

نقدی بر شرح جامع مثنوی معنوی

50 محمدحسین ایران‌منش

گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
مصلحی تو، ای تو سلطان سخن
(مولوی)

چکیده

ژرفای اندیشه مولانا از یک سو و ابهام ذاتی عرفان از سوی دیگر، مثنوی معنوی را محتاج شرح و توضیح ساخته است. از این رو طی قرون متمادی اندیشمندان متعددی به شرح مثنوی پرداخته اند. در این بین «شرح جامع مثنوی معنوی» به واسطه برخورداری از ویژگی‌هایی چون: شرح یک به یک ابیات و ایجاز در عین جامعیت نسبی، مورد توجه بزرگان ادب فارسی و مجامع دانشگاهی قرار گرفته است. با احترام به ساحت استاد کریم زمانی، مؤلف اثر، و اذعان به ارزش‌های فراوان شرح گران سنگ ایشان، این مقاله به بعضی از سهوها و لغزش‌های اندک شماری که - به نظر نگارنده - در مجلد ششم این اثر واقع شده است اشاره می‌کند.

کلید واژه‌ها: مثنوی معنوی، شرح مثنوی، کریم زمانی، نقد و بررسی

مقدمه

احاطه مولانا بر فلسفه و عرفان و ادبیات و فقه و دین در کنار ذهن وقاد و اندیشه نافذ او، آن چنان شعر او را عمق بخشیده است که حتی اذهان تیز نیز به سادگی به لایه های زیرین اندیشه او و مبدأ و مقصد فکر او راه نمی یابند. از این رو شرح شعر او از زمان وی و با زبان وی آغاز می شود (ر.ک. به: زمانی، 1389، ج.1: 42) و با قلم اندیشمندان و عارفان متعدد ادامه می یابد. (ر.ک. به: صفا، 1346، بخش اول، ج.3: 465) هر یک از شارحین مثنوی نیز بنا بر تخصص خود به باز نمودن جلوه ای خاص از این اثر همت گماشته اند؛ بنابراین مخاطبان خاص خویش را نیز یافته اند.

در سال های اخیر «شرح جامع مثنوی معنوی» به گواهی چاپ های متعدد مورد استقبال علاقه مندان مثنوی و بالخصوص دانشجویان ادبیات فارسی قرار گرفته است. این اثر در هفت مجلد منتشر شده که شش جلد نخست به شرح شش دفتر مثنوی پرداخته و جلد هفتم شامل فهرست راهنماست که جهت تحقیق و پژوهش بسیار مفید است. شرح بیت به بیت، قرار گرفتن شرح هر دفتر در یک جلد و امکان تهیه این مجلدها به صورت جداگانه، در کنار ایجاز و جامعیت نسبی، این اثر را به کتابی درسی و دانشگاهی بدل ساخته است. بهره گرفتن مؤلف از شروح پیشین نیز بر غنای تألیف وی افزوده و محققان را بعضاً از رجوع به برخی از شروح بی نیاز ساخته است. (ر.ک. به: زمانی، 1389، ج.6: 14) با این همه این کتاب ارزشمند خالی از لغزش نیست که در ذیل پس از طرح فرضیه به برخی از آن ها اشاره می شود.

فرضیه

شرح تعداد اندکی از ابیات مثنوی که در «شرح جامع مثنوی معنوی» آمده است اشتباه می نماید. در این موارد نگارنده این مقاله پس از ذکر استدلال های منطقی - برای مزید اطمینان - به بعضی از شروح دیگر مراجعه نموده و نظر دیگر شارحین را ذکر کرده است. در نهایت مخاطب آگاه این سطور در این باب داوری خواهد نمود.

اثبات فرضیه

هر کسی را خدمتی داده قضا در خور آن، گوهرش در ابتلا

«قضای الهی هر کس را مأمور خدمتی که لایق آن است کرده؛ یعنی طبق مشیت الهی هر کسی برای وظیفه و کاری آفریده شده است و به گاه امتحان و ابتلا جوهر هر شخص آشکار می شود.» (زمانی، 1389، ج.6: 23)

