خیالات یاوه و اوهام آزاردهنده است. او برای رهایی از این وضع باید به برکهٔ ذکر خدا درآید بنابراین مولانا مسئلهٔ استغراق ذاکر در ذکر خدا را این‌گونه بیان می‌دارد:

آن‌چنان کـه عـور انـدر آب جَست / تا در آب از زخمِ زنـبوران بِـرَست
مـی‌کند زنـبور بـر بـالا طـواف / چون برآرَد سَر، ندارنـدش مـعاف
آب، ذکرِ حقّ و زنـبور ایـن زمـان / هست یـــادِ آن فـلانه و آن فـلان
دَم بـخور در آبِ ذکـر و صـبر کـن / تـا رهـی از فکـر و وسـواسِ کـهن
بـعد از آن تـو طـبعِ آن آبِ صـفا / خود بگیری جـملگی سـرتا بـه پـا
آنـــچنان کـز آب آن زنـبورِ شـرّ / مـی‌گریزد از تـو هـم گـیرد حـذر
(دفتر چهارم ۴۴۰-۴۳۵)

ذکر حقیقی، لازمه‌اش پاکی درون است

ای دل! از کین و کراهت پـاک شـو / وآنگهان اَلْحَمد خوان، چالاک شو
بـــر زبـــان اَلْـحَمد و اِکـراهِ درون / از زبـان، تـلبیس بـاشد یـا فسـون
وانگـهان گـفته خـدا کـه نـنگرم / من به ظاهر، مـن بـه بـاطن نـاظرم
(دفتر چهارم ۱۷۳۸-۱۷۳۶)

ذکری که از روی عشق و ایمان نباشد، تأثیر ندارد

عـام مـی‌خوانـند هـردَم نـامِ پـاک / این عمل نکند چو نَبْوَد عشـقناک
(دفتر ششم ۴۰۳۸)

ذکری که از روی عشق و ایمان باشد، تأثیر دارد

آنچه عیسی کرده بود از نامِ هو — می‌شدی پیدا ورا از نامِ او
چونکه با حق متّصل گردید جان — ذکرِ آن اینست و ذکر اینْسْت آن
خالی از خود بود و پُر از عشقِ دوست — پس ز کوزه آن تلابَد که در اوست

(دفتر ششم ۴۰۴۱-۴۰۳۹)

ذکری که فقط با زبان انجام شود، اثربخش نیست

تأثیر اذکار بستگی تام و تمامی به پاکی و مرتبهٔ معنوی ذاکر دارد نه الفاظ و اوراد. مولانا این موضوع را ضمن حکایتی که از بیت (۱۴۱) دفتر دوم آغاز می‌شود بازگو کرده است:

گشت با عیسی یکی ابله رفیق — استخوان‌ها دید در حفرهٔ عمیق
گفت: ای همراه آن نامِ سَنی — که بدان تو مرده را زنده کنی
مر مرا آموز تا احسان کنم — استخوان‌ها را بدان با جان کنم
گفت: خامُش کن که آن کارِ تو نیست — لایقِ اَنفاس و گفتارِ تو نیست
کآن نَفَس خواهد ز باران پاک‌تر — وز فرشته در روش، درّاک‌تر
عمرها بایست تا دَم پاک شد — تا امینِ مخزنِ افلاک شد
خودگرفتی این عصا در دستِ راست — دست را، دستانِ موسی از کجاست؟

(دفتر دوم ۱۴۷-۱۴۱)

باز مولانا همین مطلب را ضمن تمثیلی که از بیت (۲۴۹۷) دفتر پنجم آغاز می‌شود بیان کرده است:

از علی میراث داری ذوالْفَقار — بازویِ شیرِ خدا هستت، بیار
گر فسونی یاد داری از مسیح — کو لب و دندانِ عیسی؟ ای قبیح!

(دفتر پنجم ۲۵۰۳-۲۵۰۲)

آدمی اگر به حقیقت اذکار حق، پی برد حالش به کلی دگرگون شود

اکثر آدمیان اذکار را تقلیدی و لسانی گویند نه حقیق و قلبی. از این‌رو حالشان دگرگون نمی‌شود.

مولانا این مطلب را در حکایت روستایی و گاوش که به‌وسیلهٔ شیر دریده شده بود بازگو کرده است:

حق همی گوید که ای مغرورِ کور — نَه ز نامم پاره‌پاره گشت طور؟
که لَوْ اَنْزَلْنا کِتاباً لِلْجَبَل — لَانْصَدَع، ثُمَّ انْقَطَع، ثُمَّ ارْتَحَل
از من ار کوهِ اُحُد واقف بُدی — چشمه‌چشمه از جَبَل خون آمدی
از پدر وز مادر این بشنیده‌یی — لاجَرَم غافل در این پیچیده‌یی

(دفتر دوم ۵۱۱-۵۰۸)

نقد تمثیلی ذاکرانی که ذکر تنها بر زبانشان جاری است نه بر قلبشان

مُشک را بر تن مَزَن، بر دل بمال — مُشک چه بود؟ نامِ پاکِ ذُوالْجَلال
آن منافق، مُشک بر تن می‌نهد — روح را در قعرِ گُلْخَن می‌نهد
بر زبان، نامِ حق و در جانِ او — گندها از فکرِ بی‌ایمانِ او
ذکر با او همچو سبزهٔ گُلْخَن است — بر سرِ مَبْرَز گُل است و سوسن است
آن نبات آنجا یقین عاریّت است — جایِ آن گُل، مجلس است و عشرت است

(دفتر دوم ۲۷۱-۲۶۷)

آثار ذکر حقیقی

حمد گفتی، کو نشانِ حامدون؟ — نه برونت هست اثر نه اندرون
حمدِ عارف مر خدا را راست است — که گواهِ حمد او شد پا و دست
از چَهِ تاریکِ جسمش برکشید — وز تکِ زندانِ دنیایش خرید
اطلسِ تقوی و نورِ مؤتَلِف — آیتِ حمد است او را بر کتف
وارهیده از جهانِ عاریه — ساکنِ گلزار و عینٌ جاریه
بر سریرِ سرِّ عالی همّتش — مجلس و جا و مقام و رُتبتش
مَقْعَدِ صدقی که صدّیقان در او — جمله سَرسبزند و شاد و تازه‌رُو
حمدشان چون حمدِ گُلشن از بهار — صد نشانی دارد و صَد گیر و دار
بر بهارش چشمه و نخل و گیاه — وآن گلستان و نگارستان، گواه
شاهدِ شاهد، هزاران هر طرف — در گواهی، همچو گوهر بر صدف

(دفتر چهارم ۱۷۷۲-۱۷۶۳)

ذکر حق در حالت اتصال بنده، مؤثر است

چونکه با حق متّصل گردید جان ذکرِ آن اینست و ذکرِ اینْست، آن
خالی از خود بود و پُر از عشقِ دوست پس ز کوزه آن تَلابد که در اوست

(دفتر ششم ۴۰۴۱-۴۰۴۰)

ذکر کثیر، کار هرکس نیست

اُذْکُروالله، کارِ هر اوباش نیست اِرْجِعی بر پایِ هر قلاّش نیست

(دفتر چهارم ۳۰۷۲)

ترک‌کردن ذکر خدا سبب قبض و گرفتگی روحی می‌شود

چون تو وِرْدی ترک کردی در رَوِش بر تو قبضی آید از رنج و تبش

(دفتر سوم ۳۴۹)

﴿دعا و نیایش﴾

انسان و خداوند رابطه‌ای دوجانبه دارند. خداوند از طریق وحی و الهام و اشراق و افاضات دیگر با انسان رابطه برقرار می‌کند، و انسان نیز در این رابطه، منفعل محض نیست، بل از طریق نیایش و دعا به خداوند تقرب می‌جوید. دعا نتیجهٔ وجه رحمانیت خداوند است و تنها از این وجه است که بنده امکان می‌یابد که بدو تقرّب جوید، والاّ میان خالق و مخلوق هیچگونه سنخیتی نیست که بنده بدو نزدیک شود. وجه فاطریت، خالقیت، قهاریت و دیگر وجوه جلالیه خداوندی، امکان نزدیکی به ساحت اقدس او را نمی‌دهد مگر وجه رحمانیت خداوند. فقط از این وجه است که خداوند عروةالوثقای نیایش را به دست بشر داده تا بدو متصل شود. مولانا در باب دعا، علاوه بر آنکه لطیف و دلنشین سخن گفته، تعابیر تازه‌ای نیز آورده است که بدیل و مثیلی ندارد.

ضرورت دعا

ای اخی دست از دعاکردن مدار　　با اجابت یا ردِ اویت چه کار؟

(دفتر ششم ۲۳۴۴)

دیده را نادیده خود انگاشتم　　باز زنبیلِ دعا برداشتم

(دفتر ششم ۲۳۲۸)

دعا از فضل الهی است

این دعا تو امر کردی ز ابتدا　　ورنه خاکی را چه زهرهٔ این بُدی؟

چون دعامان امر کردی ای عُجاب!　　این دعایِ خویش را کن مُسْتَجاب

(دفتر ششم ۲۳۲۰-۲۳۱۹)

هم ز اوّل تو دهی میلِ دعا　　تو دهی آخر دعاها را جزا

(دفتر چهارم ۳۵۰۰)

این دعا هم بخشش و تعلیمِ توست　　گرنه در گُلْخَن، گُلستان از چه رُست؟

(دفتر دوم ۲۴۴۹)

جز تو، پیشِ کی برآرد بنده، دست؟ هم دعا و هم اجابت از تو است

(دفتر چهارم ۳۴۹۹)

دعا و تنزیه بشری لایقِ ذات اقدس الهی نیست

گفت: اگرچه پاکم از ذکرِ شما نیست لایق مرمرا تصویرها

لیک هرگز مستِ تصویر و خیال درنیابد ذاتِ ما را بی‌مثال

ذکرِ جسمانه، خیالِ ناقص است وصفِ شاهانه، از آنها خالص است

شاه را گوید کسی: جُولاه نیست این چه مدح است؟ این مگر آگاه نیست؟!

(دفتر دوم ۱۷۱۹-۱۷۱۶)

هان و هان گر حمد گویی، گر سپاس همچو نافرجامِ آن چوپان‌شناس

حمدِ تو نسبت بدان، گر بهتر است لیک آن، نسبت به حق هم اَبْتَر است

(دفتر دوم ۱۷۹۵-۱۷۹۴)

ای برون از وهم و قال و قیلِ من! خاک بر فرقِ من و تمثیلِ من

بنده نشکیبد ز تصویرِ خوشت هر دَمَت گوید که جانم مَفْرَشت

همچو آن چوپان که می‌گفت: ای خدا! پیشِ چوپان و مُحِبِّ خود بیا

تا شُپُش جویم من از پیراهنت چارُقت دوزم، ببوسم دامنت

کس نبودش در هوا و عشق، جُفت لیک قاصر بود از تسبیح و گفت

(دفتر پنجم ۳۳۲۲-۳۳۱۸)

هست این، نسبت به من، مدح و ثنا هست این، نسبت به تو، قدح و هِجا

همچو مدحِ مردِ چوپانِ سلیم مر خدا را پیشِ موسیِّ کلیم

که بجویم اُشْپُشت، شیرت دهم چارُقت دوزم، من و پیشت نهم

قدحِ او را حق به مدحی برگرفت گر تو هم رحمت کنی، نبود شگفت

رحم فرما بر قصورِ فهم‌ها ای ورایِ عقل‌ها و فهم‌ها

(دفتر ششم ۱۰۹۴-۱۰۹۰)

مقبولیت دعا و ذکر بندگان از رحمت حق است نه سزاواری بندگان

چندگویی؟ چون غطا برداشتند کین نبوده‌ست آنکه می‌پنداشتند

این قبولِ ذکرِ تو از رحمت است چون نماز مُستحاضه، رُخصت است

با نمازِ او بیآلوده‌ست خون / ذکرِ تو آلودهٔ تشبیه و چون
خون پلید است و، به آبی می‌رود / لیک باطن را نجاست‌ها بود
کآن به غیرِ آبِ لطفِ کردگار / کم نگردد از درونِ مردِ کار
در سُجودت، کاش رُو گردانیی / معنیِ سبحانَ رَبّی دانیی
کای سُجودم چون وجودم ناسزا / مر بَدی را تو نکویی دِه جزا

(دفتر دوم ۱۸۰۲-۱۷۹۶)

ضرورتِ بر زبان آوردن دعا

از آنجا که دل بر اثر تکرار زبان، منفعل می‌گردد ضروری است که دعاکننده مکنونات ضمیر خود را به گاهِ نیایش بر زبان آورد.

لیک گفتی: گرچه می‌دانم سِرت / زود هم پیدا کُنش بر ظاهرت

(دفتر اول ۶۰)

دعا فقط تکرارِ لفظ یا لقلقهٔ لسان نیست

گفت: خامُش کن که آن، کارِ تو نیست / لایقِ انفاس و گفتارِ تو نیست
کآن نَفَس خواهد ز باران پاک‌تر / وز فرشته، در روش درّاک‌تر
عمرها بایست، تا دَم پاک شد / تا امینِ مخزنِ افلاک شد
خودگرفتی این عصا در دستِ راست / دست را دستانِ موسی از کجاست؟

(دفتر دوم ۱۴۷-۱۴۴)

از علی، میراث داری ذُوالْفَقار / بازویِ شیرِ خدا هستت بیار
گر فسونی یاد داری از مسیح / کو لب و دندانِ عیسی؟ ای قبیح!

(دفتر پنجم ۲۵۰۳-۲۵۰۲)

اجابتِ دعا به دلِ شکسته، بسته است

دستِ اشکسته برآور در دعا / سویِ اِشکسته، پَرَد فضلِ خدا

(دفتر پنجم ۴۹۳)

حال دعا را حضرت پروردگار می‌دهد و دعا را نیز او اجابت می‌کند

هم دعا از من روان کردی چو آب / هم نباتش بخش و دارش مستجاب
هم تو بودی اوّل آرندهٔ دعا / هم تو باش آخر، اجابت را رَجا

(دفتر پنجم ۴۱۶۳-۴۱۶۲)

نیک بنگر اندرین، ای مُحْتَجِب! / که دعا را بست حق بر اَسْتَجِبْ

(دفتر سوم ۲۳۰۴)

جز تو پیش کی برآرد بنده، دست؟ / هم دعا و هم اجابت از تو است
هم ز اوّل می‌دهی میلِ دعا / تو دهی آخر دعاها را جزا

(دفتر چهارم ۳۵۰۱-۳۴۹۹)

گفت حق: گر فاسقی و اهلِ صنم / چون مرا خوانی، اجابت‌ها کنم
تو دعا را سخت گیر و می‌شُخول / عاقبت بِرْهانَدَت از دستِ غول

(دفتر سوم ۷۵۷-۷۵۶)

تضرع، شرط اجابت دعا

چون بگریانم، بجوشد رحمتم / آن خُروشنده بنوشد نعمتم
گر نخواهم داد، خود ننمایمش / چونْش کردم بسته‌دل، بگشمایمش
رحمتم موقوفِ آن خوشْ‌گریه‌هاست / چون گریست، از بحرِ رحمت، موج خاست

(دفتر دوم ۳۷۵-۳۷۳)

زاری و گریه قویْ‌سرمایه‌ای است / رحمتِ کُلّی، قوی‌تر دایه‌ای است
دایه و مادر بهانه‌جُو بود / تا که کی آن طفلِ او گریان شود؟
طفلِ حاجاتِ شما را آفرید / تا بنالید و، شود شیرش پدید
گفت: اُدْعُوا اللّه، بی‌زاری مباش / تا بجوشد شیرهای مِهرهاش

(دفتر دوم ۱۹۵۴-۱۹۵۱)

دعای ما، لبّیکِ خداوند است

هیچ می‌گویند کین لبّیک‌ها / بی‌ندایی می‌کنیم آخِر چرا؟
بلکه توفیقی که لبّیک آورد / هست هر لحظه ندایی از اَحَد

(دفتر ششم ۸۷۱-۸۷۰)

چون کند تقصیر؟ پس چون تن زند؟ چونکه لبّیکش به یارب می‌رسد
هست لبّیکی که نتوانی شنید لیک سَر تا پای، بتوانی چشید
(دفتر دوم ۱۱۹۱-۱۱۹۰)

آن یکی الله می‌گفتی شبی تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی
گفت شیطان: آخِر ای بسیارْگو! این همه الله را، لبّیک کو؟
می‌نیاید یک جواب از پیشِ تخت چند الله می‌زنی با رویِ سخت؟
او شکسته‌دل شد و بنهاد سَر دید در خواب، او خَضِر را در خُضَر
گفت: هین از ذکر، چون واماندەیی؟ چون پشیمانی از آن کش خوانده‌یی؟
گفت: لبّیکم نمی‌آید جواب زآن همی ترسم که باشم ردِّ باب
گفت: آن اللهِ تو لبّیکِ ماست وآن نیاز و درد و سوزت، پیکِ ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌هایِ تو جذبِ ما بود و گشاد این پایِ تو
ترس و عشقِ تو کمندِ لطفِ ماست زیرِ هر یا ربِّ تو، لبّیک‌هاست
(دفتر سوم ۱۹۷-۱۸۹)

سببِ ردّ دعا

گاه دعا به اجابت نمی‌رسد به‌خاطر گناهانِ دعاکننده، و گاه دعا به اجابت نمی‌رسد به‌خاطر آنکه به مصلحت دعاکننده نیست.

تو همی خُسبیّ و بویِ آن حرام می‌زند بر آسمانِ سبزْفام
همرهِ انفاسِ زشتت می‌شود تا به بوگیرانِ گردون می‌رود
بویِ کبر و بویِ حرص و بویِ آز در سخن‌گفتن بیاید چون پیاز
گر خوری سوگند: من کی خورده‌ام؟ از پیاز و سیر تقوی کرده‌ام
آن دَمِ سوگند، غمّازی کند بر دماغِ همنشینان برزند
بس دعاها رد شود از بویِ آن آن دلِ کژ می‌نماید در زبان
اِخْسَئُوا آید جوابِ آن دعا چوبِ رد، باشد جزایِ هر دَغا
(دفتر سوم ۱۷۰-۱۶۴)

دزدکی از مارگیری، مار بُرد زابلهی آن را غنیمت می‌شمرد
وارهید آن مارگیر از زخمِ مار مار، کُشت آن دزدِ او را زارزار
مارگیرش دید، پس بشناختش گفت: از جان، مارِ من پرداختش

در دعـا مـی‌خواستی جـانم از او / کِش بـــیابم مـــار، بسـتانم از او
شُکرِ حق را کآن دعـا مـردود شـد / من زیان پنداشتم، و آن سـود شـد
بس دعاها کآن زیان است و هلاک / وز کَـرَم مـی‌نشنود یـزدانِ پـاک

(دفتر دوم ۱۴۰-۱۳۵)

سبب دیگر تأخیر در اجابت دعا

مولانا می‌گوید گاه اجابت دعا به تأخیر می‌افتد بدین سبب که خداوند دوست دارد که حال لطیف و خوش دعاکننده همچنان بر دوام باشد.

ای بسـا مُـخْلِص کـه نـالد در دعـا / تـا رود دودِ خُـلوصش بـر سـما
تـا رود بـالایِ ایـن سـقفِ بـرین / بُـــویِ مِـجْمَر از اَنـینُ الْـمُذْنِبین
پس مـــلایک بـا خـدا نـالند زار / کای مجیبِ هر دعا! وِای مُستجار!
بـــندهٔ مـــؤمن، تـضرّع مـی‌کند / او نـــمی‌دانـد بـجز تـو مسـتند
تـــو عـطا بـیگانگان را مـی‌دهی / از تـــو دارد آرزو هـــر مشـتهی
حق بفرماید که نه از خواریِّ اوست / عـینِ تأخـیرِ عـطا، یـاریِّ اوست
حاجت آوردش ز غفلت، سـویِ مـن / آن کَشیدش موکشان در کـویِ مـن
گـــر بـرآرم حـاجتش، او وا رَوَد / هم در آن بازیچه، مستغرق شـود
گرچه می‌نالد به جـان یـا مستجار / دلْشکسته، سـینه‌خسته، گـو: بـزار
خـــوش هـمی آیـد مـرا آوازِ او / وآن خـــدایـــا گـفتن وآن رازِ او
وآنکـــه انـدر لابـه و در مـاجرا / مـــی‌فریباند بـه هـر نـوعی مـرا
طـــوطیان و بـلبلان را از پسـند / از خـوشْآوازی قـفص درمـی‌کُنند
زاغ را و جُـــغد را انـــدر قـفص / کی کنند؟ این خود نیامد در قفص
پیشِ شـاهدْباز، چـون آیـد دو تـن / آن یکی کَمپیر و، دیگر خوشْذقن
هردو، نان خواهـند او زوتـر فـطیر / آرَد و کَـــمپیر را گـوید کـه گـیر
وآن دگر را که خوشستش قَدّ و خَد / کی دهد نان؟ بل به تأخـیر افکـند
گـویدش: بـنشین زمـانی بـی‌گزند / کـه بـه خـانه نـانِ تـازه مـی‌پزند
چون رسد آن نانِ گرمش بـعدِ کَـد / گویدش: بنشین که حلوا مـی‌رسد
هـم بـدین فـن داردارش مـی‌کند / وز رهِ پـــنهان، شکـارش مـی‌کند
که مرا کاری است با تو، یک زمان / منتظر می‌باش، ای خـوبِ جـهان!

بی‌مرادی مؤمنان از نیک و بَد　　تو یقین می‌دان که بهرِ این بُوَد

(دفتر ششم ۴۲۳۷-۴۲۱۷)

دعای از خودرهیدگان به اجابت می‌رسد

هرکه را دل پاک شد از اِعتلال　　آن دعایش می‌رود تا ذُوالْجَلال

(دفتر سوم ۲۳۰۵)

آن دعایِ بیخودان، خود دیگرست　　آن دعا زو نیست، گفتِ داورست

آن دعا حق می‌کند، چون او فناست　　آن دعا و آن اجابت از خداست

واسطهٔ مخلوق، نی اندر میان　　بی‌خبر زآن لابه‌کردن جسم و جان

(دفتر سوم ۲۲۲۱-۲۲۱۹)

عموم مردم به هنگام گرفتاری دست به دعا برمی‌دارند

عموم مردم به گاه گرفتاری به دعا می‌پردازند و چون خلاصی یافتند دعا را فراموش می‌کنند.

آن زمان خود، جملگان مؤمن شوند　　آن زمان خود، سرکشان بر سر دوند

آن زمان، زاری کنند و افتقار　　همچو دزد و راه‌زن در زیرِ دار

(دفتر ششم ۴۷۰۰-۴۶۹۹)

هم از آن سو جُو که وقتِ درد تو　　می‌شوی در ذکرِ یارَبّی دو تُو

وقتِ درد و مرگ از آن سو می‌نمی　　چونکه دردت رفت، چونی اَعجَمی؟

وقتِ مِحْنَت گشته‌یی الله‌گو　　چونکه مِحنت رفت، گویی: راه کو؟

(دفتر سوم ۱۱۴۲-۱۱۴۰)

چون درآید نزع و مرگ، آهی کُنی　　ذکرِ دلق و چارُق آن گاهی کنی

تا نمانی غرقِ موج زشتیی　　که نباشد از پناهی پُشتیی

یاد ناری از سفینهٔ راستین　　نگری در چارُق و در پوستین

چونکه درمانی به غرقابِ فنا　　پس ظَلَمْنا وِرد سازی بر وِلا

دیو گوید: بنگرید این خام را　　سر بُرید این مرغِ بی‌هنگام را

(دفتر پنجم ۱۹۷۱-۱۹۶۷)

اثرات دعا

از طریق نیایش، بسیاری از امور که از راه طبیعی و معتاد دست‌یازیدنی نیست متحقق گردد.

گر بنالیدی و مُسْتَغْفِر شدی — نورِ رفته از کرم، ظاهر شدی

(دفتر دوم ۱۶۴۲)

چون شُعیبی کو که تا او از دعا — بهرِ کِشتن خاک سازد کوه را
از نیاز و اعتقادِ آن خلیل — گشت ممکن امرِ صَعْب و مُسْتَحیل
یا به دریوزهٔ مَقْوقِس از رسول — سنگلاخی مزرعی شد با اصول

(دفتر دوم ۱۶۴۸-۱۶۴۶)

دعا، باطن را پالایش می‌کند

ذکر و نیایش صفای قلب می‌آورد و اندوه‌های مزاحم را می‌زداید.

ذکرِ حق، پاک است چون پاکی رسید — رخت بربندد، برون آید پلید
می‌گریزد ضدها از ضدها — شب گریزد چون برافروزد ضیا
چون درآید نامِ پاک اندر دهان — نی پلیدی ماند و، نی اندُهان

(دفتر سوم ۱۸۸-۱۸۶)

نیایش، عامل رهایی از رنج‌های مادی و جسمانی

یونست در بطنِ ماهی پخته شد — مَخْلَصش را نیست از تسبیح، بُد
گر نبودی او مُسَبِّح بطنِ نون — حبس و زندانش بُدی تا یُبْعَثُون

(دفتر دوم ۳۱۳۶-۳۱۳۵)

این جهان دریاست و تن، ماهیّ و روح — یونسِ محجوب از نورِ صَبوح
گر مُسَبِّح باشد، از ماهی رهید — ورنه در وی هضم گشت و ناپدید

(دفتر دوم ۳۱۴۱-۳۱۴۰)

نیایشِ خالصانه و توأم با تضرّع موجب رسیدنِ یاری خدا به بنده می‌شود

چون خدا خواهد که مان یاری کند — میلِ ما را جانبِ زاری کند

ای خُنُک چشمی که آن گریانِ اوست — ای همایونْ‌دل که آن بریانِ اوست
آخرِ هر گریه، آخِر خنده‌ای است — مردِ آخِربین مبارکْ‌بنده‌ای است
هرکجا آبِ روان، سبزه بُوَد — هرکجا اشکی دوان، رحمت شود
باش چون دولاب، نالان، چشمْ‌تر — تا ز صَحنِ جانْت برروید خُضَر
اشک خواهی، رحم کن بر اشکبار — رحم خواهی، بر ضعیفان رحم آر

(دفتر اول ۸۲۲-۸۱۷)

پس دعایِ خشک، هِل ای نیکبخت! — که فشانْدِ دانه می‌خواهد درخت
گر نداری دانه، ایزد زآن دعا — بخشدت نخلی که نِعْمَ مٰا سَعیٰ
همچو مریم، دردبودش دانه نی — سبز کرد آن نخل را صاحبْ‌فنی

(دفتر پنجم ۱۱۹۰-۱۱۸۸)

اولیایی که مخالف دعا هستند

مولانا اولیا را به دو دسته تقسیم کرده است. یک دسته اولیای اهل دعا و دستهٔ دیگر اولیای **مخالف** دعا. البته باید بدین نکته توجه داشت که مقصود از دعا در اینجا، مطلقِ توجه و تضرع و اتصال بنده به خالق نیست که این امر از فطرت موجودات برمی‌خیزد و هر موجودی بنا به سرشت خود به‌سوی کمال مطلق در حرکت است. بل منظور از دعا در اینجا صِرفِ سؤال جهت دفع بلا و جلب منفعت است. در این زمینه اولیای **مخالف** دعا، دعا را مغایر مقام **رضا** دانند. لیکن مولانا دعا را منافی منازل و مقامات عرفانی نمی‌داند و آن را در همه‌حال بر بندگان لازم می‌شمرد.

بشنو اکنون قصّهٔ آن رهروان — که ندارند اعتراضی در جهان
ز اولیا، اهلِ دعا خود دیگرند — گَه همی دوزند و گاهی می‌درند
قومِ دیگر می‌شناسم ز اولیا — که دهانْ‌شان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رامِ آن کِرام — جُستنِ دفع قضاشان شد حرام
در قضا، ذوقی همی بینند خاص — کفرشان آید طلب کردن خلاص
حُسنِ ظنّی بر دلِ ایشان گشود — که نپوشند از غمی جامهٔ کبود

(دفتر سوم ۱۸۸۳-۱۸۷۸)

پس چرا گوید دعا؟ الاّ مگر — در دعا بیند رضایِ دادگر
آن شفاعت، وآن دعا، نه از رحمِ خَود — می‌کند آن بندهٔ صاحبْ‌رَشَد

رحمِ خود را او همان دَم سوخته‌ست — که چراغِ عشقِ حق، افروخته‌ست
دوزخِ اوصافِ او عشق است و او — سوخت مر اوصافِ خود را، مو به‌مو

(دفتر سوم ۱۹۲۲-۱۹۱۹)

خواستهٔ بندگانِ خالص در دعا، به‌دست‌آوردن بینش و بصیرت است

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس — تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

(دفتر ششم ۲۳۱۱)

ای میسّر کرده ما را در جهان — سُخره و بیگار، ما را وارهان
طعمه بنموده به ما، و آن بوده شَسْت — آنچنان بنما به ما آن را که هست

(دفتر دوم ۴۶۷-۴۶۶)

ادب دعاکردن

مولانا می‌گوید بسا دعاکننده خواسته‌هایی را مطرح می‌کند که نه‌تنها به رشد او کمک نمی‌کند بلکه به نزول او می‌انجامد و خشم خدا را می‌انگیزد.

از خدا، غیرِ خدا را خواستن — ظنِّ افزونی است و کُلّی کاستن
خاصه عمری، غرق در بیگانگی — در حضورِ شیر، رُوبَهْ‌شانگی
عمرِ بیشم دِه که تا پس‌تر روم — مَهْلَم افزون کن که تا کمتر شوم
تا که لعنت را نشانه او بُوَد — بَد کسی باشد که لعنتْ‌جو بُوَد
عمرِ خوش، در قرب، جانْ‌پروردن است — عمرِ زاغ از بهرِ سِرگینْ‌خوردن است
عمرِ بیشم دِه که تا گُه می‌خورم — دایم اینم دِه که بس بدگوهرم
گرنه گُه‌خوارست آن گَنده دهان — گویدی کز خویِ زاغم وارهان

(دفتر پنجم ۷۷۹-۷۷۳)

این دعا گر خشم افزاید تو را — تو دعا تعلیم فرما مهترا!
آنچنان کآدم بیفتاد از بهشت — رَجعتش دادی که رَست از دیوِ زشت

(دفتر دوم ۲۵۰۷-۲۵۰۶)

در حق یکدیگر دعا کنید

گفت: ای موسی! ز من می‌جو پناه — با دهانی که نکردی تو گناه

گفت موسی: من ندارم آن دهان — گفت: ما را از دهانِ غیر خوان
از دهانِ غیر، کی کردی گناه؟ — از دهانِ غیر برخوان کای اله!
آن چنان کن که دهان‌ها مر تو را — در شب و در روزها آرد دعا
از دهانی که نکردستی گناه — وآن دهانِ غیر باشد عُذْرخواه
یا دهانِ خویشتن را پاک کن — روحِ خود را چابک وچالاک کن

(دفتر سوم ۱۸۵-۱۸۰)

دعا نشانِ حالتِ صحو است

ثنا و ستایش از آثار صحو و با خویشی سالک است و ثنا در مقامی است که وجود «من» هنوز باقی است و میان حق و خلق جدایی دیده شود. ستایش و ثنا گفتن، دلیل بر بقای وجود ستایشگر است و این نشان می‌دهد که هنوز سالک به مقام **فناء** نرسیده است. ثنایی لایق حضرت حق است که خودِ آن جناب، خود را ثنا گوید و این وقتی صورت بندد که هستی بنده از میان برخیزد.

این ثنا گفتن ز من، ترکِ ثناست — کین دلیل هستی و، هستی خطاست

(دفتر اول ۵۱۷)

پس عُمَر گفتش که این زاریِّ تو — هست هم آثارِ هشیاریِّ تو

(دفتر اول ۲۱۹۹)

از کسانی که نَفَس پاک دارند التماس دعا داشته باشید

گر نداری تو دمِ خوش در دعا — رَوْ دعا می‌خواه ز اِخوانِ صفا

(دفتر سوم ۱۷۹)

التماس دعای پیامبر(ص) از فقیران پاک‌نیّت

این تو را باور نیاید مصطفیٰ — چون ز مسکینان همی جوید دعا؟
گر بگویی از پیِ تعلیم بود — عینِ تجهیل، از چه رُو تفهیم بود؟

(دفتر ششم ۱۶۳۳-۱۶۳۲)

خداوند به صدق قلب نگاه می‌کند نه به لقلقهٔ زبان

گر حدیثت کژ بُوَد، معنی‌ات راست — آن کژیِ لفظ، مقبولِ خداست

(دفتر سوم ۱۷۱)

ما زبان را ننگریم و قال را — ما درون را بنگریم و حال را
ناظرِ قلبیم اگر خاشع بُوَد — گرچه گفتِ لفظ، ناخاضع رود

(دفتر دوم ۱۷۶۰-۱۷۵۹)

حق همی گوید نظرمان بر دل است — نیست بر صورت که آن، آب و گِل است

(دفتر سوم ۲۴۴۴)

نادانان، حالِ دعا پیدا نکنند

اهل غفلت فاقد درد هستند، از این‌رو حال دعا ندارند، و اگر هم دعایی کنند دردمندانه نیست، بل سطحی و بربسته است.

جانِ جاهل، زین دعا جز دُور نیست — زآنکه یا رَب گفتنش دستور نیست
بر دهان و بر دلش قفل است و بند — تا ننالد با خدا وقتِ گزند
داد مر فرعون را صد مُلک و مال — تا بکرد او دعویِ عِزّ و جلال
در همه عمرش ندید او دردِسر — تا ننالد سویِ حق آن بَدگُهر
داد او را جملهٔ مُلکِ این جهان — حق ندادش درد و رنج و اَندُهان
درد آمد بهتر از مُلکِ جهان — تا بخوانی مر خدا را در نهان
خواندنِ بی‌درد، از افسردگی است — خواندنِ بادرد، از دلبُردگی است

(دفتر سوم ۲۰۴-۱۹۸)

مناجات‌های مثنوی

در مثنوی، شمار مناجات‌ها نسبت به حجم سترگ آن، اندک است، امّا درعوض بسیار پُرسوز و شورآفرین است.

این همه گفتیم، لیک اندر بسیچ — بی‌عنایاتِ خدا، هیچیم هیچ
بی‌عنایاتِ حق و خاصانِ حق — گر مَلَک باشد، سیاهستش ورق
ای خدا! ای فضلِ تو حاجت‌روا — با تو یادِ هیچ‌کس نَبْوَد روا

این قَدَر، ارشاد، تو بخشیده‌ای / تا بدین، بس عیبِ ما پوشیده‌ای
قطره‌ای دانش که بخشیدی ز پیش / متّصل گردان به دریاهایِ خویش
قطرهٔ علم است اندر جانِ من / وارهانَش از هوا وز خاکِ تن
پیش از آن، کین خاک‌ها خَسْفَش کند / پیش از آن، کین بادها نَسْفَش کند
گرچه چون نَسْفَش کند، تو قادری / کِش از ایشان واستانی واخری
قطره‌ای کو در هوا شد، یا بریخت / از خزینهٔ قدرتِ تو کی گریخت؟
گر درآید در عدم یا صد عدم / چون بخوانیش، او کند از سَر قدم
صدهزاران ضد، ضد را می‌کُشد / بازشان حکمِ تو بیرون می‌کَشد
از عدم‌ها، سویِ هستی هر زمان / هست یا رَبّ! کاروان در کاروان
خاصه هر شب، جمله افکار و عقول / نیست گردد، غرق در بحرِ نُغول

(دفتر اول ۱۸۹۰-۱۸۷۸)

ای خدا! جان را تو بنما آن مقام / که در او بی‌حرف می‌روید کلام
تا که سازد جانِ پاک از سَر، قدم / سویِ عرصهٔ دُورْپهنایِ عدم

(دفتر اول ۳۰۹۳-۳۰۹۲)

یٰا غِیاثَ الْمُسْتغیثین اهْدِنا / لَاافْتِخارَ بِالْعُلوم وَالْغِنا
لاٰ تُزِغْ قَلْباً هَدَیْتَ بِالْکَرَم / وَاصْرِفِ السُّوءَ الَّذَی خَطَّ الْقَلَم
بگذران از جانِ ما سوءُالْقَضا / وامَبُر ما را ز اِخوانِ رضا
تلخ‌تر از فُرقتِ تو، هیچ نیست / بی‌پناهت غیرِ پیچاپیچ نیست
رختِ ما هم رختِ ما را راهزن / جسمِ ما مر، جانِ ما را جامه کن
دستِ ما چون پایِ ما را می‌خَورد / بی‌امانِ تو کسی جان چون بَرَد؟
ور بَرَد جان، زین خطرهایِ عظیم / بُرده باشد مایهٔ اِدبار و بیم
زآنکه جان، چون واصلِ جانان نبود / تا ابد با خویش، کور است و کبود
چون تو نِدْهی راه جان، خود بَرده‌گیر / جان که بی‌تو زنده باشد، مُرده گیر
گر تو طعنه می‌زنی بر بندگان / مر تو را آن می‌رسد، ای کامران!
ور تو شمس و ماه را گویی جُفا / ور تو قدِّ سرو را گویی دوتا
ور تو عرش و چرخ را خوانی حقیر / ور تو کان و بحر را گویی فقیر
آن به نسبت با کمالِ تو رواست / ملکِ اِکمالِ فناها مر تو راست
که تو پاکی از خطر وز نیستی / نیستان را مُوجِد و مُغنی‌ستی

(دفتر اول ۳۹۱۲-۳۸۹۹)

تـــو بـــزن یـــا رَبَّـــنا آبِ طَـهور / تا شود ایـن نـارِ عـالَم، جـمله نـور
آبِ دریا، جمله در فـرمانِ تـوست / آب و آتش، ای خداونـد، آنِ تـوست
گر تو خواهی آتش، آبِ خوش شود / ور نـخواهـی، آب هـم آتش شـود
این طلب، در ما هم از ایجادِ تـوست / رَستن از بیداد، یارب، دادِ تـوست
بی‌طلب، تو این طـلبْ‌مان داده‌ای / بـی‌شمار و حـدّ، عـطاها داده‌ای

(دفتر اول ۱۳۳۸-۱۳۳۴)

یـــاد ده مـــا را ســخن‌هایِ دقـیق / که تو را رحـم آورد آن، ای رفـیق!
هـم دعـا از تـو، اجـابت هـم ز تـو / ایـمنی از تـــو، مَـهابت هـم ز تـو
گر خطا گفتیم، اِصـلاحش تـو کـن / مُصلحی تو! ای تو سلطانِ سـخن!
کـــیمیا داری کـه تـبدیلش کـنی / گرچه جویِ خون بُوَد، نیلش کـنی
این‌چنین مـیناگـری‌ها کـارِ تـوست / ایـن‌چنین اکسیرها اسـرارِ تـوست
آب را و خـــــاک را بـــرهم زدی / زآب و گِـل، نـقشِ تـنِ آدم زدی
نسبتش دادیّ و جُفت و خال و عَم / بـا هـزار انـدیشه و شـادیّ و غـم
بـاز، بـعضی را رهـایی داده‌یـی / زین غم و شادی، جدایی داده‌یـی
بُرده‌یی از خویش و پیوند و سرشت / کرده‌یی در چشمِ او هر خوب، زشت

(دفتر دوم ۶۹۹-۶۹۱)

یارب این بخشش، نه حدِّ کارِ ماست / لطفِ تو، لطفِ خفی را خود سزاست
دست گیر از دستِ ما، مـا را بـخر / پَـرده را بـردار و پـردهٔ مـا مَـدَر
بـاز خـر مـا را از ایـن نـفسِ پـلید / کـاردش تـا اسـتخوانِ مـا رسـید
از چو ما بیچارگان، این بندِ سخت / کی گشاید؟ ای شهِ بی‌تاج و تخت!
ایـن چـنین قُـفلِ گـران را ای ودود! / که تواند جز که فـضلِ تـو گشـود؟
ما ز خود، سویِ تـو گـردانیم سَـر / چون تویی از ما بـه مـا، نـزدیک‌تر
این دعا هم بخشش و تعلیمِ توست / گرنه در گُلْخَن، گلستان، از چه رُست؟

(دفتر دوم ۲۴۴۹-۲۴۴۳)

حـقِ آن قـوّت کـه بـر تـلوینِ مـا / رحـــمتی کـن، ای امـیرِ لَـوْن‌ها!
خویش را دیدیم و رسواییِّ خویش / امـتحانِ مـا مکـن، ای شـاه! بـیش
تـا فـضیحت‌هایِ دیگـر را نـهان / کـرده بـاشی ای کـریمِ مستعان!
بی‌حدی تو، در جمال و در کـمال / در کژی، ما بی‌حدیم و در ضَـلال

بی‌حدیِّ خویش، بگمار ای کریم! / بـــر کـــژیِّ بـــی‌حدِ مُشـــتی لئـیم
هین که از تقطیعِ ما، یک تار مـاند / مِصر بـودیم و، یکـی دیـوار مـاند
اَلْـــــبَقیّة، اَلْـــبَقیّة ای خـــدیو! / تـا نگـردد شـاد کُـلّی جانِ دیـو
بهرِ ما نی، بـهرِ آن لطـفِ نـخست / که تو کردی گـمرهان را بـازجُست
چون نمودی قدرتت، بنمای رحـم / ای نهاده رحم‌ها در لحم و شـحم!
ایـن دعـا گـر خشـم افـزایـد تـو را / تـــو دعـــا تـعلیم فـرما مـهترا!
آنـــچنان کآدم بـیفتاد از بـهشت / رَجعتش دادی که رَست از دیوِ زشت
(دفتر دوم ۲۵۰۷-۲۴۹۷)

ای کـریم و ای رحـیمِ سـرمدی! / درگُـذار از بَـدسِگالان ایـن بَـدی
ای بداده رایگان سد چشم و گـوش! / بی ز رَشْوَت، بخش کرده عقل و هوش
بیش از استحقاق، بـخشیده عـطا / دیـده از مـا جـملهٔ کـفران و خـطا
ای عـظیم! از مـا گـناهانِ عـظیم / تـو تـوانـی عـفوکردن در حـریم
ما ز آز و حرص، خود را سوختیم / ویـن دعـا را هـم ز تـو آمـوختیم
حـــرمتِ آن کـه دعـا آمـوختی / در چنین ظلمت، چـراغ افـروختی
(دفتر سوم ۲۱۱۶-۲۱۱۱)

ای هـمایی کـه هـمایانْ فـرّخی! / از تو دارند و سخاوت هـر سـخی
ای کـریمی کـه کَـرَم‌هایِ جـهان / مـحو گـردد پیشِ ایثارت، نـهان
ای لطیفی کـه گُـلِ سُـرخت بـدید / از خـــجالت، پـیرهن را بـردرید
از غفوریِ تـو، غـفران، چشـمْ‌سیر / رُوبـهان بـر شـیر از عـفوِ تـو چـیر
جز که عـفوِ تـو کـه را دارد سـند؟ / هـرکه بـا امـرِ تـو بـی‌باکـی کـند
غـفلت و گستاخیِ ایـن مُـجرِمان / از وفورِ عفوِ تـوست، ای عـفوْلان!
(دفتر پنجم ۴۰۹۵-۴۰۹۰)

ای مُـبَدِّل کـرده خـاکـی را بـه زر / خـاکِ دیگـر را بکـرده بُـوالْبَشَر
کـارِ تـو، تـبدیلِ اَعـیان و عـطا / کارِ من، سهوست و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مُبَدِّل کن بـه عـلم / من همه خِلمم، مرا کن صبر و حلم
ای که خاکِ شوره را تو، نان کـنی / وِای که نانِ مُـرده را تـو جـان کـنی
ای کـه جـانِ خـیره را رهـبر کـنی / وای کـه بـی‌ره را تـو پـیغمبر کـنی
مـــی‌کُنی جـزوِ زمـین را آسـمان / مـــی‌فزایـی در زمـین از اخـتران
(دفتر پنجم ۷۸۵-۷۸۰)

ای دهندهٔ عقل‌ها، فریاد رَس / تا نخواهی تو نخواهد هیچکس
هم طلب از توست و هم آن نیکویی / ما که‌ایم؟ اوّل تویی، آخر تویی
هم بگو تو، هم تو بشنو، هم تو باش / ما همه لاشیم با چندین تراش
زین حَواله، رغبت افزا در سُجود / کاهلیِّ جبر مَفْرِست و خُمود

(دفتر ششم ۱۴۴۱-۱۴۳۸)

کای کریمی که در آن لیلِ وَحِش / گنجِ رحمت بنْهی و چندین چَشِش
چشم، تیز و گوش، تازه، تن سبک / از شبِ همچون نهنگِ ذُوالْحُبُک

(دفتر ششم ۲۳۰۸-۲۳۰۷)

ای بکرده یار، هر اَغیار را / وی بداده خِلعتِ گُل، خار را
خاکِ ما را ثانیا پالیز کن / هیچ نی را بارِ دیگر چیز کن
این دعا تو امر کردی ز ابتدا / ورنه خاکی را چه زَهرهٔ این بُدی؟
چون دعامان امر کردی، ای عُجاب! / این دعایِ خویش را کن مُسْتجاب

(دفتر ششم ۲۳۲۰-۲۳۱۷)

عارف از معروف بس درخواست کرد / کای رقیبِ ما تو اندر گرم و سرد
ای مُشیرِ ما تو اندر خیر و شر / از اشارت‌هات دلْمان بی‌خبر
ای یَرانا لاٰنراهُ روز و شب / چشمْبندِ ما شده دیدِ سبب
چشمِ من از چشم‌ها بگزیده شد / تا که در شب آفتابم دیده شد
لطفِ معروفِ تو بود، آن ای بَهی / پس کمالُ الْبِرِّ فی اِتْمامِهِ
یا رَب، اَتْمِمْ نُورَنا فِی السّاهِرَه / وَانْجِنا مِنْ مُفْضِحاتٍ قاهِرَه
یارِ شب را روز، مهجوری مده / جانِ قربتْدیده را دُوری مده
بُعدِ تو مرگی است با درد و نَکال / خاصه بُعدی که بُوَد بَعْدَ الْوِصال
آنکه دیده‌ستت، مکن نادیده‌اش / آب زن بر سبزهٔ بالیده‌اش
من نکردم لاأُبالی در روش / تو مکن هم لاأُبالی در خَلِش
هین مَران از رویِ خود او را بعید / آنکه او یکبار آن رویِ تو دید
دیدِ رویِ جز تو شد غُلِّ گلو / کُلُّ شَیْءٍ ما سِوَی الله بٰاطِل

(دفتر ششم ۲۸۹۸-۲۸۸۷)

ایستاده رازِ سلطان می‌شنید / واندرون اندیشه‌اش این می‌تنید
کِای خدا، گر آن جوان کژ رفت راه / که نشاید ساختن جز تو پناه

تو از آنِ خود بکن، از وی مگیر گرچه او خواهد خلاص از هر اسیر

(دفتر ششم ۳۳۸۷-۳۳۸۵)

خواب در بنهاده‌یی بیداریی بسته‌یی در بیدلی دلداریی

توانگری پنهان کنی در ذُلِّ فقر طوقِ دولت بسته اندر غُلِّ فقر

(دفتر ششم ۳۵۶۹-۳۵۶۸)

ای خدا، بگمار قومی روحمند تا ز صندوقِ بدنْمان واخرند

خلق را از بندِ صندوقِ فسون کی خَرَد جز انبیا و مُرْسَلون؟

(دفتر ششم ۴۵۰۴-۴۵۰۳)

﴿حج﴾

حج در لغت به‌معنی قصد و آهنگ است و در عرف شرع به‌معنی قصدکردن زیارت بیت‌الله است. صوفیه حج را جانشین رهبانیت ادیان پیشین دانند، چراکه رهبانان و دیرانیان برای وصول به اصول ربّانی از خلایق کناره می‌گرفتند و در زاویه‌ها و مغاره‌ها معتکف می‌شدند. حج همچون منشور بلورین کثیرالاضلاعی است که جمیع عبادات و طاعات در آن منعکس شده است. از این‌روست که حج را عبادت جامع، بل اجمع نامند. زیرا برخی از عبادات منحصر در بذل مال است همچون انفاق و صدقات و برخی متضمن امساک و خویشتن‌داری از بسیاری مباحات است مانند روزه. و برخی شامل ذکر و تسبیح خداوند است مانند نماز. اما حج دربرگیرندهٔ جمیع عبادات است. گویی که حج، برکه‌ای است که جویباران عبادات در آن فرومی‌ریزند. پس توان گفت که حج، تجلیگاهِ همهٔ عبادات فردی و اجتماعی است.

تفاوت حج ظاهر و حج باطن

کاشفی سبزواری گوید: ای عزیز! حجِ عوام، دیگر است و حجّ خواص، دیگر. حج عوام، قصد کوی دوست است و حجّ خواص، قصد روی دوست. آن، رفتن است به سرای او، و این رفتن است برای او.[1]

حج، زیارت‌کردنِ خانه بُوَد　　حجِّ ربُّ الْبَیْت، مردانه بُوَد

(دفتر چهارم ۱۵)

ابلهان، تعظیمِ مسجد می‌کنند　　در خرابی اهلِ دل، جِدّ می‌کنند
آن مجاز است، این حقیقت ای خران!　　نیست مسجد جُز درونِ سَروران
مسجدی کآن اندرونِ اولیاست　　سجده‌گاهِ جمله است، آنجا خداست

(دفتر دوم ۳۱۱۱-۳۱۰۹)

مولانا در بیان حج باطن، حکایتی لطیف از بایزید بسطامی و سالمندِ تنگدست می‌آورد.

---

۱. الرسالة العلیة، ص ۹۳.

بـایزید انـدر سـفر جُستی بسـی / تا بـیابد خـضرِ وقتِ خـود، کسـی
دید پیری با قـدی هـمچون هـلال / دیـد در وی فـرّ و گـفتارِ رجـال
دیـده، نـابینا و دل، چـون آفـتاب / همچو پیلی دیده هندستان به خواب
چشم بسته، خفته بیند صد طَـرَب / چون گشـاید آن، نـبیند ای عـجب
بس عجب در خواب، روشن می‌شود / دل درونِ خـواب، رَوْزَن مـی‌شود
آنکه بیدار است بیند خوابِ خَوش / عارف است او، خاکِ او در دیده کَش
پیشِ او بنشست، مـی‌پرسید حـال / یافتش درویش و هم صـاحبْ‌عیال
گـفت عـزم تـو کـجا ای بـایزید؟ / رختِ غُربت تا کجا خواهی کشید؟
گـفت: قـصد کـعبه دارم از پِگَـه / گفت: هین با خود چه داری زادِ ره؟
گـفت: دارم از دِرَم نـقره دویست / نَک ببسته سخت بر گوشهٔ ردی است
گفت: طوفی کن به گِردم هفت بار / ویـن نکـوتر از طـوافِ حـج شـمار
وآن درم‌ها پیش مـن نِهْ ای جـواد! / دانکه حج کردی و حاصل شد مـراد
عُـمره کـردی، عـمرِ بـاقی یـافتی / صـاف گشـتی، بـر صـفا بشـتافتی
حقِ آن حقّی که جانت دیده است / که مرا بر بیتِ خود بگـزیده است
کعبه هرچندی که خانهٔ بـرِّ اوست / خـلقتِ مـن نـیز خـانهٔ سِـرِّ اوست
تا بکرد آن کـعبه را در وی، نـرفت / واندرین خانه بجز آن حـی نـرفت
چون مرا دیـدی، خـدا را دیـده‌ای / گِـردِ کـعبهٔ صـدق بـرگردیده‌ای
خدمتِ من، طاعت و حمدِ خداست / تا نپنداری که حق از من جـداست
چشمِ نـیکو بـاز کـن، در مـن نگـر / تـا بـبینی نـورِ حـق انـدر بشـر
بایزید آن نکته‌ها را هـوش داشت / همچو زرّین حلقه‌اش در گوش داشت
آمـد از وی بـایزید انـدر مـزید / مُـنتهی در مـنتها آخِـر رسـید

(دفتر دوم ۲۲۵۱-۲۲۳۱)

حج‌گزار با حجِ خود به دعوت الهی لبیک می‌گوید

هـیچ مـی‌گویند کـین لبّـیک‌ها / بـی نـدایـی مـی‌کنم آخـر چـرا؟
بـلکه تـوفیقی کـه لبّـیک آورد / هست هـر لحظه نـدائی از اَحَـد

(دفتر ششم ۸۷۱-۸۷۰)

سبب شرافت و ارجمندی کعبه، باطن انسان کامل است

مر کلوخِ کعبه را چون قبله کرد — خاکِ مردان باش ای جان در نبرد

(دفتر سوم ۳۱۲۰)

کعبه را که هر دَمی عِزّی فزود — آن ز اخلاصاتِ ابراهیم بود

فضلِ آن مسجد ز خاک و سنگ نیست — لیک در بنّاش حرص و جنگ نیست

(دفتر چهارم ۱۱۳۹-۱۱۳۸)

تحلیلی عرفانی از حضور دائمی اولیا در کعبه

هرکه را خواهی، تو در کعبه بجو — تا برویَد در زمان، او پیشِ رُو

صورتی کو فاخر و عالی بُوَد — او ز بیتُ‌الله کی خالی بُوَد؟

او بُوَد حاضر، منزّه از رِتاج — باقیِ مردم برایِ احتیاج

(دفتر ششم ۸۶۹-۸۶۷)

کعبهٔ دروغین در برابر کعبهٔ راستین رونقی ندارد

همچو آن اصحابِ فیل اندر حَبَش — کعبه‌یی کردند حق آتش زدش

قصدِ کعبه ساختند از انتقام — حالشان چون شد فروخوان از کلام

(دفتر دوم ۲۹۰۴-۲۹۰۳)

ابرهه با پیل، بهرِ ذُلِّ بیت — آمده تا افکند حَی را چو مَیْت

تا حریمِ کعبه را ویران کند — جمله را زآن جای، سرگردان کند

تا همه زُوّار، گِردِ او تنند — کعبهٔ او را همه قبله کنند

وز عرب کینه کَشَد اندر گزند — که چرا در کعبه‌ام آتش زنند؟

عینِ سعیش، عزّتِ کعبه شده — موجبِ اِعزازِ آن بیت آمده

مکّیان را عِز یکی بُد، صد شده — تا قیامت عزّشان ممتد شده

او و کعبهٔ او شده مَخسوف‌تر — از چی است این؟ از عنایاتِ قَدَر

(دفتر ششم ۴۳۸۱-۴۳۷۵)

﴿اِنفاق﴾

انفاق، مصدر باب اِفعال، در لغت به‌معنی هزینه‌کردن است و در اصطلاح شرعی پرداختن بخشی از آن چیزی است که خداوند به انسان روزی کرده است. انفاق اعم از صدقه و زکات است، زیرا هم شامل مال و غیرمال است و هم شامل زکات واجب و صدقه. بنابراین توان گفت که انفاق عبارت از بذل کردن امکانات مادی و معنوی خود در راه خداست. پس انفاق به مال منحصر نمی‌شود بل هر کس باید در حدّ وسع خود از راه‌های مختلفِ مالی، علمی، فرهنگی، دینی، عاطفی، حرفه‌ای و... به همنوعان خود خدمت کند و با ارباب حاجات از هر صنفی از درِ همدلی و مواسات درآید. صوفیه می‌گویند انفاق بر دو نوع است: انفاق اهل ظاهر که بذل کردن جزئی از مال است و انفاق اهل باطن که دست شستن از ماسوی‌الله است، زیرا بنای فقر و درویشی ایثار است. مولانا طبق شیوهٔ معهود خود بحث را از مرتبهٔ پایین به بالا ترقی می‌دهد و ابتدا لزوم انفاق را در مرتبهٔ اهل ظاهر مطرح می‌کند، لیکن در آن مرتبه توقف نمی‌کند بل انفاق را در مرتبهٔ والای عرفانی بیان می‌دارد که عبارت است از بذلُ الوجود.

انفاق، موجب حفظ مال و برکت آن می‌شود

ما نَقَص مالٌ مِنَ الصَّدْقاتِ قَط — اِنَّما الْخَیْراتُ نِعْمَ الْمُرْتَبَط

جوشش و افزونیِ زر در زکات — عصمت از فحشاء و مُنْکَر در صَلات

آن زکاتت، کیسه‌ات را پاسبان — وآن صلاتت، هم ز گُرگانت شبان

میوهٔ شیرین، نهان در شاخ و برگ — زندگیِّ جاودان در زیرِ مرگ

زِبْل گشته قوتِ خاک از شیوه‌یی — زان غذا زاده زمین را میوه‌یی

در عدم پنهان شده موجودیی — در سرشتِ ساجدی، مسجودیی

آهن و سنگ از برونش مُظلِمی — اندرون نوریّ و شمعِ عالَمی

درج در خوفی هزاران ایمنی — در سوادِ چشم، چندان روشنی

اندرونِ گاوِ تن، شَه زاده‌یی — گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی

(دفتر ششم ۳۵۸۱-۳۵۷۳)

گفت پیغمبر که دائم بهرِ پند — دو فرشته خوش مُنادی می‌کنند

کِـای خـدایـا مُـنفِقان را سـیر دار / هر دِرَمْشان را عوض دِه، صدهزار
ای خـدایـا مُـمْسِکان را در جـهان / تـــو مَـــدِه الاّ زیـان انـدر زیـان
(دفتر اول ۲۲۲۵-۲۲۲۳)

نان دهی از بهرِ حـق، نـانت دهـند / جان دهی از بهرِ حق، جانت دهند
گـر بـریزد بـرگ‌هایِ ایـن چـنار / بـرگِ بـی‌برگیش بـخشد کـردگار
گر نمانْد از جود در دستِ تو مال / کـــی کـند فـضلِ الهت پـایمال؟
هـرکه کـارد، گـردد انـبارش تـهی / لیک انـــدر مـزرعه بـاشد بـهی
(دفتر اول ۲۲۳۹-۲۲۳۶)

خودداری از انفاق، برکتِ مال را از بین می‌برد

ابـــر بـــرناید پـــیِ مـنعِ زکـات / وز زنـــا افـتد وبـا انـدر جِـهات
(دفتر اول ۸۸)

وآنکه در انبار مـاند و صـرفه کـرد / اُشپُش و موش و حوادثهاش خَورد
(دفتر اول ۲۲۴۰)

مولانا انفاق را از معنی شرعی‌اش ارتقاء می‌دهد به مسائل عرفانی، و می‌گوید اینک اگر از هستیِ مجازی‌ات در راه هستی حقیقی‌ات هزینه و انفاق کنی به رستگاری جاودان خواهی رسید.

این جهان، نفی است در اثبات، جو / صورتت صفرست، در معنی‌ات جـو
جـانِ شـورِ تـلخ، پـیشِ تـیغ بَـر / جانِ چـون دریـایِ شـیرین را بـخر
(دفتر اول ۲۲۴۲-۲۲۴۱)

آن دِرَمْدادن سـخی را لایـق است / جانْسپردن، خود سخایِ عـاشق است
نان دهی از بهرِ حـق، نـانت دهـند / جان دهی از بهرِ حق، جانت دهند
(دفتر اول ۲۲۳۶-۲۲۳۵)

قرض ده زین دولت انـدر اَقْـرِضُوا / تـا کـه صـد دولت ببینی پـیشِ رو
(دفتر پنجم ۱۰۰۲)

اَقْرِضُوا الله قرض دِه زین بـرگِ تـن / تا بـروید در عـوض در دل، چـمن
قرض دِه، کم کُن از این لقمهٔ تـنت / تـــا نـــماید وجـــهِ لاعَـیْنٌ رَأَت
(دفتر پنجم ۱۴۷-۱۴۶)

انفاق و صدقه، بلا را دفع می‌کند

چـــارهٔ دفـــعِ بـــلا نَـبْوَد ســتم　　چاره، احسان بـاشد و عـفو و کـرم
گـــفت: اَلصَّـــدْقَه مَـــرَدٌّ لِـلْبَلا　　داوِ مَـــرْضاکَ بِـــصَدْقَه یـــافَتیٰ
(دفتر ششم ۲۵۹۱-۲۵۹۰)

یک زیان، دفعِ زیـان‌ها مـی‌شدی　　جسم و مالِ ماست، جان‌ها را فدا
پیشِ شـاهان در سیاستْ گستری　　می‌دهی تو مال و سَر را مـی‌خری
اعجمی چـون گشته‌یی انـدر قـضا　　مـــی‌گُریزانـــی ز داور مـــال را
(دفتر سوم ۳۳۴۲-۳۳۴۰)

انفاق باید بجا و مناسب باشد

مال، تخم است و به هر شوره مَنه　　تـیغ را در دستِ هـر رهـزن مـده
(دفتر اول ۳۷۱۸)

ای بسـا امسـاک، کـز انـفاق، بِهْ　　مالِ حـق را جـز بـه امـرِ حـق مـده
(دفتر اول ۲۲۲۶)

گفت شه نیکوست خیر و موقعش　　لیک چون خیری کنی در موضعش
موضعِ رُخْ شَه نهی، ویرانـی است　　موضعِ شه، اسب هم نادانی است
(دفتر ششم ۲۵۹۴-۲۵۹۳)

انفاق‌کننده نباید بر انفاق‌گیرنده منّت بگذارد

صـدقه نَـبْوَد سـوختن، درویش را　　کـورکردن چشـمِ حـلمْ‌انـدیش را
(دفتر ششم ۲۵۹۲)

﴿مباحث اخلاقی و اجتماعی﴾

موضوعات اخلاقی و اجتماعی مثنوی، بخشی عظیم از این کتاب جلیل را تشکیل می‌دهد که بی‌گمان از جمع آنها کتابی حجیم و دامن‌گستر فراهم می‌آید. مایه‌های اصلی اخلاقیات مثنوی از قرآن کریم و سنّت حضرت ختمی مرتبت(ص) و سیرت اصحاب هُمام آن بزرگوار برگرفته شده است. منتهی مولانا این دستمایهٔ سترگ را به‌صورتی هنرمندانه با تاروپود آراء صوفیانه و گفتارهای حکیمانهٔ خود درتنیده است. به‌علاوه مولانا در القای مؤثّر مطالب اخلاقی و اجتماعی از استعارات تازه و تشبیهات زنده و طنزهای دلنشین، و گاه نیش‌دار و گزنده بهره جسته است. و همین امر سبب آمده که مباحث اخلاقی مثنوی، پویا و نشاط‌انگیز گردد و از آموزه‌های مرسوم اخلاقی که در مخاطب چیزی جز دلتنگی و رمیدگی نمی‌انگیزد به‌دور باشد.

ادب

ادب، عبارت از حصولِ جمیعِ اخلاق پسندیده است. چنانکه ابن عربی گوید: ادب، مجموعهٔ خصلت‌های پسندیده و نیکویی‌هاست. پس شخص باادب کسی است که جامع جمیع مکارم اخلاقی باشد.[1]

درخواست ادب از خداوند

از خدا جوییم توفیقِ ادب　　بی‌ادب، محروم گشت از لطفِ رَب

(دفتر اول ۷۸)

شخص بی‌ادب، جهانی را دچار فتنه می‌کند

بی‌ادب تنها نه خود را داشت بَد　　بلکه آتش در همه آفاق زد

(دفتر اول ۷۹)

بی‌ادبی، برکت را از بین می‌برد و موجب نزول بلا می‌شود

مائده از آسمان درمی‌رسید　　بی‌صُداع و بی‌فروخت و بی‌خرید

---

۱. **الفتوحات المکیة**، ج ۲، ص ۲۸۴.

در میانِ قومِ موسی، چند کس / بی‌ادب گفتند: کو سیر و عدس؟
منقطع شد نان و خوان از آسمان / مانْد رنجِ زرع و بیل و داسمان
باز، عیسی چون شفاعت کرد حق / خوان فرستاد و غنیمت بر طبق
باز، گستاخان ادب بگذاشتند / چون گدایان، زَلّه‌ها برداشتند
لابه کرده عیسی ایشان را که این / دائم است و کم نگردد از زمین
بدگمانی کردن و حرص‌آوری / کفر باشد پیشِ خوانِ مهتری
زآن گدارویانِ نادیده ز آز / آن درِ رحمت بر ایشان شد فراز
ابر، برناید پیِ منعِ زکات / وز زنا افتد وَبا اندر جهات
هرچه بر تو آید از ظُلْمات و غم / آن ز بی‌باکیّ و گستاخی است هم
هرکه بی‌باکی کند در راهِ دوست / رهْزنِ مردان شد و نامرد، اوست
از ادب، پُرنور گشته‌ست این فلک / وز ادب، معصوم و پاک آمد مَلَک
بُد ز گستاخی کسوفِ آفتاب / شد عزازیلی ز جُرأت، ردِّ باب

(دفتر اول ۹۲-۸۰)

ترجیحِ بلامُرجِّح از مصادیق بی‌ادبی است

با حضورِ آفتابِ خوش مَساغ / رهنمایی جُستن از شمع و چراغ
بی‌گمان، ترکِ ادب باشد ز ما / کفرِ نعمت باشد و فعلِ هوا

(دفتر ششم ۳۳۹۱-۳۳۹۰)

شرط برخورداری از دریای فیض اولیا، رعایت ادب است

این رسولانِ ضمیرِ رازگو / مستمع خواهند، اِسرافیلْ‌خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان / چاکری خواهند از اهلِ جهان
تا ادب‌هاشان به جا گه نآوری / از رسالْتشان چگونه برخوری؟

(دفتر سوم ۳۶۰۷-۳۶۰۵)

ادبِ اهل ظاهر به ظواهر است و ادب اهل باطن، به امور باطنی و حقیقی

پیشِ اهلِ تن، ادب بر ظاهر است / که خدا ز ایشان نهان را ساتر است

پیشِ اهلِ دل، ادب بر باطن است　　زانکه دلْشان بر سرایر، فاطِن است

(دفتر دوم ۳۲۲۰-۳۲۱۹)

عشاق حقیقی بظاهر بی‌ادب و در باطن باادب‌اند

نبضِ عاشق، بی‌ادب برمی‌جهد　　خویش را در کفّهٔ شَه می‌نهد

بی‌ادب‌تر نیست کس، زو در جهان　　باادب‌تر نیست کس، زو در نهان

هم به نسبت دان وفاق، ای مُنْتَجَب!　　این دو ضدِّ باادب یا بی‌ادب

بی‌ادب باشد، چو ظاهر بنگری　　که بُوَد دعویِّ عشقش هم‌سری

چون به باطن بنگری، دعوی کجاست؟　　او و دعوی، پیشِ آن سلطان، فناست

ماتَ زیدٌ، زید اگر فاعل بُوَد　　لیک فاعل نیست کو عاطل بُوَد

او ز رویِ لفظِ نحوی، فاعل است　　ورنه او مفعول و، موتش قاتل است

فاعلِ چه؟ کو چنان مقهور شد　　فاعلی‌ها جمله از وی، دُور شد

(دفتر سوم ۳۶۸۵-۳۶۷۸)

تواضع

از جمله مکارم اخلاق، تواضع است که شخص خود را در صفات کمال از دیگران برتر نمی‌شمرد. و قلباً و قالباً بر امر خدا گردن می‌نهد و کسی را به دیدهٔ حقارت نمی‌نگرد.

تواضع، موجب آرامش خاطر و صفای دل می‌گردد

سایهٔ طوبی ببین و خوش بخُسپ　　سَر بنه در سایه، بی سَرْکَش بخُسپ

ظِلِّ ذَلَّتْ نَفْسُهُ خوش مَضْجَعی است　　مستعدِّ آن صفا را مَهْجَعی است

گر از این سایه، رَوی سویِ منی　　زود طاغی گردی و رَه گُم کنی

(دفتر چهارم ۳۳۴۶-۳۳۴۴)

تواضع، موجب دریافت رحمت خداوندی می‌شود

هرکجا دردی، دوا آنجا رود　　هرکجا پستی است، آب آنجا دود

آبِ رحمت بایدت، رَو پست شو　　وآنگهان خور خمرِ رحمت، مست شو

(دفتر دوم ۱۹۴۰-۱۹۳۹)

در حریم خداوند، فقط تواضع اعتبار دارد

جز خضوع و بندگیّ و اضطرار　　اندر این حضرت ندارد اعتبار

(دفتر سوم ۱۳۲۳)

تواضعِ نابجا روا نیست

ای تواضع بُرده پیشِ ابلهان　　وای تکبّر بُرده تو پیشِ شهان

آن تکبّر بر خَسان خوب است و چُست　　هین مرو معکوس، عکسش بندِ توست

از پیِ سوراخِ بینی رُست گُل　　بو وظیفهٔ بینی آمد ای عُتُل!

بویِ گُل بهرِ مَشام است ای دلیر!　　جایِ آن بو نیست این سوراخِ زیر

(دفتر چهارم ۲۲۲۸-۲۲۲۵)

تکبّر

از آفات سهمگین اخلاق و شخصیتی، تکبّر است. و آن عبارت از این است که آدمی خود را برتر از دیگران بپندارد. این آفت اخلاقی، یک سلسله واکنش‌های روحی و رفتاری را برای متکبر به‌همراه می‌آورد. از آن جمله دیگران را حقیر می‌شمرد، دوست دارد همه‌جا در صدر قرار گیرد، کمالات دیگران را بر زبان نمی‌آورد، به هنگام تضارب آراء، استبداد نشان می‌دهد و اگر رأیش پذیرفته نگردد خشمگین می‌شود و...[۱]

سبب تکبّر، غفلت از جوهر حقیقت و توجّه به ظواهر است

این تکبّر از نتیجهٔ پوست است　　جاه و مال آن کبر را زآن دوست است

این تکبّر چیست؟ غفلت از لُباب　　منجمد، چون غفلتِ یخ ز آفتاب

(دفتر پنجم ۱۹۴۱-۱۹۴۰)

زیان تکبّر

این تکبّر، زَهرِ قاتل دان که هست　　از مَیِ پُرزهر شد آن گیج، مست

---

۱. ر.ک. **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۲۴۷، **جامع‌السعادات**، ج ۱، ص ۳۸۱.

چون مَیِ پُرزَهر نوشَد مُدبری / از طرب یک دَم بجُنباند سَری
بعدِ یک دَم، زَهر بر جانش فتد / زَهر در جانَش کند داد و ستد
گر نداری زَهری‌اش را اعتقاد / کوچه زهر آمد، نگر در قومِ عاد
چونکه شاهی دست یابد بر شَهی / بکْشَدش، یا بازدارد در چَهی
ور بیابد خستهٔ افتاده را / مَرْهَمش سازد شه و بِدْهَد عطا
گرنه زَهر است آن تکبّر، پس چرا / کُشت شه را بی‌گناه و بی‌خطا؟

(دفتر چهارم ۲۷۵۳-۲۷۴۷)

تکبّر، موجب تفرقه و پریشانی شود

از تکبّر، جمله اندر تفرقه / مُرده از جان، زنده اندر مَخْرَقه

(دفتر چهارم ۲۰۳۳)

تکبّر، سبب گمراهی شود

زآن یکی بازی، چنان مغرور شد / کز تکبّر ز اوستادان، دُور شد
سامریْ‌وار آن هنر در خود چو دید / او ز موسی از تکبّر سَر کشید

(دفتر دوم ۱۹۸۰-۱۹۷۹)

سبب گمراهی ابلیس، تکبّر بود

زَلّتِ آدم ز اشکم بود و باه / وآنِ ابلیس از تکبّر بود و جاه

(دفتر پنجم ۵۲۰)

خودبینی (عُجب)

ازجمله اوصاف ناپسندیده خودبینی است. و آن عبارت است از اینکه آدمی خود را به جهت اوصاف کمال که در خود بیند بزرگ شمرد خواه آن اوصاف را واقعاً داشته باشد یا نداشته باشد. چنین کسی را اصطلاحاً **مُعْجَب** گویند.[۱]

پَرِّ طاوست مَبین و، پای بین / تا که سوءُالْعَین نگْشاید کمین

---

۱. ر.ک. **کیمیای سعادت**، ج ۲، ص ۲۵۳، **اخلاق ناصری**، ص ۱۷۷، **جامع‌السعادات**، ج ۱، ص ۳۵۷.

که بلغزد کوه از چشمِ بدان یُزْلِقُونَک از نُبی برخوان، بدان
(دفتر پنجم ۴۹۹-۴۹۸)

خودبینی، عقل و شرم را از آدمی سلب می‌کند

زانکه هستی، سخت مستی آورد عقل از سَر، شرم از دل می‌بَرَد
صدهزاران قرنِ پیشین را همین مستیِ هستی بزَد رَه زین کمین
شد عزازیلی از این مستی بِلیس که چرا آدم شود بر من رئیس؟
خواجه‌ام من نیز و خواجه زاده‌ام صد هنر را قابل و آماده‌ام
در هنر من از کسی کم نیستم تا به خدمت، پیشِ دشمن بیستم
من ز آتش زاده‌ام، او از وَحَل پیشِ آتش مر وَحَل را چه محل؟
او کجا بود اندر آن دَوْری که من صدرِ عالَم بودم و فخرِ زَمَن؟
(دفتر پنجم ۱۹۲۶-۱۹۲۰)

پرهیز از خودبینی باعث معطّرشدن روح می‌شود

هین روش بگزین و ترکِ ریش کن ترک این ما و من و تشویش کن
تا شوی چون بویِ گل با عاشقان پیشوا و رهنمای گُلْسِتان
کیست بوی گل دم عقل و خرد خوش قلاووزِ رهِ مُلکِ ابد
(دفتر پنجم ۳۳۵۰-۳۳۴۸)

خودبین مباش تا همه را دوست بداری

همهٔ دشمنی‌ها از خودبینی ناشی می‌شود. کسی که از خودش بیرون بیاید، همهٔ مردم را منِ خودش خواهد شمرد. در اینجاست که شخص، دوستدار بشریت می‌شود و از جنگ و ستیز دست می‌دارد.

هرکه بی من شد، همه من‌ها خود اوست دوست جمله شد، چوخود را نیست دوست
آینهٔ بی‌نقش شد، یابد بها زانکه شد حاکیِ جملهٔ نقش‌ها
(دفتر پنجم ۲۶۶۶-۲۶۶۵)

مُدارا

از صفات پسندیدهٔ انبیا و اولیا و عارفان ربّانی و مربّیان بشری، مدارا است. و آن

عبارت است از تحمّل کژی‌های مردم و اصلاح تدریجی آنان. چنانکه خداوند در آیهٔ ۲۱ سورهٔ **غاشیه** پیامبرش را **مُذَکِّر** (= یادآورنده) لقب می‌دهد نه **مُصَیطِر** (= چیره و مسلّط). نیز در آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ **آل عمران** او را به صفت نرمی و مدارا می‌ستاید. همچنین در آیهٔ ۴۴ سورهٔ **طه** به موسی و هارون سفارش می‌کند که با فرعون به نرمی سخن گویند. سخن مولانا در توصیف مدارای مصلحان جامعه شنیدنی است:.. از صد کژی یک کژی را می‌گویند تا او را دشوار نیاید و باقی کژی‌هایش را می‌پوشانند، بلکه مدحش می‌کنند که آن کژت راست است، تا به‌تدریج این کژی‌ها را یک‌یک از او دفع می‌کنند. همچنانکه معلم، کودکی را خط آموزد. چون به سطر رسد، کودک سطر می‌نویسد و به معلم می‌نماید. پیش معلم آن همه کژ است و بد. با وی به طریق صنعت و مدارا می‌گوید که جمله نیک است و نیکونبشتی، احسنت! احسنت! الاّ یک حرف را بد نبشتی، چنین می‌باید و آن یک حرف هم بد نبشتی. چند حرفی را از آن سطر بد می‌گوید و به وی می‌نماید که چنین می‌باید نبشتن، و باقی را تحسین می‌گوید تا دل او نرمد و ضعف او به آن تحسین، قوّت می‌گیرد و همچنان به‌تدریج تعلیم می‌کند.[۱]

مدارا با نادانان، صفای قلب می‌آورد

با سیاست‌هایِ جاهل صبر کن — خوش مدارا کن به عقلِ مِن لَدُن
صبر با نااهل، اهلان را جِلاست — صبر، صافی می‌کند هرجا دلی است
آتشِ نَمرود، ابراهیم را — صَفْوَتِ آیینه آمد در جَلا
جَورِ کفرِ نوحیان و صبرِ نوح — نوح را شد صَیقلِ مِرآتِ روح

(دفتر ششم ۲۰۴۳-۲۰۴۰)

چون بسازی با خسیِّ این خسان — گردی اندر نور سنّت‌ها رسان
کانبیا رنجِ خَسان، بس دیده‌اند — از چنین ماران، بسی پیچیده‌اند

(دفتر ششم ۲۱۵۰-۲۱۴۹)

لزوم مدارا با بَدان

ای مسلمان! خود ادب اندر طلب — نیست الاّ حَمل، از هر بی‌ادب

---

۱. فیه مافیه، ص ۱۲۹.

هرکه را بینی شکایت می‌کند / که فلان کس راست طبع و خویِ بد
این شکایتْ‌گر، بدان که بَدخو است / که مر آن بَدْخوی را او بَدْگُو است
زانکه خوشْ‌خو آن بُوَد کو در خُمول / باشد از بَدْخُو و بَدْطبعان، حَمول
لیک در شیخ آن گِله، زامرِ خداست / نه پیِ خشم و مُمارات و هواست
آن شکایت نیست، هست اصلاحِ جان / چون شکایتْ‌کردنِ پیغمبران
ناحَمولی انبیا از امر دان / ورنه حمّال است بَد را حِلْمشان
طبع را کُشتند در حَملِ بدی / ناحَمولی گر بُوَد، هست ایزدی
ای سلیمان در میانِ زاغ و باز / حلمِ حق شو با همهٔ مرغان بساز

(دفتر چهارم ۷۷۹-۷۷۱)

لا تُخالِفْهُم حَبیبی، دارِ هِمْ / یا غَریباً نازلاً فی دارِهِمْ
اَعْطِ ما شاؤُا وَ رامُو، اَرْضِهِمْ / یا ظَعیناً ساکِناً فی اَرْضِهِمْ
تا رسیدن در شَه و در نازِ خوش / رازیا! با مَرغَزی می‌ساز خوش

(دفتر چهارم ۳۸۱۴-۳۸۱۲)

لزوم نرمش و مدارا در اصلاح جامعه

موسیا! در پیشِ فرعونِ زَمَن / نرم باید گفت قَوْلاً لَیِّناً
آب اگر در روغنِ جوشان کنی / دیگدان و دیگ را ویران کنی
نرم گو، لیکن مگو غیرِ صواب / وسوسه مفروش در لینُ الْخِطاب

(دفتر چهارم ۳۸۱۷-۳۸۱۵)

عیب‌جویی

ازجمله پلیدی‌های روحی و شخصیتی، عیب‌جویی است. و آن عبارت است از اینکه شخص درصدد یافتن معایب دیگران برآید حال آنکه همان عیب‌ها و شاید بیشتر از آن در خودِ او باشد. چنانکه حضرت مسیح(ع) فرماید: خسی را در چشم دیگری می‌بینی امّا چوبی را در چشم خود نمی‌بینی![1] آیهٔ ۱۹ سورهٔ **نور** نیز عیب‌جویان را به کیفری دردناک هشدار می‌دهد.

---

۱. **انجیل متی**، باب هفتم، آیهٔ ۳.

عیب دیگری دیدن و عیب خود ندیدن، موجب گمراهی است

چار هندو در یکی مسجد شدند / بهرِ طاعت، راکع و ساجد شدند
هریکی بر نیّتی تکبیر کرد / در نماز آمد به مسکینیّ و درد
مُؤْذِن آمد، زآن یکی لفظی بجَست / کِای مؤذِّن! بانگ کردی، وقت هست؟
گفت آن هندویِ دیگر از نیاز: / هَی! سخن گفتیّ و باطل شد نماز
آن سوم گفت آن دوم را: ای عمو! / چه زنی طعنه بر او؟ خود را بگو
آن چهارم گفت: حمدُالله که من / درنیفتادم به چَهْ، چون آن سه تن
پس نمازِ هر چهاران شد تباه / عیبْ‌گویان بیشتر گم کرده راه
ای خُنُک جانی که عیبِ خویش دید / هرکه عیبی گفت، آن بر خود خرید
زآنکه نیمِ او ز عیبستان بُده‌ست / وآن دگر، نیمش ز غیبستان بُده‌ست
چونکه بر سَرْ مر تو را دَه ریش هست / مَرهَمت بر خویش باید کار بست
عیب کردن ریش را داروی اوست / چون شکسته گشت، جایِ اِرْحَمُوست
گر همان عیبت نبود، ایمن مباش / بوکِ آن عیب از تو گردد نیز فاش
لاتَخافُوا از خدا نشنیده‌یی؟ / پس چه خود را ایمن و خوش دیده‌یی؟
سال‌ها ابلیس، نیکونام زیست / گشت رسوا، بین که او را نام چیست؟

(دفتر دوم ۳۰۴۰-۳۰۲۷)

دیدنِ عیب دیگران، سبب می‌شود که آدمی از جهان الهی بی‌خبر شود

عیب‌هایِ سگ بسی او برشمرد / عیبْ‌دان از غیبْ‌دان بویی نبرد

(دفتر سوم ۵۷۱)

معمولاً عیب‌جویان همان عیبی را که در دیگران می‌جویند و نشان می‌دهند در خودِ آنان نظیر آن یا بدتر از آن دیده شود

ای بسی ظلمی که بینی در کسان / خویِ تو باشد در ایشان، ای فلان!
اندر ایشان تافته هستیِّ تو / از نفاق و ظلم و بدمستیِّ تو
آن توی و آن زخم بر خود می‌زنی / بر خود آن ساعت تو لعنت می‌کنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان / ورنه دشمن بودیی خود را به جان

حمله بر خود می‌کُنی ای ساده مرد! همچون آن شیری که بر خود حمله کرد
چون به قعرِ خویِ خود اندر رسی پس بدانی کز تو بود آن ناکَسی
(دفتر اول ۱۳۲۴-۱۳۱۹)

حَزْم و تأنّی

ازجمله صفات خردمندان، حزم است و آن ضد عجله و شتابکاری است. خردمند کسی است که در اقدام به کاری شتاب نورزد و جوانب کار را بسنجد.

حَزْم، آن باشد که ظنِّ بَد بَری تا گُریزیّ و شوی از بَد، بَری
حزم، سُوءُالظَّن گفته است آن رسول هر قَدَم را دام می‌دان، ای فَضول!
رویِ صحرا هست هموار و فراخ هر قدم را دامی است، کم ران اوستاخ
آن بُزِ کوهی دَوَد که دام کو؟ چون بتازد، دامش افتد در گلو
آنکه می‌گفتی که کو؟ اینک ببین دشت می‌دیدی، نمی‌دیدی کمین
بی‌کمین و دام و صیّاد، ای عیار! دُنبه کی باشد میانِ کشتزار؟
آنکه گستاخ آمدند اندر زمین استخوان و کَلّه‌هاشان را ببین
چون به گورستان روی، ای مرتضی! استخوان‌شان را بپرس از مُا مَضیٰ
تا به ظاهر بینی آن مستانِ کور چون فرو رفتند در چاهِ غُرور؟
چشم اگر داری، تو کورانه مَیا ور نداری چشم، دست آور عصا
(دفتر سوم ۲۷۶-۲۶۷)

حزم، آن باشد که نفْریبد تو را چرب و نوش و دام‌هایِ این سرا
که نه چربش دارد و، نَی نوش، او سِحر خوانَد، می‌دمد در گوش، او
که بیا مهمانِ ما ای روشنی! خانه، آنِ توست و تو آنِ منی
حزم، آن باشد که گویی: تُخْمه‌ام یا سَرم درد است، دردِ سر بَر
یا سقیمم، خستهٔ این دخمه‌ام
یا مرا خوانده‌ست آن خالوپسر
زانکه یک نُوشَت دهد با نیش‌ها که بکارد در تو نُوشَش، ریش‌ها
زَر اگر پنجاه، اگر شصتت دهد ماهیا! او گوشت در شَسْتَت دهد
گر دَهد، خود کی دهد آن پُرحِیَل؟ جوزِ پوسیده‌ست گفتارِ دَغَل
زَغْزَغِ آن، عقل و مغزت را بَرَد صد هزاران عقل را یک نشمرد
یارِ تو خورجینِ توست و کیسه‌ات گر تو رامینی، مجو جز ویسه‌ات

ویسه و معشوقِ تو، هم ذاتِ توست / وین برونی‌ها، همه آفاتِ توست
حَزْم، آن باشد که چون دعوت کنند / تو نگویی: مست و خواهانِ من‌اند
دعوتِ ایشان، صفیرِ مرغ دان / کی کند صیّاد در مَکمن، نهان
مرغِ مُرده پیش بنهاده که این / می‌کند این بانگ و، آواز و حنین
مرغ پندارد که جنسِ اوست، او / جمع آید، بر دَرَدْشان پوست، او
جز مگر مرغی که حزمش داد حق / تا نگردد گیجِ آن دانه و مَلَق
هست بی‌حزمی پشیمانی، یقین / بشنو این افسانه را در شرحِ این

(دفتر سوم ۲۳۵-۲۱۹)

تأنّی، سبب نجات شود

آن یکی یاری پیمبر را بگفت / که مَنَم در بیع‌ها با غَبن، جُفت
مکرِ هر کس کو فروشد، یا خَرَد / همچو سِحْرست و، ز راهم می‌بَرَد
گفت: در بیعی که ترسی از غِرار / شرط کن سه روز خود را اختیار
که تأنّی هست از رحمان، یقین / هست تعجیلت ز شیطانِ لعین
پیشِ سگ چون لقمهٔ نان افکنی / بو کند، آنگه خورَد، ای مُعْتَنی!
او به بینی بو کند، ما با خِرَد / هم ببوییمش به عقلِ مُنْتَقَد
با تأنّی گشت موجود از خدا / تا به شش روز این زمین و چرخ‌ها
ورنه قادر بود کو کُنْ فَیَکُون / صد زمین و چرخ آوردی بُرون
آدمی را اندک اندک آن هُمام / تا چهل‌سالش کند مردِ تمام
گرچه قادر بود کاندر یک نَفَس / از عدم پَرّان کند پنجاه کس
عیسی قادر بود کو از یک دعا / بی توقّف برجهاند مُرده را
خالقِ عیسی بنتواند که او / بی توقّف مردم آرد تُو به تُو؟
این تأنّی از پیِ تعلیمِ توست / که طلب آهسته باید بی سُکُسْت
جویَکی کوچک که دایم می‌رود / نه نجس گردد، نه گَنده می‌شود
زین تأنّی زاید اقبال و سُرور / این تأنّی بیضه، دولت چون طُیور

(دفتر سوم ۳۵۰۸-۳۴۹۴)

بیماری‌های اخلاقی

بیماری‌های اخلاقی، مُسری است

این هم از تأثیرِ آن بیماری است — زَهرِ او در جمله جُفتان ساری است
دفعِ آن علّت بباید کرد زود — که شِکَر با آن حَدَث خواهد نمود

(دفتر سوم ۲۶۸۴-۲۶۸۳)

بیماری‌های اخلاقی، تباه‌کنندهٔ هرگونه فضل و معرفت است

زانکه نفسش گِردِ علّت می‌تند — معرفت را زود فاسد می‌کند
گر نخواهی دوست را فردا نفیر — دوستی با عاقل و با عقل گیر
از سَموم نفس چون با علّتی — هرچه گیری تو، مرض را آلتی
گر بگیری گوهری، سنگی شود — ور بگیری مِهرِ دل، جنگی شود
ور بگیری نکتهٔ بکری لطیف — بعدِ درکت گشت بی‌ذوق و کثیف
که من این را بس شنیدم، کهنه شد — چیزِ دیگر گو بجز آن، ای عَضُد!
چیزِ دیگر تازه و نو گفته گیر — باز فردا زآن شوی سیر و نفیر

(دفتر سوم ۲۶۹۷-۲۶۹۱)

بیماری‌های اخلاقی موجب کهنه‌بینی و دلْسیری شود

مولانا برای تبیین این مطلب حکایت **اهل سبا** را می‌آورد که از بیت (۲۸۲) دفتر سوم آغاز می‌شود و بعد از قطع و وصل‌های مکرّر سرانجام دوباره از بیت (۲۶۰۰) دنبال می‌شود. وقتی که مردم سبا از کثرت نعمت گله می‌کنند، از زبان پیامبران، ناسپاسی آنان را به بیماری اخلاقی آنان نسبت می‌دهد.

انبیا گفتند در دل، علّتی است — که از آن در حقْشناسی، آفتی است
نعمت از وی، جملگی علّت شود — طعمه در بیمار، کی قوّت شود؟
چند خوش پیش تو آمد؟ ای مُصِر! — جمله ناخوش گشت و صافِ او کَدِر
تو عدوِّ این خوشی‌ها آمدی — گشت ناخوش هرچه در وی کف زدی
هرکه او شد آشنا و یارِ تو — شد حقیر و خوار در دیدارِ تو
هرکه او بیگانه باشد با تو هم — پیشِ تو او بس مِه است و محترم

این هم از تأثیرِ آن بیماری است　　زهرِ او در جمله جُفتان، ساری است

(دفتر سوم ۲۶۸۳-۲۶۷۷)

درمان بیماری‌های اخلاقی، آدمی را بانشاط و تازه‌بین کند

دفعِ علّت کن، چو علّت خَو شود　　هر حدیثی کهنه، پیشت نو شود

تا که آن کهنه برآرَد برگِ نَوْ　　بشْکفاند کهنه، صد خوشه ز گَوْ

(دفتر سوم ۲۶۹۹-۲۶۹۸)

در اصلاحِ صفات زشت هرچه دیر اقدام شود اصلاح، دشوار یا محال شود

همچو آن شخصِ درشتِ خوشْ‌سخُن　　در میانِ ره نشانْد او خارْبُن

رهگذرْیانش ملامتْ‌گر شدند　　بس بگفتندش: بکَن آن را، نکَند

هر دَمی آن خارْبُن افزون شدی　　پایِ خلق از زخمِ آن، پُرْخون شدی

جامه‌هایِ خلق بِدْریدی ز خار　　پایِ درویشان بخَستی زارزار

چون به جِد حاکم بدو گفت: این بکَن　　گفت: آری برکَنَم روزیش من

مدّتی فردا و فردا وعده داد　　شد درختِ خارِ او محکمْ‌نهاد

گفت روزی حاکمش: ای وعده‌کژ　　پیش آور کارِ ما، واپس مَغَژ

گفت: اَلْآیام یا عَم بَیْنَنا　　گفت: عَجِّلْ لا تُماطِل دَیْنَنا

تو که می‌گویی که فردا، این بدان　　که به هر روزی که می‌آید زمان

آن درختِ بَد، جوان‌تر می‌شود　　وین کَننده، پیر و مُضْطَر می‌شود

خارْبن در قوّت و برخاستن　　خارْکَن در پیری و در کاستن

خارْبُن هر روز و هر دَم سبز و تر　　خارْکَن هر روز زار و خشک‌تر

او جوان‌تر می‌شود، تو پیرتر　　زود باش و روزگارِ خود مَبَر

خارْبُن دان هریکی خویِ بَدَت　　بارها در پای، خار آخر زدت

بارها از خویِ خود خسته شدی　　حِسّ نداری، سخت بی‌حسّ آمدی

گر ز خسته گشتنِ دیگر کسان　　که ز خُلقِ زشتِ تو هست آن رسان

غافلی، باری ز زخمِ خود نه‌یی　　تو عذابِ خویش و هر بیگانه‌یی

(دفتر دوم ۱۲۴۳-۱۲۲۷)

روشِ درمان صفات زشت

یـا تـبر بـرگیر و مـردانـه بـزن　　تـو عـلی‌وار ایـن درِ خـیبر بکـن
یا به گُـلْبُن وصـل کـن ایـن خـار را　　وصـل کـن بـا نـار، نـورِ یـار را
تـا کـه نـورِ او گُشـد نـارِ تـو را　　وصـلِ او گُـلْشن کـند خـارِ تـو را
تـو مـثالِ دوزخـی، او مـؤمن است　　کُشتنِ آتش به مؤمن مـمکن است

(دفتر دوم ۱۲۴۷-۱۲۴۴)

صبر

از آن‌رو که مقام منیع **فقر** بدون صبر حاصل نمی‌آید، صوفیه صبر را نیمی از ایمان بل تمام ایمان دانسته‌اند. زیرا توفیق در انواع ابتلائات جز به صبر میسّر نـیاید. عـمده تعالیم عرفا و صوفیه در باب صبر از آیات قرآن کریم و مأثورات دینی اخـذ شـده است.

