

مولوی رومی

مَوَاقِفُ

مَوَاقِفُ

مَوَاقِفُ

مَوَاقِفُ

مَوَاقِفُ



سخت گیری و تعصب خامی است
تا چینی کار خون آشامی است
مولوی

نام ابرد بیچون

مقدمه مترجم

این کتاب که ترجمه آن نظر خوانندگان گرامی میرسد تألیف علامه شبلی نعمانی از علمای بزرگ قرن حاضر هند است^۱ که بواسطه کتابهای علمی و ادبی او در هند و خاور میانه معروف و کمتر کسی است از خواص کشورها که ایشان را شناسند و ما در اینجا برای مرید آشنائی خوانندگان با مؤلف محترم شرح حالی از او ولی فهرست مانند ن کریمیکیم:

شبلی که امسال یکصد و شش سال از دنیا بیخ تو اندوسی و سه سال از وفات او میگذرد در ۱۸۵۷ میلادی در دهکده ای بنام سندول^۲ احرار اعظم گرجی شین ایالات متحده آگره و او از یک خاندان معروف و کمال متولد گردید او تحصیلات مقدماتی را طبق برنامه آنروز که از حماه آموخت در زبان فارسی و عربی بود در مدرسه اعظم گرجی تمام کرده و بعد داخل مدرسه معروف عاری پور که برنامه وسیعی داشت شده و با حدیث تمام به فراگیری عاوه و فنون متداوله پرداخت او در سن هجده سالگی از تحصیل فراغت حاصل کرد، ولی دامن طالب فرونگداشت و مطامعش را ادامه داد. او برای بسط و توسعه معاونات و اطلاعات به بلاد مختلف سفر کرد و از محاسن درس استادان معروف

۱- خون مولد و موطن شبلی در منطقه هندوستان کنونی واقع است، علاوه بر شرحی که از حال شبلی در اینجا بصرف خوانندگان میرسد و معنی زمانی است که هندوستان بعد امپراطوری واحد اداره میسند این است از پاکستان، اسمی در اسفندمه برده شده است
۲- قریه متزوره چون همیشه مولد صاحبان علم و ادب بوده است سلی این شعر را در فضیلت آن گفته فصل سندول اگر چه سیاسی آدمی بیسی و سیاسی

در هر رشته‌ای استفاده نمود و مخصوصاً در تاریخ و فلسفه و ادب تتبع و احاطه کاملی حاصل کرد.

اقرباء و کسبانش آنوقت چنین مصلحت دیدند که او مثل سایر اهل علم زمان خود از میان مشاغل دنیوی شغلی برای خویش اختیار کند و لذا در رشته فلاح و زمینداری شغلی باو محول گردید ولی این دل‌باخته دانش توانست آنرا بخوبی اداره کند. بنا برین قرار شد همان شغل پدرش را که وکالت دادگستری بود برای خود برگزیند، ناچار امتحان وکالت داده و قبول شد و بیک چند هم وکالت میکرد، ولی یکمرد دانشمند بغایت پرهیزگار و پابند بدیانت چگونه میتواند از عهده شغلی بر آید که غالباً باید حقی را باطل یا باطلی را حق کند. زائد است گفته شود که او این شغل را هم ترك گفت.

راجع بایام وکالت او حکایت شیرینی نقل شده و آن این است که پدری دخترش را در کودکی برای پسری که او نیز کودک بود عقد نکاح بست، ولی پسر که بزرگ شد پسند نیامد و پدر دختر از کار خود پشیمان شد و دختر را با همه اصرار کسان داماد حاضر نمیشد عروسی کرده تحویل داماد بدهد. ناچار کسان داماد بداد گاه ارجاع و عرضحالی تنظیم و آن به محکمه فرستاده شد. پدر دختر به مولانا شبلی در این قضیه وکالت داده و ایشان هم قبول نمودند وکالت نامه‌ای تنظیم و بامضای طرفین رسید، لیکن وکیل دانشمند ماهنگام تنظیم لایحه از موکل خود بر حسب معمول تفصیل قضیه را پرسید و او هم آنچه که واقع شده بود همه را بی کم و کاست نقل کرد که یکدفعه شبلی بکه خورده و گفت عجب! تو خود اقرار میکنی که دختر را عقد بسته‌ای، پس معطل چه هستی؟ برو زود دختر را به داماد تحویل بده. گفت آخر شما قبول وکالت کرده‌اید، فرمود این کار از من ساخته نیست. موکل مزبور عصبانی شده گفت مولانا اگر اینجور بنخواهید وکالت کنید کارتان هیچوقت بجائی نمیرسد.

لخبر در هاله‌ایه شغلی گرفت، لیکن با آن فکر بلند و فضائل اخلاقی چگونه میتوانست برین شغل خود دستگی پیدا کند و هادی فطرت از اعماق قلبش ندا درمیداد شبلی تو برای دشت کاره ایتری خاکی شده‌ای خلاصه از شغل مزبور نیز دست بردار شده در منزل

نشست وبمشاغل علمی پرداخت .

دانشگاه علیگر آوازه اش آنوقت در سراسر کشور هند پیچیده بود، سرسید احمد خان بانی دانشگاه ایشان را برای تدریس ادبیات دانشگاه دعوت نمود و شبلی بدو آنرا رد کرده ولی در آخر قبول نمود و مدت شاکرده سال در دانشگاه بتدریس ادبیات عربی و فارسی اشتغال داشت و در اوقات فراغت هم در کتابخانه معروف دانشگاه مراتب به خواندن و نوشتن میپرداخت .

او در اینمیان یعنی در ۱۸۹۲ میلادی بقصد مطالعات علمی و تاریخی بترکیه عزیمت نمود و از آنجا بآسیای صغیر متوجه شده شام و بیروت و مصر را گردش کرد و سفرنامه جامعی هم نوشته که آن طبع و نشر شده و از نظر نگارنده گذشته است و باید بگویم که آن برای معلوم داشتن اوضاع اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اخلاقی ممالک مزبوره در آن عصر بهترین رهنماست.

مکرر از شغل دانشگاه استعفا میداد و قبول نمیشد تا بعد از مرگ سرسید احمد خان در ۱۸۹۸ میلادی رخصت گرفته بوطن خود برگشت . اعظم گر راسر کز اقامت قرار داده و جداً بخدمات قومی و تألیف و تصنیف پرداخت . در حدود ۱۹۰۲ که مشغول نوشتن کتاب شعر المعجم بود حادثه میسوم حزن انگیزی برایش رخداد . توضیح اینکه تفنگی از جایی غفلتاً خالی شده و گلوله ای بیای وی اصابت کرد که منجر بعمل و بریدن پا شد و از یک پامحروم گردید . این شعر مان اوست :

شبلی نامه سیه را بجزای عملش

پا بریدند صدا خواست که سر می بایست

چون آنوقت مشغول نوشتن جلد اول شعر المعجم بود او اینرا بطوریکه در مقدمه کتاب مزبور مسطور است از غرائب اتفاقات شمرده مینویسد «گویا اینهم از کرامات فردوسی بوده چه اندکی پیش از این حادثه در شرح حال او این قسمت شاهنامه (درید و برید و شکست و به بست) تحت نظر و دردمت نگارش بوده است» .

تقریباً در همین اوان بود که از طرف نظام حیدرآباد دعوت شده و به نظامت علوم و

اداره و اصلاح امور فرهنگی آن ایالت تعیین گردید. در مدت اقامت حیدرآباد با وجود مشاغل رسمی کتب چندی در علم کلام نوشت.

تعلیمات قدیمه مسلمانان هند انحطاط پیدا کرده و مثل تعلیمات قدیمه ما به صفر رسیده بود و این مورد در اصلاح آن بذل مساعی نمود و قدمهای بزرگی برداشت. او انجمنی باسم ندوة العلماء تشکیل داد و دانشکده‌ای (در حدود اعظم کر) تأسیس نمود که در آنجا علوم و ادبیات قدیمه عربی با چند زبان بیگانه طبق برنامه وسیع و جامعی بطرز جدید تدریس میشد. مجله‌ای باسم الندوة در ردیف مجلات معروف مصر دائر کرد. من ایامیکه در هند بودم از مجله مزبور بیش از هر مجله‌ای استفاده مینمودم. بمنظور تربیت نویسندگان طریقی برای دارالمصنفین ریخت. اداره‌ای برای دعوت و تبلیغ روی اصول صحیح تشکیل داد و دعای هم باطراف فرستاد.

شبلی از راه خطابه و نطق هم که در آن یدی بسزا داشت برای بیداری مسلمانان هند میکوشید. نطق‌های مهمی که در مواقع مختلف در مجامع بزرگ هند ایراد نموده است بعد از خودش همه آنها را ناشرین آثار وی جمع کرده و با مکتب و مقالات در نه مجلد منتشر ساخته اند که ۸ مجلد آن اکنون که این سطور را مینویسم جلوما گذارده شد و باید بگویم که او در این فن یعنی فن خطابه هم ماهر و زبردست بوده است.

عملاً یکمرد سیاسی نبود، ولی دارای افکار و خیالات بلند سیاسی بوده است. اولین منادی اتحاد عالم اسلام و اول سفیری است از میان علما و رهبران قوم که بممالک اسلامی سفر کرده است. در سفر ترکیب پذیرائی شایانی در استامبول از او بعمل آمده و نشان علمی از طرف سلطان بوی اعطا گردید. در بازگشت به هند حکومت انگلیس که همیشه از این مسئله (اتحاد اسلامی) خائف بود نسبت باو نگران و تا چندین سال اینمرد تحت مراقبت جاسوسان حکومت بوده است. لیکن او همیشه در مواقع حساس با کمال شجاعت و ظرافت را انجام میداد. در جنگ روس و عثمانی، جنگ طرابلس، بالکان و نیز در وقعه آره نستان در هند دردی با اثر کان و برانگبختن حس از جبار و نفرت مسلمانان بر علیه دول مهاجم استعماری از هیچ اقدامی فروگذار ننمود و نیز یادم میآید در ورود فسون

مقدمه مترجم

روس به تبریز در انقلاب مشروطیت و اعدام سران و رهبران آزادی در روز عاشورا او برای همدردی با ایران در این فاجعه مجلس بزرگی در لکنه و منعقد ساخته و بر علیه تجاوزات و مظالم و جنایات روسها نطقهای مهیجی ایراد و قطعنامهائی برای جلوگیری از مظالم و جنایات آنها به تصویب رسیده بوسیله مطبوعات آنرا بتمام اطراف انتشار دادند.

ما اینس را در اینجا میگذاریم و بر میگردیم سر مطلب و مینویسیم که در ۱۸۹۴ میلادی حکومت هند لقب شمس العلماء باو داد و عضو دانشگاه ایالت مهم الہ آباد معین شده و در همان اوان به عضویت انجمن آسیائی همایونی منصوب گردید.

در ۱۹۰۸ (تقریباً) بر ریاست انجمن اسلامی ادتبرک انتخاب و در ۱۹۱۰ میلادی در کنفرانس شرقی دولتی در شمله مدعو بوده است و حقیقت این است که شهرت علمی و معروفیت ادبی این مرد در آنوقت به پایهای رسیده بود که از تمام دنیا با مراجعات میشدند. آری گذشته از تمام بلاد هند از مصر، شام، ترکیه، جزائر مالایا و حتی از لندن و پاریس و برلن استفتاء و سؤالات علمی از او میگردید. در ۱۸۹۹ میلادی در کنفرانس شرقی منعقد در ایتالیا او دعوت داشت. از جمله واضعین حساب و برنامه برای دانشگاه مدینه که دولت عثمانی، آنوقت در صدر تأسیس آن بود یکی هم شبلی بوده است. امیر عبدالرحمن خان پادشاه افغان در ۱۹۰۰ برای انتظام امور فرهنگی و تأسیس اداره ترجمه و تألیف ایشان را بکابل دعوت نمود ولی او رد کرد.

شبلی آخرین کتابی که در دست تألیف داشت سیرة النبی کتاب مهم قطوری که در شمیانه بیمار شد و پس از پانزده روز بیماری در ۱۸ نوامبر ۱۹۱۴ میلادی مطابق ۲۸ ذی-حجه ۱۳۳۲ قمری که از عمرش آنوقت ۵۷ سال گذشته بود از اینجهان رخت برپست. او در يك هنگامه شرقی یعنی شورش هند متولد گردید و در يك رستاخیز غرب که جنگ جهانگیر اروپا باشد در گذشت.

او با اصول و مبانی دینی و اخلاقی سخت پای بند و در طریق و عقائد خود
اخلاق و عادات
ثابت و محکم و استوار بود. از هیچکس در اظهار عقیده جدا بانداشت.
صفات فاضله را هیچوقت فدائی منافع حقیر مادی نمی نمود. به فاخر و امتیازات و جاه و

جلالاً داشت و از اینرو هیچوقت گرد مشاغل عالی دولتی نمیکشت و کارهایی که بعهده میکرد همیشه علمی و معارفی بوده است و کوتی آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بوده است، این است از زمان جوانی تا دم پایان عمر بمطالعه و خواندن و نوشتن اشتغال داشت. من خود يك چند درهند پیش از جنگ جهانی اول سعادت استفاده از محضر پیر نور استاد بزرگوار را داشته‌ام. به صدق و سادگی و صراحت لهجه موصوف بود و با آنچه علم و دانش هرگز کرد نخوت و کبر عالمانه نمیکشت، بلکه فوق العاده متواضع بی تکلف و بی آرایش بود. دارای طبع لطیف و نیز شوخ و بذله گو بود. نشاط روحی، قیافه جذاب، حسن محضر، گشاده رویی و بالاخره لطف کلام همه اینها موجب شده که هر کسی از مکالمه و هم صحبتی با او لذت میبرده است. علم و طبع و مناعت نفس او به پایه‌ای بود که انعامات و هدایائی که سلاطین و امرای هند برای او میفرستاد همه را رد میکرد. در مسافرت بخارج و سیاحت ممالک اسلامی با اینکه بقصد مطالعات تاریخی و علمی بود تمام هزینه آنرا خود بعهده گرفت. یکی از پادشاهان اسلامی هند چندین بار خواست مخارج سفر مزبور را بپردازد ولی شبلی قبول نکرد. دارای طبع موزون و مخصوصاً در فارسی دیوان دارد و در سه زبان هم شعر می‌گفت، ولی هیچوقت کسی را مدح نمی‌گفت. یکی از رجال ثروتمند حیدرآباد که بمنصب وزارت رسیده بود دست عطا گشوده و بنای بخشش و انعام را گذاشت بد شبلی اشاره شد قصیده‌ای در تبریک گفته ارسال دارد؛ فرمود که آن برخلاف شیوه من است؛ دوباره اظهار شد حتی فشار آوردند صراحتاً جواب داد ممکن نیست من کسی را مدح بگویم:

عشق و علاقه خاصی بکتاب و خواندن و نوشتن داشت، بهترین مصاحبش کتاب بوده و لذت اینکار را بر هر لذتی ترجیح میداده است. او انتقاداتی که بر نوشته‌هایش میشده هیچوقت جواب نمیداد. در بعضی موارد تلامذه و اصحابش متأثر شده بنزدش می‌آمدند و خواهش میکردند که جواب بگویند میگفت: وقتی که باید صرف اینکار بشود آیا بهتر نیست که آن صرف يك کاربازده مفیدی بشود.

کتاب و رسالات و سایر آثار قلمی شبلی باندازه‌های زیاد و گوناگون است که ممکن نیست کسی ادعا کند که همه آنها را دیده است . مصنفات

آری ، موضوعاتی که او در آنها بحث نموده گوناگون و بسیار متنوع است :
 مذهب ، ادب ، تاریخ ، حکمت و کلام ، آثار و احوال اشخاص یا حکما و بزرگان و غیره و غیره او در هر يك وارد بحث شده و آثار گرا بیهائی از وی بیاد کارمانند است . من مخصوصاً در دیدارچه خودم بر ترجمه جلد چهارم شعر العجم که طبع و نشر شده است شرح قسمت اعظم از آثار و عده کتب و رسالات او را نوشته‌ام و خوانندگان گرامی را با آنجا حواله میدهم . او علاوه بر کتب و رسالات ، همانطور که در بالا اشاره شد مقالات زیاد گوناگونی دارد که بحث در آن از حوصله این مختصر خارجست .

چیزی که زیاده از همه قابل ذکر است سبک انشاء و اسلوب نگارش است که بسیار ساده و بی آرایش و نیز روشن و در عین حال شیوا و مبتکر است و يك صفت ممتازه ایجاز و پر معنی بودن آنست که بلفظ اندك معنی بسیار ادا مینماید . یکی از خاورشناسان بزرگ آلمان در سبک و روش نگارش او شرحی نوشته و میگوید که از میان نویسندگان هند شبلی تنها نویسنده ای است که تألیفاتش اکثر بر مبانی تحقیق عصر حاضر قرار گرفته و به روش علمی امروز اروپا نگارش یافته‌اند ، بنا بر این شاید اغراق نباشد اگر بگویم که او موجود سبک نوین نویسنده‌گی و در طایفه وصف اول نویسندگان قرن حاضر هند قرار گرفته است . ما این بیان را در همینجا ختم کرده و برای روشن شدن ذهن خوانندگان کلمه‌ای چند در پیرامون کتاب حاضر و مندرجات آن ذکر میکنیم .

شبلی بدو بشرح حال و نیز اخلاق و عادات عارف دانشمند ما مولانا جلال الدین رومی پرداخته و چون منظور اصلی وی در حقیقت اظهار نظر در «دیوان» خصوصاً «مثنوی» دوائر نفیس مولانا است باین معنی که این دو کتاب گرانبهارا خواسته‌بامیزان انتقاد علمی سنجیده و محسنات و معایب آنها را معلوم دارد لذا توجه خود را بعد از شرح حال به طرف آثار یعنی دو کتاب مزبور معطوف داشته و در اطراف آن عالی‌الخصوص در پیرامون مثنوی مبسوطاً سخن رانده است . او شرحی که در تبارزه در مقدمه کتاب نوشته میگوید که در شرح حال و سوانح مولانا کتاب

هائی که ماخذ او هستند چون روی سخن باستان و بر مشرب و مذاق قدیم تألیف یافته‌اند
چیزهای پندردخور و مطالب ضروری و کارآمد در آنها خیلی کم است ، لیکن این تقیصه را
او بدینسان تدارك و جبران نموده که تبصره و تقریظ بسیار مبسوطی بر کلام مولانا
و مخصوصاً بر مثنوی نوشته است . شبلی در اینقسمت و در سنجش کلام مولانا
یعنی مثنوی و تطبیق و مقایسه و نیز تأثیر آن در حیات ادبی ما ایرانیان الحق داد سخن
داده است . او بدو «دیوان» را که تمامش غزل است تحت مطالعه آورده و در آن به تفصیل بحث
نموده است . او میگوید غزل که عبارتست از سوز و گداز تا زمان مولانا به بساطت و
سادگی باقی بوده و هیچگونه ترقی و پیشرفتی در آن حاصل نشده بود؛ چه اینکه شعر و
شاعری در ایران از قصیده گوئی و مداحی آغاز شده و آنهایی که باینکار میپرداختند
کسانی بودند که آنرا برای ضرورت معاش پیشه کرده از عشق و عاشقی یا درد و سوز در این
اشخاص ابدأ خبری نبوده است . البته در نیمیانه اشخاصی مانند ابوسعید ابوالخیر ،
حکیم سنائی ، خواجه فریدالدین عطار از اکابر شعرای صوفیه گذشته‌اند که در
کلامشان اثر جذب و حال محسوس است ، ولی این بزرگان هم سوز عشق و دردهای درونی خود
را بیشتر بوسیلهٔ رباعیات و قصائد و نیز مثنویات اظهار داشته‌اند و غزل هنوز بحال سادگی باقی بوده
است ، در اینجا او این نظریهٔ ارباب تذکره را نقل میکند که بالاتفاق مینویسند که کسانی که
غزل را غزل کرده‌اند شیخ سعدی ، عراقی و مولانا روم میباشند ، ولی شبلی آنرا
مورد تردید قرار داده میگوید جای انکار نیست که نام مولانا را از فهرست ترقی
دهندگان غزل نمیتوان خارج ساخت ، لیکن انصاف این است که او را از حدیث غزل سرائی
نمیتوان در ردیف سعدی و عراقی قرار داد . شبلی از اینجا بانظر موشکافانه تذکره معایب
و محسنات غزلیات مولانا پرداخته و شرحی که درینباب درج کتاب است بسیار جالب
توجه است .

اوس از فراغت از «دیوان» «مثنوی» را مورد تحقیق قرار داده قبلاً در پیدایش
نوع مثنوی و ترقی و تکامل آن و بعد مثنویانی که در این هنگام که مولانا دست بتألیف
کتاب زده در دسترس او بود و مخصوصاً حدیقه و منطلق الطیر که قاعدتاً جلو او

قرار داشته اند شرح قابل ملاحظه‌ای نگاشته، سپس شهرت عالمگیر کتاب را زیر عنوان شهرت و مقبولیت مثنوی مورد بحث قرار داده قبلاً در طی بیان جالبی نشان میدهد که این شهرت و مقبولیت به پایه‌ای رسیده که همه کتب فارسی را تحت الشعاع قرار داده است در صورتیکه کتابهایی در مقابل بوده‌اند که وسائل و اسباب داخلی و خارجی آنها برای کسب شهرت و قبولی عامه بمراتب بیش از مثنوی بوده است و معیناً اقبالی که از فضلا و دانشمندان دنیا باین کتاب شده نسبت بهیچ کتابی نشده است. او در پی کشف عوامل و اسباب آن محققانه بحث نموده و چقدر هم خوب از عهده برآمده است.

راجع بر روش تألیف کتاب که آن معیار باروش کتابهای معروف دیگری است که در تصوف و اخلاق تألیف یافته بودند و نیز عدم رعایت نظم و ترتیب در عناصر و اجزاء کتاب و بالاخره موضوع اقتباس از حدیقه و منطق الطیر او در هر یک مدققانه بحث نموده است. در موضوع اقتباس مخصوصاً میگوید که آن ناشی از تواضع و نیک نفسی مولانا است و گرنه حدیقه و مثنوی هیچ طرف نسبت با هم نیستند و برای اثبات این مدعا او اشعار حدیقه و مثنوی را از چندین جا باهم تطبیق و مقایسه نموده و معلوم داشته که فرق بین آنها کوئی فرق بین زمین و آسمان است. آری، سخنان مولانا گذشته از درخشندگی و ظرافت های ادبی پر از دقائق حکمت و اسرار پر نور عرفان است.

شبلی در اینجا وارد در انتقاد از شعر مولانا میشود و بعد برای روشن شدن ذهن خوانندگان اموری چند بطور اصول موضوعه راجع بمطالب کتاب خاطر نشان میکند و از آن پس به بیان خصوصیات یا صفات ممتازة مثنوی میپردازد و درین مباحث (صفحه ۶۲ تا ۸۱) همینقدر مینویسم که گذشته از حل مسائل عضله مطالب و نکات بگرو تازه‌ای ذکر شده که بسیار جالب توجه است.

شبلی از اینجا وارد مرحله جدیدی میشود و فصل تازه‌ای در کتاب آغاز میگردد. توضیح اینکه او مولانا را (چنانکه قبلاً در دیباچه مؤلف ملاحظه خواهید نمود) در شمار متکلمین آورده و از این حیث شرح حال او پرداخته است و لذا این موضوع را در اینجا تحت عنوان «علم کلام» مورد بحث قرار داده و چنین مینویسد: جای بسی تعجب است

که هر دم بعد از این همه شهرت و مقبولیت کتاب و سزای هزاران و صد ها هزار بار خواندن هم باز آنرا نقد از این حیث می شناسند که کتابی است در تصوف و طریقت و این حتی بخيال کسی نگذشته است که آن صرفاً تصوف نیست بلکه در علم کلام و عقائد هم نفیس ترین و گرانبهاترین کتاب بشمار می آید. او در ذیل این بیان میگوید کاخ علم کلام موجوده را امام غزالی بنیان نهاده و امام رازی آنرا بعرض کمال رسانیده است و از آن تاریخ تا با امروز هزارها و صد ها هزار کتاب در این فن نوشته شده ولی انصاف این است که مسائل عقائد بدان خوبی که درین کتاب تحقیق و ثابت شده است تمامی کتبی که گفته شد در مقابل آن هیچ است. او بعد از روشن کردن این مدعای خود مینویسد: بنابراین لازم است که متنوی از حیث علم کلام هم جاو طرفداران علم و دانش بمعرض تمایش گذارده شود.

شبلی برای اینکه آنچه در بالا گفته نشان هم داده باشد از اینجا وارد دریای بی پایان کتاب میشود و عقائد اصولی اسلام را که عبارتست از « ذات باری، صفات باری، نبوت، مشاهده ملک، معجزه، روح، معاد و بالآخره جبر و اختیار» او در هر يك به تفصیل بحث نموده و داد تتبع و تحقیق داده است.

او درین مباحث مسائل غامضه کتاب را طوری بزبان بسیار ساده حل و روشن نموده و مطالب بسیار دقیق علمی و فلسفی را با مهارتی تشریح و تبیین کرده که گوئی پرده از روی هر رازی برداشته است و حقیقت این است که افکار گوناگون و بسیار متنوع و مطالب و نکات حساس و بکرو تازمه و بالآخره حقائق و معارفی که این قسمت حاوی آنست بقدری زیاد و مفصل و مبسوط و در عین حال شیرین و جذاب و جاذبند که باید بگویم از میان آن عاجزم. همینقدر از نظر حق شناسی مینویسم که این خدمت نمایان شبلی دانشمند نزرک که يك چنین فصل برجسته در خشان در حیات علمی و اولاد روم باز کرده و در حقیقت راز سر بسته ای را گشوده و گنجینه های گران بهای افکار یا مفاخر علمی باستانی ما را که از نظر هامکتوم و پوشیده بوده در ایگان در دسترس ما گذارده است درخور همه نوع تقدیر و شایسته سپاس مخصوص است.

شبلی بعد از این نوحه در نه جنبه تصوف و عرفان کتاب یعنی متنوی معظوف داشته

و در آن عالمانه و باقلم موشکاف خود بحث نموده است. گرچه او این موضوع را با کمال تأسف بعذر اینکه نابلد^۱ این کوچک است مختصر کرده است، ولی با همه اختصار جامع و حاوی حقائق نافع و مطالب مفیده است. شریعت و طریقت و حقیقت که بیان ماهیت و اسرار آن هدف اصلی مثنوی است، مراحل سلوک و منازل و مقامات عرفان و دیگر مسائل مربوطه او در هر يك محققانه و بسیار متین و عالی و در عین حال دلچسب و شیرین صحبت داشته است. او درین مباحث رازهای سر بسته‌ای را گشوده و حقائقی را بی پرده ظاهر و آشکار ساخته است. خاصه مسئله وحدت وجود را که یکی از مسائل معضله و بسیار غامض تصوف بشمار می‌آید طوری بزبان ساده روشن بلکه عام الفهم نموده که در آن برای احدی جای ابهام یا شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. شبلی در آخر از نظر فلسفی در کتاب وارد بحث شده مسئله تجاذب اجسام، تجدد امثال و بالاخره اصول تکامل را که از اکتشافات جدید و جزء مفاخر فلاسفه عصر حاضر شمرده می‌شوند او نشان میدهد که تمام از سرچشمه آن عارف ربانی الهام گرفته و آن گوینده آسمانی این افکار بدیع را در چندین قرن قبل ظاهر کرده و در حقیقت جاده را برای آیندگان باز کرده بود.

در اینجا لازم است که چند کلمه هم در موضوع ترجمه و طبع کتاب بعرض برسانم: اما راجع به ترجمه باید بگویم که در آن رفیع فراوان مردم و بعلمت عوارض جسمانی و ناتوانی مشقت و زحمت زیاد در اینکار کشیدم؛ چنانکه يك کتاب بدین خردی را که ملاحظه میفرمائید يك سال و اندی اتمام آن بطول انجامید و شرح آن بطور اجمال اینست که از مدتی (چنانکه در دیباچه ترجمه جلد دوم شعر العجم به تفصیل نگاشته شده) بر اثر افراط در کار مبتلا بضعف اعصاب گردیدم و آن در این اواخر در نتیجه ترجمه و طبع کتاب های مهم چندی شدت یافت، بکلی رنجور و ناتوانم ساخت. پزشکان تجویز مسافرت بخارج را کردند و آنرا آنها راه علاج دانستند و حتی گذرنامه مرا گرفتند و عازم سفر خارجه گردیدم ولی با کمال تأسف مواجه با ایز سرسام آورنده، با همه مثبت و کوششهای

۲- شبلی چون طبعش همه نحیفی و منطقی بوده و در حقیقت جوئی روش او علمی و تحلیل منطقی است لذا در موضوع تصوف که آن نتیجه تراوش ذوق است بامبنی بر تعبیه قلب و مشاهدات قلبی است میگوید «نابلد این کوچک است».

مقدمه مترجم

زیاد نتوانستم برای مقصدی که در نظر گرفته شده بود تهیه ارز کنم، زانداست گفته شود که قضیه مسافرت از آن پسر یکباره از دستور خارج شده و به پیروی از این اندرز حکیمانه خیام شاعر دانشمند که میگوید «با درد بساز و هیچ درمان مطلب» بکلی از این خیال یعنی خیال مسافرت منصرف گردیدم.

البته يك چند از خواندن و نوشتن ممنوع و یارای آنکه دست بکتاب جدیدی بزنم نداشتیم ولی حسن عقیدت به مولانا و عشق و علاقه خاص من به مثنوی با استمداد از روان پاک آن عارف ربانی بالاخره مرا بر آن داشت که بترجمه این کتاب که در حکم اتحار بود همت بندم. اما اینکار همانطور که در بالا اشاره شد خیلی بکنندی و با تحمل تعب و رنج زیاد پیش میرفت.

بعد از اتمام ترجمه مدتها هم همانطور که معمول کشور ماست مشغول تهیه وسائل مادی طبع کتاب بودم و درین راه حقیقه رنج میبردم. در ممالک متمدنه که مطبوعات و کتاب حکم غذای روحانی را پیدا کرده است مؤسسات و بنسگاههایی با تمام وسائل برای تشویق و ترغیب مؤلفان و مترجمان و طبع و نشر کتب و نوشتجات آنها در هر گوشه و کنار موجود که در سرتاسر مملکت ما یکی هم وجود ندارد و همین سبب شده که یک نفر نویسنده در این محیط عجیب اگر وارد در سیاست و زد و بندهای سیاسی نشود واقعاً نمیتواند از راه نویسندگی اعاشه کند.

مینویسند دوره مأمون عباسی در صله ترجمه هر کتابی مخصوصاً کتاب را میکشیدند و برابر آن طلا میدادند و گویا بهمین جهت بوده که میگویند چنین ترجمه هزارا روی کاغذهای کافرت و خنچیه با کلمات خیلی درشت نوشته و سطور را از هم زیاد فاصله میداده است تا اینکه که در هر صفحه یکی چند سطر بیش نبوده است یا يك مترجم عجمی ساکن جندی شاپوره و موسوم به جارج بن جبریل که به بغداد دعوت شده است در مراجعت پنجاه هزار سکه بیکده از تومان امروز خرج سفر داده میشود که ما امروز تصور آنرا نمیتوانیم بکنیم. آری از همین فیض بخشی ها و تشویق و قدردانیها بوده است که عصر نهبی اسلام تشکیل میگردد و هزاران نویسنده و مترجم ما هر زبردست تربیت می شوند که

مقدمه مترجم

امروز در تمام روی زمین معروف و از مفاخر عرب و اسلام بشمار میآیند. باری همانطور که در فوق اشاره شد از نظر مالی در مضیقه بوده و با گرانی کاغذ از عهده مخارج چاپ کتاب بر نمیآیدم و لذا یکمدت در خارج برای تهیه وسائل مادی این کار در تلاش و تکلیف بودم و موفق نمیشدم تا آنکه بدوست معظم دیرین و دانش پرورم جناب آقای سید حسن عنایت ادام الله ایام نعمة و فضاله که عقامی که حسام الدین چلبی در دل مولانا جلال الدین داشته است در دل من بنده دارد مراجعه نمودم و ایشان که از دیرباز همواره مشوق و محرک اینجانب در کارهای علمی و ادبی بوده این قدم جدیدم را استقبال نموده با کمال میل حاضر شدند مخارج چاپ را بعهده گرفته و کتاب را با بودجه شخصی بطبع رسانند ولی شایسته ندیدم که با خاطر دوست عزیزم باشم تا آنکه مرا بدوست دانشور و دانشگر خود حضرت آقای حسن کورس از بازار کافان معروف معرفی نمودند و معزای الهیه که خود از اهل فضل و دانش و در فرهنگ و ادبیات معاصر اطلاعاتی بسزا دارند پس از اطلاع از موضوع و قهرمان کتاب تمام مخارج طبع آنرا بی هیچ منتهی بلکه با کمال خاوص و رحمت کردند. در این موقع فریضه خدمت خویش من بینم که با مسئله دوام وجود فیض بخش ایشان از مساعدت گرانمای ایشان سید سگذاری کنم و چون انجام این اوراق مرهون توجده خاص و عنایت مخصوص دوست جانی ما آقای عنایت است و وظیفه خود میدانم که نام نامی ویرا زیور این اوراق قرار دهم باشد که اندکی از بسیار حقوق دوستی و یابوری را گزارده باشم و دوام توفیق ایشان را در خدمت بعلم و ادب از خداوند مسئلت کنم. این مقدمه را با اظهار تشکر از توجهی که کارکنان محترم چاپخانه رنگین در خوبی و حسن جریان طبع مبذول داشته اند ختم میکنم.

تهران خرداد ۱۳۳۲
سید محمد تقی فخر داعی میلالی

بسمه تعالی

دربارهٔ چاه هنر لایف

مشکل حکایتی است که هر دره عین اوست اما سی توان که اشارت بنا کنند

باید است که کتاب حاضر چهارمین کتاب سلسلهٔ کلامیه است، چه اینکه سه کتاب که عبارتند از: تاریخ علم کلام، علم کلام جدید، الغزالی سابقاً اشاعت و انتشار یافته اند.^۱ چونکه جلال الدین رومی را دنیا از حیث فقر و اوصاف شناخته و بهمین اسم در همه جا معروف میباشد لذا وارد کردن او در زمرة متکامین و از این حیث سوانح عمری او بیشتر موجب تعجب خوانندگان خواهد شد. لیکن در زرد ما عام کلام اصلی است که عقائد اسلام را طوری که ریح سود و حقیق و معارف آن قسمی نشان داده شود که خود بخود دامن گیرند و این مرد بزرگ تقدیری خوب از ابعاد این وطنه بر آمده که نظیر آنرا نمیتوان در جای دیگر پیدا کرد و بنابراین او را از دائرة متکامین خارج کردن کمال بی انصافی است.

- ۱- برای مرید اطلاع خوانندگان هیوسم که مؤلف دانستند همانطور که اشعار داشته اند سه کتاب در رشتهٔ کلام قبل از این تألیف موده اند و این کتاب دوای اول را ترجمه و طبع و سر موده و ترجمهٔ مستقیم از کتاب سوره نسی الغزالی در شماره های مجلهٔ آه و روش و پرورش نور از مرهش در ۱۳۱۸ شمسی انتشار داده ام. (مترجم)
- ۲- شلی در اینجا میخواهد از معامه و لایا در تصوف و عرفان چیزی بگوید، بلکه آنچه که هدف منظور اوست ثبوت استهضاب است که ولوی در علم کلام نه و طبعه اس دفاع دین اسلام از مرس مخالفین است معامی پس بلند و از جمله دارد و آن است که در کتاب خواهد آمد به پانه ای است که هیچک از علما و دانشمندان بزرگ منی نوانند ناری در این باره برابری کنند. خوانندگان گرامی از همهٔ اما سراسر کتاب نهند و خواهند بود که این فصل در حشاش باره ای است که بهیبت والا و فله فلوب مدی شلی معانی در حیات علمی و ادبی جلال الدین رومی بار می شود (مترجم)

سوانح و حالات رومی در تذکر عام باختصار ذکر شده ، سی سالار که مرید خاص
وسالها هم نائل بفيض صحبت بوده تذکره مستقلی نوشته است . در مناقب العارفين نیز
تذکره حالاتش مفصل و مشروح است و من این دو کتاب را بیشتر مأخذ قرار داده ام ، لیکن
این دو کتاب هم چون روی سنن باستان و بر مشرب و مذاق خیلی قدیم تألیف یافته اند
چیزهای بدرد خور و مطالب ضروری و کار آمد خیلی کم بدست می آید ؛ ولی این تقیصه را
من بدینسان تدارك و جبران کرده ام که تبصره (تقریظ) نهایت مفصالی بر کلام مولوی
و بالخصوص بر

نام و نسب، ولادت و تعلیم و تربیت

نام محمد، لقب جلال الدین، شهرت مولانا روم از اولاد ابو بکر صدیق بوده است. در جواهر مضیئه سلسله نسب بدین طریق مسطور است: محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبد الله بن عبدالرحمن بن ابو بکر صدیق؛ بموجب این روایت حسین بلخی جد بزرگ مولانا میشود، ولی سیه سالار پدر بزرگ نوشته است و همین صحیح است. حسین از بزرگان متصوفه و صاحب حال بوده است. ملاطین وقت تا اینکه او را عزت میکردند که محمد خوارزمشاه دخترش^۱ را به نکاح او در آورد و بهاء الدین از وی بوجود آمد و بدینسان محمد خوارزمشاه^۲ بابا بزرگ بهاء الدین و جد بزرگ مادری مولانا میشود.

پدر مولانا ماقب به بهاء الدین و از اهل بلخ بود. در عام و فضل و حید عصر شمرده میشد و از اقصای خراسان فتاویٰ بحضرت او میآوردند و از بیت المال چیزی کمی یو پیه میگرفت و بآن قناعت مینمود. از درآمد وقف مطلقاً منمّع نمیشد. صبح ها تا ظهر علوم رسمی درس میداد و عصرها به بیان حقایق و اسرار میسر داخت و روزهای جمعه مخصوص وعظ و خطابه بوده است.

۱ - مدینه العلم ارنیقی . (مؤلف) .

۲ - محمد خوارزمشاه در میان سلسله خوارزمیه از فرمانروایان معدوم بوده است . از خراسان گرفته تا سیاه ایلیان ، ماوراء النهر و کاشغر تا خطه عراق تحت نمود او بوده است . زود در آخر بدین فکر افتاد که خلافت عباسیه را از میان برداشته بجای آن خلافتی از سادات علوی برقرار سازد و برای اجرای آن منظور بطرف بغداد حرکت نموده لیکن در راه دچار برف عظیمی شده ، حذر مراجعت نمود تا در سنه ۶۱۶ از ساء جنگیز خان شکست خورده و بالاخره باحال مذلت و ناگامی در ۶۱۷ درگذشت رجوع نمود به تذکره دولت شاه . (مؤلف) .

فردا فرمانروائی خوارزمشاهیان بود و منصفانه **شاه خوارزمشاه** کل سرسید این سلسله
 آنوقت بر تخت جالس بود ما است. او از معتقدان بود **یدان بهاء الدین** بوده و اکثر در مجلس
 روی حاضر میشد. امام **فخر الدین رازی** هم در این زمان میزیست و سلطان **محمد بوی**
 نیز عقیده مند بود و اغلب وقتی که بنزد **بهاء الدین** میرفت دانشمند مشارالیه را هم با خود
 میبرد. **بهاء الدین** در اثناء موعظه از فلسفه یونان مذمت میکرد و میگفت کسانی که کتب
 آسمانی را پشت سر انداخته و در مقابل تفاوتیم کهنه فلاسفسر تعظیم خم میکنند چه امیدی
 میتوانند برای نجات داشته باشند. البته بر امام خیلی ناگوار میگذشت. اما بملاحظه
خوارزمشاه نمیتوانست چیزی بگوید.

اتفاقاً روزی سلطان به ملاقات مولانا **بهاء الدین** آمد، جمعیت عظیم باشکوهی
 مشاهده نمود در سلطنت های شخصی کسانی که مرجع عام میشوند سلاطین وقت همیشه
 بآنها بنظر عدم اطمینان و تشویش خاطر نگاه میکنند و روی همین اصل بود که **مامون**
عباسی حضرت امام رضا را از رفتن به عید گاه بازداشت و با جهالتگیر (پادشاه مغولیه
 هند) مجدداً الف ثانی را زندانی کرد. باری **خوارزمشاه** که آن ازدحام را دید رو با امام
 کرد و گفت «چه مجمع عظیمی است» امام دانشمند که منتظر فرصت بود گفت آری
 اگر از هم اکنون جلو گیری نشود تدارک آن بعداً مشکل می شود. سلطان به اشاره امام
 کایدهای خزائن و قلاع را نزد **بهاء الدین** فرستاد و سفار داد که از لوازم و اسباب سلطنت
 فقط این کایدها زده ما بوده و آنها را هم بیش شما فرستادم. مولانا **بهاء الدین** فرمود
 بسیار خوب من بزحمه بعد از وعظ و خطابه از اینجا حرکت خواهم نمود. او در ساعت
 مقر از شهر خارج شده و از حمله میصد تن از مریدان خاص که از اشخاص زبده و برجسته
 بودند با او حرکت نمودند. سلطان که از قضیه باخبر شد فادم گردید و حاضر شد که در
 دهه دارا و حران در آنجا آمد و ای او از تصدیقی که گرفته بود برگشت.

در زمان که رسید سران و امدران آنجا بیدار وی می شتافتند. در
 آنوقت شش سالمه بود. آنکودب در دست از حیلش می درخشید. خواجه **بهاء الدین**

گفت این گوهر شایسته را گرامی دارید و بعد اسراراً نامه‌اش را به هدیه به مولانا داد. چون در شرح حالات مولانا جلال الدین از سلاطین روم در موارد

سلاطین روم

عبدیده سخن خواهد رفت و از میان سلاطین مزبور عدّه زیادی هستند

که بین آنها با مولانا ارتباط خاصی برقرار بوده لازم میدانیم شرحی بر سبیل اجمال از این سلسله در اینجا مذکور داریم.

باید دانست که سلاطین روم در آن زمان عبارت بودند از سومین شاخه سلجوقی که آسیای صغیر را در تصرف داشتند و این قطعه یعنی آسیای صغیر را در آن زمان روم می‌گفتند. این سلطنت مدت دو بیست و بیست سال دوام نموده و چهارده فرما را از این سلسله گذشته و سر سلسله آنها هم قتلش بوده است که بر آلپ ارسلان یابی شده و در سال ۴۵۶ کشته شد.

زمانیکه مولانا با پدر خود باین صفحات آمدند علاء الدین کیتباد بر سر بر سلطنت حال بود. او ساطی با عظمت و جلال و قلمروش و سستی بسزاداشت. او در ۶۳۴ هـ مرد و پسرش غیاث الدین کیتخسری بر تخت نشست.

در زمان او (۶۴۱) فاندربها سرداری تاجیجی بر او هجوم آوردند. غیاث الدین خواست از آنها جلو گیری کند خود شکست دیده و ناگزیر باطاعت گردید. وی در سال ۶۵۶ هـ - ق در گذشت و سه پسر باقی گذاشت: علاء الدین کیتباد، عزالدین کیکاوس، رکن الدین قلیج ارسلان. حکمرانی خاس قونیه بدست علاء الدین آمد. او در سال ۶۵۵ هـ - ق بقصد ملاقات منجو خان برادر هولاکو خان از قونیه بیرون آمد و در آن سفر مرد. منجو خان بلا دروه را بین دو برادر تقسیم نمود و آنها خراج گذار وی قرار گرفتند. عزالدین کیکاوس سلطان خمسوس قونیه بوده است. در آن ایام ییکو سپید سالار هولاکو به قونیه حمله ور شد و کیکاوس فرار کرد و اهل شهر بدست خطیب شهر بن ییکو بدعت نمودند. ییکو از خطیب خبی احترام مینمود و حتی زوجه‌اش بدست خطیب اسلانه آورد. سال ۶۵۹ هـ - ق بن کیکاوس و رکن الدین دو برادر جنک در گرفت. رکن الدین

۱- این واقعه در سام بنام کر مسطور است لیکن در رساله ۳۰۰ سالار هیچ دگری از آن نیست. (مؤلف).

کومک هولاکو فاتح در آمد، لیکن خود او هم بقتل رسید.

معین الدین پروانه که ذکرش در شرح احوال مولانا مکرر خواهد آمد حاجب همین رکن الدین و در معنی مالک^۱ سیاه و سفید بوده است. این مرد مرید خاص مولانا و پسر خوانده بود.

بهاء الدین از نیشابور به بغداد عزیمت نموده مدتی در آنجا اقامت نمود. وجوه و معاریف شهر از هر طبقه میآمدند و از بیانات او در معارف و حقایق استفاده مینمودند. اتفاقاً هیئتی بسفارت از طرف کیتباک سلطان روم در آن ایام به بغداد آمده بود. اعضای این هیئت در حلقه درس بهاء الدین شرکت جست. بالآخره جزو مریدان وی قرار گرفتند و در مراجعت به قونیه آنچه دیده بودند برای علاء الدین نقل کردند و این سبب شد که او غالبانه مرید گردید. خلاصه شیخ از بغداد به حجاز و از آنجا بشام رفت تا آنکه به ارزجان آمد و از آن نقطه به آق شهر رسید. در اینجا خاتون ملک سعید فخر الدین از وی پذیرائی گرم شایانی بعمل آورد. مدت یکسال توقفش در آنجا طول کشید. از آنجا نیز حرکت کرده تا آنکه به لارنده رسید. مدت هفت سال مقیم آنجا بود. سن مولانا آنوقت بالغ بر هجده سال بود و در این سن والدش باو زن داد و سلطان ولد در سال ۶۲۳ هـ ق بدنیا آمد. شیخ از لارنده بنا به خواهش کیتباک روانه قونیه گردید. ۲ در ورودی آنجا سلطان با تمام ارکان دربار با استقبال بیرون رفت و او را با احترامات تمام بشهر آوردند. نزدیک حصار شهر علاء الدین از اسب پیاده شد و در عنانش تا شهر پیاده راه طی نمود. خلاصه شیخ را در مکان عالیشانی ورود دادند و از محضرش استفاده مینمودند. وفات شیخ در روز جمعه ۱۸ ربیع الثانی ۶۲۸ هـ ق اتفاق افتاد.

مولانا جلال الدین در ۶۰۴ هـ ق در بلخ بدنیا آمد. علوم مقدماتی

ولادت و تعلیم و تربیت

را در خدمت پدرش تحصیل نمود. سید برهان الدین محقق که از

مریدان شیخ و در فضل و دانش معروف بود تعلیم و تربیت فرزندش را شیخ باو محول داشت و

۱- من این حالات را زیادتر از ابن خلدون گرفته ام. میان حبیب السیر و ابن خلدون جایجا اختلاف است. اما من ابن خلدون را ترجیح داده ام. ابن خلدون بواسطه ندانستن فارسی پروانه را روانوا نوشته است. (مؤلف). ۲- صفحات. (مؤلف).

مولانا اکثر رشته‌های علوم و فنون را از او فرا گرفت. چنانکه در بالا گفتیم در سن ۱۸ یا ۱۹ با پدر به قونیه آمد. بعد از فوت پدر یعنی در سال ۵۶۲۹ هـ که از سن وی ۲۵ سال رفته بود برای ادامه تحصیل بشام سفر کرد. در آن زمان دمشق و حلب هر دو از مراکز علوم و فنون شمرده میشدند. ابن جیبیر که در سال ۵۷۸ هـ به دمشق مسافرت کرده مینویسد در شهر تنها بیست دارالعلوم بزرگ وجود دارد. در حلب هم الملك الظاهر فرزند سلطان صلاح الدین از روی هدایات قاضی ابوالمحسن در سال ۵۶۱ هـ - ق مدارس چندی تأسیس نمود. چنانکه از آنوقت به بعد حلب نیز مثل دمشق مدینه علوم گردید.

مولانا اول به حلب رفت و در دارالاقامه (شبهانه روزی) مدرسه حلاویه منزل کرد. کمال الدین ابن عدیم حلبی مدرس آنجا بود. نام او عمر بن احمد بن هبة الله است. ابن خلکان^۱ مینویسد که او محدث، حافظ، مورخ، فقیه، کاتب، مفتی و ادیب، جامع همه این مراتب و مقامات بوده است. در تاریخ حلب کتابی نوشته که يك قسمت مهم آن در اروپا طبع و نشر شده است. سوای مدرسه حلاویه او در سایر مدارس حلب نیز تحصیل علم کرده است. در همان اوان طالب علمی در عربیت، فقه و حدیث، تفسیر و نیز در معقول سرآمد اقران بود، چنانکه هر وقت مسئله مشکلی پیش می‌آمد و کسی نمیتوانست آنرا حل کند باو مراجعه^۲ میکردند.

در دمشق معلوم نیست که در کدام مدرسه منزل گرفته تحصیل میکرده است. سه سال از دريك مورد بطور ضمنی نوشته است وقتیکه خداوند گارما در دمشق بود در مدرسه برائینه در حجره‌ای که متمکن بودند^۳ لیکن از حالات این مدرسه چیزی بر ما روشن نیست. صاحب مناقب العارفين میگوید مولانا مدت هفت سال در دمشق تحصیل کرده و سنین عمرش آنوقت^۳ بالغ بر چهل بوده است.

این امر قطعی است که او در تمام رشته‌های علوم در سیه باعلی درجه مهارت پیدا کرده بود. در جواهر مضیبه نوشته: کان عالماً بالمداهب، واسع الفقه، عالماً بالخلاف الخ.

