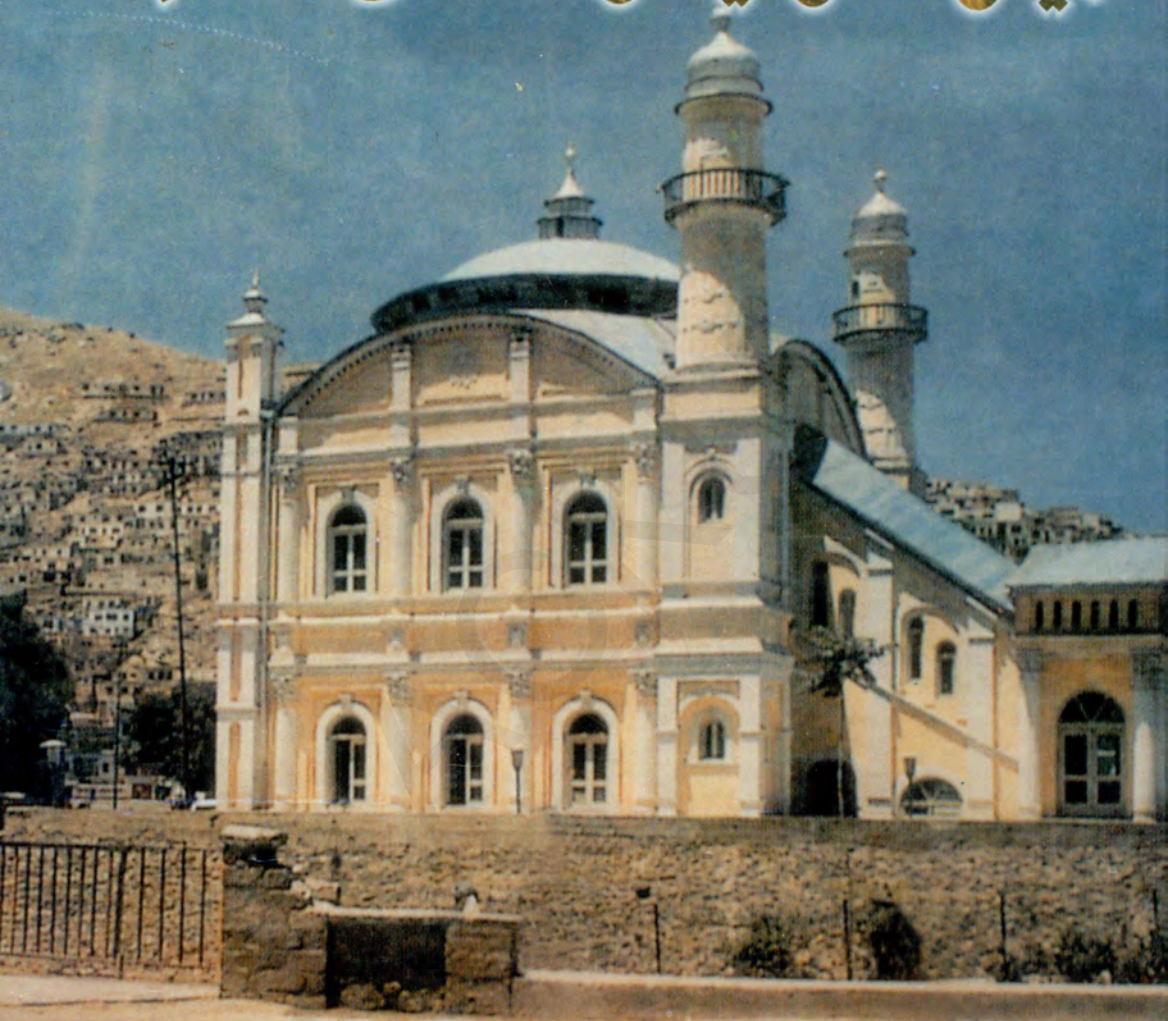


مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیہ و علمای کلام



کتابخانہ رستار

@RastarLib

تألیف: دوکتور عنایت اللہ ابلاغ

مولانا
جلال الدین بلخی
میان صوفیہ و علمای کلام

تألیف: دکتور عنایت اللہ ابلاغ

چاپ اول : قوس ۱۳۶۲ھ.ش

چاپ دوم : جوزا ۱۳۸۰ھ.ش

مشخصات کتاب

نام کتاب :	مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیہ و علمای کلام
مؤلف :	دوکتور عنایت اللہ ابلاغ
ناشر:	مؤسسہ علمی دارالمعرفۃ ابلاغ
کمپوز و طبع:	مرکز نشرات اسلامی صبور
	گل حاجی پلازا، اریاب روڈ، پشاور، تیلیفون ۸۴۳۳۸۲
	saboort@psh.paknet.com.pk
تیراژ:	۱۰۰۰ جلد
نوشت چاپ:	دوم
تاریخ چاپ:	جوزا ۱۳۸۰ ه.ش
سلسلہ نشرات:	۱۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على نبيه ورسوله و
خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين

فهرست مطالب کتاب مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیه و علمای کلام

مطلب	صفحه
مقدمه، طبع دوم	الف
تقریظ بقلم استاد خلیل الله خلیلی	د
تقریظ و تذکر بقلم داکتر سعادت حکیمی	ی
مقدمه بقلم دکتور الأستاذ یحی الخشاب	ش
پیشگفتار (مؤلف)	۱
خطبه (مؤلف)	۶
مقدمه (مؤلف)	۹
تمهید (مؤلف)	۱۲

باب اول

مولانا جلال الدین

فصل اول

نام، نسب، لقب، مؤلد و وفات ۱۸

فصل دوم

در بیان احوال بلخ در قرن پنجم و ششم هجری ۲۱

باب دوم

در بیان تصوف اسلامی، نشأت و تطور تصوف بصورت اجمال تا

روزگار جلال الدین رومی بلخی

فصل اول

تصوف ۲۵

۳۰ تصوف اسلامی

فصل دوم

تحول تصوف و بیان اجمالی این تحول تا عصر

۴۰ مولانا جلال الدین بلخی رومی

باب سوم

تأثیر و تأثر علمی مولانا جلال الدین

فصل اول

۵۱ پدر مولانا و تأثیر او برپسرش

۵۲ مؤلفات سلطان العلماء

فصل دوم

علاقه مولانا به مطالعه کتاب معارف و

۵۷ دیگر آثار صوفیه کرام

فصل سوم

۵۹ تأثر مولانا جلال الدین به شمس تبریزی

۶۸ وفا به وعده از دید شمس تبریزی

۶۹ شمس الدین و بهاء الدین ولد

فصل چهارم

تأثیر محیط در تکوین شخصیت و تأثر

۷۴ جلال الدین به عوامل محیطی

باب چهارم

۷۸ مؤلفات و آثار مولانا جلال الدین

فصل اول

- ۷۹ مثنوی
- ۸۰ سبب نظم مثنوی
- ۸۲ خطبه و مقدمه مثنوی

فصل دوم

- ۸۷ کتاب فیه مافیه
- ۹۱ ترجمه خلاصه این فصل

فصل سوم

یاد مختصری از سایر مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی رومی

نمونه ای از تفسیر تصوفی وی و توجه پژوهندگان به بحث پیرامون آثار او

- ۹۸ ۱- المجالس السبعه
- ۱۰۱ ۲- کلیات شمس تبریزی
- ۱۰۲ ۳- مکتوبات مولانا
- ۱۰۳ ۴- رباعیات مولانا جلال الدین
- ۱۰۴ کتمان سرتصوفی
- ۱۰۵ نمونه ای از تفسیر تصوفی مولانا
- ۱۰۷ نمونه ای از توجه پژوهندگان و باحثان به مؤلفات مولانا
- ۱۰۹ توجه افغان ها به آثار مولانا جلال الدین

باب پنجم

جلال الدین بلخی رومی و تصوف

فصل اول

- ۱۱۱ عشق تصوفی و حب الهی و مولانا

فصل دوم

۱۲۷ روش مولانا جلال الدین بلخی در تصوف

فصل سوم

۱۳۴ مولانا جلال الدین ونی

۱۳۶ اول - قضیه روح و جسد

۱۳۷ دوم - آزاد شدن انسان از قید طلا و نقره

فصل چهارم

مسأله و جدت الوجود و نظر مولانا جلال الدین دران باره

۱۴۴ وحدة الوجود چیست و جذبات تصوف در آن چه تأثیری دارد؟

عصر ظهور نظریات وحدة الوجودی، موقعیت مردم عوام در

۱۵۵ برابر نظر وحدت؛ وجود صوفیه غیر از وجود فلاسفه است.

خصوصیاتی که در قرن سوم هجری درباره تصوف و بالاحض

۱۶۶ درباره شعبه خاص آن یعنی وحدت الوجود ظهور کرد.

فصل پنجم

۱۷۳ مکتب تصوفی مولانا جلال الدین

باب ششم

۱۸۲ اهم آرای تصوفی مولانا جلال الدین

فصل اول

۱۸۴ نظر مولانا درباره مراد و مرید و مرشد و مسترشد

فصل دوم

۲۰۰ نظر مولانا جلال الدین درباره توکل

فصل سوم

ادب صوفی و نظر مولانا جلال الدین دربارہء آن!

- نظر مولانا دربارہء روح ۲۰۷
- نظر مولانا دربارہء ادب ۲۱۰
- نظر مولانا دربارہء روح بہ ارتباط ادب تصوفی ۲۱۳
- عقل و فکر از نگاہ تصوفی مولانا جلال الدین ۲۱۶

فصل چہارم

نظر مولانا جلال الدین دربارہء بعضی موضوعاتیکہ

- صوفیہء کرام دران بارہ نظر دادہ اند. ۲۲۳

فصل پنجم

- موقعیت مولانا جلال الدین میان صوفیہ ملامتیہ ۲۲۷

باب ہفتم

- مولانا جلال الدین و علم کلام ۲۳۱

فصل اول

- نگاہی بہ علم کلام و اثر آن در فکر اسلامی ۲۳۱

فصل دوم

- مولانا جلال الدین و مکتب فکری وی ۲۳۸

فصل سوم

نظر مولانا جلال الدین دربارہء فلسفہ و عقل فلسفی

- اول- اسلام و حرکت علمی ۲۴۲
- دوم- نظر مشخص مولانا دربارہء عقل ۲۴۴

فصل چهارم

يك مقایسهء اجمالی میان بعضی آراء مولانا و يك عده

فلاسفهء معروف جهان ۲۵۷

فصل پنجم

اهم آرای کلامی مولانا جلال الدین ۲۶۸

نظر مولانا دربارهء خلق قرآن ۲۸۵

رویت الله ۲۸۷

معجزات ۲۹۴

اثبات وجود خدای توانا ۲۹۵

موضوع معاد و حشر اجساد ۲۹۶

موضوع جبر و اختیار ۲۹۸

دربارهء علاقهء پیامبر با امتش ۳۰۶

کلام دربارهء کلام زیبا ۳۰۸

نظر مولانا دربارهء اسباب و علل و معلولات ۳۱۰

نظر مولانا در احتراز از رهبانیت و تنبلی ۳۱۲

نظر مولانا دربارهء کرامات اولیا ۳۱۴

فصل ششم

نظر سیاسی مولانا جلال الدین بلخی رومی ۳۳۷

وحدت از نظر مولانا ۳۴۲

عدالت از نظر مولانا جلال الدین بلخی ۳۴۴

طریق تمسك به تصوف در عصر کنونی و

تطبیق نظریات مولانا جلال الدین ۳۵۰

نقد ۳۶۶

خاتمه	۳۹۳
ملحق ترجمه	۴۰۳
ملحق اول - مولانا را از نو باید شناخت	۴۰۳
ملحق دوم - برخی اقوال او که بیانگر استفاده از	
قیل و قال مدرسه است	۴۱۱
ملحق سوم - ظهور آراء کلامی مولانا پس از ترك مدرسه و قال	۴۱۷
ملحق چهارم - بیان معجزهء محمد صلی الله علیه وسلم در کلام مولانا	۴۴۲
ملحق پنجم - توضیح نفی و اثبات	۴۵۵
ملحق ششم - قدم وحدوث عالم	۴۵۷
ملحق هفتم - در عطای حق تعالی قابلیت شرط نیست	۴۶۰
ملحق هشتم - مجنون پنداشتن مولانا	۴۶۳
ملحق نهم - عقل و نماز از نگاه مولانا	۴۶۷
ملحق دهم - جوهر و عرض از نگاه مولانا	۴۷۴
ملحق یازدهم - نظری سوی تفسیر اختصاصی مولانا	۴۷۸
ملحق دوازدهم - يك قسمت از تفسیر و توضیح آیات قرآنی	
در گفتار مولانا و اثرات قرآنی آن ها	۴۸۵
ملحق سیزدهم - قصه های قرآنی	۵۱۰
ملحق چاردهم - تفسیر توضیح آیات قرآنی	۵۱۴
خاتمه ملحق	۵۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمہ طبع دوم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه
اجمعين.

وبعد:

درمہ قوس ۱۳۶۲ ہجری شمسی - شانزدہ قبل از امروز - طبع اول کتاب
(جلال الدین بلخی میان صوفیہ و علمای کلام) بحیث ترجمہ متن عربی اصل کتاب کہ
تألیف نویسنده می باشد، بمنظور استفادہ علاقمندان دری زبان تقدیم شد.

شرایط آنوقت طوری بود کہ تسهیلات کمپیوتری وجود نداشت و طبع و طباعت
با وسایل ابتدائی و دست صورت می گرفت کہ از نقطہ نظر وقت و پول گران بود لذا
طبع کتاب بوسیله حروف چینی آنہم با تحمل تکالیف و دودن ہا و تپیدن ہای زیاد
انجام یافت.

از آن سال تا این وقت، تحولات بارزی در وطن عزیز ما افغانستان رخ دادہ کہ
خلاف توقع مردم مسلمان کشور؛ آنچه آرزو بردہ می شد تا شرایطی کہ ہمہ افراد
افغان با صلح و آرامش و تحت لواء عدل و عدالت اسلامی حیات خویش را بسر برند،
بمیان نیامد. عدہ ای در دوران اشغال کشور از طرف روسہا وعدہ ی دیگر در وقت
رسیدن قدرت بدست مجاہدین با احساسات و فاقد تجربہ سیاسی-اداری، وطن عزیز را
ترک گفتند؛ یا بہ مغرب رفتند و یا تحت شرایط خیلی ناگوار درکمپ ہا زندگی
می کنند.

با این همه و همه، عطش علمی برای رسیدن به اسرار تصوفی و مقایسه آن با رموز اعتقادی به شدت بنظر می رسد که بیشتر از گذشته به طبع و نشر کتب علمی ضرورت احساس می شود. من در حال طبع اول کتاب، در پشاور زندگی داشتم و امکانات مادی ام خیلی محدود بود؛ با آن هم، چند کتاب و رساله را از طریق تسهیلات حروف چینی و خطاطی که رائج وقت بود طبع و نشر کردم ولی اکنون که بحیث استاد در پوهنخی شرعیات پوهنتون دولت کویت اجرای وظیفه می کنم با وضع مالی نسبتاً بهتر می توانم در راه طبع کتب و مؤلفات خویش در خدمت هموطنان و دوستداران علم قرار گیرم. در نظر دارم آثار خود را که تا کنون (اگر لکچرهای علمی که ثبت کست های رادیوئی و ویدیوئی است در نظر گرفته نشود) به (۲۷) کتاب و رساله می رسد، یکی پی دیگر بدسترس علاقمندان و دوستداران علم و معرفت قرار دهم.

درین میان، پس از طبع ترجمه، پشتوی کتاب (امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله و نظریات آنها در عقیدت اسلامی^۱ و طبع متن (ترجمه)، دری آن، نوبت بآن رسید تا به دلالت حال به دروازه مولانای بلخ و مولوی روم بروم و آن را دق الباب نمایم و خواهان اجازه وارد شدن به ساحه عمیق و پهاور عرفانی او گردم.

گرچه اراده چنین بود که از بحر نا پیدا کنار علم وی، شاخه دیگری را بحیث نهر کوچک حفر نمایم و گوشه های پنهان مانده علم و عرفان او را بقدر وسع مکشوف و معلوم سازم ولی مصروفیت های اکادمی و تتبعات علمی در عقاید و دیگر موضوعات علوم دینی، این فرصت را از من سلب کرد، لهذا همین کتاب را که نسخه های طبع اول آن کمیاب گردیده خواستم عیناً با تصحیح و شکل بهتر به طبع برسانم و درین راه، معاونت علمی يك عده دانشمندان را در بسر رسانیدن این امل پاك (در قسمت تصحیح طباعتی و واریسی آن) بدست آورده ام. اگر حیات باقی بود آراء دیگر مولانا را بحیث تألیف جدید تقدیم خواهیم کرد. به انتظار همان روز! اکنون کم ما، و گرم شما.

(۱) این کتاب اصلاً به لسان عربی تألیف و در جمهوریت عربی مصر طبع گردیده.

بخاطر مزید معلومات خوانندہء عزیز، می خواهم علاوه نمایم کہ کتاب (مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیہ و علماء کلام) بہ لسان عربی تألیف و در قاهرہ، جمہوریت عربی مصر طبع و نشر گردیدہ، بعداً بہ لسان دری برگردانندہ شدہ تا هموطنان عزیز ما کہ بہ مولانای بلخی، آراء و افکار و طریقہء او علاقمندی بسزا نی دارند کتاب را مطالعہ و استفادہ کردہ بتوانند۔ درین صورت، ایجاب می کرد تا توضیحات و اضافاتی بعمل آورده شود بنابراین عنوان «ملحق ترجمہ» درین کتاب ایزاد و طی آن سعی شدہ تا بعضی موضوعات مهمی کہ در متن عربی نیامدہ توضیح شود و قسمتی از مطالب عمدہء متن عربی کہ برای خوانندہء عربی زبان بہ شکل مجمل آمدہ تشریح گردد تا باین ترتیب، تعداد زیاد تر مردم از کتاب مستفید گردند۔ ومن الله التوفيق

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

صدر رود، پشاور، جمہوری اسلامی پاکستان

جدی ۱۳۷۸ هـ، ش - جنوری ۲۰۰۰ م

دکتور عنایت اللہ ابلاغ

استاد خلیل اللہ خلیلی

تقریظ

(۱)

چہ فرخ دیاری و چہ فرخندہ روزگاری کہ با گنجینہء حقایق الہی و نگارستان معارف انسانی آثار جاودانی و جہانی مولنا جلال الدین محمد بلخی رومی سروکار داشت، و از مزامیر^۱ آسمانی وی در نوای جانسوزنی و درس سحرگاہ در مدرسہ و خانقاہ جانداروی دل می جست۔ گاہی از کابل بہ قونہ می شدم کہ گفتار پریشانم را در جمع ارادتمندان در رواقہای قباب الاقطاب یعنی در حرم خلوتگزیان خاک بر بالین تربتش نثار کنم؛ و گاہی مسیر کاروان را از بلخ بامی تا نیشاپور تا دارالسلام بغداد تا شام تا دمشق فیحا تا حلب شہبا، تا دامنہ های فاران یعنی از ام البلاد تا ام القری و از آنجا تا قونہ دنبال می کردم کہ آہنگ جرس اشتران آن کاروان آوارہ را شہر بشہر و بیابان در بیابان سراغ نمایم۔

در مستنصریہء پیشین، در مدرسہ حلوائیہ، در بازار شکر فروشان بر نقش قدم وی جہہ میسودم، در شہر خراب بلخ مدرسہ سلطان العلماء را کاوش می کردم و در گورستان امام بکری مقبرہء حسین خطیبی بکری جدش را سراغ مینمودم۔

در قونہ گویا ابرہای بہاری ہمہ عشق باریدہ وزمین تر شدہ و تا سینہ بہ گل فرو میرفتم کہ دیگر مجال پا گرفتن از آن سر زمین عشق اندود نبود۔ چنانکہ در بلخ

(۱) مزامیر: جمع مرمر بہ معنای نای یانی۔

اکنون ابرهای ستم همه خون باریده، کرا یار است که از آن جن زار خون قدم بر دارد؟
نعره، هوی و های کاروان مولوی از بلخ تا قونیه در دل اعصار طنین افکنده بود
بقول خودش

نعره های و هوی من از در روم تا بلخ

اصل کجا خطا کند شمس من و خدای من

در کشور زادگاه، مولوی باصرار عاشقانی که سروده هایش را بر صفحه دل مینگاشتند و سخنانش را حرز^۱ جان می انگاشتند منظومه از بلخ تا قونیه و کتاب نی نامه را تألیف نمودم، هنگام افتخار اندوزی بار اخیر در زیارت تربت وی، دولت مداران ترکیه که در آن وقت با ما دم از دوستی و برادری می زدند شهر بلخ و قونیه را رسماً دو شهر برادر خواندند؛ چنانکه در قونیه جاده نی بنام بلخ و در بلخ خیابانی بنام قونیه کشیده شد، تا از آن خطوط نور، که با سر انگشت ستاره بار مولوی در عالم معانی جانها را بهم پیوسته، نقشی بر زمین نیز در شهرستان مؤلد و مدفن وی روشن باشد.

اکنون که آن فرخنده روز گاران سپری شده نه تنها چون بلخ شهری بلکه مانند وطن گرامی وزیبای ما کشوری با کشت و خون آغشته و بماتم نشسته است اعنی درین شبهای روح گذاز آوارگی و بی وطنی، نسخ عربی^۲ کتاب (جلال الدین انرومی بین الصوفیه و علماء الکلام) تألیف دوست محقق گرامیم استاد عنایت الله ابلاغ بدستم فتاد که آنرا برای اثبات پایه علمی (اطروحہ دکترای خود) بجا مع مبارک از هر تقدیم داشته و محل اعجاب و تقدیر و تحسین استادان و علمای ازهر قرار یافته. نسخه عربی را مرور نمودم و نسخه برگردانیده، دری آنرا با شتاب مطالعه کردم و امید وارم نسخه عربی و دری طبع و بزودی چشم اشتیاق مرا مانند دیده انتظار سایر آرزومندان روشن گرداند.

(۱) حرز: پناه گاه، جای محکم و استوار و نیز به معنی تعویذ.

من استاد ابلاغ را از آغاز دورہء زندگانش میشناختم؛ رابطہ قرابت قومی و قرابت معنوی من با استاد ابلاغ از آغاز دورہء زندگانی استوار بود.

پدر نامور بزرگوارش مولانا عبدالغنی مشہور بمولوی قلعه بلند کہ بر اکثر علمای عصر حق استادی و بر عشیرہء ما مقام رہبری و پیشوائی داشت کمال اخلاص داشتم و ابلاغ را در شادی های اندک و غمهای فراوان زندگی با خود انباز میدانستم.

این رابطہ يك سان دوام داشت چہ هنگامی کہ در حلقہ درس پدر بزرگوارش مشغول تحصیل بود و چہ روزگاری کہ در قاهرہ سرگرم تعلیم بود؛ چہ در کنار نیلاب و چہ در کران نیل. ہم چنین در ایامی کہ اورا بوظیفہء علیای استادی گماشتند و هنگامی کہ مأموریت ها و مراتب عالی را حکومت و عضویت پارلمان را مردم بہ وی عرضه داشتند.

و اینک در اسلام آباد در گروه آوارگان وصف مهاجران و اردوگاہ بیوطنان باہم پیوستہ ایم، ابلاغ دانشمندست کہ چہل سال عمر عزیز را در خارج و داخل، در مدرسہ و جامعہ بسر برده بر روش محققان سلف و آکادمی رفتگان عصر، تلمذ^۱ و تدریس نموده، تتبع و استقراء^۲ کردہ، صغری، و کبری چیدہ، استدلال و استنتاج نموده، بامسند و مسند الیہ، با الحاصل و المحصول سرو کار داشتہ و سر انجام عالمی مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، منطقی، و محقق رجالی و جدلی بار آمدہ در علوم آلی و اصالی دانشمندی شد ژرف نگر و خردہ بین تا آنکہ راہ گنجینہء عرفان و نردبان آسمان را بہ وی نمودند، اورا بحقایقی آشنا کردند کہ حد و رسم و تعریف را در آن بار نمیباشد و بردیباچ دیباچہ اش با خط نور نوشتہ اند:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست

اندیشہء آوارہ گردش را از خم و پیچ فلسفہء فارابی و ابن سینا بکنار دریای

(۱) تلمذ: بہ فتح ت و ل وضم م: شاگرد شدن، شاگردی کردن.

(۲) استقراء: تفحص و جستجو کردن.

مواج ولایتناهی عرفان رسانیدند تا بیدلانه گوید:

ما راز گرد این دشت، عزمی است رو بدریا

پر کهنه شد تیمم، اکنون وضو بدریا

مولانا شهکار ادب عالی بشری مثنوی و دیگر آثارش را در وقت آوارگی در قونیه بنیاد نهاد اینک کتاب استاد ابلاغ نیز در مورد اثار آن سر حلقه، آوارگان، در روزگار آوارگی ما در پاکستان به طبع میرسد.

در عصر مولانا سپاه خونخوار مغل ام البلاد بلخ را آتش زد و فرهنگ هفتصد ساله اسلام را با مدنیت عظیم آن سیل آسا نابود کرد، در روزگار ما آدمخواران روس از آن پیش تر رفتند، بنیاد هستی ملتی را بخون کشیدند و بخاک هموار نمودند، سوختند، کشتند، بستند، شکستند و وحشتی نمودند که وحشی ترین قبایل بدوی از تکرار آن عار مینمایند.

شگفت این است که خداوند گار بلخ جلال الدین محمد از کشتار بی امان خوارزم تا قتل عام بغداد غریو آن طوفان خون و آتش را شنید، لب بشکایت نگشود و دندان بجگر نهاده میگفت:

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد^۱ ای عجب! من عاشق این هر دو ضد

چه خجسته امر است که درین شبهای مرگبار استخوان سوز، مسؤولیت ما در حفظ گنجینه، فرهنگ ما از یاد نرفته هنوز مردانی هستند که در حراست آن ثروت موروث رنج میبرند. همت والای مجاهد بزرگ جناب سید احمد گیلانی در طبع این کتاب خدمتی است بفرهنگ مقدس اسلام و به گنجینه ادبی کشور ما.

مثنوی معنوی مولوی با همه اهتمام علمای خاور و باختر هنوز در خور بحث و تحقیق و بهره بردار است.

(۱) جد: ضد هزل (مزاح و شوخی) است چنانکه در حدیث شریف آمده: «ثلاثة هزل هن جد و جد هن جد.»

هنوز آن ابر رحمت در فشانت
سرخمخانه ها مهر و نشانت
اگر در حریم مدرسه اش برند متکلمان خرده بین را دستمایه بحث و جدال باشد،
واگر بر رواق خانقاهش گذارند عاکفان کعبه طلب را وجدو حال افزاید،
و اگر بر سردر کوی شوریدگان عشقش آویزند فریاد برخیزد که:
هر که این آتش ندارد نیست باد

کتابی که استاد ابلاغ تألیف نموده نمایانگر تبحر و است در حکمت و فلسفه و
مظهر بلوغ ذوق اوست در بهره یابی از عرفان ممتاز و متعالی مولانا جلال الدین محمد
بلخی رومی.

درین کتاب خاصه در مبحث تلفیق^۱ نظر علمای کلام و عرفان مولانا بر بعضی
زوایا روشنی افکنده شده که آن زوایا باین تنویر نیاز داشت.

بهر حال بتائید آنچه استاد محقق ابلاغ اشاره نموده باید گفت مولانا چنانچه
خودش از قیل و قال بوجدو حال گراییده در آثار منظومش نیز قواعد قید و بند
مشائیان^۲ را دور افکنده و مباحث جدل آفرین آنانرا لفظاً و معنأً یکسو نهاده در
تجلیات برهان از هر الهی برهان آنی و ملی را از یاد برده عارفی بار آمده که گوید.

هر جزئی و کلی که بود در افواه برهان خداست نزد مرد آگاه
ترتیب مقامات جسم و جان را در منطق ما نتیجه باشد الله

حوزه العبد الضعیف المذنب الطرید الشریذ خلیل الله خلیلی

۲۰ حمل ۱۳۶۲ پشاور، پاکستان

(۱) تلفیق: باهم جور کردن، بهم پیوند دادن و مرتب ساختن.

(۲) مشائی: بسیار راه رونده، کسیکه زیاده راه پرود: حکمت مشاء یعنی حکمت ارسطو زیرا ارسطو مطالب
را در ضمن گردش بیان می کرد لذا پیروان ورا مشائی یا مشائیان یا مشائین و حکمت او را حکمت
مشاء یا مشائی گویند.

شرح لغات تقریظ

قباہ الاقطاب - مقبرہء یاران و خلفای مولنا نزدیک تربت خودش

بامی - شاداب و سرسبز، لقب شهر بلخ

فیحا - معطر و لقب دمشق

شہبا روشن - لقب شهر حلب چنانچہ زوراء لقب بغداد و حدبا لقب شهر موصل.

مستنصریہ قدیم و جدید - دو مدرسه در بغداد بنا کردہء مستنصر باللہ؛ مولنا در مستنصریہ قدیم بود.

قلعہ بلند - روستائی در شمال کابل متصل شهر تاریخی بگرام

امام بکری - گورستانی نزدیک خرابہ های شهر بلخ کہ بظن قاطع منسوبست بہ

جد مولنا

بسم الله الرحمن الرحيم

تقریظ و تذکر

(۲)

کتاب (جلال الدین الرومی بین الصوفیہ و علماء الکلام) اثر مولانا عنایت اللہ ابلاغ را روی تصادف ہنگامی مطالعہ کردم کہ متن فارسی آن با متن عربی از طرف مؤلف مقابلہ میگردید، من متن عربی را جہت مطالعہ گرفتم و با یک مرور سرسری دریافتہ کہ کتاب پیرامون عقائد و تصوف مولانا جلال الدین بحث مفصلی دارد. متن عربی آن سلیس نوشتہ شدہ در مصر تحت طبع قرار دارد.^۱

متن فارسی آن درینجا تحت طبع گرفتہ شدہ^۲ درین حال یکی از دوستان بمن چنین گفت: ما بحال حاضر بہ جہاد ضرورت داریم نی کتاب؛ ما باید ہمہ را بسیج کنیم تا روانہ سنگر ہای داغ جہاد شوند و کشور را آزاد سازند.

اگر این اعتراض منحصر بہ همان دوست من باشد کہ در همان لحظات توانستم او را قناعت دہم دیگر سخن تمام است و اگر این سوال از حنجرہ دوست دیگری ہم سرچشمہ گیرد باید بہ پاسخ چنین گفت:

اگر اندکی عمیق شویم و آرزو کنیم تا منشأ و علت اصل این بدبختی ہا، تلخی ہا، در بدری ہا، کشتن ہا، حبس شدن ہا، ویرانی دار و دیار، آوارہ گی چہار ملیون تن افغانان باشہامت را کہ بہ ذلت تن ندادہ و راہ ہجرت را در پیش گرفتند. جستجو

(۱) متن عربی کتاب در موقع خود در مصر بچاپ رسیدہ است.

(۲) طبع اول ترجمہ، دری قبلاً صورت گرفتہ و نسخہ ہای ۱- کیاب گردیدہ کہ بطبع دوم اقدام شد.

کنیم باین نتیجہ می رسیم کہ در جملہ علل و اسباب و موجبات عمدہ این ہمہ بدختی ها مهمترین آن اینست کہ علماء و عاظماء، مشائخ، پیران طریقت، دانشمندان، استادان مسلکی و اہل قلم در برابر تربیہ نسل جوان افغانستان وظایف خویش را طوریکہ شاید و باید انجام نداده بایی تفاوت باقی ماندند و یا اصلاً این خطر را احساس نکردند. آنها متوجہ امور نگاشتند کہ از وظیفہ اصلی: مسلمان (نگاہ داشتن نسل جوان) فاصلہ داشت.

حکمداران وقت جز برای بقا، قدرت و کرسی راہ دیگری کہ برای اسلام مفید باشد در دل نداشتند، از دموکراسی و آزادی سوء استفادہ کردہ ہر کسیکہ بر ضد اسلام تاخت و تازمی کرد حکومتہای وقت بہ بہانہ دموکراسی بہ مجازات آن اقدام نمی ورزیدند. تدریس علماء و مدرسین دینی شکل خشک را بخود گرفتہ بہ همان قیل و قال منحصر مانده و از جلب و جذب جوانان گرد محور دین و آئین غفلت صورت گرفت.

نشر الحاد در افغانستان بہ شکل دفعی و آنی صورت نگرفته بلکہ تدریجاً این مفکورہ رائج شدہ. ہمہ و یا اکثر مردم خوب میدانستند کہ ہمہ شب نشینی های يك عہدہ معروف بہ الحاد ولادینی برای کدام منظور است؟ این راز نشر الحادی در سالہای اخیر بحدی رسوا و بر ملا گردید کہ افراد و دار و دستہ این مفکورہ شناختہ شدہ بودند، اعضای این گروہ ہا پسران شیرین ہمین پدرانی بودند کہ می خواستند اعمال فرزندان خویش را توجیہ نمایند.

يك عہدہ پدران و وابستگان کہ می توانستند این جرئت اخلاقی و این وظیفہ دینی را درك نمایند محدود بودند و این عمل آنها از طرف بسی اشخاص مورد طعن و تعجب قرار می گرفت.

سازمانی «جمعیتی»، گروہی و طائفہ، دیدہ نمی شد کہ خطر شیوع مرض ہلاک کن الحاد را طوری درك کند کہ بتواند مسیر تبلیغ دینی را تغییر دادہ و بہ آن يك شکل انقلابی اسلامی دہد و برای رفع این خطر کاری انجام دہد کہ کاملاً مفید بودہ با منحرفین، هوا خواہان کمونست، وطن فرو شاییکہ پی سپردن وطن بہ ہلاک کمونستی

گام می برداشتند حساب را یکطرفه سازد. نشرات اسلامی چه در مطبوعات افغانستان و چه در کشورهاییکه به افغانستان کتاب می فرستادند یکطرفه و دور از مسؤولیت اسلامی در حرکت دیده میشد. کسانیکه میخواستند راه نشرات را در داخل کشور مسدود سازند و مفسد خود را پنهانی پخش نمایند برای مسلمانان چنین میگفتند:

دیگر فرصت آن را نداریم تا کتب اسلامی را طبع و نشر کنیم زیرا که آنقدر کتب اسلامی نشر گردیده که اگر از آن استفاده بعمل آید کفایت می کند و اکنون باید متوجه کتبی شویم که بتواند برای سرعت بخشیدن سیر تمدن امروزی کمک کند. این مفکوره و این تخریب به لهجه نرم و قبول شدنی توانست يك عده از مسلمانان را تحت تأثیر قرار دهد. در مقابل کتب الحادی از هر در و دیوار کشور سرا زیر میشد و به آسانی بدسترس مطالعه کننده گان قرار میگرفت. علماء که وظفه تبلیغ را بر منابر بعهدہ داشتند تبلیغ آنها طوری بود که از قصه عاد و ثمود به خیرات و صدقات عنان را گردانیده کمتر بطرف درد اصلی یعنی عدم بنیان عقیده و تخریب اسلام از طرف جوانان منحرف، متوجه می شدند. درین میان بودند کسانیکه در مجالس علمی، مساجد، صنوف مدارس و مکاتب داد می زدند و میگفتند:

ای مسلمانان با خبر باشید که دسته ای از دشمنان اسلام روی ایدیالوژی وارده و بیگانه انحراف ورزیده شب نشینی ها برپا میکنند، قرآن توهین میشود، الحاد نشر میگردد و صدها مفسد دیگر.

اما عکس العمل حکومت و مردم در برابر چنین کسانیکه درد را تشخیص کرده بودند خوش آیند نبود. حکومت ها برای بقاء خود درباره چنین روشن فکران اصلی و مسلمانان واقعی این پروپاگند را براہ انداختند که این طبقه دشمن پیشرفت افغانستان حساب میشود، عده ازین مسلمانان با درد به بهانه های مختلف زندانی گردیدند و عده هم بدار آویخته شدند و همه جرم اصلی آنها به این خلاصه میگردید که:

می گفتند خداوند تمام راه و روش مسلمانان را قبلاً تعیین کرده و باید حکومت و ملت از آن پیروی نمایند. نشر الحاد را اجازه ندهند، مفسد و بدعتها باید بیخ کن

گردد، حکومت اسلامی حکمفرما باشد و امثال آن.

هرکسی متوجه حال خود و زنده گی خود بود، هیچ کس از کسانیکه قدرت کار را داشتند و باین فکر بودند که آخر شب و روز سوی مال و دولت بشتابیم و خود را مالک این و آن بداریم، این آئین مقدس اسلام و این مسلک که بیش از ۱۴ قرن بجهان بشریت خدمت کرده هم قابل توجه است یا نه؟ آخر این دین حق آن را ندارد تا در جدول کار روزمره سهمی و جایی داشته باشد و در آن باره هم فکری شود؟ این آئین و این مسلک که توانست وجود حقیقی خود را نزد ملیاردها افراد بشر باثبات رساند خود بخود زنده می ماند و یا برای تقویه و زنده نگه داشتن آن ضرور است تا عده وقف آن گردند و ساعاتی از شب و روزها بآن تخصیص یابد. آیا به همین اندازه اکفتا ورزیم که بگوییم:

مسلمانیم و این دین را پذیرفته ایم و یا برای رسیدن بحقائق دینی تلاشی کنیم و از رموز دینی با خبر گردیم؟

این جاست که برای سوال:

ما به جهاد ضرورت داریم نه بکتاب - پاسخ می یابیم و اینست که این همه بدبختی ها از آن است که تربیه معنوی را اهمیت ندادیم، به رازهای عقائد و تصوف پی نبردیم و آن را به تقلید دیگران غیر ضروری حساب کردیم.

کسانیکه گفتند: کتب دینی - تصوف و امثال آن خرافات است و جز ضیاع وقت ثمره دیگر ندارد در پاسخ ما هیچ نگفتیم یا سکوت کردیم و بی تفاوت ماندیم و یا برای آنکه ما هم از جمله روشن فکران اصطلاحی و ترقی پسندان شمرده شویم سر خود را بعنوان رضائیت شور دادیم. اکنون بلی اکنون که همه در بدری و جزای بی مبالاتی را دیدیم که يك بی تفاوتی در برابر سیر الحاد خون ملیونها تن افغان را ریخت و ملیونها دیگر آواره شدند، طفل شیر خوار در سینه مادر تیر باران شد و هزاران نماز گذار در حال ادای نماز در مسجد شهید شدند؛ باز هم بی تفاوت بمانیم و بگوئیم کتاب عقائد و تصوف بدرد ما نمی خورد. اگر عقائد همه افغانان خوب میبود اگر پدران همه روزه از

پسران می پرسیدند که در مکاتب چه آموختند و از سیر الحادی بعضی مدرسین در قسمتی از مکاتب آگاه میشدند، اگر قرآن را کتاب نگاه داشتن در میان دستمال های زینتی نمی پنداشتند بلکه آن را کتاب دین و دنیا و دستورالعمل خویش قرار می دادند یقیناً این مشکلات که امروز دامنگیر ما شده بروز نمی کرد، خانه ها خراب نمیشد، مساجد بمبارد مان نمیگردید. ارتش ملحد، کشور افغانستان را اشغال نمیکرد، ناموس مسلمان اهانت نمی گردید، دست با غیرت و باشهامت افغانان این طرف و آن طرف دراز نمی شد. و صدها در بدری دیگر.

اگر پیش ازین تربیهء معنوی را اهمیت ندادیم و جزاء سنگین آنرا نه تنها ما دیدیم بلکه از بدبختی ما کودکان، موسفیدان، حتی چار پایان هم دچار فلاکت شدند، باید بعد ازین بی مبالائی، این غلفت و این تجاهل را کنار گذاریم. فرهنگ اسلام را رائج سازیم و بنور معنوی پیش رویم.

ما اکنون بدو طریق داخل پیکاریم، نخست نبرد توسط سلاح مادی و صوری. دوم مبارزه توسط تقویهء روحیهء مسلمانان و نشر عقائد اسلامی و تحلیل رازهای عقیدوی و تصوفی.

اگر تا دیروز شخصیت های برجسته خویش امثال مولانا جلال الدین بلخی و ابراهیم ادهم را نمی شناختیم و آن ها را بدیگران گذاشته بودیم بیائید حالا هم دیر نشده کمر همت بسته بافکار آنها آشنا شویم. رمز موفقیت آنها را درک کنیم. باید بدانیم که چرا آنها توانستند طی قرون متوالی نام خود را در شرق و غرب پخش وزنده نگه دارند ما باید در عمق آراء و نظریات آنها حتی الوسع وارد شویم و اسرار و رموزی را در یابیم که یقیناً دریافت آن صدها نتیجهء مفید را در پی دارد.

بنده مسلمان همینکه عزم کرد میتواند بر مشکلات فائق گردد.

ارتش سیل آسا و بیرحم مغل را هر کس کم و بیش شینده و می شناسد این ارتش جدی پیش رفت. بلخ بامی، ایران و بغداد و صدها مرکز مدنیت را ویران کرد و به پش روی خویش ادامه داد، هیچ کس فکر نمی کرد که این گروه بیرحم درجائی مغلوب

گردد که نه نامی داشت و نه نشانی. این ارتش خون خوار در عین جالوت از طرف سپاهیان مسلمان و با عزم مصر شکست خورد و پیش روی خود را متوقف ساخت. اگر آن سرعتیکه در عمل مغل مشاهده میشد در عین جالوت خنثی نمیگردید یقیناً غرب هم آن بلا را چشیده بود.

هیچ کس فکر نمیکرد که بغداد با همه وسائل جنگی و آلات حربی نزد ارتش مغل سر تسلیم فرود میآورد ولی فرود آورد. هیچ کس نمی دانست که عین جالوت که آن وقت هم نامی نداشت و حالا نا آشنا باقی مانده حائز این افتخار می گردد و لشکر نیرومند و ظالم مغل را نمیگذارد که در آن سرزمین قدم گذارد.

همه می دانستند که المان نازی در برابر قدرتهائیکه روسیه هم جزء آنها بود نابود گردید اما هیچ عقلی باور نمی کرد که کشور کوچک و بیوسله افغانستان تنها بوسله سلاح ایمان و نیروی معنوی میتواند بیش از پنج سال در برابر ملحدین و ارتش سرخ شوروی و بلاک کمونستی مقاومت کند و افغانستان در برابر پیشرفت روسها حیثیت عین جالوت را بخود بگیرد. ما به چشم دیدیم که سلاح افغانها الله اکبر بود. آنوقت هیچ سلاحی جز همین نیروی معنوی نداشتند، آنوقت بنام راکت و دهشکه آشنا نبودند ولی به یمن ایمان موفق شدند. اکنون هم اگر سلاحی بطور غنیمت بدست دارند مزید و مدد و مقوی همان سلاح اصلی ایمان است و بدرجه دوم قرار دارد.

ما باید بکوشیم همزمان با لجاجت روسیه در ادامه اشغال افغانستان بکمیت و کیفیت جهاد خویش تغییری وارد سازیم - ولی نباید غافل شد که این همه توجه بحیث يك توجه فرعی حساب میگردد و اساس همه همان ایمان و عزم آهنین است که در آغاز در پرتو آن قیام عمومی را براه انداختیم و کارهای خارق العاده را انجام دادیم که جهان و جهانیان بآن حیرانند.

يك عده افراد همینکه به مشکلات مواجه میشوند اندکی تنگدل گردیده و چنین میگویند که:

در حالیکه نبرد ما حق، مبارزه ما ایمانی و وجدانی، و راه ما مطابق فرمایش

خدا و رسول است چرا بزودی پیروز نمی گردیم؟

در پاسخ آنها باید چنین گفت:

رسیدن بمقصود تابع مقدرات است و همینکه مسلمان در راه وصول به هدف دینی و مقدس خویش رنج میکشد و زحمت را متحمل میگردد این نه بدین معنی است که خداوند کریم آرزوی مقدس او را نمی پذیرد و او را رد میکند نی و هرگز نی.

مولانا جلال الدین بلخی رومی قرنهای قبل درین مورد چنین گفته است:

ای بسا مخلص که نالد در دعا تا رود دود خلوصش بر سما

پس ملاتك با خدا نالند زار کای مجیب هر دعا، ای مستجار

بنده مؤمن تضرع می کند او نمی داند بجز تو مستند

حق بفرماید که نر خواری اوست عین تاخیر عطا یاری اوست

خوش همی آید مرا آواز او و آن خدایا گفتن و آن راز او

درین گفتار مولانا مشاهده می کنیم که موضوع تاخیر قبول دعا را چگونه مطابق حدیث شریف تحلیل کرده است.

در حدیث شریف درین مورد چنین آمده است:

(عن رسول الله (ص) قال: «ان العبد لیدعو فیقول الله تعالی للملکین قد استجب له ولكن احبوه بحاجته فانی احب صوته. و أن العبد لیدعو فیقول الله تبارک و تعالی عجلو له حاجته فانی أبغض صوته- از حضرت مصطفی (صلی الله علیه وسلم) چنین روایت شده که بنده دعا میکند و خداوند کریم برای ملکین (دو ملک راست و چپ) می فرماید که من دعا او را پذیرفتم اما حبس کنید او را توسط حابتش (حاجت او را ندهید) زیرا که من آواز او را دوست دارم و نیز بنده دعا میکند و خداوند کریم میگوید حاجت او را زود روادارید که آواز او مرا خوش نیاید».

هستند کسانی که از روی ضعف عقیده همینکه مشکل سر راه شان قرار گرفت بجزع و فزع اقدام میکنند. مشکل کنونی ما افغانها بعین شکل است زیرا که عدهء اعتراض کتان چنین میگویند:

چرا دعای ما قبول نمی شود؟ چرا چنین در بدری نصیب مان گردیده؟ و چرا سرزمین اسلامی بخاک و خون غرق شده و مورد تاخت و تاز ملحدان قرار گرفته؟ در پاسخ آنها چنین باید گفت:

اینکه دعا قبول نمی گردد معنی آن را ندارد که از درگاه الهی رد شده ایم. فرق میان مسلمان و غیر مسلمان اینست که مسلمان هنگام بلاء و مصیبت صبر میکند و همه را حوالهء تقدیر می نماید ولی کسانی که ضعیف الاراده و ضعیف العقیده باشند همیشه از کوتاه نظری و اعتراض کار می گیرند.

بیانید سوی قرآن برویم تا از حال ما هم در آن سراغی هست. بلی! قرآن کریم چنین ارشاد میکند:

(ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و اذا مسه الخير منوعاً - انسان هلوع آفریده شده است. هلوع به این معنی است که هرگاه برایش شر و بدی برسد جزع و فزع میکند؛ و هرگاه مورد خیری قرار گیرد منوع و مانع خیر رسانی میشود) (۱) این را خاصیت طبیعت انسانی پنداشته که ما از آن مستثنی نمی باشیم و این وضع در حال حاضر خوب تر بمشاهده رسید. چه روزیکه آرام و آسوده امرار حیات میکردیم و ازینگونه مشکلات که حالا دامنگیر ما شده کمتر به سراغ ما می آمد اگر مشکلی داشتیم نظر به بلا های گوناگون که اکنون بر ما وارد گردیده خیلی بسیط و ناچیز بود، در آن وقت سراسر مورد خیر و سعادت قرار داشتیم ولی همان وقت مطابق فرمایش قرآن کریم منوع بودیم، کمتر از بینوایان دستگیری می کردیم، کمتر متوجه اوضاع و احوال آینده خود بودیم، کمتر به تربیهء اسلامی متوجه بودیم، از کسانی که پنهان و آشکار در دامان کمونستی برده میشدند و اغواء می گردیدند یا اطلاع نداشتیم و یا هرگز درین باره

فکری نمی کردیم.

اکنون- بلی اکنون! که سر تا سر کشور ما را خون گرفته و فرمایش قرآنی: (اذا مسه الشر) پرما صدق کرده، اکنون که يك مليون شهید بخاك و خون خفته و به زبان حال بما هوشدار می دهند، اکنون که بیش از چهار میلیون آواره و در بدر زنده گی رقت بار خویش را بکسانی حکایت می کنند که يك بی تفاوتی آنها این همه بدبختی ها را بار آورده است، اکنون که منازل ویران شد، زراعت به بادنیسی رفت، هیچ منطقه و هیچ جای نماند که مورد بمباردمان قرار نگرفته باشد، هیچ فامیلی نیست که يك یا چند عضو خود را از دست نداده باشد، هیچ فردی نیست که مستقیم یا غیر مستقیم ازین بدبختی سهم خود را نگرفته باشد، اکنون جزوعیم، ناله می کنیم، فریاد میکشیم و از قبول نشدن دعا در شکایتیم.

چه میشد اگر علاج واقعه قبل از قوع کرده میشد؟ بازهم دیر نشده! اکنون! بلی همین اکنون اگر با خدا و مسلمانان تعهد سپاریم که از وصایای اسلامی انحراف نمی کنیم- همه امور را موافق بوصایای قرآنی انجام می دهیم، همان حکومت را قبول میکنیم که موافق قرآن باشد، در تربیه نسل جوان خیانت نمی ورزیم، از وضع مکاتب و ارسی میکنیم و میکوشیم تا همه تعلیمات را بآئین دین مقدس اسلام موافق سازیم و بعبارة دیگر، دعا را پس از توبه انجام میدهیم و توبه را طوری عملی میکنیم که تمام اعمال و حرکات منفی گذشته را بکلی ترك میکنیم، یقیناً مشکلات ما حل شدنی است و هیچگاه یأس را بخود راه نمی دهیم.

موضع دیگر که درین کتاب قابل تذکر میباشد اینست که:

آنچه در متن عربی کتاب بمشاهده می رسد و مؤلف توانسته برای اولین بار يك چهرهء نسبتاً کامل مولانا جلال الدین بلخی رومی را بلسان عربی بشناساند در ترجمهء فارسی آن دیده نمی شود زیرا که اصلاً منابع متبوع مولانا فارسی است و نوشتن يك اثر فارسی پیرامون افکار و آراء مولوی آنقدر مهم وجدی و ابتکاری حساب نمیشد طوریکه

این اثر در لسان عربی کاملاً بی سابقه و برای برادران عرب در کتابخانه عربی موضوع جدید است. به این موضوع پروفیسور یحی الخشاب سابق رئیس قسم لغات شرقی پوهنحی ادبیات جامعة القاهرة مصر در مقدمه این کتاب اشاره کرده و این اثر را بحیث يك اثر جدید در کتابخانه عربی حساب کرده نه در فارسی لذا آن همه زیبایی و نو آوری را در متن عربی می یابیم.

بصورت مثال:

قصه وزیر نصرانی که از متن فارسی باکمال دقت به متن عربی نقل و ترجمه شده و یا موضوع توکل که با درنظر گرفتن تمام جنبه های ادبی از فارسی به عربی برگردانیده شده امثال این ها همه موضوعاتیست که اگر مطالعه کننده با متن فارسی آشنا باشد و اکنون تبصره عربی آن را مشاهده میکند و یا بحیث غیر وارد در ادبیات عربی این کتاب عربی را ورق زند و از آن مولانا را در می یابد خوب درک میکند که درین رساله تتبع علمی صورت گرفته است اما برای وارد بلسان فارسی کدام لطف خاص ندارد زیرا که این وارد توانسته از متن فارسی رأساً مستفید گردد؛ ولی کسیکه عربی را می داند و بفارسی آشنا نیست برای او از هر نگاه قابل دقت و استفاده و ارزش است.

آنچه را پیرامون فرق میان وارد بلسان عربی و وارد بلسان فارسی تذکر دادیم در موضوعات بخصوصی است چون قصص و نصائح که از مولانا جلال الدین حکایت شده است.

اما در باره موضوعات عقیدوی و فلسفی و موضوعات غیر تصوفی که مؤلف از روی فهم دقیق خویش آن را استنباط کرده وارد عربی و وارد فارسی یکسان از آن مستفید شده میتوانند و برای هر دو چیز تازه حساب میشود.

با این تذکر باید گفت که: این کتاب در وضع کنونی برای ما افغانان نیز مفید است طوریکه برای دیگران یقیناً مفید میباشد زیرا که گرچه ما افغانان در يك قیام

عمومی بر ضد کسانی قرار داریم که وطن مان را غصب کرده و خلاف ایجابات قوانین بین المللی بر ما تاختند ولی نمی توان از ضرورت به تربیه معنوی در صفوف جهاد بی نیاز ماند.

بعقیدهء من طوریکه در هرجا از کشور عزیز افغانستان کمیته ها و مراکز جهاد تاسیس شده باید به همان تناسب مجالس وعظ و ارشاد و محافل تصوفی نیز برپا گردد تا جوانان، بافهم حرکت خویش به کار خود ادامه دهند و از تقلید محض و رفتار کور کورانه (گرچه وجود نخواهد داشت) و از شخصیت پرستی و جنگ به نام این و آن بپرهیزند و به يك مقصد برزمند که عبارت است از:

اعلاء کلمة الله، رضای خدا و رسول - آزاد ساختن وطن - استرداد عزت از دست رفته وطن و تأسیس حکومت اسلامی.

والله هوالموفق

مقدمہ

بہ قلم دکتور یحیٰ الخشاب

جلال الدین الرومی بین الصوفیہ و علماء الکلام

کتاب تازہ ای است کہ بہ کتابخانہ عربی تقدیم می شود، بر ثروت دینی می افزاید و در راہ تصوف اسلامی و بیداری مسلمانان کاری انجام می دهد.

تتبع در ساحہء تصوف اسلامی، مطابق بہ دساتیر قرآن کریم و پیروی از طریقہ ای است کہ آنرا خلفای راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین ہموار کردہ اند.

دوست محترم و ہمکار من دکتور عنایت اللہ ابلاغ از پوهنتون از ہر فارغ و مدتی در پوهنچی ادبیات، پوهنتون قاہرہ وظیفہء تدریس را بہ عہدہ داشت، درین مدت کہ باہم ہمکار بودیم بسی شاگردان را مستفید گردانید کہ امروز در پوهنچی ہای مصر و سایر کشورہای عربی وظیفہء استادی را انجام می دهند. من در همان ہنگام، دوستی، صداقت و اخلاص موصوف را مشاہدہ کردہ باوی دست دوستی دادم.

موصوف در آن وقت بہ علاوہء تدریس در پوهنچی ادبیات، مصروف تہیہ دکتورای خویش بود کہ آن را دربارہء مولانای بلخ می نوشت و بہ عنوان "جلال الدین الرومی بین الصوفیہ و علماء الکلام" در پوهنتون از ہر ثبت نام شدہ بود.

مدتی سپری شد، موصوف بہ وطن خویش عودت کرد و مقدرات مراہم گاہی بہ سوی شرق و زمانی جانب غرب برد.

در ذی الحجہ ۱۳۹۶ ہجری قمری بار دیگر در قاہرہ اورا ملاقات کردم. این ملاقات در موقعی بود کہ وی رسالہ دکتورای خود را کہ سہ سال قبل ثبت دفتر علمی از ہر نمودہ بود تکمیل و نسخہ ی از آن را بہ من سپرد کہ تا آنوقت بہ مجلس امتحان

تقدیم نشده بود.

به اغتنام فرصت، چند فصل آنرا از نظر گذرانیدم این دقایق و چنین ساعات را خیلی ارج می گذارم که بحثی را مورد مطالعه و تعمق قرار دهم که درباره مولانا جلالالدین رومی، از طرف شخصی نوشته شده که دوست قدیمی من و يك دانشمند علوم دینی میباشد و در زبان عربی و دری یکسان معلومات کافی دارد.

مدتی گذشت، دور از قاهره اطلاع یافتم که رسالهء دکتورای وی از طرف مجلس علمی پوهنتون ازهر پذیرفته شده و در امتحان علنی حائز درجه داکتری با مرتبه شرف اول که عالیترین درجهء علمی قاهره میباشد، گردیده است. زیاد خرسند شدم که سعی وی نتیجه عالی به دنبال داشت. بلی! عنایت الله شایستهء عنایت خداوند گردید.

نه سال قبل هنگامی که آرزو داشت این رساله را ثبت نماید، باهم مشوره کردیم که رساله در پوهنتون ازهر ثبت نام گردد یا در پوهنتون قاهره؟

من زیاد مایل بودم که این کار در پوهنتون قاهره صورت گیرد، زیرا درین پوهنتون درباره شاهنامهء فردوسی، فرید الدین عطار و نظام الملک رساله هایی نوشته شده و بهتر است بحث پیرامون نظرات مولانای روم نیز درین ردیف قرارگیرد. اما موصوف بیشتر مایل آن بود که این کار در پوهنتون ازهر صورت گیرد تا مولانا در آن ساحه ای که یگانه ساحهء دینی گفته میشود معرفی شود، من این نظر را پسندیدم.

مولانا جلال الدین بلخی يك شاعر محض و يك صوفی سرسری نبود، بلکه دانشمندی بود که در ذروه های صوفیانه اش رموزی از فقه حنفی، علم کلام و سائر علوم دینی را به کار برده است.

مولانای بلخ مورد قبول بسی از دانشمندان شرق و غرب قرار یافته و شهرتش در حلقه های علمی بیشتر از آوازهء دیگر دانشمندان دری زبان و شاعران معروف عجم میباشد. از همین جاست که درباره او به زبان های عربی، فارسی، اردو، انگلیسی، فرانسوی و المانی کتب متعددی نوشته شده است.

در زبان عربی، یوسف المولوی در اوائل این قرن مشنوی را از فارسی به عربی

ترجمه کرد. گرچه موصوف کوشید تا از دقت کار بگیرد اما ترجمهء او را نمیتوان خالی از عبارات عجمی دانست. یوسف المولوی از پیروان طریقهء مولانای روم بود و سعی داشت تا در معرفی نظرات مولانا خدمتی انجام دهد.

مرحوم عبدالوهاب عزام یکی از دانشمندان مصری، راه یوسف المولوی را در برگردانیدن مثنوی از فارسی به عربی دنبال کرد و به نام مختارات المثنوی تألیفی به جا گذاشت. عبدالوهاب عزام با آثار مولانا آشنایی داشت، دانشمند با ذوق بود و زیاد علاقه داشت تا برخی از اشعار مولانای بلخ را از شعر فارسی به شعر عربی برگرداند. موصوف این کار را با در نظر داشتن دقت صوفیانه به جا آورد. پس از او الجواهری یکی دیگر از دانشمندان کوشید تا شعر مثنوی فارسی را به عربی ترجمه نماید که از آن جمله دو مجلد آنرا مطالعه نموده ام. از او بعد، مرحوم داکتر کفافی سه جزء مثنوی را از شعر به نثر عربی ترجمه کرد ولی اجل فرصت نداد تا همه مثنوی را به نثر عربی برگرداند. سه دفتر را که او ترجمه کرده بود به طبع رسیده است.

در فارسی نیز عده بی از دانشمندان دربارهء مولانا تحقیقات نموده اند که از آنجمله از بدیع الزمان فروز انفر نام می بریم. تألیف وی به حیث یک تألیف جامع و مانع به حساب می آید.

مرحوم دکتر محمد اقبال لاهوری یکی از عاشقان آثار مولانا بود، در آثار فارسی و اردوی خود آراء بلند بالای مولانا را عمیقاً توضیح و تشریح نموده است. در انگلیسی، تألیف شرق شناس معروف نیکلسون (Nicalson) دربارهء مولانا و ترجمهء اثر وی قابل یاد آوری میباشد. در زبان فرانسه خانم ابوادی و تری (Ivade Vitry) قابل تذکر است زیرا دربارهء مولانا تحقیق قابل وصفی به میان آورده است. در زبان المانی هم دربارهء معرفی آثار مولانا تألیفاتی صورت گرفته است.

قرن هفتم میلادی که جلال الدین بلخی رومی در آن میزیست، واجد تحولات قابل مطالعه و تعمق میباشد. چه، درین عصر مغل ظهور کرد و چنگیز خان سلطنت خوار زمشاه منکبرتی را سرنگون ساخت. هولاکو (هلاکو) نخست امارات تابع دولت خوارزمشاهی را مغلوب ساخت سپس به سوی بغداد رفت و در آن مستعصم بالله، آخرین

خلیفه عباسی را که تنها رمز وحدت اسلامی در آن عصر به حساب می آمد به قتل رساند و به کشتار و خونریزی بی حسابی در آن دیار پرداخت. اگر طوسی و همراهان او نبودند نام اسلام را از شرق نیست و نابود میکرد.

در ایران دولت ایلخانی از طرف هولاکو بنیاد گذاشته شد. عده ای از افراد مغول پیروز و شماری هم مغلوب شدند. اما اسلام در پایان کار پیروز شد زیرا که غازان و پیروان هولاکو آن را پذیرفتند و داخل آن شدند.

در سر زمین مصر روح اسلام با همان قدرت و شوکتی که قبلاً داشت باقی ماند، زیرا سالها قبل (۵۸۳ هجری قمری - ۱۱۸۷ میلادی) حادثه، حطین در ذهن مصری ها یادگارهایی گذاشته بود. مصری ها زیاد میکوشیدند تا دین خود را حمایه و تقویه نمایند.

در سال (۶۶۰ هجری - ۱۲۶۰ میلادی) ارتش مغل، در عین جالوت، از مصری ها شکست خورد و مصر به حیث يك کشور مدافع اسلام و در سنگر دفاع از اسلام قرار گرفت.

نوروز با سلطان ظاهر بیبرس در تماس آمد تا با غازان مسلمان به ضد برادرش بایندو که مسیحی بود کمک نماید.

درین روزگار شمار زیاد مسلمانان از ترس مغول ترك دارو دیار گفته بودند. پدر جلال الدین به نام بهاء الدین سلطان العلماء، قبل از استیلاء مغل سر زمین بلخ را به قصد قونیه ترك گفته و در آن جا از طرف علاؤ الدین کیقباد مورد استقبال گرم قرار گرفت.

درین قرن، شخصیهایی بودند که با تدبیر و عزم راسخ از دین اسلام حمایه و دفاع می نمودند که از آن جمله موقعیت طوسی قابل هرگونه تقدیر میباشد. حاجی خلیفه، صاحب کشف الظنون از وی در دفاع از اسلام به خوبی یاد کرده است. قرن هفتم هجری از نظر قوت و قدرت تصوف عصر بی سابقه است زیرا خطرات گوناگون متوجه دین اسلام بود و موجودیت آئین حنیف را هر آن تهدید میکرد. این خطر سبب گردید تا

مردم به تصوف رو آورند و علاج کار را از صفای روح دریابند.

در چنین عصر پرشور و پر از حوادث، جلال الدین رومی از مطالعه اوضاع محیط اطلاع کافی داشت. او به سان غزالی، نخست به علوم دیگر اشتغال داشت و در پایان کار به تصوف رو آورد. وی آثار حکیم سنایی و فرید الدین عطار را به دقت مطالعه نموده کوشید تا ذوق معانی قرآن را در بالا بلندی های تصوف مشاهده نماید.

تحول مهم در حیات این نابغه، وقتی رخ داد که با شمس الدین تبریزی آشنا شد. این صوفی شوریده، توانست عنان فکرمولانا را از قال به حال بر گرداند و یک دانشمند فقه و عالم دینی را به صوفی تمام عیار تبدیل کند که تا گوش در تصوف غرق است. او گرچه علوم دینی را ترك نه کرد ولی روح او همه چیز را در تصوف جستجو میکرد.

شمس تبریزی احساس کرد که روح تصوف در کالبد این شاگرد نامدار سبب شده که پیروان وی بر استاد بشورند و او را بیا زارند زیرا او (شمس) سبب شد تا جلال الدین رومی، یک شخصیت علمی و صاحب حلقه تدریس، دیوانه وار شاگردان را ترك گوید و سوی فقری رو آورد که به عقیده آنها درویش آواره بی بیش نبود.

شمس عزم سفر کرد. مولانا با آه و زاری راه او را گرفت ولی سودی نکرد و مرشد ناپدید شد. یکسال و نیم از این سفر گذشت و درین مدت جلال الدین بی تاب بود و یک لحظه از یاد مرشد فارغ نبود. مرشد آواره از دشتی به دشتی و از کوهی به کوهی میرفت تا در دمشق اقامت گزید. همینکه مولانا جلال الدین آگاه شد که مرشدش در دمشق سکونت دارد پسر خود سلطان ولد را به دنبال او فرستاد تا او را به قونیه باز گرداند. شمس دوباره به قونیه آمد و چشم مولانا را روشن ساخت. اما دیری نگذشت که مریدان دوباره بر او شوریدند و خواستند شمس را به قتل برسانند زیرا سبب تغییر حال مولانا و روگردانی کلی او از مریدان و حلقه تدریس و گوشه نشینی او همه همین مرشد بود. خواستند او را نابود کنند تا مولانا از آن آنها باشد. این بار مرشد از نظر ها پنهان گشت و دوباره دیده نشد. مولانا باز هم بیتابی های زیاد کرد ولی کوشش وی به جایی نه رسید زیرا شمس غروب کرده بود و آفتاب پس از غروب بر نمی گردد.

مولانا بیست و هفت سال بعد از اختفاء مرشد حیات داشت. گاهی حلقه های علمی اولی را برپا میکرد و زمانی هم به حلقهء ذکر و سماع و سلوک رو می آورد و دل اخلاص مندان را شاد میکرد.

گفتار مولانای روم و آثار تصوفی وی طی قرون متوالی، بسیاری از مردم با ذوق را به رازهای تصوف فرا خواند. در پایان این سلسله مرحوم اقبال یگانه شاعرو مصلحی بود که در قرن بیستم رموز تصوف را شرح کرد. این فیلسوف با درد، دلش به حال مسلمانان میسوخت و آنها را سوی حقایق دعوت میکرد. مرحوم اقبال آن قدرت و شوکت اسلام را یاد میکند که در قرن اول هجری نصیب جهان اسلام شده بود و از ضعف، نفاق و پس مانای مسلمانان رنج میبرد. مرحوم اقبال در کتاب معراج خویش بیشتر از مولانای روم پیروی نموده و مسلمانان را سوی واقعیت های اسلامی کشانیده است.

محقق دیگر این عصر به نام ایوادی و تری خانم فرانسوی که به دین اسلام گرائید، قابل یاد آوری است. ایشان نظر به علاقه زیادی که به آثار مولانا داشته در راه مولانا شناسی تتبع و پژوهش زیادی نموده و چند بار به قونیه رفته تا آثار او را از آن سر زمین گرد آورد.

درین جا باید بگویم که بعضی مردم از مشاهده ی يك عدهء تنبل که خویش را از پیروان طریقه مولانا معرفی میکنند ولی زندگی درویشانه را به ظاهر اختیار کرده میکوشند از مردم استفاده مالی کنند، نی مینوازند، رقص میکنند و پول میخواهند. با دیدن این مظاهر، عده یی بر مولانای روم اعتراض میکنند که گویا این تنبلی و مفت خواری را وی اساس گذاشته است. اما باید به پاسخ اینان گفت که این شیوه از وصایای مولانا نیست و اختراع کسانی میباشد که در راه بر آورده شدن مقاصد شوم ما دی، این فکرها را راه انداخته اند. چگونه میتوان باور کرد، آن شخصیت بزرگ که در قرن هفتم میلادی تصوف را طوری بنیان گذاری کرد که معرف واقعیت های دینی باشد و بتواند مردم را از شر استیلاء مغل نجات دهد بازهم راهی را آغاز نهاده باشد که مردم را سوی تنبلی یکشانند. نی و هر گز نی. کلا و حاشا.

در اخیر این سلسلہ دوست گرامی دکتور عنایت اللہ ابلاغ کتابی تألیف میکند کہ عنوان آن "جلال الدین الرومی بین الصوفیہ و علماء کلام" است. این تألیف ثروت کتابخانہ عربی را می افزاید زیرا کہ رموز تصوف را در تقویہ ذات توضیح کردہ و این را بہ اثبات رسانیدہ کہ سلوک واقعی در بالا بلندی های تصوف و پیروی از شریعت مقدس اسلامی میسر میشود و بس.

اما بعد:

من این کتاب را قابل تدریس میدانم و باید با مطالعہ آن با دقت ہمہ جانبہ این موضوع در نظر گرفته شود کہ مطالعہ کنندگان و شاگردان بدانند و آگاہ شوند کہ مجد واقعی از آن مسلمانان میباشد و بہ این ملتفت گردند کہ روزگاری بود، ہمہ مردم متوجہ آن بودند تا سیرت پیامبر اسلام صلوات اللہ و سلامہ علیہ و خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین را چراغ راہ خویش قرار دهند ولی ہمہ را امروز کنار گذاشتہ اند. و بالآخرہ عقیدہ می کنم کہ تصوف اسلام ریشہء عمیق و واقعی دارد و ہیچگاہ منشأ آن تصوف بودائی، ہندی و مسیحی نبودہ و نیست.

چہ قدر خوب است اگر رموز تصوف را درک کنیم تا بدانیم کہ سلوک واقعی اسلام در تصوف اسلامی عرض وجود میکند. تصوف اسلامی در رضا، صفا و ذوق عمل بہ شریعت اسلام ظاہر میشود.

دکتور یحیٰ الحشاش، ۲۶ می ۱۹۷۷

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

مقام علمی مولانا جلال الدین بلخی نزد دوستداران دانش اسلامی و محبان عرفان پوشیدہ نیست، در سراسر جهان اورا می شناسند و یاد بود اورا گرامی میدارند؛ اینجا و آنجا ہر چند گاہ پیاد او و بہ مناسبتی، از تاریخ زندگی او محافلی برپا میکنند۔ من از کودکی نام این شخصیت بلند پایہ وطن عزیز و فرزند نامی بلخ بامی را شنیدہ، کم و بیش با آراء تصوفی و نظرات کلامی او آشنائی داشتم؛ اما این شناخت منحصر میمانہ بہ شنیدہ ہا از اہل عرفان و مطالعہ مثنوی یا غزلی چند ازین دانش مرد وارستہ و عالم عارف۔

در ماہ اسد ۱۳۴۶ (برابر با جون ۱۹۶۷) پس از آنکہ آزمون درجہ ماستری را با پیروزی گذراندہ و پوهنتون (جامع) از ہر، جمہوریت عربی متحد آنوقت یا مصر قدیم و کنونی درجہ کامیابی مرا محرز^۱ دانستند بہ فکر آن شدم تا مرتبہ دیگر علمی یعنی درجہ دکتورای خود را دربارہ مولانا ثبت نام نمایم۔ (از آنجا کہ در کشور مولانا در واقع لقب حضرت جلال الدین بلخی است منہم در این جا و جاہای زیادی اسم مبارک شان را بہمین لقب خلاصہ کردہ ام۔)

عزم من آنگاہ بیشتر رسوخ یافت کہ فہمیدم پروفیسوران و استادان آنوقت پوهنتون از ہر بنام مولانا کمتر آشنایی دارند، یکی از استادان من گفت:

(۱) محرز: احراز شدہ، گرفتہ شدہ، بدست آورده شدہ۔

«این شخص کیست که يك رسالهء علمی وقف نظرات او شود؟»

دیگری این کار را به شکل عجیبی مورد استبعاد^۱ قرار میداد.

شنیدن چنین جملات و آگاهی از ناشناخته ماندن مولانا در ساحه پوهنتون از هر که بیش از هزار سال در راه معرفی شخصیت های علمی خدمات شایانی نموده، مایه تعجب من گردیده به جای آنکه مرا از عزمم باز دارد موجب آن شد که بیشتر بران پا فشاری کنم تا هم کاری برای معرفی يك افتخار علمی وطنم نموده باشم و هم درجه دکتورای من در موضوعی ثبت شود که چاپ کتاب آن برای پوهنتون ازهر مفید فایده واقع گردد.

درست است که بعضی محققان مصری و چیز نویسان عرب دربارهء مولانا، پژوهش هائی نموده اند، اما در مقایسه با تحقیقات و کاوشی هائی که در زبان فارسی و سائر السنه درین باره به عمل آمده آن موقعیت و ارج را ندارد که برای دنیای عرب و ادب معاصر عرب، منبع مولانا شناسی و مرجع تتبع آراء تصوفی و کلامی نابغه بلخ به شمار رود. از همین جاست که محافل علمی سر زمین مصر و علماء تصوف در آن سامان چنانکه باید با نظرات مولانا جلال الدین آشنا یی ندارند.

با اصرار من و استدلالی که در زمینه نمودم، پوهنتون از هر، موضوع رساله دکتورای مرا زیر عنوان «جلال الدین الرومی بین الصوفیة و علماء الکلام» قبول و مرحوم دکتور محمد غلاب استاد کرسی فلسفه را به حیث سرپرست رساله تعیین نمود.

پس از نام نویسی و تعیین پلان اجمالی این رساله، به وطن مراجعه و به وظایف دشواری تعیین گردیدم که اگر يك روز یاد داشتی برای رساله ام تهیه می کردم روز هایی در کار مکتب داری یا واری ازغایندگی مردم در شورا می گذشت.

هر چند در گذار چنین مشکلات، آنهم به حیث وظیفه، نمیتوان به اوراق و پلان از یاد رفتهء دوره آموزش مراجعه کرد، مگر نمیدانم بر اساس يك کشش نهانی، یا علاقه

(۱) استبعاد: بعید شمردن، بعید دانستن، دوری جستن، دوری.

به آگاهی از راز های مولانا، با وصف همه موانع، روزی نبود که با آه و حسرت و ندامت از گذشت وقت، به اوراق پراگنده یاد داشت های خود مراجعه نکنم و ساعتی در آن باره به اندیشه فرو نروم.

از سوی دیگر، این تشویش هم موجود بود که در مدت معینه، آنچه که قانون پوهنتون ازهر برای تکمیل رساله واخذ درجه دکتورا معین کرده، یعنی در ظرف چهار سال، نخواهم توانست رساله را به سر رسانم. این تشویش بیجا نبود، چنانکه در مدت چهار سال نتوانستم کتابی آمادهء تقدیم به محفل علمی پوهنتون ازهر نمایم که بتواند مأمول مرا بر آورده سازد و حائز درجهء علمی گردد.

از حسن اتفاق، خبریافتم که این قانون دربارهء رسالهء دکتورا تغییر کرده و مدت نهایی آنرا برای اخذ دکتورا ده سال تعیین نموده اند که از روز ثبت نام محاسبه میشود و اگر با وصف آن یعنی در مدت ده سال هم محصلی نتواند رساله اش را به پوهنتون ازهر تقدیم نماید علاقه اش قطع و از اخذ این درجهء علمی محروم میگردد.

این يك امید تازه بود که روح افسرده و پریشان مرا یکبار دیگر نوید و نیرو بخشید که به پژوهش های خود ادامه بدهم. آنگاه با جدیت تصمیم گرفتم در يك شب و روز چهار ساعت را برای این کار تخصیص دهم ولو آنکه بعد از نیمه شب باشد.

مقدرات باز اشکالی ایجاد کرد و داکتر محمد غلاب سرپرست رساله وفات یافت. شنیدن خبر مرگ آن دانشمند، مشکل دیگری را شد را هم کرد زیرا بعد از وفات استاد سرپرست، پوهنتون مزبور باید سرپرست دیگری معین کند. اشکال موضوع درین بود که آیا استاد سرپرست بعدی با پلان رساله که از طرف مرحوم داکتر محمد غلاب تعیین و تثبیت شده و قسمتی از رساله را هم از نظر گذرانیده بود موافقت خواهد نمود یا خیر؟

این تخمین بجا بود زیرا سرپرست جدید، داکتر شامی، در نامه اش به من خبر داد تا راجع به پلان نخستین تجدید نظر کنم و پلان دومی را زیر نظر سرپرست دومی و به اتفاق او تنظیم و به مجلس استادان پیش گذارم. لابد این پلان با پلان اولی فرق

هانی خواهد داشت.

با آن همه مصروفیت ها که گریبانگیر من بود و با دست خالی نه این امکان میسر بود که غرض ثبت پلان راهی مصر شوم و نه امکان انصراف آن وجود داشت. سفر رسمی متعذر بود و سفر شخصی به خاطر اشکال اقتصادی و جواز رسمی برای سفر، متعذر تر.

موضع را با دوستان مطرح کردم؛ نتیجه اش تلخ تر بود زیرا مرا متهم به داشتن اندیشه های مالیخولیائی نمودند. استدلال آن ها هم وجود مشکلات و موانع بود و هم دوری استاد سرپرست که باید مورد مشوره قرار گیرد.

اما انصراف، طوریکه گفتم ناممکن بود و من به پژوهش ها و کاوش های خود ادامه دادم. در یازدهم میزان ۱۳۵۵ (۱۳ اکتوبر ۱۹۷۶) تحت پوگرام ادارهء ملل متحد در کابل جهت بازدید محاکم مصر عازم قاهره شدم. (برای این سفر دو سال را در انتظار يك فيلو شپ سپری کردم). این موقع مساعد، مجال آن را میسر گردانید تا هم برنامهء رسمی باز دید محاکم را تعقیب نمایم و هم با پوهنتون ازهر در تماس باشم. در آنجا بود که آگاه شدم، سرپرست دومی استعفی داده و داکتر عبدالعزیز عبید رئیس پوهنحی اصول دین، سرپرستی این رساله را عهده دار شده است.

آنچه را با خود برده بودم چون محصول سه سال کار و پژوهش بود قابل آن می دانستم که تقدیم مجلس علمی پوهنتون ازهر گردد. هر چند سرپرست سومی به تعدیلاتی در بعضی حصص رساله توصیه نمود که در پهلوی مشغولیت روزانه در بازدید محاکم و با عدم دسترسی به مراجع و مآخذ اصلی، کار سادهء نبود اما به فضل خداوند کریم رساله را آماده تقدیم به مجلس امتحان نمودم.

روز ۱۲ جنوری ۱۹۷۷ (۲۲ جدی ۱۳۵۵) روز امتحان یعنی دفاع رساله تعیین شد. در تالار امتحان ده ها استاد و شاگرد به شمول افغان های مقیم مصر و محصلان افغانی تشریف داشتند. امتحان چهار ساعت را در بر گرفت و در نتیجه هیأت ممتحنه موفقیت مرا به درجه امتیاز با درجه شرف اول و توصیهء طبع رساله از طرف پوهنتون

ازهر و تبادل و ارسال آن را به سایر پوهنتون ها اعلام نمود. يك نسخه از رساله را به مقامات مصری سپردم و طبق برنامه، رسمی به وطن باز گشتم. اینك درین موقعی كه كار رسمی برای من پایان یافته حساب میشود و مامور منتظر شمرده میشوم، به اغتنام فرصت به ترجمه، رساله كه اصل آن به زبان عربی تألیف شده آغاز مینمایم. از خداوند مكرم جل جلاله توفیق میخوام تا بتوانم به دوستداران علم و معرفت، خدمتی انجام داده باشم.

صمیمانه باید اعتراف كرد كه این اثر حتی مشتی از خرم بی پایان دانش فرزند فرزانه بلخ را در بر گرفته نمیتواند و هیچگاه نمیتوان ادعا كرد كه این اثر معرف كامل چهره و تمام نمای آن دانشمند باشد.

اما:

گرنیست جمال و رنگ و بویم آخر نه گیاه باغ او یم

اگر توانسته باشم از دریای عرفان مولانا جلال الدین بلخی قطره یی و از خرم بی پایان دانشش در تصوف و کلام مشتی برداشته و عرضه ارباب ذوق نمایم مایه افتخار خواهد بود.

ومن الله التوفیق

دوكتور عنايت الله ابلاغ

كابل - كارتہ ۴

جدی ۱۳۵۷ - جنوری ۱۹۷۹

خطبه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد و آله واصحابه اجمعين.

و بعد. قرنہاست کہ فرزندان آدم میکوشند رموز حیات را دریابند و توان فکری و جسمی خویش را در راه دفاع از موجودیت و تأمین راحت خود به کار میبرند.

البته انسانها در شرایط، محیط ها و احوال مختلف به دنیا می آیند از آنرو همه باهم یکسان نیستند. در صورت و سیر، تعقل و تفکر از هم تفاوت دارند. آنچه میتواند این افراد متفاوت را به دور يك محور گرد آورد معنی و مبدأ و روابط معنوی با یکدیگر است.

مرکز اصلی معنوی میتواند افراد را سوی يك هدف سوق دهد. این مبدأ نیز نزد انسانها به اشکال مختلف بیان شده، بعضی آنها در شکل دین مورد توجه قرار می دهند و برخی هم جدا از دین آنها میپوشند.

آنهايي که به مبدأ دینی عقیده دارند میگویند انسان صرفاً همین جسم مرکب از گوشت، پوست و استخوان نیست بلکه نمونه یی از عالم بالاست که خداوند به او امانت

سپرده است. «انا عرضنا الا مائة على السموات والأرض و الجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن منها و حملها الإنسان إنه کان ظلوماً جهولاً» - ما بر آسمانها و زمین و کوه های عالم (و قوای عالی و دانی ممکنات) عرض امانت کردیم همه از تحمل آن امتناع ورزیده اندیشه کردند تا انسان (فاتوان) بپذیرفت و انسان هم (در مقام آزمایش و ادای امانت) بسیار ستمکار و نادان بود (که اکثر براه جهل و عصبان شناخت)... (قرآن کریم)^۱

دین در راه خدمت به جهان بشری گامهای وسیعی برداشته و پیروان خود را دور یک محور گرد آورده آنها را به سوی حق، راستکاری و یقین سوق داده است. دین اسلام در میان سایر ادیان، موقعیت برا زنده ای دارد زیرا تمام جوانب مادی و معنوی آنرا یعنی جنبه های مادی و معنوی حیات انسانی را در بر میگیرد. دین مقدس اسلام راه انکشاف را در قبال تفکر و عقل انسانی باز گذاشته و برای تأمین سعادت افراد، مقرراتی هم وضع نموده است. دین اسلام عده یی را برای تبلیغ حقایق گماشته تا واقعیت های جاودانی و تغییر ناپذیر اسلام را به مردم گوشزد نمایند و نگذارند حقایق دینی نزد آنها به شکل غیر اصلی و عوضی جلوه کند و به این ترتیب از ایجابات اصلی روحیه دین برکنار مانند.

طبقه، صوفیه و دانشمندان این طریق از جمله، همان مبلغین اند که در راه نشر حقایق و دعوت مردم به سوی ذوق روحی و تربیه معنوی کارهای مهمی را انجام داده و درین راه از موانع نه هراسیدند.

آنها به خوبی درک کرده اند که دین اسلام دین زندگی و کار، دین معرفت و ایثار و دین معنی و ماده میباشد و نمیگذارد انسان به کلی سوی انزوا و ترک کار و عمل برود و یا بالعکس همه را گذاشته غرق در مادیات شود و از معنی به دور افتد.

«ربا اتنا فی الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار» -

پروردگارا ما را از نعمت های دنیا و آخرت هر دو بهره مندگردان و از عذاب آتش دوزخ نگهدار. « (قرآن کریم)^۱

مسلمانان قرن اول مشاهده کردند که این آئین راه وسط را پسندیده هیچ گاه از پیشرفت و سعی در راه به دست آوردن وسایل حیات آرام و حصول سعادت منع نمیکند بلکه سعی و عمل را از وجائب مسلمان می داند. به خلاف آنچه عده بی فکر میکنند، اسلام هرگز راه سعادت مادی را برای انسان سد نه کرده بلکه مزید بر باز گذاشتن راه برای وصول آن نیز توصیه نموده است.

« قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق - بگر ای بنی اسرائیل چه کسی زینت های خدا را که برای بندگان خود آفریده حرام کرده است و از صرف روزی حلال و پاکیزه منع کرده است. » (قرآن کریم)^۲

اهل تصوف و صوفی های واقعی که نه از راه تنبلی بلکه به مقصد خدمت به جانب معنوی بشریت این راه را اختیار کرده اند کسانی اند که از تن پروری کناره گرفته حیات خود را به حصول حقایق و عرفان صرف نموده، همراه با عبادت و ریاضتی که بر خود هموار کرده اند جامعه را عملاً به معنویت، ایثار، فدا کاری، تلقین، انسان دوستی و درستکاری آشنا ساخته اند. خداوند کریم همه را توفیق بخشد تا گام های آن مردان حق را پیروی کنند.

(۱) البقره: ۲۰۱.

(۲) الاعراف: ۳۲.

مقدمه مؤلف

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم

قبلاً برای ماستری خود ثبت نام کردم و رساله‌ی تحت عنوان (ابو حنیفه المتکلم) را تألیف نمودم که حائز درجه گردید.

مطالعه درباره‌ی امام اعظم مرا به سوی بعضی شخصیت‌های دیگر کشور عزیزم افغانستان کشانید؛ آنهایی که بدون تعصب واقعیت‌های مذهبی را تحلیل کرده و یادگارهای ارزنده‌ی در تاریخ فرهنگ وطن ما گذاشته‌اند.

مطالعه‌ی تاریخ بلخ (ام البلاد) مرا با سرگذشت دانشمندان و فلاسفه‌ی عالی مقامی چون ابن سینا و صوفی‌های از خود گذشته‌ی بی‌مانند جلال الدین محمد بلخی، ابراهیم ادهم و شقیق بلخی آشنا گردانید که نام نامی شان تاریخ سرزمین ما را برای همیشه درخشان نگهداشته است. درباره‌ی سایر دانشمندان در زبان عربی و سایر السنه کتب زیاد نگاشته شده ولی مولانا جلال الدین بلخی متولد ۶۰۴ و متوفی ۶۷۲ در جهان عرب نا شناخته مانده و شهرت وی در زبان‌های دیگر به خاطر آثاری که درباره‌ی شناسنامه زندگی و فلسفه، تصوفی او نگاشته آمده بیشتر است.

درست است که عده‌ی بی‌از دانشمندان عرب درباره‌ی مولانا چیزهایی نوشته‌اند اما این آثار محد و داست و حق مطلب را در مورد فرزند نامی بلخ ادا کرده نمی‌تواند، اینهم درست است که شرق شناسان نیز درباره‌ی مولانای بلخی رومی تألیفاتی نموده‌اند. اما

چقدر خنده دار خواهد بود اگر ما شخصیت های وطن مان را از زبان دیگران با دید و تحلیلی که آنها دارند بشناسیم و خود را زحمت ندهیم که کاوش و پژوهشی درباره این گرامی گوهران فرهنگ خود بنمائیم. شناسنامه بی که یک بیگانه درباره فرهنگ ما یا شخصیت های فرهنگی ما تدوین و تألیف می کند چه برداشتی از خصوصیات جامعه ما را میتواند انعکاس دهد و تا کجا میتواند مورد باور باشد؟ و آیا درین شناخت ذوق تصوفی در پرتو شریعت اسلامی که از خصوصیات متمتع مسلمان است وجود خواهد داشت؟

باز هم درست است که دانش حد و مرز نمی شناسد و تعصب نمی پذیرد، دانش در همه جا دانش است. اما همه اینها دلیل بر دست زیر الاشع نشستن ما نمیشود. و انتظار معرفی یک دانشمند اسلامی یا صوفی وطن خود را نباید چنانکه هست از بیگانه بی انتظار داشت که نه از مزیت های عقیدوی ما آگاه است و نه به آن باور دارد.

مگر همین دست نگری و بی تفاوتی نبود که تحلیل شخصیت های علمی، فلسفی و عرفانی ما به دست دیگران سبب تحریف حقایق گردید و شخصیت های معروف کشور ما به گونه بی منفی شناسانده شدند. همین مولانا را میگویم. مگر نه او را به حیث بنیان گذار ترك دنیا و تنبلی معرفی کردند؟^۱

آنهايي که مولانا را با مکتبش و با واقعیت های عصرش مطالعه میکنند در می یابند که بستن چنان تهمت هایی بروی چقدر ناروا و دور از واقعیت بوده و او تا کجا در راه نشر حقیقت و معرفی عرفان قدم های استواری برداشته است.

درین رساله من سعی کرده ام تا بعضی نظرات تصوفی و کلامی مولانا جلال الدین بلخی رومی دور از تعصب هم مذهبی و هم وطنی مورد تحلیل قرار گیرد. مبالغه ها و گزافه هایی درباره مولانا صورت گرفته و مقام او بالاتر از آنچه هست نشان داده شده و حتی نسبت هایی به شخصیت مولانا کرده اند که خاصه پیامبران است، من از

(۱) منظور ما يك عده مستشرقین است که چنین اتهام را وارد نموده اند نه همه آنها، زیرا که در جمله مستشرقین کسانی هم وجود دارند که مولانا را بنیان گذار تنبلی نمیدانند.

این زیادہ روی ها خود داری کرده سعی دارم تا امانت علمی را در نظر گرفته از وجد صوفیانه مرتبه بحث خود را دور تر قرار دهم.

باور دارم بحث و تحقیق باید دور از تعصب خوش بینانه و بدبینانه باشد تا حقایق را بیدان کشیده وجدان سلیم را راضی نگهدارد.

وهو حسبی ونعم الوکیل

القاهره - المعادی جون ۱۳۶۷ ع

دوکتور عنایت الله ابلاغ

تمہید

عقل انسان بدون تردید خواہان شناخت جهان است و ازین راه میتوان باستدلال انی خدا را شناخت، جهانی کہ اورا احاطہ کردہ قابل ادراک است و ہمین شناسایی را دانش خوانند۔ انسان آرزو دارد معلوماتش وسیع باشد و ہمہ آنچہ را کہ ادراک میکند درست بشناسد۔ گاہی ہم چنین است کہ معلومات پراگندہ خود را تنظیم میکند و در بخش معینی متمرکز میگرداند۔ درین جا او درمیان آگاہی ہای پراگندہ، خود ارتباطی میجوید تا آنہا را منظم گرداند و پژوهشی بیشتر در آن بارہ انجام دہد۔

وقتی معلومات ضد و نقیض باشد عقل و تفکر انسانی را در انجام کارش خستہ میسازد و نمیتواند ارتباط ہایی میان آنہا برقرار سازد کہ نتیجہ گیری اش را سہل گرداند، ازینرو بہ تردد و دودلی مواجہ میگردد و از کار باز میماند۔

تصوف و قضایای صوفیانہ از همان معارف و آگاہی ہایی است کہ در آن رموز زیادی شبیہ اجتماع متناقضین یا جمع ضدین محاسبہ میشود۔ زیرا موقعیت تصوف در ساحہ ہای فکری طوری است کہ نہ منطق ارسطو میتواند قضایای آنرا در چوکات صغری و کبری شامل و استدلال نماید و نہ منطق تطبیقی آنرا در حوصلہ مطالعہ خود می یابد۔

برنامہ ہای تجربوی منطق تطبیقی دکارت یارای آن را ندارد کہ پیرامون تأملات عارفانہ راہ حلّی بیابد۔ زیرا با تحلیل عقلی سرو کار دارد و از ابعاد ملموس و مرئی و مسموع قدم فراتر گذاشتہ نمیتواند۔ ہمیکہ سخن بہ جایی رسید کہ در ادراک عقل نہ گنجید یا زیر ادراک آن نیامد ناگزیر یا بہ عجز خویش اعتراف یا آنرا رد میکند۔ از

همین جاست که فیلسوف برای حفظ کبریای عقلی خویش و احتراز از اعتراف به محدودیت ادراک خود، میکوشد تصوف را در همان چوکات معمول فلسفه بافی اش بررسی نماید و ره دادن تفلسف در تصوف به خاطر نارسایی معلومات یا مطابق نبودن با چوکات های معمولی، شکل تصوف را تغییر داده و آنرا خیالی میپندارد و افسانه می‌شمارد.

با این مقدمه باید گفت: تحقیق درباره تصوف به امری احتیاج دارد که گاهی از ساحه محسوسات، ملموس و عقل فاصله میگیرد.

سلوک تصوفی به هر شکلی که باشد و تحت هرگونه شرایطی که به میان آید قدرت آنرا ندارد تا بصورت کامل با عقل موازی حرکت کند بلکه غالب اوقات از آموخته های تجربی عقلی فاصله میگیرد، و آن تجارب تصوفی است.

از همین جا تفلسف و تصور را باهم دور می یابیم و بسیار نادر است نقطه ای که این دو باهم یکجا قرار گیرند.

هر چند سلوک تصوفی به عقل و ادراک ضرورت دارد و بدون عقل نمیتوان کاری کرد اما سلوک تصوفی را نمیتوان کاملاً تحت سیطره عقل قرار داد بلکه ساحات دیگر آن وسیع تر و آنچه دور تر از ادراک عادی ما در ابعاد تفکر ساده و مادی^۱ صورت میپذیرد نسبت به آنچه در تحت سیطره عقل صورت میگیرد بسیار بزرگ است. گاهی چنین واقع شده که عقل با تجارب تصوفی در باطن ارتباط پیدا میکند ولی عباراتی که بتواند عقل را در تعبیرش کمک کند در میان نمیباشد. از همین جاست که باید اعتراف کرد: هرگاه اهل ذوق و مشاهدات نباشیم نمیتوانیم به کنه حقیقت رموز و احوال متصوفین، بهتر پی بریم و آنچه درباره آن می گوئیم بیش از تخمین و تعبیر تقریبی نیست. نباید انتظار آنرا داشت که قدرت علمی و تجربی ما میتواند به اعماق بحر تصوف راه یابد. اگر چنین آرزو را خواسته باشیم جامه عمل بپوشانیم و به فکر آن شویم که حتماً در آن ساحه نگاهی کنیم به یقین معلومات و اقوال تقریبی ما به همان

اندازه که تخمین نزدیکی به موضوع داریم؛ از موضوع فاصله میگیرد. به همین دلیل آگاهان تصوف چنین میگویند:

علم مشاهدات و مکاشفات علم اشارت است زیرا از مشاهدات قلبی و مکاشفات اسرار نمیتوان به صورت تجربی تعبیر کرد و تنها راه آگاهی از آن آشنایی با وجد و ذوق صوفی است. هرگاه چنین و جدی میسر نباشد و به چنان ذوقی دست نه یابیم جز تعبیر تقریبی و بیان تخمینی چاره نیست.

این مدعیان در طلبش بیخبرانند و آنرا که خبر شد خبرش باز نیامد در این جا یکی از قضایای تصوفی را از زبان صوفی معروف سلیمان دارانی یاد میکنیم تا ببینیم ادراک عقلی در آن باره چه میگوید؟ دارانی میگوید:

«قلب صوفی خدا را دیده است، هر چیزی که خدا را ببیند نمی میرد. لذا هر کسی که خدا را دید حیات او دایم و ابدی است».

درین جا مشاهده میکنیم که استدلال عقلی، این قضیه را قبول نمیکند و هم ظاهر شریعت معنی ظاهری و مدلول مطابقی آنرا نمی پذیرد.

کسانیکه میکوشند برای چنین اقوال ظاهراً دور از تعقل تجربی، توجیه و تأویلی به کار برند چنین میگویند:

«مقصود از رویت خداوند کریم دیدن حقیقی نیست بلکه معرفت است.» هرگاه به کنه این قضیه تعمق کنیم باید بگوئیم رویت و معرفت دو معنی متفاوت اند، همینکه از دیدن، شناسایی را اراده کنیم در حقیقت از معنی حقیقی بمعنی مجازی رفته ایم. در حالیکه نظر به قانون ثابت علم لغت، وقتی باید از حقیقت به مجاز رفت که راه حقیقت و اراده معنی حقیقی غیر ممکن باشد. در حالیکه نزد اهل تصوف که قضیه «قلب الصوفی رأی الله وکل شیء یری الله لایموت. فمن رأی الله فقد خلد» - قلب صوفی خدا را دیده و هر چیزیکه خدا را ببیند نمیمیرد. لذا قلب صوفی که

خدا را دیده ابدی است و از آن آنها و زادهء تجارب تصوفی و مکاشفات خود آنها میباشد»، معنی حقیقی، تعذر و مشکلی ندارد تا به مجاز پناه برده شود.

این توجیه و تأویل از آنجا سر چشمه میگیرد که صاحبان علوم ظاهری و اهل عقل و ادراک نمیخواهند کبرای خود را از دست دهند و به عجز دانش سه بعدی خویش در برابر رازهای بلند بالای تصوف اعتراف نمایند، از اینرو به تأویلاتی تشبث میورزند که نزد آگاهان راز تصوف جز اوهام و اشتباه بیش نیست.

ببینیم صوفیه در برابر پرسش ما از حقیقت این قضیه که سر اهل دانش ظاهری را گیج ساخته چه پاسخ میدهند؟

صوفیه، اهل دل و اهل حال چنین گفته اند:

«درک حقیقت این قضیه آن وقت به تو میسر است که از خود بدر آیی و فانی گردی و در انوار و تجلیات فرو روی. در آن حال خود به خود خواهی فهمید که این قضیه چه معنی و مفهوم دارد؟ و رنگ خلود و ابدیت چیست؟»

هرگاه آن مرحله را دریابی و به مشاهده آن برسی، خواهی دید که در آن میدان استدلال لمی وانی و چرا چراها راهی ندارد و می یابی آنچه را که به فناعت کامل برسی. در آن جا و در آن وقت و در آن حال توفانی میگردی و همه وجودت ادراک و شعور و عقل خواهد بود اما چگونه ادراک و شعور و تعقل و چه نوع دانایی و درک و توان ارزیابی؟ درکی که آنرا حضور و مشاهده باید گفت و تمام وجود و هستی تو ادراک خواهد گشت و به حالتی مواجه خواهی شد که تعبیر تقریبی آن نزد استدلالیان ادراک حضوری و مشاهده بدیهی است. از همین جاست که صوفیه نمیخواهند میان دانش اهل قال و ادراک اهل حال مقایسه نموده و در آن باره به بحث و جدل پردازند.

قسمتی از گفتار صوفیه نزد اهل ظاهر پس از به کار بردن تأویل و توجیه میتواند مفهومی داشته باشد. طوریکه قبلاً به آن اشاره کردیم و از آنجمله این قضیه

نیز حساب میشود می گویند: «الصوفی فان عن اوصافه باقی فی اوصاف المحبوب-صوفی از اوصاف خویش فانی و به اوصاف محبوب باقی است.» این قضیه و سایر قضایای مشابه آن میتواند با در نظر داشت تأویل، مفهوم تقریبی داشته باشد. اما با قضایای دیگری مواجه میشویم که این تأویل تقریبی را نیز نمیپذیرد و به همان شکل ابهام و غیر مفهوم باقی میماند.

به طور مثال از جملات آتی یاد میکنیم که از بعضی صوفیه روایت شده که میگویند: «سبحانی ما اعظم شأنی و ... انا الحق... و... و امثال آن...».

باید یاد آوری شود که غیر مفهوم بودن چنین قضایا در حق آنانی که در این مسایل وارد نیستند به جاست، زیرا که انفعال و قبول اثر در میان نیست و لذا فعل و تاثیر نیز وجود ندارد. روی همین دلیل میگویند:

تصوف را منطق و برهان فاسد ساخت و پژوهش غربی های شرق شناس (مستشرقین) تصوف را از شکل اصلی و واقعی و حقیقی آن دور ساخته است.

کلا بازی مؤلف کتاب (التعرف لمذهب اهل التصوف) چنین میگوید: «التصوف تعرف وليس اخذاً ولا رداً ولا جدلاً- تصوف تعرف است نه اخذ ظاهری ورد وجدال».

اما بعد

سخن صوفیانه را باید از اهل تصوف شنید و بحث پیرامون تصوف هم وقتی در تصوف شناسی خدمت شایسته یی انجام میدهد که از اثر صوفی صاحب حال و اهل ذوق سرچشمه بگیرد. یکی هم از صوفیان اهل ذوق و وجدو حال مولانا جلال الدین بلخی رومی است که میان تجربه و تعبیر، میان قال و حال جمع کرده و کوشیده است تا جایی که امکان داشته باشد از رموز تصوف ترجمانی نماید.

مولانا جلال الدین در عصری میزیست که دوستداران تصوف و طرفداران فلسفه

هر يك راه خود را دنبال می‌کردند. در آن عصر نقد غزالی متوفی (۵۰۵) کار خود را درباره فلسفه و به ضد فلاسفه و طرفداری از تصوف انجام داده بود و دوستداران علم و ادب از یکطرف نظریات ابن سینا و فارابی را در محافل علمی خویش مورد بحث قرار میدادند و از طرفی رازهای تصوف را می‌شنیدند که درین میان وجود شخصیت پرا زندهء علمی چون مولانا خیلی ها مفید بود زیرا میتوانست مردم را از انحراف به دور نگه دارد.

جلال الدین علوم عقلی و نقلی را از استادان گران مایهء عصر خویش فرا گرفت و در تدریس علوم، با دقت هر چه قیاس آن عصر به خوبی آشنا بود. حلقه تدریس را تاسیس کرد تا کارش رسید به جایی که رسید و او را سر حلقه درس دیگری گردانید.

از همین جا بحث خویش را جهت اخذ درجه داکتری به همین شخصیت برجسته اسلامی تخصص دادم تا با نوشتن يك اثر علمی به زبان عربی که موضوع آن مولوی بلخی باشد و از این راه خدمت کوچکی در جهان دانش انجام داده باشم و در عین حال بتوانم گرامی فرزند شرق، مولانا جلال الدین بلخی رومی را در سر زمین عرب نیز تا آنجا که توانائی ام اجازه دهد بشناسانم.

باید گفت که من درین جا سعی نهایی به خرج داده ام تا در حفظ امانت علمی دور از عاطفهء هم وطنی با مولانا، نظرات او را مورد بحث و مناقشه قرار داده تحلیل نمایم.

باب اول

مولانا جلال الدین

فصل اول

نام، نسب، لقب، مؤلد و وفات

محمد جلال الدین محمد به محمد بلخی قونوی معروف به رومی، در سال ۶۰۴ هجری در شهرستان بلخ، ام البلاد، تولد و در سال ۶۷۲ هجری در قونیه وفات یافت.

سلطان ولد پسر مولانا چنین میگوید که نسب آن ها از طرف پدر به حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه می رسد. مؤلف (الجواهر المضئیه) درباره نسب مولوی بلخی چنین اظهار نظر کرده است.

محمد بن محمد بن احمد بن قاسم بن مسیب بن عبدالله بن عبدالرحمن بن ابی بکر الصدیق رضی الله عنه.

چون بیشتر دوران زندگی اش در قونیه گذشته ازینرو به رومی و مولانای روم شهرت یافت.^۱

شهرت به مولانا

جلال الدین در حیات خودش خاموش تخلص میکرد، اما بعد از وفات او را

(۱) جواهر الانار ص ۹.

مولانا لقب دادند و به همین لقب شهرت یافت. بعضی مردم او را مولوی و طریقه او را مولویه گفته اند، تا آنجا که در محافل عرفا و صوفیه و حتی در میان اهل ادب و در حلقه های ادبی هم هر گاه مولانا ذکر شود مراد همین جلال الدین محمد بلخی رومی میباشد.^۱ اما از قول خود جلال الدین چنین بر می آید که در زمان حیات هم مولوی لقب داده شده بود چنانکه میگوید:

مولوی ام یکی لقب، عاشق تلخکام دو
کیست به سان من کسی شخص یکی و نام دو

استاد مولانا

۱- پدرش بهاء الدین ولد ملقب به سلطان العلماء

۲- برهان الدین محقق ترمذی

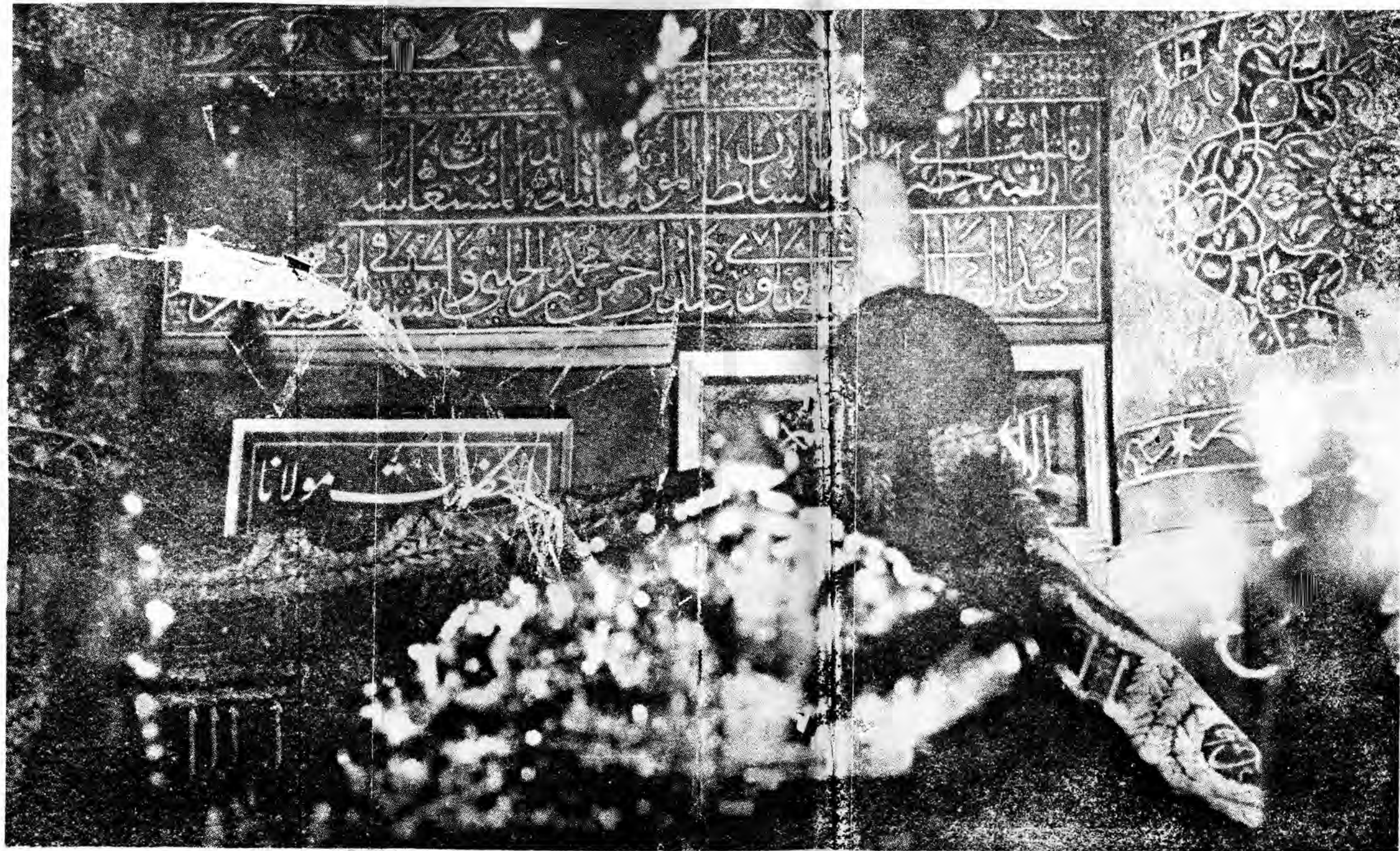
۳- شمس الدین تبریزی

این احتمال را نمی توان رد کرد که از دیگر دانشمندان عصر خود نیز به فراگیری دانش پرداخته باشد، اما تاریخ نگاران به یاد همین سه تن که بیشتر علوم را از آن ها آموخته اکتفا کرده اند.

عمر مولانا

به حساب اینکه تولدش را ششم ماه ربیع الاول سال ۶۰۴ هجری و وفات او را ۵ جمادی الآخر ۶۷۲ هجری ذکر کرده اند عمرش به ۶۸ سال میرسد.^۲

(۱) رساله در تحقیق مولانا، تألیف بدیع الزمان فروز انفرص ۳ به نقل از مناقب العارفین.
(۲) احوال مولانا: تألیف فریدون احمد سپه سالار و رساله جواهر الآثار تألیف عبدالعزیز الجواهری و زندگانی مولانا تألیف بدیع الزمان فروز انفر.



عکس این صفحه مرقد مولیناست در تکیه قونیه

علماء ہم زمان او

محمد رمضان‌ی این‌ها را ہم زمان او خوانده است: شیخ او حدالدین کرمانی، شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی، شیخ نجم الدین رازی، شیخ مصلح الدین (سعدی شیرازی)، شیخ محی الدین ابن عربی (معروف بہ شیخ اکبر)، شیخ صدرالدین قونوی، شیخ مؤیدالدین جندی، شیخ ابو الحسن مغربی شاذلی، شیخ ابو العباس مرسی، ابن الفارس الحموی المصری. شیخ عزیز الدین نسفی، شیخ ابو الحسن علی صعیدی (معروف بہ ابن صباغ)، شیخ فخرالدین عراقی، شیخ نجیب الدین بزغش شیرازی، شیخ برهان الدین ترمذی، شیخ نور الدین عبدالرحمن الاسفراینی، شیخ جمال الدین جوزقانی، شیخ رضی الدین علی لالای غزنوی، شیخ سیف الدین باخرزی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ ابو محمد عبداللہ المغربی، شیخ یاسین المغربی، شیخ عقیف الدین سلیمان قلمانی، شیخ ابو الغیث یمنی، شیخ صلاح الدین زرکوب، شیخ سوی سدرانی، شیخ صدرالدین فرغانی، عین الزمان جمال الدین، حاجی یکتاش ولی قدس اللہ اسرار ہم.^۱

(۱) مقدمة المشتوی طبع ایران تألیف محمد رمضان‌ی ص ۷.

فصل دوم

در بیان احوال بلخ در قرن پنجم و ششم هجری

بلخ را به خاطر قدامت تاریخی آن ام البلاد لقب داده اند. از کهن روزگاران، شهر بلخ در ثقافت و تمدن شهرت عالمگیر داشت. یخدی قدیم یا شهر بیرقهای بلند، در تاریخ قدیم آریا تا پنج هزار سال قبل از آبادی و عظمت یاد میدهد. موقعیت جغرافیایی این شهر تاریخی آنرا به حیث نقطه وصلی میان ماوراء النهر، فارس، هند و چین در انتقال دانش و فرهنگ گردانیده بود.

پس از ظهور اسلام، یعنی بعد از سه هزار و چند صد سال فراز و تشیب، دانشمندان بلخ با فرهنگیان جهان عرب پیوند های بیشتر پیدا کرده و علوم عربی، پهلوی و فلسفه در این سرزمین گسترش یافت و راه خود را به قلب آسیا باز کرد.

دانشمندان بلخ زود تر از دیگران به دین اسلام گرویدند، زیرا ژرف نگری ایشان در قضایای مذهبی و فلسفه اسلام و آشنایی قدیمی آنان با آئین زر دشت که در اصول اساسی خود در تعبیر نیک و بد و یکتا پرستی با مسایل اسلام شباهت هایی داشت، سبب گردید تا زود تر این دین را بپذیرند.

هر چند عوامل دیگری نیز درین زمینه مؤثر بود که سبب گسترش دین مقدس اسلام در بلخ گردید اما آنچه را در سطرهای بالا یاد کردیم عامل مؤثرتر به شمار میآید.

از عوامل گسترش اسلام یکی هم اهتمام و تدبیر ترویج کنندگان و ناشران اسلام بود که در شناسانیدن حقایق دینی آئین مقدس اسلام با منتهای صداقت و دقت به کار میپرداختند. سر زمین کهن شهر بلخ راه علمی و دانش پروری را دنبال کرد و در مدارس آن دانشمندان بزرگ به اوج کمال رسیدند. رابطه علمی میان بلخ و ماوراء النهر، بلخ و بغداد روز به روز محکم تر گردید و برنامه های درسی این سه دیار روز تا روز باهم نزدیکتر میشد.

در مدارس بلخ به خاطر شاگردانی که تازه فارغ میشدند محافلی برای تصدیق و توزیع سند تحصیلی دایر میشد که در آن استادان از دور و نزدیک اشتراك میورزیدند، کتب متعددی از علوم متداول را نزد شاگرد می گذاشتند و از هر دانش کتابی برای آزمودن وی بر میگزیدند. اکثر این کتب که مخصوص برای امتحان بود نقطه نه میداشت و یا از روی قصد اغلاطی در آن گنجانیده میشد تا اندازه فهم طالب را بیا زمایند و در یابند که آیا توان استفاده از مطالب غیر منقوط را دارد یا نه و آیا جملات را تصحیح کرده میخواند یا نه؟

درین محافل توان علمی محصل را در آزمون دشوار میگذاشتند تا خوب او را بیا زمایند. هر گاه طالب از این آزمون پیروز بدر می آمد، آنهایی که در بیرون از آزمون گاه چشم به راه نتیجه امتحان بودند پیروزی اش را مبارك باد و شادباش می گفتند و گاهی حتی لباس او را به عنوان تبرک پارچه پارچه کرده بین حاضران قسمت میکردند.

آشکار است حال شاگردی که آزمون گاه را شکست خورده ترك میکرد نه تنها برای خودش بلکه برای بستگانش هم مایه ملامت و سرافکندگی بود.

در قرن پنجم و ششم هجری مدارس بلخ به اوج شهرت رسید. مردم به مدارس گرایش پیدا کردند. حکمداران و سیاست کاران هم به علم حوجه کامل داشتند و میکوشیدند تا محافلی بر پا نمایند که در آن دانشمندان اشتراك داشته و محافل را از مناظرات علمی گرم سازند.

گفته آمدیم که آشنایی مدارس بلخ به رازهای فلسفه و بحث های فلسفی همزمان با تأسیس این مدارس آغاز شد. اما در قرن ششم همین مدارس، به خاطر انقلاب فکری امام غزالی به دو دسته گی دچار شدند. عده یی از غزالی طرفداری میکردند و گروهی برا و می تاختند.

این گیرودار عده یی را از میان متوجه تصوف گردانید تا ببینند که رموز تصوف به آنها چه میگوید؟ و مردم را به کدام سو سوق میدهد؟ در این مورد هم دسته یی به حمایت کامل از تصوف پرداخته خانقاه و مجالس صوفیانه را بنا نهادند. اینها سعادت ابدی را در توسل به مبادی تصوف جستجو میکردند. گروهی دیگر راه فلسفه را دنبال کردند، آنها به این باور بودند که ثمره تصوف، گوشه گیری و خانقاه نشینی است و انسان مدنی الطبع که سرشت اجتماعی دارد نه باید به گوشه انزوا پناه گزیند.^۱

دسته دیگری هم میانه رو شدند. به تصوف بدبین نه بودند اما به آن تصوف گرایش داشتند که بنیاد آنرا ابن سینا و فارابی گذاشته بودند. اینها بخش تصوفی اشارات و تنبیهات، تألیف ابن سینا را مورد تحلیل و تدقیق قرار میدادند.

در خلال این احوال و در میان اینهمه اختلاف نظر ها، اعمال صوفیه نیز توجه عمیق مردم را به خود جلب کرده بود. هرگاه عملی خلاف شرع از آن ها ظاهر میشد، مخالفین صوفیه غوغا برپا میکردند و صوفیه را مورد طعن و لعن قرار میدادند. آنها صوفیه را بار دوش جامعه حساب میکردند که با پناه بردن به خانقاه، پیشرفت جامعه را به کندی آورده و پیروان خود را به مفت خواری سوق میدهند.

میگویند: علاو الدین محمد خوارزمشاه، شیخ مجدالدین را کشت و او را

(۱) اینکه گفتیم در قرن پنجم و ششم هجری مدارس معروف بلخ بر از های فلسفی و قضایای تصوفی اشنا شدند و غزالی درین راه خدمات قابل قدری انجام داده بود مقصود از آن همان اراء تصوفی است که تحت ندوین داخل گردیده و در مدارس بلخ راه یافت چه اگر تصوف ذوقی و تصوف زهد و خانقاه در قرن سوم هجری به برکت ابراهیم ادهم و شقیق بلخی و امثال آنها رائج گردیده بود آن شکل و صبغه ای را نداشت که در عصر حیات امام غزالی و بعد از آن رواج یافت و در مدرسه راه پیدا کرد ، لذا روش قرن سوم با روش قرون پنج و شش متفاوت بود.

در میان نهر آمو انداخت. هر چند نه میتوان واقعیت این قصه را باور کرد اما از اختلاف با صوفیه میتوان آنرا نمونه بی خواند.

باید در نظر داشت که نزد مؤرخان، اقامت علاء الدین محمد در بلخ ثابت نیست مگر ارتش او میان بلخ و ترمذ جاگزین شده بود. خو ارزم شاه از دوستان امام فخرالدین رازی بود. چون امام رازی با اهل تصوف قسماً مخالف بود، این احتمال وجود دارد که خوارزم شاه را به دشمنی با اهل تصوف برانگیخته باشد.

بگذریم، هر چه بود این اختلافات یکی از عواملی بود که بعضی دانشمندان معتقد به تصوف را به هجرت و ترك دارو دیار و ادار ساخت. بهاء الدین ولد یکی از کسانی بود که دیار خود را ترك گفت. سلطان العلماء بهاء الدین ولد به همین دلیل و با هم شاید به خاطر خوف از استیلای مغل، بلخ را به قصد کشور های عربی ترك گفت و سرانجام در قونیه رحل اقامت افکند. جلال الدین محمد فرزند مولانا بهاء الدین ولد هم با پدر بود و این همان جلال الدین محمد است که بعد ها شهرت بزرگ یافت و معروف به مولانای بلخی و رومی گردید.



باب دوم

در بیان تصوف اسلامی، نشأت و تطور تصوف به صورت اجمال تا روزگار جلال الدین رومی بلخی

فصل اول

تصوف

پیش از آنکه نظرات دانشمندان را درباره تصوف تذکر دهیم باید تصوف را
طوری تعریف کنیم که تمام انواع تصوف را شامل گردد.

تصوف عبارت است از علم و معرفت و سلوک که انسان را به خداوند نزدیک
سازد. این تعریف را نمیتوان يك تعریف حقیقی، جامع و مانع دانست بلکه يك تعریف
تقریبی و به عبارت دیگر يك رسم است نه حد. زیرا شناختن حد آن وقتی ممکن است که
بتوانیم جنس و فصل محدود را به صورت یقینی تشخیص نمائیم. در حالیکه هیچ گاه
نمیتوان یقین کرد که جزء اولی محدود و معرف یقینی جنس است نه عرض عام و جزء
دوم فصل است نه خاصه، از همین جاست که مؤلف کتاب سلم العلوم این عبارت را
ثبت کرده است.

"الجنس مشتبہ بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من
الغوامض - جنس با عرض عام و فصل با خاصه شباهت دارد و فرق از جمله غوامض

و در ردیف مشکلات است».

از همین جاست که با وصف تعریف های متعدد که درباره تصوف یاد شده، تعریف جامع و مانع که همه دانشمندان تصوف بر آن متفق باشند وجود ندارد.

درین جا از بعضی تعریف ها یاد میکنیم:

۱- تصوف عبارت است از التزام به صفات حمیده ای که آنرا ادیان آسمانی در رسالت خویش تذکر داده اند.

۲- تصوف عبارت است از اخذ حقایق و مایوس شدن از آنچه در دست مخلوق میباشد.

۳- تصوف عبارت است از دوام عمل غرض وصول به حق، طوریکه آنرا جز حق کسی نداند. باید یاد آوری کرد که تعریف تصوف عام باید طوری باشد که تصوف هنود، مسیحی ها و اهل فارس را نیز شامل گردد.

به همین سلسله تعریف های دیگری نیز یاد شده که میگویند:

۱- تصوف آنست که نه تو مالک چیزی باشی و نه کسی مالک تو گردد. «سری سقطی رحمة الله علیه».

۲- تصوف آنست که خداوند کریم برایت صفا دهد. کسی که از ما سوی الله قطع کند صوفی است. «ابو القاسم جنید رحمة الله علیه».

۳- تصوف آنست که هر آنچه را خداوند کریم فرموده عمل کنیم و بپذیریم. «رویم ابن احمد البغدادی»

۴- تصوف ترك ماسوی الله و مشغول شدن به خداست.

۵- تصوف عبارت است از ضبط حواس و مراعات انقاس و نشستن با خداوند. «ابوبکر شبلی»

گرچه این پنج تعریف اخیر را دانشمندان اسلام یاد کرده اند و مقصود آنها

تعریف تصوف اسلامی است. اما در حقیقت شامل تصوف هندی و تنسک مسیحی نیز می‌گردد. اگر خواسته باشیم تعریفی را برای تصوف اسلامی تذکر دهیم، گرچه تعریف تقریبی باشد، چنین باید گفت:

تصوف عبارت از عمل مبنی بر علم و قطع آرزوهای نفسی و اجتناب از اخلاق بدو زشت و صفات خبیثه است تا به وسیله آن انسان به تخلیه قلب از غیر خداوند و مزین کردن دل به ذکر خداوند موفق گردد. (امام غزالی)

این تعریف را تعریف تصوف اسلامی میدانیم. زیرا تجلی به فضایل و تخلی از رذایل در حقیقت عمل کردن به اوامر اسلامی و اجتناب از چیزی است که در اسلام ممنوع است. با این ملاحظه میتوان تعریف امام غزالی را مختص به تصوف اسلامی دانست.

ابو الحسن نوری میگوید: «صوفیه قومی هستند که قلوب آنها از کدورت های بشری پاک بوده آفات نفسی و خواهش های آنها کنار گذاشته و با حق قرار گیرند. نه مالک باشند و نه مملوک.

البته سلب مملوکیت از صوفی معنی آنرا دارد که صوفی با غیر خداوند کریم جل جلاله علاقه نداشته باشد، زیرا سلب کلی مملوکیت امکان ندارد و هر مخلوق مملوک خداوند است.

قرآن کریم طریق سلوک و عبادت را روشن کرده و به مردم امر فرموده تا از عدالت، تقوی و سایر محاسن فردی و اجتماعی کار بگیرند. دین مقدس اسلام از عدالت اجتماعی حمایه کرده، روابط مسلمان را با خدا، با مسلمانان و با غیر مسلمانان زیر قانون خاصی تنظیم کرده و سرپیچی از آن را اجازه نداده است. دانشمندان تصوف و صوفیه، راستین که از رموز تصوف و اسرار تنسک آگاه اند هیچ گاه از حالت اجتماعی اسلام گوشه نه رفته، این سه اصل: علاقه مسلمان با خدا، با مسلمان و باغیر مسلمان را روی یک نظم خاص مورد تطبیق قرار داده اند.

اسلام همه جوانب مادی و معنوی حیات بشر را در نظر گرفته و تصوف اسلامی نیز

روی اساسات دین مقدس اسلام مردم را به صفا و نیکو کاری دعوت میکند.

از همین جا باید گفت که تصوف اسلامی در آغاز کار از تمام اموری که اکنون به حیث عوامل طعن و بدبینی مردم حساب میگردد مبری بود. در تصوف اسلامی؛ تنبلی، بار دوش دیگران شدن، مفت خواری و امثال آن راه نداشت. اما چون بعضی پیروان اسلام را گروهی تشکیل میداد که قبلاً معتقد به دین مسیح علیه السلام یا دیگر ادیان بودند، و وجود عقیده قبلی شان به صورت ارادی یا غیر ارادی عده یی از مسلمانان را در قرون پنجم و ششم هجری به تصوفی کشانید که از تصوف ادیان دیگر نیز آثار و نمونه هایی با خود داشت. یکی از عوامل توجه جدی مولانا جلال الدین بلخی به تألیف تصوفی این بود که بتواند از مزج تصوف اسلامی با دیگر تصوف ها و خطر بدنام شدن تصوف اسلامی جلوگیری نماید و نگذارد اصالت تصوفی اسلامی مختل گردد. این اندیشه قبل از مولانا هم وجود داشت و دانشمندان تصوف، امثال غزالی درین راه قدم های مثبت برداشته اند. اما نمیتوان ایجابات يك قرن را مانند ایجابات قرن دیگر دانست و قرن قبلی با قرن بعدی را با عین دید مورد توجه قرار داد. روی همین دلیل، باید گفت آنچه را امام غزالی از بدنامی تصوف اسلامی در عصر خود مشاهده کرده و در آن باره اندیشیده تا جلو این بدنامی را بگیرد با آنچه مولانا جلال الدین مطالعه کرده و در راه ازاله آن و حفظ اصالت اسلامی کمر همت بسته، از نگاه تحول زمان و ایجابات عصر فرق بارز دارد.

تصوف اسلامی با تنسک هندی و تصوف مسیحی فرق بارز دارد. تصوف اسلامی در عهد حضرت محمد صلی الله علیه وسلم به اساسات سالم بنا یافته عده یی از اصحاب کرام که از آن جمله ابوذر و حذیفه و اویس و صهیب رضی الله عنهم میباشند به زهد و تقوی شهرت داشتند. مردم آنها را به نام یکایین (گریه کنندگان از ترس خدا جل جلاله و وعاظین (پنددهندگان) نیز یاد میکردند. حضرت محمد صلی الله علیه وسلم صاحب شریعت، این وضع آنها را مشاهده میکرد و اصحاب کرام نیز ازین وضع آنها بی خبر نبودند اما نه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم و نه اصحاب شان، آنها را ازین کار مانع شدند و نه آنها را مورد انتقاد قرار دادند.

در عصر تابعین کرام نیز تصوف و تنسک معروف بود و در عصر بعد از تابعین نیز تصوف راه خود را دنبال میکرد. این توجه به تصوف آن گاه بیشتر دارای اهمیت گردید که نظر و استدلال در قضایای دینی نمیتوانست یقین کامل مردم را طوریکه برای کشف حقایق جزئی ترین شکی ایجاد نکند، بار آورد. گرچه در بعضی موضوعات این یقین وجود میداشت ولی نمیتوان ادعا کرد که این یقین در تمام قضایای دینی وجود داشت. لذا راه دیگری باید اتخاذ شود که عبارت از راه عرفان تصوفی و راه نور قلبی و راه بینایی توسط قطع علاقه از مزخرفات جهانی است که در نتیجه آن ارتباط میان خدا و بنده قوی تر گردد. نور قلبی میتواند از تمام مشکلات جلوگیری نماید و حیات انسان را به صدق و صفا، راستی و درست کاری مواجه سازد.

مدتی ازین سیر تصوف گذشت و گروهی از اهل تصوف نظریاتی را نشر کردند که متکی به وحدت الوجود بود. این مفکوره، تازه به میان آمده در ساحهء تصوف، سبب گردید تا بعضی مسلمانان اشاعه این مفکوره را به حیث خطر در دین بدانند زیرا به عقیده آنها با اساسات فلسفه هندی و نظرات افلاطونی اتکاء داشت و نشر چنین نظرات در دیدگاه آن ها خالی از خطر نبود.

کسانی که معتقد به وحدت الوجود شده بودند چنین می گفتند که بعضی آیات قرآنی به این عقیده دلالت دارد و هم صوفیه قرون اول، عباراتی را در میان گذاشته اند که از آن جز نظریه وحدت الوجود تعبیر دیگری نمیتوان داشت.

کسانی که پس از بسطامی رحمه الله و حلاج رحمه الله از علم برداران وحدت الوجود بودند دلیل آنها اقوال بسطامی و حلاج و امثال آنها بود. درباره وحدت الوجود در آینده صحبت خواهیم کرد. شهرت وحدت الوجود به اشکال مختلف آن و هم نشر نظرات تصوفی دیر نشینان مسیحی و هندی های تارک دنیا سبب گردید تا مسلمانان غافل ننشسته بلکه در راه معرفی تصوف حقیقی اسلامی و معرفی آن وحدت الوجود که با روحیه شریعت اسلامی مخالفت نداشته باشد و هم چنان با نقد آراء و اراده تألیفاتی کنند و واقعیت های تصوفی را که موافق ایجابات دین مقدس اسلام و سبب خدمت به جامعه بشری باشد معرفی نمایند.

تصوف اسلامی

کسانی که در آیات قرآن کریم تعمق نموده و حیات مسلمانان قرن اول را مطالعه میکنند، به این عقیده میرسند که تصوف در اسلام مقام ارزنده دارد. دین مقدس اسلام طوریکه به ضد تمام خرافات مبارزه نمود، به ضد آنهمه انزوا و عزلت هایی که قبل از ظهور اسلام رایج بود نیز قیام ورزید و مردم را سوی عبادت و تصوفی که موافق با روحیه دین اسلام باشد دعوت کرد.

دین مقدس اسلام با تمام قوت و قدرتی که داشت اعلام نمود که این آئین مردمی هیچ گاه رهبانیت را نه میپذیرد و در بنیان گذاری تصوف به راهی دعوت میکند که با انزوا و ترك دنیا فرق یارز دارد.

دین مقدس اسلام در نشر حقایق، افق وسیعی در پیش نظر دارد، برنامه های میتافیزیکی (ما وراء الطبیعه) را به شکل اصلی و واقعی آن طوری دنبال میکند که از يك طرف راه سعادت دنیا و آخرت را بگشاید و مردم را به سوی تمدن و خدمت به همنوع رهنمایی کند و از سوی دیگر برای تصوف و تنسك، چوكات خاصی و هیکل مخصوصی تعیین و راه زهد و پرهیزگاری را روشن سازد.

مسلمانان دو راه داشتند: اول آنکه در ساحه اجتماعى از عقاید مذهبی دفاع کرده عبادات را طوری ادا نمایند که متضمن گوشه نشینی و ترك كار نباشد بلکه راه تصوف را به عنوان راهی برگزینند که به اصطلاح «خلوت در انجمن» داشته و آنرا به حیث یکی از راه های رسیدن به حقیقت حساب میکنند.

دوم آن که تمام اوقات خویش را در یاد خداوند صرف کرده از لذایذ مادی کمتر مستفید گردند (حیات اصحاب صفه به همین حالت نزدیک بود) و از اندازه سد رمق بیشتر نروند. درین جا باید باین مطالب توجه کرد که روح اصلی دین مقدس اسلام کدام يك ازین دو راه را میپذیرد و به کدام دستور میدهد؟

روزی در مجلس حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم گفته شد که بعضی از اصحاب کرام میخواهند بخشی از لذایذ حیات را بر خود حرام سازند. آن یکی میخواهد با خامش مباشرت نه ورزد و دیگری قصد کرده تا خواب را بر خود حرام گرداند زیرا که دهشت روز قیامت و دقایق باز پرس، آن قدر بروی اثر وارد کرده که نه میخواهد به خواب رود بلکه میخواهد تمام ساعات حیات را به عبادت مشغول گردد. حضرت خاتم النبیین علیه الف تحية و تسلیم آنها را احضار نمود به ایشان چنین فرمود: اینگونه اراده ها که از شما شنیده میشود با روح اصلی اسلام هیچ گونه موافقت ندارد، و علاوه کردند که خود شان از تمام آنچه آن عده بر خود حرام کرده اند استفاده مینمایند. آن عده از اصحاب فرمودند که میان ما و حضرت رسول صلی الله علیه وسلم فرق زیاد موجود است. ما باید چنین باشیم و حضرت پیامبر چنان باشند. یعنی ایشان از آنچه ما بر خود ممنوع قرار داده ایم استفاده نمایند و به ما اجازه دهند تا به عزم خود باقی بمانیم زیرا که موقعیت ما و موقف آن حضرت فرق زیاد دارد. چه خداوند کریم او را به مغفرت بشارت داده و فرموده است: «لِیَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ - تا از گناهان گذشته و آینده تو در گذشت (مراد گناه اعتراف او)»^۱ حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در جواب چنین فرمودند که (افلا اکون عبداً شکورا) یعنی وعده، بخشایش قلبی که از سوی خداوند کریم جل جلاله بمن داده شده تکلیف را بیشتر میسازد و باید در ادای شکر این نعمت از منتهای عبادت کار بگیرم اما نه عبادت افراطی و گوشه گیری که شما به آن تعهد کرده اید. بلکه ادای شکر را به همان اندازه به جا خواهم آورد که من آن را میدانم و به آن مأمور شده ام؛ بدون آنکه هیچ یکی از نعمت های الهی را بر خود حرام گردانم.

این فرمایش حضرت محمد صلی الله علیه وسلم که فرمودند «أفلا أكون عبداً شکورا» دلیل بر آنست که تصوف در ساحه شکر و عباداتی که آنرا به عبادت شکر باید تعبیر کرد و راز و نیاز راضی به رضایش باید نامید، نسبت به تصوف و تنسک که مقصود آن طلب بخشایش و طلب رضا باشد فرق بارز دارد، چه عبادت اولی از قلبی

(۱) سوره الفتح آیه ۲.

سر چشمه میگیرد که با اطمینان کامل و رضانیت به مغفرت الهی و وعده او تعالی عبادت را انجام میدهد و ازین نوع عبادت لذت خاصی حاصل میکند. عبادت دوم آن گونه نبوده بلکه روی يك امید که نتیجه آن تا کنون معلوم نیست صورت می گیرد. عبادت اول از نگاه دیگر نیز ترجیح دارد و آن اینست که عبادت اول بیشتر از خوف، جنبه رجا دارد و در عبادت دوم خوف بیشتر از رجاست و طبیعی است، عملی که عامل مهم آن خوف باشد نسبت به عملی که عامل آن رجا باشد و رضا و لذت قبول، کمتر ارزش مند است. در عبادت نوع اول تکلف وجود ندارد و در دوم تکلف مشاهده میشود.

از همین جاست که صوفیه کرام به مرتبه یی میرسند که توجه آنها به اذکار و اوراد از آن جهت نمیشود که بخواهند عبادتی را روی تکلف انجام دهند بلکه به عکس ترك عبادت برای آنان يك نوع تکلیف است و سبب اضطراب میگردد و عبادت و اذکار حالت طبیعی و بی تکلفی آن ها میباشد. این نوع صوفی همین که از عبادت دور شود آنقدر رنج میبرد و ناله و تشویش میکند که گویا از سعادت به دور مانده است و همین که مشغول عبادت باشد از آن چنان لذت می برد که قوت جان آن میگردد. بر همین اساس است که یکی از صوفیه کرام فرموده: «الصفوی فان من اوصافه باق فی اوصاف المحبوب الحق» یعنی صوفی از اوصاف خویش فانی گشته و بدر آمده و به اوصاف محبوب حق باقی است.

حدیث سرور کائنات که از ابی هریره رضی الله عنه امام بخاری رحمه الله علیه روایت کرده و حدیث قدسی است نیز این مطالب را ادا میکند در حدیث مبارک چنین وارد است:

«من عادی لی ولیاً فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إلى عبدی بشئ أحب إلى مما إفتخرت عليه و ما یزال عبدی یتقرب إلى بالنوافل حتی أحبه فاذا احببته كنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یتصر و یده الذی یمشی بها ولنن سألنی لا عطیته ولنن استعاذنی لا عیذنه و ما ترددت عن شئ انا فاعله ترددی عن نفس المؤمن

یکره الموت و أنا أکره اسائه.

کسانیکه در ساحه تصوف وارد نمیشدند این نوع راز های تصوفی مایه تعجب آنها می گردد، اما کسانیکه به قضایای تصوفی پی برده و رموز آن را علماً یا به حیث شخص وارد در ساحه تصوف تحلیل کرده باشند خوب میدانند که انسان مرکب از جسم و روح بوده و راز انسانیت خود را در تقویه جانب معنوی یافته، آنوقت میتواند اطمینان داشته باشد که به فضایل اخلاقی آراسته گردیده پهلوهایی فضیلت در وجودش نیرو گرفته است.

انسان در پهلوی میتافزیکی و ماوراء الطبیعه خود به همان رموز و اسراری احتیاج دارد که آن را شریعت اسلامی و بالاخص تصوف اسلامی بر عهده دارد.

امروز جهان علم و دانشمندان تکنالوژی بسی اسرار کائنات را کشف کرده اند و به قدرت علم از کره زمین پا فراتر گذاشته در قمر پیاده شدند و روزی خواهد رسید که دیگر کواکب نیز تحت تسخیر انسان قرار گیرد. اما با این همه پیشرفت هایی که نصیب بشر گردیده نتوانسته حقیقت روح را کشف کند و بداند که روح چیست؟ حیات بکدام نیرو اتکاد دارد؟ مرگ پی چه نوع علتی می آید و هکذا....

خداوند کریم درباره روح میفرماید: «و یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی وما أوتیتهم من العلم الاقلیلاً - و (ای رسول ما) ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا) آنچه از علم شما دادند بسیار اندک است (و حقیقت چیزی را به علم اندک خود در نمی یابید)»^۱ بشر با همه پیشرفت ها و انکشافات گوناگون در کشودن راز کائنات، آنچه به دست آورده و می آورد «قلیل» حساب شده و این اندک را چه نسبت به علم بی پایان الهی که در برابر بحر بی انتها از قطره نیز کمتر است.

آنچه را پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین به شمول مرفقیات های بی پایان حضرت سلیمان علیه السلام و حکمت لقمان، به دست آورده بودند در برابر علم خداوند

(۱) سوره الإسراء آیه ۸۵.

اندک بوده و آنچه امروز و تا دامان حشر دانشمندان برای تسخیر رموز کاینات به دست آرند بازهم اندک تر از قطره در برابر بحر است.

انسان ترکیبی از دو جزء است که روح به حیث جزء اول و اعلی و شریف حساب می شود زیرا با از بین رفتن این جزء، انسان با وصف داشتن جزء دیگر یعنی بدن، مورد تنفر قرار میگیرد و هنوز ساعاتی از وداع روح با جسد نمیگذرد که جسد متعفن گردیده و تغییر شکل پیدا میکند.

این جزء شریف، اعلی و اول که عبارت از روح است يك آرزو دارد و جزء دوم یعنی بدن آرزوی دیگری.

جزء اول، یعنی روح آرزوی عالم بالا را دارد و میخواهد به اوج عزت و کمال برسد، اما جزء دوم یعنی بدن به لذات جسمی بیشتر میل داشته و میخواهد از لذت های گونه گون تن برخوردار شود. همین جاست که صوفی را میتوان از غیر صوفی فرق کرد. صوفی عارف به اذکار و عبادات خرسند است و از آن لذت میبرد و هر لحظه به فکر آنست تا عوامل تقویه روح را به میان آرد. صوفی عارف به تقاضا های جسمی کمتر موقع میدهد و به همان اندازه ارزش به آن قایل است که آنرا به حیث جسم از راه سد رمق زنده نگهدارد و در لذت ها فرو نرود.

صوفی عارف بعد از يك سلسله ممارست در راه تقویه روح و سد خواهشات جسم به آن می رسد تا از عبادات لذت ببرد و در عبادات احساس تکلیف نکند چه تکلیف به معنی مشقت و زحمت است و مشقت در حق کسی است که در عبادات احساس مشقت نماید، اما آنها که اهل ذوق و صاحب دل و اهل وجد و حال اند در حق آنها عبادت جزئی تکلیف وارد نمیکند. آیه، مبارک «وإنها لکبیرة إلا علی الخاشعین» از خدا به صبر و نماز یاری جوئید که نماز در دین امری بزرگ و دشوار است مگر به خدا پرستان.^۱ نیز به همین مرحله رفع تکلیف و زحمت اشاره میکند.

صوفی عارف به شریعت اسلامی پابند بوده با صفای باطن جانب روحی را تقویه

کرده اما با مردم نیز به قدر ضرورت انس و مجالست میداشته باشد. نماز را به جماعت ادا و مصالح اجتماعی را در نظر گرفته مردم را به کارهای خوب و فضایل اخلاقی امر میکند و از کارهای زشت و منکرات منع میسازد. صوفی به هیچ وجه رهبانیتی را نمیگزیند که در شریعت اسلام منع شده است. از گوشه نشینی همان اندازه را مجاز میداند که به رهبانیت نکشد.

رسیدن به ذوق تصوفی دارای مراحل متعدد است. نخست، در ادب گاه تصوفی باید سر رفع تکلیف و مشقت را مطابق آیه مبارکه «وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين» درک نماید. سپس مراحل بعدی سلوك را دنبال کرده خود را به آنجا برساند که عبادت و سلوك برایش ملکه شود. صوفی درین حال میکوشد تا مطابق آیه «ألا بذكر الله تطمئن القلوب» آگاه باشید که تنها یاد خدا آرام بخش دلها است.^۱ مرتبه اطمینان را حاصل کند و با آن، همه اضطرابات را از میان بردارد.

درین حال میتواند دریابد که آیا این اطمینان حاصله طمانیتی است که به اثر ادای واجب و عبادت برایش رسیده یا اطمینان راحت و شکر است که به اثر رفع قلق و اضطراب نصیبش گردیده و تشویش و اضطرابی که از عدم ذکر عاید حالش بوده رفع شده است. زیرا در حالت اول، اطمینانی است که از ادای عبادت و خوف از عذاب بوده و انتظار پاداش آنرا در مرحله پائین قرار میدهد و اطمینان دوم که عبادت به منظور حصول طمانیت و رفع تشویشی که قبل از عبادت عاید حالش گردیده است به ثواب و عقاب ارتباط ندارد و در دل صوفی عارف هیچ گاه خطور نمیکند که عبادت را به غرض به دست آوردن مزد انجام داده است بلکه این عبادت يك حالت طبیعی و ایجاب ملکه یی است که در نهاد او قرار گرفته و بدون عبادت خود را در عذاب اضطراب مشاهده میکند. صوفی عارف درین مرحله ثواب و عقاب را پائین تر تصور کرده به خالق عذاب و ثواب یعنی به ذات خداوند کریم توجه دارد.

منظور صوفی درین مرحله حب و ذوق است و رضای خدا را به طلب کردن خدا در

غرق شدن در بحار وجد و ذوق و حب مشاهده مینماید. گویا که چیزی را از دست داده و میخواهد با کمال جدیت و سعی آنرا به دست آورد.

سرگذشت منصور حلاج يك نمونه ازین مرحله است زیرا وی در راه دوستی و دعوی حب الهی بسی مشقات را تحمل کرد تا آنکه در پایان کارش رسید به آنجا که رسید.

باید این را یاد آوری کنیم که این مرحله بازهم تفاوت های عجیب دارد و نمیتوان ادعا کرد که هر صوفی وارد این مرحله است و درجه حلاج یافته است. هر گزنی! چه حلاج وحدت وجود را درك کرده بود و امکان ندارد که هر يك وارد این مرحله گردد. در باره وحدت الوجود انشاء الله تعالی چنانکه قبلاً هم اشاره کرده ام بحث خواهیم کرد.

باید گفت که چون منظور ما تحقیق درباره تصوف مولانا جلال الدین بلخی است تا ببینیم که نشأت تصوف اسلامی چطور بوده و تا عهد مولانا کدام مراحل را طی کرده است. لذا بعضی آراء را پیرامون تصوف یاد میکنیم و از گفتار کسانی هم ذکر میکنیم که تصوف و حقایق آنرا به شکل دیگری شناخته اند و صوفیه را مورد طعن قرار داده اند.

بعضی را عقیده بر آنست که تصوف اسلامی مفکوره یی است مرکب از نظرات مسیحی، زردشتی و تشیعی و نظرات بودایی و دیگر ادیان هندی نیز در آن راه یافته است. این عقیده آنها متکی به دلایلی است که نمیخواهیم در اینجا آنرا یاد کنیم.

اما آنچه را قابل یاد آوری میدانیم آنست که تصوف اسلامی هیچ گاه آراء دیگران را در خود جانداده بلکه اساسات آن آیات قرآنی و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم است. نتیجه این تصوف، ذوق و مشاهدات و تصوفیست که صوفی عارف را از ساحه یی به ساحه یی و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی رهنمایی میکند.

نخستین راهی که صوفی عارف به آن آغاز میکند و سلوک خود را از آن جا شروع می نماید عبادت مطابق حدیث شریف: «آن تعبدالله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک» است یعنی صوفی طوری به عبادت میپردازد مثلیکه خداوند کریم را

به چشم سر مشاهده میکند. مراحل تصوف از همین سلوک اول آغاز و قوت و ضعف آن حسب حال سالک است هر مرحله قبلی بمد و وسیله‌ای برای مرحله بعدی است این سلوک به روی يك واقعیت دور از اوهام استوار بوده و آن طوریکه بعضی مردم گمان می کنند که تصوف يك سلسله اوهام و خیالات می باشد و حقیقت در آن جزئی ترین راه ندارد؛ به کلی خطا و جفای بزرگ در حق تصوف اسلام است. تصوفیکه در راه خدمت بجهان اسلام قدم های متینی برداشته و امروز نه تنها جهان اسلام بلکه جهان غیر اسلام نیز در آن باره بحث های مفیدی بجهان علم تقدیم مینماید.

هدف اصلی عارف آنست که باطی کردن مراحل تصوف، کمال معرفت را به دست آرد. گرچه این مرتبه کمتر حاصل شده میتواند، از همین جاست که صوفیه میگویند:

«صوفی کسی است که قلبش از کدورت به اندازه توان پاک بوده و از شهوات و خواهش های نفسی پاک باشد. تا این پاکی از کدورت سبب شود که نه او به کسی تعلق داشته باشد و نه احدی باوی تعلق گیرد.»

امام غزالی رحمه الله علیه تصوف را چنین تمثیل میکند:

«فطرت سالم انسانی سرچشمه عرفان است. آنچه انسان را از اعتلای معنوی باز میدارد ظلمات شهوانی و حجاب مادی میباشد. مقصود از علوم آنست که نفس را به کمال برساند و کمال نفس مرکز دایره یی میباشد که آنرا تصوف تمثیل میکند.»

تصوف دارای اشکال و صورت های مختلف میباشد که میان مردم معمول است. شناختن شکل واقعی آن از اشکال دیگر تحریف شده، احتیاج به آن دارد تا آن را در آئینه شریعت اسلام مطالعه کرده و تطبیق دهیم.

تصوف از قرن دوم به اینطرف میان مسلمانان شهرت یافته اما از نگاه عمل از زمان اصحاب کرام معمول بوده و به مبادی آن از قبیل مجاهدت نفسی، صفای روحی، تضحیه، ایثار و فدا کاری تمسک میورزیدند.

روز های مختلف میگذشت و مسلمانان مراحل مختلف را سپری می نمودند و در ضمن طی مراحل سیاسی، مراتب علمی و اقتصادی را نیز می گذرانیدند و با فرهنگ

دیگران نیز اندک اندک آشنایی می یافتند. عده بی از مردم به لذائذ و عیش و نوش رو آورده دیگران را نیز به آن تشویق میکردند و امور معنوی و فضائل اخلاقی را کم کم بدست فراموشی میسپردند. درین وضع بود که عده بی از مسلمانان متوجه حال گردیده به غرض جلوگیری از خطر انحراف مردم و توجه کلی شان سوی حیات مادی، و به منظور احیاء مراحل عرفانی و ایجاد روحیه، توجه سوی اخلاقیات و فضایل معنوی و جلوگیری جامعه از انحطاط، کوشیدند تصوف را بنام مستقل و مجرد از خلط به آراء دخیل فلسفی مروج سازند. طایفه بی به اساس زهد و تقوی و داشتن مفکوره عالی اجتماعی و عبادت و زهد بنام صوفیه و سلوک آنها بنام تصوف معروف شد.

ابن خلدون درین باره چنین گفته است:

«راه این قوم (صوفیه) نزد صحابه و تابعین نیز وجود داشت. زیرا تصوف به عبادت و اعراض از خرافات دنیا بنا یافته و این امر را صحابه کرام و تابعین عظام بیشتر معمول داشتند ولی سلوک خاصی بنام تصوف در عصر صحابه و تابعین معمول نبود و همین که در قرن دوم هجری مردم با جهان دیگر آشنا شدند و خطر ازاله امور معنوی درمیان آمد گروهی متوجه چاره جویی شده عبادت کردند، زهد نمودند، خدمت معنوی کردند و تصوف را به میان آوردند».

از آنچه ابن خلدون تذکر داده چنین برمی آید که اسلام پس از فتح شهرستان های مختلف و کشور کشانی های چشم گیر، خطر دیگری را احساس نمود و آن اینکه اگر اختلاط مدنیتهای مختلف و تبادل اقتصادی میان کشور ها از يك سو به سود جهان اسلام تمام میشود، زیرا مسلمانان با ثقافت و فرهنگ دیگران آشنا میشوند. از سوی دیگر، ممکن است عادات مختلف بلاد مفتوحه، توجه مسلمانان را به جانب دیگر معطوف ساخته در فضایل اخلاق و امور معنوی سکتگی رخ دهد، زیرا افکار عجیب و غریب از کشور های فارس، مصر، شام، عراق و اندلس به طرف پایتخت اسلام سر ازیر میشد و مسلمانان را به طرف خود میکشاند. برای آنکه از نشر افکار مخالف دین جلوگیری به عمل آید، راه درست تصوف باید دنبال شود و سلوک خاصی سبب گرد آمدن گروهی گردد که مقصود آنان تنبلی و تن پروری نبوده بلکه خدمت صادقانه برای

جامعه در لباس زهد و تقوی و ایثار و فدا کاری باشد. این گروه علماً از حقایق اسلام و فضایل اخلاقی دفاع کرده نگذارند تا حوادث روزگار بر مبادی دینی صدمه رسانیده و وضع را دگرگون سازد.

این حلقه، تصوف رفته رفته بسی دانشمندان را از علمای حدیث، فقه، فلسفه و وعظ و ارشاد به گرد خود جمع کرده از همه آنها مطابق استعداد و ذوق دینی آنها در راه بر آوردن اهداف خویش کار گرفت. گرچه گاهی میان طوایف این دانشمندان اختلافاتی بروز میکرد اما این اختلاف ها جزئی بوده در اصل هدف رخنه و خللی وارد نمیکرد.

اختلاف اهل ظاهر و اهل باطن یعنی علمای شریعت و علمای تصوف گاه به گاه به مشاجرات می انجامید اما آنقدر جدی نبود که وضع را به کلی تغییر دهد زیرا هر دو طایفه به سوی يك هدف در حرکت بودند فقط از دو طریق جداگانه.

درین حال عده یی به کلی غیر تصوف را ترك کرده و خود را وقف زهد و عبادت نمودند و کوشیدند تا از اهل بدعت و ضلالت فارغ البال و با آنها معنأ در جدل باشند، زهد و رزند، جانب معنوی را تقویه کنند و به آنها نشان دهند که تقویه معنوی چه راهی را در پیش دارد؟

فصل دوم

تحول تصوف و بیان اجمالی این تحول تا عصر مولانا جلال الدین بلخی رومی

در آغاز این باب راجع به نشأت تصوف توضیحاتی دادیم. چون موضوع کتاب، جلال الدین و نظرات کلامی اوست ازین رو ضرور میدانم تا آن تحولی را مورد بحث قرار دهیم که در مدرسه بی که در قونیه به نضج و پختگی رسید طریقه بی را بنیاد کرد که بنام طریقه مولویه تا کنون در سراسر کشور های اسلامی و بالاخص در جمهوریت عربی مصر رواج دارد.

۱- تصوف اسلامی طوریکه در عهد صحابه رضی الله عنهم و تابعین رحمة الله عليهم اجمعین رواج داشت نه بنام تصوف و اسم خاصی که در قرن دوم هجری شهرت یافت بلکه به حیث يك روش به خصوص زهد و تقوی بود. این تصوف در قرن دوم به گونه طریقه خاص زهد و تقوی عهد صحابه و تابعین باقی نماند. چه تحولات فکری و سیاسی سبب گردید در بین مسلمانان فرقه های مختلف پیمان آید؛ این تحولات سبب تعصب و تخریب و تفرق مسلمانان گردید. مسلمانان در هر امر اختلاف ورزیدند و تصوف ازین اختلاف دور نماند.

۲- با ظهور فرقه های مذهبی و احزاب سیاسی هر طایفه میکوشید تا اصالت فکری را از آن خود دانسته و نظر دیگران را مورد طعن ورد قرار دهد.

تصوف نیز در ضمن این مسابقات عرض وجود میکرد و در موارد اصلی اختلاف مردم جا گزین شد تا آنکه حجة الاسلام امام غزالی در قرن پنجم هجری متوجه تصوف

علمی و عملی گردیده آرزو کرد تا آن را در يك چوكات مخصوص در آورد و با اعلان مخالفت با فلسفه و فلاسفه، چهرهء اصلی تصوف را معلوم نماید. حکمداران وقت نیز از تصوف بی معلومات نبودند و با صوفیه محافلی داشتند و بنام اهل تصوف، خانقاه ها^۱ برپا کرده بودند که از جمله، خانقاه قصر و خانقاه طواریس سلجوقی ها قابل یاد آوری میباشد.

امام غزالی رحمه الله علیه نزد صاحبان قدرت و اهل سیاست موقعیت خاص داشت. طوریکه میگویند مسجد اموی در دمشق که به مرور زمان شکل خرابه را به خود گرفته بود، دوباره به اشاره امام غزالی آباد شد و وی در آن اعتکاف نشست و مدتی بعد از اعتکاف در زاویه آن به عبادت خداوند مشغول بود.

جای شك نیست که توجه صاحبان قدرت و سیاست به يك موضوع باعث میشود تا مردم از آنها پیروی نمایند. چون تصوف در عصر سلجوقی ها به اوج عزت رسید، مردم نیز به آن علاقه گرفتند. چنانکه میگویند نظام الملك وزیر ملکشاه سلجوقی صوفیه را دوست داشت و با آنها علاقه میگرفت. بنا بر همین علاقه با صوفیه و علماء، مدارس نظامیه را بنا نهاد و هزاران دینار در تأسیس آن به مصرف رسانید. موصوف اهل تصوف را بنام ارتش شب یاد میکرد. شاید وجه این تسمیه با رسم شب زنده داری صوفیان و عبادت آنها در شب بوده باشد.

۳- اسماعیلیه و دیگر طوایف در عهد غزالی معروف بودند و گاه گاه اختلافات مذهبی و مشاجرات دربارهء طریق زهد و تقوی بگوش امام غزالی میرسید. این اختلافات سبب شد تا امام غزالی در راه خدمت تصوف و معرفی حقایق اصلی آن، طوریکه مردم خود بخود به اصالت تصوف پی ببرند و آراء مخالف تصوف حقیقی را دور سازند، کاری انجام دهد.

امام غزالی درین کار خود نه تنها مورد ستایش دانشمندان اسلام است بلکه مستشرقین نیز از وی بخوبی یاد و خدمتش را در راه تصوف تقدیر میکنند. مکدونالدیکی از شرق شناسان و متبعین علوم اسلامی چنین میگوید: اهل تصوف

(۱) خانقاه مغرب خانگاه، محل اجتماع درویشان.

بفضل امام غزالی و نفوذ و تأثیری توانستند موفقیت برآورده بی کسب کنند.^۱

امام غزالی پس از آنکه فلسفه را ترك گفت چنین عقیده داشت که تصوف غایت کمال بشریت میباشد و وجد صوفی میتواند استعداد فطری انسان را در تصوف به کار اندازد. چون امام غزالی در سراسر جهان اسلام، شاگردان زیادی تربیه کرد و شهر بلخ نیز از علم وی مستفید گردید سلطان العلماء ولد مولانا جلال الدین که قبل از استیلای مغل در بلخ میزیست و در علم و فضل شهرتی به سزا داشت این سیر تصوف و تحول آنرا که به یمن مساعی امام غزالی در مدارس دینی عالم اسلام بیان آمده بود مورد دقت قرار داده مبادی تصوف را به شاگردان تلقین مینمود. اگر خوف استیلای مغل غیب بود البته سلطان العلماء از شهرستان بلخ هجرت نیکرد و آرزو داشت يك مدرسه تصوفی خالص درین دیار برپا کند. اما دیری نگذشت که راه قونیّه را در پیش گرفت و تخمین وی درباره این که چنگیز و اعوانش بلخ را بخاک سیاه مبدل میسازند جامعه عمل پوشید. بعد از مدت کوتاهی مغل ها سرا زیر شدند، کشتند، خراب کردند، به غارت بردند و سوختاندند.

آن مدارس که شمار آن ها به صدها میرسید نابود گردید. بلکه هیچ آثار مدنیّت باقی نماند. آنها غارتگری را تا بغداد ادامه دادند و خلیفه مستعصم عباسی را در سال ۶۵۶ هجری کشتند.

در آغاز این گریو دار، گرچه سن مولانا جلال الدین بلخی رومی آن قدر نبود که به رموز تصوف پی ببرد با آنها نظر به نبوغی که داشت با وصف حد است سن، گزارش را مورد مطالعه قرار میداد و این مطالعات را در ایامی که عملاً وارد تدریس شد در نظر داشت.

۴- عصر مولانای روم نیز خالی از اختلافات و کشمکشهای گوناگون نبود. همین که به یمن صحبت شمس الدین تبریزی حال مولانا تغییر کرد و متوجه تصوف عملی گردید، در حالت تألیف کتب تصوفی متوجه آن بود تا آنها را تحولات را که در ساحه تصوف وارد گردیده در نظر داشته و آثار صوفیه معروف افغانستان امثال حکیم

(۱) کتاب الغزالی والتصوف الاسلامی تألیف شریاضی ص ۹.

سنایی غزنوی را نیز مطالعه نموده و با در نظر گرفتن اختلافات فکری، عقیدوی و تصوفی رجال اسلامی، راه تألیف را طوری دنبال کند که لب لباب تصوف مروج را به حیث تصوف اصیل، واقعی و حقیقی در رشته نظم و نثر درآورده به مردم معرفی نماید.

در عین حال، ثقافت های مختلف هندی، فارسی، افریقی (یونانی) شهرت یافته و شهر بغداد^۱ بسی دانشمندان تفسیر، فقه، حدیث و فلسفه را قبلاً به جهان دانش تقدیم کرده بود و هم مکاتب فکری و کلامی از قبیل: مکتب اهل سنت و جماعت، مکتب اهل تشیع، محب اهل اعتزال و مکتب الحاد قبلاً برنامه های خود را به جهان معرفی کرده بودند و کشور ترکیه نیز از آن مکاتب و افکار معلومات کامل داشت.

بنا بر آن، تألیف بایستی نه چنان میبود که در حال خالی بودن اذهان از کشاکش های فکری بوجود می آمد بلکه این تألیف در چنین حالت تعمق زیاد را ایجاب میکرد؛ تعمیقیکه اهلیت آنرا داشت، تعمقی که علم را از ساحه خشک قواعد علمی به يك جهان بینی همه جانبه بکشاند.

مولانا چنین کرد، نظرات تصوفی را مطالعه و روی همین دقت تصوفی و هم نظر به تأثیری که از آثار پدرش سلطان العلماء برداشته بود و هم نظر به صحبت های تصوفی باشمس تبریز، اساسات تصوف خالی از هرگونه خلل و عاری از هر نوع آراء دخیل را پی ریزی نمود. وی کوشید تا تصوف در پرتو عقاید مذهبی و عقیده به انوار تصوف تدریس شود و يك مکتب جدید به وجود آورد که مؤسس آن دانشمند تصوف و عالم فکری اسلامی باشد. نظریات وی آراء امام غزالی را احتوا نمود و آن صوفی دانشمند را از نظر دور نداشت.

عصر مولانا جلال الدین و به اصطلاح عربی بیست آن خصوصیت دیگری نیز داشت و آن چنین بود که اضطرابات فکری و تحولات ناشی از فتنه مغل و فتنه هایی که زاده جنگ های صلیبی بود^۱ يك فضای مضطرب و نا آرامی را بمیان آورده بود که این

(۱) جنگهای صلیبی از تاریخ (۴۹۱) هجری تا (۶۹۲) هجری دواء داشت. تاریخ العالم الاسلامی طبع سعودی.

پراگندگی در تعلیمات اسلامی اثر ناگوار داشت و باید شخصیت های برجسته امثال مولوی جلال الدین بلخی به این مشکلات متوجه میشدند و کشتی قریب به غرق را از تلاطم های وحشت آور نجات میدادند و با بسی دقت نگاه میکردند که آراء مختلف کلامی، عقاید سیاسی و نظریات فلسفی درین فضای نا آرام و وضع ناگوار چه وحشتی را بار آورده است. مولانا روی استعداد خدا دادش کوشید تا پراگندگی ها را بدقت مطالعه کند. نخست به تدریس علوم دینی پرداخت و عده از شاگردان را تربیه کرد سپس به تصوف پناه برد.

مولانا عقیده داشت که راه مطمئن و ساحه آرامی که از يك طرف میتواند در آن ساحه خدمتی انجام دهد و از جانبی سلوك تصوفی را دنبال کند راه زهد و تنسک و خلوت تصوفی است. وی به فلسفی شدن تصوف عقیده نداشت و آرزو نداشت تا آن همه رموز تصوفی را تحت سلطه تعقل و تفلسف داخل سازد بلکه آرزو مند بود تا استدلال را از راه تصوف دور سازد و تصوف را به حیث تصوف دو راز چون و چرا معرفی نماید. وی چنین عقیده داشت که صوفی را می شاید مثال برجسته، شخصیت اسلامی بوده از فتنه ها به دور ماند و در عین دوری راه، سدفتنه ها را نیز فراموش نکند.

وی در سیر تصوفی خویش و شاگردی شمس الدین تبریزی روز بروز ذوق جدیدی را درک میکرد و روی همان ذوق به گفتار بالا بلند چه به نظم و چه به نثر می پرداخت. حجة الاسلام امام غزالی نیز عین ادراک را داشت و از اختلاط فلسفه با فرهنگ اسلامی رنج میبرد و مساعی خود را متوجه آن ساخت تا از خطر بیشتر جلوگیری نماید و این کار را در راز های تصوف و معنی سلوك تصوفی چنین معرفی کرده میگوید:

«حصول علم در قلب، اشکال مختلف دارد. گاهی بر قلب هجوم می آورد و آن را فرامیگیرد. این را الهام میگویند. گاهی از طریق استدلال و تحصیل به دست می آید. این را اعتبار و استبصار میگویند. این نوع علم مخصوص علما است که از راه کسب میخواهند به کشف علم برسند. علمی که بدون کسب حاصل شود الهام است که مخصوص اولیاء الله میباشد.» وی علاوه میکند که: «معرفت دو راه دارد یکی

حواس، دوم قلب. معرفت قلبی آن گاہ حاصل میشود کہ قلب انسان از خیانت پاک گردیده و صلاحیت آن را پیدا نماید تا محل فیضان علم شود.^۱

امام غزالی بر منکرین تصوف تاخت و تاز کرده و نظر کسانی را رد کرده کہ بہ الہام اعتراف ندارند و ہم کسانی را مورد انتقاد قرار داده کہ دربارهء علم الہامی نظر افراطی داشته و عقیدہ دارند کہ علم از راہ کسب آن بدست نہ می آید بلکہ همان است کہ از راہ الہام حاصل میشود.

