

*
تقریرات درس مثنوی (۴)

**

محمدعلی موحد

(صفحه ۹ - ۴۶)

کلان‌قصه اول: عاشق شدن پادشاه بر کنیزک رنجور و تدبیر کردن در صحت او
بیت اول کتاب با خطاب «بشنو» آغاز شد و اینک اولین قصه نیز با خطاب «بشنو» آغاز
می‌شود. دعوت به شنیدن؛ آنجا دعوت به شنیدن شکوائیه نئی بود و داستان جدایی‌ها، اینجا
هم دعوت به شنیدن حکایتی است که مولانا آن را «نقدِ حال» خود می‌داند.

۳۵ بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقدِ حالِ ماست آن
بود شاهی در زمانی پیش از این مُلکِ دنیا بودش و هم مُلکِ دین
اتفاقاً شاه روزی شد سوار با خواص خویش از بهر شکار
یک کنیزک دید شه بر شاه‌راه شد غلام آن کنیزک جان شاه
مرغِ جانش در قفس چون می‌طپید داد مال و آن کنیزک را خرید

* بخش چهارم از سلسله درس‌های شرح مثنوی استاد دکتر محمدعلی موحد در فرهنگستان زبان و ادب فارسی؛ تنظیم
و بازنویسی: علی غلامی.

** عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

۴۰ چون خرید او را و برخوردار شد آن کنیزک از قضا بیمار شد
 «بشنوید ای دوستان...»، توجه شود به تناسب لفظی میان داستان و دوستان در بیت ۳۵،
 و تقابل غلام و کنیز، و جان و مال در ابیات ۳۸ و ۳۹.
 نقدِ حال: حسب حال، گزارش احوال، حکایت ماجرا
 مولانا این تعبیر را در موارد مختلف به همین مفهوم گزارش احوال (وصف حال) به کار
 برده است؛ از جمله:

حاش لله این حکایت نیست هین نقد حال ما و توست این، خوش ببین
 (مثنوی: دفتر اول، بیت ۲۹۱۰)^۱
 این حکایت نیست پیش اهل کار وصف حال است و حضور یار غار
 (همان: دفتر سوم، بیت ۱۱۴۹)
 کافران را درد و مؤمن را بشیر لیک نقد حال در چشم بصیر
 (همان: دفتر چهارم، بیت ۳۲۸۰)
 گاهی هم واژه نقد را در همین معنی «بدون اضافه به حال» آورده است:
 ذکر موسی بهر روپوش است، لیک نور موسی نقد توست ای مرد نیک
 (همان: دفتر سوم، بیت ۱۲۵۴)
 مقصود این است که آنچه بر قهرمان داستان می‌گذرد و درباره آن گفته می‌شود، عیناً
 درباره ما هم صادق است. همین معنی را در ابیات زیر (همان: دفتر سوم، ابیات ۹۷۲-۹۷۳) نیز
 آورده است:

آنچه در فرعون بود آن در تو هست لیک اذرها ت محبوس چه است
 ای دریغ این جمله احوال تو است تو بر آن فرعون بر خواهی بست^۲

پس از آن «حماسه عشق» سی و چهارم بی‌تی که گذشت، نخستین قصه مثنوی آغاز می‌شود

۱. تمامی ارجاعات به مثنوی در این مقاله به مثنوی معنوی، تصحیح محمدعلی موحد (انتشارات هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران ۱۳۹۶) است.

۲. مولانا تعبیر «نقدِ حال» را گاهی هم در مفهوم «نقداً»، «علی‌النقد» و «فی‌الحال» به کار برده است: لیک خود با این همه بر نقد حال جُست باید تخت او را انتقال

(مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۸۸۰)

پس قیامت نقدِ حال تو بود پیش تو چرخ و زمین مبدل شود

(مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۳)

که آن هم داستان عشق است. مولانا با این قصه به قول شاه داعی شیرازی بنیاد داستانی از عشق و عاشقی می‌کند و رشته سخن را در شش کتاب مثنوی به تمام اسرار و حقایق وجود و ظهور می‌کشد.^۱

مثنوی با حدیث عشق آغاز می‌شود و با حدیث عشق پایان می‌پذیرد. پایان دفتر ششم مثنوی قصه شهزادگانی است که عاشق دختر پادشاه چین‌اند. آن قصه با بیت ۳۶۱۵ دفتر ششم شروع می‌شود و دفتر ششم در بیت ۴۹۵۳ تمام می‌شود؛ ولی قصه شهزادگان پس از ۱۳۴۰ بیت ناتمام می‌ماند، شاید رمز، این نکته باشد که قصه عشق را تمامی نیست.

مقالات شمس تبریز هم با حدیث عشق آغاز می‌شود، اما شمس در پایان همان بند اول تکلیف امر را روشن می‌کند و می‌گوید حدیث عشق را پایان نیست:

این است تمامی این سخن که تماش نیست، الی یوم‌القیامه تمام خواهد شد.^۲

مولانا در قصه شاهزادگان که در آخر دفتر ششم آورده است از همین قصه شاه و کنیزک دفتر اول یاد می‌کند و توجه خواننده را به ارتباط میان دو قصه جلب می‌کند:

گفته بودیم از سقام آن کنیز وز طبیبان وز قصور فهم نیز

(مثنوی: دفتر ششم، بیت ۳۷۰۸)

در این داستان اول مثنوی پادشاه عاشق کنیزی می‌شود و او را می‌خرد. اما کنیز رنجور است. طبیبان را خبر می‌کنند؛ دوا و درمان که بر روال رهنمودهای علم پزشکی انجام می‌شود سودی نمی‌دهد. داروهایی که تجویز می‌کنند اثر معکوس می‌بخشد. هیچ‌کس از دلیل تباهی روزافزون حال دخترک سر در نمی‌آورد. شاه امید از پزشکان می‌گسلد و در سراسیمگی عجز و درماندگی رو به آسمان می‌کند و چندان می‌گرید که خوابش می‌گیرد. شاه کنیز را دوست داشت، او را خرید و به تملک خود درآورد. ظاهر امر این بود که به خواسته خود رسیده و مراد خود را حاصل کرده است، اما بیماری کنیز حساب او را باطل کرد.

۱. نظام‌الدین محمود داعی شیرازی (۱۳۶۳)، شرح مثنوی معنوی، به کوشش نذیر محمد رانجه، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ج ۱، ص ۹.

۲. شمس تبریزی (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ص ۶۹.

شاهِ قصهٔ اولِ مثنوی پایِ در عالم صورت دارد و پایِ در عالم معنی: «ملک دنیا بودش و هم ملک دین»، یعنی سلطنت و نبوت با هم دارد.

به روایت قرآن برخی از انبیای بنی اسرائیل چنین بودند، دین و دولت را با هم داشتند. از این مقوله در قرآن با تعبیر مختلف جمع بین «ملک و نبوت»^۱ یا «ملک و حکمت»^۲ یا «حکم و نبوت»^۳ سخن رفته است. در این آیه‌ها مراد از «ملک و حکم» سلطنت دنیوی، و مراد از «حکم و نبوت» سلطنت معنوی است. در ایران پیش از اسلام پادشاه آرمانی کسی بود که سلطنت و نبوت با هم داشته باشد:

چنان دان که شاهی و پیغمبری دو فص‌اند اندر یک انگشتی

فردوسی از قول جمشید آورده است:

منم گفت با فره ایزدی همم شهریاری، همم موبدی

آن یکی خر داشت و پالانش نبود یافت پالان، گرگ خر را درر بود!
کوزه بودش، آب می‌نآمد به دست آب را چون یافت، خود کوزه شکست!

این اولین خروجی مولانا در اولین قصهٔ مثنوی است. خروجی اصطلاحی است از ما برای گریزهایی که مولانا از قصهٔ بیرون می‌زند تا اندیشه‌های خود را بیان کند. قصه به منزلهٔ بزرگرایی است و قصد از بزرگراه، دسترسی مسافر به محله‌ها و مراکز زندگی است که در اطراف مسیر قرار دارند. خروجی ما را به آن محله‌ها می‌برد.^۴ خروجی اولِ قصهٔ اول اشاره به این واقعیت دارد که در بازار زندگی یافت با نایافت توأم است؛ اگر از یک دست برنده‌ای، از دستِ دیگر بازنده‌ای؛ همیشه یک پای کار لنگ است. کوزه اگر هست، آب نیست و آب اگر

۱. آیه ۱۰۱ سوره یوسف: ربّ قد آتینتی من الملك و علمتني من تأویل الاحادیث.

۲. آیه ۲۵۱ سوره بقره: و آتاه الله الملك والحكمة.

۳. آیه ۸۹ سوره انعام: آتیناهم الكتاب والحکم والنبوة؛ آیه ۵۴ سوره نساء: فقد آتینا آل ابراهیم الكتاب والحكمة و آتیناهم ملکا عظیماً.

۴. خروجی‌ها را ما در قصهٔ اول مشخص کرده‌ایم تا راهنمایی باشد برای خواننده در تمام مثنوی. خروجی‌های این قصه دوازده‌تاست.

هست، کوزه نیست. هر یافت با یک نیافت همراه است. آن یکی خر داشت، در پی پالان می‌گشت؛ پالان که یافت، گرگ خر را در ربود. هیچ کام تمام نیست و هر کام آبستن ناکامی است. این خروجی دو بیت بیشتر نیست و هریک از آن دو، یک داستان کوتاه است، داستانی درهم‌فشرده و تقطیرشده در حدّ اعجاز.

مولانا مضمون بیت ۴۱ را در جایی دیگر با استنتاجی کاملاً متضاد آورده است:

خر چو هست، آید یقین پالان تو را جان چو باشد کم نیاید نان تو را
(مثنوی: دفتر دوم، بیت ۷۲۸)

از مضمون بیت ۴۲ نیز در غزلی پراحساس و تأثر استفاده کرده است:

گفت که هست آب ولی کوزه نیست آبِ یتیمان بوَد از چشمِ تر
(کلیات شمس تبریزی^۱: غزل ۱۱۷۰)

شه طیبیان جمع کرد از چپ و راست گفت: جانِ هردو در دستِ شماس
جان من سهل است، جانِ جانم اوست دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست
هر که درمان کرد مر جان مرا ۴۵ برد گنج و دَر و مرجان مرا
جمله گفتندش که جانبازی کنیم فهمم گرد آریم و انبازی کنیم
هر یکی از ما مسیحِ عالمی‌ست هر آلم را در کفِ ما مرهمی‌ست
«گر خدا خواهد» نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجزِ بشر

۴۴. جان من سهل...

«جانِ جان» تکرار مفید تأکید است در بیانی شاعرانه چون مغزِ جان، اصلِ جان و امثالِ آن. ای جانِ جانِ جزو و کل، وی حله‌بخشِ باغ و گل وی کوفته هرسو دهل کایِ جانِ حیران الصلا
(همان: غزل ۲۱)

ای جانِ جان، جان را بکش تا حضرتِ جانان ما وین استخوان را هم بکش هدیه بر عنقای ما
(همان: غزل ۳۱)

۴۵. هر که درمان...

