



نقد بلاغی و زبانی دفتر اول «شرح جامع مثنوی معنوی» کریم زمانی

علی سلیمانی^۱

دکترای زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران

محمد رضا موحدی^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۵

چکیده

تا به امروز شروح فراوانی بر مثنوی مولانا نوشته شده که «شرح جامع مثنوی معنوی» نیز یکی از آنهاست. این شرح به علت جامعیت و بی‌نیاز کردن نسبی مخاطبان از مراجعه به دیگر شروح نوشته شده بر مثنوی، مورد علاقه مولانا پژوهان است. علی‌رغم زحمات فراوان استاد کریم زمانی در جمع‌آوری نوشته‌های دیگر شارحان و شرح برخی از ابیات، در این شرح کاستی‌هایی به چشم می‌خورد. نویسندگان این مقاله با کمال احترام به استاد کریم زمانی، برآنند تا با تکیه بر بافت موقعیتی ابیات و استفاده از نشانه‌های درون‌متنی مثنوی، به نقد و بررسی دفتر اول «شرح جامع مثنوی معنوی» پردازند. بی‌شک نقد و بررسی تمامی ابیات این دفتر، خارج از ظرفیت این مقاله است؛ از این رو در این پژوهش با دسته‌بندی دلایل نارسایی‌های موجود در دفتر اول این شرح و آوردن یک یا چند نمونه مرتبط با آن، تلاش خواهد شد تا تصویری مختصر از کاستی‌های زبانی و بلاغی این شرح ارائه شود. از رهرو نقد و بررسی دفتر اول این شرح دریافته‌ایم که به علت وجود مواردی همچون: بی‌توجهی به بافت موضوعی، بسنده کردن بر معنای ظاهری و عدم ذکر معنای باطنی و عرفانی ابیات، خوانش نادرست ابیات، بی‌ربط بودن توضیحات داخل قلاب با منظور اصلی بیت، بی‌توجهی به تغییر متکلم و مخاطب ابیات، بی‌توجهی به موقوف‌المعانی بودن ابیات و... معنای برخی از ابیات مثنوی مغایر با نیت اصلی و معنای مد نظر مولاناست و همچنان جای خالی شرح مناسبی از مثنوی معنوی احساس می‌شود.

واژه‌های کلیدی: کریم زمانی، شرح جامع مثنوی معنوی، مولوی، نقد دفتر اول، نقد بلاغی و زبانی.

¹ Email: dr_ali_soleimani@yahoo.com

(نویسنده مسئول)

² Email: movahedi1345@yahoo.com





Rhetorical and linguistic critique of the first book of "Comprehensive Description of Masnavi Manavi" by

Karim Zamani

Ali Soleimani¹

PhD in Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran

Mohammad Reza Movahedi²

Associate Professor Department of Persian Language and Literature, University of
Qom, Qom, Iran

Received: 2021/01/18 | Accepted: 2021/06/15

Abstract

Up to now, many descriptions have been written on Rumi's *Masnavi*, one of which is the "Comprehensive Description of the *Masnavi Manavi*". This description is of interest to researchers in the field of Rumi due to its comprehensiveness and the relative needlessness for the audience to refer to other descriptions written on *Masnavi*. Despite the great efforts of Professor Karim Zamani in compiling the writings of other commentators and the explanation of some verses, there are some shortcomings in this description. The authors of this research, with full respect to Professor Karim Zamani, intend to critique and review the first book of the "Comprehensive Description of the *Masnavi Manavi*" by relying on the situational context of the verses and the signs of the text. Certainly, the critique of all the verses of this book is beyond the capacity of this research; Therefore, in this study, by categorizing the reasons for the deficiencies in the first book of this description and giving one or more related examples, an attempt will be made to provide a brief picture of the linguistic and rhetorical shortcomings of this description. Through reviewing the first book of this description, we found that due to such things as: ignoring the thematic context, being satisfied with the external meaning and not mentioning the esoteric and mystical meaning of the verses, incorrect reading of the verses, irrelevant explanations in the Brackets with the main purpose of the verse, ignoring the shift of the speaker and the addressee of the verses, ignoring the run-on-lines, etc., the meaning of some verses of *Masnavi* is contrary to the main intention and meaning intended by Rumi, and there is still a lack of proper description of the *Masnavi Manavi*.

Keywords: Karim Zamani, *Comprehensive Description of Masnavi Manavi*, Rumi, first book critique, rhetorical and linguistic critique.

¹ Email: dr_ali_soleimani@yahoo.com

² Email: movahedi1345@yahoo.com

(Corresponding Author)



۱. مقدمه

جلال‌الدین محمد بلخی در اثر ارزشمند مثنوی معنوی که از بی‌نظیرترین و درخشان‌ترین ستاره‌های آسمان ادب عرفانی ایران و جهان محسوب می‌شود، بسی از مطالب عرفانی و حقایق ناب عالم غیب را در قالب داستانی بیان کرده تا صیقلی بر ارواح مخاطبان گسترده خود زند و مرهمی باشد برای سینه شرحه شرحه آنها. بواسطه محبوبیت مثنوی معنوی و گستردگی مخاطبان این اثر، تا به امروز شروح فراوانی با رویکردهای متفاوت بر آن نوشته شده است (رک: سلیمان منصوری و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۵-۳۲). در سال‌های اخیر به همت استاد کریم زمانی، بسیاری از توضیحات شارحان مثنوی همچون: انقروی، نیکلسون، اکبرآبادی، فروزانفر و... در یک اثر و با عنوان «شرح جامع مثنوی معنوی» جمع شد تا شیفتگان مولانا و مثنوی به سادگی بتوانند به مطالب آمده در شروح متعدد مثنوی دسترسی داشته باشند و همین ویژگی جامع بودن این شرح باعث شده که امروزه این شرح، یکی از شروح پُر طرفدار مثنوی باشد و در مجامع علمی مورد استفاده قرار گیرد. نگارندگان پس از بررسی این شرح بر مبنای دو عامل مهم یعنی در نظر گرفتن بافت موقعیتی ابیات و استفاده از نشانه‌های درون متنی مثنوی، بدین مطلب پی بردند که توضیح ابیاتی در این شرح، ایراداتی دارد و برخلاف مراد و منظور اصلی مولانا در مثنوی است. از آنجاکه شرح کریم زمانی، شرحی جامع است، کاستی‌های ذکر شده در این پژوهش نه بر مبنای توضیحات دیگر شارحان مثنوی، بلکه بر مبنای ابیاتی بیان شده است که ایشان به منبعی دیگر ارجاع نداده‌اند و در راستای رفع ابهام ابیات، به شخصه، به اظهار نظر و شرح پرداخته‌اند. همچنین از آنجاکه نقد و بررسی بیت به بیت دفتر اول این شرح، فراتر از ظرفیت محدود این مقاله است، در این پژوهش ابتدا به کاستی‌های بلاغی و زبانی موجود در دفتر اول این شرح اشاره می‌کنیم و سپس با آوردن یک یا چند نمونه مرتبط، به اثبات مدعای خود می‌پردازیم.

۱-۱. پیشینه پژوهش

نویسندگان در این بخش قصد دارند تا متناسب با موضوع مورد بحث این مقاله، به

معرفی تعدادی از آثار و مقالاتی که به نقد و بررسی شروح نوشته شده بر مثنوی پرداخته‌اند، بیردازند. رضا شجری (۱۳۸۶) در کتاب «معرفی و نقد و تحلیل شروح مثنوی»، ضمن بیان ویژگی‌ها و نقد و بررسی شروح متعدد مثنوی، تلاش کرده‌اند تا ابتکارات و اشتباهات، راستی‌ها و نارسایی‌های بیانی و معنوی برخی از ابیات را با استفاده از دیگر شروح بیان کنند. رضا انزابی‌نژاد (۱۳۸۴) نیز در مقاله «جلال مولوی و کمال فروزانفر در نگاهی به شرح‌های مثنوی»، با تکیه بر دفتر سوم مثنوی به اشتباهات موجود در شرح‌های نوشته شده بر مثنوی اشاره کرده‌اند. در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه و تطبیق چهار شرح از مثنوی با آغاز دفتر سوم»، علی‌اکبر احمدی‌دارانی و مرتضی رشیدی‌آشجردی (۱۳۸۹) با ملاک کار قرار دادن ابیاتی از آغاز دفتر سوم مثنوی در چهار شرح نیکلسون، استعلامی، شهیدی و زمانی، بدین نتیجه رسیده‌اند که شارحان به هنگام شرح مثنوی به مواردی توجه کرده‌اند که نیازی به شرح آنها نبوده و مواردی ضروری را نیز از قلم انداخته‌اند. حسین آقاحسینی و امید ذاکری‌کیش (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی و نقد شروح مثنوی با تکیه بر توجه آنها به روایت، پیوستگی ابیات و متن مثنوی» اذعان نموده‌اند که شارحانی که در شرح مثنوی، از خود مثنوی سود جسته‌اند، نسبت به شارحانی که ابیات و حکایات را جداگانه توضیح داده‌اند، موفق‌تر عمل کرده‌اند. در مقاله «شرح صوری در حل مشکلات مثنوی» نیز می‌توان دید که فرزاد اقبال و سهیلا موسوی سیرجانی (۱۳۹۲) با مبنا قرار دادن ابیاتی از دفتر اول مثنوی و نقد رویکرد شارحان، بدین نکته اذعان می‌کنند که شارحان مثنوی در شرح ابیات دشوار مثنوی، ضمن توجه به مسائل برون متنی همانند مباحث عرفانی و اخلاقی، می‌توانند با شیوه تفسیر صوری و بحث در واژگان ابیات و توجه به جایگاه و نحوه تأثیرشان بر یکدیگر نیز به معانی ابیات دشوار مثنوی ره یابند. در مقاله «مقایسه اختلافات شرح مثنوی نیکلسون در دفتر اول با شرح مثنوی استادان فروزانفر، کریم زمانی و استعلامی» نیز می‌توان دید که هستی سلیمان‌منصوری، علی‌محمد مؤذنی و نرگس امیرشریفی (۱۳۹۳) به رویکرد متفاوت شارحان در شرح مثنوی اشاره کرده و برخی از شروح را برتر دانسته‌اند. احسان رئیسی (۱۳۹۶) در مقاله «آسیب‌شناسی شروح مثنوی از