مولانا جلال الدین مدتی پس از غزالی، راجع بہ علم و تقسیم آن بہ کسبی و الہامی راہ غزالی را دنبال میکند با این فرق کہ برای قرآن دو مفهوم را قائل است یکی علم ظاهر قرآن و دیگر علم باطن آن. ظاهر آن تحت احتوای علمی بعضی افراد بشر قرار گرفته اما علم باطن قرآن را مخصوص خود ساخته گوشہ یی از آن را برای کامل ترین بندگان خویش میدہد. آنچه را پیامبران و اولیاء اللہ میدانند کمتر از قطرہ یی در بحر بیکران و پایان ناپذیر علم خداوند شمرده شدہ میتواند. مولوی علم قرآن را کہ مخصوص خداوند است بہ حیث مغز دانستہ و علمی را کہ بہ دیگران میسر است (البتہ بہ استثنای بندگان کامل) آن را پوست میداند.

امام غزالی این تقسیم را در علم بہ کار نہ برده و علم قرآن را بہ ظاهر و باطن تقسیم نہ کردہ است. آنچه را مولانا درین تقسیم بہ کار برده در قول حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ می یابیم کہ فرمودہ اند: «ان هاهنا علوماً جمۃ لو وجدت لہا حملۃ» و ہم در جای دیگری چنین فرمودہ اند: «لو اردت أن افسر الفاتحة بما اعلم لا حتجت الی ثمانین بعیراً»

یعنی علوم دارای اسراری است کہ حاملین آنرا نمی یابند تا آن را تلقین کنند، یا اگر بخواہیم فاتحہ (سورہ الحمدللہ) را تفسیر کنیم برای تفصیل آن ہشتاد شتر بار کتاب را ضرورت داشتیم.

حضرت ابن عباس کہ در تفسیر قرآن کریم شہرت بزرگ داشت در تفسیر این

(۱) احیاء علوم الدین تألیف امام غزالی (رح) جلد ۲ ص ۱۷.

قول خداوند کریم که: «اللّٰه الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامرینهن» خدا آن ذاتی است که هفت آسمان را آفرید و مانند آن از (هفت طبقه) زمین خلق کرد و امر نافذ خود را در بین هفت آسمان و زمین نازل کرد. ^۱ چنین میگفت: اگر تفسیر این را بیان دارم یقیناً مرا سنگسار خواهید کرد. در قول حضرت ابوهریره رضی اللّٰه عنه چنین تذکر رفته: بعضی آنچه را که از پیامبر صلی اللّٰه علیه وسلم یاد گرفته ام اگر بگویم گردنم بریده میشود.

و هم حضرت محمد صلی اللّٰه علیه وسلم چنین فرموده اند: «ما فضلکم ابوبکر بکثرة صیام ولا صلاة ولكن بسر و قرفی صدره» فضیلت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللّٰه عنه بخاطر کثرت روزه و نماز نی بلکه بخاطر سری است که در سینه وی گنجانیده شده است. البته این گونه ها بخاطر آن بود که علم و هم علم قرآن مخصوص شکل ظاهر آن نیست.

مولانا جلال الدین راه وسط را اختیار کرد، و این راه اعتدال میان دو طایفه است: طایفه بی که جز تعرف تصوفی طریق دیگر معرفت را نمیدانند و طایفه دیگر که علم را مخصوص علم ظاهر دانسته تعرف تصوفی و درک ذوقی نزد آنها جز اتصال اوهام به اوهام چیز دیگری نیست. اختیار راه وسط که از کلام مولانا معلوم میگردد روی آنست که برای بعضی امور علم ظاهر و برای بعضی دیگر عقیده علم باطن را دارد. درباره قرآن کریم عقیده وی بدانست که مغز آن مخصوص رجال کامل بوده و پوست آن را ما میدانیم.

یکی از خصوصیات مولانا جلال الدین آن بود که پس از داخل شدن در سلسله تصوف و پس از آن که جامه صوفیه را پوشید مثل بعضی صوفیه ای که از تألیف و تصنیف دست میشوند نگردید بلکه جانب علمی تصوف را مراعات کرده نخست کتاب معروف مثنوی را نگاشت. مثنوی را که بعضی درباره آن نظرات و صفی داده و آنرا قرآن پهلوی دانسته اند مشتمل است بر رموز دقیق تصوفی و کلامی که متکی است بر آیات قرآن و احادیث نبوی صلی اللّٰه علیه وسلم. وی در تألیف خویش پهلوی های ادبی

را به خوب ترین وجهی مراعات کرده که میتوان مثنوی مولانا را به حیث يك كتاب عمده در ادبیات دری حساب کرد. درباره قدرت علمی مولانا چنین میگویند که اگر مثنوی او را تنها از لحاظ ادبی مطالعه کنیم باز هم به توانایی بزرگ و خارق العاده علمی او دلالت میکند.

موصوف در تألیف خویش پهلوهایی ادبی را به خوب ترین وجه مراعات کرده که تکلف درین کتاب کمتر دیده میشود و ازینرو باید بگوییم که مولانا کوشید برای تصوف در عصر خویش يك راه جدید و يك تحول مثبت را وارد نماید و با داشتن ذوق تصوفی و گذراندن مقامات متعدد تصوفی روح اصالت تألیف را از دست نداد و چنین تلقین کرد که صوفی باید در هر مقام و در هر حال وضع جامعه خود را نیز در نظر گرفته به همان اندازه که برای خودش مفید میباشد از راه تألیف و وعظ به دیگران نیز مفید باشد.

مولانا در سیر تصوفی خویش مصدر اعمالی نگردید که باعث نفرت دیگران گردد بلکه بحیث يك دانشمند محقق، تمام پهلوهایی افراط و تفریط عصر خویش را مطالعه کرده روی آن تحول صحیح و ثابت تصوفی را بنیان گذاشت.

یکی از عوامل تحول تصوفی درکار علمی مولانا آن بود که به ضد آنگونه حرکات تصوفی قیام نمود که تألیف شان در حال وجد تصوفی صورت میگیرد و این کار سبب میگردد تا مردم در اشتباهات گوناگون افتند. وی چنین عقیده داشت که تألیف غرض استفاده دیگران بمیان می آید و باید مؤلف حالت عادی داشته از افراط و تفریط برکنار باشد و از جذبات تصوفی در تصنیف و تألیف کار نگیرد. وی در چند جا از کتاب مثنوی خویش به این رمز و راز اشاره کرده به اصحاب و پیروان خویش چنین توصیه میکند تا با مردم حتی الوسع به اندازه عقول آنها صحبت نمایند. وی در مؤلفات خویش به سان دریای موج به براهین عقلی، امثله، ادله منطقی و گاهی هم به نصوص دینی اتکا کرده موضوعات طرف بحث را مورد تعمق قرار داده است؛ گرچه در مؤلفات وی بعضی مثال های رکیک دارای معانی عمیق نیز وجود دارد. در حقیقت مطابق آیه قرآنی: «ان الله لا يستحي ان يعزب مثلاً ما بعوضه فما فوقها... الايه- و

خدا را باک و ملاحظه از آن نیست که به پشه ای (کوچک) یا چیزی بزرگتر از آن مثل زند. «^۱ استدلال بظاهر رکیک و کوچک در معنی عمیق و دقیق را به کار برده است. وی در مؤلفات خویش میان تصوف، فقه، اخلاق و نقد داخل گردیده گاهی از صراحت و گاهی به تعبیر کنایه کار میگیرد. وقتی با تشبیه کار دارد، زمانی از استعاره و گاهی هم از مجاز حرف میزند و از مثال های مجازی کار میگیرد.

امام غزالی که بحیث نابغه عصر خویش در فلسفه و تصوف معروف بود و بقول بعضی مؤرخین سه صد کتاب تألیف کرده است، مگر با وصف تبحر علمی از طرف بعضی محققین مورد انتقاد قرار گرفته و درباره وی چنین گفته شده که در مؤلفات وی خلل نحوی و تعقیدات قرار دارد. طوریکه خود امام غزالی نیز به این اعتراف داشته و دلیل آن را کثرت مشغولیت و انمود میکند و هم میگوید که: «خاطرملول میباشد» لذا چنین اشتباهات از من سر میزند.^۲ امام غزالی بزرگوارانه این اعتراف را ثبت کرده و اجازه داده که اگر چنین اشتباهاتی بنظر رسد باید اصلاح گردد.

در مؤلفات مولانا از چنین اشتباهات توسط مؤلفین و محققین تذکری نه رفته است. گرچه ممکن است برخی اشتباهات در آن یافت شود ولی تا کنون نشانی نشده است. باید این را هم تذکر دهیم که نمینخواهیم در حق امام دانشمند غزالی قدحی وارد نماییم و مرتبه او را نسبت به مولانا جلال الدین پائین تر معرفی کنیم. کلا و حاشا. بلکه مقصود ما اثبات تحول در تصوف علمی میباشد. طوریکه از نگاه ذوقی نیز خالی از تطور نیست چه حسب ایجاب مقررات ذاتی و اصلی صوفیه کرام درجه و مرتبه سرعت و بطوء سیر تصوفی فرق دارد. با مرور زمان و پس از آنکه قرون بعدی اسلام ایجاب آنرا میکرد تا در تصوف وسعت قابل ملاحظه به عمل آید. این تحول توأم با وسعت ساحه تصوف صورت گرفت و مولانا درین راه خدمت شایانی انجام داد.

یکی از عواملی که دارای اهمیت خاص میباشد و در توسعه خدمات تصوفی

(۱) البقره : ۲۶.

(۲) الغزالی و التصوف الإسلامی، تألیف الاستاد شریاضی صفحات ۱۱۰-۱۱۱.

مولانا جلال الدین بی تاثیر نبود، آن احتكاك علوم شرقی و علوم غربی بود که حسب ایجاب طبیعت ترکیه و وقوع آن به نزدیکی کشور های غربی، این علوم باهم آمیختند. بقایای نظریات تصوفی قبل از اسلام بنام آراء تصوفی فارسی و بقایای فلسفه یونان ایجاب آنرا میکرد تا از خطر مزج این دو با تصوف اسلامی راه را مشکل سازد و صورت اصلی تصوف را تغییر دهد. چه بسی آراء فلسفی نزد مردم معروف بود، که آنرا از جمله نظریات تصوفی حساب میکردند و بالعکس عده از قضایای تصوفی به لباس موضوعات فلسفی نزد مردم شهرت یافته بود. عده یی از مردم میان کسیکه داخل صومعه میشود تاسیر تصوفی خویش را دوام دهد و کسی که گوشه عزلت را می پسندد تا در نظرات فلسفی تأملی بنماید، فرقی نمیکردند و هم يك عده چیز نویسان میکوشیدند تا در تصوف، فلسفه راهی داشته باشند که این را در اصطلاح، تفلسف تصوف مینامند و این مفکوره خالی از خطر نبود زیرا بسیاری قضایای فلسفی متکی به فلسفه وجودی نزد بعضی بحیث قضایای تصوفی محسوب میشد. از همین جا مولانا جلال الدین فضا را غبار آلود مشاهده کرد و سعی و رزید تا در خلال چنین اشتباهات خاموش ننشیند و کوشید تا ضمن حلقه های تدریس سلوك میان متفلسف و متصوف خط فاصلی بکشد و نظریات میتافیزیکی عقلی را از نظریات میتافیزیکی روحی جدا سازد. یکی از قضایایی که ایجاب رسیدگی بیشتر را مینمود همانا موضوع وجود بود که آنرا فلاسفه به طوری و صوفیه به رنگی تعبیر میکنند. البته پس از فرق میان وجود فلسفی و وجود تصوفی قضیه وحدت الوجود نیز دارای اهمیت خاصی است که آن را باید شخصیتی چون مولانا شرح و توضیح کند و وجودیه را که طائفه خاص فلاسفه میباشند و نظرالحادی دارند از وحدت الوجودی صوفیه که طبقه خاص اهل سلوك اند و نزد بعضی مردم کسانی اند که به لب لباب اسلام تمسك میورزند، جدا سازد.

ناگفته نمیگذاریم که فلسفه وجودیه گرچه قبلاً نیز وجود داشت اما پس از جبریل مارسل بیشتر شهرت یافت؛ جبریل مارسیل کسی بود که بنام زعیم و رهبر وجودیه معروف گردید. وی در سال ۱۱۱۲ به مسیحیت گرائید و مسلک وجودی خود را بنام

وجودیه مؤمنه شهرت داد و کتاب معروف خود را بنام «الیومیات المیتا فزیقیة» نوشت^۱ سارتر شخص دیگری از علم برداران فلسفه وجودیه میباشد که تا کنون (۱۹۷۹) حیات دارد.^۲

برای آنکه بصورت اجمالی میان فکر وجود نزد فلسفه وجودیه و فکر وجود نزد صوفیه وحدت الوجود فرقی کرده باشیم باید اذعان داشت که: وجود نزد صوفیه، قایل به وحدت الوجود یکی بوده و عبارت از وجود ذات الهی میباشد که مآل این نظر منتهای توحید و معرفت کامل ذوقی و مشاهدات است و از ما سوی خداوند، وجود نفی میگردد، جز خداوند هیچ چیز موجود نیست. و توجیه قضیه: «کل شی هو الله» و قول دیگر سبحانی «ما اعظم شأنی» راجع به همان نظریات وحدت الوجودی است.

اما وجود نزد فلاسفه وجودیه معنی و مفهوم دیگری دارد چه وجود نزد آنها يك حالت فعلی نبوده بلکه صیوروت است از امکان به واقع. انسان نزد فلاسفه، وجودیه خودش وجود خود را بمیان می آورد و این خود آفریدن را با کمال حریت انجام میدهد.^۳

مولانا جلال الدین بلخی با وصف آنکه اکثر محققین او را از جمله علم برداران وحدت الوجود میدانند در تصویر و معرفی مذهب وجودی از منتهای دقت و تحقیق کار گرفته و موضوع را بدون تعصب تحلیل کرده است و در چند جا ازین نظر بدون تعصب عالمانه دفاع کرده است. کسانیکه مؤلفات مولانا را مطالعه می نمایند به این رمز خوب پی می برند.

(۱) الوجودیه المؤمنه الوجودیه الملحده، تألیف دکتر محمد غلاب.

(۲) ژان پل سارتر در سال ۱۹۸۰ وفات یافت.

(۳) الوجودیه، تألیف دکتر محمد غلاب.

باب سوم

تأثیر و تأثر علمی مولانا جلال الدین

فصل اول

پدر مولانا و تأثیر او بر پسرش

جلال الدین بلخی رومی به خانواده یی نسبت داشت که به علم و فضل معروف بود و نسب وی به حضرت ابی بکر صدیق رضی الله عنه میرسد. پدرش بهاؤالدین نام داشت و لقب وی سلطان العلماء بود. مردم او را بهاؤالدین ولد نیز می گفتند و کلمه ولد را بر نام اصلی او می افزودند، پدر کلان مولانا حسین ابن احمد الخطیبی بود. گرچه آنها نیز دارای فضایل و مناقب زیاد میباشند اما درین بحث تنها درباره بهاؤالدین ولد مشهور به سلطان العلماء و تأثیر وی بر پسرش مولانا جلال الدین میپردازیم.

سلطان العلماء در سال ۵۴۵ هـ در بلخ تولد یافت و در سال ۶۲۸ درقونیه وفات کرد. علوم تفسیر، حدیث، فقه، نحو و صرف و سایر علوم مروجہ آنوقت را از دانشمندان عصر خویش فرا گرفت. پس از اجازه تدریس که از جمعیت «کبار العلماء» (دانشمندان بزرگ) به دست آورد به تدریس آغاز نمود. مدتی حلقه تدریس را اداره می کرد وعده یی از شاگردان را مستفید و مستفیض میساخت. بعد از چند سال تدریس، متوجه تصوف شد و برای خود تقسیم اوقاتی ترتیب داد که در آن ساعات تدریس علوم ظاهری وساعات تلقین سلوک تصوفی وساعات مشغول شدن او به وظایف تعیین شده بود.

موصوف از بامداد تا نماز ظهر تدریس میکرد و اکثر اوقات هنگام نماز عصر با علم اشاره و حال و تلقین آن برای شاگردان مشغولیت داشت، روز جمعه در مساجد به وعظ و خطابت میپرداخت.

افلاکی در کتاب خویش میگوید: «سلطان العلماء» در وعظ و خطابت تأثیر برجسته داشت. در هر مجلس موضوعات تازه تصوفی را توضیح میکرد و در غالب اوقات موضوعاتی میبود که با مجالس قبلی فرق بارز میداشت. مردم ازین استفاده علمی نهایت راضی و خرسند بودند. سلطان العلماء باینیاد معلومات کافی که در تمام علوم داشت بیانیه های خود را طور جامع و همه جانبه ایراد می فرمود. وی در قضایای مهم فقهی فتوای خود را نیز صادر میکرد. پس از فراغت از تدریس، تلقین تصوفی و فتوی، به گوشه یی میرفت تا به عبادت مشغول شود. موصوف نهایت متواضع بود و نمیخواست آثار علمی وی روی صحنه ظاهر شود و چنین میگفت که آثار من ارزش آن را ندارد تا در محضر عام قرار گیرد. از همین لحاظ تألیف وی بنام المعارف در حال حیاتش پوشیده ماند و پس از مرگ آن مرحوم از طرف بعضی شاگردان غرض جلوگیری از ضائع شدن مرتب شد.

سلطان العلماء پیوسته توصیه مینمود تا از تأمل و تفکر کار گرفته شود و میفرمود که تفکر به نص قرآن «و یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه»^۱ فقنا عذاب النار - و دائم اندیشه می کنند در افرینش اسمانها و زمین و گویند پروردگار این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریده ای پاک و منزهی ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاهدار.»^۱ از ضرورت اولی هر مسلمان میباشد.

وی ساعات معینی را در استفاده از تفکر مطابق آیه فوق تخصیص داده بود و در آن حال غرق مطالعه کائنات و استدلال از مصنوع به صانع بود.

مؤلفات سلطان العلماء:

قبلاً یاد کردیم که سلطان العلماء آرزو نداشت تا قدرت علمی خود را اظهار نموده

(۱) آل عمران: ۱۹.

و آنرا در قید تألیف و تصنیف در آورد بلکه بیشتر علاقه به آن داشت تا مجالس علمی و تصوفی منعقد سازد. با وصف این عدم علاقه، کتابی بنام المعارف به یادگار گذاشت. این کتاب علی رغم آرزویی که مؤلف به اختفایش داشت، از طرف شاگردانش پس از رحلت وی ثبت شد.

کتاب المعارف بزبان فارسی تألیف شده است. از فصل های ۶۷۷ - ۳۵۶ چنین معلوم میشود که در سال ۶۰۰ هجری به تألیف آن آغاز کرده و چون وفات موصوف در سال ۶۲۸ صورت گرفته چنین معلوم میشود که تألیف کتاب سالهای زیادی را احتوا کرده است. این کتاب دارای رموز عالی تصوفی میباشد. جزء اول آن نزد کسانی که به طریقه مولویه مشغول اند شهرت به سزایی دارد.

کتاب المعارف تا سال (۹۵۵هـ) زیاد شهرت نیافته بود. از آنگاه به بعد به اهتمام شرف محب بن علی جمع و ترتیب گردید و در سال ۱۳۳۳ از طرف مرحوم بدیع الزمان فروزانفر دانشمند ایرانی سه جزء آن به طبع رسید اما جزء چهارم این کتاب تا کنون مخطوط باقی مانده و در کتابخانه قونیه زیر شماره (۲۱۲۵) قید است.

مولانا جلال الدین به این کتاب علاقه فراوان داشت. لذا کسانی که میخواهند تمایلات فکری مولانا را تحت مطالعه قرار دهند و به اصطلاح مولانا شناس شوند میباید کتاب معارف را مطالعه نمایند زیرا بسی رموز تصوفی و فکری مولانا در آن به نظر میرسد.

سلطان العلماء بهاوالدین ولد در طعن بر فلاسفه به نظریات امام غزالی تمسک ورزیده است. وی در عصری میزیست که اختلاف میان فلاسفه و صوفیه و طرفداران هر يك به اوج خود رسیده بود. این اختلاف سبب آن شده بود تا صوامع تصوفی و مدارس فلسفی در دو قطب مخالف قرار گیرند. اهل مدرسه و اهل علوم ظاهری سماع را حرام میدانستند اما اهل تصوف و ساکنین صومعه ها با سماع خو گرفته بودند و از آن بحیث وسیله پیشرفت سلوک به عقیده خویش کار می گرفتند. سلطان العلماء از خوف استیلای مغل و هم به غرض گریز ازین گیرودار میان اهل تصوف و طرفداران فلسفه و به منظور دریافت ساحه بی که بتواند افکار تصوفی خود را آزادانه نشر نماید، ترك

دارو دیار کرد و به قول بعضی مؤرخین، هجرت وی در سال ۶۱۷ هجری صورت گرفت. هنگام رسیدن به نیشاپور، با شیخ فرید الدین عطار ملاقات نمود. عطار (رحمة الله علیه) در آن وقت سر آمد اهل تصوف در آن سر زمین بود.

گرچه ملاقات وی با عطار، متکی به کدام سند قوی نمیباشد چه به روایت اشخاص عمده، تاریخ وفات عطار در همین سال ۶۱۷ قبل از هجرت سلطان العلماء صورت گرفته و کسانی که میگویند وی در سال ۶۱۸ وفات یافته قرین حقیقت نمیباشد.

دلیل دیگر عدم ملاقات میان این دو شخصیت برجسته تصوفی آن است که اگر چنین ملاقاتی صورت میگرفت حتماً از طرف مولانا جلال الدین به آن اشاره میشد چه وی از اخلاص مندان عطار بود. اگر چنین ملاقات حاصل میگردد و یا اگر بنا بر قول بعضی مردم که میگویند هنگام دیدن جلال الدین، به پدرش گفت: زود است این پسر کارهای مهمی را انجام دهد، چنین مقابله و مکالمه صورت میگرفت آن را مولانا در زاویه فراموشی نمیگذاشت و حتماً از آن یاد میکرد.

ممکن است این اشتباه از همان نوع اشتباهاتی باشد که میگویند مولانا جلال الدین با حکیم سنایی غزنوی ملاقات کرده است. در حالیکه سنایی رحمة الله علیه پیش از تولد مولانا وفات یافته است. میگویند که بهاؤالدین ولد در بغداد مدتی اقامت گزید و اقامت وی در مدرسه مستنصریه بود. در حالیکه مدرسه موصوفه در سال ۶۳۱ تأسیس یافته و هنگامی که سلطان العلماء راه هجرت را در پیش گرفت سال ۶۱۷ بود. درین شك نیست که سلطان العلماء در راه هجرت خویش از بغداد گذشته نخست به حجاز رفت و بعد از مناسک حج راه ترکیه را در پیش گرفت. اما اقامت وی از نگاه محل و مدت اقامت بصورت مشخص معلوم نیست.

میگویند هنگامی که موکب سلطان العلماء به سواحل دجله رسید عساکر مرزی از وی پرسیدند که از کجا می آید کجا میرود؟ و چه اراده دارید؟ بهاؤالدین ولد به پاسخ آنها چنین فرمود: «من الله والی الله ولا حول ولا قوة الا بالله. جئنا من لا مکان و نذهب الی لا مکان» - از پیش خدا آمده ایم و پیش خدا میرویم. اعراض از معصیت و قدرت بر طاعت جز به معاونت خداوند کریم شده نمیتواند. ما از لا مکان آمده ایم

بسوی لامکان می رویم»^۱. این خبر را به خلیفه وقت رساندند وی شیخ شهاب الدین سهروردی را نزد خود خواست و موضوع را برایش حکایت کرد.

و موصوف چنین گفت: این شخص جز بهاؤالدین ولد بلخی کسی دیگر نیست. سپس به اتفاق عده یی از علمای بغداد به استقبال سلطان العلماء رفت.^۲

سلطان العلماء روزی در مسجد جامع بغداد بیانیه سلیس عربی ایراد کرد که مورد پسند حاضرین واقع شد. سپس روی خود را به طرف خلیفه گشтанده چنین گفت: «عساکر مغل به غرض استیلای کشور های اسلامی آمادگی دارند. میباید خلیفه متوجه باشد و چاره یی را در نظر گیرد.» میگویند که خلیفه به رسم هدیه مبلغ سه هزار دینار عراقی برایش فرستاد اما سلطان العلماء این تحفه را نپذیرفت و گفت: «من به چنین هدایا ضرورتی ندارم و خلیفه به چنین اموال مستحق تر است. بغداد را ترك گفته اظهار داشت «میخواستم درین شهرستان مدتی اقامت گزینم اما آرزوی زیارت خانه خدا را دارم می باید به زودی برسم.»

باید تذکر دهیم که بعضی اهل تصوف يك جای را ترك کرده بجای دیگری میروند. این کار آن ها به این منظور نیست تا از مشکلات و مشقت ها گریز نمایند و به جستجوی راحت باشند، زیرا اهل تصوف هیچگاه متوجه راحت جسمانی خود نبوده بلکه مقصود اصلی آنها ازین هجرت آن میباشد تا اگر بتوانند در وطن دوم مطالب دینی خود را خوب تر و بهتر عملی سازند و هم سبب هجرت بعضی اهل تصوف اینست که به فکر میشوند تا اولاد خود را در وطن دوم خویش خویتر تربیه نمایند. لذا نمیتوان اعتراض کرد که بهاؤالدین ولد چرا بلغ را ترك کرد و انتظار آنرا نکشید تا در صف جنگجویان قرار گیرد. زیرا جنگ به منظور رفع مفاسد و بدست آوردن مصالح حیات دینی و اجتماعی صورت میگیرد و سلطان العلماء میدانست که فتنهء مغل سیل آسا

(۱)

(۲) سهروردی ابو حفص بن عبدالله سهروردی است که از بزرگان اهل تصوف بود و طریقه سهروردی به وی نسبت میشود. عوارف المعارف واشف النصایح و اعلام التقی از مؤلفات وی است. قرآن کریم را تفسیر کرده و در سال ۶۳۲ وفات یافت.

روان است و آنقدر توانایی ندارد که آنرا سد کنند و هم حکمداران آن وقت بلغ با وی دوست نبودند تا به آنها مصلحت میداد که چاره یی نمایند لذا جز هجرت و ترک دارو دیار چاره یی دیگر نداشت. موصوف درین سفر خود مردم را از بلایی که در پیش دارند آگاه ساخت. وی به خلیفه و دیگر اهالی بغداد گفت: مغل ها نه تنها خطر برای دولت ظاهری میباشند بلکه به ضد دین نیز کار هایی را در نظر دارند. مغل ها به ضد تمام ادیان آسمانی قیام می نمایند.

آنچه را سبب هجرت سلطان العلماء مطالعه مینماییم نسبت به حکمداران بلغ قوی تر بود زیرا صاحبان قدرت تنها از زوال قدرت خویش در خوف بودند اما سلطان العلماء از انهدام قلعه دین و زوال قدرت معنوی مسلمانان در هراس بود و میترسید که مغل ها نخست راه تخریب دین را در پیش میگیرند و مردم را به شرک و عبادت غیر خدا مجبور می سازند.

ناگفته نباید گذاشت که مولانا جلال الدین، با وصف صغر سن دارای ذکاوت فوق العاده بود و خوف از چنین واقعات را عمیقاً مطالعه میکرد و از پدرش پرسش ها مینمود.

هجرت خانواده مولانا از بلغ و اقامت مؤقت در بعضی کشور های عربی و در اخیر اقامت دایمی این خانواده در قونیه در تشکیل شخصیت مولانا اثر بزرگی وارد کرد که این تأثیر را در مؤلفات وی بخوبی یافته می توانیم. زیرا مولانا از مواضعی با تمام خصوصیات آن یاد میکند که آنرا در صحبت پدر بزرگوارش هنگام هجرت در خوردسالی دیده بود. این خود دلیل بر آنست که با وصف صغارت، دارای قدرت تنظیم معلومات و ترتیب مشاهدات بود.

فصل دوم

علاقه مولانا به

مطالعه کتاب معارف و دیگر آثار صوفیه کرام

تربیه بی که در آن روزگار در بلخ معمول و معروف بود مخصوص يك ناحیه نبوده بلکه دانشمندان کوشش داشتند تا به تمام نواحی و گوشه های تربیتی توجه نمایند و می کوشیدند تا در محیط احاطه علمی حکمفرما باشد.

خانواده سلطان العلماء بهاؤالدین ولد در ادب و اخلاق شهرت نیک داشت. در چنین شرایط و محیطی جلال الدین علوم مروجه را زیر تربیه پدری دانشمند فرا گرفت. موصوف در محافل علمی که تحت ریاست پدر بزرگوارش انعقاد مییافت حضور میداشت و به موضوعات علمی گوش فرا میداد. بعد از وفات پدر با وصف آنکه بسیاری از علوم متداوله را فرا گرفته بود، بسنده نکرد بلکه بغرض فرا گرفتن بیشتر علوم به استادان معروف وقت رو آورد و هم آثار پدر بزرگوار خود را تحت مطالعه قرار داد. موصوف می گفت: «من بیشتر به علم احتیاج دارم و باید کتب پدر خود را تحت مطالعه قرار دهم.» وی از عطار نیشاپوری زیاد تر یاد میکرد و آثار آنها را بیشتر مطالعه مینمود. افلاکی در مناقب العارفین میگوید:

«جلال الدین رومی پیش از آنکه با استاد عارف و دانشمند خود شمس الدین تبریزی آشنا شود کتاب معارف تألیف پدر خود را زیاد مطالعه میکرد و گاه چنین

میشد که در طول شب به مطالعه مصروف میبود. حتی گاه دیده شده که در حال استاده کتاب (این کتاب را) میخواند. وی در حلقه های علمی خویش به اسرار این کتاب اشاره می فرمود و غوامض آنرا شرح میکرد. پس از معرفی با شمس الدین تبریزی متوجه علم حال گردید و به مطالعه کتب کمتر توجه داشت. بیشتر اوقاتش را در ذکر و اوراد مصروف میگردانید. در مطالعه آثار پدر بزرگوارش نیز به همین ترتیب تقلیل به عمل آورد.

یکی از دلایل تأثیر پذیری مولانا به مؤلفات پدرش آنست که در کتاب (فیه ماقیه) و کتاب مثنوی از نص و روح کتاب معارف استفاده نموده است و هم در میان قصص و امثال میان تألیف پدر و پسر مشابهت های زیادی موجود است.

با ذکر این دلایل میتوان گفت که مولانا در مطالعه آثار علمی گذشتگان حد اعلی استفاده را در نظر گرفته و پس از آنکه از هر نگاه مکمل گردید به تألیف آغاز کرد و آثار قیمتدار خود را به میان آورد.

فصل سوم

تأثر مولانا جلال الدین به شمس تبریزی

در صفحات گذشته مختصری درباره ملاقات مولانا با شمس تبریز یاد آوری کردیم اینک درین باره اندکی به تفصیل صحبت می نمائیم:

در نخسین ملاقات میان این دو صوفی عارف چنین پرسش و پاسخ صورت گرفت:

شمس تبریز: مقصود از علوم چیست؟

مولانا: اطلاع به آداب شریعت.

شمس: چنین نیست بلکه مقصود اصلی رسیدن به معلوم میباشد.

برای اثبات قول خود شمس الدین تبریزی بیت معروف حکیم سنایی غزنوی^۱

را خواند که مطلب آن اینست: علم اگر ترا از خودت مجرد نسازد جهل نسبت به آن بهتر است. ازین گفتار شمس، تغییری در وضع مولانا ظاهر گردید. گویا تیر شمس تبریز به هدف اصابت کرد و مولوی را اسیر و مفتون گفتار و تابع رفتار خویش گردانید.

(۱) ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی شاعر و صوفی معروف است که در سال ۵۲۵ هجری وفات یافت و مرقدوی در غزنی است. بیت او (علم کز تو ترانه بستاند...)

از آنجا که عامل تغییر حال مولانا همین شمس الدین تبریزی بود لازم است ما راجع به این صوفی عارف آواره که نزد بعضی مردم بحیث یک شخص مرموز و مجهول الحال معرفی شده قدری توضیح دهیم:

پژوهشگران حال صوفی عارف، بر این اند که: وی توانست وضع مولانا را تغییر دهد و او را به حالی در آورد که جز از شمس از کسی یاد نه نماید و بگوید که شمس تبریزی راه را برایم روشن ساخت و من در ایمان و یقینم مدیون اویم.

مولانا جلال الدین با استاذ جدید خود چهل روز در یک اتاق و یک صومعه بودند. جز صلاح الدین زرکوب هیچ کس اجازه ورود به آنجا را نداشت. بعد از آن مولانا با روحیه تازه‌یی از حجره خارج گردید در حالی که معلوماتی زیاد از نظرات و اذواق تصوفی با خود آورده بود.

عده‌یی از متتبعین معاصر یک قسمت نظریات شمس تبریزی را تحت تألیف آورده اند که در جهان تصوف اهمیت خاص دارد^۱ از جمله یکی اینست که شمس می‌گفت: «مردم به منافقت خو گرفته اند. اگر بخواهی که با مردم زیست نمایی باید عادت نفاق داشته باشی. یا اینکه ازین صحبت منصرف شوی و سوی صحرا و دو راز مردم پناهبری» من (یکی از معاصرانش) برایش گفتم: «تو یکی از شخصیت‌های ممتاز عصر می‌باشی. وی دست مرا بدست گرفت و گفت: «من پیوسته آرزوی ملاقات ترا داشتم و از اینکه تاخیر کرده‌ام مقصرم.» روز دیگر باوی صحبت کردم و چند جمله حق و راست برایش گفتم، دیدم که عتاب کرد و مرا ترك گفت. من ازین جریان دانستم که یگانه راه سعادت میان مردم و آرام زیستن میان آنها آن می‌باشد که یک اندازه از نفاق و خدع کار بگیری. شمس تبریزی درین قصه خواسته است تا اصل علت انزوا و گوشه گیری خویش را توضیح نماید نه آنکه به مردم توصیه نماید تا از خدع و نفاق کار

(۱) از انجمله یکی داکتر صاحب الزمانی ایرانی است که کتابی درباره وی نوشته و بر آن خط سوم نام نهاده که از گفته‌های شمس گرفته شده. شمس می‌گوید: خط به سه نوع می‌باشد اول آنکه آنرا خطاط بخواند دوم آنکه آنرا خطاط و دیگران بخوانند و سوم آنکه آنرا نه خطاط بخواند و نه دیگران. و این خط سوم منم (یعنی شمس تبریزی)

مناقب العارفین افلاکی ص ۵۰.

بگیرند بلکه آرزویش آنست تا واقعیت حیات را توضیح داده و معیار الفت و آمیزش با مردم را بیان کند. از این جهت از آنچه مردم با آن سروکار داشتند میگریخت.

یکی هم اینست که می گفت: «بر تست تا کعبه دلی را بدست آری» برای توضیح این موضوع قصه آتی را یاد میکند: «با یزید بسطامی (۲۶۱ هـ - ۲۸۴ م) به آرزوی زیارت خانه خدا راه سفر را در پیش گرفت. هنگام رسیدن به بصره، به ملاقات صوفی معروفی شتافت که نزد اهل بصره شهرت زیادی داشت. صوفی موصوف از سلطان العارفین با یزید بسطامی چنین پرسید: چه آرزو داری؟

- می خواهم به زیارت خانه خدا بروم.

- آیا توشه سفر داری؟

- آری.

- چه اندازه است؟

- دو صد روپیه.

- آن پول را به من بده و هفت بار گرد من طواف کن.

با یزید پول را برایش داد. درویش گفت: دل من خانه خداست و کعبه خانه خداست. ولی يك فرق درین دو هست که خداوند پس از آنکه کعبه را آباد کرده بار دیگر در آن داخل نشده اما از وقتی که قلب مرا بنا کرده هرگز از آن بیرون نشده است.

این قصه را که شمس تبریز تصویر کرده اگر حقیقه به وی منسوب باشد یا آن را از خیال خویش بمیان آورده باشد تا مقام قلب را روشن سازد در حقیقت يك رمز از رموز تصوفی را مورد بررسی قرار داده و آرزو نموده تا طبقه اهل تصوف و دیگر مردم را به اسرار نهفته قلب آشنا سازد.

در حدیث شریف چنین وارد است که: «الا ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله و اذا فسدت فسد الجسد كله الا وهی القلب».

در بدن انسان پارچه گوشتی است که اگر صالح باشد همه بدن صالح میگردد و

اگر فاسد شود همهء وجود فاسد میشود و این پارچه گوشت دل انسان است.

شمس تبریزی تبصرهء دیگری دربارهء این قصه نه نموده است و چنین معلوم میشود که وی در سلوک خویش به ادب قلب عقیده دارد. قلب در نظر وی جمال و نوری است که بحیث محل انوار و تجلیات قرار میگیرد.

و اما شمس درباره اسلام نظر خاصی داشته میگوید:

«اسلام و کفر به طور تبادلہ یی بر یک شخص وارد میگردند. يك شخص مسلمان می شود، باز کافر میگردد. باز مسلمان میشود و در هر مرتبه از مسلمان شدن يك اندازه خواهش نفس اماره بالسوء خود را ترك میگوید. ازین گفتار وی معلوم میشود که اسلام نزد شمس تبریز يك انقلاب همیشگی میباشد.

هدف از این انقلاب نزد وی آنست که به سوی مقصد اصلی در حرکت باشد. این پیشرفت سوی مقصد عالی ایجاب آنرا مینماید تا سعی مستمر و دایمی داشته باشد. این کوشش به آنجا میرسد که در نتیجه يك فنا در میان می آید و شخص از وجود ذاتی و اصلی خویش به کلی فانی می گردد.

شمس تبریزی نخستین کسی است که حد فاصل را از میان کفر و ایمان میبرد و تاریکی کفر و نور ایمان را امر نسبی میداند، یعنی بسیار ممکن است که يك شی نزدیک شخص ایمان و نزد دیگری کفر باشد و باید کفر را از ایمان به معیار حقیقت جدا سازیم. بالاتر از آنچه مردم درباره آن فکر می نمایند، گناه و ثواب نیز نزد این صوفی دانشمند دو امر نسبی میباشد.

ناگفته نمیگذاریم که این گفتار شمس تبریزی ایجاب تبصره را مینماید و اینست که شمس ایمان و کفر را طوری تعریف میکند که با تعریف دیگران فرق بارز دارد. ایمان کامل نزد وی آنست که نگذارد مسلمان مرتکب معاصی گردد و از نگاه وی گنهگار، کاری انجام داده که آن عمل را باید کسی انجام میداد که کافر میبود.

وی میگوید: عمل مخالف اسلام انسان را هر آن به کفر نزدیک میسازد و همینکه انسان از عمل بد خویش پشیمان شد و توبه کرد در حقیقت به ضد مطلوب کفر

قیام کرده و توسط ایمان خویش پیروز شده است.

از نظرات او یکی هم اینست که میگوید: «جهان در ذات خود نه خوب و نه بد، نه خیر و نه شر است. بشریت است که دنیا را یا خیر یا شر میسازد. اگر اعمال شخص خوب باشد جهان وی خوب و اگر اعمالش بد باشد جهانش بد است.» بشر از نظر شمس تبریزی یگانه معیار تعیین و تشخیص میباشد. جای شك نیست که این سخن ایجاب يك فهم خاص را مینماید زیرا که به ظاهر مخالف آنچه نزد مردم دانشمند معروف است میباشد. سخن معروف اینست که اصل در هر شی خیر است. شر امر عارضی است. طوریکه میگویند اصل در اشیا (حل) است و حرمت امر عارضی میباشد.

شمس تبریزی راجع به حلال و حرام بودن نیز نظری دارد که با نظر دیگران مخالف می باشد. وی میگوید: کسیکه میخواهد با من دوستی داشته باشد می باید تواضع نماید، عبادت کند، تقوی داشته باشد. اگر پیش از دوستی من از حرام اجتناب میورزد بعد از دوستی من باید از حلال نیز پرهیزد.

این گفتار دلالت به آن دارد که این صوفی عارف به انقلاب و تغییر عقیده دارد. روی این مفکوره انتقاد میکند، اعتراض مینماید، به ضد نظر دیگران ابراز نظر میکند. از مجامله می پرهیزد. آنچه را دلش میخواهد با کمال وضاحت تذکر میدهد. وی نه تنها درباره افکار و آراء و نظرات دیگران نظر خود را ارائه مینماید بلکه راجع به اشخاص نیز نظریات عجیبی دارد مثلاً: راجع به شیخ محی الدین ابن عربی که معاصر شمس تبریزی بود چنین میگوید: ابن عربی معین و مونس بود اما پیرو شریعت نبود زیرا که خودش متابعت بود. وی میگوید که از ابن عربی شنیدم که میگفت: فلان شخص غلط کرده و فلان شخصی به حق رسیده. من برایش گفتم: تو خطا کردی. وی در جواب من گفت: تو مرا میزنی.

این خود دلیل بر آنست که وی دارای صراحت لهجه بود و هم ازین معلوم میشود که با ابن عربی ملاقات کرده است. این ملاقات به گمان غالب در دمشق صورت گرفته است. وی درباره حلاج چنین میگوید. «حلاج نور کمال را به خوبی مشاهده نکرده بود و جمال را خوب نه دیده بود ورنه ممکن نبود که انا الحق بگوید.» و هم درباره با یزید

بسطامی چنین میگوید: با یزید اطلاعی نداشت ورنه نمی گفت که «صبحانی ما اعظم شانی»^۱

وی درباره ترك تقلید و اینکه انسان نباید عقب هر يك برود، چنین می گوید: «کسانیکه از من تقلید نمایند نباید در تمام امور از من تقلید کنند و از اعمال من پیروی نمایند.» وی درین توصیه خود به مردم هشدار میدهد که نباید پی هر شخص بنام درویش بروند و در کردارش تعمق نکنند. و هم از ضرورت درویش آنست تا اعمال خود را با تمام کم و کیف آن به مردم بفهماند تا نشود که مردم در اشتباه واقع گردند. این خود دلیل بر آنست که می باید از کبر و غرور، عجب و ریا اجتناب شود.

شمس تبریزی را عقیده بر آنست که ایمان تمام اضطرابات نفسی را از میان میبرد. مؤمن کسی است که در کار خود هیچ گاه حیران نمیگردد. وی پیوسته چنین توصیه مینمود که باید تمام مشکلات از طریق ایمان حل و فصل گردد. صراحت وی سبب شد تا مردم او را برانند، او را مورد اهانت قرار دهند، برایش جایی نگذارند تا در آن جا طرح اقامت افکند. خودش چنین میگفت که باید در مقابل مشکلات از حوصله کار گرفت. گویا جامعه آنروزی باوی از در جفا پیش آمد میکرد و جز مولانا جلال الدین او را دیگری با آن صفت که داشت نه می شناخت.

ملاقات این دو مرد عارف نیز دبری دوام نکرد و به قول بعضی مؤرخین، تمام مدت این ملاقات ۲۷ ماه بود و بعد از آن شمس برای همیشه غایب گشت. از گفته های او یکی هم اینست که می گفت: «دنیا احوال گونا گون دارد. ما نمی توانیم پیوسته فاسد را به صالح اصلاح کنیم زیرا بسی اوقات به فکر آن میباشیم تا فاسد را به صالح تبدیل نمائیم. اما وضع چنین میشود که به عوض صالح به افسد (فاسد تر) تبدیل میشود.» وی این سخن را وقتی گفت که مغل ها در سال (۶۱۶هـ - ۱۲۱۹م) بر ایران حمله کردند. وی در آن حال چنین گفت: اکنون فاسد به فاسد تر تبدیل شد. چون نا امیدی و انحطاط میان مردم اشاعه یافت لذا واقع شد آنچه واقع شد.

ناگفته نباید گذاشت که هنگام فتنه، مغل و غلبه آنها بر ایران عمر شمس تبریزی

(۱) مناقب العارفين افلاکی ص ۳۴.

به ۳۵ سالگی میرسید. وی از همان وقت به محرومیتها خو گرفت و به ساحه ادب سر بسته، تصوفی پا گذاشت. جهان خود را رمز و معما ساخت و حیات خود را اشاره گردانید. مشاعر و احساسات خود را به حالتی در آورد که مفهوم نبود. با وصف آنکه درویشی گوشه نشین بود به مصالح اجتماعی با کمال دقت متوجه بود. وی عصر امام رازی را نیز یافته بود. زیرا در هنگام وفات رازی به ۲۶ سالگی رسیده بود. وی از امام رازی توصیف مینمود و وقتی خبر وفات رازی بگوشش رسید متأثر گردید و از علم و فضل وی یاد کرد.

امام رازی دامنندی بود که نخست متهم به سرکردگی گروهی شد که به الحاد دعوت میکرد. وی به مجرد شنیدن این اتهام بالای منبر علناً بر طوائف الحاد لعنت گفت. محمد بن الحسن از طائفه اسماعیلیه رهبری فکر الحاد را به دوش داشت. حیات وی در قرن ششم هجری بود زیرا در سال ۵۴۲ هجری موافق با ۱۱۷۴م به دنیا آمد و در سال ۶۱۷ هجری موافق با ۱۲۱۰م از جهان رفت. این شخص همین که شنید امام رازی علناً بر ملحدین می تازد پیروان خود را فرستاد تا او را، اذیت نمایند و از وی عهد گیرند تا این عمل خود را تکرار نه نماید.^۱ درباره ملاقات شمس تبریزی با شاعر و صوفی معروف سعدی شیرازی اختلاف نظر موجود است. سعدی شیرازی از شخصیت های معروف تصوف، مؤلف گلستان و شاعر بوستان است که درباره سقوط دولت اسلامی اظهار تأسف عمیق کرده و در کتاب خویش بنام (سوگ نامه) احساسات خود را ابراز داشته است. میگویند خواجه نصیر الدین طوسی وزیر هولاکو، سعدی شیرازی را طلب کرده او را زیر شکنجه قرار داد.^۲

قابل یاد آوری است که خلافت پنجم و بیست و چار ساله عباسی ها به دست

(۱) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب زمانی ص ۷۰.

(۲) خواجه نصیرالدین طوسی معروف به نصیرالدین طوسی است. او را ناصر الدین ابو الفتح یکی از اکابر اسماعیلیه مکلف گردانید تا کتاب الطهارت تألیف ابن مسکویه را ترجمه نماید. وی این کتاب را از عربی به فارسی ترجمه کرده و نام آنرا بعد از ترجمه اخلاق ناصری گذاشت که منسوب به ناصر الدین ابو الفتح است. پس از سی سال، تقریباً هنگامیکه هولاکو وارد صحنه گردید و مرتکب فجایع شد، نصیرالدین را وزیر مغل ها مقرر کرد. درین حال خطبه کتاب (اخلاق ناصری) را تغییر داد و معلوم میگردد که خطبه اول را تحت فشار اسماعیلیه نوشته بود و به آنچه درین خطبه آمده ایمان نداشت. (خط سوم تألیف داکتر ناصرالدین صاحب زمانی صفحات ۲۷۸ و بعد از آن طبع ایران).

مغل ها سقوط کرد. شمس تبریزی درویشی که ۱۱ سال قبل از قتل مستعصم خلیفه عباسی غایب شد معاصر سعدی شیرازی بود و سعدی که تا دوران سقوط خلافت عباسی و قتل خلیفه حیات داشت مرثیه معروف خود را درباره او نوشت.

سعدی در يك قسمت مرثیه خود چنین می نویسد: آسمان باید به زوال ملك امیر المؤمنین مستعصم بدست تا تارها خون گریه کند^۱ ای رسول خدا صلی الله علیه وسلم، هنگامی که به روز قیامت سر می بر آری قیامت دیگری را مشاهده کن:

ای محمد در قیامت گر بر آری سر ز خاک

سر بر آروین قیامت در میان خلق بین

شمس تبریزی گرچه قبل از استیلای مغل بر سرزمین اسلام غایب گردید و از دیده ها برای همیشه ناپدید شد ولی قبل از آن می گفت: بدترین بلا همان خواهد بود که بر سرزمین ما از دست مغل ها وارد خواهد آمد^۲

ویکی هم اینست که می گفت:

«من با خود سخن میگویم و از مردم بی نیاز می باشم. هر گاه صورت خود را در دیگری مشاهده نمایم و من در او ظاهر شوم او را مستحق خطاب خویش میدانم. «موصوف درین جمله می خواهد خودش را هم متکلم و هم مخاطب حساب کند و نمی خواهد با مردم اختلاطی داشته باشد اگر هم با کسی از دیگران صحبتی دارد با کسی میداشته باشد که او را بشناسد و به او اطمینان داشته باشد. وی در جای دیگری چنین میگوید:

«من نمیخواهم با مردم سخن گویم زیرا که دوبار چنین کردم و با آنها سخن گفتم و بسی مکنونات و اسرار با آنها گفتم ولی قدر آنها ندانستند.» درین جا بعضی از

(۱) اینك اصل بیت سعدی نقل میگردد:

بر زوال ملك مستعصم امیر المؤمنین

اسمان را حق بود گر خون بیارد بر زمین

(۲) کتاب خط سوم صفحه ۱۶۵.

جملات او را به شکل وجیزه تذکر می دهیم:

باید مردم را خوب بشناسی.

مشکل از خودت بروز میکند.

تاتار در خودت هست و آن غضب تو است.

مسلمان هیچ گاه حیران نمیشود.

مردم چرا متحد نمیشوند؟

کافر باید شکر گذارد که منافق نیست.

کفار را دوست دارم زیرا آنها با ما دعوی دوستی ندارند و میگویند که ما کافریم و دشمنان شما میباشیم.

منافق بدتر از کافر است.

هرگاه بر یکی رنجی وارد آید چنین می پندارم که بر من وارد شده است.

عبادت خداوند آنست که عبادت خود را ترك کنی.

اگر قدرت میداشتم و میتوانستم میان مردم حکم نمایم هیچگاه شمشیر و غضب باقی نمی ماند.

کسی که با اولیاء الله دشمنی میوزد در حقیقت با خود دشمنی کرده است.

چرا پیشوایان از عیوب خود غافلند؟

در تعجبم که چرا ثروت مندان در نزدیکی آب تشنه اند؟

چرا جامعه ها فاسد شد؟

مردم همه از يك منبع میباشند پس چرا باهم اختلاف دارند؟

چرا آثار نصیحت از میان رفته است؟

وجود ما مدرسه است. مدرس بزرگوار است و دل معبد می باشد.

نمیدانم حدیث «الدنیا سجن المؤمن - دنیا زندان مسلمان است» را توجیه نمایم زیرا که من عزت و خوشی را مشاهده مینمایم.

گرچه جملات ارزنده آن درویش عارف که به شکل وجیزه نقل شد زیاد می باشد اما به همین اندازه که یاد شد اکتفا ورزیده بحث خود را در باره این شخصیت تصوفی ادامه می دهیم.^۱

ناگفته نمی گذارم که ازین عارف و صوفی دانشمند با وصف تبحر علمی کدام اثر موثوق و یقینی باقی نمانده است گرچه مقالات را به او نسبت می دهند مگر یقینی نیست که از او باشد. دیوان شمس تبریزی از مؤلفات مولانا جلال الدین و اثر مولانا است که بنام مرشد خود نام گذاری کرده و به یاد کردن نام مرشد، خود را متسلی می ساخت که در مقطع غزل ها نام او را یاد می کرد.

وفای وعده از دید شمس تبریزی

شمس تبریزی پیوسته می گفت که باید انسان وفادار باشد و دوستان خود را به این راه توصیه می فرمود و وفا را از جمله خوب ترین فضایل میدانست.

وفا به وعده در تنظیم امور حیاتی اثر بس ارزنده دارد. خداوند کریم وفا را به خوبی یاد کرده و به آن امر فرموده است حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم خود نمونه وفا بودند. عبدالله ابن ابی الحصا چنین می گوید.

«روزی با رسول خدا صلی الله علیه وسلم وعده کردم تا در موضع معینی باه ملاقات کنیم. سه روز بعد آن وعده بیامد آمد رفتم دیدم که حضرت رسول در آنج هست و گفت: «ای جوان سه روز است به انتظار تو می باشم و مرا به تکلیف ساختی.»

شاعری می گوید:

«إذا قلت فی شیء نعم فاقه - فان نعم دین علی الحر واجب»

(۱) این جملات را کتب معتبر ذیل ثبت کرده است:

مثنوی بهاء الدین پسر جلال الدین بلخی (۷۱۲-۷۶۳ هـ - ۱۳۱۲-۱۴۲۶ م)

مناقب العارفین تألیف شمس الدین احمد افلاکی از معاصرین مولانا جلال الدین. رساله فریدون بن احمد سپه

سالار از معاصرین مولانا. تألیف ابن کتاب بتاریخ ۷۱۹ آغاز و تا ۷۲۹ دوام نمود.

هر گاه آری گفتی، آن کار را انجام کن زیرا که بلی گفتن بر شخص آزاد دین میباشد.

با در نظر داشتن اهمیت وفا به وعده، این صوفی دانشمند (شمس تبریزی) میکوشید تا از وفا کار گرفته هیچگاه بد عهدی نکند.

یکی از دلایل انزوا و کناره گیری وی از مردم آن بود که اختلاط با مردم سبب میشود تا ترك وعده نماید.

وی عقیده داشت که ترك عهد و عدم وفا به وعده در نفس انسانی تاثیر ناگواری وارد میکند - مسلمان باید نمونه یی از اخلاق فاضله باشد. دروغ نه گوید، بدعهدی نه نماید. وی گاهی چنین میگفت:

«نمیتوانم درست بگویم. چه در آن صورت مرا بیرون میکنند، اگر با مردم به صراحت سخن بزنم از شهر بیرون میکنند.»

شمس تبریزی و بهاء الدین ولد

مولانا جلال الدین بلخی رومی به مرشد خود علاقه کامل و فراوان داشت. ازین جهت می کوشید تا اولادش به صحبت شمس برسند و از وی استفاده علمی نمایند. روی این مفکوره، پسر خود را به خدمت و شاگردی وی گماشت. این شاگرد با فکر کوشید تا از مرشد خود و مرشد پدر خود استفاده علمی نماید. روزی شمس تبریزی به این شاگرد خود گفت:

«سرم را برای مولانا داده ام و سرم را برای پسرش عطا کردم». این تاثیر مرشد بر بهاء الدین روز بروز زیاد میشد و نتیجه همین تربیه سالم شمس بود که وی مثنوی را تألیف نمود که با مثنوی پدرش (مولانا) شباهت زیاد دارد. این شاگرد ذکی که بعد تر به حیث يك دانشمند قد علم کرد چنین گفته است:

«کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد، آن اعجازی را درک مینماید که در

کلام رسول خدا صلی الله علیه وسلم دیده میشود. با درک آن اعجاز، هیچگاه به کدام دلیل دیگری احتیاج نیست»

بهاء الدین این نظر را از همان منبعی گرفته بود که مولانا از همان منبع فیض میگرفت و آن شمس تبریزی بود. اینک کلام مولانا جلال الدین را نقل میکنیم:

«مسلمان به دلیل خارجی راجع به صدق رسول خدا صلی الله علیه وسلم احتیاج ندارد. تنها مزاج مستقیم و طبع سلیم میتواند راجع به حقانیت پیامبر فکر کند»

مولانا چنین میگفت: «آیا هنگامی که تشنه را به سوی آب بخوانی و بگویی که اینک جام آب، خواهد گفت که دلیل وجود آب چیست؟ آیا او خواهد گفت که من به دعوت تو ایمان ندارم و تصدیق نمی نمایم؟ نه و هرگز.»

ایا وقتی که مادر مهربان طفل شیر خوار خود را به خوردن شیر دعوت نماید آیا طفل خواهد گفت بکدام دلیل؟ یا دلیل بیاور تا از شیرت استفاده نمایم. وجود تشنگی در انسان تشنه و وجود گرسنگی در طفل شیر خوار خود دلیل بر آنست که تصدیق نماید و از مشاهده آب و شیر رفع ضرورت خود را بدون دلیل به دل پیوراند و تصدیق نماید.

شمس تبریزی پنهان شد و غیابش به اثر دشمنی شاگردان صورت گرفت. این غیبت که نهایی گفته نمیشود مولانا را سخت متأثر ساخت و درین فراق زار زار میگریست. کسانی که به این صوفی پنهان شده و مرشد مولانا اذیتی وارد آورده بودند سخت پشیمان شدند و در نتیجه مولانا جلال الدین پسر خود (سلطان ولد) را به خدمت شمس فرستاد و هدایای زیادی به وی داد و نامه یی نیز نوشت که اینک يك بيت آنرا نقل میکنیم:

انت كالشمس اذا دنت ونأت يا قریباً الینا تعال
تو چون آفتابی هنگام نزدیکی ای نزدیک به ما بیا بیا!

شمس تبریزی این پیغام و این دعوت را پذیرفت و به قونیه باز گشت. درین بار عزت و اعتبارش بیشتر شد-بازهم انقلابی میان وی و شاگردان و اخلاص کیشان مولانا در گرفت که باعث این فتنه، پسر دیگر مولانا جلال الدین بنام علاو الدین چلبی بود.

مؤرخین درین باره چنین گفته اند: مولانا جلال الدین فکری برای اقامت مرشدش نمود و یکی از دختران را به نکاح وی در آورد. روزی علاو الدین در رفت و آمد بسیار و مکرر در ساحه سکونت شمس تبریزی سبب جگر خونی شمس را فراهم ساخت و به اثر این خفگی اندکی عتاب نمود تا باشد که پسر مولانا از تکلیف دادن دست بکشد. همان که این وضع میان مریدان مولانا اشاعه یافت بار دیگر شوریدند تا شمس را اذیت کنند شمس تبریزی درین بار به کلی ناپدید شد؛ و رفت که رفت.

مولانا جلال الدین در فراق میسوخت. همه کسانی را طرد کرد که سبب اذیت مرشد محبوبش شده بودند. سماع برپا کرد. و ناله ها سر داد. عذر ها نمود ولی شمش درین بار که ۶۴۵ بود برای همیشه پنهان شده بود و باز نمی گشت. مولانا هر قدر سعی کرد بویی از مطلوب نیافت. ناچار خودش رهسپار دمشق گردید تا مگر بتواند از گمشده اثری در یابد اما اثری پیدا نکرد.

درین همه گیرودار ها، بهاء الدین پسر مولانا متوجه اوضاع بود و میخواست از راه های مختلف غم و اندوه پدر را به شادی تبدیل نماید. این تلاش های وی در راه خوشی پدر به دلیل آن بود که او در مدرسه شمس تبریزی بسی امور روحی را آموخته بود. آموزش رموز تصوفی سبب شده بود تا به حیث يك دانشمند دقیق، صوفی مخلص و با درد بار آید و متواضع باشد. درد پدر را بداند و در پی علاج او کوشش به خرج دهد.

ناگفته نمی گذارم که نظرات شمس تبریزی نهایت زیاد و حکایاتش شیرین و قابل یاد داشت میباشد. اما چون مقصود درین فصل معرفی وی بطور اجمالی بود تا در معرفی شخصیت علمی جلال الدین کمک کرده بتواند. لذا به همین اندازه بسنده میگردد که سبب روشنی موضوع شود.

مولانا جلال الدین از صحبت شمس استفاده های شایانی نموده و از این آفتاب خود در حد امکان فیض برده، باوی داخل صومعه شده و راز گفته. از وی موضوعات شیرین علمی را شنیده. این مرشد، رموز تصوفی را برایش حل کرده و او را از بسی

مشکلات فکری و اندیشه های گونه گون رها شده است. او مولانا را سوی عشق کشانده و با اوراق و دفتری آشنا ساخته که قبلاً از آن بیگانه بود.

مولانا در جهان اسلام شهرت زیاد کمایی کرده و مؤسس طریقه مولویه شمرده میشود. این صحبت اسرار آمیز او با شمس، بسی امور را بمیان آورد و یکی از آن جمله اینست که بشر به نور فطری خویش میتواند در پرتو ادب تصوفی به مقامات عالی برسد. زیرا ادبگاه تصوف می تواند انسان را از پستی های انهماک به لذات به بالا بلندی های تصوفی سوق دهد.

باید گفت که تا کنون از جمله استادان مولانا جلال الدین تنها بذکر پدر و استاد نخستینش و یاد شمس تبریزی اکتفا نموده از دیگر استادانی که در تربیه مولانا نقش داشته اند حرفی نه زده ایم. زیرا:

۱- تاریخ از استادان دیگر او کمتر یاد کرده است. مثلاً شیخ برهان الدین محقق نیز یکی از استادان او میباشد که در سیر تکاملی اندیشه مولانا اثر داشته اما چون اثر این دانشمند بر مولانا آنقدر زیاد نبوده و تنها به حیث یک توجیه کننده حساب میشود و نیز او یکی از شاگردان پدر مولانا بود لذا در آن باره توضیحی داده نشد.

۲- ما حسب ایجاب بحث به آن ضرورت داریم تا از جوانب علمی اندیشه مولانا جلال الدین پرده بر داریم و آن را مورد تحقیق قرار دهیم. باین ترتیب وقتی استادان مولانا را در یک فهرست، یکی پهلوی دیگر قرار میدهیم می بینیم که درین جمله کسانی هستند که در تکامل اندیشه مولانا از طفولیت تا رشد و دگرگونی تصوفی اثر داشته ولی از آنجا که بزرگترین اثر از دو نفر نصیب مولانا شده لذا به همین دو نفر بسنده شده تا ازین راه گوشه بی از دانش مولانا را دریابیم.

ذکر استادان مجهول الحال که در فهرست مرییون او قرار گرفته اند در توضیح حال واصل مطلب تأثیری ندارد.

۳- ما ضرورت به آن داریم تا جانب تصوفی و جانب کلامی این عارف نامدار را شرح دهیم و این احتیاج به آن دارد که بدانیم:

منیع علمی وی کدام شخص بود؟ چگونه توانست بہ آن ہمہ فضل دست یابد؟
سلوکش چگونه بود؟ شرایط آن وقت چہ شکل داشت؟

البتہ بحث علمی و تحقیق تصوفی و کلامی درباره وی بہ حل سوال های یاد
شدہ احتیاج دارد. درین التزام علمی، ادبی و تحقیقی بہ دو نفر و شرح حال آنها احتیاج
کامل داریم.

مرد اول : پدر مولانا، عارف دوم: شمس الدین تبریزی.

باید ناگفتہ نگذاریم کہ در پایان این فصل، گرچہ عنوان درباره تأثیر و تأثر ہر
دو بود اما در تفصیل از تأثر سخن گفتیم و از تأثیر مولانا بر دیگران خاموش ماندیم
زیرا کہ شناختن مولانا و تحقیق درباره وی مقدار تأثیر را خوب تر معرفی میکند.

فصل چهارم

تأثیر محیط در تکوین شخصیت و تأثیر جلال الدین به عوامل محیطی

بیئة و عوامل محیطی در تکوین شخصیت تأثیر بارز دارد. کمتر کسی خواهد بود که از عوامل محیطی متأثر نشود. طرق تأثیر عوامل محیطی در تکوین شخصیت، اشکال مختلف دارد. بعضی ازین عوامل بحیث مؤثر اساسی حساب میشود، و برخی ازین عوامل قسماً مؤثر و به عبارده دیگر عوامل فرعی شمرده میشود. تأثیر گاهی ایجابی و وقتی سلبی است زیرا محیط مشتمل بر امور است که هر يك را در راهش مورد تأثیر قرار میدهد.

تأثیر عوامل محیطی از نگاه مادی با تأثیر متافیزیکی (ماوراء الطبیعه) فرق بارز دارد. در امور متافیزیکی باز هم عوامل یکی مشابه دیگر نیست. بطور مثال: دو طایفه یا دو شخص که پیرو يك مسلک و اهل خلوة و تصوف میباشند در جایی از خط سیر باهم جدا میشوند. و گاهی هم به عداوت و کینه توزی آغاز میکنند. با در نظر داشتن مقدمه یاد شده باید گفت:

اول: تصوف علمی جز يك تعبیر تقریبی از مشاهده صاحبان ذوق چیز دیگری نیست. از همین جاست که مطالعه همه جانبه محیط برای هر صوفی که میخواهد از مافی الضمیر خویش تعبیر نماید ضروری شمرده میشود تا بتواند به زبانی تعبیر کند که آنرا اهل بیئة و محیط بدانند.

درین حال از عوامل محیط تأثیر ایجابی داشته و در تعبیر خویش روی همان تأثیر حرکت می کند. به صورت مثال:

وقتی که افراد محیط يك اندازه از احوال اهل ذوق اطلاع داشته باشند و هم از سیر تصوفی و شناختن رجال و شخصیت های معروف تصوف بی اطلاع نباشند و از خوارق کم و بیش شنیده باشند، در چنین محیط کسی که میخواهد اسرار تصوف را شرح نماید البته مثال هایی می آورد که نزد مردم قابل قبول باشد و این امثله را حواله عقل کسانی میکند که آنها دارای يك اندازه معلومات تصوفی باشند. و بالعکس باحث که خویشتن را میان گروهی مشاهده مینماید که تصوف را جز اتصال اوهام به اوهام چیز دیگری نمیدانند و آن را جز واهیات امر دیگری نه می پندارند. درین حال کسی که میخواهد راجع به تصوف درچنین محیطی تتبع کرده و اثری تقدیم جامعه نماید، مجبور است دانش جامعه، خود را درنظر گرفته به جملاتی اتکا نماید که نزد مردم قابل قبول گفته شود. تحلیل تصوفی وی نیز باید مطابق دانش مردم باشد.

صوفی که عوامل محیطی او را به این درجه رسانیده تا در جهان تصوف قدم گذارد؛ همین که نوبت به آن میرسد که خودش به دیگران مفید باشد یا مفید واقع گردد البته ایجابات همان وقتی را مراعات مینماید که میخواهد تجارب، مشاهدات، معلومات و دیگر شئون تصوفی را به دیگران گوشزد کند. صوفی نمیتواند آنچه را میداند و آنچه را از مراحل سلوك طی کرده کلاً به دیگران تعبیر نماید. اگر تعبیر وی تقریبی باشد بازهم يك تعبیر بجاست.

صوفی در سلوك تصوفی خویش پیوسته به کسانی می نگرد که نسبت به او عابد تر و نظر به او از ریاضت بیشتر کار بگیرند چه درین حال غیرت تصوفی وی او را وادار میکند تا به سلوك خویش قوه بخشد و مجاهدات خود را از سابق زیاد تر سازد.

این عمل صوفی که زاده غیرت وی از صوفی دیگری است یکی از تأثرات علمی و عملی حساب میشود که از دیگران حاصل شده است. این نوع تأثیر را نیز در جمله تأثیر محیطی به خط درشت ثبت میکنیم.

دوم: تصوف از نگاه مبدأ و اساس به تکلیف و مشقت و کسب احتیاج دارد تا با توجه به امور حسنه و منع از کارهای زشت، راه ریاضت به رویش باز شود و رفته رفته به سلوک تصوفی طوری خوگیرد که از آن لذت داشته باشد. عبادت به منزله، قوت او گردد و از اجرای آن تکلیف و مشقت احساس نکند. به عبادت طوری خوگیرد که جز به مشاهده، انوار تصوفی به چیز دیگری اطمینان نداشته باشد. با در نظر داشتن این تأثیر و تأثر باید بگوئیم که:

هجرت خانواده مولانا از بلخ به سوی ترکیه هجرتی بود که از سرزمین فکر و تصوف صورت گرفت. درین میان، موقتاً در بعضی کشورهای عربی اقامت گزید و این اقامت مؤقتی نیز خالی از حرکات تصوفی نبود زیرا که با برخی شخصیت های تصوفی ملاقات و صحبت کرده که از آن جمله شیخ شهاب الدین سهروردی می باشد. قصه این دیدار را در صفحات گذشته باز گفتیم.

هنگامی که سلطان العلماء عازم قونیه شد مدارس تصوفی در ترکیه شهرت به سزایی داشت. در مساجد و صوامع تصوفی حلقه های ذکر بر پا میگردید. سلطان العلماء در حالیکه پسر کوچک و با ذوقش را با خود داشت وارد ترکیه شد و آن سر زمین را برای نشر نظرات عالی خویش مساعد یافت. وی در اول قدم گذاشتن به آن سرزمین به مردم آنجا چنین گفت:

علاقه يك مسلمان با مسلمان دیگر يك ارتباط روحی گفته میشود. اختلاف جنس، زبان و منطقه هیچگاه نمیتواند در روابط برادری مسلمانان رخنه وارد کند زیرا که خداوند کریم فرموده: «انما المؤمنون اخوة»^۱. ما همه باهم برادریم. بلخ را ترک گفتیم و وارد سرزمین عرب شدیم. سرزمین عرب را به قصد ترکیه ترک گفتیم تا با برادران آنجا پیوندیم.^۲ وی حدیث رسول اکرم صلی الله علیه وسلم را که درین باره وارد گردیده یاد کرد: حدیث چنین است: «مثل المؤمنین فی قوادهم و فی تراحمهم و

(۱) سورة الحجرات.

(۲) المعارف تألیف والد جلال الدین ص ۷۰.

تعاطفهم کمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

در حدیث مبارک از نزدیکی مسلمانان که باهم دارند طوری یاد شده که همه را به سان يك بدن دانسته است. وی در یکی از بیانی‌های خویش چنین گفت:

«در سرزمین بلخ از فتنه‌هایی که در پیش رو داشت ترسیدم لذا به سفر با قوهء یقین آغاز کردم.» خانواده مولانا بلخ را در حالی ترک گفت که این سفر و این هجرت بسی از پیروان سلطان العلماء را با خود داشت.

مولانا در جایی از کتاب فیه ما فیه خویش چنین میفرماید: «لا تصحب من الناس الا من یکتّم سرک وینشر برک تعلمه شیئاً من امر دینک او تتعلم منه شیئاً فی امر الدین.»

با کسی از مردم صحبت مکن مگر کسی که سرت را نگاه دارد و نیکی ترا نشر نماید، برایش از امور دین خود تعلیم نمایی یا از او چیزی از امر دین یاد بگیری.

ازین گفته مولانا چنین معلوم میشود که همراهان سفر این خانواده که در ترک بلخ به سوی قونیه با آنها همراه بودند همه کسانی بودند که هدف مشترک دینی را آرزو داشتند.

سلطان العلماء در ترکیه اندک اندک شهرت یافت، حلقه‌های تصوفی را برپا کرد، با کسانی که از ملاقات آنها نفع دینی و نشر افکار و نظریات ارزنده اجتماعی متصور بود تماس حاصل کرد و در اخیر هم حلقه علمی وی بحیث نقطهء مرکزی یا کانون علمی آن دیار قرار گرفت.

باب چهارم

مؤلفات و آثار مولانا جلال الدین

این شاعر صوفی ، در موضوعات تصوفی و کلامی تعمق کامل داشت و به رموزی اشاره می فرمود که با علوم تفسیر و حدیث و فقه ارتباط بیشتر دارد. این یگانه دلیل بر آنست که مولانا در مقام علوم مروجہ ، آن وقت معلومات کافی داشت و به آنچه در حلقہ های علمی میگذشت آگاہ میشد. یکی از مهمترین مؤلفات وی مثنوی میباشد و هم کتاب فیه مافیہ و مجالس سبعہ از آثار آن دانشمند است. مجموع رسایل را نیز به او نسبت میدهند. این کتاب حاوی تمام نامہ هایی میباشد کہ از طرف وی به دوستانش نگاشته شده است. از مؤلفاتی کہ بنام های مستعار از خود گذاشته جز دیوان شمس تبریزی کتاب دیگری بدست پژوهش گران نہ رسیده است. این دیوان را بنام شمس تبریز نگاشته و اگر به ظاهر آن دیده شود به فکرمی رسد از مؤلفات شمس بوده باشد ، زیرا در پایان هر شعر نامی از شمس تبریز آمده است، اما در حقیقت از تألیفات مولانا میباشد کہ هنگام فراق مرشد به تألیف آن اقدام نموده است.

فصل اول

مثنوی

این اثر ارزنده درسراسرجهان شهرتی به سزا کسب کرده است. مثنوی در ادب فارسی عبارت از نظمی است که در آن توحید قافیه میان دومصراع يك بيت در نظرگرفته شده و هر بيت دارای قافیه مستقل میباشد. آنچه در اصطلاح عرب بنام مزدوج معروف است با آنچه در دری بنام مثنوی یاد میشود شباهت دارد. یکی از مزایای مثنوی آنست که درچنین ابیات مطابق به تعریف فارسی مثنوی یا عربی مزدوج به توحید قافیه ضرورت نمی افتد تا در نظم مطول به يك قافیه صعوبتی رخ دهد.

مثنوی مولانا به شش دفتر تقسیم شده و بیش از بیست و پنج هزار بیت دارد. دفتر هفتم که دارای ۱۷۶۲ بیت است گرچه به مولانانسبت داده شده اما درحقیقت از مؤلفات او نمی باشد. اسمعیل انقره بی متوفی (۱۰۲۴) میگوید که دفترهفتم نیز از مؤلفات مولانا میباشد. دلیل او آنست که يك نسخه خطی قدیمی بدست اورسیده که در ۸۱۴ به خط زیبا نوشته شده و در آن دفترهفتم وجود دارد. در پژوهش گران معاصر، فروزان فریکی از کسانی میباشد که انتساب این دفتر را به مولانا دارای صحت نمیداند. کسانی که این دفتر را از مؤلفات مولانا نمیدانند به این دلیل تکیه می کنند که سویه ادبی این دفتر نسبت به شش دفتر دیگر فرق بارز دارد و این خود دلیل بر آنست که دفترهفتم از مؤلفات مولانا نیست. ناگفته نباید گذاشت که نسخه های چاپ شده و قلمی این کتاب اندکی اختلاف دارد پژوهش گری که دارای قریحهء عالی باشد و قدرت ادبی مولانا را بداند میتواند میان نظمی که از طبع عالی وی نشأت گرفته و نظمیکه به آن پیوند

شده فرق نماید. یکی از اختلاف های نسخه های مثنوی آنست که شماره ابیات بعضی نسخه ها به ۲۵ هزار بیت میرسد و در بعضی نسخ بیش از آن میباشد. مؤلف تذکرۃ الشعراء تعداد ابیات مثنوی را چهل و پنج هزار میداند، که اینهم دلیل بر متفاوت بودن نسخه هاست. نسخه یی که من بر آن اعتماد کرده ام همان نسخه یی است که شمار بیت های آن از ۲۵ هزار بیت تجاوز نمیکند. اروپائی هایی که درباره مولانا پژوهش کرده اند نیز همین عقیده را دارند که نسخه صحیح همان نسخه یی است که به بیست و پنج هزار بیت میرسد. آنها همان نسخه را مورد اعتماد میدانند که به طبع نکولسون معروف میباشد این نسخه دارای (۲۵۶۳۲) بیت میباشد که درشش دفتر است.

سبب نظم مثنوی

مولانا جلال الدین در حیات علمی خویش قبل از آنکه کاملاً سوی تصوف روآرد به مناقشات علمی میپرداخت و درباره حل قضایای کلامی و فقهی حلقه های علمی تشکیل میداد. به سوال های پرسندگان جواب میگفت و از آنها پرسش ها میکرد. از این رو موقعیت علمی ممتاز بدست آورده بود. در وعظ و ارشاد نیز سرآمد دیگران بود. مردم با علاقه فراوان انتظار داشتند تا محفل وعظ او را دریابند و از جملات مؤثر وی مستفید شوند زیرا او را بحیث یکی از علمای متبحر می شمردند. وی در آن حال شکل يك مدرس و استاد علوم دینی را داشت و به شعرو سماع علاقمند نبود. شمس الدین تبریزی سبب تغییر حال این دانشمند گردید و حیات يك صوفی عارف را به خود گرفت، لباس فقر و درویشی پوشید، به عزلت و انزوا گرایش پیدا کرد. وی میخواست درین گوشه گیری جانب روحی خود را نیرو بخشد و به زهد و تقوی تصوفی خو گیرد.

این کناره گیری وی، وضع او را تغییر داد و او را شاعر فنان و ادیب بزرگواری ساخت که توانست در جهان شعر و ادب و تصوف نام خود را برای همیشه ثبت دفتر جهان نماید. شاگرد ارادتمندی داشت بنام حسام الدین چلپی. وی ناظر تمام گزارش و تحولات استاد بزرگواری خود بود. همینکه مشاهده نمود این عالم دانشمند زمام را سوی میدان

تصوف، شعروادب گردانیده خواهش کرد تا به تصنیف کتابی اقدام نماید که نظرات تصوفی و اخلاقی وی در آن توضیح شود. مولانا در پاسخ چنین گفت:

من اهلیت این کار را ندارم، می باید با اهل عقل صحبت کنی و این خواهش خود را به آنها تقدیم نمایی. حسام الدین مکرراً خواهش خود را به عرض میرسانید و عقیده داشت که آنچه را استاد دانشمند طی مجالس و عظ و ارشاد، حلقه های تصوفی و صحبت های علمی ایراد میکند باید ثبت شود تا دیگران، آنهایی که حاضر در آن صحبت ها نیستند هم از این گنجینه علمی، ادبی و تصوفی مستفید گردند. و هم این تألیف بحیث مرجع علمی در اخلاق و تصوف قرار گیرد. بالاخره استاد و شاگرد قرار گذاشتند تا هر آنچه استاد میگوید و قابل ثبت باشد باید نوشته شود.

باید تذکر داد که نظم تصوفی از وجد و جذبات منبع میگیرد و تحت اراده ظاهری کمتر قرار می یابد زیرا که بسی از اوقات صوفی شاعر آروزی داشته باشد که نثر را به نظم یا نظم را به نثر برگرداند اما آن قدرت را در خود نمی بیند اما گاهی چنان میشود که نمی خواهد در ساحه نظم داخل شود اما ناگاه طبعش درخشنده میگردد و به صورت غیر ارادی و راجحالی شعری می سراید. درین حال باید کسی نزد وی باشد تا هر آنچه را میگوید ثبت کند. حسام الدین چلبی این کار را کرد و ثبت گفتار استاد را به عهده گرفت و در خواهش خویش این را هم افزود که باید این تألیف به لسان حدیقه الحقیقه حکیم سنایی یا منطق الطیر فرید الدین عطار باشد. استاد فنان به اینکار آغاز نمود و در سال ۶۵۷ کار شروع شد و دفتر اول بین سال های ۶۵۷ و ۶۶۰ به سرانجام رسید.

بعد از دو سال که از نوشتن یا املا به شاگرد باز مانده بود در ۶۶۲ دوباره کار آغاز و دفتر دوم را املا کرد. اینک مقدمه جز اول که در عین حال خطبه کتاب نیز میباشد عیناً نقل میگردد تا بعد از آن آنچه درباره این خطبه قابل یاد آوری باشد بر آن سخن بزنیم:

خطبه ومقدمه مثنوى

بسم الله الرحمن الرحيم وماتوفيقى الاباالله هذ الكتاب المثنوى المعنوى وهو
 اصول اصول الدين فى كشف اسرار الوصول واليقين وهو فقه الله الا كبر وشرع
 الله الا زهر مثل نوره كمشكوة فيها مصباح يشرق اشراقاً انور من الصباح وهو جنان
 الجنان ذوالعيون والاعضان فيها عين تسمى عند أبناء هذا لسبيل سلسبيلاً. وعند
 اصحاب المقامات والكرامات خيراً مقاماً واحسن مقيلاً. الابرار منه يأكلون ويشربون
 والاحرار منه يفرحون ويطربون وهو كنيل مصر شراباً للصابرين ودم حسرة على آل فرعون
 والكافرين. كما قال الله تعالى: يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وانه شفاء الصدور وجلاء
 الاعيان وكشاف القرآن وسعمة الا رزاق وتطبيب الاخلاق بايدى سفرة كرام بررة. ينعنون
 بأن لايمسه الا المظهرون. لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والله يرصد ويرقبه
 فالله خير حافظاً وهو ارحم الراحمين. وله ألقاب أخر لا يسعها احاطة تحرير واقتصرنا على
 هذا القليل والقليل يدل على الكثير والجرعة تدل على الغدير والحنفة تدل على
 البدر الكبير. يقول العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله محمد بن محمد بن حسين
 البلخي تقبل الله منه سعيه، اجتهدت فى تطويل المنظوم المثنوى المشتمل على الغرائب
 والنوادر وغرر المقالات ودرر الدلالات وطريقة الزهاد و صديقة العباد قصيرة المبانى كثيرة
 المعانى. لاستدعاء سيدى وسندى ومعتمدى ومكان الروح من جسدى وذخيرة يومى وغدى
 وهو شيخ قدوة العارفين وامام الهدى واليقين. مغيث الورى. امين القلوب والنهى.
 وذريعة الله بين خليفه وصفوته فى بريته ووصاياه لنبيه وجناياه عند صفيه. مفتاح خزائن
 العرش امين كنوز الفرش. ابوالفضائل حسام الحق والدين حسن بن محمد بن حسن
 البلخي المعروف بابن اخى ترك. ابو يزيد الوقت جنيد الزمان صديق بن صديق بن صديق
 رضى الله عنه وعنهم الارموى الاصل المنتسب الى الشيخ المكرم بما قال امسيت كردياً
 واصبحت عربياً قدس الله روحه وارواح اسلافه و اخلاقه فنعم السلف ونعم الخلف. وله
 نسب أقت الشمس عليه راءها وحسب ارخت النجوم لديه أضواءها. لم يزل فناءهم قبلة
 الاقبال. يتوجه اليها بنو الولاية وكعبة الامال. يطوف بها وفود العفاة ولا زال كذلك
 ماطلع نجم وذرشارق ليكون معتصماً لاولى البصائر الربانيين الروحانيين السمايين.

العرشیین النوریین. اسکت انظار الغیب الحضار الملوك تحت الاطهار اشراف القبائل. اصحاب الفضائل انوار الدلائل آمین یا رب العالمین. وهذا دعاء لا یرد فانه دعاء لانصاف البریة شامل. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وعترته الطیبین الطاهرین. وحسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولى ونعم النصیر. یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید.

این خطبه در مقام نسخه های مثنوی وجود دارد. گرچه بعضی کلمات آن در نسخه ها فرق میکند اما آنقدر زیاد فرق ندارد. ازین خطبه چنین معلوم میشود که يك خطبه الحاقیه بوده و پس از تألیف مثنوی بمیان آمده است زیرا که درین خطبه راجع به آنچه در کتاب آمده اشاره شده است و این یگانه دلیل بر آنست که قبلاً کتاب آماده شده و بعداً خطبه به آن ملحق شده است.

این خطبه به توجیه و توضیح احتیاج دارد زیرا ظاهراً مشتمل است بر بعضی کلماتی که باید مورد قبول واقع نگردد اما بعد از تعمق میتوان آنرا قبول کرد. شاعر صوفی درین خطبه گفته است که : " مثنوی اصول اصول دین میباشد. ، ، و کتاب خویش را مبدأ اساس قواعد دین میداند و میخواهد چنین وانمود سازد که کتاب وی در علم حقیقت است و این علم اساس معرفت کتاب و سنت شمرده میشود که آن اصل و اساس دین است. میتوان عبارت مولانا را به عبارت واضح تر چنین توضیح کرد: کتاب مثنوی مبانی قواعد اعتقادات دین میباشد. مراد از اصول دین اموری است که به عقیده ارتباط دارد و مقصود از اصول اصول قرآن و حدیث است و منظور از اصول اصول اصول دین علم حقیقت است و به این توجیه میتوان گفت که: مولانا میخواهد بگوید که تألیف وی مشتمل است به اسرار قرآن و سنت ، قرآن و حدیث که اصول عقاید میباشد. اهل تصوف با چنین عبارات میخواهند بگویند که حقیقت شریعت عبارت است از معرفت تصوفی و معرفت تصوفی سبب وصول به عین یقین و به تجلیات الهی میباشد. این شاعر صوفی در چند جا از مؤلفات خود به این مطلب اشاره می فرماید. مثلاً در جایی چنین فرموده : قرآن دارای ظاهر و باطن میباشد. ما باطن آنرا گرفته ایم و ظاهر را به دیگران گذاشته ایم. کسی که میخواهد سوی ظاهر برود بهتر است برود بهتری است سعی کند تا سوی حقیقت بشتابد. کسی که حقیقت را نمی داند این را هم نخواهد

دانست که کتاب و ایمان چیست؟

مولانا جلال الدین در موضوع دیگری ازین خطبه می‌خواهد مثنوی را به حیث فقه الله الاکبر معرفی نماید. توجیه این عبارت اینست که کتاب وی شامل قضایای اعتقادی میباشد که آنرا باید فقه اکبر نامید. زیرا که این مثنوی حاوی قضایای عقیدوی و قضایای تصوفی است و این قضایا رافقه اکبر می‌نامیم زیرا که نسبت به فقه متعلق به نکاح و طلاق و عبادات فرعی و بیع و شراء که موضوعات فقه را تشکیل میدهد بزرگتر است.

امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله علیه قبلاً این اصطلاح را به کار برده است زیرا رساله ابی بنام فقه اکبر تألیف نموده که مشتمل بر قضایای اعتقادی میباشد.^۱ عبارت، برهان الله الاظهر، که در بعضی نسخه ها بجای شرع الله الاظهر وارد شده نیز توجیه دارد و اینطور است که:

کتاب وی برهانی است بوجود خداوند کریم زیرا این کتاب نور رامی افزاید و نور سبب معرفت خداوند میشود. و نیز توجیه عبارت «جنان الجنان» «ذوالعیون والاعصان» اینست که مثنوی جنت عالی برای قلوب عارفین میباشد که در آن چشمه های جاری و شاخ های ثمر دار قرار دارد.^۲ این عبارت شامل اصطلاح بعضی از اهل تصوف نیز میباشد که می‌گویند:

«جنت دو جنت است: یکی عاجل و در دنیا، دوم آجل و در آخرت. جنت آخرت نتیجه اعمال صالحه بی میباشد که در دنیا انجام یافته است و جنت عاجل عبارت است از ذوق روحی و علوم و معارف ربانی طوریکه در حدیث شریف چنین وارد است:

«ارتعوا فی ریاض الجنة قالو او ماریاض الجنة یا رسول الله صلی الله علیه وسلم. قال: مجالس العلم». رسول خدا صلی الله علیه وسلم میفرماید که: در باغ های جنت بچرید. اصحاب پرسیدند که باغهای جنت چیست؟

موصوف چنین پاسخ دادند که مجالس علم است. در حدیث دیگری چنین وارد

(۱) المنهج القوی ص ۴.

(۲) منبع گذشته ص ۵

شده که «اذالقتیم شجرة من اشجار الجنة فاقعدوا فی ظلّالها و کلوا فی ثمارها قالوا وکیف یکن هذا فی دارد نیانا یا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال علیه السلام. اذالقتیم صاحب العلم فانماالقتیم شجرة من اشجار الجنة.» حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم فرمود: هرگاه به درختی از درخت های بهشت ملاقی شدید (دریافتید) در سایه آن بنشینید و از آن بخورید. اصحاب گفتند چگونه امکان آن در دنیا میسر است ای رسول خدا؟ آنحضرت چنین جواب دادند: همینکه عالمی را ملاقی شدید (دیدید) درحقیقت يك درخت از درختهای جنت را ملاقی شده اید (دیده اید).

مولانا جلال الدین چنین عقیده داشت که علم حقیقت و دانش تصوفی حیات ارواح میباشد لذا عباراتی را ذکر نمود که توجیه يك قسمت آنرا تذکر دادیم. این راهم باید بگوئیم که باوصف توجیه خطبه، نمیتوان این خطبه را از مبالغه قریب به غلو خالی دانست زیرا:-

۱- خطبه مشتمل است به یکعده عباراتی که تقریباً کلام را از حقیقت به طرف دیگری سوق میدهد لذا بعضی پژوهش گران برآن اعتراض میکنند.

۲- مولانا جلال الدین درین خطبه عباراتی را یاد فرموده که بیشتر بر شطحیات تصوفی شباهت دارد زیرا مثنوی خود را گاهی مشکواة و جهان گوید و زمانی آن را شفاء صدور میندارد و در جایی از این کتاب به برهان الله و جلاء احزان تعبیر میکند. البته آنچه را میفرماید کلامیست که توجیه نهایی آن به خودش ارتباط میگیرد، نمیتوان در زمینه توجیهی رابه کاربرد که به کلی مایه اطمینان علمی باشد. هرگاه تاریخ حیات این صوفی دانشمند را ورق بزنیم می بینیم که در زهد و تقوی، علم و اخلاق سرآمد شخصیت های معروف عصر خویش بود، یقیناً در کلمات خویش مفاهیمی را اراده کرده که تا کنون به صورت حقیقت و یقینی به ما معلوم نمی باشد. آنچه را قبلاً به شکل توجیه تذکر دادیم از يك توجیه تقریبی بیش نیست.

۳- محبت تصوفی نیز نزد مولانا طریق خاصی دارد. ازین جهت مشاهده می کنیم که باشاگردش که شمه بی از حب تصوفی (نه به حد شمس) میان آنها بود چه وضعی

درپیش گرفته و اوراسردار، سند پیشوای عارفین، امام اهل هدایت، کلید خزائن عرش، امین گنج های زمین و...و...میداند.

این خود دلیل برآنست که مولانا در علاقه خویش با حسام الدین بدرجه حب تصوفی رسیده بود و عباراتی را ذکر نمود که نمیتوان در آن باره توجیه درستی نمود؛ توجیهی که ازساحه تخمین بیرون و به یقین نزدیک باشد. درحقیقت این صوفی عارف، کار دیگری را درپیش گرفته و آن اینست که: از مردم توسط عبادت، زهد و تقوی کناره گیری کرده بود و درین خطبه آرزو کرده که تا به کلمات نا مفهوم خویش نیز درگوشه یی قرار گیرد و مردم را درحیرت بگذارد و خودش به جملاتی رو آورد که نزد صاحبان مدرسه و اهل قیل و قال هیچ مفهومی ندارد. شارحین مثنوی وقتی به این کلمات برخورد کرده اند و آنرا غیر مفهوم یافته اند، بیطرفی محض اختیار کرده کوشیده اند که توجیهی به کار برند و یا اینکه از آن برکنار بگذرند تا مرتکب جرأتی و سؤ ادبی نشده باشند. آنها پیش از آنکه درصف پژوهش گران و توجیه کنندگان یا منقدین قرار گیرند خویش را درصف مریدان قرار داده و یا نهایت احتیاط قدم گذاشته اند.

فصل دوم

کتاب فیه مافیہ

این کتاب مشتمل بر وعظ، قصص و امثال می باشد و انشای نثر آن به ترتیبی صورت گرفته که به فهم نزدیک است و ضرورت به شرح، توضیح و تأویل ندارد. از اسلوب این کتاب چنین معلوم میشود که مولانا جلال الدین در حال افاقت کامل این رساله را تألیف کرده و در آن حال مغلوب و جدوجذبات تصوفی نبوده است.

فرق میان این رساله و کتاب مثنوی او اینست که مثنوی برای خواص تدوین یافته و جز افراد معدود کسی دیگر از آن استفاده، کامل کرده نمی تواند. اما کتاب فیه مافیہ از نگاه فهم اشکالی ندارد و مثل سایر کتب ادبی مروج افغانستان و ایران و هند قابل استفاده کامل می باشد و به سان کشف المحجوب هجویری نثر روان و عام فهم دارد. از بعضی نسخه های این کتاب چنین معلوم میشود که این رساله بنام اسرار جلالیه نیز شهرت داشت. یکی از شعرای عربی این کتاب را چنین توصیف نموده:

کتاب فیه مافیہ لطیف فی معانیہ

فمن يعمل بمافیہ فتشهد الغیب فی فیه

کتاب فیه آیات علی الحق دلالات

این کتاب در تهران پس از مقابله میان نسخه های مطبوع و قلمی به طبع رسیده است. بعضی نسخه های قلمی در کتابخانه استانبول و کتابخانه هند موجود است. قدیم ترین نسخه این کتاب از طرف یکی از منسوبین مولانا در سال ۷۵۱ تحریر یافته است.

وی نام خود رادر پایان کتاب چنین تذکر داده است: بهاءالدین المولوی العادلی السرابی، و فراغت از این تحریر را روز جمعہ چہارم ماہ مبارک رمضان معرفی داشتہ است. اصل عبارت عربی چنین است: اتفق الفراغ من تحریر هذه الاسرار الجلالیہ فی التربة المقدسة يوم الجمعة رابع شهر رمضان المبارك لعام احدى وخمسين وسبعمةا وأنا الفقير الى الله الغنی بهاءالدین المولوی العادلی السرابی احسن الله عواقبه. آمین یارب العالمین.

یکی از شعراء در توصیف فیہ مافیہ چنین گفته است:

گرتوخواهی حل مشکل ای پسر در کتاب فیہ مافیہ نگر

در طریق اولیای نیک ذات فیہ مافیہ است حل مشکلات

این کتاب با اشتمالش بہ دقائق و رموز تصوفی سبک خاصی دارد ولی فهم آن مشکل نمیشد. حکایات و امثال این رسالہ بہ عبارات خیلی لطیف آورده شدہ و در آن اشعار عربی نیز گنجانیدہ شدہ است کہ بعضی آن از طبع مولانا جلال الدین و برخی از آن اقتباس شدہ است. فصول این کتاب بدون ترتیب موضوعات در نظر گرفته شدہ است. اختصار در مطالب یکی از خصوصیات این کتاب است کہ مطالعہ آن ملالت نمی آرد. برخی عبارات این رسالہ بہ عربی است و میان عبارات عربی و دری توسط يك فصل حد فاصلی کشیدہ شدہ است. چار فصل کتاب بہ زبان عربی بودہ و يك فصل نیم عربی و نیم دری است. اینك يك فصل عربی آن رادرین جا نقل می کنیم. اهمیت این فصل از آنست کہ در آن راجع بہ قضاً، ارادہ و رضا تفصیل داده شدہ است:

فصل الله تعالى مرید للخیر والشر ولا یرضی الا بالخیر لانه قال کنت کنزاً خفياً فاحببت ان اعرف. لاشک ان الله تعالى یرید الامر والنهی والامر لا یصلح الا اذا کان المامور کارهاً لسما أمر به. طبعاً یقال کل الحلاوة والسكر یا جابع وان قیل لا یسمى هذا امرأ بل اکراماً والنهی لا یصح عن الشیء یرغب عنه الانسان. لا یصح ان یقال لا تأکل الحجر ولا تأکل الشوک ولو قیل لا یسمى هذا نهياً فلا بد لصحة الامر بالخیر والنهی

عن الشر من نفس راغب الى الشر و ارادة وجود مثل هذا لنفس ارادة الشر ولكن لا يرضى بالشر والا لما امر بالخير - ونظير هذا من اراد التدريس فهو مريد للجهل المتعلم لان التدريس لا يمكن الا بجهل المتعلم و ارادة الشئىء ارادة ما هو من لوازمه ولكن لا يرضى بجهله والا لما عمله. وكذا الطبيب يريد مرض الناس اذا اراد طب نفسه لانه لا يمكن ظهور طبه الا بمرض الناس ولكن لا يرضى بمرض الناس والا لما دواهم وعالجهم وكذا الخباز يريد جوع الناس لحصول كسبه ومعاشه ولكن لا يرضى بجوعهم والا باغ الخبز وكذا الامراء والخيال يريدون ان يكون لسلطانهم مخالف وعدو والا لما ظهرت رجولتهم وصحبتههم للسلطان ولا يجمعهم السلطان لعدم الحاجة اليهم ولكن لا يرضون با لمخالف والا لما قاتلوا. وكذا الانسان يريد دواعى الشر فى نفسه لانه يحب شاكراً مطيعاً متقياً وهذا لا يمكن الا بوجود الدواعى فى نفسه و ارادة الشئىء ارادة ما هو من لوازمه ولكن يرضى بها لانه مجاهد بازاته هذه الاشياء من نفسه فعلم أنه مريد للشر من وجه وغير مريد له من وجه والخصم يقول غير مريد للشر من وجه ما وهذا محال أن الشئىء وما يريد ما هو من لوازمه، من لوازم الامر والنهى هذه النفس الابية التى ترغب الى الشر طبعاً وتنفر من الخير طبعاً وهذه النفس من لوازمها جميع الشرور التى فى الدنيا فلوم لم يرد هذه الشرور لم يرد النفس واذالم يرد النفس لا يريد الامر والنهى الملزومين للنفس ولو رضى بها ايضاً لما أمرها ولما نهاها. فالحاصل الشر مراد لغيره ثم يقول اذا كان مريداً لكل خيرو ومن الخيرات دفع الشرور فكان مريداً لدفع ولا يمكن دفع الشر الا بوجود الشر. او يقول مريد الايمان ولا يمكن الايمان يمكن الايمان الا بعد والكفر فيكون من لوازمه الكفر. الحاصل ارادة الشر انما يكون قبيحاً اذا اراده لعينه أما اذا اراده الخير لا يكون قبيحاً قال الله تعالى ولكم فى القصاص حيوه. لاشك بان القصاص شر وهدم لبنيان الله تعالى ولكن هذا الشر جزوى ووصون الخلق عن القتل خير كلى و ارادة الشر الجزوى لا رادة الخير الكلى ليس بقبيح. وترك ارادة الله الجزوى رضاء بالشر الكلى فهو قبيح. نظيره هذا الأم لا تريد زجر الولد لانها تنظر الى الشر الجزوى والاب يرضى بزجره نظراً الى الشر الكلى لقطع الجزء فى الآ كاة. الله تعالى عفو وغفور شديد العقاب فهل يريد

أن يصدق عليه هذه الاقسام أم لا فلا بد من بلى ولا يكون عفواً غفورا الا بوجود الذنوب واردة الشئى ارادة ما هو من فوازمه. وكذا أمرنا بالعفو وأمرنا بالصلح والاصلاح ولا يكون لهذا الامر فائدة الا بوجود الخصومة نظيره ما قال صدر الاسلام ان الله امرنا بالكسب وتحصيل المال. لانه قال: أنفقوا فى سبيل الله ولا يمكن انفاق المال فكان امراً بتحصيل المال. ومن قال لغيره قم صل فقد أمره بتحصيل المال ولكل ما هو من لوازمه.

جای شک نیست کہ موضوع فرق میان ارادہ و رضاً یکی از موضوعات مهم کلامیست کہ در آن بارہ دانشمندان علم کلام تحقیقاتی نموده اند. مولانا جلال الدین درین بارہ فرق واضح و روشن را طی این فصل بیان داشته:

(ترجمہء خلاصہء این فصل)

خداوند ارادہ خیر و شر، ہر دو را دارد ولی رضایش بہ خیر است نہ بہ شر۔ اما در ظاہر نمی توان قبول کرد کہ میان ارادہ و رضا فرق وجود داشتہ باشد لذا برای تحقیق و توضیح این فرق چنین میگوید:

کسیکہ ارادہ تدریس را دارد در واقع ارادہ اش متعلق بہ جہل متعلم میباشد و ارادہ نادانی شاگرد را دارد زیرا تدریس بدون نادانی متعلم صورت گرفته نمیتواند۔ ارادہ یک شی ایجاب آن را می نماید تا لازم آن نیز تحت ارادہ قرار گیرد۔ استاد و معلم ارادہ جہل شاگرد را دارد اما بہ آن رضائیت ندارد زیرا اگر راضی میبود برای رفع جہل تعلیم نمیداد۔ طبیب نیز ارادہ بیماری را دارد زیرا طبابت وی آن وقت ظاہر میگردد کہ مردم مریض باشند، لذا گفتہ می توانیم کہ طبیب ارادہ بیماری مردم را دارد اما بہ بیماری شان راضی نمی باشد زیرا کہ بیماران را معالجہ میکند و اگر بہ بیماری مردم راضی میبود چرا بہ تداوی و علاج شان می پرداخت؟

خباز (نانوا) ارادہ گرسنگی مردم را دارد زیرا کسب و معاش وی بہ آن مربوط میباشد اما بہ گرسنگی مردم راضی نمی باشد زیرا اونان را بہ غرض سدّ جوع مردم میفروشد۔ پادشاهان و اہل قدرت میخواهند تا مخالف و دشمن داشتہ باشند زیرا اگر مخالف نہ داشتہ باشند شجاعت و غیرت آنها ظاہر نمیشود اما بہ وجود دشمن و مخالف راضی نمی باشند زیرا می جنگند تا پای مخالف را از میان بردارند و او را نیست و نابود سازند۔ انسان میخواهد تا دواعی شر در او وجود داشتہ باشد زیرا کہ دوست دارد تا درین میان محب و شاکر و پرهیزگار باشد۔ این وقتی میسر میشود تا دواعی بدی و اسبابی درو موجود باشد کہ شر را بخواهد ولی آن مرد شاکر درین آزمون گاہ موفق

پدر آید. اراده شر به منظور اجتناب از آن قبیح نیست. این بدان ماند که شری را بخواهد که در آن خیر مضمر است. چون قصاص که شراست به خیر و عبرت مردم و منع از قتل می انجامد. خداوند کریم میفرماید: «ولکم فی القصاص حیوة» - قصاص گرچه در ظاهر شر است زیرا که يك بناؤ عمارت خداوندی را خراب میسازد (انسان بنا کرده خداست) اما در آن خیر زیاد وجود دارد و عبارت از آنست که هر کسی که عزم قتل داشته باشد از ترس آنکه روزی به قصاص خواهد رسید از عمل خویش اجتناب میکند و سبب حیات کسی میشود که میخواست او را بکشد. مادر گاهی تحت تاثیر شفقت مادری نمی خواهد پسر خود را زجر دهد گرچه مرتکب گناهی شده باشد اما پدر خیر آینده و کلی پسر را در نظر گرفته او را زجر میدهد و این شر قلیل را غرض بدست آوردن خیر کثیر قبول میکند.

عضوی که به اثر مرض فاسد شود قطع میگردد تاخیر کثیر یعنی سلامت باقی بدن را به بار آرد. ذرین جا شر قلیل یعنی قطع عضو جهت بدست آوردن خیر کثیر عملی میشود. عفو خداوند وقتی است که گناه در میان باشد. این گناه و عمل بد تحت اراده خداوند و تحت رضای او نمیباشد زیرا که از گناه منع نمی نماید. امر به کاری سبب امر بکار دیگری میگردد چون امر به نفقه، مال که در ضمن امر به تحصیل مال وجود دارد و مستلزم امر به تحصیل مال است زیرا تا وقتی که مال نباشد نفقه، مال از کجا صورت گیرد. وهم امر به صلح ایجاب آنرا میکند که خصومت در میان باشد. طوریکه امر به وضو مستلزم آنست تا هر آنچه از ضروریات وضو باشد تحت امر قرارگیرد. این بود نمونه یی از آنچه مولانا جلال الدین در تألیف خویش، يك مطلب علمی را به عبارات دقیق عربی بیان داشته است.

درین کتاب (فیه مافیه) بعضی اشعار عربی را نیز گنجانیده است که بعضی از آنها زاده طبع خودش و برخی نقل شده است: اینك بعضی اشعاریکه وی بطور نقل از دیگران آورده ذکر میشود:

خیالك فی عینی واسمک فی فمی و ذکرک فی قلبی الی این اکتب

این شعر از دیوان متنبی نقل شده واز مجنون (لیلی و مجنون معروف) حکایت میکند که: خیالت در چشمم، نامت بر زبانم و یادت در دلم است. پس به که بنویسم؟ اینهم شعر دیگری از متنبی:

فمن شاه فلینظر الی فم نظری نظیر الی من ظن ان الهوی سهل
کسی که میخواهد عشق ورزد باید به من نگاه کند که چگونه شده ام؟ وجه حال دارم؟ تا گمان نبرد که عشق آسان است. از شاعر دیگر:

يقولون هل بعد الثمانين ملعب ظلمت و هل قبل الثمانين ملعب
مردم میگویند که آیا پس از هشتاد سالگی بازی است؟ من میگویم آیا پیش از هشتاد سالگی بازی خواهد بود؟

آنچه را مولانا از طبع وقاد خویش در راه نظم عربی به کار برده در مثنوی و کلیات شمس تبریزی نیز نمونه های زیاد دارد. لذا از نقل آن خود داری میکنم و به نقل مختصری از اشعار دیگران بسنده میکنم. زیرا دلیل برآن است که وی با داشتن طبع روان شعر در لسان عربی از مطالعه اشعار معروف عربی نیز استفاده شایانی مینمود. در کتاب فیه ما فیه وجیزه هایی نیز درج گردیده که درین جا بعضی از آنها نقل میشود:

۱- هر گاه لباس درویش پاره گردد دلش باز میشود. اذا تخرق ثوب الفقير انفتح قلبه

۲- میخواهم تا نخواهم. ارید ان لا رید. (منسوب به سلطان بایزید بسطامی)

۳- يك جذبه خدایی نسبت به عبادت جن و انس بهتر است. (جذبة من جذبات خیر من عبادة الثقليين) منسوب به ابی القاسم ابراهیم ابن محمد نصر آبادی، از بزرگان صوفیه متوفی ۳۷۲.

۴- پاسخ ابله خاموشی است. جواب الاحق سکوت - مثل معروف-

۵- شکایت از مخلوق شکایت از خالق است. الشکایة من المخلوق شکایة من الخالق.

مولانا جلال الدین بیشتر مطالب را درین کتاب به رموز تصوفی مورد پژوهش قرار داده در جایی عبادت را به ظاهر و باطن تقسیم کرده و عقیده دارد که گر چه عبادت همان عبادت باطن و خشوع قلب است اما حرکاتی که چون ارکان نماز صورت میگیرد ترجمان همان خشوع است و به سان پوست می باشد که در برآوردن ثمر بدون مغز فایده یی ندارد و هستهء بادام و زردالو را مثال می آورد: که اگر مغز آن را بدون پوست در خاک نهی سبز نمی شود و به عکس بدون مغز هم نتیجه ندارد.^۱

در جای دیگر نظر خود را در بارهء امی بودن حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم چنین بیان میکند:

«مصطفی علیه السلام را که امی میگویند از آترو نمی گویند که بر خط و علوم قادر نبود یعنی از این رو امی اش میگفتند که خط و علم و حکمت ا و مادر زاد بود نه مکتسب (کسی)».

سپس انبیا را عقل کلی میخواند و به عقیده وی تعلیم و تعلم در عقول جزئی صورت میگیرد نه در عقل کل^۲. وی در جایی وعظ و تذکیر را به حال و فعل نسبت به قول و گفتار بهتر میداند، دلیلش آنست که حضرت عثمان رضی الله عنه در آغاز خلافت بر منبر رفت. مردم انتظار فرمایش ها و ارشادات شان را داشتند اما آن خلیفه بزرگوار بر منبر خاموش نشست و بر مردم نظر میکرد. این نگاه های وی حالت وجد را در مردم ایجاد کرد. همینکه خواست فرود آید چنین فرمود: «ان لکم امام فعال خیر من امام قوال» همینکه برای شما امام با فعل و عمل باشد نسبت به آنکه امام گوینده باشد بهتر است.^۳

مولانا به تعبیر خواب بعضی ها چندان پا بند نیست. زیرا در جایی به تعبیر رویا ها چنین میگوید: اگر میبینی که به تو درم های درست دادند تعبیرش آنست که سخن های درست و نیکو از عالمی بشنوی. درم به سخن چه ماند؟

(۱) (۲) فیه ما فیه طبع تهران ص ۱۴۳.

(۳) فیه ما فیه ص ۱۲۹.

اگر بینی که ترا به دار آویختند رئیس قومی شوی. دار به ریاست چه ماند؟^۱
 درین جا مشاهده می کنیم که به این دو تعبیر میتازد اما باید گفت که وی به اهمیت خواب «رواً» کاملاً قایل است زیرا که در قرآن کریم از خواب حضرت ابراهیم علیه السلام راجع به ذبح پسرش به جمله آیات قرآنی «انی ارعافی المنام انی اذبحک الایة» خبر میدهد. و هم از خواب حضرت یوسف علیه السلام حکایه می فرماید و این خود دلیل بر آنست که روياً اصل و اساس دینی دارد و هم نمیتوان خواب یا روياً ی درست را مخصوص پیامبران دانست چه در قرآن کریم از روياً ی همراهان حضرت یوسف علی نبینا و علیه السلام خبر داده که جهت تعبیر به حضرت یوسف (علیه السلام) حکایه نمودند و حقیقت مطابق تعبیر آن حضرت صورت گرفت. و هم در حدیث شریف راجع به رؤیای صالح تذکر رفته است. ازینرو مقصود مولانا جلال الدین آنست که نمی توان به تمام تعبیر های خواب که از طرف بعضی مردم نشانی شده یکسان باور کرد. مولانا در جایی راجع به تعبیر انا الحق که به حلاج نسبت شده و بعضی مردم چه در قرون گذشته و چه در عصر حاضر این جمله را مورد طعن قرار میدهند و آنرا مخالف ایجاب شریعت مقدس اسلامی میدانند، توجیه خاص نموده چنین میگوید: " آخر این انا الحق گفتن را مردم می پندارند که دعوی بزرگیست. انا الحق عظیم تواضع است. اینکه میگویند، من عبدخدایم، دوهستی را اثبات میکنند: یکی خود را و دیگری خدا را. اما آنکه انا الحق میگوید، خود را عدم کرد، به باد داد، میگوید انا الحق یعنی من نیستم، همه اوست، جز خدا را هستی نیست و به کلی عدم محض و هیچم. تواضع درین بیشتر است. اینست که مردم فهم نمی کنند. اینکه مردی بنده گی کند برای خدا (حسبة لله) آخر بنده گی او در میان است اگرچه برای خداست، خود را و خدای خود را میبیند"^۲

مولانا درین جا میخواهد شمه یی از رمز بیخودی و فنا را در عبارت منصور حلاج توجیه کند و ضمناً به اشتباه کسانی اشاره میکند که از عبارت معروف وی (انا الحق) شرك یا انکار از حضرت باری تعالی را اراده مینمایند.

(۱) فیه مافیه ص ۱۰۱.

(۲) فیه مافیه ص ۴۴.

مولانا در جای دیگری از این کتاب، بار دیگر عنان توجیه را سوی عبارت مشهور و منسوب به منصور (انالحق) گردانیده چنین می فرماید:

«چنانکه چون منصور را دوستی حق به نهایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید و گفت (انالحق).

یعنی من فنا گشتم حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بنده گی است، یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده. پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی، پس دویی لازم آید. و این نیز که می گوید هو الحق هم دویی است زیرا که تا انا نباشد هو ممکن نشود. پس حق گفت انالحق چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود و آن سخن حق بود.^۱

آنچه را مولانا در راه وحدت الوجود به نقل از قول حلاج یا دیگر بزرگان این طریق ارشاد کرده یا ایراد نموده کنایاتی است که گاهی به يك شکل و زمانی به شکل دیگر میخواهد این رمز را آرام آرام به دیگران گوید. تعبیر وی در کتاب فیه ما فیه نسبت به تعبیر هایی که در مثنوی یا غزلیات شمس الدین تبریزی صورت گرفته آسان تر و صریح تر است. در جای دیگری از این کتاب راجع به جمله (انالحق) گفتار دیگری دارد به این عبارات:

«فصل هر علمی که به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود آن علم ابدانست و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود آن علم ادیان است. دانستن علم انالحق علم ابدانست. انالحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است و سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است. هر چه آن دید است علم ادیان است و هر چه دانش است علم ابدانست»^۲

درین جا می بینیم که وی میخواهد از (انالحق) تعبیر دیگری نماید و هم راجع به علم ابدان و علم ادیان روش خاصی به کار برده است، چه معروف آنست که علم طب را علم ابدان و علوم دینی را علم ادیان میگویند اما مولانا را هی را دنبال کرد که از راه

(۱) فیه ما فیه ص ۱۹۳.

(۲) فیه ما فیه ص ۲۲۸.

متعارف دیگران خیلی ها فاصله دارد.

مولانا فرو خوردن خشم را یکی از ضروریات مؤمن میدانند و چنین عقیده دارد که یگانه راه شکستن نفس همین است که خلاف آن کنی و یکی از مخالفت های نفس درین است که او بخواهد به خشم آید و تو خشم او را بشکنی.

درین مورد قصه بی را منصوب به حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة و السلام چنین نقل میکند:

«سئل عیسی علیه السلام یا روح الله ای شی اعظم و ما اصعب فی الدنيا و الاخرة قال غضب الله قالوا و ما ینجی عن ذلك قال ان تکسر غضبك و تکظم غیظک.»
عظیم ترین چیز آنست که خشم خود را فرو خوری.^۱

مولانا جلال الدین محمد بلخی چنین عقیده دارد که مال و صحت دو حجاب بزرگند که بنده را از خدا دور میسازند، چه همینکه بنده مصیبت ذید الله الله میگوید و به خداوند کریم راجع میشود و درین حال آن حجاب دور میشود.^۲

این بود نمونه بی از آنچه مولانا از نظریات تصوفی و کلامی خویش درین کتاب تذکر داده و مطالب را به عبارت روان و عام فهم توضیح داده و نخواستہ از تعقید یا کنایات غیر مفهوم کار بگیرد، و هم در نقل نظریات فلاسفه و معتزله و دیگر طوایف صراحت کامل را در نقل و اظهار نظر به کار برده است.^۳

(۱) فیه ما فیه ص ۲۳۲.

(۲) فیه ما فیه ص ۲۳۳.

(۳) رجوع شود به صفحه ۱۴۰ و ۱۹۹ فیه ما فیه.

فصل سوم

یاد مختصری از سایر مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی رومی نمونه ای از تفسیر تصوفی وی و توجه پژوهنده گان به بحث پیرامون آثار او

غیر از فیه ما فیه مؤلفات دیگری نیز به مولانا منسوب میشود که مهمترین آنها اینهاست:

۱ - المجالس السبعه

این رساله مشتمل است بر مواعظ و خطابه ها و بیانیه هایی که به گمان غالب پیش از آنکه با شمس الدین تبریزی آشنا شود و در وضع او تغییری ایجاد گردد ایراد کرده است.

این کتاب نزد پژوهنده گان و دوست داران علم و ادب اهمیت خاص دارد زیرا دران رموز و نکته هایی گنجانده شده که زخارف دنیا را معرفی نموده و انسان را سوی مطلوب حقیقی متوجه میسازد؛ مطلوبی که سعادت دو جهان در آن مضمراست.

وی درین کتاب در باره تحصیل مال و اندوختن ثروت برای يك عالم دینی به قدر ضرورت اولیه حیاتی صحبت کرده همین قدر را بسنده می یابد و بیش از آن را دور از ایجابات رسالت علمی می داند.

مولانای بلخی به حدیث مبارک «الدنیا مزرعة الآخرة - دنیا کشتزار آخرت است»، تحصیل ثروت را غرض تقویه جسمی در راه خدمت برای حیات ابدی جایز پنداشته و آن تلاشی را که باعث فراموش شدن آخرت گردد بد میداند.

موصوف به حدیث شریف «الدنیارأس خطیئة - محبت دنیا رأس همه خطاها است»، چنین استدلال می کنند که هر گاه رسیدن به ثروت، مقصود اصلی شخص را تشکیل دهد آن گاه است که ثروت به حیث مبدأ و اساس خطایا قرار گرفته و انسان را از مقصود اصلی و رسالت دینی که در راه خدمت به همنوع و جامعه دارد دور ساخته به سوی بد بختی می کشاند.

مولانا طی خطابه ها و مواعظی که در این کتاب جمع شده، انسان کامل را در پرتو آیه کریمه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا به یکتائی پرستش کنند^۱ تشریح مینماید.

وی دریکی از خطابه های خویش چنین میگوید: انسان از عالم ارواح سوی کره خاکی شتافت و همین که به ماده علاقه پیدا کرد ارزشی را که قبلا داشت از دست داد. همین انسان است که هر گاه بخواهد بر خواهشات خود غالب شود، البته خود را آماده آن میسازد تا آن مقام از دست رفته خود را که در عالم بالا داشت دوباره به دست آورد.

این مطلب را در اکثر کتب تصوفی و نظرات دانشمندان تصوف یافته میتوانیم. از آنجمله منطق الطیر فرید الدین عطار است که در آن به صوفی، سالک و عارف راه حق چنین ابراز نظر کرده است: «ای روح، ای بلبل، هنگامیکه از عالم بالا سوی پایین آمدی در دام خاک افتادی»^۲.

صوفیه کرام میگویند که بدن انسان به سان زندان روح میباشد. تمایل جزء اعلی انسان یعنی روح با جزء دیگر آن که بدن میباشد فرق بارز دارد و به این آیه قرآن استدلال میکنند که: «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة» ای نفس مطمئن و دل آرام (بیاد خدا) امروز بحضور پروردگارت باز آی که تو خوشنود (به نعمتهای بدی او) و او را ضما (از اعمال نیک) تست^۳.

فرید الدین عطار می گوید: «ای روح تو جمال ممتاز داری، به جهان غربی فرود آمدی و تمام عظمت و جلالت خود را از دست دادی. از آنجا که همان عالم اعلی،

(۲) منطق الصیر تألیف فریدالدین عطار ص ۱۱۲.

(۱) الذاریات: ۵۶

(۳) الفجر: ۲۸.

موضوع اصلی و مطلوب تو می باشد می باید سعی نمایی تا به وطن اصلی خویش برگردی! ^۱.

مجالس سبعة اخیراً در تهران طبع گردیده و از نسخه محفوظ کتابخانه محفوظ آغا در ترکیه استنساخ شده است. این رساله مشتمل است به هفت مجلس: در هر مجلس، نخست حمد و صلاة به زبان عربی است و سپس اصل موضوع به زبان دری بیان شده است. اینک خطبهء مجلس اول را عیناً نقل میکنیم:

«الحمد لله صانع العالم بغير آلة - العالم بكل خيرة وقالة و حالة. المنزه عن كل صفة يتطرق اليها جوازو استمالة - الملك فليس لأحد ان يخالف حكمه و مثاله. اشعر بالهيته واضح الدلالة وشهد بوحدانيته نظر العقل اذا صادف سواده و اعتداله . غلبت قدرة قدرة كل مخلوق و احتياله. و قضت ارادته ارادة كل مصنوع بما عليه و ماله . و وفق شخصاً فانجح سعيه و اصلح باله و كشف حجاب الشبهة عن سره بشاهد جلاله و خذل شخصاً فأورده موارد الحيرة و الجهالة. و ضيع وقته و احبط اعماله و حرمة لطف و اكرامه و افضاله. بعث محمداً عليه السلام باللواء المنشور و الحسام المشهور ليخلص الخلق من ورطات المهلك و البثور و اطلع بنور نبوته محفوظة برهط كالبذور. و انزل على قلبه كتاباً شافياً للقلوب يضيئ اضاء النور (يا ايها الناس قد جاء تكلم موعظة من ربكم و شفاء لما في الصدور). ^۲ ارسله الى الخلق و هم على الباطل مطبقون. عمى فهم لا يبصرون. صم فهم لا يسمعون. بكم فهم لا ينطقون . أتعبدون من دون الله ما لا يخلق شيئاً و هم يخلقون. فشقى بتكذيبه المكذبون و سعد بتصديقه المتصدقون.

صلی الله علی و سلم و علی آله و اصحابه خصوصاً علی الامام ابی بکر الصديق النقی. و علی الامام عمر الفاروق التقی و علی الامام عثمان

(۱) منطق الصبر ص ۱۷. (۲) یونس: ۵۷.

ذی النورین الذکی و علی الامام علی المرتضی الوفی و علی
سائر المهاجرین و الانصار و سلم تسلیماً کثیراً کثیراً.

۲ - کلیات شمس تبریزی

این کتاب مشتمل است بر غزلیات تصوفی که شمار تقریبی آن (۳۵۰۰۰) بیت
میباشد و در پایان اکثر غزلیات نام مرشد خود (شمس تبریز) را یاد کرده است. ظاهراً
چنین گمان برده می شود که تألیف مرشدش باشد اما کتاب از مؤلفات مولانا میباشد.

نسخه های قلمی این کتاب که بحیث مرجع و منقول عنه نسخه های مطبوع
میباشد باهم مختلف اند. لذا در شمار ابیات آن هم اختلاف موجود است. بعضی از
پژوهندگان بیت های این کتاب را (۴۳۰۰۰) میدانند.

دیوان شمس تبریزی نسبت به مثنوی سلیم تر نگاشته شده و سهل الفهم
میباشد. شاعری درباره آن گفته است:

هر که نشنیده است بسوی درد دل گویخوان يك بیت از دیوان شمس

مولانا جذبه های روحی خویش را درین کلیات منعکس ساخته و کوشیده است تا
مفاهیم عمده تصوفی را مراعات کرده در قالب الفاظ و شکل شعری آن قدر مقید
نباشد. وی خودش به این اعتراف دارد که قافیه را مراعات نمی کند چنانکه میگوید:

قافیه اندیشم و دلدار من

گویدم مندیش جز دیدار من

* * *

حرف و صوت و گفت را برهم زنم

تا که بی این هر سه باتو دم زنم

* * *

قافیه و مغلطه را گوهمه سیلاب ببر

پوست بود پوست بود در خور مغز شعرا

با مطالعه کلیات شمس، میتوان یقین کرد که سبک این کتاب با سبک دیگر مؤلفات مولانا مخصوصاً با مثنوی وی فرق بارز دارد، چه در دیوان شمس عام فهمی و سهولت و عدم پابندی به عبارات مخصوص ادبی بیشتر مراعات شده است. این روش نه تنها در غزلیات دیوان شمس بلکه در قصائد و مقطعات و رباعیات نیز مراعات شده است.

در کلیات شمس، غزلیات و رباعیات عربی به کثرت وجود دارد که مطالعه آن سبب میگردد تا بتوان به تسلط و چیره بودن مولانا در زبان عربی آگاهی یافت.

۳- مکتوبات مولانا

مکتوبات یا مجموع الرسائل وی عبارت از کتابیست که در آن يك قسمت نامه های وی که برای دوستان خویش نگاشته درج شده است. گرچه این مجموعه ادبی و تصوفی از طرف شاگردان و وابستگان مولانا شاید بعد از رحلت وی تنظیم شده باشد اما از طرز عبارات و ترتیب ادبی این مجموع چنین بر می آید که از آثار آن بزرگوار بوده و در آن تصرف به عمل نیامده است.

۴- رباعیات مولانا جلال الدین رومی

رباعیات منسوب به مولانا را مشتمل به (۱۶۵۹) رباعی و (۳۳۱۸) بیت می یابیم. بعضی را عقیده بر آنست که این رباعیات گرچه بنام مولانا شهرت یافته اما از مؤلفات وی نمیباشد.

عده یی براینده که این رباعیات از مولاناست و در نسبت آن به وی شك و تردیدی وجود ندارد، زیرا اکثر نظرات تصوفی و کلامی وی درین رباعیات منعکس شده است.

با یادآوری مختصر از سائر مولفات مولانا، نمیتوان از این انکار کرد که یگانه کتاب جامع و ترجمان عبقریت و نبوغ مولانا، مثنوی اوست. باید تذکر دهم که میان مولفات مولانا جلال الدین در موضوعات آتی تشابه کامل وجود دارد:

(۱) عشق محرك انسان میباشد که میتواند شخص را به اوج عزت و سعادت برساند.

(۲) معرفت یگانه وسیله رسیدن به توحید حقیقی میباشد؛ توحیدی که در آن کدام شك و تردید راه یافته نمیتواند.

(۳) فنای تصوفی و بقای بعد از فنا و به عبارت دیگر: تجرد از صفات خاصه و فنا در صفات الهی و اخیراً بقا درین صفات.

این عبارات را قبلاً فریدالدین عطار به عبارات ذیل اساس گذاشته است. "مدتیست خود را فانی ساخته و پس از آن به وجود علیحده زنده شده ام. این دیگر وجود است که به آن زنده ام. من از وجود وعدم فارغم و دور از هر دو میباشم^۱

۴- سماع ضرورت اولی يك سالك میباشد و میتوان توسط سماع آوازی را شنید که دیگران نمیتوانند بشنوند.

یکی از معاصرین مولانا بنام محمود نجار چنین حکایت میکند:

روزی در مجلس شیخ جلال الدین رومی نشسته بودم از ایشان شنیدم که میگفت:

"به حال مردم قونیه تأسف می کنم زیرا دربارہ سماع طعنه میزنند و به خوشی ما خوش نیستند. یقین دارم روزی خواهد رسید که ارزش سماع ما را بدانند و آن را خوب درک نمایند، و به آن عشقی پی برند که ما آنرا درک کرده ایم و در آن حال خواهند فهمید که ما ازین سماع چه اراده داشتیم."^۲

در جای دیگری چنین میگوید: "عقیده یی که من آنرا اختیار کرده ام شجاعت را می افزاید و خوف را از دل میبرد."^۳

درینجا که از نارضایی بعضی مردم درباره سماع تصوفی مولانا حرف زدیم بجا

(۱) منطق الطیر تألیف فرید الدین عطار ص (۱۶۸).

(۲) ۱۸۹-۳- خط سوم تألیف دکتور ناصر الدین صاحب الزمانی ص (۳۲۶).

(۳) المصدر السابق.

خواهد بود اگر طعن دیگری را یاد آور شویم و آن این بود که اهل غرض میگفتند که مولانا جلال الدین عقیده دارد که در یکی از مراحل تصوفی اعمال شرعیه و عبادات ساقط میشود و میتوان در آن حال عبادت را ترک کرد زیرا که به آن کدام ضرورت احساس نمیشود. اما همین که مؤلفات آن عارف دانشمند را زیر و رو کنیم چنین مفکوره را هرگز یافته نمی توانیم. حتی بطور ضمنی و کنایه نیز به این مطلب خود ساخته اشاره بی نشده است.

۵- کتمان سر تصوفی

این مطلب را در چند جا به عبارات مختلف یاد کرده و عقیده دارد که نباید راز های تصوفی به کسانی گفته شود که حقایق را نمی دانند و به شنیدن چنین رازها در حیرت و تردد قرار می گیرند. مولانا در مثنوی به این نصیحت که سنائی فرموده:

سر مدار از مقام مستی پی سر همان جاپنه که خوردی می^۱

اصرار دارد که راز تصوفی را از غیر اهل دل پنهان کن تا سبب اذیت تو نشود. وی درین راه از طریق راز دان عالیمقام و مرشد خویش شمس الدین تبریزی پیروی کرده است. چه آن سالک عارف در کتمان سرسر آمد دیگران بود. وی نه تنها سر خود را بلکه خویشتن را از مردم مخفی میداشت تا آنکه در پایان کاملاً پنهان گردید.

۶- توجه به نور قلب طوری که اهتمام سالک به آن نسبت به نور حس بیشتر

باشد:

باید یاد آور شد که مولانا جلال الدین بلخی درین راه تنها نیست زیرا که اکثر اهل تصوف عقیده دارند که نور قلبی در تصوف امری است بسیار مهم. امام غزالی درین باره چنین میگوید:

بدانکه نور و بصرو بینایی چشم مواجه به نقصان میباشد زیرا که دیگران را دیده میتواند و خود را نمی بیند. مقابل خود را میبیند و آنچه را و را، حجاب است زیر دید گرفته نمیتواند. ظاهر اشیا را می بیند و باطن آنها دیده نمی تواند. بعضی موجودات را دیده میتواند و بعضی دیگر را نمی تواند مشاهده نماید. متناهی را میبیند و نا متناهی

(۱) مثنوی دفتر دوم ص ۱۷.

را دیده نمی‌تواند. گاهی درین دید خویش هم اشتباه میکند. خورد را کلان، کلان را خورد، ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند. این نمونه‌ی بی از نقصان دید چشم می‌باشد. اما در قلب انسان چشمی است که این نقایص هیچگاه به آن عارض نمی‌شود.^۱

(۷) دفاع از صوفیه‌ی بی که اهل شطح گفته میشوند و وضع، حرکات و اقوال آنها عجیب جلوه میکند. وی درین باره دفاع صریح خود را از آنها ثبت کرده است و عقیده دارد که عشاق همیشه در سوز عشقند و نمیتوان از زمین خراب و سوخته، عشر و خراج مطالبه کرد. اگر عاشقی اشتباه کرد او را خطا کار مپندار. شهید آغشته به خون غسل داده نمیشود^۲ مولانا چنین طایفه را معذور میداند و مذهب و دین آنها را مذهب جدا گانه می‌پندارد که آن مذهب ذات خداوند می‌باشد.^۳ صوفیه آنچه را دیگران دیده نمی‌توانند درک میکنند.^۴ این بود یاد مختصری از بعضی مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی که د زنده نگهداشتن نام تصوف خدمت شایان ایفا نموده اند.

نمونه‌ی بی از تفسیر تصوفی مولانا

جای شك نیست که تفسیر قرآن کریم به طریق تصوف یا تفسیر تصوفی يك اصطلاح تازه است که از بعضی رجال تصوف مانند شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نقل شده است. کسانی که آثار تصوفی مولانا جلال الدین را مطالعه مینمایند، نمونه‌ی بی از تفسیر تصوفی را در آن می‌یابند، گرچه در فصل ویاب جداگانه آورده نشده است.

بعضی باحثین چنین عقیده دارند که دین، فکرو ادراک نبوده بلکه يك عاطفه وجدان می‌باشد. یابه عباره، دیگر ادراک عقلی و تفکر نسبت به ذوق و عطوفت بادین کمتر علاقه دارد. از همین جاست که قرآن کریم میان عقل و قلب فرق میکند. ایمان را عمل قلبی و تفکر در کائنات و استدلال از معلول به علت را امر عقلی می‌پندارد^۵ اهل

(۱) مشکات الانوار تألیف الامام حجة الاسلام الغزالی ص ۴۹-۴۳.

(۲) مثنوی دفتر دوم. (۳) مثنوی دفتر دوم. (۴) فیه مافیہ ص ۵۲.

(۵) نشأة التصوف الاسلامی. تألیف عبدالکریم الخطیب طبع مصر ص (۵۴).

تصوف چنین عاطفه را خوب درک کرده‌اند و به راهی رفته‌اند که با چنین عاطفه موافق باشد. قلبی که پاک باشد خدا را دیده است چنین قلب به غیر خدا احتیاجی ندارد. هر چیز را به خدا راجع می‌سازد و درین راه از ملامتی کسی خوف ندارد (ولایخاف فی الله لومة لائم). درین حال میتوان قلب تصوفی را شناخت.

طبقه اهل تصوف در تفسیر تصوفی اتفاق نظر دارند اما در طریق و روش تفسیری خویش باهم اختلاف نظر دارند زیرا که بعضی آنها در راه تفسیر و توضیح آیات قرآنی راه معتدل را اختیار کرده‌اند، طوریکه جملات و مطالب آنها نزد مردم مفهوم باشد. اما يك دسته دیگر در تفسیر آیات قرآن همان راه شطحاتی را دنبال کرده‌اند که در سایر سلوک تصوفی خویش آنها دنبال کرده‌اند. از آن جمله تفسیر شیخ اکبر محی الدین ابن عربی می‌باشد که پیرامون آیه مبارکه: «ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظیم» خدا مهر بردلها و پرده بر گوشها و چشمهای ایشان نهاد که فهم حقایق و معارف الهی را نمی‌کنند و ایشانرا است عذاب سخت.^۱ می‌باشد که بطور غیر مفهوم و طرز عجیبی ارائه کرده و توضیحات داده است.^۲

مولانا جلال الدین بلخی در مؤلفات خویش بعضی آیات قرآن کریم را به طور تصوفی تفسیر کرده و تفسیر وی به ترتیب شطحیات تصوفی نبوده بلکه تحت احاطه عقل و ادراک و فهم قرار گرفته میتواند. اینک یکی از تفسیرهای مولانا را که درباره سوره والضحی بیان داشته ذکر میکنیم:

خداوند کریم به ضحی (چاشت) قسم یاد کرده است. ضحی عبارت است از نور ضمیر محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم زیرا که معنی حقیقی ضحی چاشت است و چاشت فانی می‌باشد و قابلیت آنرا ندارد که خداوند کریم به آن قسم یاد نماید. در قرآن

(۱) البقره : ۷.

(۲) وی در تفسیر این آیه کریمه که به اتفاق تمام علماء در باره منافقین نازل شده است، می‌فرماید که این آیه خصوصیات اهل تصوف را بیان میدارد - ختم الله علی قلوبهم یعنی بردل صوفیه مهر گذاشته لذا غیر خداوند کسی را نه میشناسند. بر گوشهای شان مهر نهاده تا غیر از سخن خدا سخن کسی را نشنوند و بر چشمان شان پرده است لذا غیر خدا کسی را نمی‌بینند. فتوحات مکی جلد اول ص ().

کریم از ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام چنین روایت شده که فرموده اند:

«لا احب الا فلین» چیزی که فانی است زوال میشود، قابل دوستی و هم قابل یاد کردن نمی باشد. لذا مراد از ضحی نور ضمیر حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم است.

درین قول خدا که فرموده است: «واللیل» مقصود از آن شب ستر جسد خاکی است که روح انسان را به سان زندان نگاه داشته. هنگامیکه آفتاب ازین فلك طلوع نماید برای جسد که شکل شب را داشت چنین میگوید: «ما ودعك ربك وما قلى». درینجا مشاهده مینمائیم که سورة والضحی را به شکل خاصی تفسیر میکند؛ خلاف آنچه دیگر مفسرین بیان داشته اند توضیح میدارد زیرا مفسرین کرام چنین میگویند که مدت پانزده روز نزول وحی از حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم قطع شده. کفار چنین می گفتند ودعه ربه وقلا (فرو گذاشت او را پروردگارش و او را دشمن داشت). این سوره کریمه نازل گردید که مطلب آنها را رد کرد.

درین جا مولانا جلال الدین رومی بلخی آنچه را که نزد سائر مفسرین معروف است نادیده پنداشته و به تفسیر تصوفی اقدام میکند.

این بود نمونه‌یی از تفسیر تصوفی وی که ذکر شد و به همین اندازه اکتفا میکنیم.

نمونه‌یی از توجه پژوهندگان و باحثان به مؤلفات مولانا

حال که مختصر توضیحاتی درباره بعضی از مؤلفات مولانا ارائه گردید به جاست اگر درباره، توجه بعضی پژوهندگان و باحثان به این آثار سخن گفته آید:

در جمله مؤلفات مولانا مثنوی او را طوری می یابیم که بیشتر مورد توجه پژوهندگان قرار گرفته است و به زبان های: اردو، ترکی، هندی، انگلیسی، فرانسوی، المانی و بعضی السنه دیگر ترجمه شده و دانشمندان درباره آن توجه بیشتر نموده و بر آن شر وحی نگاشته اند. بعضی از شارحین مثنوی اینها اند:

۱- کمال الدین حسین بن حسن الخوارزمی الکبروی متوفی (۸۴۰) که مثنوی را شرح کرده و نام آنرا کنوز الحقائق و رموز الدقائق گذاشته است.

۲- اسماعیل الانقروی که مثنوی را به زبان ترکی برگردانده تا ترکی زبانها از آن استفاده نمایند. موصوف در سال ۱۰۴۲ هجری وفات یافته. ترکی زبان دیگری بنام شمعی متوفی (۱۰۰۰) هم مثنوی را به ترکی ترجمه کرده.

۳- علاءالدین علی بن محمد مشهور به (مصنفک) متوفی ۸۷۵ هـ که بنا به گفته حاجی خلیفه مؤلف کشف الظنون چند بیت مثنوی را شرح کرده است.

۴- محمد نحیفی بن سلیمان بن عبدالرحمن متوفی ۱۱۵۱ هـ، مثنوی را به ترکی ترجمه کرده در جمله مترجمین مثنوی از فارسی به ترکی عابدین پاشا را نیز یاد می‌کنند.

۵- عبدالعلی محمد بن نظام الدین لکنوی ملقب به بحر العلوم که در قرن گذشته حیات به سر می‌برد وی به شرح مثنوی به لسان فارسی پرداخته و شرح وی در هاشم کتاب مثنوی درهند به طبع رسیده است.

۶- محمد یوسف علی شاه هندی، کتاب مثنوی را به زبان هندی ترجمه نموده است.

۷- یوسف بن احمد المولوی از رجال قرن نهم مثنوی را از فارسی به عربی ترجمه کرده و این شرح خود را، المنهج القوی، نام گذاشته است.

۸- داکتر محمد عبدالسلام کفافی، دو دفتر مثنوی را شرح کرده و در بیروت به طبع رسانیده این شرح شامل تحقیقات خیلی مفید می‌باشد که بسی اسرار را از مکنونات مثنوی برمی‌دارد. وی قبل از آنکه تمام مثنوی را شرح نماید و این مطلب علمی خویش را برآورده سازد وفات نمود. موصوف در ۱۹۳۱م در قاهره به دنیا آمده بود.

و اما از جمله مستشرقین که درباره نظریات مولانا تتبعاتی نموده اند عبارتند از:

۱- جورج روزن که دفتر اول مثنوی را از فارسی به المانی شرح کرده و شرح خود را به نشر مسجع ترتیب نمود. این شرح در ۱۸۴۹م صورت گرفته و در ۱۹۱۳م پسر جورج روزن شرح مثنوی را که پدرش تألیف کرده بود دوباره چاپ کرد.

۲- سیر جس ادهاوس، دفتر اول مثنوی را از فارسی به انگلیسی ترجمه کرد و در سال ۱۸۸۱م در لندن به طبع رسید.

۳- رینولد نیکلسون، تمام مثنوی را ترجمه کرد، و دو جزء دیگر را به حیث شرح و تعلیق بر آن افزوده است و هم مختارات دیوان شمس تبریزی را ترجمه کرده است.

۴- هورین ویلد، تقریباً (۳۵۰۰) بیت مثنوی را به انگلیسی ترجمه کرده و در سال ۱۸۸۷م در لندن به طبع رسیده و در سال ۱۸۹۸م دوباره نشر گردید.

۵- آرسر جان آربری، مثنوی را ترجمه کرده و این ترجمه در سال های ۱۹۶۱- ۱۹۶۳ در لندن به طبع رسیده و نشر آن توسط اداره یونسکو صورت گرفته است.

عده بی از پژوهندگان و باحثین هم طی مقالاتی درباره مثنوی توضیحاتی داده اند.

این همه اهتمام ارزنده که درباره آثار مولانا صورت گرفته و هم ده ها شرح و تعلیق و مقالاتیکه دانشمندان افغانی و ایرانی به آن اقدام کرده اند، دلیل بر آنست که این نابغه جهان تصوف، ادب، اخلاق و تربیه در راه خدمت به جهان بشریت همه مردم را به سوی آثار خویش جلب کرده و از خود نامی در دفتر روزگار گذاشته است.

توجه افغان ها به آثار مولانا جلال الدین

مولانا در سرزمین علم و ادب پرور بلخ به دنیا آمد و چنانکه گفته آمدیم خانواده وی مشهور به علم و فضل بود. لذا افغان ها علاقه زیاد به آثار مولانا دارند و از فضیلت و آگاهی این دانشمند بلخی که در رشته های علوم متداول آنوقت معلومات کافی داشت به خوبی یاد می کنند.

درباره مولانا هنوز هم مجالس تصوفی برپا می گردد و اطراف شخصیت عالیقدر وی کنفرانسهای انعقاد می یابد. کنفرانس هایی که به سویه دولت منعقد می شود در آن نماینده گان کشور های اسلامی و غیر اسلامی اشتراک می ورزند.

در حلقه های علمی به سویه منطقه، کتاب مثنوی از طرف بعضی اشتراک کنندگان مجلس مورد بحث و تحلیل قرار میگیرد. موضوع بحث اکثر شب نشینی های

بلخ و بعضی مناطق دیگر را همین مثنوی، اثر جاودانه و فراموش ناشدنی مولانا تشکیل میدهد. در بعضی حلقه های خصوصی، از سماع مولانا نیز یاد می نمایند، نی مینوازند، و حلقه های ذکر برپا میدارند.

یکی از تقالید متعارف در چنین حلقات این است که يك بيت مثنوی قرأت میشود و سپس کسانی که اهل توجیه میباشند درباره محتویات آن بیت توضیحات میدهند. گاهی هم به مناقشه و جدال میپردازند، استدلال مینمایند و از گفتار مولانا که در دیگر مؤلفاتش درج است شاهد می آورند. کسانی که در مولانا شناسی شهرت دارند حق تقدم را در تحلیل و توجیه دارند و اگر در محفل دانشمند بزرگی ریاست مجلس را به عهده داشته باشد توجیه اخیر و نظر قاطع حق قبول شده، او می باشد. کسانی که معلومات علمی و ادبی زیاد نداشته باشند خاموشانه سیر علمی مجلس را مشاهده مینمایند و به نظرات دیگران گوش فرامیدهند.

اینگونه حلقه های تصوفی در سرزمین بلخ بیشتر و در دیگر مناطق افغانستان نسبت به بلخ کمتر رواج دارد. اما محبوبیت مولانا و تمسک به اقوال وی مخصوصاً از طرف وعاظ و خطبا در سراسر کشور افغانستان مشاهده میشود.

مثنوی مولانا بحیث يك كتاب متبرك در منازل نگهداری میگردد و همینکه مثنوی را یاد میکنند کلمه شریف را به آن ضمیمه ساخته ترکیب «مثنوی شریف» را ذکر میکنند. ناگفته نماند که در بعضی مدارس دینی این کتاب را تدریس هم مینمایند و آنرا جزء پروگرام دینی خویش قرار میدهند.

این بود شمه یی از اهتمام افغان ها که درباره مولانا و آثار وی از خود نشان میدهند.^۱

(۱) دانشمندان خیلی نامور و معروف افغانستان امثال مولانا عبدالرحمن جامی و مولانا یعقوب چرخي که در علم و فضل شهرت بین المللی دارند از بحث درباره آراء مولانا دریغ نکرده بشرح بیتین مولوی توجه کرده اند. این توجه افغانان در قرون متوالی دوام داشت که اینک از دو تن دانشمند معاصر بانام آثار آنها طور نمونه تذکر میدهم:

۱- استاد خلیل الله خلیلی، نی نامه (منظوم) و از بلخ تا قونیه.

۲- استاد احمد علی کهزاد، گلدسته عشق.

باب پنجم

جلال الدین بلخی رومی و تصوف

فصل اول

عشق تصوفی و حب الهی و جلال الدین

مولانا به عشق تصوفی علاقه فراوان داشت و برای عشق تعریفی ذکر میکرد که مخصوص خودش بود و خاص مفکورهء تصوفی او محسوب میشود زیرا که وی گاهی عشق را محرك و مبدأ حرکت می خواند و وقتی هم عشق صوفی را سبب رسیدن وی به مدارج کمال میدانند. نظر مولانا دربارهء عشق، از بعضی جهات باعشقی تشابه دارد که ابن سینابه آن عقیده داشت. چه وی در بعضی آثار خود عشق را محرك کل دانسته است. از آنجا که شناختن حب به آن احتیاج دارد که معنی حب را بصورت عام توضیح دهیم تا از خلال آن تعارفی که به عبارات مختلف دربارهء عشق و حب وارد شده و حب تصوفی بصورت مشخص عشقی را دریابیم که مولانا به آن پابند بوده و پیوسته از آن یاد میکرد.

تعریف حب

حب آنست که محبوب را بر همه ترجیح دهی. بعضی ها، حب را چنین تعریف

کرده اند: حب عبارت از آن است که محب به صفات خویش محو گردیده و محبوب بذات خود باقی بماند. دسته دیگری دربارهٔ حب گفته اند: حب آنست که بسیار خود را در نظرت اندک و اندک محبوب را بسیار جلوه دهد.

تعریف دیگری چنین است: حب آنست که شروط ادب را از میان بردارد - بعضی چنین میگویند که حب را برای آن حب میگویند که قلب را از ماسوای محبوب محو میگرداند. تعریف دیگر اینست: حب آنست که غیرت داشته باشی تا غیر از تو هیچ کس به محبوبیت دوستی نه ورزد. یا حب درختی است که در قلب غرس میشود و به اندازه عقل ثمر میدهد. حب آنست که محبوب را بر تمام موجودات ترجیح دهی. حب اولش پراگندگی و آخرش قتل است. حب انسان را کور و کر میسازد؛ کور از دیگران جهت غیرت و کر از محبوب جهت هیبت وی. حب آنست که با تمام وجود خویش سوی محبوب تمایل داشته باشی، سپس محبوبیت را بر نفس و روح و مال خویش ترجیح دهی، سپس در پنهان و آشکار با وی موافق باشی، و بعد ازین همه به تقصیر خود اعتراف کنی.

حب آنست که برای محبوب خود چنین خطاب کنی و بگویی: ای خودم! محب اگر خاموش شود هلاک میگردد. عارف اگر خاموش نباشد هلاک میگردد. حب آتشی است در قلب که ماسوای مراد محبوب همه را هلاک میسازد. حب عبارتست از هتک استار و کشف اسرار^۱ در همهٔ این تعریفها، يك امر جامع وجود دارد و اینست که حب دارای يك حالت امتیازی و فوق العاده گی بوده که انسان را بابسی رموز آشنا میسازد و این آشنائی در تضعیف پهلوی مادی و تقویه جنبه معنوی متصور گردیده و پایه و شرط اصلی و رکن اساسی سیر و سلوک عرفانی و طی مدارج

(۱) تمام این تعریف ها در کتب صوفیه معروف گنجانیده شده است. مهم ترین کتبی که این تعریفها در آن ها وجود دارد عبارتند از:

عوارف المعارف تألیف صوفی عارف سهروردی، کشف المحجوب تألیف هجویری، التعرف لمذهب اهل التصوف تألیف کلاباذی، کیمیای سعادت تألیف حجة الاسلام امام غزالی، طبقات الصوفیه تألیف عبدالرحمن سلمی. و سایر کتب تصوف که به صوفیه معروف منسوب میشوند.

کمال انسانی شمرده میشود.

آنچه را صوفیه کرام بنام هفت وادی عشق یاد میکنند و عطار (رحمة الله علیه) در منطق الطیر آن را به ترتیب ذیل یاد کرده: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا؛ با مجموع تعریف های گذشته بی ارتباط نیست. مولانا همین هفت وادی را هفت شهر عشق نام کرده و چنین میگوید:

هفت شهر عشق را عطار گشت
ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم
و درین بیت نیز به مراتب اجمالی اشاره است که میگوید:

از مقامات تبیل تا فنا
پایه پایه تا ملاقات خدا

یکی از دانشمندان معروف تصوف بنام ابن مسروق چنین میگوید:

«روزی در مسجد نشسته بودم سمون محب درباره حب حرف میزد، گنجشکی نزدیک وی شد تا آنکه بردستش نشست بعد از آن منقار خود را به زمین زد و از آن خون ریخت و مرد.»

یکی دیگر از دانشمندان تصوف چنین میگوید: «حب آنست که ایشار کنی طوریکه خانم عزیز مصری درباره حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلاة السلام چنین گفت: من او را خواستم اما او صادق است.» صوفی دیگری میگوید که «حب دو حرف است و میباید شخص از روح و بدن فرار نماید (محو محبوب شود).»

امام غزالی رحمه الله علیه در احیاء علوم الدین برای حب تعریف جامعی ذکر کرده چنین میگوید: «حب عبارتست از میل سوی مطلوب، اگر این تمایل قوی و نیرومند باشد آن را عشق میگویند و بالعکس بغض عبارت است از نفرت طبع از چیزیکه درد آور است. اگر این نفرت قوی باشد آنرا مقت میگویند.»^۱

اینکه يك شی را محبوب و شی دیگر را منفور و مبغوض میگوئیم معنی آنرا دارد که سوی شی محبوب تمایل داریم و از شی مبغوض اجتناب میورزیم. کلمه حب در

(۱) احیاء علوم الدین صفحه ۲۸۸ جلد ۴.

حدیث نیز وارد است چه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم چنین میفرماید: «حَبَّبَ الی من دنیا کم ثلاثاً الطیب والنساء و جعل قرۃ عینی فی الصلاة»^۱

از جهان شما سه چیز را دوست دارم خوشبو یی، زنان و خوشی چشم در نماز است. حب در هر وقت و نزد هر قوم متعارف بود.

حب به دو نوع است: یکی حب مظهر چون دوست داشتن خویرویان و گل و چمن و آبشار و دیگر حبیست که سبب آن علم، عقل، عفت، شجاعت، تقوی و شرف محبوب میباشد. آنچه را علم تصوف بحث میکند همین قسم دوم عشق و حب است نه اول؛ و همین حب مقدمه سلوک تصوفی حساب میگردد. ما همین که ادعا مینمائیم به انبیا، اولیا و صالحین محبت داریم مقصود همین حب تصوفی است که به مظهر تعلق نمیگیرد و به معنی و حقیقت راجع میگردد. ما باصالحین پیوند دوستی داریم زیرا که آنها اصل تقوی و زهد بوده راه حق را دنبال کرده اند، برای بشریت خدمات شایانی انجام دادند و در راه اعلای کلمه الله از خود گذشتند و کارهای نیک انجام دادند. حب در چند جا در قرآن کریم آمده است. از آنجمله آیه:

«یا ایها الذین آمنوا من یرتدمنکم عن دینه فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه». ای کسانی که ایمان آوردید کسیکه از دین خود برگردد خداوند قومی را می آورد (میگزیند) که آنها را دوست بدارد و آنها خدا را دوست بدارند.^۲ و آیه دیگر «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» بگو ای محمد صلی الله علیه وسلم اگر خدا را دوست میدارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد.^۳ یا آیه «والذین آمنوا اشد حب الله» کسانی که ایمان آورده اند با خداوند دوستی شدید دارند.^۴

در بعضی کتب اصل تصوف، کلمه عشق وارد شده که آنرا قبلاً بنام حب بدرجه افراط تعبیر کردیم. صوفیه کرام در نسبت دادن عشق سوی خداوند کریم اختلاف دارند.

(۱) از حدیث انس رضی الله عنه و نسایی

(۲) مائده: ۵۴.

(۴) البقرة: ۶۵.

(۳) آل عمران: ۳۱.

بعضی میگویند این نسبت صحت دارد یعنی اگر کسی چنین اظهار میدارد که بر خدا عاشق میباشم درست است و درین تعبیر کدام تخلف شرعی دیده نمیشود. اما بعضی را عقیده بر آنست که حب مفرط و عشق بنده به خدا امکان ندارد زیرا دوستی بنده با خدا به هر پیمانه بی که باشد نمیتوان آنرا حب افراطی و عشق نامید، زیرا محبت با خداوند کریم به هر درجه و هر کیفیت که باشد خارج از حد نبوده تا افراطی گفته شود و به درجه عشق برسد. چه بنده هر قدر بکوشد همان مرحله اول یعنی حب را طی کرده نمیتواند و علاقه وی با خدا بدرجه عشق که آنرا به حب افراطی تعبیر کردیم رسیده نمیتواند.

ببینیم که مولانا جلال الدین عارف بزرگوار و سالکی که حب را بسیار تحلیل کرده و شناخته چه میگوید؟ از جملات و کلمات مولانا چنین بر می آید که وی با اصطلاح عشق موافقت دارد و در صف کسانی قرار نمیگیرد که عشق را به معنی حب افراطی دانسته و نسبت و تعلق آنرا از طرف بنده به خداوند درست نمیدانند. وی عشق را به مجاوزت در حب یا حب افراطی تعبیر نمیکند طوریکه دیگران چنین تعریف میکنند و روی همین تعریف از آن انکار دارند که بنده بر خدا عاشق گردد.

موصوف عقیده دارد که حب تصوفی و دوستی که سبب فنای ذات و مشاهده، انوار الهی میگردد عشق است. لذا در مثنوی عشق را به خط درشت ثبت کرده و آنرا مبدأ و اساس هر حرکت میداند. مولانا عقیده دارد که عشق در انسان بحیث ملکه قرار دارد که میتواند توسط آن انوار فیض الهی را درک کرد. وی عشق را افلاطون و جالینوس و ناموس بشریت میداند و آن را برای صوفی سالک ضروری میگوید. مولانا برای آنکه عشق را خوبتر تصویر کرده باشد از قصه نی آغاز میکند و صدای پر هیجان نی را از آن میداند که از نیستان جدا شده و به فراق دچار شده است. اگر مقصود از نی روح باشد که از عالم بالا جدا شده و می نالد تا بار دیگر آنطرف بر گردد و یا غرض دیگری را از آن اراده داشته؛ به همه حال وی از هوا خواهان عشق است که آنرا در سلوک تصوفی ضرور می پندارد.

مولانا به غرض واضح شدن عشق از عشق پادشاه حکایت میکند که چگونه بر

کنیزك خویش عاشق شد و کار پادشاه و کنیزك به کجا رسید و چنین میگوید که: پادشاهی به قصد شکار روانه بیابان گردید و در عرض راه کنیزکی را دید که برای فروش گذاشته شده بود. دیدار آن دختر او را اسیر عشق گردانید و دختر را خرید. از قضای الهی آن دخترک بیمار شد. از طالع بد پادشاه که آب را یافت اما کوزه شکست تمام اطبای قلمرو خود را جمع کرد و به آنها گفت: روح من و روح این کنیزك به دست شماسست. روح من آنقدر مورد توجه من قرار ندارد که روح من یعنی همین کنیزك نزد من دارای اهمیت میباشد. هر کسی که مرض او را درمان کند به انعامات گوناگون و درو مرجان نایل میگردد. پزشکان بدون آنکه ان شاء الله بگویند وعده نمودند که مریض را علاج می نمایند. عاقبت از علاج عاجز ماندند. این هم از قضا و قدر خداوند است که گاهی بجای آنکه شربت سکنجبین که طبیعت صفرا را از میان می بردارد سبب زیادت صفرا گردید.

پس از آنکه طبیبان اظهار عجز نمودند، پادشاه به سوی مسجد شتافت و با ناله و زاری چنین دعا کرد: «خداوندا! کمترین عطایت ملک دنیااست. تو عالم سر و خفی میباشی. راز همه را می دانی تو مرجع و مآل همهء ما میباشی.» درین حال خواب بالایش غلبه کرد و به خواب رفت. در خواب شیخی را دید که برایش بشارت میدهد و میگوید: فردا شخصی زردت می آید که از جانب ما فرستاده میشود و حل مشکل تو به دست همان شخص است. شب به پایان رسید و پادشاه سخت انتظار داشت تا شخصی که در خواب برایش وعده داده شده برسد. ناگاه شخصی معلوم شد که دارای همان نشانه ها بود که در خواب برایش گفته بودند. از او به گرمی استقبال کرد و برایش گفت کار جهان همه مربوط به اسباب است. من از دیدن تو آن قدر مسرورم که گویا تو معشوق من بودی نه آن کنیزك. به مجرد دیدن تو احساس کردم که مشکل من حل گردید. پادشاه تمام قصه و رنج عشق خود را یکایک برای آن شخص حکایت کرد. آن مهمان گرمی گفت: آنچه را طبیبان بنام علاج تقدیم داشته اند، بیماری دخترک را افزوده و به جای آنکه کمکی کرده باشند درد را زیاد کرده اند زیرا بیماری دخترک از صفرا و سودا نیست بلکه بیماری وی بیماری دل است. بدنش علتی ندارد. هم زخمی

که رسیده در قلب او می باشد که او را هدف تیر عشق ساخته است. ناله او ناله عشق است. عشق اصطرب اسرار خدمات. عشق را نمی توان به طور کامل شرح کرد. انسان همینکه بخواهد از عشق تعبیر کند خجالت می کشد زیرا نمی تواند تعبیر کافی و درستی از آن بدست داشته باشد تا با آن عشق را تحلیل نماید.

مولانا در ضمن حکایت از عشق پادشاه و درد عشق کنیزک، بار دیگر وارد بحث پیرامون عشق می گردد و درباره عشق توضیحات می دهد. وی عشق را به اصطرب تشبیه می کند. وجه شبه آن است که عشق بسی امور و اسرار را کشف می کند طوری که اصطرب سبب کشف مطالع و مغارب و تنظیم سیارات می باشد. بار دیگر درباره عشق می گوید که نمی توان عشق را طور حقیقی تعبیر کرد. طوری که نمی توان برای آفتاب جز خود آفتاب دلیل واضح تری بیان کرد. عشق بدون آنکه زبان گویا داشته باشد در حال بی زبانی تعبیر خودش از خودش کامل تر است. هیچ عبارتی نمی تواند عشق را تحت تعبیر در آورد جز آنکه عشق از خویشتن حکایه کند.

در تعبیر از عشق، عقل با همه فراستی که دارد به کلی عاجز است. عقل به سان خری است که در گلی بماند و نتواند خود را نجات دهد. این عقل در حالیکه بخواهد از عشق چیزی بگوید عین همان شکل را بخود می گیرد. درینجا یکبار دیگر مولانا علاقه خود را بجهان عشق اظهار می کند و رازهای آن را بالاتر از آن می داند که مورد تعبیر قرار گیرد. پس از اندکی توضیح درباره عشق، به اصل قصه پادشاه که عاشق کنیزک بود برگشته می گوید که: آن درویش پس از شنیدن حکایت مریضی کنیزک و عجز طبیبان، از پادشاه خواست تا زمینه را مساعد بسازد که بتواند کنیزک را در تنهایی مورد آزمایش قرار دهد. درویش طبیب در تنهایی از کنیزک پرسش هایی کرد در حالیکه نبض او را در دست داشت، سکونت اصلی و موضع زنده گی او را پرسید، از قریه محل، از آشنایان و اقارب او جستجو کرد که در کدام شهر و به کدام نام چه دوستانی داری؟

پرسشهای درویش بسیار رعمیقانه صورت می گرفت همینکه از سمرقند نام برد که در آنجا مدتی در اختیار جوانی در منطقه (غاتغر) بود نبض او فوراً تغییر کرد و

حرکت آن سریع تر شد. حکیم درویش راز پنهانی دخترک را کشف کرد و از آن جوانی که دل دختر شیفته او شده بود سراغ گرفت و راز را به پادشاه گفت و او مشوره داد که باید آن جوان را بهتر تربیتی که باشد حاضر کند، پادشاه زرگر را به نام اینکه به کار او و لیاقت او در فن زرگری احتیاجی هست به قلمرو خود خواست و او را مورد احترام و مهربانی قرار داد. وی نمی دانست که در پی این مهربانی خطر مرگ وجود دارد. جواز به دربار شاه رسید و شاه کلید خزانه طلا و نقره را برایش سپرد و گفت: کار زرگری تو مورد پسندم قرار گرفته زیرا ستایش هایی از کار توشنیده ام که در فن خود زیاد ماهری. اینک بعد ازین تمام امور زرگری دربار به تو تعلق دارد. بعد طبیب گفت: اکنون دخترک را باید نزدش بفرستی، تا از دیدارش شاد گردد. مدت نه ماه به این ترتیب گذشت. بعد از آن طبیب شربتی آماده ساخت که جوان زرگر آنرا نوشید. بانوشیدن شربت که جزء غذا شده بود هر روز چهره او تغییر می نمود و آن جوانی و زیبایی وی رو به اضمحلال گذاشت. با از بین رفتن زیبایی صوری زرگر بچه، عشق دخترک نیز زایل شد. بعد از آن نه عشقی بود و نه سوز و گدازی. دیگر برای جوان آه و ناله نمی کرد و نه حتی از جوان خبر می گرفت.

مولانا قصه را در همین جا رسانده میگوید: عشقی که از پی رنگ و صورت باشد دوام ندارد و آن عشقی که دائم و باقی است عشقی است که از زیبایی واقعی به میان آمده باشد. عشق مردگان دوام ندارد و باید با کسیکه ابدی است عشق ورزید. این عشق روح را نیرو می بخشد. خواننده را مخاطب قرار داده میگوید: «باید عشق را از پیامبران بیاموزی که توانستند با عشق خویش راه مجد و بزرگی را دنبال نمایند. آنچه را مولانا جلال الدین در پایان قصه اظهار کرده به دو موضوع دلالت دارد:

اول: آنکه عشق بذات واحد خداوند (جل جلاله) تعلق گرفته میتواند و میتوان از علاقه زیاد بنده با خدا (جل جلاله) به عشق تعبیر کرد. وی درین نظر خویش با کسانی مختلف است که اطلاق عاشق را بر بنده خدا (جل جلاله) که خدا (جل جلاله) را دوست دارد صحیح نمی دانند. به همان دلیل که قبلاً تذکر دادیم، و اینست که عشق افراط محبت را گویند و دوستی با خداوند کریم به هر درجه که رسیده باشد حب افراطی گفته نمی شود.

دوم: آنکه عشق حقیقی و عشقی که باید به حق تحت عنوان عشق قرار گیرد همان علاقه یی است که بنده با خدا دارد. زیرا که این عشق منبع عرفان و جذبات تصوفی قرار میگیرد و انوار الهی از همان جا سرچشمه میگیرد و به زیبایی منظر و حسن صورت کدام احتیاجی ندارد. این نوع عشق به سلوک و زهد و تقوی تفکر به اسرار وجود احتیاج دارد.^۱

صوفی عارف مولانا جلال الدین پس از آنکه درباره عشق توضیحات میدهد درباره قتل زرگر و کشته شدن او به وسیله شریتی که از طرف ولی طبیب آماده شده بود به این سوال پاسخ می دهد که چگونه يك بزرگوار به چنین عملی اقدام میکند که به حیات يك انسان و يك جوان خاتمه می بخشد؟

پاسخ وی چنین است که ولی موصوف این کار را به غرض رضائیت پادشاه انجام نداد بلکه به امر خداوند کریم این کار را کرده است. طوریکه حضرت خضر علیه السلام طفل نو بالغ را کشت و حضرت موسی علیه السلام بروی اعتراض کرد که چگونه يك طفل بی گناه را کشت؟ وی چنین پاسخ داد که امر خداوند (جل جلاله) به قتل وی صادر گردیده چه اگر زنده بماند در اخیر منحرف میشود و دوستی پدر و مادر یا وی سبب میگردد که آنها نیز به عذاب دچار شوند.