توجه شود به جناس میان «مر جان مرا» در مصراع اول و «مر جان مرا» در مصراع دوم.

۱. جلال‌الدین محمد مولوی (۱۳۷۶)، کلیات شمس تبریزی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۴۶. جمله گفتندش...

فهم گرد آوردن: عقل‌ها را روی هم گذاشتن
انبازی کردن: مشارکت، در اینجا مراد مشاوره است.

۴۷. هر یکی از ما...

الم: درد و رنج

۴۸. گر خدا خواهد...

گر خدا خواهد: ان شاء الله؛ بطر: تکبر و گردن‌کشی (البطر: شدت الفرح والانبساط)

باریک‌بینی‌ها

آن دو بیت ۴۴ و ۴۵ روایت از قول شاه است و دو بیت ۴۶ و ۴۷ روایت قول طبیبان. بیت ۴۸ نکته‌گیریِ راوی (مولانا) است بر طبیبان که چنان قرص و محکم بر دانش خود اعتماد داشتند و از محدودیت‌های علم و آگاهی بشری غافل بودند. مصراع اول بیت ۴۶ حکایت تعهد طبیبان است که از هر آنچه در توان دارند فروگذار نخواهند نمود و مصراع دوم در تأکید همان تعهد است که با هم مشورت خواهند کرد، عقل‌هایشان را روی هم خواهند گذاشت و همگان در حلّ مشکل معالجهٔ دختر مشارکت (انبازی) خواهند نمود. بیت ۴۷ حکایت دارد از اعتماد به نفس کامل طبیبان که هر یک خود را مسیح عالم می‌دانستند که می‌توانند هر دردی را درمان کنند.

ان شاء الله (اگر خدا بخواهد) گفتن در سنت مسلمانان خود اشاره است به محدودیت‌های بشر، اظهار فروتنی است و بیانی موجز از این معنی که آری ما آنچه در توان داریم می‌کوشیم و آموخته‌ها و اندوخته‌های خود را به کار می‌گیریم، اما به این نکته نیز واقفیم که دانش ما بر همه چیز احاطه ندارد؛ گاهی در بن‌بست گیر می‌کنیم و در برابر دشواری فرو می‌مانیم. خلاصه آنکه کار و کوشش ما شرط لازم موفقیت است ولی شرط کافی نیست. چه بسا امری که در محاسبات ما منظور نشده، نقشه را عقیم می‌گذارد و مایهٔ ناکامی می‌شود.

مولانا در فیه‌ما فیه گوید:

لقد صدق الله و رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله. همه می گویند که در کعبه در آییم، و بعضی می گویند که ان شاء الله در آییم. اینها که استثنا می کنند عاشقان اند، زیرا که عاشق خود را بر کار و مختار نبیند، بر کار معشوق داند. پس می گوید که اگر معشوق خواهد در آییم. اکنون مسجد الحرام پیش اهل ظاهر آن کعبه است که خلق می روند، و پیش عاشقان و خاصان، مسجد الحرام وصال حق است؛ پس می گویند که اگر حق خواهد به وی برسیم و به دیدار مشرف شویم. اما آنکه معشوق بگوید ان شاء الله، آن نادر است؛ حکایت آن غریب است. غریبی باید که حکایت غریب بشنود و تواند شنیدن.^۱

استثنا یعنی «اگر خدا بخواهد»، تعبیری قرآنی است مأخوذ از آیه های ۱۷ و ۱۸ سوره القلم: «إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ* وَلَا يَسْتُنُونَ» (ما آزمودیمشان چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم آنگاه که سوگند خوردند که بامدادان میوه ها را خواهند چید و «اگر خدا بخواهد» نگفتند). در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف هم امر صریح درباره استثنا آمده است: «وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءَ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...»: (در هیچ کاری مگو که فردا آن را انجام می دهیم، مگر آنکه خدا بخواهد).

زین سبب فرمود استثنا کنید «گر خدا خواهد» به پیمان برزید

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۱۶۴۰)

اینجا باز خروجی دیگری داریم. این خروجی هم دو بیت بیشتر نیست. مولانا گزارش قصه را رها می کند و حرف خودش را می زند:

ترک استثنا مرادم قسوتی ست نه همین گفتن، که عارض حالتی ست

۵۰ ای بسا آورده استثنا به گفت جان او با جان استثناست جفت

این خروجی دوم است در قصه؛ دنباله ملاحظات راوی (مولانا) و نکته گیری او بر طبیبان. می گوید: مرادم از اینکه طبیبان استثنا را ترک کردند آن نیست که لفظ «اگر خدا بخواهد» را بر زبان نراندند، مرادم قسوت یعنی سنگدلی و درشتناکی است که آنان را از توجه به محدودیت های بشری غافل کرده بود. بسا عارفان دل آگاه که اصلاً لفظ ان شاء الله بر زبان

۱. جلال الدین محمد مولوی (۱۳۸۹)، فیهمافیبه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰۰.

نمی‌آورند اما معنی ان‌شاء‌الله با جان آنان عجین است و در ژرفنای وجود خود با این معنی آشنا هستند.

«عارض حالت» در بیت ۴۹ اضافه مغلوب است، یعنی حالتی عارضی که اصلتی ندارد؛ آنچه اصلت دارد در دل است: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ» (بقره/ ۲: ۲۲۵).

مولانا در آخرین قصه مثنوی (قصه شهزادگان که عاشق دختر پادشاه چین‌اند) همین بحث استثنا را تکرار می‌کند:

ذکر استثنا و حزم ملتوی گفته شد در ابتدای مثنوی

(مثنوی: دفتر ششم، بیت ۳۷۰۲)

انجا هم «قصور فهم» طبیبان را در قصه اول یاد می‌آورد (مثنوی: دفتر ششم، ابیات ۳۷۰۱-۳۷۳۵) و تأکید می‌کند که سر استثنا، فروتنی و احتیاط و برحذر بودن از نخوت و خودشیفتگی است، چرا که داوری‌های ما همواره در معرض خطا است و ای بسا که اشتباه می‌کنیم و خر را به جای بز می‌گیریم:

سر استثناست این حزم و حذر زآنکه خر را بز نماید این قدر

(همان: دفتر ششم، بیت ۳۷۲۸)

زین سبب فرمود: استثنا کنید «گر خدا خواهد» به پیمان بر زبید

هر زمان دل را دگر میلی دهم هر نفس بر دل دگر داغی نهم

(همان: دفتر سوم، ابیات ۱۶۴۰-۱۶۴۱)

هرچه کردند از علاج و از دوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا
آن کنیزک از مرض چون موی شد چشم شه از اشک خون چون جوی شد
از قضا سرکنگبین صفرا فزود روغن بادام خشکی می‌نمود
از هلیله قبض شد، اطلاق رفت آب آتش را مدد شد همچو نفت

۵۱. هرچه کردند از...:

علاج: مداوا

دو بیت اول دنباله روایت قصه است و دو بیت بعدی تأکید بر ملاحظات مولانا درباره

محدودیت دانش و تجربه بشری که گاهی سرکنگبین که برای دفع صفر است، برخلاف معهود مایه افزونی صفر می‌گردد؛ و روغن بادام و هلیله که برای اطلاق مزاج‌اند، سبب یبوست (خشکی مزاج) می‌شوند و تأثیر معکوس می‌بخشند. آب که برای فرو نشاندن آتش است جای نفت عمل می‌کند و شعله آتش را تیزتر می‌گرداند.

۵۳. از قضا سرکنگبین...:

«از قضا» تعبیری است در زبان عامه، مترادف با تعبیر «تصادفاً» در اشاره به امری که اتفاقاً و نابیوسیده پیش آمده باشد. چنان‌که سعدی گفته است: «قضا را بر در شهری به تهمت جاسوسی گرفتار آمدند».

اما معنی اصطلاحی قضا «حکم سابق حق است بر وجود یا عدم چیزی»؛ و از این قرار قضا را در دو بیت ۴۰ و ۵۳ ناظر به هر دو معنی می‌توان دانست، چنان‌که در بیت ۳۸۰ از دفتر سوم هم آورده است:

چون قضا آید شود تنگ این جهان از قضا حلوا شود رنج دهان

۵۴. از هلیله قبض شد...:

هلیله: میوه درختی است که در طب قدیم به عنوان مسهل از آن استفاده می‌کردند.

قبض: یبوست، در برابر «اطلاق» به معنی اسهال و شکم‌روش

ظاهر شدن عجز حکیمان از معالجه کنیزک، و روی آوردن پادشاه به درگاه اله، و در خواب دیدن او ولّی را

توجه شود به این نکته که شاه ولّی را به خواب می‌بیند. اما شاه خود نیز از اولیا بود؛ مُلک دنیا و دین را با هم داشت، از خاصان حق بود. این نکته را شاعر در مناسبت‌های مختلف گوشزد کرده است:

شاه بود و شاه بس آگاه بود خاص بود و خاصه الله بود

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۲۴۳)

شاه چو عجز آن حکیمان را بدید پابرنه جانب مسجد دوید

۵۵ رفت در مسجد، سوی محراب شد سجده گاه از اشکِ شه پرآب شد
 چون به خویش آمد ز غرقابِ فنا خوش زبان بگشاد در مدح و دعا
 کای کمینه بخششت مُلکِ جهان من چه گویم؟ چون تو می دانی نهران
 ای همیشه حاجتِ ما را پناه بارِ دیگر ما غلط کردیم راه
 ۶۰ لیک گفتی: گرچه می دانم سیرت زود هم پیدا کنش بر ظاهرت

۵۷. چون به خویش آمد...:

غرقاب فنا: حالت بی خودی و مدهوشی
 وقتی افاقه یافت و به خود باز آمد.

۵۸. کمترین

۶۱. لیک گفتی...:

برظاهر پیدا کردن: اظهار و به زبان آوردن آن.

اشاره است به نکته‌ای که برخی از عرفا درباره‌ی دعا گفته‌اند: عرض حاجت پیش خداوندی که بر همه چیز آگاه است، چه معنی دارد؟ این گروه دعا را که متضمن خواستن چیزی از خدا باشد منافی مقام رضا می‌دانند؛ وانگهی خدا عَالِمِ السِّرِّ وَالْخَفِيَّاتِ (طه: ۷) است، عرض حاجت پیش کسی که از همه چیز آگاه است معنی ندارد. مولانا هم در بیت ۱۸۸۲ از دفتر سوم به این گروه اشاره دارد:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهان‌شان بسته باشد از دعا

اما در موارد متعدّد از قرآن امر به دعا شده است؛ از جمله آیه ۶۰ سوره غافر: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (پروردگار شما گفته است: مرا بخوانید تا اجابت کنم)، و آیه ۷۷ سوره فرقان: «قُلْ مَا يَدْعُوا بِهِمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (اگر دعایتان نباشد خداوند به شما اعتنا نمی‌کند)، و آیات ۵۵ و ۵۶ سوره اعراف: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً... وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا» (خدایتان را بخوانید با تضرع و پنهانی... بخوانید خدا را از روی ترس و طمع).