۱- ابن خلکان ترجمه قاضی بهاء الدین (مؤلف).

۲- سه سال از چاپ هند صفحه ۱۶ (مؤلف).

۳- مناقب العارفين صفحه ۵۵ و ۵۶ (مؤلف).

دور نرویم خود کتاب مثنوی گواه صادقی است که او در همه علوم دست داشت، لیکن این راهم نمیتوان انکار کرد که آنچه او فرا گرفته و یا چیزهایی که در آنها مهارت حاصل کرده بود تمام آن از علوم اشاعره بوده است. در مثنوی روایات تفسیری که نقل کرده تمام از روایات اشاعره یا اهل ظاهر و ظاهریان میباشد و نیز از قصص انبیاء چیزهایی که نقل کرده همانهایی هستند که در عوام مشهور بوده اند. او از معتزله نفرتی که اظهار میکند همان نفرت است که اشعریها از معتزله دارند، چنانکه در یک مورد میفرماید:

هست این تاویل اهل اعتزال وای آنکس کو ندارد نور حال

استاده از سید برهان الدین پدر مولانا وقتیکه وفات یافت سید برهان الدین در ترمذ وطن خوش بود. این خبر را شنیده از آنجا حرکت کرد و به قونیه رفت. مولانا آنوقت در لارنده بود، سید نامه ای به مولانا نوشت و آمدش را اطلاع داد. مولانا همانوقت روانه شده و در قونیه شاگرد و استاد را ملاقات اتفاق افتاده هم دیگر را در آغوش گرفتند و نادیری در عالم بیخودی بوده و وقتیکه بنخود آمدند سید از مولانا امتحان گرفت. وقتیکه او را در تمام علوم کامل یافت فرمود فقط علم باطنی باقیمانده که اینک من آنرا که امانت و الدشماست بشما می سپارم، چنانکه مدت نه سال تعلیم طریقت و سلوک باو داد و بنا بقول بعضی مولانا در آنوقت مرید او هم شده است و تمام اینها در مناقب العارفین درج میباشد، او در چندین جای مثنوی از سید موصوف مانند یک مرید خالص و خلص چگونه از پیر نام میبرد نام برده است، ولی با وصف احوال هنوز رنگ علوم ظاهری بر مولانا غالب بود، علوم دینیبه درس میداد، وعظ میکرد و فتوی میداد، از سماع و آواز جداً احتراز مینمود و حقیقت این است که دور دوم زندگی او از ملاقات شمس تبریزی شروع میشود که ما آنرا به تفصیل می نویسیم.

جای بسی تعجب است که واقعه ملاقات شمس تبریزی که بزرگترین واقعات زندگی مولانا شمرده میشود در تذکره ها و تاریخها بقدری مختلف و متناقض نقل شده که دریافت اصل واقعه بنظر مشکل میآید. جواهر مضیبه که در حالات علمای حنفی اول کتاب و زیاده از همه مستند شناخته شده است نقل میکند که یکروز مولانا در منزل تشریف داشتند

و کتاب چندی کرد خود نهاده و تلامذه گردا گرد وی نشسته بودند، اتفاقاً شمس تبریزی در آمد و سلام گفت و بنشست. او اشارت به کتب کرده پرسید از مولانا که این چیست؟ مولانا گفت چیزیست که تو آنرا ندانی. هنوز این سخن تمام نشده بود که در تمام کتابها آتش افتاد. مولانا پرسید این چه باشد، شمس گفت تو نیز این ندانی و این بگفت و برفت. اما مولانا حالش این شد که پشت پا بعلایق زده و بترك مدرسه و کسان و فرزندان گفت و به جستجوی شمس شهر بشهر گشته لیکن در هیچ جا نشانی از او نیافت. میگویند یکی از مردان مولانا شمس را بقتل رسانید.

زین العابدین شروانی در دیباچه مثنوی مینویسد که بابا کمال الدین جندی پیر شمس باو گفت به روم رفته در آنجا بکنفردل سوخته است باید او را مشتعل ساخته بر کردی. شمس عزیمت روم نمود و وارد قونیه شده در سرای شکر فروشان منزل گرفت. يك روز مولانا بر استری سوار و بکو کبه تمام از راهی میگذشت، شمس در عنان مولانا روان می شود و می پرسد غرض از مجاهدت و ریاضت و دانستن علوم چیست؟ در جواب گفت بیروی سنت و آداب شریعت. شمس گفت شما که همه اینها را میدانید. مولانا گفت بالاتر از این چه میتوان باشد. شمس گفت علم آنست که ترا بسره منزل مقصود برساند و بعد این شعر حکیم سنائی را خواند:

علم کز تو نرافه بستاند جهل زان علم به بود بسیار

این کلام در مولانا بطوری اثر کرد که همانوقت بدست شمس بیعت نمود.

بنابروایت دیگر مولانا در کنار حوضی نشسته و کتاب چندی پیش خود نهاده بود. شمس پرسید این چه کتابهاست؟ مولانا گفت این را قبل و قال گویند ترا با این چه کار. شمس دست دراز کرده همه کتابها را در آب انداخت. مولانا بغایت متأسف شده گفت هی درویش چه کاری بود کردی، چیزهایی را ضایع کردی که بهیچ نحوی دست نمیآید، مطالب و نکات نایابی در این کتابها بود که نظیر آنرا در هیچ جا نمیتوان بدست آورد. شمس دست در حوض کرده تمام کتابها را بیرون آورده کنار حوض نهاد. لطف اینجاست که کتابها طوری خشك بوده که نامی از رطوبت و نم نبوده است. حیرتی

سوانح مولوی رومی

سخت از آن بر مولانا طاری شده ، شمس گفت این ذوق و حال است ترا از این چه خبر ، از آن پس مولانا داخل در ارادتمندان وی گردید .

ابن بطوطه در طی مسافرت و قتی که وارد قونیه شد مخصوصاً بزیارت قبر مولانا رفت و بدین مناسبت شرحی در حالات مولانا نوشته است و راجع به ملاقات شمس او روایتی را که در آن محل شایع بود نقل کرده و آن بشرح زیر است :

مولانا در مدرسه خود مشغول تدریس بود که مردی حلوا فروش طبقی حلوای بریده بر سر داشت و هر پاره‌ای به فلسی می فروخت داخل مدرسه شد ، پیون به مجلس تدریس رسید مولانا پاره‌ای از آن حلوا گرفته تناول فرمود . حلوائی برفت و دیگر از او خبری نشد . اینجا حالت مولانا منقلب شده بی اختیار برخاست و براه افتاد و معلوم نیست بکجا رفت تا پس از سالی چند برگشت اما با حال آشفته هیچ سخن نمیگفت و وقتی هم که زبان میگشود شعر میخواند و شاگردانش آنچه میگفت می نوشتند و همین اشعار بوده که جمع شده کتابی بنام مثنوی گردید . جهانگرد نامی ما بعد از ذکر این حکایت مینویسد که در آن حوالی این کتاب فوق العاده محترم شمرده شده و آنرا درس میدهند و در خانقاه‌ها شبهای جمعه معمولاً تلاوت میشود .

روایاتی که ما آنها را در بالا نقل کردیم بعضی از آنها در کتابهای نهایت معتبر و مستند مثل جواهر مضیئه مسطور است و بعضی در تذکره های دیگر منقول و بعضی هم از روایات متواتره زبانی میباشد . و از میان آنها اتفاقاً یکی هم صحیح نیست و آن یعنی عدم صحت هم صرفاً برای این نیست که بی پایه و خارج از قیاسند بلکه از این جهت که چنانکه خواهد آمد برخلاف روایت صحیح هستند . شما از اینجا خوب میتوانید قیاس کنید که در احوال اکابر صوفیه روایاتی که چقدر دور از کاروبی پایه و مایه اند مشهور می شوند و همانها در کتابها درج شده و سلسله بسلسله اشاعت و انتشار می یابند .

سپه سالار که ذکرش در بالا گذشت از شاگردان خاص مولانا و چهل سال هم از فیض صحبت مستفید بود است . او در نقل حکایات و واقعه نگاری خرق عادات راهم آمیز تر میدهد ، معذاتک راجع به ملاقات شمس شرحی که نگاشته روشن و ساده و بالکل

قرین قیاس است، چنانکه ما آنرا در اینجا به تفصیل نقل میکنیم، لیکن قبل از ذکر ملاقات شرحی از حالات شمس بطور اختصار بنظر خوانندگان میرسانیم.

نام پدر شمس تبریز علاء الدین بود. او از خاندان کیا بزرگ^۱ امام فرقه اسمعیلیه بوده است، ولی کیش آبائی خود را ترک گفته بود. شمس علوم رسمی را در تبریز فرا گرفته بعد مرید بابا که مال الدین جندی شد، لیکن طریقه پیری و مریدی و بیعت و ارادت که شیوه عامه صوفیان است اختیار نمود بلکه در زی سوداگران، شهر بشهر میگشت و بهرجا که میرسید در سرایی منزل میگرفت و در ب حجره اش را بسته در مراقبه مصروف می شد و اما وسیله معاشش این بود که گاهگاهی بندازار می بافت و از آنجا اعاشه میدنمود. یکبار هنگام مناجات گفت خدایا چه میشد یک چنین بنده خاصی را بمن میرسانی که صحبتتم را بتواند تحمل نماید. از عالم غیب اشاره شد بروم سفر کن، در همانوقت عازم سفر گردید. شب هنگام بود که وارد قونیه گردید و در سرای برنج فروشان تزلزل کرد. در سرای مزبور صفت بلندی بود که اغلب، معاریف و صدور بقصد تفرج و سیر میآمدند و روی آن صفت می نشستند. شمس هم آمده بر سر آن صفت بنشست. مولانا از قضیه آمدن او باخبر شده برای ملاقات از منزل بیرون آمد، در راه از هر طرف مردم بدستپوش وی جمع میشدند و بالاخره با جلالی تمام بدر کاروانسرا رسید. شمس که نظرش بوی افتاد دانست که همین شخص است که بشارت او داده شده است. این دو بزرگ مدتی بهمدیگر نگاه میکردند و بزبان حال باهم صحبت میداشتند و با اصطلاح بمفاوضات عرفانی مشغول بودند. بعد شمس از مولانا پرسید که این دو حال پایزید بسطامی را چگونه میتوان بهم وفق داد که از یکطرف می بینیم او در مدت عمر از خوردن خربزه برای اینکه نهیدانسته که جناب رسول الله آنرا بچه طریق میل فرموده اجتناب میکرده است و از طرف دیگر نسبت بخودش میفرماید «سید جان ما اعظم شانی» و حال آنکه رسول اکرم با همه جلالت قدر میفرمود من در هر روز هفتاد بار استغفار میکنم. مولانا فرمود

۱- در دیباچه منوی نفعات اینمطلب را که شمس از خاندان کیا بزرگ باشد مینویسد غلط است. (مؤلف).

هر چند بایزید از بزرگان بلند پایه بوده است، لیکن در مقام ولایت بیک درجه خاص رسیده و در همانجا متوقف شده بود و اینک عظمت و ابهت آن درجه است که بزبان وی بدین عبارت و الفاظ خارج شده است، بر عکس رسول اکرم در مدارج و منازل تقرب از هر پایه‌ای به پایه دیگر ارتقاء می‌یافت و لذا وقتی که به پایه بلندی می‌رسید پایه قبلی بقدری بنظرش پست می‌آمد که از آن استغفار می‌نمود.

صاحب مناقب العارفين با جزئی اختلاف تصریح میکند که این در سال ۶۴۲ ق-ه اتفاق افتاده است، بنابراین تاریخ مسند نشینی فقر مولانا از همین سال آغاز می‌شود. مطابق بیان سپه سالار مدت شش ماه آنها در اطاق صلاح الدین زرکوب چله گرفتند و در این مدت از آب و غذا بطور قطع متروک بوده است و کسی را مجال آمد و رفت در آن حجره نبود. صاحب مناقب العارفين مدت مذکور فوق را نصف کرده است. از این تاریخ تغییر نمایانی که در حال مولانا پیدا شد این بود که تا آنوقت از سماع احترام می‌نمود ولی از حالا بدون آن آرام نمی‌گرفت و چونکه شغل درس و تدریس و وعظ و پند را مولانا یک دفعه ترک نموده و دقیقه‌ای از شمس جدا نمی‌شده است هنگامه‌ای در شهر به پا شد، ماجراجویان بنای هوو جنجال را گذاشتند که دیوانه بی سروپایی این مرد بزرگوار را بطوری مسحور کرد که دیگر بدر کاری نمی‌خورد. این عدم رضایت و رنجش بسط پیدا کرد که حتی خود مریدان خاص بنای شکایت را گذاشتند و کار بجائی رسید که شمس ترسید که مبادا این قضیه منجر به قتل و آشوب گردد و لذا پنهانی از منزل خارج شد و روانه دمشق گردید. مولانا از فراق او بطوری متأثر شد که از تمامی اصحاب قطع علاقه نموده بکلی منزوی گردید و باب مراد را بر روی خود بست که حتی مریدان خاص را بار نمیداد. پس از مدتی شمس نامه‌ای از دمشق باو نوشت، از این نامه بیشتر منقلب شده و آتش شوقش زبانه کشید. اشعار رقت انگیز پرشوری در این زمان گفت. اینجا کسانی که شمس را آزرده بودند سخت نادم و پشیمان شدند و همگی بنزد مولانا آمده پوزش خواستند، چنانکه سابقان و ولد پسر مولانا این واقعه را در مثنوی خود چنین شرح میدهد:

همه گریبان به توبه گفته که وای
 قدر او از عمی ندانستیم
 طفل ره بوده ایم خرده مگیر
 که کند عندر های ما را او
 پیش شیخ آمدند لابه کنان
 توبه ها میکنیم رحمت کن
 شیخشان چونکه دید ازیشان این
 عفو ما کن از این گناه خدای
 که بد او پیشوا ندانستیم
 یارب انداز در دل آن پیر
 عفو کلی از این شدیم دو تو
 که به بخشا مکن دگر هجران
 گر دگر این کنیم لعنت کن
 راهشان داد و رفت ازو آن کین

اکنون رأی بر آن قرار گرفت که مجتمعاً بشام بروند و شمس را بهر نحوی شده به قونیه بیاورند و رئیس این قافله هم سلطان ولد بوده است. خود مولانا نامه‌ای بنام شمس در نظم نوشته به سلطان ولد داد که تقدیم دارد و آن بشرح ذیل است :

به خدائی که در ازل بوده است
 نور اوشه‌های عشق افروخت
 از یکی حکم او جهان پر شد
 در طلسمات شمس تبریزی
 که از آن دم که تو سفر کردی
 همه شب همچو شمع میسوزیم
 در فراق جمال تو ما را
 آن عنان را بدین طرف بر تاب
 بی حضورت سماع نیست حلال
 يك غزل بی تو هیچ گفته نشد
 پس بدوق سماع نامه تو
 شام از نور صبح روشن باد
 حی و دانا و قادر و قیوم
 تا بشد صد هزار سر معلوم
 عاشق و عشق و حاکم و محکوم
 گشت گنج عجایبش مکتوم
 از حالات جدا شدیم چوموم
 ز آتشی جفت و زانگبین محروم
 جسمه پیران و جان همچون موم
 زفت کن پیل عیش را خرطوم
 همچو شیطان طرب شده مرجوم
 تا رسید آن مشرحه مفهوم
 غزلی پنج و شش بشد منظوم
 ای بتو فخر شام و ارمن و روم

علاوه بر اشعار فوق غزلی هم مرکب از ۱۵ بیت گفته بود که دو بیت آن در دیباچه

مثنوی نقل شده است :

سوانح مولوی رومی

پس روید ای حریفان بکشید یار ما را

بمن آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بوعده گوید که دم دگر بیاید

مخسورید مگر او را بفریبد او شما را

سلفطان ولد با کاروانی که گفتیم به دمشق رسید و با اشکال زیاد محل شمس

را پیدا کرده بانعامی یاران به خدمتش رسیدند و پس از اداء مراسم تحیت و سلام هدیه‌ای^۱

که با خود آورده بودند تقدیم داشتند و نامهٔ مولانا را هم دادند. اینجا شمس الدین^۲

تبسمی کرد. ع : بدام و دانه نگیرند مرغ دانا را : بعد فرمود حاجتی به این سیم و

زر نیست. خود پیام مولانا ما را کفایت است. چند روزی هیئت مزبور را میهمان

نگهداشت و بعد با آنها از دمشق حرکت نموده عازم قونیه گردید. یاران همگی به خدمتش

سوار گشتند مگر سلطان ولد که از روی ادب در رکاب حضرتشان پیاده روان شد و تا

معروضهٔ قونیه از سر عشق و اختیار پیاده آمد. مولانا خبر شد و با تمامی مریدان و

متابعان و سایر اعظام با استقبال شتافته و با کویهٔ تمام او را وارد کردند و تا مدتی هم رشته

م صحبت بینشان با شوق و شور تمام جریان داشت. بعد از چندی شمس با دختر خوانده

مولانا مسماة به کیمیا ازدواج نمود. چادری مولانا جلومنزل در صفا فریب دادند که

حضرت شمس الدین در آنجا اقامت نمایند. علاء الدین یکی از فرزندان مولانا هر

وقت بملاقات پدر میآمد از صحن صفا میگذشت و این بر شمس ناگوار آمده چند بار منعت

نمود ولی اثری نبخشید. علاء الدین در خارج بشکایت پرداخت. منکران حسود موقع

بدست آورده بنای نکته چینی و ملامت را گذاشته که عجب کاریست !! يك بيگانه آمده

ویگانه را از آمدن بخاندان منع مینماید و این یاوه سرائیها داعنه پیدا کرده تا آنکه

شمس مصمم گشت که آنجا را ترک گوید و دیگر هم برنگردد. چنانکه بعد دفعهٔ غائب

گردید. هی لانا بهر طرف بطلب او کسی فرستاد لیکن در هیچ جانشانی از او بدست نیامد.

در آخر خیزد تمام مریدان و خویشاوندان به طلب شمس حرکت نمودند و در دمشق

۱- در نسخهٔ مولوی تکرار است که آن هزار دينار زر سرخ بود که مولانا آنرا

برای این مرستاده بود که ؛ شبهه سمن لهین ایبار کنند. (مؤلف).

اقامت گزیده بهر گوشه استفسار حال ایشان می نمودند، لیکن کامیاب نشدند. آخر الامر مجبور شده به قونیه بر گردید.

تمامی این واقعات را سپه سالار به تفصیل نقل کرده است. در مناقب العارفین شرح عروسی با کیمیا درج نیست، بلکه همینقدر مینویسد که زوجه محترمه حضرت شمس کیمیا خاتون بود. او یکبار بی اجازت از خانه بیرون رفت و روی این شمس از ناراضی شد. مشارالیها در همانوقت بیمار شده بعد از سه روز مرد و پس از مرگ او شمس بدمشق رفت. در مناقب اینمطلب هم درج است که این واقعه در شعبان ۶۴۴ اتفاق افتاده و اگر آن صحیح باشد مدت صحبت مولانا و شمس مجموعاً دو سال دوام داشته است.

در دیباجة مثنوی مسطور است که شمس در دفعه اول که رنجید و رفت بوطن خود تبریز رسید و مولانا شخصاً رفته ایشان را از تبریز آورد، چنانچه خودش در مثنوی باینمطلب در اشعار ذیل اشاره کرده میگوید :

سار بانا بار دکشا ز اشتران	شور تبریز است و کوی دستان
فر فردون است این باایز را	شعشع عروسی است این تبریز را
هر زمانی فوج روح انگیز جان	از فراز عرش بر تبریزیان

جای تعجب است که سپه سالار با اینکه بقول خودش چهل سال در خدمت مولانا بسر برده است راجع به شمس تبریزی همینقدر مینویسد که او رنجیده بطرفی رفت و دیگر خبری از او نشد، لیکن سایر ارباب تذکره اتفاق دارند که ایامیکه شمس نزد مولانا مقیم بود بعضی مریدان مولانا در نتیجه حقد و حسد ویرا شهید کرد. تفحات الانس این عمل را بدعلاء الدین فرزند مولانا نسبت داده است و بنا بگفته صاحب کتاب مزبور شهادت شمس در سال ۶۴۵ ه اتفاق افتاده است. غرض شهادت یا غیبت شمس بین ۶۴۲ و ۶۴۵ ه بوده و آن بکلی مولانا را منقلب ساخت.

هر چند تذکره نویسان تصریح نکرده اند، لیکن از قرائن و اشارات صریحاً برمی آید که پیش از ملاقات شمس احساسات و جذبات شاعرانه مولانا همچنان در طبیعت وی پنهان بود که در سنک

آغاز شعر و ماعری
مولوی

آتش پنهان است وجدالی شمس کوئی چقماق بوده و غزلهای پر جوش شراره آن و چنانکه خواهد آمد مثنوی از همین روز آغاز می شود .

بیچو خان سردار هولاکو در همان زمان به قونیه حمله ور شد . لشکر یانش شهر را از چهار طرف محاصره نمودند . مردم شهر به تنگ آمده خدمت مولانا رسیدند . آن جناب بیک تپه ای که جلو چادر بیچو خان بود بالا رفته و همانجا سجاده اش را پهن و شروع به نماز نمود . سپاهیان بیچو خان مولانا را خواستند تیر باران کنند ، لیکن نتوانستند کمانها را بکشند . در آخر اسبهاشان را نهیب دادند تا با شمشیر کارش را بسازند ، لیکن اسبان از جای خود حرکت نکردند . غلغله در شهر بیچید و خبر به بیچو خان دادند ، او از چادرش بیرون آمد و بطرف مولانا بنای تیر اندازی را گذاشت ولی هیچیک اصابت نکرد بلکه باطراف پراکنده شد . از اسب پیاده شد و بطرف مولانا روان شد ، لیکن نتوانست قدمی بجلو بردارد و این سبب شد که محاصره را برداشتند از آنجا حرکت کرد . تمامی این روایت در مناقب العارفين صفحه ۱۵۲ مذکور است و چون بر روایات صوفیانه همیشه حاشیه هایی که مبنی بر خوش اعتقادی و زود باوری است خود بخود اضافه و الحاق میشود لذا اگر بخواهیم حاشیه را از این روایت برداریم از آن همینقدر درمی آید که وقتی که مولانا با اطمینان خاطر و شهامت و استقامت و نیز بی پروایی تاجا و چادر خود بیچو خان رفته و همانجا سجاده اش را پهن کرده و مشغول نماز گردید و اعتنائی ابداً به تیر باران دشمن نکرده باشد هیچ استبعاد ندارد که همین ، بیچو خان را مرعوب کرده باشد و از این قبیل واقعات بکثرت اتفاق می افتد .

باری مولانا از فراق شمس تا مدتی قرار و آرام نداشت تا روزی در حال جوش و خروش از منزل خارج گردید ، گذارش بحوالی زرکوبان و دکان شیخ صلاح الدین زرکوب افتاد . شیخ آنوقت ورق نقره را با جکش میکوبید ، آواز ضرب تق تق در مولانا اثر سمع پدید آورده همانجا ایستاد و حالت وجدی بروی طاری گردید . شیخ این حالت مولانا را دیده ضربش را ادامه داد ، حتی نقره زیادی را سراینکار ضایع ساخت و باز دست از کارش برداشت . آخر الامر از دکان بیرون آمده به مولانا نایبوست ،

عارف نامی ماوراء در آغوش گرفته از ظهر ناعصر در سماع بودند و این شعر را میخواندند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زر کوبی

زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی

شیخ در تمامی این مدت دکانش را اول کرده و همانجا ایستاد و با مولانا همراهی نمود. این مرد ابتدا صاحب حال و مرید سید پرهان الدین محقق بود و از اینرو هم پیر مولانا و هم مرید پندش^۱ بوده است.

باری از صحبت صلاح الدین، مولانا قدری نسلی یافت و مدت نه سال تمام با وی هم صحبت و همراز بود و آنچه که برای آن در طلب شمس تبریز میگشت از زر کوب حاصل گردید، چنانکه بهاء الدین ولد در مثنوی خود گفته:

قطب هفت آسمان و هفت زمین	لقب شان بود صلاح الدین
نور خور از رخس خجل گشتی	هر که دیدیش ز اهل دل گشتی
چون ورا دید شیخ صاحب حال	بر گزیدش ز جمله ابدال
رو بدو کرد جمله را بگذاشت	غیر او را خطا و سهو انگاشت
گفت آن شمس دین که میگفتیم	باز آمد بما چرا خفتیم
گفت از روی مهر با یاران	نیست پروای کس مرا بجهان
من ندارم سر شما بروید	از برم با صلاح دین گروید
شورش شیخ گشت از و ساکن	وان همه رنج گفتگو ساکن
شیخ با او چنانکه با آن شاه	شمس تبریز چنانکه خاصه الله
خوش در آمیخت همچو شیر و شکر	کار هر دوز همدگر شده زر ^۲

خود مولانا در مناقب صلاح الدین اشعار و غزلیاتی با شور و شوق زیاد سروده و در ربك غزل چنین میگوید:

مطربا اسرار ما را باز گو قصه های جان فزا را باز گو

۱- صفات الانس و سپه سالار در حالات صلاح الدین . (مؤلف)

۲- سپه سالار . (مؤلف)

مادهان بر بسته ایم از ذکر او
 نو حدیث دل گشارا باز گو
 چون صلاح الدین صلاح جان ماست
 آن صلاح جان ها را باز گو

رفیقان قدیم **مولانا** وقتیکه دیدند که یکنفر زر کوب که حتی خواندن و نوشتن را بلد نیست نه فقط باوی همدم و همراز است بلکه رفتار **مولانا** باوی مثل رفتار مرید با پیر است شورش پیا کرده و درصدد اذیت و آزار **صلاح الدین** بر آمدند. چنانکه **سلطان ولد** در مثنوی خود مینویسد:

باز در منکران غریب افتاد	باز در هم شدند اهل فساد
گفته با هم کزین یکی رستیم	چون نگه می کنیم درشتیم
اینکه آمد ز اولین بترست	اولین نور بود وین شرست
کاش کان اولین بودی باز	شیخ ما را رفیق و هم دمساز
همه این مرد را همی دانیم	همه هم شهریم هم خوانیم
نه ورا خط و علم و نی گفتار	بر ما خود نداشت این مقدار
گرچه شان ترهات میگفتند	از غم و غصه شب نمی خفتند
کای عجب از چه روی مولانا	می نیابد کسی چو او دانا
میکند روز و شب سجود او را	بر فرزندان دین فرود او را
یک مریدی بر رسم طنازی	شد از ایشان و کرد غمازی
او همان لحظه ترد مولانا	آمد و گفت آن حکایت را
که همه جمع قصد آن دارند	که فلان را زنند و آزارند

لیکن آن منکران حسود وقتیکه دانستند که عشق و علاقه **مولانا** از وی منقطع نمی شود از این خیال منصرف گردیدند. او دختر **صلاح الدین** را به نکاح فرزندش **سلطان ولد** در آورد تا با وجود علائق و ارتباط معنوی تعلقات ظاهری هم مستحکم شده باشد. سه سال از مینویسد که صحبت **مولانا** با شیخ تا ده سال تمام دوام داشت.

۱- که می مینویسند با اندوچه عامی بود که بجای نفل، فلف و مبلا، معلا و خم را خنب میگفت. (مترجم).

بالاخره در سال ۶۶۴ هـ او بیمار شد و از مولانا درخواست کرد که دعا کند طایر روحش از قفس تن نجات یابد ، چنانکه بعد از سه یا چهار روز بیماری از اینجهان در گذشت . مولانا با تمامی احباب و اصحاب جنازه اش را مشایعت نموده و پهلوی مزار پدر دفنش نمود . جدائی او صدمه سختی به مولانا زد و در این حالت غزلی گفته که مطلعش این است :

ای ز هجرات زمین و آسمان بگریسته

دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته

بعد از وفات صلاح الدین مولانا حسام الدین چلبی را که از مریدان خاص بود بصحبت خود برگزیده و او را همدم و همراه خویش نمود و تا وقتیکه حیات داشت خاطرش را باو تسکین میداد و طوری او را می ستود که مردم گمان میکردند که شاید مرید او باشد و اینمرد هم نسبت به مولانا بقدری خاضع بود و ادب مینمود که در مدت ده سال يك روز هم در وضو خانه مولانا وضو نکرد و حتی در موسم زمستان روزهاییکه هوا فوق العاده سرد بود و برف میبارید میرفت در خارج وضو میگرفت و بر میگشت . مولانا بنا به درخواست حسام الدین و استدعای وی شروع به نوشتن مثنوی نمود و تفصیل آن در ذکر مثنوی خواهد آمد .

در سال ۶۷۲ هـ زلزله شدیدی در قونیّه آمد و تا چهل روز هم دوام داشت . مردم سراسیمه و حیران بهر طرف میگشتند ، آخر ، پیش مولانا آمدند که این چه بلای آسمانی است ، فرمود زمین گرسنه است و اقمه چرب می طلبد و انشا الله کامیاب خواهد شد . در همین اوان غزل زیر را گفت :

با این همه مهر و مهربانی	دل می دهدت که خشم رانی
وین جمله شیشه خانها را	درهم شکنی به لن ترانی
فالان ز تو صد هزار رنجور	بی تو نزنند هین نودانی

و هم در آن روزها مولانا عباى سرخی می پوشیده و این غزل را می سرود :

۱- بقولی ۶۶۲ هجری ولی وقت وفات بزعم عامه (۶۵۷) میباشد . (مترجم) .

رو سربنه بیالین تنها مرا رها کن
ترك من خرابی شبگرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنها
خواهی بیا به بخشا خواهی برو جفا کن
بر شاه خوب رویان واجب وفا نباشد
ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن
دردیست غیر مردن کاف را دوا نباشد
بس من چگونه گویم آن درد را دوا کن
در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
باس اشارتم کرد که عزم سوی ما کن
گر ازدهاست در ره عشقیست چون زمر
از برق آن زمرد هین دفع ازدها کن
بس کن که بیخودم من گرتو هنر فزائی
تسارینخ بوعلی گو تئیه بوعلی کن

پس از چند روز مزاجش از سلامت افتاده و مریض شد. اکمل الدین و غضنفر
که از پزشکان معروف بودند بدرمان وی پرداختند، لیکن حالت نبض ساعت بساعت
تغییر میکرد؛ بالاخره پزشکان از تشخیص مرض عاجز آمده به مولانا عرض کردند آ
کیفیت مزاجش را خودش شرح دهد در صورتیکه او مطلقاً متوجه نبوده است. مرد
دانستند که ایشان چند روزی بیش میهمان نیستند.

خبر بیماری مولانا منتشر گردید. تمامی شهر برای عیادت ازدحام نموده از جم
شیخ صدر الدین از تربیت یافتگان محیی الدین که در روم و شام مرجع عام بود با هم
مردان خویش به بالین مولانا حاضر شد، حالت سخت مولانا را دیده بیتاب شد و
خدا برای وی درخواست شفا نمود. مولانا فرمودند شفا شما را مبارك باد. بین عاش
و معشوق يك پبرهن پرده باقیمانده آیا نمی خواهید که آنها بر افکنده شود و نور بت

نام و نسب ، ولادت و تعلیم و تربیت

پیوندند. شیخ با اصحاب گریبان شدند و مولانا این شعر را خواند :

چه دانی تو که در باطن چه شاهی همنشین دارم

رخ زرین من منکر که پای آهنین دارم

همه مشایخ و علما و سران و افسران شهر و سایر مردم از هر طبقه و درجه میآمدند و بی اختیار میگریستند. یکی پرسید جانشین شما کیست ، با وجودیکه فرزند ارشد مولانا ، سلطان بهاء الدین ولد در سلوک و تصوف پایه ارجمنندی داشت مولانا حسام-الدین چلبی را نام برد ، بعضیها دوبار و سه بار پرسیدند باز همین جواب را شنیدند ، در دفعه چهارم مخصوصاً اسم سلطان ولد را برده گفتند در حق او چه میفرمائید اشعار داشتند که او پهلوان است و حاجتی به وصیت نیست .

او پنجاه دینار مدیون بود به مریدان فرمود آنچه که موجود است پرداخته و بقیه از طلبکار مهلت گرفته شود ولی بستانکار حاضر نشد از مولانا چیزی بگیرد . فرمود الحمد لله از این مرحله سخت رهائی حاصل شد . چون حسام الدین پرسید بر جنازه شما که نماز خواهد خواند ، فرمود مولانا صدر الدین . او همه این وصایا را بانجام رسانیده در روز یکشنبه پنجم جمادی الثانی ۸۶۷۲ هنگام غروب آفتاب از اینجهان در گذشت . شبانه تمام اسباب تجهیز و تکفین فراهم شده صبح جنازه را حرکت دادند . از تمامی طبقات و فرق پای جنازه حاضر شده و هزاران آدمی از پیر و جوان ، فقیر و غنی ، عالم و جاهل بر سر و سینه میزدند و شیون و زاری مینمودند و حتی نصاری و یهود جلو جنازه انجیل و تورات تلاوت میکردند و سوگواری مینمودند . پادشاه وقت که عمراء جنازه بود آنان را طابیده پرسید ارتباط شما با مولانا چیست ؟ گفتند اینمردا اگر محمد شما بود نسبت بما مقام موسی و عیسی را داشت . صندوقی که در آن تابوت گذارده شده بود چندین بار عوض شده و نخسته های آن خرد شده بطور تبرک تقسیم گردید . هنگام عصر جنازه به قبرستان رسید . شیخ صدر الدین برای نماز ایستاد ، لیکن فریاد زد و بیهوش شد . آخر ، قاضی سراج الدین بر جنازه نماز خواند ، تا چهل روز مردم بسا حالت عزا و سوگواری بزیارت مزار میآمدند . چنانکه سلطان ولد همه این حالات را در مثنوی خود

بعلم مختصر اشاره کرده چنین مینویسد :

پنجم ماه در جماد آخر	بود نقلان آن شه فاسخر
سال هفتاد و دو بده بعدد	ششصد از عهد هجرت احمد
چشم زخمی چنان رسید آن دم	گشت فالان فلک در آن مالم
مردم شهر از صغیر و کبیر	همه اندر فغان و آه و نفیر
دیبهیان هم ز رومی و اتراک	کرده ازدرد او گریبان چاک
بجنازه همه شده حاضر	از سر مهر و عشق از پی بر
اهل هر مذهبی برو صادق	قوم هر ملتی برو عاشق
کرده او را مسیحیان معبود	دیده او را جهود خوب چو هود
عیسوی گفته اوست عیسی ما	موسیبی گفته اوست موسی ما
مؤمنش خوانده سر و نور رسول	گفته هست او عظیم بحر نغول
همه کرده ز غم گریبان چاک	همه از سوز کرده برسرخاک
همچنان این کشید تا چل روز	هیچ ساکن نشد دمی تف و سوز
بعد چل روز سوی خانه شدند	همه مشغول این فسانه شدند
روز و شب بود گفتشان همه این	که شد آن گنج زیر خاک دفین

بارگاه و آرامگاه مولانا از آترمان تا با امروز زیارتگاه خلایق میباشد . بطوطه که به سیاحت قونیه رفته در شرح حالات آنجا مینویسد که در آرامگاه مولانا دارالمساکین است که به زائرین و مسافرین از آنجا غذا میرسند .

اولاد

مولانا دو پسر داشت : علاء الدین محمد و سلطان ولد . علاء الدین نامش از ابا باقیمانده که شمس تبریز را شهید کرده بود ، لیکن سلطان ولد که فرزند اکبر ابا خلف الصدق بوده است . هر چند نامش در برابر شهرت عالمگیر مولانا نتوانسته فر پیدا کند ، ولی در علوم ظاهری و باطنی یگانه عصر بود . بعد از وفات مولانا همه راعه

آن بود که بجای پدر نشسته و بساط ارشاد را بگسترده، لیکن نیک نفسی او اینرا بر خود
 گوار ندانسته و به **حسام الدین** گفت چون در زمان والد خدمات خلافت را شما انجام
 میدادید حالا هم این مسند را شما زینت بخش باشید. **حسام الدین** در سال ۶۸۴ هـ^۱
 فوت کرد و بعد از او **سلطان ولد** با اتفاق عموم بر مسند خلافت و ارشاد متمکن گردید.
 در زمان او علمای بزرگ نامی موجود بودند، لیکن او وقتیکه به بیان حقایق و اسرار
 میپرداخت همگی سر ایا گوش بودند. از میان تالیفات او کتابی که بطور خاص قابل ذکر
 میباشد یکی مثنوی است که در آن از حالات و واردات **مولانا** ذکر شده است و از این
 لحاظ گوئی که آن سر گذشت مختصر **مولانا** میباشد. او در سال ۷۱۲ هـ در نود و شش سالگی
 رحلت نمود، و از وی چهار فرزند بجا مانده: ۱- **چلبی عارف** موسوم به **جلال الدین**
فریدون ۲- **چلبی عابد** ۳- **چلبی زاهد**، ۴- **چلبی واحد**. اما **چلبی عارف** که
 در حیات **مولانا** دنیا آمده بود و زیاد هم **مولانا** او را درست میداشت بعد از رحلت پدر
 بر مسند ارشاد جلوس نمود. او در سال ۷۱۹ هـ در گذشت و بعد از وی برادرش **چلبی عابد**
 زیب و زین مسند فقر گردید. بعد از او هم این سلسله باقی بوده لیکن در تفصیل حالات شان
 در دست است و نه ذکر آن برای سوانح نگار **مولانا** لازم و ضروری است.

سلسله باطنی

سلسله **مولانا** هنوز قائم میباشد. **ابن بطوطه** در سفرنامه خود مینویسد که فرقه
 او را **جلالیه** میگویند. نظر باینکه لقب **مولانا جلال الدین** بود لذا فرقه مزبور بجهت
 انتساب باو باین نام معروف شده اند، لیکن امروز در آسیای صغیر - شام و مصر و قسطنطنیه
 این فرقه را مولویه مینامند. من در ایام^۲ مسافرت اکثر جلسات این فرقه را دیدم.
 آنها کلاه از نمند ولی بی ترک بر سر میگذارند. مشایخ ایشان روی همین کلاه عمامه
 می بندند و بجای خرقة یا قبا فرجی میباشد. در ذکر و مراقبه طریقه ای که دارند این است

۱- و بفولگی ۶۸۳ هجری - (مترجم)

۲- مؤلف مسافرتی به آسیای صغیر و شام و قسطنطنیه نموده و سفرنامه ای هم نوشته
 که آن طبع و نشر شده است. (مترجم)

که حلقه وار یا بشکل دائره دور هم نشسته یکی از نیمینانه باند شده میایستد، یک دست روی سینه نهاده و دست دیگر را پهن و شروع برقص میکند، در رقص بجلو یا عقب نمیرود بلکه در یک نقطه ای ایستاده چرخ میزند. هنگام سماع دف و نی میزنند، لیکن من حالت سماع را ندیده‌ام و چون همیشه بر مولانا حالت وجد و سکری طاری بود و چنانکه در جلو خواهد آمد او اکثر در حال شور و مستی میرقصید و مریدان هم اینطریقه را تقلیداً اختیار نموده‌اند و حال اینکه آن یک کیفیت غیر اختیاری بوده است که تقلید در آن معنی ندارد. صاحب دیباچه مینویسد و قتیکه کسی میخواهد وارد این سلسله بشود شرط است که چهل روز چهارپایان را خدمت کند، چهل روز کناسی فقر نماید. چهل روز آب کشی. چهل روز فراشی و چهل یوم هیزم کشی و چهل یوم طباشی و چهل روز حوائج از بازار آورد و چهل یوم خدمات مجلس درویشان و چهل روز نظارت نماید. و قتیکه مدت مقرره یا وظائف و خدمات محوله به پایان رسید و بر اغسل داده از تمامی محرمات و امیدارند توبه کند. در حلقه خانقاه که داخل می شود از آنجا باو لباس (همان جامه فوق) میدهند و تلقین اسم جلالی بوی می شود.

معاصرین مولانا و اصحاب صحبت

امروز سیزده قرن و اندی است که از اسلام میگذرد. وی در این مدت مکرر صدمات بزرگ طاقت فرسائی را تحمل نموده، لیکن در سده هفتم یک ضربت سخت هولناکی بوی رسید که اگر آن بهر مذهب و ملت دیگری رسیده بود هر آینه شیرازهاش از هم دریده بکلی نیست و تا بود میگردید و آن سیل بنیان کن تاناریهاست که در همین زمان برخاسته و دفعه سراسر بلاد اسلامی را فرا گرفته هزاران شهر بکلی ویران و با خاک یکسان گردید و دست کم نه میلیون نفوس تلف شدند. گذشته از همه بغداد که تاجی بر تارک اسلام بود بقسمی برباد رفت که تا با امروز نتوانسته قنراست کند. این سیلاب در سال ۶۱۵ ه از تانار سر ازیر شده و تا آخر سده هفتم ادامه داشت. آری همه اینها واقع شد، لیکن در بار علمی اسلام بهمان رونق سابق خود باقیمانده فتوری در آن راه نیافت، چنانکه محقق طوسی،

شیخ سعدی ، خواجه فریدالدین عطار ، عراقی ، شهاب الدین سهروردی ، شیخ محیی الدین عربی ، صدرالدین قونوی ، یاقوت حموی ، شازلی ، ابن الاثیر - مورخ ، ابن القارص ، عبداللطیف بغدادی ، نجم الدین رازی ، سکاکی ، سیف الدین آمدی ، شمس الائمہ کروری ، ابن الصلاح محدث ، ابن النجار مورخ بغداد ، ضیاء الدین بیطار ، ابن حاجب ، ابن القطفی صاحب تاریخ الحکما ، خونجی منطقی ، شاه بوعلی قلندر و غیره و غیره از یادگار همین عصر پر آشوب میباشند . سلطنت ها و حکومت ها نابود می شدند اما دایرة علوم و فنون توسعه پیدا مینمود . در همین زمان محقق طوسی ریاضیات را از سر نو مرتب ساخت . یاقوت حموی قاموس الجغرافیه نوشت ، ضیاء الدین بیطار دواهای تازه زیادی کشف کرد ، شیخ سعدی غزل را باوج کمال رسانید . ابن الصلاح اصول حدیث را فن مستقلی قرار داد . سکاکی فن بلاغت را تکمیل نمود ، اکثر صاحبان تذکره نوشته اند که مولانا اغلب این مشاهیر زمان خود را ملاقات کرده است ، لیکن شرح حالات به تفصیل معلوم نیست و آنقدریکه در دست است ما آنرا بنظر خوانندگان میرسانیم . او شیخ محیی الدین اکبر را در دمشق ملاقات کرده است و این زمانی است که مولانا به تحصیل علم اشتغال داشته و از سن ششم چهل سال گذشته بود . سه سالار مینویسد که مولانا زمانی که در دمشق بودند با محیی الدین عربی ، شیخ سعدالدین حموی ، شیخ عثمان رومی ، شیخ اوحید الدین کرمانی ، شیخ صدرالدین قونوی اکثر صحبت داشته و حقایقی که در این صحبت ها بیان شده بسیار مفصل^۱ و طولانی است . صدرالدین مرید خاص محیی الدین اکبر و شارح کلمات او بود . وی در قونیه میزیست و به مولانا عقیدتی خاص داشت و صحبت های جالبی که بین آنها شده خواهد آمد . نجم الدین رازی که از مشایخ کبار بود یکدفعه با مولانا و شیخ صدرالدین در جایی نشسته مشغول صحبت بودند که وقت نماز رسید . او در نماز امامت کرده و در هر دور کعت سوره قل یا ایها الکافرون خواند و چون خواندن یکسوره در هر دور کعت خلاف معمول بوده مولانا به شیخ صدرالدین خطاب کرده گفت که او آنرا یکبار برای من خواند و یکبار برای^۲ شما . شاه بوعلی قلندر پانی پتی معروف

۱- سه سالار - چاپ هند . صفحه ۱۴ (مؤلف) -

۲- نفعات الانس جامی تذکره نجم الدین رازی (مؤلف) .

در تمام هند مدتها در صحبت مولانا بسر برده^۱ و از وی استفاده مینموده است. با شیخ شهاب الدین سهروردی پیر شیخ سعدی نیز ارتباط داشته و صحبت ها فرموده اند. شیخ سعدی گذارش اکثر به بلاد روم افتاده است. خود در بوستان سفر رومش را بقصد دیدار يك درویش ذکر نموده است. اگر چه از آن استنباط میشود که باید با مولانا ملاقات کرده باشد؛ لیکن روایاتی هم که در دست است آنرا تأیید مینمایند. در مناقب العارفین مسطور است که شمس الدین یکی از والدیان شیراز رفته ای به شیخ سعدی نوشت غزلی صوفیانه برای من بفرست تا آنرا غذای روح کنم و اضافه کرد که بشاعر خاصی مقید نیستم، گفته هر که میخواهد باشد. در آنوقت يك غزل تازه ای از مولانا که بتوسط قوالان بدست آمده بود او همان غزل را فرستاد که چند بیت آن این است:

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست

ما بفلک میرویم عزم تماشا کراست

ما به فلک بوده ایم یسار ملک بوده ایم

باز همانجا رویم باز که آن شهر ماست

ما ز فلک بسرتریم و ز ملک افزون تریم

زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

شیخ اینرا هم نوشت که يك صاحب حال در بلاد روم پیدا شده که این غزل نغمه ای از قرآنه حقیقت اوست. شمس الدین وقتی که غزل را دید حالت عجیبی بروی طاری شد. او برای آن غزل بخصوص مجالس سماعی منعقد ساخت و هدایا و تحف زیادی برای شیخ فرستاد که به مولانا تقدیم دارد چنانچه شیخ به فونیه رفته و مولانا را ملاقات نمود. لایحه قطب الدین شیرازی شاگرد رشید محقق طوسی که در درة التاج کتاب مشهور خود تمام عناصر و اجزاء فلسفه را نهایت درجه محققانه نوشته است بقصد امتحان و آزمایش خدمت مولانا رسید ولی در آخر مرید او گردید. راجع باین ملاقات روایات مختلف است.

۱- ریاض العارفین. (مؤلف).

۲ مناقب العارفین صفحه ۱۵۸. (مؤلف).

صاحب جواهر مضمیثه مینویسد که او نزد مولانا رفت و مولانا در ضمن بیان يك حکایت اشارت نمود که او برای امتحان و آزمودن وی آمده است و چون او در حقیقت بهمین نیت رفته بود شرمنده شده برگشت.

ار نیقی در مدینه العلم نوشته که او با اخلاص تمام خدمت مولانا رسیده و کسب فیض نموده است. در مناقب العارفین از زبان خود قطب الدین شیرازی مذکور است که او با ده دوازده تن از علما بنزد مولانا رفت و قبلاً آنها چند مسئله بسیار مشکلی را بمشورت هم انتخاب کردند که از مولانا سؤال کنند، اما وقتی که نگاهشان به چهره مولانا افتاد همه را از نظر داده گوئی هرگز چیزی نخوانده اند. تاپس از لحظه ای مولانا شروع به بیان حقائق و اسرار نمود بطوریکه تمام مسائلی که آنها بمنظور آزمایش و امتحان در نظر گرفته بودند ضمناً حل گردید و در آخر همه آنها دست ارادت به مولانا دادند. تفصیل این واقعه صحیح است یانه ما کار بان نداریم، لیکن اینقدر مسلم و یقینی است که علامه قطب الدین شیرازی در عداد زیارت کنندگان مولانا بوده و از آن به علو مرتبت و مقام مولانا بخوبی میتوان پی برد.

اخلاق و عادات

اخلاق و عادات مولانا را تذکره نویسان از روی ترقیب و تحت عنوان جداگانه نوشته اند و لذا ما اقوال و حکایاتی را که درین باب بدست آورده ایم بلا ترقیب ذیلاً از نظر خوانندگان میگذرانیم. اینمرد بزرگ تا وقتی که داخل در دایره تصوف نشده بود زندگی عالمانه ولی باشکوه و جلالی داشت. هنگامیکه سوار می شد جمعی از علما و طلاب و حتی امرا در رکاب او بوده اند. مناظره و مجادله که طریقه عام اهل علم بود مولانا درین باب قدمها از دیگران جلو بوده است، با دربار امرا و سلاطین هم ارتباط داشت. لیکن بعد از داخل شدن در رشته سلوک او اینطریقه و روش خود را بدل کرد و این مسئله که زندگی صوفیانه مولانا از کی شروع میشود روشن نیست، لیکن اینقدر مسلم است که او قبلاً از

۱- مناقب العارفین صفحه ۲۵۴. (مؤلف).

یکمذت زیادی مرید سید برهان الدین محقق شده در ظرف نه الی ده سال مراحل و مقامات فقراً در صحبت او طی کرده بود. اما وقایع و حکایات کشف و کرامات او و آن بنا بر گفته صاحب مناقب العارفين و دیگران از زمانی شروع میشود که برای تحصیل علم بدمشق رفته است، ولی همانطور که در بالا گفته شد زندگی صوفیانه هولانا از ملاقات شمس تبریز شروع شده است، رشته درس و تدریس یا افتاء و افاده هنوز جاری بوده اما آن صرفاً یاد کاری از زندگی اولیه او میباشد و گرنه بیشتر از نشسته تصوف سرشار بوده است.

