

به نام خداوند جان و خرد



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

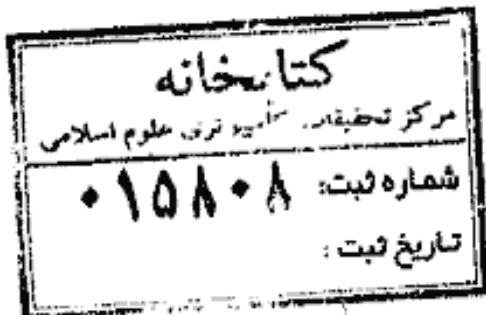
سیرنی

نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مشنوی



مرکز تحقیقات و پژوهش در علوم اسلامی

تالیف دکتر عبدالحسین زرین کوب



انتشارات علمی، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

شماره ۱۳۵۸ تلفن: ۶۴۶۵۹۷۰ و ۶۴۶۰۶۶۷

سرّنی

دکتر عبدالحسین زرین کوب

چاپ هفتم - ۱۳۷۸

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

چاپ: چاپخانه مهارت

این کتاب با تسهیلات حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱ -

سرّنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی / تألیف عبدالحسین زرین کوب. - تهران:

علمی، ۱۳۶۸.

۲ ج. (۱۱۵۴ ص)

کتابنامه.

چاپ ۶: ۱۳۷۴.

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

شعر فارسی - قرن ۷ ق. - تاریخ و نقد. الف. عنوان.

{ فهرست مطالب } {

{ جلد اول } {

صفحه یادداشتها	صفحه فصلها	
	۷	گزارشنامه
	۱۱	مقدمه
۷۷۹	۱۷	۱. مثنوی درنی نامه
۷۸۸	۶۷	۲. مولانا و یاران
۷۹۱	۱۲۱	۳. با جمع مستمع
۷۹۶	۱۷۱	۴. زبان بی زبانان
۸۰۲	۲۳۳	۵. قافیه اندیشی
۸۰۹	۳۷۷	۶. قصه نی
۸۱۸	۳۴۱	۷. در قلمرو وحی
۸۳۳	۳۸۱	۸. از مشکات نبوت
۸۴۱	۴۳۷	۹. مقالات و دلالات
۸۵۶	۴۹۳	۱۰. عشق و معرفت
۸۶۵	۵۴۵	۱۱. عالم در انسان
		جلد دوم
۸۷۴	۶۰۷	۱۲. انسان در عالم
۸۷۸	۶۵۱	۱۳. با شمع شریعت
۸۸۲	۶۸۵	۱۴. در جاده طریقت
۸۸۶	۷۲۱	۱۵. مقصد حقیقت
۸۹۳	۷۵۷	۱۶. سخن کوتاه: خاتمه
	۷۷۹	یادداشتها



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

صفحة فصلها

۹۰۱	راهنما
۹۹۵	ابیات مشوی در متن
۱۱۱۹	شواهد از دیوان کبیر
۱۱۲۱	ابیات یادداشتها
	فهرست آیات و کلمات قرآنی، احادیث و سنن، اقوال و کلمات
۱۱۳۳	بزرگان، ابیات، مصوعها و امثال
۱۱۴۹	کتابنامه
۱۱۵۵	راهنمای یادداشتها
۱۱۵۹	استدراک

فهرست بندها

۲۴۱ - ۲۶۷/۹	۹۱ - ۲۹/۱
۲۶۸ - ۳۰۰/۱۰	۳۰ - ۶۰/۲
۳۰۱ - ۳۲۶/۱۱	۶۱ - ۹۲/۳
۳۲۷ - ۳۴۵/۱۲	۹۳ - ۱۲۱/۴
۳۴۶ - ۳۶۱/۱۳	۱۲۲ - ۱۵۰/۵
۳۶۲ - ۳۷۵/۱۴	۱۵۱ - ۱۸۴/۶
۳۷۶ - ۳۹۱/۱۵	۱۸۵ - ۲۰۸/۷
۳۹۲ - ۳۹۹/۱۶	۲۰۹ - ۲۴۰/۸



۱۲. انسان در عالم

۳۲۷

با آنکه عالم حسی در نشئه انسانی به کمال خویش می رسد و به همین سبب تمام کاینات عالم در اطوار و منازل خلقت کمالشان درین است که منتهی به مرتبه انسانی گردند، خود انسان کمالش که عبارت از نیل به مرتبه خلافت الهی است از طریق از خود رهایی و فقای خودی ممکن و حاصل می گردد. همین از خود رهایی هم هست که قیامت روحانی را در وجود وی تحقق می دهد و وی را در عالمی روحانی که ورای عالم حسی است حشر می کند و از تنگنای خور و خواب و خشم و شهوت که زندگی هر روزینه عالم حسی بدان محدود می شود، بیرون می آورد.

الف

در واقع آن پیوند اتصال هم که در ورای هرگونه تکلیف و قیاس بین خداوند با انسان هست* به همین مقام خلیفه اللهی انسان مربوط است، چرا که نزد مولانا انسان واقعی و آنچه رب ناس با وی اتصال (§ ۱۰۵ ث) خالی از چند و چون دارد جانی است که شناسای جان باشد، و آنکس که در اقلیم جسم و دنیای حس محدود و متوقف می ماند و جان را که در آنسوی جسم و حس است نمی شناسد ناس نیست و چون از انسان چیزی جز صورت انسانی ندارد البته از ادراک مرتبه خلافت الهی محبوب خواهد بود. در هر حال همین اتصال بیچون که بین رب ناس با جان ناس هست و ادراک شهودی آن غایت سیر انسان در جستجوی حق است انسان را که در ظاهر بیش از یک مشت آب و گل نیست بر آسمان رفیع و چرخ اثر هم افزونی می دهد* و از تمام کاینات ممتاز می دارد. اما آدمی هم تا به حیات آدمی که از ولادت ثانی (§ ۱۰۵ هـ) حاصل می آید زنده نگردد* تحقق به معنی واقعی انسان پیدا نمی کند، و از پنجاست که وجود انسان واقعی مثل کبریت احمر نایاب می شود و

آن راهب که مثل ذوجانس کلبی در روز روشن با چراغ گرد شهر می گردد و همه جا انسان می جوید* در واقع جو یای اینگونه انسانی است.

ب

پیدا است که انسان تا وقتی در خشم و شهوت و در خور و خواب حیوانی که هم با خشم و شهوت مربوط است با خود بر نیاید* نمی تواند از خودی خویش که تعلق قلبی او را به عالم حسی سبب می شود و از عالم جانش منصرف می دارد بیرون بیاید و در نشئه انسانی که ورای مرتبه حیات حیوانی و آنسوی دنیای خور و خواب است تجدید حیات بیاید.

پ

بنابراین، آنچه مایه مزیت انسان بر عالم و بر تمام کاینات محسوبست همین حقیقت انسانی است که عشق را با اختیار در وی جمع می کند و با این هر دو، تشبه به حق و تخلق به اخلاق الله را که غایت سلوک و مقصد حکمت و کمال انسانی است برای وی ممکن می دارد، و از آنجا که شخص انسان در مرتبه کمال خویش خلیفه حق و مرآت وجه اوست وسیله شناخت حق هم هست، و اینکه مولانا آدمی را «اسطرلاب حق» می خواند و تأکید می کند که آدم اسطرلاب — یا بر وفق ضبط نسخه های مثنوی اسطرلاب — اسرار علو است نظر به اهمیت نقش حقیقت انسانی در شناخت حق دارد چرا که به تعبیر وی «همچنانکه اسطرلاب مسین آینه افلاک است» آدمی هم «چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اسطرلاب وجود خود تجلی حق و جمال بیچون را دم به دم و لمح به لمح می بیند»، و اینکه باز به قول مولانا «هرگز آن جمال ازین آینه خالی نباشد»^۲ مزیت و رفعت شأن انسان را که خلیفه حق و مرآت صفات اوست نشان می دهد و مفهوم اشارت من عرف نفسه فقد عرف ربه (۲۲۰۵ الف) را هم که در سخنان صوفیه مکرر آمده است و غالباً نیز آن را همچون حدیث نبوی تلقی کرده اند، از بعضی جهات تبیین می کند.

ت

درست است که این اسطرلاب الهی در عالم حسی در دست عام خلق که خود حقیقت وجود خویش را نمی توانند درک کنند افتاده است و اینها نمی توانند از نقوش آن حقیقت حال عالم علوی را دریابند و در حقیقت نقشهای گویایی که نزد اهل اسطرلاب «از چرخ غیب و خورشید روح»^{*} آگهی می دهد برای آنها مستند هیچ حکمی و وسیله هیچ نوع معرفتی نیست، اما انبیاء، که چشم غیب بین دارند و «تنجیم» این اسطرلاب را خداوند از طریق وحی به آنها تعلیم می کند، این عام خلق را به حقیقت حال خویش و سرّی که تجلی جمال در وجود آنها دارد دلالت* می کنند، و بدینگونه انسان حد وجود خود را از طریق وحی نبوت و دلالت انبیاء

می تواند درک کند، و فکرت فلسفی و حلّ عقده اشکال علم بحثی نمی تواند آن را بر وی کشف نماید*.

ث

این معنی هم که انسان اسطرلاب اسرار حق محسوبست به احتمال قوی در کلام مولانا تعبیری است از فحوای مضمون یک حدیث نبوی که نزد صوفیه غالباً بدان اشارت می شود و به موجب آن خداوند آدم را بر صورت خویش خلق کرد* - خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مَلِيٍّ صُورَتِهِ^۲ مولانا درین اشارت ظاهراً صورت را در معنی وصف و صفت تلقی می کند. (§ ۲۳۱ ج) و به همین سبب وقتی هم در جای دیگر می گوید که عشق اسطرلاب اسرار خداست* نظر به این معنی دارد که عشق در عین آنکه وصف انسانی و مایه امتیاز او از سایر کاینات است در واقع وصف حق است و انتساب آن به انسان جز از روی مجاز نیست، پس در انسان اگر محبت و عشقی هست انعکاس پرتویست که از صفات حق و صورت وی افتاده است، و نوری که بر اسطرلاب و نقوش آن می تابد از اسطرلاب نیست، از خورشیدمست که اسطرلاب اوج و رفعت آن را نشان می دهد. این قول هم که خداوند انسان را بر صورت خویش خلق کرد [۱] در نزد مولانا مستند این حکم است که صفات ما نیز از صفات و اوصاف حق ناشی است و البته خلافت الهی انسان و اینکه انسان مظهر و مرآت تجلی اوصاف حق هم هست به احتمال قوی می بایست در نزد وی ناشی از همین معنی بوده باشد.

ج

۳۲۸

با توجه به وصف وحدت که اقتضای ذات حق و لازمه صفات او نیز هست، قول به این مظهریت انسان در عین حال این مسأله را مطرح می کند که اگر حقیقت انسانی صورتی از وصف حق است برای چه، بررغم آنچه وحدت ذات آن را اقتضا می کند، دایم با خود در اختلاف و نزاع است و آنگونه که مقتضای اصل صورت اوست به وحدت تام تحقق نمی یابد؟ به این مسأله مولانا جلال الدین در قصه اعرابی و خلیفه* ضمن تاویل رمزی آن داستان (§ ۱۵۶ پ) پاسخ می دهد و می گوید تا این تخالف و تضاد را به نحوی توجیه کند.

الف

مولانا در باره اشخاص قصه به مناسبت خاطر نشان می کند* که این اشخاص همگی صورت حال خود ما هستند، چنانکه اعرابی رمزی از عقل است و زن رمزی از

۲۵۱/۳۲۷ - فیه مافیہ ۱۰/۳ - جامع صغیر ۴/۲

۳۲۷/۳* پ: ۷۶۰/۴، ۱۳۸/۶، ۲۸۹۰/۵، ۲۸۸۷/۵ - پ: ۲۸۹۴/۵ ت:

۳۱۳۸/۶ ث: ۳۱۴۱/۶، ۳۱۴۳/۶، ۵۶۴/۵ ج: ۱۱۹۴/۴، ۱۱۱۰/۱

حرص و حکایت هم در واقع نقد حال ماست. اما اصل انکار و اختلاف خلق، که ماجرای نزاع اعرابی وزن درین قصه رمزی از آنست و تخالف عقل و نفس را نشان می دهد و با وحدت و اتحادی که اوصاف انسانی با یکدیگر و با اصل خویش که صورت اوصاف حق است (۳۲۷ج) دارند قابل توجیه به نظر نمی آید، ناشی است از اینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو به کل را دارد* اما این نسبت از مقوله ارتباط و تعلق بین جزوهای کل با خود کل نیست بلکه اینجا جزوها در حکم وجوه مختلف حقیقت واحد محسوبند، چرا که اصل حقیقت در مفهوم متعارف پذیرای جزو نیست، پس انسان که نسبت به حق حکم جزو را به کل در همین مفهوم اخیر دارد وجوه مختلف کل را نشان می دهد و در واقع اوصاف حق را از خود ظاهر می کند. اما این اوصاف که در نظر انسان با یکدیگر مغایر می نمایند در حقیقت اجزاء یک کل در معنی عادی کلمه محسوب نیستند، وجوه مختلف امر واحدی هستند و هر یک از این احوال در عین آنکه با یکدیگر اختلاف دارند با اصل متحدند.

ب

پس ارتباط آنها با حق از مقوله نسبت بوی گل با گل و بانگ بلبل با بلبل نیست، بلکه از نوع نسبتی است که بانگ همه مرغان با بلبل و بوی همه گل ها با گل دارد و به تعبیر دیگر، از مقوله نسبتی است که هر چیز زیبا به اصل زیبایی می تواند داشت، و گویی نسبت هر یک از اعیان خلق به وجود واحد همان نسبت اجزاء مقیده باشد با کل مطلق^۱. به بیان دیگر، خلق مختلف حکم حروف الفبا را دارند که با وجود اختلاف ظاهر همه آنها به نحوی با الف متحد و مربوط هستند*، چرا که بر وفق تعبیر صوفیه، عقل کل که *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ* محسوبست در قیاس با الف که عبارت از واحدست حکم باء بسمل را دارد^۲ و از مراتب آن به شمار می آید، و پیداست که سایر خلق هم مثل سایر حروف جز مراتب مختلف همین وجود واحد که از آن تعبیر به الف می کنند نخواهد بود، و هر چند حروف در ظاهر مختلف و متکثر می نمایند، از یک روی که وجه اتصال و اتحاد با الف باشد، همه آنها سر تا پا یکی هستند*.

پ

بدون شک این نکته که حروف ابجد را طفلان فاش و آسان می یابند* و با اینحال حقیقت معنی آن را نمی دانند (۲۲۲) نیز اشارتی به وجود اسراری در حروف هست که مولانا در اینجا می کوشد تا از طریق آن مفهوم وحدت خلق را به نحوی توجیه کند. اتحاد خلق را باهم و با اصل خود که صورت حق است، جلال الدین در عین حال مستند تبیین این نکته می یابد که اختلاف خلق ظاهری است و حقیقت ندارد. به علاوه اختلاف آنها که امری ظاهری است درین نشئه

است و اتحاد و وحدت که حقیقت حال آنهاست در نشئه بعد پیدا می شود.*

ت

۳۲۹

معهدا حقیقت انسان در نشئه حاضر هم عبارت از اندیشه اوست، و اینکه مولانا به جهت دفع هر شبهه‌یی درین باب خاطر نشان می کند که مابقی هر چه هست در وجود وی جز استخوان و ریشه‌یی نیست* نشان می دهد که این اندیشه در نزد وی تمام جریان حیات انسانی را در بردارد؛ از حیات حیوانی که استخوان و ریشه اش با آن مربوط است تا حیات انسانی که آنچه وی آن را از حیوان و قلمگ ممتاز می کند بدان تعلق دارد. عجب آنکه انسان کبیر هم، مثل انسان که عالم صغیرست، حقیقت وجودش همان اندیشه است و این حقیقت همان امری است که از آن گه گاه به عقل کل عبارت می کنند و حکمت بالغه الهی نیز تعبیری از آن محسوبست. همین حکمت بالغه است که این عالم یک فکرت آن محسوبست و تمام عوالم جز جلوه‌یی از فکر و سودای آن نیست*.

الف

در هر حال این عقل کل که نزد صوفیه مبده عالم ملکوت و تعبیری از صفت قیومی خداوند تعالی محسوبست^۱، و بی آنکه بدانچه حکماء و مفلسفان در باب وی می گویند^۲ موصوف باشد، جان عالم و آنچه ملکوت آن خوانده می شود بدان قوام و بقا دارد، بدان سبب که بر ما محیط و به همین جهت مثل جان با ما نزدیک است، نزد ما نامرئی است، و عقل ما که عقل جزوی است و هیچ امری را جز به آلت فکر ادراک نمی کند نمی تواند بر آن احاطه یابد. معهدا آنچه عقل جزوی را با آنکه از ادراک حقیقت عقل کل عاجز و قاصرست به جستجوی آن وامی دارد، همین حکمت بالغه الهی است که عقل کل همانست. و اینکه عقل جزوی طالب شناخت آن می شود و چون نفوذ در اقلیم اینگونه لطائف شأن آن نیست همواره از ادراک آن باز می ماند، حال وی را درین جستجو به حال آن سوار مانند می کند که می پندارد اسب خود را گم کرده است و همه جا به دنبال آن در جستجوست اما نمی داند که در واقع همان اسب است که او را درین جستجو به هر سوئی می برد،* و طرفه آنست که این عقل محدود جزوی این جستجو را هم از خود می پندارد و نمی داند که او هر قدر با وسایط برهان و استدلال سعی نماید تا راه به عقل کل بیابد دسترس ناپذیری عقل کل

۳۲۸ / ۱ و ۲ - شرح گلشن راز / ۳۲، ۱۶۴

۳۲۸ / * الف: ۲۲۴۴ / ۱، ب: ۲۹۰۳ / ۱، ۲۸۰۱ / ۱، پ: ۲۹۱۴ / ۱ - ۲۹۱۵ / ۱، ت:

۲۷۲۸ / ۱ - ۲۹۱۷ / ۱

وی را از شناخت خویش محروم می‌دارد و تمام وسایط واسباب وی را — که عقل جزوی جز به مدد آنها قادر به ادراک نیست — باز پس می‌زند.

ب

اینجا در طی این جستجو عقل جزوی به موج دریا می‌ماند که با سرعت و جسارت خاصی به هر وسیله‌ی تمسک می‌کند تا خود را به قلب و عمق دریا برساند، اما دریا که تمثیل عقل کل است وی را بلافاصله با شدت به سوی کرانه باز پس می‌راند و با همان وسیله او را از خویش دور می‌اندازد،* ازین رو حال عقل جزوی، که انسان می‌خواهد به وسیله آن به دریای بی‌پایان حکمت الهی راه یابد و بدینگونه صورت ظاهر را به معنی تحقق دهد، به کاسه‌ی می‌ماند که بر روی آب می‌رود و تا وقتی از آب خالی است حرکت دارد، به مجرد آنکه آب در وی راه یافت در آب غرق می‌شود* و دیگر خودی خود را از دست می‌دهد و درمی‌یابد که ورای عقل جزوی دریایی است که وجود وی را نفی می‌کند و تا وی از خودی خویش رهایی نیابد نمی‌تواند در آن فانی و به آن باقی گردد.

پ

بدینگونه آنکس که می‌خواهد به کمک عقل جزوی راه به عقل کل و حکمت بالغه و بی‌پایان بیابد، مادام که هنوز به کمال نرسیده است و از اتصال به کل و فنای در آن واقف نیست به «خودی» خویش «شعور» دارد و صفات بشری که در او هست او را از استغراق در کلیت باز می‌دارد، اما به مجرد آنکه این اوصاف وی فانی شد جزویت وی به کلیت می‌پیوندد و کاسه چون از آب بی‌پایان دریا لبریز می‌شود در دریا فانی می‌گردد* و محدودیت و تعین خود را از دست می‌دهد. این نکته که کاسه هم وقتی بر روی آب حرکت می‌کند و هنوز فانی و مستهلک در آن نیست حتی همان حرکت کردن و زیر و زبر شدنش هم از خود او نیست، از دریاست، امری است که عقل جزوی به علت اعتمادی که بر مجرد حس دارد از آن واقف نیست، و اینجاست که حال او یادآور حال سواری می‌شود که اسب خود را یاوه می‌پندارد و بیهوده به جستجوی خویش می‌پردازد و نمی‌داند که آن اسب یاوه نیست و پویه و جستجوی خود وی نیز از آن است.

ت

در واقع عقل جزوی هر چند در آنچه به حس و عمل و احوال معاش انسان مربوط است بیناست، در آنچه به ماوراء حس و «احوال عقبی» تعلق دارد نایبناست^۳، و علم بحثی که از تکاپوی بیهوده وی درین اقلیم نامکشوف حاصل می‌شود و وی آن را نتیجه کنجکاویهای عقل نظری می‌پندارد نزد عارف معرفت واقعی نیست و با آنچه نایبنا از پساویدن اندام فیل ادراک می‌کند تفاوت ندارد، و با اینهمه اصابت وی در آنچه به احوال معاش و لوازم عمل تعلق دارد نیز از خود او

نیست، انعکاس نوری است که از عقل کلی بدان می‌تابد و آن را روشن می‌دارد. پس نوری که عقل جزوی را روشن می‌کند از اتصال وی به عقل کل ناشی است که عقل جزوی بدان شعور و وجدان هم ندارد و در واقع خود بر معیت حق با اشیاء، که در قرآن (۴/۵۷) بدان اشارت هست، مبتنی است. پیداست که این معیت حق با عقل انسانی هم به علت همان شدت اتصالی که دارد از دسترس عقل جزوی خارج می‌ماند و در حقیقت عقل کل، که تمام آنچه عقل جزوی به خود منسوب می‌دارد فعل اوست، نمی‌گذارد تا عقل جزوی مادام که در وی مستهلک و فانی نیست وی را ادراک کند و الهام بخش واقعی و «دهنده راز» را که همان عقل کل است باز شناسد.*

ع

۳۳۰

اینکه مولانا از مفهوم انسان کامل هم که حقیقت محمدیه مظهر اتم تمام مراتب آن محسوبست به عقل کل تعبیر می‌کند از آن روست که انسان کامل، یا به تعبیر مولانا ولی حق، از خود فانی است و آنچه بر وی حاکم است عقل جزوی نیست، عقل کل است، و وقتی مولانا در اینجا عقل کل را «باطن بین» می‌خواند* نظر به همین معنی دارد. به علاوه ولی حق و انسان کامل در حکم جان عالم و به مثابه ملکوت آن است، پس اگر از وی تعبیر به عقل کل شود، با توجه به آنچه صوفیه در تعریف عقل کل می‌گویند، جای اعتراض و ایرادی نخواهد بود.

الف

به هر حال آنچه در مثنوی عقل جزوی نام دارد عقل فردی است که محدود در اقلیم حیات حسی و عنصری است و از ادراک و فهم حقیقت عقل کل که در معنی خاص خویش حکمت بالفه بی‌پایان حق است البته قاصر و عاجزست. کمال عقل جزوی نیز نایل به مرتبه عقل ایمانی است که وی را از تقید در عالم حس و از حصر توجه به امر عمل و معیشت‌رهایی و برتری می‌بخشد، اما این مرتبه هم خود بخشش و موهبت الهی است.* لیکن ایمان امریست که جز با تحقیق و استدلال نظری استحکام نمی‌پذیرد و تقلید از آباء و اقتضای سنت در آن مقبول و متحسن نیست [۲]، ازین رو مولانا آن را، از باب ضرورت اتکایش بر تحقیق، عقل تحقیقی هم می‌خواند، و چون در عین حال آن را بخشش و هدایت الهی می‌شناسد، آن را عقل و هبیبی نیز نام

۳۲۹/۱ و ۲ - مرصاد العباد/ ۴۶، ۳۹۲ - ۳ - شرح گلشن راز/ ۳۶۴

۳۲۹/۱ * الف: ۲۷۷/۲، ۹۷۸/۲، ۱۱۰۹/۱ ب: ۱۱۱۵/۱ پ: ۱۱۱۳/۱ -

۱۱۱۰/۱ - ت: ۱۱۱۱/۱ ج: ۱۱۱۴/۱ -

می دهد، و بدینگونه این مرتبه از عقل را که موهبت تحقیق موجب نیل بدان می شود از آنچه در عرف عقل کسبی و عقل تحصیلی* نام دارد برتر می شمرد، و عقل کسبی را که در مرتبه کمال خویش عقل بحثی خوانده می شود و جز به طرح و حل اشکال و مشکل نمی اندیشد* در مقابل این عقل ایمانی که نور تحقیق و هدایت وهبی راه آن را روشن می دارد به چیزی نمی گیرد.

ب

آنجا هم که در وصف عقل می گوید که اگر آن، قالب و صورت می پذیرفت نور روز در پیش روشنی آن تیرگی می یافت*، ناظر به همین مرتبه عقل ایمانی است که منشأ معرفت الهی و موجب خروج عقل جزوی از محدوده عالم حسی است، و این قول، که نظیرش در کلام ابوسلیمان دارانی و حتی در یک اشارت افلاطون هم هست (§ ۲۵۵ م)، اتهام ضدیت با عقل را که بعضی مخالفان بر جمیع صوفیه و عرفاء وارد کرده اند محل تأمل نشان می دهد.

پ

البته وقتی هم مولانا نجات از حبسگاه عالم حس را موقوف به عقل «عاقل» یا ارشاد و هدایت آن می داند به همین عقل ایمانی نظر دارد، و عقل معاد هم که متضمن شعور به «حضور» حق در تمام عالم و استشعار از تسلیم کامل به جمیع هواجس نفسانی است نیز همان است، و همین عقل ایمانی است که مثل شحنه بی عادل بر قلمرو دل انسان حکومت می کند*، و اینکه گوینده مثنوی «ولی» و شیخ کامل را هم به عنوان «عاقل» می ستاید* کلام وی ناظر به همین «عقل» است که به قول حکما هم از آرایش به عالم حس «تعزز و تمنع» [۳] نشان می دهد و ازین حیث طبع آن، در معنی عام و شایع این کلمه، به طبع ملایک می ماند* که ازین آرایش خود را دور نگه میدارند.

ت

باری، عقل بحثی را، که در محدوده حیات حسی یا لوایم آن متوقف می ماند و کنجکاو بهایی هم که در ماوراء حس نشان می دهد به همین تعلق به معاش و «علم بنای آخور» بستگی دارد و به همین سبب دایم بین صدگونه مهم مربوط به معاش منقسم و متوزع می ماند*، مولانا در مقابل این عقل ایمانی با نظر اعتنا نمی نگیرد، چرا که آن را در روز مرگ بی بال و پر می یابد*، و البته در رهایی انسان از تعلقات عالم حسی فایده بی بر آن مترتب نمی شناسد.

ث

۳۳۱

بدینگونه، مراتب عقل انسانی از عقل تحصیلی تا تحقیقی و از عقل نظری تا عقل ایمانی تفاوت دارد، و حقیقت هرکس به تحقیقی که در مرتبه عقلی دارد وابسته است. ازینجمله آنچه عقل کسبی یا مکسبی نام دارد از تجربه حاصل می شود و مثل آنچه با درس و بحث مربوط است از مدد استاد و کتاب افزونی می گیرد، اما عقل ایمانی وهبی است، درس و کتاب آن را فزونی نمی دهد. اگر عقل کسبی به جوی آب می ماند که از کویها به خانه می رود و راه آبش همواره ممکن است مسدود شود، عقل ایمانی همچون چشمه یی است که از درون چاه می جوشد و نقصان و فساد در آن راه ندارد.* پس آنچه حقیقت انسان را به مرتبه مافوق حیات حسی هر روزینه ارتقاء می دهد عقل مکسبی و تحصیلی نیست، عقل ایمانی و تحقیقی است که در عین حال موهبت الهی است.

در هر حال عقل جزوی که وسیله ادراک و تمیز نفع و ضرر انسان در عالم حسی است فقط آنچه را مربوط به عالم حسی است ادراک می کند. از این رو عرصه عجایب آفاق ماوراء حس را که جز چشم غیبی و غیب نگر نمی تواند در آن نفوذ کند در نمی یابد. پس گویی فقط تا لب گور که پایان دنیای حس است می تواند به انسان کمک و ارشاد بنماید، آنچه به ماوراء قلمرو حس تعلق دارد امریست که آن را انبیاء و صاحبان قلوب می بینند، و وسیله ادراک آنگونه چیزها عقل وحیی است که عقل جزوی از ادراک مرتبه آن قاصرست،* و مولانا بدینوسیله نشان می دهد که بر آنچه عقل جزوی وابسته به حس القاء می کند اعتماد تام نباید کرد، باید چشم غیبی را جست که به عقل ایمانی اتصال دارد و سبب می شود تا در آنچه آنسوی گور هم هست بتوان نفوذ کرد.

اما آنکس که بر عقل جزوی اعتماد دارد و می خواهد به اتکاء آن حقیقت را طلب کند حالش به حال خفته یی می ماند که جامه خوابش از آب تر شده است اما او در خواب دنبال آب می گردد و از آنجا که هست در همان حال خواب این سو و آن سودر پی هر سرابی می دود، و در واقع همین اندیشه که آب را از جایی ورای آنجا که خود او هست بجوید او را از آب که جامه وی هنوز از آن تر مانده است دور می کند.* پس وی هر چند از دیده دورنگر که رمزی از عقل جزوی است بهره دارد اما آن دیده دورنگر فقط در خواب دوربینی می کند و در حقیقت به خاطر خیالی که وجود واقعی ندارد از آنچه واقعیت است به کلی مهجور می ماند.

پس عقل واقعی آن عقلی که بر وفق قول حکماء کوکب عطارد [۴] مریبی آنست

(۲۸۸ پ) نیست*، عقلی است که با دفتر و کتاب سروکار ندارد، عقل ایمانی است که با سرچشمه وحی نبوت مربوط است؛ و عقل جزوی که خود به عالم عقل وحیی ارتباط ندارد در آنچه به ماوراء عالم حس مربوط است ناچار باید مقلد و تابع عقل انبیا باشد. در حقیقت عقل جزوی نور هدایت دارد اما نور آن به نور برقی و درخش می ماند، یک لمحہ بیش نمی باید و با نور آن نمی توان راه منزل و مقصد را پیدا کرد. پس همانگونه که نور برقی، هر چند بالقوه مایه هدایت است بالفعل مایه هدایت نیست، نشانه‌ی است از گزیه ابر، عقل جزوی هم نورش برای راه بردن به مقصد نیست، برای آنست که گریه و عجز و خشوع انسان را نشان دهد و توجه او را به حق سبب گردد* و بدینوسیله او را به سرچشمه وحی هدایت کند.

ت

باری، عقل جزوی چون به خودی و خودنگری تعلق و تمسک دارد به مرتبه «لا» که نفی خودی است راه ندارد، ازین رو عشق را که در هر صورت و جلوه خویش متضمن نفی خودی است منکر می شود* و از فهم حقیقت و سر آن عاجز می ماند؛ و این از آن روست که عشق سر منفعت جویی و مصلحت بینی ندارد و مدارش بر غیر پرستی است نه خود پرستی، اما عقل جزوی کارش مصلحت بینی و دور اندیشی است که از خودی و خودنگری حاصل می شود و البته با عشق مغایرت دارد.

ث

از همین روست که عارف سالک عقل دور اندیش را کنار می گذارد و جنونی را که ورای راه مصلحت جویی است بر چنان عقلی ترجیح می دهد*، چرا که عقل جزوی راه بدانسوی عالم حس ندارد و اگر بخواهد در آن اقلیم نورانی راه نفوذ بجوید، مثل شیاطین که بر موجب اشارت قرآن (۱۰/۳۷-۶) با رجم شهاب از آسمان رانده می شوند، وی نیز از نفوذ در قلمرو ماوراء حس ممنوع می گردد* و خداوند بدینوسیله او را وامی دارد تا یکچند در پیش دل شاگردی کند و خود را برای دریافت اسراری که جز با صفای قلب و رهایی از خودی ادراکش میسر نیست مستعد بنماید*.

ج

به هر حال اینکه اهل معرفت و کسانی که با عقل وحیی و ایمانی سروکار دارند از آنچه در عرف عام عقل نام دارد و در واقع همان عقل جزوی است که در طرح و حل مسائل عالم حس عقل نظری نام می یابد اظهار نفرت کرده اند ناشی از همین بلفضولی و هرزه گردی عقل جزویست، که هر چند در حقیقت عاجز است که جز به عاجزی راه ننماید [۵]. و به هر حال در ماوراء عالم حس نمی تواند راه خود را پیدا کند، دعوی هدایت و دلالت می کند و می کوشد تا به عنوان عقل نظری در آنسوی اقلیم حس هم نفوذ نماید، و پیداست که درین باره آنچه القاء کند مایه

اعتماد نیست. اینجاست که عقل جزوی عقل را بدنام می‌دارد* و نوری را که باید از کانون عقل وحیی بر قلب بتابد و مایه هدایت انسان گردد در ظلمت خودی و تیسرگی زوایای نهفته نفس مستور و نامرئی می‌سازد.

ج

۳۳۲

اگر نفس در مفهوم مطلق در مثنوی به نفس اماره اختصاص می‌یابد و از سایر مراتب آن به روح و جان و روان تعبیر می‌شود، ظاهراً از آنروست که گوینده مثنوی بیشتر به جنبه عملی عرفان ناظرست و از باب رعایت حال مستمع و اجتناب از اینکه ذهن وی را با اختلاف در طرز تعبیر مشوب نماید، نفس را در همان معنی منشأ شهوات و «نفس اماره بالسوء»، که سالکان طریق مجاهده و ریاضت خود را بر مبارزه با آن مبتنی کرده‌اند، استعمال می‌کند، و سایر مراتب نفس را غالباً به الفاظ جان و روح و روان عبارت می‌کند، و وقتی به سایر اوصاف نفس نظر دارد آنها را به صورت نفس ناطقه و نفس لوامه و نفس مطمئنه و نفس کل و نظایر آنها مقید به آن اوصاف ذکر می‌کند.

الف

البته وقتی منشأ حیات و ادراک انسان را، که جان و روح و اندیشه در کلام مولانا تعبیرهایی از وجوه مختلف آن است، حکماء و صوفیه به لفظ نفس تعبیر می‌کنند، این تسمیه به طور ضمنی حاکی از آنست که حقیقت وجود و اصل ذات انسان و آنچه خودی وی عبارت از آنست در همین ادراک و حیات اوست، و آنکه وی از آن تعبیر به «من» می‌کند و خودی او همانست البته استخوان و پی و ریشه‌یی که جسم او را ترکیب کرده است نیست [۶]، اندیشه‌یی است که در او هست و ادراک و حیات او را متضمن است. اما جان انسان در احوال مراتب آن با جان حیوان که منشأ حیات و درعین حال ادراک مبهم و محدود اوست تفاوت زیادی ندارد، ازین رو انسان که در طی اطوار و منازل خلقت از عالم حیوانی به عالم انسانی وارد می‌شود اولین مایه‌یی که از ادراک و حیات دارد همان ارذل و اخس مراتب حیات است که نفس حیوانی است، و ادراک آن از حد غریزه‌یی که نزد حیوان است چندان در نمی‌گذرد، و این مایه حیات که با اقل مراتب ادراک همراه است قوای شهوانی و غضبانی خویش را به سائقه همین ادراک ضعیف وسیله حفظ ذات و

۳۳۱/۴ * الف: ۱۹۶۴/۴، ۱۹۶۵/۴ ب: ۳۳۱/۴ - پ: ۳۳۰/۴ - ت: ۳۳۱/۴

، ۳۳۲/۴ ت: ۱۹۸۲/۱، ۱۱۵/۱ ج: ۲۳۲۲/۲، ۲۳۲۴/۴، ۲۳۴۰/۴

ج: ۴۶۳/۵

صیانت شخص می‌سازد. معیناً انسان را نه فقط از حیوان که ادراک وی در مرحله مادون ادراک انسان است متمایز می‌دارد بلکه نسبت به حیات نبات که نفس نباتی منشأ آن است و حیات جماد که آن نیز در نزد عارف از نوعی روح و حیات مبهم خالی نیست (۳۱۲ الف) مرتبه کمال محسوبست.

ب

اما البته نفس حیوانی به سبب تعلقی که به عالم جسمانی دارد و به اقتضای شدت حب ذات و میل بقا که لازمه این تعلق اوست بین خیر و شر تمیز نمی‌کند، حتی شری را که موجب تأمین بقا وی باشد بر خیری که احیاناً آن را تهدید کند یا به خطر اندازد ترجیح می‌دهد، از این رو در اولین مرحله اطوار سیر خویش دایم انسان را به آنچه نفع شخصی اوست و هرگونه قید و حدی را در استیفاء لذات و منافع شخصی در هم می‌شکند سوق می‌دهد و از هیچ گونه تعدی و تجاوز به غیر که عمده شرور عالم ناشی از آنست اجتناب نمی‌کند، و اینجاست که نفس در مرتبه انسانی «بدرمای» و به تعبیر قرآن کریم (۵۳/۱۲) اماره بالسوء می‌شود و تسلیم شدن به حکم و انقیاد به امر آن انسان را در مرتبه حیات حیوانی و در اقتضای تنازع برای بقا که تاحدی لازمه نفس حیوانی است متوقف می‌دارد.

پ

تجاوز از این مرحله و ترقی به مرتبه‌ی و رای نفس حیوانی از وقتی شروع می‌شود که نفس بین خیر و شر تمیز می‌گذارد و از اینکه همه چیز را فقط برای «خود» مطالبه کند و هرگز به حق حیات «غیر» نیندیشد گامی آسوتر می‌نهد، و درین مرحله است که بر حسب میزان تمیز خویش، از آنچه تجاوز به حق غیر محسوبست اجتناب می‌کند یا لا اقل از ارتکاب ظلم و شر احساس ندامت و ملامت می‌نماید و احیاناً در جستجوی راه خیر و پرهیز از آنچه خلاف آنست از ماوراء «خودی» تلقی الهام می‌کند، و اینجاست که نفس انسان وی را از لوازم حیات حیوانی منفصل و منززل می‌دارد و بر حسب مراتب «نفس لوامه» و «نفس ملهمه» نام می‌گیرد، و هر چند باز احیاناً و حتی غالباً در معرض وسوسه گرایش به منافع شخصی و تسویل هواهای شهوانی واقع می‌شود و خود را «نفس مسوله» می‌یابد لیکن استعداد رهایی از این تسویلات غالباً وی را از تنزل به مرتبه نفس حیوانی باز می‌دارد و نفس لوامه و ملهمه وی را به لزوم اجتناب از شر و انصراف به خیر متوجه می‌دارند، و بدینگونه فعل انسان تحت تصرف و تدبیر اراده و فکر متمایل به خیر واقع می‌شود و نفس ناطقه که قدرت فکر و امکان نظر در خیر و شر را متضمن است در وی تحقق می‌یابد و بدینگونه خودی و نفس حیوانی که اولین مرحله از مراتب و اطوار حیات انسانی است تدریجاً در وی به نفس ناطقه تبدیل می‌یابد، و در تمام این اطوار و منازل آنچه تحقق حاصل می‌کند

کمال است که هم در اطوار انسانی وهم در اطوار سابق بر آن مراتب نفس شامل تحقق آن به نظر می‌رسد.

ت

پس اگر نفس را در مفهوم کلی مخصوصاً در مورد تعلق آن به جسم انسانی، آنگونه که بعضی متألهان حکماء گفته‌اند، مساوی کمال بخوانند گزاف نخواهد بود [۷]. به علاوه اینکه عالم آخرت که غایت و مقصد اطوار سیر عالم صغیر و عالم کبیر همان است، چنانکه از اشارت قرآن کریم (۶۴/۲۹) هم برمی‌آید، سراپا روح و حیات است (§ ۳۱۲ الف) و تمام کاینات آن ادراک و شعور دارند، نیز نشان می‌دهد که نیل به ادراک و حیات در سیر مراتب و اطوار جمیع کاینات عالم متضمن نوعی کمال است و انسان که در مرتبه کمال وجود خلیفه الهی است نیز خود ملکوت و جان عالم و در حکم روح این «انسان کبیر» محسوبست، ازین روست که تمام مراتب کاینات تحقق کمال را در تحقق به نفس و روح می‌یابند و تشخیص و تعیین خود را بدان می‌دانند، هر چند نفس در نظر حکما در واقع کمال اول جسم انسان و در واقع امری است که نوع انسان به وسیله آن نوع انسانی است.

ث

به هر حال در نزد متألهان و حکماء چون صانع عالم کاینات آن را بر وفق عنایت به نظام احسن و به ترتیب نزول از اشرف به اخس آفریده است و بقاء و کمال آنها را بر استمرار فیض مقرر و متوقف داشته است [۸]، کاینات عالم به سبب استفاضه مستمر از ذات مفیض دایم در مراتب و اطوار سیر الی الکمال پویه دارند و فیض مفیض هم لاینقطع به ترتیب از مراتب اشرف به اخس افاضه می‌یابد، پس عجب نیست که اجرام فلکی واسطه ایصال فیض به اجرام ارضی گردند و در واقع از طریق ذور افلاک و فعل کواکب، جسم جمادی را در عالم طبیعت متدرجاً مستعد قبول مراتب حیات و ادراک نمایند و این مراتب حیات و ادراک را به صورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی بر عالم جماد افاضه و اضافه نمایند و بدینگونه عالم مادون را هم دایم در سیر الی الکمال باقی و مستمر بدانند و نفس را در تمام اطوار آن، از نفس نباتی تا انسانی و همچنین در مراتب مادون و مافوق آنها، موجب نیل به کمال سازند. پس نفس هر چند در مفهوم نفس اماره به اخس مراتب کمال جسم انسانی تعلق دارد، در مفهوم نفس ناطقه و مطمئنه شامل اشرف مراتب آنست، و اینکه نفس اماره در نزد صوفیه و عرفاء موجب تنزل و تسفل تلقی می‌شود از این روست که بقاء بر آن سیرالی الکمال را در انسان متوقف می‌دارد و مانع نیل وی به مراتب اشرف و اعلی می‌گردد.

ج

۳۳۳

باری نفس، هر چند در مفهوم نفس اماره در مثنوی و در تعبیر صوفیه همواره مانع تحقق کمال مرتبه انسانی و موجب تقید انسان به عالم حس محسوبست، در مفهوم نفس مطمئنه متضمن تحقق کمال انسانی است، و پیداست که این هر دو تعبیر چون از قرآن کریم مأخوذست در همان معانی هم تلقی می شود و تحذیر از نفس اماره بالسوء در قرآن (۵۳/۱۲) متضمن نفی کمال از نفس مطمئنه (۲۷/۸۹) که وصف «راضیه و مرضیه» در آن باب، وی را مستعد رجوع به پروردگار خویش می دارد نیست و همین تفاوت بین مراتب نفس اماره که داعی شر و موجب تعلق به عالم جسمانی است با نفس مطمئنه که موجب نیل به لقاء رب و رجوع به اوست نفس را در معنی اعم متضمن تمام مراتب کمال انسان در عالم می دارد، و شاید حال «نی» مولانا هم که بعد از خالی شدن از «خود»ی خویش و تحمل سوختن و سوراخ سوراخ شدن به کمال می رسد و می تواند نفس و صدای دَمَنده را در نفیر خویش منعکس نماید و از همدمی با لب دَمَنده دمساز غیبی تحقق به کمال ممکن را برای خود حاصل بیاورد مخصوصاً به همین احوال و اطوار نفس نیز راجع و ناظر باشد، چرا که هر چند «نی» در اظهار اشتیاق به نیستان حالت نفس مطمئنه را که طالب و مستعد رجوع به رب خویش است نشان می دهد، در شکوهی که از جدایی ها می کند تجربه ابتلاء به حجابهایی را هم که موجب این جدایی و در واقع مراتب مادون نفس مطمئنه است در پرده و کنایه به بیان می آورد و بدینگونه معلوم می دارد که نیل به کمال برای وی با آزمودن و پذیره گشتن سختی ها و دشواریهای بسیار دست داده است و بدون آنکه از درکات نازل نفس اماره به درجات عالی نفس مطمئنه راه خویش را طی کرده باشد البته به این مرتبه که مقام نفس راضیه و مرضیه است نمی توانسته رسیده باشد، و این امر ارتباط مفهوم کمال را با نفس که حتی در مرتبه افتارگی هم در قیاس با حیات مادون انسان خالی از نسبت کمالی نیست نشان می دهد و همین مراتب اطوار آن که بر حسب تعبیرات مأخوذ از قرآن [۹] شامل نفس اماره، نفس مسوله، نفس ملهمه، نفس لوازمه و نفس مطمئنه می گردد آن را در نظر اهل معرفت متضمن اتصال آن با مفهوم کمال می سازد.

الف

این نفس انسانی، که در واقع نفس ناطقه و روح قدسی تعبیر دیگری از آنست، نه فقط در طی مراتب کمال از مرحله نفس اماره، که نزدیک به نفس حیوانی است، تا مرتبه نفس مطمئنه، که قریب به نفس ملکی است، سیر می کند بلکه در عین حال، خود آن در ضمن مراتب و اطوار خلقت تحقق کمال مرتبه حیات

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: امیر هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 621 تا صفحه 640



محسوبست که از جماد تا انسان تدریجاً کامل می شود و دایم با مردن از مرتبه مادون به حیات تازه‌یی در مرتبه مافوق نایل می آید و سرانجام به مرتبه نفس مطمئنه که مرتبه کمال نهائی نفس انسانی است ارتقاء می یابد.

ب

در هر حال تعلق نفس به بدن، که نزد حکما تعلق تصرف و تدبیر محسوبست، امری است که روح قدسی و جوهر مجرد جان را در کدورت ماده حبس می دارد، و اینکه در جواب سؤال رسول قیصر از عمر که سرآین تعلق و ارتباط را می پرسد* مولانا از زبان خلیفه به وی جواب نقضی می دهد* و از جواب صریح و خوض بیشتر درین باب خودداری می کند نشان آنست که نمی خواهد در آنچه قرآن کریم هم در آن باب به اشارت *قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي* (۸۵/۱۷) بستنده می نماید بیش از حد ضرورت خوض کند، و هرچند درین باره که مراد از جان درین سؤال نفس ناطقه است، از اشارت آمیخته به ابهام مرغ بی اندازه* که خود رمزی از طوطی جان و وصف ناطقه به نظر می آید، جای تردید نیست، مجرد اشارت به حبس هم که حاکی از تعلق امر مجرد به امر مادی است این معنی را نشان می دهد. و به هر صورت مسأله تعلق نفس به بدن و سر آن را مولانا جلال الدین ظاهراً مبنی بر حکمت الهی و از مقوله حکمت مجهوله که در ظاهر متضمن ایلام و در معنی مشتمل بر لطف است می داند، و چون افعال حق را *مُعَلَّلٌ* به اغراض در معنی عامیانه آن نمی داند، اسناد آن را به غایت و غرض عادی که در ظاهر سؤال رسول قیصر منظوری است جایز نمی داند و در جوابی نقضی هم که از زبان عمر به سؤال وی می دهد، بدون آنکه حکمت و فایده این تعلق و ارتباط نفس ناطقه را با بدن به بیان آورد، از همان مجرد سؤال سائل، که خود ناچار در نزد پرسنده متضمن فایده‌یی هست، ضرورت اشتغال امر حق را هم بر حکمت و فایده استنباط و الزام می کند* و هرچند به طور ضمنی نشان می دهد که وقتی فایده حبس کردن معنی در لفظ ظهور معنی است در خارج، پس فایده حبس کردن جان هم در بدن ممکن است ظهور کمالات آن در خارج باشد، باز از تصریح به همین جواب هم که نوعی تجاوز از حد اشارت *قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي* به نظر می رسد خودداری می کند [۱۰].

پ

۳۳۴

البته لفظ روح، غیر از مفهوم امری که منشأ حیات و غالباً مساوق با نفس حیوانی است به طور مجازی یا از باب توسع و تعمیم، احياناً نیز در مثنوی

در مفهوم هر چه حقیقت‌اشیاء بدان قایم است نیز استعمال می‌شود، و درین مورد نیز گه گاه از آن به لفظ جان تعبیر می‌شود. معهذا امتناع شناخت روح را که از کریمه *قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي*، و مخصوصاً از اشارت *وَمَا أَوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً* (۸۵/۱۷) استنباط کرده‌اند، با وجود اختلافهایی که درین باب هست [۱۱]، اکثر صوفیه و اهل ریاضات از متألهان به مفهوم روح قدسی و آنچه دمیده شدنش در آدم منشأ امتیاز انسان گشت مربوط دانسته‌اند. و شاید همین امتناع شناخت روح و اختلاف بسیار در فهم اشارت قرآنی درین باب مسبب شده باشد که اکثری از مفسران آن را در معنی مرادف با نفس ناطقه و آنچه از آن به جان و روان هم تعبیر می‌کنند نشانند [۱۲]، و بعضی صوفیه هم برای آنکه از اشتباه در باب معنی واقعی روح ایمن بمانند غالباً، و جز در مواردی که شبهه وقوع در خطا نباشد، به جای لفظ روح، و در مفهوم منشأ حیات و ادراک، استعمال الفاظ جان و روان را در کلام خویش ترجیح دهند.

الف

جالب آنست که درین مورد هم با آنکه مولانا بین جان و روان تفاوت قایل می‌شود و از حکیمی که روح حیوانی را جان و نفس ناطقه را روان خوانده است به تحسین یاد می‌کند،* باز خود وی در سخنان خویش به این تفاوت پایندی نشان نمی‌دهد، و مخصوصاً مکرر و بلکه غالباً لفظ جان را در معنی نفس ناطقه به کار می‌برد، و از نفس هم که آن را در شکل مطلقش به مفهوم نفس اماره منصرف می‌دارد گه گاه تعبیر به روح می‌کند و ظاهراً در این طرز تعبیر هم بیشتر ناظر به معنی و مفهومی است که مخاطب مثنوی ازین الفاظ در زبان محاوره دارد، و به آنچه احياناً حکما و متکلمان ازین معانی منظور دارند همواره مقید نمی‌ماند.

ب

به هر حال مولانا از نفس در مفهوم نفس ناطقه غالباً تعبیر به روح و جان می‌کند. و اینکه یکجا هم خاطر نشان می‌کند که جان در نزد تازیان نام تألیف دارد* نشان می‌دهد که مخصوصاً لفظ نفس را در نظر دارد که درین معنی مؤنث سماعی است، نه لفظ روح را که در آن تقدیر تذکیر هم هست [۱۳]. به علاوه اینکه جان را در مضمی دیگر عبارت از کمال می‌خواند و ندای آن را هم متضمن کمال می‌داند و حتی اشارت آرشنا یا بلال رسول (ص) را هم به اصغاء این ندا مربوط می‌نماید* معلوم می‌دارد که از جان مرتبه نفس مطمئنه را در نظر دارد و «ارحنا» را، که حاکی از اشتیاق مستمر و مادام العمر رسول به اتصال با رفیق اعلی است، ناشی ازین می‌داند که وی به قوت عقل و حیی و به اقتضای مرتبه نبوت در حیات حاضر واجد مرتبه‌یی از کمال است که سایر ناس بعد از تحمل ریاضت بسیار و طی سلوک دشوار فقط مقارن اصغاء فحوای خطاب *رُجِعِی* ممکن است به پاره‌یی از اطوار آن

تحقق بیابند. و به هر حال اینجا هر چند اسناد کمال به جان یادآور طرز تلقی حکماء از مفهوم نفس در معنی عام کلمه است، محقق است که در بیان وی تعبیر جان و ندای جان مربوط به مرتبه نفس مطمئنه است و به روح، جز در آن مورد که مرادف کمال مرتبه روح قدسی باشد، ارتباط ندارد.

پ

مهذا این طرز تلقی از مفهوم جان هم مانع از آن نیست که آنچه را حکماء روح حیوانی می خوانند [۱۴] و دوام آن را در بدن به استمرار فعل قوه غاذیه موقوف می پندارند نیز مولانا تعبیر به جان کند، و بدینگونه روح حیوانی را هم که مدد نان موجب افزایش آن می شود جان بخواند، و این معنی را که اینگونه جان محتاج نان هم هست * مانعی برای این طرز تسمیه نیابد و جان را فقط به آن لطیفه «امر»ی که تحت سلطه حوادث و عوارض نیست و با عالم تن و مساحت و مقدار و اجزا و ارکان آن تعلق ندارد * اختصاص ندهد.

ت

باری هر چند عنوان اماره *، لواحه * و مطمئنه * در مورد نفس بر وفق آنچه از قرآن کریم مأخوذ می نماید، و تعبیر نفس ناطقه * و نفس کل * موافق آنچه در لسان حکماء معمولست در مثنوی مجال استعمال دارد، و حتی در معنی شخص که در عرف عام مفهوم نفوس خلق را تعبیر می کند نیز در کلام مولانا هست، و اشارت نفس اول و نفس دوم که یکجا در مثنوی منشأ تفسیرهای مختلف واقع شده است [۱۵] به احتمال قوی به همین معنی راجع است *، باز غالباً از نفس در مفهوم منشأ ادراک و حیات به الفاظ جان و روان و روح و حتی اندیشه نیز در مثنوی تعبیر می شود. و با اینهمه از حقیقت انسانی و از آنچه انسان نیل به کمال را مرهون آن است در کلام مولانا هم مثل آنچه در نزد غزالی و اصحاب ریاضات از عرفا و صوفیه معمولست تعبیر به قلب و دل می شود، و پیداست که در اعتقاد مولانا، انسان در عالم مخصوصاً با لطیفه دل که سر نفس و باطن روح محسوبست بر سایر کاینات مزیت دارد، و اگر نیز عالم در انسان تحقق می یابد به جهت همین لطیفه روحانی اوست، و از همین روست که صوفیه و اصحاب ریاضات مجاهده در تزکیه آن را عمده ترین وسیله نیل به کمال دانسته اند.

ث

۳۳۵

با آنکه مولانا نفس و روح را همواره از نظرگاه قرآن کریم

۳۳۴/ * ب: ۲۱۸۸/۶، پ: ۱۹۷۴/۱، ۱۹۸۶/۱، ت: ۱۹۶۵/۱، ۱۹۷۷/۱، ث: ۳۰۸۰/۳، ۱۶۳/۲، ۳۳۰۸/۱، ۵۵۷/۵، ۲۰۶۲/۵، ۱۴۶۵/۱

می‌نگرد گه گاه بعضی اقوالش درین باب از تأثیر حکمت نوافلاطونی و عرفان گنوسی، که حاصل مقالات صوفیه و اقوال برخی از قدماء مشایخ آنهاست، خالی به نظر نمی‌رسد. از جمله مفهوم حبس و اسارت در عالم جسم، که حال تعلق و ارتباط نفس ناطقه و روح قدسی را با بدن تعبیر می‌کند، در نزد مولانا و صوفیه نوعی میراث مأخوذ از عرفان گنوسی به نظر می‌آید؛ چنانکه قول به «نفس کل» هم که عارف آن را مدبر حرکات «انسان کبیر» نشان می‌دهد و اشارتی که به تدبیر «عقل مشیر» در گردش احوال عالم دارد متضمن تأثیر اقوال حکما در باب نفوس فلکی و عقل فعال و نظایر این مقالات منقول از حکماء نوافلاطونی به نظر می‌رسد؛ و پیداست که آشنایی دیرینه با معانی و اقوال حکما نمی‌تواند در طرز فکر و بیان گویندهٔ مثنوی تأثیر قابل ملاحظه‌ی باقی نگذاشته باشد.

الف

در واقع وقتی، به مناسبت اشارت به تقدم غایی انسان کامل بر عالم، تصرف و تدبیر نفس کل را با عالم کبیر نوعی پابستی و پابندی تعبیر می‌نماید*، پیداست که به آنچه حکما نفوس سماوی و نفس فلکی می‌گویند نظر دارد. و همچنین آنجا که از منازل و اطوار خلقت آدمی سخن می‌گوید، اشارت به این معنی که روح در مراتب لاحق و برتر منازل و مواطن پیشین را از یاد می‌برد* قول حکما و اشارت معروف شیخ را در قصیدهٔ عینیه به خاطر می‌آورد که در باب نفس ناطقه و جان علوی چیزی از نظریهٔ افلاطونی [۱۶] را منعکس می‌کند.

ب

غربت روح هم در عالم اجسام از همین مقولهٔ اقوال و تعالیم گنوسی است که البته تعبیر صوفیه و مولانا صیغهٔ خاص اسلامی بدان می‌بخشد، و لطف بیان شاعرانه‌ی که این تعبیر در کلام مولانا می‌گیرد غربت غربیهٔ روح را به طور بارزی موجب الزام مخاطب به سعی در رهایی آن می‌دارد. و همین گونه مواردست که تعلیم مثنوی را رنگ خالص عرفان عملی می‌دهد و مهیج شوق سلوک می‌سازد.

پ

به هر حال اسارت و غربت روح قدسی درین عالم از آنجا ناشی است که روح به عالم «امر» تعلق دارد و در عالم «خلق» که دنیای بُعد و مساحت و عالم ماده و اندازه است بیگانه محسوبست، و تعلقی هم که به جسم و عالم حس دارد جز نوعی اسارت یا تبعید نیست. ازین روست که قصهٔ طوطی و بازرگان* تمثیل حال او می‌شود. و در واقع برای طوطی جان هم آنچه دنیا را قفس می‌سازد ناطقهٔ او در مفهوم مجرد جوهری آنست، چرا که اگر نفس ناطقه هم روح حیوانی یا امری در مرتبهٔ آن واقع بود چون با عالم جسمانی تجانس داشت احساس قید و غربت نمی‌کرد. چنانکه جان آنکس هم که قول منسوب جالینوس از اوست چون در همان مرحله

حیات حیوانی باقی مانده است در عالم جسمانی احساس غربت ندارد، و حیات این عالم را به هر نحوی باشد و با آنکه چیزی جز اسارت و هبوط و سقوط نیست، بر مرگ که در حقیقت رهایی از عالم جسمانی و ترک این اسارتست ترجیح می دهد.

ت

معهذا تعبیر و تمثیل طوطی هم در مورد جان، که اسارت روح در قفس جسم آن را تصویر می کند، مبنی بر یک سابقه دیرینه ادبی و اساطیری به نظر می رسد، چرا که اجزاء تمثیل با اساطیر و احلام اقوام بدوی دیرینه هم بی تجانس نمی نماید. ازین جمله است پَرَسَبز طوطی که رمزی از تعالی و پطیران وی و اتصالی است که به حیات ابدی و عالم تجدید حیات دارد، و نطق طوطی که نمودگاری از عالم نفس ناطقه است. و بدون شک ارکان عمده این تعبیر در نزد مولانا در شکل رمزی خویش رنگ خاصی به داستان طوطی و بازرگان می داده است، خاصه که طوطی هم مثل آنچه وی در مورد تعلیم اسماء به آدم بدان اشارت دارد نطق خود را از طریق تلقین تلقی می کند. و به هر حال این تمثیل طوطی در عین حال نشان می دهد که روح انسانی هم مثل طوطی راه رهایی خود را باید در مردن از عالم خلق و اتصال به عالم امر جستجو کند* که ندای «ارجعی» وی را در مرتبه نفس مطمئنه به آن دعوت می نماید.

ث

۳۳۶

در باره روح در مفهوم نفس ناطقه، این نکته که حقیقت آن تعلق به عالم «امر» دارد و عالم امر هم عالم بُعد و مساحت نیست، آن را در نظر مولانا از جهت هم منزّه می دارد، و البته کثرت هم که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازم آنست در آن راه ندارد، و بدینگونه وحدت جوهری روح را در ابدان متکثر مثل وحدت جوهری نور در اجسام مختلف محقق می داند. این نکته معنی «نفس واحده» را، که در قرآن کریم (۹۸/۶، ۲۷/۳۱) بدان اشارت هست، در مورد مؤمنان، که نفس آنها از مراحل و اطوار نفس حیوانی و نفس اماره و مراتب مربوط به آنها عبور کرده است، قابل تبیین می کند؛ و وحدت روح انبیا را هم که از اشارت قرآن کریم (۱۳۰/۲، ۷۸/۳) در نزد وی برمی آید به همین معنی مربوط می دارد، و تفرقه بی را که بین افراد انسانی هست به تفاوت و اختلاف در روح حیوانی آنها منسوب می دارد* که تعلق به عالم خلق و دنیای بعد و مساحت دارد.

الف

اما روح حیوانی که منشأ حیات است و از اطوار نازل حیات نباتی و نفس نامیه آغاز می شود با روح عین که روح مجرد و روح در معنی نفس ناطقه است البته

فاصله بسیار دارد* و پیداست که با عالم امر که عالم روح مجرد و نفس ناطقه است تجانس ندارد، از این رو به اقتضای کَوْنِ خَلْقِی در گرو بُعد و مساحت می ماند و بر خلاف روح انسانی که در آن تفرقه وجود ندارد، روح حیوانی اتحاد نمی پذیرد، و تفرقه و اختلاف بین افراد و اعیان ناس ازین معنی ناشی است* و تراحم و تنازع مستمر بین خلق عالم را که در وجود مردان حق به وحدت و اتحاد تبدیل می یابد* بدان منسوب می دارد.

ب

در عین حال همین روح حیوانی هم با آنکه موجب رشد و افزونی جسم زنده نامی اوست و حیات موجود زنده بدان بستگی دارد از بدن عنصری فارغ و مستغنی است.* به هر حال اینکه روح حیوانی را مولانا روح باد* می خواند البته از آن روست که حکماء و متکلمان آن را بخار لطیفی^۱ می پندارند که در مجاری دم جاری است و اینکه آن را روح طبیعی* نام می نهد برای آنست که تا ضرورت مرگ و فنای آن را توجیه کند، و بدینگونه روح حیوانی هم نزد وی، مثل سایر مکونات طبیعی، دارای روح دیگری است که تدبیر وی را برعهده دارد، و همانگونه که هر شیئی در عالم معنی و سرنی دارد و حرکت و تحول وی به همان سر و معنی که دارد راجع می شود روح حیوانی هم معنی و سرنی دارد و چون ازین حیث مثل سایر موالید طبیعی است به روح دیگر که در واقع روح دوم محسوبست نیاز دارد، و همانگونه که فی المثل آب سرنی و جانی دارد که آن را به حرکت درمی آورد روح هم در مرتبه حیوانی به روح دیگری محتاج است تا آن را به حرکت درآورد*، و این روح دیگر که روح را می خواند و به شوق و حرکت درمی آورد همان است که صوفیه گه گاه نیز از آن تعبیر به «جان دوم» می کنند، و از اینکه به اعتقاد مولانا این جان دوم امری است که خلق بدان علم و وقوف ندارند برمی آید که مراد از آن روح مجرد قدسی است که به عالم امر تعلق دارد، و اینکه اشارت قرآنی وَمَا أَوْثِقُ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵/۱۷) آن را از شمول و احاطه علم تنزیه می کند مربوط به وجود یا حدوث آن که نزد حکما مطرح است نیست، مربوط به ماهیت و حقیقت آنست که نیل بدان برای عقل جزوی حاصل شدنی نیست.

پ

معهدا جان اول، که منشأ حیات و مایه ادراک حسی است، البته در حکم خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد صرّوف جدا می کند، ازین رو باز نسبت به عالم جماد مرتبه یی از کمال است. پس در عالم حسی، که «درگاه» و محلّ ظهور مشیت و اراده اوست، جان اول با آنکه از قلمرو عالم طبیعت بیرون نیست مظهر حق و رمز کمال او محسوبست اما آنچه مظهر ذات حق درین عالم

محسوبست* جان اول نیست، جان جان یا جان دوم است که تعلق به عالم امر دارد و در محدوده دنیای بُعد و مساحت نمی گنجد، و به سبب همین تجرد و در عین حال به جهت تدبیر و تصرفی که در عالم ابدان دارد، مولانا آن را مظهر «الله» می یابد. و البته آنچه در وجود آدم نیز مسجود ملایک واقع گشت و برخلاف ابلیس* جمله ملایک آسمان، با آنکه عین عقل و جان بودند، خود را در مقابل آن جسم بیجان یافتند همین روح قدسی بود که اشارت و وَفَّقَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي در قرآن کریم (۲۹/۱۵) و (۷۲/۳۸) آن را نه فقط مظهر ذات بلکه منسوب به آن می داشت. و البته سجود ملایک در مقابل آدم ناشی از توجه آنها به همین معنی بود که رمز خلیفه اللهی انسان کامل نیز در نزد صوفیه توجیه آن محسوب می شد.

ت

در واقع تعلقی که روح ثانی یا جان دوم با روح طبیعی دارد نیز از مقوله همان تعلق است که روح انسانی با بدن عنصری دارد. و هر چند این ارتباط تعلق تصرف و تدبیرست و در مثنوی گاه به رابطه بین لابس بالباس*، گاه با رابطه سوار با مرکب*، و گاه با ارتباط روغن با دوع* یا ارتباط اسم با معنی* تشبیه می شود، در واقع تاحدی، نظیر اتصالی که بین جان ناس با رب ناس* وجود دارد، بلا کیف ولا تشبیه به نظر می آید* و به همین سبب ادراک آن در قدرت و حوصله عقل جزوی، که جز با مقوله کیف و آنچه کیف با آن مربوط شدنی است اشیاء و امور را به درستی ادراک نمی کند، واقع نیست. در تقریر این معنی هم مولانا با طرز بیانی که یادآور لحن استدلال اصحاب مکتب نقادی عقل محض* است نشان می دهد که عقل انسان جز از طریق فصل و وصل نمی تواند درباره اشیاء و امور عالم تفکر و داوری کند و گویی این فصل و وصل را، که از مقوله اضافه در نظام مقولات ارسطویی به نظر می رسد، مولانا ظرف ادراک ذهن و مقدمه نیل به تصور و تصدیق در باب وجود و ماهیت اشیاء می داند و از این رو خاطر نشان می کند که روح چون از عالم امرست فصل و وصل ندارد و عقل جزوی که مقید به فصل و وصل است* نمی تواند بدان راه بیابد، و اگر به شناخت آن هم بتوان راه یافت از طریق عقل نیست از راه قلب است.

ث

۱/۳۳۶ - مرصاد العباد / ۱۷۴

Kritik der reinen Vernunft + / ۳۳۶

۱/۳۳۶ * الف: ۳۶۹۲/۴، ۱۸۸/۲ ب: ۸۰۶/۵، ۴۱۴/۴، ۴۱۱/۴ پ: ۱۸۸۰/۴،

۴۱۱/۴، ۱۸۴۱/۴، ۱۲۷۴/۳ ت: ۱۵۲/۶، ۱۵۵/۶ - ث: ۱۶۱۰/۳، ۱۹۹۶/۱ و

۴۸/۲، ۳۰۳۰/۴، ۵۹۰/۱، ۷۶۰/۴، ۳۶۸۷/۴، ۳۶۹۹/۴

۳۳۷

لیکن قلب که نزد صوفیه جوهری نورانی و مجرد، و متوسط بین روح و نفس محسوبست^۱ ممکن است بر وفق اشارت فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا در قرآن کریم (۴۶/۲۲) با نور باطنی که خاص اوست آنچه را عقل جزوی نمی بیند ادراک کند، و ممکن است به حکم اشارت قرآنی تَقْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (۴۶/۲۲) خود از بینش باطنی محروم بماند. ازین روست که این لطیفه روحانی وقتی به نور باطنی، که مرتبه معرفت و مشاهده را برای وی ممکن می سازد و معنی خلیفه الهی انسان را در نزد وی قابل تحقق می نماید، نایل تواند آمد که انهماک در غبار نفس وی را فاقد بینش روحانی نکرده باشد، و وصول به این مرتبه در گمرو ترکیه نفس و تصفیه باطن خواهد بود.

الف

بدینگونه، هرکسی را نایل به مرتبه ارباب قلوب ممکن نیست، و صوفیه کریمه^۲ اِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (۳۷/۵۰) را هم متضمن اشارت به این معنی می دانند که مرتبه قلب برای هرکسی حاصل نیست^۳. و هر چند قلب در همین مفهوم لطیفه روحانی با آن عضو صنوبری شکل که در جوف سینه و در جانب چپ آن واقع است تعلق دارد^۴ البته با آن متفاوتست و حکم روح و سر آن را دارد (§ ۳۳۶ پ) و تا وقتی عشق و ریاضت آن را ترکیه و تربیت ننماید به قوه روحانی تبدیل نمی یابد. و البته تفاوتی که به تعبیر بعضی مشایخ بین «این دل دلین با دل گلین»^۵ هست بسیاری از مدعیان گزافه گوی را از زمره اهل دل و ارباب مشاهده خارج می سازد.

ب

از همین روست که مولانا نیز آنها را که مقیم حبس عناصر و حواس و در قید حدود و جهات مانده اند و با اینحال خویشتن را ارباب قلوب می خوانند بدینگونه دعویها ملامت می کند* و به آنها خاطر نشان می سازد که دل عارف و آنچه نایل انسان به حقیقت انسانی و مرتبه خلیفه الهی با آن حاصل می آید به عالم حس و دنیای جسم تقید و تعلق ندارد، آنچه منظور حق و مطلع انوار شهود واقع می شود دل عرش است که خود را از کدورت های حیات فرشی ترکیه کرده باشد و خود را مستعد دریافت انوار الهی نموده باشد.

پ

درست است که این دل غیر عارف هم از نور بینش الهی بی بهره نیست و تعلق که قلب روحانی مجرد با این عضو صنوبری شکل دارد آن را به کلی محروم از هرگونه نوری باقی نمی گذارد، اما به هر حال این نور آن اندازه نیست که نایل به مقام معرفت و مشاهده را برای وی ممکن سازد؛ چنانکه به تعبیر مولانا، در گل تیره

مرطوب هم اندک مایه آبی هست لیکن این آب آن اندازه نیست که انسان بتواند از آن وضو بسازد. به هر حال صورت انسانی البته با روح حیوانی که حرکت قلب صنوبری با آن مربوط است حاصل است، اما بین این صورت که در آن بین احمد با بوجهل تفاوت نیست* با آنچه معنی انسان بدان وابسته است و حقیقت انسانی است فرق بسیارست، و تا جان «بمعنی» از صورت رهایی نیابد این «قطره دل» که همان صورت قلب صنوبری است به آن گوهر نورانی که در یا‌های عظیم هم از نیل بدان محروم هستند دست نمی‌یابد* و نور باطن که وی را قادر به مشاهده و معرفت می‌سازد برایش حاصل نمی‌گردد.

ت

البته آنکس که دل وی به این مرتبه از صفا و کمال رسیده باشد هر چند در ظاهر سالک فقیری بیش نیست خودش در معنی دل و قلب نورانی عالم محسوبست* که نور و حرارت حیات روحانی و آنچه مایه پختگی و کمال نفس می‌شود بی واسطه‌یی، اول به او می‌رسد و سپس مع الواسطه او به سایر ناس، که طاقت آن مایه نور و حرارت را به نحو بلاواسطه ندارند و در قیاس با او حکم تن را در مقابل دل دارند*، افزوده می‌شود. و از پنجاست که اولیاء حق و ارباب قلوب، از حیث ترتیب تلقی فیض، قبل از سایر ناس نظرگاه حق واقع می‌شوند*. و پیداست که مرتبه اولیاء مرتبه‌یی که دست‌یاب هر مدعی بیمعنی تواند شد نیست و بسا که در بین صدها هزار خاص و عام اهل عالم، آنکس که واجد مرتبه دل باشد یک تن بیشتر نیست*.

ث

اما دلی که مثل قلوب اولیاء از کدورت تعلقات حسی و مادی پاک و صافی شده باشد البته شاهد و ناظر نقشه‌هایی است که به عالم آب و خاک تعلق ندارد*، و در آینه آن نقش و نقاش باهم جلوه می‌یابند. در واقع آنچه مولانا جلال‌الدین در قصه پیامبر علیه السلام بازید* تقریر می‌کند نیز زید را، از اثر صحبت و ارشاد رسول و از التزام ریاضت و مجاهده، مظهر و رمزی از ارباب قلوب و مشاهده نشان می‌دهد که چون از عالم روز و شب و دنیای حس گذشته است* به مشاهده انوار این گونه حقایق که تعلق به احوال بهشت و دوزخ و اسرار غیب دارد* نایل آمده است، و در نهایت کمال این مرتبه است که چون سالک عارف با تزکیه نفس، خود را از هرگونه کدورت جسمانی و نفسانی پاک می‌سازد، در آن مقام علوم انبیا را هم در دل خویش منقش می‌یابد* و به تعبیر مولانا، از آنچه گوهر و همت رسول* و به عبارت دیگر، جوهر نبوت محسوبست بهره می‌یابد، و حال و مقام وی در واقع مصداق تمثیل معروف صوفیه می‌شود در قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری (۲۹۱۵ پ) در مثنوی*، که علم صوفیان را علم قلب و علم صیقل نشان

می دهد؛* که صفای قلب آنها پذیرای نقوش بیعدولایشناهی می گردد و آنها صورت بیصورت غیب را در آن آینه روحانی که در درون جان دارند منعکس می یابند. ج

این احاطه نورانی که قلب عارف به کاینات عالم پیدا می کند آن را در مرتبه‌یی از وسعت و عظمت نشان می دهد که گویی در محدوده عالم مساحت و اندازه نمی گنجد. و چون عالم «خلق» که دنیای بُعد و مساحت است نمی تواند آنچه را سرروح قدسی است و به عالم «امر» تعلق دارد در خود جای دهد، این «دل دلیلی» هم که در تنگنای «دل گلین» صنوبری شکل درون سینه محدود نیست تمام فراخنای عرصه حد و حس را در حوزه «شهود» خویش می یابد و بر سراسر دنیای حس و آنچه بدان لاحق است اشراف پیدا می کند و حتی به آنسوی حس هم نفوذ می کند. اینجاست که صورت بیصورت و بیحد عالم غیب هم در آن مجال انعکاس می یابد؛* و آنچه در عرصه گشاده فلک، که با همه وسعت به هر حال محدودیتی در آن هست، گنجایی ندارد در دل عارف که هیچ تناهی و حدی برای آن متصور نیست می گنجد، و نقش هر صورت که در علم حق هست، خواه به مرتبه احدیت که عالم کثرت از آنجا ناشی است مربوط باشد و خواه به مرتبه احدیت که در آنجا اعتبار کثرت و عدد نیست (۱۰۵۵ ~) راجع باشد؛* در آینه قلب وی انعکاس می یابد؛ و اینجا چون دل باحق معیت دار و یا خود عین آن است و به هر حال از آن جدایی ندارد به تمام این مراتب احاطه می یابد؛ و اگر تصور این معنی برای عقل جزوی ممکن نیست از آنروست که در ورای عالم حس عقل محکوم به سکوت و سکونست، و اگر از این مقام بگذرد مایه حیرت و ضلال می شود و به هر حال درین عرصه مجال پویبندگی ندارد و باید آن را رها کرد.*

ج

در تفریر همین معنی است که صوفیه گفته اند؛* قلب عارف در حکم اصل و صورت عالم در حکم مرآت آن محسوبست، چرا که بر وفق تعبیر آنها، اگر عالم اصل و قلب فقط به منزله آئینه آن می بود می بایست عالم اوسع از قلب باشد، و اینکه حق در عالم نمی گنجد و بر وفق اشارت حدیث قدسی در قلب بنده مؤمن می گنجد به اعتقاد صوفیه نشان می دهد که عالم از قلب اوسع نیست [۱۷]. پس حقیقت وجود انسان در لطیفه دل خلاصه می شود که وجود وی جوهر واقعی عالم و در عین حال غایت و غرض از وجود عالم محسوبست، و به همین سبب عالم در مقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد* و وقتی گوینده مثنوی دل را جوهر و تمام عالم را عرض می خواند* از آن روست که نزد وی قلب اوسع از عالم و در عین حال علت غایی آن محسوبست؛ و چون جوهر در عرض نمی گنجد و علت غایی نسبت به معلول خویش

عرض به شمار نمی آید، پس آنچه جوهرست عالم نیست، ولابد عالم باید نسبت به دل حکم عرض را داشته باشد و دل در قیاس با آن به مثابه جوهر محسوب گردد. ازین روست که مولانا عالم را به خمی مانند می یابد که از جوی آب پر شده است، و البته آنچه جوی آب را تمثیل می کند دل عارف است که قلب آن در بین اصبعین حق حالت سیر و حرکت آب جوی را هم تصویر می نماید، بلکه این تصویر را توجیه می کند. به هر حال در قیاس بین خم با آب جوی ناچار مولانا به این نتیجه می رسد که پس هیچ چیزی در خم وجود ندارد که در جوی آب نباشد* و با اینهمه، چون دل حکم جوهر را دارد و عالم چیزی جز عرض نیست، پس تغیر و تبدلی هم که در جوی هست به احوال عالم مربوط نیست، و حقیقت انسانی که قلب نام دارد و جوهر عالم است با دگرگونی هایی که در عالم روی می دهد معروض دگرگونی نمی شود، و اگر در آن دگرگونی هست از اراده حق و از تأثیر اصبعین اوست. آیا با قبول قلب و تحرک دایم در قلب، که نزد مولانا جوهر واقعی عالم است، مفهوم حرکت در جوهر هم، که نزد حکماء عصر وی ناممکن می نموده است، در نظری قابل تصور و تبیین نبوده است؟

ح

به هر حال، چنان به نظر می آید که مولانا به حرکت جوهری امام دارد، و هر چند در عین حال مذهب اصالت تصور را به وراثت آنچه افلاطون و برکلی^۳ از آن استنتاج کرده اند منتهی می کند، اما تلقی او ازین مسأله تلقی شهودی است نه وجودی، و پیداست که جوهریت عالم را در مرحله وجودی انکار نمی کند؛ و اگر همه چیز را تابع دل و فرع حقیقت انسانی می داند از جنبه شهودی است، و همین که درک این معانی را خاص عاقلان می داند* و غافلان را ازین معانی قاصر می یابد نشان می دهد که مسأله را از جنبه شهودی می نگرد، و از همین جنبه است که مثل اکثر صوفیه قلب را صورت اصل، و عالم را نسخه عکس آن تلقی می کند. چنانکه وقتی هم از قول آن صوفی که در میان گلستان سر به جیب مراقبت می برد، تمام آنچه را در عالم خارج هست عکس آثار دل می خواند البته ناظر به همین معنی است و پیداست که وجود خارجی این آثار را محل تردید نمی یابد.

خ

۳۳۷/۱ - اصطلاحات عبدالرزاق / ۱۶۷ - ۲ - مرصاد العباد / ۱۹۲ - ۳ - جرجانی،

نریفات / ۱۵۶ - ۴ - جستجو در تصوف / ۳۷، ۳۸۶ - ۵ - جلی، الانسان الكامل، ج ۱۶/۲

G. Berkeley, Idealism + / ۳۳۷

۳۳۷/۳ * پ: ۲۲۳۷ - ت: ۲۲۴۶، ۱۰۱۹/۱، ۱۰۱۷/۱ - ث: ۸۳۶/۲ -

۳۳۸

اینکه مولانا گه گاه از قلب به الفاظ سینه* و شغاف* که نزد صوفیه مراتب و اطوار قلب محسوبست تعبیر می نمایند نشان می دهد که این مراتب هم از نظرگاه وی دور نیست. اما ظاهراً آنچه بیشتر از هر چیز در نزد مولانا اهمیت دارد معرفت و مشاهده قلبی است که وی آن را مقصد واقعی در سلوک عارف تلقی می کند و برهان و قیاس عقل جزوی را از وصول بدان قاصر می یابد.

الف

درست است که انسان عادت دارد در رفع دشواریها و نیل به مقاصد خویش غالباً بر مجرد عقل و هدایت و تدبیر وی اعتماد کند، لیکن آنچه در بسیاری موارد مایه نجات و هدایت اوست نور قلبی است؛ و مخصوصاً نجات از حبسگاه عالم و نیل به رهایی از مضایق دنیای حس با کمک عقل ممکن نیست، وسیله اش قلب است و پیداست که سلوک عارف جز همین چیزها هدف دیگر ندارد.

ب

اما باحث فلسفی، که معرفت را از فکر و استدلال جستجو می کند و از نور باطن و آنچه بینش قلبی نام دارد غافل است، در معرض حیرت و ضلالت می افتد و راه به مقصد نمی برد. حال وی درین اعتماد و تقاضای بیهوده‌یی که به عقل دارد به حال آن روباه می ماند که پای تیز پوی او را از دست صیاد می رهند و او که عبث مفتون جلوه دیم خویش است نجات خود را به آن منسوب می دارد و با ناز و غرور دم را می جنباند* و بدان می نازد.

پ

روباه مسکین نمی داند که اگر پای او مایه نجاتش نمی شد امید رهایی از کمین گاه صیاد نمی داشت؛ باحث فلسفی هم نمی داند که اگر چیزی می تواند وی را به معرفت و مشاهده که غایت و مقصد جستجوی اوست نایل کند قلب است، که هر نوری در بینش او هست از آن ناشی است و هر لطف و خوشی که در عالم هست از آنجا سرچشمه می گیرد و بس*.

ت

بدینگونه، فتح بابی* که از سینه حاصل می شود و به عارف سالک اجازه می دهد تا در درون هر ذره‌یی حقیر آفتابی روشن مشاهده نماید برای آنکس که با عوالم قلب و با لوازم آن که قطع تعلق از عالم حس است آشنایی ندارد دست نمی دهد. و البته مانع عمده‌یی که در نیل به مرتبه قلب و نور باطنی هست تقید به

→
 ج: ۷۲/۲، ۳۵۰۰/۱-۳۵۰۳/۱، ۳۵۰۸/۱، ۳۴۹۱/۱
 ج: ۳۴۸۳/۱، ۳۴۹۶/۱، ۳۴۹۷/۱، ۳۴۸۶/۱، ۳۴۹۰/۱، ۳۴۸۸-۹/۱، ۳۵۷۹/۵
 خ: ۸۱۰/۴، ۲۲۶۶/۳، ۳۵۷۵/۵، ۱۰۸۶/۲، ۱۳۵۸/۴

علم جزوی و عقل بحثی است، که چون انسان را دایم متوجه به سود و زیان و به آنچه علم بنای آخر* محسوبست می دارد به لطیفه انسانی که در وجود وی هست مجال رشد و نما نمی دهد و وی را در محدوده نفس اما ره و تمایلات شهوانی خویش مقید می نماید و با وجود نیل به علم از نیل به نجات محروم می دارد.

ث

۳۳۹

نیل به آنگونه معرفت که فقط قلب چون آینه بدان دسترس می یابد در گرو تصفیه و ترکیه آن است چون بدون آن، آینه قلب که از زنگار نفس کدورت دارد غماز اسرار و حاکی از صورت حقیقت نیست* و مولانا در تقریر این نکته از همان ابیات بی نامه، ضرورت تهذیب نفس را برای نیل به معرفت و نجات نشان می دهد، و در حکایت کنیزک و پادشاه نیز قتل زرگر را، که رمزی از زرق و برق عالم و در واقع حلقه اتصال روح انسانی به نفس بدفرمای است، به عنوان مثالی از کشتن نفس و آنچه ریاضت و مجاهده صوفیه را وسیله نیل به حق می دارد الزام می کند* و در عین حال سالک را از کید و مکر نفس که غالباً اغراض شر را در پرده مقاصد خیر پنهان می سازد بر حذر می دارد*.

الف

نفس درین معنی که وسیله تقید و تعلق انسان به عالم حسی و موجب توقف و رکود او در اطوار حیات حیوانی است نزد مولانا منشأ تمام شرور و مایه جمیع فتنه هاست، چرا که توجه به خود و انهماک در خودی را از انسان مطالبه می کند و به خودپرستی منجر می شود که از بت پرستی بدترست، و از اینجاست که مولانا نفس را مادر بت ها می خواند* و چون نفس همواره انسان را به لذات و شهوات می خواند و دایم وی را به چیزی دیگر مشغول و مفتون می دارد، تا وقتی نفس و سلطه آن باقی است البته انسان نمی تواند به حق مشغول و متوجه گردد، و آنکس که همیشه با وسوسه نفس بدخواه بدفرمای سروکار دارد هرگز به مرتبه ای که هر جا روی کند وجه الله را مشاهده نماید* نمی تواند رسید.

ب

درین حال نفس برای انسان نه فقط حکم بت را دارد بلکه در عین حال بتگر هم هست* و لزوم شکستن نفس و خالی گشتن از خودی که بدون آن انسان هرگز از عوایق و موانع نیل به کمال رهایی ندارد از همین باب است.

پ

۳۳۸/الف: ۳۴۸۴/۱، ۶۴۴/۳ پ: ۲۲۲۷/۳ ~ ت: ۲۲۶۵/۳ ث: ۱۳۹۹/۱

اینکه صوفیه جهاد با نفس را به استناد یک حدیث نبوی جهاد اکبر خوانده‌اند^۱ (§ ۲۱۴ ث و مابعد) در واقع مبنی بر دشواری فوق‌العاده‌ی است که انسان در مبارزه با خود و با غرایز و امیال نهفته‌ی خویش دارد، مولانا در قصه‌ی شیر و نخجیران^{*} نشان می‌دهد که غلبه‌ی بر نفس با عقل و تدبیر ممکن نیست^{*}، و چون نفس مثل دوزخ است هر چه بیشتر سیرش دارند بیشتر «هل من مزید» می‌گوید و تاحق قدم بروی نهد^{*} سیری نمی‌پذیرد، در مجاهده‌ی با آن هم باید توفیق حق و قدرت مشیت او با انسان کمک نماید، و اگر لطف هدایت و تیسیر وی نباشد پیداست که این کوه عظیم هستی و خودی را که نفس اماره است به زخم سوزن مجاهده نمی‌توان از پیش برداشت^{*}.

ت

به هر حال این مجاهده با نفس شرط اصلی نیل به کمال و اولین قدم سلوک در راه حق محسوب است. و نفس چون روی به خود دارد و انسان را از هر آنچه مانع نیل وی به لذت «خودی» می‌شود منع و به هر آنچه موجب وصول بدان می‌گردد ترغیب می‌کند، سالک راه حق به اعتقاد مولانا باید دایم از کید و مکر نفس برحذر باشد، و حتی وقتی هم نفس وی را دعوت به خیر و طاعت نماید در حق وی بدگمانی نشان دهد^{*} و پیداست که بی‌این مایه حزم و سوءظن از شر نفس، که در بسیاری موارد به اژدهای افسرده^{*} می‌ماند و چنانکه حکایت مارگیر بغدادی بر سبیل رمز و تمثیل نشان می‌دهد با آنکه در ظاهر ساکن و آرام و بی‌آزار به نظر می‌رسد به محض اینکه احوال را مساعد بیابد نجات و هدایت انسان را عرضه‌ی تهدید و خطر می‌سازد، نمی‌توان رهایی یافت. اینکه اشارت اَهْدِيْ غَدُوْكَ نَفْسَكَ اَلْتِيْ يَتِيْنُ جَنِّيْكَ در حدیث آمده است^۲ و این نکته که حُدَيْفَه و اقرانش از پیغمبر غالباً در باب مکر و کید نفس و شر آن سؤال می‌کردند از همین معنی ناشی است (§ ۲۱۷ ح). و شک نیست که انسان مادام که با التزام ریاضت به تزکیه‌ی نفس و جلوگیری از مکاید آن توفیق نیابد در مرحله‌ی حیات حیوانی باقی می‌ماند، و تعلق به عالم حس او را مثل تمام غافلان و گنهکاران و ظالمان و کافران همچنان در خودی خویش مستغرق می‌سازد و از جستجوی حق و اندیشه‌ی «از خود رهایی» که نجات روح در گرو آنست دور می‌دارد.

ث

۳۳۹ / ۲۰۱ - احادیث مشنوی / ۹، ۱۴

۳۳۹ / * الف: ۳۴/۱، ۲۳۲/۱، ۳۷/۱ ب: ۷۷۲/۱، ۱۳۹۸/۱ پ: ۷۷/۱ ت:

۱/۹۰۰، ۱/۱۳۷۴، ۱/۱۳۷۵ - ۱/۱۳۸۱، ۱/۱۳۸۸ ث: ۲/۲۲۷۴، ۳/۱۰۵۳،

۳۴۰

انسان در عالم اگر به آنچه عارف آن را ظلمات حسی می خواند الفت می گیرد و بدون هیچ شور و اشتیاقی که به عالم ماوراء حس نشان دهد در کدورت و آرایش دنیای حس عمر خویش را در غفلت به سر می برد، به سبب حب حیاتی است که نفس حیوانیش آن را به وی القاء می کند و بدینگونه وی را به خویشتن خویش چندان پایبند می دارد که هرگز به ماوراء وجود خویش نمی اندیشد. و پیداست که هرگاه کشش همین نفس و آنچه لذات و شهوات عالم را در نزد وی می آرید و جلوه می دهد وجود نمی داشت، یک لحظه هم قرار درین عالم حیوانی برای لطیفه انسانی که در آن محبوس و غریب است (§ ۳۳۵ ت) ممکن نبود. ازین روست که برخلاف صاحب نفس، آنکه صاحبیدل است این عالم را همچون تنگنایی پرمحنت می یابد که توقف در آن دشوارست، و به هوای حمام می ماند که نفس در آن و تحمل گرما و تفسیدگی آن جان و دل را افسرده و پخسیده می سازد* و به تاسه و اضطراب می اندازد، و تا وقتی انسان رخت خود را از آن تنگنای محنت بیرون نکشد احساس رهایی و گشادگی دل برایش حاصل نمی آید.

البته این حمام تاسه گیر پرمحنت که جان انسانی در آن احساس تنگی و افسردگی می کند برای عاقل متقی منزلگاه موقتی است که وی خود را در آنجا تصفیه می کند و چون طهارت و صفا حاصل کرد از آن بیرون می آید و بدانچه شایسته منزلت و حیثیت انسانی اوست قیام و اشتغال می نماید. ازین رو نیز وجود این حمام را برای نیل به طهارت و صفا لازم می داند ولیکن خود وی عمر را صرف گرم نگهداشتن آن که لازمه اش گلخن نشینی و تون تابی و آلودگی به پلیدیهاست نمی دارد. چون می داند که به هر حال غفلت از اهمیت و ضرورت طهارت و صفای حمام سرگین کشان بیخبر را با شور و شوقی تشفی ناپذیر به سرگین کشی و تون تابی وامی دارد و در واقع انس و الفتی که اینها به پلیدیها و آرایشها دارند حمام دنیا را همواره روشن نگه می دارد* و بی شک هرگاه این لذتهای حسی و خواهشهای نفسانی انسان غافل جاهل را به غرایز و شهوتهای خویش پایبند نمی داشت و این غفلت وی مایه قوام دنیا و به تعبیر مولانا سکون عالم نمی گشت، استفاده از حمام دنیا که وسیله تطهیر و تزکیه عارف است و بدون آن نیل به کمال مرتبه خلافت الهی که غایت سیر حیات در اطوار خلقت است، برای انسان ممکن نمی گشت و اگر این حُب حیات و تعلق به «خودی» که انسان را با کدورتهای عالم حسی انس می دهد وی را به این زندگی که جز «متاع غروری» نیست راضی و قانع نمی کرد، توقف در حبسگاه عالم که جان عارف آن را فرصتی برای تصفیه و

تطهیر باطن می‌یابد برای هیچ کس ممکن نمی‌شد. اینجاست که به حکم حب حیات، انسان در عالم به غفلت خومی‌کند* و به تلقین نفس اماره آن را مایه امن و فراغ خاطر هم می‌یابد و حتی برای چند روز توقف بیشتر درین عالم خود را به صدگونه اسارت تسلیم می‌نماید و هرگز به آنچه لازمه طهارت ذات روحانی و شرافت لطیفه انسانی اوست چنانکه باید نمی‌اندیشد.

ب

بدینگونه این حال غفلت، که موجب تعلق انسان به این عالم می‌گردد، وی را به حال آن کودک ساده لوح درمی‌آورد که دامانش را پر از سفال بی‌بها می‌نماید و در عالم پندار آن همه را جواهر پر بها می‌داند* و از تصور فقدان آنها چنان می‌لرزد که اگر یک پاره از آن سفال را از وی بستانند به گریه می‌آید و چون آن را باز دهند خندان می‌شود. در واقع محتشم غافل هم با همین ساده لوحی طفلانه مال دروغین را ملک راستین خویش می‌پندارد و از اندیشه فقدان آن می‌لرزد و نمی‌داند که تمام آنچه در مدت عمر وی را به خود مشغول می‌سازد و مایه بیم و امید و خنده و گریه او می‌شود با بازی آن کودک پندارگرایی تفاوت زیادی ندارد، و در حقیقت او نیز در تمام عمر مثل آن کودک دامن خویش را از مثنی سنگ و سفال پُر می‌دارد* و همانگونه که آن کودک تا وقتی عقل دامنش را نگیرد آن یک مثنی سنگ و سفال را که در دامن دارد همچنان جواهر بی‌بها می‌پندارد، غافل دنیا دار هم تا وقتی پرده «خودی» و خودپرستی را از پیش چشم برنگیرد نمی‌تواند این معنی را درک کند که این زر و سیم وی نیز بیش از همان سنگ و سفال نمی‌ارزد* و عمری را که وی در جستجوی آنها به پایان آورد می‌توانست یا خود می‌بایست در کارهایی که جدی‌تر از این باز بیهاست مصروف نماید.

پ

به هر حال تمام آن هول و هراس و شوق و امیدی که جان و دل مرد دنیاجوی محتشم را به ملک و مال عاریتی سرگرم می‌دارد در حکم خوابی است که حقیقت ندارد، و ترس و دلهره‌یی هم که در عالم بیداری از تصور فقدان و خسارت مال خویش در خاطر راه می‌دهد هیچ تفاوتی با آن بیم و ناخرسندی که وقتی انسان دزد را به خواب می‌بیند به وی دست می‌دهد و چون از خواب برمی‌آید از آن حال خویش خنده‌اش می‌گیرد ندارد* و در تقریر این معنی است که مولانا به مخاطب مبهم خویش خاطر نشان می‌سازد که زندگی تو در واقع شباهت به یک خواب واقعی دارد، و اینجا نیز مثل عالم خواب از پیش این به نزد آن می‌روی* و با این و آن گفت و شنود داری و سروکار است همه جا با خودی تست. در اینجا تویی زفت و سطر و پرمایه تو خود به پرده‌یی نهصد تو* می‌ماند که در تمام توهای آن چیزی جز خودت نیست و مادام که

درون این پرده‌یی، پیداست که نمی‌توانی به آنچه در ماورای خودی تو واقع است دست یابی، و در واقع این تویی که در تست در حکم دریایی است که صدها مثل ترا در خود غرق می‌دارد و طعمهٔ امواج غفلت و بیخبری می‌سازد.

ت

معلوم است که در چنین حالی انسان به آنچه ماوراء حیات حسی و قلمرو نفس اماره است نمی‌اندیشد و خود را برای دنیایی دیگر، که در سیر اطوار خلقت در پیش دارد و وی از آن و از مرگ که نقطهٔ عطف یا آغاز آن است هیچ اندیشه‌یی به خاطر راه نمی‌دهد، آماده نمی‌سازد و هرگز برای بعد از مرگ خویش به نوری که به تعبیر گویندهٔ مثنوی* گور را روشن سازد و جان را قدرت پرواز بخشد نمی‌اندیشد. بدتر آنکه این غفلت ممکن است وی را به کفر و عصیان هم سوق دهد، چرا که اجتناب از آنچه موجب عصیان و کفر می‌شود غالباً از اعتماد به وجود دنیای دیگر و از اعتقاد به صدق وعده و وعید ناشی از وحی دست می‌دهد، و چون انسان از این معانی غافل باشد نفس اماره به آسانی می‌تواند غفلت وی را تبدیل به عصیان و کفر کند و وی را به ضلال و خسران دچار نماید.* نه آیا اهل سبا را استغراق در نعمت و انهماک در غفلت به نخطئهٔ انبیا و کفر و ناسپاسی* گشاید؟

ث

به علاوه آنچه این غفلت را در انسان تمديد و تشدید می‌کند عقل جزوی (§ ۲۹۹ الف -) است که جریان امور عالم را همواره بر وفق نظام مقرر و در مجاری اسباب معین می‌بیند، ازین رو به سازندهٔ اسباب توجه نمی‌کند و ازین نکته که بدون سبب سازی مبدع و حکیم این اسباب هرگز از پیش خود حاصل نمی‌آیند و به میل خود کار نمی‌کنند غافل است. اینجاست که چون عقل جزوی به قول مولانا تا گور بیش نمی‌بیند* علم هم که از آن حاصل می‌آید موجب رفع غفلت نمی‌شود. علماء سوه و کسانی هم که علم را وسیلهٔ نیل به جاه می‌سازند یا جز به عین علم نمی‌اندیشند حال آن مرغ را پیدا می‌کنند که دایم تمرین گره‌گشایی می‌کند* ولیکن هرگز گره خودی را در خویش نمی‌گشاید و مجال پرواز به آنسوی دنیای خاک نمی‌یابد. درست است که وی دقایق یجوز و لایجوز شریعت را می‌داند* و از اصول عقاید هم آگهی دارد، اما هرگز دربارهٔ خود مجال تأمل نمی‌یابد و اصل اصول را که شناخت خویش است* مورد توجه نمی‌سازد. میل دارد دور از ازدحام خلق به بحث و تفکر پردازد و در باب قیمت و ارزش همه چیزها بررسی می‌کند، اما قیمت و ارزش خود را نمی‌داند. طرفهٔ آنکه در جاه و غرور عالمانهٔ خویش پروای شریعت را هم ندارد، با این همه در آن باب هم گه‌گاه تعصب و علاقه نشان می‌دهد. اما این تعصب هم در نزد وی از باب حمیت دین و از مقولهٔ «رسوخ در علم» نیست، به جهت

علاقه‌ی است که به مألوفات حیات هر روزینه خویش دارد*، ازین رو مثل سایر عوام هر جا امری را که مغایر با تقالید و سنن آنهاست مشاهده نماید آن را تهدیدی برای جاه و جان و خان و مان خویش تلقی می‌کند، و اگر با آن به معارضه برمی‌خیزد برای همین تعلقات است، به خاطر نفس شریعت نیست.

ج

همچنین طول اقل عامل عمده‌ی است که انسان را درین غفلت راسخ و جازم می‌نماید، چرا که انهماک در حرص و امل موجب می‌گردد تا انسان تصویر مرگ را همواره از پیش چشم خویش دور دارد. مرگ و فنا را همه جا در پیرامون خویش می‌بیند و باور می‌کند اما آن را در مورد خود قابل تصور نمی‌یابد* و به همین سبب زندگی را که در کوتاهی از یک خواب خوش طولانی‌تر نیست در غفلت پندار خویش به دامن ابدیت گره می‌زند. شبح فنا را از مقابل نظر خویش پس می‌زند و با آنکه در واقع اسیر جهان است خود را امیر جهان می‌پندارد و این اندازه نمی‌داند که تا وقتی بر حرص و امل غالب نیاید و آنها را مقهور نسازد همچنان بنده نفس خویش باقی می‌ماند، و اگر در چنین حالی مثل فرعون دعوی آقا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى را بر زبان نراند، این نغمه را در پرده نهصدتویی که خودی اوست بانوای خاموش می‌نوازد. و اینجاست که هر کس فرعون و نمرودی در درون خویش دارد، و که می‌تواند با این فرعون کافر که در درونش هست و وهم پندارگرای عالم سوز اورمزی از آن است* درین عالم دعوی فرعون کند و داعیه نیل به کمال داشته باشد؟

ج

۳۴۱

عمری که در غفلت به سر می‌آید در نزد عارف عصیان مستمری است که انسان در مقابل اشارت قا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبُدُونِ (۵۶/۵۱) به جا می‌آورد. و چون در نزد وی عبادت معرفت را الزام می‌کند [۱۸]، غفلت که انصراف از معرفت است با آنچه غایت خلقت انسان و موجب امر و الزام وی بدان است نوعی مخالفت با امر حق محسوبست، و به همین سبب مجرد غفلت موجب خذلان است. و از همین روست که در قصه پیر چنگی* مجرد صرف عمر در آنچه لغو و باطل است و غفلت هم چیزی جز آن نیست گناه تلقی می‌شود*. و آنکه پیر از ندامت چنگ

۲۳۴۰/۳ الف: ۳۵۴۵/۳ ب: ۲۳۸/۴، ۲۰۶۶/۱ پ: ۲۶۳۶/۳، ۲۲۷۷/۳
 ۲۲۷۹/۳ ت: ۲۶۴۰/۳، ۱۳۰۰/۳، ۱۳۰۳/۳ ث: ۲/۲-۹۴۱، ۳۶۵/۳-۶
 ۲۶۵۷/۳ ج: ۳۳۱۱/۴، ۳۷۳۵/۲، ۲۶۵۰/۳، ۲۶۵۵/۳، ۹/۵-۱۱۴۸
 ج: ۲۶۲۸/۳، ۲۳۰۷/۴

خویش را به زمین می‌زند و درهم می‌شکند ظاهراً نه از باب تردید در جواز سماع است، از باب آنست که اشتغال بدان مانع و حجاب وی گشته است و وی را از توجه به حق غافل داشته است. و پیداست که مجرد غفلت چون انسان را در قبضه تصرف نفس باقی می‌گذارد و از عروج وی به مراتب کمال مانع می‌آید نوعی عصیان محسوبست و تا انسان از آن توبه نکند نیل به کمال برایش ممکن نیست.

الف

همچنین وقتی آدم ابوالبشر از کرده خویش توبه کرد و بر وفق اشارت قرآن کریم، رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا (۲۳/۷) بر زبان راند، هر چند در واقع آنچه را به تعبیر مولانا از قضای حق ناشی می‌شد* به خطای خویش منسوب داشت، اما همچنان اذعان به جرم و اجتناب از عذر بدتر از گناه، و اینکه وی برخلاف ابلیس در این مورد رَبَّنَا بِمَا أَهْوَيْنَا (۳۹/۱۵) بر زبان نیاورد و مثل دیودنی* شر و خطای خود را با ترو پر و بهانه به فعل حق منسوب نداشت* موجب نجات وی گشت، و هر چند امر اِهْبِطُوا (۳۶/۲) و (۲۴/۷) وی را از عالم علوی به جهان سفلی فرود آورد باز رحمت ربانی راه نیل به کمال و وصول به مرتبه رضا و ارتضا را که «رَاضِيَةٌ قَرُوبِيَّةٌ» (۲۸/۸۹) تعبیری از آنست بر جان وی مسدود نمود و توبه او را مورد قبول ساخت. به هرحال قول ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا که آدم در مقام توبه بر زبان آورد، معلوم می‌داشت که خود وی ارتکاب گناهِش را همچون ظلمی که خود در حق نفس خویش کرده باشد می‌نگرد، و این طرز تلقی آنگونه که فحوای تعبیر مولانا هم در مشنوی نشان می‌دهد حاکی از آن است که عصیان در مقابل امر به هرحال قبل از هر چیز نوعی ظلم به نفس است و در واقع متضمن فرود آوردن آن از مرتبه نفس ناطقه روحانی به مرحله نفس حیوانی است، و کرده آدم نیز که در قرآن کریم (۱۲۱/۲۰) به عبارت وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ در بیان می‌آید، وی را تا حد الزام به هبوط، آلوده به تعلقات حسی عالم سفلی نمود. و پیداست که تعلق به قیود حسی نفس انسانی را که به اقتضای ذات طالب قطع این تعلقات و جویای رجوع به اصل قدسی خویش است می‌آزارد و بدینگونه آنکس که در غفلت دنیای حسی جان خود را در معرض وسوسه نفس اماره می‌گذارد و آن را در سرایشب غفلت و گناه رها می‌کند بیش از هر چیز در حق خویش ظلم می‌کند.

ب

اشارت کریمه قَيْمُهُمْ ظَالِمٌ لِتَلْبِيهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ (۳۲/۳۵) در بیان تفاوت مراتب عباد هم که به احوال قاصران و مقتصدان و آنها که به استقبال خیر می‌شتابند ناظرست، با وجود اختلاف اقوالی که اینجا در باب مصداق و مفهوم ظالم در نزد اهل تفسیر هست [۱۹]، به هرحال وقتی آنها را که سابق بالخیر یا مقصد در خیر نباشد ظالم بر نفس می‌خواند معلوم است که ظلم بر نفس را

همین تقصیر و قصور انسان در اتصال آن به خیر و کمال می‌داند، و شاید آنجا نیز که مولانا در آنچه به معرفت و محبت اهل سلوک و احوال کسانی که اهل سلوک و آشنای این معنی نیستند تعلق دارد، به طور ضمنی بعضی سالکان را به ماهی که از آب سیری و ملال ندارد تشبیه می‌کند، و بعضی را به آنکه چون ماهی نیست و «جز ماهی» است هر چند در آب سیر می‌کند و به آب زنده است از آبش سیر می‌شود، و بعضی را هم به کَلّی بی‌روزی می‌خواند* که عمرش در غفلت به سر می‌آید و روزگارش ضایع و تباه می‌شود، نیز ناظر به همین تفاوت مراتب عباد باشد. در اینصورت پیداست که غیر از «ماهی» و «جز ماهی» به آنکس هم که برخلاف آندو اهل بحر و آشنای سلوک نیست نظر دارد و با این تعبیر که با آنچه از ظاهر عبارت متبادر به ذهن می‌شود تفاوت دارد آنکه بی‌روزی است ظالم به نفس و در واقع عاصی است و به همین سبب تا وقتی توبه صادقانه اش مقبول درگاه حق نشده است از نیل به نجات محروم است و چون عمر خویش را در غفلت و گناه به سر می‌برد آن را ضایع و تباه می‌سازد. اما آنکس که از این روزی بهره دارد و در دریای معرفت سیر می‌کند نیز خود یا مثل ماهی است که از آب سیری ندارد و رمز حال عارف کامل است که مثل محمد (ص) دایم از شوق سیری ناپذیر خویش مأخوذناک حق* معرفتیک بر زبان دارد، یا «جز ماهی» است که به اندک افاضه سیر می‌شود و مثل با یزید از تنگ ظرفی نسبی خویش بانگ شُبّهانی ما اعظم شأنی [۲۰] برمی‌دارد (۴۸۵ پ مابعد) و در سیر طریق حق، در قیاس با حال انبیا، حال مقتصدان را دارد؛ سابق به خیرات نیست اما ظالم به نفس هم محسوب نمی‌شود. اگر حتی مرتبه با یزید برای او مقام کمال است خود او در مرتبه متوقف حایر عاری از شوق و طلب نیست و آنچه شیخ عطار در مکاتبه بین یحیی معاذ و با یزید نقل می‌کند تفاوت حال وی را با آنکس که دون مرتبه انبیا در مراتب کمال سلوک سیر می‌کند نشان می‌دهد [۲۱]. و در هر حال هر چند نفس انسانی در ضمن ارتکاب غفلت و گناه مورد ظلم و تعدی است اما تعدی کننده و ظالم هم در اینجا خود نفس است، ولیکن تعدی و ظلمی که می‌کند به اعتبار درنده‌خویی حیوانی اوست که اقتضای نفس اماره است و با عالم نفس انسانی که نفی خودی و سبق به خیرات غایت و لازم معنی آنست تفاوت بسیار دارد.

ب

از همین روست که این نفس حیوانی و اماره بالسوء در درون انسان همواره میل دارد یار ظالم و خصم مظلوم باشد*، و قاضی هم به همین سبب تا وقتی این نفس ظلوم را در وجود خود هلاک ننماید و خویشتن را از میل وهوی نرهاند نمی‌تواند ظالم را از مظلوم بازشناسد*، و بدینگونه برای رهایی از هرگونه ظلم و شری باید «خودی»

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: امیر هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 641 تا صفحه 660



خود را که عبارت از نفس بدفرمای ظالم و تجاوزگر است فدا کرد. وشک نیست که اگر تعلق به نفس حیوانی انسان را به ظلم و تجاوز به غیر هم واندارد این اندازه هست که وی را در حق خود به ظلم وامی دارد و به هر حال چون خود را از امکان ترقی در مراتب کمال ممکن محبوب و محروم می دارد در حق خود ظلم و تجاوزی آشکار مرتکب می شود.

ت

۳۴۲ البته استغراق در غفلت، که نشان آن سبکداشت حکم حق و فراغت از وعد و وعید اوست*، به آسانی انسان را که با این غفلت در حق خود ظلم روا می دارد به ظلم در حق غیر هم وسوسه می کند و اینجا عجب و غروری که موجب می شود تا انسان آنچه را در غیر نشان تدنی و انحطاط اصل و جوهر وی می بیند در مورد خود به خاطر راه ندهد و ازین رو خود را در تجاوز به غیر مجاز و معق می پابد. به علاوه در بعضی موارد چون تدنی و انحطاط اصل و جوهر خود را هرگز به نظر نمی آورد خود را برخلاف غیر هرگز در مظنة حالی که منجر به تجاوز و ظلم در حق دیگران گردد نمی بیند. و در همین موقف است که هر چند وجود وی به کلی در تصرف نفس اماره نیست، عجب و غروری که دارد وی را ناچار به تبعیت از اقتضای نفس اماره رهنمون می گردد و آنچه در معرض امتحان و ابتلا از برای هاروت و ماروت پیش آمد* برای وی نیز از همین غلبه عجب و پندار خویش حاصل می آید. و در چنین حالی است که وجود وی در تیرگی لجة نفسانیت غرق می شود و به قدری در خودی خود فرو می رود که توبه و دعا و توکل و استمداد همت هم اگر به خاطرش می گذرد بوی نفس* و نشان خودی و غفلت را دارد، و بدینگونه غرور خودبینی و اعتماد بر نفس و رسوخ قدم نیز بسا که انسان را محبوب می دارد و به غفلت و گناه می کشاند.

الف

طرفه آنست که این محبوب ظالم، چون از آن قهر لطف نمای حق که استدراج می خوانند (۱۰۵۵) نیز غافل می ماند، بسا که در عصیان خویش گستاخ و جری هم می شود، ازین رو، مثل آنکس که به قول مولانا در عهد شعیب می پنداشت خداوند او را به گناه هایش نمی گیرد*، به سبب اعتماد بر همین ستاری که در نزد حق تجربه می کند، در مصیبت اصرار هم می ورزد و نمی داند که اگر هم خداوند انسان را به اولین جرم وی نمی گیرد* باری همان کفران نسبت به ستاری وی

۳۴۱* الف: ۱۹۱۳/۱-، ۲/۱-۲۱۹۰ ب: ۵/۱-، ۱۲۵۴، ۱۴۸۸/۱-، ۱۳۸۹/۱-

پ: ۱۷/۱ ت: ۲۴۳۶/۳، ۵/۳-۲۴۳۴

و اصراری که خود او در استمرار ظلم و غفلت خویش دارد سرانجام مایهٔ رسوائیش می‌گردد،* و حتی همانجا هم که ستاری حق در ظاهر گناه وی را از انظار می‌پوشاند، باز همان اصراری که در وی برای استمرار در معصیت هست نوعی خذلان است، و ظالم عاصی نمی‌داند که خداوند او را در همین خذلانش فرو گرفته است* و با سلاسل و اغلال ناپیدایش فرو بسته است و از سیر به هدایت و کمال که توبه و ندامت صادقانه نشان آنست محروم داشته است، و بدینگونه همین ناگرفتن خود عین گرفتن اوست.

ب

به هر حال همانگونه که غفلت ستون عالم* و مایهٔ بقای آن است، غلبهٔ ظالمان هم در عالم موجب تحقق کمال این جهان و مبنی بر حکمت و اتقان صنع آن است.* اما استمرار در غفلت و ظلم نفس انسانی را به مرتبهٔ نفس حیوانی تنزل می‌دهد و او را از ادراک کمالی که نیل به مقام «راضیهٔ مرضیه» (۳۴۱۹ ب) را برای وی ممکن می‌تواند ساخت باز می‌دارد، و پیدا است که نفس درین مراتب و رای هستی «خود» چیزی نمی‌بیند. ازین رو از نور حق محجوب می‌ماند، از نفی و انکار عالم غیب که بدون تصدیق آن ایمان به خدا حاصل نمی‌آید پروایی نمی‌کند، و بدینگونه با ظلمت کفر انس می‌گیرد و و رای خود و آنسوی دنیای حس خود هیچ چیز را حقیقت نمی‌شمرد، با انبیا به احتجاج و انکار می‌ایستد، بعث رسل و حشر مردگان را نفی می‌کند، و برای آنکه نفس خود کامه را به هیچ قید و حدی مقید و محدود نسازد غفلت و عصیان خود را تا حد قول به الحاد و تعطیل می‌کشد و بهشت* خود را در همین عالم جستجو می‌کند.

پ

بدون شک غیر از علاقه به پیروی از نفس و میل به تجاوز از هرگونه قید و بند، گه گاه آنچه کافر را در عصیان و طغیان خویش راسخ می‌دارد کبر و غرور ناشی از نام و ناموس است که نیز از «خودی» و «خودبینی» سرچشمه می‌گیرد و موجب می‌شود تا انسان شهرت و حیثیت خود را همچون بندی محکم* مایهٔ پایبندی خویش به این عالم بیابد و این اغلال آهنین را که نام و ناموس بر دست و پای وی می‌نهد* مشاهده ننماید. به این جهت در بارهٔ قدرت و اهمیت وجود خویش به اشتباه می‌افتد، تسلیم به حق را برای خود همچون شکست حقارت‌آمیزی تلقی می‌نماید، و از بیم شنعت هرزه‌گویان* به ناموس‌های پوسیدهٔ کهن درمی‌آویزد، و به این بهانه در تصدیق بدانچه صدق آن را می‌داند شاید به تردید می‌افتد [۲۲] و مثل هامان و فرعون هزاران شکنجهٔ دوزخ و عذاب آتش را از قبول ایمان و اذعان به رسالت پیغامبر خداوند آسانتر و خوشتر می‌یابد.*

ت

قدرت و غلبه هم از اسباب عمده‌ی است که انسان را در غفلت نگه‌میدارد و استمرار در آن وی را احیاناً به کفر هم سوق می‌دهد. در تحذیر از همین معنی است که مولانا می‌گوید «مهبط قهر حق در اُمم ماضیه اختیار و اسباب اختیار بوده است و هرگز فرعون بینوا کس ندیده است»، چرا که فرعون هم فقط وقتی ریش مرصع خویش* و سجدۀ تملق گویان را دید* ازین مایه تعظیم و تکریم خلقان مغرور و مستک شد*، و دعوی الوهیت که کرد و کفر و طغیانی که پیش آورد ناشی از همین قدرت و غلبه بود. مع هذا چون فرعون در تبعیت از امر نفس بی اختیار بود و با آنکه حقانیت موسی را می‌دانست، به پاس ناموس خلق و تعظیم افسوسیان که در دل وی را مسخره می‌کردند دعوت وی را انکار می‌کرد، استدراج حق هم وی را با آنکه گه‌گاه به تضرع و دعا نیز دست می‌زد* در همان کفر و طغیان خویش متمکن می‌داشت، چرا که از دعا و تضرع وی نیز بوی نفسانیت و خودنگری می‌آمد*. اما قدرت و غلبه در نزد سلیمان منجر به کفر و طغیان نشد، و حتی هر وقت خاطر وی به شر و شهوت تمایل می‌یافت همان تخت و تاج که نزد فرعون موجب غی و ضلال می‌شد به اشارت حق برای وی سبب تنبیه و هدایت می‌گردید. و مولانا در قصه کز وزیدن باد بر سلیمان* این معنی را تقریری لطیف می‌کند. و که می‌تواند بهتر از او نشان دهد که دنیا به زبان حال جلوه‌ی ظاهری و بیوفایی باطنی خود را فاش می‌گوید*، و آنکس که در بند نفس است فقط آنچه را وی در تعریف جلوه‌ی ظاهر خویش بر زبان دارد می‌شنود، و تنها آنکس که خویشتر را از سلطه‌ی قهر و غلبه‌ی نفس رها نیده باشد آنچه را دنیا در باب زشتی باطن خویش بیان می‌دارد می‌تواند بنیوشد.

ث

۳۴۳

سلیمان و فرعون همچون دو الگوی متضاد برای قدرت و

سلطنت ظاهری در مثنوی تصویر می‌شوند. و هر چند سلطنت و قدرت ظاهری در نزد مولانا غالباً نمونه‌ی کامل غفلت و تجسم واقعی نفس حیوانی در تمام ابعاد آن جلوه دارد، باز از آنجمله، کسانی را که مظهر قدرت و شاهی حق می‌داند احیاناً از استفراق درین غفلت و خودنگری برکنار نشان می‌دهد. چنانکه وقتی هم اشارت به

*۲۴۲/الف: ۳۰۶۰/۲، ۲/۱ - ۳۳۲۱، ۳۰۸۵/۲ - ب: ۳۳۶۴/۲، ۱۶۹/۴ -

۳/۲۴۵۱ - ۳۳۶۹/۲ - پ: ۲۰۶۶/۱، ۱۸۱۷/۲ و ۱۸۲۱/۲، ۲۶۶۹/۳، ۶۴۰/۱ - ت:

۱۵۴۶/۱، ۳۳۴۰/۱، ۱۹۴/۶، ۲۷۳۱/۴ - ث: ۲۱۰/۶ عنوان بالا، ۷۷۸/۳، ۷۸۰/۳

۷۸۱/۳، ۲۴۴۸/۱، ۳۰۸۵/۲، ۱۸۹۷/۴، ۱۵۹۳/۴ -

این معنی می‌کند که به هرحال خوی پادشاهان در رعیت جا می‌کند و پادشاهان حکم حوضی را دارند که حَشَم به مثابه لوله‌هایی وابسته بدان محسوبند و به همین سبب برحسب آنکه آب حوض پاک یا پلید و بدطعم یا ذوقناک باشد آب این لوله‌ها نیز همچنان خواهد بود*، در عین آنکه مفهوم گفتهٔ اَلنَّاسُ عَلٰی دِیْنِ فُلُوکِهِمْ^۱ را تقریر می‌کند، رابطه‌ی را که بین صلاح و فساد رعیت با صلاح و فساد سلطان هست توجیه می‌نماید. و آنجا که نشان می‌دهد سلطان در همه حال به منزلهٔ آبی است که در وجود رعیت می‌رود و اگر آب وجود او شیرین است درین جوئها آب شیرین روان است و گرنه نیست*، پیداست که نقش و تأثیر ارباب قدرت را در تربیت و اصلاح نفوس خلق قابل ملاحظه می‌داند.

الف

با اینهمه در مثنوی نیز مثل آثار عطار آنگونه که از فحوای بسیاری از حکایات برمی‌آید، پادشاهان ظاهری که غالباً از شراب بندگی بویی نبرده‌اند اکثر مظهر قدرت و غلبهٔ مذموم ناشی از نفسانیت تلقی می‌شوند. این طرز تلقی حتی در قصه‌هایی که در روایات مناقب نویسان مولانا در باب خاندان وی و ارتباط پدران مولانا با خوارزمشاهیان (۳۱ § السف) آمده است نیز لحنی از تحقیر و کوچک شماری را نسبت به حکام جور منعکس می‌کند. با آنکه خود مولانا و پدرش بهاء‌ولد هم لامحاله مورد توجه و تکریم سلطان سلجوقی روم و سلطانیان و امراء عصر بوده‌اند، باز در گفتار و کردار آنها نسبت به ملوک و حکام عصر احساس نارضایتی عامه را به‌طور بارزی می‌توان منعکس دید. در واقع متابعت شریعت و مراعات حلال و حرام اهل و رع را از سلطانیان و آنچه در دست آنهاست همواره محترم می‌داشته است^۲، و در مثنوی هم سلطان و سلطانیان غالباً همچون مظهر جور و آزار تصویر شده‌اند.

ب

درست است که بعضی پادشاهان مثل سلطان محمود و نظایر او نیز احياناً در هاله‌ی از تعظیم و تکریم مجال جلوه یافته‌اند، اما سلطنت این گونه ملوک لامحاله رمزی از خلافت الهی است و از ملک سلیمان که تمام آن بعد از وی برای هیچ کس دست نداد نشانی دارد. در واقع از دو الگویی که در مثنوی برای سلطنت عرضه می‌شود، آنکه طرح ملکداری فرعون است منجر به غفلت و عصیان می‌گردد، و آندیگر که طرح ملک سلیمانی است جنبهٔ خلافت الهی دارد و حشمت و جلال آن هم موجب طغیان و عصیان نمی‌شود. ازین روست که مولانا وقتی اشارت هَبْ لِي مُلْکًا را که در قرآن (۳۸/۳۰-) از زبان سلیمان آمده است به مناسبت مطرح بحث می‌کند*، در باب مفهوم این درخواست وی، به طور ضمنی خاطر نشان می‌کند که سلیمان مقام ولایت دارد و چون پایبند هوی نیست اشتغال به سلطنت او را از حق

منصرف نمی‌کند. پس وقتی درخواست ملکی می‌کند که بعد از وی هیچ کس شایسته آن نباشد این درخواست ناشی از بُخل نیست، حاکی ازین نکته است که چون خطرهای روحانی سلطنت و تملقات عالم حسی را می‌داند از حق درمی‌خواهد تا به هرکس مُلکی نظیر ملک وی را عطا می‌کند کمال حالی را هم که به وی بخشیده است عطا نماید.

پ

پیداست که آنچه آفت روحانی ملک و سلطنت است البته آن را که مثل فرعون باز یچه نفس وهوی است به ضلال و خطا می‌اندازد، اما وقتی سلیمان همتی بر ملک فرمان می‌راند پادشاهی صبیحة خلافت الهی دارد و تصویر حرص و بخل و دنیاجویی و هوی پرستی نیست. نه فقط بعضی پادشاهان قصه‌ها، مثل آن پادشاه که در داستان کنیزک و زرگر مطرح است، و آن خلیفه که در حکایت اعرابی و مشک آب تصویر می‌شود، بلکه تعدادی از پادشاهان مذکور در تاریخ هم، مثل ذوالقرنین که کوه با او از عظمت حق سخن می‌گوید*، و حتی سلطان محمود* که عشق ایاز او را نزد صوفیه با عوالم اهل عرفان مربوط می‌دارد، نیز به این الگوی الهی* که مربوط به سلطنت سلیمان و پدرش داودست تعلق دارند. هرچند این پادشاهان هم گه‌گاه خطا می‌کنند و راه غلط می‌پیمایند، اما توجه به حق و توبه و انابت آنها را از استمرار در خطا که مایه هلاک و ضلال روحانی است باز می‌دارد، و حال آنها ازین حیث به حال آدم که خلافت الهی میراث اوست می‌ماند.

ت

در هر حال تصویری که از ملک سلیمان در مثنوی هست تصویر ملکی است که در همین حال روحانی و معنوی هم هست. اگر ملک بلقیس با تمام نعمتها که در سرزمین سبا هست در چشم سلیمان نمی‌آید از آنروست که قلمرو وی با فسحت عالم ماوراء حس به هم در پیوسته است و تعلق به عالمی دارد که در آن بیرون از آب و گل بس ملکها هست*. در مقابل این ملک بی‌انتها آنچه پادشاهان دیگر بدان دل خوش می‌دارند به باز یچه کودکان می‌ماند، و اینان چون از شراب بندگی بویی نبرده‌اند بدان دل می‌بندند*، و خداوند هم برای استمرار ثبات و قوام عالم دل‌های آنها را به همین ملک محدود عماریه خرسند می‌دارد. درست است که خلق از بیم و امید درگاه آنها را محراب تعظیم خویش می‌سازند، اما وجود آنها به تعبیر مولانا جز سرگین دانک پلید و ناچیزی نیست*، و اگر خداوند سرکشان جهان را مقهور اینان می‌سازد و به تعظیم آنها وادار می‌کند برای آنست که پستی و حقارت خود آنها را معلوم دارد و ناچیزی ملک و قدرت شاهان آنها را نشان دهد.

ث

البته الگویی که این پادشاهان دارند نمونه قدرت و سلطنت فرعونی است،

ازین رو با آنکه خود در حقیقت اسیر جهان هستند خویشان را امیر جهان می پندارند و نمی دانند که مالک ملک نیستند، مملوک ملک محسوبند* و به جای آنکه بر ملک و مال فرمان برانند ملک و مال بر آنها فرمان می راند. ازین رو حاصل تعلقی که به قدرت و ملک دارند جز شر و گناه نیست، حتی وقتی خیری هم طلب می کنند جز شر بهره‌یی از آن به بار نمی آید. چنانکه آن شهریار وقتی به مسجد می رود* چو بداران و نقیبانش خلق را دایم از سر راه وی دور می دارند و بسا که سرها می شکنند و جامه‌ها می درند، و به قول آن شوریده حال مجنون‌نما که در چنین حالی به شهریار ملک عتاب سخت کرد، وقتی خیر اینها که مسجد رفتنشان است بدینگونه باشد پیداست که شر و وزرشان چه خواهد بود! مدح چنین سلطان شقی که هر چه می کند به حکم نفس اماره و مبنی بر تعدی و ظلم است البته عرش الهی را می لرزاند* و جز مایه ناخشنودی خداوند نخواهد بود. و البته سلطان متقی هم وقتی اینگونه مدح و ستایش تملق آمیز گزاف را بشنود از راه به در می رود و در حق خود به بدگمانی می افتد، و ظالم شقی وقتی چنین مدح‌ها می شنود در ظلم و شقاوت خویش راسختر می گردد و پیداست که اینگونه مدحها مایه خشم حق خواهد شد. و از پنجاست که گفته اند: **إِنَّ اللَّذَّةَ تَهْضِبُ إِذَا مَدَّحَ الْفَاسِقُ**.*

ج

اینگونه پادشاهان که بنده نفس و شهوت خویشند پادشاهیشان امری عرضی است، به عُدَّت و سپاه آنها بستگی دارد و البته باقی و پایدار نیست* کار آنها هم عصبانه و سرکشی است و مثل همان بهیمة ضعیف که در هنگام جنگ و ضرورت از مرد فقیر به سخره می گیرند و با جور و حیف می ستانند، خود جز حیوانی سرکش و حرون نیستند*. ازین رو جز ظلم و شقاوت که ناشی از غفلت و دنیاطلبی است از وجودشان چیزی عاید نمی شود، و احياناً اگر خیری هم از کار آنها به خلق می رسد آن را از روی قصد نکرده‌اند. فی المثل وقتی می جنگند قصدشان جز حفظ یا بسط ملک خویش نیست، اما کار آنها سبب می شود تا خلق از تعرض خصم که اموال و نفوس آنها را تهدید می کند ایمن گردند، و گویی خداوند حرص آنها را وسیله ایجاد امن می سازد. حال آنها درین مورد به حال آن خر می ماند که در مزرعه یا کارگاه با محنت و سختی اما بی سستی و فتور کار می کند. البته وقتی این حیوان با نظم و سرعت می دود و رفت و آمد می کند برای آنست که از آسیب آهن و نیش سیخی که بر پشت او فشار می آورد در امان بماند، اما همین پویه منظم و سریع او موجب می شود تا آب از چاه مزرعه برآید، یا در کارگاه روغن از کنجد بترآورد، و به هر حال آنچه از کار و زحمت او حاصل می آید خود او از آن خبر ندارد و آن را به قصد اینگونه

فواید انجام نداده است. به هر حال اینان چون مظهر نفس و بنده هوی و شیطانند بر هیچ کس ابقا نمی کنند، حتی وقتی لازم بدانند از حسد خویشان خود را هم می کشند.* از بدرگی و خبث طینت که دارند به آنچه لازمه عبودیت حق و متابعت از شریعت الهی است تن در نمی دهند* و هر چند خود را پادشاه می دانند، از حرص که دارند از هیچ حرام و ناروایی روی نمی گردانند. در جمع مال که موجب مزید تعلق و پابندی به دنیاست چنان بخل و حرص می ورزند که اگر آنها را گدا بخوانند بر گزاف نیست. و پیداست که اینگونه اوصاف و احوال آنها را وارث فرعون می کنند، و اگر ملکی هست که ملک فرعون الگو و سرمشق آن محسوبست همین سلطنت آنهاست.

ج

از آنچه مولانا در باب فرعون* و مجاوبات او با موسی* به بیان می آورد برمی آید که جور و طغیان اهل کفر و هر چه نشان بی اعتنایی انسان به امر و نهی الهی است از دنیا جویی و نفس پروری نتیجه می شود، و البته آنجا که سلطنت فرعون الگوی فرمانروایی باشد وجود سلطان و سلطانیان جز تجسم همین نفس و نفس پروری نخواهد بود. درست است که مولانا فرعون را هم مثل موسی خادم* و مطیع «معنی» که عبارت از «حق» است (۲۶۳۵ ب) می داند و او را نیز مانند موسی در پیشگاه حق پنهانی به تضرع و مناجات مشغول نشان می دهد*، اما غلبه نفس سرکش و رعایت نام و ناموس خلق را حجاب وی می یابد، و برخلاف ابن عربی که شقاوت ابدی فرعون و قول به کفر او را آنگونه که عام خلق بدان معتقدند امری که مبتنی بر نهی قابل استناد باشد نمی بیند، گوینده مشنوی فرعون را در همه حال مقهور نفس و به همین سبب مستحق حرمان و شقاوت وی نشان می دهد.

ح

بدینگونه تصویر حال فرعون، و غفلت و غرور آن عده از پادشاهان که سلطنت او را الگوی فرمانروایی خویش می سازند، نشان می دهد که آنچه انسان را از حق غافل می سازد وی را از التزام شریعت و اشتغال به لوازم عبودیت هم باز می دارد. پیداست که اینگونه زندگی انسان را از توجه به عالم غیب و اعتماد بر نفوذ قدرت و مشیت حق غافل می دارد و وی را در مرتبه نفس حیوانی تنزل می دهد. درست است که غفلت نیزستون عالم* و مایه قوام آنست، اما عالم هم بی آنکه رشحه‌یی از دنیای هشیاری که عالم غیب است بدان برسد* طراوت و حیات روحانی خود را از دست می دهد و به گلخن واقعی تبدیل می شود. ازین رو برای خروج از این گلخن تاریک هوی و مجاهده با نفس اماره ضرورت دارد، و هر چند ترک هوی سختی و تلخی بسیار دارد باری از بُعد حق آسانترست*، و عاقل ترک هوی را از

تسلیم به غفلت که طالبان را از توجه به خداوند بازمی دارد آسانتر خواهد یافت. اما آنکس که خویشتن را تسلیم جاذبه غفلت می کند و در مرتبه حیات حیوانی باقی می ماند حال صاحب گنج بینوایی را دارد که از بی برگی و بدطالعی به پاره دوزی می افتد و با آنکه در زیر دکان جسم گنج مخفی دارد خویشتن را به همان حرفه نحیس مشغول و خرسند می سازد و هیچ درصدد ویران کردن دکان و جستجوی گنج بر نمی آید* و پیداست که تا هدایت الهی و ارشاد غیبی نباشد گمگلی عنایت چشم وی را باز نمی کند و به ماوراء عالم حس که در آنسوی حیات حیوانی است رهنمونیش نمی نماید.

خ

۳۴۴

مهذا رهایی ازین فقر روحانی، که انسان را با وجود گنجی که در زیر پا دارد به پاره دوزی می اندازد* هر چند با حفظ تعلقات حاصل نمی آید، اما ترک جمیع تعلقات هم چون قوام و دوام حیات نوع و فرد انسان را تهدید می کند خود مانع نیل به کمال وی می شود، و هر چند اهل فقر، که خود را با آنچه مانع از سیر در مراتب و اطوار ماوراء حیات حیوانی است گرانبار نکرده اند، بیش از توانگران غافل در نیل به کمال روحانی امید توفیق دارند، باز با تمسک به رهبانیت و ترک تمام تعلقات هم نمی توان به آنچه غایت سلوک روحانی است نایل آمد. و با اینهمه لزوم اجتناب از رهبانیت و ضرورت اعتنا به امر معیشت هم تسلیم تام به خواهشهای نفسانی را تجویز نمی کند، و آنکس که نفس را در قید مجاهده و ریاضت مقید می دارد درنده خوئی آن را مهار می کند، و نفس اماره که حکم سگ درنده را دارد وقتی در زنجیر ریاضت مقید گردد کلب معلّم (۱۰۶ §) می شود و حاصل صید آن هم که تعلق به طبیعت ارزاق دارد البته ناروا نخواهد بود.

الف

بدینگونه هر چند نفس را که متابعت آن موجب انهماک در غفلت و نسیان می شود باید در زنجیر مجاهده و ریاضت نگهداشت، مخالفت با آن را هم نباید تا حد

۱/۳۴۳- احادیث مشنوی ۲۸/ ۲- کیمیای سعادت ۲۹۹/۲ ۳- احیاء العلوم ۵۸/۲
 ۳/۴۴۳* الف: ۲۱/۱- ۲۸۲۰، ۲/۵- ۷۲ پ: ۲۶۰۴/۱، ۲۶۰۶/۱- ت: ۳۶/۱،
 ۲۲۴۴/۱، ۳۷۱۱/۱، ۱۳۸۳/۶، ۳۸۸/۴- ش: ۵۷۵/۴، ۶۶۰/۴، ۶۶۷/۴،
 ۶۶۹/۴، ۳۰۰۰/۳ ج: ۵۱/۴- ۶۵۰، ۲۴۶۵/۶، ۲۴۰/۱، ۳۲۰۸/۲، ۲۵۴۱/۵،
 ۱۲۰۲/۵، ۶۶۷/۴، ۳۱۳۵/۴ ج: ۱۰۶۷/۳، ۲۳۰۸/۴، ۲۴۴۷/۱، ۲۴۴۸/۱ خ:
 ۲۰۶۶/۱، ۲۰۶۹/۱، ۱۷۶۸/۶، ۲۵۳۵/۴

رهبانیت که در عین حال طی کردن مراحل امتحان و ابتلا را هم برای سالک ناممکن می‌سازد کشانید. درین باره باید از هرگونه افراط و تفریط برحذر بود. و در تقریر این معنی، مولانا به اصل یا حدیث خیر الامور اوساطها تمسک می‌کند* و این نکته را نمودگاری نشان می‌دهد که می‌تواند سالک طالب را در کشمکش بین دو جاذبه در حال تعادل و اعتدال نگهدارد. درست است که مفهوم «اوسط» به سبب تفاوت احوال و ظروف نژاد اشخاص تفاوت دارد و امر نسبی است، لیکن در اصل قول که رعایت اوساط امور را الزام می‌کند جای اشکال نیست. و اینکه خروج از حد اعتدال را در اخلاط بدن هم موجب عروض بیماریها نشان می‌دهد* حاکی از آنست که حفظ این تعادل را مولانا به منزله قاعده‌یی تلقی می‌کند که جنبه حیاتی دارد، و شک نیست که تأثیر تعلیم حکماء هم که در اخلاق فضیلت را در حد وسط می‌دانند در تبیین و توجیه این اصل در نزد صوفیه باید قابل ملاحظه باشد.

ب

البته التزام اوساط و اجتناب از تفریط و افراط مؤمن عاقل را به رعایت احتیاط در سلوک هم الزام می‌کند و حتی سوادظن عاقلانه را در نزد وی در موردی که خطر اشتباه و التباس در میان باشد بر حسن ظن جاهلانه ترجیح می‌سازد* چنانکه در مسأله جهد و توکل هم که افراط و تفریط در آن موجب اشتباه‌های بسیار شده است* حد وسط را که جستجوی اسباب با اعتماد بر مشیت ربانی است بر آنچه متضمن رفض کل اسباب یا حصر اعتماد بر وسایط باشد ترجیح می‌دهد، و از آنچه درین باب در قصه شیر و نخچیران* یا داستان خر و روباه به بیان می‌آورد این طرز تلقی پیدا است.

پ

۳۴۵

به هر حال نیل به کمال که از التزام تصفیه باطن و سعی در مجاهده نفس حاصل می‌شود به اعتقاد مولانا امریست که طریق وصول بدان، سیر در جاده‌یی است که صوفیه طریقت می‌خوانند. و البته این جاده را باید در پرتو شمع شریعت پیمود، و آنکس که درین راه از نور شریعت هدایت نیابد بسا که از آفات راه در امان نماند، و اینگونه آفات وی را از نیل به حقیقت که غایت سلوک اوست البته باز می‌دارد. و برای اجتناب از همین آفتهاست که مولانا آنچه را طریقت می‌خوانند و انسان در عالم جز با التزام آن به نجات نمی‌رسد از شریعت جدا

۳۴۴/الف: ۲۵۵۰/۴-، ۴۷۹/۶، ۴۸۵۹/۶ ب: ۳۵۱۲/۲، ۳۵۳۱/۲، ۳۵۱۳/۲

پ: ۲۶۷/۳، ۲۶۰۱/۵-، ۹۴۰/۱ و ۹۴۰/۱-، ۹۰۹/۱-، ۲۳۸۲/۵

نمی‌داند، و هر چند مقصد سالک را و طریقت را وصول به حقیقت می‌داند، نیل بدان را بدون هدایت نور شریعت ناممکن می‌یابد.

الف

درست است که مولانا در تفاوت بین شریعت و حقیقت در دیباچه دفتر پنجم این نکته را هم خاطر نشان می‌سازد که «شریعت همچون طب آموختن است، طریقت پرهیز کردن به موجب طب و داروها خوردن، و حقیقت صحت یافتن ابدی و از آن هر دو فارغ شدن» است، اما از همین تمثیل پیدا است که صحت یافتن ابدی را موقوف به دارو خوردن بر موجب طب و به آموختن آن می‌داند، و مادام که سالک به حیات طبیعی زنده است حکم شریعت و طریقت را از وی منقطع نمی‌داند و مثل آنچه اکثر متشرعه صوفیه گفته‌اند [۲۳]، وصول به حقیقت را بدون سلوک بر جاده شریعت و طریقت امر محال می‌شمرد.

ب

بدینگونه، چون تحقق به حقیقت انسانی از این عالم صغیر که انسان است طلب می‌کند تا در ارتباط با عالم کبیر خود را از طریق تصفیة باطن به مرتبه عالم اکبر ترقی دهد، غایت سلوک وی باید در همه حال نیل به این مقصد باشد. و التزام شریعت و طریقت مادام که به این غایت منجر نشود تعادلی را که روح و عقل برای نیل به کمال ممکن خویش لازم دارد به حاصل نخواهد کرد، اما آنچه را عارف سالک، حقیقت می‌پندارد نیز مادام که از التزام شریعت و طریقت حاصل نگشته باشد غیر قابل اعتماد و باطل خواهد یافت.

پ

۱۳. با شمع شریعت

۳۴۶

اینکه در مثنوی، برخلاف آنچه غالباً از ظاهر بعضی مقالات صوفیه استنباط کرده‌اند، طریقت از شریعت جدایی ندارد و این هر دو در جستجوی حقیقت یکدیگر را کامل و هماهنگ می‌سازند نه فقط از آن روست که در وجود مولانا سالک عارف بازاهد مشرع به هم آمیخته است و وی انصراف به عوالم مربوط به احوال و مقامات منصوفه را مانع از اشتغال به دقائق عبادات و معاملات متشرعه نمی‌یابد، بیشتر از آن روست که عرفان عملی وی مبنی بر طریقه اولیاست، و وی اولیاء را وارث واقعی انبیاء تلقی می‌کند و جوهر روحانی این هر دو را از یکدیگر جدا نمی‌داند، بلکه هر دو را مقتبس از نور محمدی می‌شمرد و وحدت آنها را به اتحاد با وی مربوط می‌بیند، و به همین سبب سیرت و شیمه اولیاء را که طریقت تعبیر آنست با منت و سیرت انبیاء که شریعت تقریر آن محسوبست مغایر نمی‌یابد.

وقتی هم در تبیین ارتباط این دو، خاطر نشان می‌کند که شریعت همچون شمع است و طریقت حکم رفتن راه را دارد، در واقع نشان می‌دهد که طریقت و شریعت هیچ یک غایت سالک نیست، غایت حقیقت است که مقصد و مقصود پویانده راه جز نیل بدان نیست، اما جاده طریقت از وحشت و خطرهای خالی نیست، و آنچه این آفت‌ها و تهدیدها را می‌زداید و از سر راه سالک دور می‌کند نور شریعت است، و بدینگونه شریعت با طریقت ملازم است، و مادام که سالک طریق به مقصد نرسیده باشد از هیچ یک از این‌ها بی‌نیاز نیست.

الف

ب

درست است که به هر حال مراد و مدلولی که مقصد و مقصود سالک است حقیقت است و بعد از نیل به مدلول حاجت به دلیل نیست، چنانکه قبل از آن هم ترک دلیل نارواست،^۱ لیکن چون نیل به حقیقت جز با تمسک به شریعت و سیر در

جاده طریقت ممکن نیست بی نیازی از شریعت هم مادام که سالک در عالم تعلقات حسی است و در مرحله صورت سیر می کند حاصل نمی شود، پس اشارت لَو ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَقَلَّتِ الشَّرَائِعُ^۳ به مرتبه اهل حس راجع نیست و اهمیت شریعت را در سلوک طریقت و نیل به حقیقت نفی نمی کند [۱]. چرا که شریعت و طریقت فقط وقتی از سالک منقطع می شود که آدمی از این حیات دنیا بمیرد^۴. و چون شریعت در حکم علم است و بدون آن، طریقت که طی کردنش عمل محسوبست تحقق پیدا نمی کند پیدا است که بدون التزام آن هر دو نیل به حقیقت ممکن نیست، اما دارو و کیمیا هم که استعمال آنها در وجود آدمی و در جوهر مس حکم شریعت و طریقت را دارد مادام که تحقق صحت و تبدیل عنصر در آدمی و مس از آنها حاصل نیاید البته بدانچه از وجود آنها مقصودست نرسیده اند.

پ

در شریعت و طریقت البته کسانی که متوقف می شوند مترسمانند، آنها که اهل حقیقت هستند تنها به ظاهر عبادات و معاملات که تعلیم شریعت است و یا به صورت ریاضات که سلوک بر طریقت مشایخ و رعایت لوازم فقر و توبه و عزلت و اربعین و حال و مقام است قانع نمی شوند، اینهمه را دلیل و وسیله می دانند تا به حقیقت رسند که به تعبیر مولانا^۵ عبارتست از «الوصول الی الله»، و غایت مطلوب شریعت و طریقت و مقصد سلوک زاهد و صوفی بلکه مؤمن و کافر نیز همین وصول است، و هر چه ماسوای این غایت عالی است در حقیقت باطل و زایل است، و اینکه صوفیه از بن غایت مطلوب، که خطاب ارجعی بشارت وصول بدان را برای نفس مطمئنه سالک قابل حصول نشان می دهد، تعبیر به حق می کنند نیز از همین روست.

ت

بدینگونه بازگشت به مبده هستی که حکایت و شکایت نی در طی ابیات «نی نامه» اشتیاق بدان را از همان آغاز مثنوی سر می دهد، غایت سیر روح عارف کامل را در قوس صعودی اطوار سیر خویش و در ضمن رجوع از مراتب و اوطانی که وی در طی سلوک در منازل قوس نزولی سیر از کمال آن مراتب جدا مانده است به بیان می آورد، و آنچه حقیقت مطلق و حقیقه الحقایق محسوبست و غایت قصوای سلوک اوست امریست که جز با دلالت شریعت و طریقت نیل بدان و تحقق به مرتبه بی که وی را برای نیل بدان آماده ساخته باشد برای وی ممکن نیست.

ث

به هر حال طی منازل طریقت، که بدون آن نیل به حقیقت ممکن نیست، هم به روشنی شمع شریعت محتاج است و هم به توفیق و عنایت الهی وابسته است، و تا انسان از جاذبه عنایت هدایت نیابد از هواهای نفسانی که وی را از اقدام به سیر و سلوک مانع می آید نمی تواند رست. اما از حق هم که غایت مطلوب عارف سالک

است تنها به لفظ «هو» که در زبان صوفیه تعبیری از ذات اوست نمی توان قانع شد، چنانکه تنها از حرف گاف و لام هم نمی توان گل چید، باید از ورای لفظ «هو» که اهل شریعت و طریقت آن را مستند ذکر خویش کرده اند عبور نمود و به ذات حق که برای این اسماء مفهوم مستی را دارد رجوع کرد.* اما این غایت جز با التزام شریعت و طریقت و جز با اهتمام به لوازم آن هر دو حاصل نمی شود و تصور جدایی بین شریعت و حقیقت برای سالک واقعی که طالب حقیقت و مشتاق رجوع به حق است البته حاصل نمی آید.

ج

۳۴۷

اینکه طریقت و شریعت در مثنوی از هم جدایی ندارند در عین حال از آن روست که تصفیه باطن و نیل به کمال مرتبه اطوار نفس ناطقه در نزد مولانا بدون مواظبت بر آداب و ظواهر احکام شرع حاصل نمی شود. چنانکه زهاد صحابه و تابعان هم، که طریقت و معرفت را نیز مثل سنت و شریعت از مشکات نبوت اخذ کرده اند، سیرت رسول را در همه حال «أشوة حسنه» می شناخته اند و چون قرآن و سنت را مبنای سیرت وی و ملاک تهذیب و تصحیح حالات و مقامات خویش می دیده اند، آداب طریقت و استمرار معرفت را جز در محدوده شریعت قابل تحقق نمی یافته اند، و مثنوی که حتی به زعم طاعنانش، قصه پیغمبرست و پیروی - چون به قول این مدعیان شامل بحث و فحوصی اسرار بلند اصحاب عرفان نظری نیست و ناظر به عرفان عملی و سلوک تجربی است - طبیعی است که التزام شریعت را از عبارات کسانی که گویی می خواسته اند از حرف گاف و لام گل بچینند* در نیل به کمالی که از ترک علم بحثی و تصفیه باطن برای «اهل صیقل» حاصل می شود و مولانا صحابه رسول و امثال زید و حذیفه و بلال و هلال را نمونه کامل آن مراتب می دیده است بیشتر موثر یافته باشد.

الف

به علاوه احوال انبیاء سلف هم مثل آنچه در تقریر احوال و اقوال رسول از صوفیه منقولست در نزد آنها غالباً مستند رموز طریقت محسوبست. چنانکه فی المثل توبه آدم، دعوت نوح، بت شکستن ابراهیم، به طور رفتن موسی و ملاقاتش با خضر، محنت یعقوب و حبس یوسف، ابتلاء ایوب، تجربه غزیر، خلافت داود و ملک سلیمان و نظایر آنها در احوال انبیا متضمن دقایقی از رموز احوال و مقامات سالکان طریق به شمارست. بیهوده نیست که لطایف احوال انبیا در مجموعه فصوص الحکم

ابن عربی لب اسرار طریقت و حقیقت را در نظر صوفیه شامل می‌گردد، و اینکه فصوص از جانب رسول به گوینده القاء می‌شود اتصال طریقت را با شریعت و قرآن که منبع آنست نشان می‌دهد. در مثنوی نیز آنچه از احوال و اسرار انبیا از قرآن مأخوذست اگر در هر مورد جداگانه جمع آید فصوص الحکم دیگری عرضه می‌کند که مانند کتاب شیخ تمام لطایف طریقت را با اسرار شریعت به هم می‌آمیزد و ارتباط حقیقت را با شریعت الزام می‌کند، و با آنکه به نوعی وحدت وجود شهودی هم‌المام دارد، آنچه را از مشرب قرآن و مشکات نبوت تلقی می‌نماید به آنجا منتهی نمی‌کند که در پایان سخن خدایی را که در اعتقاد خلق است محدود به حدود ادراک آنها بیابد، و درباره خدای مطلق با لحنی که موجب سوء تفاهم یا سوء تعبیر متشرعه می‌شود دعوی نماید که لَا يَسْتَعْمَلُ شَيْءًا لَّا قَهَ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَعَيْنُ نَفْسِهِ^۱، و بدینگونه ظاهر قول خویش را منجر به رفع اثنبیت بین خالق و مخلوق جلوه دهد.

ب

در مورد انبیا هم مولانا به ذکر کسانی که در قرآن کریم به وصف یا اشارت از آنها به این عنوان یاد شده است بسنده می‌کند. از این رو در باب خالد بن سنان که ابن عربی «فَصْحُ حِكْمَةِ صَمْدِيه» را به وی اختصاص می‌دهد^۲ در مثنوی ذکری نیست. ابن خالد همانست که گویند در بین اعراب عدن مبعوث شد و قصه عنقا هم در روایات و اخبار به او مربوط است [۲]. اتباع ابن عربی با آنکه این حدیث را هم از قول رسول نقل می‌نمایند که أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ نَبِيٌّ^۳، از ابن خالد به عنوان پیغمبری که به سبب مخالفت قوم با وی نبوتش در عالم حس ظاهر نشد^۴ یاد کرده‌اند و حتی گفته‌اند بعد از وی چون دخترش به نزد رسول آمد پیغمبر در خطاب وی فرمود: مَرْحَبًا بِأَبْنَةِ نَبِيِّ أَهْلَانَا قَوْمَهُ^۵ و بدینگونه نبوت وی را نبوت برزخیه خوانده‌اند چرا که اخبار وی مربوط به احوال بعد موت بود که چون مخالفت قوم اجراء وصیت وی را درین باب ضایع گذاشت تحقق نبوت وی در آن مورد نیز حاصل نیامد. به هر حال از ابن خالد که شاید ذکر آن در فصوص شیخ تاحدی به سبب نشأت عربی او بوده باشد [۳] در مثنوی ذکری نیست. از لقمان هم با آنکه حکایات حکمت‌آمیزی از وی در مثنوی نقل است، و بعضی اهل خبر به استناد ذکر او در قرآن کریم و بعضی اخبار که حاکی از تخییر او در نبوت و حکمت است به نبوت وی تصریح کرده‌اند، اشارت به این جنبه از مراتب کمال او نیست و مولانا در طی حکایات مثنوی خود او را مستفیض از مشکات نبوت داود نشان می‌دهد.

پ

۱/۳۴۷ و ۲- فصوص الحکم، طبع عقیقی/ ۲۲۶، ۲۱۳ ۳ و ۴- فکوک، حاشیه شرح

منازل/ ۲۹۱ ۵- مؤیدالدین جندی، شرح فصوص/ ۶۶۹ ۳۴۷/الف ۱/۳۴۵۶

۳۴۸

به هرحال در نزد مولانا نوری که جاده طریقت را روشن می کند از مصباح شریعت می تابد و البته در مشکاة نبوت منظوی است، و بیهوده نیست که گوینده مثنوی در تبیان طریقت و شریعت درجای جای کلام خویش به ذکر احوال و بیان اسرار انبیا می پردازد و با آنچه درین باره از کتاب و سنت اخذ می کند ارتباط طریقت و شریعت را برای مخاطب مثنوی تقریر می نماید. البته تقریر این معانی واستشهاد دایم و مکرر به احوال و اقوال رسول و انبیاء سلف که مبنای شریعت محسوبست ناچار اصل نبوت و مفهوم بعث رُسل را نه فقط برای مخاطب مثنوی بلکه برای گوینده آن نیز مطرح می کند، و پیداست که بدون تقریر این مسأله، ضرورت التزام بین طریقت با شریعت را نمی توان توجیه کرد.

الف

اما استغراق مولانا در قرآن کریم و التزام این معنی که احوال و اسرار انبیا را بر وفق آنچه در کتاب خدا آمده است تقریر نماید در طرح و حل مسأله نبوت هم وی را به استفاده از قرآن هدایت می کند. ازین روست که مبحث نبوت، عامه و خاصه، در مثنوی از دیدگاه قرآن تقریر و تبیین می شود، و هر چند به سبب سبق ذهن و آنچه از توغل در آراء و اقوال متکلمان و حکماء در خاطر مولانا نقش بسته است گه گاه نشانهایی از طرز تقریر حکماء و اهل کلام هم اینجا در بیان وی هست، طرح و حل مسأله نبوت در مثنوی به طور کلی بر آنچه از قرآن و حدیث برمی آید مبتنی است و درین باره به مواضع متکلمان چندان توجه صریح ندارد. به علاوه چون نبوت خاصه را اصل و غایت نبوت عامه تلقی می کند و بعثت سایر انبیا را تمهید مقدمه‌یی برای بعثت رسول اکرم می داند، توجیه و تبیین نبوت خاصه را در تقریر مفهوم نبوت عامه هم ظاهراً کافی می یابد. لاجرم به نبوت خاصه اهمیت بیشتری دهد و به هرحال در اکثر مواضعی که بحث نبوت مطرح می شود به نبوت خاصه الامام دارد و آن را در تأیید نبوت عامه همچون پشتوانه‌یی تلقی می کند.

ب

طرفه آنست که در طرح مسأله نبوت مولانا گه گاه اقوال منکران و کسانی را که مثل براهمه اصل فایده و لزوم بعثت انبیا را محل تردید می یافته‌اند نیز نقل می کند. فی المثل آنچه را یک قطعاً ابوالعلاء معری در انکار ضرورت و فایده بعثت انبیا تقریر می کند، مولانا از زبان اهل سبا و با همان لحن منکرانه آنها به بیان می آورد؛ و این معنی را هم که تمام رسولان نیز مثل قوم خویش از دیدگاه آنها بسته خواب و خور بوده‌اند و با سایر خلق تفاوت نداشته‌اند* و فرستاده هر پادشاه لابد باید با خود او تجانسی داشته باشد و البته پشه حقیر نمی تواند همراهی اوج سعادت باشد

و بین انسان و خدا شباهت و پیوندی نیست تا وی بتواند مظهر و نماینده او باشد* از لسان معترضان تکرار می کند؛ و باز از زبان انبیا به این دعویهای منکرانه آنها جواب شافی می دهد که بعث انبیا از لطف ناشی است و برای هدایت و ارشاد قوم است و شما با این سستیها و بهانه جویی ها می خواهید خود را از قیود و حدود احکام الهی برهانید و همچنان در بند نفس بمانید، ورنه شما خود سنگ را قبله می سازید و بدان نیایش را سزا می دانید و اینکه سنگ و خاک با آنکس که آفریننده آنهاست سنخیت و تجانس ندارد شما را از نیایش بت باز نمی دارد*، گوساله یی را به خدایی سجده می برید اما در این باب که انسانی را فرستاده و حامل پیام او بشمرید هزاران گونه تردید به خاطر راه می دهید*. این اشارت اخیر را مولانا از زبان موسی در خطاب گوساله پرست بر زبان می راند*. و در مجاوبات موسی با فرعون نیز مولانا از زبان موسی نشان می دهد که مرتبه رسول در عالم مرتبه عقل است که مایه روشنی و موجب رهایی از ضلال خلق می شود* و بدینگونه بعثت انبیا را از قول موسی متضمن الزام آنها در نشان دادن طریق نجات خلق و همچون کوشش آن کسی می خواند که می خواهد ماهی در دام افتاده یی را از آن برهاند.

پ

در تقریر این معنی که بعثت انبیا چنانکه متکلمان هم می گویند [۴] مبنی بر لطف الهی در حق اهل عالم است خاطر نشان می کند که فی المثل اهتمام رسول ما، در شکستن بتان کعبه موجب شد تا امتان عالم از ضلال بت پرستی نجات پیدا کردند و اگر کوشش وی نمی بود مردم هنوز بر وفق آیین اسلاف خویش به نیایش اصنام مشغول می بودند*، پس لطف حق که مقتضای رحمت عام اوست سبب شد تا بعثت رسول ما، هم عام خلق را از ضلال بت پرستی نجات بخشد و هم خاص قوم را به تربیت روحانی از نفس پرستی و بندگی نفس اماره برهاند* معجزا کافران، که نمی دانستند سعی وی در فتح مکه جز به خاطر نجات گمراهان نیست*، در هر فتح وی از پیروزی حق بر باطل ناخرسند می شدند، و وقتی خنده وی را بر اسیران می دیدند* نمی توانستند دریابند که آن خنده وی از مستی ظفر نیست، ناشی از تعجب است و از اینکه وی می خواهد آنها را از مهلکه دوزخ برهاند و به باغ و سروستان بهشت بکشاند* و قوم به قول مولانا نفیر دارند که «ما را ازین مهلکه در آن گلشن مأمن چرا می بری!»*. بدینگونه انکار کافران در مقابل دعوت انبیا ناشی ازین معنی است که نظر قاصر دارند و لطف حق را که درین بعثت و در الزام و اکراه ناشی از آن منطوبست نمی توانند درک کنند و با وجود معجزات رسولان، که حاکی از تأیید و عنایت حق در حق آنهاست، در مخالفت با فرستادگان او ابرام و اصرار

لجاج آمیز نشان می دهند.

ت

در باب معجزه که منکران احیاناً آن را با سحر و جادو قیاس می کنند* و هر دو را بر مکر و مخرفه مبتنی می پندارند، مولانا این ردّ و جحد اهل انکار را ناشی از اعتماد بیش از حدّ آنها بر اسباب (۳۱۹۵ الف و مابعد) نشان می دهد که چون در عالم اسباب مقید مانده اند کار انبیا را در آنچه به قطع اسباب تعلق دارد نمی توانند ادراک و تصدیق نمایند. در تقریر این معنی هم که فی المثل سنگ در دست احمد بر وی سلام می کند و کوه از اشارت و قول بحی پیروی می نماید، خاطر نشان می کند که هر چند این جمادات در نظر عام خلق حیات ندارند، چون در عالم ماوراء اسباب از روح و حیات بهره ورنند، عجب نیست که وقتی مشیت و اراده خداوند اقتضا کند حیات آنها بر عام خلق نیز ظاهر گردد و جنبش و حرکت جمادات در عالم ظاهر هم مشهود شود* و ادراک و تمیز آنها معلوم گردد؛ و از همین روست که صدیقان، چون جانشان از حکم طبایع بیرون است و عالم ماوراء اسباب را نفی و ردّ نمی نمایند، ثبوت امر غیر معتاد و نفی امر معتاد را که خرق عادت و معجز انبیاست^۲ از آنها ممکن می شمردند، و بی آنکه مانند امثال ابوجهل احتجاج و مکابره نمایند* دعوت انبیا را پذیره می شوند، و چون ذوق چاشنی ایمان در دل دارند مجرد دیدار رسول را معجزه می یابند* و چون پیغامبر خویش را به چشم رهبر و معلم می نگرند قطع ارتباط با وی را موجب حرمان تلقی می کنند، و برخلاف جاهلان و غافلان که مستغرق لذات اینجهانند* در حق کسانی که برای آنها از خدا و از جهان دیگر پیغام می آورند به کینه جویی و دشمنی بر نمی خیزند.

ث

در آنچه به نبوت خاصه تعلق دارد، مولانا مکرر به این معنی که وجود پیغمبر ما جامع مرتبه تمام انبیا و غایت بعثت جمیع آنهاست اشارت دارد* و سبق غایی وجود وی را بر سایر انبیا متضمن خاتمیت او نیز نشان می دهد*. در واقع خاتمیت وی در نزد مولانا مبنی برین معنی است که حقیقت محمدی جامع جمیع مراتب کمال است، ازین رو سایر انبیاء شوون مختلف نام وی محسوبند؛ و چون به فحوای حدیث *كُنْتُ أَوَّلَ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَ آخِرَهُمْ فِي الْبَعْثِ*^۳ غایت بعثت انبیا وجود وی بود، سلسله نبوت هم در وجود وی انتها پذیرفت، و در قیاس با سایر انبیا وجود وی حکم صدرا در مقابل مراتب اعداد مادون پیدا کرد*. و اینکه صوفیه مفهوم انسان کامل را به طور مطلق به وی منصرف می دانند [۵] از همین باب است.

ج

۳۴۸/۱- فیہ ما فیہ ۳-۲ ۲- کشف المراد ۲۱۸/ ۳- احادیث مشهوری ۱۱۳-۱۱۱
 ۳۴۸/ * پ: ۳-۲۹۵۱، ۳-۲۷۱۱، ۳-۲۷۳۳، ۳-۲۷۶۴، ۲-۲۰۴۹، ۲-۲۰۳۶،

۳۴۹

آنچه عالم کبیر را در مقابل نبی که انسان کامل محسوبست و محمد (ص) نمونه اکمل آنست خاضع می دارد و وی را بر ائیان معجز و آنچه خوارق عادت خوانده می شود قادر می سازد البته نور نبوت است که روح وی را به آئینه صیقلی مانند می سازد و حقایق ثابت را بر وی مشهود می دارد، اما نیل به این مرتبه، برخلاف آنچه در طریقت برای سالک در طی کردن اطوار کمال دست می دهد، تنها به وسیله تزکیه و مجاهده حاصل نمی آید و قوهی قدسی است که خداوند بعضی از بندگان خویش را بدان مخصوص می دارد. درست است که بعضی از منکران نبوت، مثل محمد زکریا، همین تخصیص انبیاء را به وحی مایه مزید ضلال در بین خلق تلقی می کرده اند و چنانکه ابوحاتم رازی در اعلام النبوه از قول وی نقل می کند، مدعی بوده اند که اگر همه خلق از طریق الهام نفع و ضرر خویش را می توانستند دریابند، بین آنها در پیروی از رسولان مختلف اختلاف روی نمی داد و حکمت و رحمت الهی هم جز این اقتضا نداشت.

الف

معهدا اختصاص انبیا به وحی و الهام مبنی بر ضرورت ناشی از تفاوت در مراتب عقول و نفوس است، و البته اقتضای حکمت هم هست. در واقع مراتب استعداد نفوس در ادراک حقایق در عالم یکسان نیست، و این تفاوت مراتب لازمه احوال عالم و حرکت استکمالی آن است، و قول زنادقه در تفسیح این تفاوت از عدم توجه آنها به ضرورت این استکمال ناشی است. و اینجا است که اندرز طلایی شیخ در اشارات، طالب بحث را متوجه می دارد که تکذیب آنچه حقیقت آن بر وی معلوم نیست کمتر از تصدیق آنچه حقیقتش معلوم نیست اهل خانه به نظر نمی رسد^۱. و تصور وحی، که صورتی از مراتب ضعیف آن به قول غزالی^۲، در رؤیای صادق برای بعضی مردم حاصل می شود و صوفیه هم از صورتهای دیگر آن به نام «وارد» و «خاطر» و حتی به «وحی دل» تعبیر می کنند، نزد عارف قابل انکار نیست [۶]، و نفی ورد آن در حکم انکار امریست که انسان حقیقت آن را نمی داند، و منکر جاهل به جای آنکه به قول ابن سینا آن را در بقعه امکان بگذارد [۷]، مثل آنچه مولانا از مجاوبات اهل سبا نقل می کند، از روی قطع آن را رد می کند و به جهل و عناد در نفی آن اصرار می ورزد.

ب

→
 ۱/۴-۲۳۰۹ : ت: ۲/۳۶۶-، ۲/۳۷۰، ۱/۳۹۴۸-، ۳/۴۵۲۵-، ۳/۸۰-، ۴/۴۵۷۸ : ت:
 ۱/۲۷۷، ۳/۲۵۱۷-، ۳/۱۰۱۸، ۳/۱۶-، ۱۰۱۳-، ۴/۲۸۲۹-، ۱/۲۱۵۴-، ۲/۳۵۹۸،
 ۴/۵۴۲-، ۵/۱۱۴۳، ۵/۱۱۴۸ : ج: ۲/۹۷۴، ۱/۷۲۹-، ۴/۵۲۶-، ۱/۶-، ۱۱۰۵

به هر حال چون انسان ظلوم جهول و در پرده حس متوقف است، به نهایت احوال و عاقبت امور واقف نیست؛ و چون عقل جزوی که در وی هست به جهت اتصال با نفس اماره و التزام به تعلقات حسی از انوار ماوراء حس محجوب است، به هدایت محتاجست، و ازین روست که لطف حق وی را از طریق وحی مُنزل و به وساطت دعوت انبیا هدایت می‌کند. و اینجاست که بدون شمع شریعت راه وی روشن نمی‌شود و حتی طریقت سلوک را که جستجوی حقیقت و سیر من الخلق الی الحق است باید در پرتو انوار همین شمع طی نماید.

پ

البته هدایت، که موجب نیل مطلوب و یا عبارت از سلوک طریقی است که موجب نیل به مطلوب می‌شود، خود در پرتو نور شریعت حاصل شدنی است؛ اما تسلیم قلبی به حکم شریعت و استضائه از نور مشکات نبوت برای همه کس ممکن نمی‌شود، و اگر مشیت و اراده خداوند نباشد با مجرد شوق و استعداد بدان نمی‌توان رسید. در واقع آنچه «تیسیر امر مُقَسَّر» نام دارد همین هدایت الهی است، و حاصل آن وقتی دستیاب می‌شود که تیسیر الهی حقیقت هر چیز را چنانکه هست به ما نشان دهد. و اینکه از پیغمبر هم نقل است که **اللَّهُمَّ ارِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ** ^۳ بر زبان راند ناظر به اهمیت نقش هدایت و تیسیر الهی است، و شک نیست که درک فایده در صحبت انبیا هم بدون این تیسیر و توفیق به هدایت منجر نمی‌شود. چنانکه جاهل مخذول صحبت موسی را درمی‌یابد اما از وی به جای درخواست نور هدایت و قوف بر زبان بهایم* را درمی‌خواهد و از آن نیز جز زبان حاصل نمی‌کند، و یا با عیسی رفیق راه می‌شود و آنچه به تمنا و اصرار از صحبت وی حاصل می‌کند امریست که برای خود وی جز هلاک و بوار نتیجه‌یی ندارد.

ت

اینکه در شناخت حقیقت و تمیز حق و باطل خلق عام غالباً دچار وهم و فریب می‌شوند نیز از آن روست که اشیاء را «کماهی» نمی‌بینند، روشنی صبح کاذب را به جای صبح صادق می‌گیرند، یا خود صبح صادق را نمی‌توانند باور نمایند. ازین رو دعوت انبیا را، که به قول مولانا در حکم خروس آسمانی هستند و صبح صادق و کاذب را از هم باز می‌شناسند*، در گوش استماع نمی‌گیرند و به سبب بدگمانی و ناباوری، که فقط هدایت الهی انسان را از آن می‌رهاند، قول انبیا را تکذیب می‌کنند و از نور شریعت که مایه نیل به هدایت است محروم می‌مانند.* اما وحی الهی که مستند مرتبه خلافت انسان کامل نیز هست در نزد رسولان حق پرتوی از مشکات نبوت آنها محسوب است که از دور آدم تا خاتم مایه هدایت خلق می‌شود و در عهد خاتم، یاران وی را، که از نور نبوت وی مجال استضائه کامل

یافته‌اند، نجوم هدایت می‌سازد. و گویی اولیاء امت محمدی، که نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ نقد حال آنهاست، از طریق این یاران میراث عِلْمِ الْأَسْمَاءِ آدَم را به صورت وحی دل تلقی کرده‌اند و بدینگونه، مبنای طریقت، که از طریق یاران رسول به مشایخ و اولیاء امت محمدی می‌رسد، هم مع الواسطه آنها به آدم بوالبشر، که مرتبه عِلْمِ الْأَسْمَاءِ بگ * مایه تخصیص و امتیاز او از سایر کاینات و حتی از جمع روحانیان است، منتهی می‌گردد.

ث

۳۵۰

پس شریعت هم مثل طریقت از وجود آدم که خلیفه الهی در ارض محسوبست آغاز می‌شود و توبه آدم، که توجه به زلت خویش او را در دنبال احساس گناه به تدارک آن واداشت، نه فقط اولین منزل عمده سلوک طریقت به شمارست بلکه مجرد تمسک به شریعت هم بدون آن ذوق اخلاص ندارد. باری بر خلاف ابلیس، که غفلت و غرورش وی را در مورد خویش متمسک به جبر کرد، * توبه آدم، که ناچار در دنباله یقظه [۸] حاصل شد، وی را متوجه به این معنی کرد که ارتکاب آن زلت نفس وی را از نیل به مراتب کمال محروم داشته است؛ و بدینگونه وی با توجه به ظلمی که در حق نفس خویش کرده بود به اعتذار و توبه پرداخت * برخلاف ابلیس، با تمسک به جبر منکرانه، گناه خود را منسوب به مشیت حق و سابق علم وی نشمرد؛ و چون در «عمل صالح» که لازمه توبه واقعی بود اهتمام کرد «سیئات» وی در نزد حق تبدیل به «حسنات» گشت [۹]. و اینکه رحمت و عنایت حق، با آنکه گناه وی در نزد حق حکم مویی را که در چشم می‌روید داشت، سرانجام او را در یافت و باز برمسند خلافت خویش نشانده، نشان می‌دهد که در اولین منزل طریقت و در مرتبه‌یی که سالک در پر نور شریعت جاده طریقت را در زیر قدم می‌گیرد و سلوک الی الله را می‌آغازد، توبه و انابت را همچون میراث آدم لازمه آدمیت خویش می‌یابد. و گویی اعتراف به زلت و اعتذار از خطا و بزرگی انسان آدم زاده باشد، و از همین روست که گوینده مثنوی به آنها که از عذر و توبه سر می‌تابند به خاطر آدم زادگی هم که باشد * گرایش بدان را الزام می‌کند.

الف

۳۴۹/۱- الاشارات ۴/۱۸۱ ۲- المنقذ من الضلال ۳/۳۳ ۳- احادیث مثنوی ۴۵/۴۴۹ * ب: ۴/۱۸۵۳ ت: ۲/۴۶۷، ۳/۳۳۶۶، ۲/۱۴۱- ش: ۵/۱۹۷۳- ۵/۱۹۸۲، ۱/۱۲۳۴

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 661 تا صفحه 680



البته نزول به عالم سفلی خاک با وجود اعتذار و توبه‌یی که آدم کرد موجب حرمان وی از سیر در اطوار کمال نشد، چرا که خلافت وی متضمن نیابت حق در ارض بود. و به همین سبب هم بود که خداوند او را از خاک ارض خلقت کرد* و ملائیک هم، که قبل از آدم یکچند بر موجب بعضی روایات^۱ در روی زمین زیسته بودند، ظاهراً به سبب بوی انسی که از آنچه می‌بایست اجزاء وجود آدم گردد یافته بودند* با زمین احساس تعلقی می‌کردند* به هر حال برخلاف ابلیس، که در وجود آدم از همان آغاز دشمنی محسوس دید و رشک و غرورش از سبب قیاس ناروایی که بین خویش با وی کرد او را تا حد طغیان و سقوط ابدی کشانید، ملائیک که از تعلیم آدم تلقی اسماء کرده بودند و آنچه را قبل از آن برای آنها حاصل نبود* از طریق وی دریافته بودند، در وی به چشم معلم خویش نگریستند و برخلاف ابلیس و قیاسک‌های جبریانه او، در سجده کردن به قالب خاکی آدم هم که اشارت الهی آن را بر آنها الزام نمود اظهار تردید نکردند. اما علم آدم، که ملائیک هم مثل اختلاف خود وی از آن تلقی نور و معرفت کردند* ناشی از القاء وحی بود که منشأ شریعت شد؛ و در طریقت هم آنچه نزد صوفیه علم تحقیقی و الهامی خوانده شد و به «وحی دل» و «خاطر ربانی» تعبیر گشت صورتی از همین وحی بود و این معنی، هم طریقت و هم شریعت را به آدم و خلافت الهی او مربوط و منسوب می‌داشت.

معهداً تقید به لوازم حسی و اقامت در عالم خاک، هر چند لازمه خلافت الهی آدم محسوب می‌شد، برای نفس قلمسی وی نوعی هبوط و سقوط محسوب می‌شد*. و به سبب همین نزول به عالم سفلی، نفس قلمسی انسان محکوم به تعلق با نفس حیوانی شد. اما همین معنی، در عین آنکه جان وی را درین عالم به احساس غربت وامی‌داشت، ترقی وی را در مراتب و اطوار کمال، در صعود از منزلگاه نفس بهیمی تا مرتبه نفس مطمئنه، برای وی ممکن می‌ساخت؛ و هر چند زلت او بهانه‌یی برای هبوط وی به عالم حسی گشت، باز عالم حسی مانعی برای عروج انسان به ماوراء حس نشد و انبیا و اولیا، که شریعت و طریقت همچون میراث آدم به آنها انتقال یافت، مقام خلافت الهی را در ارض تحقق و استمرار بخشیدند.

۱/۳۵۰ - تاریخ بلمسی / ۷۰-۶۶

۳۵۰ / * الف: ۱۴۸۸/۱، ۱۴۸۹/۱، ۱۸/۲، ۱۶۳۶/۱ ب: ۱۵۵۹/۵ -، ۲۶۶۳/۱

۲۶۵۹/۱، ۲۶۵۱/۱، ۱۹۴۳/۱، ۳۲۶۶/۲ - پ: ۵۳۸/۱ -

ب

پ

۳۵۱

درست است که چون ذات حق در عیان نمی آید انبیا در عالم حسی نایب وی محسوبند؛ اما خلق عام، که در قید تعلقات حسی محبوسند، سر تفوق آنها را، که ناشی از وحدت اوصاف بین نایب بامنوب عنه و در واقع مبنی بر مرتبه خلافت الهی آنهاست، درک نمی نمایند و اینان را، که به تعبیر صوفیه انسان عین [۱۰] آفرینش محسوبند، مثل مردمک چشم حقیر می پندارند.

الف

این کوچک شماری انبیا در نزد منکران که در واقع از بخل و گسَل ناشی است نمی گذارد که آنها به سروری انبیا گردن نهند*، ازین رو از قبول هدایت آنها ابا می کنند و به ضلال و هلاک می افتند. حال آنها درین مورد به ستوران سرکش می ماند که احیاناً برای رهایی از بار و کار ستورانان به صحرامی گر یزند و نمی دانند که گرگ صحرا بیش از محنت بار رابض و ستورانان به آنها لطمه می زند. به هر حال منکر چون با پروبال هوی می پرد و جز هوی اندیشه یی ندارد حال و قال نبی را قابل ادراک نمی یابد. موسی در مجاویباتی که با فرعون دارد خاطر نشان می کند که حس آلوده به ماده منکر را از ادراک آنچه ماوراء حس است بازمی دارد، و حال وی به آن گاو می ماند که از یکسر بغداد تا سر دیگرش می رود و از تمام خوشی ها و لذتها که در آن هست جز پوست خربزه که چشم او دنبال آن است چیزی نمی بیند*. ازین روست که منکران چون فقط به عالم حسی تعلق خاطر دارند به ماوراء آن هرگز راه نمی یابند.

ب

به علاوه چون اینها به عالم سفلی و تعلقات آن خو کرده اند، بوی وحی آنها را مثل آن دباغ که در بازار عطاران بیهوش گشت گیج و گم می کند. ازین رو گرایش و علاقه یی به انبیا ندارند، سنت های ناخوش* و مألوفات مرده ریگ خود را دنبال می کنند. به این معنی هم که انبیا نباید از جنس بشر باشند و باید با آنکس که فرستنده آنهاست نوعی سنخیت و تجانس داشته باشند (§ ۳۴۸ پ) غالباً بدان سبب تمسک می کنند تا بدینوسیله خود را از پیروی آنها مستغنی نشان دهند؛ اما انکار منکران فقط خود آنها را از نیل به هدایت محروم می دارد، ازین رو زیانش به خود آنها می رسد*، به انبیا لطمه یی نمی زند سهل است آنها را در وصول به کمال هم کمک می کند؛ و انبیا هم چون می دانند نفع و خیر واقعی خلق در قبول دعوت آنهاست از ادامه دعوت باز نمی ایستند*، قصدشان هم البته سروری و دنیاجویی نیست. ازین روست که در مقابل آزار و جفا صبر و ثبات می ورزند و آن را بدانجهت که قضای حق و وسیله امتحان آنهاست با خرسندی پذیره می شوند و وسیله نیل به

مراتب کمال هم می یابند*.

پ

معهدا بر خلاف منکران، کسانی که شعله‌یی از فروغ گوهر پیغمبری در وجود آنها هست همان شعله آنها را به سوی انبیا جذب می کند* اینها چون تنها به جان حیوانی زنده نیستند با انبیا که صاحب نفوس الهی هستند تجانس دارند* به همین سبب بوی جنسیت آنها را به سوی انبیا هدایت می کند* و بر رغم کسانی که همین جنسیت انبیا با سایر ناس را دستاویز انکار رسالت آنها می سازند، همین امر را وسیله تحقق جذب جنسیت* و نیل به نجات می شمردند. پیداست که در این مرحله از ایمان، شرایع انبیا مایه نزاع و اختلاف نیست، انبیا مکمل یکدیگرند و همگی خلق را به یک معنی دعوت می کنند. برخلاف آنچه تعصب خام عام گه گاه پیروان عیسی و موسی را به جنگ و نزاع وامی دارد، نزد اهل معنی عیسی و موسی باهم متحدند و جان یکدیگر محسوبند* از آنجا که همه آنها هم مظهر صفات حق به شمارند با یکدیگر تفاوت ندارند، اگر هم تفاوتی بین آنها هست از آن روست که هر یک مظهر صفتی از صفات حق محسوبند.

ت



۳۵۲

در بین انبیاء مذکور در قرآن کریم سیمای موسی در مشوی، در حاله‌یی از قدس و جلال جلوه دارد، چرا که وی هم احوال نبی صاحب شریعت را تصویر می کند و هم سلوک اهل طریقت را توجیه می نماید. انعقاد نطفه او در خانه فرعون* که وی به حکم رؤیای خویش و اشارت منجمان در شبی که موعد حمل بود زنان قوم را از مردان جدا می سازد و سپس تمام نوزادان نرینه قوم را از دم تیغ می گذراند*، روی می دهد و به قول مولانا بر رغم آنکه این جهانیان به اشارت وی بر آن جهانیان حمله بردند تا قلعه و سینور ذرو نسل را که سرحد غیب است معروض تاخت و تاز خویش سازند، ولادت موسی که مقتضای حکم و تقدیر تخلف ناپذیر الهی است بالاخره تحقق می یابد و بدینگونه حکم قدر بر سبقت فرعون و بر حیل اندیشی های او می خندد*.

الف

با آنکه اشارت به وحی حق که مادر موسی را وامی دارد تاجهت رهایی از تفتیش عوانان نوزاد خود را در آتش و پس از آن در آب اندازد در کلام مولانا هست،

۳۵۱ / الف * الف: ۶۷۳/۱، ۱۰۰۴/۱ ب: ۱۹۹۵/۴، ۲۳۷۷/۴ - پ: ۲۵۷/۴،

۷۴۳/۱، ۷۹۴/۲، ۲۰۲۷/۴، ۳۱۶۰/۱ - ت: ۷۴۸/۱، ۴۰۷/۴، ۱۱۷۶/۶، ۲۶۶۹/۴،

۲۴۴۷/۶ و ۳۲۵/۱،

با انصراف از تمام قصه*، داستان نجات موسی از آب که منجر به پرورش یافتن موسی در خانه فرعون می شود و بیحاصلی تدبیرهای او را در دفع قضای الهی بیشتر جلوه می دهد، در مثنوی چندان مجال تفصیل و تفریحی یابد. ازین رو به این نکته هم که حتی نام موسی در خانه فرعون و از جانب اهل بیت وی به او داده می شود در مثنوی اشارت نیست؛ اما از همان آغاز قصه، که فرعون و منجمانش می کوشند تا از ولادت موسی و حتی از انعقاد نطفه این طفل سرنوشت مانع آیند، نام وی در تمام قصه به عنوان موسی ذکر می شود، و حتی پدرش عمران هم وقتی شب هنگام در درگاه فرعون نطفه کودک را به زوجه خویش می سپارد او را به نام موسی می خواند* . با اینهمه وقتی صندوق حامل موسی در خانه فرعون از آب گرفته می شود، چون آن را در نزدیک درختی از آب برمی آورند، وی را موسی نام می نهند [۱۱] و بر وفق اشارت قرآن کریم وی را همچون قره عین [۱۲] خویش تلقی می کنند.

ب

بعدها که موسی به اشارت حق و در دنبال بازگشت از مدین به مصر نزد فرعون می آید و او را به خدای یگانه دعوت می کند، فرعون می کوشد تا او را همچون بنده خویش و خونی حق ناشناس گذاری* که از وطن گریخته و حق نان و نمک وی را هم رعایت نکرده است به جا آورد؛ اما موسی به وی نشان می دهد که بر رغم جهد بی توفیق او*، خداوند وی را به رسالت خویش برگزیده است و به دعوت وی مأمور کرده است، و همان حق نان و نمک که او به خاطر آن وی را ملامت می کند اقتضا دارد که در راهی او از بندگی هوی و از بند کفر اهتمام کند*، و اگر هم او را در پیش حشر و حشم خوار می دارد از آن روست که می خواهد از خواری قیامت و آنچه از تمام خواریهای اینجهان صعبترست نجاتش بخشد و خار وجود او را گلستان* نماید.

پ

اما این گلستانی که موسی می خواهد از خارستان وجود فرعون بشکفاند متضمن اشارت به تحقق نجات او نیست. موسی نجات واقعی او را موقوف به ترک تبعیتش از نفس اماره و لوازم عالم ابدان می دارد*، و به او وعده می دهد که متابعت از شریعت حق و آنچه ترک دعوی الوهیت باطل و اقرار به توحید خداوند خالق لازمه آنست او را به صحتی پایدار*، عمری طولانی*، ملکی فارغ از خصم* و جوانی برشار* فایز می نماید. پسیداست که این وعده ها هم جمله در حد مرتبه ادراک فرعون است و انهماک فرعون در تملقات عالم حس، که حتی آنچه در طی واقعات متعدد بر وی القاء شده بود* تا ویل می کرد*، سبب می شود که ایمانش هم در صورت تحقق در مرتبه ایمان عوام و در حد ظاهر شریعت قابل تصور باشد و هم مثل آنچه در بشارات

عوام و وعدهٔ کودکان* معمولست آن را با پاداش‌های جسمانی موعود و مشروط نماید؛ اما وقتی فرعون با آسیه و هامان مشورت می‌کند و بررغم ترغیب آسیه قول هامان را می‌پذیرد و از ایمان به خدای موسی و تسلیم به شریعت او خودداری می‌کند، موسی از احتمال ایمان وی قطع امید می‌کند و او را از نیل به هدایت و نجات محروم و بیروزی* می‌یابد.

ت

اینجاست که چون دعوت و تبلیغ را در مورد وی بی‌فایده می‌بیند با وی از کثرت‌هدید درمی‌آید* و در پیش قدرت او و سحر ساحران با ازدهای عصا مقابله می‌نماید. آشکارست که آنچه موسی را به این مقابله وامی‌دارد اینجا اولوالعزم بودن اوست. مهذا عیسی هم با آنکه اولوالعزم است این امر وی را به مقابله با خصم ملزم نمی‌نماید، چنانکه نوح و ابراهیم نیز که انبیاء اولوالعزم بوده‌اند با ثبات عزم دعوت حق را تبلیغ کرده‌اند اما با خصم به مقاتله نپرداخته‌اند. و اینکه بعضی اولوالعزم را، که در قرآن کریم هم اشارت به آن (۳۵/۴۶) هست، متضمن الزام مخالفان و قتال با آنها پنداشته‌اند [۱۳] از احوال انبیاء اولوالعزم و از فحوای اشارت قرآنی تأیید نمی‌شود. و مهذا ثبات عزم موسی در رهایی قوم خویش از اسارت فرعونیان و در سعی بر الزام خصم به ترک مخالفت با تنفیذ رسالت وی مقابله با فرعون و جنود را از لوازم اولوالعزم بودن وی می‌دارد. و البته ایمان جبر یا نه فرعون، که پنهانی هم هست* و نام و ناموس حشمت وی را از اظهار و اقرار آن در پیش موسی باز می‌دارد، در نزد مولانا بیش از آن آلودهٔ نفسانیت است که در فرجام کارمایهٔ نجات او گردد؛ ازین رو، برخلاف آنچه ابن عربی می‌پندارد، به ایمان و نجات وی منجر نمی‌شود. و این طرز تلقی از فرجام کار فرعون شاید از آنگونه موارد باشد که طقانهٔ قنوی را وامی‌دارد تا در مثنوی و در التزام آن به پیروی از ظواهر آیات و روایات به چشم طعن و نقد بنگرد.

ث

چنانکه قول موسی در خطاب با آن مست خیال*، که صدای گوسالهٔ سامری او را در پیش حیوان به سجده انداخت،* نیز در کلام مولانا با چنان صراحتی امکان هرگونه تأویل را از مفهوم «نیایش عیجل» نفی می‌کند که جایی برای توافق با قول ابن عربی، در مورد توجیه عتاب موسی به هارون و اینکه عتاب وی با برادر بدان سبب بود که وی از سبب کوتاه‌نگری عبادت عیجل را انکار کرده بود و عارف چون حق را در همه چیز بلکه همه چیز می‌بیند این را به دیدهٔ انکار نمی‌نگرد، نمی‌یابد [۱۴]. و پیداست که خالی بودن نسبی مثنوی ازین گونه سخنان گستاخانه طرز تلقی گوینده را از احوال و اسرار انبیا با آنچه در نزد ابن عربی و حلقهٔ مستفیدان شیخ

صدرالدین در شهر قونیه به بیان می آمده است متمایز می دارد، و اگر طقانه‌یی از آن جمع نشانی از آنگونه اسرار در مثنوی نیابد (۱۵۱§ ب و مابعد) البته مایه تعجب نخواهد بود.

ج

اشارت به صحبت موسی با بنده‌یی از بندگان خدا که صوفیه و دیگر مفسران آن را در قرآن (۶۵/۱۸ ~) مربوط به خضر پنداشته‌اند و آنچه موسی در سفر مجمع‌البحرین و در مصاحبت خضر آزمود در مثنوی* هم با طرز تعبیری صوفیانه در باب مرتبه ولایت و نبوت هست*، درینجا موسی با وجود مرتبه نبوت قوم خود را می گذارد و در طلب «نیکویی» جانش به پرواز درمی آید تا با آنکس که قطب عصر و صاحب مرتبه ولایت محسوبست و مولانا از زبان موسی و بر وفق تعبیر صوفیه وی را «سلطان زمن» می خواند مصحوب شود* در تقریر قصه این صحبت نیز مولانا چنانکه در نزد صوفیه غالباً مذکورست ضرورت تسلیم موسی را به حکم خضر متضمن لزوم تسلیم سالک به اشارت پیر نشان می دهد و تجاوز از آن را مایه غبن و فراق صحبت فرا می نماید و حتی وهیم موسی را هم از ادراک سر آحوال خضر قاصر نشان می دهد* به علاوه صحبت صاحب ولایت را برای عارف سالک به طور ضمنی مشتمل بر نیل به حیات روحانی فرا می نماید* و گویی تمثیل زنده شدن ماهی مرده را در آب حیوان تصویری از حال طالب سالک می یابد که در ظلمات ناشی از غلبه نفس نیل به آب حیات عشق و معرفت صوفیانه که تربیت و دلالت پیر و ولی وی را بدان هدایت می نماید موجب حیات تازه‌یی برای وی می گردد.

ج

اینکه موسی با وجود تجربه میقات طور که با جواب لن ترانی و اندکاک جبل در تاب تجلی رب همراه بود*، و با وجود عتابی که در جواب سؤال وی از سر غلبه ظالمان و موجب خلق و اهلاک خلق* از حضرت به وی رسید باز در همه حال به خداوند روی می آورد و مثل طفل شیرخواره* که در لطف و قهر مادر همچنان دست به سوی وی می گشاید و به محبت و نواخت وی پناه می برد همواره در پایان عتابها و قهرها باز به حق روی می نماید وی را به نحو بارزی در نزد حق محبوب می سازد*، و البته مولانا نیز مثل شمس تبریز و لامحاله از طریق القاء او^۱ می داند که اشارت رب آرنی و جواب لن ترانی بدانمعنی که از ظاهر عبارت برمی آید نیست، و در حق کسی که «بیشتر قرآن ذکر اوست»^۲ تصور اینگونه سوء ادب در طرح سؤال روا نیست، و کسی که مناجات شبان* ساده دل را به خاطر اینگونه گستاخی های مشبهانه که در آن هست با نظر انکار می نگرد و در تنزیه حق تا آنحد اصرار و مبالغه دارد*، پیداست که قول «آرنی» در کلام او در روایت مولانا متضمن تصور تشبیه و دستاویز قول به

جواز آن نمی تواند بود.

ح

۳۵۳

در بین سایر انبیاء نوح و ابراهیم و عیسی هم از انبیاء اولوالعزم محسوبند و احوال و اسرار آنها در مثنوی با علاقه و توجه خاصی به بیان می آید. اینکه نوح در قرآن کریم رسول امین (۱۰۷/۲۶) و در عین حال نذیر مبین (۲۵/۱۱) هم هست حال او را با حال موسی و با حال پیغمبر ما مشابه نشان می دهد و در مثنوی نیز چهره‌ی صاحب عزم و بی‌تزلزل از وی تصویر می کند. در واقع نوح هم باثبات عزم بی‌نظیری که فقط شایسته انبیاء اولوالعزم است طی مدتی بیش از نهصد و پنجاه سال در مقابل ایذاء و استهزاء منکران* دعوت خود را دنبال می نماید. با آنکه طی نهصد سال، دعوت و تبلیغ خود را همه جا تکرار می کند و چیزی جز انکار قوم حاصل نمی یابد* هرگز از گفتن حق باز نمی ایستد و حکمت و موعظه الهی بی هیچ فترت و توقف از درون جانش می جوشد و بیرون می ریزد*، و غافلان خلق چون اصرار وی را در ادامه این دعوت مایه ناخرسندی می یابند وقتی از نزدیک این پیغمبر سالخورده می گذرند سربه درون جامه می کشند و جامه را پرده سمع می سازند، اما نوح به آنها خاطر نشان می کند که آنچه مایه ثواب و موجب نجات آنهاست جز در ترک این تغافل و ورزیدن آنها نیست و تا وقتی سر را به درون جامه در می کشند از امید نیل به نجات محروم خواهند بود*.

الف

منکران با نوح در می پیچند و او به آنها متذکر می شود که چون از حواس بوالبشر فانی است و در قیود عالم حسی مقید نیست، ایذاء و آزار آنها به وی نمی رسد، به آنکس که او را به دعوت و تبلیغ واداشته است متوجه می شود و البته پاداش سخت دارد*، ازین روست که چون وجود او در میان نیست عناصر و ارکان عالم که در فرمان خالق عالم و مطیع حکم مشیت و اراده او یند در قهر دشمنان حق

۲۰۱/۳۵۲ - مقالات شمس/۸۶

۳۵۲/الف * ۸۸۷/۳، ۷/۳ - ۹۴۶، ۲۴۴۰/۴ عنوان مابعد، ۲۴۵۰/۴ - ب: ۹۵۹/۳،

۹۷۰/۳، ۸۸۵/۳ ب: ۲۳۲۰/۴، ۱۸۴۰/۳، ۲۳۵۴/۴، ۲۳۴۰/۴ ت: ۲۴۰۰/۴،

۲۵۲۸/۴، ۲۵۳۰/۴، ۲۵۶۹/۴، ۲۵۷۴/۴، ۲۴۲۵/۴، ۲۴۳۰/۴، ۲۵۷۶/۴،

۲۷۷۴/۴ ت: ۲۸۰۲/۴، ۲۴۴۸/۴، ۲۴۶۱/۴ ج: ۲۰۳۶/۲، ۲۰۵۰/۲،

۲۲۴/۴، ۱۹۹۲/۳، ۹/۳ - ۱۹۶۸، ۲۹۶۹/۴، ۲۳۶/۴، ۲۶۴۰/۶ ح: ۲۵/۱،

۱۸۱۶/۲، ۳۰۰۱/۴، ۲۹۲۳/۴، ۲۹۲۱/۴، ۱۷۲۰/۲، ۱۷۳۵/۲

با او همدست می شوند. آب شمشیر وی می شود* و یک نفرین بد که بر زبان وی در حق این کافران آید شرق و غرب عالم را غرقابه‌یی مهلک خواهد ساخت*، و بدینگونه در مورد او نیز، مثل آنچه بعدها در مورد موسی روی داد، دریا در غرق اعدا با فرستاده حق یار می شود* و چون طوفان در می گیرد از آنهمه کافران قتل گوی خیره روی دپاری بر روی زمین باقی نمی گذارد.

ب

در مورد ابراهیم که محبت بی شائبه او به خداوند منشأ عنوان خلیل در حق او می شود، آنچه ثبات عزم او را نشان می دهد این معنی است که او یک تنه و همچون امتی واحد و متحد و متهور با نمرود پادشاه مشرک و اتباع بت پرست وی به معارضه برمی خیزد و بی هیچ فترت و تزلزلی به تبلیغ آیین توحید و نهی از پرستش اصنام می پردازد. احوال این نمرود، که در واقع الگوی پیش ساخته‌یی از سلطنت فرعون (س ۳۴۳ ج و مابعد) محسوبست و قدرت و غلبه او مثل قدرت و سلطه فرعون نمونه‌یی از استدراج حق (س ۱۰۵ د) به شمار می آید، در مثنوی طی قصه جالبی* که عزرائیل را هم به رحم می آورد تصویر می شود. آنکه تهدید نمرود ابراهیم را از اظهار دعوت خویش باز نمی دارد و آتش قهر و عذاب نمرود هم بر وی «بُرد و سلام» می گردد قصه حال خلیل را نمونه حال عارف عاشقی می سازد که یاد دوست تحمل هرگونه محنت و عذاب را بر وی آسان می نماید و در دوستی بی شایبه و مخلصانه وی هیچ گونه فترت و تزلزلی به وجود نمی آورد.

پ

داستان چهار مرغ خلیل، در آغاز دفتر پنجم که مولانا در آن حرص و شهوت و جاه و آرزو را به طریق رمز تصویر می کند*، درین قصه مثنوی ابراهیم را رمزی از سالک طریقت می سازد که برای نیل به ولادت ثانی و حیات تازه روحانی، حیات حیوانی خویش و لوازم و تعلقات آن را بر سبیل تزکیه نفس قربانی می کند. چنانکه در درون آتش نمرود هم وقتی جبرئیل فرود می آید و از وی می پرسد که در آن حال آیا هیچ حاجت به یاری دارد، به وی جواب می دهد که *أَقَا إِلَیْکَ فَلَا**، پاسخ وی نمونه عشق خالصی را عرضه می دارد که در آن بین حبیب و محبوب واسطه در نمی گنجد بلکه مایه زحمت* و تصدیع هم هست. در تقریر این گونه محبت آکنده از غیرت، که هیچ گونه واسطه‌یی را تحمل نمی کند، این قصه هم در بعضی روایات صوفیه هست که حتی عزرائیل هم وقتی برای قبض روح ابراهیم آمد این خلیل حق وی را به این عذر که نمی خواهد بین او و محبوبش واسطه‌یی در میان باشد روانه می کند و برای تسلیم روح همان اشارت حق را بسته می یابد [۱۵]. آیا همان آمادگیش برای قربان کردن پسر* در راه حق نیز از تسلیم و رضایی عاشقانه که شایسته یک

خلیل واقعی است، و نمی‌خواهد هیچ کس را در محبت حق با وی شریک بیند، حاکی نیست؟

ت

عیسی مسیح هم که جامع شریعت و طریقت محسوبست در نزد مولانا قبل از هر چیز تصویری از عشق حق را ارائه می‌کند. چنانکه در یک قصه^۱ فی‌مافیة^۲، وقتی وحی الهی او را از گنج غاری که خانه سیه گوش است بیرون می‌راند در جواب گله دوستانه او که یا ربّ لاین آوی ماوی و لیس لاین مریم قأوی به وی الهام می‌آید که «اگر فرزند سیه گوش را خانه است اما چنین معشوقی او را از خانه نمی‌راند، ترا چنین راننده‌یی هست اگر ترا خانه نباشد چه باک؟» و این قصه نشان می‌دهد که نزد مولانا رابطه عیسی با خدا رابطه عشق است - عشق عارفانه.

ث

با اینهمه هیچ چیز از خشم این معشوق در نزد عیسی صعبت نیست. و در مثنوی وقتی از وی می‌پرسند در عالم وجود از همه دشواریها صعبت چیست؟^۳ جواب می‌دهد که از همه چیز صعبت خشم خداست، و اینکه در دنیا این قول در می‌افزاید که آنچه انسان را از خشم خدا در امان می‌تواند داشت ترک کردن و فرو خوردن خشم خویش است^۴، بیشک درین دو جواب، آنچه در تحذیر از خشم خدا به بیان می‌آورد در نزد وی ناظر به جنبه رسالت و شریعت اوست، و آنچه در الزام ترک خشم خویش می‌گوید به جنبه طریقتش مربوط به نظر می‌رسد.

ج

۳۵۴

معهداً آنچه جامع مراتب جمیع انبیاء و کمال مرتبه تمام آنها محسوبست حقیقت محمدی است که در قیاس با سایر انبیاء حکم «صد» را نسبت به تمام اعداد مادون دارد^۵. اینکه با وجود تأخر زمانی، وجود وی از لحاظ غایی بر تمام انبیاء سابق^۶ و در حقیقت رمزی از تقدم ثمر بر شجر محسوبست، مفهوم اشارت لَوْلَاکَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَکَ^۷ را در بیان مولانا توجیه می‌نماید^۸؛ چنانکه اشارت آیه شریفه لَعَنَّاکَ اِنَّهُمْ لَفی سَکْرَتِهِمْ یَقْتَهون در قرآن کریم (۷۲/۱۵) در مثنوی^۹ هم مثل آنچه نزد متشرعه اهل تفسیر مشهور و متفق علیه است سوگندی به عمر و حیات رسول و حاکی از نهایت تعظیم و غایت تشریف الهی در حق وی محسوبست [۱۶]. و

۱/۳۵۳ - فی‌مافیة/۴۲-۴۱

۲/۳۵۳ * الف: ۲۷۹۵/۳، ۱۰/۶، ۲۰/۶، ۱۴۰۴/۱ ب: ۳۱۲۴/۱، ۳۵۲/۲، ۸۶/۳،

۱۸۴۱/۱ ب: ۴۷۹۷/۶ - ت: ۳۱/۵، ۲۹۷۴/۴ عنوان: ۲۹۷۷/۴، ۴۱۷۴/۳

ج: ۱۱۳/۴، ۱۱۵/۴

وقتی گویندهٔ مثنوی در بنجا وی را لمرک خطاب می‌کند و می‌گوید حق مرترا
عُمر خواند و خلافت الهی داد متضمن این معنی است که چون حیات ترا در خور قدر
و ارج یافت و به آن سوگند یاد کرد ازین رو ترا خلیفهٔ خویش کرد و بر کرسی
خلافت الهی نشاند.

الف

این نکته نیز که در کلام خدا سوگند *وَاللَّيْلِ* (۲۱/۹۳) مربوط به
وجود او پنداشته می‌شود* نشان می‌دهد که تمام خلقت عالم در نزد عارف روم جز به
خاطر او و طفیل وجود او نیست، و وجود او نه فقط غایت وجود عالم بلکه در حکم
روح و حیات آنست. ازینجاست که مولانا خطاب *يَا أَيُّهَا الْمُرْتَل* را در قرآن کریم
(۱/۷۳) با لحن لطف آمیزی که در الزام وی به نشر دعوت و قیام به انذار خلق دارد
متضمن این اشارت می‌داند که وی در حکم هوش گیتی و جان جهان محسوبست،
ازین رو عالم به هدایت و ارشاد وی محتاج است و بی‌هدایت و ارشاد این روح
پاک مجسم تمام عالم جسم سرگردانی است* که فقط با بعث و قیام وی حقیقت و
معنی پیدا می‌کند. و معلوم است که وقتی مولانا وی را زبدهٔ وجود* و رحمة
للعالمین* می‌خواند و امت وی را امت مهدیه* و امت مرحومه* می‌نامد ناظر به
همان سبق غایی او بر سایر انبیاست، و همین معنی است که در وصف امت وی
اشارت *نحنُ الآخرونُ السابقون** و مفهوم آخرین قرن‌ها پیش از قرون* را توجیه
می‌کند.

ب

اینکه صوفیه حقیقت انسان کامل را در مفهوم مطلق منصرف به وی
شمرده‌اند و سایر کاملان انبیاء و اولیاء را ملحق به وی دانسته‌اند [۱۷] از همین
جاست. و مولانا هم که خلقت جمیع عالم را بر وفق اشارت لولاک به وی مربوط
می‌داند، یکجا در فیه مافیة یادآوری می‌کند که در عالم «هر چیزی هست، از شرف
و تواضع و حکم و مقامات بلند، همه بخشش اوست و سایهٔ او، زیرا که از او پیدا شده
است؛ همچنانکه هر چه این دست کند از سایهٔ عقل کند، زیرا که سایهٔ عقل بر
اوست»^۱، و در مثنوی هم یکجا به مناسبت خاطر نشان می‌سازد که چون مربی همهٔ
عالم شخص اوست خلق عالم جملگی به وجهی عبد و مربوط او محسوبند، و مولانا
اشارت *قل یا عباد** را در یک موضع از قرآن کریم (۵۴/۳۹) بر سبیل تأویل مستند
همین دعوی می‌دارد (§ ۱۹۸ ث). بدینگونه در نزد مولانا، هم اطوار طریقت در
وجود وی کمال مراتب سیر الی الله را در بقای جان احمد با احد* تحقق می‌دهد، و
هم منازل شریعت با آنچه به عنوان شریعت از وحی حق بر وی نازل شده است خاتمه

پ می یابد و نور آن، سیر طریقت را برای سلوک اولیاء روشن می دارد.

۳۵۵

البته شریعت در آن معنی که جاذبه طریقت را برای سالک راه حق روشن می دارد علم به اصول عقاید و فروع احکام هر دو را شامل می شود. و شک نیست که طریقت تا وقتی با تمام آنچه از وحی رسول و حکم قرآن در باره عقاید و احکام مقرر گشته باشد موافق نباشد نمی تواند بر سیرت و سنت رسول مبتنی باشد؛ و وقتی در تفاوت بین شریعت و طریقت از قول پیغامبر ما نقل کرده اند که **أَقْوَالِي وَاللَّزِيْقَةُ أَفْعَالِي ... [۱۸]**، پیداست که تا جمله اقوال وی به واجبی رعایت نشود تحقق بدانچه مربوط به افعال اوست برای سالک ممکن نخواهد بود.

الف

اما در آنچه به عقاید ارتباط دارد، البته شریعت وقتی می تواند جاذبه طریقت را روشنی بخشد که آن عقاید بر سنت رسول مبتنی باشد، و مادام که این عقاید متضمن اقوال قدریه و مجسمه و معتزله و سایر فرقه های مبتدعه باشد معلوم است که نمی تواند در حدسیرت نبوی و سنت وی متوقف بماند و ناچار برای سالک طریقت نمی تواند وسیله استضائه قابل اعتمادی تلقی گردد.

ب

در بین آنچه مولانا از مقوله عقاید بر سبیل میانی شریعت تقرر می کند، با آنکه به قواعد اهل کلام تقید و علاقه بی نشان نمی دهد، اقوالش با تعلیم ماتریدی و نسفی بیشتر تجانس دارد تا با آنچه در کلام اشعری و باقلانی آمده است؛ معهذا چون بین ماتریدی و اشاعره هم در واقع جز در پاره یی جزئیات، که آن نیز به مناظرات اهل کلام اختصاص دارد، اختلاف عمده یی نیست، آنچه را در مثنوی در زمینه عقاید می آید می توان ترجمان عقاید متشرعه اهل سنت خواند.

پ

معهذا در تقرر عقاید هم، مولانا مجرد قول ظاهر را کافی و معتبر نمی داند و در ورای آن، حکمت و سر آن عقاید را هم در تحقق به شریعت شرط لازم تلقی می کند. از جمله در باب کلمه شهادت، اشارت به این معنی را نیز لازم می داند که ادای شهادت تنها با قول به توحید و نبوت تمام نیست، حقیقت آن متضمن شهادت قولی و فعلی است و این گواهان ضمیر را هم که قول و فعل باشند*، چنانکه در نزد قاضی رسم است، بدون ترکیه و تعدیل نمی توان بر شهادتشان اعتماد کرد. ترکیه یی

۱/۳۵۴- فیه مافیہ/۱۰۶

۳۵۴/ * الف: ۱/۱۱۰۶، ۲/۳۰۵۶، ۲/۹۷۴، ۵/۱۱۲، ب: ۲/۲۹۵، ۴/۱۴۵۳،

۱/۲۰۶۰، ۵/۱۰۸، ۲/۳۶۴، ۱/۳۱۲۰، ۴/۵۲۶، ۲/۳۰۵۶، پ: ۱/۲۴۹۶، ۱/۲۲۸

هم که برای تعدیل و تأیید این گواهان ضمیر لازم است البته صدق است*، پس مادام که قول و فعل با صدق مقرون نباشد شهادت آنها برای تحقق ایمان سالک واقعی نیست، و آنچه در حقیقت مبنای شریعت محسوبست و کلمه شهادت نام دارد بدون این صدق مخلصانه تحقق نمی پذیرد، و آنجا که فعل با قول از همه حیث موافق و بی تناقض نباشد قطعی است که شهادت مردودست*. و از اینجاست که ایمان هم نزد مولانا با قول مجرد و یا با فعلی که مغایر با قول باشد حاصل نمی شود، و از معنی ایمان به مجرد قولی نباید اکتفا کرد*.

ت

بدینگونه، چون ایمان مجرد قول تقلیدی نیست زیادت و نقصان می پذیرد و البته درجات دارد [۱۹]. و گوینده مثنوی تفاوت بین ایمان عامه را، که غالباً مبنی بر تقلید محض است و کامل نیست، با ایمان اولیاء، که مبنی بر تحقیق و مشاهده است و ایمان کامل همانست، در حکایت گبری که در عهد بایزید گفتندش مسلمان شو و جوابی که وی داد تقریر می کند*. اینجا در بیان تفاوت بین مراتب ایمان از زبان این کافر خاطر نشان می کند که اگر ایمان آنست که بایزید دارد همه کس طاقت آن را ندارد، و اگر آنست که جاهل غافل دارد به کار هیچ کس نمی آید، ازین بیان برمی آید که ایمان وقتی با صدق کامل همراه نباشد در واقع فعل و قول در آنچه به لوازم آن مربوط است مغایر و منافض باشد زرق و مجازست* و به آن بانگ نماز می ماند که شوق به ایمان را در دل طالب صادقی که در کافرستان به اسلام علاقه یافته بود* سرد کرد. و مولانا ضمن نقل حکایت این اذان و مؤذن بدآواز، که آن را از زبان گبر عهد بایزید نقل می کند، به این نتیجه می رسد که ایمان زیادت و نقصان دارد؛ و هر چند ایمان ناقص کفر نیست و فوات عمل با بقاء ایمان منافات ندارد، اما حقیقت ایمان آنست که کاملان طریقت بدان فایز می شوند؛ و کسانی که به این مرتبه از ایمان نرسیده اند به امان واقعی که ایمنی از شک و نیل به یقین بی تزلزل است واصل نگشته اند* و آشکارست که اینجا تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان اهل تحقیق منظورست، و البته ایمانی که مجرد تقلید باشد از ضعف و تزلزل خالی نیست، آنچه ضعف و تزلزل در آن راه ندارد ایمان تحقیقی است که بر مکاشفه و شهودی، نظیر آنچه در قصه سؤال پیغمبر از زید مطرح است*، مبتنی است، و اینکه عمل هم به هر حال ملازم آنست و از آن انفکاک ندارد از همین معنی است.

ث

به هر حال این طرز تلقی از ایمان حاکی از آنست که نزد مولانا ایمان در عین حال تمام طاعات از فریض و نوافل را هم شامل می شود، و حتی کمال آن، مثل آنچه در قصه زید نقل است، از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست، و البته

وقتی بایزید نمونه معنی ایمان باشد در مورد اعمال مربوط به عبادات هم پیداست که تنها به ظواهر اعمال نمی توان بستند کرد.

ج

۳۵۶

درست است که در باب عبادات و اعمال طاعات هم مولانا به نوعی معنی باطنی که متضمن حکمت و سرانهاست نظر دارد، اما این باطن گرایی در معنی نفی ظاهر این اعمال نیست، ازین رو وسوسه تاویل که زندیق و ملحد باطنی را از سیر در نور شریعت منحرف می دارد در باطن گرایی او راه ندارد. و اگر بین تعلیم او با آنچه متشرعه اهل ظاهر می گویند تفاوتی هست از آنجاست که وی در عین حفظ ظواهر عبادات توجه به باطن آنها را هم الزام می کند، و در واقع کمال احکام مربوط به عبادات را با جمع بین ظاهر و باطن آنها قابل تحقق می داند، اما به هیچ وجه به بهانه نیل به سر باطنی ترک صورت ظاهر آنها را جایز نمی شمرد.

الف

فی المثل در طهارت، که آن را مفتاح نماز و نیمه ایمان خوانده اند [۲۰]، هر چند البته رفع حدث و خبث را که ظاهر طهارت است لازم می داند، از این معنی که بدون سعی در نگهداشت باطن از تعلق به معاصی و از تخطر هواجس، و بدون نیل به مرتبه‌یی که یقظه‌یی واقعی هر گونه غشاوة غفلت و هر گونه حجاب خودی را از سر و باطن انسان برطرف نماید، طهارت واقعی که مقدمه عبادت راستین خالی از هر وسوسه‌یی باشد حاصل نمی آید غافل نیست. ازین رو در رفع پلیدیهای باطن هم اصرار می ورزد، و این نجاست باطن را، که با وجود رفع حدث و خبث غالباً همچنان در سر انسان باقی است، مثل نجاست کفر می یابد که آن را با آب نمی توان شست، و اگر آبی هست که آن را فرو می شوید آب دیده است* که متضمن توبه واقعی است، و جز با اینگونه تطهیر حجاب بین عبث و رب برطرف نمی شود، و انسان از طریق نماز به جان پاکان و ارواح اولیاء حق که دایم در حال تسبیح و تقدیس او هستند اتصال پیدا نمی کند.

ب

نماز هم، که در شریعت رأس قُرَبات و غرة طاعات^۱ محسوبست، غیر از صورت ظاهرش، که توجه توأم با حضور و به جا آوردن قیام و قعود و رکوع و سجود با ذکر و دعاء و بر وفق ترتیب خاص است، البته باطن و سرّی نیز دارد؛ و سالک عارف اگر در حدّ ظاهر آن که نماز عوام جز آن نیست محدود بماند، آنچه به جا می آورد قالبی بیجان است؛^۲ و آنجا که مصلی روی در محراب نماز و دل در بازار سودا

۳۵۵/۳ * ت: ۲۳۶/۵، ۲۵۲/۵، ۲۵۷/۵، ۲۸۷/۵ ث: ۳۳۵۶/۵، ۳۳۸۹/۵

۳۳۶۷/۵، ۳۳۹۸/۵، ۳۵۰۰/۱ -

دارد [۲۱]، نمی‌توان نماز را از مقوله طاعات الْمُصَلَّى بُنَاجِي رَبِّهِ، که حدیث رسول و مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ است^۳، خواند؛ چرا که به حکم اشارت اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، اقامه نماز جهت یاد کرد حق است، و پیداست که عدم حضور در ینحال مانع ذکر و موجب استمرار غفلت است؛ و چون بر وفق اشارت اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، نماز می‌باید انسان را از گناه باز دارد، معلوم است که از نماز اهل غفلت این فایده حاصل نمی‌آید^۴. از ینجاست که مولانا از حدیث رسول نقل می‌کند که صلوات جز با حضور قلب تمام نیست*، و این حضور هم چنانکه وی نشان می‌دهد در نماز وقتی تحقق دارد که تمام حواس انسان از آنچه ظاهری و باطنی است در صف حاضر باشد*؛ و در هر حال تا وقتی هرگونه وسوسه‌یی از قلب زدوده نشود و راه هرگونه خاطر بر آن مسدود نگردد، نماز واقعی از جانب وی اقامه نگشته باشد.

پ

به علاوه ظاهر اعمال و ارکان نماز متضمن رمزهایی از مناجات انسان با خداوند خویش است، و اگر به مفهوم این رموز توجه یا المام حاصل نیاید از اقامه صورت نماز، که رکوع و سجود آن به قول مولانا در حکم حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق باید باشد*، حاصل عمده‌یی عاید نمی‌شود، و با این گونه حلقه بر در کوفتن بر درگاه حق آنچه از آن درگاه سر برمی‌آورد* دولت قبول نیست. و در باره اینگونه نمازست که در حدیث می‌آید: كُمْ مِنْ قَائِمٍ حَفِظَهُ مِنْ صَلَاتِهِ النَّعْبُ وَالنَّصَبُ^۵، چرا که نماز غافل هرگز بدانچه غایت نماز و تحقق مناجات با رب است منجر نمی‌گردد؛ و آنکس که عبادت او به مرتبه دعوی لَمْ اَعْبُدْ رَبًّا لَمْ اَزَهْ تحقق می‌پذیرد عارف آگاه است [۲۲] که به حکم اشارت اَنَا جَلِيسٌ مَن ذَكَّرْتَنِي، خود را در آنحال مجالس حق احساس می‌کند.

ت

جنبه رمزی نماز که مفهوم مناجات بنده را با خداوند خویش تعبیر می‌نماید و این افضل طاعات آدمی را بدانگونه که در اشارت حدیث هم هست مثل مکالمه‌یی بین الاثنین بین خداوند و بنده‌اش تقسیم می‌نماید [۲۳] در مشنوی با طرز زیبایی آکنده از لطف و رقت در قصه نماز دقوی* مجال تصویر می‌یابد، و بیان آن در واقع تحقق خشوع واقعی در نماز عارفان را به نحو روشنی نشان می‌دهد. از جمله تکبیر نماز را رمزی از قربان شدن در پیش حق و رستن از تمام شهوتها می‌خواند*، و قیام آن را همچون قیام عبد در پیشگاه حق و در روز رستخیز* که قربان شدن و موت اختیاری مقدمه نیل به سر باطن آنست عرضه می‌کند.

ث

اینجا خطاب حق به گوش جان مُصَلَّى در می‌رسد، و پیام‌ها و سؤال‌ها چنان دردگین و عتاب‌آمیزست که بنده احساس می‌کند در جواب این خطابه‌ها و در

اعتذار از بیحاصلی حیات در غفلت به سرآورده خویش پاسخی جز اظهار خجلت و خضوع ندارد. پس، از شرم قامت خویش دوتا می کند*، و چون طاققت قیام درین موقف را ندارد به سجده می افتد*، اما خطاب الهی باز وی را بر آن می دارد تا سر از سجده بردارد، و چون وی دیگر قوت قیام ندارد اشارت به قعود می رود*، و در آن حال نیز به آنچه مضمون محاسبه و عتاب الهی است جوابی ندارد، ازین رو ضمن سلام روی به دست راست می آرد* و از ارواح انبیاء استمداد شفاعت می کند، لیکن از آنها امید اعانتی نمی یابد، به سمت چپ روی می کند و از خویش و تبار خود استعانت می طلبد*، و چون از آن سو هم نوید می شود دست به دعا برمی دارد و خدا را اول و آخر و مبده و منتهی می یابد و هم به لطف و مغفرت او پناه می جوید*.

ج

باری این اشارت‌های نماز وی را دایم متوجه به این نکته می دارد که همواره در پیشگاه حق واقف و قایم است و یک لحظه هم از محاسبه و مواخذة او فارغ نیست. معلوم است که فهم این رموز و اشارات هم استمرار در غفلت و تعلق دایم به عالم حس و قلمرو نفس اماره را برای وی ناممکن می کند، و ازینجاست که گفته اند نماز انسان را از فحشاء و منکر باز می دارد. اما استغراق درین معانی در نزد کاملان که اهل مشاهده اند به مرتبه‌یی می رسد که بر وفق اشارت *إِنَّ قُرَّةَ عَيْنِ الْعَبِيبِ بِمُشَاهَدَةِ الْعَبِيبِ*، مفهوم *قُرَّةَ عَيْنِ فِي الصَّلَاةِ* را که در حدیث رسولت تحقق می دهد. و درین مرتبه است که عارف در نماز نوعی مشاهده و رؤیت تجربه می کند و التفات به آنچه را ماسوی خوانده می شود انحراف از وجه رب و نوعی ترک ادب می یابد [۲۴].

ج

۳۵۷

در سایر عبادات هم توجه به این اسرار و معانی، تحقق کمال آنها را تضمین می نماید و ازین رو اکثراً به ظاهر آنها عبادت عارف را در مرتبه عبادت عوام متوقف می کند و از نیل به مراتب کمال که در جاذبه طریقت به مدد نور شریعت برای وی حصولش ممکن است بازمی دارد. چنانکه روزه هم ورای صورت

۱/۳۵۶-احیاء العلوم ۱۵۱/۱ ۲-لب لباب مثنوی/۴۷ ۳-المغنی، حاشیه احیاء

۱۶۶/۱ ۴ و ۵-احیاء العلوم ۱۶۵/۱

۳۵۶/۳ * ب: ۲۰۹۳/۳ پ: ۳۸۱/۱، ۲۰۲۳/۴ ت: ۲۰۴۸/۵، ۲۰۴۹/۵ ث:

۲۱۴۰/۳، ۲۱۴۳/۳، ۲۱۴۸/۳ ج: ۲۱۵۵/۳، ۲۱۵۸/۳، ۲۱۶۳/۳، ۲۱۶۵/۳

۲۱۶۹/۳، ۲۱۷۳/۳

ظاهر آن که امساک از طعام است سرنی دارد که روزه معنی و معنی روزه است، و آن در واقع امساک از توجه به ماسوی است، و هر چند، آنکه روزه صورت دارد افطار او در شب باشد، آنکه روزه اش روزه معنی است افطار او جز لقای رب نیست، گویی آن یک دهان فرو می بندد تا چیزی نخورده باشد و این یک چشم تا غیر وی را ننگرد؛ و البته آنکس که روزه ظاهر را وسیله جلب عوام می سازد به گریه زاهد می ماند که خود را خفته و بیحال نشان می دهد تا شکار ساده دل را خام کند و به دام اندازد*؛ و پیداست که مجرد این اعمال ظاهر هر چند تحقق به معانی عبادات را ممکن نمی کند باری بر سیرادمی و ظهارت اعتقاد وی گواهی می دهد*.

الف

به علاوه تأثیر همین صورت این اعمال نیز در ترکیه نفس البته قابل ملاحظه است، چنانکه مال در ایثار و صدقه و در آنچه انسان به مستحقان می دهد در ظاهر از کیسه وی می رود ولیکن به قول مولانا صد گونه زندگی برای وی حاصل می کند*، چرا که این ایثار حب مال و تعلق به آن را که قوی ترین سبب از اسباب غفلت است از دل می زداید و به آن اندازه که از آن به غیر می رسد، انسان از رقیبت نفس اماره و از «خودی» خود بیرون می آید.

ب

در حج بیت الله نیز هر چند ظاهر عبادت و آنچه طواف خانه است نیز متضمن کمال دین و تمام اسلام محسوبست^۲ حقیقت سرنی، بی آنکه نفی ظاهر نماید، برای عارف سالک وقتی حاصل می شود که حج رب البیت* هم در آن منظور گردد. به علاوه مواردی هم هست که ربط قلب با درون اولیا هم، نزد عارف حج رب البیت به شمار می آید، از آنکه قلب ولی که عبد مؤمن واقعی است خانه حق است و آنجا که زمین و آسمان را گنجای آن نیست قلب وی بیت رب خویش می شود، و پیداست که ربط قلب سالک با چنین قلبی هم معنی حج رب البیت را تحقق می دهد. و قصه بایزید با آن شیخ که گفت کعبه منم گرد من طوفی کن* معنی این گونه حج رب البیت را از نظر گاه مولانا تصویر می کند و نشان می دهد که ملاقات و رؤیت اولیاء حق در حکم زیارت خانه سر اوست* و پیداست که تا سالک به مرتبه کاملان نرسیده باشد نمی تواند توجه به معانی و اسرار عبادات را با ظاهر آنها جمع کند.

پ

در مورد جهاد هم جنبه باطن و در واقع سرنی ظاهر آن در نزد صوفیه از حدیث رسول مأخوذست که مولانا آن را به صورت *رَبَّحْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ* نقل می کند (۲۱۴۹ ث و مابعد) و کمال پیکار با خصم درون* را نشان می دهد، و در قصه عیاضی* این معنی را تقریر می نماید که جهاد خصم چون متضمن قدرت نمایی

و موجب جلب تحسین و اعجاب خلق است* البته نزد نفس مطبوع است، آنچه این جنبه قدرت‌نمایی و اعجاب‌انگیزی را ندارد ریاضت و مجاهده اهل خلوت است که نفس از اشتغال بدان رنج و محنت می‌کشد و کام و نامی هم از آن حاصل نمی‌کند*، ازین رو آن راز مرکه قتال و از خطر تیغ و تیر خصم دشوارتر می‌یابد [۲۵].

معهدا و رای ظاهر عبادات، علاوه بر لزوم توجه به سر و باطن آنها که البته در معنی نفی اهمیت صورت آنها نیست، سالک طریقت می‌کوشد تا با استمرار در تلاوت قرآن و اشتغال به اذکار و ادعیه و تهجد و قیام و جوع، خویش را برای رهایی از آنچه اختصار بر ظاهر عبادات و قدر واجب از آن، سالک را در معرض غفلت و نسیان می‌نهد آماده نماید.

۳۵۸

به هر حال اینکه در مثنوی شریعت به شمع تشبیه می‌شود نشان می‌دهد که نزد مولانا شریعت تا وقتی از آن برای طی طریقت استضائه نشود بهره‌ی به سالک نمی‌رساند و آشکارست که سالک تا قدم در راه نهد به شمع و استضائه هم احساس حاجت نمی‌کند، ازین روست که مجرد شریعت، با آنکه متابعت آن فرض و موجب انتظام احوال اُمت است، مادام که طالب متشرع از نور باطن آن برای اِضائهُ طریق سیر الی الله بهره‌نجوید به مقصد حقیقت، که به قول صوفیه عبارت از «مشاهده ربوبیت»^۱ است، منتهی نمی‌شود؛ و در حقیقت هر چند تمام اُمت از مؤمن و منافق در اقامه ظاهر عبادات و در متابعت از صورت احکام با یکدیگر یکسان به نظر می‌رسند، آنکس که سالک راه و طالب مشاهده ربوبیت نباشد از پرتو نوری که باطن و سرشریعت بر جان سالک می‌ریزد محروم است، ذوق طاعت ندارد* و آنچه را «جان نماز» است^۲ از قالب بیجانی که ظاهر آنست تفاوت نمی‌نهد. دقائق حلال و حرام و لوازم امر و نهی شریعت را اگر رعایت می‌کند از خوف و رجا ناشی است، بر ذوق و عشقی که حکایت از شور و شوق مشاهده ربوبیت نماید مبتنی نیست چون نیاز باطنی ندارد، مثل منافق، اعمالش بر انکاری یا تقلید مبتنی است، و چون صدق و اخلاص که از شور و شوق طلب ناشی است در وی نیست از متابعت صورت شریعت حاصلی نمی‌برد.

الف

۱/۳۵۷ - لب لباب مثنوی/ ۵۰ - ۲ - احیاء العلوم ۱/ ۲۴۶

۳۵۷ / * الف: ۱۹۳/۵ ، ۱۸۳/۵ - ب: ۱۷۵۸/۴ ، پ: ۱۵/۴ ، ۲۲۱۸/۲ ،

ت: ۲۲۴۵/۲ ، ۱۳۸۶/۱ ، ۳۷۸۰/۵ ، ۳۷۹۶/۵ ، ۳۸۰۰/۵

در واقع این صورت ظاهر عبادات چون موقوف به ظروف و احوال و تابع لوازم مکان و زمان است دوام و بقا ندارد و نزد مولانا اعراض محسوبست*، ازین رو برای آنکس که در همان ظاهر شریعت متوقف می ماند جزو جوهر وجود نمی شود و جان وی را به معنی و سر شریعت متحقق نمی کند؛ و چون حسنات چنین کس هرگز جزو وجود و نور جان وی نمی شود و تبدیل به جوهر نمی یابد، همراه جان وی به عالم آخرت هم منتقل نمی گردد* و موجب نیل به مُرَبَّات که فایده مطلوب از حسنات اعمال در نزد سالک عارف همان است نمی شود. و ازینجا برمی آید که شریعت تا جوهر وجود انسان را تبدیل نکند دستاویز نیل به کمال نخواهد بود.

ب

از همین روست که شریعت حکم کیمیا را پیدا می کند، و تا وقتی مس وجود انسان از تأثیر مس کیمیا تبدل نیابد فایده واقعی از کیمیا حاصل نیست. پس اشتغال به کیمیا هر چند در حد خود عزیز و ارزنده است در نفس خود اهمیت ندارد، و برای نفس حکم اعراض را دارد که فانی و بی بقاست؛ فقط وقتی حصول کیمیا جوهر نفس را متبدل نماید اشتغال به کیمیا قابل توجیه می شود. و اینکه مجرد علم شریعت را که فقه نام دارد غزالی علم دنیوی می شمرد ناظر به همین معنی است.

پ

بدینگونه تمثیل کیمیا در مورد شریعت^۳ نشان می دهد که از کیمیا آنچه مقصودست مجرد اشتغال به علم آن نیست، مقصود حاصل آنست که تبدل جوهر است*، اشتغال به علم شریعت هم جز اشتغال به اعراض نیست، غایت این اشتغال باید نیل به معنی و جوهری باشد که شریعت آن را تبدیل به احسن کرده باشد و با اینهمه پیداست که بی علم کیمیا هم حصول تبدل در جوهر وجود سالک ممکن نمی شود؛ ازین رو اشتغال به علم شریعت آنجا که غایت آن تبدل جوهر نفس باشد البته ضرورت دارد و با آنکه اشتغال به اعراض است از جهت حاصل که نیل به تبدل در جوهر نفس است، از آن نمی توان بی نیاز بود. و اینکه صوفیه^۴ گفته اند طریقت بی شریعت وسوسه است و حقیقت بی طریقت زندقه، مبنی بر همین معنی است.

ت

۳۵۹

معهدا تمسک به ظاهر شریعت هم هر چند در نیل به استقامت طریقت ضرورت دارد، لیکن وقتی این تمسک سالک طریقت را در همین ظاهر متوقف نماید و از توجه به لطایف اسرار آن بازدارد البته ممکن است موجب قطع ارتباط

۱/۳۵۸-قشیریه/۴۴ ۲-فیه مافیة/۱۱ ۳-مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه

۴-شرح گلشن/۲۹۶

۳۳۹۳/۲ الف: ۷/۲-۹۴۶، ۹۴۴/۲ ت: ۹۵۴/۲

وی با جوهر شریعت و آنچه شریعت را نور هدایت می‌نماید گردد، و بدینگونه سالک را در محدوده تقالید از طلب «حقیقت» که غایت مطلوب و مقصد نهایی سلوک اوست محروم هم بدارد.

الف

در واقع جمود درین تقالید، که عامه را از جوهر تربیت دینی و از کمال اخلاقی بی‌بهره می‌گذارد، در مواعظ صوفیه و متألهان عرفاً غالباً موجب شکایت و تعریض در حق ناقصان واقع شده است. و مولانا در قصه اهل سبا* نشان می‌دهد که مقاومت اهل باطل در مقابل دعوت انبیا نیز ناشی از همین جمود بر تقالیدست، که اصرار در متابعت از سنت اجداد و در اجتناب از هر گونه عدول ازین تقالید را بهانه خودداری از گرایش به حق می‌سازند.

ب

اینجاست که برخی انبیاء از اصرار در دعوت و تبلیغ منکران احساس نومیدی می‌کنند و علاقه آنها را به باقی ماندن در غی و ضلال خویش ناشی از تمسک به تقلید می‌یابند که جمود در آن مثل یک میراث شوم از اجداد و آباء به آنها رسیده است و از نفس اول به نفس دوم همچنان تا عهد بعثت این انبیاء منتقل شده است، و اکنون قلوب منکران در این ضلال و فساد خویش به ماهی گنبدیده می‌ماند که ناچار از همان سر، که عبارت از میراث تقالید آباء اولین است، پوسیده شده است، و با گنبدیدگی سر پیداست که **دُم** هم از عواقب گنبدیدگی رهایی ندارد* و نمی‌تواند خود را ازین فساد اجتناب ناپذیر خلاصی دهد [۲۶].

پ

با اینهمه، احساس ملالی که انبیاء ازین بوی کفر و انکار ناشی از میراث آباء در نزد کافران دارند مانع از آن نیست که دعوت و تبلیغ خود را همچنان بی‌توقف و فتور دنبال نمایند؛ چرا که دعوت هم برای آنها رسالت و اشارت حق است، و پیداست که اگر عام خلق را به خویش واگذارند آنها همچنان در بند تقالید خویش می‌مانند و جز به ندرت، ممکن نیست طریق حق را جستجو نمایند و به پیروی از آن خویش را از میراث تقلید آباء اولین خویش برهانند.

ت

به هر حال توقف در تقلید، که رهایی از آن بعث انبیا را الزام می‌کند، البته برای سالک راه طریقت هم مایه نقص و زیانست. و مادام که این تقلید و جمود سالک را مقید به ظاهر شریعت بدارد و مانع از توجه وی به ماوراء آن گردد، در واقع وی را از نیل به کمال ممکن باز می‌دارد. و البته در رهایی از آن اهتمام سالک ضرور است، خاصه که بدون توجه به سیر عبادات و درک معانی آنها هم نمی‌توان به جوهر حقیقت شریعت تحقق یافت و از توقف در مرتبه اعراض رهایی پیدا کرد.

ث

۳۶۰

لیکن عبادت و طاعت وارد در شریعت هم هر چند در مقام قدس الهی جز عجز و قصور نیست* و عبودیتی که شایسته مقام ربوبیت باشد محسوب نمی شود، باز چون به هر حال متضمن نفی نفس و خروج از خودنگری است ناسوت را در وجود انسان محرم لاهوت می کند*، و از آنجا که در حکم حلقه زدن بر درگاه حق* محسوبست، رحمت و حلم حق آن را می پذیرد و آن را موجب نیل به دولت و صل می سازد.

الف

معهذا عالم شریعت عالم خوف و رجاست و عالم توسل و دعا، البته رجا بدون خوف موجب نیل به نجات نیست چنانکه خوف هم اگر منجر به یأس گردد و به کلی از رجا خالی بماند با حکم شریعت توافق ندارد. البته رجا ناشی از اعتماد به کرم و لطف حق است، ازین رو جاذب عنایت اوست. در روز رستخیز هم وقتی عاصی شرمسار تجری و اقدام خود را برگناه مبنی بر امید به لطف حق می سازد*، خطاب عزت او را به لطف می خواند و به ملایک خاطر نشان می کند که چون چشم دل به رجا داشته است او را آزادی می دهیم و بر خطایش خط عفو می کشیم*. به علاوه چون حق در خلقت خلق سودی منظور نداشته است، البته در مورد خطای خلق هم عفو او شامل حال آنها می شود* و آنها را محروم نمی گذارد.

ب

در عین حال به اعتماد رجا و با تکیه بر لطف حق هم نمی توان شریعت را مهمل نهاد و «خوف» را به دل راه نداد؛ و آنکس که به وعید و عذاب تصدیق قلبی دارد چگونه می تواند از عاقبت کار ایمن باشد و خود را در معرض خوف و مستحق التزم حزن نیابد. از ینجاست که اشارت لا تُخَافُوا در قرآن کریم (۳۰/۴۱) به قول مولانا بهره خاص خایفان است*، و پیداست که وقتی کسی خایف نباشد وی را از آن ایمن نمی دارند*.

پ

از ینجاست که تمسک به دعا خایف تائب را از حزن خوف بیرون می آورد و به وی ذوق رجا و امید نجات می بخشد. البته همین توجه به زاری و دعا هم نزد مولانا نشان عنایت الهی است؛ و وقتی خداوند میل ما را به سوی زاری و دعا می کشاند از آن روست که، مشیت او خواهان یاری ماست*؛ و از آنجا که دولت قبول نصیب انسان نیست، ذوق توبه و میل به استغفار و دعا هم در وی پیدا نمی شود*. اما تأخیر در اجابت دعای مخلص مؤمن* هم گه گاه ناشی ازین معنی است که گویی خداوند اشتغال وی را به تضرع دوست می دارد* و آن را موجب و نشان توجه وی به کمال و انصراف وی از نقص که عبارت از ماسوی است می یابد.

ت

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 681 تا صفحه 700



با اینهمه، اگر اجابت دعای مخلص گه گاه به این حکمت پنهانی موقوف است، آنجا که مرد فانی گشته دعا می کند البته مستجاب است، چرا که ولّی حق از خودی خویش خالی است، دعایی که او می کند در واقع مثل آنست که حق کرده باشد* و پیدا است که در آن مقام، دعا و اجابت از هم جدا نیست*. و با این حال اولیاء حق بسا که هرگونه دعایی را خروج از ربقة تسلیم و رضای شایان عبودیت می یابند، و به همین سبب هم هست که دهانشان از دعا بسته است* و وجودشان به حکم لاخوف علیهم ولا هم یخزنون از خوف و رجا رسته.

ث

در واقع عارف کامل در مقام اولیاء حق در ورای عالم خوف و رجا سیر می کند. مثل زاهد متمبّد نیست که از عاقبت کار در بیم و امید به سر می برد، در مرتبه او حکم خوف و رجا مرفوع است؛ چرا که وی اهل معرفت است، و لازمه معرفت هم ادراک قبلی و سابقه علم است، و از همین روست که بعضی متألهان معرفت را عبارت از «اخیر ادراکین» خوانده اند؛ پس وی برخلاف زاهد که در باره پایان کار در خوف و رجاست، چون از «سابقه» ادراک قبلی دارد، همین وقوف بر سابقه خوف و رجای وی را از بین می برد* و اینجاست که تفاوت حال زاهد و عارف اهمیت نقش طریقت را در نیل به کمال شریعت نشان می دهد.

ج

بدینگونه، فرق است بین عارف که عبادت وی از عشق ناشی است و اگر نمازی به جا می آورد نماز عاشقانه است*، با زاهد که عبادتش از خوف و رجا ناشی است و نماز او ذوق درد ندارد. در حقیقت زاهد، که در ظاهر شریعت توقف دارد، در مقامات سیر الی الله اگر هیچ راه کمال می پوید به هر حال سیارست؛ اما عارف، که در شریعت توقف نمی کند و آن را مثل چراغ هدایت همراه خویش می برد، در طی مقامات و احوال سلوک طریقت طیارست. و آنجا که سیر زاهد هر مهسی یک روزه راه بیش نیست، سیر عارف هر لحظه تا پیشگاه حق جریان دارد*. آن یک چون محرکش وعد و وعید و خوف و رجاست به قدم شوق بی شایبه راه نمی سپرد، ازین رو عبادتش بوی تحقیق ندارد؛ این یک چون شوق عشق در راهش می آورد، گویی در راه معشوق پرواز می کند، با قدم شوق به سوی او می پوید و عبادتش البته تحقیقی است*، و در واقع در عبادت وی شریعت به کمال خویش تحقق می یابد.

ح

به هر حال با آنکه عارف و زاهد، هر دو را تیسیر و توفیق الهی رهبرست؛ زاهد را زنجیر خوف که وصف بنده است و با عالم نفس که قلمرو بطن و مادون بطن است سر و کار دارد*، به سوی حق می کشاند؛ و عارف را جاذبه محبت که وصف حق است (§ ۲۷۶ الف -) در راه می آورد. و آنجا که عبادت، مثل آنچه در

مورد زاهد و عابد صادق است، مبنی بر معامله و تکلف [۲۷] نیست، سیر سالک در جستجوی طریق نیل به حق دشواری ندارد، و اگر ریاضت و مجاهده‌یی هست مشاهدهٔ محبوب آن را آسان و حتی مایهٔ لذت و راحت می‌سازد: طریقت.

ح

۳۶۱

در هر حال هر چند کمال انسان و آنچه به حکم اشارت قرآن

کریم (۵۶/۵۱) غایت وجود خلق را تحقق می‌دهد* عبادت است و به هر صورت همین اظهار بندگی است که انسان را از کبر ابلیسی نگه‌می‌دارد* و مستحق رحمت ربّ می‌سازد، عبادت واقعی که می‌تواند برای سالک نور طریقت باشد وقتی تحقق پیدا می‌کند که مثل عبادت عارف ناشی از عشق باشد؛ و شک نیست که طالب سالک اگر این بندگی را بر آزادی ترجیح نمی‌دهد*، عبادت او بر عشق مبنی نیست و البته از آن ذوقی حاصل نمی‌کند.

الف

اما ذوق بندگی که نشان عشق است البته جز برای عارف حاصل نمی‌شود و آنکه عبادتش در چنبرهٔ خوف و رجا محدودست راه به این مقام ندارد. زاهد، که بیم دوزخ و امید بهشت داعی عمده‌یی در اعمال طاعات اوست، دایم در معرض وسوسهٔ ابلیس* و دستخوش کید نفس خویش است. نه فقط غرور زهد او را از مجرد تصور مناجات با حق در حق خویش به توهم و اعجاب دچار می‌سازد*، بلکه فکر ریا هم ممکن است توجه خلق و تعظیم عوام را در اشتغال وی به طاعت و عبادت وارد و شریک نماید. به علاوه عبادتش اگر مطلوب نفس وی نیز باشد و در واقع نفس وی از به جا آوردن آن احساس لذت نماید* برای وی مایهٔ رستگاری نیست، و این همه آفتهایی است که حاصل عبادت وی را تهدید به تباهی می‌کند و مثل موشی که در انبار گندم راه یافته باشد دانهٔ اعمال چهل ساله وی را تباه می‌نماید* و به آنچه «حَبِطُ» اعمال و «حِباط» می‌خوانند [۲۸] منجر می‌شود. اینجمله نیز وقتی است که اعمال تنها مبنی بر خوف و رجا باشد، و پیداست که وقتی عشق و محبت واقعی داعی سیر الی‌الله باشد وسوسه و غرور و ریا و هر آنچه به عالم «ماسوی» تعلق دارد قدرت آن را ندارد که در خلوص و صفای عاشقانهٔ آن رخنه‌یی تواند کرد.

ب

۳۶۰ / * الف: ۱۸۰۲/۲، ۱۷۹۰/۲، ۲۰۴۸/۵ ب: ۱۸۳۹/۵، ۱۸۴۵-۶/۵
 ۴۱۷۲/۵ - پ: ۳۰/۱-۱۴۲۹، ۳۰۳۹/۲ ت: ۸۱۷/۱، ۱۶۴۳/۲، ۴۲۱۷/۶
 ۴۲۲۶/۶ ث: ۲۲۱۹/۳، ۲۲۲۰/۳، ۱۸۸۰/۳ ج: ۴۰۶۷/۵ ج: ۲۶۶۹/۶
 ۲۱۸۰/۵، ۴۵۹۰/۳ - ح: ۲۱۸۵/۵

معهدا این نکته که سر باطن عبادت و آنچه برای عارف کامل از مفهوم شریعت حاصل می شود و رای حالی است که دستیاب زاهد متعبد می گردد مجوز آن نیست که ظاهر شریعت مهمل بماند، و به قول امام غزالی، بعضی اهل دعوی به این بهانه که می دانند کیمیا از زر بهترست، بی آنکه خود هیچ از کیمیای حقیقت بهره‌ی بیابند، زر شریعت را هم رد کنند و خود را به مجرد این قول که چیزی از زر عزیزتر هم هست خرسند دارند. و به هر حال هر چند عارف که مرتبه ینظر بنورالله دارد (§ ۲۲۷ ج) در مرتبه اظهار عبودیت به حق حالش به حال آنگونه دوست می ماند که در نزد محبوب خویش حاجت به اظهار دوستی ندارد، لیکن محبت و دوستی هم هرگز تنها بافکرت و معنی مکنون تمام نمی شود*، به اظهار و بیان نیز حاجت دارد. چنانکه هدیه دادن دوستان به یکدیگر* صورتی از سر دوستی است، اما این معنی که سر دوستی اهمیتش از اظهار اینگونه تعارفها بیشتر است لزوم هدیه دادن دوستان را به یکدیگر نفی نمی کند، و در همه حال احسانهای ظاهری شاهد بر محبت های باطنی است. همچنین ظاهر و صورت عبادات هم شاهد احوال مضمحل انسان محسوبست*، و البته به این بهانه که آنچه اهمیت دارد معنی است ظاهر را نباید رها کرد. در واقع ظاهر عبادات نیز، حتی در آنجا هم که با اخلاص تام فرین نباشد*، بسا که انسان را مشمول رحمت و عنایت الهی کند، و به هر حال نور شریعت به هر نحوی هست ممکن است انسان را در نیل به حقیقت کمک نماید.

پ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۴. درجاده طریقت

۳۶۲

اینکه بدون نور شریعت نمی توان از آفاتی که در طریقت پیش می آید ایمن بود توقف در منزل خوف و رجا را الزام نمی کند. چرا که سالک تا وقتی در منزل خوف و رجاست هنوز شوقی که او را در سیر به ماوراء منزل هدایت و تشویق کند در وی پیدا نشده است، و آنکه در منزل متوقف می ماند هر چند از آفت گم گشتگی و از محنت نخستگی ایمن است و می تواند در پرتو شمع شریعت هم خود را از هر چه در منزلگاه اهل غفلت موجب تهدید است و نفس اماره و تقید به عالم حس منشأ تمام آنهاست در امان بماند، اما از منزل نفس و قلمرو خوف و رجا، که به هر حال تعلق به عالم نفس دارد، تا نیل به کمال ممکن، که غایت اطوار نفس و موجب ترقی آن به کمال مرتبه نفس مطمئنه است، فاصله ای است که آن را البته بدون خروج از منزلگاه خوف و رجا و شروع در سیر مراتب و اطوار کمالی طی نمی تواند کرد؛ و توقف در منزل همواره خطر عروض ملال و انهماک در خواب راه، که اینجا عبارت از استغراق در اسباب غفلت و اشتغال به تعلقات جسمانی و نفسانی است، همراه دارد؛ و تا وقتی انسان قدم در راه نگذارد، امیدی به نیل مقصد نمی تواند داشت؛ و اگر مقصد و سیری هم نباشد، حیات و ادراک در وجود انسان بدانچه کمال مطلوب آن است و آن را از مراتب ادراک و حیات کائنات مادیون ممتاز می دارد تحقق نخواهد یافت.

الف

اما فاصله ای که می بایست برای نیل به آنچه مقصد نهایی انسان و در واقع کمال نشئه انسانی است طی کرد البته مسافتی طولانی است که طی کردنش عبور از مضایق بسیار و مرور بر منازل دشوار را الزام می کند، و سالک طریق که می خواهد با خروج از منزلگاه نفس خود را به قلّه شامخ کمال انسانی برساند راه

سربالایی را در پیش دارد که هم لغزشگاههای پرخطر در آن هست و هم طی کردنش شوق بی ملال و همت نستوه می‌خواهد، و بسا که جاده در میان ظلمت ابر و مه یا روشنی‌های آفل و بی دوام پیچ و خم پیدا کند و به مقصد هم نرسد. از همین روست که بسیار خلق از طی کردن جاده طریقت نومیدی و انصراف می‌یابند، یا از آن به منظری که عرفان نظری و اوصاف منازل عرضه می‌دارد بسنده می‌نمایند و عزیمت جازم برای سیر در مراتب متعالی را در خود حاصل نمی‌بینند.

پ

البته این جاده متعالی، که انسان را از منزلگاه نفس تا معراج روح بالا می‌برد، تمام فاصله‌ی را که بین وجود محدود متناهی با آنچه ماوراء آنست وجود دارد باید در بنوردد، و بدینگونه سیر الی الله عبور بر منازل بسیار را بر سالک الزام می‌کند. و از ینجاست که ابوبکر کثانی از مشایخ بزرگ طریقت می‌گوید بین عبد و حق هزار مقام از نور و ظلمت هست^۱. و البته طی کردن اینهمه مقامات، تا آنجا که برای سالک میسر باشد، وی را دایم در سیر بی توقف مشغول می‌دارد و از بدایات تا نهایت یک لحظه وی را فارغ از سیر و حرکت نمی‌گذارد، توالی احوال او را به توالی مقامات می‌کشاند و سیر دایم همواره آفاق و مناظر تازه‌یی به وی عرضه می‌کند، و در هر مقام که سالک احساس ملال نماید و از سیر و حرکت بازماند از نیل به مقام ماوراء محبوب می‌ماند، و در هر حالی که تعلق به آن حال بیابد از ترقی به احوال مابعد محروم می‌شود. و بدینگونه سیر طریقت فقط وقتی سالک را به مقصد حقیقت و آنچه کمال مراتب انسانی محسوبست هدایت می‌نماید که سالک آن را بی فتور و از روی شوق و همت طی کند، و پیداست که وقتی شمع شریعت را وسیله استضاء خویش سازد از خطر ره گم‌کردگی می‌تواند احساس ایمنی کند، اما این ایمنی هم تا وقتی است که وسوسه نفس و تمام آنچه برای سالک غول راه و مایه ضلال طریق محسوبست موجب فتور همت و انحراف جهت سیر وی نباشد. و اینکه بسیاری در این راه سیر کرده‌اند و به مقصد نرسیده‌اند و جمعی هم بدون طی کردن دشواریها به مقصد نزدیک شده‌اند از آن روست که سیر طریق به کوشش انسانی مربوط است، اما نیل به مقصد که از هدایت حاصل می‌آید کشش الهی را هم لازم دارد و درین طریق - کشش چون بود از آنسو چه سود کوشیدن^۲

پ

۳۶۳

معهدا تا آنجا که به کوشش انسانی مربوط است سیر در جاده

طریقت از مرحله تنبه و توبه آغاز می‌شود. چرا که بدون حصول این تنبه، که عبارت از خروج از غفلت خواب آلودگی است و صوفیه آن را یقظه می‌گویند، اندیشه ترک منزلگاه نفس اماره و شوق سیر در ماوراء طور حیات حیوانی خاص اهل تقلید برای سالک حاصل نمی‌شود؛ و تا وقتی سالک از غفلت خویش احساس پشیمانی نکند و عروض یقظه وی را به توبه نکشاند، حرکت و سلوک وی آغاز نمی‌شود؛ و آشکارست که انسان تا وقتی اولین قدم را برای خروج از منزل بر ندارد رهرو پویا و سالک طریقت محسوب نیست.

الف

از سایر منزلها، تبتل که تا مقام فنا تمام مراتب عمده سیر سالک را در دنیا دارد متضمن انقطاع از تمام ماسوی است. و از اینجاست که راه عارف از طریق زاهد (§ ۲۷۹ ب و مابعد) جدا می‌شود. چون زاهد نیز هر چند از دنیا انقطاع می‌جوید اما انقطاع از دنیا او را به تجرید از ماسوی فایز نمی‌کند؛ چرا که ترک در نزد وی به خاطر نیل به سعادت اُخروی است، و چون وی در حقیقت به جنت و آخرت نظر دارد از ماسوی الله به کلی منقطع نیست؛ اما عارف سالک تبتل را که مضمون دعوت قرآن کریم (۸/۷۳) هم هست در مفهوم انقطاع و تجرید از کل ماسوی تلقی می‌کند. و البته تبتل که موجب انقطاع کلی از ماسوی است به رجاء عارفانه منجر می‌شود که با رجاء اهل زهد تفاوت دارد. و در نزد عارف تا این گونه رجاء در آفاق وجود سالک طلوع نکند و کشف و مشاهده‌یی را که نیل بدان غایت سیر سالک و متضمن بقاء بعد از فناست در نزد وی قابل حصول نسازد، تبتل واقعی تحقق نمی‌یابد. و اینجاست که تبتل خوف سالک تائب را به رجاء عارفانه منجر می‌کند و وی را با شوق و عشق به سیر در اطواری که از تبتل تا فنا پله پله به سوی کمال می‌رود دعوت و هدایت می‌نماید.

ب

در طی این سیر، سالک چون از هر آنچه ماسوای حق است تجرید حاصل می‌کند، در آنچه نزد صوفیه معاملات نام دارد [۱] به حقیقت اخلاص تحقق می‌یابد و خلق را به کلی از حساب اعمال خویش نفی و طرد می‌کند، و اینجاست که استقامت در مرتبه اخلاص وی را به مقام توکل و تسلیم می‌کشاند. و شک نیست که تسلیم و توکل وقتی مبتنی بر تبتل و تجرید از ماسوی باشد به نفی هر گونه اسباب در مفهوم شهودی آن می‌انجامد، و انس و ذهول از ماسوی سکون و طمانینه‌یی را که جز با رضا و تسلیم کامل بدان نمی‌توان دست یافت در قلب وی وسیله استغراق در آن محبت الهی می‌سازد؛ و در تجربه محبت مخلصانه‌یی که همه چیز جز محبوب در آن محو و نفی می‌شود، سالک وجود خود را هم از آنرو که تعلق به ماسوی دارد نفی

می کند و بدینگونه در نهایت سیر به سرمنزل فناء که تبتل از بدایات راه آن محسوبست می رسد و در پایان طی این منزلها، جاده طریقت وی را به حقیقت که تحقق به سر وحدت و توحید محض را برای وی ممکن می سازد واصل می کند.

پ

۳۶۴

در باره این مقامات و منزلها که در تداوم سیر و توالی احوال برای سالک پیش می آید و با هدایت شریعت و ارشاد شیخ و مربی کامل از آفات آنها می توان ایمن ماند، آنچه مولانا در مثنوی به بیان می آورد حاکی از تجربه شخصی یا مبنی بر آن می نماید، و تاحدی از همین روست که مثنوی قبل از هر چیز متضمن عرفان عملی و سلوک تجربی به نظر می رسد. تقریر احوال و مقامات هم به همین سبب در کلام او ساده و غالباً دور از توجیهاات پر پیچ و خم داعیه داران عرفان نظری است؛ معهذا در بعضی موارد در تحلیل این مباحث، تأملات او تدقیقات پر عمق و کم نظیر غزالی را در مسائل روانشناسی مربوط به اخلاق و معاملات به خاطر می آورد. به علاوه تقیدی که به رعایت حدود شریعت دارد تصوف او را از آنچه در اقوال اصحاب عرفان نظری گه گاه موجب سوءظن مشرعه در حق صوفیه و انتساب آنها به دعاوی و اقوال مخالف شریعت شده است تنزیه می کند و آن را نمونه آن گونه تصوف نشان می دهد که بعضی متکلمان سنی آن را جزو مفاخر اسلام [۲] و از ویژگیهای اهل سنت و جماعت می خوانند.