چون برآورد از میانِ جان خروش اندر آمد بحرِ بخشایش به جوش
 در میانِ گریه خویش درربود دید در خواب او که پیری رو نمود
 گفت: «ای شه! مژده، حاجاتِ رواست گر غریبی آیدت فردا، ز ماست
 چون که آید، او حکیمی حاذق است صادقش دان کاو امین و صادق است

۶۵ در علاجش سحر مطلق را ببین در مزاجش قدرت حق را ببین»

چون شاه از میان جان خروش بر آورد، یعنی از ته دل شروع کرد به ناله و استغاثه، خواب او را در بود. در خواب دید که پیری پیدا شده. این ماجرای خود مولاناست با شمس تبریزی. در اوّل قصّه هم گفته بود که این داستان در حقیقت نقد حال خود اوست؛ از این پس روشن تر در این باب سخن خواهد گفت و از کنایت به تصریح خواهد پرداخت.

۶۴. حاذق: ماهر، دانا

۶۵. در علاجش سحر...:

سحر مطلق: جادوی تمام، مطلق سحر. مطلق صفت است برای سحر، یعنی سحر تمام.

مزاج: کیفیت حال، سلامت یا بیماری در انسان

صحیح بی مرض اوست؛ رنگ مستقیم و مزاج مستقیم.^۱

طیبیان می گویند که هر چه مزاج را خوش آمد و مُشْتَهای اوست، آن او را قوت دهد و خون او را صافی گرداند.^۲

این بیت تأکید است بر حذاقت طیب که در معالجه سحر می کند، معجزه می کند. «در

مزاجش قدرت حق را ببین» مراد مزاج بیمار است؛ یعنی قدرت حق را در مزاج بیمار ببین که چگونه بر اثر مداوای طیب بهبود می یابد.

چون رسید آن وعده گاه و روز شد آفتاب از شرق اخترسوز شد

بود اندر منظره شه منتظر تا ببیند آنچه بنمودند سر

۶۶. چون رسید آن وعده گاه...:

وعده گاه: موعد، وقتی که قرار است امری در آن وقت اتفاق بیفتد.

اخترسوز: سوختن اختران کنایه است از برآمدن آفتاب که آسمان را از ستارگان تهی

می کند. تو گویی شعاع آفتاب آتش در خرگاه ستارگان می اندازد و همه را نابود می کند. تعبیر

اخترسوز ظاهراً برگرفته از اصطلاح نجومی احتراق است؛ و آن به حالتی اطلاق می شود که

فاصله سیاره با خورشید چندان کم شود که به جهت شدت نور خورشید دیدن سیاره به کلی غیرممکن گردد.

۶۷. منظره: نظاره‌گاه، جایی که چشم‌انداز دارد و از آنجا می‌توان نظاره کرد.

گزارش قصه چنین است که پادشاه را در میان گریه خواب در بود، پیری را به خواب دید. پیر به او مژده داد که فردا غریبی از راه می‌رسد؛ او حکیمی حاذق است و علاج بیماری کنیز را او تواند کرد. فردا بامداد پادشاه در انتظار آن مسافر غیبی نشست و چشم به راه دوخته بود؛

دید شخصی، فاضلی، پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای
می‌رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال

(۱) توجه شود به تکرار یاء وحدت در آخر هر کلمه که مفید تأکید است و هم شعر را

وزن و سنگینی خاص می‌دهد: شخصی، فاضلی، پرمایه‌ای، آفتابی، سایه‌ای.

(۲) استعاره «آفتاب در میان سایه» - تشبیه پیر به هلال در صفا و لطافت، و نیز تشبیه او به خیال که برزخ میان هست و نیست است - شاهکار تصویرسازی است. سیاهی مسافری از گرد راه پیدا شد. مسافر پیری بود که از دور همچون هلال لاغر و ضعیف می‌نمود و هرچه نزدیک‌تر می‌آمد چون آفتاب فربه‌تر و گسترده‌تر می‌شد.

(۳) پیر را چنان تصویر می‌کند که گویی صورتی است مخیل و وجود محسوس خارجی ندارد؛ و از اینجا پل می‌زند و منتقل می‌شود به مخیل بودن دنیا و اینکه خیال در آدمی هست ولی محسوس نیست و همین هست نیست شکل است که دنیا را می‌چرخاند.

توصیف مولانا از این مسافر غیبی شگفتی‌انگیز است. او از دور چون هلال (شب اول ماه قمری) می‌نمود: ضعیف و لاغر و باریک، چیزی در میان هست و نیست؛ دشوار می‌شد تشخیص داد که کسی است و دارد می‌آید.

۷۰ نیست‌وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان بر خیالی فخرشان و ننگشان

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهرویان بستان خداست

۷۰. نیست‌وش باشد...:

توجه شود به جناس تام میان دو واژه «روان» در مصراع اول و مصراع دوم. اولی به معنای جان است و دومی صفتِ فاعلی است از مصدرِ رفتن. جهان بر سمنند خیال در حرکت است و خیال است که گردانندهٔ جهان است.

این سه بیت، خروجی سوم است در قصهٔ اول مثنوی و روایتی است سخت موجز و شیوا از نگاه حکیمانهٔ مولانا در جهان هستی.

در بیت ۶۹ مسافر غیبی را به هلال ماه تشبیه کرد و آنگاه مقارنه‌ای ترتیب داد میان هلال ماه و صورت خیال و از همین جا منتقل شد به معمای شگفتِ عالم خیال که هم هست و هم نیست؛ موجودیتی محسوس و ملموس ندارد اما با همهٔ ضعف و بی‌رنگی، گردانندهٔ جهان آدمیان است. خیال چون بندبازی قهار آدمیان را در چنبر خود دارد. آدمیان چون لعبتگانی در دست شعبده‌بازند و به حرکت می‌آیند؛ می‌رقصند، پا می‌کوبند و در هم می‌آمیزند و با هم می‌آویزند. صالحان نیز مانند طالحان در کمند خیال‌اند. خیال در اصطلاح مولانا همهٔ عوالم ذهنی را، از اندیشه و وهم و گمان و غیر آن، فرا می‌گیرد.

جهانی هیچ و ما هیچان، خیال و خواب و ما پیچان و گر خفته بدانستی که در خوابم چه غم بودی
خیالی بیند این خفته، در اندیشه فرو رفته و گر زین خواب آشفته بجستی، در نعم بودی
یکی زندان غم دیده، یکی باغ ارم دیده و گر بیدار گشتی او، نه زندان نه ارم بودی

عالم خیال نیست‌وش (نیست‌نمای) است، اما مدارِ جهان بر آن است. «نیست‌وش» از واژه‌های برساختهٔ مولاناست به قیاس «پری‌وش»، «مه‌وش» و امثال آن.

نه تنها مردم عادی اسیر سرپنجهٔ خیال‌اند، بزرگانِ صلحا و اولیای حق نیز چنان‌اند؛ آنان نیز عاشقان و شیفتگانِ خیالِ خویش‌اند. چیزی که هست، فاصلهٔ میان این خیال و آن خیال زمین تا آسمان است. مولانا در فیه‌ما‌فیه آورده است:

از خیال تا خیال فرق هاست. خیال ابوبکر و عمر و عثمان و علی بالای خیال صحابه باشد و میان خیال و خیال فرق بسیار است، مهندس دانا خیال بنیاد خانه‌ای کرد و غیر مهندس هم خیال کرد، فرق عظیم باشد زیرا خیال مهندس به حقیقت نزدیک‌تر است. همچنین که آن طرف در عالم خیال و دید، از دید تا دید فرق هاست، مالانهایه.^۱

خیالی که اهل دنیا را مسخّر خود می‌کند، نقش شهوت و غضب و حرص و نخوت دارد، به خیالی خوش و نرم می‌شوند و به خیالی برمی‌آشوبند و به ستیزه برمی‌خیزند؛ و خیالی که اولیای حق را شیفته خود می‌سازد نقشِ مه‌رویانِ بستانِ خدا را دارد و مراد از مه‌رویان بستانِ خدا، صورت‌های مجسم معشوقکان غیبی است که در آینه خیال مردان خدا ظاهر می‌شود و آنان را به خود مشغول می‌دارد.^۱

خانهٔ پر نقش تصویر و خیال وین صور چون پرده بر گنج وصال

۱. اقوال شارحان در تفسیر بیت ۷۲: این بیت از متشابهات مثنوی است و ظاهر آن سؤال برانگیز می‌نماید. آیا اولیا خود نیز در دام خیال گرفتارند، یا مراد دامی است که اولیا برای دیگران می‌گسترند تا آنان را به راه راست هدایت کنند؟ منظور از «مه‌رویان بستان خدا» چیست؟

شارحان در پاسخ به این سؤالات مطالبی به هم بافته‌اند که غالباً خالی از تکلف نیست. نیکلسون گفته است: «مه‌رویان» یعنی صفات جمال حق. این صفات به صورت الهامی در دل ولی منعکس می‌شود. اکبرآبادی گفته است: مه‌رویان عبارت از اسماء الهی است و بستان خدا کنایت از مرتبه واحدیت که تعیین ثانی است و مرتبه ثبوت اسماء و صفات است. یعنی در هر چه نظر کنند، آن را مظهر اسمی از اسماء حق ببینند، بلکه عین اسم ذات حق. سروری گفته است: مراد از بستان خدا عالم الهی است و از مه‌رویان او اسماء و صفات خدا است. و آنگاه از عالم مثال و تقسیم آن به دو مرتبه اطلاق و تقیید یاد کرده است.

انقروی نیز گفته است: مراد از مه‌رویان بستان، مرتبه واحدیت اسماء و صفات می‌باشد و عکس این مه‌رویان اسماء و صفات تجلیات صفتیه می‌شود... و اینکه تجلیات الهیه دام و زمام تمام انبیاء و اولیاء می‌باشد، یک امر محقق است؛ یا ممکن است مراد از بستان خدا مرتبه اعیان ثابت باشد که فی الحقیقه نظرگاه خداست، و مراد از مه‌رویانش انبیاء عظام باشد که در نفس الامر با نور خدا منور گشته‌اند، و مراد از عکس‌شان علوم و احکامی است که از آنان به ظهور می‌رسد [...]. در این صورت اگر گفته شود که اولیاء به دام علوم و احکام مقید گشته‌اند، صحیح است. و علت اینکه به علوم و احکام «خیالات» اطلاق شده، از بابت أعراض بودنش است...

سبزواری: شارحان دیگر چون رفاعی تبریزی، بحر العلوم، شاه داعی، عبداللطیف عباسی و لاهوری، سخنانی از این قبیل آورده‌اند. توضیحات سبزواری غریب‌تر می‌نماید که خود محتاج یک دفتر شرح و تفصیل است: «و آنی که فرموده دام اولیاست» این دو قسم است، زیرا که از این صور است صور بهیته و اصوات طیبیهٔ رقایق حقایق متعالیه و تمثّل روح القدس به اشکال صبیحهٔ ملیحه که از باطن عکوس حقایق حقایق الهی تنزل نموده، بر حسن مشترک افتد که مانند آینهٔ دورویی است. و احتمال این که به دام آوردن سالک را به امور صورتیه برای مقاصد عظیمه مراد باشد نه به دام افتادن اولیاء، دور است.