ریاضت و مجاهده از حد خارج شده بود. سپه سالار که سالها با وی بوده مینویسد:
من هیچ شبی او را در لباس خواب ندیدم. بستر خواب یا متکا و لحاف ابداً در کار نبود.
هیچوقت بقصد خواب دراز نمی کشید و وقتی هم که خواب غلبه میکرد گوشه ای می نشست
و همانطور نشسته میخواند. در یک غزل چنین میگوید:

چه آساید بهره‌ی تو که خسید کسی کز خار دارد او نهالین

در مجالس سماع و قتیکه خواب بر مریدان غالب میشود بملاحظه آنها تکیه بدیوار نموده سر بر زانو می نهاد تا آنها بی تکلف بخوابند. و قتیکه آنها می خوابیدند خودش بر خاسته مشغول ذکر و فکر میشد و اشاره بدین مطلب است که میگوید:

همه خفتند و من دلشده را خواب نبرد

همه شب دیده من بر فلک استاره شمرد

خوابم از دیده چنان رفت که هرگز ناید

خواب من زهر فراق تو بنوشید و بمرد

بیشتر روزها در صوم بود. شاید اینرا مردم امروز باور نکنند، لیکن مطابق بیان روایت معتبره روز ده روز بیست روز چیزی نمیخورد.

وقت نماز که میشد فوراً بطرف قبله متوجه شده و رنگ چهره اش بکلی تغییر میکرد در نماز حالت استغراق تام دست میداد. سپه سالار میگوید که بارها چشم خود دیدم وقت اول عشا تکبیر بستی و تا اول صبح بنور کمت مستغرق بودی. در یک غزل کیفیت نمازش را بیان نموده و در مقطع آن چنین میگوید:

بخدا خبر ندارم چونماز میگذارم که تمام شد در کوعی که امام شد فلانی

یکدفعه در موسم زمستان که هوا خیلی سرد بود بقدری در نماز گرفت که تمام چهره و محاسن از اشک تر شد و از شدت برودت اشک ها جمع شده و رخ بست، ولی او همینطور مشغول نماز بوده است. در اوائل سن با پدر به حج رفته بود و از آن به بعد غالباً اتفاق حج نیفتاده است. زهد و قناعتش به منتها درجه بود. سلاطین و امرا وجوه نقد و انواع تحف و هدایا میفرستادند، لیکن مولانا چیزی پیش خود نگاه نمیداشت بلکه همه آنها را بهمانطور که رسیده بود بنزد صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی میفرستاد. گاهی اتفاق میافتاد که اهل بیت نهایت درجه در عسرت و تنگی بودند به اصرار سلطان و لد چیزی از آن نگه میداشت. ^۱ روزی که در خانه امر غذا مختل بود و خوردنی هیچ یافت نمیشد او خیلی بشاش بوده و میفرمود امروز از خانه ما بوی درویشی میآید. معمول بود که همه وقت هلیله در دهان نگاه میداشت و سبب اصلی آن معلوم نیست و هر کس در نیاب از پیش خود قیاسی میکرد، است. از چلبی پرسیدند گفت مولانا بواسطه ترك لذات حتی نمیخواست که مزه دهانش شیرین باشد، لیکن ما این قیاس را صحیح نمیدانیم. استغراق وقتا چیز دیگری است، اما حالات و گذارشات مولانا حکایت از ترك لذات و رهبانیت او نمیکند. پایه بخشش و ایثارش این بود که سائلی سؤال میکرد عبا، یا جبه و قبا آنچه در بدن بود کنده بوی میداد و بدین لحاظ جبه و قبا هم مثل عبا، از جلو باز بود که در کندن زحمت آ نباشد.

با وجود عظمت شان و مقام نهایت درجه بی تکلف، متواضع و خا کسار بود. در یکی از روزهای زمستان بنزد حسام الدین چلبی رفت. چونکه وقت گذشته و بیگانه بود درب منزل بسته و همه آرام گرفته بودند او پشت در ایستاد و برف هم میبارید بطوریکه آن روی سرش جمع شده ولی او باینخیال که به اهل خانه زحمت نشود نه دروازه را کوبید و نه کسی را صدا زد، قاصیح وقتیکه دربان در را باز کرد و مولانا را بدان حالت

۱- سپه سالار، چاپ هند، صفحه ۲۰ و ۲۱. (مؤلف).

۲- سپه سالار، چاپ هند، صفحه ۵۰. (مؤلف).

دید فوراً به حمام الدین خبر داد. مشارالیه آمده خود را به قدمهای مولانا انداخت و گریست و او برادر آغوش گرفته آرامش ساخت.

یکدفعه از راهی داشت عبور میکرد اطفال چشمشان بوی افتاده برای دست بوسی دویدند و او همانجا ایستاد و بچه ها از هر طرف میآمدند و دستش را میبوسیدند. مولانا هم برای دلناری آنها بوسه شان میداد. یکی از آنها که مشغول کاری بود به مولانا گفت که قدری مکث کند تا از کارش فارغ بشود، مولانا هم ایستاد تا آن طفل آمده و افتخار دست بوسی حاصل نمود.

روزی مجلس سماع بود، اهل محفل و خود مولانا در حال وجد بودند و یکی در حالت مستی نپیدن گرفته تا اینکه رسید به مولانا و بیخود و از خود را متصل باو میزد یاران او را گرفته بزور عقب کشیدند و دورتر برده نشاندند. مولانا متغیر شده فرمودند شراب او خورده و شما بنمستی میکنید.

در قونیه چشمه آب گرمی بود و مولانا گاهگاهی برای استحمام بدانجا میرفتند. يك روز قصد آنجا را داشتند خادمان قبلاً رفته محل خاصی را تعیین کنند، لیکن پیش از اینکه مولانا برسد چند نفر جذامی رسیده در آنجا مشغول بدن شوئی شدند. خادمان خواستند از آنها جلو گیری کنند مولانا رسیده از اینکار شمع شان نمود و از همان محلی که جذامی ها شستشو میکردند ایشان آب برداشته به بدن خود میریختند.

روزی در خانه معین الدین پروانه مجلس سماع بود. کراچی خاتون دو طبق شیرینی فرستاد. اهل مجلس مشغول سماع بودند که در اینمیان سگی آمد و از شیرینی که در طبق بود خورد. خواستند سگ را بزنند مولانا منع نمود و فرمود این سگ از شما گرسنه تر بود خورد پس حق او بوده است.

يك روز بحمام در آمده بود ولی فوراً بیرون آمد. جهت پرسیدند فرمود من که داخل شدم حمامی برای اینکه مرا اجا سازد یکی را که پیش از من بحمام رفته بود از کنار حوض دور میکرد. برای همین نماندم و بیرون آمدم.

زمانیکه در دمشق مشغول تحصیل بود يك روز در مجلسی مر کب از اهل علم ذکری

از شیخ بهاء الدین پدرش بمیان آمد، حضرات فقها از وی بنای افتقاد و خرده گیری را گذاردند و مولانا همه را شنید و خاموش ماند تا پس از ختم جلسه یکی به فقهای مزبور رسانید که شما پدر شخصی را در حضور خود اوبد گفتید. بهاء الدین پدر مولانا میباشد. آنها بنزد مولانا رفته معذرت خواستند در جواب گفت هیچ حاجت بعذر خواهی نیست، من بار خاطر نمیخواهم باشم.

یک دفعه همراختون زوجه مولانا کنیزش را تنبیه کرد. اتفاقاً مولانا همانوقت رسید و اینرا دیده سخت رنجید و فرمودند اگر او بانو و شما کنیز بودید چه میکردید. بعد فرمود همه آدمیان برادران و خواهران همنند هیچ شخصی برده و بنده کسی نمیشود بلکه همه بندگان خدا هستند. همراختون همانوقت کنیز را آزاد نمود و تا وقتی هم که حیات داشت غلامان و کنیزان را مثل خود میخوراند و می پوشانید.

روزی با مریدان از راهی میگذشت، در يك كوچه تنگی سگی را دید سر راه خوابیده و راه را مسدود کرده است. مولانا همانجا مكث کرد و تا دیری سر پا ایستاد. یکی که از آنطرف كوچه میآمد سگ را بلند کرده و از آنجا خارج ساخت. مولانا نهایت آزرده شده فرمود ناحق او را آزار دادید.

یکی از روزها دو نفر سر راه باهم نزاع میکردند و همدیگر را دشنام میدادند از میان آنها یکی گفت اء لعین! تو اگر یکی بگوئی ده تا خواهی شنید. مولانا گذارش با آنطرف افتاد و با آن شخص فرمود برادر. آنچه باید بگوئی بمن بگو، چه اینکه بمن اگر هزار بگوئی یکی را هم نخواهی جواب شنید. اینجا هر دوی آنها روی قدم مولانا افتاده و باهم آشتی کردند.

روز جمعه ای در مسجد قلعه مجلس وعظ منعقد بود. امر او معارف و سایر وجوه شهر همه حضور داشتند. مولانا شروع به بیان دقائق و نکات قرآنی نموده از هر طرف بی اختیار صدای تحسین و آفرین بلند شد. در آن زمان طریقه وعظ این بود که قاری آیات چندی از قرآن میخواند و واعظ بشرح همان آیات میپرداخت. در این مجلس یک نفر فقیه هم حضور داشت. مشارالیه از روی حق و حسد گفت آیات را قبلاً معین کردن و بیانی

در پیرامن آن نمودن هنر نیست . مولانا روپاو کرده فرمود شما سورم‌ای را بخوانید و بنشینید تا من آنرا تفسیر کنم، فقیه مشارالیه سوره «الضحی» را خواند و مولانا به بیان دقائق و لطائف سوره مزبور پرداخت . او تنها او «الضحی» را بقدری شرح و بسط داد که عصر شد . حالت و جدی بر اهل مجلس طاری گردید و فقیه مذکور بطوری منقلب گردید که جامه چاک زده خود را بقدمهای مولانا انداخت . مولانا بعد از این مجلس، دیگر وعظ ننمود و میفرمود هر قدر بر شهرتم هیافزاید همانقدر دچار مصیبت و بلا میشوم؛ لیکن چه کنم ، چاره‌ای نیست .

در مثنوی اشاره باین معنی کرده میفرماید :

خویش را رنجور ساز و زار زار تا ترا بیرون کند از اشتهار
کاشتهار خلق بندی محکم است در ره این از بند آهن کی کم است

روزی به ملاقات شیخ صدر الدین قونوی رفت . شیخ از وی احترام نموده و بر مسند خویش نشانید و خود در جلو دوز انوشده بحال مراقبه نشست . از میان حضار درویشی حاج کاشی نام از مولانا پرسید «فقیر که را گویند» ؟ مولانا جواب نداد . درویش سه بار این سؤال را بر زبان آورد و در هر بار مولانا خاموش مانده چیزی نگفت و وقتی که برخاست و رفت شیخ رو بدرویش کرد و گفت بی ادب چه موقع سؤال بود؟ غرض مولانا از سکوت این بود که «الفقیر اذا عرف الله کل اسانه» یعنی فقیر وقتی که عرفان بخدا پیدا کرد زبانش بسته میشود و این روایت مناقب العارفین است . ممکن است این نظر شیخ و حدسی که زده صحیح باشد لیکن بظاهر علت سکوت این بوده است که او جلو مشایخ صوفیه و مجددین هیچوقت در جواب پیشی نمیگرفت . او از شیخ صدر الدین تا ایندرجه احترام مینمود که با بودن او هیچوقت در نماز امامت نمیگردد . یکوقت در مدرسه اتابکیه مجمع بزرگی بود و شمس الدین مارونی بر مسند تدریس نشسته درس میداد . قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین طرف راست و چپ قرار گرفته و همه آنها و نیز مشایخ و علما بترتیب نشسته بودند . درین هنگام مولانا وارد شد . او سلام کرد و در گوشه‌ای جایی که ملازمان و خدمت گزاران میایستند نشست . معین الدین پروانه ، مجدد الدین اتابک و دیگر امیران اینرا

دیده از جای برخاستند و آمدند پهلوئی مولانا نشستند. قاضی سراج الدین هم بلند شده آمد دست مولانا را بوسید و باصرار او را برده نزدیک مسند نشانید. شمس الدین مارونی در مقام عنبر خواهی بر آمده و گفت ماهمه بندگان شمائیم.

سراج الدین قونوی یکی از فضلاء معروف شنید که مولانا گفته من با هفتاد و سه مذهب متفق و یکی ام، اینمرد چون اهل غرض بود یکی از شاگردان مستعدش را فرستاد تا از مولانا پرسش کند که این نسبتی که باو داده شده راست است یا نه؟ و اگر اقرار کرد و پرا سخت دشنام دهد. شاگرد مذکور در یک مجمع بزرگی این سؤال را از مولانا کرد. در جواب فرمود آری من گفته ام و این نسبتی که بمن داده اند راست است. او بنای سفاقت را گذاشته و دشنام های سخت به مولانا داد. مولانا خندید و فرمود من با اینها تیکه میگوئی نیز موافقم. آنمرد شرم منده شده برخاست و رفت.

وقتی یکی گفت که اوحد الدین کرمانی شاهد باز امانت کباب بود، مولانا فرمود کاشکی کردی و گذشتی. یعنی کرده رتوبه مینمورد و در نفس حالت خضوع و انکسار زیاد میشد. طریق معاش این بود که از محل اوقاف پانزده دینار^۱ ماهیانه میگرفت و در عوض قنوی مینوشت. او به مریدان تاکید میکرد کرده بود که سئوالانی که میآورند باو در هر حالی که هست برسانند تا که وجه مزبور بر وی حلال باشد. معمول بود حتی در هنگام سماع و حالت وجد یکی از مریدان دوات و قلم در دست و منتظر ایستاده بود که هر سئوالی که میآورند فوراً آنرا به مولانا عرضه داشته و او هم بلادرنگ جواب مینوشت. وقتی فتوایی در اینحالت یعنی حالت وجد نوشت و شمس الدین مارونی آنرا دیده گفت غلط است. مولانا که شنید پیغام داد مسئله مزبور در فلان کتاب، صفحه فلان درج است. پس از مراجعه معلوم شد که گفته مولانا درست^۲ بوده است.

وقتی یکی گفت که شیخ صدر الدین چندین هزار سکه مقرری دارد و شما فقط پانزده دینار در ماه میگیرید، مولانا فرمود مضاف شیخ هم خیلی زیاد است و حق این است

۱- مناقب العارفین. (مؤلف).

۲- کتاب مزبور صفحه ۱۹۳ (مؤلف).

که این پاترده دینار را هم ایشان بگیرند.^۱

در زمان مولانا کیتباد متوفی بسال ۶۳۶ هـ غیاث الدین کینخسرو بن کیتباد متوفی بسال ۶۵۶ هـ رکن الدین قنچ ارسلان یکی بعد از دیگری بر تخت سلطنت قویه جالس بوده اند. این سلاطین نسبت به والد مولانا و نیز بخود ایشان ارادت خاصی داشتند و اکثر آماده خدمت بودند، گاهگاهی در کاخ شاهی مجلس سماع منعقد کرده مولانا را با آنجا دعوت مینمودند. معین الدین پروانه که در دربار رکن الدین منصب حاجبی داشت و مالک سیاه و سفید بوده است به مولانا عقیدتی خاص داشت و اکثر نیازمندان به خدمت وی حاضر میشدند؛ لیکن مولانا طبعاً از امر او و سلاطین نفرت داشت، فقط بجهت حسن خلق با آنان آمیزش مینمود و گرنه از صحبت های آنها فرسنگ ها میگریخت. یگوقت امیری معذرت خواست که بواسطه کثرت اشتغال اوقاتش مستغرق و کم میتواند حضور پیدا کند. مولانا فرمود حاجت به عذرخواهی نیست من اساساً از نیامدن بیشتر ممنون میشوم تا از آمدن.

یک دفعه معین الدین پروانه بانفاق چند نفر از امر او به ملاقات مولانا رفته وی بکلی خاموش نشست و صحبتی نکرد. معین الدین با خود اندیشید که سلاطین و امر او لوالا امر بشمار آمده اطاعت آنان از روی قرآن مجید فرض میباشد. چیزی نگذشت که مولانا سکوت را شکسته و شروع بصحبت نمود. از جمله فرمود که روزی سلطان محمود غزنوی بملاقات شیخ ابوالحسن خرقانی رفت. درباریان جلو تر رفته شیخ را خبر کردند؛ لیکن او اعتنائی ننمود. حسن میمندی که وزیر بود اظهار داشت جناب شیخ! در قرآن مجید وارد است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولو الامر منکم» و سلطان (یعنی محمود) گذشته از اینکه «اولو الامر» است عادل و نیک سیرت هم هست. شیخ فرمود که در «اطیعوا الله» چنان مستغرقم که از «اطیعوا الرسول» خجالت دارم تا چه رسد به «اولو الامر»!!! معین الدین پروانه و تمامی امیران این حکایت را شنیده گریستند، بعد برخاستند و رفتند.

۲ مناقب العارفین صفحه ۲۶۴. (مؤلف).

مولانا غالب اوقات در حال وجد و استغراق و فنا بوده و همینطور که نشسته بود دفعه بلندشده شروع برقص مینمود. گاهی بیخبر و بدون اینکه کسی بفهمد از منزل خارج شده و هفته‌ها غائب میماند و یاران و عزیزان در تفحص او همه جا را میگشتند و آخر در يك خرابه‌ای پیداش میکردند و مریدان خاص میرفتند و او را از آنجا میآوردند. در مجالس سماع چندین روز میگذشت که به هوش نمیآمد. از راهی داشت میگذشت تا که آن طرفی آوازی بگوشش خورده همانجا میایستاد و شروع برقص مستانه می نمود، در حالت وجد معمول بود آنچه در بدن داشت میکند و همه را به قوالان میداد. امیری موسوم به خواجه مجدد الدین که صاحب مکتب بود همیشه چند صندوق لباس مهیا داشت که وقتیکه لباسهایش را درآورده میانداخت او فوراً از لباسهایی که تهیه کرده بود میآورد می پوشانید.

معین الدین پروانه^۱ شخص فاضلی را خواست قاضی قویه کند. مشارالیه سه شرط پیشنهاد کرد: نخست اینکه در باب (یکی از اقسام ساز) بکلی منسوخ و برداشته شود. دوم فراموش قدیم محکمه (داد گاه) را بیرون کنند و آندیکری که بجای او میآید حکم شود که از کسی چیزی نگیرد. معین الدین همه شرطها را پذیرفت مگر شرط اول را که بملاحظه اینکه مولانا در باب استماع مینمود رد کرد. مولانا که آنرا شنید فرمود ادنی کرامت در باب یکی همین است که جناب فاضل را از گرفتار شدن در بالای قضا نجات داد.

روزی سلطان ولدشکایت کرد که تمامی صوفیه باهم بسر میبرند بر خلاف آنهایی که در حلقه ما هستند شب و روز خواهی نخواهی بایکدیگر در جنگ و نزاعند. مولانا فرمود هزاران مرغ در يك مکان باهم میمانند، لیکن دو خروس نمیتوانند یکجا باهم زیست کنند.

۱- معین الدین پروانه ابتدا مکتب دار بود ولی نظریه هوش و کیاستی که دارا بود ترقی کرده بمقامات بلند تامل آمده و سالها در ممالک روم در دوره سلاطین سلجوقی برسم نیابت فرمانروا بوده و حتی عزل و نصب شهریاران بی تصویب او صورت نمیگرفته است. این مرد در آخر بجرم همدستی با پادشاه مصر بر علیه مغولان، مغضوب ابقا آن واقع شده و بقتل رسید و مغولها بسکه از او رنجیده بودند گوشت بدن او را خوردند. (مترجم)

تالیفات مولانا

تالیفات مولانا بشرح زیر است :

قیه مافیہ - این کتاب مجموعہ ای از مجالس و تقریرات و مواعظ مولانا است کہ اصحاب او جمع و تدوین کرده اند. ^۱ سپہ سالار در رسالہ خودش ضمناً از آن ذکری نموده و نیز در خاتمہ انتخاب مختصری از دیوان مولانا چاپ امرتسر ہند اسم این کتاب ہست. مکاتیب - مجموعہ خطوط و مکتوبائی است کہ مولانا در اوقات مختلف بہ اشخاص چندی از معاصرین خود نوشتہ است. ^۲

دیوان - در دیوان قریب پنجاہ ہزار شعر است و چون در مقطوع غزلیہا عموماً نام شمس تبریزی درج است عوام آنرا دیوان شمس تبریزی خیال میکنند. چنانکہ در سرفحصہ دیوان مطبوعہ نام شمس تبریزی ضبط است، ولی آن يك غلط فاحش است. اولاً نام شمس تبریزی در تمام غزلیہا از این حیث آمدہ کہ مرید دارد بہ پیر خود خطاب میکند و یا غائبانہ اوصاف او را بیان مینماید. ثانیاً - در ریاض العارفین و غیرہ تصریح شدہ کہ مولانا این کتاب را بنام شمس تبریزی نوشتہ است. بعلاوہ اکثر شعرا بر غزل ہای مولانا غزل ہا کہتہ و در مقطوع تصریح کردہ اند کہ آن جواب غزل مولانا است. از این گذشتہ يك مصرع کامل مولانا یا قسمتی از آنرا در غزل خود آورده اند و اینها از همان غزلیہائی ہستند کہ در ہمین دیوان مولانا کہ بنام شمس تبریزی است یافت میشوند. مثلاً علی حزیں میگردد «جواب غزل مرشد زوم است کہ گفت: من بہ بوی تو خوشم نازہ تا نازمگیر»

۱- این کتاب تا کنون دوبار در تہران و یکبار در اعظم گرہ ہندوستان و یکبار ہم قسمتی از آن در شیراز چاپ شدہ است. (مترجم).

۲- این کتاب مولانا یعنی مکاتیب ہم جداگانہ در استانبول چاپ شدہ است. (مترجم).

حصه دوم تالیفات

مصرع دوم از آن مولانا است و بیت تمام این است :

من بکوی تو خوشم خانه من ویران کن

من بیوی تو خوشم نافه نافر مگیر

غزل دیگر حزین این است :

مطرب ز نوای عارف روم این پرده بزن که یار روم

مثنوی - همین کتاب است که نام مولانا را تا با ما روز زنده نگه داشته و شهرت و مقبولی

آن تمامی کتب و تصنیفات ایران را تحت الشعاع قرار داده است. مجموع ابیات آن چنانکه

در کشف الظنون است ۲۶۶۶۰ می باشد. مشهور است که مولانا دفتر ششم را با تمام گذارده

و فرموده است :

باقی این گفته آید بی گمان در دل هر کس که باشد نور جان

برای مصداق پیدا کردن این پیشگویی اکثری کوشش کرده و از مولانا حصه ای

که باقی مانده بود آنرا با تمام رسانیدند. لیکن حقیقت این است که مولانا از عارضه ای

که روی داده بود بهبود یافته و خود این حصه را به پایان رسانیدند و دفتر هفتم را هم (بنا بر

بعضی اسانید) ساخته که مطلعش این است :

ای ضیاء الحق حسام الدین سعید دولتت بسایندم عمرت بر مزید

شیخ اسماعیل قیصری که شرح ضخیمی بر مثنوی نوشته است نسخه ای از دفتر مزبور

که در ۱۸۱۴ میلادی نوشته شده است بدست آورده و ثابت میکند که آن از خود مولانا

می باشد، چنانکه در حضور جماعتی او اینمطلب را اظهار داشته و ارباب طریقت مخالفت

نموده شبهات و ایراداتی وارد کردند و او همه آن شبهات و ایرادات را رد نموده و مشروحاً

جواب داده است. صاحب دیباچه مینویسد حالیه در تمامی بلاد مصر و شام و قسطنطنیه

مسلم شده که این دفتر هم از نتایج طبع مولانا است. غرض از میدان تصنیفات مولانا

آنچه که امروز موجود است دیوان و مثنوی است و اینک میرویم این دو کتاب را تحت

دقت نظر گرفته و بر آن بطور تفصیل بصره (تقریظاً) مینویسیم.

دیوان

اگرچه در دیوان کم و بیش پنجاه هزار شعر موجود؛ لیکن همگی غزل صرف است، قصیده یا قطعه و غیره مطلقاً وجود ندارد. باید دانست که دامن شعر و شاعری مولانا از مدح و مداحی بکلی پاک است و حال آنکه از میان معاصرین وی حتی عراقی و سعدی آنهاییکه از ناموران اهل حال بشمار میآیند نتوانستند از این عیب محفوظ مانند. شعر و شاعری در ایران هر چند از زمان روشنگری ابتدا شده که زیاده از سیصد سال گذشته بود؛ لیکن در میان اقسام شعر، غزل هیچ پیشرفت نکرده بود و جهتش هم این بوده که شعر و شاعری در ایران از مداحی و در یوزه گیری شروع شده و از اینرو از میان اصناف سخن فقط قصیده گرفته شد؛ لیکن چون قصائد عرب پیش نظر و سرمشق بوده و در مقدمه این قصائد یعنی قصائد عربی تشبیب یعنی غزل وجود داشته لذا آن در قصائد فارسی هم باب شد، تا رفته رفته حصه غزل مجزا و مستقل گردید، چنانکه حکیم سنائی، انوری، خاقانی، ظهیر قاریابی و کمال اسمعیل به گفتن غزل پرداخته و غزلیات زیادی هم نوشتند؛ ولی عموماً مسلم است که تا زمان این عارف دانشمند یعنی مولانا غزل هیچگونه ترقی نکرده بود و نمیتوانسته هم ترقی کند، زیرا که آن یعنی غزل عبارتست از سوز و گداز و در آن وقت کسانی که شعر و شاعری اشتغال داشتند آنهایی بودند که برای ضرورت معاش این شغل را پیشه کرده بودند و ابداً سرو کاری با عشق و عاشقی نداشتند، چنانچه تمامی شعرایی که در آن زمانند در کلام آنها سوای صنائع لفظی و مرصع کاری الفاظ نامی هم از جوش و اثر وجود ندارد. غزلهای انوری، خاقانی، عبدالواسع جبلی، مسعود سعد سلمان موجودند شما آنها را بردارید نگاه کنید ابداً نشانی در آنها از درد و سوز و گداز نمی بینید.

باید دانست که ناله و سوز در شعر و شاعری ایران از اینجا و بدینسان آغاز شد که از میان ارباب حال یعنی حضرات صوفیه چون بعضی بالطبع شاعر بوده و سرمایه ای از عشق و محبت، از طریق تصوف آنها را بدست آمده بود. اجتماع این دو در کلام آنها جوش و اثر پدید آورد. ابوسعید ابوالخیر، حکیم سنائی، خواجه فریدالدین عطار

موجد و بانی این خصوصیت میباشند، لیکن این حضرات هم در ذهای درونی که اظهار داشته‌اند بیشتر بوسیله رباعیات و قصائد و مثنویات بوده و غزل هنوز بحال ساده گی باقی بوده است. در سده هفتم هجری بر اثر انهدام دولت سبج لوقیه بازار بخشندگی و صله گستری کساد شده بود و این سبب شد که زور طبع شعرا از قصائد و قصیده سرایی برگشته و بطرف غزل متوجه گردید و چون از میان این شعرا بعضی ها بالفطره عاشق مزاج بودند در کلام آنها خود بخود همان معنی پیدا شد که جان و روح غزل میبایسد. ارباب تذکره ما هم در این خصوص متفقند که کسانی که غزل را غزل کرده‌اند همانا شیخ سعدی، عراقی و مولانای روم میباشند و بدین لحاظ در تقریظ و اظهار نظر بر دیوان مولانا وظیفه ما بوده که ایشان را با سعدی و عراقی مقایسه کرده و از غزلیات این سه مرد بزرگ نمونه‌هایی ارائه داده خصوصیات و ممیزات هر يك را بیان نمائیم و چونکه مولانا قهرمان ما هستند هر آینه ایشان روی مذاق کنونی خواه نخواست ترجیح داده می‌شدند، لیکن حقیقت این است که مبادرت بچنین کاری بالکل خلاف وظیفه واقعه نگاری است. در این هیچ جای انکار نیست که نام مولانا را از فهرست ترقی دهندگان غزل نمیتوان خارج ساخت، لیکن اوصاف این است که او را از این حیث یعنی حیث غزل سرایی نمیتوان با سعدی و عراقی مقابله نمود. سه سالار اینرا به تفصیل نوشته‌است که مولانا شغل شاعری را از روی ضرورت و اجبار اختیار کرده بود. خود میفرمود که در وطن ما باغ این فن نهایت درجه مبتذل شمرده می‌شد، لیکن چون در این ممالک از چیزی غیر از شعر دایم سببی نمیگیرند لذا از روی ناچاری این شغل را اختیار نموده‌ام و این عین عبارت اوست که «از بیم اینکه ملول نشوند شعر میگویم والله که من از شعر بیزارم. در ولایت ما و قوم ما از شاعری ننگ ترکاری نبود» در غزل نوع خاصی از مضامین و ترکیبات مقررند که آنهائیکه غزل گوئی را پیشه خود قرار داده‌اند هیچوقت و در هیچ حالتی از این دائرة محدود خارج نمی‌شوند، برخلاف مولانا که مطلقاً پابند آن نیست. او آن الفاظ نامأنوس و ثقیل را بی تکلف استعمال میکند که غزل هیچ در قصیده هم پیش اهل فن قابل بار یافتن نیستند. برای

مقبولی و دلاویزی نام و تمام غزل و سیله‌ای که بالاتر از همه و عمده است این است که در آن پهلوی مجاز را غلبه داده اینگونه حالات و معاملاتی را بیان کنند که برای عشاق هوس پیشه اکثر پیش می‌آیند. در کلام مولانا جنبه حقیقت بقدری غالب است که برای پرندگان و هوس‌بازان که قانده و پیشرو اشاعت و ترویج غزلند مطابق فوق و سلیقه خودشان خیلی کم مواد بندست می‌آید.

فك اضافه است که در شریعت شاعری ابغض المباحات بشمار می‌آید مولانا آنرا بقدری زیاد استعمال میکند که موجب پریشانی خاطر میشود. با وجود مرائب مذکور فوق در غزلیات مولانا نماز یا و خصوصیات که در جای خود یافت می‌شوند نماز آنها را ذیلاً به ترتیب بیان میکنیم. (۱) نظر باینکه اکثر غزلیات در حالت خاصی گفته شده است بدینجهت آن غزلیات در اطراف همان حالت دور میزنند و مانند غزلهای عام که هر بیت آن مجزا و مستقل باشد نیست. یکی از حالات خاص مولانا این بود که در جوش و مستی اکثر اتفاق میافتاد که تمام شب بیدار و خواب نمیکرده است. در يك غزل آنرا چنین بیان میکند:

دیده خون گشت و خون نمی‌خسید	دل من از جنون نمی‌خسید
مرغ و ماهی ز من شده حیران	کین شب و روز چون نمی‌خسید
پیش از این در عجب همی بودم	کآسمان نگون نمی‌خسید
آسمان خود کنون ز من خیره است	که چرا این زبون نمی‌خسید
عشق بر من فسون اعظم خواند	جان شنید آن فسون نمی‌خسید

یا مثلاً در نماز بیخودی (مستی) که بر او طاری میشده آنرا در این غزل بیان کرده:

چو نماز شام هر کس بنهد چراغ و خوانی

منم و خیال یساری غم و نوحه و فغانی

چو وضو ز اشک سازم بود آتشین نمازم

در مسجدم بسوزد چو بدو رسد ازانی

رخ قبله‌ام کجاشد که نماز من قضا شد

ز قضا رسد همواره بمن و تو امتحانی

عجبا نماز مستان تو بگو درست هست آن

که نداند او زمانی نه شناسد او مکانی

عجبا دور کمت است این عجبا چهارم است این

عجبا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی

در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نی دل

دل و دست چون تو بردی بده ای خدا امانی

بخدا خبر ندارم چو نماز می گذارم

که تمام شد رکوعی که امام شد فلانی

بیت اخیر از حیث سادگی و تصویر واقع قابل توجه خاص است!

یا مثلاً در حقیقت توحید اکثر غزلهای مسلسلی گفته که یکی از آنها این است:

عاشقان با یکدیگر آمیختند

باز شیری با شکر آمیختند

آفتابی با قمر آمیختند

روز و شب را از میان برداشتند

چمله هم چون سیم و زر آمیختند

رنک معشوقان و رنک عاشقان

چون علی را با عمر آمیختند

رافضی انگشت دردندان کزید

شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

چون بهار سرمدی حق رسید

(۲) - در کلام مولانا وجد و جوش و بیدخودی که یافت میشود در کلام دیگران

نمی شود نظیر آنرا پیدا کرد. او فطره طبیعتی پر شور داشت و صحبت شمس تبریزی این آتش

را در وی تیزتر کرده بود. از اشعارش برمیآید که در سکر محبت از خود بی خود است

و در این حالت آنچه در دل دارد میگوید و در بعضی مواقع کلماتی بر زبان میآورد که خلاف

متانت و وقار میباشد و در یک هنگام تمنیات و آرزوهای قایمی اش را با اصرار بهت آوری

اظهار میکند. مثلاً وقتی دردش از جذبه محبت این خیال پیدا میشود که محبوب این همه

ناز و استغنا بخرج میدهد و از من کناره گیری میکند اگر من بجای او محبوب و محبوب

بجای من عاشق میشد هیچوقت با او اینطور معامله نمی کردم بلکه از عاشقم قدردانی

نموده تمام خواسته ها و آرزوهای او را بعمل میآوردم. شما ذیلاً ملاحظه کنید که او این

خاطره را چگونه بیان نموده است :

گر بدین زاری تو بودی عاشق و من هر زمان

بر دلت بخشودمی و بوسه بخشیدمی

و رتو بودی همچو من ثابت قدم در راه عشق

بر تو هرگز چون تو من دیگری نگزیدمی

گرچه بر جور و جفای تو مرا قدرت بودی

یا ز خلقم شرم بودی یا ز حق نرسیدمی

یا مثلاً دریک غزل مینویسد :

بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزوست

بکشای لب که قند فراوانم آرزوست

یکدست جام باده و یکدست زلف یار

رقصی چنین میانه میدانم آرزوست

گفتا ز ناز بیش مرعجان مرا برو

آن گفتنش که بیش مرعجانم آرزوست

❦

و رمیل دلت بجانب ماست بگو

جز ما اگرت عاشق شیدا است بگو

گر هست بگو نیست بگو راست بگو

گر هیچ مرا دردل تو جاست بگو

در مصرع چهارم رباعی فوق و ارستگی ، حرارت و جوش و بالاخره درجه اصرار را

ملاحظه کنید تا کجا و چگونه است .

(۳) - یکی از خصوصیات عمده کلام مولانا این است که در جوش و هیجان محبت

و عشق حالات خاصی که بر عاشق میگردد آن حالات را بقدری خوب بیان میکند که

تصویر آن در جلو چشم خواننده میگردد و این بالاترین هنر شاعر و کمال شعر و شاعری -

است . منابعضی مواقع این حالت برای عاشق پیش میآید که در عین حالت شوق و انتظار

دفعه معشوق جلو نمودار میشود ، اینجا عاشق بی اختیار بلند شد میایستد و میگوید در باب

که او آمد لیکن از غایت استعجاب باخود میگوید نه نه او کجا و اینجا کجا ؟ بعد با تأمل زیاد نگاه میکند و میگوید :

یار در آمد ز در خلوتیان دوست دوست

دینه غلط میکند نیست غلط اوست اوست

مثال دیگر : موقعی پیش میآید که لوازم و اسباب عیش و طرب مهیا شده و انتظار آمدن معشوق است، ولی او نمیآید. از عاشق نه اینکار ساخته است که بساط عشرت و عیش را برچیند و نه بدون معشوق لذت و حظی میتواند بهبرد. او ادامه این امید و انتظار را بدین طریق ادا میکند :

قدحی دارم بر کف بخدا تا نویائی همه تا روز قیامت نه بنوشم نه بریزم

مثال دیگر: گاهی عاشق این خیال به ذهنش میآید که معشوق تا وقتی که بر کسی عاشق نشده و برای او هم اینگونه معاملات یا حالات پیش نیامده از سوز جگر و بیتابی عاشق ملتفت نمیشود و نمیداند که بر او چه میگردد. زیلا ملاحظه کنید که او اینمعنی را چگونه سروده است :

ای خداوند یکی یار جفا کارش ده دلبهر عشوه گرو سرکش و خورنخوارش ده
چند روزی ز پی تجربه بیهوش کن با طیبیان دغا پیشه سر و کارش ده
تا بداند که شبها به چسان میگردد درد عشقش ده دردش ده و بسیارش ده

(۴) - در مراحل و مقامات تصوف دو مقام است که باهم تقابل دارند و آن مقام فنا و بقاء است. در فنا بر سالک کیفیت خضوع یا مسکنت و انکسار غالب آمده بر عکس در بقاء که حالت سالک لبریز از عظمت و جلال میباشد و باید دانست که این معنی بر هو لانا بیشتر غلبه دارد و لذا در کلام وی جلال، ادعا، بیباکی و بلند آهنگی یا بلند پروازی که یافت میشود در کلام هیچیک از متصوفه نظیر آن دیده نمی شود.

میرزا غالب یکی از اشعار هو لانا را که متعلق به حالت بقاست مورد توجه قرار داده و از آن تمجید میکند. آن شعر این است :

بزرگ کنگره کبریاش مردانند فرشته صید و میمبر شکار و یزدان گیر

واذ این قبیل اشعار زیادند که ما قسمتی را ذیلاً بنظر خوانندگان میرسانیم :

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

چو غلام آفتابم همه آفتاب گویم

بنمودمی نشانی ز جمال او و لیکن

دو جهان بهم بر آید سر شور و شر ندارم



حاصل عمرم سه سخن ینش نیست

خام بدم پخته شدم سوختم



میگفت در بیابان رند دهل دریده

صوفی خدا ندارد او نیست آفریده



از همراهان مست عناصر دلم گرفت

شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما

گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست



بسر مناره اشتر رود و فغان بر آرد

که نهان شدم من اینجا مکنید آشکارم



اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی

و گر به یار رسیدی چرا طرب نکنی



گفتم غمت مرا کشت گفتا چه زهره دارد

غم اینقدر نداند کاخر تو یار مائی



غلغلی اندر جهات انداختیم
پوست را پیش سگان انداختیم
از زمین تا آسمان انداختیم
جمله در آب روان انداختیم
راست کرده بر نشان انداختیم

مادل اندر راه جان انداختیم
من ز قرآن برگزیدم مغز را
نغم اقبال و سعادت تا ابد
جبه و دستار و علم و قیل و قال
از کمال شوق تیر معرفت

باز

طالب آن دلبر زیبا شدم
باز آنجا کامدم آنجا شدم
از دوئی بگذشتم و یکتا شدم
من به نقد امروز را فردا شدم

باز از پستی سوی بالا شدم
آشنائی داشتم زان سوی جان
چار بودم سه شدم اکنون دوم
جاهلان امروز را فردا کنند

باز

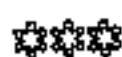
ساکنان قدس را همدم شدم
که لب خاموش چون مریم شدم
گر مرا باور کنی آن هم شدم
زخم گشتم صندره و مرهم شدم
کشته الله و پس اعلم شدم

سالکان راه را محرم شدم
که چو عیسی جملگی گشتم زبان
آنچه از عیسی و مریم یاوه شد
پیش نشترهای عشق لم یزل
رو نمود الله اعلم هر مرا

(۵) - عمر خیام در رباعیات خود وجود روح، معاد و جزا و سزا را انکار کرده و بر آن دلائل خطابی یعنی دلائل شاعرانه اقامه نموده است. مثلاً در انکار معاد میگوید آدمی جنس نره نیست که یکبار بریدند دوباره از زمین سبز بشود. مولانا در اکثر اشعار اینترقم افکار را در همان پیرایه شاعرانه رد کرده است، چنانکه میفرماید:

کدام دانه فرورفت در زمین که فرست

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد



شمع جان را گرو این لکن تن چه کنی

این لکن گر نبود شمع ترا صد لکن است

چنانکه آب حکایت کند ز اختر و ماه

ز عقل و روح حکایت کنند قالب ها

هزار مرغ عجیب از گل تو بر سازند

چو آب و گل گذری تا دگر جهات کنند

من نه خود آمدم اینجا که بخود باز روم

هر که آورد مرا باز برود در وطنم

اکنون از دیوان مولانا اشعار چندی انتخاب کرده در پایین ذکر میکنیم :

خنگ آن قماربازی که بیاخت هر چه بودش

بنماند هیچش الا هوس قمار بازی

گویند رفیقانم از عشق به پرهیزم

از عشق به پرهیزم پس با که بیاویزم

من از عالم ترا تنها گزیدم

روا داری که من تنها نشینم

نهمت دزد بر زخم هر که نشانت آورد

کاین ز کجا گرفته و آن ز کجا خریده

آینه خریده ای می نگری جمال خود

در پس پرده رفته پرده ما دریده

بروید ای حریفان بکشید یار ما را

به من آورید خالاصم گریز پا را

دبران

اگر او بوعده گوید که دم دگر بیاید

مخورید مکر او را به فریبد او شما را

مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری

از آن در پیش خورشیدش همیدارم که نم دارد

یا غم را کنار بایستی

یا غم یار یار بایستی

دل امسال یار بایستی

ز آنچه کردم کنون پشیمانم

زندگانی دوبار بایستی

تا بدانستمی زدشمن دوست

من به بیداری بخواب این جور را کردیدی

چون تو کافر بودمی گر کرد تو کردیدی

ور به اول روز این حال آگهی بودی مرا

در تو کی دل بستمی گر بستمی بیریدی

ور به خوبی چون گل روی تو بودی خوی تو

ای بسا گلها که من از باغ وصلت چیدمی

از رخ و لب گل شکر بسیار دارد حسن تو

کاشکی بفروختی تا پاره ای بفخریدی

ای بلبل سحر که مارا به پرس که که

آخر تو هم غریبی هم از دیار مائی

خواجه حافظ این مضمون ز اثر قی داده و گفته:

که ماد و عاشق زاریم و کارها زار است

بنال بلبل اگر بامنت سر یار است

ور بی تو بوم نخسیم از زاریها

گر با تو بوم نخسیم از یاریها

سبحان الله هر دو شب بیدارم
تو فرق نگر حیات بیداریها
سبحان من و توای درخو شاب
یدوسته مخالفیم ازدر هر باب
من بخت توام که هیچ خوابم نبرد
تو بخت منی که بر نخیزی از خواب
در مذهب عاشقان قراری دگر است
وین باده ناب را خماری دگر است
هر علم که در مدرسه حاصل کردیم
کاری دگر است و عشق کاری دگر است
کریم ز غم تو زار و گوئی زرق است
چون زرق بود که دیده درخون غرق است
تو پنداری تمام دلها دل نیت
بی نسی صنما میان دلها فرق است

مشنوی

شعر و شاعری فارسی از مداحی سلاطین و تفریح خاطر آنها آغاز شده است و بدین جهت بوده است که در میان اصناف سخن اول از همه قصائد بوجود آمد، زیرا که در زمان عربی قصائد از مدتی مخصوص مدح و ثنا شده بود^۱ ابتدا قصائد از غزل تنظیم میشود که آنرا تشبیب گویند و از همینجاست غزل آغاز نهاده لیکن يك نوع غزل ساده ای که برای تمهید قصائد زیبا بوده است. برای آل سامان و سلطان محمود از بین سلاطین این ذوق پیدا شد که کارنامه نیاگان آنها یعنی شاهان عجم در نظم بیان بشود تا که بسان

۱- باید دانست که در شاعری اصلی عرب معمول نبود شعرا کسی را در قصائد مدح کنند بلکه از مداحی بکلی بر کنار بودند ولی آن در عصر بنی امیه خاتمه پیدا نمود و از شعر و شاعری اصلی چیزیکه در این زمان باقی ماند فقط مداحی و مدیحه سرایی بوده است و اما شعر و شاعری فارسی در دوره عرب و آن از زمان عباسیان شروع می شود. (مترجم)

ضرب المثل بر زبانها جاری باشد و روی این مثنوی بوجود آمد که آن در میان اصناف سخن برای بیان حوادث تاریخی صنف بهتر از همه است. فردوسی این صنف را ترقی داده به پایدای آنرا رسانید که تا با امروز کسی نتوانسته با او همدوشی کند، لیکن ترقی و پیشرفت مثنوی بلکه تمامی اصناف شعر تا آنوقت آنچه که صورت گرفته بود از لحاظ واقعه نگاری و خیال بافی و بالاخره از نظر صنایع و بدایع بوده است و از ذوق و کیفیت یا شور و گرمی اثری نبود. سلطان ابوسعید ابوالخیر افکار و خیالات تصوف را در رباعی بیان نمود و این اول روزی است که در شعر و شاعری فارسی، ذوق و روح و وجد و مستی بوجود آمد. در دوره اخیر دولت غزنویه حکیم سنائی حدیقه تألیف نمود که در نظم، اولین تألیف تصوف بوده است. بعد از حدیقه خواجه فریدالدین عطار مثنویات عدیده در تصوف نوشت که از میان آنها منطق الطیر شهرت زیادی حاصل نمود. مثنوی مولانا که میخواهیم بر آن تفریط بنویسیم خاتم این سلسله میباشد. شواهد بسیاری برای این امر موجود است که تصنیفات خواجه عطار برای مولانا دلیل راه بوده است. در تمام تذکره ها این مطلب نقل شده است که بدر مولانا و قتیکه بدینشاه پور رسید باخواجه فریدالدین عطار اتفاق ملاقات افتاد^۱ و او کتاب اسرارنامه خود را بوی یعنی مولانا جلال الدین که آنوقت شش ساله بود به هدیه داد و به مولانا بهاء الدین گفت که این طفل را گرامی دارید. زود باشد که از نفس گرم خویش آتش بر سوختگان زند و شور و غوغا در عالم براه اندازد. مولانا خود در یک جا میفرماید:

هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

در جای دیگر میفرماید:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او

ما از پی سنائی و عطار آمدیم

صاحبان تذکره مینویسند که حسام الدین چلبی از مولانا درخواست کرد که

۱ - بگفته بعضی از صاحبان تذکره شیخ عطار خود بدین مولانا بهاء الدین آمد.

(مترجم)

بطرز منطق الطیر یک مثنوی نوشته شود. مولانا فرمودند برای خود من هم شب قبل این خیال پیدا شد و در همان وقت این چند شعر سروده شد :

بشنو از نی چون حکایت میکند . الی آخر .

باید دانست که در تالیف مثنوی، حسام الدین چلبی^۱ را دخالت زیاد است و در حقیقت این کتاب بی بها و عدیم النظیر بالتماس او تالیف و خلعت وجود یافته است. این مرد جزو مریدان خاص مولانا بوده است و مولانا بقدری او را گرامی میداشت که هر کجا ذکر می کرد از او می کرده معلوم می شد که ذکر پیر طریقت و استاد است . شش دفتر مثنوی غیر از دفتر اول هر دفتر بنام او بطرز و مزین میباشد .

در دفتر دوم چنین مینویسد :

مدتی این مثنوی تاخیر شد
چون ضیاء الحق حسام الدین عدنان
چون بمعراج حقائق رفته بود
در دفتر سوم میفرماید :

مهلتی بایست تا خون شیر شد
باز گردانید ز اوج آسمان
بی بهارش غنچه ها نشکفته بود

ای ضیاء الحق حسام الدین بیدار
در گشا گنجینه اسرار را
و در دفتر چهارم .

این سوم دفتر که سنت شد سه بار
در سوم دفتر بهل اعذار را

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
همت عالی تو ای مرتجی
کردن این مثنوی را بسته
زان ضیا گفتم حسام الدین ترا
شمس را قرآن ضیا خواند ای پدر
که گذشت از ما بنورت مثنوی
میکشد این را خدا داند کجا
یکشی آنسو که تو دانسته
که تو خورشیدی و این دو وصفها
وان قمر را نور خواند این را انگر



همچنان مقصود من زین مثنوی
ای ضیاء الحق حسام الدین نوی

۱ - حسام الدین حسن بن محمد بن حسن اصلا از اهل ارمیه است و خاندان او به فویه مهاجرت کرده بودند و حسام الدین در آن شهر بسال ۶۲۲ تولد یافت. او علاوه بر لقب حسام الدین و عنوان چلبی به ابن اخی ترک نیز معروف بود . (مترجم) .

مثنوی اندر فروع و در اصول
چون نهالش داده‌ای آتش بنده
قصدم از الفاظ او راز تو است
پیش من آوازت آواز خداست
در دفتر پنجم مینویسد :

شه حسام الدین که نورانجم است
و در دفتر ششم چنین میفرماید :

ای حیات دل حسام الدین بسی
پیشکش می‌آرمت ای معنوی

جمله آن تست کردستی قبول
چون گشادش داده‌ای بگشاگره
قصدم از انشایش آواز تو است
عاشق از معشوق حاشا کی جداست

طالب آغاز سفر پنجم است

میل میجو شد بقسم سادسی
قسم سادس در تمام مثنوی

وقتی که دفتر اول مثنوی با تمام رسید زوجه حسام الدین چلبی در گذشت و در
مرگش او بقدری متألم شد که تا مدت دو سال افسرده و پشیمان بود و چون باعث و
محرک سلسله مثنوی او بوده است مولانا هم تا دو سال خاموش ماند . آخر حسام الدین
استدعا کرد مولانا دوباره لب به سخن باز کرد . تاریخ دفتر دوم ۶۶۲ است ، چنانکه
خود میفرماید :

مطلع تاریخ این سودا و سود سال اندر ششصد و شصت و دو بود

دفتر ششم زیر تألیف بود که مولانا بیمار شد و سلسله مثنوی بکلی بند آمد .
بهاء الدین ولد پسر مولانا سبب ترك تألیف را پرسید فرمود اکنون سفر آخرت در
پیش است و این راز از زبان دیگری بیان خواهد شد . چنانکه بهاء الدین ولد خود می نویسد :

مدای زین مثنوی چون و الدم شد خهش گفتم و را کای زنده دم

از چه رو دیگر نمیکوئی سخن

گفت نطقم چون شتر زین پس بغفت

گفتگو آخر رسید و عمر هم

در جهان جان کنم جولان همی

بنا بر روایت عام مولانا بعد در سال ۶۷۲ هـ پیش از آنکه دفتر ششم را با تمام برساند

از دنیا رفت. لیکن همانطور که در بالا گفته آمد خورده **مولانا** دفتر ششم را تمام کرد چنانکه چند شعر او بشرح زیر است :

دولت پاینده فقرت بر مزید	ای ضیاء الحق حسام الدین سعید
بر فراز چرخ هفتم کن مفر	چونکه از چرخ ششم کردی گذر
زانکه تکمیل عدد هفت است و بس	سعد اعداد است هفت ای خوش نفس

شبهه‌ای که در اینجا پیدا میشود این است که فرزند رشید **مولانا** در خانه مشنوی نوشته است که **مولانا** فرمود که اکنون زبانم بسته شده و تاقیامت با کسی سخن نخواهم گفت و اگر بیان **اسمهیل قیصری** را صحیح بدانیم تمام پیشگوئیهای **مولانا** غلط خواهد درآمد ، لیکن این ایراد چندان قابل توجه نیست ، چه همه پیشگوئیهای فقرا و عرفا قطعی و یقینی نیستند . برای **مولانا** بر اثر عارضه بیماری چنین خیالی پیدا شد ولی وقتی که خدا با وصحت بخشیده و بهبود یافته است جهت نداشت که او برای صحیح درآمدن پیشگوئی مزبور دنیا را از این فیض خود محروم بگذارد .