حیث بی توجهی به سنت عرفانی مولانا» به ضعف دیگری از شارحان در شرح مثنوی اشاره کرده است. محمد ایران منش (۱۳۹۶) نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر شرح جامع مثنوی معنوی»، به تعدادی از لغزش‌های دفتر ششم این شرح همچون: اشتباه در تشخیص مرجع ضمیر، تحمیل معنی اضافه به بیت و فاصله گرفتن از منطق نصّ بیت، بی توجهی به قرینه‌های لفظی و معنوی و... اشاره کرده است. علی سلیمانی و محمدرضا موحدی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «تأملی بر دفتر پنجم شرح جامع مثنوی معنوی» به نقد دفتر پنجم شرح کریم زمانی پرداخته‌اند و کاستی‌های این اثر را با ارائه شواهد، نشان داده‌اند.

در این پژوهش نویسندگان با تکیه بر «بافت موقعیتی ایات» و «استفاده از نشانه‌های درون‌متنی مثنوی» به طور خاص به نقد دفتر اول «شرح جامع مثنوی معنوی» کریم زمانی خواهند پرداخت و با آوردن یک یا چند نمونه مرتبط، به کاستی‌های موجود در دفتر اول این شرح اشاره خواهند کرد. از آنجا که تاکنون نقد مستقلی در باب دفتر اول شرح جامع مثنوی معنوی نوشته نشده، این مقاله در نوع خود بکر و تازه است و پیشینه‌ای ندارد.

۲. کاستی‌های موجود در شرح جامع مثنوی معنوی

۲-۱. بی توجهی به بافت موضوعی در شرح ایات

از نظر زبان‌شناسان، اهل زبان برای درک معنای واحدهای زبان از شگردهایی استفاده می‌کنند که به «قواعد خوانش» معروف است و از طریق آن می‌توان مفهوم یک صورت زبانی را در ترکیب با واحدهای دیگر دریافت. دقت در همنشینی واژه‌ها یکی از این قواعد است که منجر به درک معنا می‌شود. البته گاه وضعیت دلالت چندگانه واژه‌ها به گونه‌ای است که نمی‌توان از طریق همنشینی واژه‌ها به یک معنای مشخص رسید؛ در این مواقع دقت در متن، جملات قبل و بعد و بافت موضوعی است که تا حد بسیاری می‌تواند منجر به شناخت و درک معنای واژگان و عبارات شود (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۱: ۲۶۰ - ۲۵۴).

در مثنوی معنوی نیز برخی از ایات به گونه‌ای هستند که از طریق دقت بر همنشینی واژه‌ها نمی‌توان به معنای مد نظر مولانا دست یافت و در این مواقع تنها دقت بر موضوع ایات قبل و بعد است که نقش تعیین‌کننده در شناخت معنای دقیق بیت و منظور اصلی مولانا ایفا

می‌کند. متأسفانه عدم توجه بر این مطلب در شرح جامع مثنوی معنوی منجر شده است تا معنای برخی از ابیات، با ابیات قبل و بعد ناهمخوان باشد و با جدا کردن موضوعی ابیات از یکدیگر، ارتباط موضوعی ابیات از بین رفته و در شرح بیت معنایی مغایر با منظور اصلی مولانا آورده شود. به عنوان مثال در بخش‌هایی از مثنوی می‌خوانیم که مولانا به دو نمونه از رسوایان و پنجه زنان با انبیای الهی اشاره می‌کند؛ یکی از این رسوایان، ابلیس است که به علت ناز کردن بر طاعات و عبادات فراوان خود و برابر دانستن خود با آدم^(ع) (۳۲۹۷)، مطرود در گاه الهی می‌شود. رسوای دیگر، بلعم باعور است که او نیز بواسطه کبر و پنداشتن کمال برای خود، خود را همچون موسی^(ع) کلیم الله پنداشت و با وی پنجه زد (۳۳۰۰) و در نهایت ایمان وی از دست رفت و به فرعون پیوست. از نظر مولانا مشهوری این دو نمونه و گرفتار شدن آنها به قهر الهی، برای این بوده که بر باقی گواه و عبرت باشند (۳۳۰۲) تا خلق با دیدن سرنوشت شوم آنها به مقابله با انبیای الهی نپردازند و جزو کُشتگان قهر الهی (۳۳۰۴) قرار نگیرند. در راستای همین منع جنگ و دشمنی با اولیای الهی و عبرت گرفتن از دشمنان به قهر دچار شده است که مولانا به نازکی (۳۳۰۷) و عزّ نفسِ ناطقه (۳۳۰۸) اولیا و انبیا اشاره می‌کند و معتقد است که نباید با نازنین تر از خود دشمنی ورزید؛ چراکه عواقب وخیمی چون رسوایی (۳۲۹۷) و در تگ هفتم زمین فرو رفتن (۳۳۰۶) را در پی دارد. کریم زمانی تا بیت ۳۳۰۸ تا حد بسیاری شرح درستی ارائه کرده اما وی با جدا تصوّر کردن ابیات ۳۳۰۹ به بعد با ابیات قبل، معنایی بیان می‌کند که هم مخالف منظور اصلی مولانا از بیت و هم نشان از بی‌توجهی به بافت موقعیتی و موضوعی ابیات قبل و بعد است:

جمله حیوان را پی انسان بگش جمله انسان را بگش از بهر هُش
هُش چه باشد؟ عقلِ گلِ هوشمند هوش جزوی، هُش بود اما نژند
(ب: ۳۳۱۰ - ۳۳۰۹)

وی در توضیح بیت ۳۳۰۹ می‌نویسد: «همه حیوانات را به خاطر انسان بگش و این کاری جایز است. همین‌طور همه آدمیان را به خاطر هوش بگش. [این بیت و ابیات بعدی در بیان این مطلب است که ارزش و اعتبار انسان به اندیشه است. بدین جهت حیوان پایین‌تر

از انسان است و همین‌طور انسان‌ها نیز بر حسب اندیشه و شعور، طبقه‌بندی می‌شوند. آنکه فقط دارای عقل جزئی است، از کسی که جامع عقل جزئی و کلی است، پایین‌تر است. «گشتن» در اینجا معنی مجازی دارد و به معنی قتل و کشتار نیست» (زمانی، ۱۳۸۷: ۹۵۳).

چنانچه نمایان است زمانی معتقد است این بیت و ابیات بعدی در باب ارزش و اعتبار اندیشه آدمی است. به همین دلیل، ایشان معنای بیت بعد (۳۳۱۰) را نیز چنین می‌آورند: «هوش چیست؟ همان عقل کُل هوشمند است. هوش جزئی یا عقل جزئی نیز هوش و عقل است اما ضعیف و ناتوان است. [مولانا به کرات از عقل و هوش کُلّی و جزئی سخن گفته است و همواره عقل و هوش کُلّی را تحسین می‌کند و درجه اعتبار انسان را به مقدر بهره‌مندی از آن عقل و هوش منوط می‌داند]» (همان).

آنچه از سوی زمانی مبنی بر برتری اندیشه آدمی، عقل جزئی و کُلّی در قلاب بیان شده، بی‌ربط و نمایانگر در نظر نگرفتن ارتباط ابیات قبل و بعد است. علت آمدن این معنای غیرمرتبط با بافت موضوعی از سوی شارح محترم، بی‌توجهی به معنای صحیح «هش» یا «عقل کُل» است. در ابیات قبل مولانا بیان کرد که رسوا شدن ابلیس و بلعم باعور و نازل شدن قهر الهی بر قارون و اقوام لوط و ثمود، بواسطه عزّت و ارزشمندی اولیای الهی در نزد خداوند و لطافت روحی آنها بوده است. بیان این مطلب از سوی مولانا سبب می‌شود تا وی از بیت ۳۳۰۹ به بعد، با آوردن مثالی زیبا به ارزش فراوان این نازنینان الهی اشاره کند. وی معتقد است از آنجاکه مقام حیوان از انسان کمتر است، حیوانات را از بهر انسان‌ها می‌گشتند و نیز بواسطه کم بودن مقام انسان‌ها نسبت به هش، می‌توان آنها را فدای هش کرد. به بیانی، مولانا به چنین روندی از نظر ارزش و مقام اعتقاد دارد: «حیوان ← انسان ← هش». گرچه اندیشه و عقل و هوش افراد نیز می‌تواند نمایانگر ارزش آنها باشد، اما در این فضا چنین معنا و مفهومی مد نظر مولانا نیست. در این بخش مولانا «هش» را در معنای استعاری^۱ به کار برده و چون می‌دانسته که مخاطبانش ممکن است «هش» آمده در بیت ۳۳۰۹ را در معنای «اندیشه» دریابند، در بیت بعد یعنی ۳۳۱۰ معنای مد نظر خود از این واژه را بیشتر توضیح می‌دهد و اذعان می‌دارد که مرادم از «هش»، «عقل کُل هوشمند» است که ارزش فراوان‌تری از «هوش جزوی» دارد. برای درک معنای