فروزانفر: ظاهراً مراد از مه‌رویان بستان خدا معانی غیبی است خواه از جنس واردات و احوال قلبی و یا انواع کشف باشد یا از جنس کرامات و درجات قرب... که ظهور آنها محبوب و دلخواه اولیاست و شاید که تعلق خاطر بدانها موجب توقف سیر اولیا به سوی کمال آنها... و دام راه آنها بشود... و تشبیه احوال و معانی قلبی به خیال، یا از آن جهت است که مانند خیال دیر نمی‌پاید و چون برقی می‌جهد و در دم فرو می‌نشیند... و یا به مناسبت آنکه گاهی نیز در برابر صوفی مصوّر می‌شود و به صورت کسی که او را دوست دارد... ممثّل می‌گردد، و تواند بود که مولانا در این بیت اشاره کرده باشد به احوال آن عده از صوفیه که جمال پرستی را مبنای طریقت خود قرار داده بودند... و اگر بدین گونه تفسیر شود که ظهور کرامات و یا احوال و معانی غیبی بر دست و در دل اولیا از اثر فضل و عنایت یا اسماء و صفات الهی، دامی است که بدان نمریدان را صید می‌کند و به سوی حقیقت می‌کشاند هم خالی از مناسبت نیست.

پرتو گنج است و تابش‌های زر که در این سینه همی جوشد صور
(مثنوی: دفتر ششم، ابیات ۳۴۵۷-۳۴۵۸)

به عنوان نمونه شرحی را که ابن عربی از تجربه شخصی خود گزارش کرده است می‌آوریم:

نیروی تخیل مرا به آنجا رسانید که دیدم معشوق در برابر چشمانم در عالم خارج نمودار شد، همچنان که جبرئیل در برابر پیغمبر نمودار می‌شد. او مرا مخاطب قرار داد و من می‌شنیدم و حرف‌های او را درمی‌یافتم اما نمی‌توانستم در او خیره شوم. تا چند روز در وضعی بودم که نمی‌توانستم چیزی بخورم. چون خوان طعام می‌گسترند او در گوشه آن می‌ایستاد و در من می‌نگریست و می‌گفت: «تو در من می‌نگری و می‌خوری؟» و من از طعام فرو می‌ماندم ولی گرسنه‌ام نمی‌شد. نظاره او سیرم می‌کرد و از دیدار او فربه می‌شدم. او جای غذای مرا گرفته بود. کسان من و خانواده‌ام در شگفت بودند که من چگونه فربه می‌شوم. نه گرسنه‌ام می‌شود و نه تشنه‌ام می‌شود. روزها همین‌طور می‌گذرد و من لب به غذا نمی‌زنم و در تمام مدت او از نظرم محو نمی‌شود. هر جا بودم، ایستاده یا نشسته، در حرکت یا در سکون، او در برابر من بود.^۱

شمس تبریز هم از تجربه خویش می‌گوید:

این سخن بود که به خردگی اشتهای مرا برده بود. سه چهار روز می‌گذرد چیزی نمی‌خورم. نه از سخن خلق، بلکه از سخن حق بی‌چون، و بی‌چگون. پدر می‌گفت: وای ور پسر من. گفت که چیزی نمی‌خورم. گفتم: آخر ضعیف نمی‌شوم، قوتم چنان‌که اگر بخواهی، چون مرغ از روزن بیرون بپریم. هر چهار روزی اندک نعاس غالب شدی، یک دم، و رفت. لقمه فرو نمی‌رفت.

— تو را چه شد؟

— مرا هیچ نشد. دیوانه‌ام؟ کسی را جامه دریدم؟ در تو افتادم؟ جامه تو دریدم؟

— چیزی نمی‌خوری؟

— امروز نخورم.

— فردا؟ پس فردا؟ روز دیگر؟

همشهری چه باشد؟ پدر از من خبر نداشت. من در شهر خود غریب، پدر از من بیگانه، دلم

از او می‌رمید، پنداشتمی که بر من خواهد افتاد. به لطف سخن می‌گفت، پنداشتم که مرا می‌زند، از خانه بیرون می‌کند.^۱

مولانا در جایی دیگر از همین دفتر سخن از «رنگِ خیالِ اندرون» می‌گوید که بازتابی از جهان غیب و انعکاسات انوار عالم بالا است:

نیست دیدِ رنگِ بی نورِ برون همچنین رنگِ خیالِ اندرون
این برون، از آفتاب و از سُها و اندرون، از عکسِ انوارِ غلا

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۱۱۳۱)

مولانا برمی‌گردد به گزارش قصه:

۷۵ آن خیالی که شه اندر خواب دید در رخِ مهمانِ همی‌آمد پدید
شه به جای حاجبانِ فا پیش رفت پیشِ آن مهمانِ غیبِ خویش رفت
هر دو بحری، آشنا آموخته هر دو جان بی دوختن بردوخته
گفت: معشوقم تو بوده‌ستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان
ای مرا تو مصطفی، من چون غمَر از برای خدمت بندم کمر

۷۴. شه به جای...:

حاجب: دربان، پرده‌دار
فا پیش رفت: به پیشواز شتافت.

فا پیش: واپیش در برابر واپس. واپس رفتن، عقب رفتن است و واپیش رفتن، استقبال و پیشواز.

توز دوری دیده‌ای چتر سیاه یک قدم فا پیش نه، بنگر سپاه

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۷۳۵)

۷۵. هر دو بحری...:

بحری: منسوب به بحر (دریا). اهل دریا که در شناگری ماهر است.
مسافر غیبی اندک‌اندک نزدیک‌تر که آمد درست مانند آفتاب بود که از میان سایه سر

برآورد. خورشیدی بود در حال طلوع، دم‌به‌دم گسترده‌تر می‌شد و با حضور خود همه آفاق را پر می‌کرد.

یادمان باشد که مولانا گفت این داستان نقدِ حالِ خودِ اوست. اگر چنین است، شاید گفت که مولانا در شخصِ پادشاهِ تصویری از خود ارائه می‌دهد. او مفتی شهر بود و برخوردار از حُسن شهرت و موقعیت اجتماعی ممتاز؛ یک روحانی موفق و مقبولِ خاطرِ عام و خاص. در این صورت مسافر غیبی هم بازتابِ تصویری از شمس تبریز می‌تواند بود.

شه به جای حاجیان فا پیش رفت پیش آن مهمان غیب خویش رفت

توجه شود که مولانا آن مهمان غیبی را گاهی حکیم، گاهی ولی و گاهی طبیب می‌خواند.

به جای حاجبانی که می‌بایستی به استقبال مهمان بروند، شاه خود پیش دوید و به استقبال او شتافت. آن پادشاه خود اهل معنی بود: مُلک دنیا بودش و هم مُلک دین. مولانا و شمس نیز از یک جنس بودند که چون به هم رسیدند به آسانی همدیگر را دریافتند:

هر دو بحری، آشنا آموخته هر دو جان بی دوختن بردوخته

زبان همدیگر را خوب می‌دانستند. تو گویی خیاطِ ازل آن دو را به هم بردوخته بود:

جان من و جان تو را پیش از این سابقه‌ای بود که گشت آشنا

(کلیات شمس، ترجیع‌بند هشتم)

ما دو کس عجب افتاده‌ایم، دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتند. سخت آشکاریم؛ اولیا آشکار نبوده‌اند. و سخت نهان نهانیم (مقالات شمس: ۹۳-۹۴).

شرح بیشتری از توصیف «بحری» در دفتر سوم مثنوی آمده است:

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است

پاک گشته آن ز گِل صافی شده در فزونی آمده، وافی شده

ترکِ گِل کرده سوی بحر آمده رسته از زندانِ گِل، بحری شد

(مثنوی: دفتر سوم، ابیات ۲۲۵۰-۲۲۵۲)

۷۶. گفت: معشوقم تو بوده‌ستی...:

لیک کار از کار خیزد در جهان: تعبیری مشابه آنچه گفته‌اند حرف حرف می‌آورد (الکلام یجرّ الکلام).

این ضرب‌المثل عیناً در میان آذری‌زبانان متداول است که می‌گویند «ایش ایش‌دن چیقار» (کار از کار خیزد) و اشاره دارد به این واقعیت که حوادث و اتفاقات بر همدیگر مترتب‌اند. هر حادثه‌ای سلسله‌جنبان رشته‌ای از حوادث است که در پی آن به ظهور می‌رسد. اگر پای آن کنیزک در میان نبود، دست شاه به دامن مهمان غیبی نمی‌رسید. آن عشق مجازی لازم بود تا این عشق حقیقی پیدا شود.

مولانا در دیوان آورده است:

ز هر سو بانگ نای و چنگ مستان ز هر کاری به لایب کار زاید

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۶۸۳)

اوحدی مراغه‌ای نیز گفته است:

اگر بر دست بوس او نباشد اوحدی دستت ز پایش بوسه‌ای بستان که کار از کار برخیزد^۱

باز در اینجا مولانا قصّه را فرو می‌گذارد و فصلی مشتمل بر ۱۶ بیت (۷۸ تا ۹۴) زیر عنوانی مستقل در باب ادب می‌گشاید و آن خروجی چهارم است در قصّه شاه و کنیزک.

از خداوند ولی‌التوفیق درخواستن توفیق رعایت ادب در همه حال‌ها، و بیان کردن

وخامتِ ضررهای بی‌ادبی

از خدا جویم توفیق ادب	بی‌ادب محروم گشت از لطفِ رب
بی‌ادب تنها نه خود را داشت بد	بلکه آتش در همه آفاق زد
۸۰ مائده از آسمان در می‌رسید	بی شیری و بیع و بی‌گفت و شنید
در میان قوم موسی چند کس	بی‌ادب گفتند: کو سیر و عدس؟
منقطع شد خون و نان از آسمان	ماند رنج زرع و بیل و داسمان

۱. اوحدی مراغی (۱۳۴۰)، دیوان، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۵۵.

۸۵ باز عیسی چون شفاعت کرد، حق خوان فرستاد و غنیمت بر طبّیق
مائده از آسمان شد عائده چون که گفت: أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً
باز گستاخان ادب بگذاشتند چون گدایان زله‌ها برداشتند
لابه کرده عیسی ایشان را که این دایم است و کم نگردد از زمین
بدگمانی کردن و حرص‌آوری کفر باشد پیش خوان مهتری
ز آن گدارویان نادیده، ز آرز آن در رحمت بر ایشان شد فرزاز

۹۰ ابر برآید پی منع زکات وز زنا افتد وبا اندر جهات
هرچه بر تو آید از ظلمات و غم آن ز بی‌باکی و گستاخی ست هم
هرکه بی‌باکی کند در راه دوست رهزن مردان شد و نامرد اوست
از ادب پرنور گشته ست این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
بُذ ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرئت ردّ باب

ابیات ۸۰-۸۲: اشاره است به قصّه بنی اسرائیل که در آیه ۶۱ سوره بقره آمده است: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُؤْمِهَا وَعَدَسَيْهَا وَبَصِلَهَا قَالَ أَمْ تُسْتَكْبِرُونَ أَلَمْ يَأْتِكُمْ بِالْحَدِيثِ الْيَوْمَ هُوَ خَيْرٌ...». مختصر قصّه آنکه برای بنی اسرائیل خوراک از آسمان نازل می‌شد. آنان به مائده آسمانی قانع نشدند و در آرزوی خوراکی‌های زمینی مانند عدس و سیر و پیاز بودند؛ از این رو، نعمت حق قطع شد و آنان از مائده آسمانی محروم گشتند.

