

بررسی اختلاف شروح دفتر چهارم مثنوی بر اساس شش شرح متقدم و متأخر

باقر صدری نیا^۱، سکینه رسمی^۲، فاطمه اصانلو^۳

^۱ هیئت علمی دانشگاه تبریز

^۲ هیئت علمی دانشگاه تبریز

^۳ کارشناسی ارشد ادبیات فارسی گرایش محض دانشگاه تبریز

چکیده

مثنوی معنوی اثر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است که با وجود تفسیرها و شرح‌های فراوانی که در جهت شناساندن آن انجام شده؛ همچنان میدان تحقیق باز است و تشنگان این وادی طالب کنکاش و مطالعه بیشتری در بحر رموزت عرفانی و اسرار ملکوتی این کتاب هستند. تألیف صدها شرح و تلخیص و ترجمه به زبان‌های فارسی، ترکی، اردو و ده‌ها زبان دیگر دنیا که امروزه نسخ خطی فراوانی از آن‌ها در کتابخانه‌های مختلف دنیا موجود است، نمودار گوشه‌ای از عظمت این کتاب خطیر و پر قدر است. نگارنده در این پژوهش بر آن است که پس از بررسی و مطالعه‌های انجام شده از دفتر چهارم مثنوی بر اساس شش شرح متقدم و متأخر، اختلافات موجود را یافته و مطرح نماید، در این راستا ابیاتی که از دید نگارنده مبهم و محل اختلاف بوده گزینش شده و بامطالعه شروح به بررسی موارد اختلاف پرداخته و نزدیک‌ترین شرح به دیدگاه نویسنده اثر را مشخص می‌کند. با توجه به این که اساس پژوهش حاضر به مطالعه موردی شروح بوده نویسنده کوشیده است که همه شروح را بررسی نماید.

کلمات کلیدی: مثنوی، مولوی، دفتر چهارم، شرح، متقدم، متأخر.

مقدمه

مثنوی معنوی جامع‌ترین اثر منظوم صوفیانه نوشته مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. این اثر نفیس مشتمل بر ۲۶۰۰۰ بیت و شش مجلد است؛ همان‌طور که از عنوان آن مشخص است قالب شعری آن «مثنوی» و به بحر رمل مسدس سروده شده است.

با مطالعه ی مثنوی معنوی در می‌یابیم که مهم‌ترین آثاری که مولانا بیش از کتب دیگر از آنها بهره گرفته یکی معارف پدرش سلطان‌العلماء بهاء ولد است و دیگر مقالات شمس که مجموعه ی سخنان شمس تبریزی است، سپس آثار شیخ فریدالدین عطار خصوصاً تذکره اولیاء، منطق الطیر و مصیبت نامه و آثار سنایی غزنوی از جمله دیوان، حدیقه الحقیقه و سیرالعباد الی المعاد در شکل‌گیری مضامین مثنوی نقشی به سزا داشته است. آن حضرت از آثار معتبری چون کیمیای سعادت، احیاءالعلوم و نصیحه الملوک غزالی و اسرار التوحید... نیز بی بهره نبوده است. ما در این مقاله به سوالاتی چون: عمده‌ترین اختلاف‌نظرها در شرح دفتر چهارم مثنوی، در چه مواردی است؟ اختلاف نسخه‌های مورد استفاده شارحان چه مقدار در تفاوت فهم و استنباط آن‌ها از مفهوم ابیات مثنوی تأثیر گذار بوده است؟ تفاوت مشرب و نگرش عرفانی شارحان مثنوی در فهم آن‌ها از معانی ابیات چه تأثیری داشته است؟ پاسخ خواهیم داد. جهت دستیابی به هدف اصلی پژوهش که بررسی اختلاف شرح دفتر چهارم مثنوی بر اساس شرح متقدم و متأخر، ابتدا با به‌کارگیری روش اسنادی و کتابخانه‌ای، شرح موردنظر را که برخی از آن‌ها در شمار شرح‌های متقدم و برخی شرح متأخر بوده‌اند مطالعه و سپس به واکاوی اختلافات و سنجش اقوال و آرای شارحان درباره ابیات مبهم و درخور بحث دفتر چهارم مثنوی پرداخته‌ایم. جامعه آماری پژوهش ابیات دفتر چهارم مثنوی مولانا می‌باشند.

شرح کبیر آنقروی بر مثنوی معنوی (فاتح‌الابیات)، رسوخ‌الدین اسماعیل آنقروی

اسماعیل آنقره‌ی (معروف به اسماعیل نده و شیخ شارح)، شارح مثنوی معنوی به زبان ترکی، در قرن دهم هجری، از مشایخ طریقت بیرامیه (شاخه‌ای از فرقه خلوتیه) و شیخ و مرشد خانقاه (غلطه سرای) بود. کتاب وی مجموعه‌ای است پانزده جلدی از شرح وسیع مثنوی مولانا که توسط زنده‌یاد عصمت ستار زاده از نسخه ترکی به فارسی برگردانده شده است. مترجم کتاب کوشیده با رعایت اصل امانت، عبارات و کلمات ترکی را با مفهوم و معنای واقعی به زبانی ساده و رسا به زبان فارسی ترجمه نماید. وی شرح دفتر اول مثنوی را در سال ۱۳۵۰ به فارسی برگرداند؛ سپس ترجمه چهار دفتر دیگر را نیز سال‌ها بعد به چاپ رساند، اما اینک کلیه مجلدات همراه با ترجمه دفتر پنجم و ششم، فراهم آمده تا در دسترس پژوهندگان و علاقه‌مندان قرار گیرد. این اثر نخستین بار در سال ۱۳۴۸ منتشر و برنده جایزه کتاب سال سلطنتی شد. آنقروی در این شرح تمامی ابیات مثنوی معنوی را به‌صورت بیت به بیت شرح کرده است و به ذکر آیات و روایات پرداخته است؛ شرح او موسوم به «فاتح‌الابیات»، کامل‌ترین شرح بر مثنوی معنوی است. این کتاب از نظر فکری و زبانی ساده و در عین حال جنبه عرفانی آن غالب است و بیت بیت مثنوی را شرح داده، مهم‌ترین مزیت آن شرح کامل ابیات است استاد فروزان فر این شرح را «فاضلانه و محققانه» می‌خواند. (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۲) به گفته خود نویسنده این شرح بر اساس منابع علوم اسلامی که شمار آن‌ها بیش از چهل اثر است مبنایی عرفانی دارد. آنقروی در اثر خود از یک‌سو به توضیح افکار مولانا پرداخته و از سوی دیگر پایه‌های تصوف را به زبان ساده بیان کرده است. وی در نگارش این شرح توجه ویژه‌ای به کتاب «فتوحات مکیه» ابن عربی داشته است. شرح آنقروی از جمله شروحاتی است که بر مبنای مش ابن عربی نگاشته شده است؛ با وجودی که او از مشایخ مولویه است؛ لیک مثنوی را، نه بر مبنای اندیشه‌های مولوی؛ که بر اساس آراء و حکمت نظری ابن عربی شرح کرده است. از این رو منتقدانش او را «بی‌خبر از اسلوب کار و فلسفه مولانا» خوانده‌اند. (گولپینارلی، ۱۳۸۲: ۱۲) چراکه شواهد فراوانی مبنی بر متأثر نبودن مولانا از ابن عربی وجود دارد. مولانا از عارفان عرفان عملی بود و نظریه‌های او به کلی متفاوت از ابن عربی، بزرگ‌ترین نماینده عرفان نظری است. مشرب عرفانی مولانا نیز برآمده از دیدگاه‌های عرفانی عارفانی است که شیوه خود را با بایزید بسطامی انطباق داده‌اند و بانام عارفان مکتب خراسانی شناخته می‌شود.

شرح نویسی بر مثنوی براساس آراء و افکار محی‌الدین بن عربی، قبل از انقروی شروع شده بود و این جریان بعد از فاتح الابیات نیز ادامه داشت که به سبب گنجایش اندک پژوهش و با توجه به هدف آن از پرداختن به ای موضوع صرف‌نظر می‌کنیم.

اسرارالغیوب، خواجه ایوب پارسا

«اسرارالغیوب» تألیف خواجه ایوب پارسای لاهوری، در قرن دوازدهم در پاکستان به نگارش درآمد. نویسنده در این اثر بعد از تفسیر کلمات سخت و دشوار به توضیح در مورد آن‌ها پرداخته است به این صورت که ابتدا معنی لغت در آن بیت به‌خصوص بیان می‌شود و سپس همه معانی آن لغت ذکر شده و حتی تلفظ و قرائت صحیح آن‌ها نیز بیان می‌شود. در این شرح اقوال و تشریح شرح‌کننده‌های دیگر را انتقاد نموده و تعدیل کرده است؛ ذکر آیات و اخبار و احادیث و نقل کرامات و سخنان و حکایاتی از حضرت مولانا از تذکره‌هایی از قبیل «مناقب العارفین» از جمله ویژگی‌های مثبت این شرح است و مهم‌ترین کاستی آن نیز عدم شرح کثیری از ابیات و استفاده از نسخه‌ای غیر معتبر است. خواجه ایوب در این شرح از شروع دیگر مثنوی (تألیف قرن یازدهم) استفاده کرده، نظرات مفسران دیگر را نیز نقد می‌کند. استاد فروزانفر، خواجه ایوب را در زمره «صوفیان هوشمند و نکته‌دان» می‌خواند. (فروزانفر، ۱۱: ۱۳۹۰) خواجه ایوب نیز همچون انقروی از پیروان مکتب ابن عربی بوده و شرح خود را بر پایه مشرب عرفانی او و بدون توجه به افکار مولانا نوشته است و در شرح خود او را می‌ستاید.

