

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۸

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۷/۲۰

سال شانزدهم، شماره ۶۳، بهار ۹۹

تأویل‌های عارفانه و عاشقانه مولانا از قصه‌های قرآنی

حلیمه دیلمی نژاد^۱

شمس الحاجیه اردلانی^۲

سید احمد حسینی کازرونی^۳

چکیده:

مثنوی به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار عرفانی منظوم زبان فارسی از جنبه‌های مختلف شایسته بررسی است. مولانا در مثنوی بسیار از آیات قرآن بهره گرفته است و یکی از شگردهای مهم مولانا در برخورد با آیات قرآن کریم تأویل و تفسیر ذوقی و عاشقانه آنها است. تأویل در فرهنگ اسلامی و بخصوص در ادب عرفانی، اصطلاحی معروف است که تحت عنوان تفسیر باطنی و از ظاهر به باطن رفتن به کار برده می‌شود. اصولاً اعتقاد به باطن امور در مرکز تفکر مولانا است به همین دلیل او به تأویل توجهی ویژه دارد. او معتقد است که قرآن کریم دارای باطنی است که در زیر ظاهر الفاظ پنهان است. تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی شیوه‌ای از تفسیر است که باطن را از ورای ظاهر و با معیار عشق و ذوق بیرون می‌آورد؛ ولی ظاهر را نفی نمی‌کند. یکی از مهم‌ترین شرایط تأویل از نگاه او تأویل خویش است که خودشناسی و تزکیه نفس را ضروری می‌کند و لازمه آن دوری از هوی و هوس است. دومین و شاید اصلی‌ترین مؤلفه تأویل از نگاه مولانا اثر و نتیجه آن است به این معنی که تأویل باید آدمی را به رحمت خداوند امیدوار کند. موضوع این پژوهش تأویل عارفانه و عاشقانه مولانا از آیات قرآن کریم است. یکی از مهم‌ترین شرایط تأویل از نگاه مولانا، تأویل خویش است که خودشناسی و تزکیه نفس را ضروری می‌کند و نتیجه آن فلاح و رستگاری است به این معنی که تأویل باید آدمی را به سعادت رساند و به رحمت خداوند امیدوار سازد.

کلید واژه‌ها:

قرآن، تأویل عارفانه، تأویل عاشقانه، مثنوی، مولانا.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران. نویسنده مسئول:

ardalani_sh@yahoo.com

^۳ - استاد تمام گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.

پیشگفتار

عشق حقیقتی آسمانی است که در زمین ملازم با انسان است. لذا در طول تاریخ، محبت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های آدمی بوده است. اهمیت عشق در پرورش روح بر کسی پوشیده نیست. جذبه محبت در مورد انسان تا جایی است که می‌تواند انسان را به سرحد بندگی بکشاند. هنگام ظهور عشق پاک در دل انسان تولد معنوی او شروع می‌شود. انسان عاشق بنده و سرسپرده محبوب خود است و تمام حرکات و تلاش‌های او برای جلب رضای محبوب است. اهمیت عشق تا جایی است که خداوند متعال دین را برای تأمین محبت واقعی انسان قرار داده و آموزه‌های دینی بر اساس محبت جهت داده شده و حتی اساس ایمان محبت به خداست. عشق آخرین مرحله محبت است. شعله‌ای است که در دل آدمی افروخته می‌شود و بر اثر آن آنچه جز خداست می‌سوزد و نابود می‌گردد و عاشق به حیات ابدی و جاویدان می‌رسد. عرفا عشق را آتشی می‌دانند که جان سالک را از ناخالصی‌ها می‌پالاید و همه حجاب‌های راه را می‌سوزاند و از بین می‌برد. عشق حقیقی ازلی است که از عقل نشأت گرفته است پس تقابلی با عقل ندارد زمانی که روح انسان از نظر معنوی به کمال برسد عشق در وجود او ظهور کرده وجود مادی او را فنا می‌برد و روح او را به عالم بقا نائل می‌گرداند.