این قصّه را مولانا بارها در مثنوی آورده و از جمله در اواخر همین دفتر (۳۷۴۶ به بعد) گفته است:

ابر موسی پرّ رحمت برگشاد پخته و شیرین بی‌زحمت بداد
تا هم ایشان از خسیسی خاستند گندنا و تره و خس خواستند

ماجرای در عهد عیسی نیز تکرار شد که تفصیل آن در آیات ۱۱۲-۱۱۵ سوره مائده آمده است: «إِذْ قَالَ الْخَوَارِجُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَنَطْمِئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَتَكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ * قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأُولَانَا وَأَخْرِنَا وَأَيَّةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ * قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنْزِلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَاتَىٰ أَعْدَابُهُ عَذَابًا لَا أَعْدَابُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (حواریون به عیسی بن مریم گفتند: آیا پروردگار تو می‌تواند مائده‌ای از آسمان برای

ما بفرستد؟ عیسی گفت: از خدا بترسید اگر ایمان دارید. گفتند: می‌خواهیم از آن بخوریم تا به دل اطمینان یابیم و بدانیم که تو راست می‌گویی و گواه بر حقیقت تو باشیم. عیسی گفت: خدایا بر ما مائده‌ای از آسمان بفرست که عید باشد برای همه ما — از اول تا آخر — و نشانه‌ای از تو باشد. خدا گفت: من آن مائده را می‌فرستم اما بدانید که از آن پس اگر کسی کفر ورزد او را چنان عذاب دهم که هیچ‌کس را از جهانیان نداده باشم).

۸۰. مائده از آسمان...:

مائده: خوانِ طعام (تفسیر نسفی: خوان آراسته)

شری و بیع: فروش و خرید

۸۲. منقطع شد...:

خوان: سفره

زرع: کشت

داسمان: نسخه الف روی «س» علامت فتحه گذاشته است: داسمان. داسه به نقل از دهخدا از برهان قاطع «خس‌های سرتیزی که در سر دانه‌های گندم و جو بود که در خوشه است». داس: آلتی که خوشه‌های گندم را به وسیله آن درو کنند. قرائت داس (نه داسه) طبیعی‌تر و مناسب‌تر می‌نماید.

۸۴. مائده از آسمان شد عائده:

عائده: درآمد، بازآینده

۸۵. باز گستاخان...:

زله: باقی مانده خوراک در مهمانی که مهمان آن را با خود ببرد. این عمل خلاف ادب شمرده می‌شد و نشان از فرومایگی داشت. هجویری در کشف‌المحجوب آورده است:

و چون صاحب دعوت (مهماندار) محرم باشد، روا بود که متأهلی زله برگردد؛ و اگر نامحرم بود به خانه وی رفتن روا نبود. اما به همه وقت زله ناکردن اولی‌تر بود، که سهل‌بن عبدالله رضی‌الله عنه گوید: الزله ذلّة و زلّة^۱ («زله برگرفتن» نشان خواری و لغزش است).^۲

۱. در چاپ جدید کشف‌المحجوب (علی بن عثمان هجویری (۱۳۸۳)، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران: سروش)، عبارت منقول از سهل‌بن عبدالله به این صورت است: الزله زلّة. به نظر ما متن ژوکوفسکی در این مورد ارجح می‌نماید.

۲. کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۴۴۵.

عبید زاکانی در رسالهٔ صد پند اصطلاح «زله‌بند» را آورده است:

مردم بسیار گوی... و مطربان ناخوش آواز زله‌بند را که ترانه‌های مکرر گویند، در مجلس مگذارید.^۱

«زله بردن» نیز به همان معنی زله برگرفتن در کلام مولانا آمده است:

خوان روانم از کرم، زنده کنم مرده به دم کو نرگدایی تا برد از خوان لطفم زله‌ای
(کلیات شمس تبریزی: غزل ۲۴۳۱)

۸۶. لابه کرده...:

لا به: التماس

۸۷. بدگمانی کردن و...:

حرص آوری: حرص زدن

۸۸. زآن گذارویان...:

گذارو: پررو، سرتق، لثیم و قاصر همت (در آذربایجان تعبیر «یولچی اوزلی» درست به همین معنای گذارو مستعمل است).
مولانا گوید:

گذارو مباش و مزن هر دری را که هر چیز را که بجویی، تو آنی

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۳۱۱۹)

بتا زیبا و نیکویی، رها کن این گذارویی اگر چشم تو سیرستی فلک ما را حشم بودی

(همان: غزل ۲۵۰۱)

نادیده: لثیم، معادل اصطلاح عامیانهٔ ندید بدید

کهنه و گندیده و پوسیده را تحفه می‌بر بهر هر نادیده را

(مثنوی: دفتر پنجم، بیت ۸۱)

فراز: بسته

۹۰. هر چه بر تو آید...:

ظلمات: جمع ظلمت، تاریکی‌ها

۱. عبید زاکانی (۱۹۹۹م)، کلیات، به‌اهتمام محمدجعفر محبوب، نیویورک، ص ۳۲۲.

۹۱. هر که بی‌باکی کند...:

بی‌باکی: به معنی تهوّر و دلاوری، و هم به معنی بی‌اعتنایی و گستاخی. در اینجا معنی دوم مراد است.

در ترجمه رساله قشیریه (ص ۹۰) واژه ناباکی (شکل دیگر بی‌باکی) نیز در معنی بی‌اعتنایی و بی‌مبالاتی آمده است: «و حوالت نهادن کار به تقدیر و ناباکی کردن به تقصیری که افتد، بیرون شدن بود از دین».

۹۳. بُد ز گستاخی...:

عزازیل: شیطان

جرئت: گستاخی، بی‌باکی

گستاخی شیطان مشهور است که با خداوند به جدال برخاست و خود را از آدم برتر دانست و گفت: «خلقتنی من نار و خلقته من طین» (اعراف/ ۷: ۱۲).

بر در این خانه گستاخی ز چیست گر همی دانند کاندرا خانه کیست؟

(مثنوی: دفتر دوم، بیت ۳۱۱۷)

گفت اندر قصر کس را ره نبود کیست کاین گستاخی و جرئت نمود؟

(همان: دفتر دوم، بیت ۲۶۱۵)

مضمون شاعرانه «گستاخی آفتاب» در ادب فارسی سابقه دارد:

احتساب تقوی او دید ناگه کز کسوف آفتاب اندر حجاب مه شد از بی‌چادری^۱

وقتی آفتاب در کسوف می‌افتد در نظر شاعر چنان می‌نماید که جزای گستاخی خود را می‌بیند. گستاخی آفتاب آن است که فاش و بی‌پرده هر روز بر همگان می‌تابد و خود را در معرض دید عامه می‌گذارد.

در بیت زیر هم گستاخی آدم در خوردن گندم و رانده شدن او از بهشت، به گستاخی آفتاب و کسوف آن تشبیه شده است:

۱. اوحدالدین محمد انوری ایبوردی (۱۳۶۴)، دیوان، به‌اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: علمی و فرهنگی،

گندمی خورشیدِ آدم را کسوف چون ذنب شعشاع بدری را خسوف
(مثنوی: دفتر اول، بیت ۴۰۰۱)

آفتاب اندر فلک کز می جهد در سیه‌رویی کسوفش می‌دهد
کز ذنب پرهیز کن هین هوش دار تا نگردی تو سیه‌رو دیگوار...
چون گنه کمتر بود، نیم آفتاب منکسف بینی و نیم نور تاب
که به قدر جرم می‌گیرم تو را این بود تقریر در داد و جزا
(همان: دفتر ششم، ابیات ۹۵۷-۹۶۰)

ردّ باب: مردود، رانده

هر که بر در او من و ما می‌زند ردّ باب است او و بر لا می‌تند
(همان: دفتر اول، بیت ۳۰۶۵)

این چهارمین خروجی از قصّه اول مثنوی است که به لحاظ اهمیت خاص، عنوان مستقلی برای آن داده شده است؛ بیانیه‌ای شانزده‌بیتی در باب ادب و لزوم مراعات آن. دو بیت اول از این شانزده بیت تأکید است بر اهمیت ادب و اینکه لابلالی‌گری و سست‌گیری درباره ادب زیانش تنها به خود شخص نمی‌رسد بلکه همه جامعه را متأثر می‌سازد. در نه بیت دیگر شاهد از قصّه‌های قرآن آورده شده که نشان می‌دهد چگونه بی‌ادبی به زیان عمومی یهودیان و مسیحیان تمام شد؛ و پنج بیت آخر باز برمی‌گردد به تأکید در معنی فراگیر بودن خسارات اجتماعی دور افتادن از جاده ادب و بی‌اعتنایی درباره آن.

پادشاه در تعظیم مهمان غیبی و ادای احترام به او سنگ تمام می‌گذارد. مولانا بر آن می‌شود که گزارش قصّه را متوقف سازد و لختی درباره ادب سخن بگوید و آن نمایانگر اهمیت ادب است از نظر او که در جای دیگر هم گفته است:

آن گروهی کز ادب بگریختند آبِ مردی و آبِ مردان ریختند
(همان: دفتر سوم، بیت ۴۰۲۰)

پس کمی درنگ کنیم و ببینیم مراد از ادب چیست؟ صوفیه وقتی می‌گفتند ادب، چه مفاهیمی از آن در ذهن داشتند؟

بحثی دربارهٔ ادب

بحث ادب در کتاب‌ها با قرن دوم آغاز و در قرون سوم و چهارم هجری شکوفا می‌شود. سخت است تعریفی از ادب به دست دادن.

هجویری به نقل از اللّمع سراج گفته است که مردم بر سه گروهند و هر گروه ادب خاص خود را دارد. ادب در نزد اهل دنیا «فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و سمرهای ملوک و اشعار عرب است»، اما اهل دین «ادب به نزدیک ایشان ریاضت نفس و تأدیب جوارح و نگاه‌داشتنِ حدود و ترک شهوات است» و سه دیگر اهل خصوصیت (خواص) اند که «ادب به نزدیک ایشان طهارت دل بود و مراعات سیر و وفا کردن به عهد و نگاه داشتن وقت و کمتر نگرستن به خواطر پراکنده و نیکوکرداری اندر محل طلب و وقت حضور و مقام قرب».^۱

در مثنوی مولانا ادب بیشتر در معنی تعظیم و تکریم و ادای خدمت و حفظ حرمت در برابر بزرگان و اولیا، و مدارا و تحمل در برابر نادانان به کار رفته است. در ابیات ۸۵ تا ۸۸ ادب در مقابلهٔ حرص آوری و بدگمانی، و در ابیات ۹۰ و ۹۱ در مقابلهٔ گستاخی و بی‌باکی آمده است. منظور از بدگمانی ضعف توکل و اعتماد به حق است و مراد از بی‌باکی، بی‌مبالاتی و بی‌اعتنایی و بی‌ملاحظه‌گی است.