شهرت و قبولی مشنوی

برای مشنوی حسن قبول و شهرتی که حاصل شده به پایه‌ای امدت که آن برای هیچیک از کتابهای فارسی تا با امروز حاصل نشده است . صاحب مجمع الفصحا نوشته است که در ایران چهار کتاب حسن قبولی که پیدا کرده اند هیچ کتابی دارای آن حسن قبول نیست و این کتب عبارتند از : شاهنامه ، گلستان ، مشنوی مالای رومی ، دیوان **خواججه حافظ** . این چهار کتاب را هم که با هم مقایسه کنیم کفه مشنوی از لحاظ مقبولی و پسندیدگی بر باقی می‌چربد و دلیل عمده اش این است که فضلا و دانشمندان آنقدریکه با مشنوی سرو کار با آن توجه داشته‌اند بهیچ کتابی نداشته‌اند . شروحنی که بر این کتاب نوشته شده ماصورت مختصر آنرا در جدول صفحه مقابل درج میکنیم . این صورت مأخوذ از کتاب کشف الظنون است . بعد از کشف الظنون هم شرحهای زیادی نوشته شده که اسم آنها در کتاب مزبور نیست ، مثل شرح **محمد افضل الله آبادی** و **ولی محمد و عبدالعلی بحر العلوم** و

کیفیت	سال وفات	نام شارح
درشش مجلد نام آن کنوز الحقائق است شرح جلد اول است مولی یوسف مثنوی سنه ۹۵۳ مثنوی را خلاصه کرده بود و این شرح آن میباشد نام آن کاشف الاسرار و شرح بعضی اشعار است .	۹۶۹ هـ ۱۰۰۰ هـ تقریباً ۱۰۴۲ هـ	مولی مصطفی بن شعبان شمعی یا سودی شیخ اسمعیل انقروی عبدالله بن محمد رئیس الکتاب - العمانی ظریفی حسن چلبی
شرح خلاصه مثنوی است - در دیباچه آن ده مقاله است که در آن اصطلاحات تصوف و حالات مشایخ فرقه مولویه بیان شده است . بر حسب دستور سلطان احمد نوشته شده - است . نامش ازهار مثنوی و فقط شرح احادیث و آیات قرآنی و الفاظ مشکله است .	۸۷۵ هـ ۱۰۴۹ هـ	علاء الدین معروف به معدنک - حسین واعظ شیخ عبدالعزیز سبواسی علائی بن یحیی واعظ سمرازی

راجع به شهرت و قبولی، این نکته قابل ذکر است که غیر از مثنوی دیگر کتابهای مذکور فوق (شاهنامه، گلستان، حافظ) هر یک از لحاظ مضمون، خود تازه و بکر بودند، یعنی قبلاً در آن مضمون کتابی نوشته نشده بود یا (اگر شده بود) لااقل شهرت نیافته بود. هر چند پیش از شاهنامه اسدی طوسی و دقیقی رزمیه‌های ساخته بودند، لیکن دقیقی فقط هزار بیت گفته و کتاب گشتاسب نامه اسدی طوسی هم ناتمام مانده بود. گلستان در طرز خود بالکل اول تصنیف بوده است و از این نظر برای این کتابها گویا میدان خالی بود و حریف مقابلی جلونبوده است، برخلاف مثنوی که پیش از آن در تصوف و سلوک کتابهای عدیده موجود بودند، از قبیل جام جم اوحدی مراغه متوفی سنه ۵۵۴. مصباح ال-رواح اوحدی کرمانی متوفی بسال ۵۳۲. حدیقه حکیم سنائی، منطق الطیر خواججه فریدالدین عطار، گرچه ازینمیان، دو کتاب اول شهرت عام حاصل نکرده بودند،

لیکن حدیقه و منطق الطیر گوئی در تمام عالم منتشر بودند . فضائل و کمالات شخصی و نیز قدس و یارسانی حکیم سنائی و خواجہ فریدالدین عطار بدرجہای بوده است که تصانیف آنها کم ارزش هم میشدند باز هم دنیا آنها را یعنی آن کتابها را روی چشم میگذازد . از این گذشته از حیث نفس شاعری این دو کتاب نسبت به مثنوی بالاتر بوده اند . علاوه برین کتابهای مزبور در کشوری که نوشته شده بودند زبان آنجا فارسی بوده است و از اینرو هر کس میتواند از آنها لطف بردارد و کیف به برد و در هر مجمع و محفلی ممکن بود رواج پیدا کنند ، بر خلاف مثنوی که درس زمینی تألیف شد ، که زبان عام آنجا اثر کی بوده است که تا با امروز قائم میباشد . مضافاً باینکه در حدیقه و منطق الطیر مسائل دقیق و پیچیده ای بیان نشده بودند ؛ بلکه افکار و خیالات صاف و روشن سلوک و اخلاق بوده که بفهم هر بچه ای در میآمده است ، بر خلاف مثنوی که قسمت اعظم آن در بیان مسائلی است که بفهم علمای دقیق النظر هم بمشکل در میآید تا اینکه بعضی موارد با وجود شروح زیاد تا با امروز لاینحل مانده است و با وجود همه اینها مثنوی آن شهرت را کسب نموده که شما امروز بمشکل یک دو آدمی پیدا میکنید که از اشعار حدیقه و منطق الطیر بر زبانشان باشد بر خلاف مثنوی که اشعارش نقل هر محفل و ورد زبان هر خاص و عام است . خاصه گرمی مجلس و عاظ ما که تماماً از برکت مثنوی میباشد .

مقبولی يك كتاب از دو طریق حاصل میشود . گاهی اتفاق میافتد

سبب مقبولی

که يك كتاب از جهت سادگی و روشنی و نیز دلاویزی عام بدوا

در میان عوام اشاعت و انتشار یافته و بعد رفته رفته خواص بآن توجه میکنند و مقبول عام میگردد و بعضی اوقات هم میشود که کتاب خارج از دسترس عوام است و بدینجهت فقط خواص بآن توجه دارند و اینجا هر چند در توجه خواص بآن زیادتر میشود بهمان تناسب در آن ذرایق و نکات پیدا میشود و بالاخره بر اثر کثرت توجه و اعتناء و تحسین خواص در میان عوام آوازه پیدا میکنند و توده ناس تقلیداً بآن معتقد و معترف میشوند و بتدریج در تمامی مملکت بسط و توسعه پیدا میکند . باید دانست که مقبول واقع شدن مثنوی از اینرقم میباشد و در این شبهه ای نیست که اینقسم مقبولی و پسندیدگی هیچوقت برای کتاب دیگری میسر نشده

بود . در زبان فارسی هر چند کتاب در نظم یا اثر نوشته شده در هیچیک يك چنین مسائل عالیشان و دقیق و باریک و نیز اسرار و رموز نمیتوان یافت که در مثنوی بکثرت یافت می شوند . منحصر بفارسی نیست ، اینگونه دقائق و نکات در تصانیف عربی هم بمشکل پیدا میشود . بدین لحاظ اگر فضلا و دانشمندان یا ارباب فن بطرف مثنوی نسبت بکتابهای دیگر بیشتر توجه خود را معطوف داشته اند و تا این حد مبالغه کرده اند که - مصراع :

(هست قرآن در زبان پهلوی)

جای هیچ تعجیبی نیست .

عبرت : مرحوم میر عباس مفتی برای مورد قبول واقع شدن مثنوی علت دیگری نشان میدهد و در ذکر مثنوی میگوید :

در تصوف می شود شیرین کلام ز آنکه باشد در گنبد لذت تمام
بعد در تعریف مثنوی من و سلوای خود مینویسد :

این کلام صوفیان شوم نیست مثنوی موای روم نیست
راست گفته اند : عیب نماید هنرش در نظر !

پیش از مثنوی ، کتابهایی که در اخلاق و تصوف تألیف یافته بودند طرز و روش آنها این بوده است که عناوین مختلفی در تصوف و اخلاق قائم کرده حکایات اخلاقی مینوشتند و از آنها نتیجه میگرفتند . منطق الطیر و بوستان بهمین روش نوشته شده اند . در حدیقه اکثر مسائل بطور مختصر بیان شده است ، مثلاً نفس ، عقل ، عمل ، معرفت ، تنزیه صفات ، توکل ، صبر و شکر و غیره و غیره برای هر يك عنوانی قائم شده و حقیقت آن شرح داده شده است . لیکن روش و طریقه مثنوی این نیست . در مثنوی هیچگونه تبویب و ترتیبی در کار نیست . دفترها تقسیم شده و ای آنها از لحاظ خصوصیت موضوع باءضمون نیست بلکه نظیر جزوات قرآن مجید یا دیوان متعدد يك شاعر میباشد (چونکه این امر بظاهر مستحسن معلوم میشود) در زمان خود مولانا مردم بر آن اعتراض میکردند ، چنانکه خود مولانا از زبان معترض چنین میگوید :

کین سخن پست است یعنی مثنوی قصه بدغمبر است و پیروی

نیست ذکر و بحث اصرار بلند
از مقامات تبث تا فنا
جمله سرتاسر فسانه است و فسون
که دوآند اولیا زان سو کمند
پایه پایه تا ملاقات خدا
گودکان را قصه بیرون و درون

حاصل اعتراض این است که مثنوی طریقه اش باید این باشد که در فقر و سلوک
منازل و مقاماتی که هستند از تبث و فنا گرفته تا مقام وصل لازم است همه را بتفصیل و
بترتیب سوا سوا بیان کنند. مولانا بجای آن دست به قصه های طفولانه زده است. در جواب
آن مولانا میفرماید کفار هم به قرآن همین اعتراض را کردند :

چون کتاب الله بیامد هم بر آن
که اساطیر است و افسانه ندرند
ذکر اسمعیل و ذبح و جبرئیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا
ذکر طالوت و شعیب و صوم او
بعد میگوید :

اینچنین طعنه زدند آن کافران
نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
ذکر قصه کعبه و اصحاب فیل
ذکر داود و زبور و اوریا
ذکر یونس ذکر و اوط قوم او

حرف قرآن را بدان که ظاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دیگر
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
خیره گردد اندرو فکر و نظر
می شمر تو ز این حدیث معتصم

حقیقت این است که برای نوشتن کتابهای علمی و اخلاقی دو طریقه است. یکی
آنکه مسائل عامی را مستقلاً بیان کنند. دوم اینکه قصه و افسانه ای نوشته شود و مسائل
علمی موقع به موقع در ضمن بیاید و طریقه دوم بدین لحاظ اختیار میشود که مردمیکه
زحمت خواندن مضامین خشک و سرد علمی را نمیتوانند بر خود گوارا کنند از راه قصه
و لطائف آن که مطبوع و فریبنده است بدانطرف متوجه گردند. مولانا همین طریقه
یعنی طریقه دوم را برگزیده و فرموده است :

خوشر آن باشد که راز دلبران
گفته آید در حدیث دیگران

این امر یقینی است که مولانا حدیقه و منطق الطیر را جلو گذاشته و مثنوی را

نوشته است .

خود میفرماید :

ترك جوشی کرده ام من نیم خام
از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الهی نامه گوید شرح این
آن حکیم غیب فخر العارفین
در بعضی موارد با وجود مختلف بودن بحر، در مثنوی اشعار حدیقه نقل شده و آنرا شرح داده است و بعضی جاها با اشعار حدیقه در مضمون بالکل توارد شده است. مثلاً در حدیقه در آنجا که حقیقت نفس را نوشته است از جمله مینویسد :

روح با عقل و علم داند زیست
روح را پاری و تازی نیست
مولانا میفرماید :

روح با علم است و با عقل است یار
روح را با ترکی و تازی چه کار
و از این ثابت میشود که مولانا حدیقه را اکثر استفادتاً مدنظر قرار داده است و بدینجهت دیده میشود که الفاظ و تراکیب یا جملات حدیقه هم از زبان جاری شده است، لیکن باید در نظر داشت که اینها تمام از تواضع و نیک نفسی مولانا است و گرنه مثنوی را با حدیقه و منطلق الطیر همان نسبت است که قطره را با گوهر هست . هزاران حقایق و اسراری که در مثنوی بیان شده در حدیقه و غیره ابدأ خبری از آن نیست . خیالات و افکاری هم که در هر دو مشترک هستند مثال آن بعینه این است که شخصی را از یک چیز شبیحی بنیال آمده و بر شخص دیگر حقیقت آن چیز مکشوف گردیده است. ما جهت نمونه چند مثال را ذیلاً بنظر خوانندگان میرسانیم :

در حدیقه حقیقت دل چنین بیان شده است :

از ددن که صاحب کله است
تا در دل هزار ساله ره است
از در جسم تا به کعبه دل
عاشقان را هزار و یک منزل
پرو بال خرد ز دل باشد
تن بی دل جهان گدل باشد
باطن تو حقیقت دل تست
هر چه جز باطن تو باطل تست
اصل هزل و مجاز دل نبود
دوزخ خشم و آرز دل نبود

پاره گوشت نام دل کردی	دل تحفیق را بهل کردی
دل یکی منظری است ربانی	حجره دیو را چه دل خوانی
نیست غبنی که یلثمه جاهل	خوانده شکل صنوبری را دل
اینکه دل نام کرده‌ای به مجاز	رو به پیش سگان کوی انداز
دل که با جاه و مال دارد کار	آن سگی دان و آن دگر مردار

ماحصل این اشعار این است که دل يك جوهر نورانی است و انسان در حقیقت همان دل را گویند. این مضمون را مولانا بدینسان بیان میکند :

تو همی گوئی مرا دل نیز هست	دل فراز عرش باشد نی به پست
در گل نیره یقین هم آب هست	لیک از آن آبت نشاید آب دست
زانکه گر آب است مغلوب گل است	پس دل خود را مگو کاین هم دل است
سر کشیدی تو که من صاحب دلم	حاجت غیری ندارم واصلم
آنچنانکه آب در گل سر کشد	که منم آب و چرا جویم مدد
خود روا داری که آن دل باشد این	که بود در عشق شیر و انگبین
لطف شیر و انگبین عکس دل است	سر خوشی آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض	سایه دل چون بود دل را عرض
باغها و سبزه ها در عین جان	بر برون عکسش چو در آب روان
آینه دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک
صورت بی صورت بیحد و غیب	ز آینه دل نافت بر موسی زجیب
گرچه این صورت نگنجد در فلک	نی به عرش و فرش و دریا و سمک
زانکه محدودست و معدود است آن	آینه دل را نباشد حد بدان
روزن دل گر کشاد است و صفا	می رسد بی واسطه نور خدا

در بیان حدیقه و مولانا قدر مشترکی که وجود دارد این است که دل مادامیکه آلوده هوا و هوس است دل نیست؛ لیکن مولانا علاوه، نکات دقیق فیلسوفانه‌ای بیان نموده که قابل بسی توجه است. در میان فلاسفه اختلاف است که رنج و خوشی، لذت و ناگواری

شهرت و قبولی نیتوی

خاصه اشیا و خارجی میباشد و یا آن صرف تخیل است.

مثلا از وجود اولاد مسرت و خوشی که پیدا میشود این خوشی اثر يك چیز خارجی و مادی میباشد یا نتیجه تصور و تخیل ماست. جماعتی از فلاسفه قائلند که لذت و الم و غیره از امور اعتباری و تابع تصور و خیال مامیباشند. در حیوانات نسبت به بچههای خود وقتی که بزرگ شدند مهر و علاقه ای باقی نمی ماند و از دیدن آنها برایشان مسرتی حاصل نمیشود، برخلاف انسان که از وجود اولاد بی نهایت مسرور می شود و سبب آن این است که در دل انسان تخیلی که از فواید اولاد است در حیوان آن تخیل نیست، روی این اصل لذت و مسرت تابع خیال میباشد، همچنین از لهو و لعب، رقص و سرود لطفی که حاصل میشود نتیجه خیال ماست و بهمین جهت است که درباره آنها در میان افراد مختلف انسان اختلاف میباشد، زیرا که در طرز تخیل و تصور آنها اختلاف وجود دارد همین معنی را مولانا در اشعار ذیل بیان کرده است:

لطف شیر و انگبین عکس دل است

سرخوشی آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه دل چون بود دل را غرض

مولانا اشاره بطرف این نکته نموده میگوید دل چیزی است که از ترکیه آن

ادراکاتی حاصل میشود که از حواس حاصل نمیشود:

آینه دل چون شود صافی و پاک نقشها بینی برون از آب و خاک

مثال دوم - در اصطلاح صوفیه عارف را بدنی تعمیر میکنند و ازینرو حکیم سنائی

در حدیقه ازنی بدین طریق مدح سرائی نموده است:

نالۀ نی ز درد خالی نیست شوق از روی زرد خالی نیست

بی زبان گوش را خبر کرده بی بیان هوش را خبر کرده

از دمش شعله ها همی خیزد چه عجب گرنی آتش انگیزد

این مضمون را مولانا چنین بیان کرده است:

بشنو ازنی چون حکایت میکند	وز جدائیها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا بپریده اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کوه دورماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی تالان شدم	جفت خوش حالان و بد حالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من	وز درون من نجست اسرار من
سرم از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست
دو دهان داریم گویا همچونی	یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان تالان شده سوی شما	های و هوئی در فککنده در سما
لیک داند هر که او را منظر است	کاین فغان این سری هم زان سراست

همینطور دیگر مضامین زیادی در هر دو کتاب مشترکند و از مقایسه آنها با هم
 فرق بین آنها ظاهر و آشکار میگردد.

ما در سابق گفتیم که مولانا کامل در فن شاعری نبود و از این رو دیده می شود که در
 کلام او آن روانی و برجستگی و نشست الفاظ و نیز حسن ترکیب یافت نمیشود که شیوه
 خاص اسانید شعراست. در اکثر موارد الفاظ غریب و ناموس میآید، فک اضافه است که در
 شعر لافل گناه صغیره است اینجا از مولانا بقدری زیاد است که طبیعت وحشت میکند،
 تعقید لفظی هم مثالش زیاد است و با وصف احوال هزارها از اینترقم اشعار هم از طبع او
 تراوش شده که از حیث سلاست و روانی و نیز برجستگی و دلاویزی لاجواب میباشد. ما
 برای جلب توجه خوانندگان مثالهای چندی در پایین میآوریم:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جمله علت های ما
ای علاج نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
عشق خواهد کاین سخن بیرون بود	آینه غماز بود چون بود



و حی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را چرا کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی	نی برای فصل کردن آمدی
هر کسی را سیرنی بنهاده ایم	هر کسی را اصطلاحی داده ایم
در حق او مدح و در حق تو نم	در حق او شهد و در حق تو سم
ما برون را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را
موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند



خون شهیدان راز آب اولی تراست	این گناه از صد نواب اولی تراست
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را مذهب و ملت خداست



پای استدلالیان چویدین بود	پای چویدین سخت بی تمکین بود
گر به استدلال کار دین بدی	فخر رازی راز دار دین بدی



آن خلیفه گفت کای لیلی توی	کز تو مجنون شد پریشان و غوی
از دگر خوبان تو افزون نیستی	گفت خامش شو تو مجنون نیستی

مضمون بالا را شیخ سعدی در گلستان در نهایت خوبی بیان کرده بود، چنانکه این فقره جزو امثال است که میگویند « لیلی را بگوشه چشم مجنون باید نگریست » لیکن مولانا آنطور که این مضمون را بیان کرده در فصاحت و بلاغت هر دو نسبت بطرز ادای شیخ برتری دارد . اول آنکه شیخ مجنون را در سوال مخاطب قرار داده برخلاف مولانا که بنخود لیلی خطاب میکند و از این يك لطافت خاصی پیدا شده که آن بر ذوق سلیم مخفی نیست .

دوم مضمونی که شیخ در يك جمله طویل ادا کرده بود آن مضمون با این دو لفظ که « مجنون نیستی » بیان شده است و با وجود این اختصار از حیث بلاغت و جامعیت این دو لفظ بر جمله شیخ مزیتی بسزا دارد . این يك جمله معترضه ای بود در میان آمد و اینك قلم را

یاصل مطلب یعنی اشعار سلیس و روان و برجسته مولانا معطوف میداریم:

گفت ما اول فرشته بوده ایم	راه طاعت را بجان پیموده ایم
سالکان راه را محرم بدیم	ساکنان عرش را همدم بدیم
پیشه اول کجسا از دل رود	مهر اول کی ز دل زائل شود
در سفر گر روم بینی گر ختن	کی رود بیرون ز دل حب الوطن
ماهیم از مستان این می بوده ایم	عاشقان در که دی بوده ایم
ناف ما بر مهر او پیرینده اند	عشق او در جان ما کارینده اند
روز نیکو دیده ایم از روزگار	آب رحمت خورده ایم از جویبار
ای بسا کزوی نوازش دیده ایم	در گلستان رضا گردیده ایم
گر عتابی کرد دریای کرم	بسته کی گردند درهای کرم
اصل نقدش لطف بود ادب بخش است	قهر بروی چون غباری و غش است
فرقت از قهرش اگر آستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
میدهد جان را فراقش گوشمال	تا بداند قدر ایام وصال
چند روزی گرز پیشم رانده است	چشم من بر روی خویش مانده است
کز چنان رویی چنین قهر ای غضب	هر کسی مشغول گشته در سبب

راجع بمطالب و مضامین مثنوی امور چندی را بطور اصول موضوعه لازم میدانیم

ذهن نشین خوانندگان عزیز نهائیم.

۱- در زمان مولانا در تمام دنیای اسلامی عقائدی که اشاعت و انتشار داشته همانا

عقائد اشعری بوده است.

امام رازی در این سده از دنیا رفته بود. اینمرد^۱ صور عقائد اشاعره را باینک

آهنک بلند و رسائی دمیده بود^۱ که هنوز صدای بازگشت آن از در و دیوار طنین انداز

۱- توضیح اینکه امام رازی اساس علم کلام را روی عقائد اشعری استوار ساخته و

باینک سرسختی و بیک بهلویی از آن دفاع کرده که حتی مسائلی از اشاعره که محتاج تبانی و تبویل بودند در آنها هم نیازی بناوبل بافی نگذاشته و در صحت آنها صدها دلیل اقامه کرده است.

(بقیه در صفحه بعد)

بوده است و از این طوفان عالمگیر مولانا هم نتوانست محفوظ ماند . با وجود این چونکه در طبیعت استقامت فطری بوده قدمش در این لغزشگاه هم نلغزیده است . او عقائد را اکثر روی اصول اشاعره بنیان میگذارد ، لیکن وقتی که آنها را تشریح میکند . قشور و پوست های رویی دور ریخته میشود و در آخر لب و مغز باقی میماند .

۲ - در مثنوی حکایات و روایاتی بکثرت مذکورند که اگر چه فی الواقع غلط و نادرست میباشند ، لیکن از آن زمان تا با امروز قسمت اعظم از مسلمانان دنیا آنها را قبول داشته و دارند . مولانا از این روایات نتایج مهم و عمده درمیان آورد تا اینکه که اگر آنها را بردارند هر آینه کاخ مثنوی بی ستون میماند و از این بظاهر می شود قیاس کرد که مولانا هم این روایات بی پایه و دور از کار را صحیح میدانسته است ، لیکن در موارد عدیده او تصریح میکند که آن حکایات و روایات را صرفاً برای شاهد مثال ذکر نموده است ، نظیر کتابهای نحو که در آنها بجای فاعل و مفعول از زید و عمرو نام برده میشود . از جمله این روایت در مثنوی مذکور است که مادر حضرت یحیی وقتی که حامله بود حضرت مریم آنجا حضور داشته است :

مادر یحیی چو حامل بد از او بود با مریم نشسته رو برو
در زهان خود مولانا مردم بر این روایت لب بد اعتراض گشوده و آنرا مجمول و فسانه می پنداشتند . او خود این اعتراض را چنین بیان میکند :

مثلاً اشاعره قائل بودند که آدمی در افعالش عامل مؤثر نیست و معدنك برای خلاصی از جبر سرپوش « کسب » را روی آن گذاشته بودند ایشان آن سرپوش را هم برداشته صاف و پوست کنده مدعی جبر شده اند . چنانکه در چندین جای تفسیر کبیر تصریح باین دعوی شده و دلائلی بر آن اقامه نموده اند .

همینطور افعال خدا بدون مصلحت و حکمت بودن ، عقلی نبودن حسن و قبح ، مشروط نبودن حیات به جسم ، عدم اشتراط لون و جسم و جهت برای رؤیت ، سلب خاصیت از اشیاء یا نبودن خاصیتی در هیچ چیز و بالاخره انکار سلسله سبب و مسبب در اشیاء و غیره و غیره او در اثبات تمامی این مسائل دلائل اقامه کرده و همانها را مقیاس یا حد فاصل بین اعتزال و سنیت و سنی بودن قرار داده است . تا اینکه که در تفسیر کبیر در قصه هاروت و ماروت مینویسد « اما اهل السنة فقد جوزوا ان یقدر الساحر علی ان یطیر فی الهوا ، و یقلب الانسان حمارا و العمار انساناً » . (مترجم) .

ابلهان گویند این افسانه را
 ز آنکه مریم وقت وضع حمل خویش
 مادر یحیی کجا دیدش که تا
 خط بکش زیرا دروغ است و خطا
 بود از بیگانه دور و هم ز خویش
 گوید او را این سخن در ماجرا

و بعد آنرا ناویل کرده میگوید که برای اهل دل دور و نزدیک یکسان است حضرت مریم
 مادر یحیی را با وجود بعد مسافت ممکن است دیده باشد :

ور ندیدش تر برون و تر درون
 نی چنان افسانه ها بشنیده
 ای برادر قصه چون پیمانہ است
 گفت نحوی زید عمرو آ قد ضرب
 عمر و را جر مش چه بدکان زید خام
 گفت این پیمانہ معنی بود
 عمر و زید از بهر اعراب است و ساز
 از حکایت گیر معنی ای زبون
 همچو شین بر نقش آن چسبیده
 معنی اند روی بسان دانه است
 گفت چو نش کرد بی جرمی ادب
 بیگنه او را بزد همچون غلام
 کندش بستان که پیمانہ است رد
 کرد روغ است آن تو با اعراب ساز

مطلب اشعار این است که يك نحوی « ضرب زید عمرو آ » را در مثال بکار برد
 که معنایش این است که زید عمرو را زد . اینجا یکی اعتراض کرد که عمرو گناهش
 چه بود که مورد ضرب قرار گرفت ، نحوی جواب داد که مقصود اخبار از يك واقعه
 نیست بلکه مقصود از عمرو زید ظاهر کردن اعراب میباشد . همچنین از این روایات و
 حکایات هم اصل واقعه مقصود نیست بلکه آنچه که منظور نظر و هدف اصلی است نتایج
 آنهاست اعم از اینکه واقعه صحیح باشد یا غلط .

۳ . يك نکته مهم و جالب توجه اینست که فلسفه خواه اخلاقی باشد و خواه الهیات و یا
 ادراک حقائق کائنات چیز محسوس و بدیهی نیست . شاخه های مختلف فلسفه که امروز در ممالک
 مغرب موجودند گویانکه قریب الفهم و اوقع فی النفس میباشد ، لیکن قطعی و یقینی
 نیستند و دلیل صحت و واقعیت آنها صرفاً این است که مسائل آن در ذهن جای گیر میشوند ،
 لیکن اگر کسی برای انکار آماده شود با دلائل قطعی نمیتوان آنها را ثابت نمود . یکی
 از مسائل عمده فلسفه جدید مسأله ارتقاء است که موجد آن دارون میباشد . او معتقد

است که در اصل یعنی در بدو آفرینش چیزهای بسیط چندی بوده که بواسطه آب و هوا و سایر علل و اسباب طبیعی هزاران و صدها هزار انواع و اقسام از آنها بوجود آمده تا اینکه حیوان متدرجاً تکامل و ترقی پیدا کرده تا سرحد انسان رسیده است. این مسئله امروز در میان تمام حکما تقریباً مسلم الثبوت میباشد، لیکن در اثبات آن دلائلی که اقامه شده حاصل تمام آنها همینقدر است که پدید آمدن کائنات مطابق این اصول یا بدین وتیره بظاهر بیشتر نزدیک بعقل و قرین قیاس میباشد و گرنه اگر احتمال در اینخواهیم دخالت دهیم با کمال آسانی میتوان گفت که همانطوریکه ممکن است انواع مختلف روی اصول تکامل پدید آمده باشند، این نیز امکان دارد که قدرت، تمامی انواع و اقسام را بدو ایجاد کرده باشد^۱. مولانای روم دلائلی که در تحقیق مسائل میآوردند آن دلائل از همین نوعند یعنی بصحت و واقعیت مسئله مبحوث فیه در دل اذعان یابن غالب پیدا میشود و آن سرحد اخیر واقعیت مسائل فلسفه است.

بین طرز استدلال اشاعره و مولانا فرقی که هست این است که اشاعره چیز را که ثابت میکنند بزور میخوانند آنرا بقبولانند، مثل اینکه اگر این قشد آن لازم میآید و

۱- یکی از حکمای اروپا شرحیکه درین باب نوشته است مایک قسمت آنرا بمناسبت مقام ذیلا بنظر خوانندگان میرسانیم :

«علوم طبیعی که در میان علوم از همه محقق تر و یقینی تر بنظر میرسد تا کنون دیده نشده است که علت اولیه یک چیز را بتواند بما نشان بدهد و تمام اهمیت و بلندی مقامش همینقدر است که روابط و علایق بین حادثات و واقعات مختلفه طبیعی را در صورتیکه سهل و آسان و قریب بهم باشد صاف کرده روشن میسازد، لیکن وقتیکه یک مسئله دقیق و باریکی پیش میآید که فی الجمله محتاج به تحقیقات و افیه باشد آنوقت غیر از قیاسات و ظنیات راه حل دیگری نمیتواند بدست بدهد. علوم جدیده بزحمت شروع باین نموده که سئوالاتی که روزانه برای انسان پیش میآید جواب دست و پاشکسته ای برای آنها تهیه نمایند. حقیقت امر این است که طبیعت از گهواره تا قبر نخم مسائل غیر متناهی لاینحلی را در زندگانی ما پاشیده و غریزه انسانی آرزوهای برای حل آنها در دلها ایجاد نموده در صورتیکه هیچیک از آن آرزوها را نمیتواند در خارج بعمل بیاورد. وضع علوم طبیعی هم این است که افکار جدید نامحدودی را در دماغ ما ایجاد میکند اما از عهده جواب هیچ سئوالی بر نیاید.»

(مترجم)

اگر آن شد محال لازم میآید . اینجا مخاطب از خوف گرفتار شدن در دام این خیالات فرضی بعض اوقات مسئله را قبول میکند ، لیکن وقتی که به قلبش رجوع و فحص میکند در آن از یقین یا ظن اثری نمی‌یابد ، برخلاف مولانا که هیچ وارد اینگونه احتجاج نمی‌شود، یعنی از لازم آمدن محالات و ممتنعات نمی‌ترسند؛ بلکه در مسئله مباحث فیه استبعادی که بنظر میرسد بوسیله تمثیلات و تشبیهات آن استبعاد را کم میکنند و قرائن زیادی نظیر آن پیش میکشد که از آن ها خیال میشود که قضیه یا موضوع مورد بحث بدینسان و بصورت حاضر باشد بیشتر فرین قیاس یا نزدیک تر بعقل است و نتیجه همین است که مولانا از قیاس شمولی که در منطق زیاد استعمال میشود خیلی کم کار بگیرد و از آن استدلال نمی‌کند بلکه استدلالش کلیه بصورت قیاس تمثیلی میباشد و بهمین جهت است که در مثنوی خیلی بکثرت از تشبیه و تمثیل کار گرفته شده است. مثلاً می‌خواهد ثابت کند که وارستگان محبت و عشق پابند آداب شرع نیستند؛ در اینجا او از قیاس شمولی استدلال نمی‌کند بلکه بوسیله تمثیل آنرا چنین می‌فهماند :

خون شهیدان را ز آب اولی تر است

این گناه از صد نواب اولی تر است

در میان کعبه رسم قبله نیست

چند غم ارغواص را پاچیله نیست

حاصل این اشعار اینست که خون نجس است؛ لیکن خون شهیدان را نمیتوان نجس دانست و بدینجهت هم آنها را غسل نمی‌دهند. همچنانکه در کعبه پابندی قبله از میان میرود یا غواص وقتیکه داخل دریا میشود حاجت به پاپوش ندارد همینطور وارستگان وادی عشق وقتیکه به مقام فنا و قرب میرسند پابندی آداب و احکام برای آنها ضرور نیست، ما بعد از بیان مطالب سرسری فوق مبرویم خصوصیات و همیزات مثنوی را قدری مفصل تر و مبسوط بیان میکنیم:

الف - بالآخر و مهم تر از همه خصوصیتی که در مثنوی هست همانا طرز استدلال و

طریقه افهام آنست . برای استدلال سه طریقه است: قیاس، استقراء، تمثیل. نظر باینکه

ارسطو از میان طرق سه گانه مزبور قیاس را ترجیح داده بود لذا به تقلید او در میان حکمای اسلام هم این طریقه بیشتر مورد توجه قرار گرفته و آن زیادتر رواج پیدا نمود. علامه ابن قیمیه در کتاب الرد علی المنطق ثابت کرده است که قیاس شعولی را بر قیاس تمثیلی مزیت و رجحانی نیست بلکه از بعضی جهات تمثیلی را بر آن ترجیح است. ما این بحث را در اینجا نمیخواهیم طرح کنیم بلکه فقط میخواهیم نشان بدهیم که مولانا زیادتر از قیاس تمثیلی کار گرفته است و حقیقت این است که برای افهام و تفهیم طبایع عام طریقه آسان و اقرب بفهم همین طریقه است. برای استدلال تمثیلی، تخیل که شرط عمده و اساسی شعر و شاعری است در درجه اول ضرورت میباشد. علیهذا برای مثنوی همین طریقه بیشتر موزون و مناسب بوده است. باید دانست که شعر و شاعری مولانا با بر آنچه که شاعری گفته میشود همین قوت تخیل است. مسائل تصوف و سلوک و منازل و مقامات آن خارج از ادراک بشری است و لذا شخصی که خود اینعالم را سیر نکرده نمیتواند آن گفته هارا باور کند. اکثر مسائل الهیات هم فوق عقول عامه است و لذا برای فهماندن این مسائل بهترین طریقه این است که با تمثیل و تشبیه آنها را بفهمانند. نکته دیگری که قابل ملاحظه است آنکه اکثر متکلمین در مسائل الهیات از اثبات امکان کار میگیرند. لیکن امکان را بایک دلالتی ثابت میکنند که در دل جایگزین نمی شود؛ بلکه ثبوتی که از آن بدست میآید از قماش ثبوت طبع آزمائی و قدرت نمائی و بالاخره اسکات طرف میباشد و حال آنکه طریقه عمده برای ثبوت امکان این است که آن با دادن نظایر و شواهد و امثله ثابت کرده شود و بنابراین مولانا این طریقه استدلال را اختیار نموده است. او دقیقترین مسائل را چنان با تمثیل های بارز و قریب الفهم حالی میکند که حقیقت آنها بفهم خواننده درمیآید یا لااقل با امکان آنها یقین پیدا میشود.

مثال - این مسئله که تعاق خدا به عالم و تعلق روح بجسم بسانی است که آنرا نه متصل میتوان گفت و نه منفصل، نه قریب و نه بعید، نه داخل و نه خارج. ملاحظه کنید یک چنین مسئله ای که بظاهر هیچ بفهم در نمی آید مولانا آنرا چطور از راه تمثیل حالی

می‌کند:

آن تعلق هست بیچون ای عمو	قرب بیچون است عقلت را به تو
هست رب الناس را با جان ناس	اتصالی بی تکلیف بی قیاس
غیر فصل و وصل ندیشد گمان	ز آنکه فصل و وصل نبود در روان
پیش اصبع یاپسش یاجب و راست	نیست آن جنبش که در اصبع تراست
کاصبعت بی او ندانند منفعت	از چه رو می‌آید اندر اصبعت
از چه راه آمد بغیر شش جهت	نور چشم و مردمک در دیده است
بسته فصل است و وصل است این خرد	این تعلق را خرد چون پی برد
نور دل در قطره خونی نهفت	تاب نور چشم بایده است جفت
عقل چون شمعی درون مغز سر	شادی اندر کرده و غم در جگر
لهو در نفس و شجاعت در جنان	رائحه در انف و منطق در اسان

حاصل اینک که قوه باصره در چشم، شامه در دماغ، گویائی در زبان، شجاعت در دل تمامی این چیزها علقه و ارتباطی که دارند بسانی است که آنرا نه متصل میتوان گفت و نه منفصل، نه قریب و نه بعید، همچنین است تعلق و ارتباط خدا بمخلوقات و تعلق روح بجسم.

مثال دیگر: این مسئله را که در مقام فنا انسان مظهر صفات الهی میگردد و در آن عالم انالحق گفتن او روا میباشد بدین روش ثابت میکند:

ونك آهن محو رنگ آتش است

زانشی می‌لافتد و خامش وش است

چون به سرخی گشت همچون زرکان

پس انا النار است لافش بیزبان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گوید او من آتشم من آتشم

۱- در بعضی نسخها این مصراع چنین است: نیست از پیش و پس و سفل و علو- (مترجم).

آتش من گسرترا شك است و ظن

آزمون کن دست را بر من بزن

دیگر: این امر را که در عالم استغراق پابندی تکالیف شرعیه باقی نمی ماند بدین طریق ذهن نشین میکند:

سوخته جان و روانان دیگرند	موسیا آداب دانان دیگرند
این خطا از صد ثواب اولی تراست	خون شهیدان را از آب اولی تراست
چه غم از غواص را پاچیه نیست	در میان کعبه رسم قبله نیست
برده ویران خراج و عشر نیست	عاشقان را هر زمان سوزیدنی است

باز: أعراض و چیزهای غیرمادی میتوانند علت چیزهای مادی بشوند او اینرا بطریق ذیل ثابت میکند:

بنگر اندر خانه و کاشانه ها	درمهندس چون بود افسانه ها
ازمهندس آن عرض و اندیشه ها	الت آورد و درخت ازیشه ها
چیست اصل و مایه هر پیشه	جز خیال و جز عرض و اندیشه
جمله اجزای جهان را بی عرض	درنگر حاصل نشد جز از عرض
اول فکر آخر آمد در عمل	بنیت عالم چنان دان در ازل
آن نکاح زن عرض بد شد فنا	جوهر فرزند حاصل شد ز ما
جمله عالم خود عرض بودند تا	اندرین معنی بیامد هل اتی
این عرضها از چه زاید از صور	وین صورها از چه زاید از فکر

یا اینکه بعضی دعاوی عین دلیل است مثالی که برای آن آورده این است که اگر شخصی روی کاغذی بنویسد که من نوشتم بلدم این هم دعوی است و هم دلیل و یا مثلاً يك نفر در زبان عربی بگوید من زبان عربی میدانم این دعوی خود دلیل خواهد بود:

با به تازی گفت يك تازی زبان	که همیدانم زبان تازیان
عین تازی گفتنش معنی بود	گر چه تازی گفتنش دعوی بود

یا مثلاً این مسئله که عارف کامل را باقی و فانی هر دو میتوان گفت او آنرا چنین

حالی کرده است .

چون زبانه شمع پیش آفتاب	نیست باشد هست باشد در حساب
هست باشد ذات او فنا تو اگر	بر نهی پنبه بسوزد آن شرر
نیست باشد روشنی ندهد ترا	کرده باشد آفتاب او را فنا
در دوصد من شهید یک اوقیه خل	چون در افکندی و در روی گشت حل
نیست باشد طعم خل چون می چشی	هست آن اوقیه فزون چون میکشی

یعنی زبانه شمع جلو آفتاب هم هست و هم نیست. هست از این نظر که اگر پنبه روی آن بگذاری سوخته میشود و نیست از این رو که روشنی آن بنظر نمیآید؛ همچنین اگر در یک من عدل مثقالی چند سر که بریزند طعم سر که هیچ معلوم نمیشود؛ لیکن بر وزن عدل افزوده میشود و از این لحاظ سر که را میتوان گفت هم هست و هم نیست، همینطور عارف کامل که وقتی که فانی فی الله میگردد هم میشود گفت هست و هم نیست .

ب - يك خصوصیت عمده دیگر آنست که برای تعلیم مسائل اخلاقی در ضمن حکایات فرضی طریقه‌ای که از یکمدت جریان داشت مولانا آنرا بعد کمال رسانیده است . کمال این طریقه تعلیم موقوف و مبتنی بر امور ذیل است .

۱ - نتیجه (یعنی نتیجه‌ای که از حکایت گرفته میشود) فی نفسه بکرو تازه و مهم باشد .

۲ - نتیجه با حکایت مطابقت کامل داشته باشد که گوئی حکایت تصویر آن است .

۳ - در اثناء حکایت ذهن بطرف آن یعنی نتیجه نتواند منتقل بشود، بلکه در خاتمه تا وقتی که خود نویسنده اشاره یا تصریح نکرده خیال بطرف نتیجه پیشی نگیرد؛ و این بر طبیعت حالت استعجاب عارض شده و قوت تخیل نویسنده ثابت میگردد معانی و نکات مذکور فوق آنقدریکه در حکایات مثنوی یافت می‌شوند در کتابهای دیگر معانی آن خیالی بندرت یافت میشوند .

مولانا در ضمن این حکایات و در طی بیان، عیوب نفس انسانی را عیوبی که مخفی و

پوشیده و دور از انظار عامه است طوری ظاهر و آشکار ساخته که نگاه مردم عام هیچوقت تا آنجا نمیتوانسته برسد و بعد هم طوری آنها را بیان نموده است که هر کس حکایت را میخواند بی اختیار بخود متوجه شده میگوید که آن، بیان حال شخص خودم میباشد. ما مثالهای چندی در پائین ذکر میکنیم :

۱- حکایت کنند که بین جانوران صحرائی با شیر معاهده ای برقرار شد که بموجب آن شیر در جایگاهش بنشیند و آنها غذایش را هر روز مرتباً باو برسانند. روز اول قرعه بنام خر گوش افتاد، ولی او یکی دو روز دیرتر بر شیر وارد شد. شیر از این تأخیر خشمناک شده علت آنرا پرسید، خر گوش متعذر شد که در راه بشیر دیگری تصادف کرده و او از آمدنش جلو گیری کرد تا با اشکال زیاد و دادن گروگان توانست از چنگالش رهایی یابد. شیر با حال پر از خشم و غضب پرسید آن شیر کجاست تا همین حالا رفته گوشمالش دهم. بالاخره خر گوش از جلو و شیر از دنبال وی روانه شده تا بر سر چاهی میرسند، اینجا خر گوش ایست میکند و میگوید حریف در این چاه است. شیر نگاهش را در چاه افکنده عکس خود را در آب می بیند و آنرا حریف خیال میکند و از شدت غضب حمله ور شده در چاه میافتد و هلاک می شود. مولانا این حکایت را نوشته میفرماید :

عکس خود را او عدوی خویش دید

لاجرم بر خویش شمشیری کشید

ای بسا عیبی که بینی در کسان

خوی تو باشد در ایشان ایفلان

آن توئی و آن زخم بر خود میزنی

بر خود آن دم تار لعنت می تنی

در خود این بد را نمی بینی عیان

ور نه دشمن بوده ای خود را بجان

حمله بر خود میکنی ای ساده مرد

همچو آن شبری که بر خود حمله کرد

چون به قعر خوی خود از درسی

پس بدانی کز تو بود آن ناکسی

شیر را در قعر پیدا شد که بود

نقش او آن کش دگر کس می نمود

ای بس دیده خال بد بر روی عم

عکس خال تست آن از عم مرم

این مضمون که انسان را عیب خویش بنظر نمی آید ولی عیب دیگران را بخوبی می بیند جزو مسائل متداوله اخلاق است و بطریق مختلف آنرا نویسندگان اخلاق بیان کرده اند، در انجیل این مسئله بدین طریق بیان شده است «چونست که خس را در چشم برادر خود می بینی و چو بیکه در چشم خود داری نمی بینی» لیکن هولانا در پیرایه ای که آنرا بیان نموده گویا اثر مؤثرتر از طرز بیان دیگران است، وقتیکه شیر عکسش را در چاه دید با خشم زیاد بر او حمله نمود، لیکن هیچ خیال نمی کرد که او بخودش دارد حمله میکند. حالت ماهم همین است، عیوبی که در دیگران می بینیم نهایت بدان می آید و از آن سخت نفرت می کنیم و در مقام عیب جوئی و بد گوئی بر می آئیم، ولی هیچ خیال نمی کنیم که در خود ما هم همان عیب موجود میباشد و روی این، ما خود از شخص خودمان داریم بد می گوئیم.

حمله بر خود می کنی ای ساده مرد

همچو آن شیری که بر خود حمله کرد

هم بزخم خنجر وهم زخم مشت

یاد ناوردی تو حق مادری

کشتمش کان خاک ستاروی است

غرق خون در خاک گور آغشتمش

گفت پس هر روز مردی را کشم

نای او برم به است از نای خلق

۲. آن یکی از خشم مادر را بکشت

آن یکی گفتش که از بد گوهری

گفت کاری کرد کان عاز و بست

متمم شد با یکی زان کشتمش

گفت آنکس را بکش ای محتشم

کشتم او را رستم از خونهای خلق

شهرت و قبولی مثنوی

نفس نست آن مادر بد خاصیت
پس بکش او را که بهر آن دنی
از روی این دنیای خوش برتست تذک

که فساد اوست در هر ناحیت
هر دمی قصد عزیزی میکنی
از پی او با حق و با خلق جنگ

۳ - این مسئله که در میان مذاهب و فرق مختلف اختلافی که هست در حقیقت اختلاف لفظی است و گرنه مقصود اصلی همه یکی است . علیهذا نزاع و مخالفت آنها باهم و کشت و کشتار تماماً نتیجه سوء تفاهم و غلط فهمی است . او آنرا در پیرایه این حکایت بیان نموده است :

چار کس را داد مردی یکدم
فارسی و ترک و رومی و عرب
فارسی گفتا از این چون وارهم
آن عرب گفتا معاذالله لا
آن یکی کر ترک بد گفت ای کرم
آن که رومی بودو گفت این قیل را
در تنازع مشت بر هم میزدند
صاحب سری عزیزی صد زبان
پس بگفتی او که من زین یک درم
یک درم تان می شود چار المراد

هر یکی از شهری افتاده بهم
جمله با هم در نزاع و در غضب
هم بیا کاین را به انگوری دهیم
من عنب خواهم ندانگورای دغا
من نمی خواهم عنب خواهم ازم
ترک کن خواهم من استاقیل را
که ز سر نامها غافل بدند
گربدی آنجا بدادی صلح شان
آرزوی جمله تان را می خرم
چار دشمن می شود یک ز اتحاد

حاصل قصه این است که شخصی به چهار نفر که از اقوام مختلف بودند یک درم داد . بین آنها سر اینمطلب که آنرا صرف چه کنند نزاع در گرفت . ایرانی گفت که آنرا بدهیم انگور بگیریم . عرب گفت معاذالله بلکه من میل به عنب دارم . رومی گفت خیر من استاقیل می خواهم و ترک گفت من هیچکدام بلکه مایل به ازم هستم و حال آنکه این چهار نفر هر یک در زبان خود از انگور اسم برده بودند . چنانچه در اینموقع یکی واقف به چهار زبان ، انگور می آورد جلو آنها میگذاشت تمامی اختلاف از بین میرفت .