شرح مذکور، ترکیب «در خور آن» را مکمل مصراع اول می داند؛ بنابراین ترکیب «خدمتی در خور آن» را «خدمتی که لایق آن است» معنی کرده است. به این ترتیب بخش پایانی بیت، یعنی گوهرش در ابتلا، بلا تکلیف مانده و بدون وجود هر گونه قرینه ای چنین معنی شده است: «به گاه امتحان و ابتلا، جوهر هر شخص آشکار می شود.» این در حالی است که اگر ترکیب «در خور آن» را متعلق به مصراع دوم بدانیم، بیت کامل خواهد بود و نیازی به تحمیل معنای اضافه نخواهد داشت؛ چنان که استعلامی نیز بیت را این گونه شرح داده است: «حکم پروردگار، هر کسی را به خدمتی موظف ساخته و مناسب با آن شایستگی، رنج هایی یا آزمایش هایی برای او مقرر است.» (استعلامی، 1372، دفتر ششم: 224)

نثری نیز بیت را چنین منثور کرده است: «قضای الهی بر هر کس خدمتی معین کرده و در خور همان خدمت، ذات او در معرض ابتلا و امتحان است.» (نثری، 1327، ج.6: 2و3)

قهر گردد دشمن، اما دوست نی دوست کی گردد به بسته گردنی؟

«دشمن با مشاهده معجزات، مغلوب می شود، اما دوست مقهور نمی شود بلکه مؤمن می گردد. یعنی آن که غرض و مرض دارد با رؤیت معجزات و خوارق عادات محکوم و مرعوب می شود، ولی دوستدار حقیقت از مشاهده آن مرعوب نمی شود بلکه از حاق ضمیر ایمان می آورد. زیرا با بستن گردن افراد کسی دوست نمی شود.» (زمانی، 1389، ج. 6: 345)

در شرح مذکور «دوست» در مقابل «دشمن» قرار گرفته و این باعث شده است که جمله «بلکه مؤمن می گردد» به معنی بیت اضافه گردد؛ حال آن که اگر «دوست» در مقابل «قهر» قرار گیرد معنی بیت روان تر خواهد بود؛ همان طور که در شرح استعلامی چنین آمده است: «دشمن مقهور می گردد، اما دوست نمی شود.» (استعلامی، 1372، دفتر ششم: 281)

مصراع دوم بیت نیز، کاملاً مؤید این معنی است. لذا به ساده ترین شکل و کمترین اضافات می توان بیت را چنین به نثر درآورد: دشمن مقهور می گردد، اما (تبدیل به) دوست نمی شود. کی دشمن با بستن گردن (بدل به) دوست می گردد؟! موسی نثری نیز این بیت را چنین منثور کرده است: «دشمن و منکر مقهور می شود، ولی دوست نمی شود؛ البته با بستن گردن کسی و عاجز نمودن او دوست نخواهد شد.» (نثری، 1327، ج. 6: 70)

با تو قلماشیت خواهیم گفت، هان صوفیا، خوش پهن بگشا گوش جان

«ای صوفی بهوش باش و گوش های باطنی ات را خوب باز کن که برای تو سخنانی یاهو خواهم راند.» [«قلماشیت» به معنی سخنی یاهو و بی اساس است. چون صوفی در ابیات گذشته سؤالاتی در حد مبتدیان سلوک از قاضی کرد و قاضی در ابیات بعدی پاسخ او را در کسوت مرشدان راه رفته می دهد، لذا از باب خفص جناح و امحاض نصح پاسخ های خود را یاهو دانسته است یا آن پاسخ ها در نظر خام اندیشان یاهو به نظر می آید.]. (زمانی، 1389، ج. 6: 462 و 463)

آن چه پذیرفتن این شرح را سخت می کند، بیان جمله «برای تو سخنانی یاهو خواهم راند.» آن هم از زبان یک قاضی است. این در حالی است که در ابیات بعد نیز قاضی صوفی را نکوهش می کند. همچنین ذیل بیت 3810، جلد چهارم همین شرح، «قلماشی» چنین تعریف شده است: «لفظی ترکی است به معنی بیهوده گویی. برخی آن را مخفف قل ما شئت (هر چه می خواهی بگو) دانسته اند، کنایه از سخنان یاهو.» (زمانی، 1389، ج. 4: 1066)

با توجه به این مطلب اگر «ت» را در «قلماشیت» مضاف الیه بگیریم بیت معنایی درست و منطقی خواهد داشت: صوفیا گوش کن تا یاهو سرایی تو را به تو نشان دهم. کلام موسی نثری در کتاب نثر و شرح مثنوی نیز مؤید این نکته است که یاهو سرایی به صوفی منسوب است، نه قاضی: «ای صوفی گوش جان را باز کن. هر چه بگویی و یاهو یا بیهوده سرایی کنی، من به او معنی خواهم بخشید و برای تو معنی آن را خواهم گفت.» (نثری، 1327، ج. 6: 97)