استعاره «عقل کُل» و «هوش جزوی» بایستی به خود مثنوی رجوع کرد. گرچه در برخی از ابیات مثنوی، مولانا خداوند را «عقل کُل» می‌نامد، اما هستند ابیاتی که مولانا «عقل جزوی» را به «انسان‌های عادی» و «عقل کُلّی» را به «ولی خدا» نسبت می‌دهد؛ به عنوان مثال، وی در ابیات ذیل معتقد است که انسان‌های عادی جهت رهایی از نفس و عقل جزئی، بایستی به صاحبان عقل کُل تمسک جویند تا از این طریق بتوانند ارتقا یابند:

مر ترا عقلی است جزوی در نهان کاملُ العَقَلی بَجُو اندر جهان
جزو تو از کُلّ او کُلّی شود عقل کُل بر نفس چون غُلّی شود
(ب: ۲۰۵۳ - ۲۰۵۲)

با در نظر داشتن این نکته و دقت در موضوع گفتار مولانا که منع دشمنی و پنجه زدن با اولیای الهی است، به نظر وقتی مولانا می‌گوید: «جمله انسان را بگش از بهر هُش»، «هُش» آمده در این مصراع، همان ولی خداست و وی معتقد است که دشمنان انبیا و اولیا (مانند قارون و اقوام لوط و ثمود) را می‌توان به خاطر اولیا و انبیا گشت و نابود کرد؛ همانگونه که به علت برتری مقام انسان‌ها نسبت به حیوانات، حیوانات را می‌توان فدای انسان‌ها کرد. این روال چنانچه نمایان است بر مبنای ارزش حیوان، انسان و ولی خدا بیان شده است که حیوان، فدای انسان و انسان، فدای ولی خدا می‌تواند شود. پس می‌توان دید که این بیت با ابیات پیشین مولانا در ارتباط است و ارتباطی با گفته زمانی مبنی بر برتری ارزش انسان به اندیشه ندارد و واژه «گشتن» نیز در معنای قتل و کشتار آمده است.

علاوه بر این بیت، توضیحات درون قلاب آمده برای بیت ۳۳۱۰ نیز ارتباطی با منظور اصلی مولانا ندارد. مولانا در مصراع اول تلاش می‌کند تا «هُش» بیت قبل را توضیح دهد و در ادامه نیز معتقد است که هوش جزوی (استعاره از انسان‌های عادی و دشمنان اولیا) در برابر عقل کُل (استعاره از ولی و نبی خدا) ارزشی ندارد. پس می‌توان دید که تا بیت ۳۳۱۰، مولانا به انسان‌ها سفارش می‌کند که پای از حد خود فراتر نگذارند و با انبیا و اولیا دشمنی نورزند؛ چراکه به علت مقام والای انبیا و اولیا در نزد خداوند، بدون شک به کشتگان قهر الهی خواهند پیوست و مایه عبرت دیگران خواهند شد.

همچنین مولانا از بیت ۳۳۱۱ به بعد، مطلب دیگری را در ادامه ابیات پیشین خود بیان می‌کند. گفتیم که مولانا در بیت ۳۳۰۹ قائل به چنین روندی است: «حیوان ← انسان ← هُش». اکنون وی با در نظر داشتن این طبقه‌بندی، از بیت ۳۳۱۱ به بعد «حیوان» را به دو نوع «وحشی» و «انسی» تقسیم می‌کند و معتقد است که برخلاف حیوانات اهلی و انسی، چون حیوانات وحشی رام انسان‌ها نمی‌شوند، ریختن خون آنها مباح است. این مطلب اخیر ضمن ارتباط داشتن با مطالب قبل، مقدمه‌ای نیز هست برای مطلب اصلی مولانا که از بیت ۳۳۱۷ به بعد می‌آید. مولانا معتقد است اگر آدمی نیز در برابر دم جان‌بخش اولیای الهی همچون حیوانات وحشی عمل کند و قصد دشمنی با اولیای الهی را داشته باشد، نه تنها دچار قهر الهی خواهد شد، بلکه بواسطه دوری از «عقلِ عقل» یا همان اولیای الهی، تنزل مقام یافته و از مقام انسانی به مرتبه حیوانی نقل خواهد کرد و خداوند می‌تواند بواسطه همین امر او را نابود کند.

تا بدین جا می‌توان دید که این ابیات چه ارتباط تنگاتنگی با موضوع اصلی ذهن مولانا (منع دشمنی با اولیای الهی) دارند. به دلیل بی‌توجهی کریم زمانی به بافت موضوعی ابیات، وی از ۳۳۰۹ به بعد معنایی متفاوت را ذکر می‌کند که سبب دو پاره شدن کلام مولانا و آمدن سلسله‌ای از معانی مغایر با نیت اصلی مولانا می‌شود. علاوه بر دو بیت ۳۳۰۹ و ۳۳۱۰ که پیشتر در باب ضعف آن سخن رانندیم، در بیت ۳۳۱۱ نیز می‌توان دید که همچنان ذهن زمانی درگیر معنای اندیشه و هوش است؛ چراکه وی در این بیت نیز معتقد است که پستی و ارزشمندی حیوان، ناشی از هوش و فهم داشتن یا نداشتن است. جالب اینجاست که زمانی معنای بیرون از قلاب بیت ۳۳۱۴ را به درستی دریافته و آن را به نصایح و مواعظ اولیای الهی نسبت داده که عده‌ای از آن‌ها گریزانند، اما در معنای درون قلاب آن را به مقام انسان و توقف در حیات غریزی نسبت می‌دهد که ارتباطی با بافت گفتار مولانا ندارد: «تمام ابیات پیشین مقدمه بود تا این مطلب بیان شود که اگر انسان نیز قدر مقام خود را نداند و در حیات غریزی خود توقف کند، فرقی با حیوانات ندارد بل فروتر از آنان است» (زمانی، ۱۳۸۷: ۹۵۴).

۲-۲. بسنده کردن بر معنای ظاهری بیت و عدم ذکر معنای باطنی و عرفانی آن

این مورد از جمله مواردی است که در شرح جامع مثنوی معنوی بسامد بالایی دارد. دقت نکردن در معنای باطنی ابیات، سبب می‌شود تا معنایی صوری و گاه ناهمخوان از ابیات مثنوی ارائه شود. نمونه این مشکل را می‌توان در توضیح ابیات ذیل مشاهده کرد:

گفت پیغمبر علی را کای علی شیرِ حَقّی، پهلوانی، پُر دلّی
لیک، بر شیری مکن هم اعتماد اندر آ در سایه نخل امید
(ب: ۲۹۶۰-۲۹۵۹)

کریم زمانی در توضیح این دو بیت می‌نویسد: «پیامبر^(ص) به حضرت علی^(ع) گفت: ای علی تو شیر حَقّی و پهلوان یل و شجاعی هستی. ولی تو حتی بر شیر بودن خود نیز اعتماد مکن، بلکه در زیر سایه نخل امید باش. منظور از نخل امید، امید حضرت کردگار است» (زمانی، ۱۳۸۷: ۸۶۴).

در این دو بیت، عبارات «شیرِ حق»، «اعتماد نکردن بر شیری» و «سایه نخل امید» دشوار می‌نماید که کریم زمانی در توضیح «شیرِ حق»، صرفاً همان معنای ظاهری ترکیب را بیان می‌کند و به بیان شیرِ حق بودن علی^(ع) قناعت می‌نماید و ابهام «شیر» و اعتماد نکردن بر آن را بدون بازگشایی معنای باطنی رها می‌کند. همچنین ایشان «نخل امید» را به معنای «امید حضرت کردگار» دریافته است. برای درک صحت و سقم این معنا ناچاریم نگاهی به ابیات قبل و بعد این دو بیت اندازیم و بر مبنای بافت موضوعی به تحلیل آنها بپردازیم. در ابیات قبل از دو بیت مورد بحث ما، مولانا به سالکان توصیه می‌نماید که برای رهایی از خوف و آفت سفر عشق، بایستی پیری راه‌دان را برگزینند؛ چراکه آنها هم توانایی دور کردن آفات این راه را دارند و هم می‌توانند بانگ غول هوا و آرزو و شیطانِ همراهان خود را نیز از بین ببرند. از این روست که مولانا با آوردن «سایه همهان» در بیت:

این هوارا نشکند اندر جهان هیچ چیزی همچو سایه همهان
(ب: ۲۹۵۸)

به همان برگزیدن ولی خدا به عنوان قلاووزِ مسیر سیر و سلوک اشاره می‌کند. مولانا بعد از