۴ - این حکایت یاد گیرای نینزهوش صورتش بگذار معنی را نیوش

يك مؤذن داشت بس آواز بد
 خواب خوش بر مردمان کرده حرام
 كودكان ترسان از درجامه خواب
 پس طلب كردند او را در زمان
 بهر آسایش زبان کوتاه كن
 قافله می شد به كعبه از وله
 شبگهی كردند اهل كاروان
 وان مؤذن عاشق آواز خود
 جمله كان خائف ز فتنه عامه
 شمع و حلوا و یکی جامه لطیف
 پرس پرسان كین مؤذن كو كجاست
 دختری دارم لطیف و بس سنی
 هیچ این سودا نمیرفت از سرش
 در دل او مهر ایمان رسته بود
 هیچ چاره من ندانستم در آن
 گفت دختر چیست این مكره بانك
 من همه عمر این چنین آواز زشت
 خواهرش گفتا كه این بانك اذان
 باورش نامد پرسید از دگر
 چون یقین گشتش رخ او زرد شد
 باز رستم من ز نشویش و عذاب
 راحتم این بود از آواز او
 چون بدیدش گفت این هدیه بگیر
 آنچه بامن كردی از احسان ویر

شب همه شب میدربندی حلق خود
 در صداع افتاده از وی خاص و عام
 مرد و زن ز آواز او اندر عذاب
 اقیحها دادند و گفتند ای فلان
 در عوض با همتی همراه كن
 اقیحه بسته شد روان با قافله
 منزل اندر موضع كافرستان
 در میان كافرستان بانگ زد
 خود بیامد كافری با جامه
 هدیه آورد و بیامد شد الیف
 كه صدای بانك او راحت فرست
 آرزو می بود او را مؤمنی
 پند ها میداد چندین كافرش
 همچو مجرم بود این غم نچو عود
 تا فروخواند این مؤذن این اذان
 كه بگوشم آید این از چار دانك
 هیچ نشنیدم درین دیر و كنشت
 هست اعلام و شعار مؤمنان
 آن دگر هم گفت آری ای قمر
 وز مسلمانی دل او سرد شد
 دوش خوش خفتم درین بیخوف و خواب
 هدیه آوردم بشكر آن مرد كو
 چون مرا گشتی مجیر و دستگیر
 بنده تو گشته ام من مستمر

هست ایمان شما زرق و مجاز راهزن که همچو آن بانگ نماز
 حاصل حکایت این است که مؤذنی بغایت کریه الصوت در دهی مسکن داشت .
 اهالی برای اینکه از صدای کریه او آسوده بشوند پولی باو دادند که برای گذاردن حج
 بمکه برود و او روانه حج گردید . این مرد در راه به آبادی رسید که در آنجا مسجدی
 بود و لذا بالای مناره رفته و اذان گفت . طولی نکشید که یکنفر مجوسی مقداری شیرینی
 و لباس با خود برداشته آمد آنجا و پرسید آقای مؤذن کجایند ؟ من اینها را برای ایشان
 هدیه آورده ام ، چه اینکه بر من منتهی عظیم دارند . من دختری دارم صاحب عقل و کمال
 و معلوم نیست چرا او بچه جهت تمایل باسلام شده و بطرف آن گرائید . خود من و کسانم
 هر چه قدر باو نصیحت داده و خواستیم او را از این راه بر گردانیم موفق نشدیم ، تا امروز این
 آقای مؤذن که اذان گفتند دختر از شنیدن صدای کدفعه پریشان و مضطرب گردید و پرسید
 این صدا از کجاست ؟ باو گفتند که آن از شعائر اسلام و طریقه اداء فرائض دینی مسلمانان
 است ، در اول باور نکرد ولی وقتی که یقین حاصل نمود از اسلام و آئین آن بکلی نفرت کرد . در
 پاداش این خدمت ، من اینها را برای جناب مؤذن پیشکش آوردم که کاری که از خودم
 بهیچ وجه ساخته نبود بوسیله ایشان در کمال خوبی انجام گرفت و اکنون از ناحیه دختر
 کاملاً مطمئنم که او هیچوقت اسلام نخواهد آورد .

مولانا نتیجه ای که از این حکایت گرفته این است که مسلمانان امروز از اعمال
 و کردار خود نمونه هایی که میدهند از آن نمونه ها اقوام دیگر از اسلام بجای تمایل و
 محبت متنفر میشوند .

میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه از پس کره دوان
یک دم از مجنون ز خود غافل بدی	ناقه گردیدی و واپس آمدی
عشق و سودا چونکه پر بودش بدن	می نبودش چاره ازین خود بدن
لیک ناقه بس مراقب بود و چست	چون بدیدی او مهار خویش سست
فهم کردی زو که غافل گشت و دنک	رو سپس کردی به کره بیدونک
چون بخود باز آمدی دیتی ز جا	کوز پس رفته است بس فرسنگها

در سه روزه ره بدین احوالها
گفت ای ناقه چوهر دو عاشقیم
نیستت بر وفق من مهر و مهار
تا تو با من باشی ای مرده وطن
راه نزدیک و بمالدم سخت دیر
ماند مجنون در تردد سالها
ما دو ضد بس همزه نالانقیم
کرد باید از تو عزلت اختیار
پس ز لیلی دور ماند جان من
سیر گشتم زین سواری سیر سیر
قصه این است که همچون یکوقت عازم دیدار لیلی گردیدم. او بر ناقه ای سوار بود که تازه بچه آورده اما نوزادش همراه نبوده است. همچون وقتی که در خیال لیلی محو و از خود بیخود می شد مهر از دستش در رفته و ناقه که می دید همچون بخود نیست از کشش بچه بر میگشت و بطرف خانه رخ می نمود. بعد که مجنون بخود می آمد بر میگشت و راه منزل لیلی را پیش میگرفت، لیکن بعد از طی یکی چند میل راه باز حالت فنا و بیخودی بر مجنون طاری شده ناقه بطرف خانه و نوزادش متوجه میشد و همینطور ماهها در این تنازع و کشمکش میگذشت و یک منزل هم طی نمی شد.

مولانا این حکایت را نوشته میفرماید که برای آسان هم بعینه همین حالت است، یعنی گرفتار تنازع و کشمکش روح و نفس است:

جان کشاید سوی بالا بالها

در زده تن در زمین چنگالها

این دو همزه یکدیگر را راه زن

گمراه آنجان کو فرو ناید زن

میل جان در حکمت است و در علوم

میل تن در باغ و راغ است و کرم

بعضی مسائل مربوطه باخلاق و سلوک مسائلی هستند که در آنها

مناظرات

ارباب نظر مختلفه رای میباشند. این مسائل را مولانا در ذیل

مناظرات فرضی بیان نموده است و نظر باینکه در اینگونه مسائل برای طرفداران بهلوی غلط

هم دلائلی موجود میباشد که از آن مردم ناشتباه و گمراهی میآفتند لذا در طی مناظره

تمام سئوالات طرف مخالف را ذکر کرده و بعد محققانه آنرا حل و فیصله کرده و در نتیجه تمام سوء تفاهمات و غلط فهمیهائی که بوده است مرتفع میشود.

مثال - اکثر صوفیه توکل را در سلوک يك ركن عمده میدانند و این فکر رفته رفته بصورت‌های مختلف در اکثر افراد سرایت کرده است. مولانا این مسئله را در يك مناظره فرضی بیان نموده و آن مناظره‌ای است که بین شیروجان و جانوران صحرائی واقع شده است. جانوران جانب توکل را گرفته و شیر پهلوی جهد و کوشش را اختیار نموده است :

جمله گفتند ای حکیم باخبر	الحدیث دع لیس یعنی عن قدر
در حذر شوریدن و شور و شراست	رو توکل کن توکل بهتر است
با قضا ینجه مزن ای تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زحمت از رب الفلق

(جواب شیر)

گفت آری گرتوکل رهبر است	این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر با آواز بلند	با توکل زانوی اشتر به بند
رمز الکاسب حبیب الله شنو	از توکل در سبب غافل مشو
رو توکل کن تو با کسب ای عمو	چپ‌بمی کن کسب میکن موبمو

(جواب نخجیران)

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق	لقمه تزویردان بر قدر خلق
پس بدانکه کسبها از ضعف خاست	در توکل تکیه بر غیر خطاست
نیست کسبی از توکل خوبتر	چیست از تسلیم خود محبوب‌تر
پس گریزند از بلا سوی بلا	پس جهند از مار سوی اژدها
حیله کرد انسان و حیله‌اش دام بود	آنکه جان پنداشت خون آشام بود
ما عیال حضرتیم و شیر خواه	گفت الحق عیال ریل اله
آنکه او از آسمان باران دهد	هم تواند گو به رحمت نان دهد

(جواب شیر)

گفت شیر آری ولی رب العباد
پایه پایه رفت باید سوی بام
پای داری چون کنی خود را نولنگ
خواجه چون بیلی بدست بنده داد
چون اشارت‌هاش را بر جان نهی
پس اشارت‌هاش اسرار تو دهد
سعی شکر نعمت قدرت بود
هان منسوب ای جبری بی اعتبار
تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
گر تو کل میکنی در کار کن

نردبانی پیش پای ما نهاد
هست جبری بودن اینجا طمع خام
دست داری چون کنی پنهان تو چنگ
بی زبان معلوم شد او را مراد
در وفای آن اشارت جان دهی
بار بردارد ز تو کارت دهد
جبر تو از کار آن نعمت بود
جز بزیر آن درخت میوه دار
بر سر خفته بریزد نقل و زاد
کسب کن پس تکیه بر جبار کن

(جواب نخجیران)

جمله با وی بانگها بر داشتند
صد هزاران در هزاران مرد وزن
جز که آن قسمت که رفت اندر ازل
کسب جز نامی همدان ای نامدار

کان حریمان کاین سبها کاشتنند
پس چرا محروم ماندند از زمین
روی نمود از شکال و از عمل
جهد جز وهمی مپندار ای عیار

(جواب شیر)

شیر گفت آری ولیکن هم به بین
حق تعالی جهد شان را راست کرد
جهد میکن تا توانی ای کیا
چیست دنیا از حذر غافل بدن
مال را گر بهر دین باشی حمل
جهد حق است و دوا حق است و درد

جهد های انبیاء و مرسلین
آنچه دیدند از جفا و گرم و سرد
در طریق انبیاء و اولیا
نی فماش و نفره و فرزند و زن
نعم مال صالح گفت آن رسول
منکر اندر نفی جهدش جهد کرد

در مقابل کسب و کوشش چیزهایی که اهل تو کل بر آن استدلال کرده اند و با

میتوانند بکنند هولانا همه را بیان کرده و يك يك را جواب داده است و بعد دلیلی که درافضلیت جهد و کوشش اقامه کرده بقدری قوی است که نمیتوان آنرا جواب گفت . توضیح اینکه او در اینباب مثالی آورده که اگر اربابی بیل یا کلنگی بدست نوگر یا غلامش داد صاف معلوم میشود که مقصودش از اینکار چیست ؟ همچنین بما وقتی که دست و پا و نیز قدرت و توانائی برای کار می بینیم داده شده منظور از آن جز این چه میتواند باشد که ما از این آلات کار گرفته و اراده و اختیار خود را بمورد عمل بگذاریم و معذک توکل را پیشه کردن کوئی مخالفت کردن با هدایت و خواست خداوندی است . اما فضیلتی که از توکل در شریعت وارد است معنایش این است که در نتایج کاری که داری کوشش میکنی توکل بخدا کن ، چه کامیاب شدن در کوشش از امور اختیاری انسان نیست بلکه آن دست خداست . هولانا علاوه بر این مسائل مطالب و نکات بسیار دقیق و باریکی در طی این مناظرات خاطر نشان ساخته است که ما برای احترام از اطناپ از ذکر آنها صرف نظر مینمائیم .

عنصر اصلی اخلاق خلوص است ، لیکن از تشخیص حقیقت و ماهیت خلوص لغزش و اشتباهات سختی دست میدهد . هر کس نسبت بافعال خود خیال میکند که آن مبنی بر خلوص است . بکنفر بکارهای ملی اشتغال دارد و مخصوصاً با نهایت جدیت و سرگرمی تمام دارد آنرا انجام میدهد و اینکه در آن شائبه خودخواهی و خودیسنندی باشد از هیدچیک از افعالش برای خود او و نیز برای مردم عام محسوس نمیشد ، لیکن وقتی که موقع اصلی میرسد اثر مخفی و پوشیده غرض شخصی و خودخواهی که تا آنوقت خود آن شخص را خبر نبود ظاهر و آشکار میگردد .

در باب اخلاق نکته ای که مهمتر از همه است این است که انسان در افعال خویش عمیق شده و بانظر دقیق به بیند که آن تا چه حد مبنی بر خلوص میباشد . هولانا ماهیت و حقیقت خلوص را معین و مشخص نکرده است ، زیرا که آن از چیزهایی نیست که بتوان برای وی جنس و فصلی مطابق منطق تعیین و بطور حدتام تعریف کرد ، لیکن حکایتی ذکر نموده که در آن خلوص را مجسم ساخته و نشان میدهد ، کوئی مقیاسی برقرار ساخته

که هر شخصی افعال خود را با آن سنجیده بودن خلوص و نبودن آنرا میتواند کاملاً فیصل دهد و آن حکایت این است:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان منزله از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زودشمشیری بر آورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	از نمودن عفو و رحم بی محل
گفت بر من نیغ نیز افراستی	از چه افکندی مرا بگذاستی
آنچه دیدی بهتر از پیکار من	تا شدی توست در اشکار من
آنچه دیدی که چنان خشت نشست	تا چنین برقی نمود و باز جست
که بفرما یا امیر المؤمنین	تا بجنبد جان بمن همچون چنین
گفت امیر المؤمنین با آن جوان	که بهنگام نبرد ای پهلوان
چون خدو انداختی بر روی من	نفس جنبید و تبه شد خوی من
نیم بهر حق شد و نیمی هوا	شرکت اندر کار حق نبود روا
تو نگارنده کف مولیستی	آن حقی کرده من نیستی
نقش حق را هم با مر حق شکن	برز جاجه دوست سناک دوست زن

ماحصل حکایت این است که حضرت مولی علی (ع) وقتی در جهاد بر کافری غالب آمد و خواست با شمشیر او را بقتل برساند که آن کافر تف بر روی آنجناب انداخت. اینجا حضرت درنگ کرده و شمشیر را از دست انداخت. کافر متحیر شده پرسید چه موقع عفو بوده است؟ در جواب فرمود من تو را خالصاً لوجه الله خواستم قتل کنم ولی وقتی که تف انداختی بر نفسم این حرکت تا گوار آمده و خشم بر من غالب گردید و خلوص در اینصورت بجانم اند چه اینکه خواهش نفسانی هم شامل گردید:

نیم بهر حق شد و نیمی هوا

شرکت اندر کار حق نبود روا

يك اشتباه عمده‌ای ~~که~~ همیشه اکثر عوام و آقایان فقها مرتکب میشوند این است که محاسن اخلاقی را مثل عفو، حلم، جود و سخا، همدردی و غمخواری به امت اسلامی معتقدند تعلق می‌گیرد و غیر مذهبی ها و بیگانگان بعقیده آنان از این بخشند گیها نمیتوانند مستفید و بهره مند گردند. بلکه با آنها بطور بغض و عناد و نفرت و تحقیر باید رفتار نمود و همین را ایشان معنی «أشداء علی الکفار» میدانند، لیکن مولانا خطای این فکر را در ضمن بیان حکایات ثابت کرده و نشان میدهد که برای ابر کرم و پیرانه و معموره، دشت و چمن هیچ تفاوت نمیکند، بلکه درهمه جا یکسان می‌بارد. چنانکه در این حکایت می‌گوید:

وقت شام ایشان بمسجد آمدند
دستگیر جمله شاهان و عباد
که شما پر از من و نخوی منید
در میان بدیک شکم زفت عنید
ماند در مسجد چو اندر جام درد
هفت بز بد شیرده اندر رومه
خورد آن بوقحط عوج ابن غز
پس کنیزك از غضب در راه بست
کد از او بد خشمگین و دردمند
بس تقاضا آمد و درد شکم
صبح آن گمراه را آواز داد
تا نگردد شرمسار آن مبتلا
نرم نرمك از کمین بیرون جهید
قاصداً آورد در پیش رسول
خنده زد رحمة للعالمین
تا بشویم جمله را بادست خویش

کافران مهمان پیغمبر شدند
رو به یاران کرد آن سلطان راد
گفت ای یاران من قسمت کنید
هر یکی یاری یکی مهمان گزید
جسم ضخمی داشت کسر او را نبرد
مصطفی بردش چو واماند از همه
نان و آش و شیر آن هر هفت بز
وقت خفتن رفت در حجره نشست
از برون زنجیر در را درفکند
کبر را از نیم شب تا صبح دم
مصطفی صبح آمد و در را گشاد
در گشاد و گشت پنهان مصطفی
چون که کافر باب را بگشاده دید
جامه خواب بر حدث را يك فضول
کاینچنین کرده است مهمات بین
که بیاور مطهره اینجا به پیش

سوانح مولوی رومی

هر کسی می جست کز بهر خدا
ما بشوئیم این حدث را تو بهل
جان ما و جسم ما قربان تو را
ما برای خدمت تو میزئیم
کار دست است این نه کار جان و دل
گفت میدانم ولیک این ساعتی است
چون تو خدمت میکنی پس ما کنیم
کاندرین شستن بغویشم حکمتی است

علم کلام

مثنوی یعنی مثنوی رومی امتیازی که در عالم شهرت حاصل کرده آن امتیاز تا باعروز نصیب هیچ مثنوی نشده است، لیکن جای بسی تعجب است که مردم پس از اینهمه شهرت و قبولی خاطر و پس از هزاران و صدها هزار بار خواندن هم باز آنرا فقط از این حیث می شناسند که کتابی است در تصوف و طریقت و این حتی بخيال کسی نگذشته است که آن صرفاً تصوف نیست بلکه نفیس ترین و گرانبها ترین کتاب عقائد و علم کلام هم هست.

باید دانست که کاخ علم کلام موجوده را امام غزالی^۱ بنیاد نهاده و امام فخر رازی آنرا بعرش کمال رسانیده است و از آن تاریخ تا کنون هزارها و دهها هزار

۱- امام غزالی تحول و انقلابی در علم کلام ایجاد کرده و قالب آنرا بکلی عوض نمود. تا آنوقت منطق و فلسفه در میان محدثین و فقها رواج نداشت و بدینجهت اینعلم یعنی علم کلام هرچه بود در رد و ابطال فرق اسلامی بود که آنها را متبدعه میگفتند و اگر هم بر رد غیر مذهب و مذاهب بیگانه چیزی گفته یا نوشته میشد در استدلال، همان روایات و اسناد اسلامی پیش میکشیدند، امام دانشمند جرات کرده منطق را در جامعه مذهبی روشناس کرده و از ایشراه فلسفه را هم در این بزم باریابی حاصل شد و از آمیزش فلسفه و مذهب باهم علم کلام قالب تازه ای اختیار نمود. امام مشارالیه تعلیم منطق را که حضرات فقها و اهل حدیث بنظر نفرت با آن نگاه میکردند فرض کفائی قرار داده و نسبت به فلسفه تصریح نمود که باستانی چند مسئله بقیه آن مخالفتی با مذهب ندارد، بالاخره از دولت امام بزرگوار فلسفه سند قبولی بدست آورده و تعلیم مذهب و فلسفه در یک ردیف قرار گرفت و اینطرز تعلیم اشخاصی را مانند امام رازی، شیخ اشراق، علامه آمدی و عبدالکریم شهرستانی بوجود آورد و (بقیه در صفحه بعد)

کتاب در این رشته نوشته شده و جمله این دفتر جلو ما گذارده شده است، لیکن انصاف این است که مسائل عقائد بدان خوبی که در مثنوی تحقیق و ثابت کرده شده تمامی دفتری که گفته شد در مقابل آن هیچ است. از مطالعه و خواندن این تصنیفات ضرور اینقدر محقق و ثابت میشود که مصنفین آنها میتوانند غلط را صحیح، روز را شب، زمین را آسمان ثابت کنند، لیکن در يك مسئله هم نمیتوانستند کیفیت و صورتی از تشریح و یقین در دل پدید آرند، برخلاف مولانا که بروشی استدلال میکند که آن در ذهن جایگزین و در دل اثر می بخشد، هر چند که آن بارش تیر شکوک و شبهات را کلیتاً نمیتواند جلو گیری کند، با این صورت طالب حق را حصار اطمینانی بدست می آید که در پناه آن از سهام اعتراضات هیچ اندیشه و پروا نمیکند و بنا برین لازم و ضروریست که این کتاب یعنی مثنوی از این حیث یعنی حیث علم کلام هم جلو جامعه ایرانی خاصه از باب دانش بمعرض نمایش گذارده شود.

در دنیا (چنانکه مشهور است) هزاران مذهب وجود دارد و هر ^{نوع صحیح بودن مذهبی از میان مذاهب مختلفه} کسی مخصوصاً مذهب خودش را صحیح میداند و آن در دماغ اکثری این فکر را پدید آورده که از این مذاهب حتی یکی هم صحیح نیست و لذا مولانا در يك استدلال بسیار جالب و جاذبی خیال مزبور را باطل میکند و میفرماید وقتی که تو چیز را گفشی باطل است خود این دلالت میکند که يك چیز حقیقی وجود دارد که این برخلاف آنست. اگر سکه قلب یافت میشود معنایش این است که سکه مزبور نقد نیست. اگر در دنیا عیب هست ضرور است که هنر هم باشد، زیرا که معنی عیب این است که آن هنر نیست و لذا بودن نفس هنر ضرور است. دروغ اگر در یک موقع کامیاب میشود برای این است که آنرا راست خیال کرده اند. اگر گندمی از اصل وجود نداشته باشد یک نفر جو فروش چگونه آنرا گندم نمایش میدهد و بالاخره اگر در

چون فلسفه یونان در میان اتباع و پیروان آن تا ایندرجه اهمیت و حسن قبول پیدا کرده بود که مسائل آن بطور وحی تلقی شده و در مقابل آن مرتسلیم خم میشد و ارسطو و افلاطون را رب النوع و یاخدای دانش تصور مینمودند او برای اینکه رعب فلسفه را از دل پیرون کند اول کسی است که کتاب مستقل و جداگانه ای بنام تهابة الفلاسفه بر رد فلسفه نوشت.

(مترجم)

الهیات

ذات باری

برای اثبات خدا طریقه‌هایی است مختلف و هر طریقه‌ای مناسب گروهی خاص است. نخستین طریقه همانا استدلال از آثار است بر وجود مؤثر و آن طریقه خطابی و برای طبقه عوام بهتر از همه است. اینمطلب صاف بنظر می‌آید که عالم دستگامی است عظیم که اجزاء و قطعات یاپاره‌های آن روز و شب در حرکت و سیرند. ستاره‌کان در گردشند، دریا جریان دارد، کوه‌های آتش‌فشان است، هوا در جنبش و زمین گیاه می‌رویانند و بالاخره درخت رشد و نمو میکند. برای انسان که این مناظر را می‌بیند خود بخود این خیال پیدا می‌شود که یک دست قوی و توانائی هست که تمام این دستگام شگرف را براه انداخته و میگرداند. مولانا آنرا چنین بیان کرده:

دست پنهان و قلم بین خط گذار	اسب در جولان و زاپیدا سوار
پس یقین در عقل هر داننده است	اینکه با جنبیده جنباننده است
گر تو آنرا می‌بینی در نظر	فهم کن اما به اظهار اثر
تن به جان جنبید نمی‌بینی توجان	لیک از جنبیدن تن جان بدان

طریقه دوم که مخصوص حکماست این است که در تمام عالم نظام و ترتیب وجود دارد؛ پس برای آن ضرور صانعی هست و این طریقه را ابن رشد مورد توجه قرار داده و بان اهمیتی بسزاداده است و ما آنرا در علم کلام^۱ جدید به تفصیل ذکر نموده‌ایم. مولانا

۱- این کتاب را نگارنده ترجمه و طبع و نشر نموده و در دسترس علاقمندان قرار دارد.

(مترجم)

این طریقه را در یک مصراع بیان کرده است :

گر حکیمی نیست این ترتیب چیست

طریقه سوم طریقه خاص مولانا است . این طریقه موقوف بر دریافت ترتیب و خواص سلسله کائنات میباشد و تفصیل آن بدین قرار است :

اشیائی که در عالم وجود دارند دو قسمند : مادی مثل سنگ ، درخت و غیره ، غیر مادی مثل تصور ، وهم و خیال . مادیات هم مدارجی دارند . در بعضی مادیت یعنی غلظت زیاد است ، در بعضی دیگر کم و در بعضی از آن هم کمتر میباشد ، رفته رفته تا جائیکه بسرحده غیر مادی اتصال پیدا میکند . مثلاً خیال و وهم نزد بعضی حکما مادی میباشند ، زیرا که آن از ماده یعنی دماغ پیدا میشود ، لیکن از خواص ماده چیزی در آنها وجود ندارد . از استقرار ثابت می شود که در علت نسبت به معلول مادیت کمتر است باین معنی که آن نسبت به معلول مجرد عن ماده میباشد :

اول فکر آخر آمد در عمل	بنیت عالم چنان دان در ازل
صورت دیوار و سقف هر مکان	سایه اندیشه معمار دان
صورت از بی صورت آمد در وجود	همچنان کز آتشی زاد است دود
حیرتی محض آردت بی صورتی	زاده صد گون آلت از بی آلتی
بی نهایت ککیشها و پیشها	جمله ظل صورت اندیشه ها
هیچ ماند این مؤثر با اثر	هیچ ماند بانک و نوحه با ضرر
براب بام ایستاده قوم خوش	هر یکی را بر زمین بین سایه اش
صورت فکر است بر بام مشید	وان عمل چون سایه بر ارکان پدید

از تامل و غور در سلسله کائنات این نیز ثابت می شود که چیزهایی که جزو محسوسات و نمایانند اصلی نمیباشند بر عکس چیزهایی که کمتر محسوس و نمایان میباشند یا بالکل غیر محسوسند همانها اصلی هستند :

روغن اندر دوغ باشد چون عدم	دوغ در هستی بر آورده علم
دست پنهان و قلم بین خط گذار	اسب در جولان و ناپیدا سوار

نیست را بنمود هست آن محشم	هست را بنمود بر شکل عدم
بهر را پوشید کف کرد آشکار	باد را پوشید و بنمودت غبار
خاک را بینی به بالا ای علیل	باد را نه جز به تعریف و دلیل
تیر پیدا بین و ناپیدا کمان	جانها پیدا و پنهان جان جان

ترتیب مدارج در اشیاء بدینقرار است که يك چیز هر قدر زیاد اشرف و برتر و بالاتر است بهمان تناسب مخفی و غیر محسوس است. مثلاً در انسان سه چیز وجود دارد: جسم، جان، عقل. جسم که پست تر از همه است علانیه محسوس میباشد. جان که افضل از آنست مخفی است، لیکن میشود باسانی از آن علم و اطلاع حاصل نمود، چه وقتیکه ما جسم را می بینیم باراده حرکت میکند فوراً یقین پیدا می شود که در او جان است. لیکن برای عقل یعنی برای وجود آن تنها اینقدر کافی نیست، بلکه وقتی که در جسم حرکت موزون و منظم دیده می شود آنوقت یقین میکنیم که در او عقل هم وجود دارد. از حرکات يك آدم مجنون همینقدر ثابت میشود که او زنده است و در او جان است، لیکن چون این حرکات با قاعده نمیباشد از آن اثبات عقل نمی شود. غرض همینطور که جان باعتبار جسم مخفی است عقل از آنهم مخفی تر است:

جسم ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچون آستین جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی تر بود	حس به سوی روح زوئره بود
جنبشی بینی بدانی زنده است	این بدانی کو ز عقل آگنده است
تا که جنبشهای موزون سر کند	جنبش مس را بدانش زر کند
زان مناسب آمدن افعال دست	فهم آید مر ترا که عقل هست

از مقدمات بالا ظاهر شد که موجودات دو قسمند. مادی و غیر مادی. مادی معلول است و غیر مادی علت و چون در میان مادیات اختلاف مراتب است. در بعضی مادیت زیاد، بعضی دیگر کم و در بعضی از آنها کمتر است از اینرو در میان علل هم نسبتاً صفت مجرد عن المادة ارتقاء می یابد، باینمعنی که در يك علت مجرد عن المادة تا حدی ضرور وجود خواهد داشت و آنگاه در علت آن از آنها زیادتر مجرد بوده سپس در علت وی از آن نیز زیادتر و همینطور

رتبهٔ تجرد بتدریج بالا رفته لازم است که آن منتهی بیک علتی بشود که از هر حیث و بهر اعتبار و از هر لحاظ بری از ماده و غیر محسوس و اشرف موجودات باشد و همان خداست. مولانا بعد از ذکر این مقدمات چنین میفرماید:

این صور دارد ز بی صورت وجود

چيست پس بر موجد خویشش جحود

فاعل مطلق یقین بسی صورت است

صورت اندر دست او چون آلت است

بی جهت داند عالم امر ای صنم

بی جهت تر باشد امر لاجرم

از استدلال متکلمین اگر ثابت می شده صرفاً اینقدر بوده که خدا علة العال-

است، لیکن منزله و بری از ماده و نیز اشرف موجودات بودن او ثابت نمی شده است،

بر خلاف استدلال مولانا که علاوه بر ذات، صفات خدا هم از آن ثابت میشود. از این

گذشته مذهب مادی هم باطل میگردد. حقیقت این است که اصل بنیاد انکار خدا از

ماده پیدا شده و از همانجا قضیه سرچشمه گرفته است. توضیح اینکه در عالم آنچه که

بنظر میرسد ماده است. تغییرات و انقلابات ماده است که از آن این دستگاہ عظیم پدید آمده.

است و بالاخره خیال ماده هر قدر قوت و وسعت و بسط پیدا میکند همانقدر از اعتراف

بخدا بعد پیدا میشود و روی این اصل است که مولانا مسئلهٔ تجرد عن المادة را اهمیتی

بسیار داده و مبسوطاً آنرا بیان نموده است. پیروان مکتب مادی میگویند که بریک ماده

تا وقتی که مادهٔ دیگری بآن تماس نکند هیچ اثری مترتب نخواهد شد. حاصل آن این-

است که علت تغییرات ماده هم ماده میتواند باشد لاغیر. مولانا ثابت میکند که علت

همیشه باعتبار معلول مجرد از ماده میباشد. این امر را احدی نمیتواند انکار کند که تصور

و خیال بر جسم اثر میبخشد؛ شخصی را دشمنش بخيال میآید و عداوت و دشمنی هائی که از

او دیده بخاطر میآورد. از خیال مزبور حالت غضب پیدا میشود و از غضب عرق در بدن پدید

میآید؛ ملاحظه کنید عرق يك چیز مادی است، لیکن سبب پیدا شدن آن تصور و خیال

میباشد که غیر مادی است. معترض خیلی کوشش کند میتواند بگوید که خشم و خیال هم مادی هستند، چه اینکه از دماغ پیدا میشوند و دماغ مادی است، ولی باز هم ناگزیر از قبول این مطلب است که خیال نسبت به جسم و بدن مجرد از ماده است زیرا که آن بالذات مادی میباشد و خیال بذات خود مادی نیست. البته چون از ماده پیدا شده میتوان آنرا مادی گفت.

مولانا از يك طريقه ديگري بر وجود خدا استدلال نموده که آن بدین قرار است: این امر مسلم است که علت بر معلول ترجیح دارد، یعنی خصوصیت و مزیتی در علت هست که آن در معلول نیست و گرنه هر دو اگر از هر حیث مساوی هم باشند جهت ندارد که یکی علت باشد و دیگری معلول. این نیز محقق و مسلم است که وجود ممکنات بالذات نیست، یعنی وجود صفت ذاتی خود آنها نیست بلکه این وجود بواسطه علت میباشد. در سلسله کائنات سلسله علت و معلول بداهه بنظر میآید و در آن جای هیچ حرف نیست و حرفیکه هست این است که سلسله مزبور يك ذاتی رسیده ختم می شود که همان واجب الوجود یعنی وجود ذاتی اوست و با همی منظورانی غیر النهایه می رود. در صورت اول خدا خود بخود ثابت میگردد، زیرا که همین واجب الوجود خداست. در صورت دوم لازم میآید که علت را بر معلول مزیت و رجحانی نباشد بلکه هر دو با هم مساوی الدرجه باشند، چه اینکه سلسله کائنات و قتیکه منتهی بيك واجب الوجود نشد علت و معلول هر دو ممکن بالذات خواهند بود و وقتی که هر دو ممکن شدند علت را بر معلول چه مزیت و رجحانی است؟

صورتی از صورت دیگر کمال	گر بجوید باشد آن عین ضلال
ند چبود مثل مثل نیک و بد	مثل مثل خویشتن را کی کند
چونکه دو مثل آمدند ای متقی	این چه اولی تر از آن در خالق

باید دانست که این استدلال مولانا آن استدلال اشاعره نیست که در روی باطل کردن سلسله لزوم پیدا میکند. این استدلال را اساساً بمسئله سلسله هیچگونه تعلق و ارتباطی نیست؛ چه حاصل آن فقط این است که علت را باید بر معلول مزیت و رجحانی باشد و از اینرو اگر سلسله کائنات منتهی به واجب الوجودی نشد بلکه علت و معلول هر دو

ممکن باشند چه مزیت و رجحانی یکی بر دیگری خواهد داشت ؟

صفات باری

اختلاف مذهبی در اسلام که ریشه گرفته و بعد بتدریج دامنه پیدا کرده بالاخره شیرازه تمام اسلام را از هم گسست و منتشر ساخت باید دانست که آن از همینجاسر چشمه گرفته و بخاطر همین صفات بوده است . مسئله مزبور بین معتزله و اشعریه و نیز حنبلیه نزاعهایی تا چندین قرن قائم کرده که پیروان آنها بجای قلم از شمشیر کار گرفته و هزاران نفوس بجرم اینکه کلام الهی یعنی قرآن را قدیم میدانستند مقتول گردیدند . اشعریان

۱ - توضیح اینکه از جمله مسائل اختلافیه یکی هم این بود که کلام الهی قدیم است یا حادث ، معتزله میگفتند کلام که از صفات قدیمه خداست قدیم است ، اما الفاظ و عباراتی که بر پیغمبر نازل شده مخلوق و حادثند . محدثین میگفتند که کلام در هر حال قدیم است . بادقت زیاد حاصل این دو تا یکی معلوم می شود ، لیکن هر یک از دو فریق مسئله مزبور را حدفاصل کفر و اسلام قرار داده و طرف مخالف را مهدور الدم میدانستند . اینک اقوال چندی از محدثین جهت نمونه نقل میکنم :

من زعم ان القرآن مخلوق فقد كفر

کسیکه مذهب شد قرآن حادث است کافر است
و کعب بن الجراح

من زعم ان کلام الله مخلوق فهو
والمدی لا اله الا هو عندی زندق

قسم بخدا می همتا که او زندق است
یزید بن هارون

من قال ان القرآن مخلوق فهو کافر

کسیکه گفت قرآن مخلوق است کافر است
مزن بن سناگرد شافعی

لورایت رجلا علی الجسر و بیدی سیف بقول
الفرآن مخلوق ضربت عنقه

اگر مردی را روی جسر دیدم که میگویند قرآن
حادث است و دستم شمشیر باشد گردنش را میزنم
عبد الرحمن مهدی

این بود حال این فرقه و اما کیفیت طرف دیگر اینست که تمام معتزله قول قدمت قرآن را کفر می شمردند ناینجه که مثل مامون خلیفه دانشمند عادل در زمان خود محدثین بزرگ عالقدر را بجرم این عقیده مجازات سخت و شدید کرده و در صورت عدم توبه حکم داد اعدام شان کنند . رجوع به تاریخ علم کلام در باب غلو و شدت در اختلاف عقائد .

(مترجم)

خون کسانی را که میگفتند خدا بر عرش متمکن و جایگزین میباشد مباح میداند هستند .
این اختلاف تا سالیان دراز دوام داشته و حتی امروز هم باقی است؛ گویا اینکه عملاً ظاهر
نمیباشد . مولانا این نزاعها را اینطور فیصل داده که میگوید بحث مزبور سراسر
فضول و بی حاصل است . نسبت بخدا همینقدر میتوان معلوم داشت که هست و اما اینکه
چگونه است ؟ کجاست ؟ دارای چه اوصافی است و بانهایت اوصافش چیست ؟ از ادراک
انسانی بالکل خارج میباشد :

مرصقاتش را چنان دان ای پسر	کزوی اندر وهم ناید جز اثر
ظاهر است آثار میوه رحمتش	لیک که داند جز او ماهیتش
هیچ ماهیات اوصاف کمال	کس نداند جز به آثار و مثال
پس اگر گوئی بدانم دور نیست	ور بگوئی که ندانم زور نیست
گر کسی گوید که دانی نوح را	آن رسول حق و نور روح را
گر بگوئی چون ندانم کان قمر	هست از خورشید و مه مشهورتر
راست میگویی چنانست او بوصف	گر چه ماهیت نشد از نوح کشف
ور بگوئی من چه دانم نوح را	هرچو اوئی داند او را ای فتی
این سخن هم راست است از روی آن	که بماهیت ندانیش ای فلان

مولانا جهت آنرا چنین بیان میکند :

خود نباشد آفتابی را دایل	جز که نور آفتاب مستطیل
سایه که بود ؟ تا دایل او بود	این بسستش که ذلیل او بود
چون قدم آمد حدث گردد عبث	پس کجا داند قدیمی را حدث
این جلالت در دلالت صادق است	جمله ادراکات پس اوسابق است

ماحصل این دلیل آنست که انسان آنچه را که میتواند ادراک کند توسط حواس
میتواند بکند، لیکن خدا داخل در محسوسات نیست و از دسترس حواس خارج میباشد.
بنابراین برای ادراک او هیچ وسیله ای نیست . خدا قدیم است و انسان حادث ، لذا حادث
چگونه میتواند قدیم را بداند . مولانا در این سلسله حکایاتی نوشته است که حضرت

موسی شبانی را دید که خدا را مخاطب ساخته میگوید ای خدا کجائی تو؟ اگر پیشم میآمدی موهای سرت را شانه میکردم، از جامه‌هایت شیشه‌ها را بیرون میکردم، غذاهای لذیذ و خوشمزه برایت میآوردم. حضرت موسی که این کلمات را شنید متغیر گردید و عتابش نمود و آن شبان آزرده شده روبه صحرا نهاد، اینجا به موسی وحی آمد:

روحی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را چرا کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی	نی برای فصل کردن آمدی
هر کسی را سیرتی بنهاده ایم	هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم	در حق او شهد و در حق تو سم
ما برون را ننگریم و قال را	ما درون را بنگریم و حال را
موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
در میان کعبه رسم قبله نیست	چه غم از غواص را یا چیله نیست
خون شهیدان راز آب اولی تراست	این گناه از صد ثواب اولی تراست
ملت عشق از همه دینها جداست	عاشقان را مذهب و ملت خداست

از این حکایت مقصود مولانا اینست که در بیان حقیقت و اوصاف خدا حال همه مردم عیناً همان حال شبان است. حکما و ارباب نظر آنچه که راجع بذات و صفات خدا میکنند همچنانست که آن شبان نسبت بخدا میگفت:

هان و هان گر حمد کوئی ور سپاس

همچو نافر جام آن چوپان شناس

حمد تو نسبت به تو گس بهتر است

لیک آن نسبت به حق هم ابر است

مولانا درین حکایت ایشراهم خاطر نشان نموده که مقصود اصلی تضرع و اخلاص است و بحث از طریق اداء نیست. در این سلسله عارف دانشمند ما حکایت دیگری ذکر کرده که چهار نفر: ایرانی، ترک، عرب، رومی مصاحب هم بودند و یکی پولی بآنها داد که چیزی گرفته باهم صرف کنند. ایرانی گفت با آن، انگور باید خرید و خورد،

عرب گفت خیر، من میلم به غنپ میکشد، ترك پيشنهاد از من نموده و رومی گفت من استافیل
 بیخو اهم و در نتیجه کارشان منجر بزد و خورد گردید. این حکایت را نقل کرده میگویند
 اگر در این موقع داننده چهار زبان مزبور حضور میداشت این نزاع را فوراً بدین طریق فیصل
 بخاتمه میداد که انگور میآورد جاو آنها میگذاشت همگی راضی و خوشوقت میشدند،
 چه اینکه تقاضای همه آنها در زبانهاشان جز انگور چیز دیگری نبوده است. در موضوع
 خداهم اختلافی که بین تمام فرق و احزاب وجود دارد آنهم بهمین کیفیت است. هر چند
 که الفاظ و لغات، طریقه اداء و طرز تعبیر مختلف است، لیکن مراد و مرام و منظور همه
 خداست و همگی او را بنامهای مختلف میخوانند:

صد هزاران وصف اگر کوئی و بیش

جمله وصف اوست او زین جمله بیش

زانکه هر مدحی به نور حق رود

بر صور اشخاص عاریت بود

چون نهایت نیست این را لاجرم

لاف کم باید زدت بر بند دم

تعلیم اصلی مولانا این است که راجع بذات و صفات خدا نباید چیزی گفت و
 آنچه که گفته می شود نباید آنرا اوصاف خدا پنداشت، زیرا که انسان آنچه را که
 میتواند تصور کند از راه محسوسات میتواند و سخن اینجاست که خدا از آن بالکل بری است.

وانکه در اندیشه ناید آن خداست

دم مزین چون در عبارت نایدت

نی کسی زو علم دارد نی نشان

می کند موصوف غیبی را صفت

و آن دگر هر گفت او را کرد جرح

و آن دگر از زرق جانی میکند

تا کمان آید که ایشان ز آن دهند

هر چه اندیشی پذیر ای فناست

آن مگو چون در اشارت نایدت

نی اشارت می پذیرد نی عیان

هر کسی نوع دگر در معرفت

فلسفی از نوع دیگر کرد شرح

و آن دگر بر هر دو طعنه میزند

هر يك از ره این نشانها زان دهند

اختلاف خلق از نام او فتاد چون به معنی رفت آرام او فتاد

نبوت

این مسئله از رئوس مسائل علم کلام بشمار می آید و لذا در کتابهای علم کلام راجع بآن مبسوطاً سخن رفته و مباحث طول و طویلی بکثرت یافت می شود، لیکن افسوس است که روی حشو و زوائد صفحات پر شده و آنچه که مغز سخن است یکی دو سطر هم بمشکل پیدا می شود. مولانا در تمامی اجزای این موضوع سخن رانده و بقدری هم خوب از عهدہ بر آمده که کوئی عقده این راز سر بسته را گشوده است.

راجع به نبوت امور ذیل قابل دقت نظر و شایسته است در اطراف آنها صحبت شود: حقیقت نبوت، حقیقت وحی، مشاهده ملائکه، معجزه، راه تصدیق نبوت. مولانا تمامی این مباحث را در نهایت خوبی تحقیق نموده و اینک میرویم آنها را به ترتیب بیان میکنیم:

اینمطلب در بیان روح خواهد آمد که سلسله مدارج ترقی روح
 حقیقت نبوت
 میرسد بجائی که فرق بین روح انسانی با روح اعلی بقدر فرق
 روح انسانی است با روح حیوان، لیکن مراتب ایندرجه نیز با هم متفاوت میباشد، چنانکه
 طبقه ادنی را ولایت و طبقه اثنیائی را نبوت میگویند:

باز غیر از عقل و جانی آدمی	هست جانی در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنهان تر بود	ز انکدا و غیب است و اوز آن سر بود

واسطه ادراک در توده ادیبها یا اصحاب حس فقط حواس ظاهری میباشد
 حقیقت وحی
 چیزهایی که بظواهر از درکات حواس ظاهری خارج بنظر میرسند
 مثل کلیات یا مجردات، ذریعه و واسطه ادراکات آنها نیزه محسوسات همین حواس هستند،
 آری، همین محسوسات را قوت فکری و دهانگی مجرد کرده کلی و مجردشان میسازد.
 لیکن نزد حضرات صوفیه در انسان قوه خاص دیگری است که با واسطه حواس ظاهری

ادراك اشياء ميکند . چنانکه مولانا مي فرمايد :

پنج حسی ^۱ هست جز این پنج حس	وان چو ز سرخ و این حسها چو مس
حس ابدان قوت ظلمت می خورد	حس جان از آفتابی میچرد
آینه دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک
پس بدائی چونکه رستی از بدن	گوش و بینی چشم مبتاند شدن
فلسفی گو منکر خنانه است	از حواس انبیاء بیگانه است
پس محل وحی گردد گوش جان	وحی چبود گفتن از حس نهان

باید دانست که این ادراك مخصوص انبیاء نیست بلکه برای اولیا و اصفیاء نیز حاصل میشود. چنانچه مولانا عبدالعلی بحر العلوم در شرح این اشعار می نویسد «گفتن حس نهان که حس قلب است وحی است نه مطلقا بلکه گفتن آنچه که از حق گرفتند و وحی بدین معنی عام است اولیا و انبیاء»^۲ لیکن از لحاظ فرق مراتب اصطلاح اینطور قرار گرفته که مال انبیاء وحی و اولیا را الهام گویند . چنانچه عبدالعلی بحر العلوم بعد از عبارت مذکوره بالامینویسد «ومتکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الهامات اولیا نمی کنند الا بمجاز» خود مولانا می فرماید :

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گویند آنرا صوفیان

در شرح آن شارح مذکوره فوق بنویسد «یعنی تا عامه نفرت نگیرند نام علیحده نهاده شد» لیکن برای متکلمین و حضرات صوفیه اینقسم احتیاط و پاس خاطر عوام چه لزومی داشته وقتیکه دیده میشود که خدا این احتیاط را نکرده است، زیرا که در قرآن مجید نست بمادر حضرت موسی لفظ وحی آمده است، این که فرموده : *واوحینا الیام موسی* در صورتیکه او پیغمبر نبوده است . مولانا وجود وحی را بدین طریق ثابت کرده که علوم و فنون و صنایع و حرفی که امروز در دنیا وجود دارند تمامی آنها از تعالیم و تعلم

۱- مراد از آن حواس خمسة باطنی نیست بلکه حاسة روحانی مراد میباشد . در شرح

عبدالعلی بحر العلوم اینقسمت به تفصیل ذکر شده است . (مؤلف).

۲- شرح مزبور، جلد اول، صفحه ۹۴ چاپ نولکشور . (مؤلف)

حاصل شده است و این سلسله از زمان های خیلی قدیم همینطور دارد میآید ، حال از دو صورت خارج نیست ، یا باید قبول کنیم که سلسله مزبور از ابتدا بجائی ختم نشده بلکه الی غیرالذهایه میرود و یا باید بگوئیم که آن به چنین شخصی ختم میشود که برای او بدون تعلیم و تعلم بلکه صرفاً از راه الفاء و الهام ، علم حاصل شده ، در صورت اولی تسلسل لازم میآید که آن محال است و از اینرو ناگزیر بقبول شق دوم میباشیم و همین نامش وحی است ، چنانچه مولانا میفرماید :

عقل و حس را سوی بی سوره کجاست	این نجوم و طب وحی انبیاست
ایک صاحب وحی تعلیمش دهد	قابل تعلیم و فهم است این خرد
اول اولیک عقل او را فرود	جمله حرفت ها یقین از وحی بود
تاند او آموخت بی هیچ اوستا	هیچ حرفت را همین کاین عقل ما
پیشه بی اوستا حاصل شدی	دانش پیشه از این عقل اربدی

محدث ابن حزم هم در علم و نحل از همین طریق بر وجود وحی استدلال کرده است. او بعد از یک بیان مفصل و مشروح چنین مینویسد: فوجب بالضرورة انه لا بدعن انسان واحدفاكثر علمهم الله ابتداء كل هذا دون معلم لكن بوحي حقه عنده وهذه صفة النبوة^۱ معنی آنکه پس بداهت لازم آمد که باید انسان واحد یا متعددی بدینسان بوده باشد که این علوم و صنایع را خدا خود بدون معلمی در ابتدا بآنها آموخته باشد و همیشه صفت نبوت است .

