

تقریرات درس مثنوی (۵) *

**

محمدعلی موحد

(صفحه ۹-۳۰)

بردن پادشاه آن طبیب را برسر بیمار تا حال او را ببیند

چون گذشت آن مجلس و خوان کرم دست او بگرفت و برد اندر حرم
قصه رنجور و رنجوری بخواند بعد از آن در پیش رنجورش نشاند
رنگ روی و نبض و قاروره بدید هم علامتش هم اسبابش شنید

(۱۰۳) قصه رنجور و...:

رنجور: بیمار، رنجوری: بیماری

(۱۰۴) رنگ روی و نبض و...:

قاروره: شیشه آدرار که طبیب برای تشخیص بیماری در آن می‌نگرد.

* بخش پنجم 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

ز بینایی بگردیدی، مگر خواب دگر دیدی چه خوردی تو که قاروره پر از خلط و رسوب آمد؟
(کلیات شمس تبریزی: غزل ۵۸۷)

علامات و اسباب: علامات، نشانی‌های بیماری است و اسباب، موجبات آن. چیستی و

چرایی بیماری.

۱۰۵ گفت: هر دارو که ایشان کرده‌اند آن عمارت نیست، ویران کرده‌اند
بی‌خبر بودندند از حال درون اُسْتَعِيذُ اللهُ مِمَّا يَفْتَرُونَ
دید رنج و کشف شد بر وی نهفت لیک پنهان کرد و با سلطان نگفت
رنجش از صفرا و از سودا نبود بوی هر هیزم پدید آید ز دود
دید از زاریش کاو زار دل است تن خوش است و او گرفتار دل است
(۱۰۵) گفت: هر دارو که...:

عمارت: آبادانی، در برابر ویرانی. در اینجا مراد بهبود تن و روح است.

عمارت دل بیچاره دوصد پاره ز حج و عمره به آید به حضرت باری

(همان: غزل ۳۱۰۴)

سمع گوش من نامت، سماع هوش من جامت عمارت کن مرا آخر، که ویرانم به جان تو

(همان: غزل ۲۱۶۲)

تو پنهانی چو عقل و، جمله از توست خرابی‌ها، عمارت‌ها، به هر جا

(همان: غزل ۹۹)

یعنی داروهایی که در معالجه بیمار تجویز کرده‌اند، موجب تشدید بیماری شده و حال او

را بدتر کرده است.

(۱۰۶) بی‌خبر بودند از...:

اُسْتَعِيذُ... به خدا پناه می‌برم از دروغی که می‌بندند.

(۱۰۷) دید رنج و کشف...:

نهفت: راز، آنچه پنهان است

در طب سنتی صحت مزاج وابسته به تعادل میان اخلاط چهارگانه (سودا، صفرا، دم، و بلغم) است و غلبه هر یک از اخلاط در خُلقیات و روحيات فرد تأثیر دارد. خروجی پنجم همه در وصفِ عالمِ معنی است و اینکه میان عالم معنی و عالم ظاهر دره هولناکی است که به هم نمی‌رسند و محدود بودنِ عالمِ ظاهر در برابر بی‌کرانگیِ عالمِ معنی که زبان از بیان آن قاصر است.

۱۱۰ عاشقی پیداست از زاری دل نیست بیماری چو بیماری دل
 علتِ عاشق ز علت‌ها جداست عشق اصطراب اسرار خداست
 عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سیر رهبر است
 هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
 گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی‌زبان روشن تر است
 ۱۱۵ چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

(۱۱۰) عاشقی پیداست...:

زاری: نهایت تباهی حال. فروزانفر آورده است که امام محمد غزالی در *احیاء العلوم* کلمه «زار» فارسی را معنی کرده و گفته است: *فَإِنَّ لَفْظَ زَارٍ يَدُلُّ فِي الْعَجْمِيَّةِ عَلَى الْمُشْرِفِ عَلَى الْهَلَاكِ*. زار کسی را گویند که مشرف بر هلاک باشد و امید از همه جا بریده باشد.^۱

معلوم می‌شود که این کلمه در آن زمان‌ها معنایی پُرنرنگ‌تر و نیرومندتر از معنای امروزی داشته است.

(۱۱۱) علتِ عاشق ز...:

علت: بیماری

اصطراب: آلتی است که منجمان قدیم برای تشخیص موقعیت ستارگان و تعیین ساعات روز و شب و در برخی مسائل نجومی دیگر از آن استفاده می‌کردند.

۱. بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۳۹۰)، شرح مثنوی شریف، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۱، ص ۸۱.

در اینجا مولانا عشق را اصطربلاب اسرار خدا خوانده و در جای دیگر از مثنوی همین تعبیر را دربارهٔ آدم صادق دانسته است:

آدم اصطربلاب اوصاف علوست وصف آدم مظهر آیات اوست

(مثنوی: دفتر ششم، بیت ۳۱۶۹)^۱

و در فیه‌ما فیه آدمی را اصطربلاب حق خوانده است:

وجود آدمی که وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ اصطربلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد از اصطربلاب وجود خود تجلی حق را، و جمال بی چون را، دم به دم و لمحہ به لمحہ می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد.^۲

(۱۱۲) عاشقی گر زین سر...:

عاشقی، چه مجازی و چه معنوی، در نهایت جان عاشق را با راز عشق آشنا می‌کند. روزبهان بقلی معروف به «شیخ شطّاح» عشق مجازی را نردبان عشق معنوی خوانده و عشق معنوی را نیز در دو قسم «عشق روحانی و عشق ربّانی» تقسیم کرده است:

أما العشق الانسانی فهو أوّل العشق، و العشق الانسانی مرقاة العشق الروحانی، و العشق الروحانی مصعد العشق الربّانی.^۳

«این سر» اشاره به نزدیک است معادل کلمهٔ عربی «دنیا»، و «آن سر» اشاره به دور و پایان کار است در برابر معادل عربی «آخرت». عشق چه مادی و جسمانی و چه معنوی و روحانی، آخر سر راه به معنی می‌برد زیرا زیبایی صوری در معرض زوال است و به مرور ایام طراوت و جاذبهٔ جوانی از دست می‌رود و عشق مبتنی بر آن نیز به بُن‌بست می‌رسد. عشق این‌سری همیشه عقیم است، سترون است، زودگذر است، آدم را نومید می‌کند، ملول می‌کند، سیر

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. جلال‌الدین محمد مولوی (۱۳۸۹)، فیه‌ما فیه، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ص ۱۰.