این بیت، دو بیت مورد بحث ما را بیان می‌کند و در ادامه نیز در همین موضوع سخن می‌راند. لذا مشخص است که محور اصلی سخن مولانا در ابیات قبل و بعد این دو بیت، دعوت سالکان به برگزیدن پیر و بهره‌مندی از فواید همنشینی با آنهاست. در دو بیت مورد بحث نیز مولانا از زبان پیامبر^(ص) به علی^(ع) توصیه می‌نماید که در سایه «نخل امید» یا «حمایت‌های معنوی ولی خدا» قرار گیرد. از این رو نمی‌توان در توضیح این دو بیت، معنایی مغایر با این محور موضوعی ارائه داد. این مطلب بیان شده از پیامبر^(ص) تنها در این بیت تمام نمی‌شود و در ادامه نیز ما شاهدیم که ایشان مطالب دیگری را نیز به علی^(ع) توصیه می‌فرمایند:

یا علی از جمله طاعات راه
برگزین تو سایه بنده اله...
تو برو در سایه عاقل گریز
تا رهی ز آن دشمن پنهان ستیز...
چون گرفتت پیر، هین تسلیم شو
همچو موسی زیر حکم خضر رو
(ب: ۲۹۶۹ - ۲۹۶۵)

با این قراین و مقدمات متوجه می‌شویم که مراد از «اندر آمدن در سایه نخل امید»، نه امید داشتن بر باری تعالی که زمانی ابراز داشته، بلکه پیروی و برگزیدن پیر و ولی خداست. همچنین شارح محترم اشاره‌ای به معنای «شیر» بودن علی^(ع) نکرده و صرفاً در همان معنای قاموسی توقف نموده‌اند. برای درک معنای صحیح این واژه نیز، بایستی به خود مثنوی رجوع کرد تا دریابیم که واژه «شیر» چه معنایی در ذهن و زبان مولانا دارد. در بیت ۱۳۸۹ دفتر اول مثنوی شاهدیم که مولانا به نقل از رسول خدا، از دو نوع شیر سخن به میان می‌آورد؛ نوع اول «شیرانِ صف شکن» هستند که به همان مقابله کنندگان با دشمن بیرونی اطلاق می‌شود. نوع دوم «شیرانِ خود شکن» هستند که با نفس اماره درون خود مبارزه می‌کنند. در این بیت مولانا با توضیح معنای «شیر» در مصراع دوم (شیر، همان فردِ خودشکن است)، معتقد است که جهاد اکبر (مبارزه با خصم درون) به مراتب دشوارتر از جهاد اصغر (مبارزه با خصم بیرون) است:

سهل شیری دان که صف‌ها بشکند
شیر آن است آن که خود را بشکند
در داستان خدو انداختن خصم بر چهره مبارک امیرالمومنین نیز مجدد می‌توان دید

که مولانا «شیر حق» بودن را به علی^(ع) نسبت می‌دهد. بعد از مغلوب شدن خصم، وی ادب را کنار نهاده و بر روی چون ماه حضرت خدو می‌اندازد و همین امر سبب می‌شود تا افتخار هر نبی و هر ولی جهت خاموش کردن دشمنِ درون (: خشم)، شمشیر از کف اندازد و اندر غزایش کاهلی کند. این عمل سبب تعجب خصم شده و از علی^(ع) علت این کار را جویا می‌شود که حضرت در پاسخ او چنین می‌فرماید:

گفت: من تیغ از پیِ حق می‌زنم بندهٔ حقم، نه مأمورِ تنم
شیر حقم، نیستم شیرِ هوا فعل من، بر دین من، باشد گوا
(ب: ۳۷۸۸ - ۳۷۸۷)

با نگاهی به روال داستان و نشانه‌های درون متنی دو بیت بالا نمایان می‌شود که «شیرِ حق» متضاد با «شیرِ هوا» است و مولانا «شیرِ حق» را به کسی نسبت می‌دهد که اخلاصِ عمل دارد و در تمامی اعمال و رفتار خود تنها رضایت خداوند را مد نظر دارد و از هر آنچه که مربوط به هوای نفسانی و جسمانی باشد، دوری می‌کند. به دلیل وجود چنین ویژگی‌هایی در وجود مولا علی^(ع) است که مولانا پیوسته حضرت را بدین لقب می‌خواند: «شیر حق را دان مُطَهَّر از دغل» (۳۷۲۱). علاوه بر این موارد مولانا از زبان امام علی^(ع) در بیت ۳۹۶۴ همین دفتر اول به آشکارسازی معنای واژه «شیر» می‌پردازد:

من نیَم سگ، شیر حقم، حق پرست شیرِ حق آن است کز صورتِ برست
این مقدمات و قراین مشخص می‌سازد که مولانا واژه «شیر» را به افراد رهیده از صورت، جسم، مادیات و امور نفسانی نسبت می‌دهد و معتقد است که گفتار و کردار چنین افرادی خالصانه است و روی در خداوند دارد. با دریافت معنای «شیر حق»، به راحتی می‌توان منظور مولانا از «شیر حقی، پهلوانی، پُر دلی» و «بر شیری مکن هم اعتماد» را دریافت که در شرح جامع مثنوی معنوی بدان اشاره‌ای نشده است.

نمونه دیگر این مشکل در توضیح مصراع دوم بیت ذیل دیده می‌شود:

چون یقین گشتش که غیر پیر نیست گفت: در ظلمت، دل روشن بسی است
(ب: ۲۱۷۴)

کریم زمانی در توضیح این بیت که در داستان پیر چنگی آمده، به معنای باطنی بیت دقت نکرده و معنایی سطحی و روبنایی از آن ارائه داده است: «پس از این همه جهد و تلاش و احتیاط، برایش مسلم شد که در آنجا غیر از آن پیر فرتوت، کسی دیگر وجود ندارد. در این وقت با خود گفت: در میان تاریکی، افراد روشن ضمیر بسیار یافت شوند» (زمانی، ۱۳۸۷: ۶۶۱).

این بخش از گفته زمانی که «در میان تاریکی، افراد روشن ضمیر بسیار یافت شوند»، معنایی ظاهری است که ضمن برطرف نکردن ابهامات بیت، سبب بی ربط جلوه دادن مصراع اول و دوم و روال داستانی نیز می شود. با نگاهی به آیات قبل و داستان روایت شده مولانا، خواهیم دید که عمر در ابتدا به ظاهر پریشان پیر چنگی نظر می کند و او را لایق خاص خدا و صافی و شایسته و فرخنده بودن نمی داند. همین امر سبب می شود تا وی باری دیگر در گورستان به دنبال بنده خاص و محترم خدا بگردد و وقتی درمی یابد که در گورستان جز پیر چنگی فرد دیگری وجود ندارد و این فرد همان کسی است که آن را می جوید، با خود می گوید: «در ظلمت، دل روشن بسی است». در واقع در این مصراع، عمر با خود سخن می گوید و مرادش این است که برخلاف ظاهر و شکل و شمایل نامتناسب پیر چنگی، او دل روشنی دارد. پس «ظلمت» در این بیت معنای «تاریکی» ندارد و به چهره و وضعیت پریشان و آشفته پیر چنگی اشاره می کند.

۲-۳. خوانش نادرست ابیات

از دیگر مشکلات مهمی که در شرح جامع مثنوی معنوی به چشم می خورد، خوانش نادرست برخی ابیات است. این مورد خود به چند دسته تقسیم می شود که در ذیل جهت دوری از اطالة کلام، با ذکر نمونه ای بدانها اشاره می کنیم:

۱-۲-۳. یکی از مواردی که در این شرح اتفاق افتاده، سؤالی خواندن ابیاتی است که نیازی به سؤالی خوانده شدن ندارند؛ برای نمونه زمانی بیت:

یا امید باز گشتنتان نبود وعده امروز باطلت ان نمود؟
(ب: ۳۱۷۵)

را سؤالی می‌خواند و در توضیح آن می‌نویسد: «یا اینکه امید بازگشت و آمدن به محضر ما را نداشتید، آیا وعده امروز به نظر شما باطل و بیهوده می‌رسید؟» (زمانی، ۱۳۸۷: ۹۲۱).

در خوانش و معنای این بیت دو مشکل وجود دارد؛ مشکل اول در معنای گفته شده برای «یا» آمده در مصراع اول دیده می‌شود که زمانی آن را به صورت «یا اینکه» آورده است. بعد از آنکه یوسف^(ع) از مهمان خود می‌پرسد که چه آوردی تو ما را ارمغان؟، ذهن مولانا به سخن راندن در باب روز قیامت و هدیه بردن خلایق به نزد باری تعالی متداعی می‌شود:

حق تعالی خلق را گوید به حشر	ارمغان کواز برای روز نشر؟
جَتْمُونَا و فُرَادَى بِنَاوَا	هم بدان سان که خَلَقْنَاکُمْ کَذَا
هین چه آوردید دست آویز را	ارمغانی روز رَسْتَاخِیزِ رَا؟
یا امید بازگشتنتان نبود	وَعَدَةُ امْرُوزِ بَاطِلْتَانِ نَمُودُ؟
منکری مهمانیش را از خری	پس ز مَطْبِخِ، خَاکِ و خَاکِستَرِ بَرِی
ور نه‌ای مُنکِر، چنین دست تهی	در در آن دوست چُون پا می‌نهی؟
اندکی صرفه بکن از خواب و خور	ارمغان، بهر ملاقاتش بی‌ر

(ب: ۳۱۷۸ - ۳۱۷۲)