بنابر این وحی عبارت از علمی است که بدون تعلیم و تعلم ، درس و سبق یا هدایت و تلقین ، خود بخود از طرف خدا القا شده باشد. از همینجاست که بر سبیل بالفه میگویند «الشعراء تلامذة الرحمن» شاعر شاگرد خدا میباشد، زیرا که بعض معانی و مضامین در دل او دفعت الفاء میشود که آن بدیع و بالکل بکر و تازه است و هیچ مأخذی برای آن نیست. ^۱

۱ - توماس کارابل فیلسوف شهیر انگلیسی در کتاب ابطال خود با بی اختصاص بشعر و شاعری داده از جمله مینویسد «شاعر و نبی قرابت نزدیکی باهم دارند . شاعر و نبی از (بقیه در صفحه بعد)

تمثیه - در اینجا این ایراد بطور عام وارد است که تا جائیکه از تحقیقات جدیده ثابت میشود واسطه ادراک انسانی حواس ظاهری صرف یا وهم و تخیل و نیز حافظه و غیره میباشد و این دعوی مولانا :

آینه دل چون شود صافی و پاک

نقشها بینی برون از آب و خاک

صرفاً ادعاست و دلیلی برای آن نیست ، جواب اعتراض مزبور این است که آنهاییکه منکر این حاسه غیبیه اند دلیلشان فقط این است که از حاسه مزبور ناواقفند ؛ لیکن عدم واقفیت یا عدم الوجدان نمیتواند دلیل انکار یا عدم الوجود باشد . این حاسه عام نیست که برای هر کس حصول آن ضروری باشد . در اروپا تا مدتی مردم از آن یعنی از این حاسه غیبی بطور قطع انکار داشته ، ولی وقتی که دائره علوم بسط پیدا کرده و تحقیقات و تدقیقات بیشتری بعمل آمد فرقه خاصی پیدا شده که نام آن اسپریتچولیسٹ (روحیون) میباشد . در این فرقه دانشمندان بزرگ و استادان عالیمقام علوم و فنون جدیده داخل هستند و آنها بعد از تجارب و مشاهدات معترف شده اند که در انسان علاوه بر حواس ظاهری و باطنی قوه دیگری وجود دارد که ادراک اشیاء میکند و از حوادث و وقایع آینده هم میتواند واقف و باخبر بشود . ما اعترافات و گواهیهای این فرقه را در علم کلام جدید مبسوطاً ذکر نموده و خوانندگان را با آنجا حواله می دهیم .^۱

(تتمه صفحه ۹۶)

اینجهت که هر دو ناظر به سرملکوت اشیاء و حقیقت کائنات میباشد باهم اتحاد دارند و فرقیکه در اینمیان وجود دارد اینست که حقیقت مزبوره را نبی از حیث خیر و شر و محظور و مباح فرا گرفته برعکس شاعر که جنبه حسن و جمال آنرا منظور نظر قرار داده است ، شرحی که کارلیل در یک مقاله مبسوطی نگاشته نظامی آنرا در یک بیت چنین اداه میکند :

پیش و پستی بست صفت کبریا پس شعرا آمد و پیش انبیا

بنابرین نبی ما را در اعمال و افعال رهبری میکند ، در صورتیکه شاعر عواطف و احساسات ما را تحریک نموده عالم عشق و محبت ما را معمور و آباد میسازد . (مترجم)

۱- برای جلب نظر خوانندگان گرامی ، مایکی دو قسمت آنرا با نهایت اختصار در اینجا نقل میکنیم : کمیل فلامریان عالم شهیر فرانسه که در علوم طبیعی استاد است در کتاب

(بقیه در صفحه ۹۸)

يك طريقه وحی آنست که از جانب خدا در دل القاء می شود .
 مشاهده ملائکه
 طريقه دیگر اینست که قوه ملکونی مجسم گردیده و مشاهده
 می شود و پیغام الهی را می رساند . مثالی که مولانا برای آن آورده این است که انسان
 بعض اوقات در خواب می بیند که شخصی با او سخن می گوید و حال آنکه جز شخص خودش
 غیري در آن هنگام وجود ندارد ، لیکن در خواب بنظرش غیر می آید . او در دفتر سوم
 چنین می فرماید :

چیز دیگر ماند اما گفتنش
 با تو روح القدس گوید نی منش
 نی تو کوئی هم به گوش خویشتن
 نی من و نی غیر من ای هم تو من
 همچو آنوقتی که خواب اندر روی
 تو ز پیش خود به پیش خود شوی
 بشنوی از خویش و پنداری فلان
 با تو اندر خواب گفت است آن نهران

اسپرینچولیزم خود می نویسد که این یکی از عادات فطری انسان است که چیزیکه بظاهر مشکوک
 می باشد و یا آنرا امیدوارانه و نتوانسته هم بفهمد وجود آنرا انکار می کند. در نوشتجات هیرو دوت
 و یابیلین اگر ما میخواندیم که زنی در رانش پستان بوده و با همان بچه اش را شیر میداده است
 بی اختیار خنده مان آمده و استهزاء می کردیم ، لیکن در کنفرانس طبیبی پاریس منعقد در ۲۵
 ژوئن ۱۸۲۷ میلادی این قضیه برآی العین مشاهده گردید .

همچنین اگر یکی بیا می گفت که یک نفر مرده بدنش را که وقتی تشریح کردند بچه ای
 در شکمش یافت شد که با خود او توأم و همزاد بوده و در جسم وی پرورش می یافته است
 البته ما آنرا جزء خرافات خیال می کردیم ، لیکن چند روزی نشده که ما با چشمان خود
 دیدیم یکی را که تا بسن پنجاه و شش در بدنی پرورش می یافته و بعد ظاهر شده است .

«فرقه مزبور (روحیون) این دعوی خود را با آهنگ بلند و رسائی ظاهر کردند که
 آوازه اش همه جا پیچیده و مردم را بطرف تحقیقات روح متوجه ساخت . بالاخره در ۱۸۶۹
 میلادی مجلس بسیار مهمی برای تحقیق این مسائل در لندن منعقد شد که ارکان آن اشخاص
 زیر بوده اند :

(بقیه در صفحه ۹۹)

عبدالعلی بحر العلوم در شرح این اشعار مینویسد:

«پس جبرئیل که مشهود رُسل علیهم السلام است و وحی از جناب حق سبحانه و تعالی میرساند آن حقیقت جبرئیلیه است که قوه‌ای از قوای رُسل بود متصور شده در عالم مثال به صورتی که مکنون بود در رُسل مشهود و محسوس میگردد و پیغام حق میرساند. پس هر چه که رُسل مشاهده می‌کند مخزون در خزانه جناب ایشان بود؛ همچنین عزرائیل که بوقت موت مشهود میشود میت را آن همان حقیقت عزرائیلیه هست که قوتی از قوای میت است که متصور شده بصورتی در عالم برزخ مشهود میشود میت را و این صورت هم مکنون بود در میت و به این مشیر است قول الله تعالی قل یتوفاکم ملک الموت الذی

سرجان لیک عضو پارلمان، رئیس انجمن.

پرفسور هکسلی عالم طبیعیات.

لوئیس فیزیک دان معروف

الفرد ویلز همسر دارون و همکار او در مسئله نشو و ارتقاء

مارگن رئیس انجمن علوم ریاضی.

جان کوکس.

علاوه بر علما و دانشمندان فوق فضیلتی زیاد دیگری در این مجلس عضویت داشته‌اند و آنها مدت هیجده ماه در این موضوع مشغول تحقیقات بوده‌اند و در آخر گزارشی که تهیه نمودند یک قسمت آن این است «مجلس مدار رأی خود را فقط بر تجاربی نهاده که برای العین مشاهده کرده بطوریکه در آن جای شک و شبهه‌ای باقی نمانده است. لیکن بعد از تجربه‌های مکرر و دقیق مجبور شدند اعتراف کنند که این خرق عادات واقعیت دارند.

بعد از آن در انگلستان و امریکا برای تحقیق در این امر انجمنی برقرار گردید که ریاست آن با هیزلوب و هودسن بوده است. انجمن مزبور مدت قریب به دوازده سال مشغول تحقیقات بوده تا در سال ۱۸۹۹ به تحقیقات خود خاتمه داده و در نتیجه صحت واقعات مزبور را اعتراف نمود. هیزلوب رأیی که در پیناب صادر نموده بعضی فقرات آن این است:

«من امیدوارم که پس از چندی جلوتام دنیا با دلایل قطعیه ثابت کنم که بعد از این جهان فانی جهان دیگری هم وجود دارد. من با چشمان خودم خرق عاداتی دیدم که نمی‌شود درباره آنها احتمال هیچگونه شعبده و فریب داد.»

بعضی جملات گزارش هودسن به قرار زیر است: «عنفریب برای جهان یک سلسله اطلاعات مهمی حاصل خواهد شد و من امید است که در ظرف یکی دو سال راجع بفواین فطری حیات انسان تغییرات تازه‌ای بدنیاً تعدیم نمایم. اگر بروفسور هیزلوب ادعا میکند که با ارواح مردگان صحبت داشته این ادعای او راست و مطابق با واقع است. . . .» (مترجم).

و کل بکم. معنی آنکه بگوای محمد (ص) وفات میدهند شمار املك الموت آنکه سپرد کرده شده است به شما یعنی در شما است و یکی از قوای شما شده و در قبر که منکر و نکیر مشهود خواهند شد از همین قبیل است.^۱

شارح مشارالیه در خاتمه این تقریر عبارت زیر فصوص الحکم شیخ محیی الدین را نقل کرده است: فای صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه لم یکن عنده من المعارف و تمنحه مالم یکن مثل ذلك فی یده فتلك الصورة عینه لا غیره فمن شجرة نفسه و جنى ثمرة غریبه: معنی آنکه وقتی که بیک نفر صاحب کشف و شهود صورتی بنظر آمد که معارف و علومى القاء میکند که برای او قبلاً حاصل نبوده است (باید دانست) که آن، صورت خود اوست و دارد او از درخت نفس خود میوه می چیند.^۲

تذکر - شرحیکه راجع به حقیقت نبوت، وحی، مشاهده فرشته در بالا ذکر شد فوراً این خیال در دل مردمان کوتاه نظر پیدا می شود که اگر نبوت عبارت از همین هاست که گفته شد پس در هر مذهب و ملت اشخاص صاحب دل، دارای نفس پاک و مصلح قوم که

۱ - شرح عبدالعلی بحر العلوم بر مثنوی، جلد سوم، صفحه ۵۶ چاپ نولکشور. (مؤلف)

۲ - مرحوم سرسید احمد خان هندی بانی دانشگاه علیگرد در تفسیر کبیر خود در شرح آیه «وان کنتم فی ریب مما نزلنا الخ» در اطراف نبوت و وحی شرح مبسوطی ولی بسیار ساده و روشن نوشته و ما به تناسب مقام آنرا خلاصه کرده در اینجا بنظر خوانندگان میرسانیم. او بعد از یک بیان مفصلی چنین مینویسد «علمای متقدمین نبوت را منصب و شغلی خیال کرده اند که خدا آنرا به هر کسی که میخواهد یا هر که را که انتخاب کرد عطا میکند، مثل یک پادشاه که از میان ملازمین و رعایای خود یکی را و وزیر دیگری را امیر یا حاکم تعیین میکند و آنها هم بعد از انتخاب و انتصاب شروع بکار میکنند و معنی مبعوث من الله را هم علمای ما همین میدانند و بس ولی من با این عقیده همراه نیستم بلکه نبوت را یک امر فطری و موهوبی میدانم و میگویم نبی حتی در شکم مادر هم که هست نبی است. آری، النبى نبى حتى فى بطن امه و وقتی هم که پیدا میشود نبی پیدا میشود؛ یا رحلت میکند نبی رحلت میکند.

«لفظ نبی بیشتر در میان یهود مستعمل بوده که آنرا مشتق از نبأ یعنی خبر دادن میدانستند و مخصوصاً قائل بودند که انبیاء مثل کهنه و ستاره شناسان از معنیات و حوادث آینده خبر میدهند و فرقی که در بین آنها خیال میکردند همینقدر بوده که منجمان و کاهنان از حساب ستاره گان و یا بوسیله شیاطین رموز و اسرار را خبر میدهند و انبیاء از عالم اشراق و تجلیات (بقیه در صفحه ۱۰۱)

گذشته اند همه را نبی گفتن بجا خواهد بود، بلکه بنابراین تعریف و بیان برای امتیاز بین نبی صادق و نبی کاذب هیچ وسیله‌ای باقی نمی‌ماند. برای تمیز دادن این امر که روح فلان بالاتر از روح انسان‌های عام است چه راهی در دست است؟ از کجا و چگونه می‌شود معلوم داشت که در دل فلان شخص خیالاتی که می‌آید آن خیالات از جانب خدا القا می‌شود؟ همانطور که پیغمبر را صورتهائی مجسم شده بنظر می‌آیند مجنون را هم بنظر می‌آید و این چگونه ثابت می‌شود که پیغمبر را صوری که بنظر می‌آیند از قوه ملکوتی اوست برخلاف چیزی که مجنون را بنظر می‌آید ناشی از خلل دماغ می‌باشد.

اعتراض مذکورۀ فوق‌الذکر از طرف اشاعره و مسلمانان عام بشود جوابش این است که خود اشاعره را هم مفری از این اعتراض نیست، اشاعره و مسلمانان عام ازمان دارند که دلیل نبوت معجزه است، لیکن بین معجزه و استدراج فرقی که بیان می‌کنند همینقدر است که خرق عادت وقتی که از پیغمبر صادر شد معجزه است، اما از کافرا اگر بظهور رسید استدراج است. حضرت عیسی مرده زنده کرد اعجاز است، بر عکس دجال که مرده زنده

الهی و لذا هر شخصی که پیشگویی نمی‌کرد یا خبر از آینده نیداد ویرانی نیدانستند مگر در اسلام یا در میان مسلمین این نظر نیست، چه آنها همه کسانی را که خدا بر آنها وحی نازل کرده نبی میدانند گرچه از آینده یا غیب هم خبر نداده باشند، بلکه منهدب اسلام صریحاً می‌گوید «لا یعلم الغیب الا هو» و بهمین جهت است که هر صاحب‌وحی و الهامی در قرآن نبی نامیده شده در صورتیکه اکثر آنها حتی مثل داود و سلیمان را خود یهودیها نبی نیدانند. «باری نبوت در حقیقت امری است فطری یا موهوبی که در انبیاء که باقتضای سرشت

علوی و نورانی آنها مثل دیگر قوای انسانی ولی فوق همه آنها موجود می‌باشد. هر انسان صاحب این قوه نبی است و هر کسی هم که نبی شد قوه مزبور در او موجود می‌باشد. همانطور که تمام ملکات انسانی مناسب با ترکیب اعضاء و ساختمان روحی و دماغی وی بوده و علاقه خاصی بین این دو موجود می‌باشد بین ملکه قدسی نبوت هم با اعضاء و اجزائی که گفتیم علاقه خاصی وجود دارد. منحصر به ملکه قدسی نبوت نیست، هزاران قسم از ملکات انسانیند که حیثاً نا ملکه خاصی در یک انسان مخصوص بهندی قوی می‌شود که وی رهنمای آن ملکه قرار می‌گیرد. یکنفر تقاش یا شاعر در فن خود ممکن است که قائل و رهنا یا رهبر بشود، یا یک طبیب میتواند در فن طب سرآمد همه قرار گرفته (امام نامیده شود، لیکن شخصیکه حقا طبیب امراض روحانی است و ملکه سوق دادن خلق به حق و تعلیم و تربیت اخلاق و پرورش روح انسانی

(بقیه در صفحه ۱۰۶)

خواهد نمود استدراج میباشد . حضرت ابراهیم از آتش محفوظ ماند معجزه بود؛ لیکن بر زردشت آتش اثر نمیکرده استدراج بوده است . شما می بینید خرق عادت در هر دو یکی ولی باختلاف تناسب نامش عوض میشود . در اینصورت این شکل عجیب پیدا می شود که طریقه شناسائی پیغمبر آنست که از او معجزه ظاهر شده و شناسائی معجزه اینست که آن از پیغمبر صادر شده است !!

ممکن است گفته شود که فرق معجزه با استدراج آنست که معجزه را نمیتوان جواب گفت برخلاف استدراج که پاسخ آنرا میشود داد، ولی اینهم صحیح نیست، از امکان و عدم امکان جواب مراد چیست؟ اگر مراد این است که زمانیکه پیغمبر معجزه ظاهر کرده بود آن زمان ممکن نبود جواب آن داده شود، در زمان زردشت هم کسی جوابش را نتوانسته بود بدهد، و اگر مراد این است که آینده هیچوقت و هرگز نمیتوان آنرا جواب داد دلیل آن چیست که معجزه ای که نبی آورده جوابش را ابدالابد کسی نمیتواند بدهد و این چگونه قابل قبول است که حضرت عیسی کوران را بینا کرده لیکن بعداً نا

در او از خدا بمقتضای فطرت وی عنایت شده است و پیرا پیغمبر مینامند و همانطور که سایر قوای انسانی به تناسب اعضای وی ولی متدرجاً قوی میشوند ملکه قدسی نبوت هم تکامل پیدا میکند و آن وقتی که بسرحد کمال رسید آنوقت حسب الاقتضاء بیروز و ظهور میرسد که آن در عرف عام به پشت نبی تعبیر می شود .

باید دانست که رابطه بین خدا و شخص نبی همین ملکه قدسی نبوت است که آنرا ناموس اکبر و باصطلاح شرع جبرئیل مینامند . آری قلب پاک نبی است که آینه سرآپا نمای حق و مظهر تجلیات ربانی میباشد و همان قلب نورانی او ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدا میرد و پیغام از خدا گرفته بر میگردد و این همان شیئی مجسمی است که اصوات و کلمات خدا از آن خارج میگردد و همان خودگوشی است که کلام بیحرف و صوت خدا را میشنود . از خود دل او که عرش الهی است وحی مانتد فواره جوشش میکند و بعد بر خود او نازل میگردد، در آینه دلش عکس آن میافتد که خودش آنرا الهام میگوید، از بیرون کسی صدا نمیکنند بلکه خود (که در آن حین بتمام معنی فانی در حق است) از سویدای قلبش صدا میکند و خودش هم سخن میگوید «وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» .

« بریک چنین دلی واردات و حالاتی که میگردد آنهم بمقتضای فطرت انسانی و تمام آن پایند قانون لایتخلف و ناموس فطرتی میباشد که خدا خود در انسان قرار داده است . او

(بقیه در صفحه ۱۰۳)

قیامت احدی از عهده چنین کاری بر نمی آید . چیزی که امروز ممکن است فردا هم امکان خواهد داشت و اگر بجای اشاعره از طرف ملاحظه و مادیها یعنی اصحاب حس چنین اعتراضی کرده شود پاسخش این است که آن موقوف بر نبوت نیست . در دنیا برای هر حق و باطلی همین کیفیت است . برای تشخیص و شناسائی این امر چه وسیله و راهی شما دارید که یکنفر برای ملت خویش آنچه که میکند بقصد همدردی میکند و آندیکر نظرش حب شهرت و نامجوئی است ؟ . بین رباکار و راست کار چه حد فاصل محسوسی میتوان برقرار نمود ؟ . ابو جهل را در بت پرستی همان حرارت و جوش ، همان خلوص و همان سرگرمی و از خود گذشتگی بود که حضرت حمزه را در خدا پرستی بوده است و هر دو هم درین آرمان و آرزو جان دادند ، لیکن ابو جهل و حمزه حمزه سیدالشهداء خوانده میشود و این امر محدود به وجدانیات نیست محسوسات هم در همین ردیف قرار گرفته و همین حکم در آنها هم جاری میباشد . این است دیده می شود که *هو لانا* این موضوع را دقیقاً تحت نظر گرفته و در اطراف آن بایبان شیوای خود مکرر اندر مکرر سخن رانده است :

کلام نفسی خود را طوری با گوشهای ظاهری می شنود که گویی کسی با او سخن میگوید و نیز با چشمان ظاهری طوری خود را مشاهده میکند که مثل اینکه کسی جلو او ایستاده است . « اگر چه در بیان این حقایق و رقایق این خاطره پیدا میشود که « قدر این باده ندانی بخدا تا نچشی » ولی ما ذیلامثالی هر چند که آن يك مثال خیلی ناقص و پستی است برای اثبات این معنی ذکر مینمایم . هزاران اشخاص هستند که حالت جن زده را دیده اند ، آنها بدون يك صدا کننده صداهائی را با گوشهای خود می شنوند ، تنها هستند لیکن کسی را جلو خود می بینند که ایستاده حرف میزند ... چیزهائی می شنوند و چیزهائی هم میگویند . پس برای يك چنین دلی هم که از تمام اشیاء قطع علاقه کرده و بتمام معنی متوجه بخدا و در تربیت آسمانی و روحانی مصروف و مستغرق میباشد چنین و ارداتسی هیچ جای تعجب و برخلاف فطرت انسانی نیست .

« پس وحی چیزی را گویند که مبداء فیاض آنرا در قلب نبی بر اثر نبوت فطری یا موهوبی منقوش ساخته است و همین انتقاش یکوقت مانند صدای یکنفر آواز کننده یا گوینده با گوشهای ظاهر شنیده میشود ، وقت دیگر همان نقوش قلبی بصورت گوینده یا آواز دهنده ای نمودار میگردد ولی اینجا بجز شخص نورانی خودش نه آوازی در خارج هست و نه گوینده ای .»

(مترجم) .

<p>فرق شان هفتاد ساله راه بین آب تلخ و آب شیرین را صفاست لیک شد زان نیش وزین دیگر غسل زین یکی سرکین شد و زان مشکناپ آن یکی خالی و آن پراز شکر و آن خورد آید هم نور احد این فرشته یاک و آن دیواست و دد در میان شان برزخ لایبغیان بی محک هرگز فدائی ز اعتبار دیده بگشا بو که کردی منتبه طعم شیرین رنگ روشن چون قمر طعم تلخ و رنگ مظلم قیروار لیک زهر اندر شکر مضر بود</p>	<p>صد هزاران اینچنین اشباه بین هر دو صورت گر بهم ماندر و است هر دو یک گل خورده ز نیور و نحل هر دو گون آهو کینا خوردند و آب هر دو نی خوردند از یک آب خور این خورد زاید همه بخل و حسد این زمین پاک و آن شورا است و بد بحر تلخ و بحر شیرین در میان زر قلب و زر نیکی در عیار صالح و طالح به صورت مشته بحر را نیمیش شیرین چون شکر نیم دیگر تلخ همچون زهر مار ای بسا شیرین که چون شکر بود</p>
---	---

ماحصل این تفریر آنست که هزاران و صدها هزار چیز در دنیا طوری هستند که در شکل و صورت همانندند لیکن در حقیقت میان هر دو تا بقدری فرق است که کوئی هیچ باهم طرف نیست ندستند و وقتیکه حال محسوسات این باشد که گفته شد چیزهایی که به ذوق و سلیقه یا وجدان تعلق دارند مشتهبه شدنشان باهم امری است ضروری .

بنابرین انسان دچار تردید و تزلزل شده و معلوم نیست که راه تمیز در تصدیق نبوت
 بین نبی و متنبی چیست؟ چگونه میشود گفت که در قلب نبی مضامین و معانی که القا میشود از جانب خدا میباشد و در دل متنبی از طرف شیطان جوایش این-
 است که همچنانکه واسطه شناختن آب شیرین و تلخ صرفاً قوه ذائقه است همچنین ذریعه و واسطه تمیز نبوت فقط و فقط وجدان صحیح و ذوق سلیم میباشد :

جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب	او شناسد آب خوش از شوره آب
جز که صاحب ذوق که شناسد طعموم	شهد را ناخورده کی دانی ز موم

سحر را با معجزه ~~سحر~~ کرده قیاس
زر قلب و زر نیکو در عیار
هر که را در جان خدا بنهد محک
چون شود از رنج و علت دل سلیم

هر دورا بر مکر پندارد اساس
بی محک هر گز نه دانی ز اعتبار
هر یقین را باز داند او ز شك
طعم صدق و کذب را باشد علیم

حقیقت این است که فطرت انسان را خدا مختلف بنا کرده است. بعضیها طوری هستند که در طبیعت آنها کجی و شرارت فطری وجود دارد. در قلب آنها سخن صحیح و راست اثر نمیکند و در هر حرفی سفسطه و تشکیک میکنند. بد اعتقادی، انکار و شك جزء خمیره آنها میباشد و بدینجهت اثر این خیالات را مثل عکسی که در آینه میافتد با سانی قبول مینمایند، کمترین دستاویز و پشتیبانی و کومک این فطرت آنها را قوی تر میکند و این نوع مردم بهیچ نحوی براه راست نمیآیند. درشان همین هاست که خدا میفرماید: یضل به کثیراً، خدا بوسیله قرآن بسیاری را گمراه میکند.

برخلاف بعض آدمی که فطرة سلیم الطبع، نیک دل و بالاخره اثر پذیر پیدا میشود. قلب این اشخاص اثریکی را خیلی زود قبول میکنند و از چیزهای زشت و بد فوراً ابا مینمایند. تعلیم و تلقین عمده در دل آنها جایگیر میگردد، وجدان و فوق آنها چون سلامت است میان نیک و بد، غلط و صحیح و بالاخره حق و باطل خود بخود تمیز میدهد و اقتضای چنین فطرتی آنست که نبی وقتیکه با آنها حرفی تلقین میکند قلب شان بدانطرف ربوده میشود و آنها آنرا بی هیچ شك و شبهه یا بحث و تردیدی قبول مینمایند. مولانا این موضوع را در میرایه تشبیهی نهایت عمده بیان نموده است - او میفرماید:

در قدح آب است بستان زود آب
از برم ای مدعی مهجور شو
جنس آب است و از آن ماء معین
که بیامن مادرم هانف ای ولد
تا که با شیرت بگیرم من قرار
روی و آواز پیمبر معجزه است

تشنه را چون بگوئی تو شتاب
هیچ گوید تشنه کین دعوی استرو
یا گواه و حجتی بنما که این
یا به طفل شیر مادر بانك زد
طفل گوید مسادرا حجت بیار
در دل هر امتی کز حق مزه است

چون پیمبر از برون بانگی زند
جان امت در درون سجده کند
زانکه جنس بانگ او اندر جهان
از کسی نشنیده باشد گوش جان

معجزه

راجع به معجزه سه موضوع است که قابل بحث است :

- ۱ - خرق عادت ممکن است یا نه ؟
- ۲ - آیا معجزه شرط نبوت است ؟
- ۳ - نبوت از معجزه ثابت می شود یا نه ؟

در قسمت اول امام رازی در مطالب عالیہ مینویسد که درینباب سه رأی وجود دارد : حکما بر آنند که آن در هیچ حالتی ممکن نیست . اشاعره بعکس قائلند که همه وقت و در هر حال ممکن است و این نظر مبنی بر آنست که آنها یعنی اشاعره منکر سلسله علت و معلول و خواص اشیاء میباشند. مذهب معتزله اینست که آن یعنی خرق عادت گاهی بطور اتفاق واقع میشود. مذهب مولانا در اینموضوع بظاهر موافق مذهب معتزله معلوم میشود. چنانکه میفرماید :

طالبان را زیر این ازرق نتق	سنتی بنهاد و اسباب و طرق
گاه قدرت خارق سنت شود	بیشتر احوال بر سنت رود
باز کرده خرق عادت معجزه	سنت و عادت نهاده بسا مزه
لیک عزل آن مسبب ظن مبر	ای گرفتار سبب بیرون مبر
قدرت مطلق سببها بسر درد	هر چه خواهد آن مسبب آورد
تا بداند طالبی جستن مراد	لیک اغلب بر سبب راند تفاد
پس سبب در راه میآید پدید	چون سبب نبود چه ره جوید مرید

حقیقت این است که حکما و اشاعره در خصوص خرق عادت با فراط و تفریط رفته اند. اشاعره هر نوع قید و شرطی را برداشته اند . در نزد ایشان نه چیزی سبب و علت چیزی

میشود و نه در چیزی خاصیت و اثری وجود دارد و نتیجه همین طرز فکر است که در هر زمانه و عصری مردم درباره هزاران اشخاص عقیده پیدا کرده اند که هر نوع خرق عادت یا کرامت از آنها ظاهر میشود و یا ممکن بود ظاهر شود، لیکن قیود و حدود حکما هم از طریق اعتدال خارج میباشد، زیرا که آن نه فقط بافکار و خیالات مذهبی ضرر میرساند بلکه راههای فلسفه را هم محدود میسازد. نتیجه فکر حکما این میشود که سلسله ای که از علت و معلول برقرار گردیده، چیزی که علت چیز دیگر شناخته شده، خاصه و اثری که در یک چیز مسلم گردیده است امکان هیچگونه تغیر و انقلابی در آن نیست، ولی اگر بان یقین قطعی حاصل شود فکر کنید برای ترقیات آینده چه باقی میدماند؟ به عبارت روشن تر اگر آنچه را که بدست آورده ایم قطع داشته باشیم که بکنه حقیقت او رسیده ایم دیگر در ما برای تفحص و تجسس علمی چیزی باقی نمی ماند. این مسئله که در نباتات حرکت ارادی وجود ندارد یک امر مسلم شناخته شده و احتمال تغیر و انقلابی در آن داده نمی شود ولی تحقیقات عصر حاضر ثابت کرده که یکنوع گیاه است که بدرخت آویخته هر وقت جانوری از محاذی او میگذرد با نهایت سرعت و فرزی بان می پیچد و تمام خونس را می مکد تا آن جانور هلاک میشود. این مطلب تا با امروز غیر قابل تردید شناخته میشود که روشنی از اجسام کثیفه نفوذ و عبور نمیکند، لیکن در این اصل را بالکل باطل کرده است و بی شک فلسفه آنرا گویند که سلسله علت و معلول و سبب و مسبب را در تمام کائنات جستجو و تحقیق کند، لیکن ترقی و پیشرفت فلسفه مبنی بر این است که بر تحقیقات موجوده قناعت ننماید، بلکه همه وقت و بطور مداوم تحقیقات نو نو بعمل بیاورد تا سلسله ای که مقرر داشته به بیند در آن لغزش و اشتباهی رخ نداده و بجای آن قانون دیگری وجود نداشته باشد.

باید دانست که مولانا ازین میان طریقه معتدلی اختیار نموده است، او برخلاف اشاعره قائل باین است که قانون قدرت و سلسله انتظامی در عالم وجود دارد و اگر آن نباشد انسان برای کاری چگونه میتواند کوشش و تدبیر کند، چه وقتیکه معلوم گردید چیزی علت چیزی نیست ثلاثی علت و اسباب کار عبث و لغوی خواهد بود:

چون سبب نبود چه ره جوید مرید

پس سبب در راه می آید پدید

لیکن با وجود این باید اینمطلب را هم در نظر داشت که بتمام قوانین قدرت خدا احاطه و علم و اطلاع پیدا نشده است. چیزهایی را که شما اسباب میدانید ممکن است يك چنین قانون قدرتی ثابت شود که تمامی این اسباب در برابر آن غلط دربیاید :

ای گرفتار سبب بیرون میر

لیک عزل آن مسبب ظن میر

هر چه خواهد آن مسبب آورد

قدرت مطلق سبب ها بر درد

مولانا در بیان اینموضوع اشاره بیک نکته دقیق دیگری نموده و آن این است که خوض و غور زیاد در سلسله اسباب، اکثر این نتیجه را هم بار می آورد که انسان بالکل منکر وجود خدا میشود و چنین می پندارد که علت العلل اخیر چیزی نیست، بلکه يك سلسله غیر منتهای اسباب است که از قدیم قائم گردیده و يك فوخت دارد می رود و آنچه که بوجود می آید نتیجه همین سلسله است و منتهی شدن این اسباب در آخر بیک علت العلل هیچ ضرور نیست.

برای محفوظ ماندن از این مهلکه لازم است انسان با وجود سلسله اسباب این نکته را همواره در نظر داشته باشد که هر چند هزاران و صدها هزار سلسله اسباب (واسطه در واسطه) قائم است ولی در اصل تمامی این دستگاہ شکر ف از گردانیدن يك قوه اعظم است که دارد می گردد و بنا برین نباید این اسباب را اصلی پنداشت بلکه سبب اصلی و علت العلل همان قوه اعظم است که بآنجا این سلسله رسیده ختم میشود :

این سبب ها بر نظر ها پرده هاست

که نه هر دیدار صنعش را سزا است

دیده می باید سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بین و بر

تا مسبب بیند اندر لامکان

هرزه بیند جهد و اسباب دکان

از مسبب میرسد هر خیر و شر

نیست اسباب و وسائط را اثر

عبدالعلی بحر العلوم در شرح این اشعار مینویسد که «پس اعتماد بر جهد و اسباب نباید کرد که اینکار هرزه است نه آنکه جهد اسباب نباید کرد بلکه شأن حکیم آنست که طلب نکند چیزی را مگر به تهجی که الله تعالی نهاده است آن نهج را و آن اسبابند ائمه، پس اسباب را نباید گذاشت تا سر نهادن اسباب منکشف گردد و نمی بینی که ائمه علیهم السلام از سبب طلب مطلوب میگردند و در غزای مراعات اسباب مینمودند بلکه در جمیع امور».

در اینجا این شبهه پیدا میشود که **مولانا** در چندین جا تصریح کرده است که معجزات ائمه بدون اسباب بوجود میآیند چنانکه میفرماید:

ائمه در قطع اسباب آمدند

معجزات خوش بر کیوان زدند

و از این قبیل اشعار زیادند. جواب این شبهه آنست که از قطع اسباب منظور **مولانا** این نیست که واقعات مزوره در واقع بدون اسباب بوده و سببی برای آنها نیست بلکه مقصود این است که آن اسباب بالاتر از فهم ما میباشد، یعنی علاوه بر اسبابی هستند که ما آنها را تحقیق کرده و بر آنها دست یافته ایم:

هست بر اسباب اسبابی دیگر

ائمه در قطع اسباب آمدند

در سبب منکر در آن افکن نظر

معجزات خویش بر کیوان زدند

اینم طلب در بالا گذشت که در نزد **مولانا** معجزه شرط نبوت نیست. معجزه دلیل نبوت میشود یا نه؟ هر کس که در دلش ذوق ایمان است صورت و کلمات پیغمبر در حق او کار معجزه را میکند:

در دل هر امتی کز حق مزه است

روی و آواز پیغمبر معجزه است

لیکن **مولانا** باین قدر قناعت ننموده بلکه صاف و صریح میگوید که معجزه

سوانح مولوی دومی

سبب ایمان نمیشود و ایمانی که از این راه پیدا می شود ایمانی است قهری و اجباری نه ذوقی، چنانکه میفرماید:

بوی جنسیت کند جذب صفات	موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت سوی دل بردنست	معجزات از بهر قهر دشمن است
دوست کی گردد به بسته گردنی	قهر گردد دشمن اما دوست نی

مولانا در این موضوع بطرف یکنگته دقیق دیگری اشاره نموده که آن بشرح زیر است. در اثبات نبوت استدلالی که از معجزه میشود ترتیب منطقی آن اینست که: از فلان شخص معجزه صادر شده است، از شخصیکه چنین فعلی صادر شد او پیغمبر است، پس آن شخص پیغمبر است. در این صورت اثر پیغمبر بالذات چیز خارجی است مثل شکافتن دریا، سخن گفتن سنگریزه و غیره و غیره و از آن پس بالواسطه بر قلب اثر می بخشد، عبارت دیگر آدمی بنا بر این و روی این اصل ایمان می آورد که آن شخص چون دریا را شکافت پس ضرور پیغمبر است؛ ولی معجزه بجای اینکه بر دریا یا سنگ و یا سایر جمادات تأثیر کند آسان تر از همه این است که اول بر قلب اثر بخشد. خدا وقتی که میخواهد مردم به پیغمبرش ایمان بیاورند طریقه ای که بمراتب آسان تر و دلنشین تر است این است که در عوض جمادات دلهای خود مردم را متأثر سازد که قبول ایمان کنند و همین را میشود معجزه اصلی گفت. مولانا این نکته را در الفاظ ذیل بیان میکند:

معجزه کان بر جمادی کرد اثر	یا عصا یا بحر یا شق القمر
گرائر بر جان زند بی واسطه	متصل گردد به پنهان را بطنه
بر جمادات آن اثرها عاریه است	آن بی روح خوش متوار به امش
تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر	حبذانان بی هیولای خمیر
برزند از جان کامل معجزات	بر ضمیر جان طالب چون حیات

در شعر اخیر حقیقت اصلی معجزه را نشان داده و میگوید که آن عبارتست از تأثیر روحانی پیغمبر بر روح و جان خود طالب^۱.

۱ - اینجا است که غزالی در المنفمن الضلال میگوید «فن ذاك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصائب ما وشق القمر». (مترجم).

روح

عموماً اینقدر مسلم است که این مسئله مهمترین مسائل عقائد است. اهمیت آن در نزد عامه مردم از لحاظ عقیده بمعاد است، چه اینکه اگر وجود روح تسلیم کرده نشود معاد را نمیتوان ثابت نمود، لیکن حقیقت این است که مسئله روح اساس کلیه نظام مذهبی است. وجود باری، نظم کائنات، نبوت، ثواب و عقاب اذعان بتمامی این مسائل از غور در حقیقت روح ممکن است صورت گیرد و از اینرو عارف دانشمند ما باین مسئله فوق العاده اهمیت داده و مکرر در موارد مختلف از حقیقت روح و آثار و خواص آن سخن رانده است.

در موضوع روح آراء اهل علم و دانش بغایت مختلفند. مذهب حکمای طبیعی و جالینوس و فیثاغورث آنست که روح يك چیز مستقل جدا گانه‌ای نیست، بلکه از ترکیب عناصر مزاج و خواصی که پیدا می‌شود نام آن روح است.

ارسطو در کتاب اثولوجیا مینویسد «فان اصحاب فیثاغورث وصفوا النفس فقالوا انها ائتلاف الاجرام کالاجرام الکائن فی اوتار العود» معنی آنکه پیروان فیثاغورث روح را وصف کرده‌اند و گفته‌اند که آن نام ترکیب عناصر است مانند ترکیب تارهای عود (که قسمی از ساز است)، باید دانست که مذهب حکمای امروز اروپا هم همین است. آری بعقیده آنان سوای ترکیب جسم چیز دیگری در آدمی وجود ندارد و افعالی که از این ترکیب سر میزند همانها را مردمان به خواص یا افعال روح تعبیر میکنند، جای تعجب است که علمای متکلمین ما هم دارای همین مذهبند و مبنی بر همین است که آنها یعنی متکلمین باین نیز قائلند که انسان وقتی که می‌میرد روحش هم فنا میشود و فرق آنها با طبیعیین فقط این است که در نزد علمای طبیعی انسان تا همینجا خاتمه پیدا میکند، لیکن متکلمین معتقدند که خدا در قیامت همین جسم را دوباره زنده خواهد کرد و در آن از سر نو روح خواهد

دمید. افلاطون و دیگر حکما بر آنند که روح جوهر است، جوهری که از بدن بطور آله کار میگردد و از فنای بدن خلل و نقصانی در ذات آن راه نمی یابد، ولی البته عملیات و کارهایی که میکرد متوقف میگردد. بوعلی سینا، امام غزالی، حضرات صوفیه و سایر حکمای اسلام هم بر همین مذهبند و هو لانی روم هم قائل به همین است. بوعلی سینا در اشارات و غیره برای اثبات روح دلائل زیادی نگاشته است که از دیدن آنها انسان خنده اش میگیرد. از میان آن دلائل دلیلی که بالاخر از همه وقابل ذکر است این است که انسان تصور چیزی را میکند که قابل تجزیه و تقسیم نیست مثل نقطه و غیره، پس لازم است در چیزی که صورت مزبور مرسم شده آن چیز هم غیر منقسم باشد. زیرا که اگر قبول تقسیم کند چیزی هم که تصور آن شده باید قابل تقسیم باشد، چه از انقسام محل انقسام حال لازم می آید و حال آنکه از اول فرض شده بود که نقطه و غیره قابل تقسیم نیستند. اکنون چیزی که صورت نقطه در آن مرسم می شود آن چیز نمی شود جسمانی باشد، چه اگر جسمانی باشد هر آینه قابل تجزیه و تقسیم خواهد بود و بنا برین چیزی که در آن مرسم است تجزیه آن هم ممکن خواهد بود و این محال است. پس ثابت شد که در انسان چیزی وجود دارد که جسمانی نیست و همان نامش روح است، ولی اگر این استدلال صحیح باشد پس خوشبو، رنگ، طعم و مزه هم باید قابل انقسام باشد، زیرا که این چیزها در جسم پدید می آیند و جسم قابل انقسام است و این کلیه در جای خود محرر و ثابت است که وقتیکه محل قابل انقسام شد چیزهای حال در آن هم قابل انقسام میباشد. بوعلی سینا دلائل دیگری از این نوع اقامه کرده که تمام آن بی پایه و بی مایه است.

حقیقت این است که روح و غیره در عدد چیزهایی نیستند که بر آنها بتوان دلائلی از این رقم اقامه نمود که برای مادیات و محسوسات می آورند. برای ثابت کردن این چیزها طریقه ای که هست فقط این است که حقیقت و خواص آن طوری تشریح شود که خود بخود در دل کیفیت از اذعان پیدا بشود و هو لانا همین طریقه را اختیار نموده است. تفصیل این اجمال آنکه اینقدر بدیهی است که چیزهایی که در عالم موجودند بین آنها بی آنها فرق مراتب وجود دارد، که درجه تر از همه عناصرند، یعنی چیزهایی که در آنها هیچ نوع ترکیب

نیست و از این رو دست قدرت توانسته در آنها بدایع صنعتش را نمایش دهد و این طبقه را جماد گویند. پس از آن ترکیب شروع می شود و این اولین منزل ترقیات عالم فطرت است. درجه ابتدائی ترکیب، نباتات هستند. آنها یعنی نباتات هزاران و صدها هزار گونه اند و هزاران عجائب و غرائب صنع فطرت در آنها بنظر میرسند و با وجود این چون در آنها از ادراک خبری نیست از یک درجه معین و خاصی نمی توانند جلوتر بروند. بعد از نباتات درجه حیوانات است که صفت ممیزه آنها ادراک است و از همینجا روحانیت آغاز میشود. روح هر چند اوصاف عدیده دیگری دارد که بواسطه آن ممتاز از دیگران است، لیکن بالاتر از همه خاصه‌ای که هست ادراک است و بنابراین روح در حقیقت نام همان ادراک است و چون در مراتب ادراک تفاوت و فرق است لذا روحانیت مطابق رأی مولانا کلی مشکک میباشد که در بعضی افراد کم، بعضی زیاد و بعضی دیگر از آن هم زیادتر است مانند سفیدی و سیاهی که از حیث شدت و ضعف مراتب مختلفه دارد. چنانکه میفرماید:

جان چه باشد باخبر از خیر و شر	شاد از احسان و گریان از ضرر
چون سر و ماهیت جان مخبر است	هر که او آگاه تر با جان تراست
اقتضای جان چو ای دل آگهی است	هر که آگاه تر بود جانش قوی است
روح را تأثیر آگاهی بود	هر که را این بیش الهی بود
جان نباشد جز خبر از آزمون	هر که را افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر	از چه زان رو که فزون دارد خبر
پس فزون از جان ما جان ملک	کو منزله شد ز حس مشترک
بی جهت دان عقل و علام البیان	عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان

روح اگر چه در تمام حیوانات وجود دارد و مراتب آن هر چند در انواع مختلف متفاوتند، با وجود این روحی که در حیوانات یافت میشود در ترقی محدود و حد معینی دارد که نمی تواند از آن جلوتر برود. این حد را روح حیوانی گویند و جلوتر از آن درجه‌ای که وجود دارد روح انسانی است:

غیرفهم و جان که در گاو و خراست آدمی را عقل و جان دیگر است

خواص و اوصاف این روح مطابق فلسفه مولانا بشرح پائین است:

۱- جوهری است مجرد و از جسم و جسمائیت بالکل بری میباشد و تعلق آن نه بجسم بلکه بروح حیوانی است که در انسان وجود دارد و این تعلق نظیر تعلق آفتاب است به آینه، آفتاب در جای خود مستقر و عکس آن در آینه میافتد و آنرا روشن میکند. همچنین روح در عالم ملکوت است و پرتوی از آن بروح حیوانی میافتد و بدین واسطه آدمی مظهر قوای عجیب و غریب قرار میگیرد.

حاشا لله نو برونی زین جهان
در هوای غیب سرخی می پرد
جسم سایه سایه سایه دل است
مرد خفته روح او چون آفتاب
جان نهان اندر خلا همچون سجاف
روح چون من امر ربی مخفی است
هم بوقت زندگی هم بعد از آن
سایه او بر زمین می گسترد
جسم کی اندر خور پایه دل است
در فلک تابان و تن در جامه خواب
تن تقلب میکند زیر لحاف
هر مثالی که بگویم منتفی است

۲- مراتب ترقی روح مسلسلآ بالا می رود تا بدرجه ای میرسد که فرق آن با روح عام انسانی بقدر فرق بین روح انسانی است با روح حیوان و همین درجه نبوت است: غیرفهم و جان که در گاو و خراست باز غیر عقل و جان آدمی روح وحی از عقل پنهان تر بود عقول مجرد و روحانیات که متصدی امور نظام عالمنند در همین سلسله یعنی سلسله این روح واقعند.

۳- همچنانکه جسم انسان که کار میکند از اینجامیکند که پرتو روح بر جسم است همچنین بر روح پرتو عالم قدس میباشد:

آنچنانست که پرتو جان بر تن است

پرتو جانانه بر جان تن است

روح

جان جان چون وا کشد پا را ز جان

جان چنان گردد که بیجان تن بدان

چون تو ندهی راه جان خود برده گیر

جان که بی تو زنده باشد مرده گیر

حاصل آن این است که روح جوهریست مجرد و روح حیوانی که در انسان است (که آنرا جان نیز گویند) این روح آله کار اوست. همانطور که یکنفر کارگر بدون آلات و افزار نمیتواند کاری انجام دهد روح هم بدون روح حیوانی کاری از وی ساخته نیست، لیکن ذاتاً یک شیئی جداگانه است و چون جوهر مجرد است یعنی نه ماده است و نه مرکب از ماده پس فنا ناپذیر است، انسان در اصل عبارتست از همین روح و جسم و روح حیوانی قالب او میباشد:

رنك و بوبگذار و دیگر آن مگو
فارغ از رنك است و از ارکان خاک
نیشتا را شاید این نه صیف را
مرغ روح بسته با جنس دیگر
دارد از زاغان و چندان داغها
پوست تن رادان و مغز آن دوستش
یکدمی او را طلب گر آدمی^۱
در دو گز تن عالمی پنهان شده
آفتابی حبس عقده اینت حیف
نارسد خوش خوش به میدان فتوح
آخر الامر از ملائک بهتر است
جسم پیش بجز جان چون قطره
چون درود جان جسم بین چون میشود

جان همه نور است و تن رنك است و بو
رنك دیگر شد ولیکن جان پاك
چون زره دان این تن پر حیف را
زین بدن اندر عذابی ای پسر
روح باز است و طبائع زانها
مغز هر میوه به است از پوستش
مغز نغزی دارد آخر آدمی
بجز علمی در نمی پنهان شده
جان بی کیفی شده محبوس کیف
این همه بهر ترقیهای روح
مرد اول بسته خواب و خور است
جسم را نبود از آن عز بهره
جسم از جان روز افزون می شود

۱- در بعضی نسخهها: یکدمی آنرا طلب گرزان آدمی. (مترجم).

حد جسمت یاشد و گز خود پیش قیست
نور بی این چشم می بیند بخواب
بار نامه روح حیوانی است این
جسمها چون کوزه های بسته سر
جان تو تا آسمان جولان کنی است
چشم بی آن نور نبود جز خراب
پیشتر آ روح انسانی به بین
تا که در هر کوزه چبود آن مگر

مسئله بقاء روح به تفصیل در ذکر معاد خواهد آمد. مولانا در این کتاب یعنی مثنوی در چندین جا بطوری در سلسله کائنات امعان نظر نموده که از غور در آن از روح سپس روحانیات و از آن پس علة العلیل در دل وجدان پیدا میشود. در عالم دو گونه اشیاء آشکار بنظر میرسند کثیف^۱ و لطیف و اینهم بداهة بنظر میآید که چیز کثیف هر چند عریض و طویل و پراز عظمت و جلال باشد تا وقتیکه جزء لطیف در آن شامل نباشد آن چیز مبتذل و هیچ و پوچ است. خوشبو در گل، نور در چشم، حرکت در جسم و قوه در ماده که نشد تمامی این اشیاء بیکار و عاطل و باطل خواهند بود. باید دانست که مدارج لطافت ارتقاء می یابد. مثالهایی که آوردیم نمونه کمال لطافت نیستند، چه اینکه در خوشبو و غیره هم شائبة مادیت است. کمال لطافت معنایش این است که نه خود ماده باشد و نه از ماده تراوش شده باشد. این درجه را در اصطلاح حکما مجرد عن المادة گویند و اولین مظهر آنهم روح میباشد، لیکن چون در روح باز هم اینقدر مادیت موجود است که آن در ماده توانسته بیاید چنانکه در جسم انسانی روح توانسته جا گیرد و لذا مجرد صرف نمی باشد، لیکن از رفتار سلسله ترقی معلوم می شود که این درجه هم موجود است و همین مجرد دانند که متصرف بر تمام عالم میباشند و این ستگناه عظیم را میگردانند. حکمای اسلام نام اینه را تب دوکانه را خلق و امر گذارده اند و این آیه قرآن «الاله الامر والخلق» را بهمین معنی گرفته اند و بر طبق این اصطلاح مادیات را عالم خلق و مجردات را عالم امر گویند:

عالم خالق است ما سوی جهات

بی جهت دان عالم امر و صفات

۲- مراد از کثیف معنای ظاهری متعارفی آن نیست بلکه مراد این است که مادیت در آن ریاده نمایان باشد مثل ورق گل که کثیف و بولطیف میباشد. (مؤلف).

روح

بی جهت دان عقل علام البیان

عقل تر از عقل و جان تر هم زجان

در این آیه قرآن مجید «قل الروح من امر ربی» که روح را امر گفته است از آن، همین معنی مراد است.

از غور در تمامی این سلسله بالاخره این نتیجه بدست میآید که وقتی که روحانیات که متصرف بر عالم خلق و علت آنهایند مجرد از ماده و زمان و مکانند پس خالق و موجود این روحانیات مجردتر و منزه محض خواهد بود:

بی جهت دان عالم امر ای صنم بی جهت تر باشد امر لاجرم

بنابر مراتب مذکوره بالا باید تصدیق نمود که مسئله روح اساس شالوده مذهب و نظام مذهبی را تشکیل و اما مجردات؛ ملائکه و بالاخره علة العلیل تماماً از فروع است این مسئله اند. مسئله مزبور لا اقل باید گفت که برای تصور اجمالی خدا یک ذریعه و وسیله است و مبنی بر همین است که حضرات صوفیه زیاده از همه توجهشان را باین مسئله معطوف داشته و قائلند باینکه «من عرف نفسه فقد عرف ربه».