آن سوزد، وین بسوزد، ای عجب نعل معکوس است در راه طلب

«عجیب است که آن یکی (ابراهیم خلیل) نمی سوزد، اما این یکی (ابراهیم ادهم) می سوزد. اینان در راه طلب وارونه زده اند.» (زمانی، 1389، ج. 6: 486)

شرح فوق وارونه زدن نعل را به مردان راه حق نسبت داده در حالی که نص بیت این امر را به راه طلب منسوب دانسته است. این خاصیت راه حق است که سالک آن به ظاهر به جایی می رود و در حقیقت از جایی دیگر سر در می آورد؛ همان طور که در بیت پیشین نیز به آن اشاره شده است:

آن ابراهیم از تلف نگر یخت و ماند این ابراهیم از شرف بگریخت و راند

(همان: 486)

شرح انقروی نیز بیانگر این معناست: «در طریق الهی، نعل معکوس است.» (انقروی، 1374، ج. 14: 537) اما ما حصل کلام این که این عارف نیست که می خواهد وانمود کند به جایی می رود و به جای دیگر می رسد، بلکه راه طلب است که مقصد پیدا و پنهانش با هم فرق می کنند.

جوش ده آن بحر گوهر بار را خوش بپرس امروز این بیمار را

«آن دریای پُر گوهر را به خروش آر و امروز حال این بیمار خسته دل را به نیکی جویا شو.» [بحر گوهر بار] به نفس نفیس مولانا اشارت دارد و مراد از «گوهر»، اسرار ربّانی و حقایق الهی است که در وجود او نهفته بود. (زمانی، 1389، ج. 6: 543) نکته مورد بحث این است که منظور از «بحر گوهر بار» کیست یا چیست. برای دریافتن این مطلب، ناگزیر باید به ابیات قبل و بعد از این بیت رجوع کرد.

آن کبوتر را که بام آموخته ست	تو مخوان، میرانش کان پر دوخته ست
ای ضیاء الحق، حسام الدین، برانش	کز ملاقات تو بر رسته ست جانش
جبرئیل عشقم و سدره م تویی	من سقیمم، عیسی مریم تویی
جوش ده آن بحر گوهر بار را	خوش بپرس امروز این بیمار را
چون تو آن او شدی، بحر آن اوست	گرچه این دم نوبت بحران اوست

(همان: 544-541)

مطابق نص ابیات، خطاب مولانا به حسام الدین است. در بیت مورد نظر، صفت اشاره ی «آن» به «بحر گوهر بار» اشاره می کند و «این» به «بیمار» که شخص مولانا است. تقابلی «آن» و «این» ذهن را به این سمت سوق می دهد که مراد از «آن بحر گوهر بار» باید حسام الدین باشد، نه مولانا. از سوی دیگر به کار بردن صفت «بحر» آن هم «بحر گوهر بار» از زبان مولانا بیشتر برازنده حسام الدین است نه خویشن مولانا. اما مسأله تعیین کننده و تمام کننده در بیت بعد است. «بحر» زمانی آن مولانا خواهد شد که حسام الدین، آن او شود.

انقروی در این باب می گوید: «مراد از بحر گوهر بار در این بیت، بحر معانی و اسرار است که در باطن عالی جناب حسام الدین وجود دارد. آن بحر معنی، گوهر علوم و اسرار فراوان نثار کرده و افشاندن است.» (انقروی، 1374، ج. 14: 625)

عام ما و خاص ما فرمان اوست جان ما بر رو دوان، جویان اوست

«عام و خاص ما تحت فرمان اوست؛ یعنی ظاهر و باطن ما و اصلاً همه چیز ما مطیع اوامر الهی است. جان ما با سر می دود و او را می جوید.» (زمانی، 1389، ج. 6: 577) عام و خاص در شرح مذکور، ظاهر و باطن دانسته شده است. در حالی که قرینه ای برای این امر وجود ندارد. مولانا در بیت قبل نیز لفظ «عام» را به کار برده است:

من نی ام در امر و فرمان نیم خام تا ببیندیشم من از تشنّج عام

(همان: 577)

و همین شرح نیز مراد از عام را در این بیت «عوام الناس» دانسته است. بنابراین بهتر است «عام» و «خاص» را در معنی مشهور خود، یعنی عوام و خواص مردم بدانیم. نثری نیز عام و خاص را در معنای مشهور گرفته و بیت را چنین به نثر درآورده است: «عوام و خواص ما، امر و فرمان حق است و جان ما برای او همی دود و او را همی جوید.» (نثری، 1327، ج. 6: 125)