در این ابیات، مولانا معتقد است که خداوند در روز حشر از خلایق خود می‌پرسد که برای این روز چه ارمغانی با خود آورده‌اید و چون خلایق هیچ تحفه‌ای برای باری تعالی نبرده‌اند، مولانا از زبان خداوند دلیل عدم تحفه‌بری خلایق را ذکر می‌کند و می‌گوید که: گویا شما خلایق امید بازگشت از دنیا به قیامت را نداشته‌اید و وعده قیامت شما را باطل می‌نموده که با خود دست‌آویزی برای روز حشر نیاورده‌اید. اگر ما همچون زمانی «یا» آمده در مصراع اول را به معنای «یا اینکه» بدانیم، اکنون این سؤال پیش می‌آید که مولانا در ابیات قبل از بیت مورد بحث، چه مطلبی را گفته که اکنون با گفتن «یا اینکه»، قصد بیان مطلب دیگری را دارد؟ با نگاهی به ساختار این ابیات درمی‌یابیم که مولانا پیشتر مطلبی را بیان نکرده که بخواهد با آوردن «یا» در معنای «یا اینکه»، از آن عدول کند و به مطلب

دیگری اشاره نماید. «یا» آمده در این بیت در واقع مخفف واژه «گویا»ست که این گونه کاربرد از سوی مولانا در دیگر دفاتر مثنوی نیز به چشم می خورد. به عنوان مثال مولانا در دفتر پنجم مثنوی می گوید:

یا به خواب این دیده بود آن پُر صفا
کرده بود اندر بغل دو سنگ را
(ب: ۴۰۵۷)

زمانی در توضیح این بیت نوشته است: «یا ممکن است که آن مرد با صفا به سبب صفای درون این ماجرا را در روای خود دیده بود، لذا دو قطعه سنگ در بغل داشت» (زمانی، ۱۳۷۹: ۱۱۰۵).

در این بیت نیز برای درک این مطلب که آیا این معنای «یا» که به صورت «یا ممکن است» آمده، صحیح است یا خیر، به روال طبیعی معانی ابیات قبل که مرتبط با داستان «دادن شاه گوهر را میان دیوان و مجمع به دست وزیر که این چند ارزد و مبالغه کردن وزیر در قیمت او و فرمودن شاه او را که اکنون این را بشکن و...» است، نگاهی می اندازیم. بعد از آنکه وزیر و دیگر مقامات حکومتی از شکستن این گوهر گران قیمت ممانعت ورزیدند، نوبت به ایاز رسید. بعد از اظهار بی خبری ایاز از قیمت واقعی این گوهر، شاه به او فرمان شکستن گوهر می دهد (دفتر ۵: ب ۴۰۵۵). ایاز نیز با شتاب این گوهر را با سنگ‌هایی که در آستین خود داشت، خرد می کند (دفتر ۵: ب ۴۰۵۶). تا بدین جا مولانا مطلبی را بیان نکرده است که بخواهد با آوردن «یا» در بیت ۴۰۵۷ از آن عدول کند. لذا نمی توان معنای «یا ممکن است» را صحیح دانست. در واقع «یا» در این بیت نیز همانند بیت مورد بحث ما، مخفف «گویا»ست. از این رو مولانا در این بیت با این ذهنیت که ممکن است مخاطب پیرسد که ایاز از کجا می دانست که قرار است گوهری را بشکند که «سنگ‌ها در آستین بودش»، می گوید: گویا آن پُر صفا (یعنی ایاز) این گوهر شکستن را به خواب دیده بود و به همین دلیل دو قطعه سنگ در بغل داشت.

مشکل دیگر بیت مورد بحث ما، در سؤالی خواندن مصراع دوم است و این بیت برخلاف بیت قبل که سؤالی است، سؤالی نیست و حالت خبری دارد. خداوند در این بیت

به خلق بدون ارمغان می‌گوید که: گویا شما امید به بازگشت نداشته‌اید و وعده قیامت شما را باطل می‌نموده که با خود چیزی نیاورده‌اید. تا بیت ۳۱۷۵، متکلم خداوند است که با خلق بدون تحفه در روز قیامت سخن می‌راند. بعد از این بیت، متکلم مولانا می‌شود که با نگاهی به ضمیر متصل واژه «مهمانی‌اش» و «ملاقاتش» و اشاره «آن دوست» و... می‌توان به این تغییر متکلم پی برد.

۲-۳-۲. از دیگر موارد مرتبط با این بخش، غیرسؤالی خواندن ایاتی است که نیاز به خوانش سؤالی دارند. این مورد برعکس مورد قبل است. مثلاً کریم زمانی بیت:

سرکشی از بندگان ذوالجلال دانکه دارند از وجود تو ملال
(ب: ۲۴۹۱)

را به صورت خبری خوانده و در توضیح آن نوشته است: «اگر از بندگان خداوند صاحب شوکت، سرکشی کنی بدانکه آنان از وجود تو دل‌تنگی پیدا می‌کنند» (زمانی، ۱۳۸۷: ۷۴۷). این خوانش و معناچندان با بافتار کلامی مولانا همخوانی ندارد. برای درک این مطلب که آیا خوانش و معنای گفته شده زمانی صحیح است یا خیر، ناچاریم نیم‌نگاهی به بافتار سخن مولانا اندازیم. مولانا در ایات قبل با بیان تمثیل جذب و دفع زمین تیره از سوی آسمان با صفا و معلق ماندن زمین، بدین مطلب اشاره می‌کند که علت در ضلال ماندن دشمنان اولیای الهی و فرعون صفتان، نه در دوری این افراد از اولیای الهی، بلکه ناشی از «دفع خاطر اهل کمال» است (۲۴۸۹) و چون اهل کمال از وجود این افراد ملال دارند (۲۴۹۱)، آنها را نمی‌پذیرند و از خود دور می‌کنند و این امر سبب می‌شود تا این گروه در میان عاصفات و ضلال باقی بمانند (۲۴۸۹). در بیت مورد بحث ما، مولانا در مصراع اول با حالتی انکاری و تعجیبی به دشمنان اولیای الهی می‌گوید که آیا گمان می‌کنید که شما هستید که از بندگان ناب باری تعالی دوری می‌کنید؟ نه این گونه نیست؛ بلکه باید بدانید که این اولیا هستند که از وجود فرعون صفت شما ملال دارند و شما را از خود می‌رانند. معنا و خوانشی که زمانی در شرح خود آورده‌اند، مغایر با منظور اصلی

مولانا است. از این رو این بیت اگر از حالت خبری خارج شود و به صورت استفهام انکاری خوانده شود، مناسب تر است:

سرکشی از بندگان ذوالجلال؟! دانکه دارند از وجود تو ملال
ایات بعدی نیز متناسب با این خوانش و معنایی است که بیان شد. مولانا معتقد است که با آشکار شدن کهربای درونی اولیای الهی، گاه هستی فرد (۲۴۹۲) شیدا می شود و با پنهان شدن آن کهربا، طاعت فرد به طغیان (۲۴۹۳) تبدیل خواهد شد. با نگاهی به این مطالب می توان دریافت که این اولیای الهی هستند که دشمنان خود را از آمدن به سمت خود می رانند، نه بالعکس. لذا اگر فردی از بندگان ناب ذوالجلال دوری می کند، ناشی از ملال درونی بندگان الهی از آن فرد است، نه از سرکشیدن آن فرد از اولیا. لذا بیت مورد بحث، استفهام انکاری است که با حالت طنز و سخره از سوی مولانا به دشمنان اولیا گفته شده است.

۳-۳-۲. از دیگر مشکلات خوانشی شرح جامع مثنوی معنوی، می توان به استفاده نادرست از علایم سجاوندی اشاره کرد. گاه قرار دادن نادرست یک ویرگول در پس و پیش یک واژه، اضافی خواندن یک ترکیب هنگامی که بایستی به صورت ساکن خوانده شود و یا ساکن خواندن بیت زمانی که نیاز به خوانش اضافی دارد، سبب تغییر معنایی بیت و پدید آمدن معنایی متفاوت با نیت مولانا می شود. در بیت زیر، زمانی در انتخاب مکان ویرگول مصراع دوم چندان دقیق عمل نکرده است:

چونکه غم بینی، تو استغفار کن غم به امر خالق، آمد کار کن
(ب: ۸۳۶)

بهتر این بود که ایشان مصراع دوم را چنین علامت گذاری می کردند: «غم به امر خالق آمد، کار کن». همانند این عمل در ایات دیگری از دفتر اول نیز به چشم می خورد:
بس اشارت های اسرار ت دهد بار بردارد، ز تو کارت دهد
(ب: ۹۳۵)

که «بار بردارد ز تو، کارت دهد» صحیح است. همچنین در بیت زیر، زمانی ساکن را به صورت اضافی خوانده است:

چون بشوراند تو را در امتحان آبِ سرگین، رنگِ گردد در زمان
(ب: ۳۲۱۸)

که صحیح «آبِ سرگین رنگِ گردد در زمان» است. نمونه دیگری از این مورد، بیت زیر است با خوانش صحیح «تا که ابر و بحر، جود آموخته»، نه آن گونه که زمانی آورده: چند خورشید گرم افروخته تا که ابر و بحر جود آموخته
(ب: ۵۰۷)

در بیت زیر نیز زمانی «سرّ خفی» را به صورت ساکن و «سرّ خفی» خوانده است: گفت او: پس آن قصاص از بهر چیست؟ گفت: هم از حق و آن سرّ خفی است
(ب: ۳۸۵۴)

۴-۳-۲. یکی دیگر از ایرادات مرتبط با این بخش، خوانش نادرست برخی از واژه‌های ابیات (به شرطی که غلط تایپی نباشد) است که این مطلب با نگاهی به اعراب‌گذاری بیت زیر، قابل درک است: در من آمد آن که دست و پا بُرد رنگِ روی و قوت و سیما بُرد
(ب: ۱۲۷۳)

واژه‌های «بُرد» و «بَرَد» ردیف هستند و نمی‌توانند خوانشی متفاوت داشته باشند. از آنجا که قافیه بیت واژه‌های «پا» و «سیما»ست، بهتر است «بُرد» مصراع اول به صورت «بَرَد» خوانده شود تا عیب موجود در خوانش واژه نیز برطرف شود. محمدعلی موحد نیز هر دوی این واژگان را به صورت «بَرَد» (ر.ک: ۱۳۹۶، دفتر ۱: ب ۱۲۸۱) خوانده است.