ادب به معنی بزرگداشت

تا ادب‌هاشان به جاگه نآوری / از رسالت‌شان چگونه برخورداری؟
 کی رسانند آن امانت را به تو / تا نباشی پیششان راکع، دوئو؟
 هر ادب‌شان کی همی آید پسند؟ / کامدند ایشان ز ایوان بلند
 نه گدایانند کز هر خدمتی / از تو دارند ای مزور منتی

(همان: دفتر سوم، بیت ۳۶۰۹-۳۶۱۲)

ادب به معنی تحمل و بردباری

ای مسلمان خود ادب اندر طلب / نیست آلا حمل از هر بی‌ادب

(همان: دفتر چهارم، بیت ۷۷۲)

ای سلیمان در میان زاغ و باز / حلم حق شو، با همه مرغان بساز
(همان: دفتر چهارم، بیت ۷۸۰)

ادب ظاهر و ادب باطن

تا با خودی، مراعات ادب واجب است، اما در مقام بی خودی این تکلیف ساقط می شود.

پیش اهل تن ادب بر ظاهر است / که خدا زایشان نهان را ساتر است
پیش اهل دل ادب بر باطن است / زآنکه دلشان بر سریر فاطن است
تو به عکسی؛ پیش کوران بهر جا / با حضور آبی، نشینی پای گاه
پیش بینیان کنی ترک ادب / نار شهوت را از آن گشتی حطب

(همان: دفتر دوم، ابیات ۳۲۲۷-۳۲۳۱)

این قیاس ناقصان بر کار رب / جوشش عشق است نز ترک ادب
نبض عاشق بی ادب برمی چهد / خویش را در کفۀ شه می نهد
بی ادب تر نیست کس ز او در جهان / با ادب تر نیست کس ز او در نهان
هم به نسبت دان و فاق ای منتجب / این دو ضد با ادب با بی ادب
بی ادب باشد چو ظاهر بنگری / که بود دعوی عشقش همسری
چون به باطن بنگری، دعوی کجاست؟ / او و دعوی پیش آن سلطان فناست

(همان: دفتر سوم، ابیات ۳۶۷۹-۳۶۸۴)

ادب به معنی عیب بر خود نهادن

یک معنی دیگر ادب، عیب بر خود نهادن و خودداری از انداختن تقصیر به گردن دیگران است. شمس تبریزی مخصوصاً به ادب در این معنی تأکید دارد:

مرد آن است که عیب بر خود نهد و از سلیمان^ص بیاموزد: «مالی لا ادری الیهدد؟» بر حیوانی عیب نهاد، عیب بر خود نهاد.^۱

اشاره شمس به قصه سلیمان است در قرآن که چون هدهد از مجلس غایب بود، پرسید: چرا هدهد را نمی بینم؟ و نگفت که هدهد چرا نیامده است؟ باز شمس تأکید دارد که اگرچه بد و نیک هرچه هست از خدا است، اما شرط ادب آن است که مرد هرچه نیک است به خدا

نسبت دهد و بدی‌ها را خود به گردن گیرد «تا عیب نهادن بر خود خو کند» یعنی عادت کند و در روابط با هم‌نوعان خود نیز همین روش را به کار بندد:

ما اصابک من سیئة فمن نفسک، اگرچه عقیده آن است که: «قل کل من عندالله»، ولیکن در حالت عیب نهادن بدین نظر کند که فَمِنْ نَفْسِک. تا عیب نهادن بر خود خو کند.^۱

مولانا با اشاره به قصهٔ آدم و شیطان می‌گوید آدم گناه را خود به گردن گرفت و نجات یافت، اما شیطان گناه خود را به گردن خدا انداخت و به لعنت ابدی گرفتار آمد:

گفت شیطان که بما اغویتني کرد فعلِ خود نهدان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا او ز فعلِ حق بُد غافل چو ما
در گناه او از ادب پنهانش کرد ز آن گناه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گفتش: ای آدم نه من آفریدم در تو آن جرم و محن؟
نه که تقدیر و قضای من بُد آن؟ چون به وقتِ عذر کردی آن نهدان؟
گفت: ترسیدم، ادب نگذاشتم گفت: من هم پاس آنت داشتتم

(مثنوی: دفتر یکم، ابیات ۱۴۹۶-۱۵۰۱)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه من است^۲
ابن عربی می‌گوید: «فقوله اتقوا ربکم اجعلوا مظهر منکم وقایة لربکم، واجعلوا ما بطن منکم، وهو ربکم، وقایة لکم، فان الامر ذم وحمد، فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد، تکنونوا ادباء عالمین».

(معنی اتقوا ربکم آن است که ظاهر خود را در برابر رب خود وقایه (سپر) قرار دهید و باطن خود را که همان رب شماسست در برابر خود وقایه سازید، زیرا که این امر (تقوا) از نکوهش و ستایش خالی نیست. وقایه او باشید در مقام نکوهش، و او را وقایه خود سازید در مقام ستایش، تا به زیور ادب و علم آراسته گردید).^۳

ادب کردن

ادب کردن به معنی تأدیب، کیفر دادن بی‌ادب به قصد آنکه متنبه شود و مؤدب گردد:

۱. همان‌جا.

۲. محمد حافظ شیرازی (۱۳۶۲)، دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، غزل ۵۴.

۳. ابن عربی (۱۳۸۵)، فصوص‌الحکم، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد، تهران: نشرکارنامه، فص اول/ ۱۶۶، شماره ۲۵؛ متن عربی، ص ۵۳۰.

چون جفا آری فرستد گوشمال / تا ز نقصان وارهی سوی کمال
 چون تو وردی ترک کردی در روش / بر تو رنجی آید از قبض و تپش
 آن ادب کردن بود، یعنی مکن / هیچ تحویلی از آن عهد کهن
 (مثنوی: دفتر سوم، ابیات ۳۴۸-۳۵۰)

کیفر بی ادبی

و آن که اندر وهم او ترک ادب / بی ادب را سرنگونی داد رب
 سرنگونی آن بود کاو سوی زیر / می رود، پندارد او کاو هست چیر
 (همان: دفتر چهارم، ابیات ۳۷۰۶-۳۷۰۷)

میان اعمال فیزیکی و احوال درونی انسان فعل و انفعال و تأثیر و تأثر داریم در جریان است؛ گرچه این داد و ستد از جنس واحد نیست. مثلاً بی باکی و فرو گذاشتن تکالیف سبب قبض و گرفتگی دل است و ندامت و پشیمانی که در پی قصورهای اخلاقی رخ می دهد فضای درون را مشوش می سازد:

دزد چون مال کسان را می برد / قبض و دلتنگی دلش را می خلد
 (همان: دفتر سوم، بیت ۳۵۵)

گستاخی و بی مبالاتی در این زمینه ها اثر وضعی دارد و آن گرفتگی خاطر و تاریکی و پژمردگی است که بر دل آدمی فرو می نشیند. گذشته از واکنش های درونی و احساسی که از آن سخن رفت، بسیاری از ضمانت اجرای شرعی و قانونی هم از جنس جرمی نیست که مرتکب به خاطر آن مجازات می شود؛ مثل مجازات قطع ید سارق در قانون شرع در برابر سرقت مال و یا مجازات تازیانه برای مرتکب زنا. اصل در قصاص این است که اگر کسی دندان دیگری را شکست، دندان او شکسته شود و اگر دیگری را کشت، او را بکشند. ظاهر امر این است که جرم و جزا از یک جنس باشند: دندان در برابر دندان، و چشم در برابر چشم، و گوش در برابر گوش^۱. اما در اکثر موارد به خلاف این اصل عمل می شود: نه تنها در مجازات، در باب پاداش هم چنین است. مزد با عمل و پاداش با خدمت از یک جنس نیست:

۱. تورات، سفر خروج، باب ۲۱، آیات ۲۳-۲۶؛ قرآن، مائده، آیه ۴۵.

دان که نبود فعل هم‌رنگِ جزا هیچ خدمت نیست هم‌رنگِ عطا
مزدِ مزدوران نمی‌ماند به کار کآن عرضِ وین جوهر است و پایدار

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۳۴۴۷)

سیر تحول در مفهوم ادب

الف) بحث ادب، چنان‌که پیش‌تر یاد کردیم، از اوایل قرن دوم شروع شد و تا اوایل قرن ششم سه مرحله از بسط و توسعه را طی کرد. این مراحل در نقل قولی که از هجویری آوردیم، زیر سه عنوان: ادب اهل دنیا، ادب اهل دین، و ادب اهل خصوصیت مشخص شده بود و منظور از «اهل خصوصیت» متصوّفه است. این تقسیم یا درجه‌بندی را هجویری از کتاب اللّمع ابونصر سراج گرفته است.^۱

۱) در مرحله اول ادب در مباحثی تمرکز داشت که آشنایی با آنها مایه امتیاز و برجستگی در محافل فضلا بود. کسانی اهل ادب به شمار می‌آمدند که در سخن‌دانی و شیرین‌زبانی و ظرافت طبع و سلامت ذوق و بدیهه‌سرایی و نکته‌سنجی و بذله‌گویی و طنزپردازی ممتاز بودند، شعرهای لطیف و دلاویز و مضامین نغز و قصه‌های جذّاب حفظ بودند و مجالس بزرگان را با حضور خود رونق می‌بخشیدند و از همین رو صاحب لمع آنان را «اهل دنیا» خوانده است زیرا که داشتن این مزایا و مراتب موجب جلب انظار و پیشرفت و موفقیت در زندگی و کلید دستیابی به حرمت و مقبولیت این‌جهانی بود.

۲) در مرحله دوم انتظارات از ادب یک پله بالاتر رفت. هدف ادب در این مرحله تنها نیل به تشخیص و مقبولیت و خوشی زندگی دنیوی نبود؛ ادب در این مرحله می‌بایستی سعادت دنیا و آخرت را با هم و توأم تأمین می‌کرد. از نمایندگان شاخص ادب مرحله اول در قرن دوم و سوم از ابن‌المقفع نویسنده الادب الکبیر والادب الصغیر (وفات: ۱۴۲ق)

۱. ابونصر سراج طوسی (۱۹۶۰م)، اللّمع، چاپ دکتر عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور، ص ۱۹۴ به بعد (آنچه هجویری از لمع درباره طبقات سه‌گانه اهل ادب آورده، عزالدین محمود کاشانی نیز در مصباح‌الهدایه (چاپ جلال همایی، ص ۲۰۸) نقل کرده است. مصباح‌الهدایه را باید ترجمه و بازنویسی از عوارف‌المعارف سهروردی دانست).

و جاحظ نویسندهٔ پرکار کتاب‌هایی چون البیان والتبیین، و الحیوان (وفات: ۲۵۵ق) را می‌توان نام برد و ماوردی صاحب ادب الدنیا والدین (وفات: ۴۵۰ق) را نیز از نمایندگان مرحلهٔ دوم ادب به شمار می‌آوریم.