مولانا پیش از آنکه با شمس الدین تبریزی پیوند از عشق کمتر حرف میزد و از آن به این کیفیت یاد نمی کرد. اما همین که آن ولی عارف را یافت، عشق را یافت و به حقائق آشنایی حاصل کرد. عشقی که در مذهب وی قرار گرفته است همان عشقی است که انسان را به سوی کمال میخواند و او را از مزخرفات دنیا دور نگه میدارد. این عشق مولانا سبب گردید که او را اهل ذوق و معرفت ساخته کمتر حرف زند، کمتر بخورد و بیشتر فکر کند. با مردم کمتر صحبت نماید و اوقات خود را ضائع نسازد. بیشتر عبادت کند و عمر خود را در راهی صرف نماید که سبب سعادت دارین گردد. به

(۱) قصه زرگر و ولی در کدام منبع و مصدر دیگر وجود ندارد. تنها کتاب مثنوی این قصه را ثبت کرده است. امکان دارد قصه واقعی باشد و هم امکان دارد که يك قصه خیالی باشد که مولانا برای تمثیل عشق بیان کرده است.

مردم اذیت نرسانند، امانت را خیانت نکنند، از حسد، کبر و غور پرهیزد و با مردم به خوش خلقی رفتار نماید و توسط جذبات تصوفی انوار الهی را مشاهده کند.

این عشق که مولانا از آن حکایت ها میکند و این محبت که مولانا را دارای صفات کمال گردانید و نام او را در دفتر تاریخ روزگار برای همیشه ثبت کرد، این عشق نتیجه حتمی و یقینی آن سلوک تصوفی میباشد که پس از توسل به توبه و صدق و صبر و شکر و خوف و رجاء و فقر و زهد و سایر مکملات شخصیت تصوفی به دست آمده باشد. اهل تصوف که ادعای حب و عشق دارند به دو طایفه منقسم میشوند.

اول: طایفه یی که بظاهر شریعت، مخالفت آنها احساس نمی شود و به رموز آیات: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی يحبکم الله» بگوای پیغمبر اگر خدا را دوست دارید پیرومن باشید که خدا شما را دوست دارد^۱ و «ان الله يحب التوابین وحب المتطهرین». همانا خدا آنان را که پیرسته بدرگاهش توبه و انابه کنند و هم پاکیزگان دور از هر الایش را دوست میدارد.^۲ و «ان الله يحب المتقین» خدا پرهیزکاران را دوست دارد.^۳ و «ان الله يحب المتوکلین» به تحقیق خدا انانی را که بر او اعتماد کنند دوست دارد (و یا وری کند)^۴ و «یحبونهم کحب الله...» دوست دارند بنان را چنانچه خدا را باید دوست داشت.^۵ و دیگر آیات حب پی برده و در راه سلوک از خود نامی گذاشته اند.

دوم: طایفه یی که استغراق را گزیدند و ادعا دارند که در حال فناء و استغراق عمل ظاهری و عبادات ساقط میگردد. درین میان باید موقف مولانا را بیابیم که وی در کدام صف قرار میگیرد. آنچه در مؤلفات این مرد بزرگوار و عارف سالک تذکر رفته چنین می رساند که وی همواره توصیه میکرد تا از عمل کار گرفته شود و عبادات ترک نگردد. تصوف نزد وی یک بیداری وهشیاری است که نفس راستگو را سوی کوشش می کشاند تا به سعادت مشاهده و قرب و حب برسد. این نوع طرز فکر درباره تصوف سبب میگردد که جزیی ترین عمل که شریعت به آن امر فرموده ترک نشود.

(۳) ال عمران: ۷۶.

(۲) البقره: ۲۲۲.

(۱) ال عمران: ۳۱.

(۵) البقره: ۱۶۵.

(۴) ال عمران: ۱۵۵.

بعضی اهل تصوف عقیده دارند که حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم دارای مقام محبت بوده او را حبیب خدا میدانیم که مقام وی بالا از مقام صفی و نجی و خلیل میباشد. محی الدین ابن عربی معروف به شیخ اکبر نیز از همین طایفه است که به مقام محبت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اعتراف دارند.

با این مقدمه می توان گفت که مولانا در بحث پیرامون حب و عشق تنها نبوده بلکه کسانی هم هستند که در ساحهء سلوک و تصوف قدم های متین گذاشته اند و از بحر عمیق حب و عشق حرف میزنند و آن را سبب وصول کمال می دانند و بهتری محمد صلی اللہ علیہ وسلم را نسبت به دیگر پیامبران در آن میدانند که وی محب خدا و در عین حال محبوب خداوند جل جلاله میباشد.

شیخ اکبر در مواضعی از مؤلفات خویش عشق را آنقدر قدرمند و ارجمند می داند که آنرا دین و ایمان خویش حساب می کند و در جایی چنین می گوید: «قبل از این دوستی که دینش بادیتم مغایرت داشته باشد پسندم نه می آمد. کنون قلب من هر گونه صورت و شکل را می پذیرد. قلب من چراگاه آهوان، دیر کشیش ها و خانه بتها و کعبه طواف کنندگان و الواح «تخته ها» تورات و مصحف قرآن است. من دین محبت را اختیار کرده ام. من مؤمن حب میباشم. محبت دین و ایمان من است.»^۱

حجة الاسلام امام غزالی رحمه الله درین باره چنین میگوید: «نخستین حال از جمله احوال حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم محبت بود. وی پیوسته به کوه حرا میرفت و در آن جا ساعاتی خلوت می گزید و خدا را یاد می کرد تا آنکه عرب گفتند محمد صلی الله علیه وسلم بر خدای خود عاشق شده است.»^۲

درین جا می بینیم که امام غزالی پس از يك سلسله بحث پیرامون حب، عقیده خود را درباره محمد صلی الله علیه وسلم اظهار می کند و مهمترین و نخستین حال او را حال حب یا به تعبیر مولانای بلخی حال عشق میداند. طوریکه عرب عین کلمه عشق را در تعبیر از حال وی به کار می بردند.

(۱) ترجمان الاشواق ص ۱۴.

(۲) المنتد من الضلال صفحه ۵۳.

صوفی معروف دیگری نیز در میان است که به عشق ایمان دارد و آنرا ضروری میدانند و چنین می گوید: «عشق يك الفت روحانی است و الهام شوقی است که آنرا خداوند کریم بر هر ذی روح لازم گردانیده تا توسط آن به لذت ابدی برسد. این عشق در نهاد وی گذاشته شده است.»^۱ این صوفی عالی مقام حضرت جنید بغدادی است که نام وی مایه افتخار تمام اهل تصوف میباشد.

محاسبی درین صف قرار گرفته چنین می گوید:

«محبت يك منت و احسان خداوندی است که آنرا در دل دوستان خویش قرار داده و آنرا سبب کشف اسرار وجود گردانیده است.»^۲

مولانا جلال الدین عقیده دارد که عشق خاک را بر افلاک بالا می برد. عشق بود که در طور پرتو افگند و موسی علی نبینا و علیه السلام را بی هوش ساخت.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خر موسی صاعقا^۳

منصور حلاج که قصه جذبات تصوفی وی شوری در جهان سلوک افکنده درباره عشق چنین می گوید: «جای عشق در قلب من و جای محبوب قلب من است. دل همه جایگاه اوست.»^۴

ابو یزید می فرماید:

غریب الحب غریباً فی فزادی فلا اسلوالی یوم التنادی

جرحت القلب منی بـ اتصال فشوقی زائد و الحب بادی^۵

درخت دوستی را در قلبم غرس کردی تا روز قیامت متسلی نخواهم شد. دلم را

(۱) الکشکول جلد ۲، ص ۱۹۲.

(۲) ابن الفارض و الحب الالهی، تألیف داکتر مصطفی حلمی، طبع قاهره ص ۸۹.

(۳) مثنوی دفتر اول ص (۱).

(۴) الحب الالهی تألیف داکتر مصطفی حلمی طبع قاهره ۹۲.

(۵) شطحات الصوفیه ۱۷۱- حاصل اجمالی ترجمه گرفته شده زیرا که اصل نص قول رابعه رحمه الله علیها به شعر عربی است.

پیوسته می آزاری و زخمی می کنی. شوق من افزون و دوستی من ظاهر است.

رابعه، عدویه که از طبقه اناث در امتحانگاه عشق الهی موفق بدر آمده و قصهء عشق وی دفتر ضحیمی را در کتابخانه تصوف اسلامی تشکیل داده در علاقه اش به نی، آن عواطف و احساسات را نشان می دهد که دیگران درنی اظهار کرده اند. می گوید: در خمر عشق فرورفته ام، هیچگاه حاضر نیستم پند کسی را بشنوم که مرا از عشق باز میدارند. من جمال او را نهایت دوست دارم.^۱

نظر مولوی جلال الدین بلخی دربارهء عشق از همان مفهومی نشأت می کند که او برای عشق اثبات کرده و عشق را طوری تعریف می کند که با تعریف دیگران شباهت دارد، ولی از نگاه عمق تعریف بخصوص خودش میباشد. مثلاً در جایی چنین میفرماید:

باد و عالم عشق را بیگانگی است	و اندر آن هفتاد و دو دیوانگی است
سخت پنهان است و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش
پس چه باشد عشق؟ دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	این دو پرده عاشقی مکتوم شد. ^۱

درین ابیات چنین تذکر رفته که عشق فوق جریانات عالم هستی است و هفتاد و دو ملت با عشق سروکار دارند. اصل عشق از نظر ماهیت پنهان است ولی حیرتی که برای تفسیر کنندگان عشق حاصل می گردد آشکار است. همهء آگاهان در حسرت عشق غوطه ورنند، عشق یسان دریا در عدم و فوق تعینات هستی میباشد که عقل نمی تواند در آن جاراهی پیدا کند و قدمش می شکند. بردگی و بندگی و آقائی هر دو یکسان از عشق که يك حقیقت پوشیده است دور میباشند. با ملاحظهء این گفتار می توان درك کرد که آن همهء حدود و رسوم که برای عشق ابراز کرده اند کاملاً تقریبی بوده و تعبیر اصلی عشق بحال و جذب و وجد صورت میگیرد نه به قال و تعبیر و کلام، مولانا میان مشکل بودن درك حقیقت عشق و مشکل بودن حقیقت هستی جهان ارتباطی را بپیان

(۱) مثنوی دفتر سوم صفحه ۲۱۳.

آورده همینکه از عشق با همین کیفیتش حرف میزند بمطلب دوم میرود و چنین میگوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زمستان پرده ها برداشتی
هر چه گویم آیدم هستی از آن پردهء دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن حال است و قال خون بخون شستن محال است و محال^۱

شاید این ارتباط از آن نشأت کرده که مولوی جلال الدین بلخی عشق را بنیاد هستی و اساس کائنات میداند و همینکه ماهیت عشق مجهول و یا قریب به مجهول و صعب الادراک است لذا جهان هستی نیز قابل ادراک نمیشد و هر آنچه غرض شرح و توضیح جهان هستی گفته میشود پرده برداشتن از روی حقیقت نبوده بلکه افزودن پرده، دیگر بر آن پرده گفته میشود.

مولانا تحت تأثیر هیجانات شدیدگاهی چنین اظهار میکند که ادراک تعقلی و فهم طبیعی از او رخت سفر بسته و میگوید:

من چه گویم يك رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست^۲

ازین گفتار وی چنین استنباط میشود که اگر هشیار مبیود میتوانست اشیاء را درک نماید اما این هشیاری و تأثیر آن در درک حقائق اشیاء در ما سوی عشق است چه در عشق نمیتوان راهی را پیدا کرد که ما را سوی ماهیت آن رهنمون گردد. این امتیاز بحر بیکران عشق را در چند جا و چند عبارت تذکر داده که میتوان از مجموع آن نظر مولوی را به عشق معلوم کرد، گاهی از حد ظهور مطلق عشق تذکر میدهد و عشق را بر خودش دلیل میداند و میگوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
عقل در شرحش چو خردر کل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید ازوی رو متاب

(۱) مثنوی دفتر سوم صفحه ۲۱۳. (۲) مثنوی دفتر سوم صفحه ۱۹۷.

عشق را جز از مصداق عشق نمیتوان از راه دیگر بدست آورد. کسیکه می خواهد عشق را بداند باید از عقل واستدلال مدد نجوید زیرا که عقل در بیان عشق چون خر در گل خفته است و باید عشق را مفهوماً از عشق مصداقاً دریافت.

عشق برای کسانی که وارد این ساحه گردیده اند بسان آفتاب است که خودش دلیل خودش میباشد. و در جای دیگر عشق را دریای عدم میداند و چنین میگوید:

پس چه باشد عشق؟ دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

مولوی در تفسیر عشق استعداد همه را در نظر گرفته میکوشد به تعبیرهای مختلف، رازهای گونه گون عشق را توضیح نماید در موضعی چنین میگوید:

داند او کو نیک بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

درینجا زیرکی را در برابر عشق قرار میدهد و آن را به ابلیس نسبت میدهد که هنگام امتناع از سجده به آدم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام از روی زیرکی گفت: «خلقتنی من نار و خلقته من طین» الایة- مرا از آتش و آدم را از خاک آفریدی پس چگونه به آدم سجده کنم- گرچه روش مولانا آنست که عقل را در برابر عشق قرار میدهد اما درین جا نخواست در برابر عشق آدم، عقل ابلیس بگوید زیرا که عقل من حیث العقل دارای اهمیت خاصی در شریعت اسلام میباشد زیرا که در حدیث شریف چنین وارد است که: «اول ما خلق الله العقل...» الی اخر الحدیث. و روی همین اهمیت، زیرکی را به ابلیس نسبت داد و آن را در برابر عشق آدم قرار داد.

مولانا در جای دیگر در توضیح عشق و تأثیر آن در کائنات چنین وارد میشود و میگوید:

عشق جوشد بحر را مانند دیگ عشق سایه کوه را مانند ریگ

عشق بشگافد فلک را صد شگاف عشق لرزاند زمین را از گزاف^۱

و در موضعی برای عشق وظیفه دفع و سوسه را میدهد و چنین میگوید:

(۱) گزاف: بسیار، بیحد.

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را بستست کس
و هم در تحلیل وظائف عاشقان و بالا بلندیهای آنها چنین میفرماید:
عاشقان را کار نبود باوجود عاشقان را هست بی سرمایه سود
بال نی و گرد عالم می پرند دست نی و گو^۱ زمینان می برند
عاشقان اندر عدم خیمه زدند چون عدم يك رنگ و نقش واحدند
بلی عاشقان از تمام کائنات دست گرفته و به مکنون توجه دارند و این پرواز در راه
معرفت از یکسو آنها را در صحرای عدم و بالاتر از ساحه وجود قرار داده و از طرف
دیگر ازین راه سود اصلی را بدست میآرند و نفع واقعی از آن آنها گفته میشود.
مولانا را عقیده بر آنست که از علم و عقل و زهد هیچ حاصلی بدست نمی آید
مگر آنکه این همه راه را سوی عشق باز کند و از آن بحیث طبیب جمله علتها کار
گرفته شود و آن عشق را مورد اعتبار میدانند که مطابق فرمایش: «موتوا قبل أن تموتوا
- بمیرید و سوی فناء رو آورید پیش از آنکه بمرگ طبیعی بمیرید» هستی را بسوزد و آن
را نیست و نابود کند. و درین مورد در جای دیگر چنین میگوید:
آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایدگی است
أقتلو نی أقتلو نی یا ثقات ان فی قتلی حیاتاً فی حیات
مولانا با این همه دقت و کنجکاوی و تفسیرهای دقیق عشق، این را هم
فراموش نمی کند که يك عده افراد جفا کارانه نام عشق را بد میکنند و رنگ و بو را
روزنهء عشق میدانند و باید این اشتباه آنها چنین واضح گردد که:
عشق هائی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(۱) گو: گوی، چیز گرد مانند گلولة، توپ، توپ چوبی که آن را با چوگاک می زنند.

فصل دوم

روش مولانا جلال الدین بلخی در تصوف

پس از آنکه حیات روحی را که اساس تصوف اسلامی را تشکیل میدهد شرح دادیم می باید درباره منهج تصوفی مولانا مفصلتر صحبت کنیم تا بعد از شناختن آن روش و برنامه یا پروگرام تصوفی میان وی و دیگران مقایسه اجمالی بنمائیم و در پایان، نتیجه آنرا دریابیم که مولانا جلال الدین بلخی رومی در تصوف کدام راه تقلید و تکلف را اختیار نکرده و طریق وی از اصالت سلوکش سرچشمه گرفته است. مقصود ما از نفی تقلید، نفی همان تقلیدی است که مولانا را از زمره پیروان کور کورانه راه تصوف بدر کرده و در ساحه جذب و سلوک اصیل داخل میسازد. چه ازین نفی توان انکار کرد که یکدسته اشخاص بظاهر صوفی وانمود شده و در واقع این راه را غرض حصول شهرت و یا دیگر مقاصد دنیوی دنبال میکنند، این شیوه سبب اعتراض مردم کوتاه بین واقع شده فکر میکنند که این عمل آنها از ایجابات تصوف میباشد. در حالیکه دامان پاک تصوف از آلودگی ها پاک بوده و نمیتوان مولانا را به هیچ صورت در ردیف کسانی قرار داد که تصوف را به مقاصد دنیوی استعمال میکنند.

اینکه گفتیم مولانا از تقلید کور کورانه تصوفی میراست مقصود همان تقلید منفی است که جهان تصوف و صوفیان واقعی آنرا مذموم پنداشته اند ورنه در راه سلوک و جذب، تقلید ضروری است، چه تقلید رجال حق و بالا خص مرشد کامل یگانه وسیله رسیدن به مقصود اصلی به شمار میرود و مولانا نه تنها از این امر مستثنی شده نمیتواند بلکه تقلیدش از مرشد عالی مقام یعنی شمس الدین تبریزی او را به سرعت به جایی رساند که تا کنون صدها دانشمند درباره این جذب و کشش و این سلوک، کتاب

ها نوشته اند ولی راز نهانی این تحول فوری مولانا را از قال به حال آن هم طی صحبت مختصر شمس تبریزی درك نموده نتوانسته اند.

مولانا از دیگر رجال برجسته تصوف و شخصیت های نامور این مسلک بخوبی یاد میکند؛ از سنائی حرف میزند، از عطار یاد میکند، از بایزید بسطامی (سلطان العارفین) حکایت میکند و ده ها ولی دیگر را در گفتار خویش نام میبرد. این تنها دلیلی است که مولانا از روش آنها پیروی دارد و به راه و سلوک آنها میروند. اما رفتار را نمیتوان به هیچ صورت تقلید کور کورانه نام گذاشته و این روش او را موجب قدح او دانست.

مولانا دانشمند عالی مقام بود؛ مدتی در گوشه مدرسه به تدریس قیل و قال و بجوز و لایجوز و تحصیل قضایای پر پیچ فلسفی و تشریح هیولی و صورت فلسفی اشتغال داشت. همینکه جذب تصوف او را به این ساحه کشانید نخواست تا از آن تصوف سلبی پیروی نماید که جز به درد خود صوفی برای کسی دیگری بکار نمی آید و به اصطلاح مزاربی شفا باشد، ولی نخواست از زبان تصوف بگوید که دنیا و ما فیها را ترك کنید و راه فنا و دوری از اجتماع را اختیار نمائید، چه وی در عین آنکه از تصوف راز میگفت و در بوستان تصوف نشسته بود آرزو داشت تا فکر تصوفی او نمکی از علوم هم داشته باشد، فلسفه و حکمت عملی را فراموش نکند و از راز های آن در بالا بلندی های تصوفی به گونه مثبت کار بگیرد. به آیات قرآنی توصل جسته بر اتکاء آن استدلال نماید، احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم را دستور العمل تصوف خویش گرداند و از علم اخلاق در سلوک تصوفی استفاده شایسته نماید.

انتقال مولانا از عالم قال و علوم ظاهری به عالم حال و علوم باطنی پس از آن صورت گرفت که در وی آثار پختگی و کمال علوم ظاهری بخوبی مشاهده میشد، گویا تکامل فکری در يك عرصه ایجاب آنرا مینمود که اکنون این دانشمند بزرگوار پا قراتر نهد و به میدان بی پایان دیگری قدم گذارد.

این تکامل ناگهان موجب تحول شد. وی در یکی از روز هایی که به تدریس و

رهنمایی علمی مصروف بود ناگاه درویشی وارد شد و نزدیک حلقه تدریس نشست، میان او و مولانا نظر ها تبادل گردید و فوراً وضع این مدرس پر آوازه و یگانه مرجع علمی ترکیه آنروز دگرگون شد.

بعضی مؤرخین آغاز این باز دید را چنین ثبت کرده اند: شمس تبریزی بعد از گفتگوی مختصری با مولانا، کتب او را در حوض انداخت چون مولانا ازین عمل وی اظهار آزردگی کرد فوراً دست دراز کرد و کتب را بدون آنکه اثری از رطوبت در آن ظاهر باشد يك يك از آب بر آورد و پیش روی مولانا گذاشت. بعضی دیگر از مؤرخین این آغاز را طور دیگری یاد کرده اند. اما این باز دید به هر ترتیبی که شروع شده باشد به آن زیاد سروکار نداریم. آنچه همه در آن باره متفق الرای اند آنست که این ملاقات صورت گرفت و این باز دید سبب شد تا حال مولانا تغییر نماید. ناگفته نمی گذاریم که این ملاقات در ۶۴۲ هـ صورت گرفته بود.

مولانا ازین کلمات و از تأثیر برق آسای مرشدش بار بار یاد میکند و از آن به عبارات مختلف تعبیر و حکایت میکند. در جایی چنین گفته است: همینکه آتش دوستی در وجودم شعله ور گردید تمام آنچه در قلبم قرار داشت سوخت. عقل و ایجابات آنرا یکسو گذاشتم، کتاب و مدرسه را ترك کفتم و سوی شعر و نظم رفتم (مقصود رفتن سوی تصوف است).

مولانا جلال الدین ازین ملاقات طوری یاد میکند که آنرا مقدمه یی برای سلوک تصوفی میدانند و ازین تصادف نیک خیلی راضی میباشد.

مولانا از صحبت مرشدی که هیچ کس او را نمی شناخت و نزد مردم مجهول الحال بود و قبلاً در سرزمین ترکیه دیده نشده بود استفاده های شایانی نمود. با وی در اتاق مخصوص می نشست و از فیوض الهی توسط وی مستفیض و مستفید میشد. همینکه وابستگان علمی و نسبی مولانا دیدند که آن دانشمند دیگر در مجلس آنها نیست و آن سر حلقه علم و فضل جای خود را در حلقه تدریس، در مساجد و در محافل خصوصی خالی گذاشته و درویشانه راه مرموز آن درویش را گرفته ناچار بر آن مهمان فقیر شوریدند، برو طعنه ها زدند و بروی تهمت کردند. شمس ناچار شد تا قونیه را ترك

گوید. این غیاب وی توسط توطئه ظاهر بینان کدام فایده نه بخشید زیرا مولانا به حال اولی و برکیفیتی که آرزو داشتند برنگشت و در همان خلوت به حال تنهایی باقی ماند و به اصطلاح از آن آنها نشد. مولانا به علاوه آنکه در انزوا و تغیر حال عزم را سخ کرده بود ازین عمل کسان خویش نهایت منزجر گردیده رنج مردم را دوبالا ساخت زیرا قبلاً از دوری و تغیر حال مولانا نا آرام بودند، این بار هم از دوری وی و هم از آزدگی اش رنج داشتند. مولانا دیگر آن مولانا نبود که برود و بر صدر مجلس بنشیند، به یکی فتوی دهد و از احوال دیگری بپرسد. منزوی بود، منزوی ترشد. ناله ها سر می داد و شمس می گفت. از فراق شکایت ها می کرد و با کسانی که سبب غیبت مرشدش گردیده بودند قطع علاقه کرد. شعر می گفت و از مردم دوری می نمود. کسان مولانا به اشتباه خود پی برده از مولانا اجازه خواستند تا بروند و آن گم شده را بیاورند. پسر مولانا (سلطان ولد) داو طلب این سفر شد و روانه دمشق گردید. وی پیام پدر بزرگوار را با خود داشت تا به هر وسیله که شده باشد شمس غروب کرده را بار دیگر به طلوع از افق قونیه دعوت نماید. خیلی ها رنج کشید تا این درویش بی نام و نشان و منزوی را دریابد زیرا که کدام موضع معین و نام معروف نداشت، نه صاحب کدام تدریس و نه گرداننده کدام خانقاه تصوفی بود تا او را به زودی دریابد و سراغش آسان باشد. مجبور بود به طرز مجهولی در پی مجهول برود، اگر از کسی هم می پرسید کمتر کسی از گمشده نشان میداد. بالاخره او را یافت و با الحاح و اصرار توانست او را به قونیه بر گرداند.

چشم مولانا دوباره به دیدار مرشد روشن و دلش شاد شد. گم شده خود را یافت و صحبت ها را باوی از سر گرفت. کسان مولانا دوباره شوریدند و جفای اول را از سر گرفتند تا آنکه شمس دوباره پنهان شد. این اختفای نهائی در ۶۴۵ هجری بود. مولانا درین بار نهایت متأثر گردید. کسیکه می گفت شمس کشته شده مولانا خشمناک می شد و پاسخ می داد: که می گوید که شمس مرده؟ کسیکه چنین می گوید دشمن شمس است. شمس آفتاب است و نمی میرد.

ازین رو مولانا انزواء را وسیله راحت فی الجمله دانست و گوشه ای را اختیار کرد. گاه عبادت می کرد و وقتی به یاد مرشد مخفی شده، خویش شعر می گفت. به گمان اغلب دیوان شمس در همین حال انزوا به وجود آمده است. موصوف نام مرشد را در مقطع هر شعر یاد کرده و در ظاهر چنین فکر می شود که این دیوان از مؤلفات شمس باشد زیرا عادت این بود که شاعر نام خود را در مقطع شعر درج می کرد. چنانکه در دیوان اکثر بلکه تمام شعرای فارسی متقدم و متأخر، نام شاعر در مقطع غزل آمده است. اما این دیوان از آثار مولانا بوده و غالب گمان آنست که در غیبت دوم شمس تألیف شده است.

مولانا به سلوک تصوفی از طریق جذبیه و حب علاقه مند است و راه را از همین جا آغاز می کند. وی پس از آشنایی با تصوف، ترکیز یا تمرکز فکری خود را بر يك نقطه معین تحت اوامر حب و دوستی دنبال می کرد. بعد از آنکه مرشدش برای همیشه او را ترك گفت وی را از یاد نکشید اما به مقصد داشتن يك همراه جذبیه و سلوک، روی همان ترکیز فکری، با صلاح الدین زرکوب طرح دوستی و رفاقت افکند. موضوع صحبت آنها را قضایای تصوفی و یادی از مردان خدا تشکیل میداد. این دوست راست کار که تا جانی اسباب تسلی مولانا را در غم فراق شمس فراهم ساخته بود دیری نگذشت که جهان فانی را در سال ۶۵۷ هجری وداع گفت. پس از وفات وی، حسام الدین متولد سال ۶۲۳ هجری در نقطهء حساس ترکیز فکری و تصوفی مولانا قرار گرفت. این دوست اخیر پیوسته می کوشید تا با مولانا در راه سلوک یار و مددگار باشد. این دانشمند به علاوه، آنکه هم صحبت خوب و جلس اهل دل برای مولانا بود، خدمت دیگری را نیز انجام داد که این خدمت نه تنها برای کسان و وابستگان مولوی و نه تنها برای هم وطنان مولوی و سرزمین ترکیه در نظر گرفته شد بلکه خدمتی بود که اگر از آن خدمت بجهان اسلام در ساحه تصوف و ادب تعبیر نماییم، جا دارد. این خدمت بزرگ عبارت از آنست که مولانا را به تألیف مثنوی، تنها کتاب جامع تصوفی واداشت. وی همین که لطف مولانا را دربارهء خود از اندازه زیاد دید برایش پیشنهاد کرد تا کتابی

در رشته تحریر در آورد که در راه معرفی روش تصوفی و سلوک عارف مرجع گفته شود. مولانا هرگز آرزو نداشت به این درخواست وی پاسخ مثبت دهد. گویا آرزو داشت که نظریات وی در سینه ها محفوظ بماند و در قلمرو کاغذ و نوشته قرار نگیرد. این شاگرد محبوب از طلب دست برداشت و پیوسته می گفت حیف است که از این دانشمند اثری نماند. آخر کار به آن کشید که استاد بزرگوارش، اقتراح او را پذیرفت اما خودش حاضر به آن نه شد که قلم بردارد و بنویسد بلکه حسام الدین را وظیفه داد تا آنچه برایش املا کنند در قید تحریر آورد. کار حسام الدین شروع شد. مولانا شعر می گفت و او می نوشت و گاهی اشعار استاد خود را به لحن خوش آیند در مجلس استاد تکرار میکرد تا از یکطرف از فراموش شدن اشعاریکه در قید ثبت نیامده جلوگیری کرده باشد و از سویی توجه مولانا را به این جلب نماید تا اگر اشتباهی در حفظ آن رخ داده باشد بوسیله مولانا تصحیح شود.

حسام الدین خوب میدانست که کدام وقت مناسب است تا استاد را به انشاد شعر تازه بی ملالت سازد و چه وقت این مساعدت صورت گرفته میتواند. از همین جاست که مولانا جلال الدین بلخی رومی از وی به خوبی یاد کرده است زیرا در بیان آوردن آثار ارزنده وی مساعی جمیل به خرج داده است.

مولانا عقیده دارد که معلومات تصوفی در کسب علوم دیگر کمک به سزا می نماید زیرا که اصل تصوف از صفای قلب و پاکی قریحه سرچشمه میگیرد و این دو باعث میگردد تا انسان پیوسته متوجه دانش بوده و وقت خود را در راه تحصیل علوم و وصول به کمال صرف نماید و جز به آن به کار دیگری مشغول نگردد. وی در تشبیه معقول به محسوس گاهی هم به قصه های خیلی رکیک استدلال میکند چون مقصود وی توضیح است، لذا از ایراد چنین حکایات باکی ندارد و نمی هراسد که مردم طعنش کنند و بگویند دانشمندی چون مولانا را مناسب نیست که چنین حکایات رکیک و زننده را در تألیف خویش درج نماید. وی در راه تصوف علمی کار دیگری نیز انجام داده و اینست که میان تصوف و دیگر علوم آشتی را بمیان آورده و روی این اراده بسی قضایای

تصوفی را در حل مشکلات کلامی بکار برده است.

روش مولانا در تألیف تصوفی و تعبیر سلوک و دقایق آن با تدریس علمی که قبلاً به آن اشتغال داشت رابطه مستقیم دارد، چه وی به حیث دانشمندی به این کار آغاز کرد که از تمام علوم رائج آنوقت اطلاع کافی داشت و طرز استفاده از آن را در تألیف تصوفی خوب میدانست. یکی از مزایای دیگر منهج تصوفی وی آنست که مطابق به ایجاب جوامع بشری سخن میگوید و به حیث دانشمندی وارد محفل میشود که انفعالات محیطی را خوب درک کرده است و به زبان خود مردم با آنها راز می گوید. وی به مطاوعت فعل و انفعال آگاه بود و در تألیف خود سعی ورزیده تا فعل را طوری وارد نماید که انفعال و قبول اثر را در پی داشته باشد.

فصل سوم

مولانا جلال الدین و نی

مثنوی مولانا از نی آغاز میشود و مولانا ناله های نی را در اثر فراق از نیستان میداند. قصه نی و سماع و عشق که مولانا به هر سه آن علاقه زیاد دارد و پیوسته در آن باره سخن می گوید، ارا کین عمده سیر فکری مولانا را تشکیل میدهد.

وی عشق داشت، عشق به مشاهده، انوار الهی، عشق به وصول کمال، کمالی که انسان برای رسیدن به آن به دنیا آمده است. عشق به سعادت جامعه، عشق به نفع رسانی به دیگران، بجهان بشریت که اساس فلسفه اسلام را تشکیل میدهد. پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمود (بهترین مردم نفع رساننده ترین آنها بمردم است). برای تحریک این عشق و دریافتن رموز آن گاهی مولانا مجلس سماع برپا میکرد، شعر می سرود، نی می شنید. این صدای نی را دیگران به شکلی و او به رنگی تعبیر میکرد. دیگران از آن آواز جز يك صدای عادی چیز دیگری دانستند ولی مولانا و هم مجلسان وی از آن صدا ناله ها میشنیدند و حکایتها سمع میکردند. گاهی هم این نی به قوه عشق و به نیروی سماع همه را به رقص می آورد، می رقصیدند و ناله می کردند. اما نه رقصی که شهوانی باشد بلکه رقص و حرکات ناشی از جذبات تصوفی که گویا اهتزاز رشته های نهایت باریک قلب ازین همه متحسس گردیده قلب را سوی حرکت غیر عادی سوق میداد و آن حرکت سبب میشد تا جسم به حرکت افتد، بچرخد، بنالد، بسوزد و ازین سوز راهی به وادی معرفت باز کند، روزنه ای دریابد که از آنجا میتوان بسی رموز را کشف کرد، به زنده گانی دعوت شود که این جهان و آنچه از لذائذ در آن قرار دارد به يك لحظه، آن حیات همسری کرده نمیتواند.

مولانا با درك قسمتی از حقایق و جلیسان وی با مشاهده شمه یی از اسرار آن، خود ها را نسبت به دیگران خیلی متفاوت می یافتند. به حال کسانی رحم میکردند که از آن بوستان زیبای معرفت اطلاع ندارند و این جهان را جز خورد و نوش چیز دیگری نمی پندارند. لذا مردم را سوی سلوك می خواندند و در نشر افکار خویش سعی می ورزیدند.

آنها به حال دیگران اندیشه داشتند که چرا هر لحظه خود را سوی هلاکت و بدبختی سوق می دهند و در ایجاد فتنه و فساد دریغ ندارند؟ چرا دنیا را مزرعه آخرت نمیدانند تا درین جا درباره حیات ابدی آنجا فکری نمایند؟ آیا دیوانه اند؟

درین میان مردمی بودند که بعضی به آن دعوت های خالصانه جمعیت تصوفی مولانا گوش میدادند. یا خود وارد حلقه می شدند یا از دوستداران و مؤیدین این جمعیت بحساب می آمدند. ولی کسانی هم بودند که مولانا و کسان او را دیوانه می پنداشتند و آنها را مجانین خطاب میکردند. غافل از آنکه خود دیوانه بودند؛ زیرا که از حقائق بی خبر و غرق لذائد حیات گردیده هیچ نمی دانستند که جهان نه آنست که آنها فکر کرده اند.

مولانا در مثنوی از نی آغاز میکند و میگوید: بشنو از نی که چگونه حکایت میکند. این آواز شکایت جدایی است زیرا که از نیستان بریده شده و الم فراق را چشیده است. هر کسی که از اصل خویش دور ماند آن روزگار اولی را یاد میکند و بر یاد آن ناله ها می کند. هیچ کسی از راز درونی من آگاه نیست. هر یکی به گمان خود یار من شد ولی از اسرار من اطلاعی نه جست. کجاست آن بصیرتی که راز مرا ببیند؟ کجاست آن گوشی که ناله هایم را بشنود؟ روح با جسم خیلی نزدیک است و زیر فرمان آن میباشد اما هیچ گاه نتوانسته روح را ببیند زیرا اجازه این دیدار را نیافته است.

مولانا در قصه نی مسایل آتی را ذکر کرده است:

ناله نی از درد جدایی، قضیه روح و بدن، نا ممکن بودن دیدن روح با وصف نزدیکی به بدن، آتش عشق، فنای روزگار آن و بقای تنها ذاتی که جاودان است و

خداوند کریم است، ضرورت آزاد شدن انسان از قید طلاء و نقره، عشق بحیث محرک اولی هر متحرک، مرده بودن عاشق و تحت حجاب بودن وی و زنده گی اصلی و حقیقی معشوق.

اینک بعضی مطالب این داستان را مورد توضیح قرار می دهیم:

اول قضیه روح و جسد

ارتباط روح با بدن و کیفیت پیوستگی آن ها مورد بحث و تعمق دانشمندان علم کلام قرار گرفته است. درین عصری که بنام عصر تسخیر فضا و عصر پیشرفت های محیر العقول بشری یاد میشود دست بشر به بسی از زوایای تاریک کائنات رسیده ولی درباره تحلیل قضیه روح و بیان کیفیت آن ها عاجز و بیچاره میباشد. جهان بشریت با این همه موفقیت های شایان، مجبور است که به رمز روح نا آگاهی خود را اعلام بدارد و بگوید که درباره روح همان قول خداوند کریم کافیهست که میفرماید: «و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیت من العلم الا قليلا» (ای رسول ما) ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا آنچه از علم بشما دادند بسیار اندک است (و حقیقه چیزی را به علم اندک خود در نمی یابید).^۱

این فرمان الهی درباره روح، ۱۴ قرن قبل گوشزد شده و تاکنون و تا قرون دیگر نیز به همان حال باقی است و عقل بشر از درک حقیقت آن و کیفیت سیطره و تسلطش بر بدن و دیگر کیفیت های خاص آن به کلی عاجز میباشد.

مولانا به عبارت مختصر و واضح چنین وانمود کرده که قرب و بعد در راه دانش و آگاهی از روح اثری ندارد و نمیتوان گفت که چون روح در نهایت نزدیک با بدن قرار دارد و باید تحت احاطه علم قرار گیرد. نی و هر گزنی! چه نزدیکی چیزی و راه یافتن به حقیقت يك شی چیز دیگریست. ادراک به معنی قبول فیضان الهی آنوقت به معلوم و مدرک تعلق میگردد که اجازه و دستور مدرک کل یعنی ذات بی چون الهی در میان

باشد. هرگاه این دستور وجود نداشته باشد راه ادراک نیز به کلی مسدود خواهد بود.

مولانا عقیده دارد که ادراک تنها وسیله علم به معلوم نبوده بلکه عوامل دیگری که اهم آن اذن و دستور است نیز باید باقوه ادراک یکجا شود تا بتواند مطلوب را به دست آورد. وی درین نظر با آن عده فلاسفہ مخالفت مینماید که آنها وجود مسبب را هنگام وجود سبب ضروری میدانند و میگویند هرگاه سبب علم بمیان آید علم به معلوم از لوازم آن حساب میشود. وی در اثبات مطلب خویش به روح و جسد استدلال میکند که با وصف قرب زیاد که باید ادراک میان آنها و علم جسد به کیفیت روح درمیان باشد در حالیکه تا کنون بدن انسان و عقل انسانی نتوانسته بفهمد که روح چیست؟ گرچه فلاسفہ نیز درباره روح و بدن همین عقیده را دارند اما ادراک را به دستور مربوط نمی دانند و این نا رسایی عقل را درباره روح به عوامل دیگری متکی میدانند که اذن و اجازه در ردیف آن عوامل قرار نمیگیرد. درباره روح و جسد از ناحیه عدم علم آنقدر فرق میان نظر مولانا و نظر فلاسفہ وجود ندارد. اما اصل اختلاف درین است که از نظر دانشمند بلخ، هیچ علم بدون اذن و دستور متصور نیست. اما از نظر دانشمندان فلسفہ به مجرد وجود اسباب، علم باید به معلوم حاصل شود و کدام اذن و دستوری ضرورت ندارد.

دوم آزاد شدن انسان از قید طلا و نقره

این قضیه مهمترین موضوع تصوف و اخلاق را تشکیل میدهد چه تا وقتی که انسان حب دنیا و لذات آنرا (البته به قدر امکان) ترک نکند نمیتواند مراحل تصوفی را طی نماید. این ترک همان زهدی است که اهل تصوف همواره در آن باره حرف زده اند. در حدیث شریف چنین وارد است "حب الدنيا راس كل خطئه دوستی دنیا سرآمد همه گناه هاست". زهد نزد صوفیه همان است که نگذارد دوستی مادیات به حدی برسد که به حیث مبدأ خطایا اساس گناهان قرار گیرد. درین جا باید غرض رفع اشتباه کسانی که ازین حدیث و از قانون زهد تصوفی به بیکاری و تنبلی تعبیر می نمایند باید گفت که: مقصود از ترک دوستی و غرض از زهد آنست که نه باید انهماک در امور دنیا به حدی

برسد که مشغول لذائذ گردیده و این انهماک مایه بدبختی های گونه گون گردد. چه اصل دنیا و تحصیل مال و ثروت غرض توزیع بهتر و عادلانه تر به همگان و به کار رفاه انسان و آبادی وطن و جامعه می باشد و مخصوصاً اگر در آن ایثار و فدا کاری وجود داشته باشد، در دستور اولی دین مقدس اسلام قرار دارد. کسیکه کار میکند، ثروت تولید میکند و آنرا در راه رفاه و نفع رسانی به دیگران یا دستگیری از همنوعش به کار میبرد مسلمان خوب و انسان برتر است. این نوع ثروت اندوزی که به مقصد بهره کشی از دیگران نباشد مشمول قانون زهد و تقوی نیز میباشد. این نوع ثروت اندوزی عامل نیک "حب الدنيا..." گفته میشود. توجه لازم است ثروت اندوزی و مال دنیا خود رأس گناهان و بدبختی ها قلمداد نشده بلکه دوستی آن مایه فساد دانسته شده است که البته تمام انحرافات تحت عنوان همین دوستی منفی و پابند به لذائذ داخل شده میتواند. کسیکه زراعت میکند و از حاصل آن به سود هم نوع و آبادی وطن استفاده می کند در شمار دنیا دوستان نمی آید زیرا محصول کار خود را در راه خیر و صلاح صرف کرده است. اما کسیکه از حاصل زراعت بهره دهقان خود را عادلانه نمی دهد و ثروت حاصله از آنرا در راه خوش گذرانی و آزار دیگران صرف می کند، بی عفتی می کند ویر دیگران خود را بر تر می شمارد و وسایل هلاک دیگران را آماده می کند، به ناموس مزدور و دهقان یا انسان دیگری تجاوز می کند، چنین انسان حب دنیا غرق شده به درد جامعه نمی خورد و دوستی ثروت را بر دوستی انسان برگزیده است. این شخص به مصداق حدیث شریف گرفتار سرآمد گناهان است. فنای تصوفی و دل نه بستن به غناء، حجابی را که میان سالک و مطلوب حقیقی و مقصود اصلی وجود دارد از میان بر میدارد. این فنا بعد از طی مراحل به فنا از ذات و بقا در مطلوب حقیقی می گردد و راه رابه سوی وصول باز میکند که قضیه وحدت الوجود از همین جامنوع می گیرد. مولانا درباره زهد و تقوی و ترک زر و سیم چنین گفته است: "تاکی اسیر سیم و زر خواهی بود؟ این قید و زولانه را بشکن. اگر خواسته باشی دریا را در کوزه بگنجانی ممکن نیست؛ چشم حریص هیچ گاه سیر نمی شود. صدف تا قانع نگردد پر در نمی شود. مولانا درین چند جمله استعاره و تمثیل رابه کار برده است و مقصود وی از همه آن است تا میان حیات روحی و حیات مادی مقایسه نموده و توصیه نماید که توجه به حیات و سعادت ابدی و تعمق در حیات

زودگذر دنیوی از ضروریات اولیه هر مسلمان به شمار میرود. وی به يك اسلوب دقیق باقوة و حرارت از فنای تصوفی در پرتو عشق دفاع می کند و این فنا را از یکطرف بازهد و بیرون شدن از سیم وزر مربوط می سازد و از جانبی آنرا سبب بقای ابدی می داند. وی این توصیه را در چند جا به عبارات مختلف و تعبیرهای جداگانه ادبی بیان کرده و همه رابه رمز فنا و بقا دعوت می نماید. در جای دیگر چنین می گوید: روحی که جز حب حقیقی شعار دیگری ندارد با فلسفه وجود که سراسر محبت است توافق دارد. اما روحی که این شعار نصیبش نگردیده بهتر است که به کلی نباشد زیرا که وجودش غیر از عار چیز دیگر نیست. مردم می پرسند که حب چیست؟ دوستی چه معنی دارد؟ در جواب باید گفت حب ترك اراده را گویند.

مقصود مولانا در ترك اراده آنست که محب جز رضای محبوب چیز دیگری را در دل راه ندهد و اراده، خویش را تابع رضای او سازد که درین حال اراده اش به حکم معدوم حساب می شود و اراده ترك شده به شمار میرود. ترك اراده خود و طلب اراده الهی از بسیار احادیث و آیات قرآن مفهوم می شود از آن جمله آیه:

«ياايهاالذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون - ای اهل ایمان مبادا هرگز و فرزندانتان شما را از یاد خدا غافل سازند و کسانی که به امور دنیا از یاد خدا غافل شوند آنها به حقیقت زیانکاران عالمند»^۱ و آیه «انما اموالکم و اولادکم فتنة والله عنده اجر عظیم - به حقیقت اموال و فرزندان شما اسباب فتنه و امتحان شما هستند (چندان بر آنها دل نیندید که) نزد خدا اجر عظیم است»^۲ می باشد و هم حدیث حضرت رسول الله صلی علیه و آله و اصحابه وسلم است که می فرماید:

«دعوا الدنيا لاهلها من اخذ من الدنيا فوق ما يكفيه اخذ حتفه وهو لا يشعر». آیات و احادیث دیگری نیز درین باره وارد است.^۳

(۱) المنافقون: ۹.

(۲) التغبان: ۱۰.

(۳) از حدیث انس (رضی الله عنه)

که آنرا ابن حیان ضعیف دانسته است.

همینکه کتب صوفیه را ورق می زنیم در اکثر آنها راجع به مذمت دنیا و ترك زخارف آن مطالبی می یابیم. مولانا نیز در مثنوی و سایر مؤلفات خویش درین باره تذکر داده است. ازینرو لازم میدانم تا جهتی که در آن ذم دنیا و مال قرار گرفته و جهتی که در آن مال و ثروت مورد مدح قرار گرفته است تفکیک شود: آیه قرآنی همانگونه که از دنیا بد گفته در جای دیگر آنرا توصیف نموده و درآیه "ان ترك خیراً..." دنیا را خیر دانسته و در حدیث شریف وارد شده که «نعم المال الصالح للرجل الصالح» - مال خوب برای شخص خوب بهتر است»^۱ و در حدیث دیگر چنین آمده که "كاد الفقر ان یکون کفراً" - فقر به کفر نزدیک میشود. که البته آن اشخاص که از کثرت فقر به انحراف میگیرند شامل این حدیث شریف میگردند. درین جا باید وجه جمع رامیان این دو نظر و دو فرمایش به دست آریم.

نخست باید به حکمت مال و مقصود آن نظر غنائیم تا مشاهده کنیم که چگونه از یک جهت خیر و از جهت دیگر شر گفته میشود. اگر مقصود از بدست آوردن مال آن باشد که وسیله مقاصد صحیح قرار داده شود و توسط مال و ثروت در راه علم خدمتی انجام شود، از بینوایان و محتاجان دستگیری به عمل آید، مؤسسات خیریه و مساجد آباد شود، فریضه حج ادا شود و توسط آن دیگر اعمال صالحه بمیان آید جای شك نیست که چنین مال خیر بوده و هیچگاه آنرا مذموم گفته نمیتوانیم. چنین ثروتی هیچگاه در سلوك تصوفی ما نعی ایجاد نمیکند. و اگر بالعکس تحصیل مال برای مقاصد زشت صورت گیرد و به منظور اذیت و آزار مردم، پیروی از خواست های نفسانی، سود خواری و در بند کشیدن دیگران باشد واضح است که جمع آوری آنها از راه شبهه حرام بوده و چنین ثروت به یقین مانع تجلیات انوار تصوفی قرار می گیرد، مال مذموم مشمول مالی است که آنرا قرآن کریم و حدیث نبوی صلی الله علیه وسلم بد گفته است. مولانا در بد گفتن دنیا همین نوع دوم را اراده میکند و آنرا مانع پیشرفت سلوك تصوفی میداند.

(۱) از حدیث عمرو عاص به سند صحیح احیاء علوم الدین تألیف امام محمدغزالی رح جلد ۲ صفحه ۲۲۷.

مولانا درین توصیه تنها نیست، چه اکثر دانشمندان تصوف به ضرورت فراغت قلب از مشاغل دنیا از حب درهم و دینار توصیه میکنند. در جمله فلاسفه هم کسانی وجود دارند که ثروت و مال را در بعضی حالات منافعی وصول به کمالات می بینند. از آنجمله ابن سینا فیلسوف معروف جهان است که در کتاب خویش به نام اشارات و تنبیهات مطالب ذیل را ثبت کرده است.

تنبیه

عارفین پاک طینت هرگاه از تاریکی مقارنت بدن رهایی یابند و مشاغل را کنار گذارند به عالم قدس آشنا میشوند و سعادت را به دست می آورند و کمال اعلی در آن ها منقوش میگردد.

ابن سینا درین گفتار خویش وصول به مدارج را به واسطه کنار گذاشتن مشاغل دنیوی توصیه میکند و مقصود از مشاغل، همان مشغولیت هائی میباشد که مانع سلوک عرفانی میگردد و مشغولیت در راه تحصیل مال نیز در آن مشاغل عام شامل است. اما اگر در مشاغل همان فرق را قایل گردیم که قبلاً تذکر دادیم، در آن صورت ابن سینا نیز از تحصیل ثروت و مشغول شدن درین راه منع نمیکند. این هم يك قول دیگر وی:

تنبیه:

این لذت روحی وقتی به دست می آید که از مشاغل دنیوی کنار شویم. در آن صورت نفوس ما با وصف آنکه در جسد مقید میباشد ازین لذت بهره مند میشود.

ناگفته نباید گذاشت که درین مقایسه میان کلام مولانا جلال الدین و کلام فلاسفه تنها از ابن سینا نام بردیم و اقوال فلاسفه دیگر را ذکر نکردیم در حالیکه اکثر فلاسفه درین باره تذکراتی داده و راجع به عرفان تصوفی و زهد نظریاتی ارائه کرده اند. زیرا میان کلام ابن سینا در باب زهد و کلام مولانا جلال الدین مشابهت زیاد وجود دارد. چه مولانا در آغاز کتاب مثنوی پس از یادآوری اموری که زهد به آنها تعلق میگیرد

درباره عدم پابندی به سیم و زر تصریح کرده است. ابن سینا درباره عرفان و زهد چنین می گوید: «عرفان از چهار چیز آغاز میشود: تفریق، نفی، ترك و رفض. وی این مبادی چارگانه را اساس زهد تصوفی میداند. تفریق عبارت است از جدا کردن نفس از مشاغل دنیوی. نفی بمعنی تکاندن وجود از تمام ناپاکی ها، ترك عبارت است از تخلیه و انقطاع و رفض عبارت است از ترك همه اشیاء و مشغول شدن به عبادت و این ترك باید طوری باشد که بدیگر اشیاء به کلی اهمیت داده نشود و درباره آنها اهمال مطلق درمیان آید. لذا میان ترك که در آن اهمال و عدم مبالغت کلی اراده نشده و نفی که در آن ترك کلی و اهمیت ندادن به اشیاء است فرق بمان آمد.^۱ ابن سینا به غرض تحقیق معنی زهد عبارت دیگری را نیز ذکر کرده و اینست:

زهد نزد غیر عارف يك معامله بسان معامله تجارتی میباشد که میخواهد به واسطه متاع خویش آخرت را خریداری نماید. اما عارف در زهد خویش میخواهد از غیر حق قطع علاقه کند و سوای حق بر هر شیء تکبر کند.^۲

ابن سینا درباره عشق نیز کلماتی را به یاد گار گذاشته که از آن جز حب تصوفی نمیتوان چیز دیگری را اراده کرد. وی درین باره چنین میگوید:

«عشق عقیف آنست که در آن سلطان شهوت هیچگونه راهی نداشته باشد».^۳ مولانا نیز به رازهای بالا بلند عشق قایل بوده و در چند جا از عفت در عشق یاد کرده و عشق حقیقی همان را میداند که به عرفان و زهد به خدا تعلق گیرد و درین باب چنین میگوید: کسیکه لباس خویش را در عشق پاره نماید از حرص و عیب پاك میشود. معشوق کل و عاشق حجاب است، معشوق زنده و عاشق مرده است.

این تشابه نظر میان مولانا جلال الدین بلخی رومی و نظر ابن سینا سبب گردید تا بعضی مردم چنین عقیده نمایند که مولانا به سخنان ابن سینا متأثر گردیده و از پیروان او محسوب می شود اما در حقیقت هیچ گونه تأثیر و تأثری میان این دو دانشمند سر

(۱) (۲) اشارات و تنبیهاات فصل سوم غلط نهم.

(۳) مرجع گذشته.

زمین بلخ نبوده هر يك راه خاصی داشت. مولانا دارای فکر آزاد واصل و غیر تقلیدی میباشد که هر آنچه را یاد میکند زادهء تجارب تصوفی و سیر در ساحه وسیع عرفان است.^۱

طوری که تصوف اسلامی را نمیتوان بحیث يك استمرار و دوام طبیعی تصوف مسیحی، تصوف یهودی، تصوف هندی و تصوف فارسی دانست و از اصالت آن چشم پوشید، نظرات دانشمندان تصوف را نیز نمی توان يك استمرار و دوام طبیعی فلسفه و نظرات فلسفی حساب کرد. گرچه ابن سینا يك فیلسوف مسلمان و دارای نظریات عرفانی عالی میباشد و در پیروی آن در قسمت نظریات تصوفی کدام عیبی به مولانا راجع نمی گردد. اما چون این پیروی اصلاً وجود نداشت و مفکوره مولانا بذات خود مفکوره اصلی خودش بود و بعد از دیدن سخن میگفت نه باید به این تقلید دو راز واقعیت عقیده کرد. از همین جا باید گفت که مولانا دارای ذوق تصوفی و طبع ادبی و از جمله محققین آزاد منش جهان اسلام است که نام وی برای همیشه در تاریخ علم و ادب و ذوق و شعر و تصوف زنده خواهد بود. وی مایه افتخار جهان اسلام و بالاخص مردم افغانستان میباشد و خواهد بود.

(۲) اقبال لاهوری در مقایسه ی مولانا و ابن سینا می گوید:

بر علی اندر غبار ناقه گم دست رومی پردهء محمل گرفت

فصل چهارم

مسأله وحدۃ الوجود و نظر مولانا جلال الدین در ان باره وحدۃ الوجود چیست و جذبات تصوفی در آن چه تأثیری دارد؟

نظریه وحدۃ الوجود در کدام عصر ظهور کرد؟ آیا مولانا از اهل این مسلک و این نظر بود؟ مردم عوام در قضیه وحدۃ الوجود به کدام موقعیت قرار دارند؟ بحث فلسفی پیرامون وجود چه وقت و چگونه آغاز شد؟

آیا وجودیکه از آن در تصوف بحث میشود عین همان وجودیست که فلاسفہ در آن باره بحث نموده اند یا غیر از آن است؟

این ها سوال هایست که درباره وحدۃ الوجود باید مطرح گردد. درین فصل میخواهم تا جائیکه ممکن باشد به این پرسش ها جواب داده شود.

مهمترین قضیه تصوفی که از چند قرن به این طرف مورد بحث و نقاش دانشمندان تصوف قرار گرفته قضیه وحدۃ الوجود میباشد که آنرا هر يك از نگاه خویش تحلیل نموده است.

مولوی جلال الدین را از جمله صوفیه قایل به وحدۃ الوجود میدانند. طریقه معروف به مولویه که به مولانا جلال الدین منسوب است در افغانستان، عراق، ترکیه، پاکستان و بیشتر در سرزمین مصر شهرت دارد. این طریقه متکی به اساساتی میباشد که از يك نگاه با آرای وحدۃ الوجود موافقت دارد. زیرا که در آن از فنای صوفی سخن زده

میشود اما نمیتوان بصورت یقینی و قطعی گفت که این طریقہ صرف وحدۃ الوجودی میباشد زیرا کہ در آن افعال و اعمالی ہم وجود دارد کہ با نظر وحدۃ الوجودی آنقدر وفق نمی نماید. درینجا بہ جواب سوالات مطرح شدہ می پردازیم:

قضیہ وحدۃ الوجود چیست؟

این قضیہ با آنکہ از مهمترین قضایای تصوفی محسوب میگردد شکل اصلی آنرا کمتر مورد تحلیل می یابیم. باید گفت کہ: وحدۃ الوجود یک مرکب اضافی بودہ از دو جزء یکی وحدت و دیگری وجود ترکیب یافته است. می باید نخست وجود را بشناسیم و مذہب فلسفی را دربارہ وجود اصلی و وجود ظلی شرح کنیم و بعد از آن مشاہدہ کنیم کہ آیا وجود و موجود نزد اہل تصوف یکی است یا باہم مغایرت دارند؟

درین مورد فلاسفہ اختلاف نظر دارند. بعضی از آنها ہر دو را یکی میدانند و برخی بہ اختلاف آن اعتراف دارند. آن عہدہ کہ وجود را امر عرضی میدانند چنین میگویند کہ وجود چیزی و موجود چیزی دیگری است زیرا کہ وجود بر موجود عارض شدہ است.

کسانیکہ وجود را بہ (ما بہ الموجودیۃ) تفسیر میکنند آنرا عین موجود میدانند. بہ ہمین ترتیب وحدۃ را نیز باید تعریف کنیم. آیا وحدۃ اجمال قبل از تفصیلی را گویند و یا معنی حقیقی وحدۃ مطلوب است. ہر یک ازین مطالب مورد بحث فلاسفہ و صوفیہ قرار گرفتہ است. از نگاہ شکلی و ظاہری یک تشابہ میان وحدۃ الوجود نزد اہل تصوف و وحدۃ الوجود نزد فلاسفہ و حکمای مشایی می یابیم. اما ہمینکہ دقت نمائیم بہ این عقیدہ می رسیم کہ این تشابہ تنها لفظی بودہ کہ ہر دو نظر تحت عنوان وحدۃ الوجود قرار گرفتہ است. اما اصل معبر عنہ یا محکی عنہ بہ کلی مغایرت دارد. آنچه را حکما وحدۃ الوجود میخوانند در طرف مقابل آن وحدت الوجود قرار دارد کہ صوفیہ بہ آن معتقد میباشند.

عبارت وحدت الوجود را در اصطلاحات اسماعیلیہ، قرامطہ و اخوان الصفا بہ کثرت می یابیم. ولی آنچه را دانشمندان دیگر ارادہ می نمایند با آنچه مقصود علمای تصوف

است فرق بارزی دارد.

طبقه اهل تصوف نخست مشاهده میکنند سپس تعبیر می نمایند اما دیگران تصور میکنند و مطابق به فرضیه یا تصور خویش به تعبیر می پردازند.

نظر وحدت الوجود را در اقوال حلاج و ابن فارض و بایزید بسطامی و ابن عربی و دیگر شعرا و اهل تصوف می یابیم. اما نمی توان چنین گفت که تمام اهل تصوف کسانی میباشند که همین راه را دنبال کرده اند.

یکی از مؤلفین مصری چنین میگوید که تمام صوفیه بعد از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی راه او را دنبال کرده اند.^۱

این نظر را باید به شدت رد کرد زیرا صدها صوفی و دانشمند بعد از ابن عربی پدید آمده اند که با نظر او مخالفت دارند. چنانکه قبلاً گفتیم اصل تصوف همان جذبه و نور و مشاهده است و نمی توان درین مشاهده تقلید قولی و تصور را راه داد. هر آنچه صوفی عارف و سالک می گوید قیل و قال نیست بلکه از دید خویش حکایت میکند.

صوفیه به طبیعت حال تابع جذبات و سلوک خویش بوده درین راه اکثر اوقات اختیار را از دست میدهند و نمیتوان حرکت صوفی را از جذب و انجذاب خالی دانست.

همین مؤلف مصری که قبلاً از او تذکر رفت این را هم افزوده است که سقوط قدرت فکری اسلامی سبب گردید تا بعضی نظریات فلسفی در ساحه تصوف اسلامی راه یابد.

طوریکه قبلاً نظر این مؤلف مصری را رد کردیم این را هم اضافه میکنیم که حرکات صلیبی در سال های ۴۹۰-۶۹۰ بر فرهنگ اسلامی تأثیری وارد کرد ولی به هیچ صورت نمی توان گفت که این تأثیر بر جذبات تصوفی نیز کاری کرده توانست. زیرا جذبات تصوفی زاده طبع تصوفی بوده هیچ گاه نمیتوان آنرا متکی به عوامل خارجی دانست.

(۱) این مؤلف داکتر عبدالقادر محمود است که نظر خویش را در کتاب الفلسفه الصوفیه فی الاسلام ذکر کرده است. صفحه (۴).

آنچه را اهل تصوف طی قرون متمادی در نظر داشتند این بود که چگونه میتوانند انوار الهی را کسب کنند و چگونه آنرا به مردم منعکس سازند. کسانیکه در آنوقت و هنگام تأثیر منفی عوامل اجنبی بر فرهنگ اسلامی، قلم برداشته اند تا به حیث چیز نویس و مقاله گر نه به حیث صوفی صاحب ذوق و سلوک و جذبه، از این طرف و آنطرف حرفی بگویند؛ اگر تحت سیر طبیعی این تحول قرار گرفته باشند به آن کاری نداریم چه اصل بحث در آن است که منصور حلاج، ابن عربی و هم مولوی جلال الدین (اگر یقیناً وجودی باشد) درین نظر خویش از کجا الهام گرفتند؟ آیا کدام مکتب فلسفی از آن ها چنین وجودی ساخت؟ یا اینکه مشاهده تصوفی و افاده و استفاده، افاضه و استفاضه سبب گردید تا آنها جملاتی را اظهار کنند که مؤید نظر وحدت الوجودی است؟

پاسخ اینست که در واقع و بر اساس حقیقت همین دوم است نه اول. چه هیچگاه آنها مکتب خاص فلسفی را دنبال نه کرده اند. بلکه مکتب و مدرسه و دانشگاه آنها همین مشاهدات و جذبات و انوار به خصوص خود شان بود نه امر دیگری. آنچه را به حیث اساس و مبدأ حرکت تصوفی آنها و امثال شان میدانیم قرآن کریم، احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم و اقوال صحابه و تابعین میباشد. یقیناً در هر تحول سیاسی و فکری که در ساحه اسلام صورت گرفته است این اساس پا برجا بوده تحول و تغییری در آن رخ نداده است. سلوک اهل تصوف ازین جا آغاز شده که اسلام دین فطرت و توحید، دین تقرب به خداست که این تقرب توسط اعمال صالحه، فردی و اجتماعی حاصل میشود.

ما نباید توقع داشته باشیم که اهل تصوف دوش بدوش دیگران به راهی بروند که اهل عصر رهسپار آن راه اند. چه دیدگاه آنها با دیدگاه اهل عصر و اصحاب ظاهر و اهل قیل و قال فرق بارز دارد. این توقع را از کسی باید کرد که تصوف را در دل راه نداده قلم برداشته اند تا از اهل تصوف چیزی بنویسند و این را به آن پیوند دهند بدون آنکه خود اهل دل باشند. اگر آنها از سقوط بغداد در سال ۶۵۶ که به دست تاتار ها صورت گرفت حکایت میکنند و از سقوط فرهنگ اسلامی چه بدست مغل ها و چه به اثر جنگهای صلیبی قصه ها میکنند و اشک می ریزند حق دارند ولی باید گفت این

سقوط ها، این گیسو دارها و این کشتن ها جذبه را کشته نتوانست. اگر صوفی قربان این واقعات شد و بمرد جذبه منحیث جذبه نه مرد و صوفی دیگری از کنجی برخاست و تصوف عملی را از خود نشان داد.

درین واقعات بسیاری از اهل فکر و علمای اسلام جان خود را از دست دادند ولی کسانی هم باقی ماندند که افکار غزالی (رحمة الله علیه) (متوفی سال ۵۰۵) و افکار ابن عربی و حلاج را در مفکوره خویش نگاه داشته باشند و آنرا پس از مساعدت فرصت نشر نمایند.

حوادث و واقعات گاهی حلقه های تصوفی را بر هم و درهم ساخته ولی دیری نگذشته که چنین حلقات بار دیگر عرض وجود کرده و گرم شده است و رسالت خود دوام داده است. بطور مثال:

در نیمه قرن پنجم، عواملی چند بمیان آمد که چراغ تصوف را در انعقاد مجالس تصوفی خاموش ساخت ولی دیری نگذشت که صلاح الدین ایوبی (۵۸۵) نشر آرای تصوفی و تشکیل حلقات را از سر گرفت.

این سیر تصوفی در مصر و دیگر کشور های اسلامی مدتها دوام کرد. گرچه ابن تیمیمه (متوفی ۷۲۸) بنویه خویش راه عداوت را با اهل تصوف طوری در پیش گرفت که به زبان و قلم از آنها بد میگفت تا آنکه بدبینی و عداوت او اهل تصوف را به ضدوی شوراند و در نتیجه ناصر قلاوون حکمدار وقت امر کرد که ابن تیمیمه از قاهره خارج کرده شود.

حال پس از این تذکر مختصر و بحث در حاشیه پیرامون تصوف، به اصل مطلب که قضیه وحدت الوجود است بر میگردیم:

کسانیکه به وحدت الوجود میگردانند چنین میگویند که موجود حقیقی يك ذات است و سایر موجودات وجود حقیقی ندارند و وجود آنها ظلی و اعتباری است و نمیتوان بر آنها نام موجود حقیقی گذاشت. معترفین به وحدت الوجود، بعضی پیروان حلاج گفته میشوند و برخی از آنها همان راهی را اختیار کرده اند که شیخ اکبر محی الدین

ابن عربی به آن میرفت. به عبارت دیگر: صوفیه وجودی به دو دسته تقسیم میشوند؛ يك دسته آنها در فنای مطلق و به ظهور تجلی در هر شی قائلند و به منصور حلاج مشابَهت دارند و دسته دیگر میگویند که:

خداوند کریم واحد، حق و وجود مطلق است. خلق عالم به احداث صورت نه گرفته بلکه تجلی دایمی حق در طور وجود است. این مذهب به ابن عربی نسبت داده میشود. گرچه ابن عربی و عبدالکریم الجیلی را در اتخاذ راه وحدت الوجود از پیروان منصور حلاج میدانند اما در فروع این مذهب باهم اختلاف دارند.

اقوال آنهایی را که به وحدت الوجود قایلند میتوان بطور آتی خلاصه کرد:

«موجود حقیقی و باقی ذات واحد خداوند است و او هر شی است. یعنی هر شی از وجود الهی منبع میگیرد و به فنا میرود. هر شی اوست و یا او هر شی است.»

این تعبیر و دیگر تعبیرهای وحدت الوجودی گرچه به ظاهر غیر مفهوم حساب میشود اما گاهی چنین شده که خود صوفی وحدت الوجودی قول نا مفهوم خود را به عبارت آسان و مفهوم تعبیر کرده است مثلاً ابن عربی در جایی گفته است:

یا من یرانی ولا اراه کم ذا اراه ولا یرانی

اگر بظاهر این بیت نگاه کنیم توجیه آن مشکل به نظر میرسد زیرا ترجمه آن چنین است: «ای کسیکه مرا می بینی و من او را نمیبینم بسا اوقات او را می بینم و او مرا نمی بیند.» چگونه امکان دارد که شخص، خدا جل جلاله را ببیند و خدا جل جلاله او را نه بیند. بعضی مردم میگویند درین بیت نظر وحدت الوجودی ابن عربی را میتوان سراغ کرد، به این معنی که ابن عربی حق را در صورت اعیان متجلی میبیند و حق او را نمی بیند زیرا که حق متجلی در صورت اوست. اما جای تعجب درین جاست که در يك وقت، این توجیهات باطل و بدون معنی حساب میشود و وقتی است که از این ابن عربی پرسیده میشود تا خودش این شعر را تعبیر کند وی می گوید:

یا من یرانی مجرماً ولا اراه اخذاً
کم ذا اراه منعماً ولا اراه لانذاً

یعنی: ای کسیکه مرا گنهگار می بیند و من او را مواخذہ کننده نمی بینم. بسا اوقات او را نعمت دهنده می بینم و او را پناه برنده نمی بینم. درین جا مشاهده می کنیم که شاعر چه میگوید و از طرف دیگران چه توجیه میشود. اما وقتی به خودش رجوع میشود توجیهی میکند که کاملاً مغایر آنچه میباشد که فکر شده بود.

ناگفته نماند که محی الدین ابن عربی از جمله بزرگترین دانشمندان تصوف است که نظر وحدت الوجود را بعد از حلاج بیشتر به او نسبت میدهند. لذا بجاست اگر مختصری ازین دانشمند درین جا تذکر دهیم:

شیخ ابی بکر محمد بن علی ملقب به محی الدین ابن عربی متوفی سال ۶۳۸ هجری (۱۲۴۰ میلادی) دارای تألیفات زیاد بود که صدور آنهمه کتب از يك مؤلف عادتاً مشکل بنظر میرسد. هر گاه مؤلفات این دانشمند را با مؤلفات دیگر شخصیت‌های معروف اسلام چون امام غزالی و ابن سینا مقایسه نمائیم تألیفات این دانشمند را نسبت به دیگران بیشتر می یابیم.

از نگاه شمار یا کمیت مؤلفات او را ۲۸۹ کتاب و رساله حساب کرده اند. این شماری است که خود ابن عربی در يك یاد داشت خویش به آن اشاره کرده و آنرا در سال ۶۳۲ نوشته است. اما عبدالرحمن جامی مؤلف کتاب نفحات الانس مؤلفات ابن عربی را (۵۰۰) میداند. از نگاه کیفیت، اگر بررسی کنیم این دانشمند بسی مطالب و مشکلات تصوفی را حل نموده و به عباراتی ارائه کرده است که در دیگر کتب به آن طریق و روش اشاره یی نشده است.

فتوحات مکی وی بحیث يك کتاب جامع تصوفی حساب میشود که فهم آن هم از عهده هر شخص نیست. تفسیر قرآنکریم را در ۹۵ مجله تألیف کرده است. فصوص الحکم و محاضرات الابرار وی معروف است و تا کنون عده یی از دانشمندان در شرح و تحقیق فصوص الحکم ماه ما و سالها را صرف کرده اند تا آنرا تحلیل نمایند. وی تمام مساعی خود را در راه فهم تصوف صرف کرد. وی آنگونه نبود که مانند بعضی مؤلفین دیگر در فلسفه و ریاضی و طب، حکمت و دیگر علوم نیز تألیف کند. بلکه بیشتر

وقت خود را صرف فضای عملی و نظری تصوف کرد.

این عربی نظر وحدت الوجودی خود را در مؤلفات خویش به عبارات مختلف بیان داشته و یکی از دانشمندان مصری نظر او را چنین خلاصه میکند:

«قضیه کبری قضیه وحدت الوجود است که، از مذهب ابن عربی ترجمانی میکند. تمام تفکیر وی پیرامون همین قضیه دوران دارد. آخرین نتیجه ای که از تتبع وی حاصل شده اینست که حقیقت وجود از نگاه اصلی و جوهر یکی است و به اعتبار اسماً و صفات متعدد میباشد. این حقیقت قدیم و ازلی است. هیچ گاه تغییر را نمی پذیرد. آنچه متغیر میشود صورت هاست. آنچه از وجود تحت ادراک و احساس قرار میگیرد امواج همان بحر عمیق میباشد. همان بحری که اصل وجود است. هرگاه بذات آن حقیقت نگاه کنی آن را حق می گویی و اگر بصفات اسماً بنگری یعنی همان حقیقت را از حیث ظهور در ممکن و ممکنات مشاهده کنی آن خلق و عالم است. همان يك حقیقت هم حق است و هم خلق. هم یکی است و هم بسیار. هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن و همه متناقضاتی است که حساب آن مشکل به نظر میرسد.^۱

درینجا بی مورد نیست اگر بگوئیم اکثر تعبیرهای اهل تصوف مخصوص خود آنها و مربوط به اراده آنها میباشد. درین جا قصه یی را یاد میکنیم که از سلطان بایزید بسطامی قدس سره حکایت میکنند:

روزی با یزید در بازار بود، از بادرنگ فروشی شنید که میگوید: خیار به فلس یعنی یکدانه بادرنگ به يك پیسه قیمت دارد. بسطامی رحمه الله علیه فوراً گفت: شهریکه قیمت اشخاص بهتر آن يك پیسه باشد حال اشرار آن چه خواهد بود؟ و ناله ها کرد و بی هوش گردید.

چون خیار در زبان عربی مشترك است میان نام بادرنگ و جمع خیر یعنی بهتر

(۱) مقدمه فصوص الحکم ابن عربی بقلم داکتر ابو العلاء عینی صفحه ۲۴ - طبع قاهره.

معلوم است که فروشنده بادرنگ اصلاً به فکر آن نبود که از خیار معنی دوم یعنی مردم بهتر اراده می شود. حق هم داشت که هر گز این فکر را به مغز خویش راه ندهد. زیرا نزد او متاع بادرنگ بود نه چیز دیگر. ولی بسطامی رحمة الله علیه معنی بعیدی را اراده کرده میگوید خیار مردم که به این ارزش باشد اشرار شان چه حال خواهند داشت.

با ذکر این قصه و صدها حکایت مانند آن میتوان استدلال کرد که آنچه را اهل تصوف اراده میکنند و آنچه را به اثر جذبات در خود راه میدهند نزد اکثر مردم غیر مفهوم بوده و تنها اهل سلوك و جذبات به حال اهل دل پی میبرند.

مذهب وحدت الوجود را نمیتوان تحت يك قاعده کلی در آورد، قاعده ای که همه اهل تصوف را گرد يك محور جمع نماید. چه هر يك از دید خود حرف میزند نه از استاد و دبستان. از همین جا باید نظر کسانی را به شدت رد کرد که عقیده حلاج را پیرامون وحدت الوجود عقیده کفر میدانند زیرا از آن بوی الحاد و حلول می آید که بعضی از آن به حلول لاهوت در ناسوت تعبیر مینمایند. این عقیده همان عقیده است که در عصر منصور حلاج به وی نسبت داده شده و مجازات شد.

دلیل رد آن اینست که این تعبیر مخصوص صوفی میباشد. وی حق دارد که از عقیده خود هر تعبیر میکند. منصور تعبیر درستش انالحق بود. وی این عبارت را کامل میدانست نه آنکه به این جمله حلول و الحاد را افاده کرده باشد و یا به فکر حلول بوده باشد.

مولانا جلال الدین نیز در زمره صوفیه وجودی حساب شده (البته نزد بعضی نه نهمه) و به حیث يك صوفی وارد و یکی از اهل جذبات و مشاهدات درین راه قدم میگذارد و هرگا عقیده او را درباره وحدت الوجود با تمام فروع آن در نظر بگیریم گفته می توانیم که قول وی يك نظر اختصاصی خودش به حساب میرود. از اینکه نزد وی وحدت اصل و کثرت به حیث فرع قرار دارد با بعضی آرای دیگران مشابَهت دارد. ولی فرق نظر وی از دیگران در آنست که این وحدت و این کثرت را بغیر شکلی مشاهده میکند که دیگران مشاهده کرده اند. وی در آغاز کتاب خویش (مثنوی) چنین

میگوید:

نی در آواز رقیق خود از آن دوستان یاد مینماید که در نیستان داشت. وی میخواهد از ناله های روح ترجمانی کند. روحی که قبل از پیوستگی با بدن به سان زندانی نبود بلکه با دیگر ارواح با خوشی آرادانه سیر و سیاحت داشت. پس از آنکه در زندان جسد گیرماند، آن روز از دست رفته را یاد میکند و به یاد آن ناله سر میدهد. هنگامی که در وحدت قرب بود میتوانست از انوار استفاده کند و حریت کامل داشته باشد، ولی مقارنت با جسد همه را از او ربود.

مولانا چنین عقیده دارد که انسان اصل و مبدأ داشت و همینکه از آن جدا شد به مشقت های گونه گون گرفتار گردید. آنچه میتواند انسان را دوباره به اصل برساند عبادت و تقرب موافق به شریعت اسلامی میباشد این مجاهدت و ریاضت و این سعی در راه پیوند شدن به اصل یگانه علاج درد روح جدا شده است.

وی درین عقیده که عمل شریعت اسلامی از ضروریات يك صوفی به حساب میرود و روح جدا شده از عالم ارواح باید چاره خود را در عمل شریعت و ریاضت و مجاهدت در یابد، با آن عده از اهل تصوف مخالفت میکند که در یکی از مراحل سیر تصوفی تکلیف را ساقط میدانند و میگویند که غرض از عبادت و ریاضت رسیدن به مشاهدات میباشد. هرگاه مقصود حاصل شد دست زدن به وسیله ضرورت ندارد. اما این دانشمندان بلخ عقیده ای کاملاً مخالف آنان دارد و عمل شریعت را در هیچ حال ساقط نمی دانند و کسانی را به باد ملامتی میگیرد که به بهانه های گونا گون ترك عبادت میکنند. وی این مطلب خود را به طور يك مطلب کلامی مورد بحث قرار میدهد و توسط دلایلی مشتمل بر تشبیهات، استعارات، تمثیل و کنایه این مدعای خود را به اثبات می رساند.

روش تصوفی مولانا درباره عمل شریعت به دو اصل اتکا دارد: یکی آنکه وی قبل از اتخاذ راه تصوف در شریعت اسلامی علم بردار و ناشر مفکوره اصلی و حقیقی حساب میشد. دوم آنکه پس از رسیدن به راز های تصوفی، مرشدش کسی بود که به

عمل مطابق شریعت اسلامی توجه خاص داشت و چنین میگفت: «قومی این عقیده را پیروی میکنند که طلب وسیله پس از رسیدن به مقصود قبیح است. من بر ایشان رد میکنم و باید از آنها چنین پرسید که آیا به آن مرحله رسیدی که پیامبر به آن نه رسیده است؟ زیرا که پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم، عمل شریعت را ترك نکرده بود. اگر گفت بلی او را بکشید و اگر اظهار داشت که نی، من کجا و حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم کجا؟ برایش بگوئید که چرا عمل شریعت کسی را ترك کرده که از طرف خداوند جل جلاله بحیث بشیر و نذیر معرفی شده است.^۱

با این تذکر باید بگوییم که مولانا جلال الدین در راه سلوک تصوفی گام های متینی برداشته و آنچه را بضعی کوتاه نظران دریاره او راجع به مخالفت از شریعت تهمت زده اند به کلی عاری از حقیقت و دور از انصاف میباشد. شخصی که خودش و مرشدش تا این حد از متابعت شریعت دفاع میکنند چگونه امکان خواهد داشت که از شریعت مقدس اسلامی کلاً یا قسماً مخالف باشد.

(۱) مقالات ۶۲-۶۱ و تحقیق داکتر صاحب زمانی در کتاب موسوم به خط سوم، طبع تهران.

عصر ظہور نظریات وحدۃ الوجودی

**موقعیت مردم عوام در برابر نظر وحدت وجود؛
وجود صوفیہ غیر از وجود فلاسفہ است**

نظریہ وحدۃ الوجود در چہ روزگاری بہ وجود آمد؟

ہرگاہ حیات معنوی مسلمانان را مورد دقت قرار دہیم و بہ منافع اصلی این حیات معنوی کہ در آن تربیہ و تزکیہ، روحی وجود دارد، نظر افکنیم بہ این میرسیم کہ حیات پر از اضطراب کنونی کہ بسیاری از مردم را از پادر آورده یکی از حوا جزو مواعی بہ شمار می آید کہ نمیگذارد انسان همان کمالات معنوی را بدست آورد کہ در انتظار آن میباشد و مقصود از پیدایش انسان، رسیدن بہ همان اوج عالی و شرافتمندانہ میباشد. این وصول بمدارج معنوی و این تلاش بسوی مثل علیا یگانہ امتیاز طبقہ بنی نوع بشر از دیگر حیوانات است. تاریخ اسلام گواہی میدہد کہ این تلاش جنون آسای کنونی پی زخارف دنیادر قرون اولی اسلام وجود نداشت. مردم در اعمال و حرکات دنیوی آرزو داشتند تا محض بہ منظور توسل بہ وسائل امرار حیات و بہ غرض خدمت بہ بنی نوع و بہ مقصد آبادی جامعہ بہ مشغولیت های شباروزی ادامہ دہند. خوردن و نوشیدن آنها بہ غرض آن بود تا قوت و قدرتی کسب کنند و آنرا در راہ بسر رسانیدن رسالت انسانی و عہدہ اسلامی حفظ نمایند و راحت معنوی و اطمینان روحی را حاصل کنند. و عوامل محیطی آن وقت نیز آنها را درین راہ کمک می کرد. زیرا محیط آن وقت بہ مزخرفات آن قدر آشنایی نداشت و آن اضطرابات کہ روز بروز حیات مردم را بہ خطر مواجہ ساختہ و مسلمانان را از وصول بہ کمال معنوی و ابدی باز میدارد کمتر بنظر میرسید. کسانیکہ میخواستند بحیث مصلحین جہان بشریت و سوق دہندگان واقعی مردم بہ سوی آبادی مادی و معنوی محیط قیام نمایند بسی افراد را ہم فکر و ہم نوا می یافتند و از آنها کمک میگرفتند. پیروان اصلی و واقعی چنین مفکورہ، وظایف

را میان افراد تقسیم مینمودند. بعضی از آنها در راه تبلیغ و نیرو بخشیدن به احساس معنوی مردم وظیفه ای بدوش داشتند وعده ای در راه آبادی محیط خدمت میکردند. مسلمانان در هر حال و در هر وظیفه که مشغولیت داشتند علاقه خود را از خدا قطع نمیکردند و ساعتی را به یاد قادر توانا تخصیص داده بودند. در آن وقت انهماک به لذات آن قدر نبود که محیط را به سوی فلاکت و ادبار سوق دهد.

در عصر حضرت رسول الله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم و صحابه کرام، تصوف به حیث یک سلوک خاص شناخته نمیشد. از یک نگاه هر شخص صوفی بود و هر مسلمان قسمتی از وقت خویش را در تفکر و خلوت و انفعال و ارادت ربانی صرف میکرد. برهانی که برای وجود خداوند به کار برده میشد. همان دلیل بود که یقین را میافزود و از بقینیات و انوار و تجلیات سرچشمه گرفته بود. اما در قرن دوم و سوم هجری عده ای از مسلمانان به فکر آن شدند تا این روش زهد و تقوی را تحت اسم خاص و اسم معین به نام تصوف در آورند.

درست در عصری که منصور حلاج در آن می زیست این تصوف به شعبات مختلف تقسیم شده بود و در پایان قرن سوم هجری در عصر ابو یزید بسطامی و جنید و حلاج رحمه الله علیهم موضوع فنای تصوفی بیشتر شهرت یافت و سبب گردید تا بعضی مردم آن را به وحدت الوجود، تعبیر نمایند. اما در عصر بن عربی نظریه وحدت الوجود به اوج خود رسید. کسانی که فتوحات مکی فصوص الحکم را از آثار ابن عربی مطالعه نمایند می توانند به عمق نظری در باره وحدت الوجود تا حدی پی ببرند.

بعضی اقوال ابن عربی غیر مفهوم به نظر می رسد، از این لحاظ مردم درباره وی اختلاف نمودند. بعضی او را از جمله علماء اعلام تصوف حساب کردند و برخی مردم کفر و الحاد را به وی نسبت دادند. ابن عربی در جائی از رمز و در محلی از کنایه و استعاره کار گرفته و مطالب خود را به لباس های مختلف بیان کرده است. این هم از اقوال ابن عربی است که میگوید: «من به آن خدا که نزد مردم به صورت های مختلف مصور شده و مردم هر چیز خواسته اند درباره آن خدا مطابق درک و دانش خویش گفتند ایمان نه دارم. خدای یگانه ای که من به او ایمان دارم ذات واحد و لاشریک است

که نه تحت حصر واحد قرار می گیرد و نه تحت احاطه عقل می آید. خداوندی که من به او ایمان دارم، معبود حقیقی و محبوب حقیقی محبان میباشد.^۱ جز خداوند کسی معبود نیست و جز وی هیچ کس محبوب نیست و جز او هیچکس موجود نیست.

آنچه را بصورت اجمالی از وحدت الوجود یاد کردیم و نظر ابن عربی را قسماً تذکر دادیم، نشان میدهد که مولانا جلال الدین بلخی رومی درین راه با بسیار احتیاط قدم گذاشته است چه وی نخست در علم قال به حیث یک دانشمند علوم شرعی در یک موقعیت دینی قرار داشت. لذا نظرش درباره وحدت الوجود به همان اندازه است که شریعت اسلام و علوم مروج آن وقت برایش اجازه میداد. وی در اظهار نظر پیرامون وحدت الوجود به آن حد معما نمیگوید که دیگران گفته اند. وی از شطحات پیرامون این موضوع عمیق وحدت الوجود کار نمیگیرد و با احتیاط بسیار قدم می نهد.

نخستین قولی که از آن بوی وحدت به مشام میرسد همین قصه نی و شکایت آن از درد فراق است و نمیتوان به هیچ صورت از این شکایت نی موضوع خلاف شریعت را فهم کرد چه جدا شدن روح از عالم بالا و پیوستن آن به بدن و ناله های آن از فراق به ظاهر کدام مخالفتی با علوم ظاهر ندارد. آنچه را مولانا به عبارات کل و جزء تعبیر کرده اگر عالم را قبل از خلقت شکل کل و اجمال بدهد و پس از پیدایش، رنگ تفصیل و اجزا را به آن قائل گردد باز هم توجیهی دارد و آنقدر معقد نیست که در عبارات دیگران معلوم میشود. بعضی مردم از اقوال ابن عربی وحدت ادیان را استنباط کرده اند و بعضی دیگر اقوال او را طوری تعبیر میکنند که انسان نمیتواند به آن تلفظ نماید. در گفتار مولوی جلال الدین از این نوع کلمات هیچ وجود ندارد یا اگر دارد هیچگاه مانع توجیه و تأویل نیست.

این را هم نباید نا گفته گذاریم که جذبات تصوفی و بالاخص شکل افراطی آن در نظر وحدت الوجود تأثیر زیادی دارد. طوریکه اقوال بسطامی و حلاج و ابن فارض و ابن عربی بر آن گواه است. لذا میتوان گفت که این نظر گروه خاص و رجال بخصوص میباشد و مردم عوام نباید آنرا دنبال کنند و به آن تمسک ورزند.

(۱) فصوص الحکم تالیف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، طبع قاهره صفحه ۱۹۶-۱۹۱.

موقعیت عموم در برابر وحدة الوجود

وحدت ناشی از کثرت یا کثرت متمرکز در واحد حقیقی که تعبیر تقریبی وحدة الوجود است سبب اختلاف زیاد میان مردم گردید، چون مسلمانان به کارهای مهم دیگر مصروفیت داشتند و در آن عصر این مفکوره که باید اقوال ابن عربی یا امثال آنرا مورد توجه و تعمق قرار دهند عمومیت نداشت و به این کار کمتر دلچسپی داشتند. پس از آنکه نظریات تصوفی در مدارس دینی راه یافت. استادان و واعظان و خطیبان چنین میگفتند که آنچه قابل فهم و واضح المعنی والمدلول باشد باید گفته شود. اما آن آراء و اقوالی که توجیه و تاویل ایجاب نماید و شك و تردید یا درد سر ایجاد کند و با ذوق عامه مسلمانان موافقت ننماید باید از آن اجتناب کرد. علما این روش خود را در برابر قضیه وحدة الوجود دنبال نمودند و نخواستند موضوعات مهم و ضروری دیگر را قربان این قضیه سازند. لذا درین عصر نیز باید عین موقعیت اتخاذ شود و کسانی که اهل دین و صاحبان ذوق و یا اهل علم و تتبع بوده و درست تحلیل کرده میتوانند، مجاز اند در این باره بحث نمایند. نه آنکه آنرا طوری تفهیم نمایند که اسباب اشتباهات عوام را با فزاید و آنها را به سوی حیرت و تردد بکشاند.

وجود صوفیه غیر از وجود فلاسفه است

قبلاً راجع به وجود بحث کردیم و گفتیم که وجود نزد اهل تصوف باوجودیکه از آن در فلسفه بحث شده جداست. این بود تحلیل نهائی و نتیجه گیری از گفتار مولانا که تذکر رفت. درینجا بی مورد نخواهد بود اگر بعضی اقوال مولانا را در مورد وحدت الوجود توضیح دهیم. وی در جایی چنین می گوید:

جمله تصویرات، عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
درینجا همان پهلوی را ترجیح میدهد که اکثر عرفا بآن گرویده اند و میگویند
(عالم همه اوست) بر ضد اهل شرع که عقیده دارند (عالم همه از اوست) ولی در جای دیگر این نظر دانشمندان شریعت را مورد قبول قرار میدهد و می فرماید:

در غیب هست عودی، کابین عشق از وست دودی

يك هست نیست رنگی، کز اوست هر وجودی

درین بیت با کمال صراحت همه وجود را از او میگوید نه آنکه همه را او بگوید. ولی سخن باینجا ختم نمیشود و در هر جایی موافق بمقام و مطابق به ترتیب مقدمات در استدلال از یکی این دو نظر (همه اوست، همه از وست) دفاع میکند. مثلاً درجائیکه قصه ای از وجود گوینده و شنونده و گوشت و استخوان است مولانا بسراغ همان نظر عرفانی خویش میرود و میگوید:

این چه باد است اندر آن خرد استخوان که پذیرد حرف و صوت قصه خوان

استخوان و بباد روپوش است و بس در دو عالم غیر یزدان نیست کس

مستمع او، قائل او، بی احتجاب ز آنکه الاذنان من رأس ای مثاب

الاذنان من رأس اشاره بحديث مشهور درباره مسح است. که گفته شده: «الاذنان من الرأس - گوشها در وضو جزء سر است چو مسح واجب است مسح گوشها نیز واجب گفته می شود نظریانکه جزئی از سر می باشد.

مولانا در شناخت الهی از راه استدلال عقلی و قیاس و برهان آن قدر علاقه ندارد و طریق شناخت را یا وحدت الوجود و یا وحدت الشهود می داند و به هر دو قائل است ولی در حالات مختلف و به اشکال مختلف - مقصود از وحدت مشهور عقیده به یگانگی الهی میباشد از راه کشف و شهود عرفانی که در طرف مقابل استدلال اهل کلام از راه عقل حساب میشود. اینست فرمایش مولوی:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقتراعی قانعی

مولانا را عقیده بر آنست که يك عده اهل تصوف در بعضی حالات که جذبه و استغراق و جنون عشق را می یابند کلماتی را بر زبان می آورند که از ادراك عقول عادی بکلی دور گفته میشود. اینست کلام او درباره سلطان یا یزید بسطامی سلطان العارفین:

با مریدان آن فقیر محتشم با یزید آمد که نك یزدان منم

گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا إله الا أنا ها فاعبدون

چون گذشت آنحال و گفتندش صباح
گفت این بار ار کنم آن مشغله
حق منزله از تن و من باتنم
نقل^۱ آمد، عقل او آواره شد
عقل سایه حق بود حق آفتاب
چون پری غالب شود بر آدمی
هرچه گوید او، پری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود
اوی او رفته، پری خود او شده
باده ی را می بود این شر و شور
گه ترا از تو بگل خالی کند
گرچه قرآن از لب پیغمبر است
چون همای بی خودی پرواز کرد
تعمق درین کلام مولانا ما را از تمام شکوک در مورد نظرات و شطحیات وحدت الوجودی دور می برد و اصل حقیقت را روشن می سازد و باین توجیه خوب درک میکنیم که سبحانی گفتن سلطان العارفین با یزید بسطامی از مسأله فنا و بقای تصوفی خبر نمیدهد و نیست شدن در هستی مطلق و پیوستن بوجود منبسط حق که آخرین درجه کمال عرفانی است درین استغراق وجود دارد.

مولانا از یکطرف حکایتی دارد و از جانبی تمام شطحیات اهل تصوف را پیرامون وحدت الوجود توجیه میکند و بعبارت خیلی عام فهم و ساده چنین میگوید: که فرق میان حق و خلق در حالیهست که عقل حاکم باشد. همینکه عقل جای خود را به نقل و شراب بی خودی معرفت و جذبه و سلوک واگذارد، اختیار و اراده انسانی بکلی محو گردیده هر آنچه از انسان صادر می گردد از حق صادر شده است - مولانا میخواهد با

(۱) مقصود از نقل شراب، آورنده جذبه عشق است وی نقل را بمعنی شراب در جای دیگری نیز استعمال کرده و میگوید: تا که نغرید شما را شکل من نقل من نوشید پیش از نقل من

همه مردم سخن گوید و کلام او مخصوص طبقه خاصی نیست. لذا چنین میگوید: همینکه پری بر انسان حاکمیت پیدا کند هرچه را انسان میگوید قول او نیست قول پری است^۱ هرگاه پری دارای این قدرت میباشد و میتواند گفتار خود را از زبان انسان بیرون کند آیا خالق پری و خالق کائنات این قدرت را ندارد؟ بلی! دارد.

انسان بجذبه و سلوک بخدا نزدیک شد هیچ بعید نیست که رازهای حق از زبان همین عارف ظهور نماید - ترجمه حدیث: کنت سمعه الذی به سیمع- را که قبلاً از آن تذکر رفته باید از یاد نبریم. در آن حدیث خداوند عین به سیمع و عین بصر عارف سالک و متقرب گفته شده است.

مولانا خوب درک کرده بود که يك عده افراد جفا کارانه بر اهل تصوف میتازند و کلام آنها را بباد انعقاد می گیرند و هم نظر وحدت الوجود و استغراق را با نظر حلول و اتحاد حلولی فرق نمی کنند و همینکه سخن از وحدت میان آید فوراً میگویند که این نظر کفر است و موافق به نظر ضد اسلامی است که میگوید خدا در بنده حلول میکند لذا جهت رد این نظر و توجیه کلام اهل تصوف و تفسیر انالحق گفتن منصور حلاج که در حقیقت هو الحق گفتن است چنین میگوید که بیاید میان انا الله گفتن فرعون و انا الحق گفتن منصور فرق کرد و باید دانست که این از کجا سرچشمه می گیرد و منبع از چیست اینست فرمایش مولانا:

گفت فرعونی انالحق گشت پست	گفت منصوری انالحق و برست
آن انا را لعنة الله در عقب	وین انا را رحمة الله ای محب
ز آنکه او سنگ سیه بد، این عقیق	آن عدوی نور بود و این عشیق
این انا، هو بود، در سرای فضول	ز اتحاد نور، نزار راه حلول

بلی اتحاد فوری و اتحاد حلولی فرق کامل دارد؛ عقیده به اول منتهای ایمان و خلاصه اسلام و عقیده به دوم کفر و شرک و گناه نا بخشودنی است.

(۱) ازین راه، در دیگری باز میشود و اینست که مولانا قائل به تسلط پری بر انسان است و گاهی میشود که پری بزبان انسان حرف بزند، لذا این نوع کلام نه هذیان و نه اعصاب خرابی است طوریکه بعضی مردم چنین عقیده دارند.

مولانا در جای دیگر میان انا گفتن کافر و انا گفتن صوفی فرق می گذارد و چنین میگوید:

آن انا بی وقت گفتن لعنت است وین انا در وقت گفتن رحمت است
آن انا منصور رحمت شد یقین و آن انا فرعون لعنت شد بین
مولانا در جای دیگری برای این استغراق و وحدت تفسیری می آورد و چنین میگوید که این رسالت فناء و اتحاد را به شکل نظیر میتوانی در آهنی جستجو کنی که با اثر حرارت کوره آهنگری آتش گردیده باشد درین حال نمیتوان آتش را جدا و آهن را جدا بدانی و اگر درین حال آهن بگوید که من آتشم دروغ گو نیست و طبیعت احراق که از خاصیت آتش میباشد درین آهن کوره دیده وجود دارد. اینک يك قسمت از ابیات مولانا درین مورد تذکر داده میشود:

رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می لافد و خامش و ش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان پس انا النار است، لافش بی زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او، من آتشم، من آتشم
آتشم من گر تر اشک است و ظن آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من، بر تو گر شد مشتبه روی خود بر روی من يك دم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملايك ز اجتبا^۱
نیز مسجود کسی کوچون ملك رسته باشد جانش از طغیان و شك
مولوی عارف و دراک حقیقت جذبه و سلوک هم براه فنا میرود و هم بخود میآید
تا از دست ماشکاکیان گرفته همه، حرکات خود را توجیه نماید و ما را در بدبختی و بی
دانشی نگذارد. فنای سالک در شیخ و فنای شیخ را در حق و اتحاد نوری را بی پرده
بیان میکند و بی همه میگوید این کدام راز نهفته نیست شرط رسیدن به آن وصول به
جذبات میباشد که این کار از همه، کسانی ساخته است که میخواهند در بحر تصوف
غوطه ور گردند و به سلوک و مبادی و شروط آن ایمان داشته باشند. مولانا تعبیر
دیگری ازین فنا و سلوک دارد و این است که انسان در حال فنا و نیست شدن تعینات

(۱) اجتبا: گزین کردن، برگزیدن، فراهم آوردن.

بشری او در هستی ربوبی، احوالی را در پی دارد که میتوا از آن به تبدل ذات و صفات تعبیر کرد و این استحاله و تبدل در برابر فنا حیثیت بعث بعدالموت و رستاخیز معنوی را دارا میباشد و این قیامت را که پس از فنا و مرگ عرفانی به تبدل ذات و صفات عرض وجود میکند از قیامت حقیقی ممتاز میداند و میگوید اگر در دنیا این فنا و این قیامت را مشاهده کردیم از احوال قیامت حقیقی و مشکلات در امان خواهیم بود اینست کلام او:

آن قیامت زان قیامت کی کم است آن قیامت زخم و این چون مرهم است
هر که دید آن مرهم از زخم ایمن است هر بدی کاین حسن دید، او محسن است
نان مرده چون حریف جان شود زنده گبردد نان و عین آن شود
هیزم تیره حریف نار شد تیرگی رفت و همه انوار شد
مولانا قضیه وحدت الوجود را خوب تحلیل کرده ولی در تعبیر، کاملاً محتاط و حیثیت معلمی را دارد که میخواهد درس را به سویه شاگرد عیار کند او میگوید که:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است^۱
اما نمیگوید ما خدا ایم و یا همه مخلوق خالق است و امثال این. وعقیده دارد که وجود واحد حقیقی همچون دریا و تعینات و نمود های عالم وجود بسان امواج و کف دریا است و چنین میگوید:

جنبش کفها ز دریا روز و شب کف همی بینی، نه دریا نی عجب
لاجرم سر گشته گشتیم از ضلال^۲ چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
نیست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار باد را پوشید و بنمود او غبار
مولانا بر علاوه آنکه خودش امثال جملات انالحق و سبحانی را بر زبان نمی آورد می کوشد آن جملات را علماً توجیه کند و آن را مورد قبول عامه مردم قرار دهد.

(۱) رحمت اندر رحمت اندر رحمت است.

(۲) ضلال: گم شدن، گم کردن راه، گمراهی.

الخالق را هو الحق بداند و سبحانی را در حال نفی ذات و اتحاد نوری که از زبان سلطان العارفین شنیده توجیه نماید.

مولانا اتحاد نوری و ظهور و تجلی حق را در مظهر بشری یا تجسد لاهوت را در ناسوت مورد اعتراض و انکار قرار نمیدهد ولی در طرز تعبیر و اختصاص این تعبیر به اشخاص بخصوص و معین روش خاصی دارد که روی آن از یکطرف وحدت الوجود را تأیید میکند و از طرف دیگر راه حلول را مسدود می سازد و میگوید یگانه راه رسیدن برموز وحدت، فناء فی الله بقا بالله است و بس درین صورت منیت مرد کامل و واصل با انیت حق متحد گفته شده و انا گفتن در حقیقت هو گفتن اوست. طوریکه قبلاً گفتار مولانا را تذکر دادیم که فرموده:

این انا هو بود در سرای فضول ز اتحاد نور، نز راه حلول^۱

مولانا چنین عقیده دارد که اولیاء خدا ظهور حق در لباس بشر و هیکل آدمی میباشد و این نظر از روی عرفان قابل قبول است ولی اگر بگوئیم که اولیاء از جنس ذاتی حق میباشد نمیتوان این مطلب را باثبات رسانید و برای این کلام شنونده پیدا کرد - مولانا این تجلی را از طرف پائین و ماده منفعله و قابل قبول اثر شروع میکند و انسانی را مورد این انوار میداند که مصداق انسان کامل گردیده و توانسته باشد در وجود خویش قبول انوار را ایجاد کند و این حالت روی کسب و ریاضت و هم روی فضل صورت میگیرد و این حالت به طبقه انبیاء و اولیاء رخ می دهد.

سایه یزدان بود بنده خدا	مرده، این عالم وزنده خدا
دامن او گیر زو تربی گمان	تارهی از آفت آخر زمان
کیف مدالظل نقش اولیاست	کودلیل نور خورشید خدا است
اندرین وادی مروبی این دلیل	لا أحب الافلین گوچون خلیل

مولانا این اشتباه را رفع میسازد که چگونه با همه پهلوی های ظلمانی خویش

بتواند مورد تجلی انوار خدا واقع گردد و میگوید:

(۱) حلول: فرود آمدن در جانی، در آمدن در جانی، وارد شدن کسی، وارد شدن شئی در شئی دیگر داخل شدن روح کسی در بدن دیگر.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد
همسری با انبیاء برداشتند
گفته اینک ما بشر، ایشان بشر
این ندانستند ایشان از عمی
هر دو گون زنبور خوردند از محل
هر دو گون آهو گیاه خوردند و آب
هر دونی خوردند از یک آب‌خور
صد هزاران این چنین اشباه بین
این خورد، گردد پلیدی زوجدا
این زمین پاک و آن شوره است و بد
جامها چون کوزه های بسته سر
آن یکی کوزه پر از آب حیات
گر بمظروفش نظر داری شهی

گرچه باشد^۱ در نوشتن شیر، شیر
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد
اولیا را همچو خود پنداشتند
ماو ایشان، بسته خوابیم و خور
هست فرقی در میان بی منتهی
لیک شد زان نیش و زین دیگر غسل
زین یکی سرگن شد و زان مشک ناب
این یکی خالی و آن پر از شکر
فرق شان هفتاد ساله راه بین
و آن خورد، گردد همه نور خدا
این فرشته پاک و آن دیواست ودد
تا که در هر کوزه چبود در نگر
وین یکی کوزه پر از زهر ممات
و ربظرفش عاشقی تو گم‌رهی

قرآن کریم بایه: «قل إنما أنا بشر مثلكم یوحی الی» بگرای محمد صلی الله علیه وسلم که من بشرم چون شما ولی بمن وحی شده است»^۲ همه این رموز را روشن ساخته و میفرماید که بشر بودن مانع مظهر بودن تجلیات نزول وحی نیست. لذا در سلسله انوار تصوفی هم نمی توان انکار کرد که يك عده افراد كاملا مورد این لطف الهی قرار میگیرند و نباید کار پاکان را از روی قیاس باخود در نظر گرفت. همه بشرند ولی اولیاء کامل در عین بشر بودن توانستند راهی را دنبال کنند که دیگران از آن محروم اند. شمس تبریزی در بحر وحدت راه دیگری را اختیار کرده و چنین میگوید: گویند سبحانی ما اعظم شانی و انی انا الله هنوز در سلوك راه حق و وصول بحق ناقص و نا رسیده بودند و گر نه هرگز از (انا) و (انی) یعنی از من و مای خوددم نمی زدند و غیر از (هو) یعنی (هو الله) و (سبحانه ما اعظم شانه) نمی دیدند و نمی گفتند^۳

(۱) در بعضی نسخ «ماند» آمده. (۲) الکهف: ۱۱۰. (۳) مقالات شمس.

اینکه وجود در فلسفه هندی چه معنی دارد و فلسفه هیلینی از آن چه برداشت کرده؟ و اصول وحدت و کثرت در فلسفه افلاطونی چیست؟ اینگونه مجادله و مباحثه از موضوع صحبت ما دور است. اینقدر باید بگوئیم که يك عده متتبعین می گویند که ابن فارض و حلاج و ابن عربی و دیگر متصوفین یا به وحدة الوجود تصریح کرده اند و یا از اقوال آنها تمایلی سوی مذهب وحدة الوجود معلوم میشود. آنها بقول افلوطین متأثر گردیده و تحت تاثیر همین مسلک، وحدة الوجود را به میان آورده و آنرا نشر کرده اند. افلوطین چنین گفته است:

«چند بار از جسد خویش بیرون شده ام و در نفس خویش بودم. در آن وقت احساس می کردم که با خداوند یکی شده ام»^۱ در جای دیگری چنین میگوید: «ضرور است که در نفس خویش داخل شوم و بیدار گردم و آنوقت فکر میکنم که با خدا یکی شده ام.»

یکی از دلایل عدم تأثر به مذهب فلسفی اینست که آنچه را پیشوایان نظر وحدة الوجود اظهار کرده اند زاده همان تجارب تصوفی می باشد که سالها دران راه قبول زحمت نموده و اهلیت قبول انوار و تجلیات را حاصل کرده اند. آنچه را آنها در راه وحدة الوجود اظهار نموده اند متکی به کدام تتبع فلسفی و بحث تقلیدی نمیباشد و نه آنها با فلسفه اشتغال و علاقه یی داشته اند.

به این تذکر اکتفا نموده و تفصیل فرق میان وجود نزد اهل تصوف و وجود نزد فلاسفه را از ایجاب طبیعت این رساله خارج میدانم.

خصوصیاتی که در قرن سوم هجری درباره تصوف و بالاضد درباره یک شعبه خاص آن یعنی وحدة الوجود ظهور کرد

برای تکمیل نسبی بحث پیرامون وحدة الوجود عنوان فوق را درین فصل افزودیم تا بدانیم که عوامل اصلی این شهرت درباره رجال وحدة الوجود چه بود؟ و این نظر تا قرن هفتم یعنی قرنی که ابن عربی دوباره این صدا را بلند کرد چگونه مراحل را طی کرده است؟

(۱) افلوطین التاسع الخامس صفحه ۱۴-۳.

لفظ صوفی معنی اصطلاحی خود را در نیمه قرن دوم کسب کرد چه قبل از آن کسانی را که بیشتر اشتغال به عبادت داشتند به نام فقراء یعنی بینوایان، بکاؤن یعنی گریه کننده گان از ترس خدا، جوعیه یعنی گرسنگان یاد میکردند. و هم کسی که زهد و تقوی میکرد در حق وی گفته می شد که تقوی و تنسک یعنی به زهد و تقوی میلان میکرد.

هر يك از این اصطلاحات به دلایل بیان آمده است. نام فقر به جهت آم بود که آنها به ثروت علاقه نداشته و ایثار میکردند. اگر چیزی داشتند به دیگران می بخشیدند و خود به ذکر خدا مشغول میشدند. بکاؤن یعنی گریه کنندگان جهت آن بودند که پیوسته از ترس عذاب الهی اشک می ریختند. این گریه در حدیث حضرت محمد صلی الله علیه وسلم نیز وارد است، چنانکه فرموده اند:

«ما من قطرة احب الى الله. من قطرة دم فى سبيله و قطرة فى جوف الليل من خشية - هیچ قطره محبب تر نزد خداوند کریم از قطره خون در راه خدا و قطره اشک در نیمه شب از ترس خدا نیست». ابو موسی اشعری حنیفکه برای اهل بصره خطابه میداد چنین گفت: «ایها الناس ابکو افان لم تبکو فتباکوا - ای مردم از ترس خدا گریه کنید اگر گریه تان نه می آید به تکلف گریه کنید».

اصطلاح جوعیه جهت آن شهرت داشت که آنها پیوسته گرسنه میبودند و اگر چیزی می داشتند آنرا در راه خدا صرف می کردند و خود گرسنه می ماندند.

اصطلاح تنسک و زهدرا در اول این کتاب توضیح دادیم، اما در نیمه قرن دوم اصطلاح صوفی به دلیل آنکه آن گروه خدا ترس، صوف یعنی لباس پشمین در برمیکردند و یا صوفی از مبدأ صفا گرفته شده و آنها قلب صاف و پاک داشتند و بنا به قول بعضی مؤرخین، اولین کسیکه این لقب را یافت و به آن مشهور گردید ابو هاشم کوفی (متوفی ۱۵۰هـ) بود^۱ و بعضی مؤرخین اطلاق این نام را برای اولین بار بالای جابر بن حیان گویند.^۲

(۲) تصوف اسلامی تالیف عفیفی ص ۱۱.

(۱) نفحات الانس مولانا جامی ص ۳۴.

در قرن سوم هجری این نام خیلی ها شهرت یافت و بغداد درین قرن به حیث میدان تصوف قرار گرفت. مدارس تصوفی، حلقات تصوفی، خانقاه و صوامع تصوفی روز به روز بیشتر میشد. تصوف گاهی با علوم ظاهری در نبرد میشد به این معنی که علما بر اهل تصوف تاخت و تاز میکردند. تصوف بیشتر به شکل حب و ذوق جلوه میکرد و صوفیان به حیث دوستان خاص خدا شناخته میشدند. کسانی که در راه حب گام برمی داشتند، چنین میگفتند که اراده آنها در اراده الهی ذوب شده است و آنها از خود کدام اراده ندارند.

تمام سوال های دانشمندان علم کلام که دران عصر پیرامون جبر و قدر مطرح میشد به کلمه حب پاسخ داده می شد. در نیمه دوم قرن سوم، در خراسان طبقه، ملامتیه ظهور کردند که درباره آن طایفه بحث خواهیم کرد.

درین عصر صوفیه معروف که قبلاً گذشته بودند آثار خود را باقی گذاشته و سوادى در دست مردم قرار داده بودند که باید در آن باره بحث نمایند. این صوفیه عبارت بودند از رابعه (متوفى ۱۸۰)، سفیان ثوری (متوفى ۱۶۱)، ابراهیم بن ادهم (متوفى ۱۵۶)، داؤد الطایبى (متوفى ۱۹۶)، فضیل بن عیاض (متوفى ۱۸۷)، عبدالواحد بن زید (متوفى ۱۷۷ هـ)، شقیق بلخی (متوفى ۱۹۴ هـ) و دیگر صوفیه معروف که قبلاً گذشته بودند.

در جمله این صوفیه کرام رحمهم الله، رابعه را مؤسس راه حب می دانند و به قول ابن عربی محمد صلی الله علیه وآله وسلم مقام محبت داشت که دیگران از وی پیروی کرده اند. نظر امام غزالی را درباره ثبوت حال حب به حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم و اینکه هنگام عبادت در غار حراء، عرب میگفت «ان محمداً عشق ربّه - محمد صلی الله علیه وسلم بر خدای خود عاشق است» را قبلاً تذکر دادیم.

در قرن سوم سه کلمه ای که بعداً راه مذهب وحدة الوجود را باز کرده شهرت یافت عبارتند از:

۱- حب، ۲- فنا، ۳- معرفه. و این اصطلاحات روز به روز بیشتر شهرت می یافت تا آنکه نظر وحدة الوجود را به میان آورد.

در قرن سوم، با وصف مخالفت های شدیدی که در برابر صوفیه و نظریات

تصوفی از طرف علمای شریعت و به اصطلاح دانشمندان قیل و قال ارائه میشد این فکر وجودی کار خود را کرده بود. گر چه عده زیادی از اهل تصوف، مفکوره وحدۃ الوجود را تعقیب میکردند اما معروف ترین آنها حلاج بود. در اهل تصوف قرن هفتم معروف ترین دانشمندان تصوف و قائلین به وحدۃ الوجود ابن عربی بود که با وصف مخالفت علماء با وی و منع کردن از مطالعه آثارش باز هم توانست فکر خود را منتشر نماید.^۱

درباره ابن عربی قبلاً اندازه توضیح دادیم اینک درباره حلاج تذکر میدهیم:

ابو عبد الله حسین بن منصور حلاج به سال ۲۴۴ هجری در بیضا بدنیا آمد - علوم را از عبد الله تستری فرا گرفت. حینیکه عبد الله به بصره تبعید گردید حلاج نیز ملازمت او را نگذاشت و راه بصره را در پیش گرفت. در سال ۲۶۲ هجری برای مدت ۱۸ ماه شاگردی عمر و بن عثمان مکی را اختیار کرد. در سال ۲۶۴ با جنید بغدادی ملاقات کرد و شاگردی او را اختیار نمود. جنید نه تنها استاد بلکه به حیث رهبر راه زهد و تصوف وی قرار گرفت. در سال ۲۸۲ همینکه از مکه معظمه باز گشت نمود صحبت جنید را ترک نمود و اندک اندک با دیگر اعلام تصوف قطع علاقه نمود. پس از آن به طرف تستر رفت و دو سال در آنجا اقامت نمود. در آن دیار با بسی مشکلات مواجه گردید زیرا که تا مدتی از استادان علم حدیث و سایر علوم استفاده علمی نمود. ولی دیری نگذشت که ادعای الهام غیبی نمود و گفت این جمودیکه در عالم اسلام احساس میشود با روحیه اصلی اسلام موافق نیست. وی چنین احساس میکرد که انفعالات داخلی و جذبات تصوفی نصیبش شده که میتواند توسط آن بسی مشکلات علمی را حل نماید که تا کنون میان علمای عصر لاینحل مانده است.

وی آنچه را به نام انفعال داخلی و الهام الهی می دانست می نوشت. این عمل

(۱) از تصادفات عجیب امشب ۴ حوت ۱۳۵۷ در حالیکه درباره ابن عربی هنگام توجمه این کتاب تبعی داشتم یکی از رادیو ها این خبر را پخش کرد:

در مصر مفکوره احیای فرهنگ اسلامی وجود دارد و هم طبع فتوحات مکی تألیف محی الدین ابن عربی یکی از صوفیه معروف قرن ۱۲ به شدت ممنوع گردیده است.

ازین خبر معلوم میگردد که تا کنون از نشر فتوحات مکی هراسی موجود است طوریکه در قرن (۷) این هراس موجود بود و خودش نیز سالها جرأت نمیکرد تا فتوحات را نشر نماید.

وی سبب شد تا همه علمای آنوقت از وی نفرت نمایند و او را به باد انتقاد بگیرند. این مخالفت به اهل تصوف نیز سرایت کرد و آنها نیز در صف علماء قرار گرفتند و از حلاج بد گفتند. مدتی نگذشت که حلاج لباس درویشی را از خود دور کرد و با عوام علاقه گرفت. مردم را دور خود جمع کرد و آنها را سوی حق و حقیقت و اصلاح اجتماع دعوت مینمود. درین حال گاه گاه فلسفه را نیز مطالعه میکرد.

حلاج بارازی طبیب علاقه گرفت و با دیگر دانشمندانی که در آن عصر به حیث مصلحین اجتماعی حساب میشدند دوستی قائم کرد. از جمله آن مصلحین یکی ابو سعید جنابی بود. سپس راه خراسان را در پیش گرفت و در هر جا پیرامون جذبات و وجدان تصوفی بیانیه ها ایراد میکرد و در آن جا به نام حلاج یاد میشد زیرا که از اسرار باطنی حرف میزد. پنج سال در اهواز و نواحی خراسان به کار مشغول بود. در سال ۲۹۱ هجری برای بار دوم غرض ادای حج به مکه، مکرّمه رفت و از آنجا به بغداد باز گشت. در آن جا علماء بر وی شوریدند، مجبور شد راه خراسان پیش گرفت و از آنجا راهی هند و ترکستان چین شد.

در هند به نام شفیع یاد میشد و در ترکستان و حدود چین بر وی لقب مطعم گذاشتند. باز به مکه رفت و حج سوم را به جا آورد و دو سال در آنجا سکونت نمود. سپس به بغداد باز گشت و به وعظ و خطابه آغاز کرد. در همین وقت بود که مفکوره وحدۃ الوجود ر اندک اندک نشر نمود. دیری نگذشت که علماء بر وی سخت شوریدند و فقهی معروف بنام ابو داؤد ظاهری علیه وی فتوی داد و قتل او را شرعاً مباح گفت. پولیس گرفتارش نمود و راه فرار را برویش بست. این گرفتاری در سال ۳۰۱ هجری به وقوع پیوست. اما در دربار دوستانی داشت که نگذاشتند به قتل برسد لذا هشت سال و ۷ ماه در زندان ماند. بار دیگر علما بروی تاختند تا حتماً به قتل برسد. درست به روز ۲۴ ذی قعدہ ۳۰۹ هـ اعدام شد. یکی از اسباب غضب مردم این بود که وی چرا انا الحق میگوید و دعوی مذهب وحدۃ الوجود را میکند و مردم را سوی آن دعوت میکند. و هم چند بار راز وی شنیده شده بود که میگفت: «ما فی الجبة الا الله».

شخصیت تصوفی حلاج مدتها مردم را به حیرت افکنده بود وعده یی از دانشمندان درباره وی کتابها نوشته اند. صدها هزار از مردم چنین عقیده دارند که وی صاحب خوارق و کرامات بود. درباره وی بحث های گوناگون صورت گرفته است. استاد ماینسون می گوید:

«درباره حلاج ۹۰۰ کتاب و رساله نوشته شده که ۵۰۰ آن به زبان عربی میباشد. صد کتاب به زبان فارسی، هفتاد کتاب به ترکی و متباقی به زبان های هندی، سریانی و عبری است. تعجب در این جاست که وی به آن شکل عذاب دهنده اعدام شد و از قرن پنجم به اینطرف سلسله وی رو به خاموشی نهاد. با آنهم نهصد رساله و کتاب راجع به حلاج اکنون در دست متبعین قرن بیستم قرار دارد.»

آنچه را از جریان حیات وی نتیجه گیری میکنیم اینست که وی يك شخصیت نهایت عالی در تصوف اسلام بود ولی عده یی تنگ نظر و اهل حسد او را از پادر آوردند. وی جز نشر مفکوره تصوفی کدام غرض سیاسی نداشت ولی دست اهل غرض نگذاشت تا رسالت خود را انجام دهد.

بعضی را عقیده براینست که او اهل سر بود و خواست یکی از اسرار الهی را فاش کند لذا به این جزا رسید. وی به الهام باطنی سخت عقیده مند بود و چنین باور داشت که بنده میتواند به رضایت و عبادت مستقیماً مورد تلقین قرار گیرد.

تألیفات منصور حلاج رحمه الله علیه را حسب ذیل یاد میکنند. البته يك قسمت ازین ها تا کنون مورد استفاده قرار گرفته است:

- ۱- طس الازل و الالتباس که تحت فصل ششم طواسین موجود است، ۲- الجوهر الاکبر والشجرة الزيتونية المباركة النورية، ۳- الاحرف المحدثه والازلیه و الاسماء الکلیه، ۴- الظل الممدود والماء المسکوب و الحیاة الباقیه، ۵- جمل النور و الحیاة و الروح، ۶- تفسیر قل هو الله احد، ۷- الابد والمابود، ۸- قرأة القران و الفرقان، ۹- خلق الانسان والبیان، ۱۰- کید الشیطان و امر السلطان، ۱۱- الاصول والفروع، ۱۲- سرالعالم و المبعوث (این کتاب پیدا میشود)، ۱۳- العدل و التوحید، ۱۴- السیاسه والخلفاء

- والامراً، ۱۵- علم البقاء والفناء (یک قسمت این کتاب پیدا میشود)، ۱۶- شخص
الظلمات، ۱۷- نور النور، ۱۸- المتجلیات، ۱۹- الهیاکل والعالم (این کتاب هم
موجود است)، ۲۰- مدح النبی والمثل الاعلی (این کتاب تحت فصل اول طواسین
موجود است)، ۲۱- غریب الفصیح، ۲۲- النقطة و بدء الخلق (یک قسمت آن پیدا
میشود)، ۲۳- القيامة والقیامات، ۲۴- الکبر والعظمة، ۲۵- الصلاة والصلوات،
۲۶- خزائن الخیرات الالف المقطوع و الالف المألوف، ۲۷- مواجد العارفين، ۲۸-
الصدق والاخلاص، ۲۹- الامثال والابواب (این کتاب تحت فصل رابع و خامس
طواسین است)، ۳۰- التوحید (این کتاب پیدا میشود)، ۳۱- النجم اذا هوى، ۳۲-
الذاریات زرواً، ۳۳- الذی انزل علیکم القرآن (شاید همین فصل سوم طواسین باشد)،
۳۴- الذرة (موجود است)، ۳۵- السياسة، ۳۶- هو هو، ۳۷- کیف کان و کیف یکون
(یک قسمت آن در طواسین موجود است)، ۳۸- الوجود الاول، ۳۹- الوجود الثانی،
۴۰- الکبریت الاحمر، ۴۱- کیفیة والحقیقة، ۴۲- کیفیة والمجاز

(۱) التمسک الاسلامی منشؤه و تطوره و مذاهبه و رجاله، تألیف مرحوم الدكتور محمد غلاب، طبع مصر، ص ۱۲۶.

فصل پنجم

مکتب تصوفی مولانا جلال الدین

در اصطلاح این عصر، مجموع نظریات يك دانشمند و اهل فکر را بنام مکتب یاد میکنند و این مکتب خاص يك علامه و نابغه، وقت را سبب امتیاز يك دانشمند از دانشمند دیگر میدانند. این اصطلاح در کتب سلف دیده نشده بلکه با حثین معاصر آنرا بمیان آورده اند. مثلاً مجموع نظریات و مبادی اشاعره را به نام مدرسه و مکتب اشعریه و آراء اعتزالی را من حیث المجموع بنام مکتب اعتزال یاد میکنند. هر گاه از مدارس تصوفی یاد می کنیم مولانا جلال الدین را صاحب مکتب تصوفی خاص می یابیم که سبب نشر نظریات به خصوص تصوفی گردید، و هم طریقه خاص و معروف مولویه را بنیان گذاری نمود. قبل از آنکه درباره مکتب تصوفی وی توضیحات داده شود لازم است یکبار دیگر معنی عام تصوف را بررسی کرده و اسباب امتیاز تصوف اسلامی را نسبت به تصوف مسیحی و تصوف هندی در تاسیس مکاتب تصوفی مطالعه نمائیم، سپس بمکتب بخصوص تصوفی مولانا جلال الدین نظر اندازیم تا ببینیم که این مکتب چه دارد که دیگر مکاتب ندارند و وجه امتیاز آن نسبت به سایر مکاتب چیست؟

تصوف به معنی عام آن عبارت است از تصفیه نفس و مجاهدت و ریاضت و انتقال نفس از يك حال بحال دیگر تاصوفی بمقام شهود و جذبات تصوفی و فنا برسد. تصوف بمعنی مذکور، شامل آن زهد نیز میشود که نزد غیر مسلمین معمول است. زیرا در هر مذهب و هر دین سالک میخواهد تا بغرض عبادت پروردگار خویش خود را فارغ ساخته و به عقیده خودش به مدارج کمال برسد. اینکه دین مقدس اسلام همه ادیان دیگر را منسوخ قرار داد و پس از بمیان آمدن این دین حنیف، تمام رسوم دینی دیگران لغو قرار گرفت عقیده ثابت و لم یتغیر مسلمانان میباشد. اما طوایف غیر مسلمان بهمان عقاید قدیم خویش درباره سیر تصوفی موافق به مسلک خود شان همان راه را

دنبال میکنند و تصوف مطابق نظر آنها به همان معنی که قبلاً ذکر کردیم اطلاق می گردد. تشابه شکلی میان تصوف مسیحی و تصوف هندی و تصوف اسلامی سبب گردیده تا بعضی مردم این نظر را پخش کنند که تصوف اسلامی يك استمرار و دوام تصوف هندی و تصوف فارسی و تصوف مسیحی میباشد.^۱

کسانیکه این عقیده را دارند درین تعمق نکرده اند که تنسک اسلامی به زهد و تقوی خالص اسلامی اتکاء داشته و در آن جزئی ترین اثری از تصوف و تنسک دیگران به نظر نه میرسد. کسانیکه به استمرار قول میکنند چنین میگویند که تنسک اسلامی و محبت که بنیان گذار آن در تصوف رابعه (رحمة الله علیها) میباشد از رهبانیت مسیحی و تصوف بودایی گرفته شده است و روی این عقیده بی استناد چنین میگویند که با یزید بسطامی و محاسبی و جنید و امثال آنها از تصوف بودایی و تنسک مسیحی پیروی نموده اند و هم نظر وحدة الوجود حلاج را متأثر از آرای هندی میدانند. جولانزبهر () مستشرق معروف چنین میگوید که نظریه وحدة الوجود حلاج از آرای افلاطونی و بودایی گرفته شده است.

مستشرق معروف دیگر به نام اوریشن () در سال ۱۹۲۷ پیرامون تصوف بسطامی و حلاج و جنید رساله یی به نشر رسانیده و در آن ادعا کرده که آنها از تصوف هندی متأثرند.

از آنجا که تتبع و پژوهش پیرامون مبادی و قواعد تصوف اسلامی، مکاتب اصیل و غیر تقلیدی تصوف غیر متأثر اسلامی را به اثبات میرساند باید هر مفکوره تصوفی را که در اسلام بمیان آمده يك فرع از تصوف اسلامی بدانیم که متکی به قرآن و حدیث است. اگر يك راه تصوفی از دیگری تفاوتی دارد نشانه آنست که هر يك، يك مکتب خاص و مدرسه به خصوص اهل فکر خود را مورد قبول و پیروی قرار داده است. دین مقدس اسلام راه رهبانیت را مسدود ساخته، در قرآن کریم به فرمایش:

(۱) از جمله کسانیکه به عدم اصالت منهج تصوف اسلامی باور دارند مستشرق المانی کریمر () میباشد وی در سال ۱۹۶۸ میلادی کتابی تحت عنوان (تنسک اسلامی) نشر نموده و در آن چنین تذکر داده که تنسک اسلامی با رهبانیت مسیحی ها علاقه و ارتباط خاصی دارد.

«ورهبانیه ابتدا عوها» و در حدیث ثریف بفرمایش: «لارهبانیه فی الاسلام» به صراحت این تأثیر و تأثر میان اسلام و مسیحیت را نفی میکند.

گفته آمدیم که تنسک اسلامی نه بنام تصوف بلکه بنام انزوا برای عبادت، در عهد حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و صحابه کرام وجود داشت و تصوف اصطلاحی است که مدتها بعد از آن عصر رواج یافت. در عصر سعادت، بعضی اصحاب چون ابوذر، صهیب، حذیفه، ابوداؤد، ابو هریره و بعضی دیگر از اصحاب کرام به زهاد و نساک معروف بودند و آنان را بکائین (گریه کنندگان از ترس خدا) نیز می گفتند. این کار آنها مورد انکار و تردید هیچ يك قرار نگرفت. این یگانه دلیل به آنست که تنسک در عهد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم و صحابه کرام رضی الله عنهم وجود داشت. ابن خلدون گفته است: «علم تصوف از علوم شرعیه ای میباشد که در ملت اسلامی مدتها بعد بمیان آمد. اصل آنست که راه و روش این قوم در نزد گذشتگان این امت و بزرگان از قبیل صحابه و تابعین و شخصیت های بزرگوار بعد از آنها به حیث راه حق و هدایت قرار داشت و اساس این روش آنست تا از مزخرفات دنیا رو به طرف عبادت و یاد خدا گردانیده شود و به آنچه مردم به آن میل و علاقه دارند، از قبیل لذت و مال و منصب توجهی نشود و از مردم کناره گیری بعمل آید تا عبادت در خلوت به اطمینان خاطر صورت گیرد. این روش در عصر صحابه و سلف صالحین عمومیت داشته. همین که در قرن دهم هجری و بعد از آن تمایل بطرف مال و جمع آوری ثروت زیاد شد مردم بیشتر به همدیگر رو آوردند. کسانی که آن روش را پیروی میکردند بنام صوفیه و متصوفه یاد میشدند.»^۱

ابن خلدون عقیده دارد که این مفکوره در اسلام اساسی دارد و به منابع اصلی و اساسی آن، پژوهندگان با انصاف اعتراف کرده اند. نزد ابن خلدون نتیجه، این تنسک صفا و جذب و وجد است چنانکه میگوید: این مجاهدت و خلوت غالباً سبب آن میشود که حجاب حس از میان برود و به بسی اموری که حس دیگران از ادراک و دریافت آن عاجز میباشد اطلاع یابد. سبب کشف آنست که روح غلبه پیدا میکند. ذکر خدا درین

(۱) مقدمه ابن خلدون صفحه ۸-۴.

راه کمک میکند زیرا ذکر خدا به منزله غذای روح است. این افزایش قدرت روز بروز حالتی را بیان می آورد که علم بمشاهده مبدل گردد. حجاب حس حالت خود را تغییر میدهد، ادراک نفس تکمیل میشود و آماده آن می گردد تا مواهب ربانی و علم لدنی را بیابد و مورد فتح الهی قرار میگیرد و از افق ملاتکه کسب حقیقت مینماید.

این کشف برای اهل مجاهدت حاصل میگردد و از حقایق وجود آنچه را درک میکنند که دیگران از درک آن عاجزند، و هم بعضی اوقات وقایع را قبل از وقوع آن کشف و درک مینمایند. در موجودات عالم پائین به همت و نیروی نفوس خویش تصرف می نمایند، کسانی که از بزرگان آن طایفه خدا جو هستند به این کشف اهمیتی نمی دهند و از کشف خویش اظهار نمی نمایند و از آنچه به بیان آن اجازه حاصل نکرده اند خبری نمیدهند. و هم این کشف را يك محنت می پندارند و از آن پناه میجویند. صحابه کرام رضی الله عنهم به همین طریق عمل کرده اند، از کرامات نصیب زیاد داشتند اما به آن توجه نمی کردند، آنرا اظهار نمی نمودند و به آن اهمیت نمیدادند. در فضایل چهار یار کبار: ابوبکر، عمر، عثمان و علی رضی الله عنهم اجمعین بسی ازین کرامت ها یاد شده. پس از آنها، اهل طریقت از آنها پیروی کرده اند و کسانی بودند که رساله قشیری از آنها نام برده است و کسانی یاد کرده که بعد از آنها پیر و راه و روش آنها بوده اند. کسانی که با چشم انصاف مشاهده میکنند به این حقیقت اعتراف دارند که قرآن کریم و احادیث نبوی صلی الله علیه وسلم به حیث مبدأ تصوف اسلامی قرار داشته و در آن تأثیری به عوامل غیر اسلامی وجود ندارد. مبادی تقوی، عناصر ذکر و فکر و منابع سلوک و صفای باطن از آیات قرآنی مثل:

(۱) «قد افلح المؤمنون الذین هم فی صلاتهم خاشعون والذین هم عن

اللغو معرضون والذین هم الزکوة فاعلون - همانا اهل ایمان به پیروزی و رستگاری رسیدند آنان که در نماز خاشع هستند و آنان که از لغو و سخن باطل اعراض و احتراز می کنند و آنان که زکات مال خود را (به اهل آن) می پردازند.»^۱

(۲) «افمن اسس بنیانه علی تقوی من الله و رضوان خیراً من اسس

على شفاعرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين-
ایا کسی که مسجدی به غرض تقوی و خدا پرستی اساس گذاشته رضای حق را طالب است مانند کسی است که بنائی (به غرض کفر و نفاق و تفرقه کلمه اسلام) سازد و بر پایه سستی در کنار سیل که زود به ویرانی کشد و عاقبت آن بنا از پایه آتش دوزخ افتد (این مآل بنای نفاق و ستم است) و خدا هرگز ستمکاران را هدایت نمی کند^۱

(۳) «لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم- (و بدانید که) هرگز گوشت این قربانی ها نزد خدا به درجه قبول نمیرسد لیکن تقوی شما است که به پیشگاه قبول او میرسد»^۲.

(۴) «و من يطع الله و رسوله و يتقه فأولئك هم الفائزون- و هرکس فرمان خدا و رسول را اطاعت کند و خدا ترس و پرهیز کار باشد چنین کسانی پیروزی (و سعادت) است»^۳.
و احادیث:

۱- «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و من ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خیر من ملاء.»

۲- «إذا تقرب عبدی منی شبراً تقربت منه زراعاً و اذا تقرب منی زراعاً تقربت منه باعاً» و دیگر احادیث و آیات که در آن درباره ذکر و عبادت تذکر رفته است.

بعد از این تذکر باید بگوئیم:

مولانا جلال الدین بلخی رومی به داشتن روش به خصوص سلوک، مکتب خاص را بنا کرد که در آن نظریات وی منعکس شده است. وی نخست جذبه بی را ضرور میدانند که بعد از طی مراحل بتواند به درجه عشق برسد. درباره وحدت الوجود، نظر وی با نظر ابن عربی (متوفی سال ۶۳۸) و ابن فارض (متوفی ۶۳۲) در برخی موارد تشابه دارد. در موضوع سماع و اثر آن بر صوفی، در رسیدن به درجات کمال، با امام غزالی هم مانند است و در قضیه فنا با منصور حلاج مشابیهت دارد، با این تفاوت که در ابراز نظریات وحدت الوجود از طرف حلاج صراحت کامل بدون ترس دیده میشود اما

(۳) سورة النور آیه: ۵۲.

(۲) سورة الحج آیه ۳۷.

(۱) سورة التوبه آیه ۱۰۹.

مولانا درین راه منتها احتیاط را به کار برده به همان اندازه راز میگوید که عقول مردم آنرا پذیرفته بتوانند. وی اسرار تصوف را در حال جذب تصوفی بر شاگردش حسام الدین چلبی املا نه میکرد بلکه در حالت اعتدال کامل کار تألیف را به معاونت آن شاگرد دانشمند خود پیش می برد. وی سعی داشت آنچه را اظهار میکند به دلائل منطقی به اثبات برساند، در جانی پیرامون حال سلوك عارفین چنین میگوید: «عارفین به مفاد و نقصان فکری ندارند، آنها از احوال دنیا در شب و روز به خواب رفته اند و به دنیا دل بستگی ندارند. آنها چون قلم در قبضه پروردگار میباشند. کسیکه دست را نه بیند گمان میکند که نوشته از حرکت قلم میباشد. اینست حال عارف. اما مردم عوام در خواب حسی و غفلت ظاهری فرو رفته اند. نفسهای شان در صحراً پریشان است.»

مولانا در اثبات روحی انسان و تعبیر آن کوشش میکند تا راه آسانی را درپیش گیرد و پهلوی مادی بشریت را محض سبب بقای نظام وجود میداند. انسان را به حیث اشرف المخلوقات حساب میکند، به شرط آنکه جانب روحی خویش را مراعات کند به آن عملی که انسان را به مدارج عالی میرساند. همین انسان، خسیس ترین مخلوقات حساب میشود اگر جانب روحی خویش را مراعات نکند.

در جای دیگری میخواهد میان جهان روح و جهان ماده مقایسه نماید و چنین میگوید: «کسی که به طرف عالم مادی تمایل دارد وی از جهان روح به دور می افتد. بیداری چنین شخص بدتر از خوابش است. زیرا هر گاه ارواح ما برای فرا گرفتن حق و حقیقت بیدار نباشد بیداری مابسان آنست که دروازه را به روی خود ببندیم. نفس انسانی هر گاه صفا نداشته باشد و پیر و هوا و هوس گردد نمیتواند راه را سوی عالم بالا بیابد. به خواب رفتن انسان در آن است که به امور و همی و خیالی پابند بوده و از جهان روح به دور مانده باشد. سایه خدا همان بنده خدا است که نظر به این جهان خواب برده حساب شود اما نزد خداوند بیدار باشد.» این صوفی دانشمند، میخواهد با این مقارنه و مقایسه این سخن را با ثبات رساند که دوستان خدا يك امتیاز خاص دارند و آن اینکه در علاقه یاد جهان ارواح میخواهند به خدا نزدیک باشند. وی در تفسیر این قول خدا که فرموده است: «الم تر الی ربك كف مدالظل... ایا ندیدی که لطف خدا

چگونه سایه را (با آنکه اگر خواستی ساکن کردی) چگونه بر سر جهانیان بگسترانید.^۱» میگوید: مقصود از مدالظل صورت اولیاء الله است و به نظر وی مقام اولیا در قرآن کریم نیز به اثبات رسیده است.

پس از آنکه از منهج و روش تصوفی مولانا غرض شناخت مکتب وی کمی بحث کردیم به خصوصیات مکتب عرفانی و مدرسه تصوفی وی بر میگردیم.

مولانا در راه تهداب گذاری مدرسه خویش از آثار سلف صالحین پیروی و آنرا در ادای رسالت خویش بحیث ماده، مفید و ارزنده یی به کار میبرد. وی از سنایی و عطار به خوبی یاد میکند و مقام خود را نسبت به آنها نازلتر میداند و چنین میگوید:

عطار روی بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدم
یا:

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم
موصوف مردم را دعوت میکند تا به آنچه ایمان واقعی ایجاد میکند تمسک نمایند و چنین میگوید: «تا بکی پی حکمت یونانیان میشتابی، حکمت مسلمانان را نیز بخوان!» وی به تأسیس مکتب به خصوص تصوفی مواد ذیل را مورد توجه و تلقین قرار داد:

۱- نظریات تصوفی منسوب به هر يك از حسن بصری، رابعه عدوی، عطار، سنایی عزنوی و رجال دیگر.

۲- انسان کامل در نظر اهل تصوف و مقومات کمال و آنچه انسان را سوی سعادت می خواند.

۳- مراقبت نفس و بیان روشیکه به آن مفضی میگردد از قبیل: ریاضت، عبادت، موافقت و عمل به روحیه حقیقی دین مقدس اسلام دور از شائبه رهبانیت به طریقیکه ذکر و فکر و ترك هوی و هوس را در میان آرد و موافق به ایجاب قرآن کریم باشد که میفرماید: «و اصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي...
الآیه- و همیشه خویش را باکمال شکیبائی به محبت آنان که صبح و شام خدا را میخوانند (و رضای او را می طلبند) و ادا رکن»^۲

۴- اجتناب از کبر و ریا به طریقی که اعمال خود را گرچه عظیم و زیاد باشد حقیر پندارد و نفس خویش را هر آن تحت محاسبه قرار دهد.

۵- دعوت عموم مردم بسوی اسراری که در قلب بشر نهفته است، تا اهمیت تصفیه قلب را بدانند.

۶- عمل به شریعت اسلامی و اجتناب از ترک اوامر به طریقی که از اتهام دوری جوید. ازین رو مولانا پیوسته به نماز جمعه و نماز جماعت حاضر میشد و هنگامی که با مرشدش شمس تبریزی راه انزوا و خلوت را در پیش گرفت نیز نماز جماعت را ترک نکرد و اگر در خلوت و انزوا نماز را ادا میکرد یا بحیث امام مرشدش و یا بحیث مقتدی وی، پایند جماعت بود.^۱

۷- ایجاد صلح میان صوفیه و علمای مدرس که پیوسته از راه نزاع پیش می آمدند. وی درین راه و برای ایجاد روحیه، هماهنگی میان دو طایفه یاد شده گام های مثبت و متینی برداشت و کوشید تا میان اهل قال و اهل حال، میان مدرسه و صومعه توافقی ایجاد کند. نتیجه، همین مفکوره، صلح آمیزوی بود که مدارس دینی و کشور های اسلامی مثنوی مولانا را در برنامه درسی خود جا دادند و به طلاب علوم دینی این فرصت میسر شد تا ادب تصوفی را نیز فرا گیرند و ادب ظاهری را به ادب باطنی همنا سازند.

۸- نزدیکی میان اهل تصوف و علمای کلام و خاتمه دادن به نزاعی که از سالیان دراز میان صوفیه و متکلمین حکمروائی داشت، تا به این ترتیب مدارس دینی با اطمینان کامل رسالت خویش را ادا نمایند و به تربیه دور از تعصبات بی مورد مشغول شوند و اهل حلقه بتوانند برای حل قضایای مورد نزاع هر دو طائفه، راه حل اساسی بیابند.

۹- توضیح موقعیت عقل در تصوف اسلامی طوریکه شیخ فرید الدین عطار درین باره چنین میگوید:

عقل خوب و خراب دوست و دشمن است. عقل کاوش کننده باذکاوت و با دقت

(۱) بها والدین ولد وهم خانم مولانا از نماز جماعت مولانا و مرشدش حکایت کرده اند، خط سوم تالیف صاحب زمانی صفحه ۱۱۳.

هر گاه به نظام عالم متوجه گردد راه را سوی حق و حقیقت می یابد اما نباید به همین اندازه اکتفا ورزد بلکه میباید راه را سوی عشق باز کند. عقل آن وقت به کمال می رسد که کار خود را در دایره عشق انجام دهد و به رهنمایی دین رفتار نماید.

۱۰- دوام دادن به نشاط و فعالیت علمی که پدرش به آن در بلخ و قونیه آغاز کرده بود و دانشمندی چون افلاکی و غیره را تربیه نموده بود. این دوام برای آن بود تا انقطاع علمی صورت نه گیرد و هم روابط علمی میان این حلقه و حلقه های معروف کشور های عربی محفوظ بماند.

۱۱- مطالعه راه رسیدن به طهارت باطن (حسب اصطلاح و تعبیر مولانا جلال الدین) پس از عمل به طهارت ظاهر، که این طهارت باطن با اجتناب از نواهی صورت میگیرد و درین راه نیت اثر بزرگ دارد. مطابق حدیث «انما لاعمال بالنیات» و حدیث «انما یبعث الناس علی نیاتهم».

۱۲- رسیدن به معرفت اخلاق توسط مطالعه عواملی که انسان را به اخلاق حسنه آشنا میسازد و در پایان تربیه شخصیت هائی که بتوانند از اسلام دفاع نمایند و در راه خدا، دوستی و در راه خدا، دشمنی داشته باشند. کسانی که مطابق فرمایش ابراهیم بن ادهم بلخی رفتار نمایند که میفرماید: «درجه صالحین را نه می یابی تا شش مرحله را طی نکنی: اول آنکه دروازه رفاهیت را ببندی و در شدت را باز کنی. دوم آنکه دروازه عزت را ببندی و در ذلت را باز کنی. سوم آنکه دروازه راحت را ببندی و دروازه مشقت را باز کنی. چهارم آنکه دروازه خواب را ببندی و دروازه بی خوابی را باز کنی. پنجم آنکه دروازه ثروت مندی را ببندی و در فقر را باز کنی و ششم آنکه در امید را مسدود سازی و راه مرگ و آمادگی به مرگ را به روی خود باز کنی»^۱

این بود اجمال منهج پروگرام مکتب تصوفی مولانا جلال الدین بلخی رومی که توضیح یافت.

(۱) التصوف و فرید الدین العطار تألیف دکتر عبدالوهاب عزام، صفحه ۷۳.

باب ششم

اہم آراء تصوفی مولانا جلال الدین

نخستین عاملی کہ مرا متوجہ مولانا ساخت تا بہ اندازہء قدرت خویش نظریات این استاد دانشمند راہ تصوف و عرفان را با مقایسہ بہ نظریات کلامی وی مورد بحث قرار دہم، همان بود کہ تعبیر دقیق آن عالیمقام را عبارات بسیط یک تعبیر بی نظیر یافتہم۔ وی در مؤلفات خویش نظریات تصوفی و کلامی دارد کہ دربارہء بعضی از آن آراء توضیح می دہیم۔ قبلاً تذکر دادیم کہ بعضی با حشین مثنوی را از حیث اہمیت و اعتبار علمی بنام قرآن یزبان پهلوی (فارسی) یاد کردہ اند۔ اگر از مبالغہ و غلو بگذریم اینقدر گفتہ میتوانیم کہ مثنوی دارای مطالب عمدہ و مہم است کہ از نگاہ دینی، ادبی و علمی قابل دقت و توضیح میباشد۔ مولانا نظریات خویش را با تعبیر بس دقیق پیرامون موضوعات مشکل و غامض ارائه کردہ کوشیدہ است تا عبارات سادہ و عام فہم آنرا توضیح نماید و ہر یک را سوی این مطالب عمدہ بخواند۔ گاہی ہم چنان شدہ کہ یک موقعیت و یا یکحال تصوفی کہ تعبیر آن نزد دیگران مشکل بہ نظر میرسد طوری مورد توضیح وی قرار میگیرد کہ قابل پذیرفتن ہمہ عقول است، وی حکایات و قصہ ہایی را نقل کردہ و غرض وی از آن، تحقیق بیشتر در موضوع و عام فہم ساختن آن برای استفادہ ہمہ است۔

این نوع تعبیرات کوتاہ اما مملو از معانی کہ در مؤلفات وی بہ نظر میرسد یکبار دیگر نظر پژوهندگان را سوی مؤلفات وی جلب میکند کہ اہمیت آنها را دو بالا میسازد۔ ازہمین لحاظ می بینیم کہ باوصف گذشتن ہفت صد سال از تألیف این آثار، هنوز موقعیت برازندہء ادبی و علمی آنها محفوظ بودہ بلکہ توجہ حلقات ادبی و علمی

روز بروز در آن بارہ بیشتر میشود. آنچه را از قصص و امثال و مواعظ و حکم در مؤلفات وی مشاہدہ میکنیم ترجمانی از قدرت علمی وی مینماید کہ آرزو کردہ تا موافق عقول مردم حرف بزند. اینک یکی از قصہ های او را بطور مثال یاد آور می شویم:

مردی فقیر خانم نادانی داشت کہ پیوستہ شوہر را بخاطر فقر و بینوایی مورد طعن قرار میداد. مرد برای انکہ خامش را قناعت دادہ باشد می گفت: زن و شوہر بہ سان دو نعل بوت میباشد کہ باید ہر دو بہ یک اندازہ باشند اگر یکی کوچک و دیگری بزرگ باشد امکان راہ رفتن نخواہد بود. گرگ مادہ و گرگ نر تا ہر دو در طبع یکی نباشند هیچ امکان ندارد کہ رفاقت خویش را دوام دہند، دو طرف باریک شتر اگر مساوی در وزن نباشد امکان ندارد کہ بار بہ منزل برسد. با در نظر گرفتن این مثال های واضح و روشن، شوہر بہ خانم چنین خطاب میکند: چرا من مرد قانع و راضی بہ مقدرات خداوند میباشدم و تو قناعت را گذاشتہ بہ شناعت روی می آوری؟

فصل اول

نظر مولانا دربارہء مراد و مرید و مرشد و مستر شد

این دانشمند و نابغه بلخ در راه ارشاد و تبلیغ و آداب مرید در برابر فرمایش مرشد، گفتنی های زیادی دارد که از همه آن چنین استنباط میشود تا مرید به همه حال رمزو راز ارتباط معنوی خویش را که با مرشد خود دارد درک کرده و بکوشد تا از راه اخلاص و محبت و صداقت جلب توجه مرشد را بنماید.

وی با اسلوب عالی که مخصوص او میباشد قصهء يك پادشاه یهودی را بیان میکند که با اهل نصاری دشمنی زیاد داشت و همیشه ب فکر آن بود تا اگر ممکن باشد میان آنها نفاق تولید کند و آنها را سوی بدبختی و ذلت بکشاند. روزی با یکی از دوستان خود این آرزو و اراده را در میان گذاشت و برایش چنین گفت: این طایفهء نصاری دشمنی قدیم با یهود دارند. من اکنون آن قدرت را دارم تا درباره قتل و فناء آنها فکر بکنم، میخواهم درین باره بمن مشوره دهی که چه باید کرد؟ دوست وی در پاسخ گفت: هوشیار باش کشتن تو نمیتواند آنطوریکه آرزو داریم آنها را نیست و نابود سازد؛ بهتر است راه اساسی سراغ شود. مولانا پیش از آنکه قصه را تفصیل دهد بطور جملهء معترضه چنین میگوید:

دشمنی با حضرت موسی و دوستی با حضرت عیسی علی نبینا و علیهما السلام از بی عقلی نشأت میکند زیرا که هر دو پیام آوران خدا (جل جلاله) و شخصیت های قبول شده بودند و هر دو بحیث مظهر انوار خدا محسوب میشوند. کسیکه یکی را دوست میدارد و با دیگری دشمنی میورزد بسان شخص احوال (دوبین) میباشد که یکی را دو و يك حقیقت را دو حقیقت میداند. زیرا عیسی علیه السلام جز روح موسی علیه السلام و موسی علیه السلام جز روح عیسی علیه السلام نمیشد.

وی قصه احوال را چنین دنبال میکند: استادی برای شاگرد احوال خویش گفت:

فلان بوتل را بیاور شاگرد دو بین که يك بوتل را دو بوتل مشاهده میکرد چنین گفت: کدام بوتل را بیارم؟ استاد پاسخ داد: دو بوتل وجود ندارد. بوتل یکی است اما عیب چشم تو آن را دو بوتل وانمود میکند. شاگرد اصرار داشت که دو بوتل است و استاد به يك بوتل تاکید داشت؛ بالاخره استاد مجبور شد تا به شاگرد بگوید که اگر دو بوتل است یکی از آن دو را بشکن! وی این کار را کرد ولی وقتی يك بوتل را شکست، دید هر دو بوتل شکست. درین حال شاگرد ملتفت شد که در حقیقت يك بوتل بوده اما به اثر عیب چشمش آنرا دو بوتل میپنداشت.

مولانا با یاد آوری این حکایت در ضمن اصل قصهء پادشاه یهود می خواهد بگوید که خشم و دشمنی انسان را بسان احوال میسازد و نمی گذارد تا روح شخص با حقیقت آشنا گردد، و هم درین قصه يك نوع اشاره به قضیهء وحدت الوجود میباشد. وی در ضمن این قصه می خواهد به سر آیه «لا تفرق بین احد من رسله- و میان هیچیک از پیغمبران فرق نگذاریم.»^۱ اشاره کند. پس از ذکر جمله معترضه که با اصل حکایت بدون ارتباط نمی باشد، قصه پادشاه یهود را چنین دنبال میکند:

وزیر چون تصمیم پادشاه را دانست با در نظر داشتن مکر و حیلہ که در شان این طبقه میباشد به غرض علاج اصلی یعنی قلع و قمع نصاری چنین گفت: کشتن نصاری نمیتواند درد اصلی را علاج کند زیرا کشتن همه از یکسر از امکان بعید است و قتل یکعده آنها نمیتواند مطلب را حاصل نماید، بهتر است راهی در پیش گرفت که میان آنها نفاق و تفرقه انداخت و من حاضرم خود را درین راه قربان نمایم. ای پادشاه با تدبیر! نخست گوش و بینی مرا قطع کن و مرا در راه عام بگذار تا همه مردم مرا ببینند و چنین اعلامیه صادر کن که وزیر بدبخت با کمال زجر تبعید شود، در آن حال میتوانم با قبول قربانی خویش در راه خدمت دین یهودی کار بس مهم و ارزنده یی را انجام دهم. پادشاه چنان کرد، مردم ازین وضع وزیری که تا روز قبل از مقربین دربار بود در تعجب شدند و گرد وزیر جمع گردیدند؛ وزیر مکار چون خویشتن را میان يك عده زیاد دید چنین گف: الهی تو به تمام اسرار و خفیات دانا میباشی. پادشاه به مجرد اینکه کشف

کرد که من نصرانی میباشم مرا به چنین بدبختی دچار ساخت. من نزد وی به پیروی دین یهودی تظاهر می کردم و دین اصلی خویش را که نصرانیت است پنهان کرده بودم ولی او به اصل عقیده ام پی برد مرا به این عذاب مبتلا ساخت. اگر روح حضرت عیسی علیه السلام از من دستگیری نکرده بود مرا پادشاه میکشت؛ اما روحانیت آن پیامبر بزرگوار مرا از مرگ نجات داد. من در راه خدمت به دین نصرانی از هیچ قربانی دریغ نخواهم کرد. ای مردم بدانید که دین واقعی و حقیقی دین نصاری است و آنرا مورد توجه قرار دهید.

او با این شعارهای عوام فریبانه، توانست توجه عده زیاد مسیحیان را به خود جلب کند. میان نصاری راه یافت و اسرار انجیل را به آنها تدریس میکرد، در ظاهر بحث يك ناصح و واعظ توجه مردم را به خود جلب کرده بود اما در حقیقت مردم فریبی بود که میخواست نصاری را به هلاکت و تباهی سوق دهد. نصاری خوش باورانه به او علاقه پیدا کرده عقیده مند گردیدند و حتی او را نائب حضرت عیسی (علیه السلام) می پنداشتند. مدتی گذشت و وزیر حیلہ گر توانست موقعیت خود را نزد نصاری بدرجه قبول ولم يتغير برساند. همینکه مورد قبول عام نصاری قرار گرفت مخفیانه نامه یی به پادشاه فرستاد و به او اطمینان داد که اکنون وقت تکمیل پروگرام نزدیک شده است. قوم نصاری در این موقع ۱۲ فرقه بودند و هر طایفه یی به این وزیر مکارو دشمن دوست نما عقیده داشتند و او را یکی از مرشدین با کمال می پنداشتند و به او امر او انتظار داشتند. وی این پلان شوم خود را اینطور آغاز کرد که برای هر يك از طوایف دوازده گانه توصیه یی نوشت که هر يك از وصایا ضد وصیت دیگر بود. در یکی پیرامون ریاضت و مجاهدت توضیحات داده شده و ریاضت را به حیث يك رکن اساسی نصرانیت و گرسنگی را تکمیل کننده توب و انابت و رجوع به خداوند معرفی نمود. اما در وصیت نامه دیگر از ریاضت و قبول مشقت در عبادت به بدی یاد کرد و چنین تذکر داد که جز به سخاوت و بذل مال نمیتوان راه رضای خدا را به دست آورد. در توصیه نامهٔ دیگر نوشت: تحمل گرسنگی معنی آنرا دارد که بخدا شرك داشته باشی و هر آنچه مخالف توکل و منافی تسلیم باشد جز مکر و خدعه چیز دیگر نیست. در توصیه نامهٔ دیگر گفته شده بود: عبادت یکی از وجائب بنده شمرده میشود اما توکل جز

تهمت چیز دیگری نیست. در توصیه نامهء دیگر آن خداع مکار درج شده بود که مقصود از اوامر و نواهی خداوند آن نیست که مردم به آن پابند بوده به اوامر اطاعت نمایند و از نواهی الهی اجتناب ورزند بلکه مقصود اصلی همه درین اوامر و نواهی آنست تا دلیلی برای عجز بنده درمیان باشد. همینکه ناتوانی خویش را درک کردیم همان وقت قدرت خداوند کریم را درک کرده ایم.

در توصیه نامهء دیگر درج کرده بود: هیچگاه به عجز خود منکر زیرا که این عجز کفران نعمت الهی محسوب میشود و به سوی عبادت شتاب کن. نامهء دیگر این جمله مختصر را احتوا میکرد: که قدرت و عجز ترك شود. توصیه نامهء دیگر بیانگر این بود: چراغ دیده را خاموش مکن زیرا بینایی چراغ راه تو میباشد. اگر نظر و تفکر را گذاشتی گویا چراغ وصال را خاموش کرده یی. نامهء دیگر با این محتوی بود: این دید چشم را بگذار زیرا که اگر از دید ظاهری منصرف شدی و سوی دید باطن و مشاهدهء روحی رفتن یقین داشته باشی که هزاران سر برایت کشف خواهد شد. کسی که از روی زهد و تقوی دنیا را ترك کند دنیا سوی او رو می آورد. در توصیهء دیگر او درج شده بود که: آنچه را خداوند کریم برایت عطا کرده آنرا غنیمت بدان و از آن استفاده کن و خود را در مصائب و آلام مینداز! توصیهء دیگر این فریبکار چنین بود: از قبول اوامر نفس پرهیز زیرا که سبب بدبختی و ذلت تو خواهد شد. در توصیه نامهء دیگر چنین نوشت که راه حقیقی آنست که در آن حیات قلب باشد و غذای روح را در برداشته باشد. زیرا که طبیعت ظاهری و محسوس ما جز شر و بد بختی اثر و ثمرهء دیگر ندارد. نامهء دیگرش در بر گیرنده این مطالب بود: مرشدی داشته باشی و رضای او را بخواه! اما در توصیه نامهء دیگر گفت: خودت باید مرشد و رهنمای نفس خود باشی! نه آنکه مسخر دیگران شوی. راه خود را دنبال کن و از حیرت پرهیز. نامهء دیگرش چنین می گفت: همه اشیای کثیر و متعددی که مشاهده میشود در حقیقت یکی است. کسیکه اشیا را دو یا زیاد می بیند در حقیقت احوال است. نامهء دیگرش چنین می گفت: چگونه ممکن است صد چیز یکی باشد، کسی که به وحدت عقیده دارد دیوانه است زیرا که یکی یکی و بسیار بسیار است.

پس از آنکه این همه وصایای ضد و نقیض را ثبت کرد و هر يك را در کاغذ علیحده جا داد مدتی نگذشت که حلقه و عظم و ارشاد و تحقیق پیرامون انجیل را ترك کرد

و بہ گوشہ یی پناہ برد، باکسی باز دید نمی کرد، مردم با هزاران گریہ وزاری از وی تقاضا داشتند تا آنها را از فرمایش خود محروم نسازد زیرا بدون وی نوری نخواهد داشت. بدون وی آنها حیثیت کوران را دارند کہ ہر آن احتمال سقوط آنها در میان است. وی بجواب آنها چنین گفت: من اجازہ بیرون رفتن از خلوت را ندارم اما یقین داشته باشید کہ روح من با شماست. مریدان اصرار داشتند تا او را ببینند و می گفتند: ما طاقت دوری ترا نداریم و نباید مارا از نصایح خویش محروم سازی. مرشد یعنی وزیر مکار می گفت: اگر مرا امین می پندارید باید مجادلہ را کنار بگذارید و سخن مرا بشنوید! اگر نزد شما کاملہ باید از کمال من انکار نہ ورزید، اگر مرا صاحب کمال نمیدانید مرا تکلیف ندهید من تصمیم گرفته ام کہ بہ خلوت پناہ برم و بحال باطنی خود متوجہ گردم. این کار بہ نفع شما و نفع من انجام می یابد.

ہر قدر کہ مرشد اصرار میکرد کہ او را بگذارند مردم از ودست برادر نمی شدند و می گفتند: ما منکر کمال تو نیستیم اما گریہ وزاری ما از آن جہت است کہ ما در پی بدست آوردن دوبارہ مربی خویش نالہ داریم. این گریہ بہ سان گریہ طفل است کہ غرض نزاع وجدال با مربی گریہ نمی کند، بلکہ بمنظور جلب شفقت وی نالہ سر میدہد. ما چون نی و تو چون نغمہ آن میباشی اگر صدای تو نباشد ما ارزشی نداریم. ما چون دانہ های شطرنجیم کہ شکست و موفقیت ما بدست تست. تو روح ما میباشی! بدون تو حیات نداریم. نباید مارا از دیدار خو محروم گردانی. اگر فضل و لطف خود را از ما دریغ کنی چہ خواهیم کرد؟ وزیر مکار در برابر این ہمہ تقاضا های مکرر مجبور شد بہانہ یی بمیان آرد کہ مورد قبول قرار گیرد و چنین گفت: بدانید کہ حضرت عیسی علیہ السلام بن نامہ نوشتہ و امر کردہ کہ باید از مردم دور گردم و بہ دیواری رو آورم و تنها بنشینم زیرا کہ عنقریب خواہم مرد و سوی آسمان خواہم شتافت.

آخرین تزویر وزیر یهودی

در پایان این ہمہ گزارش، وزیر برای يك يك از کلان های طوایف اجازہ ملاقات داد و در خلوت گاہ خویش با ہر يك صحبت کرد و برای ہر يك گفت: من بسیار فکر کردم تا بعد از خود نائبی داشته باشم. آخرین تصمیم من بر این قرار گرفت کہ ترا بہ

این وظیفہء بس مهم بگمارم تا بعد از مرگ من اوامر حضرت عیسیٰ و اوامر مرا تنفیذ کنی و تمام طوایف دیگر باید از تو پیروی کنند. کسیکہ بخواہد از اوامر تو سرکشی کند او را بکش یا اسیرش بگیر! اما ہوش کن کہ این امر و سر را تا وقتی کہ من حیات دارم فاش نکنی! اینک این طومار را بگیر و بعد از مرگ من این توصیه نامہ را کہ شامل احکام مسیح میباشد بر پیروان عیسیٰ بخوان. بہ ہر يك از امراء، این توصیه را جداگانہ و خاص وانمود کرد و ہر يك را خلیفہ خویش ساخت و ہر يك را وادار کرد کہ این راز تادم مرگ مرشد فاش نہگردد. ناگفتہ نماند کہ تعداد طوایف نصاریٰ ۲ حساب شدہ بود اما شمار طومارها یا توصیه نامہ ها بیش از ۱۲ بود ازینرو شاید برای ہر امیری يك طومار ندادہ باشد بلکہ برای بعضی دو طومار تسلیم کردہ باشد و یا اینکہ در بعضی طوایف نظر بہ تعداد آنها و نظر بہ تجاربی کہ داشت و میدانست کہ راہ ایجاد فتنہ چیست؟ دو طومار دادہ باشد، بہ ترتیبیکہ همان دو توصیه نامہ باہم تناقض نداشتہ باشد. زیرا چنانکہ گفتہ آمدم ہمہ توصیه نامہ ها باہم ضد و نقیض نہ بود بلکہ بعضی با بعضی ضدیت داشت. و یا اینکہ مولانا درضمن حکایت، تجزیہ و تحلیل محتویات طومار ہارا قایل شدہ مطالب يك توصیه نامہ راتحت دو عنوان یاد کردہ است. بہ ہمہ حال، مدتی نگذشت کہ وزیر مکار خود کشی کرد و همان وعدہ را ایفا نمود کہ با پادشاہ در راہ ایجاد تفرقہ و فتنہ میان نصاریٰ بہ اثر مکر و بالاخرہ قربانی کردن خود قرار گذاشتہ بود. مردم از مرگ این شیطان ولی غما اطلاع یافتند. ہمہ باچشم گریان راہ خلوت گاہ را در پیش گرفتند. لباس خود را پارہ میکردند و نالہ شان بہ آسمان میرسید. ہزاران مسیحی از طوایف عرب، ترک و کرد حاضر شدند و جنازہ او را برداشتند. يك ماہ کامل بہ خاک بوسی آن مرشد در سر قبرش فریاد میکردند. مدتی نگذشت کہ دربارہ ولی عہد و جانشین این مرشد کامل کہ بہ عقیدہ آنها مرشد و دراصل مفسد بود بہ مشورہ پرداختند تا کسی را کہ بتواند وظیفہ او را بعد از مرگ انجام دہد بیابند و چنین گفتند: اگر این دوست مارا بہ فراق خویش کباب کرد و از وصالش محروم شدیم باید جانشینی داشتہ باشد تا بہ دیدن او درد ما تسکین یابد. یکی از امرای قوم در موضع خطابہ قرار گرفت و چنین گفت:

ای مردم! من اهل سرورازی میباشم که تاکنون آنرا فاش نکرده‌ام. اینک نامه‌ی به دست دارم که توسط آن از طرف این مرشد به حیث ولی عهد و جانشین تعیین شده‌ام و درین عصر نائب مسیح من خواهم بود. نامه را از جیب خودش برآورد و آنرا به آواز بلند قرأت کرد. امرای دیگر، یکی به دیگری با عصبانیت طومارهای خود را بر آوردند و جنگ بسیار شدید میان طوائف و قبایل درگرفت؛ هزاران نفر کشته شدند و هزاران نفر دیگر جراحت شدید برداشتند، این جا بود که نقشه شوم وزیر مکار به اشاره پادشاه غدار عملی شد و بسیاری از افراد نصاری نابود شدند و به هلاکت رسیدند و با آتش عداوت نسبت به دیگران را درسیته خود جادادند.