صبر، برترین کیمیاست

صـد هـزاران کـیمیا حـق آفـرید　　کـیمیایی هـمچو صـبر آدم نـدید

(دفتر سوم ۱۸۵۴)

صبر، از لوازم ایمان است

صـبر از ایـمان بـیابد سَـرکُله　　حَـیْثُ لاٰصَـبْرَ فَـلاٰ ایـمانَ لَـه
گفت پیغمبر خـداش ایـمان نـداد　　هـرکه را صـبری نـباشد در نـهاد

(دفتر دوم ۶۰۱-۶۰۰)

صبر، سبب گشایش و نیل به مقصود

باز با خود گفت: صبر اولیتر است　　صبر تـا مـقصود زوتـر رهْبـر است

(دفتر سوم ۱۸۴۶)

صـبر آرد آرزو را، نـه شـتاب　　صـبر کـن، وَاللهُ اَعْـلَم بِـالصَّواب

(دفتر اول ۴۰۰۳)

ما همی گفتیم: کم نال از حَرَج صبر کن کالصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَج
(دفتر ششم ۳۸۹۴)

چون که قسّام اوست، کفر آمد گله صبر باید، صبر مفتاحُ الصِّله
(دفتر پنجم ۲۳۵۸)

صبر را سُلَّم کُنم سویِ دَرَج تا برآیم، صبر مِفتاحُ الْفَرَج
(دفتر ششم ۴۹۱۳)

عاقبت جوینده یابنده بُوَد که فَرَج از صبر زاینده بُوَد
(دفتر ششم ۵۹۵)

صبرکردن بهرِ این نَبْوَد حرج صبر کن، کالصَّبْرُ مِفْتاحُ الْفَرَج
(دفتر سوم ۲۱۲)

گر تو اِشکالی به کلّی و حَرَج صبر کن، اَلصَّبْر مِفْتاحُ الْفَرَج
(دفتر اول ۲۹۰۸)

صبر کن کالصَّبْرُ مِفتاحُ الْفَرَج تا نیفتی چون فَرَج در صد حَرَج
(دفتر ششم ۳۲۰)

اسپرِ آهن بُوَد صبر، ای پدر! حق نبشته بر سپر جاءَالظَّفَر
(دفتر پنجم ۲۴۶۹)

گر تو کوری، نیست بر اَعْمیٰ حَرَج ورنه، رَوْ کالصَّبْر مِفتاحُ الْفَرَج
(دفتر دوم ۷۰)

صبر، جاذبِ رحمت حق

صبر و خاموشی، جَذوبِ رحمت است وین نشانْ جُستن، نشانِ علّت است
(دفتر سوم ۲۷۲۵)

صبر بر ناملایمات نااهلان، صفای باطن آورد

صبر با نااهل، اهلان را جِلاست صبر، صافی می‌کند هرجا دلی است
(دفتر ششم ۲۰۴۱)

صبر، شرح صدر و کمالات والای اخلاقی و شخصیتی به ارمغان آورد

یارِ بد نیکوست بهرِ صبر را — که گشاید صبرکردن، صدر را
صبرِ مَه با شب، منوَّر دارَدَش — صبرِ گُل با خار، اَذْفَر داردش
صبرِ شیر، اندر میان فَرْث و خون — کرده او را ناعِش اِبْنُ اللَّبون
صبرِ جمله انبیا با منکران — کردشان خاصِ حق و صاحبْ‌قِران
هرکه را بینی یکی جامهٔ درست — دان‌که او آن را به صبر و کسب جُست
هرکه را دیدی برهنه و بی‌نوا — هست بر بی‌صبریِ او، آن گوا

(دفتر ششم ۱۴۱۲-۱۴۰۷)

صبر بر ناملایمات، جوهر سپاس و نیایش است

صبر کردن، جانِ تسبیحاتِ تو است — صبر کن، کآن است تسبیحِ دُرُست
هیچ تسبیحی ندارد آن دَرَج — صبر کن، اَلصبرُ مِفتاحُ الْفَرَج

(دفتر دوم ۳۱۴۶-۳۱۴۵)

صبر، پلی است به‌سوی بهشت

صبر، چون پولِ صراط، آن سو بهشت — هست با هر خوب، یکی لالایِ زشت
تا زِ لالا می‌گریزی، وصل نیست — زانکه لالا را ز شاهد، فصل نیست

(دفتر دوم ۳۱۴۸-۳۱۴۷)

مزهٔ شیرین و گوارای صبر، نصیب هر کسی نمی‌شود

تو چه دانی ذوقِ صبر ای شیشه‌دل! — خاصه صبر از بهرِ آن نقشِ چِگل
مرد را ذوقِ غزا و کَرّ و فر — مر مَخنَّث را بُوَد ذوق از ذَکَر
جز ذَکَر، نه دینِ او و ذِکرِ او — سویِ اسفل بُرد او را فکرِ او
گر برآید تا فلک، از وی مترس — کو به عشقِ سُفل آموزید درس
او به سویِ سُفل می‌رانَد فَرَس — گرچه سویِ عُلو جُنبانَد جَرَس
از عَلَم‌هایِ گدایان ترس چیست؟ — کآن عَلَم‌ها لقمهٔ نان را رهی است

(دفتر دوم ۳۱۵۴-۳۱۴۹)

صبر، خواستهٔ زیرکان است، و لذّت‌های سطحی، مطلوب کودکْ‌سیرتان

گر سخن خواهی که گویی چون شِکر — صبر کن از حرص و، این حلوا مَخَور
صبر باشد مُشْتَهایِ زیرکان — هست حلوا، آرزویِ کودکان
هرکه صبر آورد، گَردون بررود — هرکه حلوا خورد، واپس‌تر رود

(دفتر اول ۱۶۰۲-۱۶۰۰)

لزومِ صبر بر جاذبه‌هایِ دنیوی

ای که صبرت نیست از دنیایِ دون! — صبر چون داری ز نِعْمَ الْماهِدون؟
ای که صبرت نیست از ناز و نعیم — صبر چون داری ز اللهِ کریم؟
ای که صبرت نیست از پاک و پلید! — صبر چون داری از آن کین آفرید؟

(دفتر دوم ۳۰۷۶-۳۰۷۴)

حرص

از قوی‌ترین و مشهورترین شاخه‌های حُبّ دنیوی، حرص است. و آن صفتی است که آدمی را می‌انگیزد به سوی چیزهایی که نه برای او فایدتی دارد و نه او بدانها نیازی دارد.[1]

حرص، موجب عدم اعتدال شخصیت می‌شود

هین ز حرصِ خویش، میزان را مَهِل — آز و حرص آمد تو را خصمِ مُضِل

(دفتر پنجم ۱۴۰۱)

حریص با آنکه خواهان همه چیز است، همه چیز را از دست می‌دهد

حرص، جوید کُل، برآید او ز کُل — حرص مَپْرَست ای فُجلّ بن الْفُجل

(دفتر پنجم ۱۴۰۲)

---

۱. ر.ک. جامع‌السعادات، ج ۲، ص ۱۰۲.

حرص، دیده باطن را کور کند و بینش را تباه سازد

حرص، کورت کرد و محرومت کند　　دیو، همچون خویش مرجومت کند
(دفتر پنجم ۱۴۶۸)

حرص، کور و احمق و نادان کند　　مرگ را بر احمقان آسان کند
(دفتر پنجم ۲۸۲۳)

در کفِ او خار و سایه‌ش نیز نیست　　لیکتان از حرص آن تمییز نیست
خار دان آن را که خرما دیده‌یی　　زانکه بس نانْ‌کور و بس نادیده‌یی
(دفتر اول ۱۹۶۴-۱۹۶۳)

حرصِ خوردن، آنچنان کردش ذلیل　　که زبونش گشت با پانصد دلیل
(دفتر پنجم ۲۴۹۶)

حرص، پوشانندهٔ حقیقت

حرص، چون خورشید را پنهان کند　　چه عجب گر پشت بر برهان کند؟
(دفتر پنجم ۳۰۵۷)

حرص، زشتی‌ها را آراید

حرصِ تو در کارِ بد چون آتش است　　اخگر از رنگِ خوشِ آتش، خوش است
آن سیاهیّ فَحْم در آتش نهان　　چون که آتش شد، سیاهی شد عیان
اخگر از حرصِ تو شد فحمِ سیاه　　حرص چون شد، مانْد آن فحم تباه
آن زمان آن فحم، اخگر می‌نمود　　آن نه حُسنِ کار، نارِ حرص بود
حرص، کارَت را بیاراییده بود　　حرص رفت و ماند کارِ تو کبود
غَوله‌یی را که برآرایید غُول　　پُخته پندارد کسی که هست گُول
آزمایش چون نماید جانِ او　　کُند گردد ز آزمون، دندانِ او
از هوس آن دام، دانه می‌نمود　　عکسِ غولِ حرص و آن خود، خام بود
حرص اندر کارِ دین و خیرجو　　چون نماند حرص، باشد نغزرُو
خیرها نغزند نه از عکسِ غیر　　تابِ حرص ار رفت، مانَد تابِ خیر
تابِ حرص از کارِ دنیا چون برفت　　فَحْم باشد مانده از اخگر به تفت

کـودکان را حـرص مـی‌آرد غِـرار / تـا شـوند از ذوقِ دل دامـنْ‌سوار
چون ز کودک رفت آن حرصِ بـدش / بـر دگـر اطـفال خـنده آیـدش
که چه می‌کردم؟ چه می‌دیدم در این؟ / خَل ز عکسِ حرص، بنمود انگبین
آن بـنایِ انـبیا بـی‌حرص بـود / زآن چـنان پیوسته رونق‌ها فـزود

(دفتر چهارم ۱۱۳۶-۱۱۲۲)

تو به جِد کاری که بگرفتی به دست / عیبش این دَم بر تو پوشیده شده‌ست
زآن همی تانی به دادن تن بـه کـار / کـه بپوشید از تـو عـیبش کـردگار
همچنین هر فکر کـه گـرمی در آن / عیبِ آن فکرت شده‌ست از تو نـهان
بر تو گر پیدا شدی زو عیب و شَیْن / زو رمیدی جـانْت بُـعْدَ الْـمَشْرِقَیْن

(دفتر چهارم ۱۳۳۵-۱۳۳۲)

حرص، آدمی را به عیب‌جویی از دیگران می‌کشاند و از معایب خود غافل می‌کند

مولانا در حکایتی نمادین (سمبلیک) که از بیت (۲۶۰۰) دفتر سوم آغـاز مـی‌شود می‌گوید در شهری افسانه‌ای، شخصی زندگی می‌کرد که دوردست‌ها را بسیار خوب و دقیق می‌دید ولی از دیدن چیزهای نزدیک عاجز بود.

آن یکی بس دوربین و دیـده کـور / از سُلیمان کـور و دیـده پـای مـور

(دفتر سوم ۲۶۰۹)

مولانا در ابیات پسین می‌گوید منظورم از چنین شخصی، صفت حرص است که معایب را در دیگری می‌بیند اما عیب خود را هرگز!

حـرص، نـابیناست، بـیند مـوبه‌مو / عـیبِ خـلقان و بگـوید کـوبه‌کـو

(دفتر سوم ۲۶۲۹)

حرص، ضد عقلانیت است

حرص تـازد بـیهده سـویِ سـراب / عقل گوید: نیک بین، کآن نـیست آب
حرص، غالب بود و زر چون جان شده / نـعرهٔ عـقل آن زمـان پـنهان شـده
گشته صد تُو حرص و غوغاهایِ او / گشـته پـنهان حکـمت و ایـمایِ او

(دفتر پنجم ۲۰۶۰-۲۰۵۸)

حرص، اضطراب‌آور است

مولانا در حکایت تمثیلی و کوتاهی که از بیت (۲۸۵۵) دفتر پنجم آغاز می‌شود بیان می‌دارد که حرص، روح آدمی را به تب و تاب و پریشانی می‌کشد و آن را می‌پژمراند. چنانکه آن گاو با آنکه سالها در مرغزاران می‌چرید و فربه می‌شد و هر روز می‌دید که از سرسبزی دشت کاسته نشده با این‌حال هر شب با حالتی نژند و غمان‌آمیغ، نگران فردا می‌شد و این پریشانی او را نحیف و لاغر می‌کرد.

یک جزیرهٔ سبز هست اندر جهان — اندر او گاوی است تنها خوش‌دهان
جملهٔ صحرا را چَرَد او تا به شب — تا شود زَفْت و عظیم و مُنْتَجَب
شب ز اندیشه که فردا چه خورم؟ — گردد او چون تارِ مو، لاغر ز غم
اندر افتد گاو با جوعُ الْبَقَر — تا به شب آن را چَرَد او سَر به‌سَر
باز، زفت و فَربِه و لَمْتُر شود — آن تنش از پیه و قوّت پُر شود
باز، شب اندر تب افتد از فَزَع — تا شود لاغر ز خوف مُنتَجَع
که چه خواهم خورد فردا وقتِ خَور؟ — سال‌ها این است کارِ آن بَقَر
هیچ نندیشد که چندین سال، من — می‌خورم زین سبزه‌زار وزین چمن
هیچ روزی کم نیامد روزی‌ام — چیست این ترس و غم و دلسوزی‌ام؟
باز چون شب می‌شود، آن گاوِ زَفْت — می‌شود لاغر که آوَه رزق رفت!
نفس، آن گاو است و آن دشت، این جهان — کو همی لاغر شود از خوفِ نان
که چه خواهم خورد مستقبل؟ عجب! — لوتِ فردا از کجا سازم طلب؟
سالها خوردی و کم نامد ز خَور — ترکِ مستقبل کن و ماضی نگر
لوت و پوتِ خورده را هم یاد آر — منگر اندر غابر و کم باش زار

(دفتر پنجم ۲۸۶۹-۲۸۵۵)

مولانا در فصلی که از بیت (۳۱) دفتر پنجم آغاز می‌شود، حرص را به مرغابی تشبیه می‌کند که دائماً نوکش را در تر و خشک فرو می‌کند و می‌خورد.

بط، حرص آمد که نُوکش در زمین — در تر و در خشک می‌جوید دَفین
یک زمان نَبْوَد مُعطَّل آن گلو — نشنود از حکم، جز امرِ کُلُوا

(دفتر پنجم ۴۷-۴۶)

باز در ادامهٔ ابیات فوق، حرص را به دزدی تشبیه می‌کند که برای دزدی به

خانه‌ای درمی‌آید و با حالی نگران و شتابناک هرچه پیدا می‌کند در انبانش می‌فشرد و آن را پُر می‌کند.

همچو یغماجی است خانه می‌کَنَد / زودْزود انبانِ خود پُر می‌کند
اندر انبان می‌فشارد نیک و بد / دانه‌های دُرّ و حَبّاتِ نَخَود
تا مبادا یاغیی آید دگر / می‌فشارد در جوال، او خشک و تر
وقت تنگ و فرصت اندک، او مخوف / در بغل زد هرچه زوتر بی‌وقوف
اعتمادش نیست بر سلطان خویش / که نیارد یاغیی آمد به پیش

(دفتر پنجم ۵۲-۴۸)

اما مؤمن به جهت توکل بر خدا دارای سکینهٔ روحی و آرامش درونی است.

لیک مؤمن زاعتمادِ آن حیات / می‌کند غارت به مَهْل و با اَنات
ایمن است از فوت و از یاغی که او / می‌شناسد قهرِ شه را بر عدو
ایمن است از خواجه‌تاشانِ دگر / که بیایندش مزاحم صَرفه‌بَر
عدلِ شه را دید در ضبطِ حَشَم / که نیارد کرد کس بر کس ستم
لاجَرَم نشتابد و ساکن بُوَد / از فَواتِ حظِّ خود آمِن بُوَد
بس تأنّی دارد و صبر و شکیب / چشمْ‌سیر و مُؤْثِر است و پاکْ‌جیب
کین تأنّی، پرتو رحمان بُوَد / وآن شتاب، از هَزّهٔ شیطان بُوَد
زانکه شیطانش بترساند ز فقر / بارگیرِ صبر را بکْشد به عَقْر
از نُبی بشنو که شیطان در وعید / می‌کند تهدیدت از فقرِ شدید
تا خوری زشت و بری زشت از شتاب / نی مروّت، نی تأنّی، نی ثواب
لاجَرَم کافر خورَد در هفت بطن / دین و دل، باریک و لاغر، زفت بطن

(دفتر پنجم ۶۳-۵۳)

مولانا در حکایت مفصّلی که از بیت (۶۴) دفتر پنجم می‌آورد، بیان می‌دارد که، کفر حرص‌انگیز است و ایمان، سکینت ساز. رجوع بدان حکایت و شرح ابیات آن ضروری است.

حرص، دشمن آدمی است

هین ز حرصِ خویش میزان را مَهِل / آز و حرص آمد تو را خصمِ مُضِل

(دفتر پنجم ۱۴۰۱)

حرص، همچون اژدها خطرناک است

گرچه شرمین بود، شرمش حرص بُرد　　حرص اژدرهاست نه چیزی است خُرد

(دفتر پنجم ۱۲۰)

زیان حرص

خان و مان چون خرقه و این حرص ریش　　حرص، هر که بیش باشد ریش بیش

(دفتر پنجم ۱۱۵۳)

حرص در دوران پیری بسیار زشت است

حرص در پیری جهودان را مباد　　ای شقی‌یی که خداش این حرص داد

ریخت دندان‌هایِ سگ، چون پیر شد　　ترکِ مردم کرد و سِرگینْ گیر شد

این سگانِ شصت‌ساله را نگر　　هر دَمی دندانِ سگْشان تیزتر

پیرْسگ را ریخت پشم از پوستین　　این سگانِ پیرِ اطلسْ‌پوش بین

عشقشان و حرصشان در فرج و زر　　دَم به دَم چون نسلِ سگ، بین بیشتر

این چنین عمری که مایهٔ دوزخ است　　مر قصابانِ غضب را مَسْلَخ است

چون بگویندش که عمرِ تو دراز　　می‌شود دلخوش، دهانْش از خنده باز

این چنین نفرین، دعا پندارد او　　چشم نگشاید ، سَری برنآرد او

گر بدیدی یک سرِ موی از معاد　　اوش گفتی این چنین عمرِ تو باد

(دفتر ششم ۱۲۳۶-۱۲۲۸)

تصعیدِ حرص

حرص و آز، ریشه در فطرت آدمی دارد و هیچکس نمی‌تواند آن را برکَنَد یا بخشکاند. پس تنها چاره، آنست که جهتِ آن را تغییر دهد و متعلَّقِ آن را دگر سازد و به‌جای حرص بر امور پست و فرودین بر کارهای عالی و برین حرص بگمارد. و از این‌روست که در آیهٔ ۱۲۸ سورهٔ **توبه** بر پیامبر(ص)، «حریص» اطلاق می‌کند: **حَریصٌ عَلَیْکُمْ**.

حرص اندر عشقِ تو فخر است و جاه　　حرص اندر غیرِ تو ننگ و تباه

شهوت و حرصِ نران پیشی بُوَد / وآنِ حیزان، ننگ و بدکیشی بُوَد
حرصِ مردان از رهِ پیشی بُوَد / در مُخَنَّث، حرص سویِ پس رود
آن یکی حرص از کمالِ مردی است / وآن دگر حرص، افتضاح و سردی است
(دفتر سوم ۱۹۵۸-۱۹۵۵)

طمع

طمع نیز یکی از شاخه‌های دنیادوستی است. و در تعریف آن گفته‌اند: **هُوَ التَّوقُّعُ مِنَ النَّاسِ فی اَمْوالِهِمْ.**[1] «طمع عبارت است از توقّع‌داشتن در دارایی‌های مردم.»

طمع، گوش باطنی آدمی را کر می‌کند

یک حکایت گویمت بشنو به هوش / تا بدانی که طمع شد بندِ گوش
(دفتر دوم ۵۷۸)

گوشِ تو پُر بوده است از طمعِ خام / پس طمع، کَر می‌کند کور ای غلام!
(دفتر دوم ۶۷۶)

مشورت کو؟ عقل کو؟ سیلابِ آز / در خرابی کرد ناخن‌ها دراز
بَیْنَ اَیْدی سَدّ و سویِ خَلْف، سدّ / پیش و پس کم بیند آن مفتونِ خَدّ
(دفتر پنجم ۳۸۶۹-۳۸۶۸)

طمع، حجاب بینش و حواس آدمی شود

هیچ در گوشِ کسی ز ایشان نرفت / کین طمع آمد حجابِ ژرف و زَفْت
گوش را بندد طمع از استماع / چشم را بندد غرض از اطّلاع
همچنانکه آن جَنین را طَمْعِ خون / کآن غذایِ اوست در اوطانِ دون
از حدیثِ این جهان محجوب کرد / غیرِ خون، او می نداند چاشتْ‌خَورد
(دفتر سوم ۶۸-۶۵)

صاف خواهی چشم و عقل و سمع را / بر دران تو پرده‌هایِ طَمْع را
زانکه آن تقلیدِ صوفی از طمع / عقلِ او بربست از نور و لُمَع

---

۱. ر.ک. **جامع‌السعادات**، ج ۲، ص ۱۰۸.

طمعِ لوت و طمعِ آن ذوق و سماع — مـانع آمـد عـقلِ او را ز اطّـلاع
گـر طـمع در آیـنه بـرخـاستی — در نـفاق آن آیـنه چـون مـاستی
گـر تـرازو را طـمع بـودی بـه مـال — راست کی گفتی ترازو وصـفِ حـال؟

(دفتر دوم ۵۷۳-۵۶۹)

خواجه در عیب است غرقه تا به گوش — خواجه را مال است و مالش عیبْ‌پوش
کـز طـمع، عـیبش نـبیند طـامعی — گشت دل‌هـا را طـمع‌ها جـامعی
ور گدا گوید سـخن چـون زرِّ کـان — ره نـیابد کـالهٔ او در دکـان

(دفتر اول ۲۳۵۱-۲۳۴۹)

هـرکه را بـاشد طـمع، اَلْکَـن شـود — با طمع کی چشم و دل روشن شود؟
پـیشِ چشـمِ او خـیالِ جـاه و زر — همچنان باشد که موی، اندر بـصر

(دفتر دوم ۵۸۰-۵۷۹)

طمع، هلاک‌کننده است

گر نبودی شب، هـمه خـلقان ز آز — خـویشتن را سـوختندی ز اهـتزاز
از هوس وز حرص، سود اندوختن — هـرکسی دادی بـدن را سـوختن
شب پـدید آیـد چـو گـنجِ رحـمتی — تا رهند از حرصِ خود، یکساعتی

(دفتر سوم ۳۷۳۳-۳۷۳۱)

طمع، فتنه‌انگیز است

حـدِّ خـود بشناس، بـر بـالا مَپَر — تـا نـیفتی در نشـیبِ شـور و شـر
گفت: این معکوس می‌گویی، بدان — شور و شر، از طَمْع آید سویِ جان

(دفتر پنجم ۲۳۹۷-۲۳۹۶)

طمع، گمراه‌کننده است

هـین مـبادا کـه طـمع رَهْـتان زنـد — طَـمْعِ بـرگ از بـیخ‌هاتان بـرکَنَد

(دفتر سوم ۱۴۲)

طمع، بو دارد

بوی کبر و بویِ حرص و بویِ آز　　در سخن‌گفتن بیاید چون پیاز

(دفتر سوم ۱۶۶)

بادِ طمع، روح‌های فاقد معنا را می‌برد

آنکه از بادی رود از جا، خسی است　　زانکه بادِ ناموافق، خود بسی است

بادِ خشم و بادِ شهوت بادِ آز　　بُرد او را که نبود اهلِ نماز

(دفتر اول ۳۷۹۶-۳۷۹۵)

قناعت

قناعت ازجمله صفات پسندیده‌ای است که باعث آرامش روانی در دنیا و رستگاری در آخرت می‌شود. و این ملکهٔ فاضله، ضدّ حرص و طمع است. در تعریف قناعت گفته‌اند: وقوف نفس، بر حدّ قلّت و کفایت و بُریدن طمع از فزون خواهی.[1] نیز گفته‌اند: **تُوجِبُ الْاِکْتفاءَ بِقَدْرِ الْحاجَةِ وَالضَّرُورَةِ مِنَ الْمالِ مِنْ دُونِ سَعْیٍ وَ تَعَبٍ فی طَلَبِ الزّائِدِ عَنْه.**[2] «قناعت ملکه‌ای است که بهره‌وری از مال را به‌قدر نیاز و ضرورت لازم می‌شمرد و تلاش و رنج را در راه فزون‌تر از آن جایز نمی‌داند.»

قناعت موجب رهایی و پُرباریِ روح و شخصیت انسان می‌شود

بند بگْسَل، باش آزاد ای پسر!　　چند باشی بندِ سیم و بندِ زر

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی　　چند گنجد؟ قسمتِ یک روزه‌یی

کوزهٔ چشمِ حریصان پُر نشد　　تا صدف قانع نشد، پُردُر نشد

(دفتر اول ۲۱-۱۹)

هم بچیدی دانه مرغ از خرمنش　　هم نیفتادی رَسَن در گَردنش

دانه کمتر خور، مکن چندین رفو　　چون کُلُوا خواندی، بخوان لاٰ تُسْرِفُوا

تا خوری دانه نیفتی تو به دام　　این کند علم و قناعت وَالسَّلام

(دفتر پنجم ۱۴۰۸-۱۴۰۶)

---

۱. ر.ک. **مصباح الهدایه**، ص ۳۵۰.

۲. **جامع السعادات**، ج ۲، ص ۱۰۴.

دایماً صیّاد ریزد دانه‌ها / دانه پیدا باشد و پنهان دَغا
هرکجا دانه بدیدی، اَلْحَذَر / تا نبندد دام بر تو بال و پَر
زانکه مرغی کو به ترکِ دانه کرد / دانه از صحرایِ بی تزویر خَورد
هم بدان قانع شد و از دام، جَست / هیچ دامی پَرّ و بالش را نبست

(دفتر سوم ۲۸۶۱-۲۸۵۸)

ارزش والای قناعت

سایهٔ رهبر بِهْ است از ذکرِ حق / یک قناعت، بِهْ که صد لوت و طبق

(دفتر ششم ۳۷۸۴)

از قناعت، هیچکس بی‌جان نشد / از حریصی، هیچکس سلطان نشد

(دفتر پنجم ۲۳۹۸)

قناعت، روح را شیرین می‌کند

سِرکه مفروش و هزاران جان ببین / از قناعت، غرقِ بحرِ انگبین
صدهزاران جانِ تلخی‌کِش نگر / همچو گُل آغشته اندر گُلْشکر

(دفتر اول ۲۳۷۶-۲۳۷۵)

قناعت، موجب وسعت روح شود

حاشَ لِلّه طمْعِ من از خلق نیست / از قناعت در دلِ من عالَمی است

(دفتر اول ۲۳۶۲)

قناعت انسان کامل از روی تقوا است نه از گداصفتی و تنگْ‌چشمی

گفت: صالح را گداگفتن خطاست / کو غَنیُّ‌الْقلب از دادِ خداست
در قناعت می‌گُریزد از تُقیٰ / نه از لئیمی و کَسَل همچون گدا
قلّتی کآن از قناعت وز تُقاست / آن ز فقر و قلّتِ دُونان جُداست

(دفتر چهارم ۳۱۳۳-۳۱۳۱)

قناعت، گنج حقیقی است

گفت پیغمبر: قناعت چیست؟ گنج — گنج را تو وانمی‌دانی ز رنج
این قناعت نیست جز گنجِ روان — تو مزن لاف ای غم و رنجِ روان
(دفتر اول ۲۳۲۲-۲۳۲۱)

چون قناعت را پیمبر گنج گفت — هرکسی را کی رسد گنجِ نهفت؟
(دفتر پنجم ۲۳۹۵)

حسد

از بیماری‌های وخیم روانی، حسد است. و آن عبارت است از تمنای زوال نعمت و خیر و خوشی از دیگری.[۱] حسد را از صفات ترکیبی دانند. و آن مرکّب است از خشم، کینه، خودبینی، بدخواهی و احساس کمتری. مبتلای بدین بیماری به گونه‌ای است که از دیدن نعمت و خوشی و موفقیت دیگران دلتنگ و آزرده می‌شود بی‌آنکه منظور و هدفی داشته باشد. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: و تباه‌ترین انواع حسد نوعی بُوَد که میان علما افتد.[۲]

انگیزش‌های مهیب حسد

پادشاهان بین که لشکر می‌کَشند — از حسد، خویشانِ خود را می‌کُشند
عاشقانِ لُعبتانِ پُرقَذَر — کرده قصدِ خون و جانِ همدگر
ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان — که چه کردند از حسد آن ابلهان
(دفتر پنجم ۱۲۰۴-۱۲۰۲)

حسودان، موجب تفرقه شوند

از حدیثِ شیخ، جمعیت رسد — تفرقه آرد دمِ اهلِ حسد
(دفتر دوم ۳۶۹۹)

---

۱. ر.ک. **جامع‌السعادات**، ج ۲، ص ۱۹۹.
۲. **اخلاق ناصری**، ص ۲۰۰.

حسادت از حسِّ حقارت ناشی می‌شود

تو حسودی، کز فلان من کمترم — می‌فزاید کمتری در اخترم
خود حسد، نقصان و عیبی دیگرست — بلکه از جملهٔ کمی‌ها بتّرست
آن بلیس از ننگ و عارِ کمتری — خویشتن افکند در صد اَبتری
از حسد می‌خواست تا بالا بُوَد — خود چه بالا؟ بلکه خون‌پالا بُوَد
آن ابوجهل از محمّد، ننگ داشت — وز حسد، خود را به بالا می‌فراشت
بوالْحِکَم نامش بُد و بوجهل شد — ای بسا اهل از حسد، نااهل شد

(دفتر دوم ۸۰۹-۸۰۴)

میدانِ حسد وسیع است

صد بیابان زآن سویِ حرص و حسد — تا بدانجام چشمِ بد هم می‌رسد

(دفتر ششم ۴۷۷۰)

حسد، مرگْ‌آور است

هر کسی کو حاسدِ گیهان بُوَد — آن حسد، خود مرگِ جاویدان بُوَد

(دفتر پنجم ۱۴)

حسد از نقص و نیاز پدید می‌آید

جسم خاکی سرچشمهٔ فقر و نیاز است و بیماری حسادت نیز از احساس کهتری و حقارت ناشی می‌شود.

این جسد خانهٔ حسد آمد، بدان — کز حسد آلوده باشد خاندان
گر جسد، خانهٔ حسد باشد، ولیک — آن جسد را پاک کرد اَلله، نیک
طَهِّرا بَیْتی، بیانِ پاکی است — گنجِ نور است، ار طلسمش خاکی است
چون کُنی بر بی‌حسد مکر و حسد — زآن حسد، دل را سیاهی‌ها رسد

(دفتر اول ۴۳۵-۴۳۲)

حسد، دشوارترین گردنهٔ سلوک است

عَقبه‌یی زین صعب‌تر در راه نیست ای خُنُک آن کِش، حسد همراه نیست

(دفتر اول ۴۳۱)

حسد در دل‌های کاذب سر می‌زند

در دلِ نَـه دل، حسـدها سَـر کُـند نیست را هست این چنین مُضْطَر کند

(دفتر پنجم ۱۲۰۷)

حسد، تباه‌کننده است

صـدهزاران خـویِ بـد آمـوخته دیـده‌هایِ عـقل و دل بـردوخته

کمترین خوشان به زشتی آن حسد آن حسـد کـه گـردنِ ابـلیس زد

(دفتر چهارم ۲۶۷۶-۲۶۷۵)

حسود، همهٔ مردم را بدبخت می‌خواهد

زان سگان، آموخته حـقد و حسـد کـه نـخواهـد خـلق را مُـلکِ ابـد

هرکه را دید او کمال از چپّ و راست از حسد قُولِنجش آمد، درد خاست

زانکـه هـر بـدبختِ خِـرمنْ‌سوخته مـی‌نخواهـد شـمعِ کس، افـروخته

(دفتر چهارم ۲۶۷۹-۲۶۷۷)

حسد موجب شود که آدمی، کمال اهل کمال را انکار کند

هـمچو فـرزندانِ خـود دانـندشان مُنکِران با صد دلیـل و صـد نشـان

لیک از رَشک و حسد، پنهان کنند خـویشتن را بـر نـدانـم مـی‌زنند

(دفتر سوم ۳۶۶۵-۳۶۶۴)

حسد، بلاخیز است

حسد آدمیان محسود را به گرداب بلا می‌افکند. اگر حسد را به گرگ تشبیه کرده‌اند به جهت تمثیل است والاّ گزند حسد کجا و گزند گرگ کجا؟!

یوسفان از رَشکِ زشتان مخفی‌اند — کز عدو، خوبان در آتش می‌زیند
یوسفان از مکرِ اخوان در چَه‌اند — کز حسد یوسف به گُرگان می‌دهند
از حسد بر یوسفِ مصری چه رفت؟ — این حسد اندر کمین، گرگی است زفت
لاجرم زین گرگ، یعقوبِ حلیم — داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم
گرگِ ظاهر، گِردِ یوسف خود نگشت — این حسد در فعل از گُرگان گذشت

(دفتر دوم ۱۴۰۹-۱۴۰۵)

صفت حسادت در عموم مردمان دیده می‌شود

گرگ را خود خاصیت، بدریدن است — این حسد در خَلق، آخر روشن است

(دفتر دوم ۲۳۱)

صفت حسادت را با عنایت الهی درمان توان کرد

از خدا بخواه که درونت به چنان اشتغالِ تابناک ملکوتی رسد که به داشته‌های مادی و معنوی دیگران رشک نبری.

از خدا می‌خواه دفعِ این حسد — تا خدایت وارهاند از جسد
مر تو را مشغولیی بخشد درون — که نپردازی از آن، سویِ برون

(دفتر چهارم ۲۶۸۲-۲۶۸۱)

وز حسودی بازشان خر ای کریم! — تا نباشند از حسد، دیوِ رجیم
در نعیمِ فانیِ مال و جسد — چون همی سوزند عامّه از حسد

(دفتر پنجم ۱۲۰۱-۱۲۰۰)

مولانا و حسد

تو مرا گویی حسد اندر مَپیچ — چه حسد آرد کسی از فوتِ هیچ؟!

(دفتر پنجم ۳۱۹۲)

آثار هلاکت‌بار حسادت

در نعیمِ فانی مال و جسد — چون همی سوزند عامه از حسد
پادشاهان بین که لشکر می‌کَشند — از حسد، خویشانِ خود را می‌کُشند

عـــــاشقانِ لُـــعبتانِ پُـــرْقَذَر کرده قـصدِ خـون و جـانِ هـمدگر
ویس و رامین، خسرو و شیرین بخوان که چه کردند از حسد آن ابـلهان؟
که فنا شد عـاشق و مـعشوق، نـیز هم نه چیزند و، هواشان هم نه چیز
پـاکْالهـی کـه عـدم بـرهم زنـد مـر عـدم را بـر عـدم عـاشق کـند
در دل نَـه دل، حسـدها سَـر کـند نیست را هست این چنین مضطر کند
ایـن زنـانی کـز هـمه مُشْـفِق‌ترند از حسد دو ضَرّه، خود را می‌خورند
تا که مردانی که خود سنگینْ‌دل‌اند از حسد تا در کـدامـین مـنزل‌انـد؟

(دفتر پنجم ۱۲۰۹-۱۲۰۱)

توبه و پشیمانی

توبه را **باب الابواب** گویند، زیرا نخستین مقام در سلوک است. البته حالت مقدم بـر توبه، بیداری یا یقظه است. زیرا تا شخص از خواب غفلت بیدار نشود، به‌سوی توبه روی نکند. توبه در لغت به معنی بازگشتن و رجوع‌کردن است و در اصطلاح اهـل سلوک عبارت است از نوعی انقلاب و تحوّل در احوال درونی که زان پس اعمال و افکار شخص به‌سوی اصلاح و کمال دگرگون گردد. توبه در واقع مبتنی بر بـیداری روح است از غفلت و بی‌خبری، به‌طوری که گناهکار از راه‌های نـاصوابی کـه در پیموده آگاه گردد و از زندگی پیشین خود پشیمان گردد. البته توبه تنها با تذکر و تنبّه حاصل نگردد بل شرط اصلی توبه این است که شخص توبه‌کار به‌کلی از گـناهان گذشته خود بازگردد. کلمهٔ توبه با مشتقاتش ده‌ها بار در قرآن کریم آمده است. و پیامبر(ص) در معنی «توبهٔ نصوح» که در آیهٔ ۸ سورهٔ **تحریم** آمده است فـرماید: **اَنْ یَتُوبَ التّائبُ ثُمَّ لاٰ یَرْجِعَ فِی ذَنْبٍ کَمٰا لاٰ یَعُودُ اللَّبَنُ اِلَی الضَّرْعِ.**[1] «اینکه توبه‌کننده، توبه‌ای کند و زان پس به سوی هیچ گناهی بازنگردد چنانکه شیری که از پستان دوشیده شود بدان بازنگردد.»

اما نکته مهمی که در مبحث توبه میان اهل معرفت، مطرح شده است این است که آیا توبه‌کننده پس از توبه از گناه، باید آن گناه را در خاطر داشته باشد یا فراموش کند؟ جماعتی از مشایخ صوفیه نظیر سهل‌بن عبدالله برآنند که هرگز نباید گناهی را که

---

۱. **مجمع البیان**، ج ۱۰، ص ۳۱۸.

مرتکب شده‌ای فراموش کنی تا اگر اعمال حسنه‌ات بسیار شد مغرور نشوی.[۱] او گفته است: هرگز گناهِ کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگرچه عمل بسیار داری بدان مُعْجَب نگردی از آنچه حسرت کردار بد مقدّم بود بر اعمال صالح.[۲] لیکن گروهی دیگر از متصوفه از آن جمله جُنید بغدادی معتقدند که توبه آن است که موجب فراموشی گناه شود.[۳] صوفیه اِعراض از گناه را توبه عوام دانند و بالاترین مرتبهٔ توبه را از آنِ خواص شمرند و آن بازگشت از ماسوی‌الله به سوی الله است.[۴] به سخنی دیگر بقایای انانیت را زدودن.[۵]

لزوم توبه

گر سیه کردی تو نامهٔ عمرِ خویش — توبه کن آنها که کردستی تو پیش
عمر اگر بگذشت، بیخش این دَم است — آبِ توبه‌اش دِه، اگر او بی‌نم است
بیخِ عمرت را بده آبِ حیات — تا درختِ عمر گردد بانبات

(دفتر پنجم ۲۲۲۳-۲۲۲۱)

توبه، او جوید که کرده‌ست او گناه — آه، او گوید که گُم کرده‌ست راه

(دفتر پنجم ۸۳۲)

توبه کن مردانه، سَر آور به ره — که فَمَنْ یَعْمَل بِمثقالٍ یَرَه

(دفتر ششم ۴۳۱)

رحمت حق، موجب پذیرش توبهٔ بندگان است

گویدش رُدُّوا لَعادُوا کارِ توست — ای تو اندر توبه و میثاق، سست
لیک من آن ننگرم، رحمت کنم — رحمتم پُرّ است، بر رحمت تنم
ننگرم عهدِ بَدَت بِدْهم عطا — از کرم این دم چو می‌خوانی مرا

(دفتر سوم ۳۱۶۰-۳۱۵۸)

بارها در دامِ حرص افتاده‌یی — حلقِ خود را در بُریدن داده‌یی
بازت آن توّابِ لطف، آزاد کرد — توبه پذْرفت و شما را شاد کرد

(دفتر سوم ۲۸۷۱-۲۸۷۰)

---

۱. ر.ک. **کتاب اللمع فی‌التصوف**، ص ۴۳.
۲. **ترجمهٔ کشف المحجوب**، ص ۳۸۱.
۳. ر.ک. **کتاب اللمع فی‌التصوف**، ص ۴۳.
۴. ر.ک. پیشین، ص ۴۴.
۵. ر.ک. **لب لباب مثنوی**، ص ۱۳۰.

تـــوبه آرنـــد و خـدا تـوبه‌پذیر / امـــرِ او گـیرند و او نِـعْمَ الْاَمـیر
چـون بـرآرنـد از پشـیمانی حَـنین / عـــرش لرزد از اَنـــینُ الْـمُذْنِبین
آنـــچنان لرزد کـه مـادر بـر ولد / دسـتشان گـیرد بـه بـالا مـی‌کَشَد
کِـای خـداتـان واخـریده از غُـرور / نَک ریاضِ فضل و نَک رَبِّ غـفور

(دفتر ششم ۳۶۲۷-۳۶۲۴)

خویِ بَـد در ذاتِ تـو اصـلی نـبود / کـز بَـدِ اصـلی نـیاید جـز جُـحود
آن بَـــد عـــاریتی بـاشد کـه او / آرَد اقـــرار و شـــود او تـوبه‌جو
هـــمچو آدم زَلّـتش عـاریه بـود / لاجـرم انـدر زمـان تـوبه نـمود
چون که اصلی بود جُرمِ آن بـلیس / ره نـبودش جـانبِ تـوبهٔ نـفیس

(دفتر چهارم ۳۴۱۵-۳۴۱۲)

توبه نصیب هرکس نمی‌شود

توبهٔ حقیق آسان به‌دست نیاید، زیرا عناد و اصرار بر گناه راه توبه را بـه روی دل آدمی می‌بندد.

گـر بـنالیدی و مسـتغفر شـدی / نـورِ رفـته از کـرم، ظـاهر شـدی
لیک استغفار هم در دست نـیست / ذوقِ توبه، ثُقلِ هر سَرْمست نیست
زشـتیِ اعـمال و شـومیِّ جـحود / راهِ تـــوبه بـــر دلِ او بسـته بـود
دل به سختی همچو رویِ سنگ گشت / چون شکافد توبه آن را بهرِ کشت؟

(دفتر دوم ۱۶۴۵-۱۶۴۲)

عشق بر توبه غالب است

مولانا به مناسبت نقل داستان بلال حبشی و عشق و ایمان استوار او بـه حـضرت احدیت می‌گوید اگر عاشق چون او بنا به مصلحت عهد کند که دیگر کشف اسرار نکند، سریان نیرومند عشق در او سدّ این توبه را درهم می‌شکند، چرا که عشق ذاتاً کشّاف و پرده‌در است و با عافیت‌جویی‌های مرسوم درنمی‌سازد.

عاشق است، او را قیامت آمده‌ست / تـا درِ تـوبه بـرو بسـته شـده‌ست
عـاشقیّ و تـوبه یـا امکـانِ صبر؟ / این مُحالی باشد ای جان! بس سطبر
توبه، کِرم و عشـق هـمچون اژدهـا / توبه وصفِ خلق و آن، وصفِ خدا

(دفتر ششم ۹۷۰-۹۶۸)

می‌خرامد بخت و دامن می‌کَشد — نوبتِ توبه‌شکستن می‌زند
توبه را بارِ دگر سیلاب بُرد — فرصت آمد، پاسبان را خواب بُرد

(دفتر ششم ۹۴۲-۹۴۱)

اگر بدی در گوهر وجود آدمی رسوخ نکرده باشد توبه میسّر است والاّ اگر بدی با ذات آدمی درآمیزد توبه نامیسّر خواهد بود

خویِ بد در ذاتِ تو اصلی نبود — کز بدِ اصلی نیاید جز جُحود
آن بدِ عاریتی باشد که او — آرد اقرار و شود او توبه‌جو
همچو آدم زَلّتش عاریه بود — لاجَرَم اندر زمان، توبه نمود

(دفتر چهارم ۳۴۱۴-۳۴۱۲)

توبهٔ خالص

قرآن کریم در آیهٔ ۸ سورهٔ **تحریم** توبهٔ خالص را با صفت «نصوح» آورده است. و مفسران در تفسیر آن گفته‌اند: **خالصةً لِوَجْهِ الله.**[1] یعنی توبه‌ای که خالصاً برای رضای خدا باشد و از هر گونه شائبهٔ ریا و فریب پاک باشد. مولانا این مطلب را در قالب حکایتی که در دفتر پنجم از بیت (۲۲۲۸) آغاز می‌شود با کلامی گرم و دلنشین بیان کرده است. مولانا در آن قسمت از حکایت که نزدیک است راز نصوح برملا شود و بر اثر آن، رسوایی و فضاحتی شگفت برخیزد از زبان او ابیاتی آتشین می‌آورد که زبان حال توبه‌کاران دل شکستهٔ نادم است:

گفت: یارب بارها برگشته‌ام — توبه‌ها و عهدها بشکسته‌ام
کرده‌ام آنها که از من می‌سزید — تا چنین سیلِ سیاهی دررسید
نوبتِ جُستن اگر در من رسد — وه که جانِ من چه سختی‌ها کَشد!
در جگر افتاده اَستم صد شَرَر — در مناجاتم ببین بویِ جگر
این چنین اندوه، کافر را مباد — دامنِ رحمت گرفتم داد، داد
کاشکی مادر نزادی مر مرا — یا مرا شیری بخوردی در چَرا
ای خدا آن کن که از تو می‌سزد — که ز هر سوراخ، مارم می‌گزد

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۳۱۸.

جـــانِ ســـنگین دارم و دل آهـــنین ورنه خون گشتی درین رنج و حنین
وقت، تـنگ آمـد مـرا و یک نَفَس پـــادشاهی کـــن، مـــرا فـــریادرس
گـــر مـــرا ایـــن بـــار، ستّاری کـنی تـــوبه کـــردم مـــن زِ هـــر نـاکـردنی
تـــوبه‌ام بـــپْذیر ایـــن بـــارِ دگـــر تـــا بـبندم بـهرِ تـوبه صـد کـمر
مـــن اگـــر ایـن بـار، تـقصیری کـنم پس دگـــر مشـــنو دعـــا و گـــفتنم

(دفتر پنجم ۲۲۶۷-۲۲۵۶)

زندگی بدون توبه بیهوده است

عمرِ بی‌توبه، همه جانْ‌کندن است مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است

(دفتر پنجم ۷۷۰)

توبهٔ سست‌کارانِ پیمان‌شکن

تـــوبه مـــی‌آرند هـــم پـــروانـــه‌وار باز نسیان می‌کَشدْشان سـویِ کـار
هـــمچو پـــروانـــه ز دور آن نـــار را نـــور دیـــد و، بست آن ســو بـار را
چون بیامد، سوخت پَرّش را گریخت باز چون طفلان فتاد و ملح ریخت
بـــارِ دیگـــر بـرگمان و طـمعِ سـود خویش زد بر آتشِ آن شـمع، زود
بارِ دیگر سوخت هم، واپس بجست بازکردش حرصِ دل ناسیّ و مست
آن زمـــان کـز سـوختن وامـی‌جهد همچو هـندو شـمع را دَه مـی‌دهد
کای، رخت تابان چو ماهِ شبْ‌فروز وِای به صحبت کاذب و مغرورْسوز
بـــاز از یـــادش رود تـــوبه و انـــین کـــاوْهَنَ الرَّحْـــمنُ کَـــیدَ الْکـــاذِبین

(دفتر ششم ۳۵۲-۳۴۵)

تـوبه‌ها کـرده‌ست خـر بـا کـردگار کـــه نگـــردد غـــرّهٔ هـــر نـــابکار
تـــوبه‌هااش را بـــه فـن بـرهم زنـیم مـــا عـدویِ عـقل و عـهدِ روشـنیم

(دفتر پنجم ۲۵۸۳-۲۵۸۲)

می‌خورد از غیب بر سـر زخـم، او از شکستِ تـــــوبه آن اِدبـــــارْخو
بـــاز، تـوبه مـی‌کند بـا رأیِ سست دیو یک تُف کرد و توبه‌اش را سُکُست

(دفتر چهارم ۳۳۸۷-۳۳۸۶)

پشیمانی وقتی حاصل می‌شود که آدمی زشتی و عیب کار خود را ببیند

تو به جدّ کاری که بگرفتی به دست — عیبش این دم بر تو پوشیده شده‌ست
زآن همی تانی به دادن تن به کار — که بپوشید از تو عیبش کردگار
همچنین هر فکر که گرمی در آن — عیبِ آن فکرت شده‌ست از تو نهان
بر تو گر پیدا شدی زو عیب و شَیْن — زو رمیدی جانت بُعْدَ الْمَشْرِقَین
حال، کآخر زو پشیمان می‌شوی — گر بود این حالت اول، کی دَوی؟
پس بپوشید اوّل آن بر جانِ ما — تا کنیم آن کار بر وفقِ قضا
چون قضا آورد حکمِ خود پدید — چشم، واشد تا پشیمانی رسید

(دفتر چهارم ۱۳۳۸-۱۳۳۲)

برای اصلاح خود، پشیمانی کافی نیست، بلکه باید پشیمانی به عمل بیانجامد

این پشیمانی، قضایِ دیگرست — این پشیمانی بِهِل، حق را پرست
ور کنی عادت، پشیمان‌خورْ شوی — زین پشیمانی، پشیمان‌تر شوی
نیمِ عمرت در پریشانی رود — نیمِ دیگر در پشیمانی رود
ترکِ این فکر و پشیمانی بگو — حال و یار و کارِ نیکوتر بجو
ور نداری کارِ نیکوتر به دست — پس پشیمانیت بر فوتِ چه است؟
گر همی دانی رهِ نیکو، بَرَست — ور ندانی چون بدانی کین بَد است؟

(دفتر چهارم ۱۳۴۴-۱۳۳۹)

پشیمانی از فعل بد اگر بهنگام نباشد حاصلی ندارد جز آه و افسوس

بعدِ درماندن چه افسوس و چه آه؟ — پیش از آن بایست این دودِ سیاه
آن زمان که حرص جُنبید و هوس — آن زمان می‌گو که ای فریادْرس!
کآن زمان پیش از خرابی بصره است — بُوک بصره وارهد هم زآن شکست
اِبکِ لی یٰا باکیی یا ثاکِلی — قَبْلَ هَدْمِ الْبَصْرَةِ وَالْمُوْصِل
نُحْ عَلیَّ قَبْلَ مَوْتی وَاعْتَفِر — لاتَنُحْ لی بَعْدَ مَوْتی وَاصْطَبِر
اِبْکِ لی قَبْلَ تُبوری فِی‌النَّویٰ — بَعْدَ طوفانِ النَّویٰ خَلَّ الْبُکا
آن زمان که دیو می‌شد راهْزن — آن زمان بایست یاسین خواندن

پیش از آنک اشکسته گردد کاروان　　آن زمان چوبَک بزن ای پاسبان!

(دفتر ششم ۵۴۱-۵۳۴)

مولانا باز در تبیین بی‌فایده‌بودن پشیمانی‌های نابهنگام حکایت آن نگهبانی را می‌آورد که کاروانیان، او را شب‌هنگام، بر حفاظت اموال خود گمارده بودند. امّا حرامیان شبانه درمی‌آیند و او را با تهدید ساکت می‌کنند و زاد و بودِ کاروان را به یغما می‌برند. نگهبان بعد از رفتن آنان داد و فریاد می‌کند و کاروانیان آسیمه‌سر برمی‌جهند، اما معلوم می‌شود که دزدان ساعاتی پیش آمده و غارت کرده‌اند و رفته‌اند. این است که بدو نهیب می‌زنند که چرا بهنگام فریاد نکردی؟! او می‌گوید: در آن هنگام از ترس تیغ و خنجر حرامیان خموش شدم، اما اینک هرچه بخواهید فریاد می‌زنم و به‌اصطلاح، بگیربگیر راه می‌اندازم!! مولانا در بزنگاه این حکایت طنزآمیز، ندامت‌های نابهنگام را نقد می‌کند و درعین حال حتی این‌گونه ندامت را بر ادامهٔ غفلت ارجح می‌شمرد. و بدین‌سان به عموم گنه‌کاران امید می‌دهد:

چونکه عمرت بُرد دیو فاضحه　　بی‌نمک باشد اعوذ و فاتحه

گرچه باشد بی‌نمک اکنون حنین　　هست غفلت بی‌نمک‌تر زآن یقین

همچنین هم بی‌نمک می‌نال نیز　　که ذلیلان را نظر کن ای عزیز!

قادری بی‌گاه باشد یا به گاه　　از تو چیزی فوت کی شد؟ ای اله!

شاهِ لاتَأسَوا عَلیٰ مٰا فٰاتَکُمْ　　کی شود از قدرتش مطلوب، گم؟

(دفتر ششم ۵۵۶-۵۵۲)

پشیمانی‌های نابخردانه سودمند نیفتد

آن ندامت از نتیجهٔ رنج بود　　نه ز عقلِ روشنِ چون گنج بود

چونکه شد رنج، آن ندامت شد عدم　　می نیرزد خاک، آن توبه و نَدَم

آن نَدَم از ظلمتِ غم بست بار　　پس کلامُ اللَّیلِ یَمْحُوهُ النَّهار

چون برفت آن ظلمت غم، گشت خَوش　　هم رود از دل، نتیجه و زاده‌اش

می‌کند او توبه و پیرِ خِرَد　　بانگِ لَوْ رُدُّوا لَعادوا می‌زند

(دفتر چهارم ۲۳۰۰-۲۲۹۶)

ریا و نفاق

حقیقت ریا آن است که آدمی بخواهد به‌وسیلهٔ عبادت یا اعمال نیک در دل مردم،

مقام و منزلتی پیدا کند. محققان اخلاق، آن را از شاخه‌های جاه‌طلبی می‌دانند. اما نفاق بر دو معنی حمل می‌شود. نخست به معنی دورویی و دوزبانی با مردم است و دیگر بدین معنی است که شخص بی‌ایمان به جهت مسائل نفسانی و دنیوی به ایمان الهی تظاهر کند. **وَ یَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مٰا لَیْسَ فی قُلُوبِهِمْ.**

اهل نفاق، سرانجام رسوا و بدنام شوند

آن منافق با موافق در نماز — از پیِ اِستیزه آید، نی نیاز
در نماز و روزه و حجّ و زکات — با منافق، مؤمنان در بُرد و مات
مؤمنان را بُرد باشد عاقبت — بر منافق، مات اندر آخرت
گرچه هردو بر سرِ یک بازی‌اند — هردو با هم مَروزیّ و رازی‌اند
هریکی سویِ مُقامِ خود رود — هریکی بر وَفقِ نامِ خود رود
مؤمنش خوانند، جانش خوش شود — ور منافق گویی، پُرآتش شود
نامِ او محبوب از ذاتِ وی است — نامِ این مبغوض از آفاتِ وی است
میم و واو و میم و نون، تشریف نیست — لفظِ مؤمن، جز پیِ تعریف نیست
گر منافق خوانی‌اش این نامِ دون — همچو کژدُم می‌خَلَد در اندرون
گرنه این نام، اشتقاقِ دوزخ است — پس چرا در وی مذاقِ دوزخ است؟
زشتیِ آن نام بد، از حرف نیست — تلخیِ آن آبِ بحر، از ظرف نیست

(دفتر اول ۲۹۵-۲۸۵)

اهل نفاق در تردید و تذبذب به‌سر برند

تا نگردی تو گرفتارِ اگر — که اگر این کردمی یا آن دگر
کز اگر گفتن رسولِ باوِفاق — منع کرد و گفت: آن هست از نفاق
کآن منافق در اگر گفتن بمُرد — وز اگر گفتن بجز حسرت نبرد

(دفتر دوم ۷۳۸-۷۳۶)

شیطان، قرین اهل نفاق است

هر زمینی کآن قرین شد با زُحَل — شوره گشت و کِشت را نَبْوَد محل
قوّت اندر فعل آید زاتّفاق — چون قرانِ دیو با اهلِ نفاق

(دفتر دوم ۱۱۰۱-۱۱۰۰)

نیایشِ ریاکاران، همچون سبزهٔ دمیده در سِرگینْزار است

در حدیث آمد که تسبیح از ریا — همچو سبزهٔ گُولْخَن دان ای کیا!
پس بدان که صورتِ خوب و نکو — با خصالِ بد نیرزد یک تسو

(دفتر دوم ۱۰۱۸-۱۰۱۷)

آن منافق، مُشک بر تن می‌نهد — روح را در قعرِ گُلْخَن می‌نهد
بر زبان، نامِ حق و در جانِ او — گندها از فکرِ بی‌ایمانِ او
ذکر، با او همچو سبزهٔ گُلْخَن است — بر سرِ مَبْرَز، گُل است و سوسن است
آن نبات، آنجا یقین عاریّت است — جایِ آن گُل، مجلس است و عشرت است

(دفتر دوم ۲۷۱-۲۶۸)

ریاکاران و اهل نفاق، ظاهرسازی می‌کنند

مولانا در حکایتی که از بیت (۱۵۷۸) دفتر چهارم آغاز می‌شود اهل نفاق را به عمامهٔ آن فقیهی تشبیه می‌کند که در آن کهنه‌پاره‌هایی انباشته بود تا بس بزرگ و باهیبت شود.

ظاهرِ دستار، چون حُلّهٔ بهشت — چون منافق اندرون، رسوا و زشت

(دفتر چهارم ۱۵۸۱)

چون منافق از برون، صوم و صَلات — وز درون، خاکِ سیاهِ بی‌نبات

(دفتر ششم ۱۰۵۶)

همچو گورِ کافران، بیرون حُلَل — اندرون، قهرِ خدا عَزَّ وَجَل
چون قبور، آن را مُجَصَّص کرده‌اند — پردهٔ پندار پیش آورده‌اند
طبعِ مسکینت مُجَصَّص از هنر — همچو نخلِ مومِ، بی‌برگ و ثمر

(دفتر پنجم ۴۱۹-۴۱۷)

دو حکایت کوتاه دفتر دوم که از بیت (۳۱۵۵) شروع می‌شود در همین مقصود است.

نفاق، در آتش فراق می‌سوزد

خام را جز آتشِ هَجْر و فراق — کی پَزَد؟ کی وارهاند از نفاق؟

(دفتر اول ۳۰۵۸)

تحمل فراق محبوب، نشانهٔ نفاق و ناخالصی است

مولانا در حکایت **دزد هوش‌ربا** از قول برادر بزرگین گوید:

من ز جان، سیر آمدم اندر فراق — زنده‌بودن در فراق آمد نفاق
چند دردِ فُرقتش بکْشد مرا — سر ببُر تا عشق سَر بخشد مرا

(دفتر ششم ۴۰۵۸-۴۰۵۷)

نفاق، حقیقت را منعکس نمی‌کند

آینه کو عیبِ رُو دارد نهان — از برایِ خاطرِ هر قَلْتَبان
آینه نَبْوَد، منافق باشد او — این چنین آیینه تا تانی مجو

(دفتر چهارم ۳۸۵۵-۳۸۵۴)

نشان نفاق در نظر روشن‌بینان، معلوم است

گفت یزدان مر نبی را در مَساق — یک نشانی سهل‌تر زاهلِ نفاق
گر منافق زفت باشد نغز و هَوْل — واشناسی مر ورا در لحن و قول
چون سُفالین کوزه‌ها را می‌خَری — امتحانی می‌کنی، ای مشتری!
می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا؟ — تا شناسی از طنین، اِشکسته را
بانگِ اِشکسته دگرگون می‌بُوَد — بانگِ چاووش است پیشش می‌رود
بانگ می‌آید که تعریفش کند — همچو مَصْدَر، فعل تصریفش کند

(دفتر سوم ۷۹۵-۷۹۰)

نقدِ مدعیان ریاکار

مولانا در بخش استنتاج حکایتی که از بیت (۱۵۹) دفتر چهارم آغاز می‌شود می‌گوید:

این حکایت را بدان گفتم که تا — لاف کم بافی چو رسوا شد خطا
مر تو را ای هم به دعوی مُستزاد! — این بُدستت اجتهاد و اعتقاد
چون زنِ صوفی تو خائن بوده‌یی — دامِ مکر اندر دغا بگشوده‌یی
که زِ هَر ناشُسته‌رویی گَپْ‌زنی — شرم داری وز خدایِ خویش نی

(دفتر چهارم ۲۱۴-۲۱۱)

از حریصی، وز هوایِ سَروری / در نظر کُنْد و به لافیدن جَری
از هوایِ مشتریّ و گرمْ‌دار / بی‌بصیرت پا نهاده در فشار
ماهْ‌نادیده نشان‌ها می‌دهد / روستایی را بدان کژ می‌نهد
از برای مشتری در وصفِ ماه / صد نشان نادیده گوید بهرِ جاه
مشتری‌کو سود دارد خود یکی است / لیک ایشان را در او ریب و شکی است
از هوایِ مشتریِّ بی‌شکوه / مشتری را باد دادند این گروه

(دفتر پنجم ۱۴۶۲-۱۴۵۷)

چون مِحک دیدی، سیه گشتی چو قلب / نقشِ شیری رفت و پیدا گشت کلب
ای سگِ گرگینِ زشت از حرص و جوش / پوستینِ شیر را بر خود مپوش
غُرّهٔ شیرت بخواهد امتحان / نقشِ شیر و آنگه اخلاقِ سگان؟!

(دفتر سوم ۷۸۹-۷۸۷)

مولانا در نتیجه‌گیری حکایت شهری و روستایی که از بیت (۲۳۶) دفتر سوم آغاز می‌شود از قولِ خواجهٔ شهری که به دست روستایی آسمند فریفته شده بود ریاکاران صالح‌نما را چنین نقد می‌کند:

خویش را واله و عارف می‌کُنی / خاک در چشمِ مروّت می‌زنی
که مرا از خویش هم آگاه نیست / در دلم گُنجایِ جز الله نیست
آنچه دی خوردم، از آنم یاد نیست / این دل از غیرِ تحیّر شاد نیست
عاقل و مجنونِ حقّم، یاد آر / در چنین بی‌خویشیم معذور دار

(دفتر سوم ۶۷۰-۶۶۷)

مولانا در چند حکایت پی‌درپی در دفتر سوم از بیت (۷۲۱) به‌بعد مدعیان ریاکار را نقد می‌کند. حکایت آن شغالی که درون خُم رنگ رفت، حکایت مردکی که سبیل خود را با دُنبه چرب می‌کرد، حکایت بلعم باعور، حکایت دعاوی یاوهٔ فرعون و حکایت هاروت و ماروت تماماً در نقد دعاوی بربسته و ریاکارانه است.

همچو قَلّابان بر آن نقدِ تباه / نقره می‌مالند و نامِ پادشاه
ظاهرِ الفاظشان، توحید و شرع / باطنِ آن همچو در نان، تخمِ صرع

(دفتر اول ۲۱۵۰-۲۱۴۹)

گمنامی (خُمول)

میل به گمنامی و پرهیز از شهرت‌طلبی از شاخه‌های زُهد و پارسایی است. امام محمد

غزالی در **احیاءالعلوم** گوید که شهرت‌طلبی صفتی نکوهیده است، اما شهرتی که بی‌تکلّف حاصل می‌آید از آن گریز و گزیری نیست.

مولانا در بخش پایانی حکایت طوطی و بازرگان از زبان طوطی رهیده از قفس، درس گمنامی و پرهیز از خودنمایی می‌دهد:

گفت طوطی: کو به فعلم پند داد — که: رها کن لطفِ آواز و وداد
زانکه آوازت تو را در بند کرد — خویشتن مُرده، پیِ این پند کرد
یعنی ای مطربْ‌شده با عام و خاص — مُرده شو چون من که تا یابی خلاص
دانه باشی، مرغکانت برچِنَند — غنچه باشی، کودکانت برکَنَند
دانه پنهان کن، به کلّی دام شو — غنچه پنهان کن، گیاهِ بام شو
هرکه داد او حُسن خود را در مزاد — صد قضایِ بد سویِ او رُو نهاد
حیله‌ها و خشم‌ها و رشک‌ها — بر سَرش ریزد چو آب از مَشک‌ها
دشمنان، او را ز غیرت می‌درند — دوستان هم روزگارش می‌بَرَند

(دفتر اول ۱۸۳۷-۱۸۳۰)

خویش را رنجور سازی زارزار! — تا تو را بیرون کنند از اشتهار
کاشتهارِ خلق، بندِ مُحْکَم است — در ره، این از بندِ آهن کی کم است؟

(دفتر اول ۱۵۴۶-۱۵۴۵)

ای بسا کفّار را سودایِ دین — بندِ او ناموس و کبر و آن و این
بندِ پنهان لیک از آهن بَتَر — بندِ آهن را بِدَرّانَد تبر
بندِ آهن را توان کردن جدا — بند غیبی را نداند کس دوا

(دفتر اول ۳۲۴۸-۳۲۴۶)

کوکبهٔ ظاهریِ آدمی، دشمن جان او شود

دشمنِ طاوس آمد پرِّ او — ای بسی شه را بکُشته فرِّ او
گفت: من آن آهوم کز نافِ من — ریخت آن صیّاد، خونِ صافِ من
ای من آن روباهِ صحرا کز کمین — سربُریدندش برایِ پوستین
ای من آن پیلی که زخمِ پیلْبان — ریخت خونم از برایِ استخوان

(دفتر اول ۲۱۱-۲۰۸)

مولانا در تبیین مطلب فوق حکایت **طاوس و حکیم** را از بیت (۵۳۶) دفتر پنجم

آغاز کرده است. شخصی بر صورت حکیمان و نه بر سیرت ایشان می‌بیند که طاوسی پرهای رنگ‌رنگ و زیبای خود را می‌کند و به باد می‌دهد. حکیمک، سرزنش‌کنان طاوس را از این کار بازمی‌دارد و طاوس بدو می‌گوید:

آن نمی‌بینی که هرسو صد بلا — سویِ من آید پیِ این بال‌ها؟
ای بسا صیّادِ بی‌رحمت، مدام — بهرِ این پَرها نهد هرسوم دام
چند تیرانداز بهرِ بال‌ها — تیر، سویِ من کَشَد اندر هوا
چون ندارم زور و ضبطِ خویشتن — زین قضا و زین بلا و زین فِتَن
آن بِهْ آید که شوم زشت و کریه — تا بُوَم ایمن در این کُهسار و تیه
این سلاح عُجبِ من شد ای فتی! — عُجب آرد مُعجِبان را صد بلا
پس هنر آمد هلاکت خام را — کز پیِ دانه نبیند دام را
اختیار آن را نکو باشد که او — مالکِ خود باشد اندر اِتَّقُوا

(دفتر پنجم ۶۴۹-۶۴۲)

مدح

مدح به معنی ستایش است. و ستایش یا حقیق است و یا مجازی. ستایش حقیق تنها به ذات اقدس الهی تعلّق دارد. و مراد از ستایش مجازی، ستایش مخلوق از مخلوق است. و این ستایش یا متوجه صفات کمالیهٔ مخلوق است و یا دروغین و برمبنای اغراض نفسانی صورت می‌گیرد. اما ستایش خالق از مخلوقِ برگزیده از باب لطف عالی به دانی است.

مدح چه مفهومی دارد؟

مدح، بیان اوصاف ممدوح و پاره‌کردن حجاب پندارهای یاوه و اوهام بی‌اساسی است که حقیقتِ ممدوح را پوشانده است.

مدح، تعریف است و تخریقِ حجاب — فارغ است از شرح و تعریف، آفتاب

(دفتر پنجم ۸)

جمیع مدح‌ها و ستایش‌ها به خداوند بازمی‌گردد

مولانا می‌گوید ستایش از هر جمال و کمالی، ستایش از حضرت حق است. زیرا

هرگاه مخلوق به جهت دارابودن صفات کمال مورد ستایش قرار گیرد از آنجا که کمالات در مخلوق، مستعار است نه حقیق، آن مدح متوجه خداوند می‌شود، چرا که اوست منشأ همهٔ کمالات.

مدح‌ها شد جملگی آمیخته — کوزه‌ها در یک لگن درریخته
زانکه خود ممدوح، جز یک بیش نیست — کیش‌ها زین روی، جز یک کیش نیست
دان که هر مدحی به نورِ حق رود — بر صُوَر وَ اشخاص، عاریّت بُوَد
مدح‌ها جز مستحق را کَی کنند؟ — لیک برپنداشت، گمره می‌شوند
همچو نوری تافته بر حایطی — حایط، آن انوار را چون رابطی
لاجَرَم چون سایه سویِ اصل راند — ضالِ مه گم کرد و ز استایش بماند
یا ز چاهی عکسِ ماهی وانمود — سَر به چَهْ در کرد و آن را می‌ستود
در حقیقت، مادحِ ماه است او — گرچه جهلِ او به عکسش کرد رُو
مدحِ او، مَه راست، نی آن عکس را — کفر شد آن، چون غلط شد ماجرا

(دفتر سوم ۲۱۳۱-۲۱۲۳)

خداوند نیازی به مدح ندارد

مدح، تعریف است و تخریقِ حجاب — فارغ است از شرح و تعریف، آفتاب

(دفتر پنجم ۸)

کسی که صاحبِ کمال را مدح یا ذم می‌گوید درواقع خود را مدح یا ذم کرده است

مادحِ خورشید، مدّاحِ خود است — که دو چشمم روشن و نامُرْمَد است
ذَمِّ خورشیدِ جهان، ذَمِّ خود است — که دو چشمم کور و تاریک و بَد است

(دفتر پنجم ۱۰-۹)

هر مدحی که بر کمال یکی از نیکان صورت گیرد، در حقیقت مدحِ پیامبران است

در تحیّات و سلامُ الصّالحین — مدحِ جمله انبیا آمد عجین
مدح‌ها شد جملگی آمیخته — کوزه‌ها در یک لگن در ریخته

(دفتر سوم ۲۱۲۳-۲۱۲۲)

میل انسان به مدح‌شدن اگر عنان‌گسیخته نباشد، میلی فطری و خدادادی است، چون خداوند نیز مدح‌جُو است

خلقِ ما بر صورتِ خود کرد حق — وصفِ ما از وصفِ او گیرد سَبَق
چونکه آن خلاّق، شُکرو حمدْجُوست — آدمی را مدحْ‌جویی نیز خوست

(دفتر چهارم ۱۱۹۵-۱۱۹۴)

ستایش از نیکان به نیکی آنان می‌افزاید و ستایش از نااهلان بر شقاوت آنان می‌افزاید

خاصه مردِ حق که در فضل است چُست — پُر شود زآن باد، چون خیکِ دُرُست
ور نباشد اهل، زآن بادِ دروغ — خیک بدْریده‌ست، کی گیرد فروغ؟

(دفتر چهارم ۱۱۹۷-۱۱۹۶)

زیان مدح‌های نابجا درعین ناپیدابودن بسیار ویرانگر است، درحالی‌که شنیدن نکوهش و انتقاد، گرچه تلخیِ فوری دارد امّا زیانش عمیق و گسترده نیست

مادِحت گر هجو گوید برمَلا — روزها سوزد دلت زآن سوزها
گرچه دانی کو ز حِرمان گفت آن — کآن طمع که داشت از تو شد زیان
آن اثر می‌مانَدَت در اندرون — در مدیح این حالتت هست آزمون
آن اثر هم روزها باقی بُوَد — مایهٔ کِبر و خِداع جان شود
لیک ننماید چو شیرینست مدح — بَد نماید، زانکه تلخ افتاد قدح
همچو مطبوخ است و حَب، کآن را خوری — تا به دیری، شورش و رنج اندری
ور خوری حلوا، بُوَد ذوقش دَمی — این اثر چون آن نمی‌پاید همی
چون نمی‌پاید، همی پاید نهان — هر ضدّی را تو به ضدِّ او بدان
چون شِکر پاید همی تأثیرِ او — بعدِ حینی دُمَّل آرد نیشْ‌جو
از وفورِ مدح‌ها فرعون شد — کُنْ ذَلیلَ النَّفْس هَوْنا لاْ تَسُد

(دفتر اول ۱۸۶۷-۱۸۵۸)

زیان مدح نااهل

می بلرزد عرش از مدح شقی　　بدگمان گردد ز مدحش مُتّقی

(دفتر اول ۲۴۰)

شخص ظاهربین، اسیر تملق و ستایش چاپلوسان گردد

تن، قفْس‌شکل است، تن شد خارِ جان　　در فریبِ داخلان و خارجان

اینْش گوید: من شوم همرازِ تو　　وآنْش گوید: نی منم انبازِ تو

اینْش گوید هر دو عالم آنِ توست　　جملهٔ جان‌هامان، طفیلِ جانِ توست

او چو بیند خلق را سرمستِ خویش　　از تکبّر می‌رود از دستِ خویش

او نداند که هزاران را چو او　　دیو افکنده است اندر آبِ جُو

(دفتر اول ۱۸۵۳-۱۸۴۹)

لذتِ شنیدن مدح، آشکار و زیانش پنهان است

لطف و سالوسِ جهان، خوش‌لقمه‌ای است　　کمترش خور، کآن پُرآتش لقمه‌ای است

آتشش پنهان و ذوقش آشکار　　دودِ او ظاهر شود پایانِ کار

تو مگو آن مدح را من کی خَورم؟　　از طمع می‌گوید او پی می‌بَرَم

(دفتر اول ۱۸۵۷-۱۸۵۵)

خشم

برخی از عالمان اخلاق گفته‌اند که خشم، شعله‌ای از آتش دوزخ است.[۱] از این‌رو عرفا گفته‌اند تا کسی بر خشم خود چیره نیاید به مقام صدّیقان نرسد.[۲] امام محمد غزالی در **احیاءالعلوم**، اشخاص را در خشم به سه دسته تقسیم می‌کند. یکی آنان که در خشم‌آوری افراط می‌کنند، دوم آنان که هیچ خشمی ندارند، و سوم آنان که در خشم، راه اعتدال می‌پویند. مولانا در برخورد با صفت خشم و امثال آن همچون غزالی به قمع و سرکوب آن عقیده ندارد بل به تصعید آن اعتقاد دارد.

---

۱. ر.ک. **جامع‌السعادات**، ج ۱، ص ۳۲۱.　　۲. ر.ک. **لب لباب مثنوی**، ص ۳۳۵.

خشم، پدیدآورندهٔ دوزخ است

خشم تو تخم سعیر دوزخ است　　هین بکُش این دوزخت را کین فخ است

(دفتر سوم ۳۴۸۰)

خشم، بینش را از بین ببرد و تعادل شخصیت را بهم زند

خشم و شهوت مرد را احول کند　　زاستقامت روح را مُبْدَل کند

چون غرض آمد هنر پوشیده شد　　صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(دفتر اول ۳۳۴-۳۳۳)

خشم و حلم، بد مطلق و خوب مطلق نیست

خشم فی‌نفسه بد نیست چرا که اگر در جای مناسب به‌کار رود خوب است. نیز بُردباری هم فی‌نفسه خوب نیست، چرا که بستگی دارد به اینکه در کجا و چگونه به‌کار گرفته شود. چنانچه حلم و بُردباری نابجا به‌کار رود تباهی به‌بار می‌آورد. مولانا این مطلب را در ادامهٔ تعریفِ خود از عدل و ظلم آورده است. او عدل را قراردادن هر چیز در جای مناسبش می‌داند. و ظلم نیز برعکس آن است.

نیست باطل هرچه یزدان آفرید　　از غضب وز حلم وز نُصح و مکید

خیرِ مطلق نیست زینها هیچ چیز　　شرِّ مطلق نیست زینها هیچ نیز

نفع و ضَرِّ هریکی از موضع است　　علم از این رُو واجب است و نافع است

(دفتر ششم ۲۵۹۹-۲۵۹۷)

آتش خشم با نور ایمان خاموش شود

کُشتنِ این نار، نَبْوَد جز به نور　　نورُکَ اطْفَأ نارَنا نَحْنُ الشَّکور

(دفتر سوم ۳۴۸۱)

خشم را می‌توان به خصوصیات مثبتی تصعید و تبدیل کرد

آتشِ شهوت که شعله می‌زدی　　سبزهٔ تقوی شد و نورِ هُدی

آتشِ خشم از شما هم حِلم شد　　ظلمتِ جهل از شما هم علم شد

(دفتر دوم ۲۵۶۲-۲۵۶۱)

خشم، افراد فاقد معنویت را مقهور کند

بادِ خشم و بادِ شهوت، بادِ آز　　بُرد او را که نبود اهلِ نماز

(دفتر اول ۳۷۹۶)

شرط امان از خشم الهی، فرونشاندن خشمِ خود است

گفت عیسی را یکی هُشیار سر　　چیست در هستی ز جمله صعب‌تر؟

گفتش: ای جان! صعب‌تر خشمِ خدا　　که از آن دوزخ همی لرزد چو ما

گفت: از این خشم خدا چه بْوَد امان؟　　گفت ترکِ خشمِ خویش اندر زمان

(دفتر چهارم ۱۱۴-۱۱۳)

فرونشاندن خشم، نشان مردانگی حقیقی است

وقتِ خشم و وقتِ شهوت مرد کو؟　　طالبِ مردی دَوانم کو به کو

(دفتر پنجم ۲۸۹۳)

ترک خشم و شهوت و حرص‌آوری　　هست مردی و رگِ پیغمبری

(دفتر پنجم ۴۰۲۶)

حلم

از جمله صفات پیامبران و نیکان، حلم است. امام محمّد غزالی در **احیاءالعلوم** می‌گوید حلم از فروخوردن خشم (کَظْم) بهتر است، زیرا فروخوردن خشم جنبهٔ تکلّف دارد و حال آنکه، حلم، صبرِ توأم با آرامش و سکینت روحی است.

حلم انسان، انعکاسی از حلم الهی است

صد پدر، صد مادر اندر حلمِ ما　　هر نَفَس زاید، درافتد در فنا

حلمِ ایشان، کفِّ بحرِ حلمِ ماست　　کف رود، آید، ولی دریا بجاست

خود چه گویم؟ پیشِ آن دُرّ، این صدف　　نیست الاّ کفِّ کفِّ کفِّ کف

(دفتر اول ۲۶۷۷-۲۶۷۵)

حلم بدون ایمان مانند آتش زیر خاکستر است

گر تو بی‌نوری کنی حلمی به دست　　آتشت زنده‌ست و در خاکسترست

(دفتر سوم ۳۴۸۲)

حلم، موجب پوشاندن معایب مردم شود

حلم پرده‌ها را نمی‌درد و رسوایی نمی‌انگیزد تا زشتی‌ها بی‌هیچ پروایی رخ بنماید. چنانکه در حکایت نصوح توبه‌کار، ابتدا آن عارف روشن‌بین بر فعل ناپسند او آگه آمد ولی چیزی نگفت.

سِـــــرِّ او دانست آن آزادْمـــرد　　لیک چون حلمِ خدا پیدا نکرد
بر لبش قفل است و در دل، رازها　　لب، خموش و دل، پُر از آوازها
عارفان که جامِ حق نوشیده‌اند　　رازهـــا دانســـته و پـوشیده‌انـد
هـــرکه را اسـرارِ کـار آمـوختند　　مُـهر کـردند و دهـانش دوختند

(دفتر پنجم ۲۲۴۰-۲۲۳۷)

حلم، کیمیاگر است

حلم و بُردباری، زشتی‌ها را به خوبی‌ها دگر می‌سازد. مولانا این مطلب را به تمثیل چنین آورده است:

ایـن زمـین از حـلمِ حـق دارد اثـر　　تـا نـجاسَت بُـرد و گُـل‌ها داد بَـر
تـــا بـــپوشد او پـلیدی‌هایِ مـا　　در عوض برروید از وی، غـنچه‌ها

(دفتر دوم ۱۸۰۴-۱۸۰۳)

حلم مردان خدا، وارونه‌کار است

گُربزان دنیوی چون به فروتنی و بردباری اهل‌الله درمی‌نگرند می‌پندارند که آنـان حقیقتی در درون ندارند. و مآلاً آنان را دست‌کم می‌گیرند.

صدهزاران حـلم دارنـد ایـن گـروه　　هر یکی حلمی از آنها صد چو کوه
حـــلمشان بـــیدار را ابـــله کـنـد　　زیـرکِ صـدْچشم را گـمره کـنـد
حلمشان همچون شرابِ خوبِ نغز　　نـــغزْنغزک بـر رود بـالایِ مـغز

(دفتر چهارم ۲۰۹۴-۲۰۹۲)

مردان خدا بر خشم خود غالب‌اند

خشم، بر شاهان، شه و ما را غلام　　خشـم را هـم بسـته‌ام زیـرِ لگـام
تیغِ حلمم گَـردنِ خشـمم زده‌ست　　خشمِ حق بر من چو رحمت آمده‌ست

(دفتر اول ۳۸۰۰-۳۷۹۹)

خُلقِ نکو

غایت بعثت انبیا و ظهور اولیا و مصلحان دلسوز بشری گسترش اخلاق حسنه بوده است. چنانکه در تعالیم اخلاقی و دینی ایران باستان نیز سه اصل جاودانهٔ پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک مورد تأکید بوده است. البته منظور از «پندار» در ایـنجا توهّمات یاوه و خیالات بی‌پایه نیست بل مراد دریافت‌های عقلی و فکری است و می‌توان آن را معادل حکمت نظری حکمای اسلامی تلقی کرد. کردار نیک و گـفتار نیک هم تحقق علمی و اخلاقی آن دریافت‌های نظری است. این را نیز می‌توان معادل حکمت عملی انگاشت. پیامبر اکرم(ص) نیز غایت بعثت خود را اتمام و اکمال مکارم اخلاقی دانسته است: **بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکارِمَ الْاَخْلاق.**

خوش‌خلقی، بهترین صفت است

مـن نـدیدم در جـهانِ جست‌وجـو　　هـیچ اهـلیّت بـهْ از خـویِ نکـو

(دفتر دوم ۸۱۰)

هرگاه خوی الهی پیدا کنی تجلیات حق را خواهی دید

که بیا من بـاش، یـا هـمخویِ مـن　　تـــا بـبینی در تـجلّی، رویِ مـن

(دفتر ششم ۵۷۹)

صدق

صدق در لغت به معنی راستگویی و راستْ‌کاری و راستْ‌حالی است. عرفا و صوفیه، صدق را فرقان حق و باطل شمرده‌اند، زیرا صفات رحمانی از اوصاف شیطانی تنها به

برکت صدق متمایز گردد.[۱] صوفیان در باب صدق سخنانی شگرف در گفت آورده‌اند که از آن جمله است: صدق آن بُوَد که از خویشتن آن نمایی که باشی و آن باشی که نمایی[۲]، نیز گفته‌اند هرکه با نفسانیات خود به مداهنه و تساهل رفتار کند هرگز نسیم صدق به مشام او نرسد و هرکه رخسارهٔ جمیل صدق را ببیند از عُروض مرگ در تاب و پریشانی اندر نشود. چنانکه قرآن کریم گواهی می‌دهد «اگر صدق باطن دارید آرزوی مرگ کنید.» زیرا صدق، آدمی را به گسلاندن بندِ تعلّقات می‌انگیزد.[۳] عزالدین محمود کاشانی صدق را فضیلتی می‌داند راسخ و ریشه گستر در نفس آدمی که ثمرهٔ آن سازواری رفتار و گفتار با نیّات و سِگال اوست، و نشان صریح صدق آن است که هرگاه بخواهند نهان شخصی را عیان سازند و مردم به یکباره از احوال او آگاه شوند شرمسار نگردد و تغیّری بدو دست ندهد.[۴] ابن عربی گوید: صدق، شدّت و صلابت در دین و غیور بودن برای خداست.[۵] **صِدّیق** کسی است که حرف و پیمان و کردار و رفتارش راست باشد. بدین جهت خداوند در سورهٔ **نساء** آیهٔ ۶۹ مقام صدّیقان را تالی تلوِ مقام انبیا دانسته است و نیز نام آنان را مقدم بر شهدا آورده است تا معلوم آید که صدق، فوق شهادت است.

صدق، از خویشتنِ کاذبِ خود مُردن است

به عقیدهٔ مولانا صدق، فنا و نیستی از خود و آثار خودی است. یعنی خود را نبیند و جهد و کوشش خویش را به هیچ انگارد.[۶]

صدق، جان دادن بود هین سابقوا — از نُبی برخوان رجالٌ صدقوا
این همه مُردن نه مرگِ صورت است — این بدن مر روح را چون آلت است
ای بسا خامی که ظاهر خونش ریخت — لیک نفس زنده آن جانب گریخت
آلتش بشکست و رهزن زنده ماند — نفس، زنده‌ست ارچه مرکب خون فشاند
اسب کُشت و راه او رفته نشد — جز که خام و زشت و آشفته نشد

(دفتر پنجم ۳۸۲۴-۳۸۲۰)

---

۱. ر.ک. **لب لباب مثنوی**، ص ۲۸۹.
۲. ر.ک. **مناقب الصوفیه**، ص ۷۵. البته برخی این نکته را نیز افزوده‌اند که گاه به جهت حفظ اخلاص لازم نیست که آدمی بودِ خود را آن‌سان که هست بنماید چرا که کتمان احوالِ برین از آداب اخلاقی اهل سلوک است.
۳. ر.ک. **لب لباب مثنوی**، ص ۲۸۹.
۴. ر.ک. **مصباح الهدایه**، ص ۳۴۴.
۵. ر.ک. **فتوحات مکیه**، ج ۲، ص ۲۲.
۶. **مصباح الهدایة**، ص ۳۴۴.

گفت زن: صدق آن بود کز بودِ خویش　　پاک برخیزند از مجهودِ خویش

(دفتر اول ۲۷۰۳)

صدق باطن، جلب یار و همراه می‌کند

یونگ (روانکاو) به مناسبت شهرت آثارش به ضرب‌المثلی چینی استشهاد جست که مضمونش این است: اگر شخصی تنها در اتاقش بنشیند و به اندیشه‌های راستین اندیشد، صدای او را از ورای هزاران فرسخ خواهند شنید.[۱]

گفت صدق دل بباید کار را　　ورنه یاران کم نیاید یار را

یار شو تا یار بینی بی‌عدد　　زانکه بی‌یاران بمانی بی مدد

(دفتر ششم ۴۹۸-۴۹۷)

قدرت شگرف صدق

مولانا می‌گوید صدق، قدرت عظیمی دارد. حتّی معجزات و کرامات انبیا و اولیا نیز از صدق باطن آنان در ظهور آمده است.

صدقِ عاشق، بر جمادی می‌تند　　چه عجب گر بر دلِ دانا زند؟

صدقِ موسی بر عصا و کوه زد　　بلکه بر دریایِ پُر اِشکوه زد

صدقِ احمد بر جمالِ ماه زد　　بلکه بر خورشیدِ رخشان راه زد

(دفتر پنجم ۲۷۷۶-۲۷۷۴)

نقش‌ها را می‌خورد صدقِ عصا　　چشمِ فرعونی است پُر گَرد و حَصا

(دفتر پنجم ۳۸۰۹)

هست تسبیحت بخارِ آب و گِل　　مرغِ جَنّت شد ز نفخِ صدقِ دل

(دفتر اول ۸۶۶)

ورنه آن پیغام، کز موضع بُوَد　　برزند بر مَه، شکافیده شود

مَه شکافد، وآن دلِ محجوب، نی　　زانکه مردود است او محبوب، نی

(دفتر ششم ۴۲۷۹-۴۲۷۸)

---

۱. ر.ک. **یا یونگ و همه**، ص ۹۴.

صدق باطن، هدایت‌گر است

جز مگر دزدی که خدمت‌ها کند / صدقِ او بیخِ جفا را برکَند
چون فُضَیلِ رهزنی کو راست باخت / زانکه دَه مرده به سویِ توبه تاخت
وآنچنانکه ساحران، فرعون را / رُوسِیه کردند از صبر و وفا
دست و پا دادند در جُرم قَوَد / آن به صد ساله عبادت کی شود؟
تو که پَنْجَه سال خدمت کرده‌یی / کی چنین صدقی به دست آورده‌یی؟

(دفتر پنجم ۳۱۶۴-۳۱۶۰)

تأثیر متقابل صدق و طلب

صدق باعث افزایش طلب در سالک می‌شود. همین‌طور طلب نیز صدق باطن را می‌افزاید.

مر تو را صدقِ تو طالب کرده بود / مر مرا جدّ و طلب، صدقی گشود
صدقِ تو آورد در جُستن، تو را / جُستنم آورد در صدقی مرا

(دفتر دوم ۳۰۰۷-۳۰۰۶)

راست و دروغ از میوه‌های درخت صدق و کذب است

هرکس صدق باطن داشته باشد طبعاً سخن به‌راستی و صواب گوید. و آنکه صدق باطن ندارد، ژاژ و دروغ می‌بافد. اما هریک از سخنان راست و دروغ امواج مؤثری دارد. کلام راست در مخاطب، سکینت و آرامش انگیزد و سخن دروغ، دل را پریشان و پُرتاب کند.

گفت پیغمبر نشانی داده است / قلب و نیکو را محک بنهاده است
گفته است: الکذب ریبٌ فی‌القلوب / گفت: الصدق طُمأنینٌ طَروب
دل نیارامد به گفتارِ دروغ / آب و روغن، هیچ نَفْروزد فروغ
در حدیثِ راست، آرامِ دل است / راستی‌ها دانهٔ دامِ دل است

(دفتر دوم ۲۷۳۶-۲۷۳۳)

دل بیارامد به گفتارِ صواب / آنچنانکه تشنه آرامد به آب

(دفتر ششم ۴۲۷۶)

راست و دروغ هرکدام بویی خاص دارد

آنان که شامهٔ باطنشان سالم و بر کار است، کلام دروغ را از راست تمیز می‌دهند، اما کسانی که دچار زکام روحی شده‌اند بوی صدق و کذب را نتوانند شمید.

گر بیانِ نطق، کاذب نیز هست — لیک بوی از صدق و کذبش، مُخْبِر است
آن نسیمی که بیاید از چمن — هست پیدا از سُمومِ گُولْخَن
بویِ صدق و بویِ کذبِ گولْ‌گیر — هست پیدا در نَفَس چون مُشک و سیر
گر ندانی یار را از دَه دله — از مَشامِ فاسدِ خود کن گِله

(دفتر ششم ۴۸۹۵-۴۸۹۲)

چون طمأنینه است، صدقِ با فروغ — دل نیارامد به گفتارِ دروغ

(دفتر ششم ۲۵۷۶)

جز دلِ محجوب کو را علّتی است — از نبیّ‌اش تا غَبیّ تمییز نیست

(دفتر ششم ۴۲۷۷)

دل مگر رنجور باشد بد دهان — که نداند چاشنیِ این و آن
چون شود از رنج و علّت دل، سلیم — طعمِ کذب و راست را باشد علیم

(دفتر دوم ۲۷۳۸-۲۷۳۷)

تشبیهی بدیع

مولانا در بیان اینکه دروغ فطرتاً به خورد روح انسان نمی‌رود و بالاخره دیر یا زود «از پرده فتد بیرون راز» تشبیهی تازه آورده است.

کذب، چون خَس باشد و دل، چون دهان — خَس نگردد در دهان، هرگز نهان
تا در او باشد، زبانی می‌زند — تا بدآنش از دهان، بیرون کند

(دفتر ششم ۲۵۷۸-۲۵۷۷)

دروغ، وجودی تَبَعی دارد نه اصیل

مولانا می‌گوید دروغ از راست مایه می‌گیرد، چرا که می‌خواهد مانند راست در دلها جای گیرد. به سخنی دیگر دروغ وجودی اصیل و مستقل ندارد بل به لطف و برکت راست جلوه گری می‌کند و بازار می‌یابد، چنانکه مثلاً زَهرینْ‌علف‌ها و هرزه گیاهان

از صدقه سرِ گیاهان مفید آب می‌خورند. بدینسان می‌گوییم که دروغ، بی‌ریشه و اصل است و تنها در سایهٔ راست جان می‌گیرد و جلوه‌ای پیدا می‌کند.

کی دروغی قیمت آرد بی زِ راست؟! در دو عالَم هر دروغ از راست خاست
راست را دید او رواجی و فروغ بر امیدِ او روان کرد او دروغ

(دفتر ششم ۲۲۲۱-۲۲۲۰)

کذب، سرانجام رسوا شود، هرچند که شخص، ماهرانه ظاهرسازی کند

مولانا این مطلب را در حکایتی کوتاه به لطافت و باریک‌ریسی‌های خاص خودش در گفت آورده است. مردی بینوا با شکم تهی هر بامداد سبیل خود را با دنبه‌ای چرب می‌کرد و در ضیافت توانگران می‌رفت و مدعی می‌شد که هم‌اینک طعام‌های الوان خورده است! سرانجام کودک خردسالش با سادگی کودکانهٔ خود راز آن مرد را در انجمن فاش می‌کند. مولانا در این حکایت بدین نکتهٔ اخلاقی و عرفانی نیک اشارت می‌کند که هر که به یکی از کمالات و یا مقامات عرفانی تظاهر کند و آن را بناحق بر خود بندد از آن کمال و مقام محروم ماند.

پوستْ‌دُنبه یافت شخصی مُسْتَهان هر صباحی چَرب کردی سِبْلَتان
در میانِ مُنْعِمان رفتی که من لوتِ چربی خورده‌ام در انجمن
دست بر سِبْلَت نهادی در نوید رمز، یعنی سویِ سِبْلَت بنگرید
کین گواهِ صدقِ گفتارِ من است وین نشانِ چرب و شیرینْ‌خوردن است
اِشکمش گفتی جوابِ بی‌طنین که اَبادَالله کَیْدَ الْکاذِبین
لافِ تو ما را بر آتش برنهاد کآن سبیلِ چربِ تو برکنده باد
گر نبودی لافِ زشتت ای گدا! یک کریمی رحم افکندی به ما
ور نمودی عیب و کژ کم باختی یک طبیبی داروی او ساختی
گفت حق که کژمَجُنبان گوش و دُم یَنْفَعَنَّ الصّادِقینَ صِدْقُهُمْ
کهف اندر کژ مَخُسب ای مُحْتَلِم! آنچه داری وانما و فَاسْتَقِمْ
ور نگویی عیبِ خود، باری خَمُش از نمایش وز دَغَل خود را مکُش

(دفتر سوم ۷۴۲-۷۳۲)

لاف، وادادِ کَرَم‌ها می‌کند شاخِ رحمت را ز بُن برمی‌کَند
راستی پیش آر، یا خاموش کن وآنگهان رحمت ببین و نوش کن

آن شکم، خصمِ سبیلِ او شده / دست پنهان در دعا اندر زده
کِای خدا! رسوا کن این لافِ لِئام / تا بجُنبد سویِ ما رحمِ کِرام
مُستَجاب آمد دعایِ آن شکم / سوزشِ حاجت نبرد بیرون، علم
گفت حق: گر فاسقی و اهلِ صَنَم / چون مرا خوانی، اجابت‌ها کنم
تو دعا را سخت گیر و می‌شُخول / عاقبت بِرْهانَدَت از دستِ غول
چون شکم خود را به حضرت درسپرد / گُربه آمد پوستِ آن دُنبه ببرد
از پسِ گُربه دویدند، او گریخت / کودک از ترسِ عتابش رنگ ریخت
آمد اندر انجمن آن طفلِ خُرد / آبرویِ مردِ لافی را بِبُرد
گفت: آن دُنبه که هر صبحی بدآن / چَرب می‌کردی لبان و سِبْلَتان
گُربه آمد، ناگهانش دررُبود / پس دویدیم و نکرد آن جهد، سود
خنده آمد حاضران را از شگفت / رحم‌هاشان باز جُنبیدن گرفت
دعوتش کردند و سیرش داشتند / تخمِ رحمت در زمینش کاشتند
او چو ذوقِ راستی دید از کِرام / بی تکبّر راستی را شد غلام

(دفتر سوم ۷۶۵-۷۵۱)

هرکه هوای نفس را کنار بگذارد به اهل صدق درپیوندد

مولانا می‌گوید هرکه باطن خود از پلیدی و خودبینی بزداید به صدق درآید و صدق باطن دیدهٔ نهان او رانافذ و بینا گرداند و زان پس راست را از دروغ فرق تواند نهاد.