تاکنون تعاریف مختلفی از عشق ارائه شده و در هر تعریف به بخشی از مختصات و ویژگی‌های آن اشاره شده است. در یک تعریف ساده می‌توان گفت که عشق «حسی است که به معنای دوست داشتن فرد یا چیزی.» (احمدی، ۱۳۸۶: ۷۸) همچنین با نگاهی متوسع‌تر می‌توان گفت که عشق عبارت است از احساسی عمیق، علاقه‌ای لطیف یا جاذبه‌ای شدید که محدودیتی در موجودات و مفاهیم ندارد اما محدودیت در فکر و عملکرد دارد و می‌تواند در حوزه‌هایی غیرقابل تصور ظهور کند.» (فروم، ۱۳۸۷: ۷۶)

در طول چهارده قرن قرآن کریم در حیات فردی و اجتماعی مسلمانان به‌طور مستقیم و غیرمستقیم تأثیر گذاشته، به‌گونه‌ای که استوارترین سند شناخت و معرفت شده است. این کتاب آسمانی راه بازگشت به باطن امور را مطرح ساخته و انسان‌ها را به وطن اصلی و تأویل خویشتن دعوت کرده است. مکتب عرفان و شاعران عارف نیز به‌عنوان یکی از بانیان تأویل آیات قرآن در تاریخ تمدن اسلامی، لزوم بازگشت به اصل خویش و تأویل وجود خویشتن را یادآوری کرده‌اند. یکی از شگردهای مولانا در برخورد با آیات قرآن کریم تأویل ذوقی آن‌هاست. مثنوی شریف کتابی است که از نظر صورت و محتوا، به‌طور عمیق از قرآن تأثیر پذیرفته و به شکل‌های گوناگون به

طرح مباحث قرآنی پرداخته است. تأویل و تفسیر در ابتدا به یک معنی به‌کاربرده می‌شد ولی به تدریج تأویل معنای اصطلاحی به خود گرفت و به معنی تفسیر باطنی و برداشت‌های فرازبانی که از ظاهر الفاظ آیات استنباط نمی‌شود موسوم گردید. البته قائل بودن به این معنا تنها مربوط به حیطه عرفان نیست بلکه می‌توان گفت که در عرفان بیشتر به آن پرداخته می‌شود که عرفا معتقدند قرآن کریم دارای ظاهر و باطن است.

در حقیقت نزد عرفا و بویژه مولانا، تأویل درست همان دعوت به دریافت اسرار امور است که با تجربه عرفانی، شهود باطنی، رؤیت باطنی و قرار دادن الفاظ بر معانی حقیقی پدیدار می‌شود اما باین‌حال مولانا در مثنوی با صراحت می‌گوید که تفسیر و تأویل قرآن را فقط باید از خود قرآن گرفت و یا از کسانی که آتش در هوسشان زده‌اند. مولانا ضمن اعتقاد به ظاهر و باطن هر چیز قائل به تأویل است. البته تأویل‌های ایشان جنبه کشفی و ذوقی دارد. تأویل در مثنوی شیوه‌ای از تفسیر است که سعی می‌کند باطن را از ورای ظاهر بیرون آورد. بدون آن‌که ظاهر را نادیده گرفته باشد. در خصوص تأویل آیات، آنچه از نظر مولانا حائز اهمیت است صرف تأویل نیست بلکه شخص تأویل کننده، کیفیت و نوع تأویلی است که شخص مؤول از قرآن و اخبار ارائه می‌کند. می‌توان گفت روش مولانا در تأویل جمع بین ظاهر و باطن است.

اصلی‌ترین هدف هر پژوهش، باز کردن افق تازه‌ای از یک موضوع و بررسی آن در جنبه‌های گوناگون است. با توجه به این‌که یکی از جنبه‌های تأثیرپذیری مولانا از قرآن در مثنوی پرداختن به تأویل است در ابتدا عشق و کم‌و‌کیف آن در تأویل‌های مولانا از آیات قرآن کریم بیان گردیده سپس به تبیین چگونگی انعکاس دیدگاه مولانا درباره عشق مطرح شده و به تعریف و تبیین نحوه انعکاس مفهوم عشق در قرآن پرداخته شده و در پایان به بررسی تأویل از نگاه مولانا و جنبه‌های مختلف آن اشاره شده است.