۳) اما از نمایندگان ادبِ مرحلهٔ سوم، یعنی ادب اهل خصوصیت، هجویری خود عده‌ای را نام برده است:

جنید رضی الله عنه کتابی کرد نام آن تصحیح الاراده، و یکی احمد بن خضرویه کرد نام آن الریایة بحقوق الله و محمد بن علی الترمذی رحمة الله نیز کتابی کرده است آن را بیان آداب المریدین نام کرده، و ابوالقاسم حکیم رضی الله عنه و ابوبکر وراق و سهل بن عبدالله و ابوعبدالرحمن سلمی و استاد ابوالقاسم قشیری رحمة الله علیهم اجمعین نیز اندر این معنی کتب ساخته‌اند مستوفاً^۱.

شرط ادب به نزد این گروه که اهل خصوصیت (خواص) نامیده شده‌اند، تنها داشتن اطلاعات عمومی وسیع و آشنایی با دانش‌های زمانی و هنر و موسیقی نبود و نیز پیروی از خط شرع و شناخت حرام از حلال و رعایت واجبات و مستحبات کفایت نمی‌کرد، بلکه ادب علاوه بر این مراتب، و بالاتر از آنها، هدف‌هایی مانند طهارت دل، گشاد اندرون، دل‌سوزی و همدردی با ضعیفان و خدمت به دیگران و رازداری و عیب‌پوشی و رواداری و پرهیز از پراکندگی خاطر و بی‌اعتنایی به جاه و مقام و شهرت و این قبیل چیزها را شامل می‌شد. و در این مقام باید از امام محمد غزالی یاد کرد که موقعیتی شاخص و ممتاز در خط واسط میان گروه دوم و سوم دارد. کتاب عظیم او به نام احیاءالعلوم بر چهار جزء تقسیم شده است: عبادات، عادات، مهلکات، منجیات؛ و در هر یک از این چهار بخش واژهٔ ادب/آداب واژه‌ای کلیدی است. جزء دوم احیاءالعلوم مشتمل بر ده کتاب یا رسالهٔ فرعی است که هر یک عنوان ادب/آداب دارد، مثلاً کتاب آداب النکاح، کتاب آداب الکسب والمعیشه، کتاب آداب السماع والوجد و امثال آن.

۱. ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی هجویری (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمهٔ قاسم انصاری، تهران: طهوری، ص ۵۰۳.

ب) خطّ قرمزی وجود ندارد که بتوانیم حدّ و مرز این برداشت‌های مختلف را در آثار برجای ماندهٔ مقدّم بر مولانا دقیقاً مشخص گردانیم. به طور کلی می‌توان گفت که ادب نزد دبیران دولت و نویسندگان دیوانی و اشراف با برداشت اوّل بیشتر وفق می‌داد؛ و متکلمان و محدثان و واعظان و عامهٔ بازاریبان و پیشه‌وران، مفهومی که از واژهٔ ادب داشتند بیشتر با برداشت دوم جور درمی‌آمد؛ و برداشت سوم خاصّ صوفیه و اهل عرفان بود. معذک نوعی تداخل و هم‌پوشانی در نوشته‌های منتسب به هر سه گروه دیده می‌شود. ادب در قابوس‌نامه مترادفاً با دانش به کار رفته و بیهقی از «ادب نفس» توأم با «ادب درس» سخن می‌گوید:

به یک پیشیز نیارزد چون فضل و ادب نفس و ادب درس ندارد.^۱

و بابا افضل کاشی ادب را با فرهنگ جفت می‌کند:

هر قوتی که به خرد یافته شود، ادب و فرهنگ خوانند.

و نیز

شناختن مکارم اخلاق و رذایل اخلاق و طریق رسیدن به مکارم و پاک شدن از رذایل را

ادب خوانند و فرهنگ.^۲

در عوارف‌المعارف عبدالقاهر سهروردی مشروح‌ترین ابواب کتاب به اخلاق تخصیص یافته^۳ و به دنبال آن در چندین باب، از ادب و کاربرد آن در ساحت‌های مختلف زندگی سخن می‌رود؛ مثلاً ادب جامه پوشیدن، ادب صحبت و اخوت، ادب مرید در برابر پیر.

شمس تبریز از ادب طعام خوردن یاد می‌کند:

یکی آمد که مرا ادب طعام خوردن بیاموز که مرا طعام گران کرد و رنجانید. گفتم خوردن چنان

۱. محمد بن حسین ابوالفضل بیهقی (۱۳۵۰)، تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ص ۵۲۴.

۲. محمد بن حسین باباافضل کاشانی (۱۳۶۶)، مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، به کوشش مجتبی مینوی ویحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ص ۹۵.

۳. عوارف‌المعارف، باب ۲۹: فی ذکر اخلاق الصوفیه و شرح الخلق؛ باب ۳۰: فی ذکر تفصیل الاخلاق.

باید که تو خوردن را برنجانی، نه چنان که خوردن تو را برنجاند. چنان بخور که تو گرانی بر او اندازی، نه چنان که او گرانی بر تو اندازد.^۱

ادب طبابت (به‌ویژه در طب روحانی) یعنی لزوم حوصله و رفق و مدارا در برخورد با بیماری‌های اخلاقی و عوارض روحی:

خار در پا شد چنین دشوار یاب خار در دل چون بود؟ واده جواب

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۱۵۳)

کس به زیر دمّ خر خاری نهد خر نداند دفع آن، بر می‌جهد

برجهد و آن خار محکم‌تر کند عاقلی باید که خاری برگردد

(همان: دفتر اول، ابیات ۱۵۵-۱۵۶)

ج) مشکل بتوان فرق میان اخلاق را با ادب به طور روشن بیان کرد و قلمرو آن دو را به دقت از هم تمیز داد. بهتر است نمونه‌هایی را که برای اخلاق ذکر کرده‌اند با نمونه‌های ادب مقایسه کنیم.

بحث اخلاق در این کتاب‌ها معمولاً با یادآوری آیه قرآن خطاب به پیغمبر آغاز می‌شود: «انک لعلی خلقٍ عظیم»، و بحث ادب در ذیل حدیثی از قول پیغمبر می‌آید که فرمود: «ادب‌بنی رتبی فأحسن تأدیبی». پس نمونه کامل اخلاق تصوّف و نیز نمونه کامل آنچه صوفی از واژه ادب می‌فهمد، در شخص پیغمبر و سیرت او تجسّم می‌یابد. غزالی در احیاء العلوم از قول پیغامبر آورده است که فرمود: «اذ ارأیتمونی فلا تقوموا کما تصنع الاعاجم»^۲. ظاهراً بلند شدن پیش پای بزرگان رسم ایرانیان بوده و پیامبر دوست نداشته است که پیش پای او بلند شوند. در حدیث دیگر نیز حضرت از خم شدن در برابر یکدیگر و ماچ و بوسه در هنگام ملاقات نهی کرده و فرموده است که به دست دادن (مصافحه) بسنده کنند.^۳

سهروردی در عوارف‌المعارف آورده است که مردی را (ظاهراً از اسرای جنگی)

۱. مقالات شمس، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۲. محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت: دارالمعرفة، ج ۲، ص ۲۰۵.

۳. همان‌جا.

پیش پیغمبر آوردند که از ترس برخورد می‌لرزید. پیغمبر که حالت او را دید، گفت: چه خبر است؟ از چه می‌ترسی؟ من که پادشاه نیستم؛ من پسر زنی از قریش هستم که خوراکش گوشت خشکیده بود (هون علیک، فاتی لست بملک و آتما انا ابن امرأه من قریش کانت تأکل القدید). این حکایتی است روشنگر آنچه مؤلف عوارف از اخلاق تصوّف در نظر داشت. باز در همین کتاب عوارف درباره شیخ ضیاءالدین ابوالنجیب سهروردی آمده است که در سفر شام یکی از امرای آن نواحی ضیافتی برای او ترتیب داده بود. غذاها را روی خوانچه‌ها گذاشته بودند و دسته‌ای از اسیران فرنگی را مأمور کرده بودند که خوانچه‌ها را روی سر خود تا مجلس شیخ آوردند (زمان جنگ‌های صلیبی بود و از هردو طرف عده‌ای به اسارت افتاده بودند). شیخ با اصحاب خود نشسته بود. اسیران که در بند بودند، طبق‌ها را بر زمین نهادند و منتظر ایستادند تا بعد از صرف غذا ظرف‌های خالی را جمع کنند و پس ببرند. شیخ از سر سجاده برخاست و اسیران را بر سر خوان بنشانند و خود نیز در صف آنان نشست و با بشاشت و خوش‌رویی تمام با آنان غذا خورد. این حکایت را نیز به عنوان نمونه‌ای از اخلاق تصوّف آورده‌اند.

از مصادیق اخلاق تصوّف کینه کس در دل راه ندادن، ایثار و مواسات، گذشت، خودداری از ستیزه و جدال و درشتی، نرم‌خویی و گشاده‌رویی و فروتنی و یکدلی و مهربانی با یاران را آورده‌اند. حدیثی نقل می‌کنند که پیغمبر^ص فرمود: «إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصَبِّحَ وَ تُمَسِّيَ وَ لَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَافْعَلْ وَ ذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي» (سنت من چنان است که روز را به شب آری و شب را به روز آری و هیچ اندیشه بد در حق کسی به دل راه ندهی). باز از پیغمبر اکرم آورده‌اند که فرمود: هیچ پیامبری را به اندازه من آزار نرساندند ولی من مأمور بودم که با مردم مدارا کنم: «أَمِرْتُ بِمَدَارَاةِ النَّاسِ وَ مَا أَوْذَى نَبِيٍّ مِثْلَ مَا أَوْذَيْتُ».

د) سعدی که معاصر مولانا بود، در گلستان بایی دارد در اخلاق درویشان، یعنی اخلاق متصوّفه (باب دوم)؛ و بایی دیگر درباره ادب (باب هشتم: در آداب صحبت). یک باب گلستان هم درباره تربیت است (باب هفتم) و تصادفاً نزدیک‌ترین واژه در زبان امروز ما به مفهوم ادب نزد قدما، همان تربیت است. با ادب را می‌توان تربیت‌شده و بی‌ادب را بی‌تربیت خواند. سعدی هم ادب را در معنی تربیت آورده است:

هر که در خُردی‌اش ادب نکنند در بزرگی فلاح از او برخاست^۱

در خاک بیلقان برسیدم به عابدی گفتم: مرا به تربیت از جهل پاک کن
گفتا: برو چو خاک تواضع کن ای حکیم یا هرچه خوانده‌ای همه در زیرخاک کن^۲

پرتو نیکان نگیرد هر که بنیادش بد است تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبد است^۳

قدم من به خرابات جز به شرطِ ادب که ساکنانِ درش محرمانِ پادشه‌اند^۴

حافظا علم و ادب ورز که در مجلس خاص هر که را نیست ادب، لایقِ صحبت نبود^۵
و شگفت است که ادب واژه قرآنی نیست. هیچ یک از مشتقات آن نیز در قرآن نیامده، به
خلاف تربیت که از ریشه رب است و واژه‌هایی چون ربّیانی، ربّانی، ربّیون از مشتقات آن در
قرآن آمده است.