الف

از جمله در تبیین مسأله فقر و محدود و شروط آن خاطر نشان می کند که ترک دنیا، هر چند تبتل به فقر بدون آن ممکن نیست، اما لازمه اش هم به هیچ وجه دست داشتن از طلب و ضبط مال یا نگهداشت زبان از ذکر آن نیست؛ و آنجا که فقر منجر به ترک و رفض جمیع آنچه تعلق به معیشت و حیات دنیوی دارد گردد ناچار از حل سنت و شریعت تجاوز می کند و در واقع فقر محمدی نیست، رهبانیت است و اهل شریعت آن را در خور نکوهش می یابند [۳]. درست است که دنیا سجن مؤمن و جنت کافر خوانده می شود، و مال در نزد عارف مؤمن همچون خسی به نظر می آید که گیر کردنش در گلو انسان را از آب حیاتی که عبارت از لقای حق است محروم می دارد*، لیکن سالک مادام که زیان دل بستگی بدان را درک می کند از گزند آن ایمن می ماند. به علاوه میل به تزکیه نفس، که سیر سالک بی آن به مقام فنا منتهی نمی شود، بدون تن دادن به ابتلای دنیا ممکن نیست*؛ و اگر این تعلق به کلی نفی شود حمام دنیا*، که انسان جز در آنجا نمی تواند وجود خود را از آلودگی های

نفسانی بشوید، روشن نمی ماند. ازین روست که ترک دنیا اختیار تجرد و رهبانیت نیست، عفت بدون شهوت تحقق پیدا نمی کند*، و آنجا که دشمن نباشد غازی نمی تواند قوت سر پنجه خود را آزمایش کند. مال دنیا هم در حکم آب دریاست، اگر در درون کشتی راه یابد آن را غرق می کند، اما تا وقتی هم در زیر کشتی* است به تعادل سیر و امکان حرکت آن کمک می کند، حتی بدون آن کشتی امکان و قدرت سیر و حرکت ندارد. پس فقر در نزد سالک نباید به رهبانیت منجر شود. و آنچه از دنیا مذموم است مال و مکننت و فرزند و زن نیست، تعلق خاطر به آنها و غافل ماندن از یاد حق است* و آنکس که ملک و مال در نزد وی بیقدر و لاشی باشد اگر تمام عالم هم ملک وی شود مایه زیانش نخواهد بود؛ چرا که وی در آن صورت حکم کوزه سر بسته می را دارد که باد درویشی آن را پر کرده باشد، و به همین سبب تعلقات عالم و هوای آن ها در آن نفوذ ندارد، ازین رو مثل کشتی بر آب می رود و بیم غرق شدن هم برایش نیست.

ب

اما در باب ریاضت نفس که مولانا به استناد اشارت *رَبَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْفَرِ* آن را عبارت از جهاد اکبر می داند، مکرر خاطر نشان می کند که نیل کمال بدون مخالفت با نفس و معارضه با مکاید آن ممکن نیست (§ ۲۱۴ ث -) و آنکه هوای نفس را مقهور می سازد هر چند با غریزه حیات می جنگد و کار وی حکم کشتن مادر را که پرورنده وجود انسان است دارد لیکن کشتن این مادر، چنانکه مولانا در طی یک تمثیل* نشان می دهد، با وجود خشونت غیر انسانی که در آن هست گاه مصلحت می نماید، و آنکس که مادر تبهکار رسوای خویش را هلاک نکند بسا که هر روز ناچار شود دست به خون مرد دیگری بیالاید که هوس و شهوت مادرش او را به دام فسق و گناه وی می کشد. به علاوه چون نفس مادر تمام بتهایی است که انسان را به خود مشغول و از ذکر حق غافل می دارد*، تا وقتی سالک از طریق ریاضت و به اشارت و ارشاد شیخ کامل به کسرا این نفس و قمع هوای آن در وجود خویش موفق نشود پیداست که یک قدم از خودی خویش بیرون نمی تواند نهاد، و سیر در اطوار سلوک تا آن هنگام که نفس را مقهور ننموده باشد برای وی ممکن نخواهد بود.

پ

لیکن کشتن این نفس که در حکایت پادشاه و کنیزک هم قتل زرگر* بر دست حکیم الهی و به اشارت و رضای پادشاه رمزی از آن محسوبست در واقع احیاء آن به حیات تازه تر و کاملتری است؛ از این رو احتمال آنکه این مبارزه با نفس موجب پیدایش عقده های روانی در وجود سالک گردد نزد عارف مایه دغدغه خاطر نیست، چرا که در واقع تربیت وی مبنی بر الزام همین عقده هاست، و آنجا که

انسان از هر گونه عقده روانی خالی باشد با حیوان تجاوزجویی که نمی‌خواهد هیچ قید و حدی در مقابل خواست و کام خویش بیابد تفاوتی ندارد. به علاوه عارف سالک اگر نفس را از عالم حیوانی می‌کشد، آن را در عالم انسانی حیات تازه می‌بخشد و بدینگونه شهوات نفسانی را از راه طریقت و شریعت به عشق و شوق روحانی تبدیل می‌کند.

ت

سعی در مبارزه با نفس هم، با آنکه سلوک طریقت بی آن حاصل نمی‌شود، در نزد مولانا التزام عزلت و اجتناب از صحبت راه، که منجر به بیکاری و مردم‌گریزی برخی رهروان می‌گردد و طرز سلوک بعضی تکروان را مستوجب طعن و ملامت می‌سازد، الزام نمی‌کند؛ و هر چند صفای دل گه‌گاه در خلوت حاصل می‌آید، اما فواید انکارناپذیری که در خلوت هست [۴] اگر قطع صحبت اغیار را تجویز می‌کند اجتناب از صحبت همه‌خلق را که استمرار در خلوت ممکن است بدان منجر گردد روا نمی‌دارد*؛ و وقتی مولانا در تهنید حسام‌الدین از استمرار خلوت به وی خاطر نشان می‌سازد که فایده خلوت هم خود نکته‌ی است که سالک آن را از طریق التزام صحبت درک می‌کند*، در واقع سزنی از باطن حقیقت فتوت را که حسام‌الدین و خانواده وی (۱۳ت) بدان منسوب بوده‌اند به وی یادآوری می‌کند. زیرا فتوت که در آن زمان در قونیه و اکثر بلاد روم رونقی داشت و حسام‌الدین و اتباع خاص او غیر از تصوف به آداب آن نیز مقید بودند در نزد مولانا، و رای شلوار فتوت و شرب کاس آب و نمک و شکر میان [۵]، حقیقت و باطنی دارد که چیزی جز پاکبازی مخلصانه نیست*. و البته حصول این امر که لازمه اش عطای بی‌منت و ایثار آمیخته به اخلاص است موقوف به مجالست با اهل معنی* و استمرار صحبت با خلق است؛ چنانکه احوال شیخ احمد خضرویه را مولانا به طور ضمنی تجسم کمال جوانمردی نشان می‌دهد*، و زندگی او، چنانکه از حکایت حلوا خریدنش جهت غریمان برمی‌آید، تا آخرین نفس در صحبت خلق می‌گذرد، و با آنکه خود در باطن جز به حق ناظر نیست، در ظاهر دایم در بین خلق سر می‌کند، از توانگران وام می‌ستاند و به محتاجان بی‌مزد و منت عطا می‌کند، و ترقی در مراتب کمال سلوک را مستلزم عزلت و خلوت نمی‌داند. نه آیا سلوک خود مولانا هم با آنکه از آرایش به تعلقات ظاهری اجتناب دارد بر التزام صحبت و اجتناب از عزلت و انزوا مبتنی است؟

ث

۳۶۴/ب* : ۱۳۳/۲، ۲۶۰۸/۴، ۲۳۸/۴، ۵۷۷/۵، ۹۸۵/۱، ۹۸۳/۱ - پ: ۷۷۶/۲، ۷۷۲/۱ - ت: ۲۲۲/۱، ۲۵/۲، ۲۴/۲، ۱۹۷۲/۶، ۷۱۱/۱، ۳۷۶/۲

۳۶۵

اینکه شریعت مثل نوری است که جاده سیر الی الله را روشن می‌کند، سیرت و سنت رسول را نزد مولانا اساس تربیت اهل طریقت می‌سازد؛ و آنچه را برای کافه مؤمنان در قرآن «أشوة حسنه» (۲۱/۲۳) محسوبست منشأ الزام مجاهده‌یی می‌کند که از آنچه صوفیه «کسر شهوتین» می‌خوانند آغاز می‌شود و استمرار در آن سالک را از غلبه نفس می‌رهاند و به آنچه وصول الی الله عبارت از آنست^۱ هدایت می‌کند. این ریاضت و مجاهده در عین حال نشان می‌دهد که برخلاف پندار بعضی بقالان اخلاق و طبایع انسانی پذیرای تربیت و اصلاح است و مجرد اشتغال به ریاضت و مجاهده، طریق صوفیه را شاهد و نشانه‌یی بر امکان اصلاح و تهذیب نفوس نشان می‌دهد [۶]. از همین روست که مولانا شناخت احوال نفس را برای اجتناب از شرور و مکاید آن توصیه می‌نماید و از بعضی صحابه نقل می‌کند که از پیغمبر غالباً در باب مکر نفس سؤال می‌کردند*، و شک نیست که اینگونه اصحاب آنگونه که از روایت حذیفه بن الیمان برمی‌آید (۲۱۷۹ح) می‌خواسته‌اند بدینوسیله با احتراز از شر نایل به خیر گردند و با تعدیل قوای مربوط به شهوت و غضب به حسن خلق، که مکارم اخلاق تعبیری از آنست و تاحدی نیز غایت بعثت انبیا نیز هست [۷]، نایل آیند و نفس را در قید شریعت مقید دارند.

الف

بدینگونه آداب و اخلاق اهل طریقت در ریاضتهایی که آن را بر «کسر شهوتین» و مجاهده با نفس مبتنی می‌کرده‌اند، برخلاف آنچه منکران قوم دعوی کرده‌اند [۸]، نزد خود آنها مغایر با سنت نیست، بلکه ناظر به متابعت از سنت و حفظ ظاهر آداب شریعت هم هست و در حقیقت امراض قلوب را که موجب انصراف از توجه به حق می‌شود آنها از طریق ترک شهوات، در حد آداب سنت قابل معالجه می‌یافته‌اند و مخصوصاً کسر شهوتین - شهوت بطن و شهوت نکاح - را، که نزد اهل طریقت سایر شهوات از جاه و مال و تمام آنچه موجب انحراف سالک از نیل به مقصدست ناشی از آنهاست،^۲ بر آداب و حدود شریعت مبتنی می‌دانسته‌اند و از اینکه مجاهده با نفس آنها را از حد التزام فقر محمدی دور دارد غالباً اجتناب داشته‌اند.

ب

به هر حال نفس چون انسان را به خودی وی مشغول می‌دارد هرگونه سیر در مراتب کمال را که رهایی از «خود» شرط و مقدمه آنست برای سالک غیرممکن می‌کند، و ازینجاست که تصفیه قلب و ترکیه اخلاق را باید از غلبه بر نفس و قلع و قمع هواهای نفسانی شروع کرد؛ چرا که تا وقتی محرک اندیشه و فعل انسانی

نفس اوست هر شهوتی که از طریق التزام ظاهر شریعت و براساس تقید به امر و نهی و حلال و حرام شرع در انسان ضعیف شود شهوت دیگری جای آن را می گیرد و هر بُنی که انسان آن را بدینگونه بشکند نفس که مادر بُنهایت* بت دیگری را به جای آن خواهد زاید، و بدینگونه متابعت ظاهر شریعت بدون ترکیب نفس و رهایی از غلبه آن موجب نیل به خیر نخواهد شد.

پ

لیکن رهایی از غلبه نفس هم کار آسانی نیست و از همین روست که رهروان طریقت، در قبال جهاد با کافر، مجاهده بانفس را جهاد اکبر خوانده اند و خصم اندرون را از خصم برون سخت تر نشان داده اند* و اینکه عیاضی، با وجود هفتاد غزو که بر امید شهادت کرده بود، وقتی در گرماگرم مجاهده با نفس از شنیدن صدای طبل غازیان خود را طالب غذا یافت نفس را درین رغبت در خور اتهام و ملامت دید* از آن رو بود که نفس جهاد اکبر را از جهاد اصغر بیشتر مایه ناخرسندی خویش می یافت و به همین سبب به معرکه جنگ بیشتر از گوشه عزلت رغبت می ورزید. درست است که این دوران عزلت و خلوت را سالک باید جهت نیل به ترکیب نفس طی کند، و گه گاه نیز طولانی است، اما تقید به سنت و سیرت رسول استمرار در آن را تجویز نمی نماید، و سالک مجاهد وقتی تسلط خود را بر نفس تجربه می کند پیداست که میل به استمرار در خلوت را هم با چشم سوءظن می نگرد، و چون التزام عزلت را موجب انحراف از سنت می یابد از آن اجتناب می کند و می کوشد تا در سیر مراتب آن را هم مثل منزلی از منازل راه در پس پشت بگذارد و سیر خود را در ماورای آن ادامه دهد.

ت

۳۶۶

اما جاده طریقت، که سالک باید منازل آن را از بدایات تا نهایت همه جا در روشنی نور شریعت طی کند، تا وقتی هدایت الهی در وجود شیخ مرشدی دستگیر و راهبر او نشود، همواره سالک را به مقصد حقیقت نمی رساند. بسیاری رهروان هم، با آنکه در نور شریعت برین جاده قدم می نهند، از جاذبه عنایتی که آنها را درین راه همتی بی ملال و شوقی بی فتور بخشد محروم می مانند؛ یا در همان منازل نخست به طریقه زهاد و احیاناً اهل مدرسه می گریند، یا از رسم تصوف به ظاهر آن که خرقة پشمین و حضور در مجالس ذکر و تلقین است اکتفا

۱/۳۶۵-مثنوی، دفتر پنجم، دیباچه ۲-احیاء العلوم ۷۷/۳

۳۶۵/ * الف: ۳۶۶/۱ پ: ۷۷۱/۱ ت: ۱۳۷۳/۱ و ۱۳۸۹/۱، ۳۷۸۰/۵-

الف

می کنند و بدینگونه در شمار مترسمان باقی می مانند.

مولانا آنکس را که در این طریق مقید به رسم ظاهر نمی ماند و حقیقت آن را که تبدل حال و نیل به ولادت ثانی است در خود تحقق می دهد «صافی» می خواند* که بر خلاف صوفی ابن الوقت (۱۰۵۵ت) نیست ابوالوقت است، و آنچه صوفی طالب آنست یا خود را طالب آن نشان می دهد برای وی حاصل است* و ازین رو حاجت به تکرار و تقلید احوال و اقوال مشایخ ندارد، و اگر سخنهاى دقیق می گوید از مواجید و اذواق خود اوست، از تصنع و تقلید که شیوه مدعیان بی معنی است نیست. این مدعیان که حرف و حال درویشان واقعی را به خود می بندند حالشان به جوی آب می ماند که آب را از خود عبور می دهد و آن را به تشنگان و آبخوران می رساند اما خودش از آب بهره یی نمی یابد و تشنه لب و محروم می ماند*.

درست است که اینگونه سخنان تقلیدی هم به وی نوعی مستی می دهد، اما باز فرق است میان این مستی دروغین با آنچه سکر راستین* محسوبست، و جوی کوچک تا «بیم» نشود آن حالی را که جز «بیم» بدان دست نمی یابد ادراک نمی کند؛ و آنکس که احوال مدعی مقلد را با احوال صوفی صافی می سنجد معاینه می بیند که بین آنها از مقلد تا محقق* فرق بسیار هست.

ب

بدون شک طعن و نقدی هم که گه گاه در مثنوی راجع به احوال صوفیه هست به همین متشبهان و مدعیان مربوط است، و در واقع آنچه از زبان کودک حلوائفروش در خطاب به اصحاب شیخ خضرویه*، یا از گفته باغبیان در خطاب به صوفی و یاراتش*، و یا از لسان زن شیخ خرقانی در خطاب به مرید* به بیان می آید تصویرى است از آنچه احوال متشبهان قوم در اذهان عام داشته است، و در واقع بعضی بی رسمی ها و هرزگی هاشان را نیز مولانا در قصه صوفیان و بهیمة مسافر* و حکایت امرد و کوسه* در خور طعن و طنز می یابد، و حتی سماع آنها را با آنکه طریقه خود مولانا مبنی بر سماع و متضمن تجویز و تشویق آنست سماع راست نمی داند و چون ناشی از احوال واقعی نیست صورتی فارغ از معنی می شمرد، که بر سماع راست هر کسی البته دست نمی تواند یافت*.

پ

مولانا اینگونه صوفیان را نقش درویش می خواند، نه درویش واقعی (۳۷۰ الف و مابعد)؛ و حال مترسمان را، که اهل معنی* نیستند و به صورت تصوف دل خوش کرده اند، به تیغ چوبین تشبیه می کند* که تا در غلاف است تیغ به نظر می رسد و وقتی از غلاف بیرون آید کاری از عهده اش بر نمی آید و فقط به درد

سوختن می خورد. از همین روست که آنچه را «لثام» خلق در خرقه دوزی و شاهدبازی و لوازم آنها منحصر کرده اند و آن را صوفی می خوانند، با لحنی که یادآور نیش وطن ابوالعلاء الممری در حق آنهاست نقد می کند* و خاطر نشان می سازد که صوفی با این چیزها صوفی نیست، آنچه او را صوفی می کند درد و طلبی است که اصل صوفی است و در حقیقت همانست که صوفی را به مرتبه صافی می رساند.

ت

۳۶۷

معهدا اهمیت قابل ملاحظه‌یی که سماع در نزد مولانا در ترکیه نفس سالک دارد و از همان آغاز مثنوی و خطایی که به مستمع دارد پیداست البته در باب آنچه وی آن را «سماع راست» می خواند صادق می نماید و با سماع بیدردان، که سایر صوفیه نیز آن را در خور وطن و انکار یافته اند، مربوط نیست. ابیات نی نامه را هم بی شک خاطره پر شور یک سماع راست باید به مولانا الهام کرده باشد؛ و از روایات مناقب نویسان هم، بعد از اتصال به شمس و مخصوصاً به دنبال غیبت او از قونیه، استغراق مولانا در رقص و سماع و در نغمه نای و رباب پیداست.

الف

علاقه به نی، که قبل از آغاز مجالس نظم مثنوی (۱۳ الف) وی را به انشاء «نی نامه» واداشت، از بعضی غزلیات دیوان شمس هم برمی آید، و از آنچه خود وی در باب منشأ بانگ نی و ارتباط آن با اسرار ولایت به بیان می آورد^۱، و همچنین از توجه دوستانه‌یی که در حق حمزه نایی استاد خوشنواز قونیه نشان می داد^۲ این علاقه آشکار است. در باب رباب هم، که یک غزل وی در تفسیر اسرار نوای آن (۱۴۸ ب) ظاهراً منشأ عمده الهام منظومه رباب نامه به پسرش سلطان ولد شد، آنگونه که از همان غزل و نیز از مقدمه منشور ولد بر رباب نامه اش مستفاد می شود، چنان برمی آید که مولانا بانگ رباب را هم مثل نغمه نی شکایت و اشتیاق غریبانه روح تلقی می کرده است.

ب

به علاوه از روایت مناقب نویسان، که گفته اند در ساختمان رباب هم به اشارت او پاره‌یی تصرف انجام شد و بدنه رباب را که پیش از آن «از قدیم المهد» به شکل «چهارسو» می ساختند به دستور وی «شش گوشه» کردند^۳، شاید تبجروی را در شناخت آلات موسیقی هم بتوان در یافت و آن را نیز از اسباب توجه خاص وی به

* ۳/۳۶۶ ب: ۱۴۲۶/۳، -۱۴۳۳/۳، ۴۸۸/۲، ۴۸۷/۲، ۴۹۳/۲، پ: ۴۰۵/۲، ۲۱۷۷/۲ -
 ، ۲۰۵۷/۶، -۵۱۴/۲، -۳۸۴۳/۶، ۲۷۶۳/۱، ت: ۷۱۱/۱، -۷۱۲/۱، -۳۶۴/۵

برخی سازها محسوب داشت؛ چنانکه ذکر نام برخی دیگر از آلات موسیقی مثل چنگ و کوس و طبل و سرنا و دهل و طبلک و تبوراک و نظایر آنها در مثنوی* و در دیوان غزلیات نیز حاکی از عمق این آشنایی است؛ و اینکه در تقریر جواز سماع مکرر با متشرعۀ فقهاء ناچار به مباحثه شد^۱ مبنی بر آن بود که وی نیز مثل غزالی سماع را مادام که موجب انحراف از شریعت و دستاویز ارتکاب منهیات نشود، خاصه برای کسانی که آن را از روی نفس و هوی نشنوند^۲، خالی از اشکال می‌دید.

پ

از احوال خود وی برمی‌آید که مجلس سماع را همچون محلی تلقی می‌کرد که مردان خدا در آنجا تجلی و رؤیت خدا را تجربه می‌نمایند، و گویی سماع آنها را از همه عالمهای دیگر بیرون می‌آورد و به لقای حق واصل می‌کند. یاران وی هم از تلقین شمس و مولانا معتقد بودند که «سماع از آن بر خلق حرام شد که بر هوای نفس مشغولند، چون سماع می‌کنند آن حالت مذموم و مکروه زیاده می‌شود و حرکت را از سر لهور و بظرمی‌کنند، لاجرم سماع بر چنین قوم حرام می‌شود؛ برخلاف آن جمعی که طالب و عاشق حقتند در سماع آن حالت و طلب زیادت می‌شود و ماسوی الله در آن وقت در نظر ایشان نمی‌آید، پس بر چنین قوم سماع مباح باشد.»^۳ و این نکته که مولانا در مثنوی هم سماع را غذای عاشقان و مشتمل بر ذوق و خیال و وصل و اجتماع می‌خواند* از آن روست که به اعتقاد وی عاشقان حق در عالم الست به آوازهای خوش روحانی انس داشته‌اند و امروز که در عالم نفس و کدورات حسی گرفتارند، چون شمه‌یی از آن آوازه‌ها بشنوند، روح و جانشان از غایت شوق به جوش و اضطراب می‌آید^۴ و عشق و اشتیاق آنها پرورش می‌یابد و زیادت و افزونی می‌گیرد. در مثنوی هم حکایت آن تشنه که چون جوز در آب می‌فشاند صدای آب وی را خوش می‌داشت* تأثیری را که سماع در تقویت کردن روح عاشقان دارد* تصویر می‌کند. و جای تردید نمی‌ماند که ترکیب این الحان و نغمه‌ها، چنانکه مولانا هم از تحقیق و شناخت اصل موسیقی [۹] خاطر نشان می‌کند، باید مأخوذ از تناسب ادوار چرخ و به هر حال مبتنی بر حکمت حکیمان باشد*، و هر چه باشد ناشی از لهور و لقونست که تا آن را بدین سبب در خور نفی و انکار توان یافت.

ت

اینکه غلبه و جود سماع صوفی را غالباً منجر به نعره زنی و خرقره دری و دست افشانی و پایکوبی می‌دارد از تأثیری که موسیقی در ایجاد سُکر و بیخودی دارد* ناشی است، و از آنچه مناقب‌نویسان در احوال خود مولانا نقل کرده‌اند چنان برمی‌آید که سماع در نزد وی غالباً منجر به عروض اینگونه احوال می‌شده است. اما رقص در نزد مولانا و اصحاب وی غالباً همچون نیایشی رمزی تلقی می‌شده است که

لازمه «سماج راست» و متضمن لطایف اسرار طریقت بوده است؛ چنانکه یاران وی چرخ زدن را اشارت به این نکته می دیده اند که در آن حال به هر سوی می گردند روی دوست را می بینند، و پایکوبی را کنایه ازین معنی تلقی می کرده اند که سالک از شوق اتصال به عالم علوی ماسوی را در پای همت خویش پست می دارد، چنانکه دست افشانی را نشانه‌ی از خرسندی ناشی از حصول مراد و غلبه بر نفس اماره می شناخته اند^۸، و با اینگونه تأویل که تمام حرکات سماج را به نحوی همچون رمزهایی از احوال سلوک عارفان می دیده اند پیداست که رقص در نزد مولانا و یارانش از مقوله لهور و لعب نیست تا مثل بعضی مشایخ دیگر [۱۰] آن را متضمن منهیات تلقی نمایند.

ث

به هر حال مولانا رقص عامی غافل را که مبنی بر لعب و عاری از هرگونه مقصود عالی است در خور طمن می یابد و حال وی را، که حرصش در همه چیز طالب سود و جویای صرفه می دارد و با اینهمه رقص را بدون نظر به هیچ گونه سود و صرفه واقعی و فقط به عنوان لعب و لهور خالص و بی شایبه تلقی می کند و از کارش در حقیقت جز ابلیس هیچ کس حاصلی نمی یابد، به حال خرس بازاری تشبیه می کند که مسخره‌ی او را برگردد معاير و اسواق به رقص و پای بازی وامی دارد و او نیز بی آنکه درین کار مقصودی داشته باشد در منظر خلق به پایکوبی و دست افشانی می پردازد، و اگر ازین رقص وی نیز سودی حاصل آید به آن مسخره‌ی عاید می شود که وی را به این لعب بيمقصد وامی دارد، والبتّه خرس خود جز خنده خلق و خستگی خویش از آن بهره‌ی حاصل نمی کند.*

ج

پیداست که رقص مردان و آنچه سماج مولانا و یاران به آن منجر می شود ازین مقوله نیست؛ و خود مولانا تأکید می کند که رقص هر گاه عاری از هرگونه مقصود باشد در خور مردان نیست، مرد حق وقتی به رقص برمی خیزد که مقصودی عالی دارد: می خواهد خودی خود را بشکند، می خواهد وقار و جبروت دروغین خود را که موجب می شود تا مریدان و معتقدان او را به چشم تعظیم بنگرند در نظر آنها خرد کند، و بالاخره می خواهد زخم غفلت را که بر پیکر وجود او هست و او با پنبه تلبیس آن را از انظار می پوشاند و نمی گذارد تا خون و چرک آن سر باز کند آشکارا و برهنه سازد و این پنبه را از روی جراحات دیرینه خویش بردارد* و بگذارد تا تمام وجود وی از این خون فرو بسته‌ی که غفلت و ریش ناشی از آن موجب انهماک در آن خالی شود و با خالی شدن از آن خویشتن را از غفلت و آنچه موجب انهماک در آن است نجات دهد. از پنجاست که رقص مردان نوعی بازی با خون و غوطه خوردن در

آن است و مثل پای بازی اهل غفلت پرورش نفس و دلنوازی ابلیس نیست. و وقتی مولانا به این مناسبت می گوید که اینگونه رقص و جولان را مردان حق در پیش چشم خلق و در کوی و میدان می کنند و در طی آن در واقع در میان خون خویش می رقصند، اشارت به همین تأثیری دارد که رقص در خالی کردن سالک از خودی خویش و از وقار دروغین ریایی که حاصل این خودنگری است ممکن است داشته باشد؛ و بدینگونه رقص در نزد گوینده مثنوی خودشکنی، و از مقوله ریاضت و مجاهده محسوبست.

ج

البته اینگونه رقص و سماع که مطرب درونی برای عارف دلف می نوازد* و برگها بر شاخها برایش کف می زنند* و در واقع در این لحظه های درخشان تمام کاینات با جان او همراز و هم آواز می شوند از آنگونه نیست که مثل آنچه نزد بعضی متشبهان بقال معمول تواند بود منجر به تجویز شاهدبازی گردد، و پیداست که وقتی سماع غذای روح عاشق و یادآور نماز باشد اشتغال به اینگونه فضول تا چه حد مورد انکار خواهد بود. درست است که بعضی صوفیه خوبرویان را شاهد قدرت و صنع ایزدی تلقی می کرده اند و به همین سبب از خیلی قدیم آنها را از باب کنایه شاهد می خوانده اند^۱، لیکن این معنی به مترسمان قوم مربوط است، محققان از آرایش بدان برکنار مانده اند. و هر چند نظر در شاهد در نزد کسانی چون شیخ احمد غزالی و اوحدالدین کرمانی و روزبهان بقلی و شیخ عراقی هم در مفهوم رؤیت جمال مطلق در صور مقید توجیه می شده است، این طرز معاینه مطلق در مقید نزد مولانا و همچنین در نزد شمس تبریز ناروا به شمار می آمده است؛ و از همین روست که شمس در اوحدالدین طعن می کند و مولانا هم کسانی را که نظر به خوبرویان را به این طرز توجیه می کنند غالباً مستغرق نفس و ناظر به شهوت می داند؛ و بیشک آنها نیز که این معنی را دور از ملامت خوانده اند ناظر به احوال کسانی بوده اند که به تعبیر مشایخ، طهارت قلب آنها به مرحله کمال رسیده باشد و چشم ایشان از دیدن غیر حق پوشیده باشد؛ و معلوم است که وقتی این مرتبه برای صوفی حاصل نباشد، تصوف او در شاهدبازی و خرقه دوزی خلاصه می شود، و خانقاه او البته تفاوت بسیاری با خرابات ندارد.

ح

۱/۳۶۷ تا ۵- مناقب ۱/۴۸۲-، ۱/۲۳۱، ۱/۹-۸۸، ۱/۱۶۵، ۲/۶۵۸ و ۶ و ۷-۸ رساله فریدون سیهسالار/۶۵، ۶۶، ۶۶ ۹- ثعالی، الکنایه والتاریخ/۱۹
 ۳۶۷/ * پ: ۱/۲۰۸۵ و ۴/۲- ۷۳۱ و ۳/۵- ۴۰۹۴ و ۳/۴۰۹۷ ت: ۴/۷۴۲

۳۶۸

هر چند البته قدوم یک شیخ راستین خرابات* را که محل فسق و خبیث است ممکن بود جایگاه توبه و مناجات سازد، خانقاه هم که بهتر مکان* محسوب می شد امکان داشت به جهت وجود یک صوفی ناراست تبدیل به منزگاه اهل فساد گردد و بدینگونه آنچه در آغاز به عنوان صومعه و خلوتسرا برای قومی ساخته می شد، که ایشان را از اشتغال به حق پروای پختن و ساختن طعام خویش نبود، محل تردد و تجمع کسانی می گشت که به قول شمس تبریز «از غم لوت پروای او ندارند»^۱ و بسا که در آنجا خرقة مشایخ هم که لباس تقوی بود به لباس فسق و لباس شهرت تبدیل می یافت. درست است که خانقاه را هم مثل خرقة، صوفیه از قدیم همواره با سنت و شریعت مربوط می کردند و فی المثل رسم خرقة پوشی را به استناد حدیث ام خالد مأخوذ از سیرت رسول نشان می دادند [۱۱] و سابقه خانقاه را به صفة مسجد مدینه و اصحاب صفة منسوب می نمودند [۱۲]، لیکن مقارن عهد حیات مولانا خرقة و خانقاه دیگر غالباً فقط نشانی ظاهری بود که مدعی دروغین هم مثل شیخ راستین می توانست با تمسک به آنها خود را اهل زهد و طهارت جلوه دهد و بدینگونه اهل طریقت را در انظار خلق مورد سوءظن و خرقة و خانقاه را نشان تزویر و فن سازد

از روایت ابن بطوطه، که اندک زمانی بعد از حیات مولانا از قونیه و بلاد روم گذشته است، برمی آید که در آن ایام هنوز خانقاه ها و رباط ها از صوفیان مجرد و مسافران فقیر پذیرایی می کرده است؛ اما از اشارات مشنوی به خوبی پیداست که با وجود دقت فوق العاده‌یی که غالباً در بین خانقاه ها در التزام به حدود شریعت معمول بوده است، ظهور برخی بی‌رسمی ها هم که حتی در عهد قدماء مشایخ نیز گاه در خانقاه ها روی می داده است نمی توانسته است در ین ایام اجتناب پذیر باشد، و اینکه حتی امثال سعدی هم در ین ایام احیاناً بر روندگان طریقت و اهل خانقاه طعنه ها داشته اند از همین جاست.

الف

ب

در مشنوی، قصه بهیمة مسافر* که صوفیان خانقاه آن را شبانه بفرخواستند و سیم آن را در وجه لوت و سماع به کار بردند در واقع تصویر آنگونه خانقاه‌هاست که اوقاف معین با عواید جاری آنها کفاف خرج واردانش را نمی داده است و به سبب عدم توجه اهل خیر، خادم و متولی خانقاه از عهده پذیرایی تمام واردان بر نمی آمده‌اند

→ ۵/۴-۷۴۴، ۷۴۳/۱، ۷۳۳/۱ - ث: ۶۶۰/۶ - ج: ۹۴/۳ ج: ۹۵/۳، ۹۶/۳

ح: ۹۸/۳، ۹۹/۳

و صوفیان خانقاه گه گاه شاهد اینگونه ستم ظریفی‌های شده‌اند. داستان صوفی و خادم خانقاه که بهیمة درویش را تیمار نداشت* و صبحگاهان چون صوفی از خانقاه بیرون آمد بهیمة را یارای حرکت و طاقت کشیدن وی نبود، نقش خادم را در خانقاه و در پذیرایی از واردان نشان می‌دهد. پیداست که خادم خانقاه در تهیه مایحتاج واردان و تأمین اسباب آسایش آنها تعهد و وظیفه دارد [۱۳] و اینکه در حکایت بهیمة صوفی، از تیمار آن غافل مانده باشد هر چند نادر اتفاق می‌افتد و وقوعش موجب تشنیع در حق اهل خانقاه خواهد بود. حکایت کوسه و امرد هم در مثنوی* از رواج رسم شاهدبازی در بین صوفیة اهل خانقاه که غالباً مسافرو دور ازخانه و دیار خویش بوده‌اند حاکی است. و اینکه حمزه خوردن* قوم را در خور طعن و تسخر می‌یابد از آن روست که اهل خانقاه به رعایت سنت به خوردن این سبزی که عبارت از ترنیزک یا جرجیر باشد علاقه نشان می‌داده‌اند و به شور بای بلغور که با این گیاه می‌پخته‌اند حرص خاصی اظهار می‌نموده‌اند و هر چند آنها این کار را از باب رعایت سنت [۱۴] انجام می‌داده‌اند، چون عامه مردم این گیاه را موجب تحریک شهوات می‌پنداشته‌اند^۲، آنها را به جهت حرصی که به حمزه خواری می‌ورزیده‌اند به شهوت پرستی منسوب می‌داشته‌اند و حمزه خوار* و حمزه پرست* می‌خوانده‌اند. در هر حال تجرد و انزوی اهل خانقاه و حمزه خواری آنها و مخصوصاً عدم دسترس شان به زنان، که ظاهر آنرا از مولانا از اسباب وقوع قوم در تمایلات غیر طبیعی بوده است*، خانقاه صوفیه را به این گونه تبهارها می‌آلوده است، و آیا از همین روست که در زبان بعضی شعراء نیز گه گاه ذکر خانقاه با نام خرابات همراه بوده است و بدینوسیله خواسته‌اند ناروایی‌های خانقاه را با تبهارهای خرابات قابل مقایسه نشان دهند؟

پ

رسم خرقه پوشی نیز، که نزد محققان قوم نشان قطع انس با مألوفات و علامت زهد و ترک دنیا محسوب می‌شد و با اینهمه بعضی مشایخ برای آنکه خود را به لباس شهرت نیالوده باشند از لیس مرقعات اجتناب داشته‌اند [۱۵]، نزد مترسمان بی‌معنی وسیله‌ی برای خودنمایی گشت، و در دوختن و پوشیدن خرقه‌های کبود و مرقعات ملمع [۱۶] گه گاه چندان آثار سالوس و ریا ظاهر می‌شد که خرقه‌دوزی هم مثل شاهدبازی از لوازم احوال مدعیان تصوف گشت، و اینکه مولانا ظاهر صوفی را در نزد مدعیان فرومایه عبارت از مجرد «حیاطه و لواطه»* می‌خواند ناظر به احوال همین مدعیان قوم است که با این نیرنگ‌سازها خانقاه صوفیه را دکان تزویر و خائنه‌فوق نشان می‌داده‌اند و گه گاه بین آن با خرابات رندان فاصله زیادی باقی

نمی گذاشته اند.

ت

۳۶۹

بدینگونه رسم و راه صوفی را، که نزد خود آنها بر صفوت و صفا مبتنی می نماید، تزویر و سالوس اهل دعوی بی اعتبار می کند؛ و اگر گوینده مثنوی بر این مدعیان دروغین غالباً طعن و تعریض دارد، از آن روست که وجود آنها را به مثابه غولان راه موجب گمراهی و واپس ماندگی سالک راه می یابد، و سیر در این جاده راتا وقتی خطر اغواء و اضلال آنها باقی است برای بسیاری از رهروان طریقت خعالی از خطر نمی داند.

الف

در واقع وقتی مولانا در مثنوی از کسانی که حرف درویشان و نکته عارفان* را بر خود می بندند انتقاد می کند، بدون شک نظر به اشخاص معلوم معین ندارد و با این تعریضها می خواهد مخاطب را به وجود دامها و فریبهایی که در راه هر طالب عاشق هست متوجه نماید. معهذرا در پاره بی موارد نیز از این گونه سخنان نظر به طعن و نقد کسانی دارد که طریقت مشایخ را در مباحث برهانی و نظری منحصر می کرده اند و غالباً این مباحث را کشفی و ذوقی می خوانده اند و بدینگونه، به جای مجاهده و عمل که علم اهل صیقل از آنجا ناشی است و حاجت به درس و بحث و کتاب و دفتر ندارد، به بحث و نظر که تجدید عهد با قیل و قال اهل مدرسه است می پرداخته اند و در حقیقت صفای قلب اهل صیقل (§ ۲۹۱ پ) را دوباره به زنگار و سوسه و خیال اهل مدرسه می آلوده اند [۱۷]. پیداست که اینگونه اقوال در نزد مولانا با سلوک راستین اهل طریقت تفاوت بسیار دارد، و اشتغال به این گونه دعویها را گوینده مثنوی از مقوله خراش ناخن فکرت تلقی می کند که روی نفس مطمئنه را مجروح می کند و جان را از سیر در اطوار کمال مانع می آید و به دعویهای بیمعنی و آنچه اصحاب عرفان نظری آن را سخنان بلند [۱۸] می خوانند و غالباً جز مجرد الفاظ و عبارات هم حاصلی ندارد مشغول می کند. در هر حال عرفان نظری، آنگونه که در عصر حیات وی در قونیه و در حوزه شیخ صدرالدین قونوی تعلیم می شده است، در نزد مولانا ظاهراً وسیله نیل به حقیقت به شمار نمی آمده است و گوینده مثنوی به آنگونه دعاوی و اقوال به چشم قشر و پوست می نگرسته است، نه شناخت دوست [۱۹].

ب

۱/۳۶۸- مقالات شمس/ ۲۴۱ ۲- تحفه حکیم مؤمن/ ۳۹

۳۶۸/ * الف: ۳۴۲۱/۲، ۳۸۵۶/۶ پ: ۵۱۴/۲، ۱۵۶/۲، ۳۸۴۳/۶، ۳۷۷۶/۵

۳۶۸/۵، ۱۳۳۱/۶، ۱۷۳۲/۶ ت: ۳۶۴/۵

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 701 تا صفحه 720



با آنکه مکتب شیخ صدرالدین مقارن سالهای نظم مثنوی در قونیه فعالیت داشت و در ظاهر هم بین مولانا و شیخ الاسلام قونیه صحبت دوستانه قایم بود، طریقه مولانا با آنچه در حوزه قونوی تعلیم می شد تفاوت داشت (§ ۲۶۳ الف و مابعد) و به هر حال قابل تلفیق به نظر نمی آمد. آیا این معنی تصادف محض و اتفاق ساده‌یی است که حتی شاگردان شیخ صدرالدین، امثال سعیدالدین فرغانی و مؤیدالدین جندی و فخرالدین عراقی، با آنکه در زمان حیات مولانا در قونیه بوده‌اند و از وجود مثنوی و حوزه مجالس مولانا آگاهی داشته‌اند، در آثاری چون شرح تائیه، شرح فصوص، و لمعات عراقیه، که غالباً برحسب اشارت و با اشراف شیخ و استاد خود نوشته‌اند، هیچ اشارت به وجود مثنوی مولانا و حوزه افاده او نکرده‌اند؟ در حقیقت این سکوت عمدی حاکی از تباین مشرب است. و چون مولانا هم، با وجود اطلاعی که از طریقه ابن عربی و تعلیم شیخ صدرالدین دارد، در مثنوی سخنی حاکی از تأیید آن تعالیم و انتصار آن طریقه به بیان نمی آورد، پیداست که برخلاف پندار بعضی شارحان، دقایق مثنوی را نمی توان با آنچه از طریقه قونوی و اصحاب مکتب ابن عربی برمی آید حل و تفسیر کرد؛ و اینکه برخی در فهم مثنوی و حتی اقوال عطار و سنایی توغل در آثار اصحاب این مکتب را الزام کرده‌اند حاکی از عدم غور کافی در مثنوی و فقدان شناخت از لطایف و اسرار آن است.

ب

به هر حال وقتی گوینده مثنوی از زبان «طغانه» بی، که مولانا او را اهل حسد می خواند و به «خرخانه» بی منسوب می دارد، طعنی را که طالبان بحث و فحص «اسرار بلند» بر مثنوی دارند نقل می کند و به آن جواب سخت می دهد*، به احتمال قوی باید مرادش کسانی باشد که در همان ایام در حلقه اصحاب شیخ صدرالدین به شرح و تفسیر اقوال و تعالیم شیخ محیی الدین بن عربی توجه داشته‌اند؛ و اشتغال مثنوی بر حکایات و تمثیلات و خالی بودنش از آنگونه اقوال که نزد آنها حقایق اذواق کاملان تلقی می شده است آن را در نزد ایشان پست و مشتمل بر اقوالی جلوه می داده است که کودکان خرد هم آن را فهم می کنند* و متضمن اسرار عالی که خاصی ادراک اهل نظر باشد نیست.

ت

از اینکه مولانا این طغانه را منسوب به «خرخانه» بی* می خواند آشکار است که می خواهد انتساب او را به حوزه و مکتب خاصی بیان نماید، و البته شأن مولانا و اقتضای مقام، مناسب تصریحی که همین کنایه خود «ابلق» از آنست نیست، و به همین جهت اینجا ضمن رد قول طغانه مدعی طریقه وی را هم نقد می کند و در ردی که بر این گونه مدعیان دارد نه فقط می خواهد آنها را از اشتغال بدانچه حقیقت

ندارد و جز صورت و ظاهری عاری از معنی نیست بازدارد بلکه درعین حال می‌کوشد تا نشان دهد که آنچه آنها اسرار بلند می‌خوانند آنکس را که اهل مجاهده و سلوک نیست به جایی نمی‌رساند و هرگز با عبارت و اشارت نمی‌توان به حقیقت رسید. حقیقت به سلوک طریقت و مجاهده بر قانون شریعت وابسته است و جز با عمل بدان نمی‌توان واصل گشت.

ث

ازین رو به مناسبت خاطر نشان می‌کند که سبحانی گفتن امثال بایزید* و آنچه صوفیه آن را شطحیات [۲۰] می‌گویند و ظاهر آن را مبنی بر رمز باطن می‌دانسته‌اند نیز در واقع ناشی از مغلوبیت باطن آنهاست و البته توجیسه دارد*، و هر چند آن سخنان هم از جنس اقوال این مدعیان به نظر می‌آید از آنها نیست، تقاضای قضای غیب است و آنها را برخلاف این دعاوی یاوه و گزافه نمی‌توان پنداشت* و درعین آنکه آنها را نمی‌توان دستاویز عیب و طعن گویند گانشان ساخت نباید آنها را هم تقلید کرد و بدون اشراف بر آن احوال به مجرد دعوی از آنگونه سخنان بر زبان راند.

ج

باری مولانا آنچه را عرفان نظری می‌خوانند آنجا که با مجاهده و عمل مقرون نباشد از مقوله اقوال و دعاوی متشبهان و مترسمان می‌داند و آن را مایه نیل بدانچه مقصد اصلی اهل طریقت محسوبست نمی‌شناسد. و ظاهراً در بعضی موارد وقتی از کسانی یاد می‌کند که به دروغ لاف درویشی می‌زنند* و دعوی احوال و مقامات جنید و بایزید می‌کنند*، یا در سخن بر بایزید خرده می‌گیرند و با اینهمه باطن جانشان برای یزید هم ممکن است مایه عار و ننگ* باشد، و همچنین وقتی می‌کوشد تا نشان دهد بین دعوت شیخ کامل واصل و میان قول ناقصان فاضل تفاوت بسیار هست*، نظر به همین مدعیان خاص و طاعنان مثنوی دارد که در قونیه دستگاه ارشاد (۱۵۱ ب و بعد) داشته‌اند و به جای اشتغال به عرفان عملی به بحث در آنچه خود آن را اسرار بلند می‌خوانده‌اند و به تعبیر خود آنها از مقامات تَبَشُّلُ تا فنا تمام مراتب را تا ملاقات خدا* شامل می‌شده است اکتفا می‌کرده‌اند و از مجلس مولانا، که آنجا حدیث بحث و تحصیل نبوده است [۲۱]، حدیث عشق و عمل بوده است، دوری می‌جسته‌اند.

چ

۳۶۹/ * ب: ۳۱۹/۱ و ۱۷۰۳/۴ ت: ۴۲۲۷/۳ - ۴۲۳۹/۳ ث: ۴۲۳۲/۳ ج: ۲۱۰۲/۴ - ۲۱۴۰/۴ ۱۹۹۴/۱ چ: ۶۷۸/۳ ۶۹۰/۳ ۲۲۷۵/۱ ۲۴۸۰/۵ - ۴۲۳۵/۳

۳۷۰

لیکن وجود این بختان صوفی، که طریقت را تقریباً به نوعی علم بحثی تبدیل می کنند و حتی وجود شیخان دروغین که به تزویر و ریا خلق را به خود دعوت می کنند، هیچ یک ضرورت ارشاد و تربیت اهل سلوک و اهمیت نقش شیخ راستین را در هدایت طالبان طریقت نفی نمی کند. چرا که شمع جاده را روشن می دارد و شوق سالک را در آن به سیر و امی دارد، اما بدون ارشاد آنکس که از راه و رسم منزلها خبر دارد از بیم گم کردن راه نمی توان ایمن بود، و هر چند بدون ارشاد هم ممکن هست کسانی از جذبه هدایت حق راه به مقصد برند، اما غالباً صحبت شیخ مرشد جاده را کوتاه تر و نیل به مقصد را مطمئن تر می کند.

الف

البته رغبت و توجه طبقات عامه که متشبهان و مدعیان بدان خرمند می شوند نشان کمال شیخ نیست، اما عدم توجه آنها در حق شیخان راستین هم موجب نقص اینان نمی شود؛ چنانکه نفرت خفاشان نیز گزندی به آفتاب وارد نمی کند، فقط نشان می دهد که آفتاب است و نفرت خفاشان در حق او از همین جامست* . ولیکن شیخ هم برخلاف آنچه از ظاهر نام آن برمی آید الزاماً حاجت به موی سپید ندارد. مفهوم سپیدی مو که در ذهن عامه از لفظ شیخ متبادر به ذهن می شود رمزی است از اینکه دعوی هستی از وی ساقط شده است و در واقع از تیرگی و سیاهی خودی که هستی عبارت از آن است در وی اثری باقی نیست، پس آنکس که از تمام اوصاف هستی نرهیده است هنوز شیخ نیست، کفهل است و اگر سرمویی از اوصاف بشریت در او باقی است عرشی نیست، آفاقی* است.

ب

اهمیت اتصال به شیخ راستین از آن روست که سالک اگر به شیخ کامل اتصال نیابد از انتساب به شیخ ناقص نه فقط کمالی حاصل نمی کند بلکه نقصان هم در وی راه می یابد*. زیرا مرید می بایست در شیخ فانی شود تا مثل آهنی که از تف آتش طبع و خوی آتش می گیرد وی نیز با فناء در شیخ از اوصاف بشریت که سد راه او در نیل به حق است خالی شود، و همچو آلوده‌یی که حوض آب آلودگی وی را از بین می برد از وجود شیخ طهارت قلب و طراوت روح حاصل کند. اما وقتی خود شیخ از این آلودگی‌ها خالی نیست، حال مریدش چه خواهد بود؟ و آنجا که خود او نوری ندارد، دیگران از وجود وی چگونه نور خواهند گرفت*؟

پ

اما ضرورت وجود شیخ برای سالک از آنجامست که طریقت راه پرخطرست و آن را بی کمک فلاوز و رهبر نمی توان طی کرد. پس شیخ که بر اسرار طریق واقف است خودش حکم عین راه را دارد* و البته از دنبال کردن او که لازمه اش

تسلیم شدن به رهبری اوست نباید سر پیچید* و از همین روست که پیغمبر درین زمینه امیرمؤمنان را وصیت می کند که چون هر کسی به نوع طاعتی به حق تقرب جوید، توباری به صحبت عاقل و بنده خاص تقرب جوی* تا از همه پیشقدم باشی.

همچنین این نکته که مرید تا خود به کمال راه ندارد باید مع الواسطه شیخ از حق تلقین هدایت جوید مبنی بر آن است که وی درین مرحله به طوطی می ماند، با آدمی الفت و جنسیت ندارد، ازین رو نمی تواند بلاواسطه از وی تلقی نطق کند، او را در مقابل آینه می دارند تا عکس خود را در آن ببند و به گمان آنکه جنس اوست با او الفت گیرد و از او تلقین پذیرد* ازین روست که تربیت شیخ و صحبت یاران طریقت در نیل به مقصد اهمیت و ضرورت دارد.

ث

در آنچه به صحبت مربوط است گوینده مثنوی نه فقط آن را بر عزلت ترجیح می دهد* بلکه آن را وسیله یی تلقی می کند که در آن از طریق مراقبت می توان حتی به کشف و شهود رسید. ازینجاست که نزد مولانا صحبت مایه نیل به کمال می شود (§ ۳۶۴ ث) و حکم دفتر و کتابی را دارد* که از آن می توان به دریافت و کشف حقایق اعیان نایل آمد. در هر حال با آنکه صحبت همه جا مستلزم نیل به مراقبت نیست و گه گاه به وجد و طرب* و حتی به رقص و سماع، که بعضی مشایخ آن را انکار هم می کرده اند، می انجامد، باز در نیل کمال به سالک کمک می کند؛ و بدینگونه صحبت در نزد مولانا یک مبنای عمده تربیت سالک محسوب می شود، و مجاهده و سلوک او را از تزلزل و غوایت ایمن می دارد.

ج

۳۷۱

با آنکه تقید به حدود شریعت و متابعت از اشارت شیخ لازمه صحت صحبت و اصل سلوک طریقت محسوبست، بدون رعایت کامل ادب و آنچه در هر مرتبه از مراتب سیر احوال ظاهر را نیز با احوال باطن تعادل و توافق تام می بخشد، سیر در جاده طریقت به آنچه کمال مطلوب آن به شمار می آید منتهی نمی شود؛ و صوفیه به همین سبب درین باره تأکید بسیار کرده اند و تطهیر باطن و اخلاص عمل و حصر توجه به حق را لازمه این معنی خوانده اند.

الف

گوینده مثنوی که درین باب نیز اصول طریقت را بر مبنای شریعت منطبق می دارد، غالباً با اشارت به احوال امتهای گذشته و بر مبنای قصص انبیاء مذکور در

۳۷۰ / * ب: ۲۰۸۵/۲، ۱۷۹۸/۳ پ: ۱۳۴۱/۲، ۲۲۶۷/۱ - ت: ۲۹۳۸/۱

۲۹۴۵/۱، ۲۹۵۹/۱ - ث: ۱۴۳۰/۵ - ج: ۲۴/۲، ۱۵۸/۲، ۲۰۳/۲

قرآن کریم، این معنی را نشان می‌دهد که ترک ادب و تجاوز از حدی که بین مرید با شیخ، یا بین عبد با حق، در کارست غالباً سخط الهی را موجب می‌شود؛ و درین طرز تقریر مولانا به نحو بارزی از شیوة انذار و تخویف قرآن متأثر به نظر می‌رسد، چرا که در آیات الهی هم غالباً با اشاره به عقوبتهای وارد بر اهل عصیان، لزوم تسلیم به دعوت حق و ضرورت پیروی از قول انبیاء به بیان می‌آید و با اشارت به احوال آنها مخاطب الزام به قبول دعوت می‌شود.

ب

در عین حال مولانا خاطر نشان می‌کند که نیل به ادب توفیق الهی می‌خواهد، و آنکس که از ادب بی‌بهره می‌ماند از لطف رب محروم می‌گردد، و هرگونه حرمانی برای انسان پیش می‌آید از ترک ادب ناشی است. گویی چون انسان حد و اندازه هر چیز را نگه ندارد آفتهایی را که از افراط و تفریط جاهلانه وی ناشی می‌شود به خود جلب می‌کند؛ چنانکه وقتی احکام شریعت مهمل می‌ماند و در حفظ آن لوازم آداب و حدود مرعی نگردد، ناچار تبعات این مایه اهمال عقوبتهای عام به بار می‌آورد و موجب زیان و گزند بسیار می‌گردد.

پ

از جمله وقتی اهل مکنت مستحقان را از زکات مال محروم بدارند، خداوند ایشان را به بروز خشکسالی عقوبت می‌کند؛ و چون زناکاری در بین آنها شایع گردد، بیماریهای واگیر همچون عقوبت الهی آنان را فرو می‌گیرد. این عقوبت را مولانا ظاهراً در حکم جزایی می‌داند که لازم عمل و حاصل آنست، چنانکه هر چند جنس عمل نیست به هر حال با عمل اتصال و ملازمه دارد*. چنانکه آفتاب چون از خط میر مقرر تجاوز نماید به عقده کسوف می‌افتد*، و ابلیس چون از حد ادب قدم فراتر نهد از درگاه حق رانده می‌آید؛ اما آسمان که گویی دایم در پیشگاه حق از روی تعظیم و ادب پشت خویش را گمان‌وار دو تا می‌دارد از پرتو ماه و خورشید پیوسته پرنور می‌ماند، و ملک که در پیشگاه خداوند همواره به تسبیح و تقدیس مشغول است، برخلاف ابلیس، پاک و معصوم می‌ماند. آنچه قوم موسی را در پایان ماجرای تبه به محنت زرع و کشت و رحمت بیل و داس محکوم و معاقب ساخت بهانه‌جویی جمعی بی‌ادب بود که در طی سالهای آوارگی، با وجود مانده‌یی که حق از من (مترنجبین) و سلوی (هبلدرچین) برای آنها در تمام طول راه فراهم می‌ساخت، دایم از موسی سیر و عدس و پیاز و خیار می‌خواستند*؛ چنانکه یاران عیسی هم، با آنکه در بیابان به دعای عیسی از مانده آسمانی نصیب یافتند*، به خاطر جمعی گدا روی بی‌ادب، که فیض منعم را محدود و متناهی گمان کردند و از خوان کریم زله‌ها برگرفتند، از استمرار آن رحمت و موهبت محروم ماندند، و

- ت بدگمانی کردن و حرص آوری بی ادبانه‌شان از عقوبت خالی نماند.
- ت بدینگونه تهاون در رعایت ادب، که نوعی تقصیر در اداء شکر مُنعم محسوبست، سالک را از عبادات و قربات محروم می‌دارد، و آنگونه که از بعضی زهاد و مشایخ نیز منقول است [۲۲]، به عقوبت حرمان از نیل به معرفت می‌انجامد.
- ث ادب را صوفیه متضمن تهذیب ظاهر و باطن می‌دانسته‌اند، و هر چند تهذیب باطن را بیشتر در خور اعتنا می‌یافته‌اند، در عین حال غالباً تأکید می‌کرده‌اند که تا آثار محاسن آداب از ظاهر شخص پدید نیاید معلوم است که باطن وی نیز تهذیب و تأدب حاصل نکرده است، و در واقع تأدب ظاهر خود نشانه‌ی از تأدب باطن محسوبست^۱. به علاوه ادب که نزد صوفیه مبنی بر حفظ حدودست، به حکم آنکه طریقت در همه حال از شریعت استضاء می‌کند، خود قبل از هر چیز بر حفظ حدود الهی مبتنی است؛ و این حدود نیز در نزد صوفی عبارت از تعظیم شعایر الهی است که به حکم اشارت *تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ* در قرآن کریم (۱/۶۵)، تجاوز از آن ظلم بر نفس و موجب حرمان وی از نیل به مراتب کمال می‌گردد. و از اینجا بر می‌آید که تیرگی‌ها و گرفتگی‌هایی هم که در پاره‌ی اوقات برای دل و جان انسان حاصل می‌آید خود از بیبایی و گستاخی ناشی است و ناچار عقوبت تجاوز از حدود الهی محسوبست. پیداست که رعایت این حدود هم جز با تهذیب باطن راست نمی‌آید و آنچه برای نیل بدان ضرورت دارد ادب باطن است.
- ج معهداً ادب ظاهر هم، که عبارت از حفظ حدود خلق است و صوفیه مخصوصاً رعایت آن را در مورد شیخ با مبالغه بسیار بر سالک الزام می‌نمایند، امریست که به اعتقاد آنها تدریجاً انسان را به تصفیه باطن هم، که رعایت ادب در حضرت ربوبیت مقتضی آن است، هدایت می‌کند و موجب نیل به مکارم اخلاق نیز، که طی مراتب سلوک مستلزم تحقق بدان است، می‌شود. به علاوه چون شیخ کامل هم بر سر ضمیر مرید تفتن دارد، مراعات آداب با او، غیر از تهذیب احوال و افعال ظاهر، تصفیه احوال و افعال باطن را هم بر سالک الزام می‌کند. از این روست که رعایت ادب ظاهر نسبت به شیخ را صوفیه همچون وسیله‌ی برای تصفیه باطن نیز تلقی می‌کنند، و چون جمیع آداب را مأخوذ از سنت و منسوب به شریعت می‌دارند [۲۳] رعایت حدود خلق را هم مرادف رعایت حدود الهی می‌شمرند.
- ج به هر حال، صوفیه در لزوم مراعات ادب نسبت به شیخ و مرشد تأکید بسیار دارند، چنانکه برای شیخ هم در باب مرید و شفقت در حق وی رعایت بعضی آداب را الزام می‌کنند^۲. و اینکه مولانا در اشارت به ضرورت حفظ آداب در پیش شیخ

تأکید می کند که در نگهداشت دل باید اهتمام ورزید* و آن را از هر شک و وسوسه بی دور داشت نظر به این معنی دارد که صاحب دل، برخلاف اهل ظاهر، بر سرایر و ضمایر خلق اشراف و وقوف دارد، با او باید ادب باطن را هم مرعی داشت و هرگونه تردید و سوءظنی را در مورد وی باید از خاطر مسترد. حتی در صدد امتحان کردن او نیز نباید برآمد؛ چرا که امتحان کردن حکم تصرف کردن را دارد، و پیداست که مسرید را تصرف در شیخ نمی رسد*، و نقش البته در نقاش قدرت تصرف ندارد، و اگر وسوسه و خیال امتحان شیخ هم به خاطر مرید راه یابد نشان جهل خود اوست*، و تا وقتی از در اعتذار و توبه درنیاید البته مخدول و مردود خواهد ماند*

ح

البته شیخ کامل برای مرید حکم طبیب روحانی را دارد، و طبیب از نیک و بد احوال بیماریش از خود او خیر دارد و از نبض و دم و رنگ و قاروره هرگونه سؤمی را که در وی هست باز می شناسد*. و وقتی طبیبان بدن اسقام و آلام انسان را از خود وی بهتر تشخیص می کنند، آیا شیخ کامل که طبیب الهی است نمی تواند از ظاهر به احوال باطن مرید پی برد، یا حتی بدون نظر به ظاهر هم قمر باد و بود وی را درک کند؟ اینکه در باب اولیاء حق گفته اند: *إِنَّهُمْ جِوَّاسِئُ الْقُلُوبِ فَجَالِئُكُمْ بِالْصِّدْقِ** از همین جاست. وقتی شیاطین هم بر وفق اشارت قرآن کریم (۲۷/۷) پنهانی از حال انسان بوی می توانند برد*، پس چرا جانهای روشن نتوانند از سر حال وی آگاهی بیابند؟

خ

اینهمه نشان می دهد که مرید صادق در نزد شیخ و مرشد خویش هیچ چیز از احوال خود را نباید پنهان دارد، چون شیخ به فراست ایمانی که اشارت *إِنَّهُ يَنْظُرُ بِبُيُوتِ اللَّهِ* در حدیث^۲ تعبیری از آنست (§ ۲۲۷ چ) در حال وی می نگرد، و چون منظرگاه او وحی دل محسوبست دچار خطا نمی شود*، و سعی در اخفاء آنچه بر وی مخفی نیست با اعتماد تام که باید سالک در حق شیخ و مرشد خویش داشته باشد مغایرست، و ضرورت توافق بین ظاهر و باطن هم اجتناب از آن را بر سالک الزام می کند.

د

این اعتماد تام به شیخ، که مثل اعتماد بیمار به طبیب برای سالک ضرورت دارد و بدون آن برای وی نیل به هدایت و شفا از اسقام ضلالت ممکن نیست، تسلیم به امر مرشد و ترک هرگونه تردید و اعتراض را در مقابل اشارت او بر مرید واجب می دارد، و ضرورت تسلیم به حکم پیر هم ثبات در مقابل سختی های راه و اجتناب از هرگونه تردد و فتور در اجراء امر وی را از سالک مطالبه می کند؛ و سالک اگر به

هر رنجی که از متابعت اشارت شیخ به وی می‌رسد در ارادت وی نقصان و خلل راه یابد و نازکدلی و زودرنجی وی را نسبت به شیخ ناخرسند و پرکینه سازد، آهن وجود وی آینه‌یی روشن نخواهد شد*، و پیداست که آهن بدون تحمل صیقل روشنی نمی‌تواند یافت. و آنکس که از ارادت و سلوک دم می‌زند و بر سختی‌های طریق صبر ندارد حالش به حال آن قزوینی می‌ماند که از دلاک در می‌خواست تا بر بازوی وی صورت شیر را خالکوبی کند*، اما از هر عضو شیر که دلاک می‌خواست خالکوبی را آغاز کند قزوینی بانگ برمی‌داشت که این را رها کن و از جای دیگر نقش زن، و این بدان سبب بود که پهلوان قزوین طاقت نیش سوزن را نداشت. همچنین سالک تا بر درد نیش صبر نکند از بلای نفس خویش* که رهایی از آن غایت مجاهده و سلوک اوست البته رهایی نخواهد داشت.

د

به علاوه شرط تسلیم هم آنست که بر احوال و افعال شیخ اعتراض نکند، چرا که وی از رسم و راه منزلها باخبر نیست، و حال وی به حال آن خفته می‌ماند که در دهانش مار می‌رود* و تا وی را با الزام محنت و تعب به سعی و حرکت و اندارند آن مار از اندرون وی بیرون نمی‌آید*؛ و با اینهمه اینجا چون سالک از وجود این مار وسواس که در درون اوست* و رمزی از نفس خناس او محسوبست [۲۴] خبر ندارد، دشواریهایی را که شیخ رازدان وی را به تحمل آنها الزام می‌کند جفا می‌پندارد و نمی‌داند که اینهمه از جانب شیخ جز لطف و شفقت نیست. سالک طریق هم چون ممکن است آنچه را شیخ برای تربیت و ترکیه او لازم می‌داند در حق خویش تکلیف مالا یطاق پندارد و بدینگونه در حق شیخ ادب باطن را ترک نماید، می‌بایست از اول تسلیم به حکم شیخ را تا حد ترک هر گونه اعتراضی گردن نهد و اشارت اولیاء را از نرم و درشت و از آسان و دشواری بی‌هیچ اعتراض بپذیرد* و این مایه صدق و یقین را در مقابل حکم شیخ وسیله نیل به کمال یابد.

ر

۱/۳۷۱- مصباح الهدایه/۲۰۴ ۲- عوارف المعارف/۹۴-۲۸۹ ۳- احادیث مثنوی/۱۴

۴- مقایسه شود با: مآخذ قصص/۶۲-۶۱

۳۷۱/۳ * ت: ۳۴۸/۳ و ۳۴۴۵/۳، ۹۲/۱ مقایسه شود با ۹۳۰/۶، ۸۱/۱، ۸۳/۱ - ح:

۳۲۱۸/۲، ۳۸۰/۴، ۳۷۴/۴، ۳۸۴/۴ - خ: ۱۷۹۴/۴، ۱۷۹۳/۴ و عنوان بعد،

۱۷۸۰/۴ د: ۱۸۵۴-۵/۴ ذ: ۸۰/۱، ۲۹۷۹-۸۰/۱، ۲۹۸۳/۱، ۳۰۰۲/۱ ر: ۱۸۷۸/۲ -

۲۰۵۵-۶/۱، ۶۳۸/۲،

۳۷۲

مراعات آداب، که بدون آن سالک تائب از تربیت و ارشاد شیخ بهره‌ی حاصل نمی‌کند، وی را از طریق متابعت شریعت و التزام مجاهده با نفس به تزکیه اخلاق، که طی کردن مقامات طریق بی آن ممکن نیست، نایل می‌کند. و چون اتمام مکارم اخلاق از دواعی بعثت رسول محسوبست و صوفیه در اقتداء به سیرت و اخلاق نبوی اهتمام بسیار نشان داده‌اند، اخلاقی که در مثنوی به تقریر می‌آید بر متابعت سنت و التزام شریعت مبتنی است، اما غایت آن به طریقت و حقیقت مربوط است. به همین سبب متوقف بر تجرید و ریاضات نفسانی است و نیل به مکارم را مستلزم خالی شدن از خودی و رهایی یافتن از هواهای نفسانی می‌داند.

الف

از اینجاست که اخلاق در طریقت جنبه فردی پیدا می‌کند، و اهل مدرسه به همین جهت گه گاه بر اهل خانقاه اعتراض هم کرده‌اند. و واقع آنست که اخلاق مبتنی بر مجرد شریعت از جنبه اجتماعی خالی نیست، و لزوم تأمین صلح و وفاق در بین امت اجتناب از اسباب تفرقه و اختلاف را الزام می‌کند، چنانکه برای نیل به فلاح اخروی که هدف عمده شریعت است استقرار عدالت دنیوی هم شرط است، ولیکن آن مسأله ربطی به اهل طریقت ندارد، در حیطه تصرف و تدبیر اهل شریعت و احیاناً حکماست؛ و البته عدم طرح آن در کلام مشایخ نشان غفلت آنها از اهمیت این امر نیست.

ب

به علاوه اخلاق در نزد صوفیه نیز مثل حکماء عبارت از حصول تعدادی ملکات نفسانی است که در انسان صدور افعال خیر و شر را بدون اعمال فکر و زویت موجب می‌شود. و هر چند پاره‌ی از این ملکات شاید از اقتضای طبع بشری ناشی باشد، اکثر آنها از عادات حاصل می‌آید، و در ایجاد عادات هم تقید به آداب نقش عمده دارد، و فایده و ضرورت تقید به آداب هم در نزد صوفیه از همین جاست [۲۵].

پ

در واقع اگر آداب و عادات در ایجاد و پرورش ملکات اخلاقی بی تأثیر می‌بود و شر اخلاق در نزد افراد خلق همه جا به کلی از اقتضای طبع و فطرت ناشی می‌شد، دیگر شریعت و طریقت هر دو عاقل و بی فایده می‌ماند؛ و پیدااست که وقتی سالک با التزام مجاهده و تقید به آداب در تزکیه نفس می‌کوشد و خود را صادقانه به تربیت و ارشاد شیخ تسلیم می‌کند در تأثیر تربیت تردید ندارد، و با اعتماد برین معنی است که غایت خود را نیل به تصفیه باطن و قلع و قمع دواعی و هواهای نفسانی می‌کند، چرا که می‌داند بدون غلبه بر نفس اماره آنچه مکارم اخلاقی

خوانده می شود در نفس انسان رسوخ نمی یابد و ملکه وی نمی شود. و البته با توجه به همین خوبذیری نفس انسانی است که صوفیه التزام صحبت نیکان و اجتناب از صحبت بدان را برای نیل به کمال لازم می شمرده اند.

ت

اما مجاهده با نفس که در عین حال مبارزه با طبیعت بشری و یا عادات ناشی از آنست البته دشواری بسیار دارد، و انسان غالباً از کسانی که وی را به ترک آنچه ملایم با طبیعت و موافق با عادت اوست ملزم می سازند نفرت دارد* و شاید یک سبب عمده این نفرت هم این معنی باشد که اینگونه عادات و ملکات در وی استحکام و رسوخ فوق العاده پیدا می کند و ازین کندنش آسان نیست، خاصه که انسان هر قدر دیرتر درصدد مبارزه با هواهای نفسانی برمی آید قدرت معارضه وی کمتر و قوت مقاومت آنها بیشتر می شود.

ث

حکایت آن مرد تمثیل حال او می شود که در میان راه خاربن نشاند (§ ۱۵۸ پ و ت) و هر قدر والی وی را به کندن آن الزام می کرد در آن امر تعلل می ورزید*. سرانجام در طول ایام بوته خار تبدیل به درخت خار شد و برکنندش از عهده دستهای فرتوت نشاننده اش به کلی خارج گشت. قصه این مرد البته تصویری از یک صورت مسأله است، صورت دیگر آن امریست که سلوک طریقت آن را مطرح می کند و سالک از آن طریق هم به حل مشکل ممکن است نایل بیاید. در واقع سالک اگر نمی تواند چنین درختی تناور را که در زمین فطرت وی رسته است از بیخ برکند لااقل، به دلالت و ارشاد شیخ، این خاربن هستی خود را با گلبن وجود مردان راه پیوند می زند و با مراقبت و دقت در پایان مجاهده بی طولانی نار خود را به نور و خار خود را به گل* تبدیل می کند.

ج

معهداً تصمیم قطعی در مبارزه با نفس و ترک هوی برای هر کسی به آسانی حاصل نمی شود، همت می خواهد و البته توفیق الهی هم در کارست. اما به هر حال تا وقتی انسان قطع از مالوفات را دشوار می یابد اقدام به این امر برایش ممکن نیست؛ ازین رو هر چند گاه تحت تأثیر نفس لوامه و ندامت وجدانی، خود را به این امر متعهد می سازد، باز به محض آنکه غفلت مشغولش می دارد از ادامه آن فکر انصراف می یابد. در تقریر این تردد و تزلزل است که حال وی قصه سگهای ولگرد و تصمیم خانه سازی بی سرانجام آنها را به خاطر مولانا تداعی می کند* درینجامگ گویی چون زمستان می آید از سختی حال استخوانش درهم می رود و نزار و لاغر می شود. چون از سرما رنج می برد با خود نذر می کند که چون تابستان آید خانه بی محقر بر اندازه خویش از سنگ بسازد تا دیگر بار در زمستان به این محنت دچار نشود. اما وقتی

تابستان فرا رسد سگ زفت و سطر می شود و چون بر و گردن خود را مشاهده می کند به خاطرش می آید که هیچ خانه‌یی گنجایش وی را نخواهد داشت و بدینگونه، چون همت و حوصله خانه‌سازی را ندارد خود را به این بهانه متعذر می سازد و باز در زمستان به محنت و سختی سرما می افتد. در حقیقت، آنکس هم که در اقدام به توبه و ترک هوی همت راستین و عزم جزم ندارد هر دفعه دفعی می دهد و خود را به بهانه‌یی مشغول می دارد، و تا پایان عمر همواره همچنان در پنجه قهر و استیلائی نفس بدفرمای اسیر و زبون می ماند و البته سیر در مراتب کمال برایش ناممکن می گردد.

ج

لیکن ترک هوای نفس، که نیل به مکارم اخلاق بدون آن حاصل نمی شود، به انسان امکان می دهد تا عیب و نقصی را که در وجود وی هست مشاهده کند و لاجرم در صدد رفع آن برآید. در واقع تا وقتی انسان خودی را کنار نگذارد در همه حال خوبش را مرکز هستی و واجد جمیع محاسن می یابد، ازین رو در خود آنچه را نقص و پستی است مشاهده نمی کند و لاجرم همچنان در عیب و نقص خویش باقی می ماند، اما خروج از خودنگری وی را به وجود عیب خویش متوجه می دارد، و این امر موجب می شود که اگر بلافاصله به رفع عیب خویش نمی پردازد باری از شرم عیب خود در جستجو و افشاء عیب دیگران هم اصرار و مبالغه نورزد، و البته آنکس که عیب خویش را می بیند از اصلاح خویش فارغ نمی ماند، و اینکه خلق عالم غالباً به عیب یکدیگر مشغول می شوند از آن روست که از عیب خود غافل مانده اند* و بدان وقوف ندارند.

ح

به علاوه توجه به عیب نفس انسان را از خودبینی که موجب خرسندی از خویش و مانع از جستجوی کمال است در امان می دارد. در حقیقت این خودنگری چون تعبیری از توهم آنا غیر منه است که ابلیس را در قیاس خویش به خطا و زلت افکند، به وجهی میراث ابلیس محسوبست؛ و از همین روست که وقتی آدم هم در ابلیس به چشم حقارت نگریست* و نشان عجب ابلیسی در وی ظاهر شد، عتاب الهی وی را فرو مالید و چنان تهدید سخت کرد که آدم از در اعتذار و توبه درآمد و عهد کرد که ازین پس ازین گونه گستاخ اندیشی‌ها* خودداری نماید.

خ

از اینها گذشته، توجه به عیب نفس انسان را از اینکه دایم از بدخلقی و ناسازگاری خلق شکایت نماید باز می دارد و به تحمل آزار و جفای خلق عادت می دهد. در واقع این شکایتگر که از خوی بد دیگران سخن می گوید* از بدخویی خویش غافل است و توجه ندارد که همین شکایتگری او چیزی جز تندخویی و نامعمولی نیست، چون به این بدخویی خود توجه ندارد بدخویی خلق را می بیند و

آنچه را عیب خود اوست نمی بیند. اما آنکه عیب خود را می بیند عیبی را هم که دیگران بر وی می گیرند می پذیرد* و به جای آنکه به خشم و شکایت پردازد در اصلاح عیب خود اهتمام می کند و این معنی در عین حال وی را به حلم و تحمل عادت می دهد.

قصه موسی که چون گوسفند گریخته را با تحمل محنت بسیار باز یافت در حق وی رحمت و شفقت کرد* در کلام مولانا نشان می دهد که آنچه موسی را در نزد حق شایسته نبوت می داشت همین شفقت و حلم او بود که البته از خودشکنی و ترک هرگونه عجب و هوی مایه داشت. نه آیا اولیاء هم، که اشارت لاخوف علیهم و لاهم یخزنون در قرآن (۳۸/۲) به آنها مربوط است، همواره بلای سخت و جفای خلق را با حلم و تحمل استقبال می کرده اند و حمل از هر بی ادب* را لازمه ادب نفس تلقی می نموده اند؟

۳۷۳

معینا آنچه تزکیه نفس و تصفیه اخلاق را، بر رغم اشتغال سالک به صحبت خلق، وسیله سیر وی در مراتب و اطوار کمال می دارد و ضرورت استمرار در خلوت را از سالک ساقط می کند دوام ذکر است، که تمسک بدان غولان راه و آنچه را به صورت هواهای نفسانی موجب انحراف و اشتباه وی می شود می سوزاند و از پیش راه وی دور می دارد*؛ و پیداست که مکارم اخلاق تا وقتی با توجه دائم به حضرت ربوبیت همراه نباشد انسان را به سیر الی الله رهنمونی نمی کند، و هر چند استعداد نیل به کمال را در وی می شکفاند تحقق آن را که موقوف به التزام سلوک است تضمین نمی نماید. از اینجا است که صوفیه ذکر را در طریق حق رکنی قوی می یابند، و مولانا هم که وجد و سماع را با آداب و شروط سماع راست موجب تزکیه نفس می پندارد در واقع آن را صورتی از ذکر تلقی می کند و در عین حال آن را دافع وساوس شیطانی می یابد (۳۷۴ ج).

الف

اما ذکر که نزد مشایخ بر اشارت قرآن کریم و سنت و سیرت نبوی مبتنی است متضمن شروط است؛ چنانکه نه فقط تلقی آن باید از تلقین شیخ باشد^۲ بلکه به جا آوردنش هم خواه لسانی باشد یا قلبی، خواه خفی باشد یا جلی، و خواه در خلوت

۳۷۲ / * ث: ۶۰/۲ - ۳۴۵۹ ج: ۱۲۲۷/۲، ۱۲۴۵/۲ - ج: ۲۸۸۵/۳ ح: ۲/۲ - ۸۱ خ: ۳۸۹۳/۱، ۳۸۹۸/۱ د: ۲/۴ - ۷۷۲، ۳۰۳۴/۲ ذ: ۳۲۸۱/۶
۷۷۱/۴

باشد یا در جمع، به هر حال اصول و آداب معین دارد. و هر چند جزئیات این اصول در تعلیم مشایخ و در رسوم سلاسل تفاوت‌هایی دارد، اصل ذکر را جمیع مشایخ چاره عمده برای رهایی از غفلت بشری و رفع حجابهای حسی می‌پندارند و استمرار در آن را وسیله‌ی می‌یابند که انسان را در نهایت سیر مستغرق شهود وحدت می‌نماید و حتی به وادی جذبه و بیخودی می‌کشاند [۲۶].

ب

اینکه مولانا ذکر را وسیله‌ی برای پاک‌ی از پلیدیها و رهایی از اندهان می‌خواند* بی‌شک مرادش تأثیری است که ذکر در رهایی سالک از آرایش تعلقات حسی دارد؛ و آنجا که وسوسه‌ی تعلقات در دل نباشد البته سالک از دغدغه‌ی اندهان هم که خوف و حزن تعبیری از آن است (§ ۳۷۲ ذ) ایمن می‌ماند. به علاوه ذکر قلبی که بر استغراق در اسماء و صفات حق یا افعال و آثار وی مبتنی است حکم آن صیقل را دارد که مولانا در قصه‌ی مری کردن رومیان و چینیان (§ ۲۹۱ پ) بدان اشارت دارد*؛ و چون حضور با حق که در طی ذکر حاصل می‌شود دل را از نقش ماسوی خالی می‌دارد، عجب نیست که در ادراک حقیقت آنچه را فکر سالک بدان دسترس ندارد ذکر برایش قابل دسترس سازد* و حتی وی را در اطوار سیر به ادراک جذبه هم نایل نماید و به مشاهده‌ی انواری که جز سالک مجذوب را بدان راه نیست هدایت نماید.

پ

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

۳۷۴

با آنکه در سیرالی الله آنچه سالک را به پرواز در می‌آورد جذبه است و به همین سبب صوفیه آن را اصل عمده‌ی راه سلوک تلقی کرده‌اند*، در آنچه برای اکثر سالکان راه از طریق کار و عمل حاصل می‌آید، نیل به توفیق حق که دریافت جذبه را هم شامل است محتاج همت به نظر می‌آید، و آن هم وقتی دست می‌دهد که دل با تمام قوای روحانی خویش متوجه حق گردد. اینکه همت را پرواز بال انسان خوانده‌اند* از آن روست که انسان به قوت همت در فضای طلب به پرواز در می‌آید و حتی به آنچه رفعت و علو فوق‌العاده‌اش عروج و وصول بدان را خارج از حد توهم سالک نشان می‌دهد دسترس می‌یابد. پس طالب صادق که چون به نیروی همت خویش بنگرد خود را برای هیچ کاری عاجز و حقیر نمی‌یابد*، در طلب حق نیز از پا نمی‌نشیند و با آنکه می‌داند در سلوک طریقت اصل کششی آنسوی

۱/۳۷۳-الرسالة القشیریه/۱۰۱ ۲-مرصادالعباد/۲۷۵ مقایسه شود با/۲۷۱

۳۷۳/الف: ۷۵۴/۲ پ: ۱۸۸/۳ مقایسه شود با ۷/۳-۱۸۶، ۳۴۶۷/۱، ۱۴۷۵/۶ -

است باز از کوشش اینسویی خویش نوید نمی‌شود، و همین تأثیر همت وی را به دریافت جذبه هم نایل می‌کند^۱. از اینجا است که بعضی مشایخ همت را از ادبهای سلوک خوانده‌اند^۲ و وصول به حق را جز به دستوری همت ممکن نیافته‌اند [۲۷].

الف

معهدا جذبه‌یی که از جانب حق می‌رسد، و صاحب همت که آن را احیاناً در بین راه سلوک در می‌یابد از تأثیر آن راه صدساله را یکشبه می‌پوید، خود موقوف صرف همت و مستلزم کوشش و عمل سالک نیست؛ چنانکه بدون سلوک و مجاهده و حتی بدون طی کردن منازل و اطواری که همت نیز در نزد برخی مشایخ خود یک وادی آن محسوبست، ممکن است جذبه عنایت انسان را به ناگاه در برآید و به آنچه غایت سلوک و هدف طریقت به شمارست هدایت نماید. درست است که این امر جز به نادر اتفاق نمی‌افتد اما چون مشیت حق توقف بر اسباب ندارد، وقوع آن ناممکن نمی‌نماید؛ خاصه که این جذبه الهی به قابلیت هم موقوف نیست، چرا که قابلیت نیز خود موهبت و عطای حق است* و البته مقدم بر آن نتواند بود [۲۸].

ب

به هر حال این کشش و موهبت الهی حالی است که در حوصله قال نمی‌گنجد و جستجویی است که در آن، طالب به سراغ مطلوب* می‌آید. اما آنکس که به کمند جذبه مجذوب است در قید حال و قال نیست، احوال او از آنگونه است که مولانا در قصه موسی و شبان* به بیان می‌آورد، و پیداست که در حوصله آداب و رسوم ظاهر گنجایی ندارد. چون او را در غلبات شوق به تعجیل بر اطوار و منازل راه عبور می‌دهند، بر رسم و راه منزلها واقف نیست. حال او در قیاس با سالک عادی به حال طیّار در قیاس با سیّار می‌ماند. درست است که سالک هم بی‌کمند جذبه‌یی در راه نمی‌پوید، اما او را آهسته و با تأنی می‌برند؛ ازین رو بر حالات و مقامات به تدریج گذردارد؛ و چون آفات راه و پیچ و خم‌های آن را می‌داند دیگران را نیز راهبری می‌تواند کرد^۳. بدینگونه فرق است بین سالک مجذوب که در میان راه جذبه اش می‌ر باید و او با وجود جذبه از طریق سلوک و مجاهده به مقصد می‌رسد، با مجذوب مطلق که از حال خود نیز واقف نیست و جذبه الهی او را بیخودانه به سوی مقصد می‌برد؛ این یک، رو به سوی دوست دارد و آن یک، رویش هم روی اوست*.

پ

چون عنایت حق به اسباب و مقدمات حاجت ندارد، بسیار هست که آنچه را سلوک و مجاهده نمی‌تواند حاصل کند جذبه عنایت حق تحقق می‌دهد و در حالی که مجاهد سالک هنوز در نیمه راه خویش است جذبه الهی آنکس را که هنوز قدم در جاده سلوک ننهاده است «از بسی عقبه‌های عظیم» می‌گذراند^۴ و به مقصد

می‌رساند*، و بسا نیز که آنچه را سالک مجاهد با وجود مجاهده بدان دست نمی‌یابد جذبۀ ناگهانی بی‌هیچ مجاهده‌یی برای‌وی حاصل می‌کند، و اشارت جذبۀ *مین جذبای الحق تُوَازِی عَمَلِ الثَّقَلِینِ* که در روایات صوفیه به عنوان حدیث مذکورست^۵ به همین معنی مربوط است. بدینگونه، مجذوب مطلق که حالش ورای قیل و قال است با ارشاد و هدایت خلق سر و کاری ندارد،^۶ اما سالک مجذوب هر چند خود مجذوبانه به طی منازل می‌پردازد می‌تواند به ارشاد و هدایت طالبان اهتمام کند.

ت مولانا تفاوت حال مجذوبان حق را با سالکان طریق در قصه آن سه برادر تصویر می‌کند* که به موجب وصیت پدر هر یک که از دیگران کاهلتر بود میراث پدر به وی می‌رسید. اشارت به این معنی که عارفان درین زمینه از همه عالمیان کاهلترند* ناظر به همین مجذوبان حق است، که چون از مجاهده دست بازداشته‌اند کار ایشان راه که همان مجاهده و طلب باشد، خداوند عهده می‌کند* و آنها را به مرتبۀ خلافت الهی، که میراث پدر کنایه‌یی از آن است، می‌رساند. گویندۀ مشهور بدینگونه نشان می‌دهد که جذبۀ و عنایت حق بیش از مجاهده و ریاضت مایه نیل به مقصدست، اما این امر موهبت و عطای حق است، برای هر کسی به مجرد جهد و طلب حاصل نمی‌شود، و با اینهمه آنچه سالک می‌تواند به آن دل ببندد جد کردن در «طلب» و ابرام در «طلبکاری» است که هر مانع را از پیش برمی‌دارد و مفتاح همه مطلوبهاست*. پس سالک باید در همه حال دست در دامن جهد و طلب درزند* و حتی آنجا که اسباب و موجبات نیل به مطلوب هم حاصل به نظر نمی‌آید جد و ابرام را رها نکند، چرا که ترک کردن و دست بازداشتن از جهد و طلب نوعی نازست و آن در خور طالب عاشق نیست.

ث

جهد و طلب هم البته بدون هدایت و ارشاد شیخ راه‌اندان ممکن نیست. و معلوم است که شیخ راه‌اندان چون جاده طریقت را به قدم مجاهده پیموده است، هر چند گردن در کمند جذبۀ داشته است، باز از فراز و نشیب راهها و رسم و راه منزلها آگاه است؛ و طالب صادق چون اراده خویش را در وجود وی حصر می‌نماید او را مراد خویش می‌یابد و ازین رو مرید وی می‌شود و خویش را تسلیم اراده وی می‌دارد. و بدینگونه ورای راه مجذوبان که جز معدودی از آن طریق به مقصد مجال وصول ندارند، آنچه مرید راه حق را در جاده طریقت به مقصد هدایت می‌کند سلوک مریدانه است که البته اصول و آداب دارد (§ ۳۷۱ ب و مابعد). و سالک در بدایات سلوک در اقلیم تلوین که مرتبۀ احوال است سیر می‌کند، به مرتبۀ تمکین که خاص اهل مقامات است در نهایت سلوک مجال وصول دارد. و البته در بین

سالکان طریق کسانی که اهل مقام باشند وجودشان نادر است*، و کسانی هم که ذوق عمل ندارند و در عرفان نظری و آنچه خود از آن به بحث و فحص اسرار بلند تعبیر می کنند* در می پیچند (§ ۳۶۹ ب) مادام که از فکر به ذکر نپردازند، از تحقق به معنی سلوک بی بهره اند.

ج

تأکید و توصیف بسیاری که مولانا در باب مقام شیخ و ضرورت متابعت از وی دارد نشان می دهد که در سلوک طریقت تبعیت و تسلیم مرید بر اشارت مرشد در نزد وی اهمیت بسیار دارد. چنانکه استمرار در ذکر هم، با آنکه خود وی برای مریدان خاص خویش به التزام وجد و سماع توجه بیشتر نشان می دهد، در نزد وی با اهمیت خاصی تلقی می شود (§ ۳۷۱ الف و مابعد). و پیداست که آنچه وی آن را «سماع راست» می خواند کار هر سالک نوره نیست، آنچه هر سالک نوره می تواند در طی طریق سلوک بدان تمسک نماید ذکرست - قلبی یا لسانی. تأثیر ذکر در دفع وساوس و خواطر شیطانی در نزد مولانا تمثیل آن برهنه راندگی می کند که در آب می جهد و خود را از نیش زنبور در امان می پندارد؛ لیکن زنبور، فقط بدان سبب که از آب می گریزد، تا وی درون آب است آزارش نمی رساند، معهذاً بالای سر وی همچنان در طواف می ماند و به محض آنکه سر از آب بیرون می آورد وی را نیش می زند. ذکر حق هم مثل همین آب است، نه فقط انسان را از نیش وسوسه در امان می دارد، بلکه در عین حال وجود وی را از هر آلائش پاک می کند و جان وی را هم طراوت و صفا می بخشد*.

ج

۳۷۵

اما سلوک و مجاهده اهل طریقت، که نیل به از خود رهایی و خالی گشتن از خودی غایت آن است، از نیت خالص و توبه خالصانه آغاز می شود (§ ۳۶۳ الف و مابعد) که اولین قدم در توجه به حق و خروج از غفلت دنیای حسی است. خروج از غفلت البته مقدمه عقدنیت و داعی مجاهده است، و هر چند غفلت ستون عالم حس و موجب قوام کار دنیاست*، تنبّه و هشیاری که انسان را از این غفلت بیرون

۳۷۴/۱ و ۲ - منازل السائرین، شرح فرکاوی/۹۳ ۳ و ۴ - مرصاد العباد/۳۷۵، ۲۳۳

۵ - احادیث مثنوی/۱۱۹ ۶ - مرصاد العباد/۲۴۰

۳۷۴/۳ * الف: ۱۴۷۶/۶، ۱۳۴/۶، ۱۴۳۸/۳ ب: ۱۵۳۷/۵ - پ: ۲۲۱۱/۱ -

۲/۱۷۲۰ - ۳۱۴/۱ ت: ۶۸۴/۱ - ث: ۴۸۷۷/۶، ۴۸۸۶/۶، ۴۸۸۷/۶

۳/۱۴۴۲، ۱۴۳۹/۳ ج: ۱۴۳۸/۱، ۴۲۳۴/۳ ح: ۴۳۵/۴ -

می کشد رشحه‌یی از دنیای غیب است (§ ۳۴۳خ). و همین نکته نشان می‌دهد که تا اشارت غیبی نباشد خروج از غفلت برای سالک ممکن نیست؛ اما عزیمت سلوک و مجاهده هم برای سالک از نیت جزم آغاز می‌شود. و البته آنچه کاشف از نیت است قال نیست، حال است؛ به همین سبب خداوند نظر به زبان و قال ندارد [۲۹]، ناظر به درون و حال است*.

الف

از همین روست که مرید صادق به اعتقاد مولانا به دستاویز همان نیت خالص خویش به مقصد می‌رسد؛ و اگر شیخ وی هم مدعی بیوقوفی بیش نباشد راه وی، چون با نیت خالص و عزم جازم در آن به سلوک پرداخته است، به مقصد درست منتهی می‌شود و بدینگونه حال او به حال آنکس می‌ماند که قبله را نمی‌داند و در تحری آن (§ ۱۰۶ ز) از هر سویی نماز می‌خواند. چنین کسی هر چند قبله را به درستی نشناخته باشد* نمازش درست شمرده می‌شود. به علاوه سالک طریقت، حتی اگر از همان آغاز کار طریق زاهدان و مترسمان راه را پیش گیرد و سلوک خود را نه به خاطر وجه حق بلکه فقط برای نعیم بهشت یا نیل به جاه و شهرت یا جلب مریدان و نظایر این امور شروع نماید، باز ممکن است در طی سیر و سلوک مجذوب حق شود و آن غرض اول را به کلی کنار بگذارد.

ب

در توجیه این امر مولانا حال آن اعرابی را خاطر نشان می‌کند که چون آب بادیه را به بغداد می‌آورد به حاجبان خلیفه که از وی مقصدش را می‌پرسند می‌گوید تا اینجا به قصد دینار آمدم اما اینجا که رسیدم مست دیدار گشتم و دیگر بدانچه به قصد آن عزیمت کردم نمی‌اندیشم*. در واقع در احوال انبیا و صحابه هم، چنانکه مولانا یادآوری می‌کند، نظیر این تبدیل مقصد بسیارست، و مکرر اتفاق می‌افتد طالب به قصد امری عادی آغاز سلوک می‌کند و در طی سلوک مقصدی بس عالی برایش پیش می‌آید*. پس آغاز کار مهم نیست، مهم جذبه‌یی است که انسان را به مقصد می‌برد. و همین نکته است که نشان می‌دهد سالک بی‌جذبه عنایت حق (§ ۳۷۴ الف و مابعد) نه می‌تواند سلوک بی‌آغازد و نه می‌تواند به مقصد برسد.

پ

چنانکه نیل به توبه هم، که در دنبال خروج از غفلت مرید سالک را در طریق سلوک جازم می‌دارد، امریست که نیاز به توفیق و تیسیر الهی دارد و ذوق آن نقل هر سرمست نیست*. تازه توبه وقتی ناشی از جذبه نباشد درد طلب را در انسان بر نمی‌انگیزد. و تائب در آن حال به پروانه می‌ماند*: آتش بال و پرش را می‌سوزد و او را از نزدیک شدن به فروغ آتش پشیمان می‌سازد، اما چون توبه وندامتش از احساس رنج و سوزش است و بر ادراک زیان آتش مبتنی نیست، این توبه وی

ت استواری ندارد* و باز شوق و هوس او را به سوی آتش مجذوب می کند. در طی طریقت آنچه نیل به مقصد را برای سالک ممکن می کند غلبه بر نفس و رهایی از سلطه اوست. و این نکته که راه ریاضت نزد بعضی مشایخ از میان بادیة فقر و شقاء عبور می کند [۳۰] از آن روست که این مشایخ نیل به از خود رهایی را که غایت عمده سلوک محسوبست متوقف بر تحمل ذلت و حقارت سؤال می پندارند، و صورت درویشی را که عبارت از دربوزگی است برای تحقق معنی آن که نیل به فنا و از خود رهایی است لازم می شمردند. ازین رو دربوزگی اختیاری، که در مثنوی گه گاه به عنوان یک مرحله از سلوک تصویر می شود، با آنکه در ظاهر غریب بلکه سخیف به نظر می آید، توجه به هدف تربیتی آن شاید تا حدی طرز تلقی مولانا و سایر مشایخ را از این معنی قابل توجیه بنماید.

ث

بدینگونه، تحمل کردن ایذاء خلق و تن دادن به مذلت و مسکنت در نزد مشایخ غالباً وسیله‌ی تلقی می شود که سالک طریق با تمسک بدان در واقع با غرور و رعونت خویش، که موجب دوام غفلت و مانع وصول به مقصدست، مبارزه می کند. فی المثل در مثنوی حکایت شیخ محمد سررزی* گدایی کردن و آزار خلق دیدن را نوعی ریاضت که مبنی بر اشارت حق و موجب نیل به کمال قرب اوست نشان می دهد؛ چنانکه حکایت ابراهیم ادهم و ترک ملک خراسان* هم دلچ پوشی و اختیار فقر را مرحله‌ی از اطوار مجاهده با نفس و وسیله‌ی برای رهایی از سلطه آن تصویر می کند. حکایت ابراهیم ادهم و شیخ سررزی هر دو از لحاظ اقلیم روحانی و محیط مادی داستان ممکن است باقی مانده تصویرها و تجربه‌هایی از قصه بودا و مجاهدتهای مرتاضان هند به نظر آید؛ اما اینکه نزد زهاد و قدیسان مسیحی در اروپا قرون وسطی نیز این فقر اختیاری و خواری و دربوزگی وسیله‌ی برای تهذیب و تزکیه نفس و مقدمه‌ی برای رهایی از جمیع وساوس شیطانی تلقی شده است نشانه‌ی ازین معنی است که جستجوی حقیقت در نظر عارف سالک با دلبستگی به جاه و غرور فاصله بسیار دارد، و بدون رهایی از سلطه نفس و تعلقات نفسانی نمی توان به حقیقت که تحقق کمال ممکن انسانی است نایل آمد.

ج

از جمله آنچه سان فرانچسکو⁺ قدیس آسیسی اهل ایتالیا، در خطاب به یک مرید صادق خویش به نام برادر لئونه⁺ در الزام تحمل ایذاء خلق و التزام فقر و خاکساری به بیان می آورد شایسته فکر و بیان یک شیخ اقطع* یا یک شیخ سررزی به نظر می رسد. وی در طی این خطاب آکنده از درد و نیاز خویش به این مرید سالک خاطر نشان می دارد که آنچه برای سالک راه حق «سعادت کامله»⁺ به شمار

تواند آمد نه قدرت بر اظهار کرامات است نه مهارت در ایراد مواعظ، نه احاطه بر السنه مختلف است نه تبحر در دانش های گونه گون، بلکه فقط عبارت از اینست که راهب ژنده پوش گرسنه وقتی از هول باران و سرما به در صومعه یی التجا می کند و خادم صومعه در را بر روی وی نمی گشاید و با دشنام و جفا وی را می راند و حتی به چوب و سنگش می آزد، فقیر راهب اینهمه را با صبر و بردباری تحمل کند و هر چه را به وی می رسد از جانب خداوند بداند و آنگاه است که وی به «سعادت کامله» نایل آمده است و به مرتبه قدس و طهارت واقعی اولیاء حق رسیده است [۳۱]. آیا طنین صدای درویش مسلمان فانی و از خود رسته یی را، مثل عیاضی که هفتاد بار غزا کرده بود* و آن درویش که در کشتی متهمش کردند*، درین موعظه آکنده از درویشی و خاکساری نمی توان باز یافت؟

ج

به هر حال این فقر و در یوزگی که وسیله تزکیه و تهذیب نفس است با در یوزگی کاهلانه یی که ناشی از توکل نامحمود و مبنی بر اجتناب از هر گونه کسب و عمل است تفاوت دارد؛ و هر چند بعضی از صوفیه این گونه توکل مذموم را هم از مقوله مجاهده تلقی کرده اند و درویشی خوانده اند، باز به هر حال به قول مولانا، فرق است بین آنکس که درویش است به خدا و تشنه به خداست با آنکس که درویش است از خدا و تشنه به غیرست*. چون آنکس که تشنه حق است دایم از جود او آب لطف می چشد، و آنکس که تشنه غیرست هر چند درویش می نماید درویش نیست؛ و عشق حق و فنای از خودی که نشان درویش واقعی است درد و نامرادی می خواهد، و هر مدعی بی حقیقت را لاف آن نمی رسد؛ و آنکس هم که به این مایه نامرادی و خاکپاشی خرسندست از اینکه خلق عالم او را دیوانه و سودازده بپندارند یا این احوالش را ناشی از شکست و سرخوردگی بخوانند پروایی ندارد.

ح

البته نزد سالک طریقت، مادام که راه خود را در پرتو شمع شریعت می پوید، هدف مجاهده با نفس قطع کردن ریشه تمام شهوت های نفسانی نیست، مقهور کردن و به فرمان درآوردن آنها مرادست. از همین روست که رهبانیت را اهل مجاهده با نظر مساعد نمی نگرند؛ چرا که عفت هم بدون وجود شهوت تحقق نمی یابد*، و شهوت اگر طغیانش موجب فسادست اعتدالش شامل ضرورت بقای نسل و دوام نوع انسانی است. پس نیل به کمال روحانی که سالک طالب آنست موقوف به قطع شهوتها نیست، به غلبه بر آنهاست. و مجاهده با نفس هم که صوفیه آن را جهاد اکبر می خوانند جهت آن نیست که تن و نفس را به کلی نفی نمایند، برای آنست که آنها را برای نیل به مقصد تحت فرمان خویش درآرند*. و اینهمه نشان می دهد که

طریقت در نزد مشایخ از شریعت جدایی ندارد، و راه سالک جز با روشنی شمع
شریعت به مقصد حقیقت منتهی نمی شود.

خ



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

Perfetta letizia, Fratte Leone, San Francesco +/۳۷۵

* الف: ۷/۱ - ۲۰۶۶ مقایسه شود با ۲۶۰۸/۴، ۱۷۵۹/۲، ب: ۲۲۸۵/۱ - پ:
 ۲۷۸۴/۱، ۲۷۸۹/۱ - ت: ۱۶۴۳/۲، ۲۲۹۱/۴، ۲۳۰۰/۴ - ج: ۲۶۶۷/۵،
 ۷۲۶/۴ - ح: ۱۶۱۴/۳، ۳۷۸۰/۵، ۳۴۷۸/۲ - ح: ۲۷۵۱/۱ و عنوان بعد
 - ۳۱۰/۱، ۵۷۷/۵

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 721 تا صفحه 740



نویمان ای آنکه چون تو پاک نیست

۱۵. مقصد حقیقت

۳۷۶

هر چند جاژه طریقت را آنگونه که از تقریر مولانا برمی آید جز در روشنی شمع شریعت نمی توان طی کرد، البته پوینده راه نه شمع را همچون مقصد خویش می نگرد، نه توقف در جاژه را به جای نیل به مقصد جایز می شمرد. چنانکه بیمار هم هر چند علم طب آموزد و پرهیز و دارو را کاربندد، تا به صحت که غایت آنهاست دست نیابد از آن علم و عمل فایده بی حاصل ندارد. سالک نیز تا به معنی شریعت و طریقت، که حقیقت در واقع تمیزی از آن است، تحقق پیدا نکند، از آن هر دو چنانکه باید بهره بی نمی یابد. به گفته بعضی مشایخ، حقیقت لب شریعت محسوبست و حکم مغز بادامی را دارد که شریعت قشر آنست، اما مغز البته بدون قشر که محافظ آنست باقی نمی ماند، و تا وقتی مغز کمال نیافته است و هنوز خام و ناتمام است اگر آن را از پوست جدا نمایند البته تمام آن تباه و ضایع می شود؛ پس به هر حال همین قشر شریعت هم برای لب حقیقت لازم است. و از همین تشبیه پیداست که از لحاظ جوهری هم حقیقت با شریعت مغایر نیست؛ چون در شجر هم میوه با ریشه، و قشر با دانه تجانس دارد؛ و حقیقت که بار درخت شریعت محسوبست البته مغایر با درخت نمی تواند بود، و هر چند درخت بی بار هست باری بار هم خود جز از درخت حاصل نمی آید^۱. پس سالک طریقت اگر درخت شریعت را با ملاحظه و عمل بارور نکند نمی تواند حقیقت را که بار این درخت محسوبست دسترس پذیر یابد. درست است که وقتی علماء ظاهر حقیقت را عین شریعت می خوانند و علم اهل باطن را نفی می کنند دعوی شان نزد اهل باطن نامقبول تلقی می شود^۲، اما مشایخ قوم قول کسانی را هم که ادعا دارند حقیقت با شریعت جمع نمی آید و چون حقیقت کشف گشت شریعت برخیزد نیز باطل و منسوب به اهل

الحاد می‌شمرند.^۴

الف

در واقع احتمال مغایرت جوهری بین حقیقت با شریعت مبنی بر تصور طور ماوراء عقل است. ولیکن طور ماوراء عقل وقتی مجوز این احتمال تواند شد که خود مخالف و مغایر با حاصل وحی و نبوت باشد. اما کسانی امثال غزالی که در توجیه اقوال صوفیه قایل به وجود «طور ماوراء عقل» گشته‌اند آن را عبارت از همین معنی وحی و نبوت دانسته‌اند. و اگر مراد از طور ماوراء عقل امری جز وحی و نبوت باشد، قول بدان منجر به ابطال شرایع و انسداد باب ایمان می‌شود [۱]؛ و چون اینگونه طوری با حکمت و برهان هم که طور عقل است مغایرت دارد چیزی جز اوهام فاسد و دعاوی باطل نخواهد بود، و پیداست که هدف ریاضات صوفیه و تمسک آنها به آداب طریقت نمی‌تواند نیل به چنین امری باشد. از اینجا برمی‌آید که تصور تفاوت بین شریعت و حقیقت متضمن تضاد و تقابل بین آنها نیست، شریعت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت محسوبست و بدینگونه هیچ یک از آن دیگر خالی و بی آن تمام نخواهد بود. پس اگر تفاوت بین آنها هست اختلاف در مراتب سلوک سالکان است و بدینگونه، برخلاف آنچه از بعضی مترسمان و مدعیان قوم منقولست، در نزد مشایخ حقیقت و شریعت با یکدیگر تلازم دارند و یکدیگر را تأیید می‌کنند و از آنچه طریقت خوانده می‌شود نیز جدایی ندارند، تفاوت آنها بر حسب تفاوت حالات و مقامات اهل ایمان است؛ حتی به حکم اشارت الشریعة اَقوالی و الطریفة اَعمالی و الحقیفة حالی، هر کس آنچه را گفتار پیامبر محسوبست می‌پذیرد و عمل می‌کند اهل شریعت است، آنکس که آنچه را کردار اوست می‌ورزد اهل طریقت است، اما اهل حقیقت آنکس باشد که آنچه را وی دیده است مشاهده می‌کند.^۵ پس تفاوت در اصل و جوهر حقیقت و شریعت نیست در مراتب سالکان راه آنهاست. از این جمله آنکه به عبادت حق بسنده می‌کند در مقام شریعت است، آنکه دایم دل را با وی حاضر می‌دارد در مقام طریقت است، و آنکه وی را مشاهده می‌کند در مقام حقیقت. و بعضی محققان گفته‌اند مقام شریعت مرتبة علم الیقین است، مقام طریقت مرتبة عین الیقین، و مقام حقیقت مرتبة حق الیقین محسوبست.^۶ و هر چند مرتبة حق الیقین نزد بعضی مشایخ «آنست که بدان راه نیست» [۲]، لیکن مقام حقیقت هم که عبارت از «وصول الی الله» است همچنان برای هر کسی دست‌یاب نمی‌شود؛ و قول شهبلی که در تفاوت این مراتب می‌گوید «شریعت آنست که او را طلبی و حقیقت آنست که او را بینی»^۷ نیل به این مقصد را امری نشان می‌دهد که به آسانی نمی‌توان بدان امیدداشت. و اگر شریعت التزام عبودیت، و حقیقت مشاهده

ربوبیت^۱ محسوبست پیداست که هر چند بین اصل آنها مغایرت نیست، بین مراتب آنها تفاوت بسیارست.

به هر حال اشارت قول مشایخ که در بیان تفاوت این مراتب گفته اند که الشریعة أن تُقْبَلَهُ وَالطَّرِيقَةُ أَنْ تَقْصِدَهُ وَالْحَقِيقَةُ أَنْ تَشْهَدَهُ^۱، نشان می دهد که آنچه مقصد سالک به شمارست مشاهده حق است، اما نیل بدان هم بی آنکه نخست وی را آنگونه که شرط عبودیت محسوبست عبادت نماید و آنگونه که لازمه سلوک رهروی جازم است به قصد و طلب وی برخیزد البته ممکن نیست. معهذا هر چند وصل به حق که عبارت از نیل به مقصدست توهم اتحاد با آن را الزام نمی کند و شهود حق در مفهوم صوفیانه آن مستلزم اتحاد و حلول، که بعضی متشرعه و متکلمان به صوفیه منسوب داشته اند، نیست، لیکن نیل بدان هم جز با رفع موانع و حجابهایی که سالک را از مقصد باز می دارد و وی را به «جاده» یا «دلیل» مشغول می سازد حاصل نمی شود. و در واقع چون غایت سیر در جاده طریقت جز آنچه مولانا آن را «الوصول الی الله» می خواند و در دیباچه دفتر پنجم مثنوی از آن تعبیر به «حقیقت» می کند چیزی نیست، استغراق در غایت و مقصد که گاه ممکن است سالک را از توجه به راه و دلیل که عبارت از طریقت و شریعت است منحرف دارد، و البته آنکس که بر بام رفیع است دیگر به نردبان که وی آن را برای عروج بر بام می خواست حاجت ندارد، و آنکس هم که به وصال محبوب رسیده است دیگر به واسطه که موجب ایصال او بوده است اشتیاق و علاقه بی نشان نمی دهد*؛ ولیکن این ذوق وصال هر چند واصل را از واسطه بی نیاز می دارد؛ واسطه را هم در نزد وی در خور نفی و نفرت نمی سازد.

به علاوه چون در هر حال نیل به مدلول بدون دلیل حاصل نیست، قبل از وصول به مدلول هم ترک دلیل خلاف عقل است. و البته دلیلی که طالب را به مدلول و مطلوب می رساند اگر ترک کردنش جایز باشد، نفی کردنش نارواست. اما هر چند در مقام وصال بین طالب و مطلوب هیچ چیز گنجایی ندارد، انصراف از واسطه هم در حکم نفی آن محسوب نیست. در چنان حال طالب سالک حتی «خودی» خود را هم که موهوم غیریت و اثنبیت است در می بازد. و اینکه در خبر کمیل [۳] هم حقیقت عبارت از صحو معلوم یا محو موهوم خوانده می شود اشارت به همین حال سالک است که با وصال به حق کل عالم را موهوم بل معدوم می یابد. و شک نیست که برای نیل به این حال، سالک از قید زمان و مکان و از حد شریعت و آداب در می گذرد؛ و وقتی در نهایت سیر الی الله به چیزی از آنچه «احوال» صاحب

شریعت محسوبست تحقق پیدا کند البته از اینکه در آنچه به شریعت تعلق دارد دچار لغزش گردد ایمن می ماند. و مثل زید، که حقیقت ایمان او در مثنوی تصویری از نیل به این مفهوم از حقیقت محسوبست، از طریق التزام ریاضات و مجاهدات خاص اهل طریقت به مقام کشف و مشاهده می رسد* و بدینگونه، حال او مصداق حال آن قوم می گردد که مولانا وصف حالشان را از حدیث رسول نقل می کند و آنها را با وی - بارسول - هم همت و هم گوهر می یابد*، و معلوم است که نیل به این مرتبه بدون التزام شریعت ممکن نمی شود.

ت

باری هر چند وصول الی الله و آنچه لقاء رب و مشاهده ربوبیت خوانده می شود، آنگونه که از تقریر مولانا در دیباجة دفتر پنجم مثنوی [۴] برمی آید، بدون عمل صالح که التزام عبودیت و متابعت شریعت لازمه آن است حاصل نمی شود، سالک با رهایی از خود و نفی انیت که لازمه محبت حق و عشق راستین است نمی تواند راه طلب را تا نهایت آن دنبال کند؛ و با آنکه این رابطه عشق و محبت هرگز ورطه‌یی را که بین واجب و ممکن وجود دارد پر نمی کند، استغراق و استهلاک عاشق را در وجود معشوق که مشاهده و فنا حاصل آنست قابل تحقق می سازد؛ و این معانی به الهیات صوفی که در مثنوی انعکاس دارد به طور بارزی رنگ صمیمانه می دهد، و آن را بیشتر بر تجربه‌یی ادراکی مبتنی می دارد تا بر استدلالی نظری، و در حقیقت به جای آنکه در آن به اثبات وجود حق و بحث در ذات و صفات وی پردازد، به نفی انیت عبد و فنا وی در صفات حق اهتمام می کند.

ث

۳۷۷

به هر حال مثنوی چون بیشتر مبتنی بر عرفان عملی است در الهیات هم به آنگونه مباحث که نزد اصحاب عرفان نظری مطرح است ناظر نیست، و آن اندازه هم که اینگونه مباحث در جای جای آن مطرح می شود غالباً از آن روست که آنچه را حقیقت نام دارد با شریعت خالی از تضاد نشان دهد. و هر چند مولانا از خوض درین مسأله که عقل جزوی در آن به ورطه حیرت فرو می رود و اگر طریقی

۱/۳۷۶ - شرح گلشن راز/ ۲۹۶ - ۲ - انس التأیین/ ۱۶۱ - ۳ - اللع/ ۴۳ - ۴ - کشف
المحجوب/ ۴۹۹ - ۵ - نسفی، انسان کامل/ ۳ - ۶ - طریق/ ۳۲/۱ - ۷ - تذکرة الاولیاء
۱۷۷/۲ و ۸ - قشیریه/ ۴۳

برای نیل بدان هست جز عقل وحیی و متابعت از آن نیست عمداً اجتناب دارد، در آنجا که این مباحث در کلام وی مجال طرح می‌یابد الهیات وی طریقه اهل برهان را با شیوه اهل کشف به هم می‌آمیزد، و به جای آنکه عالم حس را وسیله اثبات عالم غیب نماید عالم غیب را ضماندار اثبات عالم حس می‌سازد.

الف

در واقع اینکه خداوند در زبان اهل عرفان «حق» خوانده می‌شود مخصوصاً از آن روست که وجود وی در نزد آنها حقیقت ثابت است و لاجرم حاجت به اثبات ندارد، آنچه وجودش به اثبات محتاج است وجود ماسوی است که وصف باطل مصداق آنست، و قصه شمس تبریز با آن طالب علم مغرور که مولانا در فیه مافیة بدان اشارت دارد متضمن تقریر همین معنی است [۵]. بدینگونه محرک عارف در توجه به حق اثبات ذات و صفات او نیست، نفی ذات و صفات خویش است، و عشقی که وی را در تمام طول جاده طریقت به دنبال حقیقت که وصول الی الله در پرتو هدایت شریعت الهی است به پویه و طلب وامی دارد نیز جز همین تسلیم و قبول عاشقانه چیزی را اقتضا نمی‌کند.

ب

ازین رو، برخلاف اصحاب عرفان نظری که بحث در ذات و صفات حق را «اسرار بلند» تلقی می‌کنند، وی در آنچه به ذات و صفات خداوند مربوط است به جای بحث و نظر به سنت و شریعت تمسک می‌کند و برای آنکه افراط در تشبیه یا تنزیه مایه لغزش فکرش نشود غالباً از طرح این مباحث احتراز می‌جوید، و با اینهمه آنجا که مسأله را در بین موسی و شبان مطرح می‌سازد*، در عین آنکه حق را ماورای تشبیه و تنزیه نشان می‌دهد، تشبیه صمیمانه چوپان ساده‌دل را کمتر از تنزیه خشیت آمیز موسی مورد توجه و قبول حق نمی‌یابد.

پ

این نکته هم که وجود خدا را بر رغم حکیم مُفَلِّسِف از جنبه نظری محتاج به اثبات نمی‌یابد ناشی از همین طرز تلقی صمیمانه اوست که با وجود حق همه ماسوی را عدم محض می‌بیند، و پیداست که نمی‌تواند آنچه را جز «نیست هست نما» بی نیست شاهدهی بر وجود «هست نیست نما» بی سازد که هست واقعی جز وصف او نیست و هر چند بیچون* و لاکیف است و ضدی برایش قابل تصور نیست*، انصالی بیچون، بی تکلیف و بی قیاس هم با جان ناس دارد*؛ و از آنجا که کار با کریمان دشوار نیست*، عشق سالک می‌تواند وی را در حضرت او به مقام مشاهده‌یی که در مرتبه قرب برای رسول حاصل گشت نایل نماید.

ت

آیا همین معنی که صوفی از خدا تعبیر به «هو» می‌کند* و این تعبیر خود حاکی از شعور به غیبت و حضور خود وی از ذات اوست صبیغه صمیمانه‌یی را که در

الهیات صوفیه هست نشان نمی دهد؟ در واقع طعن بر آنکس هم که از هوبه نام هو قانع می شود* نیز به طور ضمنی حکایت از انس و عشقی دارد که عارف واقعی را با معشوق حقیقی در میان است و مدعی کاذب البته از آن احوال بویی نمی برد. به علاوه، وقتی مولانا عشق را وصف حق می داند و خوف را وصف مربوط به خلق می خواند*، در حقیقت اشارت به صمیمیت و آنسی دارد که عارف را به حق راه می نماید*، و زاهد ترسکار و باحث مستغرق در چند و چون را بدان مقام راه نیست.

ث

۳۷۸

آنچه این رنگ صمیمانه‌ی را که در الهیات صوفیه انعکاس دارد جلوه بارز می بخشد طرز تلقی آنها از صفات الهی است که هر چند زاید بر ذات نیست و از آن جدایی ندارد، در نزد صوفی تا حدی به سبب تجانس اسمی هم که باشد وسیله تحقق وصول الی الله محسوبست، و صوفی نظریه فناء فی الله را بر مفهوم فانی شدن صفات بشری خویش در صفات الهی مبتنی می سازد، و سلوک خود را عبارت از تخلق به اخلاق الهی و خروج از صفات بشری می خواند، و تجلی حق را هم که تجربه شهودی خود اوست در حد تجلی صفات و همچنین تجلی افعال و آثار که مربوط به صفات است برای خود قابل تحقق می داند، و آنچه را تجلی ذات نام دارد و ماورای صفات است امری می داند که مثل تجلی طور بدون اندکاک هستی خویش نیل بدان ممکن نیست. و بدینگونه بی آنکه ذات را قابل دسترس تصور کند، از طریق رهایی از خویش خود را در صفات حق فانی می نماید و با نیل به عشق و معرفت شهودی، مقصد سلوک خود را در جاذبه طریقت قابل تحقق می بیند و عشق و معرفت خود را هم از طریق تحقق به صفات به اتصال و وصال منجر می یابد، و به هر حال ارتباط با خدا را از طریق صفات الهی برای خود ممکن می بیند و «تعالی» ذات را مانع از این ارتباط نمی یابد.

الف

با آنکه صوفی در غلبات شور و شوق گه گاه توقف در صفات را حجاب مقصود می یابد*، توجه به این نکته که احاطه بر ذات هم برای وی محظورست و به هر حال جز از طریق صفات امیدی به وصول الی الله نمی توان داشت*، وی را به همین شناخت و مشاهده صفات حق خرسند می دارد و صفات حق را آفتاب معرفت* و موجب و وسیله شناخت می یابد. حتی مشاهده صفات و استغراق در آن را غایت

۳۷۷/ * پ: ۱۷۴۴/۲، ت: ۱۶۱۷/۶، ۱۶۱۹/۶، ۱۶۲۰/۴، ۲۲۱/۱، ث: ۴۷۳/۱،

۳۴۵۳/۱، ۲۱۹۲/۵، ۲۱۸۵/۵،

سلوک خویش تلقی می کند، و بی این مشاهده نانی که می خورد برایش گوارنده نمی نماید* و جز به امید شهود این اوصاف یک جرعه آب هم از آبشخور عالم به او ذوق نمی دهد*.

پ

مهذا این انصراف از ذات به صفات هم به هیچ وجه حاکی از سهولت دریافت و آسانی احاطه انسان بر صفات الهی نیست، چنانکه عقل در ادراک صفات هم غالباً خیره می شود و از عظمت آنها به حیرت دچار می شود. به علاوه رحمت حق گاه ممکن است به صورت قهر نازل شود، یا قهرش صورت رحمت بگیرد، و اینکه هر دو حقیقتی واحدست* و تفاوتشان در آثاری است که بر آنها ترتب دارد خود عقل را به حیرت می اندازد، و این معنی نشان می دهد که معرفت صفات هم مثل معرفت ذات است، احاطه آن برای عقل جزئی (§ ۳۲۹، ۳۳۰ پ و مابعد) ممکن نیست و آنکس که از عقل وحیی بهره‌ی ندارد از ادراک لطایف و اسرار آن محجوب می ماند.

پ

در مورد اسماء و افعال الهی نیز مولانا از موضع سنی ماتریدی می نگرد، و در عین حال بیشتر از نظرگاه صوفی در آن باب داوری می کند تا از دیدگاه اهل حکمت و کلام. فی المثل به مناسبت اشارت به نام سمیع و بصیر خاطر نشان می کند که این نام‌ها مشتق از اوصاف قدیم است [۶]، و اینکه خداوند خود را در قرآن کریم سمیع و بصیر و علیم می خواند از آن روست که تا انسان وی را همواره بر افعال و اقوال خود ناظر و شاهد بیابد*، ورنه نام «علت اولی» که باحث فلسفی بر ذات وی اطلاق می نماید مثل همان لفظ علت متضمن معنی سقم و فناست* و البته ناراست و نارواست. در واقع از همین روست که این نام علت اولی را دون مقام عظمت و جلال حق نشان می دهد* و عارف را از اینکه در عبادت و نیایش به آنچه حکما علت می خوانند* ناظر باشد تحذیر می کند، و بدینگونه هم توقیفی بودن اسماء الله [۷] را نشان می دهد و هم دیدگاه عرفانی خود را از نظرگاه اهل فلسفه جدا می دارد.

ت

در باب افعال الهی به این نکته که هرگز فعل وی بی حکمت نیست و آنچه می کند بر حکمت‌های باطن مبتنی است* تأکید بسیار می کند. و پیداست که اینجا به رد قول کسانی نظر دارد که حکمت‌های باطن را نفی می کنند و با این طرز تلقی در واقع می خواهند وجود هرگونه غایتی را در کار عالم انکار کنند* و جایی برای قبول بعث و حشر و حساب باقی نگذارند. مهذا این نکته را که فعل حق بیچون و بلاکیف است و آن را نمی توان بر وفق حکم عقل و حس و ظاهر توجیه و تحدید کرد نیز در خور تأیید می یابد*، و نشان می دهد که در تمام آنچه در عالم اتفاق

می افتد فاعل واقعی خداست*؛ چرا که اسباب وعلل را وی به وجود می آورد و عزل و خرق سببها هم کار اوست*؛ و اگر کار وی موقوف اسباب باید باشد و جز بر اسباب کار نکند این اشکال پیش می آید که همان اسباب را هم ناچار باید با اسباب به وجود آورد و این فرض به تسلسل می کشد و ناچار باید آن را متوقف کرد و فعل حق را محدود و مشروط نساخت.

ث

به هر حال فعل حق اگرچه بر اسباب جاری است متوقف و مشروط بر اسباب نیست و خداوند که قدرت نامحدود و اراده نامتناهی دارد بر وفق مشیت خویش کار می کند و هیچ فعل وی موجب نیست، ازین رو گه گاه از اسباب کین مهرها می رویاند و از آنچه مفید گمان است مایه یقین ایجاد می کند*، باینهمه، تأثیر اسباب هم به حکم مشیت اوست. درست است که آتش اقتضای طبعش سوزانیدن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند می سوزاند، اما ممکن هم هست در بعضی موارد به حکم حق طبع خود را بگرداند و از سوزانیدن باز ایستد*. و اینگونه موارد که استثناست نشان آنست که خداوند اگر امور عالم را بر وفق اسباب جریان می دهد خود وی مقتید به اسباب و محتاج به تمهید آنها نیست، چنانکه تمهید اسباب هم از جانب انسان مسانع از تنفیذ مشیت او نمی گردد؛ و آنجا که مشیت و اراده او بخواهد بحر را آتش و آتش را گلزار کند و عادت و سنت خود را تغییر دهد، کیست که بتواند او را از آنچه مشیت اوست* مانع آید؟ چنانکه فرعون برای آنکه از ولادت موسی مانع آید صدها هزار طفل را کشت، اما موسی در درون خانه خود او به وجود آمد و همانجا پرورش یافت و قضا بر سبب او خنده زد* و نشان داد که هیچ تمهید و حيله یی نمی تواند آنچه را مشیت و اراده خداست از جریان باز بدارد.

ج

به علاوه فعل حق که در تمام اشیاء و اعیان عالم بر وفق مشیت ازلی و بدون توقف بر اسباب تصرف می کند، برخلاف آنچه بعضی صاحب نظران پنداشته اند، به قابلیت و استعداد قوایل هم مربوط و مشروط نمی شود. اینکه مولانا مفهوم قابلیت را هم نفی می کند* از آن روست که قابلیت هم خود از مقوله اسباب محسوبست و در واقع همان است که حکماء از آن به علت مادی و هیولانی هم تعبیر می کنند، و گوینده مثنوی که در مقابل قدرت و اراده فائقة خداوند تمام اسباب را نفی می کند البته قابلیت را نمی تواند بپذیرد، چون اگر قابلیت شرط فعل حق می بود هیچ چیز از عدم به وجود نمی آمد. از آنکه در عالم عدم (۲۶۵ ب-)، معدومات مساوی هستند و هیچ معدومی بر معدوم دیگر رجحان ندارد* به علاوه قول به اینکه قابلیت شرط فعل حق باشد منجر به این معنی می شود که آنچه مجرد استعداد و صرف ماده محسوبست

باید بر فعل حق تقدم زمانی داشته باشد و در آنصورت قول به قدیم ماده لازم خواهد شد و خداوند جز آنکه واهب صور و ناظم خلقت باشد نقشی نخواهد داشت.

ج

اما نفی قابلیت و رفض اسباب هم البته در معنی نفی سنت خلاقه الهی نیست، چرا که اتقان صنع هم بدون تصور انضباط و انسجام در سنت خلاقه ممکن نمی‌شود؛ و اینکه در قرآن وقوع هرگونه تبدیل را درین سنت الهی نفی می‌کند نیز از آن روست که هرگاه ضبط و انسجام این سنت در کار نباشد امور عالم اتساق و انضباط نمی‌یابد. فی المثل ممکن است باران به جای آنکه گیاه را برو یاند آن را از بین ببرد، و آفتاب به جای آنکه رطوبت را خشک کند مایه افزونی آن گردد، یا از هر ضدی ضدی پدید آید، گرگ از زهدان گوسفند برآید، و درخت در میان هوا ریشه گیرد؛ و اختیار انسان هم که امانت الهی در نزد وی محسوس است تمسک به اسباب و تمهید وسایط را بیفایده بیابد و در عمل فسخ و نقض گردد. و چون این معنی قول به جبر را الزام می‌کند و به تعطیل شریعت و سقوط تکلیف منجر می‌شود نزد مولانا البته قابل تصدیق و دفاع نخواهد بود. و اینهمه معلوم می‌دارد که هر چند فعل حق محدود به اسباب نیست باری بر وفق سنت لایزالی جریان دارد که در آن جز به اراده حق تبدیل و تبدل راه ندارد و بی نظمی و هرج و مرج را هم اجازه نمی‌دهد؛ و همین معنی موجب می‌شود که خرق و تبدیل آن وقتی به مشیت حق صورت گیرد موجب اعجاب عقل جزوی گردد و هرگاه بر دست پیغمبری همراه با تعدی انجام پذیرد معجزه‌یی واقعی تلقی گردد.

ح

باری فعل حق و آنچه به حکم اراده او در عالم واقع می‌شود بر وفق سنتی لایزال و تبدیل ناپذیر جریان می‌یابد، و ازین رو در مقابل آنچه قضاء حق و مشیت اوست هیچ امری موجب دفع و ردّ نمی‌شود. و اراده حق البته محلّ حوادث نیست و برخلاف اراده انسانی هرگز بین دو جانب امر واحد تردد ندارد [۸] تا تبدیل آن قابل تصور باشد؛ ازین رو نه فقط حیل و جهاد انسان قادر به تغییر آن نیست. طلب و درخواست خاضعانه عبد و تضرع و تسفل وی نیز که «دعا» نام دارد در تبدیل آن تأثیری نمی‌تواند داشت. درست است که انسان گه‌گاه با توسل به دعا فی المثل از بیماری شفا می‌یابد یا به مرادی بمیدان حصول دست پیدامی‌کند، اما این مواد متضمن تبدیل در قضای الهی نیست. ظاهر آنست که قضای الهی شفای بیمار و حصول مراد را اقتضا داشته است، اما توسل به دعا هم ضمن آن قضا مندرج بوده است؛ و در حقیقت گویی مشیت الهی اقتضا می‌کرده است که طالب مراد و بیمار با توسل به دعا به مقصود رسند نه بدون آن.

خ

پس نفی امکان تبدیل از سنت و قضای الهی با الزام و استحسان توسل به دعا منافات ندارد. و از این روست که تمسک به دعا در اشارت قرآن (۶۵ و ۶۰/۴۰) آمده است و در حدیث هم هست که وقتی خداوند دعای مؤمن و تضرع او را به اجابت مقرون نمی‌دارد* از آن روست که ناله و زاری وی را دوست می‌دارد.^۱ و این نکته که پیامبر از مسکینان دعا التماس می‌کرد* نیز نشان می‌دهد که دعا را مضمّن تأثیر و قلوب مسکینان را مورد توجه حق می‌داند. مولانا در قصه شیخ احمد خسرو به و غریبان* نشان می‌دهد که زاری و تضرع بنده داعی رحمت حق می‌شود، و در خطابی که طی آن خداوند از موسی می‌خواهد تا وی را از زبان غیر بخواند* تأثیر دعا را در نیل به مقصود معلوم می‌دارد. قصه بلعم باعور*، و قصه صحابی رنجور*، که در مثنوی نظایر متعدد دارد، نیز از اهمیت و تأثیر دعا حاکی است. در عین حال در قصه آن مرد فلسفی* که اشارت قرآن را نه‌آنگونه که بایست تلقی کرد و در خواب از طپانچه غیبی کور شد خاطر نشان می‌کند که اگر وی به استغفار صمیمانه و توبه و دعایی خاضعانه متمسک می‌شد روشنایی چشم خویش را باز می‌یافت*، اما سیه‌دلی و الحادش او را از ذوق توبه و دعا باز می‌داشت؛ و از اینجا بر می‌آید که هر مردودی هم تمسک به دعا نمی‌کند. در قصه دقوی* نیز مولانا نشان می‌دهد که اولیاء حق و خاصان درگاه وی در تسلیم به حکم مشیت وی چندان رسوخ دارند که هرگز لب به دعا هم نمی‌گشایند، و آنجا که حکم و قضای حق حاکم است تمسک به دعا را بلفضولی و خلاف رسم ادب* می‌یابند.

د

۳۷۹

وقتی مولانا خاطر نشان می‌کند که بحث کم جوئید در ذات خدا*، البته چنانکه خود وی می‌گوید، به حدیث نبوی ناظرست. اما محتوای این اشارت که از رسول نقل است: تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ، از عجز انسان در دریافت ذات حاکی است؛ و اینکه در عهد افلاطون هم (قواتین، شماره ۸۸۵ ب)

۱/۳۷۸ - احادیث مثنوی/۲۲۳

۳۷۸/۳ * ب: ۲۸۱۳/۲، ۴۱۸۲/۳، ۵۳/۲، ۳۰۷۹/۲، ۳۰۸۱/۲ پ: ۴/۴-۳۷۴۳
 ت: ۲۱۵/۴، ۲۱۹/۴، ۱۶۲۵/۲، ۳۵۷۶/۳ ث: ۲۸۸۱/۴، ۲۸۷۹/۴، ۳۱۱-۱۲/۱
 ۱۸۳۴/۱، ۵۴۸/۱ ج: ۵۴۶/۱، ۳۰/۱-۸۲۹، ۱۶۲۷/۲، ۷۶۶/۲ چ: ۱۵۳۷/۵
 ۱۵۴۲/۵ د: ۴۲۱۷/۶، ۱۶۳۲/۶، ۳۷۶/۲، ۱۸۰/۳، ۳۲۹۸/۱، ۲۱۴۱/۲
 ۱۶۳۳/۲، ۱۶۴۲/۲، ۱۹۲۴/۳، ۲۲۸۷/۳

انسان این عجز خود را در زمینه شناخت ذات خالق در یافته است [۹] نشان می دهد که تفکر در ذات حق انسان را از تزکیه نفس و آنچه موجب نیل وی به کمال است باز می دارد و حاصلی هم ندارد. در عین حال اشتغال به صفات هم در نزد مولانا انسان را از توجه به ذات محجوب می دارد* و نشان خذلان محسوبست. با اینهمه، آنچه از حق در اندیشه انسان می گنجد و آنچه تفکر انسان از ذات و صفات وی در می یابد چیزی جز مخلوق اندیشه محدود خود وی نیست، این تصور محدود هم به هر حال رنگ زجاجة وجود خود وی را دارد؛ ازین رو پذیرای فناست. و خدا آنست که در اندیشه در نمی آید*. و اینکه در خبر هم هست که *كُلُّ مَا قَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَا يَكُم فِي آذَقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ يَتَلَكَّمُ قَرْدًا وَإِلَيْكُمْ أُنزِلُ مِنْ سَمَوَاتٍ مَعْنِي سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ* از جهت انسانی حایل و حجاب حق هم هست، از جهت الهی رافع حجاب و کاشف وجه حق نیز می شود؛ و بدینگونه هر چند صورتش بت می نماید معنی آن بت شکن* محسوبست، و به هر حال ذهن انسان را از ما سوی منحرف می دارد و به سوی آنچه ماورای آنست می کشد.

الف

بدون شک آنچه این تصور محدودی را که انسان از ذات الهی دارد حجاب راه وی می کند و آن را مثل اوئان و اصنام مانع وی در وصول به حق می سازد و ساوس نفس است که سالک را در باب ذات به تشبیه مایل به تجسیم یا تنزیه مایل به تعطیل می کشاند. در واقع تا وقتی سالک به کلی از جاذبه «خودی» خود رهایی نیابد هوای خویش را به تعبیر قرآن (۲۳ / ۴۵) اله خویش می سازد. و اینکه کسنوفانس از اقدمین حکماء یونان هم بر سبیل تعریف در حق عامه می گوید که چهار پایان و ستوران هم هرگاه برای خود معبودی در نظر آرند آن را هم به صورت خویش تصویر می نمایند [۱۰] نیز به نظر می آید به همین تأثیری که نفس در ینگونه تصویرها دارد ناظر باشد.

ب

آیا از این معنی که از ذات حق هر کس تصویری دارد که خاص او و مخلوق و هم اوست، می توان این نتیجه را گرفت که پس درینصورت هیچ کس حق ندارد تصویری را که خود وی از ذات حق دارد از تصور دیگران درست تر بداند و دیگران را به سبب تفاوتی که در اعتقاد آنها با معتقدوی هست تکفیر نماید؟ حقیقت آنست که وسعت مشرب بعضی از صوفیه به این سؤال جواب مثبت می دهد؛ و در واقع برخی از صوفیه اشارت جنید را هم که درین باره بر سبیل تمثیل می گوید *لَوْ أَنَّ الْمَاءَ لَوْ أَنَّ يَأْتِيهِ مَتَّضِعًا لِحَوَايِ أَيْنَ اسْتَتَاجَ تَلْقَى كَرْدَةً* که چون هر کس در حد ظن و وهم خویش در باب ذات تصویری خاص خویش دارد در اعتقاد هیچ کس ازین

بابت طعن و اعتراض روا نیست [۱۱]. در قصه موسی و شبان هم مولانا به این نکته اشارتی دارد که افق دید او را از آنچه در اوهام محدود متشرعۀ سنی می‌گنجد آنسوتر نشان می‌دهد.

پ

اینکه در قصه موسی و شبان، خداوند با آنکه خود از پاکی و ناپاکی و از تشبیه و تنزیه هر دو برترست*، قول شبان را که بر اوصاف اهل تشبیه مبتنی است به لطف قبول تلقی می‌کند از آن روست که قول او بر بحث و نظر مبتنی نیست، بر عشق و تسلیم مبتنی است، به همین جهت ناشی از غلبۀ نفس نیست، و وصف مردم شوریده که شبان ساده دل مظهر رمز حال آنهاست مغلوبیت حال است، و شهودی است که بر اندازه ادراک صاحب شهود حاصل شده است؛ و چون استیلاء شهودی وی را مغلوب و مقهور داشته است، قول وی را با میزان کفر و ایمان نمی‌توان سنجید. حال او از آنگونه است که در محدوده قیل و قال تشبیه و تنزیه نمی‌گنجد، و آنچه اهل ملتها به خاطر آن یکدیگر را تخطئه می‌کنند از دایرۀ ذوق او بیرون است. و اگر درین حال به جای عتابهایی که موسی بر وی راند وی را به تفاوت مضمون تشبیه و تنزیه متوجه نمایند، احساس او در آن مغلوبیت روحانی خویش چیزی جز این نخواهد بود که در خطاب به آن‌بی‌نقش مثل گوینده‌مثنوی بانگ بردارد که مشبیه و موخید درین میان هر دو از تو خیران و خیره سر مانده‌اند* و در واقع و رای تو آنچه صورت هست و آنچه بی‌صورتی است چیزی جز وهم و پندار نیست.

ت

باری ارتباط خداوند با اسان که در شریعت منشأ عبادت و در طریقت مقصد سلوک را توجیه می‌نماید در عین حال مسأله تشبیه و تنزیه را در الهیات مطرح می‌کند. البته گرایش به تشبیه در مورد آله از دیرباز همواره در بین اقوام عالم وجود داشته است، و حتی این تشبیه غالباً به صورت آله نیز محدود نمی‌شده است، سیرت آنها هم با اوصاف انسانی از خواست و خشم و شهوت و سایر احوال بشری تصویر می‌شده است؛ چنانکه آله یونانی تمام صفات انسانی را واجد بوده‌اند، و گه گاه آنگونه که از تمریضهای بعضی نویسندگان و فلاسفه قوم بر می‌آید، اینگونه صفات آنها سرمشق فساد و گناه هم برای عام خلق می‌شده است.

ث

معهدا گرایش به تنزیه هم که نفی و سلب صفات انسانی را از آله اقتضا دارد در نزد قدما سابقه داشت. فی المثل نفی علم به جزئیات از آله مبنی بر تنزیه آنها از قبول عوارض و حادثات بود. و همین طرز تلقی سبب می‌شد که خدای خیر را از معرفت شروحتی خیر منزه بشمرند، و استدلال کنند که چون وجود وی منشأ شر نیست به معرفت خیر و شر حاجت ندارد [۱۲]، و این گونه اقوال در بین بعضی از اهل

مذاهب مسلمین نیز هست.

ج

به هر حال مسأله تشبیه و تنزیه در خارج از اقلیم ادیان الهی نیز بین اقوام باستانی سابقه دارد؛ و از اینکه در بین مسلمین نزد معتزله و اشاعره و حشویه مورد بحث می شود، طرح آن را نمی توان به تأثیر ادیان و عقاید اهل کتاب منسوب داشت. به علاوه در حالی که مبالغه در تنزیه تصور ارتباط شخصی بین انسان و خداوند را غیر ممکن و هرگونه تجربه سلوک عرفانی را نفی می نماید، مبالغه در تشبیه اندیشه حلول و اتحاد بین انسان و خدا را قابل توجیه می کند، و به مدعیان و متشبتهان صوفیه مجال می دهد تا با اینگونه دعاوی اقوالی را هم که از مشایخ قوم نقل است و به این گونه مقالات مربوط نیست در نزد منکران از این گونه مقالات جلوه دهند و احوال و احوال آنها را در خور نقد و طعن مشرعه سازند.

ج

همچنین اسناد عشق و محبت به خداوند (§ ۲۷۶ الف) و قول به آنکه محبت در نزد انسان مجازی است و حقیقت آن اختصاص به حق دارد^۲، بی آنکه خود با ضروره متضمن قول به تشابه صفات الهی با صفات انسانی باشد، الهیات صوفیه را تا حدی رنگ تشبیه می دهد؛ و سعی در نفی یا تأویل آن هم سلوک طریقت را از غایت و محتوی خالی می سازد. به علاوه اشارتهایی که در قرآن و حدیث در باب نفع روح الهی در انسان (۲۹/۱۵) و مرتبه خلافت او در ارض (۳۰/۲) و همچنین درین معنی که خداوند آدم را بر صورت خویش ساخت (§ ۲۳۱ ج) هست، رابطه محبت و عشقی را که در نزد صوفی بین انسان و خدا هست و سیر سالک از مقامات تبتل تا فنا بدان مربوط است قابل تبیین می کند؛ و نفی این رابطه نه فقط تمام سلوک اهل طریقت را بی معنی می سازد بلکه حتی مفهوم عبادت و آداب و حدود شریعت را هم از هر گونه غایتی خالی می نماید.

ح

۳۸۰

در الهیات مشوی هم مثل الهیات حکماء، مسأله حدود و قدم و رطه عبور ناپذیری است که ماسوی الله را از وی جدا نگه میدارد، و بین آنچه حادث و هالک است با ذات قدیم که بقا به او اختصاص دارد هر گونه اتصال فعلی

۱/۳۷۹ - احادیث مشوی/۱۴۲ ۲ - مشوی، دفتر دوم، دیباچه

Xenophanès + ۳۷۹

۳۷۹ / * الف : ۳۷۰۰/۴ ، ۲۸۱۲/۲ ، ۳۱۰۷/۲ ، ۳۷۰۳/۴ ، ۷۴/۲ ت : ۱۷۳۵/۲ -

و وقوعی را ازین ناحیه غیرممکن می سازد. در واقع عالم، که از حرکت و سکون خالی نیست، به حکم آنکه عرضة حوادث است ناچار حادث هم هست^۱؛ و چون حدوث مستلزم علتی است که وجود امر حادث را بر عدم آن مرجح سازد، پس حادث با علت خود که باید غیر حادث باشد هیچ رابطه‌ی جز افتقار و احتیاج بدان نمی تواند داشت. آنچه وجود علتی غیر حادث را برای عالم الزام می کند آنست که علت عالم اگر غیر حادث نباشد خود علت می خواهد و سلسله این علتها به تسلسل باطل می کشد و ممکن نیست. پس عالم وجودش مسبوق به غیرست و البته نمی تواند ورطه‌ی را که بین حادث و ذات قدیم هست گذاره کند و اتصال وقوعی با آن البته برایش غیرممکن است.

الف

بر خلاف حادث که اقتضایش در وجود، عبور از دهلیز امکان است، ذات قدیم اقتضای وجوب دارد، و شک نیست که آنچه وجودش به ذات خویش واجب باشد مسبوق به عدم نیست [۱۳]، و هر چه وجودش مسبوق به عدم و مرهون به فناست نمی تواند وسیله اثبات امری باشد که وجودش به عدم مسبوق نیست و آغاز و انجام بدان راه ندارد. و از این روست که صوفیه و صدیقان وجود عالم را که حادث و ممکن است وسیله اثبات وجود حق که قدیم و واجب است تلقی نمی کنند^۲؛ و آنکه وجودش به گمان آنها محتاج اثبات است عالم است، نه ذات قدیم که وجود عالم به وسیله او تحقق می یابد، و اگر ذات قدیم نباشد نه مایه‌ی برای وجود دارد نه ضامنی برای بقاء.

ب

۳۸۱

به هر حال عالم چون مسبوق به عدم و مرهون به زوال و فناست، همین مفهوم سبق عدم بر آن مستلزم این معنی است که آنچه این عالم را از عدم به وجود می آورد خود آن نباشد؛ و پدیده حدوث خود درین مورد آن اندازه قاطع و صریح هست که تصور وحدت وقوعی - نه شهودی - را بین حادث و قدیم در آنچه از لوازم توحید وجودی اعتبار می شود (§ ۳۸۲ ب -) نفی کند. در واقع رابطه قدیم با حادث درین مورد عبارت از ابداع است؛ و اینکه ذات حق را مُبدع می خوانند از آن روست که از لاشئ شئ ایجاد می کند (§ ۳۰۷ ب -) و به تعبیر حکما از آنچه لیس مطلق می خوانند تأییس شئ می نماید، و به قول مولانا فرع بی اصل و سند* برمی آورد.

الف

ملحد دهری که حدوث عالم را انکار می کند به این حجت می خواهد خود را از قید شریعت که حدود و احکام الهی را بروی الزام می کند آزاد نماید، اما

دعوی وی از کوتاه نظری و قصور ادراک ناشی است؛ و حال وی به کرم و پشه‌یی می ماند که نمی تواند تصور کنند باغ و درختی هم که آنها در آنجا هستند مثل خود آنها وجودشان فانی و حادث است*، و وقتی بوده است که وجود نداشته اند و زمانی هم می رسد که دیگر وجود نخواهند داشت. اما حکیم مشاء که این عالم را قدیم می خواند، هر چند قولش در حقیقت متضمن انکار صنع و نفی ابداع نیست، چون در هر حال به نحوی مبادی قول ملحد دهری را تأیید می کند البته در نزد صوفی متأله مردودست. و آنچه امثال غزالی (وفات ۵۰۵) را در تهافت الفلاسفه و ابن غیلان (وفات حدود ۵۷۶) را در رساله حدوث عالم به تکفیر مشائیان وا می دارد همین معنی است که لازم ظاهر قول آنها به هر صورت در نهایت به تعطیل شرایع و نفی حدود الهی منجر می شود، و پیداست که شریعت الهی نمی تواند اینگونه اقاویل را تحمل و تجویز نماید [۱۴].

ب

معهذا نزد حکیم مشایی، اگر عالم هم به یک تعبیر قدیم خوانده می شود بالضروره «غیر مخلوق» نیست، تا آنگونه که مخالفان حکمت دعوی دارند این قول وی به کفر انجامد و وجود صانع را محل تردید سازد. در واقع وی حدوث ذاتی عالم را که لازمه تأخر ذاتی معلول از علت است تصدیق می کند، و همین معنی توهم هرگونه وحدت و اتحاد بین عالم و صانع آن را نفی می کند. و اینکه این رشد در فصل المقال نزاع حادث و قدیم را در بین اهل نظر از مقوله نزاع لفظی و اختلاف در تسمیه می خواند از همین باب است. و به هر حال چون خداوند را علت تامه عالم می خوانند و تخلف و فاصله زمانی معلول از علت تامه خویش معقول نیست، نفی حدوث زمانی از عالم در نزد آنها خود لازمه قدیم ذاتی علت تامه آن محسوب می شود. خاصه که اسناد حدوث عالم به اراده قدیم اراده وی را هم در معرض توهم حدوث می گذارد. و با قول به حدوث ذاتی عالم و نفی حدوث زمانی از آن به اعتقاد حکما، می توان هم از این اشکالها رهایی یافت، هم فاصله‌یی را که بین صانع و مصنوع هست در تأخر ذاتی معلول از علت تامه تأیید و اثبات کرد [۱۵]. با اینهمه در مثنوی آنچه در نفی حدوث عالم از قول باحث فلسفی نقل می شود* بنای عالم را بی بانی و یا منحصر در خود عالم نشان می دهد، و اصراری که مولانا در تخطئه قایل دارد از آن روست که این دعوی در نهایت به آنچه قول دهریان است منجر می شود*، و آن قولی است که هم عقل

۱- این رشد، فصل المقال/۱۳

صاحبان اشراق و ذوق از آن ابادارد و هم با طرز فکر اهل ادیان و شرایع منافی است. پ

۳۸۲

در اقوال صوفیه آنچه فاصله عظیم بین حادث و قدیم را در می نوردد و کثرت و وحدت را با هم جمع می کند قولی است که توحید وجودی می خوانند؛ و این طریقه که وحدت وجود نام دارد، بدون تمسک به حلول و اتحاد، دیواره اثنیثت و غیریتی را که میان خلق و حق جدایی به وجود می آورد در هم می ریزد و از بین می برد. درست است که این قول را بعضی مشایخ صوفیه به شدت تخطئه و انکار کرده اند، اما تجربه شهودی آن در کلام قدماء قوم نیز هست؛ و اینکه اظهار این قول و بعضی لوازم آن را از جانب قدماء برخی از مشایخ از مقوله شطحیات صوفیه خوانده اند بیشتر برای اجتناب از پاره‌یی نتایج بوده است که متشرعه صوفیه و بعضی از اهل ظاهر بر آشکال غیر قابل قبول آن مترتب می یافته اند.

الف

به هر حال تقریر منسجم و مرتبی که ازین قول به بیان آمده است غالب این نتایج و لوازم نامقبول را هم به نحوی رفع و تأویل می کند، و آنچه عرفان نظری نام دارد و بیشتر به طریقه اصحاب شیخ صدرالدین قونوی و استاد وی محیی‌الدین بن عرب منسوبست این مذهب را توحید وجودی و حقیقت معنی توحید نشان می دهد. باآنکه این قول پیش از ابن عربی هم لااقل به صورتهایی ساده و شاعرانه در بین صوفیه بی سابقه نیست و در ادب فارسی هم پایان منطق الطیر عطار در اشارت وحدت بین سی مرغ و سیمرغ به این معنی تا حدی المام دارد [۱۶]، تقریری که در آثار ابن عربی و پیروان وی از این مذهب شده است به نحوی است که این قول غالباً با نام او مقرون و غالباً به طریقه او منسوب شده است.

ب

درست است که خود شیخ در تقریر این مذهب مخصوصاً در فصوص الحکم و فتوحات مکیه تدقیقات لطیف کرده است، لیکن کلام او غالباً به ابهام و ایجاز گرایش دارد با این حال تقریر منسجم و مستدلی که امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی و اصحاب آنها در شرح و نقد فصوص الحکم از این مذهب نموده اند اکثر شبهات و اشکالهایی را که در آن باره مقدر به نظر می آید دفع و حل می کند و با تأیید اقوال شیخ طریقه توحید وجودی را تقریر و تبیین دقیق می نماید.

پ

معهدنا غالب این شارحان قدیم شیخ نیز چون به استناد دعوی خود وی کتاب فصوص را به مقام محمدی منسوب می شمرده اند [۱۷] فهم آن را موقوف به مشرب ذوقی و کشف ایمانی می یافته اند و غالباً بی آنکه لازم بدانند تمام آن را از مصنف یا شاگرد وی تلقی کنند، کوشیده اند تا از طریق ذوق و کشف به حقیقت مقصود وی

راه بیابند. چنانکه شیخ عبدالرزاق کاشانی، شارح کتاب و شیخ و استاد داود قیصری، خود از قرار آنچه در طی مکتوب خویش به شیخ علاءالدوله سمنانی می نویسد، در مدت اقامت در شیراز و از طریق تأمل و تدبیر در متن به دقایق آن راه برده است. شیخ صدرالدین هم، چنانکه خود وی در کتاب نصوص خاطر نشان می کند، فقط خطبه کتاب را از مصنف به طریق تعلم تلقی کرده است و باقی آن را به کشف و ذوق و از جهت وحدت در مشرب دریافته است. مؤیدالدین جنیدی، که شرح نصوص او از اقدم شرحهای کتاب محسوبست، با تلقی همین خطبه کتاب از تقریر شیخ صدرالدین، به باقی کتاب و دقایق اسرار آن متفطن شده است [۱۸]. پس کسانی که بعدها ناچار بوده اند تمام کتاب را از تقریر استاد درک نمایند ظاهراً از دولت کشف و اشراق نصیبی نداشته اند و از مشرب واقعی شیخ و شاگردان طبقه اول به دور بوده اند؛ و با چنین حالی پیداست که تلمذ از استاد نمی توانسته است برای آنها مزیتی در فهم دقایق کتاب به شمار آید.

ت

به هر حال طرز تقریر غامض و دشوار شیخ ازین مسأله و سایر مباحث کتاب، که ظاهراً تا حدی نیز عمدی و به خاطر اجتناب از درگیری با مخالفان و طاعتان بوده باشد، سبب شده است که همواره در فهم مقاصد گوینده سوء تفاهم پیش آید. چنانکه حتی در عصر مولانا و در مجلس او گه گاه علماء اصحاب کتاب فتوحات مکیه شیخ را نامفهوم می یافته اند.^۱ انکار بلیغ شیخ علاءالدوله سمنانی هم در باب این قول وی، و مناقشه‌یی که درین باب بین علاءالدوله و شیخ عبدالرزاق کاشانی در طی مکاتبات آنها روی داده است نشان می دهد که از کلام وی در فتوحات و سایر آثار آنچه صریحاً مفهومی شده است نزد متشرع صوفی موجب انکار بوده است. مهذا شارحان شیخ قول وی را حقیقت توحید تلقی می کرده اند و بعضی هوانخوانش انکار منکران را در حق وی ناشی از دقت کلام وی^۲ و در واقع از تصور فهم آنها می دانسته اند. و شک نیست که قسمتی از اشکالها و اعتراضات که بر سخنان شیخ رفته است ناشی از تفاوت در نظرگاه است؛ و از همین روست که وی را بعضی تکفیر و تخطئه کرده اند، و برخی از اکابر اولیاء بلکه قطب وقت و خاتم اولیاء خوانده اند.

ث

البته ممکن است تفاوت قضاوت اهل عصر در باب وی تا حدی نیز ناشی از تفاوت طرز معامله و سلوک وی با خلق بوده باشد، و شاید از همین روست که فی المثل در همان قونیة عصر مولانا، شیخ صدرالدین در حق وی با تکریم فوق العاده‌یی در خور اولیاء و اقطاب سخن می گوید، اما شمس تبریز که در دمشق

یکچند با او صحبت داشته است او را از متابعت شریعت خارج می‌یابد و به دعوای ناروا منسوب می‌دارد؛ و در اشعار و اقوال خود شیخ نیز سخنانی هست که این هر دو نظر را تأیید می‌کند.

ج

اما اصرار و تأکیدی که شیخ علاءالدوله در تخطئه مذهب وحدت منسوب به وی دارد و مناقشه تندی که درین باب با شیخ عبدالرزاق کاشانی می‌نماید [۱۹] بدون شک، غیر از تقیدی که شیخ کبروی سمنان به حفظ ظواهر شرع دارد، تا حدی باید ناشی ازین معنی باشد که چون وی یکچند، قبل از دوران توبه و عزلت، در دستگاه ارغون و امرا و مغول با بخشیان و کاهنان بودایی ارتباط داشته است^۳ به احتمال قوی این قول را با بعضی عقاید آنها مناسب و موافق می‌یافته است و بدین جهت اظهار چنین سخنی را نوعی تمایل به ادیان اهل شرک تلقی می‌کرده است. ازین رو نه فقط آن را به شکل منقولش انکار و تخطئه کرده است^۴، بلکه در مجالس^۵ خویش نیز گه گاه لازم دیده است آن را تأویل کند [۲۰] و به صورتی که با ظاهر شریعت به نوعی قابل انطباق باشد حمل نماید.

ج

از لحن طعن آمیزی که مولانا در اشارت به فتوحات مکی شیخ دارد^۶ و آنچه شمس تبریزی در باب محیی الدین وعدم متابعت او از شریعت می‌گوید پیداست که مولانا و یارانش نباید چندان اعتقادی در حق ابن عربی داشته باشند، و هر چند پاره‌یی سخنان مولانا یادآور اقوال شیخ به نظر می‌رسد (§ ۲۶۵ ث و مابعد) به احتمال قوی این گونه موارد تشابه را باید از مقوله توارده محسوب داشت. شیخ صدرالدین قونوی هم که طعانه مثنوی (§ ۱۵۱ ب و مابعد) باید به حوزه یاران وی منسوب باشد نیز، با آنکه مولانا به حکم رعایت آداب در حق وی تکریم و تعظیم نشان می‌داده است^۷، ظاهراً در نزد مریدان مولانا و حوزه ارشاد وی چندان به دیده تکریم نگریسته نمی‌آمد؛ چنانکه حسام الدین چلبی در نزد مولانا یک بار از وی به عنوان «شیخ صدرالدین محدث»^۸ یاد کرد و تردید داشت که درین راه وی محقق باشد یا مقلد [۲۱].

ح

البته ممکن هست که در تقریر توحید وجودی ابن عربی برخی نقادانش دچار سوء تفاهم شده باشند، اما کسانی هم که دعاوی وی را با نظر تأیید نگریسته‌اند ناچار شده‌اند بسیاری از اقوال وی را از طریق تأویل قابل توجیه سازند. بعضی مدافعان امروز بنه‌اش حتی اسناد قول به وحدت وجود را به وی محلّ تردید یافته‌اند^۹. اما آیا امثال شیخ صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی که این قول وی را تقریر و توجیه کرده‌اند و عبدالرحمن جامی که وی را قدوة قایلان به وحدت

وجود خوانده است نیز وی را از روی خطا به اینگونه قوی منسوب داشته اند؟

خ

۳۸۳

طریقه وحدت وجود آنگونه که در اقوال ابن عربی و شارحان فصوص الحکم به بیان می آید وجود را حقیقت واحده‌یی می داند که به ذات خویش واجب باشد چنانکه هر چیز که جز آن است به آن محتاج است و او در وجود خویش به هیچ چیز محتاج نیست. هیچ کمالی جز به واسطه آن به اشیاء لاحق نمی شود و هر کمالی که در او هست از نفس اوست. نه جوهرست نه عرض، اما عین ماهیت افراد خویش است؛ تفاوت در افرادش نیز در نفس وجود نیست، در ظهور خواص آنست. این وجود واحد که در صور ممکنات ظاهر و عارض است در حقیقت با وجود حق که باطن، و مجرد از اعیان و مظاهرست جز در نسبت و اعتباراتشان - مثل ظهور و تعیین و تعدد - مغایر نیست؛ و این امور هم وصفهایی است که بواسطه تعلق به مظاهر به حقیقت وجود ملحق می شود [۲۲]. پس موجود فقط اوست و غیر وی را وجودی و حقیقتی نیست، از این رو اشیاء را هم که خلق می کند این خلق کردنش نیز خارج از حقیقت خود او نیست، چرا که خارج از او هیچ چیز وجود ندارد، و «او» اوست، و همه اوست [۲۳]. از اینجا است که محققان گفته اند وجود عین حقیقت واجب و غیر حقیقت هر ممکن است [۲۴].

الف

پس وجود من حیث هو وجود عبارت از ذات حق است، و آن را چون بدین لحاظ اعتبار کنند وجود مطلق است و آن عبارت می شود از حقیقتی که با همه چیز هست اما با آنها مقارنه ندارد، چرا که هر چه غیر از وجودست عدم است، و آنچه به وی موجودست و بی وی معدوم است چگونه با وی مقارن تواند بود؟ [۲۵] اما حق که وجود مطلق است از حیث اطلاق ذاتی که دارد بر وی هیچ گونه حکمی نمی توان کرد و هیچ وصف و نسبتی هم از وحدت و اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم وی به نفس خویش یا به غیر نمی توان به آن منسوب داشت [۲۶]، چرا که این همه مقتضای تعیین و تقیدست و وجود مطلق از همه این اعتبارات و اضافات منزّه است؛ و چون حق وجود محض، و واحدی است که وحدتش حقیقی و عاری از هرگونه نسبت

۱/۳۸۲ - مناقب افلاکی ۴۷۰/۱ ۲ - شعرانی، لواقح الانوار ۱/۱۸۸ صفحات
 الانس/۸-۵۴۷ ۳ - دنیاالہ جستجو/۱۷۱ ۴ و ۵ - صفحات الانس/۴۸۸ و ۵۵۵ و ۶
 ۷ و ۸ - مناقب افلاکی ۴۷۰/۱، ۵۴۸، ۴۷۱ ۹ - سطره عبدالباقی، محیی الدین بن
 عربی/۱۷۳، ۱۷۸ -

است، در مقابل آن هیچ گونه کثرت قابل تعقل نیست؛ و تعقل آن هم با تصور ضلش در علم نمی گنجد، بلکه آن «خودی خود ثابت و اثبات کننده است؛ اثبات شونده (۳۷۷ ب) نیست [۲۷]. در واقع وجود در حق عین ذات است و در غیر وی امریست زاید بر حقیقت وی، پس حقیقت هر موجود چیزی جز نسبت تعیین وی در علم ازلی رب خویش، که آن را محققان عین ثابت می خوانند، نیست [۲۸].

ب

بدینگونه هر چه هست جز حق و جز عالم نیست، اما عالم هم خود چیزی زاید بر حقایق معلومه در علم حق نیست، و حقایق هم از حیث معلومیت در علم حق و تعیین صورتهاشان در مرتبه علم ذاتی ازلی وی البته نمی تواند مجعول باشد، چرا که این قول قیام حوادث را به ذات حق الزام می کند و بدینگونه حق را محلّ حوادث می سازد؛ به علاوه این دعوی حق را وعاء ماسوی و هم مظلوف آنها می کند و نالی های فاسد دیگر دارد که آن همه نارواست [۲۹]. باری این حقیقت واحده که عبارت از حق تعالی است تکثر ندارد، اما کثرت ظهورات و صور هم قادح در وحدت ذات وی نیست. اینکه وی در عین حال هم عین اشیاء و هم غیر آنهاست مبنی بر این معنی است که چون در ملابس اسماء و صفات خویش در عالم علم و عین ظاهر آید عین اشیاء است، و چون در ذات خویش اختفا جوید و به صفات خویش از آنچه موجب نقص و عیب تواند شد استعلاء گیرد غیر از اشیاء است.

پ

از اینجاست که شیخ در فتوحات مکیه در تقریر این قول صریحاً می گوید: *شَبَّحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهَوَّيْتَهَا* [۳۰]. و وقتی در همین مقام خاطر نشان می کند که چشم من جز بر وجه وی ننگریسته است و گوش من چیزی را که خلاف کلام وی باشد ننویشیده است [۳۱]، چیزی از مکاشفات خود را شاهد این دعوی خویش می سازد. و در باب هفتمین موضع از کلام شیخ است که *علاء الدوله* سمنانی به شدت با وی پرخاش می کند و بر سبیل تعریف می پرسد [۳۲] که اگر کسی گوید *فَضْلَةُ* شیخ عین شیخ است آیا شیخ این را روا بیند؟

ت

به هر حال ابن عربی در *فصوص الحکم* بارها به این نظریه اشارت یا تصریح دارد و همه جا معنی توحید و جودی را متضمن نفی وجود حقیقی از ماسوی و حصر حقیقت وجود به ذات حق نشان می دهد. و از جای جای کتاب مکرر بر می آید که نزد شیخ وجود حقیقت واحده بی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق، و بدینگونه اثبیت و غیریت در کار نیست. فی المثل یک جا در *فصوص ادریسی* می گوید از جمله اسماء الله الحسنی یک اسم وی «علی» است، و می پرسد این برتری و علوی که این اسم متضمن آنست نسبت به کیست؟ در واقع غیر

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 741 تا صفحه 760



از او چیزی وجود ندارد تا وی نسبت به او مرتبه علو و برتری داشته باشد، و البته اعیان عالم چون جز وجود نسبی و اعتباری ندارند در مرتبه‌یی نیستند تا با وی به قیاس آیند؛ پس علوی از جهت نسبت و اضافت نیست، نفسی و ذاتی است؛ اما چون وی از حیث وجود عین موجودات است و هر چه موجودست وجودش اوست، آنچه اعیان و محدثات خوانده می‌شود نیز در ذات خویش موصوف به علو توانند شد، چرا که به هر حال «همه اوست» و جز او هیچ نیست [۳۳]؛ پس علو حق نسبی و اضافی نیست، از نفس و ذات اوست. لیکن اعیان عالم هم در ذات خویش چیزی جز عدم نیستند، وجودشان حق است و بر رغم تعددی که در صور دارند آنچه به ذات آنها تعلق دارد عدم است؛ پس وجود حقیقی واحدست و کثرتی که هست در اسماء است و آن نیز چیزی جز نسب و اعتبارات که امور عدمیه است نیست [۳۴].

ث

از اینجاست که اهل حقایق تنزیه را در جناب الهی عین تحدید و تقیید شمرده‌اند. و چون حق در هر یک از مخلوقات ظهوری دارد پس در هر مفهومی ظاهر می‌شود، اما البته هر فهم به ادراک آن راه ندارد، و به تعبیر شیخ [۳۵]، از تمام افهام جز از فهم آنکس که عالم را صورت و هویت او می‌گوید باطن و پنهان می‌ماند. و صورتهای عالم هم که عبارت از کثرات هستند در مرتبه وجودی که دارند زوال حق از آنها ممکن نیست، چرا که فرض زوال حق از آنها متضمن فرض زوال وجودست و در آنصورت آنها دیگر موجود محسوب نمی‌شوند. پس وجود این موجودات در جزو حد و تعریف الوهیت داخل است. و وقتی خداوند در قرآن کریم (۴۴/۱۷) می‌گوید هیچ شئی نیست جز آنکه به حمد وی تسبیح می‌گوید، در حقیقت اینجا لسان حق است که حق را ثنا می‌گوید؛ و تخصیص حمد به خداوند نیز از همین جاست که او هم گوینده ثناست و هم آنکس که ثنا به او راجع است. فهوالمثنی والمثنی علیه [۳۶].

باری، عالم در نزد شیخ وجودی که غیریت و اثنییت با حق را اقتضا کند ندارد، حقیقت وجود فقط حق است و ماسوی الحق که عالم نام دارد حکم سایه را نسبت به شخص دارد. شک نیست که درین مورد وجود حقیقی به شخص مربوط است و وجود سایه در وجود صاحب سایه منطوقی است. از این رویت که می‌گوید: اعیان ما فی نفس الامر سایه اوست، غیر او نیست، و هویت او به اعتبار آنکه ظل هر چیز عین اوست هویت ماست، و به این اعتبار که سایه از صاحب سایه جداست، هویت ما نیست [۳۷].

ج

۳۸۴

بدینگونه ظاهر قول به توحید وجودی یا وحدت وجود منجر می شود به اینکه فاصله کثرت و وحدت و اختلاف معلول و علت رفع گردد، چنانکه حقیقت مطلقه بی آنکه از مقام وحدت خود تنزل کرده باشد در صور اشیاء در مرتبه تفصیل تجلی می کند، و در واقع کثرت اشیاء خود از اطوار و شؤون وحدت اعتبار می گردد. ظهور معلول از علت هم عبارت از تنزل علت در مرتبه معلول تلقی می شود، و آنچه بر تقدم و تأخر علت و معلول مترتب است با نفی اثبیت آنها از بین می رود.

الف

به علاوه، ظاهر این قول شیخ که همه چیز را در طی وجود مندرج می کند نه فقط عالم صغیر و عالم کبیر را به مرتبه الوهیت می رساند، بلکه روح و ملایک را هم از غیریت با انسان کبیر و انسان صغیر خارج می نماید [۳۸]؛ و البته دیگر نمی تواند برای ابلیس هم جایی در خارج از وجود که عین حق است باقی گذارد؛ و هر چند اثبیتی را که دستاویز ثنویه است نفی می کند، ظاهر شریعت را در باب ابلیس و قول صوفیه را در باب مکاید و شرور نفس دچار تناقض و اشکال بسیار می دارد؛ و مسأله حدوث عالم و خلق از عدم را هم که بدون تغایر و تباین ذاتی بین صانع و مصنوع قابل تعقل نیست محل مناقشه می سازد، و بدینگونه به نفی شرایع منجر می شود.

ب

همچنین این نکته را که خدای مطلق در محدوده ادارک عباد نمی گنجد و آنچه در دل عباد گنجایی دارد خدایی است که در معتقد خلق است این عربی مستند این دعوی می یابد که خلق را به سبب اعتقاد آنها در باب حق نباید مورد اعتراض ساخت (§ ۳۷۹ پ) و اینجاست که در پایان فصل محمدی خاطر نشان می کند که خدای مطلق را هیچ شیء گنجاندارد، چرا که او عین اشیاء و عین نفس خویش است، و درباره شیء نه می توان دعوی کرد که در نفس خویش می گنجد و نه اینکه در نفس خویش نمی گنجد [۳۹]. و این قول شیخ از آنگونه سخنان اوست که امثال علاء الدوله و ابن تیمیه نمی توانسته اند گوینده آن را به الحاد منسوب ندارند و آن را با دعوی اسلام و توحید سازگار بیابند.

پ

اینکه نظیر این اقوال از بعضی قداماء فلاسفه یونان و از برخی نحل و ادیان هندی و جز آن هم نقل شده است نیز از اسبابی است که سوءظن متشرعه و متکلمان را در باب ارزش مفهوم این قول بیشتر کند. چنانکه فی المثل عبدالرزاق لاهیجی، در گوهر مراد، آن را فقط به اتکاء حسن ظن در حق قایلانش قابل تصدیق می یابد و از جهت برهانی اثبات آن را ناممکن می شمرد؛ و مؤلف حدیقه الشیعه آن را باطل و

مأخوذ از اقوال فلاسفه می خوانند [۴۰]. و با توجه به احاطه محیی الدین در مباحث الهی حکماء و رابطه وی با ابن رشد و اینکه خود وی فلسفه را عبارت از شریعت ادریس می داند که به سبب گرایش به تأویل از اصل منحرف شده است، منشأ این سوءظن متشرعه، از عامه و خاصه، در باب وی قابل توجیه می نماید، مخصوصاً که نزد حکماء نصاری در عرب هم غالباً قول به آنچه مذهب «همه خدایی»⁺ یا وحدت وجود نام دارد در نتایج و لوازم خویش یاب «نفی عالم» و یا به اینکه همه چیز فقط همین عالم جسمانی است منجر می گردد، و وحدت خلق و حق و نفی غیریت آنها منتهی به این معنی می شود که گویی عالم چون جز در علم حق تحقق ندارد خوابی است که خدا می بیند و خدا چون از عالم جدا نیست هم خوابی است که عالم آن را می بیند. نه آیا همه چیز را خدا کردن در عین حال همه چیز را تبرئه کردن نیز هست؟ پیداست که این دعوی چنانکه متشرعه می گویند به تبرئه شرور و نفی شرایع هم منجر می شود.

ت

به هر حال هر چند کسانی مانند جلال الدین سیوطی و غالب شارحان فصوص، مخصوصاً عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری و جامی و دیگران از شیخ دفاع کرده اند و شارحان فصوص غالباً اقوال شیخ را بر نهجی که منافی با ظواهر شرایع نباشد تقریر و تبیین کرده اند، فقها و متکلمان امثال ابن تیمیه و ابن جماعه و تفتازانی این مذهب را به سبب همین نتایج اجتناب ناپذیر و مغایر با شرایع الهی که در آن هست درخور نقد و تشنیع یافته اند. و اگر روایتی که می گوید^۱ خود شیخ در اواخر عمر مطالعه کتب خویش را منع کرد، با آنکه اقدام شیخ صدرالدین به نشر و شرح آنها صحت آن را محل تردید می سازد، درست باشد می بایست حاکی از توجه خود وی به همین اشکالهایی باشد که تلفیق این قول را با لوازم شرایع الهی دشوار می سازد و به هر حال موجب لغزش افهام عام می گردد.

ث

باری قول به توحید وجودی اگر حق را در خلق مستور و مخفی سازد البته با انکار و الحاد تفاوت ندارد و متألّهان و عرفا هم به همین سبب ازین اسناد نحاشی داشته اند. اما این معنی که قول به این مذهب عالم را در خداوند محو و نفی کند و در حقیقت ماسوی الحق را لاشئ و عدم محض بشمرد البته به تنهایی مستلزم نفی و انکار حق نیست. به علاوه صورت شهودی این مذهب که تجربه عارف را در مرتبه خلصه و فنا تعبیر می کند در نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست و مراد از آن هم نفی تحقق فعلی از ذات احدیت، بدون مظاهر و مجالی نیست، چرا که این قول نزد متألّهان کفر صریح است [۴۱]، مراد از این قول نفی شهود ماسوی الله است و این

امری است که شعراء صوفیه مکرر بدان اشارت دارند. نه آیا اشارت مناسبتی هم که می‌خواهد قول «لا» را در کلمه شهادت جارویی سازد تا همه چیز دیگر را از عالم وجود مثل غبار فرو رود [۴۲] در حقیقت همین نفی خلق را در برابر حق در مفهوم شهودی به بیان می‌آورد و گویی وجود را از همه چیز نفی و طرد می‌کند تا آن را در حقیقت واحده مطلقه‌ی منحصر نماید؟

ج

۳۸۵

در مثنوی هم پاره‌ی اشارت‌ها هست که صورتهایی از مباحث وحدت وجود را به خاطر می‌آورد و به نظر می‌آید که مولانا نیز مثل عطار و سنایی به این مسأله تا حدی المام دارد، و با اینهمه تقریری که وی از این قول عرضه می‌کند بیشتر بر جنبه شهودی و دریافتی مبتنی است، و به همین سبب گوینده خود را به شرح و بسط دقایق مسأله و رفع اشکالهایی که از لحاظ نظری بر آن مترتب می‌گردد متعهد نشان نمی‌دهد، و چون آنچه را درین باب به بیان می‌آورد تجربه شهودی خود اوست لازم نمی‌داند مخاطب را که با این تجربه آشنایی ندارد با آنچه در نزد خود وی جز با کشف و ذوق قابل ادراک نیست زیاده درگیر کند و به جرّ بحث و لمّ و لا تُسَلِّمْ که در مسائل نظری مطرح است وادارد.

الف

از جمله اشارت به وجود مطلق* و مرتبه بیرنگی* در مثنوی یادآور طریقه محیی‌الدین به نظر می‌رسد و برخی شارحان مثنوی هم این الفاظ را به آنچه در کلام ابن عربی و شارحان فصوص مربوط است حمل کرده‌اند، اما طرز استعمال در بیان مولانا حاکی از توافق کامل با قول صاحب فصوص درین معانی نیست. فی المثل وجود مطلق در خطاب مریدانه‌ی که نصاری به وزیر جهود دارند (§ ۸۲ ب)، هر چند به ایهام مرتبه فنا در شیخ را نشان می‌دهد، استعمال مجازی است و به هر حال با مطلق وجود که حقیقت آن در مرتبه وحدت است ربطی ندارد؛ چنانکه بیرنگی و رنگ هم، هر چند به ایهام مرتبه اطلاق وجود را به خاطر می‌آورد، در مورد استعمال خاص مولانا به حقیقت وجود و مرتبه اطلاق آن محدود نیست، ناظر به بیرنگی فطرت و مراتب اطلاق و تقیدی است که اهل ادیان و شرایع، به اقتضای تفاوت احوال و بر حسب قرب و بُعد از فطرت انسانی، از مفهوم خدای خویش دارند؛ و مولانا با این تمثیل نشان می‌دهد که حق چون از هر گونه حدّ و قید منزّه است مثل آب بیرنگ

است که در ظرف ادراک هر کس رنگ معرفت خاص او را دارد، و قول جنید که در باب معرفت و تفاوتی که بین خلق در مراتب آن هست عبارت معروف *لَوْنُ الْعَالَمِ لَوْنُ* ایشان را به بیان می آورد نیز متضمن اشارت به همین معنی است.

ب

اما تمثیل نور و کنگره که تداعی و تشابه آن را با ذکر آب و گره و آفتاب نیز همراه کرده است*، هر چند به وحدت حقیقت مطلق و مقید اشارت دارد و کثرت سایه های کنگره را مستلزم کثرت نوری که موجد سایه است نمی داند، از اینکه مخاطب رابه و یران کردن کنگره کثرات الزام می کند پیداست که در مسأله وحدت وجود قول وی ناظر به مفهوم وقوعی آن نیست، به جنبه شهودی آن نظر دارد [۴۳] که عبارت از مرتبه شهود فناست و باریاضت و مجاهده عبد تحقق می یابد. و اینهمه نشان می دهد که توحید وجودی مولانا مبنی بر تجربه شهودی است، به همین سبب وی در تقریر آن به شرح و بیان نمی پردازد، و حتی برای آنکه قول وی در تقریر مکاشفه خویش موجب لغزش دیگران نشود از تفصیل آن عمداً تن می زند و مخاطب را از اینکه به سبب این گونه اشارت دچار توهم و خطا گردد تحذیر می کند* آیا ممکن است یک جهت اختلاف سلیقه اصحاب شیخ صدرالدین با مولانا همین اصرار وی در سکوت راجع به این مسأله باشد؟

پ

مرآتیت کتب پیر علی حسینی

۳۸۶

خدایی که در مثنوی وصول به او غایت سلوک عارف (§ ۲۸۸ الف) محسوبست هر چند در شهود وی کل وجودست باز با عالم و انسان که جزو وجود به شمارند وحدت واقعی ندارد، و اثنبیتی که عالم را از صانع عالم جدا می کند جز در شهود عارف رفع نمی شود؛ چرا که تصور وحدت و اتحاد بین کل وجود با این جزوهای آن تفاوت بین خلق و خالق را از بین می برد و در آن صورت بمثل رُسل و الزام عبادت و عبودیت بر مخلوق باطل و بی معنی می شود*. به علاوه مجرد اقتران و اتصال بین جزو با کل آنها را در همه احکام و احوال مساوی نمی کند؛ چنانکه خار با گل اتصال و اقتران دارد و جزوی از مجموعه گل هم محسوبست، اما هیچ کس خار را در معرض گل نمی بوید و به جای گلشکر نمی خورد*؛ پس اتصالی که بین جزو وجود و کل وجود هست وحدت حقیقت آنها را که قول به وحدت وجود مستلزم آنست الزام نمی کند. البته فیما بین آنها معیت هست، اما این معیت که جبر تکوینی

را هم مولانا بر آن مبتنی می‌دارد (§ ۳۲۰ پ، ۲۴۶ الف) معیت کل با جزوست، نه جزو با کل، و از همین روست که معیت قیومی است و با معیت سریانی که گاه موهم حلول می‌شود نسبتی ندارد [۴۴].

الف

معهدا آنچه جزو را به کل متصل می‌دارد نیز نسبتی واقعی است اما حقیقت آن انجذابی است که لازمهٔ عشق است؛ و آشکارست که این رابطهٔ عشق، در وجود خلق که جزو وجودست وقتی موجب وصول به کمال و نیل به اتصال می‌شود که متوجه به جزو نباشد، ناظر به کل وجود باشد که حق است. پس کمال عشق و عشق کامل عشق به حق است؛ و چون عشق به غیر حق عشق به جزوفانی و هالک وجودست، آنکس که دل به عشق غیر حق می‌نهد خود را در گرو امر فانی می‌گذارد و جز آنکه از نیل به کمال که انجذاب به حق است باز ماند حاصلی عاید نمی‌کند و از کل هم که کمال جزو در اتصال به آن تحقق می‌یابد باز می‌ماند*.

ب

این اتصال هم برای عاشق از طریق فنای در وجود معشوق حاصل می‌شود؛ اما تجربهٔ سلوک نشان می‌دهد که برای سالک بدون عشق نیل به فنا ممکن نیست، و بدون نیل به فنا هم عشق بین عبد و حق قابل تصور به نظر نمی‌آید. ازین رو در مرحلهٔ سیر الی الله سالک با عشق شیخ سلوک می‌نماید، و در نهایت این سیر چون به مقام فنا راه می‌یابد سیر فی الله را با عشقی که از فنای خودی برای وی حاصل می‌شود آغاز می‌کند. با اینهمه در هر دو سیر آنچه وی را در طلب کمال به پویه وامی‌دارد عشق است که بدون آن جان عاشق مثل ناقهٔ مجنون* دایم واپس به جانب آخور می‌خزد و از جهت مال و فرزند آهنگ به مقصدی را که ورای عالم جسم و خاک است هرگز به خاطر نمی‌آورد.

پ

به هر حال در سیر الی الله غایت سلوک سالک رهایی از خودی است که هیچ چیز مثل عشق نیل بدان را آسان نمی‌کند؛ اما سیر فی الله در بیخودی است، ازین رو غایت ندارد؛ و پیدا است که آنچه سیر آن غایت ندارد نهایت هم برای آن قابل تصور نیست [۴۵]. اما تحقق به مقام مشاهده که وصول الی الله تعبیری از آنست در سیر فی الله حاصل می‌شود؛ و اینجاست که سالک هر چه را جز حق است نفی می‌کند، حق را جز با حق و جز در حق نمی‌بیند و خود را از برهان و دلیل بی‌نیاز می‌یابد و از طریق حق اشیاء و اعیان را کماهی مشاهده می‌کند. لیکن این مرتبه خاص اهل حقیقت است و جز آنکس که سیر فی الله برایش حاصل شده باشد به ادراک آن نمی‌رسد؛ و آنکس که به این مرحله از سلوک می‌رسد توحید خویش را هم حجاب احدیت می‌یابد، و گویی تمام مراتب سلوک هم که در اطوار سیر

الی الله در پس پشت نهاده است به دیده اش حجاب می نماید؛ و پیداست که اینجا در مرتبه شهود حاجت به واسطه و دلیل هم ندارد و دلیل رانیز همچون حجاب مشاهده خرق و نفی می کند.

ت

۳۸۷

به هر حال عارف در جستجوی حق آنچه را نزد طالب باحث دلیل محسوبست کنار می گذارد. بر خلاف فلسفی، آنچه را وسایط محسوبست حذف می کند و هر حجابی را که برهان و دلیل بین او و مدلول می افزاید خرق می نماید، و چون در مرتبه‌یی که او سیر می کند بیم گم شدن ندارد از واسطه و دلیل احساس بی نیازی می کند و اشتغال به هر چه را بین او و غایت مقصد اوست مانع از نیل به مقصد می یابد. ازین رو در پایان سیرالی الله، آنجا که طریقت وی را به حقیقت رها می کند، دنباله راه را تا وصول الی الله که مرتبه شهودست با قدم عشق طی می کند و از هر دلیل دیگری نیازی می ماند. اما لازمه نیل به شهود نفی خودی است، و مادام که سالک خودی خود را در میان می بیند به مشاهده آنچه در ماورای خودی اوست نایل نمی آید، و آنچه وی را از خودی خویش جدا می دارد عشق است؛ و از آنجا که تعلق به ماسوی هم لازمه خودی و خودنگری است، عشق که خودی را در انسان از بین می برد تمام ماسوی الحق را هم از سر راه طالب دور می کند. و از اینجا است که مولانا عشق را «شرکت سوز» می خواند* و آن را تشبیه به «نیغ لا» می کند که آنچه را بعد «لا» است به کلی از میان بر می دارد.

الف

بدینگونه، آنکس که با قدم عشق روی به وجه حق دارد چیزی جز حق در دیده دلش نمی گنجد، ما سوی الله هم برای او حکم حجره زلیخا را می یابد که یوسف در آن به هر سومی نگرستی اختیار صورت او می دید*. عارف هم چون به آنسوی ماسوی نظر دارد در ما سوی هم جز مظهر آیات نمی بیند*. چون اشارت ما ز آیت شیئاً إلا و ز آیت الله فیہ نقد حالش می شود، قبل از هر چیز، بعد از هر چیز، در هر چیز و با هر چیز طلعت محبوب رومی نگرده [۴۶]. پیداست که در چنین مرتبه‌یی عشق عارف خودوی را هم به فنا می کشد و نفی انیت را برای وی شرط رفع هر گونه حجاب می سازد. اینکه حلاج *إِنِّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي* (۱۲۵۵ ث) می زند* مبنی بر همین معنی است، ازینرو آن آقا گفتن او هم چون ناشی از انیت نیست موجب کمال می شود و با آنا گفتن فرعون، که وقتی *أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى* (۲۴/۷۹) بر زبان داشت مستغرق انیت

خویش بود، البته تفاوت دارد* به هر حال وقتی عشق سالک را به مرتبه وصول الی الله رهبری می کند چشم وی را بر هر چه جز حق است فرو می بندد، و درین مقام است که عارف حتی بهشت را هم چون تعلق به ماسوی دارد در سر راه خویش نادیده می گیرد، و چون حیات و بقاء خود را به عشق موقوف می یابد بدانچه بسا ماسوای آن ارتباط دارد* سرفرودمی آورد.

ب

مرتبه‌یی که درین مقام عارف سالک بدان راه می یابد مقام شهودست، و درینجا آنچه وی می بیند به حق می بیند، به خود نمی بیند. ۲ کمال یقین هم برای وی درین گونه مشاهده حاصل می شود، و معنی قول مشایخ که یقین را عبارت از مشاهده خوانده اند [۴۷] درین مقام می تواند برای وی تحقق بیابد. و چون در چنین مرتبه‌یی که اشارت حدیث قرب نوافل، (۲۱۲۵ پ) حق را چشم و گوش و دست و پای عارف می کند، عبد و صف کمال یکن دارد و حق به وصف گمان لم یزل قایم است، شهود و مشاهده هم از حق به حق است، از عبد به حق نیست. و این حالی است که در حوصله مقال نمی گنجد و اگر در مقال هم در آید صورت شطحیات دارد که بر آن اعتبار نیست.

پ

باری آنچه عارف واصل در این سیر فی الله بدان راه می یابد استغراق در ذات است*، لیکن البته مفهوم شهودی دارد نه وقوعی، معیناً عارف درین مرتبه به آنچه برای ذات است نمی نگرد و حالش به آنکس می ماند که در قمر آب مستغرق است، ازین رو به رنگ آب شعور و وقوف ندارد؛ آنکس که می خواهد به رنگ آب بنگرد باید از قمر آب به بالا آید و از استغراق در ذات به استغراق در صفات بگراید، و این کار هم در حکم آنست که انسان جامه شعر گرانبهایی را بدهد و پلاس کم بهایی را به جای آن بستاند* نه آیا باحث فلسفی هم که از طریق دلیل می خواهد به معرفت حق راه یابد و در واقع از ذات به صفات می پوید همین حال را دارد و از ذوق فنا بی بهره است؟

ت

۳۸۸

درست است که مرتبه فنا را صوفیه غالباً نقطه پایان خط سیری

می خوانند که از مرحله تبتل (۱۰۵۵ ژا) بعد از توبه آغاز می شود و پله پله تا ملاقات

۱/۳۸۷ - کشف المحجوب/۴۲۸ ۲ - شرح تعرف/۴/۵۴

۳۸۷/۳ * الف: ۵۹۰/۵، ۵۸۹/۵ ب: ۳۶۳۷/۶، ۳۶۴۰/۶، ۴۰۶۲/۶، ۲۰۳۵/۵

۲۷۱۶/۵ ت: ۲۸۱۳/۲، ۲۸۱۵/۲ -

خدا* که مقام جمع و مرتبه مشاهده است می رسد، اما این مرتبه تا وقتی به مقام بقاء بعد الفنا منجر نشود سیر فی الله را برای سالک تحقق نمی دهد. و سالک وقتی به مرتبه بقاء بالله که مقام جمع الجمع است [۴۸] واصل می شود به قطره‌یی باران می ماند که در طی راه هر باد و غباری آن را تهدید می کند، اما چون به دریا می پیوندد هر چند تعین او در دریا محو می شود ذاتش به بقاء می رسد و از تبدیل و تغییر ایمن می ماند*. در همین مقام است که عارف هم به توحید واقعی می رسد و خود را مثل زبانه شمع پیش آفتاب می یابد* که در عین حال هم موجود و هم فانی است.

الف

اگر درین مرحله که سالک به مرتبه ولایت می رسد برای تکمیل ناقصان و ارشاد طالبان بیرون می آید از آن روست که وی درین حال به تعبیر مولانا به مرغ مُرده‌یی می ماند که صیاد او را وسیله صید مرغان مشابه می سازد*، و این مرغ هر چند خود فانی است چون وسیله می شود تا مرغان زنده را صید دام حق سازد و آنها را نیز به مقام فنا که کمال آنهاست واصل کند، فانی بودنش در حکم بقاست. مع هذا راه «فانی گشته» همواره به مرتبه «فرق ثانی» [۴۹] که خروج از استغراق فنا و سیر فی الله و بالله است نمی رسد، و بسا که سالک چون در مقام فنا به مرتبه ولایت رسید در همان پایگاه فنا که مقام جمع است بماند و در غلبات سُکر خویش مسلوب العقل گردد و همچنان در مرتبه کسانی از مجذوبان اولیاء باقی بماند که صوفیه آنها را مأخوذ و مستلب می خوانند؛ و اگر مولانا از حکیم سنائی تعبیر به حکیم «بُرده‌یی» کرده باشد (§ ۱۳۳ پ) ممکن است با توجه به حال ربودگی و بیخودی وی او را ازین طایفه تلقی کرده باشد.

ب

به هر حال، در این حال بیخودی است که مقام فنا آخرین مرحله سیر سالک می شود و سالک با نیل بدان مجذوب مطلق می گردد، و هر چند درین حال متابعت وی نمی توان کرد باری بر قول و فعل وی هم اعتراض نباید داشت.^۱ چنانکه در مورد با یزید بر قول شیعانی ما اعظم شانی که گفت اعتراض یارانش جز به خود آنها لطمه نزد؛ و این مریدان این قدر ندانستند که شیخ در آن حال به سبب غلبات وجد از خود فانی است، به شمع صبح می ماند که طلوع شمس نور وجود او را محو می دارد*، و چون درین بیخودی عقل وی از تصرف معزول است پیداست که بر فعل و قول وی جای اعتراض نیست. خاصه که این کلام وی و آنچه نظیر آن گه گاه از سایر مشایخ نقل می شود تعبیر از احوالی است که برای همه کس دست نمی دهد، و چون لفظ عبارت از تعبیر حقیقت آن قاصرست جز در ینگونه اقوال هذیان آمیز که صوفیه آن را شطحیات (§ ۳۸۷ پ) می خوانند مجال انکاس

نمی‌یابد؛ و آشکار است که این را جز «کسی که بر آن احوال نزول آورده باشد و به آن مقام‌ها فرود آمده باشد»^۲ درک نمی‌کند، و اینکه مولانا هم غالباً هر جا به اینگونه احوال یا معانی المام می‌یابد از شرح و تفسیر آن تن می‌زند از همین جااست. پ
باری مقام فنا که موت ارادی و مرگ پیش از مرگ هم خوانده می‌شود فنا از اوصاف بشری است. سالک از اثر تجلی حق یا غلبه وجد چون خود را مغلوب صفات حق می‌بیند صفات بشری را از دست می‌دهد و در صفات وی فانی می‌شود، حتی در طق اطوار سلوک و در اثر ریاضت و ترکیب نفس هم صفات بشری را در می‌بازد و صفات الهی را حاصل می‌کند، چنانکه هر صفت از صفات بشری که از وی برخیزد صفتی الهی در مقام آن به نزد وی قایم می‌شود [۵۰]. پس تحقق به صفات واحد به سالک موحد امکان می‌دهد تا به کمال توحید دست بیابد^۳ و بدینگونه فنا، که «از خورهای» تعبیر دیگری از آنست، امری است که بدون آن وصول الی الله، که حقیقت در نزد مولانا عبارت از آن است، ممکن نمی‌شود و از همین روست که گویندهٔ مثنوی این مرگ ارادی را حاصل عمدهٔ سلوک می‌خواند و طریقهٔ خود را چنانکه در ملاقات با قطب‌الدین شیرازی (§ ۲۸۴ ب) هم باز نمود درین گونه مردن می‌داند و از خویش رستن.

مرکز تحقیقات فلسفه و عرفان اسلامی

۳۸۹

به هر حال اگر موت ارادی که صوفی آن را فنا می‌خواند منجر به بقاء می‌شود از آن روست که وجود وی مثل آن قطرهٔ باران است که در اتصال به دریا، از هر تهدید و خطر می‌رهد (§ ۳۸۸ الف). به علاوه چون اشارت کریمهٔ کَلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ در قرآن کریم (۸۸/۲۸) وقتی همه چیز را هالک و محکوم به فنا نشان می‌دهد وجه حق را مستثنی می‌سازد، پس هر کس در وجود حق فانی گردد در حکم این الّا که از وصف هالک مستثنی است وارد می‌شود* و در واقع با فنا فی الله بقاء بالله می‌یابد؛ و مولانا در قصهٔ شیر و گرگ و روباه* از زبان شیر، که درین تمثیل مظهر غلبه و رمز غیرت حق محسوبست، به این نتیجه می‌رسد که هر که در الّا است البته فانی نیست*.

الف

اینجا هویت و هوئی ضعیف و ناپایدار عبد در «هو»ی نامحدود بی‌پایان «رب» پایدار می‌گردد* و چون سالک «هو»ی فانی خویش را به حق رها می‌کند

۱/۳۸۸- شرح گلشن/۲۸۵ ۲- شرح تعریف/۹۷/۳ ۳- اللمع، طبع مصر/۴۷
 * الف: ۳/۴۳۳۵، ۴/۲۶۱۵، ۳/۳۶۷۱ ب: ۴/۱۰۵۵ - پ: ۴/۲۱۰۹

در «هو»ی باقی او به بقا می پیوندند*، چنانکه دانه هم وقتی خود را در خاک فانی می کند به صورت تازه‌ی بقا پیدا می کند*. گویی همین تسلیم به خاک مرتبهٔ کَانَ لِلَّهِ را برای وی و حتی برای آنکس که با افشاندن آن در خاک هر چه را دارد به حق تسلیم می کند تحقق می دهد، و لاجرم مفهوم کَانَ لِلَّهِ له به حکم حدیث نبوی [۵۱] حاصلی است که برای خود دانه و آنکس که کارندهٔ اوست دست می دهد*، و بدینگونه آنکس که در صفات حق فنا می شود در حقیقت در آن فانی او بقاست*.

ب از همین روست که عارف راستین از خود نفی وجود می کند؛ و اینکه مولانا از زبان گوینده‌ی نقل می کند [۵۲] که در جهان درویش نیست و اگر هست آن درویش نیست* به همین نکته ناظرست که درویش واقعی چون مغلوب حق است خود را در حکم معدوم* می یابد و با اینحال اگر از هستی دم زند یا در آنچه به هستی تعلق دارد در آویزد دیگر درویش نیست. درویش واقعی این نیستی خویش را آینه‌ی می سازد تا هستی حق را در آن جلوه گر بیابد. مثل آن مهمان که به ملاقات یوسف صدیق رفت* و چون هیچ چیز که لایق آن «حضرت» باشد نمی توانست ارمغان سازد آینه‌ی ارمغان کرد. عارف سالک هم نیستی خود را که آینهٔ هستی است به حق ارمغان می کند و با نیل به فنا خود را آینهٔ وارمنظور حق می کند.

پ

پس چون نیستی آینهٔ هستی است و هستی در واقع به وسیلهٔ آن مجال ظهور پیدا می کند، سالک برای خود راه نیستی را می گزیند تا هستی را که چیزی جز حق به حقیقت آن موصوف نیست در آن بنگرد. خاصه که هستی ظاهری انسان به هر صورت که هست آلودگی است و تا به نیستی نینجامد صفایی حاصل نمی کند و آینه هم نمی شود. همچنین درویش وقتی هستی خود را نمی بیند آینهٔ هستی حق است، اما وقتی در خود گمان هستی ببرد خود را معدوم محض نیابد دیگر درویش نیست و البته نمی تواند آینهٔ هستی باشد.

ت

۳۹۰

معهدا این وجدان فنا که نزد مولانا درویش واقعی از آن خالی نیست از مقولهٔ تجربهٔ باطنی است، در عبارت ظاهر نمی گنجد. و البته فرق است بین آنکس که محبت را به تصور در می آورد با آنکس که محبت حال اوست؛ چنانکه

۳۸۹/۳ * الف: ۳۰۵۲/۱، ۳۰۱۳/۱، ۳۰۵۴/۱ ب: ۲۶۱۵/۴، ۱۹۳۹/۱

۳۸۹/۳ - ۲۰۶۷/۴، ۲۶۱۳/۴، ۳۹۹/۴ ب: ۳۶۶۹/۳، ۳۹۶/۴، ۳۱۵۷/۱ -

سوزندگی آتش هم هر چند ممکن است از طریق علم به نوعی یقین بپیوندد، یقین عاری از شبهه درین باب برای کسی حاصل می شود که آتش وی را سوخته باشد*، و حال آنکس که این معنی را به ذوق و وجدان دریافته باشد علم است نه ادراک واقعی، و پیداست که ادراک عین شیء با ادراک صورت آن تفاوت بسیار دارد.

الف

ازین روست که مولانا به کسانی که حرف درویشان را بر خود می بندند* و سخنان بلند خارج از ادراک خویش می گویند طعنه می زند و اقوال آنها را پوست پوست می خواند [۵۳] که از مغز عاری است و نشان دوست ندارد و البته طالب را به مقصد نمی تواند رساند.

ب

به هر حال آنچه ورای این صورت ظاهر است و مقصد واقعی سالک طریقت همان است نیل به شهود و مکاشفه می است که از آن یقین حاصل می شود و جز با نیل به مرتبه فنا و وجدان آن برای عارف سالک دست نمی دهد. وجدان یقین هم که برای اهل ریاضت حاصل می شود با آنچه اهل نظر بدان دست می یابند البته فرق بسیار دارد. این نوع وجدان در آنچه به کشف و شهود احوال و اسرار عوالم غیبی مربوط است با آنچه حکماء اشراقی و بعضی متألهان آن را خلس بدن و نفوس جلاب جسمانی می خوانند (۳۹ ت) شباهت دارد. مولانا در قصه جزع نا کردن شیخی بر مرگ فرزندان خویش* به مناسبت از قول این شیخ نقل می کند که چون وی دمی چند از جهان حس کنار می کشد آنچه را تعلق به عالم ماوراء حس دارد و احوال فرزندان مرده وی از آن جمله است در همان حال به عیان مشاهده می کند.

پ

تجربه این شیخ صوفی در واقع نزد مولانا به آنگونه یقین که ورای هرگونه شک و تردیدست می انجامد، و سالک طریق در خرق حجاب حسی و در نفی ماسوی به مرتبه می رسد که ادراک او در حوصله لفظ و بیان نمی گنجد، و آنچه وی در آن احوال در می یابد ورای وصف و حال است؛ و قول *كُوْ كَشِفَ الْإِطَاءُ مَا أَرَادَتْ بِقِيْنَا*، که آن را بعضی صوفیه از قدماء زهاد نقل کرده اند^۱ و مولانا آن را به علی علیه السلام منسوب می دارد،^۲ حاکی از همین مرتبه کمال مشاهده است که البته جز برای اهل حقیقت حاصل نیست. در شروق نور این تجربه است که عارف به توحید شهودی فایز می گردد و تجربه محو موهوم او را به کشف حقیقت در کمال مرتبه یقین نایل می دارد.

ت

۱/۳۹۰-اللمع/۵۴۹ ۲-فیه مافیہ/۲۹

۳۹۰/الف: ۸۶۰/۲ ب: ۱۷۰۳/۴ پ: ۱۷۷۲/۳

۳۹۱

باری در نیل بدانچه غایت طریقت محسوبست و در مثنوی از آن تعبیر به حقیقت می شود سلوک جاده طریقت و متابعت از تربیت پیر مرشد ضرورت قطعی دارد، و شک نیست که تا تربیت و تشریح وجود کامل در کار نباشد آنچه مادون آن است از کمال بهره نمی یابد، و انبیاء و اولیاء هم به اعتقاد مولانا به همین سبب به جهان می آیند تا ناقص را که «جزو» است به کامل که عبارت از «کل» است متصل کنند و بدینگونه انسان را از عالم حس که عالم جزوی است به عالم ماوراء حس که کل است ارتقاء دهند؛ و اگر جزو خود به خود متصل به کل می بود در عالم نقصی وجود نداشت (۳۸۶ الف) و بعث رسل و وجود اولیاء هم باطل و بیفایده می شد.

الف

اما شیخ کامل وقتی می تواند ناقصان را تربیت کند و به ادراک کمال قادر سازد که خود در تمام مراتب شریعت و طریقت و حقیقت به کمال رسیده باشد [۵۴]. و هر چند مرتبه کمال مطلق انسانی درین اطوار قلّه یی شامخ دارد که در همه عالم جز یک کس در آنجا راه ندارد، اما کسانی هم که از آن یک کس یا از روحانیت وی تربیت و ارشاد دارند برای افراد مراتب مادون شیخ کامل محسوبند. و افراد این نوع انسانی هم که صوفیه انسان کامل می خوانند، با وجود تنوع خویش، در عین حال با یکدیگر تفاوت ندارند [۵۵] و بر خلاف آنچه خیالات عدد اندیش می پندارد، همه آنها یک تن بیش * محسوب نمی شوند و چون وجود آنها در همه جا مرآت وجه حق به شمارست * اگر واسطه ایصال فیض حق نیز خوانده شوند * مایه تعجب نخواهد بود.

ب

پس بدون هدایت و ارشاد پیران راه، که همان ارشاد و عنایت آنها حاکی از جذبه حق و نشان تقدیر و مشیت اوست، سالک نمی تواند به آنچه غایت سلوک خویش است راه جوید، و هر کس کمالی می یابد از کسی می یابد که واجد و معدن آن است، و پیداست که روح انسان برای رهایی از تعلقات حسی که او را از حق مهجور می دارد محتاج اشارت و ارشاد غیبی است؛ و از همین روست که مولانا از همان اولین داستان مثنوی ضرورت ارسال یک فرستاده الهی را برای نجات روح الزام می کند و نشان می دهد که روح جز با اشارت و تدبیر طبیب غیبی، که رمزی از وجود شیخ کامل است، نمی تواند از تعلقات حسی که خود مایه رنجوری اوست قطع علاقه نماید.

پ

طرفه آنست که این مضمون در پایان مثنوی هم که قصه شهزادگان و قلعه

ذات الصُّور* در آن ناتمام می ماند نیز هست. درست است که اینجا قبل از آنکه قصه به پایان آید مولانا، آنگونه که از ابیات «خاتمة لولده الکامل» در ذیل دفتر ششم مثنوی بر می آید، از سخن باز می ایستد و قصه شهزادگان را به سرنمی آورد و آنچه مربوط به ماجرای سومین پسر پادشاه است ناگفته می ماند، اما اصل قصه که در مقالات شمس به اجمال آمده است و ظاهراً مأخذ حدیث مفصل مولانا هم بیشتر همان اشارت شمس باشد نشان می دهد که درین آخرین قصه مثنوی نیز وقتی این سه برادر طالب و عاشق دختر پادشاه چین می شوند و دوتن از آنها که برادر مهین و میانین باشند چون نمی توانند از وجود آن معشوق ناپیدا که هیچ کس روی او را ندیده است نشان دهند هلاک می گردند، پسر سوم که برادر کهن است به هدایت و دلالت دایه دختر نشان وی را به دست می آورد و بدانچه در سیر و سلوک طولانی و آمیخته به شور و شیدایی خویش طالب آن بود بدینوسیله دست می یابد.

ت

بدینگونه، پیر غیبی که در آغاز مثنوی در حکایت پادشاه و کنیزک به صورت طیب الهی ظاهر می شود و بیماری را که عبارت از روح آلوده به تعلقات حسی است از آنچه مایه بیماری اوست می رهاوند، در پایان مثنوی در قصه شهزادگان و قلعه ذات الصُّور به صورت دایه ظاهر می شود، و هر چند در کلام مولانا قصه ناتمام می ماند و نقش دایه به بیان نمی آید، باری اینجا نیز دلالت دایه و ارشاد او که خود رمز وجود مربی و مرشد طریق است موجب می شود تا عاشق طالب که معشوق بی نشان را می جوید و جز با هدایت و ارشاد شناسای راهدان امیدی به نیل آن ندارد راه به مقصد برد. به نظر می آید که اینجا در طی حکایت، پسر سوم در عین حال رمزی از صوفی باشد که با ارشاد و هدایت پیر راه می پوید و دو پسر دیگر مظهر و رمز فیلسوف و زاهد باشند که یا با اتکاء بر عقل خویش یا به اعتماد بر عمل خویش، در راه می آیند و چون خود را از ارشاد شیخ و مرشد مستغنی می یابند از نیل به نجات محروم می مانند و از آفات طریق هلاک می شوند.

ث

باری از آغاز تا پایان مثنوی آنچه به قول مولانا «نقد حال ماست» و آنچه از «نی نامه» و حکایت و شکایت «نی» بر می آید نشان می دهد که روح برای نیل بدانچه مایه نجات و کمال اوست به مرشد الهی حاجت دارد. و عبث نیست که خود مولانا در فقدان و فراق شمس تبریز، که مرشد الهی و طیب غیبی و دایه روحانی اوست، از زبان نی، که تعبیر ما فی الضمیر خود اوست، آنهمه حکایت و شکایت هجران سر می کند و می کوشد تا با یاد او، و با استمداد از روحانیت او، به آن نیستان بی نشان که جان وی در محنت ابتلا و هبوط به عالم حس از آن جدا مانده است راه

ج

بازگشت پیدا کند.

آنچه مولانا از زبان نی در اظهار درد اشتیاق به این «نیستان» به بیان می آورد البته با نیل وی به مرتبه فنا که خود موجب نیل به مرتبه اتصال است مغایر به نظر می رسد و مسأله‌یی را که در اینجا لابد بر سر زبان هر خواننده‌نی نامه هست مطرح می کند. به نظر می آید که درین مورد جوابی که مولانا جامی در «رسالة نائیه» به این مسأله می دهد تا حدی رفع ابهام می کند و ازین لحاظ نقل کردنی است. می گوید: «اگر کسی سؤال کند که انسان [چون] به مقام وصول رسیده است حکایت دوری و شکایت مهجوری برای چیست؟ جواب آنست که تا آدمی در نشئه دنیاست حقیقت فنا از وی متعذرست و بقیه‌یی از بقایای وجود با او همراه است، مادام که بقیه وجود با اوست وصول تام ممکن نیست.»^۱ پس این مشتاقی و مهجوری که در بانگ ناله نی هست از اینجاست.

ج

بدون شک این شور و اشتیاق سرریزی که انسان را به آنسوی آفاق دنیای محدود بظلمیوسی می کشاند میراث یک اسطوره گنوسی و نو افلاطونی است که جز در محدوده عالم افلاک عاری از خرق و التیام حکماء و متألهان نمی گنجد؛ اما در عرصه‌یی که افلاک بظلمیوسی و تمام عوالم مبتنی بر آن مثل امواج خفیف کناره آبدان در اقیانوس کهکشانهای ناپیدا کران علم جدید محومی شود پیداست که دیگر انسان ظلوم جهول نمی تواند با اطمینان جزمی خود را در مرکز کاینات مظهر وجود نامحدود و مطلق سازد، یا ورطه‌یی را که بین هستی متناهی او با عالم لایتناهی هست جز با تجربه اشراق و شهود طی کند. درست است که علم برای این اسطوره تسلی بخش جز تردید و سکوت تفسیری ندارد، اما حیرت و استغراق اشراقی هم اگر هنوز توهمی بیش نیست به هر حال توهم دلپذیری است که در فراخنای دنیایی بدین عظمت انسان را از احساس خذلان و وانهادگی خویش [۵۶] رهایی می بخشد و وجود محدودی را که در کل عالم ذره حقیقی بیش نیست به نحوی با لایتناهی مربوط و متصل می دارد.

ح

۱/۳۹۱ - رسالة نائیه، ضمیمه نی نامه مولانا چرخ، طبع کابل ۷/

۳/۹۱ * ب: ۳/۳، ۵/۵، ۸/۵، ۸۷۷-۸/۵، ت: ۳۵۸۳/۶



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱۶. سخن کوتاه: خاتمه

۳۹۲

اینکه مثنوی قبل از آنکه در قصه شهزادگان و قلعه ذات الصُور به پایان آید ناتمام می ماند و گوینده پیش از آنکه مرگ وی را خاموش سازد ناگهان در نیمه راه داستان خاموشی می گزیند نشان می دهد که مقارن نظم این قصه ظاهراً حالی شبیه به یک ولادت تازه می بایست وی را دوباره از یک مرگ قبل از مرگ (۱۰۵۵ عا) عبور داده باشد و این بار او را به اقلیم خاموشی، که هر چند مولانا تخلص خود را در پاره‌ی غزلیات دیوان از آن اخذ کرده بود اشتغال به وعظ و تذکیر و استغراق در قول و سماع و در نظم مثنوی وی را از تسلیم به جاذبه آن مانع آمده بود، رهبری کرده باشد؛ و در واقع اگر چهارده سال (۶۷۲-۶۵۸) اشتغال به نظم مثنوی او را برای یک ولادت تازه آماده نمی کرد و مثنوی مقارن همان ایام که مرگ مولانا در رسید (۵ جمادی الاخره ۶۷۲) پایان می یافت، مولانا تا فرجام عمر در دنیای سخن متوقف مانده بود و به اقلیم ماوراء سخن، که برای وی تحقق به حقیقت «فنا» جز با ورود بدان حاصل نمی شد، راه نمی یافت.

الف

در عین حال در همین داستان ناتمام ذات الصُور هم در طی قصه‌های فرعی که بر سبیل تمثیل و استطراد به تقریر می آید طرز بیان حاکی از آنست که گویی خاطر گوینده متدرجاً به طور ناخود آگاه برای ورود به اقلیم خاموشی آمادگی پیدا می کند، و تا این آخرین رشته تعلق به عالم ماسوی را که عبارت از کلام است با التجاء به سکوت قطع نکند خود را در آستانه وصول الی الله نمی باید. از جمله حکایت صدر جهان و فقیه بخارا* به ذهن گوینده هم مثل ذهن شنونده باید این معنی را القاء کرده باشد که تا وی به کلی از خودی خود نمیرد هدایتچه مطلوب اوست دست نمی یابد. قصه زلیخا* که از سپندان تا به عود همه چیز را یوسف نام

کرده بود لابد خود گوینده را هم باید به نحوی مضاعف متوجه این نکته کرده باشد که آنچه برای طالب عاشق مایه خرمندی است یک حرف بیش نیست، و پیداست که در نیل به وصال به همان یک حرف هم حاجت ندارد. حکایت مرد میراث یافته و گنج طلب* هم باید به گوینده نشان داده باشد که گنج مراد از او دور نیست و برای نیل بدان نیازی به طی کردن راه‌های دورودراز ندارد، و شاید از طریق خاموشی که حاکی از تمکّن و استقرار قلب است حق را بهتر حاصل می‌توان کرد تا از کلام که اشتغال بدان دل را پریشان می‌دارد و از استغراق در مطلوبش باز می‌دارد. قصه قاضی و جوحی* هم در خاطر خود وی این معنی را بیشتر القاء می‌کند که تا وقتی انسان در صندوق تعلقات جسمانی خویش محبوس است از دغدغه خطر ایمن نیست و وقتی هم این محنت صندوق را آزمود نباید دیگر بار خود را بدان دچار سازد. قصه عزرائیل و نمرود* لابد وی را بیشتر متذکر این معنی می‌دارد که تعظیم خلق غرور می‌افزاید و آنکه سخنش موجب الزام خلق در تعظیم اوست هر قدر از اشتغال بدان دورتر باشد بیشتر از وقوع در وسوسه غرور ایمنی دارد. در اصل داستان ذات الصور هم، اگر این سه شهزاده رمزی از عقل و زهد و معرفت باشند، درست وقتی زهد و عقل در راه عشق فدا می‌شوند، معرفت صوفیانه که برادر کهنرست باید عقل و تدبیر خود را در بازو و به اشارت و هدایت غیبی تسلیم گردد. و آیا برای خود مولانا خروج از خودی و رهایی از عقل و تدبیر خویش خروج از نطق و بیان را الزام نمی‌کند، و توجه به این معانی که درون ذهن وی را می‌کاود کافی نیست تا او را تدریجاً در ضمن همین قصه برای قطع این آخرین رشته پیوند با تعلقات آماده سازد؟

ب

بدینگونه، التجاء نهایی مولانا به خاموشی، که سلطان ولد هم در «خاتمه ولدی» بر مثنوی بدان اشارت دارد، ظاهراً نشان آنست که اشتغال طولانی به نظم مثنوی سرانجام برای خود مولانا هم بی‌ثمر نبوده است، و در پایان خط سیر اطوار کمال بالأخره وی را بدانجا که نیل به خموشی گوینده را به اوج معنی می‌رساند رهنمونی کرده است. این ناتمام ماندن مثنوی هم که نتیجه التجاء مولانا به اقلیم خموشی به نظر می‌آید در عین حال مانع از آن نشد که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا همین دفتر ناتمام، که قسم سادس و جزو آخرین مثنوی بود، جداگانه مجال کتابت بیابد (۴ صفر ۶۷۴) و هم اکنون زیب کتبخانه یا موزه مصر باشد؛ چنانکه پنج سال بعد از وفات مولانا هم نسخه‌ی کامل از تمام مثنوی بر مبنای آنچه بر گوینده و یارانش خوانده شده است برای مثنوی خوانان تربت مولانا به وجود بیاید (رجب ۶۷۷) و هم امروز در جزو موزه آثار عشقه ترکیه این نسخه قویه قدیمترین

نسخه موجود یا شناخته شده مثنوی در عالم به شمار آید. معهذا قلت و ندرت نسخه‌های قدیم مثنوی، که از آنجمله یک نسخه از دفتر اول به سال ۶۸۰ و نسخه دیگر از تمام کتاب به سنه ۶۸۷ مربوط است، ظاهراً این نکته را که مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزه یاران خود وی انتشار نیافته است قابل تصور می‌سازد. خاصه که خلفاء مولانا مثنوی را همواره با تکریم و علاقه مخصوص تلقی می‌کرده‌اند و مثنوی خوانان تربیت و مجالس مولانا از همان اوایل آن را غالباً با آداب و ترتیب خاص تلاوت می‌کرده‌اند.

پ

در واقع با آنکه از همان عهد حیات مولانا در بین یاران وی کسانی به نام «مثنوی خوان» وجود داشته‌اند و بعد از وی هم در عهد «خلافت» حسام‌الدین چلبی خواندن مثنوی در مجالس یاران قونیه با آداب خاص معمول بود، ظاهراً مدتها وقت لازم بود تا سلطان ولد پسر مولانا به عنوان شیخ و خلیفه مولویه شرح و تفسیر مثنوی را در حوزه مریدان سابق مولانا وسیله‌ی برای تجدید عهد با خاطره دوران حیات مولانا سازد. حاصل عمده این مجالس شرح و تفسیر هم، که مناقب نویسان بدان اشارت دارند، «مثنویات ولد» بود که در عین حال هم تقلیدی از مثنوی مولانا و هم کوششی در زمینه شرح بعضی نکات آن محسوب می‌شد.

ت

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

۳۹۳

مقارن این ایام اسطوره مولانای روم نیز همراه با این مثنویات ولد و ولادت یافت و سیمای ملای رومی، که گویند از زبان پدرش خداوند گان، خونگاران و خنکار نیز خوانده می‌شد، در هاله‌ی از قدس و ابهام خاص حیات اولیاء فرو رفت. در طی این مدت که این اسطوره به وجود می‌آمد، قونیه تدریجاً از کسانی که شاهد زندگی واقعی مولانا و مجالس وعظ و درس و قول و سماع او بودند خالی می‌شد. معین‌الدین پروانه صاحب روم در دنبال توطئه‌ها و تحریکهای ناشی از قدرت جویی هلاک شد (۶۷۵). مظفرالدین امیر عالم پسر مولانا (۶۷۴)، حسام‌الدین چلبی خلیفه مولانا (۶۸۳)، شیخ کریم‌الدین بگیتیر از خاصان مولانا (۶۹۱)، کرا خاتون زوجه مولانا (۶۹۱) و ملکه خاتون دختر مولانا (۷۰۲) یک یک وفات یافتند [۱]، و با مرگ آنها اکثر شهود عینی احوال و اسرار مولانا وجودشان از صفحه عالم محو شد. جمع حوزه شیخ صدرالدین قونوی هم، که در مقابل عرفان زنده و جوشان

الف

مولانا عرفان آمیخته به حکمت و شطحیات محیی الدین راعرضه می کرد، با مرگ او (۶۷۳) که فقط اندک مدت بعد از وفات مولانا روی داد از هم فرو گسیخت. یاران وی، که عده‌یی از آنها بر وفق وصیت منسوب به شیخ قونیه را ترک کردند [۲]، از هم پراکنده شدند: فخرالدین عراقی (وفات ۶۸۸) به توقات و سپس به مصر و شام رفت، و مؤیدالدین جندی و سعیدالدین فرغانی هم در قونیه نماندند، و قطب‌الدین علامه شیرازی (§ ۲۸۴ الف-) که در بین اصحاب صدرالدین از جمله آخرین کسانی بود که اواخر عمر مولانا را دریافت نه در قونیه ماند، نه ظاهراً با سایر اصحاب شیخ ارتباط خود را حفظ کرد.

ب

حوزه یاران مولانا هم در عهد خلافت روحانی سلطان ولد و بعد از آن تدریجاً مورد توجه کسانی می شد که خود مولانا را هم اگر دیده بودند غالباً جز سالهای آخر عمر او را در نیافته بودند، و چیزی که آنها را به جمع یاران مولانا جلب می کرد بیشتر قصه‌هایی بود که درباره احوال و اقوال مولانا نقل می شد و آنگونه که از روایت ابن بطوطه^۱ بر می آید، دگرگونی احوال ملای روم را هم در دنبال ملاقات شمس تبریز احياناً به صورت افسانه تعبیر می کرد. این جهانگرد فقیه اهل طنجه که شصت سالی بعد از وفات مولانا به قونیه وارد شد (حدود ۷۳۳) خاطره مولانا را در زبان اهل شهر افسانه جنون و بیخودی یافت. *مراعات المصابیح*

پ

وقتی برای این سیاح مغربی نقل می شد که مولانا در آغاز کار مردی فقیه و مدرس بود و طالب علمان قونیه در محضر وی به کسب علم اشتغال می ورزیدند اما مردی حلوانی که به مدرسه وی آمد و پاره‌یی حلوا به وی فروخت مولانا را یکچند به دنبال خویش کشانید و چند سالی بعد که به قونیه بازگشت دیگر وی آن مرد نخستین نبود و جز به شعر پارسی نامفهوم هم زبان نمی گشود، پیداست که درین ایام با آنکه، به روایت وی، جمعی از مردم روم خود را به نام این مولانا «جلالیه» هم می خوانند به هر حال بین حوزه محدود یاران وی با عامه اهل شهر در قونیه چنان پیوند ارتباطی وجود نداشت که تا نقل و نشر چنین قصه‌یی را برای آنها، که از حقیقت حال مولانا جز دگرگونی عجیبی که در دنبال ملاقات با شمس تبریز برایش حاصل گشته بود چیزی نشنیده بودند، دشوار نماید. البته در محیط قونیه که نظیر این قصه درباره عارف و صوفی بزرگ شهر و کسی که بر سر تربت وی در آن ایام خانقاه بزرگی به وجود آمده بود و مسافران و فقیران در آنجا پذیره و اطعام می شدند نقل می گشت، پیدایش اسطوره‌یی هم که او را به پادشاهان از یاد رفته خوارزم منسوب بدارد و در احوال او پدرش بهاء‌ولد افسانه و تاریخ را به هم درآمزد نیز البته غرابتی

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 761 تا صفحه 780



نداشت. این اسطوره در مثنویات ولدی، خاصه ابتدا نامه معروف به ولد نامه، و همچنین در مجالس سلطان ولد تدریجاً شکل خاص گرفته بود و بعد از وی فریدون سهسالان مؤلف رساله فریدون، و شمس‌الدین احمد افلاکی، مؤلف مناقب العارفین، آب و تاب بیشتری به آن دادند.

ت

۳۹۴

این اسطوره، که جزئیات آن غالباً از قول «ثقات اصحاب» نقل می‌شد، نه فقط سیمای مولانا جلال‌الدین را در ابهام افسانه‌ها فرو برد، بلکه به سیمای پدر و حتی خلفا و اخلاف وی نیز رنگ افسانه داد؛ و پیداست که حس اصحاب مریدان در حق مشایخ و اعتمادی که این طایفه بر صدق اقوال و صحت اعمال شیوخ خویش می‌داشته‌اند به آنها فرصت و امکان تأمل در صحت و سقم اینگونه روایات را هم نمی‌توانست داد.

الف

بر وفق این روایات، مولانا جلال‌الدین در سن شش سالگی که با کودکان بلخ بر بام خانه به بازی اشتغال دارد چند لحظه‌یی وی را به آسمان می‌برند و چون باز می‌آید کودکان همبازی را حیران و در پیش خود خاضع می‌یابد.^۱ در بغداد وقتی همراه پدر در مدرسه مستصریه (۴۰۰ هـ) سکونت دارند، شب هنگام چون به اشارت و درخواست وی جهت آوردن آب به سوی شط عزیزت می‌کند درهای مدرسه خود به خود بر روی او گشاده می‌شود.^۲ در اوایل حال که جتیانی خانه از روشنی چراغ پایه وی ناخرسندی دارند طی اندک مدت مرید او می‌شوند و از آن پس از بیم آنکه به فرزندان و یاران وی زحمت رسانند باقی نمی‌مانند.^۳ در دوران اشتغال به وعظ و تذکیر، وقتی در چارسویی برای عامه خلق موعظه می‌کند، چون شب در می‌رسد سگان بازار هم گرد او حلقه می‌زنند و او برای آنها معانی می‌گوید و آنها نیز در مقام تصدیق و تأیید برای او سر و دم می‌جنبانند.^۴ یک بار برای آنکه نشان دهد آدمی به خون زنده نیست، به خداوند زنده است، فساد طلب می‌کند و فساد از دو دست وی چندان خون می‌گیرد که از جای نیشترش جز زرد آبی بیش جاری نمی‌شود و با اینحال مولانا بعد از این فصد به حمام می‌رود و سپس به سماع می‌آغازد.^۵ بار دیگر کاسه‌های مُشهل و دانه‌های حَب را که طبیب به جهت هفده یار گزیده ساخته بود به تنهایی بکجا می‌خورد و بعد از آن به مدرسه می‌رود و بر

روی آن هم یخ پاره‌های بسیار می‌خورد و سپس به حمام می‌رود و بعد از خروج از آن بلافاصله به سماع می‌پردازد و تا سه شبانروز نیز همچنان مستغرق سماع می‌ماند و هیچ گزندی هم به مزاج وی نمی‌رسد.^۶

پ

اسطوره مولانا در اشتغال بر اینگونه کرامات گه گاه یاد آورد قصه‌هایی که در باب حلاج نقل کرده‌اند می‌شود. از جمله یک بار سلطان ولد وی را از شکاف روزن حجره‌یی که وی در آنجا خلوت گزیده بود به چشم خویش مشاهده می‌کند که «تمامت حجره از زیر تا بالا به جسم مبارک وی پر شده بود و مالا مال گشته» و چون لحظه‌یی چند بعد از آن باز می‌نگرد او را بر همان قرار «لطفات ولاغری خویش» می‌یابد.^۷ یک دفعه گلخن تاب حمام از وی درخواست چیزی می‌کند و وی مُشتی سنگه را که معادل بیست دینار زر سرخ نو مسکوک می‌شود و گرمی آن هنوز باقی است به دهان وی می‌ریزد.^۸ حتی وقتی حمزه نایی، که گویندهٔ مثنوی به او علاقهٔ خاص دارد، رنجور می‌شود و می‌میرد، مولانا به خانه‌اش می‌رود و به محض آنکه «پار عزیز حمزه» را صدا می‌زند مردهٔ در بستر خفته لبیک زنان بر می‌خیزد و تا سه روز در آن عزا خانهٔ وی هم به آهنگ نای حمزه سماع در می‌گیرد و باز چون مولانا قدم از خانه بیرون می‌نهد حمزه فی الحال رحلت می‌کند.^۹

پ

این گونه کرامات، که از حلاج و بعضی دیگر از مشایخ هم منقولست، دربارهٔ اخلاف مولانا نیز نقل می‌شود و بدینگونه احوال آنها هم بیش و کم تصویری از حالات و مقامات مولانا جلوه می‌کند. فی المثل نه فقط در مرض موت مولانا هفت شبانروز در قونیه زلزله روی می‌دهد^{۱۰}، بلکه هنگام وفات سلطان ولد هم هفت شبانروز علی الدوام زمین می‌لرزد،^{۱۱} و حتی در وفات خلیفه و فرزند سلطان ولد نیز که عارف چلبی نام دارد در قونیه زلزلهٔ عظیم روی می‌دهد.^{۱۲}

ت

اینکه مولانا یک بار سلطان ولد را از پستان خود شیر می‌دهد^{۱۳} بدون شک برای آنست که می‌بایست معلوم شود ولد از همه حیث تربیت و کمال خود را به پدر مدیونست و در واقع نسخه‌یی از معارف پدر نیز هست. کرامات متعدد و «ضمیر دانی و اظهار اسرار نهفته» هم که طی داستانهای گونه‌گون به عارف چلبی منسوب می‌شود ظاهراً بدانجهت باشد که تا آنچه را منکران «حرکات رندانه و اباحت و لاابالیی»^{۱۴} اومی خوانده‌اند از مقولهٔ احوال اولیاء بشمرند. این معنی هم که سلطان ولد در عصر پدر گه گاه به تقریر معارف می‌پردازد و مولانا هم که آن را با تحسین و قبول تلقی می‌کند^{۱۵} از آن روست که معلوم گردد تفسیر وی از مثنوی و از سایر اقوال مولانا از مقولهٔ تفسیری که صاحب قول بدان راضی نباشد نیست. در حقیقت سلطان

ولد طی سالهای دراز اقوال مولانا را بیان و تقریر می کرد و «در شرح اسرار» آن «بد بیضا»^{۱۶} داشت و بدینگونه کلام «والد» را «به امثال عجایب و نظایری نظیر بیان و تقریر»^{۱۷} می نمود.

ث

۳۹۵

با آنکه این اسطوره خیال انگیز که چهره واقعی مولانا را در ظلمت افسانه ها مستور می دارد از اقوال سلطان ولد و مخصوصاً از مثنویات ولدی نشأت می گیرد، باز در روایات خودوی طراوت شعر، اگر چه بسیار نیست، گه گاه خشونت اغراق ها را، که غالباً بسیارست، تا حدی جبران می کند؛ و مخصوصاً در آنچه به عشق بین مولانا و شمس تبریز مربوط می شود، طرز تقریر خود وی خیلی کمتر از آنچه در روایات مناقب پردازان انعکاس دارد مبالغه آمیز و دور از واقعیت به نظر می رسد. معهذ این که خود وی تصریح دارد که امثال شمس و صلاح الدین و حسام الدین، بزرگی و ولایتشان پنهان بود و وی آن را آشکار کرد^۱ نقش وی را در پیدایش اینگونه افسانه ها تردید ناپذیر می سازد؛ و این معنی هم که خود وی ادعا می کند نور مولانا بعد از مولانا در وجود فرزندان وی ماند و عالم و عالمیان به طفیل اولاد و فرزندان وی می زبند، هر چند این دعوی را در مورد اولاد جان مولانا می داند،^۲ باز چون خود و پسرش عارف چلبی را به ابهام اولاد و وارثان جسم و جان مولانا می خواند [۳] پیداست که در نقل اینگونه کرامات مبالغه آمیز از دواعی شخصی برکنار نیست. خاصه که از سراسر اقوال و آثارش عشق فوق العاده ای که به «ذات» خود دارد پیداست، و ظاهراً از همین روست که از خویش و فرزند هم گه گاه اظهار ناخرسندی می نماید^۳ و بر فرزند خود عارف چلبی احياناً اعتراض [۴] می کند که نباید به آثار جدش مولانا جلال الدین بیش از آثار و اقوال وی توجه نماید.

الف

سلطان ولد که از حیث خُلق و خلق به پدرشاهت دارد ظاهراً پیش خود چنان می پندارد که با تقلید مجرد از رسم و راه پدر می تواند به عظمت و کمال دست بیابد. ازین رو مثل پدر فقیه و مدرس می شود و بعد از او هم، چنانکه از اشارت

۱/۳۹۴ تا ۱۷- مناقب افلاکی ۷۴/۱، ۲۴/۱، ۹۳/۱، ۱۶۰/۱، ۵/۱-۱۲۴، ۱۲۳/۱
مقایسه شود با ۲۱۶/۱، ۲۲۸/۱، ۶/۱-۲۹۵، ۲۳۱/۱، ۵۴۸/۲، ۸۱۶/۲، ۹۶۸/۲
۷۸۴/۲، ۹۱۸/۲، ۹۱/۲-۷۹۰، ۷۸۶/۲، ۸۰۴/۲

مؤلف جواهر المصیبه بر می آید، یکچند در مدرسه او به تدریس می پردازد؛ اما چون چیز زیادی از علم و استعداد فوق العاده پدر را حاصل نمی کند، با وجود نیل به عرفان و تجرید و با آنکه مرشد و پدر زنش صلاح الدین زرکوب قونوی می کوشد تا برای او نقشی شبیه به آنچه شمس تبریز در حق مولانا داشت (§ ۵۲ الف و مابعد) ایفا کند و او را از استغراق در علم رسمی که در مورد وی نیز مثل مورد مولانا ممکن بود حجاب وصول باشد بیرون آرد، حاصل رهایی از علم ظاهری ربودگی و انجذاب نشده، و اگر شد وی را با تمام علاقه‌یی که به تبعیت و تقلید از سرمشق پدر داشت در نیل به بدایات احوال او هم موفق نکرد.

ب

معهداً علاقه خود او و تا حدی ترغیب و اصرار بعضی مریدان مجذوب یا معتقد موجب شد تا وی، به انکاء آنکه چون از حیث ظاهر و صورت به پدر شباهت دارد باید از جهت معنی و حقیقت هم به پای او برسد، در بیان لطایف و دقائق اسرار طریقت هم شیوه پدر را تقلید نماید، چنانکه از تصریح و اعتراف خود او بر می آید که نخست به تقلید از شیوه پدر دیوان غزلیات پرداخت، سپس به استدعا و تشویق بعضی یاران مثنویات ولدی را در همان شیوه آثار پدر به وجود آورد، و بالاخره مجالس معارف هم به سبک «فیه مافیة» تقریر کرد که معارف ولدی نام یافت، و البته این آثار چیزی از حیثیت معنوی پدر عاید وی نساخت. اما اینکه مثنویات ولدی و سایر آثار وی پاره‌یی از افکار و احوال مولانا را منعکس می کرد و هم اینکه خود وی سالها [۵] در تفسیر اقوال پدر و بر سر تربت او اسرار و معارف بیان کرده بود، مجموعه آثار ولد را برای فهم مثنوی مولانا تا حدی متضمن فواید می دارد.

پ

در واقع مثنویات ولدی، که تقریباً جز همین معنی ارزش قابل ملاحظه دیگری ندارد، شامل سه دفترست، و آنگونه که از مقدمه اولین دفتر آنها بر می آید، جملگی بعد از تدوین دیوان غزلیات سلطان ولد به وجود آمده‌اند. اهمیت آنها نیز مخصوصاً به جهت نقشی است که در تفسیر افکار مولانا و تقریر احوال او دارند. و اینکه شاید قدیمترین نمونه‌های شعر ترکی اهل روم را هم عرضه می کنند، اگر چه از لحاظ زبان و ادب ترکی قابل ملاحظه است، از جهت ارتباط با مثنوی اهمیت چندانی ندارد.

ت

اولین دفتر این مثنویات که «ابتدا نامه» یا ولدنامه خوانده می شود در وزن حدیقه سنایی است، و گوینده آن را در سنی قریب به هفتاد سالگی به نظم آورده است، و آثار ضعف و فتوری که در فکر و بیان آن پیداست شاید از همین معنی باشد. این اثر را، که شامل تقریری از احوال مولانا و پدرش بهاء ولد و یاران آنهاست،

سلطان ولد تقریباً هجده سال بعد از وفات مولانا انشاء کرد، و خود وی بیست و دو سال بعد از تمام آن در سن هشتاد و نه سالگی [۶] در قونیه درگذشت (رجب ۷۱۲). دومین دفتر از مثنویات ولدی «رَبَابِ نَامِه» نام دارد، و آن را از قرار آنچه خود وی در مقدمه کتاب تقریر می کند به استدعای «بزرگی از اهل دل» بر وزن مثنوی «خداوندگار» و در سنه ۷۰۰ هجری نظم کرده است. این اثر در واقع اولین تقلید مثنوی محسوبست، و هر چند گوینده آن را متضمن تقریر بعضی اسرار مثنوی می داند و حتی آن را مبنی بر «الهام حق» می خواند،^۵ در حقیقت جز تمرینی در شیوه مثنوی سرایی مولانا چیزی نیست. سومین دفتر این مثنویات هم «انتهای نامه» نام دارد که سلطان ولد آن را بعد از پایان دو دفتر نخست بر همان وزن رباب نامه و در سنه ۷۰۸ سروده است، و در واقع جز تکرار مطالب آن دو دفتر هم چیز قابل ملاحظه‌ایی ندارد. خود وی نیز در آغاز آن تکراری را که در طی آن از معانی مذکور در مثنویات سابق هست تقلیدی از ترتیب قرآن می خواند «که موعظه و نصیحت رامکرر می فرماید»، و از خاتمه این دفتر هم مثل فاتحه آن بر می آید که شاعر هر سه مثنوی خود را همچون سه دفتر به هم پیوسته تلقی می کند. و شک نیست که این مثنویات ولدی جز از همین جهات متضمن اهمیت چندانی دیگر نیست، در هیچ یک از آنها هم عمقی در اندیشه یا اصالتی در تعبیر به چشم نمی خورد. چنانکه بر خلاف آنچه گه گاه ادعا می شود، آنچه آنها را تا این حد سست و بیمایه جلوه می دهد ضعف و فقر معنوی خود آنهاست، مسأله مقایسه با مثنوی نیست.

ش

از این جمله رباب نامه بیش از سایر این مثنویات در تقریر معانی مثنوی مولانا اهتمام دارد،^۶ و لا اقل ازین حیث هم که اولین تقلیدی از شیوه مثنوی مولاناست بی اهمیت نیست. خالب آنکه این منظومه حتی در طرز آغاز هم که از مثنوی مولانا الهام دارد به نحو بارزی خالی از شور و هیجان به نظر می رسد. در واقع با آنکه وی نیز مثنوی خود را از ناله و بانگ ساز بیزبانی آغاز می کند، هیچ چیز از آن درد و سوزی که در زبان «نی» مولانا هست و خود مولانا را هم مثل بانگ نی سراپا آتش می کند در وی و در آهنگ رباب وی نیست، حتی با آنکه درین زمینه هم غزلی شورناک از دیوان شمس مولانا مایه الهام اوست از آن ذوق و شوری که در نی مولانا هست در ناله و بانگ رباب وی هیچ نشانه‌یی دیده نمی شود. مع هذا پاره‌یی عبارات آن طرز تلقی یاران مولانا را از اشارات وی نشان می دهد، فی المثل وقتی در فاتحه رباب نامه می گوید «غرض ازنی و رباب عاشقانند و طالبان که در عهد الست با جمع ارواح پاک مقدس در حضرت... بوده‌اند، چون به امر ابطوا از آن

عالم جان و دل درین عالم آب و گل آمدند لاجرم چون نی و زباب در فراق می نالند و وطن قدیم خود را می طلبند»^۷، درین باب که یاران مولانا هم در ابیات نی نامه وی نی را جان عارف و نیستان را مبداء ارواح می پنداشته اند جای تردید باقی نمی ماند؛ و پیداست که از یک تقلید مثنوی مولانا خوض و تدقیق درین میراث افلاطونی اندیشه‌نی نامه را بیش ازین نمی توان توقع داشت. و غالب اینگونه تقلیدها، از جمله آنچه به نام دفتر هفتم مثنوی بر ساخته اند و به پیروی از قول مؤلف فاتح الابیات آن را به ظن خطا از گوینده مثنوی پنداشته اند [۷]، جز ترمینی ناشیانه در تتبع طرز بیان مولانا نیست و ارج و قدر قابل ملاحظه‌یی ندارد.

ج

۳۹۶

در خارج از حوزه یاران قونیه آوازه مولانای روم و نام مثنوی تا مدتها بعد از وفات وی مجال انتشار چندانی نیافت. بدون شک فرصت و مهلتی لازم بود تا خلفاء مولانا به نشر مثنوی در خارج از حوزه مجالس یاران وی راضی و مصمم گردند؛ چرا که تلاوت مثنوی در نزد اصحاب لا اقل از زمان «خلافت» حسام‌الدین چلبی آداب و ترتیب خاص داشت، و مثنوی خوانان امثال شیخ سراج‌الدین و بعدها شیخ سعدالدین مثنوی خوان آن را در مراسم مخصوص و غالباً بعد از قرائت قرآن مجید تلاوت می کردند؛ و شاید چون همین آداب مثنوی خوانی را هم خلفاء مولانا همچون وسیله‌یی برای جلب بعضی علاقمندان تازه تلقی می کردند، به انتساح و انتشار آن در خارج از حوزه یاران چندان علاقه‌یی اظهار نمی کرده اند؛ و البته احتمال آنکه اینگونه آداب در خارج از حوزه خانقاه و تربت مولانا و در نزد اغیار کاملاً مراعات نشود نیز شاید از اسبابی باشد که خلفا و اخلاف مولانا را در اجازه نشر آن یکچند مردد کرده باشد. به هر حال در زمان سلطان ولد (وفات ۷۱۲) و حتی عارف چلبی (وفات ۷۱۹) و عابد چلبی (۷۲۹) مثنوی مولانا ظاهراً در خارج از حوزه یاران جز به ندرت و استثنا انتشاری پیدا نکرده باشد.

الف

در بین قدیمترین مواردی که در بلاد ایران نام ملای روم در میان می آید اشارت شیخ علاءالدوله سمنانی (وفات ۷۳۵) را باید یاد کرد که از وی به نام مولانای رومی یاد می کند؛ و احتمال دارد مسافرت کوتاه عارف چلبی به سلطانیه،

۱/۳۹۵ و ۲ و ۳- ولدنامه/۱۵۸، ۶-۲۹۵، ۲۹۸ ۴- الجواهر المنضیة ۱۳۰/۱

۵ و ۶ و ۷- زباب نامه/۴۱۴، ۴۲۲، ۳-۲

که ناچار در نزد صوفیه و عرفاء وقت خاصه در بین نزدیکان دستگاه ایلخان نمی‌توانسته است بی‌انعکاس بماند، مأخذ عمده اطلاعات شیخ سمنانی و مجلسیان وی در باب مولانا بوده باشد. به هر حال آنگونه که از ملفوظات علاءالدوله که چهل مجلس و رساله اقبالیه نام دارد بر می‌آید، شیخ سمنانی یک بار در جواب کسانی که از وی پرسیدند «مولانای رومی چگونه کسی بوده؟» می‌گوید «خوش کسی بوده، هر چند که از سخنهای او نشان استقامت و تمکین نیافتم، اما خوش وقتی داشته است، و من هرگز سخن او نشنودم که وقت من خوش نشده است.»^۱ و با آنکه داستان آن فقیه را هم که به تحریک سراج‌الدین قونوی (مارموی) با مولانا بر سر جمع سفاقت کرد و وی را بدان سبب که گفته بود: من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام، دشنام داد، و این را هم که مولانا در جواب او گفته بود: با این که تومی گویی هم یکی‌ام، نقل می‌نماید، خاطر نشان می‌کند که «مرا این سخن از وی بسیار خوش آمده» این طرز اشارت وی به حالات و سخنان مولانا نشان می‌دهد که علاءالدوله از سخنان مولانا رایحه اعتقادی شبیه بدانچه ابی‌عربی را در نزد وی شایسته طعن کرده بود نشنیده است، و اگر جز این بود وی را «خوش کسی» نمی‌خواند؛ و درین باب که «از سخنان وی نشان استقامت و تمکین» بر نمی‌آید، و این خود از عدم آشنایی با مثنوی حاکی است، تأکید بیشتر می‌کرد. از سایر مشایخ این عصر، هم ظاهراً کسانی پاره‌یی ابیات مثنوی یا غزلیات را از طریق نقل و روایت مسافران و واردان خانقاه‌ها شنیده باشند و با نسخه کامل آثار مولانا غالباً آشنایی نداشته‌اند. اینکه در ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ‌دهلی (وفات ۷۵۷) دو بیت از مثنوی و در دخیره الملوک میرسید علی همدانی (وفات ۷۸۵) چند بیت از یک غزل دیوان، هر چند بدون ذکر نام گوینده، نقل شده است [۸]، به هر حال حاکی از آغاز انتشار مثنوی و دیوان شمس در خارج از حوزه قونیه است.

ب

اینکه حافظ هم از وجود مثنوی و دیوان اطلاعی داشته است یا نه، مسأله‌یی است که جوابی قاطع به آن نمی‌توان داد. البته در بعضی ابیات دیوان خواجه مضمونهای هست که یادآور مضامین مشابهی در مثنوی مولانا به نظر می‌آید و حتی بعضی عزلها از حیث وزن و قافیه با پاره‌یی اشعار دیوان شمس شباهتهایی دارد [۹]، مع هذا نه امکان توارد درین باب منتفی است، نه احتمال آنکه بعضی ابیات منقول و منتخب از طریق سفینه‌های رایج درین ادوار این مشابهت‌ها را سبب شده باشد بعیدست. اینکه در دیوان خواجه کرمانی (وفات ۷۵۳) که شاعر یک‌چند در صوفی‌آباد سمنان و در خانقاه شیخ علاءالدوله سمنانی به سر برده است نیز اشارتی به

مولانای روم و احوال و آثار او نیست نیز نشان می دهد که حتی در عصر جوانی حافظ هم نام مولانا در محیط زندگی حافظ و خواجه شهرت نداشته است، و صحت روایت راجع به شهرت دیوان شمس در عصر سعدی [۱۰] هم البته بسیار بعید می نماید.

پ

اشارتی هم که در سخن کمال خجندی (وفات ۸۰۳) به احوال و آثار مولانا هست [۱۱] آن اندازه گویا نیست که نشانی از تأثیر مثنوی و دیوان در کلام وی باشد. در آثار سید نعمه الله ولی (وفات ۸۳۲) هم بعضی نشانه ها که از آشنایی با نام و آثار مولانای روم وجود دارد، هر چند حاکی از غور و احاطه یی بر آن آثار نیست، نشان علاقه و اعتقادی هست [۱۲]. البته سید نعمه الله به طریقه ابن عربی و مشرب اصحاب شیخ صدرالدین بیشتر گرایش دارد، و از مجموعه آثار او هم هنوز طبع انتقادی منقحی که از منحول و الحاقی خالی باشد در دست نیست تا در باب حدود آشنایی وی با آثار مولانا بتوان داوری درست کرد. معهذا در یک قطعه از مثنویات منسوب به وی ذکری که از «آوازی» و «رازنایی» هست طور است که به نظر می آید از تأثیر مثنوی خالی نباشد، در یک غزل وی هم به روم و شمس تبریز اشارت هست، همچنین سید نعمه الله برای یک غزل معروف آمیخته به شطحیات مولانا در دیوان شمس نیز تفسیر منظومی به همان وزن و قافیه سروده است که قطع نظر از مضمون تفسیر، از توجه وی به آثار مولانا حکایت دارد؛ و این جمله نشان می دهد که پیران طریقه ابن عربی از این ایام آثار مولانا را متضمن چیزی از مذهب وحدت وجود تلقی می کرده اند.

ت

از سایر صوفیه این عصر قوام الدین سنجانی (وفات ۸۲۰) بعضی غزلیات مولانا را جواب گفته است، خواجه ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) به مولانا و مثنوی وی علاقه بسیار نشان می داده است. شاه قاسم انوار (وفات ۸۴۷) در یک غزل خویش اشارتی به مثنوی دارد، و خواجه محمد پارسا از مشایخ نقشبند ماوراءالنهر طی سفر حج در نیشابور (۸۲۶) با دیوان مولانا تفاعل می زند، و کمال الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۴۰) شاگرد خواجه ابوالوفا و از مشایخ کبرویه هم از جوانی به مثنوی عشق می ورزد و به نظم و نثر در شرح آن اهتمام می کند. اینکه در مجمل فصیحی خوفاقی (قبل از سنه ۸۴۵) نیز به احوال و آثار مولانا و یارانش اشارت هست نشان می دهد که مقارن عهد تیموریان مولانا در خراسان تا حدی نام و آوازه داشته است.

ث

معهذا در بین کسانی که با مثنوی و سایر آثار مولانا آشنایی قابل ملاحظه یی داشته اند نام شاه داعی شیرازی، و مولانا جامی مخصوصاً در خور ذکر است. سید

نظام‌الدین محمود شیرازی معروف به داعی و شاه داعی (وفات ۸۷۰) غیر از اشارات متعدد که در بعضی غزلیات خویش به ملا و شمس دارد، در مثنوی به نام عشقنامه (حدود ۸۵۶) ابیات و حکایاتی از مثنوی تضمین یا اخذ می‌کند، حکایت عشق مولانا و شمس را به بیان می‌آورد؛ و آنچه از قصه‌های مثنوی الهام می‌گیرد [۱۳] انس دیرینه وی را با مثنوی نشان می‌دهد و شرح مثنوی به نام حاشیه داعی که به وی منسوبست از همین جاست.

ج

مولانا عبدالرحمن جامی (وفات ۸۹۸) هم در ابیات عالمانه‌یی که در تفسیر دو بیت اول «نی نامه» مثنوی با عبارتی چند به نثر در می‌آمیزد در عین حال تقلید شیوایی از سبک مثنوی مولانا عرضه می‌کند، اما استغراق در طریقه محیی‌الدین وی را و می‌دارد تا در تقریر مراد گوینده مخصوصاً آنجا که از نفیرنی و شوق وی به نیستان سخن می‌گوید کلام مولانا را بر وفق مشرب ابن عربی تفسیر نماید. این علاقه به مثنوی و لحن کلام مولانا در مثنوی رمزی و فلسفی کوتاه وی موسوم به سلامان و اہسال هم که اصل آن از میراث حکماء مأخوذست انعکاس دارد، هر چند که اینجا برخلاف مولانا شیوه بیان جامی گه گاه از صنعت گرای و قافیه اندیشی خالی نیست.

ج

لَبِّ لِبَابِ مِثْنَوِي اثر ملا حسین واعظ کاشفی (وفات ۹۱۰) هم با آنکه خلاصه مثنوی و تا حدی شرح و تفسیری از آن محسوبست در خاتمه خود شامل تعدادی ابیات است که مؤلف در تعریف مثنوی و در همان وزن و سبک کتاب مولانا به بیان می‌آورد. این کتاب هم مثل نی نامه جامی از مکتب محیی‌الدین متأثر به نظر می‌آید، و از جمله آنچه در مقدمه پاره‌یی اجزاء کتاب به تقریر می‌آورد به بعضی تعریفات عبدالرزاق کاشانی و اشارات مولانا جامی الامام دارد، و لابد انس با بهامنی و انتساب به مشرب خواجگان نقشیند هم باید از اسباب عمده این طرز تلقی وی از مثنوی مولانا بوده باشد. البته کسانی از عرفاء و صوفیة این عصر که تحت تأثیر این مکتب نبوده‌اند مثنوی را مثل آنچه در نزد اصحاب مولانا و در حوزه قونیه معمول بوده است از دیدگاه شریعت و سنت می‌نگریسته‌اند [۱۴]. چنانکه عبدالله قطب جهرمی معروف به قطب بن محیی، که در مکاتیب معروف خود از مولانا به عنوان «عارف» یا «عارف محقق مولانای رومی»^۲ یاد می‌کند و مکرراً از حکایات و ابیات مثنوی و اشعار دیوان در مقام تمثیل و استشهاد نقل می‌نماید و گاه نیز خود ابیاتی به شیوه مولانا می‌سراید و غالباً ایشان را به مطالعه مثنوی ترغیب می‌کند [۱۵]، در مثنوی به همین نظر می‌نگرد و آن را در ردیف کیمیای سعادت غزالی متضمن حقایق شریعت

تلقی می‌نماید، نه مشتمل بر اعتقادی شبیه وحدت وجود که با مشرب خود او نیز توافق و تجانسی ندارد.

ح

۳۹۷

اینکه مثنوی مولانا در نزد بعضی صوفیه و متألّهان عصر تاتار و صفوی متضمن المام به مذهب وحدت وجود (§ ۳۸۲ ب و مابعد) و نزد برخی دیگر مبتنی بر التزام طریقه متشرعه اهل سنت تلقی شد در اسلوب شارحان آن نیز تأثیر گذاشت؛ چنانکه ازینان نیز برخی مثنوی را بر وفق مشرب اصحاب وحدت وجود تفسیر کردند، و بعضی آن را موافق با مذاق متألّهان حکما یا منطبق بر طریقه متذوقان اهل شریعت تلقی نمودند. غالب آنست که هر چه شارحان از زمان مولانا و از حوزه یاران قونیه و معارف و مجالس اصحاب بیشتر فاصله پیدا کرده‌اند، روح واقعی مثنوی و طرز بیان آن را کمتر قابل ادراک یافته‌اند، و لاجرم در تفسیر آن بیشتر به آراء و افکاری که مولانا با آن گونه افکار و آراء تمایل و تجانس نداشته است گرایش نشان داده‌اند.

الف

در هر حال قدیمترین شرحهای مثنوی را در مثنویات ولدی باید جست که بر خلاف انتظار چندان متضمن دقایق و لطایف نادر هم نیست، و کتابی نیز که احمد رومی از مریدان سلطان ولد و عارف چلبی در سنه ۷۲۰ هجری درین باب تصنیف کرده است از مقوله تقریر و تفسیر ولدی محسوبست و مثل آنچه خود وی در شرح و تفسیر مثنوی دارد متضمن لطایف و اسرار بدیع قابل ملاحظه‌یی نیست. نائیه مولانا چرخنی و نائیه جامی هم به سبب آنکه اقتصار بر ابیات فی نامه یا قسمتی از آن کرده‌اند البته شرح مثنوی، در مفهوم عادی آن، محسوب نیست، هر چند «فی نامه» خود اصل و زبده مقصود مثنوی است و به همین جهت شرح آن مفتاح واقعی مثنوی محسوبست.

ب

رسالة مولانا یعقوب چرخنی (وفات ۸۵۱) از مشایخ خواجگان نقشبند غیر از شرح ابیات فی نامه، قصه شیخ سررزی و برخی اشارات دیگر مثنوی را هم مطرح بحث می‌سازد، و ازین حیث که تا حدی طرز تلقی سلسله خواجگان ماوراءالنهر را نسبت به مثنوی و مولانا نشان می‌دهد نیز جالب است. مشایخ خواجگان درین ایام، چنانکه مخصوصاً از نفحات الانس جامی و رشحات عین الحیات فخرالدین صفی بر

۱/۳۹۶ - چهل مجلس، چاپ طهران، ۱۳۵۸/۱۲۴ - ۲ - مکاتیب قطب/۱۶، ۸۳ مقایسه

شود با/۲۰۶

می آید، در مولانا و ابن عربی هر دو با دینة تکریم و تعظیم بسیاری نگریده اند، و در عین آنکه فتوحات و فصوص را «دل و جان» می خوانده اند به خواندن مثنوی و دیوان غزلیات مولانا هم غالباً ذوق و رغبت فوق العاده داشته اند [۱۶]. والبسته مولانا چرخى هم مثل مولانا جامی «نی» را عبارت از روح عارف می داند؛ و اینکه بعضی این طرز تلقی را ناشی از مشرب خاص خواجگان در باب سماع دانسته اند ظاهراً اساس درستی ندارد. چون هر چند سماع در طریقه خواجگان با نظر قبول تلقی نشده است، تاویل نی به روح در کلام چرخى و جامی احتمال حمل لفظ را بر اصل معنی در نزد آنها نفی نمی کند. به علاوه در طرز بیان مولانا قرینة صارفه آن اندازه هست که نشان دهد گوینده در مجموع ابیات در آنچه از سرنی و شکایت و حکایت وی تقریر می کند هرگز تنها به معنی حقیقی لفظ توجه نداشته است و غالباً ناظر به معنی مجازی آن نیز بوده است، و ذکر نظایر و مناسبات هم در طی نی نامه از همین باب بوده است.

پ

از سایر شرحهای مثنوی که مشایخ و صوفیة منسوب به سلسله های دیگر نوشته اند جواهر الاسرار تألیف کمال الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۴۰) از اکابر صوفیة سلسله کبرویه را باید یاد کرد، که مؤلف تألیف آن را به اشارت ابراهیم سلطان امیرزاده تیموری آغاز کرد (ح ۸۳۳)، و هر چند طرح کار ناتمام ماند و جز سه دفتر اول مثنوی را شامل نشد، به سبب عشقی که مؤلف به آثار مولانا می ورزید و مخصوصاً به جهت تبحر و احاطه یی که به الفاظ و مقاصد صوفیه داشت، کتاب وی در شرح مثنوی اهمیت خاص یافت. البته تأثیر طریقه محیی الدین در شرح وی پیداست، و با اینهمه وی اکثر دقایق مثنوی را موافق با مشرب اصحاب مولانا و قنماء صوفیه تفسیر می کند، و توجه به طریقه ابن عربی وی را از دریافت مقاصد مولانا و توافق آن با مبادی اهل شریعت مانع نمی شود. خوارزمی، قبل از جواهر الاسرار منظومه یی هم به نام کنوز الحقایق در شرح مثنوی انشاء کرد که در جواهر الاسرار نیز بعضی ابیات آن را نقل می کند. به نظر می آید علاوه بر اشتغال طولانی در مطالعه مثنوی، تربیت و تشویق شیخ وی ابوالوفاء خوارزمی (وفات ۸۳۵) هم در اقدام وی به تألیف این شرح مؤثر بوده باشد؛ به علاوه مقدمه این شرح هم، که به شیوة بعضی شارحان فصوص الحکم متضمن پاره یی دقایق در احوال صوفیه و اقوال و اصطلاحات آنهاست، از بسیاری جهات قابل ملاحظه به نظر می رسد، هر چند آنچه در باب احوال مشایخ صوفیه دارد از مسامحه و مبالغه معمول مؤلفان صوفی خالی نیست.