چون درازی جنگ آمد ناخوشش فیصل آن هر دو آمد آتشش

«چون نمرود از طولانی شدن جنگ با ابراهیم (ع) دلگیر شد قرار بر آن شد که آتش جنگ میان این دو جناح فروکش کند.» (زمانی، 1389، ج. 6: 581)

در شرح مذکور «آتش» استعاره از «جنگ» پنداشته شده است در حالی که «آتش» - با تلمیح به افروختن آتش به دست نمرود برای حضرت ابراهیم - فیصله دهنده جنگ نمرود و ابراهیم (علیه السلام) معرفی شده است نه خود جنگ. مولانا در بیت بعد، نقش آن آتش را بیان می کند:

پس حکم کرد آتشی را و نکر (نوکر) تا شود حل مشکل آن دو نفر

(همان: 581)

نثری نیز بیت مذکور را چنین منثور کرده است: «چون طولانی شدن جنگ بر او ناپسند آمد، آتش را وسیله فیصله میانه آن دو قرار داد.» (نثری، 1327، ج. 6: 126)

در تلاقی روزگارت می برند یادهاشان غایبی ات می چرند

«خویشان و همنشینان خودبین و دنیا طلب تو از طریق نشست و برخاستی که با تو دارند عُمرت را تباه می سازند. حتی وقتی به یاد آنان می آفتی و ذهنت را به آنان مشغول می داری تمام دست آوردهای معنوی تو را نابود می کنند؛ یعنی نه تنها حضورشان بلکه حتی یاد و خاطره آنان مانند گاوی گرسنه سبزه زار روحانی تو را می بلعد و زمین قلبت را بی سبزه و نبات می گذارد.» (زمانی، 1389، ج. 6: 596) در بیت پیشین مولانا از مخاطب خود می خواهد که از آشنایان و خویشان حذر کند:

کم گریز از شیر و اژدهای نر ز آشنایان و ز خویشان کن حذر

(همان: 596)

و در بیت مورد بحث، دلایل آن را ذکر می کند. آشکار است که «غایبی» در بیت فوق در مقابل «تلاقی» آمده و پنداشتن آن در معنای عرفانی - بدون وجود قرینه - نادرست است. سخن این است: زمانی که با دوستان و آشنایان همراهی، وقت تو را به هدر می دهند و زمانی که از جمع آن ها دوری، یاد کردن ایشان و فکر کردن به آن ها، وقت و عمر تو را تباه می سازد. نثری نیز بیت را چنین به نثر درآورده است: «وقتی با آن ها ملاقات می کنی، وقت تو را ضایع می کنند و یاد آن ها در وقتی که غایب هستی، وقت غیبت را از دست تو می گیرند.» (نثری، 1327، ج. 6: 130)

چشم بند ختم چون دانسته یی؟ هیچ دانی از چه دیده بسته یی؟

«چگونه ممکن است دنیا طلبانی مانند شما حقیقت چشم بندی حضرت حق را درک کنند؟ مسلماً درک نمی کنند. آیا هیچ می دانید که به چه سبب چشمان دلتان بسته شده است؟ مسلماً این را هم نمی دانید.» (زمانی، 1389، ج. 6: 609) مطابق شرح، «از چه»، «به چه سبب» معنی شده است. این معنی در صورتی می تواند درست باشد که بیت، منفرد در نظر گرفته شود. با ذکر بیت بعد، این معنی رد می شود:

بر چه بگشادی بدل این دیده ها؟ یک به یک بشن الببل دان آن تو را

(همان: 609)

با تقابل «از چه» و «بر چه»، معنای درست مشخص می شود: دیده «از چه» بسته ای و «بر چه» گشاده ای؟ با وجود این قرینه، معنای «از چه چیز» مناسب تر از «به چه سبب» است. تعبیر انقروی نیز چنین است: «هیچ می دانی که چشمت را از چه بسته ای و روی هم گذاشته ای؟ و به چه چیز گشوده ای و نگاه کرده ای؟» (انقروی، 1374، ج. 15: 733) نثری نیز می گوید: «هیچ می دانی که چشمان خود را از چه بسته ای و نمی بینی؟ و در عوض به چه چیز گشوده ای؟» (نثری، 1327، ج. 6: 133)