بحث ادب در فتوت‌نامه‌ها (مانند فتوت‌نامه سهروردی و فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب
شیرازی) جایگاه شاخص خود را دارد. سرتاسر باب پنجم از فتوت‌نامه سلطان ملاحسین
کاشفی مختص بحث ادب است. به گفته وی درویشی سرتاسر جز ادب نیست: «طریق العشق
کلهآ آداب»^۶. از ابوحفص حدّاد هم آورده‌اند که «التّصوّف کله آداب ولکلّ وقت ادب ولکلّ حال ادب ولکلّ
مقام ادب»^۷.

۱. شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (۱۳۶۹)، گلستان، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ص ۱۵۵.

۲. همان: ص ۱۷۴.

۳. همان: ص ۶۱.

۴. دیوان حافظ، ۴۰۸.

۵. همان: ۴۴۲.

۶. حسین بن علی کاشفی (۱۳۵۰)، فتوت‌نامه سلطانی، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران: بنیاد فرهنگ
ایران، ص ۲۰۸.

۷. محمود عزالدین کاشانی (۱۳۹۴)، مصباح‌الهدایة، به کوشش جلال همایی، تهران: سخن، ص ۲۱۳.

با این همه متصوّفه آن کلمه غیرقرآنی را بر معادل قرآنی آن ترجیح نهاده‌اند. با مرور بر مجموع شواهدی که در بالا آوردیم، شاید بتوان گفت که ادب مفهومی نزدیک به شیوه عمل و رفتار و طرز برخورد انسان با هم‌نوعان را در ذهن تداعی می‌کند و حامل پیامی اخلاقی و اجتماعی و فکری است و به کمالاتی مانند حُسن معاشرت و رفتار معقول و پسندیده و خودداری از عنف و تجاوزگری اشاره دارد. یک نمونه ادب که در همان کتاب عوارف آمده، قصه ابوحفص حدّاد است که چون به عراق آمد، جنید به دیدنش رفت؛ دید که اصحاب ابوحفص چون غلامان در خدمتش صف بسته و ایستاده‌اند. جنید گفت: تو اصحاب را آداب پادشاهان آموختی؟ ابوحفص پاسخ داد: نه، اما ادب ظاهر دلیل ادب باطن است. این حکایت را در شرح تعرّف هم آورده‌اند ولی در آنجا شبلی است که به دیدار ابوحفص می‌رود نه جنید. مولانا هم در فیه‌مافیه قصه را آورده اما از کسی نام نبرده است. آنچه از مقالات شمس تبریز برمی‌آید، ابوبکر سلّه‌باف تبریزی هم چنین رسمی داشته است، یعنی اگر کسی از امرا و بزرگان می‌خواست به دیدن شیخ بیاید، او مریدانش را و می‌داشت که رعایت تشریفات بکنند و در خدمت شیخ خود شرط حرمت و بزرگداشت به جا می‌آوردند؛ نمایی از وابستگی و سرسپردگی مردم، تا امیر یا سلطان بدانند که اگر او در اقلیم تن حکومت می‌راند، حکومت در اقلیم دل و جان با شیخ است.

ای که شنیدی صفت روم و چین خیز و بیباک سنایی بین

آداب برونی

برخی از این آداب جنبه برونی داشت، یعنی در پوشاک و خوراک و رفتار و کردار صوفی به نمایش درمی‌آمد و برخی دیگر به باطن شخص صوفی ارتباط پیدا می‌کرد و در طرز زندگی و روش و منش او انعکاس می‌یافت. در واقع مجموع آنها رسومی بود که صوفی می‌بایستی ظاهر و باطن خود را با آن تطبیق دهد. بدین‌گونه زندگی صوفی رنگ ویژه‌ای، متمایز از دیگران، پیدا می‌کرد و البته سلیقه شخصی مشایخ در جزئیات این

آداب و رسوم دخیل بود و چنان که در نمونه بالا از ابوحفص حدّاد و جنید و ابوبکر سلّه باف تبریزی آوردیم، برخی از شیوخ مقرّرات خاصی برای منتسبین به خانقاه خود در نظر می گرفتند. تا آنجا که ما اطلاع داریم ظاهراً نجم الدّین کبری (۵۴۰-۶۱۸ق) که فرقه کبرویه خود را به او منتسب می دانند، نخستین کسی است که آن دو دسته آداب ظاهری و باطنی را از هم جدا کرده و هر دسته را در متن مکتوب جداگانه‌ای به صورت بسیار موجز و ساده در اختیار مریدان قرار داده است. نوشته‌های نجم الدّین کبری معمولاً به عربی است ولی این دو متن که به آنها اشاره کردیم فارسی است و خوشبختانه هر دو در یک جا به اهتمام مسعود قاسمی از سوی انتشارات طهوری در سال ۱۳۹۰ چاپ شده است. متن اول زیر عنوان «مختصر فی آداب الصّوفیه والسّالکین لطریق الحق» همان است که نسخه اندک متفاوت آن را فریتس مایر زیر عنوان «آداب المریدین» چاپ کرده بود.^۱

آداب ظاهر که نجم کبری مراعات آن را بر مرید واجب دانسته، بر حسب موضوع در هفت فصل بسیار کوتاه و فشرده خلاصه شده است؛ بدین ترتیب: (۱) خرقه، (۲) نشست و برخاست، (۳) خانقاه، (۴) طعام، (۵) مهمانی، (۶) سماع، (۷) سفر.

فصل مربوط به خرقه اندکی مفصّل تر است و در آن از انواع خرقه (مانند خشن و هزارمیخی) و الوان آن («سفید و سیاه و کبود ازرق» و «رنگارنگ ملمّع») و پوشاک دیگر مانند ردا، دستار، پاپیله، جوراب، پای تابه سخن می رود.

فصل دوم در آدابی است که مرید باید در نشست و برخاست خود مراعات کند؛ مثلاً

در میان جمعی پای برهنه دراز نکند و بینی ندمد و آب دهن نیفکند و اگر سرفه آید یا عطسه، آستین یا دست بر دهن نهد و در عطسه آواز بلند نکند [...] و خویشتن بسیار نخارد و دست به موی و روی [بسیار] فرو نیارد [...] و سخن بسیار نگوید و آنچه گوید به قدر حاجت گوید و در

۱. برای این متن مراجعه شود به: سنگ‌بناهای معارف اسلامی، فریتس مایر، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.

سخن گفتن دست [بسیار] نجبناند و آواز بلند بر نیاورد [...] و در رفتن نخرامد و دست نجبناند [...] و در راه سخن نگوید [...].^۱

فصل سوم، آداب رفتن به خانقاه است که اول باید

وضو بسازد و باز آید و دو رکعت نماز بگزارد و بر خیزد و بر حاضران سلام کند [...].^۲

فصل چهارم در آداب طعام است که

لقمه کوچک برگیرد و خُرد بخاید و تا یک لقمه فرو نبرد دیگری برنگیرد و در طعام گرم باد ندمد [...] و تا تواند در میان طعام آب نخورد [...] و دست گرد کاسه در نیارد [...].^۳

فصل پنجم در رفتن به دعوت‌ها است که

اگر کسی وی را به دعوت خواند اجابت کند مگر [...] داند که مالی حرام است و چون به دعوت رود آنجا نشیند که میزبان نشاند [...] و در سرای میزبان به همه جا ننگرد و نپرسد که این فرش چیست و این پیرایه چیست؟ [...] و میزبان باید که مهمان را نیکو دارد و تکلف نکند و ماحضر پیش آرد [...].^۴

فصل ششم در آداب سماع است که

مکان جایی باید فراخ؛ اطراف آن گشاده، تا دیده اغیار بر جماعت نیاید. [و مستمع باید که در مجلس گستاخی نکند و خواب‌آلود ننشیند و خود را نخارد و بینی ندمد ...] و در شب بهتر که در روز [...].^۵

و فصل هفتم در آداب سفر است که

مرید باید که در سفر رفیقِ موافقِ همدردِ هم‌همتِ همرازِ هم‌ارادت به دست آورد [...] و در مساجد نخسبد مگر جای نیابد [...].^۶

-
۱. نجم‌الدین کبری (۱۳۹۰)، آداب الصوفیه و السایر الحایر (دورساله فارسی کهن در تصوف)، به‌اهتمام مسعود قاسمی، تهران: طهوری، ص ۳۹-۴۰.
 ۲. همان: ص ۴۱.
 ۳. همان: ص ۴۳-۴۴.
 ۴. همان: ص ۴۵.
 ۵. همان: ص ۴۷.
 ۶. همان: ص ۵۰-۵۱.

آداب درونی

فهرست هفت‌گانه واجبات صوفی که باید او را از دیگران ممتاز گرداند، در برابر واجبات دیگری است که آنها را نجم کبری در رساله‌ای جداگانه بیان کرده است و نام آن رساله، بر خلاف متن آن، ساده و سهل‌الهضم نیست: رساله السائر الحائر الواحد الی السائر الواحد الماجد. نجم کبری خود ناگزیر توضیحی در اول رساله داده که چرا این نام را برگزیده است. او پیش‌تر کتابی نوشته بود به تازی و نام آن کتاب رساله الی الهائم الخائف من لومة اللائم الطالب بقلبه الهارب بقلبه بود و این رساله فارسی در واقع ترجمه مختصرگونه آن کتاب است. در هر حال نجم کبری در این رساله آداب باطنی صوفیه را به مثابه شرط‌هایی تلقی کرده است که سالک راه تصوف ملتزم به رعایت آنها است. تعداد این شرط‌ها ده تا است: اول طهارت، و مقصود از آن طهارت از کفر و شرک است که التزام بدان واجب است، چه کفر و شرک جلی و چه کفر و شرک خفی، چون ریا و دوستی دنیا و هواجس نفسانی و امثال آن. شرط دوم خاموشی است، و شرط سوم خلوت‌دایم و عزلت از خلق، و شرط چهارم روزه‌داری، و شرط پنجم دوام ذکر «لا اله الا الله» است، و شرط ششم نفی خواطر است، و شرط هفتم تسلیم و رضا دادن به حکم حق تعالی، و شرط هشتم اختیار صحبت صالحان و احتراز از ناهلان است. نجم کبری می‌گوید مراعات این هشت شرط را قدمای اهل تصوف هم لازم می‌دانستند و او خود دو شرط دیگر بر آنها افزوده است: یکی کم‌خوابی، و دیگر کم‌خواری.

این بحث طولانی‌تر از آن شد که ما در نظر داشتیم، لیکن به لحاظ آشنایی با حال و هوای تصوف زمان مولانا سودمند می‌نمود. می‌بایست روشن شود که چرا مولانا در اول مثنوی و در همان آغاز اولین قصه آن، سخن از ادب گفته و اهمیت آن در تصوف تا کجا بوده است. و اینک آنچه باید در پایان این بحث دراز بر آن بیفزاییم تذکری است درباره عدم تقید شمس و مولانا به بخشی از این آداب و رسوم، مانند خرقة و خانقاه و چله و

خلوت که تفصیل آن را این مقام برمی‌تابد و باید در مناسبت‌های دیگر از آن سخن گفته شود.

خروجی چهارم اینجا تمام می‌شود و مولانا برمی‌گردد به گزارش بقیه قصه.