ت

در بین شرحهای دیگر از فاتح الایات و از لطایف معنوی باید یاد کرد که هر

دو به ضبط نُسخ و تصحیح لفظ هم توجه خاص داشته‌اند. فاتح الابیات شرح ترکی دقیق محققانه‌یی است تألیف شیخ اسمعیل بن احمد انقروی متخلص به رسوخی و معروف به اسمعیل دده (وفات ۱۰۴۱) که خود از مشایخ سلسله مولویه بوده است، و شرح وی متضمن نکته سنجی‌ها و روشنگریهای بسیار است. لطایف معنوی مین حقایق مثنوی شامل شرح ابیات دشوار مثنوی است تألیف عبداللطیف بن عبدالله عباسی (وفات ۱۰۴۹) که مؤلف شرح معروفی هم بر حدیقه سنایی دارد و در ضبط و تصحیح نسخه‌های مثنوی اهتمام قابل ملاحظه‌یی داشته است. وی در مورد مثنوی، گذشته از شرح ابیات مشکل و ترتیب لطایف لغات، نسخه‌یی انتقادی هم با مقابله نسخه‌های مختلف تصحیح و تدوین کرده است که آن را نسخه ناسخ نُسخ سقیمه مثنوی خوانده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ها باقی است.

ث

از جمله شرحهای دیگر مکاشفات رضوی اثر مولوی محمد رضا در ۱۰۸۴، و شرح خواجه ایوب موسوم به اسرار الغیوب در ۱۱۲۰ تألیف شده است و هر دو متضمن شرح و تفسیر مواضع مشکل و ابیات دشوار مثنوی است. همچنین از شارحان هندی شرح ولی محمد اکبر آبادی، که در ۱۱۴۰ شروع به تألیف آن رفته است، و شرح عبدالعلی لکنهویی معروف به بحر العلوم (وفات ۱۲۲۵) غالباً بر تطبیق اقوال مولانا با طریقه محیی‌الدین ابن عربی مبتنی است، و شک نیست که این طرز تلقی این گونه شارحان را هم مثل بعضی از سابقان از درک حقیقت قول مولانا غالباً دور می‌دارد. شرح مهم دیگر در این زمینه شرح اسرار مثنوی تصنیف حاجی ملاهادی سبزواری متخلص به اسرار (وفات ۱۲۹۰) حکیم متأله و مدرس معروف حکمت در عهد ناصری است که شامل تدقیقات حکیمانه هم هست و مثنوی را غالباً بر آراء و نظریات حکماء، خاصه طریقه صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا، منطبق می‌دارد و ازین حیث گه‌گاه تا ویلات خاص و بدیع بینابینه دارد.

ج

البته شرحهای متعدد دیگر به فارسی و ترکی نیز بر مثنوی نوشته شده است که در شرح موجز رینولد الین نیکلسون به انگلیسی، و شرح ناتمام استاد بدیع الزمان فروزانفر بر دفتر اول، در پاره‌یی موارد از آنها استفاده شده است. به هر حال، جزاین دو شرح اخیر، اکثر شرحهای قدما بر این نکته که در فهم متون قبل از هر چیز رجوع به نسخه موثق و مضبوط قدیمی لازم است مبتنی نیست. ازین رو بیشتر آنچه شارحان در تفسیر کلام مولانا گفته‌اند گه‌گاه با سیاق فکر و بیان گوینده مثنوی توافق ندارد؛ به علاوه در محل مواضع مبهم و دشوار از رجوع به خود مثنوی و سایر آثار مولانا هم غالباً غافل مانده‌اند [۱۷]؛ و پیداست که بدون توجه به سایر آثار مولانا، خاصه دیوان

غزلیات، درک و فهم پاره‌یی از دقایق مثنوی به آسانی ممکن نیست. ج

۳۹۸

در واقع در بین آثار خود مولانا دیوان کبیر یا کلیات شمس، از این جهت که تعداد کثیری از غزلیات آن ظاهراً مقارن با جریان نظم مثنوی سروده شده است، در تقریر و ابضاح پاره‌یی مطالب مثنوی فایده بسیار دارد، و از لحاظ بسط مضمون و مخصوصاً از جهت طرز استعمال الفاظ و تعبیّرات ممکن است بر برخی از مواضع مبهم یا دشوار مثنوی روشنی‌هایی بیفکند. درباره سایر آثار مولانا و آنچه از فیه مافیه و مکتوبات و مجالس سبعه در فهم و شرح مثنوی برمی آید جای دیگر سخن گفته‌ام [۱۸]. اما غزلیات دیوان از این جهت اهمیت بیشتر دارد، و اصالت تصاویر شعری و تنوع فوق‌العاده طرق تعبیّر، که کلام مولانا را در مرتبه‌یی ورای اسلوب غزلسرایان دیگر می‌نهد، نیز آن را در عین حال با مثنوی و اوج احساس و اندیشه‌یی که در آن هست در نوعی پیوند خویشاوندی به هم متصل می‌دارد و چیزی از آن لحظه‌های درخشان روزهای وجد و سماع را، که مثنوی نیز مثل غزل محصول تجربه‌های روحانی آنهاست، در خارج از اقلیم مثنوی زنده می‌کند.

الف

از جمله ناله‌نی را که در شکایت و حکایت «نی‌نامه» طنین اندازست و در تعدادی از غزلیات هم به برخی مضمونهای آن اشارت هست (§ ۲۲ پ) وقتی در طی یک غزل معروف از زبان رباب منعکس می‌کند **، آن را داستان مهجوری و مشتاقی تمام اجزاء وجود این ساز دل‌بند خویش نشان می‌دهد؛ چنانکه «پوست» رباب را از آنکه از گوشت خویش جدا مانده است به فریاد می‌آورد، و چوب «کاسه» اش را از آنکه دوران سرسبزی یک شاخه تر و نازک درخت زنده‌یی را از دست داده است و از آن دنیای سرسبز زنده جدا مانده است به فغان وا می‌دارد، و بدینگونه از زبان تمام این اجزاء خاطر نشان می‌کند که همگی از حق رُسته‌اند و از حق دور مانده‌اند و سرانجام در بازگشت خویش بدو رجوع دارند، این نغمه که زبان حال رباب غریب را در جواب طمن و تعریض فقهاء سُنی براباحه آن می‌سراید [۱۹] در واقع شکایت و حکایت شور و اشتیاق نی هم هست و چیزی از احوال گوینده نی‌نامه را هم در هنگام نظم آن ابیات تصویر می‌نماید.

ب

همچنین مضمون مکالمه بین مست و محتسب در مثنوی*، که در بیان تفاوت حال مست و هشیار اشارت معروف غزالی را در المنقذ من الضلال به یاد می‌آورد (§ ۱۸۱ الف)، و قطعه زیبای هم به پروین اعتصامی شاعره نامدار عصر ما

الهام داده است^۱، در بعضی غزلیات دیوان هم هست. از جمله در یک غزل که گوینده وصف برخوردار خود را با مستی که در واقع جز خود او نیست به بیان می آورد**، در گفت و شنودی که در وجود خود او بین این مست و هشیار روی می دهد جوابهای لطیف زیرکانه نه فقط قسمتی از این مکالمهٔ مثنوی را به طریق دیگر تفسیر می کند، بلکه در بعضی موارد ظرافت و نازک پردازی این مکالمه شیوهٔ بدیعی را به خاطر می آورد که علماء بلاغت اسلوب حکیم [۲۰] می خوانند؛ و پیداست که آنگونه اقوال جز از زبان رندان هشیاری مانند خواجه غلیانه (۱۷۵۹ پ)، که در همین غزل هم به مناسبت اقتضاء قافیه ذکرش هست، بر نمی آید؛ و به هر حال غزل مولانا چیزی از آن احوال را که گوینده در هنگام نظم آن موضع مثنوی تحت سلطه و تأثیر آن بوده است منعکس می دارد.

پ

بعضی از این غزلها احياناً صورتهای دیگر از قصه های مثنوی یا مضمونهای آن را عرضه می کند که البته توجه به آنها ابهام یا اشکالی را که ممکن است برای پاره‌یی اذهان در ادراک درست تمام مراد قصهٔ مذکور در مثنوی حاصل آید رفع می کند و یا مأخذ قصه را به نحوی مستند و خارج از عرصهٔ توهم پندار صرف می سازد. فی المثل قصهٔ آن زاهد که شخصی او را ترساند که کم گری تا کور نشوی در مثنوی* هست و جواب این زاهد که می گوید حال از دو بیرون نیست اگر این چشم به رؤیت حق نایل می شود از کوریش غم نیست و اگر نایل نمی شود نیز چنین چشمی گویباش*، در خور اهل شوق و رجاء به نظر می آید؛ اما مولانا وقتی همین مضمون را با تفصیل دیگر در یک غزل دیوان کبیر مطرح می کند**، آن را نه از یک زاهد مجهول بلکه از شعیب پیغمبر نقل می کند که چون گریهٔ وی از حد می گذرد در ضمن خطاب دلتواز تسلی بخشی که به وی می رسد همچنان وی را ازین افراط در گریه منع می آید، و اینجا وی نیز همین جواب را می دهد که اگر از دیدار محروم خواهیم ماند تا کور گردد آن بصر کونست لایق دوست را** با آنکه نظیر این قول از برخی زهاد صوفیه هم منقول است^۲، پیداست که مولانا این قصهٔ مثنوی را باید از آنچه در روایات صوفیه از احوال شعیب نقل می شده است اخذ کرده باشد، خاصه که شعیب در روایات قصاص نابینا هم بوده است^۳.

ت

همچنین قصهٔ آن یار را که مشتاقانه درباری می زند و چون خود را «من» می گوید یار در بر روی وی نمی گشاید در مثنوی* مولانا به این نتیجه می رساند که تا وقتی من و تویی در کار باشد عشق که آنسوی منی و تویی است حاصل نیست [۲۱]؛ اما همین مضمون را وقتی با پاره‌یی نقل و تصرف ماهرانه در یک غزل دیوان

می آورد**، به مناسبت تمثیل کبریت و آتش را هم با آن همراه می سازد و بدینگونه نشان می دهد که تا وقتی عاشق با وجود اختلاف صورت با معشوق خویش اتحاد معنوی ندارد بین آنها عشق واقعی نیست، چنانکه عشق واقعی بین کبریت و آتش تحقق دارد که در رویارویی و در هم آمیزی آنها صورت عاشق در لقای معشوق به کلی محو می گردد** و جز آتش که حقیقت عشق است در آن میان چیزی باقی نمی ماند. این نکته که حقیقت معنی اتحاد عاشق و معشوق است در مثنوی به این دقت و صراحت مجال بیان نمی یابد؛ و شاید سبب آن هم این معنی باشد که اینجا در مجلس نظم مثنوی، چون جمیع مستمع را خواب می برد*، گوینده جریان جوی معنی را به طاحون دیگر می راند (۱۸۵ج) و عمداً از ایضاح و تفصیل بیشتر درین باب خودداری می کند.

ث

این معنی را هم که دنیا هر لحظه در حال تجدیدست و عمر انسان به جوی آب می ماند چون تند و تیز می پوید مستمر شکل می نماید اما در حقیقت آب جوی هر لحظه نونو می رسد و در وجود انسان نیز هر لحظه خلق تازه می جریان می یابد، مولانا در مثنوی* متضمن بیان این نکته می سازد که گویی صورت اشیاء دایم از عالم بیصورت تتابع و تنالی می یابد، به عالم صورت می آید و باز به عالم بیصورت بر می گردد، و گویی انسان در هر لحظه بی مرگ و ریجعتی دارد*؛ لیکن وقتی همین معنی را، که نزد متألهان مبنی بر تحقیق اشارت لا تکرزنی التجلی [۲۲]، و در نزد حکما متضمن قول به تجدید جوهر عالم و انتقال بی انقطاع آن بین صورت و بیصورتی است، در یک غزل دیوان** مطرح می کند، این معنی را نشانی بر وجود جهانی دیگر** که عبارت از عالم غیب (۳۰۹ الف و ما بعد) است فرا می نماید؛ و این تعبیر آنچه را در باب وجود عالم رنگ و عالم بیرنگی، یا اقلیم تعین و اطلاق، در اندیشه وی* هست به نحو محسوستری تبیین می کند.

ج

چنانکه قصه دعوت کردن باز بطلان را از آب به صحراء که در مثنوی* در مقام الزام حزم و التزام امن و فراغ مجال بیان می یابد، و از جوابی که بط به باز می دهد این اندازه بر می آید که عاقل حصن امن و فراغ خویش را به خاطر وعده موهوم دیگران از دست نمی دهد و حرص لوت او را به وسوسه نقل و سفر نمی اندازد*، وقتی در طی یک غزل دیوان که مطلع آن نیز در واقع تضمین بیتی از مخزن الاسرار نظامی گنجوی است (۱۶۴ الف، ۱۳۱ ب) مطرح می کند، پاسخی که بط به باز می دهد منتهی به این معنی می شود که عالم و آنچه ذوق تماشای آن خلق را به نقل و سفر علاقمند می دارد چیزی جز عکس ضمیر دل انسان در آینه آفاق

نیست و هر چند عکس در آینه زیبایی خاص دارد اما اصل آن که جمال زنده و زیبایی درونی است البته خوشترست* * . مولانا بدینگونه آنچه را در مثنوی به نتیجه عرفانی کامل منجر نمی شود در غزل منجر به تحقیق عارفانه می سازد، و از این جهت غزلیات وی در درک لطایف و اسرار مثنوی اهمیت بسیار دارد و حتی بعضی تعبیرات و الفاظ مثنوی هم از طرز استعمالی که در غزلیات دارد [۲۳] بهتر مفهوم می شود. نه ایا قصه پادشاه و غلام خاص را هم* که در مثنوی مشوش و ناتمام می نماید (§ ۸۸ پ) در مجلس سوم از مجالس سبعة او می توان به صورت کامل باز یافت ؟^۴

چ

۳۹۹

باری تمام مثنوی و هر آنچه در آنجا حاصل سیر در اطوار شریعت

و طریقت و حقیقت محسوبست در مفهوم فنا در حق و بقاء به وی، که حال «نی» و ناله وی رمزی از آن است، خلاصه می شود، و عشق و فقر هم که لازمه این فناست در شور و اشتیاق بی انقطاع نی به «نیستان» خویش و در «خالی» بودنش از «خودی» خویش تصویر می یابد، چنانکه سماع هم که غذای عاشقان و یک وسیله از خود رهایی است هم در وجود «نی» مجال ظهور دارد.

الف

بدینگونه ابیات نی نامه که در حکایت و شکایت پردرد و سوزنی زبده این معانی را به بیان می آورد بدون شک تمام «عالم کبیر» مثنوی را در «عالم صغیر» وجود محدود خویش در بر دارد؛ و وقتی در تقریر این معانی خاطر نشان می کند که هر کس از اصل خویش دور ماند روزگار وصل خویش را باز می جوید، و آنکه در قید علایق و در بند سیم و زر باقی است سرنی را که از خودی خویش خالی و آزادست درک نمی کند، ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی سالک است الزام می کند.

ب

در دنبال این پیام کوتاه رمزی، آنچه در باقی مثنوی از اشارت قرآن و حدیث، از حکایات و تمثیلات انبیاء و اولیاء، و از دلالات و مقالات اهل معرفت به بیان می آید

۱/۳۹۸- دیوان پروین اعتصامی، چاپ سوم/۲۸۴ ۲- سآخذ قصص/۴۹-۴۸

۳- ثعلبی، عرایس/۱۶۴ ۴- مجالس سبعة/۶۹م

۳۹۸/ * پ: ۲۳۸۷/۲ ~ ت: ۴۴۵/۲، ۴۴۸/۲ ت: ۳۰۸۷/۱، ۳۰۵۶/۱ ج
 ۵/۱-۱۱۴۴، ۲/۱-۱۱۴۱، ۱۱۲۰/۱ ~ ج: ۴۳۲/۳، ۴۳۷-۸/۳، ۱۰۴۷/۲-
 ۳۹۸/ * * ب: ۱/۱ ب: ۳۳۱۸ پ: ۵/۵ ب: ۲۴۵۰۸ ت: ۱/۱ ب: ۳۸، ۴۵ ب: ت:
 ۱/۱ ب: ۲۸۰۱، ۵/۱ ب: ۲۸۰۴ ج: ۱/۱ ب: ۸-۴۹۰۷، ۴۹۰۵ ب: ج: ۱/۱ ب: ۵۴۴۱

(§ ۱۰۵ عا) را به طالب سالک توصیه می کند و تطور و تکامل نفس را در طی اطوار و مراتب وجود همچون شاهی بر ضرورت این مرگ ارادی و لزوم فطام از غذای عالم حس نشان می دهد؛ و این معنی، که پژواک ضعیفی از آن در پایان مغنی نامه دیوان شرقی گوته^۴ شاعر آلمان هم طنین دارد [۲۴]، دنیای مثنوی را دنیایی سراپا تحرک و تطور و سراسر حیات و بقا می سازد که در عین حال بقا و حیات آن از خود او نیست، از خداست که وجود همه چیز ازوست و غایت سیر همه چیز هم رجوع بدوست. مراتب این سیر هم که مقصدش حقیقت و خط سیرش طریقت است جز در پرتو شمع شریعت طی نمی شود؛ و آشکار است که با این طرز فکر راه نیل به کمال در نزد مولانا از آنچه شریعت تلقین می کند جدا نیست؛ و که می تواند وی را منسوب به مخالفت با شرع یا تهاون در آن کند؟

پ

معهذا بر رغم این معانی که مثنوی را در نزد گوینده اصول اصول دین می سازد و گوینده مثنوی را در نزد اهل حقیقت صاحب مکاشفات معنوی نشانی می دهد، کسانی وی را به خاطر بعضی مسامحات، که البته هیچ انسانی از امثال آنها مصون هم نیست، مستحق طعن و ملامت یافته اند. شک نیست که تا انسان خود را از اغراض و اوهام خویش خالی نکند کمالی را که در خود او نیست نمی تواند در نزد دیگران حاصل بداند؛ و سر آنکه ناقصان غالباً در کسانی که بهره‌ی از کمال دارند نقص‌ها و عیب‌های کوچک را بزرگ می کنند و به کمترین بهانه آنها را متهم می دارند نیز همین معنی است.

ت

به هر حال نفعه روحانی مثنوی بعد از مولانا جلال الدین نه فقط در اندیشه و احساس ستایشگران دور و نزدیکش از گوته و موریس بازس^۵ تا اقبال لاهوری [۲۵] تأثیر زنده باقی گذاشت، بلکه هم سرمشق و نمونه سلوک روحانی برخی سالکان راه، و هم الهام بخش آثار تعدادی گویندگان صوفی و غیر صوفی گشت، و به ستایشگران دیگرش هم بهانه‌ی داد تا قسمتی از اقوال وی را گه گاه به صورت امثال سایر یا حکایات عبرت آموز در محاورات هر روزینه خویش نقل کنند و بدینگونه مثنوی جاودان مولانا را با فرهنگ و حیات ایرانی در ارتباطی انقطاع ناپذیر پیوند زنند.

ث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

یادداشتها

۱

۱- خبّر در بعضی تفسیرها به همین صورت آمده است و گاه با اندک تفاوت: و رسول علیه السلام می گوید کَلَّ امر ذی بال لم یبده بسم الله فهو ابتر هر کاری که آن را قدر و منزلتی باشد و ابتدای آن کارنه به نام او کنند آن کار ابتر و بریده باشد. تفسیر ابوالفتح، طبع شعرانی ۲۹/۱، مقایسه شود با: با جوری، حاشیه علی جوهره التوحید، طبع مصر ۳/۱۹۳۴. اسقاط بسمله در کتابات نزد عرب از قدیم نشانه‌ی از نقص و نقض تلقی می شده است: کان من شأن العرب فی الجاهلیة اذا کان بینهم و بین قوم عهد و ارادوا نقضه کتبوا لهم کتاباً قلم یکتبوا فیہ البسملة. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، طبع بیروت ۱۹۷۲، ۲/۱-۲۶۱ عین خبر با تفاوت اندک در مورد حمدله هم هست: کَلَّ امر ذی بال لایبده فیہ بالحمد اقطع. ابن ماجه، نکاح ۱۹، ایضاً: و روی انّ النبی قال: کل امر ذی بال لایسبده فیہ بالحمد اقطع. کشف الاسرار ۱۱/۱ و خطبه معروف زیاد را در بصره به سبب همین خالی بودنش از صیغه تحمید خطبه بتره خوانده اند. جاحظ: فخطب (ز یاد) خطبه بتره لم یحمد الله فیها و لم یصل علی النبی، البیان والتبیین، قاهره ۱۹۴۸ ج ۲/۵-۶۱. نظیر قول اخیر در مورد خطبه‌ی تحمید، راجع به خطبه بدون شهادتین هم هست. مقایسه شود با: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الاستفتاح، ۲۳/۱۹۶۲، ۶-۲۵ مجالس سبعة/۴۳.

۲- درین بیت از نئی نامه مولانا ۷/۱ به این معنی اشارتی هست:

سرمن از نساله من دور نیست لیک چشم و گوش را آن نور نیست

همچنین در ابیات معدود مشهوری که پرش سلطان ولد در طی آن خموشی مولانا را در روزهای آخر حیات وی یاد می کند از زبان وی در جواب الزام و ابرامی که ولد برای ادامه و اتمام مثنوی دارد باز این معنی از زبان وی بدینگونه به بیان می آید:

باقی این گفته آید بی زبان در دل آنکس که دارد نور جان

۳- اعتقاد به اینکه شعرا قافیه و مضمون کلام خود را از جکی یا شیطانی تلقی می کنند، در نزد اعراب جاهلی سابقه دیرینه دارد و اینکه در باب وحی رسول از زبان خود وی اشارت: انّ روح القدس نفث فی روعی می آید، و از لسان واقفان اسرار در باب حامل وحی گفته می شود انّ هذا لملک و ماهوشیطان، از

همین جاست. در کلام تعدادی از شاعران هم به این معنی که قوافی آنها غیر انسی یا به هر حال سماوی است و به این که هر شاعری شیطانی دارد اشارت هست از آنجمله است قول حصین بن الهمام:

وقافیة غیر انسیة قرضت من الشعر امثالها

وقول حسان بن ثابت:

وقافیة عجت بلبل رزینة تلقیت من جوالسما نزلها

و گفته ابوالتجم عجمی:

انی وکل شاعر من البشر شیطانه انسی و شیطانی ذکر

و گفته سلیمان بن عبدالملک خلیفه اموی که در بیان شباهت کلام جریر و فرزدق می گوید: ما احتسب شیطانها الا واحداً. جمهره / ۳۸ و این جثی یا شیطان را اعراب احیاناً تا به می خوانده اند. نظیر این اعتقاد در باره منشأ شعر در بین اقوام دیگر هم هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

جلال همائی، تابعه، مجله یفما، سال سیزدهم، ۱۳۳۹/۶-۱-۴۳۲.

Goldziher, I., Abhandlungen Zur Arabischen philologie, Erster Theil, Leiden 1896/3-25.

۴- خلع بدن در نزد صوفیه و متألهان کشف حالی است که به ندرت و گه گاه برای بعضی عرفاء حاصل می شود و در آن حال عارف چنان می پندارد که نفس وی با بدن تعلق ندارد و در عالم ماوراء حس سیرو کشف می کند. این حال که صوفیه از آن به انسلاخ و حکماء احیاناً به نضوج لباب تعبیر می کنند، امریست که خوگرشدن بدان را بعضی دستاویز دعوی نیل به اسراء اما ظاهراً در معنی شهودی آن ساخته اند. چنانکه مؤیدالدین چندی در قصیده یائیه فارسی خویش در مقدمه نفعه الروح بدین معنی اشارت دارد:

اگر ز ظلمت این نشأت هیولانی گذرکنی و گذاری، زاهل انواری

به خلع این صور عنصری چو خو کردی به انسلاخ و به اسراء سزای اسراری

(نسخه چاپی: با نسلاخ و بای اسراء، ظاهراً سهو در قرائت نسخه یا در کتابت متن باشد). نفعه الروح و تحفة الفتوح، با تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲/۱۱/۴۱. از شیخ سعدالدین حموی، (مقایسه شود با غزیزتشی، انسان کامل/۱۰۹)، و شیخ حسن بلغاری، که تقریباً همعصر مولانا بوده اند، هم نظیر این تجربه منقولست، دنباله جستجو/۲۸۵. و از روایت ولد برمی آید که نظیر آن حال را به خود مولانا هم منسوب می داشته اند، افلاکی، مناقب / ۲/۶۵۰. در بین حکماء از متأخران میرداماد در رساله خلسة الملکوت و رساله خلعتیه مدعی نیل به این تجربه در خلع بدن و رقص عالم حس شده است، دنباله جستجو/۲۴۷. وی در بین متقدمان حکما نظیر این حال را در جذوات از فیثاغورس نقل می کند چنانکه صدر المتألّهین در سفر رابع از اسفار، طبع جدید بیروت ۳۰۳/۸ به استناد کتاب اثولوجیا آن را به «معلم الحکمة المتیقه ارسطاطالیس» منسوب می دارد و البته مراد «الشیخ الیونانی افلوپتین» است که کتاب اثولوجیا خلاصه یی از بعضی اجزاء تاسوعات Enneades اوست و در اثولوجیا طبع دیر یسی / ۸، و همچنین در متن تاسوعات و ترجمه فرانسوی آن:

Plotin, Enneades/IV. 8, I/Ed. Brehier, vol. IV/216.

نیز بدان تصریح هست. نیل به این حال در نزد حکماء اشرافی و نو افلاطونی ظاهراً شرط وصول به مقام مکاشفه که کمال حکمت است تلقی می شده است و آن را میراث تعلیم افلاطونی می دانسته اند و از قدیم قول وی نیز نقل می کرده اند که انّ الفلسفة اختیار الموت الارادی علی الحیاة الطبیعیة. بدوی، افلاطون فی

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی3

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 781 تا صفحه 800



الاسلام/۶-۳۲۵ و هر چند موت ارادی مستلزم نیل به این حال نیست این حال برای کسانی که به این مرتبه نایل شده‌اند بیشتر امکان حصول دارد. به علاوه غایت فلسفه را که متألهان عبارت از تشبیه به ذات باری در علم و در تجرد می‌یافته‌اند، از طریق نیل به مرتبه نضوجلیاب جسمانی بهتر قابل حصول می‌دانسته‌اند و قول به تشبیه نیز در نزد آنها بر تعلیم افلاطون (ته‌ته‌تنوس ۱۷۶) مبتنی بوده است که گفته بوده است من عرف ذاته نأله، مروج الذهب، طبع مصر ۳۷۹/۱. صوفیه هم موت اختیاری را هر چند موجب نیل بدین حال نمی‌یافته‌اند آن را تا حدی شرط آمادگی برای نیل بدان می‌دیده‌اند. تعبیر انسلاخ درین باره ظاهراً مأخوذ از شیخ اشراق است که در اواخر حکمة الاشراق این قول را از افلاطون نقل می‌کند و می‌گوید: هذا المقام عزیز جداً حکاه افلاطون عن نفسه و هرمس و کبار الحكماء عن انفسهم وهو ما حکاه صاحب هذه الشریعة و جماعة من المتسلخین عن النواصیة. شرح حکمة الاشراق/۵۵۷. چنانکه تعبیر نضوجلیاب هم ظاهراً از کلام ابن سینا مأخوذ باشد، که در کتاب الاشارات و التنبیها، النمط التاسع، از آن عبارت می‌کند: کاتهم (ای العارفين) و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس. اشارات ۳/۳۶۳. اما نضوجلیاب در نزد وی از مقوله مقامات عقلی است و محمول به ظاهر هم نیست، در صورتیکه حکماء اشراقی و متألهان صوفیه ظاهراً آن را از مقوله حالات و اوقات دانسته‌اند و در عین حال محمول به ظاهر هم تلقی کرده‌اند و این معنی که با موت اختیاری هم ارتباط دارد یا ندارد مربوط به طرز تلقی آنست به عنوان حالات و اوقات یا به عنوان منازل و مقامات. به هر حال شیخ اشراق هم مثل افلوطن و به تعبیر خود او مثل افلاطون خود را صاحب این تجربه می‌داند، ازین رو هر کس را درین باب به انکار برخیزد تحذیر می‌کند و می‌گوید لا یخلوا الادوار عن هذه الامور... و من لم یشاهد من نفسه هذه المقامات فلا یعرض علی اساطین الحکمة فان ذلك نقص و جهل و قصور. من عبدالله علی الاخلاص و مات عن الظلمات و رفض مشاعرها شاهد ما لا یشاهد غیره. شرح حکمة الاشراق/۸-۵۵۷. به هر حال نیل به آنچه حکماء آن را نأله می‌خوانند و آن را مقصد اقصی در احراز مرتبه خلافت الهیه برای انسان می‌دانند در نزد حکیم اشراقی موقوف به حصول این ملکه محسوب می‌شود و قطب‌الدین شیرازی در مقدمه شرح حکمة الاشراق به تصریح و تأکید خاطر نشان می‌سازد: که لا یعمد الانسان من الحكماء مالم یطلع علی الجهة المقدسة الّتی هی الوجهة الکبری ولا من المتألهین مالم یصر بدنه کتمیص یخلمه نارة و یلیسه اخری ثم اذا خلع فان شاء عرج الی عالم النور وان شاء ظهر فی آیة صورة من عالم الزور، شرح حکمة الاشراق/۶-۵ و میرمحمد باقر داماد استرآبادی معروف به میزداماد حکیم و متأله عهد صفوی که در رساله جذوات درین باب تفصیلات دارد شرح جالبی از یک خلصه خود را مربوط به جمعه شانزدهم شعبان سنه ۱۰۲۳ در رساله خلصه خویش ذکر می‌کند که گزارش تجربه این چنین حالی است و عین آن را سید علی خان مدنی در سلافة العصر واشکورتی در محبوب القلوب آورده‌اند. و برای متن آن مقولات باید رجوع کرد به مقدمه کتاب قیسات، چاپ طهران به اهتمام دکتر محقق و همکاران ۱۳۵۶/سی و چهار، پنجاه و پنج. اما نأله که نیل به این ملکه را شرط تحقق آن دانسته‌اند هر چند در لغت به معنی تنسک و تجردست و در تعبیر غزالی هم وقتی در باره صوفیه می‌گوید: وهم المتألهون المتأبرون علی ذکر الله تعالی و علی مخالفة الهوی و سلوک الطریق الی الله تعالی بالاعراض عن ملامة الدنیا، همین معنی مرادست، المنقذ من الضلال، ضمیمه الجام العوام، طبع مصر/۱۷، در نزد حکما به همان معنی تجریدست که از افلاطون در باب حکمت منقول است و حکیم متأله در نزد آنها از طریق مجاهده و تفکرو تزه خود را در حد طاقت بشری از حیث تجرد از ماده و احاطه بر حقایق متشبه به حق می‌کند و این تشبیه البته

در علم و تجردست متعلق به اسم الله که نزد صوفیه جایز محسوب نمی‌شود، نفعه الروح/۵۸ ~ نیست. بدینگونه حکیم متأله حقایق را نه از طریق حس و برهان بلکه از راه اشراق و وحی از روحانیات و مجردات که با آنها تشبه و تجانس دارد تلقی می‌کند. مقایسه شود با شرح حکمة الاشراق/۲۴-۲۲. به هر حال تأله هرگاه با توغل در بحث همراه باشد نزد شیخ اشراق مرتبه اعلای حکمت است و هرگاه مجرد از بحث باشد مرتبه مشایخ صوفیه است. مراتب دیگر که بحث بدون تأله و یا تأله با ضعف در بحث و سایر این مراتب باشد همه مادون مرتبه تأله با بحث، یا تأله مجردست، شرح حکمة الاشراق/۱۲. و به هر حال نیل به مرتبه تأله در نزد حکما لازمه اش نیل به ملکه خلیع است و تا وقتی حکیم به مرتبه‌یی که بدن برای وی حکم جامعه‌یی را پیدا کند و آن را بتواند هرگاه بخواهد از خود جدا کند و هرگاه بخواهد بپوشد نرسد به مقام تاله نایل نمی‌شود. ۵- خرقه از سر آوردن و جامعه بر تن دریدن که در بیت حافظ:

ماجرا کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت

دیوان رطیح قزوینی/۱۴، نیز بدان اشارت هست نشان غلبه وجد و مغلوبیت سالک محسوبست و چون از روی بیخودی و عدم تماثلک و تماسک در هنگام سماع واقع شود نزد صوفیه سنت مستحسن است ولیکن هرگاه از روی اختیار یا به قصد تکلف و ریا انجام بیاید البته نارواست. درین حال خرقه صاحب سماع که وی به جانب قوال و یا به میان جمع اهل سماع اندازد اگر خرقه صحیحه باشد غالباً به قوال داده می‌شود مگر که شیخ در آن باب به نحو دیگری اشارت کند و یا آن را متعلق به جمع داند اما خرقه مزقه که صاحب وجد آن را از سر غلبه و سلب اختیار بر خود خرق کرده باشد متعلق به حاضران دارد و هر یک را از باب تبرک بهره‌یی از آن هست. مصباح الهدایه/۹-۱۹۸. وقتی عده‌یی از حاضران مجلس سماع از روی غلبه احوال خرقه صحیحه را بیرون می‌آورده‌اند دیگران هم به اقتضای ادب این کار را می‌کرده‌اند. و از اسرار التوحید برمی‌آید که در ینگونه موارد خرقه‌ها را بعضی حاضران به دعوتی باز می‌خریده‌اند و به خداوند آنها باز می‌داده‌اند. در باب منشأ تمزیق خرقه، صوفیه متمسک به سنت نبوی هم بوده‌اند، مصباح الهدایه/۲-۲۰۱، و آن را در عین حال رمزی از تسلیم و انقیاد به وارد روحانی می‌دانسته‌اند که سالک را از مقامی به مقام دیگر می‌برد، کشف المحجوب/۶۳. به هر حال خرقه پاره کردن و خرقه از سر به در آوردن تعبیری از غلبات بیخودی و نشانه‌یی از ترک مألوفات است که بدون آن سالک نمی‌تواند از یک مرحله از مراحل مسیر قطع علاقه نماید و به مرحله دیگر قدم بگذارد، نیز مقایسه شود با مقالات شمس تبریزی/۴۳.

۶- مولانا در حق حسام الدین اظهار علاقه و محبت فوق‌العاده‌یی می‌کرد که احیاناً عایه تعجب یا حسادت یاران می‌شد از جمله گویند یکبار در خطاب به وی گفت بیادین من بیا ایمان من بیا جان من بیا سلطان من، و معین الدین پروانه ازین طرز خطاب وی در حق مرید سالک خویش اظهار تعجب کرد، مناقب العارفین/۱۰۰/۱. وقتی دیگر پروانه جمعیتی عظیم ساخته بود و اکابر شهر را دعوت کرده بود مولانا که در آن مجمع بود هیچ سخن نمی‌گفت پروانه را به فراست معلوم شد که باید چلبی را نیز دعوت کند چون چلبی پیامد مولانا در حق وی تواضع و محبت بسیار کرد و حتی از جای خود برخاست و به نزد او نشست و این همه اکرام موجب تعجب و حیرت حاضران گشت، مناقب/۱-۷۱-۷۶. همچنین غالباً هر فتوحی که برای مولانا می‌رسید آن را همان ساعت به خانه چلبی می‌فرستاد. وقتی از آق سرا امیر تاج الدین معتر مبلفی کرماند هدیه فرستاده بود چون آن جمله را مولانا باز نزد چلبی فرستاد سلطان ولد به طریق شکایت گفته بود که در خانه ما هیچ نیست و هر فتوحی می‌رسد خداوند گار به خلعت چلبی می‌فرستد. مولانا جواب گفته بود که وی مرد خداست در همه

چیز به تصرف اولی است، مناقب ۷۵۱/۲. حتی نقل است که یک بار چون به اشارت مولانا، حسام‌الدین متولی منصب شیخی در یک خانقاه معروف قونیه شد سجاده شیخی وی را مولانا بخود بردوش گرفت و با یاران به آن خانقاه روان شد و این مایه اکرام و تعظیم مولانا در حق حسام‌الدین بعضی از فتیان محل بر میدان عامی را هم به شدت بر ضد حسام‌الدین تحریر نمود و موجب بروز فتنه و کدورت شدید گشت. مناقب ۷۵۴-۸۱/۲. نظایر اینگونه روایات که در مناقب افلاکی بسیار آمده است در عین حال از وجود ناخرسندی شدیدی که مریدان قدیم خاصه بعضی از فتیان و اخیان با سابقه، نسبت به این انجی زاده محبوب و مقرب بالنسبه جوان مولانا داشته‌اند، حکایت دارد. به هر حال علاقه مولانا به حسام‌الدین چلبی در بسیاری از روایات مناقب نوبسان مولانا و در اشارات خود وی در مثنوی انعکاس دارد. معهذا چنانکه در متن، فقره ح، نیز تاکید کرده‌ام اشارت وی به آنکه در وصف قوم ماضی هم مراد وی بوده است ۲۱۱۲/۳ مبالغة شاعرانه اوست قطعاً ترجیح وی بر امثال شمس و صلاح‌الدین مراد نیست و این طرز بیان در آن ایام در زبان شعرا رایج بوده است و نوعی تعارف یا سنت ادبی است. چنانکه نظیر آن، با تفاوت در مورد مقصود، در قصیده دالیه عربیة مؤیدالدین جندی در شرح فصوص وی نیز هست (شرح مخصوص ۱۵/):

وکلّ مدیحی فی سواه فأنه له وهوابهی مقصدی فی قصایدی

۷- روز افتتاح بنا بر مشهور پانزدهم ماه رجب است و شب نیمه رجب مثل اول و بیست هفتم آن در نزد زهاد و اهل اذکار و ادعیه غالباً مضمّن فضایل بسیار تلقی می‌شده است، عبدالقادر جیلانی، الغنیه ۱۸۶/۱-۱۷۳، و در شب نیمه رجب احیاء را مستحب موقت هم می‌دانسته‌اند. احیاء علوم‌الدین ۳۷۳/۱ و آن را مثل بعضی دیگر از لیلای ماه رجب در شمار لیلۃ الرغایب می‌خوانده‌اند. فواید الفوائد ۳۷/۳. همچنین «در اخبار آمده است که هر که درین روز از خدای تعالی طلب فتح و نصرت کند مقصود او حاصل شود و از آن جهت است که این روز به افتتاح مشهور شده است چون افتتاح در لغت طلب فتح و نصرت است و ارباب تواریخ و سیر آورده‌اند که درین روز بود که مرغ ابابیل به امر ملک جلیل رفع نصرت اصحاب فیل نمود، و نزد بیج حضرت خیرالنساء با حضرت شاه اولیاء علی مرتضی علیه السلام درین روز بود». عبدالعلی بن محمد البیرجندی، شرح بیست باب ملامظفر، طبع طهران ۱۲۷۱. در زادالمعاد هم ملاً محمد باقر مجلسی عمده اعمال نیمه رجب را دعای ام داود نقل می‌کند که آن را از قول امام صادق علیه السلام دعای افتتاح می‌خواند و در باب آن خاطر نشان می‌کند که دعای اجابت و نجاح و دعایی است که درهای آسمان برای آن گشوده می‌شود. در ضمن این دعا هم آمده است که: اللهم بک استفتح و بک استنجح. بدینگونه پیداست که در عهد تألیف شرح بیست باب - سنه ثلاث و ثمانین و ثمان مائه - و ما بعد آن پانزدهم ماه رجب به این نام مشهور بوده است. معهذا طرز استعمال عبارت در مثنوی ظاهراً بیشتر ناظر به این معنی است که بازگشت به نظم مثنوی و تجدید آن در نزد مولانا نوعی افتتاح ذکر بوده باشد نه اینکه نظر به تاریخ شروع آن در روز افتتاح باشد. در باب افتتاح ذکر و انواع آن در نماز و اذکار رجوع شود به: ابن تیمیه، قاعدة فی انواع الافتتاح، طبع بمبئی ۱۹۶۲.

۸- تعبیر از آنچه صوفیه معرفت لدنی، و همچنین علم فتوح، اللمع ۲۰۷/ می‌خوانند به «شیر» در نزد شاعران و مصنفان قوم سابقه دارد و شیخ صدرالدین قونوی تصریح می‌کند که محققان از علم وهبی به لبن و ماه و خمر عبارت می‌کنند، فکوک، هامش شرح منازل السائرین ۲۹۵. و داود قیصری در بیان مراتب کشف حدیثی نقل می‌کند که نیز مضمّن این معنی است: قال النبی صلی الله علیه وسلم رأیت ان اشرب اللبن

حتی خرج الرئی من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاؤلت ذلک بالعلم. شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل السابع. حاصل این علم کشفی و وهبی هم همان امریست که صوفیه از آن تعبیر به مواجید می کنند و گویند به عقل ادراک نمی شود، از طریق وجدان حاصل می آید. رجوع شود به: شرح تعرف ۱۱۶/۴، شرح گلشن راز/ ۵۶۰ و ۵۶۳.

۹- مقایسه شود با یادداشت شماره ۶، همین فصل.

۱۰- شمس تبریز که به قول خود وی سخنش «همه به وجه کبریا» می آمد به ردّ و قبول مریدان مولانا اهمیت نمی داد ازین رو در رفع ناخرسندی و در تألیف قلوب آنها، که مرشد و پیرشان را مقهور و مستخر عشق خویش کرده بود، اهتمام نشان نداد و بابی اعتنایی شور و غوغای آنها را با غیبت ناگهانی خویش جواب داد. ورود او به قونیه در ۲۶ جمادی الاخر سنه ۶۴۲، غیبت اولین او در ۲۱ شوال ۶۴۳، بازگشت او به قونیه در پایان شانزده ماه غیبت و بالاخره غیبت نهایی او در ۶۴۵ بود. درین باب و در باب غیبت نهایی او که بعدها موجب توهّم قتل او به دست مخالفان شد رجوع شود به: جستجو در تصوف ۹/ ۲۸۷-۲۸۷.

۱۱- مراد این ابیات است که در غالب نسخه های مثنوی در پایان دفتر ششم، تحت عنوان خاتمه لولده الکامل آمده است:

شد خمش گفتش ولد کای زنده دم	مدتسی زین مثنوی چون والدم
بهر چه بستنی در علم لندن	از چه رو دیگر نمی گویی سخن
نیستش با هیچ کس تا حشر گفت	گفت نطقم چون شتر زین پس بخت
کسل شی، هالک الا وجهه	وقت رحلت آمد و جستن زجو
در دل آنکس که دارد زنده جان	باقی این گفته آید بی زبان

و باقی همین ابیات که تقریباً در همه مثنویهای چاپی جز چاپ لیدن هست در عین حال این معنی را مسلم می دارد که آنچه به نام دفتر هفتم منسوب به مولانا شده است مجعول است و این هم تنها دلیل مجعول بودنش نیست. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: فروزانفر، شرح حال مولوی ۱۶۱/ ۱۵۹-۱۵۹.

۱۲- از آثار سلطان ولد، مجالس وی که ظاهراً معارف سلطان ولد نام دارد تحت عنوان فیه ما فیه در ذیل فیه ما فیه مولانا در طهران چاپ شده است. دیوان سلطان ولد به کوشش سعید نفیسی، ابتدا نامه تحت عنوان ولد نامه به اهتمام جلال همایی، و ربان نامه به سنی دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی در طهران نشر شده است. برای بحث در آثار وی رجوع شود به: جستجو در تصوف ۳۱۳/ ۳۰۹-۳۰۹.

۱۳- در واقع دانه نیز کومدی الهی خود را به همین نظر مقدس و الهی تلقی می کند. چنانکه در منظومه بهشت *il Paradiso* آن را یکجا *Lo sacratio poemal* (۲۱/۲۳) و جای دیگر *il poema sacro* (۱/۲۵) می خواند. اشارت به احوال و تقریر اقوال قوادان و لوطیان و زنان بدکاره هم که در درکات دوزخ چیزی از زندگی زمینی خود را تصویر می کنند، نزد گوینده مانع ازین طرز تلقی وی نیست. معهذا لقب «الهی» در عنوان اثر به خود دانه مربوط نیست. ارتباط این اثر عظیم ادب و عرفان دنیای مسیحی با فرهنگ اسلامی و ایرانی هم خود قابل بحث و ملاحظه است. برای تفصیل مسأله، رجوع شود به نقد ادبی، چاپ سوم ۸۰۳/۲

۱۴- در باب عبارت امسیت کردیا و اصبحت عربیا، و کسانی که این قول در طری روایات به آنها منسوب شده است رجوع شود به محمد قزوینی، تعلیقات شدالازار، ۱۷/ ۵۱۰-۵۱۰.

۱۵- مقایسه شود با گفته منقول از جنید: جنید را گفتند مرید را چه فایده بود درین حکایات و روایات، گفت سخن ایشان لشکر پست از لشکرهای خدای تعالی که بدان مرید را اگر دل شکسته بود قوی گردد و از آن لشکر مدد یابد. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴. نیز مقایسه شود با قول یحیی بن معاذ: الحکمة جند من جنود الله تعالی یقوی بها قلوب اولیائه. اللمع ۱/۳۶. همچنین نجم رازی می گوید که: گفته اند کلمات المشایخ جنود الله فی ارضه یعنی کلمات مشایخ یاری دهنده طالبان است، مرصاد العباد/۱۳.

۱۶- چنانکه در واقعه قیام ارسالن بساسیری، سنه ۴۵۰، خلیفه القائم بامر الله توفیق شد و بغداد یکپند به دست عمال خلیفه فاطمی مصر افتاد و تا وقتی طغرل بک سلجوقی در اعاده نظم و قلع و قمع بساسیری و اعوان وی موفق نشد خلافت بغداد پا نگرفت. همچنین در برخوردی که بین المستر شد بالله با سلطان سلجوقی مسعود بن محمد از سلاجقه عراق پیش آمد خلیفه مغلوب شد و سلطان مسعود وی را در قلعه‌ی نزدیک همدان محبوس نمود چنانکه یک چند امر خلافت معطل ماند و وقتی مسعود به درخواست و اشارت عم خویش سنجر سلطان خراسان در صدد بود خلیفه را به بغداد باز گرداند خلیفه در مراغه به دست باطنیه و احتمالاً به اشارت یا رضای سلطان به قتل آمد، سنه ۵۲۹، و با اینهمه خلافت انقراض نیافت. پسرش الراشد بالله را هم سلطان سلجوقی خلع کرد و خلیفه‌ی دیگر به نام المقتضی الامر الله به جای وی برگماشت و راشد هم در اصفهان به دست باطنیه کشته شد، سنه ۵۳۲. با آنکه خلیفه بعد هم در مقابل سلطان جز تسلیم امر و تقدیم کل اسباب خلافت چاره‌ی نداشت غلبه سلطانی بر دستگاه خلافت، مثل غلبه اتراک عهدمتوکل و ما بعد، و غلبه دیالمه بر بغداد، هیچ کدام منجر به انقراض نهایی عباسیان نشد و در هنگام عروض این حوادث، مخصوصاً در وقایع اخیر، اهل بغداد و سایر مسلمین غالباً جهت اعاده حیثیت خلافت سعی بسیار می کردند. از جمله در واقعه مستر شد اهل بغداد زن و مرد در کوی و بازار به ضجه و ندبه پرداختند و در بسیاری بلاد مردم نماز جمعه و خطبه را ترک نمودند چنانکه در عهد مقتضی به سبب مشاهده سختگیریها و خواردار بهای سلطان در حق خلیفه اهل بغداد مخفیانه بر ضد سلطان مجالس دعا ترتیب دادند و بعدها هم خلافت آل عباس ماند و حتی با وجود آنچه از سوءسیرت خلیفه ناصر، الناصرالدین الله، نقل می شد تهدید سلطان محمد خوارزمشاه در حق او و اقدام وی به خلع ناصر محبت و علاقه آل عباس را از قلوب عامه به کلی زایل نکرد و واقعه هولاکو، سنه ۶۵۶، را هم چنانکه روایات منقول نشان می دهد به سوء انتخاب امراء بغداد در ترجیح مستعصم بر عمویش خفاجی و سوء تدبیر خود مستعصم و وزیرش مؤیدالدین علقمی منسوب کردند و به هر حال ظاهراً چند سالی که در دیالمه غلبه هولاکو بر بغداد، خلافت عباسی متوقف و معطل ماند در نزد عامه مسلمین یا اکثر آنها ظاهراً نوعی فترت موقت تلقی شد و عجب نیست که اعتقاد به لزوم دوام و استمرار خلافت در اولاد عباس مدت‌ها تصور انقراض قطعی و نهایی خلافت را در اذهان مسلمانان نامقبول بجا نماند؛ برای تفصیل: این وقایع مؤنحوه تأسیس مجدد خلافت عباسیان در مصر رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء ۱۹/ ۴۱۷-۷؛ ۴۳۶-۸۴؛ ابن الاثیر، الکامل ۸/۶۸، ۵۴-۳۴۷؛ ابن عبری، مختصرالدول ۶/ ۲۰۱-۲؛ تجارب السلف ۶/ ۲۵۳-۶، ۲۹۴ و ۳۰۳. این اشارت به استمرار خلافت عباسیان در مثنوی نمی‌تواند به قبل از سقوط بغداد (۶۵۶) مربوط باشد چرا که در آنصورت انشاء دفتر اول در عهد حیات صلاح الدین خواهد بود که با وجود بعضی اشارات قابل قبول نیست و ذکر نام حسام الدین هم در این دفتر و همچنین روایت حاکی از اصرار وی در نزد مولانا در شروع به نظم مثنوی این احتمال را نفی می‌کند.

۱۷- در مصر در زمان الملك الظاهر بیبرس، در رجب سنه ۶۵۹ با احمد ابوالقاسم بن ظاهر به نام

المستنصر بالله بیعت شد، و سیوطی در ضمن قصیده‌یی که در باب تعداد خلفا دارد اشارت می‌کند که بعد از مستنصر سه سال و اندی خلیفه‌یی در کار نبود و مستنصر بعد از آن برخاست. برای این قصیده و تفصیل اخبار خلفاء عباسی مصر، رجوع شود به: سیوطی، تاریخ الخلفاء ۷/ ۴۷۶-۴۷۷، ۵۲۰ و ما بعد.

۱۸- رسم دفع گزند ارواح خبیث و مودی از وجود بیمار، از طریق استعمال سلاح در نزد مغول از آداب مربوط به مذاهب شمنی است و درین باره گزارش کارپینی کشیش و بعضی اطلاعات مأخوذ از تواریخ مغول رواج اینگونه رسوم را در بین قوم نشان می‌دهد. آنگونه که از روایت رشیدالدین فضل الله در باب بیماری منجر به مرگ ارغون (جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو ۱۹۵۷، ج ۳/ ۲۲۴)، و از حکایت یک زن که به اسارت مغول افتاده بود در روایت زکریا بن محمد بن محمود القزوی (آثار البلاد و اخبار العباد، طبع بیروت ۱۹۶۰/ ۵۸۱) مستفاد می‌شود هنگام عروض بیمار بهای سخت ظاهراً ظن اقارب بیمار بیشتر متوجه احتمال وقوع سحر و غلبه ارواح مودی بر شخص مریض می‌شده است و در این موارد کسانی که متهم به اعمال سحر می‌شده‌اند گاه مثل آنچه در مورد ارغون رخ داد با همدستانشان به هلاک می‌رسیده‌اند. از روایتی که در آثار البلاد آمده است ضمناً بر می‌آید که در مراسم مربوط به تفتحص حال متهم به سحر، سلاح آخته هم به کار می‌برده‌اند و این رسم ظاهراً مربوط به دفع تأثیر سحر و تهدید ارواح مودی باشد: حکمت امرأة قالت کنت فی اسره مدة فاتفق ان الرجل الذی سبانی مرض فقال اقاربه فیما قالوا: لقل هذه المرأة اطعمت شیئاً فهموا بقتلی والمریض کان یمنهم من قتلی فاجتمعوا یوماً اجتماعاً عظیماً واحضروا معزاً رکبونی علیها و جاءت امرأة ساحرة بمنجل فی یدها تدره و تقره شیئاً و الجمع قیام عندی بالسیوف المسلوله، فاذا المعز تحتی صاحت صبیحة فرجوا القوم و خلوا سبیلی و قالوا: لیس هذا کما ظننا. آثار البلاد، موضع مذکور در فوق. به هر حال به موجب مأخذ، در مورد بیمارانی که گمان می‌رفته است مسموم یا مورد سحر واقع می‌شده‌اند بر وفق رسم تاتار طی آداب شمنی خاص شمشیرهایی را از هر سوی در نزدیک آنها به جنبش در می‌آورده‌اند. همچنین بر گرد نخیمه بیمار که گاه پنجاه تن سوار به نگرانی می‌پرداخته‌اند و برای دفع ارواح خبیث نیزه‌های خویش را به حرکت در می‌آورده‌اند. آنچه مولانا در مورد تیراندازی به هوا نقل می‌کند ظاهراً نیز قسمتی از این مراسم شمنی بوده است. برای تفصیل بیشتر و مأخذ اطلاعات دیگر درین باب رجوع شود به:

Spuler, B., Die Mongolen in Iran, 3te Auflage, Bonn 1968/174

۱۹- بصره درین زمان هنوز معمور نبود و حتی در اول فتوح در زمان خلافت عمر چنانکه به وی گزارش شد عبارت بود از «مکان فی قصر و فیہ مسالح للعجم یقال له الخریه و یسمى ایضاً البصیره». در سنه ۱۶ هجری عتبه بن غزوان آن را توقفگاه و محل سکونت سپاه مسلمان کرد. در اول هم خانه‌ها و بناهایی که آنجا برآوردند از نی و چوب بود، بعدها از بیم حریق خانه‌ها را از خشت ساختند. در بعضی نسخه‌های مثنوی کلمه بصره درین موضع بسر، بصره، یا بصری ضبط شده است. البته بصره که یاقوت در باب آن می‌گوید: «من میاه بنی عقیل بنجد» نمی‌تواند در اینجا مقصود باشد اما بصره که به بی از اعمال حوران در اراضی دمشق و موضع قبر اَلتَّسَعِ نبسی بوده است و بصری قصبه حوران محسوب می‌شده است و در سنه ۱۳ هجری که خالد بن ولید و سپاه مسلمان آنجا را محاصره کردند و تمام نواحی حوران به تصرف آنها درآمد این ناحیه آن اندازه اهمیت و آبادی داشت که اهل آن با مسلمان مصالحه کنند - علی ان یؤدوا عن کل حالم دیناراً و جریب حنطة. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به ابن الفقیه، البلدان ۱۸۸/ ۱؛ یاقوت، معجم البلدان ۱/ ۲۲ -

۴۲۰، ۴۳۰/۱، ۴۴۱/۱؛ مرصدا لاطلاع ۱/۱۹۶، ۲۰۱/۱.

۴۰- اینکه شیر مادر صورت استحاله یافته خون طمٹ اوست مبنی است بر قول اطباء و حکماء. از جمله ابن سینا در باب تغذیه طفل نوزاد می نویسد: و اما کیفیت ارضاعه و تغذیته، فیجب ان یرضع ما امکن بلبن أمة فانه اشبه الاغذیه بجوهر ما سلف من غذائه و هو فی الرحم لعنی طمٹ أمة فانه بعینه هو المستحیل لبنا و هو اقبل لذلك و آلف له. الفصل الثانی فی تدبیر الرضاع و النقل، التعلیم الاول من الفن الثالث من الکتاب الاول من القانون فی الطب، طب سنکی، طهران، ۶-۱۲۹۵/۹۷. سید اسمعیل جرجانی در ضمن اشارت به تشریح اندام های تناسلی مرد می گوید که جرم آن «از جنس غُد دست و رنگ او سپیدست همچون گوشت پستان، و خون که اندر وی شود به رنگ او بازآید و سپید شود و سبب سپید شدن شیرومنی این است». ذخیره خوارزمشاهی، طب دانش پژوه ۱۹۵/۱. مقایسه شود با قول غزالی: و گزاری درون سینه (مادر) بنشاند تا آن خون سرخ که به وی می رسد وی سپید می کند و پاک و لطیف به تومی فرستند، کیمیای سعادت، رکن چهارم، میدان اول ۷۸۹/۱.

۴۱- برای ترجمه این «قصیده» رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۲۸۸/۱ - ۲۸۴. در ادب گنوسی. این قصیده را «نعمه مروارید» هم می خوانند و اصل آن که در «اعمال طوما» نقل شده است ظاهراً و به حکم قرائن و شواهد موجود باید متعلق به دوره اشکانیان بوده باشد. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

- Reitzenstein, R., Das Iranische Erlösungs Mysterium, Bonn 1921.

- Widengren, G., Der Iranische Hintergrund der Gnosis, ZRG, 4, 1952.

۴۲- حکایت قلعه ذات الصور هر چند مأخوذ از قصه های عامیانه است و در مقالات شمس هم خلاصه آن مذکورست (مأخذ قصص ۱۹/۱-۲۱۷) مهذا طرز طرح قصه نشان می دهد که مولانا نوعی معنی رمزی برای تمام قصه در نظر دارد. حاجی سبزواری در شرح اسرار مثنوی می پندارد که اینجا «شاه عقل کل است که عقول مفارقه وجوه او پند و سه پسر او نفس ناطقه قدسیه و عقل نظری و عقل عملی» و گمان دارد که آمدن آنها «به قلعه ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلیه به این عالم صوری دنیوی» شرح اسرار ۴۹۳/۱. در واقع حکیم سبزواری قصه را بر وفق مشرب حکما و مخصوصاً میراث افلاطونی تعبیر و تأویل می کند. بدون شک اصل تعبیر درست است اما ناظر بودن مولانا به معانی و الفاظ خالی از استبعاد نیست و مولانا با وجود آشنایی با مقالات حکما با اقوال آنها چندان توافق ندارد. به هر حال قلعه ذات الصور درین قصه ظاهراً رمزی از وجود انسان است و شاهزادگان در عین آنکه احوال زاهد و عالم و عارف را تا حدی تمثیل می نمایند همچنین کنایه انداز نفس و عقل و روح در معنی رایج در نزد صوفیه، و این سه لطیفه غیر جنسمانی در دنبال ورود به این قلعه جسدانی به عالم صورت که چین کنایه از آن است به غربت می افتند. اما به حقیقت که معشوق آنهاست و در حرم پادشاه که رمزی از قدرالهی است مستورست دسترس نمی یابند. از آنجمله نفس چون در واقع چیزی جز وجود خود نمی بیند و از کسی هم رهبری و ارشاد نمی پذیرد درین سودا هلاک می شود و این هلاک او نشان می دهد که نفس تا به فنا نرسد لایق عشق حقیقت نمی تواند بود. برادر اوسط که عقل است و سوسه شک دارد و گرفتار عالم حس است به ورای پردهایی که حقیقت در آن مخفی است راه نمی برد از باطن پادشاه و غیرت او که عقل را به حریم حقیقت راه نمی دهد زخم می خورد و جان در سر این طلب می کند فقط روح که پسر کهن است چون مثل نفس در قید خودی و مثل عقل در تنگنای حس گرفتار نیست خود را تسلیم هدایت و ارشاد دایه که مرشد الهی است می کند و با هدایت دایه که عقل استدلال جوی و

نفس مستبد خوری هیچ یک مستعد قبول و ارشاد او نیست به کشف حقیقت که جستجوی سرا پرده دختر و آگهی از جا و نشان او رمزی از آن است راه می‌یابد. بدینگونه درین آخرین داستان مثنوی نیز مثل اولین داستان آن، روح به حقیقت که غایت آنست می‌رسد و باز هم نیل به این غایت برای وی با تربیت و ارشاد یک واسطه الهی حاصل می‌شود که بر رمزی از وجود شیخ است و دایه و لالا هم چنانکه در نام شیخ رضی لالا و شیخ نجم‌الدین دایه از مشایخ عصر جوانی مولانا هم انعکاس دارد رمز مری و مرشد روحانی است که بدون تربیت و ارشاد او نیل به کمال برای روح عارف ممکن نیست.

۲۳- Ritter, H., Das Proömium des Matnavi -i Maulavi, in Z D M G, 39/169- 196.

و مثنوی جوهرالذات که ریتر ابیات نی نامه مثنوی را با ابیات چندی از آن مربوط می‌داند منحول است از عطار نیست و نیکسون هم که به استناد قول ریتر مضمون نی نامه را با کلام عطار مربوط می‌کند از پند ار ریتر به اشتباه افتاده است. مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۳۰۴، ۴۱۳.

۲۴- شعر سعدی و حافظ نمونه‌یی است از طرز تلقی سایر شعرا از نغمه‌نی:

نی که می‌نالد همی در مجلس آزادگان زان همی نالد که بروی زخم بسیار آمدست
زبانست در کش ای حافظ زمانسی حدیث بی زبانان بشنو از بسی
و مقایسه شود با همام تبریزی:

نی حال دلم یگان یگان می‌گوید وان راز که داشتیم نهان می‌گوید
رازی که به صد زبان بیان نتوان کرد ازنی بشنو که بی زبان می‌گوید
سیری در شعر فارسی / ۳۳۶. یک غزل مولانا در باب رباب هم نزد سلطان ولد منشأ الهام رباب نامه گشته است و نغمه چنگ در زبان حافظ نیز پیام دیگری دارد که البته از لونی دیگرست:
دانی که چنگ و عودچه تفر برمی‌کنند پنهان خور یدباده که تکفیر می‌کنند
و انعکاس آن در نزد گوته قابل ملاحظه است. یادداشتها و اندیشه‌ها / ۲۹۵. خواجوی کرمانی هم غزلی بدین مطلع:

آید زنی حدیثی هر دم به گوش جانم یعنی بیا و بشنودستان و داستاتم
از زبان نی دارد که چیزی از لطف و شور کلام مولانا در آن نیست. مقایسه شود به: سیری در شعر فارسی / ۳۵۳ در مورد اشعار خود مولانا در باب نی، رجوع شود به: شرح مثنوی شریف / ۱-۵.

۲

۱- در باب آثار فارسی و عربی و ترکی که درین زمینه در مناقب مولانا و خاندان وی باقی است رجوع شود به:

Ritter, H, Philologica XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis, Der Islam 26 (1942).

۲- برای تحقیق در باب نسب شمس الائمه سرخسی و نسبت حسین خطیبی رجوع کنید به: فروزانفر، زندگی مولانا جلال‌الدین / ۷-۵. همچنین در باب نسب مولانا و خانواده وی مقایسه شود با: علینقی استرآبادی، مجله یفما ۱۳۳۸ سال / ۱۲. به هر حال نسبت به ابوبکر صلیق و انتساب به شمس الائمه^۲

سرخسی (وفات حدود ۵۰۰) هر دو اشکال عمده‌شان در قلت و سائط است.

۳- عبارت حدیث با اندک اختلاف بدینگونه است: عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال روي المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة... عن ابي هريره رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال روي المؤمن جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة... عن ابي سعيد الخدري انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الرؤيا الصالحة جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة. بخاری، باب الرؤيا الصالحة، كتاب التمييز صحيح بخاری ۳۹/۹. و از صوفیه زمان مولانا نجم رازی که اصل حدیث را بدینگونه نقل می‌کند: الرويا الصالح جزء من ستة و اربعين جزء من النبوة، در توجیه و تفسیر آن می‌گوید که «بعضی آنمه تفسیر کرده‌اند که مدت نبوت خواجه علیه السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می‌آمد پس خواب صالح، بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزو از نبوت» مرصاد العباد ۲۸۹-۹۰/.

۴- از این روست که خود او نیز از مستمعان مواعظ خویش غالباً به همین عنوان تعبیر می‌کند. از آن جمله: من نیز به وقت تذکیر چون نظر به الله و فعل الله و جمال الله می‌کنم آهی می‌کنم و مریدان را می‌گویم شما نیز آهی کنید و میرسید از چگونگی این آه. معارف بهاء ولد، فصل ۲۰، همچنین: مریدان درین کلمات بیپوش شدند که آیا عاقبت ما عجب چون شود؟ فصل ۶۶.

۵- با آنکه بعضی اشارات بهاء ولد مثل آنچه در فصل ۱۵۶، و فصل ۵۵ معارف می‌آید از احساس رقابت خالی به نظر نمی‌رسد ذکر فخر رازی در کلام مولانا طوری نیست که حاکی از وجود عداوت و ناخرسندی دیرینه خانوادگی باشد و پیداست که اگر مولانا فخر رازی را به هر نحو که باشد در مهاجرت و آوارگی خاندان خویش مؤثر می‌دانست نقد وطن وی در حق او تا این اندازه از جنبه شخصی خالی نمی‌بود. شمس تبریز هم با آنکه بعضی دعاوی منقول از وی را به شدت نقد می‌کرد، مقالات ۳۴۲/، از علم وی با اعجاب یاد می‌کرد ۱۹۵/ و از او به عنوان بهترین بحثان (لعانان در متن چایی غلط است) سخن می‌گفت ۲۴۷/.

۶- در باب بیزاری صوفیه و شعراء این ادوار از فلسفه، رجوع شود به: فروزانفر، شرح احوال عطار ۴۸-۴۴، مقایسه شود با سخن و سخنوران ۵۵۰/، ۳-۶۲۲، همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف ۶/ ۱۷۵. ترجیح دین العجايز بر آنچه درین باب از طریق برهان عاید فلاسفه و متکلمان می‌شود در نزد متألهان و عرفا از همین باب است. سید حیدر آملی درین مورد، با اشاره به حکیم نصیرالدین کاشانی از معاصران خویش می‌گوید: فانی سمعت منه مرارا كثيرة هذا الكلام بعينه و هو انه يقول نهاية ما علمت في مدة ثمانين سنة هو ان هذا المصنوع محتاج الى صانع ومع ذلك فتيقن عجائز الكوفة اكثر من تيقني في هذا الباب، جامع الاسرار ۴۹۶/.

۷- این قولی است که در آن زمان مخالفان حکمت و کلام به فخر رازی اسناد می‌کرده‌اند و ممکن است از جانب کزّامیه و سایر مخالفان امام نشأت یافته باشد. از شمس تبریزی است: فخر رازی چه زهره داشت که گفت محمد تازی چنین می‌گوید و محمد رازی چنین می‌گوید، این مرتد وقت نباشد؟ مقالات شمس ۳۴۲/ مقایسه شود با قول سبط ابن الجوزی، در باب وی: و انما الشناعات عليه قائمة باشياء منها انه كان يقول قال محمد التازي (نسخه چایی: النادی) یعنی النبي صلى الله عليه وسلم، و قال محمد الرازی یعنی نفسه. مرآة الزمان، الجزء الثاني من الجزء الثامن، طبع حیدرآباد، دکن ۱۹۵۲/۵۴۲.

۸- مکتوب منسوب به ابن عربی در خطاب به فخر رازی در مجموعه رسائل وی نقل شده است. همچنین در

کشکول شیخ بهائی / ۶-۳۵ و جامع الاسرار آملی / ۴۸۹ نقل آن هست. درین مکتوب شیخ به امام اشارتی هم به گریه فخر بر ضایع کردن عمر خویش در علم رسمی برهانی آمده است. در این باره، سید حیدر ضمن نقل قطعه لامیه معروف منسوب به امام فخر که با مصرع: *نهاية اقدام العقول عقال، آغاز می شود، می نویسد:* روی انه یکی ذات يوم فسأله الحاضرون عن بكانه فقال على مسألة كنت اعتقد بها منذ ثلاثين سنة فلاح لي الساعة ان الامر على خلاف ما كان عندي، ولم لا يجوز ان تكون جميع معلوماتي على هذه الوجه، جامع الاسرار / ۹-۴۸۸.

۹- از مواردی که حاکی از غبطه وی بر حاصل کار غزالی است قول معاصر او مؤید الدین محمد خوارزمی است، در مقدمه ترجمه فارسی احیاء علوم الدین، طبع حسین خدیوچم، چاپ اول، ج ۵/۱: و امام علامه فخرالملة والدین چنانکه این ضعیف مشاهده کرد حجة الاسلام را بر هیچ تصنیفی آن غبطت نکردی که بر احیاء علوم، و اکثر حقایق آن را در تفسیر خود «مفاتیح الغیب» ایراد فرموده است.

۱۰- برای تفصیل در باب این سفارتهای رجوع شود به: سبط ابن الجوزی، مرآة الزمان / ۲-۵۸۲، سیرت جلال الدین منکبرنی، طبع مجتبی مینوی / ۲۰؛ مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۴-۱۷۳.

۱۱- دست تقدیر عنان تدبیر را بر صوب ارزنجان بجنبانند... اگر چه جهل و ناشناخت اهل آن بقعه به غایت بود و فتنه و فساد دغابازان آن رقعہ بی نهایت... ولیکن چون نظر حقیقت برگماشتم... در آن بقعه پادشاهی دیدم... که هر چند در اطراف و اکناف جهان گردیدم مثل او ندیدم و نشنیدم. مرمرزات اسدی، طبع دکتر محمد رضا شفعی کدکنی، شماره ۵ و ۶.

۱۲ و ۱۳- جهت تفصیل جزئیات حوادث رجوع شود مخصوصاً به: ابن عبری، مختصر الدول / ۲۵۵-، آقسرائی، مسامرة الاخبار / ۴۳-۳۶، مقایسه شود با / ۹۲-۶۰.

۱۴- مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۶-۲۸۵.

۱۵- دیوان کبیریج ۵، بیت ۲۷۶۳۸ و ج ۷، بیت ۳۳۵۲۵ ملاحظه شود. مقایسه شود نیز با افلاکی، مناقب العارفین / ۲-۷۱۸، همچنین رجوع شود به: جستجو در تصوف / ۲۹۰.

۱۶- مقایسه شود با قول نیکلسون در شرح مثنوی:

Nicholson, R.A. The Mathnawi of Jalaluddin Rumi, Vol. VII, Commentary i/287.

۱۷- اشارت به گفته حافظ:

زبانست در کش ای حافظ زمانی / حدیث بی زبانان بشنوازی

دیوان، چاپ قزوینی / ۳۰۰.

۱۸ و ۱۹- جستجو در تصوف / ۶۲، ۴-۳۰۳.

۲۰- در باب دیوان بلخ و قاضی سدوم رجوع شود به: دهخدا، امثال و حکم / ۲-۷۰۰-۶۹۹، و ۲/۸۵۱ درباره قاضی سدوم مقایسه شود با: ثعالی، ثمار القلوب / ۴-۸۳. نیز مقایسه شود با میدانی، مجمع الامثال، طبع بیروت / ۱-۱۹۰. در طبع اخیر مجمع الامثال عبارت اجود من سدوم غلط و صحیح اجور است، مقایسه شود با ثمار القلوب / ۸۴.

۲۱- این نوع بازی لفظی بین سمرقند و قند، در کلام شعراء عصر سابقه دارد. از آن جمله است بیت ذیل در جوامع الحکایات عوفی:

سمرقند قند لا هل الغنی / و سمرقندول لا هل السمحن.

در بوستان سعدی هم این جناس هست:

یکی شاهدهی در سمرقند داشت که گفتی به بجای سمرقند داشت

در قطعه عربی ذیل نیز:

ان قیل فی الدنیا تری جنة فجنة الدنیا سمرقند

یا من یوازی ارض بلخ بها هل یتوی الحنظل والقند

در جهانگشای جوینی ۹۰/۱ غیر از جناس بین سمرقند و قند در لفظ بلخ و حنظل هم ظاهراً گوینده به لازم معنی حنظل که تصحیف بلخ و عبارت از لفظ تلخ است نظر دارد که حاکی از صنعت گرای ذهن اوست. به هر حال در تمبیر سمرقند و قند در کلام مولانا هم اثر این صنعت هست اما متکلفانه نیست.

۲۲- استنباط استاد عبدالباقی گلپینارلی که ازین دو بیت دیوان:

به اندیشه فرو برد مرا عقل چهل سال به شصت و دو شدم صید وز تندریر بچشم

شمس تبریزی جوانم کرد باز تا ببینم بعد ستین شیوه‌ها

نتیجه گرفته است که مولانا در ملاقات با شمس، سنه ۶۴۲، می بایست شصت و دو ساله بوده باشد، ولادتش را در حدود ۵۸۰ قرار می دهد و این معنی با تمام روایات حاکی از التزام پدر به عنوان طفل نوبالغی که در روایات هست مغایرت دارد. چرا که در آن صورت هنگام شروع مهاجرت بهاء ولد وی مردی تقریباً سی و هفت ساله خواهد بود و متابعت از پدر و ملاقات با عطار و اقامت در مدارس بغداد و شام و تحصیل در مدارس حلب و دمشق و خلافت از پدر بعد از وفات وی هیچ بک با این چنین منی برای وی سازگار نیست به علاوه، وفات مولانا را هم بعد از نود سالگی الزام می کند که قابل قبول به نظر نمی رسد. ازین دو بیت هم بیت اول مشتمل بر ذکر شمس نیست و بیت ثانی با اولین ملاقات وی با شمس ملازمت ندارد و به نظر می آید ناظر به تاثیر عشق شمس در جوان نگهداشتن مولانا تا سن شصت سالگی باشد. تاریخ ۶۰۴ در باب ولادت مولانا هم با ذکر روز و ماه همراه است و نمی بایست مبنی بر روایات بی اساس باشد. برای مقاله گلپینارلی که متذکر هیچ یک ازین اشکالات و نظایر آنها نشده است رجوع شود به:

Abdul Baki, Gölpinarli Mevlana, Samsi Tabrizi ile Altmis iki Yasında Bulustu, Sark. Mecm. 1959. 111, 156-161.

۲۳- ممدود بودن یاران در مجالس نظم مثنوی امری است که به قرینه استنباط می شود اما جز در مجالس عام، مشایخ غالباً معارف خود را به عده ممدود از خاصان تخصیص می کرده اند. البته صوفیه مجالس عام داشته اند و مستعدان درین مجالس گه گاه توبه می کرده اند، و به طریقت آنها در می آمده اند. مقایسه شود با: کشف المحجوب / ۱۶۲، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۰۴ و لکن غالباً فقط ممدودی از خواص اصحاب از لطایف اسرار آنها مستفید بوده اند. گویند جنید برای عده بی که تعدادشان قدری از ده تن بیشتر می شد مجلس می گفت و حاضران مجلس او هرگز از بیست تن تجاوز نمی کرد. همچنین آورده اند که جماعتی بر در سرای ابن سالم جمع آمدند. وقتی به او گفته شد اصحاب تو حاضرند اکنون سخن بگوی گفت اینها اصحاب من نیستند، اصحاب مجلسند، اصحاب من فقط خواص باشند. غزالی، احیاء / ۴۲/۱.

۱- صوفیه و مشایخ نیز گه گاه از ینگونه مذکران بالحن تحقیر و در ردیف نقالان یاد کرده اند. از جمله

هجویری می گوید: «و نقالان خود کتب ساخته اند و بسیاری (از این حکایات) جمع کرده اند و مذکران بر سرمنابر نشر می کنند. کشف المحجوب / ۳۰۳. در بیان تفاوت مراتب و احوال آنها نجم رازی خاطر نشان می کند: اما مذکران سه طایفه اند یکی آنها که فصلی چند از سخنان مصنوع مسجع بی معنی یاد گیرند... و به صد گونه تصنع و تسلس و شیادگری و بلعجی پدید آیند تا چه گونه مقصود دنیای حاصل کنند... و خلق را در بدعت ضلالت اندازند و گاه بود که تعصبها کنند و فتنه ها انگیزند... دوم طایفه ائمه صالح که سخن از بهر خدای و ثواب آخرت گویند... هر نصیحت و وعظ که چنین عالم فرماید به هر حرفی او را قربتی و درجتی حاصل می شود... سیم طایفه مشایخ اند که به جذبات عنایت حق سلوک راه دین و سیر به عالم یقین حاصل کرده اند. مرصادالعباد / ۹۶-۹۹. در باب طرز تلقی مشرعه بغداد و حنابله آن دیار از بعضی وعاظ، مقایسه شود با فرار از مدرسه، چاپ دوم / ۲۱۸.

۴- از جمله، مجلس دوم از این مجالس سبع، ظاهراً در زمان حیات پدرش القاء یا تحریر شده است و در وقتی که مولانا به هر حال کمتر از بیست و چهار سال از عمرش می گذشته است. فروزانفر، زندگانی مولانا، ۲۱۶/

۳- تعداد قابل ملاحظه‌ای از احادیث احیاء در صحاح حدیث نیست. شبکی، طبقات / ۱۰۹/۴ و ما بعد. ابن جوزی در رساله اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء احادیث آن را غالباً بی اساس می خواند. قال ابن النجار: و لم یکن له استاذ و لا طلب شیئاً من الحدیث. لم اره الاً حدیثاً واحداً... و قد اخبرنا ابو عبدالله الحافظ بحدیث من حدیثه اوردها فی الطبقات الکبری. معهما حافظ زین الدین عبدالرحیم العراقی که احادیث احیاء را تحت عنوان المثنی عن الاستفار تغریب می کند درین مورد نظر طاعنان را تأیید نمی کند. مقایسه شود نیز با فرار از مدرسه / ۱۷۹-، ۱۹۳، ۲۱۰.

۴- اینکه فی المثل محمد بن دهبان دیلمی (وفات ۴۷۹) خاطر نشان می نماید که فقه دل را سخت می کند و آنچه آن را نرم می سازد مجالس وعظ است، الجواهر المزیئه ۱۴۱/۲، طرز تلقی خود فقها را از ینگونه مجالس نشان می دهد و این طرز تلقی در عین حال مانع از آن نیست که فی المثل مجالس وعظ احمد غزالی را هم بعضی از مشرعه فقها حکایات فارغه و معانی فاسده تلقی نمایند. المنتظم / ۲۶۱/۹.

۵ و ۹- در باره عقلاء مجانبین که شوریدگان، دیوانگان و آشفته حالان نیز خوانده می شوند، برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دنباله جستجو / ۳۹- نام هلیان را که در اشعار دیوان مولانا به صورت خواجه هلیانه آمده است، استاد فروزانفر در هر دو موضع وصف پنداشته است و آن را به معنی والا قدر و بلند دانسته است. دیوان کبیر، ج / ۷۳۷.

۷- در باب رد دعای مربوط به تأثیر زمر در دیده افعی رجوع شود به بیرونی، الجماهر / ۱۶۸، مقایسه شود با: مجتبی مینوی، ابوریحان بیرونی، در مجموعه مربوط به هزاره ابوریحان، طهران ۱۳۵۲/۲۳-۲۲. اعتقاد به اینکه الماس از میان دهان افعی به دست می آید و به همین سبب مسموم است و آن را نباید به دهان برد یا قول به اینکه احجار کریمه از کف دهان افعی حاصل می شود از خرافات دیرینه است که ظاهر از طریق اهل هند در بین اقوام فرس و یونان قدیم شایع شده است. پلینی (پلین) نویسنده رومی در تاریخ طبیعی خویش (Nat. Hist. XXXVI, 21) از گوهری بنام Dracontia یا Dracontite یعنی حجر الافعی یاد می کند که به قول وی در متمر سرازدها یا افعی به وجود می آید و فیلوسترات (Philostrate) خاطر نشان می نماید که بعضی انواع افعی چشمشان گوهریست که نور آن چشم را کور می کند و مارافسای با نیایش کردن در پیش

افعی سروی را قطع می کند و آن گوهر را به دست می آورد، ظاهراً از همین جهت باشد که الماس و بعضی دیگر از انواع جواهر را قدما زهرو حرز تلقی می کرده اند و درباره همین زمرد هم ابشهی می گوید: الزمرد و یستی الزبرجد... و من خواصه انه ینفع العین و یفرح القلب، المستطرف ۱۷۵/۲، مقایسه شود با:

Mircea Eliade, *Traité d, Histoire des religions*. Paris 1949/377-78.

۸- مارگر که بعضی شارحان گفته اند ظاهراً مستندی ندارد و با آنچه درباره «حیة صماء» و اخسون ناپذیری آن مذکورست احتمال صحت آن بعید می نماید. قال ابو عبیده الأغریرج، حیة صماء لا تقبل الرقی و تظفر الاضی. ثعالی، فقه اللغة، طبع مصر ۱۳۱۸/۱۳۴.

۹- انزع انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر، دیوان (منسوب به) امام علی بن ابی طالب جمع و ترتیب عبدالعزیز الکریم / ۵۷.

۱۰- برای مأخذ و تفصیل رجوع شود به شرح نیکلسون:

Nicholson, R.A. *The Mathnavi, Commentary on Book III-VI* / 45.

۱۱- تجلّد امثال یا اکوان همان خلق مستمرست که بعضی صوفیه هم بدان اشارت دارند و شباهت دارد به آنچه مالبرانش آن را آفرینش مستدام Creation Continue می خواند نظیر این قول را متکلمان از قول جاحظ به نظام معتزلی نسبت داده اند و بعضی از معتزله این اسناد را رد کرده اند. بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع محمد زاهد الکوثری ۸۶/۱۹۴۸. در کلام شیخ شبستری و شارح گلشن راز این قول، تفصیل و تقریر جالبی دارد و شیخ خاطر نشان می کند که عالم خلق دایم در معرض خلق جدید و مستمرست و اینکه مدت عمرش مستدام و مدیده نظر می آید ناشی از غایت سرعت در تجدید فیض است ازین روست که انسان دایم تبدیل و تجدید می یابد و خود به آن وقوف و شعور ندارد. شرح گلشن راز/ ۱۳- ۵۱۲. مقایسه شود با فصل ۱۶، یادداشت شماره ۲۱.

۱۲- تمثیل فرق بین دست مرتعش با دست متحرک بالا راده در نزد متکلمان سابقه دارد: کل من رجع الی نفسه یفرق فی نفسه بین ما یرد علیه من امر ضروری لا اختیار له فیه و بین ما یختاره و یضیفه الی نفسه کما انّ کل عاقل یفرق بین کل حرکه ضروریة کحرکه المرتعش و حرکه المختار... امفراینی، التبصیر فی الدین، طبع محمد زاهد الکوثری ۹۶/۱۹۵۵. مقایسه شود با: غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، طبع آنکارا / ۸۷. -

۱۳- مقایسه شود با نظیر این تعییرات در کلام سنائی غزنوی:

تیزبینان کند چشم همه تیره رایان خیره چشم همه

ایضاً

تیره رایان تیزهشن در وی خیره رویان خیره کش در وی

سیر العباد، ابیات شماره ۲۲۶ و ۲۹۳. گویی سنایی هم درین منظومه از چنین شهری افسانه‌یی که کور دوربین و کر تیزشنو در آنجا حاکمند تصور مشابهی دارد ولیکن در نزد وی اینگونه شهرهای افسانه‌یی با بعضی تفاوت‌ها رمز طبایع عنصری و جواهر فلکی جلوه می کنند که در آنها تیزبینان کند چشم در عین حال تیره رایان تیزهش هم هستند و با آنکه طیّ مال و ماه دایم در سفر به سر می برند، لیک بر جای هیچ‌گاه خراس، بیت ۹۱، باقی هستند و این اوصاف معماگونه در باب جواهر و اجرام فلکی نزد سنایی هم مثل مولانا ظاهراً مأخوذ از مضامین لغزها و چیستان‌های رایج در نزد کودکان بوده باشد.

۱۴ و ۱۵- کیوتر بازی یا لب حمامات در بین مسلمین از ادوار قبل از عهد جاحظ متداول بوده است.

مهدی و هارون و واثق از خلفای عباسی بدین کار علاقه خاص نشان می‌داده‌اند. و از الفهرست ابن الندیم بر می‌آید که ابو عبیده هم درین باب کتابهایی دارد. استفاده از کیبوتر برای ارسال خبر یا دریافت اطلاعات که سابقه آن به داستان طوفان نوح می‌رسد در نزد مسلمین ظاهراً به وسیله نورالدین محمود زنگی (۵۶۹-۵۴۱) ممول شد و الناصرالدین الله خلیفه عباسی (۶۲۲-۵۷۵) از آن به جهت مقاصد سیاسی و جاسوسی استفاده بسیار کرد. اهل دمیاط، بنا بر مشهور، در هنگام وصول صلیبی‌های فرنگ به آنجا، واقعه را به وسیله کیبوتر قاصد به سلطان اعلام کردند. در شعر عربی و فارسی این شوق و علاقه عامیانه و عام پسند به کیبوتر بازی انعکاس وسیعی دارد. از جمله ابیات ذیل که رسم کیبوتر پرانی با نی و کیبوترگیری با شبکه و مضراب را نشان می‌دهد اینجا در خور نقل است. از دیوان کبیر:

گناه برآند به نیم همچو کیبوترز وطن گناه به صد لابه مراخواند تا محضر خود

از حافظ:

هر مرغ فکر کز سرشاخ سخن بجست بازش ز طره توبه مضراب می‌زدم

و از مهشی:

مضراب ز زلف ونی ز قامت سازی در شهر ترا رسد کیبوتر بازی
دلها چو کیبوترند در سینه طیان تا تونی وصل در کدام اندازی

۱۶- در باب طاووس و لطائف خلقت وی و سایر مرغان قطعه‌یی از یک شعبه نهم البلاغه در خورد یادآوری است که وصف زیبایی از پرو پای وی می‌دهد: «ومن اعجبها خلقاً الطاووس الذی اقامه فی احکم تعدیل و نقد الوانه فی احسن تنضید... فان شتهت بما انتبت الارض قلت جنی جنی من زهرة کل ریح وان ضاهيته بالملابس فهو كموشى الحلل... یشی مشی العرج المختال ویتصفح ذنبه و جناحیه فیقهقه ضاحكاً لجمال سرباله و اصابع و شاحه فاذا رمی بصره الی قوائمه زقا معلولاً بصوت یكادیبین عن استغائته و یشهد بصادق توجیه لان قوائمه جمش كقوائم النبكه الخلامیه... نهم البلاغه، با ترجمه و شرح فیض الاسلام ۴/۳-۵۲۳. در باره خروس آسمان و روایات و اخباری که مسلمین و اقدمین در باب وی آورده‌اند رجوع شود به: پور داود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، طهران ۱۳۲۶ شمسی / ۳۱۵ و ما بعد، و همچنین به:

Meier, F., Nizami und die mythologie des Hahns, in Colloquio sul poeta persiano Nizami e la leggenda iranica di Alessandro Magno, Roma 1977/55-115.

۱۷- فتوتداران ولایت روم که درین ایام انخی خوانده می‌شدند و حسام الدین چلبی و پدرش به ان جماعت منسوب بودند اکثر از طبقات محترفه بوده‌اند، تصوف عامیانه‌یی را که مقارن همان ایام در ایران هم وجود داشته است می‌ورزیده‌اند و طریقه آنها به احتمال قوی با آنچه در ایران به انخی فرج زنجانی منسوب می‌شده است مربوط بوده است. در بلاد روم فتوت ناصری هم از طریق سلطان سلجوقی ولایت که مخصوصاً به وسیله شیخ شهاب الدین سهروردی در طی سفارت معروف او از جانب ناصر به سلک فتیان در آمد انتشار یافت. آنچه درین ایام نزد ترکان «انخی لیق» و اخوت خوانده می‌شد ظناً رآز ایران عهد سلجوقی آمده بود. در عهد مسافرت ابن بطوطه هم هنوز لنگرها و مجامع فتوتداران روم فعالیت داشت. مقایسه شود با: جستجو در تصوف ایران / ۵۱-۳۴۶.

۱۸- التفتات آنست که چون شاعر از معنی خویش فارغ شد در تمام بیت اشارت به معنی دیگر کند که هر چند به نفس خویش مستقل باشد اما هم به معنی اول تعلق دارد. المعجم، انتشارات دانشگاه / ۳۷۴. و هر

چند شواهد شمس قیس در تقریر مقصود وافی است این تعریف وی روشن و دقیق نیست. «این صنعت به نزدیک بعضی از اهل این علم چنان است که از مخاطبه به مغایه رفته آید یا از مغایه به مخاطبه و هر دو گونه در قرآن هست. اما از مغایه به مخاطبه رفتن: مالک یوم الدین، ایاک نعبد و ایاک نستعین. و اگر از مغایه به متکلم رفته شود همین است: قال عز من قائل و جلّ: والله الذی ارسل الریاح فتنیر سحاباً فسقناه...» حدایق السحر رشید و طواط، تصحیح عباس اقبال، ضمیمه دیوان رشیدالدین و طوط، با مقدمه سعید نفیسی، طهران ۱۳۳۹/۹-۶۵۸. مقایسه شود با: فصل فی الرجوع من المخاطبه الی الکنایه و من الکنایه الی المخاطبه، ثعالبی، فقه اللغة ۲/۲۶۱-۲۶۰.

۱۹- در باب احوال بلال حبشی صحابی و مؤذن رسول و هلال مولى مغیره بن شعبه و صحابی پیغمبر، غیر از روایات مذکور در مآخذ قصص و تمثیلات/۸۸، ۱۱۸، ۴-۲۰۳ رجوع شود به: شرح تعرف ۱/۶۴، کشف الاسرار ۱/۳۰۱ (در باب بلال) و شرح تعرف ۱/۱۱۹-۱۱۸، و فردوس المرشدیه ۸۰-۷۸ (در باب هلال).

۲۰- قول به جواز و امکان اعاده معدوم در نزد قایلان بدان خاصه اشاره از باب عدم تناهی مقدرات الهی و همچنین به سبب آنست که اثبات معاد جسمانی را مبتنی بر وقوع و تحقق آن می پندارند. امام فخر در محصل درین باره می گویند: اعاده المعدوم عند اصحابنا جایزه، خلافاً للفلاسفه و الکرامیه و ابی الحسین البصری من المعتزله. تلخیص المحصل ۳۹۰/۳. بدینگونه مسأله محل اختلاف است. فذهب اکثر المتکلمین الی جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد علیه و ذهب الحكماء و جماعة من المتکلمین الی امتناع مع القول بصحة الحشر الجسمانی، المسأله الثالثه و الثلثون من مسائل الوجود، شوارق الالهام ۱/۱۲۷. مهذا قول به امتناع اعاده معدوم که مختار حکما و متکلمین خاصه است موجب تردد و توقف در معاد جسمانی نیست، چرا که نزد اینها اثبات معاد توقف بر جواز اعاده معدوم ندارد، متوقف بر امکان انشاء عالم دیگری شبه به این عالم است نو العالم المماثل لهذا العالم ممکن الوجود لان هذا العالم مسکن الوجود و حکم المثلین واحد، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، طبع صیدا ۲۵۱/۲. ولیکن قول مولانا در ازاحه اشکال بر وقوع اعاده معدوم مبنی بر آنست که انحلال ترکیب جسمانی انسان را، عامه ناس توسعاً فنا و عدم تلقی می کنند و دفع این شبهه را از امکان اعاده آن برای تصدیق به وقوع معاد در عین حال متضمن اثبات عدم تناهی قدرت و اراده الهی می دانند. در باب مفهوم اعاده معدوم و اشکال فلسفی که در وقوع آن هست رجوع شود به صدر المتألهین، الاسفار الاربعه ۲/۳۵۳ و مابعد.

۲۱- آینه را از آهن مصقول می ساخته اند. حافظ ۲۳۷/۲:

آه کز طعنه بدخواه ندیدم رویت نیست چون آینه ام روی ز آهن چکنم

مقایسه شود نیز با عبارت ذیل از سعدالدین حتوی که به قدر کافی درین باب روشنگری به نظر می رسد: همچنانکه آهن سرد و سخت و سیاه چو در آتش می نهی گرم و نرم می شود پس از آن به گازش می گیرند و بر سندانش می نهند و خایتشک بر سر می زنند و مدور می گردانند تا به وقتی که آینه می شود و محلّ عکس می گردد. المصباح فی التصرف، طبع نجیب مایل هروی ۷۰/۷، و رجوع شود نیز به فصل ۱۰ شماره ۳۰.

۲۲- مقایسه شود با شرح مثنوی شریف ۱۰۴۷/۳ .

۴

۱- يقال وردت الماء نقاباً ای وجدته من غیران اطلبه، وبه همین معنی است که لغت نویسان آن را «ناگاه دچار شدن با کسی» تعبیر می کنند. آندراج ۴۳۷۳/۷. لقبه نقاباً بالكسزای مواجهة او من غیر ميعاد ولا اعتماد كناقبه نقاباً ای فجأة و مررت علی طریق فناقبنی فيه فلان نقاباً ای لقینی علی غیر ميعاد. تاج العروس ۴۹۳/۱.

۲- از جمله در ابیات ذیل نمونه این گونه تعییدها را می توان یافت:

شرح این را گفتمی من ازمری لیک ترسم تا سلفزد خاطری
۶۹۰/۱، یعنی لیک از مرآه و ستیز می ترسم که تا خاطری از آن نلفزد.

گر بگوید کیمیا مس را بده توبه من خود را طمع نبود فره
۲۷۱۱/۵. تعقید عبارت تا حدی ناشی از تشبیه و اقتضا به طرز بیان عربی است. همچنین است درین بیت:

حس حیوان گر بیدیدی آن صور بسایزید وقت بودی گاو و خر
۲۲۰۷/۶، یعنی گاو و خر هم با یزید وقت بودندی و مفرد آوردن فعل در اینجا کمتر با سیاق فارسی توافق دارد.

۳- از آرمیان آنچه به کلام دری مربوط است در لسان المعجم تصنیف میرزا محمد تقی لسان الملك سپهر تا حدی به تفصیل آمده است (طبع دوم، با اهتمام دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات دانشگاه ۶۳/۹۱، ۹۱-۹۰) و در کتاب المعجم شمس قیس، انتشارات دانشگاه ۲۵۴/ هم تعریف ضمنی از آن هست. همچنین درین باب رجوع شود به: شرح ابن عقیل بر الفیة مالک، جزء ثانی ۱۹۶۵/۵۲۰.

۴- هزار و یکشب ۱۳/۳-۱۲ و قصه در باب محمد زبیده معروف به امین پسر هارون هم نقل است، العقد الفرید ۴۲۹/۴. برای ترجمه منظوم شعر ابونواس که عین عبارت «مثل» هم در آن هست، رجوع شود به احوال نصیرالدین محمود بن ابی توبه، در لباب الالیاب ۵-۷۴.

۵- لا یلدغ المؤمن من جحر مرتین، احادیث مشهوری ۹/، ایضاً لا یلدغ المؤمن من جحر مرتین، مجمع الامثال ۲/۲۱۵: و يقال هذا من قول النبی صلی الله علیه وسلم لابی عزة الشاعر اسره یوم بدر ثم من علیه، و اتاه یوم احد فاسره فقال من علی فقال علیه الصلاة والسلام هذا القول ای لو كنت مؤمناً لم تعاود لقتالنا. میدانی ۲/۲۱۵-۱۶. نظیر در عربی: لا یخدع الاعرابی الا واحدة، ایضاً مجمع الامثال میدانی ۲/۲۵۰، فارسی: دهخدا، امثال و حکم ۳/۱۳۶۱. مقایسه با: تاریخ سیستان، قصه ازهر ۷۰/۲۶۹-منوچهری: هر کسی انگشت خود بیکره کند در زورفین، دیوان ۶۹/ و ۲۰۰.

۶- کلیده و دمنه، چاپ امیر نظام ۳۷/:

کل علم لیس فی القرطاس ضاع کل سر جاوز الاثنین شاع

هر راز را که ثالثی در آن محرم نشود هر آینه از اشاعت مصون ماند و باز آنکه به گوش سیمی رسد به شبهت در افواه افتد. در کلیده طبع مینوی شعر منسوب به امام علی (ع) وجود ندارد و به هر حال انتساب آن به حضرت ظاهراً به کلی مشکوک یا مردودست. حریری در ذرة الفواص شعری بدین مضمون نقل می کند:

اذا جاوز الاثنین سرفانه یسبث و تکفیر الوشاة قمین

ذرة الفواص، طبع طهران، ضمیمه مجاری الادب ثمالی ۱۴۱/۱. صورتهای دیگری هم از مضمون نقل شده است. رجوع شود به دکتر مهدوی دامغانی، مجله یغما سال ۱۵/۵-۳۲۴. و در مورد تفسیر معنی اثنین به

شفتین: و اغرب بعضهم ففتر قول بعضهم و كل صرجا وزا لاثنين شائع، بان المراد بالاثنين الشفتان، تزيين الاسواق/ ۱۹۴.

۷- در باب بيت و تضمين ابواسحق العزى، رجوع شود به: علامه محمد قزوینى، توضیحات جهانگشای، ج ۱/ ۲۴۶. فحوای مضمون در یک بیت ابن فارس در تائیه کبرى هم هست:

وكن صارماً كالوقت فالمقت فى عسى و ايباك علا فهى اخطر علة

شرح سعيد فرغانى، مشارق الدرارى/ ۲۱۴.

۸- جمایش که ضبط سین هم در آن آمده است جمع بجمشوش یا جمسوس است. والجمشوش: الطویل، و قیل: التمیم القصیر، وقیل: اللیم، و قیل هو النحیف الضامر. و قال ابن حلزہ: بنولخیم و جمایش مُضَر - لان العرب ۶/ ۲۷۵، الجمسوس: القصیر اللیم، ج جماسیس، قال عمرو بن معدی کرب:

تداعت حوله چشم بن بکر و اسلمه جماسیس الرباب

اقرّب الموارد ۱/ ۱۲۷. بدینگونه جمایش عرب در مشنوی ۳/ ۴۰۴۳ هم مثل جمایش مضر و جماسیس رباب در معنی لثام قوم و فرودستان و سفلیگان به کار رفته است.

۹- یک مصداق واحد کالالف که تقریباً با همین وصف نام وی در تاریخ مذکورست و هژزدیلمی سردار ایرانی عهد ساسانی است. به موجب قصه‌ی که طبری نقل می‌کند خسرو انوشیروان وی را سردار عدیه‌ی کرد که برای اخراج حبشی‌ها به یمن فرستاد: فقود علیهم قائدا من اساورته یقال له و هرز، کان کسری یعدله بالف اسوار، طبری، طبع دخویه ۱، ۳/ ۲-۱۹۵۲ و انوشیروان او را به هزار مرد داشتی به جوانی و هر کجا او را بفرستادی گفتمی هزار مرد سوار را فرستادم، تاریخ بلعمی، تصحیح م. بهار، پروین گنابادی ۱۰۲۹، مقایسه شود با: دو قرن سکوت، چاپ چهارم/ ۳۰ و ما بعد. همچنین یک تن از آل ابی صفه العتکی به نام عمر بن حفص در خور ذکرست که از سرداران منصور خلیفه بود، و یکچند از جانب وی ولایت مند داشت و بارها از طرف منصور به جنگهای مختلف فرستاده شد و سرانجام در افریقیه ضمن جنگ با خوارج به قتل رسید (۱۵۳) و او را هزار مرد می‌خواندند - به قول طبری یقال له هزار مرد. طبع دخویه III، ۱/ ۳۶۰، مقایسه شود با ۳۷۰، ۳۷۲، و وی نیز مصداق عنوان واحد کالالف محسوب می‌شد که شاید خود آن ترجمه لفظ هزار مرد بوده باشد.

۱۰ از بیجمله است موارد ذیل: اولوالعزم * ۳۶۰۳/۲ ماخوذ از قرآن (۳۵/۴۶)، بلاغ مبین * ۲۹۸۳/۲ قرآن (۹۲/۵)، الست * ۱۶۶۷/۲ قرآن (۱۷۲/۷)، رشده * ۱۹۲۰/۳ قرآن (۱۰/۱۸)، شامدون * ۱۷۶۲/۴ قرآن (۱۲/۹)، سلیل * ۱۴۷۵/۱ قرآن (۱۸/۷۶)، غنل * ۳۲۱۳/۵ قرآن (۱۳/۶۸)، غسرویسر * ۳۶۱/۵ قرآن (۹/۹۴)، علیین * ۶۴۱/۱ قرآن (۱۸/۸۳)، قلب سلیم * ۲۳۷۴/۲ قرآن (۸۹/۲۶) مناص * ۱۵۰۲/۳ قرآن (۳/۳۸)، نعبه * ۱۹۵۴/۳ قرآن (۲۳/۳۸)، یوم التناد * ۳۵۸۲/۱ قرآن (۳۲/۴۰)، احکم الحاکمین * ۴۲۴/۶ قرآن (۴۵/۱۱)، اشر * ۲۶۳۷/۶ قرآن (۲۵/۵۴)، بش المهاد * ۳۶۲۰/۶ قرآن (۱۲/۳)، بش القرین * ۲۶۳۱/۶ قرآن (۳۸/۴۳)، طارق * ۷۲۸/۶ قرآن (۱/۸۶)، صرح * ۱۵۵۵/۶ قرآن (۴۴/۲۷) فرث * ۱۴۰۹/۶ قرآن (۶۶/۱۶)، لڈ * ۲۴۸۸/۵ قرآن (۹۷/۱۹)، مژن * ۳۰۵۵/۶ قرآن (۶۹/۵۶).

۱۱- مثل این بیت:

واغتفر قلسة الهدية منى ان جهد المقل غير قليل

نمارالقلوب/ ۵۳۷. مقایسه شود با این بیت منسوب به متنی:

جهد المقل فكيف يابن كريمة يعطى جميلاً واللسان فصيح.

قطب الدين الشيرازی، شرح حکمة الاشراق ۹/.

۱۴- از آنجمله است موارد زیر: اصبعین * ۷۵۹/۱ که مأخوذست از حدیث قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن (احیاء ۷۶/۱)، امت مرحوم * ۸۳/۶ مأخوذ از حدیث: ان هذه الامة مرحومة (مسند احمد ۴۱۰/۴)، لا ابالی * ۳۹۴۸/۳ مأخوذ از خبر: هؤلاء فی الجنة ولا ابالی و هؤلاء فی النار ولا ابالی (احیاء ۳۶/۳) بحف القلم * ۳۸۵۱/۱ مأخوذ از حدیث: جف القلم بما هو کائن (مسند احمد ۳۰۷/۲)، سوء القضا * ۱۹۳/۱ مأخوذ از خبر: کان رسول الله صلی الله علیه و سلم يستعذ من هؤلاء الثلاث: درک الشقاء و شماتة الاعداء و سوء القضا (مسند احمد ۲۴۶/۲)، جيفة الليل و بقال النهار * ۲۰۶۲/۶ مأخوذ از حدیث: کفی بالمرء نقصاً فی دینه ان یكثر خطایاه و ینقص حلمه و یقل حقیقته: جيفة باللیل بقال بالنهار (جامع صغیر ۹۰/۲) رَبِّ سَلِّمْ * ۲۷۳۱/۱ مأخوذ از خبر: شعار المسلمین علی الصراط یوم القيامة اللهم سلم (مستدرک حاکم ۳۷۵/۲)، لولاک * ۲۷۳۷/۵ مأخوذ از عبارت: لولاک لما خلقت الافلاك (اللؤلؤ المرصوع ۶۶/۶)، قباب * ۲۷۹۲/۳ مأخوذ از حدیث قدسی: اولیائی تحت قبابی لا يعرفهم غیری (احیاء ۲۵۶/۴)، مکاره * ۱۸۵۷/۴ مأخوذ از حدیث: حُفَّت الجنة بالمکاره و حَفَّت النار بالشهوات (صحیح مسلم ۱۴۳/۸).

۱۳- العجبار هو الذي يتفقد مشيئته على سبيل الاجبار في كل واحد ولا تنفذ فيه مشيئة احد، غزالی، المقصد الاسنى ۷۸. کسی که خلق را قهر کند و گردن فرو شکند جلّ جلاله مر او را جبار خوانند و لکن همه جباران اندر جباری مذموم و نکوهیده باشند از بهر آنکه اندر ملک غیر تصرف می کنند. تا اندر حد امر باشند نام جباری نگیرند چون از حد امر بیرون شوند نام جباری گیرند از بهر این مذموم باشند و باز خدای تعالی هر چه کند اندر ملک خویش کند. شرح تعرف ۱۲۰/۱.

۱۴- الحضرات الخمس الالهيه: ۱-حضرة الغيب المطلق و عالمها عالم الاعيان الثابتة فی الحضرة العلمية و فی مقابلتها ۲) حضرة الشهادة المطلقة و عالمها عالم الملك و ۳ و ۴-حضرة الغيب المضاف و هي تنقسم الى ما يكون اقرب من الغيب المطلق و عالمه عالم الارواح الجبروتية و الملكوتية اعنى عالم العقول و النفوس المجردة و الى ما يكون اقرب من الشهادة المطلقة و عالمه عالم المثال و یسمى بعالم الملكوت ۵) و الخامسة الحضرة الجامعة للاربعة المذكورة و عالمها عالم الانسان الجامع بجميع العوالم و ما فیها. تعريفات ۷۹/ صوفیه را به همین سبب گاه اهل الحضرات خوانده اند. ابن خلدون، المقدمة، طبع بولاق ۳۹۳/۱. در باب نفوذ این نظریه در عرفان ریمون لول اسپانیایی مقایسه شود با:

Miguel Asin Palacios, Ibn Masarra y su Escuela, Apendice 6/204 seqq.

۱۵- اخبار الحلاج، شماره ۷۳، پرسیدند (از حلاج) که طریق به خدای چگونه است گفت دو قدم است و رسیدی: یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقیب اینک رسیدی به مولی. تذکرة الاولیاء ۱۳۹/۲ مقایسه شود با: شیخ شهاب الدین سهروردی، یحیی بن حبش، مونس العشاق ۳۹/۱۹۳۴ که این دو گام را عبارت می داند از معرفت و محبت. همچنین رجوع شود به شرح تعرف ۲۶/۱، مقالات شمس ۲۸۸/۷-۲۷۶، ۵۱-۵۲، مناقب افلاکی ۶۶۸، ولد نامه ۲۷۰/.

۱۶- مقایسه شود با: شرح تعرف ۱۷۸/۲، کشف المحجوب ۳۱۴/، اللمع ۵۴۳/، ۵۵۲.

۱۷- مقایسه شود با: شرح تعرف ۱۴۷/۴، کشف المحجوب ۴۵۳/، ۴۵۵، ۴۶۲.

۱۸- قول ابو حنیفه: اذا ضرب الاب ابنه علی تعليم القرآن و اولادب فمات قال ابو حنیفه علیه الدیه و لا

یرثه. نقل از فاتح الایات. مقایسه شود با: همائی، مولوی نامه ۷۷۳/۱. داستان ذیل که ابن اثیر نقل می کند تا حدی نیز شاید بر حکم در ضرب معلم مبتنی باشد: وکان الذر محمود السیرة و من محاسن اعماله أنه کان له اولاد و لهم معلم یعلمهم فضرب المعلم احد هم فمات فاحضره الذر و قال له یا مسکین ما حملک علی هذا فقال و الله ما اردت الا تادیبه فانفق ان مات فقال صدقت و اعطاء النفقة و قال له تغیب فان امه لا تقدر علی الصبر فریما اهلکتک و لا اقدر المنع عنک... الکامل ۳۱۱/۹.

۱۹ و ۲۰ و ۲۱ - تنقیر مسأله کیس در کتاب هدایه فی شرح بدایة المبتدی، از کتب عمده فقه حنفی، که به موجب بعضی روایات مولانا جلال الدین توجه خاصی به آن داشت برین وجه است: (و ان طر حصره خارجة من الکُم لم یقطع و ان ادخل یدہ فی الکم یقطع) لان فی الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاهر فلا یوجد هتک الحرز، و فی الثاني الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز و هو الکم و لو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجهین ینعکس الجواب لانعکاس العلة. و عن ابی یوسف، رحمه الله انه یقطع علی کل حال لانه محرز اقا بالکم او بصاحبه. قلنا الحرز هو الکم لانه یعمده (و ان سرق من القطار بعبراً او حملاً لا یقطع) لانه لیس بمحرز مقصوداً فتتمکن شبهة القدم و هذا لان السائق و القائد و الراكب یقصدون قطع المسافه و نقل الامتعة دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبها للحفظ قالوا یقطع (و ان شق الحمل و اخذ منه قطع) لان الجوالق فی مثل هذا حرز لانه یقصد بوضع الامتعة فی صیانتها کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع (و ان سرق جوالقا فی متاع و صاحبه یحفظه او نائم علیه قطع) و معناه اذا کان الجوالق فی موضع هو لیس بحرز کالطریق و نحوه حتی یتكون محرزاً بصاحبه لکونه مترصداً لحفظه و هذا لان المعتبر هو لحفظ المعتاد و الجلوس عنده و النوم علیه یتم حفظاً عادة و کذا النوم بقرب منه علی ما اخترناه من قبل. هدایه مرغینانی، طبع مصر، ۱۹۳۶ الجزء الثاني ۴/ - ۹۳. حاصل آنکه در سرقت از کیس و صره و جوال بار و امثال آنها هر گاه سرقت متضمن هتک حرز نبوده باشد بر سارق قطع ید نیست و اگر حرز و حفظ معتاد به وسیله صاحب مال انجام شده باشد سرقت متضمن هتک حرزست و بر سارق حکم قطع ید می شود. آنچه در شقوق مسأله کیس مطرح می گردد تحقق حرز و هتک حرزست درین سرقت.

در مسأله قبض اعمی، عبارت هدایه بدین وجه است: و بیع الاعمی و شراؤه جایز و له الخيار اذا اشتری لانه اشتری مالم یره و قد قررناه من قبل ثم یسقط خياره بجنسه المبیع اذا کان یعرف بالجنس و بشمه (متن: بشمه) اذا کان یعرف بالشم و بذوقه (متن: بذوقه) اذا کان یعرف بالذوق، کما فی البصیر و لا یسقط خياره حتی یوصف له لان الوصف یقام مقام الرؤیة کما فی السلم و عن ابی یوسف رحمه الله انه اذا وقف فی مکان لوکان بصیراً لرآه و قال قدرضیت سقط خياره لان التشبیه یقام مقام الحقیقه فی موضع المعجز کتحریرک الشفتین یقام مقام القراءة فی حق الاخرس فی الصلوة و اجراء الموسی مقام الحلق فی حق من لا شعر له فی الحج و قال الحسن یوکل و کیلا یقبضه (متن: بقبضه) و هو یراه و هذا اشبه بقول ابی حنیفه رحمه الله لان رؤیة الوکیل کرؤیة الموکل علی ما مر آنفاً. الهدایه ج ۲۶/۳. و درینجا مزید ایضاح را نقل عبارت کتاب المبسوط تصنیف شمس الائمة سرخسی هم شاید خالی از فایده نیست: (و الاعم فی کل ما اشتری اذا لم یقلب و لم یجس بالخیار) فاذا قلب او جس فهو بمنزلة النظر من الصحیح و لاخیار له الا ان یجد به عیباً.

المبسوط، طبع مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، بدون تاریخ، ج ۱۳/۷۷).

در مورد کلب معلّم قول صاحب هدایه چنین است: و یجوز الاصطیاد بالکلب المعلم والفهد و البازی و سائر الجوارح المعلمه... و اسم الکلب فی اللغة یقع علی کل سبع حتی الاسد و عن ابی یوسف رحمه الله انه

استثنی من ذلك الاسد و الدب لانهما لا يعملان لغیرهما، الهدایه، ج ۴/۸۷. و اشارت مولانا در موضع ما نحن فيه ۴۸۵۹/۶ غیر از مورد کلب اصطیاد ناظر به مطلق تعلیم کلب باشد و به کلب حارس که شیخ جام به مناسبت اشارت بدان می گوید: چون سگهان سگ پلید را ریاضت دهد روزی چند، سگ امیرش خوانند... چون سگی که پلیدترین سباع بود بدین قدر علم وی را چندین مرتبت آمد... پس مؤمن موحدی که عزیزترین خلق است توبه کند و هوای خویش را قهر کند... کمی روا بود که حق... او را از دریای کرم و لطف خویش بی بهره گذارد. انس التائبین، به کوشش دکتر علی فاضل ۸/۱-۷۷.

۲۲- نظیر این قول به ضرار بن عمرو از قدماء متکلمین منسوب است که ابوالمظفر الاسفراینی از وی نقل می کند: ان الله یُرئى بحامته سادمة خلاف الحواس الخمس التي هی مستعملة للخلق فیما بینهم، التبصیر فی الدین / ۹۵- در باره حس مشترک در مفهوم مصطلح حکماء رجوع شود به تهانوی: الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترسم فیها صور الجزئیات المحسوسة بالحواس الظاهرة و یستی بالیونانیة بنظامیا- کشف اصطلاحات / ۱/۳۰۴. و نیز مقایسه شود با چهار مقاله، مقاله اول، طبع دکتر معین ۱/۱۳.

۲۳- مفهوم عدم در نزد ارسطو (ما بعد الطبیعه ۲۲/۵) متضمن فقد وجود و فقدان ظهورست و حکیم یونانی هر چند عدم مطلق را نفی نمی کند حالت قابلیت محض را که در ماده هست عدم مضاف می شمرد. قول معتزله هم که معدوم را شیء و آن را مناط علم ازلی خداوند به حوادث می خوانند در واقع به همین عدم مضاف مربوط است که متعلق آن ممتنع الوجود نیست. اعتقاد صوفیه نیز به ثبوت اعیان در عدم (اعیان ثابتة فی عدم) با قول معتزله در ظاهر تفاوت زیادی ندارد و هر دو مربوط به معدوم ممکن الوجودست نه معدوم ممتنع الوجود چنانکه مناقشه اشاعره و حکماء هم در نفی شینیت از معدوم به مفهوم عدم بما هو عدم مربوط است و در حقیقت اگر قول صوفیه را چنانکه صدر المتألهین خاطر نشان می کند می توان تاویل نمود قول معتزله را هم با تاویل می توان قابل توجیه ساخت در هر صورت هر دو قول ظاهراً از مقالات حکماء اقدمین متأثر باشد، و از تعلیم ارسطو که صوفیه از طریق نو افلاطونیان گرفته اند، و معتزله مع الواسطة رواقیان یا اصحاب مظار. برای مناقشات حکما و متکلمان درین باب و نقد و بحث عقاید معتزله و فلاسفه درین مسأله، رجوع شود به: ابن حزم، الفصل ۵/۵، شهرستانی، نهاية الاقدام / ۱۵۰، صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲/۲۳۸-، ۲۶۰-، ۳۴۷-، ۱۸۲/۸-، ۲۸۶/۸-، لاهیجی، شوارق الالهام ۱/۵۵، ۷۲، کشف المراد / ۱۷-۹.

۲۴- الاتباع، هو من سنن العرب وذلك ان تتبع الكلمة الكلمة علی وزنها و رویها اشباعاً و توكیداً اتساعاً كقولهم جائع نائع و ساعب لاغب و عطشان نطشان... وقد شاركت العرب المعجم فی هذا الباب، ثعالبی، فقه اللغه / ۳۰۴.

۲۵- استاد فروزانفر درین مورد نظر شارح را می پذیرد اما قبول آن خالی از اشکالی نیست. مقایسه با: دیوان الکبیر، ج ۷/۲۹۴.

۲۶- در باب آینه که از آهن مصقول می ساخته اند رجوع شود یادداشت شماره ۲۱ فصل ۳ کتاب حاضر.

۲۷- اسناد رسم خالکوبی به اهل قزوین ظاهراً از باب علاقه جوانان آنجا به اظهار جلالت و پهلوانی بوده است و مخصوصاً به سبب مجاورت با نغر ملاحظه درین باب تقید و تعمیدی داشته اند چنانکه به فتوای فقهای خویش از هر گونه اختلاط با آنها به شدت اجتناب می کرده اند و به قول زکریا بن محمود قزوینی، ان جاء من ذلك الجانب طائر لقتلوه، آثار البلاد / ۳۷۵. در مقالات شمس تبریزی هم ۲۲۳/ بر سییل ظرافت در بیان

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی3

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 801 تا صفحه 820



همین علاقه قوم به اظهار جلادت نقل شده است که وقتی در قزوین آوازه افتاد که ملاحظه آمدند قزوینی مادر خویش بکشت تا ملاحظه دانند که محابا نیست. از سادگی قوم هم در لطایف عبید حکایات مشهور هست که نظیر آنها در باب اهل سایر بلاد نیز شایع است. در خود قزوین از عقل و فطنت شیوخ و اطفال حکایات جالب نقل می‌شد. آثار البلاد / ۴۳۵ - نظیر آنچه در عراق و جبال در باره سادگی اهل قزوین می‌گفته‌اند در بلاد شام در باب اهل حمص نقل می‌شده است و جالب آنست که یونانی‌های باستانی هم در باره اهل شهر آبدرا Abdera همین گونه حکایات نقل می‌کرده‌اند. در باره اهل حمص و اهل آبدرا، به ترتیب رجوع شود به:

— Basset, R., 1001 Contes, I/427—8, 451—2.

— Sarton, G., A History of science I/251.

۲۸- از جمله بعضی آن را با شهری در ترکستان چین منطبق پنداشته‌اند:

Nicholson, R.A., The Mathnawi, Vol. VIII, Commentary II/40

اما تا قبل در ابیات به طور واضح نشان می‌دهد که مراد قوطی معمولی است و فی المثل در بیت ۱۴۱۴/۳ بی شک مقصود آنست که مراد تو در قوطی نزدتست و من فرسنگها از تو دورم و گویی از اینجا به بلغار افتاده باشم.

۲۹- ظاهراً مثل در مورد کسی است که آنچه را می‌فروشد دوباره به حيله و ترفند از دست خریدار خارج می‌کند و قصه‌ی هم در نظیر مورد نقل کرده‌اند که در فاتح الابیات شیخ اسمعیل انقروی هست و عبارت مثل گونه‌ی هم در بیان آن آمده است: فلان کس اگر ترا گاو آورد گره محکم کن تا باز ندرزد.

۳۰- از جمله در دانشنامه میسری از قدیمترین آثار منظوم فارسی (حدود ۳۷۰ هجری) از افلاطون هم در ضمن سایر اطباء مثل بقراط و جالینوس یاد می‌شود:

نه بقراط حکیم و نه فلاطون نکردی مرگ بر اهرن شبیخون

مقایسه شود با: ژیلبر لازار، اشعار پرآکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان / ۱۹۱. در باب افلاطون طبیب مقایسه شود: با ابو سلیمان سجستانی، (منتخب) صوان الحکمه / ۱۰۳، که از او به عنوان: افلاطون الاول الطیب یاد می‌کند. مقایسه شود با تاریخ الحکماء قطبی که او را صاحب الکتی می‌خواند. ترجمه فارسی / ۱۰۱، همچنین رجوع شود به: کاروان ان اندیشه / ۲۲۹.

۳۱- کوه رضوی، کوه احد، طور سینا، و ابوقیس در افواه شعرا به ثقل و صلابت و استحکام موصوف بوده است. از این جمله است قول ابوالعلاء المعری:

یهام اللیالی بعض ما انا مضمیر ویشقل رضوی دون ما انا حامل
و قول ابن فارس در تائیه کبری:

و لوان ماہی بالجبال و کان طو و سینا بها قبل التجلی لدکت

در مورد احد رجوع شود به: میدانی / ۲۱۵. در باب ابوقیس: لغت نامه / ۳۷۶.

۳۲- در مورد عباس دس یادوس نشابوری حکایات جالب هست که او را قهرمان گدایی و شیخ و استاد گدایان عصر نشان می‌دهد. از جمله رجوع شود به: جوامع الحکایات عوفی، ج اول، از قسم سوم، به تصحیح دکتر بانوی کریمی، طهران ۱۳۵۲/۴۸-۱۳۹، و جامع التمثیل محمد حله رودی، باب امثال، حرف گ، که حکایت مذکور در روایت عوفی را به نحو جالبی کامل می‌کند.

۵

۱- عبارت ناظر به گفته حافظ است درین مطلع:

اگر چه عرض هنر پیش یاری ادیبست
زبان خموش و لیکن دهان پر از عربیست

در عین حال لفظ خموش در استعمال متن اشاره به تخلص مولاناست که در غزلیات خویش غالباً عین یا معادل آن را به این معنی ذکر می‌کند. در نزد اکثر ادبا درین ایام از عهد مولانا و از مدتها قبل استعمال تعبیرات عربی و اظهار عربی دانی متضمن داعیه فضل و هنر محسوب می‌شده است. جهانگشای جوینی و تاریخ وصاف که در همین ایام و اندکی بعد به وجود آمد شاهد وجود این رسم است. در سنه ۶۰۳ مترجم تاریخ یعنی در مقدمه ترجمه خویش می‌نویسد «اهل خیرت و معرفت دانند که در لغت عجم مجال زیادت ثانی نیست و ابو نصر عتبی رحمه الله در تقریر و تحریر این کتاب سحر حلال نموده است. و اگر کسی از اوج آن فصاحت و رقت آن عبارت در حقیقت این ترجمه ورکاکت آن خواهد نگریست جز فزاحت حاصلی نباشد». ترجمه تاریخ یعنی، نسخه خطی. مقدمه مرزبان نامه و مقدمه روضة العقول هم که مقارن همین سالها تحریر شده است این معنی را که جز با اینگونه تعبیرات کلام لطف و رونق نمی‌یابد به تصریح و اشارت یاد کرده‌اند و این رسم که در کلام مورخان سلاجقه روم مخصوصاً مؤلف مسامرة الاخبار و راحة الصدور و تا حدی حتی در تحریر مصداق العباد هم هست عادت و سنت عصر را که عتبه الکتبه و التوسل الی التوسل نیز نمونه انشاء مکاتبات اهل آن است نشان می‌دهد و انعکاس آن در مجالس مولانا و هم در مثنوی و غزلیات وی نیز از همین جاست.

۲- شعر معروف منسوب به حلاج بدین مطلع است:

اقتلونی یا ثقیانی
ان قی قتلنی حیاتی

و مماتی فی حیاتی
و حیاتی فی مماتی

و به این قطعه حلاج که ظاهراً در اصل چند بیتی پیش نبوده است به سبب سهولت وزن و قافیه تدریجاً به مرور زمان در نسخه‌ها ابیات دیگر مشتمل بر معانی مبتذل و مکرر الحاق کرده‌اند. برای تمام قطعه رجوع شود به: دیوان الحلاج، طبع ماسینیون / ۳۳ و ما بعد.

۳- متن کاملتری از ابیات در کامل مبرد / ۵۰۴ آمده است. در باب عدی بن رقاع که در نسیب و تنزل به لطف بیان موصوف است، رجوع شود به: اغانی ج ۸ / ۱۷۹، ابن قتیبه، الشعر و الشعراء / ۴-۳۹۱، طبقات جمعی / ۵-۱۴۴. در باب ذکر ابیات در مقدمه مقامات مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، راجع به ابیات عربی کلیله، یغما، سال ۹/۱۶-۴۰۸. به هر حال با آنکه اصل ابیات عدی بن رقاع از نوع نسیب عادی است، مولانا اینجا در دیباچه مثنوی آن را همچون تعبیری از عشق صوفیانه نقل می‌کند و به آن لطف خاص می‌دهد.

۴- الاقسامقنی خمرا و قل لی هی الخمر ولا تسقنی سراً اذا امکن الجهر
یرید ابونواس من قوله «قل لی هی الخمر»، استمتاع حواسه کلها بلذة الخمر فیده تلمس و فمه یدوق و عینه تری و لم یبق الا الاذن فتردید اسم الخمر علیها لئلا یطالب ساقیه بها. دیوان ابی نواس، طبع دارالکتاب / ۲۸
به موجب روایات متعدد که در کتب ادب منقول است نظیر این تفسیر را خود ابونواس بروفق آنچه از قول وی نقل است از یک کودک مکتب که معلم کتاب از وی سبب الزام گفتن «هی الخمر» را از ساقی از وی پرسیده بود شنید. روایت مشهورست و در بعضی تذکره‌های فارسی هم نقل شده است. از جمله در کلمات

الشعراء؛ مقایسه شود با: حسام الدین راشدی، تذکرة شعراء کشمیر ۲۵۱/۳. در باب شهرت این تفسیر مقایسه شود با قول هجویری که بعد از نقل بیت شاعر می افزاید: یعنی بده آب دوست (کذا) مرا تا چشم ببیند و دست بپسآورد و کام بجشد و بینی ببوید آنک (کذا) یک حالت را (از) آن نصیب نباشد پس بگوی این خمرست تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند. کشف المحجوب ۲۷۹/۶

۵- شربنا و اهرقنا علی الارض جرعة وللارض من كأس الکرام نصیب

نظیر مضمون، و اشاره به این رسم، در دیوان حافظ و در کلام منوچهری دامغانی هم هست. مقایسه شود با: دبیر سیاقی، دیوان منوچهری ۸/۱۸۷.

۶ و ۷- مقصود این قطعه منسوب به اوست:

فلا تحسب مقال الرسل حقا و لكن قسول زور سظروه
لکان الناس فی عیش رغید فجاؤا بالیحال و کذروه

و این قطعه در ارشاد الاریب یاقوت معروف به معجم الادباء، طبع مرجلیوٹ ۱/۱۶۲، المنتظم ابن الجوزی ۸/۱۸۶، انباء الرواة قفطی، طبع قاهره ۱۹۵۰/۷۹ نیز نقل شده است و قرب عهد این مأخذ با عصر مولانا حکایت از تداول قطعه معری در السنة اهل عصر دارد و می تواند کلام مولانا را مأخوذ یا ملهم از مضمون آن نشان دهد.

۸- مراد بیت پنجم و ششم از قطعه ذیل است از ابوالعلاء المعری:

اسهب الناس فی المقال و ما یظ قر الا بسزلة مسهبوه
عجبا للمسیح بین اناس والی الله والی نعبوه
اسلمته الی اليهود النصارى و اقرو بانهم صلوه
یشفق الحازم اللیب علی الطف ل، اذا مالداته ضربوه
و اذا کان ما یقولون فی عب سی مسیحاً، فاین کان ابوه؟
کیف خلّی ولیده للاعدای ام یظنون انهم غلبوه؟
و اذا ماسألّت اصحاب دین غیروا بالقیاس ما رتبوه
لا یدینون بالمقول و لكن با باطیل زخرف کذبوه

لزوم مالا یلزم، اللزومیات، طبع بیروت، دارصادر ۱۹۶۱، ۲/۶۰۹.

۹- ابوالعلاء المعری از معتقدان شعر ابوالطیب المتنبی بود و کتاب «اللامع العزیزی» را در شرح شعری تصنیف کرد. گویند چون از تصنیف آن فارغ شد و آن کتاب را بروی بخواندند و بشنودند ابوالعلاء گفت: کائما نظر المتنبی الی حیث یقول (من البیسط):

انا الذی نظرت الاعمی الی ادبی و اسمعت کلماتی من به صم

ابوالعلاء در بغداد به مجلس سید مرتضی تردد داشت و مورد تکریم بود. روزی سید در متنی طعن کرد، معری با ادب اعتراض کرد که در فضل او همین قصیده کافی است:

لک یا منازل فی القلوب منازل انقورت انت و هن مشک او اهل

و سید حکم کرد تا او را به خواری از مجلس برانند و در سبب این حکم خویش گفت در دیوان متنبی نیکوتر از این شعر بسیار هست. اشارت معری به این بیت آن قصیده ناظر بوده است:

و اذا اتتک مذمتی من ناقص
فهی الشهادة لی بانى کامل
روایت معروف است و ظاهراً بیشتر افسانه باشد یا قصه را با آب و تاب نقل کرده اند. برای تفصیل رجوع شود
به: نامه دانشوران، طبع قم ۲/۲۱۰ و ریحانة الادب ۴/۴۰ ~.

۱۰- هسی الدنيا نقول بملأ فیها
حذار حذار من بطشی و فتکی
قصه انوری و ملک الجبال در لباب الالباب عوفی، طبع سعید نفیسی آمده است ۳/۳۴۲. گوینده شعر
ابوالفرج الساوی شاعری فارسی زبان عربی گوی بوده است در دستگاه دیالمة ری. این اشعار وی در یتمة
الذهر ثعالبی ۳/۳۹۳ هم هست و دو بیت آن در انوار الربیع طبع نجف ۱۹۶۸، ۱/۶۳ نیز آمده است.

۱۱- از ابیات مورد اشاره در متن، شعر لید:

الا کل شیء ما خلا الله باطل
و کل نعیم لامحالة زائل
سیرت رسول الله ۱/۶-۳۵۵ بیت منتبئی:

و من یک ذا فم مرمر یض
یسجد مرآبیه السماء الزلالا
دیوان المنتبئی، مکتبه صادر، بیروت ۱۹۲۶/۱۱۸. شعر ابی نواس و مصرع: کلام اللیل یمحوه النهار
دیوان ابی نواس، حیانه، بیروت، بی تاریخ، المکتبه الاهلیة/۱۵؛ مقایسه شود با همین چاپ ۱۵۸/
کلام اللیل ینسأه نهارة فان الذنوب فیسه للبعیار
قطعة منسوب به مجنون:

هوی ناقستی خلفی و قدامی الهوی
و ائی و ایتها لمختلفان
به اسناد به اعرابی من بنی کلاب در: الکامل میرد ۲۷۰/ مذکورست. مقایسه شود با: دکتر یزدگردی، نفثة
المصدر ۳۱۸. بیت منتبئی:

اذا رأیت نیوب اللیث بارزة
ولا تطعنن ان اللیث یبشم
در دیوان المنتبئی ۲۷۵/ مذکورست. در باب لید بن ربیع و ترک شاعری کردنش بعد از اسلام رجوع شود به:
طبقات ابن سعد ۶/۲۱. مع هذا بعضی اشعار دیوان لید با فحوای این روایت مناقات دارد. روایت مثنوی در
باب امرؤ القیس مثل اکثر حکایات مربوط به این شاعر جاهلی رنگ قصه دارد و این صورت روایت
ممکن است از تاثیر قصه ابراهیم ادهم خالی نباشد. برای تفصیلات راجع به در بدر یهای امرؤ القیس و
مسافرتش به روم، رجوع شود به: حنا الفنا خوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه استاد عبدالمحمد آبتی
۸/۵۷.

۱۲- شعر منتبئی که بدان جواب می دهد، مطلع قصیده یی است از وی:

فؤاد ما تسلسیه المدام
و عسر مثل ما تهب اللثام
دیوان المنتبئی/۸۳. و شعری که بدون ذکر نام وی آن را یاد می کند:

بقاشی شاه لیس هم ارتحالا
و حسن الصبر زقوالا الجمالا
دیوان المنتبئی/۱۱۹. شعر مأخوذ از ابوالحسن باخرزی:

یا صاحب العودین لا تهملها
حرک لنا عوداً و حرق عودا
که مولانا آن را به این صورت نقل و اخذ کرده است:

صاحب العودین لا تهملها
حرقن ذا حر کن ذالکوروب
دیوان کبیر ۱/۱۸۴. و شعر شاعر عرب:

لقد ذلّ من بالث عليه الثعالب

ارث ببول الشعلبان برأسه

که مولانا آن را به این صورت در آورده:

اری البعل قد بالث عليه الثعالب

جواب لمن قد قال عابد بعله

دیوان کبیر ۱/۱۹۳.

۱۳ و ۱۴ - قدّذ: الفلاّ التي لاشئ بها، الارض الغلظة ذات الحصى، المكان الصّلب. لسان العرب ۳/۳۳۰، منوچهری: تا بجمد گور در میانه فندقد. دیوان، چاپ دوم ۱۸/۰۱، نحر و بحر: مراد نحر البحر و بحرست. و نحر البحر نظیر آنچه در عبارت نحر النهار و نحر الظهیر آمده است در معنی اول و ابتدای آنست یا مثل نحر الصدر به معنی قسمت بالاین آن و مقصود آنست که هم آن موضع از دریا که اول آن و محل شروع سیاحت در آن است و هم خود دریا را پیدا کردم و لفظ آشنایی هم در اینجا چنانکه پیداست ایهام دارد به معنی سیاحت و معروفست. در مورد معنی نحر در نظایر مذکور در فوق مقایسه شود با: لسان العرب ۷/۴۸.

۱۵ - از آنجمله است تعبیر بعد اللّتی و الّتی ۳/۵۹۹ که مثل گونه‌یی است در عربی و به قول میدانی: هما الدامیة الکبیرة و الصغیرة. مجمع الامثال ۱/۱۲۵. و اللّتی مصغر الّتی است و آن را به فتح و ضم لام ضبط کرده اند اما حریری در درة الفواص خاطر نشان می کند که صحیح به فتح لام است و ضبط ضم صحیح نیست: يقولون بعد اللّتی و الّتی فیضمون اللّام الثانیة من اللّتی و هو لحن فاجش و غلط شاین اذ الصواب فیها اللّتی بفتح اللّام لانّ العرب خصت الّتی و الذی عند تصغیرهما و تصغیر اسماء الاشارة یا قرار فتحة اولها علی صیغتها و بان زادت الفاء فی آخرها عوضاً عن ضمّ اولها. درة الفواص، طبع طهران ۶/۱۲۷۲. در مورد منشأ عبارت بعد اللّتی و الّتی گفته اند مردی از جدیس زنی کوته بالا گرفت و از وی محنت بسیار دید چون وی را طلاق گفت زنی بلند بالا گرفت که آن نیز برایش مایه ابتلا شد و ناچار وی را نیز طلاق گفت. در تعبیر از آن کوته بالا لفظ تصغیر به کار داشت و از وی به اللّتی تعبیر می کرد، ازین رو گفت که بعد اللّتی و الّتی لا تزوج ابدا. مقایسه شود با میدانی، مجمع الامثال ۱/۱۲۵.

۱۶ - بوتره هر چند در اینجا بر سبیل ظرافت در معنی مطلق اعرابی بکار رفته است کلام مولانا به معنی دیگر آن هم که کنیه شیطان باشد ناظر به نظر می رسد: پیر صوفیان گفت در بیابان می رفتم شخصی را دیدم منکره گفتم تو کیستی؟ گفت ابو بوتره ام. کشف الاسرار ۱/۶۲۶. قرح که قوس قزح منسوب به اوست نیز نام شیطان است و عامه وی را ملک موکل به حساب می خوانند: و قبل انّ قرح اسم شیطان و زعمت العرب ان الظاهر ایام الربیع هو قوسه و لذلك قال الثبی لا تقولوا قوس قرح و قولوا قوس الله. محاضرات الادباء ۲/۳۲۲؛ لسان العرب ۳/۳۹۸.

۱۷ و ۱۸ - مقایسه شود با یادداشت دکتر مهدوی دامغانی، مجله یغما سال ۱۵/۳۲۵. در باب ابیات منسوب به آنحضرت:

رأیت العقل عقلین فمطبوخ ومصنوع

که در احیاء علوم الدین غزالی ۳/۱۹ مذکورست. مقایسه شود با: العقل قسمان موهوب و مکسوب فالموهوب خلقه الله و المكسوب ما یتفاد من التجربة والمعبر والنظر، نقد النشر ۴/۵-۵ هجرتین مضمون این بیت دیوان: السیف و الخنجر ریحانتا افّ علی النرجسن و الآس (چاپ بمبئی ۷۹/۷) در یک موضع متنوی* ۱/۳۹۴ و مضمون منسوب: کلّ سرّ جاوز الّا نین شاع، در چند موضع از جمله* ۱/۱۰۴۹ تضمین و اخذ شده است. در مورد مضمون اخیر رجوع شود به همین کتاب: یادداشت ۶ فصل ۴.

۱۹- مراد بلفرح هندو (وفات ۴۲۰) است از معاصران صاحب بن عباد که رشید و طواط دو بیت او را در بیان تشبیه تفضیل نقل می کند، و مأخذ شعر خود او نیز هست:

من قاس جدواک بالفمما فما انصف فی الحکم بین هذین
انت اذا جدت فاحکا ابدأ و هو اذا جاد دامع العین

حدائق البحر، طبع عباس اقبال/ ۵۰؛ ضمیمه دیوان رشیدالدین و طواط، طبع سعید نفیسی/ ۶۷۰.

۲۰- قطعه‌ی که در آتشکده آمده است و به احتمال قوی از شاعر دیگری به نظر می رسد، بعضی ابیاتی از قرار ذیل است و البته به کلام مولانا نمی ماند و خود به تنهایی منشأ هیچ حکم قطعی هم در باب آشنایی مولانا با شاهنامه نیست:

کیخسرو سیاوش کاوس کیقباد گویند کز فرنگس افراسیاب زاد
رمزی خوش است گر بنیوشی بیان کم احوال خلق و قدرت و شادی و علم و داد
زایران جان سیاوش عقل معاد روی از بهر این نتیجه به توران زمین نهاد
پیران مکر پیشه که عقل معاش بود آمد به رسم جاجب و در پیش ایستاد...

مقایسه شود با: علی اصغر حکمت، امثال قرآن/ ۹.

۲۱- بیت ذیل از مخزن الاسرار، مقاله یازدهم مراد است:

باز به بط گفت که صحرا خوشست گفت شبت خوش که مرا جا خوشست

طبع و تصحیح وحید دستگردی ۱۳۲۱/۱۳۰، مقایسه شود با دیوان کبیر، ج ۱/ ۷-۲۹۶.

۲۲- دواوین غزلیات بسیار شد... اگر چنانکه به طرز الهی نامه حکیم و امامه وزن منطق الطیر کتابی باشد تا در میان عالمیان یادگاری بماند... به غایت مرحمت و عنایت خواهد بود. از سخنان حسام الدین چلبی به مولانا. مناقب العارفين ۲/ ۷۴۰.

۲۳- مناقشه مولانا با قانعی جوابی است به اعتراض قانعی بر سنائی: روزی حضرت مولانا... در مدرسه نشسته بود از ناگاه ملک الشعراء قانعی... با جماعت اکابر... درآمدند بعد از مقالات بسیار... قانعی گفت که بنده سنائی را هرگز دوست نمی دارم از آنکه مسلمان نبود. فرمود که چه معنی که مسلمان نبود؟ گفت از برای آنکه آیات قرآن مجید را در اشعار خود تضمین کرده است و قوافی ساخته. حضرت مولانا به حدت تمام قانعی را در هم شکسته فرمود که خمش کن چه جای مسلمانی... او از کونین مسلم بود. مناقب ۱/ ۲۲۱؛ مقایسه شود با ۳۲۲/۱. بدینگونه قانعی بر سنائی اعتراض داشت، که چرا در کلام خود آیات قرآن را تضمین کرده است و ظاهراً مراد وی مخصوصاً قصیده‌ی وی بوده باشد بدین مطلع: ای منزّه ذات تو عما یقول الظالمون - . مقایسه شود با دیوان ۲۷۹. و این اعتراض که قانعی بر سنائی دارد در واقع مبنی بر سؤالی است که درین باب مطرح بوده است نزد فقها و متکلمان: فی انه هل یجوز فی التصانیف و الرسائل و الخطب استعمال بعض آیات القرآن؟... و ذکر القاضی ابوبکر الباقلائی ان تضمین القرآن فی الشعر مکروه و ائمة الیابان جوزوه و جملوه من انواع البدیع. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۱/ ۴۸۳ -

۲۴- از جمله بعضی شارحان احتمال داده اند اشارت ترک جوش نیم غام در مثنوی مربوط به این بیت مثنوی:

غم خورد و نان غم افزایان مخور زانکه عاقل غم خورد، کودک شکر

بوده باشد ۳/ ۳۷۵۱، و نیکلسون این معنی را با این بیت حدیقه محتملاً مربوط می داند:

غم خود خورد زدیگران مندیش تو بر خویشتن بنه در پیش

ولیکن از تأمل در کلام مولانا جای شک باقی نمی ماند که ترک جوش وی مربوط به ابیات ما قبل است و ذکر این عنوان از باب اعتدال در مورد اجمال و ابهام واقع در قول سابق است نه لاحق که گوینده هنوز تصور یا تقصیری نشان نداده است تا در مقام اعتذار ایستد.

۲۵- مقایسه شود: با قرار از مدرسه ۹/۱۳۸.

۲۶- بدون اشارت به نام گوینده، شرح شطحیات/۲۷، مقایسه شود با: مرصاد العباد/۱۲۴

۲۷- این ابیات سنائی آباد مراد است:

شوقش از روی زرد خالی نیست	ناله نی ز درد خالی نیست
زخم ها خسورده است بر سر پا	عاشقی خوش دم است و خوش به نوا
بی بیان هوش و جان و دل برده	بی زبان گوش را خبیر کرده
چه عجب گرنی آتش انگیزد	از دمش شعله ها همی خیزد

مثنویهای حکیم سنائی، با تصحیح و مقدمه مدرس رضوی، چاپ دوم ۱۳۶۰/۹۵.

۲۸- ابن جبیر میباید اندلسی که در بغداد شاهد مجلس وعظ ابن الجوزی بوده است آن را بدینگونه وصف می کند که: انه یصعد المنبر و یتلوه القراء بالقرآن و عددهم ینیف علی العشرین قارئ فیشرح الاثنان منهم او الثلاثة آیه من القرآن یتلونها علی نسق بتطریب و تشویق فاذا فرغوا تلت طائفة اخرى علی عددهم آیه ثانیة و لا یزالون یتناوبون آیات من سور مختلفات... و اذا فرغوا اخذ هذا الامام الغریب الشأن فی ایراد خطبه عجلاً مبتدراً و افرغ فی اصداق الاسماع من الفاظه کُدرأ و انتظم اوائل الآیات المقروئات فی اثناء خطبه و قرأ واتی بها علی نسق القرآنة لها لامقدماتاً و لامؤخراتاً ثم اکمل الخطبة علی قافية آخر آیه منها فلوان ابداع من فی مجلسه تکلف تسمیة ما قرأ القراء آیه آیه علی الترتیب لم یجز عن ذلك فكیف بمن ینظمها مرتجلاً و یورد الخطبة القراء بها عجلاً... رحلة ابن جبیر ۷/۱۷۶. و این بلاغت منبری ابن الجوزی، در سخنان مصنوع و نکته پرداز یهایش در منبر نیز به طور بارزی هویدا است. زکریا بن محمود القزوی نقل می کند. سل و هو علی المنبر: ابوبکر افضل ام علی؟ فقال الذی کانت ابنته تحته. فقالت التیة فضل ابابکر و قالت الشیعة فضل علیاً و کانت له جارية حظیة عنده فمرضت شدیداً فقال و هو علی المنبر: الهی یا الهی ما لنا شیء الاهی قدرمتنی بالدواهی و الدواهی و الدواهی ~ آثار البلاد / ۳۲۰.

۲۹- تعبیر «حکم غالب راست» اینجا به عبارت «الحکم لمن غلب» ایهام دارد. مقایسه شود با: دهخدا،

امثال و حکم ۱/۲۴۳. و مولانا جای دیگر هم در مثنوی بدین معنی اشارت دارد:

حکم غالب راست چون اغلب بدند / تیغ را از دست رهزن بستند

۲۱۵۹/۴. و این استعمال در نزد سلطان ولد هم هست و وی در رباب نامه ابن گفته والد را هم تضمین می کند. رباب نامه/۴۰. و در مثنوی ولدنامه در تقریر معنی فنکم کافر و منکم مؤمن بالحنی که یادآور ایهام واقع در کلام مولاناست به همین مضمون الحکم للغالب اشارت دارد:

در نسی گفت تا شوی مؤمن / که تویی کافر و تویی مؤمن -

ولد نامه/۱۵۵.

۳۰- جهل الفراشة ضرب المثل است و در نظم و نثر عربین معمول. از جمله رجوع شود به ثعالبی، ثمار القلوب/۵۰۶. میدانی هم عبارت اجهل من فراشة را به عنوان مثل یاد می کند: لانها تطلب النار فتلقى نفسها فیها، مجمع الامثال ۱/۲۶۰.

۳۱- تشبیه به اشکال حروف ازمختصات شعر اهل مُدُن و آشنایان به خط و کتابت است ازین رو در نزد اعراب بیشتر در بین کُتاب شعرا یا منسوبان به مجالس وزرا و کُتاب رایج بوده است. ابوبکر محمد بن یحیی الصولئی در ادب الکُتاب، طبع قاهره ۱۳۴۱/۶۶-۶۱ نمونه‌های جالب ازین گونه تشبیه یاد می‌کند. عبدالقاهر جرجانی قطعه ابونواس را که در آن یکجا منقار مرغ را تشبیه به جیم می‌کند که دست اعسر (بچپ دست) بنگارد، با نظر تحسین می‌نگرد، اسرارالبلاغه، طبع ریتر ۱۶۳. همچنین در تریب الاسواق داود ضریر انطاکی به مناسبت پاره‌یی ازینگونه تشبیهات نقل شده است که تداول این نوع تفنن را در شعر عرب معلوم می‌دارد. از جمله داود انطاکی درین باره می‌گوید: وقد وقع لهم تشبیه بعض الاعضه بالحروف کالحاجب بالتون و العین بالین و الصدغ بالواو و الفم بالصاد و المیم - و ربما شَبَّهوا العین بالصاد ایضاً تریب الاسواق ۹/ ۱۸۸. چنانکه در بین فارسی زبانان هم این شیوه قبل از مولانا سابقه دراز دارد و از قدما بعضی نمونه‌های جالب را درین زمینه می‌توان نقل کرد:

زلف ترا جیم که کرد آنکه او
وان دهن تنگ تو گویی کسی

خال ترا نقطه آن جیم کرد
دانگگی ناربه دو نیم کرد

رودکی در لُباب الالیاب/ ۲۴۷. و این بیت معروفی در همان کتاب/ ۲۵۴:

گشت برگشته سیه جعد تو عین اندر عین
گشت پر تاب سیه زلف تو جیم اندر جیم

۳۲- تمثیل خرو پالان از نوع ضرب المثلهایی است که از آنها حکایات ساخته اند یا به عکس، حکایت در افواه عامه به جوخی یا نصرالدین خواجه و ملا نصرالدین منسوبست تمثیل در یک رباعی منسوب به فرخی سیستانی هم سابقه دارد: پالان بزنی چو بر نیایی با خر، دیوان فرخی، طبع عبدالرسولی / ۴۴۵. و نظیر این گونه تمثیل‌ها در شعر سنایی هم هست از آنجمله در مورد مشابه در همین باب:

چه شماری حروف را قرآن
چه حدیث حدیث کنی بر خوان

حدیقه / ۱۷۴. در باره قباحت آن رجوع شود به پائین تر، شماره ۳۶.

۳۳- مثل موارد زیر: آفتاب آفتاب آفتاب * ۸۱۲/۳، صد چنانم صد چنانم صد چنان * ۱۸۰۰/۵، خام خامی خام خامی، خام خام * ۲۸۹۹/۵، اختیارست اختیارست اختیار * ۳۰۸۶/۵، بی قرارم بی قرارم بی قرار * ۵۶۲/۶، معنی اندر معنی اندر معنی است * ۴۷۴۶/۶، که در مثنوی نظایر متعدد دارد و شاید در عین حال از بدایع شعر مثنوی هم باشد. همچنین از مواردی که قافیه مقید به حدود و آداب اهل فن نیست قافیه کردن واوهای معروف و مجهول است مثل شوخ با شیوخ * ۲۳۸/۲ و نور با گور * ۱۹۷۷/۲، و در بسیاری موارد رعایت قافیه در تنسیق کلام و التزام لوازم فصاحت بیان هم پاره‌یی خللها وارد می‌کند؛ مثل تعقید، جذب، تشدید یا تخفیف بیجا، که در متن در آن باب بحث‌هاست. در عین حال مولانا هرگونه دخل و پیشنهاد اصلاح را در ابیات مثنوی رد می‌کرده است. مناقب / ۲۳۸/۱.

۳۴- در باب حُرّافه رجوع شود به: فروزانفر، دیوان کبیر، ج ۷/ ۶۰-۲۵۹.

۳۵- قصه لیلی و مجنون را به تفصیل در غزلی به مطلع ذیل:

اگر چه لطیفی و زیبا لغایی
به جان بقارو ز جهان هوایی

می‌آورد، دیوان کبیر / ۷/ ۳۳۳۱۴. برای قصه با یزید و موارد مشابه دیگر که شاعر قصه‌یی را در طی غزلی می‌گنجاند یا بدان قصه اشارت می‌کند، رجوع شود به: جستجو در تصوف / ۸-۲۹۷.

۳۶- در مورد تمثیل خرو پالان، حاجی سبزواری می‌گوید: یعنی مثل آنان... مثل کسانی است که از

جاندار به لباس او قانع باشند. و اگر چه این تمثیل در نظر ارباب عقول متعارفه خالی از سوه ادبی نیست ولی در نظر او خرم می نماید که اثر صنیع اوست. شرح اسرار مثنوی / ۱۱۱. همین مضمون مثنوی را که عبارت از منع از اقتصار به لفظ و الزام توجه به معنی کلام خداست بهاء ولد نیز مطرح می کند، اما جواب لطیف نظر یفانۀ او با آنچه مولانا می گوید نسبتی ندارد: یکی سوال کرد از لفظ قرآن گفتیم که کسی الفاظ را داند و معنی نداند محروم باشد، چنانکه کسی لب کوزه گرفته باشد و می بخاید از آب مزه نیابد، چون آب نخورده باشد، معارف بهاء ولد، فصل ۲۴۹.

۳۷- از این تقاضاگر درونی یکجا بدینگونه یاد می کند:

ای تقاضاگر درون همچون جنین	چون تقاضا می کنی اتمام این
سهل گردان ره نما توفیق ده	یا تقاضا را بهل، بر ما منه
چون ز مفلس زر تقاضا می کنی	زر بسخشی در سیرای شاه غنی

۱۲/۳-۱۴۹۰.

۳۸- مقایسه شود با: نقد ادبی، چاپ سوم / ۱-۳۲۰.

۳۹- مهار صنعت در نزد دانه محدودیتی است که در رعایت حدود قرار دادی برای خویش قابل بوده است خود وی این نکته را که محدودیت کاغذش اجازه اطالۀ کلام به وی نمی دهد به مهار صنعت که مانع اوست تعبیر می کند (برزخ ۱۴۱/۳۳-۱۳۶). بر وفق قول شارحان چون دانه اشعار هر بخشی از منظومه اش را در دفترهای معدود اما دارای صفحه های مساوی یادداشت می کرده است به رعایت گنجایش اوراق کاغذ، ناچار سخن را محدود می کرده است و تنگی مجالی که از آن تعبیر به مهار صنعت می کند از همین جااست. در ترجمۀ فارسی کمدی الهی، این تعبیر بدینگونه نقل شده است: ای خواننده اگر مرا جایی بیشتر برای نوشتن مانده بود، لااقل به طور ناقص در وصف آن نوشابه دلپذیری که هرگز از آن سیراب نتوان شد، سخن می پرداختم. اما چون هیچ یک از اوراق این کتاب دومین سفید نمانده، به ناچار عنان هنر مرا از دورتر رفتن باز می دارد. دانه، کمدی الهی، ترجمۀ شفا، برزخ، طهران ۱۳۵۷/۱۳۱۱-۱۰۱۰.

۶

۱- قصه های مثنوی را چندسال پیش در کتابی به نام نردبان آسمان تحلیل کرده ام که نسخه خطی منحصر به فرد آن در مدت مسافرت اخیرم در دست ناشر ظاهرأ مفقود شده باشد. اگر آن نسخه را هم مثل تفسیر مثنوی و کتابی که در باب تاریخ و حیات امام علی بن ابی طالب علیه السلام نوشته بودم و این هر دو کتاب اخیرالذکر در طئی دستبندی که به محل کارم زده شد از بین رفت، کسی بخواهد با همان عنوان یا عنوان دیگر به نام خود چاپ کند از وی منت دارم و اعتراضی نخواهم کرد. مقصود آنست که حاصل آن کارها به هر نحوی که هست به طالبان برسد و اگر عمری باشد، شاید خودم باز کتابی در تحلیل مثنوی و قصه های آن به همین نام نردبان آسمان بنویسم که در حکم مقدمه ای بر مثنوی و مضمن تکمله ای بر کتاب حاضر باشد.

۲- قصه گویان مهابر از قدیم در بلاد مسلمین و ضمن نقل قصه ها عابران را جلب و بدینوسیله سرگرم و در عین حال تربیت و ارشاد می کرده اند. در عیون الاخبار ابن قتیبه ۹۱/۴ از قصه گویی یاد می شود، که قصه های غم انگیز پر هیجان می گفت و در پایان آن خاطر نشان می کرد که «ایا این تبار باید اندکی

شادی» و آنگاه طنبور از آستین بیرون می آورد و می نواخت و شور از حاضران بر می آورد؛ مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها/۲۳۲. سابقه نقل قصه در بین اعراب مکه به عهد مقارن بعثت و قصه‌های رستم و اسپندیاد که نصر بن حارث عبدری نقل می کرد می رسد. تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ سوم /۵۷۸. در دوره اسلامی غالباً قصه‌های انبیا و احوال امم مذکور در قرآن کریم موضوع داستان پردازیهای پر آب و تاب و مبالغه آمیز آنها می شد. در باب احوال و اقوال این قصه پردازان که قصاص خوانده می شدند این الجوزی کتاب جالبی به نام کتاب القصاص و المذکرین دارد و از بعضی آثار جاحظ هم اطلاعات سودمندی در احوال آنها به دست می آید.

۳- در باره توزیع اوقات روزانه در نزد معاویه، و پذیرایی از وفدها و زیارت‌های مردم و ارباب حاجات که از عراق و شام و مصر و حجاز به نزد وی می آمده اند رجوع شود به: طبری، طبع دخویه II، ۱/۶۲۰۷ ابن عبدری، العقد الفرید ۱/۶-۱۴۵، ۱/۶۴-۱۵۸ مسعودی، مروج الذهب، طبع مصر ۲/۷۲-۷۱. کشمکش معاویه با ابلیس یادآور کشمکش بین عمر با ابلیس است که طی آن نیز ابلیس از سوء خاتمت خویش با تأثر زیاد می کند و وقتی می گوید: «ای عمر تو هفتصد هزار ساله عبادت من ندیده‌ای و من ترا پیش بت به سجود دیده‌ام» عمر از وی دست باز می دارد. کشف الاسرار/۷۴.

۴- در باره قول مالبرانش درین باب، رجوع شود به: سیر حکمت در اروپا، ج ۲/۲۰-۱۹؛ با کاروان اندیشه/۲، ۱۰۷-۳۲۱.

۵ و ۶- تفاوت مثل و مثال را از تعریفات ذیل که متضمن فایده امثال هم هست می توان در یافت: المثل بالكسر و السكون عند الحكماء هو المشارک للشئ فی تمام الماهیه... و فی شرح المواقف: الله تعالى منزّه عن المثل ای المشارک فی تمام الماهیه. تهانوی، کشاف ۲/۱۳۴۲. اما المثل بالكسر یطلق علی الجزئی الذی یذكر لا یضاح القاعدة وایصاله الی فهم المستفید كما یقال الفاعل کذا و مثاله زید فی ضرب زید، و هو اعم من الشاهد. ایضا کشاف ۲/۱۳۴۱. قال المبرد: المثل مأخوذ من المثل و هو قول سائر یشبه به حال الثانی بالاول. میدانی، مجمع الامثال ج ۱/۱۳؛ مقایسه شود با: ان المقصود من ضرب الامثال انها تؤثر فی القلوب مالا یؤثره و وصف الشئ فی نفسه و ذلك لان الغرض من المثل تشبیه المفضی بالجلی و الغائب بالشاهد. فخر الرازی، تفسیر کبیر ۱/۲۹۳.

۷- عبارت قونوی چنین است: فاعلم ان یونس علیه السلام من حیث احواله المذکوره لنا فی الکتاب العزیز مثال ارتباط الروح الانسانی بالبدن و الحوت مثال الروح الحيوانی. فک ختم الفص الیونسی، کتاب الفکوک، در هامش شرح منازل السائرین، طبع سنگی، طهران/۲۷۷.

۸- حکایت جالبی که جامی از فتوحات مکیه ابن عربی در باب شرط بندی یک مؤمن با منکر نبوت در باب آتش نقل می کند، به هر حال کمتر ازین داستان مولانا با اشکال مواجه است، رجوع شود به صفحات/۵۱-۵۵۰. نظیر این گونه مناظره در اثبات طاقت و صبر بر مکروهات در باب مشایخ هم مقابل براهمه و منکران نبوت منقول است، از آنجمله است روایات سلمی و سبکی درین باب که راجع به احوال شیخ ابو عبدالله خفیف شیرازی معروف به شیخ کبیر نقل کرده اند؛ مقایسه شود با: سیرت الشیخ الکبیر، طبع آنکارا /۱۹۵۵، ۲۳۰؛ همچنین مقایسه شود با حکایت ابوالادیان، همین مأخذ/۱۷۹.

۹- ابن زید و خورد زید با عمر و در کتب بلاغت عربی، از جمله عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز، المدخل، و همچنین در نزد کسانی که سروکار با بلاغت داشته اند سابقه قدیم دارد و قول ابوالعلاء

المعری:

غنی زید یکون لفقر عمرو و احکام الحوادث لا یقسنه
ناشی از همین توغل وی در لغت و بلاغت عربی است. در نزد زمخشری هم زید به عنوان ضارب عمر و مطرح
است، و سعدی نیز لطیفه‌یی معروف به همین مناسبت در ضمن یک حکایت گلستان نقل می‌کند که زد و
خورد. مستمر زید و عمرو را در نزد نُحاة بالحن جالبی به طنز می‌گیرد:

بلیت بنحوی یصول مضاصباً علی کزید فی مقابله العمرو

گلستان، حکایت ۱۷، باب پنجم، کلیات/۱۳۹.

۱۰- مقصود قیس بن ذریح و لُبئی محبوبه اوست. درین مورد خاص رجوع شود به رضی الدین نیشابوری،
مکارم الاخلاق/۱۵۷. و پیدا است که مولانا اینجا در حکایت تصرفات شاعرانه کرده است. قیس بن ذریح
از بنی عُثَیره است و عشق او نمونه‌یی از حُب عُذری است که متضمن عفاف و صبر و طهارت و محبت است.
در باب قصه لُبئی و قیس رجوع شود به: تزیین الاسواق/۵۲-۴۴.

۱۱- در باب احوال و اوصاف این اتحادیه مردان آریائی تفصیل بیشتر در تاریخ ایران قبل از اسلام آمده
است؛ همچنین مقایسه شود با:

Wikander, S., Der Arische Männerbund 1938. id., Vayu, I, 1942.

۱۲- رجوع شود به همین فصل، یادداشت شماره ۱.

۱۳- در باب مأخذ احتمالی آن در تلمود مقایسه شود با:

S. Hillelson, The Source of a Story in Mathnawi, JRAS, 1937.

برای بعضی مأخذ دیگر مقایسه شود نیز با:

Ritter, H. Das Meer der scele/37.

و فی ذلک المعنی قال محمد بن الحسن:

و مستعب الروح مرتاح الی بلد و الموت یطلبه فی ذلک البلد

المستطرف ۲/۳۳۰.

۱۴- دوش می‌گویند پیری در خرابات آمده است

آب چشمش با صراحی در مناجات آمده است

می‌عسل گردد ز دستش بتکده مسجد شود

پیر فاسق بین که چون صاحب کرامات آمده است

مرصاد العباد/۲۱۹. و فتوای مضمون در اقوال قنماء صوفیه نیز هست. از جمله در کلام هجویری: صومعه‌یی
اگر به خرابات شود خرابات صومعه وی شود، و خراباتی اگر به صومعه رود صومعه خرابات گردد. کشف
المحجوب/۵۳۴.

۱۵- در باره اساطیر باستانی مربوط به خرگوش و پیام ماه که می‌بایست منشأ اصل حکایت کلیله بوده
باشد و در بین اقوام بدوی عالم سابقه دیرینه و معنی رمزی دارد، رجوع شود به:

M. Eliade, Traité d, Histoire des religions/55.

۱۶- داستان توبه موسی در عرایس ثعلبی/۱۲۹ و همچنین رساله قشیر به/۴۱ و مصیبت نامه عطار ۱۲/۲۷
هم هست و در نزد صوفیه تجربه استغراق عارف را در انوار مکاشفه نشان می‌دهد. اصل آن در تورات (خروج

۳۵/۳۴ آمده است و استاد ریتر در کتاب مذکور در شماره ۱۳ درین باب به مقاله ذیل ارجاع می دهد.

Jirku. Die Gesichtsmaske des Moses, in ZDPV 67/45 ff.

۱۷- حکایت موسی و شبان نشان می دهد که نزد عارف عبادت بدون محبت موجب نیل به قربت نیست و محبت هم درین مقام به آداب و ترتیب معمول در نزد مترشمان و اهل ظاهر نیاز ندارد. در باب اصل قصه مقایسه شود با مضمون حدیثی مرفوع که بر موجب آن مردی در صومعه عبادت می کرد باران از آسمان فروزیخت و از زمین گیاه برآمد مرد خر خویش را دید که گیاه می چرید و گفت پروردگار اگر ترا نیز خری بودی آن را با خر خویش چرا نیدی. پیامبری که درین قوم بود چون این سخن وی بشنید آهنگ منع و زجر وی کرد خداوند وی را وحی داد که مرد را فرو گذار من بندگان خویش را به قدر عقلاشان پاداش دهم. فیض القدیر ۵۲۸/۴.

۱۸- باران غالباً نشانه و نمودار رحمت و علمی است که مستمراً از عالم لاهوت به عالم ناسوت نازل می شود. ابن عربی نقل می کند که: کان رسول الله صلی الله علیه و آله یبرز بغسه المطر اذا نزل و یکشف رأسه له ای للمطر حتی یصیب منه و یقول انه حدیث عهد بریه، فصّ موسوی، فصوص الحکم، طبع ابوالعلاء عقیفی ۱۹۸. در مثنوی * اینجا ۲۰۶۹/۱ باران، رمزی از رشحات عالم غیب است که خداوند به وسیله آن عالم شهادت را از غلبه حرص و حسد که ناشی از جهل و غفلت است می رهاوند و اینکه رشفة فیض و رحمت را هم به قدر نازل می کند برای آنست که تا عالم بگمراه از غفلت که لازمه دوام و بقای آنست پاک نشود. در عین حال باران قطره ای از علم بی پایان حق است که به انسان بر قدر استعداد وی افزایه می شود. فان الکفّل یجدون ما یدرکونه بالحواس الظاهره معانی نزلت الیه من الحضرة الالهية فی صور المحسوسات و خصوصاً المطر فانه صورة العلم النازل من الحضرة، داود فیضی، شرح فصوص الحکم، طبع سنگی، ۴۴۶/۱۲۹۹.

۱۹ و ۲۰- قال الزهری: فتر الوحی عن رسول الله صلی الله علیه و سلم فترة فحزن حزناً شديداً و جعل یفقد الی رؤس الجبال لیتردی منها و كلما و فی بئروة جبل تبتدی له جبریل فیقول انک رسول الله حقاً فیسکن لذلك جأشه و ترجع نفسه. ابن اثیر، الکامل ۳۲/۲. درباره ناخرسندی متشرحه از مجاهدتها و ریاضتهای افراطی صوفیه که نظیر آن را به شیخ سررزی نیز منسوب داشته اند، مقایسه شود با: دنبالة جستجو/ ۱۶-۱۴، ۱۸-۲۱.

Taine, H. Histoire de la litterature anglaise. II, ch.6.

-۲۱

۲۲- از جمله در باره وی گفته اند که: انه کان یضع للصوفیة الاحادیث. ذهبی، تذکرة الحفّاظ ۲۴۹/۳ مقایسه شود با: سبکی، طبقات ۶۰/۳.

۲۳- قصه زید که اصل آن غالباً حدیث حارثه نام دارد نزد صوفیه بیشتر متضمن تبیین حقیقت کشف روحانی و تحقیق حال ارباب مکاشفات است. از جمله روز بهان بقلی (وفات ۶۰۶) در شرح شطحیات ضمن طعن بر متکران اولیاء که ارباب کشف بوده اند می گوید: مگر حدیث حارثه نشنیده اید؟ شرح شطحیات، طبع هنری کوربین، طهران ۲۷/۱۹۶۶. نجم الدین دایه گوید: اینجا حجاب زمان و مکان برخیزد تا آنچه در زمان ماضی رفته ست درین حال ادراک کند تا کس باشد که ابتداء آفرینش موجودات و مراتب آن کشف نظر او شود و همچنین آنچه در زبان مستقبل خواهد بود ادراک کند چنانکه حارثه می گفت: کائی انظر الی اهل الجنة یزاورون و الی اهل النار یتعاورون. مرصاد العباد، به کوشش دکتر ریاضی/ ۲۱۳. همچنین در بیان

تفاوت شریعت با طریقت و حقیقت و اینکه حقیقت عبارت از وجدان کشفی است، سید حیدر آملی عارف و صوفی شیعی می گوید: و یشهد بذلك کله قول النبی صلی الله علیه و سلم لحارثه، و هو انه قال یا حارثه کیف اصبحت قال اصبحت مؤمناً حقاً فقال علیه السلام لكل حق حقیقة فما حقیقة ایمانک قال رایت اهل الجنة یتزاورون و اهل النار یتماورون و رایت عرش ربی بارزاً قال علیه السلام اصبت فالزم. جامع الاسرار طبع ه. کوربین / ۳۴۵. بدینگونه حدیث را صوفیه در اثبات کشف روحانی یا در تقریر سر حقیقت و معنی تحقق شهود نقل و بیان می کنند و در مشوی هم در بیان همین گونه معانی است اما به جای حارثه در مورد زید نقل شده است.

۲۴- ان ذا القرنین فی هذا الوجود هو القلب الذی ملک قرنیه ای خاقیه شرقها و غربها... والسیر فی المشرق و المغرب سفره تنزیلاً و ترقیاً... تأویلات عبدالرزاق. برای تمام قول وی رجوع شود به: طرایق الحقایق ۸۰/۱ - ۷۹.

۲۵- قصه در باره اهل قم بیشتر مشهورست و البته به سلطان محمد خوارزمشاه هم مربوط نیست. یا قوت ضمن نقل داستان می گوید که چون والی سنی و سختگیر شهر کسی را با نام ابوبکر یا عمر از مردم خواست و آنها را تهدید سخت کرد آنها کسی را که زشت ترین خلق خدای بود پیش وی آوردند و الی بر آنها خشم گرفت و فرمود تا آنها را بزنند و برانند فقال له بعض ظرفانهم ایها الامیر اصنع ما شئت فان هواه قم لا یجئ منه من اسمہ ابوبکر احسن صورة من هذا. معجم البلدان، طبع بیروت ۱۹۷۹، ج ۴/۳۹۸. همین صورت در روایت قزوینی، آثار البلاد، طبع بیروت ۴۴۳ هم هست. داستان محاصره سبزوار، به وسیله سلطان محمد خوارزمشاه در روایت عطا ملک جوینی آمده است و ربطی به این گونه حکایت ندارد. جهانگشای جوینی، طبع و تصحیح محمد قزوینی ۲/۲۴؛ مقایسه شود با: مأخذ قصص ۳/۱۶۲.

۲۶- قصه محمد علی بیگ، در سفرنامه تاورنیه، ترجمه فارسی / ۱۱۹-۱۱۶ مذکور است و ظاهراً نمونه‌یی واقعی است که حکایت ایاز و چارق داشتن وی را نوعی الگوی رفتاری و اخلاقی در مورد خاصان و مقربان ارباب دولت و قدرت نشان می دهد: محمد علی بیگ که ناظر محبوب شاه عباس بود وقتی به سعایت حاسدان مورد سوء ظن شاه صفی گشت پادشاه بدون سابقه و خبری به خانه وی رفت و تمام اطاق‌ها و همه دارایی وی را بررسی کرد فقط یک اطاق را در آنجا بسته یافت که ناظر آن را قفل کرده بود چون به اشارت و اصرار پادشاه آن را گشود شاه در آنجا جز لباس پاره شبانی و نی و مشگ و عصای چوپانی چیزی ندید و ناظر توضیح داد که وقتی شاه عباس مرا به خدمت خویش در آورد دارایی من همین بود اگر شاه اجازه دهد با همین دارایی گذشته بی کار خود روم، سخن او و سادگی رفتار شاه را متأثر کرد و او را بناوخت.

Tavernier, Voyages, Nouvelle Ed. 1981/ 168 seqq

۲۷- در شعر فرخی که متضمن مدح ایازست، این بیت مخصوصاً قابل ذکر است:

نه بر هفتیزه بندو دل داد محمود دل محمود را بسازی مپندار

دیوان فرخی سیستانی / ۱۶۳. اشارت غضائری هم درین بیت:

مرا دو بیت بفرمود شهر یار جهان بر آن صنوبر عنبر عذار مشکین خال

ظاهراً مربوط به اوست. راجع به روایت چهارمقاله نظامی عروضی، و تاریخ بیهقی در باب وی رجوع شود به فهرست آن کتابها. قصه محمود و ایاز را زلالی خونساری و بعضی دیگر از شعراء عصر صفویه نظم کرده‌اند. در حکایات صوفیه و در بوستان شیخ و مثنویات عطار، ایاز غالباً مظهر کمال آداب محسوبست و مؤلف

چهارمقاله هم می گوید که هر چند حسنی نداشت با «آداب ملوک» آشنا بود.

۲۸- بهاء ولد از شخصی به نام تاج زید در جزو معاصران و آشنایان خویش یاد می کند، معارف، فصل ۱۶۸، و از همین تاج زید نقل می کند که شیخ سررزی با او چنین و چنان گفت، فصل ۱۶۶. پیداست که تاج زید از دوستان و مریدان شیخ محمد سررزی بوده است و صحبت او را ادراک کرده است.

۲۹- مقایسه شود با اشارت شیخ شطاح: سید شاهان مشهد صدق را گفتند علیه السلام که فلان جوان در نماز بس تبسم می کند. گفت آن مرد بس نیکو باطن است در خدای. گریستن در نماز (را): کان علیه السلام یصلی و لجویه از یزکاز یز المرجل من البکاء. روز بهان بقلی، شرح شطحیات / ۱۸۸.

۳۰- Novatis, Heinrich von ofterdingen, Kap. II.

۳۱- این عیاضی به احتمال بسیار قوی باید همان ابو نصر احمد بن العباس الخزر جی السمرقندی فقیه مجاهد عهد سامانی باشد که گویند اهل علم و جهاد بود. ذکره الادریسی فی تاریخ سمرقند قالبه. اسره الکفرة فقتلوه صبراً فی دیار الترك فی ایام نصر بن احمد بن اسد بن سامان الکبیر و لم یکن احد یضاهیه و یقابله فی البلاد لعلیه و ورعه و کتابته و جلادته و شهامته الی ان استشهد. الجواهر المصیئه، طبع حیدرآباد دکن ۷۰/۱.

۳۲- داستان زو پیر یازو پیروس در ایران قبل از اسلام / ۵۵۰ مذکور است برای روایت هرودوت مقایسه شود با: حسن پیرنیا، مشیرالدوله، تاریخ ایران باستان ۱/ ۵۳- ۵۵۰. داستان پادشاه جهود دیگر هم که در دنبال این داستان می آید و با قصه اصحاب اخذود مربوط است برخی جزئیاتش در مورد طفل و مادر یا دایه در داستان ماسیطة فرعون است در: میدی، کشف الاسرار / ۱۰- ۴۸۴.

۳۳- جولقیان طایفه یی از قلندران بوده اند که در قونیه و مصر و شام در عصر مولانا خانقاه ها داشته اند. این طایفه سر و صورت را می تراشیده اند و یا لباسی از جوال - جوالک یا جولق - که نوعی رنگ سبز داشته است در کوی و برزن تردد می کرده اند. در باب احوال و آثار منسوب به این طایفه و اقوال منسوب به بعضی مشایخ آنها رجوع شود نیز به: جستجو در تصوف / ۳۵۹ و ما بعد.

۳۴- برای تفصیل قصه و اختلافات آن در روایات مختلف رک:

Marie- Louise Teneze, le Conté populaire francais 1976, III/40 seqq.

در واقع قصه به صورتهای دیگر هم در ولایات مختلف فرانسه نقل شده است. چنانکه در یک روایت محلی (موسوم به Version Champenoise) طوطی می گوید شراب این مهمانخانه از انگوری پست به نام (gouais) به عمل آمده است. در یک روایت دیگر (موسوم به Version languedoc) گفته می شود که در مهمانخانه به جای گوشت گاو نر گوشت گاو ماده می دهند. به جای بره هم درین روایت گربه ذکر می شود که با حضور طوطی تصویرش خالی از ساده لوحی عامیانه یی به نظر نمی آید. سؤال هم در هر دو روایت از همین گونه قیاس است از جانب طوطی که از گربه می پرسد آیا تو نیز همین را گفته یی؟ حتی در یک روایت مکتوب متعلق به حدود ۱۳۷۲ میلادی در قصه، به جای طوطی از زاغچه La pie سخن می رود؛ مقایسه شود با مأخذ مذکور در فوق / ۰۴۶۰ به هر حال این نکته که قصه مولانا هم ظاهراً منشأ ادبی مکتوب مشهوری ندارد نشان می دهد که مولانا نیز باید آن را از مأخذ عامیانه و نقل افواه اقتباس کرده باشد. عبارت زاجع به شراب که در قصه فرانسوی مذکور است این است: Bere est su یعنی le Cidre est dur مقایسه شود با مأخذ مذکور در فوق / ۰۴۶۰.

۳۵- صوفی طالبی سالها مجاهده بسیار می کشید... روزی به گورستان رفته بود و از امیدهای خود یاد می کرد و بسیار گریست خشتی زیر سر نهاد و بغفت در آن خواب کار او تمام شد... و مراد او حاصل شد برخاست و آن خشت را بر سر و روی می نهاد هر جا که می رفت با خود می برد از همائی، از مسجد... و مرد لطیف و ضعیف... (یکی) گفت چرا این را به گوشه‌ی نمی دهی و نمی نهی؟ گفت در گور نیز این با من بود که من چیزی گم کرده بودم مدت مدید و نومی شد... روزی سر برین خشت نهادم آن چیز بیافتم. مقالات شمس تبریزی / ۷۴.

۳۶- عنوان این کتاب به اسپانیائی به اختصار عبارتست از *La vida de Lazarillo de Tormes* و کتاب در ۱۵۵۴ در چندین شهر از چاپ برآمد و چون تعریفی به فقر و شقاء اجتماعی حاکم بر تمام اسپانیا داشت، نویسنده از ذکر نام خودداری کرد اما بعضی منتقدان تاثیر سبک و فکر اراسموس *Erasmus* حکیم و محقق هلندی معروف آن عصر را درین نوشته قابل اشارت یافته‌اند. به هر حال رواج فوق‌العاده کتاب تدریجاً منجر به تقلیدهایی شد که از شیوه کار نویسنده کردند و از تاثیر این تقلید آن نوع داستان که احوال طبقه فقیر جامعه و مرد دغل کار و حقه باززند بیچارخانه به دوش *Picaro* را تصویر می کند به وجود آمد که در ادبیات اروپایی به جهت نوع قهرمان خویش «پیکارسک» *Picarésque* خوانده شد و داستان لازاریو از بهترین نمونه آنها محسوبست. جزئیات احوال لازاریو متضمن حوادث دلکش و جذاب است و ظاهراً نویسنده غیر از واقعیت و تخیل در تصنیف آن از بعضی حکایات رایج و حتی پاره‌ی حکایات اسلامی و عربی رایج در اسپانیا هم استفاده کرده باشد. قصه مورد نظر که با آنچه در مثنوی به جوحی و در سایر مآخذ غالباً به ابن قزّاج طفیلی (مآخذ قصص / ۷۷) منسوب داشته‌اند شباهت دارد، ممکن است از منابع اسلامی مأخوذ بوده باشد. در هر حال جنبه عامیانه قصه محل تردید نیست و وجود همین روایت خود تا حدی مویذ دعوی است. در باب احتمال ارتباط قصه با مآخذ اسلامی و بحثهایی که درین باره انجام شده است رجوع شود به:

La Vida de Lazarillo de Tormes, Edición de Joseph V. Ricapito, Edición Catedra, Madrid 1980/170.

۳۷- داستان مرغک *Le Lai de l'oiselet* در زبان قدیم فرانسوی ظاهراً در اواسط قرن سیزدهم به وسیله شاعری مجهول الاسم نقل شده است. مرغ درین قصه مرغ الهی خوانده می شود و درخت و باغی هم که این مرغ الهی هر صبح و شب به آنجا می آید و نغمه می خواند در پایان قصه ناپدید می گردد و اثری از آن باقی نمی ماند. مردی سقلم *Vilain* که این مرغ را در تملک دارد هر روز این مرغ خوش آواز سخنگورا می بیند که می آید و آواز می خواند و پرواز می کند و روز دیگر باز می گردد درصدد بر می آید که هر طور هست مرغ را به دام خویش اندازد و چون سرانجام مرغ را به دست می آورد مرغ به تضرع و التماس از وی درمی خواهد وی را رها کند تا سه اندرز پر بها به وی بدهد. اندرزها هم با اندک اختلاف در طرز تعبیر همانهاست که در مثنوی و کیمیای سعادت و الهی نامه عطار و سایر مآخذ شرقی آمده است. اینکه قصه از شرق به اروپا می آید قرون وسطی راه یافته باشد ظاهراً مورد تردید نیست. برای تحریر جدید حکایت و بعضی تفصیلات در باب مآخذ قصه رجوع شود به:

A. Pauphilet, Aucassin et Nicolette, et Autres Contes de Jongleurs, Paris 1932/53-69.

۳۸- جوابی که این رند کهنه کار شوخ طبع ظریف ایتالیایی به رؤیاهای همسفران خویش می دهد چقدر

بالحن کلام آن مسلمان در حکایت مثنوی شباهت دارد:

- Io, sognai che uno dei miei Compagni era diventato un ucello, e volò, volò finché giunse al pianeta Marte, l'altro era diventato un pesce e nuotò, nuotò, finché arrivò in fondo al mare. Sapendo che essi erano così lontano e che nessuno dei due sarebbe ritornato in tempo per colazione, mi vestii, scesi in cucina, andai pian piano alla dispensa, l'apre, mangiai il pollo e il pane, bevvi la mezza bottiglia di vino, e scappai di nuovo a letto.

من خواب دیدم که یکی از رفیقانم پرنده‌یی شد، پرید و پرید تا رسید به ستارهٔ مریخ، آندیکری ماهی شد و شنا کرد شنا کرد تا رسید به قعر دریا، چون دانستم که آنها تا این حد دور رفته‌اند و هیچ یک از آند و نخواهد توانست به موقع برای صرف ناشتا باز گردد من هم لباس به تن کردم، به مطبخ فرود آمدم، آهسته آهسته به قفسه نزدیک شدم، آن را گشودم، جوجه و نان را خوردم و نیم بطر شراب را هم نوشیدم و دوباره به سوی بستر دویدم.

این قصه را در اوایل پائیز ۱۹۶۱ در کتابی درسی خواندم و با وجود فحص و سؤال از معلم ایتالیایی مأخذ آن را در خارج از کتاب درسی نیافتم، در آخرین سفر به رم ۱۹۷۶ یک دوست ایتالیایی از ایرانشناسان جوان مقاله‌یی شامل بحث درین قصه و بعضی قصه‌های عامیانهٔ ایتالیایی مشابه به من داد که متضمن مأخذ این قصه هم بود. متأسفانه در دستبرد شبانه‌یی که درین اواخر در مدرسه به دفتر کارم زده شد، این مقاله با مقداری از اوراق و اسناد و نسخه‌های نشر نشدهٔ پاره‌یی کارهای من یغما یا مفقود شد. باشد که اگر باز فرصتی حاصل آید مأخذ آن را به دست آورم.

۳۹ و ۴۰ — آیا ممکن است قصهٔ خلیفهٔ مصر و شاه موصل که مأخذ آن بی شک با نشوار المحاضره و اصل مأخذ المستطرف باید مربوط بوده باشد (مأخذ قصص ۹۲/ - ۱۹۰)، چیزی هم از قصهٔ ناصر خلیفه با سلجوق خاتون دختر ارسلان بن سلیمان بن قنلمش را متضمن بوده باشد؟ برای این قصهٔ اخیر رجوع شود به: تجارب - السلف ۴/ - ۳۲۱. در مورد قصهٔ غلام هندو و شیوهٔ وحشیانهٔ تزویج وی با یک امرد هر چند صورت مذکور در مثنوی از مقولهٔ هزل قبیح و ستم ظریفی خوشونت آمیز عامیانه است بعید نیست اصل حکایت از پاره‌یی آداب و رسوم مربوط به آئین ازدواج در نزد اقوام پامستانی هم بعضی نشانها همراه داشته باشد. به موجب بعضی اطلاعات در نزد برخی هندوان در مراسم عروسی داماد را آرایش زنانه می‌کرده‌اند. در Argos در مراسم عروسی برای داماد ریش مصنوعی می‌گذاشته‌اند. در کوس (Cosa) داماد برای آنکه عروس را پذیره شود می‌بایست لباس زنانه بپوشد. در اسپارته به روایت پلوتارک سر عروس را می‌تراشیده‌اند، و او را در حجره‌یی تاریک نگاه میداشته‌اند تا داماد پنهانی به سر وقت او برود. ظاهراً قسمتی از این مراسم، حتی صورتهای آمیخته با هزل و خوشونت آنها، از مقولهٔ آداب تشرف و ورود پسران به مجمع مردان زندار بوده است و به نحوی می‌خواستند آنها را به این هفتی متوجه کنند که به قول شیخ: مردیت بیازمای و آنگه زن کن.

۴۱ — از جمله مؤلف فاتح الابیات حکایت را متضمن اشارت به رمز مراتب سلوک می‌یابد چنانکه برادر مهتر و میانین را ازین جمله مظهر سالک مجذوب و برادر کهنتر را مظهر مجذوب سالک و واجد مرتبهٔ جمع الجمع می‌خواند. حاجی شیخ‌هادی سبزواری، درین باب خاطر نشان می‌کند که درین قصه «شاه عقل کل» است که عقول مفارقه وجوه او یند و سه پسر اوفنس ناطقهٔ قسمیه و عقل نظری و عقل عملی... و آمدنشان به قلعهٔ ذات الصور هبوطشان باشد از عالم عقول کلیه به این عالم صوری دنیوی و چین عالم صورت و

نگارش است زیرا که چین اقصی الممالک و صورت نگاری در آن متکامل است. و مراد از دیدن صورت مثالی، اینصورت طبیعی است که پیش از ورود به این عالم همه ارواح بر عالم ذر و موطن عهد و میثاق که عالم مثال است وارد شده اند. شرح اسرار / ۴۹۳.

۴۷ — ذوالعینین تعبیر است از آنچه صوفیه از آن به ذوالعقل و العین عبارت می نمایند و آن عنوان کسی است که حق را در خلق می بیند و بدینگونه نه از حق به خلق مشغول است نه به خلق از حق محجوب. البته آنکس که حق را ظاهر می بیند و خلق را که مرآت حق است نمی بیند ذوالعین است و آنکس هم که حق را مرآت خلق می یابد و به سبب رؤیت صورت مرآت را نمی تواند دید ذوالعقل است. مرتبه ذوالعقل و العین که جامع این دو مقام است مرتبه اکمل است و صاحب آن را محققان ذوالعینین می خوانند. قطعه محیی الدین ابن عربی:

ففي الخلق عين الحق ان كنت ذاعين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذاعقل

و ان كنت ذاعقل و عين فما ترى سوى عين شئ واحد فيه بالشكل

که عبدالرزاق نقل می کند، اصطلاحات، ضمیمه شرح منازل / ۱۸۰ و رباعی جامی:

ذوالعینی اگر نور حقیقت مشهودست ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست

ذوالعینی و ذوالعقل شهود حق و خلق با یکدیگر اگر ترا موجودست

که خود وی آن را در رساله شرح رباعیات می آورد. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی / ۴۵۸، ترجمه فارسی / ۸-۶۳۷ مفهوم ذوالعقل و العین را که ذوالعینین تعبیر دیگری از آنست روشن می کند. نیز مقایسه شود با رباعی ذیل در وصف آنها که حق و خلق را با هم می بینند:

آنان که حق و خلق به هم می بینند بی حق بر خلق یک نفس نشینند

محجوب ازین هر دو نباشند یکدم از هر شجری میوه آن می چینند

فرهنگ آنتراج / ۲۰۱۲/۳.

۴۳ — شهرت گیلان به هوای مرطوب که با مزاج غربا غالباً ناسازگار به نظر می آید در ضرب المثل معروف: مرگ می خواهی و به گیلان، امثال و حکم ۱۵۳۲/۳ منعکس است، هر چند آن عبارت در بیان این معنی صراحت ندارد. کثرت رطوبت این ولایت که موجب ملال غرباست در اشارت زکر با بن محمود قزوینی هم پیداست: و المطر کثیر جد ربما یستمر اربعین یوماً لا یقطع لیلأ و لانهاراً و بضجر الناس منه. آثار البلاد / ۳۵۳. بیست و هفت هزار خانوار از ارمانه جلفای ارس را که شاه عباس اول به گیلان کوچ داد، اقلیم ناسازگار آنجا یا به قول تاورنیه le rude Climat اهلاک کرد. تاورنیه، متن فرانسوی، چاپ جدید / ۶-۹۰. طرفه آنست که نظیر این اقوال در باب جرجان هم منقول است، چنانکه روایت ذیل از مولف آثار البلاد، تا حدی نظیر اشارت تاورنیه در باب گیلان است: و حکمی انه کان بنیسا بوز فی ایام الظاهره ستمائة رجل من بنی هلال یقطعون الطريق فظفر و ابهم و نقلوا ثلاثمائة الی جرجان و ثلاثمائة الی جرجانیه بخوارزم فلما تم علیهما الحول لم یبق فقیق کافه بجرجان الا ثلاث فقیق و لم یست مبقن کان بجرجانیه الا ثلاثه. آثار البلاد / ۳۴۹. در هر حال هوای جرجان هم بیشتر به ناسازگاری مثل بوده است: هوای جرجان موصوف بشده تغییره و اختلافه فی یوم واحد. ثمار القلوب / ۵۵۴. عبارت منسوب به ابوالفضل بدیع هم که می گوید در جرجان: التجار اذاری الخراسانی نحت التابوت علی قده، در تاریخ بیهقی نقل است؛ مقایسه شود با فرار از مدرسه / ۱۱-۲۱۰ و نشان می دهد که خواجه گیلانی هم مثل غربیه خراسانی، در سرزمین مرطوب گیلان و جرجان نمی توانست جز بیماری و مرگ خود را توقع داشته باشد.

- ۴۴- درباره لقمان حکیم، مقایسه شود با: از چیزهای دیگر ۷۵/ و مابعد.
- ۴۵- ظاهراً قصه خواستگاری خورشیدشاه و برادرش فرخ روز، از دختر پادشاه چین و مسأله سروسخن گوی و کشتی گرفتن با غول سیاه و همچنین بعضی مواضع دیگر این قصه در حکایت سمک عیار هم با قصه گل به صنوبر چه کرد، مربوط باشد و بدینگونه به نوعی با داستان قلعه ذات الصور از اصل واحد. مقایسه شود با: سمک عیار، طبع دکتر خانلری، انتشارات دانشگاه طهران ۱/۲۵، ۴۲، ۵۶ و مواضع دیگر.

۷

- ۱- ارزش میراث صوفیه، چاپ پنجم ۶۱-۱۶۰؛ مقایسه شود با ۲۶۷.
- ۲- مرحله ابن جبر ۱۷۴، ۱۷۵؛ مقایسه شود با: مناقب العارفين ۸۱۲/۲.
- ۳- چنانکه عبدالرزاق همدانی و یلات خویش که غالباً به نام تفسیر مجیبی الدین معروف شده است در مورد سورة الفیل (۱/۱۰۵) خاطر نشان می کند که اینجا ابرهه عبارت از نفس است ۸۵۵/۲، و در باب آیه کریمه مربوط به ایمان آوردن جن (۶۹/۲۹) می گوید تطبیق آن با احوال نفس ممکن است ۴۹۱/۲، و خود او این طرز تاویل صوفیانه را هم تطبیق می خواند. نظیر این طرز تفسیر در مثنوی هم بسیارست و از آنجمله می توان اشارت وی را در ذکر موسی یاد کرد که به آن تقریب، حال موسی و فرعون را بر احوال مخاطب مثنوی - در معنی عام یا مجهول - تطبیق می کند و می گوید: موسی و فرعون در هستی تست * ۱۲۵۳/۳. برای تفصیل بیشتر در باب این شیوه تاویل مقایسه شود با: *تفسیر طبرسی*

Goldziher, I, Die Richtungen der Islamischen Koranslegung/243.

- ۴- عبدالله بن خطل از بنی تمیم بن غالب بود و او اسلام آورد و پیغمبر او را برای جمع آوری صدقات فرستاد اما او در راه مولای خویش را که هم مسلمان بود بکشت و مرتد شد و به مکه رفت و دو تن کنیزان خویش را هم که به او پیوستند واداشت تا در هجو پیامبر اشعار تغنی نمایند. عبدالله بن خطل را که بدینگونه مایه ایذاء رسول گشته بود و در بدگویی از وی و اظهار مخالفت شدید با اسلام اصرار ورزیده بود در فتح مکه سعید بن خزیمت مخزومی به امر رسول به قتل آورد و از دو کنیز وی نیز یکی کشته شد و آندیگر بگریخت و بعدها اسلام آورد. طبری، طبع دخویه ۱، ۱۶۴۱/۳؛ ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۱۶۹/۲. ولیکن عبدالله بن سعد که رسول به قتل او نیز فرمان داده بود به وسیله عثمان از قتل نجات یافت. و مولانا ظاهراً احوال این دو عبدالله را که هر دو مرتد بوده اند و در فتح مکه هم پیغمبر به قتل آنها فرمان داده است با هم خلط کرده باشد. درباره عبدالله بن سعد، بلاذری می گوید: کتب له (ای للنبی صلی الله علیه و سلم) ثم افتتن وارتد وخرج الی قریش کافراً وکان اذا املی علیه «الکافرین» جعلها «الظالمین» و اذا املی علیه «عزیزاً حکیماً» کتبه «عفوراً رحیماً» و اشباه ذلك فقال انا آتی بمثل ما اتی به محمد... ثم انه اسلم بعد فتح مکه، انساب الاشراف، طبع حمیدالله ۵۳۱. در باب احوال او در فتح مکه رجوع شود به: طبری ۴۰/۳ - ۱۶۳۹؛ و الکامل ۱۶۸/۲؛ و واحدی، اسباب النزول، بیروت ۱۹۸۲/۱۲۶.

- ۵- در تفسیر آیه شریفه و اعتصموا بحبل الله جمعياً (۹۸/۳) در تفسیر میبیدی آمده است: و حبل الله اینجا قرآن است که پیوند رهی با الله به آنست و پیمان «الله» با بنده در آن است. روی عن النبی صلی الله علیه و سلم انه قال: انی تارک فیکم کتاب الله هو حبل الله من اتبعه کان علی الهدی و من ترکه کان علی

- الضلالة. كشف الاسرار ۳/۲۳۱. قال الطبرسی: وقيل في معنى جبل الله اقوال احدها انه القرآن وثانيها انه دين الله والاسلام وثالثها مارواه ابان بن تغلب عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال نحن جبل الله الذي قال الله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعاً. درین باب و در باب خیر ثقلین و مفهوم عترت که هم با معنی جبل الله و حدیث مربوط به آن مناسبتی دارند رجوع شود به: سفینه البحار ۱/۲۰۷، ۱۲۲ و ۷/۲-۱۵۶.
- ۶- عن آس قال: مات النبي صلى الله عليه وسلم ولم يجمع القرآن غير اربعة: ابوالدرداء و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و ابو زيد قال: و نحن ورثناه. صحيح بخاری، ج ۶/۲۳۰. و کلام مولانا ممکن است ناظر به اشارات مربوط به منع از اختلافات ناشی از قرائت باشد: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اقرأوا القرآن ما اختلفت قلوبكم فاذا اختلفتم فقوموا عنه. صحيح بخاری ۵/۶-۲۴۴. به هر حال مسلم است که اجزاء قرآن را جماعت کثیری از صحابه در حفظ داشته اند. قال الماوردی: و كيف يمكن الاحاطة بانه لم يكمله سوى اربعة و الصحابة متفرقون في البلاد و ان لم يكمله سوى اربعة فقد حفظ جميع اجزائه منون لا يحصون... و ذكر الحافظ شمس الدين الذهبي في كتاب معرفة القراء ما يبين ذلك و ان هذا العدد هم الذين عرضه على النبي صلى الله عليه وسلم و اتصلت بنا اسانيد هم و اما من جمعه منهم و لم يتصل بنا فكثير البرهان للزركشي ۱/۲۴۲. در غزوة بدر معونه کسانی از صحابه که به عنوان قراء مشهور بودند کشته شدند و تعدادشان بالغ بر هفتاد کس می شد و بعد از رسول هم در واقعه بدر هفتاد تن از قراء کشته شدند و اینکه در خبری هم آمده است که قرآن را ازین چهارتن اخذ نمائید: عبدالله بن مسعود و سالم و معاذ و ابی بن کعب، مستلزم آن نیست که دیگری از صحابه در آن زمان در حفظ قرآن با آنها شریک نباشد. درین باره و در باب جمع قرآن و حفظ و روایت صحابه رجوع شود به: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، مصر ۱۹۷۴، ج ۱/۵۳-۲۴۴؛ الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۷۲، ج ۱/۴۳-۲۴۱.
- ۷- لكل آية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع. سیوطی، الاتقان ۴/۲۲۵؛ رجوع شود نیز به: شرح تعرف ۲/۴۴۲؛ برای بررسی از دیدگاه متالهامان خاصه مقایسه شود با: الاسفار الاربعه ۳/۳۶.
- ۸- در باب این مساله رجوع شود به: سیوطی، الاتقان ۳/۷-۵. زرکشی هم در بحث راجع به مواقع وقف و ابتداء در مورد «الراسخون» در اینجا می گوید: یحتمل ان يكون معطوفا على اسم الله تعالى و یحتمل ان يكون ابتداء كلام و هذا الثاني هو الظاهر. البرهان، ج ۲/۲۱۲. علامه قطب الدین شیرازی درین باره می نویسد: و بدانک به سبب وقف معانی مختلف شود چنانکه درین آیت که: و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون فی العلم. چه اگر وقف (نه) اینجا کنیم لازم آید که تاویل مشابهات جز خدای نداند. دره التاج، بخش نخستین ۱/۸۸. و اینکه راسخون در علم عالم به تاویل باشند ظاهراً در نزد حکماء و بعضی علماء مخصوصاً بیشتر مقبول بوده است. مقایسه شود با: ابن رشد، فصل المقال، طبع و ترجمه گوئی ۱۰/۱۰. غیر از سلطان ولد که در رباب نامه راسخون در علم را کاملان اولیاء می داند، رباب نامه ۵۷/۵۷، این عبارت شمس تبریزی هم نشان می دهد که در حوزه فکری و تعلیمی مولانا به هر حال این طرز تلقی بی سابقه و غیر قابل تصور نیست: اینک ضمیر و الراسخون فی العلم است زیرا که تاویل سخن دانست. مقالات شمس تبریزی ۱/۱۶۳. در باب راسخون فی العلم و اوصاف آنها از دیدگاه صوفیه از جمله رجوع شود به: عین القضاة تمهیدات، چاپ عقیقه صیران/۸۱-۲۸۰. نیز در باب قول ابن رشد مقایسه شود با: تهافت التهافت، طبع سلیمان دنیا ۲/۷۹۲.
- ۹- تاویل در نزد صوفیه تفسیر ظاهراً نفی نمی کند. به خلاف باطنیه که نزد آنها غالباً مستلزم نفی ظاهر است؛ باطنیه تاویلات خود را که منجر به نفی و لغو ظواهر احکام شریعت می شود به امام منسوب می دارند و گو-

«پیغامبران اصحاب تنزیل باشند و امامان اصحاب تاویل». جهانگشای جوینی ۱۵۰/۳. و قول آنها به این دعوی منتهی می‌شود که «شریعت را باطنی و ظاهری هست اصل باطن باشد و چون بر باطن شرع واقف شدند از تهاون به ظاهر خلل نباشد.» ایضاً جهانگشای ۳/۳-۱۵۲. به هر حال صوفیه تاویل به معانی باطنی را جز تا آن حد که حفظ معنی ظاهر آن ممکن و در واقع قائم باشد روا نمی‌دیده‌اند و کشف معنی باطن را به هیچ وجه مجوز تهاون یا تفصیر در رعایت لوازم معنی ظاهر احکام شرع نمی‌دانسته‌اند.

۱۰- در باب حقایق التفسیر سلمی رجوع شود به: سیوطی. طبقات المفسرین ۴۳۱/ مقایسه شود با: ذهبی، تذکرة الحفاظ ۲۴۹/۳ سبکی، طبقات الشافیه ۶۱/۳؛ ابن تیمیّه، منهاج السنه ۱۵۵/۴. مولانا چنانکه از گفته افلاکی بر می‌آید کتاب سلمی را با نظر تکریم و تقدیر تلقی می‌کرده است. مناقب العارفين ۵/۲-۶۰۳.

۱۱ و ۱۲- قال [بعض العلماء]: التفسیر بیان لفظ لایحتمل الاوجهاً واحداً و التاویل توجیه لفظ متوجه الی معان مختلفه الی واحد منها بما ظهر من الأدله، سیوطی، الاتقان ۱۹۲/۴. التاویل اصله من الاول و هو الرجوع فکانه صرف الآیه الی ما تحتمله من المعانی، ایضاً الاتقان ۱۹۲/۴ و قال قوم منهم البغوی و الکواشی: التاویل صرف الآیه الی معن موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآیه غیر مخالف کتاب والسنة من طریق الاستنباط-الاتقان، ۱۹۴/۴، ۲۱۲ و اما ما ینذهب الیه بعض المحققین ان التصوص علی ظواهرها و مع ذلك فیها اشارات خفیه الی دقایق تنکشف علی ارباب السلوک یمكن التطبيق بینها و بین الظواهر المراده فهو من کمال الايمان و محض العرفان. نغنائی، شرح العقاید النسفیة ۱۴۳/ مقایسه شود نیز با: کشف الاسرار ۲۰/۳؛ سیوطی، الاتقان ۲۲۴/۴.

۱۳- تاویلات عبدالرزاق کاشانی مؤلف شرح فصوص الحکم و شرح منازل السائرين را اخیراً نیز از روی خطا، تحت عنوان تفسیر شیخ محیی الدین بن عربی، در دو مجلد، در بیروت ۱۹۶۸ نشر کرده‌اند. اما از خود کتاب و نسخه‌های خطی موجود آن، و همچنین از گفته‌های حاجی خلیفه در کشف الظنون و آنچه جامی از آن با تصریح به نام تفسیر تاویلات عبدالرزاق نقل می‌کند ۴۸۰/، ۴۸۲، در اسناد آن به عبدالرزاق جای تردید باقی نمی‌ماند. در واقع حاجی خلیفه با آنکه این عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۰) را با عبدالرزاق سمرقندی (وفات ۸۸۷) مخلط کرده است در انتساب این تفسیر به عبدالرزاق اشتباه نمی‌کند، نسخه‌های خطی مهم موجود کتاب هم آن را به عبدالرزاق منسوب می‌دارند نه به محیی الدین بن عربی. درین باب از جمله رجوع شود به:

Brockelmann GAL, Supp II, 280, Supp. I. 791.

به علاوه از عبارت خود کتاب، طبع بیروت ۱۹۶۸، ج ۲۸۸/۲ هم در تفسیر آیه شریفه ۳۲ سوره ۲۸ برمی‌آید که مؤلف مرید شیخ نورالدین عبدالصمد نظنزی بوده است. و این شیخ نورالدین چنانکه جامی هم در نفعات ۴۸۲/ خاطر نشان می‌کند مرشد و شیخ عبدالرزاق کاشانی است. نه مرشد شیخ محیی الدین بن عربی، و از مکتوب معروف خود عبدالرزاق به علاء الدوله هم برمی‌آید که مرشد او شیخ نورالدین عبدالصمد نظنزی بوده است و او کتاب فصوص الحکم ابن عربی را با دیده تقدیر می‌نگریسته است. در باب مناقشه علاء الدوله با وی و مکاتبه‌یی که در مسأله وحدت وجود فیما بین آنها روی داده است رجوع شود به: دنباله جستجو ۹/۱۲۷- و نیز به مقاله ذیل که متأسفانه هنگام تحریر این یادداشتها در دسترس نبود:

Landolt, H. Der Briefwechsel Zwischen Kasani und Simnani, Der Islam,

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی3

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 821 تا صفحه 840



1973/ 29-81.

۱۴- در باب مناقشه مولانا با قانعی رجوع شود به همین کتاب، فصل ۵، شماره ۲۲.

۱۵- علم کز توترا بنستاند جهل از آن علم به بود صد بار

دیوان سنایی / ۱۲۰. به همین سبب هست که صوفیه در علم رسمی طعن دارند: الحمد لله الذی نجینا من العلوم الرسمیه بالمن والافضال، خطبه کتاب اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائرین / ۸۶. اینکه شیخ میهنه کتب خود را در خاک می کند و غزالی علم فقها را از مقوله علم آخرت نمی شمرد نیز به جهت همین عدم علاقه صوفیه به علم رسمی است. و برای اجتناب از تمام آنچه به عنوان علم حجاب سالک است سنایی در حق کسانی که به اینگونه علوم اشتغال دارند به تعریض خاطر نشان می کند:

نه فقیهی چو حرص و شهوت کرد مر ترا فرع جوی و اصل گذار

و رها کرده ای از آنی گم عز ندانسته ای از آنی خسوار

دیوان / ۱۲۰. به هر حال کراهیت از علم و فرهنگ رسمی رایج اهل عصر در بین نحله های قدامی یونان هم مذکورست. از جمله اینکه اصحاب ایتور نسبت بدانچه به یونانی «ادب» یا «تربیت» Paedia می خوانند علاقه یی نشان نمی دادند، از آن رو بود که آنها معتقد بودند «ادب» یا تربیت در تامین سعادت تأثیری ندارد. مقایسه شود با:

Festugière A.J. Epicure et ses Dieux, 1946/51.

آیا در قصه اعرابی و جوال ریگ، مولانا هم همین نتیجه را در مد نظر ندارد؟ در داستان ملاقات شمس و مولانا هم شمس می کوشد تا وی را از این استغراق در علم رسمی بازدارد و کرامات منسوب به وی درین زمینه - مثل درآب افکندن اجزاء دفتر معارف والدوی و نظایر آن - نیز حاکی از سعی شمس در توجه دادن و الزام کردن مولاناست به رهایی از قید و تعلق به علوم رسمی.

۱۶- موارد مذکور در متن به عنوان شاهد کافی به نظر می رسد سایر موارد که نیز در مثنوی فراوان است از اینگونه است: رحمة للعالمین (۱۰۷/۲۱) که آن را اشارت به حال دانا می شمرد ۷۱۷/۱*، روح الامین (۱۹۳/۲۶) که آن را در حق پیغمبر می آورد ۷۳۸/۱*، علم من لدن (ماخوذ از قرآن کریم ۶۵/۱۸) که آن را متضمن الطاف الهی می شمرد ۸۱۳/۱*، ملیک دین (ماخوذ از قرآن ۳/۱) که شادی و غم انسان را به وی منسوب می یابد ۸۳۴/۱*، امه الهاویه (۹/۱۰۱) که آن را اشارت به فرجام کارمندان آتش نهاد می خواند ۸۷۷/۱*، رب الفلق (۱/۱۱۳) که ضرورت تسلیم به حق و توکل بروی را از آن استنباط می کند ۹۱۱/۱*، هل من مزید (۳۰/۵۰) که آن را زبان حال نفس و حرص سیری ناپذیر او نشان می دهد ۱۳۸۰/۱*، تم وجه الله (۱۱۵/۲) که تحقق و دریافت آن را برای کسی که با وسوسه ابلیس بدخواه موافق باشد ناممکن می داند ۱۳۹۸/۱*، لا تخافوا (۳۰/۴۱) که آن را نزل خایفان و مایه آرامش آنان که خوف خدا در دل دارند می داند ۱۴۲۹/۱*، فی لبس من خلق جدید (۱۵/۵۰) که آن را حال کسانی که ناظر به عوالم حسی نیستند می داند ۲۰۳۶/۱*، اهدنا (الصراط المستقیم ۵/۱) که آن را متضمن اشارت به شیوه کار آن مومن می داند که در آنچه انفاق می کند نظر جزیر قبول حق ندارد ۲۲۳۴/۱*، ناقة الله و سقیها (۱۳/۹۱) که آن را مثل جسم صالحان همچون کمینی در هلاک طالحان تصویر می کند ۲۵۱۳/۱*، رب هب لی (۳۵/۳۸) که آن را درخواست حالی می داند که سلیمان بدون نیل به کمال نمی توانست بدان دست یافت ۲۶۰۴/۱*، قل تعالوا (۶۱/۳) که آن را متضمن الزام به نفی خود می داند و تحقق آن را نیز بجز با شرم

اشکنی ممکن نمی‌داند ۲۶۹۴/۱*، تجری تحتها الانهار (۲۵/۲) که آن را تصویری از آنچه حس و ادراک ما بدان آگاه نیست نشان می‌دهد ۲۷۱۸/۱*، یضَلِّک عن سبیل الله (۲۶/۳۸) که موجب و مایه این اضلال را دوستی آرزو و هوی نشان می‌دهد ۲۹۵۷/۱*، شاور هم (فی الامر ۳/۱۵۹) که آن را با توجه به بی‌نیازی رسول از رای و رهنمایی دیگران نشان و ضرورت همراهی با رای و اندیشه فرودستان می‌داند ۳۰۱۹/۱*، و در عین حال آن را مستند لزوم مشورت با گروه صالحان می‌بیند ۲۶۱۱/۶*، ظانین بالله (۶/۴۸) که آن را اشارت به سوء فرجام منافقان و کسانی که به عطای خداوند اعتماد ندارند می‌داند ۳۰۳۷/۱*، فانقمنا منهنم (۱۳۶/۷) که آن را در مورد کسانی که پیش لمر حق از خود فانی نگشته‌اند انتقام و مجازاتی اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد ۳۱۰۳/۱* و ۳۱۳۳*، یعجب الزَّراع (۲۹/۴۸) که آن را وصف جانی که محو عشق گشته باشد می‌داند ۳۱۶۸/۱*، حُمِرْ مستنفره (۵۰/۷۴) که آن را اشارت به مباح شمردن خون کفار می‌یابد ۳۳۱۴/۱*، اهدنا (الصراط المستقیم ۵/۱) که آن را اشارت به لزوم اجتناب از راه ره گم‌کردگان و اهل ریا می‌داند ۳۳۹۱/۱*، هل تری من فطور (۳/۶۷) که آن را اشارت به لزوم تحری می‌داند و همچنان بر زبان زید از اشارت قول حق خاطر نشان می‌کند که اگر من روزن عالم حس را آنگونه که در نفع صور خواهم گشود در همین نشئه بگشایم و انوار عالم غیب دنیای حس را روشن کند دیگر جایی برای تحری‌ها که فقط ظلمت و شب اقتضای آن را دارد باقی نخواهد ماند و آنجا که مجال هیچ تحری نباشد چگونگی هل تری من فطور توأم گفت؟ ۳۶۲۹/۱*، الرحمن علی العرش استوی (۵/۲۰) که آن را در عین حال متضمن اشارت بر لزوم تصفیه قلب سالک از خواست و هوای نفس می‌داند و بدون آن لطیفه قدسیه لایسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبیدی المومن را که اشارت حدیث قدسی است و مضمون آن دل مؤمن حقیقی و انسان کامل را بی واسطه در تحت حکم حق قرار می‌دهد قابل تحقق نمی‌یابد ۳۶۶۵/۱*، لم یکن له کفوا احد (۴/۱۱۲) که آن را وصف بارگاه حضرتی می‌داند که باب رحمت را برای خلق می‌گشاید ۳۷۶۵/۱*، ففتح ابوابها (۷۳/۳۹) که آن را اشارت به ابواب حقایق می‌یابد که بر قلوب عارفان گشاده می‌آید و دیگران بدانجا راه ندارند ۱۶۵/۲*، فمتکم مومن و منکم کافر (۲/۶۴) که آن را اشارت به طرز تلقی دوست و دشمن از شخص واحد می‌یابد که این یک در وی همه کفر می‌بیند و آندیگر همه ایمان ۶۰۶/۲*، من جاء بالحسنة (۱۶۰/۶) که آن را مستند لزوم تحقق یافتن جان انسان به حسنات و نه اکتفا کردن به اینکه حسنه رابه جای آرد می‌داند ۹۴۴/۲*، هل اتی علی الانسان (۱/۷۶) که آن را بشارت به احوال خلق عالم در حال نطفه و اینکه در آن حال نام انسان بر آنها صدق نمی‌کرده است و وجودشان جز عرض که اشارت حق جوهر انسانی بدان یخشیده است نبوده است می‌داند ۹۷۶/۲*، و السماء ذات الحبک (۷/۵۱) که اشارت مربوط به سما را در آن متضمن ذکر نور الهی که غذای جان است می‌شمرد ۱۰۸۵/۲*، (عند ربهم) برزقون (۱۶۹/۳) که این رزق شهیدان را غذای روحانی و صفای ربانی که از حق به جان آنها می‌رسد می‌شناسد ۱۰۸۸/۲*، تلک آیات الکتاب (۱/۱۰) که آن را اشارت به آنگونه آیات و الهامات کدنی می‌داند که روح عارف قبل از تعلق با جسم وی تلقی می‌کند و حکم آب را دارد که برای ماهی بیچاره مایه حیات و بقاست ۱۷۰۳/۲*، اذکروا الله (ذکراً کثیراً ۴۱/۳۳) که این ذکر را همچون نوری که ما را از آتش یاز می‌دارد و انس و راحت می‌بخشد تلقی می‌کند ۱۷۱۵/۲*، و ادعوا الله (۱۱۰/۱۷) که آن را متضمن اشارت به لزوم دعا و تضرع و اینکه مهر و رحمت حق در گرو همین زاری و دعاست نشان می‌دهد ۱۹۵۴/۲*، فی السماء رزقکم (۲۲/۵۱) که این اشارت را مستند اعتماد بر رزق روحانی و عدم پایبندی به

آنچه در عالم حس حاصل است می‌یابد $۱۹۵۶/۲$ * و $۳۸۰۴/۲$ *، اعرض عنهم (۳۰/۳۲) که این امر به اعراض از منکران را مبنی بر پندناپذیری آنها و اصرارشان بر مداومت در کفر و انکار توجیه می‌کند $۲۰۶۶/۲$ *، اشفقن منها (۷۲/۳۳) که آن ترس و امتناع آسمانها و زمین را از پذیرفتن امانت ناشی از تحاشی آنها می‌داند از قبول حیاتی که در آن باید با خلق زنده و با حق مرده بود با آنکه خود آنها برخلاف انسان با حق زنده‌اند اما با خلق مرده و بی‌روح به نظر می‌آیند $۲۳۷۲/۲$ * و $۲۳۷۰/۲$ *، ثم ارجع بصر (۳۰/۳۲) که آن را داعی بر لزوم تأمل در احوال آسمان و بیش از آن در احوال زمین نشان می‌دهد $۲۹۴۶/۲$ * و $۲۹۴۷/۲$ *، یا آدم انبئهم با سمائهم (۳۳/۲) که آن را مستند برتری علم تحقیقی که آدم آموخته است بر علم تقلیدی می‌سازد و این نکته را که ملا یک طالب درس آدم شده‌اند مبنی بر این امر می‌داند که علم آدم ناشی از تعلیم لدنی است و به همین سبب وهبی و تحقیقی است یعنی و تقلیدی نیست $۳۲۶۹/۲$ *، یالیتنی کنت تراب (متراباً ۴۰/۷۸) که آن را اشارت به شور و شوقی می‌یابد که حتی کافر را نیز در فراق حق بیتاب می‌دارد $۴۰۸/۳$ *، خلقناکم (من تراب ۵/۲۲) که آن را متضمن الزام انسان به خاکبازی می‌داند $۴۵۴/۳$ *، لا تخف (انک انت الاعلی ۶۸/۲۰) که آن را اشارت به ایمنی عارف از گزند خلق و متضمن بیان این نکته می‌داند که وقتی خداوند انسان را با فحوائی چنین امری ایمن کرده باشد حتی اگر مایه خوف هم بروی بگسارد همان مایه خوف می‌بایست در نزد وی نشانه ایمنی تلقی شود $۴۹۴/۳$ *، علم القرآن (۲/۵۵) که آن را در مقابل فحوائی علم بالقلم (۴/۹۶) خاص صاحب وحی می‌داند و آنکس را که این علم بیواسطه به او القاء می‌شود و البته کسی جز رسول نیست صاحب مرتبه بی می‌یابد که جسم وی در حکم جان است $۵۹۳/۳$ * و $۵۹۴/۳$ *، لیس علی الاعمی حرج (۱۷/۴۸ و ۶۱/۲۴) که آن را رمزی از حال عارف می‌داند که از حق بعیر و از آنچه به کار خود وی مربوط است اهمی است و البته بروی تکلیف و حرج نیست اما هر مدعی که با شهادی و طراری دعوی این حالها کند نیز قولش مسموع نتواند بود $۶۷۶/۳$ *، لاعلم لنا (۳۲/۲) که آن را سرمشق و نموداری می‌یابد که وقتی انسان در دل بدان اذعان نماید ممکن است مثل آنچه در مورد ملایک آمده است همین اذعان به قصور ادراک وی را در دریافت عنایت حق کمک کند $۱۱۳۰/۳$ *، یهدی من یشاء (۳۱/۷۴) که آن را متضمن چشم بندی و مهر نهادن بر چشم کسانی هم که خداوند نمی‌خواهد آنها را هدایت کند می‌داند $۱۹۹۰/۳$ *، غصوا ابصارکم (۳۰/۲۴) که متضمن حکم آن را شامل سایر حواس هم می‌داند و این را برای آنکه فهم انسان از آنچه چشم و گوش و زبان از وی خرج می‌کند زیان نکند لازم می‌شمرد $۲۱۰۱/۳$ *، انک میت و انهم میتون (۳۰/۳۹) که اشارت آن را در آنچه به جان کافران مربوط است مبنی بر این معانی می‌یابد که جان آنها از پرتو جانان یخالی است و به همین سبب مرده محسوبست $۲۵۳۶/۳$ *، ان ردوا لمادوا (۲۸/۶) که آن را اشارت به گرایش طبع انسان می‌داند به اسباب و به اینکه همین توجه به تمهید اسباب اوراست پیمان و اعتماد ناکردنی می‌سازد $۳۱۵۸/۳$ *، سقاہم تربہم (۲۱/۷۶) که آن را مستند الزام انسان به تحمل تشنگی و قبول حرمان درین عالم می‌داند $۳۲۱۹/۳$ *، کلوا من رزقه (۱۵/۶۷) که آن را برخلاف آنچه عامه از آن درمی‌یابند اشارت به رزق حکمت که نصیب جانهاست می‌داند $۳۷۴۵/۳$ *، نفخت فیہ من روحی (۲۹/۱۵) که آن را اشارت به تفاوت و مغایرت بین روح و تن می‌یابد $۳۹۳۵/۳$ *، تمتوا الموت (ان کنتم صادقین ۹۴/۲) که این تمنای مرگ را نشانی از صدق ایمان می‌یابد $۳۹۳۷/۳$ *، اصلها ثابت و فرعها فی السماء (۲۴/۱۴) که آن را اشاره به شجره و فواو سر محبت می‌داند $۴۳۸۸/۳$ *، ظلوم و جهول (۷۲/۳۳) که آن را عبارت از فزون جویی فضولانه

انسان می داند که هم از عشق ناشی است *۴۶۷۲/۳، تطییرنا بکم (۱۸/۳۶) که آن را زبان حال کسانی که عطرو حی آنها را گنج کرده است و به همین سبب از آن ناخرسندی دارند می بیند *۲۸۳/۴، لاتی فیها عوج (۱۰۷/۲۰) که آن را وصف حال کسی می یابد که برای رهایی از آنچه در آن است مغزی ندارد *۱۸۵/۴، ربنا انا ظلمنا (۲۳/۷) که آن را اعتراف اجتناب ناپذیری از جانب آدم به زلت خویش و نشانی از آدمیت و اختیار او تلقی می کند *۳۲۷/۴ و *۱۳۸۹/۴، مالک الملک (۲۶/۳) که آن را عنوان ملک بخشی حق و اینکه ملک را به هر کسی که می خواهد عطا می کند می داند *۶۶۴/۴، لا اله الا هو (۱۶۳/۲) که آن را مستلزم نفی تمام ماسوی می پندارد و اینکه قول بدن حتی نور ماه را هم در چشم انسان بی فروغ می سازد و تمام ماسوی را از حقیقت بی بهره نشان می دهد *۸۶۸/۴، استمعینوا (بالصبر و الصلوة ۲/۴۵ و ۱۵۳) که آن را مضمون بشارت هرنبی می داند و تحقق هر گونه استمانت به صبر و صلوات را در همین بشارت ممکن می یابد *۱۱۸۱/۴، انظروا (۹۹/۶) و انظر الی آثار رحمة الله (۵۰/۳۰) که آن را مضمون اشارت به قلب می داند که تحقق رحمت به وسیله آن است و باغها و سبزه های عالم بیرون هم عکس آثار آن محسوبست *۱۳۶۱/۴، اقرب من جبل الوریث (۱۶/۵۰) که آن را نشان حال تشنه می می یابد که در خواب است و آب در کنارش موج می زند *۳۲۴۱/۴، انا خیر (منه خلقتی من نار و خلقته من طین ۷/۱۲) که آن را دم شیطانی می داند و قول بدن را با احساس بندگی مغایر می داند *۳۳۴۲/۴، بلغ (ما انزل الیک ۵/۶۷) که آن را مضمون بشارت به وجود حکمت در تبلیغ پیام الهی می یابد و الزام رسولان را در ابلاغ آن از اینجا ناشی می داند، چنانکه ضرورت قبول و تسلیم بدن را هم ناشی از همین نکته می یابد که بلاغ به امر حق و هم مستند بدان است *۳۰۸۱/۳ و *۳۵۸۵/۴، لقمه ک (۷۲/۱۵) که آن را نشانه بی از مزیت قدر رسول می داند و اشارت به عمر را در آن خطاب توجهی برای اهمیت خلافت خاصه الهی وی تلقی می کند *۱۱۲/۵، فلیبکوا کثیراً (۸۲/۹) که آن را اشارت می داند به اینکه تضرع و گریه بنده وی را مثل طفلی که در دنبال گریه خویش از مادر شیر و نوازش می یابد کمک می کند تا شیر فضل کردگار به وی برسد *۱۳۷/۵، اقرضوا الله (۲۰/۷۳) که آن را مضمون ارشاد به این معنی می داند، که چون انسان از برگ و نوای جسم خویش در راه حق چیزی بکاهد در دل و جان وی چمن های روحانی خواهد شکفت *۱۴۶/۵، بطهرکم (۳۳/۳۳) که آن را اشارت به لزوم سعی در رهایی از پلیدیهای تعلقات جسمانی می داند تا مایه تطهیر وجود تواند گشت *۱۴۹/۵، ارجعی (۲۸/۸۹) که آن را مضمون حصول پاکی برای آنکس که مخاطب آنست می شمرد و حتی نور آفتاب را که به حکم این خطاب هنگام افول رجعت می کند از همه آلودگیهای عرصه خاک پاک می یابد *۱۲۶۲/۵، حملنا هم فی البر (۷۰/۱۷) که آن را اشارت به احوال کسانی می داند که به علم ظاهر اختصاص دارند و از علم باطن که حملناهم فی البحر تعبیر آن است بی بهره اند *۱۲۹۵/۵، فی السماء رزقکم (۲۲/۵۱) که آن را موید این امر می داند که جان بدون بدن هم زنده است و رزقی که در آسمان دارد مربوط به همین حیات روحانی است *۱۷۴۲/۵، لا تسرفوا (۳۱/۷) که آن را فقط مضمون نهی از اسراف در اکل و شرب غذای جسمانی می داند و غذای روحانی را که نورجان است مشمول این نهی نمی شمرد *۲۷۰۸/۵، یدالله فوق ایدیهم (۱۰/۴۸) که آن را اشارت به این نکته می داند که دست حق بیدریغ رزق می باشد و کافر و مؤمن را بی هیچ تفاوت نعمت می بخشد *۲۷۹۵/۵، انصتوا (۲۰۴/۷) که آن را مضمون به این نکته می داند که اشتغال به کلام بیهوده انسان را از لیل به حقیقت که تشنگی روحانی وی را چیزی جز آن فرو نمی نشاند محروم می دارد *۳۱۹۹/۵، و از همین روست که آن

را برای آنکس که زبان حق نیست مُستند الزام به سکوت می یابد * ۳۴۵۶/۲ و * ۳۶۹۲/۲ و قبول این الزام را مایه نیل به جزای خیر هم نشان می دهد * ۲۷۲۶/۳، لکم دینکم ولی دین (۶/۱۰۹) که آن را اشارت می یابد به اینکه اهل شهوات راه به عرصه آنسوی حس ندارند و این خطاب در حق آنهاست * ۳۹۴۰/۵، لا تؤاخذنا ان نسینا (۲۸۹/۲) که آن را متضمن اشارت به این می یابد که نسیان هم در پیشگاه حق خطا محسوبست * ۴۱۰۱/۵، انارب (= انار بکم الاعلیٰ ۲۴/۷۹) که ضمن بحثی دقیق این قول فرعون را تزییف می کند و سرّ رب و انا را در نیل به فنا تبیین می نماید * ۴۱۲۸/۵، له الخلق (والامر ۷/۵۴) که در آن عالم خلق را که عالم صورت است همچون مرکوب و عالم امر را که جان بدان تعلق دارد همچون را کب نشان می دهد و را کب و مرکوب هر دو را همچنان در فرمان حق می یابد * ۷۸/۶، نختم علی افواههم (۶۵/۳۶) که آن را اشارت به حرمان نااهلان از آنچه تعلق به خاصان دارد می شمرد * ۱۶۳/۶، انا فتحنا (۱/۴۸) که در آن به این نکته اشارت می یابد که از خیرات آنچه در ملت انبیاء سلف خلق از آن محظور و محروم بودند در دین احمدی برای امت وی حصول پذیر شد * ۱۶۵/۶، لقی خسر (۲/۱۰۳) که آن را اشارت به زیانکاری انسان و تمایل وی به شر می داند * ۷۷۰/۶، انما (حیاء) الدنيا لعب (و لهو ۳۶/۴۷) که بر قیاس آن عالم را بازیگاه طفلان نشان می دهد، و خلق را از اینکه همچون اطفال در جایگاه بازی کلاه و پیرهن را از یاد ببرند بر حذر می دارد * ۴۵۷/۶، اعملوا ما شئتم (۱۰/۴۱) که در آن مفهوم خذلان حق و اشارت آمیخته به وعده و تهدید را که در حق کافران هست نشان می دهد * ۱۳۲۶/۶، ما ينطق (عن الهوی ۳/۵۳) که آن را اشارت به این معنی می داند که برخلاف سایر خلق آنچه بر زبان رسول می آید ناشی از هوی نیست تا ضبط آن از خطا ممکن نباشد، وحی است و از آنکس که خداوند وی را معصوم می دارد سخن هوی نمی زاید * ۱۶۰۲/۶ و * ۴۶۷۰/۶، فی صلاة دائمون (= فی صلاتهم ۲۳/۷۰) که آن را اشارت می داند به نماز عاشقان که منحصر به اوقات پنجگانه نمی ماند و دل و جان آنها دایم مستغرق ذکرست * ۲۶۹۹/۶، من امر ربی (= قل الروح ۸۵/۱۷) که آن را اشارت می داند به اینکه سرّ روح و حقیقت آن مخفی است و لاجرم آن را از طریق مثال نمی توان تفهیم و تعریف کرد * ۳۳۱۰/۶.

۱۷- محتال علیه آنکه حواله وام بر ذمه اوست و منه قول النبی صلی الله علیه وسلم و اذا احويل احدکم علی آخر فلیحتل، لسان العرب ۲۰۲/۱۳ احتال احتیالاً بالذین نقله الی دُمته.

۱۸- موارد ذیل را نیز می توان بر شواهد مذکور در متن افزود: چنانکه وقتی در بیان این نکته که مقصد و حکمت از خلقت بشر تحقق معنی عبادت بوده است به آیه شریفه و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (۵۶/۵۱) ارجاع می دهد غرض وی البته بحث و استدلال نیست تشویق و تحریض آمیخته با قصد تبیین و تبرک است * ۲۹۸۸/۳ همچنین وقتی، با اشاره به فحواي آیه شریفه: الشيطان يعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء (۲۶۸/۲) مخاطب را به قرآن ارجاع می کند بیشتر با تحذیر از کید شیطان و تاکید در لزوم اجتناب از شرّ وی نظر دارد * ۶۱/۵ و وقتی به مناسبت اشارت به صفت «وفا» به آیه کریمه: و من اوفی بعهدہ من الله در سورة مبارکه توبه (۱۱۲/۹) استناد و ارجاع می کند برای آنست که تا ضمن تبرک و تبیین اهمیت این صفت را به مخاطب خاطر نشان نماید و از همین روست که مقارن با ارجاع به این آیه این نکته را هم متذکر می شود که خداوند از وفا فخر می کند * ۳۲۳/۳ چرا که در اینجا خداوند به همین اوفی بودن خویش فخر دارد.

۱۹- موارد ذیل نیز از همین گونه است: همچنین در قصه صالح و ثمود وقتی آنچه را در باب عذاب قوم در

قرآن بدان اشارت هست به بیان می آورد ضمن بیان این نکته که قوم چون در نومیدی افتادند و از ذرگه قبول رد شدند در عذابی که بر آنها نازل گشت همچون مرغان در دو زانو آمد $۱/۲۵۳۸$ ، مخاطب را در باب این زانو زدن که در قرآن به این مناسبت آنها را «جائمین» خوانده است $(۷/۷)$ به همین اشارت قرآنی ارجاع می دهد و آن را به کنایه نوعی تعلیم و تأدیب فہرآمیز می خواند $۱/۲۵۳۹$ * نیز در دنبال اشارت به قصه اصحاب فیل که کبھی بنا کردند و چون حق آتش زدش آنها برای انتقام قصد مکه کردند باقی قصه را که متضمن فرجام حال آنهاست حواله به سورة فیل $(۱/۱۱۵)$ می نماید $۲/۲۹۰۴$ * و جای دیگر هم که باز به مناسبت به همین داستان ارجاع می دهد برای بیان این معنی است که خداوند به وسیله مرغکی حقیر لشکری زفت را هلاک کرد، تا بدانی کان صلابت از حق است $۲/۳۴۳۳$ * نیز آنجا که اشارت و ماریت از رمیت (و لکن الله رمی $۸/۱۷$) آمده است ضمن ارجاع بدان می گوید، تو قرآن باز خوان تفسیر بیت $۱/۶۱۵$ * ناظر به رفع تردید مخاطب است و وقتی در بیان این مدعا که تصبیقان هم برای خود حامی و مدافع (= خصم) دارند مخاطب را به سورة نصر $(۱۱۰/۱)$ و شان نزول آن حواله می دهد $۱/۱۳۱۳$ * به همین دفع تردید مخاطب نظر دارد؛ همچنین در تبیین این دعوی که اولیاء حق از جانب وی این قدرت را دارند که ابواب ظهور معلولات و موالیذ رانند کنند و اقوال گفته را هم محو و نا گفته نمایند به آنکسی که درین باره حجت و برهان خواهد، خاطر نشان می کند که اشارت ما نسخ من آیه او نساها نأت بخیر منها او مثلها $(۲/۱۰۶)$ را بخواند و به آیه شریفه فاتخذتموهم سخریا حتی انسوکم ذکری $(۲۳/۱۱۰)$ رجوع می دهد که در ضمن ارجاع بدان به خاطر رعایت وزن اتخاذتموهم را به صورت خلتتم یا خذتم که در بعضی نسخه های مشنوی هست در می آورد و سخریا را هم تبدیل به سخریه می کند اما به هر حال قحوی آیه را برای رفع توهم و تردید مخاطب در آنچه مدعای خود اوست کافی می داند. درست است که درین آیه کسانی که ذکر خدا را از یاد اهل شقاوت می برند مؤمنان صحابه یا اهل صفا بوده اند اما اولیاء وقت هم که مولانا آنها را بر تصرف در ضمائر و نفوس خلق قادر می داند در نزد وی وارثان میراث روحانی مؤمنان صحابه و اهل صفا محسوبند. در طق این آیه و آنچه قبل از آن آمده است اهل شقاوت که در آتش دوزخ می سوزند از خداوند در می خواهند تا آنها را از آتش بیرون آرد و خداوند آنها را خاموش می کند و می گوید در دنیا فریقی از زندگان من بودید که از من رحمت و مغفرت می طلبیدند شما آنها را به تمسخر گرفتید، تا آنها مرا از یاد شما بردند و شما به آنها می خندیدید. رجوع به قرآن در اینجا تردیدی برای مخاطب باقی نمی گذارد که بندگان خاصی حق این قدرت را دارند که اذهان کسانی را که شایسته ذکر حق نیستند از ذکر حق باز دارند و آنچه را هم از این ذکر مبارک در ذهن آنها هست بزدایند $۱/۱۶۷۴$ * در مورد ارجاع به آیه شریفه یا معشر الجن والانس $(۵۵/۳۳)$ هم که در متن بدان اشارت هست (۱۹۹) این معنی را هم باید خاطر نشان کرد که جای دیگر در مشنوی باز به همین آیه شریفه استناد می نماید، و وقتی اشارت آن استظلمتم فانظنوا $(۵۵/۴۳)$ را یاد می کند به محدودیت عقل در عالم صور نظر دازد و همین محدودیت وی را مانع از نیل وی به کمال می داند $۶/۵۱۳$ * چنانکه قول مربوط به حصالة الخطب بودن را نیز که در کلام الهی راجع به زن ابوالهلب آمده استغایب به همین سبب از وجهی استناد به «احمد» می کند $۳/۱۶۶۳$ * چرا که به هر حال ظاهر لفظ قرآن را از لجب پیغمبر می شود هر چند می داند که آن را - هر که گوید حق نگفت او کافرست $۴/۲۱۲۲$ * بلری در بیان این دعوی هم که گدایان مظهر احسان حق محسوبند و در واقع جود و احسان حق که آنچه ازین اوصاف در انسانها هست ناشی از اوست جز به وسیله آنها مجال ظهور ندارد استناد به خطاب حق می کند که در سورة مبارکه والضحی

(۱۰/۹۳) به پیغمبر می گوید و اما السائل فلا تنهر، بانگ کم زن ای محمد بر گدا ۲۷۴۷/۱ * و این خطاب الهی را موبد دعوی خویش می یابد. همچنین در تقریر این معنی که وقتی پیامبر ناقصان را ملعون می خواند و در حدیث به لفظ الناقص ملعون خبر می دهد نقص عقل مراد اوست نه نقص جسم، به آیه کریمه لیس علی الاعتی حرج (۱۷/۴۸) استناد می نماید ۱۵۴۱/۲ * و نشان می دهد که این نفی حرج حاکی از اثبات رحمت و فرج است و حکم ملعون در مورد کسی که نقص عضو دارد نیست چون هیچ کس نمی تواند نقص جسمی خود را رفع کند اما نقص عقلی رفش با تعلیم و مجاهده البته ممکن است ۱۵۳۶/۲ *.

۴. سازبجمله است موارد ذیل در باب انبیاء: فی المثل در مورد نوح به این نکته که چون وی قوم خویش را به پرستش خدای تعالی دعوت کرد آنها انگشت در گوش نهادند و سر به درون جامه کشیدند و به تعبیر قرآن واستغوثایبهم (۷/۷۱) اشارت زیرکانه دارد ۱۴۰۴/۱ *، همچنین در باب طوفان وی که کافران را هلاک کرد (۱۴/۲۹)، در باب پسرش کنعان که در طوفان به کوه پناه جست و از زبان پدر لا عاصم الیوم (۴۳/۱۱) شنید و در باب ذریات بنی آدم که در سفینه نوح از غرق و هلاک نجات یافت (۱۵/۲۹) و مولانا از آن یک جابه «تبیله بابایانسان» تعبیر می کند، بدانچه در قرآن کریم آمده است در مثنوی اشارتهای مکرر هست:

۱۸۴۱/۱ *، ۳۳۴/۳ *، ۱۳۱۳/۳ *، ۷۸۴/۴ *، ۲۳۵۹/۶ * در باب ابراهیم خلیل هم به قسمتی از آنچه راجع به او در قرآن هست در مثنوی اشارتها آمده است از جمله باین قول ابراهیم که چون کوکبی بر آسمان دید «هذاری» گفت و سپس چون اقول اجرام سماوی را مشاهده کرد لاجب الاظن (۷۶/۶) بر زبان آورد، همچنان به قصه آتش نمرود و اشارت بانار کوفی برداً و سلاماً (۶۹/۲۱) و نیز قصه فرشتگان که نزد ابراهیم آمدند و اینکه وی گوساله بریان برای آنها آورد (۶۹/۱۱) و اینکه درباره پسرش چون ذبیح عظیم به جای قربان او فرود آمد اشارت طهاریتی (۱۲۵/۲) به او و پسر در باره خانه کعبه وارد گشت در جای جای مثنوی اشارت هست و از آنجمله است در ۲۲۷/۱ *، ۴۲۶/۱ *، ۱۸۴۲/۱ *، ۳۰۷۷/۲ *، ۹/۳ *، ۴۰۰/۳ *، ۴۳۴/۱ * در مورد قوم لوط که چون قصد مهمانان وی را کردند در حق آنها نفرین کرد (۳۰/۲۹) و خداوند آنها را با آنچه در قرآن از آن تعبیر به «حجارة من سجيل» (۸۲/۱۱) شده است سنگسار نمود و باران عذابی که بر آنها بارید سخت بد فرجام بود (۵۸-۵۴) نیز در مثنوی و از جمله در ۲۶۶۳/۲ *، ۸۷/۳ *، ۲۸۱۷/۳ *، ۷۸۸/۴ *، اشارتهای پراکنده هست. در باب یعقوب و یوسف هم به قصه خواب دیدن یوسف (۴/۱۲)، به رشک و کید اخوان و اینکه به بهانه یرتع و یلعب وی را از پدر دور کردند (۱۲/۱۲)، به گرگ که وی را به دروغ به خوردن یوسف متهم کردند (۱۷/۱۲)، به قصه چاه کنعان و اینکه کاروانی از آن نزدیکی گذشت و یوسف را با دلو و رسن از چاه بیرون کشیدند (۱۹/۱۲)، به داستان یوسف و زنان مصر (۳۱/۱۲)، به قصه زندان و خواب زندانیان (۳۶/۱۲)، به خواب عزیز مصر و قحطی که آنجا پدید آمد (۴۳/۱۲) و به قصه پیراهن یوسف که چون آن را بر روی یعقوب افکندند بینی خود باز یافت (۹۶/۱۲) نیز در مثنوی تلمیحات بسیار هست از جمله در موارد ذیل: ۱۲۵/۱ *، ۱۹۰۲/۱ *، ۲۷۸۷/۱ *، ۱۲۷۶/۲ *، ۱۴۰۵/۲ *، ۳۲۳۴/۲ *، ۹۸۲/۳ *، ۱۶۰۵/۳ *، ۳۳۳۴/۳ *، ۶۷۴/۴ *، ۹۳۲/۵ *، ۴۵۷۰/۶ *، راجع به داود و سلیمان، از اینکه جبال و مرغان به اشارت خداوند با داود هماواری کردند (۱۰/۳۴) از اینکه باد سلیمان را در فرمان بود (۱۲/۳۴) و دیوان برای وی کار می کردند و محرابها و تمثالها و کاسه هایی به اندازه حوضها برایش می ساختند (۱۳/۳۴)، از اینکه منطلق طیر به سلیمان تعلیم شد (۱۶/۲۷)، از اینکه ملکی به دعا خواست که بعد از وی هیچکس را درخور نباشد (۳۵/۳۸)، از اینکه یک بار سلیمان در وادی نمل آنچه را

موری به موران دیگر گفت بدانست (۱۹، ۱۸/۲۷)، از اینکه وقتی در بین حاضران درگاه خویش هدهد را غایب دید با خرسندی نشان داد و غایبانه وی را تهدید کرد (۲۱، ۲۰/۲۷)، از اینکه بلقیس سیانامه سلیمان را که هدهد بدانجا برد با تکریم تلقی نمود (۲۹/۲۷)، از اینکه تخت بلقیس را آنکس که از کتاب علمی داشت از سبا به حضرت سلیمان آورد (۴۰/۲۷) نیز مکرر از جمله در: ۲۶۰۴/۱، ۳۶۸۲/۱، ۱۰۳۷/۲، ۱۶۰۲/۲، ۱۰۱۵/۳، ۲۸۳۲/۳، ۲۲۶۸/۳، ۱۷۲/۴، ۸۳۹/۵ یاد شده است. در باب موسی به آنچه خداوند در باب به آب افکنندش به مادر وی الهام کرد (۷/۲۸)، به داستان آتش که موسی دید و بانکهانی انا الله که از میان آتش و درخت برآمد (۳۰/۲۸)، به بنکه خداوند چون موسی و برادرش هارون را نزد فرعون فرستاد اشارت کرد تا با فرعون سخن نرم گویند (۴۴/۲۰)، به جیب موسی که اعجاز ید بیضا از آن برمی آید (۳۲/۲۸)، به عصای موسی و آنچه بین وی و فرعون و ساحران در آن باب روی داد (۱۰۷/۷)، به اینکه فرعون ساحران را چون به خدای موسی ایمان آوردند عقوبت کرد و آنها لاضیر گفتند و عقوبت را تحمل کردند (۵۰/۲۶)، به بحر قلزم و اینکه به اشارت عصای موسی برای عبور قوم فروشکافت (۶۳/۲۶)، به اینکه موسی از حق دیدار خواست و چون خداوند برطور تجلی کرد کوه از هم فرو پاشید و موسی بیخود فرو افتاد (۱۴۳/۷)، به قصه سرگردانی قوم درتیه و مانده یی که به دعای موسی بر آنها نازل گشت (۵۷/۲)، به قصه گاو و آن کشته که بدان زنده گشت (۶۷/۲)، به فرجام قارون که به دعای موسی خود و گنجهایش در خاک فرورفت (۸۱/۲۸)، به ماجرای سامری که فتنه او از عقوبت «لامساس» جزا یافت (۹۷/۲۰)، به قصه موسی و سفر وی به آنچه در قرآن «مجمع البحرین» خوانده شده است (۶۰/۱۸)، به صحبت موسی با آن بنده خاص که نام وی در قرآن مذکور نیست و اهل تفسیر وی را به نام خضر خوانده اند نیز در مثنوی اشارتها هست و اینهمه غیر از حکایات طولانی در باب ولادت موسی و مجاوبات او با فرعون و ساحران اوست که در مثنوی تفصیل بسیار دارد. در باب اشارات مذکور در فوق رجوع شود به ۲۶/۱، ۳۸۰/۱، ۲۳۶/۱، ۱۶۱۵/۱، ۱۸۴۱/۱، ۲۱۴۱/۱، ۲۷۸۸/۱، ۳۴۸۶/۱، ۳۷۳۳/۱، ۱۴۷/۲، ۴۳۶/۲، ۱۴۳۷/۲، ۲۰۴۱/۲، ۲۲۸۵/۲، ۲۲۸۷/۲، ۲۸۸۳/۲، ۳۵۲۷/۲، ۱۵/۳، ۳۴۵/۳، ۱۰۱۵/۳، ۱۰۱۷/۳، ۱۰۵۵/۳، ۲۷۰۰/۳، ۴۲۶۳/۳، ۴۳۶۷/۳، ۷۸۵/۴، ۲۷۵۶/۴، ۳۸۱۵/۴، ۳۴۳۴/۵، ۴۱۲۰/۵، ۲۴۴۵/۶، ۲۶۴۰/۶، ۴۳۶۱/۶، همچنین از آنچه در باب مریم و عیسی در قرآن آمده است غیر از تعدادی قصه های جداگانه، در ضمن تلمیحات پراکنده به داستان بشارت مریم (۱۲/۶۶، ۱۹/۱۹)، به اینکه درد زه مریم را به پناه خرامان کشید (۲۳/۱۹)، به این نکته که خرامان به اشارت حق برای وی میوه آورد (۲۵/۱۹)، به ماجرای نطق عیسی در مهد و اینکه به طهارت ذیل مریم شهادت داد (۳۰/۹)، به داستان آنچه از گل به صورت مرغ ساخت و در او جان دمید (۴۹/۳)، به اینکه خداوند به دعای عیسی برای حواریان وی از آسمان مانده نازل کرد (۱۱۲/۵)، به اینکه عیسی را مخالفانش نه کشتند و نه حتی دار زدند بلکه درین باب کار بر آنها مشتبه شد (۱۵۷/۴)، و خداوند او را نزد خویش به آسمان برد (۵۵/۳) نیز در مثنوی بارها اشارت رفته است. از آنجمله: ۲۵/۱، ۸۳/۱، ۸۶۵/۱، ۱۹۳۴/۱، ۲۷۸۹/۱، ۹۸/۲، ۳۴۵/۳، ۱۷۹۴/۳، ۲۵۸۰/۳، ۳۴۹۷/۴، ۴۳۶۷/۶، ۴۵۴۹/۶، در باب سایر انبیاء و اقیتهای مذکور در قرآن نیز غیر از آنچه به تفصیل در برخی قصه های مثنوی هست بعضی تلمیحات هم در جای جای آن وجود دارد که غالباً متضمن نکات لطیف عبرت آمیز قرآنی است چنانکه به داستان ایوب و ابتلاء او که در پایان به

رحمت الهی و اعطاء آنچه در قرآن از آن تعبیر به شراب و مُقتل (۴۲/۳۸) شده است در حق او انجامید
 ۲۰۹۶/۱*، ۴۱۹۲/۵*، ۴۸۳۶/۶*، به قصه یونس ذی النون و افتادنش در کام ماهی (۸۷/۲۱) که وی در
 همان ظلمات بطن حوت نیز تسبیح حق می گفت ۳۱۳۵/۲*، ۲۳۰۵/۶*، به قصه صالح (۱۴۲/۲۶) که
 دچار کفران و ضلال قوم نمود بود و به آنچه از کشتن ناقه (۱۱/۹۱) بر قوم وی رفت ۲۵۱۱/۱*، ۴۰۶/۳*،
 به قصه قوم عاد که پیغمبر خود را تکذیب کردند (۷۹/۷) و خداوند به دعای هود آنها را به باد قهر خویش
 (۶/۶۹) هلاک کرد ۲۶۶۲/۲*، ۷۸۴/۴*، ۴۶۷۴/۶*، ۴۶۹۷/۶*، به داستان اصحاب قیل (۱/۱۰۵)
 که مرغ ابابیل به حکم خداوند آنها را هلاک ساخت و کیدشان را برای خود آنها مایه تضرع نمود
 ۱۳۱۴/۱*، ۲۹۰۳/۲*، ۳۴۳۳/۲*، ۲/۳*، ۲۵۲۱-۲/۳*، به قصه اصحاب کهف (۱۰/۱۸) و اینکه مدت
 سیصد و نه سال آنها درون غاری در خواب ماندند (۲۵/۱۸) و درین مدت چون آفتاب برمی آمد از غارشان به
 جانب راست می گریزد و چون فرو می شد از جانب چپشان می گشت (۱۷/۱۸)، به اینکه آنها را بپتنده بیدار
 می پنداشت و آنها خفتگان بودند (۱۸/۱۸) و اینکه سنگ آنها هم برآستانه غار بازوهای خویش گشاده
 داشت (۱۸/۱۸) و به اینکه دست قدرت حق آنها را به پهلو راست و پهلو چپ می گردانید (۱۸/۱۸) و
 آنها بدینگونه در پنجه تصرف و تقلیب رب بودند نیز اشارتها هست ۳۹۲/۱*، ۳۰۰۶/۱*، ۳۱۸۷/۲*
 ۱۴۲۵/۲*، ۲۰۸/۳*، ۲۹۳۹/۳*، ۲۹۴۹/۵*، ۲۱۷/۶*، ۴۴۶۴/۶*، در باب تصویر احوال رسول و
 سایر انبیاء بروفق آنچه در قرآن آمده است و هم در باب آنچه از قرآن و اشارات آن در مثنوی انعکاس دارد
 بحثهای مفصل در نسخه نردبان آسمان هست برای اجتناب از تکرار در متن این نسخه از تفصیل در آن
 مباحث صرف نظر شد. اما نمی دانم اثری از آن نسخه در نزد ناشر پیدا خواهد شد و کتاب به همان صورت
 انتشار خواهد یافت و یا بعدها صورت و نام دیگر خواهد یافت، که می داند؟

۲۱ - موارد ذیل را در مورد رسول و سیرت و احوال وی بدان گونه که از قرآن در مثنوی اخذ و اقتباس شده است
 می توان شاهد آورد: از جمله به اُمی بودن رسول که در قرآن (۷۷/۷) بدان تصریح هست اشارت دارد و نشان
 می دهد که با این حال وقتی شاعران عرب - مثل لیبیدین ربیع - فصاحت اصحاب قرآن وی را مشاهده
 کردند خود را در مقابل آنچه این نبی امی آورده بود قرین شرمساری یافتند ۵۲۹/۱*، همچنین به ایذاء و جفای
 مخالفان که بر رضم کفرها و عصیانهاشان فقط بدانسبب که رسول هم در بین آنها بود خداوند آنها را عذاب
 نکرد و آیه شریفه ماکان الله ليعذبهم و انت فيهم (۳۳/۸) به همین معنی مربوط است در مثنوی اشارت
 هست ۱۴۰۳/۲*، چنانکه ازین نکته هم که مخالفان در مقام ایذاء رسول وی را «اذن» می خوانده اند و در
 قرآن در جواب آنها آمده است که قل اذن خير لكم (۶۱/۹) نیز به مثنوی یاد شده است ۱۰۲/۳*، نیز به ایذاء و
 اهانت که ابولهب و زینب بنت جحش با رسول می کردند و اشارت تبت پیدا
 (۱۱۱/۱) و حبل من مسد (۵/۱۱۱) راجع به آنهاست نیز در مثنوی تلمیحات مکرر هست و از آنچه هست است
 آیات ۴۲۰/۲*، ۱۶۶۳/۳* و مابعد* همچنین به احوال ولیدین مغیره از دشمنان رسول که در قرآن اشارت
 سنمه علی الخرموطم (۱۶/۶۸) راجع به اوست و از زحم منکری که طی جنگ بدر برین او مانده بود جاکمی
 است کنایه گونه یی با الفاظ منکر در مثنوی هست ۱۴۲۸/۶*، به قصه غرانیق هم که بعضی از اهل روایت
 گفته اند پیغمبر وقتی در مکه به هنگام نماز در ضمن تلاوت سوره والنجم در دنبال ذکر نام لات و عزری و
 منات (۱۹/۵۳) عبارتی چند بدین مضمون: تلك الغرانيق العلى وان شفاعتن لترجي بر زبان راند اما این
 کلمات که از وحی نبود بلافاصله محو گشت و به هر حال به این قصه که در صحتش تردید قوی هست و به

سوره والنجم که این الفاظ به تقریب بعضی آیات آن در افواه افتاد نیز در مثنوی اشارت آمده است ۶/۵۲۹*، برای تفصیلات بیشتر درین باب و در باب لفظ غرائق، رجوع شود به: تاریخ ایران بعد از اسلام / ۵۸۱ و تحقیق آنست که این روایت ابن سعد ۱، ۱۳۷/۱ بوجه مشهور نمی تواند اساس درست داشته باشد. همچنین به قصه اسراء و آن حال کشف و استغراق معراج که در مقام قاب قوسین رسول دیده از نور حق بر نمی دارد و در قرآن (۱۷/۵۳) اشارت مازاغ البصر و ما طغی بدان مربوط است نیز در مثنوی اشارتهاست و از آنجمله است ۱/۳۹۵۴*، ۱۳۰۹/۴۴*، ۲۶۴۰/۴۴*، ۳۶۰۴/۵۰*، ۲۸۶۱/۶۰* . به قصه آن ناینما هم که عمرو بن ام مکتوم خوانده می شود و شکست خاطر وی موجب نزول سوره مبارکه عبس (۱/۸۰) بر رسول و عتاب الهی در باب وی گشت نیز اشارتها آمده است از جمله در ۲/۲۰۶۷، ۲/۳۴۹۶، ۴۴/۲۰۸۲ . برای تفصیلات بیشتر درین باب رجوع شود به: واحدی: اسباب النزول / ۲، ۵۲، مقایسه شود با این خبر: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد ذلك یکرهه و یتعمده و یتفقد معاشه و کلما دخل علیه یبسط له رداه و یقول مرحبا بمن عاتبني فيه ربی، و یقول له هل لك من حاجة؟ و کان یستخلفه علی المدینه اذا خرج غازیا. کشف الاسرار / ۱۰، ۳۸۱. نیز به واقعیهی که طی آن مقارن غزوه بدر عدو بالنسبه ابنوه دشمن در چشم رسول اندک نمود (۴۵/۸) تا مسلمین از آنها خوف و حذر نمایند نیز اشارت آمده است ۲/۲۲۹۲* . همچنین به آنچه در قرآن از آن تعبیر به جنوداً لم تروها (۲۶/۹) شده است و به دسته های ملایک که در جنگ با کفار به نصرت رسول آمده بودند مربوط است و هم به این نکته که در همین جنگ چون قریش به خاطر دغدغه می که از حمله احتمالی بنی کنانه به شهر مکه داشتند در اقدام به مقابله با مسلمین در محل بدر ترددی پیدا کرده بودند و شیطان بر صورت شراقة بن مالک از قبیله بنی کنانه درآمد و آنها را به جنگ با رسول تشویق کرد و از جهت بنی کنانه تا مین داد اما در تلاقی فریقین چون جنود ملایک را که به نصرت رسول آمده بودند مشاهده کرد به قریش پشت نمود و از قوم بیزاری جست (۴۸/۸) و حتی دست رد بر سینه حارث بن هشام که می خواست وی را از فرار باز دارد فرو کوفت و از معرکه بگریخت نیز در مثنوی اشارتهایی وجود دارد و از آنجمله است ۳/۳۸۷۱*، ۳/۴۰۳۶*، ۳/۴۰۵۱* . برای تفصیل این روایات رجوع شود به: ابن هشام، سیره النبی / ۴۳۲، ۴۷۴، مقایسه شود با روایت مذکور در سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین قاضی ابرقوه / ۲، ۵۴۳ . همچنین به آنچه در دنبال بیعت رضوان در سال ششم هجرت و در قضیه حنیبه روی داد و در قرآن (۱۰/۴۸) اشارت یدالله فوق ایدیهم بدان مربوط است نیز در مثنوی تلمیحات بسیار آمده است و گه گاه آن را با بیعت مرید با شیخ کامل که ولی حق و در حکم نبی وقت خویش است مربوط می کند ۱/۲۲۶*، ۱/۲۹۷۲*، ۵/۷۴۰* و مابعد*، و جهت تفصیل قضیه رجوع شود به: دکتر علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۲۷/۹۰-۸۹.

۲۲ — حکمت در آنک قالب انسان از اسفل سافلین باشد و روحش از اعلی علیین آنست که چون انسان بار امانت معرفت خواهد کشید باید که قوت هر دو عالم به کمال او را باشد، مرصاد العباد / ۶۶، ایضاً: و آنچه حق تعالی آن را امانت خواند معرفت است و قابل تحمل بار امانت انسان آمد و معرفت در دین تعبیه است، مرصاد / ۱۴۵، مقایسه شود نیز با همان کتاب / ۲، ۴۱، ۸۱، ۴۶۹.