مولانا برای بیان و اثبات اندیشه‌های تأویلی خویش از آیات قرآن کریم برداشت‌های ذوقی دارد و در مثنوی عشق یکی از اساسی‌ترین مبانی تأویل و تفسیرهای آیات قرآن کریم است و مولانا در فضای عرفانی مثنوی، برای تأویل؛ معانی متنوعی به کار برده است و البته برای دست یافتن به آن مقدماتی را گوشزد می‌کند و نیز برای آن کارکردها و نتایج مشخصی قائل است و همچنین مولانا تفسیر ذوقی را نیز برای بیان مفاهیم عارفانه خود به کار می‌گیرد.

۲- پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی انجام شده درباره مولانا و مثنوی و تأویل داستان‌های قرآنی عبارت است از کتاب

«آیات مثنوی»، از دکتر محمود درگاهی، نشر امیرکبیر (۱۳۷۷) به تأثیر حدود ۱۲۰۰ آیه در مثنوی اشاره کرده است. «قرآن در مثنوی» عنوان کتابی است از علیرضا میرزا محمد که در ۱۶۶ صفحه و توسط انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۱۳۸۶) به چاپ رسیده است. کتاب «قرآن و مثنوی» از بهاءالدین خرمشاهی که نشر قطره (۱۳۸۳) منتشر ساخته است. مؤلف در این اثر، یکی از وجوه ربط و پیوند این دو کتاب را نفوذ الفاظ و معانی آیات و عبارات قرآنی در ابیات مثنوی می‌داند. سید حسن سیدی (۱۳۷۹) در کتاب «تأویل قرآن در مثنوی» به بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر المیزان، تبیان، کشف‌الاسرار و کبیر، به نقد و تحلیل رویکرد تأویلی مولانا و مقایسه آن دیگر مفسران مشهور پرداخته است. سیروس شمیسا در کتاب «مولانا و چند داستان مثنوی» تأویل گرای را از خصوصیات سبکی آثار مولانا دانسته، معتقد است که مولانا هر چیزی را از آیات و احادیث و منقولات و اقوال گرفته تا قصص عادی تأویل می‌کند. (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۴۳) مهدی ابراهیمی در مقاله «تأویل قرآن در مثنوی» به توضیح نظریات مولانا در مورد تأویل می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که در نظرگاه ملای روم، تأویل اگر بر اساس هوا و هوس باشد باطل است لیکن اگر توسط اولیای الهی و عالمان به قرآن صورت گیرد راهگشاست. (ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۵۸)

بررسی سابقه تحقیق نشان می‌دهد پژوهشی که در آن به مطالعه «تأویل عاشقانه مولانا از قصه‌های قرآنی» پرداخته شده باشد صورت نگرفته است، از این رو ضروری می‌رسد که با پژوهش‌های موردی و مقایسه‌ای به بررسی این موضوع پرداخته شود. این پژوهش نه تنها قصه‌های عاشقانه مولانا در عرصه تأویلات قرآنی را نشان می‌دهد بلکه در آشکار ساختن جوانب معنایی بسیاری از گفتارهای مولانا نیز مؤثر است و هم می‌تواند دفتر تازه‌ای برای شناخت افق فکری مولانا باشد و مخاطبان را به پشتوانه محکم عشق و عرفان در پرتو قرآن راهنمایی کند.

۳- اهمیت موضوع

در تعریف عرفانی و عشق به معبود حقیقی گفته‌اند: «اساس و بنیاد هستی بر عشق نهاده شده و جنب‌وجوشی که سراسر وجود را فراگرفته، به همین مناسبت است» (حسینی کازرونی، ۱۳۷۴: ۸) در قرآن کریم در بیان مفهوم عشق از واژه «حب» و مشتقات آن استفاده شده است برای مثال در سوره آل‌عمران، آیه ۳۱ می‌خوانیم: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» که در این آیه به محبت دوطرفه خداوند و بنده اشاره رفته است. «باینکه لفظ عشق هرگز در قرآن به کار نرفته اما از محبت شدید استفاده شده است» (اسکندری، ۱۳۹۵: ۳۲) در مورد عشق در مثنوی معنوی مولانا باید گفت: شالوده تفکر مولوی که به نحو آشکاری در شش دفتر مثنوی‌اش متجلی است عشق است. عشق را طیب همه بیماری‌های انسان می‌داند:

شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما ای طیب جمله علت‌های ما
(مثنوی، ۲۳/۱)