خلق، مستِ آرزوآند و هوا / زآن پذیرایند دستانِ تو را
هرکه خود را از هوا خو باز کرد / چشمِ خود را آشنایِ راز کرد
قاضیی بنشاندند، او می‌گریست / گفت نایب: قاضیا! گریه ز چیست؟
این نه وقتِ گریه و فریادِ توست / وقتِ شادی و مبارکْبادِ توست
گفت: آه چون حکم رانَد بی‌دلی / در میانِ آن دو عالِم، جاهلی؟
آن دو خصم از واقعهٔ خود واقف‌اند / قاضیی مسکین چه داند زآن دو بند؟
جاهل است و غافل است از حالشان / چون رود در خون‌شان و مال‌شان؟
گفت: خصمان عالم‌اند و علّتی / جاهلی تو، لیک شمعِ ملّتی
زانکه تو علّت نداری در میان / آن فراغت هست نورِ دیدگان
وآن دو عالِم را غرضْ‌شان کور کرد / علمشان را علّت اندر گور کرد

جهل را بی علّتی عالِم کند / علم را علّت، کژ و ظالم کند
تا تو رَشْوَت نَسْتَدی، بیننده‌یی / چون طمع کردی، ضَریر و بنده‌یی
از هوا من خوی را وا کرده‌ام / لقمه‌هایِ شهوتی کم خورده‌ام
چاشنی گیرِ دلم شد با فروغ / راست داند حقیقت از دروغ

(دفتر دوم ۲۷۵۵-۲۷۴۲)

جوانمردی (فتوّت، مردانگی)

یکی از مباحث جالب تصوّف، راه و رسم جوانمردی و مردانگی یا فتوّت است. این راه و رسمِ مردمی، یکی از مؤثّرترین عامل جلب تودهٔ مردم بدین آیین بوده است. در تعریف **فتوّت** گفته‌اند: **اَلْفُتُوَّةُ اسْمٌ لِمَقامِ الْقَلْبِ الصّافي عَنْ صِفاتِ النَّفْسِ.**[1] «فتوّت اسمی است برای مقام قلبی که از صفات نفسانی پاک شده باشد.» بنابراین مردانگی یا جوانمردیِ رایج در میان اهل تصوف با رُجولیت (مذکّربودن) فرق دارد. با این ملاحظه هرکس قدرت خویشتن داری و کفّ نفس داشته باشد و دست ناتوانان و افتادگان را بگیرد. او اهل فتوت و جوانمردی است خواه مرد باشد یا زن.

مردی این مردی است، نه ریش و ذَکَر / ورنه بودی شاهِ مردان کیرِ خر
حق که را خوانده‌ست در قرآن رِجال؟ / کی بُوَد این جسم را آنجا مجال؟

(دفتر پنجم ۳۷۱۲-۳۷۱۱)

وقتِ خشم و وقتِ شهوت، مرد کو؟ / طالبِ مردی، دَوانم کو به کو
کو در این دو حال مردی در جهان؟ / تا فدایِ او کنم امروز، جان

(دفتر پنجم ۲۸۹۴-۲۸۹۳)

ترکِ خشم و شهوت و حرص آوری / هست مردیّ و رگِ پیغمبری
نرّیِ خر گو مباش اندر رگش / حق همی خوانَد اُلُغْ بَگْلَر بَگَش
مُرده‌یی باشم، به من حق بنگرد / بِهْ از آن زنده که باشد دُور و رَد
مغزِ مردی این شناس و پوست، آن / آن بَرَد دوزخ، بَرَد این در جِنان

(دفتر پنجم ۴۰۲۹-۴۰۲۶)

دانکه این نفسِ بهیمی نَرخر است / زیرِ او بودن از آن ننگین‌ْتر است

---

۱. شرح منازل السائرین، ص ۱۸.

در رهِ نفس ار بمیری در مَنی تو حقیقت دان که مثلِ آن زنی

(دفتر پنجم ۱۳۹۳-۱۳۹۲)

جود و سخا

جود و سخا هردو به معنی بخشیدن و جوانمردی کردن است. اما در تعابیر رسمی صوفیه سخا مرتبه‌ای فروتر از جود است، زیرا گفته‌اند که هرکس برخی بدهد و برخی بازگیرد، وی صاحب سخا بُوَد. لیکن مولانا در مثنوی و دیگر آثارش گرچه تعابیر صوفیه را فراوان به‌کار برده اما ظرف آن تعابیر را از مظروف رسمی و رایجش تهی کرده و مظروفی دگر در آن آورده است. مولانا طبق اسلوب «ترقی بحث» جود و سخا را از بخشش مال به بخشش و فدیه کردن منِ غریزی و هستیِ مجازی خود ارتقا می‌بخشد. بنابراین، پایهٔ اصلی سلوک عرفانی بر جُود و سخا استوار است. تا کسی خود را نبازد به حریم سلاّک درنیاید هرچند که به تکلف و تصلف خود را بدانان منسوب دارد.

سبب جودِ عموم، دیدن عوض است

عموم بخشندگان بدین خاطر می‌بخشند که دانسته‌اند بخشش آنان حبط و خبط نمی‌شود و فعل نیک آنان بی‌پاسخ نمی‌ماند.

گفت پیغمبر که هرکه از یقین دانَد او پاداشِ خود در یومِ دین
که یکی را دَه عوض می‌آیدش هر زمان، جودِ دگرگون زایدش
جودِ جمله از عوض‌ها دیدن است پس عوض دیدن، ضدِ ترسیدن است
بخل، نادیدن بود اَعواض را شاد دارد دیدِ دُر خَوّاض را
پس به عالَم هیچکس نَبْوَد بخیل زانکه کس چیزی نبازد بی‌بدیل
پس سَخا از چشم آمد نه ز دست دید دارد کار، جز بینا نَرَست

(دفتر دوم ۹۰۰-۸۹۵)

گفت پیغمبر که جادَ فِی‌السَّلَف بِالْعَطیّة مَنْ تَیَقّن بِالْخَلَف
هرکه بیند مر عطا را صد عوض زود دربازد عطا را زین غرض
جمله در بازار از آن گشتند بند تا چو سود افتاد مالِ خود دهند
زر در انبان‌ها، نشسته منتظر تا که سود آید به بذل آید مُصِر

چون ببیند کاله‌یی در رِبح، بیش — سرد گردد عشقش از کالای خویش
گرم زآن مانده‌ست با آن، کو ندید — کاله‌هایِ خویش را رِبح و مَزید

(دفتر سوم ۴۱۰۸-۴۱۰۳)

مولانا طبق اسلوب پسندیدهٔ خود ذهن مخاطب را از جود و بخشش عرفی و شرعی به مرتبهٔ جودِ عرفانی ارتقاء می‌دهد.

صدهزاران جان خدا کرده پدید — چه جوانمردی بود که آن را ندید؟
ور بدیدی کی به جان بخلش بُدی؟ — بهرِ یک جان کی چنین غمگین شدی؟
بر لبِ جُو بخلِ آب آن را بُوَد — کو ز جُویِ آب نابینا بُوَد

(دفتر دوم ۸۹۴-۸۹۲)

ترکِ شهوت‌ها و لذّت‌ها سَخاست — هرکه در شهوت فرو شُد، برنخاست
این سَخا، شاخی است از سَروِ بهشت — وایِ او کز کف چنین شاخی بِهِشت
عُروةُالْوُثْقی است این ترکِ هوا — برکَشَد این شاخ، جان را بر سما
تا بَرَد شاخِ سَخا ای خوبْ‌کیش! — مر تو را بالاکَشان تا اصلِ خویش

(دفتر دوم ۱۲۷۵-۱۲۷۲)

ظهور جُود هم نیازمند دهنده است و هم گیرنده

همان‌طور که فقیر به بخشنده نیاز دارد، بخشنده نیز به فقیر نیازمند است. پس نباید تهیدستان را به دیدهٔ حقارت درنگریست.

بانگ می‌آمد که ای طالب بیا — جود، محتاجِ گدایان چون گدا
جود می‌جوید گدایان و ضِعاف — همچو خوبان، کآینه جویند صاف
رویِ خوبان زآینه، زیبا شود — رویِ احسان، از گدا پیدا شود
پس از این فرمود حق در وَالضُّحیٰ — بانگ کم زن ای محمّد! بر گدا
چون گدا آیینهٔ جود است هان! — دَم بود بر رویِ آیینه زیان
آن یکی جودش گدا آرد پدید — وآن دگر بخشد گدایان را مَزید

(دفتر اول ۲۷۴۹-۲۷۴۴)

آثار روحی جود و بخشش

صد نشان باشد درون، ایثار را — صد علامت هست نیکوکار را

مـال در ایـثار اگـر گـردد تـلف / در درون، صد زندگی آید خَلَف
در زمـینِ حـق، زراعت کـردنی / تخم‌هایِ پاک، آنگه دخل نی؟

(دفتر چهارم ۱۷۵۹-۱۷۵۷)

جود و بخشش، زاینده است

تـا بـماند بـر شما کِشت و ثِمار / در پـنـاهِ طـاعتِ حـق پـایدار
دخـل‌ها و میوه‌ها جمله ز غیب / حق فرستاده‌ست بی‌تخمین و ریب
در محلِّ دخل اگر خرجی کنی / درگـهِ سـودست سـودی برزنی
تُـرک اغـلب دخل را در کشتزار / باز کارد کـه وی است اصلِ ثِمار
بیشتر کـارد، خـورَد زآن اندکی / کـه نـدارد در بـروییدن شکـی
زآن بیفشاند بـه کِشتن تُرکْ‌دست / کآن غله‌اش هم زآن زمین حاصل شده‌ست
کـفشگر هـم آنچه افزاید ز نان / مـی‌خَرَد چرم و اَدیم و سَختیان
کـه اصولِ دخلم اینها بوده‌اند / هـم از اینها مـی‌گشاید رزق، بند
دخـل از آنـجا آمدستش لاجَرَم / هـم در آنـجا مـی‌کُند داد و کرم
این زمین و سَختیان، پرده‌ست و بس / اصلِ روزی از خدا دان هر نَفَس

(دفتر پنجم ۱۴۹۰-۱۴۸۱)

بخشش و سخاوت، روح را بانشاط می‌کند

آن سَخا و رحم، هـم تـو دادی‌اش / کز سَخاوت می‌فزودی شادی‌اش

(دفتر ششم ۳۱۳۲)

بخل، بلا نازل می‌کند و جُودِ خالصانه، دفع بلا می‌کند

آتشـی افـتاد در عـهدِ عـمر / همچو چوبِ خشک، می‌خورد او حجر
درفـتاد انـدر بـنا و خـانه‌ها / تـا زد انـدر پـرِّ مـرغ و لانـه‌ها
نـیم شـهر از شـعله‌ها آتش گـرفت / آب می‌ترسید از آن و مـی‌شگفت
مشک‌هـایِ آب و سِرکه مـی‌زدند / بـر سـرِ آتش کسـانِ هـوشمند
آتش از اِسـتیزه افـزون مـی‌شدی / مـی‌رسید او را مـدد از بـی‌حدی
خـلق آمـد جـانبِ عُـمَّر شتاب / کآتشِ مـا مـی‌نمیرد هـیچ از آب

گفت: آن آتش ز آیات خداست / شعله‌ای از آتشِ ظلم شماست
آب بگذارید و نان، قسمت کنید / بُخل بگذارید اگر آلِ منید
خلق گفتندش که: در بگشوده‌ایم / ما سخیّ و اهلِ فُتْوت بوده‌ایم
گفت نان در رسم و عادت داده‌اید / دست از بهرِ خدا نگشاده‌اید
بهرِ فخر و بهرِ بوش و بهرِ ناز / نه از برایِ ترس و تقوی و نیاز

(دفتر اول ۳۷۱۷-۳۷۰۷)

مقایسهٔ صفت جود و بخشش در خدا و انسان

گر بود دادِ خسان افزون ز ریگ / تو بمیری وآن بماند مُرده‌ریگ
عکس، آخر چند پاید در نظر؟ / اصلْ‌بینی پیشه کن، ای کژنگر!
حق، چو بخشش کرد بر اهلِ نیاز / با عطا، بخشیدشان عمرِ دراز
خالدین شد نعمت و مُنْعَم عَلَیه / مُحیی الْمَوْتاست فَاجْتازُوا اِلَیه
دادِ حق با تو درآمیزد چو جان / آنچنانکه آن تو باشی و تو آن

(دفتر ششم ۳۱۶۶-۳۱۶۲)

جود و بخشش انسان، پرتوی است از بخشش الهی

داد، دادِ حق‌شناس و بخششش / عکسِ آن داد است اندر پنج و شش

(دفتر ششم ۳۱۶۱)

احسان

احسان به معنی مطلقِ نیکی‌کردن یا نیکی‌کردن در مقابل کسی است که بدی کرده است.[۱]

نیکی به دیگران، موجب آرامش روح نیکی‌کننده است

خیر کن با خلق، بهرِ ایزدت / یا برایِ راحتِ جانِ خودت
تا هماره دوست بینی در نظر / در دلت ناید ز کین ناخوش‌صُوَر

(دفتر چهارم ۱۹۸۰-۱۹۷۹)

---

۱. ر.ک. **مصباح‌الهدایه**، ص ۳۵۷.

بقای نیکی

مُحسِنان مُردند و احسان‌ها بماند — ای خُنُک آن را که این مَرْکَب براند
ظالمان مُردند و مانْد آن ظلم‌ها — وایِ جانی کو کند مکر و دَها
گفت پیغمبر: خُنُک آن را که او — شد ز دنیا، ماند از او فعلِ نکو
مُرد مُحسن، لیک احسانش نمرد — نزدِ یزدان دین و احسان نیست خُرد

(دفتر چهارم ۱۲۰۴-۱۲۰۱)

جواب نیکی، نیکی است

چیست احسان را مکافات؟ ای پسر! — لطف و احسان و ثوابِ معتبر

(دفتر دوم ۲۵۶۹)

نیکی و احسان باید بجا و مناسب باشد

گفت شه: نیکوست خیر و موقعش — لیک چون خیری کنی در موضعش
موضعِ رُخ، شه نهی، ویرانی است — موضعِ شه، اسب هم نادانی است

(دفتر ششم ۲۵۹۴-۲۵۹۳)

نیکی و احسان در حق دیگران، باعث دفع بلا شود

چارهٔ دفع بلا نَبْوَد ستم — چاره احسان باشد و عفو و کرم
گفت: اَلصَّدْقَه مَرَدٌّ لِلْبَلا — داوِ مَرْضاکَ بِصَدْقَه یا فَتیٰ

(دفتر ششم ۲۵۹۱-۲۵۹۰)

احسان خداوند، قدیم است

ای خداوند، ای قدیم احسان تو — آنکه دانم وآنکه نه، هم آن تو

(دفتر سوم ۳۳۱)

انفاق، برکت مال انفاق‌کنندگان را افزایش می‌دهد و امساک، مال ممسکان را تلف می‌کند

گر بریزد برگ‌هایِ این چنار — برگِ بی‌برگیش بخشد کردگار

گر نمانْد از جود، در دستِ تو مال / کی کند فضل الهت پایمال؟
هرکه کارد، گردد انبارش تهی / لیک اندر مزرعه باشد بهی
وآنکه در انبار مانْد و صرفه کرد / اِشْپش و موش و حوادث‌هاش خَورد
این جهان، نفی است در اثباتْ‌جو / صورتت صِفر است، در معنیت جو

(دفتر اول ۲۲۴۱-۲۲۳۷)

ضد اندر ضد پنهان مُنْدَرَج / آتش اندر آبِ سوزان مُنْدَرَج
روضه اندر آتشِ نمرود دَرْج / دخل‌ها رویان شده از بذل و خرج

(دفتر ششم ۳۵۷۱-۳۵۷۰)

گفت پیغمبر که در بازارها / دو فرشته می‌کند ایدر دعا
کای خدا تو مُنْفِقان را دِه خَلَف / و اِی خدا تو مُمْسِکان را دِه تَلَف

(دفتر دوم ۳۸۱-۳۸۰)

مٰا نَقَص مالٌ مِنَ الصَّدْقاتِ قَط / اِنَّمَا الْخَیْراتُ نِعْمَ الْمُرْتَبَط
جوشش و افزونیِ زر، در زکات / عصمت از فحشا و مُنْکَر در صَلات
آن زکاتت کیسه‌ات را پاسبان / وآن صلاتت هم ز گرگانت شبان
میوهٔ شیرین، نهان در شاخ و برگ / زندگیِّ جاودان در زیرِ مرگ
زِبْل گشته قوتِ خاک از شیوه‌یی / زآن غذا، زاده زمین را میوه‌یی
در عدم پنهان شده موجودیی / در سرشتِ ساجدی، مسجودیی
آهن و سنگ از برونش مُظلِمی / اندرون نوریّ و شمعِ عالَمی
دَرْج در خوفی هزاران ایمنی / در سوادِ چشم، چندان روشنی
اندرونِ گاوِ تن، شه زاده‌یی / گنج در ویرانه‌یی بنهاده‌یی

(دفتر ششم ۳۵۸۱-۳۵۷۳)

غفلت

از آنجا که مسائل اخلاقی، مرزهای معیّنی دارد، باید حدّ و مرز هر خُلق و خویی را شناخت و آن را مراعات کرد و به دگر سخن هر چیزی را در جای خود نهاد، در غیر این صورت، آن فضیلت اخلاقی به ضدّ خود تبدیل می‌شود. مثلاً هرگاه دلیری به اندازه و در جای خود صرف شود بدان شجاعت گویند و آن فضیلتی والاست، و هرگاه در این خوی افراط شود، بدان بی‌باکی و تهوّر گویند که خویی ناپسند است،

همین‌طور اگر به تفریط گراید، بدان جُبن گویند که آن نیز خویی ناپسند است. بر این قیاس، غفلت اگر بجا باشد عین حکمت است و اگر نابجا باشد صِرفِ نکبت. مثلاً اگر آدمی نسبت به شکست‌ها و سوگ‌ها و حرمان‌های خود به‌طور کامل حضور ذهن داشته باشد و نکوشد که ذهن و ضمیر خود را از کمند آنها برهاند قطعاً شخصی پژمرده و افسرده خواهد شد و انگیزه‌ای برای ادامهٔ بقا در خود احساس نخواهد کرد. پس لازم است که آدمی برای ادامهٔ حیات و ساختن دنیای خود، در مرزهای مجاز غفلت بماند. بدین ترتیب، غفلت تقسیم می‌شود به غفلت محمود (پسندیده) و غفلت مذموم (ناپسندیده). مولانا غفلت محمود را ستون بقای جامعه بشری می‌داند.

اُسْتُنِ این عالَم ای جان! غفلت است — هوشیاری، این جهان را آفت است
هوشیاری زان جهان است و چو آن — غالب آید، پست گردد این جهان
هوشیاری آفتاب و حرص، یخ — هوشیاری، آب و این عالَم وَسَخ
زان جهان اندک ترشّح می‌رسد — تا نغُرّد در جهان حرص و حسد
گر ترشّح بیشتر گردد ز غیب — نی هنر مانَد در این عالَم، نه عیب

(دفتر اول ۲۰۷۰-۲۰۶۶)

گر بر آن آتش بماندی آدمی — بس خرابی درفتادی و کمی
این جهان ویران شدی اندر زمان — حرص‌ها بیرون شدی از مردمان

(دفتر اول ۲۰۶۵-۲۰۶۴)

غافلی هم حکمت است و این عمیٰ — تا بماند، لیک تا این حد چرا؟
غافلی هم حکمت است و نعمت است — تا نَپَرّد زود، سرمایه ز دست

(دفتر چهارم ۲۶۰۹-۲۶۰۸)

غفلت مذموم

کَیْفَ یَغْفَل عَنْ ظَعینٍ قَدْ غَداٰ — مَنْ یُعاین اَیْنَ مَثْواهُ غَدا
اَیْنَما قَدْ هَبِطا اَوْ صَعِدا — قَدْ تَوَلّاهُ وَ اَحْصیٰ عَدَدا
گوش را اکنون ز غفلت پاک کن — استماعِ هَجْرِ آن غمناک کن

(دفتر سوم ۴۸۲-۴۸۰)

غفلتِ نکوهیده از گستاخی به‌وجود می‌آید

غـفلت و گـستاخیِ ایـن مُـجرِمان از وفورِ عـفوِ تـوست ای عـفوْلان!
دایـــماً غـفلت ز گـســتاخی دَمَـد کـه بَـرَد تـعظیم از دیـده، رَمَـد

(دفتر پنجم ۴۰۹۶-۴۰۹۵)

غفلت مانع از آن می‌شود که انسان، گنج حقیقت را در خود پیدا کند

مولانا در استنتاج حکایت فقیر بغدادی که در رؤیا به گنجی در مصر مژده یافته بود از زبان آن فقیر که متوجه می‌شود که گنج در خانه‌اش بوده و او این همه راه آمده می‌گوید:

گفت با خود: گنج در خانهٔ من است پس مرا آنجا چه فقر و شیون است؟
بـر سـرِ گـنج از گـدایـی مُـرده‌ام زانکـه انـدر غـفلت و در پَـرده‌ام

(دفتر ششم ۴۳۲۳-۴۳۲۲)

تشبیه شخص غافل به تشنه در کنار دریا

مـوج، بـر وی مـی‌زند بـی‌احـتراز خُـــفته پـــویان در بـــیابانِ دراز
خـفته مـی‌بیند عـطش‌هایِ شـدید آب، اَقْـرَب مِـنْهُ مِـنْ حَـبْلِ الْـوَرید

(دفتر چهارم ۳۲۴۱-۳۲۴۰)

هیچ رنجی سخت‌تر از غفلت از حق نیست

جَورِ دَوْران و هر آن رنجی که هست سهل‌تر از بُعدِ حقّ و غـفلت است
زآنکـه ایـنها بگـذرند، آن نگـذرد دولت، آن دارد که جان آگَـه بَـرَد

(دفتر ششم ۱۷۵۷-۱۷۵۶)

غفلت، از توبهٔ دیرهنگام هم ناخوشایندتر است

مولانا در حکایتی کوتاه می‌گوید گرچه بیداریِ دیرهنگام و بازگشت از کـژی در اواخر عمر، جذابیتی ندارد لیکن پافشاری بر غفلت بسی نامطبوع‌تر است.

چـونکه عـمرت بُـرد دیـوِ فـاضحه بـــی‌نمک بـاشد اَعُـوذ و فـاتحه

گرچه باشد بی‌نمک اکنون حَنین　　هست غفلت، بی‌نمک‌تر زآن، یقین

(دفتر ششم ۵۵۳-۵۵۲)

غفلت سبب می‌شود که آدمی فرجام کار را نبیند

پس ستونِ این جهان، خود غفلت است　　چیست دولت؟ کاین دَوادَو با لت است

اوّلش دَودَو، بـه آخـر لَت بـخَور　　جز در این ویرانـه نَبْوَد مـرگِ خـر

(دفتر چهارم ۱۳۳۱-۱۳۳۰)

عدل و ظلم

مولانا در تعریف عدل و ظلم ظاهراً از کلام امام علی(ع) استفاده کرده است. چنانکه می‌فرماید: **اَلْعَدْلُ یَضَعُ الْأُمورَ مَواضِعَهَا...**[1] «عدل، قرار دادن هر چیز در جای مناسب آن است...» عدل، اصطلاحی است که در اخلاق و فقه و کلام به کار رفته است. کلام شیعه و معتزله از عدل خدا طرفداری کرده است چندانکه آنان را **عدلیه** گویند. لیکن مولانا عدل و ظلم را از حیث اخلاقی و عرفانی مطرح کرده است نه کلامی. او خلق عالم را تفضّل و عطای محض خداوند می‌داند نه عدل.

عدل چه بْوَد؟ وضع اندر مَوْضِعش　　ظلم چه بْوَد؟ وضـع در نـاموقعش

(دفتر ششم ۲۵۹۶)

ظلم چه بْوَد؟ وضع غـیرِموضعش　　هین مکن در غیرِ موضع، ضایعش

(دفتر ششم ۱۵۵۸)

عـدل چـه بْـوَد؟ آب دِه اشـجار را　　ظـلم چـه بْـوَد؟ آب دادن خـار را

عدل، وضـعِ نـعمتی در مـوضعش　　نه به هر بیخی کـه بـاشد آبْ‌کش

ظلم چه بْوَد؟ وضع در نـاموضعی　　کـــه نـباشد جـز بـلا را مـنبعی

(دفتر پنجم ۱۰۹۱-۱۰۸۹)

مولانا پس از تعریف عدل و ظلم، یکی از مصادیق آن دو مفهوم را بیان می‌دارد که از بنیادین‌ترین مبانی مکتب اوست و آن توجه به عقل و جان است نه توجّه به نفسانیات. بنابراین بحث عدل و ظلم در نزد او جنبهٔ اخلاقی دارد نه کلامی.

---

۱. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض الاسلام)، حکمت شمارهٔ ۴۲۹.

نعمتِ حق را به جان و عقل، دِه / نه به طبعِ پُر زحیر پُر گِره
بار کن پیکارِ غم را بر تنت / بر دل و جان کَم نِهْ آن جانْ کندنت
بر سرِ عیسی نهاده تنگِ بار / خَر سِکیزه می‌زند در مرغزار
سُرمه را در گوش کردن، شرط نیست / کارِ دل را جُستن از تن، شرط نیست
گر دلی رَوْ ناز کن خواری مَکَش / ور تنی شِکّر مَنوش و زَهر چش
زَهر، تن را نافع است و قند، بد / تن همان بهتر که باشد بی‌مدد
هیزمِ دوزخ، تن است و کم کُنش / ور بروید هیزمی رَوْ برکَنَش

(دفتر پنجم ۱۰۹۸-۱۰۹۲)

باز مولانا یکی دیگر از مصادیق عدل و ظلم را که سازگار با مبانی مکتب عرفانی اوست می‌آورد:

از دَمِ حُبُّ الْوَطن بگذرْ مایست / که وطن آن سوست، جان این سوی نیست
گر وطن خواهی، گذر زآن سویِ شَط / این حدیثِ راست را کم خوان غلط

(دفتر چهارم ۲۲۱۲-۲۲۱۱)

مولانا ضمن حکایتی طنزآمیز، یکی از مصادیق وارونه‌کاری در عدل و ظلم را بیان می‌دارد که جنبهٔ اخلاقی و تربیتی دارد.

آن یکی در وقتِ استنجا بگفت / که مرا با بویِ جنّت دار جُفت
گفت شخصی: خوب ورد آورده‌یی / لیک سوراخ دعا گم کرده‌یی
این دعا چون وِردِ بینی بود چون / وردِ بینی را تو آوردی به کون؟
رایحهٔ جنّت ز بینی یافت حُر / رایحهٔ جنّت کی آید از دُبُر؟
ای تواضع بُرده پیشِ ابلهان / وی تکبّر بُرده تو پیشِ شهان
آن تکبّر بر خسان، خوب است و چُست / هین مرو معکوس، عکسش بندِ توست
از پی سوراخِ بینی رُست گُل / بو وظیفهٔ بینی آمد ای عُتُل
بویِ گُل بهرِ مَشام است ای دلیر! / جایِ آن بو نیست این سوراخِ زیر
کی از اینجا بویِ خُلد آید تو را؟ / بو ز موضع جو اگر باید تو را

(دفتر چهارم ۲۲۲۹-۲۲۲۱)

ظالم، مورد رحمت خدا و خلق قرار نگیرد

آنکه سرها بشکند او از عُلو / رحمِ حق و خلق، ناید سویِ او

(دفتر چهارم ۱۸۵۸)

ستمگر در عین قاهری، مقهور است

دزد، قهر خواجه کرد و زر کشید / او بدان مشغول، خود والی رسید
گر ز خواجه آن زمان بگریختی / کی بر او والی حَشَر انگیختی؟
قاهریِ دزد، مقهوریش بود / زانکه قهرِ او، سرِ او را ربود
غالبی، بر خواجه دامِ او شود / تا رسد والیّ و بستاند قَوَد
ای که تو بر خلق، چیره گشته‌یی / در نبرد و غالبی آغشته‌یی
آن به قاصد منهزم کرده‌ستشان / تا تو را در حلقه می‌آرد کشان
هین عنان درکَش پیِ این مُنْهَزِم / درمَران تا تو نگردی مُنْخَزِم
چون کشانیدت بدین شیوه به دام / حمله بینی بعد از آن اندر زَحام

(دفتر سوم ۴۵۶۸-۴۵۶۱)

﴿نکته‌های گوناگون اخلاقی﴾

مذمّت چشم‌چرانی

گر ز نایِ چشم، حَظّی می‌بَری — نه کباب از پهلویِ خود می‌خَوری؟
این نظر از دُور، چون تیرست و سَم — عشقت افزون می‌شود، صبرِ تو کم

(دفتر چهارم ۶۴۶-۶۴۵)

دست از زرنگی‌های نفسانی بردار تا رستگار شوی

بر خیال و حیله، کم تَن تار را — که غَنی ره کم دهد مکّار را
مکر کن در راهِ نیکو خدمتی — تا نبوّت یابی اندر اُمّتی
مکر کن، تا وارَهی از مکرِ خود — مکر کن تا فرد گردی از جسد
مکر کن تا کمترین بنده شوی — در کمی افتی، خداوندہ شوی
رُوبهیّ و خدمت ای گرگِ کهن — هیچ بر قصدِ خداوندی مکن
لیک چون پروانه در آتش بتاز — کیسه‌یی زآن برمدوز و پاک باز

(دفتر پنجم ۴۷۳-۴۶۸)

زیرکی، سبّاحی آمد در بِحار — کم رهد غرق است او پایان کار
هِلْ سَباحت را، رها کن کِبر و کین — نیست جیحون، نیست جو، دریاست این
وآنگهان دریایِ ژرفِ بی‌پناه — دررُباید هفتْ دریا را چو کاه
عشق، چون کشتی بُوَد بهرِ خواص — کم بُوَد آفت، بُوَد اغلب خلاص
زیرکی بفروش و، حیرانی بخر — زیرکی، ظَنّ است و حیرانی، نظر

(دفتر چهارم ۱۴۰۷-۴۷۴)

زور را بگذار و زاری را بگیر — رحم سویِ زاری آید ای فقیر!
زاریِ مضطرّ تشنه، معنوی است — زاریِ سردِ دروغ، آنِ غَوی است
گریهٔ اِخوانِ یوسف حیلت است — که درونْشان پُر ز رَشک و علّت است

(دفتر پنجم ۴۷۶-۴۷۴)

رسوایی فرومایگان

رونقِ کارِ خسان، کاسد شود — همچو میوهٔ تازه، زو فاسد شود

رونـــقِ دنـــیا بـــرآرد زو کَســـاد　　زانکه هست از عالَمِ کَوْن و فساد

(دفتر چهارم ۱۷۳۴-۱۷۳۳)

شخص نادان چنان به فرع اهمیت می‌دهد که اصل را فراموش می‌کند

نیستش دردِ فراق و وصل، هیچ　　بندِ فرع است او، نجوید اصل، هیچ

احمق است و مُردهٔ ما و منی　　کز غمِ فرعش، فراغِ اصل، نی

(دفتر چهارم ۱۸۶۸-۱۸۶۷)

خود را فقط به حق بفروش

من غلامِ آنکه نفروشد وجود　　جز بدان سلطانِ با اِفضال و جود

(دفتر پنجم ۴۹۰)

تجارت با خدا، تجارتی سودمند است

مشتری خواهی که از وی زر بَری　　بِهْ ز حق، کی باشد ای دل! مشتری؟

می‌خَرَد از مالت اَنبانی نَجَس　　می‌دهد نورِ ضمیری مُقْتَبَس

می‌ستاند این یخِ جسمِ فنا　　می‌دهد مُلکی برون از وهمِ ما

می‌ستاند قطرهٔ چندی ز اشک　　می‌دهد کوثر که آرَد قند، رَشک

می‌ستاند آه پُرسودا و دود　　می‌دهد هر آه را صد جاهِ سود

بادِ آهی کابر اشکِ چشم راند　　مر خلیلی را بدان اَوّاه خواند

هین در این بازارِ گرمِ بی‌نظیر　　کهنه‌ها بفروش و مُلکِ نقد گیر

ور تو را شکّی و ریبی ره زند　　تاجرانِ انبیا را کن سَنَد

بس که افزود آن شهنشه بختشان　　می‌نتاند کُه کشیدن رختشان

(دفتر ششم ۸۸۷-۸۷۹)

مذمت غیبت (زشتْ‌یاد)

گوشت‌هایِ بندگانِ حق خوری　　غیبتِ ایشان کُنی، کیفر بَری

(دفتر سوم ۱۰۷)

سیرت، بهتر از صورت

پس بدان که صورتِ خوب و نکو — با خصالِ بد نیرزد یک تَسو
ور بُوَد صورت، حقیر و ناپذیر — چون بُوَد خُلقش نکو، درپاش میر
صورتِ ظاهر فنا گردد بدان — عالَمِ معنی بمانَد جاودان

(دفتر دوم ۱۰۲۰-۱۰۱۸)

صیّادِ صیدهای حقیر، صیّاد خود است

کسی که به صیدهای حقیر دل می‌بندد، عمر خود را تباه کرده است. گویی که دام نهاده و خود را شکار کرده است.

ای برادر! دوستان افراشتی — با دو صد دلداری و بگذاشتی
کارَت این بوده است از وقتِ وِلاد — صیدِ مردم کردن از دامِ وَداد
زآن شکار و اَنْبُهیّ و باد و بود — دست در کُن هیچ یابی تار و پود؟
بیشتر رفته‌ست و بی‌گاه است روز — تو به جِد در صیدِ خلقانی هنوز
آن یکی می‌گیر و آن می‌هِل ز دام — وین دگر را صید می‌کن چون لِئام
باز این را می‌هِل و می‌جُو دگر — اینْت لعبِ کودکانِ بی‌خبر
شب شود در دامِ تو یک صید، نی — دام بر تو جز صُداع و قید، نی
پس تو خود را صید می‌کردی به دام — که شدی محبوس و محرومی زِ کام
در زمانه صاحب دامی بُوَد؟ — همچو ما احمق که صید خود کند؟

(دفتر پنجم ۴۰۷-۳۹۹)

نزدِ ارباب کمال، عرض کمال مکن

پیشِ یوسف نازِش و خوبی مکن — جز نیاز و آهِ یعقوبی مکن

(دفتر اول ۱۹۰۸)

حقیقتْ‌ستیز، خودستیز است

دشمن، آن باشد که قصدِ جان کند — دشمن آن نَبْوَد که خود جان می‌کَنَد
نیست خفّاشک عدوِّ آفتاب — او عدوِّ خویش آمد در حجاب

تابشِ خورشید، او را می‌کُشد / رنجِ او خورشید هرگز کی کشد؟
دشمن آن باشد کزو آید عذاب / مانع آید لعل را از آفتاب
مانعِ خویشند جملهٔ کافران / از شعاعِ جوهرِ پیغمبران
کی حجابِ چشمِ آن فرزند خلق؟ / چشمِ خود را کور و کژ کردند خلق
چون غلامِ هندوی کو کین کَشد / از ستیزهٔ خواجه، خود را می‌کُشَد
سرنگون می‌افتد از بامِ سرا / تا زبانی کرده باشد خواجه را
گر شود بیمار، دشمن با طبیب / ور کند کودک، عداوت با ادیب
در حقیقت رهزنِ راه خَودند / راهِ عقل و جانِ خود را خود زدند
گازُری گر خشم گیرد ز آفتاب / ماهیی گر خشم می‌گیرد ز آب
تو یکی بنگر که را دارد زیان؟ / عاقبت که بْوَد سیاهْاختر از آن؟

(دفتر دوم ۸۰۱-۷۹۰)

هدف‌گرایی نباید مطلق باشد

اِنَّ شَیئاً کُلَّه لا یُدْرَکُ / اِعْلَمُوا اَنْ کُلَّهُ لا یُتْرَکُ
گر نتانی خورد طوفانِ سحاب / کی توان کردن به ترکِ خوردِ آب؟

(دفتر پنجم ۱۸-۱۷)

لزوم اعتدال و میانه‌روی

شیخ رُو آورد سویِ آن فقیر / که ز هر حالی که هست، اوساط گیر
در خبر خَیْرُ الْاُمور اَوْساطُها / نافع آمد ز اعتدال، اَخلاط‌ها
گر یکی خِلطی فزون شد از عَرَض / در تنِ مردم پدید آید مرض

(دفتر دوم ۳۵۱۳-۳۵۱۱)

سعی و تلاش، محوکنندهٔ تردید است

شد خرِ نفسِ تو بر میخیش بند / چند بگریزد ز کار و بار، چند؟
بارِ صبر و شکر، او را بُردنی است / خواه در صدسال و خواهی سیّ و بیست
هیچ وازِر، وِزرِ غیری برنداشت / هیچکس ندرود تا چیزی نکاشت
طمعِ خام است آن، مخور خام، ای پسر! / خامْخوردن، علّت آرد در بشر

کآن فلانی یافت گنجی ناگهان / من همان خواهم مَه‌کار و مَه‌دکان
کارِ بخت است آن و، آن هم نادر است / کسب باید کرد تا تن قادر است
کسبْ کردن گنج را مانع کی است؟ / پا مَکَش از کار، آن خود در پی است
تا نگردی تو گرفتارِ اگر / که اگر این کردمی یا آن دگر
کز اگر گفتن رسولِ با وِفاق / منع کرد و گفت: آن هست از نفاق
کآن منافق در اگرگفتن بمُرد / وز اگرگفتن بجز حسرت نبرد

(دفتر دوم ۷۳۸-۷۲۹)

نباید ناامید شد

نیستم اومیدوار از هیچ سو / وآن کرم می‌گویدم لاٰ تَیْأَسُوا
دایماً خاقانِ ما کرده‌ست طُو / گوشمان را می‌کَشَد لاٰ تَقْنَطُوا
گرچه ما زین ناامیدی در گَویم / چون صلا زد دستْ‌اندازان رویم

(دفتر ششم ۴۷۴۳-۴۷۴۱)

گاهی نداشتن امکانات و قدرت هم نعمت است

شکر کن ای مردِ درویش از قُصور / که ز فرعونی رهیدی وز کُفور
شکر که مظلومی و ظالم نه‌یی / ایمن از فرعونی و هر فتنه‌یی
اشکمِ تی، لافِ اَللّهی نزد / کآتشش را نیست از هیزم، مدد
اِشکمِ خالی بُوَد زندانِ دیو / کِش غمِ نان مانع است از مکر و ریو
اِشکمِ پُرلوت دان بازارِ دیو / تاجرانِ دیو را در وی غریو

(دفتر ششم ۴۷۲۸-۴۷۲۴)

اهمیت وفاداری به عهد و پیمان

چون درخت است آدمیّ و بیخ، عهد / بیخ را تیمار می‌باید به جهد
عهدِ فاسد، بیخ پوسیده بُوَد / وز ثِمار و لطف، ببریده بُوَد
شاخ و برگِ نخل، گرچه سبز بود / با فسادِ بیخ، سبزی نیست سود
ور ندارد برگِ سبز و بیخ هست / عاقبت بیرون کند صد برگ، دست
تو مشو غرّه به علمش، عهدجو / علم چون قِشرست و عهدش مغزِ او

(دفتر پنجم ۱۱۷۰-۱۱۶۶)

لزوم عمل به علم

اوّلش عـلم است آن گـاهی عـمل　　تـا دهـد بَـر، بـعدِ مـهلت یـا اَجَـل

(دفتر پنجم ۱۰۵۵)

اِعراضِ دشمنانِ دوستْ‌نما برای تو بهتر است

روی از نـــقّاشِ رومـــی تـــافتی　　چـون ز نـقشی اُنسِ دل مـی‌یافتی
این دَم از یارانْت با تو ضـد شـوند　　وز تو برگردند و در خصمی رونـد
هین بگو: نَک روزِ مـن پیروز شـد　　آنچه فردا خواست شد، امروز شد
ضـدِّ مـن گشـتند اهـلِ ایـن سـرا　　تـا قـیامت عـین شـد پیشین مـرا
پـیش از آنکـه روزگـارِ خـود بَـرَم　　عـمر بـا ایشـان بـه پـایان آورم
کـــالهٔ مـــعیوب بـــخریده بُـدم　　شکر کز عـیبش پگَـه واقـف شـدم
پیش از آن کز دست، سرمایه شدی　　عـاقبت مـعیوب بـیرون آمـدی
مال رفته، عـمر رفته، ای نسیب!　　مـال و جـان داده پـیِ کـالهٔ مَـعیب
رخت دادم، زرِّ قـــلبی بسْـــتَدَم　　شـادْشادان سـویِ خـانه مـی‌شدم
شکر، کین زر، قلب پیدا شد کنون　　پیش از آنکه عمر بگـذشتی فـزون
قـلب مـاندی تـا ابـد در گـردنم　　حـیف بـودی عـمر ضـایع کـردنم
چـون پگـه‌تر قـلبی او رُو نـمود　　پایِ خود زو واکَشَـم مـن زود زود
یـارِ تـو چـون دشـمنی پـیدا کـند　　گَـرِّ حِـقد و رشکِ او بـیرون زنـد
تـو از آن اِعـراضِ او افـغان مکـن　　خـویشتن را اَبْـلَه و نـادان مکـن
بلکه شکرِ حق کن و نان بخش کن　　کـه نگشـتی در جَـوالِ او کـهن
از جـــوالش زود بـــیرون آمـــدی　　تـا بـجویی یـارِ صـدقِ سَـرْمَدی

(دفتر پنجم ۱۵۱۷-۱۵۰۲)

کسی که قدرت مقابله با بدی را ندارد لازم است از عرصهٔ بدی دور شود

چون نباشد حفظ و تقوی، زینهار　　دُور کـــن آلت، بـــینداز اخـتیار
جـلوه‌گـاه و اختیارم آن پَـر است　　برکَنَم پَـر را کـه در قـصدِ سَـرست
نـیست انگـارد پَـرِ خـود را صـبور　　تا پَـرَش درنـفکند در شـرّ و شـور

پس زبانش نیست پَر، گو برمَکَن / گر رسد تیری، به پیش آرد مِجَن
لیک بر من پَرِّ زیبا، دشمنی است / چونکه از جلوه‌گری صبریم نیست
گر بُدی صبر و حِفاظم راهبر / برفزودی ز اختیارم کَرّ و فر
همچو طفلم، یا چو مست، اندر فِتَن / نیست لایق تیغ اندر دستِ من
گر مرا عقلی بُدیّ و مُنْزَجَر / تیغ اندر دستِ من بودی ظَفَر
عقل باید نُورْدِه، چون آفتاب / تا زند تیغی که نَبْوَد جز صواب
چون ندارم عقلِ تابان و صلاح / پس چرا در چاه نندازم سلاح؟
در چَهْ اندازم کنون تیغ و مِجَن / کین سلاحِ خصمِ من خواهد شدن
چون ندارم زور و یاریّ و سَنَد / تیغم او بستانَد و بر من زند
رَغْمِ این نفس و قبیحه خوی را / که نپوشد رُو، خراشم روی را
تا شود کم این جمال و این کمال / چون نماند رُو کم افتم در وبال
چون بدین نیّت خراشم، بَزّه نیست / که به زخم، این روی را پوشیدنی است
گر دلم خویِ سَتیری داشتی / رویِ خوبم جز صفا نفراشتی
چون ندیدم زور و فرهنگ و صلاح / خصم دیدم، زود بشکستم سلاح
تا نگردد تیغِ من او را کمال / تا نگردد خنجرم بر من وَبال
می‌گریزم تا رَگم جُنبان بُوَد / کی فرار از خویشتن آسان بود؟
آنکه از غیری بُوَد او را فرار / چون از او ببرید، گیرد او قرار
من که خصمم هم منم، اندر گُریز / تا ابد کارِ من آمد خیزخیز
نه به هند است ایمن و نه در خُتَن / آنکه خصمِ اوست سایهٔ خویشتن

(دفتر پنجم ۶۷۱-۶۵۰)

لزوم وسعت نظر در تعامل با گنه‌کاران

گر پلیدم، ور نظیفم، ای شهان! / این نخوانم، پس چه خوانم در جهان؟
تو مرا گویی که از بهرِ ثواب / غسلْ‌ناکرده، مرو در حوضِ آب
از بُرونِ حوض، غیرِ خاک نیست / هرکه او در حوض ناید، پاک نیست
گر نباشد آبها را این کَرَم / کو پذیرد مر خَبَث را دم به دم
وای بر مشتاق و بر اومیدِ او / حَسْرَتا بر حسرتِ جاویدِ او
آب دارد صد کَرَم، صد احتشام / که پلیدان را پذیرد والسَّلام

(دفتر ششم ۱۲۰۱-۱۱۹۶)

جمع‌شدن جهل و قدرت، ویرانگر است

چون سلاح و جهل، جمع آید به هم — گشت فرعونی جهانسوز از ستم
شُکر کن ای مردِ درویش از قُصور — که ز فرعونی رهیدی وز کُفور

(دفتر ششم ۴۷۲۴-۴۷۲۳)

طعنه‌زدن به پاکان و در پوست آنان افتادن، رسوایی‌آور است

چون خدا خواهد که پَردهٔ کَس دَرَد — میلش اندر طعنهٔ پاکان بَرَد

(دفتر اول ۸۱۵)

عیب‌جویی نکردن از دیگران باعث پوشیده‌شدن عیب خودمان می‌شود

چون خدا خواهد که پوشد عیبِ کس — کم زند در عیبِ معیوبان نفس

(دفتر اول ۸۱۶)

اندرز عملی مؤثرتر است

پندِ فعلی، خَلق را جذّاب‌تر — که رسد در جانِ هر باگوش و کَر
اندر آن، وهمِ امیری کم بُوَد — در حَشَم تأثیرِ آن محکم بُوَد

(دفتر چهارم ۴۸۶-۴۸۵)

اهل ایمان، بردبار هستند

صدهزاران حلم دارند این گُروه — هر یکی حلمی از آنها صد چو کوه
حلمشان بیدار را ابله کند — زیرکِ صَدْ چشم را گمره کند
حلمشان همچون شرابِ خوبِ نغز — نغزْنغزک بر رود بالایِ مغز

(دفتر چهارم ۲۰۹۴-۲۰۹۲)

پیمان‌شکنی، سبب لعنت و مسخ باطن شود

نقضِ میثاق و شکستِ توبه‌ها — موجبِ لعنت شود در انتها
نقضِ توبه و عهدِ آن اصحابِ سَبْت — موجبِ مسخ آمد و اِهلاک و مَقت

پس خـدا آن قـوم را بـوزینه کـرد　　چونکه عهدِ حق شکستند از نَبَرد

(دفتر پنجم ۲۵۹۳-۲۵۹۱)

مذمّتِ بی‌وفایی و نانْکوری نسبت به مُنعِم خود

چون سگان هم مر سگان را ناصح‌اند　　کـه دل انـدر خـانهٔ اوّل بـبند

آن درِ اوّل کـه خـوردی استخوان　　سخت گیر و حق گزار، آن را ممان

مـی‌گزندش کـز ادب آن‌جـا رود　　وز مـقام اولیـن مـفلِح شـود

می‌گزندش کای سگِ طـاغی! بـرو　　بـا ولیِ نـعمتت یـاغی مشـو

بر همان دَر همچو حلقه بسته باش　　پاسبان و چـابک و بَـرجسته بـاش

صـورتِ نـقضِ وفـایِ مـا مـباش　　بـی‌وفایی را مکـن بـیهوده فـاش

مر سگان را چون وفـا آمـد شِـعار　　رَو سگـان را نـنگ و بـدنامی مـیار

بی‌وفایی چون سگـان را عـار بـود　　بـی‌وفایی چـون روا داری نـمود؟

حـق تـعالی فـخر آورد از وفـا　　گـفت مـن اَوْفـیٰ بِـعَهدِ غَـیْرِنا؟

بـی‌وفایی دان وفـا بـا ردِّ حـق　　بـر حـقوقِ حـق نـدارد کس سَـبَق

(دفتر سوم ۳۲۴-۳۱۵)

درخواست نکردن از دیگران، فضیلتی اخلاقی است

درخواست اگر طبق روال معقول باشد اشکالی ندارد، اما اگر درخواست به گونه‌ای باشد که فضیلت اخلاقی آدمی را مخدوش سازد روا نیست.

گـفت پـیغمبر کـه جـنّت از اله　　گر همی خواهی، زکس چیزی مخواه

چون نخواهی، من کفیلم مر تـو را　　جَـنّتُ الْـمَأوی و دیـدارِ خـدا

آن صحابی زین کـفالت شـد عـیار　　تا یکی روزی کـه گشـته بُـد سـوار

تـازیانه از کَـفَش افـتاد راست　　خود فرود آمد، زکس آن را نخواست

آنکـه از دادش نـیاید هـیچ بَـد　　داند و بی‌خواهشی خـود مـی‌دهد

ور به امرِ حق بخواهی، آن رواست　　آن چنان خواهش، طریقِ انبیاست

(دفتر ششم ۳۳۸-۳۳۳)

نقد روحیهٔ انتقادستیزی در جامعه

شاه با دلقک همی شطرنج بـاخت　　مات کردش زود، خشمِ شه بتاخت

گفت: شَه‌شَه وآن شَهِ کبرآورش / یک‌یک از شطرنج می‌زد بر سرش
که بگیر اینک شهت، ای قلتبان! / صبر کرد آن دلقک و گفت: اَلْاَمان
دستِ دیگر باختن فرمود میر / او چنان لرزان که عور از زَمهریر
باخت دستِ دیگر و شَه مات شد / وقتِ شَه‌شَه گفتن و میقات شد
برجهید آن دلقک و در کُنج رفت / شش نمد بر خود فکند از بیم، تفت
زیرِ بالش‌ها و زیرِ شش نمد / خُفت پنهان تا ز زخمِ شه رهد
گفت شه: هی‌هی چه کردی؟ چیست این؟ / گفت: شَه‌شَه، شَه‌شَه ای شاهِ گُزین
کی توان حق گفت جز زیرِ لحاف / با تو ای خشمْ‌آورِ آتشْ‌سِجاف!
ای تو مات و من ز زخمِ شاه مات / می‌زنم شَه‌شَه به زیرِ رخت‌هات

(دفتر پنجم ۳۵۱۶-۳۵۰۷)

آیین دوست‌یابی

یکی از مبانی یافتن و نگهداری دوست، گذر از منزل خودبینی و ترک ما و منی است.

دوست را مآزار از ما و مَنَت / تا نگردد دوست، خصم و دشمنت

(دفتر چهارم ۱۹۷۸)

اگر از منظر دوستی به همه نگاه کنی کینه‌ور نخواهی شد

خیر کن با خلق، بهرِ ایزدت / یا برایِ راحتِ جانِ خودت
تا هماره دوست بینی در نظر / در دلت نآید ز کین، ناخوشْ‌صُوَر

(دفتر چهارم ۱۹۸۰-۱۹۷۹)

وقتی از خودبینی بگذری، همه دوست تو خواهند شد

چون تو را وهمِ تو دارد خیره‌سر / از چه گَردی گِردِ وهمِ آن دگر؟
عاجزم من از منیِّ خویشتن / چه نشستی پُرمَنی تو پیشِ من؟
بی‌من و مایی همی جویم به جان / تا شوم من گویِ آنْ خوشْ‌صَوْلَجان
هرکه بی‌من شد، همه من‌ها خود اوست / دوستِ جمله‌شد، چو خود را نیست دوست
آینهٔ بی‌نقش شد یابد بها / زانکه شد حاکیِ جملهٔ نقش‌ها

(دفتر پنجم ۲۶۶۶-۲۶۶۲)

﴿دنیا﴾

یکی از مسائل مهمی که در کتب دینی و عرفانی ازجمله مثنوی دربارهٔ آن بسیار سخن رفته است، نکوهش دنیا و ترک آن است. حال باید دید دنیای مذموم کدام دنیاست؟ آیا منظور مولانا دعوت مردم به رهبانیت و گسستن مطلق از هرگونه تعامل اجتماعی و معیشتی است؟ اگر به انبیا و اولیا درنگریم می‌بینیم که هیچ‌یک از آنان نه‌تنها از زندگی اجتماعی گریزان نبوده بل همواره در متن جامعه به کار و کوشش مشغول بوده‌اند. زندگی شخصی مولانا نیز نشان می‌دهد که شخصیتی جامعه‌گرا و فعال بوده است و یاران و شاگردان خود را نیز به کار و کوشش می‌انگیخته است و آنان را از بیکاری و عَطالت پرهیز می‌داده است. با مروری در مثنوی روشن می‌گردد که مراد از دنیا حیات اجتماعی مثبت نیست بل مراد نوعی غفلت و غرق‌شدن در ظواهر حیات است.

دنیا، نیستِ هست‌نماست

این جهانِ نیست، چون هستان شده　　وآن جهانِ هست، بس پنهان شده

(دفتر دوم ۱۲۸۰)

نه بگفته‌ست آن سراجِ اُمّتان　　این جهان و آن جهان را ضَرَّتان؟

پس وصالِ این، فراقِ آن بُوَد　　صحّتِ این تن، سَقامِ جان بُوَد

(دفتر چهارم ۳۲۰۹-۳۲۰۸)

دنیا، مزرعهٔ آخرت

زانکه داند کین جهانِ کاشتن　　هست بهرِ مَحْشر و برداشتن

(دفتر چهارم ۲۹۸۹)

خوشی‌های دنیا به رنج می‌انجامد

همچنان جملهٔ نعیمِ این جهان　　بس خوش است از دُور، پیش از امتحان

می‌نماید در نظر از دُور، آب　　چون روی نزدیک، باشد آن سراب

گنده پیرست او و از بس چاپلوس / خویش را جلوه کند چون نوعروس
هین مشو مغرورِ آن گُلگونه‌اش / نوشِ نیشْ‌آلودهٔ او را مَچَش
صبر کن کالصَّبرُ مِفْتاحُ الْفَرَج / تا نیفتی چون فرج، در صد حَرَج
آشکارا دانه، پنهان دامِ او / خوش نماید ز اوّلت، اِنعامِ او

(دفتر ششم ۳۲۱-۳۱۶)

موقّتی‌بودنِ جاه و مالِ دنیا

از خَراج ار جمع آری زر چو ریگ / آخر امن از تو بماند مرده‌ریگ
همرهِ جانت نگردد مُلک و زر / زر بده، سُرمه بستان بهرِ نظر

(دفتر چهارم ۶۷۲-۶۷۱)

مسندهای دنیوی هلاکتْ‌بار است

نامِ میریّ و وزیریّ و شَهی / در نهانَش مرگ و درد و جانْ‌دهی

(دفتر ششم ۳۲۳)

بی‌وفایی دنیا و دنیادوستان

ای بکرده اعتمادِ واثقی / بر دَم و بر چاپلوسِ فاسقی
قبّه‌یی برساختستی از حُباب / آخِر آن خیمه‌ست بس واهی طناب
زرق، چون برق است واندر نورِ آن / راه نتوانند دیدن رهروان
این جهان و اهلِ او بی‌حاصل‌اند / هردو اندر بی‌وفایی یک دل‌اند
زادهٔ دنیا چو دنیا بی‌وفاست / گرچه رُو آرد به تو آن رو قَفاست

(دفتر چهارم ۱۶۵۰-۱۶۴۶)

جاه و مال دنیا، کُشنده است

مال، مار آمد که در وی زَهرهاست / وآن قبول و سجدهٔ خلق، اژدهاست

(دفتر سوم ۷۸۲)

سرگرمی‌های دنیا، تلف‌کنندهٔ عمر انسان‌هاست

اطلسِ عمرت به مِقراضِ شُهور / بُرده پاره‌پاره، خیّاطِ غَرور

تو تمنّا می‌بَری کاختر مُدام / لاغ کردی، سعد بودی بر دوام
سخت می‌تولی ز تربیعاتِ او / وز دَلال و کینه و آفاتِ او
سخت می‌رنجی ز خاموشیِّ او / وز نحوس و قبض و کینْ‌کوشیِّ او
که چرا زُهرهٔ طَرَب در رقص نیست / بر سعود و رقصِ سعدِ، او مه‌ایست
اخترت گوید که گر افزون کنم / لاغ را پس کلّیت مغبون کنم

(دفتر ششم ۱۷۲۵-۱۷۲۰)

دنیا، مرکز قهر الهی است

هست دنیا، قهرْخانهٔ کردگار / قهر بین، چون قهر کردی اختیار
استخوان و موی مقهوران نگر / تیغِ قهر افکنده اندر بحر و بر
پَرّ و پایِ مرغ بین بر گِردِ دام / شرحِ قهرِ حق کننده بی کلام

(دفتر ششم ۱۸۹۲-۱۸۹۰)

دنیا عَرَض است نه جوهر

جملهٔ عالم خود عرض بودند تا / اندرین معنی بیامد هَلْ اَتیٰ

(دفتر دوم ۹۷۶)

وارونه‌کاری دنیا

این جهانِ تن، غلطْانداز شد / جز مر آنرا کو ز شهوت باز شد

(دفتر دوم ۱۵۶۰)

می‌نماید مار اندر چشم، مال / هردو چشمِ خویش را نیکو بمال
منگر اندر غبطهٔ این بیع و سود / بنگر اندر خُسرِ فرعون و ثمود

(دفتر دوم ۲۹۴۵-۲۹۴۴)

صورتش جنّت، به معنی دوزخی / افعیی پُرزهر و نقشش گُلرخی
گرچه مؤمن را سَقَر نَدْهد ضرر / لیک هم بهتر بُوَد زآنجا گذر
گرچه دوزخ دُور دارد زُو نَکال / لیک جنّت بِهْ، ورا فیِ کُلِّ حال
اَلْحَذر ای ناقصان! زین گُلرخی / که به گاهِ صحبت آمد دوزخی

(دفتر ششم ۲۴۸-۲۴۵)

نـــعل بـــینی بـــازگونه در جـــهان　　تـــخته‌بندان را لقب گشـــته شـــهان
بس طـــناب انـــدر گـــلو و تـــاج دار　　بر وی انبوهی کـه اینک، تـاجْدار
هـــمچو گـــورِ کـافران بیرون حُـلَل　　انـــدرون، قـــهرِ خـــدا عَـــزَّ وَ جَـــل
(دفتر پنجم ۴۱۷-۴۱۵)

قـــومِ مـــعکوس‌انـــد انـــدر مُشْـتَهـا　　خـــاکْخـــوار و آب را کـــرده رهـا
ضـــدِّ طـــبعِ انـــبیا دارنـــد خـــلق　　اژدهـــا را مُـــتّکا دارنـــد خـــلق
(دفتر ششم ۲۲۷۷-۲۲۷۶)

مـــی‌نماید نـــور، نـــار و نـــار، نـــور　　ورنـــه دنـــیا کـــی بُـدی دارُالْـغُرور؟
(دفتر پنجم ۴۱۳۶)

صورت‌های دنیایی راهزن است

انـــدرونِ تـــوست آن طـــوطی نـــهان　　عکسِ او را دیده تـــو بـــر ایـــن و آن
مـی‌بَرَد شـادیت را، تـو شـاد از او　　مـی‌پذیری ظـلم را چـون داد از او
(دفتر اول ۱۷۱۹-۱۷۱۸)

دولت دنیا نافرجام است

پس ستونِ این جهان، خود غفلت است　　چیست دولت؟ کین دَوادَو، با لَت است
اوّلش، دَودَو، بـــه آخـــر لَت بـخَور　　جز دراین ویـرانـه نَـبْوَد مـرگِ خـر
(دفتر چهارم ۱۳۳۱-۱۳۳۰)

فریبکاری دنیا

صـــبحِ کـــاذب آیـــد و نـــفریبدش　　صبحِ کاذب، عالم و نـیک و بـدش
اهـــلِ دنـــیا، عـــقلِ نـاقص داشـتند　　تـــا کـــه صـــبحِ صـــادقش پـنداشـتند
صبحِ کـاذب، کـاروانـها را زده‌ست　　که بـه بـویِ روز بـیرون آمـده‌ست
(دفتر پنجم ۱۹۷۷-۱۹۷۵)

دنیا، دست‌نیافتنی است

بَدمُحالی جُست، کو دنـیا بـجُست　　نیک حالی جُست کو عُقبیٰ بجُست

مکـرها در کسبِ دنیا، بـارِد است　　مکـرها در تـرکِ دنیا، وارد است

(دفتر اول ۹۸۰-۹۷۹)

زوال رونق دنیا و دنیاطلبان

رونـقِ کـارِ خَسـان، کـاسِد شـود　　همچو مـیوهٔ تـازه، زو فـاسد شـود

رونـقِ دنـیا بـرآرَد زو کَسـاد　　زآنکه هست از عالَمِ کَوْن و فَساد

(دفتر چهارم ۱۷۳۴-۱۷۳۳)

دنیا محدود است همچون زندان

این جهان خود، حبسِ جان‌های شماست　　هین روید آن سو که صحرایِ شماست

این جهان، محدود و آن خود، بی‌حد است　　نقش و صورت، پیشِ آن معنی، سَد است

(دفتر اول ۵۲۶-۵۲۵)

اموال دنیا، گلوگیر است

مال، خَس باشد چو هست ای بی‌ثبات!　　در گـلویت مـانعِ آبِ حـیات

(دفتر دوم ۱۳۳)

دنیا، سرای راحتی نیست

گـر گُـریزی بـر امـیدِ راحـتی　　زآن طـرف هـم پیشت آیـد آفـتی

هیچ کُنجی بی‌دَد و بی دام نیست　　جز به خلوتْ‌گاهِ حق آرام نیست

کُـنجِ زنـدانِ جـهانِ نـاگُـزیر　　نیست بی‌پا مزد و بی دَقُّ الْحَصیر

والله ار سـوراخِ مـوشی دررَوی　　مـبتلایِ گُـربهْ‌چنگالی شـوی

(دفتر دوم ۵۹۳-۵۹۰)

دنیا، اسارتْ‌آور است

همچو ماهی بسته استت او به شَسْت　　شاهزاده مانْد سالیّ و تـو شـصت

شصت سال از شستِ او در مِحْنَتی　　نـه خـوشی، نـه بـر طـریقِ سُـنّتی

فاسقی بـدبخت نـه دُنیات خـوب　　نـه رهـیده از وَبـال و از ذُنـوب

(دفتر چهارم ۳۲۰۱-۳۱۹۹)

دام‌های دنیا

صدهزاران دام و دانه است ای خدا! ما چو مرغانِ حریصِ بی‌نوا
دَم به دَم، ما بستهٔ دامِ نویم هریکی گر باز و سیمرغی شویم
می‌رهانی هر دَمی ما را و باز سویِ دامی می‌رویم، ای بی‌نیاز!

(دفتر اول ۳۷۶-۳۷۴)

این جهان دام است و، دانه‌اش آرزو درگریز از دام‌ها، روی آر، زو

(دفتر ششم ۳۷۸)

نکوهشِ سرمستی‌هایِ دنیوی

چند نازی تو بدین مستی، بس است! بر سرِ هر کوی، چندان مست هست

(دفتر ششم ۶۳۱)

اهل دنیا بر مبنای اغراض نفسانی کار می‌کنند و اهل عُقبی خالی از اغراض، عمل می‌کنند

این همه بازار بهرِ این غَرَض بر دکانها شِسته بر بویِ عوض
صد متاعِ خوب، عرضه می‌کنند واندرونِ دل، عوض‌ها می‌تنند
یک سلامی نشنوی ای مردِ دین! که نگیرد آخرِ آن آستین
بی‌طمع نشنیده‌ام از خاص و عام من سلامی ای برادر! والسَّلام
جز سلامِ حق، هین آن را بجو خانه خانه، جابجا و، کو به کو
از دهانِ آدمیِّ خوش‌مَشام هم پیامِ حق شنودم هم سلام
وین سلامِ باقیان بر بویِ آن من همی نوشم به دل، خوش‌تر ز جان
زآن سلامِ او، سلامِ حق شده‌ست کآتش اندر دودمانِ خود زده‌ست
مُرده است از خود، شده زنده به رَب زآن بُوَد اسرارِ حقش در دو لب

(دفتر سوم ۳۳۶۴-۳۳۵۶)

اطفال دنیا بر سر حطام ناچیز دنیا می‌ستیزند

پاک آنکه خاک را رنگی دهد همچو کودکْمان بر آن جنگی دهد

دامنی پُر خاک، ما چون طفلکان — در نظرْمان خاک، همچون زرِّ کان
طفل را با بالِغان، نَبْوَد مَجال — طفل را حق کی نشانَد با رجال؟
(دفتر ششم ۴۷۳۵-۴۷۳۳)

زمین، گهوارهٔ اطفالِ دنیاست

این زمین، چون گاهوارهٔ طفلکان — بالغان را تنگ می‌دارد مکان
بهرِ طفلان، حق زمین را مَهْد خواند — در گواره، شیر بر طفلان فشاند
(دفتر ششم ۴۷۵۶-۴۷۵۵)

انسان بس که سرگرمِ جلبِ مشتریانِ دنیاست، مشتری حقیقی یعنی خداوند را می‌راند

از هوایِ مشتریِّ بی‌شُکوه — مشتری را باد دادند این گروه
مشتریِّ ماست، اللهُ اشْتَریٰ — از غمِ هر مشتری هین برتر آ
مشتریّی جُو که جویانِ تو است — عالِمِ آغاز و پایانِ تو است
هین مَکَش هر مشتری را تو به دست — عشقْبازی با دو معشوقه، بَد است
(دفتر پنجم ۱۴۶۵-۱۴۶۲)

دنیاپرست، هردم رو به معبودی آفل می‌آورد و بر اثر غوطه‌ورشدن در دنیا بینش خود را از دست می‌دهد

وآنکه گردش‌ها از آن دریا ندید — هر دَم آرَد رُو به محرابی جدید
او ز بحرِ عذْب، آبِ شور خَورد — تا که آبِ شور، او را کور کرد
(دفتر دوم ۱۱۱۸-۱۱۱۷)

نزاع بر سر دنیا، کودکی است

خاک را رنگ و فن و سنگی دهد — طفْل‌خویان را بر آن جنگی دهد
از خمیری، اُشتر و شیری پَزَند — کودکان از حرصِ آن، کف می‌گزند
شیر و اُشتر، نان شود اندر دهان — درنگیرد این سخن با کودکان
کودک اندر جهل و پندار و شکی است — شُکرِ باری، قوّتِ او اندکی است

طـفل را اِستیزه و صـدآفت است　　شُکرِ این که بی‌فن و بی قوّت است
وای از ایـن پـیرانِ طـفلِ نـاادیب　　گشـته از قـوّت، بـلایِ هـر رقـیب
(دفتر ششم ۴۷۲۲-۴۷۱۷)

اهل دنیا، خفتگانِ بیدارْوش‌اند

ای بســـا بـیدارْچشـمِ خـفته‌دل　　خود چه بیند دیدِ اهل آب و گِـل؟
(دفتر سوم ۱۲۲۲)

دنیاطلبان، در تسخیر متکبّران

دنیائیان از مخلوقات خدا که به کسوت قدرت و دولت درآمده‌اند می‌ترسند و از آنان حساب می‌برند، ولی از خداوند لایزال نمی‌ترسند. حال آنکه عارفان وارسته از خدا می‌ترسند و از متکبران هرگز.

آنچنانکه حق ز گوشت و استخوان　　از شهان، باب صغیری ساخت هـان!
اهـلِ دنـیا، سـجدهٔ ایشـان کـنند　　چونکه سجدهٔ کبریا را دشـمن‌انـد
ساخت سِرگینْدانکی مِحرابِ‌شان　　نـامِ آن مـحراب مـیر و پـهلوان
لایـقِ ایـن حـضرتِ پـاکی نـه‌ایـد　　نـیشکر پـاکـان شـما خـالی نـیید
آن سگان را، این خسان خاضع شـوند　　شـیر را عـار است کـو را بگـروند
گُربه بـاشد شـحنهٔ هـر مـوشْ‌خُو　　موش که بْوَد تا ز شیران ترسد او؟
خـوفِ ایشـان از کِـلابِ حـق بُـوَد　　خوف‌شان کی ز آفتابِ حـق بُـوَد؟
رَبِّـیَ الْاَعْـلاست، وِردِ آن مِـهان　　رَبِّ اَدْنـیٰ درخـورِ ایـن ابـلهان
موش کی ترسد ز شیران مَصاف؟　　بـــلکه آن آهـوتَگانِ مُشکْنـاف
(دفتر سوم ۳۰۰۶-۲۹۹۸)

شاهان دنیوی از لذت بندگی خدا غافل‌اند

پـــادشاهانِ جـهان، از بـدْرَگـی　　بـــو نـبردند از شـرابِ بـندگی
ورنـه ادهـمْوار سـرگردان و دنگ　　مُـلک را بـرهم زدنـدی بـی‌درنگ
لیک حـق بـهرِ ثـباتِ ایـن جـهان　　مُـهرشان بـنهاد بـر چشـم و دهـان
تا شود شیرین بر ایشان تخت و تاج　　کـه سـتانیم از جـهانداران خـراج
(دفتر چهارم ۶۷۰-۶۶۷)

دنیاطلبان دچار اضطراب روانی‌اند

جانِ قسمتْ‌گشته بر حشوِ فلک — در میانِ شصت سودا، مشترک

(دفتر چهارم ۳۲۹۶)

مردِ دنیا، مُفْلِس است و ترسناک — هیچ او را نیست از دُزدانْش، باک
او برهنه آمد و عریان رود — وز غمِ دزدش جگرخون می‌شود
وقتِ مرگش که بُوَد صد نوحه پیش — خنده آید جانْش را زین ترسِ خویش
آن زمان داند غنی کِش نیست زر — هم ذکی داند که بُد او بی‌هنر
چون کنارِ کودکی پُر از سُفال — کو بر آن لرزان بُوَد چون ربِّ مال
گر ستانی پاره‌ای، گریان شود — پاره، گر بازش دهی، خندان شود
چون نباشد طفل را دانش، دثار — گریه و خنده‌ش ندارد اعتبار
مُحْتَشم چون عاریت را مِلک دید — پس بر آن مالِ دروغین می‌طپید

(دفتر سوم ۲۶۳۹-۲۶۳۲)

جالینوس، مظهر دنیادوستی

آنچنانکه گفت جالینوسِ راد — از هوایِ این جهان، و از مُراد
راضی‌ام کز من بمانَد نیم‌جان — که ز کونِ اَستری بینم جهان!

(دفتر سوم ۳۹۶۱-۳۹۶۰)

دنیاطلبان به امید رسیدن به عزت و شکوه دنیوی، به خواری تن می‌دهند

از پیِ طاق و طُرم، خواری کَشند — بر امیدِ عزّ، در خواری خوش‌اند
بر امیدِ عزِّ ده‌روزهٔ خُدوک — گردنِ خود کرده‌اند از غم، چو دوک

(دفتر دوم ۱۱۰۵-۱۱۰۴)

طالب دنیا به خواسته‌های حقیر بسنده می‌کند و به اهداف والا میل نمی‌کند

آن سگی در کو گدای کور دید — حمله می‌آورد و دلقش می‌درید

گفته‌ایم این را، ولی باری دگر — شد مکرّر بهرِ تأکیدِ خبر
کور گفتش: آخر آن یارانِ تو — بر کُه‌اند این دَم شکاری صیدْجو
قومِ تو در کوه می‌گیرند گور — در میانِ کوی می‌گیری تو کور؟!

(دفتر چهارم ۱۰۴۸-۱۰۴۵)

شاهان دنیوی، اسیرانی هستند که خود به اسارت خود واقف نیستند

کین زمان هستید خود مملوکِ مُلک — مالکِ مُلک آنکه بجْهید او ز هُلک
بازگونه ای اسیرِ این جهان! — نامِ خود کردی امیرِ این جهان!
ای تو بندهٔ این جهان محبوسْ‌جان — چندگویی خویش را خواجهٔ جهان؟

(دفتر چهارم ۶۵۲-۶۵۰)

تشبیه دنیا به تون حمام

شهوتِ دنیا مثالِ گُلْخَن است — که از او، حمّامِ تقوا روشن است
لیک قِسمِ متّقی زین تون، صفاست — زآنکه در گرمابه است و در نَقاست
اغنیا مانندهٔ سرگینْ‌کشان — بهرِ آتشْ‌کردنِ گرمابه‌بان
اندر ایشان حرص، بنهاده خدا — تا بُوَد گرمابه، گرم و بانوا
ترکِ این تُون گوی و در گرمابه ران — ترکِ تون را عینِ آن گرمابه دان
هرکه در تون است او چون خادم است — مر ورا که صابر است و حازم است
هرکه در حمام شد سیمایِ او — هست پیدا بر رخِ زیبایِ او
تونیان را نیز سیما آشکار — از لباس و از دُخان و از غبار
ور نبینی رُوش، بویش را بگیر — بُو عصا آمد برایِ هر ضَریر
ور نداری بُو، درآرَش در سخُن — از حدیثِ نو بدان رازِ کهُن
پس بگوید تُو نیی صاحبْ‌ذهب — بیست سَلّه چرک بُردم تا به شب
حرصِ تو، چون آتش است اندر جهان — باز کرده هر زبانه صد دهان
پیشِ عقل، این زر چو سرگین، ناخوش است — گرچه چون سرگین فروغِ آتش است
آفتابی که دَم از آتش زند — چرکِ تر را لایقِ آتش کند
آفتاب آن سنگ را هم کرد زر — تا به تونِ حرص افتد صد شرر
آنکه گوید: مال گِرد آورده‌ام — چیست؟ یعنی چرک چندین بُرده‌ام

این سخن گرچه که رسوایی فزاست / در میانِ تونیان، زین، فخرهاست
که تو شش سلّه کشیدی تا به شب / من کشیدم بیست سلّه بی کُرَب
آنکه در تون زاد و پاکی را ندید / بویِ مُشک آرد بر او رنجی پدید
(دفتر چهارم ۲۵۶-۲۳۸)

تشبیه دنیا به حمام گرم و تنگ

همچو گرمابه که تفسیده بُوَد / تنگ آیی جانْت پخسیده بُوَد
گرچه گرمابه عریض است و طویل / زآن تَبِش تنگ آیدت جان و کلیل
تا برون نایی، بنگشاید دلت / پس چه سود آمد فراخی منزلت؟
(دفتر سوم ۳۵۴۷-۳۵۴۵)

تشبیه دنیا به پوشیدن کفش تنگ در بیابان بیکران

یا که کفشِ تنگ پوشی ای غوی! / در بیابانِ فراخی می‌روی
آن فراخیِ بیابان، تنگ گشت / بر تو زندان آمد آن صحرا و دشت
هرکه دید او مر تو را از دور گفت / کو در آن صحرا چو لالهٔ تر شکفت
او نداند که تو همچون ظالمان / از برون در گُلشنی، جان در فغان
خوابِ تو، آن کفش بیرون کردن است / که زمانی جانْت آزاد از تن است
(دفتر سوم ۳۵۵۲-۳۵۴۸)

تشبیه دنیا به صبح کاذب

صبحِ کاذب آید و نفریبدش / صبحِ کاذب عالم و نیک و بدش
اهلِ دنیا، عقلِ ناقص داشتند / تا که صبحِ صادقش پنداشتند
صبحِ کاذب کاروان‌ها را زده‌ست / که به بویِ روز بیرون آمده‌ست
(دفتر پنجم ۱۹۷۷-۱۹۷۵)

تشبیه دنیا به بیابان تیه

این جهان، تیه است و تو موسیّ و ما / از گُنه در تیه مانده مبتلا
سال‌ها ره می‌رویم و در اخیر / همچنان در منزلِ اوّل، اسیر
(دفتر دوم ۲۴۸۵-۲۴۸۴)

تشبیه دنیا به مُردار

کین جهان جیفه است و مُردار و رَخیص — بر چنین مُردار، چون باشم حریص؟
سگ نِیَم، تا پرچمِ مُرده کَنَم — عیسی‌ام، آیم که تا زنده‌اش کنم

(دفتر سوم ۴۵۵۲-۴۵۵۱)

تشبیه دنیا به زندان

این جهان، خود حبسِ جان‌هایِ شماست — هین روید آن سو که صحرایِ شماست
این جهان محدود و، آن خود بی‌حد است — نقش و صورت، پیشِ آن معنی، سد است

(دفتر اول ۵۲۶-۵۲۵)

این جهان، زندان و ما زندانیان — حُفره کن زندان و خود را وارهان

(دفتر اول ۹۸۲)

تشبیه دنیا به ساحر

ای برادر! دان که شه‌زاده تویی — در جهانِ کهنه، زاده از نویی
کابلیِّ جادو این دنیاست کو — کرد مردان را اسیرِ رنگ و بو
چون درافکندت در این آلوده‌روز — دَم به دَم می‌خوان و می‌دَم قُلْ اَعُوذ
تا رهی زین جادُویّ و زین قَلَق — اِستعاذت خواه از ربُّ الفَلَق
زآن نَبی دنیات را سَحّاره خواند — کو به افسون، خلق را در چَه نشاند
هین فسونِ گرم دارد گَنده‌پیر — کرده شاهان را دَمِ گرمش اسیر
در درونِ سینه، نفّاثات، اوست — عقده‌هایِ سِحر را اثبات، اوست
ساحرهٔ دنیا قوی دانا زنی است — حَلِّ سِحرِ او به پایِ عامه نیست

(دفتر چهارم ۳۱۹۶-۳۱۸۹)

تشبیه دنیا به شکوفهٔ خار

من شکوفهٔ خارم ای خوش‌گَرم دار! — گُل بریزد، من بمانم شاخِ خار
بانگِ اشکوفه‌اش که اینک گُلْ‌فروش — بانگِ خارِ او که سویِ ما مکوش

(دفتر چهارم ۱۶۲۵-۱۶۲۴)

تشبیه دنیا به رؤیا

این جهان خواب است، اندر ظن مه‌ایست — گر رود در خواب دستی، باک نیست
گر به خواب اندر سَرَت بُبرید گاز — هم سَرت برجاست، هم عمرت دراز
گر ببینی خوابْ‌در، خود را دو نیم — تن درستی، چون بخیزی، نی سقیم
حاصل اندر خواب، نقصانِ بدن — نیست باک و نی دوصد پاره‌شدن
این جهان را که به‌صورت قایم است — گفت پیغمبر که حُلمِ نایم است

(دفتر سوم ۱۷۳۳-۱۷۲۹)

تشبیه دنیا به محلّ بازیِ کودکان

این جهان بازیْ‌گَه است و مرگِ شب — بازگردی کیسه‌خالی، پُر تعب

(دفتر دوم ۲۶۰۰)

تشبیه دنیاپرستان به جماد

زاهلِ دل جُو، از جماد آن را مجو — که جماد آمد خلایق پیشِ او

(دفتر دوم ۲۳۸۳)

تشبیه دنیاپرستان به میوه‌های کال که بر شاخساران، سفت و سخت چسبیده است

این جهان همچون درخت است ای کِرام! — ما بر او چون میوه‌هایِ نیمْ‌خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را — زآنکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین، لبْ‌گزان — سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن

(دفتر سوم ۱۲۹۵-۱۲۹۳)

تشبیه دنیاپرستان به اطفال بازیگوش

سنگ پُر کردی تو دامن از جهان — هم ز سنگِ سیم و زر، چون کودکان
از خیالِ سیم و زر چون زر نبود — دامنِ صدقت درید و غم فزود
کی نماید کودکان را سنگ، سنگ؟ — تا نگیرد عقل، دامَنْشان به چنگ

(دفتر سوم ۲۲۷۹-۲۲۷۷)

غم یکی گنج است و رنجِ تو چو کان / لیک کی درگیرد این در کودکان؟
کودکان چون نامِ بازی بشنوند / جمله با خرگور هم‌تگ می‌دوند
(دفتر سوم ۵۱۱-۵۱۰)

خلق، اطفال‌اند جز مستِ خدا / نیست بالغ، جز رهیده از هوا
گفت: دنیا لعب و لهوست و شما / کودکیت و راست فرماید خدا
از لَعِب بیرون نرفتی، کودکی / بی‌ذکاتِ روح، کی باشی ذکی؟
چون جماعِ طفل دان این شهوتی / که همی رانند اینجا ای فتی
آن جماعِ طفل چهْ بوَد بازیی؟ / با جماعِ رستمی و غازیی
جنگِ خلقان همچو جنگِ کودکان / جمله بی‌معنی و بی‌مغز و مُهان
جمله با شمشیرِ چوبین جنگشان / جمله در لایَنْفَعی آهنگشان
جمله‌شان گشته سواره بر نیی / کین بُراقِ ماست یا دُلْدُلْ‌پیی
(دفتر اول ۳۴۳۷-۳۴۳۰)

کودکان گرچه که در بازی خوش‌اند / شب‌کشان‌شان، سویِ خانه می‌کَشند
شد برهنه وقتِ بازی طفل خُرد / دُزد از ناگه، قبا و کفش بُرد
آن چنان گرم او به بازی درفتاد / کان کلاه و پیرهن رفتش ز یاد
شد شب و بازیِّ او شد بی‌مدد / رُو ندارد کو سویِ خانه رود
نی شنیدی اِنَّمَا الدُّنْیا لَعِب؟ / باد دادی رخت و گشتی مُرْتَعِب
پیش از آنکه شب شود جامه بجو / روز را ضایع مکن در گفت‌وگو
(دفتر ششم ۴۵۸-۴۵۳)

حرفهٔ آخرت بهتر از حرفهٔ دنیا

پیشه‌یی آموختی در کسبِ تن / چنگ اندر پیشهٔ دینی بزن
در جهان پوشیده گشتیّ و غنی / چون برون آیی از اینجا، چون کنی؟
پیشه‌یی آموز کاندر آخرت / اندر آید دخلِ کسبِ مغفرت
آن جهان، شهری است پُربازار و کسب / تا نپنداری که کسب اینجاست، حسب
حق تعالی گفت کین کسبِ جهان / پیشِ آن کسب است، لعبِ کودکان
همچو آن طفلی که بر طفلی تند / شکلِ صحبت کن مساسی می‌کند
کودکان سازند در بازی دکان / سود نَبْوَد جز که تعبیرِ زمان

شب شود، در خانه آید گرسنه　　کودکان رفته، بمانده یک تنه

(دفتر دوم ۲۵۹۹-۲۵۹۲)

لزومِ گُسستنِ تعلّقاتِ دنیوی

بند بگْسَل، باش آزاد ای پسر!　　چند باشی بندِ سیم و بندِ زر

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی　　چند گنجد؟ قسمتِ یک‌روزه‌یی

کوزهٔ چشمِ حریصان پُر نشد　　تا صدف قانع نشد، پُردُر نشد

(دفتر اول ۲۱-۱۹)

تا بدانی هرکه را یزدان بخواند　　از همه کارِ جهان بی‌کار ماند

هرکه را باشد ز یزدان کار و بار　　یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار

(دفتر اول ۲۱۲۱-۲۱۲۰)

گسستنِ تعلّقاتِ دنیوی، سعادت‌آفرین است

بسته پایی چون گیا اندر زمین　　سر بجُنبانی به بادی بی‌یقین

لیک پایت نیست تا نقلی کُنی　　یا مگر پا را از این گِل برکَنی

چون کَنی پا را، حیاتت زین گِل است　　این حیاتت را رَوِش بس مشکل است

چون حیات از حق بگیری ای رَوی!　　پس شوی مستغنی از گِل، می‌روی

شیرخواره چون زُداید، بِسْکُلَد　　لوتْ‌خواره شد مر او را می‌هِلد

بستهٔ شیرِ زمینی چون حُبوب　　جُو فِطامِ خویش از قوتُ الْقُلوب

(دفتر سوم ۱۲۸۵-۱۲۸۰)

نقد دنیاپرستی با زبانی تمثیلی

چون خری در گِل فتد از گامِ تیز　　دَم به دَم جُنبد برای عزمِ خیز

جای را هموار نکْند بهرِ باش　　داند او که نیست آن جایِ معاش

حسِّ تو از حسِّ خر، کمتر بُده‌ست　　که دلِ تو زین وَحَل‌ها بَرنجست

در وَحَل، تأویلِ رخصت می‌کنی　　چون نمی‌خواهی کز آن دل برکَنی

(دفتر دوم ۳۳۵۸-۳۳۵۵)

وابستگی به دنیا، مرگِ زودهنگام می‌آورد

هرکه سازد زین جهان، آبِ حیات　　زوتـرش از دیگـران آیـد مـمات

(دفتر پنجم ۷۸۶)

با نفخهٔ الهی، افسون دنیا را خنثی کن

نفخِ او این عقده‌ها را سـخت کـرد　　پس طـلب کـن نـفخهٔ خـلّاقِ فـرد

تـا نَـفَخْتُ فـیه مِـن رُوحـی تـو را　　وارهـــانَد زیـن و گـویـد: بـرتر آ

جز به نفخِ حق نسـوزد نـفخِ سِـحر　　نفخ، قهرست این و، آن دَم، نفخِ مِهر

(دفتر چهارم ۳۲۰۴-۳۲۰۲)

هیچکس در دنیا نمی‌تواند کاملاً کامروا و مَقْضیُّ‌الْمَرام شود

آن یکی خر داشت و پالانش نـبود　　یافت پـالان، گُـرگ خـر را دررَبـود

کوزه بودش، آب می‌نامد به دست　　آب را چون یافت، خود کوزه شکست

(دفتر اول ۴۲-۴۱)

یوسفْ‌وار از دستِ زلیخایِ دنیا بگُریز

گـر زلیـخا بست درهـا هـرطرف　　یافت یوسف هم ز جُنبش مُنْصَرَف

باز شد قفل و در و، شـد ره پـدید　　چون توکّل کـرد یـوسف بـرجـهید

گرچه رخـنه نـیست عـالم را پـدید　　خـیره یـوسفْ‌وار مـی‌باید دویـد

تـا گشـاید قـفل و، در پـیدا شـود　　سویِ بی‌جایی شـما را جـا شـود

آمـدی انـدر جـهان ای مُـمْتَحَن!　　هـــیچ مـــی‌بینی طـریقِ آمـدن؟

(دفتر پنجم ۱۱۰۹-۱۱۰۵)

تفسیر دنیا از نظر مولانا

مولانا همچون سایر عارفان، دنیا را می‌نکوهد. اما باید دید که این دنـیا کـدامـین دنیاست. بی‌گمان منظور مولانا از دنیای نکوهیده، عالم طـبع و جـهان محسـوسات نیست. چرا که به تصریحات قرآنی، آسمان‌ها و زمین و موجودات، ملک خـداونـد

است و جملگی ره طاعت او را می‌پویند.[۱] نیز زمین و آسمان به تسبیح حق مشغول‌اند.[۲] و به‌علاوه خداوند، آفرینش جهان را بر بنیاد حق آفریده است.[۳] با این ملاحظه مگر ممکن است موجود مطیع، نیایشگر و حقْ پی، نکوهیده به شمار آید؟! بنابراین منظور مولانا از دنیای مذموم، گیتی نیست، بل حالتی قلبی است. و آن غفلتی است که بر دل عارض می‌شود و یاد خدا را از دلها محو می‌کند.

چیست دنیا؟ از خدا غافلْبُدن — نی قُماش و نقره و میزان و زن
مال را کز بهرِ دین باشی حَمول — نِعْمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب، در کشتی، هلاکِ کشتی است — آب اندر زیرِ کشتی، پُشتی است
چونکه مال و مُلک را از دل براند — زآن سُلیمان، خویش جز مسکین نخواند
کوزهٔ سَر بسته اندر آبِ زَفْت — از دلِ پُر باد، فوقِ آب رفت
بادِ درویشی چو در باطن بُوَد — بر سَرِ آبِ جهان، ساکن بُوَد
گرچه جملهٔ این جهان مُلکِ وی است — مُلک در چشمِ دلِ او، لاشَیْ است
پس دهانِ دل ببند و مُهر کُن — پُر کُنش از بادْگیرِ مِنْ لَدُن

(دفتر اول ۹۹۰-۹۸۳)

صاحبدلان، جنبهٔ منفی دنیا را برنمی‌گیرند

گر بگیرم مار، دندانَش کَنَم — تاش از سَرکوفتن ایمن کُنم
زآنکه آن دندان، عدّوِ جان اوست — من عدو را می‌کُنم زین علم، دوست
از طمع هرگز نخواهم من فسون — این طمع را کرده‌ام من سرنگون
حاشَ لِلّه طمعِ من از خَلق نیست — از قناعت در دلِ من، عالمی است

(دفتر اول ۲۳۶۲-۲۳۵۹)

دنیا خود، حقیقت خود را نشان می‌دهد، اما کو چشم بینا؟!

مولانا می‌گوید دنیا دو جنبهٔ متناقض دارد. یکی جنبهٔ وجودی و دیگر جنبهٔ عدمی. جنبهٔ وجودی دنیا آدمی را مفتون می‌سازد. از اینرو خیال می‌کند که خوشی‌ها و

---

۱. ر.ک. سورهٔ بقره: ۱۱۶.
۲. ر.ک. سوره جمعه: ۱.
۳. ر.ک. سوره حجر: ۸۵.

زیبایی‌های دنیا از قبیل مال و مقام و مسند و لذت، پایدار است. اما جنبهٔ عدمی دنیا به آدمی اندرز می‌دهد که شیفتهٔ این صورت‌های دلنشین ناپایدار نگردد و جانب اعتدال و واقع‌بینی را مغفول ندارد. بدین‌سان است که حضرت علی(ع)[1] در کلامی ژرف و دلنشین تفاوت این دو جنبه را به نیکی گشوده است: **مَنْ اَبْصَرَ بِها بَصَّرَتْهُ وَ مَنْ اَبْصَرَ اِلَیْها اَعْمَتْهُ.** «هرکه به دیدهٔ حقیقت به دنیا درنگرد، دنیا او را بینا کند و هرکه به دیدهٔ مجاز به دنیا درنگرد، دنیا نابینایش کند.»

مولانا در قطعهٔ ذیل با زبان تمثیلی، جنبهٔ عدمی و وجودی دنیا را به خوبی بیان داشته است.

گفت: بنمودم دَغَل، لیکن تو را / از نصیحت باز گفتم ماجرا
همچنین دنیا اگر چه خوش شگُفت / بانگ زد، هم بی‌وفایی خویش گفت
اندراین کَوْن و فساد ای اوستاد! / آن دغل کَوْن و، نصیحت آن فساد
کَوْن می‌گوید: بیا من خوشْ‌پی‌ام / وآن فسادش گفته: رَوْ من لٰاشَیْ‌ام
ای ز خوبیِ بهاران لبْ‌گزان! / بنگر آن سردیّ و زردیّ خزان
روز دیدی طلعتِ خورشیدِ خوب / مرگِ او را یاد کن، وقتِ غروب
بدر را دیدی برین خوش چارْطاق / حسرتش را هم ببین اندر مُحاق
کودکی از حُسن شد مولایِ خلق / بعدِ فردا شد خَرِف، رسوایِ خلق
گر تنِ سیمینْ‌تنان کردت شکار / بعدِ پیری بین تنی چون پنبه‌زار
ای بدیده لوت‌هایِ چرب! خیز / فُضلهٔ آن را ببین در آبریز
مر خَبَث را گو که: آن خوبیت کو؟ / بر طبق آن ذوق و آن نغزیّ و بو؟
گوید او: آن دانه بُد، من دامِ آن / چون شدی تو صید، شد دانه نهان
بس اَنامِل، رشکِ استادان شده / در صناعت، عاقبت لرزان شده
نرگسِ چشمِ خُمارِ همچو جان / آخِر اَعْمَش بین و آب از وی چکان
حیدری کاندر صفِ شیران رود / آخِر او مغلوبِ موشی می‌شود
طبعِ تیزِ دوربینِ مُحْتَرِف / چون خرِ پیرش ببین آخر خَرِف
زلفِ جَعدِ مُشکبار عقلْ‌بَر / آخرا چون دُمِّ زشتِ خِنگِ خر

---

۱. نهج‌البلاغه (مرحوم فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۸۱.

خوش ببین کَوْنش ز اوّل با گشاد / وآخر آن رسواییش بین و فساد
زآنکه او بنمود پیدا دام را / پیشِ تو برکَنْد سِبْلت خام را
پس مگو دنیا به تزویرم فریفت / ورنه عقلِ من ز دامش می‌گریخت
طوقِ زرّین و حمایل بین هَله! / غُلّ و زنجیری شده‌ست و سلسله
همچنین هر جزوِ عالَم می‌شُمَر / اوّل و آخر درآرَش درنظر
هرکه آخربین‌تر، او مسعودتر / هرکه آخُربین‌تر، او مطرودتر
رویِ هریک چون مَهِ فاخر ببین / چونکه اوّل دیده شد، آخر ببین
تا نباشی همچو ابلیس اَعْوَری / نیم بیند نیم نی چون ابتری
دید طینِ آدم و دینش ندید / این جهان دید، آن جهان‌بینش ندید
فضلِ مردان بر زنان ای بوشجاع! / نیست بهرِ قوّت و کسب و ضیاع
ورنه شیر و پیل را بر آدمی / فضل بودی بهرِ قوّت، ای عمی!
فضلِ مردان بر زن ای حالی‌پرست! / زآن بُوَد که مرد، پایانْ‌بین‌ترست
مرد کاندر عاقبتْ‌بینی خَم است / او زاهلِ عاقبت چون زن کم است
از جهان دو بانگ می‌آید به ضدّ / تا کدامین را تو باشی مستعدّ
آن یکی بانگش، تُشورِ اتقیا / وآن یکی بانگش، فریبِ اشقیا
من شکوفهٔ خارم ای خوش گَرْم‌دار! / گُل بریزد، من بمانم شاخِ خار
بانگِ اشکوفه‌ش که اینک گُلفروش / بانگِ خار او که سویِ ما مکوش
این پذیرفتی، بماندی زآن دگر / که مُحبّ از ضدِّ محبوب است کَر
آن یکی بانگ این که اینک حاضرم / بانگِ دیگر: بنگر اندر آخرم
حاضریّ‌ام هست چون مکر و کمین / نقشِ آخِر زآینهٔ اوّل ببین
چون یکی زین دو جوال اندر شدی / آن دگر را ضدّ و نادَرْخور شدی
ای خُنُک آن کو ز اوّل آن شنید / کِش عقول و مَسمع مردان شنید
خانه خالی یافت و جا را او گرفت / غیرِ آنش کژ نماید یا شگفت
کوزهٔ نو کو به خود بولی کشید / آن خَبَث را آب نتواند بُرید
در جهان هر چیز، چیزی می‌کَشَد / کفر، کافر را و مرشد، را رَشَد
کَهُربا هم هست و مقناطیس هست / تا تو آهن یا کَهی آیی به شست
بُرد مقناطیست از تو آهنی / ور کَهی بر کهربا برمی‌تنی

آن یکی چون نیست با اخیار، یار / لاجَرَم شد پهلویِ فُجّار، جار
هست موسی پیشِ قبطی، بس ذمیم / هست هامان، پیشِ سبطی بس رجیم
جانِ هامان، جاذبِ قبطی شده / جانِ موسی، طالبِ سبطی شده
معدهٔ خر، کَه کَشَد در اجتذاب / معدهٔ آدم، جَذوبِ گندم، آب
گر تو نشناسی کسی را از ظَلام / بنگر او را کوش سازیده‌ست امام

(دفتر چهارم ۱۶۴۰-۱۵۹۲)

﴿سلطهٔ نابخردان و انزوای خردمندان﴾

اوضاع سیاسی و اجتماعی دوران مولانا از بدترین ادوار تاریخ به‌شمار می‌آید. هنوز سرزمین آناطولی از چنگِ جنگ‌های صلیبی رها نشده بود که فتنهٔ تاتار بر او نازل شد. سپاه خونخوار مغول که همچون سیل آتشین به هرجا سرازیر می‌شد، تنها سرزمینی سوخته و ویرانه به‌جای می‌گذاشت، به آناطولی تاختن آورد و تا شهر سیواس پیشروی کرد و حتی به پشت دروازه‌های قونیه (مدینةالاولیاء) نیز رسید و سرانجام فرمانروایان آن شهر با تعهد خراج‌های سنگین سپاه مغول را متوقف کردند. زان پس شاهان و فرمانروایان سلجوقی به صورت دست‌نشاندهٔ مغولان درآمدند. وحدت ملی کشور از هم گسیخت و استقلال سیاسی آن از میان رفت.[1] بدیهی است که وقتی وحدت سیاسی و قدرت مرکزی از هم گسسته آید، مملکت به ناامنی و بلوا دچار می‌گردد. ارزش‌های اخلاقی رنگ می‌بازد. زشتی و پلشتی رواج می‌یابد. بی‌خردانِ ناشسته‌روی، بر کار می‌آیند و خردمندان نیکدل به کنج عزلت رانده می‌شوند. چنانکه امام علی(ع) فرماید: **بِأَرْضٍ عَالِمُهَا مُلْجَمٌ وَ جَاهِلُهَا مُكْرَمٌ.**[2] «در چنین سرزمینی دهان دانایان را می‌بندند و افسار نادانان را یله می‌کنند و عزیزشان می‌دارند.» یا به قول سعدی، سنگ را می‌بندند و سگ را رها می‌کنند.