۲۳ — از آنجمله شواهد زیر را هم بر آنچه در متن آمده است می توان افزود: همچنین ضمن اشارت به این نکته که قصه ما و آنچه مضمون هر قصه ای از احوال ماست مثل وجود خود ما که جز نمود ظاهری نیست و حقیقت وجود از آن حق است و خود مضمون تجلی حق در مراتب و شؤون مختلف می نماید و از این رویج

گونه بحث مربوط به عقل یا مربوط به جان ما را از سرفصله خویش دور نمی کند، فحوای آیه شریفه وهومعکم اینماکنتم (۴/۵۷) را به طور ضمنی و بدون آنکه در طی کلام خویش بدان اشارت نماید تفسیر می کند. حاصل تفسیر آنکه در جهان پیچ پیچ کثرات وجود ما به الف می ماند که به قول اطفال مکتب هیچ ندارد و معیت حق با ما از باب انعکاس و اندراج پرتو صفات او درماست و چون وحدت حق نفی ماسوی را الزام می کند معیت وی مستلزم قول به اثنینیت بین حق و ماسوی نیست و هر چه هست اوست از آنکه ماسوی خود هیچ ندارد ۱۵۰۷/۱* ~ در باب معیت رجوع شود نیز به: همین یادداشتها، فصل ۱۱، یادداشت شماره ۲۷ و مولانا درعین حال قسمتی از آنچه عامه آن را جبر می خوانند و در باب آن به اشتباه می روند معیت با حق می خواند ۱۴۹۴/۱. همچنین مولانا به مناسبت اشارت به عذاب قوم صالح و اینکه آنها به سبب افعال و اقوال خویش مستحق چنان عذابی بوده اند تفاوت حال اهل نار و اهل خلد را خاطر نشان می کند و با اشاره به آیه کریمه بینهما برزخ لایبغیان (۲۰/۵۵) ضمن تفسیر آیه نشان می دهد که ناجی و هالک هر چند درین عالم در ظاهر به هم آمیخته اند سرانجام از همدیگر جدا می مانند، چنانکه موج آب تلخ با موج آب شیرین در دریا به هم می زنند اما آن برزخ که آنها را در معنی از هم جدا می دارد مقتضی آن می شود که عاقبت آنکه شیرین است اگر هم از تأثیر اختلاط با تلخ در ظاهر طعم تلخی گرفته است در نهایت شیرین می شود و آنچه تلخ است اگر چند در ظاهر از نفوذ آب شیرین طعم خوش یافته است در غایت تلخ می گردد و فقط چشم آخرین است که عاقبت احوال را می داند و آنکه فقط ظاهر را می بیند و اختلاط خیر و شر را واقعی می پندارد چشم آخر بین دارد و دچار خطاست ۲۵۷۰/۱* ~ ۲۵۸۳/۱* یکجاهم به مناسبت اشارت به آن کاتب وحی که مرتد شد (رجوع شود به همین فصل یادداشت شماره ۴) و چون توبه هم نکرد بروفق روایت مولانا عقوبت سخت دید، چون مولانا این نخاشی وی را از توبه و این امتناع او را از اقرار به خطای خویش ناشی از اصرارش در حفظ نام و ناموس می یابد حال او را مصداق حال کسانی می داند که بروفق اشارت قرآن، خداوند برگردنهایشان اغلال نهاده است و سرهایشان یارای حرکت ندارد: فی اعناقهم اغلالاً فیهی الی الاذقان فهم مقمحون (۸/۳۶). اینجا در باب سدی که آنها را از ایمان باز می دارد به مناسبت آیه دیگر که بلافاصله بدان اشارت می رود تفسیر گونه یی در باب اغلال و سد طرح می کند و نشان می دهد که مفهوم اغلال و معنی سدی که در آیه شریفه وجعلنا من بین یندیمهم سداً و من خلفهم سداً و اغشیناهم فهم لایبصرون (۹/۳۶) آمده است بند و سدی است که نامرئی است در ظاهر به چشم نمی آید اما از بند آهن سخت ترست و نمی توان به آسانی از آن خلاصی یافت ۳۲۴۰/۱* ~ و در یکجاهم به مناسبت آنکه سخن از «روز» در میان می آید به اینکه قیامت را قرآن (۹۳/۱) روز خوانده است اشارت می کند و خاطر نشان می کند که چون حقیقت حال همه چیزها در روز پدید می آید خداوند قیامت را روز خوانده است و به مناسبت خاطر نشان می کند که چون روز در حقیقت سرولیاست پس والضحی سر ضمیر مصطفی است و روزه در سوره مبارکه والضحی (۹۳/۱) خداوند به آنچه فانی است البته سوگند نمی خورد ۲۹۲/۲* ~ در باب آیه شریفه ماودعک ربک و ماقلی (۳/۹۳) هم خاطر نشان می کند که قول به حق به وعده وصل اشارت دارد ۳۰۰/۲* ~ همچنین به مناسبت ذکر این نکته که در عالم امتحان احمقان سروری می یابد و عاقلان ناچار سرزیر گلیم می کشند تفسیر یا ایها المزمّل (۱/۷۳) را مطرح می کند و ضمن اشارت به آن، قیام رسول را برای هدایت خلق به ضرورت حکم حق منسوب می دارد و در اشارت به قم اللیل الا قلیلاً (۲/۷۳) خاطر نشان می کند که چون رسول شمع هدایت محسوبست بدون شمع وجود او در ظلمت عالم حس تیرگی جهل زایل نمی شود ۱۴۵۳/۴* ~ همچنین به مناسبت اشارت به کریمه

انا اعطیناک الکوثر (۱/۱۰۸) تفسیری در باب مفهوم کوثر می آورد و خاطر نشان می کند که هر که از خوبی محمد بی بهره ماند و از درخت وجود او ثمره بی عاید نسازد از کوثر خشک لب می ماند، و مولانا بدینگونه نشان می دهد که مراد از کوثر همان وحی و تعلیم رسول است و هر کس از آن محروم ماند آب کوثر در ظرف وجودش نیست ۱۲۳۲/۵* یکجانبی اشارت به شفق را که در قرآن (۱۶/۸۴) هست مطرح می کند و این سوگند را هم در تعبیر کلا والشفق که خود وی از آیه فلا قسم بالشفق اخذ می نماید در حقیقت سوگندی به جان احمد می داند که در توجیه آن می گوید که جزو همواره نشانه و شاهد وجود کل است، ازین رو شفق هم حاکی از وجود خورشید است و پیداست که اینجا اشارت به خورشید وجود رسول است نه خورشید آسمان ۱۴۹۹/۶* از اینگونه شواهد برمی آید که مذاق مولانا در تفسیر غالباً گرایش به تاویل عرفانی دارد، اما این تمایل وی را در تاویلات دور و دراز محیی الدین و اتباع و شارحان او هم مستغرق نمی دارد. و به هر حال مثنوی را به طور قطع نوعی تفسیر می توان خواند که در آن مخصوصاً به تاویلات عرفانی در حد تعادل بین شریعت و طریقت توجه خاص هست.

۲۴ - قرائت کوفی قد کذبوا به تخفیف است یعنی وظن المشركون واعداه الرسول ان الرسل قد کذبوا، به این قرائت ظن به معنی شک است، کشف الاسرار ۱۴۹/۵.

۲۵ و ۲۶ - حدیث: اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم به لفظ یامضمون لا اقل چهار بار در مثنوی مذکورست و مولانا در فیه مافیة ۱۲۹/ هم آن را ذکر می کند. در کلام سایر فقها و صوفیه هم غالباً به آن استناد می شود از جمله رجوع شود به قاضی عیاض، الشفا بحر یف حقوق المصطفی ۵۳/۲؛ ابونصر سراج، کتاب اللع ۱۶۶/ در باب ماخذ حدیث رجوع شود به حواشی فیه مافیة ۳۱۷/ در باره کریمه شهدله ~ (۱۸/۳) روایت واحدی نقل کردنی است: قال الکلبی لما ظهر رسول الله صلی الله علیه و سلم بالمدينة قدم علیه حبران من احبار اهل الشام فلما ابصرا المدينة قال احد هما لصاحبه: ما اشد هذه المدينة بصفة مدينة النبی الذی یخرج فی آخر الزمان، فلما دخل علی النبی صلی الله علیه و سلم عرفاه بالصفته والنعت فقالا له: انت محمد؟ قال نعم قالا و انت احمد؟ قال نعم. قالا انانسالک عن شهادة. فان انت اخبرتنا بها آتانا بک و صدقناک. فقال لهما رسول الله صلی الله علیه و سلم: سلانی، فقالا: اخبرنا عن اعظم شهادة فی کتاب الله فانزل الله تعالی علی نبیه: شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوالعلم. فاسلموا الرجلان و صدقا برسول الله صلی الله علیه و سلم. اسباب النزول ۵۴/.

۲۷ - این نوع اخذ و تضمین از آیات قرآن کریم در نزد ائمه بیان غالباً مردود تلقی می شود و هر چند کلام مولانا در تمثیل خر و پالان و هم در اشارت به نشانی که برینین ولیدبن مغیره باقی بوده است متضمن تشبیح منکران و کفارست خالی از ترک ادب نیست. درست است که قول وی از نوع تمثیل خلیفه مروانی به آیه شریفه ان الینا ایاهم ثم علینا حسابهم که در جواب شکات عمال خویش در باب آنها نوشت نیست و همچنین نظیر قول گوینده این ابیات:

اوحی الی عشاقه طرفه
وردفه ینطق من خلفه
هیات هیات لماتوعدون
لمثل ذالعیمل العاملون

متضمن نقل به هزل و لغو نیست و به همین جهات آن را نمی توان در معنی مصطلح نقل «مردود» خواند ولیکن چون گوینده از رعایت عفاف لفظی خارج شده نقل مقبول هم نیست. به علاوه نقل و اخذ و تضمین آیات قرآن را در ابیات شعر متکلمان و علماء غالباً با کراهت تلقی کرده اند و امام باقراتی آن را مکروه خوانده است

و بعضی هم آن را متضمن نوعی استخفاف نسبت به کلام الهی شمرده‌اند و اگر هم برخی آن را مقبول و مجاز تلقی کرده‌اند رعایت تمام شرایط ادب را درین گونه تضمین الزام کرده‌اند. برای بحث و تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: زرکشی، البرهان ۱/۴۸۳؛ تهانوی، کشاف ۲/۱۱۸۷-، انوارالربیع، طبع نجف ۲/۲۵۲.

۸

۱- از ینگونه است انکار متشرعة فقهاء اهل سنت در مورد مجالس شیخ ابوسعید: و شیخ در میان سخن شعر و بیت گفتی... و جمله ائمة فرق با شیخ ما به انکار بودند، اسرار التوحید ۴۸/... و شیخ ما پیوسته بر سر منبر بیت می‌گفت و ایشان بر آن انکارهای بلیغ می‌نمودند، ایضاً ۵۴- . در مورد مجالس امام شهرستانی مولف کتاب الملل والنحل مخالفان غالباً این اعتراض را داشته‌اند که در آن‌ها لفظ قال الله یا قال رسول الله نیوده است. یاقوت، معجم البلدان، طبع دار صادر بیروت ۳/۳۷۷؛ مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه‌ها، چاپ سوم ۱۱۱/ . مجالس وعظ شیخ احمد غزالی، مظفر عبادی، و ابوالفتح خرمی در بغداد به سبب آنکه احادیث ضعیف آنها پاره‌یی اوقات موجب هیجان و مورد قبول عامه واقع می‌شد از جانب حنایله و سایر محدثان و فقهاء با نظر انکار نگریسته می‌شد. ابن الجوزی، المنتظم ۲/۹-۲۲۱. مجلس وعظ ابوالحسین عبادی که در بغداد مورد توجه فوق‌العاده عوام بود به سبب مخالفت فقهاء به همین جهت تعطیل شد. المنتظم ۹/۷۶. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به فرار از مدرسه، چاپ دوم ۶۶/.

۲- قدماء قضاص چنانکه از مقامات بدیع الزمان همدانی، المقامة الساسانیة، برمی‌آید ظاهراً بیشتر گدایان و مرکه‌گیران بوده‌اند. مقایسه شود نیز با عوفی، جوامع الحکایات، ج اول، قسم سوم، طبع دکتر امیربانو مصفا ۱۳۴/... از بعضی اشارات همچنان مستفاد می‌شود که این قصه‌گویان در معاشر و معاهد بر کرسی می‌نشست‌اند و احياناً قصه را از روی دفتر یا طومار می‌خوانده‌اند. مذکران هم که بعدها توجه عامه را از آنها به جانب خود جلب کردند در وعظ و تذکیر غالباً شیوة آنها را داشتند چنانکه تا مدت‌ها روضة الشهداء ملاحسین واعظ کاشفی را نیز ظاهراً از روی کتاب می‌خوانده‌اند و عنوان روضه خوانی در باب برخی از آنها ناشی از همین معنی است درعین حال این نکته که روایات را از روی کتاب می‌خوانده‌اند در نظر آن طبقات از عامه که طالب و خواستار اخبار آنها بوده‌اند هم نشانه‌یی بر صحت روایات آنها تلقی می‌شد هم خود آنها را به عنوان صاحب سواد و اهل دانش قابل اعتماد می‌ساخت.

۳- صدر باب لزوم توقیر صحابه و ضرورت اجتناب از خوض در مثالب آنها رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ۲/۵۶-۵۷. برای مستند حکم شرعی در باب سب قوم مقایسه شود با همین کتاب ۲/۳۰۸: لا تسبوا اصحابی فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس ایضاً: من سب اصحابی فاضربوه. همچنین رجوع شود به غزالی فضائح الباطنیة ۱۴۹؛ مقایسه شود با حکایت اردم و الب ارسالان که نیز متضمن حکم معامله با اینگونه اشخاص است در نزد نظام الملک، سیاست‌نامه ۲۱/ ۱۱۷. در باره صحابه و احوال آنها اعتقاد اهل سنت مبتنی برین معنی می‌شد که ان جملة اصحاب رسول الله صلی الله علیه و سلم كانوا محققين مخلصين صادقين و كان تقديمهم لمن قدموه و تقريرهم من قرروه حقا و صدقا، ابوالمظفر الاسفراینی، التبصیر فی الدین ۱۶۲/ . در باب احادیث مشتمل بر فضایل صحابه از مهاجر و انصار و سایر طبقات رجوع شود به: صحیح مسلم ۱/۱۶۰-؛ صحیح بخاری ۵/۵۳- . در باره تعریف صحابی که طول

صحبت با رسول را در مدت سالی یا دو سالی و به جا آوردن یک دو غزوه را با وی برای آن لازم دانسته اند رجوع شود به نهانوی، کشاف ۸۰۸/۱. در باب قول شیعه در باب بعضی از صحابه رجوع شود به خیر ذیل: عن الصادق علیه السلام قال من مات وليس له امام مات ميتة جاهلیة کفر و شرک و ضلالة، سفينة البحار ۴۸۴/۲. راجع به مراتب صحابه در عدل و وثاقت: فی ان الصحابة کسائر الناس فیهم العدل و المنافق و الفاسق و الضال و قدرند کثیر منهم بعد النبی صلی الله علیه و سلم - ایضاً ۹/۲. درباره اقوال بعضی غلاة شیعه درین مورد مقایسه شود با: قول کاملیه، اصحاب ابوکامل نام که تمام صحابه را در ترک بیعت یا حضرت کافر خواندند و خود حضرت را در ترک فطالیه حق درخور ملامت شمردند. در باب احوال و عقاید آنها رجوع شود به: عباس اقبال، خاندان نوبختی ۲۶۱/۲ مقایسه شود با قصیده معدان الشمیطی، جاحظ، بیان و التبین ۷۵/۳ المعیون ۲/۲۶۰ که از ابوکامل به لفظ مصغر کمال تعبیر می کند و مبضمن نقدی بر آراء او و اقوال سایر فرق غلاة و روافض است. مقایسه شود با:

Pellat, Ch. in Oriens 1963/ 99 seqq.

۴ - از ینجمله است ذکر خلفاء راشدین و اصحاب صفة و بعضی از سایر صحابه در نزد ابو نصر سراج، کتاب اللمع، طبع مصر ۹۳/۱ - ۱۶۶ و ذکر تعدادی از صحابه و اهل صفة و لئمة اهل بیت در کتاب هجویری، کشف المحجوب ۹۹/۱ - ۷۸ و در قول شعرانی، الطبقات الکبری ۲۷/۱ - ۱۷ که ماخذ اخیر به مناسبت ذکر محنت اولیاء به احوال آنها اشارت دارد و در حلیة الاولیاء و صفة الصفوة هم به همین جهات در باب احوال آنها تفصیلهما هست چنانکه در غالب کتیب صوفیه اقوال و احوالی از امثال حدیفة و سلمان و صهیب و بلال و هلال و دیگران منقولست که از زنگ آراء صوفیانه خالی نیست.

۵ - در باب معجزه بودن قرآن کریم و وجه اعجاز تفصیل را باید در کتب کلام جستجو کرد. قاضی ابوبکر باقلائی کتابی به نام اعجاز القرآن دارد که درین باب مرجع عمده است، طبع مصر ۱۹۵۴، برای بحث اجمالی درین باب از جمله سایر ماخذ رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا ۱/۲۵۸، زرکشی، البرهان فی علوم القرآن ۲/۹۰.

۶ - در تعریف علم الحدیث در الفیه السیوطی فی علم الحدیث آمده است:

علم الحدیث ذو قوائین تحدیدی بها احوال متن و سند

طبع بیروت دارالمعرفه ۲/.

۷ - جمع بین دو حدیث تاحدی مثبتی برین دعوی است که برفق تعبیر قولی منسوب به حسن بصری در جواب مسأله عبدالملک که از وی در باب قدر کرد و البته صحت آن محل تردیدست مقایسه شود با:

Ritter, H. Der Islam, 1933.

هرگاه کفر به قضای الهی باشد باید خداوند از کافر راضی باشد چرا که آنچه قضای اوست امریست که بدان راضی است و البته خداوند از کافر راضی نیست. مقایسه شود با: قشیری و اعلم ان الواجب علی العبد ان یرضی بالقضاء الذی امر بالرضا به، الرساله ۸۹/۱. برای بحث تفصیلی در مسأله رجوع شود به: خواجه نصیرطوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام حاج شیخ عبدالله نورانی ۵/ - ۳۳۴ و خواجه این جواب را که نزد غزالی و امام فخر هم در متن تقریباً موافق با رای مذکور در مثنوی آمده است متعنی نمی یابد. صدرالمتألهین شیرازی هم در سفر ثالث از اسفار اربعه مسأله را مطرح می کند و جوابهایی را که به آن داده اند بررسی می کند. می گوید: واجاب عنه الشیخ الغزالی و غیره کالامام الرازی بان الکفر مقضی لا قضاء لانه متعلق

القضاء ... واستصوبه جماعة من الصوفیه که صاحب العوارف والمولی الرومی وزیف هذا الجواب جماعة من البارعین فی العلم منهم المحقق الطوسی فی نقد المحصل حيث قال: و جوابه بان الکفر لیس نفس القضاء و انما هو المقضی لیس بشئ... و قال استاذنا السيد الاکرم (= میرداماد): الفرق بین القضاء و المقضی هناک لا يرجع الی طائل الیس اعتبار المقضی بما هو مقضی راجعاً الی اعتبار القضاء لامن هذه الحیثیة و لیس هو اعتبار للمقضی؟ الاسفارة، طبع بیروت ۸/۸۱ - ۳۸۰، برای قول مختار صدرا درین باب رجوع شود به اسفار ۸/۳۸۱ - و مقایسه شود نیز با این قول او که تقریر تمثیلی است که: ان الله یرید الکفر والمعاصی الصادرة عن العباد لکن لا یرضی بها علی قیاس من لستت الحیة اصعبه و کانت سلامته موقوفة علی قطع اصعبه فانه یختار قطعها بارادته لکن بتبعیة السلامة و لولاها لم یرد القطع اصلاً فیقال هو یرید السلامة و یرضی بها و یرید القطع و لا یرضی به، اسفار ۸/۳۷۲، حاصل قول خود وی درین باب چنین است که بعد از بحث و تحقیق می گوید: فصیح الفرق بین القضاء و المقضی و استقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضی، اسفار ۸/۳۸۲.

۸ - در معارف بهاء ولد هم بعضی احادیث هست که جزو موضوعات یا احادیث ضعیف محسوبست معارف، مقدمه، ج ۱/ بیج.

۹ - در باب مراتب اولیاء و تعداد رجال غیب که صوفیه بعضی از آنها را اهل حل و عقد و سرهنگان درگاه حق می خوانند رجوع شود به: جامی نجات الانس ۲۱/ - ۲۰. در باره صفت و عدد ایشان که به بعضی اقوال مکتومان آنها چهار هزارتن می شوند مقایسه شود با: کشف المحجوب ۲۶۹/ همچنین رجوع شود به عزیز نسفی، انسان کامل، طبع مارین موله ۳۱۷/ و مابعد؛ مقایسه شود با: فردوس المرشديه ۸۰/ و همچنین به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۰۹۲/.

۱۰ - در باره کرامات اولیاء از قاضی ابوبکر الاشعری نقل است که: ان المعجزات تختص بالانبياء و الکرامات تكون للاولیاء کما تكون للانبياء و لا تكون للاولیاء لان من شرط المعجزه اقتران دعوی النبوه بها. الرسالة التشریحیه، طبع مصر ۱۵۹/. اینکه ظهور کرامات بر ولی جایزست... فریقین از اهل سنت و جماعت برین متفقند. کشف المحجوب ۲۷۶/ در تفاوت کرامات و معجزات قول ابونصر سراج هم قابل نقل است: ان الانبياء علیهم السلام یحتجون بمعجزاتهم علی المشرکین لان قلوبهم قاسیه لایؤمنون بالله عز و جل، و الاولیاء یحتجون بذلك علی نفوسهم حتی تطمئن و توفین و لا تضطرب و لا تجزع عند فوت الرزق لانها اماره بالسوء... اللع ۳۹۳/. همچنین در باب کرامات اولیاء و تفاوت آن با معجزه و استدراج بحث جالبی در تفسیر کبیر امام فخر رازی آمده است که جامی آن را نقل می کند. نجات الانس ۲۱/ مقایسه شود نیز با قول امام مستغفری در همانجا، که وقوع کرامات را در حق اولیاء به حکم کتاب و سنت قابل اثبات می یابد، نجات ۲۲/؛ همچنین رجوع شود به هجویری، کشف المحجوب ۲۷۸/ و مابعد، که تفاوت آن را با معجزه بیان می کند. کرامات اولیاء را شیخ الرئیس هم در نمط عاشق از کتاب اشارات قابل توجیه می یابد و از جمله می گوید: ولعلک قد یبلغک من العارفين اخبار یکاد تاتی بقلب العاده فتبادر الی التکذیب و ذلك مثل ما یقال: ان عارفاً استمقی للناس فسقوا و استسفی فهم فشفوا... او مثل ذلك مما لا توخذ فی طریق الممتنع الصریح فتوقف و لا تعجل فان لامثال هذه الاشیاء اسباباً فی اسرار الطیبیة. الاشارات ۴/ ۱۱۳/.

۱۱ - سنایی: جُهد کن تا زینت هست شوی / وز شراب خدای مست شوی
در باب اصل حدیث و انتساب آن به حضرت علی مقایسه شود با: حیدر آملی، جامع الاسرار ۳۸۱/.

۱۲- گلستان، باب دوم، حکایت نهم: نشینده‌ی که خواجه عالم علیه السلام گفت لی مع الله وقت لایسمنی فیه ملک مقرب ولاتینی مرسل و نگفت علی الدوام وقتی چنین به جبرئیل و میکائیل پرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب در ساختی - کلیات سعدی/۷۵.

۱۳- عبارات غزالی چنین است: رسول صلی الله علیه وسلم وقت بودی که اندر آن مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی... دست بر عایشه زدی و گفتی «کلمینی» یا عایشه با من سخن گوی خواستی که قوتی دهد خویشتن را تا طاقت کشیدن باروحی دارد و چون وی را باز این عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی «ارحنایا بلال» تا روی به نماز آوردی. کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوجم ۳۰۵/۱. در احیاء عربی و همچنین در ترجمه فارسی آن از مؤیدالدین خوارزمی، همین مضمون در موضعی دیگر به میان آمده است: وقد کان استغراقه بحب الله تعالی بحيث کان یجد احتراقه فیه الی حد کان یخشی منه فی بعض الاحوال ان یسری ذلک الی قلبه فیهمه فلذلک کان یضرب بیده علی فخذ عائشه حیثاً و یقول کلمینی یا عایشه لتشغله بکلامها عن عظیم ما هو فیه لتصور طاقه قلبه عنه فقد کان طبعه الانس بالله عزوجل و کان انسه بالخلق عارضاً رفقاً ببدنه ثم انه کان لا یطیق الصبر مع الخلق اذا جالسهم فاذا ضاق صدره قال ارحنایا بلال حتی یعود الی ما هو قرة عینه. احیاء ۹۸/۳ مقایسه با ترجمه فارسی؛ ربع مهلکات/۲۷۷؛ مقایسه شود با عبارت میبیدی در تفسیر: رسول خدا... علیه السلام گاه بودی که در مکاشفات کاری عظیم بروی درآمدی که قالب وی طاقت آن نداشتی به عایشه گفتی کلمینی یا عایشه به این سخن خواستی که خود را قوتی دهد تا طاقت کشیدن بار وحی دارد پس چون وی را فازین عالم دادندی و آن قوت تمام شدی تشنگی آن کار بروی غالب شدی گفتی ارحنایا بلال... پس روی به نماز آوردی. کشف الاسرار ۶۱۴/۱. و از مقایسه این عبارت با آنچه از کیمیا نقل شد پیداست که کیمیای سعادت را هم باید از مآخذ میبیدی در تدوین کشف الاسرار به شمار آورد.

۱۴- درویش بی معرفت نیارآمد تا فقرش به کفر انجامد. گلستان سعدی، باب هفتم، حکایت ۱۹.

۱۵- لفظ حدیث بدین عبارت مشهورست: روی ان النبی صلی الله علیه وسلم دخل علی لصحابه من باب شیهه فرأهم یضحکون فقال اتضحکون؟ لوتعلمون ما اعلم لضحکم قلیلاً و لیکتم کثیراً. کشف الاسرار ۵۷۹/۱، نیز ۳۵۹/۹، ۵۸۹/۱۰، احیاء ۱۰۰/۱. داستان مذکور در متن اثر Wilhelm Ruabe (۱۸۳۱) نویسنده آلمانی است و لفظ حدیث در آن بدینگونه آمده است:

Wenn ihr Wusset was ich weiss, Sprach Mohamed, so Würdēt ihr Viel Weinen und Wenig Lachen.

بیت ذیل در کلام سنائی هم اشارت به مضمون این حدیث است:

نه زبانش به وقت نشر حکم
گفت لوتعلمون ما اعلم

حدیقه ۱۹۲/

۱۶- ارزش میراث صوفیه ۱۶۲/.

۱۷- درباره معراج رسول و واقعه اسراء رجوع شود به صحیح بخاری ۶۹/۵-۶۹. در باب تاریخ آن و انکار مخالفان در آن باب مقایسه شود با: ابن اثیر، الکامل، طبع مصر ۳۷/۲-۳۳. راجع به حدیث نهی از تفضیل که در مشنوی بدان اشارت هست نگاه کنید به: احادیث مشنوی ۲/۱۰۱. تشبیه نزول یونس در بطن حوت و تعبیر از آن به معراج یونس در نزد مولانا مبنی است بر روایتی که خود وی آن را در فیه مافیه ذکر می کند:

لا تفضلونی علی یونس بن متى بان کان عروجه فی بطن الحوت و عروجی کان فی السماء، فيه ما فيه / ۱۰۳
تاویل مولانا در اینجا نیز مثل مثنوی بر تنزیه حق از جهات مبتنی است. مضمون نهی رسول از تفضیل وی بر
یونس در تائید ابن فارض هم هست:

لذلك عن تفضيله و هو اهله نهانا علی ذی النون خیر البریة

برای متن و شرح رجوع شود به شرح سعید فرغانی، مشارق الدراری / ۴۰۷.

۱۸- بابی و اتمی من شهدت وفاته فی یوم الاثنین، النبی المهتدی

دیوان حسان شماره ۱۲۳؛ مقایسه شود با: سیرت رسول الله ۱۱۳۲/۲. مبر حسب روایت طبری در اینکه رحلت
رسول دوشنبه‌یی از ماه ربیع الاول بوده است خلاف نیست، اختلاف در تاریخ روز رحلت است. برای
تفصیل رجوع شود به: تاریخ الطبری ۱، ۱۸۱۵/۴ و ۱۸۳۶.

۱۹- در باب معنی مولا در خبر غدیر خم گویند: انّ المولی جاء بمعنی اولی بالامر و المتصرف المطاع فی
کل مایامر، و در تفصیل این معنی و شواهدی که استنباط این معنی را برای لفظ توجیه می نماید رجوع شود به:
سفینه البحار، ج ۸/۲-۳۰۷.

۲۰- موالات عشره مبشره را اهل سنت از ارکان و اصول واجب تلقی کرده‌اند، الفرق بین الفرق / ۲۱۳،
در باب اسامی عشره مبشره که به موجب روایات بشارت بهشت به آنها داده شده است وحدت و توافق در
روایات مختلف نیست. مقایسه شود با: بامداد اسلام / ۶۷. در کتب صحاح حدیث هم ذکر عشره مبشره به
تصریح نیست هر چند بشارت در مورد تعدادی از آنها هست. در باب بشارت رجوع شود به: سیوطی، جامع
صغیر ۲/۹۹؛ اسفراینی، التبصیر / ۱۶۰؛ مقایسه شود با: سراج، کتاب اللع / ۵۶۳. برای تفصیل بیشتر در
باب خبر، رجوع شود به: الرياض النضرة فی مناقب الاصحاب المشرة، قاهره ۱۳۲۷.

۲۱- مناسب این مقال است آنچه ابوالمظفر اسفراینی در دنبال نقل روایت می آورد: و انما کان بفعله لتصح
له مجانبته لان من لم يعرف الشریوشک ان یقع فیه:

عرفت الشرلا للشرلکن لتوقیه ومن لا یعرف الشر من الناس یقع فیه

التبصیر فی الدین / ۲۱. حذیفه را صوفیه و اهل حدیث صاحب السر و صاحب سرالنبی خوانده‌اند. مقایسه شود
با صحیح بخاری: النیس فیکم صاحب السرالذی لا یعلمه غیره یعنی حذیفه. باب فضائل اصحاب النبی،
صحیح، ج ۵/۳۲-۳۱؛ مقایسه شود با غزالی، احیاء / ۸۳/۱، صوفیه گفته‌اند سری که حذیفه بر آن واقف شد
از اسرار معارف بود اما مشهور آنست که پیغمبر وی را بر سرحال مناققان واقف کرده بود و او را به همین
مناسبت صاحب السر می خواندند، مع هذا نزد صوفیه همین سعی در تحقیق سرحال مناققان که مظهر و نمونه
نفس و نفسانیت بوده‌اند به جهت احتراز از وقوع درمکاید نفس باید بوده باشد. غزالی توفی از شرراً اصل
دین می خواند و به شعر منقول از التبصیر تمثل می کند، که ظاهراً اسفراینی آن را از وی اخذ کرده باشد.
احیاء / ۸۳/۱.

۲۲- دیوان کبیر، ج ۷/۹-۱۹۸.

۲۳- برای قول حکما در باب مرگ قبل از مرگ و منشأ افلاطونی آن رجوع شود به: افلاطون فی الاسلام
/ ۲۶-۳۲۵.

۲۴- قال علیه السلام من عرف نفسه عرف ربه و هو اعلم الخلق بالله، فان بعض الحكماء و اباحامد عرواته
یعرف الله من غیر نظر فی العالم و هذا غلط، فص ابراهیمی، فصوص الحکم / ۸۱؛ مقایسه شود با قول غزالی

در باب این حدیث. اینکه معرفت رب بر معرفت نفس مبتنی است؛ و اخفاء سرالروح و کف رسول الله صلی الله علیه و سلم عن بیانه من هذا القسم فان حقیقته مما تکل الافهام عن درکه و تقصیر الاوهام عن تصور کنهه ولا تظن ان ذلك لم یکن مکشوفاً لرسول الله صلی الله علیه و سلم فان من لم یعرف الروح فکانه لم یعرف نفسه و من لم یعرف نفسه فکیف یعرف ربه سبحانه. قواعد العقاید، ترتیب درجات الاعتقاد، احیاء علوم الدین، ج ۱/۱۰۶. در واقع غزالی با آنکه برهان مبنی بر حدوث را که هم قول حکماء و متکلمان است و از مقوله استدلال از اثر به موثرست نقل و اقامه می کند آنچه را در فطرت انسان و در شواهد قرآن هست موجب بی نیازی از استدلال بوجود باری می داند و بدینگونه وجه استدلال از غیر طریق نظر در عالم را مبنی بر اعتماد بر قرآن می دارد معرفة وجوده تعالی و اول مایستفاه به من الانوار و یسلک من طریق الاعتبار ما ارشد الیه القرآن فلیس بعد بیان الله سبحانه بیان ۱۱۱/۱. در باب قول حکماء و آنچه این عربی به آنها و ابوحامد منسوب می دارد قیصری در شرح فصوص الحکم می گوید که این حکماء ابوعلی و اتباع او هستند و انهم یستدلون بالموثر علی الاثر و هو علی مرتبه من الاستدلال بالاثر علی الموتر. البته این مساله در نزد حکماء و مثالها سابقه دارد و امام فخر رازی آن گونه استدلال را بر همین وجه که در کلام قیصری قول مختار حکماء تلقی می شود توجیه می کند: و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشاره الی برهان الان (نسخه: الآن) و النزول من الخالق الی المخلوق برهان اللم و معلوم ان برهان اللم اشرف. التفسیر الکبیر، ج ۱/۱۰۱. و این قول که بعضی آن را برهان صدیقین خوانده اند خود این عربی هم در ذیل تخطئه قول ابوحامد و حکماء بدان می رسد؛ ثم بعد هذا فی ثانی الحال یعطیک الکشف ان الحق لنفسه کان عین الدلیل علی نفسه و علی الوهیته. فصوص الحکم ۸۱. در واقع استدلال از نفس به حق مبنی بر استدلال از مرئوب است به رب، و به قول قیصری الرب من حیث هورب یقتضی المرئوب ولیکن باقول به رفع غیریت و اثینیت که حاصل مذهب شیخ است اصل مناقشه البته مرفوع است مع هذا چون طرز استدلال منقول از ابوحامد و حکماء فرض وجود امر ممکن را در مقابل ذات واجب نفی نمی کند استدلال حکمانمی تواند مرضی شیخ باشد چون هر چند استدلال مبنی بر انتقال از موثر به اثر می نماید در واقع باز مرجوع به انتقال از اثر به موثرست و به قول قیصری: هذا ایضاً استدلال من الاثر الی الموتر فلا یتیم دعواهم فلذلک نسبهم (الشیخ) الی الغلط. پس شیخ طرز استدلال حکماء را رد می کند و مناقشه در ترجیح استدلال از موثر به اثر نیست. اما از قول من عرف نفسه عرف ربه حصر معرفت رب به معرفت نفس و نفی هر وجه دیگر هم لازم نمی آید تا رد طریقه حکماء را بر شیخ الزام کرده باشد. در باب برهان صدیقان و برهان حدوث و سایر طرق مشهور درین باره، رجوع شود به: کاروان اندیشه/ ۵۴-۵۱. طرفه آنست که در مکتوب معروف منسوب به ابن عربی که گویند به امام فخر رازی نوشته است (مقایسه با همین یادداشتها، فصل ۲، شماره ۸، و فصل ۹، شماره ۴۵) نویسنده از غزالی به عنوان سیدنا ابا حامد یاد می کند و او را مخصوصاً به همین سبب می ستاید که مثل خود وی خداوند را از اینکه عقل به شناخت وی راه یابد تنزیه می نماید: فالقول تعرف الله من حیث کونه موجوداً او من حیث السلب لامن حیث الايجاب و هذا خلاف الجماعة من العقلاء و المتکلمین، الأسیدنا اسی حامد قدس سره فانه معنا فی هذه القضية و یجل الله سبحانه و تعالی ان یعرفه ب فکره و نظره فینبغی للعاقل ان یخلى قلبه عن الکفر اذا اراد معرفة الله تعالی من حیث المشاهده. و این کلام اگر از ابن عربی باشد ناچار آن را در حیات امام فخر (وفات ۶۰۶) و تقریباً بیست و چند سالی قبل از تصنیف فصوص الحکم باید نوشته باشد. برای بحث در باب این نامه و ارتباط محیی الدین با امام فخر رجوع شود به: مایل هروی، شرح حال و مناظرات امام فخر رازی، کابل،

- ۱۱۱/۱۳۴۳، مقایسه شود با: یادداشت دکتر تفضلی، در نشریه مقالات و بررسی ها، دفتر نوزدهم - بیستم، طهران ۱۳۵۳/۱۴.
- ۲۵- در باب عثمان بن مظعون و اینکه پیغمبر وی را از رهبانیت منع کرد، رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه / ۴۴.
- ۲۶- خیر افتراق امت که بعضی آن را مبنای طبقه بندی و تقسیم بندی مذاهب اسلامی و حصر آنها در هفتاد و دو یا هفتاد و سه ملت شناخته اند در غالب کتب صوفیه و غیرصوفیه هست. برای تفصیلات بیشتر رجوع شود به: دکتر مهدوی دامغانی، مجله یغما، سال هفدهم، شماره ۵.
- ۲۷- مثل این ابیات شیخ:

فسرعی لزلان و دیر لرهبان
و النواح تورا و مصحف قرآن
رکائبه فالحب دینی و ایمانی

لقد صار قلبی قابلاً لكل صورة
وبیت لاوثان و كعبة طائف
ادین بدين الحنبی انی توجهت
در ترجمان الاشواق. و «قال رضی الله عنه»:

و انا شهدت جميع ما اعتقدوا

عقد الخلاق فی الاله عقاید

- تجندی، شرح فصوص الحکم / ۶۹۳. و این اقوال یادآور سخن مولاناست در توافق با هفتاد و دو ملت، نفعات الانس / ۴۶۱، مقایسه با چهل مجلس / ۱۲۴.
- ۲۸- درین باره رجوع شود به: قاضی عیاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ۴۷/۲ جهت روایت خاصه: مثل اهل بیته کمثل سفینه نوح، رجوع شود به: سفینه البحار ۳۱/۱ - ۶۳۰.
- ۲۹- مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۲۲۷.

۳۰- جرح در نزد علماء حدیث عبارتست از آنکه راوی حدیث را مضموب به امری کنند که وثاقت و عدالت وی را محل شک یا مردود سازد، و تعدیل عبارتست از آنکه راوی را به عدالت و وثاقت موصوف نمایند و اشکالی را که احياناً در وثاقت وی شده باشد رفع و دفع نمایند. مراتب وثاقت روای در نزد علماء حدیث شامل عنوان: ثقه، صدوق، لا باس به، شیخ، و صالح الحدیث است که البته مراتب مادون از مراتب مافوق اضعف است، به علاوه کسانی هم هستند که به اوصاف دیگر مثل لئین الحدیث، ضعیف الحدیث، متروک الحدیث و نظایر آن موصوف می شوند، اما این مراتب در مورد روای حدیث همه جا در نزد علماء یکسان نیست و ممکن است یک راوی نزد محدثی ثقه محسوب شود، و دیگری آن را ضعیف الحدیث بخواند، و البته جرح در راوی باید مستند به شاهد قابل اعتماد باشد، و در هر حال بدون تتبع در احوال رجال اسناد و متن احادیث قبول روایات آنها ممکن نیست و مسأله جرح و تعدیل در نزد علماء حدیث اهمیت خاص دارد. ازین رو در باب صحیح حدیث گفته اند: اما الحدیث الصحیح فهو الحدیث المستند الذی یصل استاده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط الی منتهاه و لایكون شاذاً ولا معللاً و مافیہ علة قاذحة و مافیہ را و به نوع جرح. ابن صلاح، المقدمه / ۱۰. بدینگونه حدیث را مرزله اقدام و نقل آن را مستلزم نهایت دقت شمرده اند: و هومن اکثر العلوم تولجها فی فنونها لاسیما الفقه الذی هو انسان عیونها و لذلك کثر غلط العاطلین منه من مصنفی الفقهاء و ظهر الخلل فی کلام المخلفین به من العلماء، ایضاً همان ماخذ / ۳. ضرورت جرح و تعدیل و بحث و تحقیق در متن و اسناد و احوال رجال آن از پنجاست. درین باب از کتب خاصه: رجال کشی (طبع بمبئی، ۱۳۱۷)، فهرست نجاشی (ایضاً بمبئی، ۱۳۱۷)، خلاصه الاحوال علامه حلی (طبع طهران ۱۳۱۱) دیده شود.

از کتب عامه رجوع شود به: الجرح و التعذیل ابن ابی حاتم الرازی (طبع حیدرآباد ۱۹۵۲) معرفة علوم الحديث حاکم (طبع قاهره ۱۹۳۷)، لسان المیزان ابن حجر الصقلانی (طبع حیدرآباد ۱۳۲۹)، علوم الحديث لابن الصلاح (حلب ۱۹۳۱)، الفیة السیوطی فی علم الحديث، بیروت ۱۹۳۴.

۳۹- جهت قول غزالی در باب فقه و ارتباط آن با علم آخرت رجوع شود به: احیاء علوم الدین که وی در آنجا به تفصیل و اشباع بحث و احتجاج می کند و هر چند فقه را فی المثل بر طلب ترجیح می دهد آن را از شمار علم آخرت نمی داند و فقها را علماء دنیا می خواند. احیاء ۱/۲۶-۲۴؛ مقایسه شود با: کلام بهاء ولد: اکنون هر علمی ترا به قرار این جهانی می دارد آن از حساب علم نباشد، معارف، فصل ۷۵؛ فرار از مدرسه ۱۵۳/۲۰۴.

۳۷- مضمون خبر: ان الله خلق آدم علی صورته، احادیث مشهوری ۱۵/۱۱۴، در تورات (پیدایش ۲۷/۱) هم سابقه دارد. عرفا و مثالها غالباً درین باب خاطر نشان کرده اند که اینجا مراد صورت معنوی است از جمله غزالی در الاملاء فی اشکالات الاحیاء، و هامش احیاء ۱/۴-۱۹۳ و همچنین در المضمون الصغیر ضمیمه الجام العوام، طبع مصر ۱۳۰۳ ۱۳/۱۳-۱۲ درین باب تصریح می نماید؛ مقایسه شود با: فخر رازی، جامع العلوم که هم تا ویلات غزالی را نقل می کند ۴۶/؛ همچنین با: مکاتیب عبدالله قطب ۱۷/.

۳۳- مراد از اینکه قول پیغمبر قبولش فرض است این معنی است که چون آنچه رسول می آورد عدم قبولش به نحوی متضمن تکذیب او می شود ایمان بدان فرض است و البته این امر منوط به ثبوت صحت اسناد قول به اوست. بدینگونه مقصود مولانا الزام متابعت از مطلق سنت رسول است نه خصوص حدیث و خبر که اصل اسناد آن هم ممکن است خود محل بحث باشد. معهداً در مجرد حدیث هم آنچه از سلف صالح منقول است حاکی از التزام خضوع و ادب فوق العاده در استماع حدیث است. مقایسه شود با: قاضی عیاض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى ۷/۲-۴۳. و از همین روست که زهاد قوم سؤال «عمن» را مخصوصاً در غیر آیات احکام مکروه تلقی می کرده اند. من کلام حسن البصری... (انه) حدثت بحديث فقال رجل عمن؟ فقال له و ما تصنع بعمن؟ اما انت فقد نالتك عظته و قامت عليك حجته. میدانی، مجمع الامثال، طبع بیروت ۴۵۷/۲.

۳۴- خبر غدیرنخم را تعدادی از مآخذ عمده مثل ابن هشام، طبری و ابن سعد به سکوت برگذار کرده اند یا حدیث ولایت (: من کنت مولاه فعلی مولاه) را در ضمن آن نیاورده اند. البته ممکن است این سکوت آنها به جهت اجتناب از تحریک مخالفت از باب حکم از متعصبان عامه بوده باشد معهداً در اکثر مسانید و تواریخ از جمله مستند احمد ۴/۲۸۱ و تاریخ یعقوبی (هوتسما ۲/۱۲۵) خبر مذکورست و حدیث ولایت را هم هر چند بعضی مراجع بدون تصریح به محل غدیر و برخی دیگر حتی در دنبال واقعه حدیبیه آورده اند ذکر آن در غالب کتب تاریخ هست و از جمله ابن کثیر شافعی بسیاری ازین مآخذ را ضبط و نقل می کند (البدایه والنهایه ۵/۱۴-۲۰۸). به هر حال تواتر در مورد اصل خبر تاحدی است که رد آن یا الزام سکوت در باب آن به آسانی ممکن نیست. برای تفصیل مراجع درین باب رجوع شود به: محدث قمی، فیض القدر فی مایتعلق بحديث الغدير و علامه امینی، الغدير، که هر دو متضمن تفصیلات و تتبعات بسیارست.

۳۵- در مورد سنائی رجوع شود به: جستجو در تصوف ۵۱/۲۵۰. و درباره عطار مقایسه شود با: فروزانفر، شرح احوال عطار ۶۱/۵۸.

۳۶- غزالی در تقریر همین معنی می گوید: و ليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به. القول

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 841 تا صفحه 860



فی طریقه الصوفیه، المنقذ من الضلال، ضمیمه الجام العوام، طبع مصر ۱۳۰۳/۳۲.

۹

۱- مقایسه شود با: فرار از مدرسه ۱۶۹/ و مابعد، ۱۸۱/ و مابعد.

۲ و ۳- روایت افلاکی: حضرت چلبی خلیفه الحق ارموی بود و شافعی مذهب روزی در بندگی مولانا سر نهاد و گفت می خواهم که بعد الیوم ابتدا به مذهب امام اعظم ابوحنیفه می کنم... از آنک خداوندگار ما حتی مذهب است مولانا فرمود: نی، نی. صواب آن است که در مذهب خود باشی... اما در طریقه ما بروی مردم را بر جاد عشق ما ارشاد کنی. مناقب العارفین ۷۵۹/۲. از لحن بیان مولانا که در مثنوی هم می گوید:

آن طرف که عشق می افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

۳/۳۸۳۲ و در یک غزل دیوان کبیر هم یک بیت منسوب به سنائی (دیوان ۶۰۵/) را که متضمن همین موضوع است:

عشق را بوحنیفه درس نکرد شافعی را در روایت نیست

دیوان کبیر ج ۲/بیت ۵۲۸۷ تضمین می کند پیداست که در مسائل فروع چندان تقیدی به تفاوت آراء دو امام ندارد و این طرز تلقی از این مساله یادآور قولی است که غزالی از بعضی سلف یاد می کند: و قال بعضی السلف ماجائنا عن رسول الله صلی الله علیه و سلم قلنا علی الراس و العین و ماجائنا عن الصحابه رضی الله عنهم فناخذ منه و ترک، ما جائنا من التابعین فهم رجال و نحن رجال. احیاء علوم الدین ۸۴/۱، ترجمه فارسی ۲۲۹/. بدینگونه طرز تفکر مولانا در تقلید شافعی و بوحنیفه شبیه به خود غزالی است و این قول منسوب به غزالی که گفته است: من در معقولات مذهب برهان دارم و در شریعات مذهب قرآن، نه بوحنیفه برمن خطی دارد و نه شافعی برائی، مکاتیب غزالی ۱۲/ تا حدی نیز احتمالاً نمودار طرز تفکر مولانا هم هست و به هر حال اختلاف مذهب و اینکه غزالی در مسائل فقهی در بوحنیفه یا اصحاب وی طعن کرده باشد نمی تواند موجب اجتناب مولانا از ذکر نام غزالی در مثنوی بوده باشد. مهذا آنگونه که از روایت افلاکی برمی آید گیه گاه در محاورات هم از وی یاد می کرده است و یکجا هم برادرش شیخ احمد را بر امام غزالی ترجیح داده است. مناقب العارفین ۲۱۶/۱.

۴- از جمله: قال ابو بکر بن العربی: شیخنا ابو حامد بلغ الفلاسفه و اراد ان یثقیأ هم فما استطاع. ذهبی، سیر اعلام النبلاء؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه ۲۲۶/. شمس تبریزی می گوید که: محمد غزالی رحمه الله اشارات بوعلی را برخیم بخواند او فاضل بود جهت آن طمن زند در احیاء. که از آن استنباط کرد. مقالات شمس ۸- ۲۰۷. همچنین این قول ابن تیمیه، که اشارت به اشتغال غزالی با حکمت بوعلی در کتاب الشفاء اوست، به همین معنی ناظر است: و لهذا کانوا یقولون: ابو حامد امرضه الشفاء. الرد علی المنطقتین ۵۱۰/.

۵- در باب تلقی غزالی از منطق در رساله قسطاس و در تحویل انواع قیاسات منطقی به موازین شرعی، مقایسه شود با: فرار از مدرسه ۱۳- ۱۱۲، ۲۲۴.

۶- الاجماع: فی اللغة العزم والاتفاق و فی الاصطلاح اتفاق المجتهدین من ائمة محمد طیه الصلاة والسلام

فی عصر علی امر دینی. (و) الاجماع: العزم التام علی امر من جماعة اهل الحل والعقد. جرجانی، تعریفات ۵/ و این امر همانست که اتفاق جمله دانایان، در بیان مولانا تعبیری از آنست و ذکر قید «دانایان» توافق عوام را از تحقق اجماع خارج می‌دارد و این نیز در تعریف جامع و مانع اجماع شرط است.

۷- قیاس افترائی: قیاسی است که عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس بالفعل مذکور نباشد مثل آنکه گویند جسم مرکب است و هر مرکبی حادث است پس جسم حادث است و اینجا عین نتیجه یا نقیض آن در متن قیاس نیست. مقایسه شود با: قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، بخش نخستین ۲/۱۲۴.

۸- و اینک متن قول غزالی: و ظهر لی ان اخص خواصهم مالم یکن الوصول الیه بالتعلم بل بالذوق و الحال و تبدل الصفات فکم من الفرق بین ان یعلم حدالصحة و حد الشیخ و اسبابهما و شروطهما و بین ان یکون صحیحاً و شعبان و بین ان یعرف حدالسكر و انه عبارة عن حالة تحصل من ابخرة تتصاعد من المعده علی معادن الفکر و بین ان یکون سکران بل السکران لا یعرف حدالسكر و علمه و هو سکران و مامعه من علم شیء و الصاحی یعرف حدالسكر و ارکانه و ما معه من السكرشی. المنقذ من الضلال، طبع مصر ۲۹/ - ۴۲۸ مقایسه شود با: کاروان اندیشه/ ۵- ۱۵۴.

۹ و ۱۰- در باره کلام بهاء ولد درین باب رجوع شود به معارف بهاء ولد. طیب گمیز می‌بیند، گوه می‌خورد و این فلاسفه را چه دشمنانگی افتاده است برالله که سعی می‌کنند در نفی الله. معارف، فصل ۱۵۱. همچنین ابن سینا در رساله الاجوبه عن مسائل ابی ریحان البیرونی در باره رازی نظیر این قول را دارد که انه: تجاوز قدره فی بسط الخراج و النظر فی الابوال و البرازات؛ مقایسه شود با: دکتر یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، طهران ۱۳۳۳/۱۱. نظیر طین ابن سینا در مورد محمد زکریا، در مورد جالینوس طیب هم ظاهراً از جانب مخالفانش اظهار شده است. صدرالمقائمه گوید: و قد تعرض جالینوس فی زمانه حین کثرت تصانیفه لان یوصف بالحکمه اعنی ان ینتقل عن لقب الطیب الی لقب الحکیم فهزئوا به و قالوا: علیک بالمراهم المسهلات و علاج القروح و الحمیات فان من شهد علی نفسه بانه شاک فی العالم: اقدم او محدث و فی المعاد: اهو حق او باطل و فی النفس: اجوهر ام عرض؟ لمتضع درجه من ان یسمى حکیماً. کسر اصنام الجاهلیه ۳۷/ در باب این آراء که جالینوس بدان سبب مطعون واقع شده است مقایسه شود با قول صدرا در همین یادداشتها، فصل ۱۱ شماره ۳۷-۳۶. اما دلیل در نزد اطباء بدینگونه تعریف می‌شود: الدلیل عندالاطباء هو العلامة کما یستدل من حمرة القاروره علی غلبه الدم و من صفرة التارونجیه علی غلبه الصفراء... و قد یطلق علی القاروره لانه یهتدی بها الیه و انما خص الاطباء البول بالدلیل تشبیهاً علی ان له مدخلاً عظیماً فی استدلال علی احوال البدن... تهانوی، کشاف ۱/۴۲۹. و از همین معنی اخیرست که دلیل به معنی بول بیمار که به طیب نشان دهند در زبان محاوره هم نزد قدما معمول بوده است. چنانکه در کلیله و دمنه ابوالعمالی منشی طبع مینوی ۴۰۲/ به همین معنی است و در عربی نیز به همین معنی در زبان محاوره رایج بوده است: مرض سفیان الثوری فعرض دلیله علی الطیب فقال هذا رجل قطع الخوف کبده، الرسالة القشیریة ۶۲/.

۱۱- در باب نصاری در قونیة عهد مولانا و قلمرو سلاجقه روم از مواضع عدیده مناقب افلاکی کثرت آنها و ارتباط یاران مولانا با آنها مستفاد می‌شود: مولانا به دیر افلاطون که رهبانان و احبار نصاری در آنجا بودند آمد و شد داشت. مناقب ۱/۲۹۴؛ ثریانوس نام از جوانان نصاری بر دست مولانا مسلمان شد و مرید گشت ۱/۴-۲۲۷۳ در قونیة مزدوران نصرانی هم مثل مزدوران ترک برای مسلمانان کار می‌کردند ۲/۵۹۲؛ در مراسم

جنازه مولانا یهود و نصاری شهر هم مثل مسلمانان شرکت کردند ۲/۳ - ۵۹۲؛ عارف حلبی نواده و یک خلیفه مولانا در دیر افلاطون با کشیشان معاشرت داشت ۲/۴۹۰؛ یک دختر این عارف با نام یونانی دسپینا مشهور بود ۲/۹۹۶. به علاوه در تواریخ عصرهم به وجود نصاری و حتی به کثرت آنها در قلمرو سلجوقیان روم اشارت هست. محیی الدین عربی که در شعر و نثر خویش از تسامح و تساوی دم می زند نامی به سلطان عزالدین کیکاوس نوشت و وی را به الزام نصاری به رعایت حدود اهل ذمه وصیت کرد. سلطان هم فرمان داد تا نصاری و همچنین یهود را که در قویه بصورت در لباس اسلامیان درآمد بودند وادارند تا علامت غیر و دستار زرد داشته باشند. محمودبن آقسرائی، مسامرة الاخبار/ ۸-۳۲۷.

۱۲- فارقلیط یا برقلیطس: و به لغت رومی پیغمبر ما علیه السلام (را) برقلیطس گویند. سیرت رسول الله ۱/۲۰۴ اشارت قرآن کریم به ذکر نام احمد در انجیل نزد بعضی مسلمین توافق این نام را با لفظ برقلیطس القافه کرده است. کلمه فارقلیط که از لفظ یونانی پاراکلیتوس Paraklytos مأخوذست در انجیل (یوحنا ۱۵/۲۷-۲۳) در مفهوم تسلی دهنده‌یی که بعد از عیسی می آید آمده است. در نزد مانویه هم این لفظ مثل بسیاری دیگر از الفاظ مربوط به انجیل مذکور است چنانکه در کفالا به در معنی نام فرشته‌یی که به مانی اعلام بشارت کرده است و در زبور مانوی قبطی در معنی لقب خود وی استعمال شده است (مانی و دین او/ ۷، ۵۲) از بعضی قراین برمی آید که ترجمه‌یی از انجیل یوحنا با بعضی اناجیل اپوکریفا در نزد نصاری عرب جاهلی وجود داشته است. از یک عبارت مذکور در سیره ابن اسحق، طبع و مستفاد ۵۰/ - ۱۴۹، ترجمه فارسی موسوم به سیرت رسول الله، طبع اصغر مهدوی ۴/ - ۲۰۳، مستفاد می شود که در ترجمه عربی انجیل، نام فارقلیط به صورت «منحننا» مذکور بوده است و این لفظ که در سریانی به معنی «محبی» یا «احیا یافته» است ظاهراً در زبان قدیم فلسطین به همان معنی تسلی بخش که معنی لفظی فارقلیط یونانی است مستعمل بوده است. مقایسه شود نیز با:

Guillaum. A. The Life of Muhammad, Ox. Univ. Press: 1967/ 104.

۱۳- الاعراض لا یصح علیها الانتقال و البقاء لانهما عرضان و العرض لا یقوم بالعرض. کتاب انوارالملکوت فی شرح یاقوت، طبع محمد نجمی ۲۶/ مقایسه شود با تلخیص المحصل ۱۸۰/ - ۱۷۷؛ و ابن خلدون، المقدمة، طبع کاترمر/ ۱۱۴. عبارت لایقی زمانین در وصف عرض منسوب به اشعری است؛ مذهب الاشعری و متبعوه من محققى الاشاعره الی ان العرض لایقی زمانین و یعبر عن هذا بتجدد الامثال. تهانوی، کشف ۲/۹۸۸؛ مقایسه شود نیز با: گلشن راز:

ندارد هیچ جوهری عرض عین عرض چسود چولایبسی زمانین

مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۹۱ - ۲۹۰.

۱۴- ومن فضائهم قولهم ان المعدوم شیئ حتى قالوا ان الجوهر قبل وجوده جوهر و العرض عرض ... و یقولون ان هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود. التنبیر/ ۶۰؛ مقایسه شود با: شهرستانی، نهاية الاقدام، طبع گیوم ۱/ ۵۱. ابونصور ماتریدی می گوید: قالت المعتزلة: المعدوم اشياء و شئیة الاشياء لیست بالله و بالله انراجها من العدم الی الوجود. کتاب التوحید، طبع بیروت ۸۶. مهذا قول به شیئ بودن معدوم در بین شیوخ معتزله مورد اتفاق نیست و بعضی آن را نه شیئ و نه معدوم دانسته اند. الفرق بین الفرق/ ۸ - ۱۰۷، چنانکه ابوالحسن علاّف و ابوالحسن بصری از شیوخ قوم قابل به این قول نبوده اند. شرح طوالمع درحاشیه شرح مواقف ۱/ ۱۲۱؛ دیگر معتزله به این قول قابل بوده اند و از ابوالحسن خیاط نقل است که او معدوم را نه فقط شیئ بلکه

جسم می دانست و مخالفان لازمه این قول را اعتقاد به قدم اجسام و نفی صانع قادر می شمرده اند. اصرار اشاعره و سایر متکلمان در نفی شیئی بودن معدوم هم برای احتراز از این نتیجه و سایر نتایج مترتب بر آن بوده است. امام فخر رازی در نفی ورد این دعوی گوید: معدوم شیئی نیست که اگر معدوم شیئی باشد، یا ذوات منتهای بود یا نامتناهی باشد، اگر منتهای بود باید که مقدورات الهی منتهای بود زیرا که مذهب خصم آنست که خدای تعالی جز بر ذواتی که در عدم ثابت بود قادر نبود و این به اتفاق مسلمانان باطل است، و محال است که نامتناهی بود زیرا هر عددی که ثابت بود محتمل زیاده و نقصان بود و عدد دیگر چون از آن ناقص شود او منتهای بود، و چون بطلان هر دو قسم ظاهر شد معلوم شد که معدوم شیئی نیست. جامع العلوم، طبع بمبئی ۷-۶. به هر حال نفی شئییت از معدوم که مولانا هم قایلان به اثبات آن را تخطئه می کند، قول اشاعره و ماتریدیه است و قدماء صوفیه هم مثل مولانا این قول را نفی کرده اند و هجویری تصریح و تکیه دارد که معدوم شیئی نباشد. کشف المحجوب/۳۲. با اینهمه قول به شئییت معدوم در نزد معتزله مبنای اثبات و مناط تقریر علم الهی است هر چند آنها به سبب نفی صفات شاید به اثبات آن حاجت هم نداشته اند. اما قول اصحاب ابن عربی که قایل به وجود اعیان ثابته فی العدم هستند، و اعیان ممکنات را در حال عدم رانی و مرئی می دانند نیز در نهایت به این معنی منجر می شود و جز با تاویل نمی توان ازین الزام رست. صدر المتألهین درین معنی خاطر نشان می کند که: اما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من الصوفیه فیرد علی ظاهره ما یرد علی مذهب المعتزله فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجلیل لیست فی السخافة والبطلان... باقل من کلام المعتزله فیها الفصل الخامس، الموقف الثالث، الجزء الاول، السفر الثالث، الاسفار العقلية الاربعه، طبع بیروت، ج ۳/۸-۱۸۲ مقایسه شود نیز با همان کتاب ۸/۹۰-۲۸۰.

۱۵- (والمعتزله) یلقبون ایضاً بالقدریه لاستادهم افعال المبادالی قدرتهم وانکارهم القدر فیها... تهانوی، کشف به نقل از شرح مواقف ۲/۲۴۵؛ مقایسه با متن شرح مواقف ۳/۲۸۲ شهرستانی گوید: المعتزله یسمون اصحاب العدل و التوحید و یلقبون بالقدریه و هم جعلوا لفظ القدریه مشترکاً ~ الملل و النحل، حاشیه الفصل / ۵۱؛ مقایسه شود با ترجمه افضل ترکه اصفهانی ۳۴ ~. مع هذا اینکه معتزله را با آنکه نفی جبر و قدر می کنند مولانا و سایر اهل سنت قدریه خوانده اند در واقع برای تشبیه قول آنهاست به ثنویه که در مقابل صانع عالم به وجود دیگری به نام مبده شر قایل بوده اند. اقتضای لفظی ظاهراً عنوان قدری را برای قائلان به قدر مناسب تر نشان می دهد و در خبر اصیخ بن نباته و سؤالی که مرد شامی از امیرمؤمنان به هنگام بازگشت از صفین به معنی قضا و قدر کرد نیز قدریه در اشارت حضرت در مورد جبریه و قایلان به قدریه کار رفته است. به این عبارت: مه ایها الشیخ... تلك مقالة عبدة الاوثان و جنود الشيطان و شهود الزور و اهل العمی عن الصواب و هم قدریه و مجوسها ان الله تعالی امر تخییراً و نهی و تحذیراً کلف سیراً لم یعص مغلوباً و لم یطع مکرها و لم یرسل الرسل عبثاً... در تجرید خواجه طوسی به این خبر اشارت هست. برای تفصیل درین باب و اینکه چرا در کلام حضرت جبریه به عنوان قدریه یاد شده اند رجوع شود به کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ۶-۱۹۴؛ مقایسه با شرح تجرید فارسی ۵/۴۴۴-۴۴۴.

۱۶- قول متکلمان اهل سنت در مسأله افعال عباد متضمن رد عقاید معتزله است و درین باره اعتقاد اشعریه و ماتریدیه توافق دارد. فی المثل برخلاف قول جهمییه و جبریه که می گفته اند: العبد، لا یقدر علی احداث شیئی ولا علی کسب شیئی، و قول معتزله که مدعی بوده اند: هو قادر علی الاحداث و الکسب معاً اشعری طریقه وسط دارد و می گوید: العبد لا یقدر علی الاحداث و یقدر علی الکسب، ابن عساکر، تبیین کذب

المسفری / ۱۴۹. قول ابومنصور ماتریدی هم درین باب با قول اشعری توافق دارد چنانکه می گوید: اختلف متحلوا الاسلام فی افعال الخلق فمنهم من جعلها لهم مجازاً وحققتها لله... و عندنا لازم تحقیق الفعل لهم... و ليس فی الاضافة الى الله سبحانه نفی ذلك بل هی لله بان خلقها علی ما هی علیه... و للخلق علی ما کسبوا و جعلوها. کتاب التوجید، بیروت ۱۹۷۰/۱۰ و ما بعد.

۱۷- مضمون مناظره عمرو بن عبید بامفی که باوی در کشتی بود، در کتب مربوط به عقاید و بعضی کتب صوفیه نقل است. از جمله رجوع شود به: عقاید نسفی / ۸۵؛ شرح تعرف / ۱۹۳/۱. حاصل آنکه نزد صوفیه اهل سنت هم مثل متکلمان قوم مذهب معتزله موافق است با کفار و دهریان و با فلاسفه و بت پرستان و مغان و به همه مقالات با جهودان راستند و بانصاری به بیشترین قولها. ایضاً شرح تعرف / ۱۴۲/۱.

۱۸- اهل سنت و جماعت در خراسان و عراق و شام غالباً در اصول عقاید اشعری مذهب بوده اند، اما در ماوراء النهر اکثر مذهب ماتریدی داشته اند که منسوب به ابومنصور ماتریدی (وفات ۳۳۳) مصنف کتاب التوحید مذکور در فوق و تعدادی کتب دیگر در مسائل کلام و تفسیرست و ماتریدی خود نسبت به قریه ماترید یا ماتریت از توابع سمرقندست. البته ماتریدی هر چند شهرت اشعری را ندارد مثل او و تا حدی حتی قبل از او در دفاع از عقاید اهل سنت بامعتزله و قرامطه به مبارزه پرداخته است. از جمله بر کتب کعبی و ابومحمد باهلی در مسأله و عید و اصول خمسیه رد نوشته است و آنچه را اوهام معتزله خوانده است درین باب به یاد انتقاد گرفته است. در ماوراء النهر وی را علم الهدی و امام الهدی هم می خوانده اند. کتاب التوحید و کتاب التاویلات حاکی از تعمق در مباحث کلام و دقائق تفسیرست. طریقه اودر کلام بعدها به وسیله امام نسفی در العقاید النسفییه مورد تحقیق و تفصیل واقع شده است و اینکه نسفی آن عقاید را به وی منسوب نمی دارد ظاهراً از آن روست که آنها را عین شهود اهل سنت و جماعت می داند و در واقع آن عقاید غالباً با اقوال اشعریه هم تفاوت ندارد و از این روست که گفته اند: اذا طلق اهل السنة فالمراد بهم الاشاعره و الماتریدییه. زبیدی، اتحاف الساده ۶/۲.

۱۹- در باب اصول خمسیه معتزله که ماتریدی هم به رد آنها پرداخته است: و الاصول التي هم عليها خمسیه و هی: العدل و التوحید و الوعید و المنزله بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الملطی، کتاب التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع / ۲۸؛ و ليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى یجمع القول بالاصول الخمسه: التوحید و العدل و الوعد و الوعید و المنزله بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. الخیاط المعتزلی، کتاب الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد / ۹۲.

۲۰- فان قلت بالتنزیه کنت مقیداً و ان قلت بالتشبیه کنت محدوداً
و ان قلت بالامرین کنت مسدداً و کنت اماماً بالمعارف سیداً...

فصوص الحکم / ۷۰، و این قطعه ابن عربی در نزد عرفاء و صوفیه ایران غالباً در تفریر حقیقت و حدّ تنزیه و تشبیه مورد نقل و استشهاد می شود؛ از آن جمله است: حیدر آملی، جامع الاسرار / ۶۶۲؛ لاهیجی، شرح گلشن راز / ۸۰؛ شیخ داوود قیصری در تفسیر بیت ثانی از ابیات مزبور می گوید: ای ادقلت بالتنزیه و التشبیه فی مقامهما کنت مسدداً ای جاعلاً نفسک علی طریق السداد و الصلاح و کنت اماماً فی المعارف ای فی اهل المعارف سیداً باتّباعک طریق الرسل صلوات الله علیهم. شرح فصوص الحکم قیصری، نسخه خطی. اشارت مولانا به اینکه مشبه و موحد هر دو در مقابل ذات بی صورت که در عین حال چندین صور دارد خیره و حیران هستند، مشوی / ۵۷/۲، در عین حال ممکن است ناظر به انتقاد ظریفانه بی باشد که در اقوال شمس تبریزی

درین باب هست از قول آن زن که در همدان چون شوی خود را در باب تشبیه و تنزیه حیران یافت و از اینکه خداوند را باید آنگونه که واعظ مشبه می گوید بر عرش یافت یا آنگونه که واعظ سنی می گوید از ینگونه اوصاف تنزیه نمود، سرگردان دید به دلداری وی گفت که: ای مرد عاجز مشو و سرگردان میندیش اگر بر عرش است و اگر بی عرش است... هر جا که هست عمرش دراز باد... تو از درویشی خوداندیش و درویشی خویش کن. مقالات شمس/۸۹.

۲۱- شهرستانی، الملل و النحل، طبع کورتن ۲/۲۹۷؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز/۸۰. در باب حلول و اتحاد رجوع شود به: تهانوی، کشاف ۱/۳۵۱، ۲/۱۴۶۸؛ شرح گلشن راز/۳۷۷؛ شرح تجرید فارسی، حاجی شیخ ابوالحسن شعرانی/۱۴۰۹. در باب تمحاشی مشایخ صوفیه از قول به حلول و اتحاد مقایسه شود با: ابونصر سراج، کتاب اللع/۴۲۶. در باب تناسخ شاید در حکایت زن جوچی و قاضی، آنجا که مولانا از صندوق بدن سخن می گوید ۶/۴۵۰۳، اشارت به این معنی که جان در صندوق صور و ایدان از آزادی محروم است و اگر از صندوقی به صندوق دیگر رود پس جوهر سماوی نیست امسری جسمانی است ۶/۴۵۱۵ ممکن است رد و نقدی بر قول اهل تناسخ باشد چنانکه در جای دیگر هم ۳/۲۰۹ ممکن است بدون تصریح قول وی ناظر به اجتناب از قول به تناسخ باشد.

۲۲- از جمله حلاج و بایزید به سبب آنچه صوفیه شطحیات خوانده اند بدین اقوال منسوب شده اند و کسانی هم که خواسته اند آنها را از این نسبت تبرئه نمایند ناچار شده اند اقوال منقول از آنها را منحول یا قابل تاویل جلوه دهند. فی المثل در سیرت ابن الخفیف شیرازی آمده است که چون از شیخ کبیر در باب حلاج و اینکه جمعی او را کافر خوانده اند پرسیدند گفت: اگر آنچه من از او دیدم نه توحید بود پس در دنیا موحد کیست؟ و شخصی دیگر از او سؤال کرد که وی در لاهوت و ناسوت سخن گفته است. شیخ گفت مگر این بیت می گویی:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الشاقب
نسم بداء فی خلقه ظاهراً فی صورة الآكل و الشارب

گفت پلی، شیخ جواب داد که لعنت خدای بر آنکس باد که این گفته است و این اعتقاد دارد. سیرت الشیخ الکبیر، تصحیح آ شیمیل طاری، انکارا ۱۹۵۵/۱۰۱. و این نکته نشان می دهد که حلاج در نظر معاصران و اشخاص قریب العصر خویش هم به اینگونه مقالات منسوب بوده است. مشایخ امامیه هم در عقاید صندوق و کتاب الغیبه شیخ طوسی وحیدة الشیعه نظیر این مقالات را به وی منسوب داشته اند، رجوع شود به: سفینه البحار ۱/۷-۲۹۶؛ و صدر المتألهین هم در کسر اصنام الجاهلیه اسناد این اقوال را به حلاج و بایزید نفی نمی کنند، آن اقوال را تاویل می نماید، طبع طهران/۲۸. و البته صوفیه این گونه نسبت ها را از حلاج و بایزید رفع و نفی کرده اند. برای تفصیلات دیگر رجوع شود به طرایق الحقایق ۱/۱۶۴. پس با وجود شهرت و تکرار این نسبت، نباید مقدمه ابوالعلاء عقیفی را بر فصوص الحکم، ماخذ این اسناد پنداشت. در مورد اخیر رجوع شود به: سید جلال آشتیانی، شرح مقدمه فیضی، طبع مشهد/۲۲۷؛ و مقایسه شود با ارزش میراث صوفیه ۶۵/۶۱. به هر حال اسناد قول حلول به حلاج از اسباب عمده اتهام و توقیف او بوده است. برای تفصیل در باب حلاج، رجوع شود به: جستجو در تصوف/۱۴۳.

۲۳- مفسران گفتند پس، معنی آن است که یا انسان یعنی محمد... بوبکر و راق گفت: یاسید البشر. کشف الاسرار ۸/۹-۱۱۹۸؛ مقایسه شود نیز با قاضی عیاض، الشفا بتعریف حقوق المصطفى ۲/۱۲۴.

۲۴- در واقع اعتراض آنها بر قبول حکمیت از جانب وی بود نه مبنی بر خصومت باشخص وی. رجوع شود

به: بغدادی، الفرق بین الفرق، طبع بغداد، ۱۹۴۸/۸-۴۴۷؛ اسفراینی، التبصیر/۲۶ و مابعد. مع هذا صوفیة اهل سنت خوارج راهم در عرض روافض - به تعبیر آنها - می نهاده اند و هر دو را به دستاویز افراط در حب و بنفص در حق اهل بیت درخور طعن می یافته اند. از شبلی «نقل است که گفت از جمله فرق عالم که خلاف کرده اند هیچ کس دنی تر از رافضی و خارجی نیامد زیرا که دیگران که خلاف کردند در حق کردند و سخن از او گفتند و این دو گروه روز در خلق به باد دادند». تذکرة الاولیاء، عطار ۱۷۳/۲.

۲۵- در باب فعالیت اسمعیلیه در این ادوار و مقارن با ظهور مغول و انراض خلافت بغداد بود، رجوع شود به: جهانگشای جوینی، جلد سوم، به سعی و اهتمام محمد قزوینی، ۱۹۳۷؛ جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی، قسمت اسمعیلیان، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه و مدرسی زنجانی، ۱۳۳۸ شمسی.

۲۶- جواب این اتهام که مولانا هم به تعریض حضرت را از آن تنزیه می کند و در نهج البلاغه از زبان حضرت بدین عبارت آمده است: و قد قال قائل انک علی هذا الامر یا بن ابی طالب لحریص، فقلت انتم والله لا حرص و ابدعوانا انحص و اقرب و انما طلبت حقا و انتم تحولون بینی و بینة. در شرح ابن ابی الحدید، بتحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۹۶۰، الجزء التاسع/۳۰۵، شارح خاطرنشان می کند که این خطبه اشاره به یوم الشوری است که بعد از قتل عمر واقع شد و آنکه این سخن را در خطاب به علی گفت سعد بن ابی وقاص بود و امامیه گفته اند اشارت به یوم السقیفه است و آنکس که این قول را به حضرت گفت ابو عبیده جراح بود. در الامامه والسیاسة منسوب به ابن قتیبة الدینوری، طبع مصر ۱۹۵۷، ج ۲۵/۱ قول به عمر بن خطاب منسوبست که در باب تعیین خلیفه و توجیه اقدام به دعوت شوری در خطاب به علی می گوید: و ما یمنعی منک یا علی، الا حرصک علیها. در روایات طبری این قول از عبدالرحمن بن عوف نقل است که آن را در حق عثمان هم گفته است. تاریخ الطبری، طبع دخیوه ۲۷۲۶/۵ و ۲۷۸۱.

۲۷- در باب ایمان ابوطالب مقایسه شود با: علی اصغر حکمت، جامی، و مکتوب علامه قزوینی درین باب ۴۰۷-۳۹۵.

۲۸- مقایسه شود با قول مولانا: مردم که می گویند که عالم قدیم است سخن ایشان مسموع کی باشد بعضی می گویند که حادث است و آن اولیاء و انبیایند که ایشان قدیمتر از عالم اند... پس ایشان علی الحقیقه می دانند که حادث است از مقام خود خبر می دهند. مثلاً: مادرین خانه که نشسته ایم عمر شصت و هفتاد هست دیدیم که این خانه نبود سالی چند هست که این خانه شده است اگر درین خانه جانورانی متولد شوند از در و دیوار این خانه مثل کزدم و موش و مار و حیواناتی حقیر که درین خانه می زیند ایشان زایدند و خانه را معمور دیدند اگر ایشان بگویند که این خانه قدیم است بر ما حجت نشود. فیه مافیة ۱۴۱-۱۴۰. قول دهر به از هندوان و بعضی از اعراب جاهلی نیز نقل شده است و قول به قدم دهر و عالم به زنادقه هم منسوبست. گفته مولانا به وجهی نیز قول فونتنل (۱۷۵۷-۱۶۵۷) حکیم فرانسوی را به خاطر می آورد که طی بعضی بر وجه تمثیل می گوید گلکهای بستانی که یک روز بیش نمی پابند اگر تاریخ می نوشتند آنچه را در باب سیمای باغبان به تحریر درمی آوردند بعد از پانزده هزار نسل از عمر آنها هم در باب وی صادق می آمد.

Si les roses qui ne durent qu'un jour faisaient des histoires... les Premiers auraient fait le portrait de leur Jardinier d'une certaine façon, et de plus de quinze mille âges des roses, les autres qui auraient encore laissé à celles qui les doivent suivre, n'y auraient rien changé... Fontenelle, Entretiens sur la pluralité des mondes, édition Critique: par Alexandre Calame Paris 1966/ 153.

۲۹- اگر فساد فلسفه آموختن خود هیچ نباشد مگر همین که الفاظ قرآن را بماند و اهل شرع و سنن رسول را اکرام و احترام ننمایند یا خدای را واجب الوجود گویند و اصل و علت اولی گویند و نفس کل گویند... این فساد پس باشد تا از برکت الفاظ شرعی محروم ماند. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۴.

۳۰- در باب قاعده امکان اشرف که به موجب آن وجود آتش وجود ممکن اشرف را الزام می کند، رجوع شود به: شرح حکمة الاشراف / ۱۰۳۶۷ مقایسه با: صدرالمتألهین، اسفار ۳/ ۲۴۴.

۳۱- معین غزالی نزد متشعری سنی و مخصوصاً مالکیه و حنبله غالباً به پیروی از فلاسفه مطعون است و مجرد تبخّر او را در علوم ابن سینا بروی دستاویز خرده گیری ساخته اند و بعضی تلامذه اش در حق او به تعریض گفته اند:

برئنا الی الله من محشر	بهم مرض من کتاب الشفا
و کم قلت یا قوم انتم علی	شفا جُسرُف من کتاب الشفا
فلما استهانوا ابتنیہنا	رجعنا الی الله حتی کفی
فما تواعلی دین رسطالس	وعشنا علی ملة المصطفی

ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین / ۵۱۰. اما غزالی در باره علم کلام می گوید: فصادفته علماً و اقياً بمقصوده غیرواف بمقصودی. و درباره فلسفه و علوم فلاسفه می افزاید: فانی رأیتهم اصنافاً و رأیت علومهم اقساماً و هم علی کثره اصنافهم یلزمهم سمة الکفر والالحاد وان کان بین القدماء منهم والاقدمین و بین الاواخر منهم و الاوائل تفاوت عظیم فی البعد عن الحق و القرب منه. المنقذ من الضلال، طبع قاهره ۱۳۰۳/ ۱۱-۴۸، مقایسه شود با دنباله جستجو / ۲۶۷-، ۲۸۷-، ۳۲-؛ مقایسه شود با مقاله: غزالی در اعترافات، با کاروان اندیشه / ۱۳۰. ۳۳- افلاطون می گوید اگر ممکن بود بادیده تن تصویر روشنی از دانش و دیگر فضیلتها مشاهده کنیم عشقی بر ما غالب می شد که از عهده ما خارج بود. رساله فایدروس ۲۵۱؛ مقایسه شود با ترجمه لطفی / ۵- ۱۳۲۰. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, 49a.

۳۴- مقایسه شود با: سیر حکمت در اروپا، ج ۱/ ۶؛ با کاروان اندیشه / ۲۷۸.

۳۵- کتاب رسیس در تعبیر ارسطو عبارتست از تطهیر و تزکیه نفس از خوف و شفتت که تراژدی از طریق القاء خوف و شفتت در انسان به وجود می آورد. در تقریر این موضوع از کلام ارسطو در فن شعری، در ترجمه ابی بشر متی آمده است: و تعدل الانفعالات و التأثيرات بالرحمة و الخوف و تنقی و تنظف اللین ینفعلون. کتاب ارسطاطالیس فی الشعر، نقل ابی بشر متی بن یونس القناتی، حقه الدکتور شکری محمد عیاد، قاهره ۱۹۶۷/ ۴۹. در فن الشعر، کتاب الشفاء، ضمیمه فن الشعر، طبع عبدالرحمن بدوی / ۱۷۶، این مفهوم را در تعریف طرغودیه بدین عبارت نقل می کند: ان الطراغودیه هی محاكاة کامل الفضیله عالی المرتبه بقول ملایم جداً لا یختص بفضیله جزئیة، ثور فی الجزئیات لامن جهة الملكة بل من جهة الفعل، منحاكاه تنفعل لها الانفس برحمة و تقوی. به هر حال تطهیر و تزکیه حاصل از تراژدی به نحوی که در کلام ارسطوست نزد شارحان فن شعر مسأله بی بحث انگیز تلقی شده است از قراین پیداست که ارسطو کتاب رسیس را در مفهوم بقراطی و طبی به کار برده است و حاصل معنی آنست که در نفوس انسانی چون خوف و شفتت بیش از حد ضرورت غلبه یابد تراژدی از طریق القاء اموری که مایه خوف و شفتت می شود نفوس را از این انفعالات تزکیه می کند و از یک اشارت مذکور در کتاب سیاست (۱۳۴۲) هم این معنی تأیید می شود و این همان امری است که در بعضی انواع معالجه دفع فاسد به افسد خوانده اند و کلام مولانا در باب حدیث تلخ و تاثیر آن هم در همین معنی

است. دربارهٔ کنترسیس بدانمعنی که در کتاب فن شعر ارسطو آمده است بحث بسیار هست. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: ارسطو و فن شعر، طهران ۱۳۵۷/۶-۱۰۵.

۳۶- لوتدبر الناس امرالموت لعلمو انه محمود غیرمذموم لان الموت تمام طبعنا و لولم یکن موت لم یکن انسان و مع ذلك فهوالببر ید الی دارالآخرة و ان كانوا یکرهون ذلك و مثال ذلك لوعقل الانسان و هونطفه... ثم ینقل الی الرحم و هو اوسع محلاً من الانثیین. فلو خیر لاختر المکث ثم ینقل کرها بعد کره الی الاحشاء و المشیمة لتعمام الکمال و الکنون فلو خیر (فی) نقله الی فسیح العالم لاختر مقامه. رسالة افلاطون الی فرفور یوس، الافلاطون فی الاسلام/ ۲۴۲ و عدم صحت انتساب و اصالت رساله محتاج به تقریر نیست اما وجود این عبارات به هر حال سابقه فکر را در آنچه منسوب به قدماست نشان می دهد. مضمون در یک رساله امام فخر رازی هم که در جواب نغزیت نامه حضرت بامیان در باب مرگ پسر اوست نیز با اندک تفاوت هست، چهارده رساله از فخرالدین رازی و دیگران، با مقدمه سید محمد باقر سبزواری، طهران ۱۳۴۰/۹۳.

۳۷- یک نفس دنیا برمن دوستر از هزار سال آخرت است از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند. کشف المحجوب / ۲۳۷ مقایسه شود با این شعر سعدی که عبارت متن هم بدان ناظرست:

این به در می رود از باغ به دلتنگی و داغ
در باب اسباب کراهت موت مقایسه شود با: الهوامل و الشوامل / ۶-۷۳.

۳۸- در باب رساله موسی بن میمون و رساله شکوک رازی رجالیوس رجوع شود به: دکتر مهدی محقق، فیلسوف ری، ۱۳۵۲/۲۹۳ -

۳۹- وکان جالینوس کثیراً ما یلتقی مع الاسکندر الافرویدی وکان الاسکندر یلقبه برأس البغل لعظم رأسه. الفهرست للندیم، طبع رضا تجدد، طهران ۱۳۴۸/۱۹۷۳ و جالینوس را با اسکندر افرویدی ملاقات و مناظرات بسیار اتفاق افتادی و اسکندر او را رأس البغل لقب نهاده بود. بعضی گفته اند برای آنکه سری به غایت بزرگ داشت، تاریخ الحکماء قطعی، ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارانی، ۱۳۴۷ شمسی / ۱۷۵؛ مقایسه شود با ذکر اسکندر افرویدی: گویند جالینوس راوی رأس البغل لقب نهاده بود، از آنکه میان ایشان مناظرات و مباحثات بسیار گذشتی و چون سرسختی او در مناظره دیدی وی را بدین لقب خواندی. ایضاً تاریخ الحکماء قطعی / ۸۰.

۴۰- کتاب یسوع بن سیراخ را غالباً در جزو مجموعه عهد عتیق تورات درج نمی کنند. آنچه در متن مورد اشارت واقع شده است از مجموعه عهدین، که در اسپانیا نشر شده است، از کتاب وی به عین عبارت نقل می شود: ای مرگ برای آنکس که به مکنت خویش خرسندی دارد یاد توجه تلخ است.

ioh muerte, Cuán amarga es tu memoria/ para el hombre que se siente satisfecho con sus riquezas.

Eclesiastico, 41/1, Sagrada Biblia, Madrid 1979/ 927

در مجموعه عهد عتیق و عهد جدید فارسی این رساله منسوب به یسوع بن سیراخ منقول نیست. کتاب یسوع بن سیراخ که به عنوان «حکمة یسوع بن سیراخ» مشهورست در قاموس کتاب مقدس / ۹۵۱ یکی از جمله اسفار ابوکریفا (=اسفار مجعوله) خوانده شده است، یعنی کتب مضمونه. آیا مغفلی هم که مولانا او را به سبب خوش داشتن زندگی عاری از دغدغه مرگ ملامت می کند / ۵-۱۷۶۰- ممکن است سعدی باشد که در قصیدهٔ راثیه مربوط به سقوط بغداد می گویند: خلیلی ما احلی الحیوة حقیقة/ واطیبها لولا الممات علی الاثر

کلیات ۷۶۹ در یسنصورت مسئلة ملاقات و عدم انس آنها با یکدیگر قابل بحث است.

۴۱- مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه ۶/ ۱۸۲- که عبارتی چند از نمطات اخیر اشارات را از ترجمه قدیم فارسی نقل می کند. شاید به همین سبب باشد که شیخ صدرالدین قونوی هم از ابن سینا تاحدی بالحن نکریم یاد می کند، فی المثل او را در تفسیر سوره فاتحه، به عنوان «الرئیس ابن سینا الذی هو استاذ اهل النظر و مقتداهم» یاد می کند، طبع حیدرآباد دکن / ۲۵.

۴۲- نهاییه اقدام العقول عقال و ارواحنا فی و حشة من جسمنا
و غایة سمسى المعالمین ضلال و حاصل دنیا نا اذی و وبال

ابن خلکان، و فیات الاعیان، شماره ۵۷۲؛ مقاسه شود با: سید حیدرآملی، جامع الاسرار، طبع کوربین ۱۹۶۹/۴۸۸؛ و با اندک اختلاف در صفدی، الوافی بالوفیات، دمشق ۱۹۵۹، ج ۴/ ۲۵۷ هم نقل شده است. داود قیصری در شرح فصوص الحکم، فص آدمی، بیت اول قطعه را منسوب به امام شافعی می دارد و ظاهراً سهو کاتب باشد. اشارت شمس به این ابیات طوری است که نشان می دهد مراد مولانا هم از گوینده این قول باید فخررازی باشد: ... شاگرد فخررازی است او به وقت مرگ می گوید، از راه انصاف: نهاییه اقدام العقول عقال... مقالات شمس / ۱۲۴. ایضاً بهترین بحثان (جایی: لعانان!) در آخر عمر این می گوید: و حاصل دنیا نا اذی و وبال، مقالات شمس / ۲۴۷.

۴۳- مثل آنکه در مقابل فرید الدین عمر بن غیلان بلخی معروف به فرید غیلانی که در نزد وی به تصنیف رساله خویش در حدوث العالم یا حدوث الاجسام می نازد، وی به قول محمد بن زکریا بر اینکه سکون اجسام ازلی بوده است، اشارت می کند. المناظرات / ۴۶۰ و همچنین نقل و ذکر اقوالی از محمد بن زکریا در رساله ابصار و مساله لذت و نظائر آنها در مباحث المشرقیه و کتاب محصل افکار المتقدمین و المتأخرین و سایر آثار هر چند در واقع به جهت نقد آن اقوال بوده باشد می توانسته است موجب تحریک سوءظن مخالفان در حق وی و احیاناً دستاویز انتساب وی به مقالات فلاسفه و اهل الحاد شده باشد چنانکه ابوالعلاء المعری هم که امام فخر شرحی بر سقط الزند وی نوشته است خود به الحاد منسوب بوده است و مجرد همین اقدام به تالیف اینگونه شرحی نمی توانسته است در نزد معاندان وی موجب طعن و قبح آنها در حق وی نشده باشد.

۴۴- از جمله در کتاب الفرق، رجوع شود به ترجمه فارسی آن در ضمن چهارده رساله، به اهتمام سید محمد باقر سبزواری / ۵-۱۴۴.

۴۵- نامه ابن عربی در جامع الاسرار آملی / ۴۸۹- آمده است، همچنین قسمتی از آن در لواقع الانوار شعرانی ۲/ ۵- نیز نقل شده است در کشکول شیخ بهائی هم نسخه آن هست / ۳۶-۳۵، برای متن کامل و اصل آن رجوع شود به: رساله ابن العربی الی الفخر الرازی، مجموعه رسائل ابن العربی، الرساله الخامسة عشر، المجلد الاول، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۶۷. و از قراینی که هم از گرایش وی به تصوف در اواخر عمر وی حاکی است این معنی است که گفته اند در هرات به صحبت مجددالدین طالبه از مشایخ و زهاد عصر تقرب و تبرک می جست. جامی، نفعات الانس / ۵- ۳۵۴ و سبکی هم در باب وی گوید: کان من اهل الدین والتصوف و له یدفیه و تفسیره منبئی عن ذلک. طبقات الشافعیه / ۵/ ۳۵.

۴۶- و لذک سمسى بعض الظرفاء شرحه جرحاً. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح شرح اشارات، طبع طهران / ۱/ ۲.

۴۷- از جمله اقوال بهاء ولد در طعن بر فلاسفه است که گوید: سخن زین کشی و فلاسفه و اباحتیان همه

یک رنگند بعضی مردمان دیوانه‌اند اینها دیوانند، معارف بهاء ولد، مجلد دوم / ۷. نمونه‌های دیگر در سایر مواضع این یادداشتها مذکورست و همچنین اقوال شمس. از اقوال سایر صوفیه مقایسه شود با نقد و طعن نجم‌رازی که ادله اهل برهان را به باد انتقاد می‌گیرد و نشان می‌دهد که در آنچه راجع به صانع می‌گویند جز صانمی ناقص اثبات نمی‌کنند «چنانکه گویند مختار نیست به جزویات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجودی بل که موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم مؤثر بر اثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست و حق تعالی برافزای آن قادر نیست.»
مرصادالعباد / ۳۹۱ در باره تفسیق و تحدید فلاسفه، و مخصوصاً نکال شیخ عبدالسلام نواده شیخ عبدالقادر جیلانی، تفصیلات جالبی در روایات سبط ابن‌الجوزی آمده است. شیخ عبدالسلام پدرش عبدالوهاب بن‌الشیخ عبدالقادر الجلی واعظ متفقه بود و خلیفه او را متولی مظالم و تربت خلایطیه کرده بود و سیف‌الدین لقب داشت مجالس وعظ را هم گاه به هزل و مجون می‌کشید و سبط ابن‌الجوزی درین باب حکایتی چند نقل می‌کند. مرآة الزمان / ۴۵۴؛ اما شیخ عبدالسلام ملقب به رکن‌الدین بود و به طریقه فلاسفه منسوب بود و مخالفان وی را متهم به خمر و فساد و اباحه نیز می‌کردند خلیفه در سنه ۶۰۳ وی را غرو گرفت کتابهایش را در رجه بغداد حرق فرمود و او یکچند ناچار شد از خلق در یوزه کند اما خلیفه بعدها با او برسر رضا آمد و به او شغلی رجوع نمود. عبدالسلام در ۶۱۱ وفات یافت و مخالفان تا پایان عمر وی را به سب عقاید فلسفی و مخصوصاً به جهت بی‌بندوبار بهایی که از وی نقل می‌شد نبخشیدند. مرآة الزمان / ۵۲۹ و ۵۷۱.

۴۸ — خود غزالی درین باب چنین می‌گوید: ثم انی لما فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طریق الصوفیه و علمت ان طریقهم انما تم بعلم و عمل و کان حاصل علمهم و عملهم قطع عقبات النفس و التنزه عن اخلاقها المذمومه... و کان العلم ایسر علی من العمل فابتدأت بتحصیل علمهم من مطالعة کتیبهم... حتی اطلعت علی کتبه مقاصد هم العلمیه و حصلت ما یمکن ان یحصل من طریقهم بالتعلم و السماع و ظهر لی ان انحصر خواصهم مالم یمکن الوصول الیه بالتعلیم بل بالذوق و الحال. المنقذ من الضلال / ۲۸. در باره آنچه صوفیه موجد می‌خواه: مقایسه شود با گلشن راز، و شرح گلشن / ۶۳ — ۵۶۰؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۰، شماره ۳۶ و ۳۷.

۴۹ — به علاوه مثل غزالی که پدرش صوفی بوده است و تربیت او و برادرش احمد را هم واگذار به یک صوفی اهل طوس کرده است و حتی قبل از گرایش قطعی به تصوف و ترک مناظرات اهل قال هم در طوس و نیشابور با صوفیه ارتباط داشته است مولانا هم پدرش بهاء‌ولد مشرب صوفی داشته است هر چند برخلاف مشهور ظاهراً طریقه‌ی خاص از جمله طریقه کبرویه را پیروی نمی‌کرده است به علاوه سید برهان محقق مریدی مولانا هم صوفی مشرب بوده است و البته محیط معاشران در مورد مولانا نیز مثل غزالی آشنایی با کتب صوفیه را الزام می‌کرده است. انتساب بهاء‌ولد و شاگردان و مریدش برهان محقق در روایات اصحاب مناقب و بعضی منابع که از آنها اخذ خبر کرده‌اند به سلسله کبرویه می‌رسد اما درین باب آنچه را از قول خود بهاء‌ولد و سید برهان می‌آید مؤید این معنی نیست. برای تحقیق درین باب رجوع شود به: استاد فروزانفر، معارف محقق ترمذی، طهران ۱۳۳۹، مقدمه / یو سبط.

۵۰ — قال احمد بن عاصم الانطاکی اذا جالستم اهل الصدق جالسوهم بالصدق فانهم جواسیس القلوب یدخلون فی قلوبکم و یخرجون منها من حیث لا تحسبون. الرسالة القشیریة / ۱۰۷. سمعت ابا علی الرودباری یقول: الخوف والرجا کجناحی الطائر اذا استویا استوی الطیر و تم طیرانه. ایضاً / ۳۶.

۵۱- محبت نامه، رسائل خواجه عبدالله انصاری، طبع ارمغان/ ۱۳۴. بدون شک نسخه خالی از تصرفات نسخ نیست اما این معنی نمی تواند انتساب کلام را به خواجه قطعاً مشکوک یا مردود سازد. در عین حال برای بحث بیشتر درین باب مقایسه شود با: جستجو در تصوف ۹/ ۷۸-.

۵۲- مثل این عبارت: فالمعجب ممن يتعب طول العمر في تحصيل العلم ثم يقنع بمثل ذلك العلم الركيك المستغث و يظن انه ظفر باقصى مقاصد العلوم. المنقذ من الضلال، طبع مصر/ ۲۷.

۵۳- اذ الطريق الظاهر معرفة الاشياء باضدادها فملا ضد له ولا تغير له متشابه الاحوال في الشهادة له فلا يبعد ان يخفى ويكون خفاؤه لشدة جلالة والغفلة عنه لاشراق ضيائه فسبحان من اخفى عن الخلق لشدة ظهوره واحتجب عنهم لاشراق نوره. خاتمة الفصل الاول، مشکاة الانوار، طبع ابوالعلاء عفيفي، قاهره ۱۹۶۴/ ۶۴.

۵۴- با آنکه در مثنوی برخلاف روایت احياء و آنگونه که اقتضای مناسبت با اهل روم و متالهان و صوفیان آنجا باید باشد رومیان اهل صیقل و چینیان اهل صنعت تصویر می شوند این نکته که هر دو روایت ناظر به تفاوت بین علم اصحاب قلوب و ارباب اعمال است نشان می دهد که مأخذ مولانا بیشتر باید همان روایت امام غزالی باشد. در قطعه انوری که مثل حکایت نظا می در مأخذ قصص و تمثیلات/ ۳۵- ۳۴ نقل شده است قصه به این گونه نتیجه یی نمی رسد بلکه پنداست که در نظر گوینده آنکس که دسترس به کار اهل صنعت ندارد باید بکوشد تا به کار اهل صیقل دست یابد و این خلاف مراد صوفی است:

بساری از آن نیمه پرنقش نتوانی شدن / جهد آن کین تا مگر آن نیمه دیگر شوی
در روایت نظامی هم نتیجه یی که حاصل می شود ازین دو بیت پایان قصیده پنداست:

بر آن رفت فتوی در آن داوری / که هست از بصر هر دو را یآوری
ندانند چو رومی کسی نقش بست / که در صیقلی چین بود چیر دست

و آشکار است که این نتیجه هم نمی تواند مأخذ الهام مولانا بوده باشد.

۵۵- معنایی مینوی، منتخب نورالعلوم ۱۳۵۹/ ۱۰۰؛ مقایسه شود با شرح نیکلسون، انگلیسی، ج ۱/ ۱۹۷. در مقالات شمس هم عبارت المعنی هو الله هست اما اشارت بدان در دو موضع آن کتاب طوری است که نظر به توجیه و تفسیر قولی مشهور دارد، آنگونه که اصل عبارت تقریر خود شمس باشد نیست و البته این هم که مولانا از شمس تبریزی به عنوان شیخ دین تعبیر کرده باشد بعید است و با آنچه از اطوار قلندری و ملامشی شمس منقولست این طرز تعبیر مناسب نمی نماید. استاد عبدالباقی گلپینارلی که مراد از شیخ دین را شمس تبریزی خواند قولش قابل تائید به نظر نمی آید. رجوع شود به ترجمه فارسی کتاب وی، مولانا جلال الدین ۱۰۱- ۱۰۰/.

۵۶- مقایسه شود با این عبارت از معارف بهاء ولد: اما چون به معنی رسیدم ایمن شدم یعنی به معنی چون رسیدم به الله رسیدم و مراد خود یافتم. فصل ۹. همه قرآن را تشبیه کردم حاصل معنی هر آیتی و هر قصه این را یافتم که ای بنده از غیر من بپر که آنچه از غیر یابی از من به یابی. فصل ۱۴۱. می بینم پس از الله همه مراد من الله است، فصل ۲. اکنون الله می گویم یعنی سسمع و بصرم و عقلم و روحم و دلم و ادراکم توی ای الله از خلل و کمال این معنی چه اندیشم، فصل ۶. در خاطر من آمد که الله همین رؤیت من و بصر من است و همین کلمات من است و نظر قلب من است، فصل ۱۳۹. و چون نظر کنی ذکر الله و طلب الله یافتن و رسیدن است. فصل ۱۴۷.

۵۷- ان الوجود لحرف انت معناه وليس لي امل في الكون الا...

رجوع شود به: صائغ الدین بن ترکیه، شرح ده بیت از محیی الدین، جزو چهارده رساله فارسی به تصحیح موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی، طهران ۳۰۱/۳۵۱. و هر چند این معنی عین مراد مولانا نیست این نکته که تمام بود و نمود که وجود و کون را شامل است جز الله معنی ندارد بعید نیست تا حدی منشأ اشارت مولانا شده باشد.

۵۸- در باب معراج بایزید رجوع شود به: جستجو در تصوف / ۳- ۴۲ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه / ۲۸۱ و مابعد.

۵۹- مراد اشاره به غذای روح است در مثنوی ۴۱/۳* که مولف منهج القوی عبارت صدرالدین را از تفسیر سوره فاتحه مناسب آن نقل می کند: انه کما اخص کل مزاج صوری باعتدال بخصه و یناسبه... کذلک للروح الانسان قوی و صفات و اختلاف يحصل بينهما امتزاج روحانی و معنوی یقوم منها نشأة نورانیة و لذلك المزاج ایضاً اعتدال بخصه و یناسبه. مقایسه شود، درین باب با: شرح نیکلسون، انگلیسی، ج ۵/۲.

۶۰- مراد این ابیات است که در اواخر فص آدمی از فصوص الحکم آمده است و تا حدی هم یادآور مضمون قول مولانا است:

فالکل مفتقر ما الکل مستغنی هذا هو الحق قد قلناه لانکنی
فان ذکرک غنیاً افتقار به فقد علمت الذی بقولنا نعنی
فالکل بالکل مربوط فلیس له عننه انفصال خذوا ما قلته عنی

فصوص الحکم / ۵۶. و البته نظرگاه شیخ با نظرگاه مولانا تفاوت دارد اما اینکه مولانا به اینگونه اقوال ناظر بوده باشد احتمالش به کلی منتهی نیست.

۶۱- بعضی علمای اصحاب در باب کتاب فتوحات مکی چیزی می گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است. از ناگاه زکی قوال از در درآمد حضرت مولانا فرمود که حالیا فتوحات زکی به از فتوحات مکی است و به سماع شروع فرمود. مناقب / ۱- ۴۷۰.

۶۲- فتوحات ناشی از برکت صحبت شیخ مثل مورد مؤید الدین جندی که یادآور مورد خود شیخ صدرالدین است نسبت به شیخ محیی الدین: قال مؤید الدین الجندی کان الشیخ صدرالدین یشرح لی غوامض خطبة الفصوص فورد علی الشیخ الواردات الالهیه و الفتوحات الربانیة حتی وصل اثرها و برکتها الی ففصرف اذ ذاک فی فکحیت لی مافی الفصوص من اوله الی آخره فقال هكذا وقع الواقعة لی مع الشیخ محیی الدین بن العربی، جامی، صفحات / ۵۵۸؛ مقایسه شود با: جندی، شرح فصوص الحکم / ۱۰- ۹.

۶۳- فکل نبی من لدن آدم الی آخر نبی ما منهم احد یاخذ الا من مشکاة خاتم النبیین... و کذلک خاتم الاولیاء ولیاً و آدم بین الماء و الطین و غیره من الاولیاء ما کان ولیاً الا بعد تمصیله شرایط الولاية من الاخلاق الالهیه فی الاتصاف بها من کون الله یسمی بالولی الحمید. قص شیخی، فصوص الحکم / ۶۴- ۶۳.

۶۴- در مورد این قول عین عبارت شیخ چنین است: اعلم ایئذک الله بروح منه ان التزیه عند اهل الحقایق فی الجناب الالهی عین التحدید و التقیید و المنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب. فص حکمة سبوحیه فی حکمة نوحیه، فصوص الحکم / ۶۸.

۶۵- عبارت ابن عربی درین موضع بدینگونه است: و ماتم الا حیوان الا انه بطن فی الدنیا عن ادراک بعض الناس و ظهر فی الاخرة لكل الناس فانها الدار الحیوان و کذلک الدنیا الا ان حیاتها مستوره عن بعض

العباد لیظهر الاختصاص و المفاضله بین عباد الله بما یدرکونه من حقایق العالم، فصوص / ۱۵۴. شرح داود قیصری درین درباره نقل کردنی است که می گوید: واعلم ان سریان الهویة الالهية فيها من الحياة والعلم و القدرة والسمع والبصر وغيرها کلیها و جزئها لکن ظهر فی بعضها بكل ذلك کالکمل و الاقطاب و لم یظهر فی البعض فظن المحجوب انها معدومة فی البعض فستی البعض حیواناً والبعض جماداً فالشیخ رضی الله عنه تبه ان الکل حیوان و مائتم من لاحیاء له ثم تبه بقوله له الا انه یظن عن ادراک بعض الناس علی ان کونه حیواناً لیس باطناً فی نفس ذلك الشئ حتی تكون له الحیاء بالقوة لا بالفعل کباقی الصفات بل هو حیوان بالفعل وان کان باقی صفاته بالقوة و ظهرفی الاخرة کونه حیواناً لکل الناس فانها الدار الحیوان و لذلك تشهد الجوارح بافعال العبد فی الاخرة و كذلك الدینا حیوان و حیاتها ظاهره لکن للکمل، كما قال امیرالمومنین علیه السلام: کنا فی سفر مع رسول الله صلی الله علیه وآله ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم علی رسول الله صلی الله علیه و آله فظهر بادراک الحقایق و لوازمها وصفاتها الاختصاص و المفاضله بین عباد الله. قیصری، شرح فصوص الحکم، نسخه خطی، برای مزید ابضاح و تبیین شباهت مضمون غیر از ابیات مذکور به این ابیات مشوی نیز توجه شود:

چون عصای موسی اینجا مار شد	عقل را از ساکنان اخبار شد
پاره خاک ترا چون مرد ساخت	خاکها را جملگی، شاید شناخت
مرده زین سوی شد زانوزنده اند	خامش اینجا وان طرف گوینده اند
چون از آن سوشان فرستد سوی ما	آن عصا گردد سوی ما ازدها

۱۰۱۳/۳ - ۱۰۱۰.

۶۶ - اشارت به قطعه‌ی است از شیخ در فصوص ابراهیمی که با مطلع ذیل آغاز می شود و شاهد منظور نیز همان است:

فیحمد نبی واحمدہ و یعبدنی فاعبده...

فصوص الحکم / ۸۳. و اینک تفسیر آن از قیصری: ای یحمنی بایجاد علی صورت و تکمیل نفسی و تجلیه قلبی و تخلیصی من سجن الطبیعة و قید الهوی و احمده بلسان الحال باظهار کمالاته و احکام صفاته فی مرایا عینی و بحسن القبول لتجلیاته و بلسان القال بتسیحه و بتحمیده و الثناء علیه و یعبدنی بخلفی و ابجادی و اظهاری فی مراتب الوجود الروحانیة و الجسمانیة، العلویة و السفلیة لان الایجاد و الاظهار للشئ من الغیب نوع من الخدمة و العبادة فاعبده الفاء للنتیجة، ای تترتب عبادتی له علی عبادته لی بالایجاد و الاظهار... و اطلاق العبادة علی الحق وان کان شیعاً نوعاً من سوء الادب فی الظاهر لکن احکام التجلیات اذا غلب علی القلب بحيث یدخرجه عن دائرة التکلیف و طور العقل لا یقدر القلب علی مراعاة الادب اصلاً و ترک الادب حینئذ ادب، كما قيل:

سقونی و قالوا لا تین و لوسقوا جببال حنین ماسقونی لغتت

شرح داود قیصری، نسخه خطی. اما قطعه دیگر که هم در متن بدان اشارت رفته است در فصوص عیوی، با مطلع ذیل آغاز می شود و همان مطلعش اینجا مورد نظر است:

فلولاه و لولانسا لما کان الذی کانا

فصوص الحکم / ۱۴۳. ای فلولا الحق الذی هو منبع القوى و القدرة و معدن کمالات الظاهره فی البشر... ولولا اعیان الثابتة فی العدم لما حصل فی الوجود ما حصل و لا ظهر فی الوجود ما ظهر... ایضاً شرح قیصری.

شبهت این اقوال با آنچه در کلام مولانا هست قابل ملاحظه است. اشارت مولانا در اهمیت نقش انسان در تحقق اسماء و تجلیات الهی، و نقش نوح بوجه تمثیل درین امر، ظاهراً ناظر به تفسیر این اشارت باشد که گویند: ان للربوبیه سرّاً لوظهر لبطلت الربوبیه که در توجیه آن گفته اند: معناه ان الربوبیه موقوفة علی المرربوب. نقد العقود؛ مقایسه شود با جامع الاسرار/ ۶۶۴، و همچنین جزء اخیر یک حدیث قدسی که صوفیه غالباً بدان استناد می کنند نیز متضمن این تعبیر به نظر می رسد: انا جلیس من ذکرنی و انیس من شکرنی و مطیع من اطاعنی. شرح منازل السائرین / ۱۳۸. تعبیرمنت کشیدن حق از نوح در کلام مولانا / ۱۴۱۳* به معنی همین شکر کردن در مفهوم اخیر در همین حدیث قدسی است چنانکه از بعضی دیگر از آیات مشنوی نیز همین موضوع صریحاً برمی آید / ۱۴۱۰-، و البته شکر خداوند از بنده هم عبارت از پاداش نیکو دادن و نظایر این امورست چنانکه وقتی در عربی گویند شکرالله سبک و شکرالله مساعیه ناظر به همین معنی است و با اینهمه جنبه شطح آمیزی که در تعبیر مولانا هست مبالغه شاعرانه است و آن را بر ضرورت شعری و بلاغی باید حمل کرد. شعر حافظ هم، همین معنی را متضمن است که می گویند:

سایه ممشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

مسا به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
دیوان حافظ، چاپ قزوینی / ۱۴۰؛ همچنین مقایسه شود با این عبارت از برهان محقق که درباره رسول است: می گویی که من از محمد مستغنی ام به حق رسیده. حق از محمد مستغنی نیست، چگونه است؟ معارف محقق ترمذی / ۶۲.

۹۷- فسّی هذا المذكور انساناً و خلیفةً فاما انسانیه فلعوم نشأته و حصره الحقایق کلها و هولحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر و هو المعبر عنه بالبر فلهذا سمی انسانا فانه به ينظر الحق الى خلقه فیرحمهم. فص آدمی، فصوص الحکم / ۵۰-۴۹.

۹۸- اعلم ان هذه النشأة الانسانیة بکمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته فلا يتولى حل نظامها الا من خلقها اما بینه و لیس الا ذلك او بامر و من تولاهها بغیر امر الله فقد ظلم نفسه و تعدی حد الله فیها و سعی فی خراب ما امره الله بصارته و اعلم ان الشفقه علی عباد الله احق بالرعايه من الغیره فی الله... اراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مراراً فکلما فرغ منه تهدم فشکا ذلك الى الله فاوحى الله الیه ان بیئی هذا لا یقوم علی یدی من سفک الدماء فقال داود یا رب الم یکن ذلك فی سبیلک؟ قال بلی و لکنهم الیسوا عبادی؟ فص یونسی، فصوص الحکم / ۱۶۷.

۹۹- در باب حروفیه و نقطویه رجوع شود به: دنباله جستجو / ۹-۵۵ و مآخذ آن. درباره ابجد حدیث: و یل لمن جهل تفسیر ابجد در غالب شروح نقل است و ظاهراً مأخذ صحیح ندارد. حروف ابجد را بعضی روایات نام پادشاهان مبین دانسته اند، مقایسه شود با، عرایس المجالس / ۱۶۶ در روایات دیگر آنها را نام جنیان یا نام ایام هفته دانسته اند. ولی محمد اکبر ابادی و صاری افندی به مناسبت شرح بیت مشنوی که در متن بدان اشارت رفته است عباراتی چند از آنچه در معانی ابجد منقولست آورده اند. همچنین نمونه هایی در فرهنگ آند راج ذیل همین لفظ آمده است. صوفیه به علم جفر و حروف هم که معانی و اسرار حروف را مربوط بدان می دانسته اند غالباً به چشم اسرار می نگر بسته اند.

۷۰- اخبار الحلاج، شماره ۴۵؛ مقایسه شود با عین القضاة، تمهیدات / ۲۸۵.

۷۱- در باب اعتذار ابلیس رجوع شود نیز به شرح شطحیات / ۲۷۳، ۲۲۳؛ مقایسه شود با دنباله جستجو

۱۰۶/-، ۱۴۰-، ۲۰۱.

۷۴- عبارت بهاء ولد: وسخر الشمس والقمر دو عاشق و معشوق در مصطبه جهان یکدیگر را می طلبند چون هر دو جمع شوند نقیب قهر بیاید به یکجایشان بگیرد هر دو را روی سیاه کند، فصل ۱۹۱. در باب حدیث رجوع شود به احادیث مثنوی / ۵۶؛ و برای تأیید موضوع بودنش مقایسه شود با خبر ذیل: عن عكرمة قال بینا ابن عباس ذات یوم جالس اذ جاء رجل فقال یا ابن عباس سمعت العجب من كعب الحبر (= الاحبار) یذكر فی الشمس والقمر. قال و ما ذاك قال زعم انه يُجاء بالشمس والقمر يوم القيامة كأنهما ثوران عقيران فيقذفان فی جهنم... قال كذب كعب، كذب كعب، كذب كعب ثلاث مرات بل هذه يهودية يريد ادخالها فی الاسلام، تاریخ الطبری ۱/۱۱۱، ۳-۶۲.

۷۳- دیو جانس لائرسی در ترجمه حال دیوجانس کلیبی از وی نقل می کند که چون دیگک یا ظرف سفالی می خریم انگشت بر آن می زنییم تا به طنین صدایش آن را توانیم شناخت اما آنجا که پای انسان در میان آید به همان ظاهر حال وی بسنده می کنیم. رجوع شود به ترجمه کتاب دیو جانس لائرسی به فرانسوی:

Diogene Laerce, Vie des philosophes, trad. R. Genaille, 1965, II/ 17.

۷۴- در باب تمثیل بط و مرغ خانگی رجوع شود به مأخذ قصص / ۸۴. در مقالات شمس هم به این تمثیل اشارت هست / ۱۷۶ و ما بعد. در عین حال تمثیل یادآور يك قصه عطارست در الهی نامه وی، مقاله سیزده، حکایت نهم / ۸-۲۰۷، در باب مرغی در اطراف شام که سالی يك بار تخم می گذارد و اما آن را رها می کند مرغ دیگری می آید و آن تخم ها را می پرورد و چون جوجه ها از تخم بیرون می آیند مرغ باز می آید و چون از سر کوه آواز می دهد جوجه ها مادر را رها می کنند و به سوی او پرواز می گیرند. عطار از این قصه به این نتیجه می رسد که ابلیس هم اگر يك چند انسان را در زیر بال می گیرد چون اشارت حق در رسد وی ابلیس را رها می کند و به جانب او می پوید. قصه مأخوذ از حکایت بوذاسف و بلوهرست و در عین حال نشان می دهد که دعوت اولیاء و انبیاء را هم کسانی که از لحاظ روح با آنها تجانس و هم اصلی دارند لبیک می گویند. در باب مأخذ حکایت اخیر رجوع شود به:

Ritter, H., Das Meer der seele /264.

۱۰

۱- مقال ابوالهذیل العلاف لایجوز فی دور الفلك و لا فی ترکیب الطیبه و لا فی القیاس و لا فی الحس و لا فی الممكن و لا فی الواجب ان یکون محب لیس لمحبو به الیه میل. دیوان الصبایه / ۵۲.

۲- مضمون در اقوال صوفیه غالباً مذکورست. از جمله:

يقولون اجسام المحبين نضوة	وانت سمین لست غیر مرئی
فقللت لان المحب خالف طبعهم	و وافقه طبعی فصار غذائی

الجواهر المضیه ۲/ ۵۲۸. برای صورت دیگری از این شعر که در بعضی مأخذ منحرب به محیی النین بن عربی شده است رجوع شود به: سیری در شعر فارسی، طهران ۱۳۶۳/ ۵۴۸ همچنین مشابه مضمون در کلام کمال خنجندی است، همانجا / ۳۵۴؛ ایضاً نظیر از کلام بهاء ولد: و عاشق و معشوق یکی اند هر دو عشقی دارند بر یکدیگر اما عشق عاشق جانسوز بود و عشق معشوق رخساره افروز بود، عشق رخساره، معشوق را سرخ می کند و

رخساره عاشق را زرد می کند. معارف، فصل ۱۲۲. در باب تصور ملازمه عشق با رنجوری و نزاری عاشق:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتني
فما الحب حتى يبلصق القلب بالحشا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى
فمالي اري الاعضاء منك كواسيا
وتذبل حتى لا تجيب المناديا
سوى مقلوب تبكي بها وتناجيا

الرسالة القشيرية / ۱۴۶.

۳- قال ابو عبدالله القرشي حقيقة المحبة ان تهب كلك لمن احببت فلا يبقى لك منك شيء. ايضاً / ۱۴۵.

۴- فيثاغورس: المشق طمع يتولد في القلب ويتحرك وينمو... و كلما قوى زاد صاحبه في الاحتياج و اللجاج... حتى يؤديه ذلك الى الغم المقلق و يكون احتراق الدم عند ذلك باستحالة السوداء... و من طمع السوداء فساد الفكر و مع فساد الفكر يكون زوال العقل و رجاء ما لا يكون... حتى يؤدي ذلك الى الجنون... ابوعلی سینا و غيره من الاطباء: المشق مرض وسواسي شبيه بالساليخوليا يجلب المرء الى نفسه بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور والشماثل وقد يكون معه شهوة جماع وقد لا يكون... ديوان الصبا به هاشم تزيين الاسواق / ۱۲-۱۱.

Enneades, VI, 7 22, 24.

۵-

۶- در بوستان سعدی باب اول، کلیات / ۲۱۸، از تصویر زشتی که از ابلیس در گرمابه ها می نگاشته اند، سخن رفته است. قطعه می عربی در باب يك حمام مصور از ابوالحسن محمد بن عیسی الكرجی در تنمة اليتيمه ۶۸/۲ نقل شده است. از صورتهای داخل یا خارج حمام آنچه شامل تصویر موجود زنده می باشد نزد فقها از منکرات حمام ها محسوب می شده است. غزالی، احیاء / ۳۳۴/۲.

۷- لقصه کوسه و امرد، جزوقصه هایی است که خشونت و رکاکت خاص فرهنگ عوام در آن جلوه دارد اما از قراین برمی آید که از شوخی ها و ستم ظریفی های رایج در خانقاه ها پدید آمده است و از بعضی جهات یادگار اشارات مذکور در قسطاط العداله و مناقب خواجه جهان اثر واحدی شاعر ترك به نظر می رسد؛ مقایسه شود با: جستجو در تصرف / ۳۶۴.

۸- روایات راجع به مجنون بنی عامر و اینکه از عشق لیلی یار و دیار را ترك کرد و با وحش انس گرفت در اخبار او مکرر آمده است و نظامی و سایر سراینندگان قصه های لیلی و مجنون از آن یاد کرده اند، ظاهر آنست که قسمتی از مضمون این قصه ها از اشعار منسوب بد و - که در واقع از شاعران مختلف است - ساخته شده باشد و مولانا هم که مکرر به احوال او اشارت دارد باید از همین گونه مأخذ متأثر شده باشد. وی در اشارت به قصه انس مجنون با وحش صحرا خاطر نشان می کند که چون عشق وی را از نجوی حیوانی پاک کرد وحش صحرا با او انس گرفتند و پیدا است که این توصیف از روایات عامیانه اعراب در باب وی مأخوذست ازینجمله است آنکه گویند چون از سودا آواره صحرا شد؛ فحصل یقنات بعشب البر حتى طالت اظفاره و غطاء شمره فالفته الوحوش فکان یردالماء معهماً بهیم علی وجهه حتى يقع بالشام. خبر منقول از نوقل در باب او هم تصویری از همین احوال وی را نشان می دهند. تزیین الاسواق / ۶۲-۵۹.

۹- Aimer, C'est se rejouir du bonheur d, autrui, c'est faire du bonheur d, un autre le sien. Leibn iz c.f. de Notionibus Juris. 118.

۱- اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فانت و عیبر فی السفلان سواء

تزیین الاسواق / ۱۱۰؛ ايضاً:

اذالم تذق فی هذه الدار صبوة فموتك فیها و الحیاة سواء
دیوان الصبابة، هامش تزیین الاسواق / ۲۴.

۱۱- قصه در مثنوی عشاقنامه فخرالدین عراقی، کلیات / ۳۴۳ و ما بعد مذکورست؛ در مصیبت نامه عطار ۴/۹ هم هست؛ و صورت دیگری از آن در مکارم الاخلاق رضی الدین نشابوری / ۵- ۱۴۴ آمده است که ممکن است از صورتهای قدیمتر آن مأخوذ باشد.

۱۲- لا تصلح المحبة بین اثنين حتی یقول الواحد للآخر انا. الرسالة القشیریه / ۱۴۶؛ مقایسه شود نیز با: نه شرقی نه غربی انسانی / ۷- ۲۳۶.

۱۳- انانیت عبارتست از دعوی منی کردن، خویشتر را «انا» گفتن و اضافه کردن چیزها به خویش. مصدر جعلی مأخوذ از لفظ انا به معنی من و نظیر منیت در محاوره عام. انانیت انسان چون در واقع تابع و فرع انانیت صانع است ظلی و فرعی است و از نظرگاه اهل عرفان امر عنمی است و از همین روست که قول بدان و تحقق بدان قبیح محسوبست. انانیت با صفت تجبر و تکبر مرادف و بر عصبیت و طغیان مبتنی است و صوفیه به همین سبب خروج از آن را شرط نیل به کمال می دانند و ریاضات خود را هم بیشتر بر قمع و کسر آن مبتنی می دارند. انانیت به قول عبدالرزاق کاشانی عبارتست از آن حقیقت که هر چیز عبد بدان منسوبست کفوله نفسی و روحی و قلبی ویدی، اصطلاحات / ۹۱، ولیکن چون عبد از خود چیزی ندارد دعوی انانیت نزد عارف البته قبیح و مبنی بر رعونت است. گویند فرعون را چون آلت ملک به کمال بود پرورش نفس در صفت تکبر و انانیت به کمالی رسانید که انا بکم الاعلی کرد. مرصادالعباد / ۴۲۱ و از این معنی که انا در حقیقت جز خدا را نمی سزد، مقایسه با: شرح گلشن راز / ۴۴، غافل ماند. مقایسه شود با مثنوی / ۵- ۱۲۹* و از همین روست که بعضی صوفیه انانیت انسان را از مقوله شرك خفی تلقی کرده اند. در واقع نزد عارف کمال حال در رهایی از انانیت خویش و خروج از آنست و از فحوای اشارت بایزید در یکی از شطحیات وی برمی آید که تحقق به انانیت ازلیه حق که نهایت مرتبه بقاء بعدالفناست از طریق نفی انانیت ظلیه عبد حاصل می آید و آن نیز موقوف به عنایت حق است. رجوع شود به تفسیر قول والیسنی انانیتك: سراج، کتاب اللمع / ۴۶۲؛ مقایسه شود نیز با: تهنوی، کشاف / ۹۸/۱.

۱۴- مقایسه شود با: قشیری و سمعته (یعنی ابا علی الدقاق) یقول: العشق مجاوزة الحد فی المحبة. الرسالة القشیریه / ۱۴۵. و نظیر این معنی و مؤید آنست اقوال زیر: عشق عبارت از افراط محبت است. مکارم الاخلاق / ۱۳۷. العشق اسم لمافضل عن المقدار الذی اسمه الحب. دیوان الصبابة / ۱۸.

۱۵- میثاق الست که از آن تعبیر به عهد الست، حافظ / ۱۹ و همچنین به می الست، دیوان کبیر / ۱ بیت ۵۹۷ هم کرده اند عهد الهی است و نظیر عرض امانت است و در این مورد مبنی است بر اشارت الست بر یکم قالوالبلی در قرآن کریم (۱۷۲/۷) و صوفیه ظاهراً تا حدی نظیر آنچه از افلاطون در باب «تذکر» بودن علم منقول است این میثاق را منشأ معرفت انسانی و ذوق سماع یافته اند چنانکه جنید گفته است «حلاوت آن خطاب... در مسامع ارواح موجب التذاذ در سماع می شود» مصباح الهدایه / ۹۰- ۱۸۹ و چون از ذوالنون پرسیدند «انذکر میثاق الست؟» گفت «کانه الاکن فی اذنی» مشارق الدراری / ۱۹۳؛ مقایسه شود با / ۶۴۵. در واقع میثاق ها و عهود الهی در نزد صوفیه منحصر به عهد و میثاق الست نیست و از شیخ صدرالدین قونوی هم نقل است که قول شیخ سعدالدین حموی را که گفته بود موثیق شش بوده است مربوط به کلیات می داند و تعداد

آنها را از آن هم بیشتر می‌داند. مشارق/ ۱۲۸، ۲۷۶؛ مقایسه شود با روایت جامی که در همین مورد از قول سعدالدین حموی می‌آورد که وی گفته بود موثیق هفت است و در میثاق الست بر بکم منحصر نیست. نفحات/ ۴۲۹. ذکر میثاق الست با همین لفظ یا الفاظ مرادف در شعر صوفیه و عرفا بسیار است. واز آنجمله است این ابیات از تائیه ابن فارض:

واخذك میثاق الولا حیث لم ابن
بمظهر لیس النفس فی فی طینتی

و سابق عهد لم یحل مذعدهته
ولاحق عقد جل عن حل فترة

و ابن بیت حافظ:

مقام عشق میسر نمی‌شود بی رنج
بلی به حکم بلی بسته اند عهد الست

۹۶ - مترسمان عبارتند از اهل رسم مقابل اهل حقیقت «که رسم خلق راست و حقیقت حق را» مقدمه شرح تعرف/ ۲۰۳؛ و در بین صوفیه از جمله مترسمان کسی هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل به غنا دارد و به تکلف بر فقر صبر می‌کند» کسی هم هست که «ظاهرش به رسم فقر مترسم بود و باطنش به حقیقت آن غیر متطلع و مرادش اظهار دعوی بود وصیت و قبول خلق» مصباح الهدایه/ ۱۲۳. ازین قرار هم مرثیان سالوس و هم متشبهان عاری از حقیقت فقر در نزد صوفیه مترسمان محسوبند. علماء ظاهر هم که بر وفق باطن شریعت عمل نمی‌کنند و از علم جز ظواهر آداب آن را رعایت نمی‌نمایند نیز مترسمان علماء خوانده می‌شوند، و اشارت غزالی در حق آنهاست که می‌گوید: «فادلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الانبياء وقد شغلهم الزمان ولم يبق الا المترسمون وقد استحوذ على اكثرهم الشيطان» احیاء علوم الدین ۹/۱. درباره مترسمان صوفیه هم که در واقع مدعیان تصوف و به هر حال از حقیقت آن عاری هستند ابونصر سراج می‌گوید: «و کل من ترسم برسوم هذه العصابة.. و لم یحکم اساسه علی ثلاثة اشیاء فهو مخدوع... وهذه الثلاثة اشیاء: اولها اجتناب المحارم... والثانی اداء جمیع الفرائض... والثالث ترك الدنيا علی اهلها... فکل من ادعی حالاً من احوال اهل الخصوص... و لم یبین اساسه علی هذه الثلاثة فانه الى الغلط اقرب منه الى الاصابة فی جمیع ما یشیر الیه او یدعیه او یترسم برسمه، و العالم مقر و الجاهل متع. للمع/ ۱۷- ۵۱۶. بدینگونه مترسمان یا اهل رسوم در بین صوفیه اطلاق بر کسانی می‌شود که بیشتر به ظواهر آداب قوم مثل لیس خرقه و ذکر جهر و حضور در مجالس ذکر و سماع و جمع خانه خانقاه و لباس خرقه و امثال آن خود را مقتد نشان می‌دهند اما در ورای این ظواهر به تحقق بر معانی آنها توجه و علاقه ندارند و در واقع بی آنکه منکر حقایق تصوف باشند به رسوم ظاهر آن اکتفا می‌کنند و البته متشبه به صوفیه محسوبند، معیناً در بین متشبهان به صوفیه کسانی هم هستند که این ظواهر را وسیله تظاهر می‌سازند و جزشید و زرق منظوری ندارند. در هر حال «مشهور و معروف در میان مردم آنست که اسم صوفی بر کسی اطلاق می‌شود که مترسم بود به رسم صوفیان و مثلث به زنی ایشان اگر از اهل حقیقت بود و اگر نبود و اهل خصوص از متصوفه اکثر مترسمان را صوفی نخوانند بلکه متشبه به صوفیان خوانند.» مصباح الهدایه/ ۶. در باب طبقات متشبهان رجوع شود به: جامی، نفحات الانس/ ۵- ۱۲؛ مقایسه شود با مصباح الهدایه/ ۱۲۴- ۱۲۰. در باب نقد اهل رسوم که غیر از فقها و حکماء بعضی از خود صوفیه هم در آن باب سخن گفته‌اند رجوع شود به: نقد صوفی، دن دنباله جستجو در تصوف/ ۲۶ -.

۱۷ - شنیدم که درویشی را با حدیثی بر خبثی گرفتند با آنکه شرمساری برد بیم سنگساری بود گفت ای

مسلمانان قوت ندارم که زن کنم و طاقت نه که صبر کنم چکنم لاره‌بانیة فی الاسلام. جدال سعدی با مدعی، باب هفتم، حکایت نوزدهم، گلستان، کلیات / ۱۶۷.

۱۸ و ۱۹- اینگونه اقوال و احوال که از امثال شیخ اوحیدالدین کرمانی، نفحات الانس / ۹۱-۵۹۰ و شیخ فخرالدین عراقی، نفحات / ۴-۶۰۱ هم نقل کرده‌اند در نزد کسانی که احوال و اقوال صوفیه را با نظر انکار می‌نگریسته‌اند مربوط به اعتقاد آنها به قول حلول با بعضی لوازم آن شمرده می‌شده است و هر چند «صحبت احداث» و علاقه به «شاهد» از قدماء قوم هم منقولست و اینکه فی المثل مولف کشف المحجوب لازم دیده است صوفیه را از این نسبت‌ها تنزیه کند خود نشان وجود نمونه‌هایی از این امورست در نزد مشبهان به قوم. به هر حال این طرز فکر اگر هم در بین بعضی صوفیه‌ها پیدا شده باشد ربطی به مبادی قوم ندارد و از رسوم شایع باید مأخوذ باشد، چنانکه غزالی هم در مشکاة الانوار نقل می‌کند که بعضی ترکان در پیش هر چیز خوش منظر سجود می‌کرده‌اند و ابن الجوزی در کتاب القصاص خاطر نشان می‌نماید که من القصاص من ینخرج الکلام فی المحبه الی فن آخر فیحمل صفة الحق عزوجل علی حدیث سعدی و ابی و بشیر بهذا الی ذاک. در عین حال برخی از صوفیه به اتهام رخصت و جواز در باب آنچه «النظر الی المرء» می‌خوانند، مورد انتقاد شدید مخالفان واقع شده‌اند و آنچه را به نام احادیث الرؤیة نقل یا مستند ساخته‌اند منکران دستاویز طعن خود آنها داشته‌اند و ابیات ذیل در رساله الغفران معری، طبع بنت الشاطی / ۳۹۶ از این جمله است:

رایت ربی یمشی باللسکة فی سوق یحیی فکدت انفطر
فقلت هل فی اتصالنا طمع فقال هیهات یمنع النظر
ولو قضی الله الفة بهوی لم یک الالوجودو النظر

برای تفصیل بیشتر در این باب رجوع شود به:

Ritter, H, Das Meer der Seele/458seqq.

۲۰ و ۲۱-الاتصال هو ملاحظة العبد عینه متصلاً بالموجود الاحدی... حتی یبقی موجوداً به. نهایت جمله احوال شریفه اتصال محبت است به محبوب و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست. و همچنین در حال فنا وصول متصور نگردد. پس اتصال بعد از بقاء وجود محب به محبوب تواند بود - و اتصال بر دو قسم است: اتصال شهودی و اتصال وجودی. اتصال شهودی وصول سر محب است به محبوب در مقام مشاهده. و اتصال وجودی عبارتست از وصول ذات محب به صفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب آن را نهایت نیست، چه کمال اوصاف محبوب را غایت نیست و این حال را سیر فی الله خوانند، چندانکه منازل آن را قطع کنند به نهایت نرسند. و به عمر ابدی در آخرت (هم) به نهایت آن نتوان رسید. مصباح الهدایه / ۴۳۰. الموت باصطلاحهم قمع هوی النفس... والی هذا الموت اشار افلاطون بقوله: مت بالاراده تحیی بالطبیعه. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل السائرین / ۱۲۴، ۹۷.

۲۲- و (بایزید) گفت عارف طیارست و زاهد سیار. تذکرة الاولیاء / ۱۶۵، دراللمع: الزاهد سایر و العارف طایر. / ۴۴۲. و هم صاحب اللمع آن را به یحیی بن معاذ منسوب می‌دارد / ۴۵۵، و گویند کمال اهل سلوک آنست که حال ایشان از سیر به طیر تبدیل شود. و فایده سماع را بعضی عبارت دانسته‌اند از آنکه در غلیات آن ممکن است برای سالک این حال پیش آید «و سیر سالک به طیر مبدل شود و سلوکش به جذب... یک لحظه چندان راه قطع کند که سالها به سیر و سلوک در غیر سماع نتواند کرد.» مصباح الهدایه / ۷-۱۸۶.

۲۳- غربت غریبه تعبیر است مأخوذ از شیخ اشراق و عنوان رساله‌ی فارسی از اوست بر اسلوب رمز و

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 861 تا صفحه 880



متضمن تلو یحات به اسرار صاحبان مکاشفه، و شیخ در طی این رساله از اطوار و مراتب روح در سیر من الحق الی الخلق به سفر از «دیار ماوراء النهر الی بلاد المغرب» تعبیر می کند و روح را در این «دیار مغرب» همچون زندانی نشان می دهد که زندانش عالم جسم باشد. بدینگونه غربت غربیه رمزی از دنیای جسم است که روح بعد از مفارقت از مشرق عالم روحانی که از آن به ماوراء النهر تعبیر می شود، بدان گرفتار می شود. برای متن رساله و شرح آن رجوع شود به: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هنری کوربین، جلد دوم / ۲۷۳؛ مقایسه شود با: زنده بیدار، اثر ابن طفیل، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، ۱۷۹/۱۳۳۴ و مابعد.

۲۴ و ۲۵- از جمله در باب معالجات ابن سینا مقایسه شود با: ابن العبری، مختصر الدول / ۲۱۰؛ تاریخ الحکماء قفطی / ۴۶۸؛ مقایسه شود نیز با چهار مقاله که روایتش معروف است. راجع به اسباب و علامات رجوع شود به: هدایة المتعلمین / ۱۲۱-۱۱۳.

۲۶- در باره صدر جهان که عنوان رؤساء خاندان بنی مازه در بخارا بوده است رجوع شود به: محمد قزوینی، تعلیقات لباب الالباب، طبع سعید نفیسی / ۵۹۵ و ما بعد.

۲۷- در باره ابوالحسن کوشیار بن لیان گیلی از منجمان قرن پنجم، رجوع شود به: ریحانة الادب، ج ۳ / ۳۹۶؛ در بوستان سعدی حکایت آموزنده بی در احوال وی آمده است:

یکی در نجوم اندکی دست داشت ولی از تکبر سری مست داشت

بوستان، باب چهارم، طبع خرمشاهی از روی چاپ فروغی، کلیات / ۳۱۲.

۲۸- قول به اینکه علوم و حرف و صناعات از تعلیم انبیا مأخوذست نزد متکلمان از فواید بحث آنها محسوبست، از جمله رجوع شود به: ماتریدی، کتاب التوحید، طبع بیروت ۱۹۷۰/۱۸۰؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ۱۳۵۳/۲۱۵. به اعتقاد بعضی قدما، حکماء یونان هم حکمت را از طریق امثال اتهاذ قلس از لقمان اخذ کرده اند و بعضی از آنها مثل اغاثاذ بمون و هرمس همان شیث و ادریس بوده اند. و درین باب قطب بن محیی بدینگونه اظهار شک می کند: حکیم نامان یونان لعنهم الله خود را به ایشان نسبت می کنند... و فیثاغورس خود را تلمیذ لقمان می داند و لقمان تلمیذ داود... مکاتیب عبدالله قطب، مکتوب ۸۰/۳۵. گوینده توجه ندارد که این ادعا در کلام آن فلاسفه نیست. همچنین تطبیق حکماء با بعضی انبیا مورد اعتراض ابن تیمیه هم هست: والمشهور المتواتران ارسطو وزیر الاسکندر - و کثیر من الجهال بحسب ان هذا هو ذو القرنین المذكور فی القرآن و معظم ارسطو بکونه وزیراً له کما ذکر ذلک ابن سینا و امثاله من الجهال باخبار الامم - و من ملاحده المتصوفه من یزعم ان ارسطو کان هو الخضر - و هؤلاء یفضلون فرعون علی موسی و یسمونه افلاطون القبطی و قد یقولون ان صاحب مدین الذی تزوج موسی بنته هو افلاطون الیونانی، استاذ ارسطو. و ابن تیمیه این اقوال را که قایلان بدان را هم صریحاً نام نمی برد رد می کند. الرد علی المنطقیین / ۱۸۳ - و صابر المتألهین گوید: قد ذکر اهل التواریخ ان اول من وصف بالحکمة من البشر لقمان الحکیم - و کان فی زمن داود - و کان انباذ قلس الحکیم یختلف الیه - و یأخذ من حکمته - ثم احد الموصوفین منهم بالحکمة فیثاغورس و قد اختلف بمصر الی اصحاب سلیمان - کسر اهتمام الجاهلیة، حقیقه و قدم له محمد تقی دانش پژوه، طهران ۱۹۶۲/۳۵؛ مقایسه شود با: شرح حکمة الاشراق / ۲۲-۲۱؛ ابن عبری، مختصر الدول / ۳۱؛ قفطی، تاریخ الحکماء، فارسی / ۱۵؛ همچنین رجوع شود به:

Curtius. E.R. European Literature. 1963/ 219 seqq.

۲۹- مقایسه شود با همین کتاب، فصل ۶، یادداشت شماره ۹.

۳۰- در باب آینه و آهن مقایسه شود با عبارات ذیل: در کلمات شیخ عبدالله انصاری می آید قدس الله روحه العزیز: آه آه از تفاوت راه، دو آهن است از یک گاه، یکی نعل ستور و دیگر آینه شاه. نورالدین اسفراینی، رساله در روش سلوک، کاشف الاسرار/ ۱۱۶. ایضا: در ابتدا آهن از معدن بیرون می آورند و آن را به لطایف الحیل پرورش گوناگون می دهند در آب و آتش و به دست چندین استاد می گذرد تا آینه می شود، مرصاد العباد / ۴-۳؛ مقایسه شود با فصل ۳، یادداشت شماره ۲۱.

۳۱ و ۳۲- علم نحو به عنوان آلت و مظهر علم لفظی غالباً مورد تعریض اهل معنی است. اینکه امام قشیری و ابوالحسن هجویری رسالات صوفیانه تحت عنوان نحو القلوب تصنیف کرده اند اشارت به نقش نحو در اجتناب از غلطها و راه گم کردگی هاست و نحو قلوب برای همین حفظ قلوب است از ضلالتها. مهذا، در مورد نحو اهل لغت، نقش آن را فقط در حد تصحیح لفظ دانسته اند، و هدف خود را که تصحیح نیت و اصلاح قلب است با آن مربوط نکرده اند، ازین رو کسانی را که زیاده پایبند و سواس لفظی و استعمالات لغوی بوده اند به چشم تحقیر نگریسته اند. در مقالات شمس / ۷۳-۷۲ و در مناقب العارفین / ۱-۷-۱۰۶ حکایتی از اهل نحو نقل است که این طرز تلقی شمس و مولانا را از نحو و نحویان تصویر می کند.

۳۳- برای اقوال غزالی در نقد اینگونه احتیاطهای آمیخته به سواس در نزد صوفیة عصر رجوع شود به: دنبالة جستجو / ۲۷-۲۶.

۳۴- قول به ایمان فرعون در نزد ابن عربی هست در باب سبمی در اعتذار وی در نزد حلاج که در مورد وی نیز مثل ابلیس وجود راناشی از کمال فتوت وی می داند رک: روز بهان بقلی، شرح شطحیات / ۳۷۳، قول در نزد مولانا در مفهوم تنزیه و اعتذار وی مطرح نیست، نهایت آنکه وقتی مولانا، موسی و فرعون هر دو را مسخر مشیت حق می خواند / ۱-۲۴۴۷* برای وی ایمان تکوینی را در نظر دارد که منافاتی با عروض کفر تشریمی در نزد وی ندارد. عزیز نسفی هم می گوید که فرعون خدا را می شناخت و نبوت موسی را هم می دانست اما دعوی بزرگی داشت و اینکه انا ربکم الاعلی گفت مرادش این معنی بود که من از تو بهترم و ثریبت خلق از تو بهتر می کنم. انسان کامل / ۹۰-۲۸۹. قول مولانا در باب گرایش فطرت فرعون به ایمان قلبی، این معنی را الزام نمی کند که فرعون آنگونه که ابن عربی در فص موسوی از فصوص الحکم دعوی می کند، در دنبال ایمان تایبانه مؤمن از دنیا رفته باشد - طاهراً مطهراً لیس فیه شیء من الخبث، فصوص الحکم / ۲۰۱، به اعتقاد ابن عربی: هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن... والامر فیه الی الله لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه و مالهم نص فی ذلک یستندون الیه، فصوص / ۲۱۲. به هر حال قول به ایمان فرعون که حتی اعتذار حلاج هم آن را تعهد نمی کند از اقوالی است که مخالفان بدان سبب در ابن عربی طعن بسیار کرده اند. بعد از وی نیز بعضی محققان آن را مثل جلال الدین دوانی تأیید و برخی مثل قاری هروی رد کرده اند و مناقشه دوام یافته است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: فروزانفر، شرح مثنوی شریف / ۳-۴۱-۱۰۴۰؛ دکتر شفیع کدکنی، ذیل ترجمه کتاب رینولد نیکلسون، تصوف اسلام و رابطه انسان و خدا / ۸-۲۰۱.

۳۵- در تعریض بر کسانی که علم در نزد آنها وسیله احراز مراتب اهل جاه است قول ابی نصر سراج در اینجا قابل یادآوری است که می گوید: بلغنی عن الحسن البصری رحمه الله انه قیل له فلان فقیه، فقال الحسن: هل رابت فقیهاً قط؟ انما الفقیه الزاهد فی الدنیا الراتب فی الاخره، البصیر بامر دینیه. اللمع فی التصوف / ۳۶. و در بیان آنکه اینگونه علم ممکن است فقط منجر به حل مشکلاتی ظاهری شود و به ترکیه نفس نینجامد قول غزالی در خور ذکر است: حکمی ان ابا یوسف القاضی کان یهب ماله لزوجه آخر الحول

و يستوهب مالها اسقاطاً للزكاة فحكى ذلك لابی حنیفه رحمه الله فقال ذلك من فقهه وصدق فان ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرته فی الآخره اعظم من كل جنایة و مثل هذا هو العلم الضار احیاء ۲۵/۱.

۳۶ و ۳۷- در باب علم صوفیه که آن را علم المکاشفه خوانند مقایسه شود با قول غزالی: علم المکاشفه و هو علم الباطن و ذلك غاية العلوم... فهو عبارة عن نور يظهر فی القلب عند تطهيره و تزکیته من صفاته المذمومة و ینکشف من ذلك النور امور کثیره كان یسمع من قبل اسمائها... فنحنی بعلم المکاشفه ان یرتفع الغطاء حتى تتضح له جلیة الحق فی هذه الامور اتضاحاً یجرى مجرى العیان الذی لا یشک فیہ. احیاء علوم الدین ۲۷/۱-۲۶. و این معرفت را که صوفیه خاص خود می دانند گه گاه علم فتوح می خوانند و حاصل آن را مواجید هم نام می نهند و هو علم یفتح الله تعالی علی قلوب اولیائه فی فهم کلامه و مستنبطات خطابه ماشاء و کیف شاء. کتاب اللمع / ۳۷. قول لاهیجی هم در شرح گلشن درین باب یاد کردنی است: بدانکه حالات و مقامات چند هست که به طریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفاء و سالکان راه ظاهر می شود که آنها را مواجید می نامند، یعنی به وجدان حاصل شده، چه مواجید جمع موجودست و موجود یافته شده را می گویند. شرح گلشن راز / ۵۶۰؛ و شیخ شیبستری هم در گلشن راز می گوید:

ترا گسر نیست احوال مواجید مشو کافر ز نادانی به تقلید

ایضاً همان ماخذ / ۵۶۳ و ۷۵۸. و از اینجاست که در باب صوفیه گفته اند: الذین تکلموا فی مواجید القلوب و موارث الاسرار و معاملات القلوب، اللمع / ۳۹، و این معرفت با آنکه البته به علم انبیا نمی رسد از همان مقوله علم وحیی است و مثل آن در ورای طور عقل واقع است: فکما ان العقل طور من اطوار الآدمی یحصل فیہ عین ینصر بها انواعاً من المعقولات، الحواس معزولة عنها، فالنوبه ایضاً عبارة عن طور یحصل فیہ عین لها نور ینظر فی نورها الغیب و امور لا یدرکها العقل. غزالی، المتقذ، طبع مصر، ضمیمه الجام العوام / ۶-۳۵. مع هذا علم صوفیه، آنچه در مورد «معرفت» گنوسی گفته می شود مبنی بر عمل و سلوک است ازین رو آن را به دو قسم مکاشفات و معاملات منقسم داشته اند و غزالی در تبیین این معنی گوید: العلم الذی یتوجه به الی الآخره ینقسم الی علم المعامله و علم المکاشفه و اعنی بعلم المکاشفه ما یطلب منه کشف المعلوم فقط و اعنی بعلم المعامله ما یطلب منه مع الکشف العمل به و المقصود من هذا الكتاب علم المعامله فقط دون علم المکاشفه الی لارخصة فی ایداعها الكتب و ان كانت غایة الطالبین و مطمح نظر الصدیقین... ثم ان علم المعامله ینقسم الی علم ظاهر اعنی العلم باعمال الجوارح و الی علم باطن اعنی العلم باعمال القلوب. احیاء علوم الدین، مقدمه، ج ۱ / ۴-۳.

۳۸- تبیین و ظهور اشیا به سبب وجود ضدمست و چون در مورد خداوند تصور وجود ضد معقول نیست همین معنی را مستندی جهت تبیین امتناع شناخت و ادراک ذات وی می دانند. نفی ضد از حق هم از آن باب است که اگر خلق ضد حق باشد وجود خلق وجود حق را برنمی تابد و اگر مثل حق ضد وی باشد وحدت آن را نفی می کند پس حق را ضدی نیست. به علاوه بر وفق مشرب صوفیه هر چه هست هم اوست و غیر او موجود نیست. مقایسه شود با: مقدمه شرح تعرف، به کوشش دکتر حسن مینوچهر / ۳-۲۲؛ شرح گلشن راز / ۶۸؛ همچنین رجوع شود به مشکاة الانوار غزالی که عبارت وی در همین یادداشتها مذکور شد. فصل ۹، شماره ۵۳.

۳۹- قیاس رایج در علم بحثی در آنچه به ادله احکام مربوط است، نزد ابوحنیفه و پیروان او رایج بوده است و از همین باب نیز مخالفان بر وی اعتراض کرده اند. از جمله گویند امام جعفر بن محمد الصادق

علیه السلام این اعتراض را بر شیوه تفقه وی داشت: و قد بلغنی انک تقول بالقیاس... و یحک یا نعمان، ان اول من قاس امر الله ابلیس حین امره بالسجود لآدم قآبی، حیدر آملی، جامع الاسرار/ ۴۲۴.

۴۰- تعبیر از علم وهبی به شیر در کلام صوفیه و در احادیث و سنن قوم بسیارست، از جمله داود قیصری، در مقدمه شرح فصوص می گوید: قال النبی صلی الله علیه وسلم رایث ان اشرب اللبن حتی یرج رجی من اظفاری فاعطیت فضلی عمر فاؤلت ذلک بالعلم. مقدمه شرح فصوص، الفصل السابع فی مراتب الکشف و انواعها، شیخ صدرالدین قونوی هم در کتاب فکوک به این جنبه رمزی که در معنی لبن و نظایر آن هست اشارت دارد: قداتفق المحققون من اهل الله ان اللبن والماء والعسل والخمر مظاهر علوم الوهب. کتاب فکوک، هامش شرح منازل السائرین، طبع طهران/ ۲۹۵؛ مناقب العارفين ۵۳۵/۱.

۴۱- تصدیق به سمعیات مربوط به عقاید نزد متفقه واجب است، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: غزالی، احیاء ۱۹/۱. قول به تمثیل حق و باطل با چشم و گوش در کلام امام علی بن ابیطالب معروف است: انه لیس بین الباطل والحق الا اربع اصابع فسل علیه السلام عن معنی قوله هذا فجمع اصابعه و وضعه بین اذنه و عینیه ثم قال الباطل ان تقول سمعت والحق ان تقول رایث. نهج البلاغه، طبع طهران ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲ برای تفصیلات دیگر درین باب رجوع شود به: فروزانفر، مأخذ قصص/ ۱۹۲.

۴۲ و ۴۳- در باب آنچه نزد طبیب دلیل محسوسست رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۹، شماره ۹ و ۱۰. در باره نفرت صوفیه از علم بخشی غیر از اشارات مولانا مقایسه شود با قول بایزید در نفی و نقد علم اصحاب قال: مساکن اخذوا علمهم میتاً عن میت و اخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت. نقد العلم والعلماء ۱۱/؛ مقایسه شود با: ارزش میراث صوفیه ۶۱/ - ۱۶۰ و ۲۶۷. راجع به آنچه علم معاملات و مکاشفات نام دارد و نزد صوفیه موجب نیل به نجات جز آن نیست رجوع شود به: غزالی، احیاء ۱/ ۲۹ - ۲۶ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، شماره ۳۷.

۴۴- قصه غراب در قرآن کریم (۳۱/۵ - ۳۰) آمده است. قال یا یلتی اعجزت ان اکون مثل هذا الغراب. در تفسیر قصه «آمده است که سنگی بر سرهاییل زد و او را بکشت آنگاه ندانست که چه کند... متحیر می گشت گرد بیابان... دو زاغ بیامدند و جنگ کردند یکی مریکی را بکشت و خاک باز کرد و کشته را پنهان کرد. قابیل گفت که من از زاغ کمترم؟ برفت و هاییل را زیر خاک کرد.» قصص الانبیاء، فارسی/ ۲۷؛ مقایسه شود با متن عربی: عرایس المجالس/ ۴۵.

۴۵- اذاکان الغراب دلایل قوم
نظیر: هرآنکس را که باشد را هربوم
و: هر که را رهبری کلاغ کند
مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۴/ ۱-۹۳.

۴۶- و خواجه علیه السلام فرمود که (رؤیای صالح) یک جزومت از چهل و شش جزو نبوت و بعضی ائمه آن را تفسیر کرده اند که مدت نبوت خواجه علیه السلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتدا شش ماه وحی به خواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزو باشد از چهل و شش جزو نبوت. مرصاد العباد/ ۲۹۰. متن حدیث: الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه. ایضاً مرصاد/ ۲۸۸. در باب رابطه وحی و رؤیا مقایسه شود با گفته غزالی: فکذلک بعض المقلد ابوامدركات النبوه واستبعدوها وذلك عین الجهل اذلاستند لهم الا انه طور لم یبلغه ولم یوجد فی حقه فیظن انه غیر موجود فی نفسه والاکنه لولم یعلم بالنواتر

والتسامع الالوان و الاشکال و حکمی له ذلك ابتداء لم يفهمها و لم يفربها و قد قرب الله تعالى على خلقه بان اعطاهم انموذجاً من خاصية النبوه و هوالنوم اذاالتائم يدرك ماسيكون من الغيب اما صريحا و اما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير. المنقذ من الضلال، مصر/ ۳۵.

۴۷- چنانکه مبدء ارواح روح پاک محمدی علیه الصلاه والسلام آمد... مبدء عالم ملکوت عقل کل آمد و ملکوت باطن جهان باشد ظاهر جهان را ملک خوانند و باطن جهان را ملکوت و به حقیقت ملکوت هر چیز جان آن چیز باشد. مرصاد العباد/ ۴۶.

۴۸- معرفت در معنی گنوسی در نزد قوم موهبت الهی و در عین حال مایه نجات است در نظر گنوسی ها علم هر گاه منجر به نجات نگردد اهمیت ندارد. و همین قول به آنکه غایت معرفت نجات است حاکی از آن است که حیات و تعلق به عالم جسمانی در نزد گنوسیه خیر نیست و برای نیل به خیر باید از آنچه شرست اجتناب کرد. این معنی مستلزم قول به ثنویت می شود و از این حیث، با وجود تفاوتی که در دو جهان بینی هست، با عقاید و مذاهب باستانی ثنویته ایرانی ارتباط پیدا می کند. در تاسوعات فلوطین قول گنوسیه مورد نقد واقع شده است اما در عقاید قدماء نصاری و در مذهب مانی تاثیر گذاشته است. برای تحقیق در مبانی آن و ارتباطش با عقاید ایرانی قدیم رجوع شود به:

Reitzenstein, R. Das Iranische Erlösung Mysterium. 1921.

مقایسه شود با:

Puech, H.-Ch., En Quete de Gnose, Paris 1978.

در باب تاثیر آن در بعضی مبادی عرفان و حکمت، مقایسه شود با: جستجو در تصوف / ۱۱-۸، ۲۰۵-۲۰۱؛ دنباله جستجو در تصوف / ۲۶۸ و ما بعد.

۴۹- در باره طور ماوراء عقل و اقوال محققان درین باب رجوع شود به دنباله جستجو / ۲-۲۵۱؛ مقایسه شود با/ ۳۷۴.

۵۰- در نعر بفر. معرفت به معنی «تذکر» افلاطونی و آنچه «بازشناخت» تعبیر آنست گفته اند: المعرفه هی الا دراک الاخیر من الادراکین لشیئی واحد اذا تخلل بینهما عدم بان ادرك ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانياً تهانوی، کشف / ۲/ ۹۹۵. المعرفه مسبوقة بنسیان حاصل بعد العلم، شرح قیصری / ۹۹.

۱۱

۲ و ۳- تلقی از انسان به عنوان عالم صغیر و از عالم به عنوان انسان کبیر به نحوی که مشابهت اجزاء آنها را با هم تقریر کنند در نزد حکماء یونان سابقه طولانی دارد. مسأله عالم اکبر Macrocosmos و عالم اصغر Microcosmos در تیمائوس افلاطون هم مطرح است و وی نیز درین معنی ظاهراً متأثر از دیمقراطیس باشد. اصل فکر محتمل است بابلی یا ایرانی بوده باشد و در اوزپانیشاد هم انعکاس آن هست. در تعلیم رواقی ها نیز بدان اشارت هست و فلوطرخس (پلوتارک) در رساله یی تحت عنوان De face in Orbe Lunae هر یک از اجزاء عالم را از جهت عمل و وظیفه یی که دارد به یکی از اعضا و جهازات بدن تشبیه می کند و از ینجاست که عالم را انسان کبیر Macranthropos خوانده اند. در بین مسلمین اسمعیلیه و اخوان الصفا به این نظریه توجه خاص نشان داده اند. ناصر خسرو در جامع الحکمتین تقریر جالبی از آن دارد چنانکه در

مجموعه پنج رساله اسمعیلی مثل آفاق نامه و مرآة المحققین و زبدة الحقایق نسفی (روایت اسمعیلی آن) که تحت عنوان: پنج رساله، در باره آفاق و انفس به اهتمام آ.ی. برتلس، مسکو ۱۹۷۰ نشر شده است، هم درین باب اشارات و تفصیلهای بسیار هست از جمله مقایسه شود با /۱۱، ۹۷، ۷۱، ۸۳، و مواضع عدیده دیگر. حکماء اشراق انسان را نسخه مختصره عالم اکبر می خواندند که هر چه در آن هست درین یک نیز هست: فهو نسخة مختصره من العالم الاکبر فيه مافیه. شرح حکمة الاشراق /۴۶۱. در نزد صوفیه هم این انطباق بین عالم کبیر و عالم صغیر غالباً مذکور است. از جمله در مرصاد العباد به مناسبت خلقت آدم اشارت به خبری است که می گوید: چون ابلیس گرد نهاد عالم برآمد عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری دید. سر را بر مثال آسمان یافت هفت طبقه - و تن را بر مثال زمین یافت چنانکه در زمین درختان بود و گیاهها و جویهای روان و کوهها در تن مویها بود بعضی درازتر - بر مثال درخت و بعضی کوچک - بر مثال گیاه و رگها بود بر مثال جویهای روان و استخوانها بود بر مثال کوهها - مرصاد /۷۶. در باب انسان کبیر و اینکه به قول شیخ شبستری: جهان چون تست يك شخص معین تو او را گشته چون جان او ترا تن، لاهیجی خاطر نشان می کند که: عالم من حیث المجموع مانند انسان یک شخص معین است که مستمی به انسان کبیرست از جهت ظهور حقیقت انسانی در او، و چنانچه شخص انسانی را روحی و جسمی هست مجموع مراتب عالم به مثابه جسم است و انسان روح او. شرح گلشن راز /۲-۵۰۱. همچنین ابن عربی که شیخ شبستری و لاهیجی بیشتر از وی متأثرند، در فص آدمی از کتاب فصوص الحکم، از عالم تعبیر به انسان کبیر می کند: و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالانسان الكبير. فصوص /۴۹. و در رساله انشاء الدوائر انسان را متضمن دو نسخه می داند: نسخه ظاهره و نسخه باطنه که از آندو نسخه باطنه آن مضاهی حضرت الهیه است و نسخه ظاهره مضاهی تمام عالم: فنسخته الظاهره مضاهية للعالم باسره و نسخه الباطنه مضاهية للحضرة الالهية. مقایسه شود با: ابن ترکه، تمهید القواعد، طبع طهران ۱۳۱۵/۱۲۰ و ما بعد. مع هذا توافق و انطباق تام من جميع الجهات بين انسان و عالم نزد متالهان به انسان کامل راجع است: ان الانسان الكامل هو العالم الكبير و لما شابه العالم الانسان في تركبه من روح و جسد مع انه اكبر منه صورة قبل فيه انه الانسان الكبير و لكن انما يصح هذا القول و يصدق بوجود الانسان الكامل فيه. فیض کاشانی، کلمات مکتونه، کلمه ۵۸، طبع طهران ۱۳۱۶/۱۱۰. در باب شعر منسوب به امام علی بن ابی طالب و دیوان منسوب رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۳، یادداشت شماره ۹. عبارت اور بجن Origen از طریق یونگ اخذ و نقل شده است:

Jung, Collected works, VOL. XVI/196.

۴ و ۵- لیس فی الامکان ابداع مماکان. غزالی، الاملاء فی اشکالات الاحیاء، هامش احیاء علوم الدین /۱۷۷. مقایسه شود با قول شیخ شبستری:

سپه رویی ز ممکن در دو عالم نخواهد شد جدا والله اعلم

شرح گلشن راز /۹-۹۸ و ۷۲۹. در باب اصل مساله و بحثی که در آن باب هست مقایسه شود با: یادداشتها و اندیشه ها، چاپ سوم /۱۲۸-۱۲۴.

۶- در باب حضرات خمس که مراتب تنزلات وجود را در طریقه اصحاب محیی الدین تعبیر می کند رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۴، یادداشت شماره ۱۴؛ مقایسه شود با عبارت جامی، در رساله شرح رباعیات. برتلس، تصوف و ادبیات تصوف، متن روسی /۵۵، و ترجمه فارسی /۶۳۳: و بعضی از مراتب

ظهور جزویات اندو آن را غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند - و ایشان را مراتب عالم و حضرات خوانند:

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات	پنج است تنزلات او را درجات
غیب است و شهاده در وسط روح و مثال	والخامس جمعیه تلك الحضرات

همچنین رجوع شود به: دنباله جستجو/۳۶۴.

۷- عالم الاشباح المجرده به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربانیه، و جمیع مواعید النبوه، حکمة الاشراق، طبع کورین /۲۳۴؛ و هذا العالم هو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسی لا يتناهی عجائبه ولا يحصى مدنه و من جمله تلك المدن جابلقا و جابرصا - و به ای بعالم الاشباح المجرده تحقق بعث الاجساد علی ماورد فی الشرايع الالهيه و الاشباح الربانیه - یعنی الاشباح العظيمة الفاضلة الملیحه او الهائلة القبیحه... به تحقق ایضاً جمیع مواعید النبوه من تنعم اهل الجنان و تعذب اهل النيران، شرح حکمة الاشراق /۱۸-۵۱۷؛ مقایسه شود با: شرح گلشن راز /۵-۱۳۴؛ الاسفار العقلية الاربعه /۶۹/۷.

۸- در باب این آیه شریفه رجوع شود به تفسیر کشف و آنچه میرداماد از آن تقریر می دارد: قال جل سلطانه فی سورة الرحمن «کل يوم هو فی شان» فی الکشاف: ای کل وقت و حین يحدث اموراً و یجدد احوالاً - فمان ثابت و لا متغیر و لا قارز و لا تدر یجی و لا دفی و لا زمانی الا و هو مجعوله و مستند الیه سبحانه و وجوده، قیسات /۲-۱۲۱.

۹- در تقریر این معنی و تفسیر آنچه در همین یادداشت ها، شماره ۱، از همین فصل، از رساله انشاء الد وایر شیخ نقل شد، توجیه این ترکه قابل ذکرست: و ملخص هذا الکلام ان الوحدة الذاتیه والهویه المطلقه لثقله حکم الاطلاق فیها لا یمكن ان یكون للتفصیل الاسمانی فیها مجال - و كذلك المظاهر التفصیلیه التي اجزاء العالم الكبير ایضاً لثقله حکم القیود الکوئیة و الکثرة الامکانیه فیها لا یمكن ان یكون للجمعیة الالهیه فیها ظهور فاقضى الامر الالهی ان تكون صورة امتداله لیس للوحدة الذاتیه فیها غلبه و لا لکثرة الامکانیه علیها سلطنة حتر. يصلح لان یكون مظهراً للحق... و ذلك هو النشأة العنصریه الانسانیة. تمهید القواعد /۱۱۹/.

۱۰ و ۱۱- ابداع درین معنی یادآور قول حکماست که از آن به تأییس مالیس بشنی تعبیر می کنند و آن را ایجاد معلول از جهت فاعلیت و بدون مشارکت حیثیت قابلیت می دانند. قول شیخ در اشارات /۳-۲۱-۱۲۰ درین باب قابل ذکرست، جهت تقریر و تفسیر آن و حل اشکالات مربوط به انواع حدوث از احداث و تکوین و ابداع مقایسه شود با: میرداماد، قیسات /۵-۳. در باب مفهوم الست مستمر رجوع شود به: شرح مشنوی شریف /۳-۱۴۶۷.

۱۲- چرا که عایشه در نزد وی مخاطب قول کلمینی و رمز توجه به عالم ناسوت است، بر خلاف آنکس که ارحنا خطاب به اوست و اذانش رمزی از توجه رسول به عالم لاهوت. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸ شماره ۱۳.

۱۳- در باب زید که آنچه مولانا از قول وی در جواب کیف اصبحت نقل می کند حاکی از نیل به مراتب عالی شهود و مکاشفه است در نزد او، رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۶، شماره ۲۳.

۱۴- در باب تناسخ مولانا در مشنوی به اشارت سخن می گوید و پیداست که از طرح مباحث مربوط بدان احتراز دارد؛ در بیتی از یک غزل دیوان /۲-۶۶۷۴ اگر نسبت آن غزل به وی درست باشد از قول بدان تعاشی

دارد. قول به تناسخ به بعضی حکماء و همچنین به بعضی از ارباب مقالات در بین مسلمین هم منسوبست. متکلمان آن را جز در موردی که در معنی حشر معادی یا آنچه از آن در شرح تعبیر به مسخ شده است باطل دانسته‌اند و مثالها آنچه را در این باره به اقدمین حکماء منسوبست نیز به همین معانی مربوط به حشر معادی حمل کرده‌اند. برای مناقشات و مقالات مربوط به قائلان تناسخ و جهات بطلان آن رجوع شود به: شرح حکمة العین / ۲۴۵-۲۳۹؛ الباب الثامن من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ۵/ ۵۴-۱؛ همچنین مقایسه شود با شرح گلشن راز/ ۸۰ و مابعد، ۳۳۶ و مابعد، ۶۵۶ و مابعد.

۱۵- طرز طرح مسأله تکامل در کلام مولانا جنبه مابعدالطبیعی دارد و البته به طرز تلقی علماء طبیعی طرف نسبت نیست. البته قول اخوان الصفا را درین مسأله تا حدی طلائیة نظریة امثال داروین تلقی کرده‌اند و نظام معتزلی و ابن مسکویه هم از این مسأله تقریرهایی خاص خویش دارند. به هر حال قول مولانا که حتی بعضی طرفداران نظریة داروین هم بدان اشارت دارند، درین باب ربطی به طرز فکر او ندارد. این هم که بعضی به استناد قول به تکامل و مسأله تحول مستمر اجزاء کائنات، فکر مولانا را با تعلیم هگل قیاس کرده‌اند و خواسته‌اند در آن «هسته‌های تعقلی دیالکتیکی» نشان دهند ظاهراً اساس ندارد و با آنکه در باره این سؤال آنها که آیا هگل از مولوی خبر داشت؟ خود هگل در اثر خویش به نام *Die Enzyklopaedia der Philosophischen Wissenschaften*, No. 573 جواب روشن و مثبت می‌دهد و وسیله خیر و آشنایی خود را با این «جلال‌الدین رومی عالیقدر» ترجمه‌های روکرت و رساله ثاولوک نشان می‌دهد، باز تصور ارتباط بین فکر هگل با قول مولانا از لازمه احتیاط علمی دور می‌نماید. برای مقایسه درین باب در مباحث اخیر رجوع شود به: جنبش‌های اجتماعی / ۹۹-۲۹۷ و مقایسه شود با فصل تکامل در: *Abdul Hakim, Kh., The Metaphysics of Rumi. 1965*

۱۶- روزی به پیش او (یحیی معاذ رازی) می‌گفتند که دنیا با ملک الموت به حبه‌ی نیرزد، گفت غلط کرده‌اید اگر ملک الموت نیست نیرزدی. تذکرة الاولیاء / ۱/ ۳۰۰ مقایسه شود نیز با: شرح تعرف / ۱/ ۶۳.

۱۷- از احمد غزالی نقل است که گفت: لما قيل لموسى لن تراني قال هذا شانك تصطفى آدم ثم تسود وجهه و تخرجه من الجنة و تدعوني الى الطور ثم تشمت بي الاعداء، هذا فعلك بالاحياء فكيف تصنع بالاعداء! ابن الجوزی، کتاب القصص والمذكرین. موسی از آن سبب که کلیم حق و گزیده اوست در روایات صوفیه در خطاب به خداوند غالباً لحن مباسطه‌ی دارد.

۱۸ و ۱۹- ازین جمله رجوع شود به جوابی که ابوالعلاء الممری در توجیه گیاهخوارگی خویش به ابن ابی عمران می‌دهد. یاقوت، ارشاد الاریب، طبع مرجلیوٹ / ۱/ ۲۰۰-۱۹۹. مسأله التباس خیر و شر محی در تمیز آنها را الزام می‌کند و سقراط هم گرایشی را که مردم به شر دارند ناشی از التباس خیر و شر در نزد آنها می‌داند. برای اجتناب از همین التباس است که ابوالعلاء الممری به عقل رجوع می‌کند:

ایسها السفر ان خصصت بعقل فاسألنه فکسل عقل نبی

در باب زنداقه و اقوال آنها رجوع شود به: نه شرقی، نه غربی، انسانی، چاپ دوم / ۱۲۶-۱۰۵. در باره مسأله خیر و شر مقایسه شود با یادداشتها و اندیشه‌ها / ۱۱۸.

۲۰- علت اولی آنست که معلول اول از و صادر می‌شود و حکما که خلق را از مقوله صدور و فیضان تلقی می‌کنند به حکم الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، وی را علت اولی نسبت به معلول اول تلقی می‌نمایند. مقایسه شود با اشارات: اشاره: ان کانت علة اولی فهي علة لكل وجود و لعله حقيقة كل وجود فی الوجود:

العلّة الاولى لا يمكن ان تكون صورة - ولاماده - ولا غايته فاذا ان كان في الوجود علّة اولی فهی علّة فاعلیة لكل وجود معلول. شرح اشارات / ۱۸-۱۷، تنزیه خداوند از اینکه وی را به پیروی از قول حکماء علت اولی بخوانند در نزد بهاء ولد هم سابقه دارد؛ طبیعی را گویم که خود را مختار و حکیم می دانی و مراثله را علت اولی می گویی خود را به گفته باشی از الله، و خود را نام نغزتر نهاده باشی از الله که خود را حکیم گفستی و او را علت. معارف بهاء ولد، فصل ۲۵۲. در عین حال تنزیه خداوند از اینکه وی را علت اولی بخوانند در نزد مولانا، مشنوی ۱۶۲۵/۲، مبتنی بر بیزاری وی از اقوال فلاسفه است در باب خداوند و صفات وی. چرا که صوفیه در آن زمان الهیات فلاسفه را انکار شدید می کرده اند و شیخ نجم الدین حاصل ادلّه فلاسفه و متکلمان مفلسف را عبارت می داند از مجرد اثبات «صانعی ناقص» که طبایع و ارکان اراده و فعل او را محدود می کند و ترتب معلول بر علت حاکم بر فعل اوست «چنانکه گویند مختار نیست و به جزویات عالم نیست و خالق جهان نیست به مبدعی و موجدی. بلکه موجب و مؤثرست و جهان اثر اوست و تقدم مؤثر بر اثر نه تقدمی زمانی است و بدین آن خواهند که جهان قدیم است و باقی است و فناپذیر نیست و حق تعالی بر انزای آن قادر نیست». مرصادالعباد / ۳۹۱. به علاوه تسمیه خداوند به علت اولی از جهت توفیقی بودن اسماء الله هم مورد اعتراض زهاد و صوفیه بوده است. به استناد همین معنی متکلمین سنی گویند که خداوند را جسم نمی توان خواند اما شیئی می توان خواند لقله تعالی: لیس کمنله شیئی. ابو منصور ماتریدی، کتاب التوحید / ۴۱؛ مقایسه شود نیز با / ۳۸. همچنین خداوند را عاقل و فطن نمی توان خواند هر چند این معانی عقلا از لوازم صفات او به نظر می آید اما ماکر و ساخر خواندنش با آنکه این معانی از لحاظ عقلی منع دارد از جهت سمع مجاز می نماید چرا که در شرع وارد است. باقلانی، التمهید، طبع بیروت ۱۹۵۷ / ۱۹۴ - .

۲۱- ابوحاتم اسفزاری: اندر زلزله، هر گاه که بخارات بسیار در زمین تولد کند و راه یابد بر زمین متخلخل (به) فضاء هوا آید و اگر راه نیابد که به هوا آید به سبب آن حرارت که اندروی باشد قصد بالا می کند و زمین بود (و) راه نیابد و بخار چون بسیار شود آن زمین را جنبانیدن گیرد تا آنگاه که جایگاه از او بشکافتد و آن بخارات بدان شکافتگی برآید و آن اضطراب ساکن شود و باشد که قوت آن بخار با قوت زمین شکافی برابر شود پس آن اضطراب و زلزله روزهای بسیار بماند. رساله آثار علوی یا کاینات جو، به تصحیح مدرس رضوی، طهران ۱۳۲۰/۲۹؛ مقایسه شود با: و اذا تولد تحت الارض بخار دخانی کثیر الماده و کان وجه الارض متکافا لامسامه که حتی یخرج منه تزلزلت الارض - حکمة العین کاتبی معروف به عین القواعد، متن شرح حکمة العین معروف به ایضاح المقاصد، طبع طهران ۱۹۵۹/۳۵۶.

۲۲- در باب این عبارت رجوع شود به: شرح گلشن راز / ۶۱-۶۰ مقایسه شود با قول امام فخر: حضر الشيخ ابوسعید بن ابی الخیر المیهنی مع الاستاذ ابی القاسم القشیری. فقال الاستاذ القشیری: المحققون قالوا مارأینا شیئا الاورأینا الله بعده فقال الشيخ ابو سعید بن ابی الخیر: ذاک مقام المریدین اما المحققون فانهم مارأوا شیئا الا وکانوا قدرأوا الله قلت (ای الامام الرازی): و تحقیق الکلام ان الانتقال من المخلوق الی الخالق اشارة الی برهان الانّ والنزول من الخالق الی المخلوق برهان اللّم، معلوم ان برهان اللّم، اشرف. التفسیر الکبیر، طبع مصر، ج ۱/ ۱۰۹؛ همچنین مقایسه شود با روایت افلاکی، در باب دخلی که یک درویش در صورتی ازین قول کرد و جواب مولانا بدو. مناقب العارفين / ۱۱۰/۱ - . حاصل قول، یادآور سوال ذغلب یمانی است از امام و جواب وی که در نهج البلاغه است. برای تفصیل رجوع شود به: نه شرقی نه غربی / ۲۴۳-۵؛ همچنین مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شماره ۲۴.

۲۳- تمثیل در کلام غزالی بدین صورت آمده است: و فی امثال العوام قال الحائط للوند لم تشقنی؟ قال الوند للحائط سل من یدقنی. الاملاء علی اشکالات الاحیاء ۱/۱۸۵؛ نظیر: فالانسان مضطرب فی صورة الاختیار کالقلم فی ید الکاتب و الوند فی شق الحائط و فی کلام بعض العقلاء قال الحائط للوند لم تشقنی قال سل من یدقنی. تفتازانی، شرح مقاصد ۲/۱۲۵.

۲۴- مثل آنچه در مورد وی از بی احتیاطی های عمدی در رعایت صحت نقل شده است؛ از قبیل توقف طولانی در مجاورت هوای فوق العاده سرد، یا در حمام فوق العاده گرم و نظایر آنها. از جمله رجوع شود به افلاکی مناقب العارفین ۱/۳۳۷، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۴۲، ۴۸۷، ۵۵۷ و جز آنها که غالباً افسانه های مبالغه آمیزست.

۲۵- استثناء اینجا عبارتست از گفتن قول انشاء الله که در حقیقت متضمن خارج کردن مشیت خداوندست از وعده و فعل مباشر عبد. در قرآن کریم درین باب تأکید رفته است که: لا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غدا الا ان یشاء الله (۲۳/۱۸) و ترک استثناء هم مایه حرمان از قدرت انجامز و وعد نشان داده شده است: اذ اقسما لیسر لکم مصیبتکم و لایستثنون (۱۸/۱۷، ۱۸) این تعبیر استثناء درین مورد مبنی بر آنست که گوینده در قول بدان در واقع به مضمون وعده و کلام خود بازگشت می کند تا آن را مقید به شرط اقرار با امر خارج که عبارت از مشیت الهی است بنماید. قیاس استثنایی را هم به قولی بدان سبب بدین نام خوانده اند که در آن به قضیه شرطیه مذکور در مقدمه بازگشت می شود تا آن را به یک قضیه حملیه نقض و استثناء نمایند. در باب ضرورت استثناء اجتناب از ترک آن در فعل و وعد در سنت توصیه و تأکید بسیار شده است و در حدیث هم هست که قال رسول الله لایتم ایمان العبد حتی یستثنی فی کل کلامه. کشف الاسرار ۵/۶۷۶~ و پیداست که مراد از مذمت ترک استثناء ترک مجرد لفظ نیست، ترک معنی و ذهول ازین نکته است که بدون مشیت و اراده الهی انسان قادر بر انجامز و ایجاد هیچ وعد و فعل مستقلی نیست. مع هذا افراط در تفوه به لفظ هم احياناً موجب اعتراض و منشأ بعضی امثال شده است که البته ناظر به معنی و سر استثناء نیست. مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۱/۳۰۰~ به علاوه در باب قول ان شاء الله در مورد ایمان بحث است. رسم سلف چنانکه از اشارت امام غزالی در قواعد العقائد احیاء برمی آید ظاهراً مبنی بر ضرورت این استثناء و امتناع از جزم در تحقق ایمان بوده است ازین رو اشاعره آن را اجماع ائمه سلف و شعار اهل سنت خوانده اند. کشف الاسرار ۵/۶۷۷. مع هذا نه فقط معتزله این را که گوینده بگوید: انا مؤمن ان شاء الله متضمن شک در ایمان و ناروا می دانند بلکه ماتریدیه هم آن را در آنچه موهم شک و ظن گوینده باشد تجویز نمی کنند. ابومنصور ماتریدی می گوید: القول عندنا قطع القول بالایمان و بالتسبی به بالاطلاق و ترک الاستثناء فیه. کتاب التوحید ۳۸۸. متکلمان شیعه آن را از باب تبرک و تقال به حسن عاقبت جایز می دانند. تلخیص المحصل ۴۰۵. برای تحقیق در مسأله و بحث در شقوق و وجوه آن رجوع شود به قول غزالی درین باب، در فصل رابع از قواعد العقاید احیاء علوم الدین ۱/۱۲۷~ اما اشارت مولانا در باب الزام استثناء و لزوم اجتناب از ترک آن آنگونه که از اشارت خود وی برمی آید ۱/۴۹* مبنی است بر آنچه در سوره مبارکه کهف در آن باب تصریح هست، و جهت تفصیل در آن باب رجوع شود از جمله به: کشف الاسرار ۵/۶۷۶ و مابعد.

۲۶- این نکته که در مقام اعتذار از گناه بر خلاف ابلیس که رب بما اغویتنی گفت آدم تمسک به قول ربنا ظلمنا انفسنا ۱/۱۴۸۸ نمود نشان می دهد که قبول اختیار و تعهد مسئولیت در فعل امریست که شایسته مقام انسانی است و مایه امتیاز وی، و آنچه از قبول امانت الهی عاید وی شده است و نیل به مرتبه خلافت

الهی را در ارض برای وی ممکن سازد همین معنی است، اما تردیدی هم که مثل پارگران بر دوش انسان سنگینی می کند از همین اختیار ناشی است ۲۰۷/۶* که بدون آن نه خیر و شری در آنچه به امر و نهی راجع است مفهومی دارد، نه حشر و نشری برای جزا و بازگشت به دنیای آخرت. باری از امر و نهی که لازمه حشر و نشر و مقدمه آنست؛ آنچه برای انسان درین دنیا حاصل می شود همین مشاهده عجز خویش و قدرت حق است زیرا وی در جریان امر و نهی و از حکم شریعت درمی یابد که آنچه می کند و آنچه نمی کند از قدرت خود او نیست و با اینهمه این نکته که وی عجز خویش را بهانه سازد و به عذر عدم اختیار خود را تسلیم گناه کند نیز البته مذموم است ولیکن احساس عجز و اعتراف به مقهوریت آنجا که انسان سعی و جهد خویش را کرده باشد و از آنچه در قدرت خویش می دیده است هیچ تقصیر نکرده باشد رواست و وقتی این اظهار عجز و مقهوریت برای التجا به قدرت حق و نشان رؤیت حق و فعل او باشد البته جای ملامت نیست؛ حال چنین کس به آن می ماند که در طلب حق راه پیموده است و چون پایش شکسته است به حکم و لطف و شفقت الهی که لازمه جبر و شکسته بندی کردن او و آنچه در صفات جبری او مندرج است، مرصداالعباد / ۲۵۶، می باشد محمول حق گشته است ۱۰۷۳/۱* مع هذا هر طایفه از خلق با نفی قدرت خویش یا رؤیت قدرت حق به نحوی جبری می شوند. جبر مذموم یا محمود. کافران در کار عقبی جبری می شوند و در عین آنکه در هر چه به کار دنیا ارتباط دارد قدرت و اختیار خود را درک می کنند، در آنچه به امر و نهی شریعت مربوط است از خود نفی قدرت می کنند و کفر خود را به خواست و مشیت حق منسوب می دارند؛ اما انبیاء و همچنین مومنان که پیروان راه انبیا هستند در کار دنیا جبری می شوند و از خود نفی قدرت می کنند و تمام سعی و قدرت خود را در آنچه به عالم آخرت و حشر و نشر مربوط است به کار می برند؛ و بدینگونه کافران را کار دنیا اختیاریست و انبیا را کار عقبی اختیار ۶۳۸/۱*.

۲۷- معیت حق با اشیاء معیت قیومی است آنچه معیت سریانی خوانده می شود و عبارت از تصور معیت اشیاء با حق است قولی است که صوفیه از آن تحاشی دارند، و آن را متضمن قول به اتحاد و حلول می دانند. در تائیه ابن فارض هست:

ولیس معی فی الملک شیء سواى والـ معیة لم تخطر علی المعیة

سعید فرغانی / ۲۷۱. برای تفسیر و هو معکم و اشارت به معیت حق رجوع شود به روایت افلاکی از تقریر مولانا، مناقب / ۱/ ۵۱۴؛ مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۷، شماره ۲۳.

۲۸ و ۲۹- سوسفطایی، در نزد متکلمان، به سبب آنکه منکر حقایق است کافر محسوبست چرا که منکر حقایق لامحاله منکر شریعت و نبوت هم هست. عبدالقاهر بغدادی آنها را در شمار کافران ذکر می کند؛ و من اصناف الکفره قبل الاسلام السوسفطاییه المنکره للحقایق. الفرق بین الفرق / ۲۱۴. و ابوالمظفر اسفراینی نام آنها را در ردیف عبده اصنام ذکر می کند؛ و منهم قوم کانوا قبل دولة الاسلام یدعون سوسفطاییه ینفون الحقایق. التبصیر فی الدین / ۱۳۱. رای مولانا در باب لزوم اکراه و الزام آنها در کلام ابومنصور ماتریدی و طریقه ماتریدی هم هست؛ اجمع ان لاینظر مع من کان ذلک قوله. ادلا بثبت انکاره و لاحضوره بنفسه... فیقال له: تعلم بانک تنفی فان قال لا بطل نفيه و ان قال نعم اثبت نفيه فیصیر بما یدفع دافعا لدفعه، ویولم بالالم الشدید من قطع الجوارح لیدع تمنته، اذ نحن نعلم انه یعلم العیان. اذ هو علم الضروره و لکنه بفوله متمتا و حق مثله ما ذکرک لیجزع و یضجر فیقابل بتعنت مثله فیتهتک لدیه ستره و لاقوة الا بالله. کتاب التوحید / ۷. با آنکه مولانا همین موضع را در مورد منکران حقایق دارد به نظر نمی آید تا این حد قایل به خشونت در مقابل

خصم باشد. به هر حال مآثر بدیه معتقد بوده‌اند که: و کل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته لانه ينكر ما يعاينه بنفسه و يكفى ان تؤلمه بالالم الشديد من ضرب و قطع حتى يعترف بانه يتألم فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته منكرين عليه المة و معرفته بالمه حتى يجزع و يضجر و ينهتك ستره / ۷-۸. بدینگونه خوشبختی سوسفطانیه آن بوده است که در عهد یونان باستانی می زیسته‌اند و با مشایخ مآثر بدیه مواجه نبوده‌اند! در عین حال این لزوم اکراه و الزام آنها که مولانا از آن تعبیر به «زدن» می کند در قول امام فخر و خواجه نصیر هم هست و آنها نیز خاطر نشان می کنند که با این قوم بحث و مناظره فایده‌ی ندارد: بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات. امام فخر، المحصل. و خواجه طوسی درین باب گوید: والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب اعنى التعذيب انما اختاره لاختار الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها. تلخيص المقال / ۴۷-۴۶.

۳۰- الافعال تنقسم الى المباشر والمتولد والمخترع: فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه المسبب و يسمون الاول سببا سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة او في غير محلها والثالث مايفعل للمحل. فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك. واعلم ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع مناطه لافجمهور المعتزله على انه من فعلنا كالمباشر... وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى. كشف المراد / ۴-۱۹۳؛ رجوع شود نیز به: تلخيص المحصل / ۳۳۵-؛ مقایسه شود نیز با: شرح مشنوی شریف / ۲-۶۶۵.

۳۱ و ۳۲- در باب بخت و اتفاق و قائلان به آن رجوع شود به کتاب الشفاء فن سماع طبيعى، ترجمة محمد على فروغى / ۶۶-۷۸. در باره فعل حق و اینکه آیا معلل به غرض هست یا نه مقالات مختلف هست، و امامیه گویند: نفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده (يعنى عود الغرض) اليه. تجريد الاعتقاد، وعلامه حلى در شرح تجريد معروف به كشف المراد گوید: اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائده و ذهب الاشاعره الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزله ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل عليه التقصان. كشف المراد / ۱۸۸؛ مقایسه شود با قول امام فخر در المحصل: لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض، خلافاً للمعتزله ولا كشر الفقهاء. لئان كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشئ والمستكمل بغيره ناقص. برای بحث در بین قول رجوع شود به تلخیص المحصل / ۳۴۳؛ مقایسه شود نیز با شرح گلشن راز / ۴۳۳. تحقیق در مساله در نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی قابل ملاحظه است که بعد از تحقیق و تعدیل اقوال درین باب می گوید: فان قلت ليس افعال الله تعالى عند الامامية معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علّة لفاعليته تعالى فيعتون بالفرض الحكم والمصالح التي تشمل عليها الافعال مما يجده العقل و يحكم به و يصير به الفعل حسنا اوقبيحا. شوارق الالهام / ۱-۱۴۲. در مناقشه اشاعره و معتزله هم درین باب نکته عمده آنست که اشاعره وجود غرض و غایت را که عبارت از مالاجله وجود الشئ است نفی کرده‌اند و متأخران معتزله در رد آنها این قولشان را مستلزم آن می دانند که درین صورت فعل وی عبث باشد. اشاعره جواب داده‌اند فعل عبث امریست که خالی از فواید باشد اما فعل حق مشتمل بر مصالح محکم و متقن است پس عبث نیست اما موجب و باعث در مورد فعل وی وجود ندارد ازین رو عاری بودن فعل وی از غرض موجب آن نیست که آن را عبث بشمرند. تهانوی / ۲-۱۰۹۴.

۳۳ و ۳۴ و ۳۵- در باره تفاوت بین قضا و مقضی و مسأله اعاده معدوم رجوع شود به همین یادداشتها،

فصل ۸، شماره ۴۷؛ و فصل ۳، شماره ۲۰. صورتی از مسأله آکل و ماکول و شبهه مربوط به آن در یک قطعه شعر منسوب به ناصر خسرو، دیوان / ۵۰۷، مذکورست. مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی انسانی / ۱۱۰. صورت دیگر از مضمون شبهه و جواب آن در نزد فخر رازی، المحصل، به بیان آمده است: ان انساناً اذا اكله انسان آخر حتى صار جزء بدن احد هما جزء من الاخر فليس بان يعاد جزء بدن احد هما اولی من ان يعاد جزء البدن الاخر و جعله جزء لبدنهما محال، فلم يبق الا ان يعاد واحد منهما - والجواب -: ان الجزء الاصلی لاحد هما فاضل للاخره فرده برده الى الاول اولی. تلخیص المحصل / ۵-۳۹۴ و تفصیل و تقریر کاملتری از مساله در شرح تجرید علامه است که در خور نقل به نظر می رسد به اندک تلخیص: ولا يجب اعادة فواضل المكلف - اختلف الناس في المكلف ما هو؟ - ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة و النقصان و انما تقعان في الاجزاء المضافة اليها - فتقول: الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع اجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها و غرض المصنف بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني و تقریر قولهم ان انساناً لو اكل آخر و اعيدت باجزائه فان اعيدت اجزاء الغذاء الى الاول عدم الثاني و ان اعيدت الى الثاني عدم الاول و ايضاً اما ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلاق - و چون جواب اشکال قبل از طرح آن بیان شد نقل اصل اشکال را به همین جا می توان خاتمه داد. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد / ۵۶-۲۵۵.

۳۶ و ۳۷- توقف و حیرت درین مساله از ابوالملاء المعری هم منقولست و خود وی گوید:

بأن امراله و اختلف اليه ناس فداع الي ضلال و هاد
والذي حمارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

و گویند قول جالینوس هم درین باب مضمن توقف بوده است نه نفی و انکار. تلخیص المحصل / ۳۷۹ مقایسه شود با صدر المتألهين: و المنقول من الجالينوس في امر المعاد هو التردد والتوقف بناء على توقفه في امر النفس انها هل في المزاج فتفتنى بالموت ولا يعاد ام هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد. الاسفار الاربعه ۵ (= ۹) / ۱۶۴. در باره شبهه آكل و ماکول رجوع شود به بالا شماره ۳۵.

۳۸ و ۳۹- و مسأله معادنزد متکلمان بر امکان خلق یک عالم دیگر از جانب خداوند و بر جواز طریق عدم برعالم حاضر متوقف است و چون عالم حاضر «ممکن» است هم عالم دیگری مماثل و مشابه آن وجودش «ممکن» خواهد بود و هم بجهت همین جنبه امکانی عدم هم مثل وجود برای آن «ممکن» هست. وقوع حشر جسمانی هم امریست که ابغاء و عدو و عید و تحقق فایده بحث انبیاء آن را ايجاب می کند و معاد جسمانی را بعضی انکار کرده اند و در اثبات آن حکما و متکلمان بحثها دارند. شیخ در الهیات شفا ظاهراً از جهت ظن تعذر، از سعی در اثبات معاد جسمانی خودداری می کند و آن را حواله به شریعت می دارد و خود به اثبات معاد روحانی می پردازد. در مورد معاد جسمانی برای تحقیق و تفصیل اقوال متکلمان رجوع شود به: کشف المراد / ۵۸-۲۵۰. صدر المتألهين از طریق قول به انسان اخروی نفسانی، که ورای طور انسان طبیعی بشری است و انسان اول با حفظ هویت مستمره خویش از ادنی مراتب مربوط به انسان بشری بدان طور ترقی و انتقال می یابد، این معنی را به شکل بدیعی تقریر می کند که خاص اوست. جهت تفصیل رجوع شود به: الباب التاسع من السفر الرابع، الاسفار، طبع بیروت ۹۶/ (۹) ۵ - . قول به انسان نفسانی اخروی که در تعبیر متألهان عبارت از آخرین کون انسان در عالم طبیعت و اولین کون او در عالم آخرتست یادآور اشارتی است که مولانا در باب شیع

روحانی یا وجود مثالی روح دارد و آن را برای نفس ناطقه به منزله بدن و جامه تلقی می‌کند و هم به استناد آن می‌گوید که چون بی بدن بدن دیگر داری، پس مترس از جسم جان بیرون شدن. و محتمل است قول صدرالمتألهین در باب انسان نفسانی از همین قول مولانا و احياناً مأخذ آن الهام یافته باشد.

۴۰ - متن حدیث: بعثت انا والساعة كهاتين (واشار بالسبابة والوسطى). احادیث مشنوی ۱۱۸/۱. ظاهراً به اعتقاد مولانا وقتی انسان از طریق متابعت رسول مثل خود او ۱۴۷۹/۴ و ۱۴۵۳/۴ رمز قیامت روحانی ۱۴۸۰/۴ نشده باشد نمی‌تواند قیامت جسمانی را که قبل از قیام الساعة به عالم غیب تعلق دارد در عالم حس و نشئه دنیا ادراک کند و از همین روست که می‌گوید: پس قیامت شوقیامت را ببین ۷۵۹/۶. در بعضی موارد مفهوم رمزی احوال قیامت نیز نزد مولانا وسیله توجیه اصل آن واقع می‌شود. فی المثل نفع صور را که در قرآن کریم (۹۹/۱۸) بدان اشارت هست مولانا در مفهوم امری تلقی می‌کند که خداوند به وسیله آن ذرات وجود خلق را به حیات جدید می‌خواند و پیداست که آن را مثل امر «کن» در حکم کلمه خلق و ابداع که صوفیه کلمه الحضره می‌خوانند تلقی می‌کند. در توجیه این معنی که بعد از اعاده اجسام هر روح جسم خاص خود را باز می‌یابد، بر مسبیل تمثیل خاطر نشان می‌کند که وقتی هر پایی در تاریکی کفش خود را باز می‌شناسد پس باری، چون نداند جان تن خود ای حکیم؟ ۱۷۸۰/۵.



۱ - برای قول خود مولانا در تفسیر این حدیث رجوع شود به فیه مافیة: خلق آدم علی صورته ای علی صورة احکامه، احکام او در همه خلق پیدا شود ز پرا همه ظل حقد و سایه به شخص ماند. هر چه در شخص باشد همه در ظل نماید جز بعضی چیزها پس جمله صفات حق درین ظل ما نماید بعضی نماید. فیه مافیة ۳۳۱/. درین باره که مشبهه ازین حدیث و پاره‌ی آیات قول به تشبیه را استنباط و تبلیغ می‌کرده‌اند مقایسه شود با: مقالات شمس تبریزی ۸۸؛ همچنین رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۸، یادداشت شماره ۳۲.

۲ - درین باره که ایمان به تقلید مقبول نیست متکلمان تاکید بسیار کرده‌اند. ابومنصور مآثریدی خاطر نشان می‌کند که چون خلق عالم با وجود اختلاف مذاهب جمالگی مذهب خویش را حق و مذهب دیگران را باطل می‌دانند و تمام اهل مذاهب هم مدعی هستند که در مذهب خویش از راه سلف متابعت و تقلید می‌کنند پیداست که تقلید سلف امری نیست که صاحب آن بتواند بدان تمسک کند و کثرت تعداد هم درین امر مستند نیست، آنچه می‌تواند مستند باشد برهانی است که بر آن بتوان اتکاء کرد. سایر متکلمان هم درین باره ضرورت اجتناب از تقلید را تاکید کرده‌اند و اشعریه گفته‌اند تا وقتی انسان ایمانش را مبنی بر تحقیق نکند اسلام وی درست نیست و معتزله هم تقلید در مسائل مربوط به ایمان را باطل دانسته‌اند و عند اقتضا و تبعیت از اسلاف و آباء را در عدم اصابت به حق و اجتناب از باطل مسموع نامیده‌اند. برای تفصیل اقوال رجوع شود به: ابومنصور مآثریدی، کتاب التوحید / ۴-۳؛ اشعری، کتاب اللمع / ۸۷؛ ابن حزم، الفصل، طبع بغداد ۳۵/۴؛ مکاتیب قطب / ۲۷-۶۲۲؛ تلبیس ابلیس / ۷۸؛ احیاء / ۷۸.

۳ - اشاره به قول ابن سینا در باب نفس ناطقه و مأخوذ از تعبیر اوست در مطلع قصیده عینیه اش:

هبطت الیک من المحل الارفع ورقمات ذات نعرز و تمنع

۴ - عطار کوکب دبیران و خواجگان و بزرگان و اهل دیوان و علما و اکابر و حکیمان و شاعران وزیرکان و

منجمان باشد. سی فصل خواجه نصیر، فصل بیست و هشتم؛ ذیل خلاصه الحساب شیخ بهائی، طبع طهران ۱۲۷۵. عطارد را فلک کاتب و دبیر فلک نیز می گویند و اینکه نزد صوفیه عطارد مظهر اسم قدیرست و سماء آن را از نور اسم علیم خبیر دانند و تمام ملایک را که مقید اهل صنایع باشند در این اسماء جمع می شمردند و غم را هم نازل ازین سماء می پندارند ناظر به همین ارتباط عطارد با علوم و صنایع است. مقایسه شود با عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل ۶۴/۲. عطارد را مثل زحل و زهره کوکب عشق هم خوانده اند اما این معنی به جهت ارتباطی است که عشق با ذوق شعر و تغزل دارد و البته شاعران هم تحت تربیت و ترویج آن قرار دارند؛ و عطارد یهتیی قول الشعر و نظم الرسائل و الملق والخلاصه و تنمیق الکلام و التذلل و التلطف، دیوان الصبایه، هامش ترین الاسواق / ۱۴. در نزد اخوان الصفا، رسائل ۱۲۵/۲ عطارد منشأ نیرویی روحانی است که در عالم هر چه معرفت و حس و وحی و علم هست از آنجاست و ظاهراً منشأ این قول اساطیر باستانی راجع به Mercure باشد. مقایسه شود با صابین و قول آنها در باب هرمس در دنباله جستجو / ۷۰-۲۶۸، اشارت به دفتر باره بودن عطارد هم در کلام مولانا از همین جاست:

عطارد وار دفتر باره بودم زبردست ادیبان می نشستم
چو دیدم لوح پیشانی ساقی شدم مست و قلمها را شکستم

دیوان کبیر، ج ۳ / ب ۲-۱۵۷۷۱.

۵- ابوالحسن نوری را گفتند دلیل چیست به خدای گفت خدای، گفتند پس حال عقل چیست گفت عقل عاجز نیست، وی دلالت نتواند کرد جز بر عاجزی که مثل او بود. تذکرة الاولیاء ۵۴/۲ ~ و این اشارت وی ظاهراً تعریفی است بر منکلمان و حکماء که برهان آنها به قول صوفیه جز به اثبات صانع ناقص منجر نمی شود. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۹، یادداشت شماره ۴۷. صوفیه گویند: عقل هر چیزی را که اثبات کند از زمانی به زمانی اثبات کند یا از مکانی به مکانی اثبات کند آن زمانی به کسی که نه در زمان است راه چگونه برد و آن مکانی به کسی که نه در مکان است چگونه راه برد ~ مکان و متمکن و زمان و مترمن همه مقهور صانع خویشند و از مقهور به قاهر راه بردن محال است و عقل را راه غیر ازین نیست. شرح تعرف ۱۱۰۵/۲ اللع / ۶۳؛ مقایسه شود با: سبحان من لم یجمل للخلق طریقاً الی معرفته الا بالجز عن معرفته. اللع / ۵۷.

۶- اینکه حقیقت انسان و آنچه از آن به «من» وی تعبیر می شود ناظر به جسم وی نیست منشأ استدلال بر وحدت قوای نفس هم هست. مقایسه شود با تلخیص المحصل / ۳۷۸ و مابعد؛ مقایسه شود با: ابن سینا، رساله فی معرفة النفس الناطقه و احوالها، قاهره ۱۹۳۶. در باره طرز تلقی صوفیه درین باب مقایسه شود با: شرح گلشن راز / ۲۲۶-۲۱۹.

۷- مثل قول صدر المتالین: فهی اذن کمال للجسم. الاسفار الاربعه، ج ۱/۴؛ مقایسه شود با تعریف حکما از نفس انسانی: النفس الانسانیة و تسمى بالنفس الناطقه والروح ایضاً کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الامور الکلیه والجزئیة المجردة و بفعل الافعال الفکریه والحدسیه - . والکمال الاول ما یتم به النوع فی ذاته - . کشاف / ۲ / ۱۳۹۸.

۸- افاضه نظام کلی موجودات از ازل تا ابد بر وجه تفصیل و در اوقات مترتبه موجب ابقاء و استمرار عالم در نظر متألهان و حکماست. و ازین معنی تعبیر به عنایت هم می نمایند درین باب، برای تفصیل بیشتر رجوع شود به: صدر المتالین، الموقف الثانی، من السفر الثالث، الاسفار / ۳ / ۵۵ و مابعد.

۹- در باب مراتب نفس که نزد صوفیه مبنی بر اشارت مذکور در قرآن کریم است رجوع شود به: عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات، هامش شرح منازل السائرین ۹/۱۲۷-۱۲۸ که درین باره به ایجاز تعریفات جامع به دست می‌دهد. برای تفصیلات مقایسه شود با کتب صوفیه، از جمله: لفظ نفس را بردو معنی اطلاق کنند گاهی نفس الشئی گویند و بدان ذات و حقیقت آن چیز مراد بود. و گاهی اطلاق لفظ نفس کنند و مراد از آن نفس ناطقه انسانی بود که عبارتست از مجموع خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی خوانند. نفس اماره و لوامه و مطمئه جمله اسامی اوست به حسب مراتب مختلفه و اوصاف متقابله. مصباح الهدایه/۴-۸۳.

۱۰- سؤال رسول قیصر از عمر در باب هبوط نفس در جسم یادآور سؤال مطروس نام از مجانبین عقلاء عصر افلاطون است در مجلس وی و اقوال تلامذه افلاطون درین باب. اصل حکایت البته افسانه است و به مذاکرات حکماء یونان در مجلس اسکندر که در اسکندرنامه نظامی گنجوی آمده است می‌ماند و حکمایی را که مطلقاً معاصر نبوده‌اند در یک مجلس حاضر نشان می‌دهد. جوابی را که این حکماء به سؤال مطروس می‌دهند قاضی سعید قسی در تعلیقه بر میمر اول اثولوجیا از داود ضربیر نقل می‌کند. اثولوجیا، طبع آشتیانی ۵/۱۲۴؛ در اثولوجیا مسأله علت هبوط نفس از عبارت رساله فاذون افلاطون هم نقل می‌شود. المیرالاول ۳۹/؛ در قصیده عینیه شیخ نیز به این معنی اشارت هست و این قصیده صبغه افلاطونی فکر شیخ را در باب مسأله نفس تعبیر می‌کند. در کلام حکماء اقدمین هم رموز و اشارات متعدد در باب هبوط نفس هست که صدر المتالیهین از آنجمله قصه سلمان و ابسال و داستان حمامه مطوقه کلبله و دمنه را نقل می‌کند. قصه حمامه مطوقه ظاهراً یک منشأ تمثیل رساله الطیرست و حکایت سلمان و ابسال در شرح نمط تاسع اشارات آمده است و جامی هم آن را با بعضی تصرفات شاعرانه نظم کرده است. برای تفصیلات در اصل مسأله رجوع شود به: الباب السابع من السفر الرابع، الاسفار الاربعه، ج ۸/۶۵-۳۵۵.

۱۱- معهذا امتناع شناخت روح را متکلمان ازین اشارت قابل استنباط نمی‌دانند، هر چند کثیری آن را مستند قول به امتناع شناخت روح دانسته‌اند. تهانوی ۱/۵۴۰.

۱۲ و ۱۳ و ۱۴- در باب روح مذکور در قرآن (۸۵/۱۷) و اینکه مراد از آن نفس ناطقه یا ملائک باید باشد رجوع شود به کشف الاسرار ۵/۶۱۳-؛ و مقایسه شود با تهانوی ۱/۵۴۱-۵۴۲. و در باب لفظ نفس و روح مقایسه شود با اقوال اهل لغت که گفته‌اند: النفس مؤنث ان ارید بها الروح، نحو خرجت نفسه، و مذکر ان ارید بها الشخص، نحو عندی خمسة عشر نفساً. والروح ما به حیاة النفس یدکر و یؤنث. راجع به روح حیوانی تعریف ذیل قابل ملاحظه است؛ الروح حیوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ینتشر بواسطه العروق الضواری الی سائر اجزاء البدن. جرجانی، تعریفات ۱۰۰/۱. در مورد الفاظ روح و نفس و تفاوت معانی آنها در نزد حکما و صوفیه خلاصه قول غزالی در پنجا نقل کردنی است: الروح - یطلق - لمعینین: احدهما جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی فینتشر بواسطه العروق الضواری الی سائر اجزاء البدن - والاطباء اذا اطلقوا لفظ الروح ارادوا به هذا المعنی و هو بخار لطیف انضجته حرارة القلب - المعنی الثانی هو اللطیفة المعالمة المسدركة من الانسان و هو الذی - اراده الله تعالی بقوله قل الروح من امر ربی - النفس - یتعلق بفرضنا منه معنیان: احدهما انه یراد به المعنی الجامع لقوة الفضب و النهوة فی الانسان - و هذا الاستعمال هو الغالب علی اهل التصوف لانهم یریدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان - والیه الاشارة بقوله علیه السلام اعدی عدوک نفسک التي بین جنییک - (و) المعنی الثانی هی

اللطيفة التي - هي الانسان بالحقيقه و هي نفس الانسان و ذاته و لکنها توصف باوصاف مختلفه بحسب اختلاف احوالها فاذا سكنت تحت الامر - سميت نفس المعطمته - واذالم يتم سکونها و لکنها صارت مدافعة للنفس الشهوانيه و معترضه عليها سُميت النفس اللوامه - وان ترکت الاعتراض و اذعنت و اطاعت لمقتضى الشهوات - سميت نفس الامارة بالسوء. غزالی، احیاء، کتاب شرح عجائب القلب ۳/۴-۳.

۱۵- آنچه استنباط ما را درین معنی تایید می کند نظیر مضمون است در خود مشنوی ۷/۵-۱۹۵۶. در شرح اسرار با آنکه ضبط نفس اول راند بر نفس دوم، راز بعضی نسخ نقل می کند صورت عقل اول راند بر عقل دوم را که در هیچ یک از نسخه های معتبر قدیم نیست ترجیح می دهد و اشکالی که در تفسیر پیش می آید از همین جااست. می گوید: عقل اول راند بر عقل دوم، و در بعضی نسخ: نفس اول راند، و اول اشتهر اولی است. و به عقل اول عقل کل و به نفس اول نفس کل مرادست. و علی ای تقدیر می پروراند آن را که جنبش خلق از سرست - . شرح اسرار/۲۷۷.

۱۶- در باب جنبه افلاطونی که در قول شیخ در قصیده عینیدر باره نفس هست، رجوع شود به دنباله جستجو در تصوف ۲/ ۲۹۱-۳۷۸.

۱۷- مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی: و عندی ان العالم انما هو مرآة القلب فالاصل والصورة و هو القلب والفرع و المرآة هو العالم - و دلیلنا ان القلب هو الاصل و العالم هو الفرع، قوله تعالی (ای فی الحدیث القدسی): ما وسعنی ارضی ولا سمانی و وسعنی قلب عبیدی المؤمن و لو كان العالم هو الاصل لكان اولی بالوسع من القلب. الانسان الكامل فی معرفة الا و اخر والاوائل ۱۶/۲.

۱۸ و ۱۹- قال مجاهد معناه الایرفونی - کشف الاسرار ۹/۳۲۴، در باب مفهوم سابق و ظالم و مقتصد: عن جعفر بن محمد قال: السابق مقرب ناج و المقتصد معاتب ناج و الظالم معذب ناج - قال ابوبکر الوراق: رتبهم هذا الترتیب علی مقامات الناس لان احوال العبد ثلاثة: معصية و غفلة، ثم توبة، ثم قرينة. فاذا عصی دخل فی حيز الظالمین، و اذا تاب دخل فی جملة المقتصدین، فاذا صححت التوبة و كثرت العبادة و المجاهدة دخل فی عداد السابقین. کشف الاسرار ۸/۱۸۷؛ مقایسه شود نیز با همان کتاب ۱۸۶/۱.

۲۰- آیا در این اشارت که مولانا به تفاوت حال ماهی و جز ماهی می کند ممکن است به سؤال و جوابی هم که بین شمس تبریزی با او در اولین مکالمه آنها راجع به فرق حال محمد با یزید رفت ناظر بوده باشد؟ به هر حال ماهی سالک بحری است که از آب سیری ندارد و آنکه جز ماهی است هر چند مثل سایر موجودات بحری در دریاست از آبش سیر می شود فقط آنکس که بحری نیست از آب به کلی محروم می ماند. تفسیری هم هست که جز ماهی همانست که محروم می ماند و روزش دیر می شود. مقایسه شود با تفسیری که صوفیه لڑ آیه شریفه مورد اشاره کرده اند. کشف الاسرار ۸/۱۹۵. در باب بیت مشنوی مقایسه شود نیز با: مکاتیب قطب ۵/ ۳۰۴.

۲۱- یحیی معاذ - نامه یی نوشت به با یزید گفت چگویی در کسی که قدحی شراب خورد و مست ازل و ابد شد، یزید جواب داد که من آن ندانم، آن دانم که اینجا مرد هست که در شبانروزی در یا های ازل و ابد در می کشد و نمره هل من مزید می زند. تذکرة الاولیاء ۱/۱۴۳.

۲۲ و ۲۳- در باب ایمان ابوطالب مقایسه شود با همین یادداشت ها، فصل ۹، شماره ۲۷. در مورد التزام شریعت و طریقت و جمع آنها مقایسه شود با: اسرار التوحید، طبع بهمنیار ۱/۲۶۱؛ الرسالة القشیریة، طبع مصر ۴۳/۴؛ مرصاد العباد ۴۲/۴؛ شرح گلشن راز ۵۶۵/۵؛ تهنوی، کشاف ۱/۲۰-۹۱۹.

۱۳

۱- نظیر: ان للربوبیه سرأ لو ظهر بطلت الربوبیه، و معناه ان الربوبیه موقوفه علی المرئوب. نقد النقاد، ضمیمه جامع الاسرار / ۶۶۴. اشارت متن مقایسه شود با قول هجویری: شریعت جز حقیقت نیست و حقیقت جز شریعت نی. کشف المحجوب / ۱۷۶.

۲ و ۳- عنقاء که آن را عبارت از سیمرغ دانسته‌اند و با آن منطبق شمرده‌اند. ثمار القلوب / ۴۵۰. در قصه اصحاب الرس نام مرغی است با گردنی دراز و رویی شبیه به انسان که گویند سالی یک بار در میان خلق ظاهر می‌شد و چون موجب تهدید نفوس و هلاک طیور می‌گشت، به دعای پیغمبر قوم هلاک شد و یا به هر صورت دیگر در میان قوم ظاهر نشد. در باب اخبار و احوالش رجوع شود به: مروج الذهب، طبع مصر ۱/ ۳۶۴؛ حبيب السیر ۴/ ۶- ۶۹۵. پس عنقاء مرغی افسانه‌یی است که نام وی به صورت عنقاء مُغرب غالباً مذکورست اما همواره از مقوله اموری تلقی می‌شود که اسم آنها در میان هست و لیکن جسم آنها را هرگز کسی ندیده است. مع هذا شعیطیه از فِرَق غلاة آن را مرغی واقعی دانسته‌اند که به هنگام ظهور امام مرکب وی خواهد بود و چنانکه جاحظ خاطر نشان می‌کند جز این طایفه هیچ کس به وجود عنقا اظهار اعتقاد نکرده است. جاحظ، الحیوان ۷/ ۱۲۳-۱۲۰. به هر حال آن را در لسان شعراء عنقاء مُغرب می‌خوانند و این تعبیر را ثمالی از مقوله اضافة الشئ الی صفة می‌دانند، فقه اللغة / ۲۶۸. پیغمبری را هم که دعای او موجب هلاک یا انقطاع ظهور عنقا شد بعضی حنظله بن صفوان خوانده‌اند و غالباً خالد بن سنان عیسی ذکر کرده‌اند. در باره خالد بن سنان گفته‌اند که وی در دوره فترت بین عهد عیسی و بعثت رسول می‌زیست و گویند اولین پیامبر از اولاد اسمعیل وی بود. برخی وی را مبشر به رسالت محمد صلی الله علیه خوانده‌اند و بعضی گفته‌اند از سوره اخلاص هم آگهی داشت. ثمار القلوب / ۴۵۶. قصه وصیت او در باب اخبار احوال بعد از موت وی در روایات عرب سابقه دارد و در کتاب الحیوان جاحظ ۴/ ۴۷۷ و المعارف ابن قتیبه / ۶۲ هم هست. جاحظ این روایت و قول به نبوت او را به استناد قول متکلمین مردود می‌شمرد و اینکه در رد این نسبت وی را بدوی می‌خوانند و تاکید می‌کند که خداوند در بین بدویان پیامبری مبعوث نکرده است، الحیوان ۴/ ۴۷۸، نشان می‌دهد که وی و هم فکرائش اخبار راجع به نبوت وی را در بین اعراب به جنبه عربی و بدوی بودنش مربوط و منسوب می‌دانسته‌اند و آن را از موضوعات اعراب بدوی می‌شمرده‌اند. سیمرغ و عنقا در تعبیر عرفا متضمن معنی رمزی است و بعضی آن را عبارت از عقل کلی دانسته‌اند و عطار و غزالی در منطق الطیر و رساله الطیر آن را همچون رمزی از هادی مرشد نشان داده‌اند و حکماء هم، از جمله شیخ اشراق، برای آن جنبه رمزی قایل شده‌اند، صدر المتالین، با همین تعبیر رمزی، آن را برخلاف پندار عام، دارای وجود واقعی نشان می‌دهد که واسطه ایصال فیض عقلی و روحانی است و بر سبیل رمز و اشاره در باره وی می‌گوید: العنقاء محقق الوجود عند العارفین لایشکون فی وجوده. ~. الباب العاشر، من السفر الرابع، الاسفار ۵ (۹۰) / ۱۴۴.

۴- از آنجمله است قول صاحب تجرید: و هی (یعنی البعثة) واجبة لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه. کشف المراد / ۲۱۷. و مراد از لطف نزد متکلمان امریست که مکلف را به طاعت نزدیک کند و از معصیت دور دارد و در عین حال به حدالجهاء هم نرسد. وجوب لطف بر خداوند، در آنچه مربوط به واجبات عقلیه است، نزد شیعه و معتزله مذکورست، برای تفصیل رجوع شود به: کشف المراد / ۲۰۱-۲۱۷ مقایسه شود با: شرح تجرید فارسی / ۴۶۰ و مابعد.

۵- مقایسه شود با قول عبدالکریم جیلی در باب الستین از کتاب خویش: فی الانسان الكامل وانه محمد صلی الله علیه وسلم: ان افراد هذا النوع الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بکماله - ثم انهم متفاوتون فی الکمال فهم الکامل و الاكمل و لم يتعين احد منهم بما تعين به محمد صلی الله علیه وسلم فی هذا الوجود - فهو الانسان الکامل و الباقون من الانبياء و الاولياء الکامل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الکامل بالاکمل - و لكن مطلق لفظ الانسان الکامل حيث وقع فی مولفاتی انما ارید به محمداً صلی الله علیه وسلم. الانسان الکامل ۴۶/۲. و اشارت شیخ هم در فصص محمدی از فصوص به همین معنی است که می گوید: انما كانت حکمته فردیه لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی، فصوص ۲۱۴/؛ مقایسه شود نیز با: فتوحات مکیه ۹۷/۲ -

۶- در باب معنی الهام و وحی و خاطر و وارد رجوع شود به تعریفات جرجانی، طبع مصر ۲۸/، ۳۴، ۸۵، ۲۲۲. در باره ارتباط منامات با نبوت مقایسه شود با غزالی در المنقذ من الضلال: ادراک هذا الجنس الخارج عن مدرکات العقل احدی خواص النبوه و لها خواص کثیره سواها و ما ذکرناه قطرة من بحرها انما ذکرناها لان معک انموذجاً منها و هو مدرکاتک فی النوم و معک علوم من جنسها - طبع مصر، ضمیمه الجام العوام ۴۳۶/ همچنین مقایسه شود با قول وی در احیاء: و لما كانت الفشاوه متشمه عن اعین الانبياء عليهم السلام فلا جرم نظروا الی الملکوت و شاهدوا عجائبه - و مثل هذه المشاهده لامطعم فیها لغير الانبياء و الاولياء - و انما الممكن فی امثالنا مشاهده اخرى ضعیفة الا انها ایضاً مشاهده نبویه و اعنی بها المشاهده فی المنام و هی من انوار النبوه. قال رسول الله صلی الله علیه وسلم «الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوه» و هو ایضاً انکشاف لا یحصل الا بانقشاع الفشاوه عن القلب. احیاء ۴/ ۴۸۸.

۷- ایاک ان تكون تکبیرک و تبرؤک عن العامه هو ان تنبری منکرأ بكل شیء فذلک طیش و عجز و لیس الخرق فی تکذیبک مالم یستبن لک بعد حلته دون الخرق فی تصدیقک مالم تقم بین یدیک یتنه، بل علیک الاعتصام بحبل التوقف و ان از عجبک استنکار مایوعاه سمعک ما لم تنبرهن استعالتک لک فالصواب ان تشرح امثال ذلک الی بقعة الامکان مالم یردک عنه قائم البرهان و اعلم ان فی الطبیعة عجائب و للقوی العالیه الفعاله و القوی السافله المنفعله اجتماعات علی غرائب. اشارات ۳/ ۴۱۸.

۸ و ۹- بقله را بعضی صوفیه اولین منزل از منازل بدایات و در واقع قبل از توبه و همچون مقدمه آن می دانند اما نزد اکثر سیر در منازل سلوک از توبه آغاز می شود. رجوع شود به: محمود الفرکاوای القادری، شرح منازل السائرین، طبع الاب بورکی، قاهره ۱۹۵۳/۶۱۲؛ شرح عبدالرزاق کاشانی، طبع سنگی تهران ۲۱/ - ۱۷ تبدیل سیئات به حسنات هم مبنی بر آیه شریفه: الامن تاب و آمن و عملاً صالحاً فاولئک یدل الله سیئاتهم حسنات (۷۰/۲۵) است که هم عمل صالح را در دنیا توبه الزام می کند.

۱۰- تعبیر ابن عربی است در فص آدمی: و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یكون به النظر - فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم و هو محلّ النقش و العلامه التي بها یختم الملک علی خزائنه. فصوص المحکم ۵۰/.

۱۱- در باب نام موسی و اشتقاق آن ابن عربی می گوید خود فرعون او را موسی خواند چون در زبان قبلی «مو» به معنی آب بوده و «سا» به معنی درخت: سماء فرعون موسی و المو هو الماء بالقبطیه و سا هو الشجره فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجره فی الیم. فصص موسوی، فصوص ۲۰۰/ همین معنی در اقوال اهل تفسیر و قصص هم غالباً منقول است. از جمله: پس آسیه او را موشا نام بر نهاد، به زبان عبری

موسی موشاست. «مو» آب است و «شا» درخت یعنی که او را در میان آب و درخت یافتیم. کشف الاسرار، ج ۱/۱۲۴. و آنما ستمی موسی لانتهم وجدوه فی ماء وشجر و الماء بالقبطیه مووالشجر شا. تاریخ الطبری، طبع دخویه []، ۴۴۹/۱. مع هذا وجه اشتقاق وی را به معنی «از آب کشیده شده» هم یافته اند. قاموس کتاب مقدس / ۴۸۹. و ظاهراً تحقیق آن است که لفظ قبطی قدیم است: Msy به معنی مولود و ولید، چنانکه همین لفظ در نام رمس یعنی ابن رع (رع: خدای مصر Ra) هم هست و در بعضی دیگر از اعلام قدماء مصر نیز آمده است و چون قوم در آن زمان در مصر می زیسته اند نام قبطی و مصری داشته اند و تعداد دیگر از منسوبان موسی و از قدماء قوم نیز اسماء مصری دارند. مقایسه شود با:

Mircea Eliade, Histoire des Croyances et des idées religieuses, Paris 1980, 1/191.

۱۲- ابن عربی قول آسیه را که در باب کودک به فرعون می گوید و او را قره عین و روشنایی چشم خویش و او می خواند متضمن اشارت به نجات نهائی و ایمان فرعون می پندارد: فقالت امرأة فرعون فی حق موسی انه قره عین لی ولک فبه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها - و كان قره عین لفرعون بالایمان الذی اعطاه الله عند الغرق فقبضه ظاهراً مطهراً لیس فیہ شیء من الخبث لانه قبضه عند ایمانه قبل ان یکتب شبثاً من الآثام، و الاسلام یحب ما قبله. فص موسوی، فصوص / ۲۰۱. در باب قول ابن عربی راجع به ایمان فرعون، رجوع شود به فصل ۱۰، یادداشت شماره ۳۴. ابن حکیم ابن عربی مقایسه شود با اقوال مفسرین: و قالت خذہ قره عین لی ولک. قال فرعون هو قره عین لک ولالی. قال عبدالله بن عباس لو انه قال و هو لی قره عین اذاً لآمن به ولكنها آبی. تاریخ الطبری []، ۴۴۹/۱؛ ایضاً فرعون به قتل وی همت کرد آسیه گفت قره عین لی ولک لا تقتله. ما را هیچ فرزند نیست و این کودک روشنایی چشم من و تست او را مکش تا او را فرزند گیریم و نفع او به ما رسد. قال النبی صلی الله علیه وسلم ان فرعون قال اما انا فلا حاجه لی فیہ، ولو قال یومئذ هو قره عین لی کما هولک لهداه الله کما هداها، رسول خدا گفت اگر فرعون آن روز گفتی قره عین لی راه یافتی چنانکه آسیه گفت و راه یافت. کشف الاسرار / ۱۲۴.

۱۳- شیخ صدرالدین قونوی: اولوالعزم، کل رسول یمت بالسیف فهو خلیفة من خلفاء الحق و انه من اولی العزم فان كثيراً من الناس لم یعرفوا معنی اولی العزم و هم الذین یبلغون رسالات ربهم و یلزمون من ارسلوا الیهم بالایمان فان ابواقنا لهم، بخلاف الرسول اذا تقربوها الرسول و لم یؤمر باتصال فانه ما علیه الا البلاغ. کتاب الفکوک، شرح منازل السائرین / ۲۸۸. در باره اولوالعزم و مراد از آن در آیه شریفه (۳۵/۴۶)، قال ضحاک: ذو الوجد والصبر، وقيل العزم القوة والثبات، و اختلفوا فیهم قال ابن زید: جمیع رسل الله اولوالعزم - و قيل هم ست: نوح و هود و صالح و لوط و شعیب و موسی، و هم المذكورون علی النسق فی سورة الاعراف و الشعراء، کشف الاسرار / ۸-۱۶۷.

۱۴- عبارت ذیل از ابن عربی با شرح داود قیصری در تفسیر آن، نظر گاه شیخ و تفاوت آن را با قول مولانا درین زمینه روشن می کند: فکان عتب موسی اخاه هارون لما وقع الامر فی انكاره و عدم اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شیء بل یراه عین کل شیء. قص هارونی، فصوص / ۱۹۲. قول قیصری فی شرح کلام الشیخ: ای کان عتب موسی اخاه هارون لاجل انكاره عبادة العجل و عدم اتساع قلبه لذلك - و اعلم ان هذا الکلام و ان کان حقاً من حیث الولاية و الباطن و لکن لا یصح من حیث النبوة و الظاهر فان النبی یجب علیه انکار العبادة لارباب الجزیه. کما یجب علیه ارشاد الآمه الی الحق المطلق و لذلك انکر جمیع الانبیاء عبادة الاصنام، شرح فصوص الحکم، نسخه خطی.

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 881 تا صفحه 900



۱۵- از جمله رجوع شود به قصه مذکور در منطق الطیر ۶/۳۹؛ مقایسه شود با احیاء ۴/۲۵۳ حلیه الاولیاء ۹/۱۰.

۱۶ و ۱۷- قاضی عیاض: و معناه و بقائک یا محمد و قیل و عیشک، و قیل و حیاتک و هذه نهاية التعظیم و غاية البرّ و التشریف. الشفا بتعریف حقوق المصطفی ۱/۳۲. در باره این معنی که عنوان انسان کامل در مقام اطلاق راجع به اوست رجوع شود به همین فصل، یادداشت شماره ۵.

۱۸- الشریعة اتوالی والطریقة افعالی و الحقیقة احوالی ~ عزیزتفسی، انسان کامل، طبع و تصحیح مارین موله ۱۳/تهانوی ۱/۹۲۰؛ مقایسه شود با: طریق الحقایق ۱/۳۲.

۱۹- در باب ایمان و اینکه ایمان به تقلید تمام نیست، مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۲، شماره ۲. برای تفصیل راجع به تفاوت ایمان و اسلام و مسأله زیادت و نقصان در ایمان رجوع شود به غزالی، احیاء ۱/۱۲۵ ~ مقایسه شود با: ترجمه احیاء ۱/۳۲۴ ~.

۲۰- اشارت به حدیث: مفتاح الصلاة الطهور، و حدیث: الطهور نصف الايمان. احیاء ۱/۳۱. در باره مأخذ احادیث مقایسه شود با: المعنی در ذیل احیاء؛ ایضاً مقایسه شود با: ترجمه احیاء ۱/۲-۳۵۱.

۲۱- و حقیقت نماز نیست الامتاجات با حق که: المصلی یناجی ربه؛ و در همین معنی حضرت مولوی فرماید:

مراغرض ز نماز آن بود که یک ساعت
و گزرنه این چه نمازی بود که هر ساعت
غم فراق ترا با تو را ز بگزارم
نشسته روی به معراب و دل به بازارم

لب لباب مثنوی، با مقدمه سعید نفیسی، طهران ۱۳۴۴/۴۷.

۲۲ و ۲۳ و ۲۴- ابن عربی: و هی (ای: الصلاة) عبادة مقسومة بین الله و بین عبده كما قال فاذا كروني اذ كركم. و هی عبادة مقسومة بین الله و بین عبده بتصفین. فنصفها لله و نصفها للعبد كما ورد فی الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین ~ فصص محمدی، فصوص ۲۲۲؛ مقایسه شود با: احیاء ۱/۱۷۴؛ ایضاً: فلما كانت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین ~ فصص محمدی، فصوص ۲۲۳؛ مقایسه شود با: مؤید الدین جنیدی: الرؤیة و الشهود و السماع من العبد المصلی للحق قد يكون بصر الايمان و قد يكون بصر البصيرة و الفهم و قد يكون بالرؤیة البصریة. شرح فصوص ۶۸۹. ابن عربی: فقال (النبي صلى الله عليه و سلم) و جعلت قرة عيني في الصلاة و ليس الا مشاهدة المحبوب التي تقربها عين المحب: من الاستقرار فتستقر العين عند رويته فلا تنظر معه الى شيء غيره في شيء وغير شيء. ولذلك نُهي عن الالتفات في الصلاة و ان الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. فصص محمدی، فصوص الحكم ۲۲۵.

۲۵- علاقه به خروج از خلوت و میل به غزای با کفار در نزد عیاضی ظاهراً ناشی باشد از میل به مخالفت خلق که سالک را از استمرار در خلوت و ریاضت باز می دارد و بیشتر به حج و غزا و آنچه انسان را در نزد خلق ممدوح می نمایند وامی دارد. ضمن حدیثی قلمی که از تحذیفه نقل است خدای تعالی می گوید: فمن الناس من يدخل الخلق على مراضة النفس اذ النفس بطبعها كارهه للخلوة مبالاة آلي مخالطة المخلق ~ عوارف المعارف ۱۵۰. و صوفیه این معنی را که انسان از اینکه مورد مدح واقع شود خرسندی دارد و در آن حلاوت

می یابد از غوامض آفات نفس تلقی کرده اند. مقایسه شود با: الرسالة القشیریه / ۴۹. در واقع مخالفت عیاضی هم با نفس در علاقه بی که وی به غذای کفار اظهار می کند از همین جاست.

۲۶- بر تقدیر آنکه از نفس اول مراد نفس کل در تعبیر حکما باشد غی و ضلال قوم به قضاء الهی منسوب می شود که قابل تبدیل نیست و یاس انبیاء از اهتداء قوم از همین معنی خواهد بود، اما تعبیر نفس کل یا نفس اول در این گونه معنی با مذاق مولانا موافق نیست و با مشرب فلاسفه بیش از آن تناسب دارد که بتواند مرضی و مقصود گوینده مثنوی باشد. آنچه غرابت این طرز تعبیر را در نزد مولانا بیشتر نشان می دهد تحاشی وی از قبول وصف علت اولی است در مورد حق، که در واقع بیشتر به جهت کراهت از اقوال و آراء فلاسفه است در مباحث مربوط به الهیات. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۳، یادداشت شماره ۱۵ و همچنین فصل ۱۱ شماره ۲۰.

۲۷- الزهد عند غیر العارف معامله ما کانه یشتري بستاع الدنيا متاع الاخره، و عند العارف تنزه ما عما یشغل سره عن الحق - و العبادة عند غیر العارف معامله ما کانه یعمل فی الدنيا لاجرة یأخذها فی الاخرة - و عند العارف ریاضة مالهمه و قوی نفسه - اشارات ۳/۳۷۰.

۲۸- در باره حباط و احباط اعمال که در قرآن کریم مکرر بدان اشارت هست (از جمله: ۲/۲۱۷، ۵/۵) آنچه اشاعره در آن باب قابل شده اند، کیمیای سعادت، طبع آرام/۴۹۵، ۵۹۷، ۶۰۷، نزد معتزله و شیعه مقبول نیست. انوار الملکوت / ۱۷۲؛ قواعد العقاید خواجه ذیل تلخیص المحصل / ۴۶۷. راجع به تفاوت قول متکلمان درین باب با آنچه در قرآن بدان اشارت هست رجوع شود به: حاج شیخ ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید / ۸۱-۵۷۸.

مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

۱۴

۱- معاملات یا علم معامله عبارتست از آنچه عمل به آن سالک را در نیل به علم مکاشفات که ورای عبارت و اشارت است کمک می کند و چون غایت آن وصول به سعادت اخروی است در نزد قوم بر آنچه نزد علماء رسمی متداولست و عمده آن متضمن مصالح دنیوی است برتری دارد. مقایسه شود با: غزالی، احیاء، ۱۱/۱-۱۱۰؛ ایضاً مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۱۰، شماره ۳۶ و ۳۷.

۲- چنانکه ابوالمظفر اسفراینی، ضمن بیان فضائل اهل السنه و الجماعه و بیان ما اختصوا به من مفاخرهم، می گوید: و سادسها، علم التصوف و الاشارات و مالهم فیها من الدقایق و الحقایق لم یکن قط لاحد من اهل البدعه فیہ حظ - وقد ذکر ابو عبد الرحمن السلمی من مشایخهم قریباً من الف، و جمع اشاراتهم و احادیثهم ولم یوجد فی جملتهم قط من ینسب شیء من بدع القدریه و الروافض و الخوارج - . التبصیر فی الدین / ۱۷۳.

۳- مقایسه شود با آنچه مخالفان صوفیه و بعضی از مشایخ خود آنها در نقد افراط کاریهای قوم به بیان آورده اند. دنباله جستجو در تصوف ایران / ۹. در باب آداب خلوت و فواید آن مخصوصاً به اقوال شیخ کبری رجوع شود: دنباله جستجو / ۹۰.

۵- در باب فتوت و ارتباط آن با تصوف رجوع شود به: جستجو در تصوف / ۵۱-۳۴۶.

۶- جهت دلایل منکران تربیت و جوایی که صوفیه درین باب دارند رجوع شود به احیاء علوم الدین / ۳-۵۴.

۷- قال صلی الله علیه وسلم بمثل لا تتم بکارم الاخلاق، احیاء علوم الدین / ۲-۳۵۲. روی عن النبی علیه

الصلاة والسلام انه قال بعثت بمكارم الاخلاق. اللع في التصوف / ۱۳۳. غزالی در کتاب احیاء در بیان آداب معیشت اشارت به پاره‌یی از محاسن اخلاق وی را بسته می‌یابد و صوفیه و اهل ریاضت غالباً تخلقی به اخلاق رسول و اقتداء به سیرت وی را به مثابه جزوی از سنت التزام کرده‌اند. مقایسه شود با: اللع / ۱۳۰؛ احیاء ۳۵۱/۲.

۸- برای سخنان ابن جوزی و سایر کسانی از متشرعه که اینگونه ریاضات قوم را تخطئه کرده‌اند رجوع شود به: دنباله جستجو در تصوف ایران / ۳۶-۹.

۹- قول حاجی سبزواری درین باب چنین است: چنانکه فیثاغورس می‌گوید من صدای افلاک را شنیدم و از آن علم موسیقی را نوشتم. شرح اسرار / ۲۷۸. و این قول ماخوذست از آنچه شهرستانی در باب وی می‌گوید که: یدعی انه شاهد العوالم بحسه و حذمه و یبلغ فی الریاضه الی لذ مسع حذیف الفلک و وصل الی مقام الملک و قال ما سمعت شیئاً قط الذ من حرکاتها ولا رایت شیئاً ابهی من صورها و هیأتها. الملل و النحل، طبع مصر، ج ۲ / ۱۳۲؛ مقایسه شود با ترجمه الملل و النحل / ۲۶۴- و ما نقل عن فیثاغورس ان العالم انما الف من اللحن البیطة الروحانیة و یذکر ان الاعداد الروحانیة غیر منقطعة ~ ۱۳۷/۲؛ مقایسه شود با ترجمه / ۲۶۸؛ و ما اخبر عنه فیثاغورس و اوصی به قال انی عایت هذه العوالم العلویة بالحس بعد الریاضة البالغه و ارتفعت عن عالم الطبیاع الی عالم النفس و عالم العقل فنظرت الی ما فیها من الصور المجردة و مالها من الحسن و البهاء و النور و سمعت مالها من اللحن الشریفه و الاصوات الشجیة الروحانیة، ایضاً الملل و النحل / ۱۴۰؛ مقایسه شود با ترجمه فارسی / ۲۷۱. در باب فیثاغورس و همچنین افلاطون و آنچه مسلمین راجع به اقوال آنها در موسیقی نقل می‌کرده‌اند مقایسه شود با موارد ذیل: فیثاغورس - و کان یری ان المبادی الی الی خلقها الله تعالی هی الاعداد و المعادلات الی فیها ثم استخرج بذکائه علم الالحن و اوقعها تحت النسب و الاعداد. منتخب صوان الحکمه / ۸۰، ۸۳. عن افلاطون انه قال فی کتابه المسمى طیماوس ان الله اعطانا السمع و الصوت لیكونا سبباً لنا الی نیل الحکمه. افلاطون فی الاسلام / ۱۴۶. و اما تالیف اللحن قاوول من ابداعها قییم من الیونانیین یقال لهم تامس فیما بین قسطنطنیه و اسقلیبه و ذلك لكثرة ما نالهم من الحروب فوضموا اداتین احدهما لتنتج الجرئة فی قلوب اولیائهم - و الاخری لترهب قلوب اعدائهم و تشویه عقولهم و تولیه فکرهم بالالحن المجزعة المؤدیة الی النکول. منتخب صوان الحکمه / ۹۷.

۱۰- مثل هجویری: بدانکه اندر شریعت و طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست از آنچه آن لهو بود به اتفاق همه عقلا چون به جد باشد و چون به هزل بود لغو و هیچ کس از مشایخ آن را نستودست. کشف المحجوب / ۵۴۱؛ و شیخ احمد جام: این کار بدین سبب راست نیامد که کسی از سردعوی خویش نعره‌یی بزند یا در میان حلقه درویشان آمتین برافشانند و یا سری در جنبانند و یا پای بر زمین زند، و این هرگز نه رسول کرده است - نه صحابه او. مفتاح النجات شیخ احمد جام، به اهتمام دکتر علی فاضل / ۱۵۸. در واقع مولانا هم «رقص بی مقصود» را که عبارت از لهو مجرد باشد تجویز نمی‌کند و آن را به رقص خرس تشبیه می‌کند و رقص صوفیان راستین را مستلزم خودشکنی و کسر نفس می‌داند و آن را وسیله‌یی می‌یابد که آنچه را رعایت آداب همچون پنبه‌یی بر جراحت شهوات نفسانی نهاده است از روی آن برمی‌کند و از تراکم ریش و خوبی که در زیر پنبه هست و موجب بروز سوه خلق و ظهور خیانت‌های بدتر می‌شود، مانع می‌آید و در واقع بدینگونه شهوت نفس را چاره می‌کند:

رقص بی مقصود دارد همچو خرس

موبه موبسند ز صرفه حرص انس

رقص آنجا کن که خود را بشکنی پنبه را از ریش غفلت برکنی

مثنوی ۵/۳-۹۴.

۱۱ و ۱۲ و ۱۳- در باب خیرام خالد و تمسک صوفیه بدان رجوع شود به مصباح الهدایه/۸-۱۴۷؛ مقایسه شود با دنباله جستجو/۱۵. درباره ارتباط خانقاه با اهل صغه رجوع شود به: شرح تعرف/۱-۳۸-۳۹، ۶۱-۶۰؛ مقایسه شود نیز با: دکتر احمد علی رجائی، فرهنگ اشعار حافظ/۸۱. در باب وظایف خادم در خانقاه، مقایسه شود با: مصباح الهدایه/۱۵۶.

۱۴- در باب حمزه خواری صوفیه و اینکه آن را به عنوان امری که بر سنت مبتنی است می‌نگریسته‌اند رجوع شود به: فروزانفر، حواشی و تعلیقات بر، معارف بهاء ولد ۲/۸-۱۸۶.

۱۵ و ۱۶- قول جنید که گوید: لیس الاعتبار بالخرقه انما الاعتبار بالحرقه، تذکرة الاولیاء/۴۲، حاکی ازین معنی است معهدا در باب نقش علایق رجوع شود به کشف المحجوب/۶۱- و مصباح الهدایه/۱۴۷- در باب خرقه‌های ملون و توجه صوفیه به رنگ ازرق رجوع شود به: اسرار التوحید/۲۸۶؛ عوارف/۲۱۵؛ مقایسه شود با: دنباله جستجو/۱۵-۱۴.

۱۷ و ۱۸ و ۱۹- شیخ صدرالدین قونوی درین شهر حوزه تدریس و مجلس املاء حدیث داشت و علاوه بر عنوان شیخ الاسلام به علم رسمی مشغول بود. حتی در سفر مصر هم قسمتی از اوقات خود را صرف املاء و تقریر شرحی بر قصیده تائیه ابن فارض کرد. دعاوی غریبه هم که نه باطور اهل علم می‌سازد و نه باطور اهل ریاضت از شیخ او ابن عربی و از یاران و شاگردانش امثال سعد الدین حموی و عقیف الدین تلمسانی نقل می‌شد که ظاهراً همانها را اصحاب شیخ سخنان بلند تلقی می‌کردند. البته اینگونه اقوال با سخنان مولانا تجانس نداشت و اینکه بعضی می‌پندارند سخن مولانا و حتی عطار و سنائی را جز با کمک این اقوال نمی‌توان دریافت دعوی بی‌حجت است. غیر از اشارت به طعانه در مثنوی از یک حکایت مناقب ۱/۲۱۹ که به موجب آن مولانا نزدیک زاویه شیخ صدر الدین معارف می‌گوید و به تعریض خاطر نشان می‌کند که آنچه هر روز در اینجا گفته می‌آید پوست پوست است و از ذکر دوست خالی است برمی‌آید که آنگونه سخنان بلند قوم را مولانا با نظر قبول نمی‌دیده است با آنکه از بعضی اصحاب صدرالدین هم اقوالی در تعظیم قدر مولانا در افلاکی نقل است اشارت آمیخته به تعریض مولانا در حق آنها قابل ملاحظه است که می‌گوید:

قال الجراح المسيحي شرب عندي طائفة من اصحاب شيخ صدرالدین... فيه ما فيه/۱۲۴.

۲۰ و ۲۱- درباره شطحیات صوفیه و تاویلات آنها رجوع شود به شرح شطحیات روزبهان بقلی، طبع هنری کوربین، طهران ۱۹۹۶؛ و تفصیلات مذکور در اللع فی التصوف سراج، طبع مصر/۴۵۳. در باب کسانی که به سبب استفراق در علم رسمی مجالس مولانا را نمی‌پسندیده‌اند مقایسه شود با اشارات خود وی: این کسانی که تحصیلها کردند و در تحصیلند می‌پندارند اگر اینجا ملازمت کنند علم را فراموش کنند و تارک شوند- فيه ما فيه/۱۵۶. معهدا از زبان بعضی ازین اصحاب شیخ صدرالدین که اهل تحصیلها بوده‌اند نیز در روایات افلاکی اقوالی حاکی از تعظیم شیخ آنها در حق مولانا نقل شده است که بر تقدیر صحت اعتقاد باطنی خود آنها را هم بیان می‌کند، مقایسه شود با مناقب ۱/۶۰-۳۵۹.

۲۲- از عبدالله مبارک «نقل است که گفت هر که راه ادب آسان گیرد خلل در سنت‌ها پدید آید و هر که سنت‌ها آسان گیرد او را از فرایض محروم گردانند و هر که فرایض آسان گیرد از معرفتش محروم گردانند و هر که از معرفت محروم بود دانی که بود». تذکرة الاولیاء/۱-۱۸۶.

۲۳- الجلاجلی البصری بقول: التوحید - یوجب الایمان فمن لا ایمان له لا توحید له، و الایمان یوجب الشریعة فمن لا شریعة له لا ایمان له و لا توحید له، و الشریعة توجب الادب فمن لا ادب له لا شریعة له و لا توحید. اللمع فی التصوف / ۱۹۶؛ مقایسه شود با: بدانکه منشأ جمیع آداب اخلاق و احوال نبوی و اقوال (و افعال مصطفوی است. هر متابعی به قدر متابعت از آداب او نصیبی یافته. پس کمال آداب مستفاد بود در کمال متابعت و آن خاصه صوفیان است. مصباح الهدایه / ۲۰۸.

۲۴- در باب معنی وسواس و خناس رجوع شود به تفسیر مبینی: قیل: الوسواس هو اسم الشیطان الذی یمس ابن آدم بطیفة و یخیل الیه و یؤذیه و یفزعہ فی منامه، و الخناس صفة و خنوسه آتہ یدخل صدر ابن آدم یضع خرطومہ علی قلبه یوسوس الیه مادام ناسیاً لله عزّ و جلّ و الاخره فاذا ذکر ابن آدم الله خنس الشیطان و کتب خرطومہ و تاخره. کشف الاسرار، ج ۱۰/ ۶۷۴؛ قال انس: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم ان الشیطان واضع خرطومہ علی قلب ابن آدم فان هو ذکر الله تعالی خنس و ان نسی الله تعالی التقم قلبه. احیاء / ۳/ ۲۸؛ مقایسه شود با قصه خناس که در درون آدم و حوا جای گرفت و عطار در الهی نامه آن را از قول حکیم ترمذی نقل می کند و در واقع «تفسیر گونه‌ی است از آیه: الخناس الذی یوسوس فی صدور الناس و شاید برای تقریب مضمون حدیث: ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم - نیز وضع و نقل شده است». فروزانفر، شرح احوال عطار / ۲- ۱۷۱-. روایت، در تذکره هم به وسیله عطار نقل شده است: محمد علی حکیم نقل کرده است که چون آدم و حوا به هم رسیدند و توبه ایشان قبول افتاد روزی آدم به کاری رفت ابلیس بچه خود را خناس نام پیش حوا آورد و گفت مرا مهمی پیش آمده است بچه مرا نگاه دار تا باز آیم حوا قبول کرد ابلیس برفت چون آدم باز پس آمد پرسید که این چیست گفت فرزند ابلیس - آدم او را ملامت کرد - و آن بچه را بکشت و پاره پاره کرد و هر پاره از شاخ درخت بیاب و بخت و برفت ابلیس باز آمد و - فرزند را آواز داد به هم پیوست و زنده شد - پس ابلیس برفت و آدم بیامد و او را بدید - پس او را بکشت و بموخت و خاکستر او را نیمی به آب انداخت و نیمی به باد برداد و برفت ابلیس باز آمد و فرزند طلید - حوا حال بگفت ابلیس فرزند را آوا کرد آن اجزاء او به هم پیوست و زنده شد - پس ابلیس برفت آدم بیامد دیگر بار او را بدید درخشم شد - و خناس را بکشت و قلبه کرد یک نیمه خود بخورد و یک نیمه به حوا داد - چون ابلیس باز آمد و فرزند طلید حوا حال باز گفت - ابلیس گفت مقصود من این بود تا خود را در درون آدم راه دهم چون سینه او مقام من شد مقصود من حاصل گشت. تذکرة الاولیاء / ۲- ۷- ۹۶؛ مقایسه شود با الهی نامه / ۸- ۱۲۷. درباره وسواس ابلیس و سابقه آن رجوع شود به ثعلبی، قصص الانبیاء / ۳۱- ۳۰؛ تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک الشعراء بهار / ۸۱- ۸۰.

۲۵- در باب تاثیر تربیت در تبدیل عادت که مولانا از آن به تبدیل مزاج تعبیر می کند رجوع شود به قول خواجه نصیر طوسی: خلاف کرده اند در آنکه خلق هر شخصی او را طبیعی بود یعنی ممتنع الزوال - یا غیر طبیعی - گروهی گفته اند بعضی اخلاق طبیعی باشد و بعضی به اسباب دیگر حادث شود و مانند طبیعی راسخ گردد و قومی گفته اند همه اخلاق طبیعی باشد و انتقال از آن ناممکن و جماعتی گفته اند هیچ خلقی نه طبیعی است و نه مخالف طبیعت - و ازین سه مذهب حق مذهب آخرست - و مذهب اول و دوم مؤذی است به ابطال قوت تمیز و رویت، ورفض انواع تادیب و سیاست و بطلان شرایع و دیانات و اهمال نوع انسان از تعلیم و تربیت. اخلاق ناصری، طبع مجتبی مینوی / ۱۰۲.

۲۶- اهمیت ذکر در نزد صوفیه مبنی بر آنست که حجاب سالک، نسیان از حق، و حقیقت معرفت تذکر

معروف به طریق رفع ذهول و نسیان است و گویند اشارت آیه شریفه و اذکر ربک اذانسیت (۲۴/۱۸) هم به همین معنی ناظرست یعنی بعد از نسیان ماسوای من مرایاد کن تا به شرکت نبود. مرصاد / ۲۶۸؛ و (شبلی) گفت فاضلترین ذکر نسیان ذاکرتست در مشاهده مذکور. تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲. جهت انواع ذکر و آداب آن در نزد سلاسل صوفیه از جمله رجوع شود به: مرصاد العباد / ۲۶۷-؛ مقایسه شود با: رشحات عین الحیات ۲۳/۱ و ما بعد. در باره تأثیر ذکر در رفع وساوس رجوع شود به قول غزالی: لا یحمو وسوسة الشیطان من القلب الا ذکر ما سوی ما یوسوس به - و ذکر الله هو الذى یؤمن جانبه و یعلم انه لیس للشیطان فی مجال و لا یعالج الشئ الا بضده و ضد جمیع وساوس الشیطان ذکر الله لاستعاذه و التبری عن الحول والقوه - و ذلك لا یقدر علیه الا المتقون الغالب علیهم ذکر الله تعالی - احیاء / ۲۷/۳؛ مقایسه شود نیز با:

Anawati- Gardet., *Mystique musulmane*, Paris 1961/ 187 sqq.

۲۷- المرعیطیر بهت کالطیر بجناحیه. اسفراینی، کاشف الاسرار / ۹۲، ۱۱۷؛ مقایسه شود با گفته سلطان ولد:

پرو بسال است همت انسان مرد بی همت است چون حیوان

ولد نامه / ۳۲۴؛ رجوع شود نیز به فی ما فیہ / ۲۹۱ و مرصاد العباد / ۴۲۴ و ۶۵۱. به مناسبت همین تشبیه به بال، همت را بعضی عرفا براق عارفان هم خوانده‌اند:

یسمنی براق العارفين الى العلی علیه صمود الروح نحو الحقیقه

عبدالکریم جیلی، الانسان الکامل / ۲۲/۲.

۲۸- در باب قابلیت و اقوال راجع به آن رجوع شود به: ابن عربی، فص شیشی، فصوص الحکم / ۴۵۹؛ مقایسه شود با: رساله قابلیت، صابن الدین ترکیه، چهارده رساله فارسی / ۲۷۱-؛ شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز / ۸۴، ۳۵۴-.

۲۹- چنانکه از رسول نقل می‌کنند که خداوند به صورت و مال شما نمی‌نگرد به دل و کردار شما می‌نگرد. کیمیای سعادت / ۷۴۳. ان الله لا ینظر الی صورکم و اموالکم و لکن ینظر الی قلوبکم و اعمالکم احادیث مشنوی / ۵۹.

۳۰- چنانکه جنید شبلی را به مدت یک سال به در یوزگی وامی‌دازد، تذکرة الاولیاء / ۱۶۱/۲ و شیخ ابوسعید نو مریدی را به بازار برای خرید و حمل شکنجه و جگر بند می‌فرستد، اسرار التوحید / ۱۶۰ و نظایر این امور، نزد صوفیه برای مقهور کردن نفس و لجام کردن رعوت‌های انسانی، مکرر توصیه می‌شده است.

۳۱- *i Fioretti di San Francesco, Capitolo VIII, ed Rizzoli, Milano 1957/26-28.*

عبارت سان فرانچسکو مقایسه شود با قول منسوب به ابراهیم ادهم در روایت ابراهیم ادهم: دیگر بار اندر بارانی عظیم به دهی فراز رسیدم - به مسجدی فرا رسیدم مرا اندر آنجا نگذاشتند. کشف المحجوب / ۷۷.

۱- در باره طور وراء عقل، غزالی گوید: و وراء العقل طور آخر تفتح اخری بیصر بها النیب - المنفذ من الضلال / ۳۵- عین القضاة در زیادة الحقایق مکرر از طومار وراء عقل سخن می‌گوید و تصدیق به وجود آن را

الزام می کند. از جمله می گوید: ولا تستبعدن وجود ذلك فان وراء العقل اطوار كثيرة ولا يعرف عددها الا الله عزوجل. زبدة الحقایق، طبع عقیف عسیران / ۲۷ - ۲۶؛ مقایسه شود با ۹۸-۹۲. قول عبدالرزاق لاهیجی درین باب نظر گاه متکلمان را نشان می دهد: و منها حدیث طور وراء العقل فانه یمتنع ان یكون طور وراء طور العقل الا النبوة و الرسالة و الوحي و لوجاز ذلك لبطلت الشرايع و جميع الاحكام. شوارق الالهام ۴۳/۱. مع هذا طور وراء عقل که غزالی مطرح می کند نیز در واقع همان طور وحی و نبوت است.

۲- و (شبلی) گفت: علم الیقین آنست که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین الیقین آنست که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی واسطه و حق الیقین آنست که بدان راه نیست. تذکرة الاولیاء ۱۷۷/۲.

۳ و ۴- در باب خبر کمیل و شرح آن در کلام صوفیه رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی، چاپ دوم ۲۴۲/۲. عبارت دیباچه که اینجا بدان اشارت رفته است چنین است: فمن كان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ولا یشرک بعبادة ربه احداً. دفتر پنجم، دیباچه.

۵- یکی پیش مولانا شمس الدین تبریزی - گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده ام بامداد مولانا شمس الدین فرمود که دوش ملایکه آمده بودند و آن مرد را دعا می کردند که الحمدلله خدای ما را ثابت کرد خدایش عمردهاد در حق عالمیان تقصیر نکرد ای مردک خدا ثابت است اثبات او را دلیلی می نیاید، اگر کاری می کنی خود را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن و اگر نه او بی دلیل ثابت است. فیه ما فیه / ۹۲.

۶ و ۷- اتفق المسلمون علی انه تعالی سبیح بصیر لکنهم اختلفوا فی معناه فقالت الفلاسفة و الکعبی و ابوالحسین ذلك عبارة عن علمه تعالی بالمسموعات و المبصرات و قال الجمهور مناومن المعتزلة و الکرامیه انهما صفتان زائدتان علی العلم. تلخیص المحصل / ۲۸۷. در مورد اسماء الهی: اختلف العلماء فی ان اسماء الله تعالی توفیه ام اصطلاحیه؟ قال بعضهم لا یجوز اطلاق شیء من الاسماء و الصفات علی الله تعالی الا اذا كان وارداً فی القرآن و الاحادیث الصحیحة و قال آخرون کل لفظ دل علی معنی یلیق بجلال الله و صفاته فهو جائز و الافلا. تفسیر کبیر امام فخر / ۱۵۲/۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی، بیروت ۱۹۷۱/۳-۱۹۹۲؛ شرح گلشن راز / ۵۵۸-.