۳. روزبهان بقلی، مشرب‌الانوار، تصحیح محرم خواجه، (چاپ استانبول) باب ۷، فصل ۴۷، ص ۱۹۷.

می‌کند، مگر آنکه زیباییِ ظاهرِ پلی به سوی زیباییِ باطن تلقی شود و به عشقِ آن‌سری رهنمون گردد که هرچه بیشتر بروی، بیشتر مجذوبِ آن می‌شوی، تشنه‌تر و عاشق‌تر می‌شوی. مولانا در قصهٔ اولِ مثنوی بُن‌بستِ عشقِ این‌سری را (که عشقِ رنگ و بو می‌نامد) به تصویر می‌کشد و نیز به ماجرای شمس تبریز، یعنی جلوه‌گریِ عشقِ معنوی می‌پردازد. (۱۱۵) چون قلم اندر...:

در گذشته قلم را از چوبِ نی مخصوص می‌تراشیدند و زبانهٔ آن را می‌شکافتند. در نگاه شاعرانه رابطهٔ ایهامی هست میان شکافی که به وسیلهٔ چاقو بر پیکر قلم می‌افتد و شکافی که از هیبت عشق بر جان قلم می‌افتد و آن، تعبیری است از عجز و ناتوانیِ نوشتار در بیان حالات عشق.

چون سخن در وصف این حالت رسید هم قلم بشکست و هم کاغذ درید

(همان: دفتر پنجم، بیت ۴۱۹۷)

عقل در شرحش چو خر در گلِ بخت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید، از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچون سَمَر	چون برآید شمس، اِنْشَقَّ الْقَمَر
۱۲۰ خود غربی در جهان چون شمس نیست	شمس جان باقی کیش اَمَس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد	می‌توان هم مثل او تصویر کرد
شمس جان کاو خارج آمد از ائیر	نبودش در ذهن و در خارج نظیر
در تصوّر ذاتِ او را گنج کو	تا در آید در تصوّر مثل او؟

(۱۱۶) عقل در شرحش...:

خر در گلِ خفتن: کنایه است از درماندگیِ مطلق. در روزگار قدیم خر متداول‌ترین و مؤثرترین وسیلهٔ حمل و نقل بود. گاهی حیوان را چندان بار می‌کردند که طاقت نمی‌آورد و فرو می‌غلطید. خر کچی به کمکش می‌شتافت و هم به ضرب سیخ و چماق وادارش می‌کرد که برخیزد و دوباره راه بیفتد. اما اگر هوا بارانی بود و حیوان در گلِ خفته بود، برخاستنِ او به آسانی میسر نمی‌شد؛ می‌بایستی بندِ بار را بگشایند و پشت او را از بار خالی کنند.

عشق را از کس می‌پرس، از عشق پرس عشق ابر دُرُفشان است ای پسر
ترجمانی منش محتاج نیست عشق خود را ترجمان است ای پسر

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۰۹۷)

(۱۱۷) آفتاب آمد...:

یکی پیش مولانا سلطان العارفین شمس‌الدین تبریزی قدس‌الله سرّه گفت که من به دلیل قاطع هستی خدا را ثابت کرده‌ام. بامداد مولانا سلطان العارفین فرمود که دوش ملائکه آمده بودند و آن مرد را دعا می‌کردند که الحمدلله خدای ما را ثابت کرد. خدایش عمر دهد. در حق عالمیان تقصیر نکرد.

ای مردک خدا ثابت است؛ اثبات او را دلیلی می‌ناید. اگر کاری می‌کنی، خود را به مرتبه و مقامی پیش او ثابت کن؛ و اگر نه، او بی دلیل ثابت است. و این من شیئی آلا
يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ!

مطلبی که مولانا به شمس نسبت داده، در متن موجود مقالات شمس مذکور است:

گفتی مرا که مرا ثابت کردی، فریشتگان به پا برخاستند تورا. خدات عمر دهد [...]
فریشتگان همه شب ثنات می‌گویند که هستی خدا را درست کردی!^۲

اگر کسی وجود آفتاب را انکار کرد باید دستش را گرفت و برد زیر آفتاب. اثبات خدا هم چنین است. خدا به برهان عقلی قابل اثبات نیست، خدا را باید دید و شناخت.

آفتابی در سخن آمد که خیز که برآمد روز، برجه، کم ستیز
تو بگویی: آفتابا کو گواه؟ گویدت: ای کور، از حق دیده خواه

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۲۷۲۱-۲۷۲۲)

در میان روز، گفتن «روز کو؟» خویش رسوا کردن است ای روزجو

(همان: دفتر سوم، بیت ۲۷۲۶)

۱. اصطراب حق، گزیده فییه مافیه، انتخاب و توضیح محمدعلی موحد، تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱.

۲. شمس تبریزی (۱۳۶۹)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ص ۶۸۸.

پیش این خورشید کاو بس روشنی‌ست در حقیقت هر دلیلی رهنی‌ست

(همان: دفتر ششم، بیت ۷۲۹)

هرکه عاشق نیست او را روز نیست هرکه را عشق است و سودا، روز شد

صبح را در کنج این خانه مجوی رو به بالا کن، به بالا، روز شد

گر تو از طفلی ز روز آگه نه‌ای خیز با ما جان بابا، روز شد

روز را منکر مشو، لا لا مگو چند لا لا، جان لا لا، روز شد

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۸۱۶)

وقتی شیخ را پرسیدم که ما الدلیل علی الله؟ فقال: دلیله هو الله. این کلمه بیان بلیغ با خود دارد، یعنی آفتاب را به چراغ نتوان شناخت!^۱
 (۱۱۸) از وی ار سایه...