و او معتقد است که عشق قابل شرح و توصیف نیست:

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱-۱۱۴)

قرآن کریم به‌عنوان یک متن دینی که تأثیرات شگرفی در اندیشه‌های شاعران و اندیشمندان، بویژه شاعران مسلمان نهاده است. مولانا شاعر عارف قرن هفتم، بیش‌ترین تأثیرپذیری از قرآن دارد به‌نحوی که مثنوی را «قرآن عجم» خوانده‌اند. «مثنوی مولانا در نزد یاران و مریدان او به چشم کتابی مقدس نگریسته می‌شد. ایشان آن را قرآن عجم، قرآن فارسی و یا تقریری دیگر از معنی قرآن برمی‌شمردند» (زرین‌کوب، ۱۳۹۳: ۲۶۴) وی معتقد است: «تفسیرهای قرآن کریم که شامل قصه‌های انبیا و امت‌های گذشته است، منشأ الهام عمده او در غالب قصه‌هایی است که از این مقوله در مثنوی بر سیل تمثیل یا تعلیم آورده است.» (همان: ۲۶۲) بنیاد اشعار مولانا در غزلیات شمس و مثنوی معنوی، عشق الهی و عرفان است. مفهوم عشق جوهره فلسفه و جهان‌بینی اوست.

۴- تحول در معنی تأویل

واژه تأویل در فرهنگ اسلامی و در حوزه قران پژوهی بیش‌تر به دو معنی به کار رفته است. الف- ابتدا مترادف تفسیر بوده؛ یعنی آشکارا سازی معانی و مفاهیم آیات قرآنی از راه شرح واژه‌ها، روایات تفسیری، بهره‌گیری از اسباب نزول که کم و بیش تا سده پنجم هجری بیش‌تر همین معنی مدنظر بوده است؛ مثلاً طبری مفسر بزرگ سوم و چهارم بر همین پایه تفسیر بزرگ خویش را جامع بیان عن تأویل القرآن نامیده است. ب- معانی باطنی و برداشت‌های اشاری و فرازبانی؛ یعنی معانی و برداشت‌هایی که از ظاهر الفاظ و عبارات به دست نمی‌آیند و الفاظ و عبارات پیوند وضعی و دلالی ندارند.

آیت‌الله معرفت می‌نویسد: «حق در تفسیر تأویل این است که حقیقتی است عینی که بیانات قرآنی در باب تشریح و موعظه و حکمت بدان استناد می‌یابد و در همه آیات قرآن میسر است و از قبیل مفاهیمی که توسط الفاظ بدان لالت می‌شود نمی‌باشد بلکه از امور عینی است و جز این نیست که ورای آنچه ما از قرآن می‌خوانیم چیزی است که در ارتباط با قرآن به منزله روح نسبت به جسد

است.» (معرفت، ۱۴۰۸: ۳۱)

پژوهشگران در حال حاضر تأویل را نوعی تفسیر نمادی یا باطنی می‌دانند و گاه آن را با تفسیر نمادی همسان می‌پندارند؛ زیرا تفسیر عرفانی نوعی تجربه باطنی است که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود و زبان ویژه‌ای دارد که زبان عرفانی نامیده می‌شود.

۵- پیشینه تأویل در تصوف و عرفان

از آنجا که قرآن معیار فصاحت و بلاغت است شاعران و نویسندگان با استفاده از مضامین بلند قرآنی، هم توانایی خود را در کاربرد لفظها، عبارات و مضمون‌های دینی نشان می‌دهند و هم با استشهاد به آن تأثیر سخن خویش را افزونی بخشیده و در پناه قداست و حرمت کلام ربانی، حلاوت اندیشه‌های خود را صدچندان ساخته‌اند.

تصوف که با زهد و درون‌گرایی آغاز شده بود و ریشه در مایه‌های ذوقی داشت در پیشروی خود با افکار و آداب ملل و نحل برخورد کرد و تحت تأثیر واقع شد و دگرگونی‌هایی یافت. همچنین نوآوری‌های بعضی مشایخ در بیان حالات و مقامات عرفانی موجب شد علمای دین به مخالفت آنان برخیزند و تصوف ایشان نشان تیرهای الحاد و زندقه شود. عارفان که روح شریعت را در طریقت می‌دانستند و عرفان را مغز قرآن می‌دانستند به پاسخگویی منکران پرداختند و از مدارک شرعی برای اثبات مدعای خود شاهد آوردند.

