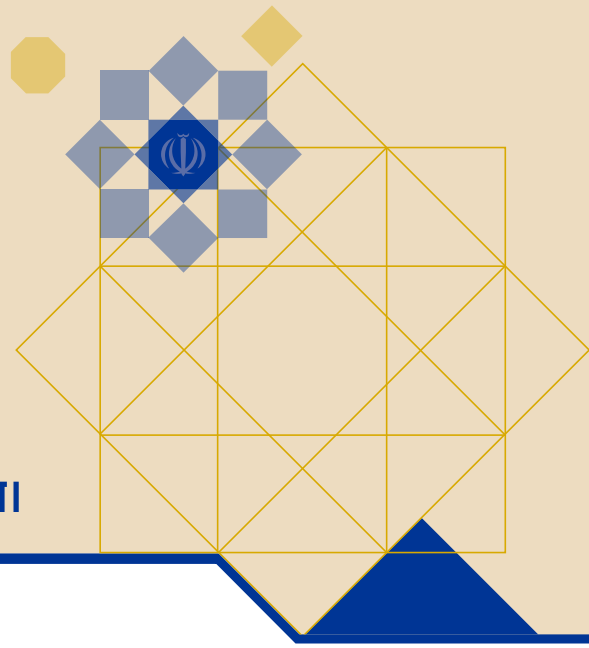




دراسة نقدية لكتاب المنهج القوى لـ يوسف المولوي

مهسا زنجاني^(*)

محسن محمدی فشارکی^(**)

زهره نجفی نیسیانی^(***)

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/٥/١١ ◆

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٨/١٢ ◆

المخلص

«المنهج القوى» مؤلف ليوسف بن أحمد المولوي، وهو ترجمة وشرح للمثنوي المعنوي باللغة العربية. وقد ألفه في القرن الثالث عشر في ستة مجلدات. يُعدّ هذا العمل أقدم شرح عربي وأشهره للمثنوي. وبما أن مثل هذه الأعمال تستحق الدراسة والنقد ملياً، وأن شُراح المثنوي الكبار قد أشاروا إليه في شروحهم، وأن تعريفه في المصادر موجز وغير دقيق إلى حد ما إلى أن عدّوه ترجمة عربية للشرح الكبير لأنقروي،

(*) مهسا زنجاني، طالبة دكتوراه، قسم اللغة الفارسية وآدابها، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران، (الكاتبة المسؤولة).

mahsa.zanjani@yahoo.com

(**) محسن محمدی فشارکی، أستاذ مشارك، قسم اللغة الفارسية وآدابها، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران

(***) أستاذ مشارك، قسم اللغة الفارسية وآدابها، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران

فقد ارتأينا أن ننتهج منهجاً نقدياً ونعرّف هذا الشرح كما ينبغي له، ونقوم بدراسته ونقده لغة ومحتوى، وذلك من خلال قراءة متأنية لثلاثة آلاف بيت شعري مختارة من الدفاتر الأول والثالث والسادس ومقارنتها بشروح مختارة للمثنوي، بالتأكيد على ضرورة تقديم ترجمة وتأويل لازم وجدير للآثار القيمة من الأدب الفارسي إلى القراء الناطقين بغير اللغة الفارسية. فقد توصلت الدراسة إلى أنّ الشارح استفاد من أفكار ابن عربي في شرح أشعار جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي، وأنّ تعريبه وكتابته لا يخلوان من نواقص. كما أنّه لا يمكن أن يعدّ هذا الشرح ترجمة عربية للشرح الكبير بشكل مطلق.

الكلمات المفتاحية: المنهج القوي، يوسف بن أحمد المولوي، شرح عربي للمثنوي، النقد

١- المقدمة

يمكن تقسيم شروح المثنوي إلى مجموعات متجانسة ومتنوعة، وذلك بالنظر إلى فروق بعضها عن البعض لغةً ومكانةً وكماً وقيمةً، كما تختلف من حيث اتجاهها الصوفيّ وحتى جمهورها المستهدف. لقد تُرجم المثنوي المعنوي حتى الآن إلى لغات مختلفة. أمّا الشروح التي كُتبت عليه، فكانت غالباً باللغات الشائعة في إيران وتركيا وشبه القارة الهندية. وعلى الرغم من أنّ العرب -كما قال شيميل- لم يهتموا حقاً بشعر جلال الدين الروميّ بسبب الاختلاف في الأساليب الأدبية الفارسية والعربية، إلّا أنّ ترجمة الدكتور عبد السلام كفاي وشرحه للمثنوي، وهو أستاذ الجامعات المصرية واللبنانية، و«المنهج القوي» ليوسف بن أحمد المولوي، يشهدان على أنّ هذا العمل القيم (المثنوي) قد وجد طريقه للنفوذ والانتشار في قلب المجتمع العربيّ.

قيل: «لا يوجد مؤلّف لا يستحق القراءة مرّة واحدة». ولكن ليست كلّ شروح المثنوي تتمتع بنفس القدر من الأهمية والقيمة. كما قال جلال الدين همايي: «هناك فرق شاسع بين هذا الحسن وذلك الحسن». لقد كرّس بعض الباحثين الشرح سنوات من حياتهم الثمينة لدراسة الأصول الفكرية واللغوية ومصادر أفكار جلال الدين

الرومي ومعتقداته، وبذلوا جهوداً كبيرة في شرح المثنوي متمتعين بثقافة علمية وأدبية وصوفية جمّة، ممّا أدّى بلا شكّ إلى تقديم شرح علميٍّ وقيمٍ وخالد. وما دام المثنوي قائماً، فستحتفظ هذه الشروح بدوامها وبقائها في ضوء تلك الشمس الوهاجة. ومن ناحية أخرى، هناك العديد من الشراح السطحيين والعجوليين الذين قاموا بشرح بعض أبيات المثنوي دون دراسات عميقة ودقيقة حول الرومي ومذهبه الفكريّ، وسجّلوا أسماءهم ضمن الشراح. وهناك أيضاً العديد من الشروح المخطوطة القيّمة التي غطّاها غبار الإهمال واختفت عن أعين الباحثين والناشرين المتفحصين، والتي يجب أن تُكشف يوماً ما على أيدي هؤلاء لتعرض جمالها وزينتها وروعها على عشاقها (شجري، ١٣٨٦هـ-ش، ص ٤٩).

١-١- تقديم المؤلف

«المنهج القوي» ليوسف بن أحمد المولوي هو ترجمة وتفسير للمثنوي المعنوي باللغة العربية، نُشر في ستة مجلّدات عام ١٢٨٩ق في مطبعة بولاق بالقاهرة طباعةً حجرية. يُعدّ هذا العمل أقدم وأشهرَ شرح عربيٍّ للمثنوي، وقد أشار إليه شراح مثل نيكلسون، والدكتور عبد السلام كفاي، والأستاذ بديع الزمان فروزانفر، وكريم زماني في شروحهم. في هذا الكتاب، تجم الشارحُ الأبيات إلى العربية (على الرغم من أنّ هذه الترجمة، كما قال الأستاذ فروزانفر في مقدّمة شرح المثنوي الشريف، ليست خالية من العيوب)، بالإضافة إلى شرح المفردات (والتي يتناولها بشكل أكبر في المجلّد الأوّل)، ثم فسّرها في بعض الحالات بالاستناد إلى الأقوال والآيات والأبيات. وكما قال نيكلسون والأستاذ فروزانفر، فإنّ الجزء الأكبر من هذا الشرح مأخوذ من «فاتح الأبيات» لأنقروي، ويبدو أنّه ترجمة عربية لها، ولم يضيف الشارح سوى بعض الاقتباسات من تفسير نجم الدين الكبرى على القرآن (فروزانفر، ١٣٩٠هـ-ش، ص ١٣). كما قيل إنّ «جنكي يوسف دده طرابلسي، شيخ المولوية في بشيكطاش، ترجمَ شرحَ أنقروي إلى العربية عن طريق تلخيص بعض أجزائه (همايي، ١٣٦٦هـ-ش، ص ١٨٨). أو إنّ «جنكي يوسف

دده» ترجم شرح أنقروي إلى العربية بناءً على طلب الملووية في دمشق (كزليوز، ١٣٨٥هـش، ص ٢٤). كما يعدّ الدكتور توفيق سبحاني «المنهج» تلخيصاً لتفسير أنقروي (سبحاني، ١٣٨١هـش، ص ٢١٩). ويُذكر في مقدمة شرح أنقروي نفسها ما يلي: «في عام ١٢٣٠ هجري قمري، نقل يوسف بن أحمد المولوي «الشرح الكبير» لأنقروي لـ المثنوي المعنوي للرومي من التركيّة إلى اللغة العربيّة، وهو معروف جداً» (أنقروي، ١٣٧٤هـش، ص ١٦). بالطبع، تستحق هذه الأقوال التأمل، وستتناول نقدّها لاحقاً.

كان يوسف بن أحمد القونوي المولوي الرومي (توفي ١٢٣٢هـ)، الملقّب بـ«جنكي يوسف دده طرابلسي»، شيخ الملووية، تركيّ الأصل، عالماً بالعربيّة، وشيخ تكيّة بكتاش في إسطنبول ومشهوراً بـ«الزّهدي» (المولوي، ١٩٦٦م: ٦١) وهو يقدّم نفسه في مقدّمة «المنهج» قائلاً: «فقيه ربّه العليّ يوسف بن أحمد المولوي خادم الفقراء بزواوية البشكطاش التي هي من لواحق إسلامبول» (المولوي ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١)، وللأسف لا تتوافر معلومات أخرى عنه في المصادر.

٢-١- خلفيّة البحث

وفقاً لما تبين من خلال عمليّات البحث المنجزة، فإنّ هذا الأثر لم يُحيّ أو يُنشر إلى الآن، ولم يُقدّم بشأنه نقدٌ فنيٌّ ومفصّل لترجمته وتفسيره. غير أنّه لما يُعدّ أقدم وأوثق شرحٍ عربيٍّ للمثنوي، فمن المحتمل أن يكون الشُّراح العرب اللاحقون، بمن فيهم: صاحب الجواهر، عزّام، والدسوقي شتّا، قد رجعوا إليه واستفادوا منه. كما أنّ شُراحاً آخرين للمثنوي، مثل الدكتور عبدالسلام كفاقي، ونكلسون، والأستاذ فروزانفر، لم يغفلوا عنه في تفسيرهم للمثنوي. لقد تطرّق الدكتور رضا شجري في كتابه «معرفي ونقد وتحليل شروح مثنوى (تقديم شروح المثنوي ونقدّها وتحليلها)» إلى تقديم تعريف موجز بهذا الشرح، ونقل أقوال الشُّراح الآخرين عنه. وكذلك أشارت الدكتورة نرگس گنجي والدكتورة فاطمة إشراقي في بحثهما «مولوي پژوهي در جهان عرب (دراسة جلال الدين الرومي في العالم العربي)»، نقلاً عن عبد العزيز صاحب الجواهر مؤلّف

«جواهر الآثار»، إلى أن هذا العمل يُعدّ من أفضل شروح المثنوي. وقد عدّ باحثون مثل الدكتور علي غوزل يوز، والدكتور توفيق سبحاني، والدكتور محمود رضا إسفنديار، وحسن لاهوتي في مقالاتهم هذا الشرح مختصراً وترجمةً عربيةً لشرح أنقروي.

٣-١ - أسئلة البحث وفرضيات

١. ما هو مدى تأثر يوسف بن أحمد المولوي بالمدارس الصوفيّة في شرحه للمثنوي؟
 ٢. ما هو مدى تأثر المنهج القوي بشروح المثنوي الأخرى؟
 ٣. ما هو مدى توفيق يوسف المولوي في ترجمته وشرحه للمثنوي؟
- وعلى ذلك وللإجابة عن هذه الأسئلة المذكورة أعلاه، درسنا كتاب المنهج القوي ليوسف المولوي لغةً ومضموناً وانتهجنا في دراستنا لهذا الشرح العربيّ للمثنوي منهجاً نقدياً. ومن الجدير بالذكر أننا استفدنا من كتاب جواهر الآثار لعبد العزيز صاحب الجواهر في ترجمة الأبيات الفارسيّة المختارة من المثنوي إلى العربيّة بصفتها ترجمة كاملة ومرجعيّة للمثنوي إلى العربيّة. فذكرنا الترجمة العربيّة بعد ذكر البيت الفارسيّ لتسهيل فهمه للقارئ الناطق باللغة العربيّة.

٢- دراسة «المنهج القوي» ونقده

يهدف هذا البحث إلى دراسة هذا الشرح القديم من ثلاثة جوانب: المحتوى، واللغة والتأثر بالشروح الأخرى، وخاصة بـ«الشرح الكبير لأنقروي»، وتقديم الانتقادات الموجهة إليه بالاستناد إلى أدلة من مختارات أبيات المثنوي (أكثر من ٣٠٠٠ بيت من الدفاتر الأول والثالث والسادس).

٢-١ الإشكالات الموضوعيّة في المحتوى

«ليس مجال بحثنا هذا هو التطرّق إلى شروح المثنوي وتفصيل القول فيها وفي مذاهبها، ولا يتسع له هذا البحث بأيّ حال من الأحوال، وإمّا نريد من هذا العنوان

الإشارة إلى مسألة تربط بين ما ذهب إليه الباحثون من تأثر جلال الدين الرومي بابن عربي وبين شروح المثنوي. قدّم الجامي وهو من أهمّ شارحي مؤلفات ابن عربي، شرحاً للأبيات الأولى من المثنوي والمعروفة باسم «ني نامه» (خطاب الناي) وارتكز في شرحه هذا على مبادئ مذهب وحدة الوجود لابن عربي وأفكار تلميذه صدرالدين القنوي، كما اعتمد كثيرٌ من شارحي المثنوي في إيران والهند على ما انتشر من أفكار ابن عربي الصوفيّة. وبإمعان النظر في هذه المسألة نجد أنّ تلك الشروح إنّ دلت على شيء، فهي لا تدلّ على تأثر الرومي بابن عربي، وإمّا تدلّ على تأثر شارحي المثنوي بأفكار ابن عربي الصوفيّة وقبولهم الكامل له. وينطبق هذا القول على شرح الحاج ملاهادي السبزواريّ على المثنوي المعنوي، وهو مليء بأفكار ابن عربي الصوفيّة وتعاليمه العرفانيّة» (فخرالدين سلمان، ٢٠٢١، ص ١٣).