در بیت قبلی گفت آفتاب خود دلیل خویش است، دلیل از خارج نمی‌خواهد. در این بیت مثل اینکه می‌خواهد جواب دخل مقدر را بگوید. شاید ایراد بگیرند که مگر نه سایه دلالت بر آفتاب دارد؟ پاسخ می‌دهد که آری سایه دلالت بر آفتاب دارد، اما آفتاب برای اثبات وجود خود نیازمند سایه نیست. سایه اثر آفتاب است؛ تو عین آفتاب را رها می‌کنی و اثر آن را پی می‌گیری! سایه از آفتاب پیدا می‌شود نه آفتاب از سایه. سایه گاهی هست و گاهی نیست؛ دلالت آن هم تابع تغییراتی است که بر وجود سایه عارض می‌شود و حال آنکه دلالت آفتاب بر وجود خود، دلالتی ثابت و همیشگی است «شمس هر دم نور جانی می‌دهد».

سایه البته نشان از آفتاب دارد، دلالت به وجود آفتاب دارد، اما دلالت خود آفتاب چیزی دیگر است. آفتاب است که همواره نور می‌دهد و خود را معرفی می‌کند و به صد زبان می‌گوید: من اینجایم، من هستم. اظهار وجود می‌کند. سایه نشانگر آفتاب است اما عین

۱. عین القضاة همدانی (۱۳۷۷)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلق عسیران، کتابخانه

آفتاب نیست؛ بر خلاف شعاع آفتاب که از خود آفتاب و عین آن است. ارزش سایه به آن است که دلالت بر آفتاب دارد. با زوال سایه، دلالت آن نیز منتفی می‌گردد.
(۱۱۹) سایه خواب آرد...:

سَمَر: هم به معنی سایه اجسام در نور ماه است و هم به معنی افسانه که شب هنگام حکایت شود. در اینجا معنی دوم مراد است با ایهام به معنی اول. سایه چون قصه خواب‌آور است و حال آنکه آفتاب مایه بیداری است. با برآمدن خورشید بساط ماه برچیده می‌شود. مراد از انشقاقِ قمر در اینجا فروشکستن و منتفی شدن آن است که جایی برای ماه باقی نمی‌ماند. نیاز به نور ماه تا وقتی است که خورشید برآید.

عقل سایه‌ی حق بود، حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب؟

(مثنوی: دفتر چهارم، بیت ۲۱۱۲)

گفت: ای شه جملگی فرمان تورا ست با وجود آفتاب اختر فناست
زُهره که بود یا عطارد یا شهاب که برون آیند پیش آفتاب

(همان: دفتر پنجم، بیت ۲۱۳۴-۲۱۳۵)

(۱۲۰) خود غریبی در جهان...:

غریب: به دو معنی است: اول، دور افتاده از دیار خود، بیگانه و ناآشنا، که شواهد آن را در ذیل بیت ۶۳ آورده‌ایم. دوم، به معنای عجیب، نادره، بی نظیر و فرد. شاهد این معنی را هم در زیر می‌آوریم:

نه ز دام من ملالی، نه ز جام من وبالی نه نظیر من جمالی، چه غریب و ندره یارم

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۶۲۵)

من تحصیل‌ها کردم در علوم و رنج‌ها بردم که نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول‌اندیشان آیند که بر ایشان چیزهای نفیس و غریب و دقیق عرض کنم.^۱

حَسَن غریب تو مرا کرد غریب دو جهان فردی تو چون نکند از همگان فرد مرا؟

(همان: غزل ۴۳)

در این بیت ۱۲۰، مصراع اول بیشتر با معنی اول (: بیگانه و ناآشنا) و مصراع دوم بیشتر با معنی دوم (: فرد و بی‌نظیر) سازگار می‌نماید.

(۱۲۱) شمس در خارج...:

فرد: تنها

مراد مولانا عالم ماده است و مقارنه‌ای قائل می‌شود میان شمسِ جان و شمسِ جهان. می‌گوید درست است که شمس جهان هم غریب است و تنها، اما دستِ کم در ذهن می‌توان نظیر آن را تصوّر کرد.

(۱۲۲) شمسِ جان کاو...:

اثیر: کره آتش است که به زعم قدما زیرِ فلکِ قمر و فوقِ کره هوا پیچیده بود. در زبان شاعران، اثیر اشاره است به آسمان و عوالم برتر از جهانِ خاکی و معمولاً وقتی می‌گفتند اثیر، عالم فلکی را منظور داشتند چرا که به اعتقاد آنان جهانِ خاکی زیرِ تأثیرِ جهانِ فلکی بود.

خاکیان رو به اثر آوردند من ز اثیرم، به اثر می‌نروم

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۶۸۴)

مقارنه شمسِ جان و شمسِ جهان زمینه را فراهم می‌کند تا شاعر به لطافتِ تمام سخن از منظور اصلی خود - شمس تبریزی - در میان آورد. این پیچش ماهرانه عنانِ کلام را شاه داعی شیرازی از نوع هنرنمایی‌های شاعران دانسته که «به طریق انتقال از نسیب قصیده به مدح ممدوح» می‌پرداختند.

مصراع دوم: اشاره است به دو نحوه از وجود: وجود ذهنی و وجود خارجی که معمولاً آن را وجود عینی می‌نامیم. آنچه فاقد وجود عینی است نه نظیر می‌تواند داشت و نه حتی وجود ذهنی؛ چه وجود ذهنی کپی‌برداری از یک وجود خارجی یا تلفیقی خیالی از چند وجود خارجی است. چیزی که در عالم خارج دیدی، می‌توانی نظیر آن را در ذهن خود نیز بیافرینی. چیزی را که در عالم خارج نیست، یعنی خارج از محدوده تصورات انسانی است، نمی‌توان در ذهن مجسم ساخت.