هم ازین بدبختی خلق، آن جواد منفجر کرده دو صد چشمه و داد

«آن خداوند کریم به خاطر بدبختی های روحی و اخلاقی من چشمه های بسیاری از قبیل لطف و دوستی جوشانده است.» (زمانی، 1389، ج. 6: 609) سخن مولانا در این بیت و ابیات قبل و بعد آن، این است که خداوند قادر است چیزهای بد را به خوب بدل کند و از بدی ها، خوبی پدید آورد:

نرد بس نادر ز رحمت باخته عین کفران را اناب ساخته

(همان: 609)

از سواد شب برون آرد نهار و ز کف مُعسر برویاند یسار

(همان: 610)

بنابراین در بیت مورد بحث نیز، صحبت این است که چشمه های دوستی و لطف از میان بدبختی ها و نامرادی ها (هم) جاری می شوند؛ نه این که به خاطر بدبختی ها، چشمه های لطف جاری می شوند. استعلامی نیز چنین می گوید: «و آن جواد» پروردگار است که از درون همین گمراهی ها، صدها چشمه «وداد» و دوستی حق را جوشان می کند.» (استعلامی، 1372، دفتر ششم: 335)

صدقه، نبود سوختن درویش را کور کردن چشم حلم اندیش را

«صدقه به این مفهوم نیست که دل فقیر را بسوزانند و چشم آن کسی را که منتظر بردباری و گذشت قدرتمندان و توانگران است کور کنند. [تا این جا سخنان دلچسب بود. پس دلچسب به شاه می گوید با آتش خشم خود جگر مرا مسوزان و چشم مرا که منتظر بردباری تو است کور مکن؛ یعنی امیدم را در عفو ناامید مکن، زیرا من از تو صدقه خواستم نه صدمه.]» (زمانی، 1389، ج. 6: 680) شرح فوق، چشم حلم اندیش را از آن دلچسب دانسته است؛ در حالی که اگر آن را متعلق به شاه بدانیم، پیچیدگی بیت و نیاز به اضافات کمتر و انسجام بیت بیشتر می شود: صدقه، سوختن درویش و کنار گذاشتن حلم نیست. به بیان دیگر، دلچسب از شاه می خواهد که چشم حلم اندیش خود را نبندد و حلیمی را ترک نگوید. این تقاضای دلچسب در بیانی پیشین نیز آمده است:

گفت دلچسب: ای ملک آهسته باش روی حلم و مغفرت را کم خراش

(همان: 678)

استعلامی نیز درباره بیت مورد بحث، چنین می گوید: «چشم حلم اندیش، اشاره به چشم شاه هرمز است که می تواند به جای خشم و کيفر، به حلم و بخشایش روی آورد.» (استعلامی، 1372، دفتر ششم: 347) انقروی نیز چنین نوشته است: «چشمی را که حلم اندیش است و دلی را که به کرم فکر می کند، کور کردن و به فقیران و مسکینان با آتش غضب نگرستن و با صدمه و ستم، خاطرشان را شکستن، موجب نزول بلاست.» (انقروی، 1374، ج. 15: 823)

خدمت او، خدمت حق کردن است روز دیدن، دیدن این روزن است

«خدمت به حضرت محمد (ص) به منزله خدمت کردن به خداوند است. روز را دیدن به منزله دیدن این روزنه است؛ یعنی همان طور که روشنی روز از خلال در و پنجره و روزنه ای به درون خانه می تابد، انوار الهی نیز از طریق وجود محمد(ص) به کائنات اِناره می شود.» (زمانی، 1389، ج. 6: 833)

در شرح فوق، مصراع دوم چنین تعبیر شده است: «روز را دیدن، به منزله دیدن این روزنه است.» و در ادامه، روز، انوار الهی و روزنه، وجود مبارک پیامبر اسلام معرفی شده است. بنابراین طبق همین شرح نیز، تعبیر درست مصراع چنین است: دیدن این روزنه، به منزله دیدن روز است. نص مصراع هم، بیانگر همین تعبیر است.