این قصه مولانا جلال الدین بلخی که به اسلوب نهایت ادبی آورده شده چنین می‌رساند که موضوع ارشاد و اراده و داخل شدن در طریقه تصوفیه يك موضوع عادی نبوده بلکه يك امر نهایت مهم و عمیق است که باید در آن باره سطحی گرایی نشود و تعمق کامل به عمل آید زیرا گاه چنین می‌شود که ابلیس به شکل انسان ظاهر شده و بسی افراد را گمراه می‌سازد و پلان شوم خود را عملی می‌کند. کسیکه می‌خواهد به کسی دست ارادت بدهد باید احتیاط زیاد را کار بندد. تصوف اسلامی به صفای روح و تزکیه نفس ارتباط دارد، باید مرشد و مرید به این امر ملتفت باشند. مرشد حیثیت حکیم را دارد که باید در حکمت را بگشاید و اسرار را برای مرید تاجانی که قوه انفعالش ایجاب نماید باز گوید. مرشد باید به تهذیب نفس خویش متوجه گردیده و به اثر آن راه تهذیب نفس را برای پیروان خود جستجوی نماید، تا اناره و استناره به صورت اصلی و به شکل واقعی و حقیقی اش صورت پذیرد.

مولانا بر این قصه تبصره نموده می‌گوید: نصاری در راه پیروی از مرشد که در حقیقت مکار مردم فریبی بود از تقلید کورانه کار گرفتند و دوستی آن مزور را بنام جانشین غیبی در قلوب خود جا دادند در حالیکه آن بدبخت يك دجال ملعون بود. خداوند تو مددگار بیچاره گانی که آنها را از واقع شدن در چنین ورطهٔ بدبختی نجات بخشی! خداوند! پیشروی ما هزاران دام و افسون قرار دارد و ما بسان پرندگان گرسنه می‌باشیم که جز ذات پاک تو هیچ کسی نمی‌تواند ما را ازین بدبختی نجات دهد. اگر هر يك چون باز و عنقا هم باشیم باز هم نمی‌توانیم از چنین هلاکت نجات یابیم.

ماگندم را در گدام میگذاریم، مدتی نمی گذرد که آنرا گم می کنیم و در پایان اینهمه ناراحتی از گم شدن گندم میدانیم که اینهمه از مکر و حيله موش است که مخزن ما را خراب کرده است. ای نفس! نخست سعی کنی تا شر را از خویش دفع نمائی، سپس به جمع آوری گندم اقدام نمایی. باید سخن پیریران (حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم) را در نظر بگیری. حضرتش می فرماید که "لاصلوة الا بحضور القلب". نماز جز بحضور دل صحت ندارد. اگر در خزانه اعمال ماموش دزد نباشد پس گندم اعمال ما کجاست؟ چرا آن نوری را نمی یابیم که باید بحیث نتیجهٔ اعمال صالحه بیابیم؟ چرا گندم ما در گدام جمع نمیشود؟ مولانا جلال الدین طی اینهمه ادله و براهین، میخواهد به صراحت بگوید که یقظة ضمیر و بیداری باطن یکی از ضروریات اهل تصوف حساب میشود تا بتواند سربندگی را به شکل درست دریابد و از خواب غفلت رهایی یابد. وی نظر خویش را دربارهٔ ارادهٔ تصوفی و انتخاب مرشد طوری بیان میکند که میتوان سالک عارف و صوفی اهل دل را از کسی جدا کرد که سوی مادیات رو آورده و از طریق مکر و فریب میخواهد کار خود را پیش ببرد.

مولانا به باز کردن چشم حقیقت بین، توصیه فرموده میکوشد تا هیچ کسی به ظواهر فریب نخورد. در زمرهٔ اهل تصوف و اصحاب سلوک همه به يك آواز دربارهٔ آداب مرید و طریق دستگیری توضیحاتی داده اند که اینک بعضی آنرا نقل میکنیم:

شیخ شهاب الدین سهروردی دربارهٔ آداب مرید باشیخ چنین میگوید: مرید باید آداب مرشد را بجا آورد و بدون اجازه وی در سخن را نکشاید. مرید در پیشگاه مرشد حیثیت کسی را دارد که بر ساحل دریا نشسته باشد. هرگاه مرید به کمال مرشد خویش ایمان و اطمینان داشته باشد باید با در نظر گرفتن موقعیت شیخ مرشد، مطالب مجهول را از وی پیرسد. سخن چون دانه بی است که در زمین می افتد، اگر زمین فاسد و لم یزرع باشد دانه نیز سبز نمی کند. فساد سخن دران است که خواهش های نفس در کلمه مرید دخیل باشد. مرشد کامل میکوشد در برابر گفتار نقی و پاک برای خلق از حق سخن حق بگوید. شیخ برای مرید حیثیت امین الهام را دارد طوریکه حضرت جبرئیل علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام امین وحی بود. طوریکه جبرئیل در وحی خیانت نمی کرد باید مرشد نیز در الهام خیانت نکند (و باید خود اهل الهام باشد). طوریکه محمد

مصطفی صلی الله علیه وسلم از هوی و خواهش خود حرف نمیزد و از وحی سخن می گفت باید مرشد بحیث پیرو حضرت رسول صلی الله علیه وسلم و تابع وی در ظاهر و باطن از هوای نفس حرف نزنند و نخواهد که قلوب مردم را بخود متمایل سازد و عجب و کبرای خویشان را در میان قرار دهد. بر مرید است تا در مجلس مرشد خویش با ادب و خاموش بنشیند تا آنکه مرشدش باوی در صحبت را بگشاید.

سری سقطی رحمة الله علیه چنین میگوید: ادب ترجمان عقل است. بادر نظر داشت اینکه ادب در تصوف اسلامی موقعیت مهمی دارد چنین وارد شده که تصوف سراسر ادب است. هر وقت ادب خاص و هر حال ادب خاص و هر مقام دارای ادب خاص میباشد وی پیرامون ادب مرید توضیحاتی داده و آنرا قابل توجه مزید دانسته است زیرا کسیکه دارای آن باشد بمقام رجال برجسته میرسد و آن کسی که از ادب محروم باشد گرچه خود را بمقام قرب نزدیک فکر کند اما خیلی بعید است، از همان راهی که خویشان را نزدیک پندارد دور است. یکی از طرق تادیب حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم برای اصحابش آن بود که امر خداوند را برای آنها رساند که: «یا ایها الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی - ای اهل ایمان فوق صوت پیغمبر صدا بلند نکنید (و همیشه با ادب سخن گوئید)»^۱ آواز خود را بالای آواز پیامبر بلند نکنید. ابو عثمان میگوید: کسی که نزدیک کلاتان از ادب کار میگیرد و با اولیاء به ادب می نشیند به درجات عالی میرسد. خداوند کریم دربارهٔ ادب باریار تاکید فرموده درجایی میفرماید که اگر اصحاب صبر نمایند تا خودت بیرون شوی این کار به حال آنها بهتر است. و هم کسانی که از پشت منزل ترا صدا میزنند و میخوانند، بحیث نا دانان حساب شده اند.

مولانا جلال الدین در راه ادب نهایت تکرار و تاکید میکند. دربارهٔ ادب عام اصرار دارد و هم دربارهٔ ادب صوفی توضیحاتی میدهد. در آغاز کتاب مثنوی، پس از آنکه از نی و قصه فراق آن شرح میدهد و از عشق پادشاه بر کنیزک تفصیل میدهد دربارهٔ ادب چنین میگوید: از خداوند توفیق ادب میخوام زیرا کسی که از ادب محروم

است از لطف پروردگار محروم میماند. کسی که ادب ندارد نه تنها بخود اذیت میرساند بلکه در همه آفاق آتش می افروزد. مانده آسمانی بر بنی اسرائیل فرود می آید بدون آنکه در آن راه زحمتی را متحمل شوند اما آنها با بسی بی ادبی و باکمال بی شرمی سیر و نسک طلب کردند و طعام آسمانی از آنها قطع شد و به تکلیف زراعت و بیل و کلنک مشغول شدند، آنها فکر نکردند که مانده آسمانی قابل آنست تادر مقابل آن به ادای شکر حق تعالی پرداخته شود. هر بلا و مصیبت از ناشکری بر میخیزد.

هرگاه از دادن زکوة امتناع به عمل آید آسمان باران خود را قطع میکند. هرگاه در سر زمینی زنا واقع شود بلای وبا و مرض نازل میگردد. ثمرهء ادب است که آسمان منور گردیده و از نتیجه ادب میباشد که پاکی صفت ملک شده است و در نتیجهء بی ادبی، شیطان از دروازه رانده شد. این بود قسمتی از کلام مولانا که در باره ادب تذکر داده و آنرا پس از قصه نی و حکایت پادشاه و عشقش بیان داشته است. درینجا باید گفت که وی هفت قرن قبل خبث و بدطینتی یهود را دانسته بود و آنچه را که اکنون یعنی در قرن بیستم درک کرده ایم و مشاهده میکنیم که طبقه یهود باید ذاتی هایی که دارند چگونه ستم بر فلسطینیان آواره و دیگر همسایگان عرب خویش وارد آورده اند و اینهمه زادهء همان خبث است که قرنهای قبل مولانا در آن باره توضیح کرده است. وی دربارهء عداوتی که یهود باغیر یهود دارد قصه مفصلی بیان کرده و ایشار شانرا در راه بر آورده شدن هدف ناپاک به انتحاریک وزیر و قربانی دادن جهة ایقاع فتنه در میان نصاری بیان کرده است.

یهودان با تأسیس دولت اسرائیل کارهایی را انجام دادند که از دل انسان با احساس خون می چکاند. از سال ۱۹۴۵ به اینطرف پلان شومی را که یهود دنبال میکنند گویای واقعیت دردناکی از زندگی عرب فلسطین است. در سال ۱۹۶۷ هنگامی که در قاهره بودم دومین برخورد بسیار شدید میان اسرائیل و عرب را مشاهده کردم که چگونه بی رحمانه و خلاف معیار های انسانی مردم بیگناه را بخاک و خون می غلتانند. این جرأت یهود وقتی به اوج خود رسید که بعضی کشور ها از آن حمایت گسترده بعمل آوردند. با در نظر داشت قصهء مولانا جلال الدین و با مطالعهء آنهمه ستم که در م - عرب فلسطین وارد آوردند و آنها را آواره و بد بخت ساختند باید ما مسلمانان پرده

غفلت را از چشم خود دور سازیم و اینرا خوب بدانیم که پلان شوم اسرائیل نه تنها متوجه تباهی عرب میباشد بلکه يك پلان وسیع و خراب کارانه است که بر اساس آن نابودی تمام کسانی را شامل است که یهودی نیستند و بنا بر آن این پلان شامل مسیحی و مسلمان، عرب و غیر عرب یکسان است. اسرائیل با سیاست توسعه طلبی خود آروز دارد آمال خود رامیان نیل و فرات عملی سازد و اخیراً موجودیت عزت و سیادت همه مردم غیر یهود را به خطر اندازد.

مولانا جلال الدین به قصهٔ وزیر مکار که در راه برآورده شدن هدف شوم خویش از قربان کردن خود دریغ نکرد و یافتنه انگیزی، يك آشوب تباه کن رامیان نصاری انداخت اکتفا نکرده و قصه دیگری را از قرآن کریم نیز به تفصیل بیان میدارد. قصه از آنجا شروع میشود که يك پادشاه یهودی که راه بت پرستی پیش گرفته بود و چنین اعلان کرده بود که هر کسی از سجده کردن به فلان بت امتناع ورزد در آتش انداخته میشود و به حیات وی خاتمه داده میشود. بهمین سلسله زنی را با طفل خرد سالش به غرض اجرای این هدف شوم مرتد ساختن یا به آتش انداختن حاضر کرد. وقتی بت پرستی را برای مادر کودک پیشنهاد کرد وی این خواهش او را قبول نکرد ازینرو فوراً طفلک بی گناه او را گرفته به آتش انداخت. مادر تحت تاثیر شفقت مادری دلش به جوش آمده آرزو کرد تا به بت سجده نماید اما با اعجابی مواجه شد، اعجاب آن بود که خلاف عادت، کودک صدا کرد:

مادر! من نه مرده ام و حالم خوب است. اگر چه ظاهراً در آتشم اما باکمال راحت میباشم. این آتش در ظاهر بحیث حجاب پیش روی چشم قرار دارد اما در حقیقت يك رحمت و يك راحت است. ای مادر! عجله کن توهم داخل این آتش شو، رازهای عجیبی در آن خواهی دید. آنچه را بحیث آتش میبینی بر تو آب راحت خواهد گشت و جهانی را بگذار که در ظاهر آب نرم اما در حقیقت آتش است.

ای مادر بیا! واسراری را مشاهده کن که از حضرت ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام حکایت شده است. طفلک اینرا هم افزود که: من هنگام ولادت به بسی ترس به دنیا آمدم. همینکه تولد شدم جهان را دیدم اما تعجب من در اینجاست که پس از رسیدن به این همه راحت و آرامی که در قصر آتش مشاهده می کنم جهانی که قبلاً

آن را جای راحت تصور میکردم اکنون به نظرم آنقدر تنگ و تاریک جلوه میکند که روزی در رحم مادرم بودم و موضع خودم را بسیار تنگ و تاریک می دیدم و این جایی که اکنون میبینیم یعنی که آتش ظاهری افروخته شده از طرف پادشاه ظالم ، آنقدر برمن وسیع ، شیرین و گوار است که نمی توانم آنرا درست تعبیر نمایم . من درین جا جهانی را میبینیم که به ظاهر هیچ اما در حقیقت وجود و راحت همین است اما صورت دنیا به ترتیبی بوده که ظاهرش خوب اما حقیقتش بی ثبات میباشد. ای مادر! بیا و مشاهده کن که چگونه سعادت نصیب شده است! ای مادر! بیا و مگذار فرصت از دستت برود؟ من به این اندازه عذر و الحاح میکنم منظورم آنست که بر تو رحم کنم ورنه آنقدر راحت دارم و آنقدر به خوشی می گذرانم که فرصت کار دیگر را ندارم. ای مادر! بیا و دیگران را نیز با خود بیاور و تمام کسانی را که به ظلم پادشاه گرفتارند بطرف من بفرست! کودک این صدا را بلند میکرد و مردم را به حیرت افکنده بود مردم با شنیدن این آواز آنها را از میان آتش و از طرف يك طفل در عین تعجب با کمال اطمینان و ایمان خود ها را در آتش افکندند. عشق به مبدأ ایمان، عشق به حیات شیرین و با سعادت سبب شد تا یکی پی دیگری بسوی آتش بروند. سخن به جایی رسید که اعوان پادشاه به جای آنکه مردم را به آتش اندازند و تهدید نمایند بالعکس با مشاهده اقبال مردم بسوی آتش، مردم را منع میکردند و نمی گذاشتند که به آتش بروند. درین حال بود که روی پادشاه از بسیار خجالت سیاه شد و پشیمان گردید زیرا مشاهده کرد که مردم به اثر ایمان و عشق به خدا بسوی آتش میروند. پادشاه سوی آتش رو آورده گفت: ای آتش ان طبع گرمت چه شد؟ چرا اکنون نمی توانی کسی را بسوزانی؟ آیا از طالع بد ما بود که چنین خصوصیت رادر پیش گرفتی و خاصیت اصلی خویش را که سوختاندن است از دست دادی. توبه کسیکه عبادت را به جا می آورد رحم نمی کنی، چگونه کسی را در قلب خود به مهریانی جا می میدهی و نمی سوزانی که منکر تو میباشد. نمیدانم چه شده ؟ آیا در چشم من حجابی قرار دارد یا عقل من دگر گون شده؟ آتش به زبان حال پاسخ داد:

من کدام تغییر نکرده ام . همانم که بودم . اگر فکر میکنی که طبع من از نگاه سوختن و سوختاندن تغییر کرده باشد یکبار خودت با اهل و پیروانت داخل من بیا و مشاهده کن که لهیب من با تو چه کار میکند؟ عنصر اصلی و واقعیت من قطعاً تغییر

نکرده و نخواهد کرد. من شمشیر خدا میباشم و به اجازه او کار میکنم. سگان خیمه برای اهل خیمه چیزی نمیگویند اما اگر غریب و ناشناسی بر آنها گذر کرد آنها پاره میکنند، من در اطاعت کمتر از سگان نه میباشم. آب و هوا، آتش و خاک بندگان خدا میباشند. بدون امر خدا هیچ کاری را انجام داده نمیتوانند. مولانا حکایت یهود را باخث وید ذاتی آن بیان می کند سپس قصهٔ این پادشاه بت پرست را که اصلاً از نژاد یهود بود با روش خاص ادبی بیان داشته و جهالت او را که به حقیقت و قدرت الهی اعتراف نداشت توضیح میدارد. وی در بارهٔ سبب اصلی و سبب ظاهری يك مقایسه مختصر نموده چنین میگوید:

اصلاً سبب روحی و واقعی عامل به میان آمدن امور میباشند. ازین جهت مشاهده می کنیم که در برابر عوامل واقعی و اصلی و روحانی، عوامل ظاهری از پامی افتد. اسباب ظاهری را مردم عوام میدانند و می بینند اما سبب روحی و اصلی را جز پیامبران و اولیا کسی دیگری نمیداند. هوا به امر حق آتش میگیرد، آتش و باد تابع امر حق میباشند. اگر روح باد که بر قوم عاد نازل شد نمی دانست که مسلمان کدام و کافر کیست؟ باید همه را یکسر هلاک میساخت اما چنین نشد بلکه کسانی که اراده خداوند کریم به هلاکت آنها رفته بود هلاک شدند و کسانی که به امر خداوند باید زنده میماندند به سلامت کامل باقی ماندند. وی پس از قصهٔ قوم عاد و هلاکت کفار، توسط باد می خواهد قصه حضرت سیدنا ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام را بیان نماید و چنین می گوید:

آتش نتوانست چنگال خود را بر ابراهیم فرو برد. آتش شهوت می تواند که عقول اهل دین را فرا گیرد اما اهل هوی و خواهش را به امر حق تعالی می گیرد موج قلزم به امر خداوند کریم میان قوم موسی و اهل مصر فرق کرد، آن کسی که باید غرق می شد به امر خدا غرق شد و آن کسی که باید زنده می ماند باقی ماند. قارون به امر خدا در زمین فرو رفت ولی کسی که به خدا ایمان داشت و سرکشی نه کرده بود به جای خود قرار گرفت و هلاک نه شد. کوه طور بامشاهده نور خداوند کریم به رقص آغاز کرد و چون صوفی کامل راه وجد و جذبه را در پیش گرفت.

مولانا جلال الدین با ذکر چند مثال که باید قناعت خصم را فراهم سازد بار دیگر

به قصه پادشاه عنود و مترددی که مردم را عذاب میکرد و قدرت خداوند را با کمال وضوح و در عمل مشاهده کرد و با آنهمه ایمان نیاورد برمی گردد که وی چگونه به انکار و بدبختی خویش ادامه داد و از راه استهزا و انکار پیش آمد، عده‌ای از مردم به طریق نصیحت برایش گفتند: این تجاوز از حد به ضررت تمام می‌شود و نباید تا این حد به ضد حق و حقیقت قیام کنی. از این که عجائب قدرت الهی را با آن کیف و کم مشاهده کردی بعد از این انکار از حق جز عناد و تیره دلی چیزی نیست. ناصحین نیز مورد عتاب و قهر پادشاه قرار گرفتند. آنها را دست و پا بسته حواله زندان کرد و ظلم دیگری نیز روا داشت. پس از این همه تبه کاری و تجاوز، صدای غیبی او را به تکان آورد که می‌گفت: "ای معاندگذار در جای خود قرار گیر! انتقام مانزدیک شده و وقت امتحان و سبکی تو فرا رسیده است. همان بود که آتش تا چهل متر ارتفاع بلند گردید و پادشاه را با سایر اتباع یهودش سوختاند و مردم از شر آن تبه کار و غدار نجات یافتند. گرچه پادشاه ظالم و پیروان او می‌خواستند تا خود را به شکل آتشی در آورند که همه را هلاک و تباه سازند اما آتش غضب الهی برای آنها مجال نداد و آنان را به هلاکت ابدی سوق داد. مولانا با شبیه ادبی مخصوص خودش، این حکایت را طوری تمثیل می‌کند که در آن مکافات عمل واضح بوده و خبث یهود در آن برملا می‌شود. وی از موقعیت سوء چندین قرن قبل یهود چنین اظهار می‌کند و آنچه را خداوند کریم در قرآن مجید در مورد بدبختی طبقه یهود شرح و توضیح داده بیان میدارد. اکنون میتوان تخمین کرد که این طایفه نابکار قرن‌ها قبل چگونه پلان شومی طرح کرده بودند و حالا باز هم میخواهند پلان شوم خود را بر جهان اسلام و سرزمین عرب عملی سازند.

با این تذکر مختصر، میتوان موقعیت سیاسی شاعر صوفی مولانا جلال الدین را معلوم کرد زیرا وی تنها عالم خشک و صوفی منزوی نبود بلکه حرکت سیاسی عصر خویش را به درستی دنبال می‌کرد. عظمت اسلام را در حال طفولیت مطالعه کرده و در آن باره دقت داشت با آنکه دست ظلم و غارت‌گری مغل‌ها سرزمین بلخ و دیگر مراکز عمده اسلامی را بباخاک سیاه مبدل ساخت، مولانا از مطالعه اوضاع سیاسی کناره‌گیری

نکرده دربارهٔ خبث و غارتگری‌های مغل و هم در وقایعی که از طرف یهود بی‌شرمانه بر مسلمانان وارد می‌گردید چیزهای مفید نوشت و به آن وسیله مسلمانان را سوی حق و حقیقت و توحید و بیداری دعوت کرد. از همین جا گفته می‌توانیم که:

تألیفات مولانا در حال اشتغال خاص به موضوعات تصوفی به شکلی نبوده که تحت تاثیر جذبه افراطی قرار گرفته و افافت و هوشیاری را از دست داده باشد که يك مؤلف دارای آن می‌باشد. وی به خوبی میدانست که در تألیف خویش با دیگران حرف می‌زند و باید مطابق فهم و ادراك دیگران حرف بزند. موصوف انفعال و قبول اثر دیگران را خوب مطالعه کرده بود و می‌خواست مردم را در تمام جهات حیات در پرتو تصوف در جریان بگذارد. امتیاز وی نسبت به دیگر مؤلفین اهل تصوف در آن است که وی می‌خواهد از تزکیه نفس، از مشاهدات و انوار، از رموز و اسرار تصوف، مبادی و اساساتی بیان آرد که حیات عمومی به آن اتکاء داشته و زندگی روزمره مردم را به صداقت و راستکاری و به سوی خدمت به دیگران و دستگیری از بینوایان و سوی اجتناب از تنبلی و بار دوش دیگران شدن سوق دهد. موصوف در عین حال حیات سیاسی و حیات فامیلی مردم را با انواع و اشکال مختلف آن از نظر دور نداشته مردم را به راه‌هایی بخواند که بتوانند سعادت دو جهانی خود را در آن درک نمایند. موصوف در ضمن قصص و حکایات و امثال که در ظاهر خیلی‌ها بسیط جلوه می‌کند يك عده حقایق عمده و مهم را تلقین می‌کند که با تمسک به آن چه در میدان سیاست و چه در ساحه اجتماعی و ساحه كوچك فامیلی میتوان سعادت ابدی را بدست آورده و در هر عصر و تحت هر گونه شرایط از آن استفاده نمود. این صوفی عارف می‌خواست به جامعه بشریت خدمت کند و این خدمت خویش را از يك نقطه آغاز کند که عبارت از تربیه نفس و تزکیه ضمیر است. آنچه را در مؤلفات وی از مسایل فلسفی و موضوعات عمده عملی مروج آنوقت مشاهده می‌کنیم دلیل بر آنست که وی آراء و افکار فلسفی منسوب به افلاطون و سقراط را خوب مطالعه کرده و از آن بی‌خبر نبود. وی حق داشت تا آنهمه آراء را از نظر بگذراند و بعد وارد صحنه تصوف گردد زیرا که بی‌ثنا و وضع محیطی آن وقت از مولانا

وامثال او به شدت این تقاضا را داشت. وی به جمع آوری ثروت و بدست آوردن حیات مرفه علاقه نداشت و میکوشید تا همه وقت خود را در راه نشر علم و ثقافت صرف نماید. قبل از آنکه راه تصوف را اختیار نماید بحیث یک دانشمند و عالم بی مثال صاحب حلقه تدریس به شهرت رسیده بود. هرگاه در محفلی از محافل علمی اشتراك می ورزید در بارهء رسالت علمی و دینی و انسانی خود توضیحات میداد و مردم را سوی حق و حقیقت دعوت میکرد. وی پیروی از هوی و هوس را یگانه وسیله نفاق و تفرقه مردم میدانست و میکوشید تا مردم را ازین بدبختی و دیگر عوامل عقب مانی تباه کن، باز دارد.

وی در راه روشن ساختن راه مرشد و مسترشد و توضیح قواعد اراده و دستگیری هیچگاه جوانب اصلی رفاه اجتماعی مردم را از یاد نمی برد و هیچ وقت چنان نشده که سعادت مردم را قربان جذبات افراطی کرده باشد و با از ساده لوحی مردم در راه بهتر ساختن اوضاع و کسان و مریدان به خصوصش استفاده نموده باشد.

از همین جاست که نام نامی این تابعه بلخ را در شرق و غرب، در ترك و تاجك، در حلقه های دری و فارسی و هندی یکسان زنده و جاوید می یابیم.

فصل دوم

نظر مولانا جلال الدین دربارہء توکل

توکل اہل تصوف بہ معنی ای کہ نزد خود آنها معروف است دارای اہمیت خاص می باشد و یکی از مقامات اہل یقین حساب میشود. قبل از آنکہ نظر اہل تصوف را کہ مولانا جلال الدین بلخی نیز درین میان نظر خاصی دارد، بیان غنائیم باید گفتہ آید کہ: توکل معنی آنرا ندارد کہ مسلمان بہ اسباب دست نہ زند و معطل و بیکار بنشیند. قرآن کریم در چند جا از توکل یاد کردہ و مسلمان را بہ آن امر کردہ است، توکل از طرف بعضی دانشمندان چنین تعبیر شدہ کہ بہ واہب پیش از مواہب و بہ سبب قبل از اسباب متوجہ باشیم. نمونہ بی از توکل را در واقعہ بی می یابیم کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مشیت ریگی را درغزوہ بدر بہ اشارہ جبرئیل علیہ السلام سوی کفار پرتاب کرد و آنها را مغلوب ساخت. این موضوع را خداوند کریم بہ فرمایش «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى - (ای رسول) خدا! تو نزوی حقیقتاً و قتیکہ زدی ریگ را صورتاً اما خداوند ریگ را زد.»^۱ بیان فرمودہ است. درین واقعہ عمل پرتاب نمودن مشیت ریگ با توکل از حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صورت گرفت اما نصرت از طرف خداوند کریم جل جلالہ تحقق یافت. بعضی اہل تصوف توکل را چنین تعریف میکنند: توکل عبارت است از مصروف ساختن بدن در بندگی و علاقہ یافتن قلب بندہ باخدای توانا و اطمینان کامل بہ عطای الہی اگر مورد نعمت قرار گیرد شکر گزارد و اگر از نعمت محروم شود راہ صبر را در پیش گیرد، بہ قضا و قدر الہی رضایت کامل داشتہ باشد. مؤمن متوکل پیوستہ خویشتن را محتاج خداوند میدانند و بہ تغیر احوال تغیری را در وجود خود راہ نمی دہد. خداوند کریم کسانی را کہ هنگام ضرر و رنج بہ خداجل جلالہ راجع میگردند و ہمین کہ رنج آنها از میان رفت و بہ حالت اصلی برگشتند

همه را فراموش می نمایند، نكوهش کرده و كردار آنها را اسراف گفته است چه راه حق و طریق عادل آنست كه به همه حال به خداوند رجوع كنیم، در حال آرامی و نا آرامی هنگام سختی و آسانی، وقت صحت و مرض، در حالت ترس و امن و در سایر احوال يكسان بخدا رجوع كنیم و لحظه یی از یاد او غفلت نه ورزیم. از این جاست كه باید در بارهء توكل بدون معلومات درست و ناآگاه از اسرار توكل معروف نزد اهل تصوف قضاوت صورت نگیرد. بعضی ها فكر میکنند كه توكل سبب آن میشود كه مردم سوي عطالت و بیكارگی بروند و از كار و عمل دست بكشند. در حالیكه توكل در قاموس تصوف چنان معنی ندارد بلكه دارای مفهوم عام، جامع و وسیع است كه هدف آن خدمت به انسان است نه دست كشیدن از خدمت جامعه. توكل مانع تلاش برای رفاه عامه و آبادی كشور نیست بلكه به عكس مشوق این راه است بحكم «خير الناس من ینفع الناس». توكل به غنا و فقر ارتباط ندارد زیرا بسا اوقات دیده شده كه يك ثروتمند متوكل بوده و يك بینوای فقیر محروم از آن مانده است. صوفیه كرام چنین عقیده دارند كه توكل یکی از مقامات یقین میباشد و یقین از مراحل است كه با قلب پیوند دارد. هر گاه مسلمان خود را پیوسته محتاج لطف الهی بداند گرچه غنی و از اهل ثروت باشد او را در صف متوكلین باید حساب كرد و ازینرو باید گفت كه توكل با هیچ يك از فقر و غنا منافات ندارد و اساس آن تفویض و اعتراف به ناتوانی است. حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم هنگام مرگ عمش ابوطالب چنین می گفت: «خداوند! بتو از ضعف توانایی خویش شكایت دارم... تو خدای ضعیفان و خدای من میباشی - مرا به کی می سپاری... تا آخر حدیث...» این حدیث را اگر از اول تا آخر مطالعه كنیم (تنها بذكر يك قسمت درین جا بسنده شد) می دانیم كه روش اصلی توكل را خود پیامبر، آن بنیان گذار عدالت و روش های عالی انسانی صلی الله علیه وآله و اصحبه وسلم بیان آورده و برای امت خود دران درس عظیمی داده است. حضرت محمد در جایی ازین حدیث كه قسماً نقل شد میفرماید كه: «الی من تكلنی؟ - مرا به کی می سپاری؟» این معنی آنرا دارد كه مردم باید همه سوي همان وکیل حق متوجه گردند كه قدرت و سلطان و شوكتش بالاتر از همه قدرتهاست. توكل هرگز معنی ترك كسب

معیشت را ندارد بلکه معنی اصلی آن باعمل قرین بوده و ایجاب مینماید تا از مایوسی احتراز شود و باید مسلمان متوکل طوری باشد که هنگام قلق و اضطراب بتوکل پناه برده هیچگاه به فکر آن نباشد تا از حرام استفاده کند. توکل حسب ایجاب آیه:

«و توکل علی العزیز الرحیم الذی یراک تقوم و تقلبک فی الساجدین» - توکل بر آن خدای مقتد و مهربان کن آن خدای که از شوقش بنماز برخیزی ترا نکرد و به انتقال تو در اهل سجود آگاه است^۱ کاریست که باید به آن توسل ورزید. توکل ثمره بی از ثمرات جهاد بانفس میباشد. حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه برای پسر خود چنین وصیت فرمود تا پیوسته از توکل خدا دور نباشد که اینک یک قسمت از ارشاد شانرا درین جا نقل میکنیم: «خداوند ذاتیست که هرگاه او را ندا کنی میشنود. اگر با او راز گویی راز ترا میداند. حاجت خود را از او بخواه و در حال غم هم سوی خدا رو آور. مشکل خود را به او عرض کن و از ذات خداوند کریم معاونت بخواه از خزائن رحمت وی طلب کن زیرا به غیر ذات او تعالی هیچ کسی نمیتواند عمر، نعمت و صحت نصیب نماید.»

این فرمایش خلیفه، چهارم و صد ها گفتار که از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و سلم نقل شده چنین میرساند که عده بی از اهل غرض و مخالفین اصلی اسلام به منظور مسموم ساختن افکار کسان که از اسلام معلومات کافی ندارند، چنین وانمود میکنند که توکل در اسلام راه بد بختی، بیکاری و تنبلی را باز کرده و مردم را از سعی و عمل باز داشته است. در حالی که در هیچ یک از فرمایش های دین مقدس اسلام چنین اشارت و صراحتی نمی یابیم و نباید بر دینی که تمام منصفین جهان به مزایای اجتماعی آن معترفند چنین طعن وارد کرد. توکل را که اهل تصوف توصیه میکنند معنی آنرا ندارد که دست زیر الاشہ نشسته کسالت و عطالت را پیش گیریم. ابراهیم ادهم که یکی از پیشروان متوکلین و یکی از شخصیت های برجسته

تصوف حساب میشود چنین میگوید: "باید پهلوان وار کار کنی، از حلال کسب روزی نمایی و بر عیال خویش نفقه کنی." ابراهیم خواص (ت ۲۹۱) چنین گفته است: «توکل آنست که خوشتن را به دیدن وکیل فانی سازی و در هر حال از سپردن امور به خدا دریغ نکنی.» می بینیم که در همه این گفته ها هیچ گاه ترك کار و عمل توصیه نشده بلکه سپردن امور را به خدا مورد توجه قرار داده است به این معنی که بکار باید اقدام کرد و با کوشش بشری اقام آنرا به خدا سپردن لازم است. فضیل بن عیاض میگوید: "ای پسر، آدم غنی و ثروتمند نسبت به تو یکروز حال خوب دارد به این معنی که دیروز برو گذشت و هر چه بود بر تو نیز گذشت. فردا معلوم نیست که بر تو چه خواهد گذشت و برو چه میگذرد. تنها امروز است که او نسبت به تو برتری دارد. اگر امروز صبر کنی و به خداوند کریم توکل نمایی یقیناً فردایت خویتر و بهتر خواهد شد." موصوف گفتار خود را چنین دنبال میکند! صبر نکوبی در بر دارد و جزع و فزع سبب بیماری واضطراب تو میگردد."

این بود نمونه هایی از آنچه عده از اهل تصوف پیرامون توکل بیان کرده اند. حال باید ببینیم که مولانا جلال الدین، صوفی نامور در باره توکل چه میگوید و توکل در نزد او چه مفهومی دارد؟:

مولانا راز توکل را در عمل و تلاش برای کار مشمر و مفید میداند و باکسانی همناست که به بهانه توکل راه تپش و زحمت را بر خود مسدود نسازند. مولانا عادت دارد که يك مطلب عمدهء تصوفی و علمی را در قالب حکایت آورده و می گوشت در فهم آن به خواننده سهولت رو دهد. پیرامون توکل وی قصه ای را یاد آور میشود که خود تخیل کرده و میان حیوانات جنگل به وقرع پیوسته است. درین قصه مولانا دلایلی را از طرف شیری ارائه میکند که پیروان آن میخواستند او را از گشت وگذار باز دارند و نگذارند که به غرض شکار بیرون شده اسباب زحمت و وحشت سایر حیوانات را فراهم نماید. آنها به شیر توصیه میکنند تا از توکل کار گرفته راه آرامی را در پیش گیرد اما شیر در پاسخ آنها چنین اظهار عقیده می نماید که اگر چه توکل بحیث مرشد

صادق میباشد اما تمسک به اسباب و وسایل نیز یکی از فرمایش های حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم میباشد زیرا که وی از يك طرف به کسب و کار توصیه کرده و از جانبی فرموده: با توکل زانوی اشتر ببند، این گفت و شنید به عبارت بسیار رائع و ادبی از طرف مولانا جلال الدین از زبان شیر بیان شده و اخیراً شیر را در توجیه توکل و تفسیر معنی آن غالب و با درایت توصیف کرده است.

مولانا جلال الدین توکل را به طریقی شرح میدارد و در آن باره توصیه میکند که در آن کدام شائبه جبر وجود نداشته باشد. وی در این راه به مذهب اشاعره که درباره جبر و اختیار اظهار نموده اند تمسک ورزیده چنین عقیده دارد که توکل با تسلیم به قضای الهی و با عمل هیچگونه منافات ندارد و توکل با سعی مذهب حق است که اکثر محققین آنرا پسندیده اند. وی در ضمن قصص و حکایات غرض اثبات مذهبش که دربارهء توکل دارد قصه ذیل را نیز ذکر میکند:

«شخصی که برایش دیدن حضرت عزرائیل میسر شده بود روزی او را به يك هیبت و شکل عجیبی دید. ناچار به قصر حضرت سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة والسلام پناه برد و از آن پیامبر خواهش کرد تا چاره او را بنماید. حضرت سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة والسلام باد را خواست و امر نمود تا این شخص را به زود ترین فرصت کنار سازد و به گوشه ی از سر زمین هند ساکنش نماید تا از آن هیبت رهایی یابد. روز دیگر حضرت سلیمان از عزرائیل چنین میپرسد که دیروز چگونه آن شخص را تحت هیبت قرار دادی؟ من به اثر این عمل تو مجبور شدم او را به دور ترین موضع یعنی گوشه یی از کشور هند بفرستم. حضرت عزرائیل در پاسخ سلیمان گفت: نگاه من به طرف آن شخص نگاه تخویف و تهدید نبود بلکه از روی تعجب سوی وی نگریستم زیرا که از طرف خداوند کریم مأمور شده بودم تا روح آن مرد را در گوشه یی از کشور هند بگیرم. هنگامیکه او را درین سرزمین دیدم تعجب کردم که چگونه ممکن خواهد شد که به وقت معین او در هند باشد که گرفتن روح او در آن جا مقدر میباشد. من فکر کردم که اگر این شخص بالفرض دارای يك صد بال هم باشد باز هم نمیتواند در آن موعد معین

در همان جای معین برده شود ولی هنگامیکہ بہ آنجا رسیدم در همان جا بود و فوراً روح او را قبض کردم.»

درین قصہ مشاہدہ میکنیم کہ آن شخص بہ مقصد فرار از مرگ بہ کمک حضرت سلیمان موضعی را پناہ گاہ خویش فکر کرد کہ تقدیر الہی بہ آن بود کہ در آنجا موضع نجاتش نی بلکہ محل مرگ و قطع حیات او باشد.

مولانا جلال الدین بار بار تأکید کردہ کہ بندہ باید سعی نماید اما توکل امریست کہ انسان را مطمئن ساختہ و بہ قبول مصائب آمادہ میسازد. اگر ما بخواہیم تا گریز کنیم از کدام کس گریز خواہیم کرد؟ آیا میخواہیم از خود بگریزیم؟ یا میخواہیم از خداوند پنهان شویم، هیچ کدام آن ممکن نیست.

مولانا در بیانات خویش چنین میافزاید: «مسابی کہ پیامبران و اولیاء اللہ صرف نمودہ اند بہ غرض آن بود، تا از سعی کار گرفتہ شود و بندہ گان الہی رحمت و برکت را در سعی بجویند. کسیکہ بہ غرض نجات خویش سعی میکند در حقیقت نمیخواہد از قضای الہی فرار کند زیرا فرار از قضای الہی غیر ممکن است و سعی از ضروریات زندہ گی شخص حساب میشود. توکل ضرور است اما با داشتن احساس توکل اگر بخواہیم از راہ حلال مالی بہ دست آوریم این عمل ما ہرگز مانع توکل شدہ نمیتواند، زیرا حضرت محمد صلی اللہ علیہ و سلم چنین فرمودہ است: «نعم المال الصالح للرجل الصالح- مال خوب برای مرد خوب است». این حدیث شریف و امثال آن وصایایی میباشد کہ پیامبر اسلام علیہ افضل التحیات و التسلیم برای سعادت بشریت توصیہ فرمودہ و با در نظر داشتن اینکہ وصایا ہیچگاہ مانع توکل نیست باید گفت: آنچه را مردم دیگر دربارہ، توکل مسلمانان مورد بحث قرار میدہند و آنرا مانع سعی و عمل میپندارند سخت اشتباہ کردہ اند زیرا سعی در راہ بدست آوردن روزی حلال یکی از وجایب دینی بہ شمار میرود و عمل برای امرار معیشت از طریق حلال عبادت دانستہ شدہ است.

نا گفته نماند کہ مولانا در ضمن بیان اسرار توکل از مقامات و احوال تصوف نیز

میفرماید و یادآوری میکند و بعضی ازین مقامات را از قبیل زهد و فقر و ریاضت به صراحت یاد کرده است. زیرا وی میخواهد تا توکل را با مقامات و احوال از نگاه تصوفی و سیر تصوف مرتبط گرداند. موصوف درین باره در ضمن توکل از احسان نیز یاد کرده و در آن باره چنین میگوید:

«احسان باید به درجه ای رسوخ داشته باشد که حیثیت ملکه را بخود بگیرد یعنی انسان با داشتن ملکه احسان هر وقت این احساس را داشته باشد که با نیکو کار نیکی نماید، حتی با بد کار بد بخت نیز نیکی داشته باشد». مولانا عقیده دارد که داشتن خلق نیکو در تصوف از ضروریات اولی يك سالک به شمار میرود و روی آن میباشد شخص سالک پیوسته از خلق نیک و پیش آمد خوب کار گرفته در دل مردم جا داشته باشد. اما فراموش نباید کرد که در تصوف اجازه نیست تا با فساق و اهل بدعت مجامله و نرمی صورت گیرد و به اعمال آنها اظهار رضایت شود.

فصل سوم

ادب صوفی و نظر مولانا جلال الدین در باره آن نظر مولانا درباره روح

پیش از آنکه نظر مولانا را درباره روح، ادب صوفی، ادب ظاهری و ادب باطنی توضیح دهیم میباید راجع به ادب صوفی و ادب تصوف اسلامی که در آن باره پژوهنده گان تصوف اسلامی معلوماتی تقدیم داشته و آنرا در دفتر تصوف اسلامی ثبت کرده اند مطالبی پیشکش کنیم:

ادب تصوفی را به شکل واضح و روشن نزد آن عده از اهل تصوف میبایم که مرحله اول یعنی مرحله قلق و اضطراب را طی کرده و به درجه استقرار رسیده اند و به یافتن ادب موفق شده میکوشند آنرا قدم به قدم پیش ببرند. این ادب تصوفی در بعضی از اهل تصوف توسط يك عاطفه افراطی ظهور میکند و بعضی دیگر را سوی شطحات و اظهار گفتاری که نزد مردم عادی به صورت غیر مفهوم و به شکل لغز یا معما جلوه میکند، میکشاند. سر حلقه این شطحات منصور حلاج است. بعد از آن گفتار دیگران چون رابعه عدویه، ابن فارض، ابن عربی و قسماً گفتار مولانا جلال الدین نیز درین مسئله قرار میگیرد. بعضی صوفیہ دیگر نیز از راهروان این طریق حساب میشوند. این را اباید ادب لفظی و ادب ظاهری نامید که در ظاهر به شکل تنظیم کلمات بروز میکند. اگر بظاهر بلاغت و ترتیب کلمات آنها نظر افکنیم نمیتوان آنرا در ردیف تصوف به شکل واقعی آن شامل سازیم، طوریکه نمی توانیم آن اقوال صوفیہ را که شکلاً و معناً باقوال دیگران شباهت دارد و حیات ظاهری و احوال اجتماعی مردم را مورد تحلیل و تفسیر قرار داده است جز حکمت و پند و توجه به حیات ظاهری و احوال اجتماعی مردم چیز دیگر بدانیم. لذا باید برای ادب تصوفی تعریف جدا گانه با جنس و فصل علیحده ذکر کنیم که آنرا از ادب معروف لفظی بکلی

جدا سازد و به این امتیاز و استقلال یا انعزال تعریف ها وجود نداشته باشد.^۱

ادب صوفی از بعضی نگاه ها بطرفی قرار میگیرد که با ادب شعرای معروف امثال ابی نواس مقابل گفته میشود و در يك خط جدا گانه قرار دارد، زیرا مطالعه آنها درباره حیات با مطالعه و طرز دید شعرای دیگر و کسانی که از رموز تصوف اطلاعی ندارند ماینت کامل دارد. صوفی در اظهار کلمات نمی خواهد آن معیار ها را مراعات کند که نزد دیگران مورد اعتبار میباشد. صوفی با مقیاس های خاصی که دارد از دیگران منعزل گفته میشود و خلاف آنچه را در نظر میگیرد که دیگران در نظر گرفته اند.

از همین جاست که میبینیم گاهی چنین میشود که يك موضوع نزد دیگران جمیل و زیبا جلوه میکند در حالیکه صوفی بنظر سخیف و حقیر سوی آن مینگردد. موازین تصوفی و دیدگاه آن با موازین و دیدگاه دیگران فرق بارز میدارد. محی الدین ابن عربی میگوید: «ما قومی میباشیم که برای غیر ما و کسانی که داخل راز ما نباشند مطالعه کتب ما حرام است.»^۲

این خود دلیل بر آنست که اهل تصوف نمیخواهند احوال مردم را در نظر بگیرند و مطابق فهم و درک یا موافق ذوق و خواست آنها حرف بزنند. با دیدظاهری و با تعقل سطحی و سر سری و با نگاه عامیانه نمی توان نظر اهل تصوف را تحت احاطه آورد و نمیتوان باور کرد که مردم در نگاه ادب لفظی خویش میتوانند خصوصیات ادب تصوفی را درک نمایند و آنرا تحت احاطه و حصر در آورند. آنچه را مردم میتوانند آن دست یابند آنست که کلمات اهل تصوف را از نظر خویش گزارش دهند و بعضی نصوص و روایات و یا بعضی از شطحیات آنها را نقل نمایند. اما ما هرگز نمیتوانیم ادب تصوفی را در صف ادبیات لفظی دیگران و در ردیف ادب عربی و یا فارسی از ناحیه فصاحت و بلاغت و محسنات بدیعی قرار دهیم، زیرا که در ادب تصوفی طابع شخصیت و دیگر عوامل مهم و اختصاصی قرار دارد که سبب امتیاز و جدائی آن ادب گردیده است. آنچه

(۱) الادب الصوفی فی مفهوم جدید، تالیف عبدالکریم الخطیب، صفحه ۳۶.

(۲) فتوحات مکی، جلد اول، صفحه ۱۱۲.

را می تواند از عوامل نسبتاً نزدیکی ادب تصوفی با ادب دیگران دانست آنست که ادب صوفی گاهی به مظهر شعر ظهور میکند و فهمیدن مطلب آن ممکن میباشد، اگر چه دارای رموز باشد ولی تا جایی که بتواند تحت تسخیر يك فرد عادی و يك مرد دانا به ادب ظاهری قرار میگیرد و میتواند به فهم آنها نزدیک شود.

این را هم باید تذکر دهیم که تمام اهل تصوف از نگاه ادب تصوفی يك راه را دنبال نکرده اند بلکه هر يك راهی را تعقیب میکند که تسمماً با راه دیگران شباهت داشته باشد. گویا که اهل تصوف با نوشیدن شراب معنوی از قدح تصوف بعضی راه کمال بیهوشی را در پیش گرفته اند و بعضی به سکون و آرامی رجوع نموده اند. درین باره دلایل زیادی وجود دارد. یکی از آنجمله اینست که میان تأویلات اهل تصوف و توجیهات آنها پیرامون يك موضوع و در باره يك حقیقت اختلافات زیادی به نظر میرسد. شیخ اکبر محی الدین ابن عربی درباره مقام نبوت چنین میگوید:

«مقام النبوة فی برزخ دون الولی و فوق الرسول - منزلت نبی در برزخ قرار دارد که نسبت بمقام ولی پایانتر و نظر به مقام رسول بالا تر است». اما این مطلب در طبقات شعرانی چنین ذکر شده است: «مقام النبوة فی برزخ فوق الرسول و دون النبی - مقام نبوت در برزخی قرار دارد که بالاتر از رسول و پایانتر از ولی میباشد». شعرانی درین باره به نقل از ابی الحسن شاذلی چنین میگوید:

مقام نبوت آنچه را از خدا توسط وحی میگیرد به دیگران میدهد و مقام رسالت امر خدا را برای بندگان خدا میرساند اما مقام ولایت از خدا برای خدا به طریق خاص میگیرد. هرگاه این تفسیر شعرانی را به نقل از امام شاذلی مطالعه می کنیم نسبت به اصل بیت مشکل تر به نظر میرسد و راهی را روشن نمیکند که نزد مردم ظاهر قابل قبول باشد.

این نوع اقوال غیر مفهوم و حیرت آور در اقوال اهل تصوف بسیار زیاد است. ابن عربی مراتب را چنین توضیح میدهد: ولی، نبی، رسول. ولی را در مقام و مرتبه اول قرار می دهد که نمی توان این گفتار را افتراپی بر ابن عربی حساب کرد زیرا او هنوز در قید حیات بود که این نظر او را نقل میکردند و هیچگاه شنیده نشده که وی ازین قول

خود انکار کرده باشد. از همین جا گفته می توانیم که کلام، قول و عمل و ادب صوفی از منهج و روش بخصوص وی نشأت میکند و منشأ همه گفتار آنها همان ذوق و آتش درونی میباشد که هر يك بذوق خاص خود آنها می یابند.^۱

واما نظر خاص مولانا جلال الدین درباره ادب

مولانا بار بار درباره ادب نظراتی ارایه داشته و می کوشد مردم رابه آن ملتفت سازد. ادب نزد مولانا به دو قسم تقسیم میشود: ادب ظاهری که به اثر آن صوفی باید در حرکات خویش متین بوده و به کاری میل نکند که سبب عیب او میگردد. دوم ادب باطنی که آنها ادب قلب می نامد و بیشتر با ارادهء تصوفی و تماس مرید با ناصح و مرشدش ارتباط می گیرد. مرید درین ادب در برابر مرشد، موقعیت تسلیم را اتخاذ می نماید و می کوشد تا انوار الهی را از طریق استفاده تصاحب نماید. حضرت مولانا درین باره دلایلی ذکر میکند و چنین اظهار عقیده میکند:

تجلی نورست که بنده به فرا گرفتن آن باید از انانیت و کبريائي خود دست بکشد و خویشتن را محل قبول امانت ها گرداند زیرا انوار حیثیت امانتی را دارد که نزد اهل قلوب میباشد و آن امانات وقتی انتقال میکند که اهل دل به این متیقن شوند که انفعال و قبول اثر درمیان است و این قابلیت هنگامی صورت میگیرد که ادب باطنی و تسلیم کامل درمیان باشد. مولانا درباره ادب صوفی طوری توضیحات میدهد که ظاهراً شکل مبالغه حتی غلو را بخود میگیرد. اما در اصل حقیقت، يك واقعیت است که آنها جز اهل آن کسی دیگر درك کرده نمی تواند. وی درین باره میگوید: "ترك ادب عین کفران نعمت است و شخص عاقل عمل خود را نمیخواهد با کفران نعمت از بین ببرد. و عبادت جز همین ادب معنی دیگری ندارد و باید بحضور خداوند کریم این ادب را حفظ کنی و خویشتن را حقیر و نا چیز پنداری.^۲ ادب بمعنی عام به حیث جامع انواع حساب میشود و در تربیه اثر بازر دارد. صوفیه کرام تهذیب تصوفی و سلوک را مطابق روش ادب از این قول خداوند اخذ کرده اند که میفرماید:

(۱) الادب الصوفی مفهوم جدید، تالیف عبدالکریم الخطیب، ص ۱۵

(۲) مثنوی، دفتر الاول، صفحه ۱۵

«وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هوناً واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً» هرگاه تصوف با ادب قرین گردد به عبارۀ دیگر، سلوک تمام انواع ادب را جمع نماید و مقومات کمال را در میان آرد آن وقت میتوان گفت که این نوع سلوک بحیث اساس و زیر بنای وصول به مدارج عالی قرار گرفته و راه را به سوی تجلی بفضایل و تخلی از رذایل باز میکند. یکی از علامات بارز ادب تصوفی، تسلیم و حسن خلق و شفقت بر خلق الله و عدم توجه به مادیات میباشد. همچنان شکایت نکردن در وقت مصیبت و هم تلذذ به لذات معنوی و روحی از قبیل عبادات و اذکار از نشانه های ادب تصوفی حساب میشود. کسانی که میگویند ادب یگانه علامه فارق میان سالک و غیر سالک میباشد مقصود آنها همین ادب باطنی است. همین ادب باطنی برای سالک مجال آنرا نمی دهد تا از حد تجاوز نماید و یا عمل خود سلوک تصوفی را فاسد سازد. ادب تصوفی راهی به سوی حقیقت حساب میشود. از همین جاست که صوفیه کرام میان شریعت و حقیقت چنین فرق میکنند که شریعت عبادت و حقیقت عبودیت میباشد و هم چنین میگویند که: عادت شکل است و عبودیت روح عبادت است.^۱ شریعت تعلق است و طریقت تخلیق میباشد و حقیقت تحقق است. شریعت دروازه، طریقت ادب و حقیقت مغز است. شریعت قیام به اوامر و حقیقت ادب در برابر اوامر میباشد و دوستی الهی است.

بعضی از اهل تصوف، میان شریعت و حقیقت و میان عبادت و عبودیت سوره فاتحه الکتاب (الحمد لله) را دلیل می آورند و میگویند: «ایاک نعبد» اشارت بر عبادت است که آنرا شریعت امر میکند «وایاک نستعین» به عبودیت و حقیقت اشاره میکند. مولانا جلال الدین درباره هر دو نوع ادب ظاهری و باطنی توضیحات داده و ادب ظاهری را به حیث مقدمه، ادب باطنی میداند. به عبارۀ دیگر، مولانا چنین عقیده دارد که تمسک به شریعت ظاهری وسیله ای است که سالک را در سلوکش کمک خوب میکند و او را سوی حقیقت میبرد. وی درین گفتار خویش با کسانی مخالف است که فکر میکنند سالک در حال وجد و جذبه تصوفی مرفوع القلم و مرفوع التکلیف بوده به ادای عبادات کدام

(۱) کشف المحجوب هجویری، ص ۱۳۷

مکلفیت ندارد. ازین جاست کہ مولانا را دراین عقیدہ باکسانی مخالف می یابیم کہ برای ہر سالک درہر حال وجائب خاصی را لازم میدانند و در برخی از مراحل او را معذور می خوانند. وی عقیدہ دارد کہ اہل فجور هیچ گاہ، راہ سلوک را پیمودہ نمی توانند و از ساحہ ای کہ وی تشخیص دادہ بکلی بیرون گفتمہ میشوند. مولانا بر این باور است کہ قحط و مرض و دیگر بلاہا ہمہ برای آن نازل میگردد کہ مردم از حد ادب پا بیرون می نهند. وی در مبالغہ و اصرار بہ عمل شریعت در حقیقت یک انقلاب تصوفی را بہ ضد کسانی بہ راہ انداخت کہ فکر میکنند شریعت و حقیقت بہ دو طرف ضد و مقابل باہم قرار دارند. آنہا ازین غافلند کہ شریعت اساس ہر تصوف حقیقی حساب میشود و کسانی کہ ادعای تصوف نمودہ بشریعت عمل نمیکند و میگویند کہ ما متحقق میباشیم نہ متشرع، آنہا سخت اشتباہ کردہ اند زیرا عمل بہ شریعت اساس ہر گونه سلوک تصوفی میباشد. امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ نیز از جملہ همان شخصیت ہای بزرگ تصوفی میباشد کہ دربارہء عمل بہ شریعت اصرار دارد و هیچگاہ بہ ترک عبادت بہ بہانہ ہای گوناگون اجازہ نمیدہد. وی دربارہء پابندی بہ شریعت گفتمہ است: "کسانی کہ می گویند حقیقت مخالف شریعت است و باطن مخالف ظاہر میباشد بہ کفر نزدیک میباشد. ہر حقیقت کہ بہ شریعت مقید نباشد حاصل آن مطلوب نیست. شریعت برای تعیین تکلیف مردم آمدہ و حقیقت از معرفت حق خبر میدہد. شریعت آنست کہ عبادت خدا را بہ جا آوری و حقیقت آنست کہ خدا را مشاہدہ کنی. شریعت قیام بہ اوامر الہی می باشد و حقیقت مشاہدہ مقدرات است.^۱ امام غزالی بار بار تکرار کردہ کہ باید سالک راہ تصوف بہ تمام معنی پیرو راہ شریعت اسلام باشد. اجتناب از شرور و بدی ہایک مرحلہ و تمسک بہ فضایل یک مرحلہ دیگر است و مرحلہ سوم عبارت از آنست کہ بہ رضای خداوند و نزول فیض انتظار داشتہ باشد. از ہمین جاست کہ این ہمہ مراحل بہ عبارت ذیل خلاصہ شدہ است: تخلی، تحلی و تجلی یا بہ عبارت دیگر کہ قبلا نقل کردیم بہ این سہ کلمہ خلاصہ میشود: رفض، نفیض، فیض. مولانا جلال الدین پیرامون ادب ظاہری و باطنی، مجاہدت و محو صفات بد را ضروری میدانند و ہم توصیہ

(۱) احیاء علوم الدین، تالیف امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ.

میکند تا از علائق دست کشیده شود و سوی اوامر خداوند توجه به عمل آید. درین حال ، انوار الهی به وی رومی آورد و باید بنده برای قبول انوار آمادگی داشته باشد و این نزول انوار يك فیض خداوند میباشد که به سبب زهد و تقوی حاصل می گردد. شمس تبریزی نیز در راه پیروی از شریعت توصیه ها می کند . وی روزی خطاب به صلاح الدین زرکوب چنین گفت: " کجاست آنکه دعوی رسیدن به حق را دارد اما به حق و شریعت عمل نمیکند، نماز نمیخواند و روزه نمیگیرد. " ^۱

نظر مولانا جلال الدین درباره روح به ارتباط ادب تصوفی

در باره روح قرآن کریم چنین فرموده: « و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قليلاً - آیا فکر و نظر در ملکوت آسمان ها و زمین میکنند و در هر چه خدا آفریده نمی نگرند (تا به قدرت خدا و عالم قیامت آشنا شوند) » ^۲

بر اساس این دستور الهی عقیده داریم که درک حقیقت روح ممکن نیست. آنچه را دانشمندان پیرامون روح تذکر میدهند به خصوصیات و آثار آن ارتباط میگیرد، نه به اصل حقیقت و کنه ذات آن.

مولانا توصیه میکند که باید انسان در حالات حساس و اوقاتیکه عقل و هوش در دستخوش ترس و پریشانی میشود باید غرض رفع قلق و اضطراب به نیروی ایمان به ندای روح لبیک گوید و از آن طریق به ضیط نفس و غلبه عقل بر عواطف پیروزی حاصل کند. این توجه به صدا و آواز روح، سبب آن میگردد تا حق خود و حق خدا و حق دیگران یعنی مردم و جامعه را به خوبی درک نماید و از این راه از عذاب ضمیر رهایی یابد. ایمان با علاقه یی که با روح فرد مؤمن دارد، حایلی است که نمی گذارد انسان در گودال بدبختی سقوط نماید. روح متعلق به ایمان مسلمان بنده را سوی خدا میخواند و به حیث يك حکمدار نیرومند در سرزمین جسد حکمروایی میکند، به حق کمک می نماید تا باطل را شکست دهد.

(۱) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، طبع تهران، صفحه ۷۵

(۲) الاسراء: ۸۵.

روح بوسیله عشق حقیقی سوی جهان نا مرئی سیر و حرکت دارد و انسان را به سوی عالم بالا میبرد تا حق حقیقی را مشاهده کند. مولانا بنای حیات را در عاطفه و رحمت میجوید: عاطفه ای که بتواند انسان را به تدبیر امور قادر سازد و در پرتو عقل و نور روح حقایق را درک کند.^۱

انسان با داشتن احساس شریعت پسندی می تواند برای هر مشکلی پی علاج بر آید و با قدرت ایمان به قضا و قدر الهی هر بلا را نا دیده بگیرد و برای هر بیماری دوا ی معنوی به دسترس خویش داشته باشد.

انسان در آغاز سلوک خویش باید این احساس را داشته باشد که حیات خویش را جز در راه رضای الهی صرف نکند. عواملی که ایجاب صدق و راستی را می نماید از لوازم فطری يك مسلمان حساب میشود اما عوامل کذب و بطلان و گمراهی به حیث امور عارضی حساب میشود. عقلی که به رهنمایی روح رفتار میکند میخواهد به سوی عالم بالا نظر داشته باشد و جز حق و حقیقت به طرف دیگری نرود. روح و قلب پاک سبب تقوی میگردد و تقوی نصرت و بشارت میآورد. خداوند کریم در چند جا از قرآن کریم تقوی را ستوده به آنهایی که تقوی دارند بشارت داده و به نام نکو کاران یاد شده اند.

مولانا توصیه میکند که نباید حواس انسان از او امر روح سلیم سر پیچی نماید و نه باید کبر و غرور را به خود راه دهد و قصه ای را که منسوب به حضرت آدم علی نبینا و علیه الصلاة و السلام است چنین یاد میکند: روزی آدم به طرف ابلیس به نظر حقارت نگه کرد، از طرف خداوند برایش چنین خطاب شد: ایا آدم تو نمی توانی اسرار پوشیده را درک کنی. اگر موضوع معکوس میگردید چه میکردی؟ آدم علیه السلام

(۱) مولانا درین باره چنین میگوید:

ناهوده به که بودن او غیر عار نیست
بی کار و بار عشق بر دوست بار نیست
هر کو ز اختیار نرسد اختیار نیست
هیچ التفات شاه به سوی نثار نیست
جان را کنار گیر که او را کنار نیست
(کلیات شمس تبریزی، صفحه ۴۵۶)

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست
در عشق باش مست که عشقت هر چه است
گویند عشق چیست بگو ترک اختیار
عاشق شهنشاهیست دو عالم بر و نثار
تا کی کنار گیر که معشوق مرده را

چنین گفت: خداوندا! ازین نظر توبه کردم و پس ازین هرگز به این کیفیت سوی ابلیس نگاه نخواهم کرد.

مولانا پس از بیان این قصه طی يك شعر عربی چنین میگوید که نباید به علم و ثروت و مقام افتخار کرد و باید از خداوند طلبید که رضای خود را نصیب ماگرداند. وی بعد از شعر عربی، یکبار به موقعیت روح توجه را جلب کرده میگوید: خداوندا! اگر روح ما را از بد بختی و اضطراب نجات ندهی با کوری تباه کن روان ما پژمرده میگردد. خداوندا! اگر عرش و کرسی و آسمان را به عیب یاد کنی، نظر به کمال و قدرت پاکت جای اعتراض در میان نیست و در باره مصنوعات خود هر آنچه بخواهی انجام میدهی، آرزوی ما به حیث بنده گان بی چاره آنست تا ارواح ما را از اضطراب دور سازی و ما را به راهی سوق دهی که بتوانیم سعادت خود را به دست آریم.

ما عاجزیم و نمی توانیم تدبیری به میان آریم به ما قدرتی عطا و گوشی نصیب کن که ندای پاک روحی را بشنویم که از مقام بالا الهام میگیرد. عشق که لشکر خود را اردو گاه روح انتخاب میکند میتواند منزل دور و درازی را با کمال اطمینان طی نماید و در بوستان عشق و میدان آرزو به مصیبت و نا کامی مواجه نگردد.^۱

مولانا باثبات ارتباط میان روح و عشق و خلق حسن و عزم متین و صبر در برابر این همه، در راه سلوک تصوفی به حیث عوامل ارزنده حساب کرده می گوید که بنده با داشتن اینهمه صفات خجسته اگر بخواهد بر همه مشکلات فایق آید باید عزت و مجد و بزرگی انسانی خود را حفظ کرده و به روح خویش متوجه شود و با اطمینان کامل از سرت و اعتبار روح، از مجد و بزرگی آن دفاع کند. وی بعد از ین توضیح به قلب خویش خطاب کرده میگوید:

ای دل با داشتن انوار خداداد سوی هدف عالی بشتاب تا عرش و کرسی سوی تو بشتابند. نور خدا را به خوشی زیاد استقبال کن! اگر سینه خویش را آینه سازی صورت روح را نقش کنی و میتوان مطالب عمده و اساسی از تو استقبال کند. از خواب غفلت بیدار باش و کبر و غرور را کنار گذار و از بغض و حسد خود داری و آفات نفس

را از خود دور کن!^۱

وی بار دیگر روح را مورد بحث خویش قرار میدهد و آنرا مرکز تجلیات انوار خدا دانسته میگوید: سعی کن تا توجه خود را از روح به الهام گیری و نباید با غیر خدا روایتی داشته باشی. هرگاه به امر روح مواجه شوی نباید از وی بی اطاعتی کنی. پاسبان قلب و روح نهایت با غیرت است و نباید تحت نظر آن به دیگران متوجه شوی.^۲ هر گاه دیدی که روح به حیث واعظ و خطیب بر منبر قرار دارد نباید پشت پرده قرار گیری بلکه گوش کن چه میگوید.^۳ وی بار دگر میان عقل و روح مقایسه کرده و جیبه عقل را در برابر روح توضیح کرده میگوید:

«عقل در قاموس اسلام موقعیت به سزایی دارد زیرا که قرآن مردم را سوی ایمان دعوت کرده مدعین را از استفاده از راه عقل ملتفت ساخته به فرمایش «افلاتعقلون و لکم تعقلون» موقعیت عقلی را در راه ارتباط با روح و ایجاب آن بیان داشته است. یکی از امتیازات دین مقدس اسلام آنست که این دین را دین فطرت میگوییم و راهی را در میان نگذاشته که مخالفت با ایجابات عقل و نظر و استدلال داشته باشد. قرآن کریم پیوسته امر میکند تا قدرت تفکر مسلمانان نا منکشف نمانده در تمام قضایای دینی از راه تعقل و تفکر پیش آیند. اسلام به عماد عقل علیه مخالفان قیام میکند و آنها را مغلوب میسازد.

عقل و فکر از نگاه تصوفی مولانا جلال الدین

گرچه مولانا در باره عقل و فکر چند بار اظهار نظر نموده و هم موقعیت عقل را در بحث پیرامون روح روشن ساخته و آنرا محور همه راه های وصول دانسته است، این را هم تذکر دادیم که فرمایش قرآن کریم را که به جملات: افلاتعقلون - و امثال آن بنی

(۱) مثنوی دفتر دوم و دیوان شمس، طبع تهران، صفحه ۲۱۰.

(۲) آن حارس دل، مشرف جان سخت غیور است با غیرت او رو سوی اغیار مدارید

کلیات دیوان شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، طبع چاپخانه آینده ایران، سال

۱۳۷۶، صفحه ۲۴۳.

(۳) منبع سابق

نوع بشر را به این عطیه خداداد الهی یعنی عطیه عقل و استفاده از آن در راه تحقق ایمان ملتفت ساخته است. با این همه یکبار دیگر در بحر بی پایان دانش مولانا که آخرین موقعیت عقل نزد وی چیست؟ نظر میافکنیم تا ببینیم که از عقل و فکر در ساحه ادب خویش چه میگوید؟

عقل مجرد و عاری از انوار تصوفی پی جدال و گفتگو میرود و مناقشه میکند و تلاش دارد تا معلومات خود را بیفزاید. اما این عقل آنوقت میتواند توقف کند (آرام بگیرد) که در گرداب انوار تصوفی برسد و با عشق آشنایی پیدا کند. دران حال عقل خویشتن را چون پشه بی مقدار می بیند و نمی داند چه کند و کدام راه را در پیش گیرد؟^۱ مولانا این توقف عقل را حد و اندازه دانش دانسته قصه توقف حضرت جبریل علی نبینا و علیه الصلاة والسلام در شب معراج را ذکر میکند. وی در سدره المنتهی توقف کرد. خداوند کریم از آن به «و مامنا الاله مقام معلوم - نیست از ما مگر آنکه هست برای او مقام معلوم و مشخص»^۲ یاد میکند. مولانا به مقامی اعتراف دارد که آن را مقام «لا» و «نفی» ماسوی تعبیر باید کرد زیرا که در آن مقام روح حالت عجیبی را بخود می گیرد.

مولانا جلال الدین بار دیگر موقعیت عقل را تحت مطالعه قرار داده چنین میگوید: «در راه سلوک دیوانه شدیم و قلب ما از ما جدا شد. عقل همینکه مشاهده کرد که بی هوشی در میان است راه را گذاشت. عقل از يك نگاه در نظر وی سد بزرگی است که گاهی تحت کبریای جسد قرار میگیرد و میگوید: اگر آرزو داری ادریس وار سوی عالم بالا بروی به وسیله عشق این راه را دنبال کن»^۳ در موضع دیگری میگوید اگر

(۱) دیوان شمس صفحه ۲۹۱

آنجا هوش و عقل از کجا بود
آنجا چه مجال عقل ها بود
از سدره سفر چه ماورا بود
کان سر همه عشق بد و لا بود
(ص ۲۷۰-۲۷۱ کلیات شمس تبریزی)

عقلست چراغ ما جرا ها
در صرصر عشق عقل پشه است
از احمد پا کشید جبریل
گفتا که بسوز، ار بیایم

(۲) قرآن کریم سوره اعراف آیه ۱۷۹

بند بپشکن ره روان است ای پسر
عشق نیکو نردبان است ای پسر

(۳) عقل بند ره روان است ای پسر
گر روی بر آسمان هفتمین

دیوان شمس ص ۴۲۷

آرزو داری از علم حسی محدود رهایی یابی و سوی عالم لا محدود روحی قدم گذاری باید از ذاتیت و خود اندیشی رها گردی و آنچه را که ترا با جهان و لذایذ آن پابند و مربوط میسازد ترک کنی. امام غزالی درین باره چنین میگوید:

قلب با داشتن روابطی که در خیال و محسوسات قایم میکند کمتر راه را می یابد و میان وی و لوح محفوظ حجابی بمیان می آید. طوریکه در آب نظر می افکنیم صورت رامی بینیم نی اصل شی را.^۱ مولانا روح صاحب سر و اهل راز را عین سرو راز میداند و دریک شعر عربی اینرا بیان کرده است.^۲ وی در صفای روح و تریه از راه سلوک تصوفی قابلیت فعل و انفعاک و قبول اثر را یک امر ضروری میداند و لذا بار بار تمنا میکند تا از عذاب وجود مادی و جسمی و دنیای حیوانیت رهایی یابد. اگر شخص بتواند در این جهان بالای همه خواهشات غالب شود، به فضل خداوند این راه را در یافته و به همان استعداد یا انفعال و قابلیت رسیده که از ایجابات روح صاف و ضمیر پاک میباشد.^۳ وی از حیات به سفر تعبیر میکند و از خداوند میخواهد تا درین سفر محبوس نماند.^۴ مولانا جلال الدین بار دیگر روح را مورد مطالعه قرار داده و غفلت انسان را سبب بدبختی وی میداند و میگوید اگر روح کاملاً بیدار و هوشیار باشد آفات از میان میرود.^۵ مولانا در عین حال که درباره بیداری روح حرف میزند این را هم علاوه میکند که یکی از حکمت های خداوند آن است تا بعضی مردم غفلت داشته و توسط این غفلت جهان را آباد نسازند، نگاه عزت و اعتبار سوی دنیا حرص را می افزاید و سبب آن میشود تا آن یقظه و بیداری را که باید داشته باشند از دست دهند. از ضمیر و قلب و سر، گاهی بر فؤاد نیز تعبیر میکند و میگوید اگر روح بتواند رهنمای فؤاد باشد نتیجه مطلوب را بار

(۱) احیاء علوم الدین امام غزالی صفحه ۲۱، جلد ۲

(۲) السرفیک یافتی لاتلتس فیما اتی من لیس سرعنده لم یتتفع بما ظهی

(دیوان شمس ص ۴۷۸)

(۳) دیوان شمس تبریز، ص ۴۷۹ و دفتر ثالث مثنوی، ص ۷۱

(۴) یاساحراً ابصارنا بالفت فی اسحارنا فارفق بنا او دارنا حسینا فی السفر

(دیوان شمس ص ۴۷۹)

(۵) مثنوی دفتر دوم، بیت ۲۰۶۵

میآورد و غنی گذارد انسان به گودال بدبختی افتد.^۱

مولانا میخواهد روی استعداد فنی که دارد روح را در اشکال مختلف تمثیل نماید که هر یک دارای شان و خصوصیت جدا گانه میباشد. این تنوع در تعبیر از استعداد روح با بیان حال سالک در رجاء، امن و خوف و قبض و بسط و دیگر احوال تصوفی توأم میباشد، اما در تعبیر خویش با بعضی اهل تصوف موافقت ندارد و با بعضی آن نزدیک است مثلاً: روح در ادب فرید الدین عطار نسبت بروح در ادب تصوفی مولانا گویاتر و رساتر است زیرا که عطار همان روح را روح واقعی میدانند که با عشق نزدیکی کامل داشته باشد، اگر دور باشد مثل آنست که هیچ وجود نداشته باشد. باز نزدیکی سبب میگردد که با محبوب متحد باشد. عطار می افزاید که: روح و قلب اسرار بیش قیمت دارند اگر حجاب برداشته شود نهایت کار بر ملا میشود و روی محبوب را میتوان واضح دید.^۲ مولانا میخواهد صورت را در حالات مختلف مشاهده کند و عقیده دارد که روح عین فؤاد و قلب نبوده بلکه بر آن ها حاکمیت دارد. روح گاهی با جسم نزدیک و وقتی دور میگردد اگر روح مستفید از انوار الهی خواسته باشد جسم را سوی خود بکشاند و از عمل دنیوی بازش دارد این کار را به امر خداوند (جل جلاله) میتواند بکند. وی از اینکه حقیقت را در یافته و از وادی حیرت و تردد رهایی یافته شکر خدا را به جا می آورد و چنین میگوید: خدا را شکر گذارم که مرا از راه کج نجات بخشید و فتنه و مکر را از من دور کرد و در تجارتخانه اهل حرص دکان را دریافتم، دکان را خراب کردم و نجات یافتم.^۳

(۱) مولانا درین باره طی شعر عربی چنین میگوید:

طوبی لمن آواه سرفزاده	سکن الفواد بعشقه وو داده
نفس لکریم کریم وفزاده	شبه المسیح و صدره کمهاده
اذن لفزاد کی لبوح بسره	شرح الصدور کرامه لعباده
رحم القلوب بفحبارفتوحها	قهر النفس سیاسة الجهاده

(۲) منطق الطیر فرید الدین عطار، ص ۱۲۰

(۳) دیوان شمس، جلد ۲، صفحه ۴۵

زین وادی خم درخم پر خار رهیدیم

المنت لله که زیبکار رهیدیم

روحی که عطار آنرا می بیند با روحی که زیر مشاهده مولانا جلال الدین قرار دارد فرق دیگری نیز دارد و آن اینکه عطار تمام جهان را به حیث تجلی خدا میداند و روح نزد عطار میتواند به سرعت کامل با خدا متحد شود اما روح نزد مولانا مستولی بر جسم بوده راه اتحادش با محبوب آنقدر کوتاه نیست که عطار فکر کرده است. مولانا بار دیگر در دروازه عقل سر در می میآورد و عقل را منحصیث عقل دور تر از ساحه ایجاب روحی که نورش باید گفت، مطالعه میکند. وی عقلی را که در بند هوی و هوس است و بپایند نفس میباشد به سان ما روگردم میداند، چنان عقلی نزد وی سبب ذلت و بدبختی انسان قرار میگیرد و هیچگاه راه سعادت را دنبال کرده نمیتواند. اما عقلی هم وجود دارد که تمام حرکات آن به امر روح صورت میگیرد، از نور آن استفاده و استناره مینماید. وی از قصه مرد فقیر و همسر ملامت کننده اش یاد می کند که او را به باد ملامتی گرفته فقر و ناتوانی اش را به رخ او می کشد. درین قصه غرض از عقل مرد و غرض از خانم ملامت کننده نفس را قرار داده چنین بیان میکند که نفس به سان خانم خود خواه و کوتاه بین پیوسته آرزو دارد تابه مقام و عزت، مال و ثروت، جاه و شوکت برسد ولی عقل دراک و عقلی که از انوار تجلیات الهی الهام گرفته به سان همان مرد یا شوهری میباشد که جز ذات خداوند و علوم مقام معنوی مطلب دیگری ندارد. هرگاه انسان بتواند هوس خود را ترك کند و سوی مقام اعلی انسانیت تمایل داشته باشد میتواند با اولیای صالحین ارتباط پیدا کرده و جز رضای الهی آرزوی دیگری به دل خویش نپرواند.

مولانا به آیه: «یا یاها نفس المطمئنه ارجعی الی ربك راضیه مرضیه- ای نفس مطمئن و دل آرام (بیاد خدا) امروز بحضور پروردگارت باز آی که تو خوشنود (به نعمتهای الهی) او را راضی از (اعمال نیک) تست^۱ تمسك و رزیده چنین می گوید که نفس تحت تاثیر تربیه عقل می تواند به درجه اطمینان برسد و در پرتو روح مایل به صدق و حق و یقین بتواند راه درست را دنبال کند. اما نفس با شقاوت که در رکاب عقل منور به نور حق رفتار نکند یا تحت تاثیر عقل فلسفی قرار گیرد، اینگونه نفس نمیتواند به درجات کمال برسد.

وی پس ازین تفصیل، حدیث حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم را ذکر میکند که چنین فرموده است: حدیث قدسی: زمین و آسمان گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده مسلمان با تقوی و پاک این وسعت را دارد. وی پیرامون تفصیل این حدیث چنین میگوید: قلب مؤمن بحر ذات احدی میباشد لذا عرش و کرسی و تمام عالم گنجایش خدا را ندارد اما این قلب دارای این قدرت و این وسعت میباشد. وی بعد از یک سلسله شرح و توضیح، به همان مسلك وحدت الوجودی که خودش به آن پایند است اشاره کرده میگوید: "درین حال غیرت و دوئی از میان میرود، عرش و کرسی و لوح و تمام عالم محو و نابود میگردد^۱

وی در موضع دیگری درباره روح چنین میگوید: روح فقیر و ناتوان و محتاج کدام ارزشی ندارد تا آنکه به موقعیت تسلیم نرسد و به این قول خداوند کریم استدلال میکند که فرموده است: «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة - خدا جان و مال اهل ایمان را به بهشت خریداری کرده»^۲ خداوند کریم نفس و مال مسلمانان را خریده و در برابر آن بهشت داده است. وی در ضمن؛ قصه آن بادیه نشین را ذکر میکند که گمان داشت کوزه ای از آب باران بهترین هدیه ای می باشد که به دربار خلیفه برده شود و از وی خواهش شود تا در رفع حوائج فامیل کمکی بکند. او چنین کرد اما غافل از آنکه نهر دجله و فرات پر از آب شیرین است. خلیفه بغداد از هدیه ناچیز او اطلاع یافت و دانست که این ناشی از بی خبری آن بوده و از وجود نهر های شیرین دجله و فرات اطلاع نداشته است و میخواهد در برابر این متاع ناچیز خلعت بباید. خلیفه با تجاهر عارفانه، وی را نزد خود خوانده و در برابر سبوی آب باران، ویرا هدایا و نعمت ها داد و آن را سوی دجله فرستاد. وی که دید نهری پر آب شیرین است به تحفه خویش که به مقام خلیفه آورده بود خجالت کشید و به اشتباه خویش ملتفت شد.

(۱) مثنوی دفتر اول

من گنجم هیچ در بالا و پست
من نه گنجم این یقین دان ای عزیز
گر مرا جویی در آن دلها طلب

گفت پیغمبر که حق فرموده است
در زمین و آسمان و عرش نیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب
(۲) توبه: ۱۱۱

مولانا این قصه را که بابسی اختصار کردیم به شکل بسیار عالی ادبی ذکر کرده و می خواهد ثابت سازد که کمال روح در آن است تا درجادهء اخلاص قدم گذارد و به عمل خویش اتکا نکند و فکر آنرا مینماید که به عمل ناچیز خود جنت و نعمت های بی پایان الهی را به دست می آورد. اگر بتوانیم دجله نامتناهی خداوندی را مشاهده کنیم به این معترف خواهیم شد که آنچه را به نام عبادت و عمل تقدیم میکنیم جز همان سبوی ناچیز آب باران نیست که به مقام دارندهء دجله ها تقدیم میشود. اما آنچه مارا سوی آن دربار رهنمایی میکند اخلاص است نه عمل. عابد زاهد گمان دارد که کاری کرده ولی کارش آن وقت ارزش دارد که کوزهء وجود خویش را از آب محبت مملو سازد.

عابد زاهد که به اعمال خویش مغرور باشد ازین غافلست که عمل وی خیلی ها ناچیز میباشد. آنچه میتواند عمل او را به جایی برساند همانا اخلاص و صدق در عمل است. وی درین باره مطلب تازهء دیگری را نیز علاوه میکند و اینست که: اگر فقیر به کرم خداوند جل جلاله احتیاج دارد کرم خداوند جل جلاله محتاج فقیر است تا مظهر عملی را در یابد. روح میخواهد بطرف صعود و کمال برود اما مقام کمال نیز محتاج روح است و ولع و اشتیاق روح را دوست دارد.

مولانا پس ازین تفصیل بار دیگر سوی قضیه وحدت الوجود گام می نهد و می گوید: وصول به حقیقت از سر وحدت ترجمانی میکند. زاهد به عمل خویش خوش است. هرگاه سر وحدت را دید عمل فراموشش میشود و به مشاهده عجائب غرق میگردد. وی می افزاید که کمال در آن است تا مدرکات حواس فانی شود و مطلب اعلی به دست آید. لذا نباید عمل را وسیلهء رسیدن به مراحل دانست و از احتیاج و اعتراف به تقصیر، کار بهتر نیست. کوزهء عمل ماجر خجالت چیز دیگری نیست و نباید آنرا در مقام عزت و غنای الهی بحیث متاعی قابل قدر دانست.

فصل چهارم

نظر مولانا جلال الدین درباره بعضی موضوعاتیکه صوفیه کرام در آن باره نظر داده اند

مولانا جلال الدین بلخی رومی درباره بعضی اصطلاحات تصوفی معروف توضیحاتی داده که میان کلام وی و دیگر اهل تصوف تشابهی دیده میشود. اینک قسمتی از آن اصطلاحات را به صورت اجمال یاد آور میشویم:

فقر، زهد، جهاد، مراقبت، تفکر، خوف و رجاء، صبر، حلم، شکر، وفا، تسلیم، توبه، فنا، بقا، آفات لسان، ذم نفاق، قناعت، عداوت شیطان، حسد و احتراز از آن، عجز و یکاء، دعا، قلب، روح، انس، قرب، توکل و دیگر اصطلاحاتی که بامقام و احوال بصورت مستقیم یا غیر مستقیم ارتباط دارد.

باید گفت که صوفیه در توسل به وسایل کمال و قرب راه های مختلفی دارند ولی هدف یکی است. يك راه میتواند يك صوفی را برساند و صوفی دیگری نمی تواند در عین همان طریق به مطلوب برسد اما از آنجا که هدف مشترك و معین است نمی تواند عین همان طریق به مطلوب برسد اما از آنجا که هدف مشترك و معین است نمی توان این اختلاف را در طریق رسیدن قابل اهمیت دانست. دین مقدس اسلام مردم را سوی تقوی دعوت کرد امانه تقوایی که در آن رهبانیت باشد بلکه تقوای اسلامی تقوای عمل و خدمت اجتماعی میباشد. تقوایی که در آن تنسك و زهد وجود داشته و پیروی تقوای حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و صحبه وسلم و تقوای خلفای راشدین رضوان الله علیهم اجمعین گفته شود. پیغمبر و خلفای راشدین در تقوای خویش از مردم جدا نبودند و عزلت و انزوایی اختیار نکرده بودند که آنها را از خدمات اجتماعی دور سازد آنها در تدبیر امور رعیت و جنگ و صلح با تدبیر خویش بامردم یکجا بودند و تقوی را در دوری از خدمات اجتماعی نمی جستند. آنها در این راه قرآن کریم و احادیث

پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم را سر مشق قرار داده بودند. مولانا جلال الدین بلخی رومی مقامات و احوالی را مورد بحث قرار داده که در منابع اسلامی اساسات ثابت دارند. حیات حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم با تمام کم و کیف آن بحیث منبع و مصدر اصول تصوفی حساب میشود. در تصوف نخست گزارش حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم درغار حرا قبل از نزول وحی بروی صورت گرفته مورد توجه عمیق قرار یافته است. این را باید تذکر دهیم که بعضی اهل تصوف احادیثی را ذکر کرده اند که اهل حدیث آنرا موضوعی میدانند اما اینگونه استناد زیاد نیست. از آن جمله حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف مخلقت الخلق لا عرف» را حدیث موضوعی حساب میکنند. آنچه را اهل تصوف باستناد این حدیث میخواهند تذکر دهند ذکر محبت در حدیث قدسی و هم دیگر خصوصیات این حدیث میباشد که در آنجمله موضوع معرفت نیز داخل است. درین جا باید تذکر بدهیم که معرفت و محبت بجای آنکه اصل آنها را درین حدیث که اساساً مورد اعتراض از نگاه صحت و عدم صحت، موضوعی بودن یا اصلی بودن آن میباشد، سراغ کنیم، دردیگر منابع متفق علیها یعنی آیات قرآنی و احادیث صحیح باید جستجو کنیم. البته آیات و احادیث زیاد به دسترس ما قرار میگیرد که میتواند منبع حب و عرفان تصوفی حساب شود.

یکی از امتیازاتی که مولانا به آن متصف میباشد همین است که سعی میکند تا به احادیث وضعی تمسک نکند اگر احیاناً از تمسک به آن کار گرفته خیلی ها نادر است که ما به آن اشاره خواهیم کرد. ابن قیمه یکی از طاعنین اهل تصوف است که میگوید: اهل تصوف چنین حدیث را تمسک میگیرند که بروز قیامت ندا میشود که دوستان خدا کجا هستند تا سوی عرش بیایند و اهل تصوف بحیث دوستان برده میشوند. این حدیث در کتب معتبر اهل تصوف دیده نشده است.

مولانا جلال الدین در راز های تصوفی و عدم مبالغه در تمسک به احادیث ضعیف یا وضعی راه آن صوفیه را در پیش گرفته که موقعیت علمی آنها نزد اکثر دانشمندان مورد قبول است. مثلاً میان مولانا و عطار در موارد ذیل توافق نظر می یابیم:

۱- وجود حق خاص خداست. ۲- ماسوای حق وجود حقیقی ندارد. ۳- عالم

صورتی از تجلی الهی است. ۴- خداوند کریم روح عالم است و هیچ نفسی نمیتواند سعادت داشته باشد تا آنکه فنا نشود. فنای نفس وحدت خلود است. حقیقت چون مغز و شریعت بسان پوست آن است.

مولانا به حیث يك دانشمند متواضع نمیخواهد از غرور علمی بیجا کار گرفته و اسلاف را فراموش کند. ازین جهت مشاهده میکنیم که در مؤلفات خویش از اکابر صوفیه به خوبی نام میبرد و از نتایج تجارب آنها استفاده مینماید. گاهی هم اقوال بعضی اهل تصوف را مورد مناقشه و بحث قرار میدهد، و درین راه هیچگاه از مجامله کار نمیگیرد. این دقت وی در اقوال اکابر صوفیه علامه بارز آنست که وی در خلال اشتغال تدریس و هم هنگام انزوا و خلوت تصوفی از مطالعه آثار آنها بر کنار نبوده هر نظر را منصفانه بررسی کرده است.^۱

وی از اهتمام رجال برجسته تصوف یاد آوری کرده میگوید که تصوف به مرور زمان توانست مبادی خویش را به مردم بقبولاند و مردم را بدون فرق قومیت و عادات و

(۱) مشهورترین اهل تصوف که مولانا از آنها یادآوری میکند و اقوال آنها را گاهگاهی مورد استناد قرار میدهد قرار ذیل است:

- ۱- امام حجة الاسلام غزالی (۴۵۰-۵۰۵)
- ۲- شیخ شهاب الدین سهر آوردی، شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷)،
- ۳- فرید الدین عطار (متولد ۵۱۳)،
- ۴- یحیی ابن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸)، او کسی بود که میگفت يك ذره حب نزد من از هفتاد سال عبادت بهتر است.
- ۵- ابو یزید بسطامی سلطان العارفین (متوفی ۲۶۱)،
- ۶- سهل بن عبدالله تستری (متوفی ۲۷۳)،
- ۷- منصور حلاج (متوفی سال ۳۰۹)،
- ۸- شبلی بغدادی (متوفی ۳۱۲)،
- ۹- ابوعبدالله المحاسبی (متوفی ۲۴۳)،
- ۱۰- بشر الحافی (۱۵۰-۲۲۷)،
- ۱۱- السری السقطی (متوفی ۲۵۷)،

یکعده دیگر نیز از اهل تصوف اند که یا به نقل از اقوال آنها یا به نام گرفتن از آنها در مؤلفات مولانا جلال الدین بلخی رومی نظر آنها مورد نقد یا رد صریح یا تأیید مطلق بدون در نظر گرفتن تعصب قرار گرفته مولوی در آن باره اظهار نظر فرموده است.

تقالید سوی يك هدف دعوت نماید. از همین جا میگویند که علم محل خاص ندارد و دانشمند را نباید به يك سرزمین خاص نسبت داد زیرا که علم از تمام جهان بشریت میپاشد و دانشمند متعلق به مردم است. ملت ها در ضعف و قوت تغییر میکنند اما علم هیچگاه میان دو جناح حب و بغض، اقبال و نفور، تحول نمیکند بلکه در هر موقعیت دانش محفوظ است.

در عصر حاضر نیز اکثر کشور های جهان در بارهء تصوف برنامه های خاص وضع نموده اند. اگر بعضی کشور های اسلامی نسبتاً تمایل کمتر سوی تصوف نشان میدهند این معنی آنرا ندارد که تصوف هزیمت کرده و در جنگ شکست خوره است زیرا اگر از يك طرف فتوری در يك کشور مسلمان دیده میشود بالعکس در کشور های غیر اسلامی هزاران تألیف تصوفی صورت میگیرد و صد ها کنفرانس از طرف منصفین دانشمند ایراد و منعقد میگردد. مولانا می گوید: سلوک خیر است و جز خیر نتیجهء دیگری ندارد. این خیر را خیر خوب تر دانسته و در نشر آن کوشیده اند.^۱

(۱) مولانا جلال الدین در ضمن تذکر از بعضی اهل تصوف، خیر آنها را چنین واضح ساخته است: جنید بغدادی بیشتری از لشکر خویش را دید و مقامات زیاد بدست آورد و به مردم خدمت کرد. ابویزید بسطامی راه حق را خوتر مشاهده کرد از آنجاست که به نام قطب العارفین مشهور گردید. معروف کرخی شهرستان خود را پاسداری کرد و خلیفه عشق شده ربانی الاوصاف گردید. ابراهیم بن ادهم اسپ خود را دور از راه های دیگر سوق داد و از همان خاطر سلطان سلاطین عرفانیان عصر خود گشت. شقیق بلخی این راه دور و دراز را شق کرد لذا آفتاب این طریق شد. بدین ترتیب اگر کتب مولانا مطالعه شود نمونه های دیگری که وی از خیر و برکت اقطاب تصوف یاد میکند به مشاهده خواهد رسید.

فصل پنجم

موقعیت مولانا جلال الدین میان صوفیه ملامتیه

در نیمه دوم قرن سوم هجری فرقه خاص درمیان اهل تصوف ظهور نمود که بنام ملامتیه یا ملامیه شهرت یافتند. این طایفه زهد رابه شکل خیلی جدی تعقیب کرده و درجهداد به ضد نفس از هیچ نوع مساعی دریغ نکردند. مقصود اصلی این مسلک انکارذات خود و محو علامت غرور انسانی میباشد و به اثر تعقیب این مسلک ریا از میان میرود. صوفی ملامتی برای خود کدام نصیبه و سهمیه ای را قایل نبوده و عقیده دارد که نفس شر محض است و از آن جز ریا چیز دیگری متصور نیست. ابو حفص چنین عقیده دارد که ملامتی هم خود را ملامت میکند و هم مورد ملامت دیگران قرار میگیرد و می گوید: "اهل ملامت قوم نیست که با حق تعالی در راه حفظ اوقات خویش قیام کرده و اسرار خویش را حفظ داشته اند. خویشان را در تمام کار هائی که میکنند مورد ملامت قرار میدهند. با وصف اجرای عبادات و انواع قرب، نزد مردم چنین وانمود میکنند که اعمال بد از آن ها سر می زند و محاسن خود را از دیگران پنهان می کنند. آنها را خلق ظاهر بین ملامت میکنند و هم آنها خود را درباره آنچه درباطن خویش احساس مینمایند مورد ملامتی قرار میدهند."^۱ ازین گفتار چنین برمی آید که تسمیه آنها به ملامتیه ازدو ناحیه است. کسانی که می گویند نام گذاری آنها به ملامتیه از این جهت است که دنیا و اهل دنیا را مورد ملامت قرار میدهند این نظر صحت ندارد و مخالفت متعارف است. زیرا ازبیش از هزار سال چنین معروف است که ملامتیه طایفه ای میباشد که نزد خلق به مظاهری ظهور کرده اند که سبب ملامتی آنها گردیده است این عربی درفتوحات مکی و سهروردی درعوارف المعارف و تهانوی در کشاف چنین گفته اند

(۱) کتاب خط سوم، تالیف داکتر ناصرالدین صاحب زمانی، طبع تهران، صفحه ۲۷

که ملامتیه دارای خصوصیات جداگانه میباشد که آنها را از دیگران جدا می سازد.

ابوشکور مؤلف طبقات صوفیه چنین می گوید: "فرق میان صوفی غیر ملامتی و صوفی ملامتی آنست که صوفی در اظهار اسرار تصوفی و فتوحات الهی رنج نمیبرد و اکثر اوقات کرامت خداداد خویش را ظاهر می کند اما صوفی ملامتی به عکس آن میباشد زیرا که میخواهد اسرار را حفظ کند و آنچه را مشاهده میکند میان خودش و خدایش است و نمیخواهد کرامات را ظاهر سازد. دعوی کرامات نزد وی عیب است و این ادعرا نظر بمقام خویش پایانتز میداند و نیز از اظهار کرامات جهة آن خود داری میکند که کرامات را يك امتحان الهی میداند که خداوند کریم توسط آن عجب و تکبر مردم را مورد آزمایش قرار میدهد و خوف دارد که نه شود مردم در فتنه واقع شوند." ^۱ ابو شکور سلمی میان صوفی ملامتی و صوفی غیر ملامتی از يك نگاه دیگر نیز فرق میکند به این حساب که در رساله خویش اهل علم را به سه دسته تقسیم میکند: اول علمای شریعت که به ظواهر احکام مشغولیت دارند و آنها فقها اند. دوم اهل معرفت به خداوند که از اشتغال به مشاغل دنیوی بریده اند و آنها اهل تصوف میباشند. طایفه سوم نمیخواهند باطن آنها به قرب و وصال مزین گردیده و غیرت حق تعالی ایجاب آنرا کرده تا شناخته نه شوند و در سوبه ای قرار گیرند که مورد ملامت مردم در فتنه واقع نه شوند. وی به حضرت موسی علی نبینا وعلیه الصلوٰۃ والسلام مثال می آورد که هرگاه باطنش در ظاهرش تاثیر کرد و خداوند کریم با او حرف زد هیچ کس نتوانست آنرا ببیند و آن راز را درك و کشف نماید. لذا می توان صوفیه را به وی قسماً تشبیه کرد. اما ملامتیه در معامله خویش که با خداوند کریم دارند به حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم مشابعت دارند که با وصف قرب و عزت و مقام، باطنش در ظاهرش تاثیر نه کرد و وقتی از معراج هم باز گشت و سوی خلق آمد، به زبان مردم حرف میزد گویایکی از مردم باشد و این کمال بندگی است.

از تفصیل سلمی چنین واضح میگردد که ظاهر صوفی از باطنش حکایه میکند و انوار و اسرار الهی در اقوال و افعال او ظاهر میگردد. اما صوفی ملامتی نمی خواهد این

(۱) طبقات الصوفیه تألیف ابو شکور سلمی، صفحه ۷۵

اسرار را فاش کند تا میان او و خداوند کریم باقی بماند. دعوی کرامت نمی کند زیرا که دعوی نزد وی جهل است. به ولایت کدام حرف نمی زند تا از کبر دور و در امان بماند. مشهور ترین رجال ملامتیه را به این تفصیل یاد کرده اند: حلاج، حمدون قصار، ابوسعید خراز، ابویزید بسطامی، ابوسعود ابن شبلی، عبدالقادر جیلانی. ابن عربی میگوید: حضرت محمد صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم از جمله ملامتیه بود (مگر این عقیده مخص بر خود ابن عربی است). زیرا آنچه در مقام قاب قوسین دید اظهار نکرد چون کسی قدرت شنیدن آنرا نداشت. نزد ابن عربی ملامتیه با خداوند سرو کار دارند. از بندگی و اطاعت لحظه بی غافل نمی باشند و تحت تاثیر ربوبیت الهی طوری قرار گرفته اند که آرزوی ریاست را ندارند. ابن عربی مقام ملامتی را از عالی ترین مقامات حساب میکند. سهروردی درباره صوفی ملامتی چنین میگوید: "صوفی ملامتی از عمل و حال خویش بیرون گردیده و نفی خویش را به اثبات رسانیده است. ازین نگاه مختص گفته میشود." این بود نمونه هایی از اوصافی که درباره ملامتیه یا اهل ملامت یاد شده است و مابیه اختصار گرفتیم.

بعد ازین باید گفت که موقعیت مولانا جلال الدین از نگاه ملامتیه آن وقت روشن میگردد که حیات ابن صوفی عارف را زیر مطالعه قرار بدهیم. حیات وی از فرا گرفتن علم نزد پدرش آغاز شد. پس از آنکه علوم را فرا گرفت و بعد ازیک مدت تدریس، علم قال را گذاشت و سوی علم حال رفت و با مرشدش به خلوت گرائید و اندک بمیدان ملامتیه داخل شد زیرا مردم این عمل او را مورد انتقاد قرار میدادند و او را دیوانه میگفتند زیرا مدرسه و تدریس را یکسر ترك کرد. ازین نگاه گفته می توانیم که قسماً از جمله صوفیه ملامتیه حساب میشود. قبلاً تذکر رفت که صوفیه نمی خواهند کرامات خود را ظاهر سازند و آرزو دارند تا آنچه از درجات و کمال دارند میان آنها و خداوند باقی بماند و کسی به اسرار آنها اطلاعی حاصل نکند. هرگاه در اوضاع حیات مولانا دقیق شویم می توانیم بگوئیم که مولانا هیچ وقت نخواسته تا کرامات از خود نشان دهد و ادعای ولایت نماید. وی درین کار به ضد ربا کاری قیام کرده و در احوال و اعمال، روش کتمان اسرار را درپیش گرفته، دعوی صلاح، عبادت و تقوی رانه نموده است. قبلاً تذکر دادیم که مولانا جلال الدین بلخی رومی در همه احوال، در حال تدریس و در حال انزوای تصوف

از جادهء مستقیم شریعت انحراف نکرده است. وی در حال خلوت با شمس تبریزی هم نماز جماعت را ادا میکرد اما بعضی مردم ازین استقامت به شریعت اطلاع نداشتند و میگفتند که درین خلوت ترك نماز جماعت صورت می گیرد. بهاوالدین ولد که از نما، اوضاع مطلع میباشد بار بار تصریح کرده که درین خلوت نماز جماعت یا به امامت وی یا به امامت مرشدش صورت میگرفت. ازین نگاه گفته می توانیم که مولانا از نظر عامه، مردم ملامتی و از نگاه اخلاص کیشان و منسوبین وی از جمله، صوفیه ملامتی ن می باشد.

باب ہفتم

مولانا جلال الدین و علم کلام

فصل اول

نگاہی بہ علم کلام و اثر آن در فکر اسلامی

قبلاً یاد آوری کردیم کہ ماضوروت داریم تا برای شناختن نظریات مولانا ہر دو جانب تصوف و کلام او را مورد بحث قرار دہیم۔ قبل از بررسی نظرات کلامی مولانا جلال الدین، باید مختصری از علم کلام سخن گفت تا ببینیم کہ این علم با فکر اسلامی چہ رابطہ دارد؟ این را ہم باید مورد بررسی قرار دہیم کہ چگونہ عواملی مولانا را متوجہ حل بعضی قضایای کلامی گردانید؟ چہ اسبابی بوجود آمد تا این دانشمند نظریات کلامی و تصوفی خویش را در مؤلفات خود یکی پهلوی دیگری قرار داد؟ و یا در عین استدلال تصوفی بہ قضیہ کلامی پناہ برد و بالعکس در عین حالی کہ راہ حل يك قضیہ کلامی را جستجوی میکرد از تصوف استمداد جست و بہ انوار و تجلیات آن پناہ برد؟ در میان این ہمہ، میتوان بہ ہر يك از سوالات یاد شدہ پاسخ گفت و در نتیجہ بہ موقعیت علمی وی کہ در مدارس کلامی و نزد اہل کلام دارد و درین راہ خدمت بزرگی انجام دادہ پی می بریم۔ بہتر است از موقعیت علم کلام بہ صورت عام و اجمال آغاز کنیم:

۱- علم کلام بمعنی معروف آن در قرن اول اسلام وجود نداشت و این اصطلاح در اواخر قرن دوم ہجری بیان آمد۔ در آغاز اسلام، میان مسلمانان پیرامون ذات و صفات

وقضا وقدر وافعال عباد ومشکل خلق قرآن وامثال اینها که از موضوعات عمده ومهم علم کلام گفته میشود کدام اختلافی به نظر نمیرسید. تاآنکه مسلمانان مدتها بعد به این محتاج شدند تا درین باره علم مستقلی بنام علم کلام تصنیف نمایند. اختلافات فکری میان مسلمانان طوری بود که معتزله به راهی، اشاعره به راهی واهل تشیع به راهی میرفتند ودرنمیان آراء وافکار ونظرات دیگری نیز وجود داشت که قسمتی از آرای بودایی وزردشتی درآن جمع آوری شده بود این اختلافات نه گذاشت تا اسلام با همان حالت اولی خویش که درزمان حضرت محمدصلی الله علیه وآله وصحبه وسلم وصحابه کرام بود باقی بماند. مسلمانان این سوال را مطرح میکردند که چرا فرقه های مختلف پیمان آمده؟ واین اختلافات به کجا خواهد کشید؟ آنها در برابر چنین پرسشها به فکر آن شدند تا درباره اسلام به بحث بپردازند و آرای اصلی را دریابند که منبع آن قرآن و حدیث است تا از این راه مشکل متعلق به علم توحید راحل وفصل نمایند واصلات عقیده اسلامی را حفظ کنند. بادر نظر داشتن طرز مناقشه آن وقت که درپرتو منطق ارسطو صورت میگرفت به سویه عقول معاصرین راه را دنبال کنند. آنهادرراه رسیدن به این هدف عالی خویش تمام بحث های فلسفی مروج آن وقت رابه شمول بحث هیولی وصورث ودیگر قضایای عمده فلسفی از نظر گذرانیده و در تدوین علم کلام از آن استفاده کردند. هنگامیکه مسلمانان متوجه علم کلام گردیدند درباره موجود منحیث موجود ودرباره حقایق اشیا، درباره سرنوشت این جهان ودیگر موضوعات عمده کلامی بحث ومناقشه جریان داشت. دانشمندان اسلامی آرزو کردند تا مناقشات آنها درپرتو منطق واستدلال بتواند در صف اول مناقشات عصر قرار گیرد ویتواند نظریات خالص اسلامی را از منابع اصلی آن استخراج کنند.

۲- جای شك نیست که عقل بشری میخواهد دربحث های نظری به حقایقی اتکا نماید که از منابع قبول شده عقلی گرفته شده باشد. در فلسفه اسلامی این روش به شکل خوب آن واضح میگردد زیرا اهل دانش فلسفی و معلومات اسلامی با دیگر رجال فلسفه در میدان مسابقه داخل شده وچنین اعلام کردند که از تعصب و خشک فکری کار نمیگیرند، بلکه با سینه فراخ این رسالت تاریخی خود را بسر میرسانند. آنها

با کمال حوصلہ این اعتراض را از بین بردند کہ دین یک عقیدہء تقلیدی محض بودہ در آن مجال استدلال نیست. این مفکورہء خلاف حقیقت کہ دین اسلام استدلال را نمی پذیرد مدتها قبل از طرف دشمنان اسلام پخش شدہ بود اما این افترا توسط دانشمندان علم کلام بہ شدت رد شد. تدوین علم کلام نہ تنها تفوق علماً اسلامی را ثابت ساخت بلکہ یک انقلاب علمی را علیہ کسانی بہ راہ انداخت کہ منہج خود را اصلی دانستہ و بہ این اعتراف نداشتند کہ اسلام روش خاص استدلال و منہج بہ خصوص داشتہ باشد. مسلمانان در قدم اول این را ثابت کردند کہ قیاس متکلمین با تمثیل منطق فرق بارز دارد زیرا علمای کلام قیاس غایب بر حاضر را سبب یقین میدانند و در تمثیل ارسطو این قیاس مفید ظن میباشد نہ یقین. اگر چہ در ظاہر چنین معلوم میشود کہ ہر دو در یک ردیف قرار داشتہ باشند زیرا کہ در ہر دوی آن جزئی بہ جزئی انتقال صورت میگردد.

مسلمانان بر ضد محال بودن اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین نیز قیام کردند و گفتند ممکن است کہ اجتماع یا ارتفاع نقیضین صورت گیرد. مثلاً قدرت خداوندی بہ ممکن و مستحیل تعلق گرفته میتواند گرچہ این دویا ہم متناقض نمی باشد اما در حقیقت ہر یک از این دو مساوی نقیض دیگر است زیرا نظر بہ قاعدہ (نقیض کل شی رفعہ) لا ممکن نقیض ممکن است و آن گر چہ مساوی مستحیل نیست ولی بر مستحیل صادق میشود و ہکذا نقیض مستحیل لا مستحیل است و آن بر ممکن صادق میگردد، لذا قدرت خداوند بر شی و نقیض آن تعلق نمیگیرد، و ہم علمای کلام بہ اثبات حال کہ صفت موجودہ بودہ و خودش نہ موجود و نہ معدوم است (چون قادریت و عالمیت) این را بہ اثبات رسانند اند کہ علمای منطق در این کہ ہر شی را یا موجود یا معدوم میخوانند اشتباہ کردہ اند زیرا کہ حال چون (عالمیت و قادریت) نہ موجود است و نہ معدوم.

ابن تیمیہ میگوید قانون متکلمین مخالف آنچه است کہ پیروان ارسطو بر آن روان اند.^۱

با در نظر داشتن اصالت منہج ارسطو باید بگوییم کہ این نظر خیلی جفا کارانہ

(۱) مناہج البحث عند مفکری الاسلام، تألیف داکتر نثار، صفحہ ۸۵۰.

است اگر بگوئیم که تتبع فکری دانشمندان اسلام زادهء فکر فلسفه یونانی میباشد، چه امام ابو حنیفه که یکی از نوایغ فکری اصیل اسلامی میباشد قبل از آنکه منطق ارسطو جایی در مدارس دینی پیدا کند دارای روش به خصوص فکری بود و کتب و رسایلی تألیف کرد که تا کنون و تا عصرها بعد هم ارزش علمی خود را حفظ خواهد کرد. نا گفته نماند که امام شافعی نیز به حیث مؤسس علم اصول فقه حساب میشود. امام احمد بن حنبل (۲۴۵ هجری - ۸۵۵ میلادی) میگوید تا وقتی که امام شافعی بمیان نیامده بود علوم و خصوص شناخته نمیشد.^۱

بعضی دانشمندان چنین میگویند که امام شافعی در بین علمای اسلامی مانند ارسطو میان فلاسفه است و هم چنین میگویند که شافعی در چهار چیز حیثیت فیلسوف را دارد: در لغت، اختلاف مردم، در معانی و در فقه.

۳- اصالت بحث نزد علمای مسلمین این را به اثبات میرساند که مسلمانان قبل از عصر ترجمه دارای يك فلسفه اصیل بودند. زیرا مسلمانان نظریه طبیعت حال در موضوعات مهم تعمق داشتند تا به پیش بروند و قضایای اسلامی را نشر نمایند. یکی از قضایای اسلامی که از طرف مسلمانان با تعمق بسیار مورد بحث قرار گرفت: وجود، وحدانیت، ازلیت و ابدیت خدا بود که در آن باره بحث کردند و هم در بارهء محال بودن رویت خدا به حواس، خلود روح، قیامت و حشر و نشر بحث میکردند. این بحوث از آنجا صورت می گرفت که با ترقی مسلمان و استقرار نظام اسلامی روح مدنیت در آن ها سرایت کرد و سعی کردند تا برای حفظ اثرات اسلامی و به غرض جلو گیری از اختلاف عقیده وی در قضایای علمی اسلامی، فکری نمایند و معارف اسلامی را تدوین کنند و درین کار از منبع اصلی اسلامی (قرآن و حدیث) کار گیرند. اما این اهتمام آنها با يك اختلاف رو به رو شد و این بود که بعضی دانشمندان به ظاهر کتاب عمل کردند و برخی تأویل را جایز میدانستند زیرا که در قرآن کریم بعضی آیات ایجاب

(۱) مباحث البحت عند مفکری الاسلام، تألیف دکتر نثار، صفحه ۸۵.

تأویل میکرد. لذا يك حرکت عقلی ضرور بود تا موقعیت را روشن تر ساخته و هم در تاریخ علم بشری مقام بلندی را حایز شود. و نیز در قرآن کریم بار بار توصیه شده بود تا از تعقل و تفکر در کائنات کار گرفته شود و از این راه از مصنوع به صانع و از مخلوق به خالق استدلال شود. از جمله آیات قرآنی «اولم ینظر و افی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء - ایا فکر و نظر در ملکوت آسمانها و زمین نمی کنند و در هرچه خدا افریده نمی نگرند»^۱ «و فی انفسکم افلا تبصرون - و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی نگرید»^۲ میباشد و دیگر آیات قرآنی نیز به تفکر امر کرده است.

قرآن کریم اول کتاب آسمانی میباشد که در آن تفکر به اسرار وجود به شکل وسیع و جدی مورد توجه قرار گرفته است تا به وسیله آن بتوان به معرفت مبدع تعالی و ایمان به قدرت کامله وی رسید. با در نظر داشتن آن همه آیاتی که در آن به تعقل، تدبیر و تفکر امر شده باید گفت بعضی اروپائیان جفاکارانه چنین میگویند که اسلام حریت فکری را اجازه نداده آن راه را مسدود ساخته است. ارنست رنن یکی از همان اروپائیان میباشد که میگوید دین مقدس اسلام تمام حرکات علمی را متوقف قرار داد و پیروان اسلام را نگذاشت تا از تأمل کار بگیرند. این نظریه کاملاً دور از حقیقت می باشد زیرا کسی که در قرآن تعمق مینماید به این اعتراف میکند که تفکر در کائنات از وجایب مسلمانان میباشد تا از این راه بتوان به حقایق علمی عقیدوی رسید. مسلمان پس از این همه تفکر میگوید: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ - پروردگارا این دستگاه با عظمت را بیهوده نیافریدی»^۳

باید گفت که طبقه اهل تصوف دارای نور معرفت بوده به نظر و استدلال ضرورت زیاد ندارند زیرا که نظر و استدلال نزد آنها به حیث حاجب و پرده قرار میگیرد. آنچه را به آن اطمینان میکنند انطباع نوری و رویت حضوری است. از همین جاست که

(۳) آل عمران: ۱۹۱.

(۲) الذاریات: ۲۱.

(۱) الاعراف: ۱۸۵.

بعضی صوفیه چنین میگویند:

تصوف عبارت است از علم و عمل و معرفت و عبادت. هر علمی که در آن انطباع نوری باشد میتواند صوفی را به معرفت حقایق کبری و حقیقة اول یعنی وجود خداوند جل جلاله و وحدانیت وی برساند.

۴- انطباع نوری از نگاه مقدمات مختلف میباشد و نتیجه آن که وصول به معرفت کبری میباشد یکی است که سبب اطمینان ادراک صوفی میگردد. گرچه در حدیث شریف: «ما عرفناك حق المعرفة» تذکر رفته که معرفت اصلی و واقعی و حقیقی مشکل است اما مقصود از معرفت کبیر همان معرفت است که سبب اطمینان صوفی سالک شده بتواند.

باید این را هم تذکر دهیم که اختلاف در طریق رسیدن به معرفت موجب آن گردیده تا صوفیه کرام از نگاه طرق وصول اختلاف داشته باشند. بعضی از نگاه وحدت الوجود، به فکر آن میشوند که به راه رسیده اند و هدف را به دست آورده اند و بعضی دیگر به حیث مفکرین وحدت الوجود این را راه دنبال میکنند. هر یک میخواهد حسب عقیده، خویش به کمال اصلی و نورمشاهدوی برسد. ذوالنون مصری یکی از واصلان طریق معرفت چنین میگوید: «اهل علم قبلاً میکوشیدند تا توسط علم دنیا را ترك گفته سوی حقایق رو آورند اما امروز اهل علم میخواهند توسط علم به مال و ثروت بیفزایند. اهل علم به جای آنکه به کمال حقایق معنوی برسند و درین راه سعی نمایند بالعکس به فساد ظاهر و باطن میروند.»

ذوالنون مصری میخواهد بگوید که علم باید وسیله وصول به معرفت کبری باشد و انسان را از ظواهر دور سازد. از همه این ها چنین ثابت میگردد که فکر اسلامی به مسایلی توجه دارد و متوجه شده که از مهم ترین قضایای کلامی حساب شده میتواند. مقصود از این توجه از اول این بوده که مشکلات مسلمانان را در اثبات کیان عقیدوی حل نماید.

با توجه به ارتباط فکر اسلامی با قضایای کلامی باید گفت:

یکی از وجایب علمای چیز فهم اسلامی آنست که تا احتیاجات اصلی و اولیه بیته و محیط خویش را در نظر گرفته نگذارند مفاسد عصر، راه را بر مردم دگرگون ساخته و هسته بی عقیده گی و بدبینی را درباره اسلام زرع نماید.

مولانا جلال الدین که در قرن هفتم هجری موافق با قرن ۱۳ میلادی میزیست تمام فتنه های وارد بر مسلمانان را به شمول هجوم مغل ها خوب مطالعه کرده بود و در نتیجه همین مطالعات دامنہ دار چنین توصیه کرد تا به انتاج فکری اسلامی و آموختن علم کلام به شکل اصلی آن توجه عمیق و جدی صورت گیرد.

از همینجا میتوان گفت که مولانا قبل از آنکه به تصوف مشغول گردد و برای تصوف علمی سرو صورتی دهد به علم کلام مشغول بود و قضایای پر پیچ کلامی را مورد بحث و مناقشه علمی قرار میداد و در حلقات علمی خویش میکوشید راهی جهت حل قضایای عقیدوی بیابد.

وی پیش از آنکه با شمس تبریزی راه خلوت را اختیار نماید به همیشه يك حکیم اخلاقی و دانشمند علم کلام رسالت خود را پیش برد. هنگامیکه راه تصوف را در پیش گرفت این نشاط کلامی خویشرا از یاد نبرد و به دستگیری کسانی پرداخت که احتمال سقوط شان در راه عقیدوی متصور میبود. وی در محضر کبار مردم و شخصیت های برجسته سیاسی مبارزه عقیدوی خویشرا از دست نداد و باین باور که میان تصوف و کلام - میان تجلی و تفکر - میان خدا شناسی و خدا دوستی روابط ناگسستنی وجود دارد، آرزوی خود را در عمل گذاشت در خلوت و مسجد، در مدرسه و دربار رجال سیاسی، در محضرهای شخصی و رسمی از این مبارزه دست نه کشید.

فصل دوم

مولانا جلال الدین و مکتب فکری وی

قبلاً دربارهٔ مدرسه تصوفی مولانا حرف زدیم و هم در بعضی مواضع راجع به مدرسه فکری وی بصورت ضمنی اشاره کردیم. طوریکه موقعیت آن دانشمند را میان رجال فکر و اهل تأمل و درایت در صف اول قرار میدادند وی با داشتن نشاط و فعالیت تصوفی و با آنکه بسیاری از رجال زهد را سوی صومعه دعوت کرد و طریقه بی را بنیاد گذاشت که امروز بنام طریقه صولویه ملیونهاپیرو دارد، با این همه، همه علاقه خود را از جهان فکر و حلقه دانشمندانی که در بحث هیولی و صورت و قدم و حدوث عالم گیر مانده اند قطع نکرد و به نام صوفی که سر خود را تا گوش پنهان کند تا کسی را نبیند و کسی او را دیده نتواند خویشتن را شهرت نداد.

چند بار تذکر دادیم که اختلافات فکری هیچ گاه متوقف نبوده و جهان اسلام پیوسته کوشیده است تا درین تحزب و تفرق خاموشی اختیار نکند و فرهنگ اسلامی را بیشتر در مدارس اسلامی جا دهد. مولانا ازین تحولات بر کنار نبود و همه آرای فکری و عقیده وی مختلف را با کمال دقت مطالعه میکرد. یکی از دلایل اینکه مولانا جلال الدین با کمال توجه موضوعات فکری و کلامی را بررسی میکرد اینست که:

دربارهٔ هیولی و صورت که موضوع مهم مورد بحث میان فلاسفه بود اشارت نموده است.

موضوع هیولی و صورت به این طریق میان آنها مورد بحث بود که قائلین به قدیم بودن عالم چنین میگفتند که جسم مرکب از هیولی و صورت است و کسانی که به حدوث عالم عقیده داشتند اظهار میکردند که جسم مرکب از اجزای لایتجزی میباشد.

این بحث بحیث يك بحث جدی و قابل دقت میان دانشمندان علم کلام رواج داشت که تا کنون در مدارس دینی افغانستان، هند و پاکستان و قسماً در مدارس دینی مصر چنین بحث ها صورت میگیرد.

مولانا هم ازین بحث به دور نمانده و در مثنوی و فیه ما فیه راجع به حدوث عالم نظر داده و این را هم اضافه کرده که علمای قائل به قدیم بودن عالم مقصود شان قدم زمانی است.

مقصود مولانا دفاع از عقاید آن عده فلاسفه میباشد که عقیدتاً مسلمان بوده و از رجال برجسته اسلامی حساب میشوند. مولانا در یکی از مؤلفات خود چنین میگوید: حدوث یکی از خصوصیات ممکن است، باید عالم را کاملاً حادث گفت و از کسانی که جهان را قدیم به قدم زمانی میدانند نیز پیروی نمی کنیم زیرا که این نظر آنها گرچه به ظاهر قابل توجیه میباشد اما در آن وهم قدم وجود دارد. طوریکه وی در تمام مجالس علمی و خطابه های خویش به اقوال سلف صالحین تمسک میورزید و میگفت جهان با همه کیفیت و کمیتش حادث است.

مولانا درباره اقوال فلاسفه که اشیا را به جوهر و عرض و عرض را به مقوله تقسیم مینمایند از قبیل: کم، کیف، این، وضع، انفعال، متی و به دیگر انواع عرض راضی نبوده میگوید آنچه را شریعت اسلام بیان کرده باید تابع آن بود زیرا که ما اهل فکر میباشیم و به دسترس ما منابع و مصادری قرار دارد که به تمام معنی قابل اعتماد میباشد و ضرورت به تقلید، نداریم که ما را بسوی حیرت و تردد میخواند. آنچه بر ما از طرف اهل فکر میرسد اگر با شریعت موافق باشد میپذیریم و اگر مخالف باشد رد می نماییم.

این بود مختصری از آنچه مولانا پیرامون سیر فکری علم فلسفه رائج آنوقت بیان داشته است و در هر موضعی که ایجاب رد بر مطالب فلسفی مخالف باسلام را مینمود با کمال جرأت از آن کار میگریخت و از اسلام دفاع میکرد. مولانا این مناقشه را از پدر به میراث گرفته بود زیرا پدرش سلطان العلماء پیوسته با امام رازی درباره نظریات

فلسفی وی بحث و مخالفت داشت. این مخالفت دامنہ وسیعی پیدا کرد و همراهان سلطان العلماء را در سفر از بلخ به قونیہ بیشتر کسانی تشکیل میداد کہ با نظریات امام فخر الدین رازی مخالفت داشتند، این مبارزه میان فلسفہ و تصوف بہ ترک دار و دیار بلخ انجام نیافت بلکه در ترکیہ نیز از آن مناقشات شنیدہ میشد اما با یک فرق و آن اینکہ مولانا جلال الدین بعد از آنکہ ایام صباوت را پشت سر گذاشت و علوم متداولہ وقت را بہ شمول فلسفہ فرا گرفت غی خواست راہ عداوت خشک و تعصب آمیز را دنبال کند بلکه از طریق افہام و تفہیم و تحلیل علمی کار می‌گرفت و تنہا همان نظریات فلسفی را رد میکرد کہ با شریعت اسلام منافات داشت. در آن وقت مولانا موضوعات عمدہ، کلامی را کہ مورد مناقشہ علما بود می‌شنید و در ان بارہ فکر میکرد. مهمترین این موضوعات عبارت بود از : مشکل خلق قرآن ، قضا و قدر و دیگر قضایایی کہ بہ بعضی از آنها قبلاً اشارہ شد. مولانا در حلقات بحث و مناقشہ از تعصب کار نمی‌گرفت و موضوعات را خون سردانہ دنبال میکرد. وی گاہی بہ این متہم میشد کہ بیش از ضرورت موضوعات فلسفی را زیر و رو میکند. طوریکہ امام اعظم ابوحنیفہ نیز در کثرت مطالعہ فلسفہ با چنین اتہام مواجہ شد ولی نہ امام اعظم از تعمق دست کشید^۱ و نہ مولانا راہ علمی خود را بہ گفتار این و آن ترک کرد.

یکی از عوامل اختلاف دانشمندان آن عصر، تفکر در آن آیات قرآنی بود کہ از جملہ متشابہات بودہ و فہم اصلی آن مشکل مینمود. چون آیاتی کہ بہ ظاہر در آن اثبات روی و دست بہ خداوند شدہ است، از طرف دیگر بخش نظریات اعتزالی دلیل دیگر بود کہ مسلمانان را بہ مناقشہ وادار ساختہ بود. عدہ بی از معتزلہ میگفتند خداوند صفات ندارد ورنہ تعدد قدما لازم میشود. در مقابل آنها کسانی بودند کہ بہ صفات خداوند قابل بودہ و دلیل معتزلہ را کہ میگفتند اعتراف بہ صفت ایجاب میکند تا بہ جسمی قابل گردیم کہ محل صفات باشد، عالمانہ رد میکردند. نظریات کرامیہ کہ مؤسس آن محمد بن کرام (متوفی سال ۲۵۵ هجری) بود نیز شہرت داشت و مخصوصاً در خراسان معروف بود. این نظریہ منسوب بہ کرامیہ بہ جسم بودن خداوند عقیدہ

(۱) تانیب الخطیب فی ما ساقہ فی ابی حنفہ من الاکاذیب، تألیف المرحوم شیخ زاہد الکوثری، ص « ۱۹ »

راپخش میکرد اما مولانا به اتکای منابع اصلی اسلامی و با استناد به اقوال امامان بزرگ: ابو حنیفه، شافعی، مالک و حنبل دلایل کرامیه را رد کرده است. از همینجا میتوان گفت که مولانا واجد چه رسالت و وظیفه بزرگ و دارای چه شخصیت دانشمندی بود که در برابر اینگونه افکار نه تنها مقاومت کرد بلکه آنرا رد هم نمود.

اختلاف مردم، مخصوص در قضایای عقیدوی نبود بلکه درباره گذشتگان اهل تصوف نیز اختلاف داشتند مثلاً درباره حلاج (مقتول ۳۰۹) عده یی از اودفاع میکردند و مرگ او را يك جفای فراموش نا شدنی میگفتند و بعضی دیگر او را واجب القتل میدانستند. این همه اختلافات با انواع و اشکال مختلف آن سبب گردید تا مولانا جلال الدین خاموشی اختیار نکرده راه درست علمی را به استناد منابع مؤثق و موثق بها اختیار کند.

فصل سوم

نظر مولانا جلال الدین درباره فلسفه و عقل فلسفی

اول - اسلام و حرکت علمی

حرکت علمی که دین به آن دعوت میکند برای عقل مجال میدهد تا بحث و تفکر نماید. ابن رشد (متوفی سال ۵۹۵ هجری - ۱۲۱۷ میلادی) در کتاب خویش بنام «فصل المقال فیما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال» چنین میگوید: باید دانست که مقصود شریعت تعلیم علم حق و عمل به آن میباشد. علم عبارت از معرفت خداوند کریم و سائر موجودات طوریکه هستند و معرفت سعادت و شقاوت اخروی و عمل حق عبارت است از امتثال به اوامر الهی که سبب سعادت میگردد و اجتناب از اعمالی که بد بختی میآورد. معرفت این همه را علم عمل میگویند.^۱ این گفتار ابن رشد يك اعتراف صریح به آن است که اسلام با عقل ارتباط مستقیم دارد و مقصود از علم رسیدن به سعادت ابدی میباشد.

ابن سینا میگوید نگاه دین علمی و نگاه فلسفه نظری میباشد. نص قولش اینست: «حکمت عملی از شریعت الهی حاصل میشود، وقوف نظری از قوانین به دست میآید که در جزئیات مورد استعمال قرار میگیرد. مبادی حکمت نظری از صاحبان ملت الهی به دست میآید.»^۲

شهرستانی در کتاب ملل و نحل خویش چنین میگوید: مقصود ابن سینا آنست

(۱) فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، طبع قاهره، ص ۲۸.

(۲) الطبیعات من عبورین الحکمة که یکی از رسائل نه گانه حکمت و طبیعیات است. نقل از تمهید تاریخ فلسفه تألیف شیخ مصطفی عبدالرزاق، طبع قاهره، ص ۹.

که پیامبران الهی در جانب عملی به امداد روحانی رسیده اند و حکما طرف علمی رادر یافته اند. حکیم میخواهد کائنات را بداند و اهل دین میخواهند تجلی نظام کون را دریابند و از آن در راه مصالح علمیه استفاده کنند و این امر به ترغیب و ترهیب متصور است. کسانیکه دانش خود را از انوار گرفته اند دارای اعتقاد راسخ میباشند.^۱ با در نظر داشتن گفتار ابن سینا و تحلیل شهرستانی و هم با در نظر گرفتن نظریه ابن رشد میتوان گفت که عقل در موضوعات دینی مجال دارد ولی محدود بهمان چوکاتی است که اسلام تعیین کرده است.

باید دانست که اسلام شامل امور ذیل میباشد: اول موضوعاتی که تحت سیطره عقل قرار میگیرد. دوم، موضوعاتی که عقل مجال تداخل در آنها نداشته و باید بدون آنکه به عقل موازنه گردد موردایمان و قبول قرار گیرد، چون موضوعات حشر و نشر و حساب اعمال و امثال آن از جمله امور ماوراء طبیعت که اسلام آنها بدون مداخله مناقشه عقلی تعیین کرده است.

کسانیکه در نظریات فلاسفه تعمق میکنند چنین مییابند که فلاسفه مسلمان امثال کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و دیگران به اهمیت عقل در قضایای دینی اعتراف دارند اما در چوکات محدود و معین مطابق به آیاتی که در آنها به تفکر و تدبیر و تأمل توصیه شده است چون: «اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض - ایا فکر و نظر در ملکوت آسمانها و زمین نمی کنند و در هرچه خدا افریده نمی نگرند (تا به قدرت خدا و عالم قیامت آشنا شوند)».^۲ الآیه و «فلینظر الانسان لم خلق - انسان مغرور در بد و خلقت خود بنگرد که از چه افریده شده است».^۳ الآیه و دیگر آیاتی که به تفکر، تدبیر و تأمل توصیه شده است. این همه به آن دلالت میکند که دین مقدس اسلام به حرکت عقلی و تفکر اجازه داده و امر کرده تا در پرتو عقل و دانش به حقایق کائنات نظر افکنده شود و ازین راه به مطلب اعلی راه سراغ شود.

قرآنکریم درباره علم به معنی عام آن بار بار یاد کرده است. این قول خداوند کریم: انما یخشی الله من عباده العلماء - و لقد آتینا داود علما - و امثال آن در قرآن

(۱) الملل و النحل تألیف شهرستانی، جلد دوم، صفحه ۱۵۷

(۲) الطارق: ۵

(۳) الاعراف: ۱۸۵

کریم زیاد است. گرچه بعضی فلاسفه کوشیده اند تا تمام موضوعات دینی را تحت حکم عقلی داخل سازند که از آنجمله ابن سینا میخواد حشر و نشر را به دلایل عقلی ثابت سازد اما اصلاً موضوعات سمعی شریعت اسلامی دارای يك موقعیت خاص میباشد به این معنی که باید آنرا قبول کرد و بدون آنکه به دلایل عقلی ارجاع گردد قابل قبول است زیرا نمی توان با عقول قاصر خویش برای تمام امور دینی ادله و براهین بیاوریم. این هم کمال ایمان است که آنچه را خداوند کریم به آن امر کرده است بدون قید و شرط بپذیریم آنچه را ذات پاک الهی به عبارت «افلاتعقلون افلا تبصرون و افلا یتدبرون» به جولانگاه عقل رجعت داده است بکوشیم تا در آن باره از عقل خداداد و استعداد فطری خویش در راه تحقق یقین کامل و اطمینان کار بگیریم.

دوم- نظر مشخص مولانا در باره عقل

قبلاً تذکر دادیم که اصطلاحات معروف فلاسفه از قبیل هیولی و صورت و کون و فساد در عبارات مولانا دیده میشود و این تنها دلیل آنست که وی به علوم متداوله آنوقت دسترس کافی داشت. اما همین که در پایان آن همه قیل و قال را گذاشت و سوی سلوک رو آورد و خلوت را اختیار کرد باکمال عاف و شدت به ضد فلاسفه تاخت. وی عقل را به دو نوع تقسیم کرد، یا به عبارت دیگر برای عقل دو حالت را قابل شد. اول آنکه عقل به نور معرفت راه سلوک را درک کرده و حقایق را در پرتو همان نور مشاهده میکند. این نوع عقل مورد ستایش وی قرار دارد. هر گاه از عقول فلاسفه بحث به میان میآید وی تمام آنرا نمی پذیرد و آن عقل فلسفی را مورد ستایش قرار میدهد که توانسته از طریق ادراک نوری راه را از چاه باز شناسد و فیلسوف را سوی لا دینی و شکاکی نکشاند. لذا آن عقل فلسفی را بد میگوید که نتوانسته سوی انوار و تجلیات راه یابد.

وی درین باره آن محاوره و گفتگو را نقل میکند که میان فلسفی و دانشمند شریعت صورت گرفته و چنین میگوید: عالمی بود که آیه «قل ان اصبح ماؤکم غوراً فمن یتیکم بما معین» ای رسول ما باز بگو (ای کافران) بدیده، تأمل بنگرید (آب که

مایه زندگانی شما است) هیچگاهی اگر بزمین فرورود (جز خدا) کیست که باز آب گوارا برای شما پدید آرد.»^۱

را شرح مینموده درین میان فلسفی گفت اگر که آب رفت ما به حکم و کمک اسباب و وسایلی که به دست داریم آب را باز میگردانیم. مدتی نگذشته بود که فلسفی در خواب دید که کسی چشم او را مورد ضربه قرار میدهد و کور میشود. وقتی بیدار شد دید راستی کور شده است. عالم دینی که این وضع را دید برایش گفت: نور چشمت را باز گردان و از همان اسباب و آلات استفاده کن که قبلاً بر آن استدلال و استناد میکردی. این همه نتیجه همان انکار تو میباشد که در برابر قدرت حق تعالی داشتی. اکنون آن بیل و کلند کجاست که آب چشمت را باز گرداند.

مولانا این حکایت را به عبارات ادبی بیان داشته و اضافه میکند که اگر آن منکر از خداوند عفو میخواست یقیناً بینایی چشمش را دوباره به دست میآورد. اعمال بد وی راه توبه و ندامت را بر رویش بسته بود، دلش در سختی چون سنگ بود. انکار شخص گاهی سبب آن میشود که طلامس گردد و صلح به جنگ منجر شود. نباید گناه را به امید آنکه روزی توبه خواهی کرد ارتکاب نمایی. درین جا میان بلخی و غزالی درباره عقل و هجوم بر فلاسفه مشابهت کاملی مییابیم. گرچه تاریخ از تأثر مولانا به آثار غزالی و اینکه در راه عداوت با فلاسفه از او پیروی کرده باشد کدام تذکاری نداده است ولی بسیار ممکن است قدم های غزالی (۴۵۰-۵۰۵) که يك قرن قبل از وی این راه را دنبال کرده بر مولانا که در قرن ششم میزیست اثری گذاشته باشد.

اما اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که در عصر مولانا آثار غزالی در سرزمین ترکیه و مدارس آنجا شهرت نیافته بود و شهرت غزالی مدتها بعد از وفات مولانا در سرزمین ترکیه سرایت کرد و آرای مولانا جلال الدین در حال حیات خودش زبان زد خاص و عام بود. باید گفت که ضدیت وی با فلسفه و فلاسفه زاده فکر ابتکاری خودش بوده و در آن پیروی از افکار امام غزالی تأثیری نداشته است. این هم قابل یاد آوری است که جدالی که غزالی در عصر خود دید مولانا چنان جدال عنیف را ندیده است.

امام غزالی مدتها به فلسفہ اشتغال ورزید و تا کنون به حیث فیلسوف اسلامی شهرت دارد. اما پس از یک سلسلہ تتبع و درک این حقیقت کہ عقل از ادراک بسیار امور عاجز است و نمی توان عصمت عقل را باور کرد، سوی تصوف رو آورد و فلاسفہ را مورد هجوم قرار داد و کتاب معروف خود را بنام «تہافت الفلاسفہ» نوشت. اما هجوم امام غزالی نسبت بہ هجوم مولانا جلال الدین شدید تر است. با آنہم ہردو دانشمند بہ عقلی کہ از شریعت دور نبودہ آمادہ گرفتن فیض و نور و از لجاجت دور باشد، احترام میگذارند.

بعضی مردم میخوانند این دو دانشمند را ملامت سازند زیرا چگونہ بر عقل و ثقافت حملہ می کنند. اما چنین حملہ ای صحت ندارد کہ این دو دانشمند بارہا گفتہ اند کہ تصوف بدون عقل و ثقافت و علم کاری را از پیش بردہ نمی تواند. اگر صوفی جاہل ادعا کند کہ بسی از رازها و حقایق را کشف کردہ باز ہم احتمال اشتباہات در قول و گزارش وی وجود دارد، از ہمین جاست کہ مولانا میگوید ادب باطنی بہ ادب ظاہری احتیاج مبرم دارد. امام غزالی در راہ رسوخ علمی توصیہ میکند و قصہ ای را ذکر میکند کہ عقیدہ وی منسوب بہ سلطان بایزید بسطامی میباشد و میگوید چون بایزید در معارف رسوخ نداشت میان عبارت ہوہو (او اوست) و عبارت کانہ ہو (مثلیکہ اوست) فرق نکرد. اصل مقصد را بہ این گونه نقل میکند: «... باید قول بایزید را کہ میگفت از خود طوری جدا شدہ ام کہ مار از پوست جدا میشود. ہمینکہ دیدم خودم او بودم. وی درین قول خود میخواہد بگوید کہ ہر کس از شہوت و خواہش های نفسانی جدا شود برای وی جز خدا کسی نمی ماند، جز خداوند بہ کسی متوجہ نمیگردد ہمینکہ در قلب انسان جز جمال خدا چیز دیگر باقی نماند این طور میشود مثلی کہ او باشد. نہ آنکہ عین خدا میگردد و میان (ہوہو) و (کانہ ہو) فرق زیاد موجود است. کسیکہ درین بارہ فکر نکند در اشتباہ قرار میگیرد و باید دقت نمود و این دو مطلب را با ہم فرق کرد. کسیکہ جمال حق را دید گمان میکند حق شدہ است و اناحق میگوید. در حالی کہ این اشتباہ کمتر از اشتباہ نصاری نیست کہ فکر کردند خدا را در ذات حضرت عیسی علی نبینا و علیہ الصلاۃ و السلام دیدہ اند...» این بود مختصر نقل از غزالی رحمۃ اللہ علیہ.^۱

(۱) المقصد الاسمی تألیف غزالی - بحث داکتر محمود قاسم منشور در سالگرد بین المللی کتاب، صفحہ ۱۸۱

باید بگوییم که غزالی را به فکر و کلام خودش درباره سلطان العارفین بایزید بسطامی میگذاریم و نمی توانیم با وی در قبح علیه آن شخصیت برآزنده و ولی قبول شده همراهی کنیم. اما آنچه را از فرمایش امام غزالی میپذیریم و برآن دراصل مطلب و اثبات مقصود استدلال میکنیم ارزش عقل است که امام به آن قایل بوده بلکه آنرا از ضروریات میدانند. البته عقلی را میگوید و بد میگوید که از فیض نور الهی بهره نداشته و راه فلسفی را پیش گرفته باشد. امام غزالی در جای دیگری میگوید که در فکر معنی ذکر است و دو امر زیاده نیز میباشد یکی آنکه زیادت معرفت است زیرا که فکر به حیث کلید معرفت حساب میشود و دوم زیادت محبت زیرا که قلب انسان آن چیز را دوست دارد که به آن عقیده نماید و آنرا قبول کند. عظمت الهی و جلال وی آنوقت واضح و کشف میگردد که صفات و قدرت و عجائب افعال او را بدانیم لذا از فکر معرفت حاصل میشود و از معرفت تعظیم به دست میآید و از تعظیم محبت حاصل میشود. مولانا جلال الدین تقریباً عین همین راه را میپیماید و در معرفت و کشف، همین سلسله را که امام غزالی بیان کرده مراعات میکند. لیکن با امام غزالی يك فرق دارد و اینست که غزالی صوفی غیر عالم به علم قال را مورد هجوم قرار میدهد اما مولانا چنین صوفی بی علم را آنقدر بد نمی گوید که غزالی گفته است.

مولانا چنین عقیده دارد که استفاده از قدرت عقلی و داشتن علم در سلوك تصوفی ضروری میباشد اما با اینهمه ممکن است يك صوفی بی علم مورد لطف خداوند قرار گیرد که از جانب الهی نوری در قلبش بدرخشد و به علوم ظاهری کدام احتیاج پیدا نکند. وی اینرا هم اضافه میکند که اگر بعضی اشتباهات و برخی اغلاط در کلام صوفی ظاهر شود نباید فوراً مورد اعتراض قرار گیرد. زیرا نمی توان به تمام اقوال و اعمال و افعال احاطه علمی نمود لذا ممکن است که برای اقوال و افعال محمل و توجیهی وجود داشته باشد اما عقل عادی نمی تواند آنرا درک کند. مولانا در جایی از مثنوی خود هنگامی که میخواهد راجع به ارزش عقل حرف بزند میگوید: نمی توان هر شی را تحت احاطه عقل داخل ساخت. لذا فلسفی با داشتن ساحه محدود، همین که نتواند بعضی موضوعات را تحت احاطه عقل خویش در آورد عوض آنکه به قصور عقلی خود

اعتراف کند موضوع را نقض میکند، باید فلسفی بداند که آب و خاک نیز زیان گفتاری دارند که آنرا فلسفی شنیده نمی تواند، اما اهل قلوب و مکاشفه میتوانند سخن جمادات را بفهمند، سخنی را که اهل ظاهر نمی توانند بر آن پی ببرند.

در حدیث شریف چنین وارد است که از حضرت محمد (صلی الله علیه و سلم) پرسیده شد که آیه «فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام» - پس هر که را خدا هدایت او خواهد دلش را بنور اسلام روشن و کشاده گرداند^۱ چنی معنی دارد؟ حضرت شان صلی الله علیه و سلم در جواب فرمودند: «نورست که از طرف خداوند کریم در قلب مسلمان انداخته میشود و توسط آن نور سینه بنده منشرح و منور میگردد.» سائل به سوال خود ادامه داده گفت: علامت آن چیست؟ فرمودند: «دوری از دارغرو و نزدیکی سوی دارخلود (آخرت).» از همین جاست که مولانا جلال الدین بلخی چنین عقیده دارد که مبدأ کمال همان فیض الهی میباشد که انسان را آماده آن میگرداند تا از انوار الهی استفاده نماید.

مولانا به عقل مستنیر از انوار الهی عقیده داشت و از این رو موقعیت عقل را در چند جا توضیح داده که اینک بعضی از آن آراء و نظریات وی را تذکر میدهم: یکی از اقوال او پیرامون عقل آنست که در مثنوی میگوید: «عقل عزیز ترین اشیاء میباشد و به حیث مفتاح حریم دولت حساب میشود و چراغ سریر حشمت میباشد، عقل سوی راه راست رهنمایی میکند، عقل در مبارزات پیروزی بدست میآورد.^۲

در موضع دیگری چنین میگوید: چگونه ممکن است اهمیت عقل را نا دیده بگیریم. عقلی که توسط آن خدا را میشناسیم و به وجود وی ذریعه عقل استدلال میکنیم. عقل به حیث رهنمای تو قرار دارد. عقل میگوید: این همه حرکات سیارات و این همه کاینات و این همه اضداد جز به امر خالق حکیم جل مجده پیدا شده نمی تواند. خدای توانا علت العلل و پیدا کننده همه علت ها و موجبات است. چگونه اهمیت عقل را ندانیم؟ عقلی که مدرک خیر و شر است. باید عقل را دوست خویش گردانی و توسط عقل به این بررسی که کاینات با این همه کمیت و کیفیت خود صانعی دارند که همه را به وجود آورده است. عقل میگوید خداوند که جز او خدای دیگر نیست از تمام عیوب

(۱) الانعام: ۱۲۵

(۲) مثنوی، دفتر هفتم، صفحه ۴۳۷

پاک میباید.

مولانا در موضع دیگر چنین میگوید: ای برادر چشم خود را باز کن تا در پرتو نور عقل بدانی که در هر برگ و هر دانه آثاری وجود دارد که به وحدانیت خداوند دلالت میکند.

موصوف در حالیکه از این نوع عقل ستایش میکند درباره امام فخرالدین رازی چنین میگوید: خداوند بر رازی رحم نماید که در اثبات وجود خدا از عقل محض کار گرفت و علاوه می کند که باید درباره ایمان از تقلید محض کار نه گیری. چگونه ترا مسلمان بدانم تا آنکه ایمان حقیقی را به عقل خویش درک نکنی. وی امام رازی را فلسفی و استدلالی میدانند و به تکرار میگوید که در ایمان از نور و جذبات باید کار گرفته شود. البته عقل نیز در شرایط مشخص مؤثر است. بعضی از علماء که درباره مؤلفات امام رازی و مؤلفات مولانا جلال الدین پژوهش وسیع نموده اند چنین اعتراف میکنند که چگونه اعتراف بر ضدین از طرف مولانا صورت گرفته است؟

زیرا از يك طرف علیه عقل و ادراك عقلی در قضیه ایمان حرف میزنند و از جانی عقل را درین راه مؤثر میدانند؟ و چگونه دريك جا از رازی بد میگویند و در جای دیگر از امام رازی صفت می کنند؟ از همین جاست که بدیع الزمان فروز انفر میگوید: آنچه را از صفت مدح رازی دیده میشود در دفتر هفتم قرار گرفته و این دفتر به عقیده وی از مؤلفات مولانا نیست^۱. درباره امام رازی تحقیق فروز انفر را باید قبول کرد. اما درباره اینکه در مورد عقل از طرف مولانا دو مطلب متضاد اظهار شده باشد قبول کرده نمی توانیم زیرا وی عقل محض را نفی می کند و آنرا در موضوع ایمان و استدلال فلسفی مفید نمیداند. اما عقلی که مستنیر بوده و از نور الهی در راه سلوك سهم داشته باشد نزد وی مؤثر است لذا با این ملاحظات درباره عقل، تناقضی در کلام مولانا دیده شود.

موصوف در جای دیگری در مثنوی خویش توضیحاتی داده که از آن چنین بر

(۱) رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، تالیف بدیع الزمان فروز انفر،

میآید: عقل واصل و عقل گمراه هر دو عقل است اما میان عقل تا عقل فرق بارزی وجود دارد. عقلی که به وجود خدا اعتراف دارد غیر آن عقلی است که از وجود باری تعالی منکر است. وی طی این تفصیل مذهب معتزله را ذکر میکند و آنرا رد میکند و هم به این جمله تصریح میکند که: باید تفاوت عقول را خوب بدانی زیرا فرق میان عقول تفاوت آسمان و زمین میباشد. از جمله عقول عقلی است که دنیا را روشن میسازد چون آفتاب می درخشد و عقل دیگر نورش چون ستاره است. عقلی است که چون مشک خوش بو است. عقل کل و نفس کل (مقصودش عقل کامل و نفس مطمئنه میباشد) از رجال خداست و گمان نمی کنیم که چنین عقل از عرش و کرسی جدا باشد. عقل مظهر اراده حق تعالی میباشد حق را از او بخواه، عقل جزئی سمعت و شهرت عقل را بدکرد. عقل اول مخدوم شد و عقل دوم نتوانست آن درجه و آن مرتبه را دریابد. عقل دوم به عجب و کبریا ی خویش چون فرعون شد و غرق گردید^۱

وی در قضیه بعثت روز قیامت، بار دیگر سوی عقل می شتابد و عقیده دارد که عقل قوی و داعی این موضوع را میداند ولی عقل ضعیف از فهم آن عاجز است. و چنین میگوید: "باید اعتراف کنی که این جهان مأمنی دارد و به قول منافق که می گوید این جهان مأمّن ندارد و غیر از محسوس چیز دیگری نیست اگر باشد کجاست؟ هیچ اهمیت ندهی! طفل احتیاج دارد تا از عاقل اندک اندک یاد بگیرد - عشق نمی تواند کمال خود را به انکار منکر از دست دهد. حضرت یوسف علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام حسن و کمال و جمال داشت اما برادرانش آنرا درک کرده نمی توانستند. موسی علیه السلام حقیقت عصا را میدانست نه منکرین رسالت وی. چشم دل با چشم سرفرق دارد. آنچه رایکی می بیند دیگرش نمی بیند^۲ مولانا بعد از توضیح مراتب عقل و بیان بعضی امثله در پایان میگوید که این موضوع پایان ندارد. این راهم باید توضیح دهیم که عقل نزد

(۱) این تفاوت عقل را نیک دان در مراتب از زمین آسمان

مثنوی، دفتر ۵، صفحه ۵۳۴

(۲) هم درین عالم بدان که مأمّن نیست از منافق کم شنو که گفت نیست

مثنوی، دفتر ۵، صفحه ۳۴۵.

مولانا جلالا الدین که بعد از استناره میتواند در بحث کلامی و بحث تصوفی ارزش خویش را معلوم نماید، با همان عقلی شباهت دارد که آنرا حکما در مرتبه چهارم ذکر می نمایند و برای عقل چهارمرتبه قائل اند.

۱- عقل هیولایی و عبارت از قوت و استعداد محض است که در آن جانب فعلیت وجود ندارد چون عقول کودکان که در آن استعداد وجود دارد اما در آن حال ادراک کرده نمی توانند. عقل در مرتبه طفولیت یا عقل هیولانی باشعور حیوانات فرق بارز دارد زیرا این عقل دارای استعداد میباشد اما در شعور حیوانات استعداد نیست عقل را درین مرتبه بنام عقل هیولانی ازین جهت یاد می کنند زیرا که با هیولای خالی از صورت مشابهت دارد. طوریکه هیولی بدون صورت قابل هیچ شده نمی تواند عقل هیولانی نیز درین مرتبه هیچ نقش و هیچ ادراک را قبول نمی کند.

۲- عقل بالملکه و عبارت است از علم به ضروریات و این عقل میتواند جزئیات را درک کند و نمی تواند تمام بدیهیات را درک نماید بلکه آن گونه ضروریات و امور بدیهی تحت ادراک آن قرار گرفته میتواند که شرایط قبول درک آن در میان باشد.

۳- عقل بالفعل که از مرتبه استعداد به فعلیت خارج شده است. این عقل عبارت است از ملکه استنباط و استخراج نظریات از ضروریات، هرگاه عاقل خواسته باشد که یک موضوع نظری را از مقدمات ضروری و بدیهی حاصل نماید برایش ممکن میباشد. یا عبارت است از نظریاتی که عقل بتواند آنرا بدون فکر حاضر کند. مدرک توسط ملکه نفسانی قادر به این استحضار نیست.

۴- عقل مدرک نظریات طوریکه هیچ گاه غایب نگردد. حکما درین عقل اختلاف دارند که آیا چنین عقل که هیچ لحظه ادراکش از نظریاتش یا نظریات دیگر توقف نکند در دنیا وجود دارد یا در آخرت؟ آیا وصول انسان به این مرحله ممکن است یا نه؟ آیا کسب علم به این رسیده می تواند که مشاهده معقولات برایش به حیث ملکه قرار گیرد یا نه؟ حکما را در این اختلاف شان گذاشته دوباره سوی مولانا میرویم که چگونه عقلی نزد وی مدار اعتبار است؟ آیا همین عقل چهارم یا عقل دیگری؟ از جملات وی چنین معلوم میگردد که مولوی درسه مرتبه اول عقل با حکما موافقت دارد اما مرتبه چهارم

را میتوان مورد اختلاف مولانا و حکما حساب کرد زیرا حکما به وجود مرتبه چهارم عقل درین دنیا قائل نمی باشند و آن عده از حکما که به حشر و حساب روز آخرت اعتراف دارند این مرتبه چهارم ادراک عقلی را مخصوص آخرت می دانند. اما مولانا چنین عقیده دارد که همین مرتبه چهارم ادراک عقلی در دنیا نیز ممکن است. زیرا سلوک تصوفی و مشاهده انوار و تجلیات میتواند آن معقولات را مستحضر سازد که امکان احضار آن در دنیا به نور ولایت و تجلیات ممکن باشد، اما آنچه به هیچ وجه امکان احاطه بر آن در دنیا امکان نداشته باشد آنرا مولانا نیز به استمرار مشاهدات و عدم غیاب در آخرت اعتراف دارد.^۱ عقل در مرتبه دوم همان عقلی است که نزد متکلمین مدار اعتبار یا تکلیف قرار میگیرد. اما مولانا با متکلمین از یک نگاه دیگر اختلاف دارد و اینست که عقل در مرتبه دوم نزد حکما مدار تکلیف بوده و مولانا به اضافه این تکلیف عادی یک وجبیه دیگر را نیز ضرور میداند و عبارت است از تکلیف تصوفی که از نظر وی بر مرتبه چهارم عقل گذاشته شده و آن همان عقلی است که حکمای مسلمان بوجود آن در دنیا اعتراف ندارند. ولی مولانا آن عقل را موجود میداند و حالت آن را درجهان تعبیر میکند که عقل درین مرتبه از ما سوای خدا قطع علاقه میکند. از همین جاست که میگویند بسا امور نزد مردم عادی مجاز و نزد صوفی واصل ممنوع است و میگویند "حسنات الابرار سیات المقربین- نیکی نیکوین بدی مقربان" حساب میشود. تکلیف سالک درین مرحله خیلی ها شدید و مشکل بوده و نسبت به تکلیف مردم فرق بارز دارد آنچه برای دیگران صحت دارد برای سالک درست نیست ازین جاست که میگویند کار حل و حرمت درین حال فرق میکند و فرق از نگاه تغییر مفهوم حل و حرمت نبوده بلکه نظر به حال مکلف است. چه مکلف عادی راهی را دنبال میکند و مکلف غیر عادی یعنی سالک صوفی راه باریکتر، عمیق تر و محتاط تر را می پیماید.

امام اشعری همان عقل دوم را مدار تکلیف می داند اما اهل اعتزال عقل را به علم تفسیر می کنند و چیز دیگری را بر آن می افرایند و می گویند عقل مدار تکلیف، علم بخوبی حسن و بدی قبح است. اما شیخ اشعری عقل را عین علم دانسته می گوید ممکن نیست چنین گفت که عالم بدون عقل یا عاقل بدون عقل یا عاقل بدون علم وجود

(۱) المراقف، لایجی جلد دوم صفحه ۲۰۵.

داشته باشد کسانیکه میان علم و عقل به مغایرت قایل اند چنین می گویند که عدم انفکاک میان علم و عقل ایجاب آنرا می کند که یکی از دیگر جدا نه شوند نه آنکه متحد باشند^۱ و نیز باید گفت که نمی توان عدم انفکاک کلی را میان علم و عقل باور داشت زیرا شخص خواب برده را عاقل گفته می توانیم و نه می توان او را عالم گفت زیرا که در آلات وی اختلال روفا می گردد. می بینیم که مولانا جلال الدین درین باره چه می گوید؟ وی میان علم و عقل به تلازم قول می کند زیرا وی عقیده دارد که خواب صوفی سالک واصل، ادراک تعقلی او را از میان نمی برد و این عقل بسیط وی توأم با نور قلبی و بیداری ضمیر صورت می گیرد^۲ اینگونه تعبیرات تصوفی همان موضوعاتیست که میان اصل تصوف و اهل استدلال خط فاصل می کشد. مولانا در موضوع عقل تاحدی با فلاسفه هم گام و هم فکر می رود ولی همینکه سخن به انوار و مشاهدات می کشد راه خود را جدا می سازد. کسانیکه مؤلفات مولانا جلال الدین را به غور مطالعه کنند می دانند که نظر نهایی وی دربارهٔ عقل و نفس و ادراک چیست؟^۳

معانی مفید و نهایت عالی که اقوال مولانا از آن مشتمل است همه رابه این

(۱) امام رازی از قائلین به مغایرت عقل و علم می باشد و میگوید این دوگاهی تلازم و وقتی انفکاک دارند. موافق، تالیف لاجبی، ج ۲، ص ۲۰۶.

(۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۰ و دفتر ۲، ص ۵۸.

(۳) در بیت ۱۰۶۵ مثنوی چنین گفته است: عقل در اول معلم شخص است پس هنگام وصول به کمال، شاگرد می شود. و هم می گوید: عقل مثل جبرئیل حدی دارد که نمی تواند از آن تجاوز کند اما روح به قوت عبادت و ریاضت پیش قدم میگذارد. در بیت ۱۱۰۹ چنین می گوید: جهان را تا حدی میتوان به عقل طی کرد. در ابیات ۱۵۰۰-۱۵۰۶ میگوید: بحث عقلی گرچه در باشد نسبت به بحث روحی فرق دارد. بحث عقلی مقامی دارد و بحث روحی مقام و قوام دیگر. حضرت عمر رضی الله عنه به عقل خویش قبل از مسلمان شدن دوست ابی الحکم (ابوجهل) بود ولی همینکه از عقل سوی روح شتافت و ایمان آورد ابو الحکم به نام ابوجهل معروف شد و عمر صحابی شد. در ابیات ۱۹۸۲-۱۹۸۵ چنین میگوید: عقل عاشق در حال عدم اخذ الهام بدون رفیق میماند، عقل جزئی منکر عشق است. گرچه ادعای ذکاوت کند اما چون از خودی خویش برنیامده، نه می تواند به جایی برسد. عقل خود خواه چون شیطان و عقل بانور چون ملک است. در ابیات ۲۱۲۷-۲۱۴۵ چنین میگوید: عقل استدلال می کند، می رود و میان رفتار به عصای عقل و عصای روح فرق است. معجزات برای آن میآید که عقل تمیخواهد کلام رسول صلی الله علیه وسلم را بپذیرد، لذا به چیزی ضرورت است که عقول را عاجز سازد. در دفتر دوم پیرامون عقل و نفس در ابیات ۲۰-۲۶ چنین میگوید: عقل با اتحادش به عقل دیگر نور را می افزاید و نفس با اتصالش به نفس دیگر تاریکی را اضافه میکند (البته عقلی که وی ذکر کرده عقل تصوف است). در ابیات —

ملتفت میسازد تا مطابق به سویه دانش خویش موقعیت عقل، روح و نفس را چه از نگاه تحلیل ظاهری شریعت اسلامی و چه از نگاه تحلیل دقیق و همه جانبه تصوفی مورد مطالعه و دقت قرار دهند و هم نباید از معارف الهی و موضوعاتی که فنای تصوفی را به میان می آورد و ارزش تفکر و تعقل را در موضوع فنا واضح میسازد بیخبر بمانند، جای شك نیست که میان شرح و توضیح کلام صوفی، از طرف کسانی که خود در اسرار سلوک داخل نباشند تا شرح کسی که خودش رموز تصوفی را درک کرده باشد، فوق بارز وجود دارد. ازین لحاظ آنچه رامولانا جلال الدین خودش درباره حل رموز تصوفی بیان میکند واضح تر از توضیح دیگران است. اما این را هم نباید نادیده گرفت که قسماً ترتیب را در بیان موضوعات مراعات نکرده است به این معنی که يك موضوع را در دفتر اول ذکر کرده و شرح و تاویل آنرا در دیگر اجزا (دفاتر) بیان داشته است. از اینرو باحشی که میخواهد در بحر دانش مولانا داخل گردد ارتباط موضوعات را در گفتار متفرق وی باید جستجو کند. از مهمترین موضوعاتی که شرح و تفسیر آن ایجاب میکند تا میان تمام اقوالش نه تنها در مثنوی بلکه در سایر مؤلفات وی مقایسه صورت گیرد، همین موضوع عقل و ارتباط آن با روح و شناختن درجات عقل و مراتب نفس میباشد. کسانی که در کتب مولانا تتبع کافی دارند این را درک خواهند کرد که اکثر کلام وی درباره عقل موافق به منطق مردم بوده و نمیخواهد به ابهام، الغاز و معمی حرف بزند. آنچه قابل ذکر است از گفتن آن دریغ نمی کند. اگر اسرار و رموزی در قول وی

➤ ۱۰۶۸-۱۰۶۶ چنین میگوید: هزاران عقل اسیر است. در ابیات ۱۱۸۲-۱۱۸۷ میگوید: عقول در ادراک کیف ضعیف میباشد و روح قوت خود را از روح می گیرد، در ابیات ۱۴۳۶-۱۴۴۶ چنین گفته: عقل غبی باید عار داشته باشد که جسد را تقدیس میکند. باید گنا و نفس خود را هلاک کنی تا روح پنهان ظاهر شود. (درین کلام به قصه معروف بنی اسرائیل اشاره میکند). در ابیات ۱۵۳۵-۱۵۴۰ گفته است: همینکه رسول صلی الله علیه و سلم گفته ناقص ملعون است مقصودش نقصان عقل است نه نقصان جسم زیرا علیل ناقص الاعضا قابل ترحم میباشد نه مستحق لعنت.

و نیز در ابیات ۱۵۴۸-۱۵۴۹-۲۳۲۴-۲۳۲۶-۳۲۵۴-۳۲۶۴ پیرامون عقل و مقایسات آن توضیحات داده است و نیز دیگر گفته های او درباره عقل، نفس، روح، حس و بدن در صدها جای در دفاتر ۳-۴-۵-۶ و نیز در دفتر هفتم اگر نسبتش به مولانا درست باشد موقعیت او را در برابر گفتار دانشمندان، فلاسفه و علمای کلام واضح میسازد.

پیرامون عقل دیده شود آنرا نیز در مواقع مختلف توضیح کرده است. از همین جا، میتوان گفت که میان وی و دیگر دانشمندان تصوفی مثل ابن عربی و غیره فرق بارزی وجود دارد. اکثر کلام محی الدین ابن عربی از فهم خارج گفته میشود، اما مولانا در هر موضوع مخصوصاً موضوع عقل و نفس از تعقید کار نه گرفته است. ابن عربی چنین گفته است:

«ماکسانی میباشیم که مطالعه کتب ما بر کسانی حرام است که در مقام مآقرار نداشته باشند». شاذلی رحمه الله علیه برگفتار ابن عربی چنین تبصره می کند: «کسانی که اهل معرفت نه می باشند باید بدانند که مطالعه چنین آثار سبب زیان عقاید و دین آنها می گردد و باید عارف متمکن این کار را به راه اندازد.»