(۱۲۳) در تصوّر ذاتِ او...:

گنج: گنجایی، گنجایش؛ صورت‌هایی از مصدر گنجیدن و به یک معنا هستند. سخن از آفتابِ عالمِ ظاهر، مولانا را به یاد آفتابِ عالمِ معنی، شمس تبریز می‌اندازد و خیال او بر جانش می‌ریزد. آن غریبِ عالمِ معنی که ناشناس آمد و ناشناخته رفت و سرتاسر دیوانِ کبیر مشحون از یاد و نام اوست. مولانا شمسِ جان را با شمسِ جهان مقایسه می‌کند؛ شمسِ جهان غروب دارد و شمسِ جان را غروب نیست. آری، شمسِ جهان هم یگانه و یکتا است اما همتای او را می‌توان تصوّر کرد. شمسِ جان حتی در تصوّر هم‌تا ندارد؛ هم‌تا ندارد نه در عالمِ واقعِ خارج و نه در عالمِ ذهنی و خیالی. ذاتِ او در تصوّر نمی‌گنجد تا بتوان مثل او را هم تصوّر کرد. برای تصوّر مثل و مانند، تصوّری از اصلِ آن ضرورت دارد چیزی که اصلش در تصوّر نگنجد، مثلی و ماندی هم برای او متصوّر نتواند بود.

اجسام را عالم است، تصوّرات را عالم است و تخیلات را عالم است و توّهّمات را عالم است و حق تعالی^۱ و رای همه عالم‌هاست [...] حق تعالی در این عالمِ تصوّرات نگنجد و در هیچ عالمی؛ که اگر در عالمِ تصوّرات بگنجد، لازم شود که مصوّر بر او محیط شود.^۱

چون حدیثِ روی شمس‌الدین شمس چارم آسمان سر درکشید
 ۱۲۵ واجب آید چون که آمد نام او شرح کردن رمزی از انعام او
 این نفسِ جان دامنم بر تافته‌ست بوی پیراهان یوسف یافته‌ست
 کز برای حقّ صحبت سال‌ها بازگو حالی از آن خوش حال‌ها
 تا زمین و آسمان خندان شود عقل و روح و دیده صدچندان شود

(۱۲۴) چون حدیثِ روی...:

شمسِ چارم آسمان: قدما تصور می‌کردند که جای خورشید در آسمان چهارم است. سر در کشید: سر فرو برد و پنهان شد (احساس حقارت و شرمساری کرد).

(۱۲۶) این نفسِ جان...:

این نفس: این دم، این ساعت، حالا

دامن کسی را برتافتن: چنگ زدن در آن، در دامن کسی آویختن، به التماس چیزی درخواست کردن

من درونی شاعر است که دامنش را چسبیده است تا چیزی از ماجرای شمس بازگوید، یعنی التماس می‌کند. در مقالات شمس آمده است: «در یک لحظه به دو دست دامن او را درتافت و می‌گفت: به حق آن خدایی که تو را برگزید...». ^۱ مولانا نیز گفته:

رَو ز سایه آفتابی را بیاب دامن شه شمس تبریزی بتاب

(مثنوی: دفتر سوم، بیت (۴۳۳/۱))

گر زنده جانی یابمی، من دامنش برتابمی ای کاشکی در خوابمی، در خواب بنمودی لقا

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۷)

انقروی به قرینه آنکه مولانا در دیباچه دفتر اول حسام‌الدین را به منزله جان در تن خود دانسته (ومکان‌الروح من جسدی)، گفته است مراد از جان که حکایت شمس تبریزی را می‌طلبد، حسام‌الدین است. نیکلسون نیز از انقروی پیروی کرده است. اما رفاعی تبریزی گوید: «دامن برتافتن جان، کنایه است از میل روح مقدس حضرت مولوی به ذکر اوصاف حضرت شمس‌الدین تبریزی». قول رفاعی با تفسیر ما مطابق درمی‌آید.

شاه داعی شیرازی:

دامن برتافتن جان کنایت است از میل روح مولانا به اشباع اوصاف شمس‌الدین تبریزی و [...] چون روح مولانا طلب اشباع اوصاف شمس‌الدین کرده است گوئیا حال او را روده است و به زبان حال با روح خود گفته که

[...] ای جان من، تکلیف من در احصای ثنا و وصف شمس‌الدین مکن که من در عین فنام [...] پس گفت:

من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
[...] یعنی مرتبه شمس‌الدین از آن بالاتر است که کسی دعوی حق مصاحبت او تواند کرد تا از سر احاطه معرفت او، اوصاف او گوید [...] پس گوئیا روح مولانا به زبان سری با او می‌گوید که ثنای شمس‌الدین مگو، شرح هجران خود از صحبت او بیان کن [...]

بعد از آن مولانا به زبان حال استغنا از اوصاف شمس‌الدین می‌جوید از غایت نزاهت شأن او، و جان مولانا طلب آن می‌کند که محادثه به آن آخر می‌شود که بناء عجز مولانا بر آن بوده^۱.

مصراع دوم: اشاره است به آیه ۹۴ سوره یوسف: اِنِّیْ لِأَجْدِ رِیْحٍ یُّوسُفَ لَو لَآ اَنْ تُفْتَدُوْنَ (اگر سرزنشم نکنید من دارم بوی یوسف می‌شوم).

(۱۲۷) کز برای حق صحبت...:

حقّ صحبتِ چه کسی؟ حقّ صحبتِ شمس تبریزی یا حقّ صحبتِ حسام‌الدین چلبی که جویای احوال شمس است؟ ظاهراً شقّ اول مراد است. خلاصه آنکه حقّ صحبتِ دیرینِ شمس را به جای آر و از باب حق‌گزاری شمه‌ای از احوال او را بازگوی.