۴-۲. بی‌ربط بودن توضیحات داخل قلاب با منظور اصلی بیت

این نقیصه نیز از دیگر مواردی است که در شرح جامع مثنوی معنوی به چشم می‌خورد. برای نمونه زمانی در توضیح بیت: گرسیاه است او، هم آهنکِ توست تو سپیدش خوان که هم رنگِ توست
(ب: ۲۸۹۶)

می‌نویسد: «اگر آن همراه، سیاه چرده است، چون همراه توست باید او را سفید بدانی، زیرا گرچه در صورت مانند تو نیست ولی در معنا هم‌رنگ توست. [در ابیات فوق دیدگاه عارفانه وحدت وجود به وحدت عالم انسانی در عرصه‌های اجتماعی کشیده است. اختلاف رنگ‌ها و نژادها امری نیست که بتواند میان جوامع انسانی، تفرقه پدید آورد. زیرا اعتقاد به نژادپرستی و فرقه‌گرایی، امری شیطانی است. او بود که اساس تعصبات نژادی و قومی را پی افکند]» (زمانی، ۱۳۸۷: ۸۴۷).

برای دریافتن این مطلب که آیا گفته درون قلاب زمانی صحیح است یا خیر، ناچاریم به بافت موضوعی ابیات قبل و بعد نگاهی اندازیم. از بیت ۲۸۸۰ تا بیت مورد بحث ما، مولانا در موضوع سخنان عاشقانه و شطح‌دار عاشقان سخن می‌راند. در این ابیات که با هم ارتباط دارند، مولانا شطح‌گوی را «مرد عاشق» می‌نامد و سخن او را «بوی عشق» و «خوش دمدمه» می‌خواند. از این رو می‌توان فهمید که مولانا نه تنها این گونه کلام‌ها را از مقوله کلام‌های بیرون از شرع و مبالات - که گاهی نیز به علت غلبه حال و بیخودی به کفر می‌انجامد - نمی‌داند، بلکه آنها را از مقوله سخنان عاشقانه‌ای می‌داند که از زبان مرد عاشق بیرون می‌جهد. از نظر مولانا عاشقان، زبانی متفاوت دارند؛ به گونه‌ای که اگر آنها در خصوص «کفر، فقه یا شک» سخن گویند، بایستی از سخنان آنها معنای «دین، فقر و یقین» درک کرد. همانگونه که زیبایی پری‌رویان سبب می‌شود تا فحش بیرون آمده از دهان آنها طبیات جلوه نماید، کژی سخنان عاشقان نیز، به سبب متصل بودن به بحر صدق و اصل صاف درون آنها، باطنی زیبا دارد و در بررسی این گفتارها نباید تنها به صورت و ظاهر سخنان آنها بسنده کرد؛ چراکه این سخنان معنایی بس عالی دارند که از باطن نیک گوینده سرچشمه گرفته است. وی در راستای تأکید گفته خود و قانع کردن مخاطبان، مثال‌های دیگری را نیز بر زبان می‌آورد. از نظر او همانگونه که وقتی مؤمنی بتی از جنس طلا می‌یابد، از کنار آن بدون اعتنا نمی‌گذرد، نباید از کنار شطحیات عاشقان نیز بدون اعتنا گذشت؛ چراکه بت شطحیات آنها در ظاهر کفر و ناپسند است، اما در باطن زر است و ارزشمند. لذا ظاهر کلام شطح، عاریتی و صوری است و باطن اصل است و بایستی بدین

باطن و اصل توجه کرد و از کفرگویی آنها، بوی دین شنید. از آنجا که مولانا می‌پندارد این سخن او ممکن است مخالفانی داشته باشد و هنوز مورد تأیید عده‌ای واقع نشده، مثال‌های دیگری را جهت قانع کردن مخاطبان بیان می‌کند. وی معتقد است همانگونه که آتش زدن گلیمی به علت وجود تنها یک کیک، نشانه کم خردی است، رها کردن و توجه نکردن به معنای باطنی سخنان شطح نیز، به دلیل کیکِ صوریِ کفرآمیز بودن واژگان، دور از عقل و انصاف است و اصل مهم در چنین سخنانی، معناست و آهنگ و مراد گوینده آن و اگر کسی تنها به ظاهر کلام توجه کند، بت پرستی بیش نیست. همچنین همانگونه که اگر قصد شخصی رفتن به حج است، تنها باید به دنبال یک هم‌راه حاجی باشد و هندو و تُرک و عرب بودن آنها برای وی مهم نباشد، شنوندگان نیز باید به عزم و آهنگ و باطن سخنان شطح پردازند و از توجه به نقش و رنگ و ظاهر سخنان دوری کنند. به بیانی دیگر، اگرچه رنگ ظاهری این حاجی، سیاه است (= ظاهر الحادگون کلام شطح)، اما با توجه به یکسان بودن قصد و آهنگ او با تو در رفتن به مکه، لازم است چنین فردی را سفید خواند (= مهم بودن باطن و آهنگ گفتار فرد شطح). با این مقدمات می‌توان دید که موضوع اصلی مولانا از بیت ۲۸۸۰ تا بیت مورد بحث، سخنان عاشقانه و شطح‌دار است. از این‌رو همچون زمانی مرتبط دانستن بیت ۲۸۹۶ به وحدت عالم انسانی و تعصبات نژادی و قومی محلی ندارد و نشان از توجه صرف به ظاهر بیت و بی‌توجهی به باطن بیت و موضوع ابیات قبل است.

۵-۲. بی‌توجهی به تغییر متکلم و مخاطب

نویسنده اثر ارزشمند «در سایه آفتاب»، معتقد است که مولانا در خلال روایت گاه بی‌هیچ نشانه و قرینه‌ای، متکلم و مخاطب ابیات را تغییر می‌دهد. این تغییر بی‌قرینه متکلم و مخاطب، نه از بی‌دقتی و اشتباه مولانا، بلکه از شیوه بیانی وی که متأثر از ساختار بیانی قرآن است، نشأت می‌گیرد (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۳۲۵). این تغییرات بدون قرینه در خلال ابیات مثنوی، سبب سردرگمی مخاطب می‌شود. همین امر سبب شده است تا شارحان مثنوی نیز گاه در تشخیص متکلم و مخاطب ابیات دچار خبط و خطا شوند و در شرح خود

در طریق صواب قدم برندارند. نمونه این اشتباه را می‌توان در «شرح جامع مثنوی معنوی» و در خلال قصه خلیفه و مرد و زن اعرابی مشاهده کرد. بعد از گفتگوی فراوان زن و مرد اعرابی، در نهایت مرد می‌پذیرد که برای عرض حاجت به سوی خلیفه حرکت کند. منتهی وی بدون بهانه و عذری نمی‌توانست به سوی بارگاه خلیفه رود. از این رو آنها سبویی از آب باران را آماده می‌کنند و زن اعرابی به ظن اینکه در خزینه خلیفه چنین هدیه‌ای نیست، به شوی خود چنین می‌گوید:

<p>هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو در مفازه هیچ به، زین آب نیست این چنین آبش نیاید، نادر است اندر او آب حواسِ شور ما در پذیر از فضلِ الله اشتری پاک دار این آب را از هر نجس تا بگیرد کوزه من، خوی بحر پاک بیند، باشدش شه مشتری پُر شود از کوزه من، صد جهان گفت: غَضُّوا عَن هَوَا أَبْصَارِکُمْ لایق چون او شهی، این است راست جوی جیحون است، شیرین چون شکر (ب: ۲۷۱۶ - ۲۷۰۵)</p>	<p>این سبوی آب را بردار و رُو گو که ما را غیر این اسباب نیست گر خزینه‌اش پُر ز رست و گوهر است چیست آن کوزه؟ تن محصور ما ای خداوند، این خُم و کوزه مرا کوزه‌ای با پنج لوله پنج حس تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر تا چو هدیه پیش سلطانش بری بی نهایت گردد آبش بعد از آن لوله‌ها بر بند و پُر دارش ز خُم ریش او پُر باد کین هدیه که راست؟ زن نمی‌دانست کآنجا برگذرد</p>
---	--

زمانی در توضیح بیت ۲۷۰۹ می‌نویسد: «مرد عرب گفت: خداوند این آب احوال و اعمال مرا که در خُم وجودم گرد آورده‌ام، از روی فضل و بزرگواری ات بپذیر» (زمانی، ۱۳۸۷: ۸۰۰).