ابن عربی در جای دیگری میگوید: «اصل منازعه، مردم در معارف الهی میباشد و اکثر معارف ربانی از ادراک عقل بیرون گفته میشود و اکثر رموز و اسرار از دروازه دورتر از ساحه عقل و نظر حل می گردد لذا مردم آنرا نمی دانند و از آن انکار می ورزند و عادت بر این است که نا فهمی يك روش سبب میگردد تا اهل آن روش و طریق را بد بینند.^۱ مولانا به عکس دیگران، میکوشد در میان مردم حرف بزند و برای مردم بگوید که :

اندکی سوی باطن بروید و آنرا با ظاهر آشنا بسازید. پس خواهید دید که سخن من قابل فهم می باشد. یکی از دلایل اینکه وی میخواهد در ساحه فهم مردم قرار داشته باشد و دور نرود آنست که قصص و حکایاتی را مورد استمشها دو استدلال قرار می دهد که نزد مردم معروف است. وی در قضیه تحلیل عقل و عشق بیشتر این روش را به کار برده است و در ایراد قصص، امثال و حکایات از گفتار مرشدش شمس تبریزی پیروی می کند که می گفت: «حکایات، قصص و امثال برای علم صورت جدیدی می

(۱) الادب الصوفی، تالیف عبدالکریم خطیب، صفحه ۴۵، طبع قاهره

دهد وموضوع رابه فهم اذهان خیلی ها نزدیک می گرداند"^۱

با این همه مزیت، که در مؤلفات مولانا وجود دارد این را هم نباید نادیده گرفت که مفهوم بودن کلام او نسبی است یعنی نسبت به ابن عربی و یکعده صوفیه آسان تر حرف میزنند نه آنکه تمام گفتارش تحت تسخیر فهم همه مردم قرار داشته باشد؛ چه در کلام وی، مخصوصاً موضوعاتی که در آن بر وحدت الوجود اشاره شده، رموز و اسراری دیده می شود که نه تنها عوام بلکه خا-، نیز از فهم آن عاجز اند و تنها خواص الخواص به آن راه دارند و بس.

(۱) خط سوم، تالیف داکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، طبع تهران، صفحه ۳۲۷

فصل چہارم

یک مقایسہء اجمالی میان بعضی آراء مولانا و یکعده فلاسفہ معروف جہان

این عنوان در نظر اول باعث تعجب کسانی میگردد کہ مولانا را دشمن فلاسفہ و نظر او را مخالف آراء فلسفی قلمداد میکنند زیرا کہ مولانا چنین میگوید:

فلسفی گوید ز معقولات دون	عقل از دہلیز میماند برون
فلسفی منکر شود در فکروطن	گو برو سر را بر آن دیوار زن
هر کہ را در دل شک و بیجانی است	در جہان او فلسفی پنهانی است
مینماید اعتقاد او گاہ گاہ	آن رگ فلسف کند رویش سیاہ ^۱

و یا میگوید:

مقرنی میخواند از روی کتاب^۲ ماؤکم غوراً ز چشمہ بندم آب
تا آنکہ میرسد بہ اینکہ:

فلسفی منطقی مستہان میگذشت از سوی مکتب آنزمان^۳

و همان قصہء معروف را یاد میکند کہ قبلاً در فصل دوم تذکر دادیم.

با این ہمہ مخالفت میان مولانا و فلاسفہ، یکعده آراء را در مؤلفات وی مییابیم کہ با آراء فلسفی یا تشابہ دارند و یا با ہم نزدیک گفته میشوند مثلاً:

مثل افلاطونی و ارباب انواع ثابتہ از اصطلاحات فلسفہ اشراقی میباشد. این سینا این مفکورہ را تأیید کردہ و آغاز آن از سقراط و افلاطون شاگردش سر چشمہ

(۲) مقری: خوانندہ، کسی کہ تعلیم و قرانت قرآن بدهد

(۱) مثنوی فتر اول، صفحہ ۶۵

(۳) دفتر دوم، صفحہ ۱۰۴

میگیرد. خلاصه، نظر این است که موجودات دارای انواع مختلف میباشند و هر نوع از انواع؛ تحت اداره و سلطه یک عقل مجرد از عقول مجرده فعالیت میکند و ارتباط آن عقل مسیطر به نوع تحت سلطه او چون ارتباط نفس ناطقه با بدن انسان میباشد این افراد مجرده حاکم بر انواع در اصطلاح فلسفه بنام مثل افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه یاد میگردد. فلاسفه اسلامی این نظر را رد نکرده اند ولی در تعبیر، ابتکار دیگری بکار برده اند و این است که مثل افلاطونی و ارباب انواع عبارتند از صور اسماء و صفات الهی.^۱ بعضی از اهل تصوف عقیده دارند که عالم اسماء و صفات الهی اولین مقام تجلی ذات حق تعالی میباشد از وحدت در کثرت و این همان مقام تجلی فعلی است یعنی ظهور حق از وحدت الغیوب بکثرت محسوس و مشهود. به این عقیده همه موجودات، مظاهر اسماء و صفات عالی میباشند و هر فرد از افراد انسان مظهر یک اسم و یک صفت از اسماء و صفات الهی است.

از بسی اقوال مولانا اشاره به همین نظر فهمیده نمیشود زیرا که در یک جا چنین میگوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدل شان و لطف شان	چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق	عارفان ^۲ مرآت آگاهی حق
خویرویان آینه، خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او

این جاست که میان نظر او و نظر یک عده فلاسفه قائل برب النوع تقارب وجود دارد. فرق درین جاست که فلاسفه آن ارباب انواع را از خدا جدا میدانند و تصرف آنها را بر انواع خالی از انوار و تجلیات میدانند ولی مولانا همه مخلوق را مظاهر انوار می داند و هر یک را به شکلی مظهر شاهی می گوید شاهان مظهر شاهی حق و عارفان مظهر آگاهی خداوند، خویرویان مظهر جمال او و علی هذا لقیاس هر موجود به تناسب وظیفه و خصوصیت آن مظهر یکی از صفات خداوندی حساب میگردد. مولانا در جای دیگری چنین میگوید:

(۱) مولوی و جهانبینی ها، صفحه ۶۸

(۲) در بعضی نسخ فاضلان آمده

آدم اسطرلاب^۱ گردون علوست
وصف آدم مظهر آیات اوست
هر چه در وی مینماید عکس اوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست
صورت از بی صورت آمد در وجود
همچنان کز آتشی زاد است دود
این ابیات در اثبات مطلب صراحت کامل دارد. این را هم باید تذکر داد که اصطلاحات تجلی وحدت در کثرت، اندماج کثرت در وحدت، اتحاد ظاهر و مظهر و وحدت وجود و وحدت موجود با این نظر موافقت دارد. مولانا خیلی محتاطانه حرکت میکند و خوب میداند که این راز و این رمزقابل فهم هر شخص نمیشد و امکان آن وجود دارد که مطالعه چنین نظریات انسان را تکان دهد و فکرأ مجروح گرداند لذا چنین میفرماید:

نکته ها چون تیغ پولادست تیز
گر نداری تو سپر و پاس گریز
پیش این الماس، بی اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف
تا که کژ خوانی نخواند بر خلاف
باملاحظه اینکه در فلسفه اشراق افلاطونی، روش خاصی وجود دارد و در آن رمزی از معرفت های شهودی دیده میشود، صد ها بیت مولانا را مییابیم که از آن همین روش استنباط میگردد مثلاً:

آینهء دل چون شود صافی و پاک
نقش ها بینی برون از آب و خاک
هم ببینی نقش و هم نقاش را
فرش دولت را و هم فراش را^۲
اینست گفتار مولانا که میتوان از آن تشابهی میان قول وی و قول به مثل افلاطونی پیدا کرد:

مرغ بر بالا پیران و سایه اش
میدود بر خاک و پیران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود
میدود چندانکه بی مایه شود
بی خبر کان عکس آن مرغ هواست
بی خبر که اصل آن سایه کجاست^۳

(۱) اسطرلاب یا اسطرلاب از آلات نجومی قدیم که برای برخی از اندازه گیری های نجومی و کشف بعضی مسائل و احکام مربوط به نجوم بکار میرفته.

(۲) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۳۶.

(۳) دفتر اول، صفحه ۱۱.

در قسمت استدلال، اگر بگوییم که مولانا اشاراتی به مکتب مشائی ارسطی دارد مبالغه نکرده ایم زیرا که هر موضوع را طی استدلال با ثبات میرساند ولی پای استدلال را چوبین دانسته روش تعقل و استدلال منطقی را در ساحه محدود منحصر میداند و همینکه سخن بجایی میرسد که در آنجا مشاهدات و انوار تصوفی راه داشته باشد استدلال منطقی نمی تواند در آن ساحه قدم گذارد.

و هم قانون علیت را مطابق به طرز تفکر مشائیون مطرح نموده همه علل ظاهری و محرک های عالم هستی را به علل و محرک های ما فوق طبیعت و در اخیر به سازنده علت ها و مسبب الاسباب (تعالی شانه) نسبت میدهد.

ولی مولانا بوجود یک ماده و قوه محض بنام هیولی عقیده ندارد در حالیکه در مکتب مشائی ثبوت هیولی و صورت یکی از مطالب عمده حساب میشود.

اگر مولانا از هیولی سخن گفته مقصد وی ذکر یک اصطلاح متداول است نه یک واقعیت قبول شده.^۱

اصطلاح عالم صغیر و عالم کبیر

این اصطلاح را در کلام مولانا در چند جا می یابیم مثلاً در جایی میگوید:
ظاهر آن اختران قوام^۲ ما باطن ما گشته قوام سما
پس بصورت عالم صغری تویی پس بمعنی عالم کبرا تویی^۳
این اصطلاحیست که در فلسفه رواقیون بکثرت دیده میشود یکی از سر دسته های رواقیون زینون رواقی قبرسی است. آنها میگویند که انسان عالم صغیر و جسماً و روحاً پاره یی از عالم کبیر میباشد، ناچار باید از قوانین عالم طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر، طبیعت محکوم عقل کل است انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خویش دانسته خواهش های نفسانی را تحت سیطرهء عقل در آورد و آنچه در آن انحراف مشاهده میشود باید بحکم عقل از انسان دور گردد.

(۱) مولوی و جهانبینی ها، صفحه ۶۸.

(۲) قوام: آنچه که کاری یا چیزی به آن قائم باشد، کسی که امری به او قائم باشد، پایه، ستون، نظام.

(۳) دفتر چهارم، ص ۲۲۴.

مولانا تعبیر صورت و معنی را اضافه میکند و میگوید: که انسان در صورت و شکل او عالم صغیر است و جهان هستی عالم کبیر و در معنی و حقیقت انسان عالم کبیر و جهان عالم صغیر است. این تعبیر نسبت به نظر رواقیون دقیق ترو عالی تر است زیرا که آنها انسان را عالم صغیر و جهان را عالم کبیر دانسته اند، ولی مولانا این انسان عالیقدر را در هر حال و در هر نظر صغیر نمی گوید بلکه او را در نظر، دقیق کبیر و جهان هستی را صغیر میپندارد. اگر درین قول که خدا میفرماید: «و فی انفسکم أفلاتبصرون» و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی نگرید؟^۱ دقت شود این رمز درک میگردد.

مولانا این فرق ظاهر انسان را در جای دیگری نیز یاد میکند و چنین میگوید:

پس به صورت آدمی فرع جهان در صفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه ای آرد بچرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ^۲

شاعر و صوفی دیگر مطلب را چنین بیان داشته است:

أتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر
و أنت الکتاب المبین الذی با حرفه یظهر المضر

مولانا اصطلاحات فلسفی جوهر و عرض را نیز بکار برده ولی نه بغرض پیروی از فلسفه بلکه استعمال آن از روی معانی متداول آن است و چنین میگوید:

لطف شیر و انگبین عکس دل است^۳

هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوهر و عالم عرض

سایه دل چون بود دل را غرض^۴

و یا که میگوید:

(۲) مثنوی، دفتر چهارم، صفحه ۲۷۶.

(۴) دفتر سوم، صفحه ۱۷۳.

(۱) الذاریات: ۲۱.

(۳) انگبین: شهد، عسل وهر چیز شیرین.

جوهر است انسان و چرخ او را عرض جمله فرع و سایه اند و تو غرض جوهر از نگاه فلسفه چنین تعریف شده که قائم بذات و عرض قائم بالغیر است. این معنی را به هیچ صورت درین بیت اراده کرده نمیتوانیم لذا اصطلاح جوهر و عرض در کلام مولانا استفاده از تعبیر است نه از مفهوم مراد در فلسفه؛ ورنه چگونه میتوان چرخ را عرض گفت.

مولانا در تعرض بر اندیشه های فلسفی گهی ان قدر جدی میشود که گویی در صف مقابل آن ها قرار دارد و میخواهد آنها را مورد طعن قرار دهد و بگوید که شما با آن همه تعمق خویش از حقیقت دور رفته اید. اینست یکی از آن ها:

هر که را در دل شك و بی جانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
می نماید اعتقاد او گاه گاه آن رگ فلسف کند رویش سیاه
و به این قدر قناعت ندارد و می خواهد فلسفی را بیشتر محکوم کند:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن گو برو سر را بر آن دیوار زن^۱

مولانا در استدلال از همان روش منطق ارسطو کار میگیرد ولی استدلال خشک را مورد نکوهش قرار میدهد و عقیده دارد که این استدلال باید به تجلی، کشف و مشاهده حضوری منتهی گردد چه استدلال در ساحه محدود خودش اثر ارزنده ندارد و میفرماید:

عمر در محمول و در موضوع رفت بی بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقترانی قانعی^۲

در اقوال بعضی فلاسفه، از مراتب مخلوقات تذکر رفته و این مطلب به شکل روشن تر و واضح تر، از اقوال و نظریات فلاسفه درین فرمایش مولانا دیده میشود که به نقل از حدیث شریف میگوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید
 يك گروه را جمله عقل و علم و جود
 نیست اندر عنصرش حرص و هوی
 يك گروه دیگر از دانش تهی
 او نبیند جز که اصطبل^۱ و علف
 این سوم هست آدمی زاد و بشر
 نیم خر خود مایل سفلی بود
 تا کدامین غالب آید در نبرد
 عقل اگر غالب شود پس شد فزون
 شهوت اگر غالب شود پس کمتر است
 آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب

خلق عالم را سه گونه آفرید
 آن فرشته است و نداند جز سجود
 نور مطلق زنده از عشق خدا
 همچو حیوان از علف در فربهی
 از شقاوت غافلست و از شرف
 از فرشته نیم و نیمی ز خر
 نیم دیگر مایل علوی بود
 زین دو گانه تا کدامی برد نرد
 از ملاتك این بشر در آزمون
 از بهایم این بشر زان کابتر است
 وین بشر باد و مخالف در عذاب^۲

البته در عبارت حدیث به این تفصیل نیست ولی مولانا میخواهد حدیث را شرح

کند.

اصطلاح کل و جزء در کلام مولانا

يك از مواردی که مولانا را از فلاسفه دور تر قرار میدهد اصطلاح کل و جزء است که در اقوال مولانا دیده میشود، این اصطلاح کل و جزء در عبارات متداوله مفهوم روشن دارد، زیرا که كل يك مفهوم انتزاعی از اجزأ تشكّل یافته دريك مجموع است اما این مفهوم در ذات باری تعالی نسبت به مخلوق صحت ندارد. اگر خدا را كل و موجودات را اجزأ بدانیم نه به آن معنی است که فلاسفه از كل و جزء گرفته اند، بلکه مقصود از كل مستقل فی الوجود و مقصود از اجزأ تابع فی الوجود است. اگر از این گفتار مولانا که:

(۱) اصطبل یا اسطبل مأخوذ از استانبولم لاتینی، جای بستن حیوانات، طویل

(۲) دفتر، چهارم، صفحه ۲۳۹

بشنو از نی چون حکایت میکند وز جدایی ها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا بیریده اند وز نفیرم مرد و زن نالیده اند

جدا شدن جزء از کل مراد شود آن معنی کل و جزء اصطلاحی نیست زیرا که کل به جدا شدن جزء ناقص میگردد و ذات باری تعالی از جدا شدن مخلوق هیچگاه معروض اختلال و نقصان نمیگردد. مولانا به این مطلب اشاره دارد که میگوید:

جز و از کل گسر برد یکسو رود این نه آن کل است کو ناقص شود^۱

مولانا این مقصد را در جای دیگری بدین ترتیب توضیح میدهد که اگر ارتباط میان خدا و بنده رابطه کل و جز بمعنی فلسفی و اصطلاحی آن باشد ضرورت به ارسال رسل نیست زیرا که ایجاد واسطه میان کل و اجزاً صحت ندارد زیرا که اجزاء من حیث المجموع عین کل است و نباید میان کل و اجزاً واسطه ای قائل شد ولو که آن واسطه نیز از جمله اجزا باشد، طوریکه درین مثال پیامبران که خود اجزاً کل فرض شده اند واسطه دیگر اجزاً باشند زیرا که آن اجزاً خود به خود با کل ارتباط دارند و ضرورت به ربط دهنده دیگری نیست مولانا درین مورد میگوید:

جزو يك رو نیست پیوسته بکل ورنه خود باطل بدی بحث رسل^۲

استدلال دکارت

دکارت در استدلال خود چنین میگوید: (می اندیشم پس هستم) یا به تعبیر عربی: (أنا فکر فاذن انا موجود) و اندیشه را دلیل واقعیت وجود خویش میدانند ولی این مطلب بشکل واضح تر در کلام مولانا از این جا شروع میشود که میگوید:

ای برادر تو همان اندیشه ای ما بقی تو استخوان و ریشه ای

این اندیشه در کلام مولانا تمام فعالیت های ذهنی است نه اندیشیدن من که این در تمام حیوانات وجود دارد و این منیت و احساس اینکه من خودم میباشم مخصوص انسان نیست.

مولانا این من گفتن را سوی بحر عرفان میبرد و عقیده دارد که من گفتن انسان باید بحیث اثبات پس از نفی باشد نه اثبات قبل از نفی و چنین میگوید:

می رمد اثبات پیش از نفی تو نفی کردم تا بری ز اثبات بسو^۱

و این مطلب را ضمن قصه ای یاد میکند که مطربی در گفتار خوش می ندانم و می ندانم بسیار گفت و ترك مست را خوش نیامد و قصد آزار مطرب کرد، مطرب گفت باید نفی کنم تا اثبات بجایش قرار گیرد زیرا که اثبات پیش از نفی میرمد و این جواب مطرب همه را خوش آمد.

در کلمه طیه لا اله الا الله هم این رمز وجود دارد زیرا که نخست نفی و پس از آن اثبات است. مولانا از ذکر این قصه میخواهد توضیح دهد که نخست از نمیدانم باید شروع کرد و پس از آن به میدانم پرداخت - دکارت نیز وصول به میدانم را با عبور از نمیدانم آغاز کرده نخست همه معلومات خود را که از راه حواس و عقل اندوخته بود مورد شك و نمی دانم قرار میدهد و سپس به يك میدانم اساسی میرسد و از آن راه وجود خود را به اثبات میرساند و میگوید: (من میاندیشم پس هستم). این روش را از نگاه فلسفه قوی تر میدانند زیرا که چنین میگویند: آن یقین و معرفت که پس از شك و تردد حاصل گردد قوی تر است نسبت به آن که از ساحه نمیدانم ها، شك ها و تردد ها عبور نکرده باشد.

جهان طبیعت مرکب از ذرات

این نظر امروز باثبات رسیده که ذرات (اتم ها) اجزاء جهان طبیعت را تشکیل میدهند و باکشف این راز هستی، بسی دانشمندان کوشیدند تا قدم فراتر گذازند^۲ که مولانا هفت قرن قبل باین مطلب اشاراتی دارد و اجزاء را دارای حرکت و سکون میگوید اینست گفتار مولانا:

جمله اجزاء در تحرك در سکون ناطقان کان الیه راجعون

(۱) دفتر ششم، صفحه ۳۶۳. (۲) مولوی جهانبینی ها، تالیف محمد تقی جعفری، صفحه ۱۱۷.

ذکرو تسبیحات اجزای نهان غلغلی افکنده اندر آسمان

ودرجای دیگری چنین میگوید:

پس زمین و چرخ را دان هوشمند چونکه کارهوشمندان می کنند

وهم در ابیات ذیل صریح تر از ذرات گویا حرف میزند:

جمله ذرات عالم در نهان باتو میگویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و هوشیم باشما نا محرمان ما خامشیم

درین جا بجاست اگر در مفهوم آیه مبارکه: «وان من شئیء الا یسبح

بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم» وجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست ولیکن شما آنها را فهم نمی‌کنید.^۱ «الایة» دقیق شویم- و ازین بگذریم که مفسرین تسبیح را به تسبیح حال و دلالت حال تأویل کرده اند و یگوئیم تسبیح قال است ولی ما را قوت و قدرت شنودن نیست.

قال او با قال مافرق دارد. آنها سمیع و بصیرند ولی باما نامحرم میباشند. وجود ذرات در عالم و قضیه تنازع للبقاء دو مطلب مستقل و عمده فلسفی میباشد که کنون هم بازار گرم دارند. درین ابیات مولانا، هر دو مطلب را یافته میتوانیم:

این جهان جنگ است چون کل بنگری ذره ذره همچودین پاکافری

آن یکی ذره همی پردبه چپ واندگرسوی یمین اندر طلب

ذره ای بالا و آندیگر نگون جنگ فعلیشان ببین اندر رکون

تاآنکه می گوید:

این جهان زین جنگ قائم میبود در عناصر در نگر تا حل شود

چار عنصر چار استون قویست که بر ایشان سقف دنیا مستویست

هر ستونی اشکننده آن دگر هریکی باهم مخالف هر اثر^۲

(۱) الاسراء: ۴۴

(۲) در بعضی نسخ «استن آب اشکننده در شرر» آمده استن به ضم الف و ت به معنای ستون است.

و در جای دیگری چنین می گوید:

اینست خورشیدی نهان در ذره ی شیر نر در پوستین بره ی

ونیز می فرماید:

آفتابی در یکی ذره نهان ناگهان آن ذره بکشد دهان

مولانا در فعالیتها مغزی انسان هم این تنازع للبقاء را قائل است و چنین

میگوید:

هست احوالت خلاف یکدگر هر یکی باهم مخالف در اثر

چونکه هر دم راه خود رامی زنی بادگر کس ساز گاری می کنی

فوج لشکر های احوالت ببین هر یکی با دیگری در جنگ و کین^۱

در پایان این بحث، باید تذکر دهیم که تعمق در گفتار مولانا صدها راز دیگری را
بما مینمایاند که با آراء دیگر فلاسفه تقارب دارد ولی این معنی آن را ندارد که مولانا
از آن آراء یقیناً اطلاعی داشته است بلکه آراء علمی است که اگر با آراء دیگران موافق
باشد يك نوع ارزش دارد و اگر مخالف باشد به شکلی دگر ارزش خود را تبارز می دهد.

فصل پنجم

اہم آرای کلامی مولانا جلال الدین

شک نیست کہ تدریس علوم متداولہ و تاسیس حلقات کلامی در عصر مولانا سبب آن گردید تا وی پیرامون طوایف مختلف معتزلہ، مشبہ^۱، مرجئہ^۲، خوارج، و دیگر طوایف، مطالعات وسیعی بنماید و از این راہ بہ تائید مذهب خویش (سنت و جماعت) خدمت ارزندہ انجام دہد. سوال دربارہ قضایای کلامی قرنہا قبل جای خود را در حلقات علمی اشغال کردہ، ائمہ چارکانہ (ابوحنیفہ، مالک، شافعی، حنبل رحمہم اللہ) درین راہ قدم ہای متینی برداشتند. روزی از امام مالک راجع بہ آیت (الرحمن علی العرش استوی) سوال شد. وی در پاسخ گفت: کیفیت غیر معقول و ایمان بران واجب است و سوال بدعت است، و ہم در موضع دیگری چنین فرمودند: کسیکہ دعوی تصوف کند و فقہ نداند زندیق است. این حکایت و امثال آن دلالت بہ آن می کند کہ بحث دربارہ قضایای کلامی از مدتی قبل شروع شدہ و امام مالک (متوفی ۱۷۹) در عصری می زیست کہ طوایف کلامی پیوستہ دربارہ موضوعات کلامی گفتگو داشتند. امام مالک بہ نور تصوفی اعتراف داشتہ طوریکہ دیگر رجال برجستہ اسلامی وائمه اعتراف داشتند. امام مالک در موضعی چنین گفتہ است: «علم بہ کثرت معلومات نیست بلکہ نوری می باشد کہ از طرف خداوند کریم در قلب گذاشتہ می شود.» دانشمندان ازین کلام وی چنین استنباط میکنند کہ مقصود وی از نور تصوفی میباشد. با در نظر داشتن این اہمیت کلامی، مشاہدہ می کنیم کہ مولانا جلال الدین در حل قضایای عقیدوی

(۱) مشبہ: کثانیکہ خدا را با بندہ تشبیہ می کنند.

(۲) مرجئہ: کسانیکہ می گویند مسلمان ہر قدر گناہ کند برایش ضرر نمی رسانیم، دلیل آن است کہ عمل نیک یا کفر فائدہ نمی کند و عمل بد با ایمان ضرر نمی رساند.

خاموش ننشسته بلکه کوشیده است تا در راه اثبات موضوعات کلامی که وی به آن عقیده داشت قدم های متینی بگذارد. آنچه راوی درباره فرق میان اراده و رضا بیان داشته قبلاً تذکر دادیم، این فرق نزد وی يك رد صریح بر قدریه و جهمیه میباشد زیرا که آنها میان مشیت و اراده و محبت و رضا فرق نمی گذارند. میان آنها و معتزله درین باب اینقدر فرق است که اعتزال اراده انسانی را آزاد می دانند و می گویند بنده خالق افعال خویش می باشد. اما جهمیه عقیده دارند که هر شی به اراده و محبت و رضای خداوند مربوط است. نزد آنها میان مشیت و محبت فرق نیست اما مولانا تکراراً می گوید که اراده با رضا مغایرت دارد^۱ وی عقیده دارد که شر به اراده خداوند می باشد نه به رضای وی و بنده مجبور محض نبوده ورنه تکلیف از میان میرود و عذاب الهی ظلم حساب میشود. (نعوذ بالله) زیرا که این عذاب کسیست که مجبور گفته می شود. هرگاه گفتار مولانا را مورد تعمق قرار دهیم مشاهده می کنیم که در قضایای تصوفی بسی رموز عقیدوی را حل و فصل کرده است. وی درباره نظریه معرفت گفته است که معرفت صفات و معرفت به حیث مقدمه ذات حساب میشود. و اخیراً به حیث مقدمه فنا و وحدت الوجود شمرده میشود. وی برای عارف سه مرتبه را به اثبات می رساند مرتبه ای که اوینده و خدا خداست. درین مرحله باید در صفات خداوند تعمق کند. و مطابق آیت «ویتفکرون فی خلق السموات والارض» الایه. راه تفکر را در پیش گیرد بعد ازین مرتبه محو ذات و فناست. درین مرحله معرفت صفات الهی به حیث مقدمه عرفان و وسیله فنا حساب می شود. درین حالت تعبیرات متعددی بمیان می آید از قبیل اینکه عاشق مرده و معشوق زنده میباشد و بقای مشهود پس از سقوط شهود صورت می گیرد. اشارات از میان می رود و عارف با حق حاضر و از غیر غایب می باشد و اخیراً مرتبه کمال توحید به میان می آید.

مولانا در تفسیر فنا و تعبیر وحدت الوجود از کمال هوشیاری کار گرفته درین راه عباراتی از وی صادر نمی شود که از آن حلول یا اتحاد یا امتزاج معلوم شود. مولانا توحید را به سه مرتبه تقسیم می کند: توحید عوام، توحید خواص، توحید خواص الخواص، توحید عوام از راه معرفت استدلال و نظر و فکر در براهین عقلی صورت می گیرد. توحید خواص به معاینه حقایق مکاشفه و مشاهده صورت مگیرد. توحید

(۱) فیه مافیه، تألیف مولانا، ص ۵۰ و مثنوی، دفتر سوم، صفحه ۲۷.

خواص الخواص به فنای ذات ونفی غیریت و استغراق صورت می گیرد^۱ اما وی مرحله اول را که به نام توحید عوام یاد کردیم به حیث مبدأ سلوک عارف دانسته می گوید هرگاه تفریق میان ذات و صفات مراتب خویش را طی کرد مرحله توحید خواص الخواص به میان می آید. عشق که مولانا در سلوک بآن معترف است از قطع وساوس و پیروی از شریعت آغاز یافته و به مرحله ایشار حق بر غیر گرویده و پس از رسیدن به محبت و فنا مرحله ای به میان می آید که مرید مراد می گردد، و نیز این مرتبه را بنام وصل خلق به حق برای معرفت حق و توحید حق یاد میکنند. درین جا باید گفت که مولانا از آنجا شروع می کند که متکلمین شروع می کنند. اما انتهایش به جایی میرسد که علمای کلام به آنجا رسیده نمی توانند و آن عالم علم کلام می تواند برسد که راه عرفان را در پیش گرفته راه را قطع نماید، به مقصود برسد و حجاب را از راه خویش دور کند. نزدیکی میان موضوعات تصوفی و موضوعات کلامی که در مؤلفات مولانا جلال الدین و دیگر دانشمندان تصوف امثال عبدالله انصاری هروی دیده می شود و هم نظایر چنین موضوعات که در تألیفات حجة الاسلام امام غزالی و دیگر نوابغ تصوف به کثرت به مشاهده میرسد؛ دلیل بر آنست که میان موضوعات تصوفی و کلامی در اکثر موارد تقارب و تشابه و ارتباط وجود دارد. از همین لحاظ گفته می توانیم که بحث کلامی پیرامون صفات و تنزیه و جبر و اختیار و حریت اراده و رویت خداوند با بحث تصوفی در باره وحدت الوجود و مسأله حلول و اتحاد ارتباط نزدیک دارد زیرا تا وقتی که معنی تنزیه و توحید الهی را به معنی اصلی و حقیقی آن طوریکه قرآن کریم و احادیث به آن تصریح کرده ندانیم و تحلیل نکنیم نمی توانیم در باره نفی حلول و اتحاد بحث نماییم و هم نمی توانیم برای عقیده وحدت الوجود محمل و تاویلی دریابیم. آن نوع تاویل که بانصوص شرعی مغایرت نداشته باشد. با این مقدمه میتوانیم بگوئیم که تصوف و زهد در حقیقت شاگرد عقاید است؛ و علم عقاید که حسب اصطلاح امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله علیه فقه اکبر گفته می شود روی آنست که هر حرکت علمی اسلامی به علم عقاید احتیاج مبرم دارد. طوریکه علم فقه نمیتواند بدون علم کلام راه خود را دنبال کند.

(۱) فیہ ما فیہ، تألیف مولانا جلال الدین بلخی رومی، ص ۷۰ و المثنوی، دفتر اول، ص ۳۰ و شرح کفافی، صفحه ۵۰ و بعد از آن.

امام فخر الدین رازی گفته است: آیات وارده در قرآن در باره احکام کمتر از ۶۰۰ آیت می باشد و متباقی آن در باره توحید و نبوت و رد بر اهل بت پرستی میباشد.^۱

البته این تعداد غیر از قصص و امثال می باشد. لذا می توان گفت که ترتیب طبیعی میان علم کلام و علم تصوف و به عبارت دیگر میان متکلم ساذج و صوفی متکلم یا متکلم صوفی آنست که از کلام آغاز و به تصوف منتهی شود. با این ترتیب طبیعی، میتوانیم موقعیت مولانا جلال الدین بلخی را به خوبی درک و او را نسبت به کسانی ممتاز بدانیم که این مراحل را در نظر نگرفته بدون آنکه در علم کلام مهارتی داشته باشند راه تصوف را در پیش گرفته اند. ما از سلوک و عارف بودن آنها انکار نداریم بلکه مقصود ما آنست که چنین عرفان به حیث يك تواجد تصوفی حساب شده و نمیتواند برای دیگران مفید باشد. اما آن عده از اهل تصوف که راه تحقیق و مناقشه و نقد را در پیش گرفته اند و پیش از آنکه راه تصوف را بپیمایند به پختگی در تمام علوم دینی رسیده اند، تصوف آنها را به حیث نور حساب می کنیم که راه خود آنها را روشن کرده و برای دیگران نور می بخشد و در میدان افاده و استفاده و افاضه و استفاضه کاری را از پیش می برند.

مولانا جلال الدین درین راه از جمله پیشوایان حساب میشود. زیرا با تألیف مثنوی و دیگر مؤلفات خویش، راه را برای دیگران روشن ساخت و تحقیقات علمی از خود به جا گذاشت که در ساحه علم خیلی با ارزش است. سلوک تصوفی که با دیگر علوم آمیخته باشد میتواند در قلوب مردم جا گیرد. اهمیت تصوفی مولانا از همین جا سر چشمه میگیرد که نخست به حیث يك مدرس علوم دینی و عالم فقه، تفسیر، حدیث، کلام و دیگر علوم اسلامی عرض وجود کرده و هم در راه مجادله با منحرفین که به ضد اسلام توطئه میکردند راه آشتی را در پیش نگرفته بلکه دلایل آنها را رد کرد و تحقیق کامل منصفانه و بی غرضانه را در پیش گرفته و دور از تعصب و تنگ نظری مطالب خویش را دنبال کرد.

وی نخواست تمام قضایای فلسفی را رد کند بلکه به رد آن موضوعات فلسفی

(۱) تفسیر الامام فخرالدین الرازی، آیات ۲۰-۱۹ سورة بقره.

پرداخت که با روحیه اسلام مخالفت دارد. فریدالدین عطار نیز از همان قائدين دور اندیشی بود که تصوف خشک را رد می کرد و می گفت: کسیکه بخواهد راه تصوف را دنبال کند باید بکوشد تا در چاه هلاکت نه افتد و این ضرورت به آن دارد تا علوم دینی را به حیث رهنما قرار دهد.^۱

مولانا جلال الدین عقیده رسوخ علمی را بار بار تکرار کرده در جایی می گوید که اطمینان به وصول بدون رسوخ کامل علمی به دست آمده نمی تواند. در موضع دیگری آن دلیل را تأیید می کند که انسان را از تقلید محض سوی یقین بکشاند. وی درین باره چنین می گوید:

صدها تن از اهل تقلید و ظاهر نسبت و هم دچار گمان ها شدند و تمام تقلید و استدلال خویش را بر گمان متکی ساختند^۲ وی به دلیلی که سبب یقین نه گردد اهمیت نه داده چنین می گوید: اگر خداوند کریم بر تو رحم نه کند باید عصای استدلال را بشکنند. این عصای استدلال چیست؟ این همه قیاس است، خداوند برایت قدرت عطا کرد تا سوی نور بروی باید چنین نه باشد که ظاهرت توحید و شریعت و باطنت تاریکی و دیوانگی باشد.^۳

وی در باره قضا و قدر به قصه آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام اشاره میکند و می گوید: آدم از ادب کار گرفت و گفت: «رینا ظلمنا ...» اما ابلیس بی ادبی کرده گفت «بما اغویتنی». خداوند کریم به آدم گفت در حالیکه این گناه را اظهار می کردی چرا همه را به خود نسبت دادی؟ و از قضا هیچ نه گفتی؟ وی جواب داد: «ادب کردم» خداوند در پاسخ فرمود «من هم ادب ترا حفظ می کنم.»

لذا کسی که ادب را حفظ کند به مقام می رسد. ای قلب مؤمن باید جبر و اختیار را بدانی! دستی که به اثر ارتعاش و مرض فلج می لرزد تا دستی که خودت آنرا حرکت می دهی فرق دارد و نه می توان یکی را بر دیگر قیاس کرد. توبه حرکت ارادی دست پشیمان می شوی ولی شخصیکه دستش به اثر مرض می لرزد چگونه ندامت می کند؟ پشیمانی در حق وی معنی ندارد.^۴

(۲) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۱۲۵-۲۱۳۰.

(۴) مثنوی، ابیات ۱۴۸۰ و بعد از آن.

(۱) منطق الطیر، فرید الدین عطار، ص ۷۲.

(۳) مثنوی، بیت ۲۱۵۰.

هرگاه مکتب کلامی مولانا جلال الدین را با ارتباطش به مکتب تصوفی مورد مطالعه قرار می‌دهیم به این نتیجه می‌رسیم که وی در طول خط از مذهب اهل سنت و جماعت و مخصوصاً نظریات مذهب اشاعره بالاختصاص در باره، جبر و اختیار پیروی کرده است و نظر کسانی را رد کرده است که از حشر و نشر منکر می‌باشند. وی هنگام تدریس، تمام جوانب آراء مختلف فیه را درک کرده بود. از همین جاست که موقعیت علم کلام در تصوف و موقعیت تصوف در علم کلام در هر دو مکتب تصوفی و کلامی وی به خوبی واضح است.

وی مخالفین عقاید اسلامی را همیشه مورد اعتراض قرار می‌داد که از آن جمله مخالفت وی با کرامیه معروف است. کرامیه طایفه‌ای می‌باشند که نبوت و رسالت را معجزه نمی‌دانند، به وحی و عصمت اعتراف نمی‌کنند و هم به تشبیه و تجسیم عقیده دارند. امام غزالی در کتاب خود به نام (تهافت الفلاسفه) این مذهب را فلسفی باطل دانسته است.^۱

امام رازی در کتاب خویش بنام (اعتقادات فرق المسلمین) چنین می‌گوید: «کرامیه چنین عقیده دارند که خداوند جسم و جوهر و محل حوادث می‌باشد و هم برای خداوند جهت را ثابت می‌کنند و خداوند را در مکان میدانند. اسفراهی می‌گوید: «کرامیه گمان می‌برند که خداوند کریم جسم دارد و از طرف عرش يك حد او منتهی می‌گردد». علمای اسلام مخصوصاً آن عده اهل تصوف که در راه اثبات عقاید مذهبی زحماتی کشیده اند پیوسته کوشیده اند به ضد چنین مزخرفات قیام کنند. ابو شکور سلمی می‌گوید: نزد بعضی اهل تصوف علوم به سه دسته تقسیم می‌شود: علم الله، علم من الله و علم مع الله، اول معرفت ذات و صفات خداوند است، دوم علم باطن و ظاهر و علم حلال و حرام و علم امر و نهی می‌باشد و سوم علم مع الله یعنی علم خوف و رجا و محبت و شوق است.^۲

(۱) بستانی در دایرة المعارف خویش چنین می‌گوید: ابن کرام ابو عبدالله محمد بن کرام يك مبتدع از ابنا، قرن سوم هجری امام کرامیه بود. در سیستان تولد شد، وی بعد از سفر حج مدتی به نیشاپور اقامت گزید و بعد از آنکه بدعتش ظاهر گردید طاهر بن عبدالله او را حبس کرد. پس از رهایی از حبس نیشاپور را به قصد شام ترک گفت. در باز گشت دوباره از طرف محمد بن طاهر حبس شد سپس به قدس رفت و از ۲۵۱ تا ۲۵۵ هجری در آنجا ماند و در همان سال ۲۵۵ در قدس مرد. جلد سوم ص (۴۷۸) دایرة المعارف بستانی.

(۲) طبقات الصوفیة للعالمی، ص ۲۱۲-۲۱۶.

ازین گفتار وی چنین معلوم می شود که علم اول او راه است. پس راه های دیگر دنبال میشود. مولانا جلال الدین نیز عین روش را اختیار کرده زیرا نخست به علوم متداوله وقت از قبیل تفسیر وحیث و فقه و کلام و لغت اشتغال ورزید و علم مع الله را از راه سلوک و ذوق شروع کرد. وی در مؤلفات خویش در باره قضایای مهم کلامی اظهار نظر نموده یکی هم نظر وی درباره ایمان است. وی درین باره اظهار عقیده میکند که عقل باید راه ایمان و نور را در پیش گیرد و این عقل دور اندیش می تواند با تفکر در کاینات به وجود خداوند (جل جلاله) معترف و از تاریکی کفر در امان بماند. وی اضافه میکند که ایمان گرچه آغاز استدلالات و نظر باشد ولی میتواند در پایان به عین الیقین و نور مشاهده تصوفی برسد. وی همچنان می گوید که مسلمانان میان خود در عالم قدیم قناس هایی بر پا داشته اند و ایمان همه مؤمنان یکی است از همین جاست که عقیده دارد اصل ایمان از نگاه جوهر و ذات یکی میباشد و در لمعان و درخشندگی فرق است به این معنی که ایمان بعضی لمعان و درخشندگی بیشتر دارد مثل ایمان زاهد خدا پرست و ایمان گنهکار کمتر از آنست. این قول وی بحیث مؤید مذهبش (مذهب ابو حنیفه رحمه الله علیه) حساب میشود. زیرا که امام اعظم ابو حنیفه می گوید: مرتکب گناه کبیره از ایمان خارج نمی شود و مذهب اعتزال را رد میکند که می گویند مرتکب گناه کبیره در منزله بین منزلتین می باشد - از ایمان خارج شده و به کفر داخل نشده است. تحقیق بیشتر این موضوع را در تألیف دیگر خویش بنام (ابوحنیفه المتکلم) تفصیل نموده ام.^۱

مولانا جلال الدین در موضع ایمان بار دیگر داخل گردیده و می گوید: «ایمان اثرش از ضمیر به ظاهر هویدا می گردد و نباید از تاثیر ایمان که بر جسم انسان دارد غافل بود. گرچه تعلق آن با روح است زیرا جسم نظر به آنکه تحت سلطه و سیطره عقل حرکت دارد ازین نور الهی استفاده میکند. موصوف درین باره اضافه می کنند: «ایمان هوی و هوس و خواهش نفسانی در دو طرف نقیض قرار دارند. هرگاهی یکی قوی شود

(۱) این کتاب در سال ۱۹۷۱ بزیان عربی در قاهره طبع شد زیر عنوان (امام اعظم و نظریات آن ها در عقیده اسلامی) و ترجمه آن به دری در کابل طبع و نشر شد و بار دیگر متن دری آن و نیز ترجمه، پشتوی آن در پشاور طبع و عرضه گردید.

دیگرش ضعیف می شود. بر مسلمان است تا جانب روحی خود را قوی داشته و راه اغوای هوی و هوس را مسدود سازد. شیطان به وسوسه خود از راهی داخل می گردد که انسان هیچ فکر نکند. هرگاه فکر کنی که این راه طریق امن است بالعکس مشاهده خواهی کرد که از همان طریق ترا فاسد می سازد. می باید شخص مسلمان ایمان را طوری به قلب خویش راه دهد که ابلیس نتواند بالایش تأثیری وارد کند. میان کسیکه خدا را یاد می کند تا گرسنگی را از وی رفع کند و کسیکه از روی تقوی خدا می گوید و روح و قلبش بذکر لذت میبرد فرق بارزی موجود است. ایمان به نور عرفان صد مرتبه بلند تر ویا ارزشتر از ایمانیست که با زیان باشد و ذوق عرفانی در آن تأثیری نداشته باشد. روح انسان از آن ایمان لذت می برد که ازیقین قلبی سر چشمه گرفته باشد. نفس اماره بالسوء بسان انگشتانی می باشد که بالای چشم گذاشته شده تا از دیدن نور مانع شود. درین حال اگر چیزی را مشاهده نمیتوانی معنی آن را ندارد که دنیا وجود ندارد بلکه میان دید چشم و دنیا حایل قرار دارد باید تأثیر نفس اماره را دور کنی که نور جهان را به چهره اصلی آن مشاهده کنی انسان به رویت قلب خویش میتواند انسان باشد، هرگاه قلبش از دید معنوی باز مانده حکم کور است. میم وو او و میم و نون (مقصود کلمه مؤمن است) هیچ گاه سبب تشریف شده نمی تواند بلکه باید برای این اسم «مسمی حقیقی و تعریف اصلی وجود داشته باشد».^۱ مؤمن به فراست ایمان خویش میتواند اشیا را درک کند. در حدیث شریف چنین وارد است: «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الايمان» - از فراست مؤمن بترسید زیرا او بنور ایمان مشاهده میکند. «این فراست به تحقیق قلبی توقف دارد و مورد انوار الهی قرار میگیرد. حضرت محمد فرموده که آسمان و زمین و عرش و کرسی گنجایش مرا ندارد اما قلب مؤمن این وسعت را دارد مسلمان به آخر کار نگاه میکند و به آخر نگاه نمی کند زیرا که آن محل علف حیوانات است. منافق و موافق هر دو یکجا پهلوی هم در نماز قرار می گیرند و منافق به دادن زکات و ادای حج نیز اقدام می کند امامیان این و آن فرق بسیار است. منافق از علم خویش استفاده نمی کند و به بدبختی می رسد. اما مسلمان نفع می برد.^۲ یکی از قضایای دیگری که مولانا بلخی در آن باره چند بار اظهار نظر کرده موضوع جبر و

(۱) المثیری، دفتر الاول، ص ۱۷۰ (۲) فیه ما فیه، تألیف مولانا جلال الدین بلخی، صفحه ۵۲

اختیار است. وی مذهب خود را درین باره بیان کرده می گوید:

بنده مامور است لذا نمیتوان او را مسلوب الاختیار گفت و هم اختیار کامل ندارد بلکه میان این و آن قرارداد دارد. در جایی دیگر چنین می گوید: امر ونهی متوجه بنده میشود که یک نوع اختیار دارد اگر دارای اختیار نباشد به سان سنگ حساب می شود و کدام تکلیف برایش راجع نمی شود. عدالت خداوند تقاضای آنرا میکند که بنده در یک مرحله قرار داشته باشد که متوسط میان مجبور و مختار باشد تا که مظاهر عمل و کار به صورت درست روشن شود. چه اگر مجبور محض باشد تکلیف از میان بر داشته می شود و اگر دارای اختیار کامل باشد تاثیر الهی توقف می کند.^۱

مولانا هنگامیکه به تحلیل قضایای تصوفی می پردازد، جملات وی در مورد اختیار و جبر با جملات کلامی وی مغایرت پیدا میکند اما نه آنطور مغایرت که تناقض محض شمرده شود بلکه مغایرت قابل توجیه. وی جبر و اختیار را در یکی از موضوعات سلوکی چنین توضیح می دهد. «من طاقت آنرا ندارم تا کلمه حب و دوستی را با جبر مربوط سازم. کسیکه حب را نمی داند او را سلسله های جبر بسته می سازد. اصل حقیقت اتحاد با خداست نه جبر، وی درین جا میان جبر و اختیار تمایز را به کلی می بردارد زیرا که در مرتبه فنا نه جبر است و نه اختیار.^۲ بعضی مؤلفین چنین می گویند که سخن مولانا دهشت آور است زیرا که یکبار از جبر میگزیزد و بار دیگر به جبر قول میکند. اما با توجیه قبلی میتوان سوال را حل کرد، زیرا در مذهب کلامی خویش مولانا از امام اعظم ابوحنیفه (رحمة الله علیه) پیروی میکند که تعادل میان جبر و اختیار است. وی در مذهب تصوفی خویش جبر و اختیار را یکسر میگذارد و سوی فنای تصوفی میرود که بالاتر ازین دو مرتبه می باشد. هنگامیکه میخواهد در باره وحدت الوجود حرف بزند چنین میگوید: «شر از صفت نفس می باشد، خلق وجه و روی حق می باشد. وحدت مظهر خیر است نه شر.» در جای دیگر می فرماید «انسان در اعمال خود آزاد است و باید ازین آزادی استفاده خوب کند و اراده خود را در اراده خدا فانی

(۱) الدكتور عبدالقادر محمود در کتابش الفلسفه الصوفیه فی الاسلام. طبع قاهره، ص ۲۵۰

(۲) فیه ما فیه، تألیف مولانا جلال الدین، صفحه ۵۲

سازد و درین حال است که میان جبر و اختیار فرق و امتیاز می آید. هرگاه بخواهیم با مولانا در ساحت تصوفی وی همراه شویم. مشاهده می کنیم که موقف کلامی مولانا تا موقف تصوفی اش فرق بارز دارد. وی در باب تصوف همینکه از جبر حرف میزنند مقصودش جبر خواص است و می گوید: همراهی با حق نور است هرگاه این معیت را دانستی، جبر خواص را می دانی و می خواهد بگوید که این نوع جبریکه در علم کلام از آن بحث می شود فرق زیاد دارد. وی درین باره چنین اضافه میکند و می گوید: جبر نفس اماره را بدون آنکه خداوند برایت بفهماند و بالایت فتح کند فهمیده نمی توانی در موضع دیگر چنین می فرماید: آنها يك نوع جبر و كفار نوع دیگر جبر داشتند. اما میان این دو نوع جبر، تفاوت بسیار است، انبیا در عمل دنیا مجبور اند و كفار در عمل عقبی مجبور اند و در قضیه اختیار عکس این است زیرا که انبیا عقبی را اختیار می کنند و كفار دنیا را.

هرگاه این گفتار مولانا را مورد تعمق قرار دهیم مشاهده می کنیم که وی از جبر درین بحث خویش غیر از جبر کلامی را اراده میکند. و از جبر تصوفی نیز در گفتار فوق شائبه ای نیست. زیرا که از جبر عدم توجه و در اختیار توجه را اراده می کند که این معنی مغایر تفسیر تصوفی و کلامی جبر و اختیار است. وی می خواهد بگوید که انبیا سوی امور دنیا توجه ندارند و به آن اهتمام نمی کنند طوری که كفار سوی امور دنیوی توجه دارند.

خلاصه کلام آنکه مولانا جلال الدین بلخی در باره قضایای کلامی نظریاتی دارد که بعضاً آنرا صراحتاً و بعضی آنرا ضمناً بیان کرده است. وی در بیان مطالب به صورت رموز و حکایات و اشارات قدرت فوق العاده ای دارد و می خواهد در يك موضوع تصوفی یا کلامی از قصه و محاوره کار بگیرد تا بتواند يك مطلب را در ذهن خویتر جا دهد و مردم را خویتر به مقصد خویش آشنا سازد. از همین جاست که گاهی يك مطلب را در چند جا به تعبیرات مختلف بیان می کند. صوفی شاعرو متکلم می خواهد مطالب را به ترتیبی بیان کند که تعمق وی ایجاب می کند.

موصوف مطلب عمده کلامی را در مؤلفات خویش چنین بیان کرده است: «قرآن

کریم کلام خدا و به اصل قدیم است. معجزه به انواع مختلف می باشد و قرآن کریم از مهمترین معجزات حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) می باشد. حشر و نشر عقلاً و نقلاً ثابت است عالم دیدار خداوند در روز قیامت و در جنت متصور است (درین باره به تفصیل صحبت خواهیم کرد). و محدود نیست، لذا احاطه عقلی بر آن امکان ندارد. مولانا برای اثبات هر مطلب از مطالب کلامی خویش دلائلی را مستنبط از قرآن کریم و احادیث نبوی (صلی الله علیه وسلم) به ترتیبی ذکر کرده که از آن چنین فهمیده می شود که وی در تفسیر قرآن و معانی احادیث معلومات کافی و علمی داشت.

وی با وصف آنکه درباره اهمیت عقل باریار حرف می زند اما در قسمت عقاید مذهبی چنین نظر دارد که نمی توان تمام مطالب عقیدوی را در پرتو عقل کشف کرد. آنچه سمعی محض است باید به همان حیث بدون انداختن در ساحه عقل پذیرفته شود. آنچه میتواند در حیطه عقل داخل شود، بهتر است عقل را در آن راه دهیم، که از نور عرفانی و مشاهدات تصوفی سهم بارر داشته باشد چه اگر عقل محض دریک موضوع یا راه نداشته یا کمتر راه داشته باشد مشاهده می کنیم که در پرتو نور تصوف بیشتر لمعان پیدا میکند. این را هم باید ناگفته نگذاریم که فلاسفه برای عقل در معرفت خداوند اثر قابل ارزش را قابل نمی باشند که از آن جمله برجسون (برگسن) فیلسوف معروف است^۱ وی گرچه در فلسفه خویش رازهای تصوفی را نیز دخیل ساخته ولی در اصل معرفت خداوند عقل محض را تقریباً بیگانه میدانند. وی چنین می گوید: «وجود، سیکولوجی عمیق توجیه کننده سوی خدا می باشد، ما خدا را هنگامی می شناسیم که به اعماق خود فرو رویم و در داخل خویش خدا را بیابیم» وی میافزاید: «اله فلاسفه خدای عجیب است، زیرا که زاده عقل آنها می باشد و ما باید به خدای حق یعنی خدای ابراهیم و اسحق و یعقوب ایمان داشته باشیم.» وی معرفت واجب تعالی را به معرفت دیمومت که اساس فلسفه وی می باشد بنا میکند. وی پیرامون امور ما وراء الطبیعه می گوید که میتافزیک و هم نیست و هم عقل محض نمی تواند راه را پیدا کند بلکه عقل منور به نور تجارب می تواند کاری را انجام دهد.

(۱) مذهب در فلسفه برگسن، تألیف داکتر مراد و به، طبع دارالمعارف مصر، صفحات ۱۳۸-۱۳۹

ازین همه میتوان گفت کسانیکه به عدم کفایت عقل در معرفت خداوند قول می کنند و کسانیکه عقل را درین راه مؤثر می دانند که نمونه هر دو قول را در کلام حضرت جلال الدین یافته می توانیم زیرا که از يك نگاه به انکار عقل می پردازد و از نگاه دیگر عقل را مؤثر می داند. البته به دوجہت کہ قبلاً تفصیل داده شد.

لذا نمی توان گفت چرا مولانا در حالیکه در معرفت خداوند پای استدلال را چوبین می گوید، در جای دیگر عقل را درین راه مؤثر می داند. مولانا از یکسو عقل را سوی نور میخواند و بعد از آن می گوید: اکنون می تواند به فضل خداوند راه را بیابد. وی نمی خواهد در قضایای کلامی با طبقه خاص حرف بزند بلکه آرزویش آنست تا به سویه همه مسلمانان توضیحات خود را در باره قضایای عقیدوی اظهار کند، دست يك شخص را بگیرد و او را سوی حقایق سوق دهد گرچه آن شخص خالی الذهن و شبه امی باشد و او را به حیث شاگرد مدرسه اسلام اندک اندک سوی رسوخ عقیدوی دعوت کند؛ تا آنکه نور را مشاهده کند و دیدن این نور از طریق تصوف آسان میسر شده می تواند. ائمه اسلام درین راه عبارات متعددی به یادگار گذاشته اند که از فحوای اقوال شان نور تصوفی را می توان فهم کرد. اینک از جمله اقوال ائمه کرام رحمۃ اللہ علیہم قول امام اعظم ابو حنیفہ (رحمۃ اللہ علیہ) را نقل می کنیم: «حصول معرفت بعد از نظر صحیح صورت میگیرد و هم کسی که در نادانی به خالق خویش عدزی می آورد با آنکه خلق را مشاهده می کند عذر وی معقول نیست»^۱ اینست قیمت نظر و استدلال که با شرایط خاص در راه تثبیت عقیده کمک میکند. عبدالقاهر بغدادی در تألیف خویش بنام البقرة چنین گفته است:

«اول واجب بر مکلف آنست تا از نظر و استدلال کار بگیرد، استدلالی که سبب معرفت ذات و صفات و توحید و عدل و حکمت وی باشد.» وی در کلام خویش می افزاید: باید آن دلایلی که ضرورت ارسال رسل را به اثبات می رساند و تکلیف بندگان خدا را معلوم میکند واضح شود و هم دلیل قبول معجزه و ضرورت عمل شریعت از

(۱) رسائل الامام الاعظم: فقه اکبر، فقه اوسط، العالم والمتعلم، الوصیة. در هر کدام ازین رساله ها درین باره تفصیل داده شده است.

ضروریات يك فرد مسلمان حساب می شود. و این تقاضاست تا او به این دوا امر متوجه شود:

۱- بر هر فرد لازم و ضروری می باشد تا حسب طاقت بشری متوجه نظر واستدلال گردد.

۲- حصول معرفت بعد از نظر صحیح، حسب جریان عادت الهی می باشد و بطریق ایجاب نیست طوریکه فلاسفه می گویند. امام اعظم رحمه الله علیه استدلال عقلی را درین مورد قابل اهمیت زیاد دانسته و درین مورد عباراتی را ذکر کرده که بظاهر سطحی و سرسری پنداشته میشود ولی درحقیقت خیلی عمیق است. از عبارات وی چنین معلوم میشود که رجوع به نظر و فکر در قضایای اعتقادی سبب یقین می شود. زیرا چنین می گوید:

طوریکه ممکن نیست يك کشتی حامل بارگران در امواج بحر متلاطم و بادهای طوفانی بدون يك کشتیبان باشد، نظام این عالم با این کمیت و کیفیت آن نمی تواند بدون خدای صانع باشد و خود بخود جریان داشته باشد.^۱

امام اعظم درین استدلال خویش عقل را من حیث عقل دارای اهمیت به سزا دانسته گویا چنین استدلال میکند که: عالم حادث است زیرا که متغیر می باشد و باید محدث و صانعی داشته باشد که در آن تاثیر وارد کند. این مؤجد و صانع باید قدیم باشد نه حادث ورنه به محدث دیگری ضرورت پیدا می کند و سبب دور و تسلسل میگردد و دور و تسلسل باطل است لذا باید این جهان به خدا و مؤجدی منتهی گردد که واجب و قدیم و موثر است و از این نگاه ایمان داریم که جهان با این کم و کیف خود خدا دارد، مؤجد و صانع دارد.

میتوان استدلال را به طریق آتی تغییر شکل داد:

ممکنات موجود است و باید مؤجد و صانع داشته باشد زیرا که ممکن بدون واجب پیدا کننده متصور نیست. اگر آن پیدا کننده واجب است فهو المراد و اگر ممکن است باز هم متکی به علت است. اگر سلسله به واجب منتهی شود مطلوب ما که اثبات واجب

(۱) العالم والمتعلم تألیف امام الاعظم ابر حنیفه رحمه الله علیه ، ص ۲۵

تعالی می باشد حاصل می گردد والا دور و تسلسل لازم می شود. این مطلب را به این عبارت مختصر ساخته که می گوید «قیام این عالم به نفسش متصور نیست... الخ»

استدلال عقلی و حصول علم از طریق نظر و فکر که امام اعظم به آن تصریح نموده و هم مولانا جلال الدین بلخی آن راه را تعقیب کرده، از آیات قرآن کریم گرفته شده است. آیاتیکه در آن به وجوب تفکر و تدبیر تذکر رفته است، از آن جمله قصه حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام می باشد که در راه استدلال بوجود خدای متعال در ضمن همه آن دلیل طولانی این را هم گفت که: «لا احب الا فلین» و اظهار کرد که آنچه مورد زوال و تغییر باشد قابل دوستی و ثنا نیست و هیچگاه مستحق ربوبیت شده نمی تواند. زیرا واجب تعالی ذاتیست که زیادت و نقصان و تغییر و زوال را نمی پذیرد و هم این آیه مبارکه: «ان فی خلق السموات و الارض واختلاف الليل و النهار لآیات لا ولی الا بالاب- محققاً در اقرینش آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز دلایلی است روشن برای خرد مندان»^۱ به اهمیت لب و عقل و ضرورت تدبیر دلالت میکند و هم آیه مبارکه «و ما کان معه من اله اذاً لذهب کل اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض- و هرگز خدائی با او شریک نبوده که اگر یکی بود درین صورت هر خدائی بسوی مخلوق خود روی کردی و بعضی خدایان بر بعضی دیگر برتری جستی (نظم و خدائی عالم از هم گسیختی)»^۲ و آیه مبارکه «لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا- اگر در آسمان و زمین بجز خدای یکتا خدایانی وجود داشت همانا اخلاص و قساد در آسمان و زمین راه می یافت.»^۳

و دیگر آیات زیاد اهمیت استدلال و تفکر و تدبیر را ثابت می سازد و موقعیت عقل را در قضایای عقیدوی به اثبات میرساند. گرچه مقصود ما آنست که نظر مولانا را در باره اهمیت نظر و استدلال تذکر دهیم، ولی از آنجا که مولانا درین راه به قدمهای امام دانشمند خویش ابو حنیفه قدم گذاشته بی مورد نخواهد بود تاآنچه را امام اعظم در باره تاثیر عقل در ایمان تذکر داده نقل کنیم. اینست نص قول وی در کتاب (العالم والمتعلم).

«رسول خدا را از طرف خدا می شناسیم زیرا که اگرچه رسول (صلی الله علیه

(۳) سورة الانبیاء ۶: ۲۳.

(۲) سورة المؤمنون آیه ۹۱

(۱) سورة آل عمران آیه ۱۹۰

وسلم) سوی خدا دعوت میکرد اما هیچ کس نمی دانست که آنچه را رسول خدا می گوید حق است تا آنکه خداوند در دلش نور تصدیق را نمی انداخت از همین جاست که خداوند کریم می فرماید: «انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدي من يشاء و هوا علم بالمهتدين»^۱

اگر معرفت خداوند کریم از طرف رسول باشد باید منت بر مردم در معرفت خداوند از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) باشد نه از طرف خدا. اما منت از جانب خداوند بر رسول (صلی الله علیه وسلم) است در معرفت خداوند. و منت خداوند بر مردم از آن است که برای آنها توفیق بخشید تا به معرفت رسول (صلی الله علیه وسلم) بگرایند از همین جاست که هیچکس نمی تواند بگوید: خداوند از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) شناسانده شده بلکه باید گفت: «بنده هیچ چیز را نمی دانست مگر از طرف خداوند.» این نص امام ابو حنیفه کابلی به وضوح نشان می دهد که عقل در قضایای عقیدوی قدرت کامل دارد. عقل و ادراك يك فضل خداوند است. عقل وسیله ای است که انسان را برای قبول حق آماده می سازد، خداوند نور را در قلب می اندازد تا بوسیله آن تصدیق به نبوت و دیگر حقایق را درك کند و تمام استدلال وی اینطور است.

«معرفت خداوند کریم عقلاً واجب است و این معرفت از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) نمی آید زیرا که اگر این معرفت از طرف رسول (صلی الله علیه وسلم) باشد دور یا تسلسل لازم می شود زیرا که اگر به شرع و شنیدن از شارع توقف داشته باشد باید به نص دیگر جهت وجوب تصدیق آن توقف داشته باشد این نص دوم اگر وجوب تصدیقش به نفس خودش باشد توقف شی بر نفس شی لازم می شود و اگر به نص سوم باشد تسلسل لازم می شود.^۲ و هم از آیه مبارکه: «یمنون علیکم ان اسلمو اقل لا تمناو علی اسلامکم بل الله یمن علیکم ان هدا کم للایمان ان کنتم صادقین» آنها بر تو به مسلمان شدن منت می گذارند بگو شما به اسلام خود بر من منت منهدید بلکه اگر راست می گوئید خدا بر شما منت دارد که شما را بسوی ایمان هدایت کرده است.»^۳ مطلب امام اعظم واضح و روشن می گردد.

(۱) سورة القم: ۵۶. (۲) کتاب اشارات المرام من عبارات الامام تألیف بیاض، ص ۱۰۲

(۳) سورة الحجرات آیه ۱۷

از همین جا باید گفت که میان عقلی که مورد ستایش امام اعظم و مولوی جلال الدین قرار گرفته و عقلی که فلسفی محض گفته میشود فرق است. زیرا که امام اعظم آن عقل را ستایش می کند که نور والهام یافته باشد و همین عقل را مولانا به عبارات دیگر تائید می کند که می گوید: عقلی که توانسته بر جسم استیلا داشته باشد و به نور تصوف راه را سوی تفکر در اسرار کاینات باز کند این گونه عقل را می توان سبب سعادت گفت.

نا گفته نمی گذاریم که عقل در باب معرفت خداوند غیر عقلی است که ابتداءً راه توحید را در پیش گیرد به عبارۀ دیگر عقل منحیث عقل ایجاب می کند تا انسان به وجود صانع قادر اعتراف نماید و این يك امر الهی میباشد که توسط نور در قلوب بندگان پیدا می شود اما در موضوع توحید و اعتراف به اینکه همان صانع جهان و جهانیان یکی است عقل صرف کفایت نمی کند بلکه عقل و نقل دوش بدوش درین راه قدم می گذارند. چه قول بوجود صانع غیر قول بوحثت صانع می باشد. بعضی دانشمندان می گویند میان این دو قول فرق خیلی خفی و یاریک است زیرا کسیکه به وجود خالق عالم اعتراف می کند مجبور است اعتراف نماید که این موجود واجب الوجود می باشد و در افعال خود شریک ندارد. توحید نزد محققین اهل کلام طوری است که نمی توان سمع را در آن کافی دانست البته سمع می تواند بمد کامل عقل باشد نه آنکه سمع هر شی است. کسانی که می گویند میان قول به وجود واجب تعالی و قول به وحدانیت او فرق نیست دلایل زیاد ذکر میکنند:

۱- تعدد مستلزم امکان است. لذا کسانی که به وجوب قول میکنند ناگزیر ندبه وحدت قول نمایند.^۱

۲- وجوب وجود مستلزم وحدت است زیرا که وجوب عبارت است از تنزه در ذات از انواع تعدد و ترکیب و مشارکت در حقیقت و خواص حقیقت. طوریکه بیضاوی در تفسیر خویش تصریح کرده است.^۲

(۱) اشارات المرام فی عبارات الامام، تألیف کمال الدین بیاضی، ص ۱۰۰

(۲) اشارات المرام فی عبارات الامام، تألیف کمال الدین بیاضی، ص ۱۰۱

شك نیست که تنزه کامل عبارت از وحدت است. خلاصه کلام آنکه هرگاه ازدقت نظر کار بگیریم به این نتیجه می رسیم که میان تصدیق به وجوب وجود و تصدیق به وحدانیت از نگاه ثمره، فرق وجود ندارد و اول مستلزم دوم است.

بعد ازین توضیح باید گفت که مولانای بلخی معرفت را در جائیکه باید معرفت گفته شود معرفت را ذکر میکند و در مقامیکه باید توحید را ذکر کند نیز معرفت را ذکر میکند که این خود دلیل بر آنست که وی مطابق به آن نظر است که قبلاً ذکر کردیم و عبارت از آنست که میان قول به وجوب و قول به وحدت کدام فرق نیست و هم کسیکه به معرفت قائل است به توحید نیز اعتراف دارد زیرا که بارها تکرار شده که معرفت تصوفی و عرفان تصوفی توأم به این عقیده می باشد که خداوند واحد و لا شریک است، در ذات و صفات خویش از تعدد و شبه تعدد مبرا است. طوریکه قول وی بمعرفت منشأ و کلید تمام قضایای عقیدوی قرار می گیرد که در آن جمله تصدیق به رسالت محمد (صلی الله علیه وسلم) نیز شامل است.

باز هم تکرار نخواهد بود که اگر بگوئیم مولوی جلال الدین عین راه امام مذهب خویش (ابو حنیفه) را در باره معرفت دنبال کرده است زیرا که امام اعظم معرفت خدا را مبدأ و اساس تصدیق رسول میدانند یعنی اثبات رسالت و آنچه رسول (صلی الله علیه وسلم) آنرا آورده که ادله سمعی به دست می آید موقوف به آن می باشد تا بمعرفت وجوب وجود صانع اعتراف صورت گیرد طوریک نص قول امام را قبلاً تذکر دادیم بلخی نیز معرفت تصوفی را اصل و اساس معرفت دانسته و معرفت استدلالی را به اندازه معرفت تصوفی نمی داند. لذا از بعضی اهل تصوف چنین روایت شده است: خدا را کسی شناخته که تعرف برایش حاصل شده و به وحدانیت او کسی اعتراف دارد که او وحدانیت را برایش آموخته (به دلش القا کرده)، ایمان کسی آورده که لطف خدا نصیبش شده، خدا را کسی صفت میکند که سر تجلی را دانسته و مخلص کسی است که تحت جذب او قرار گرفته است.^۱

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابو بکر محمد الکلا بازی، صفحه ۶۳

جنید رحمة الله علیه می گوید: معرفت دو معرفت است: یکی معرفت تعرف و دیگر معرفت تعریف، معنی تعرف آنست که خداوند خود را به آنها معرفی سازد و اشیا را تحت علم او در او رد و معنی تعریف آنست که آثار قدرتش را درافاق و انفس به آنها نشان دهد و بعد از آن در وجود آنها لطف و نوری تولید کند که به واسطه آن خدا را درک نماید. این معرفت، معرفت عوام الناس و معرفت قبلی معرفت خواص است.^۱ مولانا بلخی همان معرفت را تائید میکند که آنرا کبار اهل تصوف ذکر کرده اند. در پایان به ذکر خلاصه اقوال بعضی صوفیه می پردازیم که می گویند: خدا خودش دلیل بر خودش است و عقل میتواند تا موضعی راه برود اما در پایان عاجز می ماند. عقل در کاینات جولان می کند مگر هنگامیکه سخن از مکنون (پیدا کننده کاینات) در میان می آید عقل آب میشود.

نظر مولانا درباره قضیه خلق قرآن

کلا بازی در کتاب خویش «التعرف لمذهب اهل التصوف» چنین تذکر داده که طبقه اهل تصوف به اتفاق آراء می گویند: قرآن حقیقتاً کلام خدا می باشد و مخلوق و حادث نیست، در زبان ما تحت تلاوت قرار میگیرد، مکتوب در مصاحف و محفوظ در سینه های ما می باشد و در صدور ما حلول نمی کند.

از خلال کلام مولانا بر می آید که وی با نظر عموم اهل تصوف موافق است اما فرق وی و دیگران درین جاست که وی می گوید: قرآن ظاهر و باطن دارد و باطنش دیگر باطن دارد تا آنکه به هفت درجه میرسد. اینست نص عبارت وی: در ظاهر قرآن حروف و تحت آن باطن است و زیر این باطن دیگر باطن است که در آن فکر و نظر در خیرت می ماند. تحت این باطن باطن سوم می باشد که عقول بشری در آن امکان گمراه شدن را دارد. مرتبه چهارم همان مرتبه بی می باشد که از خصوصیات حضرت محمد مصطفی (صلی الله علیه وسلم) حساب می شود و میان وی و خداوند کریم به حیث يك

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف، تألیف ابو بکر محمد الکلا بازی، صفحه ۶۳

سر است تا آنکه به هفت درجه میرسد نباید به ظاهر بران حکم به ظاهر کنی! آیا نمیبینی که شیطان به ظاهر، حضرت آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام را دیده و ظاهر وی جز پاره یی از گل چیزی دیگری نبود لذا سجده نکرد.^۱

از کلام مولانا چنین معلوم می گردد که مرتبه چهارم یکسر میان خدا و پیامبرش است و در باره مراتب بعدی پنجم، ششم و هفتم چیزی نه گفت، که آیا این مراتب و علم بر آن خاص خدا است یا برای حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) نیز روشن شده است. باید دانست که محققین صوفیه و علمای کرام چنین عقیده دارند که کلام خدا صفت خداوند می باشد و با کلام مخلوق کدام مشابهت ندارد. نه حرف است و نه صوت و نه حرف هجا، آنچه را ما میدانیم از صوت و حرف و هجا این همه بر کلام دلالت میکند و اصل کلام قدیم الهی نیست زیرا که این همه متکی به جوارح می باشد و خداوند کریم از جوارح منزّه می باشد و هم حرف و صوت نیست.

کلام به خداوند نسبت داده شده درین آیات: «و کلم الله موسی تکلیما - و خدا با موسی (به طور) آشکار و روشن سخن گفت^۲ و اما قولنالشئ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون - ما به امر نافذ خود هرچه اراده کنیم و گوییم موجود باش همان لحظه موجود میشود.^۳ و حتی یسمع کلام الله - تا کلام خدا را بشنود^۴»

این همه دلیل بر آنست که خداوند در ازل به کلام موصوف است و کلام از صفات قدیم خداوند می باشد. چون ثابت است که خداوند کریم تغییر نمی کند و ذات اوتعالی محل حوادث نیست و این هم واضح است که نمی توانیم بگوییم: خداوند کریم خاموش بود و بعداً سخن گفت: لذا قرآن کریم کلام خدا و غیر حادث می باشد و کلام صفت ازلی خداست. خلاصه مذهب اهل سنت در این باره اینست:

کلام صفت ازلی خدا می باشد. قائم به ذات خداست. حرف و صوت نیست. از تقدم و تأخر و اعراب و بناء منزّه میباشد آنچه بر حدوث قرآن ظاهراً دلالت دارد عبارت از لفظ مقروء می باشد نه کلام نفسی گرچه را لفظ را می توان حادث گفت اما غرض

(۲) النساء: ۱۶۴.

(۴) التوبة: ۶۰.

(۱) مرآة المثوی، صفحه ۷۳۶.

(۳) النحل: ۴۰.

حفظ ادب و غرض احتراز از وقوع مردم در شك باید آنرا حادث نگوییم، گرچه مراد قائل، کلام لفظی باشد اما اگر در مقام تعلیم سخن زده میشود با کمال احتیاط خصوصیات کلام لفظی را باید شرح کرد، تا فکر نشود که کلام نفسی خداوند مخلوق است. (العیاذ بالله).

اختلاف در باره، قرآن کریم از نگاه قدیم بودن یا حادث بودن به عصر امام شافعی و امام احمد بن حنبل منتهی می گردد. در عصر امام حنبل، یکعهده زیاد علما درین امتحان قرار گرفتند که از آن جمله عیسی بن دینار و شعبی و احمد بن حنبل میباشند. امام احمد درین راه عذاب دید و محکوم به دره شد تا آنکه بی هوش گردید.

معتزله می گویند قرآن کریم حادث می باشد و گمان آنرا دارند که حروف و اصوات از لوازم قرآن می باشد. کلام خدا در مذهب معتزله مخلوق است و درین باره دلائلی ارائه میکنند که از خوف طوالت صرف نظر کردیم.^۱

مولانا جلال الدین جز به اثبات هفت ایمان برای قرآن در دیگر موارد با اهل سنت کدام فرق ندارد. و این داشتن هفت معنی یا هفت مغز یا هفت سر را هیچ يك از ائمه کرام ذکر نکرده اند و از خصوصیات وی حساب میشود.

رویت الله

یکی از قضایای مهم کلامی قضیه دیدن خدا می باشد که آیا ممکن است یا نه؟ مولانا جلال الدین درین باره مذهب اهل سنت و جماعت را تائید میکند و می گوید که رویت خداوند به چشم ممکن است. اینست نص کلام وی: «اهل روية عين عقل میباشند خداوند در قدمهای شان برکت اندازد. کسانی که می گویند دیدن خداوند کریم به چشم سرممکن است دلائل زیاد دارند که در رأس آن همه دلائل این قول خدا قرار دارد:

(۱) ابراهیم لقانی موضوع قدیم بودن قرآن را به این بیت خلاصه کرده
وینزه القرآن ای کلامه عن الحدوث و احذراتنقامه
فکمل نص للحدوث دلا احمل علی اللفظ الذی قد دلا

«وجوه یومئذ ناظرۃ الی ربہما ناظرۃ- آنروز رخسار طایفہ ای از شادی برا فروخته و نورانی است و بہ جمال حق می بینند»^۱ روی ها در آن روزی سوی خداوند نگران میباشند و تروتازہ. امام اشعری از اصحاب حدیث چنین روایت میکند: «ان الله سبحانه وتعالى يرى بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لانهم محجوبون عن الله قال الله تعالى: كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خلاصه، ترجمہ، این حدیث آنست کہ خداوند کریم بہ چشم سر دیدہ میشود طوریکہ مہتاب را در شب چہار دہم میتوان دید. این دیدار نصیب مسلمانان است نہ کفار زیرا کہ آنها بہ حکم قرآن از دیدن خداوند محجوب و ممنوع می باشند.

این را ہم باید در نظر گرفت کہ خداوند کریم بہ صورت و عید می فرماید کہ کفار از دیدار خدامحجوب اند و این دلالت بہ آن دارد کہ مسلمانان از دیدار خداوند در حجاب نمی باشند و از آن ممنوع نبودہ خدا را دیدہ میتوانند.^۲

مولانا جلال الدین عقیدہ دارد کہ دیدن خداوند کریم بہ حواس ظاہری ارتباط ندارد زیرا کہ از نگاہ حواس ظاہری میان انسان و حیوان فرق نیست. نص مولانا اینست: «ای انسان اگر تو سوای این حس ظاہری کدام حس دیگر نداشته باشی و تنها همین حس حیوانی تو باشد و بس چگونه میتوانی محل کرامت قرار گیری.» و حس مشترک میان انسان و حیوان محل اسرارشدہ نمی تواند.

مولانا با تمام تاکید می گوید کہ آزاد شدن انسان از نظر حسی ضروری می باشد و انسان باین آزادی میتواند پیش برود وی چنین اضافہ میکند. کسیکہ از سلطان (سیطرہ) حس ظاہری رہائی یافت و حقیقت انسانیت را دریافت هیچگاه اسیر صورت مادی شدہ نمی تواند. اگر از دیدار معنوی و روحی محروم شدہ باشی، اگر از مرتبہ حیوانیت تا کنون خارج نشدہ باشی کدام تکلیف و حرج نداری زیرا کہ کور هستی و بالای کور هیچگونه حرج و تکلیف نیست، اما اگر قادر بدیدن روحی باشی و این ادراک را بدست آورده باشی کوشش کن تا مراد را بدست آری.

(۱) القیامۃ: ۲۳.

(۲) التحقيق التام فی علم الکلام، تألیف محمد الحسینی الظواهری، طبع قاہرہ، صفحہ ۹۸.

وی بعدازین در باره سهم قلب در رویه خداوند سخن میزند و چنین می گوید:

جهد اکبر جهاد با نفس است تا مطالب نفسی را مغلوب ساخت. این کار سبب میشود تا نور و صفای قلب زیاد شود و محل تجلی انوار غیبی قرار گیرد وی میافزاید که: همه از تست و همه در وجود تو می باشد. می توانی بر خواہشت غالب و پیروز شوی و آنوقت است که می توانی انوار عالی را درک کنی. مولانا درین باب اهمیت مرشد را بیشتر میدانند و چنین می گوید: مرشد کامل مطابق فرمایش: «المؤمن مرآة المؤمن - مسلمان آئینه مسلمان است» درین باره تأثیر زیاد دارد. آنچه را مولانا در باره رویه ذکر میکند با کلام صوفی معروف کلا بازی خیلی نزدیک است وی چنین می گوید: اتفاق برانست که خداوند کریم در دنیا نه به چشم و نه به دل دیده میشود بلکه بایقان دیده میشود زیرا که ایقان غایت کرامت است و از جمله بهترین نعمت های خدا حساب می شود. این دیدار ایقانی در دنیا باید میسر نباشد ورنه میان دنیای فانی و آخرت کدام فرق نمی شود بلکه باید در بهترین جا یعنی جنت دیده شود. خداوند کریم دیدار خود را در دنیا از حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام منع کرد گفته می توانیم کسیکه نسبت بوی بدرجه پائینتر باشد یقیناً از دیدار محروم است البته در دنیا نه آخرت^۱ میان کلام مولانا و کلام کلا بازی تشابه کامل می یابیم به اندکی فرق و اینست که: جلال الدین مولوی استطاعت را از حس بکلی نفی میکند و می گوید حس ظاهری مشترک میان انسان و حیوان چگونه میتواند خدا را ببیند، اما علامه کلا بازی نقصان را در حس نفی پیند بلکه می گوید عادت خداوند کریم باین رفته که انسان به حس ظاهری نتواند خدا را مشاهده کند نه آنکه عاجز است.

مولانا درین باره میگوید که بیداری دل مسلمان و صفائی آن از غل و غش یگانه وسیله دیدن خدا است اما رویت در دنیا میسر نمی شود بلکه در آخرت صورت میگیرد. وی درین باره چنین دلیل را ذکر کرده است: روح متعلق با اوہام در یک زاویه قرار می گیرد که از حس و ادراک بعید است. آیا نمی بینی که حس ظاهر چشم به

(۱) التعرف لمذهب اهل التصوف الکلابازی ص ۱۰۷

کمترین مانع چون قرار گرفتن يك موی در چشم از دید باز می ماند؟ هرگاه حس ظاهر چشم چنین باشد آیا احساس روح یا احساس متعلق به روح چگونه خواهد بود؟ یقیناً به کمترین مانع متأثر می شود. وی پس از آنکه میگوید دیدن خدا ممکن است امانه باین حسیکه ما بآن اعتماد داریم وی صلاحیت منفعل و قابل را ضرور می داند لذا افراد بشر صلاحیت این دیدار را از آن جهت ندارند که ماده، انفعال و قوه قبول آنها ناقص است. خداوند کریم بجواب حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام که رویت خدا را خواست چنین گفت: «لن ترانی - مرا دیده نمی توانی» و نه گفت: (لن اری - من دیده نمی شوم) ازین چنین معلوم می گردد که عجز را در بیننده ثابت ساخته یعنی بیننده این صلاحیت را ندارد نه اینکه من دیده نمی شوم. مولانا درین باره قصه ای را ذکر میکند:

شخصی از حضرت سیدنا عیسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام تقاضا کرد تا برایش اسم اعظم را بیاموزد که بتواند توسط آن مرده ها را زنده کند حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام پاسخ داد که این کار به نفع تو نیست. همینکه اصرار نمود حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام برایش اسم اعظم را تعلیم کرد و با وی سوی مقبره رفت و آن اسم را قرائت کرد همان بود که شیر سیاه با قوه عظیمی برخاست و آن شخص را به چنگال خویش زد و هلاک ساخت.^۱

ازین قصه چنین معلوم می گردد که به عقیده وی نقصان در قابل است، هرگاه این مانع از قابل بر داشته شود و روح از جسد مجرد شود رویت خداوند ممکن میشود.

این را هم باید تذکر دهیم که مولانا جلال الدین در باره منکرین رویت خداوند چیزی نگفته است و باید در آن باره اندکی توضیحات داده شود:

معتزله منکر دیدار خدا می باشند و به این آیه استدلال میکنند: «لاتدر که الابصار و هویدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر - او را هیچ چشمی درک نمی کند و حال آنکه او بینندگان را مشاهده می کند و او نامرئی و به همه چیز آگاه است».^۲ و می گویند این آیت

در مقام مدح ذکر شده و پس از آیه «ذلکم اللہ ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء - این است وصف پروردگار شما که خدای نیست جز او و افریننده ای هر چیز اوست الایة»^۱ ذکر شده و پس صفت لطیف بودن و خبیر بودن ذکر شده اگر دیدن خدا ممکن میبود این قول خدا که: لا تدرکه الابصار - مقید نمی شد، و هم اگر دیدار خدا در روز آخرت ممکن باشد این قول خدا بطور قضیه، کلی صدق نمی کرد زیرا که ازین قول خدا نفی کلی دیدن خدا ثابت می گردد چه در دنیا و چه در آخرت. در جواب معتزله باید چنین گفت: ادراک چیزی و رویت چیز دیگری است خداوند کریم ادراک خویش را نفی کرده نه رویت خود را، ادراک عبارت است از آنکه خدا را ببینیم یا احاطه به تمام جوانب مرئی (دیده شده) و این ادراک نسبت به رویت خاص است زیرا که رویت عبارت از دیدن عام است که احاطه بر مرئی باشد یا نباشد، و نفی خاص یعنی ادراک مستلزم نفی عام یعنی رویت شده نمی تواند هرگاه از رویت و دیدن خدا حرف می زنیم این معنی ادراک را ندارد و ادراک بمعنی خاص در محل مدح بحال خود می ماند. از نگاه محاوره میتوان گفت دیدم او را و در کش نکردم یعنی تنها دیدن صورت گرفت و احاطه در میان نیامد.

به جواب اینکه لا تدرکه الابصار قضیه، کلیه است و باید شامل دنیا و آخرت باشد یعنی نه در دنیا و نه در آخرت امکان درک باشد، باید این قول را بگوئیم: لا تدرکه الابصار رفع ایجاب کلی می باشد و اگر آنرا به قضیه، راجع سازیم قضیه ای خواهد که بقوة رفع ایجاب کلی است و در علم منطق چنین ثابت شده که رفع ایجاب کلی ایجاب آنرا نمیکند که سلب در میان باشد. رفع ایجاب کلی نقیض ایجاب جزئی و سلب جزئی نیست. مثلاً می گوئیم کل افراد محل فلان را ندیده ام این معنی آنرا ندارد که تمام افراد را ندیده باشد بلکه اگر بعضی (آیت لا تدرکه الابصار) الایة را دیده و بعضی را ندیده نیز این قضیه صدق می کند که کل افراد محل را ندیده ام لذا آیت «لا تدرکه الابصار، الایة» را میتوان بدو قضیه تحلیل و تقسیم کرد. یکی (یدرکه) بعضی الابصار و دیگری (لا یدرکه) بعضی الابصار یعنی این رفع ایجاب کل را بدو

قضیه: ایجاب جزئی و سلب جزئی تحلیل می کنیم. بعضی اول که درک خداوند نصیب شان میشود مسلمانان و بعضی دوم که درک را نصیب ندارند و محرومند درک کفار است. وهم آیت: «کلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» چنین نیست که می پندارید بلکه آنها از معرفت پروردگار شان (در پرده جهل) محجوب و محرومند^۱. دلالت یان دارد که کفار از دیدار خدا محروم می باشند.

و هم ممکن است که قول خدا: (لا تدرکه الابصار) را به سالبه کلیه راجع نساخته و به سالبه مهمله راجع سازیم و این ثابت است که سالبه مهمله به قوه جزئیه می باشد. با این تذکر میتوان گفت که قول خدا (لا تدرکه الابصار) عوض آنکه مذهب اهل اعتزال را تائید کند آن را رد میکند.^۲

مولانا جلال الدین بلخی رومی علیه منکرین رویت رد میکند و می گوید: حجاب دنیا يك حجاب مادی است و درروز آخرت کیفیت کاملاً تغیر میکند و سیطره مادی و مادیات از میان میرود و پهلوی روحی قوی می شود و رویت ممکن میگردد. یکی از دلائل اهل اعتزال آنست که اگر دیدن خدای تعالی ممکن باشد باید در جمیع حالات امکان داشته باشد زیرا که جواز دیدن خدا یا راجع به ذات خدا و یا راجع به صفات خدا می باشد. ذات و صفات خداهیچگاه تغیر نمیکند هرگاه شرط متحقق شود مشروط متحقق میشود. باید اکنون خدا را دیده بتوانیم زیرا که شرایط دیدن عبارت است از: سلامت حس و بودن شی مرئی قابل رویت در حالیکه مرئی در غایت قرب و یا بعد و یا غایه باریکی نباشد، لذا هیچ مانع باید نباشد که خدا را اکنون دیده بتوانیم چون اکنون با وجود همهء شرایط نمی توانیم خدا را ببینیم معلوم است که اصلاً رویت ممکن نیست، مولانا جلال الدین درین باره چنین پاسخ میدهد و میگوید که تمام نقص و خلل در رائی می باشد نه در مرئی، خلل در انفعال و قبول است که آزاد شدن از سیطره و تسلط ظاهری که مرتبط به این دنیا میباشد سبب رویت و موصل برویت است و درین حال

(۱) المطففین ۱۵.

(۲) میتوان کلمه لا را برای عموم و استغراق ندانسته و راساً این قضیه را مهمله بدانیم.

قابل و منفعل صلاحیت پیدا میکند تا دیده شود^۱ و میتوان استدلال رویت را بطریق دیگر ذکر کرد و اینست که: ادراک بصر به سه چیز مربوط می باشد:

اول- آنکه بصر با مبصر مواجه شد دوم آنکه حدیقه چشم بطرف او متوجه باشد سوم آنکه پرده مانع دیدن از میان برود. طوریکه ادراک بصیرة یعنی ادراک قلبی بامور ذیل مربوط میباشد: توجه بطرف مطلوب، خوب متوجه ساختن عقل بطرف آن غرض ادراکش، مجرد ساختن عقل از غفلت هائیکه بمنزله پرده حساب می شود^۲ از کلام وی چنین واضح می گردد که وی عدم ادراک بصر را که نمی تواند مبصر یعنی خدا را مشاهده کند باین متوقف میداند تا پرده که از کثافت ماده بپایان آمده از میان برداشته شود، زیرا که در موضعی چنین می گوید: بودن يك موی در چشم مانع احساس چشم میشود.^۳

یکی از دلائل اهل اعتزال آنست که خطاب خداوند کریم برای سیدنا موسی علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام به جمله (لن ترانی) به کلمه لن مصدر گردیده است واین کلمه برای ابدی بودن (تایید) نفی می باشد لذا معلوم شد که این دیدن در حق حضرت موسی (علیه السلام) و در حق غیر وی یکسان غیر ممکن می باشد.

در جواب باید گفت که: کلمه لن برای تایید نبوده بلکه برای تاکید می باشد. بدلیل اینکه کلمه لن همیشه برای تایید نیست. باین قول خدا توجه شود که می فرماید: «و لن يتمنوه ابدأ بما قدمت ايديهم- و هرگز آرزوی مرگ نمی کنند (زیرا عذاب بد بواسطه کردار بد خود در آخرت برای خویش مهیا کرده اند)»^۴.

یعنی کفار نظر بعملی که کرده اند هرگز آرزوی مرگ را نمی کنند درین جا کلمه لن با کلمه ابدأ یکجا ذکر شده که از آن تاکید معلوم میشود نه تایید. زیرا که کفار آرزوی مرگ در روز آخرت می داشته باشند. اگر بالفرض قبول کنیم که کلمه (لن) برای

(۱) اصل نص مولانا قبلاً گذشت.

(۲) المواقف العلامة لایچی جلد اول صفحه ۱۲۶ و ۵۰۹- الهامش للقاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی.

(۳) اصل نص قبل ازین تذکر رفت.

(۴) البقره : ۹۵

تایید باشد. باید گفت که نفی رویت بصورت تایید سبب نفی صحت رویت شده نمی تواند دیگر دلیل معتزله اینست که خداوند کریم چنین فرموده است: «و ما کان بشران یکلمه الله الا و حیاً او من وراء حجاب» - و از رسولان هیچ بشری را یاری آن نیست که با خدا سخن گوید مگر به وحی یا از پس پرده غیب عالم یا رسولی (از فرشتگان عالم بالا) فرستد تا به امر خدا هرچه او خواهد وحی کند.^۱ او برسل رسولاً فیوحی... (الایة)^۲ درین قول خدا مشاهده می کنیم که دیدن را در وقت سخن گفتن نفی و سلب کرده و سخن گفتن خدا را به یکی ازین وجوه باثبات رسانده و تمام این وجوه و این طرق مستلزم عدم رویت می باشد در وقت کلام. هرگاه در وقت سخن گفتن این عدم رویت صورت گیرد در وقت عدم سخن گفتن عین شکل است یعنی رویت و دیدن ممکن نیست. در جواب باید گفت که این وجوه را کاملاً نمیتوان وجوه و طرق و راه های عدم رویت گفت که مذهب معتزله را تأیید کند زیرا که درین وجود وحی نیز قرارداد و نفی توان در باره وحی بگوئیم که در آن نیز عدم رویت می باشد زیرا که ممکن است وحی بصورت مشافهه باشد. وحی يك کلام است که به سرعت شنیده می شود که برابری است که متکلم از سامع پنهان یا محبوب باشد یا نه؟^۳ اینرا هم نا گفته نمی گذاریم که موضوع کلامی مولانا جلال الدین بلخی ایجاب آنرا می کند تا کتابی مشتمل بر مجلدات درین باره تألیف شود زیرا که مولانا عادت دارد که در هر موضوع یا صراحتهً و یا اشارتاً يك موضوع عقیدوی را ذکر میکند. این را هم باید در نظر بگیریم که مولانا بر علاوه آنکه در موضوعات عمومی و موضوعاتی که کلامی بوده و دیگران نیز در آن بحث کرده اند بصورت اختصاصی بحث های مفید و کلامی نیز دارد که دیگر متکلمین در آن باوی اشتراك نکرده اند که از آن جمله موضوعات ذیل یادآوری میشود:

موضوع معجزات

در باره معجزات، نظر اختصاصی مولانا اینست که معجزات موجب ایمان شده نمی تواند زیرا که معجزات دشمن را مغلوب یا ساکت و عاجز می سازد آنچه سبب ایمان

(۲) المواقف للعلامة لایجی، جلد اول ۵۰۹

(۱) الشوری: ۵۱

(۳) المواقف للعلامة لایجی، جلد اول، ص ۵۰۹

در قلب مؤمن میشود همانا مناسبت روحی است و نور است. معجزه عجز می آورد و شخص مغلوب و عاجز هیچگاه دلش برای قبول حق انشراح نمی یابد تا آنکه همان نور مخصوص از طرف خدا نصیبش نگردد.^۱ وی می خواهد بگوید که قهر و انفتاح باهم متباین و متضاد می باشند ایمانی که سبب انشراح و کشایش قلب می گردد ایمانیست که در آن خضوع و اراده وجود داشته باشد و از آن لذت بگیرد. ازین لحاظ میتوان گفت که مولوی جلال الدین از تأثیر معجزه منکر نیست اما معجزه را در راه انشراح قلب و آوردن ایمان کافی نمی داند بلکه این انشراح و این نور بر علاوه معجزه باسباب و عوامل دیگر وابسته می شود که نمیتوان از آن در راه ایمان انکار کرد و آنرا تا دیده گرفت.

موضوع اثبات وجود خدای توانا

مولانا در راه اثبات وجود خدای تعالی، قدمهای ثابت دارد که نخواستہ درین راه کاملاً پیرو دیگران باشد وی با تمام بساطت چنین می گوید:

تو قلم را مشاهده میکنی اگر دستی را که حرکت دهنده قلم باشد نبینی و یا رسیدن تیر را به هدف مشاهده کنی لکن شکارچی را نه بینی یقناً دستی و محرکی درمیان است. لذا باید گفت که نفوس موجودست اما مؤجد آن دیده نمی شود.^۲ باید دانست که حرکت قلم دلیل وجود دست محرک می باشد. هرگاه آواز آب را شنیدی بدان دلالت میکند که محرکی درمیان است هرگاه درختها را در حرکت و اهتزاز دیدی یقناً بادی وجود دارد. اگر قدرت نداری که محرک اصلی را مشاهده کنی باید بوجود محرک و مؤثر از مشاهده اثر استدلال کنی هرگاه جسمی حرکت میکند یقناً روحی وجود دارد که آنرا حرکت میدهد هرگاه نور آفتاب را مشاهده کنی باور کن که نور دهنده و گره نوری درمیان است که سبب این همه نور می گردد.^۳ نظام مرتب کائنات که در آن کدام تغییری رخ نمی دهد این همه دلیل بر وجود واجب تعالی می باشد. خداوند کریم در

(۱) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۸۰ و بعد از آن

(۲) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۷۰

(۳) مرجع سابق

بارہ این نظام خاص چنین می فرماید: «لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار و كل في فلك يسبحون» - نه خورشید را شاید که به ماه فرارسد و نه شب به روز سبقت گیرد و هر یک به مدار معینی شناورند.^۱ اگر قدرت تو نمی تواند تا دیگر اسرار خدا را مشاهده کنی باید در نظام آفتاب و ماهتاب و ستاره ها و سیر شب و روز بدقت مشاهده کنی که با نظم خاص حرکت خویش را تعقیب میکنند. کواکب حرکت خاص خود را دنبال میکنند و ابر برای میرود و سبب باران میشود که خداوند در آن موضع امر میکند.^۲

وی در مؤلفات خویش دلائلی ذکر میکند که از خلال آن چنین معلوم می گردد که از مصنوع بصانع و از مخلوق بخالق استدلال میکند.

موضوع اثبات معاد و حشر اجساد

مولانا جلال الدین درین باره عقیده دارد که حشر اجساد حق است، وی درین باره مخالف کسانی می باشد که به حشر اجساد قائل نبوده و حشر ارواح را عقیده دارند. اینست نص کلام او: هر بنا مسبوق بخراب میباشد و هر اثبات مسبوق به محو است. انسان همینکه می خواهد آب را استخراج نماید زمین را حفر میکند و زارع برای فلاح و زراعت زمینی را اختیار می کند که در آن زراعت و گیاه نباشد^۳ وی می خواهد بگوید که خرابی پی خویش آبادی و پی خویش همان شکل اولی را دارد طوریکه باید قبل از خراب باشد، جسم خراب می شود و اخیراً آب به همان حالت اولی خویش بر می گردد، از نظریات متعدد وی چنین هویدا است که نظر وی بمرگ خلاف نظر دیگران (عامۃ الناس) می باشد. وی مرگ را به بد فالی نمیگیرد و مرگ را پایان یک حیات با سعادت نمی داند بلکه مرگ را مقدمه برای یک حیات ابدی می پندارد آبادی پس از خرابی متحقق می گردد و گنج مدفون در قعر زمین آنوقت بدست می آید که زمین حفر گردد، هرگاه خانه را مشاهده کنی که مالکش می خواهد آنرا خراب کند یقین داشته

(۳) مثنوی، دفتر چهارم، ص ۲۰۰

(۲) مثنوی، صفحه ۲۷۱

(۱) پس: ۴۰

باش که وی تصمیم جدیدی برای آبادی آن دارد، خداوند کریم اجسام را خراب میکند تا آنها را از جدید بناء و تعمیر کند. خداوند يك نعمت را از انسان سلب نمی کند تا بجایش نعمت بهتری ندهد. جسم را خراب میکند تا روح جدید را بحیث لباس تازه بپوشد.

از کلام وی این هم بخوبی واضح می شود که وی از مرگ به بسیار خوبی و خوشی استقبال میکند و مرگ را بحیث يك مقدمه برای زندگانی با سعادت میداند. البته این نگاه کسیکه مرگ را استقبال میکند از ایمان و ایقان او سرچشمه می گیرد. کافر حیات ابدی خویش را بدست خودش خراب کرده و بفحواي حدیث: (کل مولود یولد علی فطرة الاسلام ثم ابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه) بمقتضای فطرت سلیم و پاک عمل نکرده است و ازین نگاه خود را خراب و به فنا سوق داده است. مولانا در جای دیگری چنین می گوید:

چرا از مرگ ترس داری؛ مرگ يك انتقال از يك مرحله بمرحله دیگر است. يك لباس را میکشی و لباس دیگر می پوشی همینکه اصرار داری تا به يك حالت باقی بمانی در حقیقت ترا از رسیدن بدرجات اعلی باز میدارد. آنوقت به بقاء میرسی که فنا را بپذیری، مرگ یگانه راه رسیدن بحیاتيست که در آن خوف و حزن وجود ندارد. وی مرگ مؤمن را بار بار سبب اطمینان گفته در موضعی پیرامون این مرگ چنین بیگوید:

میان مرگ تا مرگ فرق است، موت عارف و موت جاهل و عوام الناس فرق دارد، عارفین از مفارقت جسد کدام غمگینی ندارند و با تمام خوشحالی از مرگ استقبال میکنند. آنها عقیده دارند که مرگ برای آنها يك نجات و پیروزی می باشد. بادی که بقوم هود فرستاده شد برای مؤمنان نعمت و برای کفار عذاب بود. مرگ نیز برای کفار زهر و شقاوت و محرومیت و یلأ است و برای مسلمانان نسیم و کوثر و سلسبیل می باشد. خداوند کریم درین باره چنین فرموده (فاما ان کان من المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم و اما ان کان من المکذبین الضالین فنزل من

حمیم و تصایہ جحیم)۔^۱

موضوع جبر و اختیار

قبلاً نظر مولانا را در بارہ قضیہ جبر و اختیار یاد کردیم، درینجا نظری را تذکر میدہیم کہ از نظریات اختصاصی اومی باشد و اینست کہ: اختیار را در انسان و حیوان ثابت میکند و میگوید حیوان نظر بہ طبیعت حیوانی خویش این اختیار را میداند و میافزاید کہ ہرگاہ سگی را بہ سنگ بزنی سوی تو ہجوم می آورد، و نمی خواہد از سنگ انتقام بگیرد. ہرگاہ شترانی شتر را بزند شتر بر انسان حملہ میکند و متوجہ آلہ ای نمی شود کہ توسط آن مضروب شدہ. وی پس ازین توضیح، در بارہ شعور حیوان باینکہ فاعل غیر از آلت می باشد کہ مجبور گفتہ میشود و ہمین شعور سبب تصرفات وی میگردد و ہم چنین اضافہ میکند:

خیلی عار و شرم است ای انسان عاقل کہ انسان را مجبور بدانی و نسبت بہ تو درین بارہ حیوانات پیش قدم باشند: حیوان بہ شعور خویش در ہر حالت، اصل کار را میداند^۲

در موضع دیگر چنین می گوید: انسان حقیقت را در بارہ جبر می داند اما بغرض مصلحت و خواہش خویش از آن تجاہل می کند، و بآن ماند کہ روزہ گیرندہ بداند کہ صبح صادق طلوع کردہ اما با آنہم دروازہ را می بندد و در اکل و شرب ادامہ می دہد و می گوید ہنوز صبح نشدہ است.

چون موضوع جبر و اختیار در مؤلفات مولوی جلال الدین بلخی (رحمۃ اللہ علیہ) باشکال مختلف مورد توضیح قرار گرفتہ اینک بعضی اقوال او را تذکر می دہیم تا معلوم گردد کہ در توضیح جبر و اختیار براہی رفتہ کہ دیگر متکلمین رفتہ اند و یا از خود نظر بخصوص دارد؟ و آیا مطابق عادت ہمیشگی از رموز تصوفی درین بحث

(۱) مثنوی دفتر اول - و ایۃ دریہ از سورۃ واقعہ: ۸۸ می باشد

(۲) مثنوی بیت شمارہ ۴۳۵ و فیہ ما فیہ صفحات ۸۱-۸۰

کار گرفته و یا صرفاً راه کلامی را دنبال کرده است؟

در جمله اقوال وی اینک يك سلسله از گفتارش نقل می شود:

طفل بادایه نه استیزد و لیک ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی ما چونائیم و نوا در ماز تست ماچو شطرنجیم اندر برد و مات ما که باشیم ای توما را جان جان ما عدم هائیم توهستی نما ما همه شیران ولی شیر علم جمله شان از باد و نا پیداست باد باد ما و بود ما از داد تست لذت هستی نمودی نیست را لذت انعام خود را وامگیر ورگیری کیست جستجو کند منگر اندر ما مکن در ما نظر ما نبودیم و تقاضا مان نبود نقش باشد پیش نقاش و قلم پیش قدرت جمله خلق بارگه گاه نقش دیو و گه آدم کند دست نی تا دست جنباند به دفع توز قرآن باز خوان تفسیر بیت گر بپرانیم تیر آن کی زماست این نه جبر این معنی جباریست گر نبود اختیار این شرم چیست زجر استادان به شاگردان چراست ورتو گوئی غافل است از جبر او	گیرد او گرچه نه بدداند نه نیک زاری از مانی تو زاری می کنی ماچو کوهیم و صدا در ماز تست برد و مات ماز تست ای خوش صفات تاکه ما باشیم با تو در میان تو وجود مطلق فانی نما جمله شان از باد باشد دمبدم جان فدای آنکه تا پیداست باد هستی ما جمله از ایجاد تست عاشق خود کرده بودی نیست را نقل و باده، جام خود را وامگیر نقش با نقاش چون نیرو کند اندر اکرام و سخای خود نگر لطف تو نا گفته، ما می شنود عاجز و بسته چو کودک در شکم عاجزان چون پیش سوزن کار گه گاه نقش شادی و گه غم کند نطق نی تادم زند از ضرر و نفع گفت ایزد مارمیت اذرمیت ما کمان و تیر اندازش خداست ذکر جباری برای زاری است وین دریغ و خجلت و آرم چیست خاطر از تدبیر ها گردان چراست ماه حق پنهان شد اندر ابر او
---	---

هست این را خوش جواب ار بشنوی
حسرت و زاری که در بیماری است
آن زمان که میشوی بیمار تو
می نماید بر تو زشتی گنه
عهد و پیمان میکنی که بعد از این
پس یقین گشت آنگه بیماری ترا
پس بدان این اصل را ای اصل جو
هرکه او بیدار تر پر درد تر
گر ز جبرش آگهی زاریت کو؟
بسته در زنجیر شادی چون کند؟
کی اسیر حبس آزادی کند؟
چون تو جبر اوغی بینی مگو
در هر آن کاری که میل نیست خواست
انبیا در کار دنیا جبریند
انبیا را کار عقبی اختیار
کافران چون جنس سچین آمدند
انبیا چون جنس علیین بدند

بگذری از کفر و بر دین بگر وی
وقت بیماری همه بیداری است
می کنی از جرم استغفار تو
می کنی نیت که باز آیم به ره
جز که طاعت نبودم کارگزمین
میبخشد هوش و بیداری ترا
هرکه را در دست او بردست او
هرکه او آگاه تر رخ زرد تر
جنبش زنجیر جباریت گو؟
چوب اشکسته عمادی چون کند؟
کی گرفتار بلا شادی کند
و رهمی بینی نشان دید کو؟
خوش را جبری کنی کاین از خداست
کافران در کار عقبی جبریند
جاهلان^۱ را کار دنیا اختیار
سجن دنیا را خوش آئین آمدند
سوی علیین به جان و دل شدند^۲

درین ابیات مشاهده میشود که نظر بخصوص خویشرا در مورد جبر و اختیار اظهار کرده و میلان طبیعی را معیار قرار داده است و میگوید آنچه خلاف میل باشد چون کار دنیا برای انبیا و کار عقبی برای کفار، در آن جبر وجود دارد و در صورت تقابل اختیار است زیرا کار عقبی برای پیامبران و کار دنیا برای کافران، اما این تفسیر با توضیح جبر و اختیار که در علم کلام وارد است و علماء در آن مورد تحقیقاتی کرده اند موافقت کامل ندارد زیرا که مولانا جبر را در مثال گذشته بمعنی عدم رضا و اختیار را بمعنی رضا استعمال کرده و این اراده در کتب کلام وجود ندارد اگر مثال را

(۱) در نسخه دیگر کافران آمده.

(۲) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۱۵

مطابق اقوال متکلمین مورد توضیح قرار دهیم خواهیم گفت: کار دنیا برای انبیا چون از اراده نشأت کرده اختیاری گفته میشود نه اجباری و هکذا کار عقبی برای کفار گرچه منشاء رضا ندارد ولی منشاء اراده دارد طوریکه مولانا اراده و رضا را از هم فرق کرده و آن را قبلاً تذکر دادیم. مولانا در جای دیگری باز هم این در را میکوید و چنین میگوید:

يك مثال ای دل پی فرقی بیار	تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش	وانکه دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزا نیدیش	چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش راکی پشیمان دیده نی	بر چنین جبری چه برچسپیده نی ^۱

با ملاحظه این ابیات میتوان گفت که تفسیر جبر درینجا با تفسیر گذشته فرق دارد زیرا که درین ابیات اراده را منشاء اختیار و عدم اراده را منشاء جبر دانسته نه رضا و عدم رضا را؛ طوریکه در ابیات قبلی تذکر داده است. حرکت دست مرتعش متکی به اراده نیست و حرکت شخص سلیم که مرض ارتعاش ندارد متکی به اراده است لذا اول جبری و دوم اختیاری است و این تعبیر با اقوال متکلمین در توضیح جبر و اختیار موافق است و با این تفسیر کار دنیا را برای انبیا چون متکی به اراده است اختیاری می دانیم نه اجباری.

این هم قابل تذکر است که مولانا جبر عامه را از جبر خواص فرق کرده و در جایی چنین می گوید:

ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره، خود کامه نیست^۲

لذا اگر جبر و اختیار را با نظر داشت اقوال مولانا تعریف کنیم نمی توانیم يك تعریف را در میان آریم طوریکه دانشمندان گفته اند: جبر عبارت است از ضرورت حتمی

(۱) دفتر اول، صفحه ۳۲- دفتر اول صفحه ۳۱.

(۲) مولوی و جهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری، ص ۱۶۷.

میان عوامل کار که علت است و خود کار که معلول آن میباشد. اختیار را چنین تعریف کرده اند: (نظارت و سلطه، شخصیت بر هر دو قطب مثبت و منفی کار)، لذا به تفسیر مولانا برای جبر عامه يك تعریف و برای جبر خواص تعریف دیگر است و هم اختیار در دو حالت دو تعریف دارد.

جبر عامه از نظر مولانا عبارت است از ناتوانی شخصیت از نظارت و سلطه بر دو قطب مثبت و منفی کار- و جبر عالی عبارت است از وابستگی همه، بود و نمود های جهان هستی که انسان هم جزئی از آن است، بخداوند بزرگ. این جبر را از سلطه مطلق خداوند و احاطه، قیومی او ناشی میداند^۱ و این معنی جبر را درین بیت مشاهده می کنیم که می گوید:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان

و این جبر با فناء تصوفی و جذب و وجد ارتباط دارد و اراده این مفهوم در پرتو انوار تصوف ساحه را بر اختیار تنگ ساخته همه را سوی جبر می کشاند اما نه آن جبر منفی بلکه جبر تسلیم و سلب قدرت در برابر قدرت کل و جبر ادراک حقایق در پرتو وحدت الوجود.

اختیار هم از نظر مولانا بدو نوع است: نخست اختیار بمعنی حرکت مطابق تمایلات و این اختیار را میتوان درین گفتار مولانا مطالعه کرد:

اشتری هم لاغر و هم پشت ریش	ز اختیار همچو پالان شکل خویش
این کژاوه گه شود این سوگران	آن کژاوه گه شود آن سوکشان
فگن از من حمل ناهموار را	تا ببینم روضه، انوار را ^۲

دوم اختیار عالی و یا اختیار تصوفی که از رشد و نزدیکی بخدا سرچشمه میگیرد به این معنی که هر اندازه انسان با اعمال حسنه بخدا نزدیک می شود از اختیار که یکی از صفات پاک الهی میباشد بیشتر برخوردار میگردد؛ این نوع اختیار کاملاً

(۱) مثنوی، دفتر ششم، صفحه ۳۵۵.

(۲) مولوی و جهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری ص ۱۶۷.

يك امر روانی بوده و مخصوص يك عده افراد خدا جوی میباشد.

مولانا در حال توضیح مفهوم جبر و اختیار متوجه می گردد که يك عده افراد شاید چنین تصور نمایند که حقیقت واقع جبر است و اختیار در میان نیست و به يك طرف میلان نمایند و حد اعتدال را از دست دهند. برای رفع این اشتباه چنین میگوید که انسان در وقت بیماری بیاد خدا میافتد و توبه و استغفار را بر زبان جاری میکند. از زشتی گناهانیکه مرتکب شده خجالت میکشد و نیت میکند که اگر ازین بیماری صحت یابد هیچگاه از راه، انحراف نمی ورزد:

آن زمان که می شوی بیمار تو	می کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنه	میکنی نیت که باز آیم بره
عهد و پیمان میکنی که بعد ازین	جز که طاعت نبودم کار گزین

این خود دلیل بر آنست که انسان در ضمیر خود احساس اختیار میکند و عقیده دارد که انسان دارای اختیار است. ممکن است این حالت مخصوص يك عده افراد نبوده بلکه همه افراد به شمول کسانی که قائل به جبر مطلق میباشند چنین حالتی را هنگام بیماری دریابند و در آن حال با مراجعه به ضمیر خویش احساس اختیار کنند و این اراده را ثبت نمایند که اگر صحت یابند دوباره بگناه رو نمی آورند.

قرآن کریم از چنین اراده اما در حالت دیگر غیر از بیماری تذکر داده است این حالت وقت مشاهده احوال قیامت است که کفار می گویند: «أُو نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل» و بار دیگر به دنیا بر می گشتیم که غیر ازین اعمال زشت به اعمال صالحی می پرداختیم.^۱ ای کاش بار دیگر بدینا برگردانیده شویم تا کنیم غیر آنچه کرده بودیم و این گفتار کفار دال بر آنست که آنها در زندگانی دنیا دارای اختیار بوده و عقیده آنها بر آنست که ازین اختیار استفاده مثبت نکرده اند ولی اگر بار دیگر شانس باز گشت را بدینا بیابند همان اختیار را در راه خیر بکار خواهند برد.

مولانا موافق بمذهب اکثر اشاعره چنین عقیده دارد که انسان میان جبر و اختیار

قرار دارد و هیچگاه نمی توان او را یکطرفه حساب کرد اینست گفتار او:

فعل حق و فعل ماهر دو ببین	فعل ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق، افعال ما را مؤجد است	فعل ما، آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما	زو جزا، گه نار ما گه یار ما

همینکه جزا مرتب به افعال و اعمال بنده است این خود دلیل بر اختیار میباشد.

مولانا برای توضیح مطلب بار دیگر این در را می گوید و چنین می گوید:

اختیاری هست ما را در جهان	حس را منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین جبری مشو	ره رها کردی به ره آکج مرو

این جاست که لهجهء مولوی را در مورد جبر و اختیار کاملاً صریح می یابیم و جبری شدن را از نظر او گمراه شدن میدانیم، و نیز می گوید که:

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

مولانا در جای دیگر چنین میگوید که انسان در امور ممکن تردد میداشته باشد نه در امور محال. همینکه انسان متردد است درینکه این کار را انجام دهم یا ندهم این خود دلیل اختیار است زیرا که از ساحهء اختیارش هیچگاه تردد نمی کند و نمی گوید که متردد میان این دو که در امور خارج از ساحهء اختیارش هیچگاه تردد نمیکند و نمی گوید که متردد میان این دو که در هوا پرواز کنم یا کوه را به یک دست بردارم زیرا که این هر دو از جمله قدرت و اختیارش بیرون است لذا تردد در کاری میداشته باشد که تحت اراده و اختیار او قرار گیرد.

در تردد مانده اندر دو کار	این تردد کی بود بی اختیار
این کنم یا آن کنم کی گوید او	که دو دست و پاش بسته است ای عمو
هیچ باشد این تردد بر سرم	که روم در بحر یا بالا پرم
پس تردد را ببايد قدرتی	ورنه آنخنده بود بر سبیلتي ^۱

(۱) سبیل: بروت، سوی پشت لب مرد.

مولانا در بیان موضوع جدی تر صحبت می کند و چنین میگوید:

سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین پیر یا بیا ای کور درمن درنگر
اختیار اندر درونت ساکنست
تا ندید او یوسفی کف را نخست^۱

سعدی رحمه الله علیه درین مورد چنین می گوید:

گرش ببینی و دست از ترنج شناسی روا بود که ملامت کنی زلیخا را
مولانا خوب فهمیده بود که یکعده افراد از راه مجبور بودن و عقیده به
جبر، میخواهند خویشان را از ملامتی خلاص کنند لذا مکرراً موضوع اختیار را مورد
بحث قرار میدهند و اصرار دارد که اختیار مراد تکلیف است و چنین میگوید:

امر ونهی و خشم و تشریف و عتیب^۲ نیست جز مختار را ای پاک جیب
سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی کس کجا جوید وفا
مولانا بصراحت معتقدین بر جبر را مورد ملامت قرار میدهد و چنین می گوید:
جملهء عالم مقرر در اختیار امر ونهی این بیاروآن میار
او همی گوید که امر ونهی لاست اختیاری نیست، وین جمله خطاست
مولانا آرزو دارد تا دلایل ثبوت اختیار را بعبارت مختلف توضیح نماید لذا می
گوید که قرآن مشتمل است بر امر ونهی اما اگر انسان بسان سنگ مجبور محض باشد
نمی توان مورد امر ونهی و وعده و وعید قرار گیرد خداوند که خالق کائنات است هیچگاه
انسان را بدون اراده و اختیار مورد تکلیف قرار نمی دهد اینست کلام مولانا:

(۱) بیت اخیر اشاره بقصه حضرت یوسف علیه السلام است که بدیدن او ملامتگران زلیخا دست های خود
را بریدند، فلماً رایته اکبرنه و قطعن ایدیهن و قلن حاش لله ما هنا بشرأ ان هذا الا ملک کریم . «
(سوره یوسف)

(۲) عتیب: آستانه، درگاه.

زآنکه محسوس است ما را اختیار	خوب می آید براو تکلیف کار
درک وجدانی بجای حس بود	هر دو در یک جدول ای غم می رود
نغمه می آید بر او کن یا مکن	امر و نهی و ماجرهای و سخن
جمله قرآن امر و نهی است و وعید	امر کردن سنگ مرمر را که دید
هیچ عاقل هیچ دانا این کند؟	با کلوخ و سنگ خشم و کین کند؟
که بگفتم که چنین کن یا چنان	چون نگریدای موات و عاجزان؟
خالقی کواختر و گردون کند	امر و نهی جاهلانہ چون کند؟

اینجاست که استدلال مولوی را در نفی جبر از قویترین استدلال هایی مییابیم که درین مورد ارائه گردیده است. حالت خجالت و شرمساری که از ارتکاب گناه برانسان عارض می گردد این خود دلیل بر آنست که اختیار در میان بوده و همینکه این اختیار را در راه منفی بکار برده و جداناً شرمنده و مضطرب است، اینست فرمایش مولوی:

زاری ما شد دلیل اضطرار خجالت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست؟ وین دریغ و خجالت و آزر چیست؟

بلی! شریعت مقدس اسلام، تکلیف مسلمانان را واضح ساخته و آنها را بوعده و وعید متوجه گردانیده است و این تکلیف را محققین علم کلام در حالت اختیار میدانند. استدلال مولوی برای ثبوت اختیار در انسان ورد بر کسانیکه اهل جبرند باین قدر انجام نمیگردد که دلایل علمی را در میان آرد بلکه ساده حرف میزند و خیلی عام فهم میگوید که این احساس اختیار و درک، عامل اصلی مخصوص انسان نبوده حیوان نیز مختار را از غیر مختار فرق میکند، هرگاه شتربانی شتر را بچوب میزند و شتر قصد انتقام داشته باشد هیچگاه چوب را مورد زجر قرار نمیدهد زیرا که میداند چوب مجبور و به اراده و حرکت شتربان حرکت کرده اصل عمل اختیاری از شتربان سرچشمه گرفته است.

گر شتربان اشتری را می زند	آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او	پس ز مختاری شتر برده است بو
همچنین گر بر سگی سنگی زنی	پرتو آرد حمله گردی منثنی ^۱

(۱) منثنی: ضعیف، ناتوان و عاجز.

سنگ را گر گیرد ازخشم تو است چون تو دوری و ندارد بر تو دست
عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگو ای عقل انسان شرمدار!

مولانا در دفتر پنجم قصه ای را می آورد و چنین می گوید که شخصی در باغ رفت دید که دزدی بالای درخت مشغول خوردن و کندن میوه است این شخص دزد را مخاطب قرار داده گفت: مگر شرم نداری که مرتکب چنین عمل زشت می شوی؟ دزد در جواب گفت: دست از خدا، مال از خدا و ما آلت فعل خداوند می باشیم و از خوشتن کدام اختیار نداریم، مالک باغ او را فرا خواند و چنان زجرش داد که فریاد کشید و گفت: از خدا نمی ترسی که مرالت میکنی؟ او جواب داد: چوب از خدا و ما آلت فعل خداییم و از خوشتن کدام اختیار نداریم. دزد فوراً از عقیده به جبر توبه کرد و به اختیار اقرار نمود:

گفت توبه کردم از جبر ای عیار اختیار است اختیار است اختیار

از خلال همه ابیات که در باره جبر و اختیار تذکر داده است چنین واضح میگردد که مولوی اصلاً بمذهب معروف مرتبه اعتدال میان جبر و اختیار عقیده دارد، و همان قضیه معروف را می پسندد که از بعضی علماء کلام چنین روایت شده است که: (لاجبر و لاتفریض بل امر بین الامرین) و این همان مسلکیست که اکثر علماء کلام آن را پذیرفته اند و این روش را جهت تثبیت مذهب خویش ورد آراء افراطی و تفریطی در پیش گرفته و آن را طوری تلقین میکند که عقل می تواند آن را بپذیرد بدون آنکه دچار دهشت و دو دلی و تردد گردد.

عقیده مولانا در باره علاقہ پیامبر با امتش:

این موضوع نیز از همان موضوعاتیست که مولانا در آن باره نظر اختصاصی دارد، و می گوید: میان پیامبر و ضمیر امت او یک رابطه روحی وجود دارد هرگاه پیامبر حرفی بزند همان افراد امت که دارای ضمیر پاک باشند فوراً آن گفتار را مورد تائید خویش قرار می دهند و آن را صوت خالی از شک می دانند. مردم پاک دل میدانند که آواز پیامبر نسبت به آواز دیگران از قبیل فلاسفه و غیره فرق بارزیدارد. به مجرد

شنیدن آواز پیامبر، ارواح امت به سجده میروند و نیک بختان آنرا مورد اجابت قرار میدهند: و میگویند این ندای ایمانی را شنیدیم و آنرا پذیرفتیم. گرچه موضوع تماس روحی میان پیغمبر با امت از جمله موضوعات مهم کلامی حساب نشده و درین باره فصل و باب اختصاصی در علم یافته نمیتوانیم ولی با این هم ازین نمیتوان انکار کرد که روابط میان بنی و امت و ادراک اثر آن از مهمترین موضوعات عقیدوی بشمار می آید. و هم باید گفت که این موضوع اولاً بحث تصوفی و ثانیاً يك بحث کلامی میباشد. چه مولانا اسلوب خاص دارد که در بسا موارد يك موضوع تصوفی را با موضوع کلامی یکجا ذکر میکند، منتها آنکه به تغیر جهت نزدی فرق میاید. در موضوع مانحن فیه "روابط پیامبر با امت" نظر به آنکه يك علاقه روحی و معنوی گفته می شود موضوع تصوفی است و نظر به اینکه سبب ایمان و زیادت اطمینان است موضوع کلامی حساب می شود. مولانا درین باره در چندجا اظهار کرده در یکی از مواضع چنین میگوید.

کسیکه دارای عقل سلیم و طبع مستقیم باشد آن اعجازی را درک میکند که در صوت نبی مشاهده می شود و بکدام دلیل و برهان دیگر احتیاج ندارد. وی پس از ذکر این قول خداکه: (يعرفونه كما يعرفون ابناهم - محمد و حقانیت او را بخوبی می شناسند بدان گونه که فرزندان خود را).^۱ قصه معروف عبدالله بن سلام دانشمند یهودی را ذکر میکند که وی به مجرد دیدن حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) چنین آواز داد و گفت: اینوجه روی يك دروغ گوئی باشد. این راهم باید تذکر دهیم که در ظاهر میان دو قول مولانا جلال الدین تناقضی بنظر میرسد زیرا که در يك جا از تاثیر معجزه عدم اعتراف خویش را اظهار میکند و آنرا آنوقت سبب ایمان میداند که بانور یکجا باشد زیرا که معجزه به تنهائی خصم را خاموش میکند. اما درین جا میگوید: کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد آن معجزه را در میکند که در آواز نبی مشاهده میشود.^۲

برای توجیه عبارت مولانا باید گفت که: مقصود وی از اعجاز درین قول که هر کسیکه عقل سلیم و طبع مستقیم دارد.... صدق است. و معنی کلام وی چنین است هر کسی... میداند که این کلام راست است و مقصودش آن اعجاز متعارف نمی باشد که

در تعریف آن میگویند عاجز کننده و ساکت کننده خصم است. و بعبارۀ دیگر: اعجازیکه درین جا ذکر کرده مقصود از آن همان اعجازیست که انشراح و انفتاح قلب را سبب میگردد نه آن اعجاز که مخیف و مهیب است.

کلام وی درباره کلام انبیاء

مولانا پس از آنکه این موضوع را تحقیق کرده که نبوت عبارت است از وصول بغایتکمال، تا روح بشریت را از بدبختی ها نجات دهد؛ از لسان انبیاء کرام صلوات الله علیهم اجمعین چنین میگوید: ما همه طبیبان روحی و شاگردان رحمن هستیم. دریا ها در برابر ما شق گردید و از دل سنگها چشمه ها جاری شد. طبیبان جسمی مرض مردم را توسط نبض و معاینه میدانند و تشخیص میکنند اما تشخیص ما توسط خداوند است و بوحی الهی حرف میزنیم. اطباء جسد و بدن، درباره منافع و فوائد غذا و دواء حرف میزنند و آن را بر ملا میسازند اما ما چنین میگوئیم که: ای اهل دل! اگر میخواهی به سعادت برسی، اگر آرزو داری تا از هلاکت و شقاوت رها گردی، باید بدانی که کدام عمل و خلق مفید و کدام عمل و خلق مضر است. طبیبان بدنی و ظاهری از رنگ و بوی و نبض کار میگیرند اما دنیل ما (پیامبران) کلام و اعلام و الهام خدا میباشد. مولانا میگوید که جامعه در هر عصر ضرورت بآن دارد تا رهنما داشته باشد و رهنمای معنوی حیثیت طبیبی را دارد که امراض افراد را معلوم میکند طوریکه طبیب بدنی امراض ظاهری را معلوم میکند. پیامبران پحث اطباء معنوی و رهنمایان راه حق و حقیقت پیوسته سعی کرده اند تا دست مردم را بگیرند و نگذارند تا به چاه هلاکت افتند.

پیامبران میکوشند مردم را از عذاب ابدی نجات دهند. روی این، میتوان گفت که جهان بشریت به انبیاء بیشتر احتیاج دارد تا مردم را از شر امراض روحی نجات بخشیده و نگذارند سوی هلاکت ابدی بروند. وحی الهی و تجلی حقایق سبب آن گردید تا این طائفه در عالیترین قمه^۱ انسانی قرار گیرند.

(۱) مرتبه عالی.

نظر مولانا درباره اسباب و علل و معلولات

پیش از آنکه نص مولانا را درباره اسباب و علل و معلولات تذکر دهیم لازم میدانیم تا درین باره اجمالاً توضیحاتی دهیم که منشأ اختلاف متکلمین و حکماء از آن معلوم شده بتواند. قضیه علل و معلولات از مهمترین قضایانی میباشد که در آن باره دانشمندان اسلامی بحث کرده اند. حکماء میگویند که جهان تحت خضوع علت و معلول قرار دارد، معلول از علت خویش تخلف نمیکند و مسبب در بسا موارد مطاع سبب میباشد. متکلمین معتقد بمذهب اعتزال همین نظر را تائید میکنند و بدلائل ذیل اتکاء دارند: یکی از آن دلائل اینست که هر شی دارای یک خاصیت و خصوصیت جداگانه میباشد و از خصوصیت علت آنست که بوجود علت وجود معلول لازم میشود و تخلف صورت نمیگیرد. مولانا جلال الدین درین باره میگوید که علت با معلول مرتبط میباشد و سنت خداوند باین جاری گردیده که معلول از علت خویش تخلف نکند. اما گاهی بصورت خارق العاده این تخلف صورت میگیرد. خالق علت و معلول قدرت آنرا دارد که معلول را از علتش مجرد سازد و مسبب را از سبب تجرید کند و غیر مربوط سازد. اینست نص کلام وی در مثنوی.

عموم احوال و حوادث مطابق سنت الهی جریان دارد اما گاهی بصورت خارق العاده برای انبیاء و اولیاء حالات عجیبی رخ میدهد. هرگاه مشاهده کنیم که اسباب مؤثر و عامل است در اغلب احوال باید این عقیده را از خود دور سازیم که قدرت خداوند عاجز و مشلول است و اراده خداوند معطل و معزول است که نمی تواند مسببات راز اسباب جدا سازد و معلولات را از علل متفک نماید.^۱

نگاه مولانا درین باره با نگاه دیگران مخالفت دارد. و هم وی چنین عقیده دارد که در زمینه اسباب پنهان وجود دارد که از نظر و نگاه ما غائب گفته می شود. البته اسباب ظاهر سبب وجود مسببات است اما امکان دارد که در زمینه اسباب پنهان و باطنی وجود داشته باشد که حالت آن نسبت با اسباب ظاهری فرق کند. لذا باید گفت که سبب حقیقی و اصلی امر الهی و اراده الهی میباشد نه کدام چیز دیگر. خداوند کریم

درین باره فرمودند: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»^۱

مولانا درین باره چنین اضافه می کند: انبیاء اسباب باطنی را میدانند و آنرا طوری می بینند و مشاهده میکنند طوری که ما اسباب ظاهری را مشاهده میکنیم و یا تحت اداره ادراک و علم خویش قرار میدهیم. انبیاء با این مشاهده اسباب باطنی، چنین عقیده دارند که سبب حقیقی و مصدر و منبع و منشأ هر عمل و کار اراده خداوند است. خداوند کریم قدرت آنرا دارد که اشیاء را از خاصیت اصلی آنها مجرد سازد. لذا اصل اراده خداوند است. لذا اصل اراده الهی امریست که نظام کائنات بآن خضوع و ارتباط داشته بالاتر از همه اراده ها قرار دارد. همین اراده خداوند است که طبیعت آتش را به سردی مبدل میسازد. طوری که قرآن کریم در قصه حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام چنین خبر داده و فرموده: «قلنا یا نارکونی برداً و سلاماً علی ابراهیم... آلایه - (پس ما به آتشی که ابراهیم را در آن افکندند) خطاب کردیم ای آتش سرد و سالم باش بر ابراهیم»^۲. از همین لحاظ میتوان گفت که اسباب ظاهری در برابر اسباب باطنی نهایت ضعیف گفته می شود، و اسباب باطنی در برابر قدرت خداوند ضعیف است.

این بحث مولوی جلال الدین بلخی رومی درباره علت و معلول و اسباب و مسببات، تقدس اسباب را از میان میبرد و قوه ایمان با اسباب را ضعیف میسازد و میتوان گفت که این عقیده و ثنیت (بت پرستی) اسباب است. پیامبران بر ضد همین عقیده و ثنیت اسباب، پیوسته تبلیغ کرده اند و مردم را سوی مسبب الاسباب و خالق عالم دعوت کرده اند. برای تنبیه و تعلیم مردم، خداوند کریم بدست انبیاء حوادث و اتفاقاتی را بیان آورد که از ان ضعف اسباب و قدرت مطلق الهی هویدا است. انهار جاری شد و بحر شق گردید بدون آنکه بکدام اسباب عادی اتکاء داشته باشد. این همه جهت آن بود تا جهان بشریت بداند که خداوند یگانه مالک زمام کائنات میباشد. خداوند

(۲) الانبیاء: ۶۹.

(۱) سوره یس: ۸۲.

کریم در موضعی از قرآن کریم چنین میگوید: «و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموت والارض وليكون من الموقنين» - همچنین ما بر ابراهیم ملکوت و باطن آسمانها و زمین را اراده کردیم تا بمقام اهل یقین رسید.^۱ و در جای دیگری این مطلب را باین قول خویش اداء میکند:

«و اورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض و مغاربها التي باركنا فيها و تمت كلمة ربك الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا و دمرنا ما كان يصنع فرعون و قومه و ما كانوا يعرشون»^۲ و هم آیه: «کم ترکوا من جنات و عیون و زروع و مقام کریم و نعمة كانوا فيها فاکهين كذلك و اورثناها قوماً آخرين»^۳ و دیگر آیات قرآنی به این دلالت میکند که اصل سبب الاسباب ذات خداوند میباشد و نمیتوان میان علل و معلولات ظاهری و اسباب و مسببات لزوم قائل شد و اگر لزوم و یا تلازم بگوئیم بطور کلی نخواهد بود.

نظر مولوی جلال الدین در احتراز از رهبانیت و تنبلی

موضوع انزواء و جلوس درخانه های تخصیص یافته برای صوفیه، سبب آن گردیده تا بعضی مردم بر ضداهل تصوف به طعن پردازند و بگویند که اهل تصوف برهبانیت و گوشه گیری میل داشته و دین مقدس اسلام ازین گوشه گیری منع کرده است، و هم تنبلی در اسلام ممنوع قرار گرفته است. این آئین بکسب و کار و عمل امر میکند. مولانا جلال الدین موضوع را بطرفی شرح میدهد که میخواهد این اتهام و این لکه را از دامان پاک اسلام دور سازد و میگوید:

سنت جاری و عادت غالب بر آنست که مسبب را از سبب باید بدست آورد تا صوفی طالب، اهمیت سعی و عمل را درک کند و در منازل از راه دروازه آن داخل

(۱) سوره الانعام: آیه ۷۵.

(۲) سوره الاعراف.

(۳) سوره الدخان.

گردد و اشیاء را از معدن اصلی آن طلب کند^۱

لذا میتوان گفت که وی نسبت به بعضی صوفیه، که از اسباب کار نمی گیرند و توکل را بمعنی منفی آن یعنی تبلی و بیگاری تعبیر میکنند فرق بارز دارد. وی چنین عقیده دارد که یکی از ضروریات حیات اجتماعی آنست تا مشقت کار و عمل را تحمل کرد و از اسباب حیات اجتماعی استفاده مثبت نمود.^۲ و درین باره در جای دیگری چنین میگوید:

اگر حیات اجتماعی در اسلام اهمیت نمی داشت به غار جمعه و جماعت امر نمی شد.^۳ وی هیچگاه نمی خواهد توکل را بمعنی منفی و سلبی آن تفسیر کند. قبلاً حکایاتی را که از زبان حیوانات در میان گذاشته بود تذکر دادیم که در آن بکار و عمل و سعی ابراز نظر کرده است، لذا میتوان گفت که نگاه وسیع و جهان بینی وی هیچگاه قابل انکار و شك و تردید نمی باشد. در یکی از مواضعیکه میخواهد مردم را سوی عمل سوق دهد چنین میگوید: اگر صالحین راه معطل ماندن از کار را در پیش گیرند و سعی و کوشش نکنند سبب آن میشود تا فساد به سیادت برسند، جور و خیانت نمایند و خون بی گناهان را بریزند^۴ مولانا جلال الدین وضع اجتماعی محیط خویش را خوب درک کرده بود و در اظهار عقائد خویش سعی نموده تا عطفوت و تماس های شخصی را کنار گذاشته آنچه را که مشاهده میکند و برای محیط اجتماعی خویش مفید میدانند با کمال صراحت یاد کند و از گفتن آن هراسی نداشته باشد. وی پیش از آنکه به صحبت مرشد عالمقام خویش شمس الدین تبریزی برسد يك دانشمند معروف تمام علوم متداوله وقت مخصوصاً علم کلام بود و خصوصیات منطق و فلسفه را پیوسته مورد تعمق قرار میداد و با این همه، سعیش در آن بود تا پی حق بشتابد، حق را بر جال شناسد بلکه رجال را بحق بشناسد. وی گاهی دلیل فلسفی را بکار برده و وقتی از آن سر پیچی کرده و تمسك بدلائل فلسفی را بیادفنا گرفته است و چنین میگوید:

تا کدام وقت بر فلسفه اتکاء و عکوف داری؟ فلسفه مادی و حکمت، فلسفه یونانی

(۱) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۴۷.

(۲) مثنوی، دفتر اول، ص:....

(۳) مثنوی، دفتر دوم، ص:....

(۴) فیه ما فیه، صفحه ۱۱۲.

و حکمت مادی انسان را از حقائق دور می سازد گرچه گاهی گاهی مفید است ولی در بعضی اوقات سبب دوری انسان از حقائق و معارف میشود.

فلسفه و حکمت انسان را سوی الفاظ و پوست دعوت میکند. پای استدلالیان چوبین است که تمکین و ثبات ندارد^۱ وی با وصف آنکه روزی بحیث استاد حکمت و فلسفه، حلقه علمی قونیه را گرم کرده بود و اسرار فلسفه را شرح میکرد با این همه وقتی که سخن باظهار حقیقت میرسد عقیده خود را بدون کدام هراس و نفاق اظهار میکند و میگوید: استدلال منطقی و فلسفه و ترتیب مقامات و براهین و استخراج نتایج از راه مألوف استدلال نمیتواند در هر جا و هر موضع مفید و مثمر باشد بلکه از جمله اسالیب ضیق و محدود است. وی عقیده دارد که باید پایان کار وداع از استدلال و تمسک بعرفان باشد در موضعی چنین میگوید:

اگر عقل در معرفت حقائق کفایت میکرد و حقائق دینی صرف از راه عقل بدست می آمد باید که فخر الدین رازی از جمله عارفین بزرگ حساب میشد در حالیکه چنین نشد.^۲ و در موقع دیگری چنین میگوید:

اصحاب حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) عمیق ترین مردم در دانش بودند اما تکلف کمتر داشتند. کتاب حکمت و فلسفه را مطالعه نکرده بودند و بدرس حکمت آشنا نبودند^۳ زیرا که آنها تمام دانش خویش را از منبع اصلی و واقعی و حقیقی گرفته بودند.

نظر مولانا جلال الدین در باره کرامات اولیاء

بحث پیرامون کرامات اولیاء و فرق میان کرامت و معجزه یکی از موضوعات مهم و عمده کلامی حساب میشود. معتزله با استثنای ابوالحسن بصری بکرامت اعتراف ندارد. وی با وصف معتزلی بودنش بکرامت قائل میباشد. کسانی که بکرامت اعتراف دارند بقصه حضرت مریم استدلال میکنند که از خرماى تر و تازه که از درخت خشک

(۱) مشنوی، دفتر اول، ص ۱۲۱.

(۲) مرجع گذشته.

(۳) مرجع سابق و دیگر تصریحات وی در مؤلفات معروف: فیہما فیہ. مکتوبات. دیوان شمس وغیره.

میریخت استفاده میکرد. و هم قصه آصف در حاضر کردن تخت بلقیس از دلائل مهم کسانی میباشد که به کرامت قول میکنند. ریختن خرمای تر و تازه از درخت خشک بایر و حرکت دادن مریم را نمیتوان معجزه گفت زیرا که معجزه از کسی باید سر بزند که ادعای نبوت را داشته باشد و حضرت مریم این ادعا را نکرده است. اگر این معجزه را بحضرت زکریا علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام راجع سازیم که وی نبی بود این هم خیلی بعید است. احضار تخت بلقیس را که از طرف آصف صورت گرفته نیز نمی توان معجزه گفت زیرا که دعوی نبوت از طرف حضرت سلیمان علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام صورت گرفته بود و این عمل حاضر کردن تخت بلقیس از طرف آصف صورت گرفته بود و اگر این عمل حکما را بحضرت سلیمان راجع سازیم بعید است. قصه اصحاب کهف دلیل بزرگ دیگر برای کسانی میباشد که دعوی ثبوت کرامت را دارند زیرا که آن امر خارق العاده که قرآن کریم از آن حکایت کرده جز کرامت جز چیز دیگری شده نمی تواند. کسانی که از کرامات منکرند میگویند که از نگاه نتیجه میان کرامت و معجزه کدام فرق را نمی توان درک کرد اگر بکرامت اعتراف کنیم معجزه را نمی توان دلیل برای اثبات نبوت دانست. در جواب باید چنین گفت که فرق واضح است زیرا که سوی اصل دعوی باید بنگریم اگر امر خارق العاده بدست کسی ظاهر گردیده که دعوی نبوت را نداشته باشد معلوم است که این امر کرامت است نه معجزه. معجزه آنست که از طرف کسی ظاهر شود که دعوی پیامبری داشته باشد و این معجزه برای مردم ظاهر گردد و مردم را عاجز سازد که نتوانند آنرا رد کنند و در حضور مردم و حضور رسول صورت گیرد اما کرامت آنست که شخصی عارف صوفی که پابند امور شریعت باشد امر خارق العاده از وی سرزند و آن شخص دعوی نبوت را نداشته و باستقامت دینی معروف باشد^۱ معجزه غرض اظهار صدق مدعی نبوت صورت می گیرد و کرامت بدست

(۱) تحقیق کتاب قطر الولی علی حدیث الولی الامام الشوکانی صفحه ۲۴۳. طبع قاهره، امام شوکانی محمد بن علی بن محمد بن عبدالله الشوکانی منسوب به عدن شوکان که قریب طفا میباشد. وی در سال ۱۱۷۳ هـ تولد یافت و بیش از صد کتاب تالیف کرده نص امام شوکانی را جهت آن ذکر کردیم که نزد مردم وی بحیث پیرو ابن تیمیة میباشد این یمیة در اکثر موضوعات با اهل تصوف مخالف است. شوکانی از کرامت دفاع میکند و عقیده دارد که کرامات منسوب به اولیاء الله با عقل منافات ندارد.

اولیاء الله ظاهر میشود. بعضی اولیاء الله چنین میگویند: کرامات اولیاء منافی شریعت نمی باشد ولی اگر از خداوند چیزی بخواهد برایش میدهد و اگر دعا کند دعایش قبول میشود. بعضی مردم عقیده دارند که آنچه از بعضی مدعیان ولایت روایت شده که مسافات دور و دراز را در مدت کوتاه قطع و طی میکنند این تصرفات را نمیتوان تصرفات رحمانی گفت بلکه تصرفات شیطانی میباشد. امام شوکانی این عقیده را رد کرده و می گوید: کسیکه دعای او مستجاب باشد و کسیکه خواهش و عذرش در دربار خدا قبول شود هیچ ممتنع و بعید نیست که خداوند کریم او را بجای بعیدی برساند که رسیدن بآن بصورت عادی ماه ها و روز ها را ایجاب نماید. خداوند قدرت کامل دارد و هیچ شک نیست که این وضع برای اولیاء الله تحقق پذیرد^(۱). تاریخ نیز درین باره خاموشی را اختیار نکرده و بایثبات رسانده که اصحاب کرام، اهل کرامات بودند. یکی از ان کرامات اینست: هنگامیکه حضرت عمر رضی الله عنه ساریه بن زینم کنانی را بحیث امیر لشکر فرستاد. در اثنائیکه حضرت عمر رضی الله عنه بر سر منبر مشغول خطبه خواندن بود دفعتاً چنین آواز داد: یا ساریه الجبل- یا ساریه الجبل- همان بود که فرستاده ارتش آمد و حضرت عمر از آن پرسید که وضع چگونه شد؟ وی جواب داد بادشمن مقابله کردیم ولی شکست خوردیم. وهم معروف است که سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید از جمله اصحاب کرام مستجاب الدعوات بودند.

یکی آنکه قصه کنیزک بادشاه رادر مثنوی یاد کرده که اطباء از علاج آن عاجز شدند ولی بشارت همان ولی با کرامت شفایافت که اصل قصه را قبلاً یاد کردیم. درین قصه باین تصریح شده که اولیاء الله کرامات را بالهام می گیرند و در عمل آنها هوس و حرص وجود ندارد. طوریکه خضر علیه السلام حلقوم پسرک نوجوان را برید مردم آن سر را نمیداستند ولی در آن سر وجود داشت^(۲) این قصه مولانا با این کیفیت که ذکر

(۱) مرجع گذشته، صفحه ۲۵۱.

(۲) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۷.

نی پی امید بود و نی زیم
تا نیامد امر الهام اله
سر آن رادر نیابد عام خلق
نایب است و دست اودست خدا است

کشتن آن مرد بر دست حکیم
او نکشتش از برای طبع شاه
آن سپر کش را خضر بپرید خلق
آنکه جان بخشد اگر بکشد رواست

شده دلالت بآن دارد که وی بمقام اولیاء عقیده ناگستنی دارد.

و دیگر اینکه ولی میتواند زهر بنوشد و بالایش تأثیری وارد نکند و میگوید زهر برای ولی شراب پاک ساخته میشود و عقل دیگران را برده و هلاک شان میسازد.^۱

و دیگر اینکه قصه کرامت ابراهیم بن ادهم قدس الله سره العزیز را یاد کرده که وی سوزنی در دست داشت و جامه خود را با آن میدوخت شخصی از آن جا میگذشت از مشاهده این وضع در تعجب شد زیرا که ابراهیم بن ادهم پادشاه بود که سلطنت را گذاشته درویشی را در پیش گرفت. وی به ابراهیم نزدیک شد و از وی راز این ترك جاه و جلال را پرسید حضرت ابراهیم برای آنکه قدرت معنوی خود را نشان بدهد سوزن خود را به دریا انداخت سپس چندین ماهی در حالی که توته (یا سوزن) طلایی در دهن داشتند در ساحل سوزنها را انداختند. وی چنین گفت: آیا کشور قلب خوب است یا این سلطنت مادی که زود فنا میشود و زوال میپذیرد. این همه علامات ظاهری میباشد و باید از آن منصرف گردیده سوی باطن متوجه شوی! سوی حق همت خویش را صرف کن! اصلاً باغ در جای دیگری میباشد و در شهر يك شاخ آن قرار دارد. باغ اصلی بسان مغز میباشد و جهان همه و همه بسان پوست میباشد. فلك یکی از برگ های آن باغ است باید عطر را از باغ بیابی تا زکامت رفع گردد. تا آنکه این عطر روح ترا جذب میکند و چشمانت را روشن میسازد. مولانا درین باره قصه حضرت یوسف علی نبینا و علیه الصلاة والسلام را ذکر میکند که عطر پیراهنش تأثیر وارد کرد و کوری حضرت یعقوب علیه السلام را دور کرد. خداوند کریم از آن چنین حکایت میکند: «اذهبوا بقمیصی هذا و القوه علی وجه ابی...» (الایة) - اکنون پیرهن مرا نزد پدرم برده بر روی او افکنید که تا دیدگانش بینا شود^۲ تماس و نزدیکی میان حواس واضح و ظاهر است. روی این نزدیکی، قوت یکی سبب قوت دیگرش میشود، روی همین نزدیکی ابراهیم بن ادهم برای آن شخص چنین گفت: اگر قدرت آنرا نداری تا سوی باغ بروی باید

(۱) مثنوی، دفتر اول، طبع تهران، صفحه ۵۳.

(۲) یوسف: ۹۳

عطر را طلب کن تا نور چشمانت قرار گیرد و ترا جذب نماید^۱

گرچه نمیتوان مرجع اصلی این قصه را معلوم کرد اما عدم بودن مرجع اصلی قصه کدام ضرری ندارد زیرا که مقصود ما اثبات کرامات اولیاء میباشد و از این معلوم میگردد که مولانا جلال الدین از جمله معتقدین کرامات و قائلین به ثبوت کرامات میباشد.

اگر بدون در نظر گرفتن مبالغه به حقیقت نگاه کنیم، این را باید مورد اعتراف خویش قرار دهیم که وجود کرامت حق می باشد اما بعضی مردم درین راه آنقدر مبالغه بکار بردند و موضوعات ساخته گی را به اولیاء الله منسوب کردند که بعضی باحثین در مورد کرامات اولیاء شك نمودند. کسیکه به حیث يك ناقد منصف میخواهد واقع و حقیقت را در نظر بگیرد باید تأکید کند که بعضی کرامات منسوب به بعضی دوستان خدا دارای واقعیت میباشد و میتوان يك صورت واقعی را از این عطیه الهی که مخصوص بعضی بندگان الهی میباشد مورد قبول قرارداد.

اصحاب کرامات بجائی که میخواستند رسیده اند و آنچه را که درک آنرا آرزو داشتند درک کردند اما شخص غیر اصل و غیر سالک باین کار انکار میکند. اهل الله

(۱) مولانا اصل قصه را از زبان حضرت ابراهیم ادهم ذکر کرده سپس این تشبیه را آورده ممکن است از گفتار ابراهیم بن ادهم و یا از اقوال مولانا باشد. اینست نص مثنوی:

هم ز ابراهیم ادهم آمدست	کر ز راهی بر لب دریا نشست
دلخ خود میدوخت آن سلطان جان	يك امیری آمد آنجا ناگهان
آن امیر از بندگان شیخ بود	شیخ را بشناخت سجده کرد زود
خیره شد در شیخ و اندر دلخ او	گشته دیگر گون ز خلوت خلق او

این قصه را طی ابیاتی چند ذکر میکند و پس بموضع حکایت کرامت میرسد و چنین میگوید:

شیخ سوزن زود در دریا فگند	خواست سوزن را به آواز بلند
صد هزار ماهی الهی	سوزنی زیر لب هر ماهی
سر بر آوردند از دریای حق	که بگیر ای شیخ سوزنهای حق
گفت الهی سوزن خود خواستم	واده از فضلت نشان راستم
ماهی دیگر برآمد در زمان	سوزن او را گرفته در دهان

مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۲۷ ابیات ۳۲۱-۳۲۵. درین جا باید تذکر دهیم که مرحوم دکتر کفافی شارح مثنوی درین مورد از نگاه ترجمه اشتباه کرده است.

همینکه حقائق را درک کردند بمادیات کدام اهمیتی را قائل نمیشوند و اکثر اوقات دیده شده که نزد آنها میان طلا و نقره و سنگ و کلوخ فرق وجود نداشته بلکه سنگ را بیشتر اهمیت میدادند. مولانا در قصه کرامت و ارتباط ولی بباغ حقیقت ارتباط باهمی حواس خمسہ را ذکر میکند سپس حدیث حضرت رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) را ذکر می نماید کہ چنین گفته: «حب الی من دنیا کم ثلاث الطیب والنساء وقرۃ عینی فی الصلاة» و میگوید خوش بوئی که با دیگر حواس علاقه دارد اثر خاص را حائز است و از این حدیث میتوان معلوم کرد کہ حواس پنجگانه ظاهره یکی با دیگر ارتباط دارد و میگوید: حواس خمسہ از یک منبع سر چشمه گرفته لذا یکی با دیگر مربوط میباشد و هر یک سائق دیگر و قوت دیگر است.^۱

مولانا پس از ذکر قصه حضرت ابراهیم ابن ادهم رحمه الله علیه میگوید کہ عارفین دارای یک ادراک خاص میباشد و قوت حواس آنها نسبت به دیگران فرق بارز دارد.

وی پس از شرح حالات اولیاء الله و اینکه مشاهده کرامات، نور انسان را می افزاید به اصل قصه یکبار دیگر بر میگردد و میگوید:

همینکه آن امیر (شخصیکه قبلاً از اتباع ابراهیم بود) این وضع را مشاهده کرد فوراً به وجد آمد و گفت: عجب است تمام ماهی های دریا، مقام شیخ را میداند و ما از آن مقام غافلیم، شقاوت داریم و از نعمت صحبت چنین شخصیت عرفانی محروم مانده ایم. ای نفس! چشم خود را باز کن چه میکنی و کجا میروی؟ شیخ ابراهیم درین حال حیثیت کیمیا را دارد. اگر مس تأثیر کیمیا را نمی پذیرد، اکسیر هیچگه به طبیعت مس نمی گردد. حبیب با عناد آتشین است و صاحب کرامت و اهل مقام بسان

دائماً قرۃ عینی فی الصلاة
زانکه این هر پنج ز اصلی رسته اند
ما بقی را هر یکی ساقی شود
عشق اندر دل فزاید صدق را
حسها را ذوق مونس میشود

(۱) بهر این بو گفت احمد در عظات
پنج حس با همدگر پیوسته اند
قوت هر یک قوت باقی شود
دیدن دیده فزاید عشق را
صدق بیداری هر حس میشود
مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۲۸ و بعد از آن

بحر ازلی میباشد. شیخ به حوض کوثر مشابَهت دارد. مولانا پس از ذکر این تشبیه متوجه کسانی میشود که از کرامت منکر میباشند و میگوید:

ای منکر کرامات اولیاء! میخواهی آفتاب را بپاره، گل پنهان کنی؟ آیا میخواهی که از روی قمر منکر شوی؟ انکار خفاش (شب پرک) هیچگاه نمی تواند از قدر و قیمت آفتاب بکاهد. غیوب جهت آن عیوب و مبعوض شدند که اهل کرامات آنها را رد کرد. و غیوب از نظر پنهان شدند زیرا که اولیاء الله بر آنها غیرت دارند^(۱)

مولانا درباره غیب و عیب از مبالغه کار گرفته زیرا که غیب را جهت آن عیب گفته که اولیاء خدا آنها نپذیرفتند با وصف اینکه دلیل اصلی غیوب و اعمال شنیعه امر خداوند است یعنی خداوند آن اشیا را بد گفته لذا از طرف اولیاء منفور گردیده نه آنکه به دیدن اولیاء سبب غیب شدن عیوب گردیده است. و هم عیوب و غیوب قبل از پیدایش اولیاء وجود داشتند. کسیکه روش مولانا را میداند به این یقین میکند که چنین طریق را به صورت مبالغه آمیز و ذهن نشین شدن در اکثر موارد اتخاذ کرده است. مولانا کلام خود را در باره اولیاء الله ادامه میدهد و چنین میگوید: باید از اولیاء پیروی کنی و نسیم معطر آنها را در مشام خویش راه بدهی. باین فکر مباش که اولیاء الله از تو دور میباشند. هر قدر دور باشی خویشتن را نزدیک بدان و علامات دوستی را از خود ظاهر کن! دوری جسمی تو مانع نزدیکی روحی نمی شود.

وی میگوید حیوانیکه سقوط کند فوراً راه نجات خود را میجوید، تو در حالیکه در بد بختی ها سقوط میکنی نمی خواهی خویشتن را نجات دهی. آخرین دلیل تو آنست که کرم خدا را واسع میدانی ولی نباید از خود و عمل خود غافل بمانی و نباید فهمیده تجاهل کنی و چون حیوانیکه خود را پنهان میکند بگمان اینکه کسی او را نمی بیند کار جاهلانه کنی. وی قصه دیگری را ذکر میکند و میگوید:

(۱) مشنری، دفتر دوم، صفحه ۱۳۰. گرچه نص مولانا درین مورد دارای ابیات زیاد میباشد اما به دو بیت آن اکتفا میکنیم:

چون نفاذ امر شیخ آن میر دید	ز آمد ماهی شدش وجدی پدید
ماهیان از پیر آگه ما بعید	ماشقی زین دولت و ایشان سعید

در عصر حضرت شعیب علی نبینا و علیه السلام شخصی گفت که کرم خداوند جل جلاله زیاد است زیرا که بسی گناه کرده ام اما مرا عذاب نکرد. الله برای شعیب علیه السلام گفت برای این شخص بگو که امر معکوس است در حقیقت بارها به جرم خودت مجازات شده یی اما نمی توانی درک کنی. راه را خطا کردی ای احمق زیرا که گناهانت آنقدر بر تو تأثیر انداخته که قلب پاک ترا سیاه ساخته و این کلان ترین جزاء است که در دلت نور نقش نمی شود.

مولانا در ضمن اثبات کرامات اولیاء، حکایات و قصص زیادی را ذکر کرده و از خلال این همه میتوان استنباط کرد که وی معتقد به کرامات میباشد. مردان حق صاحبان کرامت میباشند و آنها به مادیات اهمیت نداده راه خاص را تعقیب میکنند. مسلمان باید از عطر کرامت آنها بیوید. اگر این قدرت را ندارد باید از کرامات آنها منکر نگردد.

قصه عارفی که به سرقت متهم شده بود.

مولانا حال عارفی را ذکر میکند که در گوشه از کشتی قرار گرفته بود. اتفاقاً کیسه ای از یکی مفقود شد و به تفتیش تمام سر نشینان کشتی پرداخت. نوبت بر سر درویش عارف صوفی رسید و برایش گفته شد که مردم مورد تلاشی قرار گرفتند جز تو و باید دلق خود را بکشی وی رخ سوی آسمان کرده چنین دعا کرد:

یا غیائی عن کل کره یا معاذی عند کل شهوة
یا مجیبی عند کل دعوة یا ملادی عند کل محنة

ای کسیکه به وقت مصیبت به فریادم میرسی و در حال شدت و مشقت بشو پناه میبرم، دعای مرا قبول میکنی و هنگام محنت داد رس منی. و افزود خداوندا! این خسیسان مرا به تهمت گرفته اند. وی به این عذر و زاری بود که صد ها تن ماهی از دریا سر بر آورده و در های عظیمی را حواله کشتی کردند. عارف صوفی برای سر نشینان گفت: بروید کشتی از شماو حق از من میباشد. نباید فقیری همچو من در صحبت شما باشد، من به ذاتی پناه میبرم که وی هیچ وقت مرا به دزدی نمی گیرد. اهل

کشتی تعجب کنان صدا کردند که ای فقیر این مقام را از چه یافتی؟ در پاسخ گفت: از آن یافتم که هیچ وقت يك فقیر را به دزدی متهم نکرده ام (مقصودش تعریض بر اهل کشتی بود). وی افزود که من پیوسته امیران معنوی و فقیران و عارفین را مورد احترام قرار داده ام. نباید فقراً را مورد گمان بد قرار داد زیرا که درباره آنها سورة عبس نازل شده است. فقر يك لطف حق است که باید یقین عارف را بیافزاید. نباید فقراء را به تهمت گرفت طوریکه نباید عقل شریف و نورانی و دور اندیش را تهمت زدو اگر اتهام راجع میشود باید سوی نفس راجع شود. نفس سوفسطایی و کج روش میباشد میتوان آنرا به تهمت گرفت. نفس شوم به دیدن معجزه نیز از بد بختی خویش دست نمی بردارد و آن را يك خیال و وهم میداند.^۱

قصهء شیخ زاهد

مولانا قصهء زاهدی را با تفصیل بیان میکند که در صحرا ی سوزان و بدون آب توانست به دعای خویش سبب نزول باران شود و این باران خوش گوار عده یی را از هلاکت نجات دهد که آنها در صحرا سرگردان بودند و قریب بود که به اثر باد گرم حیات را وداع نمایند همینکه صوفی را در حال عبادت و اطمینان دیدند بدون آنکه گرمی تباه کن بالایش اثری کرده باشد در حیرت افتیده از آن عارف تقاضا کردند تا به داد شان برسد. وی دعا کرد و باران فرود آمد. این قصه را با تمام تفصیل و تبصره بیان کرده و ما تنها با جمال و خلاصهء آن اکتفا کردیم.^۲

-
- (۱) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۳۲. قصه ازین بیت شروع میشود:
 بود درویشی درون کشتی بی ساخته از رخت مردی پستی بی
 و به این بیت ختم میشود:
 تا نگویی مرا بسیار گرو من ز صد يك گویم و آنهم چو مرو
- (۲) مثنوی، دفتر دوم، صفحات ۱۳۶ - ۱۳۷. قصه ازین بیت شروع می شود:
 زاهدی بودی میان بادیه در عبادت غرق چون عبادیه
 و به این بیت انجام می گردد:
 قوم دیگر نا پذیرا ترش و خام ناقصان سرمدی تم الکلام
 دفتر دوم مثنوی، بیت ۳۷۹ - و بعد از آن تا - ۳۸۱

قصہ شیخ کور

گر چہ این قصہ را نیز بہ تفصیل بیان کردہ اما خلاصہ آن اینست:

شخصی در منزل شیخ کور رفت و مدتی در ضیافت وی گذرانید. از طرف شب پیوستہ تلاوت شیخ اعمی را میشنید و گمان میکرد کہ این تلاوت را از حفظ خویش اجرا میکند روزی دیدکہ قرآنکریم نزدیک شیخ گذاشتہ شدہ است وی از دیدن مصحف شریف باین فکر شدکہ تلاوت شیخ صوفی از اصل اوراق قرآن می باشد. موضوع را تحت تعقیب خویش قرار داد تا آنکہ شبی وارد اطاق شیخ گردید و مشاہدہ کرد کہ شیخ کور قرآن را از روی آن تلاوت می کند. وی تعجب کنان پرسید کہ چگونه این تلاوت را اجرا میکنی در حالیکہ چشمانت بکلی کور است. شیخ در جواب گفت: جای تعجب نیست و نباید بہ مقدرات خداوند تعجب کرد. قصہ چنین است کہ من کور بودم و کور استم و بہ قرائت قرآن قادر میباشم زیرا کہ هنگام کور شدن قرآن را حفظ نداشتم و خیلی گریہ و زاری میکردم و از خداوند کریم آروز نمودم تا بمن همان اندازہ توانایی در چشم بدہد کہ قرآن را تلاوت کردہ بتوانم و با دیگر امور دنیا کاری ندارم. خداوند کریم دعای مرا قبول کرد و چشم مرا بہ قرآن روشن ساخت اکنون مصحف شریف را بخوبی و بدون تکلیف قرائت می کنم و در سائر امور کاری ندارم و کور میباشم.^۱

مولانا جلال الدین بعد از ذکر این قصہ چنین تبصرہ میکند: بعضی اولیاء اللہ خصوصیت خاص دارند و اینست کہ در وقت مصائب و بلیات از بی صبری کار نمی گیرند و از خداوند نمی خواهند تا مصیبت را از آنها دور سازد و ہر بلا و مصیبت را یک حکم و قضاء خدا دانستہ حوالہ تقدیر می کنند. وی اولیاء را بہ چند گروہ تقسیم میکند بعضی آنها نمی خواهند در حیات خویش از آرامی مستفید گردند لذا هنگام مصیبت

(۱) مثنوی، دفتر سوم صفحہ ۱۶۶ - ۱۶۷ بیت اول چنین است:

دید در ایام آن شیخ فقیر مصحضی در خانہ پیری ضریر**
بی چراغی چون دہد او روشنی گر چراغت شد چہ افغان میکنی
وی درضمن پیرامون صبر زاہد کور چنین گفتہ است:
صبر سوری کشف ہر سر رہبر است صبر تلخ آمد ہر او شکر است
** ضریر: بیمار، ناپینا

آرزو ندارند برای رفع آن دعا کنند و بعضی از اولیاء اللہ آیات:

«وإذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع إذا دعان-

چون بندگان من از دوری و نزدیکی من از تو پرسند بدانند من به آنها نزد یکم هر که مرا خواند دعایش اجابت کنم»^۱. «وقل... ادعونی استجب لکم- و خدای شما فرمود که مرا (با خلوص دل) بخوانید تا دعای شما را مستجاب کنم»^۲ را دلیل گرفته بغرض رهایی از مصائب دعا میکنند. مولانا قصه دیگری را یاد میکند که در عصر بهلول غزنوی صورت گرفت :

روزی بهلول غزنوی که خودش صاحب کرامات بود از زاهدی پرسید:

چه حال داری و عمرت چگونه می گذرد ؟

آن زاهد در جواب گفت:

تمام شیء وفق مطلوب است. هر شیء باراده ذات پاک الهی در حرکت میباشد. آنها بامر خداوند کریم جریان دارد. بهلول سوال خود را تکرار نمود و شرح بیشتر مطالبه نمود آن زاهد چنین گفت:

من بخداوند و قدرتش ایمان دارم هیچ ذره ای بدون اذن خداوند کریم حرکت نمیکند. هر شیء مطابق قضاء و قدر الهی در جریان است. جهان مطیع اراده خدا میباشد. هرگاه بنده باین رسوخ و این یقین برسد به هیچ امری جز رضای خدا اهمیت نمی دهد و نیز جز بذكر خدا به هیچ شیء علاقه نمی گیرد. اطاعت را بغرض جنت و ترك گناه را بغرض ترس دوزخ نمی کند بلکه مطلوب اصلی وی رضای او تعالی میباشد. ایمان بقضاء دارد و این تمام غم و وهم را محو و نابود میکند. مسلمان از قضاء الهی استقبال می نماید گرچه طبیعت بشری ایجاب می کند تا شخص بنزول مصائب آزرده گردد ولی مؤمن بنور ایمان از غم و غصه آزاد است و تمام فکرش آن است که خدا از وی راضی باشد^۳ و باید این را در نظر داشته باشیم که نظر اولیاء سوی حقائق بانواع مختلف

(۱) الایة البقره: ۱۸۶. (۲) الایة ماخر: ۶۰.