مولانا نیز از ناهنجاری‌های اجتماعی و سیاسی روزگار که نابخردان را محترم می‌شمردند و خردمندان را خوار و ذلیل می‌داشتند شکوه کرده است.

چونکه زاغان، خیمه بر بهمن زدند　　بلبلان، پنهان شدند و تن زدند

(دفتر دوم ۴۰)

احمقان، سَرور شدستند و ز بیم　　عاقلان، سَرها کشیده در گلیم

(دفتر چهارم ۱۴۵۲)

آن یکی در خانه‌ای درمی‌گریخت　　زردْرو و لبْ‌کبود و رنگْ‌ریخت

صاحبِ خانه بگُفتش: خیر هست　　که همی لرزد تو را چون پیر دست؟

---

۱. ر.ک. **شکوه شمس**، ص ۳۰ به بعد، **زندگی مولانا جلال‌الدین** (گولپینارلی)، ص ۲۳ به بعد.

۲. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، خطبهٔ ۲.

واقعه چون است؟ چون بگریختی؟ / رنگِ رخساره چنین چون ریختی؟
گفت: بهرِ سُخرهٔ شاهِ حَرون / خر همی گیرند امروز از برون
گفت: می‌گیرند کو خر، جانِ عم؟ / چون نه‌یی خر، رَو تو را زین چیست غم؟
گفت: بس جِدّند و گرم اندر گرفت / گر خرم گیرند، هم نَبْوَد شگفت
بهرِ خرگیری برآوردند دست / جِدّ جِد، تمییز هم برخاسته‌ست
چونکه بی‌تمییزیان‌مان سَروَرند / صاحبِ خر را به جایِ خر برند

(دفتر پنجم ۲۵۴۵-۲۵۳۸)

چون که حکم اندر کفِ رندان بُوَد / لاجَرَم ذُوالنُّون در زندان بُوَد
یک سواره می‌رود شاهِ عظیم / در کفِ طفلان چنین دُرِّ یتیم

(دفتر دوم ۱۳۹۴-۱۳۹۳)

چون قلم در دستِ غدّاری بُوَد / بی‌گمان منصور بر داری بُوَد
چون سفیهان، راست این کار و کیا / لازم آمد یَقْتُلُونَ الْأَنْبیا

(دفتر دوم ۱۳۹۹-۱۳۹۸)

﴿تقلید﴾

تقلید در اصطلاح مولانا به هر علم و عمل و حالی گفته می‌شود که ظاهری آراسته و زیبا داشته باشد امّا دل و درون شخص را به صلاح و سامان نیاورد. به سخنی دیگر «بربسته» باشد نه «برزُسته». همچون کالبدی آراسته اما بی‌جان. «بربسته دگر باشد و برزُسته دگر».

بنابراین تقلید، هرگونه پیروی و متابعتی است که تهی از دریافت حقیقت باشد. قرآن کریم نیز به‌کرّات اعمال تقلیدی را مورد نکوهش قرار داده است.[1] و به جای تقلید دعوت به تأسّیِ نکو (=اُسوه‌یابی و الگوسازی از نمونهٔ نیک) کرده است.[2] و این تأسّیِ نکو برخلاف تقلید، پیروی و متابعتی است که مبنایش علم و معرفت است نه پیروی کورکورانه.

مولانا تقلید را از بزرگ‌ترین موانع سالکِ اِلَی‌الله می‌داند و آن را با این اوصاف یاد می‌کند: حجاب دل، پست‌کنندهٔ شخصیت آدمی، بربادده‌ندهٔ هویت انسانی، تنزل‌دهنده به مرتبهٔ حیوانی، تباه‌کنندهٔ عقل و خرد. نیز مقلّد را به دزد، میمون، موش، طوطی، پرِ کاه و کشتی بی‌لنگر تشبیه می‌کند.

تقلید، ستون جهان است

اساس زندگی مردم، تقلید است. زیرا کمتر یافت می‌شود که کسی برای زندگی خود دلیلی معقول داشته باشد. تقلید نه‌تنها بر زندگی عامّه مردم حاکم است، بل اندیشه‌ورزان نیز غالباً برمبنای تقلید می‌اندیشند. چنانکه آراء بیشتر متفکران، چیزی نیست جز نسخه‌برداری از اسلاف.

گرچه تقلید است اُستونِ جهان　　هست رسوا هر مُقلِّد زامتحان

(دفتر پنجم ۴۰۵۳)

---

۱. رجوع شود به آیهٔ ۵۳ سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۷۴ سورهٔ شعراء، آیهٔ ۲۱ سورهٔ لقمان و آیهٔ ۲۳ سورهٔ زخرف.

۲. «اُسْوَةٌ حَسَنَة» سه بار در قرآن آمده، یک بار در آیهٔ ۲۱ سورهٔ احزاب در مورد پیامبر(ص) و دوبار در سورهٔ ممتحنه آیهٔ ۴ و ۶ در مورد حضرت ابراهیم(ع).

آفات تقلید

مولانا آفات و زیان‌های تقلید را در همهٔ دفاتر مثنوی به تکرار یادآور شده است، و این می‌رساند که تقلید از نظر او تا چه اندازه زیانبار و ویرانگر است.

تقلید، حجاب دل و آفت همهٔ نیکویی‌هاست

زانکه بر دل نقشِ تقلید است بند — رَوْ به آب چشم بندش را بِرَند
زانکه تقلید آفتِ هر نیکوی است — کَهْ بُوَد تقلید اگر کوه قوی است

(دفتر دوم ۴۸۴-۴۸۳)

تقلید، شخصیت انسان را پست می‌کند

گرچه عقلت سویِ بالا می‌پرد — مرغِ تقلیدت به پستی می‌چرد

(دفتر دوم ۲۳۲۶)

تقلید، وبال روح و شخصیت انسان است

علمِ تقلیدی، وبالِ جانِ ماست — عاریه‌ست و ما نشسته کآنِ ماست

(دفتر دوم ۲۳۲۷)

تقلید، انسان را میمون‌صفت می‌کند

کافران اندر مِری بوزینه‌طبع — آفتی آمد درونِ سینه، طبع
هرچه مردم می‌کند، بوزینه هم — آن کُند کز مرد بیند دَم به دَم

(دفتر اول ۲۸۲-۲۸۱)

تقلید، انسان را مانند موش به سوراخ‌های تنگ و تاریک دنیا و شهوات عادت می‌دهد

آنچنان کس را که کوته‌بین بُوَد — در تلوّن، غرق و بی‌تمکین بُوَد
موش گفتم، زانکه در خاک است جاش — خاک باشد موش را جایِ معاش

(دفتر دوم ۳۲۷۱-۳۲۷۰)

تقلید، انسان را مانند طوطی بار می‌آورد

هین مشو چون قند، پیشِ طوطیان　　بلکه زَهری شو، شو ایمن از زیان

(دفتر پنجم ۷۱۲)

تقلید، انسان را مانند دزد می‌کند، درحالی‌که متحرّی حقیقت با دزد حقیقت تفاوت دارد

دزد، سویِ خانه‌یی شد زیرْدست　　چون درآمد، دید کآن خانهٔ خود است

(دفتر دوم ۳۰۱۰)

تقلید، انسان را ناشنوا می‌کند

گوشْ‌وزْ یکبار خندد، کَر دوبار　　چون که لاغ، اِملی کُند یاری به یار

بارِ اوّل از رهِ تقلید و سَوْم　　که همی بیند که می‌خندند قوم

کر بخندد همچو ایشان آن زمان　　بی‌خبر از حالتِ خندندگان

باز، واپرسد که خنده بر چه بود؟　　پس دوم کَرّت بخندد، چون شنود

پس مُقَلِّد نیز مانندِ کَر است　　اندر آن شادی که او را در سَر است

(دفتر پنجم ۱۲۷۷-۱۲۷۳)

تقلید باعث می‌شود که حقیقت در شخص، ریشه ندواند و همچون کوه محلّ طنین باشد نه منشأ طنین

چون تو عاشق نیستی ای نَرْگدا!　　همچو کوهی بی‌خبر داری صَدا

کوه را گفتار کَی باشد ز خَود؟　　عکسِ غیرست آن صدا ای مُعْتَمَد!

(دفتر ششم ۴۶۶۰-۴۶۵۹)

تقلید، هستی و هویت انسان را به باد می‌دهد

مر مرا تقلیدِشان بر باد داد　　که دوصد لعنت بر آن تقلید باد

(دفتر دوم ۵۶۳)

تقلید، انسان را ظاهرالصلاح و سطحی‌اندیش بار می‌آورد

صد دلیل آرَد مقلّد در بیان — از قیاسی گوید آن را، نه از عیان
مُشکْ آلوده‌ست، اِلّا مُشک نیست — بویِ مُشکستش، ولی جز پُشک نیست

(دفتر پنجم ۲۴۷۱-۲۴۷۰)

تقلید، عقل را تباه می‌کند

زانکه آن تقلیدِ صوفی از طَمَع — عقلِ او بربست از نور و لُمَع
طمعِ لوت و طمعِ آن ذوق و سماع — مانع آمد عقلِ او را ز اطّلاع

(دفتر دوم ۵۷۱-۵۷۰)

مقلّد، چهرهٔ حقیقت را ندیده و جانش از حقیقت بهره‌ای ندارد

بلکه تقلیدست آن ایمانِ او — رویِ ایمان را ندیده جانِ او

(دفتر پنجم ۲۴۴۹)

آن مُقلِّد صد دلیل و صد بیان — در زبان آرَد، ندارد هیچ جان
چون که گوینده ندارد جان و فر — گفتِ او را کی بُوَد برگ و ثمر؟
می‌کند گستاخ، مردم را به راه — او به جان، لرزان‌تر است از برگِ کاه
پس حدیثش گرچه بس بافَر بُوَد — در حدیثش لرزه هم، مُضْمَر بُوَد

(دفتر پنجم ۲۴۸۳-۲۴۸۰)

چون که مردی نیست، خنجرها چه سود؟ — چون نباشد دل، ندارد سود خُود
از علی، میراث داری ذُوالْفَقار — بازویِ شیر خدا هستت، بیار
گر فسونی یاد داری از مسیح — کو لب و دندانِ عیسی؟ ای قبیح!
کشتیی سازی ز توزیع و فُتوح — کو یکی مَلّاحِ کشتی، همچو نوح؟
بُت شکستی گیرم ابراهیم‌وار — کو بُتِ تن را فدا کردن به نار؟
گر دلیلت هست، اندر فعل آر — تیغِ چوبین را بدان کن ذوالْفقار

(دفتر پنجم ۲۵۰۶-۲۵۰۱)

مُقَلّد مانند پَرِ کاه و کشتی بی‌لنگر است

مر سَفیهان را رُباید هر هوا — زانکه نَبْوَدشان گرانیِ قُوا

کشتیی بی لنگر آمد مردِ شر که ز بادِ کژ، نیابد او حَذَر

(دفتر سوم ۴۳۱۱-۴۳۱۰)

مقلّد مانند صبح کاذب است

صبح کاذب، سپیده‌ای است که لحظاتی بر پهنهٔ مشرق نمایان می‌شود و سپس تاریکی همه‌جا را می‌گیرد. در اینجا مقلّد از حیث تشبّه به اهل حقیقت بدان تشبیه شده است.

چونکه چشمش را گشاید امرِ قُم پس بخندد چون سحر، بارِ دوم

(دفتر پنجم ۱۲۸۲)

مقلّد، گاه کاسهٔ داغ‌تر از آش می‌شود و خود را از محقّق نیز باذوق‌تر نشان می‌دهد

مولانا در تبیین این مطلب حکایتی لطیف در دفتر دوم از بیت (۵۱۴) به‌بعد می‌آورد. و در آن بخش که صوفیِ خرباخته به خادم خانقاه اعتراض می‌کند که چرا مرا از ماجرای فروختن خرم آگاه نکردی از زبان خادم گوید:

گفت: والله آمدم من بارها تا تو را واقف کنم زین کارها

تو همی گفتی که خر رفت، ای پسر! از همه گویندگان، باذوق‌تر

بازمی‌گشتم که او خود واقف است زین قضا راضی است، مردِ عارف است

گفت: آن را جمله می‌گفتند خَوش مر مرا هم ذوق آمد گفتنش

(دفتر دوم ۵۶۲-۵۵۹)

حالی که از شور معنویِ صاحبدلان به سالک مبتدی دست می‌دهد، تقلید است، اما چون این حال تکرار شود و به صورت پی‌درپی رسد به مرتبهٔ تحقیق نائل می‌گردد

عکس، کاوّل زد، تو آن تقلید دان چون پیاپی شد، شود تحقیق آن

تا نشد تحقیق، از یاران مَبُر از صدف مَگْسَل، نگشت آن قطره دُر

(دفتر دوم ۵۶۸-۵۶۷)

مقلّد از حقیقتِ آنچه که کسب کرده خبر ندارد

مولانا در بیان این مطلب حکایت کوتاه روستایی و گاوش را می‌آورد که از بیت (۵۰۳) دفتر دوم آغاز می‌شود. یکی از روستائیان در تاریکی شب نزد گاوش می‌رود غافل از آنکه شیری دژم گاوش را کشته و خود جایش نشسته است. روستایی طبق عادت همیشگی به نوازش گاوش مشغول می‌شود، و در همان حال شیر پیش خود می‌گوید اگر تاریکی شب برخیزد این بیچاره از ترس زهره‌اش می‌ترکد! مولانا در استنتاج این حکایت گوید:

حق همی گوید که ای مغرورِ کورا! نه زِ نامم پاره‌پاره گشت طور؟
که لَوْ اَنْزَلْنا کِتاباً لِلْجَبَل لَا نْصَدَع، ثُمَّ انْقَطَع، ثُمَّ ارْتَحل
از من ار کوهِ اُحُد واقف بُدی چشمه چشمه از جبل، خون آمدی
از پدر و از مادر این بشنیده‌یی لاجَرَم غافل در این پیچیده‌یی
گر تو بی‌تقلید از او واقف شوی بی‌نشان از لطف، چون هاتف شوی

(دفتر دوم ۵۱۲-۵۰۸)

تقلید، برباددهندهٔ کیان و موجودیت آدمی است

مرمرا تقلیدشان بر باد داد که دو صد لعنت بر آن تقلید باد

(دفتر دوم ۵۶۳)

مقلّد، پوستهٔ ظاهر حقیقت را می‌بیند نه مغز آن را

مولانا در بیان این مطلب حکایتی لطیف می‌آورد که از بیت (۱۲۷۱) دفتر پنجم آغاز شده است: مریدی خام و مبتدی نزد مرشد خود می‌رود. چون او را گریان می‌بیند به گریستن آغاز می‌کند. بدیهی است که گریهٔ مرشد با گریهٔ او تفاوت ماهوی داشت. گریهٔ آن از روی دلیل و انگیزه بود اما گریهٔ این از روی تقلید.

آن مقلّد هست چون طفلِ علیل گرچه دارد بحثِ باریک و دلیل
آن تعمّق در دلیل و در شِکال از بصیرت می‌کُند او را گسیل
مایه‌یی کو سُرمهٔ سِرِّ وی است بُرد و در اشکالْ گفتن کار بست
ای مقلّد! از بخارا بازگرد رُو به خواری، تا شوی تو شیرْمرد

تـــا بـــخارای دگـــر بـینی درون / صـفدران در مَـحْفِلش لایَـفْقَهُون
پیک اگرچه در زمین، چابکْ‌تَگی است / چون به دریا رفت، بِسْکُسته رگی‌ست
او حَـمَلْناهُم بُـوَد فِـی‌الْبَرّ و بس / آنکه محمول است در بحر، اوست کس
بـــخششِ بسـیار دارد شَـــه بـدو / ای شده در وهم و تـصویری گِـرو
آن مـــریدِ ســـاده از تـقلید نـیز / گـریه‌یی مـی‌کرد وَفـقِ آن عـزیز
او مـــقلّدوار هـمچون مـردِ کَـر / گریه می‌دید و، ز مـوجب بی‌خبر
چون بسی بگریست خدمت کرد و رفت / از پی‌اش آمـد مـریدِ خـاصِ تَـفْت
گـفت: ای گـریان چـو ابـرِ بی‌خبر / بـــر وِفـــاقِ گـــریهٔ شـیخِ نـظر
اَللّـــه اَللّـــه اَللّـــه ای وافـیْ‌مُرید! / گـرچـه در تـقلید هستی مُسْتَفید
تا نگویی دیدم آن شه می‌گریست / من چو او بگریستم، کآن مُنْکِری است
گـریهٔ پُـرجـهل و پُـرتقلید و ظَـن / نـیست هـمچون گـریهٔ آن مُـؤْتَمَن
تـو قـیاسِ گـریه، بـر گـریه مسـاز / هست زیـن گـریه بـدآن راهِ دراز
هست آن از بَـعدِ سی‌ساله جـهاد / عـقل، آنـجا هـیچ نَـتْوانـد فـتاد
هست زآن سویِ خِرَد صد مَرحله / عـقل را واقـف مـدان زآن قـافله
گریهٔ او نه از غم است و نه از فَرَح / روح دانـــد گـــریهٔ عَـینُ الْـمُلَح
گـریهٔ او، خـندهٔ او آن سَـری‌ست / زآنچه وَهْمِ عقل باشد، آن بَـری‌ست
آبِ دیـــدهٔ او چـو دیـدهٔ او بُـوَد / دیـدهٔ نـادیده، دیـده کـی شـود؟
آنچه او بیند، نـتان کـردن مَـساس / نه از قیاسِ عقل و، نه از راهِ حواس
شب گریزد، چونکه نور آید ز دُور / پس چه داند ظلمتِ شب، حالِ نور؟
پشّـــه بگـــریزد ز بـادِ بـا دَهـا / پس چـه دانـد پشّـه ذوقِ بـادها؟
چون قدیم آید حَدَث، گردد عَبَث / پس کجا داند قـدیمی را، حَـدَث؟
بر حَدَث چون زد قِدَم، دَنگش کند / چونکه کردش نیست، همرنگش کند
گر بخواهی تـو، بـیابی صـد نـظیر / لیک مـــن پـــروا نـــدارم ای فـقیر!
ایـن الَـــمَ و حٰـمَ، ایـن حـروف / چون عصایِ موسی آمد در وُقوف
حرف‌ها مانَد بدین حرف از بـرون / لیک باشد در صـفاتِ ایـن، زبـون
هـرکه گـیرد او عـصائی ز امـتحان / کی بُوَد چون آن عصا وقتِ بـیان؟
عیسوی است این دَم نه هر باد و دَمی / کـه بـرآیـد از فـرح یـا از غـمی
ایـــن اَلَـــمَ و حٰـــمَ ای پـدر! / آمده‌ست از حضرتِ مَـوْلَی الْـبَشَر

هر الف لامی چه می‌ماند بدین؟ گر تو جان داری، بدین چشمش مَبین
گرچه ترکیبش حروف است ای هُمام! می بمانَد هم به ترکیبِ عوام
هست ترکیبِ محمّد، لَحْم و پوست گرچه در ترکیب، هر تن جنسِ اوست
گوشت دارد، پوست دارد، استخوان هیچ این ترکیب را باشد همان؟
کاندر آن ترکیب، آمد معجزات که همه ترکیب‌ها گشتند مات
همچنان ترکیب حُمِّ کتاب هست بس بالا و، دیگرها نشیب
زآنکه زین ترکیب آید زندگی همچو نفخِ صُور در درماندگی
اژدها گردد، شِکافد بحر را چون عصا حُمّ، از دادِ خدا
ظاهرش مانَد به ظاهرها، ولیک قرصِ نان از قرصِ مَه دورست نیک
گریهٔ او، خندهٔ او، نطقِ او نیست از وی، هست محضِ خُلقِ هُو
چونکه ظاهرها گرفتند احمقان وآن دقایق شد از ایشان بس نهان
لاجَرَم محجوب گشتند از غَرَض که دقیقه فوت شد در مُعْتَرَض

(دفتر پنجم ۱۳۳۲-۱۲۸۹)

مولانا در حکایت کنیزک و خر و کدو نیز تقلید را نقد می‌کند و می‌گوید مقلّدان به گوهر حقیقت امور واقف نیستند بل تنها صورتی از آن می‌بینند. مولانا از زبان کنیزک به آن بانو که از آسیب خر هلاک شده بود می‌گوید:

گفت: ای خاتونِ احمق این چه بود؟ گر تو را اُستاد، خود نقشی نمود
ظاهرش دیدی، سِرش از تو نهان اوستا ناگشته، بگشادی دکان؟
کیر دیدی همچو شهد و چون خَبیص آن کدو را چون ندیدی ای حریص؟
یا چو مُسْتَغْرَق شدی در عشقِ خر آن کدو پنهان بماندت از نظر؟
ظاهرِ صنعت بدیدی ز اوستاد اوستادی برگرفتی شادِ شاد؟
ای بسا زرّاقِ گولِ بی‌وقوف از رهِ مردان ندیده غیرِ صوف
ای بسا شوخان ز اندک احتراف از شهان ناموخته جز گفت و لاف
هریکی در کف عصا که: موسی‌ام می‌دمد بر ابلهان که: عیسی‌ام
آه از آن روزی که صدقِ صادقان باز خواهد از تو سنگِ امتحان
آخِر از استاد، باقی را بپرس این حریصان جمله کوران‌اند و خُرس
جمله جُستی بازماندی از همه صیدِ گرگان‌اند این ابلهْ رَمه
صورتی بشنیده گشتی ترجمان بی‌خبر از گفتِ خود، چون طوطیان

(دفتر پنجم ۱۴۲۹-۱۴۱۸)

مقلّد در معرض خطر شیطان است

پس خطر باشد مقلّد را عظیم　　از ره و رهزن ز شیطانِ رجیم

(دفتر پنجم ۲۴۵۰)

مقلّد با اندک شبهه‌ای دچار تزلزل می‌شود

صدهزاران اهلِ تقلید و نشان　　افکند در قعر، یک آسیبشان

که به ظن، تقلید و استدلالشان　　قائم است و جمله پَرّ و بالشان

شُبهه‌ای انگیزد آن شیطانِ دون　　درفتند این جمله کوران، سرنگون

(دفتر اول ۲۱۲۷-۲۱۲۵)

مقایسهٔ مقلد و محقق

از نظر مولانا هرآنکه فضل و هنر در او بربسته و عاریتی باشد مقلّد است خواه او عالم باشد یا عامی. و هرآنکه فضل و هنر در او برُسته و حقیقی باشد محقّق است. نیز آنکه حضرت حق را به‌خاطر نعیم می‌خواهد مقلّد است، اما آنکه خدا را برای خودِ خدا می‌خواهد محقق است.

از محقّق تا مقلِّد فرق‌هاست　　کین چو داود است و آن دیگر صَداست

منبعِ گفتارِ این، سوزی بُوَد　　وآن مقلّد، کهنه‌آموزی بُوَد

هین مشو غرّه بدان گفتِ حزین　　بار، بر گاوست و بر گَردون، حنین

(دفتر دوم ۴۹۵-۴۹۳)

از صَدا آن کوه، خود آگاه نیست　　سویِ معنی هوشِ کُه را راه نیست

او همی بانگی کند بی‌گوش و هوش　　چون خَمُش کردی تو، او هم شد خموش

(دفتر سوم ۲۸۴-۲۸۳)

این مُحِبِّ حق، ز بهرِ علّتی　　وآن دگر را نی غرض، خود خُلّتی

این مُحِبّ دایه، لیک از بهرِ شیر　　وآن دگر دل داده بهرِ این سَتیر

طفل را از حُسنِ او آگاه نه　　غیرِ شیر او را، از او دلخواه نه

وآن دگر، خود عاشقِ دایه بُوَد　　بی‌غرض در عشق، یک‌رایه بُوَد

پس مُحِبِّ حق، به اومید و به ترس　　دفترِ تقلید می‌خوانَد به درس

وآن مُحِبِّ حق ز بهرِ حق کجاست؟　　که ز اَغراض و ز علّت‌ها جداست

(دفتر سوم ۴۵۹۶-۴۵۹۱)

تفاوت علوم تقلیدی و تحقیقی

هر آگاهی و دانشی که بر دل ننشیند و موجب ایمان نگردد و کردار و گفتار آدمی را به صلاح نیاورد از نظر مولانا علم تقلیدی است. و هر علم که بـه ایمـان و شهـود حقیقت رسد و این ایمان شیوهٔ زندگی فرد را عوض کند آن علم، علم تحقیق است.

عـلمِ تـقلیدی بـود بـهرِ فـروخت — چون بیابد مشتری، خوش برفروخت
مشتریِ عـلمِ تـحقیقی، حـق است — دایـمـاً بـازارِ او بـارونق است

(دفتر دوم ۳۲۶۶-۳۲۶۵)

عـلم‌هایِ اهـلِ دل، حـمّالشان — عـلم‌هایِ اهـل تـن، اَحـمالشان
علم، چون بر دل زند، یاری شـود — علم چون بر تن زنـد، بـاری شـود
گـفت ایـزد: یَـحْمِلُ اَسْـفارَه — بـار بـاشد عـلم، کآن نَبْوَد ز هُـو
عـلم، کآن نَبْوَد ز هُـو بـی‌واسـطه — آن نـپاید هـمچو رنگِ مـاشطه
لیک چون ایـن بـار را نـیکو کشـی — بـار بـرگیرند و بـخشندت خـوشی
هین مَکَش بهرِ هـوا ایـن بـارِ عـلم — تا شوی راکب تـو بـر رهـوارِ عـلم
تـا کـه بـر رهـوارِ عـلم آیـی سـوار — بعد از آن افتد تـو را از دوش، بـار

(دفتر اوّل ۳۴۵۲-۳۴۴۶)

علوم تقلیدی، وابسته و نیازمندِ مخاطب است

صاحبان علوم تقلیدی در غم مشتریان هسـتند، چـنانچه بـرای آنـان شـنونده و خواهانی پیدا نشود افسرده می‌گردند، حال آنکه صاحبان علوم تحقیق در بندِ داشتن هواخواه نیستند بل به وظیفهٔ الهی و انسانی خود عمل می‌کنند و باکی ندارنـد کـه هواخواهانی پیدا کنند یا نه.

عـلمِ تـقلیدیّ و تـعلیمی است آن — کـز نُـفورِ مسـتمع دارد فـغان
چون پیِ دانه، نه بهرِ روشنی است — همچو طالبْ‌علمِ دنیایِ دَنی است
طالبِ علم است بهرِ عام و خـاص — نی که تا یابد از این عـالَم خـلاص
همچو موشی هر طرف سوراخ کـرد — چونکه نورش راند از در گفت: بَرد
چونکه سویِ دشت و نورش ره نبود — هم در آن ظلمات، جهدی می‌نمود

(دفتر دوم ۲۴۳۳-۲۴۲۹)

﴿مشورت﴾

شُوریٰ و مشورت به معنی رایزنی و مشاوره‌کردن است. در قرآن کریم دو آیهٔ معروف در باب شوریٰ آمده است. یکی آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ **آل عمران** که در آن به پیامبر(ص) امر شده است با امتش رایزنی کند. و دیگر آیهٔ ۳۸ سورهٔ **شوریٰ** که در آن توصیه شده است که امت پیامبر(ص) در امور جاریه با یکدیگر مشورت کنند. مفسران قرآن کریم در این باره بحث کرده‌اند که پیامبر(ص) با کمال عقلانی و اتصال وحیانی چرا مأمور به مشورت با مردم شده است؟ آنان در این باب وجوهی آورده‌اند. از آن جمله گفته‌اند که مشورت پیامبر با امّتش تنها در مواردی بوده که وحی در آن باره چیزی نگفته است. و برخی هم گفته‌اند پیامبر به چنین مشورتی نیاز نداشته بل می‌خواسته است اصل مشاوره و رایزنی را به‌عنوان یک سنّت حسنه و روش پسندیده در جامعهٔ خود برقرار کند تا خوی استبداد و تکروی بر مردم غالب نیاید، چنانکه طبرسی می‌گوید مشاوره وسیله‌ای است برای جلوگیری از خودکامگی.[۱] لذا در حدیثی آمده است که پیامبر(ص) بیش از هرکس در کارها با دیگران مشورت می‌کرد.[۲]

آن‌سان که از متون تاریخی و تفسیری برمی‌آید جاهلیان نیز در کارهای خود مشورت می‌کردند و ازین‌رو مشورت، حکمی امضائی است نه تأسیسی.

مولانا مشورت را یکی از اصول اخلاق و اجتماعی می‌داند و لزوم آن را بسیار تأکید کرده است.

لزوم مشورت در کارها

مشورت در کارها واجب شود — تا پشیمانی در آخِر کم بُوَد

(دفتر دوم ۲۲۶۸)

ورچه عقلت هست با عقلِ دگر — یار باش و مشورت کن ای پدر!

با دو عقل از بس بلاها وارهی — پایِ خود بر اوجِ گَردون‌ها نهی

(دفتر چهارم ۱۲۶۴-۱۲۶۳)

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۹، ص ۳۳.

۲. ر.ک. **الکشاف** (زمخشری)، ج ۱، ص ۴۳۲.

مشورت، خطاها را می‌کاهد

اَمْرُهُم شوریٰ برایِ این بُوَد　　کز تَشاوُر، سهو و کژ کمتر رود

(دفتر ششم ۲۶۱۲)

مشورت، باعثِ تقویت فکر شود

مشورت، اِدراک و هُشیاری دهد　　عقل‌ها مر عقل را یاری دهد

(دفتر اول ۱۰۴۳)

لزوم مشورت با نیکان امین و اندیشور

مشورت کن با گروهِ صالحان　　بر پیمبر امرِ شاوِرْهُمْ بدان

(دفتر ششم ۲۶۱۱)

گفت پیغمبر: بکن ای رایْ‌زن　　مشورت کِالْمُسْتَشارُ مُؤْتَمَن

(دفتر اول ۱۰۴۴)

مقایسه‌ای میان مشورت با نیکان و مشورت با بدان

زانکه با عقلی چو عقلی جُفت شد　　مانعِ بَدْفعلی و بَدْگفت شد

نفس، با نفسِ دگر چون یار شد　　عقلِ جُزوی عاطل و بی‌کار شد

(دفتر دوم ۲۱-۲۰)

لزومِ مشورت با عاقلِ نیکْ‌دل

مشورت می‌کرد شخصی با کسی　　کز تردّد وارهد وز مَحْبَسی

گفت: ای خوشْ‌نام، غیرِ من بجو　　ماجَرایِ مشورت با او بگو

من عدوّم مر تو را، با من مَپیچ　　نَبْوَد از رأیِ عدو پیروز، هیچ

رَوْ کسی جُو که تو را او هست دوست　　دوست، بهرِ دوست لاشَک خیرْجوست

من عدوّم، چاره نَبْوَد کز منی　　کژ روم با تو، نمایم دشمنی

حارسی از گرگ جُستن، شرط نیست　　جُستن از غیرِ محل، ناجُستنی است

من تو را بی‌هیچ شکّی دشمنم　　من تو را کی ره نمایم؟ ره زنم

هـرکه بـاشد هـمنشینِ دوسـتان / هست در گُـلْخَن مـیانِ بـوستان
هـرکه بـا دشـمن نشـیند در زَمَـن / هست او در بـوستان، در گُـولْخَن
دوست را مآزار از مـا و مـنت / تا نگردد دوست، خصم و دشمنت
خـیر کـن بـا خـلق، بـهرِ ایـزدت / یـا بـرایِ راحتِ جـانِ خـودت
تـا هـماره دوست بـینی در نـظر / در دلت نآید ز کین ناخوش صُـوَر
چونکه کردی دشمنی، پـرهیز کـن / مشـورت بـا یـارِ مـهرانگیز کـن
گفت: می‌دانم تو را ای بـوالْحَسَن / کـه تـویی دیـرینه دشـمنْدارِ مـن
لیک مـردِ عـاقلیّ و مـعنوی / عـقلِ تـو نگـذاردت کـه کـژروی
طبع خواهد تا کشد از خصم، کین / عـقل، بـر نـفس است بـندِ آهـنین
آیـد و مـنعش کـند وادارَدَش / عقل، چون شِحنه‌ست در نیک و بَدَش

(دفتر چهارم ۱۹۸۵-۱۹۶۹)

لزوم پرهیز از مشورت با سست‌اندیشانِ سست‌عنصر

گـفت: بـا ایـنها نـدارم مشـورت / که یقین، سُست‌ام کنند از مَقْدِرت
مـهرِ زاد و بـود بـر جـانْشان تـند / کـاهلیّ و جـهل‌شان بـر مـن زنـد
مَشْـورت را زنـده‌یی بـاید نکـو / که تو را زنده کـند وآن زنـده کـو؟

(دفتر چهارم ۲۲۰۹-۲۲۰۷)

گفت امّت: مشورت با کـی کـنیم؟ / انـبیا گـفتند بـا عـقل امـام

(دفتر دوم ۲۲۶۹)

لزوم پرهیز از مشورت با بدخواهان

چونکه کردی دشـمنی پـرهیز کـن / مشـورت بـا یـارِ مـهرانگیز کـن

(دفتر چهارم ۱۹۸۱)

مشورت با نفس امّاره

از آن‌رو که نفس اماره، فریفتار و توجیه‌گرست، مولانا توصیه می‌کند که هرگز در کارهای خود، نفس اماره را مشاور خود مساز. و اگر هم با او مشورت کردی هرچه گفت، خلاف آن را انجام بده.

گفت امّت: مشورت با کی کنیم؟ انبیا گفتند: با عقلِ امام
گفت: گر کودک درآید یا زنی کو ندارد رای و عقلِ روشنی
گفت: با او مشورت کن وآنچه گفت تو خلافِ آن کن و در راه، افت

(دفتر دوم ۲۲۷۱-۲۲۶۹)

مشورت با نفسِ خود گر می‌کنی هرچه گوید، کن خلافِ آن دنی
گر نماز و روزه می‌فرمایدت نفس، مکّار است مکری زایدت
مشورت با نفسِ خویش اندر فِعال هرچه گوید، عکسِ آن باشد کمال

(دفتر دوم ۲۲۷۵-۲۲۷۳)

﴿تبلیغ﴾

تبلیغ در لفظ به معنی رساندن و در اصطلاح دینی نوعی فعالیّت تعلیمی و تربیتی است که هدفش تنویر افکار و نشر ارزش‌های برین اخلاقی است. اصولاً همهٔ انبیا، شأن تبلیغ و دعوت داشته‌اند. قرآن کریم مشحون است از آیات مربوط به تبلیغ انبیا و اَتباع آنان. از آنجا که داعیان حق، شأناً رسانندهٔ پیام حقیقت به دیگران هستند لزوماً باید ویژگی‌های خاصی داشته باشند که از آن جمله است: خلوص نیت، بلندطبعی و شرح صدر و دیگر مکارم اخلاقی. علاوه برآن در شیوهٔ تبلیغ نیز باید شروطی را حائز باشند که از آن جمله است: بیّن و مستدل سخن گفتن، رعایت کردن ظرفیت مخاطبان، پرهیز از اکراه و اجبار مخاطب بر قبول دعوتِ خود.

لزوم پایداری در تبلیغ حق و دلسردنشدن از مخالفت‌ها

مشتری گرچه که سُست و بارِد است — دعوتِ دین کن که دعوت، وارد است
باز، پرّان کن حَمامِ روحْ گیر — در رهِ دعوت، طریقِ نوح، گیر
خدمتی می‌کن برایِ کردگار — با قبول و ردِّ خلقانت چه کار؟

(دفتر ششم ۸۴۵-۸۴۳)

لیک، دعوت وارد است از کردگار — با قبول و ناقبول او را چه کار؟
نوح، نهصدسال دعوت می‌نمود — دَم به دَم اِنکارِ قومش می‌فزود
هیچ از گفتن عِنان واپس کشید؟ — هیچ اندر غارِ خاموشی خزید؟
گفت: از بانگ و عَلالایِ سگان — هیچ واگردد ز راهی کاروان؟
یا شبِ مهتاب از غوغایِ سگ — سست گردد بَدْر را در سَیرِ تگ؟
مَه فشاند نور و سگ، عوعو کند — هرکسی بر خلقتِ خود می‌تند
هرکسی را خدمتی داده قضا — درخورِ آن گوهرش در ابتلا
چونکه نگْذارد سگ، آن نعرهٔ سَقَم — من مَه‌ام، سَیرانِ خود را چون هلم؟

(دفتر ششم ۱۶-۹)

مَه فشاند نور و سگ وَعْوَعْ کند — سگ ز نورِ ماه کَی مَرْتَع کند؟
شبْ‌روان و همرهانِ مَه به تگ — ترکِ رفتن کی کنند از بانگِ سگ؟

(دفتر ششم ۲۰۸۸-۲۰۸۷)

در شبِ مهتاب، مَه را در سِماک — از سگان و عوعوِ ایشان چه باک؟
سگ، وظیفهٔ خود به‌جا می‌آورد — مَه، وظیفهٔ خود به رُخ می‌گسترد
کارکِ خود می‌گزارد هرکسی — آب نگذارد صفا بهرِ خَسی
خَس، خَسانه می‌رود بر رویِ آب — آبِ صافی می‌رود بی اضطراب
مصطفی، مَه می‌شکافد نیمْ‌شب — ژاژ می‌خاید ز کینه، بُولَهَب
آن مسیحا مُرده زنده می‌کند — وآن جهود از خشم، سَبْلَت می‌کند
بانگِ سگ هرگز رسد در گوشِ ماه؟ — خاصه ماهی کو بُوَد خاصِ اله
می‌خورد شَه بر لبِ جو تا سَحَر — در سماع، از بانگِ چَغزان، بی‌خبر

(دفتر دوم ۴۲۳-۴۱۶)

مولانا در بیان اینکه در راه تبلیغ حق نباید از مخالفان و مخالفت‌های آنان هراسید در تمثیلی لطیف آورده است:

آنکه فرموده‌ست او اندر خطاب — کُرّه و مادر همی خوردند آب
می‌شُخولیدند هردَم آن نفر — بهرِ اسبان که هَلا! هین آب، خَور
آن شُخولیدن به کُرّه می‌رسید — سر همی برداشت و از خور می‌رمید
مادرش پرسید کِای کُرّه چرا — می‌رَمی هر ساعتی زین استقا؟
گفت کُرّه: می‌شخولند این گروه — ز اتّفاقِ بانگشان دارم شِکوه
پس دلم می‌لرزد، از جا می‌رود — ز اتّفاقِ نعره، خوفم می‌رسد
گفت مادر: تا جهان بوده است ازین — کارافزایان بُدند اندر زمین
هین! تو کارِ خویش کن ای ارجمند! — زود، کایشان ریشِ خود برمی‌کَنَند

(دفتر سوم ۴۲۹۹-۴۲۹۲)

مولانا در حکایت «سَحوری‌زن» همین مطلب را با زبانی شیوا بیان کرده است.

آن یکی می‌زد سَحوری بر دری — درْگهی بود و رِواقِ مِهتری
نیمشب می‌زد سَحوری را به جِدّ — گفت او را قایلی کِای مُسْتَمِدّ
اوّلا وقتِ سحر زن این سَحور! — نیمشب نَبْوَد گَهِ این شرّ و شور
دیگر آنکه فهم کن ای بوالْهَوَس! — که در این خانه درون، خود هست کس؟
کس در اینجا نیست، جز دیو و پَری — روزگارِ خود چه یاوه می‌بَری؟
بهرِ گوشی می‌زنی دف، گوش کو؟ — هوش باید تا بداند، هوش کو؟
گفت: گفتی، بشنو از چاکر جواب — تا نمانی در تحیّر واضطراب
گرچه هست این دَم برِ تو نیمشب — نزدِ من نزدیک شد صبحِ طَرَب

هر شکستی پیشِ من، پیروز شد　　جملهٔ شب‌ها پیشِ چشمم، روز شد
(دفتر ششم ۸۵۴-۸۴۶)

مبلّغ باید خود بدانچه می‌گوید عمل کند

مبلّغ یا مربّی باید برای مخاطب خود دارای سندیّت باشد. یعنی مخاطب اطمینان داشته باشد که رفتار او با گفتار او هماهنگی دارد. پس با تشبّه و تلبّس ظاهری به داعیان راستین حقیقت نمی‌توان مردم را تحت تأثیر قرار داد. چه تناقض قول و فعل، باعث انزجار و رمیدگی آنان می‌شود.

چون نداند راهِ یَم، کی ره برد؟　　سویِ دریا خلق را چون آورد؟
متّصل گردد به بحر، آنگاه او　　ره بَرَد تا بحر همچون سیل و جو
ور کند دعوت، به تقلیدی بُوَد　　نه از عیان و وحی و تأییدی بُوَد
(دفتر سوم ۱۸۱۳-۱۸۱۱)

بدتبلیغ‌کردن، از تبلیغ‌نکردن بسی زیان‌بارتر است

مولانا می‌گوید در وجود مدعیان، تنها اسم و شعاری از دین و ایمان است نه گوهر و حقیقت آن. از این‌رو قول و فعل آنان در تناقض است و همین تناقض، طالبان حقیقت را از آنان می‌رماند. گاه نیز ممکن است مبلّغ دین از سرِ جهل و بی‌اطلاعی چنان دفاعی از دین کند که صدها زندیق و کافر نتوانند به اندازهٔ او دین را در اذهان مردم خراب کنند.

یک مؤذّن داشت بس آوازِ بد　　در میانِ کافرستان بانگ زد
چند گفتندش: مگو بانگِ نماز　　که شود جنگ و عَداوت‌ها دراز
او ستیزه کرد و بس بی‌احتراز　　گفت در کافرستان بانگِ نماز
خلق، خایف شد ز فتنهٔ عامه‌یی　　خود بیامد کافری با جامه‌یی
شمع و حلوا با چنان جامهٔ لطیف　　هَدْیه آورد و بیامد چون الیف
پُرس‌پُرسان کین مؤذّن کو؟ کجاست؟　　که صَلا و بانگِ او، راحت‌فزاست
هین چه راحت بود زآن آوازِ زشت؟　　گفت: کآوازش فتاد اندر کِنشت
دختری دارم لطیف و بس سَنی　　آرزو می‌بود او را مؤمنی
هیچ این سودا نمی‌رفت از سرش　　پندها می‌داد چندین کافرش
در دلِ او مِهرِ ایمان رُسته بود　　همچو مِجْمَر بود این غم، من چو عود

در عـذاب و درد و اشکـنجه بُـدم / کـه بـجنبد سـلسلهٔ او دَم بـه دَم
هـیچ چـاره مـی‌ندانسـتم در آن / تا فرو خـوانْـد ایـن مُـؤذّن آن اذان
گفت دختر: چیست این مکروهْ‌بانگ؟ / که به گوشم آمد این دو چارْدانگ
من همهٔ عُمر، این چنین آوازِ زشت / هیچ نشنیدم در این دَیـر و کِـنِشت
خواهرش گفتش که این بانگِ اذان / هست اِعـــلام و شِـــعارِ مـؤمنان
بـــاورش نـامد، بـپرسید از دگـر / آن دگـر هـم گـفت: آری ای پـدر!
چون یقین گشتش، رُخِ او زرد شد / از مســـلمانی دلِ او ســـرد شـد
باز رَستم من ز تشـویش و عـذاب / دوش خوش خُفتم در آن بی‌خوف، خواب
راحـــــتم ایـــن بـــود از آوازِ او / هَدیه آوردم به شُکر، آن مرد کـو؟
چون بدیدش، گفت: این هدیه، پذیر / کـه مـرا گشـتی مُجیر و دسـتگیر
آنچه کردی با مـن از احسـان و بِرّ / بـــندهٔ تـو گشـته‌ام مـن مسـتمر
گر به مال و مُلک و ثروت فـردمی / مـن دهـانت را پُـر از زر کـردمی

(دفتر پنجم ۳۳۸۸-۳۳۶۷)

لزوم اخلاق حسنه در تبلیغ حق و تحمّل درشتی مخالفان

چون که سِرکه سِرکگی افزون کند / پس شِکَـر را واجب افـزونی بـود
قهر، سِرکه لطف، همچون انگـبین / کین دو باشد رکنِ هـر اسکـنجبین
انگـبین گـر پـای کـم آرد ز خَـل / آیـد آن اِسکـنجبین انـدر خَـلَل
قـوم بـر وی سِـرکه‌ها مـی‌ریختند / نوح را دریا فـزون مـی‌ریخت قـند
قـندِ او را بُـد مـدد از بـحرِ جُـود / پس ز سِـرکهٔ اهـلِ عـالم مـی‌فزود

(دفتر ششم ۲۱-۱۷)

تبلیغ اهل ضلال، دامی است برای ساده‌لوحان

حَزْم، آن باشد که چون دعوت کنند / تو نگویی: مست و خواهانِ من‌اند
دعـوتِ ایشـان، صـفیرِ مـرغ دان / کـه کـند صـیّاد در مَکْـمَن، نـهان
مـرغِ مُـرده، پیش بـنهاده کـه ایـن / مـی‌کند ایـن بـانگ و آواز و حـنین
مـرغ پـندارد کـه جـنسِ اوست او / جمع آیـد، بَـردَرَدْشان پـوست، او
جز مگر مرغی که حَزْمش داد حق / تـا نگـردد گـیجِ آن دانـه و مَـلَق

(دفتر سوم ۲۳۵-۲۳۰)

﴿قیاس خود با کاملان﴾

از آنجا که ایمان امری تشکیکی و ذومراتب است، از حضیض تا اوج و از پایه تا قلّه امتداد دارد و برای هر مرتبه‌ای، مقتضای خاصّی است. بنابراین آنچه بر سالک مبتدی، حسنه و نیکی محسوب می‌شود ای بسا برای سالک منتهی یا ولی اعظم، گناه و جریرت شمرده آید. چنانکه گفته‌اند حَسَناتُ الْاَبْرارِ سَیِّئاتُ الْمُقَرَّبین. مولانا در بخشِ پایانی حکایت طوطی و بقال می‌گوید:

از قیاسش خنده آمد خلق را — کو چو خود پنداشت صاحبْ‌دلق را
کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه باشد در نبشتن شِیْر و شیر
جمله عالَم زین سبب گمراه شد — کم کسی ز ابدال حق، آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر — ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خَور
این ندانستند ایشان از عَمیٰ — هست فرقی در میان، بی‌منتها
هردوگُون زنبور خوردند از محل — لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
هردوگُون آهو گیا خوردند و آب — زین یکی سِرگین شد و زآن مُشکِ ناب
هردو نی خوردند از یک آبخَور — این یکی خالیّ و، آن دیگر شِکَر
صدهزاران این چنین اَشباه بین — فرق‌شان هفتادساله راه بین

(دفتر اول ۲۷۱-۲۶۲)

صاحبِ دل را ندارد آن زیان — گر خَورد او، زهرِ قاتل را عیان
زانکه صحّت یافت و از پرهیز رَست — طالبِ مسکین، میانِ تب در است
گفت پیغمبر که‌ای طالب جِری! — هان مکن با هیچ مطلوبی مِری
در تو نَمرودی است، آتش در مرو — رفت خواهی، اوّل ابراهیم شو
چون نه‌یی سَبّاح و نی دریایی — درمیفکن خویش از خودْرایی
او ز قعرِ بحر، گوهر آوَرَد — از زیان‌ها سود بر سر آوَرَد
کاملی گر خاک گیرد، زر شود — ناقص ار زر بُرد، خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مردِ راست — دستِ او در کارها، دستِ خداست

دستِ ناقص، دستِ شیطان است و دیو — زانکه اندر دامِ تکلیف است و ریو
جهل آید، پیشِ او دانش شود — جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علّتی، علّت شود — کفر گیرد کاملی، ملّت شود
ای مِری کرده پیاده با سوار — سر نخواهی بُرد اکنون پای دار

(دفتر اول ۱۶۱۴-۱۶۰۳)

﴿سفر﴾

سفر از جمله توصیه‌های اکید قرآن کریم است. آیاتی چند اهل ایمان را به «سیر» و «مهاجرت» فراخوانده است. مشایخ عظام نیز ادب سفر را نیک پاس می‌داشته‌اند و مریدان را نیز بدان می‌انگیختند. آنان برای سفر فایدت‌هایی چند قائل بوده‌اند امّا اهم آن را ترویض نفس سرکش دانسته‌اند. چه در سفر است که گوهر آدمی به ظهور می‌رسد چنانکه گفته‌اند: **سُمِّیَ السَّفَرَ سَفَراً لِاَنَّهُ یُسْفِرُ عَنْ اَخْلاقِ الرِّجالِ.**[1] «سفر را از آن‌رو سفر نامیده‌اند که بُرقَع از چهرهٔ سیرت آدمی می‌گشاید.» باز در ضرورت سفر گفته‌اند: **حُکْمُ الْفَقیرِ اَنْ یَکُونَ کُلَّ یَوْمٍ فی مَنْزِلٍ وَلا یَمُوتُ اِلاّ بَیْنَ مَنْزِلَیْنِ.**[2] «فقیر طریقت باید که هر روز در منزلی باشد و نمیرد مگر آنکه میان دو منزل باشد.» البته این سفر با اسفار روحانی نیز سازوار می‌آید. ابراهیم خوّاص هرگز در شهری بیش از چهل روز درنگ نکرد، چون اقامت بیش از این مقدار را با توکّل در تعارض می‌دید.[3] مشایخ بزرگ نسبت به سفر، آرایی مختلف داشته‌اند. برخی از آنان هرگز سفر نکردند، و برخی هماره در سفر بوده‌اند، و برخی سفر را در بدایت سلوک لازم می‌دانستند و برخی برعکس سفر را درنهایت سلوک لازم می‌شمرده‌اند. لیکن به‌هرحال غالب مشایخ، اهل سفر بوده‌اند.[4]

سفر نزد عارفان بر دو نوع تقسیم می‌شده است: یکی سفر بیرونی (سفر گِل) و دیگر سفر درونی (سفر دل). مراد از سفر بیرونی همان سفر مشهور و مصطلح است که از سرزمینی به سرزمینی دیگر می‌کوچند، و مراد از سفر درونی همانا سیر و سلوک معنوی و قطع طریق در عرصهٔ روحانی است. نزد اهل‌الله مقصود نهایی از سفر بیرونی رسیدن به اسفار روحانی است.

ضرورت سفر

گفت: سیرُوا می‌طلب اندر جهان　　بخت و روزی را همی کن امتحان

(دفتر ششم ۲۶۱۶)

---

۱. **کتاب اللمع فی‌التصوف**، ص ۱۹۰.
۲. پیشین، ص ۱۸۹.
۳. ر.ک. **مصباح‌الهدایة**، ص ۲۶۴.
۴. **ترجمهٔ عوارف‌المعارف**، ص ۳۶۳.

مولانا در حکایت دقوقی اهمیت سفر را این‌گونه بیان می‌دارد:

در مقامی، مَسْکنی کم ساختی — کم دو روز اندر دِهی انداختی
گفت: در یک خانه گر باشم دو روز — عشقِ آن مَسْکن کند در من، فروز
غِرَّةُ الْمَسْکن اُحاذِرهُ اَنَا — اُنْقُلَنی یٰا نَفْسُ سافِر لِلْغِنا
لاٰ اُعَوِّد خُلْقَ قَلْبی بِالْمَکان — کَیْ یَکونَ خالِصاً فِی‌الْاِمتحان
روز، اندر سَیر بُد، شب در نماز — چشم، اندر شاه، باز، او همچو باز

(دفتر سوم ۱۹۳۰-۱۹۲۶)

سفر، وسیله‌ای است برای نیل به هدف

بو که موقوف است کامم در سفر — چون سفر کردم بیابم در حضر

(دفتر ششم ۴۱۷۶)

سفر، راهی است برای کمال‌بخشیدن به خود

کز سفرها ماه، کیخسرو شود — بی‌سفرها ماه، کی خسرو شود؟
از سفر، بیدق شود، فرزینِ راد — وز سفر یابید یوسف صد مراد

(دفتر سوم ۵۳۵-۵۳۴)

مجذوب‌شدن به نمودهای فریبای راه، آفت سفر است

من روان گشتم، شما را خیر باد — در سفر یک دَم مبادا روح، شاد
تا که زوتر جانبِ معدن رود — کین خوشی اندر سفر، رهزن شود

(دفتر پنجم ۳۶۶۷-۳۶۶۶)

سفر با همراه همدل، نشاط‌انگیزتر است

از آن‌رو که در اثنای سفر ممکن است رویداد و طارقه‌ای ناگوار رخ دهد و مسافر نتواند که به‌تنهایی از آن برهد، یا ممکن است غربت او را دلتنگ و افسرده سازد لذا مشایخ طریق از قدیم به اصلِ **الرفیقَ ثُمَّ الطَّریق** سفارش می‌کرده‌اند. هرچند که برخی، سفر انفرادی را پسندیده‌تر می‌دانند.

آنکه تنها در رهی او خوش رود — با رفیقان، سَیرِ او صدْ تُو شود

(دفتر ششم ۵۱۲)

شیرینی یار و دیار بعد از تحمّل دورهٔ غربت افزون‌تر است «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی گرفتار آید.»

لیک شیرینی و لذّاتِ مَقَر هست بر اندازهٔ رنجِ سفر
آنگه از شهر و ز خویشان برخَوری کز غریبی رنج و مِحنت‌ها بَری

(دفتر سوم ۴۱۵۸-۴۱۵۷)

یکی از مقاصد سفر صاحبدلان، یافتن انسان‌های کامل‌تر از خود است

مولانا این مطلب را ضمن نقل حکایت دقوقی چنین گفته است:

با چنین تقوی و اوراد و قیام طالبِ خاصانِ حق بودی مُدام
در سفر، مُعْظَم مرادش آن بُدی که دَمی بر بندهٔ خاصی زدی
این همی گفتی چو می‌رفتی به راه کن قرینِ خاصگانم ای اله!
یارَب آنها را که بشناسد دلم بنده و بسته میان و مُجْمِلم
وآنکه نشناسم تو ای یزدانِ جان! بر منِ محبوبشان کن مهربان

(دفتر سوم ۱۹۴۹-۱۹۴۵)

گفت حق: اندر سفر هرجا روی باید اوّل طالبِ مردی شوی
قصدِ گنجی کن که این سود و زیان در تَبَع آید، تو آن را فرع دان

(دفتر دوم ۲۲۲۲-۲۲۲۱)

بایزید اندر سفر جُستی بسی تا بیابد خِضرِ وقتِ خود، کسی

(دفتر دوم ۲۲۳۱)

از سفر، حُبّ وطن از دل نرود

در سفر گر رُوم بینی یا خُتَن از دلِ تو کی رود حُبُّ الْوَطَن؟

(دفتر دوم ۲۶۲۰)

شرح سفرهای روحانی

مولانا سفر به دگرسوی جهان ماده و مدّت را در حکایت پیرچنگی این‌گونه وصف می‌کند: آنگاه که پیرچنگی از فرط نواختن چنگ بی‌خویش شد از این جهان بیرون رفت.

گشت آزاد از تن و رنجِ جهان / در جهانِ ساده و صحرایِ جان
جانِ او آنجا سرایانِ ماجرا / کاندر این‌جا گر بماندندی مرا
خوش بُدی جانم در این باغ و بهار / مستِ این صحرا و غیبی لاله‌زار
بی‌سَر و بی‌پا سفر می‌کردمی / بی‌لب و دندان،شِکر می‌خوردمی
ذکر و فکری فارغ از رنجِ دِماغ / کردمی با ساکنانِ چرخ، لاغ
چشم‌بسته، عالَمی می‌دیدمی / وَرْد و رَیحان، بی‌کفی می‌چیدمی

(دفتر اول ۲۰۹۵-۲۰۹۰)

سفر روحانی با جذبهٔ حق

گوی شو، می‌گَرد بر پهلویِ صدق / غلطْ‌غلطان در خَمِ چوگانِ عشق
کین سفر زین پس بُوَد جذبِ خدا / وآن سفر بر ناقه باشد سَیرِ ما
این‌چنین سیری است مستثنی ز جنس / کآن فزود از اجتهادِ جن و انس
این چنین جذبی است، نی هر جذبِ عام / که نهادش فضلِ احمد، وَالسَّلام

(دفتر چهارم ۱۵۶۱-۱۵۵۸)

مقایسهٔ سفر جسمانی و سفر روحانی

سیرِ بیرون است قول و فعلِ ما / سیرِ باطن هست بالایِ سما
حس، خشکی دید،کز خشکی بزاد / عیسیِ جان، پای بر دریا نهاد
سیرِ جسمِ خشک بر خشکی فتاد / سیرِ جان، پا در دلِ دریا نهاد

(دفتر اول ۵۷۲-۵۷۰)

چون ستاره، سیر بر گَردون کنی / بلکه بی‌گردون، سفر بی‌چون کنی

(دفتر سوم ۱۲۸۸)

تو مَبین این پای‌ها را بر زمین / زانکه بر دل می‌رود عاشق، یقین
از ره و منزل ز کوتاه و دراز / دل چه داند؟ کوست مستِ دلنواز
آن دراز و کوته، اوصافِ تن است / رفتنِ ارواح، دیگر رفتن است
تو سفر کردی ز نطفه تا به عقل / نی به گامی بود، نی منزل، نه نقل
سیرِ جان، بی‌چون بُوَد در دَوْر و دَیر / جسم ما از جان بیاموزید سَیر
سیرِ جسمانه رها کرد او کنون / می‌رود بی‌چون نهان در شکلِ چون

(دفتر سوم ۱۹۸۱-۱۹۷۶)

مقایسهٔ سفر روحانی عارف و زاهد

سیرِ عارف، هر دَمی تا تختِ شاه — سیرِ زاهد هر مَهی یک روزه راه
گرچه زاهد را بُوَد روزی شِگرف — کی بُوَد یک روزِ او خمسین الف؟

(دفتر پنجم ۲۱۸۱-۲۱۸۰)

سفر تَعَب

صوفیه گویند که سفر مریدان در بدایت سلوک توأم با ریاضت و تحمّل مشقّت است. از این‌رو سفری که موسی با همراهش کرد تا خضر را بیابد، **سفر تَعَب** گویند.[۱]

از کلیمِ حق بیاموز ای کریم! — بین چه می‌گوید ز مشتاقی، کلیم
با چنین جاه و چنین پیغمبری — طالبِ خضرم ز خودْبینی بَری
موسیا! تو قومِ خود را هِشته‌یی — در پیِ نیکوپیی سَرگشته‌یی
کیقبادی رسته از خوف و رجا — چند گردی؟ چند جویی؟ تا کجا؟
آنِ تو با توست و تو واقف بر این — آسمانا چند پیمایی زمین؟
گفت موسی: این ملامت کم کنید — آفتاب و ماه را کم ره زنید
می‌روم تا مَجْمَعُ الْبَحْرَین، من — تا شوم مَصحوبِ سلطانِ زَمَن

(دفتر سوم ۱۹۶۸-۱۹۶۲)

از سفر طبیعی تا سفر ماورای طبیعی

چون سفر کردم، مرا راه آزمود — زین سفرکردن ره‌آوردم چه بود؟
زآن همه میلش سویِ خاک است کو — در سفر سودی نبیند پیشِ رُو
روی، واپس کردنش آن حرص و آز — روی در ره‌کردنش صدق و نیاز
هر گیا را کِش بُوَد میلِ عُلا — در مَزیدست و حیات و در نما
چونکه گردانید سر سویِ زمین — در کمی و خشکی و نقص و غَبین
میلِ روحت چون سویِ بالا بُوَد — در تزاید مَرجعت آن‌جا بُوَد
ور نگون سازی سَرت سویِ زمین — آفِلی، حق لا یُحِبُّ الْآفِلین

(دفتر دوم ۱۸۱۵-۱۸۰۹)

---

۱. ر.ک. **کشف الاسرار**، ج ۵، ص ۷۲۷.

﴿زبان﴾

زبان، عضوی است با صفت دوگانهٔ خیر و شر. هم جهان‌ساز است و هم جهان‌سوز، هم زخم است و هم مرهم، هم گلشن می‌سازد و هم گلخن. زبان، کشّاف ضمیر و نمایانگر درون است.

از آنرو امام علی(ع) فرماید: **تَکَلَّمُوا تُعْرَفُوا فَاِنَّ الْمَرْءَ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ.**[۱] «سخن بگویید تا شناخته شوید، زیرا آدمی در زیر زبان خود، پنهان است.» از امام صادق(ع) نیز آمده است: **اَلْکَلامُ اِظْهارُ مٰا فِی الْقَلْبِ مِنَ الصَّفاءِ وَالْکَدَرِ وَالْعِلْمِ وَالْجَهْلِ.**[۲] «سخن آشکارگرِ نهانی‌های دل است همچون تیرگی و صفا و دانایی و نادانی.»

عالمان اخلاق در قدیم، زبان را بیشتر از ناحیت آسیب‌شناسی و آفات مورد بررسی قرار داده‌اند تا نقش مفید و سازندهٔ آن.[۳]

وصف دوگانهٔ زبان

ای زبان! هم گنجِ بی‌پایان تویی — ای زبان! هم رنجِ بی‌درمان تویی
هم صفیر و خدعهٔ مرغان، تویی — هم انیس وحشتِ هجران، تویی

(دفتر اول ۱۷۰۳-۱۷۰۲)

زبان، کشّافِ ضمیر و آشکارکنندهٔ درون است

آدمی، مَخفی است در زیرِ زبان — این زبان، پرده است بر درگاهِ جان
چونکه بادی پَرده را درهم کشید — سِرِّ صحنِ خانه شد بر ما پدید
کاندر آن خانه، گُهر یا گندم است؟ — گنجِ زر، یا جمله مار و کژدم است؟
یا در او گنج است، ماری بر کران — زآنکه نبود گنجِ زر، بی‌پاسبان

(دفتر دوم ۸۴۸-۸۴۵)

---

۱. **نهج‌البلاغه** (مرحوم فیض‌الاسلام)، حکمت شمارهٔ (۳۸۴)، نیز حکمت شمارهٔ (۱۴۰) نیز در همین مضمون است.
۲. ر. ک. **مصباح‌الشریعة**، ص ۱۹۰.
۳. کتاب‌هایی همچون **احیاءالعلوم**، **کیمیای سعادت**، **المحجةالبیضاء**، **جامع‌السعادات**، **معراج‌السعاده** بر این سان و سیرت رفته‌اند.

آفات زبان

ای زبـان! تـو بس زبـانی مـرمرا / چون تویی گویا، چه گویم من تـو را؟
ای زبان! هـم آتش و هـم خِـرمنی / چند این آتش در این خرمن زنی؟
در نهان، جان از تو افـغان مـی‌کند / گرچه هرچـه گـوییش، آن مـی‌کند

(دفتر اول ۱۷۰۱-۱۶۹۹)

این زبان چون سنگ و هم آهنْ‌وَش است / وآنچه بِجْهد از زبان، چون آتش است
سنگ و آهن را مَزَن بر هم، گِـزاف / گَه ز رویِ نقل و، گاه از رویِ لاف
زآنکه تاریکی است و هرسو پـنبه‌زار / در میانِ پـنبه، چـون بـاشد شَـرار؟
ظالم آن قومی که چشمان دوختند / زآن سـخن‌ها، عـالَمی را سـوختند
عـالَمی را، یک سـخن ویـران کـند / روبـــهانِ مُـرده را، شـیران کـند

(دفتر اول ۱۵۹۷-۱۵۹۳)

نکـته‌ای کآن جَست نـاگـه از زبـان / همچو تیری دان که جَست آن از کمان
وانگـردد از رَه آن تـیر، ای پسـر! / بـند بـاید کـرد سـیلی را ز سَـر
چون گذشت از سر، جهانی را گرفت / گر جهان ویران کند، نَبْوَد شگـفت

(دفتر اول ۱۶۶۰-۱۶۵۸)

هنگام زبانه کشیدن اخگر دشمنی‌ها، رازهای طرفین آشکار شود

هـرکجا آیـی تـو در جـنگی فـراز / بـینی آنـجا دو عَـدو در کشـفِ راز
آن زمـــان را مَـحْشَرِ مـذکور دان / وآن گـــلویِ رازْگـو را صُـور دان
که خدا اسبابِ خشمی ساخته‌ست / وآن فضایح را به کوی، انـداخـته‌ست

(دفتر ششم ۱۶۷۰-۱۶۶۸)

سخن، تلف‌کنندهٔ عمر آدمی است مگر سخنی که از دریای کمال برآید و این البته کمیاب است

لفـظ‌ها و نـام‌ها چـون دام‌هـاست / لفظِ شیرین، ریگِ آبِ عمرِ ماست
آن یکی ریگی که جُوشَد آب از او / سخت کمیاب است، رَوْ آنرا بـجُو
منبعِ حکـمت شـود حکـمتْ‌طلب / فـارغ آیـد او ز تـحصیل و سـبب

(دفتر اول ۱۰۶۳-۱۰۶۱)

سخن، حجاب حقیقت است

گفت‌وگوی ظاهر آمد چون غبار　　مدّتی خاموش خُو کن، هوش‌دار

(دفتر اول ۵۷۷)

زآنکه این اَسما و الفاظِ حمید　　از گِلابهٔ آدمی آمد پدید

عَلَّمَ الْاَسْما بُد آدم را امام　　لیک نه اندر لباسِ عین و لام

چون نهاد از آب و گِل بر سَر کلاه　　گشت آن اسمایِ جانی رُوسیاه

که نقابِ حرف و دم در خود کشید　　تا شود بر آب و گِل معنی پدید

گرچه از یک وجه، منطق کاشف است　　لیک از دَه وجه، پرده و مَکْنِف است

(دفتر چهارم ۲۹۷۳-۲۹۶۹)

این سخن چون پوست و معنی، مغز دان　　این سخن چون نقش و معنی همچو جان

پوست باشد مغزِ بَد را عیب‌پوش　　مغزِ نیکو را ز غیرت، غیبْ‌پوش

(دفتر اول ۱۰۹۸-۱۰۹۷)

حرف، چه بْوَد تا تو اندیشی از آن؟　　حرف، چه بْوَد؟ خارِ دیوارِ رزان

(دفتر اول ۱۷۲۹)

حرف‌گفتنْ بستنِ آن رَوْزَن است　　عینِ اظهارِ سخن، پوشیدن است

بلبلانه نعره‌زن در رویِ گُل　　تا کُنی مشغولشان از بویِ گُل

تا به قُلْ مشغول گردد گوششان　　سویِ رویِ گُل نَپرّد هوششان

(دفتر ششم ۷۰۱-۶۹۹)

زین غَمامِ بانگ و حرف و گفت‌وگوی　　پرده‌یی کز سیب نآید غیرِ بوی

(دفتر ششم ۸۵)

بی‌ثباتی سخنانِ پوچ

چون قلم از باد بُد، دفتر ز آب　　هرچه بنویسی، فنا گردد شتاب

(دفتر اول ۱۰۹۹)

آفت قیل و قال

زین سپس من نشنوم آن دَمْدَمه　　بانگِ دیوان است و غولان، آن همه

بردران ای دل! تو ایشان را، مَایست پوشْتشان برکَن، کِشان جز پوست نیست
پوست چه بْوَد؟ گفته‌هایِ رنگْ‌رنگ چون زِرِه بر آب، کِش نَبْوَد درنگ

(دفتر اول ۱۰۹۶-۱۰۹۴)

مجادله، بصیرت را تباه کند

آن تعمّق در دلیل و در شِکال از بصیرت می‌کُند او را گسیل
مایه‌یی کو سُرمهٔ سِرِّ وی است بُرد و در اِشکالْ گفتن کار بست

(دفتر پنجم ۱۲۹۱-۱۲۹۰)

نادانی اهل قیل و قال

ور شود صد تُو، که باشد این زبان؟ که بجُنباند به کف پردهٔ عیان؟
وای بر وی گر بساید پرده را تیغِ اَللّهی کُند دستش جُدا
دست چه بْوَد؟ خودسَرش را برکَنَد آن سَری کز جهل، سرها می‌کُند

(دفتر چهارم ۵۰۹-۵۰۷)

شهودِ حق مستلزم خروج از حجاب الفاظ

باد، کَهْ را، ز آبِ جُو چون واکَنَد آب، یکرنگیِ خود پیدا کند
شاخه‌هایِ تازهٔ مرجان ببین میوه‌هایِ رُسته ز آبِ جان ببین
چون ز حرف و صوت و دَم یکتا شود آن همه بگْذارد و دریا شود
حرفْ‌گو و حرفْ‌نوش و حرف‌ها هرسه جان گردند اندر انتها

(دفتر ششم ۷۲-۶۹)

حقیقت در ورای الفاظ

رفتنِ این آب، فوقِ آسیاست رفتنش در آسیا بهرِ شماست
چون شما را حاجتِ طاحون نمانْد آب را در جُویِ اصلی باز رانْد
ناطقه، سویِ دهان تعلیم راست ورنه خود آن نطق را جویی جداست
می‌رود بی‌بانگ و بی‌تکرارها تَحْتَهَا الْأَنْهار تا گُلزارها
ای خدا، جان را تو بنما آن مقام که در او بی‌حرف می‌روید کلام

(دفتر اول ۳۰۹۲-۳۰۸۸)

گرچه آسانت نمود آن‌سان سَخُن — کی بُوَد آسان رموزِ مِنْ لَدُن؟
(دفتر ششم ۲۲۹۴)

این عبارت، تنگ و قاصرْ رُتبت است — ورنه خَس را با اَخَص چه نسبت است؟
(دفتر ششم ۲۷)

ای دریغا وقتِ خرمنگاه شد — لیک روز از بخت ما بیگاه شد
وقت، تنگ است و فراخی این کلام — تنگ می‌آید بر او عمرِ دوام
نیزه‌بازی اندرین کَوْهایِ تنگ — نیزه‌بازان را همی آرَد به تنگ
وقت، تنگ و خاطر و فهمِ عوام — تنگ‌تر صد ره ز وقت است ای غلام
(دفتر چهارم ۱۴۸۷-۱۴۸۴)

نارسایی زبان در بیان مشهودات قلبی

آنکه یک دیدن کند ادراکِ آن — سال‌ها نتوان نمودن از زبان
آنکه یک دَم بیندش ادراکِ هوش — سال‌ها نتوان شنودن آن به گوش
(دفتر سوم ۱۹۹۵-۱۹۹۴)

لفظ در معنی همیشه نارسان — زآن پیمبر گفت: قَدْ کَلَّ لِسان
نطق، اسطرلاب باشد در حساب — چه‌قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصه چرخی کین فلک زو پَرّه‌ای است — آفتاب از آفتابش، ذرّه‌ای است
(دفتر دوم ۳۰۱۵-۳۰۱۳)

آنچه او بیند، نتان کردن مَساس — نه از قیاس عقل و، نه از راهِ حواس
شب گریزد، چونکه نور آید ز دُور — پس چه داند ظلمتِ شب، حالِ نور؟
پشّه بگریزد ز بادِ با دَها — پس چه داند پشّه ذوقِ بادها؟
چون قدیم آید، حَدَث گردد عَبَث — پس کجا داند قدیمی را حَدَث؟
بر حَدَث چون زد قِدَم، دَنگش کند — چونکه کردش نیست، همرنگش کند
(دفتر پنجم ۱۳۱۴-۱۳۱۰)

حقیقت در کلام، نسبی است

کین حقیقت، قابلِ تأویل‌هاست — وین توهّم، مایهٔ تخییل‌هاست
آن حقیقت کآن بُوَد عین و عیان — هیچ تأویلی نگنجد در میان
(دفتر دوم ۳۲۴۸-۳۲۴۷)

عارف از دام الفاظ رهیده است

عـــارفا تـــو از مُـــعرِّف فـارغی　　خود هـمی بـینی، کـه نـورِ بـازغی

(دفتر ششم ۲۶۳)

همزبانی و اهمیت آن

همزبانی خویشی و پیوندی است　　مرد، با نامحرمان چون بندی است

ای بسـا هـندو و تُـرکِ هـمزبان　　ای بسـا دو تُـرک چـون بیگانگان

پس زبانِ مَحْرَمی خود، دیگر است　　هـمدلی از هـمزبانی بـهتر است

(دفتر اول ۱۲۰۷-۱۲۰۵)

سخن به اعتبار ارزشی و ضد ارزشی

سخن نکو درهای بهشت را می‌گشاید و سخن بد، درهای دوزخ را باز می‌کند.

پـاک بـنّایی کـه بـرسازد حُـصون　　در جـهانِ غـیب از گـفت و فسـون

بـانگِ در دان گـفت را از قـصرِ راز　　تا که بانگِ واشُدست این یا فـراز؟

بانگِ در، محسوس و در از حس برون　　تُبْصِرون این بانگ و در لاتُبْصِرون

چنگِ حکمت چونکه خوش آواز شد　　تا چه در از رَوْضِ جَنّت باز شـد؟

بانگِ گفتِ بد، چـو دَرْوا مـی‌شود　　از سَقَر تا خود چه در وا می‌شود؟

بانگِ در بشنو چـو دُوری از درش　　ای خُنُک او را کـه واشُـد مـنظرش

(دفتر ششم ۳۴۸۶-۳۴۸۱)

منطقی کز وحی نَبْوَد، از هواست　　همچو خاکی در هوا و در هباست

گر نماید خـواجـه را ایـن دَم غـلط　　ز اوّلِ وَالنَّجم بـرخـوان چـند خـط

تـا کـه مٰـایَنْطِق مـحمّد عَـن هَـویٰ　　اِنْ هُـــــوَ اِلاّ بِـــوَحْیٍ اِحْـــتَویٰ

(دفتر ششم ۴۶۷۰-۴۶۶۸)

شنوندهٔ خوب، صاحبْ‌سخن را بر سر ذوق آورد

این سخن شیر است در پستانِ جان　　بی کَشنده خـوش نـمی‌گردد روان

مستمع چون تشنه و جـوینده شـد　　واعـظ ار مُـرده بُـوَد، گـوینده شـد

مستمع چون تازه آمد بی‌ملال — صد زبان گردد به گفتن، گنگ و لال

(دفتر اول ۲۳۸۰-۲۳۷۸)

جذبِ سمع است ارکسی را خوش‌لبی است — گرمی و جدِّ معلّم از صبی است

چنگیی را کو نوازد بیست و چار — چون نیابد گوش، گردد چنگ، بار

نه حراره یادش آید نه غزل — نه ده انگشتش بجُنبد در عمل

گر نبودی گوش‌هایِ غیبْ‌گیر — وحی نآوردی ز گردون یک بشیر

ور نبودی دیده‌هایِ صُنع‌بین — نه فلک گشتی نه خندیدی زمین

(دفتر ششم ۱۶۶۰-۱۶۵۶)

حتی در سخنان صواب نیز صرفه‌جویی کن تا چه رسد به سخنان ناصواب

گر دو حرف صدق گویی ای فلان — گفتِ تیره در تَبَع گردد روان

این نخواندی کالکلام، ای مُسْتَهام! — فی شُجونٍ جَرَّهُ جَرَّ الْکَلام؟

هین مشو شارع در آن حرف رشد — که سخن زو مر سخن را می‌کَشَد

نیست در ضبطت چو بگشادی دهان — از پیِ صافی شود، تیره روان

(دفتر ششم ۱۶۰۰-۱۵۹۷)

تنها واصلان به دریای معرفت و عصمت می‌توانند هماره سخنان راستین گویند

آنکه معصوم ره وحیِ خداست — چون همه صاف است بگشاید رواست

زانکه مٰا یَنْطِق رسولٌ بِالْهَویٰ — کی هوا زاید ز معصومِ خدا؟

(دفتر ششم ۱۶۰۲-۱۶۰۱)

اشتراک لفظی همواره گمراه‌کننده است

اشتراکِ لفظ دائم رهزن است — اشتراکِ گبر و مؤمن در تن است

(دفتر ششم ۶۴۹)

جوشش سخن میان دو تن معلول الفت آنهاست و انسداد سخن معلول عدم الفت

جوشِ نطق از دل، نشانِ دوستی است — بستگیِّ نطق از بی‌اُلفتی است

(دفتر ششم ۲۶۳۸)

سخنِ صامت

بدون الفاظ و واژگان نیز می‌توان سخن گفت، خصوصاً میان آنان که پیوند روحی و قرابت باطنی دارند.

غـیرِ نـطق و غـیرِ ایـما و سِـجِل　　صـدهزاران تـرجـمان خـیزد ز دل

(دفتر اول ۱۲۰۸)

ارشاد با زبان حال

شیخ، فعال است بی‌آلت چو حق　　بـا مـریدان داده بـی‌گفتی سـبق

(دفتر دوم ۱۳۲۳)

﴿الفاظ و معانی﴾

الفاظ، نشانه‌هایی است که برای تبادل افکار و بیان مقاصد انسان‌ها وضع شده است، اما باید توجه داشت که الفاظ آن‌گونه که باید نمی‌تواند، مقصود را بیان کند و معنی را به نمایش بگذارد، چرا که زبان، مشترک میان عموم مردم است و فقط می‌تواند عمومات و مشترکات را بازگو کند و از بیان احوال و معانی خاص ناتوان می‌آید. و دیگر آنکه هرچه معانی از سطح عادی و عمومی بالاتر می‌رود الفاظ در رساندن آن معانی نارسا می‌نماید.

مولانا به‌کرات از نارسایی الفاظ و زبان وضعی بشری نالیده است و آن را در انتقال معانی ظریف و بادپای روحی نه‌تنها نارسا دانسته، بل حجاب مفاهمه به‌شمار آورده است. می‌گوید: «سخن، سایه حقیقت است و فرعِ حقیقت.[1]»

الفاظ مانند دام‌هایی است که طالبان معنی را گرفتار می‌کند

لفظ‌ها و نام‌ها، چون دام‌هاست　　لفظِ شیرین، ریگِ آبِ عُمرهاست

(دفتر اول ۱۰۶۱)

الفاظ مانند ابر و پرده، پوشانندهٔ حقیقت است

پاکْ‌سُبحانی که سیبستان کند　　در غَمامِ حرفشان، پنهان کند

زین غَمامِ بانگ و حرف و گفت‌وگوی　　پَرده‌یی، کز سیب ناید غیر بوی

(دفتر ششم ۸۵-۸۴)

الفاظ مانند پرچین‌های باغ است

همان‌طور که پرچین‌های باغ، حصار باغ است و بیرونیان را از ورود بدان بازمی‌دارد، الفاظ نیز مانع ورود آدمی به باغ معانی می‌شود.

حرف، چه بْوَد؟ تا تو اندیشی از آن　　حرف، چه بْوَد؟ خارِ دیوارِ رَزان

(دفتر اول ۱۷۲۹)

---

۱. فیه مافیه، ص ۷.

الفاظ مانند مَشکِ آب است

نسبت الفاظ و معانیِ برین عرفانی، نسبت مشکِ آب و دریای بیکرانه است، آن هم دریایی از شهد و شیرینی.

چون لبِ جُو نیست، مَشکا! لب ببند　　بی‌لب و ساحل بُده‌ست این بحرِ قند

(دفتر سوم ۱۱۵۶)

الفاظ مانند کالبد و معانی مانند روح است

الفاظ چون ثابت می‌مانند غالباً ذهن را از توجه به تحوّل معانی بازمی‌دارند. مثلاً اشخاص از دورهٔ کودکی تا پیری یک نام دارند حال آنکه هویت جسمانی و عقلانی و اخلاقی آنان تغییر یافته است. یا مثلاً نوع و درجهٔ عشق یا قهر و کین دگرگون می‌شود در صورتی‌که نام آنها ثابت مانده است.[۱]

این سخن، چون پوست و، معنی مغز دان　　این سخن، چون نقش و، معنی همچو جان

(دفتر اول ۱۰۹۷)

آبِ حیوان خوان، مخوان این را سخن　　روحِ نو بین در تنِ حرفِ کهن

(دفتر اول ۲۵۹۶)

هیچ لفظی نمی‌تواند احوال عارفان را نشان دهد

زآن نیامد یک عبارت در جهان　　که نهان است و نهان است و نهان

زانکه این اَسما و الفاظِ حمید　　از گِلابهٔ آدمی آمد پدید

(دفتر چهارم ۲۹۶۹-۲۹۶۸)

---

۱. ر.ک. **روانشناسی از لحاظ تربیت**، علی‌اکبر سیاسی، ص ۵۲۹.

﴿مثنوی﴾

مثنوی در اصطلاح، اشعاری است که در یک وزن سروده شود و در هر بیت، دو مصراع با یک قافیه آید. پیش از مولانا و بعد از مولانا، بسیاری از عارفان، مطالب عرفانی را در قالب مثنوی بازگو کردند، اما هیچکدام به شیرینی و ژرفایی مثنوی مولانا نبوده است. مولانا در مثنوی، دقایق عرفانی و لطایف روح بشر را با ظرافت و حلاوتی بی‌نظیر بیان کرده است و بسیاری از مشکلات عرفانی و عویصات عقلانی را که فحول این عرصه را به زحمت افکنده با زبانی رسا و دلنشین و در جامهٔ اشعار تمثیلی به گفت آورده است. و این مهم، صاحبان اندیشه را به شگفتی فرو برده است. و آنگاه این شگفتی افزون می‌آید که دانسته شود جمیع سروده‌های مولانا به روش بداهت پدید آمده است نه به اسلوب رویّت که عرف شاعران رسمی است.