لا تُكَلِّفْنِي! فَاِنِّي فِي الْفَنَاءِ كَلَّتْ أَفْهَامِي، فَلَا أَحْصِي ثَنَا
 ۱۳۰ كُلُّ شَيْءٍ قَالَهُ غَيْرَ الْمَفِيْقِ اِنْ تَكَلَّفَ اَوْ تَصَلَّفَ لَا يَلِيْقُ
 من چه گویم؟ یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که او را یار نیست
 شرح این هجران و این خون جگر این زمان بگذار تا وقتِ دگر
 قال: «أَطْعِمْنِي! فَاِنِّي جَائِعٌ وَعَاتَجَل! فَالْوَقْتُ سَيْفٌ قَاطِعٌ
 صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرطِ طریق
 ۱۳۵ تو مگر خود مردِ صوفی نیستی؟ هست را از نسیم خیزد نیستی

(۱۲۹) لا تکلفنی...:

من در حال فنا هستم مرا به تکلف نینداز؛ درک و شعورم از کار افتاده است و قادر نیستم ثنای تو بگویم.

امشب ستایمت ای پری، فردا ز گفتن بگذری فردا زمین و آسمان در شرح تو باشد فنا

(همان: غزل ۲۵)

(۱۳۰) كُلُّ شَيْءٍ...:

۱. شاه داعی الی الله شیرازی (۱۹۸۵م)، شرح مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار محمد نذیر رانجه‌ها، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ج ۱، ص ۲۲-۲۳.

غیرالمُفِیق: کسی که بیدار نیست، مستِ ناهشیار.

تکلف: خود را به زحمت انداختن، زور زدن.

تصلّف: لاف زدن. تکلف و تصلّف در اینجا به یک معنی است.

مردِ صوفیِ تصلّفی نبود / خود تصوّف تکلفی نبود^۱

(۱۳۱) من چه گویم؟...:

کسی که در حال مدهوشی است و تمیز و اختیار از دست داده است، به هیچ روی

سخنی درخور نتواند گفت.

او را یار نیست: یعنی بی‌مانند است، نظیر ندارد.

اندر این گیتی به فضل و رادی او را یار نیست / جز کریمی و عطا بخشیدن او را کار نیست^۲

(۱۳۳) قال أطمعنی...:

گفت: گرسنه‌ام، چیزی بده بخورم؛ بشتاب که تیغ تیز وقت امان نمی‌دهد. فاعل «قال»

(گفت) همان جان است که در بیت ۱۲۶ از او سخن رفت.

فالوقتُ سیفٌ قاطعٌ: وقت تیغ تیز است.

وقت را امل نیست بلکه وقت با اجل همبر است. درآید، بنماید و برباید و بُبرد که «الوقت

سیف قاطع». وقت تیغ برنده است، طمع ماضی و انتظار مستقبل را از خاطر رونده قطع

می‌کند و خود آینده‌دار مطلوب را نقد خلوت می‌کند. هر که را این ادراک باشد همه عمر او

وقت باشد و هر که از این معانی محروم ماند همه اوقات مرده باشد که حکم زمان ماضی

مرگ است و حکم زمان مستقبل حکم عدم است.^۳

(۱۳۴) صوفی ابن‌الوقت باشد...:

ابن‌الوقت: فرزند لحظه. فرزند حالتی که در هر نفس بر او می‌گذرد. عبّادی وقت را با

«زمان حاضر» و «اکنون» مترادف می‌داند:

سؤال: وقت چیست؟ جواب: بدان که زمانه منقسم است به ماضی و مستقبل و حال.

۱. سنایی (۱۳۵۹)، حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۹۵.

۲. فرخی سیستانی (۱۳۴۹)، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: زوّار، ص ۴۲۹.

۳. قطب‌الدین عبّادی، التصفیة فی احوال المتصوّفة، نسخه خطی موزه بریتانیا، ورق ۹۷؛ چاپ دکتر غلامحسین

یوسفی، ص ۱۹۳.

ماضی روزگاری است گذشته، و مستقبل روزگاری است آینده، و حال روزگاری است گذرنده [...] حال را هیچ توقف نیست و ماضی را هیچ عود نیست و مستقبل را هیچ حکم نیست. زمان رونده زمان حاضر است که یک طرف به گذشته دارد و یک طرف به آینده و آن را «وقت» گویند، یعنی «اکنون»؛ و در حقیقت «مدت اکنون». آلا به مقدار عبارت اکنون نیست که اگر همین لفظ باز گویی، عبارت مکرر باشد و مدت مجدد. پس حاصل رونده از روزگار «وقت» است و فرصت کارکن و آلت راهرو «وقت» است و «وقت» سریع الزوال است و قلیل البقاء [...] و ادراک آن وقت که او را زمان حاضر می گویند، که در عبور است، به سال و ماه و روز و ساعت و قدم، حساب و حفظ نتوان کرد بلکه مراقبه او به «نفس» و «خاطر» شاید کردن، که کسی که به «نفس» رسد، وقت داند و کسی که به «خاطر» رسد، وقت بیند. دیگر همه از وقت اسم حاصل دارند و بس^۱.

صوفی قدر وقت می شناسد، وقت را به چشم پدری می نگرد و پاس حرمت او را واجب می داند و لحظه به لحظه آن را غنیمت می شمارد. دامن وقت را رها نمی کند و امروز را به فردا نمی گذارد. می گویند صوفی در حکم وقت خویش یا فرزند وقت خویش است و مفهوم عرفی آن دلالت به زمان حال دارد، یعنی لحظه ای که تو در آنی. آنچه در یک دم (نفس زدن) بدون توجه به گذشته و آینده، بر تو می گذرد.

دم را غنیمت شمردن یا ابن الوقت بودن صوفی از امثال رایج است و معنی آن چنان است که حافظ فرمود:

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان یک دم است تا دانی^۲
در کتاب های تصوف مطالب مفصل در تفسیر این معنی آورده اند که از آن میان ما توضیح زیر را از رساله قشیریه (تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری متوفی ۴۶۵) نقل می کنیم:

سمعت الاستاذ اباعلی الدقاق رحمة الله يقول الوقت ما انت به؛ إن كنت بالذتیا فوقتك الذتیا

۱. قطب الدین عبادی، همان جا.

۲. حافظ شیرازی (۱۳۶۲)، دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی، ج ۱، ص ۹۴۴.