معاد

این مسئله از مهمترین مسائل عقائد است و حقیقت این است که اگر عقیده باینکه برای معاصی و افعال زشت و بد يك روز سزا و عقاب خواهد بود از دل برود پایه‌ای که برای اخلاق در تمام دنیا هست دفعه از درجه خود سقوط خواهد کرد. لیکن با کمال تأسف يك چنین مسئله مهمی را در تمام کتابهای موجوده علم کلام طوری ثابت میکنند که از آن، پیدا شدن یقین بکطرف در وجدان هم ضعف و سستی می‌آید. تمام متکلمین بر آنند که روح چیز مستقلی نیست. از تر کذب جسم مزاج خاصی که پیدا می‌شود نامش روح است و بدینجهت وقتی که مزاج فنا شد روح هم فنا میشود، مذهب مادیها هم همین است. لیکن در قیامت خدا همان جسم را (بعقیده متکلمین) دوباره زنده میکند و روح نیز با آن یعنی با جسم پدید می‌آید. راجع بآن نص صریحی در شریعت نیست، لیکن متکلمین بقدری بآن زور آورده در اطراف آن قلم فرسایی کرده‌اند که حتی اعاده معدوم را برای خاطر آن جائز خواسته‌اند ثابت کنند، یعنی يك شیئی که معدوم شده با همان خصوصیات و مشخصات دوباره میتواند موجود بشود و در اینموضوع لجاجت و پافشاری یا سرسختی **امام رازی** و اتباع او قابل تفریح طبع میباشد، لیکن این کتاب جای ذکر آنها نیست، برخلاف **مولانا** که این مسئله را بقسمی تشریح کرده که روح جدا گانه از جسم جوهری است نورانی و از فانی شدن جسم اثری که بر او مترتب میشود بقدر تأثیر رفتن يك آله است بريك کلرگر و این بحث به تفصیل گذشت. وقتی که ثابت شد که روح فنا نمی‌شود برای اثبات معاد نه دعوی اعاده معدوم ضرورت پیدا میکند و نه احیاء موتی. روح قضیه این است که از نظر اخلاق و جنبه اخلاقی کسی نمیتواند ضرورت معاد را انکار کند؛ فقط گفتگوسر این است که اینمطلب که انسان بعد از مردن وفانی شدن جسم دوباره زنده گردد بظاهر نهایت بعید بنظر می‌آید و **مولانا** کاری

کرده که بوسیله تشبیهات و تمثیلات عمده این استبعاد را رفع نموده است. عمر خیام در یک رباعی معاد را بطور لطیفه انکار کرده و گفته بود که انسان جنس گیاه یا تره نیست که بعد از بریدن دوباره سبز بشود و بالا بیاید. مولانا آنرا بدین طریق جواب داده است:

کدام دانه فرود رفت در زمین که ترست

چرا بدانۀ انسانیت این گمان باشد

این استدلال گرچه بظاهر یک لطیفه است ولی در واقع استدلالی است عامی و تفصیل آن جلو خواهد آمد. مولانا استبعاد معاد را بدین طریق رفع نموده و میگوید انسان ابتدا جماد بوده و از آنجا وارد مرحله نبات شده است. از نبات بحیوان سرزده و از حیوان انسان گردیده است:

آمده اول به اقلیم جماد	از جمادی در نباتی اوقناد
سالها اندر نباتی عمر کرد	وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون بحیوان اوقناد	تا آمدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضمیران
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلهای اولینش یسار نیست	هم ازین عقلش تحول کردنی است
تا رهنزین عقل پر حرص و طلب	صد هزاران عقل بیند بوالعجب
گرچه خفته گشت و ناسی شد ز پیش	کی گذاردش در این نسیان خویش
باز از آن خوابش به بیداری کشند	که کند بر حالت خود در بشخند

این انقلابات و تحولات خلقت انسان منحصراً و حکمتاً هر دو ثابت میباشد. در قرآن مجید است: ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طین ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً فکسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر. و همانا ما آدمی را از گل خالص آفریدیم پس آنکاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار قرار دادیم آنکاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم پس از آن (بدین بدن روح) خلقتی دیگر

انشاء نمودیم . (یعنی از حیوان بالاتر) .

بافلسفه جدید هم این ترتیب مطابقت دارد . موافق فرضیه داروین بر انسان همه این حالات : جمادی ، نباتی ، حیوانی گذشته است ، فقط این فرق هست که داروین قائل به روح انسانی نیست و بنا برین او انسان را يك مخلوق جدا گانه بشمار نمیآورد بلکه نوعی از حیوان میدانند مانند اسب ، فیل ، شیر و میمون و غیره .

بهر حال وقتی که اینمطلب ثابت شد که انسان از اول جماد بوده و بعد از فنا شدن جمادیت وارد مرحله نبات شده است و بعد از فنا شدن نباتیت از حیوان سرزده است پس در این هیچ استبعادی بنظر نمی رسد که حالت کنونی هم فنا شده حالت عمده دیگری پیدا شود و همان نامش زندگی ثانوی یعنی معاد و یا قیامت میباشد . معنی فنا شدن يك چیز این نیست که آن سراسر معدوم گردد ، بلکه برای ارتقاء از يك حالت ادنی بطرف اعلی لازم است صورت موجوده فنا بشود و مولانا اینمسئله را مبسوطاً بیان کرده است که برای مدارج عجیب و غریب ترقی فنا و نیستی ضرور میباشد ، او ابتدا آنرا در مثالهای نهایت ساده و قریب به فهم عامه بیان نموده چنانچه میفرماید :

لوح را اول بشوید بیوقوفی	انگهی بر وی نویسد او حروف
وقت شستن لوح را باید شناخت	کمر آن را دقتی خواهند ساخت
چون اساس خانه نو افکند	اولین بنیاد را بر می کنند
گل بر آرند اول از قعر زمین	تا به آخر بر کشی ماء معین
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	نخم کاردموضعی که کشته نیست
هستی اندر نیستی بتوان نمود	مالداران بر فقیر آرند جود

پس از این مثالهای عام الفهم ، مولانا از فطرت استدلال کرده و میفرماید :

تواز آن روزی که در هست آمدی	آتشی یا خاک یا بادی بدی
گر بدان حالت ترا بودی بقا	کی رسیدی مرثرا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند	هستی دیگر بجای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هست ها	بعد بکدیگر دوم به ز ابتدا

این بقاها از فناها یاقتی
 زان فناها چه زیان بودت که تا
 چون دوم از اولینت بهتر است
 صد هزاران حشر دیدی ای عنود
 از جمادی بیخبر سوی نما
 باز سوی عقل و تمیزات خوش
 تازه می گیر و کهن را می سپار
 از فنا پس روچرا بر تاقتی
 بر بقا چفسیده ای بی نوا
 پس فنا جوی و مبدل را پرست
 تا کنون هر لحظه از بدو وجود
 وز نما سوی حیات و ابتلا
 باز سوی خارج این پنج و شش
 که هر امسالت فزونست از سه بار

این استدلال مولانا بالکل مطابق با دانش و فلسفه جدید است چه از تحقیقات
 جدیده ثابت شده است که هیچ موجود و پدید آمده ای ممکن نیست فنا و معدوم شود بلکه
 بصورت دیگری تبدیل پیدا میکند. انسان عبارتست از دو چیز: جسم و روح. روح را
 البته فیزیک دانها در معانی که مصطلح است قبول ندارند، لیکن اینقدر را (لا اقل) مجبورند
 قبول کنند که آن یک قوه است و در نزد فیزیکدانان یعنی اصحاب حس در عالم دو چیز وجود
 دارد: ماده مثل خاک، آب و غیره. قوه مثل حرارت، حرکت و غیره و انسان مجموعه این
 دو چیز است، جسم ماده است و روح قوه و چون سیناس یعنی دانش ثابت کرده که ماده و
 قوه صورت دیگری اختیار میکند ما همانرا از زندگی بعدی یا معاد و قیامت مینامیم و بنا برین
 ملحدترین ملحد یا مادی ترین مادی هم از وجود مطلق معاد نمیتواند انکار نماید: و ما
 خلقنا السموات والارض وما بینهما الا بالحق، ما آسمان و زمین و آن چیزها را که بین آنها
 هستند عاقل و بیکار نیافریدیم. يكفرقه قائل باین است که از آفرینش عالم غرض آینه ای
 نیست بلکه عالم خود غایت و غرض خویش میباشد. مولانا این خیال را در نهایت خوبی
 باطل کرده است و استدلالش هم این است که اینقدر مسلم است که در سلسله کائنات يك
 ترتیب معین و نظام خاصی وجود دارد:

گر نمی بینی تو تقدیر و قدر
 آفتاب و ماه دو کواخراست
 اختران هم خانه خانه میروند
 در عناصر گردش و جوشش نگر
 کرد میگردند و میدارند پاس
 هر کب هر سعد و نحسی میشوند

میزند که هان چنین رونی چنین
 گوشمالش میدهد که گوشدار
 ابر را هم نازبانه آتشین
 بر فلان وادی بیار اینسو مبار

بعد از ثبوت اینکه در عالم يك نظام معین و سلسله خاصی هست قطعاً لازم می آید که برای او صانع و آفریننده ای باشد و آن صانع و آفریننده هم مدبر و منتظم باشد و وقتی ثابت شد که عالم فعلی يك صانع مدبری است ممکن نیست که آن خود غایت و غرض خویشتن باشد زیرا که هیچ کاری نمی شود که عین آن غرض خودش باشد:

هیچ نقاشی نگارد زین نقش
 بلکه بهر میهمانان و صکهان
 هیچ کوزه گر کند کوزه شتاب
 هیچ کاسه گر کند کاسه تمام
 هیچ خطاطی نویسد خط به فن
 هیچ عقدهی بهر عین خود نبود
 هیچ نمود منگری گریزگری
 بل برای قهر خصم اندر حسد
 پس نفوش آسمان و اهل زمین
 بی امید نفع بهر عین نقش
 که بفرجه وارهند از اندهان
 بهر عین کوزه نی از بهر آب
 بهر عین کاسه نی بهر طعام
 بهر عین خط نه بهر خواندن
 بلکه از بهر مقام ربیع و سود
 منگری اش بهر عین منگری
 یا فرونی جستن و اظهار خود
 نیست حکمت که بود بهر همین

او در این دعوی يك استدلال عجیب و در عین حال لطیف و جالب توجهی روی فطرت انسانی نموده میفرماید که انسان وقتیکه انسانی را می بیند که بکاری اشتغال دارد می پرسد اینکار را برای چه میکنی؟ و از همین پرسش ثابت می شود که ما هیچ کاری را بدون غایت و غرض نمیتوانیم تصور کنیم ورنه اگر عین يك کار ممکن بود غرض و غایت خودش باشد این پرسش از کجا و چگونه پیدا می شد:

زاف همی پر می چرا این میکنی

که صور زیت است و معنی روشنی

این چرا گفتن سؤال از فائده است

چیز برای این چرا گفتن بد است

از چه رو فائده جوئی ای امین

چون بود فائده این خود همین

مولانا در اینجا به بیان يك نکته دقیق دیگری پرداخته و میگوید فقط این نیست که در سلسله کائنات هر چیز برای غرض و فائده‌ای پدید آمده بلکه بین این فوائد و اغراض باهم سلسله وسیع جالب توجهی وجود دارد، مثلاً يك چیز برای چیزی تخصیص داده شده و آن برای چیز دیگر و هلم جرا. لیکن در قسمت آسمان به فوائد و اغراض هیائی نباید قناعت نمود بلکه باید این سلسله را دنبال کرد و دید که آن تا کجا رفته ختم می شود و همین تحقیقات باعث سعادت اخروی است:

و آن برای غائب دیگر به بست
این فوائد را بمقدار نظر
فائده در لعب هر تالی نگر
و آن برای آن و آن بهر فلان
در پی هم تا رسی در بردومات
که شدن بر پایهای نردبان
تا رسی تو پایه پایه تا پیام
آن منی از بهر نسل و روشنی
غیب مستقبل به بیند خیر و شر
آخر و آغاز هستی رو نمود
آنچه خواهد بود تا محشر پدید
غیب را بیند بقدر صیقلی
بیشتر آمد برون صورت پدید

نقش ظاهر بهر نقش غائب است
تا نسیم - چارم - دهم بر می شمر
همچو بازیهای شطرنج ای پسر
این نهاده بهر آن لعب نهان
همچنین می بین جهات اندر جهات
اول از بهر دوم باشد چنان
آن دوم بهر سوم میدان تمام
شهووت خوردن ز بهر آن منی
همچنین هر کس با اندازه نظر
چون نظر پس کرد تا بدو وجود
چون نظر در پیش افکند او بدید
هر کسی ز اندازه روشن دلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید

بعضیها این اعتراض را پیش می کشند که چیزهایی را محسأ می یابیم که بیفائده

است. مولانا در جواب آن میگوید مفید یا غیر مفید بودن يك چیز امریست اضافی، چیزی

سوانح مولوی روسی

برای شخصی مفید است و همان برای شخص دیگر غیر مفید میباشد. بنابراین اگر چیزی
بنظر بیفایده آمد لازم نمیآید که آن چیز در حقیقت بیفایده باشد:

در جهان از يك جهت بی فائده است

از جهت های دیگر پر عائده است

فائده تو گر مرا فائیده نیست

مر ترا چون فائیده است از وی مایست

فائده تو گر مرا نبود مفید

چون ترا شد فائیده گیر ای مرید

ور منم زان فائیده حر ابن حر

مر ترا چون فائیده است از وی مبر

چيست در عالم بگو يك نعمتی

كه نه محرومند از وی امتی

گاو و خر را فائیده چه در شکر

هست هر جان را یکی قوت دیگر



جبر و قدر

اکثر مسائل عقائد طور است که دقت و اشکالی که در آنهاست از لحاظ مذهبی است و گرنه اگر ملاحظه مذهب نباشد باسانی میتوان آنرا فیصل داد. چه اگر جنبه ثبوتی مسئله مشکل شد در سلبی هیچ اشکالی نخواهد بود، مثل روح، معاد، جزا و سزا، لیکن مسئله جبر و قدر چنان بفرنج و پیچیده است که از حیث مذهبی هم قطع نظر شود باز هم عقده‌ای که هست حل نمی‌شود. بکنفر مقرر بالیست یعنی مادی و منکر خدا بخواد این مسئله را بطریقی بالکل آزادانه حل کند باز هم نمی‌تواند. شما میدانید که غیر از نفی و اثبات جنبه دیگری در کار نیست یعنی هر قضیه‌ای دو طرف دارد: نفی است و اثبات و در هر دو صورت اشکالاتی پیدا می‌شود که نمیتوان آنرا رفع نمود، مثلاً اگر شما این پهلورا اختیار کنید که انسان مجبور صرف است در این صورت خوب و بد بودن افعال انسان بالکل بی‌معنی خواهد بود، زیرا افعالی که بطور اجبار از یکی صادر میشود آن افعال رانه ممدوح میشود گفت و نه مذموم و اگر پهلوی دوم را اختیار کنید آنها خلاف واقع بنظر میرسند. خوب ملاحظه کنید که انسان، کار بر او که میکند چه طور و چگونه میکند و چنان از کاری خود داری مینماید. خدا ماده خواهش در انسان آفریده که ما آنرا به اراده تعبیر میکنیم و این خواهش از پیش آمدن مواقع و اسباب خاص خود بخود بحرکت می‌آید، به علاوه قوه دیگری است در انسان که آنرا تعبیر به اجتناب مینمائیم یعنی پرهیز از یک کار. وقتی که میخواهیم بکار بدی دست بزنیم بین این دو قوه معارضه می‌شود، چنانچه قوه ارادی فطرت از قوه اجتنابی قویتر شد البته حکم با غالب بوده و انسان آن فعل را مرتکب میشود و گرنه از آن منصرف میگردد. حال غور کنید که در این حالت چه چیز اختیاری انسان است؟ قوه ارادی و قوه اجتنابی هر دو صورت هائی هستند فطری که انسان را در پیدا شدن آنها هیچ دخلی نیست. زور و نیروی این دو قوه نسبتاً کم و زیاد بودن آنها فطری میباشد. پیش

آمدن موقع که قوه ارادی بواسطه آن تحریک شده است آن نیز اختیاری نیست. حال از این امور و چیزهای غیر اختیاری نتیجه ای که برمیخیزد آنهم می بایست غیر اختیاری بوده باشد. شما فرض کنید یکنفر جام شرابی جلوشخصی گذارد و آن شخص جام شراب را دیده قوه ارادیش ظهور کرد و همراه آن، قوه اجتنابی وی هم بر سر کار آمد، لیکن چون این قوه بالکل نتیجه لازمی فطرت بوده لذا انسان مجبور بر کردن آن بوده است. اشاعره بخيال خود یکصورت ثالثی اختیار نموده اند و آن این است که افعال انسانی از قدرت خدا سر میزند لیکن چون بدست انسان و بندریعه او بوجود آمده است اسان را با آن افعال تعلق است تعلق کسب، لیکن کسب محض يك لفظ نو خالی و مهملی است که نمی شود تعبیر نمود و بنا بر همین است که در اکثر کتب کلامیه نوشته اند که حقیقت این لفظ را نمیتوان بیان کرد و آنچه که ثبوت آن مسلم است این است که کسب و جبر برادر همزاد و دو قلو هستند. مولانا جلال الدین در این مسئله از نقاط نظر مختلف بحث نموده و اول از همه اینرا فیصل داده که هر چند جبریه و قدریه هر دو با شتاب رفته اند (یعنی یکی راه افراط و دیگری تفریط را پیموده) لیکن این دو فرقه را با هم مقایسه کنیم قدریه را بر جبریه مزیت و رجحان است، چه اینکه اختیار مطلق خلاف هدایت نیست برعکس جبر مطلق که بر خلاف هدایت است. هر شخص را اینقدر بدها که بنظر می آید که اودارای اختیار است و اما این امر که این اختیار را خدا داده مسئله ای است نظری یعنی محتاج است با استدلال و بدیهی نیست:

منکر حس نیست آنمرد قدر	فعل حق حسی نباشد ای پسر
منکر فعل خداوند جلیل	هست در انکار مدلول دلیل

مثل این دو تا آنست که یکی دودی را در هوا دیده بلند است میگوید دود موجود است، لیکن آتش نیست و دیگری میگوید از اصل دودی در کار نیست. یکنفر میگوید که عالم موجود است لیکن بخودی خود پدید آمده و پدید آورنده ای برای آن نیست، آن دیگری میگوید که اصلاً عالمی وجود ندارد، شما خود میتوانید اینرا داوری کنید که از میان این دو تا کدام يك احمق ترند ؟

آن بگوید دود هست و ناری	نور شمی بی ز شمع روشنی
وین همی بیند معین نار را	نیست میدگوید بی انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست	جامه‌اش دوزد بگوید نار نیست
پس تسفیط آمد این دعوی خبر	لاجرم بدتر بود زاین روز کبر
کبر گوید هست عالم نیست رب	یاری گوید که نبود مستجب
وین همی گوید جهان خود نیست هیچ	هست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جمله عالم مقر در اختیار	امر و نهی این بیار و آن میار
و آن همی گوید که امر و نهی لاست	اختیاری نیست وین جمله خطاست
حس را حیوان مفر است ای رفیق	لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زانکه محسوس است مارا اختیار	خوب می‌آید برو تکلیف کار

نکته قابل توجه این است که در زمان مولانا عقیده‌ای که در تمام ممالک اسلامی شیوع داشته جبریه بوده است. زیرا که عقیده اشاعره در حقیقت عبارة آخری یا نام دیگر جبر میباشد، چنانکه امام رازی در تفسیر کبیر در موارد عدیده جبر را صاف و صریح ثابت کرده و بر آن تسکین خاطر نشده کتابی مستقل در این موضوع نوشته و هزاران دلیل عقلی و نقلی برای اثبات جبر آورده است و این کتاب اکنون جلوه‌ها گذارده شده است. با وجود این، عارف دانشمند ما روشی جداگانه و خارج از عقیده عام اختیار نموده که آن دلیل کمال اجتهاد بلکه قوه قدسیه این مرد بزرگ است. باری پس از آن مولانا اختیار را با دلائل عدیده ثابت کرده که ما آنها را پائین تر نقل خواهیم نمود. لیکن چیزیکه زیاده از آن ضروری بوده اینست که منکرین اختیار دلائل نقلی که پیش میکشند او قبلاً بجواب آنها پرداخته است. دلیل عمده‌ای که برای اثبات جبر اقامه میکنند این حدیث است که «ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن» در جواب آن میفرماید:

قول بنده ایش شاء الله کان	بهر آن نبود که منیل شو در آن
بهر تحریر است بر اخلاص وجد	کاندر آن خدمت فزون شو مستعد
گر بگویند آنچه می‌خواهی نوراد	کار کارنت بر حسب مراد

آنکه از منبل شوی جائز بود
چون بگویند ایش شاء الله کان
پس چرا صد مرده اندر ورد او
گر بگویند آنچه مینخواهد وزیر
گرداو گردان شوی صد مرده زود
یا گریزی از وزیر و قصر او
امر امر انفلان خواجه است همین
چونکه حاکم اوست او را گیر و بس

کآنچه خواهی و آنچه جرمی آن شود
حکم حکم اوست مطلق جاودان
بر نگردی بندگانه گرد او
خواست آن اوست اندر داد و گیر
تا بریزت بر سرت احسان وجود
این نباشد جستجوی و نصر او
چیست یعنی باجز او کمتر نشین
غیر او را نیست حکم و دسترس

حاصل این اشعار این است که حدیث بالا برای ترغیب بجد و جهد است. مثلاً اگر کسی بیک کارمند دولت بگوید که آنچه که وزیر مینخواهد همان صورت میگیرد معنای آن این است که برای جلب نظر و ارضای خاطر او تاهرجا ممکن است باید گوشید و مجاهدت نمود، زیرا کامیابی و حصول مقصد دست تو نیست که هر وقت بخواهی حاصل گردد، بلکه سر رشته آن در دست دیگری است و لذا بدون مجاهدت و سعی و کوشش مقصود حاصل نمیشود. همچنین وقتی که گفته می شود آنچه را که خدا مینخواهد همان میشود معنایش این است که فوز و فلاح یا حصول مقاصد و مآرب در دست تو نیست که هر موقع بخواهی بدست بیاوری بلکه برای آن نهایت جد و جهد و سعی و کوشش لازم است. در اینموضوع توضیحات بیشتری در جواب استدلالی که می آید داده خواهد شد. یک دلیل عمده منکرین اختیار آنست که در حدیث آمده که «جف القلم بما هو کائن» معنی آنکه آنچه که واقع می شود روز اول در لوح تقدیر نوشته شده است. مولانا میفرماید که آن کاملاً درست و راست است لیکن معنایش آن نیست که عوام میفهمند بلکه مراد این است که این مطلب از ازل طی شده که هر کاری نتیجه خاصی دارد، نیک باشد نیک بد باشد بد:

بهر تحریر یعنی است بر شغل اهم
لائق آن هست تأثیر و جزا
راستی آری سعادت زایدت

همچنین تاویل قد جف القلم
پس قلم بنوشت که هر کار را
کز روی جف القلم کثر آیدت

خورد باده مست شد جف القلم	چون بندزد دست شد جف القلم
نیست یکسان نزد او عدل و ستم	بلکه آن معنی بود جف القلم
شاه نبود خلك نیره بر سرش	فرق نکند هر دو يك باشد برش
در ترازوی خدا موزون شود	ذره گر جهد تو افزون شود
که جفاها با وفا یکسان شود	معنی جف القلم کی این بود
وان وفا را هم وفا جف القلم	بل جفا را هم جفا جف القلم

شرحی که تا اینجا گفته شد جواب دلائل مخالفین بود.^۱ برای ثبوت اختیار دلائلی که مولا نا آورده شرح آن بدینقرار است :

۱- سرسید احمدخان دانشمند بزرگ و نویسنده متعمق قرن حاضر هند در تفسیر قرآن خود در مسئله جبر و اختیار محققانه و روی موازین علمی عصر حاضر مفصلاً بحث نموده و با قلم موشکافانه غوامض و مشکلاتی را حل و رموز و اسراری از پرده بیرون ریخته است و ما برای جلب نظر خوانندگان گرامی قسمتی از آنرا ذیلاً نقل میکنیم: او اولاً می نویسد که «هیچیک از آیات قرآن مجید را نه دلیل جبر میتوان گرفت و نه دلیل اختیار یا بین الجبر و الاختیار، ولی افسوس که علمای قدیم ما وارد این مبحث شده و آنرا اشتباهاً جزو مسائل دینی و اسلامی که از منبع وحی و الهام باشد شمرده اند و بعد بچندین فرقه تقسیم شده و هر کدام عقیده ای را اختیار کرده اند»

«انسان در افعال خود مجبور باشد یا مختار و یا بین جبر و اختیار مسئله ای است مستقل و جداگانه که مربوط به تحقیق در اصل فطرت انسانی است و البته بعد از تحقیق آنچه که ثابت و محقق شد بشود ماهیچ کاری بآن نداریم فقط منظور ما در این جا آنست که در اثبات هر يك از عقاید مزبوره از قرآن استدلال کردن و آنرا از مسائل الهامی و منزل من الله دانستن بکلی اشتباه است. این دانشمندان در اثبات مدعای خود شرح مبسوطی نگاشته سپس چنین می نویسند: «مسئله جبر و اختیار مسئله ای است تمدنی و عقلی و طبیعی که از نظر خلقت و پیدایش میتوان در آن بحث کرد و غور نمود و اینک ما قلم را بطرف آن معطوف میداریم :

«حکما و دانشمندی که در فطرت آدمی خوض و غور کرده اند ویرا از دوراه در افعال خود مجبور یافته اند: یکی از راه خارج و عوامل بیرونی و آن وقتی است که از الفت و مؤآنست در امور قومی و مدنی یا سیاسی و اجتماعی و نیز از تربیت در يك محیط خاص و یا ممارست در يك کار از او ان صباوت و کودکی اثریکه پیدامی شود آن اثر بقدری قوی است
(بقیه در صفحه ۱۳۰)

سوانح مولوی دومی

۱- هر شخصی در دل یقین به اختیار دارد. هر چند یکنفر موقع سخن پردازی از آن انکار کند، لیکن از تمام گفتار و کردارش ظاهر میشود که او معترف با اختیار است. فرض کنید کلوخ یا چوبی از سقف اطاق بر افتاد و سر شخصی را شکست این آدم هیچ وقت بر سقف عصبانی و خشمناک نمیشود برعکس اگر یکی او را باسنگ زد فوراً از جا در رفته با او کلاویز میشود. چرا؟ برای اینکه بر او معلوم است که سقف فاقد اختیار برخلاف کسیکه باسنگ مضر و بش ساخته فاعل مختار میباشد :

گر ز سقف خانه چوبی بشکند	بر تو افتد سخت مجروحت کند
هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف	هیچ اندر کین او باشی تو وقف
که چرا بر من زده دستم شکست	یا چرا بر من قتاد و کسر دست

(بقیه از صفحه ۱۲۹)

که صاحبش همان افعال مربوطه بخودش را مستحسن شمرده و درونش ویرا برای صدور آن افعال مجبور میسازد، گویانکه خودش این مجبوریت را اغلب حس نمیکند، چه بظاهر کسی او را اجبار نکرده و آزاد بنظر میآید، لیکن در واقع همان اثر قوی و نیرومند عوامل مذکوره فوق است که رفته رفته بدون اینکه محسوس باشد طوری بر او نفوذ و استیلا پیدا میکنند که در صدور افعال صادره از خود مجبور بوده و چیزهایی را که خیال میکنند بسبب و اراده خود بعمل آورده است در حقیقت اینطور نیست بلکه آنها تحت فشار همان تأثیرات مذکوره فوق صدور یافته اند.

قسمت دوم این مضطربان و اجبار در افعال از راه خلقت و جبلت پیش میآید. مادر هر يك از موجودات این عالم فطرت و خمیره ای می یابیم که هیچوقت تبدیل پیدا نمیکند. ماهی بینیم اشیاء معدنی هیچوقت در هوا سیر و حرکت نمیکند، آب روی هوا قرار نمیگیرد، ماهی در خشکی زنده نمی ماند، خاصه در زندگی از با نوران درنده، پرندگی از پرندگان و نیز شناوری از حیوانات آبی هیچوقت زائل نمی شود، پس هر يك از آنها در افعال مربوطه بخودش بمقتضای خلقت خود مجبور میباشند، همینطور در انسان می بینیم که او هم باقتضای فطرت و تکوین مضطرب و مجبور است از جمله چشمان و برا طوری بنا کرده که چیزهای خیلی دور را نشان میدهد. اینجا باید تصدیق نمود که او در دیدن چیزهای دور مجبور میباشد، همچنین ساختمان آدمی طوری است که در افعال ظاهری و باطنی که از او سر میزند مجبور محض میباشد. اگر بالفرض ساختمان قلب و دماغ یا اعضاء يك آدم نيك نهاد و بی نهایت رحیم دل مانند ساختمان يك آدم جنایت کار نهایت قسی القلب میشد یقیناً از او هم همان افعال صادر می شد که از آن آدم

(بقیه در صفحه ۱۳۱)

وانکه قصد عورت نو میکند
 و در بیاید سیل و رخت تو برد
 صد هزاران خشم از تو سرزند
 گر بیاید باد و دستارت رهود
 هیچ با میل آورد کینی خرد
 خشم در تو شد بیان اختیار
 کی ترا با باد دل خشمی نمود
 تا نکوئی جبر یا نه اعتذار

يك استدلال پر لطف و جالب توجه مولانا این است که میگوید حتی جانور واقف از مسئله جبر و اختیار است. اگر یک نفر مگی را با سنک زد معلوم است صدمه‌ای که بسک رسیده از سنک است ولی با این صورت هیچ وقت سبک متعرض سنک نمی شود و آن حمله نمیکنند بلکه با آن شخص حمله خواهد نمود که او را زده و از این صاف ظاهر می شود که سبک هم میفهمد که سنک مجبور بوده و قابل اعتراض و الزام نیست بر خلاف ضارب که چون با اختیار او را

(بقیه از صفحه ۱۳۰)

جانی صدور می یابد و یا اگر میشد ساختمان اعضاء يك شخص ابله و کودنی با اعضاء و سلول های دماغ يك عاقل باهوش و فراستی تبدیل بشود مسلماً از آن عاقل زیرک و هوشمند افعالی مانند آن ابله و کودن و از آن کودن افعالی مانند آن عاقل هوشمند صدور خواهد یافت. چنان که در علم تشریح ابدان ثابت شده است که افعال هر انسانی همیشه ارتباط خاصی با ساختمان وی دارد. آری سلولهای دماغ و ساختمان اعضاء يك شخص هر طور شد مناسب آن افعالی خواه ناخواه از وی صادر می شود، کاسه سر آدم کش و نهایت بیرحم و سفاک بوضع خاصی تشکیل یافته است و مطابق تحقیقات علمی که درین باب بعمل آمده است هر قاتل سنگدل و سفاکی همان وضع و شکل را دارا میباشد، پس هر کسی که کاسه سرش بهمان وضع و شکل است قهرافاتل و بیرحم و سفاک در آمده و هر کسی هم که قاتل و بیرحم و سفاک در آمدنی شبیه کاسه سرش بشکل مزبور خواهد بود و بنا برین انسان در افعالی که مناسب با ساختمان و خلقت و غریزه وی میباشد مضطر و مجبور است و این بقدری واضح و روشن میباشد که هر کس اندک اطلاعی در این علم دارد نمیتواند آنرا انکار کند.

«ما این موضوع را برای اینکه کاملاً حلاجی شده باشد بعبارت ساده و روشن تری بیان مینماییم. بعضی اشخاصند که حافظه و هوششان خیلی قوی میباشد و برعکس اشخاص زیادی هستند که هیچ حرفی بیاد آنها نمی ماند. عده ای دارای قوا و مشاعر شدید و قوی بوده و عده دیگری وجود دارند که قوای آنها بغایت ضعیف میباشد. بعضی از مردم در يك کار بخصوص بقدری خوب پیشرفت میکنند که دیگران با محاهدت زیاد و صرف وقت طولانی نمیتوانند بآن خوبی

(بقیه در صفحه ۱۳۲)

اذیت کرده مستحق تعقیب و مؤاخذه است :

بر تو آرد حمله کردی مثنوی	همچنین گریه سگی سگی زنی
آن شتر قصد زنده میکند	گر شتر بان اشتری را میزند
پس ز مختاری شتر برده است بو	خشم اشتر نیست بر آن چوب او
این مگو ای عقل انسان شرم دار	عقل حیوانی چو دانست اختیار
آن خورنده چشم بر بندد ز نور	روشن است این لیک از طبع سحرور
رو بتاریکی کند که روز نیست	چون که کلی میل آن نان خورد نیست

۲- تمام افعال و اقوال انسان بر اوت اختیار گواهی میدهد: یکی مادر کاری حکم میکنیم، از کاری بازش میداریم، بر کسی غضبناک میشویم، اراده کاری میکنیم،

(بقیه از صفحه ۱۳۱)

در آنکار پیشرفت نمایند.

«ملاحظه کنید یکی درخوش نویسی دستش خیلی روان است و دیگری در نقاشی، يك شخص در شعر و ادب ذوق دارد و دیگری در ریاضی و طبیعی، یکی در يك امر خاصی بقدری قابل و فعال می شود که در رأس همه قرار میگیرد، نابغه عصر خویش می شود، پس تمام این تفاوت و فرق در افراد ناشی از فطرت شده و افعال مربوطه یا نهایم که مبنی است بر همان فطرت، فاعل در صدور آن افعال مجبور میباشد نه مختار.

«بانه این احوال قوه دیگری هم در انسان یافت میشود که خیر و شر و بد و خوب را از هم میتوان تمیز بدهد و یا چیزی را بر چیز دیگر ترجیح داده اختیار نماید. این قوه هم گاهی بلکه اکثر تحت تأثیر عوامل خارجی واقع می شود، یعنی انس و الفت در مراسم و آداب ملی و مدنی، سیاسی و اجتماعی و غیره ها در آن تأثیر می بخشد و همچنین از طرز تربیت در محیط خاصی و یا از صحبت و ممارست در يك رشته امور از او آن کردگی متأثر میشود، این قوه را عموماً وجدان میگویند و ما آنرا بنور ایمان تعبیر میکنیم، ولی باید دانست که قوه مزبور چندان قابل اعتماد و اطمینان نیست، زیرا ممکن است که آن تحت تأثیر حق و باطل، صواب و ناصواب هر دو درفته و از اختلاف عوامل اثرات مختلف در آن پدید آید. شما ملاحظه کنید سجده کردن بيك بت بقدری که مخالف با نور ایمان یکنفر مسلمان است همانقدر موافق با نور ایمان بيك هندو میباشد. پس بطوریکه ملاحظه شد از يك چیز دو اثر متضاد یا دو نتیجه مخالف هم بیروز و ظهور رسید.

(بقیه در صفحه ۱۳۳)

بر عملی نادم و پشیمان می شوم تمامی این امور حاکی و دلایلند که مام مخاطب و نیز خودمان را فاعل مختار می پنداریم .

این دلیل اختیار است ای صنم	اینکه فردا آن کنم یا این کنم
ز اختیار خویش گشتی مهتدی	و آن پشیمانی که خوردی از بدی
امر کردن سنک مر مرا که دید	جمله قرآن امر و نهی است و وعید
با کلوخ و سنک خشم و کین کند	هیچ دانا هیچ عاقل این کند

(تتمه صفحه ۱۳۲)

« لیکن علاوه بر اینها نیکه گفتیم قوه دیگری در انسان وجود دارد که بر تمام عوامل مؤثره بالا غالب و مستولی میباشد و من این قوه را نور فطرت می نامم . چه از بسیاری اشخاص شواهد تاریخی زیادی در دست است که هر کدام از ابتدای ولادت طبق عادات و رسوم قومی خویش پرورش یافته و جز بیک رشته افکار و خیالات مربوطه به محیط و جامعه خود چیزی دیگر بخاطر آنها نیک گذشته و مخصوصاً مذمت های متمادی در عشق و علاقه بسرام و آداب ملی، مدنی یا اجتماعی خود باقی بوده اند که دفعه روی فهم و ادراک و تدبر و تأمل خود که باید آنرا الهام نام نهاد پاروی افکار عامه گذاشته تمام این سلاسل و بندها را از هم گسسته از قید او هام و خرافات خود را آزاد ساختند .

« این قوه فکری در تمام افراد انسان کم و بیش وجود دارد و هر کسی با مراجعه بنفس خویش میتواند بفهمد که توانائی آنرا دارد که این قوه را بکار بیندازد و این همان قوه ای است که بین حق و باطل تمیز میدهد ، صداقت و حقیقت را با آدمی تلفین مینماید . انسان را برای اصلاح حال خود متوجه میدارد ، از بار سنگین انس و علاقه بعوائد و رسوم آباء و اجدادی و باطنی و مدنی ویرا سبکدوش میسازد . باید دانست که برای احیاء این قوه و بکار انداختن آن و نیز شانه خالی کردن از بار مؤانست و الفت بعوائد و رسوم مذکوره مکرر در مکرر در قرآن مجید تعلیم داده شده است و همین قوه است که بواسطه آن انسان مخلص به خلعت تکلیف گردیده و از سایر حیوانات تفوق و برتری پیدا کرده است .

حقیقت این است که این قوه هم در افراد انسان بمقتضای فطرت شدید و ضعیف میشود . اما از اصل هیچ نباشد نیست و کسانی که این قوه در آنها معدوم است اصلاً این نمره اشخاص از قید تکلیف آزاد و بکلی مرفوع القلم میباشد . باری قوه مزبوره عموماً از راه ایقاف و انتباه ، پند و اندرز ، دلیل و برهان و یا از اثر صحبت تحریک شده بکار می افتد و این حال کسانی است که از تعلیمات و هدایات راهنمایان حقیقی متأثر شده هدایت می یابند و بآن یقین حاصل کرده و بر طبق آن عمل مینمایند »

(مترجم)

سوانح مولوی رومی

غیر حق را گر باشد اختیار
خشم چون می آیدت بر جرم دار
چون همی خالی نودندان بر عدو
چون همی بینی گناه و جرم او
هیچ خشمی آیدت بر چوب سقف
هیچ اندر کین او باشی تووقف

۳ - در اثبات جبر دلیلی قوی تر از همه که اقامه میکنند این است که اگر خدا فاعل افعال ماست پس جبر است و اگر او قادر است لازم می آید برای يك فعل دو فاعل وجود داشته باشد. مولانا این شبهه را بطریقی جواب داده که آنرا هم جواب میتوان گرفت و هم دلیل مستقلاً بر ثبوت اختیار و آن این است که چیزی که جزو ذاتیات يك چیز شد در هیچ حالتی ممکن نیست از او منفک گردد. صنعت گر از آلتی وقتیکه کار میگیرد قوه فاعله صنعت گر آلت را با اختیار نمیتواند درست کند؛ جهتش هم این است که جمادیت جزو ذاتیات جماد میباشد و از این رو فعل يك فاعل مختار جمادیت او را نمیتواند سلب کند. از ما هم فعلی که صادر می شود گویانکه او بر فعل ما قادر است لیکن همانطور که اثر صنعت گر جمادیت را از آلت نتوانسته مسلوب نماید همینطور قدرت و اختیار خدا هم قدرت و اختیار ما را که جزو ذاتیات ماست نمیشود سلب نماید :

قدرتش بر اختیارت آنچنان

نمی نکند اختیاری را از آن

چونکه گفتن کفر من خواه و یست

خواه خود را نیز هم میدان که هست

زانکه بی خواه تو خود کفر نو نیست

کفر بی خواهش تناقض گفتنی است

او در دو شعر اخیر مذهب اشاعره و جبریه را در پیرایه لطیفی باطل کرده است. اشاعره میگویند کفر و اسلام هر دو مبتنی بر خواست خداست، یعنی خدا میخواهد و آنگاه مسلمان میشود. مولانا میفرماید که آن درست است لیکن وقتیکه میگوئی آدمی

جبر و قدر

بنابر خواست خدا و رضای او کافر میشود خود این گفتار دلیل باهری است بر مختار بودن انسان، زیرا که هیچکس بواسطه عملی که خارج از قدرت و اختیار اوست کافر نمیشود، بلکه آن مجبوراً بعمل آمده است. خود کافر شدن دلیل این است که او آن عمل را مقصداً و عمدتاً اختیار نموده است:

زانه که ینخواه تو خود کفر تو نیست

کفر ینخواهش تناقض گفتنی است



تصوفا

چون این، عموماً مسلم است که موضوع اصلی مثنوی بیان اسرار شریعت و مسائل طریقت و حقیقت است لازم است معانی این الفاظ را بدانیم چیست؟ . **هو لانا خود در دیباچه** دفتر پنجم حقیقت این سه چیز را نوشته میگوید «شریعت همچون شمعی است که راه مینماید . چون در راه آمدی این رفتن تو طریقت است و چون بمقصود رسیدی آن حقیقت است . حاصل اینکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زرشدن مس . یا مثال شریعت همچون علم طب آموختن است و طریقت پرهیز کردن بموجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت یافتن . تفصیل این اجمال آنست که شریعت عبارتست از چهار چیز . اقرار زبانی ، اعتقاد قلبی ، تزکیه اخلاق و اعمال یعنی عمل به اوامر و نواهی . اعتقاد از سه طریق پدید میشود : از تقلید ، از استدلال ، از کشف و حال . دو قسم اول را شریعت گویند ، یعنی اگر از این طرق برای کسی عقیده حاصل شد میگویند برای او اعتقاد شرعی حاصل است . اعتقاد حاصله از طریق سوم طریقت است و باید دانست که این قسم هم از شریعت خارج نیست لیکن امتیاز آن خاص با آن داده شده است ، چرا که این اعتقاد بدون سلوک و مجاهدت و ریاضت و بالاخره صفای نفس حاصل نمیشود و همچنین تزکیه اخلاق صورت نمیگیرد . علمای ظاهر از ماهیت و حقیقت اخلاق بخوبی واقف میباشند ، لیکن اخلاق خود آنها می بینند مزکی نیست ، این مرتبه از مجاهدت و فنای نفس بدست میآید و همین نامش طریقت است ، عمل به فرائض و اجتناب از شبهات هم در همین حکم است و از این بیان معلوم شد که شریعت و طریقت دو چیز متناقض نیستند بلکه نسبت شان بهم نسبت جسم و جان ، جسم و روح ، ظاهر و باطن ،

۱- من این موضوع یعنی موضوع تصوف را خیلی مختصر کرده ام و جهتش هم این است که خودم اینراه را (باقدم ریاضت و سلوک) نه پیورده ام و لذا باید بگویم که تا بله این کوچه ام .
مؤلف .

تصوف

پوست و مغز میباشد. تصوف هم مرکب از دو جزء است علم است و عمل. در عقائد، مسائلی که از آن بحث میشود از جمله مسئله ذات و صفات باری است که در تصوف هم از این مسائل بحث می‌شود؛ لیکن حقیقت این مسائل در تصوف بروش دیگری بیان میشود که تفصیل آن خواهد آمد و این قسمت علمی تصوف است. لیکن در این قسمت تصوف آنچه که ما به الامتیاز اصلی است این است که در آن، طریقه علم و ادراک غیر از طریقه عام است. در نزد تمام حکما و صاحبان علم ذریعه و واسطه ادراک حواس ظاهری و باطنی میباشد که عبارتند از حافظه، تخیل، حس مشترک و غیره؛ لیکن در نزد ارباب تصوف منابع دیگری برای ادراک وجود دارد. حضرات صوفیه مدعی هستند که از مجاهده، ریاضت و مراقبه و تصفیه قلب حاسه دیگری پدیدار میگردد که از وی مطالبی معلوم میشود که آن از حواس ظاهری معلوم نمیشود. امام غزالی آنرا به حوضی تشبیه کرده که از مجاری و جداول چندی آب از بیرون داخل حوض میشود و اینها کوئی علوم ظاهری هستند؛ لیکن منبعی هم در ته خود حوض وجود دارد که از آنجا آب مانند فواره جستن کرده بالا می‌آید و وارد حوض میشود و آنعام باطن میباشد و همین علم است که آنرا علم لدنی و کشف و علم غیبی گویند که اختصاص به انبیاء و اولیا دارد و فرقی که بین انبیاء و اولیا است این است که آن در انبیاء بغایت کامل و فطری است یعنی محتاج به مجاهدت و ریاضت نیست برخلاف اولیا که از مجاهدت و ریاضت حاصل میشود.

اهل ظاهر بر آن اعتراضی که میکنند این است که از تحقیقات علمی ثابت شده است که برای انسان عام که حاصل میشود فقط از این طریق میشود که او اشیاء خارجی را هر يك از حاسه‌ای حس میکند سپس بسیاری از همان اشیاء را احساس کرده قدره مشترکی میان آنها بدست می‌آورد که آنرا کلی گویند و بعد، از نسبت و مقابله این جزئیات و کلیات با هم هزاران و صدها هزار سخنان نو و مطالب بکر و تازه پیدا میکنند؛ لیکن بنیاد اصلی این معامات همان حواس میباشد که اگر آنرا کنار بگذاریم تمامی این سلسله بیکار و عاطل و باطل می‌شود و بنابراین دعوی حضرات صوفیه که منابع دیگری هم غیر از حواس برای علم و ادراک وجود دارد برخلاف منطوق و موازین علمی میباشد. علمای صوفیه جوابی که

میدهند اینست که «نوق این باده فدائی بخدا تانه چشی» آنها میگویند همانطور که برای فرا گرفتن علوم ظاهری طریقه خاصی مقرر است که بدون آن علوم مزبور بدست نمیآید همینطور برای دست آوردن این علوم هم طریقه خاصی است که تا وقتی که آن مورد آزمایش گذارده نشده است انکار آن جهت ندارد. این امر مسلم است که بسیاری از مسائل علمی اینطورند که يك حکیم یا عالم خاصی آنها را اکتشاف و دریافت نمود و بقیه مردم صرفاً روی شهادت و گواهی آنها آن مسائل را قبول دارند و روی این اصل وقتی که هزاران اشخاص بزرگ که در فضل و کمال و صدق و دیانت و نیردقت نظر و نبوغ فکری آنها کسی را مجال انکار نیست مثل بایزید بسطامی، سلطان ابوسعید، امام غزالی، شیخ محی-الدین اکبر، شیخ سعدی، شاه ولی الله و غیره و غیره که با وثوق و اذعان کامل بر این مطلب گواهی میدهند که علم باطن از حواس بکلی مجزا و چیز جداگانه‌ای است چرا و از چه رو شهادت آنها اعتبار کرده نمی‌شود. هزارها از این قبیل عالم و دانشمند گذشته‌اند که بطور قطع منکر علم باطن بوده‌اند، لیکن وقتی که باین رأی گرائیدند و بر خود آنها این حالت طاری شد زیاده از همه بآن معترف گردیدند و چون این مسئله اساس و بنیاد تمام مسائل علمی تصوف است مولانا آنرا مکرر در مکرر بیان نموده و در ضمن مثالهای مختلف حالی کرده که انکار اهل ظاهر از این مسئله نظیر انکار يك کودک است از مسائل علمی و فلسفی که از فهم آن قاصر و عاجز میباشد. اینک اشعار چندی را جمع باین موضوع ولی از جاهای مختلف مشنوی از نظر خوانندگان میگذرانیم:

آینه دل چون شود صافی و پاک	نقشها بینی برون از آب و خاک
پنج حسی هست جز این پنج حس	آن چو زر سرخ وین حسها چومس
ای پرده رخت حسها سوی غیب	دست چون موسی بیرون آور ز جیب
تو ز صد بنبوع شربت میکشی	هر چه ز آن صد کم شود کاهد خوشی
چون بجوشد از درون چشمه سنی	ز استراق چشمها گردی غنی
قلعه را چون آب آید از برون	در زمان امن باشد بر فزون
چونکه دشمن گرد آن حلقه کند	تا که اندر خونشان غرقه کند

آب بیرون را به بندد آن سپاه
 آن زمان يك چاه شوری از درون
 علم ککان نبود زهو بیواسطه
 همچو موسی نور کی یابد ز جیب
 خویش را صافی کن از اوصاف خود
 بینی اندر دل علوم انبیاء
 بی صحیحین و احادیث و رواة
 رومیان آن صوفیاند ای پسر
 ليك صیقل کرده اند آن سینه ها
 آن صفای آینه وصف دل است
 صورتی بی صورت بیحد و غیب
 تا ابد نو نو صور کآید برو
 پس بدانی چونکه رستی از بدن
 راست گفته است آن شه شیرین زبان
 علت دیدن مدان پیه ای پسر
 نور را با پیه خود نسبت نه بود
 پس چو آهن گرچه تیره هیکلی
 تا دلت آئینه گردد پر صور
 آهن ارچه تیره و بی نور بود
 گرتن خاکی غلیظ و تیره است
 تا در او اشکال غیبی رو دهد
 صیقل عقلت بدان داده است حق

تا نباشد قلعه را ز آنها پناه
 به زصد جیحون شیرین از برون
 آن نیاید همچو رنگ ماشطه
 سخره استاد و شاگرد کتیب
 تا به بینی ذات پاک صاف خود
 بی کتاب و بی معید و اوستا
 بلکه اندر مشرب آب حیات
 نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
 پاک ز آرز و حرص و بخل و کینه ها
 صورت بی منتها را قابل است
 ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب
 بی حجابی می نماید اندرو
 گوش و بینی چشم میتاند شدن
 چشم گردد مو بموی عارفان
 ورنه خواب اندر ندیدی کس صور
 نسبتش بخشید خلاق و دود
 صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
 اندر او هر سوملیحی سیم بر
 صیقلی آن تیرگی از وی زدود
 صیقلش کن زانکه صیقل گیره است
 عکس حوری و ملک در وی جهد
 که بدان روشن شود دل را ورق

توحید

وحدة وجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چه باك

صد جای اگر گره زنی رشته یکی است

در نزد علمای ظاهر معنی توحید این است که سوای خدا خدای دیگری نیست و نیز در ذات و صفات خدا *اشریک* و همتائی وجود ندارد. لیکن در فرهنگ تصوف معنی این لفظ بدل می شود، چه در نزد حضرات صوفیه معنی توحید این است که سوای خدا چیز دیگری در عالم موجود نیست، یا آنچه که موجود است کلاو طرا خداست و اینرا «همه اوست» گویند. اگر چه این مسئله از اصول موضوعه تصوف بشمار می آید، لیکن تعبیر آن بقدری دقیق و باریک است که تراهی هم انحراف بشود این مسئله بکفر و الحاد می پیوندد و لذا ما قدری به تفصیل آنرا بیان میکنیم:

اولین مابه الاختلاف صوفیه و اهل ظاهر این است که در نزد اهل ظاهر، خدا از سلسله کائنات بالکل مجزا و *یک* ذات جدا گانه است، ولی در نزد صوفیه خدا از سلسله کائنات سوا و جدا نیست، این مقدار در نزد تمام صوفیه مسلم میباشد، لیکن در تعبیر آن اختلاف است: در نزد فرقه ای خدا نام وجود مطلق و هستی مطلق است و این وجود وقتی که در کسوت و صورت مشخصات و تعینات جلوه گر میشود اقسام ممکنات پدیدار میگرددند:

چو هست مطلق آمد در عبارت به لفظ من کنند از وی اشارت

نظیر حباب و موج که دو ذات مختلف تصور می شوند، لیکن در حقیقت وجود آنها غیر از آب چیز دیگری نیست:

گفتم از وحدت و کثرت سخنی گوی به رمز

گفت موج و کف و گرداب همانا دریاست

این تشبیه قدری ناقص بوده زیرا که در حباب، تنها آب نیست بلکه هوا هم هست
ولذا يك نکته سنج دیگری این فرق را هم از میان برداشته است :

با وحدت حق ز کثرت خلق چه باک

صد جای اگر گره زنی رشته یکی است

گره‌هایی که در رشته زده میشود هر چند وجود آنها با رشته متمایز بنظر می‌آید،
لیکن فی الواقع سوای رشته چیز زائدی در کار نیست و فقط شکل و صورت تبدیل یافته است .
فرقه دیگر وحدت وجود را بدینسان معنی میکنند که مثلاً سایه‌ای که از آدمی می‌افتد
این سایه گرچه بظاهر يك چیز جدا گانه‌ای معلوم میشود، لیکن در واقع وجودی برای
آن نیست و آنچه که هست صاحب سایه و آدمی میباشد . همچنین در اصل ، ذات باری
موجود است و ممکنات هر چند در وجود دارند تمام اطلاق و پیرنوا بینند و اینرا توحید شهودی
گویند و فرق بین وحدت وجود و وحدت شهود اینست که از لحاظ وحدت وجود میتوان
هر چیز را خدا گفت همچنانکه حباب و موج را آب هم میتوان نامید، لیکن در وحدت
شهود این اطلاق جائز نیست، زیرا که سایه انسان را انسان نمیتوان گفت. مسئله وحدت
وجود بظاهر غلط معلوم می‌شود و در نزد اهل ظاهر برای قائل آن همان صله است که
منصور آنرا یافت و بالای دار رفت، لیکن حقیقت این است که بغیر از وحدت وجود هم چاره‌ای
نیست ، برای روشن شدن این مسئله قبلاً مقدمات ذیل را باید ذهن نشین نمود :-

۱ - خدا قدیم است .