(۳) مثنوی، دفتر سوم، ص ۱۶۷- بیت اول آن اینست:

گفت بهلول آن یکسی درویش را چون ای درویش واقف کن مرا
هر طروقی این فروقی کی شناخت چون دقوی کودرین دولت بتاقت

میباشد لذا اولیاء الله نیز دارای افکار و آراء متعددی می باشند که باحثین و مستمعین در آن باره تحقیقات وسیعی انجام داده اند.

باید گفت که مولانا جلال الدین بلخی رومی درباره کرامات اولیاء حکایات زیادی ذکر کرده و در آن باره توضیحاتی داده است. وی در ضمن تذکر از اولیاء که بقضاء خدا رضاء خود را ابراز داشته اند درباره قضاء و قدر اشارتی نموده و حکایتی را چنین ذکر میکند: کسی از من پرسید که حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) از یکطرف میگوید: رضاء بکفر کفر و از جانبی امر میکند تا بقضاء الهی رضائیت داشته باشیم و رضاء از ضرورت های اولی مؤمن است. لذا سوال چنین است که اگر بقضاء الهی راضی باشیم باید آن کفر که مورد قضاء الهی و به امر وی صورت گرفته نیز مورد رضائیت ما باشد و رضاء بآن کفر است به حکم: (الرضاء بالكفر کفر) و اگر به آن رضائیت نداشته باشیم تحت وعید آئین حدیث شریف قرار می گیریم که میگوید: «من لم یرض بقضائی ولم یصبر علی بلائی فلیطلب رباءً سوائی...» (الحدیث القدسی). مولانا میگوید در جواب سایل گفتم: اشتباه نشود باید دانست که کفر مقضی است نه قضاء و باید فرق رامیان این دو (قضاء و مقضی) دانست باین معنی که ما بکفر راضی میباشیم باین حیث که کفر یک حکم از احکام الهی میباشد ما بحکم راضی هستیم نه بآثار حکم و میان حکم و اصل حکم فرق زیاد موجود است. قضاء نفس حکم خدا است و بآن رضائیت داریم و کفر نفس حکم و اصل حکم نیست بلکه اثر مرتب بر حکم میباشد و ما بآن راضی نمی باشیم. هر گاه پای قضاء در میان آید کفر جهل نیست و بخداوند منسوب نمیشود لذا گفته نمی توانیم که خداوند کافر است. کفر خبث و جهالت است و قضاء کفر حق است و علم است. قبیح بودن نقش به قبیح بودن نقاش دلالت نمیکند بلکه یکی از علائم قوت و قدرت نقاش است که نقش نیک و بد را می تواند انجام دهد- به کفر و ایمان یکسان قدرت دارد^۱

درین جا مولانا یکبار دیگر در موضوع قضاء و قدر نظر خویش را ابراز می کند.

(۱) مثنوی، دفتر سوم صفحه ۵۸، بیت اول اینطور آغاز میشود:
وی سوالی کرد سائل مرا ز آنکه عاشق بود او بر ما
و این است آخر آن:
ذوق نکته عشق از من میروید نقش خدمت نقش دیگر میشود

گرچه حکایات وی پیرامون کرامات اولیاء زیاد است اما به همین قدر اکتفاء ورزیده این راهم ناگفته نگذاریم که ظهور امرخارق العاده توسط ولی آنوقت کرامت گفته میشود که آن ولی متمسک بآداب شریعت اسلام باشد و در اقوال و اعمالش مخالفتی از قرآن و حدیث بمشاهده نرسد. معیار اصلی که توسط آن حق را از باطل جدا میسازیم همین پیروی از شریعت مقدس اسلام میباشد چه اگر شخصی سبب ظهور امور خارق العاده شود و بشریعت اسلام پابند نباشد این عمل او را استدراج میدانیم نه کرامت.

آن نوریکه باثر اطاعت از اوامر الهی واجتناب از نواهی بدست میآید سبب مکاشفات و کرامات میگردد دو صوفیه که از کرامات بحث میکنند مقصود همین نوع کرامت است که باثر اطاعت بدست میآید. علماء کلام نیز از همین نوع کرامت بحث مینمایند و همین اعتبار اطاعت از اوامر را در آن مراعات میکنند.

کرامت به پیروی از شریعت حاصل میگردد طوریکه این قول خدا بر آن دلالت میکند. «ومن یطع الله و رسوله فأولئك مع الذين انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن أولئك رفيقاً» آنان که خدا و رسول را اطاعت کنند البته با کسانی که خدا به آنها لطف و عنایت کامل فرموده یعنی با پیامبران و صدیقان و شهیدان و نیکوکاران محشور شوند و اینان (در بهشت) چقدر رفیقان نیکویی هستند»^۱.

اگرچه ازین کرامت بصراحت معلوم نمیشود ولی میتوان گفت که همراهی با مردان حق مربوط باطاعت است و در کرامت نیز معیت با مردان حق وجود دارد. اگر عوام الناس بخواهند اصحاب کرامات را معلوم نمایند باید مدعی کرامت و ولایت را بنظر خیلی دقیق معاینه نمایند و دقت کنند که این شخص در قیام بفرائض الهی، ترک نواهی، زهد در آنچه مردم سوی آن رغبت دارند از قبیل علو دنیوی، حرص و افزودن ثروت و امثال آن پابند است یا چطور هر گاه ثابت شد که آنها باین صفات متصف میباشند میتوانیم آن شخص را ولی بدانیم. یکی از علامات قرب بخداوند توسط ولایت آنست که شخص مطابق به قول خدا: «الا بذکر الله تطمئن القلوب» آگاه

باشید که تنها یاد خدا آرام بخش دلهاست.^۱ بذكر خدا اطمینان قلبی حاصل نماید و در عمل به شریعت رسوخ کامل داشته باشد، این اطمینان سبب نور میگردد و راه را سوی جهان انوار باز میکند. مولانا همینکه از ولایت بحث میکند و اولیاء را نام میبرد آن صفاتی را ذکر میکند که از خصوصیات اولیاء الله میباشد. و هم صدق و تسلیم را اولین شرط موصل بدرجہء کمال کرامت میداند. وی سر: (من كان لله كان الله له)، را بیان کرده میگوید هر که از خدا شد خدا از او میشود و خداوند میگوید: من چشم و زبان توام ای بنده من.^۲

طوریکه حدیث شریف قدسی (لا يزال يتقرب الى العبد. الحديث...) را قبلاً تذکر دادیم، سلوك تصوفی به هر قدم راه را سوی تقرب مساعد میسازد. مولانا جلال الدین بلخی حدیث شریف: (لا یسعی ارضی ولا سمانی ولكن یسعی قلب المؤمن التقی الورع - آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد و دل مؤمن متقی خدا ترس وسعت آنرا دارد.) را طوری شرح و توضیح نموده که میتوان از آن بسی رموز تصوفی را درک نمود. وی پس از آنکه صفات خاص اولیاء الله را ذکر میکند درباره روابط معنوی آنها با ذات پاک خدا توضیحاتی داده میگوید اولیاء الله توسط اعمال حسنه و ترك لذات این ارتباط خویش را با ثبات رسانده اند.^۳

وی در پایان قضیه کرامت میگوید که این از لطف خدا است بکسیکه بخواهد نصیب میکند. (ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله ذو الفضل العظیم...).^۴ وی در مؤلفات خویش معنی سه گانه تقوی را این طور بیان کرده است: ترس و هیبت - اطاعت و عبادت - پاک کردن دل از دوستی گناه، این معانی سه گانه را بحیث مبدأ و اساس کرامت میداند. قرآن کریم از تقوی در چند جا بیان کرده است؛ و تقوی را اساس تمسک بدین اسلام دانسته است. انسان بد داشتن تقوی بحاسبه نفس خویش میپردازد، هوی و هوس را ترك میکند و از گناهان اجتناب میورزد و باین متوجه میشود که انتقام

(۱) الرعد: ۲۸.

(۲) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۰۰.

گفت او را من زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو

(۴) الحديد: ۲۰.

(۳) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۸.

الهی خیلی شدید است. خداوند برای متقیان وعده جنات نعیم را نموده است. اولیاء خدا به تقوی رسیده اند و این مقام را از یمن تقوی بدست آورده اند. هر گاه غیر متقی دعوی کرامت بنماید قابل قبول نیست. در حدیث شریف چنین تذکر رفته که خداوند کریم به صورت وجسد تان نگاه نمی کند بلکه نظرش به قلوب و اعمال شما میباشد. و هم حضرت محمد (صلی الله علیه وسلم) سه بار به سینه خویش اشاره کرده و گفته: (التقوی هاهنا. التقوی هاهنا. التقوی هاهنا) تقوی اینجا است. و هم در جواب سوال سائل که پرسید کدام انسان بهتر است؟ فرمود: راستگو و متقی که از گناه پرهیزد، بغاوت نکند، کینه و حسد نداشته باشد. حضرت عمر بن خطاب خلیفه مسلمین و یکی از اصحاب حضرت محمد صلی (صلی الله علیه وسلم) به سعد ابن وقاص رضی الله عنه چنین نوشت: اما بعد. من بتو و همه لشکریانم به تقوی امر میکنم. تقوی به همه حال يك آلهء بزرگ پیروزی در جنگ میباشد. و من به شما امر مینمایم تا از گناهان پرهیزید و این یگانه نگهبان شما میباشد که شما را از شر دشمن نجات میدهد. گناهان ارتش نسبت به هر دشمن شدیدتر است. در حالیکه شعار در راه خدا هستید از گناه پرهیزید^۱

این توصیه، حضرت عمر (رضی الله عنه) حقیقت تقوی را بحیث حافظ و حارس انسان معرفی می کند. متقی کسی است که خدا را یاد می کند و اعمال صالحه را غرض رضای الهی اجرا می دارد. تمام هموم خود را یکی ساخته سوی يك نقطه، متوجه میشود و آن ترس از انتقام الهی است. مرگ را نزدیک میداند و برای آن آمادگی میگیرد. از لذتهای فانی جز بقدر ضرورت استفاده نمی کند. ابن عباس رضی الله تعالی عنه چنین میگوید: پرهیزگاران کسانی اند که از عذاب خدا میترسند لذا بگناه اقدام نمی نمایند و آرزوی رحمت الهی را دارند و بتمام آنچه مأمورند عمل می کنند.

حسن بصری رحمه الله علیه میگوید: متقیان از آنچه حرام است اجتناب میکنند و فرائض الهی را بجا می آورند، با یزید بسطامی رحمه الله علیه میگوید:

(۱) کتاب تقوی الله، تألیف عبدالرحمن عوض، طبع قاهره، ص ۵۱.

متقی کسیست که اگر حرف بزند برای خدا میگوید و اگر کار کند برضای خدا میکند^۱. باید گفت که مولانا جلال الدین چنین عقیده دارد که نور در روح اثری دارد و هم بر جسم انسان اثر میگذارد و میخواهد بیان کند که اولیاء و اصحاب کرامات در استفاده از غذا بقدر دیگران می باشند زیرا که چشم آنها بیشتر از همان نور استفاده مینکند. روی همین اصل قبول شده، چنین دیده شده که اولیاء الله چندین شب و روز غذا نخورده اند ولی ازین ترك غذا تأثیری نداشتند اما اگر شخص عادی این کار را بکند و ساعاتی از اکل و شرب خود داری نماید نمی تواند طاقت بیاورد و قدرت خود را حفظ کند. اما ولی بنور عبادت، آنچه را میتواند که دیگران نمی توانند. وی حدیث: (قد اسلم شیطانی علی یدی... الحدیث) را ذکر میکند و میگوید ممکن است نفس از خواهش خویش بازماند و به توری اکتفا کند که خداوند نصیبت گردانیده است. وی چنین میافزاید:

ایمان يك نعمت از نعمت های خداوند است گرچه ایمان از تعلقات روح میباشد اما جسم نیز بآن پیوند دارد. نباید همیشه متوجه غذای جسمی باشی بلکه گاهی به غذای حقیقی نیز نظر کنی، این غذا حقیقی نور ایمان است. وی میگوید که هر شی مربوط به ممارست است، اگر انسان خود را به سلوك تصوفی و اقتباس نور عادت دهد می تواند این راز را کشف کند. آیا حدیث رسول صلی الله علیه وسلم را نشنیده ای که گفت: اسلم شیطانی^۲ نه آنکه حقیقه مسلمان شده و بآنچه از ضرورت يك مسلمان است اعتراف و تصدیق کرده است. شیطان من مسلمان شده یا از وسوسه سالم مانده، و با وصف آنکه شیطان طبع عنودانه دارد اما بجوار حضرت محمد صلی الله علیه وسلم از طبع اصلی خود گذشت. لذا میتوان گفت: ممکن است که جسم نیز به بعضی عوامل طبع اصلی خود را تغییر دهد و نسبت به جسم دیگران خیلی کمتر غذا طلب کند و عنان خود را سوی غذای روحی بکشانند. مولانا پس از ذکر این مطلب دلائلی را ذکر میکند که این مطلب او را باثبات میرساند. وی میگوید که غذاء روح را که اولیاء الله درك می کنند هر شخص خسیس و دون نمی تواند این راز را بداند. آیا مشاهده نمی کنی که

(۱) کتاب تقوی الله، تألیف عبدالرحمن، عوض، طبع قاهره، ص ۵۵.

(۲) بعضی شارحین اهل حدیث این حدیث: قد اسلم شیطانی علی یدی. را باسلام حقیقی حمل کرده اند و میگویند که شیطان حضرت محمد صلی الله علیه وسلم حقیقه مسلمان شده بود. و بعضی دیگر چنین میگویند که مراد از اسلام ایمان آوردن نبوده بلکه معنی حدیث اینست که: شیطان بمن تسلیم شد و از وسوسه توقف کرده است.

خاک غذای مار و چوب غذای کرم چوب خواره است^۱ وی بحديث دیگر نیز استدلال میکند که در آن گفته شده کسیکه تمام اندیشه های خود را بگذارد و یکطرف متوجه شود خداوند تمام اندیشه های او را کفایت می کند (حل می کند) کسیکه قربانی اندیشه ها گردد هرجای که هلاک شود خداوند بآن مبالغت نمی کند (اهمیت نمی دهد)، و میگوید هرگاه انسان سوی انوار حق توجه نماید و جسم را تابع روح سازد این شخص میتواند اسرار خدا را بیابد. عدالت بمعنی آنست تا هرشی را در محل آن گذاشت و باید عدالت کنی یعنی خواهش روح را برآری، خواهش آن از نگاه اصلی صدق و خیر است.^۲ و درجای دیگری چنین می گوید:

اولیاء الله که بدرجات عالیہ ای رسیده اند دلیلش آنست که عقول خود را بر نفس های خویش حاکم ساخته و سوی انوار الهی متوجه شده اند. وی بحديث حضرت محمد صلی الله علیه وسلم استدلال میکند که فرموده است: خداوند ملائکه را آفرید و در آن عقل را گذاشت و حیوانات را آفرید و در آنها شهوت را گذاشت، انسانیکه عقلش غالب گردد نسبت به حیوانات، دنی و پست است^۳

مولانا جلال الدین در موضعی باشارت بقول حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه میگوید: انسان بزرگترین حجت خداوند بر خلق است.^۴ وی خلاف عقیده حکماء میگوید

(۱) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۸۳. مولانا درین مورد چند بیت عربی ذیل را

کرده:	بأمریض البطن عرج هکذا	أما المنهاج تبدیل الغذاء
	بأمریض القلب عرج للعلاج	جملة التدبیر تبدیل المزاج
	أبها المحبوس فی رهن الطعام	سوف تنجوان تحملت العظام
	ان فی الجوع طعاماً وافرأ	انتقدها وارتع یا نافرأ
	اغتن بالتور کن مثل البصر	وافق الا ملاک یا خیر البشر

خلاصه. معنی ابیات عربی فوق اینست که ای حارص شکم پرست عروج کن و غذا را تبدیل نما! ای مریض قلب تدبیر کن! و از حبس طعام خوشتن را رها ساز، در گرسنگی اسرار است باید با ملک موافقت کنی:

(۲) مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۹۶ (۳) مثنوی، دفتر چهارم، طبع تهران، صفحه ۲۳۹.

(۴) مثنوی، دفتر چهارم، طبع تهران صفحه ۲۲۴.

اشارت بآنچه از حضرت علی بن ابی طالب رضی الله عنه روایت شده که میگفت: صورت انسانی بزرگترین حجت های خدا بر خلق میباشد. انسان کتابیست که خداوند کریم بدست خودش نوشته است. هیکل است که خداوند کریم آنرا بنا کرده مطابق حکمت خویش و مجموعه ای از صورت مخلوقات است، مختصری از لوح محفوظ است، و بر هر غائب شاهد است و بر علیه هر منکر حجت میباشد طریق مستقیم سوی هر خیر و پل است که میان دوزخ و جنت کشیده شده است.

که انسان در حقیقت يك جهان بزرگ است نه جهان كوچك طوریکه حکماء میگویند و درین باره چنین میگوید: تو در ظاهر كوچك و در معنی خیلی بزرگ میباشی. در ظاهر فکر میشود که شاخچه اصل و میوه فرع آن میباشد اما حقیقت معکوس است، میوه اصل و شاخ فرع آن میباشد، زیرا که میل به میوه سبب غرس کردن درخت شده لذا ثمر در شکل مؤخر و در معنی و حقیقت مقدم است. از همین جاست که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم چنین میگوید: ما آخر سابق هستیم. گویا چنین میفرماید که: اگر چه ظاهراً بعد از آدم علیه السلام میباشم ولی در حقیقت قبل از آدم میباشم زیرا که ملائکه به آدم سجده کرد جهت نور من. لذا من در معنی مقدم و در شکل مؤخرم.

وی پس از شرح این حدیث شریف درباره اینکه انسان در حقیقت عالم اکبر است نه عالم اصغر میگوید از ثمر درخت تولد میشود زیرا که در فکر اول و در عمل آخر است.^۱ مرشد مولانا شمس تبریزی اظهاراتی میکند که با اظهار مولانا خیلی نزدیک است. زیرا که وی چنین عقیده دارد که هر گاه انسان خویشتن را درک و خود را دریابد معلوم است که همه را دریافته است. وی نیز انسان را عالم اکبر میگوید و موضوع را از دیگر طریق توضیح میدهد و چنین میگوید:

جهان در انسان مضمّن است زیرا که انسان با یافتن حقیقی و درک حقیقی خویش تمام جهان را درک میکند. باید تمام اشیاء را در وجود خویش درک کنی، موسی و عیسی و ابراهیم و نوح و آدم علیهم السلام در وجود تو است. وهم میتوانی فرعون و نمرود را در وجود خویش بیابی.^۲ عطار رحمة الله علیه درین باره چنین میگوید: دوران شب و روز که از دور افلاك سر چشمه میگیرد برای تو میباشد. جنت و دوزخ لطف و غضب تو را منعکس میکنند. ملائکه برای آدم یعنی پدر انسان سجده کردند. جزء و کل در وجود تو غرق است تو در ظاهر جزو و در واقع و در حقیقت کل می باشی باید سوی وجود خویش به نظر حقارت نگاه نکنی!^۳ ازین گفتار میتوان در دروازه وحدت الوجود

(۱) مثنوی، دفتر ۴، ص ۲۲۴.

(۲) خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب زمانی، طبع تهران، قسم انسان، ص ۹.

(۳) اینست نص عطار که تنها دو بیت آن نقل میشود.

روز و شب این هفت پرکار ای پسر از برای تست پرکار ای پسر
طاعت روحانیان از بهر تست خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تست

داخل شد زیرا که وحدت از نظر عطار و مولوی ازین عقیده شروع میشود که: عالم همه و همه مظاهر الہی میباشد. پشت پرده این همه مظاهر يك حقیقت است و پس . اما می گویند همینکه عقیده به پختگی رسید تکالیف دینی رفع میشود و کسیکه معتقد به وحدت الوجود میباشد از همه تکالیف دینی و شرعی رهایی می یابد. عطار و مولوی و امثال آنها از جمله اهل تصوف که از وحدت الوجود تعبیر منفی نمیکنند در تصویر اینکه عالم درانسان قرار دارد و انسان با خدا در راه وحدت الوجود یکی میباشد، نمی خواهند ازین عقیده راه غیر معقول و غیر دینی را انتخاب کنند و نمی گویند که انسان درین مرحله از تکلیف خلاص می گردد. قبلاً اهتمام شدید مولانا جلال الدین را درباره تمسک بشریعت اسلام مفصل تذکر دادیم و نیز شبیه این را از کلام عطار تذکر دادیم. تدقیق در حقائق وحدت الوجود این راهم ایجاب میکند تا درباره کرامات اولیاء نیز تعمق قابل ملاحظه بعمل آید، زیرا که بعضی کرامات از دست صوفیانی ظهور میکند که خلوت را گزیده و بعضی آنها علم لدنی را دعوی میکند.

سهروردی رحمه الله درین مورد چنین میگوید: علم لدنی در قلوب اولیاء الله نازل میگردد و یگانه راه این نزول علم لدنی آنست که صوفی سالک راه خلوت را اختیار نماید^۱ امام غزالی نیز بخلوت و مجاهدت و ریاضت نفسی غرض رسیدن بدرجات کمال اشاره کرده چنین میگوید: راه رسیدن بعلم لدنی اولاً انقطاع علائق دنیوی میباشد و باید محبت را از اهل و وطن و علم طوری قطع کرد که مانع خلوت نگردد. سپس در گوشه ی عبادت اشتغال صورت گیرد و یادای فرائض و نوافل و صرف فکر سوی عبادت اقدام بعمل آید. بمطالعہء کتب کمتر توجه شود، سپس بزبان خود کلمه الله را تکرار کند و این عمل یا حضور قلب صورت گیرد. و سخن باید بآنجا برسد که کلمه الله الله خود بخود در زبان جاری گردد و قلب حضور را در پیش با کمال وضوح مشاهده میکند.^۲

امام غزالی عقیده دارد که علم حاصل بعد از خلوت از راه خواب های نورانی

(۱) عوارف المعارف، تألیف سهروردی، ص ۱۷۷-۱۷۹

(۲) جلد دوم احیاء علوم الدین، صفحات ۱۹-۲۰ و کیمیای سعادت ص ۸۸- و منفذ من الضلال ص ۱۱۲-۱۳۰- مؤلفات امام حجة الاسلام غزالی رحمه الله تعالی.

صورت می گیرد و از طریق عادی بدست نمی آید.^۱ وی انصراف و توجه قلبی را سوی خدا و قطع علاقه روابط را از هرشیء وسیله ادراک خاص میدانند. بعضی دانشمندان درین مورد بالای امام غزالی چنین اعتراض کرده اند که این عقیده مخالف ایجابات اسلام می باشد زیرا که این روش خاص در عبادت سبب آن می شود که از قرائت قرآن و حدیث نیز دست بکشد و تنها اسم الله را طور کلمهء مفرد یاد کند و کلمهء مفرد از نگاه لغت بکدام معنی دلالت نمیکند تا آنرا ایمان یا کفر بدانیم و از جنس کلام معقول نیست. از همین جاست که بعضی علماء متأخرین، چنین میگویند که مقصود از ذکر مجرد کلمهء مفرد نبوده بلکه مطلوب آنست که قلب سوی يك امر معین متوجه گردد تا نفس را آماده قبول و ارادت سازد^۲

ابن تیمیه چنین میگوید: این نوع عبادت صحت ندارد. وی درین باره آنقدر مبالغه میکند که بکفر معتقد آن حکم مینماید: این اثر را مالیخولیائی میدانند و این جوری نیز همین راه انکار را تعقیب میکند و چنین میگوید: از کجا یقین میتوان کرد آنچه را صوفی صاحب خلوت می شنود ندای حق باشد؟ و آنچه را مشاهده میکند جلال ربوبیت است؟ و بکدام دلیل میتوان گفت که آنچه را دیده و سوسه و خیال فاسد نیست و از نگاه طبیی واضح است کسیکه طعام را ترك میکند و یا از اندازه طبیعی کم میکند یقیناً بمرض مالیخولیا گرفتار میشود.^۳ کسانی که بخلوت عقیده دارند میگویند این عمل يك پیروی از عمل رسول الله صلی الله علیه وسلم حساب میشود زیرا که وی قبل از رسالت در غار حراء خلوت داشت. کسانی که خلوت را قبول ندارند چنین میگویند که: ما مکلفیت نداریم تا آنچه را حضرت محمد صلوات الله وسلامه علیه قبل از مبعوث شدن بر رسالت اجراء کرده ما نیز آنرا اجراء کنیم. مگر آنکه خود محمد صلی الله علیه وسلم بصراحت بآن امر داده باشد و آن عمل را يك عمل دینی گفته باشد.

در کتب حدیث نیز ازین نوع خلوت و عبادت تذکری نرفته و هم روایت نه شده که

(۱) مرجع گذشته

(۲) ولایة الله والطریق الیها الامام الشوکانی ص ۱۶۳

(۳) تبلیس ابلیس، تألیف ابن جوزی، ص ۱۵۸.

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پس از رسالت چنین خلوت را اتخاذ کرده باشند. وی پس از مبعوث شدن بر رسالت قبل از آنکہ سوی مدینہ منورہ ہجرت کند سالہا در مکہ اقامت داشتند ولی ہیچگاہ سوی غار حراء بقصد خلوت نرفتند. و ہم پس از فتح مکہ مکرمہ یعنی مدتی پس از ہجرت، بیست روز در مکہ مکرمہ اقامت گزیدند و سوی غار حراء جہت خلوت نرفتند طوریکہ در اقامت چہارشبہ خویش بعد از حج وداع این عمل از آنہا روایت نشدہ است.^۱ ابن جوزی میگوید: این نوع عزلت و خلوت منافی حدیث است زیرا کہ بروایت ابی امامہ چنین حدیث وارد شدہ است: یا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم در یکی از جہادہای اسلامی خارج شدیم یکی از ما غاری را دید و گفت: اگر درین جا خلوت گزینیم. حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم گفت: من بہ یہودیت و نصرانیت مبعوث نشدہ ام بلکہ بدین حنیف مأمور شدہ ام. قسم بذاتیکہ نفس محمد بدست او است یک شب و روز در راہ خدا از تمام دنیا واز آنچه در آن است بہتر میباشد. اینکہ یکی از شما در صف جہاد قیام میکند نسبت بہ شصت سال نمازش بہتر است.^۲ و ہم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن عمرو بن عاص را ازین عمل منع کردہ برایش چنین گفت: آیا بمن نگفتی کہ روز روزہ می گیرم و شب نماز می خوانم و در سہ روز قرآن را ختم می کنم؟ وی بجواب گفت: بلی گفتہ ام، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم گفت: چنین مکن اگر چنین کنی چشمت ضعیف و بدنت ضعیف میشود و امر کرد کہ در ہر ماہ سہ روز روزہ بگیرد. وی گفت من بیشتر ازین قدرت دارم. حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم گفت: یک روز روزہ بگیر و یک روز افطار کن. وی گفت بیشتر ازین قدرت دارم. برایش چنین پاسخ داد: ازین بہتر دیگر نیست و بہترین روزہ روزہ حضرت داؤد (علی نبینا وعلیہ السلام) است کہ یک روز روزہ میگرفت و یک روز نمی گرفت و ہیچگاہ در ملاقات فرار نمی کرد. بہترین قیام نماز قیام داؤد علیہ اسلام است کہ نیم شب خواب میکرد ثلث شب قیام میکرد و باز ہم در ششم حصہ شب خواب میکرد. و نیز قرآن را در ہفت روز ختم کن.^۳ مولانا جلال الدین بلخی در موضوع

(۱) قطر الولی، للامام الشوکانی، ص ۱۹۹

(۲) کتاب تلخیص ابلیس، تألیف ابن جوزی، صفحہ ۲۸۰

(۳) مجموع الرسائل لابن تیمیہ، ج ۵، ص ۸۳-کہ حدیث را از صحیح بخاری و صحیح مسلم نقل کردہ.

عبادت و کرامت، راه وسط و معتدل را اختیار کرده و فی خواهد آنقدر در خلوت مبالغه کند که بعضی صوفیه مبالغه میکنند و هم آن بدگویی ابن تیمیه و ابن جوزی را می پسندد که آنها درباره خلوت کرده اند و این عمل را منافی شئون اسلام دانسته اند. وی عقیده دارد که کرامات اولیاء يك فیض الهی میباشد نه بخلوت ارتباط دارد و نه بکدام کار دیگر که شریعت اسلام آنرا رد کند. اما نمی توان ولایت و کرامت را باین امور مربوط ساخت و هم نمی توان میان ولایت و کرامت لزوم و تلازم راعقیده کرد زیرا که ممکن است يك ولی بدون کرامت و صوفی يك حالت عادی داشته باشد. آنچه را مولانا تذکر میدهد با روح شریعت اسلام کاملاً موافق است زیرا که صحابه کرام رضی الله عنهم نظر بآنکه به صحبت حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مشرف بودند از جمله نيك بخت ترین مردم حساب میشوند. در جهاد و عبادات با آنها همراهی داشتند و بدرجه رسیده اند که جز بعضی ملاتکه خاص و عموم انبیاء دیگر کسی بر آنها فضیلت ندارد. اگر آنها بحیث رأس اولیاء و سر لشکر پرهیزگاران قرار نگیرند گفته می توانیم که در جهان ولی وجود نداشت و ندارد، قرآن کریم بصراحت لهجه فرموده که خداوند کریم از کسانی راضی میباشد که زیر درخت با پیامبریعت کرده اند و هم حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در حق اهل بدر گفت که آن ها مغفور میباشدند لذا آنها بحیث پیشوایان مسلمانان حساب میشوند، با این همه و همه هیچ کسی نگفته که از آنها خوارق عادات بظهور رسیده است. گرچه بعضی آنها اتفاقاً مورد خارق العاده شده اند طوری که قبلاً گفته ایم اما این طور واقع نشده که هریک ازینها مصدر و منبع يك امر خارق العاده حساب شود. هرگاه ظهور این امر در حق اصحاب کرام ضروری نمی باشد در حق ولی چگونه بضرورت آن حکم کنیم؟ هرگاه چنین مشاهده گردد که یکی از بندگان خدا کرامت را از خود ظاهر سازد و بشریعت اسلام بکلی پابند باشد البته این کرامت يك فضل و لطف الهی میباشد و همان کرامت است که درباره آن مولوی جلال الدین بلخی رومی حرف زده است.

ناگفته نباید گذاشت که خلوت و عبادت مولانا نیز از جمله همان عبادات بود که با شریعت اسلام موافق و هیچگاه سبب ترك امری از امور شرعی نشده بود و نماز جماعت را ترك نمی کرد لذا در بحث پیرامون کرامت و خلوت و تحقیق خلوت از نگاه دین اسلام :

خلوت مولانا رابحیث یک نزوا، مشروع و عمل موافق بشریعت میدانیم.

امام شوکانی دربارہ، اینکه بعضی مردم گمان میکنند کہ تکلیف از آنها رفع شدہ و بدرجات کمال رسیدہ اند چنین میگوید: چہ اندازہ قباحت دارد آنچه رابعضی مردم میگویند کہ ما بخدا وصل شدہ ایم واز تکلیف شرعی رھائی حاصل کردیم. این طائفہ دعوی تصوف دارند اما در حقیقت با دین بازی میکنند، آنها گمان دارند کہ از صف مسلمانان مکلف خارج شدہ اند. باید چنین اشخاص را اولیاء خدا نگوئیم بلکہ دوستان شیطان بدانیم. زیرا کہ چگونه ممکن است تکلیف شرعی از آنها رفع شود؟ آیا مرتبہ آنها از انبیاء و ملائکہ کردہ بہتر میشود؟ انبیاء ہیچگاہ چنین ادعا نکردہ اند و ہمیشہ عبادت میکردند و میکوشیدند کہ وسائلی را بپایان آورند تا ذریعہ آن بخداوند نزدیک تر شوند. ملائکہ نیز ہمیشہ عبادت می کنند و ہمین عبادت بحیث غذا، آنها حساب میشود.

لذا میتوان گفت: کسیکہ ولی باشد هیچ وقت چنین دعوی نمی کند و نمی گوید کہ من وصل شدہ ام و عبادت ضرورت ندارم. این گفتار همان گفتار غیر صحیح از طرف دوستان شیطان صورت میگیرد. شیطانیکہ می خواهد مردم را از راه های مختلف فریب دھد و مردم را از حزب خدا خارج ساختہ سوی حزب خویش بکشاند. بعضی مردم چنین ادعا می کنند کہ پس از یک مرحلہ عبادت، ہا تفی آواز داد و بما گفت: بدرجات کمال رسیدی و تکلیف از سر تورفع شد. اگر چنین صدا و ہمین نوع آواز بگوش کسی رسیدہ باشد یقین کند کہ آواز شیطان است و می خواهد باین وسیلہ اسباب گمراہی این شخص را فراهم کند^۱ وی عقیدہ دارد کہ کرامت بدون پیروی شریعت ممکن نیست. خلاصہ آنکہ کرامت نزد مولانا مربوط بہ معرفت انسان و معنی وحدت الوجود و مقایسہ نظر علماء تصوف دربارہ، کرامت با نظر علماء کلام می باشد و ہم نظر وی بانظر مرشدش شمس تبریز درین بارہ کاملاً موافق می باشد طوریکہ نظر مرشدش را تذکر دادیم.

(۱) قطر الولی فی تحقیق ولایت اللہ، الامام الشوکانی، ص ۴۷۰

فصل ششم

نظر سیاسی مولانا جلال الدین بلخی رومی

درین عصری که مازست داریم بیش از شش صد سال از وفات مولانا میگذرد و قصه های آن صوفی مصلح تا کنون در محافل بیان می شود و آن صوفی که عالیتین مدرسه تصوفی و مکتب فکری را بنیان گذاری کرد و برضد کفر و الحاد قیام نمود از سیاست عصر خویش و از مطالعه اوضاع محیط درساحه های سیاسی و اجتماعی و اینکه سیاستمداران بامردم چه می کنند و برسر مردم چه می آورند؟ بی خبر نبود. علامه مولانا جلال الدین یکی از اعلام نهضت عصر خویش حساب میشد. مواهب عقلی و تدبیر اجتماعی و احساس بشر دوستی و صفات اخلاقی در وی جمع شده او رابحیث معلم اجتماعی و عالم دینی بجامعه تقدیم کرده بود. وی از بهلولی تصوفی خویش، اساس پروگرام های اجتماعی خود را آماده می ساخت و از تجارب اجتماعی خویش در راه پیشبرد مقاصد اصلاحی و تنظیم مطالب اخلاقی کار میگرفت. حیات وی با موضوعات سیاسی آشنائی داشت و از آن بی خبر نبود زیرا که والد بزرگوارش در حال طفلی وی، بلخ را روی عوامل سیاسی و خوف استیلای مغل ها ترك گفت و راه ترکیه را درپیش گرفت. وی بمعیت پدر خویش بابعضی اهل دولت و سیاست جهان ملاقات ها کرده و درین راه مطالعات وسیعی انجام داده بود، مبارزات دامنہ داری که مولانا و دیگر مصلحین اجتماعی توأم به نشر آراء تصوفی اجراء نموده اند در تاریخ بخط زرین ثبت است.

مولانا یکی از اعلام نهضت سیاست عادلانه میباشد که آرزویش آن بود تا سیاست را از حرکت سلبی آن نجات بخشیده و توازن را حفظ کنند. از همین جاست که مولانا در راه وحدت میان فرقه های مختلف سعی بلیغ نمود تا جامعه سوی يك حیات مرفه پیش برود. وی پروگرام سیاسی خود را مثل بعضی علماء دیگر، تحت پرده، داخل شدن بخدمت دربار و اخذ کرسی رسمی عملی نکرد بلکه از ساحه، پاك و بی آرایش علم و تدریس و نشر تصوف این هدف خود را دنبال نمود و وظیفه، رسمی را قبول نکرد. از

پختگی فکری خویش، تمایل نداشت تا با اهل سیاست ملاقات نماید بلکه راہی را دنبال میکرد کہ اهل سیاست بملاقات او علاقہ میگرفتند اما وی کمتر اجازه ملاقات بآنها میداد. وی روزی خلیفہ وقت را پذیرفت و برایش توصیه نمود تا بحال رعیت توجہ کامل داشته باین مسؤولیت بزرگ بنظر سرسری نگاہ نکند. وی افزود کہ باید عدالت را در پیش گیری زیرا کہ خداوند کریم ظالمان را دوست ندارد، با این ہمہ و ہمہ وباداشتن ہیبت و قدرت در قلوب اهل سیطرہ واصحاب سیاست، هیچگاه دعوی سیادت را نکرده وازین راہ بہ نفع خویش و اهل ومنسوبین خود استفادہ نبرده است وی حدیث: «کلکم راع کلکم مسؤول عن رعیت- هر یک شما راعی و هر یک از رعیت خویش مسؤول است» توضیح دادہ چنین میگفت: رئیس دولت از دولت مسؤولیت دارد، مسؤول وزارت وزیر ومسؤول شاگردان استادان میباشند، رئیس فامیل مسؤول فامیل است. وی دریارہ ریاست ومناصب چنین میگوید: از حکمدارنادران اجتناب کنید زیرا کہ وی بداشتن حرص و ہوی و ہوس ہرچہ بخواہد بر خلق وارد میکند. آیا از حال ذوالنون مصری ومنصور حلاج خبر نداری ہمینکہ بدست نادانان افتیدند ذوالنون بہ زندان بردہ شد ومنصور بدار کشیدہ شد. حکام جاہل و خود خواہ از کشتن انبیاء ہم دریغ نکردند وعادلترین مردم را بکشتند تا درحکم ظلم وجور باقی بمانند. اگر ہوشیاران گاہی بمغارہ های کوہ پناہ بردند ملامت نبودند زیرا کہ حماقت در میدان سیاست راہ یافت وعاقل مجبور بود خویشتن را کنار سازد.

ہرگاہ حکم بدست گمراہان افتد عجیب نیست بگوئیم کہ جاہ وجلال اصلی درچاہ افتیدہ است. این بود نمونہ از آنچه وی دریارہ سیاست ذکر کردہ است.^۱ ہرگاہ نظر سیاسی مولانا را دریارہ سیاست تذکر دادیم وآنچہ را کہ پیش از صدہاسال تذکر دادہ بود بیان کردیم بی مورد نخواہد بود اگر دریارہ سیاست بمعنی عام آن نظری نمائیم ومشاہدہ کنیم کہ تربیہ معنوی و اخلاقی وتصوف وزہد وتنسک درآن چہ تأثیری دارد.

پس از آنکہ مردم از حقائق تصوف دوری می گزیدند وتربیہ معنوی را کمتر مورد توجہ خویش قرار دادند مردم عوام روز بروز سوی ہوی و ہوس نزدیک شدہ ومیان دربار ومسجد فاصلہ ایجاد شد وکرسی وصوامع از ہم خیلی دور افتیدند عہد ی

از مردم درباره نظریات میتافیزیکی بنظر تعجب یا حقارت واستهزاء نگرستند و ازین غافل گردیدند کہ مبادی دینی و اخلاقی برای پیشبرد موضوعات اجتماعی مردم وسیلہء خیلی عالی حساب میشود. حقائق دینی پیوستہ راہ اصلاح اجتماعی را در پیش گرفته بامور ذیل کہ مبادی اصلاح گفته میشوند امر می کند:

۱- عدالت اجتماعی، ۲- احترام حیات انسانی، ۳- منع از نفاق، ۴- حرص بآنکہ از فضل اعمال کار گرفته شود ۵- توصیهء مردم بآنکہ از اذیت کردن لسانی بپرهیزند، ۶- منع از ضرر بدنی و شراب نوشی و زنا، ۷- امر برفق و نرمی و ملاطفت، ۸- امر بحفظ امانت در معاملات، ۹- معاونت بخیر و صلاح و دیگر مبادی انسانی کہ در حقیقت مبادی حفظ کرامت بشری حساب میشود. شخصیکہ قوای عقلی وی کامل باشد و حریت داشته باشد نزد ضمیر خویش و جامعہء خویش مسؤولیت بسی بزرگی دارد. مسؤولیت باین معنی، کہ دین مخصوص کسانی نمی باشد کہ عملاً در سیاست اشتغال دارند بلکہ ہر اہل ضمیر، دارای چنین مسؤولیت میباشد و مسؤولیت دارد تا در میادین اجتماعی راہ رشد را درپیش گیرد و مردم را سوی تقدم سوق دہد. اہل تصوف خیلی علاقہ دارند تا نخست خود و سپس جامعہ خود را اصلاح کنند. روی همین اساسات قبول شدہ بود کہ مولانا جلال الدین باین وظیفہ مهم سیاسی متوجہ گردیدہ و درین راہ قدمہای متینی برداشت. وی خوب میدانست کہ دین مقدس اسلام واسع ترین معانی مسؤولیت اجتماعی را ب مردم تلقین کردہ است. بعضی اہل تصوف عادت داشتند کہ انحرافات اہل سیاست را بروی آن ہا می کشیدند و ہمیشہ مشاہدہ می کردند کہ اہل ہوی و ہوس راہ اہل سیاست را تغییر دادند برای اہل سیاست چنین می گفتند:

کرامت خود را از دست دادی و ارزش اصلی تو از میان رفت لذا اگر مردم از اطاعت توسرکشی کنند حق دارند زیرا کہ در معصیت خالق اطاعت مخلوق صحت ندارد. این کار و اینگونہ روش کہ از صراحت لہجہ ترجمانی میکند از اہل تصوف دور نیست زیرا کہ آنها اہل اللہ بودند و در راہ خدا از ملامت ملامت کنندہ خوفی نداشتند، مجاملہ و تلق نمی کردند و راہی را کہ درپیش گرفته بودند دور از نفاق و مجاملہ بود. آنها از حق پیروی میکردند گرچہ بہ ضرر آنها یا ضرر اقارب آنها انجام می یافت. وحی آسمانی پیوستہ راہ سیاست درست را توصیه کردہ خیر و شر و حسن و قبح را

واضح ساخته است. بشر بحکم فطرت برهنمائی احتیاج مفرطی دارد. ماهرگاه قرآن رابه نظر دقت مشاهده کنیم در آن صدها آیات وجود دارد که به قبول فطرت بشری برای خیر و فلاح اشاره میکند. حدیث شریف تصریح میکند: هر مولود فطرتش اسلام است اما پدر و مادر در تغییر این طبیعت اثر دارند اگر همان فطرت تغییر یافت یقیناً عامل آن تربیه فاسد است.

وحی اسلامی راه را تعیین میکند و تکلیف مردم را واضح ساخته است. قرآن کریم بفرمایش: (ونفس وما سواها فالههמה فجورها وتقواها قد افلح من زكها وقد خاب من دساها - وقسم به نفس ناطقه (انسان) و آنکه او را (به حدکمال) آفرید و به او شر و خیر را الهام کرد (قسم به این آیات) که هر کس نفس خود را از گناه پاک سازد به یقین رستگار است و هر که او را به کفر و گناه پلید گرداند البته زیانکار است).^۱ این را واضح ساخته که نفس بشری ملکه ای دارد که از طرف خداوند نصبش شده و توسط آن خیر و شر را فرق و تمییز میکند، از دلالت فاء تعقیب در (فالههמה) چنین معلوم می شود که به مجرد تنظیم بدن انسان در آغاز این خوب و بد برایش تفهیم میشود و آن رهنمائی می گردد.^۲ درین شك نیست که تقویت فطرت از راه تصوف و عرفان، انسان را بحقائق خیلی ها مهم متوجه می سازد و تصوف رایك راه ارتقاء اجتماعی معرفی میکند. البته این واقعیت علی الرغم عقیده کسانی میباشد که میگویند تصوف يك عامل مهم عقب مانعی اجتماعی میباشد. هرگاه دین اسلام را بدقت مطالعه کنیم و هم راز های تصوف را منصفانه قضاوت نمائیم باین معتقد می شویم که این آئین پاک باتمام پیشرفتهای مثبت بشری هموائی داشته و بشریت را سوی حقائق عالی و حیات با سعادت دعوت و سوق میدهد.

یکی از خصوصیات اهل تصوف که میان آنها مولانا جلال الدین نیز قرار دارد آنست که از صلح و سلام طرفداری میکنند و نزاع و جدال را نمی خواهند. اسلام سیاست اصلاحی خویش را از راه صفائی و خیر اندیشی مسلمانان بایکدیگر بناء ساخته و ازین نگاه قرنهای است که جوامع بشری باین نظر مسالمت آمیز اسلام دقت کرده و منصفین آنها این نگاه اسلام را مورد تقدیر قرار داده و يك دلیل عمده حقانیت آن قرار داده اند.

(۱) الشمس: ۹.

(۲) من اخلاق الاسلام، تألیف داکتر محمد غلاب صفحه ۴۲.

اسلام تفرقهء عنصری را نمی پذیرد و میکوشد تا همهء افراد مردم گرد يك محور چرخیده راه سعادت را در حیات باهمی دور از احساس تبعیض نژادی جستجو نمایند و تقوی رایگانه راه کرامت و عزت واقعی بدانند. از کلام مولانا چنین واضح میگردد که وی شدیداً با تبعیض عنصری و تفرقهء نژادی مخالف میباشد و با صاحب خویش توصیه میکند تا از حب ریاست و طلب مقام و کرسی اجتناب نمایند و چنین میگوید:

برتست تا رعیت باشی نه سلطان و بنده باشی نه مولا زیرا که هرگاه بنده و تابع بودی می توانی در روی زمین باراده خود حرکت کنی. به هیچ امر و کاری جز خودت و سعادت خودت و خدمت در راه اجتماعی بکدام کار دیگری فکر نمی کنی و مشغول اطاعت خدا می باشی. باید کوشش کنی که بار خود را بر سر دیگران حمل نکنی و متوجه آن میباش که سیادت و سرداری و مقام دنیوی را تصاحب کنی. کسیکه سوی طلب عزت میشتابد او در حقیقت اسیر هوی و هوس خویش است و مرهون مردم میباشد. سید و آرام کسیست که خوشتن را از اسارت هوی و هوس نجات دهد و برای مردم مفید باشد^۱ این جملات راه حرکت سیاسی او را روشن میسازد طوریکه صراحت لهجهء وی با حکمداران و اشارت باشتباهات آنها معرف روش سیاسی او حساب میشود.

دین مقدس اسلام بر مسلمین لازم میگرداند تا از امور مردم بی خبر نبوده و در راه خدمت از همت کار گیرند. آنچه را مولانا جلال الدین از منع در شغل رسمی تذکر داده در حالی میباشد که شخص چنین احساس کند که جامعه بخدمت رسمی وی آنقدر احتیاج ندارد و دیگران این کار را انجام میدهند. اما اگر وضع محیط طوری باشد که در میدان سیاست کسی دیگر وجود نداشته باشد که نسبت باو کار را خوب تر انجام دهد درین حال گریز از وظیفه رسمی يك جرم محسوب شده بر شخص واجب و ضروری است تا کار رسمی را گرچه مشکل باشد از راه ایشار و فدا کاری قبول نماید و از آن امتناع نرزد. این اشتغال یا عدم اشتغال بسان اشتغال و عدم اشتغال است که در کتب قضائی اسلامی چنین توضیح یافته: طلب قضا سه نوع است واجب، مباح و حرام. اگر شخص طلب کننده قضا بمنظور جاه و جلال این کار را می خواهد و در عصر وی کسانی باشند که عدالت را نظر به او خوب تر تامین کرده می توانند در آن صورت طلب قضا حرام

است و اگر وضع طوری باشد که نسبت بوی شخص متقی تر و عادلتری وجود نداشته باشد و کناره گیری وی سبب آن میشود تا شخص غیر صالح وارد صحنه عمل گردد درین صورت طلب قضاء واجب است و اگر در محیط بعین شکل وی شخص دیگری موجود باشد که در تقوی و فقاہت با وی همسری کند درین صورت طلب قضاء مباح است در طلب آن نه مورد ثواب و نه مورد عقاب الهی قرار می گیرد و نیز امتناع از قضاء کدام جرم اخلاقی و اجتماعی حساب نمی شود. مولانا بلخی عین این قاعده کلیه را در دیگر وظائف رسمی توصیه میکند.

وحدت از نظر مولانا جلال الدین بلخی

مولانا چنین عقیده دارد که اتحاد و توافق مسلمانان جهان یگانه وسیله است که میتواند اهداف عالی انسانی آنها را بوجه احسن برآورده سازد. وحدت مسلمانان معنی عظیمی دارد که جامعه را سوی خیر و فضیلت سوق داده و وحدت، برادری، اخلاص و غمخیزی را بپایان می آورد و همه را سوی حریت واقعی رهنمونی می کند و نمی گذارد تا یکی بردیگر هجوم نماید و راه استبعاد را درپیش گیرد. دین مقدس اسلام راه حیات را تنگ و تاریک نکرده و زمینه استفاده از استعداد های خدا داد را مساعد ساخته است. اگر در کار و عمل اختلافی موجود باشد این اختلاف مانع توافق روحی نمی گردد، مادامیکه ملت اسلامی تحت پرچم اسلام وحدت خویش را حفظ نمایند يك حیات مرفه و آرام می داشته باشند.

مولانا، بسان دیگر رجال و شخصیت های برجسته اسلامی، سعی داشت تا وحدت هدف میان مسلمانان صورت گیرد. جای شك نیست که یکی از عوامل مهی که سبب نشر اسلام گردید همین مفکوره وحدت و هم آهنگی بود که به سبب آن بسی از اراضی را در ساحه اسلام داخل ساختند. مجاهدین مسلمان پیوسته کوشیده اند که مردم را بحقائق انسانی این دین آشنا سازند تا آنکه قدم اسلام محکم شد و مردم را از بدبختی ها و خرافات نجات داد و آنها را سوی حق و صدق و یقین دعوت کرد. همین حرکت مخلصانه مسلمانان در پرتو اخلاص بود که این آئین پاک از شرق میانه نور خود را تا دروازه اروپا از طرف غرب و شرقاً تا اقصی چین پخش نمود و اجناس مختلف مردم را گرد

يك محور چرخاند. این همه به برکت اتحاد و اتفاق مسلمانان و ازالهء فوارق بحکم» یا ایہاالناس انا خلقنا کم من ذکر و انشی وجعلنا کم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عنداللہ اتقاکم۔ القرآن الکریم۔ ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب همدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد ما به افتخار نیست بلکه) بزرگواری ترین شما نزد خدا با تقوی ترین مردمند»^۱ بود که اسلام پخش گردید و درین راه هیچ کس امتیازات قومی و قبیله‌ای در نظر نه داشته سوی يك هدف در حرکت بودند. اسلام تفرقه عنصری و تبعیض های نژادی را از میان برد زیرا که مراعات این همه، اختلافات با جهانی بودن اسلام منافات کامل داشت و باید همه بدون امتیاز قوم و قبیله و غنی و فقیر، قوی و ضعیف، مرد و زن در راه نشر حقائق دینی کاری را انجام دهند. مولانا این وحدت را بار بار ذکر کرده است و میگوید:

تمام رنگ ها از يك منبع سر چشمه گرفته و مؤمن کامل کسی است که این وحدت را در نظر گرفته و درپرتو آن بخدمت جامعه کمرهمت بندد. اگر فرعون باحضرت موسی علیه السلام راه وحدت را درپیش می گرفت خودش و قومش سوی یکطرف رو میآوردند، اضداد از میان میرفت و هلاکت ابدی نصیب وی نمی شد^۲. وحدتیکه مولانا سوی آن دعوت میکند يك تعبیر صادق از وحدت اسلامی است که قرآن کریم بفرمایش : (انما المؤمنون اخوة.) و حدیث شریف بفرمایش: (المسلم اخوالمسلم) از آن تذکر داده است. اخوت اسلامی تمام آثار مفید را در بردارد. همین وحدت بود که در عصر اول اسلام تمام عداوت ها را از میان برداشت و شخصی با قاتل پدرخویش نیز عداوت نمیکرد البته قاتلیکه بغرض نشر اسلام، پدر او را بقتل رسانده بود. این وحدت حقیقی و واقعی و این پیوسته گی روی محبت اسلامی یکی از اساسات مهم وزیر بنای قوی و نیرو مند يك کشور اسلامی حساب میشود. حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم همینکه از مکه، مکرمه سوی مدینه، منوره هجرت نمود و در آن جا مسلمانان را جا به جا کرد از همین اتفاق و وحدت میان مهاجرین و انصار کار گرفت. این عمل وی سبب

(۱) الحجرات: ۱۳

(۲) مرآة المثیری، صفحہ ۵۵۰

ایجادیک دولت نیرو مند گردید و شأن اسلام را بالا برد.

در سلسله اعلام وحدت که درین راه صرف مساعی نمودند یکی هم سید جمال الدین افغان میباشد که پیوسته درین راه، وقت اخیر عمر خود را صرف کرد، وی میگفت: من به شرق نگاه کردم، افغانستان و هند و ترک و ایران را مشاهده کردم و میگویم ای شرق متحد شوید زیرا که اختلاف بدترین مرض است. پراگنده گی آراء را طوری یافتیم که اتحاد در اختلاف و اختلاف در اتحاد دارند. باید بخطر غرب متوجه شد.^۱

عدالت از نظر مولوی جلال الدین بلخی

مولانا درباره عدالت در چند جا از مؤلفات خویش تذکری داده و میگوید: عدالت آنست تا هر شی را در محل اصلی لائق بوی بگذاری و ظلم ضد آنست. عدل بسان آن میماند که درختهای نافع و مفید را آبیاری کنی و ظلم کردن بسان آن ماند که درخت خار داری را غرس کنی.^۲ وی درباره جامعه ای که در پرتو عدالت حیات خود را بسرمیبرد توضیحاتی داده و یک عده اموری را که در عدالت تأثیر بارز دارد و در رأس آنها خیر و صلّه، رحم و حب الله و احسان قرار دارد به تفصیل یاد میکند. وی در باره صفاء ضمیر صحبت مفصلی دارد و این را به اثبات رسانده که صفاء ضمیر در معرفت خیر و شر تأثیر بس مهمی دارد.

مولانا عقیده دارد که شریعت اسلامی مؤید ایمان فطری است و ضمیر انسانی با فطرت و خیر و صلاح رابطه مستقیم دارد و برای بدست آوردن خیر، فضیلت و عرفان تصوفی بهترین راه حساب میشود. وی عدالت را در ارتباط شخص با خودش، با خدایش و با دیگر افراد مورد بررسی قرار میدهد و میگوید: کسیکه این علائق را در پرتو ارتباطات تصوفی تنظیم میکند میتواند راه سعادت را دنبال کند. بیداری ضمیر

(۱) العروة الوثقی - مجله که از طرف سید جمال الدین افغان و محمد عبده در پاریس نشر میشد.

(۲) مرآة المثوری، صفحه ۶۹۹

که اکثر مصلحین بشریت در آن باره حرف زده اند نزد مولانا در رابطه با سلوك تصوفی قابل توجه عمیق میباشد و نباید از این ارتباط غافل بود. وی تمام بدبختی های بشریت را زادهء عدم توجه به ضمیر پاک دانسته میگوید همینکه افراد ایجابات ضمیر را از دست دادند و پیرو هوی و هوس شدند خود بخود راه را سوی هلاکت خویش هموار میگردانند، وی عقیده دارد که یگانه سبب ضعف شوکت اسلامی آنست که مردم روز به روز پابندی های روحی خود را فراموش ساخته و این جانب با اهمیت روحی را نادیده گرفتند. وی در اساسات عدالت، التزام خلقی را قابل اهمیت میداند و میگوید این التزام انسان را به حیث انسان دور اندیش و متوجه به مسؤولیت های خویش ساخته راه های انحراف را مسدود میسازد.

وی همینکه عدالت را هم از نگاه عرفان و سلوك و هم از نظر ارتباط با ضمیر و فطرت اصلی انسانی مورد بحث قرار میدهد یکبار دیگر قضیه حریت انسانی را به میان آورده و حریت را با مسؤولیت ربط میدهد.

باید گفت که دربارهء نظر سیاسی مولانا تذکر دادیم زیرا که مقصود آنست تا نظریات تصوفی و کلامی او را شرح دهیم که نگاه وی سوی سیاست و نظریات سیاسی از موضوع بحث ما دوری ندارد چه این موضوع از يك نگاه جزء موضوعات کلامی میباشد و از طرف دیگر با نظر عام مولانا که به وضع عمومی محیط دارد بی ارتباط نیست زیرا که وی می کوشید هر شی را از نگاه تصوف تحت تحلیل قرار دهد و صفاء تصوفی نزد وی در پیشرفتهای سیاسی تأثیر مهم دارد. و هم این را فراموش نباید کرد که درین عصر مسلمانان تحت ابتلاهای عجیبی قرار گرفته اند و آن عزت و شوکتی را از دست داده اند که مناسب حال آنها بود و علت این همه آنست که اهتمام مردم سوی حقائق اسلام روز به روز ضعیف شده میرود و آنچه را که باید مسلمانان متوجه باشند گذاشته اند. بر مسلمانان است تا حقیقت را به زودی درک نمایند و جانب روحی خویش را تقویه نمایند و به عرفان و صفاء ضمیر رو آورند تا اگر خدا بخواهد این ذلت را از آنها دور سازد. و نیز باید گفت آنچه را دربارهء نظر سیاسی مولانا خاطر نشان کردیم مطالبی میباشد که وی صراحتاً در آن باره ابراز رأی کرده است و اگر از اشارات و رموز

حرف بزنیم در مؤلفات وی بسی زیاد است که در آن تعریضاً ظالمان را نکوهش کرده و مقام عادلان را ستوده است. ابن بطوطه یکی از دانشمندان معروف که بسی از کشورها را دیده بود دربارهٔ موقعیت مولانا و خدمت اجتماعی وی حرف میزند و از آنچه درین باره در ترکیه مطالعه کرده بصراحت نقل میکند و خدمات اجتماعی وی حرف میزند و از آنچه درین باره در ترکیه مطالعه کرده به صراحت نقل میکند و خدمات اجتماعی آن دانشمند صوفی را در هر ساحه از ساحه های اجتماعی می ستاید و او را در صف اول کسانی قرار میدهد که حیات خویش را در راه خدمت بشریت صرف نموده اند.

مولانا اصرار دارد که حکمدار باید نمونه ای از انسان کامل باشد و درین باره چنین میگوید:

شاه را باید که باشد خوی رب	رحمت او سبق گیرد بر غضب
پی غضب غالب بود مانند دیو	بی ضرورت خون کند از بهر ربو
نه حلیمی مخنث وار نیز	که شود زن روسپی زان و کنیز ^۱

اینجاست که قسمتی از اوصاف حکمدار را روشن ساخته کسی را ترجیح میدهد که رحمتش بر غضبش پیشی گیرد حلم او به حدی نرسد که مانع پیشرفت کارش گردد و مرحله وسط را باید در نظر گیرد. و در جای دیگری چنین تذکر میدهد:

شاه آن باشد که از خود شه بود نی به لشکرها و مخزن شه بود^۲
بلی اگر شاه خصلت حکمداری را مطابق احکام شریعت مقدس اسلام داشته باشد همان خصلت او میتواند سیاست او را رهنمایی کند نه لشکر و خزانه.

این را هم باید تذکر دهیم که آنچه را مولانا دربارهٔ پادشاهان تذکر داده و از خصلت هایی بحث کرده که باید در آنها سراغ گردد معنی آن را ندارد که مولانا از

(۱) مثنوی، دفتر، چهارم، صفحه ۳۵۴

(۱) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۱۲۸

سیستم سلطنت حمایت میکند چه تمام گفتار وی پیرامون سیاست و بحث از شاهان اشاره به صفاتیست که قدرتمندان و زمامداران باید از آن برخوردار باشند اگر این گردانندگان چرخ سیاست شاه باشند یا رئیس جمهور و یا بنام امپراطور و خلیفه یاد میشوند فرق نمی کند مقصد آنکه اعمال آنان مطابق قانونی باشد که آن را برای يك زمام دار تعیین میکند. چون در عصر مولانا اصطلاح رئیس جمهور رایج نبود و بیشتر اصطلاح پادشاه رواج داشت و اگر تمام خصوصیات و انتخابات يك کشور جمهوری در یکی از دولتها صورت میگرفت باز هم حکمدار آن یا خلیفه گفته میشد و یا شاه نه رئیس لذا نمی توان مولانا را از طرف داران سلطنت مطلقه حساب کرد.

مولانا نخست میکوشد تا کسانی را که طالب قدرت زمامداری میباشند به این ملتفت گرداند که این آرزوی تحمل چنین بار گران از کوتاه بینی و عدم تعمق آنها در عواقب امور سرچشمه گرفته است اینست یکی از وصایای او:

پادشاهان جهان از بد رگی	بو نبردند از شراب بنده گی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ ^۱	ملك را بر هم زدندی بی درنگ
ليك حق بهر ثبات این جهان	مهر شان بنهاد بر چشم و دهان
تا شود شیرین بر ایشان تخت و تاج	تا ستانند از جهانداران خراج
از خراج ار جمع آری زر چو ریگ	آخر آن از تو بماند مرده ریگ ^۲

کار آنها را در جمع کردن ثروت محکوم میکند و این شیرینی تاج و تخت را کار غیر مناسب میپندارد ولی آن رایگی از اسرار الهی میداند که این گروه را در راه ثبات جهان کر و کور کرده و از مسؤولیت و اضرار آن بی خبرند ورنه متحمل چنین تکلیفی نمی گردیدند.

همینکه گروهی این کار را قبول کردند و متحمل این امانت گردیدند بآنها توصیه میکند تا تمام راز های زمامداری را در پرتو شریعت اسلام در نظر گرفته از راه حق انحراف نورزند و در بند این قدرت ظاهری نباشند و می گوید:

(۱) دنگ: احق، کودن، فرومایه، دبنگ

(۲) مثنوی، دفتر دوم، صفحه ۲۷۷

شاه آن دان کو زشاهی فارغ است
وهم وبه شکل مقایسه چنین میگوید:
شاد آن شاهی که او را دستگیر
شاه عادل چون قرین او شود
چون سلیمان شاه و چون آصف وزیر
شاه فوعون و چو ها مانش وزیر
شاه بود و شاه بس آگاه بود
آن کسی را که چنین شاهی کشد
نیم جان بستاند و صد جان دهد

بی مه و خورشید نورش بازغ^۱ است^۲
باشد اندر کار چون آصف وزیر
معنی نور علی نور، این بود
نور بر نور است و عنبر بر عنبر
هر دو را نبود زید بختی گزیر
خاصه بود و خاصه الله بود
سوی تخت بهترین جاهی کشد
آنچه درو همت نیاید آن دهد^۳

هر گاه ابیات مولانا را در مورد زمام دار، پهلوی هم قرار دهیم می توانیم يك قسمت از نظر او را درباره زمام دار چنین خلاصه کنیم:

(۱) از حب جاه و جلال بری باشد.

(۲) ظلم و ستم را محو و نابود کند و خلق خدا را به شکایت و ناله وادار نسازد، کاری نکند که ناله یتیم بالا شود و دست مردم برسم نارضائی سوی آسمان بالاگردد:

ملك زان داده است ما را كن فكان	تا ننالد خلق سوی آسمان
تابه بالا بر نیاید دود ها	تا نگرده مضطرب چرخ و سها ^۴
تا نلرزد عرش از ناله یتیم	تا نگرده از ستم جانی سقیم ^۵
زان نهادیم از ممالك مذهبی	تا نیاید بر فلک ها یار بی
منگر ای مظلوم سوی آسمان	کاسمانی شاه داری در زمان ^۶

(۱) بازغ طلوع کننده روشن، تابان، درخشان.

(۳) مثنوی، دفتر اول، صفحه ۷.

(۵) سقیم: مریض، بیمار.

(۲) دفتر دوم، صفحه ۱۲۸.

(۴) سها: ستاره ریز و کم نور در دب اصغر.

(۶) دفتر سوم، صفحه ۱۸۵.

۳) بافهم اسرار زمامداری و درك مسؤولیتی که بدوش يك زمامدار گذاشته شده از الهام الهی مستفیض بوده از شهوت و حرص و هوی پاك باشد و در قصهء معروف پادشاه و کنیزك چنین میگوید:

گرن بودی کارش الهام اله اوسگی بودی دراننده نه شه
پاك بود از شهوت و حرص و هوا نيك كرد او ليك نيك بدغا
گریدی خون مسلمان کام او کافر مگر برد می من نام او
می بلرزد عرش از مدح شقی بد گمان گردد زمد حش متقی

۴) خصوصیات زمامدار طوری باشد که بتوان او را مظهر عظمت خداوندی حساب کرد.

پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآت آگاهی حق

و کسانی که درنده خوباشند مورد نکویش قرار گرفته از آنها بنامهای : بدرگ، هوی پرست، تابوتی که روی شانه مردم حرکت میکنند، یاد شده است.

نام میری و وزیر و شاهی نیست الا در دوبرگ و جاندهی
بنده باش ویر زمین زو چون سمند چون جنازه نه که بر گردن نهند
جمله واحمال خود خواهد کفور بار مردم گشته چون اهل قبور^۱

۵) حال شاه ورعیت نباید طوری باشد که شاهان را چون سگان و پیروان را چون خسان پنداشت.

آن سگان را این خسان خاضع شوند شیر را عار است کاو را بگروند^۲
همان طور که وجود يك زمامدار بحیث يك ضرورت برای جهان شمرده میشود گذاشتن خصوصیات زمامداری نیز از ضروریاتی میباشد که باید از آن خاموش نبوده

(۱) مثنوی دفتر ششم صفحه ۳۴۶.

(۲) دفتر سوم صفحه ۱۸۵.

وتذکر آن را همه وقت و در هر گونه شرایط حتمی پنداشت تا مردم بدانند که کدام کسی حق زمامداری را دارد و کیست که این حق را غصب کرده و بدون رضایت مردم این قدرت را از آن خود ساخته است و میکوشد تا حکمداری او در گردن های مردم قرار داشته باشد نه در قلوب آنها - این آرزو از طرف مولانا و همه کسانی که علمبرداران حق و حقیقت حساب میشوند کاملاً محکوم بوده و قبول چنین افراد غیر صالح و دور از معیارهای قبول شده اسلامی مناسب نبوده و از ضعف اراده و ناتوانی سیاسی و عدم شجاعت در اظهار حق و حقیقت مردم ترجمانی میکند - آنچه را امروز در جهان اسلام مشاهده میکنیم و آنچه در کشور عزیز ما افغانستان مشاهده میشود و خون صدها هزار مسلمان ریخته شده و می شود؛ ثمره همین بی مبالاتی مردم بود که در برابر معیار های زمامداری و سیر سیاسی از خود نشان داده هر حرکتی که بمیان می آمد آن را دموکراسی می گفتند و هر توهین که در برابر مقدسات اسلامی صورت می گرفت آن را آزادی میدانستند^۱

طریق تمسک به تصوف در عصر کنونی و تطبیق نظریات مولانا جلال الدین

درین شك نیست که تحول تصوف در خلال چند قرن اخیر ما را بآن میکشاند تا آن عوامل را مورد مطالعه قرار دهیم که اشکال مختلف را در تصوف وارد کرده و هم این موضوع را مورد تعمق قرار دهیم که چرا بعضی مردم چنین گمان میکنند که تصوف اسلامی مانع پیشرفتهای بشری میباشد؟

نظریات نهایت عالمانه و مدبرانه مولانا درباره حل مشکلاتیکه در ساحه تصوف بعمل آمده و مردم را سوی تردد و حیرت برده است در مؤلفات وی بخوبی واضح و روشن است که از مطالعه آنها میتوان یقین کرد که میان تمسک بمبادی عالی تصوفی و واقعیتها اجتماعی و پیشرفتهای بشری کدام تضاد و تناقضی وجود ندارد.

در عصر کنونی ما، بسی امور بنام فرهنگ جدید بر مردم قبولانده شده وعده ی

(۱) این تبصره اخیر در ترجمه اضافه شده و در متن عربی وجود ندارد زیرا که هنگام تألیف متن، این بدبختی که تا حال (۱۳۶۲) در افغانستان دوام دارد شروع نشده بود.

را از اخلاقیاتیکه متکفل تنظیم اجتماعی میباشد دور ساخته است. درحالیکه تمسک بمبادی تصوف میتوان ارتباط را میان فرد و جامعه بوجه احسن حفظ کند و مردم را سوی سعادت ابدی سوق دهد. فشار های کنونی اقتصادی و غیر اقتصادی که درجهان مشاهده میشود فکر مردم را از مبادی و اخلاق و فضائل سوی دیگری کشانده است و نیکگذارد ایناء جوامع بشری سوی اهداف عالی انسانی رو آورند. لذا یکی از وجائب مسلمانان درین عصر آنست تا مبادی عالی تصوف را باکمال دقت و غور مورد تطبیق قرار داده و در نشر آن سعی بلیغ کنند و این مفکوره را از میان بر دارند که دین از دنیا فاصله گرفته و جانب داری از یکی سبب ترك دیگرش می باشد و این مفکوره مردم را بآن کشانده تا تصوف و مبادی عالی آنرا خارج چوکات حیات اجتماعی و زندگی روزمره را دور از ساحهء تصوف مطالعه نمایند. این مفکوره یکلی دور از حقیقت است و هیچگاه نمی توان گفت که قوت روحی و مشاعر دینی يك وهم و خیال محض بوده و نباید از آن نام گرفت.

ما نمی خواهیم درین جا میان اعتراف بامور میتافیزیکی و انکار آن مقایسه کرده و مقام آثار مرتبه برین دو جناح فکری را توضیح دهیم بلکه تنها پیرامون تصوف و طریق تمسک بآن حرف میزنیم. تصوف از وقتیکه نزد مسلمانان حیثیت يك راه روحی را بخود گرفت نظر دانشمندان را سوی رموز و دقائقش جلب کرد و کسانی که نگاه منصفانه داشتند تحت تاثیر افراط و تعریض قرار نگرفته حقائق را بدون جانب داری عاطفی مورد بررسی قرار دادند. اکنون که وضع را مطالعه می کنیم تصوف همان تصوف است و مبادی عالیہ هیچ گاه تغیر نمیکند اما نظر اهل عصر دربارهء تصوف تغییر نموده است لذا باید گفت که:

۱) بعضی مردم برضد تصوف قیام کرده و علیه تصوف هجوم و افتراء می نمایند و درین عمل خویش به آثار بعضی غربی ها فریب خورده اند و یا اینکه عواملی در میان است که آنها را سوی عناد و خصومت سوق داده است و از همان روش پیروی میکنند که از قرنهای باینطرف نزد بعضی علماء رسوخ یافته و اینست که نباید تصوف را تا آن حد مراعات کرد که دیگر علوم را تحت الشعاع خویش قرار دهد، چه بروایت تاریخ میان علماء شریعت و اهل تصوف، میان مدرسه و صومعه پیوسته مخالفت بود و هر يك از

پیروان، دیگری را بباد تهمت میکشیدند. این مخالف گاهی به شدت خود رسیده و آنوقت بود که یکی ازین دو طائفه بیشتر بدر راه یافتند. (البته این راه یافتن نزد کسانی اهمیت داشت که واقعیت ها را مراعات نمیکردند ولی بنام روان بودند) وهم بعضی اشتباهات ازطرف بعضی پیروان سر زد که سبب طعن دیگران شد.

۲) بعضی مردم آنقدر خشکی فرهنگی دارند که از بحث و مناقشه دور بوده همینکه راه بحث را با آنها در پیش گیریم طبیعت علمی وحلم مباحثی را فراموش کرده به تعصبات بی جا ویی مورد متوسل میگردند و نمی خواهند از اظهار نظر دقیق علمی کار گیرند، و جز تقلید خشک و کور کورانه دیگر کاری را نمی دانند و این را فراموش کرده اند که مباحثه غرض رسیدن بحق و حقیقت یکی از شیوه های ارزنده علمی میباشد و نباید فکر کرد که تمام نظر من حق و نظر جانب مقابل باطل است. امام اعظم ابو حنیفه رحمه الله علیه چنین میگوید:

این نظر ما آخرین نظری میباشد که بآن رسیده ایم اگر کسی نظر خوب تر و بهتر از آن ارائه کند قبول میکنیم. این فرمایش وی بهترین دلیل بر آنست که نباید بطرز تفکر خویش مغرور بوده و راه دیگران را اهمیت ندهیم.

تقلید در امور عقیدوی که در اسلام وجود دارد بآن معنی نیست که فکر انسانی در هر ساحه از جمود کار گرفته و در کرسی تقلید نشسته از بحث گریزان باشیم، این نظر معنی آن را ندارد که هر گاه تقلید نکردیم باید مجتهد باشیم و راه اجتهاد را باز کنیم بلکه مقصود آنست تا آن جفاف و خشکی که بعضی مردم اتخاذ کرده اند از میان برود زیرا که این وضع کیان علمی را نابود ساخته و بآن حریت لطمه وارد میکند که علم من حیث علم داشته باشد. این تقلید کور کورانه در پهلوی صدها ضرر، ضرر دیگر وارد کرد که عبارت است از بدبینی در حق تصوف به تقلید از کسانی که دشمنان تصوف میباشند.

۳) بعضی علماء در عصر کنونی ما علم دین را بحیث يك وسیله، امرار حیات میدانند و وراء خورد و نوش بچیز دیگری نمی نگرند. علم تحت چنین فشار نصیبه بدی دارد و آنچه مقصود اول و اعلی و اصلی علم حساب میشود و خیلی مقدس است، بداشتن چنین مفکوره که باید از راه علم دین نانی بدست آورد، لکه دار میگردد. علمی که

باساس این مفکوره بناء یافته باشد زود منهدم میگردد زیرا همینکه مقصود اصلی را از علم بدست آوردن نان و عزت و قدرت فکر کردیم هر گاه این مطلوب از راه دیگری بدست آمد این شخصیکه علم دین را وسیله پیدا کردن عزت و نان ساخته بود چون راه بهتری برای حصول مقصود خویش بدست آورد از اشتغال بعلم دین دست میکشد و سوی وسیله دیگری میرود، طوریکه باکمال تأسف مشاهده میشود که بعضی علماء دینی در بعضی کشور های اسلامی چنین کرده اند، این وضع در برابر تصوف نیز از طرف بعضی مردم اتخاذ شد یعنی اشتغال به تصوف را بحیث وسیله مقاصد دیگری استخدام کردند و همینکه توانستند مقصود اصلی خویش را از طرق دیگری بدست آورند تصوف و اشتغال به سلوک را کنار گذاشته و کتب را در رف قرار دادند و همینکه همان مقصود دینی و دنیوی ضرورت پیدا کرد تا دوباره سوی تصوف رو آورند این کار را کردند و دوباره غرض بر آورده شدن مطلوب شوم خویش بدامان تصوف پناه بردند.

(۴) مجامله با اهل بدعت و خرافات پسندان عامل دیگری حساب میشود که در دامان پاک عرفان و سلوک لکه وارد میکند زیرا که بعضی مردم با داشتن معلومات کافی از رموز تصوف و عرفان و اینکه تصوف پیوسته جوامع را سوی صدق و صفا، برادری و برابری و حسن سلوک دعوت کرده مانع پیشرفت بشر نمی گردند؛ با این همه و همه غرض خوشی اهل بدعت همینکه از آنها قدح و عیبی درباره عرفان تصوفی میشنوند لون موافقه را با آنها گرفته برای اینکه به کهنه فکری منسوب نشوند در عیب گوئی تصوف که از آنها میشنوند جواب رد نمی دهند و انکار نمی نمایند و عقیده دارند که عدم موافقه با آنها راه را بر آنها تنگ میسازد. این عدهء مردم و علماء که رموز تصوف را میدانند ولی بغرض خوش ساختن دیگران از تصوف بد میگویند و باید گفتن را میشنوند و خاموشی می گزینند، دربارهء تصوف جفا و گناه نا بخشیدنی را مرتکب می شوند.

(۵) بعضی مردم با وصف آنکه ایجابات پاک تصوف و عرفان و سلوک را خوب میدانند که یکی از وصایای تصوف دوری از ریا و سمعت و خود بینی و خود نمائی میباشد با این همه و همه ریا میکنند و این ریاکاری آنها معلوم گردیده فرصت را باین مساعد میسازد تا درباره اهل تصوف طعن گفته شود و این بدگوئی موقعیت اصل

تصوف رادر انظارعامه پائین میآورد زیرا کسانی که از اصل تصوف اصیل و عرفان خالی از ریا، اطلاعی ندارند همینکه دیدند کسی که خویشتن را صوفی عارف معرفی میکند ریا، کار است بعوض اینکه این گناه را بگردن همان شخص اندازند بگردن تصوف حواله میکنند و از تصوف فکر غیر سالم میگیرند. این عمل اهل ریا، جفای بزرگی در حق تصوف است. این بود عده، عواملی که سبب شده تا موقعیت تصوف در عصر ما متزلزل گردیده و آن احترام را از دست دهد که لائق حال و شان تصوف میباشد لذا این عوامل و ده ها عامل دیگری که ذکر نگردیده سبب ایجاد مشکل در راه پیشرفت تصوف حساب میشود. حل این مشاکی بصورت آتی الذکر امکان دارد:

اول- انعقاد کنفرانس هائیکه در آن متخصصین و دانشمندان تصوف اشتراك نموده و اثر تصوف را در جوامع اسلامی بحث نمایند و این بحث بیشتر درباره ارزش های روحی تصوف و عرفان اسلامی و ارتباط با اصلاح و پیشرفت جامعه متمرکز باشد و قیمت علم و عمل را به مردم معرفی نماید و عواملی را شرح دهد که تصوف را در انزواء قرار داده است.

دوم- اساسات تصوف در مدارس دینی بحیث جزء پروگرام درسی شامل شود و درین راه از دانشمندانی کمک گرفته شود که درین کار تجارب کافی دارند و میتوانند سویه، طلاب مدارس دینی را در نظر گرفته تألیف نمایند، و کتب آنها تدریس شود. سوم- عوامل عزلت علم تصوف که سبب دوری تصوف از واقعیت های اجتماعی گردیده و مردم گمان دارند که علم تصوف در همان گوشه، قرار گرفته وارد میا دین علم های مروج و علوم حیاتی نگردد؛ از طرف يك کمیته باصلاحیت بررسی شود. این کمیته باید بکوشد عواملی را پیدا کند که تصوف رادر عزلت قرار داده و مردم را باین عقیده رسانده که میان تصوف و تنبلی، تصوف و عدم نظافت، تصوف و بار دوش شدن جامعه يك ارتباط طبیعی موجود است، درحالی که اصلاً روح تصوف ازین اتهامات پاک و مبرا میباشد و تصوف در صف عوامل مهم صفاء روحی و تهذیب خدمت جامعه قرار دارد.

چهارم- بدعتیکه از مدتی باینطرف میان مسلمانان رائج گردیده و زیارت مزارات صالحین و اهل تصوف را طوری اجراء میکنند که با روحیه اصلی اسلام موافقت ندارد،

چوب قبر را می بوسند و یا به قبر سجده میکنند و از صاحب قبر زیارت حل مطالب خود را میخواهند و این طور نمی کنند که آن اهل کرامت مورد عقیده خویش را شفیع گردانند، و حل مطلب را از خداوند مطالبه نمایند، بلکه رأساً آن زیارت را حلال مشکلات خویش میدانند. این بدعت بکلی از روحیه حقیقی اسلام دور و رواج این بدعت در کشورهای اسلامی عامل دیگری است که در انزواء تصوف از مردم و اتهامات علیه رواج های اسلامی سبب شده است، در حالیکه روح تصوف و اساس اسلام ازین خرافات پاک میباشد. باید درین راه کار های علمی و اساسی صورت گیرد.

پس از مطالعه عوامل متذکره مرحله عمل میرسد که باید به سرعت در راه ازاله بدعتها از جامعه، کاری را انجام دهند که در راه تنویر اذهان مردم مؤثر گفته شود و تصوف را در لباس حقیقی معرفی کرده بتوانند. جهان اسلام از سالیان دراز باینطرف شاهد يك دسته عادات و تقالیدی است که نه تنها با روحیه اسلام غیر موافق میباشد بلکه راه بدنام ساختن اسلام را در جهان بشریت هموار ساخته و مردم را بآن بی علاقه میسازد. رهبران مذهبی، وعاظ و خطبا باوصف داشتن اخلاص نتوانسته اند برضد چنین حوادث و عوامل قیام ورزند و نتوانستند سدی ایجاد کنند که پیشروی سیل بدعتها و خرافات را بگیرد. آنها خود رادر برابر کار انجام شده یافتند و ازینکه تعداد رهبران حقیقی و واقعی و دانشمندان اصلی دینی روز بروز محدود شده رفت و تعداد کسانی افزایش یافت که چهره ظاهری رهنمایی را دارا بود و صورت واقعی و حقیقی رهبری در آنها سراغ نمیشد لذا خرافات و بدعتها، هجوم علیه دین و حمله بر تصوف و عرفان روز بروز اوج گرفت. در امتداد قرون، عوامل دیگری نیز بپیان آمد که این بدبختی را دو چند ساخت و عبارت بود از تفرقه مسلمانان و ازهم پاشیدگی آنها بنامهای مختلف که این دوئی میان مسلمانان یکباردیگر صدمه شدیدی بر پیکر پاک اسلام وارد کرد. مصلحین واقعی و علماء حقیقی و دانشمندان اصلی بمشکلاتی مواجه گردیدند، که آنها متوجه آن شدند تا آنچه بیشتر مورد احتیاج مسلمانان و جوامع اسلامی حساب میشود اولتر مورد توجه قرارگیرد و نخست برای حفظ کیان اسلام و دفع خطر از اصل اسلام کوشش نمایند. جنگ های صلیبی و دیگر عواملی که مسقیماً متوجه اسلام بود تا این

دین را نابود سازد و دیگر حرکت‌های ضد اسلامی، افکار مصلحین را بطرف حفظ اصل اسلام گردانید تا در راه بقاء اسلام و توحید و تصدیق برسالت رسول صلی الله علیه وسلم کاری کنند. آنها با قبول فداکاری و صدها رنج و زحمت درین هدف موفق شدند و نگذاشتند نور اسلام خاموش شود لذا اهتمام سوی تصوف و توجه به ازاله عوامل بدنامی تصوف کمتر صورت گرفت و به آن فرصت کمتری میسرگردید. اکنون که ما در برابر بدعتها و خرافات قرار داریم و آن وظیفه مهم بسان جنگ‌های صلیبی مشاهده نمی‌شود لازم است تا برضد تمام بدعتها قیام کنیم و عواملی را از میان برداریم که دامان پاک تصوف اسلامی را لکه دار ساخته است.

پنجم- يك کمیته علمی مؤظف شود تا تمام کتبی را جمع آوری کند که درباره تصوف نگاشته شده است گرچه این کار خیلی مشکل بنظر میرسد و تقریباً ممنوع خواهد بود که تمام مؤلفات تصوف را از سر تاسر جهان جمع آوری کنیم اما این کار امکان دارد که اکثر آن کتب را و بالاحص کتب تألیف شده بلسانهای مروج را بدست آریم و بابتیار کمیته علمی مرکب از دانشمندانی که دانش آنها قبول شده همه باشد قرار دهیم و این کمیته وظائف آتی را بعهده داشته باشد:

۱- ایجاد يك خط فاصل میان نظریات اصیل تصوف اسلامی و آرائی که بعداً بنام تصوف نظریات دخیل گفته میشود. چه درین شك نیست که طی قرون متوالی، بسی نظریات درکتب جاداده شده اند تا تصوف را بد نام سازند و یا روی بی علمی این عمل صورت گرفته است. بعبارت دیگر، این تحریف یا ازطرف دشمنان دانا صورت گرفته و یا از جانب دوستان نادان. زیرا که در کتب تصوف بعضی اقوال گنجانیده شده که به هیچ وجه با روح شریعت اسلامی وفق پیدا نمیکند. این کمیته بابتی طرفی محض و نظر کاملاً علمی، کار خود را شروع نماید و نظریات اصیل و اصلی را از آراء دخیل و اختراع شده جدا سازد. درین حال، میتوان گفت که نتیجه کار این کمیته يك ثروت مهم و ارزنده علمی را بدسترس ما می‌گذارد که نسل جدید راسوی تصوف حقیقی واقعی رهنمائی کرده بتواند و آن اضطرابات فکری را از میان بردارد که افراد را سوی حیرت و تردد میکشاند.

۲- يك لست مفصل را طبع نماید که در آن فهرست کتبی ذکر گردد که باید مورد استفاده قرار گرفته بتواند و نام کتبی معرفی شود که باید ازساحه مطالعه متروک

قرار داده شود.

۳- عواملی جستجو شود که تصوف را با فرهنگ جدید آشنا کند و تصوف را در مجال ثقافت جدید داخل سازد تا مورد استفاده عموم مردم قرار گرفته و ازین تصوف پاک و عالی در راه از بین بردن بدعتها و خرافات و مزخرفات کار بگیرد و نگذارند معنویت از ترقی و پیشرفت جدا شود و خدمت گار جامعه از کسانی فاصله بگیرد که حقیقتاً متقی و واقعاً برای محیط در جهان معنی خدمت میکنند.

۴- پیشنهاد هائیکه از طرف دوستداران تصوف و علماء دربارہ احیاء آثار تصوف صورت میگیرد مورد مطالعه قرار گیرد و دربارہ انعقاد مجالس یاد بود بعضی اهل تصوف که نزد مردم موقعیت عالی دارند از طرف این کمیته مورد غور قرار گیرد.

۵- تهیه دیگر اقتراحات راجع به موقعیت تصوف و دفع اتهامات وارده بر پیگر عرفان تا آنچه از طرف بعضی افتراء کنندگان پخش میشود نیست و نابود شود.

۶- ارسال توصیه نامه ها بکشور های اسلامی تا آنچه را کمیته تحقیق و تتبع پیرامون تصوف اسلامی تصمیم گرفتند از طرف دول اسلامی مورد تطبیق قرار گیرد. و باید گف که این وظیفه عمده را مراکز عمده علمی چون پوهنتون از هر وامثال آن عملی سازند و برای تصوف خدمتی انجام دهند.

بعد از تذکر فوق، بمؤلفات مولوی جلال الدین بلخی مراجعه میکنیم تا مشاهده کنیم که وی دربارہ سیر تصوف چگونه نظریاتی بیادگار گذاشته وی میگوید: روح پاکت را از اسارت هوس و هوس برهان^۱ مادامیکه به خواهشات نفسی پابند باشی چشمانت کور است و کدام آرزویی برهنمائی تو برده نمی شود^۲ انسانیکه غرق مادیت پرستی باشد و صدای روح را نشنود چون شتری میباشد که بر آن گل خوش بو حمل شده باشد ولی وی جز خار چیز دیگری را نمی بیند و جز سوی خار طرف دیگری چشم ندارد.^۳ کسیکه هوی و هوس را کشت، ذوق روحی وی زنده میگردد و میتواند توسط آن نور را مشاهده کند^۴ حیات تنها نظر بمادیات نیست و بما ورا آن نیز نگاه کن. تاکی طعام حس

(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۷۰

(۴) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۷۶

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۶۳

(۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۶۸

راسر حیانت میدانی^۱، حیات حقیقی جز بعرفان متصور نمی شود باید حب روحی داشت و حب دنیا را که در حقیقت هلاک روح است، ترک گفت.^۲

مگذار! ابلیس متاعت را از تو بدزد و نظر ترا سوی امور فریبنده جلب کند،^۳ کشتن نفس حسی بسان آنست که نیش را از عقرب یاز بان را از مار بکشی، اگر میخواهی نفس اماره بالسوء را بکشی باید اولاً بقتل نفس حسی اقدام کن تا برای روح نجات پیدا شود،^۴ کسیکه اسیر هوی و هوس و خواهشات نفسانی باشد این اسارت را بخوبی درک نمی کند لذا رهنمائی باشد که دستش را بگیرد و او را از سیطره لذتهای حسی وارهاند.^۵ حیات روحی ضد حیات مادی میباشد و به حرارت و آب ضرورت دارد، حرارت آن جوش دل و آب آن آب دیده است که باثر شوق بمادی عالییه فواره میکند و غلیان میورزد.^۶ باید علاقه زیاد بمادیات را از خود دور سازی زیرا که این علاقه میان تو و کشف روح سد و مانعی تولید میکند. نغمات روح، تاریکی حس را نابود میکند طوریکه پیراهن حضرت یوسف علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام بروی حضرت یعقوب علیه اسلام انداخته شد و چشمش بینا گشت،^۷ اهل حس که غرق لذات می باشند حال رجال کامل را نمیدانند،^۸ از روح پیروی کن که مثل پدر توبه تربیه مشغول است،^۹ هوی نفس هر کجا که بخواهد ما را میکشاند.^{۱۰}

در جملات ذکر شده که بطور نمونه انتخاب شد مشاهده میکنیم که مولانا اهمیت روح را بعبارات مختلف یاد کرده و تربیه، روحی را که بعرفان حاصل میشود ضروری دانسته است. وهم بآن غفلتی اشاره نموده که بعضی مردم درباره تربیه، روحی از خود نشان میدهند. مولانا برای اثبات مطلب خویش وحمایه از جانب روحی انسان وپشتیبانی از عرفان و سلوک تصوفی مثالهای متعددی ذکر کرده وایراد مثالهای آفاقی

(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۶۸۶.

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۷۷.

(۴) مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۵۲۶-۲۵۲۷.

(۳) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۷۶.

(۶) دفتر، دوم مثنوی، بیت ۱۶۴۵.

(۵) دفتر، دوم مثنوی، بیت ۳۴۷۳-۳۴۷۴.

(۸) دفتر، اول مثنوی، بیت ۳۲۴۲.

(۷) مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۳۴-۳۲۳۵.

(۹) نص مثنوی، دفتر اول، ازین مصرع که: آنکه او بوده است امه هاویه.

(۱۰) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۲۲.

وانفسی اقدام نموده که اینک بعضی آنها را بطور نمونه یاد آور میشویم:

جسم نظر بحسن و جمالیکه دارد دائماً ناز میفروشد و روح برایش چنین ندا و خطاب می کند: ای جسم تو جز زباله دانی بیش نیستی، روز کی چند از فیض من حیات خواهی داشت آیا میدانی وقتیکه باتو وداع گویم نزد یکانت ترا سوی قبر میبرند و ترا طعمه ماران و موران میکنند.^۱

مولانا جلال الدین این را خوب میداند که بیداری روحی و میلان جهت نابود ساختن آرزوهای شوم نفس اماره بالسوء، دست مسلمانان را میگیرد و آنها را بطرف امن و سلامتی و رفاهیت دعوت میکند. و آفات مادی نمی تواند بر چنین روحیکه بمادی عالی تمسک ورزیده تأثیری وارد کند. وی چنین عقیده دارد که تربیه اثر بزرگی داشته و مهمترین ملاحظه تربیوی آنست تا آنچه در تأثیر بر مردم اصل و اساسی گفته میشود، توجه جدی بعمل آید تا اهمیت مبادی عالی انسانی را خوب درک کرده و آن را بسامانی ها را از میان بردارند که آنها را سوی تاریکی و بدبختی میکشاند، و این توصیه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم را در نظر گیرند که متوجه حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه نموده چنین گفته اند: هرگاه هر يك بخواهد تا توسط طاعت بخدا نزدیک شود تو این نزدیکی بخدا را در صحبت و نصیحت عاقل جستجوی کن و بنده خاص را نصیحت نما نسبت بدیگران بخداوند مقرب باشی الحدیث - وی نصیحت عاقل را از جمله امور مهم و از اسباب توجیه کننده بحق حساب میکنند^۲

چون میان کسانیکه به معنی اهمیت نمیدهند و کسانیکه معنی را قیمت میدهند پیوسته مبارزه صورت گرفته و این مبارزه ایجاب آثرا میکند تا مردم سوی تربیه متوجه شوند و یکسانی رو آورند که از حق پیروی میکند و عقول خود را نوری ساخته اند که آنها و دیگران را سوی راه هایی دعوت میکنند که بتوانند توسط آن بر خواہشات

(۱) مثنوی، دفتر اول، و مطلب این طور شروع میگردد:

تن همی نازد بخوبی و جمال روح پنهان کرده فرو پر و بال

(۲) مثنوی، دفتر اول، و بیت اول اینست:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی، پهلوانی، پردلی.

خویش غالب شوند و مطابق فرمایشات دین متبن اسلام رفتار کنند. مسلمان بنور ایمان سوی حسنت وی و بی اعتباری مادیات نگاه می کند و این نظر سبب آن میشود تا اسلام خود را حفظ و حمایه نماید و از اهل یقین حساب گردد. حق را از باطل جدا کند و به شوق و اطمینان خویش بافزاید و نتیجه این یقین را که محبت خدا و رسول خدا میباشد دریافت و مطابق فرمایش قرآنی: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله - بگوئی پیغمبر اگر خدا را دوست دارید پیرومن باشید که خدا شما را دوست دارد»^۱ رفتار کنید. و هم باین ایمان داشته باشید که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مثل عالی برای مسلمان حساب میشود و پیروی خدا موقوف باطاعت رسول صلی الله علیه وسلم میباشد - «من یطع الرسول فقد اطاع الله - الاية»^۲

مولانا جلال الدین چنین عقیده دارد که جامعه در هر لحظه محتاج بآن میباشد تا درباره وی فکری شود زیرا که مردم دارای افکار مختلف میباشند. بعضی آنها بطلب و جمع آوری مال و ثروت علاقه مفرط داشته باین فکر نمیباشند که اسباب هلاکت آنها کدام و اسباب و عوامل نجات آنها کدام است؛ و بعضی مردم دور اندیش بوده و دارای تفکر عمیق میباشند و رموز و اسرار را درک میکنند و باین اعتراف دارند که خداوند کریم این جهان را عبث نیافریده بلکه در آن غایه و مقصود و هدف وجود دارد که بخود جهان راجع میگردد و درین باره چنین میگوید:

پیامبران چنین گفتند: خدا فرموده غایه و نتیجه پیدایش خلق آنست که بآنها احسان شود. مردم را جهت آن پیدا کردم تا از من، از خیرات من، واز نعمت من استفاده نمایند. من آنها را جهت آن پیدا نکرده ام تا از آنها استفاده کنم و ضرورت خویش را توسط آنها بر آورده سازم بلکه غرض از پیدایش آنها افاضه و وجود و اظهار سخاوت وجود من است^۳ کسیکه سر خلقت را بداند میکوشد تا خویشتن را به غایه و نتیجه آن برساند و آن عبارت است از معرفت. و میگوید:

(۱) العمران: ۳۱

(۲) النساء: ۸۰

(۳) مثنوی دفتر اول ص ۱۵۹

سیدنا موسیٰ نبینا وعلیه الصلاۃ والسلام از خداوند کریم چنین سوال کرد: چگونه نقش میکنی؟ و چگونه آن نقش را خراب میکنی؟ مرد وزن را پیدا میکنی پس آنها را سوی فنا و نابودی میکشانی. سر این کار چیست؟ و این خراب و این فنا چرا صورت میگیرد؟ خداوند در جواب وی چنین گفت: من میدانم که این سوال تو از هوی و هوس و غفلت منبع نگرفته ورنه بر تو غضب میشدم، بلکه مقصودت ازین سوال آنست تا حقیقت را درک کنی، ما میدانیم که مقصود تو کشف راز خلقت است تا حکمت خداوند را بدانی. تو میخواهی اس حکمت را بدیگران بگویی تا اراده خدا را که در خلق دارد بدانند؛ و راز وجود را کشف نمایند و بدانند که مطلوب از موجود چیست؟ و کدام راه را اختیار کنند تا جامعه را سوی خیر سوق دهند؟ سوال از علم نشأت کرده طوریکه جواب از علم منبع میگیرد. حب و بغض از تعارف صورت میگیرد اگر کسی کسی را شناسد باوی نه دوستی دارد نه دشمنی. طوریکه مرض و صحت از غذا سر چشمه میگیرد.

مولانا پس از بیان این حکایت و سوال و جواب که میان حضرت موسیٰ علیه السلام و خداوند صورت گرفت چنین میگوید: خداوند کریم این سر و این راز را برای حضرت کلیم علیه السلام نشان داد تا بمردم تفهیم نماید. خداوند امر کرد تا تخمی بکار و زراعت کند و همینکه زرع کرد و زراعتش تکمیل و وقت اخذ حاصل آن رسید دانه را از کاه جدا کرد. دانه را در یک گدام و کاه را در گدام دیگری گذاشت. پس خداوند کریم از وی پرسید: این کار را از کجا آموختی که دانه را از کاه جدا کنی؟ وی جواب گفت: خداوند بمن تعلیم داده است. پس برایش گفت: ای موسیٰ حکمت مرا نگاه کن که درین پیدا کردن و فنا کردن چه آرزو دارم. مردم را پیدا میکنم پس آنها را فانی میسازم تا دانه سوی مخزنش و کاه سوی مخزنش برود.

مولانا در تفصیل این حکایت میخواهد توضیح دهد که تمام افراد بشر یک نوع می باشند ولی از نگاه طرز فکر، اطاعت و بی اطاعتی، سعادت و شقاوت باهم تفاوت بارز دارند. در هر جامعه مصلح و مفسد وجود دارد: بعضی افراد چون دانه های بیش قیمت ارزش زیاد دارند و بعضی دارای هیچگونه ارزش نمی باشند. بعضی مظهر رحمت الهی

و بعضی مظهر غضب خداوند میباشند و باید باین تفاوت خوب ملتفت باشی^۱. و باید سر حدیث: «كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الحق لاعرف» - من گنج پنهانی بودم و خلق را جهت معرفت خویش پیدا کردم» را بدانی، این معرفت آن وقت حاصل میگردد تا این سر را بدانی و باید این راز را کشف کنی و در این باره فکر کنی! مردم را مورد دقت قرار دهی که چگونه حیات خویش را بنا می کنند، چگونه در جامعه امرار حیات مینمایند؟ آیا مانند تا این سر را بدانند؟ کسیکه در جامعه بحیث فرد صالح حساب میشود کوشش میکند تا سوی مخزن حب و دوستی و لطف راه یابد. دست دیگران را بگیرد تا از بدبختی نجات یابد. حقایق را درک نماید و از آنچه سبب ذلت و بدبختی آنها میگردد اجتناب نماید.

مولانا پس از شرح و توضیح راه سعادت، مثال دیگری را ذکر میکند که در آن از سعید و شقی تذکر رفته و سر فناء را تمیز سعید از شقی میداند و چنین میگوید: جوهر انسان صداقت و راستکاری است ولی کذب بروی غلبه کرده و گاهی بسان روغن پنهان در شیر، غرق دروغ میگردد. کذب جسم فانی تو میباشد و راست و صدق همان روح است که ربانی گفته میشود و از عالم بالا سر چشمه گرفته است. دروغ جسد آشکارا میباشد و راستی و صداقت، روح پنهان است. وظیفه پیغمبر که از طرف خداوند کریم فرستاده میشود آنست تا این جسد را حرکت دهد و از دروغ مرئی، راست پنهان و نامرئی را بیرون کند^۲.

مولانا عقیده دارد که جسد انسان بمقتضیات و خواهشات فانی خویش سوی آنچه فانی و نابود شدنی است تمایل دارد. سوی شقاوت به سرعت میرود و به تاریکی تمایل نشان میدهد. صدق روح در کذب بدن مضر میباشد لذا آنچه در جسم انسان سوی

(۱) دفتر چهارم، مثنوی، صفحه ۲۶۴ بیت اول چنین است:

گفت موسی ای خداوند حساب نقش کردی باز چون کردی خراب

و آخرش چنین:

كنت كنزاً مخفياً شفو جوهر خود گم كن و اظهار شو

(۲) دفتر چهارم، مثنوی، ص ۱۷۰

درجات عالی و ارتقاء حقیقی نظر دارد تحت تاریکی همان اراده جسد قرار میگیرد که سوی بدبختی میرود. انسان به مرشد تنبیه دهنده احتیاج دارد و باید دلیل و رهنما باشد که او را بطرف حق و حقیقت سوق دهد. علاج اصلی این بیماری انسان که نظر سوی تاریکی ها میباشد آنست تا متوجه بطرف ادب و تربیه گردد و حجاب را از چشم خود دور کند تا حق و حقیقت را به چشم سرمشاهده نماید و بوظیفه اصلی قلب خود متوجه گردد. طوریکه به سعی دوام دار ضرورت احساس میشود تا بشریت را از فتنه و فساد رهانیده و مردم را سوی تمسک بمبادی عالی سوق دهد. مولانا تمام فتنه ها را درک کرده و این را خوب میداند که چاره اساسی جزدستگیری مردم از هلاکت چیز دیگری نیست و ازین رو بامور ذیل توصیه میکند:

۱- ادب ظاهری و ادب باطنی و اختصاص دادن اشخاص با درایت برای این دونوع ادب. باید مردم تفهیم شود که متصوفین کسانی میباشد که این ادب را فرا گرفته اند لذا باید از آنها پیروی بعمل آید. حیات يك رمز است و ادب رنگ این رمز میباشد و باید رموز را بدانی، تا از بی ادبی نجات یابی. پیامبران، ادب دهندگان امت میباشد و مردم را سوی ادب میکشانند. در قصه قرآنی قطع شدن مائده آسمانی را از بنی اسرائیل به سبب بی ادبی آنها میگوید. ادب ملاتکه را بمقام وی ادبی شیطان را به بدبختی سوق داده است که به گناه بی ادبی میباشد. هر بلا که بالایت نازل میگردد جهت آنست که نفس بدبخت تو سوی شرارت تمایل دارد. باید نخست نفس خود را ادب دهی و آداب شریعت را بیاموزی. آنچه بر تو واجب است تا در برابر جامعه خویش انجام دهی آن را اجراء کن. خوب دقت کن که آیا قدرت آن را داری تا مردم را سوی حق و خیر و فضیلت سوق دهی یا نه؟ اگر این قدرت را داشته باشی باید در تطبیق وظیفه ایمانی خویش هیچ کسالت نکنی. سر در وجودت میباشد از خود طلب کن، کسیکه سر را نمیداند نفع نمیگیرد مولانا میگوید مسلمان خودش اهل اسرار و رموز خداوند میباشد و باید حقائق را درک کند و در اسرار الهی تفکر نماید. وی طی این گفتار خویش، مردم را بعلاج اصلی درد های انسان رهنمائی میکند تا علاج خود را دریابد و سوی سر و ضمیر خویش متوجه گردند و توسط ضمیر بیدار، تمام مشکلات خود را حل نمایند. وی کسانی را که از راه حقیقی انحراف کرده اند بکسانی تشبیه میدهد که از امت موسی علی نبینا

وعليه الصلاة والسلام در دشت تیه راه را گم کردند.

۲- باید طریق خواهش روح را بدقت بررسی کنیم و با این دقت میتوانیم بآرزو های جسمی خویش بقدر ضرورت اقدام کنیم؛ متباقی وقت خود را در راه تربیه روحی صرف نمائیم و درین باره چنین میگوید: جسمت از آن دنیا میباشد و روح از آن آخرت است، روح خدا را میخواهد و جسمت هوی را. دلت غریب و آرزویش نیز غریب است و نزد تو عجیب و نا آشنا معلوم میگردد. اگر با جسد رفاقت کردی و خواهش نفس را بر آورده ساختی بدبختی نصیب میشود و باید بدانی که يك جذبه از جذبات حق صد مرتبه نسبت به سعی بهتر است^۱.

شاعر صوفی عارف مولانا جلال الدین میگوید عقیده ایجاب که آن را معتزله براه انداخته اند صحت ندارد و نمی توان گفت که کدام شیء خاص بر خدا واجب و ضروری میباشد و مذهب اشاعره راتائید میکند که میگوید هیچ شیء بر خدا واجب و لازم نیست. این الزام و وجوب وجود ندارد که خداوند کریم حتماً بکار خیر ثواب و بکار شر عذاب دهد. این مذهب، سیر تصوف و اقوال صوفیه راتائید میکند که میگویند: باید با اعمال خویش اتکاء نکرد و اعمال خود را باید حقیر و ناچیز شمرد. هر عمل از نگاه انتظار خیر موکول به فضل و رحمت الهی میباشد. فرید الدین عطار نیز بکلی طرفدار ایجاب نمی باشد و چنین میگوید:

تو کیستی؟ و عمل تو چیست؟ باید بدانی که تمام موکول بفضل و رحمت خدا میباشد^۲. ازین عقیده اکثر اهل تصوف، یکبار دیگر متوجه می شویم که مردم باید تنویر شوند و این مفکوره از میان برود که يك عمل جزئی در راه عبادت حتماً سبب نجات شخصی میشود، و کسانی که بعمل خویش افتخار دارند و فکر میکنند این عمل

(۱) کلیات شمس، ص ۲۹۹، اول بیت چنین است.

تنت زین جهان ست و دل زان جهان
هوی یار این و خدا یار آن
و آخر آن چنین است:

خمش کن خمش کن که در خامشیت
هزاران زبان و هزاران بیان

(۲) منطق الطیر فریدالدین عطار، ص ۸۲.

ناقص آنها کاری را انجام میدهد و روی این مفکوره کبر میکنند و غرور می نمایند باید رهنمائی شوند که عمل کنند اما نتیجه را حتمی ندانسته و به فضل و لطف الهی موکول سازند و این را هم باید دانست تضاد هائی که در وجود انسان است باید مورد دقت قرار گیرد. ابو سعید ابو الحخیر رحمة الله علیه (۳۷۵-۴۴۰) درباره این تحیر چنین می گوید: گاهی سوی عبادت میل دارم و گاهی سوی خواهش های حیوانی! سببها الله! ازین تشویش در تعجبم^۱ مولانا راه حل و جلوگیری این حیرت را در آن میداند تا انسان همیشه مراقب و محاسب اعمال نفس خود باشد و بر مراتب سه گان نفس: اماره، لوازه و مطمئن نظر کند و سعی نماید تا از مرتبه اول خلاص شود چه درین حال میتواند جلوهوی و هوس را بگیرد و در شر او امرش که همه سوء و بد است واقع نگردد.

۳- تواضع یکی از اموری میباشد که نمی گذارد انسان اسیر هوی و هوس گردد و بآنچه نصیبش شده قناعت می نماید و بآن میل ندارد حرص کند و خویشان را در هلاکت افکند و بر دیگران تعرض نماید. انسان متواضع را میتوان بحیث عضو صالح و مفید جامعه حساب کرد که عزت النفس خود را حفظ میکند و جز به سعادت جامعه و سعادت مردم بکار دیگری علاقه ندارد. به باطل تمایل ندارد و سوی شرارت و بدبختی نمی رود و می خواهد مطابق حدیث شریف: «لایومن احدکم حتی یحب لایخیه المسلم مایحب لنفسه» مؤمن کامل نمیشود هیچ یک تا آنکه آنچه را بخود دوست دارد به برادر مسلمان خود نیز دوست دارد. «عمل میکند. مولانا جلال الدین این سیر را خوب تمثیل میکرد و در گذارشات اجتماعی و سلوک خویش از آن کار می گرفت. وی ازین لحاظ مورد احترام تمام مردم عصر خویش قرار داشت و توانست بنور غیرت حق و صدق و یقین و خشوع و تواضع و حفظ عزت النفس نام خود را طی قرون متمادی در سراسر جهان حفظ و نظریات خود را نشر کند. وی آنچه را بحیث حل مشکلات ثبت نموده اگر مردم بآن عمل نمایند می توانند سعادت دارین را بدست آورند. برماست تا از افکار این شخصیت نامدار پیروی کنیم.

(۱) خط سوم، تألیف دکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، ص ۴۰۵

نقد

وسعت علمی مولانا جلال الدین بلخی رومی بآن حد و پیمانه میباشد که نمی توان بآسانی به تمام جوانب علمی این دانش مند صوفی و نابغه و عالم اجتماعی پی برد، ماسعی کردیم تا بعضی حقائق را شرح دهیم که بتواند بکسی که میخواهد ذوق کلام و طرز تفکر این شاعر فنان را توسط بعضی خصوصیات آن بداند کمک نماید. با این همه و همه و با اعتراف بقصور علمی از احاطه بجوانب ارزشمند این شخصیت تصوفی و کلامی و مصلح اجتماعی و یاقین باینکه این دانشمند از طرف بسی دانشمندان شرق و غرب در گذشته و حال مورد قبول و تقدیر واقع گردیده باید گفت که: مولانا در مؤلفات خویش طرز بخصوص را بکار برده است و اینست که موضوعات تصوفی و کلامی و سایر موضوعات را طوری تحت بحث قرار داده که ترتیب در آن مراعات نشده و از یک موضوع بموضوع دیگر انتقال کرده که این امر اگر از نگاه وی که یک شخصیت قبول شده جهانی میباشد توجیه و محملی داشته باشد اما ازین نه می توان انکار کرد که برای باحثین و متتبعین اشکالی تولید میکند و هم باید گفت که مولانا رحمه الله علیه در چندین موارد از نگاه ظاهر و بانظر داشت مسیر طبیعی بحث، اشتباهاتی را مرتکب شده که از نگاه بحث علمی اشتباه تلقی میشود. گرچه ممکن است نزد وی دلائلی موجود باشد اما هیچ یک از باحثین بدلائل قانع کننده موفق نشده اند موارد فوق عبارتند از:

اول: آنکه در خطبه، مثنوی، کتاب خود را چون نیل مصر شراب برای صابران و حسرت برای آل فرعون و کفار گفته است. درباره، بعضی اعتراضات وارده بر خطبه، که قبلاً تذکر دادیم اکنون این قدر تذکر میدهم که وی بغلط مشهور تمسک ورزیده که گفته میشود: آل فرعون در نهر نیل غرق شده اند در حالیکه ثابت و واقع تاریخی آنست که غرق فرعون و کسان وی در بحیره، قلزم صورت گرفته نه در نهر نیل. این نه تنها

مولانا است که غرق فرعونیان را درنیل میداند بلکه اکثر شعراء فارسی باین تصریح داشته اند که فرعون و لشکر آن درنیل غرق شده اند.

دوم: در مثنوی بعضی احادیث را ذکر کرده که آن را مؤلف مرآة المثنوی تحت عنوان: (لآلی السنن) به ترتیب حروف هجاء مرتب ساخته است. در میان این احادیث، اقوالی نیز وجود دارد که نمی توان آنها را بحیث حدیث منسوب برسول صلی الله علیه وسلم شناخت که از آنجمله احادیث آتی الذکر میباشد:

(۱) حدیث: (كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف) از جمله احادیث موضوعی و خود ساخته حساب شده است. در کتاب موضوعات کبیر چنین تذکر رفته: ابن تیمیه میگوید: حدیث: كنت كنزاً الى آخره - از جمله کلام حضرت محمد صلی الله علیه وسلم نمی باشد. سند این حدیث نه صحیح و نه ضعیف (باصطلاح اهل حدیث) است. زر کشی و عسقلاتی نیز از وی در موضوعی بودن این حدیث پیروی کرده اند. اما معنی آن صحیح و مستفاد ازین آیت قرآنی است: (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) که بعضی مفسرین عبادت را بمعرفت تفسیر کرده وآیه فوق را چنین ترجمه می کنند: جن و انس را جز برای معرفت خود برای چیز دیگر پیدا نکردیم^۱. وی باین حدیث در کتاب مثنوی دوبار تمسك ورزیده است^۲.

(۲) حدیث: (التجافى عن دارالغرور والانا بة الى دارالسرور)^۳. وی در کتاب مثنوی این جمله را طوری ذکر کرده که لفظ حدیث دارالسرور باشد در حالیکه لفظ حدیث دارالخلود است نه دارالسرور و هم نمی توان چنین گفت که حضرت مولانا بغرض حفظ و مراعات قافیه دارالسرور را بدارالخلود تبدیل کرده است زیرا که چنین تغییر جهت

(۱) الموضوعات الكبير، تأليف ملا علی قاری، ص ۱۷۰، طبع مصر

(۲) مرآة المثنوی، صفحه ۹۲۳ - طبع هند - اینست یکی از آن دو بیت که میفرماید:

گنج مخفی بد زهری چاک کرد خاک را تابان تر از افلاک کرد

(۳) مرآة المثنوی، صفحه ۹۰۱ - طبع هند اینست بیت مولانا:

که تجافى آرد از دارالغرور هم انابت آرد از دارالسرور

مراعات قافیه در عبارت حدیث میباشد و همه علماء حدیث باین اتفاق دارند که تغییر لفظ حدیث و نسبت دادن آن بر رسول خدا صحت ندارد، اصل عبارت کامل حدیث چنین است: (اذا دخل النور القلب انفتح وانشرح قالوا فهل لذلك علامة يعرف بها، قال: التجا فی عن دارالغرور والانتابة الى دارالخلود والاستعداد للموت قبل لقاء الموت). ابن مسعود (رضی اللہ عنہ) و دیگران ذکر کرده اند و امام فخر الدین رازی در تفسیر کبیر میگوید که این حدیث طرق مرسل و مرفوع (اصطلاحات حدیث) دارد که یکی مؤید دیگر میباشد^۱. خلاصه ترجمه حدیث چنین است: هرگاه نور در قلب داخل شود قلب به يك انشراح و نورانیت مواجه میگردد. اصحاب از رسول صلی اللہ علیہ وسلم پرسیدند که آیا این انشراح علامتی دارد؟ فرمود که علامت آن دوری از دنیا (دار غرور) و نزدیکی سوی دار خلود یعنی آخرت میباشد و استعداد برای مرگ پیش از رسیدن مرگ است.

۳) حدیث: «ان تمارضتم لدنيا تمرضوا»^۲ این حدیث را بعبارت متذکره در مثنوی ذکر کرده و اصل حدیث طوریکه ملاعلی قاری یاد کرده چنین است: «لا تمارضوا فتمرضوا ولا تحفروا قبورکم فتموتوا» - خلاصه ترجمه آن چنین است که بدروغ اظهار بیماری نکنید زیرا که مریض می شوید و برای خود قبر حفر نکنید ورنه می میرد. «ابن ابی حاتم حدیث را از ابن عباس میدانند و گفته شده حدیث منکر است (اصطلاح حدیث).

۴) حدیث: «انی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن»، این حدیث را در مثنوی ذکر کرده^۳ درحالیکه ملاعلی قاری این حدیث را از موضوعات میدانند و از عراقی نقلاً میگوید که حدیث انی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن او من جانب الیمن - موضوعی است اصل ندارد.

(۱) تفسیر ابن کثیر، جلد ۲، ص ۱۷۵

(۲) مرآة المثنوی، صفحه ۷-۹ - اینست بیت مولانا:

گفت پیغمبر که و نجوری بلاغ رنج آرد تا بمیرد چون چراغ

(۳) مرآة المثنوی صفحه ۹۰۹ - اینست بیت مولانا:

آنکه یابد بوی رحمن از یمن چون نیاید بوی باطل راز من

مصطفی چون بوی برد از راه دور چون نیاید از دهان ما بخور

۵) حدیث: «شاور وهن خالفوهن»^۱ را مولانا ذکر کرده و این عبارت ثابت نیست ملا- علی قاری میگوید این حدیث به این عبارت وارد نشده و حدیث بزوایت ضعیف چنین آمده: «طاعة النساء ندامة- پیروی زنان پیشمانی است».

۶) حدیث: «مثل المؤمن كالزمار لا يحسن صوته الا بخلاء بطنه- مثال مؤمن چون تنبور است که خوبی آواز آن مربوط خالی بودن شکم آنست». مولانا این جمله فوق را بحیث حدیث پیامبر یاد کرده درحالیکه این حدیث مستند نیست و امام غزالی رحمه الله علیه او را از اقوال ابو طالب مکی (متوفی ۳۸۶ هـ می داند.) مولانا چنین میفرماید:

چون پیمبر گفت مؤمن مزمر است در زمان خالی ناله گر است

چون شود پر مطریش بنهد زدست پر مشو کاسیب دست او خوش است

۷) حدیث: «من حفر بئراً لآخیه فقد وقع فیه- کسیکه برای برادر خود چاه بکند خودش در آن مبادند»^۲ این کلام بحیث حدیث در مثنوی ذکر شده، عسقلانی میگوید این حدیث اصل ندارد و از جمله عبارت حدیث نیست اما از لحاظ معنی صحت دارد زیرا که معنی آن ازین آیه: (ولایحیق المکر الیسیء الا باهله) گرفته شده است.

۸) حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه- کسیکه خود را شناخت خدا را شناخت»^۳ این حدیث را مولانا در مثنوی ذکر کرده و ملاعلی قاری میگوید: این حدیث موضوعی میباشد و سمعانی میگوید: این حدیث بحیث مرفوع ثابت نشده و از یحیی بن معاذ رازی روایت شده. نووی میگوید که اگر لفظش ثابت نباشد مطلبش از رسول الله صلی الله علیه وسلم ثابت شده است چه معنی اصلی آن چنین است: کسیکه خود را به جهل شناخت خدا را بعلم می شناسد، کسیکه خویشتن را بفناء شناخت خدا را به بقاء

(۱) بازنها مشوره کنید و با آنها مخالفت نمائید.

مولانا می فرماید:

شاور وهن پس آنکه خالفوا ان من لم یضهن تالف

(۲) مرآة المثنوی، ص ۹۲۹-

ای که تواز ظلم چاهی میکنی از برای خویش دامی می تنی

(۳) مرآة المثنوی، ص ۹۳۱- اینست بیت مولانا:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت کانکه خرد بشناخت یزدان را شناخت

می شناسد، کسیکه خود را به عجز بشناسد خدا را به قدرت و قوت میشناسد، و این معنی از مفهوم این آیه مستفاد است که میفرماید: «ومن یرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه» هیچ کس از ملت ابراهیم اعراض نمیکند مگر آنکس که درباره نفس خویش سفاقت و نادانی داشته باشد».

۹) حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» بمیرید پیش از آنکه بمیرید^۱ در مثنوی این حدیث ذکر شده و عسقلاتی میگوید: این حدیث ثابت نیست و ملاعلی قاری میگوید که این جمله از کلام اهل تصوف است و معنی آن چنین است: بمیرید با اختیار پیش از آنکه با اضطرار بمیرید. مراد از موت اختیاری ترك شهوات و هوی و هوس نفسانی میباشد.

۱۰) حدیث: «الناس نیام فاذا ماما توا انتبهوا» مردم در خواب میباشند همینکه بپایان بیدار میشوند» این جمله را در مقام خیر طوری یاد کرده که از جمله اقوال رسول صلی الله علیه وسلم باشد- در حالیکه ملاعلی قاری میگوید این از جمله اقوال حضرت سیدنا علی کرم الله وجهه میباشد نه از اقوال پیامبر صلی الله علیه وسلم.

۱۱) حدیث: «الولد سرابیه» پسر سر پدر است». این عبارت از طرف مولانا بلفظ حدیث یاد شده. سخاوی و زر کشی میگویند: این عبارت در کتب حدیث اصل ندارد. اینست بیت مولانا:

شعله میزد آتش جان سفیه کاشی بود الولد سرابیه

در پایان این تذکر باید گفت که مولوی جلال الدین در علوم رائج آنوقت از قبیل تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه، لغت و دیگر علوم مروجہ معلومات کافی داشت ولی هیچگاه نمیتوان کسی را از اشتباه خالی گفت. لذا بحکم امانت علمی، راجع به بعضی احادیث که اصلاً منبع موثق ندارد و از طرف وی ذکر شده اشاره نمودیم و ازین نمیتوان

(۱) مرآة المثنوی، ص- ۹۳۱ اینست بیت مولوی جلال الدین بلخی رومی:

سرموتوا قبل موت این بود کز پی مردن غنیمت ها رسد

و در جای دیگری چنین میگوید:

بهر این گفت آن رسول خوش پیام رمز موتوا قبل موت با کرام

انکار کرد کہ بسی احادیث صحیحہ و مأخوذہ از کتب عمدہ حدیث شریف در مؤلفات وی گنجائیہ شدہ است.

يك تذکر: هنگام تألیف متن عربی بہ ہمین قرار اکتفا شد و از ذکر يك عده احادیث دیگر کہ ضعیف خواندہ شدہ اند خود دارای گردید. هنگام ترجمہ، کتاب کہ بمطالعہ، رسالہ: (احادیث مثنوی) تألیف مرحوم بدیع الزمان فروز انور دست یافتہ عین نظر در قسمت دہ حدیث یاد شدہ در متن عربی بمطالعہ رسید و راجع بہ يك حدیث در آن رسالہ تذکری نرفتنہ است و عبارت است از حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه - کسیکہ خویشتن را شناخت خدا را شناخت». لذا یکبار دیگر این نقد از نگاه حدیث در مثنوی معنوی تائید میشود و این ہم اضافہ میگردد کہ درباره، استدلال با احادیث ضعیف و احادیث وضعی يك عده علماء نظر شدید اراء یہ میکنند و چنین می گویند کہ احادیث غیر مستند گرچہ در آن پهلوهای مثبت و تنویر اذهان مردم وجود داشتہ باشد قابل استناد نیست و کسانیکہ باین عمل مبادرت میورزند یقیناً تحت ہمین وعید داخل میگردند کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم فرمودہ است: «من کذب علی متعمداً فليتبوأ مقعده من النار - کسیکہ عمداً بر من دروغ می بندد» حدیث دروغین را یاد میکنند) می باید جای خود را در آتش دوزخ آمادہ کند». اما در مقابل این طائفہ، يك عده علماء دیگر وجود دارند کہ ذکر احادیث وضعی و غیر مستند را در حال تأثیر مثبت صحیح می پندارند. قاضی بیضاری مؤلف تفسیر معروف بیضاوی از ہمین گروه اخیر است و چنین عقیدہ دارد کہ تمسک با احادیث وضعی و احادیث ضعیف اگر در تنویر اذهان مردم و وعدو و عید موثر و مفید باشد و آورندہ این نوع احادیث نیت سوء دنیوی نداشته باشد و دارای ارادہ ی پاک و بی آلائش باشد این تمسک صحت دارد، لذا در اخیر ہر سورہ قرآنی در تفسیر خویش يك حدیث موضوعی را ذکر کردہ است.

با ذکر این مقدمہ، میتوان گفت کہ در احاطہ مولانا در حدیث کدام اشتباهی وجود ندارد و ہم نظر بہ آنکہ وی قبل از وارد شدن در تصوف، مدرس و استاد مدرسہ قال و صاحب حلقہ علوم دینی بود یقیناً اشتباہ او یا منفی و یا خیلی اندک است ولی استناد بہ

بعضی احادیث غیر مستند، روی همان مفکوره ها صورت گرفته که امثال قاضی بیضاوی دارای همین مفکوره بودند.

این را هم قابل تذکر میدانیم که استناد مولانا بآیات وحی بصورت رمز بدون تصریح بلفظ آیه وحی زیاد است. یکی از دانشمندان چنین میگوید:

روشن ترین دلیل پای بندی جدی مولانا به اسلام، استناد و تکیه فراوان وی بر آیات قرآنی و احادیث است که مخصوصاً در کتاب مثنوی دیده میشود. شمار مواردی که مولانا صریحاً به آیه قرآنی استشهاد می نماید یا مورد تفسیر قرار میدهد در حدود ۲۰۲۰ آیه و شمار مواردی که از احادیث استفاده نموده است تنها در کتاب مثنوی در حدود ۵۰۰ مورد است، اگر آن مقدار از محتویات مثنوی را که مطابق مضامین آیات قرآنی است در نظر بگیریم بطور اطمینان میتوان گفت دو سوم آیات قرآنی مورد استشهاد و استناد مولانا بوده است. بصورت مثال مضمون بیت زیر:

پس بھر میلی کہ دل خواهی سپرد از تو چیزی در نہان خواهند برد

مطابق مضمون این آیت مبارکه است: «و یوم یعرض الذین کفروا علی النار اذہبتم طیباتکم فی حیاتکم الدنیا واستمتعتم بها»^۱ روز قیامت آنانکه کفر و پلیدی ورزیده اند به دوزخ عرضه می شوند و آنان گفته میشود: شما نیروهای پاکیزه خود را در زندگی دنیوی تان مصرف کردید و از آنها برخوردار شدید^۲. مولانا مطابق روش خود در مثنوی از اشتراك الفاظ و تداعی معانی استفاده میکند و از يك مطلب بطلب دیگر منتقل میگردد و رموز و اسرار قرآنی را درین تداعی طوری جا میدهد که تعمق در گفتار وی اشارات را بمطالب قرآنی میرساند.

حدیثی که درباره عرفان تصوفی، بسی مؤلفین رشته تصوف بآن تمسک ورزیده اند و آن را مانند يك مثل سایر در مقامات سیر و سلوک بکار برده اند حدیث: «من عادى لی ولیاً فقد اذنتہ بالحرب... الی آخره» میباشد که آنرا مولانا جلال

(۱) احقاف: ۲۰

(۲) مولوی و جهانبینی ها، تألیف محمد تقی جعفری، ص ۵۶، طبع مؤسسه انتشارات بعثت تهران.

الدین در چند جا بعبارات مختلف یاد کرده است. این حدیث را عده ی از علماء اهل حدیث، مستند نمی دانند اما مولانا در استدلال بآن، آن هم در چندجا چنین وانمود میکند که این حدیث کاملاً صحیح و خالی از هرگونه شبهه میباشد. اینك يك قسمت از استدلال او را پیرامون همین حدیث یاد شده ذکر میکنیم:

درجائی چنین میگوید:

مطلق آن آواز خود از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفت او رامن زبان و چشم تو من حواس و من رضا و خشم تو
روکه بی یسمع و بی ببصر تویی سرتویی چه جای صاحب سرتویی
چون شدی من کان لله از وله حق ترا باشد که کان الله له

این بیت اخیر اشاره بحدیث دیگر است که اصل آن چنین میباشد:

«من کان لله کان الله له- کسیکه از خدا شود خدائیز ازو میشود». این حدیث را مکرراً مورد اشاره خود قرار داده است که یکی از آن موارد را تذکرمی دهیم:

کان الله بوده بی در مامضی تاکه کان الله له آمد جزا

اینست استدلال دیگر آن پیرامون حدیث: من عادی لی ولیاً...:

ور برای بنده است این گفت و گو آنکه حق گفت، او من است و من خود او
آنکه گفت انی مرضت لم تعد من شدم رنجور او تنها نشد
وآنکه بی یسمع و بی ببصر شده است درحق آن بنده هم این بیهده است

درین ابیات بر علاوه اشاره، بحدیث معروف اهل تصوف، بحدیث دیگری هم اشاره، میکند که آن را امام مسلم در صحیح خویش روایت کرده است و خلاصه ترجمه آن حدیث چنین است: خداوند کریم روز قیامت از مردم چنین می پرسد که چرا هنگامیکه من مریض شدم بعبادت من نیامدی بنده، که مسؤل قرار گرفته است میگوید:

خداوندا! تو کجا و بیماری کجا، خداوند درجواب میگوید که بنده من مریض شد تو بعبادتش نرفتی اگر بعبادت او رفته بودی مرا نزد او می یافتی، جای شك نیست

کہ این حدیث با حدیث معروف اہل تصوف ارتباط دارد لذا در ابیات مولوی یکجا یاد شده است.

مولانا حدیث: «لایسعنی ارضی ولاسماء ی و یسعنی قلب عبیدی المؤمن- آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده مؤمن این گنجایش را دارد» باهمین ارتباط در چندجا یاد آور میشود، اینست یکی از آن مواضع:

گفت پیغمبر کہ حق فرمودہ است	من نگنجم هیچ دربالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نگنجم این یقین دان ای عزیز
دردل مؤمن بگنجم ای عجب	گر مرا جوئی دران دلها طلب

قبلاً درباره خطبہ، مثنوی نظر خود را ابراز کردم. درین جا باید اضافه کرد کہ بحث های علمی باید مشتمل عباراتی باشند کہ از منابع اصلی و عمدہ گرفته شدہ و در ارجاع آن بمنابع عمدہ اشکالی وجود نداشته باشد.

آنچه را بحیث نقد تقدیم کردیم نمونہ، حریت بحث علمی است و هیچگاه موقعیت علمی مولانا را مختل نمیسازد، موقعیتی کہ نزد اکثر دانشمندان شرق و غرب در حال و گذشتہ قبول شدہ است و یسی از دانشمندان نظر خویش را درباره، توجیہ و تحقیق اقوال وی ابراز داشتہ و درین راہ گامهای متینی برداشتہ اند. میتوان آراء عمدہ، مولانا را کہ در مؤلفات معروف وی بمشاهدہ میرسد بطوری آتی خلاصہ کرد:

(۱) تعریف انسان عارف با استدلال بآیات و احادیث، طوریکہ امانت علمی را مراعات کردہ و از افراط و تفریط اجتناب نمودہ است. گرچہ بعضی احادیث غیر مستند را نیز ذکر کردہ ولی بمقایسہ، احادیث صحیحہ خیلی کم است.

(۲) توضیح سلوک تصوف حسب آنچه وی بآن معتقد است و از خصوصیات او حساب میشود.

نظر باحث درین بارہ

در علم تصوف چنین مشاہدہ میشود کہ درباره، یک موضوع دہ ها نظر وجود

دارد و از آن برمیآید که سلوک، حسب اختلاف آراء، دارای طرق مختلف میباشد. هر گاه در تمام آنها دقت بعمل آید تضاد یا شبه تضاد در بعضی آراء بنظر میرسد لذا باحث باید توأم باذکر یک نظر منسوب بمولانا، این را توضیح دهد که این نظر وی بانظر فلان صوفی معروف موافق یا مخالف میباشد، و نمیتوان گفت که این نظر نظر اصلی تصوفی میباشد که در آن اختلافی وجود ندارد، مگر در قسمت یک عده نظریات محدودیکه متفق علیها میان تمام اهل تصوف حساب میشود.

(۳) قصص و امثال

مولانا یک عده قصص، حکایات و امثال را ذکر کرده و در بعضی از آن ها چنین تصریح نموده که مقصود وی از قصه، اصل حقیقت نبوده بلکه توضیح موضوع میباشد مثلاً: در قصه، اعرابی و خانمش چنین میگوید: مقصود من از زوجه، اعرابی نفس و مقصود از شوهر عقل میباشد. وی طی این توضیح این را بیان داشته که اصل قصه واقعی نبوده بلکه خیالی است.

نظر باحث درین مورد

جای شك نیست که مولانا در تعبیر فنی خویش نسبت بدیگران امتیاز خاصی دارد و در تصویر افکار خویش بقصه های منسوب به پادشاهان، نیک بختان، بدبختان، حیلہ گران، درویشان، فقراء و اغنیاء تمسک میورزد و قصه، منسوب بآنها را به صورت و شکلی بیان میکند که فکر میشود این قصه خیالی نبوده و واقعی میباشد. باحث کدام میزان و معیار نزد خود ندارد تا حکایات اصلی را از قصص خیالی جدا کند آنچه را میتواند انجام دهد اینست که سعی نماید تا منبع حکایت را بخود معلوم کند، اگر واضح گردید که قصه منبع ندارد نیز تصریح و خیالی بودن حکایت را به وضاحت بیان نماید و نمی توان در مورد چنین حکایاتی که خیالی گفته می شوند، از نگاه موضوع نه از نگاه حقیقت جز راه قبولی دیگری را انتخاب نمود. البته میتوان درباره اینکه آیا کلمات مرتب شده یانه؟ و انتقال از یک موضوع بموضوع دیگر بصورت اساسی صورت گرفته یاخیر؟ اظهار نظر نماید.

(۴) کلام وی راجع بدوستانش

مولانا در برابر بعضی دوستانش حب افراطی داشت، حب و علاقه ای که مخصوص خود او میباشد. لذا يك قسمت مؤلفات وی درباره مرشدش شمس تبریز تخصیص یافته و در برابر این مرشد صوفی اظهار محبت و علاقه نموده و از فراق وی ناله ها کرده است. وی در برابر دو دوست دیگر خویش یعنی صلاح الدین زر کوب و حسام الدین (باعث و محرک تألیف کتاب) نیز اظهاراتی نموده و اشعار سروده. اما آنچه نسبت به این دو دوست خویش اظهار کرده نسبت بآنچه درباره مرشدش شمس تبریز گفته اندک میباشد. وی گاهی محبوب خود را آفتاب میداند که دنیا را روشن کرده است و گاهی از مرشدش به نور تعبیر میکند و وقتی او را امام و قبله میگوید. وی درباره این مرشد اشعاری سروده که بظاهر تعجب آور میباشد و حیرت انسان را میافزاید که چگونه او را عبارات بالا بلند یاد میکند، عباراتی که بدون توجیه و تأویل نمیتوان در حق يك فرد بشر اظهار کرد، مثلاً در کلیات شمس میگوید:

ایها النور فی الفؤاد تعال غایة الجهد والمراد تعال

انك تدری حیاتنا بسید يك لاتضیق علی العباد تعال (۱)

ای نور دلم بیا! ای پایان و کوشش و مرادم بیا! تو میدانی که حیاتم بدست تست، برندگان سختی مکن بیا! پس در همین شعر او را عشق و معشوق میداند و او را سلیمان میگوید. سپس او را با روح و روان خویش یکی میداند و او را ستر کننده عیوب خطاب میکند. در شعر دیگری او را خدا میگوید که البته این عبارت وی از کمال وجد و جذبه سر چشمه گرفته و توجیه طلب است- پس او راحل کننده مشکلات و واحد بی نظیر در درجات کمال میداند. هرگاه کلیات شمس را ورق زنیم در اشعار عربی و فارسی صدها عبارات را می یابیم که قابل تفسیر و توجیه و تأویل بوده نمیتوان معنی ظاهری و حقیقی آنرا اراده کرد.

(۱) کلیات شمس، ص ۵۵۵- از شعر عربی تنها دو بیت آن نقلاً ذکر گردید.

نظر باحث درین موارد.

باحث باید اشواق مولانا را درین موارد قبول نماید و کلام ظاهر المعنی او را بحقیقت حمل کند، آنچه را که نمیتواند یکی از معانی صحیح و درست را برای آن دریابد از حمل کلام بر مجاز کار بگیرد. اگر هیچ راه دیگری نداشت، مجبور است سکوت نماید و هیچ نگوید و آن موارد بخصوص را از جمله مواردی بداند که از خصوصیات مولانا میباشد و منبع آن همان شور و جذبه و عشق افراطی وی است و مولانا در اظهار چنین جملاتی که به هیچ وجه تفسیر و توجیه و تاویل را نمی پذیرد معذور است. مثلاً درجائی محبوب خود را ذوالجلال میگوید و یا امثال این عبارات را به او نسبت میدهد.

در موضعی، از زمانه چنین می پرسد که آیا انسان دیگری را بسان مرشدش دریافته؟ این سوال وی از عصر و دهر باحث را بحیرت میافکند که پیامبران و اصحاب و تابعین همه نسبت بمرشدش دارای مقام عالی بوده باشد. لذا چگونه این سوال را طرح میکند؟ و چرا این قدر متحیر است؟ و چرا در سوال خویش کدام استثناء را قائل نمی شود و نمیگوید بغیر از انبیاء و اصحاب و یا امثال این عبارات. لذا جملاتی که باصطلاح اهل تصوف از جمله شطحات بشمار میرود مخصوص اوست و در آن باره جز سکوت راه دیگری را نمیتوان انتخاب کرد و جز معذور شمردن مولانا چاره ی در دست نیست.

۵) کلام وی درباره قضایای عقیدوی

مولانا در ساحه عقاید و درباره موضوعات کلامی نظریات مفصلی دارد. وی باطوائف معروف و فرقه های مألوف از قبیل معتزله، مشبه، کرامیه و امثال آنها در ساحه مناقشه و مناظره باکمال جرأت و یادداشتن وسائل دفاع از مذهب و مسلک اصلی خویش داخل گردیده و باصراحت کامل اظهار نظر کرده است و از عقیده خویش علماً دفاع نموده است.

نظر باحث در چنین موارد

در مجال کلام و موضوعات متعلق بعقائد، راه وسیعی برای باحث متبوع وجود دارد که می تواند با مولانا داخل مناقشه و مباحثه شود. ما در ضمن بحث پیرامون

نظریات کلامی وی کوشیدیم حتی الوسع از همین روش مباحثه آزاد پیروی نمائیم و یادداشتن عقیده باینکه مولانا نظر آزاد علمی را می پذیرد آراء او را مورد غور و مباحثه قرار دادیم و متیقنیم که روح وی از اظهار حق و حقیقت، گرچه برضد بعضی افکارش باشد، نه تنها آزردہ نمی شود بلکه از آزادی بحث استقبال خواهد کرد و هم باید گفت که:

اولاً. مولانا در اکثر موضوعات کلامی از ادله ای کار گرفته که صیغهء تصوف خالی نمی باشد مگر در مواضع آتی الذکر:

قضیه اراده و رضا، قضیهء جبر و اختیار، اما در سائر موضوعات عقیدوی دلائلی را ذکر کرده که بصورت واضح چنین نشان میدهد که بجانب تصوفی متأثر گردیده و از آن در استدلال خویش استفاده نموده است. گرچه این تأثیر برآزهای بالا بلند تصوف مفید است اما نمی توان آن دلائل را بآکسی در میان گذاشت که نه به تصوف عقیده دارد و نه بانوار و تجلیات اقرار میکند. مولانا درچنین موضوعاتی که صیغهء تصوفی دارد می خواهد با مسلمان صوفی حرف بزند و بآکسی داخل صحبت شود که از مقامات و احوال تصوفی معلومات کافی داشته و بآشارات و رموز تصوفی کاملاً آشنا میباشد.

مولانا درقضیهء حشر و معاد ازین رنگ تصوفی کار گرفته و چنین میگوید: ارواح با تطلع نوری که دارد با جسم يك علاقه دارد و اینست که هنگام حبس در جسم آنچه را درك میکند برای جسم میدهد و.... درینجا مشاهده می کنیم که از تطلع نوری روح حرف میزند و این يك اصطلاح بخصوص تصوفی میباشد. هرگاه بخواهیم این موضوع را از نظر کلامی صرف مطالعه کنیم همین قدر خواهیم گفت که روح حاکم برجسم بوده و جسد محکوم آن است. بیشتر ازین را بخدا موکول می کنیم زیرا که خودش بفرمایش:

«قل الروح من امر ربی وما اوتیت من العلم الا قليلاً» و (ای رسول ما)

ترا از حقیقت روح می پرسند جواب ده که روح به فرمان خداست (و شما به حقیقت آن پی نمی برید زیرا) آنچه از علم شما دادند بسیار اندک است (و حقیقت چیزی را به علم اندک خود در نمی یابید).^۱ موضوع را بخود مختص ساخته است و اگر زیاده تر از آن سخن زده شود صحت ندارد. ولی اهل تصوف عبارات تطلع نوری و امثال آنرا ذکر میکنند و شاید آن را اضافه گوئی پنداشت نسبت بآنچه ندانند که از آیت، انحصار علم روح بخدا فهمیده میشود و یا این گفتار را بمشاهدات تصوفی نسبت دهند و آنچه را درباره روح از نگاه تصوف اظهار میکنند منبع آن الهام و فیضان الهی باشد و هم تمام آنچه را درباره روح ذکر میکنند داخل چوکات علمی حساب می نمایند که خداوند آنرا قلیل دانسته و آن علم قلیل را برای بنده داده است.

ثانیاً. بعضی موضوعات مهم علمی را مطابق کشف تصوفی حل نموده و موافق بعقیده خودش در آن باره توضیحات داده است. در موضع دیگری همینکه می خواهد عقیده اولی خود را باثبات رساند آنرا حواله، موضع اول نموده و به يك اشاره اکتفا میورزد. گرچه این روش با بحث علمی کدام منافات ندارد ولی مشکل متتبع درین جاست که با نظر با شارات وی، باید گفتار اول را پیدا کند و در پیدا کردن آن متحمل اندکی زحمت گردد. اگر وی باشارت اکفا نکرده خلاصه ای از عقیده اولی خود را درین موضع و امثال آن تذکر میداد این مشکل متتبع کاسته میشد.

و هم در بعضی موارد يك موضوع عقیدوی را طوری بیان میدارد که در آن نظر خویش را اظهار می نماید اما بدیگر آراء کدام اشاره ای نمی کند و نه از موافقت یا مخالفت خود با دیگر دانشمندان سلف، که قبل از وی درین باره اظهار نظر کرده اند، تذکری میدهد. درین مورد مشکل متتبع آن میباشد که فهمیده نمی تواند آیا این نظر نظر خاص او است و یا دیگران نیز در آن اشتراك دارند.

ثالثاً. گاهی چنین شده که يك موضوع کلامی را در نیمه راه میگذارد و بطرف

موضوع تصوفی یا دیگر موضوعات میرود، طوریکه با این موضوع کدام ارتباط نمی داشته باشد.

رابعاً. مولانا از عقل جزوی در برابر عقل کل حرف میزند و این اصطلاح او مخالف اصطلاح علماء منطق و کلام است از دو نگاه:

الف- آنکه در منطق و کلام جزئی یا جزوی در برابر کلی قرار می گیرد نه در برابر کل مثلاً انسان را کلی وزید و عمرو را جزئی میگوئیم زیرا که کلی باضافه شدن مشخصات جزئی می گردد، انسان هم به اضافه شدن يك مشخص زید می گردد و به مشخص دیگر عمر می شود و هكذا. این هم باثبات رسیده که کلی جزء جزئی خویش میباشد مثلاً انسان در تعریف زید که حیوان ناطق مع التشخص میباشد جزء مفهوم زید است لذا می گویند که هر کلی جزئی خویش می باشد و این جا میتوان به فرق میان کل و کلی و جزء و جزئی یقین کرد. هرکلی جزء و هر کل جزئی میباشد مثال فوق را تکرار می کنیم:

انسان	زید
حیوان ناطق	حیوان ناطق با تشخیص
اول کلی است ولی جزء میباشد	دوم جزئی است ولی کل میباشد.

ب- در علم کلام، عقل کل اصطلاح بخصوص است که یا برذات باری تعالی اطلاق شود و آنها خداوند کریم را عقل کل میگویند و یا در سلسله عقول عشره عقل اول را عقل کل مینامند (البته نزد بعضی اهل کلام). اما مولانا عقل خاصگان و مقربان درگاه الهی را عقل کل گفته است که این اصطلاح را به هیچ صورت نمیتوان با قضایای کلامی موافق دانست. این نه تنها مخالف اصطلاحات کلامی میباشد بلکه با اصطلاحات سائر علوم نیز سازگار نیست. در علم تصوف هم این اصطلاح آنقدر شهرت ندارد. اینست کلام مولانا:

عقل جزوی آفتش وهم است وطن	زآنکه در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل جزوی را وزیر خود مگیر	عقل کل را ساز ای سلطان وزیر
عقل سر تیز است لیکن پای سست	زآنکه دل ویران شده است وتن درست

* * *

عقل جز وی عشق را منکر بود	گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک ودانا است، اما نیست نیست	تا فرشته لا نشد اهریمنی است
او بقول و فعل یار ما بود	چون بحکم حال آیی، لا بود

* * *

گر ترا عقلی است جز وی در نهان	کامل العقلی بجو اندر جهان
جز وتو از کل او کلی شود	عقل کل بر نفس چون غلی شود

درین ابیات با مخالفت از اصطلاح کلام برای عقل جزوی چندین خاصیت را بیان کرده است. آفت بودن برای وهم وطن، جا گزینی و وطن گرفتن در ظلمات، عدم قدرت به استخراج، تیزی سروسستی پای، انکار از عشق، زیرک ودانا اما بانیست شدن و فنا شدن مخالف. درین جا ممکن است عده ای که با مولانا حب افراطی دارند چنین پاسخ گویند واز مولانا دفاع کنند که: فرمایش مولانا چیزی است که او هرگز نخواست درین مورد در علم کلام را بگوید ودر رد بآنها باید چنین گفت:

آنچه را مولانا از اصطلاحات کلامی ذکر کرده جز آنکه دری سوی علم کلام باز کرده باشد دیگر کدام راهی ندارد زیرا که اصطلاحات: کل، کلی، جزء، جزئی، ظن، و وهم کاملاً اصطلاحات مخصوص منطق وکلام گفته می شود و نمی توان دران راه دیگری جستجو کرد لذا باید فرمایشات مولانا موافق به قضایائی باشد که نزد اهل منطق وکلام، قضایای قبول شده حساب می گردد.

از کلام مولانا چنین استنباط می شود که عقل کل عبارت است از همان عقل

کامل و رسا کہ برہمہء اشیاء محیط بودہ و حقائق را درک می کند. باعتقاد مولوی، این نوع عقل مخصوص بندگان مقرب و اہل سلوک و عرفان و اصلین بمقامات است کہ شامل انبیاء، ابدال، اقطاب، و عباد مخلص الہی میباشد.

مولانا عقیدہ دارد کہ صاحبان عقل جزوی، اگر بخواہند راہ سعادت را پیمایند و از نزدیک ترین راہ بحق برسند باید با آن صنف ممتاز پیوندند، آنها را چراغ راہ خویش قرار دہند خویشتن را بآنها بسپارند. مولانا در ہمین سلسلہ ویہ پیروی از ہمین اصل قبول شدہ نزد خودش، درجای دیگری چنین می فرماید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست	عرش و کرسی را بدان کزوی جداست
مظہر حق است ذات پاک او	زو بجو حق را و از دیگر مجو
عقل جزوی عقل را بدنام کرد	کام دنیا مرد را بی کام کرد

* * *

عقل کل را گفت ما زاغ البصر	عقل جزوی می کند ہر سو نظر
عقل مازاغ است، نور خاصگان	عقل زاغ، استاد گور مردہ دان

اینجا اگر راہ جدیدی را بآنچہ قبلاً گفتہ نمی کشاید، اما نوآوری دیگری دارد و اینست کہ: مرد خدا را عقل کل و نفس کل می گوید و عرش و کرسی را از آن جدا نمی داند، عقل جزوی را سبب بدنامی عقل حساب میکند و آیہ: «ما زاغ البصر و ما طغی» چشم محمد از حقایق آن عالم آنچہ را باید بنگرد ہی ہیج کم و بیش مشاہدہ کرد.^۱ را کہ در حق رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نازل شدہ طوری توجیہ می کند کہ ہمین مازاغ البصر عقل کل است، ہمین رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم عقل کل است (ترجمہ: چشم او کجروی نکرد و از مقصد تجاوز نہ نمود).

درین فرمایش اخیر و جملات مخصوص خودش، مخالفتی آشکارا با قضیہ

دیگری از قضایای علم کلام است زیرا که وی مرد خدا را هم عقل کل گفته و هم نفس کل. در حالیکه میان عقل و نفس از نگاه علم کلام و سائر علوم فرق زیاد موجود است و هیچگاه شده نمی تواند که عقل و نفس يك مصداق واحد داشته باشد. مولانا درجای دیگری از عقل واصل بحقیقت به پیر تعبیر میکند و چنین می گوید:

پیر پیر عقل باشد ای پسر نه سپیدی موی اندر ریش و سر

از بلیس او پیر تر خود کی بود چونکه عقلش نیست، اولاشی بود

درین جا دیده می شود که پیری را بمعنی کمال استعمال میکند و پیر عقل و کامل العقل کسی را می داند که به رشد عقلی رسیده باشد و اگر مویش سفید باشد ولی عقلش کامل نه شده نمی توان او را پیر عقل گفت. ابلیس پیر است ولی از نظر مولانا عقل ندارد ازین رو لاشی است.

مولانا بگرفتن پیر و مرشد توصیه میکند ولی پیر کسی را میدانند که عقلاً پیر و کامل باشد گرچه سنأ کوچک باشد اینست فرمایش او:

بهر آن گفتیم کاین تدبیر را چونکه خواهی کرد بگزین پیر را

لیک پیر عقل نی پیر مسن می ندانی ممتحن از ممتحن

درین اصطلاح یکبار دیگر با تمام صراحت ابتکار میکند گرچه درین ابتکار بکلی از دیگر اهل کلام جدا می شود و پراهی می رود که دیگران هرگز نرفته اند.

(۶) کلام مولانا راجع بانبیاء و رسل

موقعیت ارزنده انبیاء و رسل از هیچ کس پوشیده نیست و مقام آنها نسبت بمقام کسانیکه بمشاهده مقامات و احوال رسیده اند خیلی ها عالی میباشد اما گاهی چنین شده که نظر مولانا بطرف اولیاء عین نظر بوده که سوی انبیاء و رسل داشته است مثلاً. در موضعی چنین میگوید: باید نفس خود را از خودی و احساس با لذات مجرد سازی تا ذات خالی از کدورات خویش را مشاهده کنی، و علوم انبیاء را درقلب خویش بدون کتاب و کمک و اوستا (کتاب زر دشت) دریابی. درین جامشاهده می کنیم که انسان

عادی را پس از ریاضت و صاف شدن از کدورت، لائق آن میدانند که علوم انبیاء در قلبش فروز آید. در حالیکه اگر بجای انبیاء، اولیاء و اهل تصوف میگفت راه و توجیه داشت باین معنی که انسان خالی از کدورت و انسان متقی میتواند مورد علوم اهل کشف و اهل تصوف گردد. اما دقت باید کرد که هیچگاه نمیتوان ادعا کرد که علوم انبیاء در قلب شخص عادی جا خواهد گرفت. مولانا پس از ذکر موقعیت کسیکه از کدورت خالی شده و در دل خویش علوم انبیاء را مشاهده کرده^۱ از حدیثی حرف میزند که در آن چنین تذکر رفته که: میان امت من کسانی وجود میداشته باشند که اهل صفا و جوهر پاک بوده و به همان نوریکه من آنها را مشاهده میکنم آنها نیز مرا به همان نور مشاهده میکنند. اما این حدیث اصل و اساس ندارد و طوریکه مؤلف کتاب المنهج القوی تذکر داده مضمون حدیث طوری نیست که مولانا تذکر داده است منتها آنچه درین باره از احادیث بنظر میرسد حدیث آتی میباشد:

عن ابی ذر انه قال قال علیه السلام واشوقاه لی اخوانی یکنون من بعدی شانهم شان الا نبیاء وهم عند الله بمنزلة الشهداء ینظر الله الیهم فی کل یوم سبعین مرتبة. یا ابا ذرانی الیهم مشتاق^۲ ابا ذر رضی الله عنه از حضرت محمد صلی الله علیه وآله و صحبه وسلم روایت میکند که میفرمود: یکسانی شائقم که پس از من میآیند و نزد خداوند مقام شهیدان را دارند و خداوند هر روز هفتاد مرتبه بطرف آنها نظر میکند. ای ابا ذر من مشتاق آنها می باشم».

نظر باحث در چنین موارد:

متتبع آثار مولانا همینکه به چنین تشبیهاتی بر میخورد که در آن، میان پیامبران و دیگر اشخاص به تشبیه سخن رفته و لکان آن را قرائت میکند که غیر انبیاء

(۱) مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۶- و بعد آن- اینک نص دو بیت آن تذکر داده میشود:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش تا ببینی ذات پاک صاف خویش

بینی اندر دل علوم انبیاء بی کتاب و بی معید و اوستا

(۲) المنهج القوی، شرح المثنوی، جلد اول ص ۶۳۰.

بعلوم و اسرار انبیاء پی ببرند. درین حالت باید عقیده کرد که این وضع از امکان بدور است. چه هیچگاه شده نمی تواند که شخصی با اثر ریاضت و انوار تصوفی، گرچه در آخرین مرحله تصوف رسیده باشد، علم یک پیامبر را حاصل کند چه رسد بآنکه بر تمام علوم انبیاء احاطه نماید. زیرا که انبیاء و رسل در یک مرتبه نهایت عالی نسبت به مراتب اشخاص عادی قرار دارند و عملی که از طرف خداوند کریم برای آنها نصیب شده دارای رموز جدا گانه میباشد البته آن اندازه از علوم که اجازه دارند ببرد بگویند این وظیفه را انجام داده اند اما آن همه خصوصیات و اسرار که میان آنها و خداوند قرار دارد هیچگاه قابل انتقال بدیگران نمیشود و اجازه ندارند تا همه را در محضر عام قرار دهند. اگر بالفرض چنین نمود قوه انفعال و قبول مردم آماده گرفتن همه علوم نیست. کسانی که بعلم حدیث معلومات دارند این را خوب درک میکنند که بسی اسرار و خصوصیات را حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مخصوص خود گردانیده و بصورت اجمالی چنین اشاره کرده است که بعضی علوم ممکن نیست بآن اخبار صورت گیرد.

اگر چنین استدلال شود که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم خودش مرتبه علماء امت خویش را چون انبیاء بنی اسرائیل گفته است باید گفت که در صورت قبول این حدیث هیچگاه نمی توانیم بگوئیم که اسرار انبیاء بنی اسرائیل قابل انتقال است کلا و حاشا! و هیچ وقت چنین شده نمی تواند که دانشمندی بتواند علوم انبیاء بنی اسرائیل را با تمام رازها و خصوصیات آنها تحت احاطه خویش در آورد. بلکه معنی این حدیث آنست که عالم عامل و متقی و زاهد و کسیکه از امت مصدر گناه کبیره نشده باشد مرتبه او با مرتبه یک پیامبر بنی اسرائیل برابر است و با قبول این توجیه و این حدیث نمی توان کلام مولانا را به محمل درست سوق داد. زیرا که وی برای کسیکه قلب خویش را صاف و پاک کرده علوم انبیاء را میسر میداند و از جمله انبیاء حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم را استثنا نکرده یعنی علوم او را نیز برایش حاصل میداند زیرا که حضرت محمد صلی الله علیه وسلم در جمله انبیاء داخل است و این از جمله ممتنعات است که تمام علوم و اسرار حضرت محمد صلی الله علیه وسلم بکسی میسر گردد: هرگاه اصحاب کرام باین احتواء نرسیدند، یک صوفی در قرون اخیر امکان

این رسیدن را ندارد.

بامحضرت مولانا در جای دیگری نیز مناقشه داریم و نظر او را باکمال احترام در معیار های قبول شده علمی سوق میدهیم تا مشاهده کنیم که دران جا باوی چه میگویند. وی در جای دیگری میگوید: کسیکه بخواهد با خدا بنشیند باید با اهل تصوف بنشیند. این سخن خیلی مبالغه آمیز و حتی غلو میباشد طوریکه در جای دیگری میفرماید هرگاه قرآن را قرائت کردی باحوال انبیاء رسیدی آنها ماهیان دریای پاک میباشد^۱، گرچه می تواند برای این اقوال غرض تطبیق با عقاید و موضوعات کلامی توجیه و تأویل را بکار برد اما هر توجیه که صورت گیرد از تکلف خالی نیست.

بجاست اگر بارتباط با این نقد و مناقشه به حضرت مولانا تذکر دهیم که نقد دور از غرض در بحث های علمی و مؤلفات، برای باحثین و متتبعین مفید بوده و راه را برای حریت بحث هموار میسازد، و متیقنیم که روان حضرت مولوی ازین گونه مناقشات آزاده نمی شود زیرا که وی شخص حریت پسند، صاحب اسرار و رموز و دانشمند علوم مروجہ عصر خویش بوده و هم در ادب و بلاغت و علم مناظره معلومات کافی داشت که میتواند هزاران بیت و هزاران صفحه نثر او را دلیل بزرگ تبحر علمی وی حساب کرد. چنین شخصیت، از آن انتقادی استقبال میکند که از حسن نیت سر چشمه گرفته و غرض تحقیق پیمان آمده از جنبه های عاطفی درکنار باشد. این را نیز باید علاوه کرد که باحث متتبع آراء مولوی، باید از جزئیات طریقه مولویه که در بعضی کشور های اسلامی شهرت دارد نیز معلومات داشته باشد^۲، قراریکه شنیده می شود، بعضی پیروان طریقه

(۱) مثنوی، دفتر اول، ص ۱۷۷ - تحت عنوان: بیان حدیث من اراد ان یجلس مع الله فلیجلس مع اهل التصوف. اینست دو بیت آن:

چون تو در قرآن حق بگریختی با روان انبیاء آمیختی
هست قرآن جانهای انبیاء ماهیان بحر پاک کبریا.

(۲) طریقه مولویه که در مصر و ترکیه و بعضی کشور های دیگر اسلامی معروف است باعمل پیروان مولوی که در افغانستان شهرت دارد و بیشتر در سر زمین بلخ مشاهده می شود. فرق زیاد دارد اما در بعضی اعمال باهم تشابه دارند.

مولویه طوریکه این طریقه در کشور مصر شهرت دارد و بعضی اهل حلقهء مولوی که بنام حلقه های مثنوی خوان در کشور عزیز ما افغانستان معروف است پس از اجرای يك قسمت از اعمال صوفیانه نماز صبح را اداء نمیکند و پس از انجام حرکات و اعمال صوفیانه که تا نزدیکهای سحر دوام میکند بخواب میروند و نماز را ترك میکنند. نمازیکه به هیچ حال از شخص ساقط نمی شود حتی اگر شخصی مریض باشد مکلفیت دارد تا در حال عدم توان نشستن، بطریق اشارت نماز را باید اداء نماید لذا چگونه این عمل آنها را بشریعت موافق بدانیم. صاحب طریقه یعنی حضرت مولانا هیچگاه چنین نکرده و هیچ وقت وجد و سکر تصوفی را دلیل ترك نماز و یا دیگر تخلف از مقررات شرعی ندانسته. قبلاً درین باره تذکر دادیم و گفتیم که وی پس از ترك حلقهء تدریس و اشتغال تصوف، نماز جماعت را با مرشد محبوب خود، شمس تبریز، اداء میکرد. باید گفت که شریعت اسلام میزان و معیار حقیقی تمام اعمال مسلمانان حساب میشود اگر عملی را اسلام نپذیرد باید آنرا رد کرد. دین اسلام بحیث دین فطرت برای بشریت، نزدیکترین راه های رسیدن بحق و حقیقت را معرفی کرده و مطابق به ارزشهای واقعی اجتماع، قوانینی را بپیان آورده است و بفرمای آیه کریمه: «اليوم اكملت لكم دينكم واقمتم عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً» امروز دین شما را به حد کمال رسانیدم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آئین را که اسلام است برایتان برگزیدم. ^۱ يك آئین مکمل گفته میشود. اسلام وقتی لواء خود را بلند کرد که مردم در گرداب يك عده خرافات گیر مانده بودند. دین اسلام بر ضد همه خرافات قیام کرد و مردم را سوی سعادت ابدی رهنمائی کرد، و این دین مبین روی مبدأ واضح و روشن، وظائف مردم را در برابر خود و خدا و جامعه تعیین و تشخیص کرد. اسلام سعی و عمل و کار را ضرور دانسته و بفرمایش های: (وان ليس للانسان الا ماسعى) و (كل امرأ بماكسب رهين-) ارزش افراد را در سهمگیری در عمل خیر معرفی کرده و انسان را رهین کسب و عملش دانست.

دین مقدس اسلام بغرض رسیدن ببدنیت و پیشرفت واقعی و حقیقی، راه را باز کر

و توصیه نمود تا در راه رسیدن با اهداف عالی و مقدس انسانی از خدا پرستی و تحریر و آزادی انسان، آن روشهای کهنه راپشت سر گذارند که قبل از اسلام وجود داشت و انسان در بند انسان گیر آمده به بندگی او سر مینهد. دین اسلام مساوات کامل را بمیان آورد و آن همه امتیازات بیجا و بی مورد را محو و نیست و نابود ساخت و چنین اعلان کرد که اساس کرامت و عزت واقعی تقوی و پرهیزگاری و ترس از انتقام الهی میباشد و نمی توان بدون داشتن تقوی دعوی کرامت نمود.

لذا با این همه مزایای قبول شده، شریعت مقدس اسلامی، چگونه میتوان گفت که بنام تصوف و عمل بطریقه، صوفیه، از جزئی ترین اعمال شرعی انحراف کرده و درین راه از بهانه های پوچ و بی اساس کار گرفته شود.

راه مستقیمی که دین اسلام آنرا معرفی کرده و سبب آن گردید تا در مدت کوتاه ملیون ها افراد را درین دین شامل سازد و ندای خود را از سر زمین عرب به جهان و جهانیان برساند و از دروازه غرب تا اقصی هند تحت سیطره این آئین قرار گیرد، این همان طریق مستقیم میباشد که هیچگاه باطل را نمی پذیرد.

کسانیکه منصفانه مینگرند و حقائق را بدون عناد مورد دقت قرار میدهند هیچگاه از ارزشهای اسلام انکار نمی نمایند و این را خوب تحلیل کرده اند که سبب اصلی نشر اسلام از طرف غرب تا اندلس و از شرق تا چین، همین اساس های انسانی و عادلانه این دین مبین بود.