مثنوی، کتابی الهامی است

دو دهان داریم گویا همچو نی — یک دهان، پنهانْست در لب‌هایِ وی
یک دهان، نالان شده سویِ شما — های هویی درفکنده در هوا
لیک داند هرکه او را مَنْظَر است — که فغانِ این سَری، هم زآن سَر است
دَمْدَمهٔ این نای، از دَم‌هایِ اوست — های هویِ روح، از هَیهایِ اوست
گر نبودی با لبش نی را سَمَر — نی جهان را پُر نکردی از شِکر

(دفتر ششم ۲۰۰۶-۲۰۰۲)

ای تقاضاگر! درون، همچون جَنین — چون تقاضا می‌کنی، اِتمامِ این
سهل‌گَردان، ره‌نما، توفیق‌دِه — یا تقاضا را بِهِل، بر ما مَنِه
چون ز مُفلِس، زر تقاضا می‌کُنی — زَر ببخشَش در سِر، ای شاهِ غنی!
بی‌تو، نظم و قافیه، شام و سَحَر — زَهره کی دارد که آید در نظر؟
نظم و تجنیس و قوافی، ای علیم! — بندهٔ امرِ توانَند از ترس و بیم

(دفتر سوم ۱۴۹۴-۱۴۹۰)

مثنوی، مخالف قشری‌گری است

زانکه لاشرقی است و لاغربی است او — با منجّم روز و شب، حربی است او

که چرا جز من نجومِ بی‌هدیٰ / قبله کردی از لئیمیّ و عمی
ناخوشت آید مقالِ آن امین / در نُبی که لاٰ اُحِبُّ الْآفِلین
از قُزَح در پیشِ مَه بستی کمر / زآن همی رنجی ز وَانْشَقَّ الْقَمَر
منکری این را که شمسٌ کُوِّرَت / شمس، پیشِ توست اَعْلیٰ مَرْتَبت

(دفتر ششم ۹۷-۹۳)

معارف مثنوی، تمام‌شدنی نیست

چارچوبِ خشتْ‌زن تا خاک هست / می‌دهد تقطیعِ شعرش نیز دست
چون نماند خاک و بودش، جَف کند / خاک سازد بحرِ او، چون کف کند
چون نماند بیشه و سَر درکَشد / بیشه‌ها از عینِ دریا سَرکَشد
بهرِ این گفت آن خداوندِ فَرَج / حَدِّثُوا عَنْ بَحْرِنا اِذْ لاٰحَرَج

(دفتر ششم ۲۲۵۱-۲۲۴۹)

مثنوی، عطشِ معنوی را رفع می‌کند

گر شدی عطشانِ بحرِ معنوی / فُرجه‌یی کن در جزیرهٔ مثنوی
فُرجه کن چندان که اندر هر نَفَس / مثنوی را معنوی بینیّ و بس

(دفتر ششم ۶۸-۶۷)

ظاهر مثنوی، راهزن ظاهربینان است

جسم‌ها چون کوزه‌هایِ بسته‌سَر / تا که در هر کوزه چه بُود؟ آن نگر
کوزهٔ آن تن، پُر از آبِ حیات / کوزهٔ این تن، پُر از زهرِ ممات
گر به مظروفش نظر داری، شهی / ور به ظرفش بنگری، تو گمرهی
لفظ را مانندهٔ این جسم دان / معنی‌اش را در درون مانندِ جان
دیدهٔ تن، دائماً تن‌بین بُوَد / دیدهٔ جان، جانِ پُرفن‌بین بُوَد
پس ز نقشِ لفظ‌هایِ مثنوی / صورتی ضالّ است و هادی معنوی
در نُبی فرمود کین قرآن، ز دل / هادیِ بعضیّ و بعضی را مُضِل

(دفتر ششم ۶۵۶-۶۵۰)

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها / درنلغزیّ و رسی در مُنْتَهٰا

(دفتر سوم ۴۲۰۹)

مثنوی، شفای قبض و افسردگی است

چون زمین زین برف درپوشد کفن — تیغِ خورشیدِ حُسام‌الدّین بزن
هین برآر از شرق، سَیْفُ الله را — گرم کن زآن شرق، این درگاه را
برف را خنجر زند آن آفتاب — سیل‌ها ریزد ز کُه‌ها بر تُراب

(دفتر ششم ۹۲-۹۰)

مثنوی، دکان فقر و وحدت عارفانه است

هر دکّانی راست، سودایی دگر — مثنوی، دکّانِ فقر است ای پسر!
در دکانِ کفشگر، چرم است خوب — قالبِ کفش است اگر بینی تو چوب
پیشِ بزّازان قَز و اَدْکَن بُوَد — بهرِ گز باشد، اگر آهن بُوَد
مثنویِّ ما دکانِ وحدت است — غیرِ واحد، هرچه بینی، آن بُت است

(دفتر ششم ۱۵۲۸-۱۵۲۵)

تکرار مطالب در مثنوی، مفید است

بر ملولان، این مکرّرکردن است — نزدِ من، عُمرِ مکرّر بُردن است
شمع، از برقِ مکرّر، بَر شود — خاک، از تابِ مکرّر، زر شود

(دفتر سوم ۳۶۰۳-۳۶۰۲)

حکایات و امثال مثنوی، نقد حال انسان‌هاست نه افسانه‌سرایی

بشنوید ای دوستان! این داستان — خود، حقیقت نقدِ حالِ ماست آن

(دفتر اول ۳۵)

این حکایت نیست پیشِ مرد کار — وصفِ حال است و حضورِ یارِ غار

(دفتر سوم ۱۱۴۹)

هر کِش افسانه بخوانْد، افسانه است — وآنکه دیدش نقدِ خود، مردانه است

(دفتر چهارم ۳۲)

مخالفانِ مثنوی در مثنوی

می‌کنم لاحَوْل، نه از گفتِ خویش — بلکه از وسواسِ آن اندیشه‌کیش

کـو خـیالی مـی‌کند در گـفتِ مـن / در دل از وسواس و اِنکـاراتِ ظـن
می‌کنم لا حَوْل، یعنی چاره نیست / چون تو را در دل به ضدّم گفتنی است
چونکه گـفتِ مـن گـرفتت در گـلو / من خَمُش کردم، تو آنِ خـود بگـو
آن یکی نایی خوش، نی می‌زده‌ست / ناگهان از مـقعدش بـادی بـجَست
نـای را بـر کـون نـهاد او کـه ز مـن / گر تو بـهتر مـی‌زنی، بِستان، بـزن

(دفتر چهارم ۷۷۰-۷۶۵)

ایـن مـثالِ نـور آمـد، مـثل نـی / مـر تـو را هـادی، عـدو را رهْزنـی
بـر مـثالِ عـنکبوت، آن زشتْ‌خـو / پـرده‌هایِ گـنده را بـربافد او
از لُـعابِ خـویش، پـردهٔ نـور کـرد / دیـدهٔ ادراکِ خـود را کـور کـرد

(دفتر چهارم ۴۶۳-۴۶۱)

ای دریـغا! رهـزنان بـنشسته‌انـد / صـد گِـره زیـرِ زبـانم بسـته‌انـد
پایِ بسته، چـون رود خـوش راهـوار؟ / بس گران بندی است این، معذور دار
ایـن سـخن، اِشکسـته مـی‌آید دلا! / کین سخن، دُرّ است غیرت، آسیا
دُرّ اگر چه خُـرد و اِشکسـته شـود / تُـوتیایِ دیـدهٔ خسـته شـود
ای دُر از اشکستِ خود بر سَر مزن / کز شکستن، روشنی خواهی شدن
همچنین اِشکسته بسته، گـفتنی است / حق کند آخر دُرستش، کـو غـنی است
گندم ار بشکست و، از هم درسُکُست / بر دکـان آمـد کـه نک نـانِ دُرُست
تو هم ای عاشق! چو جُرمت گشت فاش / آب و روغن، ترک کن، اِشکسته باش
آنکـه فـرزندانِ خـاصِ آدم‌انـد / نـفحهٔ اِنّـا ظَـلَمْنا مـی‌دمند
حاجتِ خود عرضه کن، حجّت مگو / هـمچو ابـلیسِ لعـینِ سـختْ‌رُو
سختْ‌رُویی گر ورا، شد عیبْ‌پوش / در ستیز و سختْ‌رویی رَوْ بکـوش
آن ابـوجهل از پـیمبر مُـعجزی / خواست همچون کینه‌ور، تُرکی غُزی
لیک آن صِدّیقِ حق، معجز نخواست / گفت: این رُو خود نگوید، جز که راست
کی رسد همچون توی را کز مَـنی / امـتحانِ هـمچو مـن، یـاری کـنی؟

(دفتر چهارم ۳۵۲-۳۳۹)

ای سگِ طاعن، تو عوعو مـی‌کنی / طـعنِ قـرآن را بـرونْ‌شو مـی‌کنی
این نه آن شیر است کز وی جان، بَری / یـا ز پـنجهٔ قـهرِ او ایـمان بـری
تـا قـیامت مـی‌زند قـرآن نِـدیٰ / ای گـروهی جـهل را گشته فـدیٰ

که مرا افسانه می‌پنداشتید / تخمِ طعن و کافری می‌کاشتید
خود بدیدیت آنکه طعنه می‌زدیت / که شما فانی و افسانه بُدیت
من، کلامِ حقّم و قایم به ذات / قُوتِ جانِ جان و، یا قوتِ زکات
نورِ خورشیدم، فتاده بر شما / لیک از خورشید، ناگشته جدا
نک منم یَنبوعِ آن آبِ حیات / تا رهانم عاشقان را از ممات
گر چنان، گَند آزتان ننگیختی / جرعه‌یی بر گورتان حق ریختی
نه بگیرم گفت و پندِ آن حکیم / دل نگردانم به هر طعنی سقیم

(دفتر سوم ۴۲۹۱-۴۲۸۲)

آنکه فرموده‌ست او اندر خطاب / کُرّه و مادر همی خوردند آب
می‌شُخولیدند هردَم آن نفر / بهرِ اسبان که هلا! هین آب خَور
آن شُخولیدن به کُرّهٔ می‌رسید / سَر همی برداشت و از خور می‌رمید
مادرش پرسید کِای کُرّه چرا / می‌رَمی هر ساعتی زین استقا؟
گفت کُرّه: می‌شُخولند این گروه / ز اتّفاقِ بانگشان دارم شکوه
پس دلم می‌لرزد، از جا می‌رود / ز اتفاقِ نعره، خوفم می‌رسد
گفت مادر: تا جهان بوده‌ست از این / کارْافزایان بُدند اندر زمین
هین تو کارِ خویش کن ای ارجمند! / زود کایشان ریشِ خود برمی‌کَنند
وقت، تنگ و می‌رود آبِ فراخ / پیش از آن کز هَجْر گردی شاخ، شاخ
شُهره کاریزی‌ست پُرآبِ حیات / آب کَش، تا بَردَمَد از تو نبات
آبِ خضر از جویِ نطقِ اولیا / می‌خوریم ای تشنهٔ غافل، بیا
گر نبینی آب، کورانه به فن / سویِ جُو آوَر سبو، در جوی زن
چون شنیدی کاندرین جُو آب هست / کور را تقلید باید کار بست
جو فرو بَر مشکِ آب اندیش را / تا گران بینی تو مَشکِ خویش را
چون گران بینی شوی تو مُستَدِل / رَست از تقلیدِ خشک، آنگاه دل
گر نبیند کور، آبِ جو عِیان / لیک داند، چون سَبو بیند گران
که ز جو اندر سبو آبی برفت / کین سبک بود و گران شد ز آب و زَفت
زانکه هر بادی مرا درمی‌ربود / باد می نربایدم، ثِقلم فزود
مر سفیهان را رُباید هر هوا / زانکه نبودشان گرانیِ قُوا
کشتیی بی‌لنگر آمد مردِ شَر / که ز بادِ کژ نیابد او حذر

لنگر عقل‌ست عاقل را امان / لنگری دَریُوزه کن از عاقلان
او مددهایِ خرد چون در ربود / از خزینهٔ دُرِّ آن دریای جُود
زین چنین امداد، دِل پُرفن شود / بجْهد از دل، چشم هم روشن شود
زآنکه نور از دل بَرین دیده نشست / تا چو دل شد، دیدهٔ تو عاطل‌ست
دل چو بر انوارِ عقلی نیز زد / زآن نصیبی هم به دو دیده دهد
پس بدان کآبِ مبارک ز آسمان / وحیِ دل‌ها باشد و صدقِ بیان
ما چو آن کُرّه هم آبِ جو خوریم / سویِ آن وسواسِ طاعن ننگریم
پیروِ پیغمبرانی، ره سِپر / طعنهٔ خلقان همه بادی شُمَر
آن خداوندان که ره طی کرده‌اند / گوش، فا بانگِ سگان کی کرده‌اند؟

(دفتر سوم ۴۳۲۰-۴۲۹۲)

یا تو پنداری که تو نان می‌خوری؟ / زهرِ مار و کاهشِ جان می‌خوری
نان کجا اصلاحِ آن جانی کند؟ / کو دل از فرمانِ جانان برکَند
یا تو پنداری که حرفِ مثنوی / چون بخوانی، رایگانش بشنوی؟
یا کلامِ حکمت و سرِّ نهان / اندر آید زُغْبه در گوش و دهان؟
اندر آید، لیک چون افسانه‌ها / پوست بنماید، نه مغزِ دانه‌ها
در سَر و رُو درکشیده چادری / رُو نهان کرده ز چشمت دلبری
شاهنامه یا کلیله پیشِ تو / همچنان باشد که قرآن از عُتُو
فرق، آنگه باشد از حقّ و مجاز / که کند کُحلِ عنایت چشم، باز
ورنه پُشک و مُشک پیش اَخْشَمی / هردو یکسان است، چون نَبْوَد شَمی

(دفتر چهارم ۳۴۶۵-۳۴۵۷)

نقد آنان که مثنوی را مجموعه‌ای از حکایات عامیانه می‌دانند

هرکِش افسانه بخوانْد، افسانه است / وآنکه دیدش نقدِ خود، مردانه است
آبِ نیل است و به قبطی، خون نمود / قومِ موسی را نه خون بُد، آب بود
دشمنِ این حرف، این دَم در نظر / شد مُمثَّل سرنگون اندر سَقَر
ای ضیاءُالْحَق تو دیدی حالِ او / حق نمودت پاسخِ افعالِ او

(دفتر چهارم ۳۵-۳۲)

ابلهان گویند کین افسانه را / خط بکَش، زیرا دروغ است و خطا

مریم اندر حمل، جفتِ کس نشد / از بـرونِ شـهر، او واپس نشـد
از بـرونِ شـهر آن شـیرینْ‌فسون / تـا نشـد فـارغ، نـیامد خـود درون
چـون بـزادش آنگـهانش بـر کـنار / بـرگرفت و، بـرد تـا پـیشِ تـبار
مـادرِ یـحیی کـجا دیـدش کـه تـا / گوید او را ایـن سـخن در مـاجرا؟

(دفتر دوم ۳۶۱۱-۳۶۰۷)

این بداند کآنکه اهـلِ خـاطر است / غـایبِ آفـاق، او را حـاضر است
پـیشِ مـریم، حـاضر آیـد درنـظر / مادرِ یـحیی کـه دُور است از بـصر
دیـده‌ها بسـته بـبیند دوست را / چون مُشبَّک کرده باشد پـوست را
ور ندیدش، نه از برون و نه از درون / از حکـایت گـیر مـعنی ای زبـون!
نه چنان که افسـانه‌ها بشـنیده بـود / همچو شین بر نقشِ آن چفسیده بود
تـا هـمی گـفت آن کـلیلهٔ بـی‌زبان / چون سخن نُوشد ز دمنهٔ بـی‌بیان؟
ور بـدانسـتند لحـنِ هـمدگر / فهمِ آن چون کـرد بـی‌نطقی بشـر؟
در میانِ شیر و گاو، آن دِمْنه، چون / شد رسول و، خواند بر هردو فسون؟
چـون وزیـرِ شـیر شـد گـاوِ نـبیل؟ / چون ز عکسِ ماه، ترسان گشت پیل؟
این کلیله و دِمْنه، جـمله افـتراست / ورنه کی با زاغ، لک‌لک را مری است؟
ای بـرادر! قـصّه چـون پیمانه‌یی است / معنی اندر وی مثالِ دانـه‌یی است
دانـهٔ مـعنی بگـیرد مـردِ عـقل / نـنگرد پـیمانه را گـر گشت نـقل
مـاجرایِ بـلبل و گُـل، گـوش دار / گر که گـفتی نـیست آنـجا آشکـار

(دفتر دوم ۳۶۲۴-۳۶۱۲)

پیش از آنک این قصّه تا مَخْلَص رسد / دودْگـندی آمـد از اهـلِ حسـد
من نمی‌رنجم از این، لیک این لگد / خـاطر سـاده‌دلی را پـی کـند
خوش‌بیان کرد آن حکیمِ غـزنوی / بـهرِ مـحجوبان، مـثالِ مـعنوی
کـه ز قـرآن گـر نـبیند غـیرِ قـال / این عجب نبود، ز اصحابِ ضَـلال
کـز شـعاعِ آفـتابِ پُـر ز نـور / غـیرِ گـرمی مـی‌نیابد چشمِ کـور
خَـرْبَطی نـاگـاه از خَـرخـانه‌یی / سـر بُرون آورد، چـون طعّانه‌یی
کین سخن پست است، یعنی مـثنوی / قـصّهٔ پـیغمبرست و پـیروی
نـیست ذکـرِ بـحث و اسـرارِ بـلند / کـه دوانـند اولیـا آن سـو سَـمَند
از مـقاماتِ تـبتُّل تـا فـنا / پـایه‌پایه تـا مـلاقاتِ خـدا

شرح و حدِّ هر مقام و منزلی / که به پَر، زو بَرپَرَد صاحبْ‌دلی
چون کتاب الله بیامد هم بر آن / این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانهٔ نژند / نیست تعمیقیّ و تحقیقی بلند
کودکانِ خُرد فهمش می‌کنند / نیست جز امرِ پسند و ناپسند
ذکرِ یوسف، ذکرِ زلفِ پُرخَمَش / ذکرِ یعقوب و زلیخا و غَمَش
ظاهر است و هر کسی پی می‌بَرَد / کو بیان که گُم شود در وی خرد؟
گفت اگر آسان نماید این به تو / این چنین آسان یکی سوره بگو
جِنّتان و اِنستان و اهلِ کار / گو یکی آیت از این آسان بیار

(دفتر سوم ۴۲۴۳-۴۲۲۷)

هزل، تعلیم است، آن را جِد شنو / تو مشو بر ظاهرِ هَزلش گِرو
هر جِدی، هَزْل است پیشِ هازِلان / هزل‌ها، جِدّست پیشِ عاقلان

(دفتر چهارم ۳۵۵۹-۳۵۵۸)

ریشخندی کرده‌اند آن منکران / بر مَثَل‌ها و بیانِ ذاکِران
تو اگر خواهی، بکن هم ریشخند / چند خواهی زیست؟ ای مردار! چند؟

(دفتر چهارم ۱۰۸۱-۱۰۸۰)

ماجرایِ شمع با پروانه هم / بشنو و معنی گُزین کن، ای صنم!
گرچه گفتی نیست، سرِّ گفت هست / هین به بالا پَر، مپر چون جغد، پست
گفت: در شطرنج، کین خانهٔ رُخ است / گفت: خانه‌اش از کجا آمد به دست؟!
خانه را بخْرید؟ یا میراث یافت؟ / فرّخ آن کس که سویِ معنی شتافت
گفت نحوی: زید عمراً قَدضَرَب / گفت: چونش کرد بی‌جُرمی ادب؟
عَمرو را جُرمش چه بُد؟ کآن زیدِ خام / بی‌گُنه او را بزد، همچون غلام
گفت: این پیمانهٔ معنی بُوَد / گندمی بِستان که پیمانه است رَد
زید و عَمرو از بهرِ اِعراب است ساز / گر دروغ است آن، تو با اِعراب‌ساز
گفت: نه من آن ندانم عمرو را / زید چون زد بی‌گناه و بی‌خطا؟
گفت از ناچار و لاغی برگشود / عَمرو یک واوی فزون دزدیده بود!
زید، واقف گشت، دزدش را بزد / چون ز حدّش بُرد، او را حد سزد

(دفتر دوم ۳۶۳۵-۳۶۲۵)

لیک دعوت وارد است از کردگار / با قبول و ناقبول، او را چه کار؟

نوح، نهصدسال، دعوت می‌نمود / دَم به دَم انکارِ قومش می‌فزود
هیچ از گفتن، عنان واپس کشید؟ / هیچ اندر غارِ خاموشی خزید؟
گفت از بانگ وَ علالایِ سگان / هیچ واگردد ز راهی کاروان؟
یا شبِ مهتاب از غوغایِ سگ / سست گردد بدر را در سَیر تگ؟
مَه فشاند نور و، سگ عوعو کند / هرکسی بر خلقتِ خود می‌تند
هر کسی را خدمتی داده قضا / در خورِ آن، گوهرش در ابتلا
چون که نگذارد سگ آن نعرهٔ سَقَم / من مَهَمْ سیرانِ خود را چون هِلَم
چون که سِرکه، سِرکگی افزون کند / پس شِکَر را واجب افزونی بود
قهرِ سِرکه، لطفِ همچون انگبین / کین دو باشد رُکنِ هر اِسکنجبین
انگبین گر پای کم آرد ز خَل / آید آن اِسکنجبین اندر خلل

(دفتر ششم ۱۸-۹)

شروع دفتر دوم مثنوی

مدّتی این مثنوی تأخیر شد / مهلتی بایست تا خون شیر شد
تا نزاید بختِ تو فرزند نو / خون نگردد شیرِ شیرین، خوش شنو
چون ضیاءُالْحَق، حُسام‌الدین، عِنان / بازگرداند ز اوجِ آسمان
چون به معراجِ حقایق رفته بود / بی‌بهارش، غنچه‌ها ناکَفْته بود
چون ز دریا، سویِ ساحل بازگشت / چنگِ شعرِ مثنوی با ساز گشت
مثنوی که صیقلِ ارواح بود / بازگشتش روزِ استفتاح بود
مَطلعِ تاریخِ این سودا و سود / سال، اندر ششصد و شصت و دو بود

(دفتر دوم ۷-۱)

تغییر حال مولانا در ضمن سرودن مثنوی

من سرِ هر ماه، سه روز ای صنم / بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز، اوّلِ سه‌روزه است / روزِ پیروزست، نه پیروزه است
هر دلی کاندر غمِ شه می‌بُوَد / دَم به دَم او را سَرِ مه می‌بود

(دفتر پنجم ۱۸۹۰-۱۸۸۸)

ذرّه‌یی از عقل و هوش ار با من است / این چه سودا و پریشان گفتن است؟

چون که مغزِ من ز عقل و هُش، تهی است / پس گناهِ من در این تخلیط چیست؟
نه گناه او و راست که عقلم ببرد / عقلِ جملهٔ عاقلان پیشش بمُرد
یا مُجیرالْعَقلِ فَتّانَ الحِجیٰ / مٰا سِواکَ لِلْعُقولِ مُرْتَجیٰ
مَا اشْتَهَیْتُ الْعقلَ مُذْجَنَّنْتَنی / مٰا حَسَدْتُ الْحُسْنَ مُذْ زَیَّنْتَنی
هُلْ جُنونی فی هَواکَ مُستطاب؟ / قُلْ بَلیٰ وَالله یَجْزیکَ الثَّواب
گر به تازی گوید او، ور پارسی / گوش و هوشی کو که در فهمش رسی؟
بادهٔ او در خورِ هر هوش نیست / حلقهٔ او سخرهٔ هر گوش نیست
بارِ دیگر آمدم دیوانه‌وار / رَو رَو ای جان! زود زنجیری بیار
غیرِ آن زنجیرِ زلفِ دلبرم / گر دو صد زنجیر آری بر دَرَم

(دفتر پنجم ۱۹۱۷-۱۹۰۸)

﴿تمثیل‌سازی، شیوهٔ تعلیمی مولانا﴾

تمثیل در لغت به معنیِ مثال‌آوردن و تشبیه‌کردن است و در اصطلاح اهل ادب، عبارت است از تشبیه امری به امری دگر تا از آن فایدتی معنوی حاصل آید. اصولاً ذهن فطری بشر با تمثیل سازواری دارد، از این‌رو یکی از شیوه‌های تعلیمی کتب آسمانی و روش‌های بلاغی و مؤثر پیامبران و مصلحان و مربّیان بشر، ارسال مثل بوده است، زیرا تمثیلِ بجا و گویا، از خشکی سخن می‌کاهد و ذهن مخاطب را به‌سوی مقصود گوینده می‌انگیزد.

مولانا خصوصاً در مثنوی از این شیوهٔ بیانی بخوبی بهره جسته است. او در اکثر مسائل باریک و دور از افق فهم عموم به تمثیل دست یازیده است. و هراندازه که مسأله‌ای را دشوار یافته بر مقدار تمثیل افزوده است تا بدانجا که مقصود آشکار آید.

تمثیل برای تفهیم مقصود به افهام عمومی ضرورت دارد

این مثل چون واسطه است اندر کلام　　واسطه شرط است بهرِ فهمِ عام

(دفتر پنجم ۲۲۸)

لیک تمثیلی و تصویری کنند　　تا که دریابد ضعیفی عشقْ‌مند

(دفتر ششم ۱۱۷)

تمثیل بخش اعظم مثنوی را تشکیل می‌دهد و عموماً هنری‌ترین بخش مثنوی بخش تمثیلات است. و چنانچه امثال و حکایات را از مثنوی تفریق کنیم شیری بی‌یال و دم و اشکم خواهد شد. زبان تمثیلی مولانا شامل سه بخش است:

۱. حکایات کوتاه و بلند.

۲. امثال سایره و متداول در میان مردم.

۳. تمثیل‌های توجیهی و استدلالی که از تخیل قوی و سرعت انتقال ذهنی مولانا برون زهیده است. هنرنمایی مولانا به‌ویژه در این بخش، درخشش شگرفی پیدا کرده است.

همچو آن شخصِ درشتِ خوشْ سُخُن　　در میانِ رَه نشانْد او خارْبُن

رهْ‌گذریانش ملامتْ‌گر شدند　　بس بگفتندش: بکَن آن را، نکَند

هـردَمی آن خـارْبُن افـزون شـدی / پایِ خَلْق از زخمِ آن، پُرخون شدی
جـامه‌هایِ خَـلق، بِـدْریدی ز خـار / پـایِ درویشـان بـخَستی زارزار
چون به جِد حاکم بدو گفت: این بکَن / گـفت: آری بـرکَنَم روزیش مـن
مـدّتی فـردا و فـردا وعـده داد / شـد درختِ خـارِ او مـحکمْ نـهاد
گفت روزی حاکمش: ای وعده‌کژ / پـیش آ در کـارِ مـا، واپس مَـغَژ
گـفت: اَلْاَیّـام یُـا عَـمْ بَـیْنَنا / گـفت: عَـجِّلْ لا تُـمٰاطِلْ دَیْـنَنا
تو که می‌گویی که فـردا ایـن بـدان / که به هـر روزی کـه مـی‌آید زمـان
آن درختِ بَـد، جـوان‌تـر مـی‌شود / وین کَـننده پـیر و مـضطر مـی‌شود
خـارْبُن در قـوّت و بـرخـاستن / خـارْکَـن در پـیری و در کـاستن
خارْبُن هر روز و هر دَم سبز و تـر / خـارْکَن هـر روز زار و خشک تـر
او جـوان‌تـر مـی‌شود، تـو پیرتر / زود بـاش و روزگـارِ خـود مَـبَر
خـارْبُن دان هـریکی خـویِ بَـدت / بـارها در پـای، خـار آخِـر زدت

(دفتر دوم ۱۲۴۰-۱۲۲۷)

نمونهٔ مورد دوم:

هین مشو غـرّه بـدان گـفت حـزین / بار بر گاو است و بر گردون حـنین

(دفتر دوم ۴۹۵)

مصراع دوم، اشارت دارد به ضرب‌المثل: **بار بر گاو و ناله بر گردون**[1].

نمونهٔ مورد سوم: مولانا خصوصاً در این بخش گوی سبقت را از همهٔ گویندگان، سخن‌شناسان و حکیمان و فیلسوفان و متکلمان و... درربوده است. در ایـن بخش دشوارترین موضوعات کـلامی و فـلسفی و عـرفانی را کـه بـیان آن بـرای دیگـر اندیشوران، زحمت فراوان به‌همراه داشـته بـا سـاختن تـمثیلات بجـا و مـربوط، بـه چیرگی و مهارت بیان کرده است.

تمثیل در بیان ظهور کثرت از وحدت:

مُنْبَسِط بـودیم و یک جـوهر هـمه / بی سَر و بـی‌پا بُـدیم آن سَـر هـمه
یک گُـهر بـودیم هـمچون آفـتاب / بی‌گِره بودیم و صـافی هـمچو آب
چون به صورت آمد آن نـور سَـرَه / شد عـدد چـون سـایه‌های کـنگره

---

۱. ر.ک. **امثال و حکم**، ج ۱، ص ۳۵۷.

کـنگره ویـران کـنید از مَـنْجَنیق تـا رود فـرق از مـیانِ ایـن فـریق
(دفتر اول ۶۸۹-۶۸۶)

تمثیلی در بیان دشواری روانشناسی و یافتن عقده‌های روانی:

چون کسی را خار در پایش جهد پـایِ خـود را بـر سـرِ زانـو نـهد
وز سرِ سوزن همی جوید سَرَش ور نـیابد، مـی‌کند بـا لب تـرش
خار در پا شـد چنین دشـوارْیاب خار در دل چون بود؟ واده جواب
خارِ دل را گـر بـدیدی هـر خَسـی دست، کی بودی غمان را بر کسی؟
(دفتر اول ۱۵۳-۱۵۰)

تمثیل‌سازی در بیان نسبی‌بودن خیرات و شرور:

در زمـانه هـیچ زهـر و قـند نـیست که یکی را پـا، دگـر را بـند نـیست
هـر یکـی را پـا، دگـر را پـایْبند مر یکی را زهر و، بر دیگر چو قند
زهرِ مـار، آن مـار را بـاشد حـیات نسـبتش بـا آدمـی بـاشد مـمات
خـلقِ آبـی را بُـوَد دریـا، چـو بـاغ خلقِ خاکی را بُوَد آن، مرگ و داغ
هـمچنین بـرمی‌شُمَر ای مـردِ کـار نسـبتِ ایـن از یکـی کس تـا هـزار
زیـد انـدر حـقِ آن، شـیطان بُـوَد در حقِ شخصی دگر، سـلطان بُـوَد
آن بگوید: زید، صِدّیقِ سَـنی‌ست وین بگوید: زید، گبرِ کُشتنی است
زید، یک ذات است، بر آن یک جَنان او بـرین دیگـر هـمه رنـج و زیـان
گر تو خواهی کو تو را باشد شِکر پس وَرا از چشـمِ عُشّـاقش نگـر
منگر از چشمِ خودت آن خوب را بین بـه چشـمِ طـالبان، مـطلوب را
(دفتر چهارم ۷۵-۶۶)

تمثیل در بیان اینکه ذکر حق آدمی را از افکار و خواطر کژ در امان می‌دارد:

آنـچنانکه عُـور، انـدر آب جَست تا در آب از زخمِ زنبوران بـرَست
مـی‌کُند زنـبور بـر بـالا طَـواف چون برآرَد، سر ندارنـدش مـعاف
آب، ذکرِ حقّ و، زنبور، این زمـان هست یـاد آن فـلانه و آن فـلان
دَم بـخور در آبِ ذکـر و صـبر کـن تـا رهـی از فکـر و وسـواسِ کُـهُن
(دفتر چهارم ۴۳۸-۴۳۵)

نارسایی تمثیلات

مولانا هرچند شیوهٔ تعلیمی خود را بر پایهٔ تمثیل بنیاد کرده ولی بارها مـی‌پذیرد و صادقانه اذعان می‌دارد که هرگونه تمثیل در بیان مسائل لاهوتی و ماورائی به‌ویژه در

بیان رابطهٔ حق و خلق، ابتر و سترون است. و از طرفی می‌گوید چاره‌ای جز تمثیل‌سازی نیست، زیرا تمثیلِ مناسب، سبب تقریب اذهان گردد.

کیست ماهی؟ چیست دریا در مثل؟ کـه بـدان مـانَد مَـلِک عَـزَّ وَجَـلَّ
صدهزاران بحر و ماهی در وجـود سَجده آرَد پیشِ آن اِکـرام و جُـود
(دفتر اول ۵۰۵-۵۰۴)

این مَـثَل نـالایق است ای مُسْـتَدِلّ حـــیلهٔ تـــفهیم را جُـهدُ الْـمُقِلّ
(دفتر ششم ۳۷۱۹)

ای بُرون از وَهْم و قـال و قـیلِ مـن خـاک بـر فـرقِ مـن و تـمثیلِ مـن
(دفتر پنجم ۳۳۱۸)

این سخن هم ناقص است و اَبتَرست آن سخن که نیست ناقص، آن سَرَست
(دفتر سوم ۱۲۷۷)

چه مَه و، چه آفتاب و، چه فـلک؟ چه عقول و، چه نفوس و، چه مَلَک
آفـــــتابِ آفـــــتابِ آفـــتاب این چه می‌گویم؟ مگر هستم به خواب!
(دفتر سوم ۲۸۱۳-۲۸۱۲)

آتشِ چـه؟ آهـنِ چـه؟ لب بـبند ریشِ تشـــبیهِ مُشَـــبّه را مـــخند
(دفتر دوم ۱۳۵۵)

روح چون مِن اَمرِ ربّی مـختفی است هر مثالی کـه بگـویم مُـنتفی است
(دفتر ششم ۳۳۱۰)

ایـن مـثال آمـد رکـیک و بـی‌ورود لیک در محسوس از این بهتر نبود
(دفتر ششم ۴۶۳۳)

تمثیل‌سازی و اخگر عشق

مولانا می‌گوید بندهٔ عاشق از کمال اشتیاقی که دارد نمی‌تواند بر یافته‌های درونی و تجارب روحی خود صبر ورزد. پس پی‌درپی مثالی می‌آرد تا باشد کـه انـدکی از تجربه‌های درونی خود را به گفت درآورد.

بـنده نشْکـیبد ز تـصویرِ خـوشت هر دَمَت گوید که: جـانم مَـفْرَشت
(دفتر پنجم ۳۳۱۹)

ایـن قـیاسِ نـاقصان بـر کـار رب جوشش عشق است نه از ترکِ ادب
(دفتر سوم ۳۶۷۷)

﴿شعر﴾

معروف است که مولانا تا پیش از دیدار شمس‌الدین تبریزی و رسیدن به استحالهٔ روحی و انقلاب درونی، با شعر و شاعری هیچگونه ممارستی نداشته و تنها جاذبهٔ مرموز شمس بود که او را بدین صنعت انگیخت و از او قلندری ترانه‌گو ساخت. البته این، پنداری مبالغه‌آمیز و عاری از بُنْیت و بَیّنت تحقیق است. چه اشعار مولانا بـه قرینه‌های عینی و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که او به دوران تحصیل و زیّ فقاهت نیز مطالعاتی دامنه‌دار در اسالیب شاعران و دواوین عربی و فارسی داشته است و با تکیه بر حافظهٔ فروزان و نیرومند خود اشعاری فراوان ازبر داشته است و در شیوهٔ گویندگانی همچون ناصرخسرو و انوری و سنایی و عطار به اقتباس و ابتکار ذوق می‌آزموده است. چنان‌که در جایی خود را شاعری «دفترْباره» و «زَبَرْدستِ ادیبان» خوانده است و این البته بازمی‌گردد به پیش از آشنایی او با شمس.

عُـــطارِدْوار، دفـــترْباره بـــودم　　زَبَـــرْدستِ ادیـــبان مـــی‌نشستم
چـــو دیـــدم لوحِ پـیشانیِ ســاقی　　شـدم مست و قـلم‌ها را شکـستم[1]

با آنکه اشعار مولانا آیتی است در فصاحت و بلاغت، لیکن هرگز به شاعریِ خود نبالیده است چراکه او را فنّی بوده است غیر از فنون شعرا. او حتی حاضر نبوده است که به‌عنوان «شاعر» شناخته شود. چنان‌که سان و سیرت اهل علم و تحقیق چنین بوده و هست. او گوید: «آخر، من تا این حد دل دارم که این یاران که به نـزد مـن می‌آیند از بیم آن‌که ملول نشوند شعری می‌گویم تا به آن مشغول شوند، و اگرنه من از کجا شعر از کجا؟! والله که من از شعر بیزارم و پیش من از این بَتَر چیزی نـیست! همچنان‌که یکی دست در شکمبه کرده است و آن را می‌شوراند بـرای اشـتهای مهمان، چون اشتهای مهمان به شکمبه است.»[2]

نیز در بیزاری از صنعت‌سازی‌های شاعرانه که معنی را فدای آرایه‌های ظاهری می‌کنند گوید:

---

۱. **کلیات شمس**، با تصحیح و حواشی مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، ج ۳، ص ۲۳۶.

۲. **فیه مافیه**، با تصحیح و حواشی استاد فروزانفر، ص ۷۴، نیز رسالهٔ سپهسالار، با تصحیح و تعلیقاتِ مرحوم استاد سعید نفیسی، ص ۶۸.

رَسْتَم از این بیت و غزل، ای شه و سلطانِ ازل مُـفْتَعِلُن مُـفْتَعِلُن مُـفْتَعِلُن کُشت مـرا
قافیه و مَغْلطه را گو همه سیلاب ببر پوست بُوَد پوست بود درخورِ مغزِ شعرا[1]

مولانا با شعر و صنایع آن ممارستی تام داشته ولی از آوازه‌یافتن بدین فـن تـن می‌زده است. و لذا این پندار که مولانا به یکباره و بی‌تمهید قبلی در شعر درخشیدن گرفته و ید بیضا کرده است بر اساسی نیست. و حتی استناد به قول بهاءالدین ولد، فرزند خلف و ارشد او نیز که می‌گوید: «شیخِ مُفتی ز عشق، شاعر شد»[2] نمی‌تواند این پندار را تأیید کند. چون می‌توان سخن او را بدین مقصود حمل کرد که عشق شمس، سبب آمد که مولانا از نام و ننگ نهراسد و لاابالی‌وار، خود را آماج تیر ملامت کند و از عنوانِ شاعر، قلندر، ترانه‌گو، باده‌جو و... حذر نکند. و نیز توان گفت که عشق، او را از جرگهٔ شاعران صنعت‌ساز و قافیه‌پرداز به‌در آورد، نه آنکه ناگهان و بی‌مقدمه در حدود چهل‌سالگی شاعر شد.

اگر فصاحت و بلاغت جز این نباشد که گوینده‌یی بی هـیچ سکـته و تکـلّفی، مکنونات خود را به گفت آرد و در مخاطب شور و عاطفه انگیزد و صُوَر خیالی بدیع و تصویرسازیِ زنده و به دور از تقلید و تکـرار بـه‌کـار گـیرد و مـوسیقی را بـه‌نحو بی‌سابقه‌ای در شعر وارد سازد، بی‌گمان مولانا اشعرِ شاعران پارسی و غـیرپارسی است و در این عرصه، بدیل و همتا ندارد. هرچند که طَیْلسانِ «شاعری» برای قامت رعنای او کوتاه و ناچیز می‌آید و ترادیفِ نـام او بـا مسـندِ «شـاعری» از شأن او می‌کاهد.

اشعار مولانا گذشته از عمق معانی و تصویرسازی‌های تازه و بدیع، از حـیث موسیقایی نیز قوی‌ترین و غنی‌ترین اشعار است و هیچ شاعری در تـنوّع اوزان و انگیزش حسّ و عاطفه و القای موسیقی به گَرد او نمی‌رسد. و اگر فقط و فقط از دید موسیقایی به اشعار مولانا درنگریم، غزلیات او پشتوانهٔ محکمی است برای ایجاد تحوّل و دمیدنِ حیات نو در موسیقی سنتیِ کنونی و خارج‌کردنِ آن از دایرهٔ بستهٔ کُندی و تقلید و کسالت. به شرط آنکه استادان این فن، دانش و هنر استفاده از اشعار مولانا را به‌جِدّ فرا گیرند.

---

۱. **کلیات شمس**، ج ۱، ص ۳۱.
۲. **ولدنامه**، با تصحیح و مقدمهٔ ممتع مرحوم استاد جلال‌الدین همایی، ص ۵۳.

اشعار مولانا، گوهر و حقیقت شعر است، چون هیچ شاعر و گوینده‌ای به اندازهٔ مولانا، طبیعی و به‌دور از تکلّف، شعر نگفته است. هم از این‌روست که هیچ شعری به‌اندازهٔ اشعار او از شور طبیعی و شعور ماورای طبیعی برخوردار نشده است.

نخستین خصوصیتی که مولانا را از سایر شاعران ممتاز می‌کند این است که او به تکلّف و تصلّف شعر نگفته است، بل درد و احساس درونی او وقتی به ظهور می‌رسیده فی‌البداهه در قالب اشعار در ظهور می‌آمده است. «خون چو می‌جوشد مَنَش از شعر رنگی می‌دهم» از این‌رو بهاءولد در ویژگی زبان عاشقانهٔ مولانا و تفاوت آن با زبان متکلف شاعران گوید:

شعرِ عاشق بُوَد همه تفسیر　　شعرِ شاعر بُوَد یقین تَفِ سیر
شعرِ شاعر، نتیجهٔ هستی است　　شعرِ عاشق ز حَیِّزِ مستی است[1]

یکی از پژوهشگران و نویسندگان فاضل معاصر در تمایز شعر مولانا با شعر سعدی و حافظ تمثیلی لطیف دارد: «گاهی در باغ زیبایی گردش می‌کنید. باغ منظم و باصفایی که دست ماهر باغبانِ باذوق و سلیقه آن را آراسته. انواع درخت‌های بارور و سایه‌گستر در آن به بار آورده، چمن‌های مُنَقَّش و دل‌انگیز احداث کرده، خیابان‌های پُرسایه و پیراسته، تپّه‌های گُل، آلاچیق‌های سبز و معطّر، آبْنماهای شاداب و مترنّم در آن ترتیب داده است که چشم را نوازش می‌دهد و جان را منبسط می‌کند. در این باغ، با تفنّن راه می‌روید، نقش و نگار و تنوّع منظم آن به شما لذّت می‌دهد، ولی هیچ‌گونه هراسِ غموض و ابهامی دل شما را به تپش نمی‌اندازد.

امّا گاهی سروکار با جنگل کُهنسال و انبوهی، با جنگلِ بکر و ناپیداحدودی می‌افتد که قوّهٔ نامیهٔ آن، تحت سلطه و تفنّن موجود بشری نیست. طبیعتِ توانگر و مُسرِف، طبیعت قادر و حدودنشناس، طبیعتِ سرکش و نظم‌ناپذیر، آن را در طی اعصار به بار آورده است. پُر است، سرشار است، نامحدود است، لبریز از حیات و حرکت است. درخت‌های غول‌پیکرِ خارج از هر قاعده و نظمی به طرف آسمان بیرون جَسته‌اند، بوته‌ها و علف‌ها و پیچک‌ها جایی را تهی و فارغ نگذاشته‌اند، خطِّ راهی و نشانِ رهنمایی دیده نمی‌شود. جنگلی پُر از حیات، حیاتِ هوسناک و سرکش، لبریز از سکوتِ پُرهمهمه، همهمهٔ پرندگان و حشرات و جانداران مجهول، پُر از

---

۱. ر.ک. پیشین.

غموض و سایه، پُر از روشنایی‌هایی که تاریکی را بهتر نشان می‌دهد... تفاوت روح جلال‌الدین با سایر شاعران از این قیاس است. دیوان غزلیات سعدی و دیوان شمس را از روی این معیار می‌توان سنجید.»[۱]

پروفسور آنه ماری شیمل، مولاناشناسِ برجسته نیز این تمایز را با تمثیلی دلنشین بیان کرده است: «در غزل‌های مولوی، اثری از باغ‌های آراسته و پیراستهٔ شیراز که ما دوست داریم آن را جوهر حقیق غزل پارسی بدانیم دیده نمی‌شود. اشعار او بیشتر به نقاشی‌های طرز ترکمن، با آن حرکت‌های شگفت‌انگیز گُل‌ها، بوته‌ها، دیوها و جانوران مانند است تا به مینیاتورهای بهزاد با آن کمال سنجیده و حساب‌شده.»[۲]

مولانا هیچ حاکم و قدرتمندی را مدح نگفته است

تفاوتِ دیگر مولانا از شاعران رسمی این است که او هنر شاعری و سخنوری خود را تنها در بیان دردهای انسانی و وصف معشوق ازلی و لَمْ‌یَزَلی به کار بسته است و هدفی جز تعلیم و تربیت جوامع بشری و همدردی و غمخواری با آنان نداشته است.[۳] نه در بند نان بوده است و نه در قید نام. از این‌رو هرگز به مدح شاهان و تشنگان قدرت و شیفتگان حکومت سخن نیالوده است. چه او از بن دندان به این سخنش ایمان داشت که:

می‌بلرزد عرش از مدحِ شقی بدگمان گردد ز مدحش متقی

(دفتر اول ۲۴۰)

مولانا اصلاً این دنیا را به چیزی نمی‌شمرد که به درگاهِ زورمندان فرومایه و زرپرستان دون‌پایه نزدیک شود و یوغ بندگی و چاپلوسی آنان را به گردن افکند. او خود از نشست و برخاست با قدرتمندان منع می‌کرده و همنشینی با آنان را برای ایمان و اخلاق، خطرناک می‌دانسته است. «با پادشاهان نشستن از این روی خطر نیست که سَر برود، که سری است رفتنی چه امروز چه فردا. اما از این رو خطر است که ایشان

---

۱. **سیری در دیوان شمس**، مرحوم علی دشتی، ص ۱۸۹ــ۱۸۸.

۲. **شکوه شمس**، ترجمهٔ حسن لاهوتی، ص ۵ــ۴.

۳. در تاریخ ادبیات ما شاعران و سخنورانی که به مدح قدرتمداران تن نداده‌اند اندک‌شمارند. ناصرخسرو (۴۸۱ــ۳۹۴ ه) و شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (۶۱۸ــ۵۴۰ ه) و شیخ محمود شبستری (۷۲۰ ه) از این گروهِ اندک به‌شمار آیند.

چون درآیند و نَفْس‌های ایشان قوّت گرفته است و اژدها شده، این کس که به ایشان صحبت کرد و دعوی دوستی کرد و مالِ ایشان قبول کرد لابد باشد که بر وفقِ ایشان سخن گوید و رأی‌های بدِ ایشان را از روی دلْنگاه‌داشتی قبول کند و نتواند مخالفِ آن گفتن. از این رو خطر است زیرا دین را زیان دارد.»[۱]

نقد قدرتمداران و حکام زورگو در اشعار مولانا

مولانا گاه به نقد حکام و منصب‌پرستان زبان گشوده است و آنان را با زبانی طنزآمیز نکوهیده است. ازجمله، حاکمانِ زورگو را به جنازه‌های حمل‌شده بر دوش مردم تشبیه کرده است و گفته است که آیین ستم و رسم بیداد، بنیاد هر حکومتی را فرو می‌پاشد. پس هرکه می‌خواهد آزاده بزید باید سرپُست و مقام خاک ریزد و آن را طرد گوید.

نام، میری و وزیری و شهی — در نهانش مرگ و درد و جانْدهی
بنده باش و بر زمین رَوْ چون سمند — چون جنازه نَه که بر گردن برند
جمله را حمّالِ خود خواهد کَفور — چون سوارِ مُرده آرندش به گور
بر جنازه هر که را بینی به خواب — فارِسِ منصب شود، عالی‌رکاب
زانکه آن تابوت بر خلق است بار — بار بر خلقان فکندند این کِبار
بارِ خود بر کس منه، بر خویش نِهْ — سروری را کم طلب، درویش بِهْ
مَرکبِ اَعناقِ مردم را مَپا — تا نیاید نِقرست اندر دو پا
مَرکبی را کآخِرش تو دَه دِهی — که به شهری مانی و ویرانْدِهی
دَه دِهش اکنون که چون شهرت نمود — تا نباید رَخْت در ویران گشود
دَه دِهش اکنون که صد بُستانْت هست — تا نگردی عاجز و ویرانْپرست

(دفتر ششم ۳۳۲-۳۲۳)

مولانا ضمن حکایتی یکی از امرای سلجوقی آسیای صغیر را با زبان طنز نقد می‌کند و از او چهره‌ای نابخرد و زورگو می‌نگارد که به‌جای دریافتن نکته‌های لطیف اهل دل، دست به چماق می‌برد و ناسزا می‌گوید! «مُطرب» در این حکایت نماد صاحبدلانی است که نغمه‌های اسرار ساز می‌کنند.

اعجمی‌تُرکی سَحَر آگاه شد — وز خُمارِ خَمْر، مُطربْ‌خواه شد

(دفتر ششم ۶۴۳)

---

۱. فیه مافیه، ص ۹.

ادامهٔ حکایت بعد از ایراد نکات و انتقالات مختلف:

مطرب آغازید پیشِ تُرکِ مست / در حجابِ نغمه اسرارِ اَلَسْت
من ندانم که تو ماهی یا وَثَن؟! / من ندانم تا چه می‌خواهی ز من؟!
من ندانم که چه خدمت آرمت؟! / تن زنم، یا در عبارت آرمت؟!
این عجب که نیستی از من جدا / می‌ندانم من کجاام تو کجا؟!
من ندانم که مرا چون می‌کَشی؟! / گاه در بر، گاه در خون می‌کَشی
همچنین لب در «ندانم» باز کرد / می‌ندانم می‌ندانم ساز کرد
چون ز حد شد «می‌ندانم» از شگفت / تُرکِ ما را زین حَراره دل گرفت
برجهید آن تُرک و دَبّوسی کشید / تا عَلَیها بر سرِ مُطرِب رسید
گُرز را بگرفت سرهنگی به دست / گفت: نَه، مطربْ‌کُشی، این دَم بَد است
گفت: این تکرارِ بی‌حد و مَرَش / کوفت طبعم را، بکوبم من سرش
قَلْتَبانا! می‌ندانی، گُه مخورا! / ور همی دانی، بزن مقصود بر
آن بگو ای گیج که می‌دانی‌اش / می‌ندانم می‌ندانم درمَکَش
من بپرسم کز کجایی، هی مری / تو بگویی: نه ز بلخ و نه از هِری
نه ز بغداد و نه مَوْصِل نه طَراز / درکَشی در نی و نی، راهِ دراز

(دفتر ششم ۷۱۶-۷۰۳)

بالاخره امیر می‌گوید:

این سخنْ‌خایی دراز از بهرِ چیست؟! / گفت مطرب: زانکه مقصودم خفی است

(دفتر ششم ۷۲۰)

مولانا در حکایتی دیگر به نقد یکی از شاهان «تِرْمَد» واقع در ماوراءالنهر دست یازیده است. او چهرهٔ آن شاه را خشم‌آور و متکبّر و انتقادستیز تصویر کرده است.

شاه، با دلقک همی شطرنج باخت / مات کردش، زود خشمِ شه بتاخت
گفت: شَهْ‌شَه و آن شَهِ کبرْآورش / یک‌یک از شطرنج می‌زد بر سرش
که بگیر اینک شَهَت، ای قَلْتَبان / صبر کرد آن دلقک و گفت: اَلْاَمان
دستِ دیگر باختن فرمود میر / او چنان لرزان که عور از زمهریر
باخت دستِ دیگر و شَه مات شد / وقتِ شَه‌شَه‌گفتن و میقات شد
برجهید آن دلقک و در کنج رفت / شش نمد بر خود فکند از بیم، تفت
زیرِ بالش‌ها و زیرِ شش نمد / خفت پنهان تا ز زخمِ شه رهد

گفت شه: هَی‌هَی چه کردی؟! چیست این؟! گفت: شَه‌شَه شَه‌شَه‌ای شاهِ گزین
کی توان حق گفت جز زیرِ لحاف! با تو ای خشم‌آورِ آتش‌سِجاف؟!
(دفتر پنجم ۳۵۱۵-۳۵۰۷)

معانی دقیق و ژرف را نمی‌توان در قالب شعر بیان کرد

القای معارف بیکران الهی و مسائل تودرتوی روان انسان در قالب شعر واقعاً امری صعب است. لیکن مولانا با مهارتی شگرف چنان بر این مهم یارسته است که حتی مبتدیان را نیز به ذوق انگیخته است. خیلی از بزرگان عرفان دقایق عرفانی را به رشتهٔ نظم و شعر درکشیده‌اند، اما هیچ‌کدام در طلاقت لسان و روانی کلام به پای مولانا نرسیده‌اند.

بسیاری از شاعران را می‌شناسیم که از تنگی قافیه و دست و پاگیربودن وزن شعر گِله آورده‌اند، امّا بی‌گمان هیچ‌کدام به اندازهٔ مولانا مزاحم‌بودن صنایع و آرایه‌های شعر را در القای معانیِ والا احساس نکرده است.

معنی اندر شعر، جز با خَبْط نیست چون فلاسنگ است، اندر ضبط نیست
(دفتر اول ۱۵۲۸)

نیزه‌بازی اندر این گَوْهایِ تنگ نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ
(دفتر چهارم ۱۴۸۶)

قافیه‌اندیشی، مانع از ورود به باغ معانی است

سخن و کلام، بر سر دیوار بوستان و معارف و روضهٔ حقایق، همچون پرچینی از خار است که مانع از رسیدن بدان می‌شود، زیرا هر حقیقتی که به لفظ درآید، شأن حقیقی خود را آن‌سان که هست از دست می‌دهد و تنزّل می‌کند، خصوصاً که آن الفاظ در قالب شعر گفته آید. درست است که الفاظِ شعر باید پیراسته و آراسته و خوش‌آهنگ باشد، ولی الفاظ نسبت به معانی، جنبهٔ ثانوی دارد و هرگز روا نیست که معانی، فدای بازی‌های لفظی شود. اگر اندیشه و جهش روح را از شعر برداریم چه می‌ماند؟ گردویی بی‌مغز، سازی ناکوک، انسانی عاری از مکارم، کالبدی مزیّن اما

بی‌جان.[۱] بی‌گمان هیچ شاعری به اندازهٔ مولانا اندیشه و معانیِ ژرف القا نکرده است و فصاحت و بلاغت حقیق را به نمایش نگذاشته است.

قافیه اندیشم و دلدارِ من — گویدم مَندیش جز دیدارِ من
خوش نشین ای قافیه‌اندیشِ من — قافیهٔ دولت تویی در پیشِ من
حرف چه بْوَد؟ تا تو اندیشی از آن — حرف، چه بْوَد؟ خارِ دیوارِ رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زنم — تا که بی این هرسه با تو دم زنم

(دفتر اول ۱۷۳۰-۱۷۲۷)

۱. به کتاب **سیری در دیوان شمس** نوشتهٔ علی دشتی، ص ۳۴ به‌بعد رجوع شود.

﴿حسام‌الدین و مثنوی﴾

حسام‌الدین چلبی، معروف به **اخی ترک** از یاران گزین و جانشینان مولانا بود. بزرگ‌ترین خدمت او به جهان بشری آن بود که توانست مولانا را از اوج استغراق و ژرفای بی‌خویشی به‌در آرد و او را متوجه عالم صحو و باخویشی کند و مآلاً او را به نظم مثنوی برانگیزد. گرچه پیش از مولانا کتاب‌های تعلیمی صوفیه نظیر حدیقه سنایی و آثار عطار مرجع صاحبدلان بود، امّا گویی که جهان بشری منتظر زاده‌شدن خاتم الکتب در عرفانیات بود. و حسام‌الدین، نقش زایشگرِ این مولود خجسته‌پی را داشت. او بود که به مولانا گفت دیوان غزلیات، فربه و حجیم شده و یاران نیازمند کتابی تعلیمی در زمینهٔ مبانی معرفتی هستند، کتابی که جامع دانش و هنر و عقل و اشراق باشد و در بیان مسائل عرفانی به دور از تعقید و تکلّف سخن گوید. بدین‌سان مثنوی معنوی در ظهور آمد.

حسام‌الدین، زمینه‌ساز پدیدآمدن مثنوی بود

جوش دِه آن بحرِ گوهرْبار را — خوش بپُرس امروز، این بیمار را
چون تو آنِ او شدی، بحر آنِ اوست — گرچه این دَم، نوبتِ بُحرانِ اوست
این خود آن ناله‌ست کو کرد آشکار — آنچه پنهان است، یا رَب! زینهار

(دفتر ششم ۲۰۰۱-۱۹۹۹)

ای ضیاءُالْحق، حُسامُ الدّین توی — که گذشت از مَه به نورت مثنوی
همّتِ عالیِ تو، ای مُرتَجا! — می‌کَشد این را خدا داند کجا
گَردنِ این مثنوی را بسته‌یی — می‌کَشی آن سوی که دانسته‌یی
مثنوی، پویان، کَشنده ناپدید — ناپدید از جاهلی کِش نیست دید
مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌یی — گر فزون گردد، تواش افزوده‌یی

(دفتر چهارم ۵-۱)

ای ضیاءالحق حسام‌الدین بیا — ای صقال روح و سلطان الهدی
مثنوی را مَسرَحِ مشروح دِه — صورت امثال او را روح دِه
تا حروفش جمله عقل و جان شوند — سوی خُلدِستان جان پرّان شوند

هم به سعی تو ز ارواح آمدند / سوی دام حرف و مستحقن شدند
باد عمرت در جهان همچون خضر / جان فزا و دستگیر و مستمر
چون خَضِر و الیاس مانی در جهان / تا زمین گردد ز لطفت آسمان
(دفتر ششم ۱۸۸-۱۸۳)

ای ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدّین! بیار / این سوم دفتر که سنّت شد سه بار
برگُشا گنجینهٔ اَسرار را / در سوم دفتر، بِهِل اِعْذار را
(دفتر سوم ۲-۱)

شه حُسام‌الدّین که نورِ اَنْجُم است / طالبِ آغازِ سِفرِ پنجم است
(دفتر پنجم ۱)

ستایش‌های مولانا از حسام‌الدین

ای ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدّینِ راد / که فلک و ارکان، چو تو شاهی نزاد
تو به نادر آمدی در جان و دل / ای دل و جان از قدومِ تو خَجِل
چند کردم مدحِ قومِ مُامَضیٰ / قصدِ من زآنها تو بودی زاقتضا
خانهٔ خود را شناسد خود، دعا / تو به نامِ هرکه خواهی کن ثنا
بهرِ کتمانِ مدیح از نامَحَل / حق نهاده‌ست این حکایات و مثل
گر چنان مدح از تو آمد هم، خجل / لیک بپذیرد خدا جُهدُالْمُقِل
حق پذیرد کسره‌یی، دارد معاف / کز دو دیدهٔ کور دو قطره کفاف
مرغ و ماهی دانند آن ابهام را / که ستودم مُجْمل این خوشْ‌نام را
تا بر او آهِ حسودان کم وزد / تا خیالش را به دندان کم گزد
خود خیالش را کجا یابد حسود؟ / در وِثاقِ موش، طوطی کی غُنود؟
آن خیالِ او بُوَد از اِحتیال / موی ابرویِ وی است آن، نی هلال
مدحِ تو گویم برون از پنج و هفت / برنویس اکنون، دَقوقی پیش رفت
(دفتر سوم ۲۱۲۱-۲۱۱۰)

ای ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدین! درآر / این سَرِ خر را در آن بِطّیخْ‌زار
تا سَرِ خر چون بمُرد از مَسْلَخه / نشوِ دیگر بخشدش آن مَطْبَخه
هین ز ما صورتْ‌گریّ و جان ز تو / نه غلط هم این خود و هم آن ز تو
بر فلک محمودی ای خورشیدِ فاش / بر زمین هم تا ابد محمود باش
(دفتر چهارم ۳۸۲۷-۳۸۲۴)

هان ضیاءُالْحق! حُسام‌الدّین تو زود / داروش کن کوریِ چشمِ حسود
توتیایِ کبریایِ تیزْفعل / داروِیِ ظُلمتْ‌کُش اِستیزفعل
آنگه گر بر چشم اَعْمیٰ برزند / ظُلمتِ صدساله را زو برکَنَد
جملهٔ کوران را دوا کن جز حَسود / کز حسودی بر تو می‌آرد جُحود
مر حسودت را اگرچه آن منم / جان مده تا همچنین جان می‌کَنَم
(دفتر دوم ۱۱۲۷-۱۱۲۳)

ای ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدّین! بیا / که نروید بی‌تو از شوره، گیا
(دفتر دوم ۲۲۸۲)

من بگویم وصفِ تو، تا ره برند / پیش از آن کز فوتِ آن، حسرت خورند
نورِ حقّی و به حق، جذّابِ جان / خلق در ظلماتِ وهم‌اند و گمان
شرطِ تعظیم است تا این نورِ خَوش / گردد این بی‌دیدگان را سُرمه‌کَش
(دفتر پنجم ۲۴-۲۲)

زآن ضیا گفتم حُسام‌الدین تو را / که تو خورشیدیّ و این دو، وصف‌ها
کین حُسام و این ضیا یکی است هین / تیغِ خورشید از ضیا باشد یقین
نور از آنِ ماه باشد وین ضیا / آنِ خورشید این فرو خوان از نُبا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر! / وآن قمر را نور خوانْد، این را نگر
شمس، چون عالی‌تر آمد خود ز ماه / پس ضیا از نور، افزون دان به جاه
(دفتر چهارم ۲۰-۱۶)

همچنین که من در این زیبافسون / یا ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدّین کنون
چونکه کوته می‌کنم من از رَشَد / او به صد نوعم به گفتن می‌کَشَد
ای حُسام‌الدّین! ضیایِ ذُوالْجلال / چونکه می‌بینی، چه می‌جویی مقال؟
این مگر باشد ز حُبِّ مُشتهیٰ / اِسْقِنی خَمْراً وَ قُلْ لی اِنَّها
بر دهانِ توست این دَم جامِ او / گوش می‌گوید که قسمِ گوش کو؟
قسمِ تو گرمی است، نک گرمیّ و مست / گفت: حرصِ من از این افزون‌تر است
(دفتر چهارم ۲۰۸۰-۲۰۷۵)

باد عمرت در جهان همچون خَضِر / جانفزا و دستگیر و مستمر
چون خَضِر و الیاس مانی در جهان / تا زمین گردد ز لطفت، آسمان
گفتمی از لطفِ تو جزوی ز صد / گر نبودی طُمطراقِ چشمِ بَد

لیک از چشـــم بـــدِ زهـرآبْ‌دَم زخـــم‌هایِ روحْ‌فـرسا خـورده‌ام
جـز بـه رمـزِ ذکـرِ حـالِ دیگـران شـرحِ حـالت مـی‌نیارم در بـیان
این بـهانه هـم ز دسـتانِ دلی است که از او پاهایِ دل اندر گِلی است
صد دل و جان عاشقِ صانع شـده چشمِ بَد یـا گـوشِ بَـد مـانع شـده

(دفتر ششم ۱۹۳-۱۸۷)

ای ضیاءُالْحَق! حُسام‌الدّین که نـور پـــاسبانِ تـــوست از شَـــرُّالطُّـیور
پـاسبانِ تـوست، نـور و ارتـقاش ای تـو خـورشید مُسَـتَّر از خـفاش

(دفتر ششم ۱۲۰۳-۱۲۰۲)

﴿زن﴾

در مثنوی، پیرامون زن به دو دسته ابیات برمی‌خوریم. در دسته‌ای از ابیات، زن را به دید سلبی می‌نگرد و در دسته‌ای دیگر با نگاه ایجابی بدو نظر می‌کند و مقام وی را به‌غایت می‌ستاید.

اصولاً نگاه عرفی آن روزگار به زن، نگاهی منفی بوده است. زن در آن عصر و حتّی تا سال‌های اخیر، نماد ضعف، بی‌تابی، کم‌خردی و اغواگری به‌شمار مـی‌آمده است. و مولانا گاه از ره تمثیل و تفهیم مقاصد خود، نگاهِ فرهنگ زمان خود را دربارهٔ زن، منعکس کرده است.

مولانا جدای از عصر خود شخصاً به زن نگاهی انسانی و محترمانه داشته است. چنانکه صریحاً با محصورکردن زنان مخالفت می‌ورزیده است. او گوید: «همین نان که از فرط فراوانی حتی سگان نیز بدان رغبتی نمی‌کنند، اگر منع کنی همگان بدان رغبت آرند. **اَلْاِنْسانُ حَریصٌ عَلیٰ ما مُنِعَ**. هرچند که زن را امر کنی که پنهان شو، ورا دغدغهٔ «خود را نمودن»، بیشتر شود و خَلْق را از نهان‌شدنِ او، رغبت به آن زن بیش گردد. پس تو نشسته‌ای و رغبت را از دوطرف زیادت می‌کنی و می‌پنداری کـه اصـلاح می‌کنی!! آن خود، عینِ فساد است! اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعلِ بد کند، اگر منع کنی و نکنی، او بر آن طبعِ نیکِ خود و سرشتِ پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور. و اگر به‌عکسِ این باشد، باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع، جز رغبت را افزون نمی‌کند علی‌الحقیقة.»[1]

مولانا به سبب خوی جوانمردی و مدارا، محبوب همهٔ دل‌ها بود. بدین جهت پیروان همهٔ ادیان، او را عاشقانه دوست می‌داشتند. و ازجمله در میان زنان مریدانی بسیار داشت. و گاه او را به مجلس سماع خود دعوت می‌کردند و او در آن مجالس حاضر می‌شد و زنان از فرط شور و اشتیاق، سراپای او را گُلباران می‌کردند.[2] یکی از زنان به‌نام گُرجی‌خاتون که از مریدان بی‌قرار مولانا بود به‌هنگام سفر، دستور داد که یکی از نقاشان زبردست رومی تصویری از مولانا بنگارد، زیرا تحمّل بارِ نار فـراق او را نداشت.[3]

---

۱. **فیه مافیه**، ص ۷۸ــ۷۷.

۲. ر.ک. **مناقب العارفین**، ج ۱، ص ۴۹۰.

۳. ر.ک. پیشین، ص ۴۲۵.

مولانا حتی روسپیان را نیز از خود نمی‌راند و با آنان چنان به رفق و احترام رفتار می‌کرد که بسیاری از آنان به میل خود تغییر حال می‌دادند و به راه پاکدامنی و عفاف روی می‌آوردند.[۱]

با آنکه در عصر مولانا تعدّد زوجات و داشتن کنیزان و برپایی حرمسراها امری رایج بود، ولی مولانا هرگز به این‌گونه زنبارگی‌های به‌ظاهر شرعی توجّهی نداشت و حتّی در یک زمان، با دو همسر نزیست و هیچ کنیز و مِلکِ یمینی هم اختیار نکرد و طبعاً حرمسرایی نیز نداشت. او در طول عمر خود دوبار ازدواج کرد. نخست در هجده‌سالگی با گوهرخاتون، دختر خواجه شرف‌الدّین لالای سمرقندی پیوند زناشویی بست. اما دیری نپایید که گوهرخاتون درگذشت. و در حدود سی‌وپنج سالگی با بیوه‌زنی به‌نام کراخاتون ازدواج کرد و تا آخر عمر با او به‌سر برد. کراخاتون نه‌تنها همسر مولانا بود، بل مرید شوریده‌حالِ او نیز به‌شمار می‌آمد. همو بود که در شکوفایی روح مولانا و ورود او به حیات نوین، یاری‌ها و همدلی‌های قابل تأملی داشت. چنانکه مولانا بارها از او ستایش کرده است.

مولانا در مثنوی نگاه مردم روزگار خود را دربارهٔ بسیاری از امور ازجمله «زن» منعکس کرده است و این مطلب از نظر جامعه‌شناسی تاریخی دارای اهمیت است. بنابراین در مواضعی که زن را به دید سلبی توصیف کرده نگاه شخصی خود او نیست، چراکه او این قبیل مطالب را به‌عنوان تمثیل آورده، و بی‌گمان استفاده از مشهورات و مقبولاتِ مخاطب برای بیان مقاصدِ گوینده، از شروط بلاغت و سخنوری و سخندانی است. به‌علاوه مولانا در دسته‌ای دیگر از ابیات، به زن چنان قدسی می‌نگرد که شاید در انسان‌گراترین مکاتب عصر حاضر این‌گونه به زن نگریسته نشده است. بنابراین لازم است که میان این دو دسته ابیات که یکی منعکس‌کنندهٔ دیدگاه عرفی عصر مولاناست و دیگری بازگوکنندهٔ نظر شخصی او، تفکیک قائل شویم تا داوری‌مان بر اساسی باشد. در دستهٔ نخستینِ ابیات تمثیلاتی از این قبیل دیده می‌آید: تشبیه عقل به مرد و نفس به زن، عاقبت‌بین‌بودنِ مرد و عاجل‌بین‌بودنِ زن، بی‌تابی و ترس زن. امّا در دستهٔ دوم از ابیات مثنوی، زن به‌غایت مورد ستایش واقع شده و چنین می‌نماید که این ابیات، بازگوکنندهٔ نظر مولانا نسبت به زن است.

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۲۷۵.

زیبایی زن، مظهر جمال الهی است

مولانا، جمال خداوند را به جمال زن تشبیه می‌کند و او را تجلیگاهِ زیبایی الهی به‌شمار می‌آورد.

رُو و خال و ابرو و لب، چون عقیق — گـوییا حـق تـافت از پـردهٔ رقـیق
دید او آن غَـنْج و بَـرجَستِ سبک — چـون تـجلّیِ حـق از پـردهٔ تَـنُک

(دفتر پنجم ۹۶۱-۹۶۰)

زن، مظهر انوار الهی و نماد صفت خالقیت خداوند است

نظر مولانا در مسئلهٔ زن، گاه به نظر ابن عربی شباهت دارد. بر اساس نظر ابن عربی، مرد فقط جنبهٔ فاعلی دارد، بدان سبب که، زن را باردار می‌کند. اما زن، هـم جـنبهٔ فعل‌پذیری (انفعالی) دارد و هم، جنبهٔ فاعلی، از آن‌رو که هم از مرد، نطفه می‌پذیرد و هم نطفه را می‌پرورد و آن را به انسانی کامل مبدّل می‌کند.

پرتوِ حق است آن، معشوق نیست — خالق است آن، گوییا مـخلوق نـیست

(دفتر اول ۲۴۳۷)

زن نیز می‌تواند پیر طریقت شود

مولانا در حکایت تمثیلی کدبانو و نخودها این نظر را مطرح می‌کند که زن نیز می‌تواند پیر طریقت عرفانی شود. «نخود»، نماد سالک مبتدی و «کدبانو»، نماد پیر طـریقت است که می‌خواهد سالک مبتدی را با آتش ریاضت به کمال پختگی برساند.

بنگر اندر نَخّودی در دیگ، چـون — می‌جهد بالا چو شد ز آتش زبـون
هر زمان نَخّود برآیـد وقتِ جـوش — بر سرِ دیگ و برآرد صـد خـروش
که چـرا آتش بـه مـن درمـی‌زنی؟! — چون خریدی، چون نگونم می‌کنی؟!
مـی‌زند کَـفلیز، کـدبانو کـه: نـی — خوش بجوش و برمَجِه زآتش کُنی
تـا غـذا گـردی، بـیامیزی بـه جـان — بـهرِ خـواری نـیستت ایـن امـتحان

(دفتر سوم ۴۱۶۲-۴۱۵۹)

تشبیه رحمت خداوند به مهربانی مادر

مولانا رحمت الهی را به مهربانی مادر تشبیه می‌کند که کودک در هر حالتی ولو در حالت خشم و قهر مادرش باز بدو پناه می‌برد و اصلاً در ذهنش نمی‌گنجد که به‌جز مادرش پناهگاهی دیگر نیز دارد.

گفت: چون طفلی به پیشِ والده — وقتِ قهرش، دست هم در وی زده
خود نداند که جز او دیّار هست — هم از او مخمور، هم از اوست مست

(دفتر چهارم ۲۹۲۴-۲۹۲۳)

در مرتبهٔ روح، تفاوتی میان زن و مرد نیست

روح لطیف انسان عالی‌تر از جنسیت است. بنابراین در مقام روح، هیچ تفاوتی میان زن و مرد نیست. بل آنها یک گوهرند و آن انسان‌بودن است.

لیک از تأنیث، جان را باک نیست — روح را با مرد و زن، اِشراک نیست
از مؤنّث وز مذکّر برترست — این نه آن جان است کز خشک و تر است

(دفتر اول ۱۹۷۶-۱۹۷۵)

ای رهیده جانِ تو از ما و من — ای لطیفهٔ روح اندر مرد و زن
مرد و زن چون یک شود، آن یک توی — چون که یک‌ها محو شد، آنک توی

(دفتر اول ۱۷۸۶-۱۷۸۵)

نیاز متقابل زن و مرد به یکدیگر

زُیِّنَ لِلنّاس حق آراسته است — زآنچه حق آراست چون دانند جَست؟
چون بِیِ یَسْکُنْ اِلَیْهاش آفرید — کی توانند آدم از حوّا بُرید

غلبهٔ مرد بر زن، ظاهری است و غلبه زن بر مرد، حقیقی

رستمِ زال ار بود وز حَمْزه بیش — هست در فرمان اسیرِ زالِ خویش
آنکه عالَم بندهٔ گفتش بُدی — کَلِّمینی یا حُمَیْرا می‌زدی
آب غالب شد بر آتش از نهیب — آتشش جوشد چو باشد در حجاب
چونک دیگی در میان آید شها — نیست کرد آن آب را کَردَش هوا

ظـاهراً بـر زن چـو آب ار غـالبی　　بـــاطناً مـــغلوب و زن را غـالبی
این چنین خاصیتی در آدمی است　　مِهر حیوان راکم است آن ازکمی است

(دفتر اول ۲۴۳۲-۲۴۲۷)

مرد عاقل، مغلوب زن می‌شود و مرد جاهل بر زن غالب می‌آید

گـفت پـیغمبر کـه زن بـر عـاقلان　　غالب آید سخت و بر صاحب‌دلان
باز بـر زن، جـاهلان غـالب شـوند　　کاندر ایشان تُندیِ حیوانْست بـند
کم بُـوَدْشان رقّت و لطـف و وداد　　زآنکه حیوانی است غالب بر نـهاد
مـهر و رقّت وصـف انسـانی بـود　　خشم و شهوت وصف حیوانی بود

(دفتر اول ۲۴۳۶-۲۴۳۳)

مولانا در حکایت استاد و شاگردان که از بیت (۱۵۲۲) دفتر سوم آغاز می‌شود، زنِ استاد را مظهر صبوری و خردمندی معرفی کرده است که در برابر خشم کـور و بی‌منطق همسرش، به‌غایت شکیبایی و تدبیر می‌ورزد.

لزوم خوش‌رفتاری با زنان

مولانا به مردان توصیه می‌کند که با همسران خود به رفق و دوستی رفتار کنند و از خشونت و بدرفتاری بپرهیزند. نقل کرده‌اند که یک‌بار میان عروسش فاطمه و فرزند خلفش بهاءالدین رنجشی رخ داد و او از عروس خود جانبداری کرد و بـا کـلماتی مهرآمیز به فاطمه نوشت: «اگر، فرزندِ عزیز! بهاءالدین در آزار شما کوشد، حَـقّاً ثُمَّ حَقّاً دل از او برکَنَم و سلام او را جواب نگویم و به جنازهٔ من نیاید.»[1]

شُوی و زن را گفته شـد بـهرِ مـثال　　که مکن ای شُوی، زن را بَدْگُسیل
آن شبِ گِـردَک نـه یِـنْگا دستِ او　　خوشْ‌امانت داد انـدر دستِ تـو؟!

(دفتر ششم ۳۹۵۵-۳۹۵۴)

---

۱. ر.ک. **مکتوبات**، شمارهٔ ۵۴. به نقل از **شکوه شمس**، ص ۴۷.

﴿موضوعات فقهی در مثنوی﴾

مولانا علاوه بر آنکه بر بلندترین ستیغ عرفان و تصوف ایستاده است در عرصه فقه و اصول نیز شخصیتی برجسته و درخشان بوده و مرجع فتاوی مردم به‌شمار می‌آمده است. او پیش از آنکه ربودهٔ جذبات عرفان و جذوات عشق شود فقیهی مسلّم بود چنانکه نام او چندین بار در طبقات فقهای حنفی مذکور افتاده است. اما از آن‌رو که وی دلشدهٔ نفحات سبحانی و جذبات عرفانی بود مباحث فقهی را نیز به رنگ عرفانی درآورده است. به سخنی دیگر مولانا فقه را از صافی عشق و عرفان گذرانیده است و به برکت این دو عطیهٔ والای الهی، مباحث فقهیِ مثنوی معنوی عطر و بوی دیگری دارد. پیش از او امام محمّد غزالی (۵۰۵ــ۴۵۰ ه) بر این نهج رفته بود. و از پسِ او کسانی همچون **خُرکی**، فقیه صوفی‌مشرب حنفی از اهالی ماوراءالنهر (متوفای ۵۱۷ ه) بدین راه درآمدند و کوشیدند احکام فقهی را با چاشنی عرفان بیان دارند. خمرکی **روضة‌الفریقین** را در همین زمینه املاء کرد. به‌طور کلی رازآمیزکردن احکام شرعیه از ره‌آوردهای مکتب عرفان و تصوّف است. عرفا و صوفیه برای احکام، اسراری قائل بوده‌اند. لذا آن را با زبانی هنری در تضاعیف آثار خود بازگو کرده‌اند. اما این رازآمیزی احکام با تأویلات تکلف‌آمیز باطنیان و قرمطیان تفاوت ماهوی دارد، زیرا بعدها متشرعانی نظیر ملامحسن فیض، ملااحمد نراقی و حکیم سبزواری به روش ذوقی و عرفانی به بیان اسرار احکام شرعیه پرداختند درحالی‌که از تأویلات باطنیه پرهیز می‌کردند.

به‌هرحال مولانا در مثنوی فقراتی از مسائل فقه و اصول را آورده که بخش عمده‌ای از آن را شادروان استاد جلال‌الدین همایی (رَوَّحَ‌اللهُ رُوحَه) در **مولوی‌نامه** آورده است و نگارنده نیز در این خصوص از آن کتاب گرانقدر بهره‌ها برده است. این نکته قابل ذکر است که اشارات فقهی مولانا به منظور تعلیم احکام نبوده بل او بر شیوهٔ معهود خود از مقبولات و مشهورات عامهٔ مردم تمثیل ساخته است تا مقاصد خود را به مخاطب تفهیم کند.

وضو و تیمّم

مولانا در دفتر سوم بیت (۳۲۳۸) به‌بعد درضمن داستان ربوده‌شدن کفش رسول

اکرم(ص)، کیفیت وضوی آن حضرت را مطابق روش اهل سنّت و جماعت در بیان آورده است بدین معنی که می‌گوید آن جناب هردو پا را شُست. جهت ایضاح بیشتر: غسل رِجلین (=شستن هردوپا) از آداب وضو در میان اهل سنّت است، حال آنکه شیعهٔ امامیه به‌جای شستنِ دو پا مسح می‌کنند.

اندرین بودند کآوازِ صَلا مصطفی بشنید از سویِ عُلا
خواست آبیّ و وضو را تازه کرد دست و رُو را شُست او زآن آبِ سرد
هردو پا شُست و به موزه کرد رای موزه را بِرْبود یک موزه‌رُبای

(دفتر سوم ۳۲۴۰-۳۲۳۸)

باز در یکی از ابیات تمثیلی خود وضو را سازوار با آداب اهل سنّت وصف می‌کند. توضیح آنکه حنفیان و حنبلیان، وجه (=چهره و صورت) را شامل فاصلهٔ میان دو لالهٔ گوش می‌دانند و به‌گاهِ وضو با همان مقدار آبی که سر را می‌شویند دو گوش را نیز می‌شویند و لذا آب جداگانه‌ای برای دو گوش مصرف نمی‌کنند. مولانا این حکم فقهی را از رهِ تمثیل آورده است تا به استنتاجی عارفانه برسد و آن اینکه کثرات جهان نیز جلوه‌هایی از هستی مطلق الهی هستند. درحقیقت لیس فی‌الدار غیره دیّار.

مستمع او، قائل او، بی‌احتجاب زآنکه اَلْأُذْنان مِنَ الرَّأْس ای مُثاب

(دفتر ششم ۱۰۲۴)

در باب وضو و تیمّم دو مسئلهٔ فقهی وجود دارد که به‌سبب کثرت آوازه و اشتهار به‌صورت اَمثال سائره درآمده است. نخست آنکه در جایی که آب نباشد باید تیمّم کرد چنانکه آیهٔ (۴۳) سورهٔ **نساء** و آیهٔ (۶) سورهٔ **مائده** بدان تصریح دارد.

کآب راگر در وضو صد روشنی است چونکه آن نَبْوَد، تیمّم‌کردنی است

(دفتر پنجم ۳۷۴۶)

مولانا در بیان اینکه محفوظات نقلی را باید در برابر کاملان اهل شهود فرو نهاد بدین حکم تمثّل می‌جوید.

چون تیمّم با وجودِ آب دان علمِ نقلی با دمِ قطبِ زمان

(دفتر چهارم ۱۴۱۸)

همو بار دیگر این حکم فقهی را از ره تمثیل در بیان نکته‌ای عارفانه به‌کار می‌گیرد. او می‌گوید همان‌طور که در فقدان آب، ناچار باید به تیمّم روی آورد در فقدان آیین حنیف توحید نیز اعتقاد به بت بهتر از بی‌اعتقادی و یا به‌اصطلاح

«هُرهُری مذهبی» است، زیرا بت‌پرستی نیز نشان از پرستش یگانهٔ سرمدی دارد گرچه پرستشی واژگونه و ممسوخ است.

گُم شود چون بارگاهِ او رسید آب آمد مر تیمّم را درید

(دفتر چهارم ۹۵۹)

طهارت مصلّی (پاک بودن نمازگاه)

مولانا به مناسبت طرح این بحث اخلاقی و عرفانی که اگر جهان یکسره در پلیدی و پلشتی فرو رود عارف کامل خود را از پلیدی‌های دنیوی و پلشتی‌های نفسانی پاک نگاه می‌دارد یکی از مسائل فقهی را به گونه‌ای مطرح می‌کند که سابقه‌ای در هیچیک از مذاهب اربعهٔ اهل سنّت ندارد. حکایت آن بدین قرار است که روزی عایشه با شگفتیِ شگرف به پیامبر(ص) می‌گوید چُون است که تو بی‌نمازگاهِ خاص در هر خانه و هرجا نماز می‌گزاری. هم در خانه‌ای که طفلک ناممیّز رفت‌وآمد می‌کند و هم در خانه‌ای که زن مستحاضه به‌سر می‌برد نماز می‌کنی و بدان وقعی نمی‌نهی؟! پیامبر(ص) در پاسخ او می‌گوید خداوند بندگانِ گزین خود را از هر پلیدی و قذارتی پاک می‌دارد و نمازْجایِ ما را نیز به لطف خود پاک گردانیده تا ژرفای زمین.

گفت پیغمبر که از بهرِ مِهان حق نَجِس را پاک گرداند بدان

سجدهْ‌گاهم را از آن رُو لطفِ حق پاک گردانید تا هفتمْ طَبَق

(دفتر دوم ۳۴۲۸-۳۴۲۷)

محمّدجواد مغنیه در کتاب تطبیقِ فقهی خود به‌نام **الفقه علی‌المذاهب الخمسة** می‌گوید: به نزد علمای اهل سنّت، طهارت مکان نمازگزار از پلیدی‌ها شرط است، خواه آن مکان، تر باشد یا خشک. اما نزد شیعهٔ امامیه شرط طهارت تنها مخصوص جای سجده است.

به‌هرحال رأی فقهی مولانا بر مبنای مقام تفقّه و مرجعیت‌اش بوده است. منتهی همان‌طور که پیشتر مذکور افتاد فقه را از صافی عرفان گذرانده است.

آب کثیر و آب قلیل

مقصود از آب کثیر در اصطلاح فقها مقدار آبی است که طاهر و مُطهِّر است. یعنی هم پاک است و هم پاک‌کننده. به‌علاوهٔ این خصوصیت که به محض تماس با نجاسات و

پلیدی‌ها پلید نمی‌شود، مگر آنکه طعم و بوی آن در اثر آمیزش با پلیدی‌ها تغییر یافته باشد. اما آب قلیل به محض برخورد با پلیدی ولو با یک قطره خون یا قطره‌ای کُمیز پلید و نجس می‌شود و دیگر نه طاهر است و نه مُطهِّر. و اما در تعیین مقدار آب کثیر که در اصطلاح فقه شیعه **آب کُر** نامیده می‌شود میان فقهای عامه و خاصه اختلاف‌نظر است. به‌عقیدهٔ شیعه آب کُر یا آب کثیر برحسب مقدار، مکعبی است که هریک از اضلاع آن سه وجب و نیم باشد. لیکن ابوحنیفه (امام اعظم اهل سنت) مقدار آب کثیر را استخر یا حوضی عظیم می‌داند که اگر در یک سوی آن دست به آب زنند آن سوی دیگرِ آب هیچ تکانی نخورد. و به‌عقیدهٔ شافعیان و حنبلیان آب کثیر به اندازهٔ دو قُلّه (= نوعی خمرهٔ دسته‌دار) است. تقریباً به اندازهٔ دو بُشکهٔ معمولی امروزی. بنابراین رأی دو طایفهٔ اخیر در این خصوص به رأی شیعه نزدیک است. به‌هرحال مولانا نیز در این حکم بر نهج شافعیان رفته است نه حنفیان. (با آنکه خود از فقهای حنفی بوده است) امّا منظور مولانا از این مسئلهٔ فقهی این است که روح انسان کامل همچون آب کثیر است نه آب قلیل که به محض تماس با اندکی پلیدی پلید شود.

این چنین بُهتان مَنِه بر اهلِ حق　　این خیالِ توست، برگردان ورق
این نباشد، ور بُوَد ای مرغِ خاک!　　بحرِ قُلْزُم را ز مُرداری چه باک؟
نیست دُونَ الْقُلَّتَیْن و حوضِ خُرد　　کی تواند قطره‌ایش از کار بُرد؟

(دفتر دوم ۳۳۰۹-۳۳۰۷)

مولانا یک بار دیگر این اصطلاح را به‌کار می‌برد، و منظورش از آب کثیر، کمال فکری و روحی و مراد از آب قلیل، نقصان فکری و روحی است.

تو دو قلّه نیستی، یک قلّه‌یی　　غافل از قصّهٔ عذاب ظُلّه‌یی

(دفتر ششم ۲۱۷۵)

نصّ و قیاس

نصّ در لغت به معنی سخن صریح و چیزی را ظاهرکردن است. اما در اصطلاح شرعی به‌معنی تصریح قرآن کریم و یا سنت نبی‌اکرم(ص) در امری است. و **قیاس** یکی از ادلّهٔ شرعیهٔ اهل سنّت و جماعت (حنفیان و تا حدی شافعیان) است. قیاس عبارت است از استنباط علّتی برای حکم به یک موضوع و سرایت‌دادن و اجرای همان علّت به

یک موضوع دیگر که در نصّ بیان نشده باشد. مثلاً طبق نصّ قرآن، خَمْر (= شراب) حرام است و برای ما آشکار می‌شود که علّت حرمت آن مستی‌آوربودن آن است. پس به‌وسیلهٔ قیاس می‌توانیم حرمت خمر را به سایر مسکرات سرایت دهیم.[۱] فقیه وقتی به اجتهاد و قیاس می‌پردازد که حکمی صریح در کتاب و سنّت معلوم نشده باشد والاّ تا وقتی که کتاب یا سنّت بر امری تصریح کرده باشد در آنجا اجتهاد لازم نمی‌آید، زیرا اجتهاد در مقابل نص مقبول نیست بلکه اجتهاد در طول نص قرار دارد.

مولانا، کشف و شهود را به **نص**، و خردورزی‌های عقل جزئی را به **قیاس** تشبیه کرده است. یعنی همان‌طور که با وجود نص، فقیه به اجتهاد و قیاس روی نمی‌کند، تا وقتی که شهود عرفانی در کار است سالک به دلایل نظریِ برخاسته از عقول جزئیه وقعی نمی‌نهد.

مجتهد هرگه که باشد نصّ‌شناس — اندر آن صورت نیندیشد قیاس
چون نیابد نصّ اندر صورتی — از قیاس آن‌جا نماید عبرتی
نص، وحیِ روحِ قدسی دان یقین — وآن قیاسِ عقل جزوی، تحتِ این

(دفتر سوم ۳۵۸۳-۳۵۸۱)

حُدود و تعزیرات و دیات

حد در لغت به معنی بازداشتن و اندازه‌گیری‌کردن است، اما در اصطلاح فقها کیفری شرعی است که کم‌وکیف آن از طرف شارع معلوم شده باشد. مانند اینکه شارع گفته است حدّ شرابخواری هشتاد تازیانه است و حدّ قذف (تهمت زنا به زنان عفیف) نیز هشتاد تازیانه است و... امّا **تعزیر** در لغت به‌معنی تنبیه و تأدیب است و در اصطلاح فقهی کیفری است که چون و چندش در شرع معلوم نشده است بل مقدار آن بستگی دارد به تشخیص قاضی و حاکم شرع. **دیه** مرادف خونبهاست و اکثر در مورد قتل نفس گفته می‌شود. لذا دیه خونبهایی است که قاتل یا خویشان او به اولیای دم می‌پردازند. اما **اِرش** بیشتر در مورد ایجاد نقص عضو به‌کار می‌رود، لذا ارش بهایی است که در مقابل نقص عضو به کسی پرداخت گردد. مولانا در باب حدود و تعزیرات و دیات چند اصطلاح فقهی را به‌کار برده است بدین قرار:

---

۱. ر.ک. **اصطلاحات الاصول**، ص ۱۶.

عاقله

این لفظ مفرد نیست بلکه جمع است و به معنی پـرداخت‌کـنندگان خـونبها و دیـه. بنابراین **عاقله** از عقلِ مشهور به معنی خِرد و اندیشه نیست.

گر خطا کُشتیم، دِیَت بر عاقله است　　عـاقلهٔ جـانم تـو بـودی از اَلَسْت

(دفتر سوم ۲۴۷۰)

فقها عقیده دارند که اگر قتلی از روی خطا رخ دهد و قاتل دیهٔ آن را به گـردن نگیرد پرداخت آن برعهدهٔ خویشان قاتل است. در ذیل همین مبحث مولانا مسئلهٔ دیگری طرح می‌کند که تفصیل آن این است: هرگاه دراثنای حدّ یا تعزیر حاکم شرع یا قاضی، شخص فوت کند تکلیف چیست؟ حنفیان می‌گویند خون آن شخص هدر است و دیه‌ای بدان تعلّق نمی‌گیرد. اما شیعهٔ امامیه و شافعیه معتقدند که در این مورد دیهٔ مقتول بر عهدهٔ بیت‌المال است. رأی مولانا سازوار با مذهب شیعه و شافعیه است.

در حد و تعزیرِ قـاضی هـرکه مُـرد　　نیست بر قاضی ضمان کو نیست خُرد
نایبِ حقّ است و سایهٔ عـدلِ حـق　　آیـــنهٔ هـــر مُســتَحِقّ و مُســتَحَق
کـــو ادب از بـــهرِ مـــظلومی کـــند　　نه برای عِرض و خشم و دخلِ خَـود
چـون بـرایِ حـقّ و روزِ آجـله‌ست　　گر خطایی شد، دِیَت بر عاقله‌ست

(دفتر ششم ۱۵۱۳-۱۵۱۱)

خونبهای شاگرد و فرزند

مولانا می‌گوید معلم پدر روحانی است لذا بر پدر جسمانی برتری دارد و برای اثبات این برتری به یکی از مسائل فقهی استناد می‌کند که از ابواب و فصول بسیار مهم فقه شیعه و سنی است. بدین قرار: هرگاه پدری فرزند خود را به گونه‌ای کتک زند که به مرگ فرزند انجامد باید دیه یا خونبها دهد، درحالی‌که اگر معلّمی شاگرد را به جهت تعلیم و تربیت چنان بزند که به فوت او منجر شود نه قصاصی درکار است نه دیتی. مسئلهٔ اول مورد اتفاق فقهای شیعه و سنی است. چنانکه قاعدهٔ فقهی مـی‌گوید: **لا یُقادُ الْوالِدُ بِوَلَدِه.** «پدر را به قصاص خونِ پسر نمی‌کشند» و برعکس اگر پسری قاتل پدر خود شود او را قصاص نفس باید کرد. امّا مسئلهٔ دوم یعنی کشته‌شدن شاگرد به‌دست معلم آن‌گونه که مولانا می‌گوید در کتب متداول فقه فرقه‌های شیعه و سنی نیامده است. معلوم نیست این اجتهاد خود مولاناست یا از کتب قدیم‌تر اخذ کرده است. الله اعلم.

گر پدر زد مر پسر را و بِمُرد / آن پدر را خونبها باید شمرد
زانکه او را بهرِ کارِ خویش زد / خدمتِ او هست، واجب بر ولد
چون معلّم زد صَبی را، شد تلف / بر معلّم نیست چیزی، لاٰ تَخَفْ
کآن معلّم نایب افتاد و امین / هر امین را هست حُکمش همچنین
نیست واجب خدمتِ اُستا به او / پس نبود اُستا به زجرش کارجو
ور پدر زد، از برایِ خود زده‌ست / لاجَرَم از خونبهادادن نرست

(دفتر ششم ۱۵۲۱-۱۵۱۶)

دیهٔ چشم انسان و چشم گاو و دیگر بهائم

مولانا در مقایسه میان روشن‌بینان و سطحی‌نگران، دستهٔ دوم را به بهائم تشبیه می‌کند و از باب ارسال مثل، به یک مسئلهٔ فقهی که در باب دیات آمده است استناد می‌کند. جهت ایضاح: دیه یا ارش کورکردن دو چشم گاو معادل نصف قیمت آن گاو است. یعنی اگر گاوی مثلاً دویست هزارتومان می‌ارزد کسی دو چشم آن را کور کند باید صدهزار تومان دیه به صاحب‌گاو بدهد. ولی دیهٔ اتلاف دو چشم انسان همچند دیه قتل اوست. پس دو چشم گاو و دیگر بهائم و ستوران در ارزش معادل یک چشم انسان می‌شود، البته با تفاوتی که میان دیهٔ انسان و بهای حیوان است. نظر مولانا در این حکم سازوار با فقه حنفی است.

چون دو چشمِ گاو در جُرمِ تلف / همچو یک چشم است کِش نَبْوَد شرف
نصفِ قیمت ارزد آن دو چشمِ او / که دو چشمش راست مَسْنَد چشمِ تو
ور کَنی یک چشمِ آدمزاده‌یی / نصفِ قیمت لایق است از جاده‌یی
زانکه چشمِ آدمی تنها به خود / بی دو چشمِ یار کاری می‌کند
چشمِ خر چون اوّلش بی‌آخِرست / گر دو چشمش هست، حُکمش اَعْوَرست

(دفتر چهارم ۱۷۱۵-۱۷۱۱)

گواهی بندهٔ مملوک

مولانا در حکایت خدو انداختن خصم بر روی مبارک امام علی(ع) و خویشتن‌داری آن بر این فعل ناپسند از زبان آن حضرت، پاکدلی و بی‌غرضی خود را وصف می‌کند، بدین مناسبت می‌گوید هرکه در بندِ اغراض نفسانی باشد گفتار و گواهیش ارزشی

ندارد. بدین مناسبت به یک مسئلهٔ فقهی در باب قضا و شهادت تمثّل می‌جوید و آن اینکه شهادت بندهٔ مملوک به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست. البته این مسئله، درست موافق فقه حنفی است. حال آنکه در فقه شیعهٔ امامیه، حریّت در شهادت شرط نیست و گواهی بندهٔ مملوک نیز مانند شخص آزاد قابل شنیدن و منشأ اثر است.

از غرض حُرَّم، گواهی حُر شنو — که گواهی بندگان نه‌ارزد دو جو
در شریعت مر گواهی بنده را — نیست قدری نزدِ دعویّ و قضا
گر هزاران بنده باشندت گواه — شرع نَپْذیرد گواهی‌شان به کاه

(دفتر اول ۳۸۱۴-۳۸۱۲)

تحرّی قبله

رو به سمت قبله نمازخواندن از احکام واجب است. از این‌رو نمازگزار باید بکوشد جهت قبله را پیدا کند. امّا تحری قبله برای کسی که در درون کعبه است وجهی ندارد. مولانا با اشارت به این حکم، نسبیت در اندیشهٔ دینی را متذکر شده و جزمیّت و خشک‌مغزی دینی را نفی کرده است.

در درونِ کعبه، رسمِ قبله نیست — چه غم ار غوّاص را پاچیله نیست

(دفتر دوم ۱۷۶۸)

اکل مَیْته (خوردن گوشت مُردار)

خوردن گوشت مُردار در حال اضطرار و ناگزیری، مباح است. و این حکم صریح قرآن است که در آیهٔ ۱۷۳ سورهٔ **بقره** و آیهٔ ۳ سورهٔ **مائده** و آیهٔ ۱۱۵ سورهٔ **نحل** آمده است و مورد اتفاق جمیع فرقه‌های اسلامی است. و قاعدهٔ فقهی **اَلضَّروراتُ تُبیحُ المَحْظورات** نیز ناظر بدان است.

کز ضرورت هست مُرداری حلال — که تحرّی نیست در کعبهٔ وصال

(دفتر ششم ۴۶۷۲)

کز ضرورت هست مرداری مُباح — بس فسادی کز ضرورت شد صلاح

(دفتر دوم ۵۲۰)

اِباحه و رُخصت

اباحه در لغت به معنی اظهارکردن و مباح‌شمردن و جایزدانستن است. اما در اصطلاح

علمای فقه و اصول نوعی از حکم شرعی تکلیفی است که در آن، راه به روی مکلّف باز نگاهداشته شده و به او آزادی و اختیار داده‌اند که هرچه می‌خواهد برگزیند. پس به‌طور خلاصه مباح عبارت است از آنچه که انجام و ترک آن یکسان باشد.[۱] از این‌رو گفته‌اند: **حُکْمٌ لایَکُونُ طَلَباً وَ یَکونُ تَخْییراً بَیْنَالْفِعلِ وَ تَرْکِهِ.**[۲] «حکمی است عاری از طلب و حاکی از مخیّربودنِ مکلّف بین انجام و ترک آن.» اما **رخصت** مقابل عزیمت در لغت به‌معنی آسانی و سهولت است. علمای اصول پیرامون آن آرایی آورده‌اند لیکن به‌طور خلاصه رخصت حکمی است که مکلّف می‌تواند از آن بگذرد و به‌جا نیاورد.

کین اباحت زین جماعت فاش شد　　رخصتِ هر مُفسدِ قلّاش شد

(دفتر ششم ۲۰۶۶)

مولانا این بیت و ابیات پیشین را از زبان اهل ظاهر آورده است.

اباحه باید امضای شرعی داشته باشد، نه هوای نفسانی

هست اِباحت کز هوا آمد، ضلال　　هست اباحت کز خدا آمد، کمال

(دفتر ششم ۲۰۷۴)

مسألهٔ کَیْس

کیس در لفظ به‌معنی کیسه‌ای است که در آن درهم و دینار می‌نهند. در احکام فقهی برای بریدن دست سارق، شروطی نهاده شده که در کتب مربوط بدان آمده است. خلاصهٔ آن حکم چنین است که هرگاه کسی مقداری پول در کیسه‌اش داشته باشد و دزدی بیاید آنرا از او بدزدد و ببرد، نوع جرم سارق نسبت به نحوهٔ دزدیدنش فرق می‌کند. اگر سرقت به‌اصطلاح فقها از «حرز» باشد یعنی از جای حفاظت مال باشد قطع دست سارق لازم می‌آید و اگر سرقت از حرز نباشد و یا دیگری از حرز خارج کرده باشد و او دزدیده باشد قطع دست لازم نمی‌آید.[۳]

مولانا در مصراع اول مسئله را از زاویهٔ فقه اصغر (احکام شرعیه) طرح می‌کند و

---

۱. ر.ک. **مبادی فقه و اصول**، ص ۹۹.
۲. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۱۱۳.
۳. ر.ک. **ترجمهٔ شرائع‌الاسلام**، ج ۴، ص ۱۸۷۹.

در مصراع دوم از زاویه فقه اکبر (عرفان) جواب می‌دهد. بدین‌گونه ذهن مخاطب را از مرتبهٔ نازل به مرتبهٔ عالی ترقی می‌دهد و می‌گوید: اصولاً اسرار و حقایق ربانی در کیسهٔ افهام و انبان عقول بشری درنمی‌گنجد.

مسألهٔ کیس ار بپرسد کس تو را　　گو نگنجد گنج حق در کیسه‌ها

(دفتر سوم ۳۸۵۱)

طلاق خُلع و مُبارات

خُلع نوعی از طلاق است که طبق آن، زنی که نسبت به شویش تمایلی ندارد آماده می‌شود که از مهریه‌اش بگذرد و آن را بدو بخشد و حتی اموالی نیز بدو بدهد تا شوهر به طلاق رضایت دهد. چنانکه آیهٔ ۲۲۹ **بقره** بدان ناظر است. اما طلاق مبارات، طلاقی است که با رضایت طرفین انجام می‌گیرد و این در صورتی است که هیچ‌کدام به ادامهٔ زندگی زناشویی خود راضی نیستند. زیرا دوام زندگی مشترک با وجود کراهت طرفین میسّر نیست. پس بر سر طلاق با هم توافق می‌کنند. امّا منظور مولانا از طرح این مسئلهٔ فقهی آن است که عشاق الهی نیز دم از طلاق می‌زنند لیکن نباید بینگاری که طلاق آنان از سنخ طلاق‌های مرسوم است. بل منظور آنان از طلاق، جداشدن از مسائل دنیوی و نفسانی است. زیرا تا این طلاق رخ ندهد به وصال بخارای حقیقت نرسند.

گر دَمِ خُلع و مُبارا می‌رود　　بد مَبین، ذکرِ بخارا می‌رود

(دفتر سوم ۳۸۵۲)

زیادات و سلسله

زیادات و سلسله هردو نام کتاب فقهی است. زیادات کتابی است در فروع مذهب حنفیه تألیف محمدبن حسن بن فرقد شیبانی[1] فقیه و دانشمند حنفی مذهب قرن دوم هجری و سلسله نیز نام کتابی است در فروع مذهب شافعی تألیف عبدالله بن یوسف بن محمد جوینی ملقب به رکن‌الاسلام، فقیه شافعی قرن پنجم هجری. اما منظور مولانا از ذکر این دو کتاب این است که معرفت عارفان عاشق نتیجهٔ شور و حرکت درونی آنان است نه قیل و قال.

---

۱. ر.ک. **ریحانة‌الادب**، ج ۳، ص ۲۹۰.

درسشان آشوب و چرخ و زلزله نه زیادات است و بابِ سلسله

(دفتر سوم ۳۸۴۹)

قصاص قبل از جنایت

یکی از احکام برجستهٔ حقوق اسلامی این است که نمی‌توان پیش از وقوع جرم و جریرتی قصاص انجام داد، چه در آن صورت هرگاه عداوتی میان دوتن رود، زمینه برای برخوردهای خشونت‌بار آماده می‌گردد. مولانا این اصل را در حکایت قاتل امیر مؤمنان علی(ع) بیان داشته است و آن را با جبر خاصه پیوند زده است.

او همی گوید: بکُش پیشین مرا تا نیاید از من این مُنْکَر خطا

من همی گویم چو مرگِ من ز توست با قضا من چون توانم حیله جُست؟

او همی افتد به پیشم کای کریم! مر مرا کن از برایِ حق، دو نیم

تا نیاید بر من این انجام بَد تا نسوزد جانِ من بر جانِ خَود

من همی گویم: برو جَفَّ الْقَلَم زآن قلم بس سرنگون گردد عَلَم

(دفتر اول ۳۸۵۱-۳۸۴۷)

ضمانت

گفت پیغمبر که دستت هرچه بُرد بایدش در عاقبت واپس سپرد

(دفتر دوم ۵۴۸)

آیا حضور طرفین دعوی در نزد قاضی ضرورت دارد یا خیر؟

یکی از مسائل فقهی در باب قضا ضرورت حضور متخاصمین در نزد قاضی است. آیا قاضی مجاز است حکم غیابی دهد یا خیر؟ فقهای امامیه حکم بر غایب را جایز دانسته‌اند و فقهای اهل سنت نیز غالباً حکم بر غایب را جایز شمرده‌اند مگر قلیلی. و دلیل بر این موضوع اخبار مستفیضه‌ای است که از طرف عامه و خاصه رسیده است. ازجمله خبری است که از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) رسیده است: **اَلْغائِبُ یُقْضیٰ عَلَیْهِ اِذاٰ قاٰمَتْ عَلَیْهِ الْبَیِّنَةُ وَ یُبٰاعُ مٰالُهُ وَ یُقْضیٰ عَلَیْهِ دَیْنُهُ**... «بر غایب، حکم رود و هرگاه بر او بیّنه اقامه گردد اموالش فروخته شود و قرضش داده شود...» امّا مولانا در این ابیات بر آن قول شاذّ رفته که بر غایب حکم نتوان کرد.