۲ - قدیم نمیتواند علت حادث باشد ، زیرا که وجود علت و معلول با هم و همراه
یکدیگر میباشد، علتهذا اگر علت قدیم شد معلول هم باید قدیم باشد و سخن اینجاست
که عالم حادث است .

۳ - در این صورت نتیجه این خواهد بود که خدای ممکن نیست علت عالم باشد چه اینکه
عالم حادث است و علتش هم باید حادث باشد. از باب ظاهر برای محفوظ ماندن از این اعتراض این

پهلورا اختیار کرده اند که اراده خدا یا تعلق آن اراده حادث است ولذا آن علت خلقت عالم است ، لیکن باز سؤال پیدا میشود که علت اراده یا تعلق اراده خدا چیست ؟ . زیرا وقتی که اراده یا تعلق آن حادث شد البته محتاج بعلت بوده و آن علت هم لازم است حادث باشد زیرا که علت حادث حادث می شود و چون علت حادث است برای آنهم علتی ضرورت دارد . حال اگر این سلسله برود بطرف غیرالنهایه وجود غیرمتناهی لازم می آید که متکلمین و ارباب ظاهر منکر آنند و اگر آن بیدک علتی ختم شد ضرور است که آن علت قدیم باشد ، چه اگر حادث شد باز این سلسله جلو خواهد رفت و در صورت قدیم بودن لازم می آید که قدیم علت حادث باشد و این از اول ثابت شد که باطل است و بنا برین از سه صورت خالی نخواهد بود :

۱ - عالم قدیم و ازلی است و با وجود این مخلوق و آفریده شده خداست . لیکن وقتی که خدا هم قدیم و ازلی است از میان دوشیئی ازلی یکی را علت و دیگری را معلول گفتن ترجیح بلامرجح است .

۲ - عالم قدیم است و کسی خالق آن نیست و این مذهب مادی ها و دهریون است .

۳ - عالم قدیم است ، لیکن از ذات باری مجزا و خارج نیست بلکه آن ناممظاهر و مزایای ذات باری میباشد و همین مذهب حضرات صوفیه است و بر آن هیچ اعتراضی هم لازم نمی آید ، زیرا که بنیادهمه مشکلات روی این است که عالم و خالق آن دو چیز جدا گانه باشند و یکی علت و دیگری را معلول بدانیم . غرض مطابق اصول فلسفه چاره ای جز مذهب صوفیه نیست . شبهه ای که پیدا میشود این است که آن مخالف با شریعت و اصول قرآنی - است ، اما این شبهه هم صحیح نیست . در قرآن مجید آیاتی بکثرت موجودند که از آن ثابت می شود که ظاهر و باطن اول و آخر آنچه که هست خداست . هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن . مولانا قائل بوحدت وجود است . در نزد او تمامی عالم اشکال و صور مختلف هستی مطلقند و بنا برین فقط يك ذات واحد موجود میباشد و تعدد و کثرانی که محسوسند تمام اعتباری صرف است ، چنانکه میفرماید :

گر هزارانند يك تن بیش نیست جز خیالات عدد اندیش نیست

کوه و ماهیش غیر موج نیست	بهر وحدانیت فرد و زوج نیست
لیک با احوال چه گویم هیچ هیچ	نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
دوهمی بیند چو مرد احوال بود	اصل بیند دیده چون اکمل بود
لازم آمد مشرکانه دم زدن	چونکه جفت احوالیم ای شمن
ورنه اول آخر آخر اول است	این دوئی اوصاف دید احوال است
و ککل نعیم لامحالة زائل	(الاکل شیئی ما خلا الله باطل)

در صورت «وحدت وجود» هم این امر باقی میماند که باید حل شود که بین ذات باری و مظاهر کائنات چه قسم نسبت است؟ نظریه مولانا در این موضوع آنست که ذات باری را با ممکنات نسبت و تعلق خاصی که هست نه بعقل و قیاس درمیآید و نه بوسیله کم و کیف میتوان آنرا بیان نمود:

انصالی بی تکلیف بی قیاس

هست رب الناس را با جانف ناس

مولانا میفرماید اینقدر مدام است که جان را به جسم ، بصارت را به روشنی ،	آخر این جان با بدن پیوسته است
خوشی را به دل ، غم را به جگر . خوشبو را به شامه ، گویائی را بزبان ، هوا پرستی را	تاب نور چشم با پیه است جفت
به نفس ، شجاعت را به دل یک تعلق خاص است لیکن این تعلق بیچون و بیجگون است .	رائحه در انف متعلق در لسان
همچنین خدا را به ممکنات نسبتی که هست آن نسبت بری از کم و کیف میباشد :	شادی اندر کرده و غم در جگر
هیچ این جان با بدن مانسته است	این تعاقبها ندبی کیف است و چون
نور دل در قطره خونی نهفت	در مورد دیگر چنین مینویسد :
اهو در نفس و شجاعت در جنان	قرب بیچون است عقاات را به تو
عقل چون شمع درون مغز سر	نیست آن جنبش که در اصبع تراست
عقلاها در داس چونی زبون	

نیست از پیش و پس و سفلی و علوی
پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست

وقت بیداری قهرینش می شود
از چه راه آمد بغیر شش جهت

وقت خواب و مرگ از وی می رود
نور چشم و مردمک در دیدنات
بعد از این تشبیهات میفرماید :

این تعلق هست بیچون ایعمو
غیر فصل و وصل ننندیشد گمان
بسته فصل است و وصل است اینخرد
عالم خلق است حسها و جهات
بی جهت تر باشد امر لاجرم
قرب حق را چون بدانی ایعمو
تو فکندی تیر فکرت را بعید

بی تعلق نیست مخلوقی بدو
زانکه فصل و وصل نبود در میان
این تعلق را خرد چون پی برد
بی جهت دان عالم امر و صفات
بی جهت دان عالم امرای منم
جان بتو نزدیک و تو دوری ازو
آنکه حق است اقرب من جبل الوری

مولانا برای فهماندن عوام تشبیهی که داده یا نظائری که ذکر نموده باید دانست که مذهب حکمای بزرگ و نامی اروپا هم همین است. حکمای اروپا میگویند که در عالم سه چیز محسوس میباشد: ماده، قوه، و زدم یعنی عقل. این عقل در تمامی اشیاء بد انسان جاری و ساریست که جان در بدن جریان دارد. اثر همین عقل است که در تمام سلسله کائنات نظام و ترتیب یافت میشود. غرض مجموع عالم یک شخص واحد است و در این شخص واحد عقلی که وجود دارد همان خداست. همانطور که انسان با وجود داشتن جوارح و اعضاء عدیده زیاد یک شخص واحد محسوب میشود همینطور عالم با وجود تعدد و تجزی ظاهری شئی واحد است. همچنانکه در انسان یک قوه عقلانی و عقل وجود دارد همچنین در تمامی عالم عقل است و همانرا خدا گویند.

در تصوف و سلوک مهمترین مقاماتی که هستند مثل مشاهده، فکر

مقامات سلوک

حسرت، بقاء، فناء، فناء در فنا، جهد و توکل و غیره همه اینها

را مولانا در نهایت عمدگی و خوبی نوشته است، لیکن اگر تمامی آنها در اینجا ذکر شوند این قسمت بجای تفریط خود یک کتاب مستقلی در تصوف خواهد شد و لذا ما جهت نمونه فقط به بیان حقیقت یک مقام فنا پرداخته و بهمان اکتفا مینمائیم:

نسبت بمقام فنا عاقله مردم سخت اشتباه کرده و بخطا رفته‌اند. همین مقام است که بنا بر آن منصور بر منبردار خطبه انا الحق خوانده بود. کسانی که سراسر منکر تصوفند میگویند که انسان چگونه میتواند خدا بشود و اگر آن ممکن باشد پس گناه فرعون چه بوده که ملحد و کافر قلم زده است. از میان صوفیه دعوی منصور را از این لحاظ غلط می‌دانند که بین هستی مطلق و ممکنات فرق تعین و تشخیصی که وجود دارد آن فرق در هیچ حالتی ممکن نیست از بین برود، چنانکه شیخ محیی‌الدین اکبر در فتوحات مکیه آنرا صاف و صریح ذکر کرده است و مبنی بر همین است که گفته‌اند «گر فرق مراتب نکنی زندیقی» مولانا این نکته را کاملاً و در نهایت خوبی حل کرده است و شرح آن بدین قرار است: قبلاً باید دانست که تصوف نام تصحیح خیال است یعنی خیالی که قائم کرده شده آن خیال بصورت اصل تحقق پیدا کند. مثلاً اگر مقام توکل در پیش باشد این حالت طاری گردد که انسان از تمام عالم بطور قطع بی‌نیاز بشود و صاف و آشکار او را بنظر آید که آنچه که می‌شود از پرده تقدیر میشود. همانطور که در نمایش خیمه شب بازی وقتیکه نگاه تان به ریسمان‌ها می‌افتد عروسک‌ها را می‌بینید که از هر سو و بطرف‌های مختلف در حرکت و سیرند، لیکن آنها را ذاتاً و از خود در حرکت و سیر هیچ دخلی نیست، بلکه تمام آن کرشمه‌ها که بنظر میرسد از آنکس است که ریسمان‌ها را حرکت میدهد. همینطور در عالم آنچه که ساری و جاریست تمام به اشارات بازگری است که از نثارها پوشیده است. البته این قسمت را همه میدانند؛ لیکن بر کسیکه حالت مزبور طاری می‌شود در حقیقت او از تمام عالم بی‌نیاز میگردد. بلکه رفته رفته قوه ارادی از وی سلب شده و خود را بالکل برضای الهی وامیگذارد. از يك صوفی کسی پرسید چگونه میگذرانی؟ گفت آسمان بمیل و خواهش من حرکت میکند، ستاره‌گان طبق گفته من سیر مینمایند، زمین با من تخم می‌ریزاند و ابر بد اشاره من میبارد. سائل از روی تعجب پرسید چطور؟ جواب داد از خود هیچ خواهشی ندارم، بلکه آنچه که بوقوع می‌پیوندد همان خواهش من است و بنا برین آنچه که بوجود می‌آید مطابق خواهش من میباشد. علینذا حقیقت فنا اینست که سالک هستی خود را بکلی محو سازد و در ذات خدا

فنا بشود و همین مقام است که در آن مقام منصور «انا الحق» و بایزید بسطامی «سبحان ما اعظم شانی» بر زبان رانده و در این حالت بدینسان تکلم کردن ابدأ الزام آور نیست. محمود شبستری این نکته را در یک تشبیه عمده‌ای حالی میکند:

روا باشد انا الحق از درختی

چرا نبود روا از نیک بختی

شما بخوبی میدانید که حضرت موسی روشنی که بر درخت دیده بود آن روشنی خدا نبود بلکه آوازی از او آمد که «اناریک» من خدای تو هستم. وقتی که از یک درخت روی این که آن از نور خدا روشن گردیده دعوی خدائی جائز باشد انسان که بزرگترین مظاهر قدرت خداست و بیک مقام خاصی هم رسیده است چرا تواند چنین ادعائی بکند. مولانا این مقام را بوسیله تشبیهات مختلف حالی کرده است. عوام را اعتقاد است که وقتیکه بر کسی جن مسلط شد در آن هنگام آنچه که او میگوید یا میکند تمام گفته و کرده جن است. وقتی که در تسلط جن چنین حالتی طاری شود هنگامیکه انوار الهی بر شخصی تابش کند چرا بر او این حالت طاری نشود:

کم شود از مرد وصف مردمی
زین سری نه زان سری گفته بود
ترك بی الهام تازی گو شده
چون پری راهست این ذات و صفت
از پری کی باشدش آخر کمی
کرد کار آن پری خود چون بود

چون پری غالب شود بر آدمی
هر چه گوید او پری گفته بود
خوی او رفته پری خود او شده
چون بخود آید نداند یک لغت
پس خداوند پری و آدمی
چون پری را این دم و قانون بود

و یک تشبیه دیگر که از آنهم ساده تر و روشن تر است اینست که انسان از باده و قتیقه سیر مست میشود در حالت کیف و بیخودی کلماتی که بر زبان میراند مردم میگویند که او آنوقت نگفته بلکه باده دارد میگوید:

و رسخن بردازد از نو یا کهن

نو بگوئی باده گفت است این سخن

باده را می بود این شر و شور

نور حق را نیست این فرهنگ و زور

گر چه قرآن از لب پیغمبر است

هر که گوید حق نگفت او کافر است

مولانا در مثال دیگری این مسئله را درست حالی کرده میگوید که آهن را وقتیکه در آتش میاندازند و آن سرخ و با آتش هم رنگ می شود گو که آن آتش نشده لیکن تمامی خواص آتش در آن موجود میباشد تا اینکه میگویند آتش شده است ، انسان هم در مقام فناء فی الله همین حکم را دارد :

ز آتشی می لافد و خامش و ش است

پس انا النار است لافش پی زبان

گوید او من آتشم من آتشم

آزمون کن دست را بر من بزن

روی خود بر روی من بکدم بنه

هست مسجود ملائک ز اجتبا

رنگ آهن محو رنگ آتش است

چون با سرخی گشت همچون زردکان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

آتشم من گر ترا شک است و ظن

آتشم من بر تو گر شد مشتبه

آدمی چون نور گیرد از خدا

در پیرایه دیگری این مسئله را بیان نموده :

زنده گردد نان و عین آن شود

آن خری و مردگی یک سونهاد

خود نمک زار معانی دیگر است

نان مرده چون حریف جان شود

در نمک زار ابرخ مرده فتاد

این نمک زار جسم ظاهر است

چونکه این مقام یعنی مقام فنا آخرین و افضل ترین مقامات سلوک است لذا مولانا آنرا بار بار در مواقع مختلف شرح داده و ثابت میکند که تا وقتیکه این مرتبه حاصل نشده عشق و محبت الهی نائمام است و همین مرتبه است که صوفیه آنرا تعبیر به توحید میکنند :

بس چه باشد تو بیندیش ای ججود

حق مرشد سمع و ادراک و بصر

چون انای بنده لاشد از وجود

چون به مردم از حواس بوالبشر

هست معشوق آنکه او یکتو بود
تا ز زهرواز شکر در نگذری
صبغة الله هست رنگ خم هو
چون در آن خم افتد و گویش قم
طالب است و غالب است آن کرد کار
تا نداند غیر او در کارگاه
مبتدا و متمم است او بود
کی تو از گلزار وحدت بوبری
پیسها يك رنگ کردند اندرو
از طرب گوید منم خم لا تلم
تا ز هستیها بر آرد او دمار
من علیها فان برین باشد گواه

نکته : با وجود اینکه مولانا قائل بوحدهت وجود و در مقام فنا مستغرق بوده است معذک مسلکش این است که این مقام يك امر وجدانی و فوقی است و بر کسیکه این حالت طاری نشده نبایستی این کلمات و الفاظ را بر زبان بیاورد و مبنی بر همین است اختلاف حالتی که بین فرعون و منصور وجود دارد :

آن انا بیوقت گفتن لعنت است
و این انا در وقت گفتن رحمت است

مفهوم عبادت نزد ارباب تصوف غیر از عبادتی است که علمای عام
و اهل ظاهر میگویند. عبادت در نزد اینان یعنی علمای ظاهر يك
قسم مزدوری محسوب میشود، چه از آن توقع صله و پاداش یا منظور امتثال حکم و ادای
تکلیف است که در صورت تخلف خوف عذاب میباشد، لیکن در اصطلاح تصوف عبادت
آنرا گویند که صرفاً محبت الهی بی هیچ طمع و خوف باعث آن باشد. ملاحظه کنید
کودک که ابتدا به مکتب میرود یا بطور اجبار است و یا بطمع گرفتن صله و انعام، لیکن
وقتی که سنش بالا رفت و در او ذوق تحصیل پیدا شد آنوقت طمع و خوف از میان میرود
و فقط ذوق علم است که او را باینکار و امیدارد تا اینکه عشق و علاقه خاصی در او به فضل
و کمال پیدا می شود آنوقت اگر بخواهند از تحصیل باز دارند نمیتوانند بلکه او تحت
نفوذ همان عشق و علاقه درونی بکارش ادامه میدهد. حضرات صوفیه عبادت که میگویند
اینگونه عبادت را میخواهند :

هر مقلد را درین ره يك و بد
همچنان بسته بحضرت میکشد
جمله در زنجیر یدم و ابثلا
میروند اینره بغیر اولیا

میکشند اینراه را پیکاروار
 جهد کن تا نور تو رخشان شود
 کودکان را میبری مکتب بزور
 چون شود واقف بمکتب میرود
 میرود کودک بمکتب پیچ پیچ
 چون کنندر کیسه دانگی دستمزد
 اثتیا کرها مقلد گشته را
 این محب حق ز بهر علتی
 این محب دایه لیک از بهر شیر
 طفل را از حسن او آگاه نی
 و آن اگر خود عاشق دایه بود
 پس محب حق بامید و بترس
 و آن محب حق ز بهر حق کجاست
 که ز انراض و زعلت ها جداست

و از اینرو اهل ظاهر برای عبادت پابند اوقات معینه هستند، لیکن برای اهل
 دل وقت معینی نیست بلکه هر وقت وقت عبادت است، آنها تمامی اوقات را هم بعبادت
 بسر برند باز تسکین نمی یابند:

پنج وقت آمد نماز ایرهنمون

عاشقانش را صلوة دائمون

نه به پنج آرام گیرد آن خممار

کاندین سرهاست نی ناصد هزار

نیست زرغباً طریق عاشقان

سخت مستستی است جان صادقان

نیست زرغباً طریق ماهیان

زانکه بی دریا ندارد انس و جان

آب این دریا که هائل بقعه است
با خمار ماهیان يك جرعه ایست
يك دم هجران برعاشق چو سال
وصل سالی متصل پیشش خیال
عشق مستقی است مستقی طلب
در پی هم این و آن چون روز و شب
هیچکس با خویش ز رغبتاً نمود
هیچکس با خود بنوبت یار بود

روی این اصل شرائط و احکامی که برای عبادت مقرر شده علمای ظاهر معانی
ظاهری آنها را گرفته برخلاف صوفیه که عمیق شده معانی اصلی آنها را مناط و معتبر
میدانند. برای نماز طهارت شرط است؛ در نزد علمای ظاهر مراد از آن پاکی و تمیزی-
است :

در شریعت هست مکروه ای کیا	در امامت پیش کردن کور را
ککور را پرهیز نبود از قدر	چشم باشد اصل پرهیز و حذر
کور ظاهر در نجاست ظاهر است	کور باطن در نجاست سراسر است
این نجاست ظاهر از آبی رود	و آن نجاست باطن افزون میشود
چون نجس خوانده است کافر را خدا	آن نجاست نیست در ظاهر روا

همچنین حقیقت اعمال و ارکان نماز این است :

معنی تکبیر این است ای امیم	کای خدا پیش تو ما قربان شدیم
وقت ذبح الله اکبر میکنی	همچنین در ذبح نفس کشتنی
در قیام این نکته ها آرد رجوع	وز خجالت شد دوتا اندر رکوع
قوت استادان از خجالت نماند	در رکوع از شرم تسبیحی بخواند
باز فرمان میرسد بردار سر	از رکوع و پاسخ حق می شمر

همینطور حقیقت ارکان نماز را مولانا بیان نموده میفرماید :

در نماز این خوش اشارتها به بین

تا بدائی گمان بخواهد شد یقین

بچه بیرون آر از بیضه نماز

سر بزن چون مرغ بی تعظیم و ساز

روزه در نزد ارباب ظاهر امساک از طعام است، لیکن پیش حضرات صوفیه حقیقت آن

این است :

روژه معنی توجه دان تمام

وان به بندد چشم و غیره ننگرد

خفته کرده خویش بهر صید خام

کرده بدنام اهل جود و صوم را

هست روزه ظاهر امساک طعام

این دهان بندد که چیزی کم خورد

هست گریه روزه دار اندر صیام

کرده بدخلن زین کثری صدقو مرا

در خصوص حج او چنین میگوید :

حج رب البیت مردانه بود

در جفای اهل دل جد میکنند

سجده گاه جمله است آنجا خداست

نیست جز مسجد درون سروران

اوز بیت الله صکی خالی بود

حج زیارت کردن خانه بود

بجاهلان تعظیم مسجد می کنند

مسجدهی کاند درون اولیاست

آن مجاز است این حقیقت ای خران

صورتی صکوفخر و عالی بود

اگر چه علم کلام ، تصوف ، علم اخلاق تماماً داخل در فلسفه اند

فلسفه و سیانس^۱ لیکن چون علم اخلاق جنبه مستقلی پیدا کرده و علم کلام و

تصوف هم در دائره مذهب قرار گرفته اند لذا از اطلاق فلسفه بطور عام این علوم متباین نمیتوانند

باشند و شاگردین از فلسفه مراد آن شاخه های فاسقه اند که خارج از علوم مذکور میباشد.

گر چه نظر مولانا در مثنوی مستقیماً بیان مسائل فلسفه نبوده ، لیکن او دماغش بقدری

فلسفی و فیلسوفانه واقع شده که از وی بدون اینکه قاصد باشد مطالب حکمی و فلسفی

تراوش می شود و حتی گفته های عادی و سخنان معمولیش هم مشحون به نکات علمی و

۱ - سیانس (Science) عبارتست از علومی که مبنی بر مشاهده و تجربه باشد. مترجم.

سوانح مولوی رومی

فلسفی است و از همینجا است که می بینید يك حکایت خیلی مختصر را که شروع میکند چطور و تا کجا آن دامنه پیدا کرده ختم می شود. باری اینك ما مسائل چندی در فلسفه و سیانس یعنی علم با اصطلاح امروزی در اینجا ذکر میکنیم که بطور ضمنی و تبعی در این کتاب بیان شده که از جمله یکی تجاذب اجسام است و معنای آن این است که کلیه اجسام هر يك دیگری را بطرف خود میکشند و در نتیجه همین کشش است که تمامی سیارات و اجسام هر کدام بر جای خود قائم و استوار میباشند و راجع باین مسئله همه اروپا بلکه تمامی دنیا اتفاق دارند که نیوتون^۱ آنرا ایجاد و اکتشاف کرده است و شما تعجب میکنید اگر گفته شود که در چندین قرن قبل جلال الدین رومی این فکر بدیع را ظاهر کرده بود، چنانکه می فرماید :

۱ - من برای اینکه قضیه کاملاً با يك بیان وافی روشن شده باشد شرح جالب توجه زیر را در تمجید این دانشمند بزرگ و عظمت اکتشاف او که مأخوذ از «تاریخ علوم» پی بر روسو ترجمه آقای حسن صفاری است بنظر خوانندگان گرامی میرسانم :

«اسحق نیوتون از نوابغ فلاسفه انگلیس در چهارم ژانویه سال ۱۶۴۳ در وولس-تورپ واقع در ناحیه لینکولشیر متولد گردید. میگویند آتقدر کوچک بود که بقول مادرش میتوانست ویرا در يك کوزه يك لیتری جای دهند. با اینحال بزندگانی ادامه داد و بقدر کافی قوی شد بطوریکه در دوازده سالگی یکی از رقای همکلاس خود را گوشمالی بسزا داد. او آنوقت جزو شاگردان غیر شبانه روزی کالج گرانتهام بود و کارهای دستی را با مهارت انجام میداد .

در هیجده سالگی جزو شاگردان مجانی وارد دانشگاه کمبریج شد. دانشگاههای انگلستان در آنوقت نسبت به دانشگاههای اروپا بسیار آزاد میخواه بودند. دانشجویان در این دانشگاهها بهیچوجه مجبور نبودند که برنامه خاصی را اجرا نمایند و هر کس کاری را بدان علاقه داشت انجام میداد. بهین دلیل نیوتون جوان نیز هندسه اقلیدس و سپس هندسه دکارت را مطالعه کرد .

این نابغه بزرگ مابین سالهای ۱۶۶۱ و ۱۶۶۴ چیزی از خود نشان نداد، حتی در سال ۱۶۶۳ در یکی از مسابقهها مابین صد و چهل نفر مسابقه دهنده فقط مقام بیست و چهارم را احراز کرد. سال بعد در آن ناحیه مرض طاعون غده ای بصورت اپیدی بروز کرد. دانشگاه شاگردان خود را مرخص کرد و نیوتون جوان به وولس تورپ نزد خانواده خود مراجعت کرد و در آنجا بود که برای اولین بار عظمت هوش و استعداد او آشکار گردید. وی تمام کتب و اسناد خود را در کمبریج گذارده بود و تك و تنها، فکر را آزاد گذاشته بود که از منابع خاص خود استفاده نماید. وی همواره در حال تفکر در بیلاق گردش میکرد و کوچکترین چیزها و

جمله اجزای جهان ز آن حکم پیش

جفت جفت و عاشقات جفت خوش

هست هر جفتی بعالم جفت خواه

راست همچون کهربا و برک گاه

آسمان گوید زمین را مرحبا

با توام چون آهن و آهن ربا

و بنا بر این در موضوع معلق ماندن زمین از قول يك حکیم چنین سروده :

گفت سائل چون بماند این خاکدان

در میان این محیط آسمان

همچو قندیلی معلق در هوا

نی بر اسفل می رود نی بر علا

آن حکیمش گفت کز جذب سما

از جهات شش بماند اندر هوا

حقیرترین نمودهای زندگی روزانه برای او موضوع تفکر و تعمق محسوب میشد و این جوان بیست و دو ساله تا آن هنگام خیلی بیش از ارشمیدس و دکارت درباره معرفت ساختمان جهان عمیق و دقیق شده بود. اگر بشریت دورانی را که ما بین مرك ارشمیدس و تولد نیوتون وجود داشته است از تاریخ خود حذف نماید و بجای آن دو سال اقامت نیوتون در وولس-تورپ را جانشین سازد ضرری نکرده است. بدون شك این دو قسمت از زمان، از طرفي يك دوره هیجده قرنی و از طرف دیگر يك دوره دو ساله را اگر در دو کفه ترازویی قرار دهند با احتمال قوی کفه سنگین تر، آن نیست که شامل دوره هیجده قرنی است زیرا در واقع ضمن این دو ساله بود که نیوتون حساب عناصر بینهایت کوچک را اختراع کرد و **قانون جاذبه عمومی را کشف نمود** و تئوری نور را بنیان گذاشت ...

« بدون شك تا کنون در تاریخ بشریت نامی مافوق نیوتون وجود نداشته است و هیچ اثر انسانی نیست که بتوان آنرا از لحاظ عظمت همتای کتاب «اصول» او (حاوی و هادی قانون جاذبه عمومی) دانست. این شاهکار بزرگ برای اولین بار راز بزرگ طبیعت را با انسان شناساند و مانند يك نورافکن قوی، هادی و راهنمای انسان بسوی مکانیسمی شد که موجب حرکت تمام اختران فلکی میباشد و بهمین جهت میتوان مدعی شد که مصنف آن از مقام آدمیت قدم فراتر نهاد بطوریکه بزرگترین ادامه دهنده اکتشافات بزرگ او یعنی لاپلاس در حق وی چنین اظهار داشت. « این کتاب تا ابد همچون بنای معظمی عمیق دانش نابغه بزرگی را که کاشف بزرگترین توانین طبیعت بوده است بجهانیان مدال خواهد داشت ». از بیان فوق ضمناً عظمت مولانا را از لحاظ ابداع این فکر خوب میتوان دانست که تا چه پایه است.

(مترجم)

چون ز مقناطیس قبه ریخته در میان ماند آهنی آویخته
 یعنی نظر باینکه اجرام و اختران فلکی از هر طرف همدیگر را جذب میکنند و
 لذا می بینید که زمین درمیانه معلق مانده است و مثال آن این است که اگر گنبدی از
 مقناطیس بنا کنند و قطعه‌ای از آهن در وسط بدین طریق قرار دهند که از هر سو مواجه
 با کشش مقناطیس باشد آن آهن در همانجا معلق و آویزان میماند و برای زمین هم همین
 حالت است.

مطابق تحقیقات جدیده اینم طلب ثابت شده است که ترکیب
 تجاذب ذرات
 جسم از ذراتی است بی نهایت خرد که آنها را اجزای ذیمقراطیسی
 گویند. بین این ذرات هم تجاذب و کشش است، لیکن مدارج کشش یسکان نیستند بلکه
 بعضی از این ذرات در بعضی دیگر در نهایت درجه شدت جذب میکنند و لذا در این ذرات معنیها
 درجه اتصال و بهم پیوستگی است و اینقسم اتصال ذرات را جامد گویند. مثلاً آهن نسبت
 به چوب بیشتر جامد میباشد، زیرا که از ذراتی ترکیب یافته که کشش آنها با هم نهایت درجه
 قوی برعکس در ذرات چوب که این کشش کم است، در بعضی چیزها این کشش از آنها کم
 کمتر است و لذا دیده می شود که زود می شکنند و یا پاره میشوند. معنی تخلخل و تکائف
 هم همین است، یعنی اتصال اجزاء با هم زیاد یا کم میباشد. مسئله تجاذب ذرات را هم
 مولانا با نهایت صراحت و وضوح بیان کرده است. ذیلاً ملاحظه کنید چه میگوید:

میل هر جزئی به جزئی می نهد	ز اتحاد هر دو تولیدی جهد
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش	از بی تکمیل فعل و کار خویش
دور گردون راز موج عشق دان	کر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جهادی محو گشتی در نبات	کی فدای روح گشتی نامیات
هر یکی بر جا فسردی همچو پنج	کی بندی پران و جویان چون ملخ

او در این اشعار جذب را بلفظ عشق که يك اصطلاح صوفیانه است تعبیر نموده
 میگوید که نباتات از اجزائی که پرورش یافته اند آن اجزاء همان اجزاء جمادی هستند،
 لیکن چون میان آنها و اجزاء نباتی با هم کشش و تجاذب است لذا اجزاء مزبوره بصورت

نبات درمیآید و همینطور اجزاء نباتی اجزاء حیوانی میگردد، اگر نمی شد این کشش و تجاذب هر آینه هر جزء در جای خود منجمد شده بیحرکت میماند و این مرکبات بظهور نمیآید.

مطابق تحقیقات جدیده اجزاء جسم دمام و در نهایت سرعت فنا گردیده و بجای آن اجزاء نو و تازه ای آمده قرار میگیرد تا این حد که بعد از یک مدت در جسم انسان از اجزاء سابق ندره ای هم باقی نمی ماند بلکه بالکل يك جسم نویی پدیدار میگردد، لیکن فوراً بجای اجزاء کهنه اجزاء تازه ای قائم میشود و همین سبب شده که فنا شدن جسم هیچوقت محسوس نمیباشد.

مولانا این مسئله را با نهایت وضوح بیان نموده است :

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نو می شود دنیا و ما	بی خبر از توشدن اندر بقا
عمر همچون بجوی نو تو میرسد	مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی بدست
شاخ آتش را به جنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

مولانا بحر العلوم در شرح این اشعار چنین مینویسد: بیانیست مرتجد امثال را و آن این است که صور همه کائنات در هر آن تبدیل میشود که در هر آن صورتی معدوم میشود و صورت آخری در آن موجود میشود با وحدت عین و آن اینست که يك صورت باقی باشد در دو آن، لیکن چونکه صورت زائله شبیه صورت حادثه است حس این تبدیل را نمی یابد و گمان برده میشود که همان صورت مستمر است.

وجودات عالم در چهار قسم تقسیم شده اند: جمادات، نباتات،

مسئله ارتقاء

حیوانات و انسان. لیکن راجع به مسئله خلقت و وجود آنها در میان

حکما اختلاف رأی است و رأی عام اینست که انواع چهارگانه مذکور در وجود خود مستقل میباشند، باین معنی که فطرت آنها را از آغاز و بدو خلقت (چنانکه امروز می بینیم) بوجود آورده است، ولی فریق دیگر بر آنند که در آغاز فقط يك چیز بوده و همان

سوانح مولوی رومی

بقدر بچ تحول یافته نابدیجه اخیر یعنی انسان رسیده است . انسان در اول جماد بوده، سپس نبات و از آن پس حیوان و بعد از آن وارد مرحله انسان شده است . این سلسله نشو و ارتقاء حتی در انواع و اصنافی که تحت آن انواعند جاری میباشد . مثلاً فاخته، قمری و کبوتر نوع مستقل جدا گانه ای نیستند بلکه در اصل يك قسم پرنده بوده که بر اثر عوامل و اسباب خارجی بصورت های مختلف در آمده اند و با انقلاب صورت سیرت هم تبدیل یافته است . اکتشاف این مسئله یعنی مسئله تبدیل انواع به داروین یکی از دانشمندان بزرگ انگلیس منتسب شده و او را موجد آن میدانند و در حقیقت آنطوریکه داروین در این قضیه کنجکاوی و تحقیق و تدقیق نموده و با حسن بینائی آنرا به ثبوت رسانیده میتوان ویرا موجد این قانون یعنی قانون تبدیل انواع دانست. شما تعجب میکنید و قتی که می بینید که مولانا این مسئله را در اشعار زیر بصراحت نوشته است :

آمده اول به اقلیم جماد	از جمادی در نباتی او فتاد
سالها اندر نباتی عمر کرد	از جمادی یاد نلورد از نبرد
و ز نباتی چون بچیان او فتاد	نامش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن	خاصه در وقت بهار و ضمیران
همچو میل کودکان با مادران	سر میل خود نداند در لبان
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت	ناشد اکنون عاقل و دانا و زفت

پایان

فهرست کتاب

	مقدمه مترجم
۲	دبیاجه مؤلف
۲۲	نام و نسب ، ولادت و تعلیم و تربیت
۲۳	اولاد
۲۴	سلسله باطنی
۲۷	معاصرین مولانا و اصحاب صحبت
۳۵	اخلاق و عادات
۳۷	تألیفات مولانا
۴۸	دیوان
۵۲	مثنوی
۸۲	شهرت و مقبولیت مثنوی
۸۴	علم کلام
۸۹	الهیات - ذات باری
۹۳	صفات باری
۱۰۵	نبوت
۱۱۰	معجزه
۱۱۷	روح
۱۲۴	معاد
۱۳۵	جبر و قدر
۱۳۹	تصوف
۱۵۱	توحید (وحدت و حدود)
۱۵۴	فلسفه و سبانیس
۱۵۶	تجدد اممال - مسئله ارنفاه

فہرست اعلام

اوریا	۲
۵۶	آلب ارسلان
ابن الاثیر مورخ	۵
۲۵	<u>الف</u>
ابن الفارص	شیخ ابوالحسن خرقانی
۲۵	۳۴
ارسطو	افلاطون
۱۱۱-۶۲	۱۱۲
ابن الصلاح محدث	شیخ اسمعیل قیصری
۲۵	۵۲-۳۷
ابن النجار مورخ	اسمعیل (ع)
۲۵	۵۶
ابن تیمیہ	شیخ اوحید الدین کرمانی
۶۷	۳۳-۲۵
ابن القفطی	ارنیقی
۲۵	۲۷
ابن حزم	امدی طوسی
۶۶	۵۳
ابن بطوطہ	ابوبکر صدیق
۲۳-۲۲-۱۰	۳
اکمل الدین	ابن جبیر
۲۰	۷
ابراہیم (ع)	اوحدی مراغہ
۱۰۲	۵۳
انوری	اوحدی کرمانی
۳۸	۵۳
ابوسعید ابوالخیر	ابوالمحسن
۱۲۸-۴۹-۳۸	۷
ابوجہل	ابن خلکان
۱۰۳	۷

حسام الدین چلبی	ب
۵۱-۵۰-۴۹-۲۹	بہاء الدین
جزء (سید الشہداء)	۴۹-۶-۴-۳
۱۰۳	بیکو
حسین بلخی	۵
۳	بلقیس
حکیم منائی	۵۶
۵۹-۵۴-۵۳-۴۹-۳۸-۶	بابا کمال الدین
ج	۱۱-۸
چلبی عارف	بابزید بسطامی
۲۳	۱۴۶-۱۳۸-۱۲-۱۱
چلبی عاید	بیچو خان
۲۳	۱۶
چلبی واحد	بوعلی و بوعلی
۲۳	۲۰
چلبی زاہد	بہاء الدین ولد
۲۳	۵۱-۳۱-۲۱-۱۲
چلبی	شاہ بوعلی قلندر
۲۹	۲۵
خ	ت
خوارزمشاہ	تایجو
۴-۳	۵
خونجی منطقی	ج
۲۵	جلال الدین فریدون
خاقانی	۲۳
۳۸	جہانگیر
د	۴
دقیقی	جالینوس
۵۳	۱۱۱
داود	ح
۵۶	حسن میندی
داروبن	۳۴
۶۴	خواجہ حافظ
	۵۲-۲۲
ضرت امام رضا (ع)	حسام الدین
۴	۳۰-۲۹-۲۳-۲۱-۱۹

شمس الائمة كرودى ٢٥	رکن الدين قليج ارملان ٣٤-٦-٥
شمس تبريزى ١٧-١٦-١٥-١٤-١٣-١٢-١١-١٠-٩-٨	رودكى ٣٨
٤٩-٣٦-٢٨-٢٦	<u>ز</u>
شهاب الدين سهرودى ٢٦-٢٥	زين العابدين شروانى ٩
شمس الدين مارونى ٣٣-٣٢	زردشت ١٠٢
<u>ص</u>	<u>س</u>
صلاح الدين ١٩-١٨-١٧-٢	شيخ سعد الدين حموى ٢٥
صلاح الدين زر كوب ٢٩-١٧-١٦-١٢	سلمان ٣٨
شيخ صدر الدين قونوى ٣٣-٣٢-٢٥-٢١-٢٠	سليمان ٥٦
<u>ض</u>	قاضى سراج الدين - قونوى ٣٣-٣٢-٢١
ضياء الدين يطار ٢٥	شيخ سعدى ١٣٨-٦١-٣٩-٣٨-٢٦-٢٥
<u>ط</u>	سلطان ولد ٣٥-٢٩-٢٣-٢٢-٢١-١٨-١٤-١٣-١٢-٦
طالوت ٥٦	سيد برهان الدين محقق ٢٨-١٧-٨-٦
<u>ظ</u>	سكاكى ٢٥
ظهير قاريابى ٣٨	سيف الدين آمدى ٢٥
<u>ع</u>	سپه سالار ٣٩-٣٦-٢٨-٢٥-١٨-١٥-١٢-١٠-٧-٣-٢
علاء الدين محمد ٢٢	سلطان محمد ٤
عراقى ٣٩-٣٨-٢٥	<u>ش</u>
على حزين ٣٦	شازلى ٢٥
عبدالواسع جبلى ٣٨	

فردوسی	علاء الدین کیقباد
۴۹	۳۴-۱۵-۱۴-۱۱-۶-۵
فرعون	عزالدین کیکاوس
۱۴۸-۱۴۵	۵
ق	عمر بن احمد بن هبة الله
قتلمش	۷
۵	عمر خیام
علامه قطب الدین	۱۹-۴۵
۲۷-۲۶	عبداللطیف بغدادی
ک	۲۵
حاج کاشی	شیخ عثمان رومی
۳۲	۲۵
کمال اسمعیل	علی (ع)
۳۸	۸۰-۴۱
کمال الدین ابن عدیم	عبدالعلی بحر العلوم
۷	۱۵۵-۱۰۹-۹۹-۹۵-۵۲
کیا بزرك	عمر
۱۱	۴۱
کیما	عیسی
۱۵-۱۴	۱۰۲-۱۰۱-۴۵-۲۲-۲۱
خ	غ
گرچی خاتون	غیاث الدین کیخسرو
۳۰	۳۴-۵
گرچی خابون	غضنفری
۳۱	۲۰
ل	میرزا غالب
لوط	۴۳
۵۶	امام غزالی
لیلی	۱۳۸-۱۳۷-۱۱۲-۸۲
۷۶	ف
م	فخر الدین رازی
محمد خوارزمشاه	۱۲۷-۱۱۸-۱۰۶-۸۲-۶۲-۶۱-۴
۴-۳	فیناغورث
ملك سعيد فخر الدین	۱۱۱
۶	خواجہ فرید الدین عطار
	۵۶۲-۵۴-۵۳-۴۹-۳۸-۲۵-۴

فهرست اعلام

۲۶-۲۵-۲۴
 مجددالدين اتابك (خواجه)
 ۳۴-۳۲
 محمد رضا
 ۵۳
 سلطان محمود غزنوی
 ۴۸-۳۴
 محمد افضل الله آبادی
 ۵۲
 محمود شبستری
 ۱۴۶
 مریم
 ۶۴-۶۳-۴۵

ن

نجم الدين رازی
 ۲۵
 نیوتون
 ۱۵۲

و

شاه ولی اله
 ۱۳۸

ه

هولا کوخان
 ۱۶-۶-۵

ی

یاقوت حموی
 ۲۵
 یونس
 ۵۶
 یحیی
 ۶۴-۶۳

مجنون

۷۶

مأمون

۴

منجوخان

۵

معرین الدین پروانه

۳۵-۳۴-۳۲-۳۰-۶

الملك الظاهر

۷

مولانا جلال الدين (محمد)

۱۳-۱۲-۱۱-۱۰-۹-۸-۷-۶-۵-۴-۳-۲-۱

-۲۳-۲۲-۲۱-۲۰-۱۹-۱۸-۱۷-۱۶-۱۵-۱۴

-۳۳-۳۲-۳۱-۳۰-۲۹-۲۸-۲۷-۲۶-۲۵-۲۴

-۴۳-۴۲-۴۱-۴۰-۳۹-۳۸-۳۷-۳۶-۳۵-۳۴

-۶۲-۶۱-۶۰-۵۹-۵۸-۵۷-۵۶-۵۵-۴۹-۴۵

-۷۷-۷۶-۷۵-۷۴-۷۳-۷۲-۷۱-۷۰-۶۷-۶۶-۶۵-۶۴

-۹۳-۹۲-۹۱-۸۹-۸۸-۸۷-۸۵-۸۳-۸۱-۷۹

۱۰۷-۱۰۶-۱۰۵-۱۰۳-۹۸-۹۷-۹۶-۹۵-۹۴

-۱۱۶-۱۱۴-۱۱۳-۱۱۲-۱۱۰-۱۰۹-۱۰۸

-۱۲۶-۱۲۳-۱۲۱-۱۲۰-۱۱۹-۱۱۸-۱۱۷

-۱۳۸-۱۳۶-۱۳۴-۱۳۱-۱۲۹-۱۲۸-۱۳۷

-۱۴۸-۱۴۷-۱۴۶-۱۴۵-۱۴۴-۱۴۳-۱۴۲

۱۵۲-۱۵۱-۱۵۰

منصور

۱۴۸-۱۴۶-۱۴۵-۱۴۱

شیخ محیی الدین عربی - اکبر

۱۴۵-۱۳۸-۱۰۰-۲۵-۲۰

میرعباس مفتی

۵۵

محمد (ص)

۱۰۰-۲۱

محقق طوسی

فهرست

کتابهای مهمی که مترجم این کتاب

تاکنون از انگلیسی و اردو ترجمه نموده و طبع و نشر هم شده :

۱- تمدن عرب و اسلام تألیف گوستاو لوبون فرانسوی

مشتمل بر شش کتاب :

- | | |
|------------------------------------|------------------------------|
| کتاب اول : سرزمین - نژاد | مشتمل بر سه باب و نوازده فصل |
| کتاب دوم : بنیاد تمدن عرب و اسلام | مشتمل بر سه باب و ده فصل |
| کتاب سوم : خلافت عرب و اسلام | مشتمل بر هشت باب و ۲۴ فصل |
| کتاب چهارم : رسوم و نظامات عرب | مشتمل بر پنج باب و نوزده فصل |
| کتاب پنجم : تمدن | مشتمل بر ده باب و ۲۷ فصل |
| کتاب ششم : انحطاط تمدن عرب و اسلام | مشتمل بر دو باب و هشت فصل |
- (مجموع : در ۸۵۰ صفحه و دارای ۳۶۳ گراور و سه نقشه که تاکنون سه بار بطبع رسیده است)
- #### ۲- تاریخ عرب و اسلام (تاریخ صحرائشبان) تألیف سید امیر علی هندی (در انگلیسی)
- مشتمل بر وقایع تاریخی و نیز مسائل اجتماعی سه قاره عرب یعنی آسیا و آفریقا و اسپانیا ، (در حدود ۲۰۰ صفحه و دارای چندین گراور و نقشه که در لندن هفت بار بطبع رسیده و مترجم از نسخه آخرین چاپ ترجمه نموده)

۳- شعر العجم یا تاریخ شعرا و ادبیات ایران

در پنج جلد تألیف شبلی زهمانی هندی بشرح زیر :

- جلد اول - دوره قدما و آن از منظر آغاز و بنظامی انجام میابد .
- جلد دوم - دوره متوسطین : از عطار شروع و به ابن یمن ختم میشود .
- جلد چهارم - و آن در حقیقت نقد الشعر و در اطراف شعرو شاعری ایران از قصیده ، غزل و متوی روی اصول انقاد علمی سخن میراند .
- جلد پنجم - و آن جزو مجلد قبل یعنی مجلد چهارم است و در همان زمینه صحبت میکند .
- اما جلد سوم مخصوص بدوره مآخرین که از فغانی شروع و به ابوطالب کلیم منتهی میگردد هنوز بطبع نرسیده است .

۴- تاریخ مفصل ایران تألیف سرپرسی سایکس در دو جلد بدینقرار :

- جلد اول - از ماقبل تاریخ تا دوره عباسیان و خلیفه هادی در ۸۰۲ صفحه و دارای ۶۲ گراور و یک نقشه :

جلد دوم - از دوره عباسی یعنی از زمان هارون تادوره پهلوی و هزار و سیصد و ده شمسی
در ۲۹۲ صفحه و دارای (در حدود) ۵۲ گراور
تاریخ هند که مشتمل است بر وفایع تاریخی هند باستان - هند دوره اسلام و هند انگلیس
و آن از انگلیسی ترجمه شده است .

۵ - تفسیر قرآن سرسید احمد خان هندی .

۶ - علم کلام تألیف شبلی نعمانی در دو جلد بشرح پائین:

جلد اول - مشتمل بر وفایع تاریخی علم مزبور روی اصول اسعاد علمی .

جلد دوم - علم کلام جدید - یعنی دفاع اسلام از تعرض مخالفین طبق موازین علمی عصر حاضر .

۷ - حریق کتابخانه اسکندریه .
۸ - رابنسون کروزو .
این هر دو رساله است