و إن كنت بالعقی فوقتك العقی و إن كنت بالسرور فوقتك السرور و إن كنت بالحزن فوقتك الحزن. یرید بهذا انّ الوقت ما كان الغالب علی الانسان.

یعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان فانّ قوماً قالوا الوقت مابین الزمانین یعنی الماضي والمستقبل و یقولون الصوفی ابن وقته. یریدون بذلك انه مشغول بما هو اولی به فی الحال قایم بما هو مطالب به فی الحین.

و قیل الفقیر لایهمه ماضی وقته و آتیّه بل یهمه وقته الذی هو فيه و قیل الاشتغال بفوات وقت ماض تضييع وقت ثان^۱.

(از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: وقت همان است که تو در آنی. اگر در دنیایی، وقت تو دنیا است و اگر در آخرتی، آخرت وقت تو است. اگر شادمانی، وقت تو شادمانی است و اگر اندوهگینی، اندوه وقت تو است. مقصودش این بود که وقت آن است که بر احوال انسان غالب باشد.

گروهی نیز وقت را پاره‌ای از زمان می‌دانند و می‌گویند وقت آن است که در میان دو زمان، یعنی در میان گذشته و آینده باشد. می‌گویند صوفی فرزند وقت خویش است و مرادشان این است که اشتغال خاطر او به چیزی است که در زمان حال اولی‌تر باشد و در هر ساعت به تکلیفی که در آن ساعت دارد، بپردازد. و باز گفته‌اند که درویش به گذشته و آینده اهمیت نمی‌دهد و تنها وقتی را که در آن است، مهم می‌شمارد. و گفته‌اند که پرداختن به وقتی که از دست رفته و گذشته است به معنی از دست دادن دیگر باره وقت است).

هجویری:

وقت اندر میان این طایفه معروف است و مشایخ را اندر این سخن بسیار است [...] پس وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود؛ چنان که واردی از حق به دل وی پیوندد و سر وی را در آن مجتمع گرداند، اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل [...] خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد، ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر به فردا مشغول گردیم و یا اندیشه دی بر دل

۱. قشیری نیشابوری (۱۳۹۲)، رساله قشیری، تهران: سخن، ص ۸۰.

گذاریم، از وقت محجوب شویم و حجاب پراکندگی باشد [...] بوسعید خراسان گوید: وقت عزیز خود را جز به عزیزترین چیزی مشغول نکنید؛ و عزیزترین چیزهای بنده شغل وی باشد بین الماضی والمستقبل. لقلوله: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل [...]. پس اوقاتِ موحد دو وقت باشد، یکی اندر حال فقد و دیگر اندر حال وجد. یکی در محل وصال و دیگر در محل فراق [...] و وقت اندر تحت کسب بنده نیاید تا به تکلف حاصل کند. و به بازار نیز نفروشد تا به جان عوض آن بدهد [...] و مشایخ گفته‌اند: «الوقت سیف قاطع» از آنکه صفتِ شمشیر بریدن است و صفتِ وقت بریدن؛ که وقت بیخِ مستقبل و ماضی بُرد و اندوهِ دی و فردا از دل محو کند. پس صحبت با شمشیر باخطر بود، إما ملک إما هُلك^۱.

ابن عربی، که معمولاً در موشکافی‌های خود از ورای معانی ساده و روشنِ واژه‌ها پیچیدگی‌های شگفت‌انگیز درمی‌آورد، در فصّ هارونی از فصوص/الحکم عارفان را پرستندگان وقت (عبادالوقت) می‌خواند و می‌گوید آفرینشِ صحنهٔ تجلیاتِ حق است و حق در تجلیِ دائم است و صورت‌ها مدام در تحول و دگرگونی‌اند. عوام صورت‌ها را می‌پرستند و عارفان ذاتِ حق را که در پسِ صورتِ نهان است می‌بینند، ولی از این مقوله با عوام سخن نمی‌گویند زیرا عارف تابعِ رسولِ وقت است و رسولِ پرستش صورت را حرام دانسته است چرا که فهمِ عامه از درک این معنی قاصر است و نمی‌تواند ذاتِ حق را از تجلیِ آنکه صورت است بازشناسد. پس رسولِ پرستش صورت را نهی می‌کند زیرا که می‌ترسد عوام صورت را به نحو انحصار و تقیید پرستش کنند، یعنی حق را منحصر و مقید به یک صورت بدانند:

و اما العارفون بالامر علی ما هو علیه فیظهرون بصورة الانکار لما عبد من الصور لان مرتبتهم فی العلم تعطیهم ان یکونوا بحکم الوقت لحکم الرسول الذی آمنوا به علیهم الذی به سموا مؤمنین. فهم عبادالوقت مع علمهم بانهم ما عبدوا من تلك الصور اعیانها و اما عبدوا الله فیها لحکم سلطان التجلی الذی عرفوه منهم^۲.

۱. هجویری (۱۳۳۶)، کشف المحجوب، از روی متن تصحیح شده والنسین ژوکوفسکی، تهران: امیرکبیر، ص ۴۸۰-۴۸۲.

۲. ابن عربی [بی‌تا]، فصوص/الحکم، علق علیه ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتب العربی، ص ۱۹۶.

اما آنچه مولانا گفته، وافی تر است و دلپذیرتر از همه گفته‌های دیگر:

هست صوفی صفاجو ابن وقت وقت را همچون پدر بگرفته سخت
هست صافی غرق عشق ذوالجلال ابن کس نه، فارغ از اوقات و حال
غرقه نوری که او کم یولد است کم یلد کم یولد آن ایزد است

(مثنوی: دفتر سوم، بیت ۱۴۳۵-۱۴۳۷)

(۱۳۵) تو مگر خود...:

مصراع دوم: نسبه در معرض سوخت و سوز است. نقد را - ولو اندک - به امید سود بیشتر
فردا از دست مگذار، شاید که به قول خاقانی، فردایی اصلاً در کار نباشد:

امروز کم خور انده فردا چه دانی آنک ایام قفل بر در فردا بر افکند!