مخزن‌الاسرار، ولی محمد اکبرآبادی

«مخزن‌الاسرار» در شرح دفاتر شش‌گانه مثنوی مولوی، تألیف ولی محمد بن شیخ رحم‌الله اکبرآبادی، در قرن دوازدهم در هندوستان به نگارش درآمد؛ که «بالنسبه کتابی مفید و متضمن دقایق بسیار است.» (فروزانفر، ۱۲: ۱۳۹۰). این شرح در سال ۱۳۱۲ به صورت سنگی در لکهنو به چاپ رسیده است و فروزانفر و نیکلسون در شروح خود از آن استفاده کرده‌اند. (شجری، ۷۷: ۱۳۸۶) ذکر اکثر آیات و احادیث مستند در مثنوی، توضیح اصلاحات عرفانی و بررسی ارتباط حکایات مثنوی (در برخی موارد) از جمله ویژگی‌های این شرح است. علاوه بر عدم شرح برخی از ابیات، شارح (همچون دیگر سالکان طریقت عرفانی شبه‌قاره، در آن ایام) به سبب تأثیر عمیق اندیشه‌های ابن عربی (بدون توجه به اختلاط دو مکتب عرفانی متفاوت) برخی از ابیات مثنوی را با استناد به فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه، شرح کرده است؛ اکبرآبادی زبان و اندیشه‌ای دیر فهم دارد. از نظر فلسفی غنی بوده و مهم‌ترین مزیت کتاب او روان بودن نثر آن است. این شرح نیز همچون شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب به تفسیر ابیات به صورت مجزا و خارج از متن پرداخته است که طبق نظر دکتر محمدعلی موحد هر بیت از مثنوی به‌مثابه خشتی است که در ارتباط با اجزاء دیگر، دیوارها و قطعات اتاق‌ها و بخش‌های مختلف این بنای باشکوه را پدید آورده‌اند. هر بیت در ارتباط با ابیات دیگر در ترکیب و تشکیل مجموعه‌های گفتمانی مثنوی مشارکت دارد؛ جدا گرفتن ابیات از مجموعه گفتمانی، همانند جدا گرفتن خشت از دیوار است.

شرح عرفانی مثنوی معنوی، بحرالعلوم

فتوحات معنوی تألیف عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین محمد سهالوی، معروف به بحرالعلوم، بر دفاتر شش‌گانه مثنوی معنوی، در قرن چهاردهم در هندوستان، به نگارش درآمد. در این شرح از افکار عارف نامی شیخ عبدالرحمن جامی و ابن عربی و دیگر بزرگان استفاده نموده است. این کتاب به همت والای فرشید اقبال در انتشارات اقبال (ایران یاران) از روی نسخ خطی و دست‌نویس چاپ قدیمی و با حفظ کامل کلیه مطالب بدون دست‌کاری در سال ۱۳۸۴ شمسی به زیر چاپ اول رسید. شرح مذکور مبتنی بر تطبیق اقوال مولانا با طریقت محی‌الدین عربی است. وی همچون اکبرآبادی، ضمن بهره‌گیری از «شرح عبداللطیف»، تحت تأثیر آرای ابن عربی، در شرح معانی ابیات، به فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم نیز استناد کرده است. هر دو شارح (اکبرآبادی و بحرالعلوم) کوشیده‌اند؛ افکار مولانا را بر عقاید محی‌الدین عربی تطبیق کنند و بدین سبب، غالباً از مقاصد مولانا به دور افتاده‌اند. (فروزانفر، ۱۲: ۱۳۹۰)

بحرالعلوم با استناد به آیات و اصلاحات قرآنی و احادیث، به شرح ابیات موردنظر می پردازد؛ در این شرح ابتدا تمامی ابیات ذکر می شوند و سپس به شرح آن ها پرداخته می شود؛ ذکر منابع امثال و حکایات، از دیگر ویژگی های این شرح است. بحرالعلوم ابتدا تمامی ابیات ذکر کرده و سپس به تفسیر آن ها می پردازد و پاره ای از ابیات دانشمندان مغرب زمین، این شرح را بهترین دیباچه و راهنمای الهیات مولوی دانسته اند. (شیمل، ۱۳۹۵: ۵۲۶)

شرح مثنوی، جعفر شهیدی

شرح مثنوی، به زبان فارسی، اثر سید جعفر شهیدی است. این شرح هفت جلدی، طی سال های ۱۳۷۲ تا ۱۳۸۰ منتشر شده است. موضوع کتاب، شرح و تفسیر ابیات مثنوی مولوی است. شارح، انگیزه خود را از تألیف کتاب، با این مضمون بیان می کند: «چون استاد فروزانفر پس از سال ها تحقیق گسترده، در زمینه مثنوی، به تألیف شرحی شریف همت نهادند، ولی عمر ایشان کفاف پایان رساندن آن را نداد، این جانب با پیروی از روش ایشان کار وی را ادامه دادم.» روش ایشان در شرح ابیات مثنوی بدین صورت است که بر خلاف استاد فروزانفر همه ی ابیات را شرح نموده اند، واژه ها را نخست به اختصار معنی کرده اند و هر جا که لازم بوده توضیحی برحسب اقتضا آورده است و از بین معانی مختلف یک واژه، فقط معنای مناسب با ابیات را بیان کرده، مستند احادیث در شرح ایشان بر خالف شرح استاد فروزانفر، فقط کتب اهل سنت نیست بلکه به احادیث منقول از ائمه (ع) نیز که عالمان شیعه فراهم کرده اند مراجعه کرده است؛ تا آنجا که مقدور بوده، به این اقتباس ها اشاره شده است. در پایان جلد اول هم فهرستی از همه ی آیات و احادیث، اماکن، کتاب ها، اشخاص، لغات و تعبیرات را که هم در شرح ایشان و هم در شرح فروزان فر آمده جمع آوری کرده و آنچه را از مرحوم فروزانفر است با رمز «ف» مشخص کرده است. استاد به پیروی از استاد فروزانفر شماره ی ابیاتی را که برای شرح مانده ی دفتر اول برگزیده شده بر اساس چاپ استاد نیکلسون آورده اند اما از دفتر دوم به بعد شماره ها بر اساس نسخه ی قونیه ذکر شده. به دلیل دقت نظری که در شرح ایشان وجود دارد این شرح یکی از بهترین شروح مثنوی به حساب می آید.

متن و شرح مثنوی مولانا، محمد استعلامی

شرح مثنوی تألیف محمد استعلامی در سال ۱۹۹۶، در هفت مجلد تألیف شد. در مجلدات ۱ تا ۶، ابتدا متن مثنوی بر اساس معتبرترین نسخ و پس از آن توضیحات آن دفتر تنظیم شده است. جلد هفتم شامل فهرست مطالب و موضوعات، اسامی خاص، اسامی کتب، اسم شهرها، اصطلاحات فلسفی، آیه های قرآن، حدیث ها و قصه ها است (استعلامی، ۱۳۸۷، ص ۸۵) متن مورد شرح، بر اساس چهار نسخه مثنوی (نسخه دست نویس ۶۶۸ / نسخه دست نویس ۶۷۷ / نسخه ای در موزه مولانا که در حیات او یا اندکی پس از آن نگارش یافته و نسخه ۷۱۵ هجری) که آن ها را «درست تر، کامل تر و قابل اعتمادتر یافته» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۸۶) تنظیم و در تصحیح نهایی با مثنوی نیکلسون، مقابله شده است. کتاب متن و شرح مثنوی مولانا همراه با مقدمه ای مبسوط، تصحیح متن، نقطه گذاری، اعراب گذاری، تعلیقات جامع و نمایه ها و فهرست ها، از سال ۵۹ خورشیدی و به صورت کاری تمام وقت و در طی بیست سال متمادی نوشته و گردآوری شده است. در شش جلد از این کتاب ابتدا متن تصحیح شده و تقریباً اصل هر دفتر از آنکه بر اساس نسخه مورخ ۶۷۷ ق (موزه مولانا، قونیه) و مطابق با نسخه های ۶۶۸ ق و ۷۱۵ ق (نسخه دوم قونیه) و مثنوی تصحیح نیکلسون گردآوری و نوشته شده، آمده و بعد تعلیقات همان دفتر قرار گرفته که در آن یادداشت ها، هر توضیح با یک شماره آغاز می شود؛ بنابراین برای یافتن توضیح هر بیت شماره آن را در آن یادداشت ها باید دنبال کرد؛ و جلد هفتم در دو بخش است که بخش اول آن در هفت فصل شامل تعبیرات ویژه مولانا، مباحث، اصطلاحات، نام اشخاص، نام کتاب ها، رساله ها، نام جاها، آیه های قرآن در متن، حدیث ها و سخنان پیران، مأخذ و منابع، مقدمه و تعلیقات شش دفتر گنجانده شده است و بخش دوم آغاز بیت های مثنوی (کشف الابیات) است. دکتر استعلامی در ابتدای جلد اول در شش فصل مقدمه ای خواندنی بر مثنوی نوشته است.

مفسر، اثر خویش را بر این اساس اجرا کرده است:

- ۱- فهم معنی هر بیت و منظور مولانا از مجموع هر قسم
- ۲- توضیحات، ساده و رسا و تا حدی امکان، عاری از اصطلاحات
- ۳- خودداری از حاشیه رفتن، نمایش معلومات و زیاده‌گویی
- ۴- ممانعت از درآمیختن ذهنیات و اندیشه‌های مفسر با سخن مولانا
- ۵- ارائه توضیحات، از معنی کردن یک واژه یا یک اصطلاح تا نشان دادن رابطه سخن مولانا با معانی قرآنی احادیث، روایات مذهبی و تاریخی و بسیاری از مباحث دیگر؛ در حد نیاز خواننده‌ای با زمینه ذهنی از این معانی
- ۶- معنا کردن مثنوی با مثنوی؛ زیرا مضامین، تشبیهات و یا یک اندیشه، بارها در مثنوی تکرار شده است.