۸- اراده خدای تعالی را مشیت و مشیت هم می خوانند. الارادة و المشیة عبارتان عن صفة فی الحی توجب تخصیص احد المقدورین فی احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الی الكل. و قال (المولوی عبدالرحمن الجامی)-: مشیة الله هی الاختیار الثابت له و لیس اختیاره سبحانه علی النحو المتصور من اختیار الخلق الذی هو تردد واقع بین امرین کل منهما مسکن الوقوع عنده فیترجح احدهما لمزیة مصلحة و فائدة. - کشاف / ۷۳۱/۱. جهت اقوال قدماء شیعه درین باب رجوع شود به شرح عقاید الصدوق، شیخ مفید، ضمیمه اوائل المقالات وی، به اهتمام واعظ چرندابی، تبریز ۱۹۳۱/۱۹-۱۵.

۹- حدیث: تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی ذاته. احادیث مشوی / ۱۴۲. نزد صوفیه غالباً مستند اجتناب از خوض در مقاصد حکماء و غور در مسائل برهانی مربوط به ذات و صفات تلقی شده است چرا که آلاء الهی آثار حق است نه اوصاف و صفات او. از جمله رجوع شود به: شرح گلشن راز / ۸۷-؛ مقایسه شود با قول ابن رشد در الزام نظر در عالم: ان الشرع دعا الی اعتبار الموجودات بالعقل و تطلب معرفتها به فذلک بین فی غیر ما آیه من کتاب الله. فصل المقال، طبع گوته / ۱.

۱۰- فروغی، سیر حکمت در اروپا / ۱۴-۱۳؛ مقایسه با:

Xenophanes. Ed. Bergk. Frag .

ایضاً مقایسه شود با: با کاروان اندیشه / ۲۷۹.

۱۱- والہ المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه: فثانته علی ما اعتقده ثنائه علی نفسه و لهذا یذم معتدغیره ولو انصف لم یکن له ذلك. الا ان صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شک فی ذلك لا اعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله اذ لو عرف ما قال الجنید: لون الماء لون اناؤه لسم لكل ذی اعتقاد معتقده و عرف الله فی کل صورة و کل معتقد. فص محمدی، فصوص الحکم / ۲۲۶ مقایسه شود با:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

شرح گلشن راز / ۶۴۱.

Cicero, de Natura Deorum III, 15.

۱۲-

ظاهراً بعضی حکماء مسلمین هم در قول به تنزیه به نظایر این اقوال تفوه کرده اند: کما ان منهم من نفی علمه بشئ اصلاً - الاسفار / ۸ / ۱۸۰.

۱۳- لأن من كان وجوده واجباً بذاته لم یکن مسبوقاً بالعدم و من كان غیر مسبوقاً بالعدم لزم ان یكون قديماً بالحکم. الانسان الكامل / ۱ / ۶۹.

۱۴ و ۱۵- تقریر حدوث عالم نزد متکلمان مبنای اثبات محدث و صانع آن تلقی می شده است: و متا بین ذلك (ای ان للخلق صناعاً) ان القطن لا یجوز ان یتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، و من اتخذ قطناً ثم انتظر ان یصیر غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن العقل خارجاً و فی الجهل و الجا و كذلك من قصد الی بریة لم یجد فیها قصراً مبنياً فانتظر ان یتحول الطین الی حالة الآجر و ینتضد بعضه علی بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً و اذا كان تحول النطفة غلقة ثم مضغاً ثم لحمأ و دماً و عظماً فی الاعجوبة كان اولی ان یدل علی صانع صنع النطفة و نقلها من حال الی حال. اشعری، کتاب اللع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، طبع بیروت / ۱۹۵۳ / ۷-۶، ایضاً: أنه لو جازان یكون العالم یدیه من قبل نفسه بمرّة لجائز ان یذهب کلّه بمره فاذا لم یکن بل كان علی الاختلاف حتی لم یکن تختلف علیه الاحوال الا بالاختلاف نحو حی موت و متفرق یجتمع و صغیر یکبر و خبیث یطیب، ابدأ بتغیر باغیاری تحدث فعلی ذلك جملة، لا یحتمل ان یكون لا بغيره و لو جاز ذلك ان تغیر الوان الثوب بنفسه لا باصباح او السفینه تصیر علی ما هی علیها بذاتها فاذا لم تکن و لا بد من علیم بنشئها، قدیر به یكون، فکذلك [ما نحن فیه] و بالله التوفیق. ابو منصور ما تریدی، کتاب التوحید / ۱۹ - ۱۸. و از بنگونه اقوال پیداست که نفی حدوث در نزد آنها مرادف با نفی صنع و نفی صانع محسوب می شده است و اینکه غزالی حکماء را به جهت آنچه وی آن را نفی حدوث و قول به قدم می خواند تکفیر می کند از همین جاست. اما قول حکماء چنانکه ابن رشد خاطر نشان می کند، بدان معنی که اشعریه و متکلمان پنداشته اند نیست و وجود صانع را هم انکار ندارند بلکه در اثبات آن اقامة برهان هم می کنند. ازین روست که نزاع اشعریه و مخالفان دیگر را با حکما درین مسأله ابن رشد از مقوله جدال لفظی تلقی می کند و می گوید: و اما مسأله قدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فیها عندي بین المتکلمین الاشعریة و بین حکماء المتقدمین یکاد ان یكون راجعاً للاختلاف فی التسمیه و بخاصة عند بعض القدماء، فصل المقال / ۱۳. برای تفصیل نزاع رجوع شود به تهافت التهافت ابن رشد. در باب رساله ابن غیلان معروف به فرید غیلانی، و احوال خود وی، مقایسه شود با: دکتر دبیح الله صفاء تاریخ ادبیات، ج ۲ / ۲۷۸ -.

۱۶- سی مرغ عطار بعد از وصول به حضرت، در دنیاال تشویر و خجالت از هستی خویش، به نور سیمرغ چهره وی را مشاهده می کنند اما چون از خود می نگرند خود را و سیمرغ را جدا می بینند و چون از سیمرغ در خود می نگرند یکی می بینند و این تمبیری است از نوعی وحدت شهودی که از جهت حق همه وحدت می بیند و از جهت خلق همه کثرت. در عین حال کثرت سی مرغ سایه بی از وجود سیمرغ و وحدت اوست و اعیان با وجود کثرت چون در وحدت وی فانی گروند جز وحدت هیچ باقی نمی ماند و کثرتها مثل سایه در خورشید محو می شوند. مهذا عطار از کشف راز و شرح اشارت تن می زند و بر خلاف صوفی معاصر خود محیی الدین ابن عربی آنجا که مرتبه شهود وحدت و وحدت شهودی را در گرو فناء کثرت در وحدت و بقاء به فنا می بیند، مجال گفتار نمی یابد. در باره مأخذ منطق الطیر عطار و ارتباط آن با رساله الطیر غزالی که شیخ در عین حال آن را در حد بارزقری به نهایت مرتبه وحدت می کشاند رجوع شود به: فروزانفر، شرح اسوال و آثار عطار/ ۳۳۹ و ما بعد؛ مقایسه شود با: فرار از مدرسه، چاپ دوم/ ۱۴۵.

۱۷- خود شیخ در مقدمه فصوص الحکم تصریح می کند که در عشر آخر محرم سنه ۶۲۷ در محروسة دمشق پیغمبر را به خواب می بیند: و بیده صلی الله علیه و سلم کتاب فقال لی هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس یتضمنون به، فصوص/ ۴۷. و بعد از وی نیز شارحان و اصحاب مکتب وی غالباً آن را به همین نظر می نگرسته اند چنانکه شیخ داود قیسری در مقدمه شرح فصوص الحکم خویش در باب آن می گوید: کتاب فصوص الحکم الذی اعطاه النبی صلی الله علیه و سلم الشیخ الکامل المکمل - محیی الملة و الحق والذین. و شیخ صدرالدین در فکوک از آن بدینگونه یاد می کند: و هومن خواتم منشآت و اواخر تنزلاته و ردمن منبع المقام المحمدی - فجاء مشتتلاً علی زبده ذوق نبینا صلوات الله علیه. - حتی سیدحیدر آملی هم با آنکه در بعضی مسائل از جمله مسأله ولایت موافق با نظر شیخ نیست در شرحی که به نام نص النصوص بر فصوص وی دارد و اقدام خود را هم به انشاء این شرح به امر حق می داند از کتاب فصوص شیخ همین تلقی را دارد: ثم لمرنی (الحق تعالی) بشرح فصوص الحکم الذی هو منسوب الی رسول الله صلی الله علیه و سلم و اعطاه للشیخ الاعظم محیی الدین الاعرابی (کذا) قلنس الله سره فی النوم و قال له: اوصله الی عباد الله المستحقین المستعینین. مقایسه شود با، جامع الاسرار مقدمه / ۱۳؛ فکوک، هامش شرح منازل السائرین / ۱۸۶، و آنگونه که مؤیدالدین جندی به مناسبت اشتمال آن بر اسرار نبوی اشارت می کند ظاهرآ به همین سبب ارتباط آن با منبع محمدی باشد که: نهی الشیخ رضی الله عنه ان یجمع بین هذا الکتاب و بین غیره من الکتب فی مجلد واحد سواء کان من مصنفاته او مؤلفاته غیره من افاضل اصحاب التحقيق. - جندی، شرح فصوص / ۵ - .

۱۸- شیخ صدرالدین تصریح می کند که: انی لم استشرح من هذا الکتاب علی منشته رضی الله عنه سوی الخطبة لا غیر لکن من الله علی ببرکته ان رزقنی مشارکته فی الاطلاع علی ما اطلع علیه. فکوک، هامش شرح منازل / ۶-۱۸۵. و مؤید الدین جندی هم این نکته را در مورد خود شیخ صدرالدین یاد می کند که: لقد کان سیدی و سندی - صدرالحق و الذین - رضی الله عنه و ارضاه به منه شرح لی خطبة الکتاب و قد اظهر و ارد الغیب علیه آیاته - و استغرق ظاهری و باطنی روح نسماته - فافهمنی الله من ذلك مضمون الکتاب کله فی شرح الخطبة - فلما تحقق الشیخ رضی الله عنه منی ذلك - ذکر لی انه استشرح شیخنا المصنف - هذا الکتاب فشرح له فی خطبته لباب ما فی الباب - و انه تصرف فی تصرفاً غریباً علم بذلك مضمون الکتاب. شرح فصوص الحکم / ۱۰-۹.

۱۹ و ۲۰ - نفعات الانس ۹۱/ - ۴۸۳. در باب تاویل شیخ علاءالدوله، رجوع شود به چهل مجلس

۱۳۷/

۲۱ - شیخ صدرالدین با وجود اشتغال به عرفان و طریقت و بر خلاف رسم معهود قدماء صوفیه تمایل به مشرب اهل حدیث نشان می داد و عده یی از اکابر و علماء از وی جامع الاصول را سماع داشتند. این گرایش به طریقه اهل حدیث از وصیت نامه اش هم پیداست و اوصی اصحابی ان بفسلونی بمقتضی ما هو مذکور فی کتب الحدیث لایمقتضی ما ذکر فی کتب الفقه و یکفنون فی ثیاب الشیخ رضی الله عنه و ازار ابیض ایضاً و یسوطافی اللحد سجادة الشیخ اوحمدالدین رحمه الله و لایصحبوا جنازتی احداً من قراء الجنائز و لا یبنوا علی قبری عمارة و لا سقفاً بل یبنون بحجارة وثیقه لا غیر لثلا یندر او یغفو اثره. ابراهیم حقی، تاریخ قونیه (ترکی) ۷/ - ۴۹۶. رجوع شود به فصل ۱۶، شماره ۲۰۱.

۲۲ - انّ هذا الوجود الواحد العارض للممکنات المخلوقه لیس مغایراً فی الحقیقه للوجود الحق الباطن المجرّد عن الاعیان و المظاهر الانسب و اعتبارات كالظهور و التبعین و التعدد الحاصل بالاقتران و قبول حکم الاشتراک و نحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر. النصوص، ذیل شرح منازل ۲۹۶/.

۲۳ - انه هو الموجود وحده لیس لغیره حقیقه و لا وجود حقیقه فلیس خالقه للاشیاء خارجاً عنه اذلا خارج عنه لکونه هو هو وحده فلا خارج و لا داخل فهو جامع بذاته فی نفسه. مؤید الدین جندی، شرح فصوص الحکم ۴/ - ۳۷۳.

۲۴ و ۲۵ - وقد صدق من قال ان الوجود عین حقیقه الواجب و غیر حقیقه کل ممکن - فان ذات الحق هو الوجود من حیث هو وجود فان اهتمرت به كذلك فهو المطلق ای الحقیقه التي هي مع کل شیء لا بمقارنته فان غیر الوجود البحت هو العدم المحض فكيف یقارنه ما به موجود و بدونه معدوم. اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی، هامش شرح منازل السائرین ۱۰۰-۹۹.

۲۶ - اعلم انّ الحق من حیث اطلاقه الذاتي لا یصح ان یحکم علیه بحکم او یُعرف بوصف او یضاف الیه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئية او اقتضاء ايجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او بغيره لانّ کل ذلك یفرض بالتعین و التقید. کتاب النصوص، شرح منازل ۲۷۵/.

۲۷ - اعلم انّ الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه و انه واحد وحدة حقیقه لا یتعلق فی مقابله کثرة و لا یتوقف تحققها فی نفسها و لا تصورها فی العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدّها - بل هي لنفسها ثابتة مثبتة لامشبهة. کتاب النصوص ۲۹۴/.

۲۸ - الوجود فی حق الحق عین ذاته و فيما عداه امر زاید علی حقیقه و حقیقه کل موجود عبارة عن نسبة تعینة فی علم ربّه ازلأ و تسمى باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتاً. النصوص ۲۹۵/.

۲۹ - و الحقایق من حیث معلومیتها و تعین صورتها فی علم الحق الذاتي الاثلی یتسحیل ان تكون مجعوله لاستحالة قیام الحوادث بذات الحق و استحالة ان يكون الحق ظرفاً لسواه او مظروفاً و لمفاسد اخرى لا یخفی علی المستبصرین. کتاب النصوص ۲۹۵/.

۳۰ و ۳۱ و ۳۲ - سبحان من اظهر الاشياء - فتوحات مکیه ۶۰۵/۲ - فما نظرت عینی الی غیر وجهه، و لا سمعت اذنی خلاف کلامه. ایضاً ۶۰۴/۲. انّ الله لا یتسحی عن الحق، ایها الشخ لو سمعت من احد انه یقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تنضب علیه فكيف یسوغ بمقابل ان ینسب الی الله هذا الهدیان - نفعات الانس ۴۸۸/.

۳۳ و ۳۴ - و من اسمائه الحسنی: العلی. علی من و ما تمّ الأهو؟ فهو العلی لذاته، وعن ماذا و ما هو الاهو؟ فملوه لنفسه و هو من حيث الوجود عين الموجودات فالمسمى محدثات هی العلیة لذاتها و لیست الاهو. فهو العلی لاعلو اضافة لانّ الاعیان التي لها المدم الثابته فيه ما شئت رائحة الوجود (نسخة مطبوعه: من الموجود). فهي علی حالها مع تمداد الصور فی الموجودات. فص ادر یسی، فصوص الحکم/۷۶.

۳۵ - فانّ للحق فی کل خلق ظهوراً فهو الظاهر فی کل مفهوم و هو الباطن عن کل فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته و هویته. فص نوحی، فصوص الحکم/۶۸.

۳۶ - و صور العالم لا یمكن زوال الحق عنها اصلاً فعذ الالهیة له بالحقیقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حیاً و كما ان ظاهر صورة الانسان تثنی بلسانها علی روحها و نفسها و المدبر لها كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده و لكن لا نفقه تسبیحهم لاننا لانحیط بمافی العالم من الصور. فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء علی الحق - فهو المثنی و المثنی علیه. فص نوحی، فصوص الحکم/۶۹.

۳۷ و ۳۸ - و اعیاننا فی نفس الامر ظله لا غیره فهو هویتنا لاهویتنا. فص یوسفی، فصوص الحکم/۱۰۶ و كانت السلائكة من بعض تلك الصورة التي هی صورة العالم المعبر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الكبير. فص آدمی، فصوص/۴۹.

۳۹ - فان الاله المطلق لا یسمه شیء لانه عین الاشیاء و عین نفسه و الشیء لا یقال فیہ یسع نفسه ولا لا یسعها. فص محمدي، فصوص الحکم/۲۲۶.

۴۰ - گوید: و ما به حسن ظن اعتقاد کرده ایم به امکان صلحا این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل این طایفه مفهوم تواند شد. گوهر مراد، مقاله دویم، باب سیم، فصل سیم؛ مقایسه شود با: طریق الحقایق ۱/۱۶۷. و این است قول مولف حدیقه الشیمة: و بعضی از متاخرین اتحادیه مثل محیی الدین عربی - به وحدت وجود قابل شده اند - سبب تمادی و طغیان ایشان در کفر آن بود که به مطالعه کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت - این معنی را لباس دیگر پوشانیده وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به بیان در نمی آید - علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه دزدیده اند بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب (های) ایشان اقتباس نموده اند و در آن تصرفها نموده اند. حدیقه الشیمة، طبع قم/۵۶۶.

۴۱ - مقایسه شود با قول صدر المتالیهین درین باب: ان بعض الجهلة من المصوفین المقلدین - توهموا یضعف عقولهم - ان لا تحقق بالفعل للذات الاحدیة - مجردة عن المظاهر و المجالی بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانیة - و ذلك القول کفر فضح و زندقه صرف - و نسبة هذا الامر الی اکابر الصوفیه و رؤسائهم افتراء محض - و لا یبعد ان یكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الاکابر اطلاق الوجود تارة علی ذات الحق و تارة علی المطلق الشامل و تارة علی المعنی العام العقلی. اسفار، بیروت ۱۹۸۱، ۶/۷ - ۳۴۵.

۴۲ - مراد قول سنائی است در قصیده یی مشهور که دو بیت آن این است:

خیز تا زآب روی بنشانیم	گرد این خساک توده غدار
پس به جاروب لافرو رویم	کسوکب از صحن گشید دوار

دیوان سنائی، به کوشش دکتر مظاهر مصفا/۱۱۸.

۴۳ - رجوع شود به تقریری که امام ربانی در مکتوبات احمدیه از مساله کرده است. دنباله جستجو ۱۴-۲۱۳، مقایسه شود نیز با ۲۱۲.

۴۴- رجوع شود به همین یادداشتها، فصل ۱۱، شماره ۲۷؛ همچنین مقایسه شود با قول عین القضاة همدانی: يقول العارف ان الله مع كل شیء و هو مع ذلك قبل كل شیء قبلية لا تنهاه، و يقول: ليس فی الوجود شیء هو مع الله ولا بعده ولا يتصور ان يكون بهذه الصفة شیء فی الوجود - الفصل الثالث والسبعون، زبدة الحقائق، طبع عفيف عسیران / ۲۶؛ نیز رجوع شود به تقریر و ایضاح صدر المتألهین: اعلم ان القول بان العالم غیر موجود مع الحق فی مرتبة وجوده قول محصل لا شبهة فیہ عند العلماء لکن الثابت بالبرهان - ان الحق موجود مع العالم و مع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال فی نسبة كل علة مقتضية بالقياس الی معلولها - والدلیل علی ما ذكرنا قوله سبحانه: هو معكم اینما كنتم - فهو مع كل موجود بكل جهة من غیر تقييد ولا تكثير. الاسفار الاربعه، طبع بیروت ۲/۳ - ۳۳۱. حاصل اقوال آنکه قول به معیت اشیا با حق موهم حلول سرنی است و نارواست اما معیت حق با اشیا عبارت از معیت قیومیه است و درست است.

۴۵- بدانکه سلوک عبارت از سیرت و سیر الی الله باشد و سیر فی الله باشد سیر الی الله نهایت دارد اما سیر فی الله نهایت ندارد. سیر الی الله عبارت از آنست که سالک چندان سیر کند که از هستی خود نیست شود و به هستی خدا هست شود - و سیر فی الله عبارت از آنست که سالک چون به هستی خدا هست شد - چندان دیگر سیر کند که اشیا را کماهی و حکمت اشیا را کماهی بداند و ببیند. عزیز نسفی، انسان کامل ۱۲-۱۳/.

۴۶- علی بن ابی طالب علیه السلام از این حال چنین بیان می کند: ما نظرت فی شیء الا و رایت الله فیہ. تمهیدات / ۲۸۰. نظیر قول در یک روایت هجویری به محمد بن واسع منسوبست. کشف المحجوب / ۱۱۱ و ۴۲۸. همچنین از شبلی بدین صورت نقل است که گفت: ما رأیت شیئاً قط الا الله. کشف / ۴۲۸. جهت مراتب این گونه احوال در رؤیت رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن راز / ۹۱-۹۰ مقایسه شود با قول مولانا درین باب و جوابی که درین معنی به دخل یک مدعی داد. مناقب العارفين / ۱۱/۱-۴۱۰ همچنین رجوع شود به قول امام فخر درین باب که فحوای برهان صدیقان را بر آن مبتنی می کند؛ مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۸، شماره ۲۴.

۴۷- قال النوری رحمه الله: اليقين هو المشاهدة. گفت: يقين مشاهده است و مشاهده را دو معنی باشد یا حضور یا معاینه. شرح تعرف / ۱۴۹/۳.

۴۸- جمع الجمع: مقام آخر اتم و اعلى من الجمع. فالجمع شهود الاشياء بالله و التبری من الحول و القوة الا بالله، و جمع الجمع الاستهلاك بالکلیه و الفناء عما سوى الله و هو المرتبة الاحدی. تریفات جرجانی / ۶۸/.

۴۹- الفرق الثانی هو شهود قیام الحق بالخلق و رؤیة الوحدة فی الکثرة من غیر احتجاب صاحبه باحدهما من الاخر - و الفرق الاول هو الاحتجاب بالخلق عن الحق و بقاء الرسوم الخلقية بحالها. اصطلاحات عبدالرزاق، هامش شرح منازل / ۱۶۱.

۵۰- و قد يكون بتبدیل الصفات البشرية بالصفات الالهية دون الذات فكلما ارتفع صفة من صفاتها قامت صفة الهية مقامها فيكون الحق حينئذ سمعه و بصره كما نطق به الحديث، قیصری، شرح فصوص الحکم، مقدمه، الفصل الحادی عشر.

۵۱- جوانمردا یحبهم بایحبونه در خلوت خانه هم سیر شده است و لا زحمة فی البین - من كان لله كان الله له این معنی دارد. عین القضاة همدانی، تمهیدات / ۳۱-۱۳۰. در باب اصل و ماخذ حدیث رجوع شود به:

احادیث منوی/۲۹.

۵۲- (شیخ ابوالحسن خرقانی) گفت تا نباشید همه شما باشید خدا می گوید این همه خلق من آفریده ام ولیکن صوفی نیافریده ام یعنی معدوم آفریده نبود و یک معنی آنست که صوفی از عالم امرست نه از عالم خلق. تذکرة الاولیاء ۱/۲۴۱ و همین معنی است که از آن به عبارت «الصوفی غیر مخلوق» تعبیر کرده اند و نجم الدین رازی رساله‌یی در شرح آن دارد. مقایسه شود با: مجتبی مینوی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، چاپ دوم ۱۳۵۹/۸۰.

۵۳- روزی حضرت مولانا با جمع اصحاب به سوی زاویه شیخ صدرالدین می رفتند چون نزدیکتر رسیدند خادم مقام بیرون آمده خدمت کرد که شیخ در گوشه نیست خداوندگار فرمود که خموش کن که از شیخت این قدر نیاموختی که چیزی را که از تو نپرسند نگوئی. از آنجا در گذشتند و به مدرسه که در آن حوالی بود در آمدند چندی معانی و معارف فرمود که توان گفت؟ بعد از آن ساعتی گوش مبارک را بر دیوار مدرسه نهاده سر می جنبانید فرمود که اصحاب را معلوم است که ما این جایگاه چون آمدیم؟ مقصود کلی آن بود که این بقعه بیچاره به زبان حال به - حضرت حق می نالید و زاریها می کرد که چند پوست چند پوست. روزی به معانی دوست مشرف نشوم. الله الهام داد تا بدینجا نهضت نموده ساعتی او را به مغز نغمه معانی و قدم مبارک یاران مشرف گردانیدم. مناقب العارفين ۱/۲۱۹.

۵۴- ای درویش آن طایفه که هر سه (یعنی شریعت و طریقت و حقیقت) دارند کاملاند و ایشانند که پیشوای خلائقند. - ای درویش انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند - و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد - در عالم دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است یکی بیش نبود دیگران در مراتب باشند هر یکی در مرتبه‌یی - عزیز نسفی، انسان کامل ۵/۳-۴.

۵۵- ان افراد هذا النوع الانسانی کل واحد منهم نسخة للاخر بكماله لا یفقد فی احد منهم معانی الاخر شیء الا بحسب العارض - و منی لم یحصل العارض فهم کمرآتین متقابلین یوجد فی کل واحدة منهما ما یوجد فی الاخری. عبدالکریم جیلی، الانسان الكامل، باب الستین ۲/۴۶.

۵۶- برای تفصیل درین باب و بن بست های اندیشه فلسفی در عصر حاضر رجوع شود به: باکاروان اندیشه، طهران ۱۳۶۳/۴۰۰-۳۹۹.

۱۹

۱- در باب تاریخ وقایع این کسان و الواح و مقابر آنها که شامل این تاریخ هاست رجوع شود به: تاریخ قونیه، تالیف ابراهیم حقی به ترکی، به شرح ذیل:

Ibrahim Hakki Konyalı, Konya Tarihi, Konya 1964/ 673- 677

۲- در وصیت شیخ به اصحاب آمده بود: و من کان مجرداً فلیقصد المهاجرة الى الشام فانه سیحدث فتن مظلمه یسر سلامة الاکثرین منها وستذکرون ما اقول لکم. ابراهیم حقی، ماخذ مذکور در شماره فوق ۴۹۸/۴.

۳ و ۴- در بیان آنکه حضرت مولانا - تا در صورت بود نور او در آسمان و زمین می تافت اکنون عالم و عالمیان به طفیل اولاد او می زیند. ولدنامه ۲۹۵/۲. سلطان ولد از اینکه پسرش عارف چلیسی غالباً به سخنان مولانا مشغول و مشغوف بود متغیر بود و یک بار که ازین بابت بر پسر اعتراض کرد از وی خواست که

می‌خواهم بعد از این از من بگویی. مقایسه شود با مناقب العارفين ۱۱/۲-۹۱۰.

۵- بر حسب آنچه خود وی تصریح دارد هفت سال، ولیکن در روایت افلاکی هفتاد سال آمده است که تحریف و اشتباه یا مبالغه است. ولدنامه ۱۳۰/ مقایسه شود با مناقب ۷۸۶/۲.

۶- رساله سپه‌سار ۱۵۱/ نود و شش سالگی می‌گوید و این قول ولادت وی را در ۶۱۶ ازام می‌کند که درست نیست و مولانا در آن هنگام طفل دوازده ساله‌یی بوده است که به همراه پدر مهاجرت کرده است. احتمال آن هم که بتوان ولادت مولانا را به سالها قبل از ۶۰۴ بالا برد ظاهراً با قراین و امارات دیگر قابل قبول نمی‌نماید. مقایسه شود با همین یادداشتها، فصل ۲، یادداشت شماره ۲۲.

۷- در باب دلایل رد انتساب این دفتر به مولانا رجوع شود به: فروزانفر، رساله شرح احوال مولوی ۱۶۱/ - ۱۵۹.

۸- بعد از آن فرمودند وقتی رسول علیه الصلوة والسلام در میان یاران بود، فرمودند: من یضمن واحدة اضمن له بالجنة، یعنی هر که یک چیز قبول کند برای او بهشت است. فقال ثوبان انا یا رسول الله - رسول الله علیه الصلوة والسلام فرمود: سوال مکن از مردمان چیزی. ثوبان قبول کرد. مثنوی مولوی معنوی قدس سره:

گفت پیغمبر که جنت از اله
گره می خواهی ز کس چیزی مخواه
ورنخواهی ضامنم پس مر ترا
جنت السماوی و دیدار خدا

بعد از آن هرگز از کسی سوال نکرد تا به حدی - خیر المجالس، ملفوظات حضرت شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی، مرتبه مولانا حمید قلندر، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات از خلیق احمد نظامی، مطبوعات شعبه تاریخ مسلم یونیورسیتی علی گر، ۱۹۵۹/۴-۱۶۳. عبارت سید علی همدانی و شعر مولانا: حضرت صمدیت می‌فرماید که ای محمد گمان مبر که بندگان جان باز عاشق تن گداز حضرت خداوندی ما مرده‌اند بلکه - به حیات جاودانی زنده‌اند - اگرچه غافلان جاهل آن طایفه را از مقبران مقبره موتی شمرند و به دینه اموری در فتنای بشریت ایشان نگرند. نظم:

به روز مرگ چو تابوت من روان باشد
گمان مبر که مرا میل این جهان باشد
جنازه‌ام چو بینه می‌گودریغ دریغ
به دام دیو درافتی دریغ آن باشد
تنم به خاک سپاری مگوفراق فراق
که خاک پرده اسرار عارفان باشد

ای عزیز تفاوت مراتب خلق در حیات و موت معنوی - غیر متناهی است. ذخیره الملوک، نسخه خطی کتابخانه ملک.

۹ و ۱۰ - مقایسه شود با: از کوچه زندان، چاپ دوم ۳/۲۲۲. در باب شمس الدین هندی و اینکه سعدی غزلی از مولانا را به نزد وی هدیه کرده روایت افلاکی معروف است و ظاهراً خالی از اشکال نیست. مناقب العارفين ۷/۱-۲۶۶.

۱۱ - رومی به زمین روم زد نقب
از خاک خجند سر برآورد
مگو کار سبب دل رفتند و شهر عشق خالی شد
جهان پر شمس تبریزست مردی کوچومولانا
دیوان کمال الدین مسعود خجندی، به تصحیح و اهتمام عزیز دولت‌آبادی، طبع تبریز ۱۳۳۷، ۱۸۷/، ۱۰.

۱۲ - کلیات اشعار شاه نعمه الله ولی به سعی دکتر جواد نوربخش، چاپ دوم، ۱۳۵۲:

صوت نیایی بشنو از آواز نی
تا ترا رهبر شود آن نیک‌بی

رازنایسی می کشد نی آشکار
۷۷۷/، اشارت به روم و شمس تبریز:
آفتابسی این چنین در شام کو
شمس تبریزی زمصر آمد به روم
۶۲۲/ غزل مولانا در دیوان کبیر طبع فروزانفر به این مطلع است:
داد چاروبی به دستم آن نگار
گفت کز دریا برانگیزان غبار
ج ۳/ب ۱۱۵۶۳، و شرح سید با این بیت آغاز می شود:
عقل چاروبت نگار آن پیر کار
باطنت دریا و هستی چون غبار

۷۲۳-۴/

۱۴- از جمله بعضی ابیات دیوان داعی به ملا، وملا و شمس اشارت دارد:

حدیث سنایسی روشن روان
سخنهای ملا و عطار هست
به صورت ارچه که خاکی نهادم ای داعی
تمام معنی ملا و شمس تبریزم

دیوان شاه داعی، به کوشش دکتر دبیر سیاقی، و مقدمه علی اصغر حکمت ۱۳۳۹، ۲/۲۳۷، ۵۰۱. در مثنوی
موسوم به عشق نامه، قصه شمس و ملا ۷/۱- ۲۸۵ و احوال شمس ۱/۳۱-۳۳۰ آمده است. از قصه های
مثنوی حکایت اباز و چارق ۱/۳۲۸، قصه بار بکک و درویشان ۱/۳۳۵ که در واقع ماخوذست از مثنوی و از
قصه آن یکی کامد در یاری یزد، قصه سبحانی گفتن با یزید ۱/۹۱-۲۹۰، داستان رابعه و جواب وی به
آنکس که گفت بیرون بیا و صنع حق را در جلو آب و زمین بنگر ۱/۵-۲۶۴، و از الفاظ مثنوی تعبیر طاق و
طرب:

صوفیان با اینهمه طاق و طرب نیست اندر راه اوشان هیچ جنب

۲۵۵/۱ از تأثیر مثنوی در گوینده حکایت دارد در عین حال شاه داعی درین مثنوی از «ابن اعرابی
امام اهل کشف» ۱/۹-۲۹۸ و از فصوص و کشف هم سخن می گوید ۱/۲۹۶ و جایی هم از فصوص و
نصوص یاد می کند: معارف حقایق فصوص و نصوص ۲/۲۳۷ و با این آشنایی با مثنوی و معارف صوفی اقدام
وی به تصنیف اثری در شرح مثنوی البته غرابت ندارد.

۱۴- چنانکه ملاحسین واعظ کاشفی، در لب لباب مثنوی آنچه را از مثنوی انتخاب می کند تحت این سه
عنوان تبویب می نماید. خود وی درین باب می گوید: و چون سالک را از استقامت بر مناهج شریعت و
واتصاف و تخلق بر صفات ارباب و تحقق به مقامات اصحاب حقیقت چاره نیست لاجرم جهت انفجار میاه
این معانی سه عین متعین ساخت که عین اول جامع اطوار شریعت باشد و عین دوم مخزن الاسرار و عین
سوم مطلع انوار حقیقت. لب لباب مثنوی، با مقدمه سعید نفیسی، طبع قم ۱۳۴۴/۱۸-۱۷.

۱۵- مکاتیب عبدالله قطب بن محیسی، چاپ سوم، خانقاه احمدی طبع تهران ۱۳۵۶. نویسنده در
بعضی مکتوبات به حکایات مثنوی استشهاد یا اشارت می کند، مثل: حکایت مرد دومو و حلاق مکتوب
۲۹/۶۶، حکایت قی کردن شیخ در لکن: مکتوب ۲۳۹/۴۶۶، و گاه برخی ابیات مثنوی را به مناسبت تفسیر
می نماید مثل مکتوب ۳۱/۶۹ و مکتوب ۱۵۸/۳۰۴، خود او هم گاه ابیاتی بر شیوه مولانا می سراید:
مکتوب ۱۳۹/۲۴۶ و مکتوب ۲۴۳/۴۸۲، همچنین گاه برای یاران اخوان آباد نسخه مثنوی می فرستد و اخوان
را به مطالعه آن ترغیب می کند: مکتوب ۲۵۹/۵۲۳ مقایسه شود با مکتوب ۲۴۳/۴۸۴. در باره خود قطب و
مکاتیب وی، رجوع شود به: دنباله جستجو ۷۷-۷۶.

۱۶- سقایسه شود بارشحات عین الحیات به تصحیح دکتر علی اصغر معینیان، طبع طهران ۱۳۵۶: قول سعدالدین کاشغری در باب یک بیت مولوی رومی / ۲۱۷ خواجه شمس‌الدین کوسویی و استشهادش به یک بیت مثنوی / ۲۲۷، حافظ غیاث‌الدین محمد و تمثل به شعر مثنوی / ۲۲۷.

۱۷- طی المثل در باب این سخن مولانا که می‌گوید: ای برده رخت حس‌ها سوی غیب - ۵۲/۲ که اینجا معنی خالی از ابهام و ایجاز نیست، ازین بیت دیگر مثنوی:

زانکه عادت کرده بود آن پاک جیب در هزیمت رخت بردن سوی غیب

۳/۳۷۰۸ تردید باقی نمی‌ماند که مراد از رخت حس‌ها سوی غیب بردن همین مفهوم پناه بردن به غیب و توجه کردن به عالم ماوراء حس باید باشد، یا از معنی بوالحسن در بیت ۵۹/۲ که محل اختلاف شارحان است:

گه ترا گوید زمستی بوالحسن یا صغیرالسن یا رطب البدن

و با توجه به یک بیت دیوان:

بهر تو گفتم است منصور حلاج یا صغیرالسن یا رطب البدن

ارجاع به حکایت ابوالحسن خرقانی ۴/۱۸۰۲ - رفع ابهام نمی‌کند، و بیت دیگر که ابوالحسن بر سبیل نام عام یا مبهم نظیر فلان به کار رفته است:

گفت ای آبیگ بیاور آن رسن تا بگویم من جواب بوالحسن

۵/۳۰۸۱ موجب مزید ابهام و اشکال هم هست از یک بیت دیوان:

ز بس که خرقه گرو کرد پیر باده فروش کنون به کوی خرابات جمله بوالحسنند

دیوان کبیر / ب ۹۵۸۱ برمی‌آید که از لفظ بوالحسن در غیر مفهوم نام عام و مبهم، غالباً معنی عارف باید در ذهن گوینده بوده باشد نه مجرد یک نام چنانکه بعضی شارحان در مورد بیت مذکور در فوق پنداشته‌اند. از معارف بهاء ولد و همچنین از مقالات شمس و معارف سید برهان محقق هم که مولانا با آنها قطعاً آشنایی داشته است همین گونه فواید گه‌گاه حاصل است. چنانکه لفظ نافقا که در مثنوی ۵/۷۹۷ در خطاب به مخاطب مجهول آمده است:

زان فناها چه زیان بودت که تا برسقا چفسیده‌یی ای نافقا

خالی از اشکال یا غرابت نیست، و هر چند نسخه قدیم و اکثر نسخه‌های معتبر همین ضبط را دارند مولف فاتح‌الابیات در متن منقول خویش به جای آن نافقا (= نه فتی) ضبط کرده است و بعضی ناسخان مثنوی هم آن را به ناسزا تبدیل کرده‌اند ازینکه عین کلمه در معارف بهاء ولد هم هست و آنجا صریحاً می‌گوید که:

سورخ موش دشتی رانافقا گویند، معارف بهاء ولد، فصل ۱۹۶، پیدا است که لفظ در ذهن مولانا و شاید یاران اهل بلخ و خراسان نیز مفهومی نیست اما وجه استعمال آن در خطاب به مخاطب منکر بر خلاف آنچه ممکن است به بعضی اذهان در نظیر این موارد متبادر شود بر سبیل مجاز و از باب اطلاق اسم محل بر حال نیست و اینجا به هر حال الزامی نیست که آن را در مفهوم موش تعبیر کنند بلکه اطلاق نافقا در مورد منکر در اینجا ظاهراً ازین باب است که وجود او را گوینده تشبیه به سورخ موش می‌کند که موش آن نفس اماره است و همان است که گندم اعمال و طاعات را می‌دزد و تباہ می‌کند و در مثنوی به این معنی اشارت هم هست از جمله ۱/۸۰-۳۷۹، ۱/۳۸۲ و مراد آنست که وجود مخاطب جز کمین‌گاه و سورخی برای نفس اماره نیست و ارزش دیگر ندارد.

۱۸- جستجو در تصوف / ۲۷۴ -

۱۹- ثقات روایت چنان نقل کردند که علمای شهر که در آن عصر بودند به اتفاق تمام به نزد خیرالانام قاضی سراج الدین ارموی رحمه الله جمع آمدند و از میل مردم به استماع رباب و رغبت خلایق به سماع و تحریم آن شکایت کردند که رئیس علما و سرور فضیلت خدمت مولوی است - چرا باید که این چنین بدعتی پیش رود - قاضی سراج الدین گفت: این مرد مردانه مؤید من عبدالله است - با او نشاید پیچیدن - بوالفضولی چند، چند فضولی در مسائل مشکله از فقه و خلافی و منطوق و - در طبقی نبشته به دست ترک فقیهی دادند تا به خدمت مولانا برد - (مولانا) در حال مطالعه ناکرده دوات و قلم خواست جواب هر مساله و نکته را در تحت آن ثبت فرمود - همانا که حضرت مولانا در عقب رفته فرمود نبشتن که معلوم رای عالی علما باشد که مجموع خوشیهای جهان را - به خدمت صدور مسلم داشته به هیچ منصبی از آنها نگران نیستیم - در کنجی منزوی گشته ایم - آن رباب حرام را که فرموده بودند و نفی کرده اگر به کار عزیزان می آمد - هم ایشار ائمه دین می کردیم و از غایت ناچیزی و ناملفتی رباب غریب را بنواختیم چه غریب نواری کار ارباب دین - است و غزل رباب را در حال سرآغاز فرمود و گفت:

هیچ می دانی چه می گوید رباب زاشک چشم و از جگرهای کباب

الی آخره. مناقب ۸/۱ - ۱۶۵.

۲۰- اسلوب حکیم: الاسلوب الحکیم و هو تلقی المخاطب بغير ما یترتب بحمل کلامه علی خلاف مراده تنبیهاً له علی انه هو الاولی بالقصد و هو من خلاف مقتضی الظاهر کقول القبهشری (الشاعر) للحجاج، حین قال الحجاج له مخولاً اياه: لا حملنک علی الادهم، یعنی به القید: مثل الامیر یحمل علی الادهم والا شهب فابرز القبهشری و عبید الحجاج فی مرض الوجد و تلقاه بغير ما یترتب، بان حمل لفظ الادهم الذی فی کلام الحجاج علی الفرس الادهم. کشاف ۱/۶۳۲.

۲۱- اخذ مضمون در کلام یک شاعر معاصر فرانسوی حکایت از لطف قصه و قدرت بیان مولا را دارد:

G.de Saix, Que suis - Je?, 1961/78.

مقایسه شود با: دکتر جواد حدیدی، برخورد اندیشه ها، طهران ۱۳۵۶/۶۴.

۲۲- تکرار فی التجلی. قول صوفیه و متالهان است و مبنی است بر آنکه معطی وجود حق است و فیضه دائم لا ینقطع. فالمستغنی - سواء کان عقولاً و نفوساً مجردة او اشیاء زمانیه - یحصل لهم فی کل آن وجود مثل الوجود الاول ولا تکرار و هكذا فیما یتبعه. داود قبهصری، شرح فص شیشی، شرح فصوص الحکم، نسخه خطی. و این عربی مکرر در مطاوی فصوص به این معنی اشارت دارد. از جمله در همین فص شیشی فما فی الحضرة الالهیه لا تساعها شیء یتکرراً اصلاً. فصوص الحکم ۶۵/۶۵. و در فص شیمی: و اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یتکرر التجلی و یرون ایضاً ان کل تجلی یعطی خلقاً جدیداً و یدهب بخلق. فذهابها هو عین الفناء عند التجلی و البقاء لما یعطیه التجلی الآخر. فصوص ۱۲۶/۱۲۶. بدینگونه به قول مؤیدالدین چندی، التجلی فی کل آن و زمان یتجدد و یتعدد و لا تکرر فیہ. شرح فصوص الحکم ۴۷۲/۴۷۲. در واقع تکرار در تجلی توهم انقطاع فیض از فیاض را که به حکم کل یوم هو فی شان از لحاظ فاعل مستمراً توالی و تنالی دارد و دایم و لم یزل ولا یزال محسوبست مروض حوادث و لوازم آن می سازد. به علاوه متالهان از حکما نه فقط حق سبحانه را دارای قوه فعاله غیر متناهیة الفعل می دانند بلکه ماده قابله عالم را هم دارای قوه منفعله غیر متناهیة می شمرند، قیسات میرداماد ۴۲۳/۴۲۳ - و این معنی نیز انقطاع فیض را که تکرار تجلی بدون آن غیر ممکن است امری تحقق ناپذیر می نماید. قول به تجدد اکوان هم چون متضمن آنست که بروفق

تعبیر شیخ داود در آنچه در فوق نقل شد برای مستفیض در هر آن وجودی مثل وجود اول حاصل آید بر همین اصل لا تکرار فی التجلی مبتنی می شود و شیخ محیی الدین در فص سلیمانی نیز به مناسبت ذکر حصول عرش بلقیس در مجلس سلیمان به وسیله آصف برخیا که وی آن را از مقوله اعدام و ایجاد متتالی و بدون انفصال می داند ضمن تفریر این معنی به آیه شریفه بل هم فی لبس من خلق جدید تمثل می کند و آن را عبارت ازین می داند که لایمضی علیهم وقت لایرون فیه ما هم راژن له. فصوص/۱۵۵. و شیخ داود در شرح این معنی می گوید: اذ کل، مایعدم یوجد ما هو مثله فی آن عدمه فیظنون ان ما هو فی الماضي هو الذی باقی فی المستقبل و یس کذلک. به هر حال استمرار فیض و عدم تکرار و انقطاع آن، اتصال دایم و بی وقفه بین عالم بیصورت و عالم صورت را الزام می کند و در اشارت به همین معنی است که مولانا می گوید عالم دایم از بیصورت بیرون می آید و دایم بدانجا باز می گردد و عالم رنگ و عالم بیرنگی یا عالم تعین و اطلاق پیوسته با هم اتصال دارند. مقایسه شود با فصل ۳، شماره ۱۱؛ ایضاً: اسفار جزو ثانی از سفر اول/۳۴۰ - ۳۵۳، ۲۳ - از جمله درین بیت غزلیات:

اسپانخ خوبشم دان با ترش پز و شیرین با هر چه شدم پخته تا باتوبیبوستم
دیوان کبیر، ج ۳/۱۵۲۳۹/۳ شاهدهی است در باب لفظ و مضیون مذکور در مثنوی ۲۴۰۹/۱.

من سفناخ تو با هر چه پزی یا ترش بایا که شیرین می سزی
و این بیت غزلیات:

هر کس که پریشوتر در شیشه کنم زوتر بر خوانم افسونش حراقه بجنانم
دیوان کبیر ۳/ب/۱۵۴۸۳ معنی این بیت مثنوی را:

چون همی حراقه جنبانید او می کشیدند اهل هنگامه گلو
۱۰۳۸/۳ را بهتر تفریر می کند و این بیت که در غزلیات نظایر متعدد دارد:

تا که بدیدم قد حش سرده او باش منم تا که بدیدم کلش بی دل و دستار شدم
دیوان کبیر، ج ۳/ب/۱۴۷۲۵ نشان می دهد که سرده درین بیت مثنوی ۴۶۶۱/۳:

عقل کی ماند چو باشد سرده او کسل شیء هالک الا وجهه

هم مثل بسیاری از مواضع غزلیات و آنچه در محاوره عام هم نظیر دارد باید به معنی آنکس باشد که جمعی را به کاری برانگیزد. و به هر حال از تامل در غزلیات، بسیاری از معانی مثنوی که احیاناً طرز بیانش مبهم یا مجمل به نظر می آید تبیین می شود و در فهم الفاظ و معانی مثنوی از اهمیت آن نباید غافل بود.

۲۴ - مضمون قول گوته که اینجا می گوید تا وقتی این نکته را که باید بسیری تا صبرورت بپذیری ندانی جز همان کار افزایی درین تیره خاکدان عالم نخواهی بود، بدون شک انعکاس قول مولانا یا پیروان طریقه اوست:

Selige Sehnsucht:
Und so lang'du das nicht hast.
Dieses Stirb und Werde!
Bist du nur ein Trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

۲۵ - در باب اقوال گوته و آنچه از مولانا اخذ کرده است رجوع شود به: دیوان شرقی غرب، و تعلیقات آن:
Goethe, West - Oestbischer Divan., Noten und Abhandlungen.

موریس بارس، نویسنده فرانسوی (۱۹۲۳-۱۸۹۲) در مجموعه یادداشت‌های معروف به «دفترهای من» به مناسبت سفر ترکیه تصویری از مقوله آنچه عامه برای مسافران خوشباور و خبرنگاران مبالغه جوی نقل می‌نمایند به دست می‌دهد که هر چند تصویری زنده و زیباست یادآور چیزی از همانگونه افسانه‌هاست که قرن‌ها قبل برای ابن بطوطه هم نقل کرده‌اند. برای اقوال وی درین باب که خالی از لطف و ذوق نیست رجوع شود به:

Barrès, Maurice, Mes Cahiers, Tome XI / 57 seqq.

در باب اقبال لاهوری و ارتباط وی با مولانا و افکار و آثار او باید به این نکته اشارت کرد که وی در غالب آثار خویش رومی را به مثابه مرشد و استاد و هادی خویش تلقی می‌کند و ظاهراً این علاقه و اعتقاد که نشانش در مثنویات اقبال و سایر آثارش نیز هویداست غیر از مطالعه در مثنوی و دیوان کبیر، تا حدی متأثر از تقریر شبلی نعمانی باشد در مسأله وی به نام سوانح رومی. جالب آنست که در حق گوته هم اظهار علاقه‌اش تا حدی است که او را با رومی می‌سنجد و در پیام مشرق و آثار دیگر نیز از وی الهام می‌گیرد. برای تفصیل بیشتر در احوال و آثار اقبال، از جمله رجوع شود به: مجتبی مینوی، اقبال لاهوری، طهران ۱۳۲۷؛ عبدالحمید عرفانی، با مقدمه نفیسی، رومی عصر ۱۳۳۳؛ عبدالحمید مالک، ذکر اقبال (اردو)، لاهور ۱۹۵۵؛ خلیفه عبدالحمید، فکر اقبال (ایضاً) لاهور ۱۹۵۷.

A. Schimmel, Gabriel's, wing, Leiden 1969.

در مورد طرز تلقی میرزا فتحعلی آخوندزاده از مثنوی که در متن بدان اشارت رفته است رجوع شود به: نه شرقی نه غربی انسانی / ۲۹۱. کسروی تهریزی (در پیرامون ادبیات، چاپ سوم / ۷۶) هم با داعیه تحقیق که داشت برای رد و نفی مثنوی ظاهراً فقط همین یک بیت آن را کافی می‌دانست:

خلق عالم از کھین و از مھین لعنة الله علیهم اجمعین

که البته مثنوی نیست و تازه مضمون آن مأخوذ از فحوای حدیثی است در الزام زهد که امثال ابوطالب مکی و امام غزالی آن را مکرر نقل کرده‌اند: الدنيا ملعونة ملعون ما فيها - و هر چند بعضی علماء آن را از موضوعات دانسته‌اند متن آن با پاره‌یی تفاوت‌های جزئی در اکثر کتب حدیث از جمله سنن ابن ماجه، جامع صغیر، کنوزالحقایق هم مذکورست. برای تفصیل و سایر مراجع رجوع شود به: دکتر علی فاضل، انس التائین، ۱۷/۱ - ۳۱۶. کسروی که با شعر و ادب و تصوف مخالفت دارد، و به اقرار خودش مثنوی را نخوانده است اگر از جهت دعوی تحقیق شایسته ملامت هست شاید در این مورد چندان بروی جای ایراد نباشد. تعجب از آخوندزاده است که با طرز تلقی خاصی که خود وی از مفهوم نبوت دارد، ادعای کند که مولوی به نبوت اعتقاد ندارد و خود وی به دروغ تصریح می‌کند که «مثنوی را از اول تا آخر» خوانده است. مقایسه شود با: نقد ادبی ۶۳۷/۲. قول کسروی هم از خودش نیست، از ملا آقا در بندی است. مقایسه شود با: تنکابنی، قصص العلماء / ۱۰۹



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی2

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 901 تا صفحه 920



راهنما

آب: آب آب: تعبیری از حقیقت آب ۸۷/ت. آب جوی: و اشارت به استمرار و تجدد آن در مثنوی و دیوان ۳۹۸/ج. آب و آتش: و تمثیل درگاه حق در قصه درویش ۲۷/ب. آب و روغن: تعبیری از ماحضرو مقصور وقت که غذای مانده را به وسیله آن همچون غذای تازه نشان دهند ۱۴۳/ج.

آبولیوس: و اینکه قصه خاتون و شهوت راندنش با خر در بعضی مواضع یادآور قصه اوست ۱۷۷/ذ. آتش: و اینکه چرا جنبش شاخ آتش مشعر شکل می نماید ۷۴/ب. و اینکه در حکایت آن پادشاه جهود که در هلاک دین عیسی رونمود مؤمن را نسی سوزاند و کافر را هلاک می کند ۱۵۵/ت. و اینکه ادراک آن با تحقق به معنیش ممکن است نه اینکه از مجرد وجود دخان بر وجود آن استدلال کنند ۲۴۲/ت، ۲۴۳/الف، ت.

آخرت: و اینکه در آن همه چیز زنده است ۸۹/ب، پ. و اینکه چون غایت سیر انسان کبیر در مراتب کمال است سراپا روح و حیات است ۳۳۲/ت.

آدم: و اینکه خداوند وی را بر صورت خویش آفرید ۲۳۱/ج. و اینکه عشق میراث او و ز بر کساری میراث ابلیس است ۲۶۹/ج. و اینکه خلق وی بر صورت حق صفات انسان را هم ناشی از صفات حق و شبه آن نشان می دهد ۳۲۷/ج. و توبه او ۳۴۱/ب. و اینکه توبه او را آدم زادگی برهر انسان که در معنی آدم است الزام می کند ۳۵۰/الف. و خلافت وی در ارض که ملائک را به تکریم و ابلیس را به رشک و حسد واداشت ۳۵۰/ب. و اینکه هبوط به عالم خاک ترقی وی را در مراتب کمال تضمین کرد ۳۵۰/ب. و تفاوت جبر و قیاس ابلیس با عذرتوبه او ۲۰۳/ب.

آرپایی: و جمعیت مردان - در بقایای اساطیر ۱۶۰/الف.

آسیه: رجوع شود به: آسیه.

آقشهر: در ولایت روم که گویند بهاء ولد فریب یک سال در آنجا مقام کرد ۴۲/ج، ۴۳/ب. آکل و عاگولنه: و اینکه حصول تبدیل مزاج در جواز آن شرط است ۲۵/ب. و اینکه اطلاق این عنوان در مورد مفارقات مجازی است، حقیقت آن به عالم اجسام و اضداد اختصاص دارد ۳۱۱/ب، ت. و اینکه جریان آن لازمه سیر مراتب و طی اطوار در عالم عنصری است ۳۱۱/ب. و اینکه معانی هم مثل اعیان مراتب

• مطالب یادداشتها و تست عدده اعلام و مسائل استطرادی در این راهنما نیست. این فهرست نشان می دهد که بسیاری از آنچه می تواند شرح مثنوی به شمار آید در مواضع مختلف کتاب به مناسبت اختلاف موضوعها پراکنده است.

آکل و ماکول دارند ۳۱۱/پ. و شبهه مربوط به آن در باب اعاده اجزاء در خلق جدید ۳۲۴/ث. و قول به وجود اجزاء اصلی در بدن که برای دفع شبهه آکل و ماکول عنوان می شود ۳۲۴/ث.
 آگاهی: و اینکه مولانا اشارت کزمن را در مورد بنی آدم مربوط به آن هم می داند ۱۹۳/ب.
 آل یاسین: تعبیری است از اهل بیت رسول (ص) ۲۵۱/ب.
 آواز: تعبیری از رسم انشاد مثنوی به وسیله حسام الدین چلبی که مولانا قصد خود را از انشاء آن تا حدی نیز سماع آواز وی در هنگام انشاد آن نشان می دهد ۲۱/پ.
 آهن، و اینکه تا از آهنی بیرون نیاید آینه روشن نشود ۲۸۷/پ. و اینکه در تف آتش طبع آتش می گیرد و رمزی از فنای سالک در اوصاف شیخ است ۳۷۰/پ.
 آینه: و منشأ اینکه مؤمنان آینه یکدیگرند در حدیث ۲۲۷/ج. و اینکه مهمان یوسف چیزی از آن بهتر که لایق آن حضرت باشد نیافت ۳۸۹/پ. آینه دار: و مرد دومو که قصه آنها مشتمل بر رمزست ۱۸۰/ث. آینه و طوطی: که رمزی از حال مرید و شیخ است ۳۷۰/ت.

اباهریره: و اینکه حدیث زرغبنا را مولانا بدون ذکر نام او ذکر می کند ۲۱۷/خ. و قصه انبان او ۲۱۷/خ.

ابتدا نامه: مثنوی سلطان ولد در احوال مولانا که ولد نامه و مثنوی ولدی هم می خوانند ۳۰/ب.
 ابعده: و قول به اسرار معانی آن ۲۶۶/الف. و اینکه طفلان حروف آن را می دانند اما حقیقت معنی آن را درک نمی کنند و این معنی متضمن رمز و اشارت هم هست ۳۲۸/ت.
 ابداع: که عبارت از ایجاد موجودات از عدم صرف است ۳۰۷/پ.
 ابدال: و اینکه قوت و نیروی آنها از طعام و طبق نیست ۷/ب. اینکه خلق را به عالم ماوراء حس می خوانند ۲۵/ب. و تمرین آن در مثنوی و در عبارات صوفیه ۱۰۵/پ.

ابراهیم: پیغمبر اولوالعزم و قصه نمرود با او ۵۳/پ. و قصه چهار مرغ وی که رمزی از احیاء مثنوی و تمثیلی از تزکیه نفس است ۵۳/ت. و قصه او با جبرئیل و با عزرائیل ۵۳/ت.

ابراهیم ادهم: و قصه غنن وی در قصر خویش که مولانا در نقل آن وجود حارسان بام را محتاج توجیه و تأویل می یابد ۱۵۷/ب. و اینکه قصه وی از زبان سلیمان نقل می شود خود نویی مغایرت با تاریخ در شیوه قصه سرایی محسوب است ۱۶۱/پ. حکایت وی بر لب دریا، و قصه سوزنش که یادآور يك قصه نوالیس شاعر آلمانی است ۱۷۲/ت. و نقد حال وی در عبارتی که فروشنده بازار بر زبان آورد ۲۷۸/الف.

ابلیس: و قصه او با معاویه ۲۴/ج. و میراث وی در قصه اضافه کردن گناه خویش به مشیت حق ۶۹/ب. و حال او در قصه اش با معاویه ۶۹/ب. و قصه سراقه بن مالک و جنگ با رسول ۶۹/پ. در قصه نشستن دیو بر مقام سلیمان ۶۹/پ. و نشانه لعنت بودنش که یادآور اشارت سنائی است ۱۳۴/ج. در قصه معاویه و مقایسه آن با تصویر شیطان میلتن در بهشت گذشته ۱۶۷/ث. و اینکه فلسفی در عین آنکه خود اسیر ابلیس است وجود او را انکار می کند ۲۰۵/ب. و اعتذار وی که قول مولانا در این باب با کلام حلاج و دیگران تفاوت دارد ۲۶۶/پ. و اینکه زیر کساری میراث او و عشق میراث آدم است ۲۶۹/ج. و اینکه در دعوی عشق که مولانا از زبان وی نقل می کند صادق نیست ۲۷۹/ث. و اینکه سایه او بردوش انسان هست ۳۰۶/پ. و قصه آدم که در وی به چشم حقارت نظر کرد. ۳۷۲/ح. قصه وی با معاویه و اشکالی که از نظر

قصه پردازی در آن هست ۵۳/۱ پ. مأخذ قصه معاویه و داستان ناقوس ۵۳/۱ ت. اینکه مکالمه معاویه با وی حکایت مکالمه شبلی با شیطان را به خاطر می آورد ۵۳/۱ ث. تشبیه ابلیس به سنگ ترکمان ۳۱۶/۱ ب. منشأ شر اخلاقی است نه گیجانی ۳۱۶/۱ ب.

ابن الجوزی: و نقد بر صورت پرستی و شاهد بازی صوفیه ۲۷۷/۱ ب.

ابن العدمی، کمال الدین: فقیه حنفی و مدرس مدرسه حلاویه در حلب ۴۵/۱ ث، ج. و اینکه تلمذ مولانا نزد او در مدرسه شادبخت حلب بوده است نه مدرسه حلاویه ۴۵/۱ ج.

ابن الوقت: و تعریف آن در مثنوی و عبارات صوفیه ۱۰۵/۱ ت. وصف صوفی که به مرتبه صافی و مقام خاص ابوالوقت نرسیده است ۳۶۶/۱ ب.

ابن بطوطه: و روایتش راجع به جنون مولانا ۳/۱ پ. و قول وی در باب ارمنی بودن اکثر اهل ارزنجان ۴۳/۱ الف. و قصه خورندگان پیل ۱۷۲/۱ ج. اینکه احوال مولانا در قونیه برای او به صورت افسانه نقل شد ۳۹۳/۱ ب، پ.

ابن رشد: و قول وی در باب نزاع حادث و قدیم در رساله فصل المقال ۳۸۱/۱ پ.

ابن سراج: که مسأله قوزازوی مشهورست و غزالی هم در آن باب تألیف دارد ۱۰۶/۱ ذ.

ابن سینا: و کلام تحقیرآمیز او در حق محمد بن زکریای رازی ۲۴۳/۱ الف. اینکه وی مورد طعن متکلمان واقع بود و در بعضی آثار خویش به تصوف علاقه نشان می دهد ۵۸/۱ ب. تعریف مولانا در باب حد فهم و ادراک وی ۲۵۸/۱ پ. حکایت وی با خورشوند قابوس که تا حتی يك منشأ قصه کینزک و پادشاه محسوبست، و قصه اش با شیخ خرقانی که داستان مرید شیخ ابوالحسن را با زن وی به مولانا الهام کرده ۲۵۸/۱ ت- ث. بعضی اقوال و مضامین مثنوی که ممکن است از او مأخوذ یا به او مربوط باشد ۵۸/۱ ج- ح. و قول وی در باب زاهد و عارف ۲۷۹/۱ ب. و تأکید وی در آنکه احوال و مقامات عرفا را باید در بقعه امکان نهاد و انکار نکرد ۳۴۹/۱ ب.

ابن عربی: و مفهوم حضرات در تفریر اتباع او در باب مراتب وجود ۱۰۸/۱ پ. و قول در باب اعیان ثابته ۲۰۴/۱ پ. و نقد وی بر غزالی در مسأله معرفت نفس و رب ۲۲۰/۱ ب. و احتمال تأثیر یا انعکاس برخی مقالات وی در اندیشه مولانا ۲۶۴/۱ الف. و اینکه انعکاس پاره‌یی مقالات وی در مثنوی مایه تعجب نیست ۲۶۵/۱ الف. و شباهت وی در باب نشان خاتم الهی برخاک وجود انسان کامل با تعبیری از مولانا ۲۶۵/۱ الف. و مقایسه قول وی در باب خاتم الاولیاء با قول مولانا درباره پیران راستین ۲۶۵/۱ الف. و اینکه تشابه بعضی اقوال مولانا در موارد جزئی با تعلیم وی مستلزم توافق در تمام لوازم آن اقوال بین آنها نیست ۲۶۵/۱ پ. و اینکه تعدادی از موارد شباهت بین اقوال مولانا با وی توارد نیست اما اخذ هم به نظر نمی رسد ۲۶۵/۱ ث. و اینکه احتمال ملاقات مولانا با او در دمشق قبول تعلیم و اخذ عقاید او را بر وی الزام نمی کند ۳۰۴/۱ ث. و منتهی وی در وحدت وجود یا توحید وجودی که صدرالدین قونوی و یاران وی آن را بر وجه مقبول تقریر کرده اند ۳۸۲/۱ ب، پ. و اینکه بعضی مشرعه از محققان اسناد قول به وحدت وجود را به وی محلّ تردید ساخته اند ۳۸۲/۱ خ. همچنین رجوع شود به: محیی الدین.

ابن غیلان: و ردّ وی بر قول فلاسفه در رساله حدوث عالم ۳۸۱/۱ ب.

ابن فارض: و شباهت نظم و املاء تائیه او با شیوه مثنوی ۲/۱ پ.

ابن قیم الجوزیه: و نقد وی بر صورت پرستی بعضی مشایخ صوفیه ۲۷۷/۱ ب.

ابن میمون: حکیم یهودی و قول وی در جالینوس ۲۵۷/ت.
 ابواسحق العزری: و استعمال مضمون الوقت سیف قاطع در شعروی ۱۰۰/ب.
 ابوبکر صدیق: و شهرت انتساب خاندان مولانا به وی ۳۱/ب. و اینکه مولانا به استاد حدیث وی
 را نمونه سالک واصل فانی شده که به مرده زنده می ماند نشان می دهد ۲۱۷/پ.
 ابوبکر کتانی: از اصحاب جنید و قول وی در باب هزارمقام از نور و ظلمت که بین عبد و حق
 هست ۳۶۲/ب.

ابوالحسن باخرزی: و تضمین شعری از وی در دیوان کبیر مولانا ۱۲۷/ج.
 ابوالحسن خرقانی: و خبر دادن بایزید از زادن او ۱۷۲/ث. و ملاقات بوعلی سینا با وی که
 حکایت مرید شیخ را مولانا از آن ساخته است یا از روایت عامیانه آن اخذ کرده ۱۷۲/ج.
 ابوالخیر افطع: و قصه آن درویش که در کوه خلوت کرده بود ۱۷۵/ث.
 ابوالفرج الساوی: و قطعه عربی او که نزد مولانا ظاهراً منشأ الهام یک مضمون مشهور واقع شده است
 ۱۲۷/ت.

ابوالفضل السکری: و نقل بعضی امثال فارسی به عربی ۱۰۰/الف.
 ابوالوقت: تعبیری از حال صافی که عارف وارسته است ۳۶۶/ب. و رجوع شود به: صافی.
 ابوتلفان: و داستان رابه نویسنده آلمانی که به حدیث لوتلمون ما اعلم مربوط است ۲۱۴/ث.
 ابوجعفر مکفوف: و روایت او راجع به مار در مساکن بنی العنبر ۶۹/ث.
 ابوحاتم رازی: و قول محمد زکریا که وی در اعلام النبوه در باره وحی از او نقل می کند
 ۳۴۹/الف.

ابوحنیفه: که مخالفانش وی را به سبب اتکاء بر قیاس نقد می کرده اند ۱۰۶/ت.
 ابوحنیفه اسکافی: و احتمال توجه مولانا به یک بیت از قصیده وی ۱۳۲/ب
 ابوسلیمان دارانی: و اشارت وی در باب جمال عقل ۳۳۰/ب.
 ابوطالب: و اشارت به مسأله ایمان وی که ضمن طرح آن مولانا به مناسبت کلام با تمسک به
 مناجات مسأله اختیار و تسلیم را مطرح می کند. ۸۲/ج.

ابوعزة جیحی: که در مورد او رسول به عبارت لایلدغ المؤمن من جهر مرتین تمثیل کرد ۱۰۰/ب.
 ابوعبد الرحمن سلمی: و اینکه در باب روایات او اهل حدیث طعنه ها دارند ۱۶۸/ب، ۱۷۳/ب. و
 اینکه بعضی محدثان وی را به جعل و وضع منسوب داشته اند ۱۷۳/ب. و اعتماد مولانا و سایر صوفیه بر سنن و
 احادیث وی ۲۰۹/ث.

ابوالملاء المعمری: و اینکه تعدادی از مضامین او محتمل است در مشنوی اخذ شده باشد ۱۲۷/ب،
 پ. و اشارت به طعن وی در حق صوفیه ۳۶۶/ت.

ابولهب: و اینکه جبل من مسد که بر گردن زنه اوست دیدنش فقط از عهد رسول برمی آید ۱۹۳/خ.
 ابوالهذیل علاف: از رؤساء معتزله و قول وی در باب ایمان اطفال نابالغ ۲۴۸/ج.
 ابیت عند زئی: مأخوذ از حدیث نبوی که اشارت به طعام روحانی اولیاء و صدیقان است ۲۱۴/ح.
 کنایه نی از مایده روحانی که خاص امت رسول شد و متضمن اشارت به خاتمیت اوست ۲۱۴/خ.
 ابی فواس: و تضمین شعر او در الزام جهر به نام خمر ۱۲۷/الف. و تضمین یک مصرع معروف مثل

گونه که وی و بعضی شعراء در گاه هارون الرشید بنابر مشهور ابیانی بر آن ساخته اند ۱۲۷/ث.

اتحاد: رجوع شود به: حلول و اتحاد.

اتصال: که بین ناس با رب ناس به وجهی بلاکیف هست ۸۵/ت. و تعریف آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ث و اینکه اتصال بی تکلیف و قیاس بین ناس و رب ناس مربوط به مرتبه خلیفه الهی انسان است ۳۲۷/ب. و اینکه ادراک شهودی این اتصال غایت سیر انسان در جستجوی حق است ۳۲۷/ب. اتقان صنم: و وجود حکمت غائی در خلقت و اینکه جالینوس بدان قایل بوده است ۲۵۷/ج. و اینکه استمرار عنایت صانع و دوام آن هم لازمه آن است ۳۲۳/الف.

اثبات و نفی: و حد آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ج.

اثین: و اینکه مراد از آن را در عبارت کل سر جاوز الاثنین شاع، بعضی عبارت دانسته اند از دولب گویند سر ۱۰۰/ب.

اجلالی: تعریف و منشأ استعمال در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ج.

احادیث: قدسی و نبوی ۲۱۰/ب. احادیث نبوی: و اینکه از آن جمله در نقل آنچه راجع به فضایل اعمال یا مکام اخلاق است علما هم مثل صوفیه چندان در اسانید سخت نمی گرفته اند ۲۰۹/ث. و اینکه در مثنوی در طرز نقل و ارجاع به آنها تنوع هست ۲۲۸/الف. اینکه اکثریت آنها در مثنوی به تصریح و غالباً در تقریر مدعا نقل می شود ۲۲۸/ب. و اینکه در مثنوی گاه چیزی از متن حدیث نیست فقط مضمونش هست ۲۲۹/الف. و اینکه نقل آن گاه مقدمه‌یی برای نقل قصه‌یی است که حدیث آن را تفسیر می کند و گاه خود آن به صورت قصه است ۲۲۹/ب، پ. و اینکه نقل حدیث در مثنوی گاه به قصد تقریر سر آن است ۲۳۰/الف. و اینکه در مثنوی گاه نظر به فحوای حدیث است و نه لفظ حدیث می آید نه اشارت به حدیث بودن آن ۲۳۹/الف-خ. و اینکه تمسک به آن یا برای تبرک و تیمان است یا به جهت استدلال و اقتناع ۲۳۲/الف. و اینکه اشخاص قصه هم در مثنوی در تقریر دعاوی خویش گاه تمسک بدان می کنند ۲۳۳/الف-ث. و اینکه در مثنوی بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می زیسته اند ۲۳۴/الف. و اینکه احادیث خواه متضمن احکام شریعت باشد و خواه شامل لطایف تربیت مولانا از آنها غالباً تفسیر صوفیانه می کند ۲۳۵/الف. و اینکه تمسک به نقل آنها در مثنوی وقتی متضمن شریعت است غالباً جهت تنبیه مخاطب و توجه دانش به سیرت و سنت نبوی است ۲۳۶/الف. و اینکه از احادیث مثنوی آنچه در کتب صحاح اصلی ندارد از اقوال مشایخ و وعاظ قوم یا امثال سایر مأخوذست ۲۳۸/الف-پ، ۲۳۹/الف-پ. و اینکه اعتماد بر روایات صوفیه و وعاظ آنها بعضی احادیث مثنوی را ضعیف یا بی اصل می کند ۲۴۰/ت. احادیث قدسی: و اینکه تعدادی از آنچه در این زمینه در باب انبیاست متضمن قول به ارتباط و اتصال انسان است با خدا ۲۱۲/ب. و اینکه برخی از آنچه مربوط به انبیا هم نیست متضمن همین معنی است ۲۱۲/پ. نیز رجوع شود به: حدیث.

احتراق: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

آخذ: تعریف و منشأ مورد استعمال در مثنوی و در کلام صوفیه و اصحاب عرفان نظری ۱۰۵/ح.

أحمد: کوه نزدیک مدینه، و زبانزد در سختی و صلابت ۱۱۸/پ.

أحداث: و صحبت آنها که تمییری از عشق به مظاهر صورت و موجب شهرت صوفیه به شاهد بازی

است ۲۷۳/پ.

احمد خسرویه: و حکایت او که تصویری از احوال خانقاه‌ها را مطرح می‌کند ۱۷۲/پ. و حکایت غریبان و کودک حلوا فروش که در روایت مولانا ترکیبی از دو حکایت است ۱۸۴/ت. که احوال او را مولانا به طور ضمنی تجسم کمال فتوت نشان می‌دهد ۳۶۴/ث.

احمد روهی: و کتاب او در شرح مثنوی ۳۹۷/ب.

احول و استاد: و رمزی که در قصه آنها هست ۱۸۰/پ.

اختیار: و اینکه مولانا اشارت کرمنا را هم مربوط به آن می‌داند ۱۹۳/ب. و اینکه خجالت و پشیمانی از فعل نشان اختیار است ۳۲۱/پ، ت. اینکه تهذیب و تربیت و تدبیر و تجربت نشان آن است که در انسان اختیار هست ۳۲۱/پ. و قول غزالی که انسان گذرگاه اختیار است ۳۲۱/ج. و محدودیت آن که از جمله در فعل متولد ظاهر است ۳۲۲/ث.

اخذ: در اخذ از آیات مولانا گاه اجزاء آیه را در بیت عربی می‌آورد ۱۹۲/الف. در بعضی موارد از دو جزء آیه در دو جزء بیت اخذ می‌کند ۱۹۲/پ. در برخی موارد در طی بیت واحد بیش از یک آیه را اخذ می‌کند ۱۹۲/ت. اینکه لفظ یا مضمون برخی آیات مکرر و به مناسبت‌های مختلف در ابیات مثنوی مورد اخذ واقع می‌شود ۱۹۳/الف و مابعد. و اینکه اخذ از تعبیرات قرآن در مثنوی گاه طوری است که آنها را در معنی مجازی به کار می‌برد ۱۹۴/الف-ح. و اینکه اخذ آیات غالباً از باب تلقین حکمت و تعلیم امثال آنهاست ۱۹۵/الف-پ. و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین مقالات صوفیه است ۲۰۷/الف.

اخلاص: تعریف و تقریر آن در مثنوی و سخن صوفیه ۱۰۵/خ^۱. اینکه اخلاص شامل طرد و اخراج خلق از حساب اعمال خویش است و استقامت درین حال سالک را به مرتبه توکل و تسلیم می‌کشاند ۳۶۳/پ.

اخلاق: و اینکه تربیت اخلاقی مثنوی با شریعت مربوط است و مراد از بعثت برای تتمیم مکارم اخلاق همین تربیت اخلاقی است ۳۷۲/الف. ارتباط اخلاق در طریقت صوفیه با مفهوم اخلاق در نزد حکما ۳۷۲/ب، پ. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید تأثیر اخلاق و تربیت اخلاقی است ۳۷۲/ت.

اخوان: و اظهار اشتیاق رسول به اخوان خویش که نادیده به وی ایمان آرند ۲۲۷/ح.

اخوان الصفا: و قول آنها در باب عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۱/الف.

اخچیس: در قلمرو مردگان ۵۷/ث.

ادب: تعریف و منشأ آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/خ^۲. و اینکه نزد صوفیه ادب عبارت از رعایت و حفظ حدودست در ظاهر و در باطن ۳۷۱/ج. و اینکه بدون رعایت آن در سیر طریقت نیل به کمال ممکن نیست ۳۷۱/الف. و اینکه الزام مرید به رعایت آن در حق شیخ بر مبنای انطباق احوال شیخ با مراتب انبیا مبنی است ۳۷۱/ب. اینکه نیل بدان توقیق الهی می‌خواهد و ترك آن موجب آفت است ۳۷۱/پ، ت. اینکه هم تهذیب ظاهر و هم تهذیب باطن را متضمن است ۳۷۱/ج. و اینکه نگهداشت دل در حضور شیخ هم از ادب باطن است ۳۷۱/ح.

ادیان: و تفاوت قول مولانا در وحدت ادیان الهی با آنچه از حلاج و عین القضاة نقل است ۲۶۶/ب.

ادیم طایفی: زبانزد در مرغوبیت ۱۱۸/ت.

ارباب قلوب؛ و اینکه نیل به مرتبه آنها برای هر کسی حاصل نیست ۳۳۷/ب، پ. و اینکه در قصه سوال کردن پیغامبر از زید هم زید مظهر و رمزی از این طایفه است ۳۳۷/ج.

ارجاع به قرآن: گاه از باب تبرک و تیمن است ۱۹۸/ب. و گاه جهت ازاحه هر گونه شك و تردیدی از خاطر مخاطب است ۱۹۸/الف. و اینکه ارجاع به آن گاه با اشاره به موضع آیه در سوره منظور نیز همراه است ۱۹۸/ب-پ. و اینکه ارجاع به قرآن گاه متضمن سعی در تفسیر صوفیانه آن است ۱۹۸/ت، ث. گاه برای تفصیل قصه یا رفع تردیدی از مخاطب است ۱۹۹/الف، ب. اینکه گاه از زبان اشخاص قصه و حتی حیوانات مذکور در قصه هاست و همین نکته استغراق گوینده مثنوی را در معانی قرآن نشان می دهد ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲/الف و مابعد.

ارزنجان: در ولایت روم که آوازه فخرالدین بهرامشاه پادشاه آنجا ممکن است بهاء ولد را به آن ولایت جلب کرده باشد ۴۱/ث.

ارسطو: و تشبیه حدیث تلخ نزد مولانا با حاصل کتارسیس ارسطویی ۲۵۶/پ،
ارم باغچه: تربیت مولانا و پدرش در قریه که مدفن بزرگان خاندان مولانا نیز همانجا است ۵۵/ت.
اریجن اسکندروانی: و قول وی در باب انطواء عالم کبیر در عالم صغیر ۳۰۱/ب.
اسامه بن زید: که داستان جوان هنیقی در مثنوی ظاهراً اصلش از روایت مربوط به امارت او باید مأخوذ باشد ۱۶۸/پ.

اسباب: و اینکه کار حق مقید و موقوف به اسباب و علت نیست ۳۱۶/ث. و اینکه انسان به جهت تقید به عالم حس از توجه به آنچه ماوراء اسباب است غافل می ماند ۳۱۷/الف. و اینکه توقف در اسباب جبری را به جبر می کشاند و قدری را به قدر ۳۱۹/ج. و اینکه انبیا و اولیا چون ناظر به ماوراء اسباب بوده اند در رفض اسباب و قطع آن کوشیده اند ۳۱۸/پ. و اینکه در نظر عارف خود اسباب در صُغی لیبیات است ۳۱۷/ب. و اینکه چون فعل حق هر چند بر وفق اسباب جاری است موقوف به اسباب نیست، هر جا مشیت اوست در اسباب تصرف می کند و سنت و مشیت خود را تبدیل می نماید ۳۱۸/پ. و اینکه مشیت حق انسان را از نیل بدانچه اسباب آن را فراهم می آورد مانع می شود و این معنی اعتماد بر تأثیر اسباب را نفی می کند ۳۱۹/الف. به رسن هایی می ماند که چرخ کارها بدان می گردد اما توقف در دید آن انسان را از توجه به گرداننده چرخ که ماورای اسباب است غافل می دارد ۳۱۷/پ. و اینکه سنت الهی امور را در ظاهر متوقف بر اسباب می دارد و این معنی برای استمرار دور غفلت در عالم است ۳۱۷/ث. و اینکه فرض توقف افعال الهی بر اسباب، خود وجود اسباب دیگری را برای اسباب الزام می کند به تسلسل می کشد ۳۷۸/ث. و اینکه تأثیر اسباب هم به مشیت حق است و اینکه بعضی امور را از غیر اسباب عادی آنها ایجاب می کند نشان می دهد که کار وی متوقف بر اسباب نیست و به همین جهت تمهید اسباب مانع تنفیذ مشیت او نیست ۳۷۸/ج.

استناه: در معنی ان شاه الله گفتن در حکایت پادشاه و کنیزک در دفتر اول مثنوی، و اینکه مولانا در دفتر ششم هم به بحثی که در آن باب در دفتر اول رفته است حواله می کند ۲۰/ب. در معنی ان شاه الله گفتن که مأخوذ از قرآن است ۱۰۳/ب. اینکه با قول به مفاد آن انسان آنچه را نه در حد و حوصله قدرت اوست استنا می کند ۳۱۹/ث.

استدراج: حد و منشا آن در مثنوی و استعمال صوفیه ۱۰۵/د. که قهر لطف نمای حق است و ظالم محبوب را در گناه خود مُصر و جبری می کند ۳۴۲/ب، ث.

استدلال: و اینکه در مثنوی غالباً مبتنی بر تمثیل و قیاس است ۸۹/الف. در طرز تقریر مثال گویی مجهول و معلوم جای خود را عوض می کنند ۸۹/الف. از طریق اراذل امثال و نظایر امری که وجودش محل تردیست ۹۰/الف. و استعمال آن برای دفع دخل مقدر ۹۱/الف. و اینکه مولانا در آن غالباً بر مشهودات و متواترات اتکاء دارد ۲۴۲/ب. و اینکه قیاسات منطقی و حد و رسم اهل منطق هم در استدلال و در تقریر وی هست ۲۴۲/ب. و اینکه مولانا پای اهل استدلال را چوبین می خواند ۲۴۲/ب. و اینکه منطقی چون چشم باطن ندارد مثل کوران بر عصای استدلال تکیه می کند ۲۴۳/ب.

استر و اشتر: که قصه آنها دو بار در مثنوی نقل می شود ۲۰۲/ب. که در احتجاج بین آنها تمسک به آیات می شود ۲۰۲/ب.

استطراذ: که در نقل قصه گاه توالی اجزاء حکایت را مشوش می دارد ۱۵۶/پ. استعراض: تعبیری از آنچه مولانا آن را گذر کردن از بهنای راه و انحراف از طریق راست در نقل قصه می خواند ۲۰/ت.

استغراق: حد و استعمال آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ذ. استفتاح: که نیمه ماه رجب است و با اینهمه مراد مولانا در مثنوی ممکن است خصوص این معنی نباشد ۶/ب. و اینکه شاید مولانا آن را در معنی استفتاح ذکر تلقی کرده باشد ۶/ب.

استنجا: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز. استن حثانه: و ذکر آن در شعر خود مولانا ۱۶۴/الف. و انکار فلسفی در باب حدیث آن ۲۶۰/الف. و قصه نالیدن آن که اهل حس آن را ادراک نمی کنند ۳۰۹/ت، ث.

استنشاق: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز. اسدی: و قول وی در تمثیل جامه و تن ۷۴/پ. اسرار عبادات: که عدم توجه به آنها و توقف در ظاهر عبادات ممکن است عبادت عارف را هم در مرتبه عبادت عوام متوقف دارد ۵۷/الف.

اسطرلاب: یا اسطرلاب که رمزی از وجود انسان است و به همین سبب مولانا آدمی را اسطرلاب حق می خواند ۳۲۷/ت. و اینکه اسطرلاب حق به تنجیم انبیا محتاج است و سر اشارت آن را همه کس درک نمی کند ۳۲۷/ث. نیز رجوع شود به: اسطرلاب.

اسطوره مولانا: که با مثنویات ولدی ولادت می یابد ۳۹۳/الف، ت. در باب کودکی و جوانی وی در بلخ و بغداد ۳۹۴/ب. ارادت جنیان و سگان در حق وی ۳۹۴/ب. فصد کردن و دار و خوردن و حمام رفتنش ۳۹۴/ب. کرامات وی که شامل ارتباط با غیب و احیاء مردگان است ۳۹۴/پ. اینکه اسطوره او تا حدی در مورد سلطان ولد و بعضی دیگر از فرزندانش هم نقل و تکرار شده است ۳۹۴/ت، ث. اسقاط و زیادت: یا حذف و زیادت که از ضرورت شعر ناشی و نوعی مسامحه و عدول از جاده صواب محسوب است ۹۷/ت.

اسکندر افرویدیسی: و قول وی در باب جالینوس ۵۷/ح. اسکندر مقدونی: که غالباً ذوالقرنین را عبارت از او دانند ۱۷۰/الف. اسلم الشیطان: تعبیری مأخوذ از حدیث که به موجب آن هر کسی شیطانی قرین دارد و شیطان رسول بر دست وی اسلام آورد ۲۱۴/چ.

- اسلوب حکیم: در نزد علماء بلاغت و در کلام مولانا ۳۹۸/پ.
- اسماء: و اینکه اسماء الله توقیفی است ۳۱۷/ب، ۳۷۸/ت. و اینکه نام سمیع و بصیر و امثال آن در مورد حق مشتق از اوصاف قدیم است ۳۷۸/ت. تفسیر اشارت علم الاسماء ۲۰۴/ب-ت. و جنبه افلاطونی تفسیر مولانا درین باب ۲۰۴/ت.
- اسمه‌لیه: اسمعیلیان، و اشارت به وجود ملحدان و فدائیان آنها ۱۸/پ. اینکه اشارت به فدائیان آنها، و ملحدان گرد کوه و کار کاردزیشان حاکی از آشنایی دقیقی با مقالات آنها نیست ۲۵۱/پ. قول آنها در باب امامت که بر نظریه تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر مبتنی است ۳۰۱/ب.
- أشوة حخته: که سیرت رسول را زهاد صحابه و تابعان بر موجب اشارت قرآن به این عنوان تلقی می‌کرده‌اند ۳۴۷/الف.
- اشاعره: و ردّ قول معتزله در ادعای شیء بودن معدوم ۲۴۵/پ. و اینکه به استناد قول به کسب استاد جبر را در حق خویش دفع می‌کنند ۲۴۶/ت. همچنین رجوع شود به: اشعریه.
- اشتر: و اینکه هر کس اشتر ضاله دارد، اشتر خود را ناچار می‌شناسد ۲۴/ث.
- اشتیاق: و اینکه اظهار آن از زبان نبی که رمزی از مقام فناست غرابت دارد و محتاج تفسیر است ۳۹۱/ج.
- اشخاص قصه: و اینکه آنها هم مثل خود مولانا در تقریر دعاوی خویش به آیات و کلمات قرآنی متمسک می‌شوند ۲۰۰/الف. و اینکه وقتی آنها از انبیا و زهاد و علما و صوفیه باشند تمسک آنها به قرآن چندین غرابت ندارد ۲۰۰/ب. اینکه در زبان اشخاص عادی هم در این قصه‌ها ارجاع به آیات هر چند غریب است نامعقول نیست ۲۰۱/الف-ت. اینکه وقتی هم از حیوانات قصه هستند تمسک به آیات نزد آنها معمول است و رنگ شاعرانه بی هم به بیان مثنوی می‌دهد ۲۰۲/الف. و اینکه در مثنوی تمام اشخاص قصه روح و حیات دارند و تمسک به آیات و ارجاع به قرآن در نزد آنها از اینجاست ۲۰۲/ت.
- اشراق: و قول شیخ اشراق در باب خلع بدن ۳/ت.
- اشعریه: و قول آنها در باب فعل متولد و فعل مباشر ۳۲۲/ث. و همچنین رجوع شود به: اشاعره.
- أشقر: جانوری که از ضرب و زخم سطر می‌شود ۶۹/ج.
- اصالت تصور: و اینکه قول مولانا در این مذهب جنبه شهودی دارد نه وقوعی و وجودی ۳۳۷/خ.
- اصحاب اخدود: که قصه پادشاه جهود و آتش و مثنوی از آن مأخوذ است ۱۷۳/پ.
- اصحاب کھف: و قیاس حال اولیا با حال آنها ۱۰۵/ز.
- اصطربلاب: انواع و لوازم آن ۱۰۷/ت.
- اضداد: و اینکه علم بحثی چون اشیاء را به وسیله اضداد می‌شناسد به شناخت حق راه ندارد ۲۹۲/الف.
- اطلس استنبلی: ضرب المثل در نفاست ۱۱۸/ت.
- اعادة معدوم: و استدلال بر امکان آن از طریق ذکر و ارائه نظایر و امثال آن در حیات عادی ۹۰/ب. و اقوال در جواز امتناع آن ۳۲۴/ث. و اینکه منکر در انکار آن خیره روی می‌کند ۳۲۶/پ.
- اعرابی: و داستان جوال ریگ او که بیخبری از علم بحثی را بیش از علم بحثی موجب نیل به دولت نجات نشان می‌دهد ۲۸۷/ت، ث. و قصه او با خلیفه که در آن جنبه رمزی اشخاص قصه یکتواخت نیست

۱۵۶/پ، ۱۷۹/ج. و اینکه در قصه او با خلیفه زن اعرابی در اصل مأخذ نقشی ندارد و نزد مولانا به سبب معنی رمزی در قصه نقش زن هم مورد توجه خاص واقع شده است ۱۸۴/پ. اینکه قصه اعرابی و خلیفه به طریق رمز معنی وحدت و تضاد را در وجود انسان توجیه می‌کند ۳۲۸/الف. تقریر و توجیه مولانا در باب وحدت اشخاص این قصه در وجود انسان ۳۲۸/ب، ت. اینکه مولانا در این قصه به طور رمزی نشان می‌دهد که سالک ممکن است سلوکش از اول برای وجه حق نباشد اما جذبۀ عنایت وی را بدان سومتوجه دارد ۳۷۵/پ. اینکه کثرت استطراد و تداعی این قصه را تا حدی به تعبیر مولانا بی‌پا و سر می‌کند ۸۸/پ. اینکه مولانا در تأویل این قصه دفع دخل مقدر را لازم می‌یابد ۹۱/پ. قدرت تصویرپردازی مولانا در توصیف مسافرت اعرابی و احوال زنش در خانه ۱۴۴/ث. قصه اعرابی و سگ که بر نقد اخلاقی مشتمل است ۱۸۲/ب.

اعراض: و اینکه حسنات و اعمال حکم اعراض را دارند، آنها باقی نمی‌مانند، آنچه می‌ماند جوهر نفس است ۹۰/پ، ۳۵۸/ب.

اعیان: و اینکه خروج آنها از عدم اضافی که عالم علم است نزد مولانا تعبیری از یلی گفتن آنها در جواب خطاب الست است ۳۰۷/ب. در باب اعیان ثابت رجوع شونده: عدم.

افتراق است: که حدیث مربوط بدان نزد بعضی متکلمان مبنای تقسیم مذاهب اسلامی شده است ۲۲۶/ب.

افعال الهی: و اینکه بیچون و بی‌کیف بودن افعال الهی. وجود حکمت باطنی را در افعال وی نفی نمی‌کند ۳۷۸/ث. اینکه افعال حق بر اسباب توقف ندارد ۳۷۸/ث، ج. و اینکه متوقف بر قابلیت و استعداد قوایل هم نیست ۳۷۸/ج.

افلاطون: حکیم الهی، و ضرب المثل در خدایت طیبی ۱۱۸/ب. و اینکه غیر از افلاطون الهی افلاطون‌های دیگر هم از قلماء اهل یونان در نزد مسلمین مشهور بوده است ۲۵۵/الف. و قول وی در مسأله لیس و ایس ۲۵۵/پ. و اصالت مثل که در آن باب همه خلق یا افلاطونی هستند یا ارسطویی ۲۵۵/پ. و قول وی در باب تذکر بودن علم، و جمال عقل ۲۵۵/ت. مأخذ تمثیل بین کراهت انسان از مرگ و خروج جنین از زهدان ۲۵۶/ت. و ارتباط نظریه او در باب تذکر بودن علم با مسأله مناسبت قدیمه و میثاق الست نزد صوفیه ۳۰۰/الف. و اشارت در باب زیبایی عقل ۲۵۵/ت، ۳۳۰/پ.

افلاطون، آثار: آپولوزی ۲۵۷/ث. جمهوری ۷۱/ث، ۲۵۳/ث. طیماؤس (تیمائوس) ۲۵۷/د، ۳۰۱/الف. فدروس ۲۵۵/ت. فدون ۲۵۵/ت، ۲۵۷/ب. قوانین ۳۷۹/الف. مهمانی ۲۷۰/الف، ۲۷۳/ب. افلاکی: لقب شمس‌الدین احمد عارفی مؤلف مناقب المارفین که به نام او رساله افلاکی هم خوانده می‌شود و مأخذ عمدۀ احوال مولانا است ۳۰/پ.

افلوطنین: شیخ یونانی و تجربه‌ناآه در نزد او ۳/ت.
اقبال لاهوری: و علاقه وی به رومی و مثنوی مولانا ۳۹۹/ث.
اقلیم: تعبیری از مفهوم عالم در مراتب سه گانه جماد و نبات و حیوان و تفاوت آنها در مدارج سیر استکمالی ۳۱۲/پ.

اکدشان: اختلاف سکنه بومی در قونیه و سایر بلاد روم که با ترکان آمیخته بودند و واحد اجتماعی خاص به شمار می‌آیند ۴۴/ب.

التفات: صنعت بدیمی که در مثنوی از بلاغت منبری ناشی است ۸۳/الف—ج.

- آلت: و اینکه میثاق الست و معرفت مربوط به آن منشأ ضالّه بودن حکمت است ۲۲۰/ث.
- الف لیل: و حکایت هارون الرشید با کنیزک که مصرع معروف کلام اللیل یسحوه النهار، و قطعه ابونواس و بعضی شعراء دیگر در تفسیر آن از آنجاست ۱۰۰/ب.
- الگو: و اینکه در مورد سلطنت و قدرت ظاهری، مولانا دو الگوی متضاد در وجود فرعون و سلیمان نشان می‌دهد ۳۴۳/ب.
- المعنی هوالله: و احتمال اشارت آن به قول شیخ صدرالدین ۲۶۳/ب- ح. و اینکه ممکن است گوینده قول که مولانا از وی تعبیر به شیخ دین می‌کند معنی الدین عربی یا بهاء ولد باشد یا شمس تبریز ۲۶۳/پ، ت. و اینکه نقد حال مولانا و شیخ اوست ۲۷۸/الف.
- المنهج القوی: شرح عربی مثنوی و اشارت آن به اخذ مضمونی از صدرالدین در مثنوی ۲۶۳/ج.
- الهام: و اینکه حالت نیمه ادراکی آن در هنگام ابداع امتداد حالت ادراکی سابق است ۴/ب. و تلقی آن از تابعی جنی در نزد اعراب جاهلی ۳/پ.
- الهیات: و اینکه در مثنوی با وجود اجتنابی که از خوض در این مسائل هست در تقریر این مباحث مولانا طریقه برهان را با شیوه اهل بحث به هم می‌آمیزد ۳۷۷/الف. و اینکه الهیات صوفیه به سبب طرز تلقی آنها از صفات الهی رنگ صمیمانه خاصی دارد ۳۷۸/الف. و مسأله ارتباط حادث با قدیم در نزد حکما و در مثنوی ۳۸۰/الف. و اینکه در الهیات صوفیه و صدیقان آنچه وجودش مسبوق به عدم باشد نمی‌تواند وجود امری را که مسبوق به عدم نیست اثبات کند ۳۸۰/ب.
- اهانت الهی: و تعبیر از آن به عدم بسی منتها که عبارت از معرفت و تعلیم اسماء است ۲۰۴/ث. و تفسیر آن به مفهوم اختیار که هم منافات با معرفت ندارد ۲۰۴/ج.
- اقت محمدی: که اقت مرحومه همان است ۲۲۷/ب. و تقدم آن بر سایر امم که به جهت تأخر آن است ۲۲۷/ب- ث. و حدیث سفینه که مربوط بدانست ۲۲۷/ث.
- اقت مرحومه: و تفسیر آن بر وفق اشارت نحن الآخرون السابقون ۲۲۷/ب.
- امثال: و اینکه امثال قرآنی در مثنوی گاه با نقل چیزی از الفاظ آیات همراه است و گاه نیست ۱۹۶/ب- ث. همچنین رجوع شود به: مثل.
- امرین الامرین: که اختیار بر فعل و ترك را منافی با آنچه قضا و قدر الهی است نمی‌داند ۳۲۳/الف. و اینکه بدون آن عنایت الهی را توجیه نمی‌توان کرد ۳۲۳/پ.
- افرد: و قصه کوسه و امرد که رسم شاهد بازی و دب بردن رایج در خانقاه‌ها و لنگرها را معروض انتقاد می‌کند ۲۷۷/الف. و اینکه متشبهان به صوفیه وی را مظهر تجلی خدا می‌خوانند و خدایش لقب می‌دهند تا فریبش نهند ۲۷۷/ب.
- امرؤالقیس: و قصه گریختن او از ملک که با تاریخ چندان توافق ندارد ۱۷۱/ب.
- امر و خلق: و اینکه عالم صغیر هم مثل عالم کبیر بر این هردو عالم مشتمل است ۳۰۱/الف.
- امرودین: و شوهر و زن پلید کار که نظیر آن در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/خ، د. و اینکه روایت مولانا به جزئیات مذکور در روایات بوکاتچو و چاسر ناظر نیست ۱۸۴/پ.
- اهسیت کردتآ: و قایل آن که حسام الدین چلیی منسوب بدوست ۲۶۱/ت.
- امکان اشرف: و آنکه این قاعده حکما برای صوفی صورتی شهودی است از تجربه‌ی روحانی که

در آن عارف به سبب استغراق در اشرف انخس را نمی‌بیند تا چه رسد به آنکه وجود اشرف را از طریق وجود انخس اثبات کند ۳۰۴/الف.

انا: و اینکه رسول ظاهراً از گفتن و شنیدنش کراهت داشت ۲۲۵/ت.

انا الحق: و اینکه قول حلاج در این باب مستلزم قول به حلول و اتحاد نیست ۲۵۰/ب.

انبیا: و اینکه طب و نجوم و آنچه علم بعضی است نیز از وحی آنها مأخوذست ۱۰۷/ث. و وحدت و اتحاد ارواح آنها ۲۶۶/ب. اینکه اتحاد جوهری آنها مستند وحدت تعلیم وحی است ۲۴۴/ت. اینکه تحلیل تجارب و احوال آنها مثنوی را هم به نوعی خاص شبیه به يك فصوص الحکم دیگر می‌کند ۳۴۷/ب. و اینکه آنها مکمل یکدیگرند و بین آنها اختلاف نیست ۳۵۱/پ. و اینکه بحث آنها برای این بوده است که تا ناقص را که جزوست به کامل که عبارت از کلّ است متصل کنند ۳۹۱/الف.

انجیل: لوقا ۵۶/ت، یوحنا ۲۴۴/پ، ۳۰۹/ت، رساله به قرنطیان ۲۲۲/پ.

اندیشه: و اینکه انسان عبارت از آنست و لطیفه انسانی که نفس ناطقه اوست نیز همان است

۳۰۲/الف، ۳۲۹/الف. و اینکه ذات انسان و آنچه از آن به «من» تعبیر می‌شود همان است ۳۳۲/ب.

انسان: و جنبه جامعیت او ۳۰۶/ت. و اینکه تحقق به معنی واقعی آن در گرو ولادت ثانی است

۳۲۷/ب. و اینکه آدمی اسطرلاب اسرار الهی و انسان خلیفه حق است ۳۲۷/ت. و اینکه حقیقت انسان در نشئه حاضر عبارت از اندیشه اوست ۳۲۹/الف. انسان اکبر: که تعبیری از عالم در برابر انسان است ۷۲/ب.

انسان العین: در تعبیر ابن عربی و شباهت تعبیر مردمک در کلام مولانا با آن، در این باب ۲۶۵/ج. انسان

کامل: که محمداً (ص) مظهر کمال مرتبه اوست با تلقی علم از وحی مستمر به کمال عشق هم می‌رسد

۲۷۸/ت. ولی حق که حقیقت محمديه تعبیری از اتم مراتب کمال اوست ۳۳۰/الف، ۳۴۹/الف. و اینکه

افراد این نوع از انسان با وجود تفاوت در ظاهر در معنی و حقیقت یکی هستند ۳۹۱/ب. انسان کبیر: که

تعبیری از عالم است در نزد بعضی حکما ۳۰۱/الف. انسان نفسی: که نزد متألهان برزخ بین انسان عنصری

و روح مفارق است ۳۲۴/ث.

ان شاء الله: که از قول به آن تعبیر به استثنا می‌کنند ۱۰۳/ب. خطاب عتاب آمیز مولانا به خادم به

مناسبت تکرار لفظ تَن ۱۶/پ. الزام و تأکید در قول بدان و توجه به مضمون و مفهوم آن ۳۱۹/ث.

انصاری: رجوع شونده: عبدالله انصاری.

انگور: و قصه منازعت چهار تن در آن باب، که نشان می‌دهد اختلافات خلق لفظی و مربوط به

اسماء است نه حقایق ۲۴/ث. و جنبه رمزی که در قصه منازعت چهارتن در باب آن هست ۱۸۰/ت.

انوری: اخذ و تضمین يك مصرع وی در مطلع غزلی از دیوان ۱۳۱/پ. و احتمال اخذ مضمون

مصرعی از يك قطعه او در مثنوی ۱۳۲/ت. و اخذ مصرعی از يك قطعه او با عین حکایت در مثنوی ۱۳۲/ث.

اوج: و اهمیت نقطه اوج در قصه که در قصه‌های مبنی بر گفتار نیست ۱۵۹/ث.

اوحادالدین کرمانی: و صحبت شمس الدین تبریزی با او ۵۰/ث. و اعتراض شمس تبریز بر او

در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. اینکه وی منسوب به تمایلات صورت پرستی بوده است ۲۷۷/ب.

اودیسه: تعبیری از مثنوی در تقریر سلوک استکمالی روح در مخاطب و مهالك سیر نزولی و صعودی

خویش ۹۱/ب-ث. اودیسوس: قهرمان منظومه اودیسه اثر هومروس (هومر) و تمثیل سلوک استکمالی

روح با دشواریهای او در بازگشت به وطن ۶۱/ب، پ.

اوساط: و لزوم رعایت اوساط امور و اجتناب از وقوع در تفریط و افراط ۳۴۴/ب.

اوطان دون: تعبیری از رحم در مورد جنین ۹۶/پ، ۳۱۳/ج.

اولوالعزم: و مراد از آن در اشارت به احوال انبیا ۳۵۲/ث. و اینکه نوح و ابراهیم و موسی و عیسی هم

از این جمله بوده اند ۳۵۲/ث، ۳۵۳/الف - ث.

اولیاء: و اینکه اشارت لاخوف علیهم و لا هم یحزنون نقد حال آنهاست ۲۵/پ. تعریف و منشأ استعمال آن در مثنوی و کلام صوفیه ۱۰۵/ز. و طعام روحانی آنها که در حدیث ابیت عند ربی بدان اشارت هست ۲۱۴/ح. و حدیث قباب که بر موجب آن اولیاء خدا در قباب عزت وی از شناخت اغیار مصون می مانند ۲۱۳/ب. اینکه آنها رجال غیب و مستوران حق هستند ۲۱۳/پ. و تفاوت حال آنها با انبیا ۲۱۳/پ. و اینکه بعضی احادیث مربوط به رسول و صحابه مقامات اولیا را هم توجیه می کند ۲۱۳/ت. اینکه شهره خلفان ظاهر نمی شوند ۲۱۴/الف. و شراب الهی که خاص آنهاست ۲۱۴/ب. و اینکه نفعه الهی در هر عصر به وسیله آنها نشر می شود ۲۳۰/الف. اینکه خواب آنها از نوع خواب عامه نیست سیر و کشف روحانی است ۲۹۷/الف، ب. و اینکه آنها در بیداری نیز از توجه به ماسوی خفته اند ۲۹۷/ت. و اینکه آنها جوایس قلوب و مشرف بر بواطن و ضمائرند ۳۷۱/خ.

اویس قرنی: در روایات صوفیه در باب اشتیاق رسول به دیدار وی ۲۱۶/ب.

اهل ایمان: چون شعله ای از گوهر پیغمبری در آنها هست به اقتضای جنسیت به انبیا می گروند و

آنها را انکار نمی کنند ۵۱/پ.

اهل تشبیه: و اینکه از آنها هم مثل جبریه و معتزله مولانا گه گاه با اشاره به مقالات کلامیشان یاد

می کند ۲۴۴/ب.

اهل حس: که در اشتغال به علم بحثی به کودکانی می مانند که در بازی بر مرکب دامان خویش

سوار می شوند و در عالم خیال می بینند که مرکب واقعی دارند ۲۸۷/ب. و اینکه علم آنها حجاب ادراک

است ۲۸۷/پ.

اهل خاطر: کسانی که محل نزول واردات و خطرات غیبی هستند، احوال آنها در مثنوی و کلام

صوفیه ۱۰۵/ز.

اهل صحوة: رجوع شود به فنا.

اهل قل: تعبیر از حال کسانی که مخاطب حکم وحی و شریعت هستند ۷۳/الف.

ایاز: و ذکر حسد بردن امراء ۲۸/پ. و شفاعت وی از امراء که طی آن در خطاب به سلطان لعن

کلام وی رنگ مناجات می گیرد و جنبه رمزی پیدا می کند ۸۲/ج. و اینکه در قصه حجره داشتن مولانا به

مناسبت تداعی عشق شمس به صیقه متکلم و حله سخن می گوید. ۸۴/ح. و اینکه کثرت تداعی و استطراد

در این قصه رشته حکایت را از دست گوینده می گیرد ۸۸/پ. و قصه چارق که در قصه بلقیس و سلیمان از

زیان سلیمان نقل می شود و عدم توجه گوینده را به تاریخ نشان می دهد ۱۶۱/پ. و حکایت حجره و چارق وی

که شباهت به قصه محمد علی بیگ ناظر شاه صفی دارد ۱۷۰/ث. و قصه عشق سلطان در حق ایاز که در

تاریخ هم هست ۱۷۰/ج. و جنبه رمزی که در قصه چارق هست ۱۷۹/ث. اینکه قصه وی مسأله توقف

شناخت نفس بر شناخت رب را تمثیل می کند ۲۲۰/الف.

ایس کلیس: تعبیری از هست نیست نما در لسان حکما ۳۰۷/پ.

ایسبه: صورتی از آسبه در ضبط نام زن فرعون ۱۶۰/ب.
ایمان: و اینکه با مجرد قول و یا با فعلی مغایر قول حاصل نمی‌شود و به همان سبب قابل زیادت و نقصان هم هست و ایمان عامه با ایمان اولیا تفاوت دارد ۳۵۵/ث. تفاوت ایمان اهل تقلید با ایمان تحقیقی ۳۵۵/ث. و اینکه کمال آن از الزام مجاهده و ریاضت هم خالی نیست ۳۵۵/ج.

البادی اظلم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.
باحث: و اینکه آنچه در مسأله نفی حدوث در مثنوی از وی منقول است با قول حکما و اهل شرایع منافی است و به همین سبب مولانا وی را نمونه منکر مفلس تلقی می‌نماید و تخطئه می‌کند ۳۸۱/پ.
باژس: رجوع شود به: مورس باژس.
باز: در خانه کمپیر و در ویرانه جفدان ۲۴/ت. باز و بط، و قصه آنها در مثنوی و غزلیات که هر دو جا مأخوذ از نظامی گنجوی است ۳۹۸/ج.

باطل و حق: و تفاوت آنها که فاصله بین گوش و چشم است ۲۹۵/الف.
باغبان: و قصه صوفی و فقیه و علوی با او ۷۷/ب. فایده اخلاقی که درین قصه هست ۱۸۱/پ.
بایزید: و قصه کعبه رفتن وی ۱۷۲/ث. و مزده دانش از ولادت ابوالحسن خرقانی ۱۷۲/ث.
سبحانی گفتن وی در تفسیری که صاحب اللمع از آن دارد ۱۷۲/ث. و حکایت کافری که مسلمانی به شیوه او را از عهده خویش بیرون می‌یافت ۱۷۲/ج، ۳۵۵/ث. اینکه سوال در باب سبحانی گفتن او در مقایسه آن با مضمون ما عرفناک که رسول گفت اولین کلام شمس با مولانا و متضمن اشکالی در باب تفاوت این دو قول بوده است ۲۶۱/ت. و خنجر زدن مریدان بروی در حال استفراف و قول سبحانی وی ۲۸۰/ت. و مکاتبه بین او و یحیی بن معاذ ۳۴۱/پ.

بُت: تعبیری از نفس که در عین حال رمز بُت و بُتگر هر دو محسوب است ۳۳۹/ب، پ.
بخت و اتفاق: که منکران صنع بدان تستک می‌کنند و ترجیح بلا مرجح را الزام می‌نماید ۳۲۳/پ.
بد مطلق: رجوع شود به: شر مطلق.
برزخ: و اینکه مراد از آن ورطه تکوینی است که عالم جسم را از عالم روح جدا می‌دارد ۲۰۷/الف.
و تعبیر غیب امکانی و غیب محالی که نزد ابن عربی از مراتب آن می‌شود ۳۰۴/ث.
برهان محقق: و ذکر نام او در مثنوی ۴/ج. و اینکه مولانا بعد از وفات پدرش بهاء‌ولد یکچند تحت ارشاد و اشراف وی بوده است ۴۲/پ و ت. و اینکه در وفات او مولانا برای احراز مسند و عظم و تدریس پدر آمادگی داشت ۴۵/ج. اینکه وی را سید سردان می‌خواندند و مراقبت وی در تکمیل تربیت مولانای جوان نوعی اشراف پدرانه بود ۴۵/ب و پ. و اینکه اشرافه و مراقبت وی از قیصریه اعمال می‌شد نه از قزوین ۴۵/پ. اینکه يك بيت ويس و رامین را که در عنوان حکایتی از مثنوی مصرعی از آن نقل می‌شود وی در معارف خود بدون ذکر مأخذ نقل می‌کند ۱۳۲/ج. و اینکه در معارف و مجالس خویش غالباً به اشعار سنائی تمثل و استشهاد دارد ۱۳۴/ب. و اینکه بعضی اقوال او در مضامین مثنوی هم هست ۲۶۷/پ.

برهنه دراز دامن: در شهر افسانه‌ها با کور دور بین و کرتیز شنو ۷۶/ب.

بز کوهی: و مستی شهوت که او را شکار صیادان می‌دارد ۶۹/ج.

بسط: رجوع شود به: قبض و بسط.

بسم الله: و اینکه عدم افتتاح مثنوی با آن موجب طعنی در مثنوی نیست ۱/الف. و قول یا حدیث: کل امری بال که هر چه را با بسم الله آغاز نشود ناقص و ابتر می خواند ۱/الف. بصره: و اشتباه تاریخی در ذکر آن در ردیف تبوک ۱۹/پ.

بط: و تمثیل تخم وی و مرغ خانگی که در مثنوی ظاهراً مأخوذ از مقالات شمس باشد ۲۶۷/ت. بطن: و اینکه از هفت بطن قرآن چهارمین بطن و آنچه را ورای آن است هیچ کس جز خدای نمی داند ۱۸۸/پ. اینکه قول به بطون قرآن مربوطه به تصور مراتب عالم غیب است ۱۹۰/خ. بعد السلتیاو آتی: و مورد تعبیر و استعمالش در مثنوی ۱۰۰/پ.

بغداد: و اینکه بهاء ولد در عزیمت حج و هنگام مهاجرت یکچند در آنجا بوده است ۴۰/ب-ت، ۴۱/الف-ث. و طرز تلقی متشرعه و حنابلة آن از مجالس امثال احمد غزالی و ابن عبادی ۶۳/ج، چ. و تشبیه منکر به گاوی که از یک سوی بغداد به دگر سوی می رود و از نعمت ها که هست جز پوست خربزه چیزی نمی بیند. ۳۵۱/ب.

بقاء بعد الفناء: و اینکه موت اختیاری را مولانا وسیله نیل بدان می داند ۲۱۸/ب. بلاغت هنبری: و اینکه توفیق مولانا در این شیوه تا حدی مبنی بر سابقه وعظ و تذکر در نزد خود وی و پدرانش بوده است ۶۳/ب. اشتغال این شیوه بر تلفیق بین جد و هزل و تمثیل و برهان جهت رعایت فهم مخاطب و اجتناب از ملالت وی ۶۳/پ. اینکه مثنوی هر گاه به نثر نوشته می شد بدون شوق و هیجان شاعرانه اش نمونه کامل این نوع بلاغت محسوب می شد ۶۴/پ، ت، ث. و اینکه نقل اخبار ضعیف در مثنوی هم نشانی از همین سبک بیان اهل متبرست ۶۷/الف، ب. و اینکه نقل نوادر و ذکر احوال و اقوال قهرمانان و دیوانگان و طبقات عامه و اخلاق و اخبار گدایان و سایر طبقات عوام هم در مثنوی انعکاس همین شیوه در سبک بیان مثنوی است ۶۸/الف-پ. اینکه توجه به عجایب مخلوقات و نوادر کاینات در مثنوی هم تا حدی انعکاس سبک بیان اهل وعظ و تذکیر است ۶۹/الف-ج. و اینکه توجه به قیاسات تمثیلی تا حدی و یژگی های این سبک بیان را در بردارد ۷۰/الف-ت. و اینکه همین تمسک به آیات و اخبار از لوازم تمسک این شیوه به قیاسات تمثیلی است ۷۰/ت. اینکه ذکر مثال در تقریر دعوی هم از لوازم این سبک بیان است ۷۴/الف-پ، ۷۵/الف-پ. و اینکه طرح معما و لغز از لوازم سبک اهل تذکیر است ۷۶/الف. اینکه تجاهل العارف و آنچه ساده خیالی Naïveté می خوانند نیز در این سبک بیان رواج بسیار دارد ۷۷/الف. و اینکه ذکر الفاظ و امثال و خرافات و عقاید عامه در مثنوی هم تا حدی انعکاس همین شیوه بیان اهل تذکیر است ۷۸/الف، ب. اینکه رسم خطاب به مخاطب مبهم از لوازم این شیوه است ۷۹/الف، چ. و اینکه اشتغال مثنوی بر تعدادی مناجاتها به اقتضای همین اسلوب بیان باید باشد ۸۱/الف، ب. اینکه انتقال دایم از غیبت به خطاب از خطاب به غیبت و آنچه اهل بتلیغ التفات می خوانند نیز از ویژگی های آن است ۸۳/الف. اینکه نقل قسمتی از اجزاء قصه به طریق خطاب و مکالمه با اشخاص قصه در مثنوی از ویژگی های این سبک بیان است ۸۶/الف. و اینکه طرز استدلال مبنی بر تمثیل و قیاس لازمه آن است ۸۹/الف. و اینکه صورت سوال و جواب هم که در تقریر مدعا در مثنوی هست تا حدی به همین شیوه بیان مربوط است ۹۲/الف، ب. رواج استعمال لغات اتباع در این طرز بیان ۱۰۹/الف، ب. و اینکه عدم اشتغال مثنوی بر یک نظام منسجم و مضبوط فلسفی هم از تأثیر این طرز بیان ناشی است ۲۸۶/الف.

بلال: و قصه مرگ او ۲۸/چ. و قصه احد احد گفتن او که نوازش رسول در حق او تشبیه میل آفتاب

به ماه را به ذهن مولانا تداعی می کند ۸۷/ث. و اینکه خواجۀ او امیة بن خلف بوده است ۱۷۴/پ. و خطاب ارحنا یا بلال که از جهت طرز بیان متضمن تعظیم قدر اوست ۲۱۷/ج. و قصه هی. گفتن وی به جای حی در بانگ نماز ۲۱۷/ج.

بلغ: و اینکه احتمال نمی رود بهاء ولد خطاب عنیف در حق سلطان و فخر رازی را در آنجا کرده باشد ۳۵/پ. و اینکه شاید چیزی از خاطره این مولانا در شکایت و اشتیاقی نی نامه منعکس باشد ۵۷/ب، ت.

باعمور: و امتحان و ابتلاء او ۲۵/پ.

بن سیراح: عیسی بن سیراح که کتاب او موسوم به حکمت از جمله کتب مضمونه عهد عتیق محسوب است و در اکثر چاپهای متداول تورات نیست ۲۵۷/ذ.

بنگی: و اینکه مثل مست است بیع و طلاق ندارد ۱۰۶/خ.

بنی آدم: و اینکه آنها برعکس ملایکه و بهایم از دو عنصر عقل و شهوت خلق شده اند و بر حسب غلبه هر یک از این دو از ملایکه و بهایم برتر یا فروترند ۲۳۰/ب. و اینکه تمام بنی آدم سه گروه هستند دو گروه به ملایکه و بهایم ملحق می شوند و گروه سوم معروض کشمکش نمایلات نفسانی خویشند ۲۳۰/پ.

بنیان العرب: در تعبیر این عربی و قول مولانا در باب نقش حق و اینکه آن را هم به حکم حق می توان شکست ۲۶۵/ج. و اینکه قول ابن عربی در عدم جواز ویران کردن آن به نحوی در نزد متألهان و متفکران دیگر هم سابقه دارد ۲۶۵/ج.

بو بکر ربابی: و اشارت به وجود او به نحوی که اگر از معاصران و معاشران مولانا کسی به این نام مراد نباشد موافق با تاریخ به نظر نمی رسد ۱۹/ت. نمونه عیار کامل ۶۸/ب. ضرب المثل در طراری و عیار بیشگی ۱۱۸/ث.

بوکانچو: رجوع شود به: دکامرون.

بولس رسول: که قصه او منشأ حکایت وزیر جهود باید باشد ۱۷۳/پ.

بومره: نام ابلیس، رجوع شود به یادداشت ها، ۱۲۸/ت.

بهاء ولد: شهرت بهاء الدین محمد بلخی پدر مولانا ۳۱/ب. و اینکه بیت او نسب صدیقی و علوی را با هم جمع داشت ۳۱/پ. و عنوان سلطان العلمایی او ۳۲/الف - پ. و اینکه انتساب وی به کبرویه و طریقه شیخ احمد از اشارات معارف وی بر نمی آید ۳۲/ت. و مسافرتها وی برای وعظ ۳۳/الف. و اینکه علاقه به کتاب احیاناً مانع از مسافرت وی می شده است ۳۳/الف. و اینکه طالبان وعظ وی را به چشم شیخی که خانقاه ندارد می دیده اند ۳۳/الف. و ناخرمندی او از رفتار قاضی و خش در حق خویش ۳۳/ب. و اینکه اکرام سلطان و وزیر سمرقند را در حق شمس الاثمه کردری با چشم رضایت نمی دیده است ۳۳/ب. و طبع زودرنج حساس او که ظاهراً او را نزد حکام و علماء عصر تلخ و ناسازگار جلوه می داده است ۳۳/پ. بحث در موجب رنجیدگی او از اهل بلغ و خوارزمشاه ۳۴/الف. اینکه موجب خروج وی از بلغ باید ناسازگاری و زودرنجی خود وی بوده باشد ۳۴/ب، ۳۵/الف. و اینکه خروج او از بلغ مقارن با دوران اقامت فخر رازی در درگاه سلطان نبوده است ۳۵/ج. اینکه نکیریم خوارزمشاه را در حق فخر رازی با چشم رضا نمی نگر است ۳۷/پ. اینکه بین خروج او از بلغ تا خروج او از قلمرو سلطان نزدیک هشت سال فاصله بوده است ۳۸/ب. اینکه شهرت او در وعظ و علاقه اش به احوال و اقوال صوفیه ممکن است عامل اصلی ملاقات

وی با عطار در نشابور بوده باشد ۳۹/الف و ب. و اینکه ضعف عربیت او احتمال وعظ کردنش را در حضور خلیفه مستبعد می‌دارد ۳۲/ت، ۴۱/ت. اینکه ممکن است خاطره سفارت روم مسبب شده باشد تا شهاب‌الدین سهروردی او را به عزیمت روم تشویق کند ۴۱/ت. و اینکه بهاء‌ولد بعد از ترک بغداد و ادا کردن حج از طریق دمشق عازم بلاد روم شد ۴۲/الف. و اینکه بعد از حج تا ده سال دیگر حیات داشته است و روایت نسخه ولدنامه که وفاتش را بعد دو سال از حج می‌گوید محتاج تصحیح است ۴۲/ب، ت. و اینکه در عزیمت وی از مکه به قونیه نام بلاد بین راه و مدت توقف در تمام آنها در روایات همه جا دقیقاً مشخص نشده است ۴۲/ج. و جهات توجه و اظهار علاقه و توقیر اهل قونیه در حق وی ۴۴/پ. و وفات وی در همان اوایل ورود به قونیه ۴۴/ت. و مقبره‌یی که دزدار برای وی در قونیه ساخت ۴۴/ت. و اینکه تصوف وی ممکن است از مقوله مجاهده شخصی باشد تا طریقه اخذ خرقه و صحبت مشایخ ۴۶/پ. و اینکه وی بررغم تمایلات صوفیانه بیشتر میل داشته است به عنوان فقیه صوفی تلقی شود تا صوفی فقیه ۴۶/پ. و اینکه بررغم داعیه سلطان‌العلمایی وعظ و تذکیر را حرفه خویش ساخته بود ۶۳/ت. و قول او در باب مفایه و مخاطبه در ذکر الله ۸۳/الف. و نقد وی از دلیل طیب ۲۴۳/الف. و تأثیر معارف وی در مثنوی و در اندیشه مولانا ۲۶۷/الف. و اینکه معارف بهاء‌ولد را مولانا در مجالس گاه‌گاه تقریر و تفسیر می‌کرد ۲۶۷/ب.

بهرامشاه: فخرالدین ملک ارزنجان و مدوح نظامی که شاید آوازه او بهاء‌ولد را به ارزنجان کشیده باشد ۴۱/ت.

بهشت گمشده: اثر میلتون شاعر انگلیسی و تفاوتی که بین ابلیس او با ابلیس مثنوی هست ۳۱۶/ت.

بهلول: و سؤالی که از آن درویش کرده ۱۷۲/ب. اینکه سؤال و جواب وی با درویش متضمن فایده تعلیمی است ۱۸۱/ت.

بهیمه صوفی: و قصه او با خادم خانقاه ۱۷۲/ب، پ. اینکه در نقل قصه مولانا به طریق الضات از تقاضاگر درون یاد می‌کند ۸۳/پ.

بیرم: سلطان مصر و اهتمام او در تأسیس و تجدید خلافت عباسی در مصر، بعد از سقوط بغداد ۱۸/ب.

بیماری: که عام خلق مرگ را معلول آن می‌دانند و عزرائیل را نمی‌بینند ۳۱۷/پ.

بی‌نقش: و اینکه موشد و مشبه هر دو در آن حیرانند ۸۳/ت، ۳۷۹/ت.

پادشاه: و تشبیه او به حوض که حشم در حکم لوله‌های آن باشد ۳۴۳/الف. اینکه پادشاهان ظاهر از شراب بندگی بویی نبرده‌اند و غالباً فقط مظهر نفسانیت هستند ۳۴۳/ب. و تشبیه پادشاه و میر و بهلوان به سرگین دانک ۳۴۳/ت. و اینکه سرکشان عالم را خداوند از آن سبب مقهور پادشاهان می‌کند که حقارت خود آنها را معلوم دارد ۳۴۳/ت. و اینکه فرمانروایان ظاهر اسیر جهانند و خود را به خطا امیر جهان می‌پندارند ۳۴۳/ج. و اینکه مسجد رفتن پادشاه هم مایه آزار خلق می‌شود و وقتی خیرش چنین باشد، شرش چه خواهد بود؟ ۳۴۳/ج. و اینکه وجود او به ستور مزرعه می‌ماند اگر فایده‌یی از وجودش عاید می‌شود مبنی بر میل و علاقه او نیست ۳۴۳/ج. قصه مسجد رفتن آن پادشاه که طرزبیانش متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/پ.

پادشاه جهود: و تلبیس وزیر که به قصه زو پیر مسبوق است و شاید از دامتان بولس رسول مأخوذ باشد ۱۷۳/پ. اینکه در مثنوی لحن مریدان گول خورده در خطاب به این وز یرحیله گراز خطاب به مدوح به صورت

خطاب به حق درمی آید و لحن مناجات می گیرد ۸۱/ج - چ. پادشاه جهود با آتش، که جهود دیگرست و حکایت او از یک روایت مربوط به اصحاب اخذ است ۱۷۳/پ.

پادشاهزاده: که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود و رمز قصه او در حکایت کمپیر کابلی ۲۶/ث، ۱۷۹/ب، ۲۳۱/ج.

پادشاه و کنیزک: که قصه آنها در مثنوی نقد حال و متضمن معنی رمزی است ۲۳/الف. اینکه داستان پادشاهزاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود نیز یادآورد آن است ۲۶/ث. تصویری از سیر و سلوک مولانا را که به وسیله طیب الهی از بیماری علم رسمی نجات می یابد عرضه می کند ۵۹/الف، ب. و اینکه در ضمن نقل آن مولانا خطاب به مخاطب مبهم دارد ۸۰/الف. آنکه در این حکایت توجه به صیغه مع الفیر در ترغیب مخاطب به رعایت ادب برای چیست؟ ۸۴/پ. و اینکه مولانا در اینجا در تقریر لطایف عشق به صیغه متکلم وحده سخن می گوید ۸۴/ج. اینکه رمز حال نی و از خود خالی شدن سر آن محسوب است ۱۴۹/ب. اینکه قصه آنها از خود رهایی را وسیله نیل به کمال نشان می دهد ۱۵۲/ث. و اینکه فرابت کشتن زرگر را در آن، خود مولانا محتاج توجه می یابد ۱۵۳/ت. سعی مولانا در توجیه قتل زرگر و دفع دخل مقدری که در این باب هست ۱۵۶/ب. اینکه جنبه رمزی قصه اهمیت دارد ۱۷۹/ب. و اینکه اجزاء قصه از مآخذ مختلف اخذ و تلفیق شده است ۱۸۴/ب. اینکه رمز عشق بزرگتر را به عنوان نقد حال ما تقریر می کند ۲۶۸/الف.

پدره: و تمثیل کل عالم به صورت او و اینکه خلق عالم در حکم فرزندان آن هستند ۷۳/الف. پروانه: امیر معین الدین، صاحب اختیار روم و قونیه در دوران ضعف و تفرقه سلجوقیان و سلطه مغول ۴۴/ح، خ. فرجام در فناء وی در دست مغول ۴۴/خ.

پشه و باغ: در تمثیل مسأله حدوث و قدم عالم ۵۲/ب. پیر: و لزوم مطاوعت از او که تأکید در آن را مولانا جهت آماده کردن اذهان مریدان برای خلافت و شیخی حسام الدین لازم می یابد ۵/ب. همچنین رجوع شود به: شیخ. پیر چنگی: که نظیر قصه وی در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ت. و رمز قصه آن که اهمیت خاص دارد ۱۷۹/ب. و اینکه مولانا از زبان وی استمرار در غفلت را نوعی نگاه و موجبی برای الزام ندامت و توبه می یابد ۳۴۹/الف.

پیغمبر: و قصه عیادتش از صحابی زنجبیر ۲۴/ج، ۲۲۹/پ. و قصه آن کافر که به خانه وی مهمان شد ۲۷/ت. و اینکه در حق کسانی که وی را آزار کردند دعا کرد و هدایت آنها را به دعا خواست ۲۹۵/الف. اینکه وی از تفضیل خویش بر یونس بن متی منع و ابا کرد و این معنی هم منافاتی با تفضیل واقعی حال وی ندارد ۲۱۵/ب، پ. اظهار اشتیاق وی به القای او بیس قری ۲۱۶/ب. و اینکه اظهار غرسندیش از خروج ماه صفر ناشی از شوق لقاء بود که در رحلت وی در ماه ربیع الاول روی داد ۲۱۶/پ. و ماجرای الزام اعرابی به تجدید نماز ۲۱۹/ب. و تأکید وی در اکرام زن ۲۲۳/ج. تقلم غایی وی بر انبیا که هم تقدم امت محمدی را بر سایر امم متضمن است ۲۲۷/پ. اظهار اشتیاق وی به اخوان که بی آنکه وی را دیده باشند به وی ایمان می آورند ۲۲۷/ح. و تعجب کردن وی از حال اسیران کفار که آنها را باید با زنجبیر و اکراه به جنت کشید ۲۲۹/پ. و قول وی در باب شرط و راه اجتناب از فریب و خدعه در معامله ۲۲۹/پ. و جواب به سائلی که از وی در باب وقت «ساعت» پرسید ۳۲۶/ت.

پیل: و داستان اختلاف کردن در چگونگی شکل آن ۸۷/ب. اینکه قصه در مثنوی ممکن است ناظر به حدیقه سنائی یا غزالی باشد ۱۳۵/ث. روایت سنائی و غزالی ۱۶۳/ب جنبه رمزی که در قصه هست ۱۸۰/ت. روایت غزالی به احتمال قوی مأخذ مولاناست ۲۶۲/ت.
پیل بچه: و قصه خوردن گان گوشت او ۲۵/ب.

تاریخ: و اینکه در مثنوی جز به ندرت مجال انعکاس ندارد ۴/ب-ت. و اینکه برخی اشارات مجمل به حوادث معاصر و جاری در جای جای مثنوی هست ۱۸/ب-پ. اینکه عدم تقید به توافق با آن گه گاه اشکالهایی در حکایات و اشارات مثنوی به وجود می آورد ۱۹/پ. و اینکه بلاغت منبری مثنوی از تاریخ و از احوال خانواده مولانا هم حکایت دارد ۳۰/الف، ۶۶/الف، ب. فاصله مثنوی از واقعیات جاری، که در عین حال نشان جای پای تاریخ هم در آن پیداست ۵۹/پ، ۶۰/الف-ب. مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه های مثنوی هست ۱۶۱/الف. اینکه عدم تطابق با تاریخ در مثنوی بیش از سایر کتب نیست ۲۰۱/ث. مغایرت با تاریخ در مواردی که حدیث رسول از زبان کسانی نقل می شود که پیش از وی می زیسته اند ۲۳۴/الف. عذر بیان آن از قول انبیا ۲۳۴/الف.

تأکید: در ادات به وسیله آوردن ادات مشابه که هر چند ممکن است ناشی از عدم اعتماد بر فهم مخاطب باشد به هر حال نوعی مسامحه است ۹۷/ث.
تأله: و مسأله خلع بدن یا نضوجلباب در عمل و اندیشه مولانا ۳/ت. و اینکه طالب آن اگر از جسم هم برهد به جان می رسد که آن نیز حادثی است و باز ورطه بی درپیش او هست که او را از حق جدا می دارد ۳۰۳/الف.

تأویل: و اینکه بعضی اجزاء قصه را مولانا در مثنوی تأویل می کند ۱۵۷/الف. که در مثنوی در نزد صوفیه متضمن نفی نفس ظاهر نیست ۱۸۵/ج، ۱۸۹/پ. و اینکه تأویل عقلی متداول در نزد معتزله مورد قبول صوفیه و اهل سنت نیست ۱۹۰/ث. اینکه تأویل کشفی که نزد صوفیه مقبول است مبنی بر تجربه و جدانی است ۱۹۰/ث-ج. اینکه تأویل محمود در نزد صوفیه جنبه کشفی و ذوقی دارد و متضمن مراتب است ۱۹۰/الف، پ. نقد مولانا از تأویل عقلی معتزله ۲۴۷/ب. سابقه تأویل در نزد صوفیه، حکماء، و اخوان الصفا ۲۴۷/ب.

تبدیل: تعریف و منشأ آن ۱۰۵/ژ. که تا مقام فنا تمام منازل طریقت را در دنیاال دارد و انقطاع از ماموری است ۳۶۳/ب. و اینکه این نوع انقطاع خوف را در نزد سالک به رجاء تبدیل می کند ۳۶۳/ب.
تبدیل: و اینکه در سنت ازلی الهی و در مشیت و اراده او که حکم قضاست تبدیل نیست ۳۷۸/ح، خ. و اینکه عدم تبدیل در سنت و قضای حق تمسک به دعا را هم نفی نمی کند ۳۷۸/د.
تبدیل مخاطب: که عدم توجه بدان در سبک بیان مثنوی گه گاه فهم ارتباط اجزاء آن را دشوار می کند ۸۵/الف-ج.

تبولک: که ذکر بصره در ردیف آن متضمن اشتباه تاریخی است ۱۹/پ.
تجانس: و اینکه تجانس بالقوه هم مثل تجانس بالفعل مایه جذب جنسیت و تحقق عشق می شود ۲۶۸/پ، ت.

تجاهل العارف: در قصه باغبان و صوفی و علوی که در نسب علوی لحن گوینده طنز و هزل دارد

- ۷۷/ب. در قصه معلم مکتب و طرز حرف زدنش با مادران اطفال ۷۷/پ.
- تجلی: و تفاوت بین تجلی ذات و تجلی صفات ۱۰۵/ژ. تعریف و منشأ آن در استعمال مثنوی و صوفیه ۱۰۵/ژ. و اینکه عارف تجلی افعال و آثار و تجلی صفات را قابل ادراک می‌داند اما تجلی ذات را مثل تجربه طورسینا بدون اندک‌کاک هستی عبد قابل تصور نمی‌یابد ۳۷۸/الف.
- تحدی: و اینکه تحقق معجزه در نزد انبیا موقوف بدان است ۲۱۳/پ.
- تحری: در جستجوی قبله که با آن نماز مصلی هر چند هم که وی قبله درست را نیافته باشد صحیح است ۳۷۵/ب.
- تخفیف و تشدید: که از ضرورت شعری ناشی است و مسامحه در تعبیر محسوب است ۹۷/پ.
- تخلص: در مورد مولانا، رجوع شود به: خاموش.
- تخم صرع: نوعی گندم غیر ماکول ۱۰۷/پ.
- تداعی: و اینکه جرّ جرّار کلام در بیان مولانا تعبیری از آن است ۲/ب. و اینکه احیاناً مناسبات لفظی داعی آن است ۸۷/ت. اینکه تحرك و پویندگی فوق‌العاده‌یی به مثنوی می‌دهد ۸۸/الف. اینکه فی المثل در قصه بلال ذکر آفتاب و ماه قصه هلال را به گوینده القا می‌کند ۸۷/ث. و اینکه کثرت تفاسی جز به ندرت موجب تکرار قصه‌ها در مثنوی نشده است ۱۶۲/الف.
- تربیت: و اینکه نفس‌پذیری آن است ۳۶۵/الف. اینکه در نزد مولانا تربیت سالک بر صحبت قائم است ۳۷۰/ج. اینکه مرید نباید تربیت شیخ را به چشم تکلیف مالا بطلاق بنگرد ۳۷۱/ر. و اینکه وجود شریعت و طریقت مؤید فایده و دلیل تأثیر آن است ۳۸۲/ت.
- ترسایان: و قول آنها در باب ابن‌الله بودن عسی که در مثنوی و در یک قطعه ابوالعلاء الممری مورد انتقاد واقع شده است ۱۲۷/پ.
- ترك: قصه امیر ترك مخمور با مطرب ۲۸/چ.
- ترك جوش: در اشارت مولانا، و ذکر موردی از شعر سنائی که بر خلاف اجمال بیان مولانا در مورد منظور او متضمن تفصیل کافی است ۱۳۵/پ.
- ترهیب و ترغیب: که وضع و نقل احادیث مربوط به مکارم اخلاق را در صورت اشتغال بر آن امور قابل اغماض یافته‌اند ۱۶۸/الف، پ.
- تسیح جمادات: و تأویل معتزله در باب آن که مولانا آن را رد می‌کند ۲۴۸/پ.
- تسلیم: تعریف آن در نزد مولانا و سایر صوفیه ۱۰۵/س.
- تشبیه: اینکه تشبیهات مثنوی غالباً ساده و حسی است ۱۴۰/ب. اینکه بعضی تشبیهات وی خالی از مسامحه نیست ۱۴۰/ج.
- تشبیه و تنزیه: و اینکه خداوند از این هر دو برترست و قصه موسی و شبان ناظر به همین معنی است ۳۷۹/ت. اینکه اهل تشبیه و اهل تنزیه هر دو در ادراک و شناخت وی حیران هستند ۳۷۹/ت. اینکه گرایش به تشبیه و تنزیه در بین مذاهب و ادیان و هم در نزد حکما و صاحب‌نظران سابقه دارد ۳۷۹/ث-ج. و اینکه طرح آن در نزد حشویه و معتزله و بحث در آن نزد اشاعره بالضروره ناشی از تأثیر الهیات سایر ادیان و عقاید بعضی از اهل کتاب نیست ۳۷۹/چ.
- تصرف: در الفاظ آیات که غالباً ضرورت وزن آن را در تضمین قرآن در مثنوی الزام می‌کند گاه

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی2

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 921 تا صفحه 940



بسیار جزئی است و گاه از آن حد بیشتر است ۱۹۲/ب.

تصوف: و اینکه بعضی متکلمان سنی آن را از مفاخر اسلام و از ویژگی های اهل سنت شمرده اند ۳۶۴/الف.

تطبیق: تمبیری از تأویل یا نوعی از آن در نزد صوفیه ۱۸۵/ج.

تطویل: تمبیری از تفصیل بی‌نامه و اشارت به نظم مثنوی در دنباله آن ۱/ت، ۱۳/الف، ب. اینکه تمام اجزاء مثنوی دنباله و تطویل ابیات بی‌نامه است ۲۲/الف، ب. و اینکه تفصیل و تطویل بی‌نامه مثنوی را نوعی حماسه روحانی می‌دارد ۶۱/الف.

تعریض: و قصه فوت شدن نماز ۱۶۸/ث.

تعریف: که هر چند تخریق حجاب است در بعضی موارد خود حجاب مطلوب است ۲۴۳/ت.

تعزیر: و تعریف آن در فقه و عرف ۱۰۶/د. اینکه در اجراء آن هر گاه محکوم بمیرد دهبی بر قاضی نیست ۱۰۶/د.

تعصب: و اینکه ناشی از رسوخ در علم نیست، از علاقه به مألوفات ناشی است ۳۴۰/ج.

تعلیق: و اهمیت نقش آن در قصه سراسری ۱۵۳/الف. اینکه قصه وقتی به این نقطه نزدیک می‌شود خطابش به عقل ناخودآگاه است ۱۵۳/ح. و اینکه در قصه‌های مبنی بر گفتار غالباً تعلیق وجود ندارد ۱۵۸/ب.

تغزل هذگرت: در کلام صوفیه و اینکه قنطریق بین مجاز و حقیقت است ۲۷۷/پ. تفسیر: و اینکه تفسیر مولانا از قرآن هر چند گاه از نوع تأویل است لزوم توجه بل تک به ظاهر را نفی نمی‌کند ۱۸۵/ج، ۱۸۶/الف. در بیان معنی حیل الله بودن قرآن ۱۸۷/ب. تفسیر در تفریر معنی مایض به الا الفاسقین ۱۸۷/ب. در تفریر معنی نحن نزلنا الذکر، و اینکه خداوند قرآن را از تعریف و تبدیل حفظ می‌کند ۱۸۷/پ. و اینکه تفسیر قول حق را هم از خود آن که قرآن است باید جست ۱۸۹/الف. و اینکه تفسیر مبنی بر تمثیل و مجاز در نزد متشرعه صوفیه مورد اعتراض است ۱۹۰/ت. و اینکه تأویل صوفیه هم نوعی تفسیر است ۱۹۰/ب.

تفکر: و اینکه چون ذات حق در مقولات ذهنی که تفکر بر آنها مبنی است نمی‌گنجد رسول تفکر در ذات را منع کرد ۲۲۱/ت. و اینکه تفکر در عجایب صنع که آن را تفکر در آلاء می‌خوانند برخلاف تفکر در ذات مطلوب است ۲۲۱/ت.

تقاضاگر: القا کننده درونی که مولانا را به نظم و انشاء مثنوی یا شرح و ایضاح برخی مطالب آن وامی‌دارد ۱۶/ب. و اینکه الزام سکوت و ایجاز از جانب او ممکن است ناشی از عدم آفادگی مستمع در نزد مولانا بوده باشد ۸۳/پ. و اینکه مولانا گرایش خود به اجمال یا تفصیل را به آن مربوط می‌دارد ۱۴۷/پ.

تقالید: که توقف و جمود بر آن اهل سیا را به مقاومت و مخالفت در مقابل دعوت پیغمبران واداشت ۳۵۹/ب-ت. و اینکه بعثت انبیا ناظر به رهایی خلق از آن و کمال سلوک هم در نزد صوفیه متوجه به خروج از سلطه آن است ۳۵۹/ث.

تقلید: که مبنی بر عقل حسی است و ازین رو مانع از نبل به یقین است ۲۹۶/پ.

تکرار قصه: که جز به تدرت در مثنوی پیش نیامده است ۱۶۲/الف. موارد تکرار قصه‌ها در مثنوی، که غالباً به نحوی توجه و استشمار مولانا را به تکرار نیز متضمن است ۱۶۲/ب-ت.

- تلف: و جرم تلف در حیوان و انسان ۱۰۶/ح.
- تلوین: که سالک در بدایات سلوک هنوز در آن مرتبه است ۳۷۴/ج. همچنین رجوع شود به: صیفة الله.
- تمامیت: که در مثنوی با ناتمام ماندن خود آن مناقات ندارد ۱۴۷/ب. اینکه تمامیت مثنوی با آنچه فی المثل در شاهنامه هست تفاوت دارد ۱۴۷/ت.
- تمثیل: و نقش آن در سبک بیان مثنوی ۷۱/الف و مابعد. تمثیل غار در جمهوری افلاطون و شباهت آن به تمثیل صیاد و سایه در مثنوی ۷۱/ث. تمثیل حمام در تقریر میزان فایده حیات دنیا در نیل به سعادت اخروی ۷۱/ج. تمثیل ازدها و آفتاب بغداد در تقریر احوال معاد ۸۹/ب. تمثیل سبد و آب در مثنوی و تکرار آن ۱۴۳/ث. و اینکه در حکایت گونه‌یی که مولانا در تقریر طرفین مسأله حدوث و قدم براساس شرط بندی بین مؤمن و دهری پرداخته است، تمثیل در تقریر مطلوب وافی نیست ۱۵۵/ب - ج.
- تصر: نام مادر علاءالدین کیقباد که در مثنوی به عنوان نام میهم می‌آید ۷۹/ت.
- تصاح: و کرم‌هایی که چون برگرد دهان وی جمع آید مرغان را آنجا می‌کشاند و طعمه وی می‌سازد ۶۹/ث.
- تمکین: که در نهایت سلوک بدان می‌توان رسید و خاص اهل مقامات است ۳۷۴/ج مقابل آن تلوین است. همچنین رجوع شود به: صافی.
- تم الکلام: و نظایر آن که در پایان بعضی دفترهای مثنوی است ۲۱/الف.
- تن: نقاد و محقق فرانسوی و قول وی در باب شیطان میلنون در بهشت گمشده ۱۶۷/ث.
- تنازع بقا: و اینکه محرک تکامل در نزد مولانا از آن مقوله نیست و قول به آکل و ماکول ارتباط آن را با مراتب تکامل الزام نمی‌کند ۳۱۲/ث.
- تناسخ: و اجتناب مولانا از طرح مسأله ۷۳/ب، ۳۱۲/پ. و اینکه مولانا در مثنوی به کنایه و در دیوان کبیر به تصریح آن را رد می‌کند ۲۵۰/پ.
- تنزیه: و اینکه اهل حقایق آن را نیز در جناب الهی عین تحدید و تقیید شمره اند ۳۸۳/ج.
- تنقیح مناط: در نزد اهل اصول در فقه ۱۰۶/ت.
- تنوع قصه: در مثنوی که جز به ندرت موجب تکرار آن نشده است ۱۶۲/الف. کثرت اقسام قصه‌ها که هم ناشی از تنوع مآخذ است ۱۶۲/ث - ح.
- توارد: و اینکه شباهت بین اقوال مولانا با بعضی از سخنان ابن عربی در بعضی موارد از مقوله توارد به نظر می‌رسد و در آنچه از اینگونه نیست احتمال اخذ محقق نیست ۲۶۵/ت - ج.
- توبه: و اینکه آدم ابوالبشر در اظهار توبه خویش عصیان خود را همچون ظلمی که خود در حق خویش کرده باشد نشان داد ۳۴۱/ب. و اینکه نیل به توبه هم در گرو توفیق است و برای همه کس میسر نیست ۳۷۵/ت.
- توحید عوام: و تفاوت آن با توحید خواص در تقریر مولانا و غزالی ۱۰۵/کا.
- توحید وجودی: تعبیری از وحدت وجود که بعضی اصحاب عرفان نظری بدان قایلند ۳۸۱/الف، ۳۸۲/الف - پ. و اینکه قول مولانا در این باب مبنی بر جنبه شهودی است نه وقوعی ۳۸۵/پ.
- تورات: و مآخذ قصه توبه موسی در کتاب خروج ۱۶۶/ب. و کتاب بن میراح در بعضی نسخه‌های عهد عتیق ۵۷/ذ. کتاب یرمیا ۳۱۵/ث.

توقات: در ولایت روم که یکچند تختگاه رکن الدین قلج ارسلان شد ۴۴/ح.
توکل: تعریف و بحث در طرز تلقی صوفیه از آن ۱۰۵/ش. و اینکه از مراتب اولیاء است یا از مقامات عامه ۱۰۵/ش. و اینکه فقر و در یوزگی که نزد برخی صوفیه وسیله ارتیاض نفس است نزد عده‌یی از مشایخ از مقوله توکل نامحمود است ۳۷۵/ح.
نولاً: نسبت به آل علی و اینکه این معنی در نزد مولانا برعکس آنچه نزد سنائی هست متضمن لعن و تبری از بعضی صحابه و مخالفان اهل بیت نیست ۲۳۷/ت.
تفاوت الفلاسفه: که غزالی در آن بر حکماء مشائی در مسأله‌یین چند از جمله در قول به قدم عالم رد و طعن دارد ۳۸۱/ب.
تیسیر: و اینکه بدون آن که فعل حق است فعل عبد تحقق نمی‌پذیرد ۳۲۰/الف. اینکه در مورد امر معتر تیسیر عبارت از هدایت الهی و توفیق نیل به حصول مراد از آن است ۳۴۹/ت.

ناقب ۵۵۵: صاحب مناقب نام‌یی ترکی موسوم به سفینه نغیسه در احوال مولانا ۳۰/پ.

جاء بالقلم والرم: و مورد تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۰۰/پ.
الجرائم الدار: و تعبیر و استعمال آن در مثنوی ۱۲۸/پ.
جالینوس: زبانزد در مهارت طبی ۱۱۸/ب. که در طب نام وی در ردیف نام افلاطون مذکور است ۲۵۵/الف. و قول منسوب به وی در علاقه به حیات دنیا ۲۵۷/الف. و اینکه مأخذ اسناد قول مربوط به کراهیت از موت به او مقالات شمس است ۲۵۷/پ، ۲۶۷/ت. تردید مولانا در اسناد این قول به جالینوس ۲۵۷/ب. فقدان این نسبت در اقوال دیگران ۲۵۷/ج- د. و توقف او در باب معاد و در حدوث عالم ۲۵۷/ج، چ. و قول به مسیحی بودنش ۲۵۷/ج. و قول اسکندر افرویدی در باب وی ۲۵۷/ح. در مرض موتش ۲۵۷/چ، د. و اینکه قول منسوب به او حال کسی است که روح او در مرتبه حیات حیوانی باقی مانده است و در این عالم احساس اسارت ندارد ۳۳۵/ت.
جامه فخر: عنوان قصیده سربانی راجع به نفس که نفی مروارید هم خوانده می‌شود و جنبه گوسی دارد که به احتمال قوی آن را به دوره اشکانیان مربوط می‌کند ۲۶/ث.
جان: که نزد انسان در اخس مراتب خود با جان حیوان یکی است ۳۳۲/ب. و اینکه حکما و صوفیه گاه برای اجتناب از خوض در حقیقت روح از منشأ حیات و ادراک به این لفظ تعبیر می‌کنند ۳۳۴/الف. اینکه در مثنوی یک‌جا از زبان حکما روح حیوانی را جان می‌خواند و در عین حال جان را در معنی نفس ناطقه هم به کار می‌برد ۳۳۴/ب. و اینکه گاه در معنی نفس مطمئنه و مرادف معنی آن به کار می‌رود ۳۳۴/پ. **جان اول:** که منشأ حیات و ادراک است خط مرزی است که اقلیم حیات را از دنیای جماد جدا می‌کند ۳۳۶/ت. اینکه جان اول در عالم حسی مظهر کمال هست اما مظهر ذات حق جان اول نیست جان دوم است ۳۳۶/ت. **جان دوم:** که مراد از آن روح مجرد قدسی است و به همین سبب هم هست که خلق بدان علم ندارند ۳۳۶/پ. که تعلق آن با روح طبیعی مثل تعلق روح انسانی با جسم عنصری است ۳۳۶/ث.
جانبازی: و اینکه عشق بدون آن تمام نیست ۲۷/ت.

جباری: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ص. مفهوم جبر در تکوین که از جباری حق ناشی است، مستلزم جبر در تشریح نیست ۲۴۶/ج. اینکه احساس جباری حق نشانش اظهار زاری و ابراز بیچارگی است ۳۲۱/پ، ث. و اینکه نفی قدرت عبد متضمن ادراک مفهوم آن است ۳۲۰/پ. نیز رجوع شود به، جبر محمود.

جبر: تعریف آن نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ص. و تفاوت بین جبر مذموم و جبر محمود ۱۰۵/ص، ۳۲۰/پ. و ارتباط آن با معیت حق ۱۰۵/ص. و اینکه قول بدان را مولانا از قول به قدر هم رسواتر می‌داند ۲۴۶/پ. و تفاوت جبر در تشریح و جبر در تکوین که از قول اخیر مولانا تعبیر به جباری می‌کند ۲۴۶/ج. و تفاوت بین جبر وجودی و جبر شهودی ۳۲۰/پ، ۳۲۱/الف. و اینکه معیت قیومی حق در نزد آنکس که عاشق و طالب این معیت نیست جبر را نوعی قید و حبس برای وی می‌سازد ۳۲۱/الف. جبر وجودی: و توقف فکر در مقابل آن ۳۲۲/پ- چ. جبر کونی: رجوع شونده: معیت. جبر محمود: که تعبیری از رؤیت و شهود معیت حق و معنی جباری اوست ۳۱۴/پ. متضمن نفی هر امری است که به نحوی قدرت بلامنازع حق را محدود کند ۳۲۰/پ. در عین حال مبینی بر ادراک معیت حق است با اشیاء که لازمه آن استهلاک اراده عبد است در اراده حق ۳۲۰/پ. که رؤیت قدرت بی پایان حق است ۳۲۱/ج. جبر مذموم: که قایلان بدان امر و نهی شرایع را فقط جهت اثبات عجز انسان می‌دانند ۳۲۰/الف. و اینکه جبر وقتی به سقوط تکلیف و نفی امر و نهی منجر شود مذموم است ۳۲۰/پ. و اینکه جبری با این طرز فکر عدم اختیار خود را بهانه اعتذار و تمسک گناه خویش می‌سازد ۳۲۱/ت. که تمسک به عدم قدرت عبد در توجیه فعلی که مصیبت خالق محسوب است جبر مذموم است ۳۲۱/ج.

جبری: نقد مقالات جبریه در مثنوی ۲۴۶/الف- چ. اینکه معنی در هر کاری که بدان میل دارد قدری است و فقط در آنچه بدان میل ندارد تمسک به جبر می‌شود ۲۴۶/ب. اینکه معتزله اشاعره را هم جبری خوانده‌اند ۲۴۶/ت. و اینکه مولانا قول به جبر را از مقوله تَسْفُطُ تَلْقَى می‌کند و جبری را نوعی سوفسطایی می‌خواند ۲۴۶/ث. اینکه نزد مولانا جبری نیز مثل سوفسطایی منکر امر محسوس است ۳۲۱/ج. اینکه جبری به خاطر اجتناب از آنکه حق را به عجز منسوب دارد تمسک به جبر می‌کند اما با این قول تشریح حق و امر و نهی وی را ناموجه و امر و نهی به غیر مختار نشان می‌دهد و بدینگونه فعل حکیم را لغو و عبث جلوه می‌دهد ۳۲۲/الف، ب.

جبرئیل: و تمثیل بستن آن به ستون و گوساله بر یان دانش ۷۱/ت.

جذب: و میل جنس به آنچه با او تجانس دارد یا بالقوه منجر به تجانس می‌شود که این جذب جنسیت منشأ عشق است ۲۶۸/پ، ت.

جذبه: تعریف و نحوه استعمال آن در کلام مولانا و صوفیه ۱۰۵/ط. حدیثی که جذبه حق را با عمل ثقلین همسنگ نشان می‌دهد از جنس عبارات صوفیه است ۲۳۹/الف. اینکه سالک با نیل به جذبه در سیرالی الله به پرواز درمی‌آید و طیار می‌شود ۳۷۴/الف. و اینکه جذبه موقوف اسباب و در گرو قابلیت نیست ۳۷۴/ب. اینکه مجذوب در کمند جذبه حالش ورای قیل و قال است و احوال شبان در قصه موسی و شبان تصویر حال اوست ۳۷۴/پ. و اینکه جذبه گاه آنچه را از طریق مجاهده بدان نمی‌توان رسید تحقق می‌دهد ۳۷۴/ت. اینکه ارشاد پیران و عنایت آنها در هدایت کردن سالک هم رمزی از آن است ۳۹۱/پ.

جرّ جزار کلام: اینکه تداعی معانی تعبیر دیگری از آن است ۲/ب. اینکه خود مولانا نیز به وقوع و

جریان آن در کلام خویش توجه دارد ۲/ب. لحن شکایتی که مولانا احیاناً از وقوع در آن و در دور ماندن از رشته کلام دارد ۱۹/الف. و اینکه در مثنوی يك شیوه بلاغت منبری را تصویر می کند ۶۲/ث، ۸۷/الف. اینکه در کلام تعلیمی و خطابی موجب می شود تا گوینده جهات مختلف موضوع را مطرح کند و شنونده از ملال ناشی از توقف و تکرار بیرون آید ۷۱/الف.

جریان سیال ذهن: در نزد مولانا و نقش آن در تداعی قصه ها و افکار ۲۱/الف. و اینکه دنبال کردن آن در تسلسل معانی و اقوال مولانا همیشه آسان نیست ۲۲/ت. که نزد مولانا در مثنوی همه جا با مضمون بی‌نامه پیوند دارد ۲۶/ث. که تداعی معانی و جز جزار کلام آنرا از گوینده به مخاطب منتقل می کند ۸۸/الف.

جزو و کل: و دفع دخل مقدر در تقریری که مولانا از مسأله اشتمال و اتصال جزو و کل می کند ۹۱/ت. و نسبت بین آنها در مورد نسبت بین خلق با حق ۳۲۸/ب-ت. اینکه تصور وحدت آنها در مورد خلق و حق متضمن قول به ابطال بعثت انبیایم شود ۳۸۶/الف. و اینکه مجرد اقتران، آنها را در همه احکام مساوی نمی کند و معیت آنها معیت کل با جزواست نه جزو با کل ۳۸۶/الف. و اینکه اتصال جزو به کل نوعی انجذاب و از مقوله عشق است و در واقع کمال جزو را در اتصال به کل تحقق می دهد ۳۸۶/ب. جزو و کل: و اینکه بعثت انبیا برای آن بوده است تا ناقصی را که جزواست به کامل که عبارت از کل است وصل و اتصال دهد ۳۹۱/الف.

جزیره معنوی: که مولانا آن را همچون وصفی در باره مثنوی به کار می برد و متضمن قول به احاطه معنی بر مثنوی است ۱۷/ت.

جعفر حیات: نمونه طرار ماهر ۶۸/ب.

جلال: و تعریف آن در نزد مولانا و صوفیه ۱۰۵/ظ.

جلال الدین محمد: گوینده مثنوی و پسر سلطان العلماء بهاء ولد، که بعدها نزد مریدان و دوستداران به مولانا و ملای روم و خونکار (= خداوندگار) معروف شده است ۳۹/الف. نیز رجوع شود به: مولانا.

جماد: و تسبیح جمادات که معتزله آن را تأویل می کنند ۸۹/ت.

جمع الجمع: که مقام بقاء بالله است برای سالک طریقت ۳۸۸/الف.

جنود ملائکه: یاریگران سپاه رسول در غزوه حنین و غزوه بدر که حکایت سراقه مربوط بدان است ۱۱۳/ت.

الجنون فنون: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۹۹/ب.

جنین: و تنگنای زهدان که وی بقاء در آن را به خروج از آن و ورود به عالم فراخ تر ناخوش دارد ۲۵/ب. و وصف احوال آن ۹۹/ج. اینکه تلقی وی از اجزاء قابل جذب قصه تحریر را برای مولانا تداعی می کند ۸۳/ب. و مراتب سیر آن از مرتبه جماد به عوالم ادراك ۳۰۵/الف.

جوایسی القلوب: و سابقه تعبیر نزد صوفیه ۱۰۵/ع. تعبیری از فراست اولیاست که منسوب است به احمد بن عاصم انطاکی ۲۶۱/ب.

جوال ریگ: رجوع شود به: اعرابی و جوال در: اعرابی.

جوان هذیلبی: و قصه امیر گردانیدن او از جانب رسول، که ظاهراً اصلی ندارد و خلطی است با قصه

جیش أسامه ۱۶۸/پ.

جوحی: یا جُحی، ضرب. المثل در بلاهت یا زیرکی ساده لوحانه و بلاهت آمیز ۱۱۸/ث. و قول او در خطاب به زن خویش که نزد مولانا مأخوذ از سنائی است ۱۳۵/ث. و قصه جنازه که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ث. حکایات متعدد که دربارهٔ هزل و طنز حماقت آمیز جوحی در مثنوی هست ۱۸۳/ت. و اینکه بعضی قصه های وی یادآور قصه های منسوب به ملا نصرالدین است ۱۸۳/ت. و قصه قاضی که هم رمزی از احوال پایان حیات مولانا را در بردارد ۳۹۲/ب.

جوز: و رمز حکایت تشنه یی که از سماع آواز افتادنش در آب احساس رفع عطش می یافت ۳۶۷/ت.
جولقی: تعریف و سابقه آن ۱۰۵/غ.

جوی مولیان: و اشارت به مضمون شعر رودکی در مثنوی ۱۳۲/الف.

جهم بن صفوان: و اینکه قول به جبر اولین بار از وی نقل شد ۲۴۶/ت. و اینکه پیروان وی در عهد مولانا فرقهٔ فغالی نبوده اند ۲۴۶/ث.

چامره: شاعر انگلیسی، که در منظومهٔ قصه های کنتربوری، داستان امرودین را هم با اخذ از دکامرون اثر بوکانچوایتالیایی به نظم آورده است ۱۷۷/خ.

چراغ دهلی: و ذکر دو بیت از مثنوی در ملفوظات او ۳۹۶/ب.

چله: و اینکه مولانا به اشارت سید برهان محقق سه چله برآورده بود ۴۵/ت.

چینیان و رومیان: که قصه آنها متضمن رمز است ۱۸۰/ث. نیز رجوع شود به: رومیان و چینیان.

حاتم: از قبیله طی و ضرب المثل در مروت و سخا ۱۱۸/ج.

حاجیان: و حیران شدن نشان در کرامات آن زاهد بیابان ۲۴/ج.

حادث: که وصف عالم است و آن محتاج علت و مسبوق به غیر است ۳۸۰/الف. و اینکه وجود وی امکانی است برخلاف وجود قدیم که واجب است ۳۸۰/ب. و اینکه چون وجود وی مسبوق به عدم است نمی تواند قدیم را که وجودش مسبوق به عدم نیست اثبات کند ۳۸۰/ب. همچنین رجوع شود به: حدوث.

حاسد: و حساد و، والزام حسام الدین به تحمل ایذاء آنها ۲۷/الف، ۲۸/الف.

حاشینین وجود: در تعبیر متألهان حکما ۳۰۵/ث.

حافظ: شمس الدین محمد شیرازی شاعر معروف و اینکه معدودی از ابیات دیوان او یادآور برخی مضامین مثنوی و غزلیات مولانا است ۳۹۶/پ.

حال: رجوع شود به: مقام و حال.

حباط: و مسأله احباط در اعمال ۳۶۱/ب.

حُب الهی: و اینکه دعوی انعکاس جمال منشأ آن در طلعت شاهد بازاری بعضی از صوفیه را به شاهد بازی واداشته است ۲۷۷/پ. که آن را عشق حق و عشق الهی نیز می خوانند و نزد صوفیه مبنی بر اشارت بجهت و یحونه، و بازتاب محبت الهی است ۲۷۶/الف. اینکه اختصاص به کاملان دارد و خالی گشتن از خودی را بر سالك الزام می کند ۲۷۶/پ. نیز رجوع شود به: عشق، و عشق الهی.

حُب الوطن: و اینکه در حدیث مراد از این وطن موطن جان است ۲۲۳/ت.

حُب حیات: که انسان را به غفلت سوق می‌دهد و به دنیای حس پسايند می‌دارد ۳۴۰/الف، ب. و اینکه بدون آن تعلق به خودی و توجه به متاع غرور عالم حاصل شدنی نیست ۳۴۰/ب.

حبل الله: وصف و تعبیری از قرآن کریم، رجوع شود به: تفسیر.

حج: و اینکه بهاء ولد مقصد مسافرت خود را در مهاجرت نهایی از خراسان، به جا آوردن آن اعلام کرده بود ۴۰/الف. اینکه ورای اعمال و مناسک ظاهر، باطن حج هم متضمن ربط قلب به اولیا و به جا آوردن حج رب‌البیت است ۳۵۷/پ.

حجاب: و اینکه عارف و اصل ممکن است علم و عمل هر دو را حجاب بیابد ۲۷۸/ج.

حجره شوم تاریک: در قصه لازاریو که تعبیری از حفره گوراست و شباهت به تعبیرات مذکور در قصه جوحی و جنازه دارد ۱۷۷/ث.

حله: تعریف آن در فقه ۱۰۶/د. و اینکه در اجراء آن تلف شدن محکوم ضمانش بر قاضی نیست

۱۰۶/د.

حدوث: و اینکه سبق عدم بر آن که لازمه حدوث در قول جمهور است تصور وحدت بین حادث و قنیم را که قول به توحید وجودی آن را الزام می‌نماید نفی می‌کند ۳۸۱/الف. و اینکه دهری و ملحد نفی آن را بهانه امتناع خویش از قبول قید شرایع الهی ساخته است ۳۸۱/ب. و اینکه قول به حدوث ذاتی عالم متضمن قول به نفی حدوث زمانی آن نیست و اصل مسأله قدم عالم در قول حکما به اعتقاد ابن رشد نزاع در تسمیه است ۳۸۱/پ.

حدوث و قدم: در تمثیل شرط بندی بین مؤمن و دهری ۱۵۵/ب.

حدوسط: که رعایت آن عبارت از اعتدال و متضمن فضیلت است ۳۴۴/پ. و اینکه حدوسط بین جهد و توکل نزد مولانا ارجح است و این معنی را مولانا در قصه نخجیران و قصه خر و روباه نشان می‌دهد ۳۴۴/پ.

حدیث: بشارت عکاشه و حدیث رسول در آن باب ۱۹/ب. اشاره به فحوای حدیث لوتعلمون ما علم که مولانا آن را مستند سکوت رسول از اعلام احوال نفس و عداوتهای آن، برای عوام صحابه می‌یابد ۱۹/ت. و اینکه مولانا در نقل حدیث و شرح و تفسیر آن مشرب صوفیه را ملاک می‌یابد ۲۱۱/الف. تفسیر و تقریر مولانا و صوفیه از حدیث قرب النوازل ۲۱۲/پ. مضمون حدیث گنج مخفی ۲۱۲/ث. و مضمون حدیث مربوط به قلب بنده مؤمن که خداوند در آن می‌گنجد ۲۱۲/ت. همچنین رجوع شود به: احادیث.

حذیقه: الهی نامه سنائی معروف به حذیقه الحقیقه، و اشتغال آن بر کثیری از لغات و اصطلاحات علمی ۱۰۷/ث. تکریم یاران مولانا در باره حذیقه ۱۳۴/الف. و اینکه تأثیر حذیقه در مثنوی بیش از دیوان سنائی است ۱۳۵/الف. پاره‌یی مضامین حذیقه که در مثنوی نیز آمده است ۱۳۵/ب، ث.

حذیقه الشیبه: و قول مؤلف آن در باب وحدت وجود ۳۸۴/ت.

حذیقه بن الیمان: و روایت او در باب سؤال از شر ۲۱۷/ح. اینکه او را صاحب سر ذبی خوانده‌اند ۲۱۷/ج. حدیث او در باب سؤال از رسول ۳۳۹/ث. و اینکه می‌خواست با اجتناب از شر موفق به نیل خیر گردد ۳۶۵/الف.

حرفه: که در قصه مارگیر و نمایش او مذکور است ۱۴۴/ح.

حرف درویشان: که اهل سالوس و تزویر به خود می‌بنند و طریقت مشایخ را در مباحث نظری

منحصر می‌کند. ۳۶۹/ب. طعن مولانا در حق آنکس که آن را به دروغ و گراف بر خود می‌بندد ۳۹۰/پ.
حروف الفباء: و تشبیه مراتب وجود به آن ۳۲۸/پ.

الحزم سوء الظن: در تقریر معنی حزم، و الزام عدم قبول قول هر داعی، بدون تأمل کافی ۹۹/ب.
حس: و ماوراء حس و تمثیل کف دریا ۸۷/پ، ت. و اینکه حس به سبب محدودیت خویش تمام
واقعیت ظاهر را درک نمی‌کند و حال وی به کف دست می‌ماند که در تاریکی بر پشت پیل سایند و مایه
اختلاف شود ۲۹۳/ب. و اینکه عالم حس نهایت حد ادراک انسان نیست ۲۹۴/پ.

حسام‌الدین چلبی: و نقش اصرار و درخواست او در نظم مثنوی ۲/الف. و اینکه مولانا وی را
تجسم خاطره شمس تلقی می‌کند ۳/پ. مخاطب خاص مثنوی است ۴/الف. اینکه شوق و طلب او رشته
اتصال دفاتر مثنوی و موجب ادامه نظم آن محسوب است ۴/ج. اینکه وی بعد از صلاح‌الدین زرکوب منظور
محبوب مولانا بوده است ۴/ج. مراد از قوم ماضی که مولانا ذکر آنها را در مثنوی بهانه‌ی برای تذکر نام وی
نشان می‌دهد ۴/ح. تفسیر لقب ضیاء الحق که مولانا در حق وی به کار می‌برد ۵/الف. و عنوان سامی نام در
حق او که کنایه‌ی بی‌عیب است از انسان کامل ۵/الف. وفات زوجه او که موجب تأخیر در نظم دفتر دوم مثنوی شد
۶/الف. اینکه بیماری زوجه اش ممکن است از اواخر نظم دفتر اول شروع شده باشد ۶/الف. و اینکه برای نیل به
خلافت مولانا به نوعی ولادت ثانی محتاج بوده است ۶/پ. بیماری او مقارن نظم اوایل دفتر سوم مثنوی
۷/ب. و اسناد پویندگی مثنوی به جذب وی در آغاز دفتر چهارم ۸/الف. و طعن مولانا در باب کسانی که
نقش او را در ادامه نظم مثنوی درک نمی‌کنند ۸/ت. اینکه مولانا او را به سلیمان تشبیه می‌کند و رمزی از
منطق الطیر سلیمانی می‌یابد ۸/ث. اینکه مولانا در آغاز دفتر پنجم وی را به مقاومت در مقابل حاسدان ترغیب
می‌کند ۹/الف-ت، ۲۷/الف. اینکه در فاتحه دفتر ششم مولانا وی را اعلامه می‌خواند ۱۰/الف. و اینکه وی در
روزهای آخر عمر مولانا او را به ادامه نظم مثنوی تشویق نمی‌کند و آنکس که مولانا را در آن ایام به اتمام
آن ترغیب می‌نماید بر وفق قول گوینده «خاتمه» پسرش سلطان ولد است که در واقع از حقیقت حال مولانا در
آن ایام چنانکه باید واقف نیست ۱۱/پ. سهم واقعی وی در ایجاد مثنوی ۱۳/الف. ارتباط او با قایل قول
امسیت کردیا و اصیحت عربیا ۱۳/پ. تأثیر شوق و ملال او در طرز بیان مثنوی ۲۰/الف. و اینکه وی
مثنوی را در مجالس نظم کتابت می‌کرده است و آن را به آواز خوب بر مولانا فرمی خوانده است ۲۱/پ. و
اینکه به التماس و اصرار وی بود که مولانا چندی بعد از وفات صلاح‌الدین به نظم مثنوی پرداخت ۵۳/ب. و
اینکه انتخاب او به خلافت چند سالی بعد از شروع نظم مثنوی و ظاهراً مقارن با شروع نظم دفتر دوم (۶۶۲)
بود ۵۳/پ-ت. و اینکه او از حدود ۶۶۲ که به خلافت مولانا معین شد تا هنگام وفات خویش که دوازده
سال بعد از مرگ مولانا بود در مقام خلافت وی باقی ماند ۵۳/ج. اینکه عشق به مولانا وی را واداشت که از
مولانا دستوری خواهد تا از مذهب شافعی خویش به مذهب حنفی مولانا نقل کند ۵۳/ج، ۲۴۱/پ. و تبیین
مخاطب در بعضی اشارات که ظاهراً خطاب به او به نظر می‌رسد ۸۵/ت، ج.

حسان بن ثابت: و مرثیه او در باب رحلت رسول که دوشنبه بودن روز رحلت از آن برمی‌آید

۲۱۶/پ.

حسن دیگر: و رای حس و ادراک ظاهر که قبول آن برای اهل اعتزال ممکن نیست ۲۴۸/الف، پ.
حسن مشترك: که حکما پنطاسیا خوانند و اینکه مولانا آن را در معنی خاص به کار می‌برد ۱۰۸/ب.
حسن: و اینکه آن در حکم باده‌ی است که در کوزه صورت ریخته‌اند و هر کس آن را از کوزه‌ی

می‌نوشد ۲۷۱/پ.

حسین کاشفی: و خلاصهٔ مثنوی او به نام لب لباب ۳۹۶/ح.

حشر: و اینکه در یوم دین زمین به زبان می‌آید و خبرهایش را فاش می‌کند ۲۰۵/ب. و توصیف و تصویر مثنوی از یوم حشر و حال اهل محشر ۳۲۵/الف، ب. و اینکه برخلاف پندار مدعیان، مثنوی از آغاز تا پایان متضمن اعتقاد به حشر و معاد و رجوع به حق است ۳۲۶/الف. و اینکه مولانا با ارجاع به قصهٔ غزیر و چهار طیر خلیل آن را توجیه می‌کند ۳۲۵/پ. و اینکه حشر هر طایفه بر صورتی مناسب با افعال اوست ۳۲۵/ت. و اینکه در حشر هم مثل این عالم، جزایی که به ما می‌رسد ناشی از افعال ماست ۳۲۵/ث، ج. و اینکه حشر و معاد در شکل جسمانی یا روحانی خویش به هر حال ولادت ثانی و تازه‌یی در یک عالم دیگر محسوب است ۳۲۶/پ. همچنین رجوع شود به: قیامت، و معاد.

حشو به: یا اصحاب حدیث از حنا به که قول به تشبیه به آنها منسوب است ۲۴۹/پ.

حضرات خمس: در تعبیر از مراتب وجود بر وفق مذهب ابن عربی ۱۰۵/ف، ۳۰۴/ث.

حضرت: نزد مولانا و تفاوت آن با آنچه نزد ابن عربی رایج است ۱۰۵/ف، ۱۰۸/پ. و اینکه مراتب وجود در نزد مولانا مثل آنچه نزد اصحاب محیی‌الدین است بدین نام خوانده نمی‌شود ۳۰۴/ث.

حضور: اهمیت آن در نماز، و قصهٔ دقوی و نماز او ۱۵۳/ج.

حق: تعریف و سابقهٔ آن نزد مولانا و سایر صوفیه ۱۰۵/ک. اینکه اهل عرفان از خداوند بدان لفظ تعبیر می‌کنند، و حقیقت ثابتی است که محتاج اثبات نیست و هر چه ماسوای اوست باطل است ۳۷۷/ب.

حق الیقین: که مقام حقیقت است ۳۷۶/ب.

حقایق التفسیر: تصنیف ابو عبدالرحمن سلمی که مولانا به آن توجه خاص داشت ۴۷/ت. اینکه مولانا نسخه‌یی از آن را برای خود نویساند ۱۸۹/پ. و اینکه مشرعه آن را غیر محمود و مشتمل بر تعریف و قرمطه‌یی یافته‌اند ۱۸۹/ت.

الحق قمر: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/ب.

حق و باطل: و تفاوت آنها که عبارت است از تفاوت شنیدن با دیدن ۲۹۵/الف.

حقیقت: و قول مولانا در مقایسهٔ آن با شریعت و طریقت ۳۴۵/ب، پ. و اینکه تمثیل شمع و راه نشان می‌دهد که شریعت و طریقت مقصد نیست، مقصد حقیقت است ۳۴۶/ب. اینکه مولانا از آن به الوصول الی الله تعبیر می‌کند ۳۴۶/ت. اینکه بر وفق قول مشایخ لب شریعت محسوب است اما لب هم که مغز است بدون قشر که محافظ آن است باقی نمی‌ماند ۳۷۶/الف. و اینکه حقیقت برخلاف قول بعضی مدعیان با شریعت مغایر نیست ۳۷۶/الف. و تعبیر از آن به صحو معلوم و محو مفهوم در خبر کبیل ۳۷۶/ت.

حقیقت مجملیه: که اتم مراتب انبیا و کمال است و از آن نیز تعبیر به عقل کل می‌شود ۳۳۱/الف. اینکه آن حقیقت جامع مراتب جمیع انبیا و کمال مرتبهٔ تمام آنها محسوب است ۳۵۴/الف. و اینکه حقیقت انسان کامل را در مفهوم مطلق منصرف به وی می‌دانند ۳۵۴/ب.

حقیقت‌نمایی: و اهمیت آن در قصه‌پردازی ۱۵۳/پ. و اینکه خالی بودن قصه از آن در حکایت

دقوی فایدهٔ تمثیل بدان را تا حدی می‌گاهد ۱۵۳/ج. و اینکه در مثنوی گه گاه به اندک مایه‌یی از آن در نقل قصه اکتفا می‌شود ۱۵۳/خ.

حکایت: و اینکه مثنوی در عین آنکه جامع الآیات و جامع الاحادیث است نوعی جامع‌الحکایات

هم هست ۱۵۲/پ. نیز رجوع شود به: قصه.

حکمت: و تشبیه آن به آب که همه وقت در طاحون استعدادها جاری نیست و گوینده گاه جریان آن را از طاحون منحرف می کند ۱۸/ج. و اینکه اشارت به حدیث الحکمة ضالة المؤمن در نزد مولانا منصرف به حکمت یونان نیست مربوط به حکمت قرآن است ۲۲۰/پ. و اینکه عدم آگاهی از حکمت الهی موجب می شود که انسان بر وجود شرور ظاهری در عالم اعتراض کند ۳۱۵/ث. حکمت بالفه: که ترکیب عالم را حفظ می کند و مانع از انحلال ترکیب در تجاذب اجزاء است ۲۶۸/ث. اینکه عقل کل نیز تعبیری از آن است ۳۲۹/الف. **حکمت بحثی:** که علم اهل فلسفه و مبتنی بر برهان عقلی است به علم الهی دسترسی ندارد ۲۵۳/ت. و اینکه حکمت بحثی نزد مولانا مورث بقین نیست ۲۵۴/ت. **حکمت کشفی:** و اینکه چون رفع وسایط می کند نایل به کشف حقیقت می شود. ۲۵۴/ت. **حکمت مجهوله:** تعبیری از حکمت الهی در موردی که ظاهرش متضمن ایلام و باطنش مشتمل بر لطف باشد ۳۳۳/پ.

حکیم: در مورد سنائی غزنوی، حکیم غزنوی: ۱۳۵/پ. حکیم بُردیهی یا حکیم پرده‌یی: ۱۳۳/پ. تعبیری از حال ربودگی و بیخودی سنائی و لقبی برای او، و اینکه وی را حکیم پرده‌یی هم خوانده اند ۳۸۸/ب. حکیم کامیار: ۱۳۵/ب. همچنین رجوع شود به: سنائی.

حلاج: و اینکه قول او متضمن حلول و اتحاد در معنی مذموم نیست اما بدان متهم است ۲۵۰/ب، پ. و تفسیر و درج مکرر بعضی اجزاء او در مثنوی ۲۶۱/پ. و تفاوت انا الحق گفتن او با انا ربکم الاعلی که فرعون بر زبان راند ۲۸۰/ت.

حلاویه: مدرسه‌یی در حلب که کمال الدین ابن العدیم در آنجا فقه حنفی تدریس می کرد ۴۵/ج.

حلب: و تعزیت عاشورا نزد شیعه آنجا ۲۵۱/ت.

حلول: و اینکه قول به فناء در صفات تصور آن را الزام نمی کند ۲۷۶/پ. **حلول طریانی و سریان:** ۱۰۵/ق. حلول و اتحاد: تعریف و تفاوت آنها ۱۰۵/ق. اینکه قول به حلول و اتحاد را از بعضی غلاة و صوفیه نقل کرده اند و مولانا آن را رد می کند و از آن تحذیر می نماید ۲۵۰/الف، ب. مع هذا قول حلاج را که موهم این معنی است اتحاد نور می خواند نه قول به حلول ۲۵۰/الف، پ.

حلیه: و قصه یاری خواستن از بنان ۱۷۴/ب.

حلیه حضرت خونگار: مناقب نامه ترکی در احوال مولانا ۳۰/پ.

حمام: و تمثیل احوال تونیان و سرگین کشان و تفاوت آنها با عابدان که از حمام دنیا طهارت حاصل می کنند ۷۱/ج. که نقش در و دیوار آن به قدر عجوز نیم کوری ما را جلب نمی کند ۲۷۲/الف. اینکه توقف در عالم حس برای صاحب دل به توقف در حمام می ماند که گرما و تفسیدگی آن را آسان نمی توان تحمل کرد ۳۴۰/الف. و اینکه عارف متقی از توقف در آن به تطهیر می رسد و غافل جاهل در آن، اوقات خویش را صرف تون تابی و سرگین کشی می دارد ۳۴۰/ب. و اینکه دنیا به حمام می ماند ۳۶۴/ب.

حمزه: عم رسول که داستانش در مجالس سبعة هم هست ۶۵/الف. و برهنه رفتنش در جنگ که نظیر آن در بعضی روایات راجع به علی هم نقل شده است ۱۶۷/ت.

حمزه: نوعی سبزی و نیز آشی که از آن سازند ۱۱۳/ب. و اینکه حمزه خواری صوفیه که در ظاهر

مبئی بر پیروی سنت می نمود که گاه بیشتر به جهت تحریک شهوت بود ۳۶۸/پ.

حمزه نایی: و کرامت منسوب به مولانا در باب وی ۳۹۴/پ.

حیات: و مراتب و اطوار آن از عالم جمادی نطقه و جنین تا نیل به مراتب کمال ادراک ۳۰۵/ب. و اینکه نقل از مراتب پایین به مراتب بالا محتاج به مردن از آن مراتب و فطام از غذای آنهاست ۳۰۵/پ، ت. و اینکه در عالم حس جریان آکل و مأكول بر آن حاکم است ۳۱۲/الف. اینکه عالم آخرت که دنیای ماوراء حس است مرابا حیات است ۳۱۲/الف. و اینکه اشارت به تسبیح جمادات نشان می‌دهد که نزد مولانا ادراک حیات از همان اقلیم جمادی ظاهر می‌شود ۳۱۲/پ. و اینکه نظریه مولانا در باب حیات نزد بعضی یادآور اندیشه هگل در این باب شده است ۳۱۲/ت. مقایسه نظر مولانا با اقوال داروین و اسپنسر که البته با آنها تفاوت بسیار دارد ۳۱۲/ث. حیات طیبه: که منشأ آن روح قلمی است ۳۱۳/ج.

حیدر آملی: و قول وی در باب فصوص ابن عربی و تلقی آن از رسول ۳۲/ب.

حیرت: اینکه معرفت را بعضی مشایخ عبارت از دوام حیرت دانسته‌اند ۳۰۰/پ. و اینکه حیرت در این معنی مربوط به چگونگی است نه مربوط به هستی ۳۰۰/ث.
حیة صماء: که در مثنوی از آن تعبیر به مارگر شده است ۶۹/ج.

خاتمه ولدی: ابیات منسوب به سلطان ولد در آخر دفتر سادس که عنوان «خاتمه لولله الکامل» دارد و احوال مولانا را در اواخر عمر تصویر می‌کند ۳۹۲/پ.

خاتمیت: و اینکه حدیث ابیت خندربی هم به وجهی متضمن اشارت به خاتمیت رسول است ۲۱۳/خ. و اینکه خاتمیت رسول مبنی بر جامعیت مراتب اتیاسات ۳۴۸/ج.

خادم خانقاه: و قصه صوفی با او که قدرت مولانا را در توصیف بهیمة صوفی نشان می‌دهد ۱۴۴/ج، ۱۷۲/ب. و نقش خادم در اداره خانقاه ۳۶۸/پ.

خار: و اینکه آن را از پا و از دل چگونه برمی‌آورند ۷۴/الف. و اشاره به رسم عامیانه خارنهادن به زیر دم خرها ۷۸/پ.

خارین: و قصه والی با آنکس که خارین نشاند و اینکه قصه بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۸/پ، ت، ۳۷۲/ج.

خاقانی: و اقتباس از یک مطلع او در دیوان کبیر ۱۳۱/الف. تفسیر چند بیت غزلش در دیوان ۱۳۱/پ. و اینکه در مثنوی هم به مضمون بعضی ابیات وی نظر هست ۱۳۲/خ.

خالد بن صنان: پیغمبری که گویند بین اعراب عدن مبعوث شد و فصیح حکمة صمدیه در فصوص الحکم مربوط به اوست ۳۴۷/پ. اینکه دخترش را پیامبر ما مرحبا گفت ۳۴۷/پ. اینکه نبوت او را نبوت برزخیه گفته‌اند ۳۴۷/پ.

خاموش: و نیز خاموش که مولانا عین آن یا الفاظ متضمن معنی‌اش را در غزلیات غالباً به عنوان تخلص یاد می‌کند ۱۶/الف، ۲۹/ت، ۳۹۲/الف.

خانقاه: و اینکه تعدادی از قصه‌های مثنوی وصف آن و احوال صوفیه خانقاه را متضمن است ۱۷۲/الف — پ. و قصه بهیمة صوفی مسافر که در خانقاه فروخته شد ۱۷۲/پ. و اینکه خانقاه بهتر مکان است و با اینهمه از وجود صوفی ناراست به محلّ فساد تبدیل می‌شود ۳۶۸/الف، ب. سابقه خانقاه در سنت که به صفة مسجد رسول می‌رسد آن را محلّ پذیرایی از مسافران فقیر می‌سازد ۳۶۸/الف، ب. رواج ناروایی در برخی خانقاه‌ها در عهد مولانا و ادوار دیگر ۳۶۸/ب، پ.

خدا؛ و اینکه آنچه از ذات و صفات وی در اندیشه انسان می‌گنجد مصنوع او و مردود بدوست
 ۳۷۹/الف. معهذا تصور محدود انسان از وی هر چند صورتش بت می‌نماید باطنش بت‌شکن است
 ۳۷۹/الف. و اینکه تصور محدود انسان از وی وقتی همچنان تحت جاذبه نفس بماند انسان را به افراط در
 تشبیه و تنزیه می‌کشاند و حجاب راه می‌شود ۳۷۹/ب. و اینکه تفاوت و اختلاف بین تصور خلق در باب وی
 مقتضی اجتناب آنها از تکفیر یکدیگرست و قصه موسی و شبان هم ناظر به همین معنی است ۳۷۹/پ. و
 اینکه وی ورای تشبیه و تنزیه است و مشبه و موحد هر دو در وی حیران و سرگشته‌اند ۳۷۹/ت. و اینکه تشبیه
 و تنزیه وی در بین اهل ادیان و نزد حکما و ارباب مذاهب سابقه طولانی دارد و موجب مباحثات بسیار شده
 است ۳۷۹/ث-ج. و اینکه عشق صوفی به وی به الهیات صوفیه تا حدی رنگ تشبیه را غلبه می‌دهد
 ۳۷۹/ح. و اینکه خدای مطلق با آنچه در معتقد خلق است تفاوت دارد و به این سبب خلق را از این لحاظ
 نباید مورد اعتراض ساخت ۳۸۴/ت. همچنین رجوع شود به: توحید عوام، توحید وجودی، وحدت وجود.
 خذلان: که موجب استمرار کافر در کفر و انکار خویش می‌شود ۳۲۰/ب. و مسأله وانهادگی در
 تعبیر هایدگر و سارتر ۳۲۰/ب. و اینکه اصرار در معصیت نوعی خذلان است ۳۴۲/ب.
 خر: و قصه شهوت راندن خاتون و کنیزک با او که نظیرش در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ذ. و
 اینکه این قصه در تقریر مولانا به نکته اخلاقی و تربیتی دقیقی ناظر است ۱۷۸/پ. اینکه قصه از بعضی
 جهات یادآور برخی مواضع قصه آپولوس است ۱۷۷/ذ. و روستایی خر گم کرده که آن را در وجود آنکس که
 هرگز از عشق بویی نبرده است به وی نشان می‌دهند ۲۷۵/ب.
 خرابات: و قصه خرابات رفتن شیخ که یادآور مضمون بیتی چند از مرصاد العباد است ۱۹۴/ب. و
 اینکه حضور یک شیخ راستین ممکن است آنجا را به محل توبه و مناجات تبدیل کند ۳۶۸/الف. و اینکه
 خانقاه صوفی هم گه‌گاه با خرابات رندان تفاوت زیادی ندارد ۳۶۸/ت.
 خربزه: و تمثیل گاو در بغداد ۳۵۱/ب. نیز رجوع شود به: بغداد.
 خرخانه: ظاهراً تعبیری باشد از حوزه شیخ صدرالدین که به احتمال قوی طعانه متنوی بدانجا منسوب
 بوده است ۳۶۹/ت، ث.
 خرد و هزد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.
 خرمی: و قصه اعتماد کردن بر وفای وی که در مثنوی نقل آن با حفظ وحدت و استمرار در توصیف
 خصلت و خوی اشخاص قصه مقرون نیست ۱۹۰/الف. و اینکه رقص عامی مثل رقص او بازی صرف و
 عاری از هر گونه مقصود تربیتی و روحانی است ۳۶۷/ج.
 خرق اسباب: یا خرق سبب‌ها، و آن تعبیر پست از حال عارف که آنچه وی را از مشاهده فعل حق
 بازمی‌دارد در نظرش نمی‌گردد است ۳۱۷/الف.
 خرقه: و رسم خرقه در بدن در هنگام سماع که از غلبه وجد ناشی است ۳۶۷/ث. اینکه پوشیدن
 خرقه‌های کبود و ملتمع نزد متشبهان به صوفیه از باب تظاهر و سالوس بوده است ۳۶۸/ت. و اینکه خرقه پوشی
 در اصل نشانه قطع با مألوفات است ۳۶۸/ت. خرقه دوزی: که مثل شاهد بازی تمام صوفیه تصوف را در آن
 منحصر می‌یافته‌اند ۳۶۶/ت.
 خرگوش و پیل: و قصه آنها در مقام تمثیل دعوت انبیا ۱۵۴/ت. اینکه مولانا خود ذکر آن را در
 مقام این تمثیل نالایق می‌خواند ۱۵۵/ج.
 خروب: و رویدن آن در مسجد سلیمان ۲۶/ب.

- خرو و رویاه: که قصه آنها رعایت حد و وسط بین جهد و توکل را الزام می کند ۳۴۴/پ.
- خروس آسمان: و سابقه آن در حدیث و شعر ۷۸/ث. اینکه وی صبح صادق را از صبح کاذب باز می شناسد و رمز و کنایه یی از وجود انبیاست ۳۴۹/ث.
- خزان و بهار: و تمثیل توالی آنها در تقریر حشر و معاد عالم جسمانی ۹۰/ب.
- خضریان: تمبیری از اولیاء مستور در کلام مولانا ۱۰۵/گ.
- خطائین: و تعریف آن در علم حساب ۱۰۷/ب.
- خطاب: بلا جهت تقریر قصه ۸۶/ب. به صورت نهی و تحذیر ۸۶/ب. و اینکه خطاب احیاناً نوعی حالت نمایشی به روایت قصه می دهد ۸۶/ب. و اینکه گاه خبر را به معاینه تبدیل می کند ۸۶/ت. و اینکه انواع خطاب مثل سایر و یزگی ها طرز بلاغت مثنوی را متضمن سبک بیان مثنوی نشان می دهد ۸۶/ت.
- خطاب عنیف: تمبیری از آنچه بهاء ولد مدعی است در مجلس خوارزمشاه و در محضر امام فخر رازی به آنها گفته است و ضمن آن آنها را همچون مبتدعه تلقی کرده است ۳۵/ب. اینکه این خطاب می بایست در اوایل جلوس سلطان بوده باشد و در جرجانیه ۳۵/ث.
- خطوتین: در تمبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/ل. و عبارت شبلی در آن باب ۲۶۱/پ.
- خطیبی: شهرت حسین بن احمد خطیبی بلخی جد مولانا و از علما و وعاظ بلخ در عصر خویش ۳۱/ب. اینکه رضی الدین نیشابوری فقیه و شاعر معروف خراسان شاگرد حسین خطیبی بوده است ۳۱/پ. و اینکه نسبت او از طریق مادر پدرش ظاهراً علوی بوده است ۳۱/پ.
- خفاش: که حال او مظهر و نمونه حال اهل حس و کسائی است که در علم حسی متوقف مانده اند ۲۸۶/ج.
- خلافت الهی: مرتبه کمال انسانی که متضمن تحقق وی به مرتبه خاصان است ۳۰۲/پ. که نیل بدان کمال مرتبه انسانی است ۳۲۷/الف. و اینکه پیوند اتصالی هم که جان ناس با رب ناس دارد به همین مرتبه خلافت الهی وی مربوط است ۳۲۷/ب.
- خُلق: و مبارء، که طلاق و فسخ نکاح است ۱۰۶/د.
- خلع بدن: و تجربه تأله نزد حکما و صوفیه ۳/ت. اینکه متألهان از آن به نضوجلیاب هم تعبیر می کنند ۳۹۰/پ. نیز رجوع شود به: نضوجلیاب.
- خلق: و اینکه نزد مولانا بر موجب حدیث قصد از آن احسان بوده است ۲۱۲/ج.
- خلقت جسم آدم: و سیرت و خصلت ملائیک مقرب که مأمور آوردن خاک گرد شدند در این قصه مثنوی ۶۹/ب.
- خلوت: و اینکه التزام آن برای جهاد با نفس ضرورت ندارد و نباید بدان بهانه از صحبت خلق اجتناب کرد ۳۶۴/ث. و اینکه طی کردن بعضی ادوار آن جهت نیل به تزکیه نفس مفیدست اما مداومت آن مخالف سنت است ۳۶۵/ت.
- خلیفه: و قصه او با اعرابی که محدودیت تعین انسان را در عالم نامحدود بی تعین معلوم می دارد ۲۳/پ. و سؤال وی از لیلی در باب عشق مجنون ۲۷۱/ب. قصه خلیفه مصر و پهلوان و امیر موصل ۲۷/ج. و اینکه هزل ظاهر این قصه ناظر به سزای اخلاقی و تربیتی است ۱۷۸/ث.
- خلیل: و قصه چهار مرغ او که رمز آن صیغه صوفیانه دارد ۱۶۶/الف. اینکه قصه وی خلق جدید و معاد جسمانی را تمثیل می کند ۳۲۵/ب. همچنین رجوع شود به: ابراهیم.

خواب: و اینکه آن را مرگ اصغر خوانده‌اند ۳۲۶/ب. و اینکه شوق و هراس ناشی از آن، در بیداری مایه خنده است ۳۴۰/ت.

خواجهگان ماوراءالنهر: و علاقه آن سلسله از مشایخ به مثنوی مولانا و فتوحات و فصوص شیخ ۳۹۷/پ.

خوارج: و اشارت به دشمنی بین آنها با خاندان رسول ۲۵۱/ب. و اینکه اشارت به این طایفه حاکی از آشنایی به عقاید آنها نیست ۲۵۱/ب. و اشارت به تاریخ آنها ۲۵۱/ب.

خوارزمشاه: و مسأله انتساب مولانا به خاندان او ۳۱/الف. رنجیدگی بهاء ولد از او در هنگام مهاجرت از بلخ ۳۴/الف - ب. سفارت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به درگاه وی ۳۶/ب. اقدام وی در قتل مجددالدین بغدادی ۳۶/ب. علاقه او به مذهب حکما و مبتدعه که موجب رنجش فقها و صولیه از وی می‌شد ۳۷/ب. اینکه مخالفت او با ناصر خلیفه ممکن است محرک ناصر به حضور در مجلس حاجیان خراسان به جهت تحریک آنها بر ضد سلطان بوده باشد ۴۰/ت. جلال‌الدین منکبیری و شکست وی از علاء‌الدین کیقباد در محتل یاسی چمن ۴۳/ت. و حکایت بوبکر سبزواری که ظاهراً به وی و سبزواری مربوط نیست ۱۷۰/پ. و حکایت اسب و عمادالملک ۱۷۰/ت.

خودی: و اینکه تا وقتی در عاشق باقی است به کمال نرسیده است و فقط با نفی آن و رهایی از آن است که وی در معشوق فانی می‌شود ۲۷۵/ث - ج. و اینکه تجاوزطلبی آن را عشق محدود می‌کند و با کشتن آن انسان را به حیات تازه نایل می‌نماید ۲۷۵/پ. اینکه رهایی از آن به مجامده و ریاضت حاجت دارد و آن نیز امری است که به دلالت طیب غیبی و شیخ مرشد موکول است ۲۸۳/الف - پ. و اینکه لزوم رهایی از آن جوهر تعلیم مولانا است و مردنی هم که وی در ملاقات قطب‌الدین شیرازی آن را راه رسیدن به حق می‌داند همین از خود رهایی است ۲۸۴/الف. اینکه تقید به خودی انسان را از ادراک سرمعت حق با اشیاء باز می‌دارد ۳۱۴/پ. و اینکه انسان، مادام که در قید خودی باقی است خیر و شر خود را هم درست تشخیص نمی‌دهد ۳۱۵/الف. اینکه بدون رهایی از آن انسان به کمال مرتبه خویش نمی‌رسد ۳۲۷/پ.

خوف و رجا: و اینکه عالم شریعت عالم خوف و رجا است و البته این هر دو ملازم یکدیگرند ۳۶۰/ب، ت. و اینکه مرتبه اولیا که لاخوف علیهم نقد حال آنهاست و رای مقام خوف و رجا است ۳۶۰/ث. **الخیاطه و اللواطه:** که عبارت از خرقة دوزی و شاهد بازی رایج نزد قوم است و تصوف ظاهری و دروغین شایع در نزد ثمام مترسمان در آن خلاصه می‌شد ۳۶۸/ت.

خیال: اولین مرتبه عالم ماوراء حس، و تعریف آن نزد حکما ۳۰۸/الف، ث. و تفاوت و ارتباط خیال متصل و خیال منفصل در عالم صغیر و عالم کبیر ۳۰۸/ب - ث. و اینکه عالم خیال از عالم حس اوسع است و عالم حس از عالم خیال ۳۰۸/ج.

خیر و شر: و نقش آن در فعل و حرکت عالم صغیر ۳۱۴/ب. و نسبی بودن آنها ۳۱۵/ب. و اینکه خلق هم طالب خیرند و اگر شر را هم می‌جویند به بوی خیرست ۳۱۵/ج. و اینکه خیر و شر در معرض التباس هستند و خلق در تمییز آنها به اشتباه می‌افتند ۳۱۵/الف، ج.

داروین: و مقایسه قول وی در تکامل حیات با نظریه مولانا ۳۱۲/ث.

داستان مرغک: قصه فرانسوی که با قصه مثنوی شبیه است ۱۷۷/ج.

داود: و قصه آنکس که روزی حلال می‌خواست ۲۵/ت، ۱۷۳/ت. و قصه قصد بنای مسجد اقصی ۲۶۵/ج. و اینکه حدیث قدسی که ابن عربی در باب کشتگان او نقل می‌کند در قصه‌یی که مولانا در مشوی در باب وی و کشتگانش دارد مورد توجه نیست ۲۶۵/ج.

ذبت: رسم شنیع شایع در بعضی خانقاه‌ها و اماکن عمومی که در حکایت امرود و کوسه مورد نقد و اعتراض مولانا بر مترسمان صوفیه است ۲۷۷/الف.

دبآغ: در بازار عطاران که رمزی از حال حس است در برخورد با عطر و حی ۳۵۱/پ.

دخول مقدر: و دفع آن از جانب مولانا در مورد بعضی قصه‌ها که در مشوی هست ۵۶/الف. و دفع دخل در قصه‌های رمزی گل و بلبل و شمع و پروانه ۵۶/ث.

درویش: که در کشتی متهم به دزدی شد ۲۴/ج. و تمثیل آب و آتش بر درگاه حق که يك درویش برای درویش دیگر نقل کرد ۲۷/ب، ۹۲/الف. و قصه ابوالخیر اقطع که چون درویشی در کوه خلوت کرده بود ۱۷۵/ث. حکایت درویش و صاحبخانه ۱۸۲/ت. تفاوت آنکس که درویش به خداست با آنکس که درویش از خداست ۳۷۵/ح. و اینکه تا هستی خود را نمی‌بیند «نیست» است و وقتی خود را در میان بیند درویش نیست ۳۸۹/ت.

دروزی: و قصه مضاحك گفتن او با مرد ترك که جنبه رمزی در قصه آنها هست ۱۷۹/ج.

دُرّه: تازیانه که در حدّ و تعزیر به کار برند ۱۰۶/ز.

دُرّه الفواص: رساله‌یی از حریری صاحب مقامات ۱۰۰/ب.

دزد: و قصه قوت شدن آن از دست صاحب مال، که در دیوان کبیر هم هست ۱۶۴/الف. و قصه او با صاحب باغ که معنی جبر مذموم را نقد می‌کند ۳۲۱/ج.

دش و قش: از اتباع در مشوی ۱۰۹/پ.

دعا: و اینکه توسل بدان متضمن تبدیل در قضای الهی نیست ۳۷۸/خ. و اینکه تأثیر دعا و فایده تمسک بدان از اشارت قرآن و حدیث هم مستفادست ۳۷۸/د. نیز رجوع شود به: دقوقی.

دعوی: و قصه آن شخص که دعوی پیغمبری می‌کرد ۲۷/پ.

دفاتر ششگانه: که مطالب آنها ارتباط با هم دارند ۲۲/ت. دفتر اول که حکایات آن با مضمون نی‌نامه ارتباط دارد ۲۳/الف-پ. دفتر دوم که از بیان سبب تأخیر آغاز می‌شود و به نحوی با پیام نی در دفتر اول مربوط است ۲۴/الف-ج. دفتر سوم که بیماری و نالانی حسام الدین مسئله آکل و ماکول را در آغاز آن مطرح می‌کند و رشته حکایاتش از تأثیر جزّ جزّار کلام با مجموع مضمون مشوی ارتباط دارد ۲۵/الف-ث. دفتر چهارم که از آغاز یک قصه ناتمام دفتر پیش را دنبال می‌کند و با مجموع مطالب مشوی ارتباط خود را حفظ می‌کند ۲۶/الف-ث. دفتر پنجم که با الزام حسام الدین به مقاومت مقابل حاسدان او و سعی در اصلاح آنها آغاز می‌شود ضرورت مجاهده اهل طریقت را در ضمن تقریر قصه دنبال می‌کند ۲۷/الف-ج. دفتر ششم که به حکایت ناتمام قلعه ذات‌الصور خاتمه می‌یابد ۲۸/الف.

دقوقی: که دعا کردنش مورد اعتراض اولیاء مستور واقع شد ۲۵/پ. اینکه قصه لو در ماوراء عالم تلویح جریان دارد ۵۳/ج. اینکه چرا در اجزاء قصه او توافق و انضباط کافی نیست ۵۳/ج، ح. اینکه حال دقوقی سیرمع الله است و نماز او هم رؤیت فی‌الله را متضمن است ۵۳/ج. و اشارت قصه او به احوال آن اولیا که لب به دعا نمی‌گشایند ۳۷۸/د.

دکامرون: اثر بوکانچو ایتالیایی و قصه امرو دین که آنجا هم مثل مثنوی است با بعضی تفصیلات ۱۷۷/خ، د.

دگرگونی: در قصه، که در قصه های مبنی بر گفتار غالباً وجود ندارد ۵۸/ب.
دل: و اینکه عالم در مقابل وی حکم عرض را نسبت به جوهر دارد ۳۳۷/ح. تفاوت دل دلیلی با دل گاین ۳۳۷/ب، ج. و اینکه صورت بی صورت و بیحد غیب هم در آن انعکاس دارد ۳۳۷/ج.
دللقک: مظهر مسخره در باری ۶۸/ب. عنوان و شهرت ندیم سید ترمذ که چند حکایت در باب او در مثنوی هست ۱۸۳/ث. و قصه منادی کردن سید ملک ترمذ که اشارت دللقک به صدق و طمأنینه در آنجا حاکی از ناظر بودنش به مضمون حدیث است ۲۳۱/خ.

دلگو: و قصه مولانا در بازار قونیه ۲۷۸/الف.
دلآله: که بعد از نیل به مدلول دیگر وجود وی مورد حاجت نیست ۲۷۸/ج.
دلیل: در اصطلاح طبیب و اینکه مولانا و بهاء و لدلیل فلسفی راهم مثل دلیل طبیب تحقیر می کنند ۲۴۳/الف. اینکه بعد از تحقق دلالت بدان حاجت نیست ۲۷۸/ج. و اینکه به جهت ارتباطش با عالم حسی نزد اهل شهود اعتباری ندارد ۲۹۵/الف. و اینکه باحث فلسفی یا تمسک به دلیل و جستجوی آن همین دلیل را بین خود و مطلوب فاصله می کند ۲۹۵/ب. و اینکه آنچه نزد باحث دلیل محسوب است نزد عارف حجاب است ۳۰۴/الف. که طالب را به مدلول مطلوب می رساند و اگر ترک کردنش جایز باشد نفی کردنش نارواست ۳۷۶/ت.

دنیا: و اینکه در حدیث آن را به خوابی که نایم بیند تشبیه می کند ۲۳۱/ح. و اینکه در حدیث آن را سخاره خوانده اند ۲۳۲/ت. اینکه دنیا به حمام می ماند و بدون آنند که تطلق بدان این حمام که انسان باید وجودش را در آنجا از آلودگی ها بشوید گرم و روشن نمی ماند ۳۶۴/ب. که سجن مؤمن است زیانش از دل بستگی بدان است معیناً بدون ابتلای بدان سیرالی الله و نیل به مقام فنا هم ممکن نیست ۳۶۴/ب. و اینکه مضموم از آن مال و زن و فرزند نیست، تعلق خاطر بد آنهاست که سبب غفلت می شود ۳۶۴/ب.

دور: مسأله فقهی که دور این سر بیج از آن جمله است ۱۰۶/ذ.
دوران: ترتب وجود و عدمی وصف با علت حکم در نزد فقها که طرد و عکس هم خوانده می شود ۱۰۶/ت.
دوزخ: اینکه از مؤمن می ترسد ۲۲۲/الف. و قدم رب که او را از نعره خاموش می کند ۲۳۱/ب.
دولت شاه: و اشارت او در باب مجالس نظم مثنوی ۱۸/ث. و روایت وی در باب انتساب شمس تبریز به گیاهای اسمعیلیه ۵۰/ت.

دون القلتین: در اصطلاح فقها ۱۰۶/ز.
دهری: و شرط بندی مؤمن با او در باب حدوث عالم که قبولش با آنچه مدعی اوست توافق ندارد ۱۵۵/ب-ج. که با نفی کردن حدوث عالم می خواهد خود را از قید شرایع الهی برهاند نزد مولانا به کرم و پشه یی می ماند که باغ و درخت را غیر حادث گمان کند ۳۸۱/ب. و رد مولانا بر قول دهری که منکر حدوث عالم و قابل به اقوال فلاسفه است ۲۵۲/الف-پ.

دهلیز قاضی: و شهادت در محکمه که دعوی الست و تقریر به صنیه متکلم مع الفیر را الزام می کند ۸۴/ت.

دیباچه: اینکه دیباچه های مثنوی بعضی نکات عمده هر دفتر را تقریر می کند ۱۲/پ. دیباچه دفتر

اول، مثنوی را اصول اصول دین می خواند و اشارت به نقش استدعای حسام الدین در تطویل ابیات نخست کتاب دارد ۱۲/ت، ۱۳/الف. اینکه در دیباجة فارسی دفتر دوم مولانا تأخیر شروع این دفتر را به حکمت های ناپیدای الهی منسوب می دارد ۱۴/الف. و اینکه اشارت الحکم جنودالله در دیباجة دفتر سوم برای آماده کردن ذهن خواننده جهت درک مقام معنوی مثنوی است ۱۵/الف. و اینکه در دیباجة عربی دفتر چهارم مولانا با چنان لحن تکریم و توقیری از مثنوی سخن می گوید که ممکن است شایبه خودستایی در آن برود ۱۵/ب. و اینکه در دیباجة دفتر پنجم تقریری که از شریعت و حقیقت و طریقت دارد مربوط به قسمتی از مباحث این دفترست و در عین حال ناظر به تمام مثنوی هم هست ۱۵/پ. دیباجة دفتر ششم و بیان آنکه ادارک این مصباح معنوی به حس حیوانی ممکن نیست ۱۵/ت.

دیوان: و اینکه انسان چون بر آن رود قوه وهم بسا که موجب سقوط وی شود ۲۴/ب.

دیوان شمس: یا دیوان کبیر، مجموعه غزلیات و ترجیحات مولانا که خود وی آنها را به طور ضمنی یا اشاره منسوب به شمس تبریز و الهام او می دارد ۵۱/ج، ح. اینکه بعضی غزلیات مربوط به صلاح الدین هم در آن هست ۵۲/پ.

دیوان: منسوب به امیر مؤمنان و مسأله انتساب آن ۱۲۹/ت.

ذات: و اینکه بحث در ذات حق حاصل ندارد امری است که فکر و عقل را بدان راه نیست ۳۷۹/الف. اینکه اشتغال به صفات هم ممکن است حاکی از عدم توجه به ذات باشد ۳۷۹/الف.

ذکون و اینکه در مثنوی گه گاه از قرآن به ذکر و همچنین به کتاب و نبی تعبیر می شود ۲۰۸/الف. که وسیله توجه دایم به حق است و مولانا سماع را هم ظاهراً از همان مقوله می داند ۳۷۳/الف. و اینکه با وجود اختلاف سلاسل، اصل آن را همه مشایخ با نظر اهمیت نگریسته اند ۳۷۳/ب. و اینکه وسوسه را از دل می زداید و حکم صیقل را در قصبه رومیان و چینیان دارد ۳۷۳/پ. که برخلاف سماع امری است که سالک از همان بدایات طریق با آن سر و کار دارد ۳۷۴/ج. اینکه ممکن است قلبی باشد یا لسانی ۳۷۴/ج. در دفع وسوسه حکم آبی را دارد که چون انسان در آن غوطه می زند از نیش زنبور در امان می ماند ۳۷۴/ج.

ذوالخمار: رجوع شود به یادداشت شماره ۱۶ مربوط به شماره ۱۲۸/ث.

ذوالفقار: ضرب المثل در حدت و برندگی ۱۱۸/پ.

ذوالقرنین: و جنبه تاریخی قصه های مربوط به او در مثنوی ۱۷۰/الف.

ذوالنون: حکایت او در بیمارستان که نشان می دهد نشان دوستی تحمل محنت و جفاست ۲۴/ث.

قول او در باب تفاوت علم با یقین ۱۰۵/گا. قصه او در بیمارستان که مأخوذ از حکایت شبلی است ۱۷۲/پ.

و رؤیای وی در باب عشق الهی ۲۷۶/ب.

دوجانی گلپی: («دیوجانس، دیوژن») و حکایت راهب و چراغ در مثنوی ۱۶۴/الف، ۲۵۶/ب. و

تمثیل صدای کوزه شکسته در قول منقول از او ۲۶۷/پ.

ذوق: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/م.

رابعه عدویه: که قصه صوفی در گلستان و مراقبت وی از احوال او مأخوذ به نظر می رسد

- رازی: رجوع شود به: محمدبن زکریا.
 راضیه و مرضیه: مرتبه کمال نفس مطمئه که مستعد رجوع به حق است ۳۳۳/الف.
- راهی: تیرانداز به شرط در رمایه ۱۰۶/ز.
- راهب و چراغ: که اشارت به قصه وی در دیوان شمس هم هست ۱۶۴/الف. قصه گرد شهر گشتن راهب با چراغ که انسان می جوید ۳۲۷/ب.
- ریاب: و بانگ آن که در کلام مولانا مضمونی مشابه به بانگک نای دارد ۲۲/پ، ۳۹۸/ب. و تصرف مولانا در ساختن نوعی از آن که مؤید علاقه او به ریاب است و در باب این علاقه قراین و اشارات در احوال و آثار مولانا هست ۳۶۷/ب، پ.
- ریاب نامه: و اینکه نظم کننده ظاهراً آن را به منزله شرح اسرار مثنوی تلقی می کند. ۱۰/ب.
- ربیع الاول: و اینکه رحلت رسول در آن ماه بود ۲۱۶/پ.
- رجم: و اینکه تعلق کودک بدان مثل تعلق انسان است به عالم حس ۳۰۵/پ.
- رحمت: و سبق آن بر غضب در نزد خداوند ۱۹۹/ث.
- رساله: تعبیری از الرسالة القشیریه تصنیف امام ابوالقاسم قشیری که ذکر آن در مثنوی از آشنایی مولانا با آن حکایت دارد ۲۶۱/ب.
- رساله فریدون: که رساله سپهسالار هم خوانده می شود از مآخذ قدیم احوال مولانا و خاندان اوست ۳۰/پ.
- رساله الاجوبه: در جواب پرسشهای ابوریحان بیرونی، از ابن سینا که شامل اشارت تحفیر آمیزی هم در حق محمدبن زکریای رازی است ۲۴۳/الف.
- رسول قیصر: و اینکه قصه او شاید از داستان مرزبان ایرانی و ورودش به مدینه مأخوذ باشد ۱۷۴/پ.
- رشید و طواط: و اخذ مضمون يك قطعه او در مثنوی که خود آن هم مأخوذ از يك شعر عربی است ۱۳۲/پ.
- رضا: در تعبیر صوفیه و کلام مولانا ۱۰۵/ن. و اینکه رضا به قضا متضمن رضا به کفر نیست ۲۱۱/ب. و اشکالی که در جمع بین رضا به قضا و رضا به کفر هست ۳۲۳/ج.
- رضی الدین نیشابوری: شاعر و فقیه خراسان که گویند در نزد حسین خطیبی جد مولانا تلمذ کرده بود ۳۱/پ.
- رفع تعارض: از احادیث مربوط به رضا ۲۱۱/ب، پ، ت.
- رقص: و سماع که بعد از اتصال به شمس و هم بعد از غیبت وی اشتغال مولانا بدان از روایات و اشارات پیدا است ۳۶۷/الف. و اینکه نزد مولانا و اصحاب همچون نیایشی رمزی تلقی می شده است ۳۶۷/ث. و تفسیر حرکات آن در چرخ زدن و پایکوبی و دست افشانی ۳۶۷/ث. و اینکه رقص عامی مثل رقص خرس بيمقصود و از مقوله لعب است و با رقص عارف تفاوت دارد ۳۶۷/ج. و اینکه رقص عارف ناظر به خودشکنی است و از این رو مرحله‌ی از مراحل سلوک محسوب است ۳۶۷/ج.
- رکن الدین قلج ارسلان: که به حمایت مغول چندی در قونیه سلطنت کرد ۴۴/ح. اینکه گه گاه در مجالس سماع مولانا حاضر می شد ۴۴/خ.

رنگ فلسف: تعبیری از ذوق بحث که باحث و فلسفی را از ادراک آنچه ماوراء حس است باز می‌دارد ۲۰۵/ب.

رمز: و وجود حکایات رمزی در مثنوی ۲۲/ت. پاره‌ی حکایات رمزی در مثنوی ۱۷۹/الف و مابعد. و اینکه رمزگرایی هم تا حدی در مثنوی هست اما نه همه جا ۱۴۸/الف، ت. و اینکه نی، طوطی، پادشاه، شمع، درخت و پاره‌ی الفاظ دیگر در مثنوی گه گاه معنی رمزی دارند ۱۴۸/ب، پ. و اینکه بدون توجه به آن ارزیابی شعر مولانا در مثنوی ممکن نیست ۱۵۰/الف. و اینکه در قصه‌های مثنوی سر قصه و معنی رمزی آن اهمیت دارد ۱۵۱/الف. و اینکه در بسیاری از حکایات، رمزی که در آنها هست بیش از واقعیت تاریخی آنها اهمیت دارد ۱۶۹/ب. و اینکه قصه‌های طولانی و حتی قصه‌های کوتاه مثنوی متضمن آن تواند بود ۱۷۹/الف—ج، ۱۸۰/الف—ث. اینکه برخی قصه‌های کوتاه هم ممکن است متضمن رمز باشد ۱۸۰/الف.

روان: در معنی نفس ناطقه ۳۳۴/ب. نیز رجوع شود به جان، روح، و نفس. روانکاو: و کشف و حلّ عقده روانی از جانب طبیب الهی در حکایت کنیزک و پادشاه ۲۸۳/ث. روباه: و اینکه نجات از مهلکه را به پای خویش ملیون است و او آن را به دم خویش منسوب می‌دارد ۳۳۸/پ، ت.

روح: و تمثیل رهایی آن از تبعیدگاه حس در منظومه گنوسی نغمه مروراید ۲۶/ث. و اینکه روح انسانی بر خلاف روح حیوانی تفرقه ندارد ۲۲۱/الف. و اینکه روح انسانی کمال وحدت و نورش در وجود اولیا تجلی دارد ۲۲۱/الف. و اینکه قول به اسارت و غربت آن، منشأ و سابقه گنوسی دارد ۳۳۵/الف، پ. اینکه روح طوسی سیر در مراتب موطن سابق را در منازل لاحق از یاد می‌برد قصیده عینیه شیخ و بعضی اقوال افلاطون را به خاطر می‌آورد ۳۳۵/ب. اینکه قصه طوطی و بازرگان غربت و اسارت روح را در عالم جسم تمثیل می‌کند ۳۳۵/ت. اینکه طوطی بمناسبت مشابَهت‌های متعدد رمز روح محسوب است ۳۳۵/ث. در معنی وسیع خود عبارت از سر و معنی موجود زنده است و روح حیوانی هم که جان اول است به این معنی خود روح خاص دارد که از آن تعبیر به جان دوم می‌کنند ۳۳۶/پ. و اینکه روح مجرد چون فصل و وصل ندارد و در نظام مقولات ارسطویی نمی‌گنجد عقل جزوی به ادراک آن راه ندارد ۳۳۶/ث. و اینکه علم انسان به حقیقت آن نمی‌رسد ۳۳۴/الف. و اینکه اکتفا به وصف «من امر ربی» در باب آن غمرا را از غرض در آن، در جواب رسول قیصر بازداشت ۳۳۳/پ.

روح اضافی: تعبیر مأخوذ از گلشن راز که روح حیوانی و منشأ قوه نامیه است ۳۰۵/الف. روح حیوانی: که حکما دوام آن را از استمرار قوه غاذیه می‌خوانند ۳۳۴/ت. و اینکه با روح عین مجرد تفاوت دارد و تفرقه‌ی که در آن هست از جهت تعلق آن به کون خلقی و عالم بُعد و مساحت است ۳۳۶/ب. یا روح طبیعی که مولانا آن را روح بادهم می‌خواند بخار لطیفی است که در مجاری خون جاری است ۳۳۶/پ.

روح عین: در معنی روح محض و روح مجرد که عبارت از نفس ناطقه است و البته با روح حیوانی تفاوت دارد ۳۳۶/ب.

روح القدس: و اینکه القاء او ممکن است مخاطب مثنوی را هم از آنچه مولانا به بیان آن نمی‌پردازد آگاه کند ۱۶/ت. و اینکه مولانا مثنوی را از تلقین آن می‌داند ۱۷/ب.

رودگی: و اشاره به مضمون جوی مولیان در مثنوی ۱۳۲/الف.
روزه: و اینکه ورای صورت ظاهر که امساک از طعام است باطن آن با امساک از توجه به ماسوی تحقق می‌یابد ۳۵۷/الف.

روستایی: و قصه او با شهری ۲۵/ب. و مرضی که بر باروی شهر نشیند ۲۵/ب. و جنبه رمزی که در قصه شهری و روستایی هست ۱۷۹/ث.

رومیان و چینیان: و قصه مری کردن آنها که نزد مولانا ظاهراً مأخوذ از غزالی باشد ۲۶۲/ت. و اهمیت ذکر در نیل به مرتبه صیقل که حال رومیان است ۳۷۳/پ. نیز رجوع شود به: چینیان و رومیان. رؤیا: و اینکه شهرت سلطان العلماء بودن بهاء‌ولد به رؤیای مریدانش مربوط بوده است ۳۲/الف. و اینکه صوفیه به آنچه در آن حال المقامی شده است به چشم اهمیت می‌دیده‌اند ۳۲/ب. و قول قطب‌الدین شیرازی در باب امکان تلقی حقایق در آن ۳۲/پ. و شهوتی که در رؤیا رانند ۲۷۲/پ. و اینکه در آن حال چون انسان از خودی خود غافل می‌شود تعلقش از ماسوی قطع می‌گردد و با بعضی حقایق ارتباط می‌یابد ۲۹۷/الف.

رؤیای صالحه: که آن را از اجزاء نبوت شمرده‌اند ۳۰۸/ث.
رؤیت در خدا: در نماز عارف که قصه دقوی متضمن آن است ۱۵۳/ج. و قول مالبرانش در این مسأله ۱۵۳/ج.

رهبانیت: و اینکه در اسلام ترهب پسنیده نیست ۲۲۵/ب. اینکه حدیث لارهبانیه فی الاسلام در صحاح حدیث نیست ۲۲۵/پ.
ریاضت: تعریف آن و تفاوت بین ریاضت عامه و ریاضت عارف ۱۰۵/و.

زاده ثانی: در تعبیر مولانا و کلام صوفیه ۱۰۵/ه.

زاهد: و تفاوت حال عارف با وی در سیرالی الله ۳۶۰/ج. ح. و شخصی که او را گفت کم گری تا کور نشوی که قصه اش در مثنوی و غزلیات هر دو هست ۳۹۸/ت. زاهد در سال قحط ۲۹۸/الف.
زبان: و دو عنصر عمده آن در مثنوی— فرهنگ عامیانه و عالمانه ۹۳/الف، ب. الفاظ رکیک و تعبیرات قبیح که در مثنوی مأخوذ از فرهنگ عامیانه است ۹۳/پ. تأثیر صرف و نحو لغت عربی که در مثنوی انعکاس فرهنگ عالمانه است ۹۴/ب، ت. وجود پاره‌یی مختصات نادر صرفی و نحوی در مثنوی ۹۶/الف، ت. تصرف در صورت یا در طرز تغییر الفاظ در مثنوی ۹۶/الف— ت. وجود الفاظ نامأنوس یا استعمالات غریب در مثنوی ۹۸/الف— پ. اینکه زبان مثنوی گه گاه از امثال عرب و اقوال مأثوره مشحون است ۹۹/الف— پ. و اخذ بعضی الفاظ و تعبیرات رایج در کتب ادب در مثنوی ۱۰۱/الف. وجود تعدادی لغات که حاکی از استعمال محلی است ۱۰۲/الف، ب. وجود تعدادی لغات قرآنی در مثنوی ۱۰۳/الف— ث. وجود تعدادی الفاظ مأخوذ از حدیث در زبان مثنوی ۱۰۴/الف— پ. تعدادی لغات و اصطلاحات صوفیه که در زبان مثنوی هست ۱۰۵/الف— گ. اینکه زبان مثنوی غیر از بلاغت منبری به جهت سبک خاصی که در شعر و در پیروی از طریقه انوری و قرآن او دارد متضمن تعدادی لغات علمی است ۱۰۶/الف، ب. که لغات مربوط به علوم مختلف را هم در مثنوی وارد می‌کند ۱۰۶/الف. اینکه الفاظ علمی را مولانا گاه در تعبیری خاص خویش به کار می‌برد ۱۰۸/الف. اشتمال زبان مثنوی بر لغات اتباع ۱۰۹/الف— س. کثرت

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی2

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 941 تا صفحه 960



نسی الفاظ مأخوذ از اسم صوت در مثنوی ۱۰۹/ح. و اینکه مخاطب مبهم و غایب نامعین در زبان مثنوی مکرر نام برده می‌شود ۱۰۹/چ. ح. کثرت لغات محاوره و محلی در مثنوی ۱۱۰/الف. اشتمال زبان مثنوی بر تعدادی لغات مربوط به مطبخ و غذا ۱۱۳/الف، ب. کثرت لغات محاوره و لحن و لهجه در زبان مثنوی ۱۱۴/الف، ب. لغات و تعبیرات مأخوذ از محاوره عام که اختصاص به لهجه محلی ندارد و در مثنوی بسیارست ۱۱۵/الف- پ. اینکه زبان مثنوی تعدادی لغات ترکی، مغولی، و یونانی را هم شامل است ۱۱۶/الف- پ. و اینکه توجه به فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می‌دارد ۱۱۷/الف- پ. اینکه وجود تعداد زیادی لغات مربوط به تفریحات و بازی در مثنوی ناشی از آشنایی مولانا با فرهنگ عامه است ۱۱۹/الف- پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در زبان مثنوی از تأثیر فرهنگ عامه و ارتباط مولانا با طبقات عوام است ۱۲۰/الف- ت.

زرتشت: و قول مولانا در باب وی ۲۴۴/پ.

زرگر: که در قصه پادشاه و کنیزک رمزی از آنچه فانی است به نظر می‌آید ۲۳/الف، ۱۴۹/ب. و قتل او به حيله طیب غیبی که مولانا با خطاب به مخاطب مبهم دخل مقدری را در آن باب دفع و آن را توجیه می‌کند. ۸۰/ب. اینکه قصه قتل او ممکن است از یک حکایت حقیقه مأخوذ باشد ۱۳۵/ت. اینکه طمع عز و جاه و سروری موجب هلاک او شد ۱۴۴/ت. اینکه عشق او به خاطر عشقی بزرگتر فدا می‌شود ۲۸۰/الف. اینکه در تمثیل نقد حال گوینده مثنوی وجود وی رمزی از علم ظاهری است که شمس به عنوان رمزی از طیب غیبی آن را به خاطر نیل به عشقی بزرگتر فدا می‌کند ۲۸۱/ث. و اینکه قتل او بر دست طیب الهی قتل رمزی است ۲۸۳/چ.

زلزله: و اینکه به نظر مولانا آنکس که آن را از بخارات زمین ناشی می‌داند به عالم ماوراء اسباب ناظر نیست ۳۱۷/پ.

زلیخا: و قصه حجره او که در آن به هر سومی نگر بست یوسف می‌دید ۳۸۷/ب. و اینکه وی همه چیز را یوسف نام کرد و این معنی رمزی از احوال مولانا را در اواخر حیات وی تمثیل می‌کند ۳۹۲/ب. زهره: و تأثیر آن در افسی ۶۹/ث. و چشم افسی ۱۱۲/الف.

زن: و اینکه حدیث خائفون در مورد وی از آن روست که زن مظهر نفس است ۲۲۳/ث. اینکه حسن سلوک پا وی نزد مولانا نشانه آدمیت است و وی این قول را به گفتار پیغمبر و اشارت قرآن مبتنی می‌دارد ۲۲۳/ج.

زنبور: و تمثیل نیش زنبور و مردی که در آب غوطه می‌خورد و اینکه ذکر هم مثل آب سالک را از نیش وساوس در امان می‌دارد ۳۷۴/چ.

زو پیر: در روایت هرودوت که شاید مأخذ قصه بولس و روایت مربوط به وزیر جهود به طور مع الواسطه به نحوی متأثر از آن باشد ۱۷۳/پ.

زیاد: و مراد از نقش زیاد در بازی نرد ۱۹۹/پ.

زید: و قصه سؤال کردن پیغمبر از حال وی و اینکه در مجالس سبعمه این قصه در مورد حارثه نقل شده است ۶۵/ب. اینکه جواب وی به سؤال رسول وی را به تجربه صوفیانه آشنا نشان می‌دهد ۱۶۷/الف. اینکه در روایات دیگر سؤال به حارثه بن سراقه مربوط است که خزرچی است نه زید بن حارثه پدر اسامه که کلی است ۱۶۸/ث. اینکه جواب وی به سؤال رسول شرط نیل به عالم ماوراء حس را ریاضت و مجاهدت

اهل سلوك نشان می دهد. ۳۱۰/ت، ث.

زید و عمرو؛ و ضرب زید که مثال است در نحو ۵۶/ث. و مسأله افعال متولد ۳۲۲/ث. رجوع شود نیز به: موالید فعل، و فعل متولد.

زیگموند فروید: شباهت و تفاوت طرز معالجه طبیب الهی در قصه کنیزک و پادشاه با شیوه روانکاوی او ۲۸۳/ت، ج.

زین کشی: شاگرد امام فخر رازی که بهاءولد در مجلس خوارزمشاه طی خطاب عنیف خویش ضمن اشاره به فخر رازی و سلطان او را هم به کنایه مبتدع خواند ۳۵/ب.

ساعت: و آنچه پیغمبر در باب وقت آن که قیام قیامت باشد به سائل گفت ۳۲۶/ت.

سالك: و اینکه اشتغال به علم رسمی وی را از طریق حق محروم می دارد ۲۹۶/الف. که چون وقت خود را در سمعیات مصروف دارد بدان صاحب خانه می ماند که توقف برای مشاهده جای پای دزد وی را از بازجست مال خویش مانع آمد ۲۹۶/الف. اینکه سالك در بدایات سلوك هنوز در مرتبه تلویین است ۳۷۴/ج. سالك مجذوب: تفاوت حال او با حال مجذوب مطلق ۳۷۴/ب. تمثیل تفاوت حال وی با حال مجذوب مطلق در قصه آن سه برادر که میراث پدر به کاهلترین آنها می رسید ۳۷۴/ث.

سالوس: و تزویر مدعیان که موجب اضلال رهروان و بی اعتباری رسم و راه اهل طریقت می شود ۳۶۹/الف.

سامی نامه: تعبیری از نسخه آیت الهی و کنایه‌یی از وجود انسان کامل در لقب حسام الدین چلبی ۵/الف.

سافرانچسکو: قدیس ایتالیایی معروف به سن فرانسوا اهل آسیسی (=آسین) که ریاضت و فقر او نمونه کمال فقر عیسوی است ۳۷۵/ج. قول او در باب سعادت کامله که طنین اقوال مشایخ در آن پیداست ۳۷۵/ج.

سایه: و تمثیل صیاد سایه در مثنوی که یادآور تمثیل غارست در جمهوری افلاطون ۵۳/ث. و قصه شگفت شامیسون نویسنده آلمانی درباره مردی که سایه اش را فروخت ۲۵۳/ث.

سبب: و اینکه قدرت بر خرق سبب‌ها و نفوذ در عالم ماوراء حس برای هر کسی حاصل نیست ۳۱۷/الف. اینکه سبب در لغت به معنی رسن است و توجه به رسن مانع از دید چرخه گردان می شود ۳۱۷/ب. اینکه اراده حق از عزل سبب معزول نیست ۳۱۷/ث. و اینکه عدم رؤیت سبب گردان انسان را در موقعی که اسباب کار حاصل نیست به اضطراب می اندازد ۳۱۹/ت. همچنین رجوع شود به: اسباب.

سبزوار: حکایت ابوبکر آنجا و محمد خوارزمشاه ۱۷۰/ب. و ابوبکر سبزوار که حال شیعه را در بین اهل سنت نشان می دهد ۲۸۳/الف، ۲۵۱/ت.

سبزواری: حاجی ملاهادی حکیم متأخر متخلص به اسرار و تفسیر وی در باب قول منسوب به جالینوس ۲۵۷/ت.

سبک شعر: و اینکه محیط ولادت و تربیت مولانا محیط رشد و توسعه آن شیوه از شعراست که در نزد امثال اتوری و صابر و اقران آنها رایج بوده است ۱۲۲/ب. بعضی مختصات انشایی و نحوی عربی در کلام مولانا از مشخصات این سبک هم هست ۱۲۴/ب. اشتمال بر برخی مضامین و تضمین پاره‌یی الفاظ و

- مصراعهای عربی در شعر مولانا از ویژگی های سبک وی محسوب است ۱۲۷/الف - ج، ۱۲۸/الف - ت. وجود بعضی صنایع بدیعی در شعر مولانا جنبه سهل و ممتنع کلام او را نفی نمی کند ۱۳۸/ب - ت، ۱۳۹/الف - پ. و اینکه شعر مولانا به سبک خراسانی است ۱۳۷/ب. مختصات سبک خراسانی در مثنوی مولانا ۱۳۷/پ. سادگی تشبیهات در مثنوی که غالباً از مختصات سبکی آن است ۱۴۰/الف، ب. سهلت: و قصه مرد لافچی که سبقت خود را با دنیه چرب می کرد ۲۵۵/پ. ستاره آتش: و تکرار مضمون مربوط به خاموش کردن آن به اجمال و تفصیل در مثنوی ۲۰/الف، ۱۶۲/پ.
- سجده کردن یحیی: در شکم مادر مسیح را، که مولانا دخل مقدر را در آن باب دفع می کند ۱۵۶/ت.
- سخن شاشی: تعبیری از فضول. کلام ۹۶/پ.
- سراج اللین ارموی: قاضی و فقیه قونیه در عصر مولانا و کتاب لطایف الحکمة وی ۴۷/ب.
- سراقه بن مالک: و آمدن ابلیس به صورت او در سپاه قریش به جنگ رسول ۶۹/پ.
- سرریزی: شیخ محمد، معروف به شیخ سرریزی و رمز از خودرهای در حکایت وی ۲۷/ث. اینکه قصه ریاضتها و مجاهدتهای او در عهد پدر مولانا هم معروف بود ۱۷۱/پ. اینکه بعضی احوال او یادآور احوال ابو عثمان مغربی است ۱۷۲/ج. اینکه در بزرگی و فقر او در مرحله بی از ریاضت یادآور احوال سان فرانچسکو راهب و عارف مسیحی در قرون وسطی است ۳۷۵/ج، ج.
- سرقصه: و اینکه هر کس به آن راه نیاید نزد مولانا مثل آن است که از صوت جزائعکاس آن را نشنیده باشد ۱۵۲/ث. و اینکه کثرت توجه به آن گاه صورت قصه را غذا می کند ۱۵۳/الف. نیز رجوع شود به: قصه.
- سرمای بهار: که انفاس پاک اولیا را تمثیل می کند، خلاف سرمای خزان که هوای نفس است، مایه حیات دل و جان می شود ۲۲۳/الف.
- سرمای خزان: که تعبیری از غلبه نفس است و عقل و جان را دچار برگ ریزان می کند ۲۲۳/الف.
- سعدی: و اینکه ملاقات او با مولانا بدانگونه که می گویند خالی از اشکال نیست ۵۴/پ. و جدال او با مدعی در باب توانگری و درویشی ۲۱۴/ت. و مأخذ مضمون «بنی آدم اعضای یکدیگرند» در قول او، که مولانا هم به اصل حدیثی که مبنای آن است اشاره دارد ۲۲۷/ج.
- سفال و جواهر: رمزی از بی تمیزی اهل دنیا که در احوال کودک تمثیل می شود ۳۴۰/پ.
- سفینه: و حدیث مشتمل بر الزام تمسک به امت یا عترت محمدی ۲۲۷/ت.
- سنگ: و تصمیم خانه ساختن که دایم از انجام دادنش باز می ماند ۳۷۲/ج.
- سلسله: مسأله تسلط یا دوران قیاس در مباحث اصول فقه ۱۰۶/ذ.
- سلطان: و لمن آمیخته به تحقیر و عتاب مولانا و پدرش در حق سلطان و سلطانیان ۳۴۳/ب.
- سلطان العلماء: و شهرت این عنوان نزد مریدان مولانا در باب پدرش بهاء اولد ۳۲/الف - پ. همچنین رجوع شود به: بهاء اولد.
- سلطان ولد: و اینکه تقلید او از کارهای پدر سطحی و غالباً عامیانه است ۱۱/پ. و اینکه وقتی در روزهای آخر پدر را به اتمام مشوی تشویق می کرد از حقیقت حال او غافل بود ۱۱/پ. و اینکه وی ذر لارنده

از گوهر خاتون زوجه اول مولانا ولادت یافت ۴۳/ث. مسافرت او به دمشق در طلب شمس ۵۱/ب. نقش وی در پیدایش اسطوره مولانا ۳۹۵/الف. احوال و دعاوی وی که توجه خاصی به تقلید از احوال و آثار پند دارد ۳۹۵/ب، پ. مثنویات ولدی که جز از لحاظ شناخت و تفسیر بعضی معانی مثنوی ارزش چندانی ندارد ۳۹۵/ث.

سایمان: و رمز منطق الطیر که خداوند به وی آموخت ۸/ث. حکایت ساختن مسجد اقصی ۲۶/ب. و قصه وی با بلقیس ۲۶/پ. قصه وی با مردی که از عزرائیل گریخت ۱۷۳/ت. اینکه قدرت و غلبه در نزد وی منجر به غفلت نشد ۳۴۲/ث. اینکه سلطنت وی از نوع ولایت و متضمن مرتبه خلافت الهی بود ۳۴۳/پ. و اینکه از پادشاهان عالم آنها که الگوی وی را دنبال می نمایند هر چند احياناً خطا هم می کنند توبه و انابت آنها از آفات ننگه می دارد ۳۴۳/ت.

سماع: و آنچه مولانا سماع راست می خواند و در ترکیه سالک اهمیت آن قابل ملاحظه است ۳۶۷/الف. اینکه مولانا آن را غذای عاشقان و مجلس آن را محل حضور مردان خدا می داند ۳۶۷/ت. نیز رجوع شود به: رقص.

سمرقند: و اینکه ذکر آن در قصه شاه و کنیزک و بعضی دیگر از تعبیرات مثنوی چیزی را از خاطره کودکی مولانا در دوران اقامت آنجا منعکس می کند ۵۸/ب-ت.

سمیع و بصیر: رجوع شود به: اسما. سنائی: و مرثیه مولانا در حق او که مربوط به سالها بعد از وفات اوست ۱۳۱/ب. تکریم مولانا در حق او که مناقشه وی با قاضی طوسی نمونه آن است ۱۳۴/الف. و اینکه حدیقه او نزد یاران مولانا نوعی کتاب مقدس تلقی می شد ۱۳۴/الف. و اینکه مولانا بعضی ابیات از دیوان وی را تضمین می نماید ۱۳۴/ب-ج. اینکه بعضی مضامین در مثنوی هست که نه از حدیقه بلکه از سایر «مثنویهای حکیم» مأخوذ است ۱۳۶/الف، ب. اشارت وی به مضمون حدیث موتوا قبل ان تموتوا ۲۱۸/الف. و اینکه مولانا وی را حکیم می خواند ۲۶۰/ب. همچنین رجوع شود به: حدیقه، و حکیم.

سنت: و معنی سه بار شدن سنت ۷/پ، ۲۳۱/ث. سنه الله: و اینکه تصور تبدیل آن با اتقان صنع مغایر است ۳۷۸/ح. سوال و جواب: و اینکه قصه مثنوی گاه فقط به صورت سوال و جواب مطرح می شود و عنصر کردار ندارد ۹۲/الف. و اینکه وسیله ای برای طرح و حل مسائل است ۹۲/ب. سوزنی: و احتمال اخذ مضمونی از کلام او در مثنوی مولانا ۱۳۲/ت.

سوفسطایی: و اینکه چون به حجت قانع نمی شود با او مباحثه نباید کرد ۲۴۲/پ. و اینکه جبری هم مثل او متکرر حس و ادراک وجدانی است ۲۴۶/ث. اینکه با او جز با زبان ضرب و جرح مناظره نباید کرد ۳۲۱/ج. و اینکه جبری چون اختیار خود را که محسوس وجدان اوست انکار می کند نزد مولانا سوفسطایی محسوب است ۳۲۱/ج.

سه مسافر: جهود و ترسا و مسلمان که نظیر قصه آنها نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ج، ح. اینکه قصه بدانگونه که در مثنوی است از مقالات شمس مأخوذ به نظر می رسد ۱۷۷/ج، ۲۶۷/ت. قصه سه مسافر اهل پیه مونه که در زبان ایتالیایی است و صورتی از قصه مثنوی به نظر می آید ۱۷۷/ح. سیستان: و تشبیه مثنوی به آن ۱۷/ث.

سیبویه: ضرب المثل در فهم و فطانت ۱۱۸/ب.

سیر الی الله: که اضافه طریق آن با استغناء از نور باطن شریعت ممکن است ۳۵۸/الف، اینکه نزد مشایخ هزار مقام یا منزل را شامل است ۳۶۲/ب. و اینکه در نهایت آن سالک به احوال صاحب شریعت که حقیقت عبارت از آن است تحقق می یابد ۳۷۶/ت. اینکه غایت آن رهایی از خودی است و آن به ارشاد شیخ و امداد عشق او صورت می گیرد و البته نیل بدان را همین عشق آسان می کند ۳۸۶/ت. اینکه عارف در آن برهان و دلیل را رها می کند. ۳۸۷/الف.

سیر فی الله: که تحقق به مقام مشاهده و وصول الی الله از آن حاصل می آید میر در پیخودی است ۳۸۶/ت. و اینکه عارف را به استغراق در ذات در مفهوم شهودی می رساند ۳۸۷/ت. اینکه تا سالک بعد از فناء فی الله به مرتبه بقاء بالله تحقق نیابد بدان نایل نمی آید ۳۸۸/الف.

سیمرغ: و اینکه در قصه عطار مواجهه سی مرغ با وی تقریری از توحید وجودی در معنی شهودی آن است ۳۸۲/ب.

شادبخت: مدرسه‌یی در حلب که ابن العنیم قبل از تدریس در حلاویه در آنجا به تدریس فقه حنفی می پرداخت ۴۵/ج.

شاعر: و حکایت وی با شیمه حلب در باب عاشورا ۲۸/ج.

شان: و اینکه کلّ بوم هوفی شان را مولانا چگونه توجیه می کند ۱۹۹/پ.

شاهد: و تفسیر آن در باب رسول ۲۰۷/پ. و اینکه بعضی صوفیه خوبرو بیان را شاهده بر صنع حق دانسته اند و از این رویه کنایه آنها را بدین نام خوانده اند ۳۶۷/ح.

شاهد بازی: و اینکه حاصل کار مترسمان صوفیه را مخالفان با تعبیر الخیاطه و اللواطه عبارت از خرقه دوزی و شاهد بازی خوانده اند ۲۷۷/ب. و شیوخ آن در خانقاه‌ها و لنگرها که نزد مشایخ و در کلام مولانا مورد انتقاد واقع شده است ۲۷۷/الف. و خرقه دوزی که نزد لثام صوفیه تصوف منحصر در آن است ۳۶۶/ت.

شاه داعی: و شرح مثنوی وی به نام خاشیة داعی ۳۹۶/ج.

شاهنامه: و آشنایی احتمالی مولانا با آن ۱۳۲/ج. که برای دفع ملال خوانند ۱۵۲/ث. و اینکه قرآن خواندن غافلان که آن را بدون تعمق در اسرارش می خوانند با خواندن شاهنامه تفاوت ندارد ۱۸۷/الف. شبستری: و شباهت نظم و املاء گلشن راز با شیوة املاء کردن مثنوی ۲/پ. شیخ محمود مصطفی

گلشن راز با آنکه آن هم از علم حال سخن می گوید طریقه بحثی و برهانی دارد ۴۹/پ. شبلی: که قصه جنون و بیمارستان رفتنش در مثنوی به ذوالنون منسوب شده است ۱۷۲/پ. و قول وی در

باب خطوبتین ۲۶۱/پ. و تعریف وی از معرفت به عنوان دوام حیرت ۳۰۰/پ.

شتر: و تمثیل آن در حمل بار گل که از آن خبر ندارد ۷۱/پ.

شراب الهی: که خاص اولیاء اوست ۲۱۴/ب.

شرح اسرار مثنوی: تصنیف حاجی ملاهادی سبزواری ۳۹۷/ج.

شر: و اینکه هرچه نزد مخلوق شر و عیب می نماید در علم حق مقتضای مصلحت و عین خیر است ۳۱۵/پ. و اینکه شرور عالم متضمن خیری نهانی است که تحقق آن به وقوع همین شرور ظاهری موکول است ۳۱۵/ت. و اینکه وجود شرور در عالم از نقصان فضل نیست از کمال آن است و با حکمت بالغة الهی هم

منافات ندارد ۳۱۵/ج، ث. و اینکه رؤیت آن هم حاکی از وجود شری در ضمیر انسان و در واقع انعکاسی از نفس اوست ۳۱۶/الف. و اینکه شر اخلاقی از نفس ناشی است و اینکه گفته اند هر کسی شیطانی دارد ناظر به همین معنی است ۳۱۶/ب. و اینکه نفس و ابلیس مظهر شر محسوبند و به همین سبب شر هم به هر حال از حکمت بآلة الهی ناشی است ۳۱۶/پ.

شر اخلاقی: که از ابلیس ناشی است و در واقع تعبیری از احوال نفس اماره است ۳۱۶/ث.

شر گیهانی: که در مجموع نظام عالم خیر است ۳۱۶/ث.

شر مطلق: و اینکه شر در عالم نسبی است و بد مطلق وجود ندارد ۳۱۵/پ.

شرط بندی: در تمثیل مناظره مؤمن و دهری در باب قدم و حدوث عالم، که قبول آن از طرف دهری

اشکال دارد ۱۵۵/ب-ح.

شریعت: و اینکه بدون التزام آن طریقت منتهی به حقیقت نمی شود ۳۴۵/ب، پ. و اینکه بدون آن طریقت موجب وصول به حقیقت نیست ۳۴۶/الف. و اینکه نزد مولانا تحقق آن در توافق با عقایدی است که مبتنی بر قواعد سنت باشد ۳۵۵/الف، ب. و اینکه تحقق به سر این عقاید در شریعت شرط است نه مجرد قول و عمل به ظاهر آنها ۳۵۵/ت. و اینکه ایمان هم که اساس آن است به مجرد قول تمام نمی شود به تحقق و تحقیق حاجت دارد ۳۵۵/ت، ث، ج. و اینکه مثل شمع است تا وقتی از آن برای طریقت بهره بجویند فایده‌یی از آن عاید نیست ۳۵۸/الف. و اینکه نیل به حقیقت بدون استضائه از نور باطن آن برای سالک حاصل نمی شود ۳۵۸/الف. و اینکه مثل کیمیاست تا وقتی مس وجود انسان از آن تبدیل نیابد فایده واقعی از آن حاصل نیست ۳۵۸/پ، ت. و اینکه تمسک به مجرد ظاهر آن سالک را در مرحله تقالید متوقف می کند و از نیل به کمال بازمی دارد ۳۵۹/الف. و اینکه حقیقت نه عین ظاهر آن است نه با آن غیر قابل جمع ۳۶۶/الف.

سطحیات: و قول شبلی در باب بایزید که از همین مقوله از اقوال اوست ۳۰۰/پ. و اقوالی از مقوله سبحانی گفتن بایزید که نشان مغلوبیت باطن مشایخ است و آنها را تقلید نمی توان کرد ۳۶۹/ج. و اینکه فحوای قول به وحدت وجود و پاره‌یی لوازم آن هم که از اقوال بعضی قدام صوفیه مستفاد است از این مقوله است ۳۸۲/الف. نزد صوفیه تفسیر اقوالی است که لفظ و عبارت از تعبیر آن قاصر است و آنچه به تعبیر می آید با ظاهر شریعت و گاه با اقتضای عمل موافق نیست ۳۸۸/پ:

شطنج: و اشارت به آن در مثنوی ۱۱۹/ب.

شعبده باز خاتون ما: قصه فرانسوی قرون وسطی که یادآور پیر جنگی است ۱۷۷/ت.

شعیب: و آنکس که در عهد او می پنداشت خداوند او را به گناهانش نمی گیرد ۳۴۲/ب.

شعر: و اینکه جنبه شعری در مثنوی ضعیف نیست ۱۲۲/الف، ب. و اینکه شعر مولانا آثار آشنایی با

ادب عربی و فارسی را نشان می دهد ۱۲۳/الف. و اینکه مولانا به اقتضای حرفه تذکیر خانوادگی به حفظ و روایت شعر توجه داشته است ۱۳۰/الف-پ. و اینکه اخذ و اقتباس از سایر شعرا چیزی از اصالت کلام

مولانا نمی کاهد ۱۳۷/الف. و اینکه شعر مولانا غالباً از مقوله سهل و ممتنع است و با این حال صنایع بدیع هم

که در آن است از باب تکلف نیست ۱۲۸/الف-ت. و اینکه ضرورت شعری گه گاه موجب وقوع مسامحاتی

در کلام مولانا می شود ۱۴۲/الف-پ. و اینکه مثنوی از لحاظ مجرد شعر و فنون آن، بعضی موارد نمونه های

قوی و لطیف شاعرانه دارد ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶/الف و مابعد. و اینکه عظمت جنبه شعری مثنوی در وحدت و

تمامیت آن است ۱۴۷/الف-ث. و اینکه شعر مثنوی با مقیاس بلاغت عادی قابل ادراک نیست

۱۵۰/الف-ث. و ارتباط آن با بیخودی که در رساله ایون افلاطون هم بدان اشارت هست ۱۵۰/پ. شغال: و رفتن او در خم رنگ و دعوی طاوسی گردنش ۲۵/پ. و خم رنگ که قصه وی مشتمل بر نقد اجتماعی است ۱۸۲/ب.

شمسیر عشق: که بعضی ذوالقرنین را عبارت از وی دانند ۱۷۰/الف.
شمس الاثمه سرخسی: که نسب مولانا از جانب مادر جانش به وی می رسیده است ۳۱/پ. و اینکه گوهر خاتون زوجه مولانا و مادر سلطان ولد هم نسبت به خاندان وی می رسانید ۴۳/ث.
شمس الاثمه کردری: و اینکه بهامولد در وی به چشم رقابت می نگریست است ۳۳۱/ب.
شمس الحق: و ارتباط نام ضیاء الحق در عنوان حسام الدین چلی با آن ۵/الف.
شمس الدین اصفهانی: وزیر سلاجقه که برای برهان محقق در قیصر به خانقاه ساخت ۴۵/پ.
شمس تبریزی: موجد و الهام بخش دیوان کبیر ۳/پ. عشق مولانا در باب وی و تفسیرهایی که در این باب کرده اند ۳/پ. شصت ساله بودنش در ملاقات با مولانای سی چهل ساله ۳/پ. و اینکه لمن مولانا در فاتحه دفتر پنجم در آنچه از باب تشویق حسام الدین به مقاومت در مقابل حاسدان می کند از تأسف و تحسری در تذکر شمس خالی نیست ۹/پ. و اینکه در تاریخ ورود او به قونیه مولانا بیش از سی سال داشته است ۴۲/پ، ت. و تاریخ ورود وی به قونیه در بیست و ششم جمادی الثانیه ۶۴۲، ۴۷/الف. و اینکه اولین برخورد وی با مولانا در قونیه بوده است نه دمشق ۴۸/الف. و اولین سخنی که بین او با مولانا مبادله شد ۴۸/پ، ت. سؤال وی در باب بایزید و محمد و اینکه خود وی در مقالات آن را اول ماتکلمت می خواند ۴۸/پ. و اینکه در دنبال اولین برخورد مدت صحبت مولانا با او شانزده ماه و به قولی دو سال بوده است ۴۸/ج. و اینکه تجربه عشقی مولانا با او در موالات و موآخات صوفیه نظیر دارد ۴۹/ث. با آنکه از رکن الدین سجاسی تربیت و ارشاد داشت ظاهراً چندان در بند آداب شیخی و مریدی نبود ۵۰/الف. روایات راجع به احوال او که بعضی افسانه آمیز است و در این باب از اشارات مقالات شمس برخی اطلاعات مفید برمی آید ۵۰/الف-ث. و غیبت اول او که ناشی از خشم و تهدید مریدان مولانا بود و یک سال طول کشید ۵۱/الف، ب. غیبت آخرش که بعد از آن دیگر دیده نشد و بعدها گفته شد در قونیه به دست مریدان مولانا کشته شده است ۵۱/پ و ت. اینکه روایت راجع به قتل او در قونیه صحت ندارد ۵۱/ت و ث. و حجره او در خان شکر فروشان در ورود به قونیه ۵۰/ث. و اینکه بعد از غیبت اول مولانا کیمیا خاتون را به وی تزویج کرد. شطحیات وی و تندخویی ها و بدزبانی هایش در حق مریدان مولانا ۵۱/پ. و اقوال تعریف آمیز او درباره ابن عربی ۲۶۴/الف. و اینکه تعدادی از مضامین و تمثیلات مشنوی از روایات و مقالات وی مأخوذ است ۲۶۷/ت. و اعتراض او بر اوحالدین در تمثیل طشت و ماه ۲۷۳/پ. و اینکه مولانا از عشقی که او را به شمس تبریز مربوط می دارد جز به صورت رمز و کنایه توجه روشنی عرضه نمی کند ۲۸۱/الف. و اینکه وجود او برای مولانا نقش طیب غیبی را به خاطر می آورد که وی را از عشق به علم رسمی به عشق برتر می کشاند ۲۸۱/ت. و قصه او با طالب علمی که وجود خدا را به دلایل اثبات می کرد ۳۷۷/پ. و قول وی در باب ابن عربی که حاکی از تأیید و قبول نیست ۳۸۲/ج و ج.

شمس قیس: مؤلف الممجم که مقارن هجوم مغول از خوارزم گریخت ۳۸/ت.
شمع و پروانه: که در باب عشق آنها مثل گل و بلبل گه گاه ابلهان سؤال و تردید می کنند ۵۶/ج،

شهاب‌الدین سهروردی؛ و سفارت وی به درگاه سلطان خوارزمشاه ۳۶/ب. شیخ الشیوخ بغداد و اظهار تکریم او در حق بهاولد ۴۱/الف، ب. اینکه ناصر خلیفه خود که گاه در مجالس او حاضر می‌شده است ۴۱/ب. و اینکه وی مقارن ورود بهاولد به بغداد ظاهراً به تازگی از سفارت روم بازگشته بوده است ۴۱/پ. و اینکه خاطره سفارت روم سبب شد تا نجم‌الدین رازی را به عزیمت روم تشویق کند ۴۱/ت.

شهادت: و لزوم حریت در شاهد ۱۰۶/ح. و تفسیر شهادت ملائکه و اولوالعلم در باب توحید ۲۰۶/پ. و صدق مخلصانه‌یی که در قول به کلمه شهادت لازم است ۳۵۵/ت.

شهر افسانه‌ها: در نقل کودکان و قصه کور دوربین ۷۶/ب. در داستان کور دوربین و کرتیزش و برهنه درازدامن ۵۳/خ.

شهرستانی: و مجلس فارسی او ۸۶/الف. و کتاب وی بنام مصارع الفلاسفه ۲۵۸/ب. شهوت: و اینکه نیل به کمال برای سالک در قطع شهوت نیست در غلبه بر آن است ۳۷۵/ح. و اینکه عفت در گرو آن است ۳۷۵/ح.