این معنا نمایان می‌سازد که «مرد عرب»، متکلم و «خداوند»، مخاطب بیت دانسته شده است. با نگاهی به ابیات فوق می‌توان دریافت که ابیات ۲۷۰۵ تا ۲۷۰۷ و ۲۷۱۵ به بعد، در

واقع‌ایاتی هستند که مولانا در آنها داستان خود را روایت می‌کند. ابیات میان این دو بخش (یعنی ۲۷۰۸ تا ۲۷۱۴)، ربطی به روایت داستانی ندارند. بعد از آنکه مولانا در ضمن روایت داستان خود سخن از سبوی آب به میان آورد، در بیت ۲۷۰۸ شروع به بازگشایی معنایی نمادهای «سبو» و «آب» می‌کند و می‌گوید که مرادم از «سبو» و «کوزه»، همان «تن و جسم» و مرادم از «آب»، همان «حواس جسمانی» است. همانگونه که آب در سبو قرار دارد، حواس پنج‌گانه ما نیز در درون جسم و تن ما قرار دارد. بعد از بازگشایی نمادهای داستان، مولانا بواسطه به یاد داشتن تقدیم سبوی آب به خلیفه از سوی مرد اعرابی و جرّ جرار کلام، در بیت ۲۷۰۹ شروع به دعا و مناجات می‌کند و از خداوند می‌خواهد که از فضل خود جسم وی را بپذیرد و حواس پنج‌گانه جسمانش را از نفسانیات پاک سازد تا بواسطه این پاکی، خوی خداوندی در وجودش قرار گیرد و بی‌نهایت گردد. لذا برخلاف توضیح کریم زمانی، متکلم بیت ۲۷۰۹، «مرد عرب» نیست، بلکه خود مولانا است که با خداوند در حال مناجات کردن است.

۶-۲. بی‌توجهی به موقوف‌المعانی بودن ابیات در شرح

از دیگر کاستی‌های شرح جامع مثنوی معنوی، بی‌توجهی به موقوف‌المعانی بودن برخی از ابیات است که گاه منجر به شرح نادرست بیت نیز می‌گردد؛ به عنوان مثال شارح محترم با جدا پنداشتن دو بیت ذیل:

هر کسی را گر بُدی آن چشم و زور کو گرفتی ز آفتاب چرخ، نور
هیچ ماه و اختری حاجت نبود که بُدی بر آفتابی چون شهود
(ب: ۳۶۵۸ - ۳۶۵۷)

می‌نویسد: «هرکس که چشم بینا داشته باشد و استعداد و لیاقت، او می‌تواند از آفتاب فلک نور بگیرد * * * به عنوان مثال، ماه و ستارگان چه لزومی دارد که گواه بر آفتاب باشند؛ زیرا آفتاب به ذات خود روشن است و روشنی ستارگان و ماه را نیز تأمین می‌کند» (زمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۴۳).

در ابیات قبل و بعد دو بیت بالا، مولانا درباره یکی از موضوعات پر تکرار در مثنوی یعنی واسطه بودن انبیا و اولیا در بین حق و خلق و ناتوانی انسان‌ها در دریافت بی‌واسطه خورشید حق، سخن می‌راند و عدم چشم و زور باطنی افراد در درک بی‌واسطه آفتاب حقیقت و دیده نشدن ذوالجلال را علت واسطه شدن انبیا و اولیا می‌داند. مولانا معتقد است اولیای الهی پیشتر تاریک نهاد بوده‌اند اما با پاک کردن دل از هوا و رهیدن از علت نفس توانستند از این ظلمت بشری بیرون آیند و به نورانیت برسند و وحی دریافت کنند و نقش وساطت را بر عهده گیرند. بی‌شک واسطه زمانی نیاز است که دل آدمی به سبب برخورداری از نفس اماره، ضعیف و اعمش و ناتوان از دریافت بدون واسطه آفتاب حق شده باشد و چون انبیا و اولیا از بیماری‌های دل و جان رهیده‌اند، اسرار و معارف را مستقیم و بدون واسطه از حق دریافت می‌کنند اما خلائق افتاده در امور نفسانی و دنیوی، هنوز به آن مرحله و مقام نرسیده‌اند که حقایق را بی‌واسطه و مستقیم پذیرا شوند. علاوه بر این موارد، مولانا معتقد است که اولیای الهی در راستای نقش وساطت خود و برای یافتن بیماری درونی عوام و درمان آنها، با وجودی جسمانی و به قول مولانا «ضعیف» در مقابل دیدگان عام خلق حاضر می‌شوند؛ چرا که چشم و دل خراب عوام حتی توانایی دیدن آفتاب انور وجود روحانی اولیا را ندارد، چه برسد به دریافتن بدون واسطه معارف و حقایق از باری تعالی. گویا این گفته مولانا در توجیه مطلب پیشتر بیان شده خود که اولیا نهاد بشری خود را کنار نهاده‌اند و وجود نورانی یافته‌اند، بیان شده است؛ چرا که این بیان، این شبهه را در ذهن مخاطب پدید می‌آورد که پس این وجود جسمانی اولیا چه نقشی دارد؟ از این رو وی می‌گوید که به علت کم ظرفیتی عوام در دریافت روح تابان اولیاست که خداوند اولیا را از نور محض بودن خارج کرده و شهد جان و روح آنها را با سرکه جسمشان آمیخته تا از این طریق بتوانند همطراز ظرفیت عوام شوند و آنها را هدایت کنند و مشکلات جان و دلشان را برطرف نمایند. در هر صورت، مولانا حضور این حاجبان بی‌واسطه الهی را ضروری می‌داند و معتقد است در صورت نبود آنها، دیگران توانایی دریافت نور خورشید الهی را نخواهند یافت. از این رو اولیای الهی در دنیا نقش واسطه‌ای را

ایفا می‌کنند که جان آنها حامل معارف و اسرار جانِ جان (خدا) و انتقال دهنده آنها به مردم جهان است.

با در نظر داشتن این نکات، مولانا در دو بیت مورد نقد اشاره می‌کند که: هر کس اگر این توانایی را داشت که از آفتاب آسمان (خداوند)، نور (دریافت بی واسطه حقایق و معارف) دریافت می‌کرد، دیگر نیازی به ماه و اختران (اولیا و انبیا) نبود که دلیل و نشانگر (واسطه) خورشید باشند. کریم زمانی جدا از عدم دقت بر «گر» آمده در مصراع اول بیت ۳۶۵۷، معنای استعاری واژگان و موقوف المعانی بودن این دو بیت، معنایی برای این ابیات به ویژه بیت ۳۶۵۸ بیان می‌کند که مغایر با گفته مولانا در این بخش است.

۲-۷. نادیده گرفتن بخشی از بیت در شرح و توضیح

از دیگر کاستی‌های این شرح، می‌توان به جا انداختن بخشی از بیت، در شرح و توضیح اشاره کرد. این نادیده گرفتن بخشی از بیت در شرح و توضیح، گاه در حد یک واژه یا ترکیب است و گاه یک مصراع را شامل می‌شود؛ مثلاً در توضیح بیت:

ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
(ب: ۶۰۰)

چنین آمده است: «ما همچون شطرنج هستیم که بُرد و باختی که روی آن صورت می‌گیرد، از شطرنج‌بازان است نه از صفحه و مهره‌های شطرنج» (زمانی، ۱۳۸۷: ۲۲۲) که ناگفته خود پیدا است که منادای «ای خوش صفات» در معنای بیت لحاظ نشده است. یا در توضیح بیت:

صوفیان را پیش رو موضع دهند کآینه جان‌اند و ز آینه به‌ند
(ب: ۳۱۵۳)

می‌توان دید که بخش «از آینه به‌ند»، آورده نشده است: «صوفیان صافی را نیز پیش رو و مقابل خود جای می‌دادند؛ زیرا که صوفیان، آینه جان آدمیان هستند و هر آنچه از دل آدمیان گذرد، در آینه وجود آنان نشان داده شود» (زمانی، ۱۳۸۷: ۹۱۲).

همچنین زمانی در توضیح بیت:

ز آنکه بی شُکری بود شوم و شَنار می‌برد بی شکر را در قعرِ نار
(ب: ۹۴۵)

نیز هیچ اشاره‌ای به معنای مصراع دوم بیت نکرده است: «زیرا ناسپاسی (بکار نبستن عطایای الهی و بهره نبردن از نعمت‌های او) ناخجسته و زشت است» (زمانی، ۱۳۸۷: ۳۲۸ - ۳۲۷). علاوه بر این موارد، در توضیح بیت:

رنگ صحرا دارد آن سدّی که خاست او نمی‌داند که آن سدّ قضاست
(ب: ۳۲۴۴)

چنین آمده است: «آن سدّی که در پس و پیش کافران قرار گرفت، رنگ صحرا دارد یعنی رنگ آن چیزها را می‌گیرد که در صحرای وجود موجود است» (زمانی، ۱۳۸۷: ۹۳۷). در این توضیح نیز هیچ اشاره‌ای به معنای مصراع دوم بیت نشده و این مصراع بدون توضیح رها شده است. حتی آنچه که داخل قلاب آمده نیز ارتباطی با مصراع دوم بیت ندارد و صرفاً توضیحی دربارهٔ صحراست.