با پدید آمدن بسیاری از سخنوران و نویسندگان که افزون بر قریحه شاعری در قرآن و معارف اسلامی نیز تبحری داشتند آموزه‌های قرآنی در شعر فارسی گسترش روزافزون یافت. صوفیان بنیان‌گذاران تأویل در اسلام نیستند اما با انتشار تصوف، صوفیه که با تکفیر مسلمانان روبرو شد، برای دفاع از خود به تأویل و تفسیر آیات مطابق طریقه و روش خود پرداختند. بدین‌سان که به‌جای معانی ظاهری آیات، معانی باطنی قائل شدند و این امر باعث ایجاد علمی به نام مستبطات شد. طبیعی است که هر مکتب نوینی که حرف تازه‌ای برای گفتن داشته باشد با طرد و طعن جامعه سنتی مواجه می‌شود و مکتب تصوف نیز با مخالفت جامعه اسلامی روبرو گردید ولی صوفیه مانند بسیاری از فرق و طوایف دیگر هرجا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین می‌دیدند دست به تأویل آن نصوص می‌زده‌اند. این تأویل در حقیقت عبارت است از تفسیر باطنی.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۲۱)

صوفیه مانند برخی از فرق اسلامی مثل باطنیان و اخوان‌الصفا به تأویل همت گماشته‌اند. از قدمای آنان شاه کرمانی، ابوبکر واسطی، شبلی و دیگران، تأویل‌هایی در باب آیات قرآن نقل شده است. چنان‌که در اسرارالتوحید نیز مکرر به تأویل کردن شیخ ابوسعید از آیات قرآنی اشارت‌ها آمده

است. همچنین در تفسیر سهل بن عبدالله تستری از معانی باطنی قرآن سخن رفته است و همچنین تأویل در تفاسیر دیگر چون حقایق التفسیر سلمی، لطایف الاشارات قشیری، و عرایس البیان بقلی نیز تجلی‌یافته است. (همان: ۱۲۲)

مولانا نیز از عارفانی است که در بیان حقیقت استدلال را بیهوده می‌داند و معرفت کشفی و ذوقی را توصیه می‌کند و همین طریقه کشف و ذوق است که او را در تبیین لباب شریعت به تأویل آیات و احادیث وامی‌دارد. آیا با نگاه تأویل‌های صوفیه با تأویلات عرفی فرق می‌کند؟ چون هدف راستا است. تأویل آنان باید با توجه به دیدگاهی که خودشان از آن دارند مورد مطالعه قرار گیرد و در بادی امر باید این نکته را پذیرفت که این نوع فهم متن مقدس نتیجه تجربه‌ای است که تنها صوفیان قرین آن بوده‌اند و در غیر این صورت به سوء تعبیرهای جدی برمی‌خوریم که تنها صوفیان قرین آن بوده‌اند و در غیر این صورت به سوء تعبیرهای جدی برمی‌خوریم. (لوردی، ۱۳۸۳: ۲۱)

۶- تأویل در مکتب عرفان

عرفا می‌گویند قرآن را آن‌گونه بخوان که انگار که درباره حال توست و آینه وجود توست. در عرفان، تأویل به اوج می‌رسد و تجارب عرفانی منتقل می‌گردند و از معنا به لفظ تنزل می‌یابند و از قلمرو حضور به پهنه حصول می‌رسند و در کسوت زبان ظاهر می‌شوند و در مرحله دیگر الفاظ نازل شده به شرح و تفسیر درمی‌آیند. زیربنای تفسیری عرفان بر تأویل استوار است. در حقیقت نزد عرفا و بویژه مولانا که خاتم تأویل درست همان دعوت به دریافت اسرار امور است که با تجربه عرفانی، شهود باطنی، رؤیت باطنی و قرار دادن الفاظ بر معانی حقیقی پدیدار می‌شود. از نظر آنان قرآن کریم باطنی دارد که در زیر ظاهر پنهان است و آن‌ها از طریق الهام قلبی وحی دل-به آن حقیقت باطنی می‌رسند. «نزد صوفیه بر اولیا هم مثل آنچه بر حواریون وحی شد نزول وحی ممکن است و این آن چیزی است که صوفیه آن را وحی دل می‌خوانند و در همین معنی است که وحی را متصل و مستمر می‌دانند.» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۰)