تا نیآید هردو خصم اندر حضور — حق نیآید پیشِ حاکم در ظهور
خصم، تنها گر برآرَد صد نفیر — هان و هان بی‌خصم، قولِ او مگیر
من نیارم رُو ز فرمان تافتن — خصمِ خود را رَو بیاور سویِ من

(دفتر سوم ۴۶۵۰-۴۶۴۸)

اصل بر برائت و حمل بر صحّت است

مولانا در حکایتی که از بیت (۳۳۰۳) دفتر دوم آغاز می‌شود این مطلب را درضمن ابیات آورده است. شخص ظاهربینی یکی از بزرگان عرفا را به شرابخواری متهم می‌کند بدین دستاویز که ورا از روزنهٔ خرابات در میان خراباتیان، جام به‌دست در حال شادخواری دیده است. امّا وقتی با دقتی بیشتر احوال شیخ وارسی می‌شود معلوم می‌آید که باده در کار نیست بل شرابی طهور است.

شیخ گفت این خود نه جام است و نه می — هین بزیر آ منکرا، بنگر به وی
آمد و دید انگبینِ خاص بود — کور شد آن دشمنِ کور و کبود

(دفتر دوم ۳۴۱۳-۳۴۱۲)

حرمت رشوه‌خواری

تا تو رَشوَت نَسْتَدی، بیننده‌یی — چون طمع کردی، ضَریر و بنده‌یی

(دفتر دوم ۲۷۵۳)

امین، متهم نمی‌شود

گر امینم، متّهم نَبْوَد امین — گر بگویم آسمان را من زمین

(دفتر اول ۵۹۲)

حیض و نماز

طبق حکم شرعی، نماز و روزه و... از زن حائض ساقط است. مولانا می‌گوید حیض ظاهر، همان است که همه می‌دانند، اما جز آن، حیض روحی و اخلاقی نیز در کار است. زیرا هرچند خون، پلید است و موجب بطلان نماز می‌شود، لیکن هواهای نفسانی و بیماری‌های اخلاقی از آن پلیدتر است. از این‌رو هوی و هوس را **حیض‌الرجال** می‌نامد.

اِهْبِطُوا افکند جان را در حضیض — از نمازش کرد محروم، این مَحیض
ای رفیقان! زین مَقیل و زان مَقال — اِتَّقُوا اِنَّ الْهَویٰ حَیْضُ الرِّجال
اِهْبِطُوا افکند جان را در بدن — تا به گِل پنهان بُوَد دُرِّ عدن

(دفتر ششم ۲۹۳۶-۲۹۳۴)

مرحوم میرزاحسن اصفهانی (صفی علیشاه از محققان و اقطاب بزرگ صوفیه در قرن پیشین) شاید به تأسی از مولانا در ذیل آیهٔ ۲۲۲ سورهٔ **بقره** می‌سراید:

گر بپرسی مرد، کی حایض شود؟ — نفسِ دون وقتی که بی‌رایض شود
تا که خودبین است و غافل، حایض است — دوری از وی جوی، تا بی‌رایض است

نماز مستحاضه از باب رخصت شرعی است

مستحاضه زنی را گویند که حتی پس از پایان عادت ماهانه نیز از او خون زِهد و این خون غیر از خون حیض و نفاس است. نماز و روزه از مستحاضه ساقط نیست. مولانا می‌گوید قبول‌شدن نماز مستحاضه از باب آسان‌گیری و رخصت شرعی است.

این قبولِ ذکرِ تو از رحمت است — چون نمازِ مُستحاضه، رُخصت است
با نمازِ او بیالوده‌ست خون — ذِکرِ تو آلودهٔ تشبیه و چون
خون، پلید است و به آبی می‌رود — لیک، باطن را نجاست‌ها بُوَد
کآن به غیرِ آبِ لطفِ کردگار — کم نگردد از درونِ مردِ کار

(دفتر دوم ۱۸۰۰-۱۷۹۷)

رؤیت مَبیع

اکثر فقهای شیعه و سنی گفته‌اند که در دادوستد، رؤیت مبیع (دیدن کالای مورد معامله) شرط لازم در بیع و شراء است. از شروط صحّت بیع در فریقین رؤیت مبیع است.[۱]

گفت: بی‌رؤیت شِرا، خود فاسدی است — بیعِ ما زیرِ گلیم، این راست نیست

(دفتر ششم ۴۵۲۳)

---

۱. ر.ک. **شرائع‌الاسلام**، ج ۲، ص ۲۵، **راهنمای مذهب شافعی**، ج ۱، ص ۱۶۷.

مسألهٔ گریه کردن در اثنای نماز

روایتی از ابوحنیفه است که: **سَأَلْتُ اَبَا عَبْدِاللهِ عَنِ الْبُکاءِ فِی الصَّلٰوةِ اَیَقْطَعُ الصَّلاٰةَ؟ فَقٰالَ اِنْ بَکیٰ لِذِکْرِ جَنَّةٍ اَوْ نٰارٍ فَذٰلِکَ هُوَ اَفْضَلُ الْاَعْمٰالِ فِی الصَّلٰوةِ وَ اِنْ کٰانَ ذَکَرَ مَیِّتاً لَهُ فَصَلاٰتُهُ فٰاسِدَةٌ.**[1] «از امام صادق(ع) دربارهٔ گریه در اثنای نماز سؤال کردم که آیا موجب بطلان نمازست؟ فرمود: اگر نمازگزار به‌خاطر یادآوردن بهشت یا دوزخ بگرید، این گریه برترین اعمال در نماز است. و اگر گریه‌اش به‌خاطر یادآوردِ مردگان باشد نماز او باطل است.»

آن یکی پرسید از مُفتی به راز — گر کسی گرید به نوحه در نماز
آن نمازِ او عجب باطل شود — یا نمازش جایز و کامل بُوَد؟
گفت: آبِ دیده نامش بهرِ چیست؟ — بنگری تا که چه دید او و گریست
آبِ دیده تا چه دید او از نهان — تا بدآن شد او ز چشمهٔ خود روان؟
آن جهان گردیده است آن پُرنیاز — رونقی یابد ز نوحه آن نماز
ور ز رنج تن بُد آن گریه و ز سوگ — ریسمان بِسْکُست و هم بشکست دوک

(دفتر پنجم ۱۲۷۰-۱۲۶۵)

مسألهٔ بیع و طلاق مست و بنگی

این مسئله هم از مسائل خلافیهٔ فقه امامیه و اهل سنّت و جماعت است. و عقیده‌یی که مولانا اظهار می‌دارد موافق اجماع شیعه و مخالف جمهور اهل سنّت اعم از شافعیه و حنفیه است. جهت ایضاح: شیعهٔ امامیه به اتفاق آراء معتقدند که زوال عقل و اختلال هوش و حواس، موجب بطلان کلی عقود و ایقاعات از بیع و طلاق و عتق و وقف و وصیت و امثال آن است، چرا که قصد در این امور، معتبر است و این جمله یکی از قواعد مسلّم فقه شمرده می‌شود که **اَلْعُقُودُ تابِعَةٌ لِلْقُصُود**. اما جمهور اهل سنت اعم از حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی معتقدند که طلاق مست و بنگی، صحیح و نافذ است و فلسفهٔ این امر را **تغلیظ احکام** می‌گویند.[2]

مست و بنگی را طلاق و بیع نیست — همچو طفل است او، معاف و معتقی است

(دفتر سوم ۶۷۲)

---

۱. **وسائل الشیعة**، ج ۴، ص ۱۲۵۱.
۲. ر.ک. **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۱۰۷۶ــ۱۰۷۵.

﴿موضوعات نجومی و هَیَوی در مثنوی﴾

علم نجوم دو وجه دارد. یکی احکام نجومی و دیگر نجوم تعلیمی که بدان علم هیأت نیز می‌گویند. در احکام نجومی از تأثیر ستارگان بر احوال زمینیان و پیشگویی آینده و سرنوشت انسان‌ها بحث می‌شود. اما هیأت، دانشی است که دربارهٔ حرکات ستارگان ثابت و سیّار بحث می‌کند. نیز گفته‌اند هیأت، علمی است که بدان وسیله حالات اجرام و حرکات افلاک و کواکب و مقادیر آنها دانسته می‌گردد.[1]

در مثنوی هردو دلالتِ علم نجوم مورد توجه واقع شده است.

اَثیر

اثیر در لغت به معنی عالی و بلند است. به همین مناسبت به کرهٔ آتش که بالای کرهٔ هواست **اثیر** گویند. یونانیان قدیم عقیده داشتند که **اثیر** جسمی سیّال و رقیق است که قسمت فوقانی کرهٔ زمین را فرا گرفته است.

شمس جان، کو خارج آمد از اثیر　　نَبْوَدش در ذهن و در خارج، نظیر

(دفتر اول ۱۲۱)

احتراق

احتراق (اخترسوز شدن) در نجوم قدیم عبارت بوده است از اجتماع سیّاره با آفتاب به‌شرط آنکه فاصلهٔ سیاره با خورشید، شانزده دقیقه یا کمتر باشد. در این حالت پرتو ستارگان به جهت شدّت انوار خورشید از نظر بینندهٔ زمینی محو شود. به‌هرحال احتراق یا اخترسوزشدن مجازاً بر ظهور و طلوع آفتاب دلالت دارد.[2] ابوریحان بیرونی گوید: سوختن ستاره آن بود که با آفتاب به‌هم آید و این نام بهر آن نهادند که آفتاب را به آتش تشبیه کردند و ناپدیدشدن ستاره از دیدار و اندرآمدن او به شعاع

---

۱. ر.ک. **مقدمه ابن خلدون**، ج ۲، ص ۱۰۲۱، و **التفهیم لاوائل صناعة‌التنجیم**، ص ۲۰۵، و **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۳، ص ۱، ص ۱۱۱.

۲. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۳۳۸ و **فرهنگ اصطلاحات نجومی** ص ۱۹.

آفتاب مانند سوختن و ناچیزشدن باشد.[۱]

اخـــتران‌انـــد از ورایِ اخـــتران که احتراق و نحس نَبْوَد انـدر آن

(دفتر اول ۷۵۴)

چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد آفـتاب از شـرق، اخـترْسوز شـد

(دفتر اول ۶۶)

اوج

اوج در لغت به معنی بالاترین نقطهٔ بلندی است و در اصطلاح نجومی بلندترین جایی است که آفتاب بدو رسد از کُرهٔ خویش.[۲]

حضیض

حضیض در لغت به‌معنی نشیب و دامنهٔ کوه است و در اصطلاح هیأت و نجوم، نقطهٔ مقابل اوج است و آن، نقطهٔ مشترک میان محل التقای دو سطح مـقعّر از دو فـلک است.[۳]

اوسط

اوسط در لغت به معنی میانه است و در اصطلاح نجومی، قوسی است اندر فلک اوج که از نقطهٔ اوج آغازد تا به آفتاب رسد. و این بُعد او بود از اوج. وگر دوری اوج از اولِ حَمَل گیری و او را از وسط آفتاب کم کنی آنچه بماند حصّهٔ میانه بود مر آفتاب را.[۴]

سعد و نحس

در احکام نجومی برای ستارگان و کواکب حالت‌های متضادی قائل بودند. برخی را خجسته و برخی را گُجسته می‌دانستند و وضعیت آنها را در احوال و سرنوشت بشر دخیل می‌دانستند مثلاً زُحل و مریخ را در هرحال، نحس، و مشتری و زُهره را همیشه سعد می‌دانستند.

---

۱. **التفهیم لاوائل صناعة‌التنجیم**، ص ۸۲.
۲. ر.ک. **التفهیم لاوائل صناعة‌التنجیم**، ص ۱۱۶.
۳. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۳۰۹.
۴. ر.ک. **التفهیم لاوائل صناعة التنجیم**، ص ۱۱۷.

چرخِ سرگردان که اندر جُست‌وجوست حالِ او چون حالِ فرزندانِ اوست
گَه، حضیض و گاه، اوسط، گاه اوج اندر او از سعد و نحسی فوجْ‌فوج
(دفتر اول ۱۲۸۸-۱۲۸۷)

بُرج

بُرج در لغت به‌معنی کاخ و قصر است ولی در اصطلاح نُجومی عبارت است از قوسی که در منطقةالْبروج است و به سی درجه تقسیم شده است و حرکت ظاهری خورشید و ماه و سیّارات (به‌جز زُهره و پلوتون) در آن صورت می‌گیرد.

نورِ روزن، گِردِ خانه می‌دود زآنکه خور، بُرجی به بُرجی می‌رود
(دفتر اول ۷۵۰)

پروین (ثریّا)

پروین همان ثریّاست و ثریّا مصغّر ثَرَی*(= زن ثروتمند) است. اینکه ثریّا را به‌صورت اسم مصغّر آورده‌اند بدان جهت است که شش یا هفت ستارهٔ خُرد و کوچک دارد. به پندار تازیان هرگاه این ستاره می‌دمید باران می‌بارید. بدینسان ثریّا در نزد آنان نشانهٔ فراخی و ارزانی بود.[۱]

حلقه در گوشِ مَهِ زرگر شوی تا به ماه و تا ثریّا بَر شوی
(دفتر اول ۲۹۱۳)

اینْت لطفِ دل که از یک مُشتِ گِل ماهِ او چون می‌شود پروینْ گُسِل
(دفتر اول ۳۹۹۲)

خُسوف

خسوف در اصطلاح نجومی گرفتن ماه است و این حالت در مقابله با خورشید روی می‌دهد. در این موقع زمین، بین ماه و خورشید قرار می‌گیرد و سایهٔ زمین بر ماه می‌افتد. ابوریحان، کسوف را به‌جای خسوف به‌کار برده زیرا معمولاً نزد منجمان، خسوف و کسوف به یک معنی است.[۲]

---

۱. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۱۰۳ــ۱۰۲. ۲. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۲۳۱.

بـــهتر از مـــاهی نـــبود اِســـتاره‌ام چون خُسوف آمد، چه باشد چاره‌ام؟

(دفتر اول ۲۴۵۲)

کسوف

کسوف گرفتگی خورشید است که ضمن آن، تمام یا قسمتی از خورشید، تـاریک به‌نظر می‌رسد. و این وضع زمانی پیش می‌آید که ماه بین زمین و خورشید قرار گیرد. ولی از نظر قدما افتادن خورشید یا ماه است در یکی از عُقدتین، عقدهٔ رأس و عقدهٔ ذَنَب.[۱]

بُـد ز گسـتاخی، کسـوفِ آفتاب شـد عـزازیـلی ز جـرأت، رَدِّ بـاب

(دفتر اول ۹۲)

پنگان زدن

پنگان زدن یکی از باورها و سنن روزگاران کهن به‌شمار آید که در میان عامهٔ مردم شایع بود. و آن اینکه هرگاه ماه می‌گرفت مردم خـیال مـی‌کردند کـه آن سـایه و گرفتگی، اژدهایی است که به‌سوی ماه می‌خزد تا آن را فرو بلعد و تنها راه چاره و رماندن اژدها کوفتن بر ظروفی همچون طاس و طشت است.

نـوبتم گـر رَبّ و سـلطان مـی‌زنند مَه گرفت و خـلق، پـنگان مـی‌زنند

می‌زنند آن طاس و غوغا مـی‌کنند مـــاه را زآن زخـمه رسـوا مـی‌کنند

(دفتر اول ۲۴۵۴-۲۴۵۳)

زُهره

زهره، سیّاره‌ای است در منظومهٔ شمسی. مدار آن بین عطارد و زمین است. و فاصلهٔ متوسط آن از خورشید ۱۰۸/۲۷ کیلومتر و سال نجومی آن ۲۲۵ روز است. جرمِ آن ۰/۸ جرم زمین است. در جوّ **زُهره** اکسیژن وجود ندارد. این اختر در زبان فارسی نام‌هایی از قبیل ناهید و بیدخت دارد. زُهره مانند دیگر سیّارات و حتّی برخـی از ثوابت مورد پرستش صابئین نیز بوده است. منجّمان احکامی، این ستاره را کوکبِ

---

۱. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۶۲۶.

زنان و امردان و مخنثان و اهل زینت و تجمّل و لهو و شادی و طرب و عشق و ظرافت و سوگند دروغ نام داده‌اند.[۱]

طالعش گر زُهره باشد در طرب　　میلِ کلّی دارد و عشق و طلب

(دفتر اول ۷۵۲)

مریخ

مریخ از ستاره‌های منظومهٔ شمسی است. مدار آن بین مدار زمین و مشتری است. فاصلهٔ متوسط مریخ از خورشید ۲۲۶۴ میلیون کیلومتر است و جرم آن ۰/۱۱ جرم زمین است. مریخ معروف‌ترین ستارگان است. و بدون شک از نخستین سیّاراتی است که بشر نخستین، آن را کشف کرده است، زیرا رنگ سرخ ویژهٔ آن و درخشش فصلی آن، مریخ را ستاره‌ای متمایز ساخته است. این ستاره در تصوّرات ایران و یونان و روم، خدای جنگ بوده است. از این‌رو منجمان احکامی، مریخ را کوکب لشکریان و امرای ظالم و دزدان و مفسدان و آتش‌کاران شمرده‌اند. قهر و شجاعت و جسارت و سفاهت و لجاجت و دروغ و تهمت و ایذای مردمان و زنان و خیانت را بدو نسبت داده‌اند.[۲]

ور بُوَد مریخیِ خون‌ریزخو　　جنگ و بهتان و خصومت جوید او

(دفتر اول ۷۵۳)

سِماک

سِماک ستاره‌ای است بزرگ، بیرون از صورت فلکی **عوّا**، برابر بنات‌النعش. آن را سماک راح (=نیزه‌دار) خوانند و رُمحِ او دو ستاره است از صورت فلکی **جاثی**. همان صورتی که بر زانو نشسته است. و او را از بهرِ بلندی **سِماک** خوانند. و گروهی او را نگهبان شام نام کنند. و برابر آن به‌سمت جنوب دیگر ستاره‌ای است بزرگ و روشن که آن را **سماک اعزل** خوانند.[۳]

با تو ما را خاک، بهتر از فلک　　ای سِماک از تو منوّر تا سَمَک

(دفتر اول ۵۸۷)

---

۱. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۴۸۷ــ۴۸۶.　۲. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۷۲۹ــ۷۲۸.

۳. ر.ک. **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، ص ۲۴۹.

طالع

طالع در لغت به‌معنی برآینده و طلوع‌کننده است و در اصطلاح نجومی جزوی است در منطقةالبروج که در وقت مفروض در افق شرقی باشد. اگر آن‌وقت، زمان ولادت شخصی بود آن را **طالع مولود** یا طالع آن شخص گویند. و اگر در اول سال شمسی باشد آن را **طالع سال** گویند. طالع، مشهورترین واژهٔ نجوم احکامی است.[۱]

طالعش گر زُهره باشد در طرب میلِ کلّی دارد و عشق و طلب

(دفتر اول ۷۵۲)

قِران

قِران در لغت به معنی بستن و پیوستن دو چیز به یکدیگر است و در اصطلاح نجومی دو ستاره‌ای را گویند که در یک برج به یک درجه رسند لذا آن دو را **مقترن** گویند.[۲]

چون ورا نوری نبود اندر قِران نور، کی یابند از وی دیگران؟

(دفتر اول ۲۲۶۷)

کهکشان

کهکشان، گروه عظیمی از ستارگان و اجرام سماوی است. کهکشان‌ها در عالم به‌صورت جزایری درآمده‌اند که به‌وسیلهٔ فضایی رقیق از یکدیگر جدا شده‌اند... کهکشان یا کاهکشان به کاهِ ریخته شباهت دارد.[۳]

نَی از او نقشی بیابی، نَی نشان نَی کَهی یابی به راهِ کهکشان

(دفتر اول ۳۶۷۰)

مُحاق

محاق، آخر ماه و سه‌شب آخر از هر ماه و آخر ماه است که قمر در آن پنهان باشد. ابوریحان بیرونی گوید: و نیز محاق خوانند که روشنایی از وی سترده آید.[۴]

---

۱. ر.ک. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۴۸۷ــ۴۸۶. ۲. ر.ک. پیشین، ص ۵۸۰.
۳. ر.ک. پیشین، ص ۶۴۱. ۴. **التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم**، ص ۸۳.

بَدر

بَدْر ماه تمام، ماه پُر و ماه چهارده است. و این حالت نتیجهٔ تابش مستقیم آفتاب به ماه است. و ایام بدر یا روزهای پُری ماه از سیزدهم تا پانزدهم ماه است.[۱]

در محاق ار ماهِ نو گردد دوتا نَی در آخِر بَدْر گردد بر سما؟

(دفتر اول ۳۱۶۳)

دَوْر قمر

به عقیدهٔ ستاره‌شماران قدیم هر یک از ستارگان هفتگانه هزارسال دور دارد. به اعتقاد آنان دوری که اکنون در آنیم، دور ماه است. حضرت محمّد(ص) نیز در این دور به‌دنیا آمده است. در پایان این دور، فتنه‌ها و جنگ‌های بسیار رخ خواهد داد. از حجاز آتشی بلند خواهد درخشید که از درخشش آن شتران بُصری دیده خواهند شد. دجال به دعوی خدایی برخواهد خاست. باز فتنه‌های دیگری برپا خواهد شد و سرانجام قیامت قیام خواهد کرد.[۲]

تا بداند سعد و نحسِ بی‌خبر دَوْرِ توست این دَوْر نه دَوْرِ قمر

(دفتر دوم ۳۵۴)

کیوان (زُحَل)

کیوان از سیاره‌های منظومهٔ شمسی است و نام عربی آن زُحَل است. تا پیش از کشف سیاره‌های اورانوس، نپتون و پلوتون، بلندترین و دورترین سیّاره به‌شمار می‌آمد. چنانکه معنی لغوی زُحَل نیز گویای این مطلب است، زیرا زَحَلَ[۳] یعنی دور شد. از این‌رو در ادب فارسی و عربی، هر چیز بلند و دور را بدان مثل می‌زنند.

پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند

(دفتر دوم ۱۷۴)

---

۱. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۷۸.

۲. **نثر و شرح مثنوی شریف**، دفتر دوم، ص ۷۶.

۳. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۸۱.

تربیع

تربیع در لغت به‌معنی چیزی را چهارسو و یا چهار گوشه کردن است. اما در اصطلاح نجومی به‌معنی قرارگرفتن ماه در محلّی است که فاصله‌اش با خورشید یک چهارم فلک باشد.[۱] آن را حالت نیمه‌دشمنی هم گویند.[۲] تربیع در میان اهل نجوم بر نحوست و شَناری دلالت دارد.

جز کسی کاندر قضایِ حق گریخت　　خونِ او را هیچ تربیعی نریخت

(دفتر سوم ۴۷۲)

حُجرهٔ قمر

حُجرهٔ قمر، منزل ماه است. و منزل در اصطلاح نجومی، جایگاه ماه است در میان مجموعهٔ ستارگان در منطقةالبروج و یا نزدیک آن، زیرا حجره به‌معنی اتاق و چهاردیواری است.

حیلتِ او از سِبالش نگذرد　　چنبرهٔ حجرهٔ قمر چون بردَرَد؟

(دفتر سوم ۳۶۲۷)

رَصَد

رصد، عمل مطالعه و مشاهدهٔ اجرام سماوی و پدیده‌های آسمانی است از نظر تعیین حرکات و مواضع و خواص مختلف آنها. از این‌رو به منجّم و ستاره‌شناس رصدبند گویند.[۳] رصد در لغت به‌معنی مراقبت کردن و چیزی را مورد نظارت قرار دادن است. رصد معنی فاعلی نیز می‌دهد.

روزِ میلادش رَصَد بندیم ما　　تا نگردد فوت و نَجْهَد این قضا

(دفتر سوم ۹۳۲)

مِجَرّه (کهکشان)

چرخ برخوانده قیامتْ‌نامه را　　تا مِجرّه بردریده جامه را

(دفتر سوم ۴۷۱۸)

---

۱. مفاتیح‌العلوم، ص ۲۱۹.
۲. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۱۳۲.
۳. فرهنگ اصطلاحات نجومی، ص ۳۱۸.

منجّم

منجّم به معنی اخترشناس و اخترنگار است. آنکه اختران و افلاک را بیشتر از جهت تأثیر آنها در زمین مورد مطالعه قرار می‌دهد. و کار او تنجیم و صدور احکام نجومی است. او را نباید با هیأت‌شناس و کسی که با قواعد علمی دربارهٔ ستارگان و افلاک و قوانین حاکم بر آن تحقیق می‌کند اشتباه کرد.[۱]

از منجّم بود در حکمش هزار وز معبّر نیز و ساحر بیشمار

(دفتر سوم ۸۴۱)

نجم ثاقب

نجم ثاقب در لغت به معنی ستارهٔ فروزان است زیرا ثَقْب به‌معنی سوراخ‌کردن و دریدن است و گویی که ستارگان با انوار خود چادر سیاه شب را پاره می‌کنند. این ترکیب از آیهٔ سوم سورهٔ **طارق** گرفته شده است. برخی از مفسران نجم ثاقب را به‌طور عام شامل همهٔ ستارگان می‌دانند و برخی نیز آن را بر ثریّا و زحل انطباق داده‌اند.[۲] ولی از مضمون بیت مثنوی برمی‌آید که مراد **شهاب ثاقب** است که در آیهٔ ۱۰ سورهٔ **صافات** آمده است و در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **حجر** نیز به‌صورت **شهاب مبین** ذکر شده است. شِهاب به‌معنی شعله‌ای است از آتشی فروزان و از نظر علمای نجوم، شهاب ستاره نیست بلکه سنگ‌هایی آسمانی است شبیه ستاره که وقتی در حوزهٔ جاذبهٔ زمین قرار می‌گیرند به‌سوی زمین جذب می‌شوند و در اثر شدت برخورد با جوّ زمین شعله‌ور می‌شوند.

نجمِ ثاقب گشته حارس، دیوْران که بِهِل دزدی زاحمد، سِر سِتان

(دفتر سوم ۴۵۳۳)

برج نار (برج آتشی)

منجمان قدیم به برج‌های حَمَل و اسد و قوس، **برج آتشی** می‌گفتند، از آن‌رو که طبع آنها را گرم و آتشین می‌دانستند و همهٔ آتش‌ها را بدان بروج نسبت می‌دادند.

---

۱. ر.ک. پیشین، ص ۷۵۷.

۲. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۴۷۱.

بـاز در تـن، شـعلهٔ ابـراهـیم‌وار کـه از او مـقهور گـردد بـرجِ نـار
(دفتر چهارم ۳۷۶۳)

دُم عقرب

دُم عقرب منزل نوزدهم ماه و علامت آن دو ستاره‌ای است که مـیان آن دو، یک وجب فاصله است و هردو بر نیش عقرب قرار دارند که بـدان **شَـوله** نـیز گـویند. ابوریحان بیرونی گوید: **شوله** نیش کژدم است و... آن دو ستاره است روشن که نـه بزرگ است نه خُرد.[۱]

سـربرآرد آفـتابِ بـاشَرَر دُمِّ عـقرب را کـه سـازد مستقر؟
(دفتر چهارم ۸۸۳)

مثلّثه

در مبادی احکام نجومی برای برج‌های دوازده‌گانه مانند انسان، طبع و سرشتی قائل بودند. همان‌طور که ترکیب بدن انسان را از اخلاط اربعه می‌دانستند هر سه برج را به یک طبع منسوب می‌دانستند و اصطلاحاً بدان **مثلّث** یا **مثلّثه** می‌گفتند. بدین ترتیب برای جوزا و میزان و دلو، طبع بادی قائل بودند و وزش بادها را بدان بروج نسبت می‌دادند.

کُـلِ بـاد از بُـرجِ بـادِ آسـمان کی جهد بی مِروحهٔ آن بادران؟
(دفتر چهارم ۱۴۲)

خانه (بیت)

منجمان قدیم منطقةالبروج را به دوازده قسمت تقسیم می‌کردند و هر قسمتی را خانه (=بیت) می‌نامیدند. بنابراین خانه یا بیت در کتب نجومی به‌معنی «بُـرج» و مـنازل سیارات در منطقةالبروج است.[۲]

سعد و نحس اندر دلت مهمان شـود چون سـتاره، خـانه خـانه مـی‌رود
(دفتر پنجم ۳۶۸۶)

---

۱. **فرهنگ اصطلاحات نجومی**، ص ۲۷۶.
۲. **التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم**، ص ۲۰۵ و **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۱۱۱.

علم هیأت

هیأت، علمی است که بدان اَشکال افلاک و مساحت کرهٔ زمین دریافته شود. نیز گفته‌اند علمی است که بدان وسیله حالات اجرام بسیطهٔ عِلوی (آسمانی) و سِفلی (زمینی) و حرکات افلاک و کواکب و مقادیر آنها دانسته شود.[۱]

زیرکان که موی‌ها بشکافتند　　علمِ هیأت را به جان دریافتند

(دفتر پنجم ۲۷۶۲)

سَمْت‌الرأس

در علم هیأت، **سمت‌الرأس** نقطه‌ای است از فلک که وقتی شخص به آسمان درمی‌نگرد آن را درست بالای سرش می‌بیند.

یاد نآورده که از مالم چه رفت　　سقفِ سمتِ همّتت هرگز نَکَفت

(دفتر ششم ۳۲۷۱)

سُهیل

سهیل یکی از ستارگان قدر اول در صورت فلکی **سفینه** است که در قسمت لنگر آن واقع شده است. این ستاره در اواخر فصل تابستان طلوع می‌کند و رسیدن اغلب میوه‌ها را به زمان طلوع آن نسبت می‌دهند. قدما بر این باور بوده‌اند که رنگ و بوی پوست طایفی از تأثیر این ستاره است.

فرض می‌آری به‌جا، گر طایفی　　بر سهیلی، چون ادیمِ طایفی

(دفتر ششم ۴۸۶۰)

تأثیر ستارگان بر احوال زمینیان

هرکه را با اختری پیوستگی است　　مر ورا با اخترِ خود هم‌تگی است

طالعش گر زُهره باشد در طَرَب　　میلِ کلّی دارد و عشق و طلب

---

۱. ر.ک. **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۱، ص ۴۷ و **نفایس الفنون**، ج ۳، ص ۳۶۶.

ور بُـــوَد مـرّیخیِ خـونْ‌ریزخـو جنگ و بُهتان و خصومت جوید او

(دفتر اول ۷۵۳-۷۵۱)

لیک هم بعضی از این هردو اثر شرح باید کرد یعنی نفع و ضر

تـــا شـــود مـعلوم، آثـارِ قـضا شَمّه‌ای مر اهلِ سعد و نحس را

طـالعِ آن کس کـه باشد مشتری شـاد گـردد از نشـاط و سَروری

وآنکه را طالع زُحَل از هر شرور احـــتیاطش لازم آیـــد در امـور

گـر بگـویم آن زُحَـل اسـتاره را زآتشش سـوزد مـرآن بیچاره را

(دفتر دوم ۱۷۱۴-۱۷۱۰)

اَشکال ماه

ماه کلاً چهار شکل دارد: ۱. هلال که قسمت باریکی از ماه است. ۲. **بَدْر** که قرص کامل ماه است. ۳. **قُرْص**، ماه است وقتی که از قرص کامل می‌گذرد و رو به کاستی می‌نهد. ۴. **مُحاق**، سه شب آخر ماه قمری است که در آن شب‌ها ماه رؤیت نمی‌شود.

ماهِ گردون چون درین گردیدن است گاه تاریک و، زمانی روشن است

(دفتر ششم ۹۲۴)

ذَنَب

ذَنَب به‌معنی دُم، و مقابل رأس از اصطلاحات نجوم قدیم است. وقتی که دو مدار ماه و خورشید مقابل هم واقع می‌شوند آن را **تقاطع** گویند و از این تقاطع دو نقطه پدید می‌آید که بدان **عُقْدتین** گویند و این عقدتین، شامل ذَنَب و رأس است. پس هرگاه ذنب و رأس تقاطع پیدا کنند یا به تعبیر ساده‌تر ماه میان خورشید و زمین حایل شود کسوف رخ دهد. مولانا گاه به زبان استعاره سبب کسوف را به کژی وانحراف خورشید نسبت می‌دهد و آنگاه به آدمی خطاب می‌کند که از گستاخی بپرهیزد تا رسوایی به‌بار نیاورد.

آفـتاب انـدر فـلک کژ مـی‌جهد در سـیه‌رویی خُسـوفش مـی‌دهد

کز ذَنَب پرهیز کن، هین هوش دار تـا نگـردی تـو سـیه‌رُو دیگْ‌وار

(دفتر ششم ۹۳۱-۹۳۰)

نقد اخترشناسان احکام نجومی

مولانا می‌گوید منجّمان احکام نجومی، عمر شریف خود را در شناخت احوال ستارگان صرف می‌کنند، اما حقیقت خود را که نزدیک‌ترین چیز به آنهاست نمی‌شناسند.

اسبِ همت، سوی اختر تاختی　　آدم مسجود را نشناختی

(دفتر اول ۵۴۰)

﴿موضوعات طبی در مثنوی﴾

در مثنوی اصطلاحات طبّی فراوان آمده است: نام داروها، بیماری‌ها و نیز اشارات متعدد به اصول و قواعد طبی قدیم و... لیکن مولانا این نام‌ها و اصطلاحات را تنها به‌صورت تشبیه و استعاره به‌کار برده تا مقاصد روحانی خود را دربیان آرد والاّ منظورش تعلیم قواعد طبی نبوده است. بل طب یا هر علم و فن دیگر را وسیله‌ای جهت تفهیم مبانی عرفانی مکتب خود کرده است. کاربرد دقیق و بجای این اصطلاحات آن هم در قالب استعاره و مجاز نشان می‌دهد که مولانا علاوه بر سایر علوم با علم طب نیز آشنایی شگرفی داشته است. بی‌جهت نیست که ادوارد براون، خاورشناس و ایران شناس بزرگ معاصر (۱۹۲۶ــ۱۸۶۲ م) گفته است که هرکس با آثار و سوابق طبی قرون وسطی آشنایی داشته باشد می‌تواند مثنوی را بهتر از دیگران فهم کند[۱]. البته نظر به اینکه مولانا همواره مجذوب جذبات حق بوده و هستی را از بالا می‌دیده است طب را از اسباب ظاهرهٔ طبیعی می‌شمرده و چندان بدان اعتنا نمی‌داشته است. چنانکه روزی در جمع یارانش این مسئله طرح شد که آیا انسان به خون زنده است یا به چیز دیگر؟ اطبا و حکیمان جملگی گفتند به خون! مولانا گفت: نه به خون، بل به خدا. پس فصّادی آوردند و او رگ مولانا را زد و خون آن‌قدر جاری شد که جز زردابه‌ای باقی نماند. مولانا گفت: دیدید انسان به خدا زنده است نه به خون![۲] باز گفته‌اند که مولانا روزی برخلاف توصیهٔ اطبا چندین قرص مسهل را یکجا خورد و به سماع مشغول شد و هیچ عارضهٔ بدی پیدا نکرد.[۳] البته مولانا با این کارها می‌خواسته به‌طور عینی نشان دهد که با تقویت جنبه‌های روحانی می‌توان جسم را در تصرف روح گرفت. والاّ با علم طب و لواحق آن سازوار بوده است.

طبابت جسمانی، کافی نیست

مولانا می‌گوید برای طبیب‌شدن تنها دانستن قواعد عادی طبابت راه به مقصود

---

۱. ر.ک. **طب اسلامی**، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، ص ۳۰.

۲. ر.ک. **مناقب‌العارفین**، ج ۱، ص ۱۲۵ــ۱۲۴.

۳. ر.ک. **زندگینامهٔ مولانا**(فریدون سپهسالار)، ص ۸۱.

نمی‌برد، بل باید به جنبه‌های روانی بیمار نیز واقف بود. چنانکه در حکایت پادشاه و کنیزک از زبان آن طبیب باطنی این معنا را بسط داده است.

گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند — آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
بی‌خبر بودند از حالِ درون — اَستعیذُ اللهَ مِمّا یَفْتَرون
دید رنج و کشف شد بر وی نهفت — لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
رنجش از سودا و از صفرا نبود — بویِ هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش، کو زارِ دل است — تن خوش است و او گرفتارِ دل است

(دفتر اول ۱۰۸-۱۰۴)

رجحان طبّ روحانی بر طبّ جسمانی

صحّتِ این حسّ، بجویید از طبیب — صحّتِ آن حس، بخواهید از حبیب
صحّتِ این حس، ز معموریِّ تن — صحّتِ آن حس، ز ویرانیِ بدن

(دفتر اول ۳۰۵-۳۰۴)

این طبیبانِ بدن دانشورند — بر سَقامِ تو، ز تو واقف‌ترند
تا ز قاروره همی بینند حال — که ندانی تو از آن رُو اِعتلال
هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دَم — بو برند از تو به هرگونه سَقَم
پس طبیبانِ الهی در جهان — چون ندانند از تو بی‌گفتِ دهان؟
هم ز نبضت، هم ز چشمت، هم ز رنگ — صد سَقَم بینند در تو، بی‌درنگ
این طبیبانِ نوآموزند خَود — که بدین آیاتشان حاجت بُوَد
کاملان از دور نامت بشنوند — تا به قعر باد و بودت در دوند
بل که پیش از زادنِ تو سال‌ها — دیده باشندت تو را با حال‌ها

(دفتر چهارم ۱۸۰۱-۱۷۹۴)

فعل و قول آن بول رنجوران بُوَد — که طبیب جسم را برهان بُوَد
وآن طبیبِ روح در جانش رود — وز ره جان اندر ایمانش رود

(دفتر پنجم ۲۳۹-۲۳۸)

چهار طبعِ اصلی بدن انسان

قدما تن آدمی را متشکل از چهار عنصر یا چهار رکن می‌دانستند. آن چهار عنصر

بدین قرار است: آب، آتش، هوا و خاک. عموم حکما و اطبای اسلامی نیز بدین قاعده اعتقاد داشتند. البتّه آنان شاگرد و دنباله‌رو مکتب طبی ایران و یونان باستان و اسکندریه بوده‌اند و مبانی طبی خود را از آن مکاتب اخذ کرده‌اند. طب باستانی هندوستان یعنی «آیورودا» نیز با اندکی تفاوت همین قاعده را باور داشته است. طبق مکتب طبی آیورودا، بدن انسان از پنج عنصر تشکیل شده است: اِتر، آب، آتش، هوا و خاک. و این پنج عنصر به‌صورت سه اصل اساسی یا طبع شناخته شده است: واتا، پیتا و کافا. مولانا می‌گوید عناصر و امزجهٔ مختلف و متضاد در بدن کنار هم قرار گرفته‌اند و سبب تألیف این عناصر، روح یا نفس ناطقه است و همین‌که روح از کالبد خاکی مفارقت کند این عناصر نیز از هم می‌گسلند.

در تن خود بنگر این اجزای تن — از کجاها گرد آمد در بدن
آبی و خاکی و بادی و آتشی — عرشی و فرشی و رومیّ و کَشی

(دفتر ششم ۲۳۹۰-۲۳۸۹)

اَخْلاطِ اربعه (آمیزهای چهارگانه)

یکی از مهم‌ترین مبانی طب قدیم، موضوع اخلاط اربعه یا آمیزهای چهارگانه بوده است. اطبای قدیم با تکیه بر این اصل، بسیاری از بیماری‌ها را شناسایی و درمان می‌کردند.

اَخلاط، جمع خِلْط (= آمیز و آمیزه) مایعاتی است در بدن و یا در اندام‌های بدن آدمی. محل خِلط رگ‌ها و اندام‌های میان‌تهی مانند معده، جگر، طحال و کیسهٔ صفراست. اطبای قدیم عقیده داشتند که غذا در نخستین مرحله به خِلط تبدیل می‌شود. اخلاط از نظر طبیعت با هم تفاوت دارند. اخلاط چهارگانه بدین قرار است: بلغم، سودا، صفرا و دَم (= خون).

۱. **بلغم**، مادهٔ غلیظ لزجی است که در دستگاه گوارش تهیه می‌گردد. این ماده، بی‌رنگ و بی‌طعم و سرد و مرطوب است. بلغمی کسی است که ترشح بلغم او بیش از اندازه باشد. این‌گونه افراد حالتی کُند و تنبل دارند و درجهٔ تحریک‌پذیری روانی آنان بسیار پایین است.

۲. **سَودا**، مایعی است سیاهرنگ و ترش و شیرین که طبع آن خشک و سرد است. مرکز تولید سودا را طحال دانسته‌اند. سودایی، کسی است که از نظر روانی دچار اختلالات عصبی و خیال‌پردازانه است.

۳. صَفْرا، مایعی است زردرنگ که در کبد ترشّح می‌شود. بدان تلخه و زرداب نیز می‌گویند. زیرا مزهٔ آن، تلخ و رنگ آن، زرد است. و طبیعت آن خشک است. صفراوی، از نظر روانی، عصبی و آتشین‌مزاج است.

۴. دَم (= خون)، خالص‌ترین خلط بدن است که طبعی گرم و مزه‌ای شیرین دارد. دَمَوی از نظر روانی، شخصی است نیرومند، خوش‌خو، زنده‌دل و دارای اعتماد به نفس.

قدما بر اساس این تقسیم‌بندی عقیده داشتند که سلامتی از تعادل میان اخلاط ناشی می‌شود و همین‌طور بیماری، معلول غلبه و یا نقصان یکی از این اخلاط است. آنان برای هریک از بیماری‌ها علائمی قایل بودند. مثلاً سرخی رنگ چهره و گرمی اندام را نشانهٔ غلبهٔ خون، و سفیدی چهره و سستی عضلات، تنبلی، جمع‌شدن آب در دهان، خواب بسیار و تشنه‌نشدن را علامت غلبهٔ بلغم، و زردی چهره، خشکی دهان و تشنگی بسیار را نشانهٔ فزونی صفرا، و گرفتگی و بی‌طراوتی رنگ صورت، خشکی پوست و افسردگی را نشانهٔ غلبهٔ سودا می‌دانستند.[۱]

هر گرانی و کَسَل خود از تن است — جان ز خفّت جمله در پرّیدن است
روی سرخ از غلبهٔ خون‌ها بود — روی زرد از جنبش صفرا بود
روسپید از قوّت بلغم بود — باشد از سودا که رُو اَدْهَم بود

(دفتر سوم ۳۵۷۳-۳۵۷۱)

همان‌سان که پیشتر اشارت شد، علم طب از نظر مولانا از اسباب ظاهری است از این‌رو در ادامهٔ مطلب فوق می‌گوید:

درحقیقت خالق آثار، اوست — لیک جز علّت نبیند اهلِ پوست
مغز کو از پوست‌ها آواره نیست — از طبیب و علّت، او را چاره نیست

(دفتر سوم ۳۵۷۵-۳۵۷۴)

مولانا غالباً عاشق را بر سبیل مجاز به «سودایی» تعبیر کرده است، زیرا همان‌طور که مذکور افتاد غلبهٔ سودا موجب اختلالات عصبی می‌شود و مجازاً به‌معنی جنون و مالیخولیا به‌کار می‌رود. و از آن‌رو که مجازاً عاشقان را مجنون خوانده‌اند لذا از باب مجاز «سودایی» به‌معنی عاشق است.

---

۱. ر.ک. قانون در طب، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی، ج اول، ص ۳۱ــ۳۰، ذخیرهٔ خوارزمشاهی، ج ۲، ص ۶۹ــ۶۸، فانوچه، ص ۵ــ۴، تاریخ طب در ایران، محمود نجم‌آبادی، ص ۷۵۲ــ۷۴۹، طب سنتی ایران، صادق عنقا، ص ۴۴، پرورش جسم در آیین ودا، تألیف واسانت لاد، ترجمهٔ مسعود عامری، ص ۳۵ــ۳۱.

گـــیج گشـــتیم از دم ســـودایـــیان که به نزدیک شما باغ است و خوان
(دفتر سوم ۲۰۳۹)

مـــن چـو بـا سـودایـیانش مَحْرَمَم روز و شب اندر قـفس درمـی‌دَمَم
(دفتر سوم ۴۷۲۸)

بـــر دلم زد تـیر و ســـودایـیم کـرد عـاشق شُکـر و شِکَـرخـاییم کـرد
(دفتر سوم ۴۱۳۵)

لیکن مولانا در مثنوی، نامحرمانِ حریم عشق را مجازاً «صفرایی» مـی‌خوانـد. از آن‌رو خلط صفرا، خشم و عصبانیت می‌انگیزد و این حالت نمی‌تواند وصف عشاق قرار گیرد. اما در دیوان غزلیات «صفرا» مجازاً به‌معنی عشق نیز آمـده است، زیـرا همان‌طور که پیشتر گفته آمد خلط صفرا مزاج را آتشین می‌کند و آتشین‌مزاجی بـا عاشق سازوار می‌آید.[۱]

به‌هرحال مولانا در چند مورد از مثنوی، محرومان عشق را «صفرایی» خوانـده است، از آن‌رو که خُلق تلخ و عصبی دارند.

در شکـر غـلطید ای حـلوایـیان همچو طـوطی، کـوریِ صـفرایـیان
(دفتر پنجم ۲۵۲۹)

مـعده حـلوایـی بُـوَد حـلوا کشـد مـعده صـفرایـی بُـوَد سـرکا کشـد
(دفتر پنجم ۲۱۳۰)

آه از صَـــــفْرایـــیانِ بـــی‌هنر چـه هـنر زایـد ز صـفرا؟ دردِسـر
(دفتر دوم ۱۸۶۵)

باد، منشأ بیماری‌ها

اطبای قدیم منشأ بسیاری از بیماری‌ها را بادی می‌دانستند که در میان اجزاء پوست و گوشت و استخوان پدید می‌آید.[۲] چنانکه سنائی در **حدیقه** می‌گوید شخصی وقتی دید دوستش از درد دندان می‌نالد برای تسلّای خاطر او گفت:

---

۱. چنانکه در بیت (۲۴۸۳۰) می‌فرماید:

مرا صفرای تو سرگشته کرده‌ست ز لطف خود مرا صفرا شکن ده

نیز در بیت (۲۷۷۷۵) فرماید:

حاشا که چنان سودا یابند بدین صفرا هیهات چنان رویی یابند به بی‌رویی

۲. ر.ک. **ذخیرهٔ خوارزمشاهی**، ج ۲، ص ۷۰.

بـاد است از ایـن مـباش حـزین گـفت:آری ولیک سـوی تـو ایـن
بر مـن ایـن درد، کـوه پـولاد است چون تو فارغ شدی تو را باد است

مولانا می‌گوید:

هـمچنین در درد دنـدان‌هـا ز بـاد دفع می‌خواهی بـه سـوز و اعـتقاد

(دفتر چهارم ۱۴۹)

بـاد را انـدر دهـن بـین رهگـذر هر نـفس آیـان، روان در کـرّ و فـر
حـلق و دنـدان‌هـا از او ایـمن بـود حق چو فـرماید بـه دنـدان درفـتد
کـوه گـردد ذرّه‌یـی بـاد و، ثـقیل درد دنـدان دارَدَش زار و عـلیل

(دفتر ششم ۴۶۸۵-۴۶۸۳)

منظور مولانا: جمیع مراتب هستی، مأمور خداوند هستند و بـه اذن او حـرکت می‌کنند.

نیز اطبا عقیده داشتند که به گاهِ زایمان بادی در رحمِ زن به جریان مـی‌افـتد و موجب سهولت زایمان می‌شود. و مادام که آن باد، وزیدن نگرفته باشد زن احساس درد شدید می‌کند.

هـمچنین در طَـلق، آن بـادِ وِلاد گر نـیاید، بـانگِ درد آیـد کـه: داد

(دفتر چهارم ۱۴۶)

طبیعت بادها

قدما با استناد به مبانی احکام نجومی، برای برج‌های دوازده‌گانه مانند انسان طبع و سرشتی قائل بوده‌اند. همان‌طور که ترکیب بدن انسان را از اخلاط اربعه می‌دانستند هرسه برج را به یک طبع انـتساب مـی‌دادنـد و آن را اصـطلاحاً مـثلّثه مـی‌گفتند. بدین‌سان طبیعت برج‌های دوازده‌گانه را این‌گونه تقسیم می‌کردند: حَمَل و اسـد و قوس، طبع آتشین دارند زیرا گرم و خشک‌اند. ثور و سنبله و جَدْی، طبعی خاکی دارند زیرا سرد و خشک‌اند. جوزا و میزان و دَلْو، طبعی بادی دارند چـون گـرم و مرطوب‌اند. و سرطان و عقرب و حُوت، طـبعی آبی دارنـد زیـرا سرد و مـرطوب هستند.[۱]

---

۱. ر.ک. **التفهیم لاوائل صناعة التنجیم**، ص ۳۲۳ــ۳۲۰ و **مفاتیح العلوم**، ص ۲۱۵ــ۲۱۴.

مولانا از این مشهورات استفاده کرده تا مقصود عرفانی خود را بیان دارد. و آن اینکه همهٔ موجودات و حتی خاصیت ذاتی آنها مقهور مشیت الهی است. قول مشهور حکما که می‌گویند **اَلذّاتی لا یَتَخَلَّف** از نظر مولانا وجهی ندارد، زیرا ذاتیات نیز گوش به فرمان حق‌اند.

کـــل بـــاد از بـــرجِ بـــادِ آســـمان　　کـــی جِـهَد بـی‌مروحهٔ آن بـادْران؟

(دفتر چهارم ۱۴۲)

بـــاز در تـــن شـــعله ابـــراهـــیم‌وار　　کـــه از او مـــقهور گـــردد بـرجِ نـار

(دفتر چهارم ۳۷۶۳)

ابوریحان بیرونی می‌گوید هر بادی که از برجی برآید بدان برج منسوب است. مثلاً باد صبا چون از حَمَل برآید بدان منسوب است و باد دبور به جوزا، و باد جنوب به ثور و باد شمال به سرطان.[۱] طبع باد صبا معتدل است از این‌رو مزاج را به اعتدال آرد. طبع باد دبور، سرد و خشک است و طبع بادِ جنوب، گرم و مرطوب است زیرا بخار دریا را به خود جذب می‌کند و موجب هیجانات روحی و صرع و سردرد شود. و طبع باد شمال سرد و خشک است و این باد برای بدن سودمند است و اخـلاط بـد را دفـع می‌کند.[۲]

این شمال و این صـبا و ایـن دبـور　　کی بـود از لطـف و از انـعام دور؟

(دفتر چهارم ۱۴۰)

بادِ وباگستر

اطبای قدیم یکی از علل شیوع وبا را آلوده‌شدن هوا می‌دانستند. چنانکه ابن سینا می‌گوید: همان‌گونه که آب، آلوده می‌شود و طعم آن دگر می‌گردد هـوا نـیز آلوده می‌شود و رنگ و طعم و بوی آن تغییر می‌کند. گوهر اصلی هوا مانند گوهر اصلی آب، ذاتاً پاک و زلال است و هیچ تعفّنی در آن راه ندارد اما وقتی بخارهای آلوده با هوا درآمیزد هوا را می‌آلاید. ابن سینا عقیده دارد که سبب آلوده‌شدن هوای محیط زیست باد است. باد از جاهای دوردست که مرداب‌های آلوده و گنداب‌هایی در آن قرار دارد هوای آلوده را با خود می‌آورد و یا وقتی که جنگی هولناک درمـی‌گیرد شمار

---

۱. ر.ک. **التفهیم**، ص ۳۲۳.　　۲. ر.ک. **تقویم‌الصحة**، ص ۱۵۹ــ۱۵۸.

بسیاری از انسان‌ها و جانوران کشته می‌شوند و اجساد آنها روی زمین می‌ماند و کسی فرصت نمی‌یابد که آنها را دفن کند و درنتیجه باد بوی گند و آلودهٔ لاشه‌ها را با خود می‌آورد و هوا با وبا درمی‌آمیزد. و یا هرگاه در سرزمینی وبا کشتار کند کسانشان نمی‌توانند همهٔ اجساد را بسوزانند و یا به خاک سپارند درنتیجه باد، هوای آلوده را با خود به سرزمین‌های دیگر می‌برد و آن نواحی را نیز می‌آلاید.[۱]

بادِ جان‌افزا وَخِم گردد، وبا آتشی خاکستری گردد، هبا

(دفتر سوم ۳۶۹۱)

مولانا بیت فوق را از ره تمثیل آورده تا نشان دهد که فراق چه مضاری به‌بار می‌آورد، چنانکه وقتی باد از فضاهای لطیف جدا شود چه آفاتی همراه می‌آورد!

قهر و لطفی چون صبا و چون وبا آن یکی آهن‌ربا وین کهربا

(دفتر پنجم ۲۱۲۸)

بیت اخیر با زبان تمثیلی می‌گوید: قهر خدا همچون بادِ وباانگیز، عاصیان را هلاک می‌کند و لطف او همچون باد دلنواز صبا، اهل دل را می‌نوازد.

رابطهٔ طبیعت جغرافیایی و بیماری‌ها

اطبای قدیم برای هریک از شهرها به اعتبار نزدیکی و دوری از خط استوا و قطب شمال و پستی و بلندی و نزدیکی و دوری از کوهستان و دریا و نوع زمین و... مزاجی قائل بوده‌اند و شرط کرده‌اند که طبیب به هر شهری که می‌رود باید که از طبیعت هوا و آب و غذاهای متداول و امراض عمومی آن بپرسد و با رعایت این امور به معالجه پردازد.[۲]

مولانا در نخستین حکایت مثنوی این مطلب را درنظر داشته است. آنجا که طبیب الهی در حال کنیزک تفرّس می‌کند.

نرمْ‌نرمک گفت شهر تو کجاست که علاجِ اهلِ هر شهری، جداست

(دفتر اول ۱۴۷)

---

۱. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۴، ص ۱۸۷ــ۱۸۶. ۲. ر.ک. **شرح مثنوی شریف**، ج ۱، ص ۱۰۱ــ۱۰۰.

تأثیر غذاها در معالجهٔ بیماری‌ها

اطبای قدیم سرکنگبین را که معمولاً از شکر و سرکه می‌پزند، دافع صفرا می‌دانستند. نیز روغن بادام و هلیله را ضد یبوست و خشکی مزاج می‌شمردند. در اینجا نیز مولانا می‌گوید خاصیت ذاتی موجودات، در پنجهٔ تقلیب رب است.

ازقضا سرکنگبین صفرا نمود　　روغنِ بادام، خشکی می‌فزود
از هلیله قبض شد، اطلاق رفت　　آب، آتش را مدد شد همچو نفت

(دفتر اول ۵۴-۵۳)

نبض‌شناسی

نبض‌شناسی، یکی از بنیادی‌ترین مبانی طب قدیم به‌شمار می‌آمده است. زیرا بسیاری از بیماری‌ها را با گرفتن نبض بیمار تشخیص می‌دادند. اما امروزه این روش متروک شده و جای خود را به معاینات بالینی و آزمایشگاهی داده است. تشخیص بیماری‌ها از راه گرفتن نبض نیازمند آگاهی و ممارست و مهارت فوق‌العاده است. در کتب طبی قدیم آمده است که محمدبن زکریای رازی با گرفتن نبض، امراضی را تشخیص می‌داد که امروزه حتی با دستگاه‌های پیشرفته نیز نمی‌توان تشخیص داد. در کتب طبی قدیم نظیر **قانون** ابن سینا و **ذخیرهٔ خوارزمشاهی**، فصل‌های مشبعی به نبض‌شناسی و انواع نبض‌ها اختصاص یافته است. طب باستانی هند «آیورودا» نیز به نبض‌شناسی اهمیت بسیار داده است.

مولانا به دفعات مسئلهٔ **نبض‌شناسی** اشارت کرده است.

رنگ و رو و نبض و قاروره بدید　　هم علاماتش، هم اسبابش شنید

(دفتر اول ۱۰۳)

دست بر نبضش نهاد و یک به یک　　باز می‌پرسید از جور فلک

(دفتر اول ۱۴۹)

هم ز نبض و هم ز رنگ و هم ز دَم　　بو بَرَند از تو به هرگونه سَقَم

(دفتر چهارم ۱۷۹۶)

هم ز نبضت هم ز چشمت هم ز رنگ　　صد سَقَم بینند در تو بی‌درنگ

(دفتر چهارم ۱۷۹۸)

آن یکی رنجور شد سوی طبیب　　گفت نبضم را فرو بین ای لَبیب

که ز نبض آگه شوی بر حال دل — که رگ دست است با دل متّصل
(دفتر ششم ۱۲۹۴-۱۲۹۳)

نبض او بگرفت و واقف شد ز حال — که امید صحت او بُد محال
(دفتر ششم ۱۳۲۲)

شَعْرِ زائد (رُستن مو در چشم)

شَعرِ زائد در قدیم از بیماری‌های چشم محسوب می‌شد. و آن روییدن مو در پلک چشم است که از بیرون به درون چشم رشد می‌کند و چشم را می‌آزارد. اطبای قدیم بدان **شَعْرِ منقلب** نیز می‌گفتند. مولانا این بیماری را به‌صورت کنایی آورده و مرادش هواهای نفسانی و حجاب‌های درونی است.

ای برادر چون ببینی قصر او؟ — چونکه در چشمِ دلت رُسته است مو
چشم دل از مو و علّت پاک آر — وآنگه آن دیدار قصرش چشم دار
(دفتر اول ۱۳۹۵-۱۳۹۴)

گرچه یک مو بُد گنه کو جُسته بود — لیک آن مو در دو دیده رُسته بود
بود آدم دیدهٔ نور قدیم — موی در دیده بُوَد کوه عظیم
(دفتر دوم ۱۸-۱۷)

لیک اندر چشم کنعان موی رُست — نوح وکشتی را بِهِشت وکوه جست
(دفتر ششم ۲۰۸۵)

دِق

دق، نوعی تب متصل و پیوسته‌ای است که شخص را نحیف و لاغر می‌کند. ابن سینا می‌گوید کسی که بدین بیماری دچار شده روز به‌روز لاغر و پژمرده می‌شود اما چون تب، جزیی از مزاج او شده رنج ناشی از آن را احساس نمی‌کند.[۱] جرجانی نیز می‌گوید بیمار از حرارت تب سخت، آگاه نباشد.[۲]

صدهزاران شاه مملوکش به رِق — صدهزاران بَدْر را داده به دِق
(دفتر سوم ۳۷۱۴)

مولانا **دق** را کنایه از عشق می‌داند، زیرا عاشق را در کورهٔ خود می‌گدازد.

---

۱. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۴، ص ۱۷۴ــ۱۷۳. ۲. ر.ک. **خفی علائی**، ص ۲۲۶.

گِلْ‌خواری

گِلْ‌خواری، در طب قدیم از بیماری‌های معده به‌شمار آمده است. و اطبا آن را ناشی از ازدیاد اخلاط بد در معده می‌دانستند.[۱] و گاه برای درمان و تداویِ برخی از بیماری‌ها نوعی از گِل‌های مأکول را برای بیمار تجویز می‌کردند. گاه گِل‌خواری به‌صورت میل شدید و ویار درمی‌آمد (نوعاً در میان زنان آبستن) و مولّد بیماری‌هایی در اعضای گوارشی بیمار می‌شد و از آن جمله پوست را تباه و بدرنگ می‌کرد.[۲] مولانا گِل‌خواری را کنایه از گرایش و انغمار در شهوات می‌داند.

چون مزاج آدمی گِل‌خوار شد　　زرد و بَدْرنگ و سَقیم و خوار شد

(دفتر سوم ۴۴)

استسقاء

استسقاء، در لغت به‌معنی آب خواستن و آب کشیدن است. در اصطلاح طب قدیم بیماری و نقصانی است که از ضعف جگر پدید می‌آید و در اثر آن، بیمار دائماً آب می‌خورد و باز احساس تشنگی فراوان می‌کند درحالی‌که بدنش نیازی به آب ندارد. اطبای قدیم بر این باور بودند که چون جگر ضعیف می‌شود نمی‌تواند آب را به همهٔ اندام‌ها و بافت‌های بدن برساند و درنتیجه بیمار دائماً آب طلب می‌کند، درحالی‌که آب برای او زیان دارد و اندام‌های او را آماسیده می‌کند و اگر به خوردن آب ادامه دهد به هلاکت افتد.[۳] مولانا بیش از هر بیماری از استسقا سخن گفته است. او نوعاً این بیماری را به‌صورت کنایی در مورد حال عشاق به‌کار می‌گیرد از آن‌رو که گرایش عاشق به معشوق نامحدود است.

گفت من مستسقی‌ام آبم کَشد　　گرچه می‌دانم که هم آبم کُشد
هیچ مستسقی بنگریزد ز آب　　گر دو صد بارش کند مات و خراب
گر بیآماسد مرا دست و شکم　　عشق آب از من نخواهد گشت کم
گویم آنگه که بپرسند از بُطون　　کاشکی بحرم روان بودی درون

---

۱. ر.ک. **خفی علائی**، ص ۱۷۶.
۲. ر.ک. **مخزن الادویة**، ص ۵۹۱.
۳. ر.ک. **خفی علایی**، ص ۲۰۴.

خیک اِشکم گو بدرّ از موج آب　　گر بمیرم، هست مرگم مُستطاب
من به هر جایی که بینم آبِ جو　　رشکم آید بودمی من جای او
(دفتر سوم ۳۸۸۹-۳۸۸۴)

بحران

بحران از اصطلاحات طب قدیم است و آن تغییری است که در تب بیمار رخ دهد ویا هرگونه تغییر دفعی در مرض را **بحران** گویند خواه به‌سوی صحت رود یا به سوی وخامت. اگر حال بیمار به صحت گراید آن را **بحران محمود** گویند و اگر به وخامت گراید بدان **بحران مذموم** گویند.

علت و پرهیز شد، بحران نماند　　کفر او ایمان شد و کفران نماند
(دفتر پنجم ۳۶۱۱)

تُخَمه (هَیْضَه)

تُخَمه، نوعی بیماری معده است که بر اثر پرخوری و عدم رعایت ترتیب در خوردن غذا عارض شود. در این حال غذاهای ناگوارده به‌صورت نامطلوبی در معده انباشته گردد و بیمار دچار اسهال و استفراغ سخت شود. مولانا پرخوری را منشأ امراض مختلف می‌داند به‌ویژه زیاده‌روی در طعام‌های نفسانی.

کم خوری، خوی بد و خشکی و دق　　پرخوری، شد تخمه را تن مستحق
(دفتر پنجم ۱۷۴۷)

در تو جوعی می‌رسد نو ز اعتدال　　که همی سوزد از او تخمه و ملال
(دفتر ششم ۴۲۹۴)

تخمه بودند آن دو بیگانه ز خَور　　بود صایم روز آن مؤمن مگر
(دفتر ششم ۲۴۰۲)

ما ز مال و زر ملول و تخمه‌ایم　　ما به حرص و جمع نه چون عامه‌ایم
(دفتر چهارم ۱۹۹)

سگ کُلیچه کوفتی در زیرِ پا　　تُخمه بودی گرگِ صحرا از نوا
(دفتر سوم ۲۶۶۵)

شورش مرگ است، نه هیضهٔ طعام　　قی چه سودت دارد ای بدبخت خام؟
(دفتر سوم ۳۳۷۹)

گـر نـباشد جـوع صـد رنـج دگـر از پـی هـیضه بـرآرد از تـو سـر
(دفتر پنجم ۲۸۲۹)

جوع الکلب (گرسنگی سگ) یا شهوت کلبی

جوع‌الکلب در طب قدیم از بیماری‌های معده به‌شمار می‌آمده است. کسی که به این بیماری دچار آمده باشد هرچه می‌خورد سیر نمی‌شود.

گفت: رنجش چیست زخمی خورده است؟ گفت: جوع‌الکلب زارش کـرده است
(دفتر پنجم ۴۸۱)

خِناق یا خُناق

خُناق بدون تشدیدِ نون که به فارسی «خِناک» و «بادزهر» یا «زهرباد» گویند در اصطلاح طب قدیم مرضی است که به‌واسطهٔ بروز پردهٔ سفیدی به‌نام «غشاء کاذب» در حلق پدید آید و باعث انسداد راه تنفّس گردد و به خفگی بـیمار بـیانجامد. نـام امروزین آن **دیفتری** است.

خون به جوش آمد ز شعلهٔ اشتیاق تا پدید آمـد بـر آن مـجنون خـناق
(دفتر پنجم ۲۰۰۰)

چون که حق قهری نهد در نـانِ تـو چون خِناق، آن نان بگـیرد در گـلو
(دفتر ششم ۲۱۷۱)

قُولِنج

نام مرضی است که در امعاء و احشاء پیدا می‌شود و با دردی سخت و جانکاه همراه است. اطبای قدیم آن را ناشی از عواملی چند دانسته‌اند که از آن جمله است افزایش و تراکم بلغم در امعاء و احشاء و یا خوردن مفرط غذاهای بادانگیز مانند دوغ، باقلا، ماش، نخود وکدو...[۱] اطبای قدیم قولنج را به اقسامی تقسیم کرده‌اند بدین‌صورت که ضایعه به هریک از اعضای بدن اصابت کند قولنج نام آن عضو را می‌گیرد. از این‌رو اسامی قولنج کبدی، قولنج کلیوی، قولنج روده‌ای و... در کتب طبی آمده است.

---

۱. ر.ک. **قانونچه**، ص ۱۲۵ــ۱۲۴.

هرکه را دید او کمال، از چپ و راست　　از حسد قولنجش آمد، درد خاست
(دفتر چهارم ۲۶۷۸)

گفت: اسبابی پدید آرم عیان　　از تب و قولنج و سرسام و سِنان
(دفتر پنجم ۱۶۹۷)

که نه حبسِ باد و قولنجت کند　　چارمیخ معده آهنجت کند
(دفتر پنجم ۱۷۴۵)

سَرسام

اطبای قدیم سرسام را جزو بیماری‌های سر و دماغ می‌دانسته‌اند. این نام از دو لفظِ فارسیِ سَر + سام ترکیب یافته است و سام به‌معنی آماس و وَرَم است. و آن را به دو قسم دَمَوی (= خونی) و صفرایی تقسیم کرده‌اند. علائم این بیماری عبارت است از تب گرم، سردرد، بی‌خوابی، هذیان‌گفتن، آتشین‌شدن رنگ بول و جهش تند نبض[۱]. نام امروزین آن **منتژیت** است.

گفت: اسبابی پدید آرم عیان　　از تب و قولنج و سرسام و سِنان
(دفتر پنجم ۱۶۹۷)

گُربه کرده چنگِ خود اندر قفص　　نام چنگش درد و سرسام و مَغَص
(دفتر سوم ۳۹۸۳)

نقرس

نقرس مرضی است که غالباً اغنیا و اشراف بدان دچار می‌آیند، بدین جهت آن را داءُالْمُلوک گویند.[۲] این بیماری از پرخوری و افراط در مصرف گوشت و تنبلی و کم‌تحرکی حاصل می‌آید.

مَرکب اعناق مردم را مپا　　تا نیاید نقرست اندر دو پا
(دفتر ششم ۳۲۹)

---

۱. ر.ک. **قانونچه**، ص ۹۳ــ۹۲ و **خفی علائی**، ص ۱۲۹.

۲. ر.ک. **قانونچه**، ص ۱۳۸، خفی علائی، ص ۲۲۲، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۴۰۴.

دَوار

دَوار نوعی بیماری است که به فارسی سرگیجه و سرگشتن گویند. عارضه‌ای است که اطبای قدیم آن را ناشی از خلطی می‌دانستند که در تجویف دماغ جای گرفته و با حرکت سر، بخاری از آن خلط برمی‌خیزد و داخل خُلل و فُرَج مغز می‌شود و شخص چون می‌خواهد از زمین برخیزد چشمانش سیاهی می‌رود و حس می‌کند که در و دیوار دور سرش می‌چرخد.

زین نظر وین عقل ناید جز دوار　　پس نظر بگذار و بگزین انتظار

(دفتر چهارم ۳۳۱۵)

مولانا در اینجا «دوار» را از ره تمثیل به‌عنوان حیرت و سرگشتگی عقل در راه کشف حقیقت آورده است.

فَصد

فَصْد به معنی رگ‌زدن به منظور درمان بیماری است. عمل فصد از مواریث طب ایران و یونان باستان است. در روایات نیز به ضرورت آن تأکید شده است.[۱] ابن سینا می‌گوید رگ‌زدن، نوعی تخلیهٔ همگانی است که خلط‌های زائد را از رگ‌ها می‌راند.[۲] اما تعریف فصد از نظر پزشکی جدید عبارت است از بازکردن مصنوعی یکی از سیاهرگ‌ها به منظور گرفتن خون. فصد در طب جدید در مواردی تجویز می‌شود.[۳]

مولانا در چند مورد از مثنوی، عمل فصد را یاد کرده است و از همه‌جا مشروح‌تر در حکایت مجنون و فصّاد بدان پرداخته است. مجنون رنجور می‌شود و برای مداوا نزد فصّادی می‌رود.

پس طبیب به دارو کردنش　　گفت: چاره نیست هیچ از رگ‌زنش

رگ زدن باید برای دفع خون　　رگ‌زنی آمد بدانجا ذوفنون

بازوش بست و گرفت آن نیش او　　بانگ برزد در زمان آن عشق‌خو

(دفتر پنجم ۲۰۰۳-۲۰۰۱)

---

۱. ر.ک. **بحارالانوار**، ج ۴۹، ص ۸۶.　　۲. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۱، ص ۴۷۱.

۳. ر.ک. حاشیهٔ (۲۶۳) از **قانون در طب**، ج ۱، ص ۴۷۱.

فصد، خون زائد بدن را دفع می‌کند. چنانکه ابن سینا یکی از فایده‌های فصد را کاستن از خونِ بیش از اندازهٔ بدن دانسته است.

تو نکردی فصد و از بینی دوید خونِ افزون، تا ز تب جانت رهید

(دفتر سوم ۳۴۱۶)

مولانا دوبار نیز از باب استعاره، فصد را به روزگار و اجل نسبت داده و آن دو را به **فَصّاد** تشبیه کرده است، از آن‌رو که هردو، خون آدمیان را می‌ریزند.

ای فلک در فتنهٔ آخر زمان تیز می‌گردی بده آخر، زمان
خنجر تیزی تو اندر قصدِ ما نیش زهر آلوده‌یی در فصد ما

(دفتر دوم ۲۳۱۲-۲۳۱۱)

چون نداری نوحه بر فرزند خویش؟ چون که فَصّادِ اَجَلْشان زد به نیش

(دفتر سوم ۱۸۱۵)

حجامت

حجامت یا اِحتجام به‌معنی خون‌گرفتن به جهت تصفیهٔ خون یا تداوی بیماری است. حجامت در قسمت‌های مختلف بدن صورت می‌گیرد مثل ساق پا، پشت گوش، زیر چانه و... اما متداول‌ترین آن، میان دو کتف است.[۱] حجامت نیز مانند فصد از مواریث طب یونان و ایران باستان است و در روایات اسلامی نیز در ضرورت آن بسیار تأکید شده است.[۲] قدما حجامت را به‌وسیلهٔ تیغ و شاخِ کاواک (= درون‌تهی) انجام می‌دادند. مولانا حجامت را از ره تمثیل آورده تا ابتلا و محنتی را که آدمی در راه کمال می‌کشد تفسیر و تعلیل کند. چنانکه صورت ظاهر حجامت دشوار و دردناک است، امّا نتایج خوبی به ارمغان می‌آورد. به سخنی دیگر، حجامت تمثیلی است برای لطفی که در جامهٔ قهر ظهور می‌کند. دانایان از لطفِ مندمج در قهر استقبال می‌کنند، امّا کودک‌سیرتان از آن می‌رمند و بیتابی نشان می‌دهند.

بچه می‌لرزد از آن نیش حجام مادر مشفق در آن غم شادکام
نیم‌جان بستاند و صد جان دهد آنکه در وهمت نیاید آن دهد

(دفتر اول ۲۴۵-۲۴۴)

---

۱. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۱، ص ۹۳ــ۴۹۱. و **ذخیرهٔ خوارزمشاهی**، کتاب سوم، ص ۱۵۹ــ۱۵۴.
۲. ر.ک. **بحارالانوار**، ج ۵۹، ص ۱۳۹ــ۱۰۸.

از حجامت، کودکان گریند زار / که نمی‌دانند ایشان سرّ کار
مرد خود زر می‌دهد حجّام را / می‌نوازد نیش خون‌آشام را
(دفتر دوم ۱۸۳۳-۱۸۳۲)

تشخیص بیماری، راه درمان را هموار می‌کند

گفت هر دارو که ایشان کرده‌اند / آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
بی‌خبر بودند از حال درون / استعیذ الله مما یفترون
(دفتر اول ۱۰۵-۱۰۴)

چون سبب معلوم نبْود، مشکل است / داروی رنج و در آن صد مَحمِل است
چون بدانستی سبب را سهل شد / دانشِ اسباب، دفع جهل شد
(دفتر چهارم ۲۷۳-۲۷۲)

تداوی بیماری از طریق عادت بیمار

در طب یونان باستان این اصل مطرح بود که طبیعت، بهترین طبیب است. لذا عقیده داشتند که برای درمان بیمار باید از چیزهایی استفاده کرد که طبیعت بیمار بدان عادت کرده است.

پس چنین گفته‌ست جالینوس مه / آنچه عادت داشت بیمار، آنش ده
کز خلافِ عادت است آن رنج او / پس دوای رنجش از معتاد، جو
(دفتر چهارم ۲۷۷-۲۷۶)

روغن گُل

روغن گُل، مخلوطی است از گُل سرخِ تازه و روغن کنجد یا روغن زیتون. خواص طبی آن عبارت است از تقویت‌کنندهٔ بدن، رافع سردرد و بی‌خوابی، روان‌کنندهٔ دستگاه گوارش. و اگر با گلاب و سرکه مخلوط شود در تقویت قوای مغزی مؤثر است. اما طریقهٔ درست‌کردن روغن گُل: ابتدا در شیشه‌ای روغن کنجد می‌ریزند و مقدار زیادی گلبرگ داخل آن قرار می‌دهند و شیشه را مقابل نور آفتاب می‌نهند. بعد از مدتی گلبرگ‌های سرخ، تغییر رنگ می‌دهد و به سفیدی می‌گراید. در اینجا روغن را می‌پالایند و دوباره گلبرگ‌های تازه‌ای در همان روغن می‌ریزند و این کار

را هفت مرتبه انجام می‌دهند تا روغن کنجد عطر گل را به خود جذب کند. زان پس به‌سبب استحاله بدان روغن کنجد نگویند بل روغن گُل گویند. مولانا روغن گُل و روند پدیدآمدن آن را تمثیلی برای بیان فنای فی‌الله و همنشینی با نیکان آورده است.

در پی خُو باش و با خوش‌خو نشین　　خوپذیری روغنِ گُل را ببین

(دفتر ششم ۳۰۰۷)

آفتابی دید او، جامد نماند　　روغن گُل، روغنِ کُنجد نماند

(دفتر ششم ۳۱۹۱)

دیوانگی ادواری

قدما بر این باور بودند که جنون دیوانگان سر هر ماه شدّت می‌گیرد. و اطبای قدیم نیز عقیده داشتند که غالب سودایی‌مزاجان اولِ هر ماه برای دو سه روز به دیوانگی می‌گرایند و سپس دوباره بر سر عقل بازمی‌گردند. باز گفته‌اند که جنون ادواری یا جنون دَوری جنونی است که در آغاز بهار طغیان می‌کند و در فصول دیگر تسکین می‌یابد.[۱] مولانا این باور طبی قدیم را پایهٔ تشبیه انقلاب روحی و جوشش درونی خود ساخته است، اما شارحی از متأخران با استناد به نظریات روانپزشکان احتمال داده است که مراد از این دیوانگیِ سه‌روزه، پریشانی مردان در سرِ هر ماه باشد که مانند قاعدگی زنان در اثر ترشح غددی خاص آشکار می‌شود.[۲]

من سرِ هر ماه سه روز ای صنم　　بی‌گمان باید که دیوانه شوم

هین که امروز اول سه‌روزه است　　روزِ پیروزست نه پیروزه است

(دفتر پنجم ۱۸۸۹-۱۸۸۸)

گیاهان مست‌کننده و سکرآور

افیون را از عصارهٔ خشخاش سیاه می‌گیرند و طبعی به‌غایت سرد دارد به‌طوری که اعضای بدن را دچار سستی و رخوت می‌کند و خون را در شریان‌ها از حرکت بازمی‌ایستاند و سکته و کودنی می‌آورد.[۳]

---

۱. ر.ک. **آتندراج**، ج ۲، ص ۱۳۶۹.

۲. ر.ک. **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی** (استاد جعفری)، ج ۱۱، ص ۵۳۵.

۳. ر.ک. **خفی علائی**، ص ۱۳۴.

گـر بـلاذُر خـورد او افـیون شـود　　سکـته و بـی‌عقلیش افـزون شـود
(دفتر چهارم ۱۵۳۰)

رنـج را صـدتُو و افـزون مـی‌کنید　　عـقل را دارو بـه افـیون مـی‌کنید
(دفتر چهارم ۲۸۸)

مولانا در جایی دیگر به خاصیت تخدیری افیون اشارت دارد. اطبای قدیم جهت تسکین درد بیمار و یا هنگام جراحی به بیمار افیون می‌خوراندند.

مـی‌دهند افـیون بـه مـردِ زخـمْ‌مند　　تا کـه پـیکان از تـنش بـیرون کـنند
(دفتر دوم ۱۵۰۳)

بنگ ماده‌ای است سکرآور که از برگ و سرشاخه‌های گلدارِ شاهدانه می‌گیرند. استعمال بنگ باعث پیدایش هیجانات روحی توأم با شادی و خندهٔ مفرط می‌شود.

سخت می‌خندید همچون بـنگیان　　غالب آمد خـنده بـر سـود و زیـان
(دفتر پنجم ۳۹۵۰)

رزق از وی جو، مجو از زید و عمر　　مستی از وی جو، مجو از بنگ و خمر
(دفتر پنجم ۱۴۹۶)

دان که هر شهوت چو خمر است و چو بنگ　　پردهٔ هوش است و عاقل زوست دَنگ
(دفتر چهارم ۳۶۱۲)

کـابله طـرّار شـید آورده‌یـی　　بنگ و افیون هردو با هم خورده‌یی
(دفتر سوم ۶۶۴)

حَشیش ماده‌ای است مخدّر که از صمغ موجود در زیر گل‌ها و اطراف تخمدان‌های گیاه شاهدانه استخراج می‌کنند.

خـاصیت بـنهاده در کـفِّ حشـیش　　کـو زمـانی مـی‌رهاند از خـودیش
(دفتر چهارم ۲۶۸۴)

تا که مَی خورده‌ست و یا بنگ و حشیش؟　　خـلق درمـاندند انـدر بـیهشیش
(دفتر چهارم ۲۶۶)

بلادر یا بلاذر درختی است که در مناطق گرم اسـتوایـی ازجمـله هـندوستان و امریکای مرکزی و جنوبی پرورش می‌یابد. میوهٔ این درخت بادامی است درشت و

هلالی‌شکل، مانند باقلا. و در خشکبارفروشی‌ها به «بادام هندی» معروف است.[۱] طبع این میوه گرم و خشک است و در تقویت حافظه و قوای ذهنی و درمان بیماری‌هایی که از سردی و رطوبت عارض می‌شود بسیار مؤثّر است ازجمله لقوه و فلج و رخوت اعضای بدن را درمان می‌کند. اطبای قدیم خوردن آن را به مقدار کم تجویز می‌کرده‌اند زیرا افراط در خوردن آن به مغز آسیب می‌رساند[۲]، برای همین افیون را مصلح بلادر می‌دانستند.

گر بلاذُر خورد او افیون شود　　سکته و بی‌عقلیش افزون شود

(دفتر چهارم ۱۵۳۰)

اسفند یا حَرْمَل گیاهی است که خواص دارویی بسیار دارد. چنانکه ابن بیطار در کتاب **الجامع المفردات** می‌نویسد که عیسی بن ماسه طبیب معروف قرن دوم هجری در بیمارستان **مرو**، اسفند به‌کار می‌گرفته است.[۳] لیکن از ادوار باستان تدخین اسفند جهت دفع چشم‌زخم معمول بوده است.

من سپند از چشمِ بَد کردم پدید　　در سپندم نیز چشم بد رسید

(دفتر ششم ۲۸۰۴)

توتیا سنگی است معدنی به رنگ‌های مختلف. اطبای قدیم آن را در معالجهٔ بیماری‌های چشم و تقویت قوهٔ بینایی تجویز می‌کرده‌اند.

اطبای قدیم برای مروارید نیز خاصیت دارویی قائل بودند. نحوهٔ کاربرد آن بدین طریق بوده که آن را در آب می‌ساییدند و با گلاب مخلوط می‌کردند و به درمان بیماری‌های چشمی از قبیل ضعف دید و آبریزش چشم (= دمعه) می‌پرداختند. به‌علاوه مروارید در معالجهٔ تنگی نفس، ضعف قلب و درد دندان مؤثر شناخته می‌شده است.[۴] مراد از توتیا و مروارید، معارف معنوی است که هرگاه به مرتبهٔ افهام و عقول تنزّل کند از قدرش کاسته نشود.

دُرّ اگرچه خُرد و اِشکسته شود　　توتیای دیدهٔ خسته شود

ای دُر از اشکستِ خود بر سر مزن　　کز شکستن روشنی خواهی شدن

(دفتر چهارم ۳۴۳-۳۴۲)

---

۱. ر.ک. **معارف گیاهی**، ج ۱، ص ۴۳۵.
۲. ر.ک. **الابنیة عن حقایق الادویة**، ص ۶۳ــ۶۲.
۳. ر.ک. **تاریخ در طب ایران**، ص ۷۶۹.
۴. ر.ک. **تنسوخ نامهٔ ایلخانی**، ص ۱۰۵ و ۱۷۳ــ۱۷۲.

توتیای کبریای تیزْفعل　　داروی ظلمتْ‌کُش استیزْفعل
آنکه گر بر چشمِ اَعمی برزند　　ظلمت صدساله را زو برکند
(دفتر دوم ۱۱۲۵-۱۱۲۴)

سُرمه، گَردی است سیاه‌رنگ که در قدیم از سنگ برّاق **اثمد** فراهم می‌آوردند. این مادّه، هم جنبهٔ آرایشی داشته و هم موجب تقویت نیروی بینایی می‌شده است. و نیز برخی بیماری‌های چشمی را بدان تداوی می‌کرده‌اند. مولانا ضمن اشارت به خاصیت طبی این مادّه آن را عموماً کنایه از بصیرت و روشن‌بینی گرفته است.

سنگِ سرمه چون که شد در دیدگان　　گشت بینایی، شد آن‌جا دیدبان
(دفتر اول ۱۵۳۴)

سرمهٔ توحید از کحّال حال　　یافته، رَسته ز علّت وَ اعتلال
(دفتر پنجم ۱۷۰۱)

آن‌چه سرمه‌ست؟ آنکه یزدان می‌کشد　　کز پسِ صد پرده بیند جان، رَشَد
(دفتر ششم ۳۴۷۴)

یک نظر دو گز همی بیند ز راه　　یک نظر دو کَوْن دید و رویِ شاه
در میانِ این دو فرقی بی‌شمار　　سُرمه‌جو، واللّهُ اَعْلَم بالسِّرار
(دفتر ششم ۱۴۶۵-۱۴۶۴)

گُلاب، آبی است که از تقطیر گُل بخصوص گل سرخ به‌دست می‌آید. اطبای قدیم جهت تداوی بیماری‌ها از آن استفاده می‌کردند.

نعره‌ای زد مرد و بیهوش اوفتاد　　گوییا او نیز درپی جان بداد
پس گلاب و آب بر رویش زدند　　همرهان بر حالتش گریان شدند
(دفتر ششم ۳۱۲۲-۳۱۲۱)

آن یکی کف بر دل او می‌بِراند　　وز گلاب آن دیگری بر وی فشاند
او نمی‌دانست کاندر مرتعه　　از گلاب آمد ورا آن واقعه
(دفتر چهارم ۲۶۲-۲۶۱)

از گُلاب و از علاج آمد به خَود　　اندک اندک فهم گشتش نیک و بَد
(دفتر چهارم ۳۱۸۴)

هر درد را درمانی است

به عقیدهٔ مولانا خداوند برای هر بیماری و مرضی درمانی آفریده است و هیچ رنجوری

و کسالتی بدون درمان نیست، منتهی بشر باید آن را بیابد. ولی درعین حال معتقد است که فراتر از همهٔ درمان‌ها، مشیت و قضای الهی قرار دارد. بنابراین دارو نیز طبق قضای الهی عمل می‌کند و هرگاه قضای الهی چیز دیگر اقتضا کند صدها دارو نیز از اثر می‌افتد.

زانکه هریک زین مرض‌ها را دواست — چون دوا نپذیرد آن فعل قضاست
هر مرض دارد دوا می‌دان یقین — چون دوای رنج سرما، پوستین
چون خدا خواهد که مردی بفسُرَد — سردی از صد پوستین هم بگذرد
در وجودش لرزه‌ای بنهد که آن — نه به جامه به شود نه از آشیان
چون قضا آید طبیب ابله شود — وآن دوا در نفع هم گمره شود

(دفتر پنجم ۱۷۰۷-۱۷۰۳)

گفت پیغمبر که یزدان مجید — از پی هر درد درمان آفرید
لیک زآن درمان نبینی رنگ و بو — بهر درد خویش بی‌فرمانِ او

(دفتر دوم ۶۸۵-۶۸۴)

لقوه

لَقوه همان کژدهانی و کژرویی است. این بیماری موجب فلج و کجی عضله‌های چشم و صورت و دهان می‌شود. اطبای قدیم برای درمان آن، تجویزهایی خاص داشته‌اند. و معمولاً از زنجبیل و عسل و زعفران و جز آنها معجونی می‌ساختند و سحرگاهان به بیمار می‌دادند و این تداوی را تا یک هفته پی می‌گرفتند[۱].

رنج‌ها داده‌ست کآن را چاره هست — آن به مثل لقوه و دردِ سر است

(دفتر سوم ۲۹۱۴)

سُدّه

در اصطلاح طب قدیم، نام مرضی بوده است که بر کبد درآید و مبتلای بدان نمی‌تواند درست تنفس کند و هر چیزی که می‌خورد فضولات آن در روده گیر می‌کند و دفع نمی‌شود. این بیماری اگر در عروق آید مانع جریان خون می‌شود و اگر در دستگاه گوارش پدید آید مانع رسیدن آب به جگر می‌شود و نهایتاً شخص دچار استسقا می‌گردد.

---

۱. ر.ک. **خفی علائی**، ص ۱۳۸.

سُدّه چون شد آب ناید در جگر گر خورد دریا، رود جایی دگر
لاجرم آماس گیرد دست و پا تشنگی را نشکند آن اِستِقا

(دفتر سوم ۲۹۲۱-۲۹۲۰)

نور چشم

مولانا در ابیات مثنوی اشارات فراوانی به نور چشم، نورِ دیده و قرةالعین کرده است. چون این بحث را در مبحث «**موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی**» تحت عنوان **نظریهٔ خروج شعاع** آورده‌ایم در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

پَری‌خوانی

پَری‌خوانی، فن جن‌گیری و یا تسخیر اجنّه است که در قدیم معمول بوده است. مشتغلان بدین فن، بسیاری از بیماری‌های جسمی و روحی را معلول حلول جن در شخص بیمار می‌دانستند.

در پری‌خوانی یکی دل کرده گم بر نجوم، آن دیگری بنهاده سُم

(دفتر پنجم ۳۲۴)

تدخینِ عود و شِکَر

مولانا در حکایت دباغ در بازار عطرفروشان می‌گوید که مردم برای به هوش‌آوردن دباغ، عود و شکر را تدخین می‌کردند.

آن بخور عود و شکّر زد به هم وآن دگر از پوشِشَش می‌کرد کم

(دفتر چهارم ۲۶۴)

داغ‌کردنِ جراحت

در طب قدیم آخرین راه علاج زخم و بیماری، داغ‌کردن محل ضایعه با میله‌های فلزی بوده است. این شیوهٔ درمان بر اثر کثرت استعمال به‌صورت ضرب‌المثل هم درآمده است: **آخِرُ الدَّواءِ الْکَیّ.** «آخرین راه درمان، داغ‌کردن است.» چنان‌که حضرت علی(ع) در خطبهٔ ۱۶۷ **نهج‌البلاغه** آن را به مَثَل آورده است. این شیوهٔ درمانی ظاهراً از اختراعات اطبای یونان باستان بوده است. چنانکه بقراط حکیم بدان تصریح کرده

است.[۱] سپس این شیوه را ایرانیان دورهٔ ساسانی به‌کار بستند و بعدها نیز حکیمان مسلمان بدان توجه کردند. چندانکه «داغ‌کردن» یکی از فصول کتاب‌های طبی قدیم را تشکیل داده است. مثلاً ابن سینا چهار فایده برای این شیوهٔ درمانی برمی‌شمرد:

۱. بازدارندهٔ تباهی اندام‌هاست.

۲. تقویت‌کنندهٔ اندامی است که می‌خواهد مزاج خود را بازیابد.

۳. ضایعاتی که به اندام‌ها درآمده می‌گدازد.

۴. خون‌ریزی را بند می‌آورد.[۲]

توبه کن وز خورده استفراغ کن ور جراحت کهنه شد رو داغ کن

(دفتر دوم ۲۰۰۹)

مولانا داغ‌کردن زخم را کنایه از ریاضت و ترک هواهای نفسانی آورده است.

انسان در محاصرهٔ بیماری‌ها

چون فنا را شد سبب بی‌منتها پس کدامین راه را بندیم ما؟

صد دریچه و در سوی مرگ لدیغ می‌کند اندر گشادن ژیغ ژیغ

ژیغ ژیغ تلخ آن درهای مرگ نشنود گوش حریص از حرص برگ

از سوی تن دردها بانگ در است وز سوی خصمان جفا بانگ در است

جان سر برخوان دمی فهرست‌طب نار علت‌ها نظر کن ملتهب

زآن همه غُرها در این خانه ره است هر دو گامی پُر ز کژدم‌ها چَه است

(دفتر چهارم ۳۱۰۷-۳۱۰۲)

گُربه کرده چنگِ خود اندر قفص نام چنگش درد و سرسام و مَغَص

گُربه، مرگست و مرض چنگال او می‌زند بر مرغ و پرّ و بالِ او

گوشه‌گوشه می‌جهد سویِ دوا مرگ چون قاضی است و رنجوری گوا

چون پیادهٔ قاضی آمد این گواه که همی خواند تو را تا حُکمْ‌گاه

مهلتی می‌خواهی از وی درگُریز گر پذیرد شد، وگرنه گفت: خیز

جُستن مهلت دوا و چاره‌ها که زنی بر خرقهٔ تن‌پاره‌ها

عاقبت آید صباحی خشمْ‌وار چند باشد مهلت؟ آخِر شرم دار

(دفتر سوم ۳۹۸۹-۳۹۸۳)

---

۱. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۱، ص ۵۱۰.

۲. ر.ک. **قانون در طب**، ج ۱، ص ۵۱۰.

محموده یا سَقمونیا

گیاهی است که در طب سنتی معروف است. این گیاه چندساله است با ساقه‌های پیچک‌دارِ بالارونده که به گیاهانِ نزدیک خود می‌پیچد و تا ارتفاع ۵ــ۲ متر بالا می‌رود. سقمونیا مسهلی بس قوی است که در مصرف آن باید احتیاط کرد و مصرف معمول آن نیم تا یک گرم است و بیش از آن خطرناک است. و خصوصاً برای زنان حامله زیانمند است و ای بسا موجب سقط جنین شود. و اگر کسی بیش از حد مقرر مصرف کند دچار عرق و اسهالی سخت شود و به حالت مرگ درافتد.[1] مولانا این مطلب را تمثیل آورده تا بگوید در بند لفظ و صورت مباش بل به حقیقت نیز توجه کن.

نان چو اِطلاق آوَرَد ای مهربان　　نان چرا می‌گوییش؟ محموده خوان

(دفتر ششم ۳۲۰۹)

پرهیز و احتما

پرهیز طبی بهترین راه حفظ تندرستی و نیل بدان است. زیرا عدم پرهیز، هر غذای قوی و مفیدی را در بدن به سمّ تبدیل می‌کند و بیماری را تشدید می‌کند.

هرچه گیرد علّتی، علّت شود　　کفر گیرد کاملی، ملّت شود

(دفتر اول ۱۶۱۳)

پرهیز، سرچشمهٔ همهٔ درمان‌هاست

احتماها بر دواها سرور است　　زآنکه خاریدن، فزونیّ گَر است

احتما، اصل دوا آمد یقین　　احتما کن قوّهٔ جان را ببین

(دفتر اول ۲۹۱۱-۲۹۱۰)

همین‌طور پرهیز از امور نفسانی، روح و شخصیت را به اعتدال می‌آورد.

جوع، خود سلطان داروهاست هین　　جوع در جان نِه، چنین خوارش مبین

جملهٔ ناخوش از مجاعت خوش شده‌ست　　جملهٔ خوش‌ها بی‌مجاعت‌ها رد است

(دفتر پنجم ۲۸۳۳-۲۸۳۲)

---

۱. ر.ک. **معارف گیاهی**، ج ۶، ص ۳۱۲ــ۳۱۰ و **طب سنتی ایران**، ص ۲۵۵ــ۲۵۴.

﴿موضوعات گوناگون کلامی و فلسفی﴾

عادة الله

عادةالله از اصطلاحات اشعریان است که آن را در برابر اصطلاح إعدادِ حکما و تولیدِ معتزلیان پدید آورده‌اند. و خلاصهٔ مضمون آن این است که همهٔ حوادث و افعال رأساً مستند است به مشیت الهی و چنانچه علل و اسباب تامّهٔ چیزی فراهم باشد، معلوم نیست که نتیجه، به ظهور رسد مگر آنکه خدا بخواهد. لذا علل و اسباب هیچ نقشی در وقوع رویدادها و ظهور پدیده‌ها ندارند. بر این پایه فعل سوزاندن از ذات آتش نیست بل موکول به اذن الهی است و تنها عادت خدا بر این جاری شده که خاصیت سوزندگی را از آتش به ظهور رساند. افعال آدمی نیز بی‌واسطه مستند است به مشیت حق تعالی، و آدمی خالق فعل خود نیست. مولانا در ابیات ذیل اصطلاح تولید معتزلیان را بر وفق مذهب اشعری تفسیر می‌کند. زیرا معتزلیان فعل بی‌واسطه و باواسطه را فقط به ارادهٔ انسان نسبت می‌دهند.