بررسی اختلاف شروح ابیات

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد حق آرزوی متقین

چون چنین خواهی خدا خواهد چنین می‌دهد یزدان مراد متقین

بیت دوم مربوط به کتاب تفسیر اسرارالغیوب نوشته‌ی خواجه ایوب می‌باشد.

انقروی: چون تو چنین می‌خواهی، خدای متعال هم‌چنین می‌خواهد، حق سبحانه و تعالی آرزوی بندگان پرهیزگار را می‌دهد و آنان را به آرزو و مرادشان می‌رساند. مراد از متقیان در اینجا، «اولیای الهی» می‌باشد؛ زیرا مرتبه‌ی اعلا‌ی تقوا پرهیز از ماسواست که این مرتبه اولیا را میسر است. (انقروی، ۱۳۷۴: ۲۵)

خواجه ایوب: روز حضرت مولانا در معنی بیت می‌فرمودند که حق تعالی خواست تا بندگان خاص خود را بی‌اهمال و اهمال قبل الممات و بعد الممات به وی می‌دهد چنانچه در شهری آتش افتاده بود و اصلاً کشته نمی‌شد، قطبی از آن حال تفحص کرد، دید که درویشی را آرزوی کباب شده بود و آتش نمیافت، چون از آنجا فارغ شد پف کرد و آتش فرو مرد. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۶۹۳)

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: —

شهیدی: متقین: پرهیزکاران. اشارت است به قرآن کریم: *إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ*: همانا خدا از پرهیزکاران می‌پذیرد. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴)

استعلامی: مولانا می‌خواهد بگوید که خواست مردان حق، خواست حق است زیرا که آن‌ها جز رضای حق خواستی ندارند و در مصرع دوم، نظر به آیه‌ی خاص یا حدیث معینی نبوده است و از ۴۳ مورد که «متقین» در قرآن آمده، هیچ‌یک دقیقاً این مضمون را ندارند. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۱)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در استناد به قرآن کریم است. استعلامی عقیده دارد که این بیت به آیه‌ی خاصی اشاره نمی‌کند در حالی که شهیدی معتقد است واژه‌ی «متقین» در این بیت، به قسمتی از آیه ۲۷ سوره مائده (إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ) اشاره می‌کند. با بررسی آیه‌ی مذکور به طور کامل، دریافتیم که مضمون این آیه مربوط به داستان هابیل و قابیل بوده و معنی این قسمت از آیه این است که خداوند، (قربانی را) از متقیان خواهد پذیرفت؛ بنابراین می‌توان گفت که این آیه تناسب چندانی با بیت نداشته و اطلاق این آیه به بیت مذکور، صحیح نمی‌باشد.

مثنوی از تو هزاران شکر داشت در دعا و شکر، کف‌ها بر فراشت

انقروی: حضرت مولینا بنا بر قاعده استعاره مکنیه، مثنوی شریف را به منزله بنده‌ی صالحی تنزیل داده است که در برابر منعم شاکر است و دست به دعا برداشته در حق مولای خویش دعای خیر می‌کند. مقصودش از این، افاده‌ی دو نکته است:

نکته‌ی اول: این معنی را می‌رساند که مثنوی شریف در حقیقت چون شخصی است که منعم خود را می‌شناسد و از برای نعمت- هایش شکر می‌گذارد چون که آگاهی حروف و کلمات از منعم خویش و تسبیح و تحمیدشان او را بر موجب آیه‌ی کریم: و ان من شیء الا یسیح بحمده (اسراء، ۲۷) ثابت شده است و این مطلب در جلد سوم مثنوی در حکایت مارگیر ضمن بیت: پاره‌ی خاکی تو را چون مرد ساخت، تحقیق شده است. همچنین در جلد اول مثنوی در بیان قبول کردن خلیفه هدیه را، ضمن شرح بیت‌هایی چون بیت: اولاً بشنو که خلق مختلق اشاره شده است که حروف و کلمات، امتیاند چون سایر امت‌ها و بعضی از آن‌ها در مرتبه نبی و بعض دیگر در مرتبه رسول‌اند و این معنی با سخن حضرت شیخ اکبر در فتوحات مکیه استشهاد شده است.

و پس از آن جا که در نزد اهل تحقیق، آگاهی هر شیء (موجود) از حق تعالی و تسبیح و تحمیدشان او را محقق شده است. آگاهی مثنوی شریف از ولی خدا که مظهر حق است و شکر و ثنا کردنش او را در نزد عرفا مقرر و مورد تصدیق واقع می‌شود. سخنانی که در آیات و اخبار و در بیانات مشایخ بزرگ به این اسلوب لازم آمده علمای ظاهر استعاره تخیلیه تعبیرش می‌کنند؛ اما علمای ربانی که از حقیقت این معنی عالم‌اند به تحقیقش می‌پردازند.

نکته دوم: بنا بر فن بلاغت از قبیل اسناد احوال سبب بر مسبب و از طریق ذکر سبب و اراده مسبب هست؛ یعنی این که مثنوی شریف سبب می‌شود که مثنوی خوان‌ها شاکر باشند و دست به دعا بردارند و منعم این نعمت عظیم را دعای خیر بکنند. پس مثنوی خوانان مسبب می‌شوند و این حال بر آنان اسناد داده می‌شود؛ و آنچه ذکر شد مراد بیان حال مثنوی خوانان می‌باشد.

حال که این مقدمه معلوم شد معنی بیت‌های شریف آن است که: ای حسام‌الدین چلبی مثنوی شریف ترا هزاران شکرها دارد که انعام و احسان ترا عارف و در شکرگزاری در برابر تو مقیم و واقف است و چون بنده شکرگزار، برای دعا کردن و برای ادای شکر و ثنایت دستایش را برافراشته است.

این معنی با توجه به نکته اول است، اما روی نکته‌ی ثانی معنی این است:

ای حسام‌الدین چلبی مثنوی خوانانی که به خواندن مثنوی نایل شده‌اند، ترا هزاران شکرها دارند و برای ادای دعا و شکر و ثنا دست‌هایشان را بلند کردند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۲۶)

خواجه ایوب: مولانا مثنوی را به داعی شاکر که دودست به دعا برداشته تمثیل نموده و دو صفحه‌ی مثنوی را به دو کف دست او. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۶۹۳)

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: —

شهیدی: —

استعلامی: در این بیت افزایش و گسترده شدن مثنوی را به حالت کسی تشبیه می‌کند که برای شکر و دعا دست‌های خود را می‌گشاید و در این مورد، «مثنوی»، یعنی گوینده‌ی مثنوی. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

تحلیل و بررسی: انقروی در مورد این بیت دو معنی ارائه داده است که معنی اول آن، یعنی اینکه مثنوی که منظور از آن گوینده‌ی مثنوی است، دست به دعا برداشته است، به معنای که استعلامی و خواجه ایوب از این بیت ارائه داده‌اند و همچنین با مضمون کلی خود بیت، هم‌خوانی بیشتری دارد. در واقع می‌توان چنین گفت که معنی دومی که انقروی برای این بیت بیان نموده و مراد از واژه‌ی «مثنوی» را در مصرع اول، مثنوی خوانان دانسته، نسبت به معنی اول، تناسب کمتری با بیت دارد و توجیه آنکه مقصود در اینجا گوینده‌ی مثنوی است نه کسانی که آن را خوانده‌اند.

در لب و گَفَش، خدا شکر تو دید فضل کرد و لطف فرمود و مزید

در لب و گفتش خدا شکر تو دید فضل کرد و لطف فرمود و مزید

بیت دوم مربوط به کتاب تفسیر عرفانی مثنوی نوشته‌ی بحرالعلوم می‌باشد.

انقروی: در دست و زبان مثنوی که خود چون بنده شاکری است، خدای تعالی شکر ترا دید. یا این که به این تعبیر است. چون خدا در دست و زبان آن مثنوی‌خوانی که بر خواندن مثنوی نایل شده است، شکر و ثنای ترا دید بروی فضل و احسان کرد و بیش از حد لطفش کرد که شاکر آن‌ها فضل و احسان بسیار کردن از شأن اوست. (انقروی، ۱۳۷۴: ۲۶)

خواجه ایوب: —

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: —

شهیدی: شکر در لب و کف: اشارت است به مواردی که مولانا در مثنوی به ذکر حسام‌الدین و محاسن او می‌پردازد. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۴)

استعلامی: در این بیت نظر به آیه‌ی ۷ سوره‌ی ابراهیم است، لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

تحلیل و بررسی: از آنجایی که در بیت قبل، بیان کردیم که واژه‌ی «مثنوی» به معنی «گوینده‌ی مثنوی» می‌باشد، پس معنی اولی که انقروی برای این بیت بیان نموده، صحیح‌تر می‌نماید؛ که این امر را می‌توان در معنی که توسط شهیدی نیز بیان شده است دریافت. آیه‌ی ۷ سوره ابراهیم نیز با مضمون این بیت بی‌تناسب نیست.