انقروی در شرح این بیت چنین می گوید: «این عالم شهادت در مثل چون خانه است و وجود شریف حضرت احمد علیه السلام چون روزن است و حضرت حق تعالی چون روز روشن است. پس دیدن حضرت احمد علیه السلام در میان خانه عالم، دیدن حضرت حق است که چون روز روشن است؛ زیرا حضرت احمد برای آن روز روشن چون روزن است.» (انقروی، 1374، ج. 15: 989)

این سبد را تو درخت سبب خوان که میان هر دو، راه آمد نپهان

«تو این سبد را درخت سبب نام بگذار، زیرا میان هر دو، یعنی میان سبد و سبب (میان انسان کامل و حضرت حق) راهی پنهان وجود دارد.» (زمانی، 1389، ج. 6: 836) مولانا در بیت پیشین چنین گفته است:

سبب روید زین سبد، خوش لخت لخت عیب نبود گر نهی نامش درخت

(همان: 835)

سخن این ابیات اتحاد انسان کامل و حضرت حق است و تمثیل آن سبیدی که چون درخت سبب است و از آن سبب می روید:

آن چه روید از درخت بارور
پس سبد را تو درخت بخت بین

زین سبد روید همان نوع از ثمر
زیر سایه‌این سبد، خوش می نشین

(همان: 836)

بنابراین در شرح بیت مورد بحث، مطابق نص همان بیت، باید گفته می شد: «میان سبد و درخت سیب، راهی پنهان وجود دارد.» که - به نظر می رسد - تسامحاً - لفظ «درخت» از قلم افتاده است.

چشم داری تو، به چشم خود نگر
منگر از چشم سفیهی بی خبر

«اگر چشم حقیقت بین داری با چشم حقیقت بین خود به انسان و جهان درنگر. مبادا با چشم حماقت و ناآگاهی به امور درنگری.» (زمانی، 1389، ج. 6: 870) در بیت مذکور، یاء «سفیهی»، مصدری انگاشته شده است در حالی که به قرینه معنی مصراع اول که از مخاطب می خواهد با چشم خود به امور بنگرد، یاء «سفیهی» یاء نکره است. مولانا به مخاطب گوشزد می کند که خود چشم داری، پس از چشم خود به جهان بنگر و از چشم احمقی بی خبر نگاه نکن. بیت بعد نیز مؤید این معناست:

گوش داری تو، به گوش خود شنو
گوش گولان را چرا باشی گرو

(همان: 870)

انقروی در شرح این بیت چنین گفته است: «اگر چشم دل داری، با چشم حقیقت بینت به این موضوعات و امور دین نگاه کن، نه با چشم خفیف العقل آن کسی که از حقیقت بی خبر مانده است.» (انقروی، 1374، ج. 15: 1031)

گوش داری تو، به گوش خود شنو گوش گولان را چرا باشی گرو؟

«و اگر گوش شنوا داری با گوش شنوای خود به سخنان گوش فرا ده. چرا اسیر گوش احمقانی؟ یعنی چرا مانند احمقان به سخنان گوش می دهی و قوه تمییز به کار نمی گیری؟» (زمانی، 1389، ج. 6: 870)

مولانا در این بیت نیز - چون بیت قبل که شرح آن گذشت - از مخاطب می خواهد از قدرت تمیز خود برای شناخت بهره گیرد، نه این که مقلد احمقان و نادانان باشد. او در بیت بعد چنین گفته است:

بی ز تقلیدی، نظر را پیشه کن
هم به رای عقل خود اندیشه کن

(همان: 870)

بنابراین مصراع دوم بیت مورد بحث به این معنی نیست که «تو مانند احمقان به سخنان گوش می دهی» بلکه می گوید تو چرا وابسته به گوش احمقانی؟ یعنی پذیرنده چیزی هستی که احمقان شنیده اند و پذیرفته اند. انقروی این بیت را چنین شرح داده است: «تو اگر گوش هوش داری، با آن گوش هوش بشنو. چرا مقید گوش ابلهانی هستی که عقل و ادراک ندارند و طبق آن چه آنان می شنوند، عمل می کنی.» (انقروی، 1374، ج. 15: 1031)

نیست سرگردانی ما زین لگام
جز ز تصریف سوار دوستکام

«این که ما سرمان را به چپ و راست و بالا و پایین می گردانیم علتش افساری نیست که بر سر و گردن داریم، بلکه حرکت سر و گردن ما فقط به واسطه تصرف آن سوارکار مهربان است.» (زمانی، 1389، ج. 6: 950)

در شرح مذکور دو مصراع، جدا از هم معنی شده اند: سرگردانی ما از این لگام نیست؛ سرگردانی ما تصریف سوار دوست کام است. این در حالی است که اتصال دو مصراع، مشهود است: سرگردانی ما - از این لگام - جز تصریف سوار دوست کام نیست. یعنی، این که این لگام سر ما را به این سو و آن سو می برد به واسطه تصرف سوار است. تفاوت این دو شرح آن است که شرح اول عمل لگام را کلا نفی کرده است اما شرح دوم عمل لگام را قبول و آن را حاصل تصرف سوار می داند.