«من بين المستشرقين، يعدّ هانري كوربان الروميّ متأثراً بابن عربي وتعاليمه عبر صدر الدين القنوي (توفي ٦٧٣). وكذلك رينولد نيكلسون (المرجع الغربيّ الأكبر في شأن الرومي) - وإن كان من دون تقديم أدلة قويّة - يعدّ الرومي تابعاً لابن عربي في وحدة الوجود، بينما يعدّ ويليام شيتيك (أستاذ التصوّف الإسلاميّ في جامعة ولاية نيويورك) الرومي أكبر من أن يكون قد تأثر بفكر صدر الدين القنوي (أمين، ١٣٧٩هـ، ص ٤).» «ومن بين العالمين المتأخرين بطبقات المتصوّفة أيضاً، يعدّ جماعة منهم الرومي متأثراً بابن عربي، بمن فيهم الأستاذ الراحل جلال الدين همايي في «يادنامه مولوي» والدكتور محسن جهانگيري» (همايي، ١٣٦٦هـ، ص ٢١٢؛ وجهانگيري، ١٣٧٥هـ، ص ٦٠٤). «الكثير من الكتاب مثل داريوش شايجان، ربما لأنهم أرادوا تجنب الحكم النهائيّ بشأن تأثير ابن عربي ونفوذه في الرومي، اكتفوا بذكر وجود علاقات بينهما، وكتبوا أنّ ابن عربي كانت له علاقة بالرومي. وذلك يدلّ على أهميّة الموضوع، وإن كان لا يكشف عن مجهول. ومجموعة أخرى من الباحثين مثل عبد الحسين زرّين كوب، ومحمّدتقي جعفري، ومحمّدرضا شفيعي كدكني، وعبد الكريم سروش، وبهاء الدين خرّمشاهي، لا يرون مدخلاً لتصوّف ابن عربي في التعرّف على أفكار الرومي؛ بل

يقولون بصراحة إنّ نظرة الرومي إلى وحدة الوجود تختلف عن مذهب ابن عربي» (أمين، ١٣٧٩هـ-ش، ص ٦) ..

لم يُذكر شيء في المصادر بخصوص أفكار يوسف بن أحمد المولوي الصوفيّة، ولكن يبدو أنّه فسّر أبيات الرومي متأثراً بالطريقة الصوفيّة وأفكار ابن عربي وكذلك الشروح المتبّعة لهذا المذهب. وهذا التأثير -المباشر وغير المباشر- واضح في الاقتباسات من الشيخ الأكبر وأتباعه، واستخدام مصطلحات مذهبه، والاستناد إلى تفسير نجم الدين الكبرى في بعض الشواهد القرآنيّة.

بشنو اين ني چون شكايت مي كند از جديايها حكايت مي كند
بادرِ النَّايِ استمعْ كيف حكى قصصَ العشق، من الهجر شكى
(ني نامه، البيت ١)

يبدأ أنقروي شرح البيت بالتركيز على «بشنو» (اسْمَعْ): «أيّها السامع لأسرار الحقيقة، أولاً في هذه النقطة التي بدأ بها الرومي في بداية المثنوي بكلمة «اسْمَعْ» وأمر بالاستماع ولم يبدأ بجملة أخرى، توجد نكتة عظيمة» (أنقروي، ١٣٧٤هـ-ش، ص ١). وينقل قولاً عن الإمام فخر الدين الرازي ويستند إلى الآية الكريمة ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢) وأبيات أخرى من المثنوي (دان كه اول سمع بايد نطق را ...) ويقول: «شَرُّ ذي روح يتحرك على وجه الأرض عند الله هو من حُرِم الاستماع، أي الأصم والأبكم الذي ليس له لسان يعبّر به عن كلام الحق، في الحقيقة لا يفهمه ولا يدركه» (نفس المصدر، ص ٢).

ثم يتطرق إلى «الناي». هذا وإنّ الشروح المدروسة الأخرى قد بدأت الحديث عن «الناي». يفسر أنقروي «الناي» بعدة وجوه: «الأول: يجوز أن تكون استعارة عن المرشد الأعلى الذي كان صوفيّاً نقيّاً وعاشقاً وافيّاً، وكان باطنه خالياً من سوى الله ومليئاً بنفخة الحق. لأنّ الناي مناسبة تامة ومشابهة عامّة للإنسان الكامل صورةً ولفظاً وذاتاً... الثاني: قد يُقصد بالناي القلم الظاهر استعارةً أو حقيقة محمّد المصطفى (ص)».

ويرى أكبر آبادي في شرح قريب مما لدى أنقروي، أن «الناي»، كما قال المولوي الجامي، أولئك الواصلون الكاملون والمكملون الذين فنوا عن أنفسهم والخلق وبَقوا بالحق، ولهم معه مناسبة تامّة من حيث الاسم والصورة والذات (أكبرآبادي، ١٣٨٦هـ-ش، ص ٧). وكذلك: «ويمكن أن يُقصد بالناي القلم الذي استُعرٍ للإنسان المذكور... ويجوز تجاوز طريق المجاز والاستعارة ويكون الناي تعبيراً عن هذا الناي أو القلم الظاهر...، وبعض الشراح الذين فسّروا الناي بالروح أو الحقيقة المحمّدية، بعيدون عن المناسبة، وبعيدون عن المقصود كما لا يخفى» (المصدر نفسه، ص ٨).

ويقول كريم زماني في شرح هذا البيت عن قول نيكلسون: «لا شك أن الناي بشكل عام يمثّل روح الوليّ أو الإنسان الكامل، الذي يثبّ بسبب انفصاله عن النستان، أي ذلك العالم الروحاني الذي كان وطناً له في المرتبة التي سبقت وجوده المادّي» (زماني، ١٣٨٥هـ-ش، ج ١، ص ٥٢). ويواصل، ويعدّ الناي كنايةً عن حسام الدين أو إشارة إلى الشاعر نفسه. «قضية الإنسان الكامل هي إحدى أكثر القضايا الصوفيّة انتشاراً، وهي ملزومة لعرفان ابن عربي وتصفّوه. ومنذ ذلك الحين شاع هذا المفهوم بين أهل العرفان والتصفّو حتى كتبت رسائل منفردة في هذا الباب. ابن عربي في «فصوص الحكم»، في الفص الآدمي، بحث هذا الموضوع بالتفصيل. هو يعدّ الإنسان كوناً جامعاً؛ لأنّ «الكون» في اصطلاح العرفاء هو عالم الوجود؛ أي أنّ الإنسان خلاصة الوجود وصفوته، والإنسان في الواقع روح العالم والعالم جسده» (المصدر نفسه).

«ذكر شراح المثنوي في تفسير هذا البيت معاني مختلفة، ولكن بلا شك، أنّ مقصود الرومي من الناي هو هذه الآلة الموسيقيّة النفخيّة العذبة التي تُعرّف بالنفس والنفخ... وهذا الناي تمثيل ورمز، والمقصود به في الحقيقة هو الرومي نفسه، الذي هو خالي من نفسه وذاته، وفي قيد العشق والمعشوق، أو في قبضة تقليب الله» (فروزانفر، ١٣٩٠هـ-ش، ص ١). بناءً على روايات الأفلاكي وآخرين، وبشهادة القرائن الموجودة في المثنوي وفي شرحه، يعتقد الأستاذ فروزانفر أنّه لا مجال للشك في أنّ المقصود من الناي هو هذه الآلة الموسيقيّة المشهورة، وليس القلم، ولا القلم الأعلى،

ولا الحقيقة المحمّدية، ولا أي شيء آخر. ويرى أنّ مصدر هذه التفسيرات غير الوجهية هو النسخ المتأخرة من المثنوي التي نُقل فيها مصراعها الأوّل هكذا: «بشنو از ني چون حكايت مي كند» (اسْمَعْ مِنَ النَّايِ كَيْفَ يَحْكِي). في حين أنّ لفظ «اين ني» (هَذَا النَّاي)، الذي يتوافق مع نسخة قونية (أصح النسخ)، لا يترك مجالاً لتأويله بغير الرومي نفسه (المصدر نفسه، ص ٩).

بعد تعريب كلمة «بشنو»، يتناول يوسف بن أحمد المولوي شرح حرف الباء في بداية هذا الفعل، قائلاً: «الباء قائمة مقام البسملة والحمدلة. قال ليث الله الغالب علي بن أبي طالب، كَرَّمَ الله وجهه ورضي الله عنه: كلُّ ما في التوراة والإنجيل والزبور موجود في القرآن، وكلُّ ما في القرآن في الباء. قال الشيخ الأكبر، قدّس الله سرّه الأنور: اعلم أنّ الباء هي أوّل الموجودات، وهي في المرتبة الثانية من الموجودات، وهي حرف شريف، ومن شرفه وتمكّنه افتتح الحقّ تعالى به كتابه العزيز... ولهذا بدأ سلطان العارفين كتابه المثنوي بالباء» (المولي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٥). هذا التفسير، الذي يُطلق عليه «التفسير الحروفي»، والذي يعتمد عليه العرفاء، وخاصّة الحروفية منهم، في تفسير القرآن بشكل كبير، لم يرد في أيّ من الشروح المدروسة.

وكما فعل أنقروي وأكبرآبادي، عدّ المولوي «الناي» استعارة للإنسان الكامل من حيث الصورة واللفظ والذات. وقام في شروحاته بترجمة موجزة لبعض عبارات أنقروي وتعايره إلى العربيّة، مشيراً إلى تشابهات، منها: «التشابه الصوري: من حيث اصفرار الوجه وجرح القلب بحبّ ربّه، وهذا حال العاشقين الإلهيين. وأيضاً، فإنّ الناي معقود ومشدود من عدّة أماكن، وكذلك أولياء الله قد شدّوا أحزمتهم لعبادة الحقّ بطرق متعدّدة. أمّا التشابه اللفظي، فكلمة «ني» (الناي) عند الفرس غالباً ما تُستخدم بمعنى النفي، وكذلك فإنّ الكاملين نفوا وجودهم العارض...، أمّا التشابه الذاتي، فكما أنّ جوف الناي خالٍ وتنبثق منه الأنغام، فكذلك قلوب الكاملين خالية ممّا سوى الله ومملوءة بالنفحات الربّانية، وكلّ الأنغام التي تُنسب إلى الناي هي من العازف. فجميع الكمالات والكلمات والآثار والأسرار التي تُنسب إلى أولياء الله هي في الحقيقة

من الله تعالى، وهم في هذا المقام مجرد آلة للملاحظة ومظهر للمعاملة» (أنقروي، ١٣٧٤هـ، ص ٢ و ٣). كما قال المولوي: «فالمشابهة الصورية أن لون الكامل أصفر وقلبه مجروح بحب ربّه، والمشابهة اللفظية أن لفظه مستعمل عند الفرس إذا كُسر بمعنى النفي، كذلك الكاملون نفوا وجودهم العارض. والمشابهة الذاتية كما أن جوف الناي خالٍ ومنه تنبعث النغمات، كذلك الكاملون قلوبهم عمّا سوى الله خالية ومملوءة بالنفحات الربانية» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٥).

وأشار أيضًا إلى تأويل القلم، قائلًا بأن المراد بالقلم الأعلى هو الحقيقة المحمدية، مستندًا إلى الآية الكريمة: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١)، مقتديًا في ذلك بأنقروي. (المصدر نفسه)

كز نيستان تا مرا ببريده اند	در نفيرم مرد و زن نالیده اند
قال: إذ جدوني من منبتي	وأصبت بفراق خلتي
من ضجيجي المرأة والرجل	رحمة ضجّ دهاها الرجل

(في نامه، البيت ٢)

يعد أنقروي «نيستان» مرتبة الأحدية أو الأعيان، ويتحدّث بتفصيل حولها، نقلًا عن الشيخ الأكبر ومستندًا إلى آيات وأحاديث وأبيات أخرى من المثنوي، قائلًا: «أمّا حضرة الرومي، فقد عبّر عن هذه المرتبة بـ«نيستان»، وشبّه الأعيان والأرواح بالناي. ويكون توضيح هذا المعنى كالتالي: الناي، منذ انفصاله عن هذا العالم وحتى وصوله إلى عالم الإنسانية، يصدر نداءً وأنيبًا في كلّ عالم» (أنقروي، ١٣٨٤هـ، ص ٨). أمّا أكبرآبادي، فيعتقد أنّه لم يشرح ولن يشرح أحد هذا البيت سوى حضرة المولوي الجامي، وقد وردت أبيات بنفس المضمون له:

بود اعيان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
ني به لوح علمشان نقش ثبوت	ني ز فيض خوان هستي خورده قوت
ني ز حق ممتاز و ني از يكدگر	غرقة در دريائي وحدت سر به سر
ناگهان در جنبشي بحر وجود	جمله را در خود ز خود با خود نمود ...

(ترجمة الأبيات: كانت أعيانُ العالم بلا كيفٍ ولا كمٍّ، مصونةٌ عن كلِّ تمييزٍ علميٍّ أو عينيٍّ.

ولا رُسَمَ لها نقشُ الثبوت في لوح العلم، ولا نالت من مائدةٍ فيض الوجود قوَّةً أو نصيبًا.

ولا كانت متميِّزةً عن الحقِّ، ولا مفترقةً بعضها عن بعض، بل غارقةً كُلُّها في بحر الوحدة من أولِّها إلى آخرها.

فإذا ببحر الوجود، في حركةٍ فجائيةٍ، يظهرها كُلُّها في ذاته، ومن ذاته، وبذاته). في المقابل، يرى كريم زماني أنَّ «نيستان» تعني الأصل والمنشأ للنائي، ويعتقد أنَّ مجموعة من الشراح، منهم أنقروي وأكبرآبادي والجامي والحكيم السبزواري، قد تعمقوا في تأويلات صعبة ومعقدة، قائلين بأنَّ المقصود من «النيستان» هو الأعيان الثابتة والماهيات. ولكن يستبعد أن يكون الرومي قد قصد معنىً غامضًا كهذا (زماني، ١٣٨٥هـ-ش، ج ١، ص ٥٣). كما عدَّ الأستاذ فروزانفر أنَّ تأويل «الغيب الأوَّل» و«التعين الأوَّل» من «نيستان» هو أمر «لا معنى له» وبعيد عن سياق كلام الرومي (فروزانفر، ١٣٩٠هـ-ش، ص ٩).

يبدأ يوسف المولوي في تفسيره، بذكر المراتب الكلية والحضرات الخمس والغيب الأوَّل والغيب الثاني ومراتب الأرواح وعالم المثال وعالم الأجسام، وكأنَّ كلَّ أقوال ابن عربي وآرائه يمكن العثور عليها في «نيستان» واحد. وفي شرحه لهذا البيت، يبدو أنَّه كان يضع في اعتباره أنقروي، حيث قام بتضمين وتكميل بعض عباراته وشواهد مع تصرف. «عن ابن مسعود، اتفقا على الرواية عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنَّ خلق أحدكم يُجمع في بطن أمِّه أربعين يومًا. يعني: مادَّة خلق كلِّ واحد منكم هي ماء الرجل وماء المرأة التي تجتمع في رحم الأم في مدَّة أربعين يومًا. ثم تمتزج هاتان النطقتان وتصبحان كشيء واحد. فتجذبهما قوَّة الجاذبة في الأم إلى الرحم، وتحفظهما قوَّة الماسكة، ويُغلق فم الرحم. ثم في مدَّة أربعين يومًا، يد القدرة تربي هذه المادَّة الممزوجة تدريجيًا: «ثم تكون نطفة مثل ذلك». أي: ثم تصبح هذه المادَّة الممزوجة، في

المدة المذكورة، كقطعة لحم ممضوغ. «ثم يرسل الله الملك فينفخ فيه الروح»: ثم بعد ذلك، يرسل الله تعالى ملكًا، فينفخ فيه الروح. النفخ: هو نفخ الريح في جسم صالح لحمله، ولكن في هذا المقام، هو كناية عن إفاضة مادة الحياة الحقيقية بالفعل. فإسناد النفخ إلى الملك هو مجاز، لأن النفخ والإحياء أفعال إلهية» (أنقروي، ١٣٨٤هـ-ش، ص ١٠).

«كما أخبر عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بقوله «إن أحدمك يُجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا نطفة»؛ يعنى يمتزج ويصير في حكم الشيء الواحد. فالقوة الجاذبة التي هي في الأم تجذبه إلى الرحم وقوة الماسكة تمسكه ويقبض عليه فم الرحم ويتربى بيد القدرة أربعين يومًا (ثم يكون علقه مثل ذلك) وهي قطعة دم. (ثم يكون مضغة مثل ذلك) وهي مثل قطعة لحم مهروسة. (ثم يبعث الله إليه ملكًا) وهو موكل بالرحم، (يؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ في الروح)، بعد أن يتشكل بشكل ابن آدم. كذا عن ابن مسعود رضى الله عنه. فالنفخ تجويف الجسم الصالح للنفخ، ومادة القابلية كناية عن الإفاضة، وإسناد النفخ إلى الملك مجازي» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٧ و ١٨).

چون که گل رفت و گلستان درگذشت نشنوي زان پس ز بلبل سرگذشت
فإذا ما الورد جفَّ وغدر وله الـروض تـلوّى والزهر
بعد ذا البلبل لم تمسعه حين لك شرح حاله المشجي يبين
(في نامه، البيت ٢٩)

يتبع يوسف المولوي رؤية ابن عربي والفلاسفة الإسلاميين حول المراتب الأربع للعالم (اللاهوت، والملكوت، والجبروت، والناسوت). ويعتقد في شرحه للشطر الثاني أن العارفين في الملكوت لا يستطيعون سماع أنغام أسرار اللاهوت باستثناء القليل منهم. كما أن أهل الناسوت محرومون من ذلك بسبب أمراض قلوبهم (المولوي، ١٢٨٩هـ ص ٣٣).

بود شاهي در زماني پيش ازين ملك دنيا بودش و هم ملك دين

اتفاقاً شاه روزي شد سوار با خواص خویش از بهر شکار
يك كنيزك دید شه بر شاهراه شد غلام آن كنيزك جان شاه

كان سلطان قوي في القدم له ملك الدين والدنيا انتظم
صدفة للصيد يوماً ركبا والخواص له أنساً صحبا
بينما للصيد يستقصي التلال ويطوف في السهول والجبال
بغته في فخ عشق له قد وقع صيداً به العشق اتقد
(الدفر الأول، الأبيات ٣٦ - ٣٨)

يذهب الشارح هنا إلى التأويل على غرار أنقروي وأكبرآبادي، قائلاً بأنَّ الملك هو الروح، والخواص هي القوى العلميَّة والعملية، والجارية هي النفس (المولوي، ١٢٨٩هـ مج ١، ص ٣٦؛ أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٥٥؛ أكبرآبادي، ١٣٨٦هـ ش، ج ١، ص ٢٠). لم تأتِ هذه الأبيات في شرح الأستاذ فروزانفر، كما لم يقدم كريم زماني مثل هذا الفهم لها (زماني، ١٣٨٥هـ ش، ج ١، ص ٧٢). ويبدو أنَّ هذا الإفراط في التأويل يُضعف من طراوة هذه السرديات القصصية وجماليتها. فتصبح هذه الأجواء الملموسة، مع مثل هذه التفسيرات، كالأبيات التي تتخلَّل قصص المثنوي للإشارة إلى المفاهيم العرفانية والعقلية، وغالبًا ما يتجاوزها الجمهور ولا يستمتعون بها.

اي بسا ناورده استثنا به گفت جان او با جان استثناست جفت
كم ترى بالقول ممن هجروا لو يشاء الله عنها غدروا
روحه مع روح لفظ لو يشاء واحداً كان وبالخلق سواء
(الدفر الأول، البيت ٥٠)

ويشير الشارح في تفسيره لهذا البيت، إلى حديث قرب النوافل، قائلاً: «إذا انجلت قلوب السالكين من كدورات البشرية بالمجاهدات الصورية والمعنوية، يعتقدون من الأنانيات، ويكونون مظهر «وَيِ يَسْمَعُ، وَيِ يَنْصُرُ، وَيِ يَنْطِقُ». فإذا ظهر نطقهم بالحق يكون مقارناً للاستثناء» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٩). وأيضاً: «إنَّ الرسول

(صلى الله عليه وآله وسلم) له مرتبتان: ولاية خاصة ونبوة عامة. فكانت ولايته باطنة ونبوته ظاهرة، وولايته أخص من نبوته فيه (صلى الله عليه وآله وسلم) وأفضل. وبالجملة، الولاية المحمدية جهة الحقيقة له، والنبوة جهة الملكة له، والرسالة جهة البشرية له. وبهذا الاعتبار، كل رسول نبوته أخص من رسالته، وولايته أخص من نبوته، وولايته (صلى الله عليه وآله وسلم) استغرق في قلب الهوية، ونبوته تشريعية، ولهذا لم يترك شيئاً من أقواله الظاهرة والباطنة والصورية والمعنوية» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٠).

ويتوافق هذا التفسير مع تقرير ابن عربي لمسألة الولاية، حيث يقول: «الولاية هي من نفس مقولة النبوة والرسالة، بمعنى أن الرسالة أو النبوة هي برزخ بين المرسل، وهو الحق، والمرسل إليه، وهم عامة الناس، وهي ليست مقاماً يحصل عليه المرء بالجهد أو العلم أو العمل. يقرر ويختار المرسل نفسه شخصاً لتبليغ الرسالة. وليس هذا امتيازاً مكتسباً في تعبير أهل التصوف، بل هو موهبة... أما النبوة فهي برزخ بين الولاية والرسالة. النبي هو من تنزل عليه شريعة، وقد يكون للشريعة مخاطب غير النبي نفسه، وقد لا يكون. أي أن النبي قد يؤمر بتبليغها للآخرين، ويُسمى رسولاً أو مُرسلاً في هذه الحالة...، وقسم النبوة في موضع آخر إلى قسمين: عامة وخاصة. النبوة العامة هي نفسها الولاية، والنبوة الخاصة هي النبوة التي تترافق مع التشريع. تبدو النبوة التشريعية ظاهرياً أعلى من النبوة العامة أو الولاية، ولكن في الواقع ليس الأمر كذلك، لأن التشريع له محدودية زمنية، وفي النهاية ينتهي زمانه، في حين أن النبوة العامة أو الولاية هي دولة باقية لا تزول، ولا يقتصر نطاقها على هذا العالم بل يشمل هذا العالم والعالم الآخر... وهكذا، فإن عنوان النبي أو الرسول لم يرد في القرآن الكريم ضمن أسماء الله وصفاته» (زمانى، ١٣٨٥هـ ش، ص ٧٧). «يقول ابن عربي: إن جميع الأنبياء يرون الحق في ضوء نور خاتم الأنبياء، وجميع الأولياء يرونه في ضوء نور خاتم الأولياء، ولأن الولاية هي باطن النبوة، فإن كل نبي في باطنه محتاج إلى نور خاتم الأولياء» (زمانى، ١٣٨٥هـ ش، ج ١، ص ٨٠).

آن خيالاتي كه دام اولياست عكس مهرويان بستان خداست
 ذي الخيالات التي كانت شرك للوليين ومن فاقوا ملك
 عكس من أوجههم كالقمر شخ بستان إله البشر
 (الدفتر الأول، البيت ٧٢)

يفسر يوسف المولوي هذا البيت على طريقة ابن عربي، ويرى أنّ «مه رويان بستان خدا» هي الأسماء والصفات الإلهية. وقد قال الأستاذ فروزانفر في شرحه: «يعتقد معظم شراح المثنوي أنّ «مه رويان بستان خدا» في هذا التعبير هي الصور العلمية والأعيان الثابتة التي تتجلى على قلب الولي. وهذا التفسير مرهون بالحصول على دليل على أنّ الرومي قد قبل أيضاً طريقة محي الدين بن عربي وأتباع مذهب التجلي، وهو ما لم يتضح بعد لهذا الضعيف. وقد قال يوسف بن أحمد المولوي والخواجه أيوب: إنّ هؤلاء «مه رويان» هم تجليات الأسماء والصفات، وبستان الله هو قلب الولي أو العالم بلا لون، ولكنهم تردّدوا في تأويل «دام» (الفخ) (فروزانفر، ١٣٩٠هـ، ص ٦٩).
 بد ز گستاخي كسوف آفتاب شد عزازيلي ز جرأت رد باب
 طاهر الخلق ومعصوم الذما ولسوء الأدب شمس السما
 كسفت وجهًا وإبليس غدا ثم مطرودًا لما منه بدى
 (الدفتر الأول، البيت ٩٣)

يقول الشارح في شرح الشطر الأول من هذا البيت، وبلاستناد إلى قول الشيخ الأكبر في كتاب «العقلة»: «إنّ حركة جميع الأفلاك من المشرق إلى المغرب، ومجموع الأفلاك خمسة وعشرون: للشمس الممثلة والمركز، ولكل من الزهرة والمريخ والمشتري وزحل الممثلة والحامل والتدوير، والخامس الفلك الكلي. فهذه ثلاثة وعشرون، وفلك الثوابت وفلك الأعظم وزحل في السابعة، والمشتري في السادسة، والمريخ في الخامسة، والشمس في الرابعة، والزهرة في الثالثة، وعطارد في الثانية، والقمر في الأولى. وجميع الأفلاك شفاقة لا تحجب الأبصار، لا خفيفة ولا ثقيلة، لا باردة ولا حارة، لا يابسة ولا رطبة. والأرض بالنسبة إلى العرش كحبة خردل. فإذا افتركت مقدارك من الخردلة،

حطّطت ناصية مسكنتك على أرض الطاعة، وإلا رددت كإبليس. كذا الفلك المعنويّ لما كان محيط فلك الوجود المطلق يدور على مركز القلب الإنسانيّ. وظهرت مراتب الأكوان العلويّة والسفليّة، وكلّ ما كانت أقرب منزلة كانت مسافتها أقصر ودورها أخصر، وهي من الدوائر السائرة أصغر. ولما كانت الدورة الإنسانيّة تتمّ بلحظة عبّروا عنها باليوم الثاني، قال الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، ليعلم العبد بعبوديته أنّ الفلك المطلق يتحرّك على المركز القلبيّ ويتنوّر القلب بفضاء واسع شمس حقيقيّة النور المحمديّ ولا يفتر فيحصل له كسوف» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٥٢).

خود غريبي در جهان چون شمس نیست شمس جان باقي ست او را امس نیست
في الدنا الشمس ولو فذّ غريب ما لها مثل وبالحسن عجيب
دون شمس الروح من للأبد بقيت من دون أمس وغد
(الدفتري الأول، البيت ١٢٠)

يقول يوسف المولوي نقلاً عن الرومي (قدّس الله روحه) في شرح هذا البيت ومع الاعتقاد بقضيّة التجليّ: «... شمس روح الإنسان الكامل المجلّاة بتجليّ الذات والصفات الأحديّة. فهي محض نور باقية لا غروب ولا هبوط ولا أمس لها. ووجه الشبه بينهما كما أنّ كلّ ميّت ينور بنورها من ظلام الليل، كذلك من شمس روح الكامل في الأرض البشريّة يزول ليل الكثرة ويجلي بيت القلب بالعوالم بحرمتها» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٦٠).

شمس جان كو خارج آمد از اثر نبودش در ذهن و در خارج نظير
لكن الشمس التي منها الأثير سكر عشقاً لها عزّ النظر
ولها التصوير والخارج لم يأت حيناً لا ولا في الفكر لم
(الدفتري الأول، البيت ١٢٢)

كما قال في شرح هذا البيت: «ويمكن أن يقال المراد بها (شمس جان) تجليات أنوار الذات الأحديّة وسرّ الحقيقة المحمّديّة خارج عن فلك الطبيعة والعنصريّة، غير الداخل في حيطّة الجهات الست، ليس من عالم الكون والفساد، بل من الإمكان.

فلهذا ليس له في الخارج شبيه ولا عدل ولا مثال» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٦١).
لا يُشاهد هذا التفسير على طريقة ابن عربي في أي من الشروح المشابهة المدروسة.
چون حديث روي شمس الدين رسيد شمس چارم آسمان سر دركشيد
إذ حديث وجه شمس الدين قد وصل والقلب بالنور اتقد
خجلاً شمس السماء الرابعة رأسها جرّت لديه خاضعة
(الدفتري الأول، البيت ١٢٤)

يبدو أنه جعل شرح أبيات المثنوي ميداناً لنشر أفكار ابن عربي، وعرض عقائده مع تأويلات لا يُعلم أصلاً ما إذا كانت في فكر الرومي أم لا، ممّا يقلّل من طراوة خيال الرومي ولغته وبلاغتهما وقيمتهم. وفي الوقت نفسه، من خلال طرح أفكار ابن عربي في غير موضعها، يجعلها تبدو باهتة وضئيلة، ولا يتلاءم مع شأن هذين العارفين الكبيرين، اللذين يحمل كلّ منهما رايةً لمدرستين عرفانيتين، إذ «لكلّ كلام وقت ولكلّ نقطة مقام».

هذا البيت هو أحد تلك المواضع التي يبلغ فيها الرومي الذروة... ويأخذ معه كلّ من لديه ذرة من الذوق والشوق... حيث تستثار مشاعر المتلقي، وقد لا يرغب في التفسير، في حين أنّ يوسف المولوي قدّم مثل هذا الفهم والشرح المفصّل له: «... تقول: لما وصلت أوصاف شمس الدين الذي هو مطلع أنوار تجلّيات أحدية الذات لسمع شمس الروح، خجلت في القلب. فاخفت العقول والفهوم تحت شعاع التجليّ. أو تقول: لكلّ شيء مظهر، ومظهر الشمس اسمه الحيّ والقادر بهذا محبوس طوارق الأفلاك من النبات والمعدن والحيوان مستمدّون من الشمس، وحقيقة الإنسان طائفة بخطائر القدس. فإذا تجلّت شمس الحقيقة المحمّدية بقلب السالك، سحبت رأسها شمس السماء الرابعة من تربية السالك، وتنوّرت الشمس والأنجم والأفلاك بنوره. لأنّ السالك لما وضع قدم حقيقة بالطور السري، وصل لمشاهدة جميع الأجرام السماوية والأجسام العنصرية، ثم شاهد باطن الأجسام من النفس والروح والقلب بمشاهدة التجلّيات الربانية، وجميع الأحوال والأقوال مستندة للحقّ جلّ وعلا، وعاین سرّ ﷲ

خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ [الصفات: ٩٦]. ثم ترقى لطور الخفاء. فشاهد عروجه من عالم الملكوت والأرواح. وإنَّ تمام الأسماء والصفات الكونية راجعة للحقَّ جلَّ وعلا. وإذا نال طور غيب الغيوب فني في الحقَّ وخرج بالفقر الذاتيَّ إلى ساحل البقاء. فرأى جميع الأشياء مستهلكة بالحقَّ وباقية به، وكأنَّ شمس الدين لما وصل خبره لشمس السماء الرابعة، سحبت رأسها ممحوَّة من شعاع حالاته» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٦٢). يبدو أنَّ سياق هذا البيت والأبيات التي تليه لا يتحمَّل مثل هذا التفسير.

گر سلیمان را چنین مرغی بدي كي خود او مشغول آن مرغان شدي
لو سلیمان علی طیر وقف مثله في الحسن والحن عرف
فمتی بعده في تلك الطيور شغل بل به قد خص سرور
(الدفر الأول، البيت ١٧٠٥)

يطرح الشارح في شرح هذا البيت وبلاستناد إلى «فصوص الحكم»، قضية النبوة والولاية وتفوق الولاية على النبوة (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٢٠). ولكن ما هو موضع هذا الكلام هنا! والله أعلم.

گفت موسى: اين ملامت كم كنيد آفتاب و ماه را كم ره زنيد
قال موسى: اللوم ذا لي قللوا نصحي بالقلب والسمع اقبلوا
وطريق الشمس بتًا والقمر ويكم لا تضربوا تلحقوا الخطر
(الدفر الثالث، البيت ١٩٦٩)

يفسّر يوسف المولوي وأنقروي هذا البيت أيضًا بناءً على أصل الولاية والنبوة، حيث يقولان: «حضرة خضر عليه السلام قمر فلك النبوة والرسالة وشمس فلك الولاية، وأنا أستفيد وأكتسب العلم اللدني من شمس فلك الولاية هذه» (أنقروي، ١٣٧٤هـ-ش، ص ٧٣٥). «لا تقطعوا الاستفادة من شمس وقمر الولاية ولا تمنعوا طلوعهما...» (المولوي، ١٢٨٩هـ ص ٢٧٠). وعدّ كريم زماني في شرحه وبالإشارة إلى شرح «گلشن راز»، هذا البيت مبنياً على قاعدة الولاية والنبوة، وأنَّ الخضر هو مظهر الولاية الكلية (الشمس)، وموسى هو مظهر الولاية الجزئية (القمر) (زماني، ١٣٨٥هـ-ش، ج ١، ص ٥١٣).

باز مي ديدم كه مي شد هفت يك
أيضًا السبعة أبصرت أنا
نورها خرق جيب الفلك
(الدفر الثالث، البيت ١٩٩٣)

باز آن يك بار ديگر هفت شد
ثم أيضًا مرة أخرى غدت
سكري والحيرة ازدادا كثير
(الدفر الثالث، البيت ١٩٩٤)

يشير هذان البيتان على التوالي من وجهة نظر الشارح، إلى تجلّي الذات وتجلّي الصفات (المولوي، ١٢٨٩هـ، ج ١، ص ٢٧٣).

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد
فالشموع السبعة صارت رجال
نورهم راح لسقف لونه
(الدفر الثالث، البيت ٢٠٠٣)

عَدَّ يوسف المولوي أنَّ الرجال السبعة هم الأبدال، قائلاً: «والرجال السبعة هم الأبدال، قال صدر الدين القونوي في مصطلحات القوم: إنَّ البدلاء سبعة رجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك جسداً على صورته فيه بحيث لا يعرفه أحد أنه فقد، وذلك معنى البدل لا غير، وهم على قلب إبراهيم عليه السلام» (المولوي، ١٢٨٩هـ، ج ١، ص ٢٧٥).

كما يعتقد، في شرح البيت «ز آرزوي سايه جان مي باختنند/ از گليمي سايبان مي ساختند» (والصحيح «مي ساختند» لا «مي باختنند» كما ورد خطأً في هذه الطبعة)، أن كون الشموع والأشجار والرجال سبعة يشير إلى الصفات الإلهية السبعة (الحي، المريد، العالم، القادر، السميع، البصير، المتكلم) (المولوي، ١٢٨٩هـ، ج ١، ص ٢٧٦؛ كاشاني، ١٣٨٩، ص ١١).

زان كه خود ممدوح جز يك بيش نيست كيشها زين روي جز يك كيش نيست
 إذ غدا الممدوح فردًا لا يزيد فلذا الأديان فردًا لا تزيد
 (الدفتري الثالث، البيت ٢١٢٦)

يستند يوسف المولوي في تفسير هذا البيت إلى قول عبد الوهاب الشعراني، وهو أحد أهم المدافعين عن ابن عربي: «قال الشيخ عبد الوهاب الشعراني في موازينه ما بقي أحد من الخلق إلّا قال بالاتحاد، لا سيّما العلماء بالله الذين علموا الأمر على ما هو عليه. لكن منهم من قال به عن أمر إلهي، ومنهم من قال به بما أعطاه الوقت والحال، ومنهم من قال به ولا يعلم أنّه قال به. فهم مختلفون في الأحوال. وقد أحال الاتحاد أصحاب النظر العقلي، لأنّ عندهم تصوير الذاتان ذاتًا واحدة وذلك محال في العقل. وأولئك أصحاب الكشف. فإنّما قالوا به، لأنّهم يرون ذاتًا واحدة لا ذاتين، ويجعلون الاختلاف في النسب والوجود، والعين واحدة، والنسب عدميّة، وفيها وقع الاختلاف. فإنّ الذات الواحدة تقبل الضدين من نسبتين مختلفتين» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٩١). ولا يبدو أنّ مثل هذا البيت البسيط والواضح يحتاج إلى مثل هذا التفسير المعقّد والغامض.

مائه از آسمان درميرسيد بي صدا و بي فروخت و بي خريد
 من سماء الجود قبل المائدة وصلت أقوام موسى البائدة
 وصلت لطفًا بجود ذي الجلال لا شري، لا بيع أو قيل وقال
 (الدفتري الأول، البيت ٨٠)

استند في شرح هذا البيت، إلى تفسير نجم الدين الكبري للقرآن: «قال نجم الدين الكبري في تفسير قوله تعالى ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾: الله تعالى لما ابتلاهم بأسنة العزة وأدّبهم بسوط القربة، أدركهم بالرحمة في وسط الكربة. فأكرمهم بالإنعام، وظلّهم بالغمام، ومنّ عليهم بالمنّ، وسلاهم بالسلاوى. فما ازدادوا لشؤم الطبيعة ولؤم الوقعة إلّا في البلوى، كما قيل ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ بأمر الشرع، ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾، إذ تصرفوا فيها بالطبع، ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: ٥٧] بالحرص على الدنيا

ومتابعة الهوى. كذا في البقرة» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٨).

وهذا هو أول بيت يستند في شرحه إلى هذا التفسير بعد أكثر من مائة بيت من بداية المشنوي. في حين أنه في تقديم «المنهج القوي» قيل إن الجزء الأكبر من هذا الشرح مأخوذ من «فاتح الأبيات» لأنقروي وكأنه ترجمة عربية له، وأن الكاتب أضاف إليه بعض اقتباسات من تفسير نجم الدين الكبرى للقرآن فقط (شجري، ١٣٨٦هـ ش، ص ٩٩)، وهو ما يثير التأمل بعد التدقيق في الأبيات ومقارنة الشروح.

اصل غيرتها بدانيد از اله آنِ خلقان، فرعِ حقِ بي اشتباه
أدر أم الله جلّ وقدر أصل كلّ غيره فيها ظهر
غيره المخلوق من دون زل هي فرع غيره الحق الأجل
(الدفتر الأول، البيت ١٧٨٠)

يستفيد يوسف المولوي في هذا البيت أيضًا من تفسير نجم الدين الكبرى للآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَوَضُّعًا لِّلَّهِ يَنْصُرُكُم مَّا كُنْتُمْ فِيهِ يُضِلُّكُم﴾ [محمد: ٧]، ويعتقد بالاستناد إليه أنه في باب الغيرة أيضًا هكذا، وأن الرومي يقول: «غيرتكم شرح غيرته» (١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٣٢).

ما چو زنبوريم و قالبها چو موم خانه خانه کرده قالب را چو موم
نحن كالنحل ومثل الشمع قد جعل القلب في وصف وحد
نجعل قالبنا كالشمع بيت بعد بيت منه نبني ما دريت
(الدفتر الأول، البيت ١٨٢١)

ويقدم أيضًا بالاستناد إلى تفسير الآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: ١)، نفس الشرح الذي أورده أنقروي عن قول الشيخ الأكبر ذيل هذا البيت وهذه الآية: «أصل الأرواح حقيقة واحدة وهي العقل الكل، وظهرت الأرواح منه وتعينت» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٣٨؛ أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٧٣٣).

٢-٢- الإشكالات اللغوية

كما ذكرنا سابقًا، فإن الترجمة العربية الموجودة في «المنهج القوي» لأبيات المثنوي، قد لا تخلو من عيوب. غالبًا ما تحدث هذه الأخطاء في التعريب وشرح المفردات، وأحيانًا في كتابة الكلمات وتسجيلها، والتي سنتناولها بالتفصيل لاحقًا.

٢-٢-١- نقد التعريب وشرح المفردات

كز نيستان تا مرا بريدۀ اند در نفيرم مرد و زن ناليدۀ اند
قال إذ جدوني من منبتي وأصبت بفراق خلتي
من ضجيجي المرأة والرجل رحمة ضجأ دهاها الرجل
(في نامه، البيت ٢)

«بريدۀ: التقدّم والذهاب بالشئ وهُنَا بِمَعْنَى قَطْعُونِي» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٦). هذا البيت من الحالات التي فهم فيها الشارح معنى الكلمة بشكل صحيح، ولكنه وقع في تناقض عند شرحها. يبدو أنه عدّ «بريدۀ» و«برده» فعلًا واحدًا. أي في رأيه، «بريدۀ» هي نفسها «برده» التي يُقصد بها هنا معناها الآخر (القطع).

ني حديث راه پرخون مي کند قصه هاي عشق مجنون مي کند
نقل الناي أحاديث الطريق الذي في الدم مملوًا غريق
قصّ عن مجنون أخبار الهوى قصص العشاق عن قيس روى
(في نامه، البيت ١٣)

قد يخطئ يوسف المولوي في شرح القواعد النحوية للمفردات. على سبيل المثال، في هذا البيت، يعدّ «مي کند» مشتقًا من «كنیدن» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٦)، ربّما لو لم يضيف هذا الشرح الزائد، لما وقع تحت طائلة النقد.

درنيابد حال پخته هيچ خام پس سخن کوتاه بايد والسلام
حالة المطهي للنّي أبد لا تكون ولو اللون وجد
فإذا قولك قصر واختم وعن التمثيل كفّ واحجم

(ني نامه، البيت ١٨)

يقول في معنى «درنيابد»: «در» هُنَا زَائِدَةٌ أَتَى بِهَا لِتَحْسِينِ الْكَلَامِ وَلَيْسَ لَهَا مَدْخَلٌ فِي الْمَعْنَى. "نيابد" فَعْلٌ نَفْيٍ مُفْرَدٍ غَائِبٍ مِمَّعْنَى لَا يَجِدُ. (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٩). في حين أَنَّ فَعْلِيَّ «دریافتن» و«یافتن» يختلفان قليلاً في المعنى ولا يمكن استخدامهما كبديلين في جميع الحالات. و«دریافتن» أَخَصُّ ولا يمكن اعتبار «در» فيها حرفاً زائداً.

جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
فالثری بالعشق ما فوق الفلك	حلّ كالروح الأمين والملک
صار والطور سروراً وهنا	رقص والشاطر بان هنا

(ني نامه، البيت ٢٥)

كما أَنَّهُ يشرح عبارة «کوه در رقص آمد» كالتالي: «الْجَبَلُ فِي الرَّقْصِ أَتَى لِلرَّقْصِ». «در رقص آمدن» أو «به رقص آمدن» يعني الرقص نفسه. بعبارة أخرى، أخذ الجبل يرقص، وهو يختلف عن «أَتَى لِلرَّقْصِ» (براي رقص آمد) (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣١).

من چگونه هوش دارم پیش و پس	چون نباشد نور یارم پیش و پس
کیف لي بالقول أنى لي ذكاء	أهتدي فيه أمامي ووراء
حيث لا وجه حبيبي والضياء	في أمامي وورائي والسَّناء

(ني نامه، البيت ٣٢)

تعني «چون» في المصراع الثاني «إذا» أو «عندما»، في حين أَنَّ يوسف المولوي عَدَّهَا أداةً تعليل في شرح المفردات، ولكنَّه وضع «إذا» مقابلها في شرح البيت (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٤).

چون خرید او را و برخوردار شد	آن کنیزك از قضا بیمار شد
أنها ملكه جذلان رضى	إذ لها بالمرض الله قضي

(الدفتراول، البيت ٤٠)

«چون» في هذا البيت هي ظرف زمان وتعني «آنگاه» (حينئذٍ)، في حين أنَّ الشارح عدّها هنا أداة تعليل أيضًا. ويتكرّر هذا الخطأ في الأبيات اللاحقة.

چون به خویش آمد ز غرقاب فنا خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا
إذ صَحى من بعد غرق في الفنا أطلق منه اللسان بالثنا
(الدفتَر الأول، البيت ٥٧)

عدّ «چون» في هذا البيت أداة تعليل أيضًا، بينما هي ظرف زمان، ولكنه وضع «لما» مقابلها في شرح البيت. كما أنه ترجم «به خویش آمد» إلى «أَتَى لِنَفْسِهِ» (جاء لنفسه)، ممّا يبدو أنّه لم يفهم المعنى الاصطلاحي للعبارة الذي يشير إلى اليقظة والوعي، والذي يقابله «المحو» الذي أشار إليه بنفسه (ز غرقاب فنا: من غرق ماء الفناء وهذا كناية عن المحو)، وشرح المصراع كالتالي: «فَلَمَّا أَتَى مِنَ الْفَنَاءِ إِلَى الْبَقَاءِ...» (المولوي، ٥١٢٨٩، ج ١، ص ٤١).

کای کمینه بخششت ملک جهان من چه گویم، چون تو می دانی نهان
أنت يا من جوده المخفي لنا كان لو أنعم سلطان الدنا
بالخفا تدري فما أبدي أنا كل ما تنعم لطف وهنا
(الدفتَر الأول، البيت ٥٨)

ترجم يوسف المولوي «كمينه» (أقل شيء) إلى «الشَّيْءُ الْمَخْفِيّ»، وهو خطأ ربّما حدث بسبب قرينة «نهان» (المخفي): «يَا اللَّهُ، سَلْطَنَةُ الدُّنْيَا عَطَاءُكَ الْمَخْفِيّ...» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٢).

چون برآورد از میان جان خروش اندرآمد بحر بخشایش به جوش
من سوید قلب إذ کان سمی له نوح عمّ أرضاً وسما
له بحر الجود جاش مددا وبأثناء البكاء رقدا
(الدفتَر الأول، البيت ٦١)

تعني «اندرآمد» «أتى» (آمدن)، وهي كثيرة الاستخدام في النصوص القديمة، وخاصة في «الشاهنامه» للفردوسي. يقابلها «أَتَى فِيهِ» (آمدن در) في هذا الشرح، والتي تبدو

ترجمة حرفية (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٣).

نيستوش باشد خيال اندر روان تو جهاني بر خيالي بين روان
لا خيال كان في الروح الدنا أنت أنظرها الخيال والفنا
(الدفتر الأول، البيت ٧٠)

كلمة «نيست» اسم في تركيب «نيستوش» (شبيه العدم)، بينما أتى يوسف المولوي بـ«ليس» وهي فعل. ويبدو أنه عدّ «تو جهاني» (أنت عالم) مبتدأ وخبراً: «(تو جهاني): أَنْتَ أَهْلُ الدُّنْيَا بِتَمَامِهِمْ أَوْ الْأَحْوَالُ الْمَنْسُوبَةُ إِلَى الدُّنْيَا»، بينما «تو» (أنت) هي للخطاب، و«جهان» (عالم) هي مفعول به. لعله كان من الأفضل أن يذكر فعل «بين» (احتسب) مع العبارة، أو أن يشرح «تو» و«جهاني» بشكل منفصل حتى لا يفهم هذا المعنى الخطأ. بالطبع، يواصل الشارح في شرحه قائلاً: «أَنْظُرْ أَنْتَ الدُّنْيَا بِتَمَامِهَا أَوْ الْأَحْوَالُ الْمَنْسُوبَةُ إِلَيْهَا جَارِيَةً عَلَى الْخَيَالِ مُشَابِهَةً لِحُلْمِ النَّائِمِ»، ممّا يدلّ على أنه قد فهم صياغة البيت ومحتواه بشكل صحيح (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٥).

وقد وجه الأستاذ فروزانفر نقداً لمحتوى هذا التفسير بقوله: «يعتقد يوسف بن أحمد المولوي أنّ الرومي شبّه عالم المحسوسات بالنوم، وتعني «الخيال» الصورة التي تُرى في الحلم. هذا المعنى صحيح في الأصل، وكثيراً ما شبّه الصوفي والرومي الدنيا بالنوم، وعدّ البعض الخيال أصل العالم، ولكن لا يتناسب هذا مع سياق عبارة «بر خيالي» (على خيال)، وكان لا بدّ له من التعبير عن هذا المعنى بصيغة التشبيه» (فروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ٦٧).

هر دو بحري آشنا آموخته هر دو جان بي دوختن بردوخته
فهما بحران علماً زخرا عرفا السبح وحازا الدررا
ومعاً روحان قد خيطا هما لا بتخييط بأمر للسمّا
(الدفتر الأول، البيت ٧٥)

يبدو أنّ يوسف المولوي وأنقروي لم يفهم أيّ منهما معنى «بحري» (ملاح) و «آشنا» (سباحة) بشكل صحيح: «(بَحْرِي) الْيَاءُ لِلْوَحْدَةِ (آشنا آموختِه) تَعَلَّمَ مَعَارَفَةً

فِي الْأَزَلِ ... كُلُّ مِنْهُمَا أَيْ السُّلْطَانُ وَالْمُسَافِرُ الْغَيْبِيُّ، بَحْرُ السُّلْطَانِ بَحْرُ الْعُلُومِ الظَّاهِرَةِ
وَالْقَادِمُ بَحْرُ الْعُلُومِ الْغَيْبِيَّةِ بِأَنْ حَصَلَ مُعَارَفَةٌ فِي عَالَمِ الْأَرْوَاحِ ...» (المولوي، ١٢٨٩هـ
ج ١، ص ٤٧). «كلاهما كانا بحرًا تعلم الوصال، أي السلطان كان بحر العلم الظاهر
والضيف الغيبي بحر علم الباطن. هذان البحران العظيمان تعارفا في الأزل» (أنقروي،
١٣٨٤هـ ش، ص ٦٨).

در میان قوم موسی چند کس بی ادب گفتند: کو سیر و عدس
نفر من قوم موسی الأدبا ترك والتعب من طلبا
ترك الأخير مال للأخس قال أين الثوم أم أين العدس
(الدفتري الأول، البيت ٨١)

عُومِلَت كلمة «چند» (عدة) في هذا البيت كأداة استفهام عن المقدار بمعنى «كَمْ»:
«(چند) سُوْأَلٌ عَنِ الْمِقْدَارِ بِمَعْنَى كَمْ» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٨). في حين أنها
هنا عدد مبهم ومقدار غير معيّن، وهي معادل لـ«اند» (عِدَّةٌ أو بضعة).

زان گداریان نادیده ز آز آن در رحمت بر ایشان شد فراز
من وجوه السائلين ذي ومن هي لم تنظر لحرص وأفن
سد باب الرحمة ذاك لدى وجههم والفقر فيهم كم بدى
(الدفتري الأول، البيت ٨٨)

عَدَّت كلمة «گداریان» (المتسولين) في «المنهج» بمعنى «فُقَرَاءُ الْوُجُوهِ»، والتي
تبدو ترجمة حرفية لها. كما عدَّ «فَرَا» بكسر الفاء المعجمة، وهو خطأ (المولوي،
١٢٨٩هـ ج ١، ص ٥٠).

صدهزاران نيك و بد را آن بهي مي كند هر شب ز دل هاشان تهی
مائة آلاف ألف من حسن وقبيح ذا البهي في الزمن
كل ليل من قلوب لهم يفرغ كان خبيراً بهم
(الدفتري الأول، البيت ١٦٩٠)

كلمة «بَهِيّ» بفتح الباء، هي صفة مشبهة بمعنى عظيم لامع، وهي كلمة عربية

(أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٥١). وقد سُجِلت بالشكل نفسه في شروح الأستاذ فروزانفر، وكریم زمانی، والدكتور موحد (فروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ٦٧٢؛ وموحد، ١٣٩٧هـ ش، ج ١، ص ١٠٩؛ و زمانی، ١٣٨٥هـ ش، ج ١، ص ٥٣٤). ومن الأفضل، أن تُقرأ «تهي» (فارغ) بفتح التاء أيضًا للحفاظ على التناسب الصوتي. هذا وإن يوسف المولوي قرأ كليهما بالكسرة وعدَّ «بهي» فارسيّة: «(بهي) بِكْسِرِ الْبَاءِ الْعَرَبِيَّةِ لَفْظٌ فَارِسِيٌّ ... (تهي) بِكْسِرِ التَّاءِ الْمُثَنَاءِ الْفَوْقِيَّةِ هُوَ الْفَارِغُ» (المولوي، ١٣٨٩هـ ج ١، ص ٣١٧).

آن همه اندیشه پیشانها می‌شناسد از هدایت جانها
كل ذي الأفكار هبها سلفت بكرة أرواحها قد عرفت
بالهدي منه تعالى لم تزد لا ولم تنقص كما كانت تجد
(الدتر الأول، البيت ١٦٩٢)

كلمة «پیشان» (السابقون) هي نفس «پیشین» (السابق) بمعنى «پیش پیش» (المتقدم)، وفي مقابل «پایان» (النهاية) (معجم دهخدا)، واللاحقة «ان» فيها تدلّ على الزمان، وقد جُمعت بـ«ها». في حين أن يوسف المولوي عدّها جمعًا لكلمة «پیش» (رئيس/مقدم) وهو غير صحيح: «(پیشانها) بِكْسِرِ الْبَاءِ الْفَارِسِيَّةِ جَمْعُ "پیش" وَالْمُتَقَدِّمُ وَالْمُقْتَدِي وَالْمُحْتَرَمُ وَالْهَاءُ الْمُفْتُوحَةُ لِلنَّسَبَةِ» (المولوي، ١٣٨٩هـ ج ١، ص ٣١٨).

اي حیات عاشقان در مردگی دل نیابی جز که در دل بردگی
مدّعي العشق حياة من عشق بالفنا والموت والقلب العلق
بسوی الإذهاب للقلب أبد لم تجد قلبًا جليًا بالرشد
(الدتر الأول، البيت ١٧٥٩)

يبدو أن الشارح عدَّ «دل‌بردگی» كلمتين منفصلتين، وشرحها كالتالي: «(در دل) فِي الْقَلْبِ (بردگی) بِضَمِّ الْبَاءِ الْعَرَبِيَّةِ مَعْنَاهُ الْإِذْهَابُ ... لَا تَجِدُ قَلْبًا مِنْ غَيْرِ إِذْهَابِ الْقَلْبِ» (المولوي، ١٣٨٩هـ ج ١، ص ٣٢٨).

صبر می‌بیند ز پرده اجتهاد روي خود گلنار و زلفین مراد
خلف ستر الاجتهاد قد نظر وجهه الصبر بحسن کم بهر

أحمر كالجلنار للمراد نظر الزلفين نال ما أراد
(الدفتري الثالث، البيت ٣٧٦٣)

عدّ يوسف المولوي، مثل أنقروي، أنّ كلمة «زلفين» هي مثنى بمعنى زلف الدنيا وزلف الآخرة، والذي يُقصد به السير الدنيوي والأخروي (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٨٨؛ و أنقروي، ١٣٧٤هـ ش، ص ١٤٣٩). في حين أنّ «زلفين» في الأصل هي «زرفژن» وتعني «وهو حلقة تُركّب على صندوق أو إطار باب البيت» (دهخدا)، وأحياناً تُشبه بها خصلة شعر المحبوب، لا أنّها خصلة المحبوب نفسها. والنقطة الأخرى الجديرة بالملاحظة في شرح هذا البيت هي أنّ «الزلف» في تعابير الصوفيّة هي تجلّيات جلاليّة للحقّ المتعالّي وتعيناته. بمعنى أنّه كما يغطي الزلف وجه المحبوب، فإنّ التعينات تحجب الحقّ المتعالّي (لاهيجي، ١٤٠٠هـ ش، ص ٥٧٧). ويشاهد الشخص الصابر على الرياضة والطاعة تجلّيات الجمال الإلهيّ ويشاهد تجلّيات جلاله (أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٩٨٥). ويوسف المولوي وأنقروي، وهما يتبعان مدرسة ابن عربي، عدّا هذه الكلمة مثنى، وقد أغفلا الوجه العرفانيّ لها.

٢-٢-٢- الاختلاف في كتابة الأبيات والمفردات وضبطهما

باز گستاخان ادب بگذاشتند چون گدايان زلهها برداشتند
ثم أيضًا من أساؤوا الأدبا تركوا الراحة حبّوا النصبا
وغدوا كالسائلين السفرا رفعوا ذلاً وصاروا عبرا
(الدفتري الأول، البيت ٨٥)

قد تأتّى في شرح المفردات، كلمتان جنباً إلى جنب في قوسين لا تخصّان بعضهما البعض، ومن الأفضل شرحهما بشكل منفصل. على سبيل المثال، شُرحَت عبارة «گستاخان ادب» معاً بمعنى «قليليّ الأدب» في هذا البيت، ثم ترجم «بگذاشتند» بشكل منفصل إلى «ترکّوا» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٩)، وكان ينبغي كتابتها كـ «گستاخان» و«ادب بگذاشتند».

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم
كل ما يأتيك من ليل الكرب
آن ز بي باكي و گستاخيست هم
من يد الإهمال، من سوء الأدب
(الدفتر الأول، البيت ٩٠)

شرحت في هذا البيت أيضًا، كلمة «بي باكي» (قلة الخوف) بشكل منفصل: «(بي) أدأه النفي و(باكي) يفتح الباء العربية الخوف والياء المصدرية» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٥١)، وهو ليس خطأ على الرغم من أنه كان من الأفضل ذكرهما معًا.

مائده از آسمان درمي رسيد
من سماء الجود قبل المائدة
بي صداع و بي فروخت و بي خريد
وصلت أقوام موسى البائدة
وصلت لطفًا بجود ذي الجلال
لا شري لا بيع أو قيل وقال
(الدفتر الأول، البيت ٨٠)

المصراع الثاني لهذا البيت في طبعة يوسف المولوي وأنقروي هو هكذا، بينما في طبعة الأستاذ فروزانفر والدكتور موحد هو «بي شري و بيع و بي گفت و شنيد» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٤٨؛ وأنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٧١؛ و ١٣٩٠هـ ش، ص ٧٣؛ وموحد، ١٣٩٧هـ ش، ج ١، ص ٨).

شرح آن هجران و اين خون جگر
شرح هذا الهجر والقلب الجريح
اين زمان بگذار تا وقت دگر
دعه ذا الوقت إلى وقت فسيح
(الدفتر الأول، البيت ١٣٢)

كما هو يلاحظ، ورد «آن هجران» (تلك الهجران) في شرح يوسف المولوي (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٦٣)، بينما سُجِّلَت «اين هجران» (هذه الهجران) في الطبعات المدرسة الأخرى. وعلى الرغم من أن «آن» تتناسب صوتيًا مع «هجران»، إلا أنه نظرًا لأن الحديث يدور عن حبّ الحبيب وفراقه في هذا الوقت، فإن «اين» تبدو أنسب.

با حكيم او قصه ها مي گفت فاش
للطبيب أبرزت أسرارها
از مقام و خواجگان و شهر و تاش
عرفته بالهوى أخبارها
تاش عمن ودّها فيه عقد
عرفته بالكبار والبلد

(الدفتر الأول، البيت ١٦٠)

المصرع الثاني لهذا البيت في طبعة أنقروي وكريم زماني هو كالتالي: «از مقام و خواجگان و شهرتاش» (أنقروي، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ١٠٧؛ وزماني، ١٣٨٥ هـ.ش، ج ١، ص ١٠٣)، وفي شرح الأستاذ فروزانفر ومثنوي الدكتور موحد: «از مقام و خواجگان و شهر و باش» (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ.ش، ص ١٠٢؛ وموحد، ١٣٩٧ هـ.ش، ج ١، ص ١٢). كلتا الحالتين صحيحتان؛ تعني «شهرتاش» مواطن من نفس المدينة، و«تاش» هي أداة مشاركة ومصاحبة (زماني، ١٣٨٥ هـ.ش، ج ١، ص ١٠٣) وتأتي مع كلمة أخرى وقد استُخدمت في المثنوي مرة أخرى. و«باش» هي أيضًا اسم مصدر من «باشیدن» وتعني الإقامة ومكان الإقامة (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ.ش، ص ١٠٣). أمّا يوسف المولوي فقدّمها بصيغة «شهر و تاش» وشرحها قائلًا: «(شَهْرُ وَتَاهَش) بِالْوَاوِ بَعْدَ شَهْرٍ أَوْ بِغَيْرِهَا وَتَاشُ بِلِسَانِ الْجُغْتَايِ خَارِجَ الْبَلَدِ مِنَ الضِّيَاعِ وَالْبَرَارِي وَتَأْتِي بِمَعْنَى الشَّرِيكِ إِنْ كَانَتْ بِغَيْرِ وَاوٍ» (المولوي، ١٢٨٩ هـ، ج ١، ص ٧١). بالطبع، لم يعثر على مثل هذا المعنى (خارج المدينة والبراري) في المعاجم الفارسية، بما في ذلك معجم دهخدا ومعجم معين.

پیش‌ها و خلق‌ها همچون جهیز سوي خصم آید چو روز رستخیز
کل خلق للوری أو صنعة ماله من ضعة أو رفعة
کالمناع أعرف إلى صاحبه يأتي في الحشر وفي جانبه

(الدفتر الأول، البيت ١٦٩٥)

يختلف ضبط هذا البيت في الشروح المختارة: «پیش‌ها و خلق‌ها همچون جهیز/ سوي خصم آید روز رستخیز» (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ.ش، ص ٦٧٢؛ وموحد، ١٣٩٧ هـ.ش، ج ١، ص ١٠٩؛ وأنقروي، ١٣٨٤ هـ.ش، ص ٦٨١؛ وزماني، ١٣٨٥ هـ.ش، ج ١، ص ٥٣٥). وبهذا الشكل الذي ورد في «المنهج»، يصبح البيت بلا معنى، في حين أنَّ البيت التالي لا يحمل معنى موقوفًا عليه.

كما أنَّ «جهیز» هي نفس «جهاز» التي أبدل الألف فيها إلى ياء لضرورة القافية، وقد ذكر يوسف المولوي بشكل صحيح وأشار إلى تحويل الألف إلى ياء، لكنه عدّها

ضرورة وزنّية (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣١٨).

طوطي مرده چنان پرواز کرد کافتاب از شرق ترك و تاز کرد
هذه البيغاء التي ماتت ضنا حلقت بالصدفة وفق المنى
مثلما الشمس من المشرق قد شمّرت غارت بجيش وعدد
(الدفتري الأول، البيت ١٨٣٤)

وردت كلمة «تركي تاز» في طبعة يوسف المولوي بشكل «ترك و تاز» وُشرت
كالتالي: «(تُرْكُ وَ تَارُ) مَعْنَاهُ الْغَارَةُ وَالْهَجُومُ وَالْجَوْلَانُ مِنَ الْأَتْرَاكِ» (المولوي، ١٢٨٩هـ
ج ١، ص ٣٤٠)، وهذا التسجيل ظاهرياً لا وجه له، فـ«تركي تاز» تعني هجوماً تركياً.
والهجوم التركي (تركتاز)، يعني حركة سريعة وقوية بالمجاز، وقد وردت بنفس الشكل
في الشروح المختارة (فروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ٧٢٣)

او چه کرد آنجا که تو آموختي ساختي مکري و ما را سوختي
هي ماذا عملت قولي هناك فتعلمت له أنت كذا
عيننا من مكرک خطت النهى حار منّا وبك الفكر لهى
(الدفتري الأول، البيت ١٨٣٧)

ورد هذا البيت في هذا الشرح بعد بيت «گفت طوطي کاو به فعلم پند داد/ که
رها کن لطف آواز و گشاد»، وهو يبدو غير صحيح. وفي الشروح المختارة، هذا الترتيب
معكوس (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٤١؛ وفروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ٧٢٣؛ وأنقروي،
١٣٨٤هـ ش، ص ٧٣٩؛ وموحد، ١٣٩٧هـ ش، ج ١، ص ١١٨؛ وزماني، ١٣٨٥هـ ش، ج ١،
ص ٥٧٣).

همچو مستسقي کز آبش سیر نیست بر هر آنچه يافتي بالله مئيست
مثل مستسقي من الماء الروا أبداً ما وجد ازداد ظما
فعلى كل الذي أنت تجد لا تقف بالله للعلياء جد
(الدفتري الثالث، البيت ١٩٦٢)

تسجيل المصراع الثاني لهذا البيت في طبعة الدكتور موحد، مثل يوسف المولوي،

هو «بر هر آنچه يافتي بالله مئيست» (موحد، ١٣٩٧هـ.ش، ج ١، ص ٦٠٠). بينما ورد في الشروح المختارة، «مه ايست» بدلاً من «مئيست» (أنقروي، ١٣٧٤هـ.ش، ص ٧٣٣) ويبدو أنَّ التسجيل الأول هو الأرجح بالنظر إلى معنى البيت.

این یگانه، هین دوگانه برگذار تا مزین گردد از تو روزگار
وتقدم یا فرید عصره رکعتین اذّ خض فی أجره
(الدفتر الثالث، البيت ٢٠٨٧)

وردت كلمة «اي» بدلاً من «اين» في الطبقات المدروسة الأخرى، ممّا يتناسب أكثر مع مضمون البيت، ويوسف المولوي أيضاً في شرحه ذكر «يا واحد» (أنقروي، ١٣٧٤هـ.ش، ص ٧٨٨؛ وموحد، ١٣٩٧هـ.ش، ج ١، ص ٦٠٨؛ و١٣٧٨هـ.ش، ص ٣٢٣؛ والمولوي، ١٢٨٩هـ ج ٣، ص ٢٨٦). علاوة على ذلك، سجّلت كلمة «برگزار» بحرف الذال في هذا الشرح وشرح أنقروي.

چون که قبضي آیدت اي راهرو آن صلاح تست آيسدل مشو
يخلصون فلو القبض لكا جاء يا سالك إحذر قلبكا
(الدفتر الثالث، البيت ٣٧٣٦)

«وفي نسخة بدل: آيس آتش» (١٢٨٩هـ ج ٣، ص ٤٨٥). وأشار يوسف المولوي في هذا البيت إلى نسخة بدل وتسجيل مختلف للكلمة من بين الأبيات المدروسة. ذكرت «آيسدل» في شرح أنقروي، ووردت «آتشدل» في طبعة الدكتور موحد (أنقروي، ١٣٧٤هـ.ش، ص ١٤٢٩؛ وموحد، ١٣٩٧هـ.ش، ج ١، ص ٧٠٤).

عدت يا عبيد إيلنا مرحبا نعم ما روحت يا ریح الصبا
(الدفتر الثالث، البيت ٣٨٠٥)

المصراع الأول في الشروح المختارة هو «عُدَّتْ يَا عِبْدِي إِلَيْنَا مَرْحَبًا» (أنقروي، ١٣٧٤هـ.ش، ص ١٤٥٣؛ وموحد، ١٣٩٧هـ.ش، ج ١، ص ٧٠٨). ويشير أنقروي أيضاً إلى أنَّ المرحوم السروري قال «يا عبيد»، لكنّه يعتقد أنَّ سياق الكلام لا يحتمل هذا المعنى (أنقروي، ١٣٧٤هـ.ش، ص ١٤٥٣).

ديده بر دانش بود غالب فزا زان همي دنيا بچربد عامه را
فعلى العلم مدامًا غلبت رؤية والحسّ دومًا طلبت
واذا الدنيا مدامًا للعوام طلبت هم نظروا فيها المرام
(الدفتر الثالث، البيت ٣٨٦٠)

المصرع الأول لهذا البيت في الطبقات الأخرى هو «ديده بر دانش بود غالب فرا»، وبالنظر إلى قافية المصرع الثاني (را) ومعنى البيت، يبدو أنّ «فرا» هو الوجه الأفضل. «في بعض النسخ كُتبت «فزا» بالزاي المعجمة بمعنى الكثرة والزيادة والتفوّق، ولكن كُتبت «فرا» بالراء المهملة في النسخ الأكثر صحّة، وهذا أفضل وتعني العالي والقوي» (أنقروي، ١٣٧٤هـ-ش، ص ١٤٧٧). وأشار يوسف المولوي نفسه إلى ضبط «فرا» في النسخة البدل (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ٣، ص ٥٠١).

٢-٣- التأثير بـ«الشرح الكبير لأنقروي»

كما مرّ ذكره، فإنّ المصادر التي قدّمت «المنهج القوي» حتى الآن، ودون استثناء، عدّته ترجمة أو تلخيصًا لـ«الشرح الكبير» لأنقروي، ولكن بزيادة التدقيق والتوسّع في الدراسة، لعلّ اعتباره تلخيصًا له أدقّ إلى حدّ ما. وبناءً على الشواهد التي ظهرت من الأبيات المدروسة، فإنّ هذا الشرح ليس ترجمة أو اقتباسًا كاملاً من شرح أنقروي. في الحقيقة، كتب يوسف المولوي هذا الشرح على المثنوي متأثرًا بتفسير أنقروي وبالنظر إليه. فاستخدم تعابير أنقروي وعباراته وشواهد نفسه في شرح بعض الأبيات، وأحيانًا قام بترجمة شرحه إلى العربية باختصار. ولا ينعلم أثر لأنقروي في بعض الأبيات الأخرى فحسب، بل إنّ ما قيل غير موجود أيضًا في الشروح المختارة الأخرى؛ وهو ما يدلّ على تجديده في التفسير.

من به هر جمعيتي نالان شدم جفت بدحالان و خوش حالان شدم
قد أننت أنا في كل فريق وحننت بيت خصم ورفيق
وقرنت بالقبيح والحسن حالة جربت أبناء الزمن
(ني نامه، البيت ٥)

يعتقد أنقروي بعد بيان مضمون البيت أنه في تقديم «بدحالان» على «خوش حالان» عدة نقاط كبيرة، قام يوسف بن أحمد بترجمتها بتلخيص وتصرف: «النقطة الأولى: في البداية يذكر وجوب إرشاد العصاة وتذكيرهم ويشير إلى تقدمهم ووجوب تقديم التكلم معهم من أجل إصلاحهم في مقام الإرشاد والتربية حتى يصل هؤلاء الفقراء إلى السعادة بالمحادثة المباركة مع أولئك المرشدين المؤثرين «أولئك قوم لا يشقى جليسهم» ويتلقون الهداية والمغفرة من الحق بسبب اقترابهم من المرشدين. والنقطة الأخرى هي أن المسيئين المستحقين للإرشاد والتحدث أكثر اقتراباً من المرشدين بالنسبة إلى المحسنين المبتعدين عن الأولياء؛ لأن بعضاً من العصاة والظالمين لأنفسهم يقتربون من الأولياء بسبب عجزهم وبعدهم عن الرحمة والقربة. أما المحسنون، فيبتعدون عن الحق والأولياء. للإشارة إلى هذه النقطة قال الله عز وجل في كتابه المجيد: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر: ٣٢]. قال ابن عطاء: قدم الظالم لئلا ييأس من فضله، لأنه لم يكن له شيء يتكل عليه إلا ربه. فاغتنم على رحمته. وآخر السابق ليعلمه أن المنة لله عليه حيث وفقه لذلك وإن يؤمنه ذلك من طرده» (أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ١٧). «وقدّم القباح على الملاح، لأنهم موضع إظهار الحزن، لأن نسبة الحزن لهم أكثر، وهم أكثر من الملاح أو الإرشاد لهم أخرى وأليق. فكان تقديمهم للأهمية شأنهم أو أن التكلم مع قباح الفعال المقرين أولى من التكلم مع أصحاب الفعال الحسنة المتنفرين، قال تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾. قال ابن عطاء: قدّم الظالم لئلا ييأس من فضله، لأنه لم يكن له شيء يتكل عليه إلا ربه، وآخر المقتصد ليعلمه أن المنة لله عليه» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٩).

وفيما يلي، يختتم كلا الشارحين شرح البيت بهذه العبارات: «فلذلك لا يبخل المرشدون الإلهيون بالكلام والنصيحة على الناس، سواء كانوا صالحين أو غير صالحين، بل يخاطبون كلّ واحد منهم بكلام من نيستان الحقيقة بحسب استعدادده، ويدعونه إلى الحقيقة. ولكن كلّ إنسان، بسبب نقصه المعنوي، لا يصاحب هؤلاء المرشدين

إلا بمنظوره الخاص، فيزنها ويميزهم وفقاً لفهمه الذاتي، وقيسهم ويعرفهم بمقدار معرفته» (أنقروي، ١٣٨٤هـ.ش، ص ١٧). «والحاصل من معنى هذا البيت الشريف أنَّ المشايخ الكمل لا يخلون على العصاة المسترشدين، بل يخبرونهم عن النستان الحقيقي ويدعونهم لذلك الطرف، ولكونهم قاصرين لا يصحبونهم إلا في وطنهم، ولا يرشدونهم إلا من رتبته ودرجتهم إلى أن يرتقوا ببركة أنفاسهم الطاهرة إلى أعلى الرتب، ثم رجع يخبر أنَّ كلَّ أحد أحبني من ظنَّه الحاصل من رتبته ولم يسأل عن أسراري» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ١٩).

هر کسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من
کُل شخص صار بالظن حبيب لي والخل الوفي والقريب
وهو ما نَقَب في كامني ما رأى أسراري في باطني
(بی نامه، البيت ٦)

يستند أنقروي ويوسف المولوي إلى هذين القولين في شرح هذا البيت، ويفسر كل منهما ذلك ببيانه الخاص: «قال الله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]. قال البيضاوي: فإنَّ الحقَّ هو حقيقة الشيء لا يدرك إلا بالعلم، والظنُّ لا اعتبار له في المعارف الحقيقة، وإنَّما العبرة به في العمليَّات ...، إياكم والظنَّ، فإنَّ الظنَّ أكذب الخواطر» (أنقروي، ١٣٨٤هـ.ش، ص ١٨؛ والمولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٠).

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست ليک کس را دید جان دستور نیست
ما اختفی قط عن النفس البدن لا ولا النفس اختفت عنه زمن
لكن الرؤية للنفس أحد ما رأى الرخصة فيها لو قصد
(بی نامه، البيت ٨)

يعدُّ «جان» (النفس) هي الروح في شرح هذا البيت أيضاً، وتعرّف بعبارات ومفاهيم مختلفة. يتحدّث يوسف المولوي عنها بتفصيل أكبر (حوالي ٣ صفحات)، ويستعير فقط بضعة أسطر من أنقروي، بما في ذلك الآية الكريمة ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:

[٨٥]، وسؤال قوم اليهود للنبي (ص) عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين والروح، حيث أجابهم عن الاثنين وترك الروح مبهمًا (أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٢١؛ و المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٢).

آتش عشق است كاندر ني فتاد جوشش عشق است كاندر مي فتاد
فشكى وجداً وأن وجزع نار عشق ما على الناي وقع
غلى عشق ما على الخمر وقع فضرى حزنًا وفار من ولع
(ني نامه، البيت ١٠)

يعرف أنقروي العشق في شرحه على لسان الشيخ الأكبر، ويورده يوسف المولوي أيضًا بتلخيص وتغيير: «قال الشيخ في الفتوحات العشق إفراط المحبة، وكفى عنه القرآن بشدة الحب في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وفي قوله تعالى: «شَغَفَهَا حُبًّا» [يوسف: ٣٠] أي صار حبها ليوسف كالشغاف وهي الجلدة الرقيقة التي تحتوي على القلب وهي ظرف له محيطه به. فالعشق التفاف الحب على المحب حتى خالط جميع أجزائه واشتمل عليه اشتمال الشغاف على القلب. انتهى. حكي عن زليخا أنها افتصدت، فوقع الدم. فكتب في الأرض: «يوسف»، وحكي عن الحلاج لما قطعت أطرافه، انكتب بدمه في الأرض: «الله...» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٤؛ وأنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٢٤).

همچو ني زهري و ترياقى كه ديد همچو ني دمساز و مشتاقى كه ديد
من رأى كالناي ترياقًا وسم من رأى كالناي براء و سقم
من رأى كالناي ودًا صاحبا وهو المشتاق أن ناحبا
(ني نامه، البيت ١٢)

يرى أنقروي أن «الزهر» (السم) يمثل القهر و«الترياق» يرمز إلى المحبة، قائلًا بأن المرشد خليفة كامل للحق، يتصف بتلك الصفات المتضادة. ويستند في ذلك إلى قول للشيخ الأكبر (أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٢٦)، بينما يذهب يوسف المولوي إلى أن «السم والترياق» إشارة إلى السماع (تلقي الحقيقة)، فهو لأهل الهوى بمنزلة السم،

ولأهل الولاية كالترياق، ويتحقق بقرب النوافل والفرائض، وصولاً إلى غاية الوجد (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٥). ويتفق الأستاذ فروزانفر في شرحه، مضيفاً أنّ صوت الناي والموسيقى يثيران الحزن أحياناً، ويسكنان الآلام في أحيان أخرى. فالسمع لمن يسمعه بشهوة مضر، ولمن يسمعه بقلبه نافع (فروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ١٨). ولم يرد هذا التفسير في شرح أنقروي.

قصه هاي عشق مجنون مي كند	ني حديث راه پرخون مي كند
الذي في الدم مملوًا غريق	نقل الناي أحاديث الطريق
قصص العشاق عن قيس روى	قص عن مجنون أخبار الهوى

(ني نامه، البيت ١٣)

لم يُعثر على قول مشابه أو عبارة مماثلة في شرح أنقروي أو يوسف المولوي حول هذا البيت، وقد قدّمنا تفسيراً متطابقاً بأسلوبهما الخاص. كما أنّ أنقروي لم يَر في «مجنون» اسماً لشخص معيّن، وهو العاشق الخائب المشهور، كما أشار إليه الأستاذ فروزانفر (فروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ١٩؛ وأنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٢٩).

روزها با سوزها همراه شد	در غم ما روزها بیگاه شد
تو بمان، ای آن که چون تو پاک نیست	روزها گر رفت، گو: رو پاک نیست
عن زمان ومع أحزاننا	خلت الأيام في أشجاننا
ورمتنا بالفراق والبعاد	والرزايا عقدت عهد الوداد
إمض لم نجنح إليك ولها	إن تك الأيام تمضي قل لها
ما لك أبق فبك يشفي الغليل	أنت يا من أنت بالطهر المثل

(ني نامه، البيتان ١٥ و ١٦)

يشير أنقروي إلى قصة حبيب النجار في القرآن الكريم، مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿مَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: ٢٢)، معدداً البيت مثلاً على الأسلوب الحكيم، وهو ما نقله يوسف المولوي في شرحه (أنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٣٠؛ والمولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٧). إضافة إلى ذلك، يرى أنّ «روزها» (الأيام)

استعارة عن المرشدين والأولياء الذين مضوا واهتمّوا بإرشادنا، لكنّ أنقروي يعتقد أنّ هذه الاستعارة لا تتناسب مع مضمون الأبيات، وأنّ السروري والآخرين، بمن فيهم يوسف المولوي، أخطأوا في ذلك. ويرى أن «تو» (أنت) تشير إلى المرشد الكامل وإلى الله سبحانه وتعالى، بينما يفسرها يوسف المولوي بأنّها الشيخ شمس الدين، الذي يكفي في غياب المشايخ والأولياء، ولا نظير له في الطهارة (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٨؛ وأنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٣١).

هر كه جز ماهي ز آبش سير شد هر كه بيروزي است روزش دير شد
كل من تنظر حط أو سمك ارتوى من مائه غير السمك
كل من رزقه باد وفنى كان في قيد حمام وفنا
(ني نامه، البيت ١٧)

يرى يوسف المولوي أنّ انعدام الرزق كناية عن الغرور، وهو ما لم يرد في أيّ من الشروح الأخرى. ويشير في شرحه إلى حكاية معاذ الرازي وبايزيد، وهو رأي موجود في شرح الأستاذ فروزانفر أيضاً (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٨؛ وفروزانفر، ١٣٩٠هـ ش، ص ٢٢). ثم يستشهد بقول الشيخ الأكبر وأبيات لابن الفارض كان أنقروي قد استعان بها في تفسيره (ولكن بتفصيل واختلاف يسير في العبارات): «كان سلطان العارفين وبرهان الواصلين قدّسنا الله بسرّه المبين يقول: الرّي ما يحصل به الاكتفاء ويضيق به المحل عن الزيادة، لأنّ من رأى الغاية قال بالري وعلق الهمة بالغاية، وقسم قالوا: لا نهاية للظهورات الإلهية والتجليات الربّانية.

فالعاشق العطشان كيف يحصل له الرّي؟! ويشهد على هذا قول ابن الفارض:
فلا عيش في الدنيا لمن كان صاحباً ومن لم يمت سكرًا بها فاته الحزم
على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له منها نصيب ولا سهم
(المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٢٩؛ وأنقروي، ١٣٨٤هـ ش، ص ٣٣ و ٣٥).

ترك استثنا مرادم قسوتيست ني همين گفتن كه عارض حالتیست
ترك «إن شاء الإله» في الكلام قصدي القسوة منه في المقام

لا يمحض القول كالحال عرض وله القسوة ما كانت غرض
(الدفتري الأول، البيت ٤٩)

يجيز أنقروي فتح ميم «مرادم» نقلًا عن الشمعي، أي يمكن قراءتها «مر آدم» (ترك
الاستثناء لآدم قسوة) (أنقروي، ١٣٨٤هـ.ش، ص ٥٨). ويتبعه يوسف المولوي في إجازة
هذا الاحتمال (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٩)، وهو ما لا يظهر في الشروح المدروسة
الأخرى، ويبدو أن صحته ضعيفة.

چون قلم اندر نوشتن میشتافت چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت
وإذا ما خاض في الكتب القلم إذ أتى العشق تشظى وانثلم
(الدفتري الأول، البيت ١١٥)

يرى أنقروي أن «القلم» هو القلم الصوري والقلم الأعلى (الذي عجز عن كتابة
محمد رسول الله) (أنقروي، ١٣٨٤هـ.ش، ص ٨٩)، بينما لا يشير يوسف المولوي إلى
القلم الصوري، ويقول: إن المراد بالقلم هو العقل الذي يخرس عندما يصل إلى العشق،
أو هو القلم الأعلى (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٥٩). ولا نجد في الشروح الأخرى تأويلًا
كهذا للقلم.

گفت: کوی او کدامست در گذر بر سر پل گفت و کوی غاتفر
قال أين بيته أين الممر له رأس الجسر قالت غاتفر
له سمت والزقاق والمقر ذكرت والمضمر منها ظهر
(الدفتري الأول، البيت ١٧١)

بعد تأويل «زرگر» بالهوى، يربط كل من يوسف المولوي وأنقروي، بين «پل»
(الجسر) و«کوی غاتفر» (حي غاتفر) والحديث النبوي: «الدنيا قنطرة فاعبروها ولا
تعمروها» (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٧٣) و(أنقروي، ١٣٨٤هـ.ش، ص ١١١). لا نجد
هذه الاستنتاجات إلا في هذين الشرحين من بين الشروح المختارة.

طوطي من، مرغ زيړك سار من ترجمان فكرت و اسرار من
ببغائي طيري النوري من بذكاه العقل والروح فتن

ترجمان سري مع فكري ونديم روهي بالعشرة
(الدفتري الأول، البيت ١٧٢٣)

«مرغ زيركسار» (الطائر الذي)، كما ورد في شرح يوسف المولوي، هو طائر لطيف يوجد في الهند ويسمى «نوري». (المولوي، ١٢٨٩هـ ج ١، ص ٣٢٣)، ولم يذكر الشارحون الآخرون أن «مرغ زيركسار» طائر خاص، بل عدوا «زيرك» (ذكي) صفة للطائر، كما نجد في شرح أبيات حافظ الشيرازي وغيره من الشعراء.

٣- الخاتمة:

يُعدّ «المنهج القوي» أقدم وأشهر شرح عربي للمثنوي، كتبه يوسف بن أحمد المولوي في القرن الثالث عشر الهجري القمري، وتكمن أهميته دراسته في أن الشرح اللاحقين قد نظروا إليه في شروحهم، واستندوا إلى أجزاء منه واعتمدوا عليه كمصدر. ومن ثم، فإن إعادة قراءته قراءة نقدية لا تكشف لنا إحدى المواجهات الأولى للمثقفين الناطقين بالعربية مع المثنوي فحسب، بل تتيح أيضاً تتبع كيفية تكوين سابقة الشرح العربي للمثنوي في القرون اللاحقة.

مع ذلك، هذا الشرح، كغيره من الأعمال - خاصة المترجمة - لا يستغني عن المراجعة والنقد دوماً. وتزداد ضرورة ذلك حين نلاحظ أن معظم الدراسات السابقة اكتفت بتقديم «المنهج القوي» كترجمة عربية للشرح الكبير لأنقروي، فتجاهلت استقلالية الشارح الفكرية ومنهجه الخاص. وقد تبين - بالاستناد إلى تحليل ما يزيد على ثلاثة آلاف بيت من دفاتر المثنوي الستة، ولا سيما الدفاتر الأول والثالث والسادس - أن يوسف المولوي في تفسيره للأبيات اعتمد على الرؤية الصوفية لمدرسة ابن عربي أكثر، لا على الأسس الفكرية للرومي نفسه. ويتجلى هذا التأثير بوضوح في كثرة استعمال مصطلحات تلك المدرسة، بل وفي النقل المباشر عن مؤلفات ابن عربي وتلامذته في سياق تفسير الأبيات. وبعبارة أخرى: «حضور ابن عربي في الشرح أوضح من حضور الرومي»، إذ تُقرأ معاني المثنوي من خلال رؤية ابن عربي الصوفية.

ومن ناحيةٍ أخرى، لا يخلو هذا الأثر من نواقص لغوية، سواء في تعريب المفردات وشرحها أو في ضبطها وكتابتها، مما يدل على عدم تمكّن الشارح التام من اللغة الفارسية، وعلى اختلاف النسخة التي اعتمدها عن النسخ الموثوقة الأخرى للمثنوي. وهذا بدوره قد يسبّب في وقوع أخطاء في التفسير وانحرافات في استنباط المعنى في بعض المواضع. أمّا عن علاقة هذا الشرح بـ «الشرح الكبير» لأنقروي، فقد أظهرت نتائج البحث أنّ «المنهج القوي» ليس ترجمةً تامةً ومنظمةً لذلك الشرح، كما لا يعدّ مستقلاً تماماً عنه. بل إنّ يوسف المولوي أفاد منه إفادةً انتقائيةً، فنقل بعض أجزائه نصّاً أو بتلخيص وتصرف وترجمها إلى اللغة العربية، بينما اتّخذ في مواضع أخرى مساراً مختلفاً عن أنقروي. يضاف إلى ذلك أنّه تناول أحياناً قضايا لم يلتفت إليها غيره من الشُّراح الذين شملتهم الدراسة، وهو ما يكشف عن طاقته الاجتهادية وابتكاره في التعامل مع نصّ المثنوي.

وخلاصة القول، أنّ «المنهج القوي» — رغم ما فيه من نواقص لغوية وتأثير واضح بابن عربي وشرح أنقروي — يحتلّ مكانةً مهمّةً في تاريخ الشرح العربي للمثنوي، وأنّ دراسته المتعمّقة تفتح آفاقاً جديدة لفهم مسار انتقال فكر جلال الدين الرومي وتحولاته إلى العالم العربي.

التعليقات:

نماذج من استشهادات شارحي المثنوي بـ «المنهج القوي»:

شاد باش اي عشق خوش سوداي ما اي طبيب جمله علت هاي ما
(مولوي، ١٣٩٧، في نامه، ٢٣)

ذكر الأستاذ فروزانفر أنّ «يوسف بن أحمد المولوي وبحر العلوم وولي محمّد أكبر آبادي قالوا في شرحهم: إنّ الرومي في البيت (بند بگسل الخ) يشير إلى طريقة الرياضة ومسلّك السالكين، وفي هذه الأبيات إلى طريقة المجذوبين والشطار» (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ، ص ٣١).

نيستوش باشد خيال اندر روان تو جهاني بر خيالي بين روان
(مولوي، ١٣٩٧، الدفتر الأول، ٧٠)

كان للأستاذ فروزانفر نقدٌ على محتوى هذا التفسير: «يعتقد يوسف بن أحمد المولوي أنّ الرومي يشبه العالم المحسوس بالحلم، وأنّ الخيال يعني الصورة التي ترى في الحلم، وهذا المعنى صحيح في الأصل، والصوفيّة والرومي شَبَّهوا الدنيا بالحلم مرّات عديدة، وعدّ البعض الخيال أصلَ العالم، ولكنّه لا يتناسب مع سياق عبارة «بر خيالي» (على خياله)، وكان يجب أن يؤدّي هذا المعنى في صورة التشبيه» (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ، ص ٦٧).

آن خيالاتي كه دام اولياست عكس مهرويان بستان خداست
(مولوي، ١٣٩٧، الدفتر الأول، ٧٢)

الأستاذ فروزانفر: «يرى معظم شارحي المثنوي أنّ «مهرويان بستان خدا» (حسان بستان الله) في هذا التعبير هي الصور العلمية والأعيان الثابتة التي تتجلّى على قلب الولي، وهذا التفسير منوط بوجود دليل على أنّ الرومي قد قبل طريقة محي الدين بن عربي وأتباع مسلك التجلّي، وهو ما لم يتضح بعد لهذا الضعيف. وقال يوسف بن أحمد المولوي والخواجه أيوب إنّ هؤلاء «مهرويان» هم تجلّيات الأسماء والصفات الإلهيّة، وبستان الله هو قلب الولي أو العالم غير الملّون، ولكن عجزوا عن تأويل «دام» (الفخ) (فروزانفر، ١٣٩٠ هـ، ص ٦٩).

حافظان را گر نبيني اي عيار اختيارات را بين بي اختيار
(مولوي، ١٣٩٧، الدفتر الثالث، ٢٠٨٣)

قد استند كريم زماني في شرح هذا البيت إلى قول يوسف المولوي: «يقول يوسف المولوي: يعني أنت لا تقدر على توظيف اختيارك» (زماني، ١٣٨٥ هـ، ج ١، ص ٥٤١).

مرغ بي هنگام اي بدبخت رو ترك ما گو خون ما اندر مشو
(مولوي، ١٣٩٧، الدفتر الثالث، ٢١٦٩)

في هذا البيت أيضًا، استند إلى قول يوسف المولوي في شرح عبارة «خون ما اندر مشو»: «يقول يوسف المولوي: لا تقلقنا» (زمانی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۱، ص ۵۶۰).

المصادر

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۳۷۵ هـ.ش). لسان العرب، ط ۴. بيروت: دار بيروت.
۲. إسفنديار، محمودرضا (۱۳۹۴ هـ.ش). «نگاهی به احوال و آثار أنقروی»، نشریه عرفان اسلامی، ع ۴۶، ص ۱۴۳.
۳. اکبرآبادی، ولی محمد و مایل هروی، نجیب (۱۳۸۶ هـ.ش). شرح مثنوی مولوی، طهران: نشر قطره.
۴. امین، سید حسن (۱۳۷۹ هـ.ش). «تأملی در پیوند فکری مولوی و ابن عربی»، نشریه متن پژوهشی ادبی، ع ۱۱.
۵. أنقروی، إسماعیل (۱۳۷۴ و ۱۳۸۴ هـ.ش). شرح کبیر أنقروی بر مثنوی معنوی مولوی، ترجمة عصمت ستارزاده، طهران: انتشارات برگ زرین.
۶. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۴ هـ.ش). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ط ۶. طهران: نشر نی.
۷. بحر العلوم، محمد بن محمد وإقبال، فرشید (۱۳۹۲ هـ.ش). تفسیر عرفانی مثنوی معنوی، طهران: نشر ایران یاران.
۸. بگّار، یوسف حسین (۱۳۵۳ هـ.ش). «أدب فارسی در کشورهای عربی». سخن، مج ۲۳، ع ۷، ص ۷۵۵-۷۶۱.
۹. بگّار، یوسف حسین (۱۳۷۶ هـ.ش). «پاره‌ای از دشواری‌های ترجمه از عربی به فارسی وبالعکس». کلیة الإلهیات والمعارف الإسلامية، جامعة فردوسی مشهد، ع ۳۵ و ۳۶، ص ۱۰۹-۱۲۸.
۱۰. الرومي، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۷ هـ.ش). مثنوی معنوی، تصحیح محمد علی

- موحد. طهران: هرمس.
١١. جهانگیری، محسن (١٣٧٥هـ.ش). محیی‌الدین ابن عربی. طهران: منشورات جامعة طهران.
١٢. الدسوقي شتا، إبراهيم (٢٠٠٨م). مثنوی الرومي جلال‌الدین الرومي. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
١٣. دهخدا، علي أكبر (١٣٧٣هـ.ش). لغت‌نامه دهخدا. طهران: منشورات جامعة طهران.
١٤. رضوي، ياسين (١٣٥٠هـ.ش). «مثنوی مولوی و ترجمه‌های آن به زبان‌های دیگر». نشریه وحید، ع ٩١، ص ٥٢١-٥١٦.
١٥. الزركلي، خيرالدين (لا تا). الأعلام: قاموس التراجم. بيروت: دارالعلم للملایین.
١٦. زماني، كريم (١٣٨٥هـ.ش). شرح جامع مثنوی معنوی. طهران: انتشارات اطلاعات.
١٧. سبحانی، توفیق ودهباشي، علي (١٣٨١هـ.ش). «گفتگو با دکتر توفیق سبحانی»، نشریه بخارا، ع ٢٣، ص ٢١٤.
١٨. شجري، رضا (١٣٨٦هـ.ش). معرفي و نقد و تحليل شروح مثنوی. طهران: انتشارات أميرکبير.
١٩. شيمل، أنه ماري (١٣٧٥هـ.ش). شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتي، طهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
٢٠. صاحب الجواهر، عزيز الدين (١٩٥٨م). جواهر الآثار في ترجمة مثنوی خداوندگار محمد جلال الدين البلخي الرومي. طهران: منشورات جامعة طهران.
٢١. صفي پوري شيرازي، عبدالرحيم بن عبدالکريم (١٣٧٧هـ). منتهی الأرب. مكتبة إسلاميّه: ابن سينا، خيام، أميرکبير.
٢٢. فخرالدين سلمان (٢٠٢١) «جلال الدين الرومي وابن عربي بين التأثير والتأثير

- وتجربة الفردية»، الدراسات الأدبية، ع ١٠١، ص ٤٤ - ٢٥.
٢٣. فروزانفر، بدیع الزمان (١٣٩٠هـ.ش). شرح مثنوی شریف. طهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
٢٤. الفیروزآبادی، محمد ابن یعقوب (١٩٩٥م). القاموس المحيط، ط ١. بیروت: دارالکتب العلمیة.
٢٥. کاشانی، عبدالرزاق (١٣٨٩هـ.ش). اصطلاحات الصوفیة. طهران: انتشارات زوار.
٢٦. گزل یوز، علی (١٣٨٥هـ.ش). «شرح‌های مثنوی در آناتولی». نشریه سخن عشق، ع ٣١، ص ١٩-٢٨.
٢٧. گنجی، نرگس و إشراقی، فاطمه (١٣٩٢هـ.ش). «درنگی در آثار و منابع مولوی پژوهی در جهان عرب»، گوهر گویا، ع ٢٥، ص ١٨٦-١٥٩.
٢٨. گولپیناری (١٣٦٦هـ.ش). مولویه بعد از مولانا، ترجمة: توفیق سبحانی. طهران: کیهان.
٢٩. گوهرین، صادق (١٣٦٢هـ.ش). فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی. طهران: زوار.
٣٠. لاهوتی، حسن (١٣٨٦هـ.ش). «نگاهی به إحيای متون کهن فارسی توسط نیکلسون»، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، ع ٤، ص ٥٦.
٣١. لاهیجی، محمد بن یحیی (١٤٠٠هـ.ش). شرح گلشن راز. طهران: انتشارات علم.
٣٢. نیکلسون، رینولد (١٣٧٨هـ.ش). شرح مثنوی معنوی مولوی. طهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
٣٣. همایی، جلال الدین (١٣٦٦هـ.ش). یادنامه مولوی، مج ١. طهران: نشر هما.