نور از آن ماه باشد، وین ضیا

آن خورشید، این فروخوان از نُبَا

نور از آن ماه باشد وین ضیا

آن خورشید این فروخوان رُبْنَا

این بیت در شروح انقروی، استعلامی و شهیدی به صورت بیت نخست، در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است

انقروی: نور حال و مناسب ماه است، و ضیاء، آن خورشید و لایقش است. تو این مطلب را از قرآن بخوان. نبا: در اصل نبی بود به جهت ضرورت قافیه «یا به الف» قلب شده است. (انقروی، ۱۳۷۴: ۳۰)

خواجه ایوب: قوله تعالی: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا یعنی اوست خداوندی که به قدرت کامله خود گردانید آفتاب را خداوند روشنی و ماه را خداوند نور. علما بر آنند که اگر روشن بالذات باشد ضیاست و اگر بالعرض باشد نور؛ چنانچه قمر را که به مقدار مقابله اوست با شمس. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۶۹۴)

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: نبا: نبی، قرآن. از نبا فرو خواندن: اشارت است به این آیه شریفه: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا. (یونس، ۵) از این آیه شریفه بر بلندی رتبت ضیاء الحق استفاده می کند و گفته خود را در بیت نخست، کامل می سازد و فرماید ماه را روشنی است و آفتاب را ضیاء است و تو ضیائی و برتر از ماه، و در بیت بعد توضیح بیشتری می دهد. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۵)

استعلامی: «نُبا» مُمالِ «نُبی» است، نوی، تازگی، به معنی قرآن (نگ: ۲۲۴۰ دفتر اول) (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

تحلیل و بررسی: در این بیت اختلاف در آوردن واژه «رُبْنَا» و «نُبَا» است؛ با توجه به فعل «فروخوان» به نظر می رسد که کلمه ی مناسب برای این بیت واژه «نُبَا» به معنی «قرآن» است؛ یعنی: نور مناسب ماه است، و ضیاء، متعلق به خورشید تو این مطلب را از قرآن بخوان.

آفتاب اعواض را کامل، نمود

لاجرم بازارها در روز بود

آفتاب اعراض را کامل نمود

لاجرم بازارها در روز بود

بیت دوم مربوط به کتاب شرح مثنوی انقروی، خواجه ایوب، اکبرآبادی و بحرالعلوم است.

انقروی: اعراض جمع عرض و به معنی متاع است در بعضی نسخ اعواض واقع شده است. اعواض

جمع عوض و به این تقدیر یعنی آفتاب عوضها را کامل نشان می دهد. مراد از عوضها آن ثمنی است که در مقابل مبیع و متاع داده می شود. (انقروی، ۱۳۷۴: ۳۲)

خواجه ایوب: اعراض بالفتح جمع عرض و به فتحین به معنی متاع و ضد جوهر. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۶۹۴)

اکبرآبادی: اعراض جمع عرض که به فتحین ضد جوهر باشد و به فتح یکم و سکون دوم، پیش آوردن و پیش آمدن و پهناور و لشگر بزرگ و پایین کوه و اسباب و خانه و رخت و اینجا به معنی امتعه و رخوت است. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۵۶۲)

بحرالعلوم: آفتاب اعراض را کامل نمود؛ اعراض جمع عرض است، مقابل جواهر است و اعراض مثل سواد و بیاض به روز وقت ظهور آفتاب بر سبیل کمال دیده می‌شود و در شب اگر تاریکی است اصلاً دیده نمی‌شود و اگر روشنی قمر است و غیر آن رویت آن بر سبیل کمال دیده نمی‌شود و می‌تواند که اعراض جمع عرض به فتح راء به معنی متاع بود و مصراع ثانی مناسب هر دو معنی است. مناسبت با معنی ثانی ظاهر است و بامعنی اول برای آن است که اوصاف مبیع در روز به وجه اتم به نظر می‌آید و در شب اصلاً معلوم نمی‌شود و یا به وجه کمال معلوم نمی‌شود لهذا، بازار در روز باشد. (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۲)

شهیدی: اعراض جمع عوض آنچه در داد و ستد به کار رود، کالا یا زر و سیم. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۵)

استعلامی: اعراض یعنی عوض‌ها و در این مورد، ارزش‌ها و برابری‌ها. فعل نمود یعنی نمایان کرد آشکار کرد. نمودن: نشان دادن. در روشنایی آفتاب سره را از ناسره توان شناخت بدین رو بازارها در روز روشن دایر است. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

تحلیل و بررسی: به کارگیری واژه «اعراض» درست‌تر می‌نماید از آنجا که قرائن تائید کننده اعراض در ابیات بعدی وجود دارد برای مثال استفاده از کلماتی چون: تاجر، جنس، اصل و قلب و بازاری متقلب تلویحاً به عناصر مشکل بازار اشاره دارد. این مسئله علی‌الخصوص در معامله پارچه که طیف‌های رنگی متنوع دارد و این تنوع رنگی در نور آفتاب صادق‌ترین بازنمایی را دارد مصداق پیدا می‌کند.

روشنی بر دفتر چارم بریز کافتاب از چرخ چارم کرد خیز

انقروی: ای ضیاءالحق حسام‌الدین، تو که خورشید فلک یقینی، بر دفتر چهارم روشنی بریز، زیرا که آفتاب عالمتاب از چرخ چهارم برخاست یعنی طلوع و ظهور کرد. پس همین‌طور ای آفتاب معنوی نور باطن تو از دفتر چهارم مثنوی لامع و طالع گردد و ظهور نماید. اگرچه جایز است خطاب به خدای فریادرس نیز باشد یعنی ای خدای فریادرس بر دفتر چهارم روشنایی بخش الی آخره، ولکن اگر خطاب به حسام‌الدین چلبی باشد، با سیاق و مباق مطلب مناسب می‌آید. (انقروی، ۱۳۷۴: ۳۵)

خواجه ایوب: چون در ابیات سابق تمثیل مولانا حسام‌الدین به خورشید بود، می‌فرمایند که چنانچه آفتاب بر فلک چارم نور بار است تو نیز دفتر چهارم را روشنی بخش. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۶۹)

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: این بیت مربوط است به ابیات سابقه که در آن ابیات آن بود که شیخ حسام‌الدین ضیاست یعنی چون تو هستی، روشنی بر دفتر چهارم بریز. (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۵)

شهیدی: —

استعلامی: در این بیت از خدا می‌خواهد که برای دفتر چهارم معانی و اندیشه‌های بلندی به او الهام کند و بعد اشاره به این اعتقاد قدما می‌کند که جای خورشید را در فلک چهارم می‌دانسته‌اند. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۳)

تحلیل و بررسی: در مورد این بیت، همه به جز استعلامی اتفاق نظر دارند که مولانا در این بیت حسام‌الدین چلبی را مورد خطاب قرار داده و از او خواسته که بر دفتر چهارم مثنوی روشنی بریزد؛ اما استعلامی معتقد است که مولانا خدا را خطاب قرار داده است؛ اما همان‌طور که خواجه ایوب نوشته است، با توجه به این‌که در ابیات قبل نیز از حسام‌الدین سخن به میان آورده و وی را به «خورشید» تشبیه کرده است، به نظر می‌رسد که مخاطب مولانا در این بیت حسام‌الدین باشد.

*** تمامی حکایت آن عاشق که از عسس گریخت در باغی مجهول، خود معشوق را در باغ یافت و عسس را از شادی دعای خیر می‌کرد و می‌گفت که عسی آن تکره‌ها شیباً و هوَ خیر لکم***

بود اندر باغ، آن صاحب‌جمال کز غمش این در عنا بُد هشت سال

انقروی: معشوقه‌ی زیبای آن عاشق که هشت سال تمام در غم عشقش در رنج و عذاب بود، در آن باغ بود. (انقروی، ۱۳۷۴: ۴۰)

خواجه ایوب: —

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: —

شهیدی: —

استعلامی: این توضیح ضروری است که مولانا در اواخر دفتر سوم، داستان دو یا سه عاشق را درهم‌آمیخته است و اگر این بیت اشاره به آن قصه‌ها باشد، باید گفت که در ۴۷۸۳ دفتر سوم، سخن از «هفت سال» است نه هشت سال. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۳)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در واژه‌ی «هشت سال» است که استعلامی معتقد است که این مقدار «هفت سال» بوده است اما این را هم بیان نموده که در صورتی که این بیت به داستان واقع در دفتر سوم ارتباط داشته باشد، هفت سال است؛ اما به نظر می‌رسد که این داستان به داستانی که در دفتر سوم روایت شده است، ارتباطی ندارد چون در صورت ارتباط، خود مولانا از واژه‌ی «هفت سال» به جای «هشت سال» استفاده می‌نمود؛ زیرا در داستان‌های آینده نیز سخن از هشت سال به میان آورده که در تحلیل‌های بعد به آن خواهیم پرداخت.

چشم‌پُر و بی‌طمع بود آن نهال

نه به لابه چاره بودش، نه به مال

سیر چشم و بی‌طمع بود آن نهال

نی به لابه چاره بودنش نی به مال

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست ذکر شده است که اختلافی در معنی ندارند؛ در تفسیر عرفانی بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده است که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شروح اسرارالغیوب خواجه ایوب و مخزن‌الاسرار اکبرآبادی نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: نه به لابه و تضرع چاره‌اش می‌شد و نه به مال، زیرا آن تازه نهال (معشوقه) چشم پر بود یعنی بی‌نیاز و مستغنی و بی‌طمع بود. (انقروی، ۱۳۷۴: ۴۱)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: چشم پر و بی طمع: کنایت از استغنائی معشوق است از عاشق. نهال: کنایت از معشوق. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۸)

استعلامی: «آن نهال» باز معشوق است و «چشم پر» یعنی بی نیاز و بی اعتنا. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

تحلیل و بررسی: در این بیت اختلاف در آوردن واژه «چشم پر» یا «سیرچشم» است؛ با توجه به کلیت معنی که استغنائی معشوق مدنظر است، ذکر هر کدام از این دو واژه تغییری در معنی ایجاد نمی کند.