مولانا در مورد وحی و الهام صوفیان می‌گوید: «آنچه می‌گویند بعد از مصطفی وحی بر دیگران منزل نشود چرا نشود؟ شود الا آن را وحی نخوانند، معنی آن باشد که می‌گویند: «المومن نظر بنورالله». (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۵۰)

تأویل در نزد عرفا، عبور از حجاب‌های ظاهر و راه بردن به عالم قدس و اتصال روح عارف با دنیای نامرئی و غیب جهان و جهان غیب است و شیوه پسنندیده مولانا در تأویل نیز همین است. «او مانند سنایی، عین القضاة و دیگر صوفیان پیش از خود عقیده داشت که مفهوم و معنی حقیقی اشیا و کلمات و آداب دینی را باید از پرده ظاهر برون آورد و آشکارا ساخت. مراد از ظاهر، آشکار و

پدیدار است. برخلاف باطن که به مفهوم پنهان و ناپیدا و محرمانه به کار می‌رود. (دین لوئیس، ۱۳۸۴: ۵۰۲)

اما این توجه به باطن هرگز به معنی نفی ظاهر نیست. در حقیقت مولانا آن چنان که به باطن توجه دارد ظاهر را نیز نفی ظاهر نیست. در حقیقت مولانا آن چنان که به باطن توجه دارد ظاهر را نیز نفی نمی‌کند. در نزد مولانا گرایش به تأویل در حدی است که به عدول از مفهوم ظاهر منجر نمی‌شود. بدین گونه لطایف عرفان و دقایق شیوه سیر الی الله را که غایت نظم و انشای مثنوی است از طریق تفسیر و تأویل قران و حدیث قابل توجه می‌سازد. (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۳۹)

تأویل در نزد عرفا دریافت باطن و راه بردن به اشارات با عدم نفی ظاهر و عبارت مولانا در این باره می‌گوید:

آن شراب حق بدان مطرب برد	وین شراب تن از این مطرب چرد
هر دو گر یک نام دارد در سخن	لیک شتان این حسن تا آن حسن
اشتباهی هست لفظی در بیان	لیک خود کو آسمان تا ریسمان
اشتراک لفظ دایم رهن است	اشتراک گیر و ممن در تن است
جسم‌ها چون کوزه‌های بسته‌سر	تا که در هر کوزه چه بود آن نگر
کوزه آن تن پر از آب حیات	کوزه این تن پر از زهر ممات
گر به مظروفش نظر داری شهی	ور به ظرفش بنگری تو گم‌رهی
لفظ را مانده این جسم دان	معنیش را در درون مانند جان
دیده تن دایم تن‌بین بود	دیده جان جان پر فن بین بود
پس ز نقش لفظ‌های مثنوی	صورتی ضال است و هادی معنوی
در نبی فرمود کین قرآن ز دل	هادی بعضی و بعضی را مضل
الله چونک عارف گفت می	پیش عارف کی بود معدوم شی

(مولانا، ۶۴۶/۶-۶۵۸)

در نزد عرفا، معنی حقیقی و باطنی از طریق الهام قلبی به عارف عطا می‌شود «وحی الهی که القای ربانی و منشأ احکام شریعت انبیاست مبنی بر اتصال مرتبه نبوت با عالم غیب و جناب اقدس است. در هر حال نزد صوفیه، اولیا هم با انبیا سنخیت دارند و مولانا مفهوم اشارت «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا» (صافات/۳۵). را هم ناظر به سرّ همین وراثت می‌داند و اولیا را هم از خوش آب

حکمت که خاص انبیاست بهره‌مند می‌شمرد.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۳۰)

عارفان شعر فارسی را رنگ خاصی داده‌اند و در نقد آن نیز بر ذوق و تأویل بیش‌تر از صنعت و ادبی تکیه کرده‌اند و در فهم قرآن غالباً از توجه به ظاهر عدول کرده‌اند. آنان توجه به تأویل باطن را بر ظاهر ترجیح داده‌اند. این ادب وسیع گاه با دنیای روح سروکار دارد و گاهی با دنیای عقل و فکر. آنچه با عقل و فکر خواننده سروکار دارد عرفان و حکمت است. سیر مشایخ و اقوال آن‌ها و تأویل قرآن و حدیث و کلام صوفیانه نیز از این مقوله است. حدیقه سنایی، گلشن راز، مصباح الارواح، مثنوی و بسیاری از آثار منظوم دیگر از این نوع هستند.