فعل را در غیب، اثرها زادنی است — وآن موالیدش به حکم خلق نیست
بی‌شریکی، جمله مخلوقِ خداست — آن مَوالید ارچه نسبْتْشان به ماست
زید، پَرّانید تیریْ سویِ عَمْر — عَمْر را بگرفت تیرش همچو نَمْر
مدّتی سالی همی زاید درد — دردها را آفریند حق، نه مَرد
زیدِ رامی آن دَم ار مُرد از وَجَل — دردها می‌زاید آن‌جا تا اَجَل
زآن مَوالیدِ وَجَع چون مُرد او — زیدِ رامی زین سبب، قتّال گو
آن وَجَع‌ها را بدو منسوب دار — گرچه هست آن جمله، صُنعِ کردگار
همچنین کَشت و دَم و دام و جماع — آن موالید است حق را مُستطاع

(دفتر اول ۱۶۶۸-۱۶۶۱)

مولانا مسئلهٔ عادةالله اشعریان را در حکایت «پادشاه جهود» نیز بازگو کرده است:

گفت آتش: من همانم، آتشم — اندر آ تا تو ببینی تابشم
طبعِ من دیگر نگشت و عُنصرم — تیغِ حقّم، هم به دستوری بُرم
بر درِ خرگه، سگانِ ترکمان — چاپلوسی کرده پیشِ میهمان

ور بـه خـرگه بگـذرد بـیگانه‌رُو / حـمله بـیند از سگـان، شـیرانـه او
مـن ز سگ کـم نـیستم در بـندگی / کم ز تُرکی نیست حق، در زندگی
(دفتر اول ۸۳۳-۸۲۹)

آن لطافت پس بدان کز آب نیست / جـز عـطای مـبدع وَهّـاب نـیست
گـر کـند سُـفلی هـوا و نـار را / ور ز گُـل او بگـذرانـد خـار را
حـاکـم است و یَـفْعَلُ الله مـا یَشـا / او ز عـینِ درد انگـیزد دوا
گـر هـوا و نـار را سُـفلی کـند / تـیرگیّ و دُردی و ثِـقلی کـند
ور زمـین و آب را عُـلوی کـند / راهِ گَـردون را بـه پـا مَـطْوی کـند
پس یـقین شـد کـه تُـعِزُّ مَـنْ تَشـا / خـاکـیی را گـفت: پَـرها بـرگُشا
آتشـی را گـفت: رَوْ ابـلیس شـو / زیـرِ هـفتم خـاک، بـا تـلبیس شـو
آدمِ خـاکـی بـرو تـو بـر سُـها / ای بـلیسِ آتشـی، رَوْ تـا ثَـریٰ
چـارْطبع و عـلّتِ اولیٰ نـی‌ام / در تـصرّف دایـماً مـن بـاقی‌ام
کارِ من بی عـلّت است و مستقیم / هست تقدیرم نه علّت، ای سقیم!
عادتِ خـود را بگـردانـم بـه وقت / این غبار از پیش، بـنشانم بـه وقت
بحر را گویم: که هین، پُـر نـار شـو / گـویم آتش را کـه: رَوْ، گُـلزار شـو
کوه را گویم: سبک شو همچو پشم / چرخ را گویم: فرو در پیشِ چشم
گویم: ای خورشید! مقرون شو به ماه / هـردو را سـازم چـو دو ابـرِ سیاه
چشمهٔ خورشید را سـازیم خشک / چشمهٔ خون را به فن سازیم مُشک
آفـتاب و مَـه چـو دو گـاوِ سیاه / یـوغ، بـر گـردن بـبندد‌شان اله
(دفتر دوم ۱۶۳۲-۱۶۱۸)

غرض از سمیع و بصیر و علیم گفتن خدا

در باب اسماء و صفات الهی، اهل کلام بحث‌هایی درازآهنگ و کارافزا انگیخته‌اند. برخی همچون اشعریان صفات خدا را زائد بر ذاتش دانسته‌اند و بعضی همچون معتزله صفات را از ذات الهی نفی کرده‌اند و گفته‌اند اگر صفات الهی را همچون ذات اقدس الهی، قدیم بدانیم تعدّد قدما لازم می‌آید. اما مولانا خود را بـه گـریوهٔ خـم اندرخم بحث‌های زائد کلامی درنیاورده بل این بحث را نیز به صبغهٔ اخلاق و عرفانی رنگین ساخته است تا وجدان‌ها را بیدار کند.

از پیِ آن گفت حق، خود را بصیر — که بُوَد دیدِ وی‌ات هردَم نذیر
از پیِ آن گفت حق، خود را سمیع — تا ببندی لب ز گفتارِ شنیع
از پیِ آن گفت حق، خود را علیم — تا نیندیشی فسادی تو ز بیم

(دفتر چهارم ۲۱۷-۲۱۵)

نقد مکتب سوفسطائیه

آنکه انکارِ حقایق می‌کند — جملگی او بر خیالی می‌تند
او نمی‌گوید که حَسبانِ خیال — هم خیالی باشدت، چشمی بمال

(دفتر ششم ۳۶۹۸-۳۶۹۷)

فاعل مطلق (مبدأ اعلی) وجوباً از مادّه و صورت مجرّد است

تنزیه خداوند از مادّه و عوارض مادّه بدان جهت است که افاضه به موجودات عنصری و عقول و نفوس مفارق از ماده ممکن باشد.

فاعلِ مطلق، یقین بی‌صورت است — صورت اندر دستِ او، چون آلت است

(دفتر ششم ۳۷۴۲)

نفیِ قاعدهٔ جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء

مولانا و جمعی از عرفا روح قدسی انسان را بالفعل مجرّد و کامل می‌دانند و عقیده دارند که روح قبل از درآمدن به کالبد خاکی در عالم قدس سیر و سلوک داشته است و این برخلاف عقیدهٔ آن دسته از حکمای متأخّر خصوصاً ملّاصدرا است که نفس ناطقه را جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء می‌دانند.

جان‌های خلق پیش از دست و پا — می‌بریدند از وفا اندر صفا
چون به امرِ اِهْبِطُوا بندی شدند — حبسِ خشم و حرص و خرسندی شدند

(دفتر اول ۹۲۶-۹۲۵)

مولانا این مطلب را خصوصاً در دو حکایت دفتر اول به‌صورت مفصل تفسیر کرده است. یکی حکایت فرستادهٔ روم و عمر و دیگر طوطی و بازرگان.

مرد گفتش: ای اَمیرَ المؤمنین — جان ز بالا، چون بیامد در زمین؟
مرغِ بی‌اندازه چون شد در قفص؟ — گفت: حق برجان، فسون خواند و قصص

بر عدم‌ها کآن ندارد چشم و گوش　　چون فسون خواند، همی آید به جوش

(دفتر اول ۱۴۴۸-۱۴۴۶)

گفت: یا عُمَّر چه حکمت بود و سِر　　حبسِ آن صافی در این جایِ کَدِر

آبِ صافی، در گِلی پنهان شده　　جانِ صافی، بستهٔ آبدان شده

(دفتر اول ۱۵۱۶-۱۵۱۵)

حدوث جهان

مولانا حدوث عالم را به دو روش بیان کرده است. یکی به روش متکلمان و علمای مذاهب و دیگر به روش عارفان اهل شهود. اهل کلام، تغیّر و تبدّل جهان را دلیل بر حدوث آن می‌شمارند. بدین جهت جهان را حادث دانند و هر حادثی ناچار مُحدِث و پدیدآورنده‌ای دارد. و از این مقدمه به این نتیجه می‌رسند که عالم، آفریدهٔ آفریدگار حکیم است. اما در مقابل آنان دهریان و طبیعیان قرار دارند که دهر و طبیعت را قدیم دانند و به آفریدگار و بعث و رستاخیز هیچ اعتقادی ندارند. مولانا ضمن آنکه به استدلال اهل کلام در حدوث عالم توجه دارد تغیّر و تعاقب احوال روانی انسان را از قبض و بسط و خوف و رجا و شادی و اندوه و... بر اثبات وجود خدا دلیل می‌آورد.

منکران گویند: خود هست این قدیم　　این چرا بندیم بر ربِّ کریم؟

کوریِ ایشان، درونِ دوستان　　حق برویانید باغ و بوستان

هر گُلی کاندر درون بویا بُوَد　　آن گُل از اَسرارِ کُل گویا بُوَد

بویِ ایشان رغمِ اَنْفِ مُنکِران　　گِردِ عالَم می‌رود پرده‌دران

منکران همچون جُعَل زآن بویِ گُل　　یا چو نازکْ‌مغز در بانگِ دُهُل

خویشتن مشغول می‌سازند و غرق　　چشم می‌دزدند از این لَمْعان و برق

چشم می‌دزدند و آن‌جا چشم، نی　　چشم، آن باشد که بیند مأمنی

(دفتر اول ۲۰۲۶-۲۰۲۰)

بیان حدوث جهان با دلیل عینی نه ذهنی و لفظی

مولانا هرگاه به مبحثی کلامی درمی‌آید بلافاصله بحث کلامی را به رنگ عرفانی و ذوقی درمی‌آورد. او این مطلب را در قالب حکایتی جالب در بیان آورده است که خلاصهٔ آن بدین قرار است: روزی عارفی با یکی از دهریان به گفت‌وگو پرداخت.

دهری به عارف می‌گفت چه دلیلی بر حدوث عالم داری؟ عارف گفت با شهود باطنی این مسئله را دریافته‌ام. دهری گفت: شهود باطنی که دلیل نشد! دلیلی بیاور که همگان قانع شوند. عارف گفت بیا به آتش درشویم تا صحت و سقم دعاوی من و تو آشکار آید. هردو به آتش اندر شدند. آتش به عارف گزندی نرساند و دهری را به کام خود درکشید.

دی یکی می‌گفت عالَم حادث است / فانی است این چرخ و حقّش وارث است
فلسفیی گفت: چون دانی حدوث؟ / حادثی ابر چون داند غُیوث؟
ذرّه‌یی خود نیستی از انقلاب / تو چه می‌دانی حدوثِ آفتاب؟
کِرمکی کاندر حَدَث باشد دفین / کی بداند آخر و بَدوِ زمین؟
این به تقلید از پدر بشنیده‌یی / از حماقت اندرین پیچیده‌یی
چیست برهان بر حدوث این؟ بگو / ورنه خامُش کن، فزونْ‌گویی مجو
گفت: دیدم اندرین بحرِ عمیق / بحث می‌کردند روزی دو فریق
در جدال و در خِصام و در ستوه / گشت هنگامه بر آن دو کس گروه
من به‌سویِ جمعِ هنگامه شدم / اطّلاع از حالِ ایشان بِسْتَدَم
آن یکی می‌گفت: گَردون فانی است / بی‌گمانی این بنا را بانی است
وآن دگر گفت: این قدیم و بی‌کَی است / نیستش بانیّ و، یا بانی وی است
گفت: منگر گشته‌یی خلاّق را / روز و شب آرنده و رزّاق را
گفت: بی‌بُرهان نخواهم من شنید / آنچه گویی آن به تقلیدی گُزید
هین بیاور حجّت و برهان که من / نشنوم بی حجّت این را در زَمَن
گفت: حجّت در درونِ جانم است / در درونِ جان نهان، برهانم است
تو نمی‌بینی هلال از ضعفِ چشم / من همی بینم مکن بر من تو خشم
گفت‌وگو بسیار گشت و خلق، گیج / در سر و پایان این چرخِ بسیج
گفت: یارا در درونم حجّتی است / بر حُدوثِ آسمانم آیتی است
من یقین دارم نشانش آن بُوَد / مر یقینْ‌دان را که در آتش رود
در زبان می‌ناید آن حجّت بدان / همچو حالِ سرِّ عشقِ عاشقان
نیست پیدا سرِّ گفت‌وگویِ من / جز که زردیّ و نزاری، رویِ من
اشک و خون بر رُخ روانه می‌دود / حجتِ حُسن و جمالش می‌شود
گفت: من این‌ها ندانم حجّتی / که بُوَد در پیشِ عامه آیتی

گفت چون قلبیّ و نقدی دَم زنند / که تو قلبی، من نِکویم ارجمند
هست آتش امتحانِ آخرین / کاندر آتش درفتند این دو قرین
عام و خاص از حالشان عالِم شوند / از گمان و شک، سویِ ایقان روند
آب و آتش آمد ای جان! امتحان / نقد و قلبی را که آن باشد نهان
تا من و تو هردو در آتش رویم / حجّتِ باقیِّ حیرانان شویم
تا من و تو هردو در بحر اوفتیم / که من و تو این گُرُه را آیتیم
همچنان کردند و در آتش شدند / هردو خود را بر تَفِ آتش زدند
آن خدا گوینده مردِ مدّعی / رَست و سوزید اندر آتش آن دَعی
از مؤذّن بشنو این اِعلام را / کوریِ افزون، روانِ خام را
که نسوزیده‌ست این نام از اجل / کِش مسمّی صدر بوده‌ست و اَجَل
صد هزاران زین رِهان اندر قِران / بردریده پرده‌هایِ مُنکران
چون گِرو بستند غالب شد صواب / در دوام و معجزات و در جواب

(دفتر چهارم ۲۸۶۷-۲۸۳۳)

ایمان چیست و حدّ و رسم آن کدام است؟

اهل کلام پیرامون اینکه ایمان چیست و چه تعریفی دارد بحث‌های موسّعی انگیخته‌اند. مثلاً اشاعره گفته‌اند که ایمان فقط تصدیق قلبی است و اقرار زبانی و عمل به ارکان، علامت تصدیق قلبی است. نیز گفته‌اند ایمان همانا اقرار زبانی است. همچنین گفته‌اند ایمان، هم کارِ دل است و هم کار زبان. نیز گفته‌اند ایمان، آمیزه‌ای است از کار دل و زبان و عمل. اما مولانا طبق اسلوب معهود خود از بحث‌های کارافزای کلامی می‌گذرد و بی‌حشو و زوائد می‌گوید اگر گوهر ایمان در درون کسی باشد آثارش در کردار و گفتار و سِگال او آشکار می‌شود.

ما در این دهلیزِ قاضیِّ قضا / بهرِ دعویِّ اَلَسْتیم و بَلیٰ
که بَلیٰ گفتیم و آن را ز امتحان / فعل و قولِ ما شهود است و بیان
از چه در دهلیزِ قاضی، تن زدیم؟ / نه که ما بهرِ گواهی آمدیم؟
چند در دهلیزِ قاضی ای گواه! / حبس باشی؟ دِه شهادت از پگاه
زآن بخواندندت بدینجا تا که تو / آن گواهی بدْهی و نآری عُتو
از لجاجِ خویشتن بنشسته‌یی / اندرین تنگی کف و لب بسته‌یی

تا بِنَدْهی آن گواهی ای شهید! تو از این دهلیز کی خواهی رهید؟

(دفتر پنجم ۱۸۰-۱۷۴)

حرکت در عین ثبات

در ورای این جهان دائم‌التغییر، ثبات وجود دارد. پدیده‌های محسوس در تغییر مدام هستند اما اصل حقیقت جهان ثابت است.

قرن‌ها بگذشت و این قرن نوی است ماه، آن ماه است، آب، آن آب نیست
عدل آن عدل است و فضل، آن فضل هم لیک مستبدل شد آن قرن و امم
قرنها بر قرنها رفت ای هُمام! وین معانی برقرار و بر دوام
آب، مُبْدَل شد در این جو، چند بار عکسِ ماه و عکسِ اختر برقرار
پس بنایش نیست بر آبِ روان بلکه بر اقطارِ عَرضِ آسمان

(دفتر ششم ۳۱۷۹-۳۱۷۵)

قامتِ تو برقرار آمد، به ساز سایه‌ات کوته‌دَمی، یک دَم دراز
زانکه در پرتو نیابد کس ثبات عکس‌ها واگشت سویِ اُمَّهات

(دفتر سوم ۴۲۲۵-۴۲۲۴)

جزو و کُلّ

مولانا در مثنوی به‌کرات رابطهٔ خدا و خلق را با تعبیر رابطهٔ کلّ و جزو تفسیر کرده است. البتّه بدیهی است که منظورش جزو و کلّ منطق و ریاضی و طبیعی و عرفی نیست. زیرا در تعریف عرفی و کلاسیکِ کُلّ گویند: کلّ مجموعه‌ای است از آحادِ متقارن یا هم‌سنخ. در این‌صورت، کاست و فزود اجزاء موجب کاستی و فزون کُلّ می‌شود. مثلاً اجزاء تشکیل‌دهندهٔ میز هرگاه کم شود از عرض و طول میز کاسته می‌شود و چون افزوده شوند طول و عرض آن میز نیز افزایش می‌یابد. خداوند کلّ منطق هم نیست چون کلّ منطق عینیت ندارد بلکه صرفاً جنبهٔ انتزاعی و ذهنی دارد. به‌عبارتی دیگر مخلوق ذهن است.

تفاوت جزو و کلّ مادی و معنوی

در کُلّ‌های معمولی هرگاه اجزاء کاستی گیرند از کلّ نیز کاسته می‌شود اما در کلّ‌های

معنوی هرگاه اجزاء کاسته شوند خللی به کُلّ درنمی‌آید.

گفت پیغمبر شما را ای مِهان! چون پدر هستم شفیق و مهربان
زآن سبب که جمله اجزایِ مَنید جزو را از کُل چرا برمی‌کنید؟
جزو از کُل قطع شد، بیکار شد عضو از تن قطع شد، مُردار شد
تا نپیوندد به کُل بارِ دگر مرده باشد، نبودش از جان، خبر
ور بجنبد، نیست آن را خود سند عضوِ نو بُبریده هم جُنبش کند
جزو از این کُل، گر بُرَد، یک سو رود این نه آن کُلّ است کو ناقص بُوَد

(دفتر سوم ۱۹۳۹-۱۹۳۴)

جزو را از کُلِّ خود پرهیز چیست؟ با مخالف این همه آمیز چیست؟

(دفتر دوم ۲۵۸۱)

قدیم‌بودن کلام خدا

همهٔ فرقه‌های اسلامی برای خداوند صفت کلام قائل‌اند امّا در چگونگی کلام او اختلاف دارند. معتزله و شیعه کلام را جزو صفت فعلیهٔ خداوند می‌دانند. لذا می‌گویند خداوند کلام خود را از طریق خلق و انشاء و ایجاد اصوات و الفاظ و یا خلق موجودات ایراد می‌کند. اما اشاعره کلام را صفت ذاتی خدا گرفته‌اند و آن را قدیم و ازلی دانند.

من کلامِ حقّم و قائم به ذات قوتِ جانِ جان و یاقوتِ زکات

(دفتر سوم ۴۲۸۷)

هر نفی، مستلزم اثبات است و هر اثبات، مستلزم نفی

مولانا می‌گوید وقتی چیزی را نفی می‌کنیم بدین معنی است که چیزی را اثبات کرده‌ایم. مثلاً وقتی می‌گوییم این مکان، مناسب نیست معنی‌اش این است که جای دیگر مکانی مناسب یافته آید. یا وقتی می‌گوییم این شیء، سبز نیست معنی‌اش این است که به رنگ دیگر است.

نفی، بهرِ ثبت باشد در سخن نفی بگذار و ز ثَبت آغاز کن

(دفتر ششم ۶۴۰)

از کجا جوییم علم؟ از ترکِ علم از کجا جوییم سِلم؟ از ترکِ سِلم

از کجا جوییم هست؟ از ترکِ هست　　از کجا جوییم سیب؟ از ترکِ دست

(دفتر ششم ۸۲۴-۸۲۳)

علّت غایی

اوّلِ فکـــر، آخـــر آمـــد در عـــمل　　بُـــنیتِ عـــالَم چـــنان دان در ازل

مـــیوه‌ها در فکـــرِ دل اوّل بُـــوَد　　در عـمل ظـاهر بـه آخـر مـی‌شود

چون عمل کردی، شجر بنشاندی　　انـدر آخـر، حـرفِ اوّل خـوانـدی

گرچه شاخ و برگ و بیخش اوّل است　　آن همه از بـهرِ مـیوه مُـرسَل است

(دفتر دوم ۹۷۳-۹۷۰)

آخِرونَ السّابِقُون باش ای ظـریف!　　بر شَـجَر سـابق بُـوَد مـیوهٔ طـریف

گـرچـه مـیوه آخِـر آیـد در وجـود　　اوّل است او زانکه او مقصود بـود

(دفتر سوم ۱۱۲۹-۱۱۲۸)

اوّلِ فکـــر، آخِـــر آمـــد در عـــمل　　خاصه فکری کـو بُـوَد وصفِ ازل

(دفتر چهارم ۵۳۰)

نفی مباحث زائد کلامی

مُـولِعیم انـدر سـخن‌هایِ دقـیق　　در گِـــره‌ها بـازکردن مـا عشـیق

تـــا گِـــره بـندیم و بگشـاییم مـا　　در شِکـال و در جـواب آیـینْ‌فزا

همچو مـرغی کـو گشـاید بـندِ دام　　گـاه بـندد، تـا شـود در فـن، تـمام

او بُـوَد مـحروم از صـحرا و مَـرْج　　عمرِ او اندر گِرِه‌کاری است خـرج

خـود زبـونِ او نگـردد هـیچ دام　　لیک پَرَّش در شکست افـتد مـدام

بـا گِـرِه کـم کـوش تـا بـال و پَـرَت　　نَسْکُلد یک‌یک از این کـرّ و فـرت

صدهزاران مرغ، پرهاشان شکست　　وآن کـمینگاهِ عـوارض را نـبست

(دفتر دوم ۳۷۳۹-۳۷۳۳)

تـــا گشـــاید عـــقدهٔ اِشکـــال را　　در حَـدَث کـرده‌ست زرّیـنْ‌بیل را

عُـقده را بگشـاده گـیر ای مـنتهی!　　عقده‌یی سخت است بر کیسهٔ تهی

درگشـادِ عـقده‌ها گشـتی تـو پیر　　عـقدهٔ چـندِ دگـر بگشـاده گـیر

(دفتر پنجم ۵۶۱-۵۵۹)

تشابه ظاهری پدیده‌ها، موجب کژفهمی می‌شود

بسیاری در بررسی مسائل و شناخت پدیده‌ها دچار اشتباه می‌شوند و قیاس‌های مع‌الفارق می‌کنند فقط بدین جهت که تشابه ظاهری پدیده‌ها را تشابه ذاتی گرفته‌اند.

مرغِ خاکی مرغِ آبی هم تن‌اند — لیک ضدّان‌اند، آب و روغن‌اند
هریکی مر اصلِ خود را بنده‌اند — احتیاطی کن به هم مانند‌ه‌اند

(دفتر سوم ۳۴۸۹-۳۴۸۸)

کارِ پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه مانَد در نبشتن شیر و شیر
جمله عالَم زین سبب گمراه شد — کم کسی ز ابدالِ حق آگاه شد
همسری با انبیا برداشتند — اولیا را همچو خود پنداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر — ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خَور
این ندانستند ایشان از عَمیٰ — هست فرقی در میان، بی‌منتها
هردو گون زنبور خوردند از محل — لیک شد زان، نیش و زین دیگر عسل
هردو گون آهو گیا خوردند و آب — زین یکی سِرگین شد و زآن مُشکِ ناب
هردو نَی خوردند از یک آبخَور — این یکی خالیّ و آن دیگر شِکر
صدهزاران این چنین اَشباه بین — فرقشان هفتادساله راه بین
این خورَد، گردد پلیدی زو جدا — آن خورَد، گردد همه نورِ خدا
این خورَد، زاید همه بُخل و حسد — آن خورَد، زاید همه عشقِ احد
این زمینِ پاک و آن، شوره‌ست و بَد — این فرشتهٔ پاک وآن دیو است و دد
هر دو صورت، گر به‌هم مانَد، رَواست — آبِ تلخ و آبِ شیرین را صفاست

(دفتر اول ۲۷۵-۲۶۳)

لزومی ندارد که میان اثر و مؤثر، تجانس باشد

هیچ مانَد این مؤثّر با اثر؟ — هیچ مانَد بانگ و نوحه با ضرر؟
نوحه را صورت ضرر بی‌صورت است — دست خایند از ضرر کِش نیست دست

(دفتر ششم ۳۷۱۸-۳۷۱۷)

اختلافِ جهت قضایا موجب می‌شود که نفی و اثبات در موضوعی جمع شود

یکی از مبانی نظری مکتب مولانا نسبی‌بینی و پرهیز از جزمیت و مطلق‌اندیشی است. او در مثنوی این دیدگاه را منعکس کرده است. طبق اصل مسلّم و بدیهی منطق دو قضیه در صورتی تقابل دارند که در موضوع و محمول و لواحق آن (اضافه، قوّه، فعل، جزء، کل، زمان و مکان) متحد باشند و در سلب و ایجاب، مختلف.[۱] مثلاً اگر بگوییم زید، هم شاعر است و هم شاعر نیست، متناقض حرف زده‌ایم. اما اگر عامل نسبت را اعتبار کنیم می‌توانیم این دو قضیه را از بُن‌بست تناقض بیرون آوریم. بدین‌سان که بگوییم: زید، شاعر است نسبت به شاعران مبتدی، و زید شاعر نیست، نسبت به شاعران توانا.

نفیِ آن یک چیز و اثباتش رواست — چون جهت شد مختلف، نسبت دوتاست
مٰا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْت از نسبت است — نفی و اثبات است و هردو مثبت است
آن تو افکندی، چو بَر دستِ تو بود — تو، نه افکندی که قوّت حق نمود
زورِ آدمزاد را حدّی بُوَد — مشتِ خاک، اِشکستِ لشکر کی شود؟
مشت، مشتِ توست و افکندن، ز ماست — زین دو نسبت، نفی و اثباتش رواست
یَعْرِفونَ الْاَنبیا اَضْدادُهُمْ — مِثْلَ مٰا لاٰ یَشْتَبِه اَوْلاٰدُهُمْ
همچو فرزندانِ خود دانندشان — مُنکران با صد دلیل و صد نشان
لیک از رَشک و حسد پنهان کنند — خویشتن را برندانم می‌زنند
پس چو یَعْرِف گفت، چون جایِ دگر — گفت لاٰ یَعْرِفُهُم غَیْری، فَذَر
اِنَّهُمْ تَحْتَ قِبابی کآمِنون — جز که یزدانشان نداند ز آزمون
هم به نسبت گیر این مفتوح را — که بدانیّ و ندانی نوح را
گفت قائل: در جهان درویش نیست — ور بُوَد درویش، آن درویش نیست
هست از رویِ بقایِ ذاتِ او — نیست گشته وصفِ او در وصفِ هو
چون زبانه شمع، پیشِ آفتاب — نیست باشد، هست باشد در حساب
هست باشد ذاتِ او تا تو اگر — برنهی پنبه، بسوزد زآن شَرَر
نیست باشد، روشنی نَدْهد تو را — کرده باشد آفتاب، او را فنا

---

۱. ر.ک. اساس الاقتباس، ص ۹۷.

در دوصدمن شَهْد، یک اَوْقیّه خَل — چون درافکندیّ و در وی گشت حَل
نیست باشد طعمِ خَل چون می‌چَشی — هست اَوْقیّه فزون،چون برکَشی
پیشِ شیری، آهویی بیهوش شد — هستی‌اش در هستِ او رُوپوش شد

(دفتر سوم ۳۶۷۶-۳۶۵۸)

مولانا با نسبیت‌بینیِ خود، خیرات و شُرور جهان را تفسیر می‌کند:

پس بدِ مطلق نباشد در جهان — بد به نسبت باشد، این را هم بِدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست — که یکی را پا، دگر را بند نیست
مر یکی را پا، دگر را پایْ‌بند — مر یکی را زَهر و بر دیگر چو قند
زهرِ مار، آن مار را باشد حیات — نسبتش با آدمی باشد ممات
خلقِ آبی را بُوَد دریا چو باغ — خَلقِ خاکی را بُوَد آن، مرگ و داغ
همچنین برمی‌شُمَر ای مردِ کارا! — نسبتِ این، از یکی کس تا هزار
زید، اندر حقِ آن شیطان بُوَد — در حقِ شخصی دگر سلطان بُوَد
آن بگوید: زید صدّیقِ سَنی است — وین بگوید: زید گبرِ کُشتنی است
زید، یک ذات است، بر آن یک جِنان — او بر این دیگر همه رنج و زیان
گر تو خواهی کو تو را باشد شِکر — پس ورا از چشمِ عشّاقش نگر
منگر از چشم خودت آن خوب را — بین به چشمِ طالبان، مطلوب را

(دفتر چهارم ۷۵-۶۵)

زمان و مکان و جهات از مفاهیم انتزاع شدهٔ طبیعت مادی است

یکی از مسائل بنیادینی که مولانا در مثنوی طرح کرده این است که زمان و مقادیر و جهات، محصول جنبهٔ مادی و محسوس انسان است. والاّ هرگاه آدمی در منِ ملکوتی خودش حضور یابد و در ژرفای خود تمرکز کند دیوار زمان و مکان و مقادیر در برابرش فرو می‌ریزد.

در باب زمان، آرایی مختلف اظهار شده است. برخی از حکما و فلاسفه، زمان را معدوم محض می‌دانند چه عیناً و چه ذهناً. و بر عکس، برخی همچون دهریان و زروانیان زمان را ازلی می‌انگارند. امّا به رأی متقن حکما، زمان پدیده‌ای عینی و تحقّق نیست بل انتزاعی است و قوهٔ خیال، آن را واقعیتی خارجی می‌پندارد.

لامکانی که در او نورِ خداست — ماضی و مستقبل و حال از کجاست؟

ماضی و مستقبلش نسبت به توست هردو یک چیزند پنداری که دو ست
یک‌تنی او را پدر ما را پسر بام، زیرِ زید و بر عمرو آن زَبَر
نسبتِ زیر و زَبَر شد زآن دو کس سقف، سویِ خویش یک چیزست و بس
(دفتر سوم ۱۱۵۴-۱۱۵۱)

مادام که آدمی در منِ ملکوتی خود حضور نیافته، زمان و مکان، حجاب او و خدا شود

هست هُشیاری زِ یادِ ما مَضیٰ ماضی و مستقبلت پردهٔ خدا
آتش اندر زن به هردو تا به کَی پُر گِره باشی از این هردو چو نی؟
تا گِرِه، با نی بُوَد همراز نیست همنشین آن لب و آواز نیست
(دفتر اول ۲۲۰۳-۲۲۰۱)

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست زآن کِش آن سو جز تحیّر راه نیست
(دفتر سوم ۲۰۷۶)

گذر انسان به مافوق زمان و مکان، میسّر است

انسان در همین نشئهٔ ناسوتی می‌تواند به کمک حضور قلب و مراقبه گام به مافوق زمان و مکان بگذارد.

گفت: تشنه بوده‌ام من روزها شب نخفتستم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان که از اِسپر بگذرد نوکِ سِنان
که از آن سو مَوْلِد و مادت یکی است صدهزاران سال و یک ساعت یکی است
هست ابد را و ازل را اتّحاد عقل را ره نیست آن سو ز افتقاد
(دفتر اول ۳۵۰۵-۳۵۰۲)

هر دمی او را یکی معراجِ خاص بر سرِ تاجش نهد صد تاجِ خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوقِ وهمِ سالکان
لامکانی نی که در فهم آیدت هر دَمی در وی خیالی زایدت
(دفتر اول ۱۵۸۲-۱۵۸۰)

مولانا در حکایت دقوقی توضیح می‌دهد که با مراقبه و حضور در منِ ملکوتی خود می‌توان از قفس زمان و مکان رهید.

ســـاعتی بـــا آن گـروهِ مُـجْتَبیٰ | چون مراقب گشتم و از خود جدا
هم در آن ساعت ز ساعت رَست جان | زانکه ساعت پیر گـرداند جوان
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته‌ست | رَست از تلوین که از ساعت برَست
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی | چون نماند، مَحرم بی‌چون شدی

(دفتر سوم ۲۰۷۵-۲۰۷۲)

نظریهٔ انطباع و نظریهٔ خروج شعاع

در باب کیفیت اِبصار (= دیدن) و اینکه عمل دیدن چگونه صورت می‌گیرد دو نظریه در میان قدما معروف بوده است. صاحبان نظریهٔ انطباع عقیده داشتند که جلیدیه (= عدسی چشم) جسمی است شفاف و صیقلی و آینه گون که هرگاه جسمی در مقابلش قرار گیرد نقشی از آن جسم در سطح آن منعکس می‌شود و بدین ترتیب عمل اِبصار صورت می‌پذیرد. این نظریه منسوب به ارسطو و ارسطوئیان است. و از دانشمندان اسلامی، ابن سینا و محمدبن زکریای رازی پیرو همین نظریه بودند. اما صاحبان نظریهٔ خروج شعاع، عدسی چشم را مانند خورشید و ستارگان، جسمی درخشان می‌دانستند و باور داشتند که از چشم، شعاعی نورانی خارج می‌شود و به جسم مقابل برخورد می‌کند و بدین طریق اِبصار صورت می‌گیرد. این نظریه منسوب به افلاطون و جالینوس است و از دانشمندان اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی و عده‌ای دیگر آن را پذیرفته بودند. اما ملاصدرا نظریه‌ای متفاوت مطرح کرد و گفت که هیچ‌یک از دو نظریهٔ فوق نمی‌تواند مبیّن حقیقتِ اِبصار باشد، زیرا هردو نظریه بازگوکنندهٔ عمل فیزیکی چشم است. حال آنکه اِبصار، حقیقتی ماوراءالطبیعی دارد. وی اثبات کرد که دیدن، نوعی فعالیت ابداعی از جانب نفس ناطقه است.[1] مولانا قرنها پیش از ملاصدرا عمل اِبصار را عملی فراحسی و ماوراءالطبیعی دانسته است.

نورِ چشم و مردمک در دیده‌ات | از چه ره آمد به غیرِ شش جهت؟

(دفتر چهارم ۳۶۹۱)

نورِ نورِ چشم، خود، نورِ دل است | نورِ چشم از نورِ دل‌ها حاصل است

(دفتر اول ۱۱۲۶)

---

۱. ر.ک. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج ۱، ۶۴ــ۶۲.

برهان صِدّیقین

متعالی‌ترین راه خداشناسی، شناختِ بی‌واسطهٔ ذات الهی است. این اصل مبتنی بر آیات قرآنی و اقوال اولیاء و معصومین(ع) است. از آن جمله در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **آل‌عمران** از سه نوع دلالت بر ذات احدیت سخن می‌گوید که نخستین و عالی‌ترین آن، دلالت حق بر ذات اقدس خود است. و در مراتب بعدی دلالت فرشتگان و دانشمندان است. امام علی(ع) فرماید: یٰا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاٰتِهِ بِذاٰتِه.[۱] «ای آنکه تو خود دلیل خودی.» حضرت سیدالشهداء(ع) نیز در دعای عرفه فرماید: **اِلٰهی تَرَدُّدي فِي الْآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزارِ... كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمٰا هُوَ فِي وُجودِهِ مُفْتَقِرٌ اِلَيْك؟** «معبودا استغراقم در نمودها[یِ جهان هستی] مرا از دیدارت دور سازد... چه‌سان توان با چیزی که خود ذاتاً به تو نیازمند است به سوی تو راه یافت؟!» امام صادق(ع) نیز فرماید: **اِعرِفُو اللهَ بِاللهِ.** «خدا را به خدا بشناسید.»

آفتاب آمد دلیل آفتاب — گر دلیلت باید از وی رُو متاب

(دفتر اول ۱۱۶)

ماهیانیم و تو دریایِ حیات — زنده‌ایم از لطفت ای نیکوصفات
تو نگنجی در کنارِ فکرتی — نی به معلولی قرین چون علّتی
پیش از این طوفان و بعد از این مرا — تو مخاطب بوده‌یی در ماجرا

(دفتر سوم ۱۳۴۳-۱۳۴۱)

نور و رنگ

به عقیدهٔ ابن سینا و بسیاری از حکما و ابن هیثم (ریاضی‌دان معروف و معاصر ابن سینا) نور و روشنی شرط وجود و حصول رنگ‌هاست و در تاریکی رنگ وجود ندارد، زیرا شرط وجود آن‌که نور است موجود نیست. اما به عقیدهٔ متکلمان، نور، شرط دیدن رنگ است و بر این عقیده، رنگ در ظلمت موجود است ولی دیده نمی‌شود، زیرا شرط رؤیت آن وجود ندارد. امّا گفتهٔ مولانا در این باب به عقیدهٔ متکلمان نزدیک است.[۲]

---

۱. دعای صباح.

۲. ر.ک. **شرح مثنوی شریف**، ج ۲، ص ۴۳۱.

کی ببینی سُرخ و سبز و فور را / تا نبینی پیش از این سه، نور را؟
لیک چون در رنگ گم شد هوشِ تو / شد ز نور، آن رنگ‌ها رُوپوش تو
چون که شب آن رنگ‌ها مستور بود / پس بدیدی دید رنگ از نور بود

(دفتر اول ۱۱۲۳-۱۱۲۱)

مولانا از این موضوع متکلمانه تمثیلی ساخته است برای مقصود عارفانهٔ خود. او می‌گوید همان‌طور که دیدن رنگ خارجی به‌وسیلهٔ نور خارجی میسر است، دیدن رنگ اندیشه و خیال آدمیان که از رنگ‌های درونی است مشروط به انعکاس انوار غیبی است. پس همان‌طور که رنگ محسوس به نور محسوس دیده شود، رنگ‌های محسوس باطنی نیز به نور بصیرت دیده آید.

نیست دیدِ رنگ بی‌نورِ برون / همچنین رنگِ خیالِ اندرون
این برون از آفتاب و از سُها / واندرون از عکسِ انوارِ عُلیٰ

(دفتر اول ۱۱۲۵-۱۱۲۴)

نهی تحریمی و نهی تنزیهی

در اینکه آیا نهی آدم و حوا از نزدیک‌شدن به شجرهٔ ممنوعه، تحریمی بوده یا تنزیهی، اقوالی مختلف آمده است. علمای شیعه عموماً آن نهی را تنزیهی دانسته‌اند و بدین ترتیب می‌گویند که آدم مرتکب گناه نشد بل ترک اولی کرد. اما جمعی از معتزله گفته‌اند که آدم مرتکب گناه صغیره شد. مولانا می‌گوید آدم ندانست که نهی خداوند تنزیهی بوده یا تحریمی از این‌رو دچار خطای تأویل شد. این رأی مطابق است با مذهب حنبلیان که صدور گناه از انبیا را بر سبیل خطای در تأویل جایز دانسته‌اند.

این همه دانست، چون آمد قضا / دانشِ یک نهی شد بر وی خطا
کی عجب نهی از پی تحریم بود / یا به تأویلی بُد و توهیم بود؟
در دلش تأویل چون ترجیح یافت / طبع، در حیرت سویِ گندم شتافت
باغبان را خار چون در پای رفت / دزد فرصت یافت و کالا بُرد تَفْت
چون ز حیرت رَست، باز آمد به راه / دید بُرده دزد رخت از کارگاه

(دفتر اول ۱۲۵۳-۱۲۴۹)

ارتباط انسان و خدا بر مبنای عشق

متکلمان معتقدند که عشق خدا و انسان هیچگونه توجیهی ندارد، زیرا اولاً خداوند با

مخلوقات خود مباینتی تام دارد و چون هیچ نوع سنخیتی میان حق و خلق نیست پس عشق و محبت بنده به او هم قابل تصوّر نیست. ثانیاً محبت و عشق نوعی اراده و خواهش است و ارادهٔ بنده به چیزی تعلق تواند گرفت که از امور ممکنه باشد تا تصرف در آن قابل تصور باشد. و چون خدا ازلی است مشمول ارادهٔ بندهٔ حادث قرار نمی‌گیرد. زیرا تصرف حادث در قدیم محال است. بنابراین متکلمان هرجا در قرآن لفظ «حُب» و مشتقاتش را دیده‌اند آن را به معنی تعظیم و یا ارادهٔ طاعت و بندگی فرض کرده‌اند. امّا صوفیه می‌گویند که جز خدا چیزی شایستهٔ عشق‌ورزیدن نیست و در جواب متکلمان می‌گویند که ما برخلاف شما معتقدیم که ارتباط و مناسبت حق و خلق موجود است به‌دلیل آیهٔ «**وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ رُوحی**» و دیگر مأثورات. مولانا این عقیده را که وصول به حق از جهت مباینت کلی حق و خلق ممکن نیست مطرح می‌کند و سپس در رد آن می‌گوید خداوند را **کریم** گویند بدین جهت که عطا و بخشش او معلّل به غرضی نیست[1] که زائد بر ذاتش باشد، زیرا فاعلی که در فعلش غرضی زائد بر ذاتش باشد درحقیقت ناقص است و بدان کمال می‌جوید.

تو مگو ما را بدان شَه، بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

(دفتر اول ۲۲۱)

رجوع شود به مبحث «**عشق**».

قاعدهٔ اَلْواحِدُ لا یَصْدُرُ عَنْهُ اِلّا الْواحِد

«از یک علّت، فقط یک معلول صادر می‌شود.»

بی‌گمان میان علّت و معلول باید سنخیت برقرار باشد. زیرا معلول از رشحات و اثرات وجودی علّت است. حال سؤال بدین‌گونه است که چه‌سان از آفریدگار واحد، موجودات کثیر در ظهور آمده است؟ چگونه جهانِ دائم‌التغییر از خالق منزّه از تغییر پدید آمده است؟ متکلمان و حکما و فلاسفه هریک کوشیده‌اند این گرهٔ فکری را بگشایند. ازجمله گفته‌اند که کثرات، بی‌واسطه از مبدأ واحد صدور نیافته بل مجرّدات عقلیه و مفارقات متوسطه که از شوائب ماده مبرّا هستند میان واحد و کثیر

---

۱. ر.ک.، **شرح مثنوی شریف** (فروزانفر)، ج ۱، ص ۱۱۷.

وساطت کرده‌اند. چنانکه قاعدهٔ **امکان اشرف** نیز این مطلب را تأکید مـی‌کند. پس کثرات مستقیماً از واحد صادر نشده‌اند بلکه توسط مجردات از مبدأ واحد، صدور یافته‌اند.

مولانا چنانکه شیوهٔ معهود اوست به روش آنان بدین مباحث درنیامده است. او این عویصه را به کمک عشق و با تمثیلی بدیع حل کرده است.

گفت صوفی: چون ز یک کان است زر / این چرا نفع است و آن دیگر ضـرر؟
چونکه جمله از یکی دست آمده‌ست / این چرا هشیار و آن مست آمده‌ست؟
چون ز یک دریاست این جوها روان / این چرا نوش است و آن زهرِ دهان؟
چون همه انوار از شـمسِ بـقاست / صبحِ صادق، صبحِ کاذب از چه خاست؟
چون ز یک سُرمه است ناظر را کَحَل / از چـه آمـد راستْ‌بینیّ و حَـوَل؟
چونکه دارُالضَّرب را سلطان خـداست / نقد را چون ضربِ خوب و نـارواست؟
چـون خـدا فـرمود ره را راهِ مـن / این خفیر از چیست و آن یک راه‌زن؟
از یک اشکم چون رسد حُرّ و سفیه / چـون یـقین شـد اَلْـوَلَد سِـرُّ اَبـیه
وحدتی که دیـد بـا چـندین هـزار؟ / صـدهزاران جـنبش از عـینِ قـرار
گفت قـاضی: صـوفیا خـیره مشـو / یک مـثالی در بـیانِ ایـن شـنو
هـمچنانکه بـی‌قراری عـاشقان / حـاصل آمـد از قـرارِ دلسـتان
او چـو کُـه در نـاز، ثـابت آمـده / عاشقان چـون بـرگ‌ها لرزان شـده
خـندهٔ او گـریه‌ها انگـیخته / آبِ رویش آبـروها ریـخته

(دفتر ششم ۱۶۱۶-۱۶۰۴)

وجوب، امکان و امتناع

در قلمرو معرفت بشری قضایا سه‌گونه طبقه‌بندی شده است: وجـوب، امکـان و امتناع. مثلاً قضیهٔ «نور، روشنی‌بخش است»، قضیه‌ای است وجوبی، زیـرا روشـنی لازمهٔ ذات نور است و تخلّف‌پذیر نیست. اما این قضیه که «فلان شخص فردا می‌آید» قضیه‌ای است ممکن، زیرا سلب و ایجابش محتمل است. اما این قضیه که ۲+۲ می‌شود ۵۵، قضیه‌ای ممتنع است. مولانا می‌گوید مغزهای خشک و متصلّب، قضایا را فقط به واجب و ممتنع تقسیم می‌کنند. و به‌اصطلاح یا رومی رومی‌اند یا زنگی زنگی. حال

آنکه افق سومی را نیز باید در برابر دیدگان خود گشود که آن قضیهٔ «ممکن» است. اعتقاد به ممکن، آدمی را از خشک مغزی می‌رهاند.

فهم کن موقوفِ آن گفتن مباش　　سینه‌هایِ عاشقان را کم خراش
نه گمانی بُرده‌یی تو زین نشاط؟　　حَزم را مگذار، می‌کن احتیاط
واجب است و جایزست و مستحیل　　این وسط را گیر در حزم ای دخیل

(دفتر پنجم ۲۷۷۱-۲۷۶۹)

﴿قرآن کریم﴾

هرکس که مثنوی مولانا را می‌خواند سریان مفاهیم قرآنی را در تار و پود آن مشاهده می‌کند. نه‌تنها فضای عمومی مثنوی، از رایحهٔ مُشکبار قرآن کریم آکنده است، بل جزئیات و ظرایف آن نیز از پرتو حقایق قرآنی، تابناک و شعشعی گشته است. بی‌جهت نیست که شیخ بهائی، فیلسوف و فقیه و دانشمند برجستهٔ دورهٔ صفویه (۱۰۳۱ــ۹۵۳ هـ.ق) گفته است:

من نمی‌گویم که آن عالیْ‌جناب هست پیغمبر، ولی دارد کتاب
مثنویِّ معنویِّ مولوی هست قرآنی به لفظِ پهلوی
مثنویِّ او چو قرآنِ مُدِل هادیِ بعضیّ و، بعضی را مُضِل

مولانا به ظهر و بطن قرآن عقیده دارد. ظواهر قرآن برای عموم حجّت است و مختص به خواص نیست. امّا بطون قرآن را همگان نیارند فهمیدن و فهم آن مختص به برگزیدگان اولیاست. او در چند لایه‌بودن مفاهیم قرآنی و ظهر و بطن‌داشتن آن می‌گوید: «قرآن دیبایی دورویه است. بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی. و هردو، راست است. چون حق‌تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند.[1]» مولانا به چهار روش، قرآن را در مثنوی منعکس کرده است.

۱. روش اقتباس لفظی
۲. روش اقتباس معنوی
۳. روش تفسیر
۴. روش تأویل

اعجاز زبانی و معنوی قرآن کریم

مولانا عقیده دارد که بقای معنوی حضرت ختمی مرتبت(ص) با آنکه اعجاز به‌شمار می‌آید لیکن اعجاز قرآن کریم از آن، قوی‌ترست.

خود مگیر این معجزِ چون آفتاب صد زبان بین، نامِ او اُمُّ الْکِتاب

(دفتر چهارم ۲۸۷۵)

---

۱. فیه مافیه، ص ۱۶۵.

هست قرآن، مر تو را همچون عصا　　کـفرها را درکَشَـد چـون اژدهـا

(دفتر سوم ۱۲۰۹)

ستیز معاندان با قرآن کریم

چـون کـتابُ الله بـیامد هـم بـرآن　　ایـن چـنین طـعنه زدنـد آن کـافران

کـه اسـاطیر است و افسـانهٔ نَـژَند　　نـیست تـعمیقیّ و تـحقیقی بـلند

کـودکانِ خُـرد، فـهمش مـی‌کنند　　نـیست جـز امـرِ پسـند و نـاپسند

ذکرِ یوسف، ذکـرِ زلفِ پُـرخَـمَش　　ذکـرِ یـعقوب و زلیـخا و غَـمَش

ظـاهرست و هـرکسی پـی مـی‌بَرَد　　کو بیان که گُم شود در وی خِـرد؟

گفت: اگر آسان نماید ایـن بـه تـو　　این چنین آسان یکـی سـوره بگـو

جِـــنّتان و اِنســـتان و اهـلِ کـار　　گو: یکـی آیت از ایـن آسـان بـیار

(دفتر سوم ۴۲۴۳-۴۲۳۷)

محفوظ‌ماندن قرآن کریم از تحریف

به اجماع فریقین، آیات قرآنی از هرگونه تحریف مصون مانده است چـه بـه‌صورت فزود بر آیات و چه به‌صورت کاستِ از آیات. تنها برخی از روایات مجعول و ضعیف فریقین ادعای غریب تحریف را اقامه کرده‌اند.

اما مولانا به عدم تحریف قرآن کریم، عقیده‌ای راسـخ داشـته است. او ادعـای تحریف را، هم به‌صورت کاهش از آیات و هم به‌صورت افزایش بر آیـات قـرآنی مردود شمرده است.

مصطفی را وعده کرد الطـافِ حـق　　گـر بـمیری تـو، نـمیرد ایـن سَـبَق

مـن کـتاب و مُـعجِزت را رافـعم　　بـیش و کـمْ کـن را ز قـرآن، مـانعم

مـن تـو را انـدر دو عـالَم حـافظم　　طـــاعنان را از حـــدیثت دافـعم

کس نـتاند بـیش و کـم‌کردن در او　　تو، بِهْ از من، حـافظی دیگـر مـجو

(دفتر سوم ۱۲۰۰-۱۱۹۷)

زَهْره نی کس را کـه یک حـرفی از آن　　یـــا بـدزدد یـا فـزایـد در بـیان

(دفتر چهارم ۲۸۷۶)

حافظان قرآن کریم و احترام معنوی آنان

در صحابه کم بُدی حافظ کسی　　گرچه شوقی بود جانْشان را بسی

(دفتر سوم ۱۳۸۶)

رُبعِ قرآن هرکه را محفوظ بود　　جَلَّ فینا از صحابه می‌شنود

(دفتر سوم ۱۳۹۲)

حافظ قرآن‌بودن و درعین حال واقف به حقیقت آن بودن، کاری بس نادر و ارزشمند است

جمعِ صورت با چنین معنیِ ژرف　　نیست ممکن جز ز سلطانی شِگَرف

(دفتر سوم ۱۳۹۳)

نقد آن دسته از حافظان قرآن که قرآن را برای اغراض دنیوی و جاه و مال حفظ می‌کنند اینان قطعاً از حقیقت آن غافل‌اند

حرفِ قرآن را ضَریران، معدن‌اند　　خر نبینند و به پالان برزنند

چون تو بینایی پیِ خر رَوْ که جَست　　چند پالان دوزی؟ ای پالانْ‌پرست!

خر چو هست، آید یقین پالان تو را　　کم نگردد نان، چو باشد جان تو را

پشتِ خر دکّان و مال و مَکْسَب است　　دُرِّ قلبت مایهٔ صد قالب است

(دفتر دوم ۷۲۶-۷۲۳)

فهم حقیقت قرآن کریم، بالاتر از حفظ صورت آن است

خود عصا معشوقِ عُمْیان می‌بُوَد　　کور، خود صندوقِ قرآن می‌بُوَد

گفت: کوران خود صنادیق‌اند پُر　　از حروفِ مُصْحَف و ذِکر و نُذُر

(دفتر سوم ۱۳۹۷-۱۳۹۶)

حفظ قرآن کریم، نوعی فضیلت است

باز صندوقی پُر از قرآن، بِهْ است　　زانکه صندوقی بُوَد خالی بِهْ دست

(دفتر سوم ۱۳۹۸)

اُنس با قرآن کریم، آدمی را به حقیقت والای پیامبران پیوند می‌دهد

چونکه در قرآنِ حق بگریختی — با روانِ انبیا آمیختی
هست قرآن حال‌هایِ انبیا — ماهیانِ بحرِ پاکِ کبریا
ور بخوانیّ و نه‌یی قرآن‌پذیر — انبیا و اولیا را دیده گیر
ور پذیرایی چو برخوانی قصص — مرغِ جانت تنگ آید در قفص

(دفتر اول ۱۵۴۰-۱۵۳۷)

قرآن کریم به اُنس‌گیرندگان خود، بینش و فرقان می‌دهد

هرآنکس که به پاکی زِیَد و با مفاهیمِ قرآنی سروکار داشته باشد، قرآن برای او دریچهٔ بینش را به‌سوی بوستان معرفت و حقیقت می‌گشاید.

نورِ فُرقان، فرق کردی بهرِ ما — ذرّه ذرّه حقّ و باطل را جدا
نورِ گوهر، نورِ چشمِ ما شدی — هم سؤال و هم جواب از ما بُدی

(دفتر دوم ۸۵۳-۸۵۲)

قرآن کریم، دارای ظاهر و باطن است

جمعی از اهل تفسیر اعم از شیعه و سنّی عقیده دارند که قرآن، دارای معانی ظاهر و باطن است. و این ظَهْرها و بَطْن‌ها متعدد است و جملهٔ این معانی به‌شرط اِسناد به قرائن قرآنی قابل قبول است، زیرا اختلاف برداشت‌ها و تفاسیر بازمی‌گردد به اختلاف مراتب فکری و روحی افراد. و نکتهٔ دیگر آنکه ظاهر و باطن قرآن، امری مطلق و تغییرناپذیر نیست، بل هر ظاهر نسبت به ظاهرتر از خود، باطن و نسبت به باطن‌تر از خود، ظاهر است. همین‌طور هر باطن، نسبت به باطن‌تر از خود، ظاهر و نسبت به ظاهرتر از خود، باطن است.[۱]

از رسول خدا(ص) نقل شده است: **اِنَّ هٰذَا الْقُرآنَ اُنْزِلَ عَلیٰ سَبْعَةِ اَحْرُفٍ.**[۲] «همانا این قرآن بر هفت حرف نازل شده است.»

---

۱. ر.ک. **تفسیر المیزان** (عربی)، ج ۳، ص ۷۳.
۲. **تفسیر صافی**، ج ۱، مقدمهٔ هشتم، ص ۳۹.

ملامحسن فیض می‌گوید «اَحْرُف» اشاره به بطن‌های قرآن دارد.[۱] عدد هفت در این قبیل موارد، جهت بیان کثرت است نه تعداد خاص و معیّن.

همچو قرآن که به معنی هفتْ تُوست　　خاص را و عام را مَطْعَم دروست

(دفتر سوم ۱۸۹۷)

حرفِ قرآن را بدان که ظاهری است　　زیرِ ظاهر، باطنی بس قاهری است
زیرِ آن باطن، یکی بطنِ سوم　　که در او گردد خردها جمله گم
بطنِ چارم از نُبی خود کس ندید　　جز خدایِ بی‌نظیرِ بی‌ندید
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مَبین　　دیو، آدم را نبیند جز که طین
ظاهرِ قرآن چو شخصِ آدمی است　　که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مرد را صدسال، عمّ و خالِ او　　یک سرِ مویی نبیند حالِ او

(دفتر سوم ۴۲۴۹-۴۲۴۴)

نکوهش تفسیر به رأی و تأویل بر هواهای نفسانی

با آنکه از طرق مختلف، روایاتی از پیامبر(ص) و ائمه(ع) رسیده که مردم را از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند، اما حد و مرز تفسیر به رأی با تدبّر و تعقل در آیات که امری پسندیده و مورد تأکید است به‌طور دقیق روشن نشده است. از امام صادق(ع) آمده است:

مَنْ فَسَّرَ الْقُرآنَ بِرَأْیِهِ فَاَصَابَ لَمْ یُؤْجَرْ وَ اِنْ اَخْطَأَ کَانَ اِثْمُهُ عَلَیْه.[۲] «هرکس قرآن را به رأی خود تفسیر کند و درست هم تفسیر کند، هیچ اجری ندارد. و اگر نادرست تفسیر کند گناه آن بر گردن اوست.»

مولانا تفسیر به رأی را به اجمال چنین معنی کرده است:

هر تفسیری که از روی پلیدی درون و هواهای نفسانی صورت گیرد، آن تفسیر به رأی است.

کرده‌ای تأویل، حرفِ بِکر را　　خویش را تأویل کن، نی ذکر را
بر هوا تأویلِ قرآن می‌کنی　　پست و کژ شد از تو معنیِّ سنی

(دفتر اول ۱۰۸۱-۱۰۸۰)

---

۱. **تفسیر صافی**، ج ۱، مقدمهٔ هشتم، ص ۳۹.　　۲. **تفسیر عیاشی**، ج ۱، ص ۱۷، **تفسیر صافی**، ج ۱، ص ۲۱.

راه و روش تفسیر راستین قرآن کریم کدام است؟

مولانا برای تفسیر حقیق قرآن دو راه پیشنهاد می‌کند: یکی تفسیر قرآن به قرآن و دیگر استفاده از محضر پاکانی که از فرط اُنس با قرآن به حقیقت آن راه یافته‌اند. البته این اُنس، اُنس لفظی و ظاهری نیست، بل روحی و اخلاق است. راه نخست از آنِ برگزیدگان است و راه دوم به عموم طالبان قرآنی تعلق دارد.

قولِ حق را هم ز حق تفسیر، جو　　هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت‌رُو

(دفتر ششم ۲۲۹۲)

معنیِ قرآن ز قرآن، پُرس و بس　　وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس

پیشِ قرآن گشت قربانیّ و پست　　تا که عینِ روحِ او قرآن شده‌ست

روغنی کو شد فدایِ گُل به کل　　خواه روغن، بوی کن، خواهی تو گُل

(دفتر پنجم ۳۱۳۰-۳۱۲۸)

بحثی در حدوث و قِدَم قرآن کریم

این بحث از مسائل مذهبیِ مورد اختلاف اشاعره و معتزله بوده است. اشاعره عقیده داشتند که قرآن، کلام نَفْسی و قائم به ذات الهی است. لذا قرآن، قدیم و ازلی است. یکی از بزرگان اشاعره گفته است: **إِنَّهُ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ وَ لاٰ مُحْدَثٍ.**[۱] ولی شیعه و معتزله، تکلم الهی را در زمرهٔ صفات فعلیهٔ او می‌دانند، بدین ترتیب می‌گویند که قرآن کلام لفظی و حادث است. لیکن مولانا در موضوع حدوث و قِدم قرآن ظاهراً با اشاعره موافق بوده است، امّا با نظر عمیق عرفانی طوری آن را تشریح کرده است که حالت بینابین پیدا می‌کند یعنی می‌گوید کلام الهی دارای دو جنبه است. یکی جنبهٔ قیام به ذات قدیم حق تعالی و دیگر جنبهٔ صدور و تعلق آن به مخلوقِ حادث. نظیر شعاع خورشید که از یک‌سو به مبدأ نور و از یک‌سو به اشخاصِ مستنیر مربوط می‌شود. از جنبهٔ اوّلش ثابت و از جنبهٔ دوّمش متجدّد و متغیّر است. این تحقیق را می‌توان جزو لطایف عرفانی مولانا دانست. با توجه به این مطلب، عقیدهٔ کلام نفسی اشاعره در مقابلِ کلام لفظی معتزله معقول و قابل فهم و توجیه است.[۲]

---

۱. ر.ک. **شرح التعرف لمذهب التصوف**، ج ۱، ص ۳۵۱.　۲. **مولوی‌نامه**، ج ۲، ص ۹۰۹.

تـا قـیامت مـی‌زند قـرآن، نـدا / ای گـروهی جـهل را گشـته فـدا!
کـه مـرا افسـانه مـی‌پنداشـتید / تـخمِ طـعن و کـافری مـی‌کاشتید
خود بدیدیت آنکه طعنه می‌زدیت / کـه شـما فـانیّ و افسـانه بُـدیت
مـن کـلامِ حـقّم و قـایم بـه ذات / قـوتِ جـان جـان و یـاقوتِ زکـات
نـورِ خـورشیدم، فـتاده بـر شـما / لیک از خـورشید نـاگشـته جُـدا

(دفتر سوم ۴۲۸۸-۴۲۸۴)

تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم

گذشته از آنکه تار و پود ابیات مثنوی با معارف قرآنی تنیده شده است، مولانا گاه به تفسیر آیات نیز پرداخته است. البته در مواردی این تفسیر به تأویل می‌گراید اما نه تأویلی بعید و بی‌قرینه.

بی‌ادبی، منقطع‌کنندهٔ نعمت‌های الهی است

در آیهٔ ۵۷ سورهٔ **بقره** آمده است: **وَ ظَلَّلْنا عَلَیْکُمُ الْغَمامَ وَ اَنْزَلْنا عَلَیْکُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوىٰ کُلُوا مِنْ طَیِّباتِ ما رَزَقْناکُمْ وَ ما ظَلَمُونا وَ لٰکِنْ کانُوا اَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ.** «و ابر را سـایبان شما گرداندیم و **مَنّ** [ترنگبین یا شیرهٔ درختان] و **سَلْوىٰ** [نوعی پرندهٔ لذیذ گـوشت] را روزی شما کردیم. [و گفتیم:] از [طعام‌هایِ] پاکیزه که به شما روزی دادیم بخورید. و آنان به ما ستم نکردند بلکه به خود ستم کردند.» نیز در آیهٔ ۶۱ سورهٔ **بقره** آمده است: **وَ اِذْ قُلْتُمْ یا مُوسىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلىٰ طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّکَ یُخْرِجْ لَنا مِمّا تُنْبِتُ الْاَرْضُ مِنْ بَقْلِها وَ قِثّائِها وَ فُومِها وَ عَدَسِها وَ بَصَلِها قالَ اَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذي هُوَ اَدْنىٰ بِالَّذي هُوَ خَیْرٌ اِهْبِطُوا مِصْراً فَاِنَّ لَکُمْ ما سَاَلْتُمْ وَ ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْکَنَةُ وَ بٰاؤُا بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ ذٰلِکَ بِاَنَّهُمْ کانُوا یَکْفُرونَ بِآیاتِ اللهِ وَ یَقْتُلُونَ النَّبِیّینَ بِغَیْرِ الْحَقِّ ذٰلِکَ بِما عَصَوْا وَ کانُوا یَعْتَدُون.** «و یاد آرید زمانی را که گفتید: ای موسی هـرگز بـر یک نـوع خـوراک [طـعام‌های یکنواخت و تکراری] بسنده نتوانیم کرد. از پروردگارت بخواه تا برای مـا از آنـچه زمین می‌رویاند از قبیل سبزی و خیار و سیر و عدس و پیاز بیرون آوَرَد. مـوسی گفت: آیا طعام پست‌تر را جایگزین طعام برتر می‌کنید؟! اکنون که چنین است بـه شهری درآیید که در آنجا هرچه خواهید فراهم است. و بدین‌سان بنی‌اسرائـیل بـه خواری و بینوایی دچار آمدند و به خشم خداوند گرفتار شدند، چرا که آنان آیات

خداوند را انکار می‌کردند و پیامبران را به‌ناحق می‌کشتند. این بدان روی بود که نافرمانی می‌کردند و از حدود درمی‌گذشتند.» در متن آیه، چهار عامل سبب خواری و حقارت بنی‌اسرائیل شد که عبارتند از: ۱. کفران و دل‌سیری نسبت به نعمت‌های خدا، ۲. کفرورزیدن به آیات الهی، ۳. کشتار پیامبران، ۴. عصیان و تعدّی.

مولانا همهٔ این عوامل را به «فقدان ادب» تفسیر کرده است.

از خدا جوییم توفیقِ ادب — بی‌ادب محروم گشت از لطفِ رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد — بل‌که آتش در همه آفاق زد
مائده از آسمان درمی‌رسید — بی‌صُداع و بی‌فروخت و بی‌خرید
در میانِ قومِ موسی چندکس — بی‌ادب گفتند: کو سیر و عدس؟
مُنْقَطِع شد نان و خوان از آسمان — مانْد رنجِ زرع و بیل و داسِ‌مان

(دفتر اول ۸۲-۷۸)

آیهٔ ۸۴ سورهٔ **آل عمران** در بیان وحدت پیامبران گوید: **قُلْ آمَنّا بِاللهِ وَ ما أُنْزِلَ عَلیٰ إبْراهیمَ وَ إسْماعیلَ وَ إسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَالْأَسْباطِ وَ ما أُوتِیَ مُوسیٰ وَ عیسیٰ وَالنَّبِیُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمون.** «بگو به خدا ایمان آوردیم و بدانچه بر ما فرود آمده و بدانچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط فرود آمده و بدانچه بر موسی و عیسی نازل شده و بدانچه بر پیامبران نازل گشته است (ایمان آوردیم). ما هیچ فرقی میان آنان نگذاریم و بدان گردن نهاده‌ایم.»

مولانا مضمون این آیه را که در وحدت انبیای الهی است با بیانی تمثیلی در حکایت شاهِ مسیحی‌کُش تفسیر می‌کند. او معتقد است کسانی که انبیا را در مقابل هم قرار می‌دهند و ستیزه‌های فرقه‌ای می‌انگیزند دچار غرض و مرض روحی هستند.

بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز — دشمنِ عیسی و نصرانی گُداز
عهد عیسی بود و نوبت، آنِ او — جانِ موسی او و موسی، جانِ او
شاهِ اَحْوَل کرد در راهِ خدا — آن دو دمسازِ خدایی را جدا
گفت استاد: احولی را که اندرآ — رَو برون آر از وِثاق، آن شیشه را
گفت احول: زآن دو شیشه من کدام — پیشِ تو آرَم؟ بکن شرحِ تمام
گفت استاد: آن دو شیشه نیست، رَوْ — اَحْوَلی بگذار و افزونْ‌بین مشو
گفت: ای اُستا! مرا طعنه مزن — گفت استاد: زآن دو یک را درشکن

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود — چون شکست او، شیشه را دیگر نبود
چون یکی بشکست، هردو شد ز چشم — مرد، احول گردد از مَیْلان و خشم
خشم و شهوت مرد را اَحْوَل کند — ز استقامت روح را مُبْدَل کند
چون غرض آمد، هنر پوشیده شد — صد حجاب از دل، به سویِ دیده شد

(دفتر اول ۳۳۴-۳۲۴)

در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **کهف** اصحاب کهف را خفتگان بیداروش توصیف می‌کند: **وَ تَحْسَبُهُمْ اَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ**... «و پنداری که ایشان بیداران‌اند و حال آن‌که خفتگان‌اند...» مولانا «خواب» و «بیداری» را به تأویل عرفانی می‌برد و «خفتگی» را به رهایی روح از قید و بند دنیا تأویل می‌کند، چرا که درخواب، روح‌ها از قفس تن می‌رهند. پس عارف نیز از قیل و قال و ستیز و نقار دنیا آسوده و فارغ‌البال است.

می‌رهند ارواح هرشب زین قفص — فارغان از حکم و گفتار و قصص
شب، ز زندان بی‌خبر زندانیان — شب، ز دولت بی‌خبر سلطانیان
نی غم و اندیشهٔ سود و زیان — نی خیالِ این فلان و آن فلان
حالِ عارف این بُوَد، بی‌خواب هم — گفت ایزد: هُم رُقودٌ زین مَرَم
خُفته از احوالِ دنیا روز و شب — چون قلم در پنجهٔ تقلیبِ رب
آنکه او پنجه نبیند در رقم — فعل پندارد به جُنبش از قلم

(دفتر اول ۳۹۴-۳۸۹)

در آیهٔ ۴۶ــ۴۵ سورهٔ **فرقان** آمده است: **اَلَمْ تَرَ اِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلیلاً ثُمَّ قَبَضْنٰاهُ اِلَیْنٰا قَبْضاً یَسیراً**. «آیا ندیدی که پروردگارت چه‌سان سایه واگسترانید؟ و اگر می‌خواست [می‌توانست] آن را پایدار سازد. آنگاه آفتاب را بر وجود آن دلیل قرار دادیم و سپس آن سایه را آهسته به‌سوی خود جمع کنیم.» مولانا این دو آیه را به ظِلّیت اولیا تفسیر کرده است. او می‌گوید وجود اولیا بسان سایه‌ای است که از خورشید حقیقت حکایت می‌کند.

کَیْفَ مَدَّ الظِّلّ، نقشِ اولیاست — کو دلیلِ نورِ خورشیدِ خداست

(دفتر اول ۴۲۵)

در آیهٔ ۵۳ سورهٔ **فرقان** آمده است: **وَ هُوَ الَّذی مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ هٰذا عَذْبٌ فُراتٌ وَ هٰذا مِلْحٌ اُجاجٌ وَ جَعَلَ بَیْنَهُمٰا بَرْزَخاً وَ حِجْراً مَحْجُوراً**. «و اوست که اندر آمیزد دو دریا را. آب این

دریا زلال و گواراست و آب آن یکی تلخ و شورگین. و میان این دو دریا مانع و حایلی بنهاده که درهم نیامیزند.»

برخی از مفسران قرآن کوشیده‌اند دو دریای مورد اشاره را از نظر طبیعی و جغرافیایی پیدا کنند. بعضی هم گفته‌اند مراد از برزخ یا حائل، درجهٔ غلظت آب شور و شیرین و یا وزن مخصوص آنهاست که سبب می‌شود برای مدتی این دو نوع آب درهم نیامیزند. لیکن مولانا این دو دریا را به جریان حق و باطل و نور و نار تأویل کرده است. او می‌گوید گرچه اهل حق و اهل باطل و نوریان و ناریان برحسب ظاهر نظیر یکدیگرند لیکن از حیث گوهر از یکدیگر متمایزند.

بحرِ تلخ و بحرِ شیرین در جهان — در میانشان، بَرْزَخٌ لایَبْغِیان
دان که این هردو ز یک اصلی روان — برگذر زین هردو، رَوْ تا اصلِ آن

(دفتر اول ۲۹۸-۲۹۷)

اهلِ نار و خُلد را بین هم‌دکان — در میانشان بَرْزَخٌ لا یَبْغِیان
اهلِ نار و اهلِ نور آمیخته — در میانشان کوهِ قاف انگیخته
همچو درکان، خاک و زرکرد اِختلاط — در میانشان، صد بیابان و رُباط
همچنانکه عقد در دُرّ و شَبَه — مُخْتَلِط چون میهمانِ یکشبه
بحر را نیمیش، شیرین چون شِکر — طعم، شیرین، رنگ، روشن چون قمر
نیمِ دیگر تلخ همچون زهرِ مار — طعم، تلخ و رنگ، مُظلِم قیروار
هردو برهم می‌زنند از تخت و اوج — بر مثالِ آب دریا، موجْ‌موج
صورتِ برهم زدن از جسمِ تنگ — اختلاطِ جان‌ها در صلح و جنگ

(دفتر اول ۲۵۷۷-۲۵۷۰)

در آیهٔ ۱۰۴ــ۱۰۳ سورهٔ **کهف** آمده است: **قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْاَخْسَرِینَ اَعْمالاً اَلَّذینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیَاةِ الدُّنْیا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ اَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعاً**: «بگو آیا به شما خبر دهم که چه کسی زیانکارترین آدمیان است؟ همان کسان که عمر خود در راه زندگی دنیوی تباه کنند و با پندار یاوهٔ خود گمان کنند که نیک عمل کنند.» مولانا در تفسیر این کلام الهی، حکایت به عیادت رفتن آن ناشنوای ساده‌دل را آورده که از بیت (۳۳۶۰) دفتر اول آغاز می‌شود. و در استنتاج آن می‌گوید:

بس کسان که ایشان عبادت‌ها کنند — دل به رضوان و ثوابِ آن نهند
خود حقیقت، معصیت باشد خَفی — آن کَدِر باشد که پندارد صفی

همچو آن کَر که همی پنداشته است / کو نکویی کرد و آن برعکس جست
او نشسته خوش که خدمت کرده‌ام / حقِّ همسایه به‌جا آورده‌ام
بهرِ خود او آتشی افروخته‌ست / در دلِ رنجور و خود را سوخته است

(دفتر اول ۳۳۸۸-۳۳۸۴)

رَوْ مکن زشتی که نیکی‌هایِ ما / زشت آید پیشِ آن زیبایِ ما
خدمتِ خود را سزا پنداشتی / تو لوایِ جُرم از آن افراشتی

(دفتر دوم ۳۳۸-۳۳۷)

در آیه ۲۰ سورهٔ **حدید** آمده است: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ**... «و بدانید که زندگی دنیا مایهٔ سرگرمی و بازیچه است...» مولانا «لعب‌بودن» زندگی دنیا را این‌گونه تفسیر می‌کند:

خلق، اطفال‌اند جز مستِ خدا / نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت: دنیا لعب و لهو است و شما / کودکیت و راست فرماید خدا
از لَعِب بیرون نرفتی، کودکی / بی ذَکاتِ روح، کی باشی ذکی؟
چون جماعِ طفل دان این شهوتی / که همی رانند این‌جا ای فتی!
آن جماعِ طَفل چه بُوَد؟ بازی‌ای / با جماعِ رستمیّ و غازی‌ای
جنگِ خلقان همچو جنگِ کودکان / جمله بی‌معنیّ و بی‌مغز و مُهان
جمله با شمشیرِ چوبین، جنگشان / جمله در لایَنْفعی آهنگشان
جمله‌شان گشته سواره بر نیی / کین بُراقِ ماست یا دُلْدُل پیی

(دفتر اول ۳۴۳۷-۳۴۳۰)

در آیهٔ ۵ سورهٔ **جمعه** آمده است:

مَثَلُ الَّذينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً. «مَثَل کسانی که الفاظ تورات را حفظ کردند ولی به حقیقت آن نرسیدند و به مفاد آن عمل نکردند مثل خران است که کتاب‌ها بر پشت خود حمل کنند.» مولانا در تفسیر این آیه می‌گوید:

علم‌هایِ اهلِ دل، حمّالشان / علم‌هایِ اهلِ تن، اَحمالشان
علم چون بر دل زند، یاری شود / علم چون بر تن زند، باری شود
گفت ایزد: یَحْمِلُ اَسْفارَهُ / بار باشد علم کآن نَبْوَد ز هُو
علم، کآن نَبْوَد ز هُو بی‌واسطه / آن نپاید همچو رنگِ ماشِطه
لیک چون این بار را نیکو کَشی / بار برگیرند و بخشندت خوشی

هین مَکَش بهرِ هوا این بارِ علم / تا شوی راکِب تو بر رهوارِ علم
تا که بر رهوارِ علم آیی سوار / بعد از آن افتد تو را از دوش، بار
از هواها کی رهی بی‌جامِ هو؟ / ای ز هُو قانع شده با نامِ هو
از صفت وز نام چه زاید؟ خیال / وآن خیالش هست دَلّالِ وصال
دیده‌ای دلّال بی‌مدلول هیچ؟ / تا نباشد جاده، نَبْوَد غول، هیچ
هیچ نامی بی حقیقت دیده‌یی؟ / یا ز گاف و لامِ گُل، گُل چیده‌یی؟
اسم خواندی، رَوْ مسمّی را بجو / مَه به بالا دان، نه اندر آبِ جو

(دفتر اول ۳۴۵۷-۳۴۴۶)

سال‌ها گوید خدا آن نانْ‌خواه / همچو خر مُصْحَف کَشَد از بهرِ کاه

(دفتر دوم ۵۰۰)

در آیهٔ ۱۸ سورهٔ **آل عمران** آمده است: **شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ وَالْمَلاٰئِکَةُ وَ اُولُوالْعِلمِ قٰائِمًا بِالْقِسْطِ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیمِ.** «گواهی دهد خدا که نیست معبودی جز او و فرشتگان و دانایان نیز گواهی دهند که نیست معبودی جز او که ارجمند فرزانه است.» مولانا در تفسیر گواهی خدا و فرشتگان و دانایان بر یکتایی و وحدانیت خدا می‌گوید که شهادت خدا بر خود برای اذهان ضعیف و افهام تُنُک‌مایه قابل درک نیست، از این‌رو فرشتگان و دانایان را که در مرتبهٔ ممکنات و مخلوقات هستند به شهادت انگیخت تا با شهادت خود بر یکتایی خداوند، فهمِ شهادت حضرت حق را آسان‌تر کنند.

یَشهَدُالله والمَلَک و اهلُ العُلوم / اَنَّهُ لارَبَّ اِلاّ مَنْ یَدُوم
چون گواهی داد حق که بْوَد مَلَک / تا شود اندر گواهی مشتَرَک؟
زآنکه شعشاع و گواهی آفتاب / برنتابد چشم و دل‌های خراب
چون خفاشی کو تَفِ خورشید را / برنتابد بِسکُلَد اومید را
پس ملائک را چو ما هم یار دان / جلوه‌گر خورشید را بر آسمان
کین ضیا ما ز آفتابی یافتیم / چون خلیفه بر ضعیفان تافتیم
ماه نو یا هفت روزه یا که بدر / مرتبهٔ هریک ملک در نور و قدر

(دفتر اول ۳۶۵۱-۳۶۴۵)

در آیهٔ ۱۹۵ سورهٔ **بقره** آمده است: **... وَ لاٰ تُلْقُوا بِاَیدیکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ...** «.. خود را به‌دست خود به هلاکت درنیفکنید...»

قسمت اول این آیه مربوط است به حکم انفاق. و از قرینهٔ قسمت دوم مستفاد می‌شود که سبب هلاکت، فرونهادن حکم انفاق است، چنانکه عموم مفسران نیز همین معنی را گفته‌اند. لیکن مولانا با شیوه‌یی ذوقی می‌گوید خطاب این آیه متوجه خواص بندگان مقرب الهی است که هر لحظه مشتاق سفر به دگرسوی این جهان‌اند. چراکه نهی، همیشه بر اموری تعلق می‌گیرد که جاذبهٔ نفسانی دارد و مسلّماً هلاکت، هیچ جاذبه‌ای برای نفس ندارد و هر انسانی به حکم غریزهٔ حُب ذات از هلاکت می‌رمد و دیگر نیازی به نهی نیست.

چون مرا سویِ اجل، عشق و هواست — نهیِ لاٰ تُلْقُوا بِاَیْدیکُمْ مراست
زآنکه نهی از دانهٔ شیرین بُوَد — تلخ را خود نهی حاجت کی شود؟
دانه‌ای که تلخ باشد مغز و پوست — تلخی و مکروهی‌اش خود، نهیِ اوست

(دفتر اول ۳۹۳۲-۳۹۳۰)

آیهٔ ۲۱۶ سورهٔ **بقره**:... **وَ عَسیٰ اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسیٰ اَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَاللهُ یَعْلَمُ وَ اَنْتُمْ لاٰ تَعْلَمون.** «... بسا چیزی را ناخوش می‌دارید حال آنکه آن چیز برای شما خیر است. و چه‌بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن چیز برای شما بد است. و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید.»

مولانا این آیه را به کرات آورده است. و توان گفت که مضمون این آیه یکی از مبانی جهان‌بینی مولانا را تشکیل داده است و آن، لطفِ پوشیده در جامهٔ قهر است. و بدیهی است که شناخت لطف در پوشش قهر به دیده‌ای نافذ و سبب‌سوراخ‌کن نیازمند است. مولانا در حکایتی کوتاه این معنی را نیک بازگو کرده است.

دزدکی از مارگیری مار بُرد — ز ابلهی آن را غنیمت می‌شمرد
وا رهید آن مارگیر از زخمِ مار — مار کُشت آن دزدِ او را زارِ زار
مارگیرش دید، پس بشناختش — گفت: از جان، مارِ من پرداختش
در دعا می‌خواستی جانم از او — کِش بیابم، مار بِستانم از او
شکرِ حق را کآن دعا مردود شد — من زیان پنداشتم، وآن سود شد
بس دعاها کآن زیان است و هلاک — وز کَرَم می‌نشنود یزدانِ پاک

(دفتر دوم ۱۴۰-۱۳۵)

رجوع شود به مبحث «**لطف و قهر**».

آیهٔ ۳۸ سورهٔ **زمر**: **وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللهُ**... «و اگر از

کافران سؤال کنی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، حتماً می‌گویند: خدا...»

بت‌پرستان با آنکه بت می‌پرستیدند نمی‌توانستند وجدان خود را انکار کنند، لذا به خالقیت خداوند اقرار می‌کردند.

کافر و مؤمن خدا گویند، لیک — در میانِ هر دو فرقی هست، لیک
آن گدا گوید: خدا، از بهرِ نان — مُتّقی گوید: خدا، از عینِ جان
گر بدانستی گدا از گفتِ خویش — پیشِ چشمِ او نه کم ماندی، نه بیش
سال‌ها گوید خدا آن نانخواه — همچو خر مُصْحَف کَشَد از بهرِ کاه
گر به دل درتافتی گفتِ لبش — ذرّه ذرّهٔ گشته بودی قالبش
نامِ دیوی ره بَرَد در ساحری — تو به نامِ حق پشیزی می‌بری؟

(دفتر دوم ۵۰۲-۴۹۷)

آیهٔ ۲ سورهٔ **تغابن**: ... **هُوَالَّذي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ.** «اوست آن خدایی که همهٔ شما را بیافرید. گروهی از شما کافر و گروهی مؤمن هستید. و خدا بدانچه می‌کنید بیناست.»

عموم مفسّران همان‌طور که از ظاهر آیه برمی‌آید انسان‌ها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند. گروهی اهل ایمان‌اند و گروهی اهل کفر. امّا مولانا با توجه به مِنِ بعضیه، از آیه این‌گونه برداشت کرده که انسان از دو ساحت کفر و ایمان و عیب و غیب آفریده شده است. و این البته خرق در اجماع مفسران است.

نیمِ او مؤمن بُوَد، نیمیش گَبْر — نیمِ او، حرص‌آوری، نیمیش صبر
گفت یزدان‌ات فَمِنْكُمْ مؤْمِنٌ — باز مِنْكُمْ كافِرٌ گَبرِ کَهُن
همچو گاوی، نیمهٔ چپّش سیاه — نیمهٔ دیگر سپیدِ همچو ماه
هرکه این نیمه ببیند، رد کند — هرکه آن نیمه ببیند، کد کند

(دفتر دوم ۶۰۸-۶۰۵)

آیهٔ ۷ سورهٔ **بقره**: **خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلىٰ اَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذابٌ اَليمٌ.** «خداوند بر دل و گوش و چشم ایشان مُهر بنهاده و ایشان راست کیفری دردناک.»[1]

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱، ص ۴۴، **تفسیر صافی**، ج ۱، ص ۵۹، **المیزان** (عربی)، ج ۱، ص ۵۰.

مفسران وجوهی برای «ختم» آورده‌اند. منظور کلی این است کـه حـجاب‌های نفسانی و پرده‌هایی که بر دل اهل کفر افتاده گرچه خداوند به خودش نسبت داده ولی در واقع این حجاب‌ها به دنبال اعمال و احوال کافرانهٔ آنان حـاصل آمـده است. و اِسناد آن به خدا از این جهت است که خداوند آدمی را به گونه‌ای آفریده که تکرار و تمرکز احوال و اعمال، ملکهٔ او می‌شود.

هست بر سـمع و بَـصَر مُـهرِ خـدا — در حُجُب بس صورت است و بس صَدا
آنچه او خواهد، رساند آن به چشم — از جـمال و از کـمال و از کَـرَشم
وآنچه او خواهد، رساند آن به گوش — از سماع و از بشـارت وز خـروش
کَوْن پُر چاره‌ست و هیچت چاره نی — تـا کـه نگشـاید خـدایت روزنـی
گرچه تو هستی کـنون غـافل از آن — وقتِ حاجت حق کـند آن را عـیان

(دفتر دوم ۶۸۳-۶۷۹)

گـــفت پـــیغمبر کـــه آوازِ خـدا — می‌رسد در گوشِ من همچون صَدا
مُـهر در گـوشِ شـما بـنهاد حق — تـــا بـــه آوازِ خـدا نـارَد سَـبَق
نک صـــریح آوازِ حـق مـی‌آیدم — هـمچو صـاف از دُرد مـی‌پالایدم
همچنانکه موسی از سویِ درخت — بانگِ حق بشنید کای مسعودْبخت
از درخت اِنّـــی اَنَـاالله مـی‌شنید — بـا کـلام، انـوار مـی‌آمد پـدید

(دفتر دوم ۲۸۸۴-۲۸۸۰)

مُهرِ حق بر چشم و بر گوشِ خِـرد — گـر فـلاطون است حـیوانش کـند
حکـمِ حـق بـر لوح مـی‌آید پـدید — آنـــچنانکه حکـمِ غـیبِ بـایزید

(دفتر چهارم ۱۹۲۴-۱۹۲۳)

مبحث «**حجاب**» تفسیر این آیت است. بدانجا رجوع شود.

آیهٔ ۳۹ سورهٔ **نجم**: **وَ اَنْ لَیْسَ لِلْاِنْسانِ اِلاّ ما سَعیٰ**. «و نیست برای آدمی جز آنچه کوشد.» همان‌طور که از ظاهرِ آیه برمی‌آید و مفسران هم گفته‌اند. این آیه معطوف است به آیهٔ پیشین و «لام» در «للانسان» لام ملکیت است و مـراد ایـن است کـه هرکس مالکِ آن چیزی است که در راه آن سعی و تلاش کرده است. مولانا این آیه را با زبان تمثیلی تفسیر کرده است.

هـیچ وازِر، وِزرِ غـیری بـرنداشت — هیچکس نَدْرود، تا چیزی نکاشت
طمعِ خام است آن، مخور خام ای پسر! — خـــامْ‌خوردن عـلّت آرد در بشـر

کآن فلانی یافت گنجی ناگهان / من همان خواهم مَه‌کار و مَه دکان
کارِ بخت است آن و، آن هم نادِر است / کسب باید کرد تا تن قادر است
کسبْ کردن گنج را مانع کی است؟ / پا مَکَش از کار، آن خود درپی است
تا نگردی تو گرفتارِ اگر / که اگر این کردمی یا آن دگر

(دفتر دوم ۷۳۶-۷۳۱)

کسب را همچون زراعت دان، عموا! / تا نکاری، دخل نَبْوَد زآنِ تو
کآنچه کاری بِدْروی آن، آنِ توست / ورنه این بیداد، بر تو شد درست

(دفتر سوم ۲۳۹۳-۲۳۹۲)

آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ **اعراف**: **... لَهُمْ قُلوبٌ لا یَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ اَعْیُنٌ لا یُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا یَسْمَعُونَ بِها اُولئکَ کَالْاَنْعامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبیلاً.** «... ایشان را دل‌هایی است که بدان حق را نیابند و ایشان را دیدگانی است که بدان حق را نبینند و ایشان را گوش‌هایی است که بدان حق را نشنوند و ایشان‌اند ستوران بل گمراه‌تر.» آنان که به‌واسطهٔ کفر و عناد خود گرفتار حجاب‌های توبرتو شده‌اند، استعدادِ بهره‌مندی از نفحات الهی را از دست داده‌اند و به کالبد بی‌جان تبدیل شده‌اند. مولانا این آیه را بسیار دقیق تفسیر می‌کند.

دیدهٔ حِس را خدا اَعماش خواند / بُت‌پرستش گفت و ضدِّ ماش خواند
زانکه او کف دید و دریا را ندید / زانکه حالی دید و فردا را ندید
خواجهٔ فردا و حالی پیشِ او / او نمی‌بیند ز گنجی یک تَسُو

(دفتر دوم ۱۶۱۰-۱۶۰۸)

ای عجب چون می‌نبیند این سپاه؟! / عالَمی پُر آفتابِ چاشتگاه؟
چشم، باز و گوش، باز و این ذُکا / خیره‌ام در چشم‌بندیِّ خدا

(دفتر سوم ۱۱۰۹-۱۱۰۸)

آیهٔ ۱۱۱ سورهٔ **توبه**: **اِنَّ اللهَ اشْتَریٰ مِنَ الْمُؤْمِنینَ اَنْفُسَهُمْ وَ اَمْوالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ.** «همانا خداوند جان و مال مؤمنان را به بهای بهشت خریده است.»

مشتریِّ من خدای است، او مرا / می‌کَشَد بالا که اَللهُ اشْتَریٰ
خونبهایِ من، جمالِ ذُوالْجَلال / خونبهایِ خود خورم کسبِ حلال
این خریدارانِ مُفْلِس را بِهِل / چه خریداری کند یک مشتِ گِل؟

(دفتر دوم ۲۴۴۰-۲۴۳۸)

مـال و تـن بـرف‌انـد ریـزانِ فـنا / حـق خـریدارش، کـه اَللّهُ اشْـتَری

(دفتر سوم ۴۱۱۵)

مشـتریِّ مـاست اَللّهُ اشْـتَریٰ / از غـمِ هـر مشـتری هـین بـرتر آ

مشـتریی جـو کـه جـویانِ تـوست / عـالِم آغـاز و پـایانِ تـوست

هین مَکَش هر مشتری را تو به دست / عشقْ‌بازی با دو معشوقه، بَد است

زُو نـیابی سـود و مـایه گـر خَـرَد / نَبْوَدش خـود قـیمتِ عـقل و خِـرَد

نـیست او را خـود بـهایِ نـیم‌نعل / تو بر او عرضه کنی یاقوت و لعل؟

حرص، کورت کرد و محرومت کـند / دیو، همچون خویش مَرجومت کـند

همچنانک اصحابِ فیل و قومِ لوط / کردشان مرجوم چون خود آن سَـخوط

مشـتری را صـابران دریـافتند / چون سویِ هـر مشـتری نشـتافتند

آنکـه گـردانـید رُو زآن مشـتری / بـخت و اقـبال و بـقا شـد زو بَـری

(دفتر پنجم ۱۴۷۱-۱۴۶۳)

زیـن دکـانِ بـا مِکـاسان بـرتر آ / تـا دکـانِ فـضل کِـاللّهُ اشْـتَریٰ

کـاله‌یی کـه هـیچ خـلقش نـنگرید / از خَـلاقت، آن کـریم آن را خـرید

(دفتر ششم ۱۲۶۶-۱۲۶۵)

آیهٔ ۱۶ سورهٔ **ق**: ... **وَ نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیدِ**. «... و ما از رگ حیات بـه آدمی نزدیک‌تریم.»

چون مسئلهٔ قرب خدا به انسان و همهٔ جهان از مشکلات و عویصات مـعرفتی است، خداوند این قرب را با تعبیری بیان کرده که برای همگان قـابل فـهم بـاشد. مفسران دربارهٔ معنی «حبل‌الورید» وجوهی متعدد آورده‌اند. ازجمله آن را رگ قلب و کبد، رگ گردن و تمامی رگ‌های بدن معنی کرده‌اند.[۱] لیکن مولانا موضوع قرب و ظهور حضرت حق را به زیبایی و شیوایی تمام بیان کرده است و ضمناً این نکته را هم با مهارت تام بازگو کرده که چرا خداوند درعین ظهور، مخفی است.

جان ز پیدایی و نزدیکی است گُـم / چون شکم، پُر آب و لبْ‌خشکی چو خُم

کـی بـبینی سُـرخ و سـبز و فـور را / تا نبینی پیش از ایـن سـه، نـور را؟

لیک چون در رنگ گُـم شـد هـوشِ تـو / شد ز نور، آن رنگ‌ها رُوپـوشِ تـو

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۹، ص ۱۴۴.

چون که شب آن رنگ‌ها مستور بود / پس بدیدی دیدِ رنگ از نور بود
نیست دیدِ رنگ، بی‌نورِ بُرون / همچنین رنگِ خیالِ اندرون

(دفتر اول ۱۱۲۴-۱۱۲۰)

مولانا این آیه را با زبان تمثیلی خود ضمن حکایت فقیر گنج‌طلب که از بیت (۱۸۳۴) دفتر ششم آغاز می‌شود به گفت آورده است. یعنی آن حکایت کلاً تفسیر همین آیه است.

آنچه حقّ است اَقْرَب از حَبْلُ الْوَرید / تو فکنده تیرِ فکرت را بعید
ای کمان و تیرها برساخته! / صید، نزدیک و تو دُور انداخته
هرکه دُوْراَندازتر، او دورتر / وز چنین گنج است او، مهجورتر
فلسفی، خود را از اندیشه بکُشت / گو: بِدَوْ کو راست سویِ گنج، پُشت
گو: بِدَو، چندانکه افزون می‌دود / از مرادِ دل، جداتر می‌شود
جاهَدُوا فینا بگفت آن شهریار / جاهَدُوا عَنّا نگفت ای بی قرار!

(دفتر ششم ۲۳۵۸-۲۳۵۳)

آیهٔ ۷۲ــ۷۱ سورهٔ مریم: **وَ اِنْ مِنْکُمْ اِلاّ وارِدُها کانَ عَلیٰ رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِیّاً ثُمَّ نُنَجّی الَّذینَ اتَّقَوا وَ نَذَرُ الظّالِمینَ فیها جِثِیّاً.** «و نیست کسی از شما جز آنکه به دوزخ در شود و این فرمانِ حتمی و مقدّرِ پروردگار توست. آنگاه پرهیزگاران را بِرَهانیم و ستمگران را فتاده بر زانو به دوزخ سپاریم.»

مفسران در اینکه مراد از «ورود» در این آیه، حضور و اشراف بر آتش است یا داخل‌شدن در آن، اختلاف کرده‌اند. لیکن اکثر مفسّران، ورود را در اینجا به‌معنی دخول گرفته‌اند.[۱] مولانا نیز بر نهج اکثر مفسران رفته است لیکن تفسیری بس لطیف و دقیق ارائه کرده است.

مؤمنان در حشر گویند: ای مَلَک! / نی که دوزخ بود راهِ مشترک؟
مؤمن و کافر بر او یابد گُذار / ما ندیدیم اندرین ره، دود و نار
نَک بهشت و بارگاهِ ایمنی / پس کجا بود آن گذرگاهِ دنی؟
پس مَلَک گوید که آن رَوْضهٔ خُضَر / که فلان‌جا دیده‌اید اندر گُذر

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۶، ص ۵۲۵، **الکشاف** (زمخشری)، ج ۳، ص ۳۵، **کشف‌الاسرار**، ج ۶، ص ۷۴، **المیزان** (عربی)، ج ۱۴، ص ۹۱ــ۹۰.