چون درافگندش به جست و جوی کار بعداز آن در بست که: **کابین بیار**

چون درافتانند اندر جست و جو کار بعداز آن در بست و **کابین جست او**

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست و در شرح مخزن الاسرار اکبرآبادی و تفسیر عرفانی بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده است که شرح اول در معنی اختلافی با سایر شروح ندارد و شرح دوم به تفسیر معنی نپرداخته است؛ در شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب نیز اشاره ای به آن نشده است.

انقروی: آن حکیم مطلق عاشق کار و پیشه را اول به سوی جستجوی مرادش می کشاند و اما سپس در را به رویش می بنند که کابین بیار. با این توضیح: حق تعالی در ابتدای کار، به طالب پیشه و هنر که دنبال مطلوبش می دود لذتی می چشاند و آن طالب در اثر آن لذتی که چشیده دنبال خواسته خویش را می گیرد و اما صفت مانعی او را از کارش منع می کند و آن در را به رویش می بندد. به این معنی که کابین بیار پس کابین یک مقصود به منزله قیمت و بهای آن است که سبب وصولش می باشد و این بها گاه به وسیله خدمت مالی و گاهی نیز با خدمت بدنی انجام می یابد و گاهی نیز سعی و کوشش ضامن آن است، زیرا وقتی حضرت حق تعالی را از رسیدن به مطلوبش منع می نماید طالب را لازم است برای رسیدن به مقصود و مطلوبش بذل جهد و سعی و کوشش نماید، تا فتاح باب مشکل ها، در مقصود را برایش باز نماید و وصول را میسر سازد. (انقروی، ۱۳۷۴: ۴۲)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: کابین: مهر زن که در نکاح قرار می دهند. و اینجا کنایت از تقاضای سعی بسیار است یعنی هر پیشه و مطلب می گوید که تا سعی بسیار نکنی و رنج بیشمار نکشی، من با تو نمیوندم. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۵۶۴)

بحرالعلوم: -

شهیدی: کابین: مهر زنان. کابین آوردن: در این بیت کنایت از اخلاص و مجاهدت در پی مقصود. تنیدن: کوشیدن. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۹)

استعلامی: سخن این است که سالک راه حق باید خیلی کارها برای وصال حق بکند، چنانکه برای عروسی باید «کابین» پرداخت، و در اینجا «کابین» همان است که امروز شیربها می‌گوییم. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در تفسیر مصراع دوم است؛ شارحان موردنظر معنای یکسانی برای واژه «کابین» ذکر کرده‌اند. اما از آنجایی که این بیت تمثیلی است که موانع راه وصول حق را بیان می‌کند به نظر می‌رسد شرح اکبرآبادی تفسیر سطحی تری از آن ارائه کرده است.

هرکسی را هست اومیدِ بری که گشادندش در آن روزی دری

انقروی: هرکسی به نحوی امیدوار است که عاقبت روزی دری به رویش گشوده می‌شود و به آن نفع می‌رسد. «بر»، این کلمه اگر به فتح «با» باشد معنی همین است. ولی اگر به کسر باشد به معنی احسان است و اگر به رعایت وزن به تخفیف باشد این هم جایز است. با این تقدیر معنی چنین است: هرکسی به احسانی امیدوار است که روزی دری به رویش باز خواهد شد و او به آرزوی خوش خواهد رسید، پس همواره منتظر چنین روزی است که به احسان برسد و مرادش را به نحو اکمل دریابد. (انقروی، ۱۳۷۴: ۴۳)

خواجه ایوب: —

اکبرآبادی: —

بحرالعلوم: —

شهیدی: بر: میوه. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۹)

استعلامی: —

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت بر سر معنی واژه‌ی «بر» است که انقروی آن را به دو معنی عاقبت و احسان بیان نموده ولی شهیدی آن را به معنی میوه می‌داند، با توجه به مضمون کلی بیت، می‌توان گفت که معنی گفته شده توسط انقروی اولی تراست.

می‌رساند برف سردی تا ثری کوه برفی می‌زند بر دیگری

می‌رساند برف سردی تا برتری کوه برفی می‌زند بر دیگری

این بیت در شروح انقروی، اکبرآبادی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: کوه برفی برف سرد را بر کوه دیگری می‌زند و برودت خود را تا ثری می‌رساند. یعنی یک کوه برف، از برف به قدر یک کوه دیگر برف می‌زند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۰)

خواجه ایوب: —

اکبرآبادی: ثری به فتح اول و رای مهمله، مرکز خاک و خاک نمناک و زیر هفتم زمین. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۱۱)

بحرالعلوم: -

شهیدی: ثری: ثری، زمین. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۴)

استعلامی: این است که کوه های بسیار در پی یکدیگر و «ثری» یعنی خاک، زمین. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۰۸)

تحلیل و بررسی: این بیت فقط در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده است؛ که با توجه به معنی به نظر می رسد که جمله: «می‌رساند برف سردی تا برتری» بی معنی و نادرست بوده و کلمه مناسب برای این بیت «ثری» است.

گر نبودی این چنین وادی، شهها! تَفَّ دوزخ محو کردی مر مرا

گر نبودی این چنین وادی، شهها! گفت دوزخ محو کردی مر مرا

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب و مخزن الاسرار اکبرآبادی نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: ای شاه اگر یک چنین وادی برف نبود، تف و حرارت دوزخ همه را می سوزاند و محو می کرد. در پاره‌ای نسخ به جای «جمله را» «مر مرا» واقع شده است. یعنی اگر در پشت من این گونه وادی بزرگ پر برف نبود، تاب و حرارت دوزخ مرا می سوزاند و جمله را نیز می سوزاند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۱)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: -

استعلامی: گوه قاف به ذوالقرنین خطاب می کند و «تف» یعنی گرمای شدید، حرارت سوزاننده. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۰۸)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در آوردن ترکیب «تَفَّ دوزخ» و «گفت دوزخ» در مصراع دوم است؛ که با توجه به معنی، به نظر می رسد که وجود برف در کوه را دلیلی برای تحمل تَفَّ و گرمای دوزخ می داند و نه «گفت دوزخ». و «تَفَّ دوزخ» ترکیب مناسب برای این بیت است.

آتش، از قهر خدا خود ذره بی است بهر تهدید لئیمان ذره بی است

آتش از قهر خدا خود ذره ای است بهر تهدید لئیمان ذره ای است

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح اکبرآبادی مصراع اول آن ذکر شده و در شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: آتش جهنم ذره ای از قهر خداست اما از برای نهدید و تخویف مردم دنی و لثیم دره ای است. دره به کسر دال و تشدید راء یک کلمه عربی است سوطه نیز گویند، در زبان ترکی قامچی گویند. این دنیا مثل یک خانه است مردم این دنیا چون اهل یک خانه اند. چنان که سنت رسول است: از برای اهل خانه، صاحب خانه باید یک تازیانه از دیوار آویزان کند تا از اهل خانه هر که لثیم الطبع باشد، از ترس تازیانه ادب را رعایت کند. کما قال النبی صلی الله علیه و سلم: علقوا السوطه حیث یراه اهل البیت فانه ادب لهم. رواه ابن عباس رضی الله عنهما. پس حضرت حق تعالی از برای تهدید و تخویف، ساکنان لثیم خانه دنیا آتش دوزخ را خلق کرده است. و پاره‌ای عذاب را در این دنیا، در برابر چشمان لثیمان حاضر ظاهر کرده است تا آن را ببینند و بی ادبی نکنند و به راه عصیان نروند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۲)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: درّه: تازیانه. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۴)

استعلامی: جان کلام این است که دوزخ جزئی از قهر الهی است، و فقط مثل یک دره (تازیانه) است، کیفر غافلان و گناهکاران بسیار شدیدتر از آتش دوزخ است. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۰۸)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در آوردن کلمه «دِرّه» و «دَرّه» در مصراع دوم است؛ که با توجه به معنی، به نظر می رسد که آتش برای عاصیان همچون «تازیانه ای» است از برای تادیب نه همچون «دَرّه» ای؛ و کلمه مناسب برای این بیت «دِرّه» است.

با چنین قهری که زفت و فایق است بَرِدِ لطفش بین که بَرِ وی سابق است

با چنین قهری که زفت و فایق است بَرِدِ لطفش بین که بر آتش سابق است

با چنین قهری که بر وی فائق است بَرِدِ لطفش بین که بر آن سابق است

این بیت در شروح شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست و در شرح انقروی به صورت بیت دوم ذکر شده است که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت سوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح اکبرآبادی مصراع اول آن ذکر شده و در شرح اسرارالغیوب خواجه ایوب نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: یعنی با چنین قهر سختی که از همه قهرها شدیدتر و بر همه قهرها فایق و قهر عالی است، برد لطف آن الرحمن الرحیمین را مشاهده کن که بر آتش غضبش پیش گرفته است. چنانکه امام مسلم از حضرت ابوهریره رضی الله عنه روایت می کند و حضرت ابوهریره نیز از حضرت نبی روایت می کند: حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: قال الله تعالی: سبقت رحمتی علی غضبی. یعنی رحمت من بر غضبم پیشی گرفته است. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۲)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: زفت به فتح، گنده سطر و پر و مالمال و فایق، در گذشته و افزون آمده و موضوع پیوستگاه گردن و سر. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۱۲)

بحرالعلوم: -

شهیدی: برد لطف: اضافه مشبّه به بمشبه. اشارت است به حدیث قدسی: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي.» (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۴)

استعلامی: می گوید: با این حال لطف حق همیشه بر خشم و قهر او پیشی می گیرد، نظر به این حدیث قدسی است که: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي.» (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۰۹)

تحلیل و بررسی: مصراع اول این بیت در شرح بحرالعلوم به صورت: «با چنین قهری که بر وی فائق است» آمده، که به شرح معنی پرداخته نشده است؛ با اندک تأملی در بیت مذکور و ابیات سابق درمی یابیم که سخن از قهر مسلط الهی و لطف نافذ اوست که بر همه چیز چیرگی دارد؛ اما در این مصراع قهر را بر وی فائق دانسته و مرجع ضمیر «وی» طبق ابیات قبل «خدا» است؛ پس ذکر این مصراع در این بیت صحیح به نظر نمی رسد.