۷- تأویل در مثنوی

مولانا در مثنوی، که آن را تفسیر صوفیانه لقب داده‌اند به لحاظ ظاهر و معنی به فراوانی تحت تأثیر قرآن کریم است و در فضاهای گوناگون وجودی و عرفانی از طریق تمثیل، استشهاد و استدلال و به جهت تیمّن و تبرک، تجلیل، حکمت، پند، هشدار، انداز، تشویق و تسبیح، بهره‌گیری از قصص قرآنی در فضای عشق و وجد، آیات الهی را تأویل می‌کند.

زرین‌کوب درباره‌ی تأویل صوفیه و به‌خصوص تأویل مولانا می‌گوید: «تأویل صوفیه آن‌گونه که در مثنوی انعکاس دارد شیوه‌ای از تفسیر است که در طی آن ظاهر را در پرده‌ی باطن مستور می‌دارند اما نفی نمی‌کنند و باطن را از برای پرده‌ی ظاهر بیرون می‌آرند اما آن را دستاویز نفی ظاهر نمی‌سازند.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۴۸)

مسلك عرفانی مولانا عاشقانه است از این جهت در مثنوی آیات زیادی را بر طبق مشرب خود از طریق کشف و شهود عارفانه و با میزان عشق تأویل کرده است. تأویل بر مبنای عشق و رسوخ در جنبه‌های آفاقی و انفسی آیات الهی مبتنی بر مشرب عاشقانه در مثنوی، درخت تناوری است که ریشه در بستر خاک دارد و شاخ و برگ‌هایش در آسمان است. تأثیر عمیق قرآن بر روح عاشق مولانا، در جای‌جای مثنوی او را وادار به غور در دریای جوشان آیات الهی می‌کند وی در حالات بی‌خودی به تفسیر ذوقی آیات الهی نیز همت می‌گمارد که بی‌شک در کتاب‌های منظوم عرفانی دیگر نظیر آن را نمی‌توان یافت. «در بسیاری موارد توسل به آیات متضمن تفسیر آن‌ها نیز می‌شود و این تفسیرها گهگاه باوجود ایجاز فوق‌العاده‌ای که دارد شامل نکات جالبی است که نظایر آن در تفسیرهای غیر صوفی هم نیست.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۶: ۴۰)

مولانا گاهی اوقات در تأویل عرفانی خود قسمتی از یک آیه را برای منظور خود در نظر می‌گیرد. بر همین اساس در بیشتر اوقات عنوان‌هایی که انتخاب شده مبتنی بر آیه قرآن است و در توضیحاتی که برای آن آمده در بیش‌تر مواقع تأویل و گاهی اوقات تفسیر عاشقانه او از آن آیه

ذکر شده است. درجایی مولانا حتی به تأویل یک سوره از قرآن می پردازد و این در نوع خود کم نظیر است.

۷-۱- آدم (ع)

در قرآن کریم در خصوص حضرت آدم، نوع میوه ممنوعه مشخص نشده و فقط لفظ «شجر» به آن اطلاق شده است، ولی به نظر اکثر مفسران، درخت ممنوعه، گندم بوده است. در تورات آیاتی از باب دوم و سوم سفر پیدایش (تکوین)، به ماجرای میوه ممنوعه اختصاص یافته است که طبق آن‌ها خداوند، آدم را در باغ عدن گذاشت و به او امر فرمود: «از همه میوه‌های درختان باغ بخور، بجز میوه درخت شناخت نیک و بد؛ زیرا اگر از میوه آن بخوری مطمئن باش خواهی مرد.» (سفر پیدایش، باب ۲: آیات ۱۶ و ۱۷)