از همین جا میتوان گفت که دین مقدس اسلام هیچ امری را بحالت اجمالی باقی نمانده و هیچگاه نگذاشته تا از اعمالی پیروی گردد که حیثیت اعمال کاهنان را بخود بگیرد.

نظر مولانا درباره دعا

مولانا راعقیده برآنست که اولیاء خدا و عارفان بدو دسته تقسیم می شوند، دسته اول کسانی میباشد که اهل دعا گفته میشوند و رعیقیده مولانا دعای شان قبول می گردد.

دوم کسانی اند که به قضای الهی راضی بوده و دست شان از دعا بسته است و نمی خواهند از خداوند چیزی بخواهند و یا برای خواست دیگران واسطه شوند. طایفه اول را مقرون الاجابت میگویند و دلیل آنست که چون آنها عارف واصل میباشند و باسناد حدیث شریف: (بی یسمع و بی یبصر... بمن می شنود و بمن می بیند) خواست آنها از حق تعالی در حقیقت خواست حق است از خود حق لذا حتماً دعای آنها قبول میگردد. مولانا درین باره میگوید:

آن دعا از هفت گردون درگذشت کار آن مسکین بآخر خوب گشت
کان دعای شیخ نی چون هر دعاست فانی است و گفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال وکد کند پس دعای خویش را چون رد کند
و در جای دیگری همین مطالب را بعبارات دیگر توضیح داده این نوع دعا را مقرون اجابت می داند اینست کلام او:

آن دعای بیخودان خود دیگر است آن دعا زو نیست گفت داور است
این دعا حق میکند، چون او فناست آن دعا و آن اجابت از خداست
اینجاست که موافق بحدیث: بی یسمع الی آخره- این دعا را حتماً قبول شدنی و غیرقابل رد میداند- درین جا رموز وحدت الوجود را نیز باید در نظر گرفت و گفتار مولانا را در پرتو همان اسرار قابل توضیح دانست. دربارهء طبقه دوم که بعقیده مولانا آنها هرگز دست بدعا بالا نمیکنند و نمی خواهند برای قضاء حوائج خود و دیگران یا رب بگویند چنین میگوید:

قوم دیگر می شناسم ز اولیا که دها نشان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضا شان شد حرام
در قضا ذوقی همی بینند خاص کفر شان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان گشود که نپوشند از غم جامه کبود

هرچه آید پیش ایشان خوش بود آب حیوان گردد ار آتش بود
 زهر در حلقوم شان شکر بود سنگ اندر راه شان گوهر بود
 جملگی یکسان بود شان نیک و بد از چه باشد این زحسن ظن خود
 کفر باشد نزد شان کردن دعا کای خدا از ما بگردان این قضا

ببینیم خود مولوی با کدام گروه موافق است اینست کلام او:

ای اخی دست از دعا کردن مدار با اجابت یارد اویت چه کار
 و در جای دیگر دیگر چنین می فرماید:

خود که کوید این در رحمت نثار که نیابد در اجابت صد بها

وی موافق بحدیث: «ان الله يحب الملحين في الدعاء» - خداوند المحاح کنندگان در

دعا را دوست میدارد» چنین میگوید:

رحمتم موقوف آن خوش گریه هاست چون گریست از بحر رحمت موج خاست
 تا نگرید ابر، کی خندد چمن تا نگرید طفل، کی جوشد لبن
 و هم درجای دیگری میگوید:

تانگرید کودك حلوا فروش بحر رحمت در نمی آید بجوش

کام تو موقوف زاری دل است بی تضرع کامیابی مشکل است

و در جای دیگری در این رمز را چنین می گوید که الله گفتن نیاز مند، عین لبیک گفتن خدا است. اینست قسمتی از فرمایش او در حکایت کسیکه از دعا واللہ گفتن پیشمان شده بود زیرا که جواب لبیک را نمی شنید و خضر علیه السلام در خواب از طرف خداوند برایش میگوید:

گفت خضرش که خدا گفت این بمن که برویا او بگوای ممتحن
 نی که آن الله تو لبیک ماست آن نیاز وسوز و دردت پیک ماست
 ترس و عشق تو کمند لطف ماست زیر هر یا رب تو لبیک هاست

در مورد اینکه خداوند کریم در قرآن شریف وعده داده که دعای شما قبول میگردد و چنین فرموده است: «قال ربکم ادعونی استجب لکم» - پروردگار شما گفته است مرا طلب کنید، اجابت میکنم.^۱ این فرمایش الهی وعده است. حالا ببینیم که خداوند کریم پیرامون وعده خویش چه گفته است. آیا وعده های الهی حتماً تطبیق شدنی میباشد و یا کدام شکل دیگری در میان است؟ باز هم بقرآن رجوع می کنیم تا از آنجا این رمز را دریابیم.

در سوره آل عمران چنین می فرمایند: «ان الله لا یخلف المیعاد» - خداوند وعده را مخالفت نمی کند. هرگاه این آیات و چندین آیت متبرکه قرآن را یکی پهلوی دیگری بگذاریم حتمیت قبول دعا و وجوب قبول دعا فهم میشود.

با این همه و همه، سوال درین حاست که چرا دعا های ماقبول نمی گردد؟ چرا هر قدر از خداوند کریم حاجت خود را طلب می کنیم کمتر به هدف میرسیم؟

در پاسخ این پرسش، علماء اهل فضل براه های مختلف رفته اند. عده ی از محققین چنین میگویند: که این همه وعده ها و آنچه از آیات در مقام عرض و نیاز معلوم میگردد نه برای بر آورده شدن حوائج نفسانی است زیرا که خواهش های دنیوی حد معین ندارد. هر شخص، هر روز آرزوی نوی بدل می پروراند و برای بر آورده شدن این آرزوی خویش دست بالا میکند و خدا خدا میگوید و این راهم توقع دارد که تمام خواسته هایش بر آورده گردد. آنچه را می طلبد نه باید رد شود. گاهی هم آرزوی مسلمانان هم یکسان نیست، آن یکی که به باران احتیاج دارد دست نیاز را بالا میکند و باران میخواهد در حالیکه مسلمان دیگری گندم و دیگر انواع زراعتش از باران متضرر میشود با تمام الحاح و زاری میخواهد که باران نشود. درین جا اگر خداوند کریم را متعهد به قبول هر نوع دعا بدانیم؛ اگر عقیده داشته باشیم که هر آنچه را يك مسلمان پیشنهاد می کند فوراً قبولش در پی باشد درین حال به اجتماع اضداد قول کرده ایم، و در قدم دوم به این راضی شده ایم که يك هرج و مرج و بی نظمی در کائنات باید تحقق پذیرد

و یقیناً این بی نظمی مخالف حکمتیست که آثار آن را روشن و واضح مشاهده می کنیم.

لذا اهل تحقیق چنین میگویند که:

وعدۀ های الهی مربوط بحوادث و مقاصد دنیوی که حد و حصر ندارد نمیباشد. بلکه مقصود از خواستن الهی ذکر و یاد او تعالی میباشد و مفهوم آیات چنین است: مرا بخوانید! مرا یاد کنید! من هم اجابت میکنم و شما رایاد میکنم، چنانچه در حدیث قدسی وارد است که: «من ذکر نی فی نفسہ ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر ملاء من» - کسیکه مرا باخود یاد میکند من هم او را باخود یاد میکنم، کسیکه مرا در يك جماعت و گروه یاد می کند من او را در گروهی یاد می کنم که نسبت به گروه او بهتر است (مقصود گروه ملاتکه معصومین و مقربین). « اینجا است که در آیات دعا را بمعنی یاد کردن و ذکر ترجمه میکنیم نه بمعنی سوال و زاری در طلب آرزوی بی حد و حصر. اینست آنچه میتوان بآن از تمام سوالها و اشتباهات نجات یافت. درینجا باید تذکر دهیم که این توجیه مانع آن نیست که انسان از خداوند چیزی نخواهد. زیرا که در احادیث قبول شده راجع به این خواستن تذکر رفته. ولی روح مطلب درینجا است که نباید در دعاها الزام و ضرورت قبول را توقع داشته باشیم.

با نظر داشت آنچه در بارهء تصوف گفته شد معلوم میگردد که تصوف اسلامی کدام معما نیست که معیاری نداشته باشد بلکه معیار آن همان شریعت مقدس اسلامی میباشد. هرگاه بعضی امور از قبیل شطحات تصوفی بنظر میرسد، اگر راه تأویل را داشته باشد تا با دین اسلام وفق یابد مورد قبول واقع میشود و در غیر آن رد میشود. شریعت اسلام راه هدایت را روشن ساخته و باید به هدایت آن عمل کرد. و در پایان میگوئیم: هرآنچه مورد قبول شریعت است قبول و آنچه مورد رد شریعت است رد باید شد.

بر آورنده شریعت هزار هزار درود و سلام باد!

اللهم صل علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ و صحبہ وسلم

خاتمه

مولانا جلال الدین بلخی رومی يك دانشمند بی الایش و صوفی عارف و سالک دور از ریا بود که نظیرش در قرون اخیر کمتر دیده شده است. وی معرفت تصوف را بصورت متکامل آن معرفی کرده و طرفدار پهلوی های سلبی آن که بنام تصوف، حیات را اهمیت نداده و بخدمت جامعه اقدام بعمل نیاید نمی باشد بلکه از نظر وی يك تصوف حقیقی باید مورد اطاعت قرار گیرد، تصوفیکه مثالهای عالی انسانی و اخلاقی را تمثیل میکند و انسان را سوی تفکر در حقائق کائنات و بطرف واقعیه های اجتماعی و رسیدن بحق و صدق و یقین میکشاند و او را سوی سعادت ابدی سوق میدهد. یکی از امتیازات مولانا بحیث عالم و ادیب و شاعر صوفی آن بود که از اجتماع بخوبی اطلاع داشت و غنی خواست بطرفی پرود که جنبه های منفی و سلبی داشته باشد و هم از سیاست عصر خویش معلومات کافی داشت. وی سعی میکرد تا موضوعات را خیلی دقیقانه مورد ارزیابی قرار دهد و این را ب مردم بفهماند که در راه علم کدام مشکلی وجود ندارد که علماً قابل حل نباشد.

درباره قضایای عقیدوی و مسائل کلامی، طرف خیلی سلیم و عالمانه را در پیش گرفته و طوری به بحث خویش ادامه داده که از معلومات وی در رشته کلام نماینده گی میکند. وی کوشیده این را باثبات برساند که لذت بردن از امور معنوی لذت نیست که نسبت بدیگر لذتهای مادی فرق بارز دارد. وی انسان را از نگاه روح و جسد چند بار مورد بحث و تعمق قرار داده و در آن باره تذکراتی داده است. وی آخرین تعمق خود را درباره انسان یعنی مخلوق عجیب الهی متمرکز ساخته و انسان را مجمع هزاران رموز و اسرار خداوند دانسته است. از میدانهای تصوف، سوی ساحه های ادب و فن رفته تا اسرار فنی را بحیث معرفی کننده رموز تصوفی تقدیم کند و ادب را در خدمت تصوف داخل سازد. انسان هر گاه از رموز انسانیت کار میگیرد مستحق هرگونه تقدیر است و اگر انسان مثل علیای اخلاق را کنار گذاشت و سوی بدبختی و هوی و هوس و مادیت پرستی رو آورد قابل هیچ ارزش نمی باشد.

انسان خورد ونوش میکند تا قوت آنرا پیدا کند که در راه رضای خدا وخلق اوتعالی کاری را انجام دهد، و به غرض بر آورده شدن همین هدف عالی، زنده بماند ونباید بفکر آن باشد که زنده بماند تا بخورد وبنوشد. انسان گاهی مورد جمع شدن اضعاد قرار میگیرد، انسان همینکه گاهی به عیش واسباب ساعت تیری میلان پیدا میکند دارای يك حالت بوده وهمینکه همه را کنار گذاشته سوی معنی می شتابد حالت دیگری دارد. انسان گاهی سوی موسیقی رو میآورد نه بغرض آنکه اسباب خوش گذرانی خود را فراهم سازد بلکه منظورش آن میباشد تا ازین راه در ادب معنوی خوش بافزاید. طوریکه مولوی جلال الدین از آواز نی همین رمز ادبی را جستجو میکرد. انسان گاهی سوی زهد وتصوف رو میآورد تا رموز بالا بلند سلوک را دریابد وگاهی متوجه حقائق اشیاء میگردد ومقصودش آن میباشد تا روزنهء فلسفه را دریابد. این همه وهمه را مشاهده میکنیم ودر حیرت میافتیم که چه حکم نمائیم؟ بر کدام کس حکم کنیم؟ وچگونه حکم وفیصلهء خویش را صادر کنیم؟ انسان خودش يك سر پنهانی ورمز پوشیده است. این انسان مرموز تاکنون کشف نشده انسان را جز ذات پاک کردگار وعطا کننده سرو رمز، کسی نمیداند.

مادر داخل وضمیر خویش، يك قوت می یابیم واین نیرو بما امر میکند تا بعضی اعمال را که بحق بودن آنها عقیده داریم اجراء نمائیم، واز بعضی اعمال دیگر که شر پنداشته میشود ما را خودداری کنیم. پس باید پرسید که معیار خیر وشر چیست؟ آن حکم که از نیروی داخلی سرچشمه میگیرد معیار واقعی واصلی شناخته میشود؟ ویا این همه متکی به قوهء عاقله است این قوه چیست؟ آیا آن قوت هم راست میگوید؟ موفق است وبحقیقت راه دارد؟ ویا اینکه چون سراب ظاهرش چیزی وباطنش چیز دیگر خیرظاهری وشر حقیقی را دربر گرفته است. یا این همهء تحبیر چه باید کرد وچه باید گفت جز آنکه بگوئیم: خداوندا! این همه فتنه(راز) تست بلی- شریعت مقدس آسمانی را بمارساندی تا آن را بحیث نیروی اصلی ومعیار واقعی خیر وشر قرار دهیم. به سر وچشم قبول داریم. اما میگویند که معیار باید يك امر متکی بحقیقت باشد نه مسموع. وشریعت توسط سمع رسیده است.

میخواهیم تعریف خیر و شر را از نگاه ذاتیات آن بدانیم تا آن را حد حساب کنیم و یا از روی عرضیات آن تا رسمش بدانیم. این جا سوال چنین طرح میشود که شریعت خارج از حد و رسم شیء و غیر داخل در حقیقت اشیاء، چگونه میتواند ذاتیات اشیاء را معلوم کند و معرف حقائق حساب شود؟ درحالیکه علماء شریعت خود اعتراف دارند که شریعت به يك مذهب اثبات کننده و بمذهب دیگر اظهار کننده است. این جاست که در حیرت می شویم گاهی میگوئیم بلی، و وقتی میگوئیم نی- این لا و نعم صد بار تکرار میشود اینگونه سوالات را در اعماق خویش مشاهده میکنیم و جواب صحیح همان است که مولانا هنگام ترك مدرسه و عزیمت از قال بحال تهیه کرده و درین راه با مرشدش (شمس تبریز) گامهای متینی بر داشته و در راه حقیقت یابی صرف مساعی نموده است. جواب درست و صحیح همان جوابیست که مسلك وحدت الوجود بمیان آورده است.

باز هم سوال طور دیگری طرح میشود و اینست که: وجود چیست؟ و حق چیست؟ اگر حق همین انسان است باید گفت که انسان خودش سراسر نه آنکه او اهل سرباشد. باز می پرسیم که: انسان چیست؟ و چه حقیقت دارد؟ آیا حقیقت انسان ما را سوی حق می کشاند یا حق مرشد انسان است؟ انسان حق کدام است؟ آیا انسانی حق است که میکشد، قتل و غارتگری میکند تا خودش آرام گردد؟ یا انسانی که سوی خیر و صلح و سلام میرود و فضیلت را آرزو دارد؟ آیا انسان حق همان میباشد که سوی عبادت میل دارد. ذکر خدا را بجا میآورد و یا آن انسانی که سوی هوی و هوس میرود؟ این هوی و هوس چیست؟ آیا آن نیز حق است؟ یا باطل و نا پایدار میباشد؟-

بلی! انسان به سبب غموض و ابهامیکه دارد میخواهد از غموض خویش چشم خود را بپوشاند و متوجه شرح و غموض اشیاء دیگر شود. انسان در سر وحدت الوجود میتواند راه را بدست آورد. اما حقیقت اصلی این وحدت تاکنون کشف نشده و آنوقت واضح میگردد که خداوند واحد بروز قیامت چنین ندا میکند و میگوید: امروز ملك و بادشاهی برای کیست؟ و خودش برای خودش چنین جواب میگوید (الله الواحد القهار) برای خدای یگانه و غالب است. هیچ کس درین وحدت باوی شريك نیست. این هم يك

قسمت از رمز و سری است که وحدت در نزد کثرت و فناء کثرت هنگام جمال وحدت است.

باین ترتیب فلسفه ی بی پایان قصهء انسان بوضع روحی میکشد و این جنبه روحی وی در تجارب تصوفی ظهور میکند و تجربه در وحدت تصوفی پنهان است. لذا کثرت نزد وحدت فانی می شود و در مظهر وجود ظلی ظهور میکند. انسان خودش اهل سر است، میخواهد اسرار کائنات را کشف نماید اما بحد نهائی نرسیده و هم از کشف حقیقت واقعی خویش بی خبر است. انسان تا هنوز عوامل اندوه و شادی و تأثیر و طرز تأثر انسان را بآن عوامل کشف نکرده چه رسد بآنکه بداند آن رموز و اسراریکه در وجود انسان نهفته است چیست؟

علم در عصر کنون توانسته انسان را تا کره قمر برساند و میخواهد دیگر کواکب را نیز تحت تسخیر خویش در آورد. آیا انسان با این همه تلاشی که کرده و تلاشی که دارد بانتهای حقائق رسیده است؟ نی و هرگز نی.

بعضی فلاسفه حب و دوستی را رمز کشف حقائق دانسته اند و این حب را در هر جنبه حقائق دخیل میدانند. برگسون میگوید: کائنات عبارتند از جانب مرئی و ملموس حب. برگسون باین عبارت خویش سر خلق را به حب رجعت میدهد. دوستی خدا درینکه فیضان نماید. اگر قبول کنیم که حب، معیار انسان و کون است باید دوستی باشد که همه کائنات بوجود آرد. درین جا سوال دیگری متوجه ما میگردد و اینست که حب و دوستی جمال است و جمال جز سوی خیر و سعادت بطرف دیگری تمایل ندارد. پس این پراگندگی ها، این عداوت ها، این کشتارها، چرا بمیان میآید؟ و این همه اختلافات و شقاق و نفاق از کجا سرچشمه گرفته است؟

ممکن است حب و دوستی جهت آن بمیان آمده باشد تا سبب وجود انسان گردد.

انسان به حب موجود میشود. ولی سوال اینجاست که چرا به حب زندگی نمی کند؟ اگر زندگی وی مطابق اوامر حب و دوستی میبود هرگز بطرف شر و بدبختی رو نمی آورد، قتل نمی کرد، غارتگری نمی نمود زیرا که اعمال شر از ایجابات حب دور است.

انسان به حب موجود شد و توسط همین حب و دوستی با واحد کل متحد میگردد. پس چرا بدبخت میشود؟ چرا شرارت را می گزیند؟ انسان شریر بطرف شر متمایل است، نمی خواهد که جنبه اصلی و فطری خود را که ایمان و حب است قوی سازد. ایمان فطری مقتضی حدیث است که میفرماید:

(کل مولود یولد علی فطرة الاسلام ثم ابواه یهودانه او ینصرانه ویمجسانه). این حیرت و تردد افکار ما را تنها فرا نگرفته و تنهاما نیستیم که درین راه عقل و هوش خود را باختیم بلکه بسی شخصیت‌های کامل و عالم و فلاسفه بزرگ درین راه متحیرند. برو توغور اس قرن‌ها قبل گفته است:

انسان مقیاس اشیاء میباشد و احساس وی نسبت بوی وجود سابق دارد. او غسطنین میگوید:

ماهیت‌ها در علم الهی میباشد. خداوند معلم باطن و نور حقیقی است که تمام انسان‌ها را منور ساخته است. وی اضافه میکند: طوریکه مادیات را در نور آفتاب مشاهده می کنیم نفس ناطقه برای آن پیدا شده تا معقولات را در روشنی لاجسمی مشاهده کند^۱

در گفتار این دو دانشمند و فیلسوف معروف دقت میکنیم که آیا باین گفتار خویش ابهام را از انسان دور کرده اند و از راز و سر نهفته پرده برداشته اند و یا اینکه يك ابهام را بر ابهام دیگر افزوده اند. قبول داریم که انسان مقیاس و معیار میزان اشیاء است اما مقیاس بودن انسان نمی تواند خود انسان را شرح و توضیح دهد. فیلسوف دوم (قدیس او غسطنین) که خدا را بادعای خودش شناخته و می‌خواهد که بدیگران معرفی کند اما از ادراک سر انسان عاجز مانده. انسان را گیرنده نور از خدا گفته ولی این انسان نورانی را درست معرفی کرده نتوانسته تا ابهام را از میان بردارد. این حیرت را به پیشگاه فارابی و ابن سینا بردیم، آنها نیز نتوانستند انسان را بصورت درست و همه جانبه شرح کنند که دیگر ابهام و اجمال و اشکالی باقی نماند. و بار دیگر می پرسیم: که

(۱) مذكرات المرحوم دكتور غلاب، ص ۱۰

این دو فیلسوف معروف درباره شرح انسان چه کردند؟ آیا وجود و انسان موجود را توضیح کرده اند؟ جواب اینست که نه و هرگز نه، زیرا که آنها برای رفته اند که دیگر فلاسفه رفته اند و طوریکه بعضی متبعین میگویند: ادراك خالص يك وهم است.

منی توان عقیده کرد که آنها کاری کرده اند. کسانی که ادراك را يك وهم میدانند انسان را همان مجملی منی ندارند که قابل توضیح نیست^۱ این سوالهای حیرت آور را در حلقه های تصوفی نیز مشاهده می کنیم. یکی از رجال برجسته تصوف، مولانا جلال الدین است که کوشیده تا انسان را دریابد. کوشیده تا حقائق کون را کشف نماید و حقیقت انسان و علاقه او را با خدا در ساحه وحدت الوجود دریابد، و قوت فناء را در بقاء بداند و سر بقاء را در وحدت الوجود معرفی نماید. مولانا جلال الدین پس از يك سلسله مجادله میان مدرسه و صومعه، میان فکر و زهد، میان قال و حال دنیا آمد، و در ساحه علم تربیه شد. وی متوجه آن گردید تا رسالت تاریخی خویش را اداء نماید و با انجام برساند، وی تحت سر پرستی پدر بزرگوار خویش با علماء، ادباء، صوفیه، فقهاء، واعظان و دیگر طوائف آشنائی پیدا کرد. روزی هم وطن اصل خویش را ترك گفت. و همینکه قدم سوی پختگی نهاد کوشید تا در حقائق اشیاء تعمق کند. انسان را تحت مطالعه خویش قرار داد، خیر و شر و سعادت و شقاوت را تحت تعمق خویش گرفت. و باین بدبختی های بشریت دقیق شد. و گفت: انسانیکه اصلاً خیر است - چرا منبع شر قرار میگیرد؟

انسان به حب و دوستی پیدا شده چرا این راه را تا اخیر حیات تعقیب و دنبال نمی کند؟ این انسان چرا آنقدر بدبخت میشود که نه تنها با بنده از راه جفا و بدبختی معامله دارد بلکه با خدا نیز از راه جفا معامله می نماید. از خدا منکر میشود و از حد تجاوز میکند. این تفکر هنگام جوانی گلوی اورامی فشرد و او را سوی حیرت میکشاند. گاهی سوی دوستان رو میآورد اما صحبت آنها نیز نمی تواند از مشکلش بکاهد. درین وقت تتبعات علمی خود را دوام میداد تا آنکه پدرش وفات کرد و آن رهبر و استاد

(۱) المذهب فی فلسفه برحبون، ص ۱۵۳

دانشمند خود را از دست داد. وی با تفکر خود گاهی آن بدبختی ها، جفا کاریها، قتل ها و کشتارها را مورد مطالعه و دقت قرار میداد که مغل ها اجراء کرده بودند و يك لکهء ننگین را حوالهء دامان تاریخ بشریت نموده بودند. وی گاهی متوجه درك حقائق و شناخت انسان میگردد تا این انسان مرموز را کشف کند. وی در حال حیرتش کوشید تا بدامان تدریس دست بزند و علوم تفسیر و حدیث و فقه و کلام را بیشتر در حلقهء تدریس خویش جا دهد و با وصف اشتغال به تدریس، این تفکر گلویش را می فشرد و در تعجب بود که این مخلوق عجیب یعنی انسان چرا ناسپاس است؟ چرا نعمت را می بیند و از آن استفاده میکند ولی به منعم حقیقی کمتر احترام دارد؟ بعضی افراد از وجود خدا و منعم حقیقی منکرند. این انسان عجیب میداند که دیر یا زود خواهد مرد ولی اسباب آرامی بعد از مرگ خود را فکر نمیکند. وی به وعظ و ارشاد شروع کرد و مردم تلقین نمود که در برابر خدا و خلق وظائف و وجائبی دارند. مردم را سوی خدا و انتقام وی متوجه ساخت و آنها را از عذاب و قهر الهی بر حذر داشت. درین میان میخواست جنبه پنهانی انسان را کشف کند و آن همان جانب است که بوعده و وعید تحريك میشود. این راه نیز قناعتش را فراهم نکرد زیرا که دید کسانی که وی بآنها از راه خوبی پیش میآید و آنها را سوی حق و خیر و فضیلت دعوت میکند از راه جفا و بدبختی معامله کرده در بدبختی خویش آنقدر فروورفته اند که امید به آنها کمتر است.

پس بخود متوجه گردید و باین فکر شد که وی با دیگران در انسانیت کدام فرقی ندارد پس چرا وی براهی و دیگران براهی میروند؟ و چرا میان او و دیگران این قدر فرق زیاد وجود دارد؟ آنچه را اومی پسندد دیگران نمی پسندند و آنچه مطلوب دیگران است وی ازان گریزان میباشد. اگر انسان طوریکه تعریف شده حیوان ناطق و مدرک باشد پس چرا نطق او و درك او با دیگران فرق دارد. رجوع وی بفلسفه و حتی بکتب شرعی نیز این مشکلش را حل کرده نتوانست. تا آنکه شخص دیگری را دید که در بحر حیرت غرق است. او شمس تبریز بود ناگاه راه حل مشکل خود را یافت. باد دیگران وداع کرد و صحبت او را در پیش گرفت تا بعضی اسرار را از زبان او بشنود.

اگرچه او را در اول متحیر دانست ولی هنگام صحبت درك کرد که حیرت او با

حیرت آن مرد آواره فرق دارد و تا حدی بمقصد رسیده و حیرت نارسیدن را کاهش داده ولی در عوض حیرت رسیدن بحقائق یا بعضی حقائق دروجودش آتشی افروخته. چنانکه صحبت آن زاهد را احسار کرد باهل مدرسه گفت: آنچه را شما درك کرده اید سراسر وسوسه است. و راه رسیدن به ذوق، به حب، به یقین و به جذب و رسیدن بنور را در پیش گرفت.

وی بار دیگر عنان تفکر را سوی انسان گردانید.. سوی قوت و قدرت وی، سوی جفا ویدبختی های وی متوجه شد تا اگر بتواند در پرتوهمین ساحه جدید نور و جذب و ساحه دور از قیل و قال مدرسه بحل نزدیک شود تا اگر بتواند آن جنبه انسان را که به چشم دیده نمی شود اما بقلب مشاهده میگردد تحت سیطره علم خویش در آورد؛ آن جنبه که اگر ترك شود از میان میرود و اگر مورد توجه قرار گیرد افزونی مییابد. وی متوجه همین جانب انسان گردید و از امور ذیل استفاده کرد:

راه های تفکیر کلامی، راه های رموز علمی فلسفی، طرق تجارب علمی، رویت قلبی، سماع و جذب و وجود تصوفی، اخبار رجال کامل اسلامی، ادراك و ذوق، تا اگر بتواند بحل نزدیک گردد؛ و بتواند آنچه را از حقیقت انسان بدست آورد و تحت احاطه علم خویش قرار دهد که سالهاست درآن راه سعی کرده و ازین سعی جز حیرت چیز دیگری حاصلش نشده است.

ناگاه بر رمز وحدت الوجود برمیخورد و آن سری را کشف میکند که درك آن تحت تعبیر زبان نمیآید. بار دیگر متحیر میشود و میگوید:

سرعظیم انسان دران است تا از راه وحدت الوجود باخدای خود علاقه پیدا کند، حیرتش از انجاست که این رمز را نمی تواند در احاطه زبان داخل سازد. گرچه غرض و ابهام انسان طوریکه شاید و باید حل نمی شود اما راه را هموار می سازد. گرچه رفتن درین راه خالی از اشکال نیست و برای هرکس میسر شده نمی تواند. این راه آغاز دارد ولی انجامش معلوم نیست باز حیرتش فزونی می یابد که آیا این راه در پایانش سفر دیگری شروع می گردد و یا پایان نهائی است وی یکبار نظر خود را به آراء و نظریات کسانی می گرداند که درین راه رفته اند و از انجمله حلاج را مورد دقت و بررسی قرار

میدهد. وهم این را می شنود که این عربی به مجرد اظهار قول وحدت الوجود به کفر متهم گردید ولی چون بسان حلاج نبود لذا سرش بدار نرفت. بازهم در حیرت است که این سر را چگونه از قلب بزبان آورد؟ ناگاه به ساحه ای برمیخورد که برایش تفهیم میشود که اگر میخواهی ازین حیرت قدری رهائی یابی باید سکوت و تفکر را برگزینی و وحدت را کاملاً برای این مفکوره هدیه کنی و دم نزنی. وی درین مرحله يك نگاه تردید و عدم اطمینان سوی علم و ثقافت که آموخته بود نموده میگردد:

وقت آن رسید تا هر آنچه را بکسب و مشقت حاصل کرده ام و سالها در آن وقت خویش را صرف نمودم بکلی کنار گذارم. و حیرت دیگری دامگیرش میشود. وی متحیر است که این چه نوع انقلاباتی بود که در ساحهء فکرش پدید آمد؟ چه حکم کند؟ بر کدا کس حکم کند؟ و بکدام عبارت حکم خویش را صادر نماید؟ آیا بگوید هرآنچه بنام علم قید اوراق و ثبت کتب گردیده همه باطل است؟ یا حکم خود را بر خود انسان صادر نماید که نتوانسته تاکنون خوشتن را بشناسد. لذا ازین افراط ها در تفکر، می گذرد و تصمیم میگیرد تا بعضی آنچه را درک کرده توأم بایک قسمت از معلومات قال بطور نمونه وجهت بیمان آوردن تعبیر تقریبی، در قید تحریر و تألیف در آورد. و در بعضی مجالس پیرامون اشارات و رموز تصوفی توضیحاتی ارائه کند. گاهی عقل تصوفی را شرح میکند. و وقتی هم اشتباهات انسان را شرح میدهد. اشتباهاتی که سبب بدبختی و هلاکت وی گردیده و او را سوی راه خطا سوق میدهد. بعقل توصیه میکند که راه شاگردی مدرسه تصوفی را در پیش گیرد: مراتب عقل را مطالعه میکند و رسیدن آن را بحق و صدق و یقین از طرق زهد و سلوک میداند.

مولانا خوب می فهمید که راه بسی سخت و مشکل است. و حل سریع مشکل آنست که سوی حقیقت بشتابد، و نمی داند که وصول حقیقی ممکن است و یا این رسیدن هم وهمی و اعتباری است؟ و بسیار ممکن است فکر شود که وصول بحقیقت تصور شود اما در حقیقت يك گمراهی درمیان باشد. زیرا که بعضی مردم فکر میکنند که براه هدایت می روند و در حقیقت راه ضلالت را طی میکنند. وی برای تمام رجال، اهل تصوف، فلاسفه و اهل فکر هوشدار میدهد تا نشود که بنام رسیدن بحقائق از حقائق

بیشتر فاصله گیرند و میگوید:

باید سعی کنید تا برسید ولی فکر نکنید که حتماً رسیده اید. هیچگاه اعمال خود را سبب وصول حقیقی ندانید. باید سعی تان از طریق دل خدا شناس باشد و زبان ذکر شناس را بکار اندازید و روحی را تدارک کنید که بعرفان آشنا باشد. و جسم را تحت سلطه روح خویش داخل سازید و نفس را طوری تربیه کنید که بذکر خدا مطمئن گردد. مولانا در حالیکه خلوت می گزیند با آواز بلند می گوید که رهبانیت در اسلام نیست. (لا رهبانیه فی الاسلام - الحدیث) و چنین میگوید: که آنچه من پس از طی مراحل مشکل انتخاب کرده ام نباید رهبانیت گفته شود. زیرا که می خواهم درین خلوت اندکی باخود، با عقل خود، با نفس خویش و با روح خویش کناره شوم و ازین خلوت برای نفع خود و دیگر مسلمانان کاری را انجام دهم. وی می افزاید که:

علم باید بدل راه داشته باشد تا یار گردد نه به سر تمار شود. علمیکه با قلب راه دارد نور است که انسان را به حقیقت میرساند. علم برای آن است و علم برای وصول و رسیدن بحقیقت است، وصول اتحاد است و اتحاد سر است، انسان اگر برسد هرشی است و اگر نرسد هیچ نیست، وی عقیده دارد که حق توسط پیامبران ظهور کرد و خوب را از خراب جدا ساخت. طوریکه نمیتوان طلای پاک را از مغشوش جدا ساخت و فرق کرد تا آنکه سوی آتش راه نیابد. اگر حضرت موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام فرستاده نمی شد حقیقت فرعون کشف نمی گردید^۱ انسان همینکه از جهان مادیت پرستی بطرف خیر خواهی برود انسان با انسان دیگر موافق میشود و اختلافات را کنار میگذارد^۲

وی بفنا و نفی ذات دعوت میکند و این مرحله را مقدمهء سلوک سالک میدانند و اوهم را سد راه رسیدن بحقائق حساب میکنند. و در پایان این گفتار قول یکی از دانشمندان را یاد میکنیم که میگوید:

اولیاء عقل را تحت قیادت خویش دارند و عقل قائد انسان است.

(۱) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۶۲.

(۲) مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۶۷.

ملحق ترجمہ^۱

توضیح بعضی موضوعات مهم کہ در متن عربی نیامده
شرح و تفصیل یک قسمت از مطالب عمدہ متن عربی

ملحق اول

مولانا را از نو باید شناخت

ضرورت ها و باصطلاح عرب ظروف اجازه نمی دهد تاہمہ آنچه را کہ در يك کاوش علمی ضروری گفته می شود بتوان مورد بحث قرار داد و این نارسائی در تألیف، متکی بعواملی میباشد کہ نبودن وقت کافی و بدسترس نداشتن مراجع عمدہ از مهم ترین این عوامل بشمار می رود.

این روش ایزاد و اضافات در اکثر مؤلفات بنظر می رسد. گاهی چنین شدہ کہ يك مؤلف در طبع دوم و سوم کتاب خویش بسی مطالب را اضافه کردہ و یا حذف نمودہ و یا بر بعضی قضایا و موضوعات تبصرہ و تعلیق را بکار بردہ است. این تألیف ہم از دیگر مؤلفات مستثنی شدہ نمیتواند و یقیناً بہ ایزاد و ضمانت و ملحقات، تبصرہ ها و تعلیق ها ضرورت دارد.

من ہم نظرهای دوم و سوم را در پایان ترجمہء متن عربی افزودہ بنام ملحق یا پیوست ترجمہ تقدیم می کنم. چون متن عربی در مصر بہ طبع رسیدہ و تا کنون^۲ بہ

(۱) کتاب «مولانا جلال الدین بلخی میان صوفیہ و علماء کلام» اصلاً ہریان عربی تألیف و در مصر طبع شدہ بعداً بہ لسان دری ترجمہ و توضیح بعضی موضوعات کہ در متن عربی نیامدہ و شرح و تفصیل يك قسمت از مطالب عمدہء اصل کتاب تحت عنوان «ملحق ترجمہ» شامل صفحات بعدی اضافه گردیدہ تا استفادہء کتاب عام تر شدہ باشد.

(۲) مصادف با ماہ قوس ۱۳۶۲ھ.ش.

دسترس من قرار نگرفته و طبیعی در متن عربی نیز در طبع دوم و سوم (ضرورت به طبع های مکرر) بحیث ملحق افزود خواهد شد. امید است با بکار بردن این روش توانسته باشم مولوی رحمة الله علیه را به چهره روشن تر و سیمای واضح تر معرفی نمایم.

بحر عمیق دانش مولوی عمیق تر از آنست که پژوهش گری ادعا کند که بآخر رسیده و انجام و پایان این همه را دریافته است. از روزیکه مولوی جلال الدین بلخی رومی در ترکیه، ایران، مصر، شام و سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی موضوع بحث متعین و اهل تحقیق و تدقیق قرار گرفته هر کس و هر ذی نظر کوشیده تا از او، مولوی بی که خودش آرزو دارد بسازد و با او موافق به راز خویش زیر گوشی کند، از همان روز با زار مولانا جلال الدین گرم است. هیچ کسی را محروم نمی گرداند و هیچ یکی را از خود نمی راند، عجیب تر اینکه در هر عصر و تحت هرگونه شرایط می توان مطالب تازه و ارزنده را در مؤلفات وی دریافت.

روزی که من قصد کردم تا میان آراء تصوفی و نظریات کلامی مولانا مقایسه بی را بکار برم ترسیده این کار را زیر نظر گرفتم. کسانی که ازین پلان من اطلاع یافتند بجای آنکه مشوق را هم قرار گیرند با بسی طعن مملو از استعجاب یا استعجاب مشحون به طعن چنین می گفتند: این چه کار را پیش رو گرفته ای؟ مولانای شوریده و ترك دهنده مدرسه را چگونه میخواهی و میتوانی بمدرسه و قیل و قال آنها به بحث های دقیق و خسته کن کلامی بر گردانی؟

آیا همین مولانا با کمال رضایت همه گفتگوی اهل ظاهر را ترك نکرد؟

آیا این دانشمند نه تنها کتب و ظواهر علمی را بلکه حیثیت و مقام ارجمند و مؤقر خویش را به يك نگاه آتشین شمس الدین تبریزی بیاد نداد؟

اگر مولانا می خواست که همه داستانهای دور و دراز قضایای کلامی را با خود داشته باشد، اگر وی آرزو می کرد تا با کسانی باشد که عمر خود را وقف بحث پیرامون قدم و حدوث عالم کردند - اگر مولانا به قضایای هملیه و شرطیه و فرق بشرط شی و بشرط لاشی و لا بشرط شی علاقه بی می داشت؛ اگر او به تقسیم صفات به ذاتی و

فعلی راضی میبود - اگر مولانا خدا را از دریچه تنگ و تاریک کتب فلسفه و حکمت می یافت دیگر ضرورت بآن نبود که دنبال شوریده و ژولیده بی برود و شبها و روزها را با وی در صومعه بسر برد.

راستی این همهء سوالها و پرسشها در وهلهء اول نه تنها بی جواب بلکه گیج کننده هم حساب می شود. ولی برای پژوهش گرانی که دوست دارند تا اثر شان در ساحه ابتکار راهی داشته باشد این گونه سوالات، آنها را بیشتر یاری می دهد تا خویتر تعمق نمایند. بیشتر فکر کنند و برازهای نهانی مولانا بیشتر راه یابند. پژوهشیکه در آن ابتکار باشد و خلاف آنچه را مردم فهمیده اند راهی بیابند، جا دارد تا در ردیف چیزهای تازه و ارزنده قرار گیرد.

ده ها سال گفته شد که مقصود مولانا جلال الدین از نی چیست بلکه صدها سال میگذرد که این نی در تفسیر شارحین شکل های عجیبی را بخود میگیرد، آن دانشمندیکه بریدن نی را از نیستان جدا شدن روح را از عالم بالا دانسته خیلی خوب گفته و آن را تا آخر بذوق خودش تحلیل کرده و آن دانشمند دیگر که نی را بمعنی نفی تعبیر کرده و آن را با اول کلمه توحید که «لا» است در (لا اله الا الله محمد رسول الله) نسبت داده آن هم اجتهادی کرده و راه دور و درازی را پیموده است. اما سوال درین جاست که چه می دانیم مولوی کدام يك ازین مطالب را اراده کرده و مولوی چه میگوید؟

درین جا باید میان اقوال او پیرامون چنین موضوعاتی که روی استعاره و تشبیه، روی استفاده از کنایات بزوایای پنهانی مطالب روشنی می افکند که فهمیدن آن مطالب از نگاه اسلام خوب است اما ضرور نیست میان اقوال او پیرامون موضوعات ضروری دینی مقایسه کنیم اگر يك مسلمان نداند که روح پس از جدا شدن از عالم بالا ناله ها دارد فکر میکنم کدام قضیهء ضرورت اسلام را نا فهمیده نگذاشته است.

اگر يك مسلمان عادی اسلام را نه در پرتو عشق بلکه از راه ضرورت و تکلیف درک نماید و ازین بی خبر باشد که عشق محور همهء اشیا و ناموس عالم و بسان افلاطون و جالینوس ما است بروز قیامت مورد کدام سوال و باز پرسى قرار نمی گیرد و

اگر از معرفت الهی، شناخت قضاء و قدر، فرق اسلام و ایمان، بیان معجزه، ضرورت بشریت بارسال و رسل، حقانیت پیام الهی، صدق کلام الهی، و صدها مسائل دیگر عقیدوی بی خبر باشد هیچگاه از سوال ها درین موارد بدور مانده نمی تواند. اگر مسلمانی به قصص مثنوی آشنا نباشد و هیچگاه در دلش نگذشته که بآن آشنا شود حتی اگر قصداً از مجالس کناره گیری کند که در آن قصص و امثال توضیح میباید (البته قصص و امثال غیر قرآنی) هیچ گناهی نکرده اما اگر این بحث را نداند که کفر بقضاء خدا است نه برضای او یقیناً مسؤل است.

اگر يك متتبع پیرامون بالا بلندیهای ادبی مؤلفات مولوی و بکار بردن انواع محسنات بدیعی حرف بزنند و بگویند که درین فرمایش او که:

آتش است این بانك نای و نیست باد

هر که این آتش ندارد نیست باد

از تجنیس به شکل خوب استفاده کرده است، در حقیقت کار جدیدی نکرده باین معنی که پهلوی ادبی اورا معرفی کرده است که این کار کدام تازه گی ندارد. محسنات بدیعی قبلاً بود و روی قوانین وضع شده بود، صدها مؤلف از آن کار گرفتند و مولانا هم چنین کرد که این نه در حق مولانا تازگی دارد و نه درباره موضوع. و اگر بگوئیم که مولوی جلال الدین درباره، معجزه نظر خاص دارد زیرا که از نگاه او ایمانیکه باثر دیدن معجزه بمیان آید در آن تکلیف است يك نوع تحول شبه اجبار است. تحول آتی است و احتمال زوال را نیز دارد. معجز طوریکه از معنی لغوی آن پیدااست عاجز کننده را گویند و عواملی که شخص را از مقاومت و انکار باز می دارد و اورا حاضر می سازد تا عواملی که در انسان ذوق تولید می کند، عشق می آفرینند و يك کشش نهانی را بمیان می آرد فرق دارد. این بیان و ابتکار است. اگر اندکی تعمق کنیم و تاریخ اسلام را ورق زنیم میان ایمان سیدنا علی کرم الله وجهه و سیدنا ابی بکر صدیق و سائر صحابه (رضی الله عنهما) که عشق بنور و جذبه، کشش حق، آنها را اسلام خواند یا اسلام أبو سفیان که آن هم صحابی است ولی وقتی ایمان آورد که همه راه ها برویش مسدود گردید، رسول الله (صلي الله عليه و سلم) با ده هزار مجاهد دلیر و جنگجو مکه مکرمه را اشغال کرد از ابوجهل و ابولهب نامی نبود همین ابوسفیان که سر لشکر

و قوماندان جنگ احد بود و تحت فرماندهی او حمزه (رضی الله عنه) شهید شد و از طرف هند خانم ابوسفیان مثله گردیده و جگرش کشیده شد، در چندین صف آرائی به ضد اسلام بحیث سرلشکر شرکت کرد و این معجزه، اشغال مکه مکرمه از طرف مسلمانان و فتح کامل خانه خدا و شکستن بت‌هایی که در کعبه جا داده شده بود و حصر شدن راه بر کسانی که ضد اسلام بودند این همه و همه بحیث معجزه معنی لغوی آن (عاجز کننده) قرار گرفت و ابوسفیان و هند و امثال او را سوی اسلام کشاند. گرچه رسیدن به اسلام و مشرف شدن به دین یکتاپرستی همه گناه و اشتباهات گذشته را از میان می بردارد ولی نمیتوان عاملی را که علی و ابوبکر (رضی الله عنهما) را سوی اسلام کشاند و بدون قید و شرط صدای محمد رسول الله (صلی الله علیه و سلم) را لبیک گفتند عین عامل ایمان ابوسفیان گفت، لذا آنچه را مولانا می گوید و معجزه را سبب ایمان شبه اجباری میگوید فرمایشات تازه و گفتاریست که قبل از آنها دانشمند دیگری با این صراحت دران باره تذکری نداده است. از همین جامی توان گفت که بحث پیرامون موضوعاتی که آورنده فکر جدید باشد و پهلوی ابتکار داشته باشد ارزش بیشتر دارد.

با این تذکر مختصر به پاسخ کسانی که این تألیف را بحیث کشاننده مولانا از صومعه بمدرسه می دانند و آن را خلاف آرزوی آن دانشمند قلمداد میکنند باید گفت:

ما می‌خواهیم مولانا را بشناسیم و از شناخت افکار او در ثقافت و فرهنگ و عقیده، مسلمانان چیز تازه، بمیان آریم. اینکه مولانا از قال سوی حال رفت آن قال رامعد^۱ و مد و مقدمه، حال گردانید و بعبارت دیگر قالش او را آماده رفتن سوی حال کرد، در قال پخته شد و بکمال رسید، دیگر زمینه فکری عشقی و نوری او مساعد به آن بود که از جهان حال هم خبری یابد و شمس سراغ او را گرفت و برد او را بجائی که برد.

شمس وارد محفل تدریس مولانا می‌گردد و در آن جا عادتاً ده ها شاگرد دیگر

(۱) آماده شده، شمرده شده.

هم قرار دارند. ولی دست مولانا را میگیرد نه دست دیگری را. این عمل جز آنکه به ایجاب استعداد تعبیر گردد و جز آنکه بگوئیم مولانا در علوم ظاهری بحدی رسیده بود که دیگر گنجایش بیشتر را ظاهراً نداشت (گرچه علوم ظاهری هم پایان ندارد) و برای رسیدن بعلم حال آماده بود لذا از میان همه او را پسندید و او را باصطلاح سوی جنون تصوفی برد.

باز هم به سوال کسانی برمیگردیم که بحث پیرامون آراء اسلامی مولانا را کشاندنش بمدرسه میدانند. من باینگونه سوال ها دوباره مواجه گردیدم، نخست در اول طرح پلان رساله در مصر و بار دیگر وقتی که در حال آوارگی در پشاور قصد آن را داشتم تا ترجمه فارسی این رساله را به طبع رسانم. گرچه میان این دو وقت سالها میگذرد زیرا که طرح پلان و قبول اعتراض دوستان در سال ۱۹۶۷م موافق به ۱۳۴۶ شمسی هجری و سوال های دوم هنگام طبع کتاب ۱۹۸۳م موافق به سال ۱۴۰۳ قمری (۱۳۶۲ شمسی) صورت گرفت ولی همه از يك نگاه و يك منبع بود، درینجا بی مورد نیست که در جمله اعتراض کنندگان نام استاد خلیل الله خلیلی را تذکر دهم که هیچگاه نمیخواست پژوهش گری بیان آید و از مولانا جلال الدین بحیث يك متكلم حرف بزند. گرچه نظرش پس از مطالعه کتاب تا حدی تغییر کرد ولی نه بآن پیمان که متكلم بودن واقعی مولانا ایجاب میکند.

اعتراض کننده دیگرمان دانشمند داکتر سید مخدوم رهین است که هیچگاه نمیخواهد از حال کلامی مولوی بحث شود و قالش در میان آید.

ولی از نظر من در طول سالهای آشنائی بامولانا، این همه تحول هائی که در حیات او رخ داده دور نبود و اکنون گرچه نمی توانم ادعا کنم که آن بزرگوار را خوب شناخته ام ولی برای خود حق می دهم که بگویم:

آنچه را ما مدرسه و صومعه می گوئیم و میان این دو خط فاصلی می کشیم و اهل هريك را از دیگری دور می گردانیم این مائیم که این نظر را داریم نه مولانا چه نزد او مدرسه و صومعه یکی است و منبع اصلی قال و حال یکی، منتها الیه هر دو یکی، حرف یکی، آرزو یکی، ومحرك آرزوهای قال و حال یکی است بلی:

علت عاشق زعلت ها جداست عشق اضطراب اسرار خداست

عاشقی گرزین سرو گرزان سرست عاقبت مارا بدان شه رهبرست

مولانا از عشق شروع میکند و هدف او رسیدن به آن رهبر است، اگر از مدرسه بگذرد یا از خانقاه برخیزد. اگر باقال باشد یا باحال، این همه را واسطه و وسیله رسیدن بمطلوب می داند نه اصل مطلوب.

مولانا می گوشت دروازه وحدت الوجود را آهسته بگوید و آن را آخر کار حساب کند لذا مدرسه و صومعه، دشت و دمن، کوه و صحراء همه و همه در راه رسیدن بمقصود نزد او یکی است این همه یکی است تا او در یکی فنا شود.

اگر مدرسه است یا صومعه باید با هوشیاری در هر يك قدم برداشت در مدرسه و فرا گرفتن علوم با هوشیاری کامل و در رسیدن به صومعه بازهم در اول هوشیاری و افاقه و در پایان جنون مشوب بفنا.

من چه گویم يك رگم هوشیار نیست شرح آن یاری که اورا یار نیست

خود ثنا گفتن زمن ترك ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

هستی را خطامی گوید زیرا که منافی فنا است، هستی صومعه هر دو را خطامی گوید اگر روزی با کمال ادب وارد مدرسه میشود شاگردی را می پذیرد تا استاد شود و استادی را بیاد خلوتخانه عشق مرشد ترك میکند، جز آنکه مراحل طبعی را طی کند کار دیگری ندارد، او باید هستی را خوب بشناسد و در ادبگاه هستی برموزی آشنا شود تا بتواند بحالتی برسد که آن همهء هستی را با تمام کم و کیف آن، با آسمان و زمین آن نیست بداند و خویشتن را نیز درمیان گم کند، خودش که یقیناً در ساحهء هستی قدم میزد فکر میکرد و هست و نیست میگفت هم نیست شود.

با این آغاز و انجام دیگر نمیتوان نزد او مدرسه را چیزی و صومعه را ضد آن دانست و گفت که این را ترك کرد و آن را بر گزید، او نه این را گذاشته و نه آن را اختیار کرده بلکه همه را آلات و اسباب و ممد و معد برای وصول بمطلوب میداند.

باز هم به سوالها برمی گردیم:

مقصود ما از سوال و جواب تعجیز آن دوستان که نمیخواهند مولانا سوی مدرسه راهی داشته و در حال بودنش در رازهای تصوفی در مدرسه را هم بگویند، نیست، چه آنها خود اهل تحقیق میباشند و شاید اعتراض آنها شبهه مطایبه ای باشد بلکه منظور آنست تا این دانشمند رازدان، رازهای فلسفی و تصوفی را در هر دو ساحه مطالعه کنیم و همه اعمال و افعال و حرکات او را زیر نظر داشته باشیم و مشاهده کنیم که در صفوف دستار سفیدان مدرسه چه میگفت و پس آنکه همه کسان خود را با ترک کردن مدرسه آزرده ساخت و راه خلوت را در پیش گرفت کدام راه را دنبال کرد.

آن همه گیر و دارها را درین تحول ظاهری (تحول از نظر دیگران و طی مراتب از نظر مولانا) میشنویم. روزیکه باشمشمش بود همه چیز داشت و وقتیکه شمس را از وی دور کردند جزئیه و زاری، آه و سوز چیز دیگری از و مشاهده نمی رسید.

شمس از میان رفت، افول کرد و برنگشت و آن تمرکز فکری که به بودن شمس روزه ای سوی اسرار بود باید از میان نرود. اگر جای شمس پر نمیشود اقلای کسی باشد که آن گوشه را بگیرد تا باز هم همین تمرکز فکری و ترکیز تصوفی کاری کند. صلاح الدین زرکوب و کسان دیگر این وظیفه را انجام میدهند اما نه به سویه شمس الدین تبریزی. ولی طبق مقوله معروف عربی: «مالا یدرک کله لایترک کله» آنچه همه، آن بدست نمی آید و درک نمیشود باید همه آن ترک نشود و گذاشته نشود. اگر شمس در میان نیست و سرعت برق آسای او در رسیدن و رساندن بوصول و فنا از میان رفته باید جایش بکلی خالی نباشد.

درین حال باید تمام اوضاع فکری مولانا را زیر نظر بگیریم تا مشاهده کنیم که او پس از ترک مدرسه حالتی را بخود میگیرد که از مدرسه گریخته و بعمر ضائع شده مدرسه تأسف میکند با این طور نبوده باز هم درین حال باقوال و گفتگوهایش آن سو مینگرد و از همه قبل و قال مدرسی بخوبی یاد میکند.

ملحق دوم

برخی از اقوال او که بیانگر استفاده از قیل و قال مدرسه است:

مولانا گاه از اهل مدرسه گله ها نموده و آن خشکی و بی مغزی بعضی اهل مدرسه را نکوهش کرده است ولی خودش بآنچه در آن جا فرا گرفته و بآن خدمتی که آنجا انجام داده راضی است زیرا که او راه را خوب تعقیب کرده و از خشکی دور بوده است. مولانا از مدرسه بصومعه می‌رود. ناله ها میکند، فریاد او همه را دل تنگ می‌سازد. سالها می‌گذرد و باشاره یکی از همان اشخاص آشنا به تمرکز فکری بنام حسام الدین چلیپی به تألیف مثنوی می‌پردازد بدون آنکه تشریفات تألیف را در نظر بگیرد، قلم و کاغذ داشته باشد و وقت معینی را صرف این کار کند. مولانای گریز پا از مدرسه (نه بد بیننده مدرسه) فکرش هم گریز پا شده و نمی تواند در يك حالت مشخص از آن استفاده نماید. هر وقت و در هر جائیکه شعرش می آید آن را یاد داشت میکند و مینویسد و از گوشه، پیچا پیچ دستار می بر آرد و تسلیم حسام الدین میکند و یا آن را چند بار خودش زمزمه میکند تا یادش نرود و بحسام الدین تحویلش نماید.

درین حالیکه مدتها است از نگاه بعضی مردم ظاهر بین، ناخلف شده مدرسه پدر را ترك کرده گاه شمس را خدا گفته و وقتی به صحراء رو آورده مشاهده می شود که رموز قال و اسرار مدرسه را خوب تر از دیگران تحلیل کرده و از آن بخوبی استفاده میکند.

چند مثال از نگاه مدرسی مولانا:

از نص و قیاس اصولی موافق به قانون اصول فقه حرف می‌زنند و می‌گویند:

مجتهد هر گه که باشد نص شناس	اندران صورت نیندیشد قیاس
چون نیاید نص اندر صورتی	از قیاس آنجا نماید عبرتی
نص، وحی روح قدسی دان یقین	وان قیاس عقل جز وی تحت این

این قیل و قال مدرسه را فراموش نکرده که اجتهاد چیست؟ و چه وقت باید از قیاس استفاده کرد؟ و در برابر نص هیچگاه نمی توان از قیاس کار گرفت. آنچه متکی بوحی الهی میباشد بالاتر از گفتگوی عقل و دست آوردهای قیاس است.

این دانشمند و استاد استادان، قیاس را مورد بحث قرار میدهد و آن را در حالیکہ منافی نص نباشد و پایاتر از نص قرار گیرد محترم می‌شمارد. این قیاس را در ساحہ های محدود فقہی روا میداند و اجازه نمیدهد کہ در تخصص دیگرش و در جهان عرفان و تصوف راه یابد. قیاس را محترم میداند ولی ساحہ آن را تعیین میکند:

جان شناسان از عددها فارغند غرقہ دریای بی چونند و چند
جان شو و از راه جان جان را شناس یار بینش شو نہ فرزند قیاس
با در نظر گرفتن این ابیات وده ها بیت دیگر، با کمال جرأت میتوان گفت کہ او قصداً و روی اراده و بغرض مقایسہ میان قضایای وارد مدرسه و قضایای وارد صومعه و ساحہ تصوف از پختگی مدرسی سوی سلوک رفت تا آنجا نیز پختہ شود و بگوید:

خام بودم پختہ شدم سوختم

او خامی را از زادگاهش در بلخ و گرفتن راه ہجرت با پدر نامور تا رسیدن بقونیه با خود داشت و ہمینکہ تعلیم استادان او را سوی پختگی سوق داد بہ تأسیس حلقہ تدریس خوب تر پختہ شد و سوی تصوف رفت تا آنجا کہ بسوزد، با عشق آشنا شود و سوی فنا و آورد و اخیراً برازهای وحدت الوجود آشنا شود و دیگران را نیز آشنا سازد. خودش میگوید کہ پختہ شدم و سوختم، نہ پختہ شدن را نکوہش کردہ تا در ضمن آن مدرسه را رد کند و نہ سوختن را در خامی و قبل از پختہ شدن دانستہ تا مرحلہء مدرسه را از میان برداریم. او میگوید: آنوقت جان را می‌شناسی کہ دید تو بحدی برسد کہ جان را مشاہدہ کنی، بینش داشتہ باشی و از قیاس دوری جوئی.

یکی از مسائل فرعی قضائی:

مولانا ہمہء علوم متداولہء مدارس دینی آنوقت را فرا گرفته و تدریس کردہ است. تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، کلام، منطق، ہیئت (فلکیات)، ریاضی (حساب و ہندسہ)، فلسفہ و سائر علوم.

او بہ یکی از موضوعات قضائی و مسائلیکہ آن را باید اہل قضاء بدانند چنین اشارہ میکند:

بر حد و تعزیر قاضی هر که مرد نیست بر قاضی ضمان کونیست خرد
 نایب حق است و سایه عدل حق آینه حق است و باشد مستحق
 چون برای حق و روز آجله است گر خطایی شد دیت بر عاقله است
 عاقله او کیست دانی، هست حق سوی بیت المال برگردان ورق

اینجا یکی از موضوعات فقهی و قضائی را چنین شرح میکند که عاده دیت بر وارثین قاتل خطا و خویشان و اقوام او میباشد البته در قتل عمد و قصدی قصاص است باین معنی که باید خود قاتل در بدل جرمیکه انجام داده و یک شخص را ناحق و بدون موجب از حیات محروم کرده از حیات محروم شود و قصاص گردد. اما در قتل خطا، کسانی که عاقله قاتل گفته میشوند دیت را مطابق حکم شرعی میپردازند و باید بورثهء مقتول همان اندازه مال بدهند، که شریعت اسلام آنها را تعیین کرده و شاید این سهم گیری کسان قاتل بقتل خطا آن باشد که آنها هرگاه مکلف به پرداخت پول میشوند میکوشند تا از اشتباهات قاتل جلوگیری کنند و بحیث کسانی از و مراقبت کنند که شریک پرداخت جیره مالی میباشد.

اما این وضع و این قتل خطا اگر در اجرای تعزیر وحد شرعی صورت گیرد و اجرای این احکام الهی از طرف قاضی منجر بمرگ شخصی گردد که حکم شرعی بالایش جاری میگردد (حد از طرف شریعت تعیین شده است چون دره زدن شراب خور و تعزیر آنست که قاضی غرض تنبیه و تأدیب مجرم تعیین کند که بعض فقهاء اکثر آنها ۳۹ دره میدانند) در آن صورت نمیتوان گفت که خویشاوندان و اقوام قاضی دیت را بپردازند زیرا که قاضی این همه را بحیث نایب خدا اجراء کرده است و باید دیت از مال خدا یعنی بیت المال داده شود. در هدایه جین تصریح شده که:

(من حده الامام او عزره فسات قدمه هدر) درینجا می بینیم که در چنین مورد که اجرای حکم شرعی از نگاه حد و یا تعزیر سبب مرگ شخص گردد بمذهب امام اعظم ابوحنیفه هیچ جیره نیست، خون بها ندارد و بیت المال مکلف به پرداخت دیت نیست.

مولانا در اثبات دیت و برگشاندن ورق سوی بیت المال بمذهب امام شافعی عمل کرده و ثبوت دیت را بر بیت المال قرین عدالت میداند.

تبصره:

در تحقیق پیرامون این حکم فقهی باید این را هم در نظر داشته باشیم که ثبوت جبران مالی از نظر مولانا جلال الدین موافق بمذهب امام شافعی در حالیست که یقیناً ثابت باشد که اجرای حد شرعی یا تعزیر شرعی سبب مرگ محکوم شده است چه اگر این اشتباه در میان باشد که عامل دیگری توأم با اجرای حد یا تعزیر این مرگ را بار آورده است در آن صورت موافق بقانون (إدراو الحدود بالشبهات) این ضمان از میان میرود.

درین موضوع فقهی تعمق کنید و کلام مولانا را مطالعه نمائید، او در حالیکه مثنوی را پس از گذراندن مدتها شوریدگی، جذبه و عشق تألیف میکند، درین حال رخ سوی قیل و قال مدرسه دارد و نه تنها آن سونظری دارد بلکه آن جهت و آن جانب مدرسی و آن جهت قال خود را تکمیل میکند که در مدرسه کامل نشده بود باین معنی که اکنون، توجه کنید که صوفی شوریده ای است و بگمان بعضی ها مدرسه را برای همیشه ترك کرده اجتهاد میکند و از مذهب امام اعظم رحمة الله علیه سوی مذهب شافعی رو می آورد و آن را بعدالت و حق نزدیک می یابد و میگوید: در چنین مواردیکه اجرای حد یا تعزیر قاضی سبب مرگ محکوم گردد باید بیت المال يك مقدار معین پول به ورثه، مقتول پردازد. با نظر داشت این فرمایش و این اجتهاد مولوی، باید کاملاً طرف مقابل کسانی قرار گیریم که میگویند مولانا مدرسه را ترك کرد و سوی میدان تصوف رفت و باید گفت:

مولانا نه تنها قیل و قال مدرسه را ترك نکرده بلکه به تکمیل آن موضوعاتی پرداختند که هنگام بودنش در مدرسه زیر بحث قرار نداده بود. او از مدرسه شکلاً بر آمده اما نگاهش و فکرش سوی موضوعات علمی دور میزند. وی درباره اثبات دیت کسیکه هنگام اجرای حکم شرعی می میرد؛ در حال تشریف داشتش در مدرسه فکری نکرده بود و در آن مورد اجتهادی نداشت ولی حالا که سالها است مدرسه را پشت سرگذاشته این قضیه فرعی را فراموش نمی کند و در آن مورد نظر خود را ابراز میدارد.

ما باید بگوئیم که مولانا مدرسه را شکلاً ترک کرد تا تمام رسالتی که دربارهٔ مدرسه دارد همه را در حال دوری از مدرسه انجام دهد.

مدرسه و صومعه هر دو در تکمیل مولانا کار کردند پس چرا یکی از عوامل تکمیل را سبب عدم عامل دیگر حساب کنیم.

فقهها در بیان فرق میان پدر و معلم از نگاه زجر کمتر حرف زده اند ولی مولانا این در را نیز می گوید:

فرق میان پدر و معلم

گر پدر زد مر پسر را او بمرد	آن پدر را خون بها باید شمرد
زانکه او را بهر کار خویش زد	خدمت او هست واجب بر ولد
چون معلم زد صبی را شد تلف	بر معلم نیست چیزی لاتخف
کان معلم نایب افتاد و امین	هر امینی هست حکمش همچنین
نیست واجب خدمت استا بر او	پس بزجر استا نبودش کار جو
ور پدر زد از برای خود زده است	لاجرم از خون بها دادن ترست

این موضوع فقهی و کشتن پسر بزجر پدر در کتب فقه بکثرت دیده میشود ولی اینکه گفتیم فقها درین مورد کمتر حرف زده اند مقصود مان مقایسه میان پدر و معلم و فرق میان این دو میباشد که باین تفصیلیکه مولوی بیان کرده در کتب فقه وجود دارد اما خیلی نادر. درین جا و درست درین حالیکه میگوید: شمس من و خدای من، فکرش سوی مدرسه و آن قیل و قال دور میزند و یکی از قضایای فقهی را علماء و عقلاً تحلیل می کنند. اگر مولانا در مدرسه بود قلبش با سلوك و رازهای عرفانی بحیث نتیجه، حتمی علوم ظاهری برای کسانیکه راه را درست دنبال میکنند آشنا بود و همینکه بصومعه رفته و کلاه نمذین پوشیده رموز فقه و اصول فلسفه را زیر نظر دارد، اگر باخود زمزمه می کند و گوئی که شعر تصوفی را تکرار دارد ناگاه مشاهده میشود که يك حکم شرعی و يك موضوع علمی را تحلیل میکند.

مولانا عالم تن پرور و بنده پول نبود که روزی بمدرسه رفت تا مطلوب مادی خود را از آنجا بدست آورد و همینکه چاره اش در ساحهء تصوف بر آورده شد دیگر آن مدرسه را بحیث پناهگاه یا وسیله معیشت فراموش کند.

ما نباید مولانا را با دیگران مقایسه کنیم، مولانا روی اهداف مادی قدم نه برداشته و نه رسم و رواج، عزت و شوکت، شهرت و مقبولیت را در نظر داشت چه درین حال بهتر بود در مدرسه با لباس علماء میساخت، اخلاص مندان پدر را راضی نگاه میداشت و بحیث عالم متشرع امرار حیات میکرد.

اما اگر چنین میکرد دیگر این مولانائی که ما او را تا حدی میشناسیم و جهان عرفان و ادب و سلوک و تصوف با او آشنائی دارند و تا روز قیامت نامش در حلقه های علمی و ادبی مسلمانان حتی غیر مسلمانان هم یاد میشود، نمی بود و بسان صدها عالم نامور و منتها بداشتن حیثیت قاضی القضاات و یا امثال آن دیری نمی گذشت که از خاطره ها فراموش میگردد.

آنچه را از موضوعات فقهی که مولانا در حال شوریدگی و در حال ترك مدرسه از آن بحث کرده، بطور نمونه ذکر کردیم ورنه صدها مثال دیگر وجود دارد که باید از نگاه عادت در چوکات مدرسه مورد بحث قرار گیرد نه در ساحهء تصوف و از طرف صوفی صاحب حال که خویشان را در انتظار، خلاف آنچه توقع دارند می نمایاند، ولی بالعکس وی در حال جذبه از رموز فقه بدور نیست و طوری در آن بحث میکند که گوئی مدرسی فقهی و دانشمند مجتهدی است که میخواهد زوایای تاریک و پنهان فقهی و اسرار و رموز این علم را با کمال فصاحت تدریس کند و مردم را سوی آن بخواند.

مولانا با چنین بحث های اختصاصی و مدرسی همان وقت به همه فهمانده بود که این تحول ظاهری او انصراف از يك حالت بحالت دیگر نیست، گرچه بعضی مردم آنرا انصراف میدانند؛ بلکه دوام و استمرار حالت علمی میباشد.

ملحق سوم

ظهور آراء کلامی مولانا پس از ترک مدرسه و قال

مولوی هنگامیکه در مدرسه، حلقهء تدریس پدر را بحیث سرحلقه اداره میکرد و یگانه خلف رشید و دانشمند پدر حساب میشد هیچگاه به فکر آن نشده بود تا از خود اثری بگذارد، تألیفی بمیان آرد و بفکر رهنمائی آیندگان شود ولی این کار علمی و این خدمت از راه تألیف را وقتی شروع میکند که صوفی است، ناله ها دارد، مرشدش را گم کرده و در کوچه و بازار از تشریعات قبلی گشت و گذار دارد. این تألیف که باید در مدرسه صورت می گرفت، آن را در حال دوری شکلی مدرسه، و نزدیکی واقعی واصلی با اهداف مدرسه انجام میدهد و آنرا طوری عالمانه و دقیقانه دنبال میکند که باید گفت در همین حال توانسته رموز قال را در یابد و بحیث يك معلم دانشمند به شاگردان بفهماند، او از ساحهء قال بدور میرود ولی آن ساحه را آنطور زیر نظر دارد که هنگام بودنش در آن ساحه به همان اندازه نبود.

بیانید با مولانا در مثنوی میرویم و آنرا مورد مطالعه قرار می دهیم تا مشاهده کنیم که از قضایای کلامی در چند جاو چگونه بحث کرده است:

وی از جبر و اختیار، قضا و قدر بار بار یاد کرده و کوشیده تا موضوع قضا و قدر را عام فهم شرح کند و مردم را سوی این قضیهء ضروری بخواند.

مولانا از حدوث و قدم هم حرف میزند، از مثل افلاطونی، از وحدت و کثرت، از عقل و روح، از نفس ناطقه، از تسبیح و تحلیل موجودات، از اختلاف مذاهب، اختلاف عقول انسانی، و از ده ها موضوع دیگر کلامی در مثنوی یاد میکند که از مطالعه، آن میتوان به پیمانهء علمی مولوی پی برد.

در کتاب فیه ما فیه نیز پیرامون قضایای کلامی بحث های عمیق ولی عام فهم دارد که مطالعه، آن بسی مشکلات عقیدوی را حل میکند.

موضوع تجدد امثال هم يك بحث کلامی است، مولانا از آن بی خبر نبوده و در آن باره نظر خود را ابراز داشته است.

شیخ محمود شبستری در گلشن راز پیرامون تجدد امثال چنین میگوید:

جهان کل است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایبقی زمانین

مولانا درباره تجدد امثال چنین میگوید:

صورت از بی صورتی آید برون	باز شد کانا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هر نفس نومی شود دنیا و ما	بی خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچو جوی، نونو میرسد	مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمده است	چون شرر کش تیز جنبانی بدست

درین جا حسب ایجاب بحث باید از تجدد امثال حرف بزنیم. تجدد امثال را اشاعره رد می کنند و آنرا تنها در مورد اعراض قبول میکنند نه درباره جواهر، و چنین میگویند: (العرض لا یبقی زمانین) عرض درد و زمان باقی نمی ماند. ولی عده بی از فلاسفه چنین عقیده دارند که در جواهر و اعراض تجدد وجود دارد. آنها میگویند که ماهیات جوهری متجددند اما این تجدد ذاتی بوده ضرورت باین نیست که علت داشته باشد زیرا که امور ذاتی معلل بعلت نمی باشند و بعبارة دیگر، این تجدد باساس جعل مرکب در میان نمی آید و تجدد و سیلان برماهیت عارض نمی گردد تا واسطه بودن اجعل را ایجاب کند. و این تجدد باساس جعل بسیط صورت میگیرد و این جعل همان جعلیست که مقتضی هل بسیطه است نه هل مرکبه، این هل بسیط دوشی نمی خواهد و تنها هستی و خود شی، در آن کافی میباشد. مثلاً اگر بگوئیم زید را عالم گردانید دو امر باهم مرتبط میشوند که در آن جعل مرکب راه دارد و در عربی گفته میشود: جعله عالماً ولی اگر بگوئیم زید هست و این هست بمعنی موجود ضرورت به تخلخل جعل مرکب را ندارد بلکه جعل بسیط متعلق به اصل ماهیت درین جا بکار میرود. درین جا دو چیز نیست تا اول ثانی گردد بلکه یک شی و یک ماهیت است، اگر جعل را بران مسلط کنیم بمعنی ضرورت و دیدن از حالی بحالی نخواهد بود بلکه بمعنی موجود شدن است. حکماء قائل به تجدد امثال، این تجدد را باساس مقتضی جعل مرکب عقیده نمی کنند و نمی گویند که شی را متجدد گردانید تا جعل بمعنی ضرورت حائل میان دوشی باشد

بلکہ ہمیں جعل ماہیت و ہمین وجود ماہیت بین تجدد اوست. این تجدد را از مقتضای ذات و از لوازم ذات میدانند لذا جعل در آن راه یافته نمی تواند زیرا که جعل مرکب مخصوص عوارض مفارق ذات است و این تجدد چون مربوط ماہیت است در آن جعل مرکب کار ندارد و به این استناد میکنند کہ: (الذاتی لایعلل). درین مورد اہل تصوف ہم قایل بہ تجدد امثال میباشند ولی بمعنی دیگر و اینست کہ ہستی یک فیض است و از مبدأ فیاض سرچشمہ میگیرد، و این فیض دم بدم بر موجودات وارد میگردد. درین تجدد، مادیات و مجردات فرق ندارد و ہر یک در ہر دم فیض جداگانہ را می یابد.

برای فہمیدن این موضوع، مثالی است از شعلہء جوالہ؛ شعلہء کہ آنرا بدست گیری و تیز حرکت بدهی کہ یک مدار را تشکیل دہد گرچہ این دائرہ متصل واحد و خط پیہم معلوم میشود ولی در حقیقت چنین نبودہ یک شعلہ است اما کمال دست گردانندہ آنرا بہ شکل دائرہ در آورده است اگر حرکت توقف کند نہ دائرہ است نہ اتصال خط مستدیر، بلکہ یک شعلہ می باشد.

مثال دیگر:

نور و حرارت خورشید یقیناً در ہر دم تجدید میشود اما باعتبار ظاہر چنین احساس میشود کہ همان یک نور و همان یک حرارت امتداد دارد.

ما گمان می بریم کہ از صبح تا شام همان یک نور دوام داشت در حالیکہ این باثبات رسیدہ کہ درین مدت چندین ہزار بار نور و حرارت از خورشید جدا شدہ است. با فہم این دو نظر، مشاہدہ کنیم کہ مولوی دانشمند کدام نظر را اختیار کردہ نظر حکماء را یا نظر عارفین را.

از نظر ظاہر کہ از نوشدن بحث کردہ چنین معلوم میشود کہ نظر حکماء را اختیار کردہ و از تجدد امثال عرفا بمعنی مظهر شدن موجودات برای فیضان الہی چیزی نگفتہ است اما می توان ان نظر را نیز از کلام او بحیث یکی از عرفا استنباط کرد زیرا کہ جملات: انا الیہ راجعون و مصطفی فرمود «دنیا ساعتی است» خود بخود میرساند کہ میخواہد تجدد امثال را موافق قرآن و حدیث و یا از نظر او مطابق شریعت مورد بحث

قرار دهد. اینکه از فیضان الهی بصراحت تذکر داده مانع اراده آن تجدد نیست که عرفا گفته اند زیرا که همین فیضان و تجدد امثال از طرف خدا از انا الیه راجعون معلوم میشود. وی میخواهد بگوید که هر دم سوی خدا می رویم و روی تجدد امثال بر می گردیم و استشهاد بحديث چنین میکند که دنیا را با این طول و عرض زمان يك ساعت گفته است ازین لحاظ که دنیا همیشه در تجدد است. لذا يك ساعت بیش عمر ندارد (توجه شود که اگر مولانا از حديث، تجدد امثال را بگیرد باید ساعت را ساعت اصطلاح شصت دقیقه حساب نکند زیرا که در تجدد امثال لحظات حساب است و در هر لحظه تجدد است و درین حال به غرض توجیه کلام مولوی باید گفت که او از ساعت در حديث ساعت لغوی یعنی يك مقدار زمان را گرفته نه ساعت اصطلاحی را) درین مورد مشاهده می کنیم که مولانا جلال الدین بلخی يك موضوع پیچیده فلسفی را مورد بحث قرار میدهد و آنرا هنگامی که خودش را ظاهراً از حلقه اهل قال جدا کرده و سوی حال رفته است. در نظر داشته، کسیکه مولانای شوریده و عاشق پر صدا را میدید کجا فکر میکرد که این درویش هنوز هم بفکر قضایای مشکل فلسفی است و در معنی از مدرسه نه تنها وداع نکرده بلکه میخواهد رسالتی را که باید در مدرسه انجام دهد در حال جذب ووجد، در حال متهم گردیدن به ترك ضرورت های دینی و قیل و قال آبائی واجدادی، انجام میدهد.

هرگاه ظاهر حال آنوقت مولانا چنین استعجاب را در بحث فلسفی بمیان می آورد کسانی که او را ندیده اند و صدها سال نام او را بحیث تارك مدرسه در کتب تاریخ ثبت دیده اند حق دارند تا بگویند که مولانا کجا و مدرسه کجا - مولانا کجا و بحث های فلسفی کجا؟ ولی حقیقت چیز دیگر است و نباید آن دانشمند را از تعمق و کنجکاوی های علمی بدور دانست! این را هم باید در نظر داشته باشیم که کتب تاریخ، مولانا را تارك مدرسه گفته نه تارك رسالتهای اهل قال - مولانا از چار دیواری مدرسه بدور رفته ولی چطور ممکن است از تعمق های علمی و از بحث های ضروری کناره گیری کند.

مولانا از مثل افلاطونی مستقیماً حرف نمیزند ولی آنچه را تذکر میدهد که از آن شبیه مثل افلاطونی واضح میشود. وی در جایی چنین میگوید:

خلق را چون آب دان صاف وزلال اندرو تابان صفات ذوالجلال
این عقیده بیانگر آنست که صفات ذات ذوالجلال در خلق ظهور میکند تا آنکه
میگوید:

پادشاهان مظهر شاهسی حق عارفان مرآت آگاهی حق

همه فلاسفه باین متفق القول میباشند که جهان تحت تصرف مجردات علوی
میباشند با این فرق که فلاسفه غیر اسلامی به مثل افلاطونی، به ارباب انواع قائلند و
برای هر نوع مدبری را ضروری میدانند ولی فلاسفه اسلامی از ارباب انواع باسما و
صفات الهی تعبیر میکنند و بعبارۀ واضح تر، آن وظیفه یی را که فلاسفه غیر اسلامی
برای ارباب انواع میدهند آنرا فلاسفه اسلامی از خصوصیات اسماء و صفات خداوند
میدانند. کلام مولانا درست بجهت و سمت حرکت فلاسفه اسلامی موافق است لذا
میگوید:

خلق را چون آب دان صاف وزلال اندرو تابان صفات ذوالجلال

لذا بجاست اگر بگوئیم که وی از مثل افلاطونی و بحث پیرامون ارباب انواع
کاملاً آگاه بوده است.

از جمله دیگر موضوعات کلامی آنچه را مولوی بیشتر مورد توضیح قرار
میدهد و میکوشد. از آن پیوسته یاد کند و آنرا بعبارات مختلف مورد تحقیق قرار
دهد، موضوع قضاء و جبر و ایثار است که آنرا بار بار یاد کرده و کوشیده تا به تعبیر
های عام فهم بدسترس همه قرار دهد. در دفتر اول مثنوی همینکه پس از بیان نی و
احوال عشق از قصه پادشاه و کنیزک یاد میکند از کار قضا و عجز طبیبان در علاج
کنیزک سخن میزند و چنین میگوید:

هرچه کردند از علاج و از دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا
چون قضا آید طبیب ابله شود	وان دوا در نفع خود گمره شود
ان کنیزک از مرض چون موی شد	چشم شاه از اشک خونچون حوی شد

از قضا سر گنگبین صفر افزود روغن بادام خشکی می نمود
قضاء الہی را طوری تفسیر میکند کہ ہر گاہ قضاء براہی برد نمیتوان آنرا بہ تدبیر عوض کرد. در برابر قضا تاثیر دواء کہ خاصیت معروف داشتہ باشد ہم تغییر میکند. سر گنگبین دوائی ضد صفراء است ولی اگر قضاء الہی بافزایش صفرا باشد بجای آنکہ سرگنگبین صفرا را دور سازد آنرا می افزاید. مثال دیگری می آورد تا بیشتر روشنی اندازد:

از ہلیلہ قبض شد اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت
خاصیت ہلیلہ در رفع قبضیت معروف است و خاموش ساختن آتش ذریعہ آب را ہر کس میدانند ولی در برابر قضاء الہی ہلیلہ خاصیت معکوس را بخود میگیرد و بجای اطلاق و اسہال قبض می آورد و آب عوض آنکہ آتش را خاموش کند بسان نفت بہ شعلہ ور شدن آتش کمک میکند.

وی بار دیگر موضوع قضاء را در ہمین دفتر اول در بیان قصہ آدم علی نبینا و علیہ الصلاۃ والسلام مورد بحث قرار میدہد و چنین میگوید:

این چنین آدم کہ نامش می برم گریستایم تا قیامت قاصر م
این ہمہ دانست و چون آمد قضا دانش يك نہی شد بروی خطا
این آدم کہ مسجود ملائکہ گردید و علم او کہ خداوند برایش تعلیم دادہ بود بر علم و دانش ملائکہ برتری یافت با این ہمہ و ہمہ در برابر قضاء الہی فہمیدن نہی بروی خطا شد و مرتکب عملی گردید کہ از آن منع شدہ بود.

ربنا انا ظلمنا گفت و آہ یعنی آمد ظلمت و گم گشت راہ
پس قضا ابری بود خورشید پوش شیر وازدر ہا شود زو همچو موش
درینجا ابتکار دیگر مولانا در تفسیر آیہ قرآنی: (ربنا ظلمنا أنفسنا... الآية) است کہ ظلمنا را از ظلم و ستم نمی گیرد و نمیخواہد بگوید کہ آدم علیہ السلام ظلم ا بخود نسبت دادہ بلکہ ظلم را از ظلمت بمعنی تاریکی میگیرد تا در حق آدم (علیہ

السلام) از سنتهای ادب کار گرفته باشد و از قول آدم علیه السلام چنین حکایت می کند که او گفت:

ظلمت آمد و راه گمگشت - آدم نمی گوید که ظلم کردیم بلکه میگوید تاریکی درمیان آمد و راه را دیده نتوانستیم.

مولانا بار دیگر در همین قصه دروازه قضاء را میگوید و چنین میگوید:

گر قضا پوشد سیه همچون شبت	هم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصد جان کند	هم قضا جانت دهد درمان کند
این قضا صدبار گر راحت زند	بر فراز چرخ خرگاهت زند
از کرم دان آنکه میترساندت	تا بملك ایمنی بنشاندت
چون بترساند ترا آگه شوی	ور نترساند ترا گمره شوی

قبل از بیان قصه، آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام این قضاء را در قصه هدهدیکه رهنمای پیدا کردن آب برای سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة والسلام بود، چنین یاد میکند که هدهد مورد طعن زاغ قرار گرفت که اگر تو این نظر تیز را داری و آب را در قعر زمین مشاهده میکنی پس چرا به دام میافتی و آنرا دیده نمی توانی؟ هدهد چنین جواب میگوید:

من ببینم دام را اندر هوا گر نپوشد چشم عقلم را قضا
چون قضا آید شود دانش بخواب مه سیه گردد بگیرد آفتاب

و ازین راه میخواهد منکرین قضا را ملامت سازد و بآنها بگوید که قضاء الهی امریست که انکار آن مسلمان را نمی شاید.

مولانا در همین دفتر اول در جای دیگری قصه، آدم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام را که ربنا ظلمنا انفسنا گفت به شکل دیگری یاد میکند و يك موضوع مهم عقیدوی را توضیح می دارد و عبارت است از اینکه اعمال از نگاه ایجاد، منسوب بخدا و از نگاه کسب و عمل، منسوب به ما میباشد. انسان فاعل مختار است و روی این

اختیار مورد جزاء و پاداش قرار میگیریم و نیز در کلام حضرت آدم علیه السلام منتهای ادب را مرموز میداند و اینست که او اشتباه کرد و اشتباه خود را بخود نسبت داد نه بخدا و نگفت که خدا مرا سوی این کار برد ولی ابلیس گناه خود را طوری توجیه میکند که آنها خداوند اجباراً برو وارد کرده و میگوید: (رب بما اغویتنی - خداوندا به سبب آنکه مرا اغواء کردی) اینست فرمایش مولانا درین مورد:

گر نباشد فعل خلق انسدر میان پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است فعل ما آثار خلق ایزد است
لیک هست آن فعل ما مختار ما زو جزا که یار ما گه نارما
پس از توضیح افعال عباد از نگاه کسب و ایجاد چنین میگوید:

گفت شیطان که بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیودنی
گفت آدم که ظلمنا انفسنا او ز فعل حق نه ید غافل چوما
و باز فرمایش الهی را که از روی سوال از آدم پرسید چنین توضیح میدهد:
بعد توبه گفتش ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن
نی که تقدیر و قضای من ید آن چون بوقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم گفت من هم پاس آنت داشتم
سپس میخواهد جبر و اختیار را از هم جدا سازد و چنین میگوید:

یک مثال ای دل پی فرقی بیار تا بدانی جبر را از اختیار
دست کان لرزان بود از ارتعاش وانکه دستی را تو لرزانی زجاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس لیکن نتوان کرد این با آن قیاس
زین پشیمانی که لرزانیدیش چون پشیمان نیست مرد مرتعش
مرتعش را کی پشیمان دیده ای بر چنین جبری چه بر چسپیده ای

درین مورد قبلاً پیرامون بحث جبر و اختیار توضیحات دادیم و آنچه را درینجا ذکر کردیم از نگاه ارتباطش با خلق افعال و کسب افعال و از نگاه اینکه مولانا متصل موضوع افعال این را ذکر کرده بحیث تکرار حسن حساب میشود مولوی میخواهد آیه: «وهو معکم اینما کنتم» او با شما است هر جا که باشید را بارتباط همین موضوع کلامی جبر و اختیار یاد کند و در آن باره تفصیل میدهد اینست يك قسمت از آن تفصیل:

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ	چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ
چون الف گر تو مجرد می شوی	اندرین ره مرد مفرد می شوی
جهد کن تا ترك غیر حق کنی	دل ازین دنیای فانی بر کنی

مولانا در دفتر سوء يك موضوع دیگر کلامی را مورد بحث قرار داده و آنرا با قضاء ازلی^۱ ربط میدهد. این موضوع عبارت است از اختلاف عقول که اهل سنت این اختلاف را از اصل فطرت میدانند و کسب را در اختلاف جوهری عقول مؤثر نمیدانند اما اهل اعتزال میگویند که این تفاوت باثر تحصیل علم است. این است کلام او:

اختلاف عقلها در اصل بود	بر وفاق سنیان باید شنود
بر خلاف قول اهل اعتزال	که عقول از اصل دارند اعتدال
تجربه تعلیم بیش و کم کند	تا یکی را از یکی اعلم کند
باطل است این زانکه رأی کودکی	که ندارد تجربه در مسلکی
بگذرد ز اندیشه مردان کار	عاجز آید کار شان در اضطرار
بردمید اندیشه زان طفل خرد	پیر با صد تجربه بوسی نبرد

خود فزون آن به که آن از فطرت است تاز افزونی که جهد و فکر است

مولانا در همین دفتر سوم ضمن قصه بهلول که از يك درویش صاحب دل احوال او را پرسید و درویش جواب گفت. می خواهد از قبول يك قضیه کلامی و اعتقادی به يك موضوع عقیدوی، روزنه سوی تصوف باز کند و میگوید که بنده در قبول رضای

الہی میتواند بآن مرحله ای برسد کہ عبادت را غرض ثواب انجام ندهد بلکه عبادت بحیث جزء طبیعت و مطلوب ذوقی او شود. او بہ جنت و دوزخ نظری ندارد و نگاہش بالاتر از آن است. اینست کلام او:

چون قضای حق رضای بنده شد	حکم اورا بنده ای خواهند شد
نی تکلف نی پی مزد و ثواب	بلکہ طبع او چنین شد مستطاب
زندگی خود نخواهد بہر خود	نی پی ذوق و حیات مستند
ہر کجا امر قدم را مسلکی است	زندگی و مردگی پیشش یکی است
بہر یزدان می زیدنی بہر گنج	بہر یزدان می مرد نزخوف ورنج
ہست ایمانش برای خواہ او	نی برای جنت و اشجار جو
ترك کفرش ہم برای حق بود	نی زبیم آنکہ در آتش رود
اینچنین آمد زاصل آن خوی او	نی ریاضت نی ز جستجوی او
آنگہان خندد کہ او ببند رضا	ہمچو حلوائ شکر اورا قضا
بندهء کش خوی وخصلت این بود	نی جہان پر امر و فرمانش رود
پس چرا لایہ کند او با دعا	کہ بگردان ای خداوند این قضا

توضیح این مطلب ضرورت بہ تفصیل ندارد و موضوع کاملاً روشن است. از ہمین جا بار بار گفتیم و اکنون ہم میگوئیم کہ مولانا میان قال و حال، میان علوم ظاہری و علوم باطنی دقیقاً قائل بارتباط میباشد و از یکی برای تقویہ، دیگر استفادہ میکند. از مطالب کلامی روزنہ ای را سوی بالا بلندیہای تصوف باز میکند و دست شاگردان را آہستہ آہستہ می گیرد تا بہ ہمہ چنین بگوید کہ ہر يك باید این راہ را دنبال کند و قال را مقدمہء حال سازد.

قبل ازان قصہء از آن اولیاء خدا تذکر میدہد کہ خاصیت آنها رضا، محض بودہ و نمی خواهند برای ہر گردانیدن قضا، الہی دعا کنند و از خداوند بخواہند تا آن قضا.

را که ظاهراً به ضرر آنها تمام می شود بر گرداند و تغییر دهد و درین مورد چنین میگوید:

قوم دیگر میثناسم ز اولیا	که دهان شان بسته باشد از دعا
از رضا که هست رام آن کرام	جستن دفع قضاشان شد حرام
در قضا دوقی همی بینند خاص	کفر شان آید طلب کردن خلاص
حسن ظنی بر دل ایشان کشود	که نپوشند از غمی جامه کبود
هر چه آید پیش ایشان خوش بود	آب حیوان گردد از آتش بود
زهر در حلقوم شان شکر بود	سنگ اندر راه شان گوهر بود
جملگی یکسان بود شان نیک و بد	از چه باشد این زحسن ظن خود
کفر باشد نزد شان کردن دعا	کای اله از ما بگردان این قضا

این نوع بر خورد خاص با قضاء الهی مخصوص همان بندگان خاص خداست که هیچ نمیخواهند در برابر قضاء الهی لب کشایند.

این روشن اولیاء الله که هرگز سوی دعا جهت دفع بلاء نمی روند و آن طرف رو نمی آورند؛ آن مقوله معروف را بیاد می آورد که نزد اهل صوفیه مورد بحث قرار می گیرد و اینست که: (حسنات الابرار سیئات المقربین- نکوئی های نکو کاران بدیهای نزدیکان درگاه الهی است) این قضیه و این جمله بصورت کلی و در هر موضع صدق نمی کند و نمیتوان گفت که در هر جا آنچه را ابراز میکنند نزد مقربین گناه است ولی در بعضی موارد چنین میشود که ابرار سوی يك موضوع بحیث عبادت و نکوئی می نگرند ولی آنرا نزدیکان دربار الهی و کسانی که درجه آنها نسبت بابرار چند برابر بالا میباشد، گناه میدانند. در مورد دعا جهت دفع قضاء الهی عین شکل است باین معنی که دعا کردن نزد ابرار عبادت است و انسان مسلم باید همیشه خدا را یاد کند. و مطابق حدیث که میفرماید خداوند الحاج کنندگان را در دعا دوست می دارد باید نه تنها دعا کند بلکه الحاج هم نماید، زاری کند تا دعایش قبول شود. دعا کار خوب است

اگر در برابر قضاء باشد یا جهت خواست کار مشروع دیگر، ولی همین دعا که مطابق حدیث گذشته مشروع است و مطابق حدیث دیگر آنها از جمله عبادت حساب میکند نزد بعضی اولیاء الله در قسمت رد قضاء الهی و مطالبه دفع بلیات گناه است زیرا که:

کفر باشد نزد شان کردن دعا کای اله از ما بگردان این قضا

اولیاء الله مقربین درگاه خدا میباشند و مطالبه رد قضا و دفع بلا را يك نوع نارضائی از اعمالی میدانند که خداوند کریم بانجام آن حکم خود را صادر کرده و آنها مورد تطبیق قرار داده است.

مولانا در همین دفتر سوم درجای دیگری قصهء دقوقی را یاد میکند که از بیان آن میتوان به این دو گروه پی برد؛ گروهیکه دعامیکنند و گروهی که دعا را در برابر قضاء الهی ید میدانند. این جاست که میتوان قضاء را تفسیر کرد و نگاه بندگان خدا را در برابر آن متفاوت یافت. قصهء خیلی طویل است و یا در نظر گرفتن ضرورت به نگاه مختلف بندگان خدا سوی قضاء الهی چنین باید خلاصهء شود:

دقوقی رحمة الله علیه یکی از اولیاء کرام سوی ساحلی میرود، از دور هفت شمع را مشاهده میکند، آن هفت شمع به شکل يك شمع ظاهر می شود سپس شکل هفت مرد را بخود میگیرد و بعد از آن هفت مرد به شکل هفت درخت در میآیند و آن درختان در نظر دقوقی آشکار است ولی دیگر اشخاص آنها نمی بینند. بار دیگر آن هفت درخت يك درخت میشود و لحظاتی بعد به شکل هفت مرد ظاهر می شوند. صف می بندند و دقوقی را امام خود تعیین میکنند و همه عقب او اقتدا میکنند.

اقتدا کردن آن شاهان قطار در پی آن مقتدای نامدار

دقوقی هنگام نماز نفاق اهل کشتی را میشنود که قریب غرق شدن است.

دستها در نوحه بر سر می زدند کافر و ملحد همه مخلص شدند

با خدا با صد تضرع آن زمان عهد ها و نذر ها کرده بجان

مشاهدهء این وضع و شنیدن فغان، دقوقی را به رقت می آورد و در حالیکه در

نماز است دعا میکند.

چون دقوی آن قیامت را بدید رحم او جوشید و اشک او دوید
گفت یارب منگر اندر فعل شان دست شان گیرای شه نیکونشان
خوش سلامت شان بساحل بازیر ای رسیده دست تو در بحروریر
این دعای حضرت دقوی رحمۃ اللہ علیہ کارگر میشود و قوم ازین بلا نجات می
یابند.

چون رھید آن کشتی و آمد بکام شد نماز آن جماعت ہم تمام
این مقتدیان دقوی و این کسانی کہ نخست بہ شکل شمع سپس بہ شکل درخت
و بار سوم در لباس مسلمانان مخلص و نماز گذار صف بستند و دقوی را امام خویش
ساختند از نجات کشتی در تعجب شدند و یکی سوی دیگر ملامت کنان نگاہ میکرد کہ
این دعا را تو کردی تا کشتی نجات یابد.

فجفجی افتاد شان با ہمدگر کین فضولی نیست از ماہابدر
ہر یکی با یکدگر گفتند سر از پس پشت دقوی مستر
گفت ہر يك من نکرد ستم کنون این دعائی از برون و نی درون
گفت مانا کاین امام ما ز درد بو الفضولانہ مناجاتی بکرد
گفت آن دیگر کہ ای یار یقین مر مرا ہم می نماید اینچنین
او فضولی بودہ است از انقباض کرد بر مختار مطلق اعتراض
این جا مشاہدہ می کنیم کہ آنها دعای نجات کشتی را فضولی می پندارند و
بدعا کنندہ فضول می گویند زیرا کہ بر مختار مطلق اعتراض کردہ است. دقوی کہ اہل
تصوف اورا خوب میشناسند و مولانا دربارہ او چنین میگوید:

آن دقوی داشت خود دیباچہء عاشق و صاحب کرامت خواجہء
بر زمین میشد چومہ بر آسمان شب روان را گشتہ زوروشن روان
در مقامی مسکنی کم ساختی کم دو روز اندر دہی انداختی

گفت در يك خانه باشم گرد و روز
عشق آن مسکن کند بر من فروز
تا که میگوید:

منقطع از خلق نی از بد خوئی
منفرد از مرد وزن نی از دوئی
مشفق بر خلق نافع همچو آب
خود شفیع و دعایش مستجاب

این دقوی با این همه صفات و کرامات و مستجاب الدعوات بودنش، نزد آن هفت مرد که عقب دقوی نماز جماعت را اداء کردند فضول است، کار خوب نکرده و در برابر قضاء الهی دعا کرده و بدعای خویش کشتی قریب بغرق شدن را نجات داده است. از همین جا میتوانیم بگوئیم که نگاه اولیاء الله سوی قضاء یکسان و به يك شکل نیست و بسی اعمال نزد بعضی نکوئی است، معاونت است، رحمت است، و نزد دیگری فضولی است، دست زدن بکار خدا و اعتراض بر قضاء است. و از اینجا میتوان به مفهوم واقعی واصلی: (حسنات الابرار سیئات المقربین) پی برد و آن را تحلیل کرد.

تکرار یک مطلب در کلام مولوی:

در مطلب عمده کلامی و مطالب عمیق تصوفی، تماس های مولانا را بعبارات مختلف می یابیم. قضاء و جبر و اختیار را بار بار یاد میکند و در هر باری میخواهد این در را به شکلی بگوید. گاهی مطالب کلامی را به بالا بلندیهای تصوفی تحت احاطه عقول می در آرد و گاهی هم بالعکس در تفسیر يك مقصد تصوفی میکوشد از يك مطلب کلامی استفاده نماید.

موضوع اختلاف عقول از اصل، يك مطلب کلامی میباشد که آنرا در دفتر سوم که تحت عنوان: (در بیان آنکه عقول خلق متفاوت است در اصل فطرت و نزد معتزله متساویست تفاوت عقول از تحصیل علم است) به صیغه کلامی شرح میکند و باین اختلاف درین بیت اشاره میکند که:

بر خلاف قول اهل اعتزال که عقول از اصل دارند اعتدال

و این اختلاف را در عقول متکی به اصل فطرت به شکل کلامی توضیح می

دهد. و در دفتر پنجم برای فرمایش مولانا چنین عنوانی تعیین شده که: (در تفاوت عقول از اصل فطرت بر خلاف معتزله که میگویند در اصل عقول جزوی برابر اند این تفاوت از تعلیم است) و تحت این عنوان، کلام مولانا چنین درج میشود:

این تفاوت عقلها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان
هست عقلی همچو قرص آفتاب هست عقلی کمتر از زهره شهاب
هست عقلی چون چراغ سرخوشی هست عقلی چون ستاره آتشی

این تفاوت را تفصیل میدهد تا که میرسد بجائیکه عقل خلق را عکس عقل خدا وانمود میکند. عقل خدا را مشک و عقل خلق را بومیداند، پس باصطلاح عقل کل نفس کل اشاره میکند و مردان خدا را دارای عقول کلی و دیگران را اصحاب عقول جزوی میداند.

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی را بدان کز وی جداست
مظهر حق است ذات پاک او زو بجو حق را و از دیگر مجو
عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی کام کرد

این اصطلاح عقل کلی و عقل جزوی را قبلاً نیز توضیح داده ایم. درینجا میخواهیم این را تذکر دهیم که مولانا در دفتر سوم هنگام بیان قصه استادیکه بوهم انداختن شاگردان او را بیمار کرد و درین حال میخواهد تفاوت عقول را مورد بحث قرار دهد و آنرا بشکل کلامی تفصیل دهد، نظر اهل اعتزال را یاد کند.

در دفتر پنجم پس از بیان تفسیر قول خدا که فرموده: (لیبلوکم ایکم احسن عملاً) راجع به اختلاف عقول توضیحاتی میدهد و ازینجا شروع میکند که:

این تفاوت عقلها را نیک دان در مراتب از زمین تا آسمان

و این بار اختلاف عقول را طوری شرح میکند که کاملاً صبغه تصوفی دارد و مطابق عقیده خویش در تعبیر عقل کلی و عقل جزوی (که قبلاً آن را با تفصیل با مخالفت آن از اصطلاح منطق بیان کردیم) نظر خود را توضیح میدهد. درین توضیح

بمذهب اعتزال کدام اشاره ای نیست و نه از آن طائفه نام میبرد با این همه و همه در عنوان از معتزله تذکری میرود. لذا بهتر است که برای این دو مطلب در دو جای مختلف (دفتر سوم و دفتر پنجم) دو عنوان مختلف را ذکر کنیم. آنچه در دفتر سوم تذکر رفته عنوانش بجاست و آنچه در دفتر پنجم تذکر رفته باید عنوان آن چنین تصحیح شود: (در تفاوت عقول از نگاه جزوی و کلی...) و درین عنوان نباید به قصه اهل اعتزال و مخالفت آنها با اهل سنت اشاره ای کرد زیرا که درینجا از معتزله خبری نیست و مولانا از آن طائفه یادی نکرده است. قبلاً متذکر شدیم که مولانا نسبت به همه موضوعات، موضوع قضاء و قدر و جبر و اختیار را بیشتر مورد بحث قرار میدهد و آنچه را از تفاوت عقول در اصل فطرت تذکر دادیم این هم با موضوع قضاء بدون ارتباط نمیشد زیرا که مولانا در بیان این مطلب به منبع تفاوت عقول که قضاء الهی به تفاوت فطری میباشد اشاراتی دارد.

یکی از خصوصیاتیکه آنها بکثرت در مؤلفات مولوی می یابیم آنست که يك مطلب بعبارات مختلف و اشکال مختلف مورد بحث قرار میگیرد. یکی از عوامل این اختلافات در تعبیر آن میباشد، که وی میخواهد مقصود را باشکال مختلف تقدیم کند تا اگر یکی از آن صور و اشکال مفهوم نباشد و دور از طبایع بعضی ها قرار گیرد شکل دیگر و مقصود دیگر و عبارت دیگر جای آنها بگیرد تا به هر ترتیبی که باشد حتماً تحت احاطه فهم در آید و مفید اداء مطلوب گردد. روی این عادت همیشگی خویش، در موضوع قضاء و قدر و جبر و اختیار پس از تعبیرهای دقیق و عالمانه، تعبیر دیگری را بکار میبرد و آن عبارت است از محاوره و منازعه دو طرف مقابله در موضوع جبر و اختیار و در دفتر سوم چنین فرمایشی دارد.

اهل سبا دارای نعمت های فراوان بودند و برای رهنمائی آنها سیزده تن پیامبر از طرف خداوند تعین گردیدند تا آن همه را سوی حق و حقیقت بخوانند. این قوم با بسی آرامی، حیات خویش را به سر میبردند، میوه های خوشگوار از راست و چپ در آنها میریخت، لباس های چرکین را به آتش می انداختند آتش کار صابون را میکرد.

بسکه می افتاد از پری شمار تنگ می شد معبره بر رهگذار
 آن نثار میوه ره را می گرفت از پری میوه رهرو در شگفت
 امن و امان بران قوم حاکمیت داشت:
 گشته ایمن شهر وده از دزدوگرگ بزنترسیدی هم از گرگ سترگ
 قرآن کریم حال آنها را در آرامی باین قول خدا بیان کرده که:
 (لقد کان لیسنا فی مسکنهم آیه جنتاق عن یمین و شمال ... الآیه)
 از تکلیف صفا کردن و شستن لباس هم بی غم بودند:
 جامه ایشان اگر چو کین شدی آتش سوزنده شان صابون بدی
 در تنور انداختندی جامه را بود یک ساعت شدی خوش باصفا
 این نعمت های بی شمار توانسته بود قوم را از تمام مشکلات و ارهاوند و بآنها
 حیات آرام و مرفه نصیب کند:
 کر بگویم شرح نعمتهای قوم که زیادت میشد آن یوماً فیوم
 این قوم ناشکری کردند:
 چون زحد بردند ناشکری چنان غیرت حق کارگر شد در زمان
 این غیرت خداوند سبب گردید تا تنی چند از دوستان خود را بآنها بفرستد:
 سیزده پیغمبر آنجا آمدند
 گمراهان را جمله رهبر میشدند
 که هلا نعمت فزون شد شکرگو
 مرکب شکر از بخسپد حرکو
 شکر منعم واجب آمد در خرد
 ورنه بکشاید در خشم ابد

قوم این دعوت را نپذیرفته و چنین جواب گفتند:

قوم گفته شکر ما را برد غول ما شدیم از شکرو از نعمت ملول
پیش ما این نعمت آرد محنتی شکر محنت کس نگفته است ای فتی
ما چنان پژمرده گشتیم از عطا که نه طاعت مان خوش آیدنی خطا
ما غمی خواهیم نعمتها و باغ ما غمی خواهیم اسباب فراغ
انبیاء ازین جواب قناعت، را بخود راه نمی دهند زیرا که مامور میباشند تا این قوم را سوری حق و حقیقت دعوت نمایند:

انبیاء گفتند در دل علتی است که از آن در حق شناسی آفتی است
نعمت از وی جملگی علت شود طمعہ در بیمار کی قوت شود
پیامبران بمرض اصلی اشاره میکنند کہ سیاهی دل است و خویشتن را طبیبان بیماری های باطنی حساب میکنند و چنین می گویند:

ما طبیبانیم شاگردان حق بحر قلزم دید ما را فانفلق
آن طبیبان طبیعت دیگرند کہ بدل از راه نبضی بنگرند
ما بدل بی واسطه خوش بنگریم کز فراست ما با علی منظریم
آن طبیبان غذایند و ثمار جان حیوانی بدیشان استوار
ما طبیبان فعالیم و مقال ملهم ما پر تو نور جلال
انبیاء تمام وظایف خویش را شرح می دهند و میگویند کہ ما مکلفیت داریم تا منافع و مضار و خوب و بد را یکایک شرح کنیم و درین راه هیچ مزدی نمی خواهیم:

دست مزدی می نخواهیم از کسی

دست مزد ما رسد از حق بسی

قوم این دعوت را نپذیرند و معجزه میخوانند:

قوم گفتند ای گروه مدعی کو گواہ علم طب نافعی
چون شما بسته همین خواب و خورید همچو ما باشید و در ده میچرید
چون شما در دام این آب و گلبد کی شما صیاد سیمرغ دلید
قوم را گمان بر آن بود کہ انبیاء باید از جنس بشر نباشد
(ما انتم الا بشر مثلنا و ما أنزل الرحمن من شیء...)

پیامبران دعوت خود را دنبال کردند و این ہمہ انکار را زادہ بیماری دل دانستند:
انبیاء گفتند کاین زان علت است مایہ، کوری حجاب رویت است
قوم بار دیگر بہ مجادلہ می پردازند:
قوم گفتند این ہمہ زرق ست و مکر کہ خدا نائب کند از زید و بکر
ہر رسول شاہ باید جنس او آب و گل کو خالق افلاک کو
شقاوت قوم بحدی می رسید کہ این نبوت انبیا را ساختہ و بافتہ خود آنها
میدانستند زیرا کہ آنها جنس بشرند و خداوند باید کسی را بفرستد کہ بالاتر از بشر
باشد. این قوم چنین مثالی می آورند کہ خرگوشان خرگوشی را سوی پیل می فرستند و
می گویند: کہ من از طرف مہتاب پیامی دارم تا بتو برسانم کہ ازین چشمہ حذر کن.
خرگوش دلیلی می آورد کہ هنگام خوردن آب مشاہدہ کنی کہ ماہ مضطرب میشود و
این خود دلیل نارضائی ماہ است. ماہ چہارہدہ میشود و خرگوش پیل را سوی چشمہ
مببرد و ہمینکہ پیل خرطوم خود را در آن فرو میبرد آب حرکت میکند و در آن عکس
مہتاب در اضطراب معلوم میگردد. پیل این پیام خرگوش را باور میکند و بار دیگر
سوی چشمہ نمی رود پس از اظہار این قصہ، چنین می افزاید:

مانہ زان پیلان گولیم ای گروه اضطراب ماہ آرد مان شکوہ

انبیا ازین استدلال در تعجب شدند کہ چرا این اندازہ سوی بدبختی مائلند:

انبیا گفتند آدہ پسند جان سخت تر کدای سفیہان بندتان

وافرودند کہ ماغرض ریاست ویدست آوردن منافع مادی این کار رادرپیش نگرفته

ایم:

چه رئیسی جست خواهیم از شما که ریاست مان فزونست از شما
 چه شرف یابد ز کشتی بحرو بر خاصه کشتی ز سرگین گشته پر
 ای دریغ آن دیدهء کور و کبود آفتابی اند رو ذره نمود
 انبیا از بیان مثل و انکار امر و اراده الهی دل تنگ میگردند و برای تنبیه قوم
 چنین میگویند:

این مثال آورد ابلیس لعین تا که شد ملعون حق تا یوم دین
 این مثال آورد قارون از لجاج تا فروشد در زمین با تخت و تاج
 این مثال آورد نمرود جهول تا که پشه مغز سر خوردش عقول
 و نباید بایان مثل در استدلال از قضاء الهی و عطاء الهی که بر بندگان خاص
 خود نموده منکر شد، قوم بار دیگر به جواب پیامبران پرداختند و درین مرتبه و این حال
 از طریقه اهل جبرکار گرفتند و چنین گفتند:

قفل بر دلهای ما بنهاد حق کس نداند برد بر خالق سبق
 نقش ما این کرد آن تصویر گر این نخواهد شد بگفت و گودگر
 سنگ را صدسال گوئی لعل شو نهنه را صد بار گوئی باش نو
 خاک را گوئی صفات آب گیر آب را گوئی غسل شو یا که شر
 نار را گوئی که نور محض شو پشه را گوئی که سر سبز
 قلب را گوئی که زر پاک شو یا که اکسیری شو و چالاک شو
 هیچ از آن اوصاف دیگر گون شوند آب کی گردد غسل ای ارجمند
 خالق افلاک وهم افلاکیان خالق آب و تراب و خاکیان
 آسمان را داد دوران و صفا آب و گل را تیره روئی و نما
 کی تواند آسمان دروی گزید کی تواند آب و گل صفوت خرید
 قسمتی کردست هریک رادهی کی کهی گردد بجهدت چون کهی^۱

(۱) کوه: بجهد کاه و کاه به جهد کوه نمی شود.

این استدلال قوم بسان جبریان روی این عقیده بود که نمیتوان در خاصیت اشیا -
تغییری وارد کرده و همینکه قلوب ما چون سنگ سخت است نمیتوان ازین قلوب سنگ
صفت، کار گل را گرفته و در آن گل را کاشت.

انبیا از ایراد استدلال قوم باین ملتفت شده اند که آنها درین استدلال اشتباه
بزرگی را مرتکب شده اند آنها فکر میکنند این دعوت سوی حق و خدا پرستی در اصل
دعوت برای مقلوب کردن و تغیر دادن حقائق است. گاه کوه نمیشود و آب نمیتواند غسل
گردد. ولی اینها باین ملتفت نشده اند که ضلالت و هدایت دو صفت عارضی میباشد،
یکی میروود و دیگری جا گزین آن میشود. اینست استدلال آنها:

انبیا گفتند کاری آفرید	و صفهائی که بتان زان سر کشید
و افرید او وصفهای عارضی	که گهی مبعوض می گردد رضی
سنگ را گوئی که زرشو بیهده است	مس را گوئی که زر شو راه هست
ریگ را گوئی که گل شو عاجزست	خاک را گوئی که گل شو جائز است
رنجها دادست کان را چاره نیست	آن بمثل گنگی و فطس و عمی ست
رنجها داده است کانرا چاره هست	آن بمثل لقوه و درد سرست
این دوا ها ساخت بهر ایتلاف	نیست این درد و دواها از گزاف
بلکه اغلب رنجها را چاره هست	چون بجهد جوئی بیاید آن بدست

اینجا در جواب انبیا علی نبینا و علیهم الصلاة والسلام خوب دقت شود که آنها
رنج گمراهی را يك رنج عارضی و علاج پذیر میپندارند و آوردن دلیل جبر را رد میکنند
و میگویند که:

بعضی وصف ها چون غضب و رضا عارضی بوده و تغیر را میپذیرد. چنانکه در
رنجها و امراض یکعده امراض است که علاج پذیر نیست چون گنگی و بینی پهنی
و کوری مادرزاد اما يك عده دیگر چون درد سر، درد دندان و درد بیره علاج را
میپذیرد.

قوم سبا بار دیگر درین تقسیم امراض بہ ممکن العلاج و لاعلاج ویہ نسیم اوصاف، بہ عارضی واصلی قناعت نکرده چنین گفتند:

قوم گفتند ای گروه این رنج ما نیست زان رنجی کہ بہذیرد دوا
سالها گفتید زین افسون و پند سخت تر میگشت زان ہر لحظہ بند
گر دوا را این مرض قابل بدی آخر از وی ذرہ زائل شدی

بار دیگر پیامبران بررد دلائل قوم کہ این کار را غیر ممکن میدانند و خود را مجبور میدانند ولا جرم دعوت بحق و ہدایت بی فائدہ است، چنین میگویند:

انبیاء گفتند نومیدی بد است فضل و رحمتہای باری بیحد است
از چنین محسن شاید نا امید دست در فتراک این رحمت زنید
ای بسا کاریکہ اول صعب گشت بعد از آن بکشادہ شد سختی گذشت
بعد نومیدی بسی امیدها ست از پس ظلمت بسی حورسیدہاست
خود گرفتم کہ شما سنگین شدید قفلہا برگوش ویر دل برزدید
هیچ ما را با قبولی کار نیست کار ما تسلیم و فرمان برد نیست
او بفرمودست مان این بندگی نیست ما را از خود این گویندگی
جان برای امر او داریم ما گر ہر یکچی گوید او، کاریم ما

درین جا مولانا جلال الدین رومی از زبان پیامبران اصل تکلیف را شرح میکند و میگوید کہ شخص مؤحد مکلفیت دارد تا فرمان خدا را احترام و عملی کند. خویش را مطیع اوامر الہی بداند، با تسلیم محض و عدم ذکر استدلال ہر چہ از خداوند گفته میشود آنرا عملی سازد، اگر امر الہی خلاف ایجاب عادی باشد آنرا خلاف حقیقت ندانستہ و بآن نکو پابند باشد. کاشتن در ریگ عادتاً مثمر ثمر و منتج نتیجہ، نیست ولی اگر خداوند کریم بہ چنین کاری امر میکند، بندہ را نفی شاید کہ آنرا بمیزان عقل خویش در آرد و بگوید کہ اینکار خلاف عادت است، زیرا کہ اطاعت اوامر الہی از ضروریات بندہ مؤحد حساب میشود و باید جانرا مطیع امر بداند. اینرا ہم باید در نظر داشت کہ یأس از رحمت خداوند کریم کار خوب نیست. بسا اموری روی تخمین بندہ

مشکل ولی روی واقعیت مشکل نمی باشد. ما نباید متوجه آن باشیم که عبادت خدا حتماً باید قبول گردد، بلکه تکلیف ما تسلیم و فرمان بری است. قبول را باید انتظار داشت ولی در آن باره فکر کردن خارج ساحه تسلیم است. این مطلب و این حکایت از زبان انبیاء چنین دنبال میشود:

امر حق را ما گروه بی ریا می رسانیم این رسالت با شما
غیر حق جان نبی را یار نیست با قبول درد خلقش کار نیست
این پاسخ پیامبران را تفصیل میدهد تا میرسد باینکه:

هر که مارا گشت پیرو باز رست از عذاب نار و در جنت نشست
و آنکه نشنید از شقاوت پند ما در عذاب جاودان شد مبتلا
اطاعت بر بندگان واجب است و نباید در برابر تکلیف قصه دور و دراز جبر را
بمیان آورد و چنین استدلال کرد که اگر اراده الهی به هدایت ما میبود اینکار خود بخود
انجام می شد.

این قوم دنی و مغرور استدلال، بار دیگر در برابر برگزیده های خداوند قیام
کردند و فرمایش آنها راجفا کارانه چنین جواب گفتند:

قوم گفتند ار شما سعد خودید نحس مائید و ضدید و مرتدید
جان ما فارغ بد از اندیشه ها در غم افگندید ما را از عنا
ذوق جمعیت که بود اتفاق شد ز قال زشت تان صد افتراق
طوطی نقل و شکر بودیم ما مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما
هر کجا افسانه غم گستری ست هر کجا آوازه مستنگری ست
هر کجا اندر جهان فال بدیست هر کجا مسخ نکالی مو خدیست
در مثال قصه و قال شماست در غم انگیزی شما را مشتهاست
قوم ظاهر بین، باوصف دلائل قوی پیامبران، خوشتن را سعد و برگزیدگان خدا

را منحوس گفتند (العیاذ باللہ). بی اتفاقی مردم را زاده دعوت آنها پنداشتند و تمام غم و بدبختی ها را از قدم آنها دانستند و بآن ها فال بد گرفتند. پیامبران بار دیگر جواب میگویند و از جفای قوم دل تنگ نمی گردند و چنین می فرمایند:

انبیاء گفتند فال زشت وید	از میان جان تان دارد مدد
گر تو جانی خفته باشی با خطر	اژدها در قصد تو آید بسر
مهربانی مرا ترا آگاه کرد	که بجه زود ارنه اژدها خورد
تو بگوئی فال بد چون میزنی	فال چه برچه ببین در روشنی
از میان فال بد من خود ترا	میرهانم می برم سوی سرا
چون نبی آگه کننده است از نهان	کو بدید آنچه ندید اهل جهان
گر طیبی گوید غوره مخور	که جنس نخی بر رد سوراخ
تو بگوئی فال بد چون میزنی	پس تو ناصح! موم می کنی

مولانا با بیان مثالهای متعدد از زبان انبیاء این ضرورت را طوری شرح میکند که هر يك میدانند و بر اهل سبا و كفار منکر پیامبران لعنت میگوید. این تفصیل آنقدر مفید و ارزنده است که مطالعه آن برای کسانی که اهل عناد نباشند راه قبول حق را هموار میگرداند.

اینکه نصح ناصحان را نشنوی	فال بد باتست هر جامی روی
افعی بر پشت تو برمی رود	او زبانی بیندت آگه کند
گوئیش خاموش غمگینم من	گوید او خوش باش خود رفت این سخن
چون زند افعی دهان بر گردنت	تلخ گردد جمله شادی کردنت

کسانی که گمراه و حق ناشناس میباشند به هلاکت نزدیکند. کسی که آنها را از هلاکت و گزیدن مار نجات میدهد دوست حقیقی آنهاست. پیامبران چنینند و نمی گذارند بدبختی های شیطانی و وسوسه ها را هلاک سازد. دست ما را می گیرند و سوی نجات میبرند. این قصه را مولانا چنین دنبال میکند و میگوید:

انبیا گفتند با خاطر که چند میدهیم این را و آنرا وعظ و پند
دم خر پیمودن آخر تا به چند چون نیفزاید جوی جزریشخند
جنبش خلق از قضا و وعده است تیزی دندان ز سوز معده است
و این کلام انبیاء را توضیح میدهد و میگوید که آنها نظر به حکم الهی که امر
به تبلیغ کرده و با وصف یأس و حرمان دعوت خود را دنبال میکنند، مولانا این قصه
را با این بیت:

نیست دستوری درینجا قرع باب جز امید الله اعلم بالصواب
انجام می دهد و همه را سوی امید دعوت میکند.

از بیان این قصه میتوان به نظر اصلی مولانا جلال الدین بلخی رومی پی برد.
وی با معتقد بودنش به قضا و قدر الهی حیات را میان خوف و رجا میداند و برای
مسلمانانیکه به توحید و رسالت معتقد است این را لازمی میپندارد تا روی امید،
عبادت را انجام دهد.

هست در کوشش امیدم بیشتر دارم اندر کاهلی افزون خطر
پس چرا در کار دین ای بدگمان دا منت میگیرد این خوف زیان
جبریان را میکوبد و میگوید «اختیارست اختیار است اختیار» و در هر بحثی که
به شکلی از اشکال موضوع قضا در آن آمده بتواند و گنجایش تذکر آن باشد از قضا
حرف میزند.

در دفتر اول مثنوی این مطلب را چنین اداء میکند:

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر او همی داند که گیرد پای جبر
هر که جبر آورد خود رنجور کرد تا همان رنجوریش مهجور کرد
گفت پیغمبر که رنجوری بلاغ رنج گیرد تا بمیرد چونچراغ
جبر چه بود بستن اشکسته را یا به پیوستن رگ بگسسته را

چون درین ره پای خود بشکسته ای بر که می خندی چو پا را بسته ای
و آنکه پایش در ره کوشش شکست در رسید اورا براق و بر نشست
حامل دین بود او محمول شد قابل فرمان بد او مقبول شد
درین ابیات فکر جبر را طوری رد میکند که آنرا کاهلی میدانند، زیرا کسانی که به جبر عقیده دارند چنین می پندارند که هر چه هست بدست خدا است، و حرکت ما روی آنست که دست جبر بدون اراده ما را حرکت می دهد. درین اعمال، جزئی ترین اختیار نداریم و مسلوب الاختیار گفته می شود. آنها شکر نمی کنند و صبر نمی نمایند.

در بیان این مطلب بحدیثی که قمارض را بد می داند و میگوید هر کسیکه قمارض کرد و به تکلف خود را مریض وانمود کرد مریض میشود اشاره میکند و می گوید:

پیامبر گفته است که رنجوری به لاغ^۱ و روی مزاح خود را مریض حساب کردن بیماری می آورد. جبریان قمارض می کنند و خود را مجبور مسلوب الحركة می دانند و چنین وانمود میکنند که ما از قدرت خویش در حقیقت بر آمده ایم. این گفتار آنها قمارض است، اظهار بیماری است.

به تعبیر دیگر اهل جبر را بسان کسانی میدانند که شکسته خود را بسته اند و درین تعبیر جبر را از جبیره میگیرد که بمعنی شکسته است. جبریان جبیره کرده اند باین معنی که آنها شکسته خود را بسته اند و یا رگ بگسته، خویش را پیوسته اند. آنها روی جبر پای خود را شکسته اند. ای کاش کوشش می نمودند و اگر در کوشش پای آنها می شکست موفق می بودند و بسان آن بود که براقی بوی برسد و بر آن بنشینند.

ملحق چهارم

بیان معجزه محمد صلی الله علیه وسلم در کلام مولوی:

مولانا با وصف آنکه راجع به معجزه نظر خاص دارد که آنرا قبلاً توضیحات دادیم در دفتر سوم مثنوی درباره، معجزه حضرت محمد صلی الله علیه وسلم چند

(۱) لاغ بمعنی مسخرگی

قصہ را یاد میکند:

اول: قصہ کہ از انس بن مالک روایت شدہ و این است کہ هنگام چرک شدن دسترخوان بہ خدمت گار خویش امر کرد تا آنرا در آتش اندازد. مهمانان در حیرت شدند کہ چگونه دسترخوان غرض پاک شدن بآتش انداختہ میشود؟ انس بن مالک رضی اللہ عنہ در پاسخ مهمانان چنین میگوید:

درین دسترخوان محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دست و دہان مبارک خود را پاک کردہ بود لذا آتش را بران راہی نیست.

از انس فرزند مالک آمدہ ست	کہ بہ مهمانی او شخصی شدہ است
او حکایت کرد کز بعد طعام	دید انس دستارخوان را زرد فام
چرکن و آلودہ گفت ای خادمہ	اندر افگن در تنورش یکدمہ
در تنور پر ز آتش در فگند	آنزمان دستارخوان را ہوشمند
جملہ مهمانان در آن حیران شدند	انتظار دود و کندوری بدند
بعد یکساعت بر آورد از تنور	پاک و اسپید و از آن او ساخ دور
قوم گفتند ای صحابی عزیز	چون نسوزید و منقی گشت نیز
گفت ز آنکہ مصطفی دست و دہان	پس بمالید اندرین دستارخوان
ای دل ترسندہ از نار عذاب	با چنان دست ولی کن اقتراب
چون جمادی را چنین تشریف داد	جان عاشق را چہا خواہد کشاد

مولانا این قصہ را چنین دنبال میکند کہ مهمانان انس بن مالک رضی اللہ عنہ از خادمہ چنین پرسیدند:

چگونه بگفتار انس رضی اللہ عنہ دستارخوان را انداختی و این تکہ قیمتی و با ارزش را حوالہ آتش کردی؟ اوچنین جواب گفت: کہ من بر کریمان اعتماد دارم - اعتماد من بہ آن اندازہ می باشد اگر مرا گوید کہ روان آتش شو، روی کمال اعتقاد

خود را بآتش می افگم.

دوم: قصہء رساندن آب و فریاد رسی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کاروان عرب را کہ از تشنگی و بی آبی درمانده بودند و دل بزرگ و مرکب های آنها بہ ہلاکت نزدیک شدہ بود:

اندران وادی گروہی از عرب	خشک شد از قحط باران شان قرب
درمیان آن بیابان مانده ای	کاروانی مرگ بر خود خوانده ای
ناگہانی آن مغیث ہر دو کون	مصطفی پیدا شد از رہ بہر عون
دید کافجا کاروانی بس بزرگ	بر تف ریگ رہء صعب و سترگ
اشتران شان را زبان آویختہ	خلق اندر ریگ ہر سو ریختہ

وی این قصہ را چنین دنبال میکند کہ از يك مشك ہمہء تشنگان را سیراب کرد و آن کاروان را از ہلاکت نجات بخشید. يك مشك درمیان بود کہ آنرا زیر چادر پنهان کردہ بود از همان يك مشك ہمہء را آب میداد و آن مشك پر آب بود. غلامی سیاہ پوست کہ در رساندن آب بکاروان واسطہ بود ازین وضع متعجب گردید دستان محمد صلی اللہ علیہ وسلم را برابر وی خویش نہاد. رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم دست مبارك خود را بر رخ آن سیاہ پوست مالید و آن سیاہ پوست بہ برکت دست مبارك نوازش آنها سفید شد و بسان یوسف در جمال و زیبائی درخشیدن گرفت و روان ماوی خویش گردید تا بدیگران ازین اعجاز خبر دہد. وی برگشت و ہمینکہ خواجہ و بادار او این غلام تغیر یافتہ را بدید تعجب کنان اہل دہ را بخواند و بآنها گفت: اشتر همان است کہ بود اما نمی دانم این غلام کیست؟ غلام زنگی من کہ با اشتر رفتہ بود کجا شد؟ ممکن است این غلام سپید غلام سیاہ را کشتہ باشد اما راہ گم گردیدہ و از تقدیر الہی اورا اشتر نزد ما بیاورد. غلام ہمینکہ نزدیک شد خواجہ اش پرسید کیستی؟ آیا زادہ یمن یا ترک هستی؟ غلام را چہ کردی؟ غلام چون حیرت خواجہ را دید چنین جواب گفت: اگر من همان غلام نباشم و غلام ترا کشتہ باشم چگونه خودم بپای خود سوی تو

می آمدم؟ خواجه این کلام را قبول نمی کند و میگوید:

راست بگو غلام من چه شد؟ غلام تکرار میکند که منم. ولی اگر رنگ من باعث حیرت و شناخته ناشدن میگردد باید بگویم که: دست فضل یزدان این لطف را بامن کرده است، من صدر را دیده ام و از دیدن آن صدر چون بدر شده ام: خواجه در پاسخ چنین میگوید:

هی چه میگوئی غلام من کجاست هین نخواهی رست از من جز براست
غلام که اکنون سفید پوست شده و مورد لطف ایزدی قرار گرفته میگوید: اگر
باور نمیکنی که من آن غلام میباشم. من حاضرم تا تمام اسراری را که تو با آن غلام
داشتی یکایک با تو درمیان گذارم تا بدانی که من همان غلامم. از روزیکه مرا خریده
ای تا امروز همهء کارهائی که انجام داده ام بیان خواهم کرد تا بدانی که من همانم که
بودم. رنگ من دیگر شده ولی جان همان است که بود. جان من تغییر نکرده و جان
فارغ از رنگ است.

سوم: آمدن زن کافره با طفل شیرخوار خویش نزد رسول الله صلی الله علیه
وسلم و ناطق شدن طفل و سلام بر پیامبر خدا. این قصه دال بر معجزه محمد صلی الله
علیه وسلم را مولانا جلال الدین بلخی رومی طوری بیان میکند که اینزن هم یکی از
باشندگان قریه کاروان عرب باشد که غلام سیاه پوست آنها سفید شد. قصهء باین
ترتیب آغاز میشود که:

هم از آن ده يك زنی از کافران	سوی پیغمبر روان شد ز امتحان
پیش پیغمبر در آمد با خمار	کودکی دو ماهه زن را در کنار
گفت کودک سلم الله عليك	یا رسول الله قد جئنا اليك
مادرش از خشم گفتش هین خموش	کیت افگند این شهادت را بگوش
این کیت آموخت ای طفل صغیر	که زبانت گشت در طفلی جریر
گفت حق آموخت و انکه جبرئیل	در بیان با جبرئیل من رسیل

گفت کو؟ گفتا کہ بالای سرت می نہ بینی کن ببالا منظر
ایستاده بر سر تو جبرئیل مرمرا گشته بصد گونه دلیل
گفت می بینی تو گفتا کہ بلی بر سرت تابان چو بدر کاملی
می بیاموزد مرا وصف رسول بر علوم می رساند زین سفول^۱

سلام کودک همه را به تعجب می اندازد و مادرش به کمال خشم ازین سلام انکار دارد. ولی طفلك ناطق بامر خدا میگوید کہ خداوند کریم مرا تعلیم داد و به جبرئیل اشاره میکند و میگوید کہ اینک جبرئیل بالای سرت قرار دارد او دلیل من است. او مرا رهنمائی میکند. من او را مشاهده میکنم و برایم اوصاف رسول را آموخته و مرا سوی علو و بلندی و مقام بالای علمی میکشاند و ازین پستی مرا می رھاند. مولانا این قصه را چنین دنبال می کند:

رسول خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) از طفل می پرسد کہ نامت چیست؟ او در پاسخ میگوید: نام من نزد حق عبدالعزیز میباشد، اما این يك مشیت اشخاص پست و فضول نام مرا عبدعزی گذاشته اند من از عزى کہ نام بت کلان بت پرستان میباشد بیزارم و حق و خدا آن ذاتیست کہ برای تو پیامبری داده و ترا باین مقام برگزیده است.

این کودک شیرخوار و دوماہہ طوری بیان میکند کہ گوئی یکی از اصحاب بدر است. دیری نگذشته بود کہ بوی خوش از جنت بدماغ طفل و مادر رسید. مادر و طفل هر دو از بوئیدن آن خوش بوئی جنت گفتند کہ جان سپردن جهت دریافت این بو و از خوف سقوط بہتر است.

مولانا این قصہ را تا اینجا میرساند و پایان کار طفل و مادر را بصراحت بیان نمی دارد. ممکن است هر دو بہ ہمین بوئیدن مرده باشند. طفل ناطق بحق بود و مادر نیز بحق اعتراف کردہ باشد.

چهارم: پی این قصہ، معجزہء دیگر آن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) تذکر

(۱) علو بمعنی بلندی و میم متکلم است اشتباہاً علوم جمع گفته نشود

رفته و این است که او (صلی الله علیه و سلم) می خواست وضو کند و بعد از آن موزه را بپوشد درین حال عقابی از هوا می آید و خلاف عادت يك پای موزه را سوی هوا می بردارد و آنرا در هوا سرنگون میکند و يك مار سیاه از میان می فتد:

اندرین بودند کما و از صلا	مصطفی بشنید از سوی علا
خواست آبی و وضو را تازه کرد	دست و رورا شست او زان آب سرد
هر دو پاشست و بموزه کرد رای	موزه را بر بود يك موزه رای
دست سوی موزه برد آن خوش خطاب	موزه را بر بود از دستش عقاب

عقاب موزه را سوی هوا میبرد و آنرا مقلوب می گرداند و از میان آن مار سیاه می افتد. عقاب آن موزه را پس از افتیدن مار از آن مسترد میکند و نزدیک محمد (صلی الله علیه و سلم) می نهد و چنین میگوید (شاید بزبان حال) من روی ضرورت این عمل بظاهر گستاخانه را انجام دادم. رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) برایش میگوید:

این عمل بظاهر جفا بود و در حقیقت جز وفا چیزی دیگری نبود. عقاب میگوید: آنچه را از هوا دیدم این گمان من نیست. این همه از عکس رسول خدا و به برکت نزدیکی ساحه ای است که پیامبر در آن تشریف دارد. عکس نورانی همه روشن میباشد و عکس ظلمانی چون گلخن حمام است که در آن جز خاك و سیاهی چیز دیگری دیده نمیشود.

مولانا از تذکر این قصهء دال بر اعجاز که اصلاً توضیح معجزه و بیان يك موضوع عقیدوی میباشد سوی موضوع دیگر عقیدوی که رضا بقضاء الهی میباشد میروند و چنین میگوید:

عبرت است این قصه ای جان مر ترا	تا شوی راضی تو در حکم خدا
تا که زیرك باشی و نیکو گمان	چون ببینی واقعهء بد ناگهان
با وقوع يك واقعه وحدوث يك حادثه نباید	آنقدر نگرانی را بخود راه داد و باید

بقضاء الهی تسلیم شد زیرا که بسیار ممکن است درین واقعه بظاهر ناگوار، بسی اسرار نهفته باشد.

هرچه از تو باوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا

هر چیزی را که گم کنی و از دست دهی باید یقین داشته باشی که گم شدن آن سبب رد يك بلا میباشد. مولانا پس ازین تفصیل، سوی يك حقیقت عرفانی می‌رود و اینست که تصوف را هر کس به هر نوع تعبیر کرده است، اما تصوف آنست که هنگام نزول بلا در دل خوش باشی و جزئی ترین تشویش را بخود راه ندهی. بردن موزه رسول خدا (صلی الله علیه وسلم) بظاهر رنج و عقاب است که از طرف عقاب باو رسیده است ولی در اصل سبب نجات پیامبر از زخم زدن و گزیدن مار است:

تار هاند پاش را از زخم مار ای خنک عقلی که باشد بی عشار

مولانا آیت قرآن را طور استشهاد یاد میکند و میگوید: خداوند گفته است: لا تأسوا علی ما فاتکم - و آن فرمایش خدا را یاد میکند که حاصلش چنین است: تأسف مخورید بر چیزیکه فوت شده.^۱

گریلا آید ترا انده مبر ور زیان بینی غم آن را مخور
کان بلا دفع بلاهای بزرگ وان زیان منع زیانهای سترگ
راحت جان آمد ای جان فوت مال مال چون جمع آمد ای جان شد وبال

با تذکر این معجزه آمدن عقاب و بردن موزه رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) و اشاره بقضاء و قدر الهی و توصیه اینکه مصیبت پی خود راحتی و مصلحتی دارد و نباید از نزول حوادث پریشانی را بخود راه داد؛ قصه ای را می آورد تا در آن بیشتر موضوع مصیبت ورد آن به حوادث مالی شرح شود.

این قصه هنگام رسالت حضرت سیدنا موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام بوقوع پیوسته است و چنین بو دکه یکی از پیروان این پیامبر خواهش کرد تا از خداوند

(۱) سوره حدید، آیه ۲۳ جزء بیست و هفتم.

بخواهد که زبان حیوانات را باو بفهماند. موسی علیه السلام اصرار داشت که اینکار بمصلحت تو نیست و اینکه بنده های خدا را فهم زبان حیوانات حاصل نیست حکمتی دارد. شخص تقاضای خود را تکرار کرد، بالاخره وحی الهی بموسی اجازه داد تا مطلب آن طالب را بر آورده سازد. شخص چنین مطالبه کرد که تنها زبان مرغ خانگی و سگ را بدانم پس است و این فهم بدعای آن پیامبر نامور برایش حاصل گردید. این شخص دیگر گفتگوی این دو حیوانرا میداند و منتظر است که چه میگویند.

خدمتگار دسترخوانرا می تکاند تا ریزه های آنرا مرغ و سگ بخورند. پارهء نانی درمیان است و آنرا خروس میگیرد، سگ اعتراض کنان چنین میگوید: ای مرغ تو میتوانی از دانه گندم و دیگر حبوبات شکم خود را سیر کنی در حالیکه من قدرت استفاده از آنرا ندارم و همین پارچه نان که از آن باید استفاده میکردم آنرا تو ربودی. خروس در جواب چنین میگوید:

غم مخور فردا اسپ خواجهء ما می میرد و این مرگ اسپ عید سگان است. این شخص از شنیدن این گفتگو انتباه می گیرد و فوراً اسپ را قبل از فردا که وقت سقط اورا از مرغ شنیده بفروش میرساند و منتظر گفتگوی دیگر مرغ و سگ است. خدمت گذار روز دوم باز دسترخوان را می تکاند و از آن پارچهء نان می افتد و مرغ روی عادت دیروز آنرا میگیرد سگ لب به شکایت می کشاید و میگوید: ای خروس دروغ گو دیروز نانرا ربودی باین بهانه و این وعده که اسپ خواجه سقط میکند و آنوقت جشن سگان گوشت خوار شروع میشود، چه شد آن اسپ و کجا رفت؟ مرغ در جواب میگوید آن اسپ هلاک شد ولی نه در ساحهء خواجه بلکه جای دیگر، آن اسپ که باید درینجا میمرد از طرف خواجه فروخته شد.

اسپ را بفروخت جست او از زبان آنزبان انداخت او بر دیگران

اما غم مخور که فردا شترش هلاک میشود و برای سگان يك نعمت وافر پیدا میشود. خواجه از شنیدن این گفتگو فوراً بفروش اشر اقدام میکند و خیلی خوش است که فهم زبان حیوانات اورا از خساره های حتمی می رهااند.

روز سوم بازهم اینجار و جنجال بر سر پارهء نان شروع میشود. سگ مرغ را مخاطب قرار داده میگوید:

آخر این قدر دروغ تا بکی، دروغ گفتن دلیل نا اهلی میباشد. مرغ میگوید من دروغ نگفته ام، اشتر بوقت و زمانش هلاک شده اما در جای خریداریکه خواجه برایش فروخته است.

اما غمگین مباش که فردا نوبت غلام است و بمرگ او نانهای وافر پیدا میشود. باشنیدن این خبر خواجه غلام را نیز فروخت و همینکه آن گفتگوی مرغ و سگ بار دیگر صورت میگیرد سگ ملامت کنان بمرغ خطاب میکند که:

چندچند آخر دروغ و مکر تو خود نپرد جز دروغ از ذکر تو
از آشیانه تو جز دروغ چیزی دیگری نمی پرد، تو کاملاً دروغ گوی میباشی که از آشیانه بر می خیزی، مرغ مجبور است از خود دفاع کند و بگوید:

ما خروسان چون مؤذن راست گو	هم رقیب آفتاب و وقت جو
پاسبان آفتابیم از درون	گر کنی بالای ما طشتی نگون
پاسبان آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

و چنین می افزاید که وظیفه اصلی ما مرغان خانگی آن است تا وقت نماز را اعلان کنیم و اگر گاهی چنین شود که درین بانگ خویش و اعلام خویش که معنی حی علی الفلاح را دارد اشتباهی از ما رخ دهد این بانگ بی وقت ما خون مارا مباح میگرداند و سوی کشتارگاه رهنمون مان میکند. ولی بدان که او مال خود را از میان کشید در حقیقت سر خود را بخطر انداخت.

پیش شاهان در سیاست گستری	می دهی تو مال و سر را می خری
اعجمی چون گشته اندر قضا	میگریزانی ز داور مال را

مال صدقه انسان است در بسا موارد ضیاع مال آفت های گوناگون را از میان

میبردارد. مرغک چنین افزود:

لیک فردا خواهد او مردن یقین گاو خواهد کشت و ارث در چنین

هنگام مرگ خواجه پاره های نان و گوشت بسیار میشود و این همه کرسنگی ها رفع میگردد. این خواجه مغرور و خام ندانست که مرگ اسپ و اشتر و غلام در حقیقت سبب دفع بلا بود ولی او مال را مورد توجه قرار داد و خون خود را ریخت.

مرگ اسپ و اشتر و مرگ غلام بد قضا گردان این مغرور خام

از زیان مال و درد آن گریخت مال افزون کرد و خون خویش ریخت

مولانا درینجا میخواهد سوی تصوف بر گردد و موافق بعبادت همیشگی خویش،

ازین همه واقعات دروازه ای سوی تصوف باز کند و میگوید:

این ریاضتهای درویشان چراست کان بلا بر تن بقای جانهاست

تا بقای خود نبیند سالکی چون کند تن را سقیم و سالکی

دست کی جنبد با یشار و عمل تا نه بیند داده را جایش بدل

آنکه بدهد بی امید و سود ها آن خداست آن خداست آنخدا

آن ولی حق که خوی حق گرفت نور گشت و تابش مطلق گرفت

درین تفصیل و گردانیدن عنان از یک موضوع بموضوع دیگر، جهت آن است تا

یکی از موضوعات مهم و عمده تصوفی را بارتباط این موضوع که بیشتر از قضا بحث

میکند و تفصیل میدهد شرح کند. مردم همینکه درویشان را مشاهده میکنند که آنها

همه خواهش های جسمانی را زیر پا گذاشته و عبادت میکنند، ریاضت میکشند و خود

را علیل میسازند، این همه جهت آن است که میدانند بلای تن سبب بقا و قوت روح

است. سالک بقاء و قوت خود را در بیماری بدن می بیند. آنکه ایثار میکند و مصدر

اعمال خجسته میشود جهت آن میباشد که میدانند عوض یقینی را خواهد گرفت.

مردن تن در ریاضت زندگیست رنج این تن روح را پایندگی ست

مولانا باصل قصه بر میگردد و آنجا میشو دکه خواجه بخیل و نادان از اسرار

قضاء الهی بگفتار خروس گوش میدهد:

چون شنید اینها روان شد تیزو تفت بر در موسی کلیم الله رفت

روی همی مالید بر خاک اوزیم که مرا فریاد رس زین ای کلیم

موسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام اورا جواب داد و گفت آنچه ترا عیان شده من آنرا دیده ام. آنچه را از قضا تو در آئینه دیدی من آنرا در خشت و آهن قبل از تو دیده ام. آن مرد زاری کرد و گفت من یقیناً اشتباه کرده ام و مرتکب امری شده ام که نا سزا است. موسی علیه السلام در جواب گفت:

تیری که از کمان خارج گردد بر نمیگردد. اما غم مخور اگر ایمان داری مردن تو در حقیقت زندگیست و تو پاینده خواهی بود.

درینحال و این گفتگو دل شخص بالا آمد و قی کرد اورا برداشتند دیری نگذشت که برد و موسی علیه السلام جهت سلامتی آن شخص دعا کرد:

که بار خدایا او را ببخشا! سهوی کرده و برایش در اول گفتم که این آموختن زبان حیوانات بشان تو مناسب نیست، او دست را بر اژدها زد و سخن مرا سست پنداشت.

خداوند کریم دعای پیامبر بزرگوار را قبول کرد و وحی فرستاد که اورا بخشیدم و اگر میخواهی اورا زنده کنم نه تنها اورا بلکه همه مردگان دفن شده را به برکت دعای تو زنده میکنم. موسی علیه السلام گفت:

آخر این جهان، مردن است. باز گشت عاریتی سودی ندارد و نخواست که آن شخص بار دیگر زنده شود و درین دارفانی مورد رنج و آفتهای گوناگون قرار گیرد.

معجزات محمد صلی الله علیه وسلم و معجزه موسی علیه السلام:

از معجزات محمد (صلی الله علیه و سلم) آنچه بحیث مهم ترین معجزهء نزد علماء ثابت است آنست که همین قرآن کریم بحیث معجزه قوی و قبول شدنی است که خداوند کریم بآیه: «وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتو بسورة من مثله وادعوا شهداء کم من دون الله ان کنتم صادقین- اگر شما در شکید، در آنچه

ما بر بنده خویش نازل کردیم باید سوره را بیاورید مثل قرآن و همهء معاونین خویش را که غیر خدا اند درین کار دعوت کنید اگر راست گویان میباشید « این اعجاز اعجازیست که خداوند کریم اعجاز آنرا توضیح میدهد.

می آنیم در قسمت دیگر معجزات؛ که در آن جمله پاشیدن ریگ بر چشم کفار در روز جنگ بدر هم از معجزاتی حساب میشود که خداوند کریم از آن در قرآن کریم بفرمایش «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى - تو نزدی حقیقه و قتیکه زدی ریگ را صورتاً اما خداوند ریگ را زد.»^۱ گرچه زدن ریگ از طرف رسول خدا نفی شده ولی این اعجاز است که مشتب ریگی را می گیرد (وشاهت الوجوه) گویان آنرا سوی کفار می اندازد و آن مشتب ریگ می رود و به چمشان آنها اصابت میکند. اگر گفته شود که خداوند کریم از محمد (صلی الله علیه و سلم) نفی کرده و چگونه میتوان آنرا بحیث معجزه آنها قبول کرد در جواب باید گفت:

خداوند کریم معجزه بودن و عمل رسو خدا را نفی نکرده بلکه چنین گفته که هر کاریکه کردم من کردم نه تو. باین حساب همه معجزات را خداوند بیان آورده و پیامبر در خلق آن هیچگاه مستقل نبوده است. عصای موسی و ید بیضا و معجزات حضرت عیسی همه و همه را خدا آورده اگر خداوند کریم بفرماید که عصا را من ازدها ساختم نه توای موسی، این گفتار بجاست و این فرمایش هیچگاه معجزه بودن عصا را نفی نمیکند. تمام معجزات را خدا آورده و اگر همه را بخود نسبت دهد و از پیامبران نفی کند کاملاً جا دارد. با این تفصیل، انداختن ریگ در جنگ بدر بدست محمد (صلی الله علیه و سلم) بطرف کفار معجزه است و فرمایش الهی که گفته: (وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى.) بجای آنکه فکر شود که معجزه بودن را نفی میکند بالعکس این، اعجاز را ثابت میسازد. همه مفسرین این نفی و اثبات را چنین توجیه می کنند که: تو نه انداختی حقیقه و قتیکه انداختی ریگ را شکلاً اما خدا انداخت. تمام معجزات را میتوان همین طور گفت که صورتاً زاده دست پیامبر و در حقیقت عامل اصلی آن خدا است. دیگر معجزه حضرت محمد (صلی الله علیه و سلم) شق القمر است که آنرا يك

عده علماء رد میکنند. با بیان این مقدمه باید گفت:

آنچه را مولانا در بیان معجزات محمد (صلی الله علیه وسلم) قصه های: فریاد رسی عرب و رفع تشنگی آنها و پر شدن مشک، غلام سیاه پوست و سفید شدن آن غلام، ادای شهادت طفل دو ماه یک زن کافره بحقانیت محمد رسول الله صلی الله علیه وسلم تذکر داده مورد اتفاق علماء محقق نیست و با این هم نمی توان آن را بکلی رد کرد.

آنچه را علماء درین قرون اخیر پیرامون اعجاز دین اسلام بیان می کنند همانا عمومیت و کثرت پیروان آن است، با نظر داشت اینکه این دین با تمام احکام، اوامرو نواهی، قوانین اقتصادی و فارمولهای اجتماعی در هر عصر قابل قبول و تطبیق میباشد و نه تنها محققین اسلام بلکه شرق شناسان غربی و چیز نویسندگان جهان به جامع بودن این دین اعتراف دارند و هر کسیکه از تعصب دور است گرچه پیرو دیگر مسلک باشد این آئین را جامع می داند. این دین اگر در آغاز، بلاغت خویش را در قرآن وانمود کرد و آیت (وان کنتم فی ریب ... الآية) را بطور تعجیز ذکر کرد آن وقت در برابر قرآن همان یکدسته عربی قرار داشتند که سرمایه معنوی آنها فصاحت و بلاغت و بیان اشعار بالا بلند بود لذا این اعجاز باهمان شکل محدود بیان گردید.

اگر در آن وقت تمام زیباییهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اسلام بروی عرب کشیده می شد اعجاز نبود زیرا که آن عرب دارای نظام اداری محدود بوده، از سیاست های عمیق در نظام اداری برخوردار نبودند و به آنچه می نازیدند باید آن شیء منکوب گردد، و گردید مشاهده می کنیم که روزی این اعجاز در ساحهء محدود فصاحت بآیت: (وان کنتم فی ریب...) بیان می گردد ولی روز دیگر روزیکه اسلام اوج می گیرد و قدرتش بگوش حکمداران جهان میرسد آنوقت خطابش محدود نیست و باقوم محدود در ستیزه نیست. دیگر دین و آئینی است که میخواهد جهانرا سوی حقیقت بخواند. از یکطرف بنیان گذاری جهان شمولی به آیت: (وما ارسلناک کافه للناس) اعلام میشود و این محدودیت که اول فکر میشد و عرب گمان میکردند این مسلک می خواهد کبریائی ابوجهل و ابو لهب را بشکناند و بعد از آن کاری ندارد. آنفکر بفکر آئین بین المللی

مسلك جهانى و دين همگانى عوض ميشود و در ساليكه مكه مكرمه فتح ميشود اين شكل روشن تر تبارز ميكند و در حجة الوداع اين صدای جهان شمول را آية: «اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتى و رضيت لكم الاسلام ديناً» - امروز دين شما را كامل كردم و نعمت خود را بر شما تمام كردم و دين اسلام بحديث دين مورد رضای من قرار گرفته^۱، خوب تر شرح ميدهد و اين آئين دعوت خود را تا دروازه اروپا و از شرق تا چين ميرساند.

اين خودش اعجازاست، خودش زيبائى و علامت به صدق و حقانيت است. در پهلوى آن همه قصه هاى دال بر معجزات محمد (صلی الله عليه و سلم) را از زبان مولانا و ديگران قبول داريم ولى آوردن سند از ضروريات عملى شمرده ميشود.

در قسمت معجزات موسى على نبينا و عليه الصلاة و السلام همهء آنچه منصوص است مورد تائيد مى باشد ولى نمى دانم اين قصهء مرغ و خروس و شخصيکه زبان حيوانات را بدعاى موسى عليه السلام آموخت متكى بکدام سند قومى ميباشد.

موسى عليه السلام چندين اعجاز بالاتر را دارد که قرآنکريم همه را يکايک بيانکرده ولى قرآن از بيان اين معجزه که در مثنوى ذکر شده خاموش است. با اين هم نمى توان فرمايش مولانا را رد کرد کلاو حاشا! بلکه آنرا بايد در مرتبه پايانتر از معجزات منصوص موسى (عليه السلام) قرار داد و ظنى گفت نه يقينى و به عين شکل معجزات محمد (صلی الله عليه و سلم) را که منصوص نمى باشند به همين پايه ظنى حساب ميکنيم.

ملحق پنجم

توضيح نفى واثبات در (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى):

چون بحث در بيان معجزات است بجاست اگر نظر مولانا را درين مورد که نفى واثبات هر دو بيان آمده بيان کنيم. ما قبلاً تأويل مفسرين را درينمورد گفتيم و جهت

نفی و اثبات را تغییر دادیم و گفتیم: (وما رمیت حقیقة اذ رمیت صورة)، اکنون بسراغ مولانا رویم کہ او چه فرموده است اینست گفتار او:

نفی آن يك چیز و اثباتش رواست	چون جهت شد مختلف نسبت دو تاست
ما رمیت اذ رمیت از نسبت است	نفی اثبات ست هر دو مشیت است
آن تو افگندی کہ بر دست تو بود	تو نیفگندی کہ قوت حق نمود
روز آدم زاده را حـدی بود	مشت خاک اشکست لشکر کی شود
مشت مشت تست افگندن زماست	زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
يعرفون الانبياء اضداد هم	مثل مالا يشتبہ اولادهم
همچو فرزندان خود دانند شان	منکران با صد دلیل و صد نشان
ليك از رشك و حسد پنهان کنند	خویشتن را بر ندانم می زنند

مولانا برای جمع نفی و اثبات مثال دیگر می آورد و فرمایش قرآن را یاد میکند کہ درباره، بعضی از اهل کتاب فرموده و گفته است: بعضی منکرین از اهل کتاب، رسول خدا را طوری می شناسند کہ پسران خود را می شناسند. زیرا کسانی که صفات محمد (صلی الله علیه و سلم) را در تورات دیده اند خوب یقین دارند کہ این رسول بر حق است. هنگامی کہ این آیت نازل شد: (يعرفونه كما يعرفون ابناء هم) یکی از اهل کتاب بنام عبدالله بن سلام کہ مسلمان شده بود گفت:

قسم بخداست کہ من حینیکہ رسول خدا را دیدم نسبت به شناختن پسر خویش او را خوب تر شناختم زیرا کہ در نسبت پسر من احتمال خیلی ضعیف جنبه منفی در میان است ولی همینکه رسول خدا را دیدم در آن هیچ شك نکردم.

با این تفصیل اگر مقصود مولانا ازین کلام کہ:

منکران با صد دلیل و صد نشان رسول خدا را می شناسند. اما همه منکران می باشند. این کلام مولانا قابل قبول نیست زیرا کہ همه منکرین باین حالت قرار ندارند کہ رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) را چون پسران خود بشناسند زیرا کہ این معرفت

مخصوص بعضی اهل کتاب است بدلیل آیه: (الذین آتیناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)^۱

واگر مقصود مولانا همان يك عده مخصوص باشد، درینجا کلام مولانا درست و مطابق قرآن است. فرمایش مولوی پیرامون توجیه (ما رمیت...) عین توجیه مفسرین نیست ولی بان نزدیک گفته میشود زیرا که توجیه مفسرین به عبارات: حقیقه و صورت آمده که در کلام مولوی دیده نمی شود اما اختلاف جهت با توجیه مفسرین در معنی خیلی نزدیک است.

ملحق ششم

قدم و حدوث عالم و بحث مؤحد و ملحد:

مولانا از مؤحد و قائل به خداوند کریم به سنی و از منکر و ملحد بنام فلسفی یاد می نماید و قصه ای را یاد می کند که این دو باهم نزاع کردند و در نتیجه مؤحد فیروز فانی ست این چرخ و حلقش وارث ست گردید.

دی یکی می گفت عالم حادث ست	حادثی ابر چون داند غیوث
فلسفی گفتا که چون دانی حدوث	توجه میدانی حدوث آفتاب
ذره خود نیستی از انقلاب	کی بداند آخر و بدو زمین
کرمکی کاندر حدث باشد دفین	

فلسفی به این اصرار دارد که آنچه را از حدوث عالم شنیده این تقلید پدر آن است که ثم فثم تا به تو رسیده و تورو حماقت آن را مورد پسند خویش قرار داده ای. فلسفی منکر و ملحد چنین استدلال میکند که انسان میان جهان کرمکی بیش نیست، آن هم بحدی کوچک و مدفون در حدث (کود) که نمی تواند چیزی را تشخیص

(۱) البقرة: ۱۴۶.

کند. اگر بر حادث بودن جهان و اینکه وقتی بود که این جهان وجود نداشت پس بمیان آمد و آنرا کسبی و ذاتی پیدا کرد دلیل داری، آنرا بیان کن! در غیر آن یاد کردن چنین مطالب آن هم به تقلید از آباء و اجداد صحت ندارد.

این مشاجره دوام کرد کسبیکه حدوث جهانرا مورد پسند و استدلال خویش قرار داده ازین راه بوجود خداوند دلیل می آورد و می گفت که جهان حادث باید محدث و افریدگاری داشته باشد. او بانی همین جهان پهناور است. آن منکر میگفت: جهان قدیم ضرورت بوجود خالق و بانی و پیدا کننده ندارد. منکر اصرار می ورزد و برهان روشن تر و دلیل واضح می خواهد و مؤحد می گوید که اگر دقیق شوی حجت و برهان در داخل وجود ما قرار دارد. تو هلال را نمی بینی زیرا که چشمت ضعیف است ولی من می بینم و نباید از دیدن من بخشم آنی. مؤحد در این میان چنین می افزاید:

گفت یا را درد رونم حجتی ست بر حدوث آسمانم آیتی ست

این دلیل که احساس آنرا از باطن خویش می نمایم قوی ترین حجت میباشد. ملحد قبول نمی کند و میگوید آنچه را تو بحیث حجت یاد میکنی نزد مردم کدام آیت و نشانه برای اثبات قول تو شده نمی تواند. مؤحد میگوید: که ای ملحد! تو قلب ناپاک میباشی پاک و ناپاک قلب و غیر قلب را آتش فرق میکند. من حاضرم بآتش روم اگر من بحق بودم بسان نقد پاک نخواهم سوخت و اگر بیاطل حرف میزنم و تو بحق میباشی تو نجات می یابی و من خاکستر می گردم. وقت این امتحان تعیین گردید و به همه اطلاع داده شد که پایانکار معلوم میگردد و عام و خاص میدانند که حق بکدام طرف میباشد. آتش افروخته شد و هر دو روانه آتش شدند. ملحد فوراً سوخت و خاکستر شد و مؤحد خدا پرست از آتش بسلامت برون آمد و تازه تر بود.

فلسفی را سوخت خاکستر شد او متقی را ساخت تازه تر شد او

این تفاوت ها در جهان است تا حق از باطل جدا گردد و نشان حق تا قیامت باقیست: کسانی که از قصه حضرت سیدنا ابراهیم علی نبینا و علیه الصلاة والسلام اطلاع دارند که او به آتش نسوخت و آتش برایش چون گلستان گردید این قصه مؤحد

و ملحد را باور می کنند و خوب می دانند که اگر کسی در راه عقیده و ایمان در راه اثبات توحید بآتش افکنده شود آتش حق ندارد او را بسوزاند. درین مورد بجاست اگر قصه ابراهیم علیه السلام را از زبان مولانا بشنویم که هنگام بودنش در آتش پیشنهاد معاونت حضرت جبرئیل علیه السلام را رد کرد و گفت:

گفت ابراهیم نسی رواز میان واسطه زحمت بود بعد العیان

و ابراهیم علیه السلام چنین پاسخ داد که اگر تو کومکی بکنی بحیث واسطه خواهی بود ولی من حق را واضح دیده ام و نزد من عیان است و برای من بحیث بیننده عیان اسباب زحمت فراهم میگردد اگر واسطه را در میان آرم. مولانا چنین تبصره میکند که: بلا چون آب نیل است که برای سعیدان آب گوارا و برای شقیان خون گردیده و این در حالی بود که قوم قبطی باثر بغاوت فرعون به موسی علیه السلام ایمان نیاوردند و او دعا کرد و آب نیل در حق کفار خونگردد و برای مؤمنین و موسی علیه السلام آب گوارا بود.

قصه دیگری ازین بدبختی کفار منکرین موسی علیه السلام ثبت تاریخ شده و این است که از خون شدن آب در حق کفار همه دلتنگ شدند یکی از آنها به پیروان موسی علیه السلام گفت: من نهایت تشنه ام و به آب ضرورت دارم چون آب در حق ما خون میشود از همانجاییکه تو مینوشی من نیز مینوشم تا باشد که آب بحال خود باقی بماند. چنین کردند عین آبی که در جام قرار داشت و قسمتی از آنرا مؤمن نوشیده بود همینکه کافر آنرا نزدیک دهن خود کرد خون گشت: کافر چنین پیشنهاد کرد: در یک وقت تو از یکطرف جام بنوش و من از جانب دیگر آن مینوشم تا باشد که آب بگلویم بریزد چنین کردند ولی بحال کافر هیچ مفید نشد زیرا که در یک وقت، دهن مؤمن به یکطرف جام بود آب می نوشید و در عین وقت بطرف دیگر کافر خون می نوشید. قبطی کافر ازین وضع خیلی دلتنگ میشود و برای سببی مؤمن و موحد میگوید:

من ازین وضع نهایت پریشانی دارم اگر دعا کنی که مرا خداوند سوی ایمان هدایت کند و ازین وضع نجاتم دهد سببی مؤمن چنین دعا میکند:

خداوند! تو دانای اسرار میباشی، سببی و قبطی همه بنده تواند. اگر دعا است

هم از تست زیرا که میل دعا را تو می آفرینی و اگر اجابت است آنهم از طرف ذات بی نیاز تو میباشد. او درین دعا بود که ناگاه طشت از سرپام افتید و او بی هوش گردید همینکه به هوش آمد قبطی نعره زد که شتاب کن و ایمانرا بمن تعلیم نما تا از قبول ایمان زنار را ببرم. این دوستی تو درمن اثر کرد الحمد لله که عاقبت دست مرا گرفت و از بدبختی نجاتم داد:

باز آمد او بهوش اندر دعا لیس لاتسان الاما سعی
در دعا بود او که ناگه نعره ای از دل قبطی بجست و غره ای
که هلا بشتاب و ایمان عرضه کن تا ببرم زود زنار کهن
قبطی از دوستی با سبطی خیلی خوش است و این دوستی را چون کیمیا میداند و میگوید این صحبت های تو کیمیائی بود و مرا سوی هدایت رهنمائی کرد و تو چون شاخی از نخل خلد که به گرفتن آنشاخ سوی خلد رهبری شدم. مراسیل برده بود و نمی دانستم چه کنم اکنون که ایمان آورده ام دیگر آن اضطراب، آن تشنگی و آن بدبختی درمیان نیست. من به پذیرفتن ایمان شریعتی نوشیده ام که روز حشر کافیت و تشنه نخواهم شد.

ازین قصه فرمایش مولانا میتوان اهمیت و پیدا کردن همراز و رفیق مهربانرا درك کرد و نیز میتوان عکس آنرا مورد دقت قرار داد زیرا که به همان اندازه مفید بودن دوست راستکار، وجود دوست بدکار مایهء شرو گمراهی حساب میشود.

ملحق هفتم

در عطای حق تعالی قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت عطای خدا

است:

یکی از موضوعاتی که علماء کلام و دیگر دانشمندان دران باره توضیحاتی داده اند و هر يك كوشیده تا دلائل خویشرا قوی معرفی کند موضوع قابلیت است. عدهء میگویند که عطای الهی در محلی می آید که آن محل، انفعال داشته باشد و اثر را بپذیرد زیرا که اگر قبول اثر درمیان نباشد هر اندازه تأثیریکه درمیان آید عبث است و

بسان زراعت در زمین شوره زار است که هر قدر سعی کنی تا خاک زمین را تبدیل نکنی نمی توانی از آن در زراعت سودی ببری.