که عقول خلق، ز آن کان یک جو است

گر ندیدی، آن بود از فهم پست

که عقول خلق ز آن کان یک جو است

گر ندیدی آن ز نقصان تو است

که عقول خلق ز آن کان یک جو است

گر ندیدی زین بود زر فهم و بست

این بیت در شروح خواجه ایوب، شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست و در شرح انقروی به صورت بیت دوم ذکر شده است که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت سوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است. در شرح اکبرآبادی نیز اشاره ای به آن نشده است.

انقروی: اگر تو این معنی را ندیدی و این سر را مشاهده نکردی، آن از نقصان خود تو است. زیرا عقل های مردم از آن کان به قدر جو است. در بعضی از نسخه ها مصراع اول: اینطور واقع شده «اگر ندیدی آن بود از فهم پست» با این تقدیر معنی: اگر تو آن سر را ندیدی و به آن معنی نظر نیفکندی آن از فهم پست و ناچیز توست و اگر فهمت عای بود آن را می دیدی. کما قال الله تعالی: و ما اوتیتم من العلم الا قليلا. پس وقتی عقل ها و علم های همه خلق از کان حقیقی به قدر یک جو باشد، عجیب نیست که از درک ماهیات صفات الهی عاجز و قاصر باشند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۵۴)

خواجه ایوب: لاجرم از ادراک این سبق محجوبند. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۸۱)

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: -

استعلامی: کسی که این حرف مرا نمی فهمد «از فهم پست» اوست زیرا که عقل ما برای ادراک عالم معنا ناچیز است. «یک جو» یعنی مقدار بسیار کم، و «جو» واحد کوچک سنجش برای اشیاء گرانقیمت بوده است. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۰۹)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در شکل نوشتاری مصراع اول است و ابیات مذکور در معنی اختلافی ندارند؛ مصراع اول این بیت، در شرح بحرالعلوم به صورت کاملاً متفاوتی (گر ندیدی زین بود زر فهم و بست) ذکر شده است؛ که به تفسیر معنی پرداخته نشده است.

***نمودن جبرئیل علیه السلام خود را به مصطفی صلوات الله علیه و سلم،**

به صورت خویش و از هفتصد پر او چون یک پر ظاهر شد،

افق را بگرفت و آفتاب محجوب شد با همه شعاعش *

این شعر در تفسیر عرفانی مثنوی معنوی به دو شعر تقسیم شده است و در سایر منابع به صورت شعری واحد درآمده است و بنابراین در این پژوهش نیز به صورت شعری واحد مورد بررسی قرار می گیرد.

از برای عام باشد این شکوه

تا کلاه کبر ننهند آن گروه

از برای عام باشد این شکوه

تا کلاه کبر بنهند آن گروه

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح خواجه ایوب و اکبرآبادی نیز اشاره ای به آن نشده است.

انقروی: این هیبت و شکوه از برای عوام می باشد تا آن گروه کلاه کبر و عظمت بر سر ننهند. یعنی این همه شکوه و شوکت و مهاوت و صلابت، از برای عوام الناس است تا که آن گروه تاج کبر و نخوت بر سرشان ننهند، و از سلک اطاعت و انقیاد خارج نشود و طاعی و یاغی نگردند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۴)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: -

استعلامی: بیان، عارفانه تر می شود و «آن گروه» کسانی هستند که از عالم معنا بی خبر و به دنیا مغرورند. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۱)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در آوردن فعل «ننهند» و «بنهند» در مصراع دوم است؛ که با توجه به معنی: (این همه شکوه از برای مردم است تا که آن گروه کلاه کبر بر سرشان نگذارند، و فرمانبرداری را ترک نکنند). به نظر می رسد که فعل «بنهند» برای این بیت مناسب نیست.

و آن پری رویان، حریف جام را

هست دیوان محاسب، عام را

و آن پری رویان گرفته جام را

هست دیوان محاسب عام را

این بیت در شروح انقروی، اکبرآبادی، شهیدی استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح خواجه ایوب نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: محاسب: به فتح میم جمع محاسبه و جایز است جمع محب باشد. با این تقدیر جمع مصدر میمی است. خلاصه کلام این است که دیوان محاسبات از برای عموم مردم است و پری رویان و شیرین گوین، مصاحبانند از برای جام مصفا. زیرا مناسب آن دیوان حساب و مناسب اینان جام شراب است. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۶)

خواجه ایوب: -

اکبرآبادی: حریف: هم صحبت و هم پیشه و هم معامله. در بعضی نسخ به جای حریف جام، گرفته جام واقع شده است و مال واحد است. یعنی پری رویان برای جام در دست گرفتگاند. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۱۶)

بحرالعلوم: -

شهیدی: دیوان محاسب: دیوان حساب، دستگاهی که در آن حساب دیوانیان را رسند و در آن جا عموم را راه نیست. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۸)

استعلامی: «دیوان محاسب» یعنی دفتر رسیدگی به باج و خراج ها و در اینجا یعنی رسیدگی به گناه و صواب بندگان که انبیاء و اولیا را در بر نمی گیرد. در «حلقه خاص خدا» مردان خدا «حریف جام» و دوست به حساب می آیند و به جای مامور باج و خراج با «پری رویان» بهشتی روبه رو می شوند. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۱)

تحلیل و بررسی: ابیات مذکور اختلافی در معنی ندارند و فقط در شرح بحرالعلوم به جای «حریف جام»، «گرفته جام» آمده است که با توجه به کلیت معنی و شرح اکبرآبادی، معنی یکسان است.

وین حریر و رود، مر تعریش راست

آن زره و آن خود، مر چالیش راست

وین حریر و ورد، مر تعریش راست

جوشن و آن خود مر چالیش راست

وین حریر و برد، مر تعریش راست

جوشن و خود است مر چالیش راست

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول، در شروح خواجه ایوب و اکبرآبادی به صورت بیت دوم و در شرح بحرالعلوم به صورت بیت سوم آورده شده است.

انقروی: مثلاً دیوان محاسب از برای عموم مردم است و پری رویان از برای حریف جام اند. زره و کله خود از برای جنگ و چالیش و حریر و رود از برای تعریف است. مراد از «خود» کلاخود می باشد. چالیش: جنگ را گویند. رود: به معنای «سرود» است. مراد از «تعریف» احتمال دارد سایه بان و تخت شاه و خانه های عالی اش باشد؛ زیرا عرب عرش الطیر گوید. وقتی که پرنده در هوا بلند می شود و با دو بالش بر سر آنچه در زیرش هست سایه می افکند. خلاصه ی کلام این است که آن جوشن و کله خود: محققاً از برای جنگ است و آن حریر و لباس نفیس و سرود لذیذ، تحقیقاً از برای کسانی است که در اطراف تخت و زیر سایبان پادشاه حاضرند؛ زیرا آنچه لایق جنگ است جبه و جوشن است و آنچه مناسب بزم و شرب است، آواز رود و چنگ و عود و سرود است. در پاره ای از نسخه های این بیت نیز آمده است: آن زره و آن خود راجنگ ووغا / وین شراب و نقل در بزم صفا معنی: آن زره و آن خود را محل جنگ و وغاست و این شراب و نقل در بزم و صفاست. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۶)

خواجه ایوب: چالیش و چالش به کسر لام: جنگ و پیکار و رفتار از روی تکبر و ناز. ورد به ضمّ واو و سکون رای مهمله: رخت و به معنی لشکر نیز آمده و بالفتح: گُل و بالکسر: وظیفه و راتبه و نزد آب آمدن و گروهی رو به آب نهاده. تعریف بالفتح: بر تخت بردن و بالای کوشک بردن. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۸۱۸)

اکبرآبادی: چالیش و چالش به کسر لام: جنگ و پیکار و رفتار از روی تکبر و ناز؛ و ورد به ضمّ واو و سکون رای مهمله: رخت و به معنی لشکر؛ و اینجا به معنی اوّل باشد. تعریف به فتح، بر تخت بردن و بالای کوشک بردن. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۱۶)

بحرالعلوم: چالیش و چالش جنگ در اول گل گلاب و به ضمّ واو رخت و تعریف عشرت کردن. (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۲۹۳)

شهیدی:رود: نوعی ساز. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۸)

استعلامی: «مر چالیش راست» یعنی برای نبرد و مقابله است و «تعریف» یعنی خانه بیلاقی و آلاچیق و در اینجا زیستن در امن و آسایش منظور است. تعریف: بر تخت یا بر کوشک بردن. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۱)

تحلیل و بررسی: اختلاف در تفسیر مصراع دوم این بیت و آوردن واژه «ورد» به معنی رخت و لشکر یا «رود» به معنی سرود و ساز است؛ با توجه به دو بیت قبل: طبل و کوس هؤل باشد وقت جنگ / وقت عشرت با خواص، آواز چنگ. به نظر می رسد که مصراع دوم این بیت در تقابل معنایی با مصراع اول آن است؛ در مصراع اول آن جنگ و حرب بیان شده است و در مصراع دوم زندگی در امن و آسایش.