نثری نیز چنین می گوید: «هیچ نمی گفتند که آن چه سر ما را به این طرف و آن طرف می گرداند جز راهنمایی سوار خیرخواه نیست.» (نثری، 1327، ج. 6: 208)

پادشاهم، کار من عدل است و داد
 ز آن خورم که یار را جُودم بداد
 «من پادشاهم و کارم عدالت گستری و دادگری است. آن چه می خورم از بخششی است که به دوست می کنم.» (زمانی، 1389، ج.6: 1024)

شرح مصراع دوم این بیت، مبهم و موهوم است. مضمون بیت و ابیات بعد این است که من پادشاه، بهتر از یاران و خدم خویش نمی خورم و نمی نوشم و نمی پوشم؛ من از چیزی استفاده می کنم که از همان به یاران خویش می بخشم:

آن چه آن را من نوشم همچو نوش	کی دهم در خورد یار و خویش و توش؟
ز آن خورانم من غلامان را که من	می خورم بر خوان خاص خویشان
ز آن خورانم بندگان را از طعام	که خورم من خود، ز پخته یا زخام
من چو پوشم از خز و اطلس لباس	ز آن پوشانم حشَم را، نه پلاس

(همان: 1025-1024)

بنابر این ابیات معنی مصراع دوم بیت مورد بحث چنین است: از آن چیزی می خورم (آن نوع غذایی را می خورم) که جود من، به یار می دهد (نه بهتر از آن). نثری نیز چنین گفته است: «من شاهم و عدالت شیوه من است. آن چیزی را می خورم که کرم من از همان چیز به یاران بخشیده.» (نثری، 1327، ج.6: 223)

این چه حکمت بود که قبله مراد
 کردم از خانه برون، گمراه و شاد؟

«این دیگر چه حکمتی بود که من قبله می مراد خویش را بیرون از خانه پنداشتم و بدین سان، هم گمراه شدم و هم وقتی دانستم که گنج در خانه ام هست شادمان شدم. منظور بیت: من ابتدا خیال می کردم که گنج مقصود را در مصر می یابم. از این بابت که راه مصر را در پیش گرفتم گمراه شدم. زیرا چنین گمانی بر خطا بود؛ اما در مصر وقتی با داروغه مواجه شدم از اشارت او بشارت گنج یافتم و از آن بابت خوشحال شدم.» (زمانی، 1389، ج.6: 1115-1114)

مطابق شرح، گمراهی به قبل از سفر نسبت داده شده است و شادی به دریافت حقیقت در پایان سفر. این امر مستلزم آن است که بدون وجود قرنیه - بخشی به بیت اضافه شود؛ در حالی که اصل بیت، بدون اضافه کردن هر مطلبی زیباتر و درست تر می نماید: در این چه حکمتی بود که قبله می مراد را - با گمراهی و شادی - بیرون از خانه می پنداشتم؟! این نظیر آن است که بگوییم: فلائی راه ضلالت را - با حماقت و شادی - طی می کند.

در این بیت طنزی تفکر انگیز است: گمراه بودن و در عین حال شاد بودن. اگر این طنز را لحاظ نکنیم از ارزش هنری بیت کاسته ایم. استعلامی «گمراه و شاد» را چنین شرح داده است: «تعبیر گمراه و شاد» بیان حال کسی است که به سوی مقصود نمی رود و می پندارد که به سوی مقصود می رود.» (استعلامی، 1372، دفتر ششم: 438)

نیست مخفی وصل اندر پرورش
 ساحران را وصل داد او در برش

«این بیت نیز قدری مبهم است. اگر مراد از «وصل»، وصال به حق باشد، و مراد از «پرورش» لطف و احسان جلی، معنی بیت با این فرض: وصالی که از طریق لطف جلی حاصل آید بر کسی پوشیده نیست، زیرا انتظار معقول و معتاد بشر نیز همین است که طاعات و عبادات، اسباب و نردبان معهود وصال حق است، اما خداوند، ساحران فرعون را از طریق قطع علل و اسباب معهود به وصال خود رسانید. و اگر «وصل» و «وصل» هم قرائت کنیم جایز است. و آن به معنی هر یک از اعضای بدن است. معنی بیت به این فرض: عضوی که با پروردن بدن پدید آید، عضو ظاهر و جسمانی است و چنین عضوی بر کسی پوشیده نیست. اما خداوند به ساحران فرعون در عین قطع اعضای بدن آن ها، عضو بخشید.» (زمانی، 1389، ج.6: 1121)