مولانا جلال الدین را عقیده بر آنست که این استعداد قبلی و این انفعال و قبول اثر در عطای خدا هیچ ضرور نیست زیرا که عطای حق قدیم است و قابلیت حادث و به پیدا شدن قابل و قبول کننده اثر این قابلیت بیان می آید. عطا صفت خدا و قابلیت صفت بندگان میباشد. کسانی که مورد عطای الهی میشوند همه مخلوقند و اگر عطای الهی را که صفت خدا است بر قابلیت مخلوق موقوف بدانیم يك صفت قدیم الهی را معطل گذاشته ایم تا کسانی پیدا گردد که این صفت را بپذیرند. اینست فرمایش مولانا:

چارهء آندل عطای مبدلیست	داد اورا قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لب و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شده	همچو خورشیدی کفش رخشان شده
صد هزاران معجزات انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما

مولانا این مطلب را چنین دنبال میکند که اگر قابلیت شرط باشد باید در تمام موجودات در خروج از عدم به ساحهء وجود این قابلیت را اعتبار دهیم در حالیکه معدوم را نمی توان قابل گفت. معدوم قبل از خروج بوجود کجا قابلیت دارد؟ درین مورد باید گفت: کسانی که قابلیت را شرط میدانند در قسمت دلیل اول مولانا که عطای الهی صفت خداوند است و اگر در عطای خود قابلیت را شرط گذاریم یکی از صفات خداوند که قدیم است به حادث موقوف میشود و این صحت ندارد چنین جواب میگویند: اگر قابلیت و استعداد محل را و انفعال قبول اثر را در عطای الهی ضرور بدانیم کدام اشکالی در میان نمی آید، باین معنی که عطای الهی بحیث صفت خداوند کریم دو حالت دارد: یکی حالت عدم مراعات معطی علیهم و کسانی که بر آنها عطا تعلق میگیرد، دیگر تعلق این صفت است. بصورت مثال: خداوند کریم رازق است در ازل، ولی تعلق این صفت به مخلوق وقتی صورت میگیرد که مخلوق در میان باشد، مرزوق علیهم وجود نداشتند ولی خداوند متصف به همین صفت بود، و همینکه مرزوق

هلیهم پیدا شد این صفت تعلق گرفت. لذا اصل صفت الهی قدیم و تعلق آن حادث است. عین حالت را در صفت عطا ملاحظه می کنیم. معطی بحیث یکی از اسماء الهی در قدیم بود، این صفت قدیم است ولی در آن وقت که قدیمش می نامیم معطی علیهم و کسانی که بر آنها عطا میشود وجود نداشتند و همینکه آنها پیدا شدند صفت عطاء تعلق بآنها گرفت و این تعلق حادث است زیرا که متعلق (باسم مفعول) حادث است لذا اگر در عطاء خداوند کریم قابلیت را شرط بدانیم همین تعلق صفت عطا موقوف به محلی میگردد که باید قابل باشد و باین اساس قدیم بحادث توقف نمی کند بلکه حادث بحادث تعلق میگیرد و موقوف بوجود قابل میگردد.

درباره دلیل دوم که میگوید اگر قابلیت شرط میبود هیچ معدوم باید هست نمیگردید:

قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی بهستی نامدی

باید گفت این قیاس مع الفارق است زیرا که عطاء الهی بر کسیکه محل عطاء میگردد ایجاد يك صفترا در موجودی سبب میگردد که قبلاً موجود بود. شیخ یا مرید موجود میباشد و حق تعالی ولایت یا دیگر عطای خود را بر آنها فیضان مینماید. اما در ایجاد از کتم عدم در آنجا صفت عطا بمیان نمی آید و صفت عطا مؤثر نیست بلکه صفت دیگر خداوند کریم بآن تعلق می گیرد و عبارت است از ایجاد. بعبارۀ واضح تر: همینکه معدوم از نیست هست میشود ما نمی گوئیم خداوند برایش وجود را عطا کرد بلکه تعبیر دقیق آنچنین است که باید گفته شود:

خداوند او را پیدا کرد، موجود کرد، و از نیست به هست آورد. چه عطای خدا ایجاب آنرا میکند که قبلاً چیزی باشد تا بان شیء عطائی صورت گیرد، ولی ایجاد مسبوق بوجود شیء نیست. انشاء است، از نو پیدا کردن است و در آن بحث قابلیت و عدم قابلیت جا ندارد. از نیست هست میشود نه آنکه يك شیء موجود از يك حالت بحالت دیگری میرود و صفت جدید را میپذیرد.

ملحق هشتم

مجنون پنداشتن مولانا:

مولانا جلال الدین هنگام تالیف مثنوی خود را مجنون می داند و می گوید که این جنون همه نظم و قافیه مرا خراب کرده است ولی با این همه درهمین حال بسی موضوعات عملی را تحلیل می کند.

مولانا پس از رفتن بحال و بظاهر ترك کردن مدرسه گاهی چنین شده که از فرط وجد و جذبه از خود رفته کلمات جنون آمیز گفته و خود را مجنون حساب کرده است. اینک یکی از اشعار عربی او را درین مورد تذکر می دهیم:

كيف ياتى النظم لى والقافية	بعد ما ضاعت أصول العافية
ما جنون واحدلى فى الشجون	بل جنون فى جنون فى جنون
ذاب جسمى من اشارات الكنى	منذعانيت الفناء فى البقاء

او از جنون شکایت دارد و میگوید همینکه اساس عافیت نردم ضائع و مختل است چگونه خواهم توانست نظم و قافیه خود را مرتب گردانم. او میگوید در شجون^۱ يك دیوانگی ندارم بل دیوانگی در دیوانگی در دیوانگی است. از وقتی که من چنین مشاهده کرده ام که بقاء در فناست از همان وقت جسم من ذوب شده و از اشارات و کنایات جسم خویش را در ذوب شدن مشاهده میکنم.

همین مولوی که از جنون خویش شکایتها دارد در همین حال و متصل این شکایت می خواهد موضوع بینش حقیقی را از بینش ظاهری فرق کند و درین میان این را شرح می کند که تن انسان چون اصطرباب است که منجم توسط آن ارتفاع آفتاب و ساعت روز را معلوم میکند و اگر منجم کم دیده باشد باید اصطرباب ساز و کسیکه آنرا تهیه میکند خوب دقت کند تا اصطرباب نکو موافق به دید شخص آماده سازد. کسیکه از اصطرباب دیده می نگرد جهان را باندازه دیده، خویش فکر میکند. ولی

عارفان راه دیگر دارند و دیده آنها توسط اضطراب ظاهری نیست آنها دیده حقیقی و واقعی دارند و ازین رو نگاه آنها بسان نگاه دیگران نیست.

قبل از بیان این مطلب و ذکر اضطراب چنین میگوید که کوه طور صدا میکرد و نمی دانست که چه میگوید و موسی علیه السلام گفتار کوه را خوب میدانست. کوه اگر میدانست خیلی اندک بود و بقدر خویش میدانست و در آن به همان اندازه که از لطف روح و تن وجود داشت فهمش نیز موازی بآن است. این گفتار مولانا در خلال قصه ای است که آنرا از ایاز نقل میکند و درین قصه میخواهد این را با ثبات رساند که انسان باید اصل خود را فراموش نکند. خداوند کریم چنین میفرماید: «فلینظر الانسان مم خلق - باید انسان نظر کند که از چه چیز پیدا شده است» و باید پیوسته نگاه خود را سوی اصل و منشأ خلقت داشته باشد زیرا که نظر به اصل خلقت و پیدا شدن از آب به انسان موقع نمی دهد تا کبر نماید و از عجب و غرور کار بگیرد.

خلاصه قصه ایاز محمود

آن ایاز از زیرکی انگیخته	پوستین و چار قی آویخته
میروید هر روز در حجره خلا	چارقت اینست منگر در علا
شاه را گفتند او را حجره ایست	اندر انجا زر و سیم و خمره ایست

ایاز که مورد لطف سلطان محمود غزنوی قرار گرفته بود حجره ای برای خویش تخصیص میدهد تا در آن پوستین و چارقی را نگاه دارد که پیش از رسیدن بموقعیت قبول شدنی نزد محمود غزنوی ازان استفاده می کرد.

او غرض جلوگیری از کبر و غرور، این عمل را انجام میداد ولی دیگران چنین پنداشتند که رفتن ایاز در آن خلوتگاه جهت آن است تا سیم و زر و خمره ای آماده دارد و ازان بروزهای دیگر استفاده کند. شاه از شنیدن این خبر در تعجب میشود که چه چیز در میان است که آنرا ایاز از ما پنهان داشته و گاه گاهی بطرف آفیروید.

پادشاه کسی را می گمارد تا برود ونیم شب دروازه حجره بکشد و هرچه از سیم و زر در انجا پنهان کرده شده ببرد. این ایاز چه میخواهد و چرا به این اندازه بخیل میباشد که سیم و زر را پنهان میکند. او گندم نمای جو فروش است زیرا که او زندگی

عشق را دریافته و باید جز بندگی کار دیگری نکند. کسان سلطان می روند و خوشحال میباشند ازینکه این کار زشت ایاز را برملا میسازند و هم بسی از اموال کافی را از لعل و عقیق ازان پناه گاه ایاز بدست خواهند آورد. گرچه سلطان محمود در اصل کدام بدگمانی بران نداشت ولی از روی امتحان و تهدید کسانی که این گمان بد را براه انداخته بودند اجازه تلاشی حجره ایاز را داد. آنها رفتند و حجره را باز کردند، قفلیکه بر دروازه زده شده بود قفل مخصوص بود و از قفل های عادی حساب نمی گردید. این انتخاب قفل قیمتی نه ازان بود که در حجره سیم و زر قیمتی است و میخواست آنرا نگاه دارد بلکه غرض وی آن بود تا از عوام الناس این سر و این راز را نهفته دارد تا حتی الوسع دست کسی بران نرسد. حجره را با صد گونه حرص و هوس باز کردند و همینکه دیدند چارقی و پوستینی در آن آویزان است گفتند که این غرض روپوشی و بهانه گذاشته شده تا کسی باصل راز راه نیابد. دیدند که در حجره چیزی نیست. باین تفتیش و تلاشی قناعت نکردند شروع بکندن حجره کردند. هر طرف را بسان چاه عمیق حفر کردند. هیچ نیافتند. سوراخهای دیوارها را هم يك يك دیدند، هیچ نبود. آنها در حیرت شدند و شرمسار باز گشتند. سلطان از آنها پرسید که چه کردید؟ چرا بغل تان از زر و همیان تهی است؟ چرا چیزی را که به بودن آن یقین داشتید آورده نتوانستید؟

آنها در جواب شاه عذر آوردند و گفتند اگر در برابر این کار و این اتهام بی جا و بی مورد خون مارا بریزی بتو حلال است و اگر ما را مورد عفو قرار دهی این يك انعام و لطفیست که برای ما روا میداری. سلطان در جواب گفت:

من نخواهم کرد هست این از ایاز^۱

این کار من نیست کار ایاز است که در برابر این عمل وقیحانه شما چه میکنند، این جنایت را در حق من نکردید بلکه در حق ایاز روا داشتید. گرچه من و ایاز در حقیقت یکیم ولی ظاهراً باهم دوریم. بربنده خاص شاه نباید چنین اتهامی بست. شاه میدانند ولی حلم او مانع اجرای جزاء است. سلطان همه را سوی ایاز روانه کرد تا او که

(۱) گفت شه نی این نواز و این گداز من نخواهم کرد این هست از ایاز

صاحب مصلحت اصلی میباشد و آنچه رفته است در حق اوست، موضوع را بررسی کند سلطان به ایاز چنین گفت:

تواگرفو را درپیش گیری بهتر است. ایاز گفت: من میدانم که همه عطای تست:

گفت من دانم عطای تست این ورنه من آنچا رقم و آن پوستین

ایاز اصل خود را فراموش نکرده بود و خود را خوب می شناخت هر کسیکه خود را شناخت خدا را شناخت.

مولانا جلال الدین رومی درین جا این فرمایش را علاوه میکند که:

چارقت نطفه است و خونت پوستین باقی ای خواجه عطای اوست این

سلطان برای ایاز میگوید که کسانی که ترا به باد تهمت گرفته اند مستحق کشتن میباشند اما اگر عفو کنی بهتر خواهد بود. سلطان افزود که این کار را زود تر فیصله نما. ایاز پاسخ داد که شاه! تو چون آفتاب میباشی و هنگامیکه تو در میان هستی ما هیچ نیستیم. من خویشان را خوب می شناسم و غرض این شناخت دلق و پوستین را نگاه داشتم و اگر این دورانگاه نمی کردم مورد اشتباه این کسان قرار نمی گرفتم.

این قصه اگر واقعی باشد یا خیالی، اگر مستند باشد یا ضعیف الروایة آنچه را مولانا از آن گرفته و مورد استفاده قرار داده نگاه انسان باصل است تا مغروری را ناپود کند. از همین جاست که قبل از اتمام قصه آیه: (فلینظر الانسان مم خلق) را در میان میآورد و میخواهد اصل مقصود خویش را از ذکر قصه بیان کند و آن عبارت است از ضرورت نظر کردن باصل خلقت تا این نظر در باز داشت از انحراف های ناشی از غرور کارگر شود.

مولانا درین میان میخواهد بدگمانی را نکوهش کند و درین مورد چنین میفرماید:

بدگمان باشد همیشه زشت کار نامهء خود خواند اندر حق یار

آن خسان کاندہ کڑیہا مانده اند	انبیاء را ساحر و کژ خوانده اند
وان امیران خسیس قلب ساز	این گمان بردند بر حجرہ ایاز
کودفینہ دارد و گنج اندران	ز آینه خود منگر اندر دیگران
شاه میدانست خود پاکی او	بہر ایشان کرد او آن جستجو

این نگاه بہ اصل طوریکہ مانع غرور باشد یکی از آرزوہای اہل تصوف و اہل کلام و سائر علماء مذہبی میباید لہذا این مطلب را تصوف محض یا کلامی خالص گفتہ نمی توانیم زیرا کہ در اکثر علوم دینی بآن اشارہ شدہ است.

ملحق نہم

عقل و نماز از نگاه مولانا:

مولانا عقل را جوہر میگوید و روزہ و نماز را عرض میداند. مولانا از اصطلاح جوہر و عرض بار بار یاد کردہ است کہ ما بہ این موضوع در اصل کتاب اشارہ کردیم درین جا اینقدر می افزائیم کہ:

وی بہ عقل اہمیت میدہد و آن عقلی را مورد ستایش قرار میدہد کہ راہ را سوی نکوئیہا باز کند. باین حساب عقل کافر نزدش عقل مطلوب و عقلی نیست کہ نوری گرفہ باشد و آن نور، صاحب عقل را سوی سعادت کشاند. خداوند کریم منکران حق و حقیقت و کفار را چون چار پایان دانستہ است زیرا کہ اگر عقل مستنیری میداشتند بہ این بدبختی ہا گرفتار نمی گردیدند. «اولئك كالانعام بل هم اضل...الآیۃ- آنها مانند چہار پایان اند بلکہ گمراہ ترند»^۱ این فرمایش مولانادربارہ عقل و جوہر دانستن عقل و عرض دانستن روزہ و نماز ضمن حکایت دو درویش صورت گرفہ و تحت این عنوان قرار دادہ شدہ:

در بیان آنکه لطفها در قهرها پنهان ست و قهرها در لطفها تا اهل معنی و تمیز از ظاهر بینان جدا و ممتاز شوند قوله تعالی: (الیلوکم ایکم احسن عملاً). اصل قصه را نمی خواهم درینجا تذکر دهم زیرا که در آن بیان خیال درویش درباره حضرت حق تعالی و اثبات یمین و شمال برای حق تعالی است که از روحیه علم کلام و قضایای عقیدوی خیلی بدور است و از طرف دیگر، آنچه را به شکل خیال از حق تعالی تذکر داده اند نمیشاید که در کتب علمی و تحقیقات کلامی گنجانیده شود. هر کس حق تعالی را به شکلی و طوری فکر میکند و یا در خواب می بیند و نمیتوان آنرا بحث يك موضوع قابل قبول نزد همه مورد بحث قرار داد.

مولانا پس از تذکر قصه و بیان خیال و تصور درویش، راجع به عقل، روزه و نماز چنین میگوید:

بس نکو گفت آن رسول خوش جواز	ذره عقلت به از صوم و نماز
ز آنکه عقلت جوهرست این دو عرض	این دو در تکمیل آن شد مفترض
تا جلا باشد مر آن آئینه را	که صفا زاید ز طاعت سینه را
لیک گر آئینه از بن فاسدست	صیقل آنرا دیر باز آرد بدست

درین فرمایش مولانا مینگریم که در آن به چند موضوع اشاره شده است:

(الف) اینکه رسول خدا گفته يك ذره عقل بهتر از روزه و نماز است. این حدیث باین معنی و یا به شکل دیگر که این معنی را افاده میکند در کتب معتبره حدیث نیامده و درین باره در کتاب نیز بحث نمیشود. البته در حدیث شریف راجع به اهمیت عقل فرمایش هائی وجود دارد ولی اینکه رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) گفته باشد: يك ذره عقل بهتر از روزه و نماز است کدام سندی درین باره در میان نیست.

(ب) جوهر بودن عقل و عرض بودن روزه و نماز. این مطلب که بطور دلیل برای اثبات مقام عقل و بهتر بودن يك ذره آن نسبت به صوم و صلاة آورده شده با این روش قابل بحث است زیرا که کلمه «آنکه» در اول بیت دوم علت مطلب را بیان میکند که

در بیت اول آورده شده و با نظر داشت این ترتیب و این استدلال، حاصل کلام مولانا چنین میشود:

ذره عقل بهتر از روزه و نمازست زیرا که عقل جوهر و روزه و نماز عرض است.

روزه و نماز فرض شده. زیرا که عقل تکمیل شده هرگاه عقل کامل (مقصود از کمال عقل همان کمالیست که مدار تکلیف شرعی باشد) نباشد روزه و نماز فرض است و این خلاصه، مطلب ایجاب چند چیز را مینماید.

اول: آنکه عقل جوهر است و به این جوهر بودن عقل باید استدلال را تکمیل کنیم. درحالیکه از جوهر بودن عقل و عرض بودن افعال و اعمال تکلیفی، نه حدیث بحث کرده و نه دیگر کتب مذهبی. این اصطلاح جوهر و عرض و امثال آن در اصل اصطلاح فلسفی است که پس از ترجمهء فلسفه یونان از غیر عربی به عربی میان مسلمانان رائج گردیده است و عقل را جوهر مجرد گفته اند - و در برابر چنین جوهر غیر مرنی که عقلش می نامیم افعال و اعمال را چون روزه و نماز قرار دادن و حکم به تقابل میان این دو (یکطرف عقل و طرف دیگر نماز و روزه) حکمیست که نه کتب مذهبی آنرا کلاً میپذیرد و نه کتب فلسفی - یک جزء را فلسفه قبول دارد و میگوید که عقل جوهر است. و جزء دیگر را کتب مذهبی بحث کرده، اما نه گفته اند که عرض میباشد.

دوم: از آغاز کلام مولانا که میفرماید: ذره عقل به از صوم و نماز باید حکم کرد که میان عقل و روزه و نماز از نظر وی تقابل است. این مقابل ازان مقابل بهتر است مثلاً می گوئیم روزه نسبت به شب یا طاعت نسبت به معصیت بهتر است. هرگاه چنین گفتیم و این دورا (عقل یک طرف و روزه و نماز دیگر طرف) در دو طرف قرار دادیم باید یکی را بدیگر موقوف ندانیم در حالیکه در بیت دوم که از: «زانکه» شروع میشود عقل را موقوف علیه روزه و نماز میداند و این دو را موقوف میداند که این حالت منافای تقابل است.

تقابل از نظر فلسفه چار نوع است: تضاد، عدم بالملکه، تضایف، ایجاب و سلب و در وجه حصر چنین ذکر میکنند:

اگر دو مقابل در يك محل بطور بدلیت وارد شده میتوانند اما جمع شده نمی توانستند و هر دو وجودی باشد اینرا تقابل تضاد گویند چون سواد و بیاض هر دو وجودی میباشند و هیچ يك عدمی نیست و بطور بدلیت در يك محل وارد میشوند زیرا که يك لباس و یا يك دیوار و یا امثال آنهم سیاهی را میپذیرد و هم سفیدی را، اما نه در يك وقت بلکه بطور بدلیت يك وقت سیاه میباشند و وقت دیگر میتوان آنرا سفید کرد. تقابل عدم بالملکه آنتقابل را گویند که عدم بآن محلی نسبت شود که آنمحل صلاحیت ملکه را داشته باشد مثلاً کوری و بینائی که این دو باهم تقابل عدم بالملکه دارند زیرا که کوری عبارت است از نبودن بینائی در کسیکه صلاحیت بینائی را داشته باشد، آدم کور را کور میگوئیم زیرا که آدم است و از جهت آدم بودن صلاحیت بینائی را دارد ولی بینا نیست، اما دیوار را کور گفته نمی توانیم زیرا که محل دیوار صلاحیت بینائی را ندارد.

تقابل تضایف آنرا گویند که دو چیز باهم مقابل و تصور یکی، تصور دیگر را ایجاب کند چون ابوة و بنوت (پدری و پسری) باهم مقابلند ولی تصور پدر بودن، تصور پسر بودن را ایجاب میکند و بالعکس از پسر بودن پدر بودن را.

تقابل ایجاب و سلب آنست که در یکی ثبوت و دیگر سلب باشد چون انسان و لا انسان. عده از علماء برای این تفصیل تقابل، وجه حصر دیگری را ذکر کرده اند تا در ذهن خوب تر جاگیرد و چنین میگویند:

دو مقابل هر دو وجودی میباشند یا یکی وجودی و دیگرش عدمی، عده ای یکی از فارمول هست میباشند و دیگری در ردیف نیست قرار دارد. اگر هر دو وجودی باشد باز می بینیم که یکی بدیگر توقف دارد یا خیر؟ اگر هر دو وجودی باشد و یکی بدیگر موقوف باشد آنرا تقابل تضایف گویند چون ابوة بنوت (پدری و پسری) و گر هر دو

وجودی باشد ولی یکی بدیگر توقف نداشته باشد آنرا تقابل تضاد میدانند چون سواد و بیاض (سیاهی و سفیدی). اگر دو مقابل طوری باشد که یکی عدمی و دیگرش وجودی باشد باز می بینیم اگر محل عدمی صالح برای قبول وجودی بود این را تقابل عدم یا مملکه نامند چون کوری و بینائی، کوری عدمی است زیرا که کوری عبارت است از نبودن بینائی، و محل کوری صالح برای قبول وجودی است، محل کوری انسان است و انسان من حیث انسان صالح برای قبول بینائی میباشد.

اگر محل عدمی صلاحیت قبول وجودی را نداشته این تقابل را تقابل ایجاد و سلب گویند چون انسان و لا انسان که محل لا انسان صلاحیت قبول انسان شدن را ندارد.

با نظر داشت این تفصیل در تقابل باید گفت:

تقابل عقل با روزه و نماز را اگر از قبیل تقابل جوهر با عرض بدانیم. جوهر را حکماء چنین تعریف کرده اند: اذا وجد فی الخارج لکان لافی موضع - جوهر آنست هرگاه در خارج موجود شود در یک موضوع تابع و حال و صفت نمی باشد و عرض را چنین: اذا وجد فی الخارج لکان فی موضع - هرگاه در خارج موجود شود در موضع میباشد و بدون موضع و محل پیدا شده نمیتواند. بصورت مثال:

دیوار جوهر است زیرا که در موضع نیست و در وجود تابع چیزی دگر نیست و سیاهی و دیگر انواع رنگ دیوار عرض است زیرا که بدون موضع بوده نمیتواند موضع رنگ دیوار خود دیوار است اگر دیوار نباشد رنگ دیوار وجود مستقل ندارد.

با این تعریف جوهر و عرض باهم مقابل میباشد و تقابل آنها تقابل ایجاب و سلب است زیرا در تعریف یکی لافی موضع آمده و در تعریف دیگر فی موضع. لافی موضع و فی موضع باهم تقابل ایجاب و سلب دارند، و نیز تعریفی که برای تقابل ایجاب و سلب یاد کردیم درینجا صدق میکند زیرا که محل سلبی صلاحیت ایجاب را ندارد. چیزی که عرض است فی موضع است هیچگاه جوهر شده نمیتواند.

سوم. با قبول جوهر بودن عقل و عرض بودن اعمال تکلیفی و قبول تقابل میان جوهر و عرض آنهم تقابل ایجاب و سلب چگونه حکم کرده می توانیم که تکمیل روزه و نماز که عرض گفته شده به وجود عقل که جوهر خوانده شده موقوف است زیرا^{۱۰} تقابل ایجاب و سلب هیچگاه یکطرف تقابل در وجود خویش بطرف دیگر توقف ندارد. اگر بفرض محال این تقابل را تقابل تضایف بدانیم تا راهی پیدا شود که یکی بدیگر موقوف گردد، چون پدر بودن و پسر بودن که یکی بدیگر توقف دارد و بگوئیم هم تقابل در میان است و هم توقف. روزه و نماز هم عرض میباشد در مقابل عقل هم جوهر و هم موقوف به عقل میباشد تا عقل نباشد روزه و نماز نیست.

این فرضیه را بدو دلیل رد باید کرد اول آنکه تعریف جوهر و عرض بر دو عبارت یکی ایجابی دیگرش سلبی، احتمال تضایف را از میان میبرد. دوم آنکه در تقابل تضایف تصور یکی از دو مقابل دیگرش را بذهن میآورد. هرگاه زید را پدر بگوئیم فوراً این تصور در میان میآید که او پسری دارد و این زید پدر همان پسر شده است. اگر زید پسر نداشته باشد او را پدر گفته نمی توانیم و با نظر داشت این مقدمه باید گفت:

که روزه و نماز هیچگاه مقابل عقل و حیث مضامین عقل قرار نمیگیرد. هیچگاه گفته نمی توانیم که میان این دو تقابل تضایف است زیرا که روزه و نماز را تصور میکنیم و هیچ وقت تصور عقل در ذهن خطور نمیکند و بالعکس به تصور عقل نمی توان فوراً در پهلوی آن تصور روزه و نماز و دیگر تکالیف شرعی را قرار داد.

با این فهم باید گفت که استفاده از اصطلاح جوهر و عرض درین مورد از نگاه فلسفی خالی از اشکال نیست. فرمایش مولانا اینقدر توجیه پذیر است که بگوئیم: مقصود مولانا از جوهر اصل و از عرض فرع است و همینکه میگوید عقل جوهر است با این معنی میباشد که عقل اصل است و همینکه روزه و نماز را عرض میداند باین معنی نیست که روزه و نماز افعال و اعمال اند و افعال همه اعراض میباشد بلکه منظور از عرض فرع است. روزه و نماز عرض است، فرع است و تابع وجود عقل است. عقل اصل است زیرا که موقوف علیه است اعمال فرع است زیرا که موقوف است. این توجیه را نیز یک توجیه کامل حساب کرده نمی توانیم زیرا که نماز را اگر فرع بگوئیم باید بدون

عقل تحقق نیابد در حالیکه در تحقق و موجود شدن نماز و روزه عقل ضرورت ندارد بلکه صحت و صحیح پنداشتن نماز و روزه عقل ضرور است، اگر مجنون نماز میگذارد نماز. «د ولی شرعاً نمی توان آنرا نماز صحیح گفت و بعبارت دیگر صحت روزه و نماز موقوف بعقل است نه اصل روزه و نماز مولانا از تکمیل حرف زده آنهم دلیل بر آنست که تکمیل نماز و کامل شمردن و صحیح شمردن آن بعقل توقف دارد لذا این توجیه که عقل را جوهر بمعنی اصل و روزه و نماز را عرض بمعنی فرع بدانیم توجیه تقریبی است نه تحقیقی.

چهارم: در توجیه این کلام مولانا که فرموده اند: «ذره از عقلت به از صوم و نماز» و آنرا از فرمایشات رسول خدا صلی الله علیه وسلم میداند: مشکل دیگری نیز ظهور میکند و اینست که عقل من حیث العقل و به تنهایی يك ذره آن (گرچه اصطلاح ذره در امور معنوی و غیر محسوس کاملاً صحت ندارد اما توجیه پذیر است زیرا که به معنی اندازه من وجه اراده شده میتواند) نسبت به روزه و نماز به تنهایی و مستقل بهتر است اینجا باید پرسیده شود که در چه چیز بهتر است این دو باهم متجانس نیستند تا بگویی این خوب این خراب است قلم از قلم دیگر کرده خوب است قلم نسبت به کاغذ خوب است زیرا که گرچه در نوع یکی نمی باشند ولی هر دو در محسوسات داخل است کتاب از لباس کرده خوب است و دانش علما نسبت به دانش غیر علما خوب است عقل نسبت به روزه و نماز خوب است در چه چیز خوب است و معیاریکه این هردو مقابل را جمع کند چیست؟ از طرف دیگر عقل مطلقاً خوب نیست آن عقل خوب است که روزه و نماز داشته باشد و عاقل را سوی روزه و نماز بکشاند نه مطلق عقل و از طرف دیگر آن روزه و نماز خوب است که به اساس عقل ادا شده باشد کسیکه عقل افلاطونی دارد ولی پابند احکام شریعت نیست ما هیچگاه نمیتوانیم بگوییم عقل او خوب است لذا از نگاه شریعت عقل بدون عمل مردود است و عمل بدون عقل صحت ندارد.

پنجم: به بودن عقل از روزه و نماز ایجاب آنرا میکند تا میان این دو علاقه تکمیل نباشد این کتاب را نسبت به آن کتاب بهتر میدانیم در حالیکه یکی مکمل دیگر نباشد هر گاه دو کتاب بدست مآقرار دارد و یکی مکمل دیگر است هیچگاه یکی

را به از دیگر نمیدانیم زیرا که به بودن و افضل بودن یکی از دیگر ایجاب آنرا میکند که مفضل و مفضل علیه هردو موجود باشند و وجود مستقل داشته باشند همینکه غماز را بدون عقل صحیح نمیدانیم وجود صحیح و وجود اصلی بدون عقل پیدا نکرده و موقوف به عقل شد لذا بوجود آمدن مفضل علیه که روزه و غماز است موقوف به مفضل است که عقل است و این شکل را تفضیل میگویند و خوب و خراب نمیگویند این بود تفصیل پیرامون فرمایش مولانا. ناگفته نباید گذاشت که چون اصطلاح جوهر و عرض در چند موضع از مؤلفات مولانا قرار دارد ماضورت داشتیم تا این اصطلاح را از نگاه ریشه توضیح دهیم اگر اندکی بطوالت انجامید از موضوع دور نرفته ایم و سعی کردیم تا حسب ایجاب طبیعت بحث این تفصیل را در میان آریم.

ملحق دهم:

جوهر و عرض از نگاه مولانا:

مولانا جلال الدین در جای دیگری جوهر و عرض را موافق به فلاسفه تعریف کرده است: آنچه را قبلاً تذکر دادیم و در آن ضمن تحقیق قول مولانا انواع تقابل را شرح دادیم در دفتر پنجم مثنوی قرار دارد و در دفتر چهارم راجع به جوهر و عرض چنین گفته است:

جوهر آن باشد که قائم با خود است آن عرض باشد که فرع او شدست

این تعریف مطابق روایتی میباشد که از حکما نقل کرده و این تعریف را در موضوع بحث پیرامون عقل در نظر نگرفته است. ما نمیخواهیم تحقیق قبلی را در اینجا تکرار کنیم اینقدر باید تذکر دهیم که مولانا این بار جوهر و عرض را درجایی یاد میکند که مقصود خود شناسی و نظر به حقیقت خود است درین جا به همان آیه قرآنی اشاره میکند که فرموده است «وفی انفسکم افلا تبصرون» در نفسهای خود آیا فکر نمیکند. این مطلب تحت این عنوان قرار گرفته که: (تهدید فرستادن سلیمان علیه السلام پیش بلقیس که اصرار میندیش بر شرك و تأخیر مکن در هجرت بهر ایمان) در بیان این قصه چنین آورده شده که سلیمان علیه السلام برای بلقیس چنین پیام فرستاد که سوی ایمان بیا زیرا که جمله ذرات زمین و آسمان هنگام امتحان لشکر حق

میباشند باد با قوم عاد چه کرد؟ آب درطوفان نوح علیه السلام چه کرد؟ بحر از روی کبر فرعون را چه گونه غرق کرد؟ باقارون چه شد؟ و زمین چطور اورا فرو برد؟ ابابیل باپیل چه کرد؟ پشه ای کلهء نم‌رود را چگونه خورد؟ قوم لوط چگونه سنگ باران شدند و صدها دیگر.

گرچه ظاهراً این همه دروعد سلیمان علیه السلام داخل است ولی درحقیقت از گفتار مولانا میباید نه حکایت از قول سلیمان علیه السلام زیرا که بعضی این واقعات پس از عصر سلیمان (علیه السلام) تحقق پذیرفت و چگونه ممکن است که سلیمان علیه السلام با بلقیس آن عذاب های الهی را در میان گذارد که قسمتی از آن پس از عصر سلیمان علیه السلام صورت گرفته است، سپس مولانا به این مطلب میرود که تمام جمادات فرمانبرداران حق میباشند و اعضای انسان با وصف نزدیکی با انسان در روز قیامت به اعمال انسان شهادت میدهند.

جزو جزوت لشکر حق دروفاق مر ترا اکنون مطیع اند از نفاق

سپس چنین می گوید که اطاعت اعضا را مشاهده کن هرگاه چشم را بگوید بر شخص فشار آور فوراً اطاعت میکند، درد چشم هم ترا به حدی میرساند که گویی ترا هلاک میکند اگر بدن دان گوید که شخص را گوشمالی کن فوراً اطاعت میکند.

مولانا پس از این تفصیل میگوید که انسان خود را در بیگانه باخته است، خود را از دیگران نشناخته به هر صورتی که تو بیایی و استاده شوی و بگویی که این منم در حقیقت آن تو نیستی سپس چنین میگوید :

مرغ خویشی صید خویشی دام خویش صدر خویشی فرش خویشی بام خویش
جوهر آن باشد که قائم باخود است و آن عرض باشد که فرع او شدست

سپس انسان را به تفکر در ذات خود و در وجود خویش توصیه میکند و طوری این موضوع را تفصیل میدهد که انسان را عالم کبیر و جهان را عالم صغیر میداند و میگوید که: آنچه درخم است درنهر است و آنچه درخانه است در نهر است این موضوع

را خلاف آنچه بیان میکند که نزد حکماء مشهور است و انسانرا عالم صغیر و جهان را عالم کبیر میدانند این اراده از این فرمایش مولانا که میگوید:

این جهان خم است و دل چون جوی آب این جهان حجره است و دل شهر عجاب
خوب تر واضح و روشن است .

درهمین دفتر چهارم مثنوی، این موضوع را تحت عنوان : (در بیان آنکه حکما گویند آدمی عالم صغیر است و حکمای الهی گویند که آدمی عالم کبیر است زیرا که علم آن حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم اینها بر باطن) بیان و علت این اختلاف را میان حکما و اهل تصوف بیان میکند که چون نگاه اهل تصوف به باطن انسان است باطن او بزرگتر از جهان میباشد اینست بیان:

پس به صورت عالم اصغر تویی	پس به معنی عالم اکبر تویی
ظاهراً آن شاخ اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گرنبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر
پس به معنی آن شجر از میوه زاد	گرنصورت از شجر بودش نهاد
مصطفی زین گفت کادم و انبیا	خلف من باشند در زیر لوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن السابقون الاخرون

مولانا این عالم صغیر و کبیر را بدیگونه شرح می کند که انسان در ظاهر کوچک ولی در معنی بزرگ است اگر حکما انسانرا عالم صغیر و جهانرا عالم کبیر گفته اند آنها ظاهر بین میباشند و در ظاهر نگاه کرده اند ولی در حقیقت این انسان مرموز بزرگتر از آنست که فکر میشود و این بزرگی را اهل تصوف خوب درک کرده اند .

برای بیان این مطلب مثالی می آورد و اینست که ظاهراً شاخ اصل و میوه فرع آنست؛ ولی درحقیقت هستی شاخ جهت ثمر است، ثمر اصل است و شاخ فرع آن زیرا که میل به دست آوردن میوه سبب آن گردیده است تا باغبان نهال شانی کند لذا در حقیقت درخت از میوه پیدا شده نه آنکه میوه از درخت.

مثال دیگری می آورد که روشن تر از مثال گذشته است و چنین میگوید: مصطفی علیه الصلاة والسلام به ظاهر از آدم پیدا و پیامبر است که نسبت به همه پیامبران آخر است؛ ولی در حقیقت محمد (صلی الله علیه و سلم) از همه سابق بوده است ازین جاست که پیامبر فرموده: «نحن الاخرون السابقون - ما آخرین و اولین میباشیم.» به این معنی که اگر در صورت آدم به میان آمده ام در معنی و حقیقت جد جد آدم میباشم. آدم که مسجود ملائکه گردید از جهت من بود پس از این توضیح میگوید که رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) فرموده است که مثال من و اهل بیت من چون کشتی نوح است که هر کسی در آن دست زد و از کشتی راه نجات را طلب کرد نجات یافت و هر کسی که این راه را نیافت و تخلف کرد غرق گردید.

مولانا از این مطلب روزنه ای سوی مطلب دیگر باز میکند و این است که شخص باید بدون شیخ و مرشد و دلیل راه نرود زیرا که همین شیخ است که یکزمان چون خاک ترا سبز میکند - انسان میباید مغز خود را از غیر یار خالی کند تا که از گلزار یار ایمان یابد این ضرورت است گر چه شیر میباشی ولی هرگز بدون دلیل سیر ممکن - هرگاه در حرکت خویش رهنما و رهبر نداشته باشی چون رویاه خوار و ذلیل میشوی، هرگاه میخواهی که پرواز کنی کوشش کن که پروازت به بال های شیخ باشد اگر چنین کردی خود مشاهده خواهی کرد که معاونت لشکر های شیخ چگونه است.

ملحق یازدهم

نظری سوی تفسیر اختصاصی مولانا

گرچه سعی شده ایم تا درین ملحق و درین ضمیمه، ترجمه بیشتر به موضوعات کلامی تماس گرفته شود اما از آنجا که اثبات پهلوی علمی و جنبه علم ظاهری وی و عدم ترك کلی قال در وقت رفتن سوی حال در تمام موضوعات علوم مروجہ و وقت مقصود بود لذا يك قسمت از تفسیر اختصاصی مولانا را و نظر خاص او را در باره تفسیر سوره والضحی در اصل کتاب و قسمتی از نظریات او را پیرامون دیگر آیات قرآنی درینجا توضیح میدهیم تا معلوم گردد که این مولانای رفته در بحار عشق و این عاشق شوریده، اکثر رسالت مدرسه را در صومعه انجام داده نه تنها تارك قال نبوده بلکه اکثر

رموز و اسرار علوم ظاهری و درس های قال و قیل را در پرتو حال استغراق، مشاهده و جذب کشف کرده است. آنچه را در باره تفسیر سوره و الضحی به شکل اختصاص گفته و به ترتیبی که مخصوص خودش میباشد تفسیر کرده است در دفتر دوم تحت این عنوان:

(گمان بردن کاروانیان که مگر بهیمنه صوفی رنجور است) تذکر رفته است و تفسیر از اینجا شروع میشود که :

زان سبب فرمود یزدان والضحی والضحی نور ضمیر مصطفی

و این سوره را طوری تفسیر کرده که این تفسیر کاملاً ابتکاری میباشد و در هیچ يك از تفاسیر دیگر شبیه آن دیده نه شده است. درین ملحق میخواهیم بعضی اشارات تفسیری مولانا را که در مثنوی به کار برده تذکر دهیم در دفتر اول در چند جا قرار ذیل تفسیر دارد:

اول تفسیر قول خداوند که میفرماید «لانفرق بین احد من رسله - میان هیچک از پیغمبران خدا فرق نگذاریم»^۱ که این آیت را چنین تفسیر میکند:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هریکی	چون به نورش روی آری بیشکی
اطلب المعنی من القرآن قل	لانفرق بین آحاد الرسل
گرتوصد سبب وصد آبی بشمری	صد نماند يك شود چون بفشری
در معانی قسمت واعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار بایاران خوشست	پای معنی گیر صورت سرکش است

این تفسیر را تحت عنوان:

(کشتن وزیر خود را در خلوت از مریدان) پس از تفصیل آرزوی وزیر مکار در اغوای مردم یاد میکند و در این میان عنوان دیگر دارد که:

(در بیان آنکه جمله پغمبران حق اند که «لانفرق بین احد من رسله» میان هیچیک از پغمبران خدا فرق نگذاریم)^۱ و این عدم تفریق میان رسل را طوری تمثیل میکنند که آنرا میتوان از ردیف تشبیه معقول به محسوس جهت ایضاح معقول حساب کرد هرگاه ده چراغ در یک خانه به کار رود اصل چراغ ده است و هر یک از دیگر جداست ولی نور چراغ ها که در خانه مشاهده میشود به هیچ شکل تجزیه پذیر نیست. مثال دیگر: صد عدد سیب است و میخواهی شربت از آنها بر آری همینکه آب را گرفتی «نمی توانی میان آنها فرق کنی و آب هریک را از دیگر پس از خلط کردن جدا کنی یا چندگیلاس آب را با هم مخلوط کنی نمی توانی هنگام یکجا بودن آب؛ آب یکی را از دیگر جدا سازی سپس برای توضیح اینکه این مثال در محسوسات است نه در معانی و میتوان از آن در معانی هم استفاده کرد چنین میگوید:

درمعانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

مولانا روی عادت همیشگی خویش درین میان به یک مطلب عرفانی اشاره میکند که ما همه یک گوهر بودیم چون آفتاب صاف بودیم و گره نداشتیم چون آب همینکه آن نور شکل و صورت جسمی را به خود گرفت عدد ها در میان آمد و این عدد ها به سان سایه کنگره است اگر میخواهید فرق را از میان بر دارید همه کنگره هاراویران کنید. گرچه این تفسیر را کاملاً ابتکاری حساب کرده نمیتوانیم ولی آنچه را از روی تمثیل بیان کرده در دیگر کتب تفسیر به این ترتیب دیده نمیشود.

دوم: تفسیرآیه: (وهو معکم امّا کنتم) تحت همین عنوان: این تفسیر را وقتی یاد می کند که میخواهد موضوع جبر را توضیح دهد و آن را از اختیار جدا سازد و درین مورد لرزه دست مرتعش را طور مثال یاد میکند که اختیاری نیست و لرزه که انسان خودش به میان میآورد و دست خود را حرکت میدهد اختیاری است سپس به تفسیر آیت (وهو معکم امّا کنتم) چنین میپردازد:

باردیگر ما به قصه آمدیم ما از این قصه برون خود کی شدیم
گر به جهل آییم آن زندان اوست و به علم آییم آن ایوان اوست
گر به خواب آییم مستان ویم و به بیداری بدستان ویم

این معیت را چنین تفسیر میکند و به آن رنگ و شکل خاص میدهد و میگوید :
در حالت جهل هم با او میباشیم زیرا که در زندان جهل ا و قرار داریم، اگر عالم شدیم
باز هم با خدا هستیم زیرا که علم به سان ایوان است و با داشتن علم در ایوان خدا قرار
داریم. در خواب در بیداری در گریه، در خنده، در خشم، در صلح و در هر حال خدا با ما
است تا که میگوید :

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ چون الف او خود چه دارد هیچ هیچ
چون الف گر تو مجرد میشوی اندرین ره مرد مفرد میشوی

ما از خود هیچ نداریم و به سان الفیم که هیچ ندارد اگر نخواهی که خویشتن
را مرد یگانه راه گردانی باید چون الف خویشتن را از تمام علائق مجرد سازی و جز ذات
پاک الهی هیچ طرفی را مورد اهمیت قرار ندهی آنچه را خدا فرموده آنرا عملی سازی
و از آنچه منع کرده هیچ وقت آنطرف تمایل نداشته باشی کوشش کن تا غیر حق تعالی
را ترك کنی، دل از این دنیای فانی برکنی.

سوم: بیان قصه صالح علی نبینا و علیه الصلاة والسلام و تفسیر: «و یقللکم
فی اعینهم لیقضی الله امرأ کان مفعولاً» و شما را نیز در چشم دشمن کم بنمود (تا
تجهیز کامل نکنند) تا خداوند آنرا که در قضای حتمی خود مقرر کرده (یعنی غلبه اسلام) اجراء نماید.^۱
خداوند شمارا در نظر دشمنان کم نشان داد تا آنچه را که باید شود خداوند به آن حکم
کند و پس از تفصیل اینکه علت عذاب قوم صالح علی نبینا و علیه الصلاة والسلام آن
بود که شتر پیامبر روزی از چشمه آب میخورد و درین روز دیگران حق آب گرفتن را
نداشتند و روز دیگر نوبت دیگران بود این قوم به امر صالح (علیه السلام) اطاعت
نکردند و شتر را پی کردند و از این بیخبر بودند :

بیخبرگازار این آزار اوست آب این خم متصل با آب جوست

پس از آنکه قسمتی از این قصه را بیان میکند چنین میگوید:

این قوم شتر را حقیر پنداشتند، آنرا پی کردند صالح (علیه السلام) به آنها گفت: دریدل این عمل شوم شما عذاب خدا آمدنی است، علامت آن اینست که روز اول رنگهای تان زرد میشود به سان زعفران، روز دوم سرخ همچون ارغوان، روز سوم سیاه و درهمین وقت عذاب خدا میرسد. وقت عذاب آنها رسید روز اول رنگها زرد گشت؛ روز دوم سرخ و روز سوم سیاه. صالح (علیه السلام) از مشاهده هلاک قومش گریه کرد و حیران گشته بود :

قطره میبارید و حیران گشته بود قطره بی بی علت از دریای جود

عقل میگفتش که این گریه زچيست برچنان افسوسیان شاید گریست

در اینجا قصه صالح (علیه السلام) آورده شده و از تفصیل در بیان آیه «و یقللکم.....الایة» جز در عنوان جای دیگری تذکری نیست. مولانا با بیان قصه میخواهد بگوید که کم نشان دادن مسلمانان در نظر کفار در بعضی از غزوات اسلامی جهت آن بود تا آنها به این مقابله جرأت کنند و حکم الهی به عذاب کفار عملی شود. طوریکه قوم صالح (علیه السلام) شتر را به نظر سبک دیدند و مورد حکم قحطی خداوند در نزول عذاب قرار گرفتند، این تفسیر شکل اختصاصی نداشته و دیگران نیز چنین گفته اند.

چهارم: مولانا در اکثر مواضع؛ ضمن یک توضیح و بیان یک قصه یا اظهار یک حقیقت نهفته سوی آیات قرآنی اشاراتی دارد و این اشارات بدون آنست که عنوان مستقل برای تفسیر آیه تعیین شده باشد به صورت مثال :

در قصه مرد عرب که به اصرار زن پی آن شد تا حالت اقتصادی خود را بهتر سازند و هیچ راهی نداشتند جز آنکه سبوی خویش را از آب باران پر کنند و آنرا به خلیفه در دربار بغداد ببرند آنها گمان میکردند که در بغداد آب نوشیدنی پیدا نمیشود و این سبوی آب بهترین تحفه به دربار پادشاه است. خلیفه این هدیه رامیپذیرد و

درعوض آن سبورا پر زر میکند و امر می نماید که این مرد از راه خشک آمده است در باز گشت او را از راه دجله ببرید این امر عملی میشود. و از راه دجله بر میگردد و همینکه در کشتی میشیند و دجلهء پر آب را مشاهده میکند از حیا سجده می کند که عجیب است با بودن این دجله روان و این اندازه آب چگونه خلیفه سبوی مارا پذیرفت و این ساده گئی ما را نادیده گرفت در میان این قصه اشارات لطیفی به آیات قرآنی میباشد که اکثر آن طوری توضیح یافته است که از خصوصیات مولانا حساب میگردد:

هم عرب ما هم سبو ما هم ملك جمله ما یؤفك عنه من افك

عقل را شودان وزن این نفس طبع این دو ظلمانی و منکر عقل و شمع

مولانا میخواهد در حال بیان قصه که هنوز تمام نه شده چنین بگوید: عقل ما شوهر و نفس و طبع حیوانی چون زن است، دو حیوانی و منکر و سمع میباشد، آنچه از عرب و سبوی عرب و ملك در قصه رفته همه در میان ما قرار دارد و این آیات را به طور اقتباس یاد میکند: یوفك عنه من افك- از سوره ذاریات میباشد و معنی آن اینست که: او گردانیده شد از آسمان و قرآن کسبیکه گردانیده شد، در همین قصه عرب تحت عنوان: دل نهادن مرد عرب بر التماس دلبر خویش و مبالغه نمودن که مرا درین تسلیم حیل و امتحانی نیست در چند جا اشاراتی است. درجایی چنین میگوید:

تا ابد هرچه که از پس بود و پیش درس کرد از علم الاسماى خویش

تا ملك بیخود شد از تدریس او قدس دیگر یافت از تقدیس او

به آدم علی نبینا و علیه الصلاوة والسلام تمام آنچه که در گذشته بود و در آینده می آید تعلیم داده شد و علم الاسماء را درس گرفت، اشاره به آیت «وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة» و خدای عالم همه اسماء را به آدم تعلیم داد آنگاه حقایق آن اسماء را در نظر فرشتگان پدید آورد.^۱ و همینکه آن اسماء را به ملك گفت آنها از تقدیس آدم قدس دیگر یافتند و بیخود شدند. این تفسیر اختصاصی مولانا گفته میشود زیرا که هیچ يك از علماء و مفسرین چنین نگفته اند که تدریس آدم سبب بی

هوشی ملانکه شده باشد این را هم باید در نظر گرفت که قرآن کریم (ابنهم باسمائهم) گفته و این همان اریناء و خبر دادن در وقت تعجیز است که به ظاهر آن تعلیم و تدریس آشکار نمیشود و نیز تعلیم الله تعالی را به آدم تعلیم گفت و بیان آدم را به ملك ریناء و خبر دادن گفت. از این دو تعبیر چنین معلوم میشود که از خدا تدریس و تعلیم بود نه از آدم، از آدم تنها خبر دادن و بیان کردن بود نه به غرض تعلیم. اگر مقصود خدا تعلیم میبود علمهم واضح تر بود. از طرف دیگر ملانکه در حال اعجاز و قرار گرفتن در ساحه، ملامتی قرار داشتند و این يك حالت بهت و حیرت است نه حالت فرا گرفتن علم و نیز تقدیس بمعنی مقدس گردانیدن و نسبت دادن آن به آدم از آیات قرآنی نه صراحتاً روشن است و نه ضمناً (فی دلالقوانه اشاره) با این ملاحظه باید گفت که این فرمایش مولانا قدس دیگر یافت از تقدیس او - قابل مناقشه میباشد. اشاره دیگر را درین بیت می یابیم که میگوید:

گفت فادخل فی عبادی تلتقی جنه من روتی یامتقی

اشاره به آیت «فادخل فی عبادی وادخلی جنتی» - بازی در صف بندگان خاص

من در آی و در بهشت رضوان من داخل شود^۱ داخل شو درندگان من و داخل شود در جنت من.

اشاره دیگر:

همچو مجنونی که بشنید از یکی که مرض آمد به لیلی اندکی

گفت آوه بی بهانه چون روم ورمانم از عبادت چون شوم

لیتنی کنت طبیعاً حاذقاً کنت امشی نحو لیلی شائقاً

قل تعالوا گفت حق مارا بدان تا بود شرم اشکنی مارا نشان

مرد برای زن میگوید که ما چگونه سوی خلیفه در شهر بغداد رویم؟ چون بهانه ای در میان نیست. چون مجنون هم وقتیکه او از مریضی لیلی شنید آه کشید و گفت من بدون بهانه چگونه سوی لیلی روم و اگر نروم و عبادت را ترك دهم چه خواهد شد؟

مجنون گفت ایکاش من طبیب حاذق میبودم و به شوق سوی لیلی میرفتم. حق تعالی که گفته: «قل تعالوا» تا شرم شکن در میان آید این بقول خدا جل جلاله است که می فرماید: «قل تعالوا اتل ما حرم ربکم علیکم ان لا تشرکوا به شیاً و بالوالدین احساناً» بگو ای رسول خدا که بیانید تلاوت میکنم آنچه را خداوند پروردگارتان بر شما حرام گردانیده و اینست که به خداوند کریم شریک نه سازید و به پدر و مادرتان احسان کنید.^۱

اشاره دیگر:

ای خداوند این خم و این کوزه را
در پذیر از فضل الله اشتری
زن به شوهر میگوید این آب را بر دار و این سیو را نزد خلیفه برسان این آب شیرین بهترین هدیه میباشد. اگرچه متاع فاخر در خزانه پادشاه است اما این چنین آب باران ندارد. سپس مولانا به حکایت از مرد عربی می گوید که خداوند این خم و کوزه را بپذیر! از فضل و لطف تو که در آیه «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة - خداوند از مؤمنان نفس ها و مال های آنها را خریده در بدل اینکه برای آنها بهشت است»^۲ این فرمایش مولانا روی قصه تمثیل است ورنه آن عرب با آن سادگی کجا این تطبیق مراد خود را به آیه میدانست؟ این مولانا است که میگوید نه مرد بادیه نشینی که فکر میکرد در دربار خلیفه يك مشك آب شیرین پیدا نمیشود و این جهل او از زبان مولانا چنین ادا شده:

وان نمیدانست کآنجا برگذر هست جاری دجلهء همچون شکر
در میان شهر چون دریا روان پر ز کشتیها و شست ماهیان

اشاره دیگر:

پس از این قصه راجع به پیر توضیحاتی میدهد و انسانرا در گمراهی چون غول میداند و توصیه میکند که از هوا و هوس دوری گیرند:
با هوا و آرزو کم باش دوست چون یضلك عن سبیل الله اوست
اشاره به آیتیکه در سوره ص است و تمام آنچنین است:

(۱) الانعام: ۱۵۱. (۲) التوبه: ۱۱۱.

«یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله - ای داود ترا در زمین خلیفه گردانیدیم پس حکم کن میان مردم به حق و از خواهش پیروی مکن پس ترا از راه خدا گمراه میسازد.»^۱

تبصره. مادر بعضی موارد کلمهء تفسیر را استعمال کردیم و در بعضی موارد اشارات به آیات گفتیم اقتباس نگفتیم. گرچه اینگونه اند ماچ ها را اقتباس میگویند زیرا که در تعریف اقتباس چنین آمده : (جعل کلام الغیر جزءاً من کلامه - گردانیدن کلام دیگر به حیث جزء کلام شخص) و این اقتباس از نگاه احتیاط کنندگان با قرآن صحت ندارد و ما نباید کلام خود را اگر شعر باشد یا نشر طوری تنظیم کنیم که کلام خدا را جزء کلام خویش سازیم، این روش دور از حد ادب است. اگر مردم عام و دانشمندان لغت در آن سوء ادب را احساس نمیکنند یقیناً اهل ذوق آنرا خوب حس می نمایند. کلمات، حروف و الفبای قرآن قرآن است ما نباید آن کلام یا کلمهء قرآنی را تحت استعمال و استیلای کلام خویش در آوریم.

تا این جادر تفسیر و اشارات قرآنی که دفتر اول آمده اکتفاء میکنیم و سوی دفتر دوم میرویم تا در آنجا نیز قسمتی از تفسیر و اشارات قرآنی را مورد توضیح قرار دهیم و نظر خویش را به حیث متبوع آرای مولانای روم، تذکردهیم بدون آنکه شرائط بیرون و جنبه احساسات و عواطف احترام فوق العاده به مولانای بزرگوار را در نظر بگیریم.

محلّ دوازدهم

یک قسمت از تفسیر و توضیح آیات قرآنی در گفتار مولانا و اثرات قرآنی آنها در دفتر دوم مثنوی

در اول همین دفتر میخواهد حس انسانی را توضیح کند و عقیدهء خود را پیرامون اینکه وراء این پنج حس، پنج حس دیگر وجود دارد چنین میگوید:

پنج حسی است جز این پنج حس آن چو زر سرخ و این حسها چومس

(۱) سوره ص : ۲۶.

سپس آن پنج حس را شرح میدهد و سوی آن میرود تا انسانرا به این ملتفت گرداند که آئینه دل خویشرا پاک سازد سپس چنین میگوید:

طیبات از بهر که لطیبین خوب خوی را کند جذب از یقین

و اشارت میکند به این فرمایش خداوند کریم که «الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات/الایة- و زنان پاکیزه نیکو لایق مردانی چنین و مردان پاکیزه نیکو لایق زنان همین گونه اند»^(۱) سپس از چند بیت اینست اشارهء دیگر او

رواً شداء علی الکفار باش خاک بر دلداری اغیار پاش

و با این قول خدا (جل جلاله) اشاره میکند که (اشداء علی الکفار رحماء بینهم)

و اینست اشاره دیگر به آیه (حتی اذا جاؤها و فتحت ابوابها) درین بیت :

آن دلی کو مطلع مهتابها ست بهر عارف فتحت ابوابهاست

پس از بیان تفسیر سوره والضحی که در آن در اصل کتاب توضیحات دادیم اشارت دیگری قرار دارد و اینست :

چون کنی از خلد در دوزخ قرار غافل از لایستوی اصحاب النار

و اشاره به این قول خداوند که میفرماید (لایستوی اصحاب النار واصحاب الجنة...../الایة)

و تحت عنوان : تمامی قصهء زنده شدن استخوان به دعای عیسی علیه السلام در یکی از ابیات اشاره به آیه «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرایته خاشعاً متصدعاً من خشية الله- (ای رسول) اگر ما این قرآن را (به جای دل مرد) بر کوه نزل می کردیم مشاهده می کردی که کوه از ترس خدا خاشع و ذلیل و متلاشی می گشت»^۲ این بیت تذکر یافته است که:

لوانزلنا کتاباً للجبل لاتصدع ثم انقطع ثم ارتحل

این بود قسمتی از اشاراتی که در دفتر دوم صورت گرفته.

(۱) النور : ۲۶. (۲) الحشر : ۲۱.

اینک به بیان آیاتیکه در عناوین آورده شده می پردازیم : (انکار فلسفی در آیه ان اصبح ماؤکم غورا) عنوان مستقل برای تفسیر و توضیح آیه قرآنی میباشد. ما یک قسمت این توضیح را در اصل کتاب ذکر کردیم و درین جا اینرا علاوه میکنیم که : مولانا در قصه فلسفی منکر که از شنیدن «قل ارئیتم ان اصبح ماؤکم غورافمن یأتیکم بما معین- ای رسول ما باز بگو (ای کافران) بدیدهء تأمل بنگرید (آب که مایه زندگانی شما است) هیچگاهی اگر بزمین فرورود (جز خدا) کیست که باز آب گوارا برای شما پدید آرد».^۱ هنگام قرائت ان از طرف یکی از مقررین. میگوید که آب را با کلند و بیل و تبر باز خواهیم گردانید، این قصه را طوری بیان میدارد که آن فلسفی رادر انکارش مقصر میداند. سپس میگوید که نباید گناه را به امید توبه انجام داد :

هین به پشت آن مکن جرم و گناه که کنم توبه در آیم درپناه

در توبه عواملی است که مهم ترین آن برق و نور در دل و آب در دو چشم میباشد از مولانا می شنویم:

تانباشد برق دل آب دو چشم	کی نشیند آتش تهدید و خشم
تا نباشد گریه، ابر از مطر	تا نباشد خنده، برق ای پسر
کی بروید سبزه، ذوق وصال	کی بجوشد چشمها ز آب زلال
کی گلستان راز گوید باچمن	کی بنفشه عهد بندد با سمن

تفصیل در منشأ توبه و قبول عمل را از آنجا شروع میکند که میگوید اگر این فلسفی منکر، توبه میکرد، استغفار مینمود، نور رفته از چشم وی دوباره بر میگشت. اینست قسمتی از فرمایش او:

گر بنالیدی و مستغفر شدی	نور رفته از کرم ظاهر شدی
لیک استغفار هم دردست نیست	ذوق توبه نقل هر سر مست نیست

زشتی اعمال و شرمی جحد راه توبہ بر دل او بسته بود

تحت همین عنوان گذشته، دو اشارہ دیگر ہم وجود دارد:

ماہی بیچارہ را پیش آمد آب این نشانها تلك آیات الكتاب

اشارہ بہ قول خدا (تلك آیات الكتب، الایہ) می باشد.

دوم: اذكرو الله شاه ما دستور داد اندر آتش دیدہ ہا را نور داد

اشارہ ای است بہ این فرمایش الہی کہ: (یا ایہا الذین امنوا اذكرو الله ذکر اکثیرا وسجدہ بکرۃ واصیلا)^۱

تفسیر و بعضی اشارات قرآنی

در دفتر سوم

اشارہ در بن بیت

باقیات صالحات آمد کریم رستہ از صداقت و اخطار و بیم

بہ این قول خداوند کریم کہ فرمودہ است: «والباقیات الصالحات خیر عند ربك ثوابا و خیر املاً» و این مردم (ضعیف الایمان) چون تجارت با لہو و بازیچہ ای ببینند بدان شتابند و ترا در نماز تن گذارند»^۲.

و در جای دیگر میگوید:

لفظ من اعرض هنا عن ذکرنا عیشۃ ضنکاً ونحشر بالعمی

اشارہ است بہ این آیہ قرآن کہ: «ومن اعرض عن ذکری فان لہ معشۃ ضنکا ونحشرہ یوم القیامۃ اعمی» و ہر کس از یاد من اعراض کند همانا (در دنیا) معیشت او تنگ شود و روز قیامتش نا بینا محسور گردانیم»^۳

و در جای دیگر در میان این سہ بیت عربی قسمتی از آیت کریمہ را ذکر کردہ، اینست ابیات عربی او:

(۳) طہ: ۱۲۴

(۱) سورہ احزاب: ۶۲. (۲) سورہ الجمع: ۱۱

یطلب الانسان فی الصیف الشتا فاذا جاء الشتا انکر ذا
فهو لا یرضی به حال ابد لا بضیق لا بعیش رغدا
قتل الانسان مما اکفره كلما نال الهدی انکره

ترجمہ : انسان در تابستان زمستان را میطلبد همینکه زمستان آمد از آن انکار میکند، انسان به هیچ حال رضایت ندارد و راضی نیست نہ به سختی نہ به زندہ گی واسع و فراخ، کشته شود انسان چه چیز اورا بہ کفران نعمت وا داشت (قتل الانسان ما اکفره، الایہ) ہر گاہ بہ ہدایت برسد و ہدایت را دریابد از آن انکار میکند. در این ابیات عربی مشاہدہ کردیم کہ نہ بہ طور اشارت بلکہ یک آیہ کامل را جزء ابیات عربی خویش گردانیدہ.

اشارہ دیگر:

کافران گویند در وقت عذاب ہر یکی یالیتنی کنت تراب
بہ آیہ قرآنی (ویقول الکافر یالیتنی کنت تراباً) اشارہ است.
و درین بیت عربی کہ:

(قد ففضتم نحو قمح هائماً ثم خلیتم نبیاً قائماً

اشارہ است بہ این ایدہ کریمہ «واذ راو تجارتاً او لہواً انفضو الیہا و ترکوک قائماً» و این مردم (ضعیف الایمان) چون تجارت یا لہو و بازیچہ ای ببینند بدان شتابند و ترا در نماز تنها گذارند.^۱ این آیت هنگامی نازل گردید کہ اصحاب از شنیدن کوس طبل تاجری سوی او شتافتند و محمد (صلی اللہ علیہ و سلم) را با دو یا سہ تن در نماز تنها ماندند :

ماند پیغمبر بہ خلوت در نماز با دو سہ درویش ثابت پر نیاز

اشارہ دیگر بہ این آیہ «واللہ خلقکم من تراب ثم من نطفۃ.....الایہ»

سورہ فاطر «درین بیت است کہ میگوید:

چون خلقنا کم شنیدی من تراب خاک باشی حسب از وی رو متاب

این بود قسمتی از اشارات به آیات قرآنی.

اینک به توضیح آن مطالبی میپردازیم که برای تفسیر آیات عنوان مستقل شده است. در جایی تحت عنوان تفسیر (ولتعرفنهم فی لحن القول) در بیان منافقان چنین میگوید:

گفت یزدان مرنبی را در مشاق يك نشان سهلتر ز اهل نفاق

سپس این علامه را چنین تفصیل میدهد که طبقه منافق را در لحن قول (روش کجی سخن) میشناسی و این مطلب از طرف وی چنین توضیح داده میشود که هرگاه بخواهی کوزه سفالین را خریداری کنی امتحان میکنی و در آن دست میزنی تا اشکسته نباشد، صدای کوزه اشکسته نسبت به صدای کوزه سالم فرق دارد و این فرق سبب میگردد تا کوزه سالم را انتخاب کنی و از خریداری کوزه اشکسته پرهیزی. منافق در عین حال قرار دارد که روی عوامل شناخت که یکی هم گفتار اوست باید خوب شناخته شود. بیان کردن علامات نفاق در این آیت و دیگر آیات قرآنی روی آنست تا همه بدانند که این طبقه خاص کسانی میباشد که مصلحت ظاهری و نجات خود را از عذاب دنیوی در نظر گرفته و از آنچه در ایمان مضر است و باید شخص مسلمان از ایمان در دنیا و آخرت کار گیرد، بدور مانده اند.

تفسیر دیگر تحت عنوان

نومید شدن انبیا علیهم السلام از قبول و پذیرایی منکران قوله تعالی «حتی اذا استبیا الرسل الی آخره.» در بیان این موضوع چنین میگوید:

انبیا گفتند در خاطر که چند میدهم این را و آنرا وعظ و پند

چند کوبیم آهن سردی زغی درد مید آن در قفس هین تابکی

سپس این مطلب را چنین دنبال میکند که پیامش دم خر هیچ فائده ای ندارد جز آنکه ریشخند را بافزاید. آنچه در قضا و وعده صورت گرفته جنبش و حرکت مخلوق

روی آنصورت میگیرد، هرگاه معده سوزش داشته باشد تاثیر آن بر دندان ظاهر میگردد، اعیان خارجی تابع اعیان ثابته میباشند، اعیان ثابته اصلی و اعیان خارجی به حیث ظل آنها قرار دارند. ماهی از سر گنده و متعفن میگردد نه از دم، هرآنچه صورت میگیرد از اول است و خلاصه آنست که کسانی که از اصل و اول استعداد هدایت را نداشته باشند نمیتوان از آنها در حال تحقق آنها به حیث اعیان خارجه و وجود ظلی آرزو و توقع هدایت داشت اما از آنجا که خداوند کریم به فرمایش «بلغ ما انزل الیک - برسان آنچه به تو نازل کرده شد». این تبلیغ را بدون آنکه پیامبر از مبدء استعداد و وجود اصلی بداند - وجود ظلی و اعیان خارجی و بودن مردم در حالت وجود ظلی میرساند جهت آن است تا فرمایش خدا را در تبلیغ عملی ساخته و باصل هدایت کاری ندارد و آنرا از آن خود ندانسته و از خدا میداند. رسول خدا همینکه به کاکای مهربان خود ابو طالب بار بار دعوت کرد و او این دعوت را نه پذیرفت محمد (صلی الله علیه و سلم) خیلی غمگین گردید و خداوند کریم این آیت را نازل کرد که: «انک لاتهدی من احببت ولكن الله يهدي من يشاء و هو اعلم بالمهتدين - تو هدایت کرده نمیتوانی کسی را که دوست داری و خداوند کریم هدایت میکند کسی را که بخواهد و او داناست بر راهیاب شوندگان»^۱.

مولانا در این مورد که اصل هدایت بوجود هدایت در مرتبه اصلی نه ظلی تعلق میگیرد موضوع توکل را نیز یاد میکند و میگوید که کار باید روی توکل اجرا شود تمام کارها بر احتمالات روان است چون در این تفصیل از امید حرف زده شده لذا مولانا سوی آن میروود تا درین باره توضیحاتی دهد و تحت عنوان (بیان آنکه ایمان مقلد خوف است و رجا) و از این جا شروع میکند که:

داعی هرپیشه امیدست و بوک^۲ گرچه گردن شان زکوشش شد چو دوك

آنچه باعث و محرك اولی يك پیشه و کسب میباشد امید است و احتمال است، گرچه سعی و کوشش درین راه به درجه ای برسد که گردن انسانرا چون دوك باریک

(۱) القصص: ۵۶

(۲) مخفف بود یا بود که یعنی کاشکی، مگر، شاید.

سازد. سپس میگوید: همینکه بامدادان روانه دکان میشوی به امید و احتمال روزی است و از ترس محروم ماندن کوشش میکنی، گرچه به دست آوردن منفعت هم روی احتمال است ولی کاهلی و عاطلی از نگاه خطر بد تر است و خطر آن افزونتر است سپس چنین توصیه میکند که :

پس چرا در کار دین ای بد گمان دامنیت میگیرد این خوف زیان

هرگاه سوی اجراء احکام دینی در حرکت میباشی این حرکت باید طوری باشد که ترس نقصان دامنگیری نگردد. پیغمبران را درحالتی مییابیم که آنها باوصف تمام اعجازی که داشتند که برای یکی از آنها چون ابراهیم خلیل الله علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام آتش رام گردیده و تأثیر سوختاندن خود را از دست میدهد و آن دیگری بحر را رام میکند و بحر چون حمال او قرارمیگیرد. موسی علیه السلام چنین بود همینکه به قلمزم با قوم خود رسید این بحیره بامر او راه عبور او و کسان او را باز کرد، آنها عبور کردند و همینکه فرعون آمد و راه را در بحر باز دید داخل شد و از دو طرف آب بحیره قلمزم برو منطق گردید و او را باکسان او هلاک ساخت.

پیامبر دیگری از دمش مرده زنده گردید، این پیامبر حضرت عیسی علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام بود که خداوند کریم این معجزه او را به فرمایش «واذقنی الموتی باذنی» هنگامیکه به امر و فرمان من مرده را زنده میکردی» خبر داده است.

آن پیامبر دیگر که حضرت محمد (صلی الله علیه و سلم) است ابر سایه بان او گردید و معجزه آسا بالای سرش روان بود و از حرارت آفتاب نجاتش میداد البته این اعجاز دریک وقت بود نه اینکه این حالت همیشه دوام داشت .

پیامبر دیگر حضرت داؤد علی نبینا و علیه الصلاة والسلام به امر خداوند کریم آنها را به دست میگرفت که چون موم نرم میگردد و سلیمان علی نبینا و علیه الصلاة والسلام باد را به امر خداوند کریم زیر اثر خود داشت. درجملهء معجزه های محمد صلی الله علیه و سلم این هم است که در دفع بلا عنکبوت به سراغ او آمد و راه غار را طوری ساخت که فکر میشد در آن تار عنکبوت تنیده شده کسی دست نزده و داخل غار

نرفته. موسی (علیه السلام) چوب دستش دافع اضرار بود و هنگام ضرورت چون مار عرض وجود میکرد.

این همه کسانی بودند که به امر خداوند کریم راه خود را دنبال میکردند و بی آن بودند تا او امر خدا را به مردم تبلیغ کنند و سوی اصل مبدأ که در آن هدایت و شقاوت است نگاهی نداشتند و نه بر آن آگاه بودند. آنها تا جاییکه وظیفه داشتند اجراء میکردند، قبول و عدم قبول را کار نداشتند و آنرا به خالق لایزال گذاشته بودند.

پس از بیان قسمتی از انبیا، از اولیا نیز حرف میزند و آنها را چنین یاد میکند:

قوم دیگر سخت پنهان میروند شهرهء خلقان ظاهر کی شوند

این همه دارند و چشم هیچکس بر نیفتد برکیا شان يك نفس

این قوم نمیخواهند میان خلق ظاهر گردند و چشم هیچ کسی بر آنها نیافتد و کیای^۱ آنها تحت دید کسی نمی آید.

خداوند است که کرمهای خود را بر بعضی ارزانی میکند و برای بعضی دیگر آتش را چون نرگس و نسرين گرداند و از میان آتش غنچه هاسرزند.

تفسیر دیگر تحت این عنوان قرارداد که میگوید :

در بیان آنکه حق تعالی هرچه داد و آفرید همه به استدعا و حاجت آفرید و خود را محتاج چیزی دیگر باید کرد تا بدهد که «امن یجیب المضطر اذ ادعاء» و از اینجا آغاز میکند که:

این نیازمیری بوده است و درد که چنان طفلی سخن آغاز کرد

سپس قصهء سخن گفتن حضرت عیسی علی نبینا و علیه الصلاة والسلام را که هنگام طفولیت گفت توضیح میدهد و این را هم از ردیف همان ضرورت هایی حساب میکند که اضطراب موجب این سخن گفتن شده است. مریم مادر عیسی (علیه السلام) گفت : ایکاش قبل از این حالت میمردم تا این وضع را مشاهده نمیکردم، این حالت

(۱) کیا: عقل و بزرگی

اضطرار سبب سخن گفتن عیسی (علیہ السلام) گردید و او چنین گفت «انی عبداللہ آتانی الکتب وجعلنی نبیاً- الایۃ- من بندہ خدایم و برایم کتاب دادہ و مرا نبی گردانیدہ است» از ہمین جاست کہ خداوند کریم در قرآن کریم میفرماید: «امن یجیب المضطر اذا دعا- آیا کیست کہ دعای مضطر را اجابت کند.» خداوند این قبول و این اجابت را بہ عہدہ گرفتہ است سپس میگوید کہ ہر آنچہ میروید روی احتیاج است اگر پیدایش آسمان و زمین است اگر خلقت دیگر کائنات است ہمہ و ہمہ از برای حکمت و مصلحت و دفع حاجت میباشد سپس میگوید:

ہر کجا دردی دوا آنجا رود	ہر کجا فقری نوا آنجا رود
ہر کجا مشکل جواب آنجا رود	ہر کجا پستیست آب آنجا رود
آب کم جوتشنگی آور بدست	تابجوشد آبت از بالا و پست
تانزاید طفلك نازك گلو	کی روا ن گردد زستان شیر او

اینست تعبیر تازہ و عمیق کہ مولانا مبتکر آن میباشد او میگوید نباید بی آب باشی بلکہ در بہ میان آوردن تشنگی سعی کن! ہر گاہ چنین کردی همان حالت اضطرار بہ تو رخ میدہد و مطابق فرمایش خداوند کریم کہ مضطر را مورد اجابت قرار میدہد ترا سیراب میگرداند، در حقیقت مرلانا میخواہد انسانرا سوی انفعال مادہ ملتفت سازد و بگوید کہ سعی کن تا مبدأ قبول اثر و انفعال در وجودت خلق گردد، در آن صورت رسیدن اثر فاعل خیلی آسان است بہ میان آمدن حالت اضطرار سپس بالا کردن دست دعا بہ کسیکہ ہمین اضطرار را آورده است. این ہمہ مراحلی میباشد کہ باید طی کردہ شود و این مطلب را با این بیت ختم میکنند کہ:

تا سقا ہم رہم آید خطاب تشنه باش اللہ اعلم بالصواب

مولانا جلال الدین رومی بہ سلسلہ ہمین روش خاص خویش می خواہد این قول خدا را کہ: (فان مع العسر يسراً) توضیح دہد و آنرا ضمن حکایت بردن عقاب موزہء

رسول الله (صلی الله علیه و سلم) را چنین بیان میکند: (وجه عبرت گرفتن از این حکایت ومعنی (ان مع العسر یسراً) و این جمله را عنران قرار میدهد و تحت همین عنوان چنین میگوید:

عبرت است این قصه ای جان مر ترا تاشوی راضی تو در حکم خدا
تا که زیرک باشی و نیکو گمان چون به بیتی واقعه بر ناگهان
دیگران گردند زرد از بیم آن تو چو گل خندان گه سود و زیان
پس چنین میگوید :

آنچه از قضا بر تو میآید در حقیقت از بلا خلاصت میدارد، عقاب موزهء رسول (صلی الله علیه و سلم) را برد تا پای مبارک او را از زخم مار وارهاند هرآنچه فوت شد غمگین مشو زیرا که حق تعالی گفته : تاسف مخورید بر چیزی که از شما فوت گردیده اگر کهنه ای را از دست دهی حق تعالی در بدل آن به تو نو میدهد اگر بلا آید اندوه مکن و اگر نقصان بینی نباید بآن غمگین شوی زیرا که

کان بلا دفع بلاهای بزرگ و آن زیان منع زیانهای سترگ
راحت جان آمد ای جان قوت مال مال چون جمع آمد ای جان شد وبال
تفسیر این قول خدا که فرموده است: «یا جبال او بی معه والطیر والناله الحدید- ای کوه ها وای مرغان شما نیز به تسبیح و نغمه الهی داؤدهم آهنگ شرید.»^۱ مولانا در تفسیر آیه متذکره چنین توضیح میدهد :

همینکه موسی (علیه السلام) از اقصای دشت برآمد، کوه طور از مقدمش رقاص شد روی داؤد (علیه السلام) از فرش تابان شده و کوه ها پیش او نالان گردیده است، کوه با داؤد (علیه السلام) همراهی میکرد زیرا که کوه و پیامبر هر دو عاشق یک شاه میباشند، سپس میگوید :

گفت داؤدا تو هجوت دیده ای بهر من از همدمان ببریده ای

ای غریب فرد بی مونس شده آتش شوق از دلست شعله زده
مطربان خواهی و قوال و ندیم کوه ها را پیشت آرد آن قدیم
تا که قوالی و سرنائی کنند تا به پیشت باده پیمائی کنند
و در پایان چنین میگوید :

گیرم ار خود تو آترا نشنوی چون مثالش دیده چون نگروی

تفسیر آیه : واجلب علیهم بخیلک ورجلک

مولانا در تفسیر این قول خدا که خطاب به ابلیس است و میفرماید که جلب کن بر آنها (بر اغواء و ضرر شان) سواران و پیاده گان خود را چنین می گوید :

تو چو عزم دین کنی با اجتهاد دیو بانگت میزند اندر نهاد
که مرو زانسو بیندیش ای غوی که اسیر رنج درویشی شوی
بینوا گردی زیاران و ابری خوار گردی و پشیمانی خوری
تو ز بیم بانگ آن دیو لعین وا گریزی در ضلالت از یقین
که هلا فرداو پس فردا تراست راه دین پریم که مهلت پیش ماست

پس از توضیح این وسوس شیطانی و اینکه هنگام عزم و اراده خیر ممانعت میگردد و مشکلات فرداو پس فردا را برایت وانمود میسازد چنین میگوید:

پس از این همه وسوس بار دیگر عزم دین میکنی و آن هنگامیکه مشاهده میکنی که مرگ از چپ و راست همسایگان ترا سوی گور میکشاند. درین حال زمانی خوشتن را مرده میدانی و روی علم اینرا اراده میکنی که پس ازین سوی بد بختی میلان نخواهم داشت ولی دیری نمیگذرد که صدای شیطان مکر آسا پی تو میاید که از فقر باید خوف داشته باشی و هیچگاه به صرف و نفقه کردن مال و ثروت فکری مکن، باز هم وقتی ازین غفلت کناره میشوی و خوشتن را از وسوس شیطانی دور میسازی، ولی دیری نمیگذرد که ترا بار دیگر فریب میدهد و ترا به طرف سیاهی و تاریکی دعوت میکند، اگر سلاح علم با تو باشد این وضع تو دوام نمیکند و دیری

نمیگذرد که نور خداوند رهنمای راهت میشود .

اینست شکوه بانگ آن ملعون و باید فکر کرد که هیبت بانگ خدا در برابر این صدای لعنتی چطور است؟ انسان باید با درک تمام افسونهای ابلیس به این ملتفت شود که این دشمن همیشگی ما چقدر مکارو تا کدام اندازه تبه کار است.

بانگ دیوان گله بان اشقیاست بانگ سلطان پاسبان اولیاست

از این بانگ تا آن بانگ فرق بسیار است این سوی اشقیاء میرود و آن سوی اولیا. این خدع است، مکر است، فریب است و آن هدایت است، سعادت است و نور است این فریب است و آن حقیقت، این دود است و آن نور و سرور، این پشیمانی آورد و آن رضائیت را دربر دارد .

قسمتی از تفسیر و توضیح و اشارات قرآنی

در دفتر چهارم مثنوی

این دفتر از اینجا شروع میشود که:

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی که گذشت از مه به نورت مثنوی

و بعد از چند بیت چنین اشاره ی به آیه قرآنی (و اسجدواقترب.....) دارد و میگوید:

گفت و اسجدواقترب یزدان ما قرب جان شد سجده ابدان ما

قرب رامرد سجده میداند و این سجده و انحنای توابع بند را نشان میدهد که غرض پیروی از فرمایش الهی پیشانی را بر زمین مینهد و تسبیح میگوید.

اشاره به حدیث دریک جا و در جای های دیگر

«من کان لله کان الله له» - کسیکه از خدا شود خدا هم از او میگردد « این حدیثی است که از آن در چند جای یاد کرده و در آن باره توضیحات داده است. در اول دفتر دوم آن را چنین یاد میکند:

کان لله بوده ای درما مضی تا که کان الله له آمد جزا

اینجا به عبارت روشن و واضح بدون آنکه به آیت بودن آن و یا حدیث بودن آن

تذکری دهد این حدیث رایاد میکند و از ظاهر چنین بر میآید که چون حدیث معروف است لذا ضرورت به توضیح حدیث بودن آن در میان نیست اما پس از چند بیت و تحت عنوان : (تمامی حکایت آن عاشق که از عسس بگریخت) چنین میفرماید :

تا شوی ایمن زسیری و ملال گفت کان الله له زین ذوالجلال

و از این چنین بر میآید که کان الله له را ذوالجلال گفته است، کلام خدا است و آیتی از قرآن درحالی که قبلاً تذکر دادیم که جزء حدیث است و تمام حدیث اینست که : من کان لله کان الله له- این حدیث را در جمله احادیث قدسی هم یادنکرده اند تا این فرمایش وی که گفت: کان الله له زین ذوالجلال توجیه پیدا کند و محملی یابد اگر چنین بگوییم که تمام فرمایش رسول خدا فرمایش ذات ذوالجلال است زیرا که خداوند کریم فرموده که «وما ینتطق عن الهوی ان هوالا وحی یوحی- رسو خود از خواہش هوی نپسند نیست آن مگر وحی که وحی کرده شده است»^(۱) با به کار بردن این توجیه این مشکل در میان میآید که صحت اطلاق قول ذوالجلال و یا عبارات دیگر یکے مشعر به کلام خدا بودن حدیث است فرق آیه وحدیث را از میان میبردارد. آنچه را از فرمایش قرآنی: (وما ینتطق عن الهوی) فهم می کنیم نه به این معنی است که هر حدیث را کلام خدا بگوییم و در نتیجه آیات و احادیث را از هم فرق نکنیم بلکه مقصود از این نطق از وحی آنست که احادیث صحیحہ را متکی به وحی خفی بدانیم و کمتر از درجہ آیات حسابشان کنیم زیرا که از وحی جلی سرچشمه میگیرند.

با در نظر داشت تفصیل فوق، با کمال جرأت گفته میتوانیم که کان الله له را ذات ذوالجلال نگفته و از فرمایشات محمد (صلی الله علیه و سلم) میباشد. اگر ما همه احادیث را کلام خدا بدانیم بسی مشکلات به میان میآید لذا اینفرمایش مولانا قابل بحث میباشد.

اشاره دیگر درین کلام اوست که میگوید :

گفت عیسی رایکی هشیار سر چیست درهستی زجمله صعب تر
گفتش ای جان صعب ترخشم خدا که از آن دورخ همی لرزد چوما

گفت زین خشم خدا چه بود امان گفت ترك خشم خویش اندر زمان
کظم غیظتست ای پسر خط امان خشم حق یاد آور و درکش عنان
وباین قول خدا اشاره میکند که فرموده است «والکاظمین الغیظ والعافین
عن الناس واللّه یحب المحسنین» - فرو برندگان قهر و خشم عفو کنندگان از مردم و خداوند کریم
احسان کنندگان را دوست میدارد».

ما اگر خشم خود را فرو بریم و این کار را غرض رضای خدا انجام دهیم از خشم
خدا که از آن دوزخ میلرزد در امان خواهیم ماند. اشاره دیگر درین قول مولانا که
میگوید:

گفت یزدان وصف آن جای حرج بهر محشر لاتری فیها عوج
و این اشاره است به آیه: «لاتری فیها عوجاً ولا متاً....» - که در آن دیگر ابد
هیچ پستی و بلندی (رتبه، مقام موهوم) نمی بینی.»

اشاره دیگر درین قول مولانا که میگوید:

تسخر وطنزی بود آن یاجنون پاک حق عما یقول الظالمون
این اشاره درینجاست که میفرماید:

از پس آنگفت حق خود را سمیع تا ببندی لب ز گفتار شنیع

و میگوید که سمیع و علیم گفتن خداوند معنی آنرا ندارد که این نامها به حیث
اسما علم خداوند میباشد بلکه مقصود از این اطلاق آنست که هنگام سخن گفتن این را
خوب بدانی که شنونده یی در میان است و همه رامیشوند. این فرمایش مولانا موضوع
تازه یی را در مطالب کلامی میافزاید و اینست که اگر سمیع و بصیر را از جمله اسماء
علم خداوند حساب کنیم چون در اسماء علم به این ضرورت ندارد تا اصل معنی
مصدیقی داشته باشد و با این حساب سیاه را کافور علم کرده میتوانیم، باید مبدء
سمیع که صفت سمع است و مبدء بصیر که بصیرت است ضروری الثبوت بر خداوند
نباشد زیرا که در اسماء علم هیچگاه این اتصاف ذات به مبدء ضرور نیست اگر کسی

را واعظ نام میگذاریم این يك نام است و اتصاف شخص به صفت و عظم کردن ضرور نیست. اگر چنین شخص در تمام حیات وعظ نکند اطلاق این اسم به حیث اسم علم خللی نمیپذیرد ولی در اسماء خداوند این چنین نیست و آن اسماء و صفات را برخدا اطلاق میکنیم که مبدأ در ذات موجود باشد. خداوند را علیم، کریم و حکیم میگوییم زیرا که مبدأ اینهمه صفات که علم و کرم و حکمت است در ذات خداوند وجود دارد.

پس ازین تفصیل، به این قول اشاره میکند که فرموده است «تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً» - خدا از آنچه میگویند بسیار منزّه و بهتر است. ^۱ و چنین میگوید:

تسخر و طنزی بود آن یاجنون پاک حق عما یقول الظالمون

پس از این تفصیل چنین نتیجه گیری میشود که سمیع و بصیر و کریم و حکیم هیچگاه اسماء اعلام خداوند گفته نمیشود بلکه اسماء صفات میباشد برای خداوند کریم. يك اسم علم است که کلمه (الله) میباشد و آنرا همه علمای لغت چنین تعریف میکنند که :

اسم ذات خداوند است، ذاتی که جامع همه صفات کمال میباشد، همینکه میگویند اسم ذات است گرچه به علم بودن آن تصریح نمیکنند اما همه خصوصیات علم را در آن دیده میتوانیم از قبیل عدم مراعات قیام مبدأ (با در نظر داشت اینکه الله اسم جامد است و مبدأ و مصدر ندارد و کسانیکه آنرا از وله یله میدانند قول آنها مورد اعتبار نزد اهل تحقیق نمیشود).

در قصه دباغیکه از بوئیدن عطر بیهوش شد، دو اشاره قرآنی است: اول درین بیت که:

الحیثات الخبیثین رابخوان رو و پشت این سخن را باز دان

اشاره به این کلام خداوند کریم که میفرماید «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات» - زنان بدکاره، نا پاک شایسته مردانی بدین وصف اند و مردان ست کار و نا پاک شایسته زنانی بدین وصف اند. ^۲

دوم درین بیت که میگوید:

چون زعطر وحی کز گشتند وگم بد فغان شان که تطیرنا بکم
میخواهد چنین بگوید که کفار وحی عطر آسارا نه فهمیدند و از آن کج و گم
شدند، راه را گذاشتند و فغان میکردند و میگفتند که ای پیامبران ما به شما بد فالی
میگیریم اشاره به این قول خدایه حکایت از کفار «قالو انا تطیرنا بکم»^۱ گفتند ما
به شما بدفالی گرفتیم.

اشاره دیگر درین بیت که میگوید:

رینا انا ظلمنا گفت و بس چونکه جانداران بدید از پیش و پس
اشاره است به این قول خداوند به طور حکایت از آدم علی نبینا وعلیه الصلاة
والسلام: «رینا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنکون من الخاسرین»
گفتند خدایا ما (در پیروی شیطان) برخود ستم کردیم و اگر تو ما را نه بخشی و رأفت نفرمائی سخت از
زیانکاران شده ایم^۱ پس از ذکر چند بیت این اشاره قرآنی را در دیگر بیت چنین
تکرار میکند:

آنکه فرزندان خاص آدمند نوحه، انا ظلمنا میدمند

این بود غرض از اشارات مولانا به آیات قرآنی و اینک يك قسمت از تفسیر و
توضیح مولانا را که درهمین دفترچهارم قرار دارد و تحت عنوان مستقل آورده شده یاد
آور میشویم.

شرح و تفسیر آیه «انما المؤمنون اخوة» الایة:

مولانا نزدیکی مسلمانان و برادری باهمی آنها را چنین شرح میکند:

کرده، او کرده، تست ای حکیم مؤمنان را اتصالی دان قدیم
مؤمنان معدود لیک ایمان یکی جسم شان معدود لیکن جا یکی

غیر فہم جان کہ در گاو و خر است	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	ہست جانی در نبی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجبو این اتحاد از روح باد

* * *

جان گرگان و سگان ہر یک جداست	متحد جانہای شیران خداست
جمع گفتم جانہا شان من باسم	کان یکی صد جان بود نسبت بہ جسم
ہمچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت بہ صحن خانہ ہا
لیک یک باشد ہمہ انوار شان	چونکہ برگیری تو دیوار از میان

وی این اخوت اسلامی را در آن میدانند کہ ایمان ہمہ یکی و مؤمن بہ یکی است گرچہ جسماً باہم جدا میباشند ولی جان و روح اصلی ایمانی یکیست. مولانا این را با جان حیوانات مقایسہ میکند کہ آنجا اتحاد نیست و نمی توان ہمہ حیوانات را در جان و روح متحد گفت و متحد دانست. اینرا باید در نظر بگیریم کہ مولانا فہم را بہ گاو و خر نسبت دادہ است این نہ آن فہمی است کہ مرادف عقل میباشد کہ حیوانات فاقد آن است بلکہ مقصود از فہم شعور حیوانی میباشد نی تعقل. مولانا از این مطلب کہ مؤمنان از نگاہ ایمان باہم متحد میباشند قدم فراتر میگذارد و میگوید کہ ہر علاوہ این عقل و این جان آدمی، انبیا و اولیا جان دیگر دارند و باین ترتیب او سہ مرتبہ برای عقل و جان ثابت میکند:

(الف) افراد عادی انسانہا قطع نظر از مرتبہ ایمان.

(ب) جان و روح مؤمنان عادی

(ج) جان و روح انبیا و اولیا بہ حیث بندگان خاص خداوند جل جلالہ کہ آنہا بالاتر از مؤمنین عادی دارای جان و عقل علیحدہ میباشند.

این تحلیل مولانا و این تفسیر نزدیکی مؤمنان و تعبیر نزدیکی مؤمنان و تعبیر «انما المؤمنون اخوة» مخصوص مولانا می باشد و دیگر مفسرین در قسمت نزدیکی مسلمانان توضیحاتی دادہ اند اما در مورد اینکہ برای انبیا و اولیا جان و عقل مستقلی

را قائل شده باشند تذکری نه رفته است.

وی برای توضیح مطلب خویش خورشید را مثال میآورد که منبع یکی، نور دهنده یکی ولی در هر جا جدا جدا معلوم میگردد که اگر دیوارها را از میان بر داریم همه یکی میباشند .

تفسیر آیه «فانظر والی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها» از زبان یک صوفی

مولانادر بیان این آیت که فرموده : ترجمه (پس نظر کنید سوی آثار رحمت خداوند که چگونه زنده میکند زمین را پس از مرگ آن) از زبان یک صوفی چنین میگوید:

صوفی درباغ سر بر زانو نهاده بود، شخصی او را مخاطب قرار داده گفت: این چه کار است که میکنی باید مطابق بر امر خداوند که گفته (فانظرو...الایة)، این درختان و این آثار را باید مورد نظر خویش قرار دهی. صوفی درجواب چنین میگوید تو نمیدانی که آثار رحمت الهی که درآیه تذکر رفته دل است نه باغها و سبزه های ظاهری. درجان انسان باغ ها و سبزه ها قرار دارد که عکس آن در بیرون دیده میشود، اصلاً باغها و میوه ها همان میباشد که دردل قرار دارد :

باغها و میوه ها اندر دل ست	عکس لطف او برین آب و گل است
گر نبود عکس آن سرو سرور	پس نخواندی ایزدش دار الغرور
این غرور آنست یعنی آن خیال	هست ازعکس دل و جان رجال
جمله مغروران برین عکس آمده	بر گما نی کاین بود جنت کده
میگریزند از اصول باغها	بر خیالی میکند این لاغها

این صوفی زنده دل مطلب خود را به این مستند میکند که دنیا دارالغرور گفته شده و این دار غرور و فریب آنوقت اطلاق صحیح پیدا میکند که درخت و چمن عکس وظل چمن اصلی باشد ورنه چرا دار غرور نامیده شود. این مطلب درمثنوی تحت این

عنوان قرار دارد: (قصه صوفی که در میان گلستان سر بزانوی مراقبه نهاده بود یارانش گفتند سر برآر و تفرج کن گلستان وریاحین و مرغان را که فانظروا الی آثار رحمة الله...) مولانا این قصه را به شکلی یاد میکند که خودش حاکی امین است و میخواهد این قصه را با کمال امانت اظهار دارد اما از آنچه به طور حکایت تذکر میدهد چنین برمیآید که خودش نیز عین نظر را دارد و این جهانرا با همه زیبایی هایش دارالغرور میگوید و دارالغرور بودن آنرا بوجود ظلی تعبیر میکند که وجود اصلی در جای دیگر است.

نظر مولانا در تفسیر این قول خدا (یا ایها المزمّل)

اینست قسمتی از فرمایش وی:

خواندمزمّل نبی را زین سبب که برون آور گلیم ای بوالهرب^۱
 سرمکش اندر گلیم ورومپوش که جهان جسمیست سرگردان تو هوش
 هین مشو پنهان تنگ مدعی که تو داری نور وحی شعشی
 هین قم البیل که شمعی ای همام شمع دایم شب بود اندر قیام
 هنگام نزول وحی برای بار اول هیبتی بر رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) طاری
 گردید و به منزل برگشت و گفت:

(زملونی زملونی - مرا بیچانید مرا بیچانید). در همین حال سوره مزمّل نازل گردید، تا این جا همه مفسرین متفق الرأی میباشند ولی در تفسیر بعدی سوره، ابتکار مولوی را چنین مشاهده میکنیم که کاملاً بر راه غیر راه دیگران رفته است و چنین میگوید:

خداوند کریم برای محمد (صلی الله علیه و سلم) مزمّل گفت تا او از گلیم برون آید و ملازم ترس نباشد. خدا برای او میگوید که ای محمد (صلی الله علیه و سلم) سر را در گلیم مکش و روی خود را مپوش! زیرا که جهان سرگردان حیثیت جسم را دارد و تو

(۱) هرب: (به فتح اول و دوم) گریختن و فرار کردن و نیز به معنی کلان سال شدن آمده.

حیثیت هوش را داری. نباید از ننگ مدعی پنهان شوی زیرا که وحی جلی و ظاهر را دارا میباشی شب را زنده دار زیرا که تو به سان شمع میباشی. و شمع باید در شب قیام داشته باشد تا دیگران را روشن سازد ای رسول خدا! بدون فروغ تو روز روشن هم حیثیت شب را دارد. اگر پناه تو نه باشد شیر اسیر خرگوش میشود. ای رسول خدا! تو باید کشتیبان ما باشی درین بحر صفا زیرا که تو ای مصطفی! حیثیت نوح ثانی را داری که ما را از تلاطم نجات میدهی. باید با اصحاب عقول همراه شویم تاراه را بیابیم. ای رسول خدا! تو خضر و غوث هرکشتی میباشی تو چون محتاج الیه همه هستی میباشی باید انقطاع و خلوت را از میان برداری. طاعنان تو چون سگان میباشند و این سگان از (امر) (انصتو) خاموش میباشند. تو هادی و رهنمای همه میباشی و برای ماتم آخر زمین خوشی میآوری. تو امام المتقین میباشی و باید خیال اندیشمند ما را به یقین برسانی. تو اسرافیل وقت میباشی، هرکس که گوید قیامت کجاست خویشتن را بنما و یگو اینک منم نبی آخر الزمان.

مولانا این موضوع را به تفصیل بیان میکند و آنچه در کلام وی کاملاً اختصاص دارد اینست که از فرمایش او چنین معلوم میگردد که وی (صلی الله علیه و سلم) در گلیم روی ترس معاندین خود را پیچانده بود، در حالیکه مفسرین انتخاب این حالت را جهت ترس و هیبت وحی میدانند نه روی هروب و گریز و این را نمیپذیرند که مولانا میگوید (که برون آ از گلیم ای بوالهرب) و آنچه را به حیث دلیل قیام لیل یاد میکند و میگوید چون رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) حیثیت شمع را به خود میگیرد باید شب قیام داشته باشد تا دیگران را روشن سازد این يك تفسیر و بیان تصوفی است که نمیتوان آنرا مورد بحث و مناقشه قرار داد.

تفسیر آیه فاوجس فی نفسه خیفه موسی

در همین دفتر چهارم تحت عنوان تفسیر آیه «فاوجس فی نفسه خیفه موسی قلنا لا تخف الخ» در آن حال موسی پترسید (که مبادا امر بر مردم مشتبه شود و میان سحر و معجزه فرق نگذارند) ما گفتیم موسی مترس...»^۱ در بیان قصه موسی علی نبینا وعلیه الصلاة والسلام چنین آمده است :

گفت موسیٰ سحر ہم حیران کنی ست
چون کنم کاین خلق را تمیز نیست
گفت حق تمیز را پیدا کنم
عقل بی تمیز را بینا کنم
چون کہ معجزہات را ظاہر کنم
عقل را در دیدنش فاخر کنم
بدہ بخشم عقل بی تمیز را
کور سازم جاہل ناچیز را
گرچہ چون دریا بر آوردند کف
موسیا تو غالب آئی لاتخف

اینقصہ را مطابق گفتار دیگر مفسرین دنبال میکند و در آن کدام مخالفت از دیگران نیست. قصہء موسیٰ (علیہ السلام) را با ساحران شرح میکند و این را علاوہ میدارد کہ در پایان، حق بر باطل غالب میگردد، آواز سحر و آواز دین باہم فرق دارد :

بانگ طشت سحر جز لعنت نماند
بانگ طشت دین بہ جز رفعت نماند
آنچہ در دفتر چہارم آمدہ بہ ہمین قدر اکتفا میکنیم و بہ سراغ قسمتی از تفسیر مولانا در دفتر پنجم میرویم

وقسمتی از اشارات و تفسیر قرآنی

در دفتر پنجم

اشارہ بہ آیت: «فلیضحکو قليلاً و لیبکوا کثیراً... الآية»

گفت و لیبکوا کثیراً گوش دار تا بریزد شیر فضل کرد گار

این قصہ را بہ ارتباط گریہ کافری کہ مہمان محمد (صلی اللہ علیہ و سلم) بود یاد میکند کہ نعلن ملوث او را خود آنحضرت می شست، درین حکمت بود چہ ہمینکہ مہمان این وضع را دید گریہ کرد و مسلمان شد و درین مورد قبل از بیت گذشتہ چنین میگوید:

تا نگرید ابر کی خندد چمن
تا نگرید طفل کی جوشد لبن
طفل یکروزہ ہمیداند طریق
کہ بگریم تا رسد دایہ شفیق
تو ہمیدانی کہ دایہ دایگان
کم دہد بی گریہ شیرت رایگان

اثر گریه را توضیح میدهد و این هدایت آن کافر را به اثر همین گریه میداند. این همه دارای صد ها سر است که رسول خدا (صلی الله علیه و سلم) خودش به پاک کردن حدث مهمان اقدام میکند تا مهمان هنگام باز گشت با مشاهده این گذشت و این تواضع و این وضع عجیب بداند که محمد (صلی الله علیه و سلم) بیشک فرستاده خداست که در اعمال و افعال بالا تر از آن حد است که تصور باید. این مهمان غرض گرفتن هیکلی آمده بود که از یادش رفته بود. مهمان فکر باز گشت را نداشت ولی همینکه باز گشت همه کفر و عناد را به مشاهده این خلق نیکوی محمد (صلی الله علیه و سلم) از یاد برد و مسلمان گردید.

اشاره دیگر درین بیت است که میگوید:

اقرضو الله قرض ده زین برگ تن تا بروید در عوض در دل چمن
قرض ده کم کن از این لقمه تنت تا نماید وجه لا عین رأت
بیت اول اشاره به آیت (اقرضو الله قرضاً حسناً... الآية) و بیت دوم اشاره به حدیث (لا عین رأت ولا اذن سمعت. الحدیث) و درین بیت میگوید:

زین پلیدی برهد و پاکی برد از یطهر کم تن او بر خورد
اشاره به آیه قرآنی: «لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیراً...» - خدا چنین میخواهد که رجس هر الایش از شما خانواده نبوت ببرد و شما را از هر عیب پاک و منزّه گرداند.^۱ «می باشد.

درین فرمایش او که میگوید:

سعیکم شی تناقض اندر ید روز میدوزید و شب بر میدرد
اشاره است به این آیه قرآن. (ان سعیکم لشتی...) سورة الیل. و درین بیت او که میگوید:

هین بخوان قرآن ببین سحر حلال سر نگویی مکر های کالجبال

اشارہ بہ این آیت سورۃ ابراہیم است کہ میفرماید:

(و قد مکروا مکر ہم و عند اللہ مکر ہم و ان کان مکر ہم لتزول منه الجبال)

قسمتی از تفسیر وی در ہمین دفتر پنجم

در دفتر پنجم عنوانیست بدین ترتیب. (در بیان آنکہ لطف ہا در قہر ہا پنهان است و قہر ہا در لطفہا تا اہل معنی و تمیز از ظاہرییان جدا شوند). قولہ تعالی: «یبولکم ایکم احسن عملاً». مادر بحث پیرامون جوہر و عرض نیز بہ ہمین عنوان اشارہ ای کردیم و اکنون موضوع تفسیری آیت را در نظر میگیریم. در آغاز، صحبت درویش با درویش مورد بحث قرار میگیرد کہ یکی برای دیگری چنین میگوید: کہ تو خدا را چگونه میپنداری و او را چگونه دیدہ ای؟ او در جواب میگوید کہ او را بی چون دیدم اما از روی قال میتوان از آن دید چنین تعبیر کرد کہ:

سوی چپ او آذری بود و بطرف راست کوثری قرار داشت. بطرف چپ آتش جانسوز و بطرف راست جوی خوش قرار دارد. گروہی سوی آتش دست خویشرا دراز کردہ اند و گروہ دیگر از مشاہدہ، حوض کوثر شاد و مست میباشند. سپس طوائف را تفصیل میدہد کہ بعضی سوی سعادت و برخی بطرف شقاوت رو دارند.

من نیم فرعون کایم سوی نیل سوی آتش میروم همچون خلیل
نیست آتش هست آن ماء معین و آن دیگر از مکر آب اتشین

با این تفصیل، آیت قرآنی را مورد شرح قرار میدہد و این ابتلاء را در صورتهای مختلف تمثیل میکند.

تفسیر دیگر وی تحت عنوان:

(در بیان آنکہ هیچ چشم بد آدمی را چنان زبان ندارد کہ چشم پسند خویش مگر کہ چشم او مبدل شدہ باشد بنور حق کہ بی یسمع و بی یبصو و از خوشتن او بی خویش شدہ باشد. در معنی آیت کریمہ، و ان یکاد الذین کفروا تا آخر:

این عنوان خودش اجمالاً اصل مطلب را توضیح میدہد و اینست کہ انسان باید

خود خواه و خود پسند نباشد و کسانی که این خود پسندی را گذاشته اند کسانی اند که در حق آنها حدیث بی یسمع و بی بصر صادق است و خلاصه آن چنین است . بنده بمن تقرب میکند. بنوافل و عبادات تا کہ او را دوست دارم و همینکه دوستش داشتم چشم او میشوم آن چشمیکہ با آن مبینند. گوش او میشوم آن گوشیکہ بآن میشنود و پای او میشوم آن پایی کہ با ن راه میرود. و اگر از من سوال کند برایش عطا میکنم... تا آخر حدیث. مولانا تحت عنوان فوق چنین میگوید:

گر تو احوال عروج خویش را نیک دانی نیک باشد مر ترا

سپس خود بینی را بد میگوید و مثالی میآورد کہ طاؤس از دیدن پر زیبای خویش مغرور میگردد، ولی همینکہ بطرف پای خود مینگرد و زشتی آنرا بمقایسه بدیگر اجزاء بدن مشاهده میکند این عجب و کبریا، او اندکی کم میشود. درین میان درباره چشم بد بین نیز حرفی دارد و میگوید کہ روزی محمد (صلی اللہ علیہ و سلم) در راهی لغزید کہ در آن هیچ موجب لغزیدن نبود. در میان راه بی گل و بی باران این حالت بہ او رخ داد، «در تعجب شد کہ این لغزش ز چیست؟» و آیتی بیامد و اورا آگاه کرد کہ این از چشم بد بتو رسید:

تا بیامد آیت و آگاه کرد	کان ز چشم بد رسیدت و ز نبرد
گرییدی غیر تو دردم لا شدی	صید چشم و سخرهء افنا شدی
معنی چشم بد آخر باز دان	آن یکاد از چشم بد نیکو بخوان

اگر این نظر چشم بد بدیگر کسی میرسید فوراً نیست میگردید. اینکہ در قرآن کریم و فرقان حکیم آیه: «و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بأبصارهم لما سمعو الذکر و یقولون انه لمجنون.»^۱ آمده از آن میتوان این تأثیر چشم بد را معلوم کرد.

نظر بد دیگران را با نظر عجب و خود پسندی خویش مقایسه میکند و میگوید

گرچہ نظر بدو رسیدن چشم بد آنقدر مؤثر است کہ بر رسول خدا (صلی اللہ علیہ و سلم) ہم تأثیری داشت، باید بہ اضرار خود بینی ہم متوجہ شد و در بیان خود بینی و تکبر مثال دیگری دارد و اینست کہ ابلیس خود پسند و متکبر بود لذا مستحق لعنت گردید:

ذلت آدم ز اشکم بود و بہاء وان ابلیس از تکبر بود و جہاء
لاجرم او زود استغفار کرد آن لعین از توبہ استکبار کرد

اگر خواستہ باشی تا علامت و سبب کبر و غرور را از خویش تن دور سازی باید بسان طاؤسی باشی کہ پر خود را میکند تا علامت و سبب عجب خود و سبب عداوت مردم را از میان بردارد و این قصہ تحت این عنوان قرار دہد کہ:

(قصہ آن حکیمی کہ طاؤسی را دید کہ پر زیبای خود را بر میکند بمنقار و میانداخت و تن خود را کل و زشت میکرد، از تعجب طاوس را پرسید کہ دریافت نمی آید؟ گفت میآید اما پیش ماجان از پر عزیز تراست و این پر عدوی جان من است از این جہت بر میکنم) این عنوان خودش یک نشر کامل و مبین اصل قصہ میباشد و تحت آن تفصیل قصہ قرار دارد و متمم موضوع خود پسندی و مقایسہ آن با نظر بد میباشد.

ملحق سیزدہم

تفصیل قصہ ابراہیم علی نبینا و علیہ الصلاۃ و السلام کہ در قرآن وارد شدہ و مولانا آنرا چند جا آورده است

قصہ قرآنی معروف است کہ حضرت ابراہیم (علیہ السلام) از طرف خداوند کریم مامور شد تا چہار مرغ را بکشد و سران آنها را با خود نگہ دارد و دیگر اعضا مرغان را با ہم بکوبد و خلط کند و پس سر ہا را بدست گرفته آنہمہ کوفتہ شدہ را سوی خود بخواند و مشاہدہ کند کہ مرغان زندہ میگردند و از ہم جدا میشوند و ہر جسم سوی سر خود بر میگردد، و چنین کرد. این ہمہ جہت آن بود کہ روزی ابراہیم (علیہ السلام) پرسید: خداوند! چگونه مردہ ہا را زندہ میکنی؟ خداوند کریم در جوابش گفت: آیا باین ایمان نداری؟ او در جواب گفت: من ایمان دارم کہ مردہ ہا بروز قیامت زندہ میشوند و

سوی میدان حساب میروند ولی من اطمینان قلبی و مشاهده را آرزو دارم. ابراهیم (علیه السلام) برای ایمان دو مرحله را به میان آورد یکی ایمان به معنی تصدیق که از مشاهده و رویت عیان سر چشمه نگرفته باشد و دیگر آن که منشأ آن مشاهده می باشد و این مرحله دوم ایمان است.

خداوند کریم او را مامور ساخت تا چار مرغ را بگیرد و مطابق فرمایش، آنها را بکشد. این قصه در دفتر پنجم در چند جا آمده است. در اول چنین توضیح می دارد که:

چهار وصف این بشر را دل فشار

چار میخ عقل گشته این چهار

تو خلیل وقتی ای خورشید هش

این چهار اطیار رهن را بکش

و پس از تفصیل دوباره اینکه اگر انسان میخواهد تازنده گی ابد را بدست آرد از این چار مرغ سر ببرد و آن چهار تقاضایی که دریدن است باید محو گردد تا انسان حیات با سعادت ابدی را بدست آورد. سپس این چهار مرغ را چنین بیان میدارد:

بط و طاؤس است زاغ است و خروس

این مثال چار خلق اندر نفوس

بط حرص است و خروس آن شهوت است

جاه چون طاؤس و زاغ آن نیست است

مرغ آبی، طاؤس زاغ و خروس تعیین و از طرف ابراهیم کشته میشوند. مرغان

زیاد بودند ولی تعیین و ترجیح این چهار مرغ جهت آن بود که خاصیت همین چهار مرغ

همه در انسان موجود است. هر گاه بخواهد که خود را به سعادت دایمی برساند باید

همین چهار خاصیت را از خود دور بسازد و هر چهار را بکشد و محو و نابود کند. مرغ

آبی حرص دارد، خروس دارای شهوت میباشد، طاؤس جاه طلب است و زاغ طول امل و

امید دارد. این چهار خاصیت در انسان وجود دارد و هر يك كافی است که انسان را

سوی بد بختی ها سوق دهد:

بط حرص ست و خروس آن شهوت است

جاه چون طاووس و زاغ آن نیست است

تا اینجا تفصیل در بیان این چهار مرغ تحت عنوان :

(در بیان معنی آیه کریمه فخذ اربعة من الطیر فصر هن الیک...) داده شده است

اما پس از چند صفحه و ذکر عناوین متعدد دیگر باز هم به قصه ابراهیم علیه السلام بر میگردد و این مطلب را عنوان میکند:

(صفت طاؤس و طبع او و سبب کشتن ابراهیم خلیل او را)

و این قصه را چنین دنبال میکند:

آمدیم اکنون به طاؤس دو رنگ کو کند جلوه برای نام و ننگ
هست او صید خلق از خیر و شر وز نتیجه فائده آن بی خبر
بی خبر چون دام میگیرد شکار دام را چه علم از مقصود کار

سپس مطالب دیگری را ذکر میکند و بار دیگر سوی قصه میرود و این عنوان را برای قصه زاغ مشاهده میکنیم (ما عناوین را به مولانا نسبت نمیدهیم زیرا که در نگاه دقیق این عناوین پس از تألیف برای تنظیم مطالب افزوده شده نه آنکه این همه را او گفته است و یکی از دلایل ما اشتباهاتیست که درین عناوین رخ داده و از ردیف اشتباهاتی میباشد که مولانا با این علم و نبوغ از ارتکاب آن به دور است. ما قسمتی از آن اشتباه را در بیان عقل از نظر مولانا تذکر دادیم). اینست عنوان:

(در سبب کشتن ابراهیم علیه السلام زاغ را که آن اشاره به قمع کدام صفت از صفات مذمومه بود) این قصه را چنین آغاز میکند:

این سخن را نیست پایان و فراغ ای خلیل حق چرا گشتی تو زاغ
بهر فرمان حکمت فرمان چه بود اندکی زاسرار آن باید نمود
کاغ کاغ و نعره زاغ سیاه دایما باشد بدان را عمر خواه
همچو ابلیس از خدای پاک و فرد تا قیامت عمر تن در خواست کرد
گفت آنظر نی الی یوم الجزأ کاشکی گفستی که بینا رینا

ابلیس اگر میگفت که خداوندا توبه کردم و مانند آدم علیه السلام به گناه خویش اعتراف میکرد و از آن توبه مینمود دیگر سخن انجام میگردید و این همه بدبختی های او پایان مییافت ولی او گفت: مرا تا روز باز پرس مهلت ده. بمن فرصت داده شود و

خداوند این خواهش او را پذیرفت و گفت تو از جمله مهلت داده شده گان میباشی.

مولانا در تفصیل این مطلب چنین میگوید که زنده گی با دوست خوش است. کسیکه از خدا غائب و غافل باشد گرچه زنده است باید خود را نیست و نابود و محو و لاشی بداند. اگر عمرست همانست که با حق و با رضای خدا باشد و اگر مرگست همان مرگ به که با خدا باشد و بی خدا آب حیات آتش است. این هم از تأثیر لعنت الهی بر ابلیس بود که درین حال او عمر دراز خواست. اینکه از خدا عمر دراز خواست معنی آن را دارد که از خدا غیر خدا را آرزو کرد. و این کار خوب نیست مخصوصاً اگر انسان عمری بخواهد که در بیگانگی غرق و دور و بیگانه باشد. اگر انسان عمر زیاد به این منظور بخواهد که در بیگانگی غرق باشد که کبریا خود را کم کند و پستر رود. اگر انسان مهلت میخواند تا خود را کمتر سازد، این خواهش و این مطالبه مطلوب است ولی اگر کسی عمر دراز بخواهد تا مستحق لعنت بیشتر گردد طوریکه ابلیس چنین کرد و این عمر عمر مطلوب نیست.

عمر خوش در قرب جان پروردن است عمر زاغ از بهر سرگین خوردن است

افزایش در عمر جهت حاصل کردن وسایل قربت کار خوب و نعمت‌یست بی پایان ولی اگر عمر دراز خواهیم تا مثل زاغ بیشتر سرگین بخوریم، بیشتر ظلم کنیم، بیشتر خون مظلومان را بریزیم، بیشتر جاه و جلال و شوکت ظاهری و اسباب زحمت دیگران را فراهم سازیم. بیشتر رنج آوریم، بیشتر جامعه را سوی بد بختی و ذلت سوق دهیم، بیشتر خدا را فراموش کنیم، این آرزوی شوم از خواسته های نفس اماره بالسوء میباشد.

مولانا پس از بیان حرص زاغ، مطالب دیگری دارد و بعد از بیان آن عنانرا بار دیگر سوی قصه ابراهیم علیه السلام بر می گرداند و چنین میگوید:

چند گویی همچو زاغ پر فسوس ای خلیل حق چرا کشتی خروس

و این مطلب تحت این عنوان تذکر داده شده:

(در بیان آنکه کشتن ابراهیم علیه السلام خروس را اشارت به قهر و قمع کدام صفت بود از مذمومات مهلکات) و این مطلب چنین دنبال میگردد:

حکمت کشتن چه بود آخر بگو تا مسبح گردم آنرا مو به مو
گفت فرمان حکمت فرمان بخوان تا مهمل گردم آنرا من بجان
شهوتهی است و بس شهوت پرست زان شراب زهر ناک ژاژ و مست
گر نه بهر نسل بودی ای وصی آدم از ننگش بکردی خود خصی
این شهوت پرست است و شهوت پرستی او به حدی میباشد که اگر ترس قطع
نسل نباشد از ننگ او آدم خود را خصی میکرد.

پس از این تفصیل، عناوین دیگری برای تفسیر آیات قرآنی قرار دارد که ما
روی اختصار و اینکه در توجیه و تفسیر آیات کدام ابتکار نیست و همان شرح و توضیح
و تأویلی را دنبال کرده که دیگران نیز آنرا تذکر داده اند. اینک به شرح اجمالی آن
میپردازیم:

ملحق چاردهم توضیح در بیان آیه:

(لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم - که انسان را در (مقام) احسن تقویم (نیکو
ترین مراقب صورت وجود) بیافریدیم).^۱ این انسانیکه مسجود ملائک گردید و با تقویم زیبا به
میان آمد هر گاه این عزت و کرامت فطری خود را فراموش کند جایش سقر است.

تفسیر آیه:

(ومن نعمه نکسه فی الخلق افلا یعقلون.) با این تعبیر زیبای مولانا:

آن رخی که تاب او بد ماه وار شد به پیری همچو پشت سوسمار
وان سر و آن فرق کش شمع شده وقت پیری نا خوش اصلع شده
وان قدر قصان و بار آن چون سنان گشت در پیری دو تا همچون کمان
برف گشته موی همچون پر زاغ در تشنج روی گشته داغ داغ

تفسیر (الالذین آمنو و عملوا الصالحات...)

این استثناء که در آیت وارد شده از طرف مولانا بدینگونه مورد توضیح قرار میگیرد:

لیک اگر باشد قرینش نور حق نیست از پیری ورا نقصان و دق^(۱)

سپس يك مقایسه میان زوال رنگ و بوی باغ و حسن و جمال انسانی دارد و میگوید که روزی در وصف باغ اشعاری سروده میشود و روزی که آن باغ مورد خزان قرار گیرد و زیر و زیر میشود و انسان در تعجب میشود و باید گفت:

تا چه ذلت کرد این باغ ای خدا که ازو این حلها گردد جدا
این باغ کدام گناه و لغزش نکرده بود که این حله هار ا از دست داد و جواب این پرسش چنین است:

خویشتن را دید و دید خویشتن	زهر قتال است های ای ممتحن
شاهدی کز عشق او عالم گریست	عالمش میراند از خود جرم چیست؟
جرمش آنکه زیور عاریه بست	کرد دعوی کین حلال ملک من است

تفسیر: و هو معکم اینما کنتم.

این معیت را بار بار توضیح داده و آنرا سوی وحدت الوجود کشانده و معیت را به اتحاد برده یار با یار همراه بود و یکی شده است. ما بیشتر از این غمی خواهیم نظر او را در تأویل این آیت شرح دهیم. اکثر گفتار وی شرح و بیان همراهی با خدا و معیت است که آخرش نزد صوفی بکجا میکشد.

مولانا طی يك قصه چنین بیان داشته که اگر انسان در نماز گریه کند و آن از ترس خدا باشد غمازش بجاست ولی اگر از ترس خدا و پشیمانی گناه نباشد غمازش صحت

(۱) دق: بر فتح اول شکستن، ریز ریز کردن، کوبیدن.

ندارد. سپس آب دیده را آب دیده میگوید زیرا که او دیده است. و اینجا از دیده به معنی حدیقه چشم سوی دیدن میروند، آب دیده یعنی آبی که از دیده و حدیقه چشم میآید ولی روی تجنیس چنین میگوید آب دیده و آبی که از دیدن ریخته و از مشاهده به میان آمده است.

با ذکر این فرمایش مولانا، باید گفت که او این معیت: و هو معکم اینماکنتم را دیده و هر آنچه میگوید تعبیر از همین دیدن است.
تفسیر آیه: فلینظر الانسان مم خلق.

این تفسیر را قبلاً شرح و آنرا در قصه چارق و پوستین ایاز کردیم: اینجا تنها این بیت مولانا را ذکر میکنیم که از آن بدبختی نظر نکردن به اصل واضح میگردد:
شد عزازیلی از این مستی بلیس که چرا آدم شود بر من رئیس

تفسیر دیگر تحت این عنوان قرار داده شده:

«در بیان آیه خلق الجن من نار و جن را از رخشنده شعله خلق فرموده.»^۱ و قوله تعالی «فی حق ابلیس علیه اللعنة کان من الجن فغسق عن امر ربه افتخذونه و ذریته الی آخره» شیطان که در جنس جن بود و بدین جهت از طاعت خدای سر پیچیده (آیا شما فرزندان آدم) مرا فراموش کرده شیطان و فرزندانش را دوست خود گرفتید.»^۲ و درین مورد مقایسه کلام ابلیس را با کلام آدم علیه السلام تذکر میدهد. آدم منتهای عجز را به کار برد:

لیک آدم چارق و آن پوستین پیش آوردی که هستم من زطین
ولی ابلیس با استدلال خویش خوشتن را مورد لعنت قرار میدهد.
تفسیر آیه «و ما رمیت اذرمیت ولكن الله رمی» بشکل تصوفی آن.

(۲) الکهف: ۵۰

(۱) الرحمن: ۱۵

این شکل تصوفی را از اینجا میبایم که در قصهء نصح چنین میگوید:

آن دعا از هفت گردون در گذشت کار آن مسکین به آخر خوب گشت
کان دعای شیخ نی چون هر دعاست فانی است و گفت او گفت خداست

این رمی رسول خدا را رمی و ریگ انداختن خدا میگوید زیرا که او پیامبر خداست، راه فنا را در پیش گرفته است. ولی این تفسیر تصوفی را اگر به حیث قاعدهء کلیه قبول کنیم باید همه اعمال و افعال رسول خدا در حقیقت اعمالی باشد که خدا انجام داده و به این ترتیب هیچ عمل رسول خدا باید مورد رد قرار نگیرد. در حالیکه سورهء عبس رو گردانی رسول خدا را از آن صحابی کور و توجه او سوی سر آن قوم سبب سرزنش او گردید. اگر بگوییم که آواز کور رو گردانید و عین رو گردانیدن خداست پس چرا خدا عتابش میکند و میگوید عبس و تولى... تا آنکه میفرماید: کسبیکه بتو میآید و از خدامیترسد تو از آن اعراض میکنی و رو میگردانی. با این توضیح باید گفت که نمیتوان تفسیر تصوفی را در: و ما رمیت... قبول کنیم زیرا که سبب بسی مشکلات دیگر میشود.

تفسیر این قول خدا که فرموده است: ان الله لا يستحيى ان يضرب... الى آخره و این تفسیر تحت این عنوان قرار دارد که:

قوله تعالى (ان لا يستحيى ان يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها...) ^۱ و این تفسیر را پس از آن که قصهء لوطی را یاد میکند توضیح میدهد.

درین تفسیر میخواهد همهء قصه های رکیک را که بیان داشته مورد توجیه قرار دهد و بیان آنهمه را جهت توضیح مطلوب متکی و مستند به همین آیت (ان الله لا يستحيى... الآية) بداند. و می گوید:

بيت من بيت نیست اقليم است هزل من هزل نیست تعليم است

تفسیر این قول خدا را دربارهء اهل کتاب که فرموده است: «و جعل منهم

القردة و الخنازیر:

و يك مقایسه را میان آن امت که مسخ شد و این امت که توبه و استغفارش همه گناهان را نیست و نابود میکند بکار میبرد و چنین میگوید:

پس خدا آن قوم را بوزینه کرد چونکه عهد حق شکستند از نبرد
اندر این امت نه بد مسخ بدن لیک مسخ دل بود ای ذوالفطن
چون دل بوزینه گردد آن دلش از دل بوزینه شد خوار آن گلش
تفسیر دیگر تحت عنوانیکه آن عنوان خودش تفسیر است.

اینست عنوان: در معنی آیه «و ان الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون.» که در و دیوار همه آن عالم همه اجزای زنده اند و سخن گو و سخن شنو به جهت آن، مصطفی صلی الله علیه وسلم فرموده: «الدنيا جيفة و طلابها كلاب» - دنیا جیفه است و طالبان سگان میباشند. اگر آخرت را حیات نبود و آخرت هم چون دنیا جیفه بود جیفه را از برای مرده گی اش جیفه خواند نه برای بوی زشت.

قبلاً گفتیم که این عنوان خودش تفسیر است درینجا چند بیت مولانا را یاد آور میشویم:

آن جهان چون ذره ذره زنده اند نکته دانند و سخن گوینده اند
در جهان مرده، شان آرام نیست کاین علف جز لایق انعام نیست
هر کرا گلشن بود بزم و وطن که خورد او باده اندر گو لخن

یک قسمت از اشارات و تفاسیر

در دفتر ششم

این دفتر را نیز به همان اندازه مورد بحث تفسیری قرار میدهیم که مولانا در تفسیر و تأویل و توضیح آیات راه نوی را پیموده باشد و اسلوب جدیدی را از خود به یادگار گذاشته باشد.

در اول دفتر ششم، از راز داری و راز گویی حرف میزند و در دعوت سوی حق، قبول را اهمیت نمیدهد. اگر دعوت قبول شود یا رد گردد باید این دعوت، این تبلیغ حق و این امر بالمعروف و نهی عن المنکر راه خود را پییماید. نوح نه صد سال دعوت کرد و دم به دم انکار قومش میافزود، او از این انکار مشکلی را بخود راه نداد و از دعوت دست نکشید. این همه را خدا خریدار است. درینجا اشارتی به آیه قرآنی دارد:

پس خریدار ست هر يك را خدا در مزاذ يفعل الله ما يشاء

اشاره است به این قول خدا که فرموده است: (يفعل الله ما يشاء). مولانا جزء آیت دیگر را که عبارت است از انا الیه راجعون چند جا بیان کرده و به آن اشاراتی دارد از آنجمله آن اشاراتی را که دربارهء تجدد امثال ذکر کردیم قبلاً از آن یاد آوری شد. اینست اشاره، دیگر آن در بحث خاص وی که از آن معلوماتش به ذره و خواص آن هویدا است:

ان جهان جنگ است چون گل بنگری	ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	و آن دگر سوی یمین اندر طلب
ذره بالا و آن دیگر نگون	جنگ فعلی شان ببین اندر رکون
جنگ فعلی است از جنگ نهان	زین تخالف آن تخالف را بدان
ذره کو محو شد در آفتاب	جنگ او بیرون شد از وصف و حساب
چون ز ذره محو شد نفس و نفس	جنگش اکنون جنگ خورشید ست و بس
رفت از وی جنبش طبع و سکون	از چه از انا الیه راجعون

جهان را از اختلاف استوار میداند اگر این اختلاف و این تضاد نباشد، اگر این چار عنصر بحیث ستونهای جهان نباشند، اگر هر عنصر شکننده دیگرش نگردد، جهان نمی ماند. بنای مخلوق بر اضداد است. به احوال خود بنگر لشکر های احوالت هر یکی با دیگر در جنگ است.

این جنگ را در وجود خویش تماشا کن اما جهان دیگر و عالم دیگر، جهان باقی

و جهان همیشگی همیشه است زیرا که بنای آن به جنگ اضداد نمی باشد. هر ضد می خواهد ضد دیگر را سوی فنا بکشد چون در آن جهان ضدیت نیست، ترکیب از اضداد نیست.

نفی ضد کرد از بهشت بی نظیر که نباشد شمس و ضدش زمهریر
هست بیرنگی اصول رنگ ها صلح ها باشد اصول جنگ ها
آن جهانست اصل و این پر غم و ثاق وصل باشد اصل هر هجر و فراق
این تخالف از چه آید وز کجا وز چه زاید وحدت این اضداد را
ز آنکه ما فرعیم و چار اضداد اصل خوی خود در فرع کرد ایجاد اصل
پس از این تفصیل و این استدلال به فنای دنیا و بقا آخرت اشارتی دارد. به
این آیت که در سوره اعراف است: (إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ
الْعَالَمِينَ.) اینست گفتار مولانا:

پس له الخلق و له الامرش بدان خلق صورت امر جان راکب بر آن
راکب و مرکوب در فرمان شاه جسم بر در گاه و جان دربار گاه
اشاره، دیگری درین فرمایش اوست که میگوید:

نا خروشت آید مقال آن امین در نبی که لا احب الاقلین
اشاره به آیه در سوره انعام: (فَلَمَّا أَفْلَحَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْإِنْسَانَ) اینست کلام
دیگر او و اشارات دیگر او به چند آیه مبارکه:

از فرح در پیش مه بستی کمر زان همی ترسی ز انشق القمر
منکری این را که شمس کورت شمس پیش تست عالی مرتبت
از ستاره دیده تصریف هوا تا خروشت آید اذا النجم هوی
اشارت بیست به: انشق القمر، اذا شمس کورت والنجم اذا هوی. و به قول خدا که

می فرماید: له مقالید السماوات و الارض این طور اشاره است:

جز مگر مفتاح خاص آید ز دوست که مقالید السموات آن اوست
اشارهء دیگر درین قول از مولانا است که میفرماید:

معنی تخت علی افواههم این شناس اینست رهرو راهم
و اشاره به قول خدا: «الیوم نختم علی افواههم و تکلمنا ایدیهم سورة
یسن» درین فرمایش مولانا میگوید:

قفلهای نا کشاده مانده بود از دم انا فتحنا بر کشود
اشاره به آیت سوره فتح: «انا فت لك فتحاً مبیناً.» مولانا در جایی دیگر
ابیات عربی دارد و طی آن اشاراتی را گنجانیده است گوش کن که او چه میفرماید:
لیس للجن ولا للانس أن تنفذوا من حبس اقطار الزمن
لا نفوذ الا بسلطان الهدی من تجاویف السموات العلی
لا هدی الا بسلطان تقی من حراس الشهب روح المتقی
اشاره به این قول خدا در سورة الرحمن: «یا معشر الجن والانس ان
استعظتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لا تنفذون إلا
بسلطان- ای طائفه جن و انس اگر میتوانید که نفوذ کنید از کناره های آسمان و زمین، پس نفوذ کنید
و بیرون روید، نفوذ نمی توانید مگر به قوت (و آن قوت شما را نیست)»^۱

خلاصه اشعار عربی مولانا چنین است:

جن و انس نمی توانند تا بیرون روند از حبس قطره های زمان. این بیرون رفتن بدون
قوت و دلیل ممکن نیست. نمی توان از کرانه های آسمان بالا بلند گذر کرد. رهنمائی
نیست مگر به قوتیکه باقی بماند و این قوت روح متقی است.

آنچه را از شعر عربی تذکر دادم موافق متنیست که در دسترس من قرار دارد. اما فکر میکنم از نگاه قاعده لغت مصرع دوم این طور باشد: ینفذوا من حبس اقطار الزمن. زیرا که ضمیر راجع به جن و انس میباشد و اسماء ظاهر همه غایب استعمال میشوند (الظواهر غیب)، اسماء ظاهر همه غایبند و با آنها بطور غائب معامله میشود و ضمیر غائب بآنها راجع میگردد.

اما در آیت قرآنی که تنفذوا آمده جهت آنست که در آنجا کلمه (یا) ندائیه میباشد و منادی جن و انس قرار دارد و آن ها در حال منادی قرار گرفتن مخاطب میشوند لذا فعل مخاطب آن تنفذوا آورده شده است ولی در کلام مولانا این طور نیست.

و نیز در بیت اخیر که گفته: لا هدی الا بسلطان تقی. این سهو طبع است و باید یقین باشد باین معنی که نیست هدایت مگر بسلطانی که نگاه دارد از نگهبانان و حارسان. شهاب ها و روح المتقی بیان سلطان است. این سلطان عبارت است از روح متقی که میتواند به بالا رود.

اشاراتی که درین دفتر وجود دارد خیلی زیاد است و ما روی ایجاب رساله و اکتفاء به گونه به همین اندازه اکتفا ورزیده و سوی يك قسمت از تفسیر های اختصاصی مولانا می رویم که در همین دفتر قرار دارد. البته آن قسمت از تفسیرهای او را انتخاب میکنیم که در آن راه جدیدی را اتخاذ کرده و براه دیگران نرفته باشد.

عنوان مستقل است بدین ترتیب:

در عموم تأویل آیه «کَلِمَا أَوْ قَدْوَا أَنَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَاءُ اللَّهِ - هرگاه برای جنگ با مسلمانان آتشی بر افروزند خدا آن آتش را خاموش سازد.»^۱ و در آن چنین توضیحی بکار برده شده است.

کَلِمَا هَمْ أَوْ قَدْوَا نَارِ الْوَغَى أَطْفَاءُ اللَّهِ نَارَهُمْ حَتَّى انطَفَى

هرگاه آتش سرکشی را افروختند آنرا خداوند کریم خاموش کرد تا که خاموش گردید.

تفسیر دیگری تحت این عنوان قرار دارد:

حکمت در آیه «انی جاعل فی الارض خلیفه...» و درین مورد چنین میگوید:

پس خلیفه ساخت صاحب سینه ای تا بود شاهیش را آئینه ای
پس صفای بی حدودش داد او و انگه از ظلمت ضدش بنیاد او
دو علم افراخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه

سپس از هابیل و قابیل که باهم از راه ضدیت پیش آمدند حرف میزند و از جمله اولاد این آدم خلیفه خدا هر یکی با ضدش عرض وجود کرد: ابراهیم با ثرود، موسی با فرعون، هود با عاد سرکش که بالاخره باد بیاد شان رسید، مصطفی با بوجهل - سنگ در دست ابوجهل تسبیح گفت ولی آن ملعون ایمان نیاورد. قهر حق تعالی طوری است که اگر این قهر در لباس انسان ظهور کند همین لباسیکه سبب نگه داری از سردی میباشد چون زمهریر سرد میشود. نان به سبب قهر الهی گلو را میگیرد و خفه میکند. همین قهر خدا بود که قارون را در زمین فرو برد. آن زمینیکه سراسر حلم و نرمی و برده باری است یکدم بامر خداوند در حق قارون قهر گشت و این خاصیت حلم و نرمی خود را از دست داد. قوم شعیب علی نبینا و علیه الصلاة والسلام سرکشی کردند و به تکذیب شعیب اقدام کردند و خداوند ازین قوم چنین یاد میکند: «فکذبوا فأخذهم عذاب یوم الظلة» - این قوم تکذیب کردند خداوند آنها را گرفت به عذاب روزظله «ظله عبارت از ابری بود که ظاهراً به شکل سایه بان ظاهر گردید و این قوم را از گرما هلاک ساخت.

درین تفسیر در همه مطالب همان جملاتی را می یابیم که دیگر مفسرین بیان داشته اند و آنچه بحیث مطالب اختصاصی حساب میشود آنست که خلافت آدم علیه السلام را در زمین به ظهور اضداد دانسته است و ازین چنین فهم میشود که نظر او در تثبیت خلافت همان نظریست که درباره جهان دارد. او قبلاً گفته بود که فرق میان این جهان و آنجهان آنست که قوام و دوام و بقاء اینجهان با جمع اضداداست و در آنجهان

جمع اضداد وجود ندارد. از گفتار او که درین جا درباره خلافت آدم علیه السلام تذکر داده و از اضداد شروع کرده اشاره به همین بقاء خلافت توأم به بقاء جهان میباشد. جهان جمع اضداد است و خلافت آدم نیز در جمع اضداد: خیر و شر، حق و باطل، سیاه و سفید موسی و فرعون تحقق می یابد.

نظر مولوی در تفسیر:

«کل شیء هالک الا وجهه - هر شیء هلاک شونده است جز او»^۱ مولانا درین تفسیر

مطالبی دارد که چنین شرح کرده است:

در وجوه وجه او رو خرج شد	چون الف در بسم در رو درج شد
ان الف در بسم پنهان کرده ایست	هست او در بسم و هم در بسم نیست
همچنین جمله حروف گشته مات	وقت حذف حرف از بهر صلات
او صله ست و بی وسین زو وصل یافت	وصل بی وسین الف را بر نتافت
چونکه حرفی برنتابد این وصال	واجب آید که کوتاه کنم این مقال
چون یکی حرفی فراق سین و بی ست	خامستی اینجا مهم تر واجبی ست
چون الف از خود فنا شد مکتف	بی وسین بی او همی گویند الف
ما رمیت اذ رمیت بی و یست	همچنین قال الله از ضمنش بجست

این بیان او کاملاً خاص به اوست و میگوید که در وجوه وجه خدا خورشتن را صرف و محو کن باین توضیح که (الف) در (بسم) که اصلاً (باسم) بوده اما در وقت اتصال (بی و سین) حذف می گردد با این مفهوم باوجود آنکه (الف) موجود است ولی در کتابت و تلفظ نمی آید بر خلاف (الف) در (فاعتبروا) که در نوشته و کتابت می آید ولی از تلفظ ساقط می گردد.

سپس میگوید که گرچه الف از میان رفته ولی بی و سین الف گویان هستند زیرا که معنی الف درین جا اراده میشود و همینکه آنرا باین عبارت ترجمه میکنیم (بنام) در حقیقت باسم گفته ایم و الف را در میان آورده ایم.

مولانا این نفی و اثبات را، این بود و نابود الف را با جمله (وما رمیت...) تشبیه میکند که در آنجا رمی هم است و هم نیست رمی حقیقی بدون اوست و رمی ظاهری از طرف اوست.

ما قبلاً تذکر دادیم که مولانا این نفی و اثبات را در (وما رمیت اذا رمیت) در چند جا یاد کرده و در هر جا توجیه جدا گانه دارد و غرض توضیح مطلب جداگانه آورده شده است. قبلاً چند جا از اشارات تفسیری او پیرامون (وما رمیت... الآية) یاد کردیم اینست جای دیگر در همین دفتر ششم غیر از بیت یاد شده:

ما رمیت اذ رمیت احمد بده ست دیدن او دیدن خالق شده است

خاتمه ملحق

در پایان این همه توضیحاتیکه بنام محقق ترجمه یاد کردیم و در متن عربی وجود ندارد باید گفت که دانش مولانا جلال الدین رومی بلخی بالاتر از آن است که بتوانیم در رساله ای، در تألیفی، در سخنرانی و در توضیحی نظریات او را طوریکه شاید و باید معرفی نمائیم.

سالهاست اهل تحقیق از مولانا یادی میکنند ولی زوایای پنهانی اراء او تحت سیطره بحث وجدل قرار نگرفته و برای پژوهشگرانی که در آینده می خواهند از مولانا حرف بزنند جای بحث و میدان مبارزه و نبرد فکری باقیست.

اگر مولوی روزی از جوهر و عرض یاد کرده و از واجب و ممکن و مستحیل حرف زده، اگر بحیث يك دانشمند فقهی فتوی داده و گاهی هم درین فتوی مذهب حنفی را گذاشته سوی اقوال امام شافعی رو آورده، اگر درباره تحری قبله سخنی گفته و اگر

کیفیت وضوء را بیان داشته؛ این همه راه مولانا شناسان را بیشتر هموار میسازد تا ازین دانشمند چیزها بگویند؛ اگر هنگام ضرورت استفاده از حرام و گوشت مردار را جائز دانسته و چنین گفته که:

در ضرورت هست هر مردار پاک بر سر منکر ز لعنت باد خاک

از آن است که همهء مطالب حیاتی و اجتماعی را خوب تحلیل کرده و در تمام مطالب خویش قرآن و حدیث و اقوال سلف صالحین را دستور العمل قرار داده است.

مولوی سنی است ولی این سنی بودن را سبب حب و علاقه به آل بیت میداند نه علت دوری از آنها و چنین میگوید:

گر نبودى او نتیجهء مرتدان کی چنین گفتی برای خاندان

تا چه کین دارند دایم دیو و غول چون یزید و شمر با آل رسول

از همینجا میکوشید تا روزنهء آشتی باز گردد و درین پیدا کردن راه توحید، صدها منافع معنوی مسلمانان را سراغ میکند. مولوی اگر اهل تشیع را از سبب شیخین باز میدارد اهل سنت و جماعت را نیز سوی نزدیکی و هم آهنگی دعوت میکند. مولوی با آنهمه مطالعات عمیق و وارد بودن در تحول های سیاسی و عوامل آن و با اینکه در کودکی روی خوف از استیلاء مغل راه هجرت را در پیش میگردد و می بیند که پدر نامورش در هر منزل و هر جائیکه میرسد ازین بلای سیل آسا حرف میزند و در پایان کار همه مدارس بلغ از طرف ارتش مغل خراب میگردد و این خرابی آثار اسلامی تا بغداد میرسد و از آنجا راه خود را جهت استیلاء سرزمین مصر دنبال میکند تا اینکه از طرف مصری ها در عین جلوت شکست میخورد. این خرابی ثروت معنوی و مادی مسلمانان از طرف لشکر بیرحم و وحشی مغل در هیچ يك از فرمایشات مولوی تذکر نیافته اینکه چرا؟ باید درین باره تتبع کافی صورت گیرد و این موضوع از جمله همان موضوعات دست ناخورده است که پژوهش گران آینده باید آنرا تحت بحث قرار دهند.

مولوی از هجرت خاندان خویش باده ها شاگرد و مخلص، از زیبایی بلخ زادگاه خود و ازینکه درین هجرت چه مشکلاتی را مشاهده و تجربه کرده هیچ نمی گوید ولی از موضوعات بسیار جزئی بار بار یاد میکند. چرا؟

مولوی فلسفی را در کلام خویش مرادف ملحد میدانند و آنرا در برابر سنی و در برابر مؤحد قرار میدهد ولی اصطلاحات فلسفی را بار بار یاد میکند و آنرا در استدلال بکار میبرد. چرا؟

مولوی از قیاس، دل خوش ندارد و اولین قیاس کننده را ابلیس میدانند که روی قیاس و عقل، خویشتن را در امتناع از سجده بآدم علیه السلام حق بجانب میدانند زیرا که او زاده آتش است چگونه سر سجده بکسی درود آورد که از خاک پیداست ولی در اکثر موارد از قیاس کار میگیرد.

مولوی در زهد، راد و روش و طریق بخصوص دارد که با بعضی اهل تصوف در قطب مخالف قرار می گیرد و باید تصوف او بیشتر مورد بحث قرار داده شود که این مخالفت روی چه بوده است. روش مولانا در قیه ما فیه با روشی که در دیگر مؤلفات خویش بکار برده فرق بارز دارد. این هم یکی از موضوعاتیست که میتوان در آن باره چیزها نوشت و ازین مقایسه موضوع تازه ای برای بحث انتخاب کرد و نیز ده ها موضوع دیگر است که تاکنون کسی در آن باره ننوشته است. با افزون این ملحق و ضمیمه سعی شده تا چهره علمی مولانا تا جائیکه توان اجازه میداد معرفی گردد و بکسانیکه این بحث را دور از ایجاب وضع تصوفی او فکر میکردند پاسخی گفته شود.

ما دیدیم که مولانا نه تنها علم قال را ترك نداده بلکه بسی رموز قال را در ساحهء حال حل کرده است و بعبارء واضح ترمولانا شکل مدرسه و تشریفات آنرا گذاشته است ولی اصل رسالت مدرسی را وقتی تکمیل کرده که بسی موضوعات را از راه دیده مورد دقت قرار داده است. اگر دانشمندی در پرتو قبل و قال نظری میدهد،

اجتهادی می کند و قدرت علمی را صرف مسائل میکند، آن همه دور از مشاهده است ولی کسیکه برموز حال آشنا شد بعید نیست اگر بحث های علمی را از ساحه نظری سوی میدان بدیهی نقل دهد و بنور عرفان و پرتو روشنائی دل، موضوعات را زیر نظر داشته باشد و حالتی را اختیار کند که در آن مشاهده رول داشته باشد. علماء برای علم حضوری سه علاقه را ضرور میدانند.

عینیت، نعتیت و معلولیت. اگر عالم عین معلوم باشد در آن صورت علاقه عینیت این علم را از مرتبه حصولی به مرتبه حضوری می برد و اگر معلوم صفت یا معلول عالم باشد در آن صورت هم علم حضوری است. اول چون علم ما بذات ما و دوم چون علم باری تعالی به صفات و سائر موجودات که صفات نعت و موجودات معلول میباشند.

با این فهم، اگر رموز سلوك و عرفان و اسرار وحدت الوجود را در کسب حصول مؤثر بدانیم و مشاهده تصوفی یکی از اسباب مهم دانش شمرده شود یقیناً طریق علم برای صوفی فرق می کند. مخصوصاً اگر جرأت آنرا داشته باشیم که از عینیت وحدت الوجودی همان عینیت علم حضوری را اراده کنیم و یا اقلأً ازین عینیت سوی آن عینیت راه را باز نگاه داریم. ما در بیان مثال علاقه عینیت علم خدا بذاتش یاد نکردیم و مثال را از خودمان شروع کردیم. و گفتیم چون علم ما بذات ما، زیرا که از نگاه تصوف و داشتن ذوق و سلوك تصوفی نباید آنچه را که روی استدلال عرضه میکنیم در ذات خداوند آنرا یاد کنیم. ذات الهی بالاتر از آن است که هر لحظه تحت تسخیر مثالهای خود ساخته در آید و از جانب دیگر همینکه علم خدا بذات خدا مورد بحث ما قرار میگیرد تغایر من وجه عالم و معلوم و اتحاد ذاتی ما را سوی يك سلسله موضوعاتی می کشاند که تعمق در آن مخالف حدیث معروف است که می فرماید: در ذات الهی فکر نکنید.

بیان مثال نعتیت و معلولیت و تحقق دادن در علم خدا، به صفات و مخلوقات به

آن پیمایه نیست که تفکر عمیق و تفکر ممنوع را بمیان آورد. مولانا از دیدن تا دیدن فرق میگذارد. آن دیدن و اصل تا دیدن دیگران آنقدر فرق دارد که از زمین تا آسمان.

مولانا جلال الدین از آیه مبارکه: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين» - اینست دار آخرت که آنرا برای کسانی گردانیدیم که اراده علو و فساد را در سر زمین ندارند و عاقبت پسندیده و آخر کار خوب برای پرهیزگاران میباشد.^۱ این را فهم میکند که دوری از کبر و غرور و چنگ زدن بدامان فقر و سلوك سعادت دارین را سبب میگردد. کاریکه آخرت را خوب میسازد دنیا را به شکل بهتر خوب میسازد. و باید برای رسیدن باهدف جدی و صمیمانه، از غرور و فساد دور باشیم. مظاهر خود پرستی و انحصارگری سیاستمداران است که مایه آنهمه بدبختی میشود.

اگر مولانا در عصر خود آن همه تباهی و در بدری مسلمانان را مشاهده کرد، ما در براه انداختن آرزوی قرآنی چه زحماتی نبود که متحمل نشدیم. خطر عظیم دسته بندیها و بعد روز افزون خصومتها آخر الامر کشور پاک افغانستان را به خرابی کشانده گروهی نا خود آگاه برای همین قدر که يك ایدئالوژی الحاد را پیاده کنند، کردند آنچه کردند و هنوزهم این سلسله دوام دارد و آخر و پایان کار معلوم نیست.

اگر ما از تجارب مولانا استفاده علمی می کردیم و در نشر اسرار و رموز سلوك و عرفان و آشنا ساختن اولاد وطن بحقائق اسلام فرو گذاشت نمی کردیم و تمام اعمال جوانان وطن نزد ما تحت يك حساب دقیق قرار میداشت دیگر این بدبختیها را نمی دیدیم و جوانان ما بحیث افراد آگاه و دلسوز با نظریات سیاسی برخورد میکردند و نمیگذاشتند که این ملت واحد قربان افکار و آراء گوناگون گردد. هستی ما بریاد شود و موجودیت ملی هزاران ساله ما بخطر افتد.

بیانید باز هم دیر نشده از آنچه مولانا و امثال آن بما میراث گذاشته اند استفاده مثبت نموده این تحیر و این تحزب و گروه گروه شدن را کنار گذاریم.

مولانا در انتقال از قال بحال صدها فارمول، انسان کامل شناسی و جدا کردن مصلح از مفسد را بما روشن کرده است در وقت حال بما رموز قال و حال را بیان کرده و راه استفاده مثبت ازین اراده قیمت دار هنوز هم باز است.

در پایان این بحث باید متذکر شد که:

تعمق در افکار و نظریات مولوی جلال الدین بلخی چه از راه تصوف که قسمتی از فصول گذشته را بآن اختصاص دادیم و چه از نظر کلام، این را به اثبات میرساند که این دانشمند عالیمقام جهان و این صوفی وارد به اسرار و رموز عرفانی با گفتار معری از تکلیف، داستان نی را سر آغاز حکایت روح مهجور خویش حساب کرده و از همان جا براه هایی می رود که اگر فلسفه اش را نکوهش کرده در گفتارش جنبه های مثبت بخوبی مشاهده میشود از همین جاست که میگویند:

«مولوی نه فیلسوف است نه شاعر. هم فلسفی را تحقیر میکند و هم بر فلسفه میتازد. چنانکه قافیه اندیشی را عبث میشمارد و از دست مفتعلن مفتعلن شکایت میکند، با این همه شور عشق او را هم فلسفی کرده است و هم شاعر. شعر میگوید و در آن نه تنها هیجان های روحانی خویش بلکه اندیشه های فلسفی خود را نیز بیان میکند.

با آنکه از استدلالیان و شیوه و فکر آنها رضایت ندارد خود در بیان آوا و اندیشه های خویش مثل آنها استدلال میکند. در باب جهان، روح، معاد، و در باب همه چیز سخن میگوید. گر چه تألیفات مولوی را همدیف دیگر تألیفات حساب نمی کنیم زیرا که شکلیات و تشریفاتی که سائر مؤلفین بکار برده اند وی هرگز بآن پایبندی نداشت ولی این نداشتن شکلیات و این ارتجال در اکثر فرمایشات او و اینکه غیاب مؤقت حسام الدین، تألیف مثنوی را به تأخیر می افگند این همه و همه یکبار دیگر

باہمیت مؤلفات این دانشمند گواهی میدهد به این معنی که:

هر گه يك مؤلف بخواهد تا اثر خود را به انجام برساند و خویشتن را وقف تألیف در مدت معین بنماید مجبور است تا بعضی تکلیف هایی را بپذیرد که با روحیه اصلی تألیف سازکاری کامل ندارد، زیرا که نظر به مقید بودن این مؤلف بشرائط زمان و مکان اثر او روش خاصی را بخود میگیرد و بالعکس مؤلف آزادمنش چون مولوی جلال الدین بلخی که ابیاتی چند را بدستار گذاشته و به حسام الدین میسپارد و هر وقت که ذوق شعری توأم به معلومات علمی و دینی او اجازه میدهد بآن افزود میکند و این اندیشه را بخود راه نمی دهد که کتابی می نوشت و تأخیر شد و میکوشد تا هر آنچه را بر شتهء تحریر در میآورد واقعاً پخته باشد و صلاحیت آنرا داشته باشد که درج کتاب گردد. طبیعیت که چنین اثر از هرگونه تکلف عاری بوده و يك اثر قبول شدنی حساب میشود.

روان مولانا جلال الدین بلخی رومی شاد باد!

علیه رحمة الله العزيز الوهاب!

والسلام علی من اتبع الهدی.

دکتور عنایت الله ابلاغ

اہم مراجع کتاب بہ ترتیب حروف ہجاء

- الف -

- ۱- احیاء علوم الدین، تألیف الامام حجة الاسلام غزالی (رحمة الله عليه)، چاپ قاهرہ.
- ۲- اشارات و تنبیہات، تألیف ابو علی بن سینا، تحقیق داکتر سلیمان دینا، چاپ مصر.
- ۳- الادب لصوفی، تألیف عبدالکریم الخطیب، چاپ قاهرہ.
- ۴- اشارات المرام من عبارات الامام، تألیف علامہ کمال الدین احمد الرياضی، چاپ قاهرہ.
- ۵- الاسلام من خلال مبادیه التاسیسیہ، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ مطابع الاهرام، قاهرہ.
- ۶- الہی نامہ، اثر خواجہ عبداللہ انصاری ہروی، چاپ کابل.
- ۷- ابن الفارض و الحب الالہی، تألیف داکتر مصطفی حلمی، چاپ قاهرہ.

- ب -

- ۸- بشری الکیثب بلقاء الجیب، تألیف جلال الدین السیوطی، چاپ مصر.

- ت -

- ۹- تفسیر کبیر، تألیف امام فخر الدین الرازی- چاپ مصطفی البابی الحلبی، قاهرہ.
- ۱۰- تفسیر جلالین، تألیف جلال الدین السیوطی و جلال الدین المحلی، چاپ ہند.
- ۱۱- تمہید التاریخ الفلسفہ، تألیف مصطفی عبدالرازق، چاپ قاهرہ.
- ۱۲- التعرف لمذہب اہل التصوف، تألیف ابی بکر محمد الکلا بازی، چاپ مصر.
- ۱۳- تہذیب الاخلاق، تألیف شیخ حکیم ابن زکریا یحیی بن عدی، چاپ قاهرہ.
- ۱۴- تاریخ الفلسفہ فی الاسلام، ترجمہ دکتور عبدالہادی ابوزیدہ، چاپ مصر.

- ۱۵- تہافت الفلاسفہ، تألیف امام حجة الاسلام غزالی، تحقیق دکتور سلیمان دنیا، چاپ قاهرہ.
- ۱۶- تہافت التہافت، تألیف ابن رشد، تحقیق داکتر سلمان دنیا، چاپ مصر.
- ۱۷- تلبیس ابلیس، تألیف العلامة ابن القيم الجوزی، چاپ مدینہ منورہ.
- ۱۸- تقوی اللہ، تألیف عبدالرحمن عوض، چاپ قاهرہ.
- ۱۹- التحقیق التام فی علم الکلام، تألیف محمد الحسنی الظواہری، چاپ مصر.
- ۲۰- التصوف و فریدالدین العطار، تألیف دکتور عبدالوہاب عزام، چاپ قاهرہ.
- ۲۱- تانیب الخطیب فیما ساقہ فی ابی حنیفہ من الأكاذیب، تألیف العلامة شیخ زاہد الکوثری الحنفی، چاپ (دارالسعادة) قاهرہ.
- ۲۲- تفسیر مثنوی، تألیف جلال الدین ہمانی، چاپ ہند.
- ۲۳- تائید الحقیقۃ العلمیۃ، تألیف جلال الدین السبوطی، چاپ ہند.
- ۲۴- التنسک الاسلامی- منشوہ، و تطورہ، و مذاہبہ، و رجالہ، تألیف الدکتور محمد غلاب، نشر ادارہ عالی شؤن اسلامی مصر، چاپ مطابع الازہار قاهرہ.

-ج-

- ۲۵- جوہر الآثار، تألیف العلامة عبدالعزیز، چاپ ہند.

-خ-

- ۲۶- خط سوم، تألیف داکتر ناصر الدین صاحب الزمانی، چاپ تہران.

-ز-

- ۲۷- رسالہ در احوال مولانا، تألیف فریدون بن احمد سپہ سالار، چاپ تہران.
- ۲۸- رسالہ احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد، تألیف فروز انفر، چاپ تہران.
- ۲۹- راحۃ العقل، تحقیق داکتر مصطفی حلمی، چاپ حلبی، قاهرہ.
- ۳۰- الرد علی الدہرین، تألیف سید جمال الدین افغانی تحقیق ابوریہ، چاپ مصر.

-ش-

- ۳۱- شرح المثنوی، تألیف بحر العلوم، چاپ ہند.
۳۲- شرح مثنوی تفسیر، نقد، تحلیل، تألیف محمد تقی جعفری، چاپ تہران.
۳۳- شرح فقہ اکبر، تألیف ملا قاری، چاپ ہند.
۳۴- شطحات المصوفیہ، تألیف داراشکوہ، چاپ ہند.

-ص-

- ۳۵- صحیح البخاری، تألیف العلامة الامام محمد اسماعیل البخاری، چاپ ہند.
۳۶- صحیح المسلم، تألیف احمد امین، چاپ ہند.

-ض-

- ۳۷- ضحی الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاہرہ.

-ط-

- ۳۸- طبقات الصوفیہ، تألیف العلامة السالمی، چاپ مصر.
۳۹- طبقات الصوفیہ، تألیف داکتر محمد غلاب، چاپ قاہرہ.
۴۰- طبقات الصوفیہ، تألیف شیخ الاسلام عبداللہ الانصاری الہروی، چاپ کابل.

-ظ-

- ۴۱- ظہر الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاہرہ.

-ع-

- ۴۲- العشق الالہی، تألیف داؤد الانطاکی، چاپ قاہرہ.
۴۳- عوارف المعارف، تألیف الامام سہروردی، چاپ قاہرہ.

-غ-

- ۴۴- الفزالی و التصوف الاسلامی، تألیف الاستاد شریاضی، طبع قاہرہ
 ۴۵- فلسفہ الاخلاق فی الاسلام، تألیف داکتر محمد قاسم، چاپ قاہرہ
 ۴۶- الفضیل بن غیاض، تألیف داکتر عبدالحلیم محمود، چاپ قاہرہ.
 ۴۷- فی التصوف الاسلامی و تاریخہ، ترجمہء داکتر ابو العلاء عفیفی، چاپ قاہرہ.
 ۴۸- فتوحات مکی، تألیف شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، چاپ قاہرہ.
 ۴۹- فصوص الحکم، تألیف شیخ اکبر عربی، تحقیق داکتر ابو العلاء عفیفی، چاپ قاہرہ.
 ۵۰- الفلسفہ الصوفیہ فی الاسلام، تألیف داکتر عبدالقادر محمود، چاپ قاہرہ.
 ۵۱- فجر الاسلام، تألیف احمد امین، چاپ قاہرہ.
 ۵۲- فقہ اکبر، تألیف الامام الاعظم ابی حنیفہ (رحمۃ اللہ علیہ)، تحقیق شیخ زاہد الکوثری، چاپ قاہرہ.
 ۵۳- فقہ اوسبط، تألیف الامام الاعظم ابی حنیفہ (رحمۃ اللہ علیہ)، تحقیق شیخ زاہد الکوثری، چاپ قاہرہ.

-ک-

- ۵۴- کشف المحجوب، تألیف الامام ہجویری (رحمۃ اللہ علیہ)، چاپ ہند.
 ۵۵- کیمیای سعادت، تألیف الامام حجتہ الاسلام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ)، چاپ ہند.
 ۵۶- گلستان، تألیف شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ، چاپ ہند.

-ل-

- ۵۷- اللمع، تحقیق، داکتر عبدالقادر محمود و طہ عبدالباقی سرور، چاپ قاہرہ.

-م-

- ۵۸- مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، تألیف تاج الدین ابن اعطاء اللہ السکندرانی، چاپ قاہرہ.

- ۵۹- مفتاح دارالسعادة، تأليف علامه ابن قيم جوزي، چاپ قاهره.
- ۶۰- مذاكرات الفلسفة الحديثة، تأليف داکتر محمد غلاب، چاپ قاهره.
- ۶۱- المواقف، تأليف العلامة لایجی، چاپ قاهره.
- ۶۲- المعجزة الكبرى، تأليف الشيخ ابی زهره.
- ۶۳- مناهج الالة فی عقائد الملة، تقديم و تحقيق داکتر محمود قاسم، چاپ قاهره.
- ۶۴- مناهج البحث عنده مفکری الاسلام، تأليف الدكتور علی ساسی نثار
- ۶۵- المنهج القوى، تأليف يوسف بن احمد الزهدی المولوی، چاپ انقره.
- ۶۶- منطق الطیر تأليف فريدالدين العطار (رحمة الله عليه)، چاپ، بغداد.
- ۶۷- مقدمه ابن خلدون، تأليف ابن خلدون، تحقيق داکتر سليمان دنيا، چاپ قاهره.
- ۶۷- مرآة المثنوی، تأليف تلمذ حسين، چاپ هند.

-ن-

- ۶۹- نشأ التصوف الاسلامی، تأليف عبدالکريم الخطيب، چاپ قاهره.
- ۷۰- نفحات الانس، تأليف مولانا عبدالرحمن جامی، چاپ تهران.

-و-

- ۷۱- الوجودية المومنه و الوجودية الملحدة، تأليف داکتر محمد غلاب، چاپ قاهره.
- ۷۲- ولاية الله، تحقيق ابراهيم هلال بر کتاب (قطر لولی علی حديث الولی)، تأليف الامام الشوکانی، چاپ قاهره

تتبع در ساحهء تصوف اسلامی، مطابق به دساتیر قرآن کریم و پیروی از
 طریقه ای است که آنرا خلفای راشدین رضوان الله علیهم اجمعین هموار کرده اند ...
 مولانا جلال الدین بلخی یک شاعر محض و یک صوفی سرسری نبود؛ بلکه
 دانشمندی بود که در ذروه های صوفیانه اش رموزی از فقه حنفی، علم کلام و سائر
 علوم دینی را به کار برده است. مولانای بلخ مورد قبول بسی از دانشمندان شرق و
 غرب قرار یافته و شهرتش در حلقه های علمی بیشتر از آوازهء دیگر دانشمندان
 دری زبان و شاعران معروف عجم می باشد.

من این کتاب را قابل تدریس میدانم و باید با مطالعه آن با دقت همه جانبه
 این موضوع در نظر گرفته شود که مطالعه کنندگان و شاگردان بداند و آگاه شوند
 که مجد واقعی از آن مسلمانان میباشد و به این ملتفت گردند که روزگاری بود،
 همه مردم متوجه آن بودند تا سیرت پیامبر اسلام صلوات الله و سلامه علیه و
 خلفاء راشدین رضوان الله علیهم اجمعین را چراغ راه خویش قرار دهند ولی همه را
 امروز کنار گذاشته اند. چقدر خوب است اگر رموز تصوف را درک کنیم تا بدانیم
 که سلوك واقعی اسلام در تصوف اسلام عرض وجود می کند.

از مقدمه کتاب بقلم دوکتور یحیی الخشاب

ناشر: مؤسسه علمی دارالمعرفة ابلاغ

سلسله نشرات (۱۱)