روح باقی آفتابی روشن است

جای تغییرات، اوصاف تن است

روح باقی آفتابی روشن است

قابل تعبیر، اوصاف تن است

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح خواجه ایوب و اکبرآبادی نیز اشاره ای به آن نشده است.

انقروی: محل و جای تبدیلات و تغییرات صفات تن است، اما روح باقی آفتاب روشن است. محل تغییرات و تبدیلات صفات تن است که زوال و فنا و تغیر و تبدل خالی نمی‌شود اما آنچه باقی است، روح بزرگ است که در مثل آفتاب روشن است. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۸)

- **خواجه ایوب:**

- **اکبر آبادی:**

- **بحرالعلوم:**

- **شهیدی:**

استعلامی: منظور این است که حواس ظاهر و به‌طور کلی جنبه مادی و نفسانی تغییر می‌پذیرد و نابود هم می‌شود، و در محمد(ص) آن حسب که مشاهده بال جبرئیل را تاب نیاورد، حس ظاهر و چشم ظاهر او بود. روح مرد حق «باقی» است، غروب نمی‌کند و نمی‌میرد و نور حق آن را روشن نگه می‌دارد. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۲)

تحلیل و بررسی: ابیات مذکور اختلافی در معنی ندارند؛ و فقط شکل نوشتاری مصراع دوم در شرح بحرالعلوم متفاوت است؛ هر دو مصراع در اینکه جای تبدیلات و تغییرات جنبه مادی و نفسانی انسان است، اتفاق نظر دارند.

همچو رنجوری و همچون خواب و درد **جان از این اوصاف باشد پاک و فرد**

همچو رنجوری و همچون خواب و درد **جان از این اوصاف باشد پاک و خرد**

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت اول ذکر شده که اختلافی در معنی ندارند؛ در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح خواجه ایوب و اکبرآبادی نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: این را بدان که تن آدمی از کوچکترین خیرها متغیر می‌شود مثلاً چون رنجوری و چون خواب و درد و از این قبیل چیزها در جسم آدمی تغییر ایجاد می‌کند ولو جسم انبیا علیه‌السلام باشد، زیرا بر موجب آیه کریم انا بشر مثلکم جسم حضرت پیغمبر علیه‌السلام و سایر انبیا و اولیا در بشریت مشترکند. پس جسم بشر از تبدیل و تغییر مصون نمی‌ماند. اما جان از این صفت‌های مذکور پاک و فرد است و به آن تبدیل و تغیر لاحق نمی‌شود. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۸)

- **خواجه ایوب:**

- **اکبر آبادی:**

- **بحرالعلوم:**

- **شهیدی:**

استعلامی: این ابیات توضیح و تائید مضمون ابیات پیش است: «رنجوری و خواب و درد» و امثال این‌ها و مربوط تن و جنبه نفسانی است. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۲)

تحلیل و بررسی: اختلاف این بیت در آوردن کلمه «فرد» و «خرد» در مصراع دوم است؛ که با توجه به معنی، فردیت و جدایی جان از اوصاف مذکور، مدنظر است نه «خرد» بودن آن. و ذکر کلمه «خرد» در این مصراع بی معنی به نظر می‌رسد.

کف احمد ز آن نظر مخدوش گشت بحر او از مهر کف پُر جوش گشت

کف احمد ز آن نظر مخدوش شد بحر او از مهر کف پُر جوش شد

کف احمد ز آن نظر بی هوش گشت بحر او را نقش کف رو پوش گشت

کف احمد ز آن نظر بی هوش گشت بحر او از نقش کف رو پوش گشت

نقش احمد زان نظر بی هوش گشت بحر او از مهر کف پُر جوش گشت

این بیت در شروح شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست، در شرح انقروی به صورت بیت دوم، در شرح خواجه ایوب به صورت بیت سوم، در شرح اکبرآبادی به صورت بیت چهارم و در شرح بحرالعلوم به صورت بیت پنجم ذکر شده است.

انقروی: کف حضرت احمد (مدد جسمش است) از آن نظر (نظری که بر جبرئیل افکند) مخدوش شد. بحر او از مهر کفش، پر جوش گشت. دو کف واقع در بیت اول: به معنی مهمول خود است. و مراد جسم شریف حضرت احمد علیه السلام می‌باشد. مخدوش: از خدوش آمده و خدوش جراحی حاصل از خراشیدن جسم خود و ناخن کشیدن را گویند. در این بیت «مخدوش» به معنای خراشیده و مجروح می‌باشد. تقدیر معنی و توضیح فحوی را می‌توان چنین گفت: جسم شریف چون کف حضرت احمد علیه السلام از آن نظر که بر حضرت جبرئیل (ع) افکند مجروح و متغیر شد. اما بحر حقیقت آن حضرت از برای جسم چون کف او پر جوش گشت و ظهور کرد. مراد از «بحر»: حقیقت محمدیه است و جوش آمدن و ظهور کردن حقیقت محمدیه، از محبت جسم اعدل و اجمل آن حضرت بوده. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۷۲)

خواجه ایوب: کف کنایه از جسم مبارک آن حضرت (ص) است. یعنی جسم مبارک او (ص) پرده و حجاب جان پاک او شد. در بعضی نسخ: بحر او از بحر کف پر جوش گشت. و نظر به این نسخه بعضی شارحان نوشته که بحر جان محمدی (ص) برای حالتی که عارض تن گردید به جوش آمد، یعنی بدن را وقتی که هوشی دست داد، روح در مشاهده ذات استغراق بیشتر شد و در بعضی نسخ به جای «بحر کف» مهر کف آمده. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۸۱۹)

اکبرآبادی: کف، عبارت است از جسم و حواس جسمانی [است]. یعنی روح مبارک آن حضرت و کمالات آن به سبب جسم مبارک وی در پرده شد. و در بعضی نسخ چنین واقع است که: بحر او از بحر کف پر جوش گشت. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۱۸)

بحرالعلوم: کف عبارت از حواس جسمانی است و بحر از روح مبارک و کمالات او و حاصل آنکه جسم مبارک آن سرور (ص) از این نظر بی‌هوش شد که بحر او از بحر کف یعنی به سبب حالتی که بدن مبارک عارض شد پر جوش گردید یعنی در مشاهده حق مستغرق بالکل گردید. (بحرالعلوم، ۱۳۸۴: ۲۹۴)

شهیدی: کفّ احمد: «کف» استعارت از جسم. نظر: نگریستن به جبرئیل. مخدوش گشتن: کنایت از در افتادن به بی‌هوشی. بحر: استعارت از روح. (با نگاهی که رسول(ص) به جبرئیل کرد، در آن حالت که به صورت حقیقی آشکار شده بود، آنچه دچار بی‌هوشی گشت جسم او بود نه روح او و روح او در اثر ارتباطی که به جسم داشت دچار همان حالت شد.) (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۳۹)

استعلامی: در کلام مولانا باطن روح و هستی مطلق پروردگار و عالم معنا، مکرر به بحر یا دریا تشبیه می‌شود، و جنبه ظاهری و مادی مخلوقات به «کف» های روی دریا. در اینجا هم «کف احمد» یعنی وجهه نفسانی و مادی او، «زان نظر» یعنی در اثر مشاهده بال جبرئیل. در مصراع دوم ۳۷۹۹ «کف» جلوه صوری و مرئی جبرئیل است. معنی بیت این است که وجهه نفسانی محمد از مشاهده بال جبرئیل آسیب دید یا بی‌قرار شد اما روح دریاوش او از شوق همان جلوه صوری جبرئیل به هیجان آمد. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۳)

تحلیل و بررسی: ابیات مذکور اختلافی در معنی ندارند؛ و فقط شکل نوشتاری آن‌ها متفاوت است؛ اختلاف دیگر بیت مربوط به شرح بحرالعلوم است که ترکیب «کفّ احمد» به صورت «نقش احمد» ذکر شده، که در تفسیر بیت، «کفّ احمد» شرح داده شده است.

نشو دیگر بخشدش آن مطبخه

تا سرخر چون بمرد از مسلّخه

نشو دیگر بخشدش زین مطبخه

تا سرخر چون بمرد از مسلّخه

این بیت فقط در شرح انقروی به صورت بیت دوم ذکر شده است.