نتیجه

با نگاهی به نمونه‌های آمده در این پژوهش، این نکته به اثبات رسید که علی‌رغم زحمات فراوان استاد کریم زمانی در «شرح جامع مثنوی معنوی»، در این شرح مشکلاتی اساسی همچون: «بی‌توجهی به بافت موضوعی ابیات قبل و بعد»، «بسنده کردن بر معنای ظاهری و عدم ذکر معنای باطنی بیت»، «بی‌ربط بودن توضیحات داخل قلاب با منظور اصلی بیت»، «بی‌توجهی به تغییر متکلم و مخاطب»، «بی‌توجهی به موقوف‌المعانی بودن ابیات»، «سؤالی خواندن ابیات غیرسؤالی و بالعکس»، «استفاده نادرست از علایم سجاوندی»، «خوانش نادرست برخی از واژه‌ها» و «نادیده گرفتن بخشی از بیت در شرح و توضیح» وجود دارد. البته باید بدین مطلب نیز اشاره کرد که کاستی‌های ذکر شده در این پژوهش، تنها مختص به دفتر اول این شرح نمی‌شود؛ چراکه با نگاهی انتقادی بر دیگر مجلدات «شرح جامع مثنوی معنوی»، درخواهیم یافت که علاوه بر موارد یاد شده، کاستی‌های دیگری همچون: «بی‌توجهی به ارتباط نازک میان دو مصراع»، «عدم توجه بر نکات بلاغی و زبانی ابیات»، «معنای نادرست واژگان»، «بی‌توجهی به تقدم و تأخر و چینش صحیح بیت»، «رد کردن توضیحات صحیح دیگر شارحین»، «بازگشایی نادرست استعارات و ابهامات»، «عدم استفاده از یک تصحیح مناسب از مثنوی در شرح» و... در دیگر دفترهای این شرح دیده می‌شود. وجود این کاستی‌ها در شرحی که مورد استقبال فراوان مولانا پژوهان و مجامع علمی است، سبب انحراف آثار علمی و پژوهشی خواهد گردید. لذا جامعه ادبی کشور نیازمند شرح جدید و دقیقی از مثنوی مولوی است و همچنان جای خالی چنین شرحی احساس می‌شود.

تعارض منافع: طبق گفته نویسنده، پژوهش حاضر فاقد هرگونه تعارض منافع است.

پیوست

۱. یکی دیگر از کاستی‌های شرح کریم زمانی، بازگشایی نادرست معنای استعارات است. از آنجاکه نویسندگان در خلال مباحث و توضیحات به صورت پراکنده بدین مطلب اشاره کرده‌اند، این مورد که حضور چشمگیری در این شرح دارد، به صورت جداگانه مورد بررسی قرار نگرفت.

منابع و مأخذ

- احمدی دارانی، علی اکبر و مرتضی رشیدی آشجردی. (۱۳۸۹). «مقایسه و تطبیق چهار شرح از مثنوی با آغاز دفتر سوم». **پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان**. پیاپی ۸. شماره ۴. صص: ۵۸ - ۴۳.
- اقبال، فرزاد و سهیلا موسوی سیرجانی. (۱۳۹۲). «شرح صوری در حل مشکلات مثنوی». **ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی**. سال ۹. شماره ۳۱. صص: ۳۹ - ۲۲.
- انزلی‌نژاد، رضا. (۱۳۸۴). «جلال مولوی و کمال فروزانفر در نگاهی به شرح‌های مثنوی». **مولوی پژوهی**. سال ۲. شماره ۴. صص: ۲۴ - ۱۳.
- ایران‌منش، محمد. (۱۳۹۱). «نقدی بر شرح جامع مثنوی معنوی». **مجموعه مقالات هفتمین همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی**. دانشگاه علامه طباطبایی تهران. جلد ۲. صص: ۱۵۲ - ۱۴۳.
- آقاحسینی، حسین و امید ذاکری کیش. (۱۳۹۲). «بررسی و نقد شروح مثنوی با تکیه بر توجه آنها به روایت، پیوستگی ابیات و متن مثنوی». **ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان**. سال ۱۶. شماره ۳۴. صص: ۱۳ - ۱.
- بلخی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). **مثنوی معنوی**. تصحیح محمدعلی موحد. چاپ ۱. تهران: هرمس.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). **در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی**. چاپ ۴. تهران: سخن.
- رئیی، احسان. (۱۳۹۶). «آسیب‌شناسی شروح مثنوی از حیث بی‌توجهی به سنت عرفانی مولانا». **شعر پژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز**. سال ۹. شماره ۳. صص: ۱۱۶ - ۹۳.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۹). **شرح جامع مثنوی معنوی**. دفتر پنجم. چاپ ۳. تهران: اطلاعات.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۷). **شرح جامع مثنوی معنوی**. دفتر اول. چاپ ۲۶. تهران: اطلاعات.
- سلیمان منصوری، هستی و دیگران. (۱۳۹۳). «مقایسه اختلافات شرح مثنوی نیکلسون در دفتر اول با شرح مثنوی استادان فروزانفر، کریم زمانی و استعلامی». **تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی**. شماره ۲۱. صص: ۵۳ - ۲۵.

سلیمانی، علی و محمدرضا موحدی. (۱۳۹۹). «تأملی بر دفتر پنجم شرح جامع مثنوی معنوی».

پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. سال ۲۰. شماره ۴. صص: ۲۸۸

- ۲۶۵.

شجری، رضا. (۱۳۸۶). معرفی و نقد و تحلیل شروع مثنوی. چاپ ۱. تهران: امیرکبیر.

صفوی، کورش. (۱۳۹۱). آشنایی با زبان شناسی در مطالعات ادب فارسی. چاپ ۱. تهران:

سخن.

References

- Aghahoseini, H & O. Zakerikish. (2013). Barrasi va Naghd-e Shorooh-e Masnavi ba Tekkiye bar Tavajjoh-e Anha be Revayat, Peyvastegi-ye Abyat va Matn-e Masnavi. Adab va Zaban-e Daneshgah-e Shahid Bahonar-e Kerman. year 16. No. 34. Pp. 1-13.
- Ahmadi Darani, 'A.A & M. Rashidi Ashjerdi. (2010). Moghayese va Tatbigh-e 4 Sharh Az Masnavi Ba 'Aghaz-e Daftar-e Sevvom. Pazhooheshhaye Zaban va Adabiyyat-e Farsi-ye Daneshgah-e Esfahan. Payapey 8. No. 4. Pp. 43-58.
- Anzabinezhad, R. (2005). Jalal-e Mowlavi va Kamal-e Foroozanfar dar Negahi be Sharhhaye Masnavi. Mowlavi Pazhoohi . year 2. No. 4. Pp. 13-24.
- Balkhi, J.M. (2017). Masnavi-ye Ma'navi. Tashih-e Mohammad'ali Movahed. First Edition. Tehran: Hermes.
- Eqbal, F & S. Moosavi Sirjani. (2013). Sharh-e Soori dar halle Moshkelat-e Masnavi. Adabiyyat-e 'Erfani va Ostooshenakhti. year 9. No. 31. Pp. 22-39.
- Iranmanesh, M. (2012). Naghdi bar Sharh-e Jame'e Masnavi-ye Ma'navi. Majmoo'e Maghalat-e Haftomin Hamayesh-e Beinolmelali-ye Anjoman-e Tarvij-e Zaban va Adab-e Farsi. Daneshgah-e 'Allame Tabatabaei. Vol. 2. Pp. 143-152.
- Poornamdarian, T. (2005). Dar Saye-ye Aftab: She'r-e Farsi va Sakhtshekani dar She'r-e Mowlavi. 4th Edition. Tehran: Sokhan.
- Raeisi, E. (2017). Asibshenasi-ye Shorooh-e Masnavi az heise bi Tavajjohi be Sonnat-e 'Erfani-ye Mowlana. She'r Pazhoohi (Boostan-e Adab) Daneshgah-e Shiraz. year 9. No. 3. Pp. 93-116.
- Safavi, K. (2012). Ashenayi ba Zabanshenasi dar Motale'at-e Adab-e Farsi. First Edition. Tehran: Sokhan.
- Shajari, R. (2007). Mo'arrefi va Naghd va Tahlil-e Shorooh-e Masnavi. First Edition. Tehran: Amirkabir.

- Soleiman Mansoori, H & Others. (2014). Moghayese-ye Ekhtelafat-e Sharh-e Masnavi-ye Nicholson dar Daftar-e Avval ba Sharh-e Masnavi-ye Ostadan Foroozanfar, Karim Zamani va Este'lami. Tahlil va Naghd-e Motoon-e Zaban va Adabiyat-e Farsi. No. 21. Pp. 25-53.
- Soleimani, 'A & M.R. Movahedi. (2020). Ta'ammoli bar Daftar-e Panjom-e Sharh-e Jame'e Masnavi-ye Ma'navi. Pazhooheshname-ye Enteghadi-ye Motoon va Barnamehaye 'Oloom-e Ensani. year 20. No. 4. Pp. 265-288.
- Zamani, Karim. (2000). Sharh-e Jame'-e Masnavi-ye Ma'navi. Daftar-e 5. ^{3th} Edition. Tehran: Ettela'at.
- Zamani, Karim. (2008). Sharh-e Jame'-e Masnavi-ye Ma'navi. Daftar-e 1. ^{26th} Edition. Tehran: Ettela'at.