گر چه بیت، مبهم دانسته شده است اما توجه به تقابل «پرورش» و «برش» یک سره ابهام را خواهد زدود. بیت قبل نیز راه را برای رسیدن به معنای درست می گشاید:

نیست مخفی مزد دادن در تقی سحران را اجر بین بعد از خطا

(همان: 1121)

بدین ترتیب بیت مورد بحث چنین می گوید: وصال دو فرد - در حالی که یکی، دیگری را می پرورد - مخفی نیست؛ او (خداوند) سحران را به وصال رساند در حالی که از وی بریده بودند. بنابراین مراد از «برش» - اگر چه «ایهام تبادر» به قطع اعضای بدن سحران دارد - بریدن و جدا بودن سحران از حضرت حق، پیش از معارضه با حضرت موسی است. نثری نیز بیت را چنین به نثر درآورده است: «وصل در موقع پرستش و به سوی او رفتن، چیز پنهانی نیست. تو سحران را ببین که چگونه بعد از بریدن، حق وصال نصیبشان نمود.» (نثری، 1327، ج. 6: 244)

چندلی را رنگ عودی می دهند بر کلوخی مان حسودی می دهند

«چوب خوشبو و مرغوب صندل را به صورت چوب معمولی جلوه می دهند. یعنی شیء مطلوب را نامطلوب نشان می دهند، و کلوخ بی ارزش را چنان می آراند که ما از فرط شوق بدان، به حسادت گرفتار می آییم؛ یعنی شیء نامطلوب را مطلوب جلوه می دهند. باید توجه داشت که «عود» در این جا به معنی چوب معمولی است نه آن ماده معطری که از نافه آهوی ختن تهیه می کنند، زیرا «عود» که لفظی عربی است به معنی تخته و شاخه بریده نیز آمده است.» (زمانی، 1389، ج. 6: 1207)

چنان که مشهود است - با خطایی آشکار - شرح، به طور ضمنی مشخصات مشک را به عود نسبت می دهد. نکته دیگر این که سخن این بیت و ابیات پیشین آن است که تاجران سحر پیشه یا شیطان صفتان مضل، ناچیز را چیز می کنند و نامطلوب را مطلوب می نمایند تا مردم را جذب کنند:

عقل ها را تیره کرده از خروش	تاجران ساحر لاشی فروش
کرده کرباسی ز مهتاب و غلَس	خُم، روان کرده ز سحری چون فرس
خاک در چشم ممیز می زنند	چون بریشم، خاک را بر می تنند
بر کلوخی مان حسودی می دهند	چندلی را رنگ عودی می دهند

(همان: 1206 و 1207)

بنابراین با استناد به مصراع دوم بیت مورد بحث و ابیات پیش از آن، منظور مصراع اول نیز مطلوب جلوه دادن چیزی نامطلوب است، نه برعکس. شهیدی نیز در توضیح بیت چنین گفته است: «زشتی را زیبا و بی روحی را دل ربا می نمایند.» (شهیدی، 1380، دفتر ششم: 698)

نتیجه

مثنوی معنوی به سبب ابهام ذاتی متون عرفانی و ژرفای اندیشه مولانا مورد توجه شارحان متعدد بوده است. طبیعی است که هر یک از شرح های نگاشته شده در عین برخورداری از ارزش ها و امتیاز های گوناگون از سهو و خطا نیز مصون نبوده اند. برای نمونه پس از بررسی مجلد ششم «شرح جامع مثنوی معنوی» در شرح تعداد اندکی از ابیات به لغزش هایی از این دست برمی خوریم:

1- عدم توجه کافی به ابیات قبل و بعد در شرح یک بیت.

2- اشتباه در تشخیص مرجع ضمیر.

3- کج فهمی که معمولاً ناشی از خواندن ناصحیح بیت است.

4- تحمیل معنی اضافه به بیت و فاصله گرفتن از منطق نصّ بیت.

5- بی توجهی به قرینه های لفظی و معنوی در شرح بیت.

منابع

- الانقروی، رسوخ الدین اسماعیل، (1374)، شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، مترجم دکتر عصمت ستارزاده، تهران: انتشارات زرین.
- زمانی، کریم، (1389)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
- شهیدی، سید جعفر، (1380)، شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح الله، (1346)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (1372)، مثنوی معنوی، تصحیح و توضیح دکتر محمد استعلامی، تهران: زوار.
- نثری، موسی، (1327)، نثر و شرح مثنوی، تهران: کلاله خاور.

Archive of SID