گفتمش: «پوشیده خوش تر سر یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوش تر آن باشد که سر دلبران گفته آید در حدیث دیگران»
گفت: «مکشوف و برهنه، بی غلول بازگو؛ دفعم مده ای بوالفضول
پرده بردار و برهنه گو، که من می نخسبم با صنم با پیرهن»

(۱۳۸) گفت: مکشوف و...: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

غلول: خیانت، تقلب. بی غلول: بی شیله و پیله.

در حدیث آمده است: والذی نفسی بیده لانستعمل رجلاً علی العمل ممّا ولأنّ الله فیغلّ
منه شیئاً الاّ جاء به یوم القیامه یحمله علی رقبتہ آ.

مولانا غلول را به معنی بداندیشی، در برابر نصیحت یعنی صلاح‌اندیشی و خیرخواهی به
کار برده است.

گفت: «الدین نصیحه» آن رسول آن نصیحت در لغت ضد غلول

۱. خاقانی شروانی (۱۳۸۲)، دیوان، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار، ص ۱۳۴.

۲. ابن تیمیّه (۲۰۰۹م)، الحسبة فی الاسلام، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۲۶؛ و نیز همو: السیاسة الشرعیة فی
اصلاح الراعی والرعیة، مکتبة المنّی، ص ۴۳.

این نصیحت راستی در دوستی در غُلولی خاین و سگ‌پوستی
(همان: دفتر سوم، بیت ۳۹۴۵-۳۹۴۶)

دفع دادن: از سر واکردن، رد کردن

(۱۳۹) پرده بردار و برهنه...:

مصراع دوم: راضی نمی‌شوم که حتی یک پیراهن میان من و معشوق حجاب باشد.

گفت: لبشش گر ز شعر و شُشتر است اعتناق بی‌حجابش خوش‌تر است

(همان: دفتر ششم، بیت ۴۶۵۴)

۱۴۰ گفتم: «ار عریان شود او در عیان نه تو مانی، نه کنارت، نه میان

آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه برنتابد کوه را یک برگِ کاه

آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید، جمله سوخت

فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی بیش از این از شمس تبریزی مگوی»

(۱۴۰) گفتم ار عریان...:

مضمون این بیت در دفتر سوم بیت ۴۶۲۵ تکرار شده است:

سایه‌ای و عاشقی بر آفتاب شمس آید، سایه لاگرد شتاب

بر سر ره دیدمش تیز روان چون قمر گفتم: بهر خدا یک دمه آهسته‌تر

یک دم ای ماهوش اسب و عنان را بکش ای تو چو خورشید و خور، سایه ز ما زو مبر

گفت: منم آفتاب، نیست تو را تاب تاب ز آنکه ز یک تاب من از تو نماند اثر

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۱۲۸)

(۱۴۱) آرزو می‌خواه...:

برنتابد: طاقت نمی‌آورد، تحمل نمی‌کند.

برنتابد دو سخن، زو هی کند تاب یک جرعه ندارد، قی کند

(مثنوی: دفتر دوم، بیت ۳۱۰۸)

در مقام تحریم یا تهدید نیست، می‌خواهد طرف را از این صرافت بیندازد. لا تسئلوا عن

اشیاء إن تبدلکم تسؤکم (هرگز از چیزهایی مپرسید که اگر فاش گردد شما را زشت و بد می‌آید و غمناک

می‌کند) (مائده/ ۱۰۱).

یادت نمی‌آید که او می‌کرد روزی گفت و گو می‌گفت: بس! دیگر مکن اندیشه گلزار من
اندازه خود را بدان، نامی مبر زین گلستان این بس نباشد خود تو را کآگه شوی از خار من؟
گفتم: امانم ده به جان، خواهم که باشی این زمان تو سرده و من سر گران، ای ساقی خمار من
خندید و می‌گفت: ای پسر، آری، ولی از حد مبر و آنکه چنین می‌کرد سر کای مست و ای هشیار من
(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۷۹۷)

نازینی تو ولی در حدّ خویش الله الله پامنه از حدّ بیش

(مثنوی: دفتر اول، بیت ۳۳۱۵)

(۱۴۲) آفتابی کز وی...:

فروخت: افروخت. مولانا گاهی به اقتضای وزن و قافیه حرفی را از کلمه
ساقط می‌کند؛ مثلاً به جای «نشسته» می‌گوید «شسته»، یا به جای «خوارزمشاه» می‌گوید
«خوارمشاه».

چون که در جان منی، شسته به چشمان منی شمس تبریز خداوند تو چونی به سفر؟

(کلیات شمس تبریزی: غزل ۱۰۸۸)

گاهی هم، به همان ملاحظه، حرفی یا حروفی بر کلمه می‌افزاید مانند «عمر» به جای
«عمر»، و «بومسیلم» به جای «مسیلمه» که حرفی از آخر آن حذف کرده و در عوض یک «بو»
به اول آن افزوده است.

مضمون بیت را مولانا در فیه‌مافیه آورده است:

حق تعالی این نقابها را برای مصلحت آفریده است که اگر جمال حق بی نقاب روی نماید،
ما طاعت آن نداریم و بهره‌مند نشویم؛ به واسطه این نقابها مدد و منفعت می‌گیریم.

این آفتاب را می‌بینی که در نور او می‌رویم و می‌بینیم و نیک را از بد تمییز می‌کنیم و
در او گرم می‌شویم و درختان و باغها مثمر می‌شوند و میوه‌های خام و ترش و تلخ در
حرارت او پخته و شیرین می‌گردد، معادن زر و نقره و لعل و یاقوت از تأثیر او ظاهر
می‌شوند، اگر نزدیک‌تر آید هیچ منفعت ندهد بلکه جمله عالم و خلقان بسوزند و نمانند^۱.