شهود: و اینکه نیل به شهود و مکاشفه رهایی از خودی و پاکی از آرایش حسّی را الزام می‌کند ۲۸۹/پ. و اینکه عارف واصل در آن مقام آنچه می‌بیند به حق می‌بیند و به خود نمی‌بیند ۳۸۷/پ.

شی: و ردّ معتزله که معدوم را شی می‌خوانند ۲۱۵/پ.

شیبان راعی: و قصه کرامات او ۱۷۲/ح.

شیخ: و قصه جواب گفتن مرید از طعنه بیگانگان در حق وی ۲۴/ج. و جواب آنکس که نزد شیخ صوفیان بر وی تشبیح زدند ۲۴/ج. و قصه آن شیخ که بر مرگ فرزندان جزع نمی‌کرد ۲۵/پ. و اشارت حدیث صوفیانه که وی را در بین اهل خویش تشبیه به نبی می‌کند ۲۱۸/ت. و اینکه در مورد شیخ و پیر نزد مولانا سالخورده‌گی مطرح نیست ۲۱۸/ت. و اینکه وجود شیخان دروغین اهمیت نقش شیخ راستین را نفی نمی‌کند و رغبت عامه در حق مدعیان هم موجب نقص وی نیست ۳۷۰/الف، ب. اینکه تا سرمویی از اوصاف بشری در وی هست شیخ نیست و وقتی خود وی نوری ندارد حال مریدش پیداست ۳۷۰/پ. اینکه شیخ عین راه است و به همین سبب پیروی از وی ضرورت دارد و وصیت رسول در حق علی مربوط به همین معنی است ۳۷۰/ت. و اینکه شیخ کامل حکم طیب روحانی را دارد ۳۷۱/خ. و اینکه بدون تحقّل تأدیب شیخ آهن وجود سالک آینه نمی‌شود ۳۷۱/ذ. و اینکه بر احوال و افعال وی نباید اعتراض کرد ۳۷۱/ر. و اینکه وی چون خود طریق سلوک را به قدم مجاهده پیموده است بهتر می‌تواند سالک را رهبری کند ۳۷۴/ج. و اینکه ناقصان را فقط شیخ کامل به کمال می‌رساند ۳۹۱/ب.

شیخ اکبر: عنوان محیی‌الدین بن عربی، رجوع شود به محیی‌الدین؛ و ابن عربی.

شیخ دین: و اینکه مراد از آن ممکن است صدرالدین قونوی باشد و بعضی هم وی را عبارت از جنید

یا شیخ خرقانی دانسته‌اند ۲۶۳/ب، ت. و اینکه بعید نیست مراد شمس باشد ۲۶۳/پ.

شیخ سررزی: رجوع شود به: سررزی.

شیخ کبیر: و قصه خوردگان پیل ۱۷۲/ج.

شیر: در قصه نخجیران که مولانا در ضمن نقل آن مخاطب مبهم را از سرنوشت وی بر حذر می‌دارد ۸۰/ت.

شیر (خوردنی): و اینکه در کلام مولانا اشارت به علم و هیبی است ۶/پ. و اینکه لین در تعبیر عرفا

کنایه از علم و هیبی است. ۶/پ و اینکه طفل تا از خون زهدان فطام نیابد شیر غذایش نمی‌شود و تا از شیر

نظام حاصل نکند رزق برتر نمی یابد ۳۱۳/الف.

شیرین و محسوس و ارجاع به قصه آن در مثنوی ۱۳۲/ج.

شیعه: و اینکه توافق بعضی احادیث مثنوی با مذاق شیعه متضمن توافق بین طرز تلقی آنها در تمام جهات نیست ۲۳۷/الف-ت. که اشارت به قصه بوبکر سبزواری و شیعه حلب و داستان عمر در شهر کاش حاکمی از آشنایی با مبادی و عقاید شیعه نیست ۲۵۱/ت. و عدم انس مولانا با مقالات آنها ۲۵۱/ت. شیعه حلب: و بحث شاعر در باب تعزیت عاشورا ۲۸/ج.

صاحب الزنج: و اینکه مثل «بعد خراب البصره» به وی مربوط است ۱۰۰/پ.

صاحب مرگزان: و منع و اشاره آنها در الزام ایجاز کلام یا سکوت ۱۷/پ. تعریف و منشأ استعمال

آن ۱۰۵/آ.

صافی: در تعبیر مولانا ۱۰۵/با. و اینکه حال او و رای حال صوفی است برخلاف او ابن الوقت

نیست ابوالوقت است ۳۶۶/ب.

صانع: و اینکه معرفت مصنوع موقوف به معرفت اوست نه آنکه معرفت او بر معرفت مصنوع موقوف

باشد ۳۰۴/الف. و اینکه قدم صانع و حدوث مصنوع همواره لازم آنهاست ۳۰۵/ج.

صبغة الله: در تعبیر مولانا و تعریف آن ۱۰۵/با.

صبغة محلی: و نقش آن در قصه سرایی ۱۵۳/پ.

صحابه: و تلقی آنها از قرآن ۱۸۷/ت. و اینکه بجای حفظ آیات سعی در تحقق به معانی آنها

می کردند ۱۸۷/ت. و سبب آنکه در حدیث تشبیه به نجوم شده اند ۲۰۶/پ. و تکریم فوق العاده مولانا و

صوفیه اهل سنت در حق آنها ۲۱۰/پ. و اینکه صوفیه و مولانا آنها را در شمار رهروان و پیشقدمان طریقت

اهل سلوک تلقی می کرده اند ۲۱۰/پ. که حدیث طویلی لم رأنی را مولانا متضمن تعظیم قدر آنها می داند

۲۱۶/ت. و اینکه قول اصحابی کالنجوم آنها را در نظر مولانا موجب هدایت خلق نشان می دهد ۲۱۶/ت. و

اینکه در عین حال مراتب آنها تفاوت دارد ۲۱۷/الف. و اینکه مولانا از آنها با لحن تکریم سخن می گوید و

احوال آنها را نمونه سلوک روحانی می داند ۲۱۷/پ.

صحابی زنجور: و عیادت رسول از وی، که متضمن آداب و رسوم صوفیه است ۱۶۷/الف.

صحبت: و اینکه مولانا آن را بر عزلت و خلوت ترجیح می دهد ۳۷۰/ت.

صدرالدین (قونوی، شیخ): و قول وی در باب شیر که کنایه از علم و هی است ۶/پ. که طقانه

مثنوی باید ظاهراً از اصحاب وی یا از کسانی که مفتون مقالات وی بوده اند باشد ۱۸/ج. و تلقی وی از

فصوص شیخ اکبر و ارتباط آن با رؤیا و مقام محمندی ۳۲/ب. که بفارسی هم مثل عربی کتاب می نوشت

۴۷/ب. و مجالس درس او که فخرالدین عراقی و قطب الدین شیرازی در آن حاضر می شده اند ۴۷/ج. و اینکه

با وجود نیل به علم باطن آثار وی غالباً حاکی از غلبه فکر برهانی و بحثی بر ذهن اوست ۴۹/پ. شیخ الاسلام

قونیه و حوزه درس او که شاید طقانه مثنوی منسوب به آن باشد ۱۵۱/ت. اینکه شیخ صدرالدین از علماء حدیث هم

بوده است ۱۵۱/ث. اینکه وی خود را شریک اخواق محیی الدین می خواند نه تلمیذ و تابع او ۱۵۱/ج. و طرز

استعمال لفظ مثال در تعبیر وی ۱۵۴/ث. شارح فصوص و مروج طریقه ابن عربی در قونیه ۲۶۳/الف. اینکه

مراد از شیخ دین در تعبیر مولانا نزد بعضی شارحان صدرالدین است ۲۶۳/ب. و اینکه وجود بعضی کدورتها در

قسمتی از ادلوار صحبت امکان اشارت تکریم آمیز و نقل کردن قولی معروف را از شیخ در مشوی نفی نمی کند ۲۶۳/ح. و اینکه وی خود را صاحب اذواق محیی الدین می داند نه تابع و شارح او ۲۶۴/الف. و اجتنابش از ذکر و نقل احوال ۲۶۴/ت. که حوزه وی در قونیه و تعلیم وی نزد مولانا با نظر تأیید تلقی نمی شده است ۳۶۹/الف، پ. که منزه وحدت وجود را تفریمی کند و از مذهب ابن عربی در این باب رفع اشکال می نماید ۳۸۲/ب. که طقانه مشوی منسوب به حوزه وی بوده است نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدث خوانده می شد و ظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ح.

صدرجهان: و وکیل وی که از بخارا گریخت ۲۵/ث. که وکیلش متهم شد و به وی عشق می ورزید ۱۷۰/ب. در بخارا و قصه او با فقیه خواننده که مولانا آن را جهت قطب الدین شیرازی نقل کرد ۱۷۱/ب و ۲۸۴/ب. و فقیه خواننده که چیزی از احوال پایان عمر مولانا را تمثیل می کند ۳۹۲/ب.

صلقه: و اینکه صورت ظاهر آن متضمن تزکیه نفس و رهایی از حب مال است ۵۷/ب.

صلیق: در تعبیر از حسام الدین، و خاندان وی و تشبیه ارتباط او با مولانا به صاحب عنوان ۱۳/ت.

صفات: و اینکه چون صفات وسیله شناخت است مولانا آن را آفتاب معرفت می خواند ۳۷۸/ب. و

اینکه صفات هم آسان در حیطه ادراک عقل جزئی واقع نمی شود و در بعضی موارد مایه حیرت هم هست ۳۸۷/ب.

صفر: ماه دوم سال قمری، و اینکه پیغمبر چون رحلتش در ربیع اول بوده از مژده عکاشه به خروج صفر خرسند شد ۲۱۶/پ.

صلاح الدین زرکوب: زرگر قونوی و اینکه مولانا وی را تجسم خاطر شمس می یافته ۳/پ.

زرکوب قریبه که بعد از وی حسام الدین منظور محبوب مولانا شد ۴/ج. و اینکه روایت راجع به مشوی خواندن او اساس ندارد ۵/ب. و اینکه تا دو سال بعد از وفات او مولانا ظاهراً کسی را بجای او نگزید ۵/ب. و اینکه

وی مرید سید برهان محقق و وارث علم حال وی بود ۴۵/ت. که مولانا وی را تجسم و جلوه‌ی از شمس یافت ۵۲/الف. و اینکه خلافت او با اعتراض مریدان مواجه شد ۵۲/ب، پ. و اینکه ذکرش در مشوی شاید

الحاقی باشد اما در غزلیات دیوان شمس ذکر او هست ۵۲/پ. جنازه او با رقص و سماع به خاک رفت ۵۲/ت. و اینکه تا چند سال بعد از مرگ وی مولانا کسی را بر اصحاب خلیفه نکرد ۵۳/الف.

صورت: و اینکه جز در نزد اهل حس عشق بر آن متوقف نمی شود ۲۷۱/الف. و اینکه هر کس عشق

وی از صورت تجاوز نمی کند به صیاد سایه می ماند که مرغ را نمی بیند و دنبال سایه اش خود را خسته می کند ۲۷۲/ب. و اینکه عشق صورت با عشق رؤیا تفاوت ندارد ۲۷۲/ب. و اینکه عاشق صورت پرتو دیوار را

می بیند و آن را از دیوار می پندارد، خویش را در ورای آن نمی بیند ۲۷۳/ب. و اینکه عشق به مظاهر صورت صوفیه را به شاهد بازی می کشاند و مطعون می دارد ۲۷۳/پ. و اینکه روح اگر در عشق صورت متوقف نماند

به ماوراء حس راه می یابد ۲۷۳/ت. و اینکه عشق صورت قنطریه‌ی است برای عبور به حقیقت و البته بر

قنطریه جای توقف نیست ۲۷۴/الف. و اینکه عشق به مظاهر صورت به تعدادی از مشایخ هم منسوب است و

آنها گویی طلعت خوبان را محل تجلی می دیده اند ۲۷۷/ب.

صوفی: و قصه بهیسه او یا خادم خانقاه که نشان می دهد هر کس در دنیا تلیس و فریب شیطان را

خورد نمی تواند در آخرت از پل بگذرد ۲۴/ت.

صوفیه: و اینکه احوال آنها و مشایخ و اولیاء آنها در بسیاری از قصه‌های مشوی مطرح است

۱۷۲/الف-ج. و اینکه برخلاف قدهاء قوم که اشتغال به حدیث را متضمن اشتغال به علم قال می دانسته اند

در عهد مولانا توجه به حدیث در بین آنها رایج بود ۲۱۰/ب. و اینکه به علت تکریم صحابه تدقیق در سلسله اسانید منسوب به آنها را لازم نمی دیده اند ۲۱۰/ت.

صیاد: واقعه مرغ و جنبه رمزی که در آن هست ۲۸/ت. و تمثیل مرغ و سایه ۲۷۲/ب.

صیاد و سایه: تمثیل آن در مثنوی که یادآور تمثیل غار افلاطون است ۷۱/ث.

ضالّه: و اینکه تلقی حکمت به عنوان ضالّه بر حدیث مبتنی است ۲۲۰/پ. و اینکه قول افلاطون در باب تذکر بودن علم هم تلقی مشابهی از این معنی است ۲۲۰/پ. اینکه مؤمن ضالّه خود را می شناسد نیز بر میثاق الست و مفهوم افلاطونی علم مبتنی است ۲۲۰/ت، ث.

ضدّه: و قول غزالی در باب آنکه حق چون ضدّه ندارد بدو علم نمی توان یافت ۲۶۲/ب.

ضرب المثل: و ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر يك به مناسبتی زبانزد بوده اند در مثنوی

۱۱۸/الف - ج.

ضرورت: و اینکه ضرورت های شعری موجب مسامحات در کلام مولانا است ۱۴۲/الف. و اینکه تخفیف و اسکان و تشدید بیجا در مثنوی غالباً از باب ضرورت است ۱۴۲/ب. و اینکه رعایت قافیه هم گه گاه منجر به التزام ضرورت در نزد وی می شود ۱۴۲/پ.

ضمان: تعهد پرداخت دین غیر ۱۰۶/ز.

ضیاء الحق: لقب حسام الدین و تفسیر مولانا در باب آن ۵/الف. ارتباط آن با مفهوم شمس الحق ۵/الف. در تعبیر از حسام الدین متضمن آن است که وجود وی پرنوی از ضیاء شمس تبریز است ۲۸۱/ج.

ضیاء دلق: و حکایت او با شیخ الاسلام که جنبه تاریخی دارد ۱۷۱/ب.

طاخون: و تشبیه استعدادهای به آن، در قبول جریان آب حکمت ۱۸/ج.

طاق و طرنب: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طاوس: که پر زیبای خویش می کند و رمز قصه او ۲۷/ت. و پر کندش که قصه آن در شعر سعد

کافی است ۱۶۴/ب.

طبقات عامه: و موجبات ارتباط مولانا با آنها در خراسان و روم ۷۸/ج، ۶۸/پ. و احوال و آداب آنها در مثنوی ۱۱۰/الف - ث.

طیب: و پیرمرد که قصه آنها توصیف طبقات اجتماعی را شامل است ۱۸۲/ت. که دلیل در نزد او

عبارت از بول و براز است ۲۴۳/الف. و اینکه گاه اسباب را می بیند و سبب گردان را نمی بیند ۳۱۹/پ.

طیب الهی: یا طیب غیبی که طرز تشخیص و معالجه او از کنیزک رنجور نوعی روانکاو است که با شیوه طیبیان عادی فرق دارد ۲۸۳/ت.

طرد و عکس: در اصول فقه و علم منطق ۱۰۶/ت.

طریقت: و اینکه بدون شریعت نمی توان در آن به حقیقت رسید ۳۴۵/الف - پ. که از شریعت جدایی ندارد و یکدیگر را کامل می کنند ۳۴۶/الف. و اینکه نیل به کمال آن بدون رعایت ادب ممکن نیست ۳۷۱/الف. انطباق اصول آن با مبنای شریعت بر مرید التزام می کند که نسبت به شیخ رعایت ادبی را که در

حق انبیا بدان مکلف بوده اند بنماید ۳۷۱/ب.

طغانه: که ظاهراً مراد از آن در مثنوی باید از جمله اصحاب شیخ صدرالدین بوده باشد ۱۸/ج. و اینکه طغانه مثنوی اصحاب عرفان نظری و ظاهراً تلامذه صدرالدین قونوی بوده اند ۵۱/ب-ج.

طغن مثنوی: و اینکه به گمان مولانا قاهر فهمان از طغن در مثنوی دستاویزی برای طغن در قرآن می سازند ۱۸۷/ب. که مولانا به آن جواب می دهد به احتمال قوی ازحوزه اصحاب شیخ صدرالدین باید برخاسته باشد ۲۶۴/ت، ث. و اینکه مولانا اظهار طغن طغانه را از حسدناشی می داند اما قوی هم که متضمن تعریض باشد در باب خود شیخ صدرالدین ندارد ۲۶۴/ث.

طعنه زدن: طعنه زدن بیگانه در شیخ و قصه خرابات رفتن شیخ که بنظر می آید مأخوذ از یک موضع مرصادالعباد باشد ۱۶۴/ب.

طلعتك: نام ندیم مسخره سلطان محمود که ظاهراً شکل دلقك هم صورت دیگری از همین نام باشد ۱۸۳/ث.

طیم ورم: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/پ.

طور ماوراء عقل: و قول حکما و متألهان در باب آن ۲۹۹/ب، پ. و اینکه قول مولانا در ترجیح علم اهل صیقل بر علم اهل بحث اشارت گونه یی به همین معنی است ۲۹۹/پ.

طوطی: و رمزی از نفس ناطقه ۱۴۸/پ. و طرز تطییم او، که مکالمه طوطی و بازرگان و طوطی و جولقی با آن قابل تلفیق نیست ۵۷/پ.

طوطی نورماندی: که قصه اش یادآور قصه طوطی و بقال است ۱۷۷/پ.

طوطی و بازرگان: که در نقل قصه آن مولانا به مناسبت تمسك به مناجات هم می کند ۸۹/ج. که نحوه بازرگان در فقدان طوطی از صورت خطاب به معشوق به صورت خطاب به مرشد در می آید و لحن مناجات می گیرد ۸۲/پ. و اینکه مولانا در دنیاال صفت عقول الهی به طریق التفات رجوع به دنیاال آن قصه می کند ۸۳/پ. که نقل قصه وی قصه طوطی جان و هوای شمس را به مولانا تداعی می کند ۸۸/ب. که رمز رهایی از خودی و مرگ پیش از مرگ را تقریر می کند ۱۴۹/پ. که مکالمه بین طوطی با خواجه خالی از اشکال نیست ۵۷/ب. که روایت مولانا در آن با قصه اسرارنامه تفاوت های قابل ملاحظه یی دارد ۱۸۴/ب.

طوطی و بقال: و قیاس وی در باب جولقی که خالی از اشکال نیست ۵۷/ب. که نظیر قصه آن در نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ب، پ.

طول اهل: و نقش آن در تمهید غفلت ۳۴۰/ج.

طوماس قدیس: و اشارت او در باب حرمت هدم بنیان الرب ۲۶۵/ج.

طهارت: که مفتاح نماز و نیمه ایمان است غیر از رفع پلیدیهای ظاهر رفع پلیدیهای باطن را هم الزام می کند ۵۶/ب.

طیار: تعبیری از حال عارف در سیر الی الله، مقابل سیار که وصف زاهد است ۳۶۰/ج.

ظلم: و اینکه آدم الوالبشر با قول ربنا ظلمنا ارتکاب گناه را همچون ظلمی که خود در حق نفس خویش کرده بود می نگرد ۳۴۱/ب. و اینکه ظلم به نفس در اشارت فمتهم ظالم لنفسه عبارت از ارتکاب قصور و تقصیر است و مرتکب آن چون از نیل به نجات محروم می ماند بیروزی و عاصی است ۳۴۱/پ.

ظلم جهول: و اینکه اتصاف بدان با اختیار و معرفت انسان منافی نیست ۲۰۴/ج و اینکه این وصف نزد محققان متضمن قبح انسان نیست ۳۰۲/ب. وصف انسان که داعی او در قبول امانت اختیار است ۳۱۴/ب.

عاج بن عنق: ضرب المثل در پرشوری ۱۱۸/ج.

عارف: و تفاوت حال او با زاهد در محبت حق ۲۷۹/الف-ث. اهل معرفت کشفی است و به طعن و تحسین عوام هم ناظر نیست ۲۹۰/ب. که عبارت لو کشف تعبیری از حال اوست ۲۹۰/ب، پ. چون در عالم اسباب متوقف نیست در هر چه می‌نگرد اول خدا را می‌بیند ۳۱۸/الف. و اینکه وی برخلاف زاهد در مرتبه خوف و رجا نیست ۳۶۰/ج، ح.

عاشق: قصه آن عاشق و راز هجران و فرار وی از عس ۲۵/ث، ۲۶/الف، ب. و خواب بردنش در وعده گاه و اینکه مولانا چرا در اینجا به صیغه متکلم وحده سخن می‌گوید ۸۴/ت. و اینکه چون عشق وی را از خود خالی کند به ماورای صورت توجه دهد ۲۷۴/ب. و حکایت آن مدعی که معشوق وی را در وعده گاه خفته یافت و گرد کانش در جیب کرد ۲۷۴/ب. و اینکه در کمال مراتب خویش خود را با معشوق یکی می‌بیند و در واقع خود را در معشوق فانی می‌یابد ۲۷۵/ت. که در ظاهر کشته معشوق است و در معنی زنده کرده اوست ۲۷۵/ج.

عاقل دیوانه‌نما: و جواب وی دربارهٔ سه گونه زن و سؤال سائل ۷۶/پ. و اینکه به مناسبت اشارت به علم تحقیقی و آنچه ورای علم بحثی است دست به مناجات می‌زند ۸۲/ت. در قصه آن بزرگ که خود را دیوانه ساخته بود در مآخذ قلما ۱۷۵/الف.

عاقله: و اینکه دینه قتل خطا بر عهده اوست ۱۰۶/ح.

عالم: تصویری که مولانا در مثنوی از عالم طرح می‌کند خطوط اصلی آن مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف. و اینکه تعداد عوالم را هجده هزار و بیشتر گفته‌اند ۳۰۳/الف. و اینکه بر وفق تاویلات صوفیه عالم مراتب تنزلات وجود مطلق را تصویر می‌کند ۳۰۳/پ. اینکه آدم را خداوند بر صورت خویش آفرید در مورد عالم هم که انسان کبیر محسوب است صادق است ۳۰۳/پ. اینکه چون عارف عالم را نسخه صورت ذات تلقی می‌کند تمام عالم را زیبا می‌یابد ۳۰۳/ت. و اینکه مراتب آن در بُعد حسی و شهودی اقالیم متفاوت دارد ۳۰۴/ب. و اینکه سبق عدم بر آن که لازمه حلول آن است اقتضا دارد که موجد عالم غیر از خود عالم باشد ۳۸۱/الف. و اینکه عالم در نزد اصحاب وحدت وجود، وجودی که غیریت و انبیت با حق را اقتضا کند ندارد ۳۸۳/ج.

عالم اصغر: تعبیری از عالم صغیر در مورد انسان که عالم اکبر مقابل آن است ۳۰۶/الف، ث.

عالم اصغر و عالم اکبر: در مثنوی و در قول حکما ۷۲/ب، پ.

عالم اکبر: در رسائل اخوان الصفا و در شمری از دیوان منسوب به حضرت علی ۱۲۹/ت. تعبیری از

عالم کبیر که مولانا حقیقت انسان را به همان نام می‌خواند و در یک بیت منسوب به امام هم بدان اشارت هست ۳۰۶/الف، ث.

عالم امر: و اینکه تعلق روح و نفس ناطقه به عالم امر او را از جهت و اضافت و کثرت که از لوازم

بعد و مساحت و متعلق به عالم خلق است منزه می‌دارد ۳۳۶/الف.

عالم حسّ: که در تعبیر مولانا و بعضی صوفیه و حکماء افلاطونی از آن به نیست هست نما تعبیر می شود ۳۰۷/ب. و اینکه نسبت به عالم ماوراء حس محدود است و وسعتی ندارد ۳۰۸/ج. که عالم عناصر و موالید و عالم کون و فساد است ۳۱۱/الف. و اینکه حیات در عالم حس و مراتب و اطوار آن محدود است ۳۱۲/ب. که به حمام می ماند برای عاقل متقی منزلگاه موقت و وسیله تطهیر است و برای غافل جاهل محل توقف و موجب اشتغال به تون تابی و سرگین کشی ۳۴۰/ب.

عالم خلق: که بُعد و مساحت و جهت و اضافت لازمه آن است و روح حیوانی به این عالم تعلق دارد و تفرقه و اختلاف که در آن هست از اینجاست ۳۳۶/الف.

عالم شهادت: عالم حسّ و عیان است که آن را عالم ملک هم خوانند ۳۰۴/پ.

عالم صغیر: یا عالم اصغر که در تعبیر مولانا انسان در ظاهر عبارت از آن است و در معنی عالم اکبر است ۳۰۱/الف. اینکه قول در باب عالم صغیر و عالم کبیر قبل از افلاطون هم بین حکما وجود داشته است و مخصوصاً به وسیله حکماء رواقی نشر شده است ۳۰۶/الف. و قول هندوان و اهل کلیسا در باب انطباق آن با عالم کبیر ۳۰۱/پ. و معادله بین آن با عالم کبیر نزد قایلان بدان ۳۰۱/ت. و اینکه خیر و شر و اراده و اختیار به فعل او مربوط هست اما به فعل عالم کبیر نیست ۳۱۴/الف، ب.

عالم کبیر: و اینکه قرآن نیز مثل عالم صغیر مرات جمال الهی است ۲۳۱/ج. تعبیری از عالم در مقابل انسان که وی را عالم صغیر می خوانند ۳۰۱/الف. انطواء عالم کبیر در عالم صغیر و اینکه در یک بیت منسوب به امام هم به فحوای این قول اشارت هست ۳۰۱/ب. و اینکه اراده و اختیار و خیر و شر در فعل آن مطرح نیست ۳۱۴/الف، ب.

عالم ماوراء حسّ: و اینکه عالم ماوراء حسّ که عالم آخرت است سرپایا حیات است ۳۱۲/الف. عالم مثال: که آن را عالم اشباح مجرد نیز می خوانند ۳۰۴/ث. و اینکه مثالهان آن را عالم خیال منفصل خوانده اند ۳۰۸/پ. و اینکه آن از عالم خیال اوسع است ۳۰۸/ج.

عالم ملک: تعبیری از عالم شهادت که عالم ناسوت هم در آن منظوری است ۳۰۴/ب.

عامیانه: و نقش لغت و فرهنگ آن در زبان مثنوی ۹۲/الف.

عایشه: و قصه سؤالش راجع به باران که متضمن معانی صوفیه است ۱۶۷/الف. عایشه و باران و اینکه حکایت وی تأثیر صحبت اولیا را در نیل به عالم غیب نشان می دهد ۳۱۰/ب.

عباد: و اینکه در اشارت قل یا عبادی ارتباط با قول رسول که مأمور به امر قل واقع می شود دارد

۱۹۸/ث.

عبادات: و اعمال طاعات که معنی باطن در آنها متضمن نفی ظاهر آنها نیست ۳۵۶/الف. و اینکه لازمه کمال آنها جمع بین صورت ظاهر با معنی باطن است ۳۵۶/الف. و اینکه ظواهر آنها حکم اعراض را دارد کمال آنها در آن است که حاصل عبادات جزو جوهر وجود انسان گردد و قابل انتقال به عالم آخرت ۳۵۸/ب. که غایت وجود خلق است وقتی به کمال تحقق می یابد که محرک آن عشق باشد نه خوف و امید ۳۶۱/ب. و اینکه غرور زهد ممکن است عبادت زاهد را بی حاصل کند و فکر ریا آن را به حبط و حباط منتهی سازد ۳۶۱/ب.

عباس دبی: نمونه گدای تمام عیار ۶۸/ب. ضرب المثل در نر گدایی ۱۱۸/ج.

عباسیان: و اشارت مولانا در باب خاندان عباس و مسأله استمرار خلافت ۱۸/ب. و تأسیس خلافت

آنها در قاهره مقارن ادامه نظم دفتر اول ۱۸/ب. و اینکه شروع دفتر اول مثنوی در ۶۵۸ منافات با تأسیس مجدد خلافت عباسی در مصر ندارد ۵۳/ث.

هبت: و لغو که در فضل حکیم جایز نیست ۳۲۳/ت.

عبدالرحمن جاهلی: و ناتیة وی در شرح ابیات نخست نی نامه ۳۹۶/ج، ۳۹۷/ب.

عبدالرزاق کاشانی: و اینکه حتی بعد از نیل به علم باطن هم در جنبه علم بحثی باقی ماند

۴۹/پ. و روایت او در باب امام صادق در سماع قرآن ۱۹۰/ج. شارح فصوص ابن عربی و استاد داود

قیصری ۳۸۲/ت. و مناقشه بین او و علاءالدوله سمنانی در باب توحید وجودی و طریقه ابن عربی ۳۸۲/ث.

عبدالغوث: نمونه انسان مربوط با پریان ۶۸/ب. و قصه او با پریان ۱۷۶/ب.

عبدالله انصاری: و قول وی در باب تجلی حق ۲۶۱/ت.

عبدالله بن محمد: بن ابی السرح: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبدالله بن خطل: رجوع شود به: کاتب وحی.

عبدالله مغربی: و قصه او که هرگز تاریکی ندید ۱۷۲/ج.

هتبه: مقایسه شود با یادداشت شماره ۱۶ مربوط به ۱۲۸/ث.

عثمان: و خطبه او در آغاز خلافت ۱۷۱/الف.

عثمان بن مظعون: که رسول وی را از قصد رهبانیت منع کرد ۲۲۵/پ.

عجب: و پندار که ممکن است موجب عروض غفلت و سقوط در گناه شود ۳۴۲/الف.

عدل: و اینکه عدل الهی در نزد معتزله مستند قول به عدم اختلاف عقلا در فطرت است ۲۴۸/ث.

۵

علم: در زبان مولانا و در تعبیر حکما و متکلمان ۱۰۸/پ. و اینکه تلقی مولانا از آن با آنچه نزد

ابن عربی در مفهوم اعیان ثابته فی العلم هست با وجود شباهت ظاهر در نهایت متفاوت است ۲۶۵/پ. و

اینکه در نزد مولانا تعبیر عدم هم شامل عدم مضاف است هم متضمن عدم مطلق که وی آن را امری که متعلق

قدرت نامحدود مبدع مطلق نباشد نمی داند ۳۰۷/ب. و اینکه از عدم مضاف هم که نزد عرفا عین ثابت نام

دارد مولانا تعبیر به عدم می کند ۳۰۷/ب. که گاه از عالم علم حق تعبیر بدان می کنند ۳۰۵/ث. و اینکه عدم

کارگاه صنع و ابداع است ۳۰۵/ج.

عمول از جاده صواب: تعبیری از مسامحات که در مثنوی به صورت تخفیف و تشدید و حذف و

زیادت در حروف الفاظ و آوردن الفاظ معال حاصل می شود ۹۷/پ.

عدی بن رفاع: و شعر او که در دیباجة مثنوی از مقلعه حریری آمده است ۱۲۷/الف.

عراقی: که لمعات خود را در شرح زبده فصوص در قونیه تألیف کرد ۴۷/ب. و نیز رجوع شود به:

فخرالدین عراقی.

عربی، زبان: و اینکه حرفه وعظ و تذکیر و اشتغال به حدیث و تفسیر آشنایی با ادب عربی را بر

مولانا الزام می کرده است ۱۲۳/ب. علم توجه زهاد و ائمه به تبحر در نحو و بلاغت مانع از اخذ قدر مورد

حاجت از آنها نیست ۱۲۳/پ. اینکه آثار مولانا تبحر کافی در لغت و ادب عرب را نشان می دهد نه قدر مورد

حاجت را ۱۲۳/ث. و اینکه بعضی مختصات آشنایی و نحوی عربی هم در مثنوی هست که به آن رنگ عربی

مآن می دهد ۱۲۴/پ. و وجود ابیات ملمع در مثنوی که در عین حال از تأثیر سبک بلاغت منبری خالی

نیست ۱۲۴/ب. اخذ مضمون و تضمین برخی اجزاء از شعر عرب که نشانهٔ تبحر مولانا در ادب عربی است ۱۲۷ الف—ج. الفاظ مأخوذ از ادب عربی که در مثنوی است ۱۲۸/الف—ت. اینکه ابیات عربی در مثنوی گاه متضمن درج الفاظ آیات است ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و مابعد. و کثرت لغات و تعبیرات عربی در زبان مثنوی ۹۱/ب.

عربیات (=اشعار): ابیات عربی که در مثنوی هست و قوت و انسجام قابل ملاحظه‌یی هم غالباً ندارد ۱۲۴/الف. در بعضی موارد عربیات متضمن تفسیر یا مناجات و دعاست ۱۲۵/الف، ت. و اینکه گاه از باب تفنن و مثل آنچه نزد فقها و مذکران رسم است در میان شعر فارسی در می‌آید ۱۲۶/الف. اینکه در بعضی موارد چیزی از شور و هیجان ابیات فارسی هم در آنها هست ۱۲۶/ب، پ.

عرض: و اینکه اعمال در حکم عرض است و البته غرض از آنها منظور است نه خود آنها ۹۰/پ. و اینکه وصف لایبقی زمانین که در باب آن در مثنوی هست از تعبیرات متکلمان است ۲۴۵/الف.

عرفان: و اینکه اصحاب صدرالدین آن را به وجهی غیر از آنچه در مثنوی بوده است تلقی می‌کرده‌اند و احتمالاً به همین سبب در مثنوی طعن می‌کرده‌اند ۲۶۴/پ. و اینکه عرفان عملی مثنوی را مولانا و رای عرفان نظری که بسکتلی از تأثیر علم بحشی خالی نیست می‌داند ۲۶۴/ج.

عرفان عملی: که سلوک تجربی است و مثنوی در آنچه راجع به احوال و مقامات می‌گوید از تجربهٔ شخصی و عرفان عملی است مجرد اوصاف منازل طی ناکرده نیست ۳۶۴/الف.

عرفان نظری: که اکثراً بدان فقط منظری از جاذبهٔ طریقت را با اوصاف منازل عرضه می‌دارد و سالک راه از آن متممی حاصل نمی‌کند ۳۶۴/الف. و اینکه نزد مولانا هر چه از این مقوله با مجاهدت و عمل مقرون نباشد موجب نیل به حق نیست ۳۶۹/ج. که اصحاب آن، بدان مفتون شده‌اند و آن را سخنان بلند می‌خوانند نزد مولانا قشر و پوست محسوب است نه شناخت دوست ۳۶۹/ب. که وحدت وجود را در تقریر خاص منسوب به اصحاب محیی‌الدین توحید وجودی و حقیقت توحید می‌خواند ۳۸۲/ب.

عزالدین کیکاویس: ثانی که یک چند در قرونیه فرمانروایی کرد ۴۴/ح. اینکه گاه در مجالس سماع مولانا حاضر می‌شد ۴۴/خ. و اینکه کس فرستادنش به نزد ابن‌المقیم در طلب مولانا نباید درست باشد ۴۵/ج. و ارتباط او با مالیک مصر که مقول را به دفع او واداشت ۱۷۱/ت.

عزرائیل: در قصهٔ مربوط به خلقت جسم آدم ۶۹/ب. و نگاه خشم او در قصهٔ آن مرد با سلیمان ۶۹/ب. و ترحم او در قصهٔ پروردن نمرود ۶۹/ب. و قصهٔ سلیمان و مردی که وی در او نگر بست اصل تلمودی دارد ۱۷۳/ت. و قصهٔ سلیمان و مردی که از خشم وی به هند گریخت ۱۷۳/ت. که قابض ارواح و وسیله مرگ است و عارف او را هم مثل بیماری در بین اسباب دیگر نادیده می‌گیرد و همواره به ماوراء اسباب می‌نگرد ۱۷۳/ت. و نمرود که تسذکر آن مولانا را در اواخر عمر باید متوجه به لزوم اجتناب از موسسهٔ تعظیم خلق انداخته باشد ۳۹۲/ب.

خزیره: و اجتماع اجزاء خرویی، که در نقل مثنوی به شیوهٔ التفات از غایب به حاضر تقریر می‌شود ۸۳/ب. و داستان او، که خلق جدید و اسکان وقوع معاد جسمانی را تمثیل می‌کند ۳۲۵/پ.

عشیرهٔ هبشره: که در بعضی روایات غیر از خاصان صحابه شامل نام رسول هم هست ۲۱۷/ت. عشق: و اینکه بدون جانبازی در راه معشوق تمام نیست ۲۷/ت. وسیلهٔ نیل به کمال که داستان

پادشاه و کنیزك آن را از شهوت که عشق واقعی نیست جدا می کند ۲۶۸/الف، ب. و اینکه جذب جنسیت و آنچه بالقوه جذب جنسیت می شود منشأ عشق است ۲۶۸/پ، ت. و اینکه حقیقت آن پویه و کششی است که تمام ذرات و اجزاء عالم را به جستجوی یکدیگر و می دارد ۲۶۹/الف، و اینکه هر چند بر جذب متقابل بین عاشق و معشوق مبتنی است تأثیر آن عاشق را می گذارد و معشوق را خوش و فربه می کند ۲۶۹/ب، پ. و اینکه عشق میراث آدم و زیرکی میراث ابلیس است ۲۶۹/ج. و اینکه در نزد صوفیه مبتنی بر مناسبت قدیمه است که تعبیری از يك نظریه افلاطونی است ۲۷۰/الف. و اینکه نظریه افلاطون که در رساله مهمانی از قول اریستوفان در باب مناسبت قدیمه نقل است نزد مسلمین هم به فلاسفه یونان منسوب است ۲۷۰/الف، ب. و اینکه نزد انسان در صورت متوقف نمی شود و احياناً به ماوراء آن بر می گردد ۲۷۱/الف، ب. قصه لیلی و خلیفه که رابطه عشق را با صورت و حسن آن تقریر می کند ۲۷۱/ب. و ارتباط آن با روح که معلوم می دارد عشق مردگان دوام ندارد ۲۷۱/پ، ت. و قصه خلیفه مصر که نشان می دهد عشق صورت جز پشیمانی حاصل ندارد ۲۷۳/ت. عشق مایه کمال انسانی است و آنکه از آن بی بهره است به خر روستایی می ماند ۲۷۵/ب. که سوز و گدازش انسان را تصفیه می کند و هر که تحمل آن را ندارد طفل راه است ۲۷۴/پ. و اینکه با مهار کردن خودی انسان را تصفیه می کند ۲۷۵/الف، ب. و تأثیر آن در نفی غیریت بین عاشق و معشوق که بعضی قصه های مشنوی آن را تقریر می کند ۲۷۵/ت، ث. اینکه طرز ذکر آن در مشنوی و غزلیات حال مولانا را و رای مرتبه عاشقان مجازی نشان می دهد ۲۷۸/الف. اینکه عشق صورت هم بر مجرد صورت مبتنی نیست ۲۸۵/ت. و اینکه رهایی از خودی که نیل به نجات بی آن ممکن نیست با عشق ممکن است نه با عقل ۲۹۹/الف. و اینکه مولانا آن را اسطربلاب اسرار خدا می خواند از آن روست که عشق را صفت خداوند می داند ۳۲۷/ج. و اینکه برخلاف عقل جزوی سر مصلحت بینی و منفعت جویی ندارد ۳۳۱/ث. که بین عبد با حق مبنی بر انجذاب جزو به کل و موجب نول جزو به کمال اوست ۳۸۶/ب. و اینکه در سیرالی الله سالک با عشق شیخ سیر می کند و در سیر فی الله با عشق خود ۳۸۶/پ. و اینکه هر کس با قدم عشق متوجه وجه حق گردد. جز حق نمی بیند و قصه حجره زلیخا مصداق حال اوست ۳۸۷/ب.

عشق الهی: عشق بی شائبه که يك رؤیای منسوب به ذواتون اهمیت آن را نشان می دهد ۲۷۶/ب. که هر گونه عشقی را در خود محومی کند، عارف را در حق قانی می سازد ۲۷۶/الف. که بعضی آن را تعبیری از امانت و از مفهوم میثاق الست می خوانند ۲۸۷/پ. که به الهیات صوفی رنگ تشبیه می دهد اما نفی آن هم سلوک اهل طریقت را از محتوی خالی می سازد ۳۷۹/ج.

عشق برتر: که نیل بدان ضرورت رهایی از عشق های پست را الزام می کند ۲۳/الف.

عشق مجازی: رجوع شود به: شاهد بازی.

عطار: و ملاقات بهاء اولد با او در نشابور ۳۸/پ. و قتل او در هجوم تبار ۳۸/ت. و اینکه نسخه ای از اسرارنامه خود را به جلال الدین منجمد سیزده ساله داد ۳۹/الف-ت. و قول او در باب جلال الدین محمد سیزده ساله که ممکن است خالی از صحت نباشد ۳۹/پ. و اخذ از اقوال و حکایات وی در مشنوی ۱۳۳/ب. و طرز تلقی مولانا از کلام وی ۱۳۳/ت.

عطار: و اینکه علمی که عطای عطارد باشد تالب گور بیشتر با انسان نیست ۲۸۸/پ. و اینکه

عقلی که وی مرئی آن است عقل واقعی نیست ۳۳۱/ت.

عفت: و اینکه آن در گرو شهوت است ۳۷۵/خ.

عقبه: تعریف در نزد صوفیه ۱۰۵/جا.

عقده: و کشف و حل آن در قصه کنیزک و پادشاه ۲۸۳/ج. و اینکه در تربیت صوفی اجتناب از عقده شرط نیست و انسان بدون عقده با حیوان متجاوز تفاوت ندارد ۳۶۴/ت.

عقده ذنب: در زبان اهل نجوم ۱۰۷/ب.

عقل: و اینکه يك ذره عقل را از قول رسول بهتر از اعمال خوانده اند ۲۱۹/پ. و اینکه تفهید آن به مقولات ذهنی آن را از شناخت ذات از طریق تفکر مانع می آید ۲۲۱/پ. و اینکه عقل کل را اول ما خلق الله خوانده اند ۳۲۸/پ. و تفاوت آن در مراتب عقل معاش، عقل معاد، عقل ایمانی، عقل وهبی، عقل کسی، عقل تحقیقی، عقل تحصیلی، عقل وحیی ۳۳۰/ب. و اشارت به جمال آن که در کلام صوفیه و در يك قول افلاطون هم هست ۳۳۰/پ. و اینکه حق را که منزله از عوارض است درک نمی کند ۲۲۱/پ.

عقلای مجانبین: و بعضی قصه های آنها در مثنوی ۶۸/ب، ۱۸۰/الف.

عقل ایمانی: که اتم مراتب عقل جزوی است ۳۳۰/ب. که نجات از حبسگاه عالم به وسیله آن میسر می شود ۳۳۰/ت. که با سرچشمه وحی نبوت مربوط است ۳۳۱/ت. که وهبی است و درس و کتاب آن را افزونی نمی دهد و تحصیلی هم نیست تحقیقی است ۳۳۱/الف.

عقل بخشی: و اینکه حاصل آن علم بنای آخور خوانده می شود ۳۳۰/ث.

عقل تحصیلی: که کسی و بخشی است و با عقل تحقیقی تفاوت دارد ۳۳۰/ب.

عقل تحقیقی: و تفاوت آن با عقل تحصیلی ۳۳۰/ب.

عقل جزوی: و تمثیل مورد و خط و کاغذ در مثنوی ۱۸۱/ب. و اینکه انقسام و توزع آن به شصت گونه سوداوی را از ادراک آنچه ماوراء حس است مانع می آید ۲۷۸/ب. و اینکه با وجود عجز از ادراک عقل کل، طالب شناخت آن است ۳۲۹/ب. و تمثیل سواری که اسب خود را پاوه می یابد ۳۲۹/ب. ت. و اینکه نسبت آن با عقل کل به موج و دریا می ماند و دریا به شدت موج را بساز پس می زند ۳۲۹/پ. ت. در پیش عقل کل به کاسهیی می ماند که بر روی آب می رود و فقط وقتی خودی خود را از دست داد دریا آن را در خود غرق می کند ۳۲۹/پ. ت. که کمال مراتب آن نیل به عقل ایمانی است. ۳۳۰/ب. که چون راه به نفی خودی ندارد عشق را منکر می شود ۳۳۱/ث. و اینکه چون به ورای حس راه ندارد عقل را بدنام می کند ۳۳۱/ج.

عقل فردی: و اینکه عقل جزوی تعبیری از آن است ۳۳۰/ب.

عقل کسی: که با درس و کتاب افزونی می یابد و مدد عقل جزوی است و آن را به يك اعتبار عقل بخشی نیز می خوانند ۳۳۱/الف.

عقل کل: که مجموع عالم عبارت از صورت آن است ۷۳/الف. و اینکه مکل عالم صورت آن است و بدون صلح و وفاق با آن نمی توان آسوده زیست ۲۹۸/الف. و اینکه عالم یک فکر آن محسوب است ۳۲۹/ب. و اینکه مبدأ عالم و تعبیری از قیومیت حق است و عقل جزوی بر آن احاطه نمی یابد ۳۲۹/ب.

عقل نظری: که کنجگاوای های آن در نظر عارف معرفت نیست و با آنچه از پسوند اندام پیل در خانه نار یک حاصل می شود تفاوت ندارد ۳۲۹/ث. که تعبیری از عقل جزوی است در طرح و حل مسائل عالم حس ۳۳۱/ج.

عقل وحیی: که اشارت الهی است و توجه به عقل حسی انسان را از توجه بدان محروم می دارد

۲۹۶/ب. که مولانا با اشارت به کریمه مازاغ البهر آن را عقل مازاغ می خواند ناظر به تقلید و تجربه که لازمه عقل حسی است نیست ۲۹۶/پ. که آنچه را ماورای عالم حس است با آن می توان دید ۳۳۱/ب.

عقل وهمی: که مقابل آن عقل کسی است ۳۳۰/ب.

عکاشه: و مزده رسول در حق او که در طرز وقوع آن در حکایت اشکالی هست ۱۹/ب. و بشارت دادنش رسول را به خروج صفر ۲۱۶/پ.

علاءالدوله سمنانی: و مکتوب عبدالرزاق کاشانی به وی در باب مطالعه فصوص ۳۸۲/ت. از قدیمترین کسانی است که از گوینده مثنوی به نام مولانای روم یاد می کند ۳۹۶/ب.

علاءالدین کبچاد: و اینکه دل مشغولی های ملکی سبب شد تا در دعوت بهاءاولد به توفیه تأخیر کند ۴۳/پ-ت. و تکریم و توقیری که گوینده در مورد بهاءاولد انجام داد ۴۴/ب. که با شرکت برادرانش رکن الدین و عزالدین مدت کوتاهی سلطنت کرد ۴۴/ح.

علاءالدین محمد پسر مولانا: پسر کهتر مولانا که گویند در قتل شمس دست داشت ۵۱/ت. اینکه این روایت و این قول که وی به همین سبب از چشم مولانا افتاد هر دو مستبعد می نماید ۵۱/ت.

علت: و اینکه کار حق به علت و اسباب موقوف نیست ۳۱۶/ث. و اینکه هر کس به ولادت ثانی نایل شده باشد در جستجوی علت چندان اصرار نمی کند و از توقف در علت ها برتر می گراید ۳۱۶/ث. عارف هرچه را نزد دیگران علت هست در صُغع معذات می باید و وجود علت را در تحقق اشیاء مؤثر نمی شمرد ۳۱۷/الف. و اینکه حادث در وجود خود بدان محتاج است ۳۸۱/الف.

علت اولی: و تمثیل مورد کاغذ در مثنوی ۱۸۱/ب. و اینکه به اعتقاد مولانا خداوند را به این نام نمی توان خواند ۳۷۸/ت.

علت ناقه: و اینکه نزد حکما نفی حدوث از معلول آن لازمه قدم آن است ۳۸۱/ب. و اینکه تأخر ذاتی معلول از آن اشکالی را که در قول حکما به قدم زمانی عالم هست به عقیده آنها قابل رفع می نماید ۳۸۱/پ.

علم: و اینکه قول به تفاوت علم مکسوب و موهوب در شعر منسوب به حضرت علی هم هست ۱۲۹/ت. که برخلاف یقین یک بال بیشتر ندارد و از این رو به اوج معرفت نمی تواند پرواز کند ۲۹۰/ب.

علم الیقین: که مرتبه شریعت است ۳۷۶/ب.

علم بحشی: و اینکه حاصل صحبت شمس برای مولانا دریافت بیفایدگی علم بحشی در نیل به حق بود. در آنچه به الهیات و مباحث ماوراء حس راجع است هیچ مشکلی را حل نمی کند ۲۸۷/ت. و اشکالهای بیخصلی که در آن هست ۲۸۶/د، ذ. که انسان را به خلق مشغول و از حق منحرف می دارد ۲۸۷/الف. که اشتغال بدان انسان را به کودکی که بر دامان خویش سوار است مانند می کند ۲۸۷/ب. که مطلوب را در حجاب دلیل مستور می دارد و آنچه این حجاب را رفع می نماید علم کشفی است ۲۸۶/ت. و اینکه انواع آن مثل نجوم و طب نیز مأخوذ از وحی انبیاست و حکماء یونان هم از انبیا اخذ علم کرده اند ۲۸۶/ث. و اینکه چون به جای ایمان مبسوطی بر برهان است به یقین شهودی نمی رسد و از مقوله ظن است ۲۹۰/الف، ب. و اینکه چون حاصل آن ظن است بار گرانی است که به حملش نمی آرد و انسان را از جستجوی حق مستغنی نمی کند ۲۹۱/الف. که علم تقلیدی هم خوانده می شود، چون اشیاء و امور را از طریق اضداد می شناسد به معرفت حق که ضلّی ندارد دست نمی یابد ۲۹۲/الف. که اهل حس بدان تکیه دارند آنها را از طلب کمال

باز می‌دارد و مثل پوزبندی می‌شود که آنها را از نیل به مشرب معرفت مانع می‌آید ۲۹۲/ب، پ. صوفی آن را بی‌اهمیت می‌شمرد ۲۹۸/پ. و اینکه چون مبنی بر حس است به ماوراء آن دسترس ندارد ۳۰۴/پ. علم تحقیقی: و تفاوت آن با علم تقلیدی که طالب و خریدار آن خداست ۱۹۳/ث. علم حصولی: که از حس آغاز می‌شود، هرگاه در حس متوقف بماند به «عین» دسترس نمی‌یابد و از نیل به یقین محروم است ۲۹۳/الف.

علم دنیا: و اینکه حدیث منهومان لایشبعان نمی‌تواند به آن راجع باشد ۲۲۳/پ. علم رسمی: و اینکه اشتغال بدان سالک را از طریق حق باز می‌دارد ۲۹۶/الف.

علم کشفی: که مطلوب را از حجاب دلیل بیرون می‌آورد و با وحی انبیا تجانس دارد ۲۸۶/ت. که علم عارف است و بر کشف و شهود مبتنی است، لدنی و از جانب حق است از این رو جای ظن و وهم و خیال در آن نیست و از نوع علم انبیاست ۲۹۱/ب. که قصه رومیان و چینیان تمثیل آن است از طریق محو و فقر که لازمه ریاضت و تصفیه است حاصل می‌شود نه از طریق نحو و فقه که موجب نیل به علم بحسی و رسمی است ۲۹۱/پ. و اینکه علم کشفی همان معرفت یقینی است که قصه زید و سؤال پیغمبر هم نشانی از آن است و صوفیان آن را معرفت هم می‌خوانند ۲۹۱/ت، ۲۹۲/ت. و اینکه از طریق تصفیه قلب حاصل می‌شود و از هر شک و وسوسه بی‌خالی است ۲۹۸/ت.

علم لدنی: و اینکه هر چه جز آن است علمی است که باید سینه را از آن پاک کرد ۲۰۴/ت. علوی: و قصه باغبان با او و با فقیه و صوفی ۷۷/ب.

علیانه: یا خواجه علیانه تعبیری از علیان مجنون در دیوان شمس که يك قصه او بدون ذکر نام او در مثنوی هم هست ۹۸/ب. علیان: که قصه عاقل دیوانه نما در باب وی نقل شده است ۱۷۵/ب. و اقوال رندانه منسوب به علیان در غزلیات دیوان کبیر ۳۹۸/پ.

علی بن ابی طالب: خدو انداختن خصم در روی وی که اهمیت اخلاص را در سیر و سلوک روحانی نشان می‌دهد ۲۳/پ. و اشارت به عالم اکبر در بیت دیوان ۷۲/پ.

علی همدانی: و نقل چند بیت از غزل مولانا بدون ذکر نام گوینده در ذخیره الملوك او ۳۹۶/ب. عماد الملک: و قصه خوارزمشاه و اسب ۱۷۰/ت.

عمرو بن عبید: از پیشروان معتزله و مناظره او با مغ در کشتی ۲۴۷/الف. عناصر و موالید: در عالم حس ۳۱۱/الف. و اینکه آنها هم در نزد مولانا از حیات بهره دارند ۳۱۲/ب.

عنایت: و اینکه لازمه حکمت بائنه است و قضای الهی هم تعبیری از آن است ۳۲۳/الف، ب. و اینکه توجیه آن با اختیار و جبر مطلق ممکن نیست فقط امر بین الامرین آن را قابل توجیه می‌دارد ۳۲۳/پ. و اینکه نزد متألهان عنایت الهی کشف تفصیلی را در علم اجمالی متضمن است و تصور انقطاع آن متضمن تصور بازگشت عالم به علم خواهد بود ۳۲۳/ب. عنقا: و وصف آن در مثنوی ۶۹/ج. و قصه آن که در روایت راجع به خالد بن سنان مذکور است ۳۴۷/پ.

عوالم: و اینکه مراتب عوالم در کلام مولانا به ترتیبی که در مکتب محیی الدین معمول است تحدید نمی‌شود ۳۰۴/ث.

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 961 تا صفحه 980



عروج بن غزّ: رجوع به: عاج بن عنق.

عیاضی: وقصه مجاهده و عزلت وی ۱۷۲/ح. که حکایت او جهاد با نفس و التزام خلوت را از جهاد با کافر مشککتر نشان می دهد ۳۵۷/ت. که قصه خلوت کردن وی و میلش به خروج از آن برای جهاد نشان می دهد التزام خلوت در بعضی موارد از التزام جهاد سخت تر است ۳۶۵/ت.

عیب: و اینکه وجود عیب و شر در عالم منافی با حکمت بالغه الهی نیست ۳۱۵/ت. و اینکه توجه به عیب خویش انسان را از عیب جوئی و بدخلقی با خلق باز می دارد ۳۷۲/د.

عیسی: و قصه آن همراه وی که هلاکتش را به وسیله شیر نشان می دهد به هر وسوسه‌یی که در دل آید نباید تسلیم شد ۲۴/پ. و فرار وی از احمق ۲۵/ت. و قصه زنده گردانیدن استخوانهای شیر که بر کنار راه بود ۱۷۳/ث. و خبر صوفیه که بر موجب آن اگر یقین وی افزون تر بودی بر هوا نیز مثل آب راه رفتی ۲۱۵/ت. و اینکه وجود او نزد مولانا تصویری از عشق حق را ارائه می کند ۳۵۳/ث. و قول وی در باب اصعب امور که خشم خداست و راه رهایی از آن ۳۵۳/ج.

عین الیقین: که رؤیت کشفی و کمال مرتبه علم الیقین است ۲۹۰/الف. که قصه سؤال مربوط به تفاوت حق و باطل ناظر به آن است ۲۹۵/الف. که مرتبه طریقت است ۳۷۶/ب.

غائفر: نام کویی در سمرقند ۳۸/ب.

غایت: و اینکه عالم ظاهر خود نمی تواند برای خودش غایت باشد ۲۹۴/پ.

غایت و غرض: و اینکه نفی آن از فضل حق مربوط به غایت و غرض استکمالی است ۳۲۳/پ.

غربت: و حدیث غربت اسلام ۲۲۶/ج. و غربت اولیا در میان اهل هوی ۲۲۶/ج.

غزالی: و اینکه قصه مست و محتسب در مثنوی شاید از اشارت وی در المنتقد مأخوذ باشد

۱۸۱/الف. و قول وی در باب معرفت نفس ۲۲۰/ب. و اینکه نزد وی معرفت حق تابع معرفت ماسوی نیست

۲۲۱/ب. و نقد قول غزالی در کلام ابن عربی در فصوص ۲۲۰/ب. جهات شباهت و اختلاف وی با مولانا

۲۴۱/الف-ت. فقدان ذکر نام او در آثار مولانا و جهات آن ۲۴۱/پ-ت. و اینکه با وجود تکریم عطار و

تا حدی شمس در حق او نباید عدم ذکر نام او را در آثار مولانا حاکی از عدم اعتقاد در حق او دانست

۲۴۱/ت. و شباهت بین تلقی وی از منطق با تلقی مولانا ۲۴۳/پ. و قول وی در باب جالینوس ۲۵۷/ت. و

اینکه تشبیه تن به قلعه و تمثیل حس و جوی آب در مثنوی ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/ث. و قصه دباغ مثنوی

که از داستان کئاس وی مأخوذ می نماید ۲۶۲/ج. و اینکه تشبیه پادشاه به حوض و نیز قصه خار بن نشاندن

در میان راه ظاهراً مأخوذ از وست ۲۶۲/ج. و اینکه قصه خدو انداختن خصم در روی مبارک علی علیه السلام

در مثنوی باید از غزالی مأخوذ باشد ۲۶۲/ج. اینکه قصه رومیان و چینیان، قصه مور و کاغذ و قصه اختلاف در

شکل پیل هم در مثنوی مأخوذ از وست ۲۶۲/ت. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت الرضا بالكفر و

حدیث من لم یرض بقضائی با هم ذکر شده است ۲۶۲/خ. و اینکه در کلام او هم مثل مثنوی اشارت

کلمینی و ارحنا با هم مقرون است ۲۶۲/خ. و تمثیل مور و نقش خط که مولانا آن را از وی اخذ کرده است

۳۱۷/پ.

غزالی، آثار: و کتاب المقصد الاسنی ۱۰۵/ض. رساله فیصل التفرقه ۲۲۶/پ. و المنتقد من الضلال

۲۴۱/الف. کتاب المستظهری و کتاب القسطاس المستقیم ۲۵۱/پ. و تهافت الفلاسفة وی ۲۵۸/ب. و

کتاب الوسيط المحيط در فقه ۲۶۲/پ. ومشکات الانوار ۲۶۲/ب.

غفلت: و اینکه هر چند انسان را از توجه به کمال بازمی دارد و شر به نظر می آید چون مایه قوام کار عالم است خیر است ۳۱۵/ت. و اینکه حب حیات انسان را بدان دچار می سازد ۳۴۰/ب. و اینکه استغراق در آن به نفس اماره مجال می دهد تا انسان را به کفر و عصیان بکشاند ۳۴۰/ث. و اینکه عقل جزوی و علم بخشی آن را در انسان تمهید و تشدید می کند ۳۴۰/ج. و اینکه طول امل موجب تمهید آن است ۳۴۰/چ. که نوعی عصیان مستمر و موجب خذلان است ۳۴۰/ح. و اینکه چون انسان را در تصرف نفس می گذارد گناه است و داعی بر التزام توبه ۳۴۱/الف. و اینکه منشأ آن گناه عجب و پندار و گمان سلامت در حق خویش است ۳۴۲/الف. و اینکه استمرار در آن ممکن است ناشی از تقید به نام و ناموس ناپسند باشد ۳۴۲/ت. و اینکه استغراق در آن انسان را از نور حق محجوب می دارد و به کفر و انکار قول اثبیا وامی دارد ۳۴۲/پ. و اینکه قدرت و غلبه از اسباب عروض آن است ۳۴۲/ث. و اینکه قدرت و غلبه آن را بر فرعون چیره کرد اما بر سلیمان نکرد ۳۴۲/ث. و اینکه تسلیم بدان انسان را نازل به مرتبه صاحب گنج بینوایی می کند که بر روی گنج است و پاره دوزی می کند ۳۴۳/خ.

غلام: و حکایت وی در شکایت از نقصان اجری ۲۶/ت. و قصه شکایت کردنش از نقصان اجری که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱/۵۹/ب، پ.

غلام خاص: و قصه حسد کردن حشم که به علت کثرت استطراد و تداعی بی نتیجه ناتمام می ماند ۸۸/پ مأخذ آن در مجالس سبحة ۳۹۸/ج.

غلام هندهو: و قصه تزویج او با امره که هزل ظاهر قبیله سر اخلاقی دارد و با آداب اقوام کهن مربوط است ۱۷۸/ت.

غوث: تعریف آن نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیاث الدین، گیخسرو: جانشین علاء الدین کیقباد که در کومه داغ از سپاه مغول شکست خورد ۴۴/ج.

غیب: و اینکه ضرورت ایمان بدان سیر از بطن به ظهور و از ظهر به بطن را در لهما قرآن الزام می کند ۱۹۰/خ. که تعبیری از مالا تبصرون و عبارت از عالم امر و قلمرو ماورای شهادت است ۳۰۳/الف. و اینکه مفهوم آن نزد محیی الدین به غیب امکانی و غیب محالی تعبیر می شود ۳۰۴/ث. و اینکه عالم علم حق است ۳۰۴/پ. و اینکه در معنی وسیع خود شامل تمام اموری است که از پیشتر حتم غایب است ۳۰۷/الف. و اینکه عالم بیصورت و بیحد و هست نیست نما و نیستی وعدم هم تعبیری مربوط به آن است ۳۰۷/ب. تعبیری از عالم غم نسبی که کارگاه صنع حق و بازگشت بدان غایت سیر در مراتب است ۳۰۹/الف. و اینکه تصدیق بدان برای اهل خیر، اهل حال، و اهل شهود یکسان نیست ۳۰۹/ب. و اینکه عالم غیب از عالم خیال آغاز می شود و هر چه از عالم حس دورتر می شود فسحت و وسعت بیشتر می یابد ۳۰۸/ج. و اینکه قصه عایشه و باران هم مثل قصه زید شرط ورود به عالم غیب را عبور از عالم حس نشان می دهد ۳۱۰/الف.

غیبت: تعریف آن در نزد صوفیه ۱۰۵/چا.

غیر پرستی: که عشق در تعبیر لایب نیست آن را الزام می کند ۲۷۵/الف. که نفی خودی به آنجا می کشد و موجب تزکیه عاشق می شود ۲۷۵/پ، چ.

غیرت: تعریف آن نزد صوفیه و بحث در نحوه استعمال ۱۰۵/خا. و اشارت رسول به غیرت حق که از

غیرت وی و غیرت سعد بیشتر است ۲۳۱/پ.

فاتح الابیات: شرح ترکی مشوی و اشاره به عبدالله انصاری ۲۶۱/پ. شرح ترکی شیخ اسمعیل انقروی بر مشوی ۳۹۷/ث.

فارقلیط: و ذکر آن در انجیل یوحنا ۲۴۴/پ.

فتح باب: تعبیری از حال مکاشفه که برای عارف حاصل می‌شود ۳۳۸/ث.
فتوت: که خانواده حسام‌الدین چلبی بدان منسوب بوده‌اند و آداب آن گرایش به صحبت و اجتناب از خلوت را الزام می‌کند ۳۶۴/ث. کأس و شلوار فتوت ۳۶۴/ث.

فتوح: تعریف در نزد صوفیه و منشا استعمال ۱۰۵/دا.

فتوحات حکیه: و مفهوم حدیث رش نور ۲۲۱/ب. و قول تعریض آمیز منسوب به مولانا در باب آن ۲۶۴/الف. و قول محیی‌الدین در باب برزخ ۳۰۴/ث. و اینکه اصحاب مولانا بعضی مطالب آن را نامفهوم می‌یافته‌اند ۳۸۲/ث. و اینکه متشعره صوفیه ازین کتاب و از کتاب فصوص اقوالی استنباط می‌کرده‌اند که نزد آنها مستوجب انکار بوده است ۳۸۲/ث.

فتیان: و سابقه رسم کیوتربازی نزد آنها که نزد ناصر خلیفه هم تاحدی به رسم آنها مربوط بوده است ۷۸/ت. و اینکه تکرار لفظ فتی و جوانمرد در مشوی حاکی از وجود این جماعت در محیط حیات اوست ۷۹/پ.

فخرالدین عراقی: که به صورت پرستی و شاهدبازی منسوب شده است ۲۷۷/ب. و علاقه او به صحبت احداث ۲۷۳/پ.

فخر رازی: و اینکه نقش او در تحریر یک خوارزمشاه بر ضد بهاء‌ولد درست نیست ۳۵۳ و ۳۵۴/الف. و اینکه ناخرسندی بهاء‌ولد از وی حاکی از ستمی او در ایذاء بهاء‌ولد نیست ۳۵/ج. و اینکه خروج بهاء‌ولد از بلخ و قلمرو سلطان نزدیک ده سال بعد از مرگ امام فخر بوده است ۳۵/ج. و قول وی در ابطال شیء بودن معدوم ۲۴۵/پ. که گویند در آخر عمر به تصوف علاقه نشان داد با آنکه در مخالفت با صوفیه مدتها اهتمام کرده بود ۲۵۸/ب. تشبیه او به شیر قهصه نخبیران و اشارت به اینکه عقل جزوی امثال وی به درک اسرار دین راه ندارد ۲۵۹/الف. و قول «العقل عقال» که از یک قطعه منسوب به او مأخوذ است و نمودار بی‌حاصلی علم بحقی است ۲۵۹/ب. و تمایلات فلسفی او که موجب طعن مولانا و بعضی دیگر از صوفیه در حق وی شده است ۲۵۹/پ. قول محمد تازی و محمد رازی که صحت اسناد آن به وی محل تأمل است ۲۵۹/ت. گرایش وی به تصوف و مکاتبه ابن عربی با او ۲۵۹/ج. که حیرت و ضلال او از غلبه وسواس علمی ناشی بود ۲۶۰/ب.

فراست: و اینکه بنظر بنورالله در حدیث وصف فراست ایمانی است ۳۷۱/د.

فردانی: تعریف و منشا استعمال ۱۰۵/دا.

فرزین: و فرزین بند در بازی شطرنج ۱۱۹/پ.

فرعون: و اینکه موسی در مجاوبه با او مطالبی را عنوان می‌کند که اگر هم ناشی از وحی نبوت خود او باشد وی از آن نمی‌تواند واقف باشد ۱۹/ب. که آمدن موسی را بخواب دید ۲۵/پ. که قصه مجاوبات فرعون با او بیشتر متضمن عنصر گفتار است ۲۶/ت. و اینکه تقید در چنبره تحس وی را از درک حال موسی مانع آمد ۲۸۹/الف. ب و اینکه نیل به مرتبه کشف که مقام موسی است به همین سبب برای وی ممکن

نیست ۲۸۹/پ. اینکه به سبب توقف در عالم حس نیل به مجرد ایمان هم برای وی ممکن نیست ۲۸۹/پ. و تفاوت بین اناریکم الا علی که او بر زبان راند با انالحق که حلاج گفت ۲۸۰/ت. و اینکه قدرت و غلبه از اسباب استمرار او در طغیان و غفلت بود ۳۴۲/ث. و اینکه وی تجسم نفس و نفس پروی بود و اصرار در تمسک به نام و ناموس از اسباب استمرار او در غفلت شد ۳۴۳/ح. و اینکه هر چند مولانا وی را نیز طالب و خادم معنی می داند مثل ابن عربی او را از شقاوت ابدی تطهیر نمی کند ۳۴۳/ح. و اینکه غفلت از حق، او و پیروان الگوی او را از لوازم عبودیت که قبول شریعت است مانع می آید ۳۴۳/خ.

فرعون و آسیه: که در نقل گفت و شنود آنها استمرار و وحدت در خلق و خوی فرعون در خطاب آسیه با او حفظ نشده است ۱۶۰/ب.

فرغور یوس: و جواب فرضی افلاطون به او ۲۵۶/ت.
فرق ثانی: و اینکه فنا همواره منجر به آن نمی شود ۳۸۸/ب.
فروزانفر: کتاب مأخذ تمثیلات و قصص مثنوی ۱۶۳/الف.
فروید: رجوع شود به: زیگموند فروید.

فرهنگ عامه: و نقش آن در زبان مثنوی ۹۳/ب. و کثرت اشارت به آداب و رسوم عامه در مثنوی ۱۱۰/الف-سث. و اینکه کثرت امثال و تعبیرات عامیانه از آنجا مأخوذست ۱۱۷/الف، پ. که وجود لغات ترکی و مغولی و یونانی در مثنوی هم ناشی از ارتباط مولاناست با آن ۱۱۶/الف-پ. و اینکه ذکر اشخاص یا چیزهایی که هر کدام به مناسبتی ضرب المثل و زیباترند عام بوده اند در مثنوی از آنجاست ۱۱۸/الف-ج. و اینکه کثرت و وجود لغات مربوط به فقر یحیات و بازیها در مثنوی از آنجا است ۱۱۹/الف-پ. و اینکه کثرت الفاظ فحش و لغات مستهجن در مثنوی از آنجاست ۱۲۰/الف-ت. و ارتباط اسرائیلیات و حکایات صالحین با آن ۱۷۳/الف. و اینکه بعضی قصه های مثنوی که در نزد اقوام دیگر هم هست ظاهراً از این منبع مأخوذ باشد ۱۷۷/الف.

فصوص الحکم: و اینکه معنی الدین آن را در خواب از رسول تلقی می کند ۲۹/ت. و نقش رؤیا در انشاء و تحریر آن ۳۲/ب. که شارحان آن طریقه توحید وجودی ابن عربی را تقریر و از آن رفع اشکال کرده اند ۳۸۲/پ. و اینکه از شارحان آن شیخ صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جنیدی فقط قسمتی از آن را بر شیخ خویش خوانده اند ۳۸۲/ت. فص محمدی در باب طیب و نساء و اینکه نماز قره عین رسول است ۲۱۴/ج. فص شینی در باب مرآت بودن انسان ۲۱۲/ت. فص ابراهیمی و اشارت در باب من عرف نفسه ۲۲۰/الف. فص ابراهیمی و نقد ابن عربی از غزالی ۲۲۰/ب. و فص الیاسی در آن ۲۴۹/پ. فص نوحی و یک قفله معروف در آن ۲۴۹/پ. فص آدمی و ابیات عربی آن ۲۶۳/ج. و فص آدمی ۲۶۵/الف، ج. فص شینی ۲۱۲/ج. فص نوحی ۲۶۵/الف. فص نوحی ۲۶۵/ت. فص سلیمانی ۲۶۵/ث. فص ابراهیمی ۲۶۵/ث. فص عیسوی ۲۶۵/ث. فص یونسی ۲۶۵/ج. فص خالدی در آن ۳۴۷/پ. فص ادریسی در باب اسم علی از اسماء الله الحسنی ۳۸۳/ث. فص محمدی درباره خدای مطلق ۳۸۴/پ.

فطام: از شیر باز کردن و اینکه در مراتب حیات سیر از هر مرتبه به مرتبه برتر بدون فطام از مرتبه غذای مادون حاصل نمی شود ۳۰۵/ت. و اینکه حیات موقوف آن و در هر مرتبه مستلزم قطع از مألوفات است ۳۱۳/الف. و اینکه مرگ حال فطام را از عالم حس دارد ۳۱۳/ج.

فعل: و قدرت انسان برترک یا انجام دادنش در نزد معتزله که نشان اصولی آنهاست ۲۴۸/ب. و

تفاوت بین فعل مباشر و فعل متولد ۳۲۲/ث-ج. و اینکه هر چند جزای فعل در آخرت عین فعل نیست حاصل آن هست ۳۲۵/ث.

فعل مباشر: و اینکه این نوع فعل در مرتبه شهودی به اختیار و اراده عبد منسوب است ۳۲۲/ث.
فعل متولد: و آنکه این نوع فعل مخلوق حق است هر چند مسؤولیت عبد در اصل آن منتفی نیست ۳۲۲/ث.

فقر: و تفاوت فقر محمدی با فقر عیسوی ۲۲۴/پ و اینکه نزد مولانا آنچه مایه نجات است دانش فقر است که عبارت از عرفان باشد و با سلوک و مکاشفه حاصل می آید نه با بحث و علم بحثی ۲۸۸/الف. و اینکه حدود و شروط دارد و ترک مال از لوازم آن نیست ۳۶۴/ب.

فقر عیسوی: رجوع شود به: فقر محمدی.
فقر محمدی: و تفاوت آن با فقر عیسوی ۲۲۵/پ. که با رهبانیت و رفض اسباب معیشت سازگاری ندارد ۳۶۴/ب.

فقه: و اشارت مؤلف طبقات حنفیه به تبحر مولانا در آن ۴۷/ت. و اینکه مباحث مربوط به فتاوی و احکام فقهی که در مثنوی هست از تماس دایم گوینده با این مسائل حاکی است ۱۰۶/پ. و اینکه مولانا واسع الفقه بود و تا آخر عمر به فقه و فتوی اشتغال داشت ۱۰۶/ج. و اینکه مولانا در موارد اختلاف به هدایه مرغینانی توجه داشت ۴۷/ت و ۱۰۶/ج. و نام بعضی کتابها که در آن باب در اشارت مثنوی آمده است ۱۰۶/ج.
فقهها: و مشاهیر آنها که اهل شعر و ادب بوده اند ۱۲۲/ج.
فقیر: و قصه فقیر روزی طلب و رمز گنج وی ۲۸/ث.

فقیه: و دزد دستار که قصه اش متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/پ.
فکر: تعریف آن نزد حکما و صوفیه، با طرز استعمالی که مولانا از آن مفهوم دارد ۱۰۵/را.
فکرت: و اینکه فکرت فلسفی نفس مطمئنه را آزاری می دهد و به صفای آن لطمه می زند ۲۹۵/ب.
فکوک: اثر شیخ صدرالدین و اشارت آن به ارتباط فصوص با رقبای شیخ مؤلف و تلقی آن از مقام محمدی ۳۲/ب. و اینکه شیخ در چندین فک آن تصریح می کند که شریک ذوق شیخ است نه تابع وی ۱۵۱/ج. تصنیف صدرالدین قونوی که شامل تقریر و تبیین طریقه محیی الدین است ۱۵۱/ت، ج. و استعمال لفظ مثال در مورد قصه یونس ۱۵۴/ث. و اشارت شیخ صدرالدین در آنجا در باب حال موسی ۱۶۶/ب. فک فص محمدی ۲۶۴/ت.

فلسفه: و طرز تلقی مثنوی از باحث فلسفی، مفلسف، و حکیم ۲۵۳/الف. نفرت از فلسفه در عصر مولانا در نزد مشرعه ۲۵۳/ب. و اینکه با وجود اظهار نفرت مولانا نسبت به اهل فلسفه کمتر مسأله فلسفی است که در مثنوی مطرح نشده باشد ۲۵۴/الف. و اینکه موضع مولانا در آن به موضع غزالی می ماند ۲۵۴/ب. و اینکه مثنوی تعلیم فلسفی منظمی را در نظر ندارد ۲۵۴/پ. و اینکه در نقد اهل فلسفه مولانا ناظر به شک آنها در تعالیم شریعت است ۲۵۵/الف. و نفرت و ناخرسندی مولانا از مشتغلان بدان ۲۶۰/پ.

فلسفی: و نقد مولانا از طرز تلقی وی از قرآن ۱۸۶/ب. و اینکه نطق جمادات را مگر محسوس حواس اهل دل است نمی تواند ادراک کند ۲۰۵/ب. و اینکه شک کردنش در وجود حق شک کردن در تمام هستی است ۲۵۳/ت. و اینکه طالب استدلال و باحث فلسفی دلیل را بین خود و مطلوب فاصله می کند ۲۹۵/ب.

فلوطين: و سؤال اوراجع به ارتباط عشق با موجود زنده که در کلام مولانا هم هست ۲۷۱/ت.
 فنا: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/زا. قول در باب فنا ذات و فنا صفات ۱۰۵/زا. و مسأله فنا در
 ذکر، و فنا کلی ۱۰۵/زا. فنا در صفات یا فنا در اوصاف که با فنا در ذات تفاوت دارد و تصور حلول و اتحاد
 را هم الزام نمی کند ۲۷۶/پ. و اینکه صوفیه آن را پایان خط سیری می دانند که از مرحله تبتل و توبه آغاز
 می شود ۳۸۸/الف. که از خود رهایی و موت ارادی تعبیری از آن است و در واقع فنا از صفات بشری است
 اما بدون آن وصول الی الله حاصل نمی آید ۳۸۸/ت. و اینکه وجدان آن تجربه باطنی است و در عبارت
 نمی گنجد ۳۹۰/الف.

فناء در شیخ: که نزد سالک آغاز تجربه از خود خالی گشتن است ۲۷۶/پ.
 فناء فی الله: که موجب بقاء بالله است و قصه شیر و گریگ و روباه در مثنوی این معنی را تمثیل
 می کند ۳۸۹/الف.

فواتح شوره: و تفسیر آنها نزد مولانا و ۲۰۶/ب.

فواید والد: تعبیر مولانا از معارف بهاء ولد ۲۶۷/الف.

فیثاغورس: و قول در باب منشأ موسیقی ۲۵۶/ب.

فیض: و اینکه استمرار فیض از ذات مفیض موجب سیر الی الکمال در مورد تمام کاینات است
 ۳۳۲/ج.

فیلسوف: و اینکه پشت به گنج دارد و ازین رو بدان دست نمی یابد ۲۸/ج.
 فیه مافیه: که مندرجات آن مخالفین مولانا و مذاکرات آن را تصویر می کند ۵۵/ب. و اینکه از آن
 در فهم و کشف اسرار مثنوی فواید بسیار به دست می آید ۵۶/الف. و اشاره می که در آن به ولایت و قوم و تبار
 مولانا هست ۵۸/ت.

قابلیت: و اینکه در فعل و صنع حق قابلیت مصنوع شرط نیست ۳۱۶/ث. و اینکه اگر قابلیت شرط
 می بود هیچ معدومی به هستی نمی آمد ۳۱۶/ث. و استعداد قوایل که فعل حق بر آن متوقف نیست ۳۷۸/ج.
 نفی قابلیت هم متضمن نفی سنه الله که سنه خلافة اوست نیست ۳۷۸/ح.

قایل: و اینکه گورکنی که وی از زاغ آموخت رمزی از اعتماد انسان بر عقل حسّی است ۲۹۶/ب.

قاضی و صوفی: در قصه مرد رنجور که بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است ۱۵۹/ث.

قاف: وصف کوه قاف ۶۹/ج.

قافیه: و طرز تلقی مولانا از آن در مثنوی و دیوان ۱۴۱/الف. اینکه قافیه اندیشی نگاه مولانا را به
 تعبیرهای نامقبول وامی دارد ۱۴۱/ب-ت.

قانعی طوسی: که با وجود طعن در سنائی در پیش مولانا از در تسلیم درمی آمد ۵۴/پ. و اقدام وی
 به نظم کلیله و دمنه ۱۶۵/ت. و اینکه مناقشه او با مولانا در باب سنائی مربوط به مسأله جواز تضمین آیات در
 شعر بوده است ۱۹۱/الف. و اینکه مولانا بر رغم مناقشه وی اخذ و تضمین قرآن را متضمن تبرک و نیشن
 می داند ۲۰۸/ت.

قبض اعمی: و تحقق و بیع و تاوان در مورد فقدان رؤیت ۱۰۶/ر.

قبض و بسط: تعریف نزد صوفیه و در کلام مولانا ۱۰۵/زا.

قبطی و سبطی: و داستان آب نیل، و اینکه مولانا در نقل حکایت به مناسبت به تبدیل مخاطب می پردازد و در اشاره به مثنوی قبطی مخاطب نیست ۸۵/ث. که نقل داستان آنها در قصه مجاوبات موسی و فرعون مفایرت با تاریخ محسوب است ۱۶۱/ت. و اینکه در احتجاج آنها سخن از نخل مریم در میان می آید ۲۰۱/ث.

قبله: و تحری آن در نماز ۱۰۶/ز.

قدرت و غلبه: و اینکه در نزد فرعون موجب استمرار در طغیان و غفلت بود، اما در نزد سلیمان موجب

آن نشد ۳۴۲/ث.

قدری: و اینکه معتزله را هم قدری و قدریه خوانده اند ۲۱۶/ب، ت. و اینکه به سبب شرک خفی

که لازمه قول وی در اسناد فعل به عید است قدریه را مجوس اقامت خوانده اند ۳۲۲/پ.

قرآن: و اخذ بعضی امثال آن در مثنوی ۷۵/الف. و کثرت نسبی لغات مأخوذ از آن در مثنوی

۱۰۳/الف-ث. و تعییرات مأخوذ از آیات و الفاظ آن در مثنوی ۱۰۳/ب-ث. و اینکه زمینه فکر و بیان

مثنوی بیش از هر چیز متأثر از قرآن است ۱۸۵/الف. اینکه حرفه وعظ و تذکیر مولانا تبعی در قرآن را بر وی

الزام می کرد ۱۸۵/ب. و اینکه تأثیر قرآن هم در لغات و تعییرات مثنوی پیداست هم در معانی و افکار آن

۱۸۵/ث-ج. و اینکه اشارات قرآن را مولانا بی هیچ تأویل می پذیرد و هرگونه چون و چرا را در آن باب

ناروا می داند ۱۸۶/الف. و بیان آنکه قرآن رسن است و جز آنکه میل گرایش به بالا دارد از تمسک به آن

نجات نمی یابد ۱۸۷/ب. و اینکه قرآن وری ظاهر باطنی دارد و اشارت حدیث در این باب ۱۸۸/الف.

واینکه تأویل قرآن را به اعتقاد مولانا نباید از قرآن حسست، و از کسی که آتش در هوس زده است و ظاهراً مراد

الراسخون فی العلم باشد که در صحت این دعوی اختلاف است ۱۸۹/الف، ب. اینکه قرآن بر وفق قول

مولانا، هفت توست و بطن چهارم آن را جز خدای نداند ۱۸۸/الف، پ. و اینکه توقف در ظاهر موجب قزوئی

عجب و انحراف از سیر معنی است ۱۸۸/ت، و اینکه جواز تفسیر آیات آن در شعر محل اختلاف بوده است

۱۹۱/الف، ۲۰۸/ت. و اینکه هرکس با قرآن انسی دارد، بعضی موارد را نیز که در مثنوی اشارت یا تصریح

به اخذ نیست می تواند با مأخذ قرآنی منطبق کند ۱۹۱/پ، ت. و اینکه اقتباس از قرآن در مثنوی گاه با اخذ

از یک تعبیر و گاه بدون نظر به معنی قرآنی لفظ صورت می گیرد ۱۹۱/ث-ج. و اینکه گاه ضرورت وزن

گوینده مثنوی را وامی دارد تا ضمن اخذ و اقتباس در بعضی الفاظ تصرف جزئی کند ۱۹۲/الف. و اینکه

استنباط معانی مختلف در موارد مختلف اخذ و استشهاد از آیات واحد، متضمن تناقض نیست و با یکدیگر

تطبیق پذیرند ۱۹۳/ب-ر. و اینکه بعضی تعییرات را که مولانا از آن اخذ می کند در معنی مجازی بکار می برد

۱۹۴/الف. و اینکه غیر از گوینده مثنوی اشخاص قصه هم به آیات قرآن تمسک می کنند ۲۰۰/الف. و

اینکه در باب قرائت آن هم در مثنوی گاه بحث هست ۲۰۶/الف. و اینکه مخاطب آن اهل هدایت هستند

و به همین سبب اهل ضلال جز ظاهر آن را درک نمی کنند ۲۰۸/ب. و اینکه عوام مشرعه از تدبیر در آن و

درک لطایف محروم اند ۲۰۸/پ، ت. و اینکه ترک ادب در اشارت بدان در مثنوی محل نقد است هر چند از

باب احساس انس و الفت دایم بنظر می رسد ۲۰۸/ث، ج. و اینکه تصویر عالم در مثنوی خطوط اصلیش

مأخوذ از قرآن است ۳۰۳/الف.

قره طای: و مدرسه او ۳/پ. امیر جلال الدین که به اصرار او در سلطنت علاء الدین کیقباد دوم دو

برادرش هم شریک شدند، وفات ۶۵۲. ۴۴/ح.

فزع: مقایسه شود با یادداشت شماره ۱۶ مربوط به ۱۲۸/ت.
فزونی: و کبودی زدن اهل آن ۱۱۲/پ. و اینکه اهل آن به سبب واقع بودنش در ثغر ملاحظه در آن ایام اهل قزوین به فروسیت و پهلوانی تظاهرمی کرده اند ۱۱۲/پ. و کبودی زدن قزوینی که قصه وی متضمن نقد اجتماعی است ۱۸۲/الف و ۳۷۱/ذ.

فصاح: و مدکران که ذکر عجایب خلقت در نزد آنها رایج است ۶۹/ج. و اینکه بعضی حکایات مثنوی در باب سیرت رسول و صحابه از روایات آنها مأخوذ است ۱۶۸/ب.
قصر: در قصه ابلیس و معاویه که باید به دوران امارتش در شام مربوط باشد نه عهد اقامت در مدینه ۱۵۳/ت.

قصه: و اینکه بعضی انواع آن بیشتر بر عنصر گفتار تکیه دارد ۲۶/پ. و اینکه نزد مولانا رمز معنی محسوب است ۸۸/ث. و اینکه در مثنوی غالباً مشتعل بر معنی رمزی است ۱۵۱/الف. و اینکه مولانا آن را همچون پیمانیهی تلقی می کند و سر قصه را که رمز آن است در حکم دانه و مطروف پیمانیه می داند ۱۵۲/الف. و اینکه شرح آن در مثنوی قصه های مثنوی را قابل طبقه بندی می کند ۱۵۲/ب. و اینکه خواب آور بودنش ناشی از آن است که مخاطب آن عقل خود آگاه نیست ۱۵۳/خ. و اینکه تمثیل آن گه گاه در مثنوی وافی به مقصود نیست ۱۵۵/الف. و اینکه غالب اشکالهایی که در باب حکایات مثنوی است و مولانا را گه گاه در مورد آنها به دفع دخل مقدر وامی دارد به قالب قصه ها مربوط است ۱۵۶/ث. و اینکه مولانا گاه بعضی اجزاء آن را تأویل می کند ۱۵۷/الف. و اینکه پاره های قصه های مثنوی بیشتر بر عنصر گفتار مبتنی است و تملیق و دگرگونی ندارد ۱۵۸/الف، ب. و اینکه وحدت و استمرار در خوی و خصیلت اشخاص قصه گاه در حکایات مثنوی نیست ۱۶۰/الف، ب. و مغایرت با تاریخ که در بعضی قصه ها هست ۱۶۱/الف. و اینکه تنوع قصه در مثنوی از ویژگی های آن است ۱۶۲/الف. که در مثنوی گه گاه صورت گسترش یافته ای از مضمون اشعار خود مولانا یا سایر شاعران بنظر می رسد ۱۶۴/الف، ب. و اینکه حکایات راجع به اولیا و مشایخ همواره نوعی جنبه رمزی دارد ۱۶۹/ب. و اینکه در قصه های تاریخی هم جنبه تاریخی آنها منظور نیست منظور سر آن قصه هاست ۱۷۰/الف. و اینکه تعدادی قصه های مثنوی در باب صوفیه و مشایخ خانقاه است ۱۷۲/الف. و اینکه بعضی حکایات مثنوی در بعضی مأخذ هست اما وجود نظایر آنها در نزد اقوام دیگر حاکی از منشأ عامیانه آنهاست ۱۷۷/الف. و اینکه قصه مستهجن در مثنوی ناظر به هزل نیست به سر معنی نظر دارد ۱۷۸/الف، ب. و جنبه های رمزی که در حکایات طولانی مثنوی است ۱۷۹/الف-ج. و اینکه جنبه رمزی در قصه های کوتاه مثنوی هم هست ۱۸۰/الف، ث. و قصه های کوتاه مثنوی که غالباً از مقوله لطایف و نوادر محسوب است ۱۸۰/الف. و اینکه پاره های قصه ها در مثنوی مربوط به احوال اشخاص مشهور یا شوخی هایی در باب اهل بلاد خاص است ۱۸۳/الف، ث. و اینکه در قصه های مربوط به حیوانات هم اشخاص قصه در احتجاجات خود احیاناً تمسک به آیات دارند ۲۰۲/الف.

قضا: و اینکه حصر همه امور بدان جهد سالک را نفی می کند و جایی برای سلوک نمی گذارد ۲۸/پ. و اینکه رضای بدان مستلزم رضای به کفر نیست ۲۱۱/پ.

قطب: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/ژا.

قطب الدین شیرازی: و قول وی در باب رؤیا و تلقی حقایق در نوم ۳۲/پ. و قصه صدر جهان و فقیه که مولانا آن را برای وی نقل کرد ۱۷۱/ب. و رده معتزله در شیئ بودن معدوم ۲۴۵/پ. و قصه صدر بخارا

که مولانا بر سبیل تمثیل به جهت وی نقل می‌کند ۲۷۸/ث. و اینکه وی در قونیه منسوب به حوزه شیخ صدرالدین بود و ملاقاتش هم با مولانا باید بعد از سنه ۶۶۷ روی داده باشد ۲۸۴/ب، پ. و اینکه فرور علمی او و استغراقش در خودی مولانا را به نقل و تمثیل قصه فقیه خواهنده و صدر جهان بخارا برای وی واداشت ۲۸۴/ب، ت.

قلب بن معینی: و علاقه وی به مثنوی ۳۹۶/ح.

قلب: و حدیث مربوط به قلب بنده مؤمن ۲۱۲/ت. که لطیفه روحانی انسان و باطن روح و سرنفس محسوب است ۳۳۴/ث. و اینکه صوفیه آن را جوهری نورانی و مجرد که متوسط بین روح و نفس است خوانده‌اند ۳۳۷/الف. و اینکه معرفت وقتی برای قلب حاصل شدنی است که تزکیه باطن آن را از غبار تعلقات نفسانی پاک کرده باشد ۳۳۷/الف. و حدود تعلق آن به قلب صنوبری ۳۳۷/ب، ت. و اینکه در نزد عارف قلب در حکم اصل است و صورت عالم حکم مرآت آن است ۳۳۷/ح. و اشارت به اطوار قلبی ۳۳۸/الف. و اینکه بینش قلبی مایه نجات است و انسان به خطا نجات خود را به عقل منسوب می‌دارد ۳۳۸/ب-ت.

قلعه ذات الصون: و جنبه رمزی آن با حکایت پادشاه و سه پسر ۲۸/ح. و مأخذ قصه در مقالات شمس و ارتباط مضمون آن با داستان طیب غیبی در حکایت پادشاه و کنیزک ۲۸/ح. و جنبه رمزی که در آن هست ۱۷۹/ج. و مأخذ آن در روایت شمس و جنبه رمزی آن در نقل مولانا ۱۸۴/ث، ج. و ارتباط با قصه گل به صنوبر چه کرد ۱۸۴/ث. و قصه شهزادگان که آخرین حکایت مثنوی است نیز مثل قصه پادشاه و کنیزک که اولین حکایت آن است به طور رمزی نشان می‌دهد که نیل به کمال جز با ارشاد و هدایت کاملان حاصل نمی‌شود ۳۹۱/ت، ث. این قصه که در مثنوی ناتمام می‌ماند تمام آن در مقالات شمس هست ۳۹۱/ت. تاویل قصه و رمز حال شهزادگان ۳۹۱/ث. و قصه شهزادگان که وجود آنها رمزی از عقل و زهد و معرفت باشد ۳۹۲/ب.

قلعه باغی: و اینکه وجود سابقه‌اش در کلام غزالی ممکن است از مقالات شمس مأخوذ باشد

۲۹۷/ت.

قلم: و اینکه در دست کاتب از خود اختیار ندارد و به اراده او می‌گردد ۳۱۸/الف.
قوت القلوب: و اشارت بدان در مثنوی ۴۷/ث، ۲۶۱/ب. تصنیف ابوطالب مکی و ذکر نام آن در

مثنوی ۲۶۱/الف.

قول: اول من قیاس ابلیس ۱۰۶/ت.

قونیه: و وجود تعداد کثیری از خراسانیان در آنجا در دستگاه سلاجقه روم ۳۱/الف. و اینکه در روایت ولدنامه راجع به بهاء‌ولد وقتی قونیه گفته می‌شود گاه مراد خصوصی شهر نیست تام خطه روم است که قونیه تختگاه آن محسوب است ۴۲/ث. تختگاه سلجوقیان روم و تاریخ و سکنه آن ۴۴/ب. بعد از علاءالدین کیقباد در دست اختلاف وی غالباً حکومت بی‌ثباتی داشت ۴۴/ح-خ.

قیاس: نزد فقها، و نفی و رد آن در نزد ظاهریه و اهل حدیث ۱۰۶/ت. و اینکه آنچه مولانا آن را

نفی می‌کند قیاس معمول در نزد معتزله است نه قیاس معمول نزد فقهاء حنفی ۱۰۶/ت.

قیاسات تمثیلی: عنصر اصلی در بلاغت منبری و در سبک بیان مولانا ۷۰/الف و مابعد.

قیاس اقتراعی: و اینکه مشتغلان بدان صانع را جز به وسیله مصنوع درک نمی‌کنند ۲۴۲/پ.

قیامت: و توصیف آن در مثنوی ۳۲۵/الف، ب. و اینکه رسول تحقق قیامت روحانی است ۳۲۶/ت و ث. و اینکه دنیا به کوه می ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می گرداند ۳۲۵/ت.
قیس و لبنی: مأخذ داستان عاشق دراز هجران. ۱۵۹/الف.

کاتب وحی: و ارتداد او از وهم و اینکه قصه مولانا در این باب به احتمال قوی خلطی باشد بین داستان عبدالله بن سعد بن ابی السرح و عبدالله خطل ۱۸۶/پ-ت.
کاروان عرب: و معجزه رسول، که مأخذ آن ممکن است روایات قصاص باشد ۱۷۴/الف.
کاشان: و عمر در شهر کاش ۱۷۰/پ.

کافر که مهمان رسول شد: و اینکه مولانا در نقل قصه به مناسبت مناجات هم می کند ۸۱/ت، ث. و اینکه چرا مولانا در نقل قصه شهادت گفتن وی به صیغه مع الفیر سخن می گوید ۸۴/ت. که ظاهراً نقل آن ناظر به جنبه تریبی و ترغیبی باشد ۱۷۴/ب.

کبرویه: و اینکه بهاء ولد و عطار هیچیک به آن طریقه منسوب نبوده اند ۳۹/ب.

کیوتربازی: و نقش نی در راندن و پرواز دادن آن ۷۸/ت.

کیودی: و خال کوبیدن نزد قزوینی ها ۱۱۲/پ.

کتاب: و اینکه در مثنوی از قرآن به کتاب و همچنین به ذکر و نُبی هم تعبیر می شود ۲۰۸/الف. و اینکه اورثنا الکتاب کنایه از آن است که خداوند عارفان را بر رموز و اسرار واقف می سازد ۲۰۷/ب.

کنارسیس: در مفهوم تطهیر و تزکیه نفس نزد ارسطو ۲۵۹/پ.

کثرت: و اینکه کثرت ظهورات در وجود قاده در وحدت ذات نیست ۳۸۳/پ.

کدبانو و نخود: که مولانا در قصه آن لزوم تحمل درد و محنت را برای نیل به تصفیة نفس نشان می دهد ۳۱۳/پ.

کراهیه: و سابقه فعالیت آنها در خراسان که حتی در عهد فخر رازی و دوران کودکی مولانا هم در هرات فعالیت داشته اند ۲۴۹/ب.

کربلا: ضرب المثل در مورد محل رنج و ابتلا ۱۱۸/پ.

کرتیزشنو: در شهر افسانه ها با کور دوربین و کرتیزشنو ۷۶/ب.

کردومرد: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ت.

کرم: و اینکه مشرکان به کرم درون مرگین می مانند و چون آنجا از ریش نور حق بی بهره اند در ظلمت شرک می مانند ۲۲۱/ب. و اینکه انسان به کرم حقیری می ماند که در درون سیب است و تا وقتی آن را نشکافد از درخت و باغ و آنچه ماوراء سیب است خبر نمی یابد ۲۹۴/الف.

کسانی: و اخذ از یک شعر او در دیوان کبیر ۱۳۱/الف.

کسنوفانس: و اشاره به قول وی در باب خدا ۳۷۹/ب.

کسر شهوتین: که عبارت از مبارزه با شهوت بطن و شهوت نکاح است ۳۶۵/الف، ب.

کشتی: و قصه آن درویش که در کشتی متهمش کردند ۱۷۵/پ.

کشف غطاء: رجوع شود به: یقین ۱۰۵/گا.

کف: و اینکه در حکایت پیل و اختلاف در شکل آن کف دست کف دریا را برای مولانا تداعی

می کند ۸۷/ب-ت.

کفتار: و اینکه سادگی و گولی او موجب صید شدنش می شود ۶۹/ج.

کفر: و اینکه رضا به کفر کفرست ۳۲۳/ج، ح. نیز رجوع شده به: رضا.

کلام: و طرز تلقی مولانا از متکلمان و کلام ۲۴۴/الف. اینکه مولانا اهل کلام را باحث و مفلسف می خواند و بدین عنوان آنها را تخطئه می کند ۲۴۴/ب. و وجود تعدادی اصطلاحات متکلمان در مثنوی ۲۴۵/الف.

کلب معلّم: و اینکه صید وی حلال است ۱۰۶/ر. که آنچه صید کند حلال است و تشبیه نفس ریاضت یافته به او ۳۴۴/الف.

کلی طبیعی: و مثل به مفهوم آن در مثنوی ۲۴۲/پ.

کلیله و دمنه: ترجمه ابوالمعالی و نقل عبارت کلّ سرجاوازالا نین - در نسخ جدید آن ۱۰۰/ب. که برای دفع ملال می خوانند ۱۵۲/ث. و حکایت باب بوم و غربان که قصه وزیر جهود آن را به خاطر می آورد ۱۷۳/پ. و اینکه قرآن خواندن غافلان با خواندن کلیله تفاوت ندارد ۱۸۷/الف.

کمال الدین حسین: خوارزمی از مشایخ کبرویه، و مؤلف جواهر الاسرار در شرح مثنوی ۳۹۷/ت.

کمال دده: از اهل آتشهر سراینده مناقب ناعه منظوم ترکی ۳۰/پ.

کماهی: تعمیری از حقیقت اشیاء که رسول راست و عام خلق از آن بی بهره اند ۳۴۹/ت، ث.

کمبیر کابلی: در قصه آن پادشاه زاده که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود ۲۶/ث.

کعبل بن زیاد: و خیر او در باب حقیقت و تفسیری که وی در این باب از قول امام نقل می کند ۳۷۶/ت.

کن: و اینکه اعیان ثابت در اجابت آن امر، از عالم عدم مضاف به عالم وجود می آیند ۳۰۷/ب. و اینکه آن را کلمة الحضرة خوانند ۳۰۷/پ.

کنز: رجوع شود به: گنج.

کنهانی: پسر نوح و اینکه مکالمه فرضی بین او و پدرش را مولانا به صورت خطاب تقریر می کند

۸۶/ب.

کنگره: و تمثیل نور و کنگره و الزام به ویران کردن کنگره هر چند نوعی توحید وجودی را متضمن

است ناظر به جنبه و قری نیست، مفهوم شهودی دارد ۳۸۵/پ.

کنیزک: که در قصه پادشاه و کنیزک آنچه مایه بیماری اوست خود بیماری بیمارگونه است و منشأ آن جز صورت و رنگ و بوی ظاهر نیست ۲۸۲/پ-ث. و اینکه وجود وی رمزی از «روح در بند خودی مانده» است که تا از آن رهایی نیابد به عشق برتر که عشق پادشاه است راه نمی یابد ۲۸۳/ج. و اینکه عشق او به زرگر و نجات از آن نشان می دهد که عشق صورت هم متوجه به مجرد صورت نیست ۲۸۵/پ.

کودک: در قصه پادشاه جهود و آتش که ممکن است قصه او مأخوذ از آداب شمنی باشد ۲۹۴/ث

و تمثیل سفال و جواهر که در بازی آن دورا با هم اشتباه می کند ۳۴۰/پ.

کور و کوربین: در شهر افسانه ها با کورتیزشنو و برهنه دراز دامن ۷۶/ب.

کور و کبود: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.

کوزه شکسته: و اشارت به این تجربه در خرید سفال در کلام برهان محقق و قول ذوجانس کلی

پ/۲۶۷.

کوسه: و حکایت او با امرد در خانقاه و قصه دب بردن صوفیان بر امرد در آنجا ۲۷۷/الف. که قصه آنها شیوع رسم شاهد بازی را در خانقاه‌ها نشان می‌دهد ۳۶۸/پ.

کون و فساد: در عالم حس ۳۱۱/الف.

کوه: و اینکه دنیا به کوه می‌ماند هر صدایی را به صورت صدا باز می‌گرداند ۳۲۵/ت.

کهریا: وصف آن در مشنوی ۶۹/ج.

کیس: مسأله کیس و حکم سارق در آن باب ۱۰۶/ر.

کیمیاخاتون: دختری که پرورده حرم مولانا بود و مولانا او را به شمس تزویج کرد ۵۱/پ.

گاوبهری: در قصه گاو عنبر ۶۹/ت.

گاوسپاه: و تشبیه آفتاب و ماه روز قیامت به آن در مشنوی ۲۶۷/پ.

گدایی: و در یوزگی که بعضی مشایخ آن را جزو تربیت و موجب نیل به تزکیه دانسته‌اند ۳۷۵/ث.

گرج: و ذکر نام آنها در قصه مربوط به عهد فرعون ۱۹/پ.

گره: و گره‌گشایی مشتغلان به علم یعنی که یادآور حال آن مرغ است که همه عمر را صرف

گشودن و بستن گره می‌کند ۲۸۶/ح. و تمثیل مرغ که اشتغال به بستن و گشادن آن وی را از پرواز در اوج‌ها باز می‌دارد ۳۴۰/ج.

گره‌گشایی: در قصه، که ضمن قصه‌های مینی بر گفتار نیست ۱۵۹/ت.

گفتار: و اهمیت عنصر گفتار در بعضی قصه‌ها ۲۶/ت. و اینکه قصه‌های مینی بر آن غالباً تعلیق و

دگرگونی ندارد ۱۵۸/ب.

گل: و نسبت بوی گل با آن ۹۱/ت.

گل و بلبل: رجوع شود به شمع و پروانه ۱۵۶/ج.

گنج: و رمز گنج‌نامه و تیری که طالب گنج می‌اندازد ۲۸/ث. و اینکه گنج از طالب دور نیست

۲۸/ث. و اینکه فیلسوف پشت به گنج دارد و به این جهت به آن راه نمی‌برد ۲۸/ح. و حلیث گنج مخفی

در روایات صوفیه ۲۱۲/ث. و اینکه اهل غفلت به صاحب گنج بینوایی می‌ماند که بر روی گنج عمر خود را

در دکان پاره دوزی تلف می‌کند ۳۴۳/خ. و حکایت مرد میراث یافته که رمزی از پایان حال مولانا است

۳۹۲/ب.

گندم: و حاصل آن در قصه سؤال موسی در باب هلاک خلق، که تمثیل آن متضمن نفی کل اسباب

و اغراض نیست ۳۲۳/ث.

گنوسی: و روایت نغمه مروارید در باب تمثیل روح در عالم ۲۶/ث.

گونه: و انعکاس مضمون نی مولانا در بعضی تعبیرات دیوان شرقی به شیوه خاص وی ۳۹۹/پ.

گوساله ساهری: و خطاب موسی به آن مست خیال که به صدای او دل می‌بندد ۴۵۲/ج.

گوشیازه: منجم و شاگرد مفروری که داشت ۲۸۴/ت.

گیلان: و قصه گیلانی با درویش که حاکی از نامساعدی هوای آن سامان است ۱۸۳/الف.

- لازنله: در ولایت روم که گویند بهاء‌ولد در عزیمت قونیه قریب هفت سال آنجا توقف داشت
 ۴۲/ج، ۴۳/ب-پ. و اینکه مؤمنه خاتون مادر مولانا در مدت توقف در این شهر وفات یافت ۴۳/ث.
 لازاریو دنوروس: که قصه اش شیبه قصه جوحی است ۱۷۷/ث.
 لامکان: تعریف، بروفق استعمال مولانا ۱۰۵/شا.
 لاوالآ: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/سا.
 لاهوت: تعریف نزد صوفیه با توجه به استعمال مولانا ۱۰۵/صا.
 لایب‌نیتس: و قول وی در تعریف عشق که آن را مبنی بر غیر پرستی می‌کند ۲۷۵/الف.
 لباس: و تمثیل لابس و لباس در مورد روح و جسم ۷۳/ب، پ. و اینکه تمثیل تن به لباس در تقریر
 بقاء روح مطرح است ۸۹/ث.
 لیبیدن ربیعہ: شاعر عرب و یک مصرع معروف او که مولانا تضمین می‌کند ۱۰۵/ک. و تضمین مصرع
 اول مطلع يك قصیده او در مثنوی ۱۲۷/ث. اشاره به اینکه وی به علت نزول وحی توك شاعری کرد
 ۱۲۷/ث.
 اللج شوم: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/الف.
 لطف حق: و اینکه بعثت انبیا مبنی بر آن است، و عام خلق چون نمی‌دانند با رسولان به معارضه
 برمی‌خیزند ۳۴۸/ت. و اینکه ظلم جهول برای نیل به هدایت محتاج آذاست ۳۴۹/پ.
 لطفی: مؤلف اثری ترکی در مناقب مولانا موسوم به خلیه حضرت خونکار ۳۰/پ.
 لطیفه انسانی: و اینکه تمام آنچه را در سیر مراتب در آن هست مانعی برای عبور به ماوراء آن می‌یابد
 ۳۰۶/الف. اینکه نیل به کمال حقیقت انسانی از آن طریق حاصل است و در نزد صوفیه تعبیر به دل و قلب
 می‌شود ۳۳۴/ث.
 لغز: در باب سه گونه زن و جواب عاقل دیوانه نما ۷۶/پ.
 لغز و معما: رجوع شود به: معما و لغز.
 لقمان: و قصه‌های مربوط به او که در مثنوی آمده است ۱۸۳/ب. و اینکه مولانا وی را مستفیض از
 مشکلات نبوت داود نشان می‌دهد و خود وی را از انبیا نمی‌شمرد ۳۴۷/پ.
 لقمه: و اینکه احیاناً مانع از استغراق گوینده در موضوع بحث می‌شود ۱۸/ج.
 لقبته نقابا: و استعمال نقاب در این معنی ۹۴/پ.
 لنگ و لوک: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.
 لوت و پوت: از اتباع در مثنوی ۱۰۹/ث.
 لولاک: و حدیث مربوط به تقدم غایی رسول بر خلقت افلاک ۲۱۲/ج.
 لیس کاپس: تعبیری از عالم نیست هست نما که عالم حس است ۳۰۷/پ.
 لی مع الله: در معنی وقت و تفسیر غیبت و حضور ۲۱۴/پ.
 هائریدی: و تمایل مولانا و متکلمان حنفی به طریقه آنها ۲۴۷/الف، و تمایل مولانا در عقاید به
 طریقه او ۳۵۵/پ. و اینکه مولانا هر چند از موضع وی به مسائل کلام می‌نگرد غالباً در این مسائل راه حل
 صوفیانه دارد ۳۷۸/ت.

مادر: و تمثیل کشتن وی آنجا که رمزی از نفس است ۳۶۴/پ.
 هار: و اینکه چگونه مرغ را صید می کند ۶۹/ث. و اینکه در قصه مارگیر و آفتاب بغداد رمزی از نفس است ۳۳۹/ث.

هارگر: حبه صماء و قصه های مربوط به آن در دمیری ۹۹/ج.
 هارگیر: و قصه لژدهای افسرده که در تصویر معرکه وی مولانا قدرت قصه پردازی فوق العاده نشان می دهد ۱۴۴/ح. و لژدهای افسرده که ستر آن ناظر به نفس اماره است ۵۳/ب. و اینکه مولانا در نقل آن قدرت در توصیف و مهارت در قصه پردازی را نشان می دهد ۱۴۴/ح. و قصه آنکس که ماروی را ربود نشان می دهد که آدمی خیر و شر خود را تشخیص نمی دهد ۳۱۵/الف. و قصه لژدهای وی و آفتاب بغداد ۳۳۹/ث.
 مازاغ: و اینکه اشارت به ترك ماسوی است به اهل حس، از جانب رسول که صاحب این مرتبه بود ۲۰۷/پ. و عقل مازاغ که تعبیری از عقل وحیی است ۲۹۶/پ.

ماسوی الله: یا ماسوی که نبیل عارف وی را بسکلی از آن منقطع می کند ۳۶۳/ب.
 مال: و اینکه مال صالح که مرد صالح دارد مذموم نیست ۲۲۴/پ.
 مالبرانش: و قولش در رؤیت فی الله که در نماز عارف در حکایت دقوقی هم نظیر آن هست ۵۳/ج.
 ماضی: و اینکه اشارت به این قوم در مثنوی بهانه یی برای ذکر نام حسام الدین بوده است ۴/ح.
 ماوراء اسباب: عالم ماوراء حس که حکم ارتباط علت و معلول در آنجا حاکم نیست ۳۱۷/ب. و اینکه عدم توجه به آن انسان را به اعتماد بر فعل خویش وامی دارد و از «استثناه» که توجه به مشیت حق است بازمی دارد ۳۱۹/ث.

ماوراء حس: و اینکه منکر فقط چون از ظاهر نمی تواند تجاوز کند در قبول آن اظهار تردید می کند ۲۹۴/پ.

ماهی: و تفاوت حال وی با «جزماهی» و مراتب اهل سلوک در تمثیل حال آنها ۳۴۱/پ. و زنده شدنش در قصه خضر و موسی، و اینکه شامل رمزی از حیات روحانی سالک در غلبه بر ظلمات نفس است ۳۵۲/ج.

مبارا: که نوعی طلاق است ۱۰۶/د.

مبدع: و اینکه مبدع بودن حق از آن روست که از عدم صرف هستی به وجود می آورد ۳۰۷/ب. که عالم را از لاشی و لیس مطلق به وجود می آورد ۳۸۱/الف.

منتبی: و علاقه مولانا به دیوان او که شمس وی را از آن منع می کرده است ۱۲۳/ت. اینکه تأثیر شعر منتبی در مولانا از دیوان کبیروفیه مافیة هم مثل مثنوی برمی آید ۱۲۳/ث. اینکه شاید توجه به ابوالعلاء المعری هم نزد مولانا ناشی از علاقه معری به منتبی باشد ۱۲۷/پ. بعضی مضامین او که در مثنوی مأخوذ است ۱۲۷/ث، ج.

مهرسمان: و اینکه نزد بعضی از آنها شاهد بازی رایج است ۳۷۷/الف. که در ظاهر عبادات و معاملات یا در صورت ریاضات متوقف می شوند ۳۴۶/ت. و اینکه از صوفیه کسانی که گاه در مثنوی مورد طعن می شوند این متشبهان به قوم و پاسداران ظواهر آداب و رسوم آنها هستند ۳۶۶/پ. و اینکه مولانا آنها را نقش درویش می خواند و به تیغ چوبین تشبیه می نماید ۳۶۶/ت. و اینکه آرایش به شاهد بازی و اشتغال به رقص و سماع مبنی بر شهوت مربوط به آنهاست ۳۶۷/ح. که خرقة پوشی آنها وسیله یی برای خودنمایی است

۳۶۸ ت.

مثال: تعبیر از قصه که به عنوان شاهدنقل می‌شود ۱۵۴/پ، ت. تعبیر از معنی رمزی آن در کلام صدرالدین قزوینی ۱۵۴/ث. در مفهوم حاصل تمثیل ۱۵۴/ج.

هئیل: و بیان تفاوتش با مثال ۱۵۴/پ.

مَثَل: قول مأثور یا عبارت مشهور که تعداد قابل ملاحظه‌ی لُز آنها با لفظ یا مضمون به زبان عربی در مثنوی هست ۹۹/ب-پ، ۱۰۰/الف-ب. و اینکه امثال مثنوی غالباً عین و احیاناً جزو لفظ عربی را همراه دارد ۱۰۰/الف-ب. امثال فارسی که هم تعداد زیادی از آنها در مثنوی هست ۱۱۷/ب-پ. تعداد زیادی امثال عربی که در مثنوی هست ۱۲۸/پ. تعبیری از قصه ۱۵۴/پ، ت. در مفهوم آنچه از تمثیل حاصل می‌شود ۱۵۴/ج. و اینکه در مثنوی اخذ و نقل امثال قرآنی مبنی بر حکمت و موعظه حسنه است ۱۹۶/الف.

مثنوی: و اینکه عدم افتتاح آن با حمد و بسله یک و یزگی آن محسوب است ۱/الف. و اینکه ابرماندنش مایه طعنی نشده است ۱/الف. و اینکه با وجود ناتمام ماندنش چیزی از بیانش را مولانا به اشاره بیان می‌دارد ۱/ب. و نقش اصرار و درخواست حسام‌الدین در نظم و تطویل آن ۲/الف. و مجالس نظم آن ۲/ب. شیوه املاء مثنوی و اینکه در نظم ابن فارض و شیخ شبستری هم نظیر دارد ۲/ب. و اینکه مجالس نظم آن شبها و گاه روزها بوده است ۳/الف. و اینکه آغاز املاء آن چهارمالی قبل از ۶۶۲ و پایان آن چند هفته‌ای قبل از ۶۷۲ بوده است ۴/الف. اینکه تمام مدت اشتغال به نظم آن با تأخیری که بین دفتر اول و دوم روی داده است چهارده سال باید بوده باشد ۴/الف. منظومه تعلیمی صوفیانه که تذکره واقعات شخصی گوینده هم هست ۳/ت. تعداد ابیات دفاتر ششگانه آن ۴/الف. و اینکه جو روحانی آن ورای قلمرو تاریخ است ۴/ب. و اینکه انمکاس حوادث و احوال زندگی در آن به پرتو نوری که درون معبد بتابد می‌ماند ۴/ت. و سابقه بحر رمل در تقریر معانی مشابه آن از عهد رودکی و عطار ۴/ث. و اینکه در تمام دفاتر آن جای جای اشارتی به حسام‌الدین چلبی دارد ۴/ج. و اینکه به نام شمس و صلاح‌الدین هم در آن اشارتها هست ۴/ح. و اینکه تأخیر دفتر دوم ممکن است نزد مولانا اشارت به لزوم آلودگی حسام‌الدین جهت يك ولادت ثانی بوده باشد ۶/پ. دفتر سوم و اینکه مقارن آغاز این دفتر هم حسام‌الدین را امراض جسمانی مانع از جد کردن در مطالبه نظم آن بوده است ۷/الف و اشارت مولانا در آغاز دفتر چهارم به پویندگی و بالیدن آن که منیون کشش حسام‌الدین چلبی است ۸/ب. و اینکه در فاتحه دفتر پنجم آن مولانا حسام‌الدین را به مقاومت در مقابل حسادتشویق می‌کند ۹/الف-ت. و تعبیر حسامی نامه در مورد آن در آغاز دفتر ششم ۱۰/الف. اینکه دفتر ششم را مولانا منتصن اتمام مثنوی می‌داند و وعده شرح بعضی اسرار را هم می‌دهد ۱۰/ب. اینکه بعضی اشارات و امارات در این دفتر ششم حاکی از وجود ملال و خستگی است که به پایان عمر مولانا مربوط است ۱۰/پ. و اینکه مولانا آن را با تعظیم و توقیر یاد می‌کند و القاب و اوصاف معنوی برای آن ذکر می‌کند ۱۲/الف-ت. و اینکه وفات مولانا آن را در دفتر ششم ناتمام گذاشت و خلیفه وی و فرزندش توفیق شرح اسرار آن را نیافتند ۱۱/الف. و اینکه خاتمه ولدی نشان می‌دهد که مولانا قبل از وفات یکچند عمداً از ادامه مثنوی باز ایستاد و آن را ناتمام گذاشت ۱۱/ب. و اینکه نکات عمده اما نه تمام نکات هر دفتر را مولانا در دیباچه‌های آن تقریر می‌کند ۱۲/ب. و اینکه مولانا آن را در دیباچه دفتر سوم کتاب الهی ربانی می‌خواند و مثل «ذکر» مشمول حفظ و عنایت ربانی تلقی می‌کند ۱۵/الف. و اینکه مولانا در دیباچه دفتر پنجم آن را

تبیان معنوی می‌خواند و در دیباچه دفتر ششم آن را مصباح ظلام وهم و شبهت می‌یابد که آن را به حس حیوانی درک نتوان کرد ۱۵/پ و ت. و اینکه مولانا آن را از مقوله وحی دل که خاص اولیاست می‌پندارد و الهام و تلقین تقاضاگر درونی را در ایجاد آن خاطر نشان می‌کند ۱۶/الف و ب. و اینکه مولانا طعن طاعن را در باب آن ناشی از حسد می‌داند و آن را مثل طعن کفار در باب قرآن می‌یابد ۱۷/الف و ب. و اینکه خود مولانا ایجاز و اطناب در آن را ورای اراده خویش و از القاء غیبیان و صاحب سرگزان می‌داند ۱۷/پ. و اینکه مولانا آن را به جزیره معنوی تشبیه می‌کند ۱۷/ت. و اینکه مولانا آن را تشبیه به سیستان می‌کند که بوی آن را همه کس درک نمی‌کند ۱۷/ث. و اینکه جز گوش وحی جو آن را درک نمی‌کند و در همه کس هم تأثیر نمی‌بخشد ۱۷/ث. و اینکه هر کس سرپنهان حکمت را نمی‌شناسد آن را قصه و افسانه می‌یابد و جز پوست و فشر از آن درک نمی‌کند ۱۷/ج. و اینکه با وجود شوریدگی‌های گوینده سررشته کلام در نظم آن از دست مولانا خارج نمی‌شود ۲۰/ب. و طرز ارتباط مطالب آن در دفاتر ششگانه ۲۱/الف - پ. و اینکه حسام‌الدین بعد از تحریر ابیات آنها را به آواز خوب بر مولانا می‌خوانده است ۲۱/پ. و اینکه چهارده سال آخر عمر مولانا صرف نظم آن شد ۵۶/الف. مجموع قصه‌های رمزی و غیر رمزی که نوعی اودیسه روحانی است ۶۱/الف. و تشبیه آن به کومدی الهی اثر دالته ۶۱/ث. که قالب و صورتش از آن يك منظومه تعلیمی می‌سازد ۶۲/الف، ب. و اینکه سبک بیان آن ترکیبی از قیاسات خطابی با بلاغت منبری است ۶۲/ب - ث. و اینکه برخی لغات علمی در آن خارج از اصطلاح و در تعبیری خاص استعمال می‌شود ۱۰۸/ج. و اشتغال آن بر لغات و آداب مأخوذ از فرهنگ عامه ۱۱۰/ب - ث. و اینکه جزئیات زندگی هر روز پنه رنگ واقع پیش خاصی بدان می‌دهد ۱۱۱/الف - پ. و اشتغال آن بر بعضی خرافات عامیانه ۱۱۲/الف، ب. و اینکه بعضی رسم‌ها و متک‌های عامیانه هم در زبان آن انعکاس دارد ۱۱۲/پ. و اشتغال بر لغات محاوره و محلی که رنگ واقع‌گرایی خاصی هم به آن می‌دهد ۱۱۴/الف، ب. و وجود تعدادی لغات ترکی و مغولی و یونانی در آن ۱۱۶/الف - پ. و اشتغال آن بر لغات مربوط به تفریحات و بازیها که از آشنایی با فرهنگ عامه ناشی است ۱۱۹/الف - پ. و اینکه الفاظ فحش و لغات مستهجن در آن ناشی از ارتباط مولانا با فرهنگ عامه است ۱۲۰/الف - ت. اینکه تعداد قابل ملاحظه‌ی لغات نادر و طرّفه دارد ۱۲۱/الف - پ. و اینکه در هر قصه بطور ماهرانه‌ی الفاظ مناسب با قصه در آن بکار می‌رود ۱۲۱/ت، ث. و اخذ و اقتباس و اشارت به مضامین و الفاظ بعضی اشعار متقدمان در آن ۱۳۲/الف - خ. و اینکه با وجود مسامحات و بررغم اشتغال بر بحث و استدلال از جهت تصویرپردازی و توصیف مناظر گه‌گاه قدرت بیان گوینده را فوق‌العاده نشان می‌دهد ۱۴۴/الف - خ. و اینکه پاره‌ی جزئیات آن از لحاظ اشتغال بر فنون شعر لطیف بیان شاعرانه فوق‌العاده دارد ۱۴۵/الف - ث، ۱۴۶/الف - پ. و طبقه‌بندی مأخذ قصه‌های آن ۱۶۵/الف - ج. و اینکه قصص قرآن آن غالباً بر روایات صوفیه و اهل تذکیر مبتنی است ۱۶۶/الف. و اینکه قصص مربوط به رسول و صحابه در آن از روایات و عاظ و قصاص یا از حکایات صوفیه مأخوذست ۱۶۷/الف - ث. و اینکه در قصه‌های مربوط به رسول و صحابه گه‌گاه پاره‌ی مسامحات دارد ۱۶۷/ب - ث. و نقش روایات صوفیه در قصه‌های وی راجع به احوال رسول و صحابه ۱۶۸/الف - ث. و اینکه سابقه حکایات آن منافی با اصالت ابداع و بیان مولانا نیست ۱۸۴/الف. و اینکه کثرت معانی و تعبیرات مربوط به قرآن، و تأویل و تحقیق در آن از این کتاب نوعی تفسیر صوفیانه موافق به مذاق اهل سنت می‌سازد ۱۸۵/ج، چ، ۲۰۴/الف، ب. و نقد کسانی که قرآن را برای دفع وسوس خاطر می‌خوانند ۱۸۷/الف. و اینکه اخذ لفظ و مضمون قرآن در آن از

باب تبرک یا از باب استدلال و استشهاد است ۱۹۱/الف. اینکه در اکثر موارد به جهت ضرورت شعری اخذ با تصرف مقرون است ۱۹۱/ب. اینکه اخذ و تضمین الفاظ و معانی قرآن در مثنوی انواع دارد ۱۹۱/ب-ج. و اینکه اخذ از قرآن هم هر چند در آن ظاهر نباشد از کسی که با قرآن انسی دارد مخفی نیست ۱۹۱/پ-ت. و اینکه هر چند بعضی الفاظ یا مضامین قرآن را مکرر در مواضع مختلف اخذ می کند غالباً در هر جا آن را از نظرگاه تازه‌یی مطرح می کند ۱۹۳/الف. اینکه استنباط معانی مختلف از آیات واحد در مواضع مختلف مثنوی متضمن تناقض نیست، فقط در هر مورد جنبه‌یی خاص از معنی قرآن منظور می شود ۱۹۳/ب-ر. و اینکه وجود تعداد کثیری تمییرات قرآنی در آن تا حدی از لوازم بلاغت منبری است ۱۹۷/الف-ج. و اینکه تعدادی از احادیث آن در کتب صحاح نیست و از روایات و سنن صوفیه محسوب است ۲۰۹/ت، ث. و اینکه بعضی احادیث آن محتمل است مأخوذ از فواید والد و روایات مذکور در مجالس بهاءولد باشد ۲۱۱/ج. و اینکه احادیث آن در طرز تمسک و طریقه شرح و تفسیر موافق با مشرب صوفیه است ۲۱۲/الف. و اینکه نقل احادیث در آن تنوع بسیار دارد ۲۲۸/الف. و اینکه ضرورت شعر گاه سبب می شود که متن حدیث با اندک تصرف یا با نقل جزء آن آورده شود ۲۲۸/پ، ت. و اینکه اشخاص قصه هم گاه دعای خود را در آن با تمسک به احادیث تقریر می کنند ۲۳۳/الف-ث. و اینکه در آنجا بعضی احادیث از زبان کسانی نقل می شود که قبل از عهد رسول می زیسته اند ۲۳۴/الف. و اینکه بعضی احادیث آن که در کتب صحاح نیست یا حدیث نبوی نیست از تأثیر روایات صوفیه و عبارات و معانی و مشایخ در کلام مولانا وارد شده است ۲۳۸/الف-پ. و اینکه اعتماد به روایات صوفیه در بعضی موارد احادیث آن را ضعیف یا محل اشکال می سازد ۲۴۰/ت. و اینکه در نقد قول جبری ناظر به رد قول کسانی است بگو این قول را بهانه فرار از لوازم شرایع می سازند ۲۴۶/ج. و نقد عقاید و آراء معتزله ۲۴۷/الف-ت، ۲۴۸/الف-ج. و لحن طعن آمیز در باب ابن سینا و فخر رازی ۲۵۸/الف. و اینکه تفسیر آن بر وفق مشرب ابن عربی درست نیست اما این معنی وجود بعضی مشابهت ها بین عقاید مولانا و تعالیم ابن عربی را نفی نمی کند ۲۶۴/الف. و اینکه جوهر آن عرفان عملی است و تفسیر آن بر وفق آنچه عرفان نظری نام دارد تجاوز از حد مجاز مجسوس است ۲۶۴/ب. و اینکه طعن در آن ظاهراً ناشی از طرز تلقی اصحاب صدرالدین باید باشد ۲۶۴/پ. و اینکه بعضی مضامین آن از معارف بهاءولد مأخوذ است ۲۶۷/ب. و تأثیر معارف برهان محقق در آن ۲۶۷/پ. و تأثیر مقالات شمس در بعضی مضامین و تمثیلات آن ۲۶۷/ت. و اینکه مخاطب آن عقل بحثی نیست عقل کشفی است ۲۸۶/ب. و قدیمترین نسخه از دفتر سادس که فقط بیست ماه بعد از وفات مولانا کتابت شد ۳۹۲/پ. و نسخه های قدیم آن که نشان می دهد مثنوی تا یکچند بعد از وفات مولانا در خارج از حوزه وی انتشار نداشته است ۳۹۲/پ. و دفتر هفتم آن که از گوینده مثنوی نیست ۳۹۵/ج. و اینکه بعد از مولانا انتشار آن در خارج از حوزه یاران قونیه یکچند به تأخیر افتاد ۳۹۶/الف. و تعدادی از شرح های آن که در هند یا روم تألیف شده است ۳۹۷/ج. و اینکه بعضی مسامحات جزئی که در آن هست آن را مستحق نقد و اعتراض نمی کند ۳۹۹/ت. و استمرار دوام تأثیر نفحه روحانی آن در شرق و غرب ۳۹۹/ث.

مثنوی خوانان: که ظاهراً در عهد حیات مولانا و بعد از وی در حوزه یارانش وجود داشته اند ۳۹۲/ت. **مجالس سبزه:** نمونه مجالس وعظ مولانا را قبل از ملاقات شمس نشان می دهد ۴۶/ث. و اینکه با وجود اشتمال بر بعضی مطالب مثنوی شور و هیجان آن را ندارد ۴۷/ج. و اینکه در فهم و کشف بعضی دقائق مثنوی از آن فواید بدست می آید ۵۱/الف. که تشابه مثنوی با سبک بیان آنها مربوط به عناصر بلاغت منبری

در مثنوی است ۶۱/الف، ب. و اینکه بعضی مضامین مثنوی در آنها هم هست ۶۵/الف-ج. و تأثیر حدیقه در آن ۶۵/ت.

مجالس نظم مثنوی: که شامل معدودی از خاصان وی بوده است ۲/پ. و اینکه غالباً شبها و گاه نیز روزها نظم و املاء مثنوی در آنها ادامه داشته است ۳/الف. و اینکه صرف لقمه‌یی گوینده را از املاء لطایف کلام در این مجالس مانع می‌آید ۳/الف. و جوّ روحانی آن در خارج از قلمرو واقعیات تاریخ ۴/ب. و اینکه بعضی احوال و حوادث آن مجالس در ابیات مثنوی انعکاس دارد ۱۸/ت، ث. و شباهت آنها با مجالس وعظ و تذکیر ۱۸/ت، ث، ج. و اشارت دولتشاه در باب آن مجالس ۱۸/ث. و اینکه مولانا گه گاه به بهانه آنکه وقت بیگانه شده است در آن مجالس از تفصیل تن می‌زند یا مطلب را به وقت دیگر موکول می‌دارد ۲۰/پ.

مجالس وعظ: و اینکه قال الله وقال رسول الله در آن مجالس ضروری بود ۱۸۵/پ، ۲۰۹/الف. اینکه قاریان حاضر در پای منبر با تلاوت آیات قرآن و قضا را به طرح احکام و قصص قرآن وامی‌داشته‌اند ۱۸۵/پ. و اینکه از قدیم متضمن تفسیر آیات و نقل قصص بر مبنای حدیث و اخبار بود ۲۰۹/ب. مجاهده با نفس: که جهاد اکبر محسوب است و به توفیق الهی حاصل می‌شود ۳۳۹/ت. و اینکه نیل به کمال جز با آن ممکن نیست ۳۳۹/ث.

مجدالدین بغدادی: و اتهام شرعی خوارزمشاه در حق وی ۳۶/ب. و اینکه عطار در نسابور با وی مانوس بوده است ۳۹/ب.

مجدوب: که حال او در قیاس با سالک به حال طیار می‌ماند در قیاس با سیار ۳۷۴/پ. و اینکه راه مجدوبان را جز معدودی نمی‌توانند پیمود ۳۷۴/ج. مجدوب سالک: تعبیری از حال مولانا ۲۶۱/الف.

مجلس گفتن: تعبیری از وعظ و تذکیر در روایات راجع به بهاء‌ولد و مولانا ۴۰/پ. مجنون: قیس عامری، و اشاره به قطعه‌یی از او در باب بیماری لیلی و شعری مربوط به ناچه خویش ۱۲۷/ث. و جواب وی به کسانی که او را در عشق لیلی ملامت می‌کرده‌اند ۲۷۱/ب. مجیرالدین بیلقایی: و مجابات او در دیوان ۱۳۱/ب.

محاورات افلاطونی: که احتجاجات در بعضی قصه‌های مثنوی شیوه آنها را به خاطر می‌آورد ۱۵۵/الف.

محتسب تبریز: و قصه آن مرد که از وی وظیفه داشت، که خطاب به وی از جانب آن مرد رنگ مناجات و خطاب به حق می‌گیرد ۸۲/ب.

محمد بن السكران: که قطب‌الدین شیرازی در بغداد به صحبت وی رسید ۲۸۴/ب، پ. محمد بن زکریا: فیلسوف و طبیب معروف که بعضی مقالات دهریه از وی منقول است ۵۲/پ، و رساله شکوک بر جالینوس ۵۷/ت.

محمود غزنوی: و مناظره ابواسحق اسفراینی با کرامیه در مجلس او ۲۴۹/ب. نیز رجوع شونده: ایاز محمود: داروی اطلاق ۱۰۷/پ.

محمولان حق: که چون تکیه بر علم بحثی نکرده‌اند از عالم حس راه به برون برده‌اند ۲۸۷/ب. محمول به: و محمول علیه، در طرز بیان قیهانه مولانا ۱۰۶/ذ. محو: تعریف و استعمال ۱۰۵/صا ۲.

محبی‌الدین: ابن عربی، و نقش رؤیا در تصنیف کتاب وی به نام فصوص‌الحکم ۳۲/ب. ابن عربی و مکتوب او خطاب به فخررازی ۳۶/پ. و روایت مربوط به ملاقات او با بهاء‌عولد ۴۶/ب. و اینکه وی با وجود توغّل در علم باطن در طرز تقریر ادله مغلوب علم بحثی به نظر می‌رسند ۴۹/پ. ابن عربی معروف به شیخ اکبر که کتب او در قونیه در حوزه شیخ صدرالدین قونوی تقریر می‌شده است ۱۵۱/ث، ج. نیز رجوع شود به: ابن عربی.

محبی‌الدین احمد: از خلفاء کبرویه که قطب‌الدین شیرازی از وی خرقه‌ارادت داشت ۲۸۴/پ. مخاطب مبهم: که خطاب به آن در طرز بیان مثنوی ناشی از بلاغت منبری در سبک بیان مولاناست ۷۹/الف. و اینکه احیاناً خطاب در آن همراه با الفاظ و تعبیرات خاص و نام اشخاص است ۷۹/ب، پ، ت. و اینکه وی در خطاب مثنوی گاه منکر و مدعی است و گاه غافل یا جاهل است ۸۰/ب-ت.

مختار مضطر: که تعبیری از حال انسان است در فعل خویش ۳۱۸/الف. مدح: و اینکه مدح سلطان شقی مایه ناخرسندی حق و موجب بدگمانی متقی است ۳۴۳/ج. مذاهب: و اینکه در مثنوی جز از جبریه و معتزله به تفصیل ذکری نیست و از سایر مذاهب اگر ذکری هست حاکی از آشنایی با مقالات آنها نیست ۲۴۴/پ.

مُرادِی: و اخذ از مرثیه منسوب به رودکی در حق او، در دیوان ۱۳۹/ب.

مراقب: تعریف و استعمال ۱۰۵/ض.

مراقبت: رجوع شود به: مراقب ۱۰۵/ض.

مریقش: در مورد دست و تفاوت آن با دستی که به اراده می‌لرزد ۷۴/پ.

مرصادالعباد: کتاب نجم دایه و دو تحریر آن ۳۸/ت. و اینکه شهاب‌الدین سهروردی در باب این

کتاب و مصنف آن نجم‌الدین رازی چند کلمه‌یی به سلطان علاءالدین نوشت ۴۱/ت.

مرغ: و قصه وی با آن صیاد که خود را در گیاه پیچیده بود ۲۸/ت. که صرف وقت در گره‌بندی و

گره‌گشایی او را از پرواز در اوج‌ها بازمی‌دارد ۳۴۰/ج.

مرغان خلیل: و رمز اخلاقی و عرفانی که در تمثیل حال آنها هست ۲۷/الف، ب.

مرغ بی‌اندازه: تعبیری از روح یا نفس ناطقه ۳۳۳/پ.

مرغ جان: و اینکه پرواز آن از قفس تن وقتی برایش ناخوش می‌نماید که در بیرون از قفس خود را

معروض تهدید گریه درنده عقاب بیند ۳۱۳/ت.

مرغ زبیرک: و قصه سه وصیت او به صیاد که نظیر آن نزد اقوام دیگر هم هست ۱۷۷/ج.

مرغ و صیاد: و قصه مناظره آنها که از سنائی الهام دارد ۱۳۵/ث.

مرگ: و قول آنکس که اگر مرگ نبود این جهان خوش بودی ۲۷/ت. و کوچک شماری آن در

مقابل شوق به لقای حق در قصه حمزه ۱۶۷/ت. و سؤال موسی در باب سر آن و راز خلقت ۲۱۳/الف. و اینکه

بدون آن ولادت ثانی که لازمه استکمال است حاصل نمی‌شود ۳۱۳/الف، ب. و اینکه حشر و جزا که غایت

حیات و لازمه عدل است سر مرگ را توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که آن را نمی‌توان شر محسوب داشت

۳۱۵/ج.

مرگ قبل از مرگ: و اشارت به آن در قصه امیرترک ۲۸/ج. تعریف و استعمال ۱۰۵/ع. و اینکه

اشارت به آن در کلام سنائی، و هم در اقوال منسوب به افلاطون هست ۲۱۸/الف، ب. که نزد عارف تجربه

- و نمونه‌یی از قیامت است ۳۲۶/ت. و اینکه وسیله نیل به بقاء هم هست ۲۱۸/ب.
- مرید: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/طا. و اینکه سلوک صحابه با رسول نمونه کامل ارادت مرید را در حق شیخ نشان می‌دهد ۲۱۶/الف. و فنای وی در مراد که تعبیری از تجربه خود مولانا نسبت به شمس تبریز است ۲۷۶/پ. در حاجت به شیخ حکم طوطی را در احتیاج به آینه دارد ۳۷۰/ث. و اینکه مرید صادق هیچ چیزی از احوال خود را از شیخ پنهان نمی‌دارد ۳۷۱/د. و اینکه بر شیخ حق اعتراض ندارد ۳۷۱/ر. و اینکه سلوک وی اگر با نیت خالص باشد هر چند شیخ وی کامل و راستین هم نباشد به مقصود منتهی تواند شد ۳۷۵/ب.
- مزموز: و اینکه حسن صوت او به سبب خالی بودن بطن اوست ۲۲۴/الف. اینکه مزمز و مزمز که در متن حدیث مربوط به این مضمون آمده است قرینه‌یی است که صحت اسناد حدیث را محل تأمل می‌سازد ۲۳۹/ب. و اینکه حدیثی که به موجب آن پیغمبر مؤمن را تشبیه به مزمز می‌کند به احتمال قوی از جنس مقالات صوفیه است ۲۳۹/ب.
- مسامحات: در تعبیرات مثنوی که شامل الفاظ معال و آوردن تخفیف و تشدید و حذف و زیادت ناروا در حروف الفاظ است ۹۷/الف. و اینکه تکرارها هم از همین مقوله است ۱۴۲/الف - ج
- مسامحه: و اینکه در شعر مولانا گه گاه وقوع مسامحه ناشی از قافیه اندیشی است ۱۴۱/الف - ت.
- مست: و اینکه بیع و طلاق وی صحیح نیست ۱۰۶/خ.
- مست و محتسب: و شباهت مضمون با اشارت غزالی در المنتقد ۱۸۱/الف. و قصه آنها در مثنوی و غزلیات ۳۹۸/پ.
- مستحاضه: و تعریف آن در فقه ۱۰۶/ز.
- مستعصم: آخرین خلیفه عباسی بغداد که ظاهراً مولانا سقوط و قتل وی را در حکم انقراض خلافت عباسیان تلقی نمی‌کند ۱۸/ب.
- مستمع: و اینکه مولانا در حکایات و دلالات به رعایت حال وی نظر دارد ۲۰/ت.
- مستنصر به: مدرسه بغداد که برخلاف مشهور بهاء‌عولد در ورود به بغداد نباید به آنجا وارد شده باشد ۴۰/ب.
- مستهجن: و اینکه قصه‌های مستهجن و آمیخته به هزل در مثنوی ناظر به سر معنی است نه هزل ظاهر ۱۷۸/الف، ب.
- مسجد: و حکایت عاشق مرگ جوی و مسجد مهمان کش ۲۵/ث. و اینکه در قصه گاه رمزی از دل انسان است ۲۶/ب.
- مسجد اقصی: و داستان بنا کردن آن در مثنوی ۲۹/ب، پ.
- مسجد ضرار: که داستان آن مأخوذ از قرآن است ۷۵/ب، پ.
- مسجد عاشق کش: که مسجد مهمان کش هم گویند و منشأ عامیانه آن ۱۷۵/ت.
- مسعود اول: سلطان سلجوقی روم که قونیه را تختگاه خویش ساخته بود ۴۴/ب.
- مشایی: حکیم ارسطویی که قول اودرنقی حدود متضمن انکار صانع نیست امام‌دین‌هایت ظاهر آبه تعطیل شرایع می‌انجامد ۳۸۱/ب. و اینکه وی قدم عالم را متضمن قول به غیر مخلوق بودنش نمی‌داند و حلول ذاتی عالم را تصدیق دارد ۳۸۱/ب. تکفیر غزالی و ابن غیلان در حق حکیم مشایی و قول ابن اشد در دفع آن

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 981 تا صفحه 1000



۳۸۱/ب، پ.

مشبهه: و اینکه در بی‌نقش حیران است ۸۳/ت، ۳۷۹/ت.

مشبهه: که در عهد مولانا بعضی از حنابله و بقایایی از کرامیه خراسان به مقالات آنها منسوب بوده‌اند

۲۰۹/الف.

مشتاقلی: که مظفر کرمانی. او را برای خود همچون شمس برای مولانا تلقی می‌کرده و دیوان مشتاقیه به

نام او ساخت ۴۹/ث.

مشکاة الانوار: مجموعة احادیث قدسی از محیی‌الدین عربی ۲۱۰/ب.

مشیت: و اینکه قول بدان مستلزم نفی و ترک جهد و اکتساب نیست ۳۲۳/ج.

مصطفی: و آن کافر که مهمان وی شد ۲۷/ت.

مصطفی و امیران عرب: که قصه آنها ظاهراً منشأ تاریخی ندارد ۱۷۴/الف.

معاد: و اینکه وجود امر و نهی ضرورت معاد را جهت تحقق وعد و وعید الزام می‌کند ۳۲۴/الف. و

اینکه طرح شبهه آکل و ماکول نزد منکران برای فرار از آن است ۳۲۴/الف. جواب قرآن به آنکس که خلق

جدید را انکار می‌کند ۳۲۴/ب. و اینکه منکر از وقوع آن بیم دارد و مؤمن از عدم وقوع آن ۳۲۴/پ. اختلاف

در باب معاد جسمانی و روحانی ۳۲۴/ت، ث. توقف جالینوس در وقوع آن ۳۲۴/ت. قول به انسان نفسی که

متألهان آن را دستاو یزدفع شبهه در وقوع معاد یافته‌اند ۳۲۴/ث.

معارف بها عولده: که مجموعة خواطر اوست و مولانا از آن تعبیر به فواید‌الد می‌کند ۳۲/ت. و اینکه

این مجموعه متضمن مطلبی که سلطان‌العلما بودن بها عولده را تأیید کند نیست ۳۲/ت. و اینکه اکتساب

بها عولده به طریقه کبرویه و یا سلسله شیخ احمد غزالی از آن استنباط نمی‌شود ۳۲/ت. هم‌زمینه مجالس او و

هم‌خاطرات او را با معارف و تجارب صوفیانه مربوط می‌دارد ۴۶/ب. اینکه اشاره‌ی به اخذ خرقه و تلقی

ذکر از مشایخ ندارد ۴۶/ب. که مولانا به اشارت ترمذی مطالعه می‌کرد و شمس وی را از آن منع نموده

۲۶۷/ب. که مولانا در مجالس خود گه‌گاه آن را تکریر و تفسیر می‌کرد ۲۶۷/ب. که بعضی مضامین آن در

مشوی اخذ شده است ۲۶۷/ب.

مع الغیر: و انتقال از صیغه متکلم وحده به متکلم مع الغیر که در مشوی حالت زنده‌ی به طرز بیان

می‌دهد ۸۴/الف، ح.

معاویه: و قصه ابلیس با او ۲۴/ج.

معاویه و ابلیس: و اشکالی که در صورت قصه از حیث ساختمان آن هست ۵۳/پ. و مکالمه وی

با ابلیس ۱۶۷/ث. و اینکه استشهاد ابلیس به حدیث عجلوا للصلاة در این قصه خالی از ظن در حق راویان

نیست ۲۳۴/پ.

معتزله: و رد قول آنها در توجیه معجزات حتی ۸۹/ت. رد قول آنها در تأویل تسبیح جمادات

۸۹/ت. و اینکه اکثر آنها به شیء بودن معلوم قایل بوده‌اند ۲۴۵/پ. و مناظره امغ با پیشوای آنها عمرو بن

عبید در باب مشیت حق و منع ابلیس ۲۴۷/الف. و طریقه آنها در تأویل ۲۴۷/ب. و اینکه در عهد کودکی

مولانا در خوارزم فعالیت داشته‌اند ۲۴۷/پ. و اسباب نفرت شدید اهل سنت از آنها ۲۴۷/ت. و قول آنها در

حاکمیت عقل و حس که رأی آنها را با مقالات فلاسفه نزدیک می‌کند ۲۴۸/الف. و قول آنها در باب فعل و

اختیار ۲۴۸/ب. و رأی آنها در تأویل تسبیح جمادات ۲۴۸/پ. و قول آنها در اختلاف عقول که به اعتقاد

آنها از فطرت نیست ۲۴۸/ت، ج. و اصول پنجگانه آنها ۲۴۸/ث. و قول آنها در باب حسن و قبح اشیاء ۲۴۸/ج. و اینکه قول آنها در اسناد فعل به عبد متضمن نوعی شرك خفی است ۳۲۲/پ.
معجزه: و اینکه تحقق آن با تحدی حاصل می شود ۲۱۳/پ. و اینکه جحد منکران آن ناشی از اعتماد تام آنها بر اسباب، و تقید خود آنها به عالم اسباب است ۳۴۸/ث.

معذات: و اینکه در نظر عارف جمیع علت ها در صُفُوع معذات محسوب است ۳۱۷/پ.

معلوم: و رد قول معتزله که معلوم را شیء می خوانند ۲۴۵/پ.

معراج جنینی: تعبیری از سیر و ترقی جماد از عالم نطفه به مراتب اعلی در اطوار کمال ۳۰۵/الف.
معرفت: در مفهوم ادراک اخیر از دو ادراک و ارتباط آن با نظریه افلاطون در باب تذکر بودن علم ۳۰۰/الف. و اینکه نیل به معرفت ربوبیت بدون تصفیه باطن و نیل به فنا ممکن نیست ۳۰۰/ب. و اینکه نیل بدان در گرو تصفیه قلب است ۳۳۹/الف. و اینکه مثألهان آن را اخیر ادراکین خوانده اند ۳۶۰/ج.

معسر: مقابل میسر که متضمن مفهوم خذلان است ۳۲۰/الف، ب.

معلم: و ضرب منجر به فوت طفل ۱۰۶/ح.

معلم مکتب: و تجاهل العارف او در طرز حرف زدن با مادران اطفال ۷۷/پ. و کودکان مکتب ۱۷۶/پ. و کودکان مکتب که قصه آنها شامل توهیف احوال و نقد اجتماعی است ۱۸۲/ت.
معنا و لغز: و نقش آن در سبک بیان مثنوی که ظاهراً از تأثیر بلاغت منبری ناشی است ۷۶/الف.
اینکه لغز و معنا در مثنوی هر چند گاه به ظاهر معنی حمل می شود محتاج تفسیر است ۷۶/ث.
معنی: و اینکه بحر معنی برخلاف عالم حسی پایان ندارد و عندهام الکتاب اشارت به آن است ۲۰۷/الف.

معیت: و اینکه معیت صانع با آنچه صنع اوست ضامن بقا و استمرار آن است ۳۰۷/ت. و اینکه بدون اعتبار این معیت هر چه هست معلوم صرف است ۳۰۷/ت. و اینکه این معیت حق با اشیاء مستلزم جبر کونی نیست ۳۰۷/ت. و اینکه رؤیت و شهود معیت حق با اشیاء که موجب نفی خودی است تحقق جبری حق و عبارت از جبر محمود است ۳۱۴/پ. و اینکه معیت حق با اشیاء قیومی است ۳۲۱/الف. و اینکه هر کس عارف و عاشق حق نیست این معیت را که جبر تعبیری از آن است برای خود نوعی حبس و اکراه می سازد ۳۲۱/الف. و اینکه معیت حق با ماسوی به سبب شدت اتصال در مرتبه شهود مانع از شعور به اثنبیت می شود ۳۲۹/ج. و اینکه بین معیت سریانی که موهم حلول است با معیت قیومی تفاوت هست و آنچه مبنای جبر تکوینی است معیت قیومی است که در آن معیت کل با جزو اعتبار می شود معیت جزو با کل ۳۸۶/الف.

مغایرت با تاریخ: رجوع شود به تاریخ ۱۶۱/الف.

مغناطیس: وصف آن در مثنوی ۶۹/ج.

مغول: و اشارت به احوال و اطوار آنها در مثنوی ۱۸/پ. و احتمال آنکه مهاجرت بهاءولد برای فرار از شایعه هجوم آنها باشد ۳۶/الف. و اینکه عامل عمده در اقدام بهاءولد به مهاجرت وحشت از هجوم مغول بود ۳۷/ت. و گریختگان از پیش هجوم آنها ۳۸/ت. و حیلۀ آنها در دفع مصریان روم ۱۷۱/ت.

مغولی: تعدادی لغات و تعبیرات مغولی در مثنوی ۱۱۶/پ.

مفلس: و مسنادیان قاضی ۱۷۶/ب. و مسنادیان قاضی که قصه وی متضمن نقد اجتماعی است

۱۸۲/ب. و منادیان قاضی و اشارت به حدیث مربوط به سجن دنیا و سوراخ سوسمار ۲۳۱/ت.
مقالات شمس: و ذکر قصه شهزادگان و قلعه ذات‌الصور در آن ۲۸/ح. و بعضی مضامین مثنوی که
مأخوذ از آن به نظر می‌رسد ۲۶۷/ت.
مقالات صوفیه: و اینکه اخذ و نقل آیات در مثنوی در برخی موارد جهت تقریر و تبیین این مقالات
است ۲۰۷/الف.

مقام و حال: تعریف و استعمال ۱۰۵/ظا.

مقضى: و تفاوت آن با قضا ۲۱۱/پ.

مقلد: و اینکه بین مقلد و محقق فرقی هست ۳۶۶/ب.

مکتوبات مولانا: و اینکه از آنها اگر فایده‌ی حاصل می‌شود کمک به فهم بعضی الفاظ و اشارات
مثنوی است ۵۶/الف.

مگس: و تمثیل آن در بول شعر ۷۱/ب.

مگس و بول خر: و جنبه رمزی آن ۱۸۰/ب.

ملائعصراللتین: و اینکه بعضی حکایات جوخی با قصه‌های منسوب به او مربوط است ۱۸۲/ت.

ملائك: متعدد انواع آنها و تناسب آنها با مراتب عقول انسانی در مثنوی ۶۹/الف و ب. و نقش
جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل در قصه خلقت جسم آدم ۶۹/ب. و اینکه امتیاز انسان بر ملائک غیر از
علم که مرتبه علم الاسماء بدان راجع است محبت هم هست ۲۷۸/ت.

ملاطیه: در ولایت روم که گویند بهاء ولد در عزیمت قونیه نزدیک چهار سال آنجا بود ۴۲/ج،
۴۳/ب.

الملك عقیم: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۰۰/الف.

ملکوت: رجوع شود به: لاهوت ۱۰۵/صا. عالم ملکوت که قلمرو ارواح و متعلق به عالم غیب است
۳۰۴/ب.

ملعق: و اینکه الفاظ آیات گاه در ابیات ملعق در مثنوی اخذ و درج می‌گردد ۱۹۱/ب، ۱۹۲/الف و
ماهند.

ملقعات: که وجود آنها مثل وجود پاره‌ی مختصات انشائی نوعی رنگ عربی مآبی به مثنوی می‌دهد
۱۲۴/پ. که در بعضی موارد متضمن تفسیر یا مناجات و در برخی موارد متضمن اخذ و تضمین مصرع یا
قسمتی از یک مصرع عربی است ۱۲۴/پ، ۱۲۵/الف، ث.

معال: و کثرت الفاظی که در آنها قاعده‌اماله اعمال شده است در مثنوی ۹۷/ب.

مناججات: اینکه در مثنوی تمسک به مناجات اقتضای بلاغت منبری است ۸۱/الف.
اینکه در مجالس و عاظ و در مجالس سبزه، و همچنین در مجالس و مواعظ سایر صوفیه و زهاد هم اینگونه
مناجات سابقه دارد ۸۱/ب. و اینکه گاه متضمن احتجاجات و مقالات و دلالات هم هست ۸۱/ب-ج،
۸۲/ث. و اینکه خطاب به مشوق و معشوق هم در مثنوی گاه رنگ مناجات می‌گیرد و با آن به هم
درمی‌آمیزد ۸۲/الف، ج. که در مثنوی غالباً داعی آن احساس عجز انسانی است ۸۱/الف، ۸۲/ت. و
اینکه نقل یا التفات از غیبت به خطاب گاه در مثنوی به صورت مناجات منتهی می‌شود ۸۳/الف.

مناسبت قلبیه: تعبیری مبنی بر حدیث: الارواح جنود مجنده، که عشق و محبت در نزد صوفیه از

تعارف این ارواح و از مناسبت ازلی آنها ناشی است ۲۷۰/الف، پ. که عشق از آنجا انسان را به ماورای خودی می‌کشاند ۲۷۸/ب. که در عشق الهی بر وحی و علمی که مرتبه علم الاسماء آدم بدان راجع است مبتنی است ۲۷۸/ت. و اینکه جز با دانشی که از مناسبت قدیمه ناشی است عاشق حق از قنطره‌یی که بین مجاز و حقیقت است عبور نمی‌کند ۲۸۵/ث.

مناقب نامه: عنوان کلی آثاری که نزدیکان و معاصران و مریدان مولانا در احوال وی نوشته‌اند و لحن اعتقاد مریدانه‌یی که در آنها در نقل روایات هست ارزیابی آنها را دشوار می‌دارد ۳۰/ت.
مناقب العارفين: رساله احمد افلاکی ۳۰/پ.

منطق الطیر: و اینکه مراد از آن علم لدنی است و مولانا حسام‌الدین را رمز منطق الطیر سلیمانی می‌خواند ۸/ث.

منطق بحشی: و اینکه خود مولانا در بحث با اهل حس منطق بحشی را بکار می‌برد ۲۴۳/پ.
منطق کشفی: در مقابل بحشی ۸۹/پ. و تفاوت آن با منطق بحشی ۲۴۲/ت. و اینکه مستند عارف الهام و منطق کشفی است ۲۴۳/پ.

منجم: که با اسناد فعل حق به غیر آیات حق را انکار می‌کند و از نیل به هدایت محروم می‌ماند ۲۹۵/ب. که تصریف هوا را به ستاره منسوب می‌دارد و از فعل و تقدیر حق غافل می‌ماند ۳۱۷/پ.
منکر: که از شریعت انبیا می‌گریزد به ستور می‌ماند که با فرار از ستوربان خود را در صحرا عرضه هلاک می‌کند ۳۵۱/ب. که انکار وی در حق انبیا فقط خود وی را از نیل به هدایت محروم می‌دارد ۳۵۱/پ.
موالید فعل: تعبیری از فعل متولد ۳۲۲/ث.

موت آزادی: تعبیری از مرگ پیش از مرگ که نزد مولانا غایت سلوک سالک است و خود وی این معنی را بر سیل تمثیل در قصه صدر بخارا برای قطب‌الدین شیرازی نقل می‌کند ۲۷۸/ث.
موت قبل از موت: رجوع شود به: مرگ قبل از مرگ ۱۰۵/ع.

موحد: و اینکه در بی‌نقش حیران است ۸۳/ت، ۳۷۹/ت. و اینکه موحد به فتح جاء که در یک بیت مربوط به این معنی خوانده‌اند ضرورت ندارد ۸۳/ث، ج. در مقابل مشبه که در کلام مولانا البته ناظر به معتزله نیست ۲۴۹/الف، پ.

موتذن: و ذاتی که شوق به ایمان را در دل طالب سرد کرد ۳۵۵/ث.
مور و کاغذ: قصه تمثیلی که متضمن معنی تعلیمی است ۱۸۱/ب. و اینکه تمثیل موران در مثنوی مأخوذ از غزالی است ۲۶۲/ت. و نقش خطا که نزد مولانا تمثیل آن مأخوذ از غزالی است ۳۱۷/پ.
موریس بازس: و اشارت به اقوال وی در باب مولانا و قونیه ۳۹۹/ث.

موسی: و اینکه اشارت او که در ضمن مجاویه با فرعون از اعجاز مسیح یاد می‌کند اگر هم بروحی نبوت وی مبتنی باشد مخاطب او به این معنی واقف نیست ۱۹/ب. و حکایت او با شیان که نشان می‌دهد که قرب و رضای حق با مجرد تقید به آداب دست نمی‌دهد ۲۴/ث، ۱۶۶/پ. و مناجات وی در باب منشأ شر، که طی آن موسی به شك و تردید خویش هم ضمن مناجات جواب می‌دهد ۸۲/ث. و توبه که بر روی آویخت در روایت تورات ۱۶۶/پ. و مردی که آموختن زبان جانوران را از وی خواست ۱۷۳/ث. و سؤال وی در باب سر خلقت که در مثنوی به دو صورت مطرح می‌شود ۲۱۳/الف. و شیان که قصه آنها تفاوت حال عارف و زاهد را نشان می‌دهد ۲۷۸/ج. و سؤال وی در باب سر غلبه ظالمان ۳۱۵/ث. و اینکه در سؤال وی راجع به علت

هلاک خلق حشر سر مرگ خوانده می شود ۳۲۵/ج. در خطاب به گوساله پرست ۳۴۸/ب. و اینکه احوال وی شریعت و طریقت هر دو را توجیه می کند ۳۵۲/الف. قصه ولادت موسی و مجاوباتش با فرعون ۳۵۲/ب، پ، ت. در سفر به مجمع البحرین و صحبت خضر ۱۶۶/ب، پ و ۳۵۲/ج. و تفسیر قول ارنی و جواب لن ترانی در تجربه طور ۳۵۲/ح. و رحمت وی در حق گوسفندی که از وی گریخت ۳۷۲/ذ. و احکام اسم ظاهر ۱۶۶/ب. موسیقی: و نشان آشنایی مولانا با آن و تبخرش در شناخت آلات آن ۳۶۷/پ.

موسی و شبان: که در قصه آنها مسأله تشبیه و تنزیه از نظرگاه صوفی مطرح می شود ۲۴۹/ب. و تفاوت حال آنها در تشبیه و تنزیه ۳۷۷/پ. که قصه آنها خداوند را ورای مراتب تنزیه و تشبیه و آنسوی مقتضای اوهام صوفی و متشع نشان می دهد ۳۷۹/ت.

موسی و فرعون: و مجاوبات آنها که اشاره به داستان سبطی و قبطی در آن مغایرت با تاریخ دارد ۱۶۱/ت. و مجاوبات آنها و اینکه رمز آن مرتبه رسول را مرتبه عقل نشان می دهد ۳۴۸/پ.

مولانا: اینکه نی نامه مشوی را به صرافت طبع سروده است ۱/ت. و اینکه حیات شبانه و مجالس نظم شبانه او هم دنباله حیات روزانه اش محسوب است ۳/ب. و اینکه در اواخر ایام عمر عمداً از ادامه نظم مشوی تن می زند و آخرین قصه را ناتمام رها می کند ۱۱/ب، پ. تخلص مولانا و رسم اسناد قول خویش به القاء کننده غیبی در نزد صوفیه ۲۹/ت. و مآخذ عمده احوال او در آثار خود و نزدیکان و معاصرانش ۳۰/ب-ت. سابقه خانواده وی در بلخ و انتساب وی به ابوبکر صدیق و خواریزمشاهان ۳۱/الف. و اینکه وی در هنگام مهاجرت بهاء ولد از بلخ پنجساله بود ۳۸/الف. و اینکه در مهاجرت قطعی بهاء ولد از قلمرو سلطان وی سیزده سال داشت ۳۹/الف. و خاطره کودکی او از دوران اقامت در سمرقند ۳۸/ب. و اینکه هنگام ورود به ولایت روم چهارده ساله بوده است و این به آن معنی نیست که در ورود به خصوص قونیه سنش چهارده سال بوده باشد ۴۲/ث. و اینکه مادرش مؤمنه خاتون در شهر لارنده وفات یافت ۴۳/ث. و اینکه زوجه اش گوهر خاتون در این شهر به عقد وی در آمد ۴۳/ث. و اینکه هنگام وفات پدرش بهاء ولد کمتر از بیست و چهار سال نداشت ۴۴/ج. و اینکه پدرش سلطان العلماء در ترغیب وی به کسب علوم ظاهر مخصوصاً اهتمام زیاد کرده بود ۴۵/الف. و اینکه در دوران ارشاد سید برهان یکچند برای تکمیل علوم ظاهر به حلب رفت ۴۵/ث. تلذذ او در نزد کمال الدین ابن العظیم ظاهراً در مدرسه شادبخت بوده است نه مدرسه حلاویه ۴۵/ث، ج. و اینکه عزالدین کیکاوس ثانی نمی توانست وی را از نزد ابن العظیم به قونیه خوانند باشد ۴۵/ج. و اینکه مقارن ورود شمس تبریزی به قونیه فقیه و مدرس و واعظ بود و در چهارم مدرسه شهر تدریس می کرد ۴۷/پ. و اول سخنی که بین شمس با او مبادله شد ۴۸/پ، ت. و جواب او به شمس در باب مقایسه محمد با بایزید ۴۸/ت. و اینکه تأثیر صحبت شمس در وی باید تدریجی بوده باشد نه دفمی ۴۸/ث. و اینکه تجربه عشقی او با شمس و با خلفاء شمس در موالات و موآخات صوفیه نظیر دارد ۴۹/ث. و اینکه هنگام برخورد با وی شمس بیش از شصت سال داشته است ۵۰/ث. و اینکه در غیبت اول شمس او را با نامه و درخواست و با ارسال پسر خویش سلطان ولد برای دعوت وی دوباره به قونیه آورد ۵۱/ب. و اینکه بعد از آخرین غیبت شمس مدتها انتظار وی را داشت و برای جستجوی او به دمشق هم رفت ۵۱/ت. و اینکه بعد از افول شمس وی وجود او را در خود یافت ۵۱/ج-خ. و اینکه مقارن سالهای نظم مشوی مورد تکریم و توجه فوق العاده بزرگان و حکام و علما و فقها عصر بود ۵۴/الف-ت. و اینکه عشق وی در حق حسام الدین بر عکس عشق شمس معتدل و پدرانه بود ۵۵/الف. ضعف و رنجوری اواخر عمر و وفات وی در شصت و هشت سالگی ۵۵/پ. و تلفین

وی در تربت پدرش که بعدها قبه خضرا در ارم باغچه بر روی آن ساخته شد ۵۵/ت. و اینکه تبخروی در علوم عصر از مثنوی و از کثرت لغات علمی و فلسفی که در زبان آن هست مستفاد می‌شود ۱۰۶/الف، ب. و اینکه تا آخر عمر معاش وی از مرسوم اهل مدرسه بود ۱۰۶/ث. اینکه به درخواست فتاوی همواره جواب می‌داد و اشتغال به فقه و احکام داشت ۱۰۶/ث. و اینکه واسع الفقه بود و در علم خلاف تبخیر داشت ۱۰۶/ث. و اینکه قفهاء قونیه امثال سراج اللین ارموی و صدرالدین قونوی در حق وی تکریم داشته‌اند ۱۰۶/ج. و آشنایی وی با فرهنگ عامه و آداب و رسوم و زبان و لغات طبقات عامه که از مثنوی پیداست ۱۱۰/الف، ث. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه تعدادی لغات ترکی، مغولی و یونانی در زبان و وارد کرده است ۱۱۶/الف-پ. و اینکه آشنایی با زندگی و فرهنگ عامه زبان مثنوی را از امثال و تعبیرات عامیانه مشحون می‌دارد ۱۱۷/الف-پ. و اینکه آشنایی با فرهنگ عامه زبان وی را از لغات مربوط به تفریحات و بازیها مشحون کرده است ۱۱۹/الف. و کثرت لغات فحش و الفاظ مستهجن در زبان وی که ناشی از تأثیر فرهنگ عامه است ۱۲۰/الف، ت. و اینکه اشتغال به شاعری را درون شأن خود و به خاطر مراعات حال یاران می‌داند ۱۲۲/الف. و اینکه مولانا وارث تربیت ادبی و ذوقی عصر خوارزمشاه بوده است و تأثیر التوسل الی التوسل و منشآت و طواط و جویبی در نثر و نظم او باید مشهود باشد ۱۲۲/پ، ت، ث. مثل تعدادی از فقه‌ها و ائمه ماوراءالنهر و خراسان اهل ذوق و شعر بوده است ۱۲۲/ج. و اینکه اخذ و تضمین برخی معانی و الفاظ از شعر عرب تبخروی را در ادب عربی نشان می‌دهد ۱۲۷/الف-ج. و اینکه وی با سفینه‌ها و مجموعه‌ها بیش از دیوانها سر و کار داشته است ۱۳۰/ب، پ. و اینکه توجه فوق‌العاده‌ی به شعر و فکر عطار و سنائی دارد، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶/الف و مابعد. و انس وی با احیاء علوم دین و سایر آثار غزالی ۱۶۳/ب. و اینکه در قصه‌های هزل آمیز و مستهجن از آوردن تعبیرات و الفاظ رکیک می‌توانسته است اجتناب کند ۱۷۸/ت. و اینکه تبخیر در قرآن و حدیث از لوازم حرفه و عظم و تذکیر در نزد او و یارانش بوده است ۱۸۵/الف. اشتغال به تدریس هم که ظاهراً شامل درس تفسیر و فقه و عقاید بوده است احاطه بر قرآن را از مولانا تقاضا می‌کرده است ۱۸۵/ت. و اینکه تلقی وی از قرآن دعوی کسانی را که خواسته‌اند وی را به مقالات الحادی منسوب دارند رد می‌کند ۱۸۶/ث، ج. و اینکه در طبقات علماء حنفیه به عنوان محدث مذکور نیست ۲۰۹/پ. و اینکه وی حدیث رسول را نوعی وحی قلبی و قبول آن را در همه حال فرض می‌داند ۲۱۰/ت، ۲۱۱/الف. و اینکه معتزله در عهد کودکی او در خوارزم فعالیت داشته‌اند ۲۴۷/پ. به عنوان مجذوب سالک ۲۶۱/الف. ذکر اقوال و کتب مشایخ و صوفیه در کلام مولانا ۲۶۱/ب. و آثاری که از تأثیر غزالی در کلام وی پیداست ۲۶۲/الف. و اینکه وی با وجود حوزه فعال شیخ صدرالدین در قونیه نمی‌توانست از آراء و تعالیم ابن عربی بی‌اطلاع مانده باشد ۲۶۳/الف. و اینکه عدم توافق تام با مشرب ابن عربی تشابه در بعضی اقوال را بین تعلیم آنها نفی نمی‌کند ۲۶۴/الف. و قول وی در باب پیران راستین که یادآور مرتبه خاتم الاولیاء در کلام ابن عربی است ۲۶۵/الف. و اینکه قول وی در باب عدم با وجود شباهت به مفهوم اعیان ثابت در نهایت با قول ابن عربی فاصله دارد ۲۶۵/ب، پ. و اینکه اشتراک در بعضی الفاظ و اصطلاحات نزد وی با ابن عربی مستلزم قول به اخذ یا تبعیت از وی نیست ۲۶۵/ت. و قول وی در وحدت ادیان و اعتدال ابلیس که با اقوال حلاج و دیگران در این باب تفاوت دارد ۲۶۶/ب، پ. و اینکه قول او در باب عشق مردگان سخن فلوپین را در این باب به خاطر می‌آورد ۲۷۱/ت. و اینکه شاید در قصه و کیل صدر جهان و قصه اباز و حجره داشتش چیزی از عشق خود با شمس و ارتباط مریدان را با وی به کنایه بیان

کرده باشد ۲۸۱/پ. و قصه دلگو و دل کو در بازار قونیه ۲۷۸/الف. و اینکه علم قال و هر گونه علم بحثی را مانع از نیل کمال می‌داند و جز با رهایی از خودی و نیل به فنا حصول به کمال را برای سالک ممکن نمی‌بیند ۲۸۵/الف، ب. و اینکه تشابه بعضی عقاید وی با تعالیم ابن عربی را نباید از مقوله توارد خارج شمرد ۳۰۴/ث. و عدم اعتماد بر اسباب و معالجات اطبا که حاکی از رسوخ در خرق اسباب است ۳۱۹/ب. و وصیت وی درباره دفن کردنش که شاهده بر اعتقاد وی بر حشر جسمانی است ۳۲۶/الف. و لحن آمیخته به تحقیر و عناب وی و پدرش بهاء‌ولد در حق سلطان و سلطانیان ۳۴۳/ب. و فقدان اشارتش به اصحاب صدرالدین که در قونیه و معاصرویی بوده‌اند ۳۶۹/پ. که طعانه مثنوی منسوب به حوزه صدرالدین بوده است و شیخ نزد اصحاب مولانا صدرالدین محدث خوانده می‌شد و ظاهراً مورد توقیر نبود ۳۸۲/ح. و اینکه مولانا به حکم قراین ظاهراً در حق ابن عربی چندان اعتقادی ندارد ۳۸۲/ح. و اینکه اشارت وی به وجود مطلق و مرتبه اطلاق و بیرنگی و عالم وحدت که یادآور مذهب توحید وجودی است ناظر به جنبه شهودی آن است نه جنبه وقوعی و وجودی ۳۸۵/پ. و اینکه خاموشی قبل از مرگش نوعی ولادت تازه بود ۳۹۲/الف. و اسطوره وی که در مناقب نامه‌ها بسط یافته است و در بعضی موارد رنگ افسانه‌یی به سیمای وی داده است ۳۹۴/الف، ث. و اینکه گفته بود من با هفتاد و سه ملت یکی ام ۳۹۶/ب.

مؤمن: و اینکه دوزخ از نور او می‌ترسد و بهشت هم از اینکه نور و صفای باطن او قدر آن را بکاهد در وی به چشم تعظیم می‌نگرد ۲۲۲/الف، ب. و فرامست او که در حدیث بدان اشارت هست ۲۲۷/ج. و اینکه بنظر بنورالله وصف اوست ۲۲۷/ج.

مؤید الدین جندی: شارح فصوص و شاگرد صدرالدین قونوی ۳۸۲/ت.

مهاجرت بهاء ولد: و خروج بهاء‌ولد از بلخ و قلمرو سلطان محمد به بهانه رنجش ۳۴/الف، ۳۵/الف، ۳۶/الف. و اینکه مهاجرت نهایی وی از قلمرو سلطان در اواخر سنه ۶۱۷ بوده است ۳۸/الف.

مهرزاده: که در هوای نابکاری همه چیز خود را از دست می‌دهد ۸۶/پ.

مهمان کش: تعبیری از آن مسجد که عاشق کش بود ۲۵/ث.

مهمان غیبی: طیب الهی در قصه پادشاه و کنیزک ۳۰۴/ت.

میناق الست: که وجه مولی را مطلوب غائی عارف می‌مازد ۲۷۶/ب. که نزد عارف منشأ عشق

الهی در انسان و مبنای مناسبت قدیمه ارواح و عبارت از امانت الهی هم هست ۲۷۸/پ.

میخ: و تمثیل گفت و شنود آن با دیوار ۳۱۸/ب.

میتر: مقابل میتر و اشارت به تیسیر الهی در فعل عبد ۳۲۰/الف.

میلتون: و شباهت شیطان بهشت گمشده او از بعضی جهات با ابلیس مثنوی ۱۶۷/ث.

نابینا: که دعوی بینایی در عالم معنی دارد ۸۶/ت.

النار والاعان: و مورد تعبیر و استعمال در مثنوی ۱۲۸/پ

ناس: و اینکه اتصال بی تکلیف و قیاس ناس با رب ناس را مولانا به فهم و تفسیر معنی ناس موکول

می‌دارد ۸۵/ت.

ناسوت: عالم انسانی که به قلمرو شهادت مربوط است ۳۰۴/ب.

ناصر خسرو: و اخذ مضمون مصرع معروف مثل گونه «گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست» از

وی در مثنوی ۱۳۲/ب. قصه کدو و چنار او، هر چند این قطعه به انوری هم منسوب است ۱۳۲/پ. و قصه حاجیان وی که یادآور قصه‌ی ازجید است ۱۷۲/ث.

ناصر خلیفه؛ و اینکه شاید بخاطر شیخ شهاب الدین سهروردی و دلجویی از فراریان حادثه مغول در رباط شیخ آمده باشد ۴۱/ب.

نافه: وصف مشک و نافه ۶۹/ج.

ناقوس: احتمال ارتباط آن با مأخذ قصه ابلیس و معاویه ۱۵۳/ث.

ناهوس: که تقید بدان موجب پابندی به عالم می‌شود ۳۴۲/ت.

نایبه: و وحدت او با منوب در مورد انبیا از جهت بخت آنها برای نشر کلمه حق ۳۵۱/الف.

نبوت: و اینکه نبوت عامه و خاصه در مثنوی بیشتر بر مبنای قرآن و حدیث بیان می‌شود تا بر طرز تقریر

حکما و متکلمان ۳۴۸/ب. و اینکه چون نبوت عامه را مقدمه نبوت خاصه می‌داند به نبوت خاصه بیشتر اهمیت می‌دهد ۳۴۸/ب. و نقل اقوال منکران نبوت و جواب آنها از زبان انبیا ۳۴۸/پ.

نجم الدین رازی: و اینکه شهاب الدین سهروردی وی را به عزیمت روم ترغیب و به سلطان نوصیه

کرد ۴۱/ت. و اینکه دل مشغولی‌های ملکی علاء الدین در قونیه وی را از سلطان نومید کرد ۴۳/پ. و نمازی که مولانا و صدرا الدین قونوی پشت سر وی خوانده‌اند ۴۶/ج.

نجم الدین گبری: که عطار از طریق مجدد الدین بغدادی و بهاء‌ولد به سبب مسافرت به خوارزم

ممکن است با وی مربوط بوده باشد ۳۹/ب.

نحوه رجوع شود به: محو ۱۰۵/ص ۲.

نحوی و کشتیبان: و جنبه رمزی که در قصه آنها هست ۱۸۰/پ.

نخجیران: و شیر که در نقل آن مولانا مخاطب مبهم را از سرنوشت شیر تحذیر می‌کند ۸۰/ت.

و اینکه در احتجاج با شیر مثل خود او تمسک به آیات می‌کنند ۲۰۲/الف. و اینکه قصه آنها با شیر حد وسط بین جهد و توکل را تعلیم می‌کند ۳۴۴/پ.

نرد: و ششدره و زیاد در اصطلاح آن ۱۱۹/پ.

نسبت: و اینکه نسبت خلق به حق حکم نسبت جزو و کل دارد، و تقریباً بیان خاص مولانا در این

مسأله ۳۲۸/ب-ت.

نسخه الهی: در مورد انسان و اینکه نخستین ظاهر و باطن وی با عالم کبیر و حضرت الهی مشابه

است ۳۰۶/ت.

نسنام: که اشارت مولانا در باره آن روایات چهار مقاله را در این باب به خاطر می‌آورد ۶۹/ج. و

اشارت به احوال آن ۱۱۲/ب.

نشابور: و ملاقات بهاء‌ولد و جلال الدین محمد با عطار در آنجا ۳۹/الف-ت.

نص: و مسأله نص و قیاس در نزد مجتهد ۱۰۶/ت.

نصوح: و حکایت مثنوی که توبه صادقانه را در قصه او بیان می‌کند ۱۷۵/پ.

نصوص: تصنیف صدرا الدین قونوی که هم شامل تقریر مذهب محیی الدین است ۱۵۱/ت.

نصوحلیاب: تعبیری از خلع بدن و تجربه عرفانی شیخ اشراق و متألهان ۳/ت.

نطفه: و اینکه نقطه شروع تکامل انسان از طور جماد به ماوراء آن است ۳۰۵/الف. و اینکه سیر در

اطوار قبل از نطفه و در مراتب موالید و عناصر آغاز می شود ۳۰۵/ت.
نظامی گنجوی: و اینکه مخزن الاسرار را به نام فخرالدین بهرامشاه ملک ارزنجان نظم کرد ۴۱/ت.
 واخذ یک بیت از لیلی و مجنون در دیوان ۱۳۱/پ. و اینکه در مثنوی به یک دو بیت او از شیرین و خسرو و
 مخزن الاسرار نظر هست ۱۳۲/ح.

نعمه الله ولی: و آشنایی وی با بعضی اقوال مولانا ۳۹۶/ت.
نعیم اخروی: که متضمن اشارت به احوال و مقامات روحانی صالحان عباد است ۲۲۲/پ.
 نغمه: و اینکه نه انسان نغمه پری را می شنود و نه عام خلق نغمه جان اولیا را درک می کند
 ۱۹۹/ت.

نغمه مروارید: یا جامه فخر که یک قصه تمثیلی گنوسی در باب روح و اسارت آن در عالم ماده
 است ۲۶/ت.

نفحات الانس: که جامی در آن در باب منازل بین راه بهاءولد تا قونیه روایتی دارد که با روایات
 دیگر کاملاً منطبق نیست ۴۴/الف.

نفس: و اینکه جهاد با آن جهاد اکبر است ۲۱۴/ت. و اینکه معرفت آن وسیله و مقدمه معرفت رب
 تواند بود ۲۲۰/الف. و اینکه حدیث من عرف نفسه منسوب به حضرت علی است و نیز از حکماء اقدمین هم
 مضمون آن نقل است ۲۲۰/الف. و قول غزالی در عدم توقف معرفت حق بر معرفت ماسوی که نزد ابن عربی
 مورد مناقشه واقع شده است ۲۲۰/ب. و اینکه در مفهوم مطلق ناظر و راجع به نفس اماره است ۳۳۲/الف. و
 اینکه سایر مراتب نفس در مثنوی به جان و روح و روان تعبیر می شود و اوصاف آن به صورت نفس کل و نفس
 ناطقه و امثال آن می آید ۳۳۲/الف. تعلق آن به بدن تعلق تصرف و تدبیر است ۳۳۳/ب. تعلق آن به بدن در
 نزد مولانا متضمن حکمت مجهوله، و ورای طور بحث و اشارت است ۳۳۳/پ. در معنی شخص که تعبیر
 نفس اول و نفس دوم هم به همین معنی راجع است ۳۳۴/ت. که انسان را مقید به عالم حس می دارد و منشأ
 شرور و مادر بت هاست ۳۳۹/ب. و اینکه جهاد با آن جهاد اکبرست و نیل بدان هم جز با تیسیر حق ممکن
 نیست ۳۳۹/ت. و اینکه استغراق در آن اگر انسان را به ظلم بر غیر و انانیت باری به ظلم بر نفس وامی دارد و در
 غفلت منهک می نماید ۳۴۱/ت. و اینکه هر چند مجاهده با آن لازم است مخالفت با آن هم نباید به التزام
 رهبانیت بینجامد ۳۴۴/ب. و اینکه قصه خار بن نشان می دهد که مبارزه با آن دشواری دارد و تأخیر در آن
 هم موجب افزونی این دشواری است ۳۷۲/ت. و اینکه ترک هوای نفس به انسان مجال می دهد تا عیوب
 نفس را ملاحظه و رفع نماید ۳۷۲/ح.

نفس اقاره: و اینکه چون میل بقا در او قوی است به خیر و شر اهمیت نمی دهد و به اقتضای میل به
 غلبه بدفرمای می شود ۳۳۲/پ. داعی شر و موجب تعلق و تقید به عالم جهانی است ۳۳۳/الف.

نفس انسانی: که بعد از عبور از مقتضای نفس حیوانی، ممکن است نفس ملهمه، نفس مسؤله، یا
 نفس لواحه باشد ۳۳۲/پ، ۳۳۳/الف. که نفس ناطقه و روح فسمی تعبیری از آن است کمال مراتبش نفس
 مطمئه است ۳۳۳/ب.

نفس حیوانی: که احسن مراتب نفس و حیات است ۳۳۲/ب. و اینکه منشأ حب ذات همان است
 ۳۳۲/پ.

نفس لواحه: مرتبه‌یی از نفس انسانی که از تقید در قید خودی و از عدم تقید به فرق خیر و شر گذشته

است ۳۳۲/ت.

نفس مطمئنه: که اشرف مراتب نفس در سیر الی الکمال است ۳۳۲/ج. که متعلق وصف راضیه مرضیه، و موجب نیل به لقاء رب است ۳۳۳/الف.

نفس فاطقه: مرتبه کمال در نفس انسانی ۳۳۲/ج.

نفسی اسباب: و اینکه جایی برای اسناد فعل به عبد باقی نمی گذارد ۳۲۰/الف. و اینکه شهود حق و عدم رؤیت ماسوی آن را بر عارف الزام می کند ۳۲۱/الف.

نقاب: در معنی لقیته نقاباً ۹۴/پ.

نقد: تعریف و استعمال ۱۰۵/غا^۱.

نقد حال: و اینکه حکایت کنیزک و پادشاه در مثنوی نه فقط نقد حال مخاطب است بلکه نقد حال خود مولانا هم هست ۵۹/الف، ب. در قصه پادشاه و کنیزک ۱۸۴/ب. در داستان پادشاه و کنیزک ۲۶۸/الف.

نقاش: و اینکه وی نیز مثل کوزه گر و خیاط آنچه را می سازد برای خود آن چیزها نیست ۲۹۴/پ. و اینکه زشتی نشان زشتی نقاش نیست نشان مهارت اوست ۳۱۵/ث. و اینکه نقص کار او در تصویر کردن شر و نقص نیست در عدم تصویر کردن است ۳۱۵/ج.

نماز: که رأس طاعات محسوب است و برای صورت ظاهر معنی باطنی هم دارد و کمال آن جز با رعایت آن معنی تحقق نمی یابد ۳۵۶/پ. و اینکه جنبه رمزی نماز جز با حضور و خشوع تحقق نمی یابد ۳۵۶/ت، ث. و اینکه اعمال و ارکان آن متضمن اشارتهایی رمزی است که در آن مصلی خود را در موقف حق قایم می یابد ۳۵۶/ج. و اینکه فایده مناجات با حق و منع از ارتکاب منکر و فحشا از نماز اهل غفلت حاصل نمی شود ۳۵۶/پ.

نمرود: و قصه عزرائیل با او ۳۵۳/پ.

نوالیس: شاعر آلمانی که یک قصه او داستان ابراهیم ادهم را به خاطر می آورد ۱۷۲/ت.

نوح: پیغمبر اولوالعزم، و ایدله متکران در حق وی ۳۵۳/الف، ب.

نور محمدی: و بیان غایت آن به نحوی که در حدیث هست ۲۱۲/ج، چ. که انبیا و اولیا همگی از آن اقتباس نور می کنند و وحدت واتحاد آنها از آنجاست ۳۴۶/الف.

نی: که رمزی از وجود عارف کامل است ۲۲/الف. که مضمون بانگ و شکایت حال وی در نی نامه در بعضی غزلیات مولانا هم هست ۲۲/پ. که رمزی از وجود مولانا و از وجود عارفان کامل است ۲۹/پ. و نقش آن در پرواز دادن کبوتر در رسم کبوتر بازی ۷۸/ت. که رمزی از حال روح و حال عارف مشتاق است ۱۴۸/ب. و قصه سر رسول ۱۸۴/ح. و اشاره به ناله وی در غزلیات دیوان ۳۹۸/ب. که حال و ناله وی رمزی از فنا محسوب است ۳۹۹/الف.

نیت: و اینکه سلوک سالک تائب از آنجا آغاز می شود و آن مربوط به قال نیست مربوط به حال است ۳۷۵/الف. و اینکه با صحت نیت مرید اگر شیخ وی هم کامل و راستین نباشد موجب نیل وی به مقصد هست ۳۷۵/ب.

نیستان: تعبیر از میوه وجود ۶/ت. تعبیری از مبدأ که روح عارف شایق بازگشت بدان است

۱۴۷/ب.

نیست هست نما: تعبیری از عالم حس که حکماء افلاطونی آن را لیس کایس نیز می‌خوانند.
پ/۳۰۷.

فی نامه: که ابیات آغازین دفتر اول است ۱/پ. و اینکه آن ابیات را مولانا به صرافت طبع سروده است
۱/ت. و اینکه تمام شش دفتر تفسیر گونه‌یی بر همان ابیات است ۱/ت. و اینکه هسته اصلی تمام شش دفتر
مثنوی در آنجا است ۲/الف. و انعکاس مضمون یا فحوای آن در سایر آثار مولانا ۲۲/پ. و اینکه استاد منشأ
الهام آن به یک منظومه عطار درست نیست ۲۹/ب. و وجود مضامین مشابه با آن در اشعار خود مولانا و شاعران
دیگر ۲۹/ب. و اینکه اصل مضمون آن جوهر فکر گنوسی و مسأله نجات است ۵۶/ب. و اینکه مضمون
شکایت و اشتیاق آن ممکن است به جدایی و غربت مولانا در روم و دوری از بلخ و خراسان هم ناظر باشد
۵۷/ب-ت. و اشارت آن به نزول و صعود روح در طی بازگشت به نیستان که یادآور بازگشت اودیسیوس در
منظومه اودیسه هومیروس است ۶۱/پ. و اینکه ضرورت از خود رهایی را برای نیل به حق که مقصد نهایی
سالک است بروی الزام می‌کند ۳۹۹/ب. اینکه باقی مثنوی با تمام تنوع جز تفسیر و تقریری از مضمون
فی نامه نیست ۳۹۹/پ.

وارد: رجوع شود به: فکر ۱۰۵/را.

واصل بن عطا: شیخ معتزله و تبریزی وی از خوارج و مقالات آنها ۲۴۸/ج.

واقعه: تریف و استعمال ۱۰۵/غا.

وجد: که غلبه آن در سماع صوفی را به نعره زنی و خرقه دردی و رقص و حال وامی دارد ۳۹۷/ث.
وجود: و اینکه نزد محیی الدین حقیقت واحده‌یی است که یک وجه آن حق است و وجه دیگر خلق
۳۸۳/ث.

وجود مطلق: که از جمیع اعتبارات و اضافات منزله است و لاجرم کثرت بدان راه ندارد ۳۸۳/ب.
وحدت: و اینکه در مورد وجود حق وحدت حقیقی است و در مقابل آن هیچگونه کثرت قابل تعقل
نیست ۳۸۳/ب. و اینکه اقتضای ذات حق و هم لازمه صفات اوست ۳۲۸/الف. و عدم تحقق انسان به
وحدت تام ۳۲۸/الف.

وحدت وجود: و اینکه بعضی مشایخ قول بدان را تخطئه کرده‌اند و فحوای آن را در کلام قدماء صوفیه
از مقوله تجربه شهودی یا شطحیات خوانده‌اند ۳۸۲/الف. و تقریر آن بر وجهی که در کلام محیی الدین و
شارحان او آمده است ۳۸۳/الف-ج. و اینکه متکلمان و مشرعه اگر آن را می‌پذیرند از باب حسن ظن در
حق قابل است نه از جهت قبول برهانی ۳۸۴/ت. و استاد منشأ آن به اقوال حکما و اصحاب دیانات
۳۸۴/ت. که نقد مشرعه و متکلمان و فقها از آن برای اجتناب از نتایج نامقبول آن بوده است ۳۸۴/ث. و
صورت شهودی این مذهب که نزد سایر مشایخ صوفیه هم هست ۳۸۴/ج. و اینکه در نزد مولانا اشاره‌یی که به
این معنی هست برجسته شهودی مبتنی است ۳۸۵/الف.

وحده: و اینکه در مثنوی متکلم مع الغیر وقتی جای متکلم وحده را می‌گیرد به بیان گوینده حالت
زنده‌یی می‌دهد ۸۴/الف.

وحی: و انقطاع دنباله اولین وحی که موجب نویدی رسول شد ۱۶۷/ب. که قوه قدسی است و
اختصاص انبیا بدان ۳۴۹/الف. و اینکه تخصیص انبیا بدان اقتضای حکمت است ۳۴۹/ب.
وحی دل: تریف و استعمال ۱۰۵/فا. و اینکه در نزد صوفیه به فراست خاص مؤمن و اینکه وی

مرتبه بنظر بنورالله دارد راجع است ۲۲۷ج. که نزد صوفیه صورتی از وحی است بدون اشتغال بر لوازم نبوت مثل بعث و تحدی و معجزه و تشریح ۲۱۳پ.

وحی القلوب: رجوع شود به: وحی دل.

وخش: و ناخرسندی بهاءولد از رفتار قاضی آن در حق خویش ۳۳ب. و اینکه قاضی آنجا عنوان سلطان العلمانی بهاءولد را از کتب معارف و استفتاها محو می کرده است ۳۳پ.

وسواس خاطر: که عامه قرآن را گه گاه برای دفع آن می خوانند و این تلاوت نزد مولانا با کار آنکس که شاهنامه یا کلبه می خواند تفاوت ندارد ۱۸۷الف.

وصال: و اینکه نبل بدان دلآله را معزول می دارد و این معنی هم تمثیل حال عارف در مرتبه می است که علم و عمل هر دو را حجاب می یابد ۲۷۸ج.

وصول الی الله: که مقام حقیقت است و هر کسی را بدان راه نیست ۳۷۶ب. و اینکه غایت سیر طریقت آن است ۳۷۶پ. که بدون عمل صالح و التزام شریعت حاصل نمی شود ۳۷۶ث. که برای عارف از طریق فانی شدن در صفات حق حاصل می شود نه فناء در ذات ۳۷۸الف، ب. که مرتبه شهود است و در پایان سیر الی الله بدان مرتبه می توان رسید ۳۸۷الف. عشق چون سالک را بدان مرتبه رهبری کند چشم وی را به هر چه ماسوی است فرو می بندد ۳۸۷ب. حقیقت که عبارت از آن است بدون فناء از صفات حاصل نمی شود ۳۸۸ت.

وعاظ: و شیوه بیان آنها در مثنوی ۱۸ث، ج، ۶۳ث و مابعد.

وعظ: و اینکه مولانا در فیه مافیه به سابقه اشتغال و حرفه خانوادگی خویش در این زمینه اشارت دارد ۶۳ت. و سبک بیان و عاظ در عصر مولانا و قبل از آن ۶۳ث، ج، چ. که تذکیر هم می خوانند و مثنوی تا حد زیادی شیوه بیان رایج در مجالس و عظ را دارد ۴ج. و اینکه حرفه بهاءولد پدر مولانا و عظ و تذکیر بوده است ۳۲الف. و اینکه حرفه واعظی و مذکری غالباً مستلزم مسافرتها دایم بوده است ۳۳الف. و اینکه بهاءولد ظاهراً آن را نوعی عبادت تلقی می کرده است ۳۳الف. و اینکه در نزد بهاءولد متضمن شدت در امر معروف و نهی منکر بوده است ۳۷ب. و اینکه عظ بهاءولد در بغداد در محضر خلیفه بعید بنظر می آید هر چند اصل و عظ او در مجلس فارسی گویان و حاجبان خراسان در آنجا اشکالی ندارد ۴۰ب-پ. و رسم مسافرت و عاظ و مذکران که مسافرت بهاءولد را در بلاد روم چندین سال طول داد ۴۲الف. و اینکه بهاءولد آن را از مقوله امر معروف و دعوت به حق تلقی می کرد ۴۶ت. و اشتغال مولانا بدان که مجالس سبعة نمودار آنهاست ۴۶ث. و علت توجه خاص اهل قونیه به مجالس و عظ مولانا ۴۷الف. و اشارت مولانا به آنکه هرگاه در ولایت خویش مانده بود به عظ و تذکیر و تصنیف اشتغال می داشت سابقه این حرفه را در خانواده وی تصریح می کند ۶۵ج. و عاظ و مذکران و علما و فقها هم در عصر جوانی مولانا و اندکی قبل از آن به **تَلَمُّحٌ شَبَّهَ هَلَاکَهُ نِشَانٌ** می داده اند ۱۴۲ج. و اینکه حرفه و عاظ و مذکران حفظ و زوایات اشعار را هم اقتضا داشته ۱۳۰الف، ب. و رسم اهل منبر در نقل قصه که در مثنوی هم هست ۱۵۲الف. و اینکه مجالس و عظ احاطه بر قرآن و تبخیر در علوم قرآنی را بر و عاظ الزام می نمود ۱۸۵ب، پ.

ولادت ثانی: تعبیری از ولادت روحانی که زاده ثانی از آن برمی آید ۱۰۵هـ. که شیر شدن خون در اشارت مولانا در آغاز دفتر دوم ممکن است اشارت به لزوم وقوع آن در مورد حسام الدین بوده باشد ۶پ. و اینکه نبل بدان موقوف عنایت و هدایت حق است ۲۰۷ب. و اینکه بدون آن انسان نمی تواند در عالم ماوراء

حس وارد شود ۳۰۹/ت. که بوسیله آن انسان از مشیمة دنیای حس به عالم ماوراء حس راه می‌یابد.
۳۱۷/الف.

ولدنامه: عنوان مشهور مثنوی ابتدا نامه ولدی در احوال مولانا که پسرش سلطان ولد نظم و تصنیف کرده است ۳۰/ب. و اینکه در آنجا هیچ اشاره‌ی به شایعات مربوط به قتل شمس تبریز یا شرکت علاءالدین در توطئه‌ی برضد او نیست ۵۱/ت.

وهم: و اینکه گاه سبب می‌شود تا آنکس که بر دیوار می‌رود از آن فرو افتد ۲۴۵/ب.
ویس و رامین: و ارجاع به قصه آن در مثنوی ۱۳۲/ج. و اخذ یک مصرع آن در عنوان قصه نصح

۱۳۲/ج.

هاروت و ماروت: و فرجام حال آنها ۶۹/ب. که عجب و پندار موجب سقوط آنها در غفلت و عصیان

شد ۳۴۲/الف.

هامان: و فرعون که تقید به ناموس و ترس از شمنت آنها را از نیل به نور و کمال بازداشت ۳۴۲/ث.

هاهوت: مرتبه‌ی که اعلی مراتب وجود در لسان عرفاست ۳۰۵/ج.

هسبی: و تفسیر مولانا از معنی این قول سلیمان ۳۴۳/پ.

هجویری: مؤلف کشف المحجوب و اشارتش به مفهوم: الوقت سیف قاطع ۱۰۰/ب.

هدایة مرغینانی: از متون عمده فقه حنفی که مولانا به آن توجه خاص داشته است ۴۷/ت.

هرات: و اینکه خطاب عنیف بهاء ولد در حق سلطان و فخر رازی نباید در آنجا بوده باشد ۳۵/ت و ث.

هرقلیطوس: و تمثیل مثنوی در باب عکس ماه در جوی آب ۲۵۶/الف.

هزل: و اینکه مولانا نعل سناپی حتی هزل قبیح خود را متضمن تعلیم و ناظر به سرفقه تلقی می‌کند ۱۷۸/ب.

هست نیست نما: عالم ماوراء حس که ایس کلیس تعبیری از آن است ۳۰۷/ب.

هفتاد و دو علت: که حدیث افتراق امت منشأ شهرت آن شده است ۲۲۶/الف. و اینکه ناجی و

هالک آنها کدام است ۲۲۶/پ، ث.

هفتاد و سه علت: و توافق مولانا با آنها که موجب اعتراض مخالفان شد ۳۹۶/ب.

هلال: و داستان مرگ او ۲۸/ج. از صحابه رسول که قصه عیادت رسول از اواز تداعی لفظ ماه در داستان

بلال به ذهن مولانا حاصل می‌شود ۸۷/ث.

همت: تعریف و استعمال ۱۰۵/فا. و اینکه همت پر و بال سالک و موجب طیار شدن اوست در سیر

الی الله ۳۷۴/الف. و اینکه مشایخ آن را از وادیهای سلوک خوانده‌اند ۳۷۴/الف.

هوی: تعریف و منشأ استعمال ۱۰۵/کا. که در زبان صوفیه تعبیری از مرتبه ذات است ۳۴۶/ج. در

تمبیتر شرفی از ذات حق: $\text{هَوِيٌّ كَيْفًا تَسْبِيحًا لَدُنِّي رَأَيْتُ اِلَهِيَّاتٍ صُوفِيَّةٍ مِي دَهْدُ ۳۷۷/ث.}$ و اینکه در مرتبه

فناء فی الله که نیل به مرتبه الا سالک را از شمول هالک خارج می‌کند هوی عبد در هوی رب محو و باقی

می‌شود ۳۸۹/ب.

هومیروس: معروف به هومر و اومیروس شاعر یونانی که منظومه اودیسه و ایلیاد منسوب بدوست

۶۱/ب. و ذکر نظیر قول منسوب به جالینوس در منظومه منسوب به اودیسه او ۲۵۷/ث.

هویت: و نسبت هویت با ماهیت در حق ۳۸۳/ج.

یاز: و حکایت آنکس که چون دریاری زد و منم گفت یار دربرویش نگشود ۲۲۵/ت. و قصه منم گفتن آن کس که دریاری زد در مثنوی و در غزلیات ۳۹۸/ث.

یحیی بن معاذ: و مکاتبه بین او و بایزید ۳۴۱/پ.

یعقوب چرخس: و تفسیر فی نامه ۱۴۸/ب. از مشایخ نقشبند که غیر از فی نامه به بعضی اشارت دیگر مثنوی هم نظر دارد ۳۹۷/پ.

یقفه: که تعبیری از تنبیه و توبه است و میر در منازل طریقت از آنجا آغاز می شود ۳۶۳/الف.

یقین: تعریف و استعمال ۱۰۵/گا. مراتب یقین که شامل علم الیقین، عین الیقین، و حق الیقین است ۱۰۵/گا. و اینکه علم اهل برهان چون بر رؤیت و شهود حق مبتنی نیست منجر به یقین نمی گردد ولیکن علم عارف چون مبتنی بر رؤیت و شهود است منجر به یقین می شود ۲۹۰/الف. و مراتب آن که علم ایمانی زاهد و علم شهودی عارف در آن تفاوت دارند ۲۹۰/الف. و اینکه علم الیقین کمالش در نیل به عین الیقین است ۲۹۰/الف. و اینکه مشایخ آن را عبارت از مشاهده خوانده اند ۳۸۷/پ. و اینکه یقین عارف اهل ریاضت با یقین اهل نظر تفاوت دارد ۳۹۰/پ.

ینظر بنور الله: که وصف مؤمن و توجیه فراست اوست ۲۲۷/چ.

یهود: و اینکه ذکر یهود و نصاری در مثنوی با مباحث نظری و کلامی همراه نیست ۲۴۴/پ.



ابیات مثنوی در متن

- | | | | |
|---|------|--|---|
| ۱ | ب: | <p>بشنوا زنی چون شکایت می کند
اندرون گساون تن شهزاده بی
کشته شد در نوحه اومی گریست</p> | <p>وز جدایی ها حکایت می کند
گنج در ویرانه بی بنهاده بی
اوست جمله هم کشنده وهم ولیست
در نیابد حال پخته هیچ خام -</p> |
| ۲ | الف: | <p>بشنوید ای دوستان این داستان
صبح شد ای صبح راپشت و پناه
دوش دیگر لون این می داد دست
وقت عصر آمد سخن کوتاه کن</p> | <p>خود حقیقت نقد حال ماست آن
عذر مخدومی حسام الدین بخواه
لقمه چندی در آمده به بیست
ای که عصرت عصر را آگاه کن</p> |
| ۳ | الف: | <p>آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ارسایه نشانی می دهد
باز گرد شمس می گردم عجب
ساربانان بار بگشاز اشتران
ورعیان خواهی صلاح دین نمود
پخته گرد و از تفسیر دور شو
چند کردم مدح قوم ما مضمی</p> | <p>گرد لیلیت باید از وی رومتاب
شمس هر دم نور جانی می دهد -
هم ز فقر شمس باشد این سبب -
شهر تبریزست و کوی گلستان -
دیده ها را کرد بینا و گشود
روح پسران محقق نور شو
قصدمن زانها تو بودی زافتضا</p> |
| ۴ | ح | <p>ره ندانی جانب این سور و عرس
زان ضیا گفتم حسام الدین ترا
طالب این سر اگر علامه بیست
ای ضیاء الحق حسام الدین بگیر</p> | <p>از ضیاء الحق حسام الدین بهرس
که تو خورشیدی و این دو وصفها
نک حسام الدین که سامی نامه بیست
یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر</p> |
| ۵ | الف: | <p>بشنوا زنی چون شکایت می کند
اندرون گساون تن شهزاده بی
کشته شد در نوحه اومی گریست</p> | <p>وز جدایی ها حکایت می کند
گنج در ویرانه بی بنهاده بی
اوست جمله هم کشنده وهم ولیست
در نیابد حال پخته هیچ خام -</p> |

- کرده ام بخت جوان را نام پیر کوز حق پیرست نر ایام پیر ۲۹۴۰/۱
- ۶ الف: گرچه جسم نازکت رازور نیست
ب: مثنوی که صیقل ارواح بود
پ: مدتی این مثنوی تاخیر شد
ت: تا نراید بخت تو فرزند نو
- لیک بی خورشید ما را نور نیست ۲۹۳۵/۱
باز گشتش روز استفتاح بود ۶/۲
مهلتی بایست تا خون شیر شد
خون نگرده شیر شیرین خوش شنو ۱-۲/۲
- ۷ الف: برگشا گنجینه اسرار را
در موم دفتر مهمل اعذار را - ۲/۳
- ۸ الف: گردن این مثنوی را بسته ای
می کشی آن سوی که دانسته ای - ۳/۴
ب: آب نیلست و به قبطی خون نمود ۳۳/۴
پ: مثنوی از تو هزاران شکر داشت
دردعا و شکر کفها بر فراشت ۸/۴
ت: مثنوی پویان کشته ناپدید
ناپدید از جاهلی کش نیست دید ۴/۴
ث: ای سلیمان در میان زاغ و باز
چلم حق شو با همه مرغان باز ۷۷۹/۴
منطق الطیر سلیمانی بیا
بانگ هر مرضی که آید می سرا...
همچنان می روز دهد تا عقاب
ره نما والله اعلم بالصواب ۸۵۱-۸/۴
- ۹ پ: مدح تعریف و تخریق حجاب
من بگویم وصف تو تاره برند
ت: مثنوی پویان کشته ناپدید
فارغست از شرح و تعریف آفتاب ۸/۵
پیش از آن کز فوت آن حسرت خورند ۲۲/۵
ناپدید از جاهلی کش نیست دید ۴/۴
- ۱۰ ب: از صحاف مثنوی این پنجمست
پیشکش می آرمت ای معنوی
با بیانی که بود نزدیک تر
تا بماند دو قضیه سیروراز
پ: هم نگرده مثنوی چندین دراز
مثنوی را نیست پایانی امید
ت: لیکن دعوت واردست از کردگار
با قبول و ناقبول او را چه کار
تو خلیل وقتی ای خورشیدش
ای ضیاء الحق حسام العین بیتا
گفتمی از لطف تو جزوی ز صد
گرنبودی طس طراق چشم بد
کی توان انود خورشیدی به گل
۴۲۲۷/۵
۳/۶
۷/۶
۳۵۵۷/۶
۲۲۴۷/۶
۹/۶
۳۶/۵
۱۸۳/۶
۱۸۹/۶
۲۰۱۰/۶
- ۱۲ ت: هر دو کانی راست سودایی دگر
مثنوی ما دکان وحدتست
مثنوی دکان فقرست ای پیر ۱۵۲۵/۶
غیر واحد هر چه بینی آن بتست ۱۵۲۸/۶

- ۱۶ ب: ای تقاضا گرد درون همچون چنین
 پ: بی تو نظم و قافیه شام و سحر
 ت: چیز دیگر ماند اما گفتنش
 چون تقاضای کنی اتمام این ۱۴۹۰/۳
 زهره کی دارد که آید در نظر ۱۴۹۳/۳
 با توجُّوح القدس گوید بی منش ۱۲۹۸/۳
- ۱۷ الف: خربطی ناگناه از خرخانه بی
 ب: این نه آن شیرست کزوی جان بری
 پ: من تمام این نیام گفت ازان
 ت: گرشلی عطشان بهر معنوی
 ث: پاک سبحانی که سیستان کند
 سر برون آورد چون طعنه بی ۴۲۳۲/۳
 یاز پنجه قهر او ایمان بری ۴۲۸۲/۳
 منع می آید صاحب مرکزان ۱۶۸۰/۱
 فُرجه بی کن در جزیره مثنوی ۶۷/۱
 در غمام حرفشان پنهان کند
 پرده بی کز مسیب نباید غیر روی
 تا سوی اصلت بزد بگرفته گوش
 تن بهوش از یاد و بود سرد عام ۸۴-۷/۱
 لبیک بی فرمان حق ندهد اثر ۱۰۴/۱
 پوست بنمایند نه مغز دانه ها ۳۴۶۱/۴
- ۱۸ ب: گشته دین را تا قیامت پشت و رو
 پ: از فدایی مردمان را خیر نیست
 و نیز: چند کس همچون فدایی تا ختند
 من چون اسماعیلیانم بی حذر
 هریکی چون ملحدان گیرده کوه
 همچنان کاینجا مفلو حیلہ دان
 همچو اسپاه مفلو بر آسمان
 تا نمیرد هیچ افرنگی چنین
 ت: باز می گردیم ازین ای دوستان
 گرمخن کش یابم اندر انجمن
 وقت عصر آمد سخن کوتاه کن
 بیگهست ارنی بگویم حال را
 روز آخر شد سبق فردا بود
 دوش دیگر لون این می داد دست
 ای دریغا لقمه بی دو خورده شد
 دوش چیزی خورده ام ورنی تمام
 ث: دست من بنمود بر گردن هنر
 مستفید اعجمی شد آن کلیم
 مستمع خفتست کوتاه کن خطاب
 در خلافت او و فرزندان او ۲۷۹۵/۱
 هریکی از ما فدایی سیر نیست ۳۵۴۲/۵
 خویشتن را پیش او انداختند ۳۰۳۷/۱
 بسل چو اسماعیل آزادم ز سر ۴۱۰۱/۳
 کارد می زد پیر خود را بی ستوه ۲۱۲۷/۴
 گفت می جویم کسی از مصریان ۸۵۸/۳
 تیر می اندازد دفع نزع جان ۳۷۴/۱
 هیچ ملحد را مبادا این چنین ۲۲۶۹/۵
 سوی مرغ و تاجرو هندوستان ۱۵۸۵/۱
 صد هزاران گل برویم چون چمن ۱۳۱۹/۴
 ای که عصرت عصر را آگاه کن ۳۸۱۸/۴
 مدخل اعواض را و ابدا را ۲۱۰۵/۳
 راز ما را روز کسی گنجابود ۱۶۴۵/۴
 لقمه چندی در آمده بیست ۱۹۶۰/۱
 جوشش فکرت ازان افسرده شد ۳۹۹۰/۱
 داد می دردست فهم تو زمام ۲۵۱۳/۳
 مقریابرخوان که انشق القمر ۱۹۲۰/۲
 تا عجمیان را کشد زین سر علیم ۳۰۱۲/۴
 ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب ۱۰۹۴/۴

- و: برادر پندی در سخن پرده قیاس
هر محدث را خسان با ذل کنند
زانکه قدر مستمع آید نسیبا
چونکه مجلس بی چنین پیغامه نیست
صبح شد ای صبح رابشت و پناه
ز زعم قیلت ریزه است ای متهم
این همی دانم ولسی مستی تن
آنچنان کز عطسه و از خامیاز
کرد می من شرح این بس جانفزا
زاندر نوم صد خموش خوش نفس
چون شما را حاجت طاحون نماید
دوش چیزی خورده ام افسانه است
همچنین که من درین زیبا فون
مشغولی که صیقل ارواح بود
گشته دین را تا قیامت پشت و رو
پیش ازان کاین قصه تا مخلص رمد
این زمان سیرها مثال گنا و بیسی
تا نگویی مرمر را بسیار گو
چونکه جمع مستمع را خواب برد
کمی گذارد آنکه رشک روشنیست
برادر پندی در سخن پرده قیاس
این خود آن ناله ست کو کرد آشکار
و: بشنوید ای دوستان این داستان
هم عرب ما هم سبوما هم ملک
این مثال نور آمد میثقیل نی
و: کافران را دردمؤمن رابشیر
خو یشتن مشغول کردن از ملال
- ج: ج:
- ۵۵۹/۴ گرنبودی سمع سامع رائعاس ~
حرفش ارعالی بود نازل کنند
بسرقد خواججه بُرد ذری قبا
از حدیث پست نازل چاره نیست
عذر مخدومی حسام الدین بخواه
بر قراضه شهر سکه چون نهم
می گشاید بی مراد من دهن
این دهان گردد بنا خواه ثوباز
گرنبودی غیرت ورشک خدا
دست بر لب می زند یعنی که بس
آب را در جوی اصلی بازار اند
هر چه می آید ز پنهان خانه است
یا ضیاء الحق حسام الدین کنون
باز گشتش روز استفتاح بود
در خلافت او و فرزند او
دود گندی آمد از اهل حمد
دو ک نطق اندر ملل صد رنگ ریس ~
من ز صدیک گویم و آن همچو مو
سنگ های آسیا را آب برد
تا بگویم آنچه فرض و گفتیست
گرنبودی سمع سامع رائعاس
آنچه پنهانست یا رب زینهار
خود حقیقت نقد حال ماست آن
جمله ما یؤفک عنهُ من ائیک
مر ترا هادی عدو را رهزنی ~
لیک نقد حال در چشم به صیر
باشدش قصد از کلام ذوالجلال
- ۱۲۴۰-۲/۶
۱۸۰۷/۱
۳۲۸۷/۴
۳۲۹۸-۹/۴
۱۲۸۲/۴
۲۰۶۱/۴
۳۰۸۹/۱
۲۵۱۴/۳
۲۰۷۵/۴
۶/۲
۲۷۹۵/۱
۴۲۲۷/۳
۱۸۶۸/۶
۳۵۰۵/۲
۳۰۸۷/۱
۱۹۴/۲
۵۵۹/۴
۲۰۰۱/۶
۳۵/۱
۲۹۰۲/۱
۴۶۱/۴
۳۲۷۹/۴
۳۴۶۶/۴
- ب: ۱۹
پ:
ت:
- من به جادو یا آنچه مانم ای وقیح
آنچنان بگشایدت فر شهاب
در هوامی کرد خود بالای برج
از جهود و از جهودی رسته ام
بگذرد این صیت از بهره و تبوک
همچو سو بکرت با بی تن زخم
- ۲۳۶۴/۴
۲۵۸۴/۴
۱۱۰۳/۳
۳۵۹/۱
۲۰۷۲/۲
۱۹۱۶/۲
- کز دمم پر رشک می گردد صبیح
که گشود آن مرده شگاشه باب
که هزیمت می شد از روی روم و گرج
تابه زناری میان و ایسته ام
زانکه الناس علی دین السلوک
دست چون داود در آهن زخم

- ۲۰ الف: بس شماره آتش از آهن جهید
 و ان دل سوز یده پذیرفت و کشید
 شرفه یی بشتید در شب معتمد
 بر گرفت آتشزنه کا آتش زند -
 ب: این حکایت گفته شد زیر وزبر
 همچو کار عاشقان بی پا و سر -
 ذکر امتشنا و حزم مُلتوی
 گفتمنه شد در ابتدا ی مثنوی
 گر خدا خواهد نگفتند از مظر
 پس خدا بنمودشان عجز بشر
 بیگهست ازنی بگویم حال را
 مدخل اعواض را و ابدال را
 و امدار شرح این نکته شدم
 مهلتم ده مُعسرَم زان تن زدم
 ت: کی گذارد آنکه رشک روشیت
 تا بگویم آنچه فرض و گفتنیست -
 باز بهنامی رو یم از راه راست
 باز گرد ای خواجه راه ما کجاست
 باز گرد ای خواجه راه ما کجاست
- ۲۱ الف: مسبر آرد آرزو روانه شتاب
 صبر کن و الله اعلم بالصواب
 قوم دیگر ناپذیر ترش و خمام
 ناقصان سرمدی تَم الکلام
 ب: گرتو خواهی باقی این گفت و گو
 ای اخی در دفتر چارم بچو
 آینه نبود منافق باشد او
 این چنین آینه تا توانی مجو
 زان نشد فاروق راز هری گزند
 که بُد آن تر یاق غار و قیش قند
 از صحاف مثنوی این پنجمست
 در سروج چرخ جان چون انجمست
 در دل من آن سخن زان میمنهست
 زانکه از دل چایب دل روزنهست
 پ: گرتو خواهی باقی این گفت و گو
 این حکایت را که نقد وقت ماست
 مثنوی چندان شود که چل شتر
 و صف بیداری دل ای معنوی
 صد کتاب ارهست جز یک باب نیست
 صد جهت را قصد جز محراب نیست
 مثنوی از تو هزاران شکر داشت
 در دعا و شکر کنها بر فراشت -
 قصدم از الفاظ او را از توست
 قصدم از انشایش آواز توست
 پیش من آوازت آواز خداست
 عاشق از معشوق حاشا که جداست
- ۲۲ الف: بشنو یدای دوستان این داستان
 خود حقیقت نقد حال ماست آن -
 بود شاهی در جهودان ظلم ساز
 دشمن عیسی و نصرانی گداز -
 بعد زین خونریز درمان ناپذیر
 کاندرافتاد از سیلابی آن وزیر
 تا عمر آمد ز قیهر یک رسول
 در مدینه از سیلابان نُغول
 بود باز رگسان و او را طوطی
 در قفس محبوس ز بیاطوطی -
 آن شنیدستی که در عهد عمر
 بود چنگی مطربسی با کروف
 طایفه تخجیر در وادی خوش
 بوده اند از شیر اندر کشمکش
 ۷۵۸-۹/۴
- ۳۵/۱
 ۳۲۴/۱
 ۷۳۹/۱
 ۱۳۹۰/۱
 ۱۵۴۷/۱
 ۱۹۱۳/۱
 ۹۰۰/۱

- ۲۲۴۴/۱ کسره حاتم را غلام جود خویش
از علی آموز اخلاص عمل
- ۳۷۲۱/۱ شیر حق را دان مظهر از دغل -
- ۲۴ الف: پنج حسی هست جز این پنج حس
آینه دل چون شود صافی و پاک
- ۴۹/۲ آن چو ز سرخ و بین حسها چومس
نقشها بینی برون از آب و خاک
- ۷۲/۲
- ۱۴۱/۲ استخوانها دید در حفره عمیق -
گفت با عیسی یکی ابله رفیق
- ۱۵۶/۲ تاشبی در خانقاهی شد قنق -
ت: صوفی می گشت در دور افتق
- ۳۲۳/۲ سوی آن کمپیر گرمی آرد بیخت -
نه چنان باز بست کوازشه گر بیخت
- ۱۱۳۶/۲ باز آمد تا بگیرد جای ما -
و لوله افتاد در جفدان که ها
- ۱۳۸۶/۲ کاندرو شور و جنون نوبزاد -
ث: این چنین ذالنون مصری افتاد
- ۱۷۲۰/۲ کوهی گفت ای گزیننده اله -
دید موسی یک شبانی را براه
- ۳۶۸۱/۲ آن یکی گفت این به انگوری دهم -
چار کس را داد مردی یسک درم
- ۲۹۱۰/۲ هر کسی در ضاله خود موقتست -
حکمت قرآن چو ضاله مؤمنست
- ۱۱۴۱/۲ و اندران بیمار یس چون تارشد -
ج: از صحابه خواهد بی بیمار شد
- ۲۶۰۴/۲ خفته بُد در قصر در یک زاویه
در خبر آمد که آن متاویبه
- ۳۳۰۳/۲ کوندست و نیست بر راه رشاد
آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد
- ۳۵۰۶/۲ پیش شیخ خانقاهی آمدند
صوفیان بر صوفی شتعه زدند
- ۳۴۷۸/۲ ساخته از رخت مردی پشتی -
بود درویشی درون کشتی
- ۳۷۸۸/۲ در عبادت غرق چون غباده
زاهدی بُد در میان بادیه
- ۲۵ الف: برگشا گنجینه اسرار را
گرد آتش بر تو هم برد و سلام
- ۲-۱۰/۳ ای عناصر مرمزاجت را غلام
همچنان این قوت ابدال حق
- ۷/۳ هم زحق دان نزل طعام و از طبق
ب: پس حیات ماست موقوف طعام
- ۴۹/۳ اندک اندک جهد کن تم الکلام
آن شنیدی تو که در هندوستان
- ۶۹/۳ دیدد اتایی گروهی دوستان -
ای برادر بود اندر ماضی
- ۲۳۶/۳ شهری بار و ستایی آشنا -
و اعظی را گفت روزی ساملی
- ۱۲۹/۱ کای تو منبر راسنی تر قایلی -
پ: آن شغالی رفت اندر خم رنگ
- ۷۲۱/۳ اندران خم کرد یک ساعت درنگ -
پوست دنبه یافت شخصی مستهان
- ۷۳۲/۳ هر صباحی چرب کردی سبلتان -
بلعم با عورو ابلیس لعین
- ۷۴۷/۳ ز امتحان آخرین گشته مهین -
چون حدیث امتحان رومی نمود
- ... یسادم آمد قصصه هاروت زود...
خود چه گویم از هزارانش یکی
- ۷۹۶-۷/۳ هر چه اومی دوخت آن تفتیق بود -
جهسد فرعونیی چو بی توفیق بود
- ۸۴۰/۳ کی بهر بانگی وغولی بیستیم -
خیز فرعون که ما آن نیستیم
- ۱۷۴۲/۳

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1001 تا صفحه 1020



۱۸۸۳/۳	که نپوشند از غمی جامه کبود	حسن ظنی بردل ایشان گشود
۱۷۷۲/۳	آسمانی شمع بر روی زمین	بود شیخی رهنمایی پیش ازین
۱۹۲۴/۳	عاشق و صاحب کرامت خواجه بی -	آن دقوی داشت خوش دیباچه بی
۱۴۵۰/۳	نزد هردانا و پسیش هرغی -	ت: آن بسکسی در عهد داود نبی
۲۵۰۴/۳	خواجه را کشتت اورا بنده کن -	نفس خود را کش جهان را زنده کن
۲۵۷۰/۳	شیرگویی خون اومی خواست ریخت	عسی مریم بکوهی می گر ریخت
۲۶۰۰/۳	کز دم احمق صباشان شد و با -	یادم آمد قصه اهل سجا
۳۶۸۶/۳	متهم شد گشت از صدرش نهان -	ت: در بخارا بنده صدر جهان
۳۹۲۲/۳	مسجدی بدبیر کنار شهرری -	یک حکایت گوش کن ای نیک پی
۴۳۷۷/۳	گشته بود از عشقش آسان آن گنبد -	آن بخاری نیز خود بر شمع زد
۴۳۹۳/۳	که نه معشوقش بود جو بی او	هیچ عاشق خود نباشد وصل جو
۴۷۴۸/۳	آنکه با شور یده شوراننده هست	بی تفکر پیش هرداننده هست
۴۷۴۹/۳	می ندادش روزگار وصل دست -	یک جوانی بر زنی مجنون بدست
۴۸۱۰/۳	ای اخی درد فتر چارم بجو	گرتو خواهی باقی این گفت و گو

۲۹ الف: گردن این مثنوی را بسته ای

۳/۴	می کشی آن سوی که دانسته ای	مثنوی را چون تو مبدا بوده ای
۵/۴	گرفزون گردد توش افزده ای	این حکایت را که نقد وقت ماست
۳۷/۴	گرتماش می کنی اینجا رواست	اندر آن بودیم که آن شخص از عس
۴۰/۴	رانند اندر باغ از خوفی فرس -	پس بد مطلق نباشد در جهان
۶۵/۴	بد به نسبت باشد این راهم بدان	ورنمی توانی رضاده ای عیار
۱۰۹/۴	گر خدای نجات دهد بی اختیار	چونکه تنها اش بدید آن ساده مرد
۱۲۰/۴	زود او قصد کنار و بومه کرد	گفت عاشق امتحان کردم مگیر
۳۰۶/۴	تا بسینم تو حیر یفی یا مستحیر	امتحان هم چون تصرف دان درو
۳۸۰/۴	تو تصرف بر چنان شاهی مجو	مرتضی را گفت روزی آن عنود
۳۵۳/۴	کوز تمظیم خدا آگه نبود -	آن زمان کت امتحان مطلوب شد
۳۸۷/۴	مسجد دین تو بر خروپ شد	مسجدست آن دل که جسمش ساجدست
۱۳۸۳/۴	یارید خروپ هر جا مسجدست	عاشقا خروپ تو آمد کز می
۱۳۸۶/۴	همچو طفلان سوی کز چون می غزی	هدیه بملقیس چل استر بدست
۵۶۳/۴	بار آنها جمله خشت زرد دست	پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت
۹۰۸/۴	گفت آری گول گیری ای درخت	خیز بملقیسا بیا و ملک بین
۱۰۴۱/۴	بسرلس در بیای یزدان در مچین	ت: بود شاهی بود اورا بنده بی
۱۴۹۰/۴	مرده عقلی بود شهوت زنده بی -	گفت این سهلست اما احمقت
۱۹۴۱/۴	مرد احمق زشت و مردود حقست	

- رفت موسی بر طریق نیستی
و هم مرفرغون عالم سوزرا
گفت موسی لطف بنمودیم وجود
پادشاهی داشت يك برناپسر
- ث: بشنوید ای دوستان این داستان
سجده کرد و برزمین می زد ذقن
ای برادران که شهزاده تویی
آمده اول به اقلیم جماد
گشمتی راز بر خاگ انداختند
و: حلق حیوان چون بریده شد به عدل
و: اصل نعمتها ز گردون تا به خاک
و: از جمادی مردم و نامی شدم
- ۲۳۰۸/۴ گفت فرعونش بگوتو کیستی
عقل مرموسی جان افروزرا
خود خداوندیت راروزی نبود -
باطن و ظاهر مرزین از هنر -
- ۳۰۸۵/۴
۳۵/۱
۳۱۷۵/۴
۳۱۸۹/۴
۳۶۳۷/۴
۳۱۶۵/۱
۳۸۷۳/۱
۴۶۰/۳
۳۹۰۱/۳
- ث: بشنوید ای دوستان این داستان
سجده کرد و برزمین می زد ذقن
ای برادران که شهزاده تویی
آمده اول به اقلیم جماد
گشمتی راز بر خاگ انداختند
و: حلق حیوان چون بریده شد به عدل
و: اصل نعمتها ز گردون تا به خاک
و: از جمادی مردم و نامی شدم
- ۲۷ الف: تو خلیل وقتی ای خورشید هوش
بظ حرمت و خروس آن شهونست
پس هنر آمد هلاکت خام را
هیزم دوزخ تنست و کم کنش
ورنه جمال حطب باشی حطب
آن جمال و قدرت و فضل و هنر
اندکی زین شرب کم کن بهر خویش
گفت درویشی به درویشی که تو
ورنداری پا بسجنبان خویش را
- ب: مشتری خواهی به مردم پیچ پیچ
آن یکی می گفت من پیغمبرم
ت: کافران مهمان پیغمبر شدند
پر خود می کنند طاوسی به دشت
خوشی ناز اردمی بسفرزادت
آن یکی عاشق به پیش یار خود
وارهی زین روزی ریزه کشیف
آن یکی می گفت خوش بودی جهان
مقعد صدق و جلیش حق شده
ث: آن ایاز از زیرکی انگیخته
هر که بی من شد همه منها خود اوست
- ۳۱/۵ این چهار اطیاری رهن را بکش -
۴۴/۵ جاه چون طاوس و زاغ امنیتست
۶۴۸/۵ کز پی دانه بسببند دام را
ور بروید هیزمی رو بر کنش
۱۰۹۸-۹/۵ در دو عالم همچو جفت بولهب
۹۸۵/۵ ز آفتاب حسن کرد این سو سفر
۱۰۰۳/۵ تا که حوض کوثری یا بی به پیش
۴۲۰/۵ چون بدیدی حضرت حق را بگو -
۱۱۰۴/۵ تا ببینی هر کم و هر بیش را
۱۱۱۷/۵ توجه داری که فروشی هیچ هیچ
۱۱۱۹/۵ از همه پیغمبران فاضلترم -
۶۴/۵ وقت شام ایشان به مسجد آمدند -
۵۳۶/۵ یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت
۵۴۷/۵ بیم و ترس مضمشرش بگدازد
۱۲۴۲/۵ ی شمرد از خدمت و از کار خود -
۱۷۴۳/۵ درفتی در لوت و در قوت شریف -
۱۷۶۰-۵ گمر نبود پای مرگ اندر میان -
۱۷۷۰/۵ رسته زین آب و گل آتشکده -
۱۸۵۷/۵ پوستین و چارکش آویخته -
۲۶۶۵/۶ دوست جمله شد چون خود را نیست دوست -

۲۶۶۷/۵	بر محمد نام و کنیت سررزی	زاهدی در غزنی از دانش مزی	
۲۸۳۱/۵	که شه موصل به حوری گشت جفت -	مر خلیفه مصر را غماز گفت	ج:
۴۰۲۵/۵	بسود او را مردی پیغمبران	گربندش مستمی نری خران	
۴۰۵۶/۵	خرود کردش پیش او بود آن صواب	سنگها در آستین بودش شتاب	
۸/۶	راز اندر گوش متکر راز نیست	راز جز با رازدان انباز نیست	۲۸ الف:
۷/۱	لیک چشم و گوش را آن نور نیست	سر من از ناله من دور نیست	
۹/۶	با قبول و ناقبول او را چه کار	لیک دعوت و اردست از کردگار	
۱۴/۶	هر کسی بر خلقت خود می تند -	مه فشاند نور و سگ عومو کند	
۳۶/۶	ذره با ذره چو دین با کافری	این جهان جنگست کل چون ینگری	ب:
۴۶/۶	در میان جزوها حربیست هول	جنگ طبعی جنگ فطری جنگ قول	
۵۳/۶	هر یکی با دیگری در جنگ و کین	سوج لشکرهای احوالم ببین	
۵۶/۶	زانکه آن ترکیب از اضداد نیست -	آن جهان جز باقی و آباد نیست	
۶۰/۶	وصل باشد اصل هر هجر و فراق	آن جهانست اصل این پرغم وثاق	
۲۰۰/۸	زین دو شاخه اختیارات خبیث	الغیبات ای تو غیبات المستفیث	
۲۳۲/۸	نیست ره در بارگاه کبریا	هیچ کس را تا نگردهد او فنا	
۲۳۴/۸	در طریق عشق محراب ایاز	پوستین و چارق آمد از تیار	پ:
۱۸۵۷/۵	پوستین و چارقش آویخته -	آن ایاز از زیر کسی انگیخته	
۴۰۳۵/۵	جمله ارکان را در آن دیوان بیافت	شاه روزی جانب دیوان شتافت	
۳۸۵/۶	عاقبت بر شاه خود طعنه زدند -	چون امیران از حسد جوشان شدند	
۴۳۰/۶	مشهم کم کن جزاء عدل را	متهم کن نفس خود را ای فتی	
۴۳۵/۶	بود آنجا دام از بهر شکار -	رفت مرغی در میان مرغزار	ت:
۴۷۸/۶	دین احمد را ترهب نیک نیست	مرغ گفتش خواجه در خلوت مه ایست	
۵۲۶/۶	گفت امانت از یشیم بی وصیت	بعد از آن گفتش که گندم آن کیست	
۵۵۹/۶	که فسخ بو صیادلرزان شد زرد -	بعد از آن توجه گری آغاز کرد	
۵۹۳/۶	پاسبان عهد اندر عهد خویش -	عاشقی بودست در ایام پیش	
۶۱۲/۶	بردر ناموس ای عاشق مه ایست	عشق و ناموس ای برادر راست نیست	
۱۸۳۴/۶	که زبی چیزی هزاران زهر خورد	آن یکی بیچاره مفلس زرد	ث:
۴۲۰۶/۶	جمله را خورد و بمانه او عور و زار -	بود یک میرالی مال و تقار	
۲۳۵۶/۶	گو بدو کورامت سوی گنج پشت -	فلسفی خود را از اندیشه بکشت	ج:
۶۴۳/۶	وز خمار خمر مطرب خواه شد -	اصجمی ترکی سحر آگاه شد	ح:
۷۲۰/۸	گفت مطرب زانکه مقصودم خفیت -	این سخن خایی دراز از بهر چیت	
۷۲۳/۸	زانکه مردن اصل بُدناورده ای -	جان بسی کندی و اندر پرده ای	

- ۷۷۷/۶ روز عاشورا همه اهل حلب باب انطاکیه اندر تابه شب -
- ۷۹۷/۶ روح سلطانی ز زندانی بچست جامه چه درانیم و چون خاییم دست -
- ۸۸۸/۶ تن فدای خار می کرد آن بلال خواجه اش می زد برای گوشمال
- ۱۱۱۱/۶ چون شنیدی بعضی اوصاف بلال بشنو اکنون قصه ضعف هلال
- ۳۰۱۴/۶ آن یکی درویش ز اطراف دیار جانب تبریز آمد و امدار -
- ۳۵۸۳/۶ ح: بود شاهی شاه را بُد سه پسر هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر -
- ۳۵/۱ بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن -
- ۳۵/۱ ب: بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن -
- ۱۷۰/۱ گفت کوی او کدام اندر گذر او سر پل گفت و کوی غاتفر
- ۳۸۰۵/۴ ب: حیرت اندر حیرت آمد این قصص بیهشی خاصگان اندر اخص
- ۳۵/۱ ب: بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن
- ۱۱۷/۱ نبض او بر حال خود بد بی گزند تا بهرسید از سمرقند چو قند
- ۶۵ الف: صومعه عیسیست خوان اهل دل هان و هان ای مبتلا این در مهل
- ۳۴۱۹/۳ اندر آخر حمزه چون در صف شدی بسی زره سرمست در غزو آمدی
- ۳۵۰۰/۱ ب: گفت پیغمبر صباحی زید را کیف اَصْبَحْتَ ای صباحی با صفا -
- ۲۶۸۰/۵ ب: گفت خدمت آنکه بهر دل نفس خویش را سازی نو چون عباس دبس
- ۲۷۵۶/۵ غاشیه بردوش نو عباس دبس هیچ ملحد را مباد این نفس نفس
- ۱۵۷۳/۲ شاه از آن اسرار واقف آمده همچو بوبکر ربابی تن زده
- ۳۵۶۵/۲ جمعفر طیار را پَر جاریه ست جمعفر عیار را پَر عاریه ست
- ۲۹۷۴/۶ بود عبدالغوث هم جنس پری چون پری نه سال در پنهان پری
- ۳۱۱۶/۲ کودکی در پیش تابوت پدر زار می نالید و بر می کوفت سر
- ۳۳۲۵/۵ واعظی بُدبس گزیده در بیان زیر منبر جمع مردان و زنان
- ۲۳۳۳/۲ گفت باد لقق شبی سید اجل فحبه ای را خواستی تو از عجل
- ۲۵۱۰/۶ سید ترمذ که آنجاء شاه بود مسخره او دللقک آگاه بود
- ۷۰۰/۳ رو که نشناسم ترا از من بجه عارف بی خویشم و بُهلول ده
- ۲۳۳۸/۲ آن یکی می گفت خواهام عاقلی مشورت آرم بدو در مشکلی -
- ۱۹/۲ ب: گر در آن آدم بکسری مشورت در پیشمائی نگفتی معذرت

۳۶۵۳/۱	که بسی فرقتشان اندر میان - صورت ایشان بد از اجرام برف	همچو پره‌های عقول انسیان باز املاکی همی دیدم شگرف	
۲۴۴۸-۹/۶	صورت ایشان به جمله آتشین	حلقهٔ دیگگر ملایک مستعین	
۱۵۵۶/۵	از بسرای استلای خیر و شر -	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	
۳۳۲۱/۱	از بطر خوردند زهر آلود تیر -	همچو هاروت و چو ماروت شهیر	
۱۲۵۷/۴	سحر آسوز دو صد طاغوت شد	و آن فرشتهٔ عقل چون هاروت شد	
۶۲۰/۵	بسته اند اینجا به چاه سمناک -	و همچو هاروت و چو ماروت آن دو پاک	
۳۶۲۰/۵	از عتابی شد معلق همچنان	بود هاروت از میلک آسمان	
۹۵۶/۱	در سرا عدل سلیمان دروید -	زاد مردی چاشنگاهی در رسید	
۴۷۹۷/۶	بر که رحم آمد ترا زهر کثیب -	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	
۱۴۸۸/۱	کرد فعل خود نهان دیودنی	گفت شیطان که بیا آشوبشی	پ:
۳۳۹۶/۱	پیش انوار خدا ابلیس بود -	اول آنکس کاین قیاسکها نمود	
۳۸۹۳/۱	از حقارت و زربافت بنگریست -	روزی آدم بر بلیسی کوشقیست	
۴۰۳۶/۳	خواند افسون که آنتی جاژلکم -	همچو شیطان بر مپه شد صدیکم	
۱۲۶۳/۴	بیار باش و مشوت کن ای پدر -	ورچه عقلت هست با عقل دیگر	
۲۵۴۸/۳	روی شیخ او را زُمرّد دیده کن	نفس اژدهاست با صد زور و فن	ت:
۱۹۵۲/۵	کور گردد مار و رهرو وارهد	زان زُمرّد مار را دیده جهد	
۲۶۳۸/۵	یار بد او را زُمرّد دان که هست -	عقل تو گر اژدهایی گشت منت	
۳۰۶۰/۶	که زمرّد از دو دیدهٔ مار گُر	نور رویش آنچنان بودی بهر	
۳۸۴۲/۶	بی زمرّد کی شود افعی صریر	آن زمرّد باشد این افعی پیر	
۲۹۲۲/۶	بنهد اندر مرج و گردش می چرد	گسار آبی گوهر از بحر آورد	
۴۰۸۲/۶	گرد دندانهاش کرممان دراز	کرده تمساحی دهان خویش باز	ث:
۴۰۷۹/۶	در دهانش بهر صید اشگرف برگ	مار استادست بر سینه چو مرگ	
۸۰۸/۳	بر قود از بهر خوردی بی گزند	آن بزکوهی بر آن کوه بلند	ج:
۳۳۶۱/۲	از برون جو بید کاندرا غار نیست	می گوید این جایگه گفتار نیست	
۷۶۱/۴	ناس غیر جانِ جانِ اِشناس نی -	لیک گفتم ناس من نناس نی	
۳۰۶۰/۶	که زمرّد از دو دیدهٔ مار گُر	نور رویش آنچنان بردی بهر	
۹۷/۴	او به زخم چوب زفت و آشُرست -	هست حیوانی که نامش آشُرست	ج:
۴۶۹۴/۳	شکر که باز آمدی زان کوه قاف	گفت ای عنقای حق جان را مطاف	
۱۶۳۴/۴	تا تو آهن یا گهی آبی به شست	کهر با هم هست و مقناطیس هست	
۱۴۷۰/۱	از برون خون و درو نشان مشکها	طبیح ناقب آشُرست آن قوم را	
۳۷۷۴/۱	از ستاره سوی خورشید آید او	چون جنین را نوبت تدبیر رو	
۳۷۱۱/۴	دید او را کز زمرّد بود صاف -	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	

- ۷۱ ب: بر هوا تاویل قرآن می کنی
پ: اشتر آمد این وجود خوار خوار
ت: جبرئیلی را برآستن بسته ای
ث: جان همه روز از لگد کوب خیال
ج: آنکه درتون زادو پاکی راندید
که توشش سلّه کشیدی تا به شب
- ۷۲ الف: ظاهر آن اختران قوام ما
پ: پس بصورت عالم اضمرتوی
پس زمن زاپید در معنی پدر
- ۷۳ الف: کل عالم صورت عقل گُلست
پ: تا بدانی که تن آمد چون لباس
پ: آن توی که بی بدن داری بدن
- ۷۴ الف: چون کسی را خار در پایش جهد
پ: آن ز تیزی مستمیر شکل آمدست
پ: دست کان لرزان بود از ارتعاش
- ۷۵ ب: در خیر آمد که آن مقاو به
پ: این بدان ماند که شخصی دزد دید
یک مثال دیگر اندر کز روی
- ۷۶ ب: بود شهری بس عظیم و به ولی
پ: گرامل رادان که مرگ ماشنید
گفت مه گونه زبانه اندر جهان
راندسوی او و گفتش بکر خاص
ت: آن مناره دید و دروی مرغ نی
- ۷۷ ب: باغبانی چون نظر در باغ کرد
پ: او شریفی می کند دعوی سرد
پ: کسودکان مکتبی از او مشاد
- ۱۰۸۱/۱ پست و کژ شد از تو معنی سنی
۱۹۶۶/۱ مصطفی زادی برین اشتر سوار
۳۹۹/۳ پر و بالش را به صد جا خسته ای
۴۱۱/۱ وز زبان و سود وز خوف زوال -
۴۱۷/۱ می دود بر خاک پزان مرغ وش -
۲۵۶/۴ سوی مشک آرد پرو رنجی پدید
۲۵۵/۴ من کشیدم بیست سلّه بی کزب
- ۵۲۰/۴ باطن ما گشته قوام سما -
۵۲۱/۴ پس بمعنی عالم اکبرتوی
۵۲۹/۴ پس زمیوه زاد در معنی شجر
- ۳۲۵۹/۴ کوست بابای هر آنک اهل قُلت
۳۲۶۴/۴ تا ز نو دیدن فرو میرد ملال
۱۶۱۰/۳ رو بجو لابس لباسی راملیس
۱۶۱۳/۳ پس مترس از جسم جان بیرون شدن
- ۱۵۰/۱ پای خود را بر سر زانو نهد -
۱۱۴۶/۱ چون شرر کش تیز جنبانی بدست
۱۴۹۷/۱ وانکه دستی راتولر زانی زجاش
- ۲۶۰۴/۲ خفته بد در قصر در یک زاویه
۲۷۹۳/۲ در وثاق اندر پی او می دوید
۲۸۲۵/۲ شایدار از نقل قرآن بشنوی
- ۲۹۰۴/۳ قدر او قدر سُگره بیش نی
۲۶۲۸/۳ مرگ خود نشنید و نقل خود ندید -
۲۴۰۵/۲ آن دو رنج و این یکی گنج روان
۲۴۱۱/۲ گل ترا باشد زغم یا بی خلاص -
۱۱۴۰/۶ برمناره شاه بازی پرفنی -
- ۲۱۶۷/۲ دید چون دزدان به باغ خودمه مرد -
۲۱۹۳/۲ مادر او را که می داند که کرد
۱۵۲۲/۳ رنج دیدند از ملال و اجتهاد -

- گفت من هم بی خبر بودم ازین آگه هم مادر غران کردند هین ۱۶۰۲/۳
- ۷۸** پ: کس بزیر دم خمر خاری نهد
هر زمانش خلق بر می داشتند
ب: کسی رمد از نی حمام آشنا
ث: هر پرت را از عزیزی و پسند
بهر تحریک هوای سوده مند
او خروس آسمان بوده ز پیش
- ۱۵۴/۱ - خرننداند دفع آن بر می جهد
۲۴۵/۲ - جمله رنجورش همی پنداشتند
۳۶۶۲/۶ - بل رمد زان نی حمامات هوا
۵۳۹/۵ - حافظان در طتی مصحف می نهند
۵۴۰/۵ - از پرتو بیاد بیزن می کنند
۱۹۷۳/۵ - نعره های او همه در وقت خویش
- ۷۹** پ: بد ندانی تا ندانی نیک را
گفت می دانم ترا ای بوالحسن
بانگ طاوسان کنی گفتا که لا
ت: شب گذشت و صبح آمد ای تفر
چون فکنندی تیر از قوس ای شعاد
این طراق از دست من بودست یا
- ۱۳۴۵/۴ - ضد را از ضد توان دید ای فتی
۱۹۸۲/۴ - که توی دیرینه دشمن دار من
۷۷۶/۳ - پس نه ای طاوس خواجه بوالعلا
۲۳۰۴/۱ - چند گیری آفسانه زر زمر
۱۹۴۲/۶ - برگین آن موضع که تیرت اوفتاد
۱۳۸۳/۳ - از قفسا گاه نوای فخر کبا
- ۸۰** الف: بود شاهی در زمانی پیش ازین
ای شده اندر سفر با صد رضا
ب: کشتن این مرد بردست حکیم
تو گسان بردی که کرد آلودگی
پ: بود بقالی و وی را طوطی
کار پاکان را قیاس از خود مگیر
ت: طایفه نخجیر در وادی خوش
ای که تو از ظلم چاهی می کنی
چون به قمر خوی خود اندررسی
- ۳۶/۱ - ملک دنیا بودش و هم ملک دین -
۱۹۳/۱ - خود به پای خویش تا سوء القضا
۲۲۲/۱ - نی پی اومید بود وی ز بیم -
۲۳۱/۱ - در صفاغش کی هلد پالودگی -
۲۴۷/۱ - خوش نوایی سبز گو با طوطی -
۲۶۳/۱ - گرچه ماند در نیشن شیر و شیر -
۹۰۰/۱ - بوده اند از شیر اندر کشمکش -
۱۳۱۱/۱ - از برای خویش داسی می کنی
۱۳۲۴/۱ - پس بدانی کز تو بود آن ناگسی
- ۸۱** ت: کافران مهمان پیغمبر شدند
حیذا عوانی نهاده در جهان
ای خدای بی نظیر ایشار کن
همچنین هر قوم چون پروانگان
این دل سرگشته را تدبیر بخش
جرعه ای چون ریخت ساقی الست
گر روا بد ناله کردم از عدم
ج: بود شاهی در جهودان ظلم ساز
- ۶۴/۵ - وقت شام ایشان به مسجد آمدند -
۳۰۰/۵ - لیک از چشم خبیسیان بی نهان
۳۰۵/۵ - گوش را چون حلقه دادی زین سخن
۳۳۶/۵ - گرد شمعی پرزنان اندر جهان -
۳۷۱/۵ - وین کمانهای دو تو را تیر بخش -
۳۹۰/۵ - بر سر این شوره خاک ز بردست -
۳۹۲/۵ - ورنسود این گفتنی نک تن زدم
۳۲۴/۱ - دشمن عیسی و نصرانی گذار -

- ۳۷۳/۱ - ای خدافر یادرس نِعْمَ الْمُعِين - او به سر دجال يك چشم لعین
- ۳۷۵/۱ - هریکی گربازو سیمرغی شویم - دم‌بندم مابسته دام نویم
- ۱۵۴۷/۱ - در قصص محبوس زیا طوطی - بود بازرگان و او را طوطیسی
- ۱۸۷۰/۱ - چون ببینندت بگویندت که دیو - آن جماعت کت همی دادند ر بو
- ۱۸۸۰/۱ - با تو ییاد هیچ کس نبود روا - ای خدا ای فضل تو حاجت روا
- ۳۲۴/۱ - دشمن عیسی و نصرانی گداز - بود شاهی در جهودان ظلم ساز
- ۵۹۶/۱ - آه آهست از میان جان روان - اشک دیده‌ست از فراق تو دوان
- ۶۰۵/۱ - هستی ما جمله از ایجاداتست - باد ما و بود ما از دادتست
- ۳۰۱۴/۶ - جانب تبریز آمد و امدار - آن یسکی درویش ز اطراف دیار
- ۳۲۶۱/۶ - چون نکردی شکر آن اکرام فن - گویدش حق نه نکردی شکر من
- ۳۲۷۷/۶ - کز نفیسی می‌نگنجد در نفس - تو حیاتی می‌دهی در هر نفس
- ۱۵۴۷/۱ - در قصص محبوس زیا طوطی - بود بازرگان و او را طوطیسی
- ۱۶۹۴/۱ - این چه بودت این چرا گشتی چنین - گفت ای طوطی خوب و خوش چنین
- ۱۷۸۱/۱ - من نیم شاکی روایت می‌کنم - من زجان جان شکایت می‌کنم
- ۱۸۱۵/۱ - صد پراکنده همی گفت این چنین - خواجه اندر آتش و درد و چنین
- ۱۷۹۰/۱ - در خیال آرد غم و خندیدنت - جسم جسمانه تواند دیدنت
- ۲۳۳۸/۲ - مشورت آرم بدو در مشکلی - آن یکی می‌گفت خواهم عاقلی
- ۲۴۲۵/۲ - گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام - عقل من گنجست و من و پیرانه‌ام
- ۲۴۴۳/۲ - لطف تو لطف خفی را خود سزاست - یارب این بخشش نه حد کارماست
- ۲۴۴۶/۲ - کسی گشاید ای شه بی‌تاج و تخت - از چوما بیچارگان این بند سخت
- ۱۸۱۶/۲ - ای به يك دم ذکر تو عمر دراز - گفت موسی ای کریم کارساز
- ۱۸۲۶/۲ - سابق هریشیسی آنحر کمبست - سرخون و نطفه حسن آدمبست
- ۱۸۴۷/۲ - سقف گردون را ز کهگل پاک دان - رو تو کهگل ساز بهر سقف خان
- ۴۰۸۸/۵ - پیش تخت آن آغ سلطان دوید - پن ایاز مهرافزا برجهدید
- ۴۱۵۷/۵ - که فراموشی کند بروی نهان - ای تو پاک از جهل و علمت پاک از ان
- ۱۹۴/۶ - می‌نمودش شُنعهُ عُربان مهول - خود یکی بو طالب آن عم رسول
- ۲۰۰/۶ - زین دو شاخه اختیارات خبیث - الغیاث ای تو غیاث المستغیث
- ۲۰۷/۶ - آیت أَشْفَقْنَ أَنْ یَحْمِلُنَّهَا - در نسی بشنو بیانش از خدا
- ۱۷۵۶/۳ - جذب اجزا در مزاج اونهد - چون چنین را در شکم حق جان دهد
- ۱۷۶۳/۳ - که بهوسیدمت و ریز ببه برت - همین هُزیرا درنگر اندر خورت
- ۱۵۷۵/۱ - کو کسی کو محرم مرغان بود - قصه طوطی جان زین سان بود
- ۱۵۸۴/۱ - دم مزن والله اعلم بالصواب - شرح این کوته کن و رخ زین بتاب

۱۵۸۵/۱	سوی مرغ و تاجر و هندوستان	باز می گردیم ازین ای دوستان	
۱۵۸/۲	دفتری باشد حضور یار بیش ~	پس مراقب گشت با یاران خویش	
۱۹۰/۲	تا بگویم وصف خالی زان جمال ~	یک زمان بگذار ای همره ملال	
۱۹۴/۲	تا بگویم آنچه فرض و گهت نیست ~	کی گذارد آنکه رشک روشنیت	
۵۷/۲	هم مشبه هم موحد خوره سر	از توای بی نقش با چندین صور	ت:
۵۸/۲	گه موحد را صور ره می زند	گه مشبه را موحد می کند	
۷۴/۱	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	شه به جای حاجیان فاپیش رفت	پ: ۸۴
۷۸/۱	بی ادب محروم شد از لطف رب	از خدا جویم توفیق ادب	
۱۷۳/۵	سیرم از هستی در آن هامون شوم	تا گواهی بدهم و بیرون شوم	ت:
۱۷۴/۵	بهر دعوی السقیم و بلسی	ما درین دهلیز قاضی قضا	
۵۹۳/۶	پاسبان عهد اندر عهد خویش ~	عاشقی بودست در ایام پیش	ث:
۶۰۵/۶	چون حرس بر بام چوبک می زینم ~	ای دل بی خواب ما زین ایمنیم	
۶۰۸/۶	آزمودم چند خواهم آزموه ~	من نخواهم عشوه هجران شنود	
۱۰۸/۱	تن خوشست و او گرفتار دلست ~	دید از زاریش کوزار دلست	ج:
۱۱۲/۱	چون به عشق آیم خجل باشم از آن ~	هر چه گویم عشق را شرح و بیان	
۱۲۴/۱	شرح رمزی گفتن از انعام او ~	واجب آید چونکه آمد نام او	
۱۸۵۷/۵	پوستین و چارقش آویخته ~	آن ایاز از زیرکی انگیخته	ح:
۱۸۸۴/۵	تا بگویم وصف آن رشک ملک	یک دهان خواهم به پهنای فیلک	
۱۸۹۲/۵	از خراج امید بُر، ده شده خراب ~	زانکه پسلم دیده هندوستان به خواب	
۵۰/۲	حسّ مس را چون حس زرکی خردند	اندوان بازار کایشان ماهرند	پ: ۸۵
۵۲/۲	دست چون موسی برون آور زجیب	ای ببرده رخت حسها سوی عیب	
۵۳/۲	و آفتاب چرخ بنشد یک صفت	ای صفات آفتاب معرفت	
۷۵۴/۴	ای ضیاء الحق حسام الدین توی ~	همچنان مقصود من زین مثنوی	ت:
۷۶۲/۴	تو سر مردم ندیدستی نمی ~	ناس مردم باشد و گو مردمی	
۷۶۸/۴	من خمیش کردم تو آن خود بگو	چونکه گفت من گرفتت در گو	
۷۵۴/۴	ای ضیاء الحق حسام الدین توی	همچنان مقصود من زین مثنوی	
۳۴۳۱/۴	از عطش اندر و ثاق سبطی ~	من شنیدم که درآمد قبطی	ث:
۳۴۵۶/۴	گردد او با کافران آبی کند	زهره دارد آب کز امر صند	
۳۴۵۸/۴	چون بخوانی رایگانش بشنوی	بنا تو پنداری که حرف مثنوی	ت:
۱۵/۵	عقل اندر شرح تو شد بوالفضول ~	قدر تو بگذشت از درک عقول	ج:
۱۹/۵	درکها را تازه کن از قشر آن ~	راز را گرمی نیاری در میان	

- ۸۶ ب: دم مزن تا دم ززند بهر تو روح آشنا بگذار در کشتی نوح - ۱۳۰۷/۳
 هی بیا در کشتی بابا نشین تا نگریدی غرق طوفان ای مهین ۱۳۰۹/۳
 هین مکن که کوه کاهست این زمان جز حبیب خویش را ندهد امان ۱۳۱۴/۳
 هین مکن بابا که روز ناز نیست مرخدا را خویشی و انباز نیست ۱۳۱۷/۳
 پ: بیسی اندر دلق مهتر زاده ای سر برهنه در بلا افتاده ای - ۱۶۵۰/۳
 از کدامین بند می جوئی خلاص وز کدامین جنس می جوئی مناص ۱۶۵۸/۳
 ت: هر که بیبا ناظر نورش بدی کور زان خورشید هم گرم آمدی ۴۹۹/۴
 سخت خوش متی ولی ای بوالحسن پاره ای راهست تابینا شدن ۵۰۴/۴
- ۸۷ الف: دور ماند از جرّ جزار کلام باز باید گشت و کرد آن را تمام ۱۵۶۲/۲
 پ: پیل اندر خانه تار یک بود عرضه را آورده بودندش هند - ۱۲۵۹/۳
 پ: چشم حس همچون کف دستت و بس نیست کف را بر همه او دسترس ۱۲۶۹/۳
 ت: آب را آبیست کومی راندش روح را روحیست کومی خواندش ۱۲۷۴/۳
 و ر بگوید در مشال صورتی بر همان صورت بیغسی ای قتی ۱۲۷۹/۳
 ت: تن فدای خمار می کرد آن بلال خواجه اش می زد برای گوشمال - ۸۸۸/۶
 مصطفی اش در کنار خود کشید کس چه داند بخشش کور را رسید ۱۰۶۳/۶
 آفتابی رفت در کازه هلال در تقاضا که آرشنا یا بلال ۱۰۹۸/۶
 چون شنیدی بعض اوصاف بلال بشنو اکنون قصه ضعف هلال - ۱۱۱۱/۶
 از بلال او پیش بود اندر روش خوی بد را بیش کرده بُد گُشش ۱۱۱۲/۶
- ۸۸ ب: بود بازرگان و او را طوطیسی در قصص محبوبس زیبا طوطیسی - ۱۵۵۷/۱
 گفت ای طوطی خوب خوش حنین این چه بودت این چرا گشتی چنین - ۱۶۹۴/۱
 چون زخم دم کآتش دل تیز شد شیر هجر آشفته و خونریز شد ۱۷۲۴/۱
 قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من ۱۷۲۷/۱
 حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم ۱۷۳۰/۱
 پ: یک خلیفه بود در ایام پیش کرده حاتم را غلام جود خویش - ۲۲۴۴/۱
 این حکایت گفته شد ز پرور بر همچو کار عاشقان بی پاور ۲۸۹۷/۱
 آن ایاز از زیر کی انگیخته پوستین و چارقش آویخته ۱۸۵۷/۵
 قصه محمود و اوصاف ایاز چون شدم دیوانه رفت اکنون ز ساز ۱۸۹۱/۵
 پادشاهی بنده ای را از کرم سرگزیده بود بر جمله حشم ۱۰۴۷/۲
- ۸۹ ب: یک حکایت بشنو از تاریخ گوی تا ببری زین راز سر پوشیده بوی - ۹۷۶/۳
 پ: عالم افسرده ست و نام او جماد جامد افسرده بود ای اوستاد - ۱۰۰۸/۳
 ت: چون ندارد جان تو قنندیلها بهر بینش کرده ای تا و یلها - ۱۰۲۲/۳