انقروی: پس ای ضیاء الحق حسام الدین تو این سرخر را به آن بطیخ زار بیار تا سرخر مسلخه مرده آن مطبخه معنوی به آن نشو دیگر می‌بخشد. بطیخ: خربزه و هندوانه را گویند. بطیخ زار: محلی را گویند که در آنجا خربزه و هندوانه به عمل می‌آید. مسلخه: محل سلخ است؛ یعنی آنجا که حیوان کشته می‌شود و پوستش کنده می‌شود. مطبخه: اولش میم و بعد با و سپس طاء، محلی است که در آنجا بطیخ به عمل می‌آید. بعضی‌ها به خطا رفته اولش میم و بعد طاء و سپس با گرفته «مطبخه» گمان کرده‌اند که محل طبخ را گویند آن که کمترین عرفان را دارد این معنی را اختیار نمی‌کند که اصلاً مناسب ندارد. در نسخه جلالی و نسخه افلاکی و در جمعی نسخه‌های معتمدعلیه «مطبخه» واقع شده است به خصوص که در بیت اول کلمه «بطیخ زار» مطبخه بودن این را تأیید می‌کند و اقتضا می‌کند. خلاصه کلام و تحقیق مرام را می‌توان چنین گفت: ای حیوی من که روشنایی حق و شمشیر دینی، این حروف و کلمات و حکایات و هزلیات را، به آن بطیخ زار معنوی و فردوس اسرار بیار و در آنجا نصب کن، زیرا تا سرخر مرد و از محل سلخ دور شد، اگر آن را کسی در بطیخ زار نصب کند، آن مطبخه به آن سرخر یک نشو دیگر می‌دهد و آن سرخر از آن بستان یک هیئت دیگر و مناسب محل یک صورت دیگر پیدا می‌کند. پس این کلمات و هزلیات نیز اگر چه چون سرخر می‌باشد، اما اگر از مسلخه دهان عوام دور باشد آن‌ها را به این قندزار معنوی و بطیخ زار روحانی بیارند و نصبشان کنند این مطبخه معنوی به آن سخنان یم هیئت دیگر و خالت دیگر می‌بخشد. عادت بر این است که بستان بی سرخر نمی‌باشد که نظر بعضی بدنظران به آن می‌خور و به آن واسطه بستان از سوء نر محفوظ می‌ماند. سخنان که در حد ذاتشان در مسلخه دهان عوام است، چون سرخر مرده بی‌روح و بی‌هوده است. پس آن حضرت که آن کلمات و هزلیات را در این مطبخه معنوی وضع کردند و این بطیخ زار روحانی به آن سخنان یک نشو دیگر و یک حالت دیگر داده است، در حال که مرده بودند روح یافته اند و بی‌معنی بودند و با معنی گشته‌اند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۸۵)

خواجه ایوب: مسلخه بالفتح: محل پوست کشیدن. حاصل آن که چون الفاظ در معانی محو و فانی شد، یعنی کیفیت حال بر قال غالب آمد، مطبخه به فتح میم یا سکون بای موحده: محل بطیخ یعنی فالیز. حاصل آن که بطیخ زار معانی صورت الفاظ را بعد آب [۱۶۸] محویت و فنای او نشو نمای دیگر بخشد و صورت عین معنی گردد؛ مثل چرک که در فالیز نشو نمای نباتی یابد چنان که در دفتر پنجم در تشبیه عارف و در اجری دادن خلق می‌فرماید که: مرده پیش او کشی که زنده شود چرک در فالیز روینده شود. پس شناسایی بگردانید رو خشم کرد آن مه زنا شکری او مربوط به بیت بالاست، حاصل آنکه چون بعد از شناخت انکار کرد و منکریش پرده ساتر گردید، پس شناسایی که ماه معنویست از ای روی گردانید و از ناشکری او شکر نعمت شناسایی بجا نیارود بر او خشم کرد. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۸۲۳)

اکبرآبادی: بطیخ به کسر تین و ثانی مشدد، خربزه؛ و بطیخ زار عبارت است از معنی؛ یعنی اسرار و معانی قصص بر خلق هویدا کن. مسلخه به فتح، جای پوست کشیدن؛ و مطبخه به فتح، فالیز خربزه یعنی چون اسرار قصص را بیان فرمایی و حجاب حرف و صوت را رفع نمایی، حکایات رنگ معانی گیرد و صورت مثنوی جان پذیرد و اکنون دریافتی که در این ابیات امر به بیان معانیست نه ترم سخن. چنانچه در ماسبق گفته بودم که در ابیات آینده خواهی دانست. (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۱۹۲۴)

بحرالعلوم: -

شهیدی: سرخر: در این بیت کنایت از ظاهر لفظ است. مَسْلَخَه: سَلَاخ خانه. جای کشتن و پوست کردن گوسفند؛ و مقصود منصرف ساختن مشتغلان به الفاظ است، از معنی ظاهری و متوجه ساختن آنان به لطیفه‌های معنوی که از آن به نشو در مطبخه تعبیر کرده است. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۳۴۳)

استعلامی: «بطیخ زار» مزرعه خربزه است و در اینجا تعبیری از باغ معناست. مولانا می‌گوید این لفظ مرده را می‌شود از آشپزخانه معنا تغذیه کرد تا حیات تازه‌ای پیدا کند. «مسلخه» کارد قصابی است. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۵)

تحلیل و بررسی: اختلاف در آوردن واژه «مَطْبَخَه» یا «مَبْطَخَه» برای بیت است؛ که با توجه به معنی که در آن اشارتی است بر این موضوع که لفظ مرده را می‌توان در آشپزخانه معنی تغذیه کرد به نظر می‌رسد ذکر کلمه «مَطْبَخَه» در این بیت صحیح‌تر است.

ناشناسا گشت و پشت پای زد

زین سبب جان نبی را جان بد

ناشناسا گشت و پشت پای زد

زین سبب جان نبی را جان رود

این بیت در شروح انقروی، شهیدی و استعلامی به صورت بیت نخست و در شرح بحرالعلوم به صورت بیت دوم آورده شده که به تفسیر معنی پرداخته نشده است؛ در شرح خواجه ایوب و اکبرآبادی نیز اشاره‌ای به آن نشده است.

انقروی: از این سبب است که جان حضرت نبی علیه‌السلام را، جان بد ناشناسا گشت و پشت پای زد. یعنی وقتی از شناسایی عمیق و یا شناسایی بسیار روی گردانید. پس ماه حقیقی بر آن ناشکران خشم گرفت لذا جان کافران بد، جان حضرت نبی علیه‌السلام را ناشناسا گشت. با وجود اینکه کمال مرتبه آن حضرت را می‌فهمیدند، اما هر یک بر وی پشت پای زد و انکارش کرد و از کفر و شرکشان منفک نشدند. (انقروی، ۱۳۷۴: ۱۳۸۹)

خواجه ایوب: یعنی از جان منکر ناسپاس. (خواجه ایوب، ۱۳۷۷: ۸۲۳)

اکبرآبادی: -

بحرالعلوم: -

شهیدی: -

استعلامی: «زین سبب» در ارتباط با ابیات بالاتر، یعنی به دلیل همین شناسایی ناقص. جان‌های بد و گمراه و مطابق بیت بعد «گبر کهن» که عمر در بی دینی به سر آورده بودند، به محمد(ص) مهربی نداشتند، زیرا محمد را می شناختند اما نه در مرتبه ای که وحدت جان‌ها را درک کنند. (استعلامی، ۱۳۸۷: ۴۱۶)

تحلیل و بررسی: مصراع اول این بیت فقط در شرح بحرالعلوم به این صورت (زین سبب جان نبی را جان رود)، آورده شده است که به تفسیر معنی آن نیز پرداخته نشده و به نظر می‌رسد که در نگارش آن سهوی رخ داده است؛ اختلافی در شروح دیگر مشاهده نشد.

نتیجه گیری

عمده ترین مؤلفه در نگارش رساله حاضر «تفاوت» است؛ تفاوت در درک و دریافت شارحان مختلف از دفتر چهارم مثنوی. به نوعی می توان این تفاوت را از سطوح کلی تا جزئی مشاهده نمود؛ بخشی از این تفاوت به اختلاف در نسخ مورد استفاده شارحان برمی گردد که موجب تفاوت در فهم و استنباط آن از ابیات مثنوی بوده است به طور مثال استفاده شارحان متقدم از نسخه های تصحیح نشده و غیر دقیق موجب برداشت نادرست از معنی ابیات گردیده است. اما گذشته از این رویکرد کلی، شارحان مثنوی در مواردی در قرائت متن، معنی واژگان، اصطلاحات، اشارات و تلمیحات و لذا در استنباط معنی ابیات بایکدیگر اختلاف دارند. و یا گرایش و مشرب عرفانی برخی از آنان به ویژ شارحانی که تحت تأثیر عرفان ابن عربی بوده اند منشأ استنباط های متفاوتی از معنی ابیات مثنوی شده است.

منابع

۱. استعلامی، محمد. (۱۳۸۷). متن و شرح مثنوی مولانا، تهران: مهارت، چاپ هشتم.
۲. اکبرآبادی، ولی محمد. (۱۳۸۳). شرح مثنوی مولوی موسوم به مخزن الاسرار، جلد ۴، تهران: انتشارات نشر قطره.
۳. انقروی، رسوخ الدین اسماعیل. (۱۳۷۴). شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، مترجم عصمت ستار زاده، تهران: انتشارات زرین، چاپ اول.
۴. بحرالعلوم، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). تفسیر عرفانی مثنوی معنوی، تهران: اقبال
۵. جمعی از نویسندگان. (۱۳۶۹). مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان، تهران: طبع و نشر.
۶. خواجه ایوب. (۱۳۷۷). اسرار الغیوب، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر، چاپ اول.
۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۳). لغت نامه، زیر نظر محمد معین، تهران: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
۸. شایگان، داریوش. (۱۳۹۳). ادیان و مکتب های فلسفی هند؛ تهران: فرزانه روز.
۹. زمانی، کریم. (۱۳۷۴). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
۱۰. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران: چاپ چهارم.

۱۱. شجری، رضا. (۱۳۸۶). معرفی و نقد و تحلیل شروح مثنوی: شروح فارسی و موجود در ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۱۲. شهیدی، جعفر. (۱۳۸۰). شرح مثنوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۳. شیمیل، آنه ماری. (۱۳۹۶). شکوه شمس، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۱۴. فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۹۰). زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ چهارم.
۱۵. گولپینارلی، عبدالباقی. (۱۳۸۲). نثر و شرح مثنوی شریف، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ ششم.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
۱۷. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۷). معارف سلطان ولد، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۸. نفیسی، علی‌اکبر. (۱۳۵۵). فرهنگ نفیسی، تهران: انتشارات خیام، چاپ اول.