دوزخ آن بود و سیاستگاهِ سخت / بر شما شد باغ و بُستان و درخت
چون شما این نفسِ دوزخْ خوی را / آتشیِّ گبرِ فتنه‌جوی را
جهدها کردید و او شد پُرصفا / نار را کُشتید از بهرِ خدا
آتشِ شهوت که شعله می‌زدی / سبزهٔ تقوی شد و نورِ هُدی
آتشِ خشم از شما هم حِلم شد / ظلمتِ جهل از شما هم علم شد
آتشِ حرص از شما ایثار شد / وآن حسد چون خار بُد، گُلزار شد
چون شما این جمله آتش‌هایِ خویش / بهرِ حق کُشتید جمله پیشْ‌پیش
نفسِ ناری را چو باغی ساختید / اندر او تخمِ وفا انداختید
بلبلانِ ذکر و تسبیح اندر او / خوشْ‌سرایان در چمن بر طرفِ جُو
داعیِ حق را اجابت کرده‌اید / در جحیمِ نفس، آب آورده‌اید
دوزخِ ما نیز در حقِّ شما / سبزه گشت و گُلشن و برگ و نوا

(دفتر دوم ۲۵۶۸-۲۵۵۴)

آیهٔ ۷۹ــ۷۶ سورهٔ **انعام**: **فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَآ كَوْكَباً قَالَ هٰذا رَبّي فَلَمَّا اَفَلَ قَالَ لاٰ اُحِبُّ الْآفِلينَ فَلَمَّا رَاَ الْقَمَرَ بٰازِغاً قَالَ هٰذا رَبّي فَلَمَّا اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِني رَبّي لَاَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّالّينَ. فَلَمَّا رَاَ الشَّمْسَ بٰازِغَةً قَالَ هٰذا رَبّي. هٰذا اَكْبَرُ. فَلَمَّا اَفَلَتْ قَالَ يا قَوْمِ اِنّي بَرِيءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ اِنّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَالسَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ حَنيفاً وَ مٰا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكينَ.**

«آنگاه که شب دیجور همه‌جا را فرو پوشید ستاره‌ای بدرخشید. ابراهیم گفت: اینست پروردگار من. و چون آن ستاره فرو شد گفت: من فروشوندگان را دوست نمی‌دارم. و آنگاه ماهی تابان بدید گفت: اینست پروردگار من، و چون آن ماه فرو شد گفت: اگر خداوند مرا هدایت نکند هرآینه از گمراهان شوم. و آنگاه که آفتاب را تابان بدید گفت: این است پروردگار من. این بزرگ‌تر است. و چون فرو شُد گفت: من بیزارم از هرآنچه شما شریک خدا دانید. همانا من روی بگردانم به‌سوی کسی که آسمان و زمین را بیافرید درحالی‌که بر آیین او راست‌ْروندهام و نیَم از مشرکان.»

در تفاسیر آمده است که ابراهیم(ع) روزان و شبان دربارهٔ خداوند با قوم خود احتجاج می‌کرد، تا آنکه شبی که از نیمه دوم ماه گذشته بود به روش اقناعی، خود را یکی از آنان فرض کرد و به ستارهٔ زیبا و درخشان زهره اشاره کرد و گفت: این است پروردگار من! و چون افول کرد استدلال کرد که افول‌کننده نمی‌تواند موجودی ازلی باشد. ماه و خورشید هم به همین ترتیب پس از درخشیدن به غروب رفت و حدوثِ

آنها به اثبات رسید. در اینکه چرا ابراهیم یکتاپرست به ستاره و ماه و خورشید گفت: «هٰذا رَبّی» مفسران بسیار گفت‌وگو کرده‌اند اما بهترین وجه آن است که ابراهیم خود را در عداد آنان قرار داد تا تعصب و عناد آنان را نیانگیزد و به روش تحقیق، ربوبیت کواکب و اجرام سماوی را باطل کند.[۱]

کو خلیلی کو برون آمد ز غار — گفت: هذا رَبّ! هان کو کردگار؟
من نخواهم در دو عالَم بنگریست — تا نبینم این دو مجلس آنِ کیست؟
بی تماشایِ صفت‌هایِ خدا — گر خورم نان، در گلو مانَد مرا
چون گُوارَد لقمه بی‌دیدارِ او؟ — بی تماشایِ گُل و گُلزارِ او؟
جز بر امیدِ خدا زین آبخَور — کی خورد یک لحظه الّا گاو و خر؟

(دفتر دوم ۳۰۸۱-۳۰۷۷)

جانِ ابراهیم باید تا به نور — بیند اندر نار، فردوس و قُصور
پایه‌پایه برود بر ماه و خَور — تا نماند همچو حلقه بندِ در
چون خلیل از آسمانِ هفتمین — بگذرد که لا اُحِبُّ الْآفِلین
این جهانِ تن، غلط‌انداز شد — جز مر آن را کو ز شهوت باز شد

(دفتر دوم ۱۵۶۰-۱۵۵۷)

آنکه یک دم کم، دمی کامل بُوَد — نیست معبودِ خلیل، آفل بُوَد
وآنکه آفِل باشد و، گَه آن و این — نیست دلبر، لا اُحِبُّ الْآفِلین
آنکه او گاهی خوش و، گَه ناخوش است — یک زمانی آب و، یک دَم آتش است
بُرجِ مَه باشد، ولیکن ماه، نی — نقشِ بُت باشد، ولی آگاه، نی

(دفتر سوم ۱۴۳۲-۱۴۲۹)

آیهٔ ۱۴۴ــ۱۴۳ سورهٔ **صافات**: **فَلَولا اَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحینَ لَلَبِثَ فی بَطْنِهِ اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُونَ**. «اگر او [یونس] در شمار نیایش‌گران نبودی، تا به روز رستخیز در شکم ماهی بودی.»

برخی از مفسّران مانند قَتاده عقیده دارند که چون یونس به دوران رخاء و آسودگی نیایش حق را می‌گفت در دوره بلاء و گرفتاری نجات یافت.[۲] امّا جمعی

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۴، ص ۳۲۲۳، **الکشاف**، ج ۲، ص ۴۰، **المیزان** (عربی)، ج ۷، ص ۱۷۷.
۲. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۸، ص ۴۵۹، **المیزان** (عربی)، ج ۱۷، ص ۱۶۳.

دیگر نظیر علامهٔ طباطبایی عقیده دارند که این نیایش به هنگام گرفتارشدن در شکم ماهی بوده است.[۱] یعنی یونس نبی، هم در رخا نیایش‌گر بوده و هم در بلا.

گر نبودی او مسبّح، بطنِ نون — حبس، و زندانش بُدی تا یُبْعَثُون
او به تسبیح از تنِ ماهی بجَست — چیست تسبیح؟ آیتِ روزِ اَلَسْت
گر فراموشت شد آن تسبیحِ جان — بشنو این تسبیح‌های ماهیان
هرکه دید اَللّه را، اَللّهی است — هرکه دید آن بحر را، آن ماهی است
این جهان دریاست و تن، ماهیّ و روح — یونسِ محجوب از نورِ صَبوح
گر مسبِّح باشد، از ماهی رهید — ورنه در وی، هضم گشت و ناپدید
ماهیانِ جان در این دریا پُرند — تو نمی‌بینی به گِردت می‌پرند؟
بر تو خود را می‌زنند آن ماهیان — چشم بگشا تا ببینی‌شان عیان
ماهیان را گر نمی‌بینی پدید — گوشِ تو تسبیحشان آخِر شنید
صبرکردن، جانِ تسبیحاتِ توست — صبر کن، کآن است تسبیحِ دُرُست
هیچ تسبیحی ندارد آن دَرَج — صبرکن اَلصَّبْرُ مِفتاحُ الْفَرَج

(دفتر دوم ۳۱۴۶-۳۱۳۶)

آیهٔ ۱۰ سورهٔ **حجرات**: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**... «همانا مؤمنان برادر یکدیگرند...»

این آیه، قانونی را میان مسلمانان تشریع و تأسیس می‌کند که پیش از آن، وجود نداشته است. آیهٔ فوق، از آیات مدنی است و سلوک اخلاقی یک جامعهٔ اسلامی را ترسیم می‌کند که باید بر پایهٔ اخوت باشد. در شأن نزول آن نوشته‌اند که میان دو قبیلهٔ اوس و خزرج، نزاعی رفت و منجر به زدوخورد آنان شد.[۲] مولانا با بیانی شیوا و دلنشین، اخوت را تفسیر کرده است.

وز دَمِ اَلْمُؤْمِنُون اِخْوَه به پند — درشکستند و تنِ واحد شدند
صورت انگورها اِخوان بود — چون فشردی شیرهٔ واحد شود
غوره و انگور، ضدّان‌اند لیک — چونکه غوره پخته شد، شد یارِ نیک
غوره‌یی کو سنگْ‌بست و، خام ماند — در ازل حق، کافرِ اصلیش خواند
نی اخی، نی نفسِ واحد باشد او — در شقاوت نَحسِ مُلْحِد باشد او

(دفتر دوم ۳۷۲۰-۳۷۱۶)

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۸، ص ۴۵۹، **المیزان** (عربی)، ج ۱۷، ص ۱۶۳.
۲. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۹، ص ۱۳۲.

آیهٔ ۷۰ سورهٔ **فرقان**: **اِلّا مَنْ تابَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَاُولئِکَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَکانَ اللهُ غَفوراً رَحیماً.** «مگر آنان که توبه کنند و ایمان آرند و کردار نیک انجام دهند. پس خداوند بدی‌های ایشان را به نیکی دگر سازد و خداوند آمرزگار مهربان است.»

تبدیل سیئه به حسنه، متوقف بر توبه و ایمان و عمل صالح است. مفسران پیرامون تبدیل سیئه به حسنه وجوهی گفته‌اند. ازجمله: خداوند گناهان پیشین بنده را محو می‌کند و طاعات بعدی را به‌جای آن می‌گمارد. ملکهٔ بدِ بنده را به ملکهٔ خوب تبدیل می‌کند.

تا حَدَث در گُلْخنی شد، نور یافت — در در و دیوار، حمّامی بتافت
بود آلایش، شد آرایش کنون — چون بر او برخوانْد خورشید، آن فسون
شمس هم مِعدهٔ زمین را گرم کرد — تا زمین باقی حَدَث‌ها را بخَورد
جزوِ خاکی گشت و رُست از وی نبات — هٰکَذا یَمْحُواللّٰهُ السَّیِّئات
با حَدَث که بتّرین است، این کُند — کِش نبات و نرگس و نسرین کند
تا به نسرینِ مَناسک در وفا — حق چه بخشد در جزا و در عطا؟
چون خَبیثان را چنین خِلعت دهد — طَیِّبین را تا چه بخشد در رَصَد

(دفتر ششم ۲۷۰۱-۲۶۹۵)

او برآرَد از کُدورت‌ها صفا — مر جَفاهای تو را گیرد وفا
چون جفا آری، فرستد گوشمال — تا ز نقصان وا روی سویِ کمال
چون تو وردی ترک کردی در روش — بر تو قبضی آید از رنج و تبش

(دفتر سوم ۳۴۹-۳۴۷)

آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ **طه**: **فَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَاِنَّ لَهُ مَعیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ اَعْمیٰ.** «و هرکه رخ برتابد از یاد ما، برای اوست زندگانی تنگ و نَفَسْ گیر و برانگیزیمش کور به روزِ حشر.»

مفسران قرآن کریم دربارهٔ «معیشت ضنک» سخنانی گوناگون آورده‌اند. برخی گفته‌اند مراد، فشار قبر و سختی نشئهٔ برزخیه است. و برخی آن را عذاب روز قیامت دانسته‌اند. برخی گفته‌اند خداوند زندگی و معاش اهل غفلت را تنگ می‌کند و اگر هم فراخی دهد، صفت حرص را بر آنان می‌گمارد تا بهره‌ای از مکاسب خود نبرند.[۱]

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۷، ص ۳۴، **المیزان** (عربی)، ج ۱۴، ص ۲۲۵ــ۲۲۴.

البتّه هیچ‌یک از اقوال مذکور بیان‌کنندهٔ مفهوم و مقصود آیه نیست. مولانا «معیشت ضنک» را به تیرگی روانی تفسیر کرده است. لفظ «ضنک» نیز همین معنی را نشان می‌دهد. زمخشری می‌گوید «ضنک» مصدری است که معنی وصفی دارد. معنی آن: سختی و تنگی است.[۱]

نُعْطِ مَنْ اَعْرَض هُنا عَنْ ذِکْرِنا — عیشَةً ضَنْکاً وَ نَجْزی بِالْعَمیٰ
دزد چون مالِ کسان را می‌بَرَد — قبض و دلتنگی دلش را می‌خَلَد
او همی گوید عجب این قبض چیست؟ — قبضِ آن مظلوم، کز شرّت گریست
چون بدین قبض، اِلتفاتی کم کند — بادِ اِصرار، آتشش را دَم کند
قبضِ دل، قبضِ عوان شد لاجَرَم — گشت محسوس آن معانی، زد عَلَم
غصّه‌ها زندان شده‌ست و چارْمیخ — غصّه، بیخ است و، بروید شاخ بیخ

(دفتر سوم ۳۵۹-۳۵۴)

آیهٔ ۵۴ سورهٔ **بقره**: **وَ اِذْ قالَ مُوسیٰ لِقَوْمِهِ یا قَوْمِ اِنَّکُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَکُمْ بِاتِّخاذِکُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا اِلیٰ بارِئِکُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَکُمْ...** «و یاد آرید زمانی را که موسی قومش را گفت: ای قوم من! شما با معبود برگرفتن گوساله، بر خود ستم آوردید. اینک به درگاه آفریدگارتان توبه آرید و خود را بکشید...»

در روایات مفسران که بیشتر مبتنی بر **تورات** است نحوهٔ اعدام دستجمعی بنی‌اسرائیل را به صورت‌های مختلف آورده‌اند. ازجمله گفته‌اند که در شبی بس تاریک به دستور موسی(ع)، غسل کردند و کفن پوشیدند و به جان هم افتادند و از هم کشتاری بی‌امان کردند. و این تقاتل تا شامگاه ادامه یافت. آنگاه با شفاعت موسی و هارون این کشتار متوقف شد. البته جای این سؤال باقی است که بنی‌اسرائیل با آن صفت جان‌دوستی و مرگ‌گریزی که قرآن هم بدان گواهی می‌دهد چگونه بدین کار راضی شده‌اند؟! آیا حکم آیه جنبهٔ شأنی و توبیخی ندارد؟ آیا نمی‌خواهد بگوید که عمل شما چنان زشت است که اگر به سزای آن بمیرید یا کشته شوید جای هیچ‌گونه تعجّبی نیست؟! الله اعلم. لیکن مولانا با نگاهی عارفانه قتل نفس را در این آیه به کشتن نفس اماره تأویل کرده است.

نفس، زین سان است، زآن شد کُشتنی — اُقْتُلوا اَنْفُسَکُمْ گفت آن سَنی

---

۱. **الکشاف**، ج ۳، ص ۹۵.

خارِ سه‌سُویه‌ست هرچون کِش نهی | در خَلَد وز زخمِ او تو کی جهی؟
آتشِ ترکِ هویٰ در خار، زن | دست اندر یارِ نیکوکار، زن

(دفتر سوم ۳۷۶-۳۷۴)

آیهٔ ۱۱ سورهٔ **جمعه**: **وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَاللهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَاللهُ خَيْرُ الرّازِقينَ.** «و چون دادوستد و یا مشغولیتی بینند بدان‌سو شتابند و تو را ایستاده رها می‌کنند. بگو آنچه نزد خداست از لهو و سرگرمی و داد وستد بهتر است و خداوند بهترین روزی‌دهندگان است.»

در تفاسیر قرآن کریم شأن نزول‌های متعدّدی در این باب آمده که به نقل یکی از آنها بسنده می‌کنیم: در یکی از سال‌های قحطی و گرسنگی و افزایش نرخ اجناس، کاروانی تجاری از شام سررسید و باری از مواد غذایی با خود آورد. اتفاقاً آن روز، جمعه بود و پیامبر(ص) مشغول ایراد خطبهٔ نماز. طبق عادت، کاروانیان برای اطلاع مردم از ورود کاروان، طبل نواختند. ناگهان مردم، صف نماز را ترک گفتند و شتابان به‌سوی بازار دویدند. تنها پیامبر با دوازده مرد و یک زن در مسجد ماندند و بیرون نرفتند و به خطبه و نماز ادامه دادند. پیامبر فرمود: اگر این چند نفر هم مسجد را ترک می‌کردند از آسمان، سنگ می‌بارید.[۱]

هرچه از یارت جدا اندازد آن | مشنو آن را، کآن زیان دارد، زیان
گر بُوَد آن سودِ صددرصد مگیر | بهرِ زر مَسکُل ز گنجور، ای فقیر!
این شنو که چند یزدان، زَجْر کرد | گفت اصحاب نبی را گرم و سرد
زانکه بر بانگِ دُهُل در سالِ تنگ | جمعه را کردند باطل، بیدرنگ
تا نباید دیگران ارزان خرند | زآن جَلَب، صرفه ز ما ایشان برند
مانْد پیغمبر به خلوت در نماز | با دو سه درویشِ ثابت، پُرنیاز
گفت: طبل و لَهْو و بازرگانیی | چونتان بُبرید از ربّانیی؟
قَدْ فَضَضْتُمْ نَحْوَ قَمْحٍ هائماً | ثُمَّ خُلِّيْتُمْ نَبِيّاً قائماً

(دفتر سوم ۴۲۶-۴۱۹)

آیهٔ ۵ سورهٔ **حج**: **يا أَيُّهَا النّاسُ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ...** «ای مردم اگر دربارهٔ رستاخیز به شبهه اندرید ما شما را از خاک آفریده‌ایم...» اسلوب

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۱۰، ص ۲۸۷.

قرآن کریم در مسائل اعتقادی، مبتنی بر اقناع فطرت آدمی است، از این‌رو اثبات بعث و قیامت را بر مبنای مسائل تکوینی و طبیعی قرار داده است. یعنی همان قادری که موجودات را از کتم عدم آفرید همو آنان را اعاده می‌کند.

ای که جزوِ این زمینی! سَر مَکَش — چونکه بینی حکمِ یزدان، دَرمَکَش
چون خَلَقْناکُمْ شنودی مِنْ تُراب — خاک باشی جُست از تو رُو متاب
بین که اندر خاک تخمی کاشتم — گَردِ خاکی و مَنَش افراشتم
حملهٔ دیگر تو خاکی پیشه گیر — تا کنم بر جمله میرانت امیر
آب از بالا به پستی درروَد — آنگه از پستی به بالا بررَوَد
گندم از بالا به زیرِ خاک شد — بعد از آن، او خوشه و چالاک شد
دانهٔ هر میوه آمد در زمین — بعد از آن سَرها برآورد از دفین
اصلِ نعمت‌ها ز گَردون تا به خاک — زیر آمد، شد غذایِ جانِ پاک
از تواضع چون ز گَردون شد به زیر — گشت جزوِ آدمی حَیِّ دلیر

(دفتر سوم ۴۶۱-۴۵۳)

آیهٔ ۶۸ طه: **قُلْنا لا تَخَفْ...** «گفتیم: مترس...»

نی ز دریا ترس و نی از موج و کف — چون شنیدی تو خِطابِ لا تَخَف
لاتَخَفْ دان چونکه خوفت داد حق — نان فرستد چون فرستادت طبق
خوف، آن کس راست کو را خوف نیست — غصّه آن کس راست کین جا طَوْف نیست

(دفتر سوم ۴۹۶-۴۹۴)

آیهٔ ۷۶ سورهٔ **قصص**: ... **وَ إِذْ قالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفْرَحْ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْفَرِحين.** «... و یاد آر زمانی را که قوم او [قارون] بدو گفتند: شادی [سرمستانه] مکن که خداوند، شادمانان [سرمست] را دوست نمی‌دارد.»

مِنْ رِياحِ اللهِ كُونُوا رابِحين — إِنَّ رَبّي لا يُحِبُّ الْفَرِحين
إِفْرَحُوا هَوْناً بِما آتاكُمُ — كُلُّ آتٍ مُشْغِلٍ اَلْهاكُمُ
شاد از وی شو، مشو از غیرِ وی — او بهارست و دگرها ماهِ دی
هرچه غیرِ اوست، اِستدراجِ توست — گرچه تخت و مُلکِ توست و تاجِ توست
شاد از غم شو که غم، دامِ لقاست — اندرین رَه، سویِ پستی، اِرتقاست
غم یکی گنجی است و رنجِ تو چو کان — لیک کی درگیرد این در کودکان؟

(دفتر سوم ۵۱۰-۵۰۵)

آیهٔ ۶۰ سورهٔ **مؤمن**: **وَ قالَ رَبُّکُمُ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ**... «و پروردگار شما گوید: بخوانیدم تا شما را اجابت کنم...»

حکایت کوتاه و لطیفی که از بیت (۷۳۲) دفتر سوم آغاز می‌شود تفسیر همین آیه است.

مُستَجاب آمد دعایِ آن شکم — سوزشِ حاجت بزد بیرون، عَلَم
گفت حق: گر فاسقی وَ اهلِ صَنَم — چون مرا خوانی، اجابت‌ها کنم
تو دعا را سخت گیر و می‌شُخول — عاقبت بِرْهانَدَت از دستِ غول

(دفتر سوم ۷۵۷-۷۵۵)

آیهٔ ۳۰ سورهٔ **محمّد**: **وَ لَوْ نَشاءُ لَأَرَیْناکَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِیماهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِی لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللهُ یَعْلَمُ أَعْمالَکُمْ**. «اگر خواهیم آنان [اهل نفاق] را به تو بنمایانیم تا شناسی‌شان به رخسارشان و به‌راستی شناسی‌شان به هنجار گفتار و خدای داند اعمالتان.»

مفسران گفته‌اند که فحوای کلام اهل نفاق به گونه‌ای است که پیامبر به مقصود آنان واقف می‌شد.[۱] مولانا این آیه را به صورت تمثیلی تفسیر کرده است.

گفت یزدان مر نبی را در مَساق — یک نشانی سهل‌تر ز اهلِ نفاق
گر منافق زَفْت باشد، نغز و هَوْل — واشناسی مر وَرا در لحن و قول
چون سُفالینْ‌کوزه‌ها را می‌خَری — امتحانی می‌کنی ای مشتری!
می‌زنی دستی بر آن کوزه چرا؟ — تا شناسی از طنین، اِشکسته را
بانگِ اشکسته دگرگون می‌بُوَد — بانگِ چاووش است پیشش می‌رود
بانگ می‌آید که تعریفش کند — همچو مَصْدَر، فعل تصریفش کند

(دفتر سوم ۷۹۵-۷۹۰)

آیهٔ ۶۳ سورهٔ **فرقان**: **وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذِینَ یَمْشُونَ عَلَی الْأَرْضِ هَوْناً وَ إِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً**. «و بندگان خاص خدا آنان‌اند که می‌روند بر زمین، نرم و آهسته. و چون نادانان، ایشان را خطاب کنند، بگویند سخنی خوب و بایسته.» بعضی از مفسران در تفسیر آیهٔ فوق نوشته‌اند وقتی عبادالرحمن با برخورد جاهلانه نابخردان روبه‌رو می‌شوند می‌گویند: سلام! این تفسیر خالی از وجه است. بل مراد این است

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۹، ص ۱۰۶.

که بندگان راستین خدا در برابر رفتار جاهلانهٔ آنان، تـلافیِ جـاهلانه نـمی‌کنند بـل پاسخی خردمندانه و استوار می‌دهند.[۱]

گفت حق که بـندگانِ جـفتِ عَـوْن — بر زمـین آهسـته مـی‌رانـند و هَـوْن
پـــابرهنه چـــون رود در خـــارزار؟ — جز به وقـفه و فکـرت و پـرهیزگار

(دفتر سوم ۸۳۵-۸۳۴)

آیهٔ ۶۵ سورهٔ **عنکبوت**: **فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيْهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ.** «چون در کشتی نشینند و از غرق‌شدن بیم دارند خدای را خالصانه بخوانند و چون از غرق‌شدن برهاندشان و گام در خشکی نهند دوباره به راه شرک روند.»

هم از آن‌سو جُو که وقتِ درد، تـو — مـی‌شوی در ذکـرِ یـا رَبّـی دو تُـو
وقتِ درد و مرگ از آن سو می‌نمی — چونکه دردت رفت، چونی اعجمی؟
وقتِ مِـــحنت گشـــته‌یی اَلله‌گـو — چونکه مِحنت رفت، گویی: راه کـو؟
این از آن آمد کـه حـق را بـی‌گمان — هـرکه بشـناسد، بُـوَد دایـم بـر آن
وآنکه در عقل و گمان، هستش حجاب — گاه پوشیده‌ست و گَهْ بدریده جیب

(دفتر سوم ۱۱۴۴-۱۱۴۰)

بـــارها در دامِ حـرص افـتاده‌یی — حـلقِ خـود را در بُـریدن داده‌یـی
بـازت آن تَـوّابِ لطـف آزاد کـرد — توبه، پـذْرفت و شـما را شـاد کـرد
گـفت: اِنْ عُـدْتُم کَـذا، عُـدْنا کَـذا — نَـــحْنُ زَوَّجْـــنَا الْـفِعالَ بِـالْجَزا
چـونکه جـفتی را بـرِ خـود آورم — آیـــد آن جُـفتش دوانـه لاجَـرَم
جـفت کـردیم ایـن عـمل را بـا اثـر — چون رسد جُفتی، رسد جفتی دگر
چون رباید غارتی از جفت، شوی — جـفت مـی‌آید پسِ او شـویْ‌جُو
بـارِ دیگـر سـویِ ایـن دام آمـدیت — خـــاک انـدر دیـدهٔ تـوبه زدیت
بـازت آن تـوّاب بگشـاد آن گِـره — گفت: هین بگْریز، روی این سو مَنِه
بـاز چـون پـروانهٔ نسیان رسـید — جـــانتان را جـــانبِ آتش کشـید
کم کن ای پروانه، نسیان و شکـی — در پـرِ سـوزیده بـنگر تـو یکـی
چون رهیدی، شُکر آن باشد که هیچ — ســـویِ آن دانـه نـداری پـیچْ‌پیچ

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۷، ص ۱۷۹، **المیزان** (عربی)، ج ۱۵، ص ۲۳۹.

تا تو را چون شکر گویی بخشد او / روزیی بی‌دام و بی خَوْفِ عدو
شُکرِ آن نعمت که تان آزاد کرد / نعمتِ حق را بباید یاد کرد
چند اندر رنج‌ها و در بلا / گفتی: از دامم رها ده ای خدا؟
تا چنین خدمت کنم، احسان کنم / خاک اندر دیدهٔ شیطان زنم

(دفتر سوم ۲۸۸۴-۲۸۷۰)

مولانا در ادامهٔ ابیات فوق، تمثیلی می‌آورد که آن نیز تفسیر آیهٔ مذکور است.

سگ، زمستان جمع گردد استخوانش / زخمِ سرما، خُرد گردانَد چنانش
کو بگوید کین قدر تن که منم / خانه‌یی از سنگ باید کردنم
چونکه تابستان بیاید من به چنگ / بهرِ سرما خانه‌یی سازم ز سنگ
چونکه تابستان بیاید از گشاد / استخوان‌ها پهن گردد، پوست شاد
گوید او چون زَفْت بیند خویش را / در کدامین خانه گُنجم ای کیا!
زفت گردد، پا کَشَد در سایه‌یی / کاهلی، سیری، غَری خودْرایه‌یی
گویدش دل: خانه‌یی ساز ای عمو! / گوید او: در خانه کی گُنجم؟ بگو
استخوانِ حرصِ تو در وقتِ درد / درهم آید، خُرد گردد در نورد
گویی: از توبه بسازم خانه‌یی / در زمستان باشدم آستانه‌یی
چون بشد درد و شُدت آن حرص زفت / همچو سگ، سودایِ خانه از تو رفت

(دفتر سوم ۲۸۹۴-۲۸۸۵)

آیهٔ ۳۱ سورهٔ **یوسف**: ... **وَ آتَتْ کُلَّ واحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِکِّیناً وَ قالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ فَلَمّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیدِیهُنَّ وَ قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ما هذا بَشَراً إِنْ هذا إِلاّ مَلَکٌ کَرِیمٌ.** «... و به دست هریک کاردی داد و در این هنگام [زلیخا] به یوسف گفت: اندر آی به مجلس زنان. هنگامی که زنان، وَرا دیدند اندر شگفت شدند و بی‌اختیار، دستان خود ببریدند و گفتند: پاک است خداوند! این نه آدمی است که فرشته‌ای بزرگوار است.»

چون به جِد مشغول باشد آدمی / او ز دیدِ رنجِ خود باشد عَمی
از زنانِ مصر، یوسف شد سَمَر / که ز مشغولی بشد زایشان خبر
پاره‌پاره کرده ساعدهایِ خویش / روحِ واله که نه پس بیند نه پیش
ای بسا مردِ شجاع اندر جِراب / که بِبُرَّد دست یا پایش، ضِراب
او همان دست آورد در گیر و دار / بر گُمانِ آنکه هست او بر قرار
خود ببیند دست‌رفته در ضرر / خون از او بسیار رفته بی‌خبر

(دفتر سوم ۱۶۰۹-۱۶۰۴)

آیهٔ ۶۵ سورهٔ یس: **اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلیٰ اَفْواهِهِمْ وَ تُکَلِّمُنٰا اَیدیهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمٰا کٰانُوا یَکْسِبُونَ.** «امروز [رستاخیز] بر دهان‌های ایشان مُهر بنهادیم و اینک دست‌هاشان با ما در سخن آیند و پاهاشان بدانچه کسب کرده‌اند گواهی دهند.» مجرمان به روز قیامت قادر به سخن نیستند و در آن هنگامه هر عضوی از بدن، کارهای خود را بازگو می‌کند.[۱]

پس هم این‌جا دست و پایت درگزند — بر ضمیرِ تو گواهی می‌دهند
چون موکّل می‌شود بر تو ضمیر — که بگو تو اعتقادت وامگیر
خاصه در هنگامِ خشم و گفتگو — می‌کند ظاهر سِرت را مو به‌مو
چون موکّل می‌شود ظلم و جفا — که هویدا کن مرا ای دست و پا!
چون همی گیرد گواهِ سِر لگام؟ — خاصه وقتِ جوش و خشم و انتقام
پس همان کس کین موکّل می‌کند — تا لوایِ راز، بر صحرا زند
پس موکّل‌هایِ دیگر روزِ حشر — هم توانند آفرید از بهرِ نشر

(دفتر سوم ۲۴۶۱-۲۴۵۵)

آیهٔ ۱۹ سورهٔ یس: **قٰالُوا طٰائِرُکُمْ مَعَکُمْ اَئِنْ ذُکِّرْتُمْ بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُون.** «پیامبران گفتند: شومیِ شما از خود شماست اگر متذکر شوید. بل‌که شما مردمی از حدّ گذرنده‌اید.» منکران، پیامبران را شُوم و بدقَدَم می‌دانستند و پیامبران به آنان گوشزد می‌کردند که بدیُمنی و نامبارکی از ما نیست بلکه از حالت عناد و ستیزه‌جویی شما ناشی می‌شود.

انبیا گفتند: فالِ زشت و بَد — از میانِ جانِتان دارد مدد
گر تو جایی خفته باشی با خطر — اژدها در قصدِ تو از سویِ سَر
مهربانی، مر تو را آگاه کرد — که بِجِه زود، ارنه اژدرهات خَورد
تو بگویی: فالِ بَد چون می‌زنی؟! — فالِ چه؟! برجِه، ببین در روشنی
از میانِ فالِ بد من خود تو را — می‌رهانم، می‌بَرَم سویِ سرا
چون نبی آگه‌کننده‌ست از نهان — کو بدید آنچه ندید اهلِ جهان
گر طبیبی گویدت: غوره مَخور — که چنین رنجی برآرد شور و شر
تو بگویی: فالِ بد چون می‌زنی؟! — پس تو ناصح را مؤثّم می‌کنی

---

۱. ر.ک. **مجمع البیان**، ج ۸، ص ۴۳۱ــ۴۱۵.

ور منجّم گویدت: کامروز هیچ / آنچنان کاری مکن اندر بسیچ
صد ره ار بینی دروغِ اختری / یک دوباره راست آید می‌خری
این نجومِ ما نشد هرگز خلاف / صحّتش چون ماند از تو در غلاف؟
آن طبیب و آن منجّم از گمان / می‌کنند آگاه و ما خود از عیان
دود می‌بینیم و آتش از کران / حمله می‌آرد به سوی منکران
تو همی گویی: خَمُش کن زین مقال / که زیانِ ماست، قالِ شوم فال؟
ای که نُصحِ ناصحان را نشنوی! / فالِ بد با توست هرجا می‌روی
افعیی بر پُشتِ تو برمی‌رود / او زِ بامی بیندش، آگه کند
گوییش خاموش، غمگینم مکن / گوید او: خوش باش! خود رفت آن سخن
چون زند افعی دهان بر گردنت / تلخ گردد جمله شادی جُستنست
پس بدو گویی: همین بود ای فلان؟! / چون بندریدی گریبان در فغان؟!
یا ز بالایم تو سنگی می‌زدی / تا مرا آن جِد، نمودی و بدی
او بگوید: زآنکه می‌آزرده‌یی / تو بگویی: نیک شادم کرده‌یی
گفت: من کردم جوانمردی به پند / تا رهانم من تو را زین خشکْ‌بند

(دفتر سوم ۲۹۷۶-۲۹۵۵)

آیهٔ ۹ سورهٔ **ق**: **وَ نَزَّلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً مُبارَکاً فَأَنْبَتْنا بِهِ جَنّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصید.** «و فرو بفرستادیم از آسمان آبی مبارک و بدان، بوستان‌ها و دانه‌های درودنی برویانیدیم.»

مولانا در تفسیر این آیه به بطن گراییده و گفته است مراد از آب، وحی آسمانی است که موجب رویش بوستان معارف در قلب و جان گردد. چنانکه **قتاده** در تفسیر آیه ۱۷ سورهٔ **رعد** نزول آب را به نزول قرآن و وحی تفسیر کرده است.[۱]

پس بدان، کآبِ مبارک ز آسمان / وحیِ دل‌ها باشد و صدقِ بیان

(دفتر سوم ۴۳۱۷)

آیهٔ ۷۲ سورهٔ **احزاب**: **إِنّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً.** «ما امانت خود را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه بداشتیم ولی از برداشتن [این بار سنگین] تن زدند و بیم بنمودند درحالی‌که انسان، این‌بار امانت را بر دوش کشید که او بسی ستمکار و نادان است.»

---

۱. ر.ک. **مجمع‌البیان**، ج ۶، ص ۲۸۷.

هرچند قول مولانا در تفسیر «ظَلوم» و «جَهول» با قول عموم مفسّران سازواری دارد، امّا استنتاج نهایی او از این موضوع، منحصر به مکتب فکری و مشرب ذوقی خود اوست که محور آن، عشق به خدا و فناء فی‌الله است. برداشت مولانا از ظلوم‌بودن و جهول‌بودن انسان بدین ترتیب است: هرچند آدمی نسبت به عظمت و خطرت امانت الهی نادان بود و به‌واسطهٔ این نادانی بر خود ستم کرد، اما این نادانی از جمیع علوم و دانایی‌ها برتر و بالاتر بود زیرا دانایی‌های فاقد عشق و عاری از ذوق، آدمی را راکد و ساکن و خودبین می‌کند و همین نادانی عاشقانه سبب دلیری آدمی در حمل بار امانت شد. بدین سبب بدو جهول خطاب شده است. درنتیجه آدمی امانتی را حمل کرد که هیچ‌کس برای حمل آن، قدم پیش ننهاد. لیکن انسان جهت حمل چنین امانت سترگی ناچار شد که از کار و بار و وجود موهوم خود بگذرد و همچون پروانه، بی‌پروا خود را به آتش عشق الهی اندر زند. از این‌روست که بدو خطاب ظلوم شده است.

کرد فضلِ عشق، انسان را فَضول — زین فزون‌جویی ظَلوم است و جَهول
جاهل است و اندرین مشکل شکار — می‌کَشَد خرگوش، شیری در کنار
کی کنار اندر کشیدی شیر را؟ — گر بدانستی و دیدی شیر را
ظالم است او بر خود و بر جانِ خَود — ظلم بین کز عدل‌ها گو می‌بَرَد
جهلِ او مر علم‌ها را اوستاد — ظلمِ او مر عدل‌ها را شد رَشاد

(دفتر سوم ۴۶۷۶-۴۶۷۲)

آیهٔ ۶۴ سورهٔ **عنکبوت**: ... **وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**. «... و به‌راستی که سرای بازپسین زنده است، اگر می‌دانستند.» مولانا همهٔ اجزای جهان آخرت را زنده می‌داند و آیهٔ فوق را نیز بر این معنی تفسیر کرده است.

حق همی گوید: که دیوارِ بهشت — نیست چون دیوارها بی جان و زشت
چون در و دیوارِ تن با آگهی است — زنده باشد خانه چون شاهنشهی است
هم درخت و میوه هم آبِ زُلال — با بهشتی در حدیث و در مقال

(دفتر چهارم ۴۷۴-۴۷۲)

آیهٔ ۲۰ سورهٔ **مزمّل**: **يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا**. «ای خویشتن به گلیم اندر پیچیده، سراسر شب را [برای نماز و تهجّد] برخیز مگر اندکی را.»

خواند مُزَّمِّل نبی را زین سبب — که برون آی از گلیم ای بُوالْعَرَب!

سرمَکَش اندر گلیم و رُو مَپوش / که جهان جسمی است سرگردان، تو هوش
هین مشو پنهان ز ننگِ مدّعی / که تو داری شمعِ وحیِ شَعْشَعی
هین قُمِّ اللَّیْلَ که شمعی ای هُمام! / شمع اندر شب بُوَد اندر قیام
بی فروغت روزِ روشن هم شب است / بی‌پناهت شیر، اسیرِ اَرْنَب است
باش کَشتی‌بان در این بحرِ صفا / که تو نوحِ ثانیی ای مصطفی!
ره‌شناسی می‌بباید با لُباب / هر رهی را خاصه اندر راهِ آب
خیز بنگر کاروانِ ره زده / هر طرف غولی است کشتی‌بان شده
خِضرِ وقتی، غوثِ هر کَشتی، تویی / همچو روح‌الله مکن تنهارَوی
پیشِ این جمعی چو شمعِ آسمان / انقطاع و خلوتْ‌آری را بمان
وقتِ خلوت نیست، اندر جمع آی / ای هُدیٰ چون کوه قاف و تو هُمای
بدر بر صدرِ فلک شد شب، روان / سَیْر را نگذارد از بانگِ سگان

(دفتر چهارم ۱۴۶۴-۱۴۵۳)

آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ **توبه**: **وَ اَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُم رِجْساً اِلیٰ رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ کٰفِرُونَ.** «و اما کسانی که در دل‌هاشان بیماری است [آیات مُنزَله] پلیدی بر پلیدیِ آنان افزاید و در حالت کفر بمیرند.»

زآنکه استعدادِ تبدیل و نبرد / بودش از پستیّ و آن را فوت کرد
باز حیوان را چو استعداد نیست / عذرِ او اندر بهیمی، روشنی است
زو چو استعداد شد، کآن رهبرست / هر غذایی کو خورَد مغزِ خر است
گر بَلادُر خورد او، افیون شود / سَکته و بی‌عقلیش افزون شود
مانْد یک قسمِ دگر اندر جهاد / نیم حیوان، نیم حیِّ با رَشاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش / کرده چالیش آخِرَش با اوّلش

(دفتر چهارم ۱۵۳۲-۱۵۲۷)

آیهٔ ۲۷ سورهٔ **اعراف**: **یا بَنی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ یَنْزِعُ عَنْهُما لِباسَهُما لِیُرِیَهُما سَوْآتِهِما اِنَّهُ یُرِیکُمْ هُوَ وَ قَبیلُهُ مِنْ حَیْثُ لا تَرَوْنَهُمْ اِنّا جَعَلْنَا الشَّیْطانَ اَوْلیاءَ لِلَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ.** «ای آدمیزادگان مبادا که شیطان شما را بفریبد چنانکه پدر و مادر شما را [با نیرنگ] از بهشت بیرون راند و اندامشان از جامه آخت تا شرمگاهشان به ایشان بنماید. چه وی و کسان وی می‌بینند شما را و شما نمی‌بینیدشان. ما شیاطین را دوستان کسانی قرار دادیم که به حق نگروند.»

از نُبی برخوان که دیو و قومِ او / می‌برند از حالِ اِنسی، خُفیه، بو
از رهی که اِنس از آن آگاه نیست / زآنکه زین محسوس و زین اشباه نیست
در میانِ ناقدان، زرقی مَتَن / با مِحَک ای قلبِ دون! لافی مزن
مر مِحَک را رَه بُوَد در نقد و قلب / که خدایش کرد امیرِ جسم و قلب
چون شیاطین با غلیظی‌هایِ خویش / واقف‌اند از سرِّ ما و فکر و کیش
مَسْلکی دارند دزدیده درون / ما ز دزدی‌هایِ ایشان سرنگون
دَم به دَم خَبط و زیانی می‌کنند / صاحبِ نقب و شکافِ روزن‌اند
پس چرا جان‌هایِ روشن در جهان / بی‌خبر باشند از حالِ نهان؟
در سرایت کم‌تر از دیوان شدند / روح‌ها که خیمه بر گردون زدند؟
دیو، دزدانه سویِ گَردون رود / از شهابِ مُحْرِق، او مطعون شود
سرنگون از چرخ، زیر افتد چنان / که شَقی در جنگ از زخمِ سِنان
آن ز رَشکِ روح‌هایِ دلپسند / از فلکْشان سرنگون می‌افکنند
تو اگر شَلّی و لنگ و کور و کر / این گمان بر روح‌هایِ مِه مَبَر
شرم دار و، لاف کم زن، جان مَکَن / که بسی جاسوس هست آن سویِ تن

(دفتر چهارم ۱۷۹۳-۱۷۸۰)

در قرآن کریم هفت مرتبه لفظ «تَعالَوْا» به‌کار رفته که در همهٔ این موارد مخاطبان، معاندان و مشرکان و منافقان و اهل کتاب‌اند. مثل آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ **انعام**: **قُلْ تَعالَوْا اَتْلُ مٰا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ**... «بگو بیایید تا برخوانم شما را آنچه پروردگارتان حرام کرده است...» مولانا با تکیه بر معنای لغوی «تعالی» تفسیر لطیفی ارائه داده و می‌گوید روح و شخصیت آدمی قابل تغییر و تکامل است.

خر نخواندت، اسب خواندَت ذُوالْجَلال / اسبِ تازی را عرب گوید :تَعال
میرِ آخُر بود حق را مصطفیٰ / بهرِ اُستورانِ نفسِ پُرجَفا
قُلْ تَعالَوْا گفت از جذبِ کَرَم / تا ریاضتْشان دهم، من رایضم
نفس‌ها را تا مُرَوَّض کرده‌ام / زین ستوران بس لگدها خورده‌ام
هرکجا باشد ریاضتْباره‌یی / از لگدهایش نباشد چاره‌یی

(دفتر چهارم ۲۰۰۸-۲۰۰۴)

آیهٔ ۶ سورهٔ **فصّلت**: **قُلْ اِنَّمٰا اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحیٰ اِلَیَّ**... «بگو همانا من بشری همچون شما هستم جز آنکه به من وحی دررسد...» مولانا ضمن حکایتی که از بیت (۲۶۵۷)

دفتر چهارم آغاز می‌شود دلیل بشربودن انبیا را تفسیر کرده است.

زآن بُوَد جنسِ بشر پیغمبران — تا به جنسیّت رهند از ناودان
پس بشر فرمود خود را مِثْلُکُمْ — تا به جنس آیید و کم گردید گُم

(دفتر چهارم ۲۶۷۰-۲۶۶۹)

آیهٔ ۳ سورهٔ **احقاف**: **مٰا خَلَقْنَا السَّمٰواتِ وَالْاَرْضَ وَ مٰا بَیْنَهُمٰا اِلاّٰ بِالْحَقِّ**. «نیافریدیم آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست جز بر حق.» مولانا با زبان تمثیلی، هدفداربودن خلقت جهان را بیان می‌دارد و بدین ترتیب آیهٔ فوق را تفسیر می‌کند.

هیچ نقّاشی نگارد زَینِ نقش — بی‌امیدِ نفع، بهرِ عین نقش؟
بل که بهرِ میهمانان و کِهان — که به فُرجه وارَهَند از اَنْدُهان
شادیِ بَچْگان و یادِ دوستان — دوستانِ رفته را از نقشِ آن
هیچ کوزه‌گر کند کوزه شتاب — بهرِ عینِ کوزه نه بر بویِ آب؟
هیچ کوزه‌گر کند کاسهٔ تمام — بهرِ عینِ کاسه، نه بهرِ طعام؟
هیچ خطّاطی نویسد، خط به فن — بهرِ عینِ خط، نه بهرِ خواندن؟
نقشِ ظاهر بهرِ نقشِ غایب است — وآن برایِ غایبِ دیگر ببست
تا سِوُم چارُم، دهُم بر می‌شُمَر — این فواید را به مقدارِ نظر
همچو بازی‌هایِ شطرنج ای پسر! — فایدهٔ هر لعب در تالی نگر

(دفتر چهارم ۲۸۸۹-۲۸۸۱)

آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ **بقره**: **وَ اِذْ قٰالَ اِبْراهیمُ رَبِّ اَرِنی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتیٰ قٰالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قٰالَ بَلیٰ وَ لٰکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبی قٰالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلیٰ کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءً ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتینَکَ سَعْیاً وَاعْلَمْ اَنَّ اللهَ عَزیزٌ حَکیمٌ**. «و آنگاه که ابراهیم گفت: پروردگارا به من بنمای که چه‌سان مردگان را زنده کنی؟ فرمود: مگر تاکنون بدان ایمان نیاورده‌ای؟ گفت: چرا، ایمان آورده‌ام ولی می‌خواهم قلبم بیارامد. فرمود: چهارگونه پرنده برگیر و آنها را [پس از ذبح‌کردن] پاره‌پاره کن [بطوری‌که درهم آمیزد.] سپس هر پاره‌یی از آن را بر سرِ کوهی نِه. آنگاه آنها را بخوان که شتابان به‌سوی تو بازآیند و بدان که خداوند، ارجمند فرزانه است.» مولانا تفسیر و تأویل این آیه را به تفصیل آورده، و چهار پرنده را به چهار صفت ناپسند تأویل کرده است.

تو خلیلِ وقتی ای خورشیدْهُش — این چهار، اَطیارِ رهزن را بکُش
زانکه هر مرغی از این‌ها زاغْوش — هست عقلِ عاقلان را دیده‌کش

چار وصفِ تن، چو مرغانِ خلیل
بسملِ ایشان دهد جان را سبیل
ای خلیل اندر خلاص نیک و بد
سر ببُرشان تا رَهَد پاها ز سد
(دفتر پنجم ۳۴-۳۱)

سَر بِبُر این چارْمرغ زنده را
سَرمدی کن خلقِ ناپاینده را
بَطّ و طاوس است و زاغ است و خروس
این مثالِ چار خُلق اندر نفوس
بَطّ، حرص است و خروس، آن شهوت است
جاه، چون طاوس و زاغ، اُمنیت است
مُنْیَتَش آنکه بُوَد امّیدساز
طامعِ تأبید یا عمرِ دراز
بطّ، حرص آمد که نُوکش در زمین
در تر و در خشک می‌جوید دفین
یک زمان نَبْوَد معطّل آن گلو
نشنود از حکم، جز امرِ کُلُوا
همچو یغماجی است، خانه می‌کند
زود زود انبانِ خود پُر می‌کند
اندر انبان می‌فشارد نیک و بد
دانه‌هایِ دُرّ و حَبّاتِ نخود
تا مبادا یاغیی آید دگر
می‌فشارد در جوال، او خشک و تر
وقت، تنگ و فرصت اندک، او مخوف
در بغل زد هرچه زوتر بی‌وقوف
(دفتر پنجم ۵۱-۴۲)

حرصِ بط یکتاست، این پنجاه تاست
حرصِ شهوت مار و مَنْصَب اژدهاست
حرصِ بط از شهوت حلق است و فرج
در ریاست بیست چندان است دَرْج
از اُلوهیّت زند در جاه، لاف
طامعِ شرکت کجا باشد معاف؟
زَلّتِ آدم ز اشکم بود و باه
وآنِ ابلیس از تکبّر بود و جاه
لاجَرَم او زود استغفار کرد
وآن لعین از توبه، استکبار کرد
حرص، حلق و فرج هم خود بدْرگی است
لیک منصب نیست آن، اِشکستگی است
بیخ و شاخِ این ریاست را اگر
بازگویم، دفتری باید دگر
(دفتر پنجم ۵۲۳-۵۱۷)

این سخن را نیست پایان و فراغ
ای خلیلِ حق چرا کُشتی تو زاغ؟
بهرِ فرمان، حکمتِ فرمان چه بود؟
اندکی ز اسرارِ آن باید نمود
کاغْ کاغ و نعرهٔ زاغِ سیاه
دایماً باشد به دنیا عُمرْخواه
همچو ابلیس از خدایِ پاکِ فرد
تا قیامت، عمرِ تن درخواست کرد
گفت: اَنْظِرنی اِلیٰ یَوْمِ الْجَزا
کاشکی گفتی که: تُبْنا رَبَّنا
عمرِ بی‌توبه همه جانْکندن است
مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است

عمر و مرگ، این هردو با حق خوش بُوَد — بی‌خدا آبِ حیات، آتش بُوَد
آن هم از تأثیرِ لعنت بود کو — در چنان حضرت همی شد عُمرْجو
از خدا غیرِ خدا را خواستن — ظنِّ افزونی است و کُلّی کاستن
خاصه عمری، غرق در بیگانگی — در حضورِ شیر، رُوبَه‌شانگی
عمرِ بیشم ده که تا پس‌تر روم — مَهْلَم افزون کن که تا کمتر شوم
تا که لعنت را نشانه او بُوَد — بَد کسی باشد که لعنتْ‌جو بُوَد
عمرِ خوش در قرب، جانْ‌پروردن است — عمرِ زاغ از بهرِ سِرْگین خوردن است
عمرِ بیشم دِه که تا گُه می‌خورم — دایم اینم دِه که بس بَدگوهرم
گرنه گُه خوارست آن گَنده‌دهان — گویدی کز خویِ زاغم وارهان

(دفتر پنجم ۷۷۹-۷۶۵)

چند گویی همچو زاغِ پُر نُحوس — ای خلیل از بهرِ چه کُشتی خروس؟
گفت: فرمان، حکمتِ فرمان بگو — تا مُسَبِّح گردم آن را موبه‌مو
شهوتیّ است او و بس شهوتْ‌پرست — زآن شرابِ زَهرناکِ ژاژِ مست

(دفتر پنجم ۹۴۰-۹۳۸)

سپس مولانا در تبیین خروس که نماد شهوت جنسی است حکایت ابلیس و دام نیرومند شهوت جنسی را می‌آورد.

آیهٔ ۳۰ سورهٔ **یس**: **یا حَسْرَةً عَلَى الْعِبادِ ما يَأْتيهِمْ مِنْ رَسولٍ إِلّا كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُن.** «افسوسا بر این بندگان که هیچ رسولی برای هدایت آنان نیامد جز آنکه او را مسخره نمودند.»

او همی گوید که از اَشکالِ تو — غِرّه گشتم، دیر دیدم حالِ تو
شمع مُرده، باده رفته، دلربا — غوطه خورد از ننگ کژبینیِّ ما

(دفتر پنجم ۳۴۷-۳۴۶)

آیهٔ ۵۱ سورهٔ **قلم**: **وَ إِنْ يَكادُ الَّذينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصارِهِمْ لَمّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ.** «و همانا چون کافران قرآن بشنودند نزدیک بود که با چشمان خود تو را هلاک سازند و گویند که او [محمّد] دیوانه است.»

یا رَسولَ الله در آن نادی کسان — می‌زنند از چشمِ بَد بر کرکسان
از نظرْشان کَلّهٔ شیرِ عَرین — واشکافَد تا کُند آن شیر، اَنین
بر شتر چشم افکند همچون حِمام — وآنگهان بفرستد اندر پی، غلام

که برو از پیهِ این اُشتر بخر / بیند اُشتر را سَقَط او راه بر
سَر بُریده از مرض آن اُشتری / کو به تَگ با اسب می‌کردی مری
کز حسد وز چشمِ بد بی هیچ شک / سیر و گردش را بگردانَد فلک
آب، پنهان است و دولاب آشکار / لیک در گردش بُوَد آب، اصلِ کار
چشم نیکو شد، دوایِ چشمِ بد / چشمِ بد را لا کند زیرِ لگد
سَبْق، رحمت راست و او از رحمت است / چشمِ بد محصول قهر و لعنت است
رحمتش بر نقمتش غالب شود / چیره زین شد هر نبی بر ضدِّ خَود
کو نتیجهٔ رحمت است و ضدِّ او / از نتیجهٔ قهر بود آن زشتْ‌رُو

(دفتر پنجم ۵۱۶-۵۰۶)

آیه ۴۳ سورهٔ **یوسف**: **وَ قالَ الْمَلِکُ اِنّی اَریٰ سَبْعَ بَقَراتٍ سِمانٍ یَأْکُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجافٌ وَ سَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَ اُخَرَ یابِساتٍ یا اَیُّهَا الْمَلَأُ اَفْتُونی فی رُؤْیایَ اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّؤْیا تَعْبُرون.**
«پادشاه [مصر] گفت: من به خواب اندر دیدم که هفت گاوِ نزار، هفت گاو فربه را همی خورند. و هفت خوشهٔ سبز و هفت خوشهٔ خوشیده [را نیز به خواب اندر دیدم.] ای بزرگان دربارهٔ خوابم نظر دهید اگر تعبیر خواب می‌کنید.»

آن عزیزِ مصر می‌دیدی به خواب / چونکه چشمِ غیب را شد فتح باب
هفت گاوِ فَربهِ بس پروری / خوردشان آن هفت گاوِ لاغری
در درون، شیران بُدند آن لاغران / ورنه گاوان را نبودندی خوران
پس بشر آمد به صورت مردِ کار / لیک در وی شیر، پنهان مردْخوار
مرد را خوش واخورَد فردش کند / صاف گردد دُردش ار دَردش کند

(دفتر پنجم ۹۳۶-۹۳۲)

آیهٔ ۵ــ۴ سورهٔ **تین**: **لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسانَ فی اَحْسَنِ تَقْویمٍ ثُمَّ رَدَدْناهُ اَسْفَلَ سافِلینَ.**
«به‌راستی که آدمی را در نکوترین هنجار بیافریدیم و سپس بریمش به فروترین مرتبت.»

آدمِ حُسن و ملک ساجد شده / همچو آدم باز معزول آمده
گفت: آوه، بعدِ هستی نیستی؟! / گفت: جُرمت اینکه افزون زیستی
جبرئیلش می‌کشانَد مُوکَشان / که برو زین خُلد و از جَوقِ خوشان
گفت: بعد از عِزّ، این اِذلال چیست؟ / گفت: آن داد است و اینت داوری است
جبرئیلا! سجده می‌کردی به جان / چون کنون میرانی‌ام تو از جِنان؟

حُـلّه مـی‌پَرَّد ز مـن در امـتحان / همچو برگ از نخل در فصلِ خزان
آن رُخـی کـه تـابِ او بُـد مـاهْوار / شد به پیری همچو پشتِ سوسمار
وآن سَر و فرقِ گَشِ شَعْشَع شـده / وقتِ پیری ناخوش و اَصْلَع شـده
وآن قدِ صفْ درِّ نازان چون سِنان / گشته در پیری دوتا همچون کمان
رنگِ لاله گشـــته رنگِ زعـــفران / زورِ شیرش گشته چون زَهرهٔ زنـان
آنکه مردی در بغل کـردی بـه فـن / مـی بگیرندش بـغل، وقتِ شـدن
این خود آثارِ غم و پژمردگی است / هریکی زینها رسولِ مُـردگی است
لیک گـر بـاشد طـبیبش نـورِ حق / نیست از پیریّ و تب، نقصان و دَق
سستیِ او هست چـون سستیِّ مست / اندر آن سستی‌اش رَشکِ رُستم است
گر بـمیرد، اسـتخوانش غـرقِ ذوق / ذرّه ذرّه‌اش در شـعاعِ نـورِ شـوق
وآنکـه آنش نـیست بـاغِ بـی‌ثمر / کـه خـزانش مـی‌کند زبـر و زبـر
گُـل نـماند، خـارها مـانَد سیاه / زرد و بی‌مغز آمـده چـون تـلِّ کـاه
تا چـه زَلّت کـرد آن بـاغ ای خـدا! / کـه از او ایـن حُـلّه‌ها گـردد جـدا؟
خـویشتن را دیـد و دیـدِ خـویشتن / زَهرِ قتّال است، هـین ای مُـمْتَحَن!
شاهدی کز عشقِ او عالَم گـریست / عالَمش می‌راند از خود، جُرم چیست؟
جُـرم، آنکـه زیـورِ عـاریّه بست / کرد دعوی کین حُلَل مُلکِ من است
واسِـتانیم آنکـه تـا دانـد یـقین / خرمنِ، آنِ ماست خوبان، دانه‌چین

(دفتر پنجم ۹۸۳-۹۶۲)

آیهٔ ۴ سورهٔ **حدید**: ... **وَ هُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمٰا کُنْتُمْ**... «... او با شماست هرجا که باشید...»

بـارِ دیگـر مـا بـه قـصّه آمـدیم / ما از آن قصّه برون، خود کی شدیم؟
گر به جهل آییم، آن زندانِ اوست / ور به علم آییم، آن ایـوانِ اوست
ور بـه خـواب آییم، مستانِ ویـیم / ور بـه بـیداری، بـه دسـتانِ ویـیم
ور بگـــرییم، ابـرِ پُـر زَرقِ ویـیم / ور بـخندیم، آن زمـان، بـرقِ ویـیم
ور به خشم و جنگ، عکسِ قهرِ اوست / ور به صلح و عذر، عکسِ مهرِ اوست
مـا کـی‌ایـم انـدر جـهانِ پـیچْ‌پیچ؟ / چون الف، او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(دفتر اول ۱۵۱۴-۱۵۰۹)

یک سبد پُر نان تو را بـر فـرقِ سـر / تو همی خواهی لبِ نـان در بـدر؟
در سرِ خود پـیچ، هِـل خـیره‌سری / رَوْ درِ دل زن، چـرا بـر هـر دری؟

تـــا بـــه زانـــویی مـــیانِ آب جـــو / غافل از خود زین و آن تو آبْ‌جـو
پیش، آب و پس، هـم آبِ بـا مَـدَد / چشم‌ها را پیش، سدّ و خَلْف سَـد
اسب، زیـرِ ران و فـارِس اسبْ‌جـو / چیست این؟ گفت: اسب، لیکن اسب کو؟
هی نه اسب است این به زیرِ تو پدید؟ / گفت: آری لیک خود اسبی کـه دیـد؟
مستِ آب و پـیشِ روی اوست آن / انـــدر آب و بـــی‌خبر ز آبِ روان
چون گُهَر در بحر گوید: بـحر کـو؟ / وآن خیالِ چون صـدف، دیـوارِ او
گـفتنِ آن کـو، حـجابش مـی‌شود / ابـــرِ تـــابِ آفـــتابش مـــی‌شود
بندِ چشمِ اوست هم چشـمِ بَـدَش / عـینِ رفـعِ سـدِّ او گشـته سَـدَش
بـند گـوشِ او شـده هـم هـوشِ او / هوش، با حق دار ای مـدهوشِ او!

(دفتر پنجم ۱۰۸۳-۱۰۷۳)

آیهٔ ۳۰ سورهٔ **بقره**: **وَ إِذْ قالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی‌الْأَرْضِ خَلِیفَةً**... «و آنگاه که پروردگارت به فرشتگان گفت در زمین جانشینی قرار خواهم داد...»

چـون مـراد و حکـمِ یـزدانِ غـفور / بـود در قـدمت، تـجلّی و ظـهور
بی ز ضـدّی، ضـد را نـتوان نـمود / وآن شـهِ بـی‌مثل را ضـدّی نـبود
پس خلیفه ساخت صاحبْ‌سینه‌یی / تـــا بُـــوَد شـــاهیش را آیـــینه‌یی
پس صـفایِ بـی حـدودش داد او / وآنگه از ظلمت، ضـدش بـنهاد او

(دفتر ششم ۲۱۵۴-۲۱۵۱)

﴿فضیلت‌های اخلاقی حضرت علی(ع) در مثنوی﴾

مولانا در مثنوی و دیوان غزلیاتِ خود، مدایحی شورانگیز در مناقب و فضائل حضرت امام علی(ع) سروده است که اگر به دیدهٔ انصاف و فارغ از تعصّبات مُستحدث فرقه‌ای درنگریم آنها را در شمار زبده‌ترین مدیحه‌ها محسوب خواهیم داشت. خصوصاً فقرهٔ «از علی‌آموز اخلاص عمل» را که بی‌گمان شاهکار مدایحی است که تاکنون در منقبت امام علی(ع) گفته آمده است.

مولانا در خانواده‌ای حنفیْ‌مذهب زاده شد و اصولاً همهٔ اجداد و نیاکانش بر مذهب اهل سنّت بوده‌اند. و طبعاً پرورش و رَیَعان او نیز در چنان محیطی صورت گرفته است. خودِ او نیز فقیه و مُفتیِ حنفیان بود، چندانکه نام او چندین‌بار در مقامات و طبقات فقهای حنفیه مذکور افتاده است. مَهْجَر و مُقام او **قونیه** و قونویان نیز اغلب بر این آیین بوده‌اند. بنابراین کسانی که کوشیده‌اند تسنّن او را به طرق مختلف اثبات کنند، زحمتی غیرضرور و لایعنی متحمّل شده‌اند، چون خودِ مولانا در هیچ‌جا دعوی دیگری نداشته است که اثبات خلافش لازم آید! و این خود البته از مصادیق تحصیلِ حاصل است. و جز آن هیچ‌یک از اهل تحقیق نیز این ادعا را حتی در حدّ حدس و گمان هم مطرح نکرده‌اند تا نیازی به ردّ آن افتد. لیکن مولانا این ویژگی بارز را داشت که درعین اعتقاد استوار به آیین حنیف احمدی و تعبّد و تهجّد دائمی، با پیروان همهٔ مذاهب و ادیان دیگر به حرمت و محبّت زندگی کند و کسی را به‌خاطر نوع عقیده و مذهبش نرنجاند. و همین شرح صدر و توسّع نظر او بود که محبوب عام و خاص و مسلمان و غیرمسلمان شد.

اهلِ هر مذهبی بر او صادق — قومِ هر ملّتی بر او عاشق
کرده او را مسیحیان، محمود — دیده او را جهود، خوب چو هود
عیسوی گفته: اوست عیسیِ ما — موسوی گفته: اوست موسیِ ما[1]

مولانا طریقت عشق داشت و از «جنگ هفتاد و دو ملت» و ستیزه‌های فرقه‌ای فارغ بود.

---

۱. ولدنامه، ص ۱۲۱.

ملّتِ عشق از همه دین‌ها جُداست　　عاشقان را ملّت و مذهب، خداست

حسام‌الدین چلبی که مذهب شافعی داشت روزی خواست به‌خاطر ارادتی که به مولانا می‌ورزید از مذهب خود دست کشد و به مذهب حنفی درآید، اما مولانا بدو سفارش کرد که بر همان مذهب خود بماند ولی طریقت عشق را فراموش نکند. «... فرمود: نی، نی! صواب آن است که بر مذهب خود باشی و آن را نگهداری. اما بر طریقهٔ ما بروی و مردم را بر جادهٔ عشق ارشاد کنی.»[۱] بنابراین آزادگی و آزاداندیشی از ویژگی‌های او بوده است همین خصلت سبب آمد که در محیطی غیرشیعی، بی هیچ تقیّه و تُقاتی، فضیلت‌های امام علی(ع) را با هنری‌ترین زبان، آن هم در حدّ شاهکاری بی‌بدیل در بیان آرد.

مولانا در حکایت نبرد پهلوان کافر با علی(ع) علاوه بر آنکه در تار و پود حکایت، میناگری‌ها و باریک‌ْریسی‌های شگرفی می‌کند، قدرت خلّاقهٔ ذهنی و نیروی تخیل و فکرت فلک‌ْنوردِ خود را با شعر و شاعری و تقریر مسائل علمی و عرفانی درهم می‌آمیزد و بُرْقَع از مکارم مولی‌الموحدین(ع) برمی‌دارد. ازجمله در اثنای حکایت، مکالمه و سؤال و جوابی میان خصم کافر و حضرت، ترتیب می‌دهد که حاوی لطیف‌ترین نکات عرفانی و اخلاقی است. و در حقیقت این خودِ مولاناست که با امام علی(ع) این‌سان عاشقانه و ارادتمندانه سؤال و جواب می‌کند و می‌گوید:

ای علی که جمله عقل و دیده‌یی　　شمّه‌یی واگو از آنچه دیده‌یی

یا می‌گوید:

چشم تو ادراک غیب آموخته　　چشم‌های حاضران بردوخته

و نیز می‌گوید:

تیغ حلمت جان ما را چاک کرد　　آب علمت خاک ما را پاک کرد

و...

بهتر است خوانندگان محترم متن حکایت مذکور را نه یک بار، بل به دفعات بخوانند. و اینک اصل ابیات:

از علی آموز اخلاصِ عمل　　شیرِ حق را دان مطَّهر از دَغَل

---

۱. **زندگینامهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی** (فریدون بن احمد سپهسالار)، ص ۱۸۰.

در غـزا بـر پـهلوانـی دست یـافت / زود شـمشیری بـرآورد و شـتافت
او خـدو انـداخت بـر رویِ عـلی / افـتخارِ هـر نـبیّ و هـر ولی
آن خدو زد بر رُخی کـه رویِ مـاه / سَجده آرد پیشِ او، در سجده‌گـاه
در زمان، انداخت شمشیر آن علی / کـرد او انـدر غـزائش کـاهلی
گشت حیران آن مـبارز زیـن عـمل / وز نمودن عفو و رحمت، بـی‌محل
گـفت: بـر مـن تـیغِ تـیز افـراشـتی / از چـه افکـندی، مـرا بگـذاشـتی؟
آن چه دیدی که چنین خشمت نشست؟ / تـا چـنان بـرقی نـمود و بـازجَست
آن چه دیدی که مرا زآن عکسِ دید / در دل و جان شعله‌ای آمد پـدید؟
آن‌چه دیدی برتر از کـون و مکـان / که بِهْ از جان بود و بخشیدیم جان؟
در شـجاعت، شـیرِ رَبّـانیستی / در مُروّت، خـود کـه دانـد کـیستی
در مـروّت، ابـر مـوسییّ بـه تـیه / کآمد از وی خوان و نـانِ بـی‌شبیه

(دفتر اول ۳۷۳۳-۳۷۲۱)

مولانا از زبان آن خصم به حضرت علی(ع) می‌گوید:

ای علی که جمله عـقل و دیـده‌یی / شَـمّه‌یی واگـو از آنـچه دیـده‌یی
تیغِ حلمت، جانِ ما را چـاک کـرد / آبِ علمت، خاکِ مـا را پـاک کـرد
بازگو دانم که ایـن اسـرارِ هـوست / زانکه بی شمشیر کُشتن کارِ اوست
صـانعِ بـی‌آلت و بـی جـارحـه / واهبِ ایـن هـدیه‌هایِ رابـحه
صـدهزاران مـی‌چشاند هـوش را / که خبر نَبْوَد دو چشـم و گـوش را
بـازگو ای بـازِ عـرش خـوش‌شکار / تا چه دیدی این زمـان از کـردگار؟
چشـمِ تـو ادراکِ غـیب آمـوخته / چشـم‌هایِ حـاضران بـردوخته
آن یکـی مـاهی هـمی بـیند عـیان / وآن یکـی تـاریک مـی‌بیند جـهان
وآن یکی سه مـاه مـی‌بیند بـه هـم / این سه کس بنشسته یک موضع، نَعَم
چشمِ هر سه باز و گوشِ هر سه تیز / در تـو آویـزان و از مـن درگـریز
سِحرِ عین است این، عجب لطف خفی است! / بر تو نقشِ گرگ و، بر من، یـوسفی است
عالَم ار هـژده هـزار است و فـزون / نیست این هجده به هر چشمی زبون
راز بگشـا ای عـلیِّ مـرتضی! / ای پسِ سوءُالْقَضا، حُسنُ الْقَضا
یا تو واگو آنچه عـقلت یـافته‌ست / یا بگـویم آنـچه بـر مـن تـافته‌ست
از تو بر من تافت پنهان چون کـنی / بی‌زبان چـون مـاه بـر تـو مـی‌زنی

لیک اگر در گفت آید قرصِ ماه / شبروان را زودتر آرد به راه
از غلط ایمن شوند و از ذُهول / بانگِ مَه غالب شود بر بانگِ غول
ماه، بی‌گفتن چو باشد رهنما / چون بگوید، شد ضیا اندر ضیا
چون تو بابی، آن مدینهٔ علم را / چون شعاعی، آفتابِ حلم را
باز باش ای باب بر جویایِ باب / تا رسد از تو قُشور اندر لُباب
باز باش ای بابِ رحمت تا ابد / بارگاهِ مُا لَهُ کُفُواً اَحَد

(دفتر اول ۳۷۶۵-۳۷۳۴)

باز از زبان خصم ادامه می‌دهد:

بازگو ای بازِ پَر افروخته / با شَه و با ساعدش آموخته
بازگو ای بازِ عنقاگیرِ شاه / ای سپاه اشکن به خود، نی با سپاه
اُمَّتِ وحدی، یکیّ و صد هزار / بازگو ای بنده بازت را شکار
در محلِ قهر، این رحمت ز چیست؟ / اژدها را دستْ‌دادن، راهِ کیست؟

پاسخ امام علی(ع) بدان پهلوان مغلوب:

گفت: من تیغ از پیِ حق می‌زنم / بندهٔ حقّم، نه مأمورِ تنم
شیرِ حقّم، نیستم شیرِ هویٰ / فعلِ من بر دینِ من باشد گُوا
مُا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتُم در حِراب / من چو تیغم، وآن زننده آفتاب
رختِ خود را من ز رَه برداشتم / غیرِ حق را من، عدم انگاشتم
سایه‌ایّام، کدخدایم آفتاب / حاجبم من، نیستم او را حجاب
من چو تیغم، پُرگهرهایِ وِصال / زنده گردانم، نه کشته در قتال
خون نپوشد گوهرِ تیغِ مرا / باد از جا کی بَرَد میغِ مرا؟
کَه نِیَم، کوهم ز حلم و صبر و داد / کوه را کی دررُباید تندْباد؟
آنکه از بادی رود از جا، خسی است / زانکه بادِ ناموافق، خود بسی است
بادِ خشم و بادِ شهوت بادِ آز / بُرد او را که نبود اهلِ نماز
کوهم و هستیِّ من، بُنیادِ اوست / ور شوم چون کاه، بادم بادِ اوست
جز به بادِ او نجنبد میلِ من / نیست جز عشقِ احد سَرْخیلِ من
خشم، بر شاهان شَه و ما را غلام / خشم را هم بسته‌ام زیر لگام
تیغِ حلمم، گردنِ خشمم زده‌ست / خشمِ حق، بر من چو رحمت آمده‌ست
غرقِ نورم، گرچه سقفم شد خراب / روضه گشتم، گرچه هستم بوتُراب

چون درآمد در میان، غیرِ خدا / تیغ را، اندر میان کردن سزا
تا اَحَب لِلّٰه آید نامِ من / تا که اَبْغَض لِلَّه آید کامِ من
تا که اَعطا لِلَّه آید جودِ من / تا که اَمْسَک لِلَّه آید بودِ من

(دفتر اول ۳۸۰۴-۳۷۸۷)

اندر آ، من در گُشادم مر تو را / تُف زدیّ و تحفه دادم مر تو را
من جفاگر را چنین‌ها می‌دهم / پیشِ پایِ چپ، چه‌سان سَر می‌نهم
پس وفاگر را چه بخشم؟ تو بدان / گنج‌ها و مُلک‌هایِ جاودان

(دفتر اول ۳۸۴۳-۳۸۴۱)

گفت امیرالمؤمنین با آن جوان: / که به هنگامِ نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی در رویِ من / نفس جُنبید و تبه شد خویِ من
نیم، بهرِ حق شد و نیمی هویٰ / شرکت اندر کارِ حق نَبْوَد روا
تو نگاریدهٔ کفِ مولیٰ‌ستی / آنِ حقی، کردهٔ من نیستی
نقشِ حق را هم به امرِ حق شکن / بر زجاجهٔ دوست، سنگِ دوست زن
گبر این بشنید و نوری شد پدید / در دلِ او تا که زنّاری بُرید

(دفتر اول ۳۹۸۰-۳۹۷۵)

دوباره مولانا از زبان آن خصم به علی(ع) خطاب می‌کند:

گفت: من تخمِ جفا می‌کاشتم / من تو را نوعی دگر پنداشتم
تو ترازویِ احدْخو بوده‌یی / بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌یی
تو تبار و اصل و خویشم بوده‌یی / تو فروغِ شمعِ کیشم بوده‌یی
من غلامِ آن چراغِ چشمْ‌جو / که چراغت روشنی پَذْرفت از او
من غلامِ موجِ آن دریایِ نور / که چنین گوهر برآرد در ظهور
عرضه کن بر من شهادت را که من / مر تو را دیدم سرافرازِ زَمَن
قربِ پَنْجه کَس ز خویش و قومِ او / عاشقانه سویِ دین کردند رو
او به تیغِ حلم، چندین حلق را / واخرید از تیغ، چندین خلق را
تیغِ حلم از تیغِ آهن تیزتر / بل ز صد لشکر ظفرْانگیزتر

(دفتر اول ۳۹۸۹-۳۹۸۱)

مولانا باز با نیروی خیال و فکرت خود داستانی دیگر می‌پردازد و مروّت و جوانمردی امام علی(ع) را با زبانی لطیف و شاعرانه در بیان می‌آرد.

من چنان مَردم که بر خونیِّ خویش / نوشِ لطفِ من نشد در قهر، نیش
گفت پیغمبر به گوشِ چاکرم / کو بُرَد روزی ز گَردن این سَرَم
کرد آگه آن رسول از وحیِ دوست / که هلاکم عاقبت، بر دستِ اوست
او همی گوید بکُش پیشین مرا / تا نیاید از من این مُنْکَر خطا
من همی گویم چو مرگِ من ز توست / با قضا من چون توانم حیله جست؟
او همی افتد به پیشم کِای کریم / مرمرا کن از برایِ حق، دو نیم
تا نیاید بر من این انجام بد / تا نسوزد جانِ من بر جانِ خود
من همی گویم بِرَوْ، جَفَّ الْقَلَم / زآن قلم بس سرنگون گردد عَلَم
هیچ بغضی نیست در جانم ز تو / زانکه اینرا من نمی‌دانم ز تو
آلتِ حقی تو، فاعل دستِ حق / چون زنم بر آلت حق، طعن و دق؟
گفت او: پس آن قصاص از بهرِ چیست؟ / گفت: هم از حق و، آن سِر خفی است

(دفتر اول ۳۸۵۴-۳۸۴۴)

باز رَوْ سویِ علیّ و خونی‌اش / وآن کَرَم با خونی و افزونیش
گفت: خونی را همی بینم به چشم / روز و شب، بر وی ندارم هیچ خشم
زآنکه مرگم همچو مَنّ، شیرین شده‌ست / مرگِ من در بعث، جنگ اندر زده‌ست
مرگِ بی‌مرگی بُوَد ما را حلال / برگِ بی‌برگی بُوَد ما را نوال
ظاهرش مرگ و به باطن زندگی / ظاهرش ابتر نهان پایندگی
در رحم‌زادن جَنین را رفتن است / در جهان، او را ز نو بشکفتن است
چون مرا سویِ اجل، عشق و هواست / نهیِ لاٰتُلْقُوا بِاَیْدیکُمْ مراست
زآنکه نهی از دانهٔ شیرین بُوَد / تلخ را خود نهی حاجت کی بُوَد؟
دانه‌یی که تلخ باشد مغز و پوست / تلخی و مکروهی‌اش خود، نهیِ اوست
دانهٔ مردن مرا شیرین شده‌ست / بَلْ هُمْ اَحْیاءٌ پیِ من آمده‌ست
اُقْتُلونی یٰا ثِقاتی لاٰیماً / اِنَّ فی قَتْلی حیاتی دایماً
اِنَّ فی مَوْتی، حَیاتی یٰا فَتیٰ / کَمْ اُفارِقْ مَوْطِنی حَتّیٰ مَتیٰ
قُرْقَتی لَوْ لَمْ تَکُنْ فی ذَاالسُّکُون / لَمْ یَقُلْ اِنّٰا اِلَیْهِ راجِعون
راجع، آن باشد که باز آید به شهر / سویِ وحدت آید از دورانِ دهر
باز آمد کِای علی زودم بکُش / تا نبینم آن دَم و وقتِ تُرُش
من حلالت می‌کنم، خونم بریز / تا نبیند چشمِ من آن رستخیز

گفتم: از هر ذرّه‌یی خونی شود / خنجر اندر کف به قصدِ تو رود
یک سرِ مو از تو نتواند بُرید / چون قلم بر تو چنان خطی کشید
لیک، بی‌غم شو، شفیعِ تو منم / خواجهٔ روحم، نه مملوکِ تنم
پیشِ من این تن ندارد قیمتی / بی‌تنِ خویشم فَتیٰ اِبنُ الْفَتی
خنجر و شمشیر شد ریحانِ من / مرگِ من شد بزم و نرگستانِ من
آنکه او تن را بدین سان پی کند / حرصِ میریّ و خلافت کی کند؟
زآن به ظاهر کوشد اندر جاه و حکم / تا امیران را نماید راه و حکم
تا امیری را دهد جانی دگر / تا دهد نخلِ خلافت را ثمر

(دفتر اول ۳۹۴۷-۳۹۲۴)

مولانا در دفتر چهارم نیز دو حکایت در حکمت و فرزانگی امام علی(ع) آورده است که با قدرت تخیّل و ذهن وقّاد خود ساخته است. شخصی به حضرت علی(ع) می‌گوید: اگر به خدا توکل و یقین داری، خود را از بامی بلند به زمین بینداز! حضرت می‌فرماید: تو را نسزد که خدا را امتحان کنی!

مرتضیٰ را گفت روزی یک عَنود / کو ز تعظیم خدا آگه نبود
بر سَرِ بامیّ و قصری بس بلند / حفظِ حق را واقفی ای هوشمند؟
گفت: آری او حفیظ است و غنی / هستیِ ما را ز طفلی و منی
گفت: خود را اندر افکن هین ز بام!! / اعتمادی کن به حفظِ حق، تمام
تا یقین گردد مرا ایقانِ تو / واعتقادِ خوبِ با برهانِ تو
پس امیرش گفت: خامُش کن، بِرَو / تا نگردد جانْت زین جرأت گرو
کی رسد مر بنده را که با خدا / آزمایش پیش آرد ز ابتلا؟!
بنده را کی زَهره باشد کز فُضول / امتحانِ حق کند ای گیجِ گول؟
آن، خدا را می‌رسد کو امتحان / پیش آرد هر دَمی با بندگان
تا به ما، ما را نماید آشکار / که چه داریم از عقیده در سَرار
هیچ آدم گفت حق را که تو را / امتحان کردم در این جُرم و خطا؟!
تا ببینم غایتِ حلمت شَها! / آه که را باشد مجال این که را؟!
عقلِ تو از بس که آمد خیره‌سر / هست عذرت از گناهِ تو بتر
آنکه او افراشت سقفِ آسمان / تو چه دانی کردن او را امتحان؟!
ای ندانسته تو شرّ و خیر را / امتحان خود را کن، آنگه غیر را

امتحانِ خود چو کردی ای فلان! / فارغ آیی ز امتحانِ دیگران
چون بدانستی که شِکّردانه‌یی / پس بدانی کاهلِ شِکّرخانه‌یی
پس بدان بی‌امتحانی که اِله / شِکّری نفرستد ناجایگاه
این بدان بی‌امتحان از علمِ شاه / چون سَری نفرستدت در پایگاه
هیچ عاقل افکند دُرِّ ثمین / در میانِ مستراحی پُرْچَمین
زآنکه گندم را حکیمِ آگهی / هیچ نفرستد به انبارِ کَهی

(دفتر چهارم ۳۷۲-۳۵۳)

در حکایتی دیگر می‌گوید:

یک زنی آمد به پیشِ مرتضی / گفت: شد بر ناودان طفلی مرا
گرش می‌خوانم، نمی‌آید به دست / ور هِلَم، ترسم که افتد او به پست
نیست عاقل تا که دریابد چو ما / گر بگویم کز خطر سویِ من آ
هم اشارت را نمی‌داند به دست / ور بداند، نشنود این هم به دست
از برایِ حق شمایید ای مِهان! / دستگیرِ این جهان و آن جهان
زود درمان کن که می‌لرزد دلم / که به درد از میوهٔ دل بِسْکُلم

علی(ع) چنین راهنمایی کرد:

گفت طفلی را برآور هم به بام / تا ببیند جنسِ خود را آن غلام
سویِ جنس آید سبک، زآن ناودان / جنس بر جنس است عاشق جاودان
زن چنان کرد و چو دید آن طفلِ او / جنسِ خود خوش‌خوش بدو آورد رو
سویِ بام آمد ز متنِ ناودان / جاذبِ هر جنس را هم جنس دان
غَژغَژان آمد به سویِ طفل، طفل / وارهید او از فتادن سویِ سِفل

(دفتر اول ۲۶۶۸-۲۶۵۷)

حدیث غدیر

حدیث غدیر از احادیث مسلّم و متواتری است که در کتب روایی شیعه و سنّی به طرق مختلف روایت شده است. و مرحوم علامه امینی در **الغدیر** با ذکر اسنادی چند نشان داده است که این حدیث را صدو ده‌تن از صحابه و هشتاد و چهارتن از تابعان نقل کرده‌اند.[۱] طبق گفتهٔ محدثان و مفسران و مورخان، رسول خدا در آخرین سال

---

۱. ر.ک. **الغدیر**، ج ۱، ص ۷۲ــ۶۱.

حیات خود به حج رفت که بدان حج، **حَجَّةُالْوِداع** گویند. او پس از انجام مناسک به‌سوی مدینه حرکت کرد و در روز هیجدهم ذی‌الحجة به سرزمین **خُم** رسید و در مقابل جمعی حدود ۱۲۰ هزار نفر بر پشته‌ای از باربندهای اشتران ایستاد و فرمود: **مَنْ کُنْتُ مَوْلاهُ فَعَلِیٌّ مَوْلاهُ اَللّهُمَّ والِ مَنْ والاهُ وَ عادِ مَنْ عاداهُ.** «هرکه راکه من مولای او هستم علی مولای اوست. خداوندا دوستان علی را دوست بدار و دشمنانش را دشمن دار.» با آنکه اهل سنت نیز این حدیث را به طرق مختلف روایت کرده‌اند ولی تفسیرشان از «مولی» چیز دیگری است. شیعه آن را به «ولایت» و «مولویت» به معنی پیشوایی و تولیت امور و منصب امامت تفسیر کرده‌اند و اهل سنت به دوستی و اِعتاق بندگان.

زین سبب پیغمبرِ بااجتهاد — نامِ خود، وآنِ علی، مولا نهاد
گفت: هرکو را منم مولا و دوست — ابنِ عَمِّ من، علی مولایِ اوست
کیست مولا؟ آنکه آزادت کند — بندِ رِقّیّت ز پایت برکَنَد
چون به آزادی، نُبوّت هادی است — مؤمنان را ز انبیا آزادی است
ای گروهِ مؤمنان! شادی کنید — همچو سَرو و سوسن، آزادی کنید

(دفتر ششم ۴۵۴۲-۴۵۳۸)

فهرست منابع و مآخذ

مأخذ اصلی این مجموعه، مثنوی معنوی مولاناست. لیکن گاه در حواشیِ بحث، به مآخذی رجوع شده که ذیلاً ملاحظه می‌شود.

الابنیة عن حقایق الادویة، موفق‌الدین ابومنصور علی الهروی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۴ ش.

احکام قرآن، محمد خزائلی، انتشارات جاویدان، سال ۱۳۵۳ ش.

اخلاق ناصری، محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، با تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، سال ۱۳۶۰ ش.

اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، با تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.

اسرارالتوحید، محمد بن منور بن ابی سعید، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، سال ۱۳۶۷ ش.

اسرار الحکم، حاج ملاهادی سبزواری، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیه، سال ۱۳۸۰ ه.ق.

اصطلاحات الاصول، علی مشکینی، چاپخانهٔ حکمت، سال ۱۳۴۸ ش.

الاصول العشرة، نجم‌الدین کبری، ترجمهٔ عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی.

اصول فلسفه و روش رئالیسم، محمدحسین طباطبایی، انتشارات دارالعلم.

امثال و حکم، علی‌اکبر دهخدا، امیرکبیر، سال ۱۳۶۱ ش.

بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، مؤسسةالوفاء، بیروت، لبنان، سال ۱۴۰۳ هـ.ق = ۱۹۸۳ م.
ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱ ش.
ترجمهٔ شرائع‌الاسلام، محقق حلی، ترجمهٔ ابوالقاسم بن احمد یزدی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰ ش.
تفسیر ابوالفتوح رازی، شیخ جمال‌الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد بن احمد بن حسین بن احمد خزاعی رازی، با تصحیح و حواشی مهدی الهی قمشه‌ای، کتابفروشی محمدحسن علمی، سال ۱۳۳۴ هـ.ش.
تفسیر الصافی، مولی محسن فیض کاشانی، کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۳۷۵ هـ.ق.
تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود بن عیّاش سمرقندی، با تصحیح و تعلیق سیدهاشم رسول محلاتی، کتابخانهٔ علمی اسلامی، تهران، بازار شیرازی.
التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی، با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمهٔ جلال‌الدین همایی، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
تقویم الصحه، ابن بطلان بغدادی، تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ، سال ۱۳۵۰ ش.
جامع‌السعادات، محمدمهدی نراقی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، لبنان.
خاندان نوبختی، عباس اقبال، کتابخانهٔ طهوری، سال ۱۳۴۵ ش.
خفی علایی، سیداسماعیل جرجانی، با تصحیح علی‌اکبر ولایتی و محمود نجم‌آبادی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۶۹ ش.
ذخیرهٔ خوارزمشاهی، سید اسماعیل جرجانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تفسیر جلال مصطفوی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
راهنمای مذهب شافعی، حاج سیدمحمد شیخ الاسلام کردستانی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۷ ش.
رسائل اخوان الصفا، مکتبة الاعلام الاسلامی، سال ۱۴۰۵ هـ.ق.

الرسالة العلیة، ملاحسین کاشفی، بنگاه نشر و ترجمه، سال ۱۳۴۴ ش.
رسالهٔ سه اصل، ملاصدرا، با تصحیح دکتر سیدحسین نصر، دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ ش.
رسالة فی‌السیر والسلوک، علامه بحرالعلوم، با شرح و اهتمام حسن مصطفوی، امیرکبیر، سال ۱۳۶۷ ش.
روانشناسی از لحاظ تربیت، علی‌اکبر سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۲۱ ش.
ریحانة الادب، محمدعلی مدرس، کتابفروشی خیام.
سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوّار.
السیرة النبویة لابن هشام، با تحقیق و شرح مصطفی السقاء و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، مطبعة مصطفی البانی الحلبی، مصر، سال ۱۹۳۶ م.
سیری در دیوان شمس، علی دشتی، کتابخانهٔ ابن سینا، سال ۱۳۳۷ ش.
شرح اسرار، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ سنگی، سال ۱۲۸۵ ه.ق.
شرح التعرف لمذهب التصوف، ابوبکر بن محمد کلابادی، با تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، سال ۱۳۶۳ ش.
شرح جامع مثنوی معنوی، کریم زمانی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۲.
شرح شطحیات، روزبهان بقلی شیرازی، با تصحیح و مقدمهٔ هنری کربن، انستیتو ایران و فرانسه، سال ۱۳۴۴ ش.
شرح غرر الحکم و دررالکلم، جمال‌الدین محمد خوانساری، دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۰ ش.
شرح فارسی کلمات باباطاهر، سلطان علیشاه گنابادی، کتابخانهٔ امیر سلیمانی، سال ۱۳۶۳ ش.
شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، کتابفروشی محمودی.
شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات زوّار، سال ۱۳۶۱ ش.
شرح منازل السائرین، عبدالرزاق کاشانی، کتابخانهٔ حامدی
شرح نهج‌البلاغه، ابن ابی‌الحدید، با تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة.
شکوه شمس، آنه ماری شیمل، با مقدمهٔ سید جلال‌الدین آشتیانی، ترجمهٔ

حسن لاهوتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۷ ش.
طب اسلامی، ادوارد براون، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، سال ۱۳۴۳ ش.
طب سنتی، محمدصادق عنقا، مکتب طریقت اویسی شاه مقصودی، سال ۱۳۶۱ ش.
عوارف المعارف، شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمهٔ ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۴ ش.
الفتوحات المکیة، ابن عربی، چاپ مصر، دارالکتب العربیة الکبری.
فرهنگ اصطلاحات نجومی، ابوالفضل مصفی، مؤسسهٔ تاریخ فرهنگ، سال ۱۳۶۲ ش.
فیه مافیه، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۴۸.
قانونچه، محمود بن محمد بن عمر چغمینی، دانشگاه شیراز.
قانون در طب، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمهٔ عبدالرحمن شرفکندی (هه‌ژار)، انتشارات سروش، سال ۱۳۶۳ ش.
کامل‌التعبیر، شیخ ابوالفضل جیش بن ابراهیم تفلیسی، با تصحیح و برگردان سید عبدالله موسوی، انتشارات فؤاد، سال ۱۳۶۷ ش.
کتاب الفهرست، ابوالفرج محمد بن ابی یعقوب اسحق، معروف به ورّاق، دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۰ ش.
کتاب اللمع فی‌التصوف، ابونصر عبدالله بن علی سرّاج طوسی، با تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ لیدن، سال ۱۹۱۴ م.
کشاف اصطلاحات الفنون، محمدعلی الفاروق التهانوی، کلکته، سال ۱۸۶۲ م.
الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، امام جارالله محمود بن عمر زمخشری، نشر ادب الحوزة، سال ۱۹۴۷ م = ۱۳۶۶ هـ.ق.
کشف الاسرار و عدةالابرار، ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، امیرکبیر، سال ۱۳۵۶ ش.
کشف الظنون، مصطفی بن عبدالله معروف به حاجی خلیفه و کاتب چلبی، سال ۱۹۶۷ م.

کشف‌المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان جلالی هجویری، با تصحیح ژوکوفسکی، کتابخانهٔ طهوری، سال ۱۳۵۸ ش.
کلیات شمس یا دیوان کبیر، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، سال ۱۳۵۵ ش.
کیمیای سعادت، امام محمد غزالی، به اهتمام حسین خدیوجم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۱ ش.
گوهر مراد، عبدالرزاق بن علی لاهیجی، سال ۱۳۷۲ ش.
لب لباب مثنوی، ملاحسین کاشفی، بنگاه مطبوعاتی افشاری، سال ۱۳۴۴ ش.
مبادی فقه و اصول، علی‌رضا فیض، دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳ ش.
المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، مولی محسن الکاشانی، با تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
مجمع‌البیان، شیخ ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، با تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سید فضل‌الله طباطبایی یزدی، شرکة المعارف الاسلامیة، سال ۱۳۷۹ هـ.ق = ۱۳۵۲ هـ.ش.
مجموعه آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات ابن سینا، سال ۱۳۴۹ ش.
مجموعهٔ آثار حلاج، قاسم میرآخوری، نشر یادآوران، سال ۱۳۷۹ ش.
مشارق الدراری، سعیدالدین سعید فرغانی، انجمن حکمت و عرفان، سال ۱۳۶۸ ش.
مصائب حلاج، لویی ماسینیون، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، سال ۱۳۶۲ ش.
مصباح الشریعة، منسوب به امام جعفر صادق(ع)، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، سال ۱۳۶۰ ش.
المصباح فی‌التصوف، سعدالدین حمویه، با تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۲ ش.
مصباح الهدایة، عزالدین محمود کاشانی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانهٔ سنایی.

معارف، سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۷ ش.
معارف گیاهی، حسین میرحیدر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۳ ش.
مفاتیح العلوم، ابوعبدالله محمد بن یوسف کاتب خوارزمی، ترجمهٔ حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲ ش.
المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، مصطفوی، سال ۱۳۷۳ هـ.ق.
مقالات شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد تبریزی، با مقدمه و تنقیح و تعلیق محمدعلی موحد، دانشگاه شریف.
مقدمهٔ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ترجمهٔ محمدپروین گنابادی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۶۲ ش.
مناقب‌الصوفیة، قطب‌الدین ابوالمظفر، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، سال ۱۳۶۲ ش.
مناقب‌العارفین، شمس‌الدین افلاکی، به کوشش تحسین یازیجی، دنیای کتاب، سال ۱۳۶۲ ش.
مولانا جلال‌الدین، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ توفیق سبحانی، انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۱۳۷۰ ش.
مولوی‌نامه، جلال‌الدین همایی، انتشارات آگاه، سال ۱۳۵۶ ش.
المیزان، محمدحسین طباطبایی، دارالکتب الاسلامیة، سال ۱۳۶۵ ش.
نامه‌های عین‌القضاة، عبدالله بن محمد عین‌القضاة، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، سال ۱۳۴۸ ش.
نثر و شرح مثنوی شریف، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال ۱۳۷۱ ش.
نفایس الفنون، شمس‌الدین محمد بن محمود آملی، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، سال ۱۳۲۷ ش.
نفحات الانس، عبدالرحمان جامی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۰ ش.

نهج‌البلاغه، خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات علی بن ابیطالب(ع)، با ترجمه و حواشی علی‌نقی فیض‌الاسلام، چاپ آفتاب، سال ۱۳۲۶ ش.

وسائل‌الشیعه، شیخ محمد بن حسن حر عاملی، با تصحیح شیخ محمد سرّازی و تعلیق شیخ ابوالحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

ولدنامه، بهاءالدین بن مولانا جلال‌الدین محمد بن حسین بلخی، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین همایی، انتشارات اقبال.

رینالد آلن نیکلسن

مقدمهٔ رومی و تفسیر مثنوی معنوی

نشر نی منتشر کرده است

ترجمه و تحقیق

اوانس اوانسیان

نشر نی