- چون مستبح کرده‌ای هر چیز را
ذات بی‌تمییز و با تمییز را
۱۴۹۵/۳
- مثنی از تمسیح جبری بی‌خبر
جبری از تمسیح سنی بی‌اثر -
۱۵۰۱/۳
- تا بدانی که تن آمد چون لباس
رو بچولابس لباسی را ملیس -
۱۶۱۰/۳
- آن توی که بی بدن داری بدن
پس مترس از جسم جان بیرون شدن
۱۶۱۳/۳
- ۹۰ ب: ای برادر عقل يك دم با خود آر
پ: شرط من جا بالحسن نه کردنست
ت: از زراعت خاکها شد سنبله
دم بدم در تو خزانست و بهار
این حسن را سوی حضرت بردنست -
۱۸۹۶/۱
۹۴۴/۲
۹۵۰/۲
- ۹۱ الف: چون به بی‌رنگی رمی کان داشتی
ب: نعلهای بازگونست ای سلیم
ج: نام احمد نام جمله انبیاست
پ: هم عرب ما، هم سیوما، هم ملک
ج: آن یکی از خشم مادر را بکشت
موسی و فرعون دارد آشتی
سرکشی فرعون می‌دان از کلیم
جز کسبا و خطبه‌های انبیا
چونکه صد آمد نود هم پیش ماست
حملة ما یؤفک عنه من أیفک
هم به زخم خنجر و هم زخم مشت
کس ترا دشمن نماند در دیار
از شعاع جوهر پیشمبران
۲۴۶۸/۱
۲۴۸۱/۱
۱۱۰۳/۱
۱۱۰۶/۱
۲۹۰۲/۱
۷۷۶/۲
۷۸۵/۲
۷۹۴/۲
- ۹۲ الف: گفت درویشی به درویشی که تو
چون بدیدی حضرت حق را بگو -
۴۲۰/۵
- ۹۴ ب: آب می‌زد بانگ یعنی می‌ترا
پ: ور بدانند کرم از ماهیتش
ت: گرنه معیوبات باشد در جهان
تاخیری پیروی گریزد زان نفیس
آب می‌زد بانگ یعنی می‌ترا
ور بدانند کرم از ماهیتش
بیست از دزدان بندد آنجا و بیش
مکیان گفتند ما را علم نیست
وای بر احکام دیگرهای تو
چون جهنم گریه آرد یاد آن
گفت دزدان آمدند اندر نقاب
نیست غیر نور آدم را خورش
عجز نبود از قدر و گری بود
۱۱۹۷/۲
۲۳۲۳/۲
۱۶۷۸/۳
۹۳۳/۴
۱۵۷۳/۶
۱۵۸۵/۶
۵۴۵/۶
۱۹۵۵/۴
۳۰۳۳/۵
۲۹۳۹/۲
۳۵۸۲/۶
- ۹۵ ب: لوت خوردند و سماع آغاز کرد
مادرانشان خشمگین گشتند و گفت
خائقه ناسقف شد پرود و گرد
روز گشای و شما با لهو جفت
۵۲۹/۲
۱۵۹۲/۳

- زین مناره صنهزاران همچو عاد
پس روان گشتند سرهنگان مست
ت: یک دو گامی رو تکلف ساز خوش
آن یسکی موری گرفت از راه جو
او زتو رو در کشید ای پرستیز
در زمان آخر جیان چوست خوش
خرز دورش دید و برگشت و گریز
ث: پس دعای خشک هل ای نیکبخت
همچنین هرز ز قلبی مانعست
آنچه بر تو خواه آن باشد پسند
از نواز شاه آن زار حسنید
لاف درویشی زنی و بیخودی
ده منادی گس بلسند آواز یان
چونکه بی تمییز یان مان سرورند
او عصاتان داد تا پیش آمدیت
نه شما چون طفل خفته آمدیت
گفت دیدیت آن قضا میرم شدست
گر نیندی واقفان امر کن
کردمی از زخم آن جانب پناه
گفت اگر نام بنی خشک و ظری
- ۱۳۵۱/۶ درفتانند و کسر و بیر باد داد
۲۸۵۰/۶ تا که دزدان را گرفتند و بیست
۲۵۱۵/۵ عشق گیرد گوش تو آنگاه کش
۲۹۵۱/۶ مور دیگر گنلمی بگرفت و دو
۳۲۰/۲ بندها را بگسلد و زتو گریز
۲۰۸۰/۳ گوشه افسار او گیرند و کش
۲۵۹۷/۵ تا به زیر کوه تازان نعل ریز
۱۱۸۸/۵ که فشانند دانه می خواهد درخت
۴۳۰۸/۶ از شناس زر خوش هر جا که هست
۴۵۲۸/۶ برد گر کس آن کن از رنج و گزند
۴۶۳۸/۶ در تن خود غیر جان جانی بنید
۶۷۸/۳ های هوی مستسیمان اپزهی
۶۶۳/۲ ترک و گرد و رومیان و تاز یان
۲۵۴۵/۵ صاحب خر را به جای خربزند
آن عبا از خشم هم بروی زدیت
بی خیر از راه وز منزل بدیت
صورت اومید را گردن زدست
۲۱۲۴/۱ در جهان رد گشته بودی این سخن
۸۹/۴ باز آوردند می گرگان به راه
۱۱۳۹/۵ کسی کنیسی دعوی پیغمبری
- ۹۶ پ: همچنانکه آن جنین را طمع خون
بند کن تشک سخن شاشیت را
ت: بی جهت بد عقل و غلام البیان
صیقلی کردن عرض باشد شها
بر درخت گندم تنهی زدند
- ۹۷ پ: آمد از حق سوی متوسی این غتاب
برزن و بر فعل زنا دل می نهید
ازدها یک لقبه کرد آن گیج را
وانکه در عقل و گمان هیش بخواب
آن من بر چرخ وان او نشیب
خوشتتر از تجرید از تن وز مزاج
گفت پیغمبر که ای طالب جری
- ۶۷/۳ کان غذای اوست در اوطان دون
۳۸۱۰/۴ وامکن انجان قلما شیت را
۳۶۹۴/۴ عقل تر از عقل و جان تر هم زجان
۹۵۵/۲ زین عرض جوهر همی زاید صفا
۳۷۰۰/۶ از طوبله مخلصان بیرون شدند
- ۲۱۵۶/۲ گسای طلوع ماه دیده تو زجیب
۲۱۹۴/۲ عقل ناقص وانگهانی اعتماد
۱۰۵۱/۳ منهل باشد خون خوری حجاج را
۱۱۴۴/۳ گاه پوشیده ست و گه بدر پند جیب
۴۵۱۳/۳ زانکه قرب حق برونست از حساب
۱۷۴۵/۳ نیست ای فرعون بی الهام گیج
۱۶۰۵/۱ هان مکن با هیچ مطلوبی مری

۶۶۹/۱	دست و دامن را به دست او دهیم	تا به جای او شناسیمش امام	
۲۲۸۴/۲	عقل خلقان در قضا گنجست گنج	این قضا را هم قضا داند علاج	
۲۹۰۵/۲	نیست الا حیلت و مکر و مستیز	مرسیه رویان دین را خود چهار	
۱۶۱۰/۳	رو بجو لابس لباسی را ملیس	تا بدانی که تن آمد چون لباس	
۹۴۲/۳	کودکان را هم گلاه زرنهد	مرزبان را خلقت و صلّت دهد	پ:
۳۱۴۲/۴	در تبّع دنیاش همچون پشم و پُشک	آخرت قطار اشتردان به مُلک	
۹۸۲/۵	کرد دعوی کاین حُلّ ملک منست	خرّم آنکه زیور عاریته بست	
۹۸۴/۵	پرتوی بود آن زخورشید وجود	و: تا بداند کان حُلّ عاریته بود	
۲۹۹۷/۴	چون بود فایده این خود همین	از چه رو فایده جویی ای امین	
۴۱۸۹/۶	وان مرادت از کسی دیگر دهد	و: در طمع فایده دیگر نهد	
۴۴۹۱/۶	بانگ می زد کای حمال وای حمال	اندران صندوق قاضی از نکال	
۶۴۸/۲	گرد شهر این مفلسست و بس قلاش	گفت قاضی کش بگردانید فاش	
۲۴۴/۱	مادر مشفق دران غم شاد کلام	بسچه می لرزد ازان نیش حجام	
۱۴۸۹/۳	تا اهابش برکتد در دم شتاب	چون سرش ببرد شد سوی قصاب	
۱۰۶۰/۳	آن خفاش مرده ریگت پرزند	کان تف خورشید شهوت برزند	
۲۵۶۵/۳	میغ ابله می کند آن سوی سیر	از صیادی بشنود آواز طیسر	
۳۴۹۲/۳	فرق کن سر و فکر (ت) چون نفخاس	گرتو صراف دلی فکرت شناس	
۲۰۸۱/۳	اختیارات را ببین بی اختیار	حافظان را گرنبینی ای عیار	
۳۳۵/۶	تا یکی روزی که گشته بُد سوار	و: آن صحابی زین کفالت شد عیار	
۳۵۶۹/۱	یا اگر پزد سوی افزونی ز نقص	دل بخواهد پا درآید زو به رقص	ت:
۲۱۲۵/۲	آن مگس زو باز می آمد دوان	و: چند بارش راند از روی جوان	
۳۰۹۹/۲	تاب یک جرعه ندارد قی کند	و: برتابد دو سخن زو می کند	
۵۶۴/۲	خشم ابراهیم با برآقلان	خاصه تقلید چنین بیحاصلان	
۲۲۶۹/۱	هیچ مهمانی قبا مفرور ما	حال ما اینست در فقر و عنا	
۲۵۷۴/۶	بانگ او آگه کند ما را ز گُل	تَر و خشک و پُرتوی باشد دُهل	
۲۵۴۲/۴	توان عمارت کرد بی تکلیف و رنج	که هزاران خانه از یک نقد گنج	
۱۱۸۵/۵	نه خداوند زمین را توانگری	نه زمین را زان فروغ و اُمّری	
۳۵۳/۱	حال تو دیدم ننوشم قال تو	من ازان روزن بدیدم حال تو	
۲۱/۵	ورنه بس عالیست سوی خاک تود	آسمان نسبت به عرش آمد فرود	
۳۷۶۶/۱	ناگشاده کی گنود آنجا در یست	هر هوا و ذره بی خود منظر یست	
۹۳۳/۵	خوردشان آن هفت گاو لاضری	هفت گاو فربه بس پروری	
۳۲۹۹/۴	این دهان گردد بنا خواه تو باز	آنچنانک از عطسه و از خامیاز	
۸۶۹/۴	می درفش نامد الآ جز که تخت	هیچ مال و هیچ مخزن هیچ رخت	ث:
۸۹۵/۳	و هم و اندیشه مرا پُر کرد نیک	گفت باشد کاین بود اما ولیک	

۲۵۳۷/۱	زانکه خوارم‌شاه بس خونریز بود	که دل شه با غم و پرهیز بود
۲۳۵۱/۱	در کمان نه تیر و پُردن مجبو	ترك این سخته کمانی رویگو
۲۶۷۲/۱	رحمت من بر غضب هم سابقست	زانکه این دمها چه گر نالایقست
۱۸۷۲/۳	هر چه بستاند فرستد اعتیاض	زین سبب نبود ولی را اعتراض
۵۳/۵	می‌کشد غارت به مهل و با آفات	لیک مؤمن ز اعتماد آن حیات
۱۴۸۹/۳	تا اهابش برگزند در دم شتاب	چون سرش ببری شد سوی قصاب
۳۰۲۳/۴	که به دانش پیتری بر ساختنی	گفت این دانش تو از کی یافتی
۳۶۳/۲	وان دو پستان می‌خلد از بهر در	کو گرمه خفته باشد بیخبر
۲۹۴۶/۱	در هوا آویخته پا در رستم	موش در منقار زاغ و چغز هم
۱۵۷۸/۱	گرچه شد رویم ترش کالحق مُر	خوشدلیم در باطن از حکم زُبر
۳۵۷۷/۱	زان غذا زاده زمین را میوه‌ای	ز بل گشته قوت خاک از شیوه‌ای
۱۳۴۴/۱	لیک پشت و دستگیرش بود حق	اوش لغزایند سخت اندر رلق
۱۱۰۶/۳	یشلق او بگرفت باز او شد عصا	چون به قوم خود رسید آن مجتبی
۱۴۸۰/۱	چون بلیدی صبح شمع آنگه بکش	سریغ جذبه ناگهان پَرَد ز غش
۶۴۸/۱	من نسوزم در عنا و در عقاب	تا به زیر چرخ ناری چون جطاب
۱۹۸/۵	میغفری گشیش را خافر شود	تا که غفاری او ظناهر شود
۴۷۳۰/۱	کرده کرباسی ز مهتاب و غلَس	شُم روان کرده ز میحری چون قوس
۱۸۴۵/۴	عکس آن برجسم افتاده عرق	مرد خفته در عین دیده فرق
۳۱۱۵/۱	از فراز عرش بر تبریز بیان	هر زمانی فوج روح انگیز جان
۱۷/۳	خلق بخشی کار یزدانت و بس	لقمه بخشی آید از هر شرتبس
۳۷۳۷/۵	ناگهان آمد قطاریق و وعا	رفت یک صوفی به لشکر در غزا
۱۶۳۷/۵	از برای ظنهر و بهر گزج را	آب دادی عسلم اصل و فروع را
۱۷۲۸/۲	پنبه‌ای اندر دهان خود فشار	این چه ژاژست و چه کفرست و فشار
۲۳۲۰/۳	ژاژ بینید و فشار این تمهین	و: گفت گرد آید هین یا مسلمین
۱۰۷۲/۳	یا به جزقی پس روی گردد ترا	دل ازین برگن که بغریبی مرا
۲۶۶۷/۵	بُد محمد نام و کنیت سر ززی	زاهدی در غزنی از دانش مزی
۳۶۸۵/۱	نارسیده سود افتاده به حبس	در پی سودی دو دیده بهر کبس
۵۹/۵	وان شتاب از هزّه شیطان بود	کساین تانی پرتو رجمان بود
۹۸۸/۳	جزو را بگذار و برکل دار طرف	این همه خوشها زدر پایست زرف
۲۵۶۵/۱	زانکه غمازست سیما و منیم	گفت حق سیما هم فی وجهیم
۱۱۷۶/۳	شاه پیغامی فرستاد از وجا	بعد از آن گفتند ای بابا به ما
۱۷۷۳/۵	که برآرد ای دُرایر سر زخاک	نسخ صور امرست از یزدان پاک
۱۴۶۵/۱	شُر مه جو والله اهلهم بالشرار	در میان این دو فرقی بی‌شمار

- ۳۶۲۰/۵ از عتابی شد معلق همچنان بود هاروت از ملاک آسمان
- ۱۰۷۲/۳ با بجز فسی پس زوی گردد ترا دل ازین برکن که بغریبی مرا پ:
- ۸۴۵/۳ رأی این دیدند آن فرعونیان تا رسید آن شب که متولد بود آن
- ۹۳۱/۳ ما نگه داریم ای شاه و قباد لیمک استغفار این روز ولاد
- ۱۷۵/۱ آن مرادت زودتر حاصل شود گورخانه راز تو چون دل شود ۹۹ ب:
- ۳۵۲/۱ از دل من تا دل تو روز نیست گفت گفت تو چو در نان سوزنت
- ۲۱۵/۲ با رسول اهل کمر گوسخن گفت لاجول ای پدر لاجول کن
- ۷۰۴۷/۱ از ذهاب و از ذهب وز مذهب در بیان این سه کم جنبان لب
- ۲۲۰۱/۳ دم بدم بیند بلای ناگهان حزم چینه بدگمانی در جهان
- ۱۰۹۴/۴ ای خطیب این نقش کم کن تو بر آب مستمع خفتست کوه کن خطاب
- ۸۵۴/۳ چون حریصت آدمی فیما میع پ: بودشان حرص لقای ممتنع
- ۱۱۳۴/۳ زین قیل آمد فرج در زیر رنج موضع معروف کی بشهند گنج
- ۴۶۲۸/۳ پشه باشد در ضعیفی خود مثل مشکلات هر ضعیفی از تو حل
- ۱۳۸۴/۲ خصاصه در زنجیر این میراجل پس فنون باشد جنون این شد مثل
- ۱۵۶۲/۲ باز باید گشت و کرد آن را تمام دور مساند از جر جر کلام
- ۳۵۶۶/۲ نزد سُکّان افق معنیست این نزد آنکه کم یَدَقِّ دعویست این
- ۷۸۰۵/۱ فَاشْرِقُوا النُّورَ بَدِينِ شَدِ مَنْتَقِلِ قَادِنِ بَا لِحُرَّةِ بِي اِبْنِ شَدِ مِثْلِ ۱۰۰ الف:
- ۱۴۲۹/۲ چونکه حامل می شوی باری شریف چونکه دزدی باری آن دُرُّ لَطِيفِ
- ۵۲۸/۵ قطع خویشی کرد مُلَکَتِ جَوَزِيمِ آن شنیدستی که التُّلُکِ عَقِيمِ
- ۱۵۳۴/۶ تا برو نقشی کنم از خیر و شر گفت قاضی ثَبِتِ العَرشِ اِی پسر
- ۴۷۹۹/۳ کم ستیز اینجا بدان کَاللُّجِ شُومِ چه رها کن روبه ایوان و گُروم
- ۲۲۹۸/۴ پس کلامُ اللَّيْلِ يَمْشُوهُ الشَّهَارِ آن ندَم از ظلمت غم بست بار ب:
- ۹۰۷/۱ قول پیغمبر به جان و دل گزید گوش من لَا يُلْبِغُ المَؤْمِنِ شَنِيد
- ۱۱۷۹/۱ حق همی گویم ترا و الحق مُر از وظیفه بعد ازین اومید بُر
- ۳۴۴/۱ بینی ام بشکاف اندر حکم مُر گفت ای شه گوش و دستم را بپر
- ۱۰۴۹/۱ کُلُّ بَسْرٍ جَاوَزَ الإِنْسَانِ شَاعِ وَر بگویی با یکی دو الوداع
- ۱۳۲/۱ وَ المَتَجَلِّجِ فَالوَقْتُ سَيَبِغُ قَائِعُ قَالَ أَطِيعُنِي فَإِنِّي جَائِعُ
- ۱۷/۵ إِعْلَمُوا أَنَّهُ لَمْ يَشْرِكْ إِنْ شِئْنَا كَلَّمَهُ لَا يُدْرِكُ پ:
- ۵۳۶/۶ بوک بصره وار هدم زان شکست کان زمان پیش از خرابی بصره است
- ۵۹۹/۳ می کند بتعد اللّٰتِیا وَآلِیِی روستایی بین که از بدنیستی
- ۳۲۸۸/۴ بر هزاران آرزو و طمّ و عقل تو قبضت شده بر صد مُهم

۳۰۹۶/۴	باز هم آن سوی دیگر امتساک	آن یکی نسبت بدان حالت هلاک	۱۰۱ ب:
۱۲۹۰/۴	که من آن را جانم و این را جمام	پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام	
۱۹۲۳/۳	جز تقوی تا درین دولت بتاخت	هر ظروفی این قروقی کی شناخت	
۲۹۶۶/۶	عاقبت بین باشد و حیر و قریر	ای خنک چشمی که عقلشش امیر	
۱۰۸۵/۱	می نمودش آن قدر بیرون زحد	بهر سر دریا همی راند او عقد	
۱۱۲۷/۴	پخته پندارد کسی کوهست گول	غوله ای را که برآرایسد غول	
۲۰۷۴/۲	توز پارانسی و وقت توفراخ	که درین فرصت کم افتد این مُناخ	
۴۰۴۳/۳	گفت می بینی جعاشیش عرب	گفت این دم من همی بینم حَرَب	
۱۹۴۰/۶	پشت او در شهر و در در قندغست	آن فلان قبه که در وی مشهدست	
۳۲۷۵/۶	صد چو حاتم گاه ایشار و یتم	واجب گمالاتف در رزم و گرم	
۸۵۰/۱	تا نسوزی تویزی مغزی چو مرغ	تا نمائی صفر و سرگردان چو چرخ	
۲۹۴۴/۶	در شکار موش و بردش زان مکان	خود غراب البین آمد ناگهان	
۱۳۴۵/۳	گاه با اطلال و گاهی با یمن	نی که عاشق روز و شب گوید سخن	

۳۵۶۴/۳	تلمه از خانه خودش کی داند آن	آنچه کوسه داند از خانه کسان	۱۰۲ ب:
۳۵۴۵/۳	تنگ آبی جانم پخسیده شود	همچو گرمابه که نفسیده بود	
۸۵/۲	تا به پیوستند به نور روز زود	تاسه تو جنب نور چشم بود	
۱۸۰/۱	وعده ها باشد مجازی تا سه گیر	وعده ها باشد حقیقی دلپذیر	
۲۵۲۵/۲	در جهاد و ترک گفتن نفس را	سر بریدن چیست کشتن نفس را	
۱۰۹۱/۱ (ع)	روح او کسی بود اندر خود قد	همچو آن خر گوش کو بر شیر زد	
۲۶۳۶/۴	زال بشرتجد شود خشمش دراز	آب تمناش نگیرد طبع باز	
۱۲۲۲/۶ (ع)	پرتشنج روی و رنگش زعفران	بود کمپوری نود ساله کلان	
۳۵۵۶/۳	نه مهه گشتم شد این تفلان مهم	چنگ لُو کم چون چنین اندر زیم	
۱۱۰۵/۲	گردن خود کرده اند از غم چودوک	بهر امید عَزده روزه خودوک	
۴۱۵۳/۵	ره نمایم جلم علم اندود را	من کسی آمم رخس جلم آلود را	
۱۳۲۵/۴	سخره دیو مستسبه می شود	گیر دیدی کوپی سگ می رود	
۷۵۷/۳	عاقبت برهاندت از دست غول	تو دعا را سخت گیر و می شغول	
۱۱۰۵/۶	کور جبران کز چه دردم می کند	می شکنجد حور دستش می کشد	
۱۱۷۲/۴	بسر بخیلی عاجزی گنیه نقد	هیچ دیوانه فلیوی این گنند	
۳۹۶۶/۵	یک به یک با آن خلیفه واتمود	شرح آن گردک که اندر راه بود	
۲۸۳/۶	ما گمان برده که هست او معتمد	این چنین گرا یکی خاین بود	
۵۴۷/۴	یک زمان پر باد و گبزت می کند	یک زمان چون خاک سبزت می کند	
۸۳۶/۶	کو مزاج گننگلی سرسری	کو قدوم و کز و فرمشتری	
۳۳۴۵/۳	در میان کوی یابد خاص و عام	پاره های نان و لالنگ و طعام	

۴۸۵/۲	گوشت پاره اش دان چو اورا نیست چشم	گر ضریری لمترست و تیز خشم	
۱۴۵۲/۳	زخم خواری مست جنبی منبلی	چون مرا تو آفریدی کاهلی	
۱۷۸۲/۶	بخوی زشت تو نگر دیدمت و شت	گفت ریشت شد سپید از حال گشت	
۴۹/۱	نی همین گفتن که عارض حالتیست	ترك استشنا مرادم قسوتیست	۱۰۳ ب:
۱۶۳۸/۳	گر خدا خواهد به پیمان برزید	وزین سبب فرمود استشنا کنید	
۳۶۶۵/۶	زاجتماع خود بد از ایشان جدا	و: لیک استشنا و تسبیح خدا	
۳۸۹۷/۵	صدق دان الحاق ذرّیات را	منتظر می باش آن میقات را	
۱۲۹۷/۱	چشم عارف سوی بیما مانده است	حق چوسیم را معرف خوانده است	
۲۴۷۶/۶	با قح قربان اسمعیل بود	گفت قح مرج من اندر آن عهد	
۲۲۵۲/۲	خوش نوازش کرد یار غار را	چون پیمبر دید آن بیمار را	
۳۹۳/۱	چون قلم در پنجه تقلیب رب	خفته از احوال دنیا روز و شب	
۲۶۲۴/۶	حجت ایشان بر حق داحضت	در مری اش آنک حلو و حامضت	پ:
۲۲۷۷/۶	ازدها را متکا دارند خلق	صد طبع انبیا دارند خلق	
۲۵۸۸/۵	تا ببیند خلق ظاهر کیت را	مسخ ظاهر بود اهل سبت را	
۲۱۷۵/۶	مناقل از قصه عذاب ظله ای	تو تو قلّه نیستی یک قلّه ای	
۲۳۶۸/۲	خسف قارون کرد قارون را شناخت	نور موسی دید و موسی را نواخت	
۳۳۴۸/۱	ننگ کرد در خویش نفس کبریا	حمیت دین خواند او آن گیز را	ت:
۳۹۵/۳	بانگ شومی برومنشان کرد زاغ	و: حمیتی بد جاهلیت در دماغ	
۲۷۰۵/۱	هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو	این مسوی آب را بردار و رو	
۱۷۸۸/۲	صد هزاران ساله زان سوخته ام	من ز مدرة منتهای بگذشته ام	
۴۶۶/۴	کاندرین ره صبر و شق انفست	اندرین آهنگ منگر مست و پست	
۱۰۸۵/۲	کو غذای و الشما ذات الحُبک	روی زرد و پای مست و دل سبک	
۲۳۰۸/۶	از شب همچون بهنگ ذوالحک	چشم تجزو گوش تازه تن سبک	
۳۲۲/۱	مر محمد را اولوالباب ماند	بومسیلم را لقب کذاب ماند	ث:
۸۸۴/۶	مرخلیلی را بدان اواه خواند	باد آهی کابراشک چشم راند	
۱۱۲۸/۶	که بکرد او عزم در سیران حُب	هست هفصد ساله راه آن حُقب	
۶۴۰/۱	سجن دنیا را خوش آئین آمدند	کافران چون جنس سجنین آمدند	
۱۷۸/۵	آن گواهی بدهی و ناری عُشو	زان بخوانندت بدینجا تا که تو	
۲۸۰۶/۵	جز زعکس نخله بیرون نبود	گر در آبی نخل یا عرجون نمود	
۴۳۷۷/۳	گشته بود از عشقش آسان آن کبد	آن بخاری نیز خود بر شمع زد	
۴۰۹۷/۳	که کشد او طبل سلطان بیست کفل	پیش او چو تود تبوراک تو طفل	
۲۹۳۵/۶	اتقوا إنّ الهوی حبیض الرجال	ای رفیقان زین مقیل وزان مقال	
۷۳۲/۴	چیز کسی مانند بدان ناقور کبل	نالۀ سرنا و تهنید دهل	

- ۱۰۴ ب: زان سبب کنز غیرت و رشک کنیز
امت وحلی یکی و صد هزار
هست آن پیدا به پیش چشم دل
هم در آخر هم در آخر عجز دید
- ۴۰۱۹/۵ مادر فرزندی دارد صد از یز
۳۷۸۵/۱ بازگویی بنده بازت را شکار
۱۱۰۳/۵ جهد کن سوی دل آجهد المقل
۴۸۲۸/۶ مرده شد دین عجایز را گزید
- ۱۰۵ ب: جمله عالم زین سبب گمراه شد
و: وز سوازشهای حق ابدال را
و: این فلان شیخست و ابدال خدا
ت: صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق
زانکه صوفی با کرو بافر بود
حالهها موقوف عزم و رای او
صوفی را گفت خواجه سیم پاش
ث: اتصالی بی تکلیف بی قیاس
ج: این جهان نفیست در اثبات جو
من چو لب گویم لب دریا بود
چ: این گهی بخشد که اجلالی شوی
چونکه موصوفی به اوصاف جلیل
ح: اعتراض او را رسد بر فعل خود
و: می زد اندر آفتابش او به خار
- ۲۶۴/۱ کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
۱۴۳۴/۱ تا بدانند او مقام و حال را
۱۶۸۳/۳ دست او را تو چرا کردی جدا
۱۳۳/۱ نیست فردا گفتن از شرط طریق
۲۹۰۱/۱ هر چه آن ماضیست لایذ گربود
۱۴۲۷/۳ زنده از نفع مسیح آسای او
۲۷۱۴/۶ (ع) ای قدمهای ترا جاتم فراش
۷۶۰/۴ هست رب الناس را با جان ناس
۲۲۴۱/۱ صورتت صفرست در معنیت جو
۱۷۵۹/۱ من چو لا گویم مراد الا بود
۱۹/۳ وز فاضولی وز دغل خالی شوی
۹/۳ ز آتش امراض بگذر چون خلیل
۳۸۵۹/۱ زانکه در قهرست و در لطف او احد
۸۹۰/۶ او احد می گفت بهر افتخار -
۳۷۲۱/۱ شیر حق را دان مطهر از دغل
۷۸/۱ بی ادب محروم شد از لطف رب
۹۱/۱ وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
۱۷۶۴/۲ سوخته جان و روانان دیگرند
۸۰۱/۳ وز عجایبهای استدرج شاه -
۲۰۶۳/۳ آن ز استغراق دان نی از جاهلی
۳۶۱۲/۲ غایب آفاق او را حاضرست
۷۲/۱ عکس مه رویان بستان خدمات
۳۱۸۶/۱ پیش محمولتی حال اولیا
۳۹۳/۱ چون قلم در پنجه تقلیب رب
۲۹۵۹/۱ شیر حقی پهلوانی پردلی -
۴۲۳۵/۳ پایه پایه تا ملاقات خدا
۱۳۹۱/۳ پس بسوزد وصف حادث را کلیم
۳۵۶/۲ کماندرو صبح تجلی می دمید
۴۹۸/۱ در غم و راحت همه مکرست و دام
- خ ۱: از عملی آموز اخلاص عمل
خ ۲: از خدا جویم توقیق ادب
و: از ادب پر نور گشتست این فلک
موسیا آداب دانان دیگرند
د: مست بودند از تماشای اله
ذ: گفت اگر اسمی شود غیب از ولی
ر: این بدانند کانکه اهل خاطرست
ز: آن خیالاتی که دام اولیاست
و: چاشنی دان تو حال خواب را
خفته از احوال دنیا روز و شب
گفت پیغمبر علی را کای علی
۱/۳: از مقامات تبثل تافنا
۲/۳: چون تجلی کرد اوصاف قدیم
و: چونکه موسی رونق دور تو دید
س: جز تو گل جز که تسلیم تمام

۴۶۹/۱	ورنه اندیشه توکل نهمتست	در یکی گفته که واجب خلعتت	ش :
۹۰۹/۱	رو توکل کن توکل بهترست	و: در حذر شوریدن شور و شرمست	
۹۱۲/۱	این سبب هم سنت پیغمبرست	و: گفت آری گرتوکل رهبرست	
۱۹۲۶/۳	کم دوروز اندر دهی انداختی	در مقامی مسکنی گم ساختی	
۹۵۵/۱	جهد جزوه می مهندار ای عیار	کسب جز نامی مدان ای نامدار	
۶۱۶/۱	ما کمان و تیر اندازش خداست	گر بپرانیم تیر آن نی زماست	ص :
۱۴۸۸-۹/۱	او ز فعل حق نید غافل چوما	گفت آدم که ظلمنا نفسنا	
۳۰۲۶/۵	امر کردن سنگ مرمر را که دید -	جملة قرآن امر و نهیست و وعید	
۱۴۶۶/۱	که خدا بگشادشان در دل بهر	و: جبر را ایشان شناسند ای پر	
۳۰۰۹/۵	زانکه جبری حق خود را منکرست	و: در خرد جبر از قدر رسواترست	
۱۴۶۴/۱	این تجلی مهتست این ابر نیست	این معیت با حقست و جبر نیست	
۶۱۷/۱	ذکر جباری برای زار است	این نه جبر این معنی جبار است	ض :
۶۳۰/۱	بیش زنجیر جباریت کو	و: گرز جبرش آگهی زاریت کو	
۲۰۷/۳	زانکه هر رافغ اسیر رهزنیست	نالۀ سنگ در رهش بی جذبه نیست	ط :
۲۱/۳	کو چو سومن صد زبان افتاد و لال	گوش آنکس نوشد اسرار جلال	ظ :
۱۴۷۸/۲	در جهان جان جواسیس القلوب	بندگان خاص علام الغیوب	ع :
۱۷۹۴/۴	بر مقام تو ز تو واقفترند	این طبیجان بدن دانشورند	
۲۴۰/۵	احذر وهم هم جواسیس القلوب	حاجتش نباید به فعل و قول خوب	
۲۵۹/۱	با سر بی مچو پشت طاس و طشت	جولقیی سر برهنه می گذشت	غ :
۱۹۶۱/۳	صدر را بگذار صدرتست راه	بی نهایت حضرتت این بارگاه	ف :
۳۰۰۱/۳	نی شکر پاکان شما خیالی نی اید	لایق این حضرت پاکی نه اید	
۱۹۵۰/۳	این چه عشقت و چه استقامت این	حضرتش گفتی که ای صدر مهین	
۲۰۳۸/۵	ز اتحاد نور نه از رای حلول	این آناهو بود در سرای فضول	ق :
۴۱۴۷/۵	در مفاکی حلوله و اتحاد	و: می فتد این عقلها در افتقاد	
۸۳/۱	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق	باز عیسی چون شفاعت کرد حق	ک :
۳۹۲۳/۱	إِنَّ فَضْلَ اللَّهِ غَيْرُهَا طَلُّ	کل شیء ما خلا الله باطل	
۱۱۳۴/۱	تا به ضد او را توان پیدا نمود	نور حق رانیست ضدی در وجود	
۶۷۸/۴	خضر یان را من ندیدم خواب در	آن یکی درویش گفت اندر سمر	گ :
۱۵۴۹/۴	مانده ام در ره زشتت شصت سال	خطوتی بود این ره تا وصال	ل :
۴۴۶/۱	لذتی می دید و تلخی جفت او	هر که صاحب ذوق بود از گفت او	م :
۱۸۸۱/۳	جستن دفع قضاشان شد حرام	از رضا که هست رام آن کرام	ن :
۱۸۷۵-۶/۳	چون جوض می آید از مفقود زفت	لائسلم و اعتراض از ما برفت	
	راضیم گر آتش ما را کشد	چونکه بی آتش مرا گرمی رسد	

	و: گفتی نی راضیم که تو مرا	هم کنی غرقه اگر باید ترا
	هر زمانم غرقه می کن من خوشم	حکم تو جانست چون جان می کشم
و:	پس ریاضت را بجان شو مشتز	چو سپردی تن به خدمت جان بری
ه:	زاده ثانیست احمد در جهان	صد قیامت بود او اندر عیان
آ:	من تمام این نیارم گفت ازان	منع می آید ز صاحب مرکز ان
با:	صوفی ابن الوقت باشد در مثال	لیک صافی فارغست از وقت و حال -
ب:	صبغة الله هست ختم رنگ هو	پسسه ها بکرنک گردد اند رو
	رنگهای نیک از ختم صفاست	رنگ زیشان از میاهایه جفاست
تا:	واحد کالاف کیبؤد آن ولی	بلکه صد قرنست آن عبدالملی
ثا:	غیر آواز عزیزان در صدور	که بؤد از عکس دمشان نفخ صور
	و: او بهر شهری که رفتی از نخست	مر عزیزان را بکردی باز جست
	و: رقه تمویذ می خواهند نیز	در شکنجه طلق زن از هر عزیز
جا:	عقبه بی زین صعبتر در راه نیست	ای خنک آنکش حسد همراه نیست
چا:	تا ابد از ظلمتی در ظلمتی	می روند و نیست غوثی رحمتی
حا:	غیب را ابری و آبی دیگرست	آسمان و آفتابی دیگرست
خا:	غیبت حق بود و با حق چاره نیست	کودلی کز عشق حق صد پاره نیست
	و: جمله عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیبت برین عالم سبق
	و: اصل غیبت ها بدانید از اله	آن خلیقان فرع حق بی اشتباه
دا:	شهریان خود رهزنان نسبت بروح	روستایی کیست گیج بی فتوح
	آن دلی کو مطلع مهتابهاست	بهر عارف فتحت ابوابهاست
	نی در آن دل تافت تاب آفتاب	نی گشاد عرصه ونه فتح باب
ذا:	جز مگر نادر یکی فردانیسی	تن بزندان جان او کیوانیسی
زا:	فکر در سینه در آید نویسو	خند خندان پیش او تو باز رو
	فکر تی کز شادیت مانع شود	آن به امر و حکمت صانع شود
	آن یکی را بیگهان آمد قنق	ساخت او را همچو طوق اندر عنق -
	مکرها در کسب دنیا باردست	مکرها در ترک دنیا واردست
	هوش را بگذار و آنگه هوش دار	گوش را بر بند و آنگه گوش دار
زا:	چون بخویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا
	لا تکلفنی فانی فی الفنا	کلت افهامی فلا احصی ثنا
	چون خلیل آمد خیال یار من	صورتش بت معنی او بت شکن -
زا/۱:	چونکه قبضی آیدت ای راهرو	آن صلاح تست آتش دل مشو
	پنجه را گر قبض باشد دایما	با همه بسط او بود چون مبتلا
زا/۲:	سرنخواهی که رودت پای باش	در پناه قطب صاحب رای باش
	و: قطب گوید مرترا ای مست حال	آنچه فوق حال تست آید محال

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: حسین هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1021 تا صفحه 1040



۱۷۵۹/۱	من چولا گویم مراد الّا بود	سا: من چولب گویم لب دریا بود
۱۵۸۳/۱	همچو در حکم بهشتی چارجو	شا: بل مکان ولا مکان در حکم او
۶۱۲/۲	این دکان بر بند و بگشا آن دکان	تو مکانی اصل تو در لا مکان
۱۷۹۰/۲	آفرین بردست و بر بازوت باد	صا/۱: محرم ناسوت ما لاهوت باد
۵۷۵/۱	موج آبی محو و سکرست و فناست	صا/۲: موج خاکمی وهم و فهم و فکر ماست
۲۸۴۱/۱	گر تو محوی بی خطر در آب ران	محو می باید نه نحو اینجا بدان
۲۸۴۶/۱	تا شما را نحو محو آموخیم	مرد نحوی را از آن در دوختیم
۲۰۶۹/۳	پرگشاد و بسط شد مرکب براند	مقایسه شود با: از پس آن محو قبض او نماند
۱۵۸/۲	دفتری باشد حضور یار بیش	ضا: پس مراقب گشت با یاران خویش
۵۵۰/۱	بود در خلوت چهل پنجاه روز	طا: در مریدان در فکند از شوق سوز
۲۱۲۷/۱	درفتند این جمله کوران سرنگون	مقایسه شود با: شبهه بی انگیزد آن شیطان دون
۱۴۳۴/۱	تا بدانند او مقام و حال را	ظا: وز نوازشهای حق ابدال را
۱۴۳۵/۱	وین مقام آن خلوت آمد با عروس	حال چون جلوه ست زان زیبا عروس
۱۳۷۲/۴	یعنی او از اصل این رزبوی برد	عا: ای خنک آن را که پیش از مرگ مرد
۷۲۴/۶	بی کمال نردبان نایی به بام -	مقایسه شود با: تانمیری نیست جان کندن تمام
۳۵/۱	خود حقیقت نقد حال ماست آن	فا/۱: بشنوید ای دوستان این داستان
۲۵۶۶/۳	هین ازوبگر یز اگر چه معنویست	نقد را از نقل نشناسد غویست
۲۲۴/۲	فاتحه می خواند او والقارعه	فا/۲: گونه گون می دید ناخوش واقعه
۲۴۲۵/۴	که خدا خواهد مرا کردن گزین	واقعاتی دیده بودی پیش ازین
۱۸۵۴/۴	چون خطا باشد چو دل آگاه اوست	فا: وحی دل گیرش که منظر گاه اوست
۳۰۶۹/۲	تا شویم از اولیا پایان کار	قا: ای فلان ما را به همت یاد دار
۱۱۰۱/۱	چون هوا بگذاشتی پیغام هوست	کا: بساد در مردم هوا و آرزوست
۴۷۳/۱	قدرت تو نعمت او دان که هوست	و: قدرت خود بین که این قدرت ازوست
۳۳۲۰/۱	چون زبان یا هو عبارت می کند	آن طرف که دل اشارت می کند
۴۱۱۶/۳	که هیمی در شك یقینی نیست	گا: برفها زان از ثمن اولیست
۳۴۹۳/۱	رایت عین الیقین افراشتند	نقش و قشر علم را بگذاشتند
۱۸۰/۱	تا که عکس آید به گوش دل نه طرد	۱۰۶ ت: حق معیت گفت و دل را مهر کرد
۷۱۷/۱	هست تنقیح مشاط اینجا بله	خود بگو من از کجا ام باز ره
۳۵۸۱/۳	اندر آن صورت نیشدیشد قیاس	منجتهد هر گه که باشد نص شناس
۳۳۹۶/۱	پیش انوار خدا ایلیس بود	اول آنکس کین قیاسکها نمود
۳۸۴۹/۳	نه زیاد است و باب سلسله	چ: درسشان آشوب و چرخ و زلزله
۲۲۱۰/۲	یا به دست این مسئله اندر محیط	این چنین رخصت بخواندی در وسط
۲۶۵۹/۳	که بدانی اصل خود ای مردم	از اصولینت اصول خویش به

۱۵۱۶/۶	آن پدر را خونبها باید شمرد	گر پدر زد مرپر را او بمرد	ح:
۱۷۱۱/۴	همچو بک چشمت کش نبود شرف	چون دو چشم گاو در جرم تلف	
۱۷۱۲/۴	که دو چشمش راست مند چشم تو	نصف قیمت ارزد آن در چشم او	
۲۸۶۸/۶	گوش قاضی جانب شاهد کند	گر هزاران مدعی سر برزند	خ:
۱۵۱۴/۶	گر خطایی شد دیت بر عاقله ست	چون برای حق و روز آجله ست	
۶۷۲/۳	همچو طفلست او معاف و معتقیست	مست و بنگی را طلاق و بیع نیست	
۱۵۱۱/۶	نیست بر قاضی ضمان کونیست خرد	در حدو تعزیر قاضی هر که مرد	د:
۳۸۵۲/۳	بد مبین ذکر بخارا می رود	گردم خلع و مبارا می رود	
۳۸۵۰/۳	مسأله دورست لیکن دوریار	سلسله این قوم جمع مشکبار	ذ:
۳۸۴۹/۳	نه زیاد است و باب سلسله	درمشان آشوب و چرخ و زلزله	
۵۸۰/۵	توبخوان که اکسواثم انفقوا	گرچه آورد آنفقوا را مطلق او	
۵۸۳/۵	نیست ممکن بود محسوق علیه	چونکه محمول به نبود لذیه	
۳۸۵۱/۳	گونگنجد گنج حق در کیسها	مسأله کیس او بپرسد کسی ترا	ر:
۳۰۴۹/۳	قبض اعمی این بود ای شهریار	دامن فضلش به کف کن کوروار	
۴۸۵۹/۶	باش ذلت نفسه کو بدر گست	گر معلم گشت این سگ هم سگت	
۲۲۲۱/۴	که سرا بابوی جنت دار جفت	آن یکی در وقت استنجا بگفت	ز:
۲۲۸۵/۱	قبیله نسی و آن نماز او روا	چون تحری در دل شب قبیله را	
۳۷۴۲/۴	بهر تهدید لشمان دره ایست	آتش از قهر خدا خود دره ایست	
۳۳۰۹/۲	کسی تواند قطره ایش از کار برد	نیست دون القلثین و حوض خرد	
۱۶۶۵/۱	دردها می زاید آنجا تا اجل	زیب و رامی آن دم ارشرد از و جمل	
۱۵۲۴/۶	هست تفصیلش به فقه اندر مین	آن ضمان برحق بود نه برامین	
۱۷۹۷/۲	چون نماز مستحاضه رخصتست	این قبول ذکر تو از رحمتست	
۴۱۸۲/۶	گرددش روشن زبند دوخطا	چون خطائین آن حساب با صفا	۱۰۷ ب:
۷۵۴/۱	که احتراق و نحس نبود اندر آن	اخرانند از ورای اختران	
۲۶۷۱/۲	بس سپاه و جمع از تو مفترق	بس ستاره سعد از تو محترق	
۳۹۹۱/۱	چون ذنب شعشاع بدری را خسوف	گندمی خورشید آدم را کسوف	
۳۵۸۲/۵	آفتابی حبس عقده اینت حیف	و چنان بی کیفی شده محبوس کیف	
۱۵۹۸/۲	آن سپیدی وان سیه میزان ماست	آن عطارد را ورقها جان ماست	پ:
۱۷۰۹/۲	ناید اندر حصر گرچه بشمیری	نحس کیوان یا که سعد مشتری	
۱۷۱۳/۲	احتیاطش لازم آید در امور	وانکه را طالع زحل از هر شرور	
۱۹۹/۵	تا پلیدان را کند از خبث پاک	آب بهر این بیارید از سماک	
۱۲۸۸/۱	اندرو از سعد و نحس فرج فوج	گه حسیض و گاه اوسط گاه اوج	
۵۴/۱	آب آتش را مدد شد همچو نفت	از هلیله قبض شد اطلاق رفت	

۲۳۵۲/۴	زان تلف گردند معموری تن	آن هلیله وان بلبله کوفتن	
۱۵۳۰/۴	سکته و بی عقلیش افزون شود	گر بلاذر خورد او افیون شود	
۴۲۳۸/۵	که بدان تریاق فاروقیش قند	زان نشد فاروق را زهری گزند	
۴۶۴۷/۶	یافت او کحل عزیزی در بهر	از غبار مرکب آن شاه نر	
۳۲۰۹/۶	نان چرا می گوئیش محموده خوان	نان چو اطلاق آورد ای مهربان	
۲۱۵۰/۱	باطن آن همچو درنان تخم صرع	ظاهر الفاظشان توحید و شرع	
۲۹۱۴/۳	آن به مثل لقه و دردسرت	رنجها دامت کانرا چاره هست	
۳۹۸۳/۳	نام چنگش درد و سرسام و مغمص	گر به کرده چنگ خود اندر قفص	
۱۲۸۰/۱	شد زرنج فق مانند خیال	ماه کو افزود زاختر در جمال	
۱۶۹۷/۵	از تب و قولنج و سرسام و منان	گفت اسبابی پدید آرم عیان	
۱۷۰۲/۵	راه ندهند این سببها را به دل	ننگرند اندر تب و قولنج و سل	
	گر خورد دریا رود جایی دیگر	سته چون شد آب ناید در جگر	
۲۹۲۰-۲۱/۳	تشنگی را نشکند آن استقا	لاجرم آساس گیرد دمست و پا	
۲۴۰/۲	آن خربسیچاره از جوع البقر	پس به پهلو گشت آن شب تا سحر	
۲۲۲/۲	ای عجب آن خادم مشفق کجاست	گفت لاجول این چه مان ماخولیاست	
۱۴۷/۱	که علاج اهل هر شهری جداست	نرم نرمک گفت شهر تو کجاست	ت:
۱/۲	مهلتی بایست تا خون شیر شد	مدتی این مشنوی تأخیر شد	
۵۴/۱	آب آتش را مدد شد همچو نفت	از هلیله قبض شد اطلاق رفت	
۷۹۶/۴	تا ببینی لشکر تن را عمل	بازکن طب را بخوان باب العمل	
۳۱۰۶/۴	نار علتها نظر کن ملتهب	جان سر برخوان دمی فهرست طب	
۱۷۱۲/۲	شاد گردد از نشاط و سروری -	طالع آنکس که باشد مشتری	
۱۱۰/۱	عشق اصطربلاب اسرار خداست	جلت عاشق ز علتها جداست	
۱۹۰۲/۵	شرط باشد مرد اصطربلاب ریز	آن منجم چون نباشد چشم تیز	
۳۱۴۰/۶	بهر اوصاف ازل دارد ثبوت	بر صطرلابش نقوش عنکبوت	
۱۲۹۴/۴	عقل و حس را سوی بی سوره کجاست	این نجوم و طب وحی انبیاست	ث:
۱۷۶۱/۲	پس طفیل آمد عرض جوهر غرض	زانکه دل جوهر بود گفتن عرض	ج:
۱۱/۳	وین مزاجت برتر از هر پایه است	هر مزاجی را عناصر مایه است	
۱۶۶۶/۱	زید رامی زین سبب قتال گو	زان موالید وجع چون مرد او	
۳۹۵۲/۶	پیچشی چون و پس و رامین مفترض	از قدیم و حادث و عین و عرض	
۵۶۴/۵	حد خود را دان که نبود زین گریز	حد اصیان و عرض دانسته گیر	
۳۶۵۰/۳	حالت عامه بود مطلق مگو	عجز از ادراک ماهیت عمو	
۳۸۵۳/۳	زانکه دارد هر صفت ماهیتی	و ذکر هر چیزی دهد خاصیتی	
۳۹۵۲/۶	پیچشی چون و پس و رامین مفترض	از قدیم و حادث و عین و عرض	
۵۶۶/۵	بی بصیرت عمر در مسموع رفت	عمر در محمول و در موضوع رفت	

۲۹۳۱/۴	حصر کرده استعانت را وقصر	هست ایالك نستعين هم بهر حصر	
۱۷۶۲/۲	سوز خواهم سوز با آن سوز ساز	چند ازین الفاظ و اضمار و مجاز	
۱۸۴۸/۶	بی ازین دو نیست دورانش ای فلان	خفض ارضی بین و رفع آسمان	
۱۸۴۷/۶	بی ازین دو بر نیاید هیچ کار	خافضست و رافعت این کردگار	
۷۹۵/۳	همچو مصدر فعل تصریفش کند	بانگ می آید که تصریفش کند	
۳۶۸۳/۳	لیك فاعل نیست کو عاظل بود	مات زیدزید اگر فاعل بود	
۶۷/۲	کی به حس مشترك محرم شدی	پس بنی آدم مکرم کی بدی	پ: ۱۰۸
۱۹۶۱/۳	صدر را بگذار صدرتست راه	بی نهایت حضرتت این بارگاه	پ:
۶۰۲/۱	تو وجود مطلق فانی نما	ما عدمهائیم و هستیهای ما	
۶۸۹/۲	جای خرجت این وجود بیش و کم	و: جای دخلت این عدم از وی مرع	
۷۶۲/۲	تا ببینی صنع و صانع را بهم	و نیز: پس در آدر کارگه یعنی عدم	
۲۰۸۰/۱	نیستی کین هسته‌ها مانده است ازوست	اندرونی کاندرونها مست اوست	
۶۹۰/۲	پس برون کارگه بی قیمتت	کارگاه صنع حق چون نیستت	
۷۶۲/۲	تا ببینی صنع و صانع را بهم	و: پس در آدر کارگه یعنی عدم	
۴۰۲۰/۶	هین مدزد از حرف ایشان اصطلاح	بهر جان خویش جو زیشان صلاح	ت:
۱۲۷۹/۴	سركجا که خود همی نهیم سنب	ما به بوش و عارض و طاق و طرنب	پ: ۱۰۹
۱۴۲۹/۴	تا قلاوزت نجنبید تو مجنب	و: اندرین ره ترك کن طاق و طرنب	
۲۵۰۹/۶	که نسبی بینم مرا معذوردار	و: غفل و طاق و طرنب و گیسودار	
۱۱۰۲/۲	بی همه طاق و طرم طاق و طرم -	این معانی راست از چرخ نهیم	
۳۲۸۸/۴	بر هزاران آرزو و طسم ورم	عقل تو قسمت شده بر صد مهم	
۲۸۷۴/۶	حباك الاشیاء یعنی و یصم	و: پس نبیند جمله اربا طم ورم	
۲۱۹۵/۵	که سوی شه یافت آن شهبازره	از قش خود وز دش خود بازره	
۱۷۱۳/۶	آب روی صد هزاران چون تو برد	لاغ این چرخ ندیم کرد و مرد	ت:
۲۳۰۱/۶	یا نهنگی خورد کل را کرد و مرد	کوبلی گو جمله را سیلاب برد	
۱۶۳۰/۳	دمت لرزد پس بر یزد زر خورد	وان زرتوهم قراضه خرد و مرد	ت:
۴۰۱/۳	ننسننت او را جز لقاء الله قوت	کی بخور اینست ما را لوت و پوت	
۵۱۸/۱	چیت هستی پیش او کورد و کبود	پیش هست او بیاید نیست بود	
۹۸۰/۳	سوی او منی غیر و او را منی طلب	لینگ والوك و خفته شکل و بی ادب	
۱۷۵۵/۴	گر نماند او جانفزا ازرق چرا	چشم تو گرید سیاه و جانفزا	
۲۰۸۹/۴	تا که کالای بدت یابد رواج	ای اخی برداشتی ای گنج گجاج	ج:
۱۶۲۵/۱	خویشتن را گنگ گیتی می کند	ورن باشد گوش و تی تی می کند	
۳۳۱۵/۲	گرچه عقلش هندسه گیتی کند	و: بهر طفل نوپدرتی تی کند	

۱۲۰۴/۱	با سلیمان گشته افصح من انخیک	جمله مرغان ترك کرده چیک چیک	
۲۹۷۸/۵	چون بجنبید گوشت گربه کرد مو	اسب هم خو خو کند چون دید جو	
۳۹۴۵/۵	خفت کیرش شهوتش کلی رسید	خشت و خشت موش در گوشش رسید	
۳۱۰۴/۴	نشود گوش حریص از حرص برگ	ز بیخ و ز بیخ تلخ آن درهای مرگ	
۲۸۰۰/۳	طقطق آهسته اش را می شنود	نیسم بیداری که او رنجور بود	
۳۷۷۲/۵	طاق طاق جامه کوبان مستهن	که ز طاقا طاقو گردنهای زدن	
۲۲۸۲/۳	کین فضولی کیست از ما ای پدر	فجفجی افتادشان با همدگر	
۱۰۵۷/۱	نه درو نفع زمین نه قوت بُر	همچو ابری خالی پر قروقر	
۳۰۱۷/۳	تا که چندی مست و بیخود می شدند	کخ کخی و های و هویی می زدند	
۱۴۶۶/۴	از سفه و غنوع کنان بریدر تو	این سگان کرد ز امر آنصتوا	
۲۸۰۳/۳	گفت کوبانگک دهل ای بوسیل	در چه کاری گفت می کوبم دهل	ج:
۱۹/۱	چند باشی بندسیم و بند زر	بند بگسل باش آزاد ای پسر	
۸۶۸/۴	که نماید مه ترا دیگک سیاه	لا اله الا هو اینست ای پناه	
۱۱۱۴/۲	عین صنع آفتابست ای حسن	ور شوم نومید نومیدی من	
۲۷۷۷/۳	چون قلم در دست کاتب ای حسین	دیده و دل هست بین اینستین	
۲۲۱/۳	خانه آن تست و تو آن منی	که بیا مهمان ما ای روشنی	
۲۶۳/۳	اتق من شرم من آمنت الیه	گفت حقست این ولی ای سیویه	
۲۷۲/۵	هم در اموال و در اولاد ای شفق	در نبی شارکهم فرمود حق	
۱۴۸۰/۴	خویش بنما که قیامت نک منم	هر که گوید کوقیامت ای صنم	
۳۴۴۴/۴	بعد از آن گفتش که ای مصماف زفت	ساعتی بنشست تا خشمش برفت	
۱۷۳۶/۳	که ببیند خفته کور خواب شد	خواب و بیداریت آن دان ای عضد	
۱۳۲۶/۱	حق تعالی اعمالوا مباحثم	این چنین رنجور را گفت ای عمو	
۳۰۸۶/۵	اختیارست اختیارست اختیار	گفت توبه کردم از جبرای عبار	
۳۳۵/۱	تا یکی روزی که گشته بد سوار	آن صحابی زین کفالت شد عیار	
۲۷۶۵/۲	کردمت بیدار می دان ای فلان	از بن دندان بگفتش بهر آن	
۴۳۳/۱	پیش این خورشید جسمانی پدید	هست این ذرات جسمی ای مفید	
۸۹۹/۳	هم عطا هم وعدها کرد آن قباد	کرد دلداری و بخششها بداد	ج:
۲۷۲۸/۴	بلاستائے خالك توای کیقباد	و پادشاهان لب همی مالند شاد	
۵۳۴/۳	بی سفرها ماه کی خسرو شود	کز سفرها ماه کی خسرو شود	
۲۳۰۴/۱	چهند گنجی ز آسمان ز زهر	خوبه گشت و صنع آند ای قهر	
۱۶۶۳/۱	عمر را بگرفت تیرش همچو نثر	زید پیرانید تیری سوی عمر	
۹۰۴/۱	مکرها بس دیده ام از زید و بکر	گفت آری گروفا بینم نه مکر	
۲۷۳۳/۳	کی خدائیب کند از زید و بکر	و نوم گفتند این همه زرقست و مکر	
۲۹۹/۱	که همی سازم فرج را وصلتی	خواجه جمعیت بکرد و دعوتی	

۳۰۸۱/۵	تا بگویم من جواب بوالحسن	گفت ای ایبک بیاور آن رسن
۲۰۵۵/۳	تا کیانشد و چه دارند از جهان	چشم می مالم که آن هفت ارسلان
۳۰۵۵/۳	بانگک زد سنقر هلا بردار سر	میر شد محتاج گرمابه سحر
۲۱۹۱/۲	تا بسیار آن رفاق و قساز را	بر در خانه بگو قیماز را
۶۷۵/۳	درس که دهد پارسی بومره را	بار که نهد در چیهان خر کوزه را
۲۴۹۹/۶	که به بیداری عیانستش اثر	خواب تو بیدار یست ای بو بیطر

۱۳۵۳/۶	شکر پاها گوی و می رو بر زمین	تورسن بازی نمسی دانسی یقین	۱۱۰ پ:
۴۲۱۴/۳	تا رسن بازی کنم منصور وار	و: هین مرا بگذار ای بگزیده دار	
۱۶۵/۵	که کند در سله گر هست ازدها	صد فسون دارد ز حیلست وزدها	
۱۰۳۳/۳	صیید او گفته چو او از ابلهش	جمع آمد صدهزاران خام ریش	
۲۸۱۶/۶	با گروهی قوم دزدان باز خورد	شب چو شد محمود بومی گشت فرد	
۳۶۶۲/۶	بیل رسد زان نی حمامات هوا	گسی رسد از نی حمام آشنا	
۸۴۶/۶	در گهی بود و رواق مهتری	آن یکی می زد سحوری بردری	
۲۶۸۰/۵	خویش را سازی تو چون عباس دبس	گفت خدمت آنکه بهر ذل نفس	
۲۷۵۵/۵	این چه عباسی زشت آورده ای	و: حرمت و آب گدایان برده ای	
۵۷/۴	آنچنانکه شادم او را شاد کن -	از عسوانسی مر ورا آزاد کن	
۱۴۸۴/۵	باز کارد که ویست اصل شمار	ترک اغلب دخل را در کشتزار	
۲۹۴۰/۵	بردش بنهاده باشد رو و سر	ترکمان را گرسگی باشد به در	
۳۰۸۲/۱	هست در ظاهر خلافی زان وزین -	آن دو انبازان گازر را ببین	
۱۵۶/۲	تا شبی در خانقاهی شد قشق	صوفیسی می گشت در دور افق	
۳۲۱/۱	بو مستیلم را لقب احمد کنند	شیر پشمین از برای گد کنند	ت:
۳۱۵۴/۲	کان علمها لقمه نان را رهیت	از علمهای گدایان ترس چیست	
۱۵۶۸/۴	کار مردانست نه طفلان کعب	نامه بگشادن چه دشوارست و صعب	
۳۹۲/۲	لاف حلوا بر امید دانگ زد -	کودکی حلوا ز بیرون بانگ زد	
۴۹۱/۲	جز طمع نبود مراد آن خبیث -	نوحه گر باشد مقلد در حدیث	
۳۴۲۷/۱	تسخیر و باز بیچه اطفال شد	مست از میخانه چون ضال شد	
۱۱۶۲/۳	در سفرها رفته بر خمتی سوار -	شیر دوشیده ز مه فاش آشکار	ث:
۷۲۳/۲	غر نبینند و به پالان برزنند -	حرف قرآن را ضریران معدنند	
۲۵۸/۲	تا چو قضایی کشد از دوست پویست	دم دهد گوید ترا ای جان و دوست	
۳۳۱/۵	هر کسی چیزی همی چند شتاب	یا چو غواصان بزیر قعر آب	
	وز لویشه پیچد او لبهات را	پیش آرد هیهی و هیهات را	
۱۵۸-۹/۵	تا نماید سنگ کمتر را چو لعل	همچو لبهای فرس در وقت نعل	
۲۴۲/۲	کرد با خر آنچه زان سگ می مزد	خر فروشانه دوسه زخمش بزد	

۲۴۷۳/۱	همچو جنگ خرفروشان صنعتست	یا نه جنگست این برای حکمتست	
۳۰۱۴/۴	نا کلید قفل آن عقد آمدند	خرفروشان خصم یکدیگر شدند	
۲۳۱/۳	کی کند صیاد درمکن نهان -	دعوت ایشان صغیر مرغ دان	
۵۹۲/۲	نیست بی یا مزد و بی دق الحصیر	کنج زندان جهان ناگزیر	
۶۳۰/۴	نو عروسی یافتم بس خوب فر	همچو آن دلاله که گفت ای پسر	
۲۶۸/۶	دست پیمان و نشانی و قماش	چون به جد تزویج دختر گشت فاش	
۳۰۹/۶	رسم دامادان فرج حمام رفت	روز آوردند طاس و بوغ زفت	
۱۱۲/۲	بر سر کوهی دو دیدند آن نفر	ماه روزه گشت در عهد عمر	۱۱۱ ب:
۲۳۶/۳	شهری با روستایی آشنا -	ای برادر بود اندر ماضی	
۳۳۶۰/۱	که ترا رنجور شد همسایه بی	آن کری را گفت افزون مایه بی	
۳۸۹/۲	شیخ بر خود خوش گذازان همچو شمع -	وامداران گرد او بنسسته جمع	
۶۴۸/۲	گرد شهر این مفلست و بس قلاهی	گفت قاضی کش بگردانید فاش	
۳۴۷/۶	باز چون طفلان فتاد و ملح ریخت	چون پیامد سوخت پرش را گر ریخت	پ:
۱۱۳۳/۴	تا شوند از ذوق دل دامن سوار	کود کبانرا حرص می آرد غرار	
۲۳۹۴/۱	گشت گریان گریه خود دام زنت	زن چو دید او را که تند و تومتست	
۲۱۵۲/۵	پر معاصی متن نامه و حاشیه	سر سیه چون بنامه های تعزیه	
۱۴۳۰/۵	عکس خود را پیش او آورده رو	طوطی در آینه می بیند او	
۹۵۵/۲	زین عرض جوهر همی زاید صفا	صیقلی کردن عرض باشد شها	
۲۴۷۱/۴	صیقلی آن تیرگی از وی زدود	و آهن ارچه تیره و بی نور بود	
۳۵۱۶/۵	تاب گوید روی زشت خود بین	و روی باید آینه وار آهنگین	
۲۷۷۰/۱	از برون جامه کن چون جامه هاست	نقشهایی کاندیرین گرمابه هاست	
۳۴۵۹/۳	گرچه نطفه مرغ با دست و هوا	حمد و تسبیح نماند مرغ را	۱۱۲ الف:
۲۵۴۸/۳	روی شیخ او را زمرد دیده کن	نفس از درهاست با صد زور و فن	
۲۶۳۸/۵	یاربد او را زمرد دان که هست	و عقل تو گر زدهایی گشت مست	
۹۴۳/۱	مرغ بی هنگام کی یابد امان	جبر خفتن در میان رهزنان	
۱۱۵۹/۱	عذر احمق را نمی شاید شنید	مرغ بی وقتی سرت باید برید	
۱۲۱/۳	از نتیجه کبر او و خشم او -	مرغ بی هنگام شد آن چشم او	
۲۴۵۳/۱	مه گرفت و خلق پنگان می زنند	نوبتم گریب و سلطان می زنند	
۷۶۱/۴	نام غیر جان جان اشناست نی	لیک گفتم ناس من نمناس نی	ب:
۲۱۲۰/۱	با امام الناس نمناس از کجا	ضد را با ضد اینناس از کجا	
۲۱۶/۳	کسای برادر راه خواهی می بیا	هر طرف غولی همی خواند ترا	
۲۹۴۶/۱	پس ترا سرگشته دارد بانگ غول	و گرنباشد سایه او بر تو گول	

۱۱۸/۵	یاوه دید آنرا و گشت او بیقرار	کافرك را هیكلی بد یادگار
۱۵۱/۴	در شکنجه طلق زن از هر عزیز	رقعه تمویذ می خواهند نیز
۴۰۵۰/۶	تا بیابد فاتح و مفتوح را	گیج کرد این گردنامه روح را
۱۷۲/۲	بر ملایک خفیه خفیک می زدند	چون ملایک مانع آن می شدند
۴۷۳۷/۳	چون می اندر بزم خنیک می زبم	و: گوید او محبوس خنیکست این تم
۳۱۳/۶	آنگهان با هر دو دستش ده بداد	ساعتی در وی نظر کرد از عناد
۳۳۰/۶	که به شهری مانی و و یران دهی	و: مرکسی را کاخرش توده دهی
۳۴۱/۶	ده منه که صد هزارن در دوست ~	و: زان صدف گرخته گردنیز پوست
۲۹۸۱/۱	در طریق و عادت قزوینیان ~	این حکایت بشنو از صاحب بیان

۱۱۳ پ:

۳۴۶/۴	آب و روض ترک کن اشکسته باش	توهم ای عاشق چو جرمت گشت فاش
۳۴۵۹/۵	وقت مستی همچو جان اندر تنند	و: وقت هوشیاری چو آب و روغنند
۶۲۵/۴	تا خورد ابلوچ قند خاص زفت	پیش عطاری یکی گل خوار رفت
۴۱۹۶/۵	شیر را برداشت هر گز بتره بی	بحر را پسمود هیچ اُسکزه بی
۳۲۴/۲	دید آن باز خوش خوش زاد را	تا که تشماجی پزد اولاد را
۳۷۴۹/۳	از حکیم غزنوی بشنو تمام	ترک جوشش شرح کردم نیم خام
۲۴۰۹/۱	یا ترش با یا که شیرین می سزی	من سفناخ تو با هر چم پزی
۳۸۵۷/۶	چشمها پرنطفه کف خایه فشار	رو بمن آرند مشتت حمزه خوار
۱۰۸۳/۴	در میان باغ از سیر و کبر	هر حویجی باشدش کردی دگر
۲۴۰۹/۱	یا ترش با یا که شیرین می سزی	من سفناخ تو با هر چم پزی
۲۶۳۷/۴	زان فروریزد شود گل مغفرش	از غضب شربای سوزان بر سرش
۲۸۳۴/۵	گفت سائل چون بدینست شوه	آن یکی می خورد نان فخره
۲۲۲۸/۶	از قف تن فکر را شربت مکی	چون خرتشنه خیال هر یکی
۲۱۷۱/۴	او چه داند چیست اندر قوه سره	پیش ظاهرین چه قلب و چه سره
۴۱۹۸/۳	کفچکیزم زن که بس خوش می زنی	تو درین جوشش چو معمار منی
۳۱۱۴/۳	انتظار دود کندوری بدند	جمله مهمانان در آن حیران شدند

۱۱۴ پ:

۳۵۰/۳	بر بختین اشکستن زندان بود	درد زه گر رنج آبستان بود
۱۳۴۹/۶	با دلش اندر جامه افتاد و رهتد	گرسمیدی از مناره اولتید
۳۶۲۶/۴	غنچه یاز انداخت اسکیزه زید	چونکه مستغنی شد او طاغی شود
۲۷۱۳/۲	بر چیم بیدار کردی راست گو	ای بنیس خلق سوزفتنه جو
۳۲۶/۵	هر چشده آن دگر را نایبست	و: این دران حیران شده کان بر چیت
۴۶/۳	تا به نعمت خوش کند بد فوزا	دایه بی کو طفل شیرآموز را
۲۲۱۵/۶	یا مگر از قبه پُر طنگ بود	باز گوید کورنه این سنگ بود

۳۵۲۰/۲	خود نمازت رفت پیشین ای غوی	ور ترفتی خشک جنبان می شوی
۱۲۵۵/۳	لیک نورش نیست دیگر زان سرست	این سفال و این پلیته دیگرست
۴۰۴۱/۶	پس ز کوزه آن تلابد که دروست	خالی از خود بود و پیر از عشق دوست
۵۱۷/۲	کساة فخر آن بسمی گفرا یبیر	صوفیان تقصیر بودند و فقیر
۶۲۹/۲	خود بمیرم من ز تقصیری و کد	گر ز زندانم برآنی توبه رد
۱۸۲۶/۶	همچو چاش گل ننت انبار چیست	گر بهرم ننت بهار و خرمیت
۲۳۴۶/۴	کی شود نیکو و کی گردید نغز	تا بنشکافی به نشتر ریش چغز
۱۸۸۰/۵	جملة هستی ز موجش چکره بی	هفت دریا اندر و یک قطره بی
۳۵۵۶/۳	نه مهه گشتم شد این نفلان مهم	چنگک لوکم چون جنین اندر زیم
۲۴۴۵/۵	بهریک کرمی چیست این چاپلوس	ربّ اعلیٰ گرو بست اندر جلوس
۲۱۱۸/۵	تا بدانند گندم انبار را	کف گندم زان دهد خریار را
۱۶۹۹/۶	که فتاد از فقهقه او برقفا	گفمت لاغی عنلمیننی آن دغا
۳۷۹۹/۶	بود یا خواهندگان حسن عمل	در بخارا خوی آن خواجیم اجل
۳۴۷۲/۵	داذر آن تاج شیخ اسلام بود	آن ضیاء دلق خوش الهام بود
۲۷۵۱/۶	تا برنش سوی صحرا یک زمان	و از پدر چون خواستنش داذران
۳۱۰۳/۵	صاحب گاو از چه معذورست و دول	گاو چون معذور نبود در فضول
۱۹۵۷/۵	کو سری بودست و ایشان دم غزه	جمع گردد بروی آن جملة بزه
۳۵۰۷/۶	کی نهاد بر جسم اسب او عضو گاو	بس مناسب صنعتست این شهره زاو
۳۴۷/۴	مصطفی کی خواستی آنرا زرب	راست بینی گربدی آسان وزب
۳۵۷/۶	برگرفت آتش زنه کاتش زند	شرفه بی بشنید در شب معتمد
۳۹۴۷/۶	زو برآرد چاق چاقی زیر مشت	بسرشد گاهیش نرم و گه درشت
۱۵۲۸/۱	چون فلاسنگست اندر ضبط نیست	معنی اندر شعر جز با ضبط نیست
۲۴۸۸/۵	پس ز علمت نور بیابد قوم لُد	علم اندر نور چون فرغرده شد
۳۰۰/۶	کای فرج بادت مبارک اتصال	تا جماعت عشوه می دادند و گال
۱۵۱۶/۲	تا رسید آن کرجها تا هفدهم	از خوشی که خورد داد او را دوم
۴۷۵۶/۶	در گوازه شیر بر طفلان پشاند	بهر طفلان حق زمین را مهد خواند
۳۲۴۲/۵	گوهری از آنج او بیرون فتد	که بترسد گر جوابی وا دهد
۲۶۸۶/۳	مرگ گردد زان حیانت عاقبت	کیمیای مرگ و جسکت آن صفت
۳۴۰۵/۲	دیومی می زد هشتابان نا شتاب	تونمی گفنی که در جام شراب
۲۷۲۶/۵	دو جهان یک دانه پیش نول عشق	هر چه جز عشقت شد مأکول عشق
۴۱۱۶/۳	که هبسی در شک یقینی نیست	برفها زان از ثمن اولیستت
۷۰۳/۴	که مبارک دعوت و فرخ پی اند	گفت یارب گر ترا خاصان می اند

۱۱۶/۵	خاص ز امر حق نه تقلید و ریا	۱۱۵ الف: او بجد می شست آن أحداث را
۸۱۴/۶	خم با جیحون برآرد اشتم	چون به دریا راه شد از جان خم
۱۲۷۹/۴	سر کجا که خود همی تنهیم سنب	ما نه بوش و عارض و طاق و طرنب
۳۳۰۶/۳	پاره یسی نسان بیات آسارزاد	خادمه سفره بیفشاند و فتاد
۲۹۶۶/۲	نقد و قلب اندر حرمندان ریختند	چونکه حق و باطلی آمیختند
۳۰۷۲/۳	حیله و تدبیر اینجا باطلست	اصل ماهی آب و حیوان از گلست
۲۱۱۳/۶	این چنین گستاخیی نباید زمن	لیک با خانه شهنشاه زمن
۴۳۰۲/۶	درد هر شاخ ملولی خو کند	درد داروی کهن را نو کند
۶۶۵/۲	مفلسی قلبی دغایی دبه ای	ظاهر و باطن ندارد حبه پی
۳۴۵۵/۲	دست خوش می باش تا گردی خمیر	چون نه ای کامل دکان تنها مگیر
۳۷۶/۶	از کف او چون رهی ای دست خوش	و در عدم بودی نرمستی از کفش
۱۷۲۰/۴	پیش شه خاکست هم زرکهن	گفت دهلیز بست والله این سخن
۳۱۰۳/۵	صاحب گاو از چه معذورست و دول	گاو چون معذور نبود در فضول
۹۴۴/۵	شد ترنجبیده و ترش همچون تبرج	گفت شاباش و ترش او یخت لیج
۱۴۳۶/۱	وقت خلوت نیست جز شاه عزیز	جلوه بیند شاه و غیر شاه نیز
۳۴۰۴/۲	گفت شیخا مر ترا هم هست غر	دید شیشه در کف آن پیر پیر
۱۵۲۰/۵	غر او دیدی عیان پیش از اجل	و زرمستی از قلاب و سالوس و دغل
۱۲۲۷/۱	قول دشمن مشن از بهر خدا	گفت ای شه بر من مور گدا
۲۷۱۱/۵	توبه من خود را طمع نبود فیه	گر بگویند کیمیا مس را بده
۳۷۲۰/۱	کافه پندارد که او خود کار کرد	هر کسی بر قوم خود ایشار کرد
۱۰۸۳/۴	در میسان باغ از سیر و کبر	هر حویجی باشدش کردی دگر
۳۷۳۵/۵	کور گشتست این دو چشم کورمن	گفت تا چشمش کلابسه شدن
۲۹۳۲/۶	پس ز طین بگریزد او ابلیس وار	لجمن بیند فوق دژشا هوار
۳۰۹/۳	تا زخود هم گم نگردی ای لوند	ای مغفل رشته پی بر پای بند
۱۵۸/۵	وز لو پشه پیچد او لبهات را	پیش آرد هیبهی و هیهات را
۴۱۱۰/۳	چون به آمد نام جان شد چیزلیز	تا به از جان نیست جان باشد عزیز
۲۴۰۷/۴	گرچه اصلش اوست چون می بنگری	نیست مانندای آتش آن پری
۲۳۷۵/۶	دست و پا باشد نهاده برکنار	زانکه طفل خرد را مادر نهار
۱۱۸۵/۱	اینست خرگوشی چو آبی زیرگاه	می شنند این هر دو تا نزدیک چاه
۱۰۵۸/۱	چند بفریبد مرا این دهر چند	دسعه ایشان مرا از خر فکند
۵۰۶/۶	این چنین همزه عدودان نه ولی	پار را ترسان کنند ز اشتر دلی
۱۱۳۲/۶	تا بیند از یم اینجا چند روز	آن یکی گفت اندرین بژد العجوز
۱۳۶۴/۵	بز گرفتن گیج را نبود شگفت	چه بز آن کان شهوت او را بز گرفت
۲۳۲۳/۱	جفت انصافم نیم جفت دغل	نو میخوانم جفت کمترین بغل

ب:

۱۶۹۹/۲	بی خبرگفت اینت سالوس و نفاق	نوشیدی بیهوش و افتادی به طاق
۳۳۸۹/۴	کم فتی در رو و کم بینی زنی	ای شتر که تو مثال مؤمنی
۳۲۳/۴	تو چرا بیرویی از حد می بری	گر بپوشی سمش ز بنده پروری
۳۷۳۶/۱	رحمشش افراشت در عالم علم	از برای پخته خواران کرم
۲۶۰۷/۳	لیک آن جمله سه خام پخته خوار	و: اندر و خلق و خلایق بی شمار
۲۱۷۸/۲	هفته بی بر باغ و راغ من زیند	چون بیاید سرو را پنبه کنید
۷۱۰/۶	تا علیها بر سر مطرب رسید	برجهید آن ترك و دبتوسی کشید
۱۶۰۱/۳	جان نوما را نبودست زین خبر	خیر باشد اوستاد این درد سر
۴۰۲۰/۳	با چنینها در صف هیجا مرو	لاف و غره ژژ خارا کم شنو
۱۹۳۸/۴	او مسکر کرد رقعہ پنج بار	خشک می آورد او را شهر یار
۱۵۶۷/۳	که مبادا ذات نیکت را بدی	گفت زن خیرست چون زود آمدی
۲۲۰/۲	خوابها می دید با چشم فراز	صوفی از ره مانده بود و شد دراز
۳۰۶۴/۳	نیستم غافل که در گوش منی	صبر کن نك آدم ای روشنی
۱۵۷۵/۲	تا که شه را در فقاعی در کنند	مکر می سازند قومی حیلہ مند
۲۲۱۱/۲	این سزای آنکه از یاران برید	گفت حقستت بزین دستت رسید
۱۰۹۸/۳	گو سپه گرد آر و صد حیلہ بساز	تو مترس و مهلتش ده دم دراز
۱۸۲۰/۴	می یقین مر مرد را رسوا گریست	کی توان نوشید این می زبردست
۱۹۰۶/۵	گو جهان سببت چرا مالیده ای	توجهان را قدر دیده دیده ای
۳۲۳۶/۳	جامد و نا میش صد صدق زند	آنکسی را کش معرف حق بود
۱۸۰۷/۱	عذر مخدومی حسام الدین بخواه	صبح شد ای صبح را پشت و پناه
۳۷۲۱/۵	این غریب اشمار را نبود وفا	که ضرورت بود عقد این گدا
۳۸۱۸/۳	عقل بایستی کزیشان کم زدی	بر تو گرده گون موکل آمدی
۳۶۷۸/۱	در عدم ز اول نه سر پیچیده ای	سر چه می پیچی کنی نادیده ای
۴۳۳۶/۳	در چنین ظلمت نمذ افکنده ای	سالها او را به بانگی بنده ای
۲۹۵۷/۲	گه بر آو یزد کند هر چه بتر	شحنه گاهش لطف گوید چون شکر

۳۶۸۴/۲	ترك كن خواهيم استاقيل را	آن یکی رومی بگفت این قیل را	۱۱۶ ب:
۲۴۴۱/۴ (ع)	جانب قطعہ و ذر روحانیان	حمله بردند اسپه جسمانیان	
۱۱۵۹/۴	ده هزاری که بگفتم اندکست	از چُنو شاعر نُس از تو بحر دست	
۳۱۴۹/۴	نه خرد هشت آن ملک راه و نه نُس	و: آن نود ساله عجوزی گنده کُس	
۴۵۷۶/۶	این مثال بس رکیکت ای اپی	دلوجه و حبل چه و چرخ چی	پا:
۳۴۵۶/۶	از بهشتتست این مگر نه از زمین	و: کای اچی بس خوب اسبی نیست این	
۱۴۴۱/۴	از فضاحت کسی کند صد ارسلان	آنچه منصب می کند با جاهلان	
۱۳۴۳/۵	دید خفته زیر خر آن نرگسک	چون تفحص کرد از حال اشک	

۱۴۷۶/۴	پیش پای نره پیلان جهان	چیست خود آلاچق آن ترکمان
۴۱۷۴/۳	سر بنه انسی ارانسی اذبحك	من خلیلیم نوپسر پیش بچك
۳۰۱۲/۳	هست شاكر حستة صاحب عبا	هست طاغی بگلر زرین قبا
۳۶۸۳/۲	من نمی خواهم عئب خواهم اژم	آن یکی تُرکی بُد و گفت این بتم
۳۷۷۹/۵	جای ترکان هست خانه خانه شو	کسار ترکانست نه ترکان برو
۱۹۰۲/۶	وان سگانرا آب تتماع و تغار	رزق ما در کس زرین شد عقار
۲۹۴۲/۳	مستی از سفراق لطف ایزدیست	در گلستان عدم چون بیخودیست
۴۷۴۲/۶	گوشمان را می کشد لا تقنطوا	دایما خاقان ما کر دست طو
۱۷۱۷/۶	وای بر تو گر کنم لاغی دگر	گفت درزی ای طواشی برگذر
۱۶۴۳/۳	کتاب جوشان زاتش اندر قازغان	در حدیث دیگر این دل داند چنان
۱۴۱۴/۳	من به بلغار و مرادت در قُتو	گفت پس من نیستم معشوق تو
۸۸۶/۵	گویدت پرست ازین دلها قتو	و تو بگویی نك دل آوردم بتو
۳۹۴۲/۶	سخت زیبا و زقر ناقان شاه	يك کشیزك بود در مبرز چو ماه
۱۴۲۹/۴	تا قلاوزت نجنید تو میجنب	اندرین ره ترك کن طاق و طرنب
۶۷۵/۶	چونکه از زشتی و پیری آگهند	گنده پیران شوی را قُما دهند
۱۵۶/۲	تا شبی در خانقاهی شد قُتق	صوفی می گشت در دور افق
۳۹۶/۲	گفت کودک نیم دینار وادند	گفت او را گوئرو حلوا به چند
۲۱۶۱/۶	تا شود حل مشکل آن دو نفر	پس حَکَم کرد آتشی را و نگر
۸۵۰/۳	بهر آن یا سه بخفتندی به رو	گر فنادندی به ره در پیش او
۳۸۱۱/۶	خامشان را بود کیسه و کاسه اش	و نَمَن صَمَت منکم نجا بُد یاسه اش
۴۲۸۳/۶	از نواحی آیند آنجا بهرها	چون پَسُنلو در میان شهرها
۲۰۱۰/۴	تا یواش و مرکب سلطان شوید	سکسکانید از دم پرغا روید
۴۸/۵	زود زود انبان خود پرسی کند	همچو یغما چیست خانه می کند
۳۹۵۵/۶	خوش امانت داد اندر دست تو	آن شب گردک نه ینگادست او

۱۰۵۴/۲	حیلها و مکرها با دست باد	آنچه آبستست شب جز آن نژاد	۱۱۷ ب:
۷۶۷/۱	از همانجا کآمد آنجا می رود	آنچه از دریا به دریا می رود	
۳۴۲۹/۶	کاینچه برماست ای برادر هم زماست	پهن مثل بشنو که در افواه خاست	
۱۶۷/۲	پیر اندر خشت بیند پیش از آن	آنچه تو در آینه بیسنی عیان	
۲۰۲۶/۶	که نبینند پیر اندر خشت خام	و اندر آینه چه بیند مرد عیام	
۳۵۶۴/۳	بلمه از خانه خودش کی داند آن	آنچه کوسه داند از خانه کسان	
۴۹۵/۲	بار بر گاوست و بر گردون چنین	هین مشو غره بدان گفت حزین	
۲۷۷۰/۴	بانگ دو کردم اگر درده کست	بس کنم خود زیر کان را این بسست	
۶۷۲/۱	بوی گل را از که یابیم از گلاب	چونکه گل بگذشت و گلشن شد خراب	

۱۰۵۶/۳	پشه‌یی گردد زجاء و مال صقّر	کرم‌مکست آن ازدها از دست قعر	
۲۵۵۰/۶	قوم دختر را نبوده زین خیر	خانه داماد پر آشوب و شر	
۳۷۲/۲	رستمی جان کند مجان یافت زال	مرد میراثی چه داند قدر مال	
۲۷۱۷/۶	نك قفا پیشست کشیم نقد ده	سیلی نقد از عطای نسیه به	
۵۸۰/۱	طعمه هر مرغ انجیری کیست	دانه هر مرغ اندازه و نیست	
۱۵۹۱/۲	کاسه زن کوزه بخور اینک سزا	پس خداعی را خداعی شد جزا	
۲۳۱۸/۱	روز سرد و برف و آنگه جامه‌تر	کبر زشت و از گدایان زشت‌تر	
۳۹۰۵/۵	کسی بود بخود دیده مانند شنود	دید صد چندان که وصفش کرده بود	
۳۲۲۲/۱	رو به جراحی سپار این ریش را	کسی تراشد تیغ دسته خویش را	
۶۶۶/۲	چونکه گاو آرد گره محکم کنید	هان و هان با او حریفی کم کنید	
۲۴۲۸/۶	گر به بیند دبه اندر خواب خویش	گفت در ره موسی ام آمد به پیش	
۳۴۲۲/۵	ای قصاب این گردد ران با گردنست	حکمت این افساد را با هم بست	
۱۲۶/۳	اندر آید کسوه زان دادن زپای	گر زگه بستانی و ننهی به جای	
۲۱۳۰/۲	کین او مهرست و مهر اوست کین	مهر ابله مهر خرس آمد یقین	
۱۴۱/۴	فهم کن کان جمله باشد همچنین	یک کف گندم زانباری چنین	
۳۳۸/۱	کویر آب از مکر بر بستی گره	او وزیری داشت گبر و عشوه ده	پ:
۲۲۶۲/۱	مر مگس را در هوا رگ می‌زنیم	چه عطا ما برگدایی می‌زنیم	
۱۶۷۱/۱	تا از آن تی سیخ سوزد نی کیاب	گفته نا گفته کند از فتح باب	
۵۴۴/۲	گفت خادم ریش بین جنگی بخواست	خادم آمد گفت صوفی خر کجاست	
۷۵/۵	ماند در مسجد چو اندر جام درد	جسم ضخمی داشت کس او را نبرد	
۲۵۰/۳	تا مقیم قبه شهری شدی	باز هر سالی چو لکلك آمدی	
۳۶۶۳/۵	بر تو چون صابون سلطانی بماند	مرد مهمان را گل و باران نشاند	
۲۶۴/۳	ترسم از وحشت که آن فامد شود	دوستی تخم دم آخر بود	
۲۴/۱	ای تو افلاطون و جالینوس ما	ای دوی نخوت و ناموس ما	۱۱۸ ب:
۲۶۳/۳	إتق من شر من أحسنت إليه	گفت حقست این ولی ای میبویه	
۵۱۰/۲	چشمه چشمه از جبل خون آمدی	از من ار کوه احد واقف بندی	پ:
۲۳۰۰/۲	زان نماید شیر نر چون گربه‌یی	زان نماید ذوالفقاری حربه‌یی	
۷۲/۳	جمع آمد رنجستان زین کربلا	گفت دانم کنزنجویع و زخلا	
۱۶۸۵/۶	پیشش افگند اطلس استنبلی	چون بدید از وی نوای بلبلی	ت:
۱۰۲/۴	چون ادیم طایفی خوش می‌شود	پوست از دارو بلاکش می‌شود	
۱۵۷۳/۲	همچو بوبکر زبایی تن زده	شاه ازان اسرار واقف آمده	ث:
۱۹۱۶/۲	دست چون داود در آهن زرم	و: همچو بوبکر زبایی تن زرم	
۳۱۲۴/۲	والله این را خانه‌م می‌برند ~	گفت جوچی با پدر ای ارجمند	

- ج: نان و آش و شیر آن هر هفت بز خورد آن بسو قحیط عوج این عُر
 می نماید تا به کعب این آب جو
 ج: يك خلیفه بود در ایام پیش کرده حاتم را غلام جود خویش
 گفت خدمت آنکه بهر ذل نفس خویش راسازی تو چون عباس دبس
 خُنپهای خسروانی پرزمتی سایه برده از می لبهای وی
- ۱۱۹ الف: تیراندازی به حکم اورا بیدید پس زجوف او کمان رادر کشید
 سکسکانید از دم پرغار وید تایواش و مرکب سلطان شوید
 تازیانه برزدی اسبم بگشت گنبدی کردوز گردون برگذشت
 سُکسکانید از دم پرغار وید تایواش و مرکب سلطان شوید
 پ: جان دشمن دارشان جسمت صرف چون زیاد از نرد او اسمت صرف
 شش جهت مگر یزیرا در جهات ششدره ست و ششدره ماتست مات
 گفت در شطرنج کاین خانه رخست برد و مات ما زتست ای خوش صفات
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات که بگیری در گلویت چون خسی
 زانکه فرزین بندها داند بسی مات بروی گردد و نقصان و وکس
 جمله فرزین بندها بیند بعکس این چنین باشد عطا کاحق دهد
 شاه را در خانه بیخاق نهد
- ۱۲۰ ب: چون دلالت نیست جزاین ای پسر گوه می خور در کمیزی می نگر
 ت: بلبلان را جای می زبید چمن مر جمل را در چمن خوشنروطن
 چون نهید در زن خدا خوی نری طالب زن گردد آن زن معتری
 لوطیسی دب برد شب در انبهی خشتها را نقل کرد آن مشتهی
 شنه از مردان به کف پنهان کند تاکه خود را جنس آن مردان کند
 کنده بی را لوطیسی در خانه برد سرنگون افگندش و دروی فشد
 بعد از آن اندر شب گیردک به فن امردی وابست جتی همچوزن
 شکر گوید ای سپاه و چاکران رسته اید از شهوت و از چاک ران
 فحش آغازید و دشنام از گزاف گفت او دیوانگانه زی وقاف
 زفت گردد پاکشد در سایه پی کاهلی سیری غری خود رایه پی
 در تونا کافی بود از کافران جای گند و شهوتی تا کاف ران
 احول دو بین چوبی برشد زنوش احول ده بینی ای مادر فروش
- ۱۲۱ پ: باز در بستندش و آن در پرتشت بر همان اومید آتشا شدست
 ای گروه مؤمنان شادی کنید همچو سرو و سوسن آزادی کنید
 و چه حلالی خواست می باید زمن که منم مجرم تر اهل زمن
- ۷۸/۵
 ۲۳۰۵/۲
 ۲۲۴۴/۱
 ۲۶۸۰/۵
 ۲۵۲۱/۵
 ۳۱۶۴/۲
 ۲۰۱۰/۴
 ۱۷۸۹/۲
 ۲۰۱۰/۴
 ۲۰۰۲/۱
 ۶۱۳/۲
 ۳۶۲۷/۲
 ۶۰۰/۱
 ۱۳۱/۲
 ۲۵۱۵/۲
 ۱۴۴۶/۴
 ۲۵۰۷/۱
 ۲۱۱۶/۲
 ۲۹۹۶/۱
 ۳۸۴۸/۱
 ۱۴۲۷/۱
 ۲۴۹۷/۵
 ۳۰۲/۱
 ۳۳۵۱/۱
 ۱۴۵۵/۲
 ۲۸۹۰/۳
 ۱۲۳۰/۱
 ۳۲۳۱/۱
 ۵۱/۴
 ۴۵۴۲/۱
 ۲۳۰۱/۵

۱۰۱۹/۴	خاك چون سوسن شده زآزاديش	وزمی شكافد آسمان از شاديش
۱۸۳۹/۳	من نسيم گستاخ يا آميخته	اوست تنها مصحفی آویخته
۲۳۴۱/۲	آسمان قدرت و اختر باره‌ی	صاحب رایست و آتشیاره‌ی
۳۱۳/۴	نازیم با دشمنان هر بار لاف	زان چنین بی خردگی کردم گراف
۱۵/۱	روزها با سوزها همراه شد	در غم ما روزها بی‌گناه شد
۳۸۰۳/۲	توزیلا برگشودستی درم	رزق جویی را زیلا خو گرم
۱۶۸۸/۳	پس یمنیم بُرد دادستان او	من شکستم حرمت ایمان او
۲۴۲۸/۴	تا بدانی کومت در خوردان تو	در خور میر بُد و طغیان تو
۶۱۲/۶	بر در ناموس ای عاشق مه ایست	عشق و ناموس ای برادر راست نیست
۵۸۳/۴	وارهی از اختران محرم شوی	سوی حق گر راستانه خم شوی
۴۵۰۳/۶	تا ز صندوق بنامان واخرند	ای خدا بگمار قومی روحمند
۳۳۹۹/۳	بیش از شش مه نبودی عمرور	آن زنی هر سال زاییدی پر
۱۲۷۳/۵	چونکه لاغ املی کند یاری بیار	گوشوریک بار خنند کرد دو بار
۴۷۷۹/۶	پرده آن گوشه گشته بر درید	سرخ دولت در عتابش بر طپید
۹۰۸/۴	گفت آری گول گیری ای درخت	پس نظر کرد آن سلیمان سوی تخت
۳۲۸۹/۳	نیست آن تسبیح جبری مزمند	جمله عالم خود مستبح آمدند
۳۷۹۵/۴	اینست شیر نرمسار سهمناک	خفته بود آن شیر کز خوابت پاک
۲۱۴۵/۵	هست آوازش نهان در گوش نوش	دارد آوازی نه اندر خورد گوش
۲۰۷۶/۵	حفره دیوار و در غمازشان	زان ضلالتهای یاهو نازشان
۳۲۴/۱	دشمن عیسی و نصرانی گذاز	بود شا هی در جهودان ظلم ساز
۳۳۷/۱	که پناهم دین موسی را و پشت	صد هزاران مؤمن مظلوم گشت
۳۶۴/۱	سر انگلیون و زنار و نعار	او بیان می کرد با ایشان برار
۴۰۳/۱	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	کاش چون اصحاب کهف این روح را
۵۳۶/۱	خاك و گل کشتن چه باشدای عنود	صورتی را زهره کردن مسخ بود
۵۷۰/۱	سیر باطن هست بالای سما	سیر بیرون نیست قول و فعل ما
۱۹۱۳/۱	بود چنگی مطربی با کز و فر	آن شنیدستی که در عهد عمر
۱۹۱۷/۱	کز سماش پر برستی فیل را	یا رسائل بود اسرافیل را
۲۰۸۷/۱	کوبه نیکویی پذیرد قلبها	گفت خواهم از حق ابریشم بها
۲۱۹۱/۱	در دمیدم جمله را در زیر و بم	خرج کردم عمر خود را دم بدم
۲۱۹۲/۱	رفت از یسادم دم تلخ فراق	آه کز باد ره و پرده عراق
۲۱۹۳/۱	خشك شد کشت دل من دل بمرد	وای کز تری ز پرافگند خرد
۲۱۹۴/۱	کاروان بگذشت و بیگ شد نهار	وای کز آواز این بیست و چهار
۲۲۰۷/۱	گاه گریه زار را قبله کنی	گاه بانگ زیر را قبله کنی
۱۵۶/۲	تا شبی در خانقاهی شد قفق -	صوفی می گشت در دور افق

۱۵۷/۲	او به صدر صفه با یاران نشست	يك بهيمه داشت در آخر بست
۲۰۹/۲	داروی تنبل بنه بر پشت ریش	گفت پالانش فرونه پیش پیش
۲۱۶/۲	گفت لاجول ای پدر شرمی بدار	گفت بستان شانه پشت خربخاز
۲۳۵/۲	کژ شده پالان در بده پالهنگ	آن خر مسکین میان خاک و سنگ
۲۳۷/۲	جوورها کردم کم از یک مشت گاه	خر همه شب ذکر می کرد ای اله
۲۴۷/۲	وان دگر در چشم او می دید زنگ	وان دگر در نعل او می جست منگ
۲۳۶/۳	شهری با روستایی آشنا -	ای برادر بود اندر مامضی
۲۳۸/۳	بردگان او و برخوانش بدی	دومه و سه ماه مهمانش بدی
۴۵۸/۳	بعد از آن دو خوشه و چالاک شد	گندم از بمالا به زیر خاک شد
۶۱۸/۳	کآسمان از بارشش دارد شگفت	پنجمین شب ابر و بارانی گرفت
۶۳۲/۳	گسر برآرد گسرگ سر تیرش زخم	من نخسپم حارسی زر کنم
۶۴۷/۳	اندر آن ویرانه شان زخمی زده	هر پشه هر کیک چون گرگی شده
۶۵۴/۳	گفت نی این گسرگ چون آفرینست	ناجوانمردا که خر کوزه منست
۳۸۳۱/۵	که شه موصل به حوری گشت جفت	مر خلیفه مصر را غماز گفت
۳۸۳۸/۵	با هزاران رستم و طبل و علم	پهلوان شد سوی موصل با چشم
۳۸۴۲/۵	برج سنگین سست شد چون موم نرم	هفته می کرد این چنین خونریز گرم
۳۸۴۰/۵	همچو کوه قاف او بر کار کرد	هر نواحی منجشیقی از نبرد
۳۸۷۸/۵	چینست عقل تو فجل ابن الفجل	چون زند شهوت درین وادی دهل
۳۸۸۱/۵	رستخیز و غلغل از لشکر بخواست	چون ذکر سوی مفر می رفت راست
۳۸۸۳/۵	بزرده بر قلب لشکر ناگهان	دیدت سیر نرسیده از نیستان
۳۹۶۷/۵	وان ذکر قائم چو شاخ کرگدن	شیر کشتن سوی خیمه آمدن

۱۲۴ پ: نَمِطٌ مِنْ أَعْرَضِ هُنَا عَنْ ذِكْرِنَا
يَطْلُبُ الْإِنْسَانَ فِي الْقَيْفِ الثَّنَا
۳۵۴/۳ عَيْشَةُ ضَنْكًا وَنَجْزِي بِالْعَمَى
۳۷۱/۳ فَإِذَا جَاءَ الشِّتَا أَنْكَرَدَا -

۱۲۵ پ: وَبِنِ نَفْسِ جَانِهَائِي مَا رَا هَمِجَانِ
تَسَالِيهِ يَبْصِقُ أَطْيَابَ الْكَلِمِ
ه: رَوْضِ أَنْدَرِ آتَشِ نَمْرُودِ دَرِجِ
تَا بَغْتَتِهِ مَصْطَفَى شَاهِ نَجْبَاحِ
ت: دَرِ هَوَايِ غَسِبِ مَرُغِي مِي پَرِدِ
جَنَسِمِ سَايَةِ سَايَةِ سَايَةِ دَلَسْتِ
ث: أَسْتَلُونِي بِأَيْثِقَاتِي لَايْمَا
أَسْتَلُونِي بِأَيْثِقَاتِ
۸۸۱/۱ أَنْدَكَ أَنْدَكَ دَزْدَدِ از حَبْسِ جِهَانِ
۸۸۲/۱ صَاعِدَا مِنَّا إِلَى حَيْثُ عِلْمِ
۳۵۷۱/۱ دَخَلَهَا رُويَانُ شَدَّ مِنْ بَنَدَلِ وَخَرَجِ
السَّمَاخِ يَا أَوْلَى النِّعْمَى رِيَّاحِ
۳۵۷۲/۱ سَايَةِ أَوْ بِرِ زَمُونِي مِي زَنَدِ
۳۳۰۶/۵ جَسْمِ كِي أَنْدَرِ خُورِ پَايَةِ دَلَسْتِ
۳۳۰۷/۵ إِنْ فِي قَتْلِي حَيَاتِي دَائِمَا
۳۹۳۴/۱ إِنْ فِي قَتْلِي حَيَاتِي فِي حَيَاتِ
۳۸۳۹/۳

- ۱۲۶ الف: لحن داودی به سنگ و که رسید
 ۲۸۳۲/۳ - گوش آن سنگین دلانش کم شنید
 ۲۸۳۴/۳ ضَلِقُوا رُؤْسًا كِرَامًا يَا سَبَا
 ۲۸۳۹/۳ هندی آن تروک باش ای آب و گل
 ۸۴۶/۴ ب: لانت الأشباح يوم وصلها
 ۱۸۹۲/۵ زانکه پیلم دید هندستان به خواب
 ۱۹۱۱/۵ يا مُجِيرَ الْعَقْلِ فَتَانِ الْحِجْبِي
 ۵۳۷/۶ ب: إِيكَ لِي يَا بَاكِيِي يَا ثَاكَلِي
 ۳۰۱۴/۶ آن یسکی درویش زاطراف دیار
 ۳۱۱۰/۶ گفتمت یا حادی آییغ لی ناقتی
 ۱۵۶۲/۱ ب: يا به ياد اين فتاده خاك بيز
 ۲۹۵۱/۳ ب: طوطی نقل شکر بودیم ما
 ۱۴۰۲/۲ چون به قول اوست مصلوب جهود
 ۱۵۹۳/۴ ن: همچنين دنيا اگر چه خوش شگفت
 ۳۹۲۳/۱ ث: كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَّاهُ بَاطِلٌ
 ۲۷۳۷/۲ دل مگر زنجور باشد بددهان
 ۲۲۹۸/۴ آن ندم از ظلمت غم بست بار
 ۲۶۹۱/۱ همچو آن مجنون که بشنید از یکی
 ۱۵۴۲/۴ گفت ای ناقه چو هر دو عاشقیم
 ۳۰۳۹/۱ شیر با این فکر می زد خنده فاش
 ۵۲۹/۱ صد هزاران دفتر اشعار بود
 ۳۹۸۶/۶ امره القيس از ممالك خشك لب
 ۱۹۴۰/۶ ب: آن فلان قبه که دروی مشهدت
 ۳۴۹۴/۱ رفت فکر و روشنایی یافتند
 ۲۴۵۹/۵ آب را بستنود و او نایق نبود
 ۲۸۶۹/۵ لَنُوتٍ لَوْ بَوَّتْ خُورِدَةٌ رَأَى الْيَمَّ يَادَارُ
 ۳۲۲۳/۴ مهند کلا بچه و در شوی بترگ لیدیغ
 ۲۰۷۴/۲ که درین فرصت کم افتد این مناخ
 ۳۵۵۰/۴ زن مکرر کرد کان بابر طله
 ۴۵۳۳/۶ ب: گفت آری اینچه کردم استنت
 ۳۰۱۰/۶ پس تو هم الجارثم الدارگو
 ۳۹۴/۳ طعمه گزرگیم و آن یارنی
 ۹۶/۱ گفت ای هدیه حق و دفع حرج
 معنی الصبر مفتاح الفرج

۲۷۷/۲	مابقی تو استخوان و ریشه ای	ای برادر تو همدان اندیشه ای
۳۱۱۴/۱	مرگ یاران در بلای محترز	عاقبت آن باشد که گیرد عبرت از
۱۱۶۹/۴	یولهون فی الحوائج هم لنبه	ت: معنی الله گفیت آن سیبویه
۵۲۴/۵	نی سثوری را که در مرعی بماند	اسب سرکش را عرب شیطانش خواند
۶۷۵/۳	درس که دهد پارسی بومره را	بسا که نههد در جهان خرکزه را
۹۶/۶	زان همی رنجی زوانشق القمر	از قزح در پیش مه بستنی کمر
۱۸۹۵/۶	مونس بوجهل عتبه و ذوالخمار	مونس احمد به مجلس چار یار

۲۰۴۶/۱	تن مپوشانید یاران زینهار	گفت پیغمبر ز سرمای بهار	۱۲۹ پ:
۱۸۷۷/۲	بهتر از مهتری که از جاهل رسد	گفت پیغمبر عداوت از خرد	
۵۲۱/۴	پس بمعنی عالم اکبر توی	پس بصورت عالم اصغر توی	ت:
۱۹۶۰/۴	که در آموزی چو در مکتب صبی	عقل دو عقلست اول مکسبی	
۲۴۵۱/۲	موج نورش می زند بر آسمان	از دو پاره پیسه این نور روان	ث:
۳۰۷۲/۱	کوسه لشکر را روانه می کند	کمترین کاریش هر روز آن بود	
۲۸۲۰/۱	چرخ اخضر خالک را خضرا کند ~	بخوی شاهان در رعیت جا کند	ج:
۴۴۶۲/۳	گاه گاهی رامت می آید ترا	عزمها و قصدها در ماجرا	
۴۳۸۴/۶	در تماشا بود در ره هر قدم	و: اندرین فسح عزایم وین هم	
۹۹/۱	إن تغیب جاء القضا ضاق الفضا	مرحبا یا مجتبی یا مرتضی	
۳۸۸۲/۳	گفت اذا جاء القضا ضاق الفضا	و: هست صد چندین فسونهای قضا	
۲۶۳/۳	إتسق من شرمین أحسنت الیه	گفت حقست این ولی ای سیبویه	

۳۸۶۱/۳	آب جیحون پیش او چون آبگیر	ریگ آمون پیش او همچون حریر	۱۳۲ الف:
۱۵۷۰/۴	تا چنان دانند مستن نامه را	باشد آن فهرست دامی عامه را	ب:
۶۰۴/۶	آنچه بر ما می رسد آن هم زماست	گفت شاه ما همه صدق و وفاست	
۱۲۱۸/۶	کوتر پای جهاد و ملحمة ~	برادوبندی چو کدو فوق همه	په:
۱۷۳۰/۴	کف تو خندان پینایی خوان نهاد	زانکه ابر آنچه دهد گزبان دهد	
۲۳۰۵/۵	بعد از آن ابلیس پیشم یاد بود	اول ابلیسی مرا استاد بود	ت:
۳۹۳۵/۳*	فتی کنند او را گدا گویند هتنام	شده که او از حرص قصد فقر افلام	۱۳۳۰۰۰
۳۳۹۱/۵	گفت آوه چیست این فعل فرید	همچو آن زن کو جماع خربدید	ث:
۳۹۶۵/۵	مردی آن رستم صد زال را	زن چو عاجز شد بگفت احوال را	ج:
۱۴۴۱/۱	پیش از بن دیدست پرواز و فتوح	وز هوایی کساندرو سیمرخ روح	
۳۷۱۱/۴	دید او را کز زمره بود صاف ~	رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف	
۸۱۸/۳	دام پاگیرش یقین شهوت بود	رستم ارچه با سر و سبلیت بود	
۲۲۸/۳	گرتور امینسی مجو جزو یه ات	یار تو خورجین نست و کیسه ات	ج:

۱۸۲۸/۴	بوی یزدان می‌رسد هم از او پس	و: بوی رامین می‌رسد از جان و پس	
۲۹۸۰/۵	شد دل‌آله آردت پیغام و پس	و: پس بجنبید اختیارت چون یلیس	
۱۲۰۴/۵	که چه کردند از حسد آن ابلهان	و پس و رامین خسرو و شیرین بخوان	
۲۲۲۸/۵ (ع)	بُد ز دلا کسی زن او را فتوح -	بود مردی پیش ازین نامش نصوح	
۲۹۱/۵	عشق را عشقی دگربرد مگر	دیو بر دنیا است عاشق کورو کر	
۱۲۰۴/۵	که چه کردند از حسد آن ابلهان	و پس و رامین خسرو و شیرین بخوان	ح:
۴۷۴۸/۳	آنکه با شوریده شوراننده هست	بی تفکر پیش هر داننده هست	
۱۵۳/۴	اینکه با جنبیده جنباننده هست	و: پس یقین در عقل هر داننده هست	
۳۷۵۸/۲	منطق الطیر سلیمانی کجاست	منطق الطیران خاقانی صداست	خ:
۱۵۴۷/۱	در قصص محبوس زیبا طوطی -	بود بازارگان و او را طوطیسی	
۱۱۷۳/۳	حلّ مشکل را دو زانو جادوست	چون دبیرستان صوفی زانوست	
۳۳۴۰/۴	بلکه شاگرد دلی و مستعد	که سری کم کن نه ای تو مستعد	
۱۳۸۲/۶	هم برین بشنودم عطار نیز	آنچه گفتم از غلطهات ای عزیز	ب: ۱۳۳
۱۶۰۳/۱	گر خورد او زهر قاتل را عیان	صاحب دل را ندارد آن زبان	
۴۲۹۱/۳	دل نگردانم بهر طعنی سقیم	نه بگیرم گفت و پند آن حکیم	پ:
۱۹۰۵/۱	تا بیابای در تن کهنه نوی	بشنو این پند از حکیم غزنوی	
۲۵۶۶/۴	که تو طفلی خانه پر نقش و نگار	پس نکو گفت آن حکیم کامیار	
۳۴۲۶/۱	سر همانجا نه که باده خورده‌ای	بشنو الفاظ حکیم پرده‌یی	
۱۹۰۶/۱	چون نداری گرد بدخویی مگرد	ناز را روی بیاید همچو ورد	ب: ۱۳۴
۲۵۹۲/۱	لعل یابد رنگ و رخشانی و تاب	سالها بیاید که اندر آفتاب	
۱۳۷۸/۲	جان باقی یافتی و مرگ شد	برگ بی‌برگی ترا چون برگ شد	
۱۰۶۵/۳	موسیقی باید کسی از درها کشد	هر خمسی را این تمنا کی رسد	
۲۳۰۷/۱	چون رسن تابان نه واپس تر رود	میوه‌ات باید که شیرین تر شود	پ:
۲۰۴۹/۲	در رسولی چون منی ضد اختلاف	گاو می‌شاید خدایی را به لاف	
۰۰۰۰/۰	زانکه در صحرای گبل نبود گشاد	گام در صحرای دل باید نهاد	
۰۰۰۰/۰	پشمها و گلستان در گلستان	ایستمن آجاده است فل ای دوستان	
۰۰۰۰/۰	فیه اشجار و عیسین جاریه	عج إلى القلب و یریا ساریه	
۵۱۴-۱۷/۳	عقل را بی‌نور و بی‌رونق کند	ده مرو، ده مرد را احسق کند	
۴۲۳۱/۳	غیر گرمی می‌نیاید چشم کور	کز شعاع آفتاب پر ز نور	ت:
۴۲۲۹/۳	بهر معجوبان مثال معنوی	خوش بیان کرد آن حکیم غزنوی	
۷۲۳/۶	زانکه مردن اصل بدنآورده‌ای	جان بسی کنندی و اندر پرده‌ای	
۱۷۶۳/۱	برد در غیرت برین عالم سبق	جمله عالم زان غیور آمد که حق	

- ث: نه بگيرم گفتم و پند آن حکيم
شیر گیرار خون نره شیر خورد
- ج: تا که لعنت را نشانه او بود
حلق حيوان چون یر یده شد به عدل
- ۴۲۹۱/۳ دل نگردانم بهر طمعنی سقیم
تو بگوویی او نکرد آن باده کرد
- ۲۱۱۸/۴ بد کسی باشد که لعنت جو بود
حلق انسان رست و افزون گشت فضل
- ۳۸۷۳/۱
- ۱۷۶۳/۱ برد در غیرت برین عالم سبق
۲۰۳۵/۱ آسمان و آفتابی دیگرست
- ۱۳۵ الف: جمله عالم زان غیور آمد که حق
و: غیب را ابری و آبی دیگرست
و: بود امیری را یکی اسبی گزین
کننده ایی را لوطی در خانه برد
و: اجمعی ترکی سحر آگاه شد
و: چون شنیدی بعضی اوصاف بلال
- ب: بشنو الفاظ حکیم پرده پی
گوش خبر بفروش و دیگر گوش خر
پس نکو گفت آن حکیم کامیار
بر کف دریا فرس را راندن
پس از این رو کفر و ایمان شاهند
چون غرض دلالت گشت و و اصفی
من ندیدم جز شقاوت در انام
- ب: مال و زرس را بود همچون کلاه
ترک جوشش شرح کردم نیم خام
در الهی نامه گوید شرح این
گر ز شیسر دیوتن را و ابری
- ت: تا عمر آمد ز قیصر یک رسول
بشنوید ای دوستان این داستان
- ث: رفت مرضی قزاقان مرغزار
پیش عطاری یکی گل خوار رفت
پنیل اندر خانه تاریک بود
بجز عتی هیز دنانی ز داری پیشی به لب
بر لب خشکم گشادستی زبان
- ۳۳۴۵/۶ (ع) در گله سلطان نبودش يك قرین
۲۴۹۷/۵ (ع) سرنگون افگندش و دروی فشرده
۶۴۳/۶ (ع) وز خمار خمر مطرب خواه شد
۱۱۱۱/۶ (ع) بشنو آکسون قصه ضعف هلال
- ۳۴۲۶/۱ سر همانجا نه که باده خورده ای
۱۰۲۸/۱ کاین سخن را در نیابد گوش خر
۲۵۶۶/۴ که تو طفلی خانه پر نقش و نگار
۱۵۴۶/۲ نامه پی در نور برقی خواندن
۲۵۴۳/۲ بر خداوندیش هر دو ساجدند
- ب: از سه گز کرباس یا بی یوسفی
گر تو دیدستی رسان از من سلام
- ۳۴۶۱/۶ کل بود او کز کله سازد پناه
۲۳۴۳/۱ از حکیم غزنوی بشنو تمام
۳۷۴۹/۳ آن حکیم غیب و فخر المارین
۳۷۵۰/۳ در فطام او بسی نعمت خوری
- ت: در میننه از بیابان نفول
خود حقیقت نقد حال ماست آن -
- ث: بود آنجا دام از بهر شکار
تا خرد آبلوچ قند خاص زفت -
- ع: عرسه را آورده بودندش هنود -
رو به زن کردی که ای دلخواه زن
گاه مفلس خوانیم گه فلتیان
- ۱۳۹۰/۱
۳۵/۱
۳۳۵/۶
۹۲۵/۴
۱۲۵۹/۳
۱۱۱۹/۶
۴۴۸۱/۶
- ۳۷۵۹/۲ چون ندیدستی سلیمان را همی
- ۱۳۶ الف: توجه دانی بانگ مرغان را همی
- ب: بود اندر منظره شه منتظر
و: جلوه کرده عام و خاصانرا عروس
- ۶۷/۱ تا ببینند آنچه بنمودند سر
۱۴۳۷/۱ خلوت اندر شاه باشد با عروس

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: حسین هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1041 تا صفحه 1060



۷۴/۱	پیش آن مهمان غیب خویش رفت	شه بجای حاجبان فا پیش رفت
۹۵۶/۵	که ز عقل و صبر مردان می فزود	چونکه خوبی زنان فا نمود
۲۷/۱	همچونی من گفتنیها گفتمی	با لب دمساز خود گر جفتمی
۲۵۵/۱	چون زدم من بر سر آن خوش زبان	و دست من بشکسته بودی آن زمان
۴۰۳/۱	حفظ کردی یا چو کشتی نوح را	کاش چون اصحاب کهف این روح را
۱۱۳۹/۵	کسی کنیسی دعوی پیغمبری	و گفت اگر نام بدی خشک و طری
۱۲۱۶/۳	تا به مهر از بهر این پیکار رفت	هر دو بوسینند گورش را و رفت
۱۵۹۲/۳	روز کتاب و شما با لهو جفت	و مادرانشان خشمگین گشتند گشت
۲۸۵۰/۱	تا که دزدان را گرفتند و بست	و پس روان گشتند سرهنگان مست
۱۵۴۴/۱	جز که این ره نیست چاره این قصص	ما بدین رستیم وین تنگین قصص
۳۸۹۲/۱	مانه نر بودیم اندر نصح غیر	آن برزگین گفت ای اخوان خیر
۴۶۳۴/۱	بر جنازه آن بزرگ آمد فقط	کوچکین رنجور بود و آن وسط
۱۲۱۶/۱	گفت من آنکه که باشم اوج بر	گفت بر گوتا کدامست آن هنر
۴۷۱۲/۳	که برو بگریست هم دون هم شریف	این بگفت و گریه در شد آن نحیف
۲۴۱۰/۵	از مجامعت سگته اندر او افتاد	پس بگفتند این ضعیف بی مراد
۲۰۰۳/۴	حکم غالب را بود ای خود پرست	تو ستوری هم که نفست غالبست
۲۸۷۸/۳	جانان را جانب آتش کشید	باز چون پروانه نسیمان رسید
۳۷۸۳/۴	وان پر پرویان حریر جام را	هست دیوان محاسب عام را
۴۵/۱	برد گنج و دز و مرجان مرا	۱۳۹ الف: هر که درمان کرد مرجان مرا
۶۳۳/۱	زانکه نبود طبع و خوی عاجز آن	پس تو سرهنگی مکن با عاجزان
۸۱۰/۱	جمع شد در چهره آن ناکس آن	آنچه می مالد در روی کسان
۱۴۲۹/۱	هست در خور از برای خجایف آن	لا تخافوا هست نزل خایفان
۱۸۴۹/۱	در قریب داخلان و خارجان	تن قفس شکست تن شد خارجان
۵۳۴/۳	بی سفرها ماه کی خسرو شود	کز سفرها ماه کی خسرو شود
۸۰۰/۳	ای غلام و چاکران ماروت را	گوش کن ماروت را ماروت را
۹۵۶/۵	که بسوزد چون سپند این دل بر آن	آن مستی خاروت آن دلبران
۵۸۱/۱	با تو ای ماه این فلک ناری کیست	بی تو ما را بر فلک تاریکیست
۳۱/۱	او چو مرغی ماند بی پر، وای او	چون نباشد عشق را پروای او
۱۸۰۰/۱	ای بهانه شکر لبهات را	چون بهانه دادی این شیدات را
۲۰۰۰/۱	گرچه این دم نوبت بحران اوست	چون تو آن او شدی بحر آن اوست
۱۰۱۳/۱	کوری آن کس که در حق در شکست	نام و ناموس ملک را در شکست
۲۷۳۹/۴	که قولتو اوله و آخرتت	پیش تو این حالت بدولتت

۲۵۶۴/۴	این زمان غم را تبسرا دادمی	آه گر دادِ تَبَسْر را دادمی	
۴۱۶/۵	بروی انبوهی که اینک تاجدار	بس طشاب اندر گلو و تاج دار	
۱۳۰۱/۶	کمترین آنکه شود همسایه مست	پ: که درونشان صد قیامت نقد هست	
۹۸۳/۶	امر نور اوست خلقان چون ضلال	پ: عشق ربانیست خورشید کمال	
۲۹۵۱/۶	همچو بینی بدی بر روی خوب	عقل را افسان ز نفس پر عیوب	۱۴۰ پ:
۱۹۱۶/۱	مردگان را جان در آرد در بدن	همچو اسرافیل کاوازش به فن	پ:
۲۲۵۷/۴	ناله دارد خواجه شد در غلغله	آنچنانکه وقت زادن حامله	
۱۸۷/۴	سخت پیدا چون شتر بر نردبان	زیر چادر مرد رسوا و عیان	
۲۴۳۸/۱	کز عوانی ساعت مردن عوان	مرد زان گفتن پشیمان شد چنان	ت:
۱۷۴/۴	که منافق را کند مرگ فجاء -	آنچنانش تنگ آورد آن قضا	
۲۲۶۰/۱	در عرب تو همچو اندر خط خطا	مرعرب را فخر غزوست و عطا	ث:
۲۲۳۸/۶	چون الف در بسم درو درج شو	در وجوه و وجه او رو خرج شو	
۲۳۳۰/۶	میم ام تنگت الف زو نر گداست	این الف وین میم ام بود ماست	
۳۱۱/۵	بر نوشتی فتنه صد عقل و هوش	نون ابرو صاد چشم و جیم گوش	
۳۶۶/۶	چون بود بسی کاتبی ای مشهم	و: جیم گوش و عین چشم و میم فم	
۷۲۳/۲	خبر نمیشند و به پالان برزنند	حرف قرآن را ضریران معاندند	ج:
۳۹۸/۱	جمله را در صورت آرد زان دیار	فالق الاصباح اسرافیل وار	
۱۶۰/۶	معنیست آن نه فعلین فاعلات	کی چشد درویش صورت زان زکات	۱۴۱ الف:
۱۷۳۷/۱	گویدم مندییش جز دیدار من	قافیه اندیشم و دلدار من	
۴۳۴/۴	محو گردد چون در آید مار الیک	پ: آنچنانکه سوز و درد زخم کیک	
۱۲۰۴/۱	با سلیمان گشته افصح من انیک	جملة مرغان ترك کرده چیک چیک	
۲۶۴۴/۲	همچو شرط عطسه گفتن دیرزی	هست شرط دوستی غیرت پزی	پ:
۱۸۴۷/۴	از کسباب آرامتند آن سیخ را	بر نسیشتند آن زمان تاریخ را	
۱۸۳۷/۴	چلیه اش وا گفت ز ابرو و ذفن -	ت: چیست نامش گفت نامش بوالحسن	
۲۰۴۴/۶	بهر صیت بوالحسین خارقان	رفت درویشی ز شهر طالقان	
۸۲۳/۵	جان من کان غنیباً فافتقر	گفت پیغمبر که رحم آریه بر	
۳۱۱۴/۱	مرگ یاران در بلای محترز	عاقل آن باشد که گیرد صبرت از	
۱۸۹۳/۵	بعد ماخاعت اصول العافیة	کیف یأتی النظم لی و القافیه	
۱۲۳۴/۱	صد هزاران علمش اندر هر رگت	بوالبشر کوعلم الأسماء بگت	۱۴۳ پ:
۲۷۰۸/۲	درنگ چون برق این سگ بی نگت	و: آدمی که علم الأسماء بگت	
۲۰۶۶/۱	هوشیاری این جهان را آفتست	استن این عالم ای جان غفلتست	

۱۳۳۰/۴	چيست دولت کاین دَوَادو بالست	و: پس ستون این جهان خود غفلتست	
۲۴۱۴/۱	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	از فراق تلخ می گویی سخن	
۳۱۷/۴	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	از جدایی باز می رانی سخن	
۴۱۱۴/۵	هرچه خواهی کن ولیکن این مکن	از فراق و هجر می گویی سخن	
۳۵۱۱/۱	يَوْمَ تَبْيَسُّ وَ تَسْوَدُ وَجوه	روز زادن روم و زنگ و هر گروه	پ:
۳۵۲۴/۱	ترک و هندو را ز کی ماند شکوه	و: يَوْمَ تَبْيَسُّ وَ تَسْوَدُ وَجوه	
۷۳۱/۲	هیچ کس ندرود تا چیزی نکاشت	و: هیچ وازر و زر غیری بر نداشت	
۱۷۸۸/۳	من نیم وازر خدایم بر فراشت	هیچ وازر و زر غیری بر نداشت	
۱۶۲۸/۱	و اطلبوا الأعراض فی اسبابها	أدخلوا الأبیات من ابوابها	
۱۴۶۶/۳	أدخلوا الا و طان من ابوابها	و اطلبوا الا رزاق فی اسبابها	
۲۱۵/۱	سوی ما آید ندهاها را صدا	و: این جهان کوهست و فعل ما ندا	ت:
۲۱۸۸/۲	از صدا هم باز آید سوی او	این جهان کوهست و گمت و گوی تو	
۱۸۷/۴	مخت پیدا چون شتر بر نردبان	زیر چادر مرد رسوا و عیان	
۴۵۳۹/۳	نزد عاقل اشتیری بر نآودان	ای بنازیده به ملک و خاندان	
۳۸۷۱/۳	کز جنوداً لم تروها غافل	رخت عقلت با توست و عاقلی	
۴۰۳۹/۳	گشت جان او ز بیم آشکده	و: آن جنود الم تروها صف زده	
۳۲۱۵/۳	بانگ آب جو بنوشی ای کیا	بعد از آن از بانگ زنبور هوا	ث:
۷۳۱/۵	چون شوی بیدار باز آید ذباب	و: فکر زنبورست و آن خواب تو آب	
۴۳۵/۴	تا در آب از زخم زنبوران برست -	و: آنچه تا که عور اندر آب جست	
۱۲۷۹/۵	گر ز خود دانند آن باشد خداج	چون سبب در آب و نوری بر زجاج	
۳۱۲۲/۵	کرد استغنا و از دریا برید	آن سبب خود را چو پر از آب دید	
۱۱۰۹/۳	خیره ام در چشم بندی خدا	چشم باز و گوش باز و این ذکا	ج:
۱۶۴۹/۳	سوی دمی می پرد با پر خویش	چشم باز و گوش باز و دام پیش	
۳۴۸۸/۳	لیک فضا اندن آب و روغنند	مرغ خاکس می مرغ آب هم تشند	
۳۴۶/۴	آب و روغن ترک کن اشکسته باش	تو هم ای عاشق چو جرمت گشت فاش	
۵/۵	چاره اکنون آب و روغن کرد نیست	لیک لقمه باز آن صمعه نیست	
۳۴۰۰/۵	این مثلها گفتم ذره نور نیست	و: این به حیل آب و روغن کرد نیست	
۱۹۴/۱	گفت عزرائیل رو آری بری	در خیالش ملک و عز و مهتری	۱۴۴ ت:
۲۲۵۳/۱	جمله عالم در خوشی ما ناخوشیم	کین همه فقر و جفا ما می کشیم	ث:
۲۷۳۰/۱	هم کشیدش از بیابان تا به شهر	بر سبب لوزان بد از آفات دهر	
۴۴۰/۳	گر بیایم آن نگرده منتظم -	گفت این دم کارها دارم مهم	ج:
۱۵۶/۲	تا شبی در خانقاهی شد قنق -	صوفی می گشت در دور افتق	ج:
۲۳۵/۲	کز شده پالان در ید پالهنگ	آن خر مسکین میان خاک و سنگ	

- ح: يك حكایت بشنو از تار پخ گوی
تا بری زین راز سر پوشیده بوی
چون همی حُزراقه جنبانید او
می کشیدند اهل هنگامه گلو
۹۷۶/۳
۱۰۳۸/۳
- ۱۴۵ ت: عاشقی پیداست از زاری دل
این نفس جان دامنم بر تافتست
اشک دیده‌ست از فراق تو دوان
باز گرد شمس می گردم عجب
عاشقی پیداست از زاری دل
این نفس جان دامنم بر تافتست
اشک دیده‌ست از فراق تو دوان
باز گرد شمس می گردم عجب
۱۰۹/۱
۱۲۵/۱
۵۹۶/۱
۱۱۱۰/۲
- ث: قافیہ اندیشم و دلدار من
شرح این بگذارم و گیرم گله
چون خلیل آمد خیال یار من
این صدا در کوه دلها بانگ کیست
باز دیوانه شدم من ای طیب
آن کبوتر را که بام آموختست
سینه پر آتش مرا چون منقلست
گو یدم مندیش جز دیدار من ~
از جفای آن نگارده دله ~
صورتش بت معنی او بت شکن ~
گه پُرسست از بانگ این گه نهیست ~
باز سودایی شدم من ای حبیب ~
تو مغوان می رانش کان پردوختست ~
کشت کامل گشت وقت منجلست ~
۱۷۲۷/۱
۱۷۷۳/۱
۷۴/۳
۱۳۲۷/۲
۱۳۸۱/۲
۱۹۰۰/۹
۴۱۶۰/۱
- ۱۴۶ الف: گفت ای طوطی خوب خوش چنین
گفت ما اول فرشته بوده ایم
گفت من تیغ از پی حق می زلم
حرف قرآن را ضریران معدنند
گفت یزدان زان کس مکتوم او
آن دو سه تار عنایت همچو کوه
این چه بودت این چرا گشتی چنین
راه طاعت را به جان پیسوده ایم
بسنده حَقَم نه مأمور تنم
خر نسیبند و به پالان برزنند
شله پی سازیم بر خرطوم او
سد شد چون فرسیما در وجوه
۱۶۹۴/۱
۲۶۱۷/۲
۳۷۸۷/۱
۷۲۳/۲
۱۴۲۸/۱
۳۸۷۵/۱
- ۱۴۷ ت: مشنوی در حجم گر بودی چو چرخ
گر بگویم شرح این بی حد شود
در نگنجیدی دروزین نیم برخ
مشنوی هشتاد تا کاغذ شود
۲۰۹۸/۱
۴۴۴۱/۳
- ۱۴۸ پ: قصه طوطی جان زین سان بود
جسم سلطان گر بصورت يك بود
هفت شمع از دور دیدم ناگهان
کوکبی کو محرم مرغان بود ~
صد هزاران لشکرش در پی دود
اندر آن ساحل شتابیدم بدان ~
۱۵۷۵/۱
۱۰۳۰/۲
۱۹۸۵/۳
- ۱۴۹ الف: حرف قرآن را بدان که ظاهر است
بشنوید ای دوستان این داستان
پ: بود بیازرگان و او را طوطیسی
زیر ظاهر باطنی بس قاهر است
خود حقیقت نقد حال ماست آن ~
در قصص محبوس زیبا طوطیسی
۴۲۴۴/۳
۳۵/۱
۱۵۴۷/۱

- ۱۵۰ ب: چون محیط حرف و معنی نیست جان
قافیہ اندیشم و دلدار من
ت: چونکہ من از خال خوش دم زیم
چون بود جان خالق این هردوان
گویدم مندیش جز دیدار من
نطق می خواهد که بشکافد تم
- ۱۵۲ الف: ای برادر قضا چون پیمانہ بیست
ت: تو نخواندی قضا اهل سبا
شاهنامه یا گلبله پیش تو
معنی اندر وی مثال دانه بیست
یا بخواندی و ندیدی جز صدا -
همچنان باشد که قرآن از عتو
- ۱۵۳ ب: جمع آمد صد هزاران زاغها
ت: بعد از آن از بهر او شربت ساخت
کشتن این مرد بردست حکیم
در خیر آمد که آن مقابله
قصر را از اسدرون در بسته بود
تا رسی اندر جماعت در نماز
گفت اندر قصر کس را ره نبود
گفت هنگام نماز آخر رسید
ج: آن دقوقی داشت خوش دیاجه بی
هفت شمع از دور دیدم ناگهان
باز هر یک مرد شد شکل درخت
باز می دیدم که می شد هفت یک
هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد
ز آرزوی سایه جان می ساختند
چون ز ساعت ساعتی بیرون شوی
ح: بود شهری بس عظیم و بیه ولی
خ: سایه خواب آرد ترا همچون سمر
هزلها گویند در افسانه ها
آن یکی بس دور بین و دیده کور
وان دگر بس نیز گوش و سخت کر
وان دگر عور و برهنه لاشه باز
- تخلقه کرده پشت پا بر پشت پا
تا بخورد و پیش دختر می گذاخت
نی پی او مید بود و نی ز بیم
خفته بد در قصر در یک زاویه
کز زیارتهای مردم خسته بود
از پی پیغمبر دولت فراز
کیست کاین گستاخی و جرأت نمود
سوی مسجد زود می باید دوید
عاشق و صاحب کرامت خواجه بی
اندر آن ساحل شتابیدم بدان
چشم از سبزی ایشان تیکبخت
می شکافد نور او جیب فلک
نورشان می شد به سقف لاژورد
از گلیمی سایبان می ساختند
چون نماند محرم بیچون شوی
قدر او و قدر شکره بیش نی
چون برآید شمس انشق القمر
گنج می جو در همه و برانه ها
از سلیمان کور و دیده پای مور
گنج [و] در وی نیست یک جو سنگ زر
لیک دامنهای جامه او دراز ۱۱/۳-۲۶۰۹
- ۱۵۴ ب: این مثل بشنو که شب دزدی عنید
یک مثال دیگر اندر کثر روی
فرق و اشکالات آید زین مقال
و: این مثال نور آمد مثل نی
در بن دیوار جفره منی بنرید
شاید از نقل قرآن بشنوی
زانکه نبود مثل این باشد مثال
مر ترا هادی عدو را رهزنی

- این مثل نالایقست ای مستبد
 حیلۀ تفهیم را جهتُ الثقیل
 ۳۷۱۹/۶
- ت: یادم آمد قصه اهل سبا
 کز دم احمق صباشان شد و با
 ۲۶۰۰/۳
- این بدان ماند که خرگوشی بگفت
 من رسول ما هم و با ماه جفت
 ۲۷۳۸/۳
- کی رسدتان این مثلها ساختن
 سوی آن درگاه پاک انداختن
 ۲۷۸۵/۳
- ن: خویشتن مشغول کردن از ملال
 باشدش قصد از کلام ذوالجلال -
 ۳۴۶۶/۴
- دی یکی می گفت عالم حادثست
 فانیتست این چرخ و حش و ارثست
 ۲۸۳۳/۴
- آن خدا گوینده مرد متعی
 رست و سوزید اندر آتش آن ذبی
 ۲۸۶۳/۴
- ث: چون گرو بستند غالب شد صواب
 در دوام معجزات و در جواب
 ۲۸۶۷/۴
- بعد ازین خونریز درمان ناپذیر
 کماندر افتاد از بالای آن وزیر
 ۷۳۹/۱
- ج: کی رسدتان این مثلها ساختن
 سوی آن درگاه پاک انداختن
 ۲۷۸۵/۳
- بشنوید ای دوستان این داستان
 خود حقیقت نقد حال ماست آن -
 ۳۵/۱
- بود شاهی در زمانی پیش ازین
 ملک دنیا بودش و هم ملک دین
 ۳۶/۱
- گفت ای شه مژده حاجاتت رواست
 گز غریبی آیدت فردا زماست
 ۶۳/۱
- شه بجای حاجبان فا پیش رفت
 پیش آن مهمان غیب خویش رفت
 ۷۴/۱
- کشتن این مرد بر دست حکیم
 نی پی اومید بود و نی زبیم
 ۲۲۲/۱
- آن پسر را کش خضر بیرید خلق
 سر آن را در نیابد عام خلق
 ۲۲۴/۱
- پ: یک خلیفه بود در ایام پیش
 کرده حاتم را غلام جود خویش
 ۲۲۴۴/۱
- جان شور تلخ پیش تیغ بر
 جان چون دریای شیرین را بخر
 ۲۲۴۲/۱
- یک شب اعرابی زنی مرشوی را
 گفت و از حد برد گفت و گوی را
 ۲۲۵۲/۱
- ساجرای مرد و زن افتاد نقل
 آن مشال نفس خود می دان و عقل
 ۲۶۱۷/۱
- حاشا لله این حکایت نیست همین
 نقد حال ما و تست این خوش بین
 ۲۹۰۰/۱
- این حکایت گفته شد زیر وزبر
 همچو کار عاشقان بی پا و سر
 ۲۸۹۷/۱
- هم عرب ما، هم سوما، هم ملک
 جمله مایوتکُ عنه من أئیک
 ۲۹۰۲/۱
- ت: مادر یحیی به مریم در نهفت
 پیشتر از وضع حمل خویش گفت
 ۳۶۰۲/۲
- ابلهان گویند کاین افسانه را
 نخط بکش زیرا دروغت و خطا
 ۳۶۰۷/۲
- ث: ساجرای بلبل و گل گوش دار
 گرچه گفتی نیست آنجا آشکار
 ۳۶۲۴/۲
- و: گفت نحوی زبۀ عمرواً قد ضرب
 گفت چونش کرد بی جرمی ادب
 ۳۶۲۹/۲
- ۱۵۷ الف: خفته بود آن شه شبانه بر سریر
 حارسان بر بام اندر دار و گیر
 ۷۲۷/۴
- قصد شه از حارسان آن هم نبود
 که کنند زان دفع دزدان و زنود
 ۷۲۸/۴
- لیک بد مقصودش از بانگ رباب
 همچو مشتاقان خیال آن خطاب
 ۷۳۱/۴
- ب: بود بقالی و وی را طوطی
 خوش نوایی سبز گویا طوطی
 ۲۴۷/۱

- بود بازارگان و او را طوطی
 در قصص محبوس زیبا طوطی
 پ: طوطی در آینه می بیند او
 عکس خود را پیش او آورده رو
- ۱۵۴۷/۱
 ۱۴۳۰/۵
- ۱۵۸ پ: همچو آن شخص درشت خوش سخن
 در میان ره نشاند او خار بن
 ن: پادشاهی بنده بی را از کرم
 برگزیده بود بر جمله حشم -
 از کمال طالع و اقبال و بخت
 او ایازی بود و شه محمود وقت
- ۱۲۲۷/۲
 ۱۰۴۷/۲
 ۱۰۴۹/۲
- راه را گم کرد و درویران فتاد
 باز درویران بر چندان فتاد
 بر لب جو بود دیواری بلند
 بر سر دیوار تشنه دردمند
- ۱۱۳۲/۲
 ۱۱۹۲/۲
- همچو آن شخص درشت خوش سخن
 این چنین ذوالنون مصری را فتاد
 نه که لقمان را که بنده پاک بود
 روز و شب در بندگی چالاک بود
- ۱۲۲۷/۲
 ۱۳۸۶/۲
 ۱۴۶۲/۲
- گفت شاهی شیخ را اندر سخن
 چیزی از بخشش زمین درخواست کن
 قضا شاه و امیران و حسد
 بر غلام خاص و سلطان خرد
- ۱۴۶۵/۲
 ۱۵۶۱/۲
- دور مانند از جز جزار کلام
 باز باید گشت و کرد آن را تمام
 شاه ازان اسرار واقف آمد
 همچو بوبکر ربابی تن زده
- ۱۵۶۲/۲
 ۱۵۷۳/۲
- رحمت عهد نویر آن بلفقیس باد
 که خدایش عقل صد مرده بداد -
 ج:
- ۱۵۹ الف: يك جوانی بر زنی مجنون بست
 می ندادش روزگار وصل دست
 اندران بودیم کان شخص از عس
 راند اندر باغ از خوفی فرس -
- ۴۷۴۹/۳
 ۴۰/۴
- جست از بیم عس شب او به باغ
 یار خود را یافت چون شمع و چراغ
 بود شاهی بود او را بنده بی
 مرده عقلی بود و شهوت زنده بی
- ۴۸۰۴/۳
 ۱۴۹۰/۴
- گفت حاجب آخر او بنده شباست
 گر جوابش بر نویسی هم رواست
 چون جواب احمق آمد خامشی
 این درازی در سخن چون می کشی
- ۱۹۳۹/۴
 ۱۴۸۸/۴
- آن یکی رنجور شد سوی طبیب
 گفت تبضم را فرو بین ای لیب
 ن: آن یکی رنجور شد سوی طبیب
 گفت تبضم را فرو بین ای لیب
- ۱۲۹۳/۶
- ۱۶۰ الف: ازدهایی عرس را در می کشید
 شیرمردی رفت و فریادش رسید
 آن ستونهای خللهای جهان
 آن طبیبان مرضهای نهان
- ۱۹۳۲/۲
 ۱۹۳۵/۲
- باز گفت او این سخن با ایسیه
 آن مسلمان ترك ابله کرد و تفت
 ب: باز گفت او این سخن با ایسیه
 گفت بجان افشان برین ای دل میه
- ۲۰۶۴/۲
 ۲۵۹۷/۴
- بس عنایتهاست متن این مقال
 زود در یاب ای شه نیکو خصال
 ب: عنایتهاست متن این مقال
 زود در یاب ای شه نیکو خصال
- ۲۵۹۸/۴
- ۱۶۱ پ: خیز بلفقیسا چو ادهم شاهوار
 دود از یس ملک دوسه روزه برآر
 ن: عبرت جاناش شود آن تخت ناز
 همچو دلق و چارقی پیش ایاز
- ۸۲۸/۴
 ۸۸۷/۴
- گر نبود نیل را آن نور و دید
 از چه قبطی را ز سبطی می گرید
 ت: گر نبود نیل را آن نور و دید
 از چه قبطی را ز سبطی می گرید
- ۲۴۱۵/۴

- ۲۴۱۸/۴ چون بدیدی هجر آن فرزانه را
 ۲۴۱۹/۴ چون گواهی دادی اندر مشقت در
 ۲۴۱۶/۴ پس چرا داود را او یار شبد
 ۲۵۸۴/۴ که گشود آن مزده نجاشه باب
 ۲۷۷۹/۴ نزد پیغمبر منازع می شدند
 ۲۷۳۲/۴ تا نبیند چشم من بر شاه این
- گرنسودی چشم دل حنانه را
 سنگریزه گرنسودی دیده ور
 گرنه کوه و سنگ با دیدار شد
 آنچنان بگشایدت فر شباب
 آن امیران عرب گرد آمدند
 نه بکش اول مرا ای شاه چین
- ۱۶۲ ب: همچو آن شیری که در چه شد فرو
 طایفه نخمیر در وادی خوش
 آنچنانکه وجه و ام شیخ بود
 بود شیخی دایما او و امدار
 چون جوانی بس گرانی می بری
 يك عرابی بار کرده اشتری
 يك سگی در کوی بر کور گدا
 آن سگی در کو گدای کور دید
 عبرت جاننش شود آن تخت ناز
 آن اباز از زیرکی انگیخته
 بس ستاره آتش از آهن جهید
 شرفه پی بشنید در شب معتمد
 گفت استر با شتر کای خوش رفیق
 اشتری را دید روزی اشتری
 نه چنان باز بست کوازه گریخت
 باز اسپینی به کمپیری دهی
 بر سر آسرود بن بینسی چنان
 آن زنی می خواست تا با مول خود
 همچنان شبان راعی می کشید
 همچو شبان راعی از گرگ عنید
 هود گرد مومنان خطی کشید
 بر مشال دایره تمویذ هود
 عاشقی بودست در ایام پیش
 میر شد محتاج گرمابه سحر
 کنده بی را لوطی در خانه برد
 يك کنیزك يك خری بر خود فگند
 بسود بقالی و او را طوطی
- ۷۳۵/۶ عکس خود را خشم خود پنداشت او
 ۹۰۰/۱ بوده اند از شیر اندر کشمکش
 ۴۱۸۵/۶ بسته و موقوف گریه آن وجود
 ۳۷۶/۲ از جوانمردی که بود آن نامدار -
 ۱۵۷۴/۴ زان نباید کم که دروی بنگری
 ۳۱۷۶/۲ دو جوال زفت از دانه پُری
 ۲۳۵۴/۲ حمله می آورد چون شیر و غا -
 ۱۰۴۵/۴ حمله می آورد و دلش می درید
 ۸۸۷/۴ همچو دلق و چارقی پیش اباز
 ۱۸۵۷/۵ پوستین و چارقی او یخته
 ۳۸۴/۱ وان دل سوزیده پذیرفت و کشید -
 ۳۵۷/۶ بر گرفت آتش زنه کآتش زند -
 ۱۷۴۶/۳ در فراز و شیب و در راه دقیق -
 ۳۳۷۷/۴ چونکه با او جمع شد در آخری
 ۳۲۳/۲ سوی آن کعبیر کومی آرد بیخت -
 ۲۶۲۸/۴ او ببرد ناخنش بهر بهمی
 ۲۳۶۳/۱ زان فرود آتا نماید آن گمان
 ۳۵۴۴/۴ برزند در پیش شوی گول خود -
 ۸۵۶/۱ گرد بر گرد رمه خطی پدید
 ۴۸۱۵/۶ وقت جمعه بر رجا خط می کشید
 ۸۵۴/۱ نرم می شد باد کمانجا می رسید
 ۴۸۱۷/۶ کاندران صرصر امان آل بود
 ۵۹۳/۶ پاسبان عهد اندر عهد خویش -
 ۳۰۵۵/۳ بانگ زه منقر هلا بردار سر -
 ۲۴۹۷/۵ سزنگون افگندش و دروی فشد -
 ۱۳۳۳/۵ از وفور شهوت و فرط گزند -
 ۲۴۷/۱ خوش نوایی سبز گویا طوطی -

۲۲۴۵/۴	- مرغ او را گفت ای خواجه همام	آن یکی مرضی گرفت از مکر و دام
۳۱۱۶/۲	- زار می نالید و بر می کوفت سر	کودکی در پیش تابوت پدر
۳۵۴۴/۴	- بر زیند در پیش شوی گول خود	آن زنی می خواست تا با مول خود
۲۳۷۶/۱	- تا نگریدی ممتحن اندر هنر	یک حکایت بشنو اینجا ای پسر
۱۲۵۱/۳	عرضه را آورده بودندش هنود	۱۶۳ ب: پیل اندر خانه تار یک بود
۹۵۶/۱	در سرا عدل سلیمان در دوید	زاد مردی چاشتگاهی در رسید
۲۱۱۳/۱	نال می زد همچو ارباب عقول	۱۶۴ الف: استن حثانه از هجر رسول
۲۷۹۳/۲	در وثاق اندر پی او می دوید	آن بدان ماند که شخصی دزد دید
۴۳۲/۳	تا بسیمنی دشوها را قند ریز	باز گوید بظ را کز آب خیز
۲۸۸۷/۵	گرد بازاری دلش پر عشق و سوز	آن یکی با شمع بر می گشت روز
۵۳۶/۵	- یک حکیمی رفته بود آنجا به گشت	ب: پر خود می کند طاوسی به دشت
۳۳۰۳/۲	کو بدمست و نیست بر راه رشاد	آن یکی یک شیخ را تهمت نهاد
۴۴۵/۲	- کم گری تا چشم را ناید خل	۱۶۵ الف: زاهدی را گفت یاری در عمل
۲۶۰۴/۲	- خفته بد در قصر در یک زاویه	در خبر آمد که آن متباویه
۱۷۲۰/۲	- کوهی گفت ای گر یتنده اله	دید موسی یک شبانی را به راه
۲۳۳۸/۲	- مشورت آرم بدو در مشکلی	آن یکی می گفت خواهم عاقلی
۵۸۵/۲	- مانده در زندان و بند بی امان	بود شخصی مفلسی بی خان و مان
۱۹۹۳/۲	من دو کوری دارم ای اهل زمان	بود کوری کوهی گفت الامان
۱۸۷۸/۲	در دهان خفته پی می رفت مار	عاقلی بر اسب می آمد سوار
۶۱/۳	دید دانایمی گروهی دوستان	آن شنیدی تو که در هندوستان
۱۲۴۲/۵	- می شمرد از خدمت و از کار خود	ب: آن یکی عاشق به پیش یار خود
۱۳۹۰/۱	- در مدینه از بیابان نغول	تا عمر آمد ز قهر یک رسول
۳۵/۱	- خود حقیقت نقد حال ماست آن	ب: بشنوید ای دوستان این داستان
۳۲۷/۱	رو برون آر از وثاق آن شیشه را	گفت استاد احولی را کاندرا
۱۲۰۲/۱	- پیش او مرغان به خدمت آمدند	چون سلیمان را سراپرده زدند
۵۰۳/۲	- شیر گاوش خورد بر جایش نشست	روستایی گاو در آخر بیست
۳۰۱۳/۱	- رفته بودند از طلب در کوهسار	شیر و گریگ و روبهی بهر شکار
۱۹۳۲/۲	- شیر مردی رفت و فریادش رسید	لردهایی خرس را در می کشید
۹۰۰/۱	- بوده اند از شیر اندر کشیکش	ب: طایفه نخجیر در وادی خوش
۲۷۳۸/۳	- من رسول ماهم و با ماه جفت	این بدان ماند که خرگوشی بگفت
۲۲۰۲/۴	- که در سه ماهی اشگرف بود	قصه آن آبگیرست ای عنود

- گمازری بود و مرا و را يك خوری
 آن دُلُهل را مانی ای زفت چوعاد
 ج: بستۀ شیر زمینی چون حبوب
 و: لعل او گویا زیا قوت القلوب
- ۲۳۲۶/۵ - پشت ریش اشکم تهی ولاغری -
 ۳۱۵۹/۲ - که بر او آن شاخ را می گوفت باد -
 ۱۲۸۵/۳ جو فطام خویش از قوت القلوب
 ۲۶۵۳/۶ نه رساله خوانده نه قوت القلوب
- ۱۶۶ الف: چونکه صانع خواست ایجاد بشر
 تو خلیل وقتی ای خورشید هش
 ب: روی موسی با رقی انگبخته
 با چنین جاه و چنین پیغمبری
 و: می روم تا جمع البحرین من
 و هم موسی با همه نور و هنر
 دید موسی يك شبانی را به راه
- ۱۵۵۶/۵ از برای ابتلای خیر و شر
 ۳۱/۵ این چهار اطیبار رهزن را بکش
 ۳۰۵۹/۶ پیش رو او تو بره آو یخته
 ۱۹۶۳/۳ طالب محضرم ز خود بینی بری
 ۱۹۶۸/۳ تا شوم مصحوب سلطان زمن
 ۲۳۷/۱ شد از آن محجوب تویی پر میر -
 ۱۷۲۰/۲ کو همی گفت ای گزیننده اله
- ۱۶۷ الف: گفت پیغمبر صباحی زید را
 مصطفی روزی به گورستان برفت
 از صحابه خواجه بی بیمار شد
 ب: مصطفی را هجر چون بفراختی
 ت: اندر آخر حمزه چون در صف شدی
 ث: در خیر آمد که آن معاویه
 سالکمان راه را محرم بدیم
- ۳۵۰۰/۱ کیفیت أصبتحت ای صحابی با صفا
 ۲۰۱۲/۱ با جنازه مردی از یاران برفت -
 ۲۱۴۱/۲ و اندران بیماریش چون نار شد -
 ۳۵۳۵/۵ خویش را از کوه می انداختی
 ۳۴۱۹/۳ بسی زره سرمست در غزو آمدی
 ۲۶۰۴/۲ خفته بد در قصر در يك زاویه
 ۲۶۱۷/۲ ساکنان عرش را همدم بدیم -
- ۱۶۸ ب: مصطفی آمد که سازد همدمی
 يك سرتیه می فرستادی رسول
 ث: مصطفی بی خویش شد آن خوب صوت
 گفت پیغمبر صباحی زید را
- ۱۹۷۲/۱ کلمبینی یا حُمیرا کلمی
 ۱۹۹۲/۴ بهر جنگ کافر و دفع فضول
 ۱۹۸۹/۱ شد نمازش از شب تمریس فوت
 ۳۵۰۰/۱ کیفیت أصبتحت ای صحابی با صفا
- ۱۶۹ الف: خوشتر آن باشد که سردلبران
 گفته آید در حدیث دیگران
- ۱۷۰ الف: رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف
 و: مطلع شمس آی اگر اسکندری
 ب: در بحارا بنده صدر جهان
 شحنة صدر جهان بودی و راد
 پ: شد محمد آلپ آغ خوارزمشاه
 گر عمر نامی تو اندر شهر کاش
- ۳۷۱۱/۴ دید او را کز زمرّد بود صاف -
 ۴۵/۲ بعد از آن هر جا روی نیکوفری
 ۳۶۸۶/۳ متهم شد گشت از صدرش نهان -
 ۳۸۷۷/۳ معتمد بودی مهندس اوستاد
 ۸۴۵/۵ در قتال سبزووار پُر پناه -
 ۳۲۲۰/۶ کس بنفر و شد به صد دانگت لواش

۳۳۴۵/۶	در گله سلطان نبودش يك قرین	ت: بود امیری را یکی اسبی گزین
۱۸۵۷/۵	پوستین و چارکش آویخته -	ث: آن ایاز از زیرکی انگیخته
۴۸۷/۴	چون خلافت یافت بشتاید تفت -	۱۷۱ الف: قصه عثمان که بر منبر برفت
۳۹۸۶/۶	هم کشیدش عشق از خطه عرب - -	امرؤ القیس از ممالک خشک لب
۳۴۷۲/۵	دادر آن تاج شیخ اسلام بود -	ب: آن ضیاء دلخ خوش الهام بود
۲۳۳۳/۲	قحبه‌یی را خواستی تو از اجل -	گفت با دلخک شبی سینه اجل
۲۵۱۰/۶	مسخره او دلخک آگاه بود -	و: سید ترمذ که آنجا شاه بود
۳۷۹۹/۶	بود با خواهندگان حسن عمل	در بخارا خوی آن خواجیم اجل
۲۶۶۷/۵	بد محمندانم و کینت سر رزی -	پ: زاهدی در غزنی از دانش مزی
۸۵۸/۳	گفت می جویم کسی از مصریان	ت: همچنان کاینجا مغول حمله دان
۸۴۰/۳	هرچه او می دوخت آن تفتیق بود -	جهد فرعونسی چو بی توفیق بود
۱۳۵۸/۴	صوفیانه روی بر زانو نهاد	۱۷۲ الف: صوفیسی در باغ از بهر گشاد
۱۸۸۴/۳	چونی ای درویش واقف کن مرا	ب: گفت بهلول آن یکی درویش را
۱۲۶۵/۵	گر کسی گرید به نوحه در نماز	آن یکی پرسید از مفتی به راز
۱۵۶/۲	تا شبی در خانقاهی شد فتنه -	صوفیسی می گشت در دور افق
۳۷۶/۲	از جوانمردی که بود آن نامدار -	پ: بود شیخی دایماً او ولتدار
۵۱۴/۲	مرکب خود برد و در آنخر کشید -	صوفیسی در خانقاه از ره رسید
۱۳۸۶/۲	کاندرو شور و جشنون بوبزاد -	این چنین ذوالنون مصری را فتاد
۳۲۱۰/۲	کوز راهی بر لب دریا نشست -	ت: هم از ابراهیم ادهم آمدت
۲۲۱۷/۲	از برای حج و عمره می دوید -	ث: سوی مگه شیخ امت با یزید
۱۸۰۲/۴	که زحال بوالحسن پیشین چه دید -	آن شنیدنی دامستان بایزید
۲۱۰۲/۴	بایزید آمد که نک یزدان منم -	با مریدان آن فقیر محتشم
۳۳۵۶/۵	گفت او را يك مسلمان سعید -	ج: بود گبری در زمان بایزید
۲۰۴۴/۶	بهر صیت بوالحسن خارقان	رفت درویشی ز شهر طالقان
۶۹/۳	دید دانیسی گروهی دوستان -	آن شنیدنی نو که در هندوستان
۵۹۸/۴	شصت سال از شب ندیم من شی -	ج: گفت عبدالله شیخ مغربی
۲۶۶۷/۵	بد محمد نام و کتیت سر رزی -	زاهدی در غزنی از دانش مزی
۲۶۶۶/۵	زانکه شد حاکی جمله نقشها	آینه بی نقش شد یا بدبها
۳۷۸۰/۵	تن برهنه بویك زخمی آیدم	ح: گفت عیاضی نوید بار آمدم
۱۸۱۵/۶	وقت جمعه بررها خط می کشید	همچو شبان راعی از گمگک عتید

- ۱۷۳ پ: بود شاهی در جهودان ظلم ساز
دشمن عیسی و نصرانی گداز - ۳۲۴/۱
بعد ازین خونریز درمان ناپییر
کاندر افتاد از بلای آن وزیر - ۷۳۹/۱
ت: رادمردی چاشتگاهی در رسید
در سرا عدل سلیمان در دوید - ۹۵۶/۱
آن یکی در عهد داود نبی
نزد هر دانا و پیش هر غمی - ۱۴۵۰/۳
ث: نفس خود را کش جهان را زنده کن
گفت موسی را یکی مرد جوان
خواجه را کشتست او را بنده کن - ۲۵۰۴/۳
گشت با عیسی یکی ابله رفیق
که بساموزم زبان جانوران - ۳۲۶۶/۳
استخوانها دید در حفره عمیق - ۱۴۱/۲
- ۱۷۴ الف: اندران وادی گروهی از عرب
خشک شد از قحط بارانشان قریب
آن امیران عرب گرد آمدند
نزد پیغمبر متازع می شدند - ۳۱۳۰/۳
پ: کافران مهسان پیغمبر شدند
وقت شام ایشان به مسجد آمدند - ۲۷۷۹/۴
قصه راز حلیمه گویمت
تا زواید داستان او غمت - ۶۴/۵
پ: آمد او آنجا و از دور ایستاد
مر عمر را دید و در لرز افتاد - ۹۱۵/۴
تن فدای خار می کرد آن بلال
خواجه اش می زد برای گوشمال - ۱۴۱۵/۱
۸۸۸/۶
- ۱۷۵ الف: آن یکی می گفت خواهم عاقلی
مشورت آرم بدو در مشکلی - ۲۳۳۸/۲
پ: لیک هر دیوانه را جان نشمیری
سر منه گوساله را چون سامری - ۲۳۴۳/۲
پ: بود مردی پیش ازین نامش نصوح
بند زدلا کسی زن او را فتوح - ۲۲۲۸/۵
ت: بود درویشی درون کشتی
ساخته از ریخت مردی پشتی - ۳۴۷۸/۲
ث: یک حکایت گوش کن ای نیک‌پی
مسجیدی بد بر کنار شهری - ۳۹۲۲/۳
بود درویشی به کهساری مقیم
خلوت او را بود هم‌خواب و ندیم - ۱۶۱۴/۳
آن توی که بی بدن داری بدن
پس مترس از جسم جان بیرون شدن - ۱۶۱۳/۳
در عریش او را یکی زایر بیافت
کو بهر دو دست می زنیل بافت - ۱۷۰۵/۳
- ۱۷۶ الف: عاشقی بودست در ایام پیش
پاسبان عهد اندر عهد خویش - ۵۹۳/۶
پ: بود شخصی مفلسی بی خان و مان
مانده در زندان و بند بی امان - ۵۸۵/۲
ت: بود عبدالقوث همجنس پری
چون پری نه سال در پنهان پری - ۲۹۷۴/۶
ث: جوخی هر سالی ز درویشی به فن
رو به زن کردی که ای دلخواه زن - ۴۴۴۹/۶
کودکان مکتبی از اوستاد
رنج دیدند از ملال و اجتهاد - ۱۵۲۲/۳
- ۱۷۷ پ: بود بی‌قالتی و وی را طوطیسی
خوش‌نویسی سبز گویا طوطی - ۲۴۷/۱
از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از شیشه روغن ریختی - ۲۶۱/۱
ت: آن شنیدستی که در عهد عمر
بود چنگی مطربی با کزوفر - ۱۹۱۳/۱
دید موسی یک شبانی را به راه
کوهی گفت ای گز بنده اله - ۱۷۲۰/۲
ث: کودکی در پیش تابوت پدر
زار می نالید و بر می کوفت سر - ۳۱۱۶/۲

۳۱۲۵/۲	گفت ای بابا نشانها شنو	گفت جوحي را پدر ابله مشو	
۲۲۴۵/۴	مرغ اورا گفت ای خواجه همام -	آن یکی مرضی گرفت از مکر و دام	ج:
۲۳۷۶/۶	تا نگردي ممتحن اندر هنر	يك حكایت بشنو اینجا ای پسر	ج:
۳۵۴۴/۴	بر زند در پیش شوی گول نخود	آن زنی می خواست تا با مول خود	خ:
۱۳۳۳/۵	از وفور شهوت و فرط گزند	يك كنيزك بك خری بر خود فگند	د:
(ع) ۲۴۹۷/۵	سرنگون افگندش و دروی فشد	کنده پی را لوطی در خانه برد	ب: ۱۷۸
۱۳۳۳/۵	از وفور شهوت و فرط گزند -	يك كنيزك بك خری بر خود فگند	پ:
۲۴۹۸/۵	پس بگفتش بر میانت چیست این	بر میانش خنجر می دید آن لعین	
۳۳۲۵/۵	زیر منبر جمع مردان و زنان	واظنی بُد بس گزیده در بیان	
۳۸۳۱/۵	که شه موصل به حوری گشت جفت	مر خلیفه مهر را غماز گفت	ت:
۲۴۹/۶	پروریده کرده او را زنده پی -	خواجه پی را بود هند و بنده پی	
۳۱۵۵/۲	زرد شد کودک ز بیم قصد مرد -	گنگ زفتی کودک را یافت فرد	ج:
۳۰۸۵/۴	باطن و ظاهر مزین از هنر -	پادشاهی داشت يك برنا پسر	
۲۱۶۳/۵	هم بُد او را يك كنيزك همچو حور -	زاهدی را يك زنی بُد بس غیور	
۳۷۱۶/۵	زهره خلتی مه رخ سیمن بری -	خواجه پی بودست او را دختری	
۱۲۲۲/۶	پرتشنج روی و رنگش زعفران -	بود کمپیری نودساله کلان	
۳۸۴۳/۶	آمدند و محمعی بد در وطن -	امردی و کوسه پی در آنجمن	
۳۵/۱	خود حقیقت نقد حال ماست آن -	بشنوید ای دوستان این داستان	ب: ۱۷۹
۳۰۸۵/۴	باطن و ظاهر مزین از هنر -	پادشاهی داشت يك برنا پسر	
۱۹۱۳/۱	بود چنگی مطربی با کز و فر	آن شنیدستی که در عهد عمر	پ:
۳۴۹۷/۱	روسیان گفتند ما را کز و فر	چندیان گفتند ما نقاش تر	
۳۲۳/۲	سوی آن کمپیر کومی آرد بیخت -	نه چنان باز بست کوازشه گر بیخت	ت:
۱۶۷۳/۶	اندرین چستی و دزدی خلق گُش -	گفت خیاطیست نامش پورشش	ج:
۱۷۱۹/۶	تو بجای خنده خون بگریستی -	خنده چه رمزی اردانستی	
۳۵۸۳/۶	هر سه صاحب قننت و صاحب نظر -	بود شاهی شاه را بُد سه پسر	ج:
۳۵۸۱/۶	گنج در ویرانه پی بنهاده پی -	اندرون گاو تن شه زاده پی	
۳۱۶۳/۲	می شد اندریشه براسب نجیب -	يك سواری با سلاح و بس مهیب	ب: ۱۸۰
۳۴۳۶/۲	در ربود و شد روان او از مری -	موشکی در کف مهار آشتی	
۱۷۴۶/۳	در قراز و شیب و در راه دقیق -	گفت استر با شتر کای خوش رفیق	
۳۲۷/۱	رو برون آراز و ثاق آن شیشه را -	گفت استاد آحولگی را کاندرا	پ:
۱۰۸۲/۱	همچو کشتیبان همی افراشت سر	آن مگس بر برگ کاه و بول خمر	
۲۸۳۵/۱	رو به کشتیبان نهاد آن خودپرست -	آن یکی نحوی به کشتی در نشست	

- ۲۸۸۱/۱ مجوی باید نه نحو اینجا بدان
 ۳۶۸۱/۲ ت: چار کس را داد مردی يك درم
 ۱۲۵۹/۳ پیل اندر خانه تار يك بود
 ۱۳۷۶/۳ ت: آن یکی مرد دومی آمد شتاب
- ۲۳۸۷/۲ ۱۸۱ الف: محتب در نیمشب جایی رسید
 ۳۷۲۱/۴ ب: مورکی بر کاغذی دید او قلم
 ۲۱۶۷/۲ پ: باغبانی چون نظر در باغ کرد
 ۱۸۸۴/۳ ت: گفت بهلول آن یکی درویش را
- ۲۴۷/۱ ۱۸۲ الف: بود بقالی و وی را طوطی
 ۲۹۸۳/۱ ب: سوی دلاکی بشد قزوینی
 ۵۸۵/۲ ب: بود شخصی مفلسی بی خان و مان
 ۷۲۱/۳ آن شفالی رفت اندر خم رنگ
 ۴۷۷/۵ آن سگی می مرد و گریان آن عرب
 ۲۴۶۵/۶ پ: سوی جامع می شد آن يك شهریار
 ۱۵۷۸/۴ ب: يك فقیهی ژنده ها در چینه بود
 ۱۵۲۲/۳ ت: کودکان مکتبی از اوستاد
 ۳۰۸۸/۲ گفت پیروی مرطیبی را که من
 ۱۲۵۰/۶ سائلی آمد به سوی خانه بی
- ۸۴۵/۵ ۱۸۳ الف: شد محمد آلپ الخ خوارزمشاه
 ۳۲۲۰/۶ گر عمر نامی تو اندر شهر کاش
 ۱۲۳۷/۶ گفت يك روزی به خواجه گیلی
 ۳۵۸۴/۸ ب: بود لقمان پیش خواجه خویشتن
 ۱۴۶۲/۲ نه که لقمان را که بنده پاك بود
 ۱۸۴۲/۳ رفت لقمان سوی داود صفا
 ۳۳۲۵/۵ ت: واعظی بُد بس گزیده در بیان
 ۴۴۴۹/۶ جوحی هر سالی ز درویشی به فن
 ۲۳۳۳/۲ ت: گفت با دلحك شبی سید اجل
 ۳۵۰۷/۵ شاه با دلحك همی شطرنج باخت
 ۲۵۱۰/۶ سید ترمذ که آنجا شاه بود
- مگر تو محوی بی خطر در آب ران
 آن یکی گفت این به انگوری دهم ~
 عرضه را آورده بودندش هنود ~
 پیش يك آینه دار مستطاب
- در بن دیوار مردی خفته دید
 گفت با موری دگر این راز هم ~
 دید چون دزدان به باغ خود سه مرد ~
 چونی ای درویش واقف کن مرا
- خوش نوایی سبز گویا طوطی ~
 که کبودم زن بکن شیرینی
 مانده در زندان و بند بی امان ~
 اندران خم کرد يك ساعت درنگ
 اشک می باریدومی گفت ای کرب ~
 خلق را می زد نقیب و چو بدار
 در عمامه خویش در پیچیده بود ~
 رنج دیدند از سلال و اجتهاد
 در زحیم از دماغ خویشتن ~
 خشک نانه خواست یا ترانه بی
- در قتال سبزاور پسر پناه ~
 کس بنفروشد به صد دانگت لواش
 نان پرستی نرگدا زنبیلیسی ~
 در میان بندگانش خوارتن
 روز و شب در بندگی چالاک بود ~
 دید کومی کرد ز آهن حلقه ها
 زیر منبر جمع مردان و زنان
 روه زن کردی که ای دلخواه زن
 قحبه بی را خواستی تو از عجل
 مات کردش زود خشم شه بتاخت ~
 مسخره او دلحك آگاه بود ~

- ۱۸۴ ب: بشنوید ای دوستان این داستان
 خود حقیقت نقد حال ماست آن
 ۳۵/۱
 بود بازارگان و او را طوطی
 در قفس محبوس زیا طوطی -
 ۱۵۴۷/۱
 پ: يك خلیفه بود در ایام پیش
 کرده حاتم را غلام جود خویش -
 ۲۲۴۴/۱
 ت: بود شیخی دایما او وامدار
 از جوانمردی که بود آن نامدار -
 ۳۷۶/۲
 ث: بود شاهی شاه را بدمه پسر
 هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر -
 ۳۵۸۳/۶
 ج: شاهنامه یا کللیله پیش تو
 همچنان باشد که قرآن از عتو -
 ۳۴۶۳/۴
 ح: تن زجان و جان زتن مستور نیست
 لیک کس را دید جان دستور نیست
 ۸/۱
- ۱۸۶ ب: مُقری می خواند از روی کتاب
 مساؤکم غمراً ز چشمه بنم آب
 ۱۶۳۳/۲
 پیش از عثمان یکی نساخ بود
 کوبه نسخ وحی جدی می نمود -
 ۳۲۲۸/۱
 ت: کرده حق ناموس را صد من حنید
 ای بسی بسته به بند ناپید
 ۳۲۴۰/۱
- ۱۸۷ الف: شاهنامه یا کللیله پیش تو
 کز شعاع آفتاب پر ز نور
 ۳۴۶۳/۴
 ب: زانکه از قرآن بسی گمراه شدند
 غیر گرمی می نیابد چشم کور -
 ۴۲۳۱/۳
 پ: که مرا افسانه می پنداشتید
 زان رسن قومی درون چه شدند
 ۴۲۱۰/۳
 ت: نك منم ينبوع آن آب حیات
 تخم طعن و کافری می کاشید -
 ۴۲۸۵/۳
 ث: کس نتاند بیش و کم کردن درو
 تا رهانم عاشقان را از معات
 ۴۲۸۹/۳
 تو به از من حافظی دیگر مجو -
 ۱۲۰۰/۳
 ت: تو اگر در زیر خاکی خفته ای
 چون عصایش دان تو آنچه گفته ای
 ۱۲۱۰/۳
 همچنانکه گفت آن بار رسول
 چون نبی بر خواندی بر ما فصول -
 ۳۲۴۴/۵
 در صحابه کم بدی حافظ کسی
 گرچه شوقی بود جانشان را بسی
 ۱۳۸۶/۳
 ث: جرعه بی بر ریختی زآن خضیه جام
 بر زمین خاک من کأس الیکرام
 ۳۷۲/۵
- ۱۸۸ الف: همچو قرآن که بمعنی هفت ثوست
 خاص را و عام را منظم دروست
 ۱۸۹۷/۳
 ب: آنکه مردن پیش چشمش تهلکه ست
 امر لا تلقوا بگيرد او به دست
 ۳۴۳۴/۳
 پ: بطن چارم از نبی خود کس ندید
 جز خدای بسی نظیر بی ندید
 ۴۲۴۶/۳
 ت: ظاهر قرآن چو شخص آدمیت
 که نقوش ظاهر و جانش خفیت
 ۴۲۴۸/۳
 در صحابه کم بدی حافظ کسی
 گرچه شوقی بود جانشان را بسی
 ۱۳۸۶/۳
 ج: چونکه در قرآن حق بگریختی
 با روان انبیا آمیختی -
 ۱۴۴۷/۱
 و: و ریخوانی و نه ای قرآن پذیر
 انبیا و اولیا را دیده گیر
 ۱۵۳۹/۱
- ۱۸۹ الف: قول حق را هم ز حق تفسیر جو
 هین مگوژاژ از گمان ای سخت رو -
 ۲۲۹۲/۶
 معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
 وز کسی کاتش زدست اندر هوس
 ۳۱۲۸/۵
 و: کرده ای تاویل حرف بکر را
 خویش را تاویل کن نی ذکر را
 ۱۰۸۰/۱
 پ: معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
 وز کسی کاتش زدست اندر هوس
 ۳۱۲۸/۵

- ۱۹۱ پ: گفته اینک ما بشر ایشان بشر
هر نبیتی گفت با قوم از صفا
روح را از عرش آرد در حظیرم
بود شاهی شاه را بُد سه پسر
شاه ما خود هیچ فرزندی نژاد
با زبان شطأه شکر خدا
ج: گوسفندان حوامست را بران
تا در آنجا سنبل و نسرين چرند
پس بخوان قاموا کسالی از نئی
- ۱۹۲ الف: آنک مولى القوم من لا یتشهى
لیس من مستقدر مُستنقو
ب: روز زادن روم و زنگ و هر گروه
چون نکرد آن کار مزدش هست لا
و: قدر هست باشد آن جهد و دعا
و: باز آمد او بهوش اندر دعا
عقل کی ماند چو باشد مرده او
و: وز ملک هم بایدم جستن ز جو
بر فلک پرهاست ز اشجار وفا
و: شد درخت کز مقوم حق نما
پ: یا رب أنجم نورنا فی الساهره
أئمة الکفران أضل أعمالهم
ت: عقل قربان کن به پیش مصطفی
- ۱۹۳ پ: تو ز کز منا بنی آدم شهی
و: زانکه کز منا شد آدم ز اختیار
و: آدمی بر خننگ کز منا سوار
و: هیچ کز منا شنید این آسمان
چون بر و ماهیت جان مخیرست
پ: مارمیست إذ رمیست خوانده ای
مارمیست إذ رمیست گفت حق
مارمیست إذ رمیستم در حراب
آن تو افگندی چو بر دست تو بود
ت: هین طلب کن خوش دمی عقده گشا
- ما و ایشان بسته خوابیم و خود
من نخواهم مزد پیغام از شما -
لاجرم کید زنان باشد عظیم
هر سه صاحب غننت و صاحب نظر -
بلکه سوی خویش زن را ره نداد -
می سراید هر بر و برگی جدا -
در چرا از آخرج السمرعی چران
تا به رو ضات حقایق ره برزند
چون نیابد شاخ از بیخش طیبی
- قصدزدی کسلاکتن تم بنعی
قط إلا طایره فی عنقیه
یوم تبیض و تسود وجهه
لیس للانسان إلا ماتمی
لیس للانسان إلا ماتمی
لیس للانسان إلا ما سعی
کسل شیء هالك الا وجهه
کسل شیء هالك الا وجهه
اصلها ثابت وفرعها فی السما
اصلها ثابت وفرعها فی السما
و: آنجنا من مُفوضات قاهره
أمة الايمان أصلح بالهم
عسی الله گو که الله ام کفی
- هم به خشکی هم به دریا پا نهی
نیم زنبور عمل شد نیم مار
در کف درکش عنان اختیار
که شنید این آدمی پرغمان
هر که او آگاه تر با جان ترست
لیک جسمی در تجزی مانده ای
کار حق بر کارها دارد سبق
من چو نیغم وان زنده آفتاب
نه تو افگندی که قوت حق نمود
راز دان یفعل الله مایشاه

۲۹/۶	اندیرین بازار یفعل مایشاه	پس خریندارست هر یک را جدا	
۲۷۶۰/۶	چشم بندش یفعل الله مایشاست	این قضا را گونه گون تعریفهاست	
۳۵۱۳/۴	تا به محشر تشنگی ناید مرا	شربتسی خوردم ز الله اشتری	ث:
۲۷۰۹/۱	در پذیر از فضل الله اشتری	ای خداوند این خم و کوزه مرا	
۳۲۶۶/۲	دایما بازار او با رونقست	مشتوی علم تحقیقی حقست	
۴۱۱۵/۳	حق خریدارش که الله اشتری	مال و تن برفند ریزان فنا	
۱۴۶۳/۵	از غم هر مشتری هین برترآ	مشتوی ماست الله اشتری	
۱۲۶۵/۶	تا دکان فضل کاله اشتری	زین دکان با میکاسان برترآ	
۱۱۴۱/۱	باز شد که انالیه راجعون	صورت از بی صورتی آمد برون	ج:
۴۶۴/۳	ناطقان کاناالیه راجعون	جمله اجزا در تحرك در سکون	
۴۲/۸	از چه از انالیه راجعون	رفت از وی جنبش طبع و سکون	
۳۹۰۶/۳	گویدم که انالیه راجعون	پس عدم گردد عدم چون ارغنون	
۴۶۶۱/۳	کل شیء هالك الا وجهه	عقل کی ماند چو باشد سرده او	
۱۱۱۹/۳	پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود	چونکه وا گردید گله از ورود	
۱۲۷/۳	تاز و اسجد و اقتراب یا بی غرض	پس بنه بر جای هر دم را عوض	ج:
۱۱/۴	قرب جان شد سجده ابدان ما	گفت و اشجد و اقتراب بزدان ما	
۱۲۰۹/۲	موجب قربی که و اشجد و اقتراب	سجده آمد کنند خشت آرزب	
۳۶۰۴/۱	زشت را هم زشت جفت و بابتست	ونیز: الخبیثات للخبیثین حکمتست	ح:
۲۷۲/۲	للخبیثین الخبیثات هیست هین	طبیبات آید به سوی طبیبین	
۳۶۳۹/۲	الخبیثات للخبیثین زد فروغ	بر دروغبان جمع می آید دروغ	
۲۸۰/۴	رو و پشت این سخن با بازار دان	الخبیثات الخبیثین را بخوان	
۱۱۱۹/۴	گفت حق فی جیبها جبل المسد	می کشدشان سوی نیک و سوی بد	خ:
۱۲۲۰/۲	گردنک بندد به جیب من مسد	پیش ازان کایام پیروی در روند	
۱۶۶۳/۳	بر گلوئی بسته جیب من مسد	دیدن آن بنید احمد را رسد	
۱۴۱۵/۶	بالجن که لأجیب الأقلین	خوی با حق ساعتی چون انگین	د:
۴۷۹/۱	لأجیب الأقلین گو چون خلیل	اندیرین وادی مرو بی این دلیل	
۳۳۹۴/۳	در نهانخانه لدینا محضرون	رحمتی افشان برایشان هم کنون	
۳۳۳۱/۱	لمست حق کل لدینا محضرون	سجمع و پای علم مأوی القرون	
۳۶۷۲/۱	لموج در موج لدینا محضرون	خسها و عقلشان در دزون	
۱۲۴/۲	خاک بر دلداری اغیار پاش	رو اشداء علی الکفار باش	ذ:
۲۹۴۳/۵	باولی گل با عدو چون خار شد	که اشداء علی الکفار شد	
۱۵۹۰/۶	یار را باش و مگوش از ناز اف	امرهم شوری بخوان اندر صنف	
۲۶۱۲/۶	کز تشاور سهو و کز کمتر رود	امرهم شوری برای این بود	
۱۱۳۸/۳	تاب لا شرقی ولا غرب از مهیست	گوشه بی گوشه دل شه رهیست	ز:

۱۵۴۴/۲	آن چو لاشرقی و لاغربی کیست	نورهای چرخ بسبریده پیست
۱۲۹۳/۲	معنی نور عملی نور این بود	نور حق را نور حق نزیمین بود
۱۲۵۴/۴	نه خرد یار و نه دولت روز عرض	پس بود ظلمات بعضی فوق بعض
۳۱۸۲/۱	عرصه بی دان کاولیا در رفته اند	آنکه ارض الله و امع گفته اند
۳۷۰۸/۲	تا بالاً و خلا فیها نذیر	قول إن من أمة را یاد گسر
۳۴/۳	رسته از صد آفت و اخطار و بیم	باقیات الصالحات آمد کریم
۲۳۱۹/۱	ای ترا خانه چوبیت العنکبوت	چند دعوی و دم و باد بسروت
۳۲۵۸/۶	که محنت بود محنت الیه	زین سبب فرمود حق صلوا علیه
۱۲۷۴/۲	بر کشد این شاخ جان را بر سما	عروة الوثقی ست این ترک هوا
۲۹۷۱/۴	گشت آن اسمای جانی روسیاه	چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه
۳۰۵۲/۱	چون نه ای در وجه او هستی مجور	کل شیء هالك جز وجه او
۳۹۰۴/۳	کل شیء هالك الأوجه	وز ملک هم بایدم جستن زجو
۲۷۵۸/۱	حق نزیبیدست اولم یولدست	و هم زاییده ز اوصاف و حدست
	نی پدر دارد نه فرزند و نه عم	لم یلد لم یولدست او از قدیم
۱۳۱۹-۲۰/۳	ناز بابایان کجا خواهد کشید	ناز فرزندان کجا خواهد کشید
۱۷۴۰/۵	نعرة یا لیست قومی یعلمون	می زند جان در جهان آنگون
۱۰۱۹/۵	که علم آمد امید عابدان	یُخرج الحق من المیت بدان
۳۶۵۹/۱	من بشر من یشککم یوحی الی	ماه می گوید به خاک و ابروی
۳۶۲۸/۱	زان بیستم روزن فانی سرا	یؤمنون بالغیب می باید مرا
۱۳۱۰/۱	عدل فرمودست بشر را بشر	هر که ظالمتر چش با هول تر
۱۴۰/۲	وز کرم می نشنود یزدان پاک	بس دعاها کان ز یانست و هلاک
۲۰۹۱/۵	شب شبیها کرده باشد روز روز	گر ببخشی جرم ما ای دلفروز
۴۹۰۹/۶	غالب از وی گردد از خصم اندکیست	دیو و مردم را ملقن آن یکیست
۳۰۶۵/۱	نیست در خور باجمل سم الخیاط	رشته را باشد به سوزن ارتباط
۷۵۱/۵	که نبینی خصم را وان خصم فاش	بین ایدی خلفهم مدّا مباش
۳۸۶۹/۵	پیش و پس کم بیند آن مفتون خد	و بین ایدی سد و سوی خلف سد
۱۷۵۵/۳	فی المقام و النزول و المسیر	یستوی الاعمی لندیکم و البصیر
۱۵۱۴/۳	نی علی وجهه مکیتاً او سقیم	بعد ازان یمشی سویا مستقیم
۲۶۱۰/۶	چون همی شاید شدن در استوا	در روش یمشی مکیتاً خود چرا
۱۵۳۶/۵	نعتشان شد بل اشد قسوة	آنچنان دلها که بدشان ما و من
۲۵۶۹/۲	لطف و احسان و ثواب معتبر	چیست احسان را مکافات ای پسر

۲۰۸۲/۶	شمع کی میرد بسوزد پوز او	هر که بر شمع خدا آرد پفو	
۱۵۳۱/۵	پند را اُنسی بسباید واعیه	گرچه ناصح را بود صد داعیه	۱۹۷ پ:
۲۷۹۴/۵	هر که خواهد گوهر مکنون بده	بعد ازین از اجر ناممنون بده	
۴۶۷۸/۶	خوردشان بشکست آن بشن القرین	چون بگردانید ناگه پوستین	
۱۳۳۵/۴	زو رمیدی جائت بُعد المشرقین	بر تو گر پیدا شدی زو عیب و شین	
۲۳۱۹/۱	ای ترا خانه چوبیت العنکیوت	چند دعوی و دم و باد بروت	
۳۱۵۶/۱	صیقل جان آمد و تقوی القلوب	عاشق آینه باشد روی خوب	پ:
۴۲۰۵/۶	یا زبرجی دیگر از ذات البروج	یا مراد من برآید زین خروج	
۷۶۶/۱	لعنة الله بوی آن رنگ کشف	صبغة الله نام آن رنگ لطیف	
۱۳۴۵/۲	پسها يك رنگ گردد اندرو	صبغة الله هست خَم رنگ هو	
۱۰۱/۵	پرده بی بسچون بران ناظر نند	صبغة الله گاه پوشیده کند	
۱۷۶۷/۴	ساکن گلزار و عین جاریه	وارهسیده از جهان عاریه	ت:
۳۴۹۳/۱	رایت عین السیقین افراشتند	نقش و قشر علم را بگذاشتند	
۸۶۱/۲	این یقین خواهی در آتش در نشین	و: تانسوزی نیست آن عین الیقین	
۴۹۲۵/۳	که شود علم الیقین عین الیقین	و: اندر اَلْهَيْكُلْم بیان این بسین	
۳۹۸/۱	جمله را در صورت آرد زان دیار	فایقُ الاصباح اسرافیل وار	
۱۲۹۳/۵	صف دران در محفلش لایفقون	تا بخارای دگر بینی درون	ث:
۱۷۷۰/۵	رسته زین آب و گل آتشکده	مقعد صدق و جلیسش حق شده	
۳۴۱۰/۱	صد قیاس و صد هوس افروختی	منطق الطیبری به صوت آموختی	
۲۵۶۱/۴	تا ابد یا حسرتا شد للعباد	ای دریغ بود ما را بُرد باد	ج:
۲۲۸۸/۲	صبح نوبگشا زشبهای سیاه -	هین بد بیضانما ای پادشاه	
۱۸۵۳/۳	آحر وَالصحر را آگه بخوان	صبر را با حق قرین کرد ای فلان	۱۹۸ پ:
۴۶۶۹/۶	ز اؤل وَالتجم بر خوان چند خط	گر نماید خواجه را این دم غلط	
۴۴۴/۴	خوان جمیع هم لَدینا محضرون	گر ز قرآن نقل خواهی ای حرون	ت:
۲۴۹۶/۱	جملة عالم را بخوان قل یا عباد	بنده خود بخواند احمد در رشاد	ث:
۷۴۱/۱	سوره برخوان وَالسما ذات البروج -	گر خبر خواهی ازین دیگر خروج	۱۹۹ الف:
۱۷۰۹/۱	خیز لا اقسیم بخوان تا فی کتید	عاشق رنجست نادان تا ابد	پ:
۱۸۲۱/۱	کلّ یوم هوفی شان ای پسر	بهر این فرمود رحمان ای پسر	پ:
۱۸۱۹/۱	کوشش بیهوده به از خفتگی	دوست دارد یار این آشفستگی	
۳۰۷۱/۱	مروراً بی کارو بی فعلی مدان	کلّ یوم هوفی شان بخوان	
۱۹۲۴/۱	تستطیعوا تنفثوا را باز دان	معشر الجن سوره رحمان بخوان	ت:
۱۹۱۹/۱	طالبانرا زان حیات بی بهاست	انبیا را در درون هم نغمه هاست	

۲۵۳۳/۲	يك دمت غایب ندارد حضرتش	دیر گیرد سخت گیرد رحمتش	ث:
۲۵۳۴/۲	از سرانديشه می خوان وَالضَّحَى	گر تو خواهی شرح این وصل و ولا	
۳۰۱/۲	زان حلاوت شد عبارت ماقلی -	وصل پیدا گشت از عین بلا	
۱۹۲۴/۳	عاشق و صاحب کرامت خواجه می -	آن دقوقی داشت خوش دیباجه می	۲۰۰ پ:
۱۹۹۰/۳	بندشان می کرد یتهدی من یشا	چشم بندی بد عجب بر دیده ها	
۲۰۱۶/۳	دم بدم یالیت قومی یعلمون	گفته هر برگ و شکوفه آن غصون	
۱۹۹۳/۶	گفت نېضم را فروین ای لیب -	آن یکی رنجور شد سوی طبیب	
۱۵۹۰/۶	یار را باش و مگوش از ناز أف	امرهم شوری بخوان اندر صحف	
۱۳۱۹/۳	نی پدر دارد نه فرزند و نه عم	لم یولد لم یولدست او از قیم	ت:
۲۴۷۹/۴	این بود یشتمون فی الارض الفساد	تیره کردی زنگ دادی در نهاد	ث:
۲۴۹۷/۴	که برو هستی ز اصحاب الشمال	گه نداد آمد صریحا از جبال	
۲۵۴۵/۴	لیس لانسان الامامعی	چون نیکرد آن کارمزدش هست لا	
۲۵۶۱/۴	تا ابد یا حسرتنا شد للعباد	ای در یفا بود ما را بُرد باد	
۱۵۵۶/۵	از برای ابتلای خیر و شر	چونکه صانع خواست ایجاد بشر	ج:
۱۶۰۴/۵	که برایشان آمد آن قهر گران	گفته ای اندر نبی کان ائمان	
۱۶۸۱/۵	صم و بکم و عمی من از غیر او	من ندانم خیر الا خیر او	
۲۲۵۲/۱	گفت و از حد برد گفت و گوی را -	يك شب اعرابی زنی مرشوی را	۲۰۱ الف:
۲۶۵۹/۱	حَتَّةَ مِّن رُّؤْيَسِي يَا مَتَقَى	گفت اُدخلن لیل عبادی تلتقی	
۲۶۹۴/۱	تا بود شرم اشکنی ما را نشان	قل تعالوا گفت حق ما را بدان	
۱۴۰۶/۳	نامه بیرون کرد و پیش یار خواند	آن یکی را یار پیش خود نشاند	ب:
۱۴۳۰/۳	نیست دلیر لا أُجِبُّ الْاَفْلِسِ	وانکه آقل باشد و گه آن و این	
۱۴۳۵/۳	لم یولد لم یولد آن ایزد دست	غرق نور می که او لم یولدست	
۲۳۶/۳	شهرینی باروستایی آشنا -	ای بهرادر بود اندر ماضی	
۶۱۳/۳	تا بنزادر شد یقرمین اخیه	گفت این دم با قیامت شد شبیه	
۳۹۲۲/۳	مقتل بندی بد برکنار شهرری	يك سخکایت گوش کن ای نیک پی	ب:
۴۰۰۲/۳	بأسلهم ما بینهم بأس شدید	گفت حق ز اهل نفاق ناسدید	
۴۰۲۱/۳	کز رفاق سُست برگردان ورق	زانکه زادو کم خیالاً گفت حق	
۴۱۰۲/۳	قل تعالوا گفت جانم را بیا	فناهم از طمطراق و از ریا	
۴۱۹۵/۳	حق گفت بیدارش که الله اشتری	مهاله و ابن پس از منم ریزان فنا	
۴۱۲۲/۳	از پس گلا پس لوتعلمون	اندر آلهیکم بجو این را کنون	
۴۰۰۰/۵	چون جزای سینه مثلش بود	زانکه مثل آن جزای آن شود	
۴۰۰۸/۵	گفت ران عُدْتُم به عُثْنابه	داد حق مان از مکافات آگهی	

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: حسین هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1061 تا صفحه 1080



- ت: آن یکی رنجور شد سوی طبیب
 ۱۲۹۳/۱ گفت نبضم را فرو بین ای لیب
 ۱۳۳۳/۱ سیلیش اندر برم در مهر که
 ۲۵۶۹/۱ إن بعض الظن إثم است ای وزیر
 ۳۲۴/۱ بود شاهی در جهودان ظلم ساز
 ۵۶۸/۱ بی حس و بی گوش و بی فکرت شوید
 ۳۴۳۱/۴ من شنیدم که در آمد قبطی
 ۳۴۹۷/۴ یا به فر دست مریم بوی مشک
 ۲۰۲ الف: طایفه نخچیر در وادی خوش
 ۹۰۰/۱ بوده اند از شیر اندر کشمش -
 ۹۲۶/۱ چون به امر اهبطوا سندی شدند
 ۹۵۲/۱ کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال
 ۹۷۷/۱ کافر من گرزبان کردست کس
 ۳۰۱۳/۱ شیر و گرگ و روبهی بهر شکار
 ۳۰۳۷/۱ طانتین بالله ظنن السوء را
 ۳۰۵۲/۱ گنل شیء هالك جز وجه او
 ۱۷۵۵/۳ پستوی الاعمی لدیکم و البصیر
 ۳۴۱۸/۴ ادخلی توفی عبادی یافتی
 ۲۳۲۶/۵ گزاری بود و مر او را یک خری
 ۲۳۸۴/۵ وابتخوا من فضل الله است امر
 ۲۴۲۸/۵ بعد ازان گفتش بدان در مملکه
 ۲۳۵۸/۵ چونکه قسام اوست کفر آمد گه
 ۲۳۹۰/۵ دام و دد جمله همه اگال رزق
 ۲۰۳ ب: بوالبشر کو علم الاسما بتگست
 ۱۲۳۴/۱ صد هزاران علمش اندر هر رگست
 ۲۷۰۸/۲ و: آدمی که علم الاسما بتگست
 ۳۲۶۹/۲ و: آدم آنی شهرم با سجادرس گو
 ۱۴۸۸/۱ و: گفت شیطان که بما آغویثی
 ۱۳۹۴/۴ بر درخت جبرئتا کی برجهی
 ۴۰۹/۶ و: همچو ابلیسی که گفت آغویثی
 ۳۴۱۶/۱ علت ابلیس انا خیری بدمت
 ۳۹۶۱/۱ و: گرد دید ابلیس و گفت این فرع طین
 ۲۰۴ ب: بوالبشر کو علم الاسما بتگست
 ۱۲۳۴/۱ صد هزار علمش اندر هر رگست
 ۲۷۰۸/۲ و: آدمی که علم الاسما بتگست

- پ: آنکه بد نزدیک ما نامش منی
ت: دل زدانشها بشستند این فریق
زان نیامد يك عبارت در جهان
عَلِمَ الْأَسْمَاءُ بِدَادِ آدَمَ رَا اِمَام
- ت: خودزبیم این دم بی منتها
دوش دیگر لون این می داد دست
ج: در نسی بشنوبیانش از خدا
مخصوصاً: اشتری ام لاغری و پشت ریش
ظالمست او بر خود و بر جان خود
جهل او سر علمها را اوستاد
- ۱۲۴۳/۱ پیش حق بودی تو کاین دم بامنی
۱۱۲۳/۳ زانکه این دانش نداند این طریق
۲۹۶۸/۴ که نهانست و نهانست و نهان ~
۲۹۷۰/۴ لیک نه اندر لباس عین و لام
۱۹۵۸/۱ باز عخوان قَابِینَ اَنْ یَّحْمِلَئِهَا -
۱۹۶۰/۱ لقمه چندی در آمد ره بست
۲۰۷/۶ آیتِ اَشْفَقْنَ اَنْ یَّحْمِلَئِهَا
۲۱۴/۶ زاختمار همچو پالان شکل خویش
۴۶۷۵/۳ ظلم بین کز عدلها گومی برد
۴۶۷۶/۳ ظلم او سر عدلها راشد رشاد
- ۲۰۵ الف: لاجرم آبصارنا لا تدرکه
التسماء اُنشقت آخر از چه بود
ب: سر از ان رومی نهم من بر زمین
نطق آب و نطق خاک و نطق گل
می نماید اعتقاد و گاه گاه
فلسفی منکر شود در فکر و ظن
- ۱۱۳۵/۱ وَهُوَ یُدْرِکُ بَیْنَ تَوَازُ مَوْسَى وَکَهِ
۱۶۱۵/۲ از یکی چشمی که خاکمی گشود
۳۲۷۵/۱ تا گواه من بود در یوم دین
۳۲۷۹/۱ هست محسوس حواس اهل دل
۳۲۸۶/۱ آن رگ فلسف کند رویش سیاه
۳۲۷۸/۱ گو برو سر را بر این دیوارزن
- ۲۰۶ الف: حَتَّىٰ إِذَا مَا اسْتَبَانَ الرَّضُلُ بَکُو
ب: این التسم و حنم ای پدر
بهر این لفظ آست مستبین
پ: نه بگویم چون قرین شد در بیان
زانکه شعاع و گواهی آفتاب
گفت پیغمبر که اصحابی نجم
- ۲۰۳۳/۳ تَابَهُ ظَلَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا
۱۳۲۰/۵ آمدست از حضرت مولى البشر -
۲۱۲۵/۵ نفسی و اثباتست در لفظی قرین ~
۳۶۴۴/۱ هم خدا و هم تَمَلَّكَ هم عالمان
۳۶۴۷/۱ برنتابد چشم و دلهای خراب
۳۶۵۶/۱ رهروان را شمع و شیطان را رجوم
- ۲۰۷ الف: حرف ظرف آمد درومنی چو آب
بحر تلخ و بحر شیرین در جهان
و: بحر تن بر بحر دل بر هم زنان
ب: نیکوان راهست میراث از خوش آب
کیف مَدَّ الظِّلُّ نَقْشَ اَوْلِیَاسَ
پای کوبان دست افشان در ثنا
پ: چونکه حُرِّمَ خَشْمِ کِی بِنَدَمِرا
گفت مازاغیم همچون زاغ نی
- ۲۹۶/۱ بحر معنی عنده ام الکتاب
۲۹۷/۱ در میانشان برزخ لایسیفیان
۱۳۷۱/۲ در میانشان برزخ لایسیفیان
۷۴۷/۱ آن چه میرانست اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ
۴۲۵/۱ کو دلیل نور خورشید خداست
۳۶۷۵/۱ نازنازان رَبَّنَا اَحْمِیْئِنَا
۳۸۲۵/۱ نیست اینجا جز صفات حق در -
۳۹۵۴/۱ مست صَبًا غِیمِ مست باغ نی
- ۲۰۸ ب: بهر دیده روشنان یزدان فرد
شش جهت را مظهر آیات کرد

- در صحابه کم بدی حافظ کسی
این الم و حسم ای پدر
که زقرآن گزیند غیرقال
چونکه عُمَرت بُرد دیوفاضحه
پ: گونه گون می دید ناخوش واقعه
چون بخورد آن گندم اندر فغ بماند
شاهنامه یا کللیله پیش تو
گرچه قرآن از لب پیغمبرست
ث:
- ۱۳۸۶/۳ گرچه شوقی بود جانشان رابی
۱۳۲۰/۵ آلمست از حضرت مولی البشر
۴۲۳۰/۳ این عجب نبود ز اصحاب ضلال
۵۵۲/۶ بی نَمک نباشد آعوذ و فاتحه
۲۲۴/۲ فاتحه می خواند او و القارعه
۵۳۳/۶ چند او یاسین و الأتعام خواند
۳۴۶۳/۴ همچنان باشد که قرآن از عَتو
۲۱۲۲/۴ هر که گوید حق نگفت او کافرست
- ۲۱۰ ت: قول پیغمبر قبوله یُقرهن
در دل هر امشی کز حق مزه ست
۱۵۸۰/۳ اِن تَمَازْتُمْ لَدَیْنَا تَمْرُضُوا
۳۵۹۸/۲ روی و آواز پیمبر معجزه ست
- ۲۱۱ ب: دی سؤالی کرد مسائل مرمر
ث: در حدیث آمد که دل همچون پرست
در حدیث دیگر این دل دان چنان
ج: گفت پیغمبر رکوعت و معبود
هر که زنجی دید گنجی شد پدید
۱۳۶۲/۳ زانکه عاشق بود او بر ماجرا
۱۶۴۱/۳ در بیابانی اسپر صرصریست
۱۶۴۳/۳ کاب جوشان ز آتش اندر قازغان
۲۰۴۸/۵ بر در حق کوفتن حلقه وجود -
۲۰۴۷/۵ هر که جدی کرد در جدی رسید
- ۲۱۲ ب: آمد از حق سوی موسی این عتاب
پ: رو که بی یَشْمَع و بی یُتَویر توی
ث: گفت پیغمبر که حق فرموده است
در دل مؤمن بگنجیم ای عجب
زین حکایت کرد آن ختم رسل
بی چنین آینه از خوبی من
ث: کُنْتُ كُنْزًا گفتم مخفی شنو
گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد
خانه برکن کز عمیق این یمن
ج: کُنْتُ كُنْزًا رَحْمَةً مَخْفِيَةً
گفت پیغمبر که حق فرموده است
و: چون خَلَقْتُ الخَلْقَ کي یُرْبِعُ عَلٰی
بنگرم بر عالمی بینم نهان
ج: با محمد بود عشق پاک جفت
با محمد بود عشق پاک جفت
- ۲۱۳ الف: گفت موسی ای خداوند حساب
نقش کردی باز چون کردی خراب
۳۰۰۹/۴ کای طلوع ماه دیده تو ز جیب
۱۹۳۸/۱ سیر توی چه جای صاحب سیر توی
۲۶۵۳/۱ من نگنجم در نخم بالا و پست
۲۶۵۵/۱ گرمراجویی دران دلها طلب
۳۰۷۱/۶ از ملیک لایزال و لم یزل -
۳۰۷۵/۶ بر نتابنده زمین و نه زمن
۳۰۲۹/۴ جوهر خود گم مکن اظهار شو
۲۸۶۲/۱ خَاکِ رَاتِبَانِ نَرِ از افلاک کرد
۲۵۴۰/۴ صد هزاران خانه شاید ساختن
۳۶۴/۲ فَاسْتَقَفْتُ أُمَّةً تَهْدِيَةً
قصدمن از خلق احسان بوده است
۲۶۳۵/۲ لطف تو فرمود ای قیوم حتی
۴۱۷۳/۵ آدم و حوا نرُسته از جهان
۴۵۴۲/۳ بهر عشق او را خدا تولاک گفت
۲۷۳۷/۵

- گفت موسی ای کریم کارساز
بسی عنایات حق و خاصان حق
پ: ای به يك دم ذکر تو عجب دراز -
گرمك با آست سياهش ورق
۱۸۱۶/۲
۱۸۷۹/۱
- ۲۱۴ الف:** یا ندیدی کاهل این بازار ما
آن شراب حق بدان مطرب برود
ب: درچه سودند انبیا و اولیا
وین شراب تن ازین مطرب چرد -
۳۱۰۰/۳
۶۴۶/۶
- ب:** فهم تو چون باده شیطان بود
لا یَسْعُ فینا نَسبیُّ مُرسلٌ
پ: کسی ترا وهم می رحمان بود
و التملک و الزوج ایضاً فاقهقیلوا
۶۵۸/۶
۳۹۵۳/۱
- لی مَعَ الله وقت بود آن دم مرا
مصطفی آمد که سازد همدمی
جان کمالست و ندای او کمال
فقیر فخری از گرافست و مجاز
ت: فقرازین رو فخر آمد جاودان
چون فنش از فقر پیرایه شود
فقر فخری بهر آن آمد سنی
زان رسولی کش حقایق داد دست
ث: ای شهان گشتیم ما خصم برون
مصطفی فرمود گر گویم بر است
ما چرواقف گشته ایم از چون و چند
در خبر بشنو تو این پندنکو
ج: بهر این بو گفت احمد در عظات
گفت پیغمبر که عینای تنام
چشم من خفته دلم بیداردان
ج: گرنگشتی دیو جسم آنرا کول
أَسْلَمَ الشیطان آنجا شد پدید
وارهی زین روزی ریزه کشیف
ح: یا ایست عند ربی خواندنی
چون ایست عند ربی فاش شد
خ: هیچ بی تاویل این را در پذیر
هیچ قومی آنهم لایملمون
ای مسلمان خود ادب اندر طلب
ز آتش این ظالمانت دل کباب
ب: گفت پیغمبر که معراج مرا
آخرین قرنهای پیش از قرون
پ: نیست الا حمل از هر بی ادب -
از تو جمله اهد قوم بد خطاب
نیست بر معراج یونس اجتبا
در حدیثت آنرون المشاقون
۱۶۹/۶
۷۷۱/۴
۱۸۷۱/۲
۴۵۱۲/۳
۳۰۵۹/۲

- ت: همچو عیسی بر سرش گگرد فرات کایمنی از غرقه در آب حیات ~ ۱۱۸۶/۱
- ۲۱۶ ب: آنکه یابد بوی حق را از یمن چون نیابد بوی باطل را زمن ~ ۱۶۱/۳
 که محمد گفت بردست صبا از یمن می آیدم بوی خدا ۱۸۲۷/۴
 پ: احمد آخر زمان را انتقال در ربیع اول آید بسی جمدال ۲۵۸۵/۴
 ت: گفت طوبی من زانی مصطفی والذی یُبصِر لَتن وجهی رأی ۱۹۴۶/۲
 چون چراغی نور شمع را کشید هر که دید آنرا یقین آن شمع دید ~ ۱۹۴۷/۱
 گفت پیغمبر که در بحر هموم در دلالت دان تو یاران را نجوم ~ ۱۵۹۵/۱
- ۲۱۷ الف: زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولانهاد ~ ۴۵۳۸/۱
 ب: گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پردلی ۲۹۵۹/۱
 از علی آموز اخلاص عمل شیر حقی رادان مطهر از دغل ۳۷۲۱/۱
 پ: مصطفی زین گفت کای اسرار جو مرده را خواهی که بینی زنده تو ~ ۷۴۲/۱
 جان بسی کندی و اندر پرده ای زانکه مردن اصل بد ناورده ای ۷۲۳/۱
 نه چنان مرگی که در گوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی ~ ۷۳۹/۱
 ت: پس زده یار بیشتر آمدی همچو زر ده دهی خالص شدی ۷۴۴/۵
 ج: آن بلال صدق در بانگ نماز حق راهی همی خواند از نیاز ~ ۱۷۲/۳
 کای خسان نزد خدا همی بلال بهتر از صد حق و خنی وقیل وقال ۱۷۷/۳
 گر حدیث کز بود معنی راست آن کزنی لفظ مقبول خداست ۱۷۱/۳
 ج: گفت پیغمبر صحابی زیدرا کیف اصیحت ای صحابی باصفا ~ ۳۵۰۰/۱
 ح: بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مگر نفس غول ~ ۳۶۶/۱
 خ: گفت فرمانم چنین دادست اله که گدایانه برو نانی بخواه ~ ۲۷۸۵/۵
 نیست زر غیباً وظیفه عاشقان سخت مستقیمت جان صادقان ~ ۲۶۷۱/۱
- ۲۱۸ الف: جان بسی کندی و اندر پرده ای جان بسی کندی و اندر پرده ای ۷۲۳/۱
 ب: گفت موتوا کُلکم من قبل آن یأتی السموت تموتوا بالفتن ۲۷۷۳/۴
 پ: او جمیلست و محب الجمال کسی جوان نوگزیند پیر زال ۷۹/۲
 ت: گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش چون نبی باشد میان قوم خویش ۱۷۷۴/۳
 در تحذیر بدین حاضر بدین وان صحابه بیعتی را هم قرین ۷۴۳/۵
 چون بدادی دست خود در دست پیر پیر حکمت که علیمست و خطیر ۷۴۱/۵
- ۲۱۹ ب: گفت پیغمبر به اعرابی ما سئل انک لم تسئل یافعی ۳۳۹۰/۱
 پ: پس نکو گفت آن رسول خوش جواز ذریعی غفلت به از صوم و نماز ~ ۴۵۴/۵

- ۲۲۰ الف: بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت
آن ایاز از زیرکی انگلیخته
پ: آن همه اندیشه پیشانها
حکمت قرآن چو ضالۀ مؤمنست
ت: اشتری گم کردی و جستیش چست
حکمت قرآن چو ضالۀ مؤمنست
ث: هر که در روز الست آن شیر خورد
کالۀ حکمت که گم کرده دلست
روح آن کس کوبهنگام الست
- ۲۲۱ الف: چونکه حق ریش علیهم نوره
مفترق شد آفتاب جانها
پ: مشرکان را زان نجسی خواندست حق
پ: زین وصیت کرد مارا مصطفی
ت: لیک می خواهی که در افعال ما
جز که لا احمی نگوید او زجان
- ۲۲۲ الف: مصطفی فرمود از گفت جحیم
کشتن این نار نبود جز به نور
پ: زآنکه دوزخ گوید ای مؤمن توزود
زآتش عاشق ازین روای صفی
پ: نیم جان بستاند و صدجان دهد
آن دهد حقشان که لا عین رأی
- ۲۲۳ الف: گفت پیغمبر ز سرمای بهار
راو بیان این را بظاهر برده اند
پ: گفت پیغمبر که دایم بهر پند
پ: کان رسول حق بگفت اندر بیان
غیبر دنیا پس چه باشد آخرت
خواب بیدارست چون یا دانشت
این همه علم بنای آخرت
ت: از دم حب الوطن بگذر مه ایست
ث: شاور و همن پس آنکه خالفوا
مشورت با نفس خویش اندر فعال
- هر که خود بشناخت یزدان را شناخت
پوستین و چارقش آویخته -
می شناسد از هدایت جانها -
هر کسی در ضالۀ خود موقست
چون بیابی چون ندانی کان تست -
هر کسی در ضالۀ خود موقست
همچو موسی شیر را تمییز کرد
پیش اهل دل یقین آن حاصلست
دیدرب خویش و شدی خویش و مست
- مفترق هرگز نگرده نور او
در درون روزن ابدانها -
گاندرون پشک زادند از سبق
بحث کم جوید در ذات خدا
بازجویی حکمت و سربقا
کز شمار و حد برونست آن بیان
- کوبه مؤمن لایه گر گردد ز بیم -
نورک اطفأ نارنا نحن الشکور -
برگذر که نورت آتش رار بود
می شود دوزخ ضعیف و منطوی
آنکه درو همت نیاید آن دهد
که نگنجد در زبان و در لغت
- تن مپوشانید یاران زینهار
هم بران صورت قناعت کرده اند
دوفرشته خوش منادی می کنند
اینکه منهومان همالایشعان -
کت کند زینجا و باشد رهبر
وای بیداری که با نادان نشست
که عساد بود گاو و امترست
که وطن آن سوسیت جان این سوی نیست
إن من لم یعمهن تالف -
هر چه گوید عکس آن باشد کمال

- نفس خود را زن شناس از زن بتر
چون پی بسکن الیهاش آفرید
ج: گفت پیغمبر که زن بر عاقلان
کم بودشان رقت و لطف و وداد
- ۲۲۷۲/۲ زانکه زن جزو یست نفست کل شر
۲۴۲۶/۱ کسی تواند آدم از حوا برید
۲۴۲۳/۱ غالب آید سخت و برصاحبدلان
۲۴۳۵/۱ زآنکه حیوانیست غالب بر نهاد
- ۲۲۴ الف: چون پیغمبر گفت مؤمن مزهرست
ب: چشم مهتر چون به آخر بود جفت
پ: مال را کز بهر دین باشی حمل
- ۴۲۱۳/۱ در زمان خالیسی ناله گریست
۳۴۷۵/۶ پس بدان دیده جهان را جیفه گشت -
۹۸۴/۱ نعم مال صالح خواندش رسول -
- ۲۲۵ ب: هین مکن خود را خصی رهبان مشو
رنج بدخویان کشیدن زیر صبر
پ: مرغ گفتش خواجه در خلوت مه ایست
ت: آن یکی آمد در یاری بزد
- ۵۷۷/۵ زآنکه عفت هست شهوت را گرو
۴۸۱/۶ منفعت دادن به خلقان همچو ابر
۴۷۸/۶ دین احمد را ترهب نیک نیست -
۳۰۵۶/۱ گفت بارش کیستی ای متمد
- ۲۲۶ ت: می نماید اعتقاد و گناه گناه
گرفرومانندی زدفع خصم خویش
ث: پوزبند و سوسه عشقت و بس
ج: بهر این گفت آن نبی مستجیب
- ۳۲۸۶/۱ آن رنگ فلسف کند رویش سیاه
۳۲۱۵/۵ منعب ایشان برافتادی ز پیش -
۳۲۳۰/۵ ورنه کی وسواس را بست کس
۹۲۵/۵ رمز الاسلام فی الدنيا غریب -
- ۲۲۷ الف: عهد عیسی بود و نوبت آن او
در میان امت مرحوم باش
ب: امت مرحومه زین روخوانندان
ظاهر آن شاخ اصل میوه است
پ: مصطفی زین گفت کآدم و انبیا
ت: بهر این فرمود پیغمبر که من
ج: این چنین شه رازلشکر زحمتست
رازگویان بازبان و بی زبان
برمسلمانان نمی آری تو رحم
مؤمنان محدود لیک ایمان یکی
مؤمنان آیینیه همدیگرند
گر نه کوری این کبودی دان ز خویش
پیش چشمت داشتی شیشه کبود
نه نجومست و نه رملست و نه خواب
نیست آن ینظر بنور الله گزاف
- ۳۲۵/۱ جان موسی او و موسی جان او -
۴۸۳/۶ سنت احمد مهل محکوم باش
۳۱۲۰/۱ آن رسول حق و صادق در بیان
باطناً بهر نمر شد شاخ هست -
۵۲۲/۴ خلف من باشند در زیر لوا
۵۲۵/۴ همچو کشتی ام به طوفان زمن -
۵۳۸/۴ لیک همزه شد جماعت زحمتست
۳۰۱۷/۱ الجماعه رحمه را تاویل دان
۲۶۳۶/۱ مؤمنان خویشند و یک تن شحم ولحم
۳۲۴۷/۴ جمشان معدود لیکن جان یکی
۴۰۸/۴ این خبر می از پیغمبر آورند
۱۳۲۸/۱ خویش را بد گو مگو کس را تو پیش -
۱۳۳۰/۱ زان سبب عالم کبودت می نمود
۱۳۲۹/۱ وحی حق والله اعلم بالصواب
۱۸۵۲/۴ نور ربانی بود گردون شکاف
۳۴۰۰/۴

- ح: گفت پسینمبر که هست از اتمم کو بودهم گوهر و هم همتم ۳۴۶۲/۱
- ۲۲۸ پ: ماعمال حضرتیم و شیرخواه آن رسول حسق قلاوزسلوک گفت الخلق عیال للاله ۹۲۷/۱
- ت: تابگفته مصطفی شاه نجاح ما نقص مال من الصدقات قط گفت الناس علی دین الملوك ۱۵۹۳/۵
- مصطفی کرد این وصیت باینون انما الخیرات نعم المرتببط الشماخ یا اولی الشعسی رباح ۳۵۷۲/۶
- ۳۵۷۲-۳/۶
- ۳۹۷۵/۶ اطعموا الاذئاب مما تأکلون
- ۲۲۹ الف: کز اگر گفتن رسول باوفاق منع کرد و گفت آن هست از نفاق ۷۳۷/۲
- ب: در حدیث آمد که تسبیح از ریا همچو سبزه گولخن دان ای کیا ۱۰۱۷/۲
- پ: آنچه نشان که گفت پسینمبر ز نور که نشانش آن بود اندر صدور ۳۰۸۲/۴
- په: لاجرم کافر خورد در هفت بطن دین ودل باریک ولاغر زفت بطن - ۶۳/۵
- په: از صحابه خواجه یی بیمار شد و ندران بیماریش چون تار شد ۲۱۴۱/۲
- دید پسینمبر یکی جوقی اسیر که همی بردند و ایشان در نغیر ۴۴۷۳/۳
- ورندانی این دو فکرت از گمان لاخلا به گوی و مشتاب و مران ۳۴۹۳/۳
- در بیوی آن کن تو از خوف غرار که رسول آموخت سه روز اختیار ۳۵۴۳/۶
- ۲۳۰ الف: آدمی را او به خویش اسما نمود دیگران را ز آدم اسما می گشود ۱۹۴۳/۱
- گفت پسینمبر که نفحتهای حق اندرین ایام می آرد سبق - ۱۹۵۱/۱
- ب: چون خیری پابسته شد از خیری هر دو پایش بسته گردد بر سری ۱۴۹۵/۴
- در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید ۱۴۹۷/۴
- پ: يك گروه مستغرق مطلق شدند همچو عیسی با ملك ملحق شدند ۱۵۰۶/۴
- قسم دیگر با خران ملحق شدند خشم محض و شهوت مطلق شدند ۱۵۰۹/۴
- مانند يك قسم دیگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حق بارشاد - ۱۵۳۱/۴
- جامهای زرکشی را یافتن ذرها از قعر دریا یافتن - ۱۵۱۵/۴
- ۲۳۱ پ: طایفه نخچیر دروادی خوش بوده اند از شیر اندر کمکش - ۹۰۰/۱
- حق قدم بروی نهاد از لامکان آنگه او ساکن شود از کن فکان ۱۳۸۱/۱
- سهل شیری دان که صفها بشکند شیر آنست آنکه خود را بشکند ۱۳۸۹/۱
- پ: بود بازرگان و او را طوطیسی در قفس محبوس زیبا طوطی - ۱۵۴۷/۱
- جمله عالم زان غیور آمد که حق برد در غیرت برین عالم سبق ۱۷۶۳/۱
- ت: بود شخصی مفلسی بی خان و مان مانده در زندان و بندبسی امان - ۵۸۵/۲
- هیچ کنجی بی دد و بی دام نیست جز به خلوتگاه حق آرام نیست ۵۹۱/۲
- والله از سوراخ موشی در روی مبتلای گریه چنگالی شوی ۵۹۳/۲

- دید موسی يك شبانی را به راه
 کوهی گفت ای گزیننده اله ~
 ۱۷۲۰/۲
- ما زبان را ننگریم و قال را
 مادران را بنگریم و حال را
 ۱۷۵۹/۲
- ث: ای ضیاء الحق حسام الدین بیار
 این سوم دفتر که سنت شد مه بار
 ۱/۳
- ج: خلق ما بر صورت خود کرد حق
 وصف ما از وصف او گیرد سبق
 ۱۱۹۴/۴
- ج: پادشاهی داشت يك برنایسر
 باطن و ظاهر مزین از هنر ~
 ۳۰۸۵/۴
- ح: آمد اول به اقلیم جماد
 باقی غمها خدا از وی برید
 ۳۱۳۷/۴
- چون ندانستم که آن غم و اعتلال
 وز جمادی در نیائی اوفتاد -
 ۳۳۳۷/۴
- همچنان دنیا که حلم نایست
 فعل خوابست و فریست و خیال
 ۳۶۵۳/۴
- این جهان را که بصورت قایمست
 خفته پندارد که این خود دایمست
 ۳۶۵۴/۴
- سید نرمد که آنجا شاه بود
 گفت پیغمبر که حلم نایمست
 ۱۷۳۳/۳
- خ: چون طمأنینه ست صدق با فروغ
 مسخره او دلقک آگاه بود -
 ۲۵۱۰/۶
- دل نبار آمد به گفتار دروغ
 دل نبار آمد به گفتار دروغ
 ۲۵۷۶/۶
- ۲۳۲ ب: بشنو از اخبار آن صدر صدور
 لاصلوة تمّ الا بالحضور -
 ۳۸۱/۱
- نه تو گفتی قاید اعمی به راه
 صد ثواب واجر باید ازاله
 ۱۴۶۸/۴
- پ: گفت پیغمبر که زنجوری بلاغ
 رنج آرد تا بمیرد چون چراغ -
 ۱۰۷۰/۱
- ت: زان نبی دنیات را سخاوه خواند
 گفت پیغمبر که هستند از فنون
 اهل جنت از خصوصتها زبون -
 ۴۵۷۱/۳
- اکثر اهل الجنة البله ای پدر
 کوبه افسون خلق را در چه نشاند
 ۳۱۹۳/۴
- بهر این گفتست سلطان البشر -
 ۱۴۲۰/۴
- ۲۳۳ ب: پادشاهی دو غلام ارزان خرید
 بایکی زان دو سخن گفت و شنید ~
 ۸۴۳/۲
- گفت پیغمبر که هر که از یقین
 داند او پاداش خود در سوم دین
 ۸۹۵/۲
- پ: يك حکایت گوش کن ای نیک پی
 در حقیث آمد که تسبیح از ریا
 همچو سبزه گولخن دان ای کیا
 ۱۰۱۷/۲
- در خبر بشنو تو این پند نکو
 مسجدی بد بر کنار شهرری -
 ۳۹۲۲/۳
- گفت پیغمبر که ان فی الیان
 بین جنّیکم لکم اعدی عدو
 ۴۰۶۶/۳
- گفت پیغمبر که جاد فی السلف
 سحر او حق گفت آن خوش پهلوان
 ۴۰۷۹/۳
- کلكم راع نبی چون راعیست
 بالعطیه من تیقن بالخلف
 ۴۱۰۳/۳
- گفت پیغمبر که هر که بیر نفعت
 خلیق مانند روه او ساعیست
 ۴۱۴۶/۳
- ت: صوفیان بر صوفی شنه زدند
 زود گردد با مراد خویش جفت
 ۱۷۶/۱
- در خبر نمیرالامور اوساطها
 پیش شیخ خانقاهی آمدند -
 ۳۵۰۶/۲
- بود شیخی رهنمایی پیش ازین
 نافع آمد ز اعتدال انحلاطها
 ۳۵۱۲/۲
- گفت پیغمبر که روز رستخیز
 آسمانی شمع بر روی زمین -
 ۱۷۷۲/۳
- بود شاهی بود او را بنده بی
 کسی گذارم مجرمان را اشک ریز
 ۱۷۸۳/۳
- مرده عقلی بود و شهوت زنده بی -
 ۱۴۹۰/۴

- گفت پیغمبر که احمق هر که هست
 سید ترمذ که آنجا شاه بود
 ۱۹۴۷/۴
 ۲۵۱۰/۶
 ۲۵۹۱/۶
 ۹۰۰/۱
 ۹۰۷/۱
 ۹۱۳/۱
 ۹۸۴/۱
 ۹۰۸/۱
 ۹۲۷/۱
 ۱۰۴۴/۱
- او عدو ماست و غول رهنزست
 مسخرة او دلحك آگاه بود
 داوود مرضاك بصلقه يافتى
 بوده اند از شیر اندر کشمش
 قول پیغمبر به جان و دل گزید
 با توکل زانوی اشتر بپند
 نعم مال صالح خواندش رسول -
 الحذر ذع لیس یغنی عن قدر
 گفت الخلق عیال لاله
 مشورت کالمستشار مؤتمن
- آن یکی در عهد داود نبی
 خوی دارم در نماز آن التفتات
 ۱۴۵۰/۳
 ۲۴۰۱/۳
 ۱۷۲۰/۲
 ۱۷۳۸/۲
 ۲۱۵۶/۲
 ۱۷۵۲/۲
 ۲۶۰۴/۲
 ۲۶۱۳/۲
 ۱۵۸۰/۳
- دید موسی يك شبانی را به راه
 آنکه گفت انی مرضت لم تعد
 آمد از حق سوی موسی این عتاب
 ناتوانی پامنه اندر فراق
 در غیر آمد که آن معناویه
 عجلوا الطامعات قبل الفوت گفت
 قول پیغمبر قبوله یفرض
- ب: ۲۳۴ الف: آن یکی در عهد داود نبی
 خوی دارم در نماز آن التفتات
 دید موسی يك شبانی را به راه
 آنکه گفت انی مرضت لم تعد
 آمد از حق سوی موسی این عتاب
 ناتوانی پامنه اندر فراق
 در غیر آمد که آن معناویه
 عجلوا الطامعات قبل الفوت گفت
 قول پیغمبر قبوله یفرض
- ب: ۲۳۵
 پ: بچه بیرون آر از بیضه نماز
 ت: روی نا شسته نبیند روی حور
 ث: گفت پیغمبر که دستت هر چه برد
 مستمع او قایل اوبی احتجاج
- ب: ۲۳۶ الف: همچنانکه گفت آن پار رسول
 ألصبتوا یعنی که آبت را بلاغ
 پ: گفت پیغمبر که جنت از آله
 پ: لیس یألف لیس یؤلف جسمه
 گشته باشد همچو سنگ فی را اقول
 ۳۲۴۴/۵
 ۳۱۹۹/۵
 ۳۳۳/۶
 ۳۴۳۵/۵
 ۳۵۴۹/۶
- چون نبی بر خوانندی بر ما فصول
 هین تلف کم کن که لب خشکست باغ
 گرهمی خواهی زکس چیزی مخواه
 لیس الأ شح نفسی قسمه
 مسترد نعله بر قول رسول
 ۲۹۵۹/۱
- ب: ۲۳۷
 گفت پیغمبر علی را کای علی
 شیر حقی پهلوانی پردلی

۲۷۳/۵	در مقالات نوادر باعلی	گفت پیغمبر زغیب این را جلی	
۳۷۲۱/۱	شیر حق را دان مظهر از دغل -	پ: از علی آموز اخلاص عمل	
۳۷۶۳/۱	چون شعاعی آفتاب حلم را	چون توبایی آن مدینه علم را	
۳۹۸۲/۱	بل زبانه هر ترازو بوده ای	تو ترازوی احد خوب بوده ای	
۴۵۳۸/۶	نام خود وان علی مولاناهاد	ت: زین سبب پیغمبر با اجتهاد	
۳۲۰۱/۳	یکی توان بر ربط زدن در پیش گر	کسی توان با شیعه گفتن از عمر	
۷۷۷/۶	باب انطاکیه اندر تابه شب -	روز عاشورا همه اهل حلب	
۱۵۶۱/۴	که نهادش فضل احمد والتلام	۲۳۹ الف: این چنین جذب عام	
۲۸۶۲/۱	خاک را تابان تر از افلاک کرد -	گنج مخفی بُدز پری چاک کرد	
۳۶۴/۲	فَإِیْتَعَشْتُ اُمَّةً مَّهْدِیَّةً -	و: کنتُ کنزاً رَحْمَةً تَخْفِیَّةً	
۲۵۴۰/۴ (ع)	صد هزاران خانه شاید ساختن -	و: خانه بر کن کز عقیق این یمن	
۱۷۷۴/۳	چون نبی باشد میان قوم خویش	ب: گفت پیغمبر که شیخ رفته پیش	
۴۲۱۳/۶	در زمان خالصی ناله گرسنت	چون پیغمبر گفت مؤمن میزهرست	
۳۲۰۸/۴	این جهان و آن جهان را خرتان	پ: نه بگفتنت آن میراج امتحان	
۳۱۱۶/۴	مصطفی که الولد سزایه -	۲۴۰ الف: بهر این فرمود آن شاه نبیه	
۱۱۸۲/۱	مصطفی فرمود دنیا ساعتیت	پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیت	
۶۰۱/۲	هر کرامبری نباشد در نهاد	ب: گفت پیغمبر خدای ایمان نداد	
۳۴۷۵/۶	پس بدان دیده جهان را جیفه گفت	چشم مهتر چون به آخر بود جفت	
۱۴۰۸/۴	حَسْبِيَ اللَّهُ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ	ت: عقل قربان کن به پیش مصطفی	
۳۸۳۰/۱	آسمان پیموده ای در ساعتی -	۲۴۲ ب: معصیت کردی به از هر طاعتی	
۷۱۷/۱	هست دانا رحمة للعالمین -	جمله دانایان همین گفته همین	
۱۱۴۴/۱	بیخبر از نوشدن اندر بقا -	هر نفس نسومی شود دنیا وما	
۱۶۲۳/۱	مدنی خاموش باشد جمله گوش	کودک اول چون بسزاید شیرنوش	
۱۴۰۱/۱	هیچ بینی از جهان انصاف ده	دوسرانگشت بر دو چشم نه	
۶۷۸/۱	هر یکی باشد بصورت غیر آن	ده چراغ ارحام سزاید در مکان	
۹۲۹/۱	بدر بنانی پیش پای ما نهاد	گفت شیر آری ولی رب العباد	
۹۸۵/۱	آب اندر زیر کشتی پشتیست	آب در کشتی هلاک کشتیست	
۹۸۷/۱	از دل پر بساد فوق آب رفت -	کوزه سربسته اندر آب رفت	
۸۴۷/۱	اندرین چه این رسن آمد به فن	این سبب چیبود به تازی گورسن	
۱۷۸/۱	پرورش کسی یافتندی زیر کان	ز رونقره گمر نبودندی نهان	
۱۰۱۹/۱	احمد و بوجهل خود یکسان بدی	و: گری بصورت آدمی انسان بدی	

- ۲۸۱۲/۱ ورنه خود باطل بدی بعث رسل
۱۲۹۰/۱ جزوایشان چون نباشد روی زرد
۱۲۰/۱ می توان هم مثل او تصویر کرد -
۳۳۹۶/۱ پیش انوار خدا ابلیس بود
۲۱۲۸/۱ پای چوبین سخت بی تمکین بود
۵۶۸/۵ بسرقیسناس اقتسرانی قانعی
۵۶۶/۵ بی بصیرت عمر در مسجوع رفت
۳۵۰۰/۲ کش زدن سازد نه حجت گفتنش
۶/۱ از درون من نجست امرار من
۳۷۶۱/۱ بانگ مه غالب شود بر بانگ غول
۳۹۵۹/۱ ناشناسی گورد را و مسرد را
۲۹۷۳/۴ لیک از ده وجه پرده و مکتفست
۵۶۹/۵ از دلایل بازیر عکسش صفی
- ۲۴۳ الف: خود هنر آن دان که دید آتش عیان
چون دلیل نیست جز این ای پسر
ب: ای دلیل تو مثال آن عصا
چشم اگر داری تو کورانه میا
دامن او گیر کودادت عصا
پ: آنچه حق آمونخت مر زنبور را
ت: مدح تعریفست و تحریق حجاب
جز به مصنوعی ندیدی صانعی
- ۲۵۰۵/۶ نه گپ ذک علی النار الدخان
۲۵۰۷/۶ گوه می خورد در کمیزی می نگر
۲۵۰۸/۶ در کفت دل علی عیب العمی
۲۷۶/۳ ورننداری چشم دست آور عما -
۲۱۴۰/۱ درنگر کآدم چه ادید از عصی
۱۰۰۹/۱ آن نسباشد شیر را و گور را
۸/۵ فارغست از شرح و تعریف آفتاب
۵۶۸/۵ بر قیاس اقتسرانی قانعی -
- ۲۹۲۴/۲ باحشی مر گفت او را کرده جرح
۲۲۲۳/۶ پا زکشیها و دریاهاى او
۸۸۳/۲ من ببینم روی تو تو روی من
۴۴۸۸/۶ که درین صندوق جز لعنت نبود
۳۹۲۲/۱ هم مجوسی گشت و هم زردشت شد
۳۴۸۷/۵ جرم یکساله زنا وغل و غش -
۴۵۸/۱ حاکمانشان ده امیر و دو امیر -
۷۲۷/۱ آن سر پیغمبران بحر صفا
۳۶۸۰/۲ چون به معنی رفت آرام اوفتاد -
- فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
از مفلسف گویم و سودای او
پ: من ببینم روی خود را ای شمن
تا ببینند مؤمن و گبرو جهود
هر که را آتش پناه و پشت شد
همچو ترسا که شمارد با کشش
قوم عیسی را بُدانند دارو گیر
بود در انجیل نام مصطفی
ت: اختلاف خلق از نام اوفتاد

- ۲۴۵ الف: این عرضهای نماز و روزه را
ب: بر زمین گزینیم گزراهی بود
پ: صاحب خرمی همی گوید که هی
- چونکه لایبقی زمانین انضی -
آدمی بی و هم ایمن می رود
ای زکوری پیش تو معدوم شی
- ۹۴۶/۲
۱۵۵۹/۳
۸۰۸/۶
- ۲۴۶ الف: نقش باشد پیش نقاش و قلم
این معیت با حقست و جبر نیست
اختیاری هست ما را بی گمان
گر همی دانی ره نیکو پرست
پ: در خرد جبر از قدر رسواترست
در هران کاری که میلستت بدان
جبر تو خفتن بود در ره مخسپ
ث: پس تفسط آمد این دعوی جبر
حسرت وزاری گه بیمار است
ج: گر بپرانیم تیر آن نی زماست
ج: درک وجدانی به جای حس بود
- عاجز و بسته چو کودک در شکم -
این تجلی مهست این ابر نیست
حسن را منکر نشانی شد عیان
ورندانی چون بدانی کاین بخت -
زانکه جبری حس خود را منکرست
قدرت خود را همی بینی عیان -
تا ببینی آن درو در گه مخسپ
لاجرم بدتر بود زین روزگیر
وقت بیماری همه بیدار است
ما کمان و تیر اندازش خداست
هر دو دریک جدول ای عم می رود -
- ۶۱۱/۱
۱۴۶۴/۱
۲۹۶۷/۵
۱۳۴۴/۴
۳۰۰۹/۵
۶۳۵/۱
۹۴۰/۱
۳۰۱۵/۵
۶۲۳/۱
۶۱۶/۱
۳۰۲۲/۵
- ۲۴۷ الف: مرمغی را گفت مردی کای فلان
من اگر ننگ مغان یا کافرم
آنکه او نخواهد مراد او شود
پ: این بود تاویل اهل اعتزال
چون آبیست عند رتی فاش شد
- هین مسلمان شو باش از مؤمنان -
آن نیم که بر خدا این ظن برم
از که کارمن دگر نیکو شود -
وان آنکس کوندارد نور حال
بطعم و یسقی کنایت زآش شد
- ۲۹۱۲/۵
۲۹۳۰/۵
۲۹۳۶/۵
۱۰۲۷/۳
۳۷۴۰/۱
- ۲۴۸ الف: گر نبود حس دیگر مر ترا
چشم حس را هست مذهب اعتزال
پ: فاش تسبیح جمادات آیدت
ت: اختلاف عقلها در اصل بود
ح: این نجوم و طب وحی انبیاست
- جز حس حیوان زیبیرون هوا
دیدة عقلست سنی در وصال
وسومة تاویلها نریایدت
بروفاق ستیان باید شنود
عقل و حس را سوی بی سوره کجاست
- ۶۶/۲
۶۱/۲
۱۰۲۲/۳
۱۵۳۹/۳
۱۲۹۴/۴
- ۲۴۹ الف: از توای بی نقش با چندین صور
کنای سجودم چون وجودم ناسزا
پ: دید موسی یک شبانی را به راه
ما بری از پاک و ناپاکی همه
از توی بی نقش با چندین صور
- هم مشبه هم موحد خیره سر
مربندی را تونکویی ده جزا
کوهمی گفت ای گر بیند اله -
از گراتجانی و چالاکی همه -
هم مشبه هم موحد خیره سر
- ۵۷/۲
۱۸۰۲/۲
۱۷۲۰/۲
۱۷۵۵/۲
۵۷/۲

- ۲۵۰ الف:** از خدا می خواه تا زین نکته ها
پ: این آتاهو بود در سیرای فضول
 بسنگراندر نخودی در دیگه چون
 از خدا می خواه تا زین نکته ها
- در سلسغزی و رسی در منتهها
 زاتحادنور نه از رای حلمول
 می جهد بالا چو شد ز آتش زبون -
 در نلسغزی و رسی در منتهها
- ۴۲۰۹/۳
 ۲۰۳۸/۵
 ۴۱۵۹/۳
 ۴۳۰۹/۳
- ۲۵۱ ب:** باشریف آن کرد مرد ملتجی
 من چو اسماعیلیانم بی حذر
 هریکی چون ملحدان گرده کوه
 از فدایی مردمان را حیرتیبست
ت: شد محنتد الپ الخ عوارزمشاه
 گسر عمر نامی تواندر شهر کاش
 روز عاشورا همه اهل حلب
 از علسی آموز اخلاص عمل
 آنکه اوتن را بدین سان پی کند
 خود یکی بو طالب آن عم رسول
- که کند با آل یاسین خارجی -
 بل چو اسماعیل آزادم ز سر
 کاردمی زد پیر خود را بی ستوه
 هریکی از ما فدایی سیرتیبست
 در قستال مسبزوار پُر پناه -
 کس بنفروشد به صد دانگت لواش -
 باب انطاکیه اندر تا به شب
 شیر حق را دان مطهر از دغل -
 حرص میری و خلافت کسی کند
 می نمودش شنه عربان مهول -
- ۲۲۰۳/۲
 ۴۱۰۹/۳
 ۲۱۲۷/۴
 ۳۵۴۲/۵
 ۸۴۵/۵
 ۳۲۲۰/۶
 ۷۷۷/۶
 ۳۷۲۱/۱
 ۳۹۴۵/۱
 ۱۹۴/۶
- ۲۵۲ الف:** کوری ایشان درون دوستان
ب: آنچنان معمور و باقی داشتت
 آدمی داند که خانه حادثست
 پشه کسی داند که این باغ از کیتت
پ: فلسفیی گفت چون دانی حدوث
- حق برو یانید باغ و بوستان
 تا که دهری از ازل پنداشتت
 عنکبوتی نه که دروی عابجت
 کو بهاران زاد مرگش در دیتت
 حادثی ابر چون داند غیوت
- ۲۰۲۱/۱
 ۲۳۱۸/۲
 ۲۳۲۰/۲
 ۲۳۲۱/۲
 ۲۸۳۴/۴
- ۲۵۳ الف:** می فراید در وسایط فلسفی
ب: آن حکیمک و هم خواند ترس را
 چون حکیمک اعتقادی کرده است
پ: ای برادر بر تو حکمت جاریه ست
 همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو
 آشنا هیچست اندر بحر روح
 بسند معقولات آمد فلسفی
 عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
 ای ببرده عقل هدیه تاله
ت: مرغ بر بالا پَران و سایه اش
- از دلایل باز بر عکسش صفی
 فهم کتر کردست او این درس را
 کآسمان بیضه زمین چون زرده است
 آن زابدالست و برتو عاریه ست
 در ریاضت آینه بی زنگ شو -
 نیست اینجا چاره جز کشتی نوح
 شهسوار عقل عقل آمد صفی
 معنه حیوان همیشه پوست جوست
 عقل آنجا کمترست از خاک راه
 می دود بر خاک پَران مرغوش
- ۵۶۹/۵
 ۲۲۱۸/۶
 ۲۴۸۲/۱
 ۳۲۵۵/۱
 ۳۴۵۹/۱
 ۳۳۵۷/۴
 ۲۵۲۷/۳
 ۲۵۲۸/۳
 ۵۶۸/۴
 ۴۱۷/۱

- ۲۵۴ پ: حرف و صورت و گفت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تودم زخم ۱۷۳۰/۱
- ۲۵۵ الف: ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما مهر حق بر چشم و بر گوش خرد ۲۴/۱
 ب: ما عذمهاییم و هستیهای ما گرفلاطونست حیوانش کند تو وجود مطلق فانی نما ۱۹۲۳/۴
 و: هستها را سوی پس افکنده اند نیستها را طالبند و بنمهند ۶۰۲/۱
 و: از وجودی ترس کا کنون درو بی آن خیالت لاشبی و تولا شبی ۱۳۶۶/۶
 جسم سایه سایه سایه دلست جسم کی اندر خور پایه دلست ۱۴۴۷/۶
 جنس را بین نوع گشته در روش غیبهها بین عین گشته در روش ۳۳۰۷/۶
 و: عین آتش در اثر آمد یقین پرتو و سایه و یست اندر زمین ۲۵۸۲/۲
 ت: آن همه اندیشه پیشانها می شناسد از هدایت جانها ۴۲۲۲/۳
 مقایسه شود با: چه عجب گر روح موطنهای خویش که بدستش ممکن و میلاد پیش ۱۶۸۴/۱
 گر بصورت وانماید عقل رو تیره باشد روز پیش نور او ۳۶۳۲/۴
 ۲۱۸۱/۴
- ۲۵۶ الف: آب مُبْتَل شد در بین جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار عمر همچون جوی نونومی رسد مستمری می نماید در جسد ۳۱۷۸/۱
 ب: پس حکیمان گفته اند این لحنها از دوار چرخ بگرفتیم ما - ۱۱۴۵/۱
 آن یکی با شمع بر می گشت روز گرد بازاری دلش پر عشق و سوز ۷۳۳/۴
 پ: زان حدیث تلخ می گویم ترا ناز تلخیها فرو شویم ترا ۲۸۸۷/۵
 لیک ننماید چو شیرینست مدح بد نماید زانکه تلخ افتاد قمع ۴۱۹۳/۳
 ت: گر چنین را کس بگفتی در رحم هست بیرون عالمی بس منتظم - ۱۸۶۲/۱
 ۵۳/۳
- ۲۵۷ الف: گفت جالینوس با اصحاب خود مرمرا تا آن فلان دارو دهد پس چنین گفتست جالینوس به آنچه عادت داشت بیمار آتش ده آنچنانکه گفت جالینوس راد از هوای این جهان و از مراد راضیم کز من بماند نیم جان که زکون استری بینم جهان ورز جالینوس این گفت افتراست پس جوابم بهر جالینوس نیست ۲۰۹۵/۲
 ۲۷۶/۴
 ۳۹۶۰/۳
 ۳۹۶۱/۳
 ۳۹۷۵/۳
- ۲۵۸ پ: وانکه او آن نور را بینا بود شرح او کی کار بوسینا بود ت: چون حکیمك اعتقادی کرده است کآسمان بیضه زمین چون زرده امت - ۵۰۶/۴
 ن: رفت درویشی ز شهر طالقان بهر صیت بوالحسین خارقان ۲۴۸۲/۱
 چ: آن حکیمی را که جان از بندن باز رست و شد روان اندر چمن ۲۰۴۴/۶
 ح: حکمت حق در قضا و در قدر کرد مارا عاشقان یکدیگر ۲۱۸۸/۶
 و: گر نبود عشق هستی که بدی کی زدی نان بر تو و کی نوشدی ۴۴۰۰/۳
 ۲۰۱۲/۵

- و: دور گردونه‌ها ز موج عشق دان
 ۳۸۵۴/۵ گرنسبودی عشق بفسردی جهان
- ۲۵۹ الف:** در چنان ننگی و آنکه این عجب
 اندرین بحث از خرد ره بین بدی
 پس بکوشی و به آخر از کلال
 صبر کن در موزه دوزی تو هنوز
 ۱۳۵۰/۱ فخر دین خواهد که گویندش لقب
 ۴۱۴۴/۵ فسخر رازی رازدان دین بسدی
 ۳۳۵۳/۴ هم تو گوئی خویش کالمقل عقال
 ۳۳۵۱/۴ و ربوی بی صبر گردی پاره دوز
- ۲۶۰ الف:** فلسفی کومنکر حثانه است
 آنکه او را نبود از اسرار داد
 پس چرا علمی بیاموزی به مرد
 هم ز بیسم معجزات انبیا
 حکمت دنیا فزاید ظن و شک
 ۳۲۸۰/۱ از حواس اولیا بیگانه است
 ۲۱۲۲/۱ کی کند تصدیق او ناله جماد
 ۱۱۲۶/۳ کش بباید سینه را زان پاک کرد
 ۲۱۴۷/۱ سر کشیده منکران زیر گجا -
 ۳۲۰۳/۲ حکمت دینی پرد فوق فلک
- ۲۶۱ ب:** لعل او گویا ز باقوت القلوب
 و: بسته شیرزمینی چون حبوب
 بنندگان خاص علام الغیوب
 و: حاجتش نباید به فعل و قول خوب
 تادو پریاشی که مرغ یک پره
 اقتلونی یا ائقناتی لایما
 و: ناز زخم لخت یابم من حیات
 و: اقتلونی اقتلونی یا ائقنات
 و: هستی حیوان شد از مرگ نیات
 و: موت را از غیب می کرد او کدی
 و: وان عنایت هست موقوف معات
 و: عمرها بر طبل عشقت ای صنم
 خطوتیمنی بود این ره تا وصال
 کان خدای خوب کنار بردبار
 سر ائسبنا لنگردتیا بدان
 با مریدان آن فقیر محتشم
 ۲۶۵۳/۶ ته رساله خوانده نه قوت القلوب
 ۱۲۸۵/۳ جو فظام خویش از قوت القلوب
 ۱۴۷۸/۲ در جهان جان جوامیس القلوب
 ۲۴۰/۵ احدرو هم هم جوامیس القلوب
 ۱۵۵۴/۲ عاجز آمد از پریدن ای سره
 ۳۹۳۴/۱ ائن فی قتلی حیاتی دایما
 ۱۴۳۷/۲ چون قتیل از گاو موسی ای ثقات
 ۳۸۳۹/۳ ائن فی قتلی حیاتی دایما
 ۴۱۸۶/۳ راست آمد اقتلونی یا ائقنات -
 ۲۶۷۵/۵ ائن فی موتی حیاتی می زدی
 ۳۸۴۰/۶ تجربه کردند این ره را ثقات
 ۴۰۶۲/۶ ائن فی موتی حیاتی می زدم
 ۱۵۴۹/۴ مانده ام در ره زشتت شصت سال
 ۱۷۵۰/۵ هدیه ها را می دهد در انتظار
 ۳۴۶۵/۱ راز ائسبنا عرابیا بخوان
 ۲۱۰۲/۴ بایزید آمد که نک یزدان منم
- ۲۶۲ ب:** زین همه انواع دانش روز مرگ
 پس نهانیها به ضد پیدا شود
 این چنین رخصت بخواندی در وسط
 ورمشالی خواهی از علم نهان
 ۲۸۳۴/۱ دانش فقرست ساز راه و برگ
 ۱۱۳۱/۱ چونکه حق را نیست ضد پنهان بود
 ۲۲۱۰/۲ بایدست این مسئله اندر محیط
 ۳۴۶۶/۱ قصه گواز رومیان و چینیان -

- ۳۷۲۱/۴ - گفت با موری دگر این راز هم - مورکی با کاغذی دید او قلم
 ۱۲۶۰/۳ اندران ظلمت همی شد هرکی از بسرای دیدنش مردم بسی
 ۳۱۰/۱ بعد از آن بر ساختش صد برج و سد ث: قلمه و بران کرد و از کافرستد
 ۳۰۸/۱ بعد از آن در جوروان کرد آب خورد آب را بسیرید و جو ریاک کرد
 ۲۸۷۶/۱ کمترک انداز سگ را استخوان ج: آلتِ ایشکار خود جز سگ بدان
 ۳۰۷۹/۳ تویزی دندان زسوز معده است جنبش خلق از قضا و وعده است
 ۲۷۹۲/۱ برامید مرغ با لطف پدر طفل شد مکتب پی کسب هنر
 ۲۵۷۸/۴ یا مویز و جوز و فسق آورم مقایسه شود با: که برو گشاپ تا مرغت خرم
 ۲۵۷/۴ چونکه در بازار عطاران رسید - آن یکی افتاد بی هوش و خمید
 ۲۸۲۱/۱ وز همه آب روان چون دولها ج: شه چو حوضی دان و هرسو لولها
 ۱۲۲۷/۲ در میان ره نشاند او خار بن هد چو آن شخص درشت خوش سخن
 ۲۱۵۶/۲ کای طلوع ماه دیده توز جیب ح: آمد از حق سوی موسی این عتاب
 ۳۷۲۱/۱ شبرحق را دان مطهر از دغل - از علسی آموز اخلاص عمل
 ۱۹۷۲/۱ گلمینی یا حمیرا گلمی خ: مصطفی آمد که سازد همینی
 ۱۳۶۲/۳ زانکه عاشق بود او بر ماجرا دی سوالی کرد سائل مرمری
- ۳۳۳۸/۱ بحر معنیهای رب العالمین ب: گفت الممنی هو الله شیخ دین
 ۲۱۱۹/۱ دارد اندر خانه یارو هم نشین ت: کاین چنین زن را چو این شیخ دین
 ۴۱/۳ که به جذب مایه او را خلق نیست ج: پس زمه تاماهی هیچ از خلق نیست
- ۴۲۳۴/۳ که دوانند اولیا آن سوسمند - نیست ذکر بحث و اسرار بلند ب: ۲۶۴
 ۴۲۳۷/۳ این چنین طعنه زفند آن کافران ج: چون کتساب الله بیامدهم بران
 ۴۲۳۲/۳ سر برون آورد چون طعنه‌ی خربطی ناگاه از خرخانه‌ی
- ۱۱۷۵/۲ هست بر خاکش نشان پای او خا: الف: ۲۶۵ خاک شد جان و نشانیهای او
 ۱۳۲۵/۲ باز آن نقش نگین حاکی کیست مهر مومش حاکی انگشتر است
 ۱۶۸/۲ جان ایشان بود در دریای جود پیرایشانند کاین عالم نبود
 ۲۹۴۲/۳ مستی از سغراق لطف ایزدیت در گلستان عدم چون بیخودیت
 ۳۶۷۹/۱ که مرا که بر کند از جای خویش در عدم افشرده بودی پای خویش
 ۱۲۴۳/۱ پیش حق موجود نه بیش و نه کم ب: صورتی بود این منی اندر عدم
 ۱۳۶۱/۶ هستها را بنگری محسوس پست تا عدمها را ببینی جمله هست
 ۳۶۵۱/۳ پیش چشم کاملان باشد عیان زانکه ماهیات و سریر آن
 ۱۱۱۴/۲ عین صنع آفتابست ای حسن ت: ورشوم نومید نومیدی من
 ۱۶۸۰/۱ ممنع می آید ز صاحب مرکزان من تمام این نیارم گفت ازان

۲۰۳۱/۶	دور ازان دریا و موج پاك او	ای محال وای محال اشراك او	
۱۰۱۹/۳	باشما نامحرمان ماخامشیم	ث: ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	
۱۰۰۸/۳	جامدافسرده بودای اوستاد	عالم افسرده ست و نام اوجماد	
۱۴۱۳/۴	منت اورا خدا هم می کشد	توجه دانسی ای غراره پرحسد	
۱۰۰۴/۱	دربزرگی مردمك كس ره نبرد -	ج: مردمش چون مردمك دیدند خورد	
۳۹۷۹/۱	برزجاجة دوست سنگ دوست زن	چ: نقش حق را هم به امرحق شکن	
۳۸۸/۴	که بسازد مسجد اقصی به سنگ -	چون درآمد عزم داودی به تنگ	
۳۹۲/۴	خون مظلومان به گردن برده ای	گفت بی جرمی تو خونها کرده ای	
۲۷۲۸/۱	برهمه طفلان و معنی بس بعید	۲۹۶ الف: ابجد وهوز چه فاشست و پدید	
۳۲۶/۱	آن دو دمساز خدایی را جدا	ب: شاه احول کرد در راه خدا	
۱۱۰۶/۱	چونکه صد آمد تو هم پیش ماست	نام احمد نام جمله انبیاست	
۳۶۸۱/۲	آن یکی گفت این به انگوری دهم -	چارکس را داد مسرهی يك درم	
۲۶۰۴/۲	خفته بد در قهر در يك زاویه -	ب: در خبر آمد که آن معاویه	
۵۹۳/۶	پاسبان عهد اندر عهد خویش -	۲۹۷ ب: عاشقی بودست در ایام پیش	
۶۰۲/۶	که توطفلی گیر این می باز نبرد	گردگانی چندش اندر جیب کرد	
۳۰۵۵/۳	بانگ زد منقر هلا بردار سر	میرشد محتاج گرمابه سحر	
۱۵۱۵/۱	حبس آن صافی درین جای کدر -	گفت یا غتر چه حکمت بود ویر	
۱۵۲۳/۱	پس چرا در طعن کل آری تودست	تو که جزوی گارتو با فایده ست	
۱۲۹۰/۳	لیک رمزی بر تو بر خواهیم خواند	راههای آمدن پادت نماند	
۱۶۳۲/۲	پسوخ برگردن ببنددشان اله	آفتاب و مه چو دو گاو میاه	
۲۰۳۵/۵	گفت منصورى انا الحق و برست -	ب: گفت فرعونى انا الحق گشت پست	
۷۹۲/۳	امتحانی می کنی ای مشتری	چون سفالین کوزه ها را می خری	
۳۷۶۶/۲	زیسر پز خویش کردت دایگی	ت: تخم بطنی گرچه مرغ خانگی	
۳۱۰/۱	بعد از ان بر ساختش صد برج و سد	قلعه و یران کرد و از کافر مستد	
۱۰/۱	جوشش عشقست کاندر می فتاد	۲۹۸ ب: آتش عشقست کاندر نی فتاد	
۳۰۳۴/۳	جوع ازین رو یست قوت جانها	عشق باشد لوت و پوت جانها	
۱۵۲۹/۲	از محبتت متبها زرین شود	از محبت تلخها شیرین شود	
۲۵/۱	کوه در رقص آمد و چالاک شد	جسم خاک از عشق بر افلاک شد	
۲۷۳۵/۵	عشق ساید کوه را مانند ریگ	عشق جوشد بحر را مانند دیگ	
۸۹۲/۱	زاعتبار آنخر آن را جنس دان	ب: نقش جنسیت ندارد آب و نان	
۴۴۱۵/۳	تا بقا یابد جهان زین اتحاد	ت: میل اندر مرد وزن حق زان نهاد	

- بهر آن میلست در ماده به نر
 ث: خاک گوید خاک تن را بازگرد
 ۴۴۱۴/۳ - تابود تکمیل کار همدگر
 ۴۴۲۱/۳ - ترک جان کن سوی ما آ همچو گرد
- ۲۶۹ الف: عشق مستحقیت مستحق طلب
 ب: هیچ عاشق خود نیباشد وصل جو
 ۲۶۷۵/۶ در پی هم این و آن چون روز و شب
 ۴۳۹۳/۳ که نه معشوقش بود جو بیای او
 ۱۷۳۹/۱ جمله معشوقان شکار عاشقان -
 ۲۶۷۹/۶ در دل معشوق جمله عاشقت
 ۴۴۴۳/۳ آدمی حیوان نبانی و جماد
 ۴۴۴۴/۳ بی مرادان بر مرادی می تنند
 ۴۴۴۵/۳ لیک میل عاشقان لاغر کنند
 ۱۵۳۲/۲ ج: این محبت هم نتیجه دانشت
 ۳۱۷۶/۲ یک عرابی بار کرده اشتری
 ۱۴۰۲/۴ داند او کونیک بخت و محرمست
 ۱۵۳۴/۲ از صفیری بانگ محبوبی شنید
 ۴۴۰۰/۳ پ: حکمت حق در قضا و در قدر کرد ما را عاشقان همدگر
- ۲۷۱ الف: زانکه عشق مردگان پاینده نیست
 ب: این رها کن عشقهای صورتی
 ۲۱۷/۱ زانکه مرده سوی ما آینه نیست
 ۷۰۲/۲ نیست بر صورت نه بر روی سنی
 ۴۰۷/۱ کز تو مجنون شد پریشان وغری -
 ۳۲۸۹/۵ ابلهان گفتند مجنون از جهل
 ۳۷۵/۵ پ: جرعه خاک آتیز چون مجنون کند
 ۳۳۰۵/۵ باده از غیبست و کوزه زین جهان
 ۲۱۷/۱ ت: زانکه عشق مردگان پاینده نیست
 ۳۲۷۲/۵ عشق بر مرده نباشد پایدار
 ۷۰۴/۲ آنچه بر صورت تو عاشق گشته ای
- ۲۷۲ الف: در مجوزه جان آمیزش کنیست
 ب: مرغ بر بالا پَران و سایه اش
 ۱۴۶/۶ صورت گرمابه ها را روح نیست
 ۴۱۷/۱ می دود بر خاک پَران مرغ و ش -
 ۲۸۱۰/۱ اینست باطل اینست پوسیده سبب
 ۴۱۴/۱ پ: دیورا چون حور بیند او به خواب
 ۴۱۶/۱ ضمف سر بیند از آن و تن پلید
 ۲۱۳۳/۳ مقایسه شود با: زین بشان خلقان پریشان می شوند
 شهوت رانده پشیمان می شوند