این ندارد آخر، از آغاز گوی رَو تمام این حکایت باز گوی

این پانزده بیت مجاوبات است میانِ جان که خواهانِ گزارشِ ماجرای شمس تبریز است و مولانا که از شرح قصّه تن می‌زند و تکرار و تأکیدِ مجدّدِ جان که بر خواستهٔ خود پای می‌فشارد و گذر عمر را یادآور می‌شود. تو گویی دینی بر عهدهٔ مولاناست که باید ادا کند. مولانا قبول دارد که چنین است؛ آری باید این دین را ادا کند ولی ماجرای شمس یک قصّهٔ معمولی نیست، حکایتی است که باید پوشیده و در پرده گفته شود (بیت ۱۳۶-۱۳۷). دو بیت ۱۳۸ و ۱۳۹ آخرین تلاشِ جان است که می‌کوشد تا مولانا کوتاه بیاید و پرده از رازِ مگو بردارد. ابیاتِ آخر، یعنی ۱۴۰ تا ۱۴۴ پاسخ قاطع مولاناست که می‌گوید پرده از این راز برنتوان انداخت. راز باید همواره مستور بماند و از حکایتِ آن ماجرا باید به همین مقدار که در پردهٔ «حدیث دیگران» گفته می‌شود، قناعت کرد.

جدالی است که در درون مولانا می‌گذرد. آغاز کار مثنوی دست‌کم ده دوازده سال پس از شمس تبریز است. با غیبت ناگهانی شمس و خبرهای بعدی که از درگذشت او رسید، کشتی زندگی مولانا در گِل نشست. یکی دو سال اول را چنان آشفته و بی‌قرار بود که نمی‌توانست خود را جمع و جور کند. آنگاه که کشتی از گِل نجات یافت و اندک اندک به راه افتاد، وقتی بود که صلاح‌الدین زرکوب را به خلافت نشانند. دوران ده‌سالهٔ خلافت صلاح‌الدین ادامهٔ تلاش و تقوای درونی مولاناست برای نجات از تلاطم سهمناکی که مفارقتِ آن پیر مرموز در جانش افکنده بود. من از این دوران پرشور و شر تا شروع کار مثنوی در جای دیگر سخن گفته‌ام:

آن حالت بی‌امانِ نابیوسیده و غافلگیر و آن جوشِ مهارگسیختهٔ شیدایی که در نزدیک به تمام غزلیات مولانا موج می‌زند و حکایت از یک طوفان روحی سهمگین دارد، کم‌کم که با گذشت زمان آن طوفان فرو می‌نشیند و آرامش و قرار و سکون جای آن را می‌گیرد، لحن گفتار مولانا نیز عوض می‌شود. او در این دوران در بلندای طمأنینه و تمکین، و از موضع ناصحی مشفق سخن می‌گوید؛ و این حالتی است که در سرتاسر مثنوی انعکاس دارد.^۱

اینک مولانا می‌خواهد در آغاز مثنوی تکلیف را روشن گرداند. می‌خواهد «حقّ صحبت» پیر را بگذارد و آنچه را از او فرا گرفته است برای آیندگان باز گذارد: «بعد از ما مثنوی شیخی کند».

اما امر دایر است میان آنکه گزارش مستقیم «مکشوف و برهنه» از آن ماجرا ارائه دهد یا «سرّ دلبران» را در پوشش «حدیث دیگران» بیان کند. مثنوی راه دوم را برگزیده است. نخست شاعر شکایت نئی را پیش کشید و از زبان او حکایت جدایی‌ها را بازگفت؛ حدیث عشق را با اولین قصه آغاز کرد، با این اعلام صریح که قصه درواقع آیینۀ احوال خود اوست: «خود حقیقت نقدِ حال ماست آن». طرح داستان چنان بود که حضور «طیب عشق» را اقتضا می‌کرد. آن «مهمان غیب» چون آفتابی از میان سایه سر برآورد؛ و توجه کنید به تشبیه پرمعنای شاعر که به هم رسیدن آن مهمان و پادشاه را به ملاقات دو شناسگر آزموده و ماهر مانند ساخته؛ و توجه کنید به اوصاف و القابی که مولانا برای آن مهمان غیب آورده است: «نورِ حق و دفعِ حرج»، «معنی الصّبر مفتاحُ الفرّج»، «حکیم حاذق» و «امین صادق» که لقای او جواب هر سؤال است و حلّال مشکلات است و ترجمان اسرارِ قلوب است. «شمسِ جان» است که، نه در ذهن و نه در خارج، نظیر ندارد و ذات او در تصوّر ننگجد.

و آنگاه مثل اینکه تردید دارد که آن القاب و اوصاف از معرفی مراد و منظور او قاصر باشد، پس، صریح‌تر و روشن‌تر می‌گوید که این‌همه «حدیثِ روی شمس‌الدّین» است و می‌خواهد «رمزی از انعام او» بازگوید؛ و پرده از جدالی برمی‌دارد که در درون جان وی جریان دارد. از یک سو بی‌تابی و ناشکیبایی عاشقانه که می‌خواهد هرچه را که در دل دارد بر آفتاب افکند: «عشق خواهد کاین سخن بیرون بود» و «مکشوف و برهنه و بی‌غلول» باشد، حتی در گیر و دار ابرام‌ها و چانه‌زدن‌ها اندکی از رسم ادب دور می‌افتد: «بازگو، دفعم مده ای بوالفضل»، و از سوی دیگر طبع اوج‌طلب و فاخراندیش شاعرانگی او که می‌خواهد سرآورده‌ای محتشم و باشکوه، پر از ایهام و ابهام و استعاره و مجاز، برافرازد؛ تعلیم پیر را پیش خوکان نریزد، که عروسِ خوش‌خرام سخن هرچه منّاعه‌تر و محبوب‌تر، پسندیده‌تر و دلفریب‌تر.

آخر الامر مولانا دیگر از ادامه بحث تن می‌زند و صریح و قاطع می‌گوید:

گفتم: ار عریان شود او در عیان نه تو مانای، نه کنارت، نه میان
 آرزو می‌خواه، لیک اندازه خواه برنتابد کوه را یک برگِ کاه
 آفتابی کز وی این عالم فروخت اندکی گر پیش آید، جمله سوخت
 فتنه و آشوب و خون‌ریزی مجوی بیش از این از شمس تبریزی مگوی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی