

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۵، شماره ۵۷، پاییز ۱۴۰۲، صص ۴۹۳-۵۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۸

(مقاله پژوهشی)

DOI: [10.30495/dk.2023.1968073.2591](https://doi.org/10.30495/dk.2023.1968073.2591)

بررسی تطبیقی اندیشه سنایی و مولوی در تأویل آیات مشترک «در حدیقه و مثنوی»

طاهره زینالپور اصل<sup>۱</sup>، دکتر ماه نظری<sup>۲</sup>

### چکیده

نگارگری‌های عارفانه مولوی در مثنوی معنوی و سنایی در حدیقه؛ در بیان چشمه جوشان معرفت، از کیمیای آیات، در سیر تبدیلی واژگان، اشعاری آسمانی با معنویتی روحانی آفریده‌اند تا جان تشنه مشتاقان را سیراب کند. تأویل یکی از مهم‌ترین اصطلاحات در حوزه علوم قرآنی و معارف عرفانی است. طبع توانای شاعران، با غور در ژرف ساخت آیات و عبارات قرآنی و تأویل آیات، توأم با ذوق شهودی، باعث شده است تا از لایه‌های آشکار و همگانی آیه، فراتر رفته و پیام‌ها و معانی ثانویه‌ای نغز را که از چشم ظاهربینان مغفول مانده است، از عمق دریای آیات، با مهارتی بی‌نظیر صید کنند تا از این رهگذر، تعالیم خویش را قوام بخشند. اهمیت این مسئله در اشعار سنایی و مولوی دارای جایگاه والایی است و شعر جولانگاه نظریات عرفانی - اعتقادی آنان است که با بسامد بالایی از تأویل آیات و احادیث بهره برده‌اند. با توجه به تأثیر پذیری مولوی از حکیم سنایی، در تأویل آیات، اهمیت پژوهش ضرورت می‌یابد. این مقاله با شیوه توصیفی - تحلیلی با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است تا اشتراک نظریات آنان با یکدیگر در تأویل آیات، سنجیده و بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: تأویل، آیات، سنایی، مولوی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

<sup>۲</sup> دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. (نویسنده مسؤول)



## مقدمه

پرتو نوردرخشان آیین مقدس اسلام مسلمانان متفکر و جویندگان حقیقت و کمال انسانی را برانگیخت که در تمام جنبه‌های توحیدی و شناخت حق، در راه وصول به حقیقت بیندیشند. بدین ترتیب از قرآن کریم، سیرت نبوی و پیشوایان دین، احادیث و اقوال آن‌ها کمک گرفتند. سیرو سلوک طریق معرفت را رشد دادند و یک مکتب فکری به نام عرفان بوجود آوردند. در این نگرش، سنایی نخستین شاعری است که شعر پارسی را شوری تازه بخشید، هرچه در مسیر زندگی و شاعری پیش رفت به همان اندازه بر وسعت و عمق عرفانی سخنش افزوده شد. هر لحظه از سرچشمه عرفان و مذهب، جامی چند بگرفته و در وادی سلوک، هستی خویش را به تاراج داد تا با عرفانی زاهدانه، بر تارک ادب فارسی درخشیدن گرفت. از بستان شاهی به گلشن زهد گام گذاشت تا تن را از غبار وابستگی بیاراست و به ریسمان آیات و احادیث چنگ آویخت و از این رهگذر راه توبه پیش گرفته چون آزادگان دیگر، سر در راه تسلیم حق نهاد. حدیقه‌الحقیقه تاجی است که بر تارک اشعارش می‌درخشد.

مولوی در مثنوی، معنوی، چنان تحت تاثیر کلام وحی است که اغلب آگاهانه و یا به طور ناخودآگاه، نه تنها به تفسیر مفاهیم قرآنی و بیان اندیشه‌های ملهم از تأمل در قرآن می‌پردازد بلکه از ساختار و شیوه بیان قرآن نیز متأثر است و تفاسیرش جنبه باطنی و تأویلی می‌یابد. در مثنوی آیات قرآنی را بیان می‌کند و بر طبق مکتب صوفیانه خویش، به تفسیر عرفانی می‌پردازد. تفسیر عرفانی یا تأویل، در حقیقت کوششی است، برای پی بردن به ژرف ساخت آیات در برابر تفسیری ظاهری، چنان‌که در سرایش مثنوی گوی سبقت را معنی از لفظ ربوده و تأویل یکی از ابزار اساسی در طرح داستان‌های عرفانی در مثنوی است. تا تجربه‌های گران قدر سنایی و عطار را در قلمرو شعر عرفانی و تعلیمی به کمال برساند و شور و هیجان سایه واری را که در حدیقه سنایی بود، با غلیان روحی خویش چون خورشیدی بر تارک ادبیات عرفانی، نورافشان کند.

## پیشینه تحقیق

تأویل در حدیقه سنایی از زهرا قربانی ریزی «سنایی عارف بوده، بعضی از آیات را بر اساس دریافت‌های عرفانی خود تأویل نموده که برخی بسیار بدیع و خاص است که تا قبل از او کسی به چنین مباحثی وارد نشده بود» (قربانی ریزی، ۱۳۹۲: ۱۱۷). تأویل و تفسیر در دفتر اول مثنوی از کیوان تولی، «مولانا در تأویلات خود هم از احادیث کمک گرفته و هم به ذوق و عرفان

تمسک جسته است و با تکیه بر دانش فقهی و دینی خود و نیز با استعداد از قریحه وقاد عرفانی معانی نو و پویایی را از آیات قرآن بیرون کشیده است» (تولی، ۱۳۷۵: ۲۹۱). تأویل و تفسیر در دفتر دوم مثنوی دوم از حسن عبداللهی، «غالب درونمایه مثنوی اندیشه‌هایی است که از قرآن برگرفته شده و رابطه تنگانگی با آن دارد» (عبداللهی، ۱۳۷۵: ۲۹). تأویل و تفسیر در دفتر چهارم مثنوی از زهرا حسنی قهرودی «مولوی که در تبیین شریعت علاوه بر تفسیر، دست به تأویل آیات و احادیث می‌زند، تأویل حقیقی را تأویلی می‌داند که آدمی را به تکاپو و تلاش وا می‌دارد» (حسنی قهرودی، ۱۳۸۴: ۴۹). تأویل درست از دیدگاه مولوی در مثنوی از منصوره فرحزادی، «از آنچه در این جستار حاصل گردید به صراحت می‌توان گفت مثنوی که مولانا آن را از نوع «وحی دل» که نزد صوفیه خاص اولیاست می‌پندارد، قولی است که با کلام عادی انسانی تفاوت دارد» (فرحزادی، ۱۳۸۴: ۲۱۱). تجلی آیات الهی در اشعار سنایی بر اساس بینامتنیت ژرار ژنت از احمد رضا یلمه‌ها، مسلم رجبی، «بینامتنیت در آثار سنایی به سه بخش واژگانی، معنایی و شخصیتی تقسیم می‌شود و با نگاه بینامتنیت به آثار سنایی می‌توان از ارتباط گسستگی‌ناپذیر قرآن و حدیث با اشعار این حکیم شاعر آگاه شد» (یلمه‌ها، رجبی، ۱۳۹۶: ۵۵). بررسی استعاره‌های تأویلی مولانا بر پایه جری و تطبیق آیات قرآن از محمد ابراهیم مالیم و لیلا مدیری، «الفاظ آیات قرآن کریم، در تکوین مراتب و انواع استعاره‌های دیوان مولوی، جلوه و نقش ایجاد می‌دارند» (مالیم و مدیری، ۱۳۹۵: ۶۶) و ... اما تا به حال اثری که به مقایسه دیدگاه تأویل‌گرایانه سنایی و مولوی به آیات مشترک آن‌ها پرداخته باشد، یافت نگردید.

### روش تحقیق

این پژوهش، به شیوه توصیفی - تحلیلی با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. تا اشتراک نظریات آنان با یکدیگر در تأویل تعداد محدودی از آیات (نمل/۲۶، اسراء/۷۰، اعراف/۱۴۳، طه/۵، فتح/۱۰ و انفال/۱۷)، سنجیده و بررسی شود.

### مبانی تحقیق

#### معنای لغوی و ریشه واژه تأویل

«تأویل مصدر باب تفعیل از ریشه «اول» چنان که در لسان العرب آمده است: «تأویل هو تفعیل من اول یوؤل تأویلا و ثلاثیه‌ای رجع و عاد» (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۲۳). تأویل عبارت است از: «بازگشت کردن از چیزی، تعبیر خواب حیلہ شرعی در اصطلاح گردانیدن کلام از ظاهر به

سوی جهتی که احتمال داشته باشد. بیان کردن از عبارتی به عبارت دیگر، گردانیدن کلام به سوی اول» (گوهرین، ۱۳۸۱: ۲۹).

در زبان فارسی و عربی، تأویل به معنای بازگرداندن چیزی به اول و به اصل آن چیز است، بنابراین کسی که تأویل می‌کند بیانی را از ظاهر به معنای حقیقی آن برمی‌گرداند.

در «جامع الحکمتین» ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه. ق) با معنای تأویل چنین روبه‌رو می‌شویم: «تأویل باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است، کو به عقل متحد است و مؤید همه رسولان است». در «کتاب فصل العقال» ابن رشد نیز درباره تأویل چنین گفته است: «تأویل این است که باید مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی عدول داد و متوجه معانی مجازی آن کرد» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۹).

### معنای اصطلاحی تأویل

به کامل‌ترین و جامع‌ترین تعریفی که از تأویل می‌توان اشاره کرد شرحی است که غزالی (۴۳۷ - ۴۹۰ ه. ق) در مستصفی آورده است: «تأویل در مورد کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود چنان که در مورد آیات متشابه، به کاررفته است و تأویل رؤیا چنان که در قصه حضرت یوسف (ع) آمده است. تأویل اعمال نیز داریم چنان که در قصه حضرت موسی (ع) با رجل صالح آمده است و اصطلاحاً بیرون آوردن نفس از دلالت (معنای ظاهری) به سوی دلالت مجازی (معنای باطنی) است بی آن که به عرف و عادت زبان عربی و قواعد مجاز از جمله تسمیه چیزی به نظیر آن یا به سبب آن یا به لاحق آن یا به مقارن آن یا به سایر اموری که در کلام مجازی جریان دارد اخلالی وارد گردد» (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۱۶۴).

### خاستگاه تأویل

خاستگاه تأویل در اسلام به «قرآن» باز می‌گردد و از این کتاب نشأت می‌گیرد همانطور که در غرب نیز با کتاب مقدس «انجیل» آغاز می‌شود. «تأویل از کلمات کلیدی قرآن است و به صورت اسمی و مصدری هفده بار و در مقابل، کلمه تفسیر یک بار در آن به کار رفته است واژه تأویل در هفت سوره و در شانزده آیه قرآن مجید استفاده شده، از این میان آیه هفتم سوره آل عمران از برجسته‌ترین موارد است اما واژه تفسیر تنها یک بار در کتاب الله در سوره فرقان به کار رفته است (ر.ک: پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۹).

«در زمان طبری (وفات ۳۱۰ ه. ق) تفسیر و تأویل مترادف با یکدیگر به کار می رفتند، چنانچه عنوان تفسیرش نشان از این حقیقت دارد. بعدها «تأویل» اگر چه برخی مفسران آن را مترادف با «تفسیر» به کار بردند، مفهوم خاص تری پیدا کرد و این هنگامی بود که یا بر تفاسیر باطنی صوفیان اطلاق می شد که بسیاری از علما از آن پرهیز داشتند یا بر تفسیر مجازی معتزله، اسماعیلیه و حکما که مکتب‌های حدیث‌گرای اهل سنت آن را بدعت می‌شمردند» (کیلر، ۱۳۹۴: ۸۰).

### سنایی

ابوالمجد مجدود ابن آدم، متخلص به سنایی در نیمه دوم قرن پنجم در غزنه متولد شد. «عرصه زندگی او نه دکان آرام عطاری اندیشه‌ور بود و نه در جمع مریدانی مجذوب، بلکه در محیط غیر مذهبی ممدوحانی به سر می‌برد که مناصب اجتماعی والا داشتند» (دبروین، ۱۳۷۸: ۲۱).

در آغاز جوانی شروع به سفر کرد و پای از غزنین بیرون نهاد سفرهای سنایی بخشی از سیرو سلوک او به شمار می‌آید، به سیر در آفاق وانفس پرداخته، این سفرهای بیرونی و درونی را لازمه خودسازی می‌دانسته. او از علوم زمانه خود اطلاع داشته و آن‌ها را در آثار خود بکار برده است.

سنایی آغازگر ارائه شاعرانه، حکیمانه و هنری دیدگاه صوفیانه نسبت به هستی است که پایه جهان‌بینی عرفانی قرار گرفته است.

همه تجربیاتش و دانشش را در کتاب حدیقه جمع‌آوری کرد و این کتاب راهنمای عارفان و صوفیان شد، سنایی انسانی آزاداندیش بود و خود را در بند و قالب زمانه قرار نداد. حدیقه کتابی است که بسیاری از ویژگی‌های زندگی مردم عوام از فرهنگ و آداب و رسوم و اعتقادات و باورها در آن راه یافته است.

### مولانا

محمد بن محمد ملقب به جلال‌الدین و مشهور به مولانا، در سال ۶۰۴ هجری قمری در بلخ متولد شد.

جلال‌الدین پس از وفات پدر، بیست و چهار ساله بود که بر مسند پدر نشست و به جای او به تدریس و وعظ پرداخت.

سرودن مثنوی معنوی مربوط به دوران تحول روحی مولانا در دیدار با شمس و دوره فراق و سپس آشنایی با حسام‌الدین چلبی است. کشش روحی که مولانا به حسام‌الدین داشت باعث آرامش او بعد از فراق شمس گردید و به نظم مثنوی پرداخت.

مثنوی معنوی مولوی که حاصل تجربه‌های عرفانی وی را دربردارد از دو سرچشمه جوشان و فیاض قرآن و حدیث، سیراب گردیده است. در حقیقت مثنوی معنوی حاصل استغراق مولوی در معانی و مفاهیم قرآنی است. سرشار از بیان حقایق تصوف و شرح رمزها و اشارات و تعبیرات آیات قرآنی. ادبیات عرفانی ما عموماً و شعر عرفانی خصوصاً، بهترین تجلی گاه آیات الهی هستند.

### بحث

#### نگاه سنایی و مولوی به قرآن

سنایی و مولوی برای کلام الله معتقد به ظاهر و باطنی هستند و ظاهر آن را حروف و کلمات و باطنش را حقایق و اسرار آن می‌دانند.

دییده روح و حروف قرآن را چشم جسم این و چشم جان آن را (سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳۸)

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر باطنی بس قاهری است (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۳۰)

مهمترین منبع و نخستین پایه اندیشه سنایی و مولوی کتاب خداست سنایی و مولوی هر دو در ستایش قرآن سخن گفته‌اند:

«قرآن حجابی پیش روی دارد که چهره حقیقی خود را از نامحرمان پوشیده می‌دارد از این سخن منظور سنایی ظاهراً آن است که گروه‌هایی از مردم از دیدن جمال عالم آرای محکم تنزیل، محروم هستند و این البته نه به علت بخل صاحب کلام، که به جهت بی‌لیاقتی آن گروه‌هاست» (زرقانی، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

#### مبانی فکری سنایی و مولوی

سنایی در روزگار نخستین حیات خویشتن به دربار و بارگاه سلطان مسعود بن ابراهیم غزنوی (۴۹۲-۵۰۸ ه. ق) و بهرام شاه بن مسعود غزنوی (۵۱۱-۵۲۲) راه یافت و در ستایش آن‌ها شعر گفت.

«پس از سفر به خراسان و ملاقات با مشایخ صوفیه حالش دگرگون شد و کار او به زهد و انزوا و تامل در مسائل عرفانی کشید. شخصیت سنایی به مرور زمان دچار تحوّل و دگرگونی می‌شود» (فتوحی و محمد خانی، ۱۳۸۵: ۲۲). و به وادی عرفان و تقوا و عزلت گام می‌نهد.

«در همین دوره است که به سرودن قصائد زهدآمیز و واعظانه، و ایجاد منظومه‌های مثنوی مشهور حدیقه‌الحقیقه و طریق‌التحقیق و سیرالعباد و کارنامه بلخ و جز آن‌ها توفیق می‌یابد. وی از پایه گذاران ادبیات منظوم عرفانی به حساب می‌آید» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۴۲).

مهمترین منابع فکری که می‌توان گفت بر اندیشه سنایی تاثیرگذار بوده و در حقیقت حرکت او را جهت بخشیده این است که وی به حکمت و منطق و تاریخ و نجوم و طب آشنایی کامل داشته این مسئله در حدیقه و دیگر آثار او کاملاً مشهود می‌باشد. به باورهای مجسمه و مشبّه پرداخته و معلوم می‌شود که با آثار این گروه آشنا بوده و احتمالاً آن‌ها را خوانده است.

مرد جسمی ز راه گمراه است کفر و تشبیه هر دو همراه است  
(سنایی، ۱۳۷۴: ۲۹۶)

سنایی غزنوی نخستین کسی است که با سرودن اشعار عرفانی خویش، راه را برای شاعران بعدی، هموار ساخت. حدیقه‌الحقیقه او جامع‌ترین کتاب شعر تعلیمی پیش از مثنوی مولوی می‌باشد.

«هیچ اندیشه‌ای از اندیشه‌های مرکزی عالم تصوف وجود ندارد که رگه‌هایی از آن در شعر عصر سنایی انعکاس نیافته باشد. به همین دلیل، بیشترین استفاده‌هایی که اهل تصوف و عرفان از شعر داشته‌اند متوجه کارهای اوست و عرفان ایرانی و اسلامی با زهد آغاز می‌شود و به نقطه‌ای می‌رسد که باید تصوف خواند و آنگاه وارد مراحل می‌شود که ادبیاتش را ادبیات مغانه و قلندرانه می‌نامیم و اگر نامی خاص جز تصوف و عرفان بر آن نمی‌نهمیم، از ناچاری است. سیر عمومی ادبیات این پدیده چنین است: زهد، تصوف قلندریات و سنایی در سه قلمرو، توانسته است بخشی از بهترین نمونه‌ها را به وجود آورد، از این دیدگاه، او آغازگر است و کمال بخش و نقطه پایان نیز» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۶: ۴۳).

و اما جلال الدین محمد که در حدود (۶۰۴ ه. ق) در بلخ دنیا آمد از همان ابتدا تحت تربیت و ارشاد پدری قرار گرفت که هم واعظی کامل بود و هم عارفی بینا. جلال‌الدین پس از وفات پدر، ۲۴ ساله بود که بر مسند پدر نشست و به جای او به تدریس و وعظ پرداخت تا شمس

تبریزی به قونیه آمد و آتشی در وجود مولانا برافروخت که تا پایان عمر او، همچنان این آتش عشق شعله ور بود. آشنایی اش با حسام‌الدین چلبی که او را در مقدمه مثنوی «مفتاح خزائن عرش و امین کنوز فرش و بایزید وقت و جنید زمان» می‌خواند، پس از مرگ صلاح‌الدین است. بهترین یادگار ایام صحبت مولوی با حسام‌الدین، نظم مثنوی است که علت افاضه این فیض عظیم، همان تشویق و درخواست‌های حسام‌الدین بوده که از مولوی درخواست کتابی کرد که به شیوه حدیقه‌الحقیقه سنایی یا منطق‌الطیر عطار، سروده شود. اما آنچه این اثر عظیم را به قول شیخ بهایی شایسته مقام «قرآن به لفظ پهلوی» نموده است، تاثیر پذیری و آمیختگی اش با قرآن، کتاب الهی است.

### تاثیرپذیری مولانا از سنایی

حدیقه، نشانگر روح سنایی است که با قرآن کریم مانوس گشته و با شعر او درآمیخته است. سنایی همانند دیگر عرفا برای اثبات مبانی عقاید خود دست به تأویل آیات و احادیث زده تا عقاید خویش را براساس دیدگاه عرفانی و کلامی براساس معتقدات کلام اشعری بیان نماید و همچنین بر پایه دریافت‌های شهودی و عقلانی به تأویل و تفسیر آن‌ها می‌پردازد. تاثیرپذیری سنایی بر مولانا مسلم و غیرقابل انکار است تقریباً اکثر معانی و اندیشه‌هایی که در مثنوی مطرح شده است در مثنوی سنایی نیز آمده است. مولانا در مثنوی با تأویل عقلانی به شدت مخالفت می‌کند در مقابل تأویل کشفی را بر مبنای شرایطی می‌پذیرد. بنابراین باتوجه به توضیحات بالا در هر اثری قطعاً رگه‌هایی از آثار پیشینیان می‌توان دید. مولانا که یکی از برجسته‌ترین چهره‌های درخشان عرفان و تصوف و از محبوب‌ترین شاعران زبان فارسی و تعلیم‌گر بزرگ عرفان عصر بود در این راه مرهون بهره‌گیری از شیوه‌های دو پیش‌کسوت بزرگ قرن ششم و هفتم یعنی حکیم سنایی غزنوی و شیخ عطار نیشابوری است. مثنوی مولانا را می‌توان شرحی بر حدیقه سنایی دانست، حکیم غزنه با قدرت سخنوری فوق‌العاده اولین مثنوی عرفانی ادب فارسی را عرضه می‌کند و مولانا با تمثیل‌ها و شواهد فراوان به توضیح نکته‌های رمزآمیز آن می‌پردازد.

مولانا در جای جای مثنوی نام عطار و سنایی را آورده و دین خود را نسبت به این دو پیشرو شعر و عرفان پنهان نمی‌دارد. همان‌گونه که در مناقب‌العارفین از قول خود مولانا می‌خوانیم: «هرکس بخوهد به اسرار مثنوی واقف شود لازم است که آثار سنایی را بخواند و



بفهمد و هرکس سخنان سنایی را بخواند و دریابد براسرار سخنان ما واقف شود» (زمانی، ۱۳۷۴: ۶۹۷)

### تأویل از دیدگاه سنایی

آثار سنایی غزنوی در سبک عراقی افزون بر اینکه جایگاه ویژه‌ای در شعر فارسی دارند، بستر مناسبی برای تأویل به شمار می‌آیند. حضور گسترده مستقیم و غیرمستقیم آیات و احادیث از یکسو و مشرب عرفانی این حکیم از سوی دیگر توانسته است زمینه را برای استفاده از این متون به عنوان نمونه‌هایی از متون غنی شعر فارسی در حوزه تأویل فراهم سازد.

سنایی بر تأویل‌گرایان دروغین، تاخته است اما خود، به تأویل قرآن پرداخته و تأویل‌هایی بیان نموده که نگاه خاص عرفانی سنایی را نشان می‌دهد در روزگار سنایی بحث‌هایی در مورد تأویل قرآن رواج داشته است «صوفیه اهل سنت به شدت از تأویل عقلی، اهل اعتزال، می‌پرهیزند اما آن چه که سنایی، مولانا و اکثر صوفیه آن را مقبول می‌یابند، تأویل کشفی است که مبنی بر قول وجود بطن در ورای ظاهر آیات می باشد و همان را نیز معیار توجیه اسرار آیات می‌سازند» (دری، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

«سنایی مبتکر ارائه شاعرانه، حکیمانه و هنری دیدگاه صوفیانه نسبت به هستی است که پایه جهان‌بینی عرفانی است و فلسفه خوشبینی صوفیانه را در بردارد و یا تبیین نظام احسن که به زیبایی آورده و نشان داده است که این اندیشه والا می‌تواند، روانکاوای انسان را از بدبینی و عدم رضایت از زندگی نجات دهد و پنجره‌ای جدید به روی انسان بگشاید تا بتواند دنیا را زیبا ببیند و به عنوان نیروی مثبت تاثیر گذار به زندگی که به زیباترین وجه ممکن طراحی شده بنگرد و از خود و دنیا راضی باشد. ابتکار عرفانی سنایی درباره انسان کامل شاید بهترین نوآوری او در ارائه اصالت انسان و جایگاه انسان در هستی باشد که به شیوه ای معنوی به لب و معنای اصلی آن در عرفان پرداخته و چون دیگران به دعوا درباره مصادیق آن وارد نشده است» (افراسیاب-پور، ۱۳۸۸: ۱۶۵).

### تأویل از دیدگاه مولوی

مولانا با ذهن خلاق و خیال‌پرداز خود، آیات قرآن را به چهار روش در مثنوی منعکس کرده است: روش اقتباس لفظی، روش اقتباس معنوی، روش تفسیر و روش تفسیر تأویل (ر.ک: زمانی، ۱۳۹۳: ۹۵۱).

«با تقریر حکمت‌ها و نقل حکایت‌ها که مبتنی بر نگرش قرآن و احادیث است، خط سیر روح خود و روح هرعارف طالب یا واصل را، از عالم مهجوری تا مرتبه وصال دنبال می‌کند و ضمن شرح اسرار و مقامات اولیا، مراتب سلوک روحانی خود را تصویر می‌کند و این همه را گاه با اطمینان و یقین یک فیلسوف جزمی و گاه با شور و هیجان یک شاعر رمانتیک بیان می‌دارد» (صادقیلر، ۱۳۹۷).

در این میان تأویل قرآن در مثنوی از مهم‌ترین گونه‌های ارتباط مولانا با قرآن است. در مثنوی به فراوانی می‌توان آیات، روایات و داستان‌هایی را دید که در آن‌ها تأویل صورت گرفته است. بسیاری از آیات و احادیث با تأویل هنرمندانه اش سیمایی دیگرگونه می‌یابند.

به طور کلی رویکرد مولانا به تأویل این گونه است که، آن را ناپسند شمرده نهی می‌کند و از سوی دیگر، خود اقدام به تأویل آیات و احادیث کرده است. همچنین او برخی از اهل تأویل را محترم می‌شمارد و از نظرات آن‌ها بهره می‌جوید. درحقیقت مولانا با توجه به انگیزه‌ها و اندیشه‌های عرفانی و کلامی خود برخی تأویلات را مذموم و برخی دیگر را ممدوح می‌داند. اعتقاد مولوی به موضوع تأویل، اعتقادی نسبی است او تأویل را به صورت مشروط می‌پذیرد و این مقوله را در همه جا جاری نمی‌داند هم چنین به صورت کلی مطرود نیز نمی‌شمارد.

از مهم‌ترین نمونه‌های ارتباط مولوی با قرآن بحث تأویل قرآن در مثنوی است. مثنوی کتابی است که در آن تأویل آیات و احادیث بسیار به چشم می‌خورد این امر در حالی است که مولانا اذعان می‌دارد هر تأویلی صحیح نیست و نباید آن را پذیرفت.

اولا تأویل منشا عقلی دارد و انسان با عقل جزئی قادر به کشف و درک و فهم مفاهیم نیست، بنابراین راه انکار پیش می‌گیرد. ثانيا انسان به خاطر پیروی از هوای نفسانی و یا با تکیه به ظاهر کلام که البته با خواسته او مطابق نیست دست به تأویل می‌زند بنابراین باز این‌گونه تأویل نیز از دیدگاه مولانا نادرست است.

رویکرد مولانا به فرآیند تأویل در مثنوی چندگونه است: ۱. تأویل آیات و احادیث ۲. تأویل نشانه‌ها و رمزها ۳. تأویل اصطلاحات و مفاهیم.

۱. تأویل آیات و احادیث: در این قسمت، مولانا به معنی و تفسیر آیه یا حدیث بنابر وجه دینی و شرعی آن توجهی ندارد، بلکه با استفاده از آن، تأویلی عرفانی ارائه می‌دهد که متناسب

با فهم او از معارف و اسرار غیبی است. چنان که از آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل / ۲۶). (خداوند است که خدایی جز او نیست و او پروردگار عرش عظیم است).

کلمه «لااله الاالله» که بر یگانگی خداوند دلالت می‌کند با استفاده از فرایند تأویل، با نگرشی عرفانی علاوه بر اقرار به یگانگی خالق، در مسند معشوقی، بنده‌وار خودی در میان نمی‌بیند. زمانی که لا چون مقرضی تمام هستی مادی عاشق را به تاراج می‌برد و برق تجلی و غیرت عشق او را پروانه صفت به آتش می‌کشد جز حق نمی‌بیند و جز الله چیزی نمی‌شود او همه «هو» می‌گردد. در مقام ربوبیت بر عرش و آنچه هست حکم می‌راند. به همین خاطر در برابر معشوق حقیقی، مجالی برای ظهور و حضور عشق دیگری باقی نمی‌ماند. در این منصفه زیباترین مظهر هستی، در نظر عاشق رنگ می‌بازد. از سوی دیگر مولانا، عجز و ناتوانی انسان را در برابر عظمت و قدرت الهی نشان می‌دهد که جز بند بندگی و اطاعت راهی نمی‌شناسد و از درک آن عاجز است.

هر زمرّد را نماید گندنا غیرت عشق این بود معنی لا  
لااله الاهو اینست ای پناه که نماید مه ترا دیگ سیاه

(مولانا، ۱۳۷۴، د ۴: ۸-۸۶۷)

۲. تأویل نشانه‌ها و رمزها: در این قسمت از کاریست تأویل، مولانا از اشیاء، مفاهیم، عناصر، و... تأویل نمادین و رمزی می‌کند بدین معنی که هر عنصر یا مفهوم یا شیء محسوس و ملموسی را به صورت نماد از یک حالت یا مقام عرفانی یا معرفتی تلقی کرده است. برای نمونه: از حضرت صالح (ع) و ناقه او در مفهوم دینی آن استفاده ننموده، بلکه در تأویل نمادین او صالح را روح پنداشته که در گذرگاه آفت واقع نمی‌شود و آنچه آسیب‌پذیر است و نفس بر آن فایق می‌شود جسم انسان است که مولانا این تفکر را به صورت رمزی در ناقه صالح به تصویر می‌کشد:

ناقه صالح چو جسم صالحان شد کمینی در هلاک طالحان  
تا بر آن امت ز حکم مرگ و درد ناقه الله و سقیها چه کرد  
روح همچون صالح و تن ناقه است روح اندر وصل و تن در فاقه است  
روح صالح قابل آفات نیست زخم بر ناقه بود بر ذات نیست

(همان، د ۱: ۲۵۱۸ - ۲۵۱۵)

۳. تأویل اصطلاحات و مفاهیم: در این قسمت از تأویلات مثنوی، مولانا اصطلاحات و مفاهیم هر علم و زمینه‌ای را مطابق با اندیشه عرفانی و معرفتی خود تأویل می‌کند به گونه‌ای که آن تأویل، تعریف جدیدی برای آن اصطلاح یا مفهوم قرار می‌گیرد. ابیات زیر از این قبیل هستند:

گرنیننی واقعه غیب ای عنود      حزم را سیلاب کی اندر ربود  
حزم چه بود؟ بد گمانی بر جهان      دم به دم بیندبلائی ناگهان  
(همان، د ۳: ۱-۲۲۰۰)

### حزم

از نظر لغوی به معنای دوراندیشی و استواری است اما مولانا در بیت دوم، این واژه را به معنای بدگمانی در جهان تفسیر و تأویل کرده است.

### تأویل آیات

در زیر برای نمونه، به تأویل تعدادی از آیات مشترک که هم سنایی و هم مولانا در حدیقه و در مثنوی برای بیان اندیشه و دیدگاه خود از آن‌ها بهره جسته‌اند اشاره می‌شود.

تأویل آیه، ۷۰ سوره اسراء: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (و محققا ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آن‌ها را (بر مرکب) در بر و بحر سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آن‌ها را روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت کامل بخشیدیم).

علامه طباطبایی آیه را در سیاق منت نهادن، آن‌هم متنی آمیخته با عتاب دانسته است. زیرا خداوند نعمت‌ها و فضل و کرم بسیاری را به انسان بخشیده ولی انسان عنایت‌های خدا را کفران می‌نماید این مفسر مقصود از تکریم را اختصاص دادن انسان به عنایتی ویژه می‌داند که در دیگر موجودات نیست. آن عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر تمیز می‌دهد. علامه در تفسیر جمله بعدی آیه یعنی «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا» می‌نویسد: «معنای جمله این است که ما بنی آدم را بر بسیاری آفریده‌های خود از جمله حیوانات و اجنه برتری دادیم. ولی چون آیه در مورد انسان گفتگو می‌کند، انسانی که موجودی مادی است و خداوند انواع نعمت‌ها بدو بخشیده، ملائکه شامل موجوداتی که خداوند انسان را بر آن‌ها برتری داده نمی‌گردند زیرا ملائکه موجوداتی نوری هستند که متعلق به این کون و هستی مادی نمی‌باشند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۲۷۰).

«برخورداری از موهبت عقل و اندیشه و سپس دارای قدرت انتخاب و اختیار است که به انسان جایگاه متعالی وجود داشتن و پذیرفتن ماهیت الهی بخشیده است که در قبال آن مسئول است» (بهارى، ۱۳۶۷: ۴۴).

### دیدگاه سنایی

تو به قوت خلیفه‌ای به گهر  
قوت خویش را به فعل آور  
آدمی را به میان عقل و هوی  
اختیار است شرح کرمناسا  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

اگر چه عارفان غالباً در بحث جبر و اختیار جبرگرا هستند، سنایی در این جا از نگرش جبری خارج شده و اختیار را کرامت و خلعت الهی دانسته است؛ زیرا که عالی‌ترین اختیار مخصوص به خدای متعال است که تحت تاثیر هیچ عامل بیرونی قرار نمی‌گیرد. مرتبه بعدی اختیار مجردات تام است زیرا تنها تحت تاثیر اراده الهی هستند و اما نفوس متعلق به ماده مانند انسان دارای مرتبه نازل‌تری از اختیار هستند، اختیار انسانی مسئولیت‌آفرین است و اگر نبود پذیرفتن بار امانت همتا پیدا نمی‌کرد. سنایی بارها در آثار خود به آیه (الإسراء/۷۰) اشاره کرده است و آن را نشانه اختیار انسان دانسته است که انسان به سبب همین اختیار مقام خلیفه الهی یافته است. و همچنین به عقیده سنایی اختیار است که سبب می‌شود، انسان راه وی پیش بگیرد.

از عیب‌دان ورای پـرده، چـرا  
اختیار اختیار کرده تو را  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

### دیدگاه مولانا

تو ز کرمناسا بنی آدم شهـی  
هم به خشکی هم به دریا پا نهی  
که حملنا هم علی البحری به جان  
از حملنا هم علی البر پیش ران  
مر ملایک راسوی بر راه نیست  
جنس حیوان هم ز بحر آگاه نیست  
تو به تن حیوان به جانی از ملک  
تا روی هم بر زمین هم بر فلک  
(مولانا، ۱۳۷۴، ۲۵: ۳۷۷۳-۳۷۷۶)

یکی از اصول اعتقادی عرفان اسلامی این است که انسان موجودی دو بعدی است از یک جهت به عالم فرودین و ماده مرتبط است و از جانب دیگر سر به عالم قدس و مجردات می‌ساید جسم او متعلق به جهان مادی و روح او از عالم بالای «و نفخت فیہ من روحی» است و

دیگر مخلوقات از این ویژگی بی‌بهره‌اند. فرشتگان و موجودات علوی از تقدس و تنزیه خالص آفریده شده‌اند و هیچ مایه و استعداد پرداختن به امور مربوط به جهان ماده و جسم را ندارند به عکس آنان، جانداران عالم فرودین - به جز انسان - به هیچ وجه استعداد رسیدن به مراحل والای جهان برین را دارا نمی‌باشند این انسان است که امتیاز اتصال به هر دو عالم را دارد.

مولانا معتقد است که منظور از بر، در این آیه، جهان مادی و از بحر، جهان قدس و روحانیت است. وی دلیل مکرم شدن انسان و امتیاز او بر دیگر موجودات را دارا بودن این ویژگی خاص می‌داند و ندا سر می‌دهد که ای انسان، تو از حیث روح مشمول معنای این آیه هستی، پس از عالم خاک و ماده گذر کن و به سوی دریای معنا بشتاب.

در دیدگاه هر دو عارف، مسئله اختیار انسان یک واژه کلیدی دارد سنایی صراحتاً به واژه اختیار اشاره کرده و کرامت انسان را در داشتن اختیار می‌داند. ولی مولانا به صورت ضمنی می‌خواهد بگوید که ای انسان تو به واسطه اختیاری که خداوند در وجود تو قرار داده می‌توانی خود را از عالم ماده و ارهانیده و به عالم بالا اتصال پیدا کنی.

زانکه «کرمنما» شد آدم ز اختیار      نیم زنبور عسل شد نیم مار  
مؤمنان کان عسل زنبوروار      کافران خود کان زهری همچو مار  
(همان، ۳۲۹۴-۳۲۹۳)

تأویل آیه، ۱۴۳، سوره اعراف: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: «تو منزهی! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم».

«سنایی در بیان برتری پیامبر (ص) بر دیگر پیامبران ویژگی هر یک از آنان را در مقابل پیامبر برمی‌شمارد؛ از جمله در بیت ذیل «ارنی» گفتن موسی را بر خلاف تمام مفسران و عرفان که تقاضای دیدار را طبق گزاره قرآنی به موسی (ع) برای رؤیت خداوند نسبت می‌دهند، برای دیدن جمال مصطفی تفسیر می‌کند» (سلطانی، ۱۳۸۷: ۶۷).

او معتقد است، شیفتگی و سوختن موسی (ع) در آتش عشق رسول (ص) موجب شده است موسی (ع) خواهان دیدار حضرت محمد (ص) شود. به اعتقاد سنایی تقاضای دیدار موسی (ع)، ناشی از درد شوق وی برای دیدار حق بوده است؛ اما در بررسی آثار عرفانی که تقاضای دیدار را در مقابل حق دانسته و بیشتر به پاسخ این تقاضا پرداخته‌اند که به اعتقاد آنان عارف متحیر است که چگونه خدایی که به همه نیازهای انسان پاسخ می‌دهد، به این نیاز انسان جواب لن ترانی می‌دهد.

موسوی سوخته بر آذر تو      ارنی گوی گشته بر در تو  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

ابن عربی تفسیر این آیه را مربوط می‌کند به تفسیر آیه قبلی که می‌گوید موسی سی روز و ده روز به میقات پروردگار خود رفت او می‌گوید که موسی در سی روز اول به شهود ذاتی دست یافت و وجود او به کلی در وجود پروردگار فانی شد و در ده روز بعدی سلوک فی الله داشت و پس از فناء فی الله به بقاء بالله رسید با این ترتیب درخواست موسی (ربّ ارنی...) در پایان سی روز اول پیش آمد و منظور از «کلمه ربه» تجلی صفات خداوند بر موسی (ع) است. ابن عربی کوه را کوه وجود موسی دانسته و «جعلہ دکا» را «جعلہ متلاشیا و لا وجود له اصلا» تأویل می‌نماید.

او معتقد است که منظور خداوند از اینکه به موسی گفت اگر کوه بر جای ماند تو مرا خواهی دید، تعلیق به محال یعنی عدم امکان رؤیت است (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۴۴۹).

### دیدگاه مولانا

این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست      که پُراست از بانگ این که گه تهیست  
هر کجا هست او حکیم است اوستا      بانگ او از کوه دل خالی مباد  
می‌رهاند کوه از آن آواز قبال      صد هزاران چشمه آب زلال  
زان شهنشاه همایون نعل بود      که سراسر کوه سینا لعل بود  
جان پذیرفت و خرد اجزای کوه      ما کم از سنگیم آخر ای گروه؟  
(مولانا، ۱۳۷۴، د ۲: ۱۳۲۷-۱۳۳۱)

مولوی وجود مبارک موسی (ع) را سبب تجلی حق تعالی بر کوه می‌داند. نکته ظریفی که در این بیت نهفته و دیدگاه تأویلی مولوی را بازمی‌نماید این است که تجلی حق بر کوه از طریق

ذات موسی (ع) است. به عبارت دیگر به مرحله تمکین و تلوین اشارت می‌کند. وقتی عارف مغلوب حق باشد از خویش فنا می‌شود و به حق بقا می‌یابد.

مولانا ریزریز شدن را صفتی مثبت برای کوه تلقی کرده و آن را تبدیل شدن کوه سنگی به لعل تعبیر کرده است. به نظر او کوه بر اثر درک و دریافت تجلی حق به مرحله لعل گرانبها رسید و ارزش معنوی پیدا کرد.

در اینجا دو دیدگاه و تأویل کاملاً متفاوت از سنایی و مولانا به تأویل این آیه و واژه «ارنی» داریم سنایی ارنی گفتن موسی را بر خلاف تمام مفسران و عرفان که تقاضای دیدار را طبق گزاره قرآنی به موسی (ع) برای رؤیت خداوند نسبت می‌دهند، برای دیدن جمال مصطفی تفسیر می‌کند. و مولانا با استناد به این آیه به تجلی ذاتی خدا اشاره می‌کند و موسی (ع) را واسطه این تجلی می‌داند.

تأویل آیه ۵ سوره طه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است).

راجع به استوی علی‌العرش در تفسیرالمیزان چنین آمده است: «عرش و یا استوی بر عرش در جمله «ثم استوی علی‌العرش» به معنای ملک خدا و در جمله «و یحمل عرش ربک» به معنای علم خدا است، و این هر دو به معنای مقامی است که با آن مقام جمیع اشیاء ظاهر گشته و تدابیر جاری در نظام وجود همه در آن مقام متمرکز می‌باشد. و به عبارت دیگر این مقام، هم مقام ملک است و از آن جمیع تدابیر صادر می‌شود، و هم مقام علم است که با آن جمیع موجودات ظاهر می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۲۰۴).

سنایی با توجه به آیاتی که در باب توحید حدیقه آمده چنین می‌توان نتیجه گرفت که بحث و جدل در باب آیات متشابه مثل همین آیه رواج بیشتری داشته است. سنایی ضمن تأویل آیات متشابه و رد هرگونه اثبات جا و مکان برای خدا این نسبت‌های ناروا را به حق تعالی نادرست می‌داند.

ای در بند صورت و نقشی	بسته استوی علی‌العرشی
صورت از محدثات خالی نیست	درخور عز لایزالی نیست
زانگه نقاش بود و نقش نبود	استوی بود و عرش و فرش نبود
استوی از میان جان می‌خوان	ذات او بسته جهات میدان



عرش چون حلقه از برون دراست از صفات خدای بی‌خبر است  
رقم عرش بهر تشریف است نسبت کعبه بهر تعریف است  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۶۵)

۵۰۹

«امام محمد غزالی در کتاب احیاء العلوم «ج ۱، ص ۹۶» در باب «استوی» چنین گوید: استواء معلوم و کیفیتش مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت» (مدرس رضوی، ۱۳۴۰: ۹۸).

### دیدگاه مولانا

تخت دل معمور شد، پاک از هوا بر وی الرَّحْمَن، علی العرش استوی  
(مولوی، ۱۳۷۴، د: ۱۰۴۵)  
«وقتی که تختگاه دل از هوی و دغا پاک شد، حق تعالی بر آن دل، تکیه زند» (زمانی، ۱۳۹۵: ۱۰۴۵).

همانطور که از معنی بیت برداشت می‌شود مولانا از واژه «استوی» معنی تکیه زدن ولی در مفهوم مستولی شدن یا تجلی شدن زیرا این تکیه زدن بر دل است و دل یک جا و مکان ملموسی نیست که بتوان بر آن تکیه زد و نمود عینی پیدا کرد بلکه دل در تصور به دور از جسم؛ یعنی در مفهوم عرفانی یک واژه غیر محسوس است و مراد از تکیه زدن بر آن مستولی شدن بر آن است. بنابراین مولانا هم به مانند سنایی در تأویل این آیه، دادن هرگونه جا و مکان برای حق تعالی را رد می‌کند.

تأویل آیه، ۱۰ سوره فتح: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خدا بالای دست‌های آنان است. پس هر که پیمان‌شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان می‌شکند، و هر که بر آنچه با خدا عهد بسته وفادار بماند، به زودی خدا پاداشی بزرگ به او می‌بخشد).

### دیدگاه سنایی

ید او قدرتست و وجه بقاش آمدن حکمت و نزول عطاش  
کاستوی آیتی ز قرآن است گفتن لامکان زایمان است  
(سنایی، ۱۳۷۸: ۶۴)

همانگونه که در توضیح آیه قبلی نیز اشاره شد سنایی با پرداختن به تأویل آیات متشابه، هرگونه جسم و جا و مکان قائل شدن به خداوند را رد می‌کند، در تأویل این آیه نیز دست خداوند را قدرت خداوند دانسته است و دست قائل شدن به خداوند را نشانه کفر می‌داند.

### دیدگاه مولانا

دست او را حق چو دست خویش خواند	تا یدالله فوق ایدیهم براند
دست حق میراندش زنده‌ش کند	زنده چه بود جان پاینده‌ش کند
دست پیر از غایبان کوتاه نیست	دست او جز قبضه الله نیست

(مولانا، ۱۳۷۴، د: ۱: ۱۳۳)

پروردگار دست ولی را دست خود می‌خواند (دست خود را بالاتر از دست همه بندگان). دست پیر، دست مرشد که همانا دست خداست هم حاضران را یاری می‌کند هم غایبان را یعنی کسانی که بدون حضور مرشد از روحانیت اولیای پیشین کسب هدایت می‌کنند. بنابراین همانطور که در ابیات اشاره شد مولانا تأویلی که از یدالله می‌دهد همان دست بندگان مخلص، مرشدان و پیران طریقت الله است.

«شیخ مظهر خداست و هر امری از او سر بزند از خدا سرزده است زیرا در حق فانی شده است و حکم او حکم خداست با این مقدمه دست ولی راستین به هنگام بیعت خاص مولوی همان دست خداست و چنان است که سالک با خدا بیعت می‌کند و دست در دست حق می‌نهد» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱۲۲۸).

تأویل آیه ۱۷، انفال: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتُوكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (این شما نبودید که آن‌ها را کشتید بلکه خداوند آنان را کشت! و [ای پیامبر] این تو نبودی که [خاک و سنگ به صورت آن‌ها] انداختی بلکه خدا انداخت! و خدا می‌خواست به این وسیله امتحان خوبی از مؤمنان بگیرد. خداوند شنوا و دانا است).

آیه مزبور اغلب در تبیین نظریه کسب اشعری به کار می‌رود و می‌گوید: «این تیر افکندن چون از دست توست، از توست، و چون قوت حق است نه از تو، پس ما رمیت بیان آن است که نفی اسباب کن و به مسبب حقیقی بنگر و از رمیت سر قدر را دریاب ببین که تو مجرای اداره پروردگاری، پس کار پروردگار نه بی تو است و نه باتو و این جبر محمودی است که صوفیه از

آن به معیت با حق تعبیر کرده‌اند و با جبر مذمومی که به انکار عقوبت و پاداش منتهی می‌شود، تفاوت دارد» (دری، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

### دیدگاه سنایی

هر کجا ذکر او بود تو که ای  
آن اویسی تو کم ستیز بر او  
جان و تن را به کردگار سپار  
جبر را ما رمیت کن از بر  
جمله تسلیم کن بدو تو چه ای  
گر گریزی ازو گریز در او  
تا درون سرای یابی بار  
باز دان از رمیت سر قدر  
(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۶۴)

«جبر را ما رمیت کن از بر» جبر محمود تأویل نموده است و معتقد است که این آیه نشان می‌دهد انسان هیچ اراده‌ای از خود ندارد و همه هرچه هست اراده خداوند است و بس. کشف‌الاسرار نیز این را جبر محمود تأویل کرده است: «اشارت به حقیقت افراد است و طریق اتحاد، می‌گوید مرادان دیگر همه بگذار گرفتار مهر ما را با غیر چه کار؟ یا محمد به کردار خود بر ما منت منه توفیق ما بین و به یاد خود مناز تلقین ما بین مخلص همه او بیند، موحد همه او بیند هر هست که نام او برند عاریتی است هست حقیقی اوست، دیگر تهمتی است، مرید مزدور است و مراد همان مهمان، مزد مزدور در خور مزدور است و نزل مهمان در خور میزبان» (میبدی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۲۴-۲۵).

### دیدگاه مولانا

هر کاری که از آنان به ظهور می‌رسد، همان فعل حق تعالی است. سپس به دنبال آن می‌گوید که ما به منزله کمان و تیرانداز کمان خداوند هستیم. پس انسان آلتی است در دست حق و اضافه می‌کند که این به معنای جبر نیست، بلکه بیانگر مقام جباری خداوند است تا همواره به سوی حق رو کنیم و اصولاً زاری و پریشانی ما دلیل این است که مختار نیستیم و از سوی دیگر خجالت ما نیز نشانه‌ای از اختیار است.

گر پیرانیم تیر، آن نی ز ماست  
این نه جبر این معنی جباری است  
زاری ما شد دلیل اضطرار  
گر نبودی اختیار این شرم چیست  
ما کمان و تیراندازش خداست  
ذکر جباری برای زاری است  
خجالت ما شد دلیل ایثار  
وین دریغ و خجالت و آزرم چیست

(مولوی، ۱۳۷۴، د: ۱: ۳۱)

از تأویل مولانا چنین می‌توان نتیجه گرفت که پیامبران، اولیا و عرفا جملگی آلت فعل خداوند هستند.

هرکاری که از آنان به ظهور می‌رسد، همان فعل حق تعالی است. سپس به دنبال آن می‌گوید که ما به منزله کمان و تیرانداز کمان خداوند هستیم. پس انسان آلتی است در دست حق و اضافه می‌کند که این به معنای جبر نیست، بلکه بیان گر مقام جباری خداوند است تا همواره به سوی حق رو کنیم و اصولاً زاری و پریشانی ما دلیل این است که مختار نیستیم و از سوی دیگر خجالت ما نیز نشانه‌ای از اختیار است.

با توجه به تأویل این آیه، اختلافی در دیدگاه سنایی و مولانا دیده می‌شود و آن این است که سنایی در تأویل این آیه انسان را کاملاً جبری تصور می‌کند و همه اختیارات انسان را به اراده و خواست خداوند موکول می‌داند.

اما مولانا ما بین اختیار و جبر را می‌پذیرد یعنی در عین مختار بودن به جبری بودن انسان نیز اشاره دارد، اما این جبر را در مقام جباری خدا می‌داند به این مفهوم که در هر کاری رو به خداوند و توکل به خدا داشته باشیم دلیل زار و پریشان بودن آدمی را هم در این جبر می‌داند.

### نتیجه‌گیری

تأویل در حوزه علوم قرآنی یکی از محوری‌ترین موضوعات محسوب می‌شود، هرچند که در عالم اسلام اعتقاد بر این امر است که تنها خداوند و راسخون، قادر به علم تأویل هستند. ولی از دیرباز عرفا و باطن‌اندیشان بسیاری در خصوص تأویل نقد و نظرات خود را بیان داشته‌اند در آثار منظوم و منثور خود به تأویل آیات قرآنی و احادیث و اقوال و افعال پدیده‌ها پرداخته‌اند. بسیاری از شاعران و ادیبان مسلمان به قرآن کریم به واسطه عمق معانی و غنای واژگانی در کنار ویژگی‌های منحصر به فرد، تمسک جسته و مضامین بلند قرآنی و روایی را در سخنان خویش گنجانده‌اند.

سنایی و مولانا از جمله عرفایی هستند که برای رسیدن به ماهیت معنوی کلمات و ترکیبات قرآنی، با رویکردی تأویلی و با گذر از ساختار صوری و تامل و غور در آیات در صدد شناخت معنای درونی این آیات برآمدند. درحقیقت سنایی و مولانا اندیشه‌های عرفانی خودشان را از طریق استناد به آیات قرآن ترویج و در ذهن مخاطب جای می‌دهند و با این شیوه در صدد رفع

هرگونه شک و تردید سخنانشان در نظر مخاطبان می‌شوند چرا که باور آیات سبب می‌شود تا مخاطب آرای سنایی و مولانا را نیز به دلیل استناد به آیات بپذیرد.

عرفا گاه از تأویل قرآن و حدیث در راه مقاصد مذهبی و عقیدتی خود بهره می‌برند و با پنهان ساختن عقاید و اندیشه‌های خود در پشت پرده‌های تأویلی خویش متون را به نفع عقیده خود معنا می‌کنند سنایی و مولانا از «کلام الله» بسیار تاثیر پذیرفته‌اند آن‌ها دریافت‌های باطنی خود را از قرآن استخراج می‌کنند و در نهایت تأویلات ویژه خویش را که خاص استنباط‌های عرفانی و اخلاقی است در اختیار سالکان طریقت قرار داده‌اند هر دو عارف به کشف موج‌های پنهانی از دریای شگرف و بیکران آیات قرآن پرداخته و با تأویل خویش سعی بر بیان مفاهیم عمیق آن داشته‌اند. برای قرآن ظاهر و باطنی متصورند و معتقدند که به وسیله تأویل می‌توان به حقایق اسرار پی برد، همچنین قرآن را حکمت حکما دانسته‌اند.

این دو عارف بزرگ (سنایی و مولانا) بسیاری از آیات را بر اساس دریافت‌های عرفانی خود تأویل نموده‌اند، اما به طور تقریب می‌توان گفت که بین چهل الی پنجاه آیه، به طور مشترک در دو اثر عرفانی حدیقه‌الحقیقه و مثنوی معنوی مورد تأویل قرار گرفته است. (بقره/۲۰، آل عمران/۴۹، نساء/۵۶، انعام/۱۱، اعراف/۱۴۳، ۲۳، ۱۲، ۷، ۲۷، انفال/۱۷، یوسف/۱۹، ابراهیم/۷، حجر/۷۲، نحل/۱۸، اسراء/۷۰، مریم/۷۱، طه/۵، مومنون/۱۰۱، نور/۳۵، الشعراء/۵۰، عنکبوت/۴، روم/۱۹، احزاب/۴۵، ۷۲، فاطر/۱۰، ص/۷۲، فصلت/۳۰، فتح/۱۰، ق/۳۰، ۵۰، قمر/۵۵، الحشر/۲۱، جمعه/۵، قلم/۱، مزمل/۱، انسان/۱، بلد/۴، ضحی/۱، ۲، انشراح/۱، تین/۴، علق/۶، قارعه/۵) به دلیل عدم اطاله کلام در جستار حاضر به تحلیل تعداد اندکی از آن‌ها پرداخته شده است و مابقی آیات استخراج شده در پایان‌نامه نگارنده مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

## منابع

### کتاب‌ها

آتش، سلیمان (۱۳۸۱) مکتب تفسیر/شاری، ترجمه توفیق. ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۸۱م) تفسیر القرآن کریم، تحقیق مصطفی غالب، دارالاندلس.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) معنای متن پژوهی در قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران:

انتشارات طرح نو.

- افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۸۸) شرح جامع حدیقه و شریعه الطریقه، تهران: انتشارات عرفان.
- بهارى، شهریار (۱۳۶۷) انسان شناسی نظری، تهران: نشر دلیل ما.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۴) هرمنوتیک تطبیقی (بررسی همانندی فلسفه تاویل در اسلام و غرب)، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۳) حافظ نامه، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۹۲) قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)، تهران: نشر فرهنگ مشرق.
- دبروین، د. ت. پ. (۱۳۷۸) حکیم اقلیم عشق، ترجمه مهیار علوی مقدم، محمد جواد مهدوی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- دری، زهرا (۱۳۸۷) شرح دشواری های حدیقه الحقیقه، تهران: انتشارات زوار.
- زرقانی، سید مهدی (۱۳۸۰) زلف عالم سوز (درباره منظومه فکری سنایی غزنوی)، مشهد: نشر روزگار.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۱) نقد ادبی، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷) با کاروان حله، تهران: انتشارات علمی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۳) شرح موضوعی مثنوی معنوی (مولانا جلال الدین محمد بلخی)، تهران: نشر نی.
- زمانی، کریم (۱۳۹۵) شرح جامع مثنوی معنوی (مولانا جلال الدین محمد بلخی)، تهران: انتشارات اطلاعات.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی (۱۳۷۴) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران موسسه انتشارات و چاپ.
- شجاعی، سید اسحاق (۱۳۹۰) تاثیر قرآن در محتوا و ساختار مثنوی، قم: موسسه بوستان کتاب.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲) تازیانه های سلوک نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، تهران: انتشارات آگاه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲) تفسیر در قرآن، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

فتوحی، محمود، محمدخانی، علی اصغر (۱۳۸۵) *شوریده‌ای در غزنه، اندیشه‌ها و آثار حکیم سنایی*، تهران: انتشارات سخن.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷) *شرح مثنوی شریف*، تهران: زوار.

کیلر، آنابل (۱۳۹۴) *هرمنوتیک صوفیانه در تفسیر کشف‌الاسرار میبدی*، ترجمه جواد قاسمی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

گوهرین، سید صادق (۱۳۸۱) *شرح اصطلاحات تصوف*، جلد ۳، تهران: زوار.

معرفت، محمدهادی (۱۳۹۲) *ترجمه التمهید فی علوم القرآن*، جلد ۱، قم: موسسه فرهنگی تمهید.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴) *مثنوی معنوی*، تصحیح محمد علی مصباح، تهران: انتشارات اقبال.

میبدی، رشیدالدین (۱۳۸۹) *کشف‌الاسرار و عدل‌الابرار*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

#### مقالات

ابراهیمی، مهدی. (۱۳۸۲). *تاویل قرآن در مثنوی معنوی*. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز* ۴۶(۱۸۹)، ۳۹-۵۹.

اژه‌ای، تقی. (۱۳۷۷). *تاویل از دیدگاه مثنوی (موضوع تفسیر قرآن-تاویل قرآن)*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان*، (۱۳-۱۴).

سلطانی، منظر (۱۳۸۷) *نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری سنایی در حدیقه*. *پژوهش‌های ادبی*، (۲۲)، ۵۵-۸۰.

صادقیلر، اسماعیل، ضیاء شهابی، پرویز، و علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۹۷). *نقش عشق در رسیدن به مقام فنا از دیدگاه مولانا (با تأکید بر مثنوی معنوی)*. *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۲(۴۸)، ۸۱-۱۰۲.

عدالت‌فر، حمید، ساجدی‌راد، سید محسن، و آتش سودا، محمدعلی. (۱۴۰۱). *تجلی قرآن و حدیث در سعادت نامه شیخ محمود شبستری*. *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)*، ۱۴(۵۱)، ۴۳۲-۴۵۴. doi: 10.30495/dk.2021.1919832.2181

مدیری، لیلا، و مالمیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۵). بررسی استعاره های تأویلی مولانا بر پایه جری و تطبیق آیات قرآن. *فنون ادبی*، ۸(۳)، ۱۵۱-۱۶۸. doi: 10.22108/liar.2016.21024

### پایان نامه ها

تولی، کیوان (۱۳۷۵) *تأویل و تفسیر قرآن در دفتر اول مثنوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.

حسینی قهرودی، زهرا (۱۳۸۴) *تفسیر و تاویل قرآن در دفتر چهارم مثنوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین المللی امام خمینی.

عبداللهی، حسن (۱۳۷۶) *تفسیر و تاویل قرآن مجید در دفتر دوم مثنوی مولوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.

فرحزادی، منصوره (۱۳۸۴) *تاویل درست از دیدگاه مولوی در مثنوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور.

قربانی ریزی، زهرا (۱۳۹۲) *تاویل در حدیقه سنایی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی.

### References

#### Books

Abu Zayd, Nasr Hamed (2001) *The meaning of textual study in the Qur'an*, Trans. Morteza Kariminia, Tehran: New Plan Publications. [In Persian]

Afrasiabpour, Ali Akbar (2009) *Comprehensive description of Hadith and Sharia law*, Tehran: Erfan Publications. [In Persian]

Atash, Soleiman (2002) *School of Tafsir Ashari*, Trans. Tawfiq. E. Sobhani, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Bahari, Shahriar (1988) *Theoretical anthropology*, Tehran: Our reasoning. [In Persian]

Dari, Zahra (2008) *Description of the difficulties of Hadiqah al-Haqiqah*, Tehran: Zovar Publications. [In Persian]

Debroin, D. T. P. (1999) *Hakim Iqlim Eshgh*, Trans. Mahyar Alavi Moghadam. Mohammad Javad Mahdavi, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]

Forouzanfar, Badi 'al-Zaman (1988) *Sharh Masnavi Sharif*, Tehran: Zavar. [In Persian]

Fotuhi, Mahmoud and Mohammad Khani, Ali Asghar (2006) *Shurideh in Ghazni*, Thoughts and Works of Hakim Sanaei, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Ghaznavi Sanai, Abolmajd Majdood Ibn Adam Ghaznavi Sanai (1999) *Hadiqah al-Haqiqah and the Shari'a of Africa*, edited by Modarres Razavi, Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute. [In Persian]



Goharin, Seyed Sadegh (2002) *Description of Sufism terms*, 3 volume, Tehran: Zavar. [In Persian]

Ibn Arabi, Mohi-ud-Din (1981) *Interpretation of the Holy Quran*, research by Mustafa Ghalib, Dar al-Andalus. [In Persian]

Khorranshahi, Bahauddin (2013) *Quranic studies (Seventy Quranic Discussions and Research)*, Tehran: Farhang Mashreq Publishing. [In Persian]

Khorranshahi, Baha'u'llah (1994) *Hafeznameh*, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Killer, Annabelle (2015) *Sufi Hermeneutics in the Interpretation of Kashf al-Asrar Meybodi*, translated by Javad Ghasemi, Tehran: Written Heritage Research Center. [In Persian]

Knowledge, Mohammad Hadi (2015) *Translation of Al-Tamhid Fi Uloom Al-Quran*, Volume One, Qom: Tamhid Cultural Institute. [In Persian]

Meybodi, Rashid al-Din (2010) *Kashf al-Asrar and Ada al-Abrar*, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

Pourhassan, Ghasem (2005) *Comparative hermeneutics (Study of the similarity of the philosophy of interpretation in Islam and the West)*, Tehran: Islamic Culture Publishing. [In Persian]

Rumi, Jalaluddin Mohammad (1995) *Masnavi Manavi*, edited by Mohammad Ali Mesbah, Tehran: Iqbal Publications. [In Persian]

Shafiee Kadkani, Mohammad Reza (1993) *The whips of criticism and analysis of Some Poems by Hakim Sanaei*, Tehran: Agah Publications. [In Persian]

Shojaei, Seyed Ishaq (2011) *The impact of Quran on the content and structure of Masnavi*, Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]

Tabataba Yi, Seyed Mohammad Hussein (1993) *Interpretation of the Qur'an*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya. [In Persian]

Tabataba Yi, Seyed Mohammad Hussein (1996) *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Beirut: Al-A'lami Institute for Press. [In Persian]

Zamani, Karim (2014) *Thematic description of Masnavi Manavi (Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi)*, Tehran: publication. [In Persian]

Zamani, Karim (2016) *Comprehensive description of the spiritual Masnavi (Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi)*, Tehran: Information Publications. [In Persian]

Zarghani, Seyed Mehdi (2001) *Zulf Alam Sooz (About the intellectual system of Sanai Ghaznavi)*, Mashhad: Rozgar Publishing. [In Persian]

Zarrinkoob, Abdul Hussein (1361) *Literary criticism*, Tehran, Amirkabir. [In Persian]

Zarrinkoob, Abdul Hussein (1998) *With Hilla caravan*, Tehran: Scientific Publications. [In Persian]

### Articles

Ebrahimi, M. (2003). Interpretation of the Qur'an in the spiritual Masnavi. *Journal of Tabriz School of Literature and Human Sciences* 46(189), 39-59.[In Persian]

Edalatfar, H., Sajedi Rad, S. M., & Atash Soda, M. A. (2022). Manifestation of Quran and Hadith in Saadatnameh of Sheikh Mahmoud Shabestari. *Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 14(51), 432-454. doi: 10.30495/dk.2021.1919832.2181.[In Persian]

Ejei, T. (1998). Interpretation from the point of view of Masnavi (subject of Qur'anic interpretation - Qur'anic interpretation). Journal of the Faculty of Literature and Humanities Isfahan, (13-14). [In Persian]

Modiri, L., & Maalmir, M. E. (2016). An investigation on Mowlana's interpretive metaphors based on Jary and collation of Qoranic verses. *Literary Arts*, 8(3), 151-168. doi: 10.22108/liar.2016.21024.[In Persian]

Sadeghilor, I., Zia Shahabi, P., & Ali Zamani, A. A. (2019). The Role of Love in Attaining Annihilation from Rumi's Viewpoint (Focusing on Mathnavi Ma'navi). *Comparative Literature Studies*, 12(48), 81-102.[In Persian]

Soltani, Manzar (2008). Comparative Critique and Analysis of Sanai Interpretive Views in Hadith. *Literary Research*.(22),55-80. [In Persian]

#### **Theses**

Abdullahi, Hassan (1997) *Tafsir and interpretation of the Holy Qur'an in the second book of Malawi Masnavi*, master's thesis, Shiraz University. [In Persian]

Farahzadi, Mansoureh (2004) *Correct interpretation from Maulvi's point of view in Masnavi*, Master's thesis, Payam Noor University. [In Persian]

Ghorbanirizi, Zahra (2012) *Interpretation in Sanai Garden*, Master's Thesis, Tarbiat University of Shaheed Rajaei. [In Persian]

Hosni Kahrodi, Zahra (2004) *Tafsir and interpretation of the Qur'an in the fourth book of the Masnavi*, master's thesis, Imam Khomeini International University. [In Persian]

Tavali, Keyvan (1996) *Taweel and Tafsir of the Qur'an in the First Book of the Masnavi*, Master's Thesis, Shiraz University. [In Persian]

## A Comparative Study of Sanai and Rumi's Thought in the Interpretation of Common Verses in *Hadiqah* and *Masnavi*

Tahereh Zeynalpour Asl<sup>1</sup>, Dr. Mah Nazari<sup>2</sup>

### Abstract

Rumi's *Masnavi* and Sanai's *Hadiqah* are truly the embodiment of the alchemy of surahs and hadiths with the transformation of words leading into spiritual heavenly poems to satiate the thirsty. Interpretation, which is one of the most important terms in the field of Quranic sciences and mystical teachings, assisted the artistic sense of the poets to provoke and accept their thoughts by pondering over the verses and deepening their expressions. Intuitive taste goes beyond the obvious and universal layers of the verse, and the messages and secondary meanings of wits, which have been overlooked by the superficial eyes, are captured from the depths of the verses with unparalleled skill. The issue has a high status in the poems of Sanai and Rumi and the poetry of the mystical theories is the belief of those who have used the interpretation of verses and hadiths with high frequency. Considering the influence of Rumi on Hakim Sanai, the necessity of their theories in the interpretation of verses, has led to this research conducted in a descriptive-analytical way using library resources to compare their commonalities in the interpretation of verses.

**Keywords:** Interpretation, Verses, *Hadiqah al-Haqiqah*, *Masnavi*.

<sup>1</sup> . Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. [t.zeynalpour@gmail.com](mailto:t.zeynalpour@gmail.com)

<sup>2</sup> . Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author) [nazari113@yahoo.com](mailto:nazari113@yahoo.com)