- ۲۷۳ الف:** عقل جزوی عشق را منکر بود
ب: عاشق تصویر و وهم خویشتن
 این رها کن عشقهای صورتی
 همچو نوری تافته بر حایطی
 دان که هر مدحی به نور حق رود
پ: امردی و کوسه‌یسی در انجمن
 همچو امرد که خدا نامش کنند
ت: عاشقان از درد زان نالیده‌اند
 هر دو با هم در خزینند از نشاط
 کاین شدست از خوی حیوان پاک پاک
 عاشقی گرزین سرو گرزان سرست
 در هوای عشق حق رقصان شوند
 هر چه بشماید که صاحب سر بود
 کسی بود از عاشقان ذوالمنن
 نیست بر صورت نه بر روی ستی
 حایط آن انوار را چون رابطنی -
 بر صورت و اشخاص عاریت بود
 آمدند و مجمعی بد در وطن -
 تا بدین سالوس بدنامش کنند -
 که نظر ناجایگه مالیده‌اند -
 جان به جان پیوست آن دم زاختلاط
 پر ز عشق و لحم و شحمش زهرناک
 عاقبت ما را بدان سر رهبرست
 همچو قبرص بدر بی نقصان شوند
- ۲۷۴ الف:** بودشاهی در زمانی پیش ازین
 پادشاهی داشت یک برناپس
 عشق صورت در دل شهزادگان
 صورت معشوق زو شد در نهفت
ب: هر چه محسوسست آورد می‌کند
 همچو کوره عشق را سوزید نیست
 ملک دنیا بودش وهم ملک دین -
 باطن و ظاهر مزین از هنر -
 چون خلیش می‌کرد مانند سنان -
 رفت و شد با معنی معشوق جفت -
 و آنچه ناپیدا است مست می‌کند -
 هر که او زین کور باشد کوره نیست
- ۲۷۵ ت:** آن یکی آمد در یاری بسزد
ث: جسم مجنون را زرنج دوری
 گفت معشوقی به عاشق زامتحان
ج: هر که را جامه ز عشقی چاک شد
چ: عاشقان جام فرح آنگه کشند
ح: تو همه کردی نمردی زنده‌ای
 گفت یارش کیستی ای معتمد -
 اندر آمد ناگهان رنجوری
 در صبحی کای فلان بن الفلان
 اوز حرص و جمله عیبی پاک شد
 که به دست خویش خوبانسان کشند
 چون عدم بکرننگ و نفس واحندند
 هین بمیرار یار جان بازنده‌ای
- ۲۷۶ الف:** حاصل آنکه هر که اوطالب بود
 غرق حق خواهد که باشد غرق تر
 جان مطلوبش درو راغب بود
 همچو موج بحر جان زیر وزهر
- ۲۷۷ الف:** امردی و کوسه‌یسی در انجمن
ب: همچو امرد که خدا نامش کنند
 صوفی گشته به پیش این لام
 آمدند و مجمعی بد در وطن
 تا بدین سالوس بدنامش کنند
 السخیاطه واللواطه والسلام

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1081 تا صفحه 1100



- ۲۷۸ الف:** چون یُحِبُّونَ یخوانندی درنی
عشق زاوصاف خدای بی نیاز
- ب:** زر عقلت ریزه است ای متهم
ت: آدم خاکسی زحق آموخت علم
ث: بود بازارگان و او را طوطیسی
در بخارا خوی آن خواجیم اجل
- ج:** سِرُّ مَوْتُوا قَبْلَ مَوْتِ این بود
آن یکی رایار پیش خودنشاند
من چون خورشیدم درون نور غرق
می ندانم کرد خویش از نور فرق
- ۲۷۹ الف:** وان دگر خود عاشق دایه بود
ب: یا مخب حق بود یقینیه
پ: عاشق عشق خدا وانگاه مزد
زاهد با ترس می تازد به پا
- ت:** بندگی کن تا شوی عاشق نقل
بندگی کسبست آید در عمل
بنده دایم خلعت وادار جویست
عاشق حقست او بهر نوال
- ث:** ترك سجده از حسد گیرم که بود
علت ابلیس آنا خیری بُدمست
داند او کونیک بخت و محرمست
و: علم بودش چون نبودش عشق دین
- ۲۸۰ الف:** پادشاهی داشت يك برنا پسر
ب: عشق از اول چرا خونسی بود
تو مگو مارا بدان شه بار نیست
ما چوناییم و نوا در مازتست
- پ:** گفت فرعونى آنا الحق گشت پست
بامریدان آن فقیر محتشم
- ت:** باطن و ظاهر مزین از هنر -
تا گریزد آنکه بیرونی بود -
با کربمان کارها دشوار نیست
ما چو کوهیم و صدا در مازتست
- ث:** گفت منصورى آنا الحق و برست
بایزید آمد که نک یزدان منم
- ۲۸۱ الف:** چون حدیث روی شمس الدین رسید
بازگرد شمس می گردم عجب
گفت یا حادی آئیخ لى نافتی
چون حدیث روی شمس الدین رسید
- ب:** شمس چارم آسمان سر در کشید
هم زقر شمس باشد این سبب -
جاء إسعادی و طارت فافتی -
شمس چارم آسمان سر در کشید -

- خوشتر آن باشد که سر دلبران
گفته آید در حدیث دیگران
۱۳۶/۱
- پ: در بخارا بنده صدرجهان
متهم شد گشت از صدرش نهان -
۳۶۸۶/۳
- آن ایاز از زیرکی اتگیخته
پوستین و چارکش آویخته -
۱۸۵۷/۵
- ت: حیرت اندر حیرت آمد این قصص
بسپهشی خاصگان اندراخص
۳۸۰۵/۴
- پوزبند و سوسه عشقت و بس
ورنه کی و سواس را بستت کس
۳۲۳۰/۵
- ج: ای ضیاء الحق حمام اللین بگیر
یک دو کاغذ برفزا در وصف پیر
۲۹۳۴/۱
- نور از آن ماه باشد وین ضیا
آن خورشید این فروخوان از نیا -
۱۸/۴
- ۲۸۲ الف: آینه ت دانی چرا غماز نیست
ز آنکه زنگار از رخس ممتاز نیست
۳۴/۱
- ب: شادباش ای عشق خوش سودای ما
ای طبیب جمله علت های ما
۲۳/۱
- ج: عشقهایی کز پی رنگی بود
عشق نبود عاقبت نشکی بود
۲۰۵/۱
- ۲۸۴ الف: بشنوید ای دوستان این داستان
خود حقیقت نقد حال ماست آن
۳۵/۱
- بشد بگسل باش آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر
۱۹/۱
- جمله معشوقست و عاشق پرده پی
زنمه معشوقشت و عاشق مرده پی
۳۰/۱
- هر کسی کو دورماند از اصل خویش
بازجویید روزگار وصل خویش
۴/۱
- ب: در بخارا خوی آن خواجیم اجل
بود با خواهندگان حسن عمل
۳۷۹۹/۶
- ۲۸۵ ت: این رها کن عشقهای صورتی
نیست بر صورت نه بر روی منی
۷۰۲/۲
- آنچه محسوسست اگر معشوقه است
عاشقتی هر که او را حس هست -
۷۰۹/۲
- عاشقی گرزین سروگوزان سرست
عاقبت ما را بدان سر رهبرست
۱۱۱/۱
- ۲۸۶ ت: این نجوم و طب و شی انبیاست
عقل و حس را سوی بی سوره کجاست
۱۲۹۴/۴
- جمله حرفتها یقین از وحی بود
اول او لیک عقل آن را فزود
۱۲۹۷/۴
- ج: حق فرستاد انبیا را با ورق
تا گزید این دانه ها را برطبق
۲۸۴/۲
- ج: این همه علم بنای آخرت
که عماد بود گاو و اشترست
۱۵۱۸/۴
- علم راه حق و علیم منزلش
صاحب دل داند آن را یادش
۱۵۲۰/۴
- ج: تا تو باشی در حجاب بوالبشر
سرسری در عاشقان کمتر نگر -
۲۷۶۱/۵
- کو زشب مظلم تر و تاری ترست
لیک خفاش شقی ظلمت خرمست -
۲۱۸۳/۴
- همچو مرغی کو گشاید بند دام
گاه بنده تا شود در فن تمام
۳۷۳۵/۲
- خ: تا گشاید عقده اشکال را
در حدت کردست زرین بیل را
۵۵۹/۵
- د: گفت در شطرنج کاین خانه رخست
گفت خانه ش از کجا آمد بدست
۳۶۲۷/۲
- ذ: علم تقلیدی و بال جان ماست
عاریه ست و مانسته کان ماست
۲۳۲۷/۲

۲۴۳۰/۲	همچو طالب علم دنیای دنیست	۲۸۷ الف: چون پی دانه نه بهر روشنیست
۳۲۶۶/۲	دایما بازار او با رونقست	مشتی علم تحقیقی حقست
۳۴۳۹/۱	اسب تازان بگذرند از نه طبق	ب: باش تا روزی که محمولان حق
۳۴۶۱/۱	بی کتاب و بی مفید و اوستا	پ: بینی اندر دل علوم انبیا
۳۱۷۶/۲	دو جوال زفت از دانه پری	ت: یک عربی بار کرده اشتی
۲۸۳۴/۱	دانش فقرست بازار و برگ	۲۸۸ الف: زین همه انواع دانش روزمرگ
۲۸۳۵/۱	رو به کشتیان نهاد آن خودپرست ~	آن یکی نحوی به کشتی در نشبت
۲۱۵۶/۲	کای طلوع راه دیده توزجیب ~	پ: آمد از حق سوی موسی این عتاب
۲۳۹۶/۴	میرمرا از خود نمی دانی تو فرق ~	۲۸۹ الف: تو که فرعونی همه مکری وزرق
۲۳۸۵/۴	این چنین دان جامه شوی صوفیان	پ: مدت حس را بشوز آب عیان
۲۴۴۷/۱	ظاهر آن ره دارد و این بیهری	موسمی و فرعون معنی را رهی
۴۱۲۰/۳	که شود علم الیقین عین الیقین	۲۹۰ الف: اندر الهیکم بیان این بسین
۱۵۱۰/۳	ناقصی آمد ظن به پرواز ابترست	ب: علم را دو پر گمان را یک پرست
۱۵۱۶/۳	بسرره یسزدان و دین مستوی	گر همه عالم بگویندش توی
۱۵۵۵/۳	زد دل فرعون را رنجور کرد ~	پ: سجدت خلق از زن و از طفل و مرد
۳۴۴۲/۱	مرکب ظن بر فلکها کی دوید ~	۲۹۱ الف: از حق انّ الظن لا یغنی رسید
۳۴۶۲/۱	کو بود هم گوهر و هم همتم ~	ب: گفت پیغمبر که هست از اتم
۳۴۹۷/۱	لیک محو و فقر را برداشتند	پ: گرچه نحو و فقه را بگذاشتند
۳۴۶۲/۱	کو بود هم گوهر و هم همتم	ت: گفت پیغمبر که هست از اتم
۳۵۰۲/۱	شب نخفتتم ز عشق و سوزها	گفت تشنه بوده ام من روزها
۳۵۵۲/۱	گر تجلی کرد سینا سینه را	لیک درکش در نمد آینه را
۳۴۸۵/۱	کو نقوش بی عدد را قابلست	آن صفای آینه لا شک دلست
۱۱۳۰/۱	تا بدین ضد خوشدلی آید پدید	۲۹۲ الف: رنج و غم راحق پی آن آفرید
۳۲۱۰/۱	وان حقارت آینه عجز و جلال	ب: نقصها آینه و صف کمال
۳۲۱۶/۱	وین مرض در نفس هر مخلوق هست	علت ابلیس آنا خیری بدست
۱۰۱۴/۱	پوزبندی ساخت آن گوساله را	پ: زاهد چندین هزاران ساله را
۵۷۷/۱	تا نگردد این کر آن باطن گریست ~	ت: پنبه آن گوش بر گوش سرست

- ۲۹۳ ب: نشود آن نذمه ها را گوش حس
چشم حس همچون کف دست و بس
کز ستمها گوش حس باشد نجس
نیست کف را بر همه اودسترس
۱۹۲۰/۱
۱۲۶۹/۳
- پ: حس دنیا نردبان این جهان
چنبیره دید جهان ادراک تست
حس دینی نردبان آسمان -
پرده پاکان حس ناپاک تست -
۳۰۳/۱
۲۳۸۴/۴
- ت: پسیل اندرخانه تار یک بود
خواجه فردا و حالی پیش او
عرضه را آورده بودندش هنوز
اونسی بیند ز گنجی یک تسو
۱۲۵۹/۳
۱۶۱۰/۲
- چنبیره دید جهان ادراک تست
پرده پاکان حس ناپاک تست -
۲۳۸۴/۴
- ۲۹۴ الف: چشم باز و گوش باز و این ذکا
آسمانها و زمین یک سیب دان
چشم باز و گوش باز و این ذکا
آسمانها و زمین یک سیب دان
۱۱۰۹/۳
۱۸۶۹/۴
- ب: چنبیره دید جهان ادراک تست
هیچ نقاشی نگارد زین نقش
پرده پاکان حس ناپاک تست
بس امید نفع بهر عین نقش
۲۳۸۴/۴
۲۸۸۱/۴
- ت: روز در خوابی مگو کاین خواب نیست
خواست تا او سجده آرد پیش بت
سایه فرصت اصل جز مهتاب نیست
بانگ زد آن طفل کانی لم آئت
۱۷۳۵/۳
۷۸۵/۱
- ث: خواست تا او سجده آرد پیش بت
- ۲۹۵ الف: هر که او اندر نظر موصول شد
کرد مردی از سخن دانی سوال
این خبرها پیش او معزول شد
حق و باطل چیست ای نیکو مقال
۲۰۶۷/۴
۳۹۰۷/۵
- ب: روی نفس مطمئنه در جسد
می فزاید در وسایط فلسفی
زخم ناخنهاى فکرت می کشد
از دلایل، باز بر عکس صفی
۵۵۷/۵
۵۶۹/۵
- ت: ای دلالت گشته تر پیش لیب
از ستاره دیده نصر بف هوا
در حقیقت از دلیل آن طیب -
ناخوش آید اذا النجم هوئ -
۲۵۰۶/۶
۹۸/۶
- عقدهی کان بر گلوی ماست سخت
که بدانی که خسی یا نیکبخت
۵۶۲/۵
- ۲۹۶ الف: این بدان ماند که شخصی دزد دید
کنند گوری که کمتر پیشه بود
در وثاق اندر پی او می یوید
کی ز فکر و حیل و اندیشه بود -
۲۷۹۳/۲
۱۳۰۷/۴
- ب: عقل کل را گفت ما زاغ البصر
عقل مازاغ است نور خاصگان
عقل جزوی کی کند هر سونظر
عقل زاغ استاد گور مردگان
۱۳۰۹/۴
۱۳۱۰/۴
- ت: جان که او دنباله زاغان پرد
گفت ای شه مژه حاجاتت رواست
آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت
آن خیالاتی که دام اولیاست
چون تو خفاشان بسی بیند خواب
پسیل باید تا چو خوابداوستان
۱۳۱۱/۴
- ۲۹۷ الف: گفت ای شه مژه حاجاتت رواست
آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت
آن خیالاتی که دام اولیاست
چون تو خفاشان بسی بیند خواب
پسیل باید تا چو خوابداوستان
۶۳/۱
۲۱۰۴/۱
- ب: آن خیالاتی که دام اولیاست
چون تو خفاشان بسی بیند خواب
پسیل باید تا چو خوابداوستان
عکس مه رویان بستان خداست
کاین جهان مانند یتیم از آفتاب
خواب بیند خفنه هندوستان -
۷۲/۱
۲۰۸۳/۶
۳۰۶۸/۴

۳۱۹/۵	گشته در سودای گنجی کنجکاو	هر کسی شد برخیالی ریش گاو
۳۱۹۴/۶	دامنش را دید آن پرسیب کرد -	چون درین جو دید عکس سبب مرد
۳۸۱۱/۴	پیش او معکوس و قلماشیست این	پ: آنکه برنگذشت اجزاش از زمین
۳۱۸۷/۱	در قیام و در تقلب هم رقود	ت: اولیا اصحاب کهنه‌اند ای عنود
۳۹۵/۱	خلق را هم خواب حسی در ربود	شده‌یی زین حال عارف وانمود
۱۸۰۹/۱	در صبوحی بامی منصور تو	تافت نور صبح و ما از نور تو
۲۱۰۸/۴	آن وصیت‌هاش از خاطر برفت	مست گشت او باز از آن سغراق زفت
۲۱۴۶/۴	پست بنشین با فرود آ والسلام	برکنار بامی ای مست مدام
۳۲۵۹/۴	کیوست بابای هر آنک اهل قلست	۲۹۸ الف: کلّ عالم صورت عقل کلست
۳۲۶۳/۴	این جهان چون جتستم در نظر	من که صلحم دایما با این پدر
۳۲۶۱/۴	تا که فرش زر نماید آب و گل	صلح کن با این پدر عاقی بهل
۳۲۶۵/۴	آبها از چشمه‌ها جوشان مقیم	من همی بینم جهان را پر نیمیم
۳۲۴۲/۴	بود او خندان و گریان جمله رهط -	همچنان کان زاهد اندر سال قحط
۱۶۰/۲	زاید صوفی چیست آثار قدم	پ: زاید دانشمند آثار قلم
۱۰۶۲/۱	سخت کمیابست روان را بجو	آن یکی رنگی که جوشد آب ازو
۱۰۶۳/۱	فارغ آید او ز تحصیل و سبب	ت: منبع حکمت شود حکمت طلب
۱۹۶۳/۴	لوح محفوظ اوست کوزین در گذشت	لوح حافظ باشی اندر دور و گشت
۱۹۶۷/۴	کان رود درخانه‌یی از کوی‌ها -	عقل تحصیلی مثال جوی‌ها
۲۹۲۳/۲	می‌کند موصوف غیبی راصفت	۳۰۰ الف: همچنانکه هر کسی در معرفت
۵۷/۲	هم مشبه هم موحد خیره‌سر	ت: از توای بی نقش با چندین صور
۳۱۲/۱	جز که حیرانی نباشد کار دین	گه چنین بنماید و گه ضد این
۳۱۴/۱	وان یکی را روی او خود روی اوست	آن یکی را روی او شد سوی دوست
۱۴۰۷/۴	زیرکی ظنست و حیرانی نظر	زیرکی بفروش و حیرانی بخر
۱۳۷۶/۳	پیش یک آینه دار مستطاب -	آن یکی مرد دو مو آمد شتاب
۴۸۲۷/۶	در دو عالم خفته اندر ظلّ دوست	خزّم آن کاین عجز و حیرت قوت اوست
۳۷۵۱/۴	تا در آید نصر حق از پیش و پس	پس همین حیران و واله باش و بس
۵۲۱/۴	پس بمعنی عالم اکبر تویی -	۳۰۱ الف: پس بصورت عالم اصغر تویی
۲۰۷/۶	آیت أَشْفَقْنَ أَنْ يَحْيِلُنَّهَا -	ت: در نسی بشنوبیانش از خدا
۲۷۷/۲	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای	۳۰۲ الف: ای برادر تو همان اندیشه‌ای
۳۶۳۷/۴	وزجمادی در نیبانی اوفتاد -	آمده اول به اقلیم جماد

- ب: اولم این جزرومده از تورسید
ورنه ساکن بود این بحرای مجید ۲۱۰/۶
- جمله عالم زا اختیار وهست خود
می گریزد در سر سرمست خود ۲۲۴/۶
- در تبی بشنو بیانش از خدا
آبت اشقن آن یحیلتها ۲۰۷/۶
- ۳۰۳ الف: عالم از هجده هزارست و افزون
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
و این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست
نیست این هجده به هر چشمی زبون ۳۷۵۶/۱
- د: خلق را بر صورت خود کرد حق
وصف ما از وصف او گیرد سبق ۱۱۹۴/۴
- ۳۰۴ الف: جز به مصنوعی ندیدی صانعی
دید شخصی فاضلی پر مایه بی
ت: برق‌یاس اقترائی قانعی
آفتابی در میان سایه بی - ۵۶۸/۵
۶۸/۱
- ۳۰۵ الف: نه چو معراج بخاری تا سما
کیل یوم هوفی شان بخوان
از دو پاره پیسه این نور روان
بل چو معراج جنینی تانهی
سرو رابی کاروبی فطی مدان -
۵۵۴/۴
۳۰۷۱/۱
- ب: گپوش پاره کیه زبان آمد، ازو
گر چنین را کس بگفتی در رحم
همچنانکه آن جنین را طمع خون
می رود سیلاب حکمت همچو جو
هست بیرون عالمی بس منتظم
۲۴۵۱-۲/۲
۵۳/۳
- ت: مقایسه شود با: زان رجم بیرون شدن بر تو درشت
نه فطام این جهان ناری نمود
سخت خوفم بود افتادن ز تو
می گریزی از زهارش سوی پشت
ساکنان رفتند و آن خود نور بود
۶۷/۳
۷۹۱/۱
۳۴۱۹/۶
۴۳۷۲/۳
- ث: پس در آدر کارگه یعنی عدم
کارگاه صنع حق چون نیستیست
تأبیینی صنع و صانع را به هم
پس برون کارگه بی قیمت نیست
۷۶۲/۲
۶۹۰/۲
- ج: از جمادی مردم ونامی شدم
پس عدم کردم چون از غنون
وزنما مردم به حیوان برزد
گویدم کائنا الیه راجعون
۳۹۰۱/۳
۳۹۰۶/۳
- ۳۰۶ الف: باردیگر از ملک قربان شوم
آنچه اندر وهم نباید آن شوم
۳۹۰۵/۳
- ۳۰۷ الف: گرچه پنهان خار در آبست پست
صورت بی صورت بی حد غیب
صورتش برخاک و جان بر لامکان
چونکه در تومی خلد دانی که هست
ز آینه دل دارد آن موسی به جیب
لا مکانی فوق و هم سالکان
این جهان از بی جهت پیدا شدست
اندرونی کاندرو نهامست ازوست
بر عدم ها کان ندارد چشم و گوش
که ز بی جایی جهان را جا شدست
نیستی کاین هست هاما ن هست ازوست
چون فسون خواند همی آید به جوش
۱۰۳۷/۱
۳۴۸۶/۱
۱۵۸۱/۱
۶۸۷/۲
۲۰۸۰/۱
۱۴۴۸/۱

۱۰۲۵/۵	که برآرد فرج بی اصل و سند	مُبتدع آمد حق و مبدع آن بود	
۱۸۸۹/۱	هست یا رب کاروان در کاروان	از عدم هاسوی هستی هر زمان	
۲۱۱۱/۱	آمدنش از عدم باشد بلی	گزنمی آید بلی زایشان ولی	
۱۴۴۹/۱	خوش مملق می زند سوی وجود	و از فسون او عدم ها زود زود	
۱۴۶۷/۱	ذکر ماضی پیش ایشان گشت لاش	غیب آینده برایشان گشت فاش	
۷۹۵/۱	وان جهان هست شکل بی ثبات	یک جهان نیست شکل هست ذات	
۱۲۰۷/۵	نیست راهست این چنین مضطر کند	در دل نه دل حسدها سر کند	پ:
۱۳۶۱/۶	هست ها را بنگری محسوس پست	تا عدم ها را ببینی جمله هست	
۳۶۷۹/۱	که مرا که بر کند از جای خویش	در عدم افشده بودی پای خویش	
۲۰۸۰/۱	نیستی کاین هست هاما ن هست ازوست	اندرونی گاندر و ن هاست ازوست	
۶۸۹/۲	جای خرجست این وجود بیش و کم -	جای دخلست این عدم از وی قرم	
۱۲۴۳/۱	پیش حق موجود نه بیش و نه کم	عبورنی بود این منی اندر عدم	
۶۹۰/۲	پس برون کارگه بی قیمتت	کارگه صنع حق چون نیستت	ت:
۷۶۲/۲	تا ببینی صنع و صانع رابه هم	پس در آدر کارگه یعنی عدم	
۱۴۶۴/۱	این تجلی مهست این ابر نیست	این محبت با حقست و جبر نیست	
۴۱۱/۱	وز زیان و سود و زخوف و خیال	جان همه روز از لگد کوب خیال	۳۰۸ الف:
۳۰۴۴/۳	وز خیالی دوزخ و جای گداخت	آن خدایی کز خیالی باغ ساخت	
۲۶/۶	این جهان از شرم می گردد جهان	در قران این جهان با آن جهان	ج:
۳۰۹۵/۱	زان مسبب باشد خیال اسباب غم	تنگتر آمد خیالات از عدم	
۳۰۹۷/۱	تنگتر آمد که زندانیست تنگ	باز هستی جهان حس و رنگ	۳۰۹ پ:
۳۲۸۰/۱	از حواس اولیا بیگانه است	فلسفی کومنکر حنانه است	ت:
۴۷/۲	حس در پاشت سوی مشرق روان	حس شفاشت سوی مغرب دوان	
۲۱۱۰/۱	جوهر و اعراض می گردند هست	هر دمی از وی همی آید است	ث:
۲۰۳۶/۱	باقیمان فی لبس من خلق جدید	ناید آن الا که بر خاصان پدید	۳۱۰ پ:
۳۵۰۰/۱	کیف اصبحت ای صحابی باصفا -	گفت پیغمبر صحابی ز پدرا	ث:
۳۹/۳	تا بخورد او هر خیالی را که زاد	مریقین را چون عصاهم خلق داد	۳۱۱ پ:
۷۲۹/۵	فکر آن فکر دگر رامی چرد -	هر خیالی را خیالی می خورد	
۳۶۰۵/۴	همچو آن بره چرنده از حطام -	آکل و ماکول آمد جان عام	
۴۲/۳	آنگهان روزیش اجلالی شود	خلق جان از فکر تن خالی شود	
۲۴۷۰/۱	رنگ بابی رنگ چون در جنگ خاست	این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست	

۵۶/۶	زانکه آن ترکیب ازاضداد نیست	آن جهان جزباقی و آباد نیست	
۳۰/۳	باقیان را مقبل و مقبول دان	ت: جمله عالم آکل و ماکول دان	
۷۱۹/۵	گر به فرصت یافت او را در ربود -	مرغکی اندر شکار کرم بود	
۱۰۱۹/۳	باشما نامحرمان ماخامشیم	۳۱۲ الف: ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	
۳۵۹۱/۵	نکته داند و سخن گوینده اند -	آن جهان چون ذره ذره زنده اند	
۱۰۰۹/۳	تابیینی جنبش جسم جهان -	باش تاخورشید حشر آید عیان	
۱۰۲۱/۳	غلبیل اجزای عالم بشنوید	از جسمادی عالم جانها روید	
۸۳۸/۱	بامن و تو مرده با حق زنده اند	پ: بسادو خاك و آب و آتش بنده اند	
۱۰۲۲/۳	وسوسه تا ویلها نربایدت	پ: فاش تسبیح جمادات آیدت	
۳۹۰۱/۳	وزنما مردم به حیوان برزدم	از جسمادی مردم و نسامی شدم	
۳۶۳۹/۴	نامدش حال نباتی هیچ یاد	وزنباتی چون به حیوانی فتاد	
۴۲۰۹/۳	در نلفزی و رسی در منتها	از خدا می خواه تا زین نکته ها	
۳۹۰۳/۳	تا برآرم از ملایک پرور -	ث: حمله دیگر بمیرم از بشر	
۵۱/۳	وزقطام شیر لقمه گیرشد	۳۱۳ الف: از فطام خون غذایش شیر شد	
۴۹/۳	اندك اندك جهد کن تمّ الکلام	پس حیات ماست موقوف فطام	
۳۴۳۵/۳	سارعوآ آید مر اوراد رخطاب	پ: وانکه مردن پیش او شد فتح باب	
۳۹۰۲/۳	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم	
۴۱۸۶/۳	راست آمد اقتلونی یا ثقات	هستی حیوان شد از مرگ نبات	
۴۱۶۵/۳	بهر این آتش بدمت آن آبخور	پ: آب می خوردی به بستان سبزوتر	
۴۱۵۹/۳	می جهد بالا چو شد ز آتش زبون	بنگر اندر نخودی در دیک چون	
۴۱۸۰/۳	لقمه گشتی اندر احیا آمدی	گر جدا از باغ آب و گل شدی	
۲۹۵۱/۳	چون قفس هشتن پریدن مرغ را	مرگ شیرین گشت و نقلم زین سرا	
۳۹۵۹/۳	صدققص باشد به گرد این قصص	ت: اوهمی خواهد کزین ناخوش حصص	
۳۹۷۵/۳	پس جوابم بهر جالبینوس نیست	ث: و رز جالبینوس این قول افتر است	
۳۹۸۵/۳	مرگ چون قاضیست و رنجوری گوا -	گوشه گوشه می جهد سوی دوا	
۳۹۶۷/۱	که جهودان را بُد این دم امتحان	شد هوای مرگ طوق صادقان	
۸۶۰/۱	نرم و خوش همچون نسیم یوسفان	ج: همچون باد اجل با عارفان	
۳۴۳۹/۳	پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست	مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست	
۶۷/۳	کان غذای اوست در اوطان دون	همچنانکه آن جنین را طمع خون	
۳۱۸۰/۱	تاببخشندت حواس نوربین -	جنبشی اندك بکن همچون جنین	
۵۰/۳	از نجس پاکی برد مؤمن کنی	چون جنین بود آدمی بُد خون غنا	ج:
۱۷۶۱/۵	تِه نیرزیدی جهان پیچ پیچ	آن دگر گفت ارنبودی مرگ هیچ	ح:

۵۷۶/۱	تا ازین مستی ازان جامی تو کور	تا درین سکری از آن سکری تو دور
۴۶۳۸/۶	در تن خود غم و مرجان جانی بدید	از نوازشاه آن زار حنسیسد
۱۳۴/۲	رهزنی را برده باشد رهزنی	۳۱۵ الف: گریز مالت عدوی پرفنی
۲۴۴/۱	مادر مشفق دران غم شاد کام	بچه می لرزد ازان نیش حجام
۲۵۱۸/۱	از تصاریف خدایی خوشگوار -	ب: در مقامی هست هم این زهر و مار
۶۰۲/۲	هم وی اندر چشم آن دیگر نگار	آن یکی در چشم تو باشد چو مار
۶۵/۴	بد نسبت باشد این راهم بدان	پس بد مطلق نباشد در جهان
۶۹/۴	خلق خاکی را بود آن میرگ و داغ	خلق آبی را بود دریا چو باغ
۷۵/۴	بین به چشم طالبان مطلوب را -	منگر از چشم خودت آن خوب را
۱۹۹۸/۱	بروشال چوب باشد در نبات	پ: وریکی عیبی بود یا صد حیات
۳۸۶۸/۱	تا بسیاید نخل قسامتها و بر	بساغبان زان می برد شاخ مضر
۹۷/۴	او به زخم چوب زفت و کمرست -	هست حیوانی که نامش اشقرست
۱۰۲/۴	چون ادیم طایفی خوش می شود -	پوست از دارو بلاکش می شود
۲۰۶۶/۱	هوشیاری این جهان را آفتست	ت: استن این عالم ای جان غفلتست
۱۱۹/۴	لیک نبود آن چمین ماء معین	چاره نبود هم جهان را از چمین
۱۳۳۳/۴	که بپوشید از توعیش کردگار -	زان همی تانی بدادن تن به کار
۱۱۳۰/۱	تا بدین ضد خوشدلی آید بدید	رنج و غم را حق پی آن آفرید
۱۳۷۳/۳	بلکه از وی زشت را بنمود نیست	ث: زشتی خط زشتی نقاش نیست
۱۸۱۶/۲	ای به یک دم ذکر تو عمر دراز -	گفت موسی ای کریم کار ساز
۱۸۲۱/۲	لیک مقصودم عیان و رؤیتست	من یقین دانم که عین حکمتست
۳۰۰۱/۴	نقش کردی باز چون کردی خراب	گفت موسی ای خداوند حساب
۳۰۲۸/۴	تا نماند گنج حکمتها نهان	بهر اظهارست این خلق جهان
۱۸۲۵/۲	میوهها گویند سر برگ چیست	ج: حشر تو گوید که سر مرگ چیست
۲۵۱۸/۲	طفل در زهدان نیابد هیچ ره	تا نگیرد مادران را درد زه
۲۵۳۵/۲	لیک آن نقصان فضل او کیت	چ: ورتو گویی هم بدیها از ویت
۲۵۴۰/۲	جمله زشتیها به گردش برزند -	زشت را در نهایت زشتی کند
۲۹۲۸/۲	قلب را ابله به بوی زرخرد -	زآنکه بی حق باطلی نباید بدید
۷۴۳/۲	وزخوش تسویر اندر آتشند	این همه عالم طلبگار خوشند
۱۹۹۵/۱	عیب کی بیند روان پاک غیب	۳۱۶ الف: عیب باشد کاونیند جز که عیب
۱۳۱۹/۱	خوی تو باشد در ایشان ای فلان	ای بسی ظلمی که بینی در کمان
۱۳۲۲/۱	ورنه دشمن بوده ای خود را به جان	در خود آن بدرانمی بینی عیان
۲۸۹/۵	اسلم الشیطان نفرمودی رسول	ب: گریگشتی دیو جسم آن را اکول

- ۶۳۸/۲ هر که در وی رفت او او می شود
۲۷۸۵/۲ من عدوم کار من مکرمست و کین
۳۲۱۶/۱ وین مرض در نفس هر مخلوق هست
۲۹۳۹/۵ کمترین سگ بر در آن شیطان او -
۸۱/۳ در غریبسی فرد از کار و کینیا
۹۲۷/۱ گفت الخلق عیال للاله
۲۹۴۸/۵ چون نباشد حکم را قربان بگو -
- ۱۸۴۲/۲ تو که در حسی سبب را گوش دار -
۳۵۷۴/۳ لیک جز علت نبیند اهل پوست
۳۵۷۷/۳ علت جزوی ندارد کین او
۱۵۵۰/۵ پس سبب در راه می باید پدید
۱۵۵۱/۵ که نه هر دیدار صنعتش را سزاست
۳۷۲۰/۴ زلزله هست از بخارات زمین
۳۷۲۵/۴ مهر موران فطن بود اندکی -
۱۶۹۷/۵ از تیب و قولنج و سرام و سنان
۱۷۱۰/۵ پس ترا کی بیند او اندر میان
۸۴۸/۱ چرخه گردان را ندیدن زنت -
۹۳/۱ با منجم روز و شب حریت او -
۹۹/۱ ای بسانان که ببرد عرق جان -
۱۵۵۵/۵ تا بماند دور غفلت چند گاه
۱۵۴۹/۵ تا بداند طالبی جستن مراد
۱۵۴۹/۵ قدرت از عزل سبب موزول نیست
۱۶۱۶/۲ خاک بین کز عرش بگذشت از شتاب -
۵۴۶/۱ مهرها رویاند از اسباب کین
۲۱۷۰/۱ دفع تیغ جوع نان چون جوشنت -
- ۱۷ الف: بی سبب پیشد چو دیده شد گذار
در حقیقت خالق آثار اوست
و: علت اولی نباشد دین او
ب: چون سبب نبود چه ره جوید مرید
این سببها بر نظرها پرده هاست
پ: نزد آنکس که نداند عقلش این
همچنین می رفت بالا تا یکی
گفت اسبابی پدید آرم عیان
گفت بزندان آنکه باشد اصل دان
ت: گردش چرخه رسن را علتست
زانکه لا شرفیست ولا غریبست او
خود موثر تر نباشد مه زنان
ش: جز خیالی منعقد بر شاهراه
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
بی سبب گر عزمه ما موصول نیست
خاک از دردی نشیند زیر آب
آن گمان انگیز را سازد یقین
لقمه بی را کوستون این تست
- ۱۸ الف: آلت حقی تو فاعل دست حق
ب: احمقانه از سنان رحمت مجو
پ: انبیا در قطع اسباب آمدند
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک
عادت خود را بگردانم به وقت
گه چنین بنماید و گه ضد این
- ۳۱۸ الف: چون زخم بر آلت حق طعن ودق
زان شهی جوکان بود دردست او
ممعجزات خویش بر کیوان زدند
رفض اسبابست و علت والسلام
توبه بالا تر نگرای مردنیک -
این غبار از پیش بنشانم به وقت
جز که حیرانی نباشد کار دین

- ۳۱۹ الف: سوی آهو بی به صیدی تاخیتی
 ۳۶۸۴/۱ خویش را توصید خوکی ساختی -
 ۳۶۸۷/۱ پس چرا بدظن نگردی در سبب
 ۳۶۷۹/۱ آن طبیبان آنچنان بنده سبب
 ۵۳/۱ از قضا سرکنگبین صفرا نمود
 ۳۶۸۲/۱ بخود نگفته کاین مُبَدَل تا کیست
 ۳۱۵۱/۳ ت: آب از جوشش همی گردد هوا
 ۴۹/۱ ث: ترك استشنا مرادم قسوتیست
 ۳۶۹۲/۱ سواستثناست این حمزم و جند
 ۳۷۸۵/۲ چشم او مانندست درجوی روان
- ۳۲۰ الف: در یکی گفته که امر ونهی هاست
 ۴۷۰/۱ بهر کردن نیست شرح عجز ماست
 ۴۸۹/۱ تو ممشر از مبشر بازدان
 ۱۱۹۶/۱ ب: ناله می کن کای تو علام الغیوب
 ۱۸۷۶/۱ و: چون شدی درخوی دیوی استوار
 ۴۷۱/۱ پ: تا که عجز خود ببینم اندران
 ۶۱۶/۱ گبر بپزائیم تو پر آن نی زماست
 ۱۰۷۳/۵ (ع) پک سبد پُر نان ترا برفرق سر
 تو همی خواهی لب نان در بندر
- ۳۲۱ الف: لفظ جبرم عشق را بی صبر کرد
 ۱۴۶۳/۱ و آنکه عاشق نیست جس جبر کرد
 ۲۷۲۹/۵ عاشق آزادی طمع دارد زجد
 ۱۴۶۸/۱ ب: اختیار و جبر ایشان دیگرست
 ۶۱۸/۱ پ: زاری مآشد دلیل اضطرار
 ۶۲۰/۱ زجر استادان و شاگردان چراست
 ۶۲۷/۱ ت: پس یقین گشت این که بیماری ترا
 ۶۳۰/۱ ث: گر ز جبرش آگهی زاریت کو
 ۳۱۱۷/۵ گریگوشد آنچه می خواهد وزیر
 ۱۳۴۶/۴ چون ترك فکر این عاجز شدی
 ۹۳۲/۱ خواجه چون بیلی به دست بنده داد
 ۴۷۳/۱ ج: قدرت خود بین که این قدرت ازوست
 ۶۳۶/۱ درهران کاری که میلت نیست وخواست
 ۳۰۷۷/۵ آن یکی می رفت بالای درخت
 ۳۰۰۹/۵ ج: درخورد جبر از قدر رسواترست
 درخت جبری حسن خود را متکوست
- ۳۲۲ الف: جمله قرآن امر و نهیست و وعید
 ۳۰۲۶/۵ امر کردن سنگ مرمر را که دید؟

- گرزسقف خانه چوبی بشکنند
هیچ خشمی آیدت برچوب سقف
۳۰۴۱-۲/۵ هیچ اندر کین او باشی تووقف
- کای غلام بسته دست اشکسته پا
گاو گریوغی نگیرد می زنند
۳۰۳۰/۵ نیزه برگمیرو بیسا سوی وضا
۳۱۰۲/۵ هیچ گاوی که نپردشد نژند
- ب: احتمال عجز از حق راندی
عجز نبود از قدر ورگر بود
۳۰۳۲-۳/۵ جاهلی ازعاجزی بدئیر بود
۲۹۳۱/۵ گردد اندر ملکوت او کامجو
- پ: که کسی ناخواه او ورغم او
ت: درک وجدانی به جای حس بود
ث: فعل را درغیب اثرها زادن نیست
- بی شریکی جمله مخلوق خداست
زید پزانیس تیری سوی عمرو
۱۶۶۱-۲/۱ آن موالید ازچه نسبت شان به ماست
۱۶۶۳/۱ عمرو را بگرفت تیرش همچو نمر -
- زان موالید وجمع چون مُرداو
همچنین کشت و دم و دام وجماع
۱۶۶۶/۱ زید رامی زین سبب قتال گو
۱۶۶۸/۱ آن موالیدست حق را مستطاع
۱۶۵۹/۱ همچوتیری دان که جست آن ازکمان
- ۳۲۲ ت: تو که جزوی کارتو با فایده میت
گفت موسی ای خداوند حساب
۱۵۲۳/۱ پس چرا در طعن کُل آری تودمت
۳۰۰۱/۴ نقش کردی باز چون کردی خراب
- ث: فایده هر ظاهری خود باطنست
ج: با قضا پنجه مزه ای تندوتیز
۲۸۸۰/۴ تا نگیرد هم قضا با توستیز
- مرده باید بود پیش حکم حق
بلکه تحر یضت بر اخلاص وجد
۹۱۰-۱۱/۱ تا نیاید زخم از رب الفلق
۳۱۱۲/۵ که دران خدمت فزون شومستعد -
- همچنین تاویل قد جف القلم
دی سؤالی کرد سائل مرمر
۳۱۳۱/۵ بهر تحر یضت بر شغل اهم
۱۳۶۲/۳ زانکه عاشق بود او برماجرا
۱۳۶۷/۳ هست آثار قضا این کفر راست
- ۳۲۵ الف: یوم دین که زلزلت زلزالتها
یوم تبسّیض و تسوؤ وجوه
۳۲۷۶/۱ این زمین باشد گواه حالها
۳۵۲۴/۱ نرك و هندورا زکی مانند شکوه
- خشر پرخس غس مردارخوار
زانکه عشر خاسدان روز گزند
۱۴۱۳/۲ ضرورت خوگی بود روز شمار
۱۴۱۲/۲ بی گمان بر صورت گرگان کنند
- منتظر مانسی دران روز دراز
روز محشر هرنهان پیدا شود
۳۴۷۸/۳ در حساب و آفتاب جانگداز
۲۲۱۱/۵ هم زخود هر مجرمی رسوا شود
- روز عدل و عدل داد درخورست
روز نحر رستحیز سهمناک
۱۸۸۷/۶ کفش آن پا کلاه آن سرست
۱۸۷۶/۶ مؤمنان راعید و گاو ان را هلاک
- چون قیامت کوهها را برکنند
برسرما سایه کی می افکنند
۱۳۳۸/۲

۱۶۳۰/۲	هر دو را سازم چو دو ابر سیاه	گویم ای خورشید مقرون شوبه ماه
۱۶۳۲/۲	یوغ برگردن ببندد شان‌آله	آفتاب و مه چو دو گاو سیاه
۱۶۲۹/۲	چرخ را گویم فسرو دژپیش چشم	کوه را گویم سبک شو همچو پشم
۸۴۴/۴	مردگان را وارسانید از قسبور	از سلیمان آن نفس چون نفع صور
۴۴۳/۴	همچو اختر پیش آن خوبی نشان	در صفات حق صفات جمله شان
۴۴۵/۴	تا بقای روح‌ها دانی یقین	مُحضرون معلوم نبود نیک بین
۱۸۴-۵/۴	بهر محشر لائری فیها عوج	همچو عرصهٔ پهن روز رستخیز
۶۵۷/۴	روز محشر این زمین را نقره گین	گفت یزدان وصف این جای حرج
۳۴۷۶/۳	انتظار رستخیزت گشت یار	حق برای آن کند ای زرگزین
۳۴۷۸/۳	در حساب و آفتاب جانگداز	اولیا را داشتی در انتظار
۱۴۱۲/۲	بی گمان بر صورت گرگان کنند	منشظر مانی دران روز دراز
۱۴۱۳/۲	صورت خوکی بود روز شمار	زانکه حشر حاسدان روزگزند
۱۴۱۴/۲	خمر خواران را بود گند دهان	حشر پر حرص غس مردار خوار
۳۴۷۵/۳	مارو کزدم گشت و می گیرد دُمت	زانسان را گند اندام نهان
۳۴۷۷/۳	انتظار حشرت آمدوای تو	آن سخنها چو مارو کزدمت
۲۱۴/۱	باز گردد سوی او آن سایه باز -	و عدهٔ فردا و پس فردای تو
۳۴۴۸/۳	کرد مظلومت دعا در محنتی	گرچه دیوار افکنند سایهٔ دراز
۳۴۵۷/۳	شد در آن عالم سجود او بهشت	گر ترا آید زجایی تهمتی
۳۴۷۱/۳	آن درختی گشت ازو زقوم رُست	چون سجودی یار کوعی مرد کشت
۳۴۴۳/۳	ناخوش و خوش هر ضمیرت از خودست	چون زدستت زخم بر مظلوم رُست
۱۴۱۹/۲	هم بران تصویری حشرت واجبت	از تو رُسته ست از کویست اربدست
۷۴۵/۵	با کسی جنتت کو را دوست کرد	سیرتی کان در وجودت غالبست
۱۸۲۵/۲	میوه‌ها گویند سر برگ چیست	ناممیتت راست آید زانکه مرد
۲۰۱۳/۱	زیر خاک آن دانه اش را زنده کرد	حشر تو گوید که بر مرگ چیست
		خاک را در گوراو آگنده کرد
۳۱/۵	این چهار اطمینار رهزن را بکش -	تو خلیل وقتی ای خورشید هش
۱۷۶۳/۳	که بهومیدست و ریزیده برت -	هین غزیرا درنگراندر خورت
۱۷۸۰/۵	حشرا کبر را قیاس ازوی بگیر -	صبح حشر کوچکست ای مستجیر
۳۶۵۱/۴	گرددت هنگام بیداری عیان	آنچه کردی اندرین خواب جهان
۳۶۶۱/۴	شادمانی دان به بیداری خود	گریه و درد و غم و زاری خود
۱۷۸۸/۵	مرگ اصغر مرگ اکبر رازدود	حشرا صغر حشر اکبر رانمود
۱۷۹۶/۵	برجهند از خاک زشت و خوب نیز -	چون برآید آفتاب رستخیز
۳۶۷۸/۱	در علم زاوّل نه سر پیچیده ای	سرچه می پیچی کنی نادیده ای

- حجبت انکار شد انشارتو
آب و گل می گفت خود انکار نیست
ت: همین که اسرافیل وقتند اولیا
غیر آواز عزیزان در صدور
جانهای مرده اندر گور تن
این قیامت زان قیامت کی کمست
زوقیامت را همی پرسیده اند
هر که گوید کو قیامت ای صنم
پس قیامت شو قیامت را ببین
- از دو ابد تر شد این بیمار تو -
بانگ می زد بیخبر کاخبار نیست
مرده رازیشان حیاست و حیا
که بود از عکس ایشان نفع صور
بر جهد ز آواز شان اندر کفن
آن قیامت زخم و این چون مرهست
ای قیامت تا قیامت راه چند -
خویش بنما که قیامت نک منم
دیدن هر خیر را شرطست این
- ۸۹۳/۴
۹۰۱/۴
۱۹۳۰/۱
۲۰۷۹/۱
۱۹۳۱/۱
۱۳۳۹/۲
۷۵۲/۶
۱۴۸۰/۴
۷۵۶/۶
- اتصالی بی تکلیف بی قیاس
آدمی بر قد یک طشت خمیر
گفت می جویم به هر سو آدمی
آن یکی با شمع بر می گشت روز
پ: کودرین دو حال مردی در جهان
ت: آدم اصطرباب اوصاف علوست
ث: تاز چرخ غیب وز خورشید روح
انبیا را داد حق ننجیم این
حذ اعیان و عرض دانسته گیر
ج: خلق ما بر صورت خود کرد حق
علت عاشق ز علتها جداست
- هست رب الناس را با جان ناس
برفزود از آسمان و از انیسر
که بود حی از حیات آن دمی
گره بازاری دلش پر عشق و سوز -
تساقداي او کنم امروز جهان
وصف آدم مظهر آیات اوست
عشقتش درس گوید از شروع
غیب را چشمی بباید غیب بین
حذ خود را دان که نبود زین گزیر
وصف ما از وصف او گیرد سبق
عشق اصطرباب اسرار خداست
- ۷۶۰/۴
۱۳۸/۶
۲۸۹۰/۵
۲۸۸۷/۵
۲۸۹۴/۵
۳۱۳۸/۶
۳۱۴۱/۶
۳۱۴۳/۶
۵۶۴/۵
۱۱۹۴/۴
۱۱۰/۱
- یک خلیفه بود در ایام پیش
ب: عقل را شودان وزن را حرص و طمع
عاشقان کل نی عشاق جزو
پ: اولاً بشنو که خلق مختلف
در حروف مختلف شور و شکیست
ت: ابجد و هوزچه فاشست و پندید
پس قیامت روز عرض اکبر است
- کرده حاتم را غلام جود خویش -
این دو ظلمانی و منکر عقل شمع
ماند از کل آنکه شد مشتاق جزو
مختلف جانند از یاتا الف -
گرچه از یک روز سر تا پای یکست
بر همه طفلان و معنی بس بعید -
عرض او خواهد که با کز و فرست
- ۲۲۴۴/۱
۲۹۰۳/۱
۲۸۰۱/۱
۲۹۱۴/۱
۲۹۱۵/۱
۲۷۲۸/۱
۲۹۱۷/۱
- ای برادر تو همان اندیشه ای
این جهان یک فکرست از عقل کل
تا چه عالمهاست در سودای عقل
ب: اسب خود را پیاوه دانه و زمستیز
- سابقی تو استخوان و ریشه ای
عقل چون شاهست و صورها رسل
تا چه با بهاست این دریای عقل
می دواند اسب خود در راه تیز
- ۲۷۷/۲
۹۷۸/۲
۱۱۰۹/۱
۱۱۱۵/۱

۱۱۱۳/۱	زان وسیلت بحر دوراندازش ~	هر چه صورت می وسیلت سازدش	پ:
۱۱۱۰/۱	می دود چون کاسه ها بر روی آب ~	صورت ما اندرین بحر عذاب	
۱۱۱۱/۱	چونکه پرشدطشت دروی غرق گشت	تا نشد بر سردریا چوطشت	ت:
۱۱۱۴/۱	تاانبیشند تیر دورانداز را ~	تاانبینند دل دهند راز را	ج:
۲۱۷۸/۴	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی	جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	۳۳۰ الف:
۱۹۶۴/۴	چشمه آن در میان جان بود	عقل دیگر بخشش یزدان بود	ب:
۱۹۶۷/۴	کسو رود در خانه بی از کوی ها	عقل تحصیل می مثال جوی ها	
۲۱۸۵/۴	دشمنی هر جا چراغ مقبلیست	عاشقی هر جا شکال و مشکلیست	
۲۱۸۱/۴	تیره باشد روز پیش نور او	گریه صورت و نماید عقل رو	پ:
۱۹۸۶/۴	پاسبان و حاکم شهر دلست	عقل ایمانی چو سینه عادلست	ت:
۲۹۶۱/۱	کش ندانند بردازره ناقلسی	اندر آدر سایه آن عاقلسی	
۳۱۹۳/۳	بهر حکمت را دو صورت گشته اند -	چون ملک با عقل یک سرور شده اند	
۱۵۱۸/۴	که عماد بود گاو و اشترست	این همه علم بنای آخورست	ث:
۳۲۸۸/۴	بهر هزاران آرزو و طمّ ورم	عقل توقست شده بر بند مهم	
۳۳۵۴/۴	عقل را می دید بس بی بال و برگ	همچو آن مرد مفلس روز مرگ	
۱۹۶۴/۴	چشمه آن در میان جان بود	عقل دیگر بخشش یزدان بود	۳۳۱ الف:
۱۹۶۵/۴	نه شود گینده نه دیرینه نه زرد	چون زسینه آب دانش جوش کرد	
۳۳۱۱/۴	وان صاحب دل به نفع صورت بود -	پیش بینی این خرد تا گور بود	ب:
۳۳۰۵/۴	خفته اندر خواب جوای سراب ~	جامه خفته خورد از جوی آب	پ:
۳۳۱۰/۴	نه خردگان را عطار آورید	خود خرد آنست کسو از حق چرید	
۳۳۲۰/۴	بلکه امرست ابر را که می گری	نیست نور بیریق بهر رهبری	
۱۹۸۲/۱	گرچه بنماید که صاحب بر بود	عقل جزوی عشق را منکر بود	ث:
۱۱۵/۱	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت	عقل در شرحش چو خرد در گل بخت	
۲۳۳۲/۲	بعد ازین دیوانه سازم خویش را	آزمودم عقل دورانیش را	ج:
۳۳۲۴/۴	گوش براسرار بالا می زدند	نک شیاطین سوی گردون می شدند	
۳۳۴۰/۴	بلکه شاگرد دلی و مستعد	که سری کم کن نبی تو مستعد	
۴۶۳/۵	کام دنیا مهود رابی کام کرد	عقل جزوی عقل را بد نام کرد	ج:
۲۷۷/۲	مابقی تو استخوان و ریشه ای	ای برادر تو همان اندیشه ای	۳۳۲ ب:
۱۵۱۵/۱	حبس آن صافی درین جای کبر	گفت یا عمر چه حکمت بود ویر	۳۳۳ پ:
۱۵۱۷/۱	معنی را بند حرفی می کنی -	گفت تو بحشی شگرفی می کنی	

۱۴۴۷/۱	گفت حق برجان فسون خواند و قصص	مرغ بی اندازه چون شد در قصص
۱۵۲۰/۱	چون نبیند آنچه مارا دیده شد	آنکه از وی فایده زاییده شد
۱۶۸۸/۶	باز رست و شد روان اندر چمن	آن حکیمی را که جان از بهر تن
۱۹۷۴/۱	نام تأنیثش نهند این تازیان	این حمیرا لفظ تأنیثت و جان
۱۹۸۶/۱	مصطفی گویان آرشنا پا بلال	جان کمالست و ندای او کمال
۱۹۶۵/۱	پای جاننش خسته خاری چرامت	جان لقمان که گلستان خداست
۱۹۷۷/۱	با گهی باشد چنین گاهی چنان	این نه آن جانست کافزاید زنان
۱۴۶۵/۱	جبر آن اثاره خود گامه نیست	وور بود این جبر جبر عامه نیست
۲۰۶۲/۵	نفس لوامه بر او یابید دست	چون زبند دام باد او شکست
۵۵۷/۵	زخم ناخن های فکرت می کشد	روی نفس مطمئنه در جسد
۳۳۰۸/۱	شد بیان عزت نفس ناطقه	این نشان خسف و قذف و صاعقه
۱۷۳/۲	پیش از آن کاین نفس کل پابست شد	مطلع بر نقش هر که هست شد
۳۰۸۰/۳	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	نفس اول راند بر نفس دوم
۳۳۳۱/۱	گردشش از کیست از عقل مشیر	توقیاس از چرخ دولابی بگیر
۱۷۳/۲	پیش از آن کاین نفس کل پابست شد	مطلع بر نقش هر که هست شد
۳۶۴۸/۴	هم ازین عقلش تحول کرد نیست	عقلهای اولینش یاد نیست
۱۵۴۷/۱	در قصص محبوس زیبا طوطی -	بود بازرگان و اوراطوطی
۱۵۷۵/۱	کوکسی کو محرم مرغان بود	قصه طوطی جان زینسان بود
۳۶۹۲/۴	بی جهت دان عالم امر و صفات	عالم خلقت با سوی وجهات
۱۸۸/۲	نفس واحد روح انسانی بود	تفرقه در روح حیوانی بود
۸۰۶/۵	آن طرف که از نما تا روح عین	هست صد چندان میان منزلین
۴۱۴/۴	متحد جانهای شیران خداست	جان گرگان و سگان هر یک جداست
۴۱۱/۴	تو مجو این اتحاد از روح باد	جان حیوانی ندارد اتحاد
۱۸۸۰/۴	جسم پیش بحر جان چون قطره یی -	جسم را نبود از آن عز بهره یی
۴۱۱/۴	تو مجو این اتحاد از روح باد	جان حیوانی ندارد اتحاد
۱۸۴۱/۴	حلیه آن جان طلب کو بر سماست	حلیه روح طبیعی هم فناست
۱۲۷۴/۳	روح را روحیت کومی خواندش	آب را آبیست کومی راندش
۱۵۲/۶	جان جان خود مظهر الله شد	جان اول مظهر درگاه شد
۱۵۵/۶	یک نشد با جان که عضو مرده بود -	آن بلیس از جان از آن سر برده بود
۱۶۱۰/۳	رو بجو لایس لباسی را ملیس	تا بدانی که تن آمد چون لباس
۱۹۶۶/۱	مصطفی زادی برین اشتر سوار	اشتر آمد این وجود خار خوار

۴۸/۲	ای خمران را تو مزاحم شرم دار	و: راه حس راه خمرانست ای سوار	
۳۰۳۰/۴	همچو طعم روغن اندر طعم دوغ	جوهر صلقت خفی شد در دروغ	
۵۹۰/۱	جسم ها در پیش معنی اسم هاست	صورت رفعت برای جسم هاست	
۷۶۰/۴	هست ربّ الناس رابا جان ناس	اتبصالی بی تکلیف بی قیاس	
۳۶۸۷/۴	که نیابد بحث عقل آن راه را	قرب بیچون چون نباشد شاه را	
۳۶۹۹/۴	بسته فضلست ووصلت این خرد	ایسن تعلق را خرد چون ره برد	
۲۲۳۷/۳	نفر جایی دیگران را هم بکش	ای مقیم حبس چاروپنج و شش	پ: ۳۳۷
۲۲۴۶/۳	لیک زان آبت نشاید آبدست	در گل تیره یقین هم آب هست	ت:
۱۰۱۹/۱	احمد و بوجهل خود یکمان بدی	گر بصورت آدمی انسان بدی	
۱۰۱۷/۱	کان به دریاها و گردونها نداد	قطره دل را یکی گوهر فتاد	
۸۳۶/۲	می رسد از واسطه این دل به فن -	پس دل عالم و نیست ایرا که تن	ث:
۸۳۹/۲	بادل صاحبذلی کو معدنست	باز این دلهای جزوی چون تنست	
۸۳۸/۲	پس نظرگاه خدا دل نی تنست	پس نظرگاه شعاع آن آهنست	
۲۲۷۰/۳	در یکی باشد کدامست آن کدام	نی دل اندر صد هزاران خاص و عام	
۷۲/۲	نقش ها بینی برون از آب و خاک	آینه دل چون شود صافی و پاک	ج:
۳۵۰۰/۱	کیف اصیبت ای صحابی با صفا -	گفت پیغمبر زمانی زید را	
۳۵۰۳/۱	که از اسپر بگنورد نوك سنان	تا ز روز و شب گذر کردم چنان	
۳۵۰۸/۱	هست پیدا همچو بت پیش شمن	هشت جنت هفت دوزخ پیش من	
۳۴۶۱/۱	بی کتاب و بی شمعید و اوستا	بینی اندر دل علوم انبیا	
۳۴۶۲/۱	کو بود هم گوهر و هم همتم	گفت پیغمبر که هست از اتم	
۳۴۶۷/۱	رومیان گفتند ما را کتر و فر	چینیان گفتند ما نقاش تر	
۳۴۸۳/۱	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر	رومیان آن صوفیاند ای پدر	
۳۴۸۶/۱	ز آینه دل دارد آن مومی به جیب	صورت بیصورت بی حد غیب	چ:
۳۴۹۰/۱	جز ز دل هم با عدد هم بی عدد	عکس هر نقشی نتابد تا ابد	
۳۴۸۸-۹/۱	زآنکه دل با اوست یا خود اوست دل	زانکه محدودست و معدومست آن	
۳۵۷۹/۵	در سه گز تن عالمی پنهان شده	عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل	
۳۵۷۵/۵	جمله فرع و پایه اند و او غرض	بحر علمی در نمی پنهان شده	ح:
۲۲۶۶/۳	سایه دل چون بود دل را غرض	جوهرست انسان و چرخ او را عرض	
۸۱۰/۴	چیست اندر خانه کاندر شهر نیست	پس بود دل جوهر و عالم عرض	
۱۰۸۶/۲	خوردن آن بی گلو و آلتست	چیست اندر تخم که اندر نهر نیست	
۱۳۵۸/۴	صوفیانه روی بر زانو نهاد -	آن غذای خاصگان دولتست	خ:
		صوفی در باغ از بهر گشاد	

- ۳۳۸ الف:** لیک صیقل کرده اند آن سینه ها
چون پیشمانی زدل شد تا شغاف
- پ:** پا رهاند رو بهمان را در شکار
- ت:** لطف شیر و انگبین عکس دلیت
- ث:** هر که را باشد زسینه فتح باب
این همه علم بنای آخورست
- ۳۴۸۴/۱ پاک از آرزو حرص و بغل و کینه ها
- ۶۴۴/۳ زین سپس سودی ندارد اعتراف
- ۲۲۲۷/۳ وان زدم دانند رو باهان غرار
- ۲۲۶۵/۳ هر خوشی را آن خوش از دل حاصلست
- ۱۳۹۹/۱ او ز هر شهری بسپسند آفتاب
- ۱۵۱۸/۴ که عماد بود گاو و اشترست
- ۳۳۹ الف:** آینه ت دانی چرا غماز نیست
بهر آنست این ریاضت وین جفا
- کوچه آسیرد زاغراض نهان
- ب:** مادر بت ها بت نفس شمامت
- چون رفیقسی وسوسه بدخواه را
- پ:** آن بت منحوت چون سیل سیاه
- ت:** طایفه نخجیر در وادی خوش
کشتن این کار عقل و هوش نیست
- دوزخست این نفس و دوزخ ازدهاست
- حق قدم بروی نهه از لامکان
- قوت از حق خواهم و توفیق و لاف
- ث:** گر نماز و روزه می فرمایدت
نفست ازدهاست او کی مرده است
- بهر این بعضی صحابه از رسول
- ۳۴/۱ زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
- ۲۳۲/۱ تا برآرد کوره از نقره جفا
- ۳۶۷/۱ در عبادتها و در اخلاص جان
- ۷۷۲/۱ زانکه آن بت مار و این بت ازدهاست
- ۱۳۹۸/۱ کسی بسپسنی ثم وجه الله را
- ۷۷۶/۱ نفس بتگر چشمه یی پر آب راه
- ۹۰۰/۱ بوده انداز شیر اندر کشمکش -
- ۱۳۷۴/۱ شیر باطن سخره خرگوش نیست
- ۱۳۷۵/۱ کو به دریاها نگرده کم و کاست -
- ۱۳۸۱/۱ آنگه او ساکن شود از کن فکان
- ۱۳۸۸/۱ تا به سوزن بر کنم این کوه قاف
- ۲۲۷۴/۲ نفس مکارست مگری زایدت
- ۱۰۵۳/۳ از غم و بسی آلتی افسرده است
- ۳۶۶/۱ ملتسم بودند مکر نفس غول
- ۳۴۰ الف:** همچو گرمابه که تفسیده بود
شهوة دنیا مثال گلخنست
- ب:** امشن این عالم ای جان غفلتست
- چون کنار کودکی پُر از سفال
- پ:** سنگ پر کردی تو دامن از جهان
کسی نماید کودکان را سنگ سنگ
- ت:** خواب می بیند که او را هست مال
همچو آن وقتی که خواب اندر روی
- آن تو زفتت که آن نهصد توست
- ث:** در لحد کاین چشم را خاک آکند
آن زمان که دست و پایت بر درد
- باشد آن کفران نعمت در مثال
- ۳۵۴۵/۳ تنگ آبی جانست پخسیده شود
- ۲۳۸/۴ که ازو حتم تقوی روشنست -
- ۲۰۶۶/۱ هوشیاری این جهان را بفتست
- ۲۶۳۶/۳ کو بران لرزان بود چون رب مال
- ۲۲۷۷/۳ هم زسنگ سیم و زر چون کودکان
- ۲۲۷۹/۳ تا نگیرد عقل دامشان به چنگ
- ۲۶۴۰/۳ ترسد از دزدی که بر باید جوال
- ۱۳۰۰/۳ تو ز پیش خود به پیش خود شوی
- ۱۳۰۳/۳ ملزمست و غرقه گاه صد توست
- هستت آنچه گور را روشن کند
- ۹۴۱-۲/۲ پُر و بالیت هست تا جان بر پرد
- ۳۶۵/۳ که کنی با محیی خود توجدهال -

- اصلشان بد بُود آن اهل سبا
 پیش‌بینی این خرد تا گور بود
ج:
- همچو مرغی کو گشاید بند دام
 که همی دانم یجوز و لایجوز
 آن اصول دین بدانستی تو لیک
 قصد خون تو کشند و قصد سر
 بلکه از چفسیدگی برخان و مان
 کراقل را دان که مرگ ما شنید
ج:
- و هم مرفرعون عالم سوز را
 آن شنیدستی که در عهد عمر
 داد حق عموی که هر روزی ازو
 خرج کردم عمر خود را دمبدم
 آه کز بساد ره و پرده عراق
 ربنا انا ظلمنا گفت و آه
ب:
- این قضا ابری بود خورشید پوش
 گفت شیطان که بمن اغویتی
 از پدر آموز ای روشن جبین
 هر که جز ماهی ز آبش سیر شد
ب:
- ورنه آن ظالم که نفست از درون
 ظالم از مظلوم کی داند کسی
 ظالم از مظلوم آن کس پی برد
ت:
- ۳۴۱ الف:** وز سبک داری فرمانهای او
 همچو هاروت و چوماروت شهیر
 اعتمادی بودشان بر نفس خویش
 آنچه می گوید درین اندیشه ام
ب:
- آن یکی می گفت در عهد شیب
 گفت عُمَر حاش لله که خدا
 او به خود برداشت پرده از گناه
 چند چنلت گیرم و توبی خبر
ب:
- استن این عالم ای جان غفلتست
 نقش کژ مژ دیدم اندر آب و گل
- می‌رمینندی ز اسباب لقا -
 و این صاحب‌دل به نفع صور بود -
 گناه بنسند تا شود در فن تمام
 خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
 بنسگر اندر اصل خود گر هست نیک
 نر برای حمیت دین و هنر
 تلخشان آید شنیدن این بیان
 مرگ خود نشنید و نقل خود ندید
 عقل مر مومسی جان افروز را
- ۲۶۵۷/۳
 ۳۳۱۱/۴
 ۳۷۳۵/۲
 ۲۶۵۰/۳
 ۲۶۵۵/۳
 ۱۱۴۸-۹/۵
 ۲۶۲۸/۳
 ۲۳۰۷/۴
 ۱۹۱۳/۱
 ۲۱۹۰-۲/۱
 ۱۲۵۴-۵/۱
 ۱۴۸۸/۱
 ۱۳۸۹/۴
 ۱۷/۱
 ۲۴۳۹/۳
 ۲۴۳۴-۵/۳
 ۳۰۶۰/۲
 ۳۳۲۱-۲/۱
 ۳۰۸۵/۲
 ۳۳۶۴/۲
 ۱۶۹/۴
 ۲۴۵۱/۳
 ۳۳۶۹/۲
 ۲۰۶۶/۱
 ۱۸۱۷/۲
- بود چنگی مطربی با کز و فر -
 کس نداند قیمت آن را جز او
 در دمبدم جمله را در زیر و بم
 رفت از بسادم دم تسلیخ فراق
 یعنی آمد ظلمت و گم گشت راه
 شیرو آذرها شود زو همچو موش
 کرد فعل خود نهان دیودنی
 ربنا گفت و ظلمنا پیش ازین
 هر که بی روز بست روزش دیر شد
 خصم مظلومان بود او از جنون
 کو بود سخره هوا همچون خسی
 کو سرنفس ظلم خود بُرد
 وز فراغت از غم فسردای او
 از بنظر خوردند زهر آلود تیر
 چیست بر شیر اعتماد گاو میش
 آن هم از دستان آن نفست هم -
 که خدا از من بسی دیدست عیب
 بار اول قهر بار در جزا -
 ورنه می پوشید جرمش را اله -
 در سلاسل مانده‌یی پا تا به سر -
 هوشیاری این جهان را آفتست
 چون ملایک اعتراضی کرد دل

- من یقین دانم که عین حکمتست
سیزده پیغمبر آنجا آمدند
کافران چون جنس سجین آمدند
کاشتهار خلق بند محکمتست
ت: کرده حق ناموس را صد من حدید
خود یکی بوطالب آن عم رسول
در هزار آتش شدن زین خوشترست
ث: اولم این جزر و مد از تورسید
همچو فرعونى مرصع کرده ریش
هر که دید او جاه و مالش سجده کرد
گشت مستک آن گدای ژنده دلق
روز موسی پیش حق نالان شده
آنچه می گوید درین اندیشه ام
یا: بر تخت سلیمان رفت کز
همچنین دنیا اگر چه خوش شکفت
- لیک مقصودم عیان و رؤیتست
گمراهان را جمله رهبر می شنند -
سجن دنیا را خوش آیین آمدند
در ره این از بند آهن کی کمست
ای بسی بسته به بند ناپدید -
می نمودش شتمة عربان مهول -
که خداوندی شود بنده پرست -
ورنه ساکن بود این بحر ای مجید
برتر از عیسی پرینده از خریش
سجده افسوسیان را او بخورد
از سجود و از تحیرهای خلق
نیمشب فرعون گریان آمده -
آن هم از دست آن نفسست هم
پس سلیمان گفت بادا کز مژ -
بانگ زد هم بیوفایی خویش گفت -
- ۱۸۲۱/۲
۲۶۶۹/۳
۶۴۰/۱
۱۵۴۶/۱
۳۲۴۰/۱
۱۹۴/۶
۲۷۳۱/۴
(ع) ۲۱۰/۶
۷۷۸/۳
۷۸۰/۳
۷۸۱/۳
۲۴۴۸/۱
۳۰۸۵/۲
۱۸۹۷/۴
۱۵۹۳/۴
- ۳۴۳ الف: خوی شاهان در رعیت جا کند
یشه چو حوضی دان و هر سولولها
آب روح شاه اگر شیرین بود
که رعیت دین شه دارند و بس
پ: ربّ هب لی از سلیمان آمدست
نکته لاینبغی می خوان به جان
ت: بود شاهی در زمانی پیش ازین
یک خلیفه بود در ایام پیش
رفت ذوالقرنین سوی کوه قاف
رحمة الله علیه گفته است
چون در آمد عزم داودی به تنگ
که مرا از غیب نادر هدیه هاست
ث: ترک آن گیرید گر ملک سیامت
وقت بازی کودکان را ز اختلال
پادشاهان جهان از بدرگی
لیک حق بهر نیات این جهان
ساخت سرگین دانکی محرابشان
ج: کاین زمان هستید خود مملوک ملک
چرخ اخضر خالک را خضرا کند
وز همه آب روان چون دولها
جمله جوها پر ز آب خوش شود
این چنین فرمود سلطان عبس
که مده غیر مرا این ملک و دست -
یسرین بعمدی ز بخل او مدان
ملک دنیا بودش و هم ملک دین -
کرده حاتم را غلام جود خویش -
دید او را کز زقرد بود صاف -
ذکر شه محمود غازی مفته است
که بسازد مسجد اقصی به سنگ -
که بشر آن را نیارد نیز خواست
که برون آب و گل بس ملکهاست
می نماید آن خرف ها زرو مال
بوسپردند از شراب بندگی
شهرشان بنهاد بر چشم و دهان
نام آن مسحراب میر و پهلوان
مالکي ملک آنکه بجهد او ز ملک
- ۲۸۲۰-۲۱/۱
۷۲-۷۳/۵
۲۶۰۴/۱
۲۶۰۶/۱
۳۶/۱
۳۲۴۴/۱
۳۷۱۱/۴
۱۳۸۳/۶
۳۸۸/۴
۵۷۵/۴
۶۶۰/۴
۶۷۶/۴
۶۶۷/۴
۶۶۹/۴
۳۰۰۱/۳

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1101 تا صفحه 1120



- بازگونه ای اسیر این جهان نام خود کردی امیر این جهان ۶۵۰-۵۱/۴
 سوی جامع می شد آن يك شهر یار خلق را می زد نقیب و چو بنادر - ۲۴۶۵/۶
- ج: می بلرزد عرش از مدح شقی بد گمان گردد ز مدحش متقی ۲۴۰/۱
 شاه آن باشد که از خود شه بود نه به مخزنها و لشکر شه شود ۳۲۰۸/۲
 گفت بهر سُخره شاه حرون خرمی گیرند امروز از برون ۲۵۵۱/۵
 پادشاهان بپن که لشکر می کشند از حسد خویشان خود را می کشند ۱۲۰۲/۵
 پادشاهان جهان از بدرگی بسو نبردند از شراب بندگی ۶۶۷/۴
 شه که او از حرص قصد هر حرام می کشد او را گدا گوید لُمام ۳۱۳۵/۴
- ح: گفت فرعونش چرا تو ای کلیم خلق را کشتی و المکندی تو بپم - ۱۰۶۷/۳
 رفت موسی بر طریق نیستی گفت فرعونش بگو تو کیستی - ۲۳۰۸/۴
 موسی و فرعون معنی را رهی ظواهر آن ره دارد و این بی رهی ۲۴۴۷/۱
 روز موسی پیش حق نالان شده نیشب فرعون گریان آمده ۲۴۴۸/۱
- خ: استن این عالم ای جان غفلتست هوشیاری این جهان را آفتست ۲۰۶۶/۱
 زان جهان اتلك ترشح می رسد تا نغرد در جهان حرص و حسد ۲۰۶۹/۱
 لاشك این ترك هوا تلخی دهست لیک از تلخی بعد حق بهست - ۱۷۶۸/۶
 که حجاب گنج بیسی خانه را مانع صد خرمن این يك دانه را - ۲۵۳۵/۴
- ۳۴۴ الف: پاره دوزی می کنی اندر دگان زیر این دگان تو مدفون دوکان - ۲۵۵۰/۴
 از ترهب نهی کردمست آن رسول بدعتی چون در گرفتی ای فضول ۴۷۹/۶
 گر معلم گشت این سگك هم سگت باش ذلت نفسه کو بد رگت ۴۸۵۹/۶
- ب: در خبر خیر الامور اوساطها نافع آمد زاعتدال اخلاطها ۳۵۱۲/۲
 گفت راه اوسط ار چه حکمتست لیک اوسط نیز هم با نسبتست ۳۵۳۱/۲
 گریکی خلطی فزون شد از عرض در تن مردم پدید آید مرض ۳۵۱۳/۲
- پ: حزم آن باشد که ظن بد ببری تا گریزی و شوی از بد ببری ۲۶۷/۳
 آن یکی زاهد شنود از منصفی که بقین آید به جان رزق از خدا - ۲۴۰۱/۵
 و: جبر تو خفتن بود در ره مخب تا ببینی آن درو در گه مخب - ۹۴۰/۱
 در حذر شوریدن شور و شرست رو تو گل کن تو گل بهترست - ۹۰۹/۱
 گفیتد رو به جستن رزق حلال فرض باشد از برائی امتثال ۲۳۸۲/۵
- ۳۴۶ ج: از هواها کسی رهی بی جام هو ای زهر قانع شده بانام هو ۳۴۵۳/۱
- ۳۴۷ الف: هیچ نامی بی حقیقت دیده بی بازگاف و لام گل گل چیده بی ۳۴۵۶/۱
- ۳۴۸ پ: طوطی نقل شکر بودیم ما مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما - ۲۹۵۱/۳
 چون شما بسته همین خواب و خورید همچو ما باشید در ده می چرید ۲۷۱۱/۳

۲۷۳۳-۴/۳	کسی خدا نایب کند از زید و بکر	قوم گفتند این همه زرقست و مکر	هر رسول شاه بناید جنس او
۲۷۶۴/۳	آب و گل کو خالق افلاک کو	چون بت سنگین شما را قبله شد	گاو می شاید خدایی رابه لاف
۲۰۴۹/۲	لعنت و کوری شما را ظلمه شد	گفت موسی با یکی مست خیال	گفت من عقلم رسول ذوالجلال
۲۰۳۶/۲	در رسولی چون منی صد اختلاف	چند بت بشکست احمد در جهان	ت: مر سرت را چون رهانید از بتان
۲۳۰۹/۴	کای بد اندیش از شقاوت وز ضلال	جهت پیغمبر به فتح مگه هم	ورنه چون خندد که اهل آن جهان
۳۶۶/۲	حجة الله ام اما نسیم از ضلال	زبان همی خندم که با زنجیر و غل	ای عجب کز آتش بی زینهار
۳۷۰/۲	تا که یارب گوی گشتند اتنان	از سوی دوزخ به زنجیر گران	ت: سحر را با معجزه کرده قیاس
۳۷۰/۲	هم بدان قوت تو دل را وارهان	سحر را با معجزه کرده قیاس	انبیا در قطع اسباب آفتند
۳۹۴۸/۱	کسی بود در حسب دنیا متهم	سنگ بر احمد سلامی می کند	چون از آن سوشان فرشتند روی ما
۴۵۲۵/۳	بر برد و نیکنند مشفق مهربان	چون از آن سوشان فرشتند روی ما	کوه ها هم لحن داودی کند
۴۵۲۵/۳	می گشمتان سوی سروستان و گل	باد حمال سلیمانی شود	ماه با احمد اشارت بین شود
۴۵۷۸-۸۰/۳	بسته می آریمتان تا سبزه زار	ماه با احمد اشارت بین شود	همچو آب نیل دانی وقت غرق
۴۵۷۸-۸۰/۳	می گشمتان تا بهشت جاودان	سنگ بر احمد سلامی می کند	سنگها اندر کف بوجهل بود
۲۷۷/۱	هر دو را بر مکر پندار اساس	چون از آن سوشان فرشتند روی ما	دردل هر امتی کز حق مزه ست
۲۵۱۷/۳	معجزات خویش بر کیوان زدند	کوه ها هم لحن داودی کند	تسگل از پیغمبر ایام خویش
۱۰۱۸/۳	کوه یحیی را پیامی می کند	باد حمال سلیمانی شود	از کجا این قوم و پیغام از کجا
۱۰۱۸/۳	آن عصا گردد سوی ما زدها	ماه با احمد اشارت بین شود	قصد خون تو کنند و قصد سر
۱۰۱۸/۳	جنوهر آهن به کف مومی بود	همچو آب نیل دانی وقت غرق	پس سری که مغز آن افلاک بود
۱۰۱۸/۳	بحر با موسی سخن دانی شود	سنگها اندر کف بوجهل بود	طایفه نصرانیان بهر ثواب
۱۰۱۳-۱۶/۳	نار ابراهیم را نسیرین شود	دردل هر امتی کز حق مزه ست	بهر این فرموده است ان ذوقتون
۲۸۲۹/۴	کوسیان هر دو امت کرد فرق	تسگل از پیغمبر ایام خویش	گر بصورت من ز آدم زاده ام
۲۱۵۴/۱	گفت ای احمد بگو این چیست زود	از کجا این قوم و پیغام از کجا	از درمها نام شاهان بر کنند
۳۵۹۸/۲	روی و آواز پیغمبر معجزه ست	قصد خون تو کنند و قصد سر	نام احمد نام جمله انبیاست
۵۴۲/۴	تکیه کم کن بر فن و بر کام خویش	پس سری که مغز آن افلاک بود	
۱۱۴۳/۵	از جمادی جان کرا باشد رجا	طایفه نصرانیان بهر ثواب	
۱۱۴۸/۵	نیز برای حمیت دین و هنر	بهر این فرموده است ان ذوقتون	
۹۷۴/۲	اندر آخر خواجه لولاک بود	گر بصورت من ز آدم زاده ام	
۷۲۹/۱	چون رسیدی بدان نام و خطاب	از درمها نام شاهان بر کنند	
۵۲۶-۷/۴	من بمعنی جد جد افتاده ام	نام احمد نام جمله انبیاست	
۱۱۰۵-۶/۱	نام احمد تا ابد بر می زنند		
۱۱۰۵-۶/۱	چونکه صد آمد نودهم پیش ماست		
۱۸۵۳/۴	وحی دل گویند آن را صوفیان	از پی رو پوش عامه در بسیان	ب: ۳۴۹

۴۶۷/۲	آنچنان بنما به ما آن را که هست	طعمه بنموده به ماوان بوده شست	ت:
۳۲۶۶/۳	که بیاموزم زبان جانواران -	گفت موسی را یکی مرد جوان	
۱۴۱/۲	استخوانها دید در حفرة عمیق -	گشت با عیسی یکی ابله رفیق	
۱۹۷۳/۵	نعره‌های او همه در وقت خویش -	او خسروس آسمان بوده زپیش	ث:
۱۹۸۲/۵	انبیاء را ساحر و کثر خوانده‌اند	آن خسان که در کژیها مانده‌اند	
۱۲۳۴/۱	صد هزاران علمش اندر هر رگت	بوالبشر کاو علم الا سما بگت	
۱۴۸۸/۱	کرد فعل خود نهان دیودی	گفت شیطان که بما اغویتنی	۳۵۰ الف:
۱۴۸۹/۱	او زفعل حق نبد غافل چوما	گفت آدم که فَلَمَّنا نَفْسَنا	
۱۸/۲	موی در دیده بود کوه عظیم	بود آدم دیده نور قسیم	
۱۶۳۶/۱	در طلب می باش هم در طلب او	گرزپشت آدمی وز صُلب او	
۱۵۵۶/۵	از برای ابتلای خیر و شر -	چونکه صنایع خواست ایجاد بشر	ب:
۲۶۶۳/۱	زانکه جسمت را زمین بد تار و پود	آدمآ آن اِلْف از بسوی تو بود	
۲۶۵۹/۱	الفتی می بود بر گرد زمین	پس ملک می گفت ما را پیش ازین	
۲۶۵۱/۱	در گشاد آسمانهاشان نبود	آن گشادیشان کز آدم رونمود	
۱۹۴۳/۱	دیگران را ز آدم اسما می گشود	آدمی را او به خویش اسما نمود	
۳۲۶۶/۲	دایما بازار او پر رونقست	مشتی علم تحقیقی حقست	
۵۳۸/۱	زان وجودی که بُد آن رشک عقول -	خویشتن را مسخ کردی زین سفول	پ:
۶۷۳/۱	نایب حقند این پیغمبران	چون خدا اندر نیاید در عیان	۳۵۱ الف:
۱۰۰۴/۱	در بزرگی مردمک کس ره نبرد	مردمش چون مردمک دیدند خرد	
۱۹۹۵/۴	زان بود که ترك سرور کرده‌ای -	این همه که مرده و پژمرده‌ای	ب:
۲۳۷۷/۴	بگذرد او زین سران تا آن سران -	گاو در بغداد آید ناگهان	
۲۵۷/۴	چونکه در بازار عطاران رسید -	آن یکی افتاد بیهوش و خمید	پ:
۷۴۳/۱	سوی او نفرین رود هر ساعتی	هر که او بنهاد ناخوش سنتی	
۷۹۴/۲	از شعاع جوهر پیغمبران	مانع خویشند جمله کافران	
۲۰۲۷/۴	گفت تو سودش کند در آخرش -	این زمان گربست نفس ساحرش	
۳۱۶۰/۱	نیست ما را از قضای حق گه -	عار نبود شیر را از سلسله	
۷۴۸/۱	شعله‌ها از گوهر پیغمبری	شد نیاز طبیبان ار پنگری	ت:
۴۰۷/۴	مؤمنان را اتصالی دان قسیم	کرده او کرده تست ای حکیم	
۱۱۷۶/۶	بوی جنسیت کند جذب صفات	موجب ایمان نباشد معجزات	
۲۶۶۹/۴	تا به جنسیت رهند از ناودان	زان بود جنس بشر پیغمبران	
۳۲۵/۱	جان موسی او و موسی جان او	عهد عیسی بود و نوبت آن او	
۲۴۴۷/۶	اتحاد انبیا ام فهم شد	و: انبیا بودند ایشان اهل وُد	

۸۸۷/۳	هست شد این دم که گشتم جفت تو	۳۵۲ الف:	آنچه این فرعون می‌ترسد ازو
۹۴۶-۷/۳	هر چه بود آن نر ز مادر بستدند		چون زنان جمله بدو گرد آمدند
۲۴۴۰/۴	تا نروید خصم و نفزاید خباط		سر بریدنش که اینست احتیاط
۲۴۵۰/۴	نك عصام شاخ شوخت را شکست		شاخ تیزت بس جگرها را که خست
۹۵۹/۳	چند گاهی بر سبال خود بخند -		توهلا در بندها را سخت بند
۹۷۰/۳	روی در اومید دارو مو مگن	ب:	باز وحی آمد که در آبش فکن
۸۸۵/۳	محو شد والله اعلم بالرشاد		چون رسید اینجا بیانم سر نهاد
۲۳۲۰/۴	حق شه شطرنج و ما ماتیم مات	پ:	من چو ابرم تو زمین موسی نبات
۸۴۰/۳	که ازو پرورد اول جسم و جانش -		بنده فرعون و بنده بندگانش
۲۳۵۴/۴	هر چه او می‌دوخت آن تفتیق بود		جهد فرعونى چوبى توفیق بود
۲۳۴۰/۴	که زشتت و ارهاتم ای سمک		آن تقاضا کرد آن نان و نمک
۲۴۰۰/۴	لیک خاری را گلستان می‌کنم	ت:	ظاهرا کنار تو ویران می‌کنم
۲۵۲۸/۴	گوش و بینی چشم می‌داند شدن		پس بدانی چونکه رستی از بدن
۲۵۳۰/۴	صحتی باشد نشت را پایدار		گفت موسی کاوّلین آن چهار
۲۵۶۹/۴	که اجل دارد ز عمرت احتراز		ثانیاً باشد ترا عمر دراز
۲۵۷۴/۴	دو جهانی، خالص از خصم و عدو		گفت موسی آن سوم مُلک دوئو
۲۴۲۵/۴	موی همچون قیر و رخ چون ارغوان		گفت چارم آنکه مانی توجوان
۲۴۳۰/۴	که خدا خواهد مرا کردن گرین -		واقعاتی دیده بودی پیش ازین
۲۵۷۶/۴	کورو کر کاین هست از خواب گران		توبه تا ویلات می‌گشتی از ان
۲۷۷۴/۴	هست شادی و فریب کودکان		افتخار از رنگ و بو و از مکان
۲۸۰۲/۴	خود خداوندیت را روزی نبود		گفت موسی لطف بنمودیم وجود
۲۴۴۸/۱	ورخسری آورده ام خرراعصا	ث:	گر ترا عقلست کردم لطفها
۲۴۶۱/۱	نیم شب فرعون گریبان آمده		روز موسی پیش حق نالان شده
۲۰۳۶/۲	چون به موسی می‌رسم چون می‌شوم	ج:	در نهان خاکی و موزون می‌شوم
۲۰۵۰/۲	کای بداندیش از شقاوت و زضلال -		گفت موسی با یکی مست خیال
۲۲۴/۱	گشت عقلت صید سحر سامری	چ:	پیش گاوی سجده کردی از خری
۱۹۹۷/۱	سر آن را در نیابد عام خلق		آن پسر را کش خضر ببرد خلق
۱۹۶۸-۹/۳	بین بچه می‌گویند زشتانی کلیم -		از کلیم حق بناموز ای کریم
۲۹۶۹/۱	تا شوم مصحوب سلطان زمن		می‌روم تا مجمع البحرین من
۲۳۶/۱	ذاك او امضى و آسری حُقبیا		أجستل الخضر لأمري سببا
۲۶۴۰/۶	همچو موسی ز پر حکم خضر رو		چون گرفتت پسرهن تسلیم شو
۲۵/۱	صد درستی در شکست خضر هست		گر خضر در بحر کشتی راشکست
	زنده شد در بحر گشت او مستقر		ماهی بریان ز آسب خضر
	کوه در رقص آمد و چالاک شد	ح:	جسم خاک از عشق بر افلاک شد

۱۸۱۶/۲	ای به يك دم ذکر تو عمر دراز -	گفت موسی ای کریم کارساز
۳۰۰۱/۴	نقش کردی باز چون کردی خراب	گفت موسی ای خداوند حساب
۲۹۲۳/۴	وقت قهرش دست هم دروی زده	گفت چون طفلی به پیش والده
۲۹۲۱/۴	کای گزیده دوست می دارم ترا	گفت موسی را به وحی دل خدا
۱۷۲۰/۲	کاو همی گفت ای گزیننده اله -	دید موسی يك شبانی را به راه
۱۷۳۵/۲	جسم و حاجت در صفات ذوالجلال	با که می گویی تو این با عم و خال
۳۵۳ الف:		
۲۷۹۵/۳	صد مثل گوازیی تسخر بناخت	نوح اندر بادیه کشتی ساخت
۱۰/۶	دم بدم انکار قومش می فرود -	نوح نهصد سال دعوت می نمود
۲۰/۶	نوح را دریا فزون می ریخت قند -	قوم بروی سرکه ها می ریختند
۱۴۰۴/۱	گفت او زان سوی واستغشوا ثیاب	نوح را گفتند ائت کو ثواب
۳۱۲۴/۱	من زجان مرده به جانان می زیم	ب: گفت نوح ای سرکشان من من نیم
۳۵۲/۲	موج طوفان گشت ازو شمشیر خو	نوح چون شمشیر در خواهید ازو
۸۶/۳	نوح شرق و غرب را غرقاب خود	ورنه کسی کردی به يك نفرین بد
۱۸۴۱/۱	نه بر اعداشان به کین قهار شد	نوح و موسی را نه دریا پار شد
۴۷۹۷/۶	بر که رحم آمد ترا از هر کتب -	ب: حق به عزرائیل می گفت ای نقیب
۳۱/۵	این چهار اطیبار رهن را بکش -	ت: تو خلیل وقتی ای خورشید هُش
۲۹۷۴/۴	من نخواهم در بلا او را دلیل -	من خلیل و قتم و او جبرئیل
۲۹۷۴/۴ (ع)	واسطه زحمت بود بعد العیان -	گفت ابراهیم نی رو از میان
۴۱۷۴/۳	مر بسینه ایسی آرانسی آذَبْحُك	من خلیلم تو پسر پیش بچک
۱۱۳/۴	چيست در هستی ز جمله صعب تر -	ج: گفت عیسی را یکی هشمار سر
۱۱۵/۴	گفت ترك خشم خویش اندر زمان	گفت ازین خشم خدا چبود امان
۳۵۴ الف:		
۱۱۰۶/۱	چونکه صد آمد نودهم پیش ماست	نام احمد نام جمله انبیاست
۳۰۵۶/۲	دز حدیثت آخرون السابقون	آخرین قرننها پیش از قرون
۹۷۴/۲	انسدر آخر خواجه لولاك بود	پس سری که مفرز آن افلاک بود
۱۱۲/۵	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	ای لعمرک مرترا حق عمر خواند
۲۹۵/۲	والله اعلم بتو والی الله اعلم	ب: نزل سبب فرموده بزدلان والی الله
۱۴۵۳/۴	که برون آی از گلیم ای بوالهرب	خواند مُز مثل نبی را زین سبب
۲۰۶۰/۱	حکمت باران امروزین چه بود	گفت صلیقه که ای زیده وجود
۱۰۸/۵	خنده بی زد رحمة للعالمین	که چنین کرد دست مهمانت بین
۳۶۴/۲	فأبتسفت أمة مهدية	كُنتُ كنزاً رحمة مخفية
۳۱۲۰/۱	آن رسول حق و صادق در بیان	أنت مرحومه زین رو خواندمان
۵۲۶/۴	رمز نحن الآخرون السابقون	بهر این فرموده است آن ذوقنون

- آخرین قرن‌ها پیش از قرون
پ: بنده خود خواند احمد در رشاد
تا همانند جانت خندان تا ابد
- ۳۰۵۶/۲ در حدیث‌ست آخرون السابقون
۲۴۹۶/۱ جمله عالم را بخوان قل یا عباد
۲۲۸/۱ همچو جان پاک احمد با احد
- ۳۵۵ ت:** فعل و قول آمد گواهان ضمیر
تذکیر باید گواهان را بدان
پس گواهی با تناقض که شتود
ذات ایمان نعمت و لوتبت قول
ث: بود گسبری در زمان بایزید
هست ایمان شما زرق و مجاز
یک مؤذن داشت بس آواز بد
آنکه ایمان یافت رفت اندر امان
گفت پیغمبر صباحی زید را
- ۲۳۶/۵ زین دویر باطن تو استدلال گیر -
۲۵۲/۵ تذکیرش صدقی که موقوفی بدان
۲۵۷/۵ یا مگر حلیمی کند از لطف خود
۲۸۷/۵ ای قناعت کرده از ایمان به قول
۳۳۵۶/۵ گفت او را یک مسلمان سعید
۳۳۸۹/۵ راهزن همچون که آن بانگ نماز
۲۳۶۷/۵ در میسان کافرستان بانگ زد
۳۳۹۸/۵ کفرهای باقیان شد دو گمان
۳۵۰۰/۱ کیف اصبحت ای صحابی با صفا -
- جزبه آب چشم نتوان شستن آن
پ: بشنو از اخبار آن صدر صدور
پنج حس ظاهر و پنج اندرون
ت: گفت پنجم رکوعت و سجود
حلقه آن در هران کما می زند
ث: پیش در شد آن دقوفی در نماز
معنی تکبیر اینست ای امام
ایستاده پیش یزدان اشک ریز
ج: در قیام این گفته ها دارد رجوع
سر برآرد از رکوع آن شرمسار
پس نشیند قعله زان بار گران
رو به دست راست آرد در سلام
رو بگرداند به سوی دست چپ
کز همه نومید گشتم ای خدا
- ۲۰۹۳/۳ چون نجاسات بواطن شد عیان
۳۸۱/۱ لا مصلوة تم الا بالحقصبر
۲۰۲۳/۴ ده صفند اندر قیام الصاقون
۲۰۴۸/۵ بر در حق کوفتن حلقه وجود
۲۰۴۹/۵ بهر او دولت سری بیرون کند
۲۱۴۰/۳ قوم همچون اطلس آمد او طراز
۲۱۴۳/۳ کنای خدا پیش تو ما قربان شویم
۲۱۴۸/۳ بر مشال راست خیز رستخیز
۲۱۵۵/۳ وز خجالت شد دوتا او در رکوع
۲۱۵۸/۳ باز اندر رو فتند آن خامکار
۲۱۶۳/۳ حضرتش گوید سخن گو با زبان
۲۱۶۵/۳ سوی جان انبیا و آن کرام
۲۱۶۹/۳ در تبار و خویش گویندش که نخب
۲۱۷۳/۳ اول و آخر تویی و منتها
- ۳۵۷ الف:** هست گریه روزه دار اندر صیام
این نماز و روزه و حج و جهاد
پ: مال در ایشار اگر گردد تلف
حج زیارت کردن خانه بود
پ: سوی مکه شیخ امت با یزید
- ۱۹۳/۵ خفته کرده خویش بهر صید خام -
۱۸۳/۵ هم گواهی دادنت از اعتقاد -
۱۷۵۸/۴ در درون صد زندگی آید خلف
۱۵/۴ حج رب البیت مردانه بود
۲۲۱۸/۲ از برای حج و عمره می دوید -

۲۲۴۵/۲	خلقت من نیز خانه برآوست	کعبه هرچندی که خانه برآوست	
۱۳۸۶/۱	روی آوردم به پسیکار درون	چونکه واگشتم زپسیکار برون	ت:
۳۷۸۰/۵	تن برهنه بوی زخمی آیدم -	گفت عیاضی نبود بار آمدم	
۳۷۹۶/۵	خلق بیند مردی و ایشار من	درغزا بجهم به یک زخم از بدن	
۳۸۰۰/۵	نیز برای روی مرد و زن کند	زانکه در خلوت هر آنچ این تن کند	
۳۳۹۳/۲	لیک یک ذره ندارد ذوق جان	وز نماز و از زکات و غیر آن	۳۵۸ الف:
۹۴۶-۷/۲	چونکه لایبقی زمانین انتفی	این عراض های نماز و روزه را	ب:
۹۴۴/۲	لیک از جوهر برزند امراض را	نقل نتوان کرد مر اعراض را	
۹۵۴/۲	این حسن را سوی حضرت بردست	شرط من جا بالحسن نه کردنت	
	جوهری زان کیمیا گرشد بیار	هم عرض دان کیمیا بردن به کار	ت:
۲۶۰۰/۳	کزدم احمق صباشان شد و با	یادم آمد قصه اهل سبا	۳۵۹ ب:
۳۰۸۰/۳	ماهی از سرگنده باشد نی زدم	نفس اول راند بر نفس دوم	ب:
۱۸۰۲/۲	مربدی را تونکویی ده جزا	کای سجودم چون وجودم ناسزا	۳۶۰ الف:
۱۷۹۰/۲	آفرین بردست و بر بازوت باد	محرم ناسوت مالا هوت باد	
۲۰۴۸/۵	بر در حق کوفتن حلقه وجود	گفت پیغمبر رکعت و سجود	
۱۸۳۹/۵	از ورای راست باشی یا عتو -	بودم اومیدی به محض لطف تو	ب:
۱۸۴۵-۶/۵	که بُتمتش چشم دل سوی رجا	کای ملایک باز آیدش به ما	
۴۱۷۲/۵	وان خطاها را همه خط برزیم	لابالی وار آرادش کنیم	
	لطف تو فرمود ای قیوم حی	چون خلقت الخلق کی یریح علی	
	هست در خور از برای خایف آن	لا تخافوا هست نزل خایفان	ب:
۱۴۲۹-۳۰/۱	مرد دل ترسند را ساکن کنند	هر که ترسد مرو را ایمن کنند	
۳۰۳۹/۲	پس چه خود را ایمن و خوش دیده ای	لا تخافوا از خدا نشینده ای	
۸۱۷/۱	میل ما را جانب زاری کند	چون خدا خواهد که مان یاری کند	ت:
۱۶۴۳/۲	ذوق توبه نقل هر سرمت نیست	لیک استغفار هم در دست نیست	
۴۲۱۷/۱	تا رود دود خلوصش بر سما	ای بسا مخلص که نالد در دعا	
۴۲۲۶/۶	و آن خجدها را گفتن و آن راز او	بخوش همی آید میرا آواز او	
۲۲۱۹/۳	آن دعا زو نیست گفت داورست	آن دعای بیخود آن خود دیگرست	ت:
۲۲۲۰/۳	آن دعا و آن اجابت از خداست	آن دعا حق می کند چون او فناست	
۱۸۸۰/۳	که دهانشان بسته باشد از دعا	قوم دیگر می شناسم زاولیا	
۴۰۶۷/۵	سابقه دانیش خورد آن هر دو را	بود عارف را همین خوف و رجا	ج:
۲۶۶۹/۶	عاشقان را فی صلاة داثمون	پنج وقت آمد نماز و رهنمون	ج:

- سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
انتیا کرها مقلد گشته را
عشق وصف ایزدست اما که خوف
- سیر زاهد هر مهی یک روزه راه
انتیا طوعاً صفا بسرشته را -
وصف بنده مبتلای فرج و جوف
- ۲۱۸۰/۵
۴۵۹۰/۳
۲۱۸۵/۵
- ۳۶۱ الف: ما خلقت الجن و الانس این بخوان
فرق بین و برگزین توای حبیب
بنده آزادی طمع دارد زجد
قوت ایمانی درین زندان کمست
همسخن دیدی تو خود را با خدا
گر نماز و روزه می فرمایدت
گر نه موشی دزد در انبار ماست
گر محبت فکرت و معنیستی
هدیه های دوستان با همدگر
حاصل افعال برونی دیگرست
فضل حق با آنکه او کثر می تند
- جز عبادت نیست مقصود از جهان
بندگی آدم از کبر بلیس
عاشق آزادی نخواهد تا ابد
وانکه هست از قصداًین سگ درخست
ای بسا کوزین گمان افتد جدا
نفس مگارست مگری زایدت
گندم اعمال چل ساله کجاست
صورت روزه و نمازت نیستی
نیست اندر دوستی الا صبور
تا نشان باشد بر آنچه مضمومت
عاقبت زین جمله پاکش می کند -
- ۲۹۸۸/۳
۳۳۴۳/۴
۲۷۲۹/۵
۶۳۵/۲
۳۴۰/۲
۲۲۷۴/۲
۳۸۲/۱
۲۶۲۵/۱
۲۶۲۶/۱
۲۶۳۲/۱
۱۹۵/۵
- ۳۶۴ ب: مال خس باشد چو هست ای بی ثبات
غافل هم حکمتست و این عیب
شهوت دنیا مثال گلخنست
هین مکن خود را خصی رهبان مشو
آب در کشتی هلاک کشتیست
چیست دنیا از خدا غافل بدن
آن یکی از خشم مادر را بکشت
مادر پشها بت نفس شماس
کشتن این مزد بز دست حکیم
خلوت از اغیار باید نه زیار
آنکه بر خلوت نظر بر دوختست
که فتوت دادن بی علتست
همنشین اهل معنی باش تا
بود شیخی دایما او وامدار
- در گلویت مانع آب حیات
تا بمماند لیک تا این حد
کسه ازو حتمام تقوی روشنست
زانکه عفت هست شهوت را گرو
آب اندر زیر کشی پشتیست
نی قماش و نقره و میزان وزن -
هم به زخم خنجر و هم زخم مشت
زانکه آن بت مار و این بت اژدهاست
نی پی اومید بود و نی زبیم
پوششین بهردی آمد نه بهار
آخر آن را هم زیار آموختست
با گیزی خارج هر ملتیت
هم عطا یابی و هم باشی فتی
از جوانمردی که بود آن نامدار -
- ۱۳۳/۲
۲۶۰۸/۴
۲۳۸/۴
۵۷۷/۵
۹۸۵/۱
۹۸۳/۱
۷۷۶/۲
۷۷۲/۱
۲۲۲/۱
۲۵/۲
۲۴/۲
۱۹۷۲/۱
۷۱۱/۱
۳۷۶/۲
- ۳۶۵ الف: بهر این بعضی صحابه از رسول
چون سزای این بت نفس اونداد
ای شهان کشتیم ما خصم برون
- ملتحمس بودند مکر نفس غول
از بت نفس بتی دیگر بزاد
ماند خصمی زو بت در اندرون -
- ۳۶۶/۱
۷۷۱/۱
۱۳۷۳/۱

۱۳۸۶/۱	روی آوردم به پیکار درون -	و: چونکه وا گشتم ز پیکار برون
۳۷۸۰/۵	تن برهنه بوی زخمی آیدم -	گفت عیناضی نبودبار آمدم
۱۴۲۶/۳	لیک صافی فارغست از وقت و حال	صوفی ابن الوقت باشد در مثال
۱۴۳۳/۳	وقت را همچون پدر بگیرفته سخت	هست صوفی صفا جو این وقت
۴۸۸/۲	آب از و بر آبخواران بگذرد	همچو جو بیست اونه او آبی خورد
۴۸۷/۲	از بر او تایمی راهیست نیک	مستی دارد ز گفت خود ولیک
۴۹۳/۲	کاین چو داودست و آن دیگر صداست	از محقق تا مقلد فرق هاست
۴۰۵/۲	سگ دلان و همچو گربه روی شو	صوفیان طبل خوار لقمه جو
۲۱۷۷/۲	تا بود با چون شما شاهان جلیس	کیت این صوفی شکم خوار خیس
۲۰۵۷/۶	دام گولان و کمنند گمرهی	گفت آن سالوس ز راق تهی
۵۱۴/۲	مرکب خود بُرد و در آخور کشید -	صوفی در خانقاه از ره رسید
۳۸۴۳/۶	آمدند و مجمعی بُد در وطن -	امردی و کوسه‌پی در انجمن
۲۷۶۲/۱	لقمه هر مرغکی انجیر نیست	بر سماع راست هر کس چیر نیست
۷۱۱/۱	هم عطا یابی و هم باشی فتی	همنشین اهل معنی باش نا
۷۱۲/۱	هست همچون تیغ چو بین در غلاف -	جان بی معنی درین تن بی خلاف
۳۶۴/۵	الخیاطه و اللواطه والسلام -	صوفی گشته به پیش این لثام
۲۰۸۵/۱	چنگ بهر تو زبم آن تبوام	نیست کس امروز مهمان توام
۷۳۱-۲/۴	همچو مشتاقان خیال آن خطاب	و: لیک بد مقصودش از بانگ رباب
۴۰۹۴-۵/۳	چیزکی مانند بدان ناقور کل	نالۀ سرنا و تهدید دهل
۴۰۹۷/۳	می زدی اندر رجوع و در طلب	و: بانگ کوس و طبل بروی روز و شب
۷۴۲/۴	کودک آن طبلک بزد در حفظ بُر	اندران مسزج در آمد آن شتر
۷۴۱-۵/۴	که کشد او طبل سلطان بیست کفل	و: پیش او چبُود تبورا ک تو طفل
۷۴۳/۴	که درو باشد خیال اجتماع	پس غذای عاشقان آمد سماع
۷۳۳/۴	آنچنانکه آتش آن جوز ریز	آتش عشق از بنواها گشت تیز
۶۶۰/۶	بر درخت جوز جوزی می فشاند	در نغولی بود آب آن تشنه راند
۶۴/۳	بلکه صورت گردد از بانگ و صغیر	قوتی گسرد خیالات ضمیر
۶۵/۳	از دوار چرخ بگرفشیم ما	پس حکیمان گفته اند این لحن ها
۶۶/۳	مطر بانسان سوی میخانه برند -	پرخماران از دم مطرب چرند
۶۴/۳	رقص بی مقصود دارد همچو خرس	موبموبیند ز صرقة حرصی انس
۶۵/۳	پنبه را از ریش شهوت برکنی	رقص آنجا کن که خود را بشکنی
۶۶/۳	رقص اندر خون خود مردان کنند	رقص و جولان بر سر میدان کنند
۶۸/۳	بحرها در شورشان کف می زنند	مطر بانسان از درون دف می زنند

۳۶۶ ب:

پ:

ت:

۳۶۷ ب:

ت:

ث:

ج:

چ:

ح:

- تو نسبتی لبك بهر گوششان برگها برشاخها هم كف زنان ۹۹/۳
- ۳۶۸ الف:** درخرايات آمدی شيخ اجل
 خانقاهي كه بود بهتر مكان
 صوفيی در خانقاه از ره رسيد
 صوفيی می گشت در دور افق
 امردی و كوسه یی در انجمن
 چالشست آن حمزه خوردن نیست این
 رو به من آرند مشتی حمزه خوار
 بر قفسای صوفی حمزه پرست
 در لواطه می فتید از قحط زن
 صوفیی گشته به پیش این لنام
 ۳۴۲۱/۲ جمله می ها از قدومت شد عمل
 ۳۸۵۶/۶ من ندیدم يك دمی دروی امان
 ۵۱۴/۲ مركب خود برد و در آنور كشید ~
 ۱۵۶/۲ تا شبی در خانقاهی شد قتی ~
 ۳۸۴۳/۶ آمدند و مجمعی بد در وطن ~
 ۳۷۷۶/۵ تا تو بر مالی به خوردن آستین ~
 ۳۸۵۷/۵ چشم ها پر نطفه كف خایه فشار
 ۱۳۳۱/۶ راست می كرد از برای صفع دست
 ۱۷۳۲/۶ فاعل و مفعول رسوای زمن
 ۳۶۴/۵ الخياطه واللواطه والسلام
- ۳۶۹ ب:** حرف درویشان بدزد مرددون
 و: حرف دوریشان ونكته عارفان
 پیش ازان كاین قصه تا مخلص رسد
 كودكان خرد فهمش می كشند
 خربطی ناگاه از خرخانه یی
 با مریدن آن فقیر محتشم
 نقش اوفانی و او شد آینه
 لبك می گوید بگوین عیب نیست
 لاف درویشی زدی و بیخودی
 ساختی خود را جنید و با یزید
 خرده گیرد در سخن بر با یزید
 آن مقلد صد دلیل و صد بیان
 از مقامات تبثل تا فنا
 ۳۱۹/۱ تا بخواند بر سلیمی زان فسون
 ۱۷۰۳/۴ بسته انداین بیحیایان بر زبان
 ۴۲۲۷/۳ دود گشندی آمد از اهل حسد
 ۴۲۳۹/۳ نیست جز امر پسند و ناپسند
 ۴۲۳۲/۳ بر فرود آورد چون طغانه ای
 ۲۱۰۲/۴ با یزید آمد كه نك یزدان منم -
 ۲۱۴۰/۴ غیر نقش روی غیر آنجای نه
 ۱۹۹۴/۱ جز تقاضای قضای غیب نیست
 ۶۷۸/۳ های هوی مستیمان ایزیدی
 ۶۹۰/۳ رو كه شناسم تبر را از كلید
 ۲۲۷۵/۱ ننگك دارد از وجود او یزید
 ۲۴۸۰/۵ در زبان آرد ندارد هیچ جان -
 ۴۲۳۵/۳ پایه پایه تا ملاقات خدا
- ۳۷۰ ب:** نفرت خفاشكان باشد دلیل
 و در سر مویی ز وصفش باقیست
 ای خنك زشتی كه خوبش شد حریف
 چون ورا نسوری نبود اندر قران
 بر نسویس احوال پسر راهدان
 پس رهی را كه ندیدستی تو هیچ
 گفت پیغمبر علی را كای علی
 ۲۰۸۵/۲ كه منم خورشید تابان جلیل
 ۱۷۹۸/۳ او نه از عرشست از آفاقیت
 ۱۳۴۱/۲ وای گل رویی كه جفتش شد خریف ~
 ۲۲۶۷/۱ نور کی یابند از وی دیگران ~
 ۲۹۳۸/۱ پسر را بگزین و عین راه دان
 ۲۹۴۵/۱ همین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
 ۲۹۵۹/۱ شیر حقی پهلوانی پر دلی

۱۴۳۰/۵	عکس خود را پیش او آورده رو -	ث: طوطیسی در آینه می بیند او
۲۴/۲	آخر آن را هم زیار آموختست -	ج: آنکه بر خلوت نظر بر دوختست
۱۵۸/۲	دفتری باشد حضور یار پیش	پس مراقب گشت با باران خویش
۲۰۳/۲	چونکه بر وجد و طرب آخر رسید	حلقه آن صوفیان مستفید
۳۴۸/۳	تا ز نقصان و اروی سوی کمال -	ث: چون جفا آری فرستد گوشمال
۳۴۴۵/۳	هیچ خلعت نیست هم رنگ عطا	و: دان که نبود فعل هم رنگ جزا
۹۲/۱	شد عز از یلی زجرأت رد باب	بُند ز گستاخی کسوف آفتاب
۹۳۰/۱	در سیه روی خسوفش می دهد -	مقایسه شود با: آفتاب اندر فلک کز می جهد
۸۱/۱	بی ادب گفتند کو سپر و عدس -	در میان قوم موسی چند کس
۸۳/۱	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق -	باز عیسی چون شفاعت گرد حق
۳۲۱۸/۲	در حضور حضرت صاحب‌الان	دل نگه دارید ای بی‌حاصلان
۳۸۰/۴	تو تصرف بر چنان شاهی مجو -	امتحان همچون تصرف دان درو
۳۷۴/۴	گر مریدی امتحان کرد او خرمست	شیخ را که پیشوا و رهبرست
۳۸۴/۴	بخت بد دان کآمد و گردن زدت -	وسوسه این امتحان چون آمدت
۱۷۹۴/۴	بر سقام تو ز تو واقف ترند -	این طبیبان بلد دانشورند
۱۷۹۳/۴ (ع)	که بی جاسوس هست آن سوی تن	شرم دار و لاف کم زن جان مکن
۱۷۸۰/۴	می برند از حال انسی خفیه بو	از نسی برخوان که دیو و قوم او
	چون خطا باشد که دل آگاه اوست	و: وحی دل گیرش که منظر گاه اوست
۱۸۵۴-۵/۴	از خطا و سهوا ایمن آمدی	مؤمننا بنظر بنور الله شدی
	سست و زیزیده چو آب و گل مباش	ذ: چون گزیدی پیر نازک دل مباش
۲۹۷۹-۸۰/۱	پس کجا بی صیقل آینه شوی	گر به هر زخمی تو پر کینه شوی
۲۹۸۳/۱	که کبودم زن بکن شیرینی -	سوی دلاکی بشد قزو پنی
۳۰۰۲/۱	تا رهی از نیش نفس گبر خویش	ای برادر صبر کن بر درد نیش
۱۸۷۸/۲	در دهان خفته بی می رفت مار -	عاقلی براسب می آمد سوار
۶۳۸/۲	هر که در وی رفت او او می شود -	یک سگست و در هزاران می رود
	تن مپوشان زانکه دینت راست پشت	گفته‌های اولیا نرم و درشت
۲۰۵۵-۶/۱	زان ز گرم و سرد بجهی وز سیر	گرم گوید سرد گوید خوش بگیر
	خشم آید بر کسی کت و اکشد	ث: چون زعادت گشت محکم خوی بد
۳۴۵۹-۶۰/۲	واکشد از گل ترا باشد عنو	چونکه تو گل خوار گشتی هر که او
۱۲۲۷/۲	در میان ره نشاند او خار بن -	ج: همچو آن شخص درشت خوش سخن
۱۲۴۵/۲	وصل کن با نار نور یار را -	یا به گلبن وصل کن این خارار
۲۸۸۵/۳	زخم سرما خُرد گرداند چو نانش	ج: سگ زمستان جمع گردد استخوانش

- ح: هر کسی کو عیب خود دیدی ز پیش
غافلند این خلق از خود ای پدر
کی بدی فارغ خود از اصلاح خویش
لاجرم گویند عیب همدگر
- ۸۸۱-۲/۲
- خ: روزی آدم بر بلیسی کوشقیست
گفت آدم توبه کردم زین نظر
از حقارت وز زیافت بنگریست
این چنین گستاخ نندیشم دگر
- ۳۸۹۳/۱
- ۳۸۹۸/۱
- د: هر که را بینی شکایت می کند
این شکایتگر بدان که بد خوشت
که فلان کس راست خلق و خوی بد
که مر آن بدخوی را او بد خوشت
- ۷۷۲-۳/۴
- ذ: ای خنک جانی که عیب خویش دید
گوسفندی از کلیم الله گریخت
هر که عیبی گفت آن بر خود خرید
پای موسی آبله شد نعل ریخت -
- ۳۰۳۴/۲
- ۳۲۸۱/۶
- ۷۷۱/۴
- ۳۷۳ الف: ذکر حق کن بانگ غولان را بسوز
چون در آید نام پاک اندر دهان
چشم نرگس را ازین کرکس بدوز
نی پلیسی ماند و نی اندهان
- ۷۵۴/۲
- ۱۸۸/۳
- مقایسه شود با: ذکر حق پاکست چون پاکی رسد
می گریزد ضرها از ضرها
رخست بر بندد برون آید پلید
شب گریزد چون بر افروزد ضیا
- ۱۸۶-۷/۳
- ۳۴۶۷/۱
- ۱۴۷۵/۶
- ۳۷۴ الف: ذکر آرد فکر را در اهتزاز
مرغ با پر می پرد تا آشیان
ذکر را خورشید این افسرده ساز ~
پسر مردم همستست ای مردمان
- ۱۴۷۶/۶
- ۱۳۴/۶
- ب: منگر آنکه تو حقیری یا ضعیف
چاره آن دل عطای مبدلیست
بنگر اندر همت خود ای شریف
داد او را قابلیت شرط نیست -
- ۱۴۳۸/۳
- ۱۵۳۷/۵
- پ: حست و جوینی از ورای جست و جو
دید موسی یک شبانی را به راه
من نسی دانم تومی دانسی بگو -
کوهی گفت ای گزیننده اله -
- ۲۲۱۱/۱
- ۱۷۲۰/۲
- ت: آن یکی را روی او شد سوی دوست
ورتو نگذاری عنایتهای او
وان یکی را روی او خود روی اوست ~
خسود گذارد ای دلسم مولای او
- ۳۱۴/۱
- ۶۸۴/۱
- ث: آن یکی شخصی به وقت مرگ خویش
عارفان از دو جهان کاهلترند
گفته بوداند روصیت پیش پیش ~
زانکه بی شکیار خرمن می برند
- ۴۸۷۷/۶
- ۴۸۸۶/۶
- ج: کاین طلب گاری مبارک جنبشست
این طلب مفتاح مطلوبات تست
کاهلی را کرده اند ایشان سند
کار ایشان را چو یزدان می کند
- ۴۸۸۷/۶
- این طلب در راه حق مانع کشیست
این سپاه و نصرت را یات تست
- ۱۴۴۲-۳/۳
- ۱۴۳۹/۳
- ج: توبه هر حالی که باشی می طلب
هست بسیار اهل حال از صوفیان
آب می جو دایما ای خشک لب
نایدست اهل مقام اندرمیان
- ۱۴۳۸/۱
- ۴۲۳۴/۳
- چ: آنچنانکه غور آید آب جست
تا در آب از زخم زنیوران برست -
که دوانند اولیا آن سوسمند
تا در آب از زخم زنیوران برست -
- ۴۲۳۴/۳
- ۴۳۵/۴

- ۳۷۵ الف:** هوشیاری زان جهانست و چو آن
 و: استن این عالم ای جان غفلتت
 مقایه شود با: غافلای هم حکمتت و این عسی
 ما زبان را ننگریم و قال را
- ۲۰۶۷/۱ غالب آید پست گردد این جهان
 ۲۰۶۶/۱ هوشیاری این جهان را آفتست
 ۲۶۰۸/۴ تا بماند لیک تا این حد چرا
 ۱۷۵۹/۲ ما درون را بنگریم و حال را
 ۲۲۸۵/۱ قبله نسی و آن نماز او روا -
 ۲۷۸۴/۱ چون رسیدم مست دیدار آمدم
 ۳۷۸۹/۱ بردش آن جستن به چارم آسمان -
 ۱۶۴۳/۲ ذوق توبه نقل هر سرمست نیست
 ۲۲۹۱/۴ یاد ندارد ز آتش و سوز و حسیس -
 ۲۳۰۰/۴ بانگ آسوزدوا لعادوا می زند -
 ۲۶۶۷/۵ بُد محمد نام و کینت سر رزی -
 ۷۲۶/۴ تا بیبایی همچو ملک او خلود -
 ۱۶۱۴/۳ خلوت او را بود همخواب و ندیم -
 ۳۷۸۰/۵ تن برهنه بویک زخمی آیدم
 ۲۴۷۸/۲ ساخته از رخت مردی پشٹی -
 ۲۷۵۱/۱ (ع) او برین در نیست نقش پرده بیست
 ۵۷۷/۵ زانکه عفت هست شهوت را گرو
 ۳۱۰/۱ بعد از آن بر ساختش صد برج و سد -
- ۳۷۶ پ:** حاصل اندر وصل چون افتاد مرد
 ت: گفت پیغمبر صباحی زید را
 گفت پیغمبر که هست از اتمم
- ۱۴۰۰/۳ گشت دلاکه به پیش مرد سرد
 ۳۵۰۰/۱ کیف اصیبت ای صحابی با صفا
 ۳۴۶۲/۱ کویسود هم گوهر و هم همتم
- ۳۷۷ پ:** دست و پا در حق ما استایشت
 ت: این همه چون و چگونه چون زید
 ضد ضد را بود و هستی کی دهد
 اتصالی بی تکلیف بی قیاس
 تو مگو ما را بدان شه بار نیست
 قدرت خود بین که این قدرت ازوست
 از هواها کی رهی بی جام هو
 عشق وصف ایزدمت اما که خوف
 زاهد با تمس می تازد به پا
- ۱۷۴۴/۲ در حق پاکتی حق آلایشست
 ۱۶۱۷/۱ بر سر دریای بیسچون می طپد
 ۱۶۱۹/۶ بلك ازو بگریزد و بیرون جهد
 ۷۹۰/۴ هست رب الناس را با جان ناس
 ۲۲۱/۱ با کریمان کارها دشوار نیست
 ۴۷۳/۱ قدرت تو نعمت او دانه که هوست
 ۳۴۵۳/۱ ای زلمو قانع شده با نام هو
 ۲۱۸۵/۵ وصف بنده مبتلای فرج و جوف -
 ۲۱۹۲/۵ عاشقان پسران تراز برق و هوا
- ۳۷۸ پ:** واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
 کی کشند اندر صفات او نظر -

۴۱۸۲/۳	در صفاتش باز رو چالاک و چُست	از صفاتش رسته بیی والله نخست	
۵۳/۲	و آفتاب چرخ بند يك صفت	ای صفات آفتاب معرفت	
۳۰۷۹/۲	گر خورم نان در گلمانند مرا	بی تماشای صفت‌های خدا	
۳۰۸۱/۲	کی نخورد يك لحظه الا گاو و خر	جز بر او مید خدا زین آبخور	
	برد لطفش بین که بروی سابقست	با چنین قهری که زفت و فایقست	پ:
۳۷۴۳-۴/۴	سابق و مسبوق دیدی بی ثوی	سبق بی چون و چگونه ممنوی	
۲۱۵/۴	که بود دید و بت هر دم نذیر	از پی آن گفت حق خود را بصیر	ت:
۲۱۹/۴	نه مثال علت اولی مقیم	اسم مشتقست و اوصاف قدیم	
۱۶۲۵/۲	در تصرف دایما من باقیم	چار طبع و علت اولی نسیم	
۳۵۷۶/۳	پای خود بر فرق علتها نهاد	چون دوم بسار آدمیسزاده بسزاد	
۲۸۷۹/۴	آن ز حکمت‌های پنهان مغربست	هیچ ننیدشد که هر جا ظاهرست	ث:
۲۸۸۱/۴	بی امید نفع بهر عین نقش	هیچ نقاشی نگارد زین نقش	
	این که گفتم هم ضرورت می دهد	کار بیچون را که کیفیت نه‌د	
۳۱۱-۱۲/۱	جز که حیرانی نباشد کار دین	که چنین بنمایید و گه ضلّ این	
۸۳۴/۱	سوزش از امر ملهك دین کند -	آتش طبیعت اگر غمگین کند	
۵۴۸/۱	وز خیمالاتش چو سوسفطاییم	از سبب سوزش من سوداییم	
۵۴۶/۱	مهرها رویاند از اسباب کین	آن گمان انگیز را سازد یقین	ج:
	اندر آ تا تو ببینی تا بشم	گفت آتش من همانم آتشم	
۸۲۹-۳۰/۱	تیغ حقم هم به دستوری برم	طبع من دیگر نگشت و عنبرم	
۱۶۲۷/۲	این غبار از پیش بنشانم به وقت	عادت خود را بگردانم به وقت	
۷۶۶/۲	زیر لب می کرد هر دم ریشخند -	خود قضا بر سبب آن حمله مند	
۱۵۳۷/۵	داد او را قابلیت شرط نیست -	چاره آن دل عطشای مبدلیست	ج:
۱۵۴۲/۵	هیچ معلومی به هستی نامدی	قابلی گز شرط فعل حق بُدی	
۴۲۱۷/۶	تا رود دود خلوصش بر سما	ای بسا مخلص که نالد در دعا	د:
۱۶۳۲/۶	چون زمسکینان همی جوید دعا	این سرا باور نیاید مصطفی	
۳۷۶/۲	از جوانمردی که بود آن نامدار -	بود شیخی دایما او وامدار	
۱۸۰/۳	بادهانی که نکروی تو گناه -	گفت ای موسی زمن می جویناه	
۳۲۹۸/۱	سغبه شد مانند عیبی زمان	بلعم باعور را خلیق جهان	
۲۱۴۱/۲	وندران بیمارش چون تار شد -	از صحابه خواجه بی بیمار شد	
۱۶۳۳/۲	ماء کم قنوا ز چشمه بندم آب -	مقری می خواند از روی کتاب	
۱۶۴۲/۲	نور رفته از گرم ظاهر شدی	گر بنالیدی و مستغفر شدی	
۱۹۲۴/۳	عاشق و صاحب کرامت خواجه بی -	آن دقوی داشت خوش دیباجه بی	
۲۲۸۷/۳	کرد بر مختار مطلق اعتراض	او فضولی بوده است از انقباض	

- ۳۷۹ الف:** زین وصیت کرد مبارامصطفی
 صنع بیند مرد محبوب از صفات
 هر چه اندیشی پلبرای فناست
 هر یکی در پرده بی موصول خوست
 چون خلیل آمد خیال یار من
 با که می گویی تو این با عم و خال
 از تو ای بی نقش با چندین صور
- ۳۸۱ الف:** مبدع آمد حق و مبدع آن بود
 آدمی داند که خانه حادثست
 پشه کی داند که این باغ از کیست
 وان دگر گفت این قدیم و بی کیست
 دی یکی می گفت عالم حادثست
- ۳۸۵ ب:** ما عدم هاییم و هستی های ما
 چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد
 چون به بی رنگی رمی کان داشتی
 منبسط بودیم و یک جوهر همه
 پیش این الماس بی اسپر میا
- ۳۸۶ الف:** جزو یک رو نیست پیوسته به کل
 ورنه گویی جزو پیوسته گشت
 عاشقان گل نی عشاق جزو
 چونکه جزوی عاشق جزوی شود
 همچو میچونند و چون ناهه ش یقین
- ۳۸۷ الف:** ماند الاله باقی جمله رفت
 نیخ لا در قتل غیر حق براند
 همچو آن حجرة زلیخا پر صور
 بهر دیده روشنان یزدان فرد
 عمرها بر طبل عشقت ای صنم
 گفت فرعونى انا الحق گشت پست
 عاشقی کنز عشق یزدان خورد قوت
 واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
- بحث کم جوید در ذات خدا
 در صفات آنست کو گم کرد ذات -
 آنکه در اندیشه ناید آن خداست
 وهم او آنست کان خود عین هوست
 صورتش بت معنی او بت شکن
 جسم و حاجت در صفات ذوالجلال -
 هم مشبه هم موحد خیره سر -
- که برآرد فرع بی اصل و سند
 عنکبوتی نه که در وی عابست
 کو بهاران زاد و مرگش در دیت ۲۱/۲ - ۲۳۲۰
 نیستش بانى و یا بانى و یست
 فانیت این چرخ و حقتش وارثت
- تو وجود مطلقى فانی نما
 موسی با موسی در جنگ شد
 موسی و فرعون دارند آشتی
 بی سرو بی پا بلیم آن سر همه ~
 کز بیلدن نیخ را نبود حیا
- ورنه خود باطل شدی بعث رسل
 خمار می خور خار پیوسته گشت
 ماند از گل آنکه شد مشتاق جزو
 زود معشوقش به کل خود رود
 می کشد آن پیش و این واپس به کین
- شادباش ای عشق شرکت سوز رفت
 درنگر زان پس که بعد لاجه ماند
 تا کند یوسف به نا گاهش نظر
 شش جهت را مظهر آیات کرد
 ان فی موتی حیاتی می زخم
 گفت منصورى انا الحق و برست
 صد بدن پیشش نیرزد تره توت
 کسی کشند اندر صفات او نظر

- ۲۸۱۵/۲ وربه رنگ آب باز آیی ز قنر پس پلاسی بستندی دادی تو شمر
- ۳۸۸ الف:** از مقامات تبطل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
 ۴۳۳۵/۳ هروی فانی چونکه خودفا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نچرد
 ۲۶۱۵/۴ چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد هست باشد در حساب
 ۳۶۷۱/۳ همجو مرغ مرده شان بگرفته یار تا کند او جنس ایشان را شکار
 ۱۰۵۵/۴ **ب:** نقل آمد عقل او آواره شد صبح آمد شمع او بیچاره شد
 ۲۱ ۹/۴ **پ:**
- ۳۸۹ الف:** كل شیء هالك جزوجه او چون نبی دروجه او هستی مجو
 ۳۰۵۲/۱ شیرو گرگ و روبهی بهر شکار رفته بودند از طلب در کوهسار
 ۳۰۱۳/۱ زانکه در الامت او از لا گشت هر که در الامت او فانی نگشت
 ۳۰۵۴/۱ **ب:** هروی فانی چونکه خودفا او سپرد گشت باقی دایم و هرگز نچرد
 ۲۶۱۵/۴ چون شدی من کان لله از وگه من ترا باشم که کان الله له
 ۱۹۳۹/۱ دانسته پر مغز بسا خساک دژم خلوتی و صحبتی کرد از کرم
 ۲۰۶۷-۸/۳ خویشتن در خساک کئی معر کرد تا نماندش رنگ و بو و سرخ و زرد
 ۲۶۱۳/۴ کان لله دادن آن حبه است تا که کان الله له آید به دست
 ۳۹۹/۴ او به نسبت با صفات حق قناست در حقیقت در فنا او را بقناست
 ۳۶۶۹/۲ **ب:** گشت قایل در جهان درویش نیست و ربو درویش آن درویش نیست
 ۳۹۶/۴ نه که هر مغلوب شه مرحوم بود نه که المغلوب کالمعلوم بود
 ۳۱۵۷/۱ آسید از آفاق یسار مهربان
- ۳۹۰ الف:** ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
 ۸۶۰/۲ **ب:** حرف درویشان و نکته عارفان بسته اند این بیحیایان بر زبان
 ۱۷۰۳/۴ **پ:** بود شیخی رهنمایی پیش ازین آسمانی شمع بر روی زمین
 ۱۷۷۲/۳
- ۳۹۱ ب:** گر هزارانند يك کس بیش نیست چون خیالات عدد اندیش نیست
 ۳۵/۳ صاحب دل آینه شش رو شود حق از درش جهت ناظر بود
 ۸۷۴/۵ بی ازو ندهد کسی را حق نوال شمه بی گفتم من از صاحب وصال
 ۸۷۷-۸/۵ موهبت را بر کف دستش نهد وز گفش آن را به مرحومان دهد
 ۳۵۸۳/۶ **ت:** بود شاهی شاه را بد سه پسر هر سه صاحب فطنت و صاحب نظر
- ۳۹۲ ب:** در بخارا خوی آن خواجهیم اجل بود با خواهندگان حسن عمل
 ۳۷۹۹/۶ آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله چیز یوسف کرده بود
 ۴۰۲۱/۶ بود يك میسرانی مال و عقار جمله را خورد و بماند او عور و زار
 ۴۲۰۶/۶

۴۴۴۹/۶	رو به زن کردی که ای دلخواه زن	جو حسی هر سالی زدرویشی به فن	
۴۷۹۷/۶	بر که رحم آمد ترا از هر کشیب	حق به عزرائیل می گفت ای نقیب	
۲۳۸۷/۲	در بُن دیوار مردی خفته دید	محتسب در نیم شب جایی رسید	۳۹۸ پ:
۴۴۵/۲	کم گری تا چشم را ناید خمال	زاهدی را گفت یاری در عمل	ت:
۴۴۸/۲	این چنین چشم شقی گو کور شو	ور نخواهد دید حق را گو پرو	
۳۰۵۶/۱	یار گفتش کجاستی ای معتمد	آن یکی آمد قریاری بزد	ث:
۳۰۸۷/۱	سنگهای آسیا را آب بُرد بسی خبر از نوشدن اندر بقا	چونکه جمع مستمع را خواب بُرد هر نفس تو می شود دنیا و ما	ج:
۱۱۴۴-۴۵/۱	مستمری می نماید در جتند باز شد کاتا الیه راجعون	عمر چون جو بست تو نمی رسد صورت از بی صورتی آمد برون	
۱۱۴۱-۴۲/۱	مصطفی فرمود دنیا مباحثت	پس تو هر لحظه مرگ و رجعتت	
۱۱۲۰/۱	چون شکم پر آب و لب خشکی چونیم	جیان ز پیدایی و نزدیکی گم	
۴۳۲/۳	تا بینی دشته را قندریز من نخواهم هدیه ات بستان ترا	باز گوید بط را کز آب خمیز حصن ما را قند و قندستان ترا	ج:
۴۳۷-۸/۳	چونکه لشکر هست کم ناید قلم	چونکه جان باشد نباید لوت کم	
۱۰۴۷/۲	برگزیده بود بر جمله حشم -	پادشاهی بنده پی را از کرم	



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه دیجیتال

شواهد از دیوان کبیر

۲۷۹۶۳/۱	گر دلشده بی چند بی نان و کبابی؟	۱۹	تای مونس ما خواجه ابوبکر ربابی
۲۹۳۸/۱	یاد کن آن خواجه علیانہ را	۶۸	بہ ناز مگورو عجمی ساز خویش
۲۴۵۱۴/۵	این بند نوشیدی از خواجه علیانہ		وز در حلقہ لنگانی می باید لنگید
۳۵۰۵۴/۷	بر آشوبد زہد پنجمہ رخم از خشم بخراند	۹۶	بہ ہوسم ترمیح این باشد کہ بر بت اشک من باشد
۲۷۱۰۳/۵	کہ تا غمیری نیند آن بیرون ناید اغیاری	۱۰۵	ف بگر حضرت نقابی بست از غیرت آن چہرہ
۳۵۹۲۳/۷	کہ از حضرت تو برہانی مگر ما را تو برہانی		وز قبرستان فلسفانی الای نور ربانی
۶۸۴۸/۲	این زادن شانیست بجز ایسند بجز ایسند		ہ: ای آنکہ بزادیت چو در مرگہ رسیدید
۳۳۱۲/۱	چون بسوزد دل رسد وحی القلوب		فا: چون بسوزنی پر شود چرخ از بسوز
۸۲۵۹/۲	بر اولوالفقہ و طبیب و منشیتم مسعود	۱۰۶	ت: بجز قیاس و دوران ہست طرق لیک شدت
۹۴۱۴/۲	کیسہ شد و جان بی کیسہ ربا می رود		ر: با تو دلا ابلہیست کیسہ نگہداشتن
۱۸۹۸۹/۴	وی بس کہ از آواز قش گم کرده ام خرگاہ من	۱۰۹	پ: ای بس کہ از آواز دُش و اماندہ ام زین را من
۸۵۱۰/۲	ہمچنین ہم برد کلی کرد و مرد		گرد من می گشت یک لولی پر بر
۲۷۶۳۸/۵	بی رنج چہ می سلفی آواز چہ لرزنی	۱۱۴	الف: ہم فرنی و ہم زلفی مفتاحی و ہم قلفی
۸۱۸۵/۲	این فقیران ترا شنیدہ ہمہ خراشد		گر فقیرند ہمہ شیر دل و زربخشند
۳۳۳۶/۱	بر سرش چندان بزن کاید لباب	۱۲۰	ب: بگر خیری دیوانہ شد نیک کبیر گاو
۵۹۳۴/۱	کہ کبیر خیر ہنر و چو پیش او برخواست		گلو گیشادہ چو فرج فراخ مادہ خوران
۶۴۶۹/۲	وز زخمہ کون خر کی بانگ نماز آید		چون نشند شیر نر از حملہ حیزو غر
۷۵۲۸/۲	کابلیس ترا چنین بگاید		ای گفشتہ کہ متردم این چہ ترمیست
۲۴۰۷۹/۵	فوادُ ما تُسَلِّبہ المدام	۱۲۷	ج: جواب گفشتہ منشیستی است این
۱۱۹۲/۱	بقسانی شاملیس ہم ارتحالا		جواب آن غزل کہ گممت شاعر
۳۳۱۴/۱	خَرَ قَنَ ذَا حَرَّ كُنْ ذَاللِ كَرْوَب		صاحب العوقین لا تُهملہما
۳۴۷۱/۱	اری الوؤد قد بالت عملیہ الا راتب		جواب نصیر الدین لیث فضائل
۹۱۹۷/۲	وز آسمان شمامہ کافور برد مید	۱۳۱	الف: صبح آمد و صحیفہ مصقول برکشید
۹۲۱۳/۲	صد بحر سلطنت ز تظاول سراب شد		صد مهر مملکت ز تمدی خراب شد

- ب: این مجایبات مجبرست در آن قطعه که گفت
گفت کسی خواجه سنایی بشرد
په: درخت اگر متحرک بُدی زجای به جا
پرکندگی از نمنساق خسبزد
روزم به عسادت شسب آمد
جانی که رواین سوکند با بایز ید او خود کند
اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بُد
- ۱۹۴۱ الفوت: رستم ازین بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
۱۹۴۳ ث: ساقیا آب در انداز مرا تا گردن
۱۹۴۸ ب: ای نای بس خوشست کز اسرار آگهی
ای نای خوش نوای که دلدار و دلخوشی
هیچ می دانی چه می گوید رباب
- ۱۹۴۹ الفضا: منم ستون آن مسجد که مندم ساخت پیغمبر
در پی دزدی بدم دزد گریبانگ کرد
گفت که اینک نشان در فتواین سوی رفت
باز به بط گفت که صحرای خوشست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
- ۲۱۷ خ: انسان بو هر یزه وجود تو است و بس
۲۴۵ ب: آن معتزلی پرسد معلوم نه شی است
۲۵۰ ب: این نیست تناسخ سخن وحدت محضت
۲۵۳ الف: فلسفیک کور شود نور ازو دور شود
و از سینه پاک کردم افکار فلسفی را
۲۵۶ ب: دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
گفتند یافت می نشود جسته ایم ما
۲۵۸ ب: بدون سینه چون عیسی نگاری بی پدر صورت
۳۲۵ ج: کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست
۳۹۸ ب: هیچ می دانی چه می گوید رباب
په: از خانه برون رفتیم مستقیم به پیش آمد
ت: بانگ شعیب و ناله اش وان اشک همچن زاله اش
و رعایت این چشم من محروم خواهند آمدن
ث: بی که منم بردن بلکه تو بی
صورت و محنی تو شوم چون رسی
آتش گفتنش که برون آمد
ج: تو ز کجا می رسد کهنه کجا می رود؟
عالم چون آب جوست بسته نمایم لولیک
چیت نشانی آنک هست جهانی دگر
ج: گفت تماشای جهان عکس ماست
- ۸۱۵۵/۲ بر سر کوی تو هفتل از سر جان بر خیزد
۱۰۶۳۴/۲ مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد
۲۳۹۷/۱ نه رنج از کشیدی نه زخمهای جفا
۷۳۱۲/۲ پیسروزی از انساق خسبزد
۷۳۷۷/۲ جستم به زیسارت لب آمد
۲۹۲/۱ یاد سنایی رو کند با بدهد عطارا
نه اینم من نه آنم من که گم کردم مرویارا
۷۳۵/۱ مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
۴۸۶/۱ زانکه انبیشه چو زنبور بود من عورم
۱۷۰۵۵/۴ کار او کنند که دارد از کار آگهی
۳۱۸۹۷/۶ دم می دهی تو گرم دم سرد می کشی
۳۱۸۲۵/۶ زاشک چشم و از جگرهای کباب
۳۳۱۵/۱ چو او مسند دگر سازد زرد هجرنا لام
۱۴۹۶۳/۳ هشتم و باز آمدم گفتم همین چیست آن
۲۱۷۵۷-۸/۱ دزد مرابا داد آن دغل کز نشان
گفت شبت خوش که مرا جا خوشست
۵۴۳۲/۱ کز دیو دد ملولم و انسانم آرزوست
۴۶۳۹/۱ هر چه مرادتست در انبان خویش جوی
۳۱۹۴۹/۶ بیخود بر من شی بود با خود لا شی
۳۵۷۲۴/۷ کز جوشش آن قلم زخم بر آمد
۶۶۷۴/۲ زونده سنبل دین چونکه نکاری صنما
۵۳۷/۱ در دینه جای کردم اشکالی بوسفی را
۲۰۷۳/۱ کز دیو دد و ملولم و انسانم آرزوست
گفت آنچه یافت می نشود آنم آرزوست
۴۶۳۹-۴۰/۱ که ماند چون خری بر بیخ زهش بوعلی سنا
مناب ۵۰۰/۱ جرایه دانه انسانیت این گمان باشد
۹۵۶۳/۲ زاشک چشم و از جگرهای کباب
۳۳۱۸/۱ در هر نظرش مضمهر صد گلشن و کاشانه
۲۴۵۰۸/۵ چون شد ز حد از آسمان آمد سحرگاهش ندا
۳۸/۱ تا کور گردد آن بهر کو نیست لایق دوست را
۴۵/۱ راه بسته در بگشا خویش را -
۲۸۰۹/۱ محو شود صورت من در لقا
از خود خود روی بپوشم چرا
۲۸۰۴-۵/۱ گزیده و رای نظر عالم بی منتهات
می رود می رسد نونو این از کجاست
۴۹۰۷-۸/۱ نوشدن حالها رفتن این کهنه هاست
۴۹۰۵/۱ هم بر ما باش که با ما خوشست
۵۴۴۱/۱

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 20

محدوده دانلود : از صفحه 1121 تا صفحه 1140



آیات یادداشت‌ها

۴

۳۶۰۳/۲	که اولوالعزم و رسول آگهیست	۱۰: که یقین کردم درون تو شهیست
۲۹۸۳/۲	این نشانی‌ها بلاغ آمد مبین	پس بگویی راست گفتم ای امین
۱۶۶۷/۲	دید رب خویش و شد بی خویش و مست	روح آنکس کوبه هنگام الست
۱۹۲۰/۳	می‌کند آن بنده صاحب رشد	آن شفاعت و آن دعا نزرخم نمود
۱۷۶۳/۴	نه برونت هست اثر نه اندرون	حمد گفتمی کونشان حامدون
۱۴۷۵/۱	مستحیلش جان کند از تسلیل	در دل سفره نگرده مستحیل
۳۲۱۳/۵	زاندکی پیدا بود قانون کل	اندکی گفتمی آن بحث ای عئل
۳۶۱/۵	راه‌داری زمین محاسن اندر معاش	پس با عسرت همین آیس مباش
۶۴۱/۱	سوی علیین جان و دل شدند	انبیا چون جنس علیین بدند
۲۳۷۴/۲	انس حق را قلب می‌باید سلیم	چون بماند از خلق او باشد یتیم
۱۵۰۲/۳	هست جبری را ضد آن در مناص	هست سنی را یکی تسبیح خاص
۱۹۵۴/۳	طمع در تعجب حریفم هم بغاست	همچو داوود نود تعجب مراست
۳۵۸۲/۱	بر شما محتوم تا یوم التناد	بعد از آن یا حسرتا شد یا عباد
۴۲۴/۶	چون کند حکم احکم این حاکمین	چونکه حاکم این کند اندر گزین
۲۶۳۷/۶	پنج ساله قصه‌اش یاد آمدی	آن آشیر چون جفت آن شاد آمدی
۳۶۲۰/۶	در چه بُعدند و در بنس السهاد	رهزده و رهزن بقین در حکم و داد
۲۶۳۱/۶	مبتلا گردی تو بابئس القرین	که در آن دم که ببری زمین معین
۷۲۸/۶	کشتی و سواس و غنی را غارقست	من آخر اصل دان کو طارقست
۱۵۵۵/۶	همین برآ از قعر چه بالای صرح	این دم آن دم نیست کو آید به شرح
۱۴۰۹/۶	کرده او را ناعاش ابن اللبون	صبر شیر اندر میان فرث و خون
۲۴۸۸/۵	پس زهلمست نور بیابد قوم لب	علم اندر نور چون فرغده شد

۳۰۵۵/۶	یوسفی را تا بود چون ماه مزین	مالك الملكست بدهد ملك حُسن
۷۵۹/۱	در میان اصبعین نور حق	۱۲: نور غالب ایمن از نقص و غنق
۴۸۳/۶	منت احمد مهمل محکوم باش	در میان امت مرحوم باش
۳۹۴۸/۳	منبلی ام لایالی سرگ جو	منبلی نی کسو بود خود برگ جو
۳۸۵۱/۱	زان قلم بس سرنگون گردد عَلم	من همی گویم برو جفت القلم
۱۹۳/۱	خود به پای خویش تا سوء الفضا	ای شده اندر سفر با صدرضا
۲۰۶۲/۶	هر که او شد غرّة این طبل خوار	جيفة اللیلست و بظال النهار
۲۷۳۱/۱	زبّ سَلَم و زُد کرده در نماز	زن مصللاً باز کرده از نیاز
۲۷۳۷/۵	بهر عشق او را خدا لولاک گفت	با مجتهد بود عشق پاک جفت
۲۲۹۲/۳	در کدامین روضه رفتند آن رمه	در قیاب حق شدند آن دم همه
۱۸۵۷/۴	رحم قسم عاجزی اشکسته است	زانکه جنت از مکاره رسته است

۵

۵۹۹/۳	مسی کند بعد اللّیا والّتی	روستایی بین که از بد نیتی	۱۵:
۳۹۴۴/۱	سرگ من شد بنم و نرگستان من	خنجر و شمشیر شد ریحان من	۱۷ و ۱۸:
۱۰۴۹/۱	کلّ سرّ جاوز الاثنین شاع	وربگویی با یکی دو الوداع	
۱۹۷/۶	کلّ سرّ جاوز الاثنین شاع	گفت لیکن فاش گردد از سماع	
۲۸۱۲/۳	این چه می گویم مگر هستم به خواب	آفتاب آفتاب آفتاب	
۱۸۳۵/۵	صد چنانم صد چنانم صد چنان	بنده گوید آنچه فرمودی بیان	
۲۸۹۹/۵	خام خامی خام خامی خام خام	ای قراری داده ره را گام گام	
۳۰۸۶/۵	اختیارست اختیارست اختیار	گفت توبه کردم از جبر ای عیار	
۵۶۲/۶	بسیقرارم بسیقرارم بسیقرار	سایه خود از سر من برمدار	
۴۷۴۶/۶	معنی اندر معنی اندر معنیست	زانکه آنجا جمله اشیا جانیت	
۲۳۸/۲	رحمتی که سوختم زین خام شوخ	با زبان حال می گفت ای شیوخ	
۱۹۷۷/۲	شهوَت حالی حقیقت گورتست	عاقبت بینی نشان نور تست	

۶

۲۰۹۹/۱	تا نخرد در جهان حرص و حسد	زان جهان اندک ترشح می رسد	۱۸:
--------	---------------------------	---------------------------	-----

۷

۱۲۵۳/۳	باید این دو خصم را در خویش جُست -	موسی و فرعون در هستی تست	۳:
۷۱۷/۱	هست دانا رحمة للعالمین	جملة دانایان همین گفته همین	۱۶:
۷۳۸/۱	تا چه باشد ذات آن روح الامین	نام احمد چون حصاری شد حصین	
۸۱۳/۱	ای ترا الطاف علم منّ لَدُنّی	باز آمد گای محمّد عفو کن	
۸۳۴/۱	سوزش از امر ملیک دین کند	آتش طبیعت اگر غمگین کند	

۸۷۷/۱	هناویه آمد مر او را زاویه	آنکه بودست أمه الهاویه
۹۱۱/۱	تا نیاید زخم از رب الفلق	مره باید بود پیش حکم حق
۱۳۸۰/۱	معدۀ اش نعره زنان هل من مزید	عالمی را لقمه کرد و در کشید
۱۳۹۸/۱	کسی بدانی تمَّ وَبِحَهُ الله را	چون رفیقی وسوسه بدخواه را
۱۴۲۹/۱	هست در خور از برای خایف آن	لا تخافوا هست نزل خایفان
۲۰۳۶/۱	باقیان فی لبس من خلقِ جدید	ناید آن الا که بر خاصان پدید
۲۲۳۴/۱	در نماز اهدِ صراط المستقیم	بهر این مؤمن همی گوید ز بیم
۲۵۱۳/۱	ناقة الله و سقیباها چه کرد	تا بر آن اُمت زحکم مرگ و درد
۲۶۰۴/۱	که مده غیر مرا این ملک و دست -	رب هب لی از سلیمان آمدست
۲۶۹۴/۱	تا بُود شرم اشکنی ما را نشان	قُل تعالوا گفت حق ما را بدان
۲۷۱۸/۱	حس تجری تحتها الانهار بین	زؤبیر سلطان و کار و بار بین
۲۹۵۷/۱	چون یُضَلِّک عن سبیل الله اوصت	با هوا و آرزو کم باش دوست
۳۰۱۹/۱	گرچه رایبی نیست رایش را ندید	امر شاور هم پیمبر را رسید
۲۶۱۱/۶	بر پیمبر امر شاور هم بدان	مشورت کن با گروه صالحان
۳۰۳۷/۱	چون منافق سر بیند ازم جدا	ظانین بالله ظنُّ السوء را
۳۱۰۳/۱	چون نبودی مُرده در پیش امیر	فانتقمنا منهم است ای گرگ پیر
۲۱۳۳/۱	فانتقمنا منهم بر خواندش	همچو گرگ آن شیر بردارندش
۳۱۶۸/۱	بعجب الزَّراع آمد بعد کشت	باز آن جان چونکه محو عشق گشت
۳۳۱۴/۱	چون شدی نو حُمر مستنفره	پس چه عزت باشدت ای نادره
۳۳۹۱/۱	آمد اندر هر نسازی اِهینا	از برای چاره این خوفها
۳۶۲۹/۱	چون یگویم هل تری فیها بطور	گر گشایم روزنش چون روز شور
۳۶۶۵/۱	بروی الرحمن علی العرش استوی	تخت دل معبود شد پاک از هوی
۳۷۶۵/۱	بارگاه مساله کفوا احد	باز باش ای باب رحمت تا ابد
۱۶۵/۲	بهر عارف فُتِحَتْ ابوابهاست	آن دلی کو مطلع مهتابهاست
۶۰۶/۲	باز منکم کافر گبر کهن	گفت یزدانت فمنکم مؤمن
۹۴۴/۲	آن حسن را سوی حضرت بردست	شرط من جا بالحسن نه کردنت
۹۷۶/۲	اندرین معنی بیامد هل اتی	جمله عالم خود عرض بودند تا
۱۰۸۵/۲	کوغذای والسماذات الحیک	روی زرد و رای سست و دل سبک
۱۰۸۸/۲	آن غذا را نه دهان بُدنه طبق	در شهیدان یُرزقون فرمود حق
۱۷۰۳/۲	این نشانها تلك آیات الکتاب	ما هس بیچاره را پیش آمد آب
۱۷۱۵/۲	اندر آتش دید ما را نور داد	اُدگر والله شاه ما دستور داد
۱۹۵۴/۲	تا بجوشد شیرهای میهر هاش	گفت اُدعوا لله بی زاری مباش
۱۹۵۶/۲	اندرین پستی چه بر چسبیده ای	فی السماء رزقکم نشنیده ای

۳۸۰۴/۲	فی السماء رزقکم کرده عیان	ای نموده تو مکان از لامکان
۲۰۶۶/۲	أمر أعرض عنهم پیوسته شد	پس ره پند و نصیحت بسته شد
۲۳۷۲/۲	گنبد شد ز آمیز حیوان جمله شان	لاجرم ایشفقن منها جمله شان
۲۳۷۰/۲	بی خبر با ما و با حق با خیر -	خالك و آب و باد و نار با شرر
۲۹۴۶/۲	حق بفرماید که ثم از جع بصر	آسمانی کسو بود با زیب و فر
۲۹۴۷/۲	بارها بنگر بین هل من فطور -	يك نظر قانع مشو زین سقف نور
۳۲۶۹/۲	شرح کن اسرار حق را موبسو	آدم انبئهم بأسما درس گو
۴۰۸/۳	می گوید یا لیثنی گنبت تراب	با فراق کافران را نیست تاب
۴۵۴/۳	خالك باشی جُست از نور و متاب	چون خلقتنا کم شنودی من تراب
۴۹۴/۳	چون شنیدی تو خطاب لا تخف	نی زدر یا ترس و نی از موج و کف
۵۹۳/۳	تا که رحمن علم القرآن بود	مصطفایی گو که جسمش جان بود
۵۹۴/۳	واسطه افراشت در بذل کرم	اهل تن را جمله علم بالقلم
۶۷۶/۳	گفت حق لیس علی الاعمی حرج	بار بر گیرند چون آمد عرج
۱۱۴۰/۳	تا بگیرد دست تو علمنا	چون ملایک گوی لاعلم لنا
۱۹۹۰/۳	بندشان می کرد بهدی من یشا	چشم بندی بد عجب بر دیده ها
۲۱۰۱/۳	هم شنیدی راست ننهادی تو شم	امر عَضُوا عَضَةً أَبْصَارَكُمْ
۲۵۳۶/۳	هیچ گفستی کافران را میتون	گر بُدی جان زنده بی پرتو کنون
۳۱۵۸/۳	ای تو اندر توبه و میثاق سُست	گویدش رُدُوا لَعَادُوا کَارْتَسَتْ
۳۲۱۹/۳	تشنه باش الله اعلم بالصواب	تا سقا هم ربتهم آید خطاب
۳۷۴۵/۳	زانچه حق گفتت گُلوا مِن رزقو	فهم نان کردی نه حکمت ای رهی
۳۹۳۵/۳	نفخ حق باشم زنای تن جدا	چون نفخت بودم از لطف خدا
۳۹۳۷/۳	صادقم جان را برافشانم برین	چون تَمَتُّوا مَوْتَک گفت ای صادقین
۴۳۸۸/۳	اصلها ثابت و فرعه فی السما	بر فلک پرهاست ز اشجار و وفا
۴۶۷۲/۳	زین فزون جویی ظلومست و جهول	کرد فضل عشق انسان را فضول
۲۸۳/۴	بُد فغانشان که تطیر نابکم	چون زعطرو حی کُرَّ گشتند و گم
۱۸۵/۴	بهر محشر لا تری فیها عوج	گفت یزدان وصف این جای حرج
۳۲۷/۴	چونکه جانداران بدید از پیش و پس	رَبَّنَا اِنَّا ظَلَمْنَا گفت و بس
۱۳۸۹/۴	رَبَّنَا گفت و ظَلَمْنَا پیش ازین	از پدر آموز ای روشن جبین
۶۶۴/۴	بی جهان خالك صد ملکش دهد	مالك الملکست هر کو سر نهاد
۸۶۸/۴	که نماید مه سرا رنگ سیاه	لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ اینست ای پناه
۱۱۸۱/۴	استمعینوا منه صبراً أوصالات	هر نسبتی زو بر آورده بترات
۱۳۶۱/۴	سوی این آثار رحمت آرو	امر حق بشنو که گفتست انظروا
۳۲۴۱/۴	آب اقرب منه من حبل الورد	خفته می بیند عطش های شدید
۳۳۴۲/۴	که آنا خیر دَم شیطان نیست	بندگی او به از سلطانیست

۳۰۸۱/۳	چونکه بلخ گفت حق شد ناگزیر	لیک هم می دان و خر می ران چوتیر
۳۵۸۵/۴	امر بلخ هست نبود آن تهی	زان تغافل کن چو داعی رهی
۱۱۲/۵	پس خلیفه کرد و بر کرسی نشاند	ای لعمرک مرترا حق عمر خواند
۱۳۷/۵	تا بر یزد شیر فضل کرد گار	گفت فَلَهَبْکُوا کثیراً گوش دار
۱۴۶/۵	تا بروید در عوض در دل چمن	أقرضوا الله قرض ده زین برگ تن
۱۴۹/۵	از یطه سرگم تن او بر خیزد	این پلیدی بدهد و پاکی پرد
۱۲۶۲/۵	سوی اصل خویش باز آمد شتاب	یزجمی بشنود نور آفتاب
۱۲۹۵/۵	آنکه محمولست در بحر اوست کس	أَوْحَتَلْنَا هم بود فی البر و بس
۱۷۴۲/۵	فی السماء رزقکم روزی کیست	گر نخواهد بی بدن جان تو زیست
۲۷۰۸/۵	نور خوردن را نگفتست اکتفوا	نان خوری را گفت حق لا تُسرفوا
۲۷۹۵/۵	همچو دست حق گزافی رزق پاش	رو یذالله فوق ایدیهم تو باش
۳۱۹۹/۵	هین تلف کم کن که لب خشکست باغ	أنصتوا یعنی که آیت را به لاغ
۳۴۵۶/۲	چون زبان حق نگشتی گوش باش	أنصتوا را گوش کن خاموش باش
۳۶۹۲/۲	تا زبانتان من شوم در گت و گو	پس شما خاموش باشید انصتوا
۲۷۲۶/۳	آید از جنانان جزای انصتوا	انصتوا پینیر تا بر جنان تو
۳۹۴۰/۵	آن لکم دین ولی دین بهر اوست	هر کرا فرج و گلو آیین و خوست
۴۱۰۱/۵	که بود نیان به وجهی هم نگاه	لا تَوَاصِحُوا این نسبتنا شد گواه
۴۱۲۸/۵	خاقل از ماهیت این هر دو نام -	تو آنا رب همی گوویی به عام
۷۸/۶	خلق صورت امرجان را کب بر آن -	پس له الخلق وله الامرش بدان
۱۶۳/۶	این شناس اینست رهرو را مُهم	ممنی نخستم علی افواهم
۱۶۵/۶	آن به دین احمدی برداشتنند	ختمهایی کاتبیا بگذاشتند
۷۷۰/۶	که لقی خُسر ز قهرت دم بدم	صخت تر افشوده ام در شر قدم
۴۵۷/۶	باد دادی رخت و گشتی مرتعب -	نی شنیدی أنما الدنيا لعب
۱۳۲۶/۶	حق تعالی اعملوا ما شئتم	این چنین رنجور را گفت ای عمو
۱۶۰۲/۶	کسی هوی زاید ز معصوم خدا	زانکه ماینطق رسول بالهوی
۴۶۷۰/۶	إن هو إلا سوحی احتوی	تا که ماینطق محمد عن هوی
۲۶۶۹/۶	عاشقان را فی صلوة دامنون	پنج وقت آمد نماز و رهنمون
۳۳۱۰/۶	هر مثالی که بگویم منتفیت	روح چون من امر ربی مختفیت
۲۹۸۸/۳	جز عبادت نیست مقصود از جهان	ما خلقت الجن و الانس این بخوان
۶۱/۵	می کند تهدیدت از فقر شدید	از نبی بشنو که شیطان در وعید
۳۲۲۳/۳	گفت من او فی بهمه غیرنا	حق تعالی فخر آورد از وفا
۲۵۳۸/۱	همچو مرغان در دو زانو آمدند	چون همه در ناامیدی رد شدند
۲۵۳۹/۱	شرح این زانوزدن را جائمین	در نبی آورد جبریل امین
۲۹۰۴/۲	حالشان چون شد فروخوان از کلام	قصد کعبه ساختند از انتقام

:۱۸

:۱۹

۳۴۳۳/۲	تا بدانی کان صلابت از حقت	لشکری را مرغکی چندی شکست
۶۱۵/۱	گفت ایزد ما رمیث اذ رمیت	توز قرآن باز خوان تفسیر بیت
۱۳۱۳/۱	از نُسبی ذاجاء نصرالله خوان	مرضعیمان را توبی خصمی مدان
۱۶۷۴/۱	قدرت نسیان نهادنشان بدان -	آیت اُنسُوکُمُ ذکری بخوان
۴۵۱۳/۶	این سخن با جن و انس آمد زهر	در نُهی ان استعظمتم فانقلدوا
۱۶۶۳/۳	بر گنلوی بسته حبل من قسد	دیلدن آن بند احمد را رسد
۲۱۲۲/۴	هر که گوید حق نگفت او کافرست	گرچه قرآن از لب پیغمبرست
۲۷۴۷/۱	بانگ کم زن ای محمد برگندا	پس ازین فرمود حق دروالضعی
۱۵۴۱/۲	در نُسبی که ما علی الاعمی حرج	بهر نقصان بدن آمد قرج
۱۵۳۶/۲	بود در تاویل نقصان عقول -	چونکه ملعون خواند ناقص را رسول
۱۴۰۴/۱	گفت او زانسوی واستنشوا ثیاب	نوح را گفتند اُمت کو ثواب
۱۸۴۱/۱	نه بر اعداشان به کین قهار شد	نوح و موسی را نه در یا یار شد
۳۳۴/۳	دادم از طوفان و از موحش امان	پسله بابایانتان را آن زمان
۱۳۱۳/۳	عاصمت آن کُمه مرا از هر گزند	گفت نی رفتم بران کوه بلند
۷۸۴/۴	آب را دیندی که با طوفان چه کرد؟	باد را دیدی که با عادان چه کرد
۲۳۵۹/۶	بر فراز قلعه آن کوه رفت	همچو کنعان کو زنگ نوح رفت
۲۲۷/۱	شاد و خندان پیش تیغش جان بده	همچو اسمعیل پیشش سر بده
۴۲۶/۱	لا أحبُّ الا فلین گو چون خلیل	اندوین وادی مرو بی این دلیل
۱۸۴۲/۱	تا بر آورد از دل نسرود هود	آتش ابراهیم را نی قلعه بود
۳۰۷۷/۲	گفت هذا ربّ هان کو کردگار	کو خلیلی کی بزون آمد زغار
۹/۳	ز آتش امراض بگنر چون خلیل	چونکه موصوفی به او صاف جلیل
۴۰۰/۳	که کشی او را به کهدان آوری	پیش او گوساله بریان آوری
۴۳۴/۱	گنج نورست ار طلسمش خاکیت	طهرا بیستی بیان پاکیت
۲۶۶۳/۲	در سیاهها به زتو خوردند غوط	از توبود آن سنگسار قوم لوط
۸۷/۳	جمله شهرستانشان را بی مراد	بر نکنندی یک دعای لوط راد
۲۸۱۷/۳	در سیامتگاه شهرستان لوط	بنگرید ای مردگان بی حنوط
۷۸۸/۴	تا که در آب میه خوردند غوط	سنگ می بارید بر اعدای لوط
۱۲۵/۱	بوی پیراهان یوسف یافتست	این نفس جان دامنم بر تافتست
۱۹۰۲/۱	شد زبوسی دیده یعقوب باز	بُو دوی چشم باشد نورساز
۲۷۸۷/۱	آب حیوان از ریخ یوسف چشید	همچو اعرابی که آب از جة کشید
۱۲۷۶/۲	و بن رَمَن صبرست بر اثر اله	یوسف حسنی و این عالم چو چاه
۱۴۰۵/۲	کز عد و خوبان در آتش می زیند	یوسفان از رشک زشتان مخفیند
۳۲۳۴/۲	بهر بُو اَلقوا قلسی و تجو ابی	گفت یوسف ابن یعقوب نبی
۹۸۳/۳	جستن یوسف کنید از حد بیش	گفت آن یعقوب با اولاد خویش

۱۶۰۵/۳	که ز مشغولی بشد زیشان خبر	از زنان مصر یوسف شد سمر
۳۳۳۴/۳	داد هدیه آمدی را در جهاز	اصل ما را حق پی بانگ نماز
۶۷۴/۴	جان که یا بشرای هذا لی غلام	تا بگوید چون زچاه آبی به بام
۹۳۲/۵	چونکه چشم غیب را شد فتح باب	آن عزیز مصر می دیدی به خواب
۴۵۷۰/۶	چون برآرد یوسفی را از درون -	زین چه شش گوشه گر نبود برون
۲۹۰۴/۱	که مده غیر مرا این ملک و دست	ربّ هب لی از سلیمان آمدست
۳۶۸۲/۱	کارکن دیواسلیمان زنده است -	آن عدم او را هماره بنده است
۱۰۳۷/۲	تن سلیمانست و اندیشه چومور	پس چرا از ابلهی پیش تو کور
۱۶۰۲/۲	از سلیمان چند حرفی با بیان	هندندی نامه بیاورد و نشان
۱۰۱۵/۳	بحر با موسی سخنندانی شود	باد حمال سلیمانی شود
۲۸۳۲/۳	گوش آن سنگین دلانش کم شنید	لحن داودی به سنگ و گه رسید
۴۲۶۸/۳	کوهها اندر پیتش نالان شده	روی داود از قرش تابان شده
۱۷۲/۴	سهل بگذشت آن و سهلش می نمود	بارها زن نیز این بد کرده بود
۸۳۹/۵	عجز را عذری نگوید معتبر -	تا سلیمان گفت آن همداد اگر
۲۶/۱	طور مست و خیر موسی صاعقا -	عشق جان طور آمد عاشقا
۸۰/۱	بی مبداع و بی فروخت و بی خرید -	مایه از آسمان در می رسید
۲۳۶/۱	صد درستی در شکست خضر هست	گر خضر در بحر کشتی را شکست
۱۶۱۵/۱	چون مری کردند با موسی به کین -	ساحران در عهد فرعون لعین
۱۸۴۱/۱	نه بر اعداشان به کین قهار شد	نوح و موسی را نه دریا یار شد
۲۱۴۱/۱	چون عصا شد مار و آشتن با خبر	معجزه موسی و احمد را نگر
۲۷۸۸/۱	آتشی دید او که از آتش برست	رفت موسی کآتش آرد او به دست
۳۴۸۶/۱	زآینه دل دارد آن موسی به جیب	صورت بیصورت بی حد غیب
۳۷۳۳/۱	کآمد از وی خوان و نان بی شیه -	در صورت ابر موسیسی به تیه
۱۴۷/۲	دست را دستان موسی از کجاست	خود گرفتی این عصا در دست راست
۴۳۶/۲	گشت از انکار خضری زرد رو	ما ز موسی بند نگر فتمیم کو
۱۴۳۷/۲	چون قتیل از گاو موسی ای ثقات	تا ز زخم لخت یابم من حیات
۲۰۴۱/۲	وز دعایم جوی از سنگی دوید	ز آسمان چل سال کاسه و خوان رسید
۲۲۸۵/۲	آنکه گرمی بود افتاده به راه	ژدها گشتست آن مار سیاه
۲۲۸۷/۲	تا به دست ژدها گردد عصا	حکم خذها لا تخف دامت خدا
	بانگ حق بشنید کای مسعود بخت	همچنانکه موسی از سوی درخت
۲۸۸۳-۴/۲	با کلام انوار می آمد پدید	از درخت اتی انا الله می شنید
۳۵۲۷/۲	چون جوابات خضر خوب و صواب -	مر سؤال شیخ را داد او جواب
۱۵/۳	تا که می نوشید می را بر نافت	کوه طور اندر تجلی حلق یافت
۳۴۵/۳	نی چو قارون در زمین اندر رود	نی چو عیسی سوی گردون بر شود

۱۰۱۵/۳	بحر با موسی سخنندانی شود	باد ختمالو سلیمانی شود
۱۰۱۷/۳	أَسْتُنْ حَتَّانَه آید در رُشَد	خاک قارون را چوماری در کشد
۱۰۵۵/۳	راه صد موسی و صد هارون زند	آنگه او بنیاد فرعون کنه
۲۷۰۰/۳	بحر قَلْزَمُ دید ما را فانفلق	ما طیبیبانیم شاگردان حق
۴۲۶۳/۳	آن ببین که بحر خضرا را شکافت	تو مبین مرآن عصا را سهل یافت
۴۳۶۷/۳	کآتشی دید او به سوی آن درخت	همچو موسی بود آن مسعود بخت
۷۸۵/۴	و آنچه بی قارون نمودست این زمین	آنچه بر فرعون زد آن بحر کین
۲۷۵۶/۴	تا تواند کشتی از قُبحار رست	خضر کشتی را برای آن شکست
۳۸۱۵/۴	نرم باید گفت قولاً لَرَسناً	موسیا در پیش فرعون زمن
۳۴۳۴/۵	لامسامی با درختان خوانده	آن یکی بفسرده در خود مانده
۴۱۲۰/۵	چرخ گویی شد پی آن صولجان	نعره لا ضییر بشتید آسمان
۲۴۴۵/۶	نغمه ارنی به هم در ساخته	جمله کف‌ها در دعا افراخته
۲۶۴۰/۶	زنده شد در بحر گشت او مستقر	ماهی بریان ز آسیب خضر
۴۳۶۱/۶	ساحران را اجر بین بعد از خطا	نیست مخفی مزد دادن در تقی
۲۵/۱	کوه در رقص آمد و چالاک شد	جسم خاک از عشق بر افلاک شد
۸۳/۱	خوان فرستاد و غنیمت بر طبق	باز عیسی چون شفاعت کرد حق
۸۹۵/۱	بال و پر بگشاد مرغی شد پرید	آب و گل چون از دم عیسی چوید
۱۹۳۴/۱	آن دهد کوداد مریم را ز جیب	بانگ حق اندر حجاب و بی حجاب
۲۷۸۹/۱	بُردش آن جستن به چارم آسمان	جست عیسی تا زهد از دشمنان
۹۸/۲	درد مریم رابه خرما بُن کشید	زین طلب بنده به کوی تو رسید
۳۴۵/۳	نی چو قارون در زمین اندر رود	نی چو عیسی سوی گردون بر شود
۱۷۹۴/۳	که جوان نا گشته ما شیخیم و پیر	عیسی اندر مهد بردارد نفیر
۲۵۱۰/۳	نی ز گل مرغان کنی ای خوبرو	گفت آری آن منم گفتا که تو
۳۴۹۷/۴	یابد و ترقی و میوه، شاخ خشک	یا به فردست مریم بوی مشک
۴۳۶۷/۶	عیسی اندر خانه رو پنهان کند	آن امیر از مکر بر عیسی تَنَد
۴۵۴۹/۶	نسطق آدم پرتو آن دم بسود	نطق عیسی از فر مریم بود
۲۰۹۶/۱	عین ایوبی شراب و مغنسل	مرغ آبی غرق در یای غسل
۴۱۹۲/۵	درفرات عفو و عین مغنسل	راه ده آلود گسان را التَجَل
۴۸۳۶/۶	بهر مهمانی کرمان بی ضرر	داده من ایوب را مهر پدر
۳۱۳۵/۲	تخلیش رانیست از تسبیح بُد	یونست در بطن ماهی پخته شد
۲۳۰۵/۶	کبانبران ظلمات پر راحت شدند	خلق چون یونس مستبح آمدند
۲۵۱۱/۱	آب حق را داشتند از حق دریغ	ناله الله آب خورد از جوی و میغ
۴۰۶/۳	هالحم افتاده در حبس نمود	احمدم درمانده در دست یهود
۲۶۶۲/۲	در فکنندی در عذاب و آندهان	عاد را تو بساد دادی در جهان

۷۸۴/۴	آب را دیدی که در طوفان چه کرد	باد را دیدی که با عبادان چه کرد
۴۶۷۴/۱	نه سلیمانست تا تختش کشد	همچو عادتش بر بیزد باد و کشد
۴۶۹۷/۱	ز اسپه تو یاضیانه بر جهم	پس چو عادت سرنگونی ها دهم
۱۳۱۴/۱	نک جزا طورا ابابیلست رسید	گر تو پیللی غمهم تو از تورید
۲۹۰۳/۲	کعبه یی کردند حق آتش زدش	همچو آن اصحاب فیل اندر حبش
۳۴۳۳/۲	تا بدانی کان صلابت از حقت	لشکری را مرفکی چندی شکست
	لشکر زقت حبش را بشکنند	مرف بابیلی دو سه سنگ افکند
۲۵۲۱-۲/۳	سنگ مرفی کوبه بالا پرزند	پسیل را سوراخ سوراخ افکند
۳۹۲/۱	گفت ایزد لهم رقود زین مرم	حال عارف این بودی خواب هم
۳۰۰۶/۱	ذکر تزاور کنی عن کهمهم	گفت حق در آفتاب منتجم
۳۱۸۷/۱	در قسام و در ثقلب هم رقود	اولیا اصحاب کهمند ای عنود
۱۴۲۵/۲	رفت تا جویای الله گشته بود	در سنگ اصحاب غریبی زان رقود
۲۰۸/۳	بر سر خوان شهنشاهان نشست	چون سنگ کهمی که از مردار رست
۲۹۳۹/۳	پیششان یک روزی اندوه و لهف	سیرمد و نه سبال آن اصحاب کهم
۲۱۷/۱	می چرم ایقاز نی بل لهم رقود	همچو آن اصحاب کهم از باغ جود
۲۹۴۹/۵	چون سنگ باسط ذرائع بالوصید	گفته گشته از مرید و از مرید
۴۴۶۴/۱	روبه ایقازاً که تحبهم رقود	همچو آن اصحاب کهم ای خواجه زود
۵۲۹/۱	پیش حرف اُمی اش عار بود	صد هزاران دفتر اشمار بود
۱۴۰۳/۲	صصمت وانت فهیم چون بود	چون دله آن شاه زیشان خون بود
۱۰۲/۳	کش بگوید در نبی حق هو اذن	بیر گشده گوش محمد در سخن
۴۲۰/۲	ژر می خایند ز کینه بولوب	مصطفی نه می شکافد نیشب
۱۶۶۲/۳	بر گلوی بسته حیل مین مد -	دیدن آن بند احمد را رسد
۱۴۲۸/۱	شله یی سازیم بر خرطوم او	گفت یزدان زان گس مکتوم او
۱۵۲۹/۱	همچنان دان کالفر انیق اعلی	بت ستودن بهر دام عامه را
۳۹۵۴/۱	مست صباهم مست باغ نی	گفت ما زاغیم همچون زاغ نی
۱۳۰۹/۴	عقل جزوی می کند هر سو نظر	عقل کل را گفت ما زاغ البصر
۲۶۴۰/۴	چشم نیک از چشم بد با درد و داغ	چشم ما زاغش شده پر زخم زاغ
۳۶۰۴/۵	چشم بیز حیران ما زاغ البصر	چشم ظاهر ضابط حلیه بشر
۲۸۶۱/۱	که زجز حق چشم او ما زاغ بود	زان محمد شافع هر داغ بود
۲۰۶۷/۲	قصره با طالب بگو بر خوان غیبس	چون دوایت می فزاید درد پس
۳۴۹۶/۲	کز پی تمطیششان آمد غیبس	آن فقیران لطیف خوش نفس
۲۰۸۲/۴	لب گزید آن سرد دم را گت پس	آن شه والنجم و سلطان غیبس
۲۲۹۲/۲	مر پیمبر را به چشم انک نمود	همچنانکه لشکر انبوه بود
۳۸۷۱/۳	کز جمنوداً لبم نروها غافل	رعنت عقلت با توست و عاقلی

- همچو شیطان در مپه شد صد یکم
چونکه ویران کرد چندین عالم او
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست
دست اورا حق چودست خویش خوالد
دست تو از اهل آن بیعت شود
رو یدالله فوق ایذیهم تو باش
خوہ جان آمدنماندای مستضی :۲۳
این معیت با حقست و جبر نیست
اهل نار و خلد را بین هم دکان
چشم آخر بین تو اند دید راست
کرده حق ناموس را صد من حنید
حق قیامت را لقب زان روز کرد
زان سبب فرمود یزدان والضحی
قول دیگر کاین ضحی را خواست دوست
ورنه برفانی قسم گفتن خطاست
آفتابش چون برآمد زان فلک
خواند مُرْمَل نبی را زین سبب
نه تو اعطیناک کبوتر خوانده ای
آن قسم بر جسم اجمیدراند حق
- ۹
- ۴۱: ای خدا بگمار قومی روحمند
گر ز صندوقی به صندوقی رود
از خدا می خواه تا زین نکته ها
پس زمه تا ماهی هیچ از خلق نیست
توجه دانی ای غراره پر حسد
که هر آسم بر سر کوه مشید
- ۴۲: تا ز صندوق بلنمان واخرند
او سمایی نیست صندوقی بود
در نسیختی و رسی در منتهها
که به جنب مایه او را خلق نیست
منت او را خدا هم می کشد
منت نوحم چرا باید کشید -
- ۱۰
- ۱۳: رب بر سر ربوب کسی لرزان بود
موسی و فرعون معنی را رهی
- ۳۴: کسی انا دان بند جسم و جان بود
ظاهر آن ره دارد و این بی رهی -
- ۱۱
- ۲۵: تبرک استشنا مرادم قسوتیست
گفت شیطان که بما اضوتتی
در نبی بشنو بیانش از خدا
وانکه پایش در ره کوشش شکست
- ۲۶: نی همین گفتن که ماضی حالتیست
کرد فعل خود نهان دیو دلی
آیت اشفقن ان یحملنها
در رسید او را براق و برنشت -
- ۴۰۳۶/۳ خواند افسون کائناتی جازلکم
پس بگفت آنی بری منکم
۴۰۵۱/۳ نایبست و دست او دست خداست
۲۲۶/۱ تا یدالله فوق ایذیهم براند
۲۹۷۲/۱ که یدالله فوق ایذیهم بود -
۷۴۰/۵ همچودست حق گزافی نور پاش
۲۷۹۵/۵ لازم و ملزوم و نافی مقتضی -
۱۵۰۷/۱ این تجلی مہست این ابر نیست -
۱۴۶۴/۱ در میانشان برزخ لایبخیان -
۲۵۷۰/۱ چشم آخر بین غرورست و خطاست
۲۵۸۳/۱ ای بسی بسته به بند ناپدید -
۳۲۴۰/۱ روز بنمایید جمال سرخ و زرد -
۲۹۲/۲ والضحی نور ضمیر مصطفی
هم برای آنکه این هم عکس اوست
۲۹۵-۷/۲ خود فنا چه لایق گفت خداست
۳۰۰/۲ با شب تن گفت هین ماو دیک -
۱۴۵۳/۴ که برون آی از گلیم ای بوالهرب -
۱۲۳۲/۵ پس چرا خشکی و تشنه مانده ای -
۱۴۹۹/۱ آنچه فرمودست کلاً والشفق
- ۴۵۰۳/۱ تا ز صندوق بلنمان واخرند -
۴۵۱۵/۱ او سمایی نیست صندوقی بود
۴۲۰۹/۳ در نسیختی و رسی در منتهها
۴۱/۳ که به جنب مایه او را خلق نیست
۱۴۱۳/۴ منت او را خدا هم می کشد
۱۴۱۰/۴ منت نوحم چرا باید کشید -
- ۴۱۲۹/۵ کسی انا دان بند جسم و جان بود
۲۴۴۷/۱ ظاهر آن ره دارد و این بی رهی -
- ۴۹/۱ نی همین گفتن که ماضی حالتیست
۱۴۸۸/۱ کرد فعل خود نهان دیو دلی
۲۰۷/۱ آیت اشفقن ان یحملنها
۱۰۷۳/۱ در رسید او را براق و برنشت -

- ۶۳۸/۱ هر که در وی رفت او اومی شود
 ۱۶۱۳/۳ پس مترس از جسم جـ یون شدن
 ۱۴۷۹/۴ رستخیزی ساز پیس از رستخیز
 ۱۴۵۳/۴ که برون آی از گلیم ای بوالهرب
 ۱۴۸۰/۴ خویش بنما که قیامت نک منم
 ۷۵۶/۶ دیدن هر چیز را شرطست این
 ۱۷۷۹/۵ چون ندانید جان تن خود ای صنم
- ۱۶
 ۳۷۹-۸۰/۱ و ز فتنش انبار ما ویران شده است
 وانگهان در جمع گندم جوش کن
 ۳۸۲/۱ گندم اعمال چهل ساله کجاست
- ۱۷: موش تا انبار ما حفره زده است
 اول ای جان دفع شر موش کن
 گزته موشی دزد در انبار ما است



مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرست ها

۱- آیات و کلمات قرآنی *

پ/۲۰۲	وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (: فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض -)
ب/۱۹۷	اجرٌ غير ممنون (: الآلئین آمنوا و عملوا الصالحات لهم -)
ب/۲۰۱، الف/۲۰۲	أُدخِلِي فِي عِبَادِي (: ارجعي الى ربك راضية مرضية ف -)
ب/۲۷۸	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ
ب/۲۰۵	إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (واخرجت الارض اثقالها)
ج/۱۹۱	وَإِذَا قَامُوا لِلصَّلَاةِ فَامَاؤُا كَسَالِي
الف/۲۰۵	إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (وَ أُنزِلَتْ لِرَبِّهَا وَ حُجَّتْ)
ب/۱۹۷	أُذْكَ وَاعِيهِ (: لنجعلها لكم تذكرةً و تعيها -)
پ/۳۳۴، ج/۱۹۳	ارجعي (الى ربك راضية مرضية)
ب/۱۹۴	أَرْضُ اللَّهِ وَابِيعَةٌ
الف/۱۸۷	اساطيرُ الاولين (: يقول الذين كفروا ان هذا الا -)
ج/۱۹۳	وَاسْتَجِدُّوا وَأَنْتَرِبُوا (: كلاً لا تطعمه -)
ذ/۱۹۳	أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ (: محتد رسول الله والذين معه - رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)
ب/۲۷۶	وَاشْهَدِهِمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى
ث/۲۰۰	أَصْحَابُ الشَّامِ (و ما اصحاب الشمال)
ب/۱۹۲	أَسْلَهَا ثَابِتٌ وَفَرَّتْهَا فِي السَّمَاءِ (- ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة -)
ب/۱۸۷	وَاشْتَمِعُوا بِهِ لِي اللَّهُ جَمِيعاً (ولا تفرقوا)
الف/۳۲۰	إِعْمَلُوا فِكْلاً مُبَسَّرًا لِمَا خُلِقَ لَهُ
ب/۳۲۴	أَقْرَبِينَ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ
ب/۱۹۹	أَقْرَبُنَّ يَمْشِي مُكَبِّتًا عَلَى وَجْهِهِ اهْتَدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
پ/۳۵۶	أَقِيمِ الصَّلَاةَ يَذْكُرِي (: فَأَعْبُدْنِي وَ -)
ب/۱۰۳	أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ (: وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ -)
ب/۲۰۶	الست بربكم (: واشهدهم على انفسهم -)

- الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى
الَّذِي أَعْطَى كَلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى
الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى
اللَّهُ اشْتَرَى (: أَنْ - مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ)
اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (: قَالَ كَذَلِكَ -)
أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ لَازِبُوا فِيهِ هُنَى لِّلْمُتَّقِينَ، وَ ٥ سُورَةُ دِيكْرِ
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (وَلَوْ شَاءَ جَعَلَهُ مَا كُنَّا)
أَلِهَاتِكُمُ الشُّكَاكِرُ (حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ)
أَقْرَبُهُمْ شُورَى (: وَ - بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)
وَأَمَلَى لَهُمْ إِنََّّ كَيْدِي مَتِينٌ
أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ (: قَالَ - خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ)
أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (: فَحَسْرَتُنَّ إِذْ يَبْقَى فَفَقَالَ -)
إِنَّ أَضْحَقَ مَا يَسْأَلُكُمْ غُورًا (: قُلْ أَرَأَيْتُمْ - فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ)
فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
أَتَيْتُوهَا (: وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ - لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)
إِنَّ عِدَّتُمْ عَلَيْنَا (وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا)
إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ أَلَّا يَخْلَفِيهَا نَذِيرٌ (: أَنَا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ -)
إِنَّ مِنْ شَيْءٍ أَلَّا يُسْتَعِيحَ بِحَمْدِهِ (: وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُ)
أَنَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا (: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ - وَبَشِيرًا وَنَذِيرًا)
أَنَا إِلَهُكُمْ رَاجِعُونَ (: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ -)
أَنَا عَرْضُ الْأَمَانَةِ (عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبِينِ أَنْ يَحْمِلْنَهَا)
إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ
إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ
إِنَّ الْإِبْرَاهِيمَ يَشْرِبُونَ (مَنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا)
إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ (لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)
إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (وَالذِّكْرُ اللَّهُ أَكْبَرُ)
إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ أَثْمٌ (: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ -)
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ
إِنَّ كَيْدَ كَرْنٍ عَظِيمٍ (: قَالَ أَنَّهُ مِنْ كَيْدِ كَرْنٍ -)
وَ إِنَّا لَنَسِئًا لَلْإِنْسَانِ الْأَمَّاسِي
إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ
اهْبُطُوا (: قَالَ - بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ)
أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

ج/١٩١

ب/٣٢٣

ب/٣٢٣

ب/٢٠١

ث/٣١٦

ب/٢٠٦

ب/٢٠٧

ب/٢٠١

ب/٢٠١، ب/١٩٣، ذ

د/١٠٥

ب/٢٠٣، ب/٢٩٢، ب/٣٧٢، خ

ب/٣٨٧، ج/٣٤٠، ت/٢٨٠

ب/١٨٦

ت/١٩٢

الف/٢٣٦

ب/٢٠١

ب/١٩٤

ب/٢٤٨، ت/٨٩

ب/٢٠٧

ج/٣٠٥

ث/٢٠٤

ج/١٩٣

ب/١٨٧

ث/١٩٣

ب/٢١٤

ب/٨٩، الف/٣١٢

ب/٣٥٦

ت/٢٠١

ب/٣٣٧

ت/١٩٩

ب/١٩٢

ب/٣٢٤

ب/٣٤١، الف/٢٠٢

ب/٢٠٢

- اورثنا الكتاب (ثُمَّ - الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا)
 اَوْلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَلَمْ يَمْسَسْهُمُ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلٰى اَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتٰى بَلٰى
 انه على كل شيء قدير
 اوهن البيوت (: وَاَنْ - لِيَتِ الْعَنْكَبُوتِ)
 الباقيات الصالحات (: و - خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرًا اَمَلًا)
 بُعد المشرقين (: حَتّٰى اِذَا جَاءَ نَاقَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ -)
 بل هم اضلّ سبيلا (: اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ -)
 بيت العنكبوت (: وَاَنْ اَوْهِنَ الْبَيْوتُ ل -)
 بس القرين (يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بَعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ وَ -)
 بين ايديهم نذراً ومن خلقهم سدا (: وَجَعَلْنَا مِنْ -)
 تحبهم ايظاً وهم رقود (: و -)
 ترى الناس سكارى وما هم بسكارى
 تعالوا (: قُلْ يَا اَهْلَ الْكِتَابِ - اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ -)
 تُعْرَمْنَ تَشَاءُ (وَتَذَكَّرُ مِنْ تَشَاءُ بَيْنَكَ الْخَيْرِ -)
 تعسى القلوب فى الصدور (فَاِنَّهَا لَا تَعْمٰى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ -)
 تقوى القلوب (: ذَلِكَ وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ -)
 فتكون لهم قلوب تعقلون بها (: اَلْقَلَمُ يَسِيرُوْنَ فِى الْاَرْضِ -)
 تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه
 وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر
 ثانى اثنين اذهما فى الغار
 ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة او أشد قسوة
 وجزاء سيئة سيئة مثلها
 جميع لدينا محضرون
 جنوداً لم تروها
 جبل من سد (: فِى جِيدِهَا -)
 حتى اذا استنشق الرسل وعلتوا انهم قد كذبوا جانهم نصرنا
 حتى يلج الجمل فى سم الخياط
 حم (تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم . ونيز ٦ سورة ديك)
 حمالة الحطب (: وَاَمْرَأَتُهُ -)
 الخبيثات للخبيثين - والطيبات للطيبين
 فخصنا به وبداره الارض
 داحضة (: حَجَّتْهُمْ - عِنْدَ رَبِّهِمْ)
 ذات البروج (: وَالسَّمَاءُ -)
 ذات العجب (: وَالسَّمَاءُ - اَنْتُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ)

ب/٢٠٧

ب/٣٢٤

ب/١٩٧

پ/١٩٤

ب/١٩٧

پ/٢٣٠

ب/١٩٧، پ/١٩٤

پ/١٩٧

الف/١٩٩

ت/٢٩٧

پ/١٣٩

الف/٢٠١

ت/٣١٦

الف/٣٣٧

پ/١٩٧

الف/٣٣٧

ج/٣٧١

پ/١٩٨

ب/١٠٣

پ/١٩٤

ب/١٩٥، پ/٢٠١

ت/١٩٨، د/١٩٣

ت/١٤٣

خ/١٩٣

الف/٢٠٦

الف/١٩٦

ب/٢٠٦

ب/٢٧

ح/١٩٣

پ/١٠٣

پ/١٠٣

پ/١٩٧

ت/١٠٣

- والراسخون في العلم (يقولون آمنا به)
 راضية مرضية (ارجسى الى ربك -)
 رب ارنى (قال - انظر اليك)
 رَبِّ بِمَا أَهْوَيْتَنِي (قال - لَازِبِينَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا تَهْوِي إِلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ)
 رَبِّ الْعَالَمِينَ (الحمد لله -)
 ربنا احيينا (قالوا ربنا اقمنا اثنتين واحيينا اثنتين).
 ربنا ظلمنا انفسنا (قالا -)
 كَزَّرَجُ إِخْرَجَ شَقَّاهُ فَأَزْرَهُ فَاسْتَظَلَّ فَاسْتَوَى عَلَى سَوْفِهِ يَعْجِبُ الزَّرَّاجُ)
 سارعوا الى مغفرة من ربكم (وجنة عرضها السموات والارض أعدت للكافرين)
 سدره المنتهى (ولقد رآه نزلة اخرى عند -)
 والسماء ذات البروج
 سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
 ستسبغهم على الخرطوم
 وشاركهم في الاموال والاولاد
 وشددنا ملكه وآتينا الحكمة وفصل الخطاب
 شق الانقيس (وتحمل افعالكم الى بلد لم تكونوا بالقيه الآبر -)
 شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط
 صفة الله (ومن احسن من الله صبغة)
 صدوا عن سبيل الله (ان الذين كفروا و - قد ضلوا ضلالاً بعيداً)
 صلوا عليه (يا ايها الذين آمنوا - وسلموا تسليماً)
 والصبحى (والليل اذا سجدى ما ودعك ربك وما قلى)
 وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيى العظام و هي رميم قل يحييها الذى انشاها اول
 مرة و هو بكل خلق عليم
 الظانين بالله (ظن السوء عليهم دائرة السوء)
 ظلمات بعضها فوق بعض
 عبيداً من عبادنا (فوجدنا - آتينا رحمة من عندنا)
 عذاب يوم الظلة (فكذبوه فاحذهم -)
 عروة الوثقى (فمن يكفري بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بال -)
 وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم
 وعصى آدم ربه فغوى
 علم آدم الاسماء (كلها ثم عرضهم على الملائكة)
 لممرك انهم لفي سكرتهم يعمهون
 عنده ام الكتاب (يسحو الله ما يشاء ويثبت و -)
 عنده مفاتيح الغيب (لا يعلمها الا هو -)
- ب/١٨٩
 ب/٣٤١، ب/٣٤٢
 ح/٣٥٢
 ب/٣٤١
 الف/٣٠٣
 ب-٢٠٧
 ب/١٠٥، ص/٢٠٣، ب/٣٤١
 ث/١٩١
 ب/١٨٨
 ت/١٠٣
 الف/١٩٩
 د/١٠٥
 ب/١٤٦
 ب/٢٣٧
 ت/١٧٣
 ت/١٠٣
 ب/٢٠٦
 ب/١٩٧
 ب/١٠٣
 ت/١٩٤
 ب/١٩٩، ث/٣٥٤
 ب/٣٢٤
 ب/٢٠٢
 ر/١٩٣
 ز/١٠٥
 ب/١٠٣
 ث/١٩٤
 ب/١٩٥
 ب/٣٤١
 ث/١٩٤، ث/٢٦٩، ح/٢٠٣، ب/٢٠٤
 الف/٣٥٤
 الف/٢٠٧
 ب/٣٠٩

- ت/۱۹۷ عین جاریه (: فيها -)
 ت/۱۹۷ عین الیقین (: ثُمَّ لَتَرَوْهَا -)
 ت/۱۹۷ قالی الاصباح
 ب/۱۰۳ و قدیناه بذبح عظیم (وترکنا علیه فی الآخرین)
 ب/۲۰۷ قبضناه الینا قبضاً یسیراً (: ثُمَّ -)
 پ/۳۳۳، الف/۳۳۴ قل الروح من امر ربی (: ویسئلونک عن الروح -)
 پ/۲۰۱ قل - تعالوا (الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله)
 ب/۱۹۶ قل هل یتوی الاعمی والبصیر
 ث/۱۹۸، ع/۲۳۵ قل یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
 پ/۱۰۳ کتبوا (: ان الذین یجادون الله ورسوله -)
 ت/۱۹۲ و کنفی بالله وکیلاً (: فاعرض عنهم و توکل علی الله -)
 الف/۱۹۲ کلاً لئن لم ینتہ لسنفعا بالناصیه
 الف/۱۹۲ و کلّ لئسان الزمناه طائرہ فی عنقه
 ب/۱۹۲، ج/۳۸۹، الف/۳۸۹ کل شیء هالک الا وجهه
 پ/۱۹۵ کل یتقل علی شاکلته (: قل -)
 الف/۱۹۹، پ/۳۰۵ کل یوم یهو فی شان
 پ/۱۹۵ کتم من فیو قلبه خلبت فم کثیرة باذن الله
 ب/۲۰۱، د/۱۹۳ لا تحب الاقلین (: فلما اقل قال -)
 الف/۲۰۵ لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار
 پ/۳۶۰ لا تخافوا (: تنزل علیهم الملائکة ال - ولا تحزنوا)
 ت/۲۰۲، ب/۱۸۸ لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة
 ب/۲۵، ن/۱۰۵، ز/۳۶۰، ث/۳۷۲ لا خوف علیهم ولا هم یحزنون
 ر/۱۹۳ لاشرقیة ولا غربیة
 پ/۲۰۴ لا علم لنا الا ما علمتنا (: قالوا سبحانک -)
 الف/۲۲۷، پ/۲۱۵، ج/۲۰۱ لانفرق بین احد من رسله
 ب/۱۰۳ ولا یستنون (: اذ اقسوا لیصر منها مصبحین -)
 الف/۱۸۹ لا یعلم تاویلہ الا الله ورسوله
 ت/۱۹۷ لا یفقهون (: لهم قلوب - بها)
 ث/۱۸۷ لا یمسه الا التطهرون (بسیفی کتاب مکتوب -)
 ب/۲۷۶ لتعلم ما تُرید (: وانک -)
 الف/۳۲۵ لتبینا محضرون (: وان کل لنا جمیع -)
 ب/۱۹۹ لقد خلقنا الانسان فی کبد
 ب/۱۹۳ ولقد کرمنا بنی آدم
 ب/۳۵۴ واللیل (: والضحی - اذا سجدی)

١٩٤/ج/٢٠٠٠، ت/٢٠١، ب

ز/١٠٥

ح/٣٥٢

ث/٢٠٠

ج/٢٢٣

ت/١٩١

ب/٣٣٤، الف/٣٣٦، ب

الف/٣٠٣

الف/٣٤١

ب/١٩٣، ب/٣٢٠، ب

ب/٢٠١

ب/٢٠٥، الف/٢٠٧، ب/٢٩٦، ب، ب

ج/٢٠١

الف/٢٠٢

ث/١٩٩

ب/١٨٧

ب/١٩٨، الف/٢٢

الف/٢٩١

ث/١٩٧

ث/١٩٧

ب/٣٤١

ب/٢٨٠، ب/٣٣٦، ت

ب/١٠٣

ر/١٩٣

ب/٣٤٣

ت/٩٦

ت/١٩٦

ب/٢٣١، ب/٣٣٩، ت

ب/٢٠٢

ب/٢٠٣

ت/٢٠١

ب/٣٥٤

ب/٢٠٠، ج/١٩٧، ت

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ

فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعَقًا

لَنْ تَرَانِي (: قَالَ - وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقْرَمَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (: وَأَنْ -)

لَيْسَكُنَّ لَهَا (: وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا -)

مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا (: وَإِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا -)

وَمَا أَوْتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

مَا تَبْصُرُونَ (: فَلَا أُقْسِمُ بِ- -) (وَ مَا لَا تَبْصُرُونَ

مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

مَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتَ (وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)

مَا زَا بَدُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا (: لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ -)

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

مَا عَلَّمْتَنَا (: قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا -)

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّعَ إِيمَانِكُمْ (إِنَّ اللَّهَ بِالْبَاسِ لَرُؤْفٍ رَحِيمٍ)

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى

وَمَا يُضِلُّهُ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (إِنَّهُ هُوَ الْوَاسِعِيُّ يُوحَى)

كَيْتَلُ الْحِمَارُ يَحْمِلُ أَسْفَارًا (: مِثْلَ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا)

مَقْعَدُ صِدْقٍ (: فَنَى - عِنْدَ مَلِيكَ مَقْتَدِرٍ)

مَنْطِقُ الطَّيْرِ (: وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا -)

فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مَقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ

وَنَفَخْتُ فِيهِمْ مِنْ رُوحِي (: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ -)

وَنَقَلْتَهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ

نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ

هَبْ لِي مَلَكًا (: قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ - لَا يُبْغِي لِأَحَدٍ مِنْ عِبْدِي)

هَذِهِ الشَّجَرَةُ (: وَلَا تَقْرَبُهَا - فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ)

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ

هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (: يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ -)

هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (: قُلْ - أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)

وَهُوَ مَعَكُمْ إِنَّمَا كُنْتُمْ (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)

يَا آدَمُ انبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ (: قَالَ -)

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

يَا أَيُّهَا الْمَرْقُلُ (قِمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا)

يَا حَسْرَتًا عَلَى الْعِبَادِ (مَا يَا أَيُّهُمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ)

- یا لیت قومی یعلمون (: قال - بما غفر لی ربی و جعلنی من المکرمین)
 یا معشر الجن و الامس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا لا تنفون الا بسلطان
 یحبهم و یحبونه (: فسوف یأتی الله بقوم -)
 یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمِیْتِ (و مخرج المیت من الحی)
 یُرِیدُونَ لِیَسْطِیغُوا نُورَ اللَّهِ بِأَهْوَاهِهِمْ (و الله مُنِمْ نُورِهِ و لو کره الکافرون)
 یرفع المجرمون بسیماهم (فیؤخذ بالتواصی و الاقدام)
 یفضل الله ما یشاء (: یفضل الله الظالمین و -)
 یقولون ربنا انعم لنا نورنا و اغفر لنا (انک علی کل شیء قدییر)
 یکتبهم (: لیقطع طرفاً من الذین کفروا لو - فینقلبوا خائبین)
 یهدی من یشاء (: كذلك یفضل الله من یشاء و -)
 یوحی الی (: قل انما انا بشر مثکم -)
 یؤفک عنه من أفک (: انکم لفی قول مختلف -)
 یؤمنون بالغیب (: الذین - و یقیمون الصلاة)
 یومئذ تحدث اخبارها (بأن ربک اوحی لها)
 یوم تبيض وجوه و تسود وجوه
 یوم یفر المرء من اخیه (و امه و ابيه و صاحبه و بنیه)



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی
 ۲ - احادیث و سنن

- ابغض الاشیاء الی الله الطلاق
 ابیت عند ربی یطمعنی و یسقمینی
 اتعجبون من غیرة سعدی فوالله لانا اغتیر منه و الله اغیر منی و من أجل غیرة الله حُرِّمَ
 الفواحش ما ظهر و ما بطن
 اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور الله عزوجل
 اتیت النبی و اذا اصحابه کانتما علی رؤسهم الطیر (: عن لسانه بن شریک -)
 اجد نفس ربکم من قبل الیمن
 احذروا الدنیا فانها اشحر من هاروت و ماروت
 الاحق عدوی و العاقل صدیقی
 اخوانی الذین آمنوا بی و لم یرونی
 اذا بايعت قتل لا خلا به
 ارجع فضل فانک لم تفضل
 ارحنا یا بلال
 ارقانکم ارقانکم اطعموهم مما تأکلون و البسوهم مما تلبسون
 استمعینوا علی قضاء الحوائج بالکتمان

۲۰۶/پ، ۲۱۶/ت

اصحابي كالنجوم بايهم اهتديتم اقتديتم

۲۲۲/پ

اعدت لعمادى الصالحين مالا تحين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

۲۱۴/ت، ۲۳۳/پ، ۳۳۹/ت

اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك

۲۳۳/ت

اعقلها وتوكل

اغتموا برد الربيع فانه يعمل بابدانكم كما يعمل باشجاركم واجتنبوا برد الخريف

۱۲۹/پ، ۲۲۳/الف

فانه يعمل بابدانكم كما يعمل باشجار

افتقرت اليهود على احدى و سبعين فرقة فتفرقت النصارى على اثنين و سبعين فرقة

(قسمتي از حديث افتراق است كه مضمونش در متن آمده است)

۲۲۶/پ

افضل الصدقة جهد المقل و ابتدا بمن تقول

۱۰۴/ب

اكثر اهل الجنة اليه

۲۳۲/ت

الا اخبركم باهل الجنة: كل ضعيف متصقب

۲۳۲/پ

الا كلنكم راع و كلنكم مسوؤل عن رعيته

۲۳۳/پ

الا ذنان من الرأس

۲۳۵/ت

اللهم اربنا الاشياء كما هي

۳۴۹/ت

اللهم اهد قومي فانهم لا يطمون

۲۱۵/الف

انا اولى بالمؤمنين من انفسهم فمن توفى من المؤمنين فترك ديناً فعلى قضائه و من ترك مالا فلورثته

۱۹۴/ت

انا جليس من ذكرنى

۳۵۹/ت

انا مدينة العلم و على بابها فمن اراد العلم فليأت ايات

۲۳۷/پ

ان سعداً لغير و انا اغير من سعد والله اغير منى و من غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن

۲۳۱/ب

ان الله تعالى خلق خلقه فى ظلمة فلقى عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى و من

اخطأ فضل

۲۲۱/ب

ان الله تعالى خلق الملائكة و ركب فيهم العقل و خلق البهائم و ركب فيها الشهوة و خلق

بنى آدم و ركب فيهم العقل و الشهوة فمن غلب عقله شهوته فهو اعلى من الملائكة و

۲۳۰/ب

من غلب شهوته عقله فهو ادنى من البهائم.

۲۱۸/پ

ان الله جميل يحب الجمال

۲۲۱/الف

ان الله خلق الخلق فى الظلمة ثم رش عليهم من نوره

۲۳۱/ج، ۳۰۳/پ

ان الله خلق آدم على صورته

ان الله عز وجل يقول يوم القيامة يا ابن آدم مرضت فلم تعذبى قال يا رب كيف اعودك

و انت رب العالمين قال اما علمت ان عبدي فلاناً مرضت فقلتم تعده اما علمت انك

لو علمت لوجدتنى عنده.

۲۱۲/ب

ان الله لا ينظر الى صوركم و اموالكم و لكن ينظر الى قلوبكم و اعمالكم

۲۳۱/ت

ان لربكم فى ايام دهركم نفحات الا فتمرضوا لها

۲۳۰/الف

ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة ابطن

۱۸۸/الف، ۱۹۰/ح

ان لله تعالى شراباً اعده لاوليائه اذا شربوا سكروا و اذا سكروا طابوا و اذا طابوا

عنوان کتاب : سر نی ، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی

نام مولف : زرین کوب، عبد الحسین

نام ناشر : انتشارات علمی

جلد : 2

بخش: ج2

نام و نام خانوادگی کاربر: رحیم هادی

نام سایت : www.noorlib.ir (کتابخانه دیجیتالی نور)

تاریخ دانلود : 1393/04/22

تعداد صفحات دانلود شده: 18

محدوده دانلود : از صفحه 1141 تا صفحه 1158



- طاشوا و اذا طاشوا طاروا و اذا طاروا بلغوا و اذا بلغوا صلوا و اذا صلوا اتصلوا و اذا اتصلوا انفصلوا و اذا
انفصلوا فنوا و اذا فنوا بقوا و اذا بقوا صاروا ملوكاً في مقاعد صدق عند مليك مقتدر. ب/٢١٤
- ان لله عبادة ليسوا بانبياء و لكن يظلمهم النبيون والشهداء لقربهم و مكاتبتهم عند الله عزوجل الف/٢١٤
- انما خلقت الخلق لكي يربحوا علي لا لان اربح عليهم ج/٢١٢
- ان من البيان لسحراً و ان بعض البيان سحر پ/٢٣٣
- ان هذا القلب كريشة بفلاة من الارض يقلبها الريح ظهر البطن ث/٢١١
- انهن يظن العاقل و يظهن الجاهل ج/٢٢٣
- اني لا جد نفس الرحمن من جانب اليمين ب/٢١٦
- اولياي تحت قبايي لا يعرفهم غيري ب/٢١٣
- اياك و مصادقة الاحمق فانه يريد ان يتفكك فيضرك پ/١٢٩
- اياكم و خضراء القنن ب/٢٢٣، الف/٢٢٩
- اياكم واللوفان اللويفتح عمل الشيطان الف/٢٢٩
- بدا الاسلام غريباً و سيمود كما بدا غريباً فطوبى للغرباء ج/٢٢٦
- التجافي عن دارالفرور والاثابة الى دارالسرور پ/٢٢٩
- تفكروا في آلاء الله و لا تفكروا في الله الف/٣٧٩
- تفكروا في خلق الله و لا تفكروا في الله فتهلكوا ت/٢٢١
- تنام عيناي ولا ينام قلبي ج/٢١٤
- جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين ط، ١٠٥، الف/٢٣٩، الف/٣٧٤، ت/٣٧٤
- جزيا مؤمن فقد اطلقاً نورك لهبي الف/٢٢٢
- جفت القلم بما هو كائن الي يوم الدين ج/٢٢٣
- الجماعة رحمة و الفرقة عذاب ج/٢٢٧
- حُبَّتِ التي من دنياكم النساء والطيب و جُبل قرّة عينى في الصلاة الف/٢٣٤، ج/٢١٤
- حب الوطن من الايمان ت/٢٢٣
- الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها پ/٢٢٠
- خلقت خلقتا و اهلكتهم الف/٢١٣
- الخلق كلهم عيال الله فاحبهم الى الله اتضعهم لعياله ، پ/٢٢٨، پ/٢٣٣، ب/٢٢٨
- خلق الله آدم على صورته ج/٢٢٧
- خير الامور اوساطها ت/٢٣٣، ت/٣٤٤، ب/٢٢٥
- خير الناس اتضعهم للناس ب/٢٢٥
- دع ما يربيك الى ما لا يربك فان الصدق طمانينة خ/٢٣١
- الدنيا ساحة فاجعلها طاعة الف/٢٤٠
- الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر ت/٢٣١
- الدنيا كحلهم الناسم ح/٢٣١
- رب المضر لقمي فانهم لا يطمون الف/٢١٥

- رب لا أحصى ثناء عليك أنت كما اثنيت على نفسك
رجعنا من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر
الرضا بالكفر كفر
زُرغبًا تزدد حُبًا
السماح رياح والعمر شوم
شاوروهن و خالفوهن
الشريعة اقوالى والطريقة افعالى والحقيقة حالى
شفاحتى لاهل الكباثر من امتى
الشيخ فى اهله كالنبي فى امته
الشيخ فى بيته كالنبي فى قومه
الصدقة تمنع سبعين نوعاً من انواع البلا
طوبى لمن رأى ولمن رأى من رأى
العائد فى هيئة كالكلب يقوى ثم يعود فى قبته
عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة فى السلاميل
عجلوا الصلاة قبل الفوت و عجلوا التوبة قبل الموت
على اليدما اخذت حتى تؤذيه
عليكم بدين العجايز
الفقر ضرورى وحرمة افتخر
قال حذيفة كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يسألونه عن الخير و كنت اسأله عن الشريق
لم فعلت ذلك قال من اتقى الشروع فى الخير
القدرية خصامة الله فى القدر
القدرية مجوس هذه الامة
قدمتم من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر: مجاهدة العبد هواه
قُرّة عينى فى الصلاة
تقلب ابن آدم اشد انقلاباً من القدر اذا اجتمعت غلبا
كان (رسول الله صلى) يُعيد الكلمة ثلاثاً لتعقل عنه
كان رسول الله يؤتى بثلاث
كان النبي صلى وفى جوفه از يزكاً زيز المرجل
كان النبي يصحبه ان يدعو ثلاثاً و يستنفر ثلاثاً
كانتهم على رؤسهم الطير (اثبت النبي واذا اصحابه)
كل امرئ ذى بال لم يبدء بيسم الله فهو ابتر
كلمينى يا حميرا
كلمينى يا عايشة
كم من قائم حطه من صلواته الثعب و النصب
- ٢٢١/ت
٢١٤/ث، ٣٥٧/ت، ٣٦٤/پ
٢١١/ب، ٢٦٢/خ، ٣٢٣/ج
٢١٧/خ
٢٢٨/ت
٢٢٣/ث
٣٥٥/الف، ٣٧٦/ب
٢٣٣/ت
٢١٨/ت
٢٣٩/ب
٢٣٣/ت
٢١٦/ت
٢٣٦/ب
٢٢٩/ب
٢٣٤/ب
٢٣٥/ث
١٠٤/ب
٢١٤/ت
٢١٧/خ
٢٤٦/ب
٢٤٦/ب
٢١٤/ث
٣٥٦/ج
٢١١/ت
٢٣١/ت
٢٣١/ت
١٠٤/ب
٢٣١/ت
١٨٧/ت
١/الف
١٦٨/پ، ٢١٤/پ، ٢١٧/ج، ٢٦٢/خ
٢١٤/پ
٣٥٦/ت

- کنت کنزاً مخفیاً فاحیبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف
کنت نبیاً و آدم بین الروح والجسد
لا تسأل الناس شیئاً ضمن لك الجنة
لا تفعلونی علی یونس بن متى
لا تفکروا فی ذات الله
لا تمارضوا فتمرضوا
لا رهبانیه فی الاسلام
لا صلاة الا بحضور القلب (لا صلاة تم الا بحضور)
لا صلاة لمن لا یتطهره
لا یتیم ایمان العید حتی یتثنی فی کل کلامه
لا یتثنی ارضی ولا سمانی ویتثنی قلب عبدي المؤمن
لا یلدغ المؤمن من جحر فرثین
لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متى
لا ینظر الله الی صلاة لا یحضر الرجل فیها قلبه مع بدنه
لن ینفع الحذر من قدر
لو ازداد یقیناً لمثنی علی الهواء
لو تعلمون ما اعلم لیکتم کثیراً و لضحکتکم قليلاً و لخرجتم الی الصدقات
تجارون الی الله تعالی لا تدرون تنجون اولا تنجون
لو تعلمون ما ایتم لاقون بعد الموت ما اکلتم طعاماً علی شهوة ابدأ ولا شربتم شرباً علی شهوة ابدأ
ولا دخلتم بیتاً تستظلون به ولم یمرتم الی الصدقات تدمون صدورکم و تبكون علی انفسکم.
لو کان المؤمن فی جحر ضب لقص الله من یؤذیه
لولاک لما خلقت الافلاك
لیس من احد منکم الا وقد ذکرت به قرینه من الشیاطین قالوا وانت یا رسول الله
قال نعم ولكن الله اعانى علیه فاشتم
لی مع الله وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل ولا ملک مقرب
ما اکرم النساء الا کریم ولا اهانهن الا لئیم
ما دنت فی صلاة فانت تقرع باب التلیک
ما عرفناک حق معرفتک
ما من منافق یحب علی و ما من مؤمن ینض علی
ما من نبی آدم فمن سواه الا تحت لوائی
ما من یوم یصبح العباد فیہ الا ملک ان یزلان فیقول احدهما اللهم اعط متفقاً خلفاً
و یقول الآخر اللهم اعط مسکاتلفاً
ما نقصت صدقة من مال
- ۲۱۲/ث، ۲۳۹/الف
۲۱۲/ج، ۲۲۷/پ
۲۳۶/ب
۲۱۵/ب
۲۲۱/پ
۲۳۲/پ
۱۰۶/ب، ۲۲۵/ب، پ
۲۳۲/ب
۲۳۵/ت
۳۶۸/ث
۲۵۸/ت
۱۰۰/ب، ۲۳۳/ت
۲۱۵/ب
۲۳۲/ب
۲۳۳/ث
۲۱۵/ت
۲۱۴/ث
۲۱۴/ث
۲۳۱/ت
۲۱۲/ج، ۳۵۴/الف
۲۱۴/ج
۲۱۴/ج
۲۲۳/ج
۲۱۱/ج
۴۸/ب، ۳۰۰/ب، ۳۴۱/پ
۲۳۷/پ
۲۲۷/پ
۲۲۳/ب
۲۲۸/ت

- ما نقض قوم الهدى إلا سلط عليهم عدوهم وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر
ولا لطفوا المكياال إلا ممنوا النبات وأخذوا بالسنين ولا ممنوا الزكاة إلا حُبس عنهم القطر
وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به و
بصره الذى يبصر به
ب/٢٣٥
- قتل أنتى كمثل سفينة نوح من تمسك بها نجى و من تخلف عنها غرق (يا: مثل اهل بيتى
مثل سفينة نوح من ركبها نجى و من تخلف عنها غرق)
ب/٢١٢
- مثل الدنيا والاخرة كمثل الضرتين بقدرما ارضيت احدهما اسخطت الأخرى
(در متن مضمون خير مذکور است).
ت/٢٢٧
- مثل المؤمن كالمزمار لا يحسن صوته إلا بخلاء بطنه ٢٢٤/ الف، (و با اندک اختلاف)
ب/٢٣٩
- مثل المؤمنین فی نواتهم و تماطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر
الجسد بالسهر والحنى
ج/٢٢٧
- المرء مع من أحب
ج/٢٢٥
- مرحبا بابنة نبي اضعاه قومه
ب/٢٤٧
- المستشار مؤتمن
ث/٢٣٣
- المصلى يناجى ربه
ب/٢٥٦
- من اراد ان ينظر الى ميت يمشى على وجه الارض فينظر الى ابن ابي قحافة
ب/٢١٧
- من ايقن بالخلف جاد بالطية
ب/٢٣٣
- من بشرنى بخروج صفر بشرته بالجنة
ب/٢١٦
- من جعل الهموم هنا واحدا كفاء الله هم دنياه
ج/٢٣١
- من عرف الله كل لسانه
الف، ٢٩/٣٠٠
- من عرف نفسه فقد عرف ربه
الف، ٢٢٠/٣٠٠، ب/٣٢٧
- من قادعى اربعين خطوة غفر له ما تقدم من ذنبه
ب/٢٣٢
- من قرع باباً ولج ولج
ج/٢١١
- من كان لله كان الله له
ب/٣٨٩
- من كتتم سره حصل أسرته
ت/٢٣٣
- من كنت مولاة فملى مولاة
الف، ٢١٧/٢٣٧
- من لا صبر له لا ايمان له
ب/٢٤٠
- من لم يرض بقضاي فليطلب ربا سواى
ب/٢١١، ب/٢٦٢، ج/٢٢٣
- منهومان لا يشبعان: طالب الدنيا و طالب العلم
ب/٢٢٣
- موتوا قبل ان تموتوا
ع، ١٠٥/١٣٤، ت، ٢١٧/٣١٧، الف، ٢١٨/٢٧٨
- المؤمن مرآة المؤمن
ج/٢٢٧
- المؤمن يأكل فى معنى واحد والكافر يأكل فى سبعة اسماء
ب/٢٢٩
- المؤمن يألف ولا خير لمن لا يألف ولا يؤلف
ب/٢٣٦
- الناس على دين ملوكهم
ب/٢٢٨، الف، ٣٤٣

پ/۲۱۵، ب/۲۲۷، ث/۳۴۹	نحن الآخرون السابقون يوم القيامة
پ/۲۲۴، ث/۲۳۳	نعم المال الصالح للرجل الصالح
پ/۲۳۵	نهاني رسول الله عن نقرة كسفرة النيك واقماء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب
پ/۲۲۳	نوم على علم خير من صلاة على جهل
الف/۲۴۰	الولء بيرايبه
ب/۲۳۴	يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
ب/۲۱۷	يا علي اذا تقرب الناس الي خالقهم في ابواب البر فتقرب انت بانواع العقل
ب/۱۰۴	يُبعث ز يذبن عمرو بن نفيل أمه واحدة
پ/۲۱۹	يُحاسِبُ الناسُ على قدر عقولهم
ب/۲۳۱	يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فَيَضَعُ الربُّ تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط
د/۳۷۱، پ/۳۶۱	ينظر بنور الله (: اتقوا فراسة المؤمن فإنه -)

۳- اقوال و كلمات بزرگان

ج/۱۲۹	إتق شر من أحسنت اليه (ع)
ج/۱۲۹	إذا جاء القضاء ضاق القضاء (ع)
ت/۱۰۹	إعجبوا لهذا الانسان يتكلم بلحم و ينكلم بلحم و يسمع بعظم و يتنفس بخرم (ع)
ت/۱۳، ت/۲۶۱	أشيت كرديا واصبحت حريتا
ت/۳۵۳	أنا إتيك فلا (: قول خليل خطاب به جبرئيل)
ت/۲۸۰، ب/۲۵۰	أنا الحق (: قول حلاج)
ع/۱۰۵	إن صحت المحبة سقطت شروط الادب
ب/۳۸۷	إن في قلبي حياتي (: قول حلاج)
ج/۳۵۶	إن قرة عين الحبيب بمشاهدة الحبيب
ج/۳۴۳	إن الله لينضب إذا مدح الفاسق
پ/۳۲۸	أول ما خلق الله (العقل)
ب/۳۰۰	تريد أن تعرف الحق مع بقاء نفسك فيك و نفسك لا تعرف نفسها فكيف تعرف غيرها
پ/۱۲۹	توقر البرد في اوله و تلقوه في آخره فإنه يفعل في الايدان كفعله في الاشجار اوله يُحرق و آخره يورق (ع)
ع/۱۰۵، ب/۲۶۱، د/۳۷۱	جواسيس القلوب (: تمه - فبالسهم بالصدق)
ب/۱۰۰	الحق مؤر
ب/۲۶۱، ل/۱۰۵	خطوتان وقد وصلت (با - اذا تجاوزت -)
الف/۳۰۸	الخيال عبارة عن الصور الباقية في النفس عند غيوبة المحسوس
ب/۲۲۴، ب/۲۴۰	الدنيا جيفة و حلالها كلاب (ز)
ت/۳۸۳	سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها
پ/۴۸، ت/۲۶۱، ت/۲۸۰، پ/۳۴۱، پ/۳۸۸	سبحاني ما اعظم شاني

- الشریعة أن تبعه والطريقة ان تقصده و الحقیقة ان تشهد
 طلبُ التلیل بعد وصول الی المطلوب قبیح
 القرنسُ لا یقی زمانین
 عرفتُ الله بفسخ المزایم و حلّ العقود و نقض الهمم (ع)
 عرفتُ ربی بربی
 العقل عقال (مأخوذ از شمری منسوب به فخر رازی)
 العلم بالكلام جهل والجهل بالكلام علم
 كلٌ یرجأ و زالاً ثین شاع (ع)
 كلٌ ما میترموه باوہامکم فی ادقّ معانیہ مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم
 کلم الناس علی قدر عقولہم
 لا تکرار فی التجلی
 لا یسمه شیء لآنه من الاشیاء و عین نفسه
 لا یفلح صاحب الکلام ابداً
 لله نعالی کلّ لحظۃ ثلاثة مسا کر فمسکرینزل من الاصلاب الی الارحام
 و عسکرینزل من الارحام الی الارض و عسکر یرتجل من الدنیا الی الآخرة (ع)
 ثمّ أعهد ربّالہ آوہ (ع)
 لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین
 لو ظهرت الحقائق بطلت الشرایع
 لو کان ابو یزید رحمہ الله ههنا لآ سلّم علی ید بعض صبیاننا
 لو کشف الغطاء ما ازددت یقیننا
 لون الماء لون اناہ
 لیس فی الامکان ابداع مما کان
 ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبلہ (از فیہ) (ع)
 ما لا یدرک کله لا یرک کله
 مت بالارادہ تحیی بالطبیعہ
 المعرفة دوام الحیرة
 المحنی هو الله
 الملك کالنهر العظیم تستمد منه الجدول فإن کان عذباً عذبت و ان کان ملحاً ملحت (ع)
 من اکتفی بالكلام من العلم دون الزهد والفقه تزندق
 من طلب العلم بالكلام تزندق
 من لم یعرف الشر یوشک ان یقع فیہ (: و انما کان یفعله لتصح له مجانته لان -)
 من مات من هواه فقد حیى بهداه
 فهو العشی و العشی علیہ
 فهو من العالم کفص الخاتم من الخاتم و هو محلّ النقش والعلامة الی بها یختم الملك علی خزائنه

پ/۳۷۶

ت/۱۷۷

الف/۲۴۵

ج/۱۲۹

پ/۲۲۰

ب/۲۵۹

الف/۲۴۴

ب/۱۰۰

الف/۳۷۹

ث/۱۸

ث/۳۹۸

ب/۳۴۷

الف/۲۴۴

۳/۱۰۹

ت/۳۵۱

هـ/۱۰۵

پ/۳۴۶

پ/۳۰۰

ب/۳۹۰، گ/۲۹۰، ب/۱۰۵

ب/۳۷۹، پ/۳۸۵

خ/۲۵۷

ب/۳۱۸، الف/۳۸۷

ج/۸۵، پ/۱۰۰

ع/۱۰۵

پ/۳۰۰

ب/۲۶۳، ج/۲۷۸، الف/

ج/۱۲۹

الف/۲۴۴

الف/۲۴۴

ج/۲۱۷

ع/۱۰۵

ج/۳۸۳

الف/۲۶۵

کا/۱۰۵	و هو فی حق الله تعالی اشاره الی کنه ذاته باعتبار صفاته
ب/۱۰۰	الوقت سیف قاطع
پ/۱۲۹	یا بیتی ایتاک و مصادقه الاحمق فانه یرید أن یضفک فیضرک (م)
ث/۳۰۰	یادلل المتحیرین زدنی تحیراً
ث/۳۵۳	یا رب لابن آوی ماوی و لیس لابن مریم ماوی

۴- ابیات، مصرعها و امثال

ب/۷۲	وفیک انطوی العالم الاکبر ۱۲۹/ت، مصرع دوم: ۷۲/ب	اتزعسم انک جرم صغیر
ث/۱۲۷	(فلا نظن ان اللیت یبتسه)	اذا رأیت نیوب اللیث بارزة
ب/۹۹	فارسل حکیماً ولا توصه (مقایسه با: میدانی ۴۲۳/۱)	اذا کنت فی حاجۃ مرسل
الف/۱۰۰	من اعظم الثل ان النفع منه یقع	اذا وضعت علی الرأس التراب فضع
الف/۱۰۰		فازن بالحره و اسرق الدرہ (: اذا سرت فاسرق الدرہ و اذا زیت قازن بالحرة)
ب/۹۹		استر ذهبک و ذهبک و مذهبک
پ/۹۹		اضحک من بوضه
ک/۱۰۵، ث/۱۲۷	(و کسل نسیم لامحاله زائل)	الاکمل شیئ ما خللک باطل
پ/۹۹		الانسان حر یس علی ما منع
ج/۱۲۷		بقانی شاء لیس هم ارتحالا
الف/۱۰۰		ثبت العرش ثم انقش
ث/۱۳۴		الخمر تمطی من البخیل
پ/۱۲۸		الصبر مفتاح الفرج
پ/۱۲۸		العامل من اتخط بموت جبرانه
ج/۲۱۷	ومن لا یعرف الشر من الناس یقع فیہ	عرفت الشر لا للشر لکن لتوقیه
پ/۹۹		الفرح تحت الترح
ج/۱۲۷		قواد ما تسلیه الشمام
ب/۳۱۸		قال الجدار للوند لم تشقنی قال الوند انظر الی من یدقنی
ب/۹۹		قلوب الاحرار قبور الاسرار
پ/۱۲۸		قیمه کل امره مانوی
ب/۹۹		كالراقم علی الماء
ب/۱۰۰، ث/۱۲۷		کلام اللیل یسحوه النهار
پ/۹۹		الكلام یبخر الکلام
ج/۸۵، ب/۱۰۰		مالا یدرک کله لا یترک کله

ب/٨٩		مِنَ الْقَلْبِ إِلَى الْقَلْبِ رَوْنَهُ
ب/٨٩		مَنْ لَمْ يَتَّقْ لَمْ يَدْرِ
ث/١٢٧	يجد مُسْرَأً بِهِ السَّمَاءُ الزَّلَالَا	وَمَنْ بِكَ ذَاقَ مُرَّ مَرِيضِي
ث/١٢٧	(فَسَائِسِي وَإِسَاهَا لِسَخْتَلِفَانِ)	هُوَ نَاقَتِي خَلْفِي وَقَدَامِي الْهُوِي
ت/١٢٧	(: يَقُولُونَ لَيْسَ بِالْمَرَاقِ مَرِيضَةٌ -)	فِيَالشَّنِي كَشَتِ الطَّيِّبِ الْمَدَاوِيَا



مرکز تحقیقات و پژوهش علوم اسلامی

کتابنامه

- الاتقان فی علوم القرآن: جلال‌الدین عبدالرحمن السيوطی، مصر، ۱۹۷۴.
- احادیث منثوی: مشتمل بر مواردی که مولانا در منثوی از احادیث استفاده کرده است با ذکر وجوه روایت و مأخذ آنها، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ ش.
- اسباب النزول: ابی الحسن علی بن احمد الواحدي النيسابوري، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۰.
- اسرارنامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر سید صادق گوهرین، تهران.
- اعجاز البیان فی تفسیر آتم القرآن: شیخ صدرالدین القنوی، حیدرآباد هند، ۱۳۱۰ ق.
- الهی نامه: شیخ فریدالدین عطار، به اهتمام هلموت ریتر، لایپزیک، ۱۹۴۰.
- بانگ نای: داستانهای منثوی مولوی، به انتخاب محمدعلی جمال‌زاده و با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انجمن کتاب، ۱۳۳۷ ش.
- البرهان فی علوم القرآن: زرکشی، بیروت، ۱۹۷۲.
- تاریخ سلاجقه: یا مسامرة الاخبار و مسایرة الاختیار: محمودین محمد آقصرانی، به اهتمام و تصحیح دکتر عثمان توران، آنقره، ۱۹۴۴.
- تفسیر و نقد و تحلیل منثوی جلال‌الدین محمد بلخی: محمدتقی جعفری تبریزی، تهران، ۱۳۴۸ و مابعد.
- تلخیص المحصل: معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و فوائد کلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نوانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
- تمهید القواعد: ابن ترکی، طبع سنگی، تهران، ۱۳۱۵ ق.
- الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر: جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر السيوطی، مصر، ۱۳۷۳ ق.
- جستجو در احوال و آثار عطار نیشابوری: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۰ ش.
- جواهر الاسرار و زواهر الاتواز: شرح منثوی، کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی عارف قرن نهم، لکنهی ۱۳۱۲ ق. جلد اول، مقدمه و ده مقاله، به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰ ش.
- جواهر بواهر منثوی: شرح ترکی بر دفتر اول منثوی، صاری عبدالله افندی، قسطنطنیه، ۱۲۸۸ ق، ۵ جلد.

- الجواهر المضية: (در متن رساله استاد فروزانفر چند جا الكواكب المضية آمده است كه سهويا غلط چاپی است) محیی الدین عبدالقادر، حیدرآباد دکن، ۲ جلد.
- حديقة الحقيقة: ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی، به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹.
- الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة: صدرالدين الشيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۹۸۱، ۹ مجلد.
- خلاصة مثنوی: به انتخاب و اهتمام و تعلیقات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱ ش.
- داستان قلعة ذات الصوريا دزهوش ربا: جلال الدین همایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
- دیوان سنائی: به کوشش دکتر مظاهر مصفا، تهران.
- دیوان قصاید و غزلیات عطار: سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۹ ش.
- رباب نامه: سلطان ولد فرزند مولانا جلال الدین مولوی، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، ۱۳۵۹.
- رباعیات حضرت مولانا: به اهتمام محمد ولی افندی، اسلامبول، ۱۳۱۲ ق.
- رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، ۱۳۳۳ ش.
- رساله فریدون بن احمد سیهسالان در احوال مولانا جلال الدین مولوی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ ش.
- سنن ابن ماجه: حافظ ابی عبدالله محمد بن یزید القزوينی، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، مصر، ۱۳۵۹ ق.
- سنن الترمذی: حافظ ابی عیسی بن سوره الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- سوانح مولوی رومی: تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین مولوی، شبلی نعمانی، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۳۲ ش.
- شرح اسرار مثنوی: حاجی ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۲۸۵ ق.
- شرح حال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۰ ش.
- شرح فصوص الحکم، داود قیصری: نسخه خطی بی تاریخ متعلق به حدود قرن دهم، طبع سنگی، تهران، ۱۲۹۹ ق.
- شرح فصوص الحکم: مؤیدالدین الجندی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ ش.
- شرح المثنوی: المسمی بروج المثنوی، شیخ اسمعیل حقی البرسوی (ترکی)، قسطنطنیه، ۱۲۸۷ ق.
- شرح مثنوی: اسمعیل انقروی (ترکی)، قسطنطنیه، مطبعة عامره، ۱۲۸۹ ق، ۶ مجلد.
- شرح مثنوی مولانای روم: محمدولی اکبرآبادی، لکنه، ۱۳۱۲ و ۱۳۱۷ ق.
- شرح مثنوی شریف: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۸-۱۳۴۶ ش.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: موسوم به تبیان الرموز، ترجمه رئیس العلماء کردستانی، به کوشش محمود فاضل، مشهد، ۱۳۶۰ ش.

- شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۸۵ق.
- شرح منازل السائرين: کمال‌الدین عبدالرزاق الکاشانی، به انضمام اصطلاحات و فکوک و نصوص، تهران، طبع سنگی، ۱۳۱۵ق؛ طبع عکسی، ۱۳۵۴ ش.
- شرح منازل السائرين: محمود الفرکاوی القادری، قاهره، الاب بورکی، ۱۹۵۳.
- صحيح بخاری: امام الحافظ ابی عبدالله محمد بن اسمعیل بن ابراهیم بن المنیرة البخاری، مصر، ۱۳۵۵ق.
- صحيح مسلم: امام ابی الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری النیسابوری، مصر، ۱۳۳۳ق.
- عرفان مولوی: دکتر خلیفه عبدالحکیم، (در باب عنوان متن رجوع شود به قسمت لائیتی کتابنامه)، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلائی، تهران، انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۲ش.
- الفتوحات المکیة: محیی‌الدین ابی عبدالله محمد بن علی المعروف بابن عربی الحائمی الطائی، مصر، ۱۳۲۹ق.
- فرهنگ لغات مثنوی: جلال‌الدین محمد بن حسین بلخی: دکتر سید صادق گوهرین، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ش.
- فصوص الحکم: محیی‌الدین بن عربی، والتعلیقات علیه، ابوالعلاء عقیلی، مصر، ۱۹۴۶.
- فصول من المثنوی: ترجمها و قدم لها عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۳۵۶ق.
- کتاب فيه هافیه: مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
- کتاب اللع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع: امام ابی الحسن الأشعری، ۱۹۵۳.
- کتاب المثنوی المعنوی: با کشف الابیات، به اهتمام محمداطاهر، تهران، طبع محمد رحیم خان علاءالدوله، ۱۳۹۹ق؛ بمبئی، ۱۳۱۸ق.
- کتاب مثنوی معنوی: شش دفتر به انضمام دفتر هفتم، بمبئی، ۱۳۰۹.
- کتاب مثنوی معنوی: از روی نسخه مصحح میرزا ابوالحسن جلوه، با دیباچه میرزا حیدرعلی مجدالادبا متخلص به ثریا، با تعلیقات فرج‌الله الحسینی، و کشف الابیات طاهر بن احمد الکاشانی، خط محمد حسن الجرفادقانی، تهران، طبع سنگی میرزا محمود کتابفروش خونساری، ۱۳۰۷ق.
- کتاب مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بن محمد بن حسین البلخی ثم الرومی، بعد از مقابله با پنج نسخه از نسخ قدیمه و اهتمام و تصحیح رینولد آن نیکلسون، لیدن، مطبعة بریل، ۳۳-۱۹۲۳، ۳ مجلد، هر یک شامل ۲ دفتر (مجموع مجلدات هشتگانه شامل ۳ مجلد متن، ۳ مجلد ترجمه انگلیسی و ۲ مجلد شرح ابیات و مشکلات مثنوی به زبان انگلیسی است).
- کشف الابیات مثنوی «نیکلسون»: به کوشش دکتر محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۳ ش.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: لبنان، طبع صیدا.
- کلیات شمس یا دیوان کبیر: مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۴۶-۱۳۳۶ ش، ۱۰ مجلد.
- گزیده غزلیات شمس: مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، مجموعه سخن پارسی، ش ۶، چاپ اول، تهران، جیبی / فرانکلین، ۱۳۵۴ش.
- اللاکی المصنوعه فی الاحادیث الموضوعه: جلال‌الدین عبدالرحمن السیوطی، مصر، ۱۳۵۲ق.

- لب لباب مثنوی: ملاحسین کاشفی سزواری، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، بنگاه انتشاری، ۱۳۱۱ش و ۱۳۴۴ش.
- لطایف اللغات: فرهنگ لغات مثنوی رومی، عبداللطیف عباسی، لکنهو، ۱۲۹۴ق.
- اللمع فی التصوف: ابی نصر السراج الطوسی، حقیقه و قدم له و خرج احادیثه الدكتور عبدالمحلیم محمود وطه عبدالباقی سرور، مصر، ۱۹۶۰.
- اللؤلؤ المرصوع فیما قبل لا اصل له اوباصله موضوع: محمد بن ابراهیم قاقچی معروف به ابوالمحاسن الحنفی الطرابلسی، مصر، بدون تاریخ.
- مآخذ قصصی و تمثیلات مثنوی: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ش.
- مثنوی جلال الدین الرومی: ترجمه و شرح و دراسة محمد عبدالسلام کفافی، صیدا- بیروت، المكتبة العصریه، ۱۹۶۶.
- مثنوی جلال الدین محمد بلخی: متن و تعلیقات به کوشش دکتر محمد استعلامی، ۳ دفتر ۳-۱، تهران، ۱۳۶۰-۶۳ش.
- مثنوی معنوی: جلال الدین محمد مولوی رومی، بلاق، مطبعة عامره، ۱۲۶۸ق.
- مثنوی مولوی معنوی: به اهتمام قاضی محمد ابراهیم صاحب با تعلیقات و حواشی منقول از مولانا ایوب و بحر العلوم و دیگران، بسنی، ۱۲۹۳ق.
- مثنویهای حکیم سنائی: با تصحیح و مقدمه محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰ش.
- مجالس سبعة مولانا: به تصحیح احمد رمزی آق یورک و ولد چلبی ایزبوداق، به اهتمام دکتر فریدون نافذبک، با ترجمه ترکی، ۱۹۳۷.
- مرآت المثنوی: آئینه قصص و حکم مثنوی مولوی معنوی، قاضی تلمذ حسین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق.
- مصیبت نامه: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، به تصحیح دکتر عبدالوهاب نورانی وصال، تهران.
- معارف بهاء ولد: مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء ولد، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۳، ۲ مجلد.
- معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان الدین محقق ترمذی به همراه تفسیر سورة محمد (ص) و فتح، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۹.
- المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی: رتبه و نظمه لفیف من المستشرقین و نشره دکتر ا.ی. ونسینک، لیدن، ۵-۱۹۶۳.
- معنی المعنی: شامل المعنی ابن قدمه در شرح مختصر خرقی در مذاهب اربعه، و فتاوی الشیعه، تعلیق و تصحیح الامام محمد بن عبدالله البروجردی، ۱۳۹۸ق.
- مقالات شمس تبریزی: به تصحیح و تحشیه و مقدمه احمد خوشنویس (عماد)، تهران، ۱۳۴۹ش.
- المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحبی الدین بن العربی: شیخ سید حیدر آملی، با تصحیح هانری کوربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۳ش.
- المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی: ابوحامد غزالی، بیروت، ۱۹۷۱.
- مکاشفات رهبوی: شرح مثنوی معنوی، مولوی محمدرضا، لکنهو، ۱۲۹۴ق.
- مکتوبات مولانا جلال الدین: به تصحیح احمد رمزی آق یورک، با مقدمه ولدچلبی، به اهتمام دکتر

فریدون ناقد بک، آنقره، ۱۹۳۷.

مناقبه العارفين: شمس الدين احمد افلاکی، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات تحسین یازجی، آنقره، ۶۱-۱۹۵۹، ۲ مجلد.

منطق الطیر: شیخ فریدالدین عطار، به تصحیح دکتر محمدجواد مشکور، تهران.

المنهج القوی لطلاب الشریف المثنوی: یوسف بن احمد المولوی، مصر، مطبعة الوهیبی، ۱۲۸۹ق.
مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌های از آنها: عبدالباقی گلپیناری، با ترجمه و توضیحات دکتر توفیق سبحانی، (در باب اصل متن رجوع شود به قسمت لاتینی کتابنامه)، تهران، ۱۳۶۳ ش.

مولانای روم تمثیل کی روشنی میں: میرزا مقبول بیگ بدخشانی (به زبان اردو)، جزوه از مجله انجمن عربی و فارسی دانشگاه پنجاب، لاهور، ۶۱-۱۹۶۰.
مولوی نامہ «مولوی چه می گوید»: عقاید و افکار مولانا جلال الدین محمد مولوی، جلال الدین همائی، تهران، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، بخش اول و دوم (۲ مجلد).

نقد متن مثنوی: علینقی شریتمداری (= مجتبی مینوی)، مجله یغما، سال ۱۲، تهران، ۱۳۳۸.

نی نامه: رساله ناتیة مولینا یعقوب چرخي و رساله ناتیة مولینا جامی، با مقدمه و تحشیه و تملیق خلیل الله خلیلی، کابل، ۱۳۷۷ق.

ولدنامه: مثنوی ولدی به بحر خفیف، بهاءالدین بن مولانا جلال الدین محمد مولوی، با مقدمه و تصحیح و حاشیة جلال همائی، تهران، ۱۳۱۵ ش.

یادنامه مولوی: (مجموعه مقالات) به مناسبت هفتصدمین سال (کذا) مولانا جلال الدین محمد مولوی، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۳۷ ش.

Abdülbaki Gölpınarlı. Mevânâ Celaleddin, Hayati, Felsefesi, Eserlerindén Secmeler², İstanbul, 1952.

—. Maulânâ Şams Tabrizi ile Altmis iki yasinda Bulustu, şark. Mecm. 1959, III.

Afzal Iqbal. The Life and Thought of Rumi, Lahore, 1956.

A.Ahmadian. Shams Tabrizi: Was he an Ismailian? Islamic Culture, 1936.

Ankaralı İsmail Rusukhi. Fatih al- Abyat, İstanbul, 1289 (6 Vol.).

Arberry, A.J. Tales from the Masnavi, London, 1961.

Ateş, A. Mesnevi'nin onsekiz beytinin Mânasi, in Fuad Köprülü Armagani, İstanbul, 1953.

Ayala, F. Fuente arabe de un Cuento popular en el Lazarillo, B. R. A. E., XLV, 1965.

Bogdanov, S. The Quatrains of Jalalu - d- din Rumi and two hitherto unknown Manuscripts, J A S B, 1935.

Burguère, F. - Mantran, R. Quelques vers grecs du XIIIe siècle en caractères arabes, in Byzantion XXII, 1952.

Bursali İsmail Hakki. Ruh al Mathnavi, 5 Vols, İstanbul, 1287 AH.

- Davis, F.H. *The Persian Mystic Jalalud - din Rumi*, London, 1907.
- Draws, G. W.J. Sjami Tabrizi in de Javaansche hagiographie, Tijdschrift voor indische Taal - land, en Volkenkunde, 70, 1930.
- Granja, F. Nuevas notas a un episodio del Lazarillo de Tormes. *Al - Andalus* XXXVI, 1971.
- Hakki Konyali, *Ibr. Konya Tarihi*, Konya, 1964.
- Huart, Cl. *Konya. la Ville des derviches tourneurs*, 1897.
- . *Les saints des derviches tourneurs, recits traduits du persan (2 Vol)*, Paris, 1918-22.
- . *De la Valeur historique des memoires des Derviches tourneurs*, J A, 1922.
- Hilleson. *The Source of a Story in Mathnavi*, JRAS, 1937.
- Khalifa Abdul - Hakim. *The Metaphysics of Rumi; A Critical and Historical Sketch*, Lahore, 1933, Repr. 1959.
- Lazarillo. *La Vida de Lazarillo de tormes Y adversidades*, Edición de Joseph V.Ricapito, Madrid, 1980.
- Meier, F. *Der Derwischtanz, Versuch eines Überblicks*, in *Asiat.Stud.*, 1954.
- Molé, M. *La danse extatique en Islam, Les sources orientales*, Vol. 6, Paris, 1963.
- Nacar - Colunga. *Sagrada Biblia, Versión directa de las lenguas originales*, Madrid, 1979.
- Nicholson, R. A. *Rumi, Poet and Mystic*, ed. by A.J. Arberry, London, 1950, 1964.
- . *the Mathnavi of Jalaluddin Rumi, G.M.S. Commentary, Books I-II*, 1937, Book III-VI, 1940.
- Richter, G. *Persiens Mystiker Dschelal - eddin Rumi , Eine Stildeutung in Drei Vertragen*, Breslaw, 1933.
- Ritter, H. *Das Meer der Seele*, Leiden, Brill, 1955.
- . *Das Proömium des Matnavi - i Maulavi*, in *Z D M G*, 93, 1932.
- . *Philologica XI, Maulana Galaladdin Rumi und sein Kreis*, in: *Der Islam* 26, 1942.
- Schimmel, A. *Die Bildsprache Dschelaleddin Rumi*, 1949.
- . *Maulāna Jalalud - dīn Rumi's Story on Prayer, Yadname - ye Jan Rypka*, 1967.
- . *The Triumphal Sun, A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, 1978.

راهنمای یادداشتهای

الضات ۱۸/۳	آسیه و فرعون ۱۳/۱۳ ^۰
انانیت ۱۳/۱۰	آکل و ماکول ۳۵/۱۱ - ۳۳
انسان کامل ۵/۱۳	آلاء و تفکر در آن ۹/۱۵
اولوالعزم ۱۳/۱۳	آینه و آهن ۳۰/۱۰؛ ۲۱/۳
اولیا و مراتب آنها و کراماتشان ۹/۸ و ۱۰	ابداع واحداث ۱۱ و ۱۰/۱۱
ایاز و یحارق و قصه محمدعلی بیگ ۲۶/۶	ابن الجوزی و مجلس وعظ او ۲۸/۵
ایمان و تقلید ۲/۱۲	ابن عربی و غزالی ۲۴/۸
باران و معنی رمزی ۱۸/۶	ابن عربی و مکتوبش به امام فخر ۴۸/۲؛ ۴۵/۹
بخت و اتفاق ۳۱/۱۱ و ۳۲	اتباع ۲۴/۴
بسمه ۱/۱	احادیث احواء ۳/۳
بصره و تاریخ بنا ۱۹/۱	احیاط اعمال ۲۸/۱۳
بط و مرغ خانگی ۷۴/۹	استثناء ۲۵/۱۱
بعد اللتیا والتی ۱۵/۵	استنتاج ۷/۱
	اسلوب حکیم ۲۰/۱۶
تابعه ۳/۱	اصول خمسة معتزله ۱۹/۹
تأویل و تفسیر ۱۳/۷	اعادة معدوم ۲۰/۳
تجدد اکوان و خلق مستمر ۱۱/۳	امراض و نقل آنها ۱۳/۹

این راهنما شامل گزیده‌هایی از بعضی مطالب مهم یادداشتهاست. عدد سمت راست شماره فصل و اعداد سمت چپ شماره یادداشتهای همان فصل است.

۳ و	تربیت و تبذیل عادت ۲۵/۱۴
	ترک جوش ۲۴/۵
خال کوبی و قزوینی ۲۷/۴	تشبیه به اشکال حروف ۳۱/۵
خرقه از سربدر آوردن ۵/۶	تضمین از قرآن کریم ۲۷/۷
خرگوش و ماه ۱۵/۶	تعریف معرفت به اخیر ادراکین ۵۰/۱۰
خروس و طاووس ۱۶/۳	تکامل و طرح آن نزد مولانا ۱۵/۱۱
خطبه پتراه ۱/۱	تکرار در تجلی ۲۲/۱۶
خطوتین ۱۵/۴	تمثیل دست مرتعش ۱۲/۳
خلع بدن ۴/۱	تناسخ و حکما ۱۴/۱۱
خلق جدید ۱۱/۳	تناسخ و قول به حلول ۲۱/۹
نخاس و وسواس ۲۴/۱۴	تنزیه و تشبیه ۲۰/۹
	توبه موسی ۱۶/۶
دلیل طیب و طعن در آن ۹/۹ و ۱۰ و ۱۰ و ۱۰ و ۴۲ و ۴۳	
دیوان بلخ ۲۰/۲	جالینوس و مرگ ۳۹/۹
	جامه فخر یا نغمه مروارید ۲۱/۱
ذات الصور ۲۲/۱ : ۴۵/۶	جبار ۱۳/۴
ذوالعنین ۴۰	جماعشیش ۸/۴
	جسی و تابعه شاعر ۳/۱۶
راسخون فی العلم ۸/۷	جنین و کراهتش از نقل ۳۱/۹
رحلت رسول ۱۸/۸	جویی و لازاریو ۳۶/۶
رقص و صوفیه ۱۰/۱۴	جولقیان ۳۳/۶
روم و چین در تمثیل نقاشان ۵۴/۹	جهدالمقل ۱۱/۴
رؤیا و نبوت ۴/۲ : ۴۶/۱۰	
رؤیت و قول ما رأیت شیئاً ۲۲/۱۱ : ۴۶/۱۵	حبل الله ۵/۷
	حدوث عالم و قول متکلمان ۱۴/۱۵ و ۱۵
زمره و افعی ۷/۳	حدیث رسول و فرض قبولش ۳۳/۸
زوپیر و قصه وزیر جهود ۳۲/۶	حذیفه و سر رسول ۲۱/۸
زید و حدیث حارثه ۲۳/۶	حرص میری و تنزیه علی ۲۶/۹
	حس مشترک ۲۲/۴
سبزوار و بوبکر ۲۵/۶	حضرات خمس ۶/۱۱ : ۱۴/۴
سمیع و بصیر بودن و اسماء حق ۶/۱۵ و ۷	حلاج و قول به حلول ۲۲/۹
سوفسطایی و مناظره با او ۲۸/۱۱ و ۲۹	حنفی بودن مولانا و شافعی بودن حسام‌الدین ۲/۹

- سیرالی الله و فی الله ۴۵/۱۵
سیرخ و سی مرغ عطار ۱۶/۱۵
- عیاضی و غزو کفار ۳۱/۶
غدیر خم و خبر راجع به آن ۳۴/۸
غربت غریبه ۲۳/۱۰
غزالی و اتهامش به مذاهب حکما ۴/۹
- شطحیات صوفیه ۲۱ و ۲۰/۱۴
شمس و قمر همچون دو گاو سیاه ۷۲/۹
شهر افسانه‌ی بی ۱۳/۳
شیخ دین ۵۵/۹
شیر و خون ۲۰/۱
شیر و علم و همی ۴۰/۱۰ و ۱/۱
- فارقلیط ۱۲/۹
فتوئداران روم ۱۷/۳
فتوحات مکیه و قول مولانا ۶۱/۹
فخر رازی نزد مولانا ۵/۲
فخر رازی و اتهام فلسفه ۴۳/۹
فرعون و ایمانش ۳۴/۱۰
فصوص الحکم و اسناد به رسول ۱۷/۱۵
فعل مباشر و متولد ۳۰/۱۱
فلاسفه و اخذ علم از انبیا ۲۸/۱۰
فلسفه نزد صوفیه و شعر! ۶/۲
فلسفه و طعن مشرعه در آن ۲۹/۹ و ۳۱ و ۳۷ و ۴۷
۲۰/۱۱
- صحابه و توقیر آنها ۳/۸
صحابه و حفظ قرآن ۶/۷
صدرالدین قونوی و تلقی خود و شاگردش از فصوص ۱۸/۱۵
صدرالدین و علم شریعت ۲۱/۱۵
صدرالدین و مولانا ۱۷-۱۹/۱۴
صلاة و مکالمه بین عبد و حق ۲۲-۲۴/۱۳
- طاووس و خروس ۱۶/۳
طور و راه عقل ۱/۱۵
طوطی و بقال در قسه‌ها ۳۴/۶
- فیثاغورس و موسیقی ۹/۱۴
قائمی و طعن در سنایی ۲۳/۵
قبض اعمی ۲۱/۴ و ۱۹
قدم عالم ورد قول به آن نزد مولانا و دیگران ۲۸/۹
قصاص و وقایع ۲/۸
قسه کاتب وحی ۴/۷
قسه گویان معابر ۲/۶
قصیده عینیه و عنصر افلاطونی ۱۰/۱۲
قضاء و مقضی ۷/۸
- عالم صغیر و عالم کبیر ۱۱-۳
عباس دین ۳۲/۴
عباسیان و خلافت مصر ۱۶/۱ و ۱۷
عدم ۲۳/۴
عشره مبشره ۲۰/۸
عطار و اهل قلم ۴/۱۲
علت اولی ۲۰/۱۱
علم مکاشفه و علم معامله ۳۶/۱۰ و ۳۷ و ۱/۱۴
علیان و عقلاء مجانبین ۵/۳ و ۶
عقلاء ۲/۱۳ و ۳
- کبوتر بازی ۱۴/۳ و ۱۵
کنارسیس ۳۵/۹
کرامات اولیا ۱۰/۸

معیت حق با اشیاء ۴۴/۱۵۱۲۷/۱۶	کلب معلم و صید ۱۹-۲۱/۴
مقول و دفع گزند ارواح ۱۸/۱	کلمینی یا حمیرا ۱۳/۸
موسی و اشتقاق نام وی ۱۱/۱۳	کیس و مسأله آن ۱۹-۲۱/۴
ناقحا ۱۷/۱۶	گلپیناری و سال ولادت مولانا ۲۲/۲
نخروبحر ۱۳/۵ و ۱۴	گنوسیه و معرفت ۴۸/۱۰
نضوجلاب ۴/۱	گیلان و هوای آن ۴۳/۶
نفس اول و دوم ۲۶/۱۳؛ ۱۵/۱۲	ماتریدی و اشعری ۱۸/۹
نقاب ۱/۴	مارگر و مارکر ۸/۳
واحد کالالف ۹/۴	مترسمان صوفیه ۱۶/۱۰
وحدت و وجود و قول محققان شیعه ۴۰/۱۵	مثل و مثال ۶ و ۵/۶
وحی و الهام و رؤیا ۶/۱۴	محتاج علیہ ۱۷/۷
و قحاط و مذکران ۱/۳	محمد رازی و محمد تازی ۷/۲
وقت و تشبیه آن به سیف ۷/۴	محمد علی بیگ و قصه ایاز ۳۶/۶
هبوط نفس و قول افلاطون ۱۰/۱۲	مرگ و کراهیت از آن ۳۶/۹ و ۳۷
هگل و مولانا ۱۵/۱۱	مشیت و اراده الهی ۸/۱۵
یقفه و منازل سلوک ۹ و ۸/۱۳	معاد و انسان نفسانی ۳۸/۱۱
یونس و معراج او ۱۷/۸	معتزله و مقالات ۱۵/۹ و ۱۶
	معلوم و شیء بودنش ۱۴/۹
	معلم و دیت طفل ۱۸/۴
	المحی هوالله ۵۶/۹ و ۵۷