بنابراین، درخت ممنوع در تورات، درخت «معرفت»، «بینایی» یا «نیکی و بدی» یا «علم و دانش» بوده است. مفسران مسیحی و یهودی معتقدند میوه درخت ممنوعه، سیب بوده است. از همین رو در فرهنگ غرب، سیب از سویی نماد دانش و معرفت و از سویی نماد امیال و آرزوهای زمینی، بویژه امیال شهوانی است. (ر.ک. شوالیه و گربران، ۱۳۸۲: ذیل سیب)

«در سراسر ادبیات و عقاید ما، آن میوه ممنوع، گندم است که آدم را از بهشت راند و گرفتار عذاب زندگی این جهانی کرد. در شعر معاصر به تأثیر ترجمه شعر و فرهنگ اروپایی، این گندم به سیب بدل می شود.» (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۸۸) اما دیدگاه عارفان، نسبت به این موضوع متفاوت است. عارفان در وجود حضرت آدم (ع) عاشقی پاکباز را می بینند که در مقابل حق به عنوان معشوق، مظهر تسلیم و رضاست. گناه حضرت آدم و خوردن گندم و در پی آن رانده شدن از بهشت استغفار او از درگاه خدا و همچنین اعتراف آدم به گناه خویش و سرکشی شیطان، ذهن مولانا را همیشه به خود مشغول داشته است:

گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبد غافل چو ما
در گناه او از ادب پنهانش کرد	زان گناه بر خود زدن او بربخورد
بعد توبه گفتش ای آدم نه من	آفریدم در تو آن جرم و محن
نه که تقدیر و قضای من بد آن	چون به وقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم	گفت هم من پاس آنت داشتم
هر که آرد حرمت او حرمت برد	هر که آرد قند لوزینه خورد

(مولانا، ۱۴۸۸/۱-۱۴۹۴)

تمام شاعران، نخستین اشتباه آدم و عامل هبوط را متأثر از آموزه‌های دینی، همان چیدن میوه ممنوعه می‌دانند که گاه مستقیم به آن اشاره کرده‌اند و گاه نیز تنها از گناه نخستین حرف زده‌اند. نقش گناه نخستین، از زندگی بشری هرگز جدا نشده است. درباره میوه ممنوعه نیز اگرچه در قرآن صراحتاً به نوع میوه اشاره نشده است، شاعران تحت تأثیر تفاسیر قرآنی، داستان‌های تورات و نیز نگاه اندیشمندان عارف، هم به سبب اشاره کرده و هم گندم را مد نظر قرار داده‌اند اما سبب تحت تأثیر ادبیات غرب، حالت نمادی تری در اشعار شاعران یافته و بسامد بیشتری داشته است. اغواکننده اصلی هم در شعر معاصر، شیطان است؛ البته گاهی شاعران با الهام از تورات، تأثیر مستقیم شیطان بر حوا را نیز گوشزد کرده‌اند.

در قرآن کریم، هنگامی که به ماجرای وسوسه شیطان و خوردن آدم و حوا از میوه ممنوع اشاره شده است همه‌جا ضمیر به صورت تشبیه آمده و نقش هر دو آن‌ها در ارتکاب این گناه یکسان دانسته شده است: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ» (بقره/ ۳۶)

وقتی آدم و حوا از درخت ممنوعه (گندم) خوردند و خداوند آن‌ها را از بهشت به زمین فرود آورد آدم توبه کرد و خداوند توبه او را پذیرفت و به جبرئیل فرمود تا یک خوشه گندم پیش آدم آورد و گفت: «هم از اینکه بخورده‌ای، تا روز رستخیز روزی تو و فرزندان تو کردم.» (ر. ک. طبری، ج ۱، ۳۵۶: ۵۶). آدم گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف/ ۲۳)، خدایا اگر تو بر ما نبخشایی و رحمت نیآوری بی‌گمان از زیانکاران باشیم.

ربنا اننا ظلمنا سهو رفت رحمتی کن ای رحیمی هات زفت

(مولانا، ۴۰۱۰/۵)

ولی ابلیس خطاکار چه گفت؟ گفت: «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَّهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ.» (اعراف/ ۱۶) ابلیس گفت از آن‌رو که مرا گمراه کردی من نیز بر سر راه راست تو که توحید و ایمان است می‌نشینم و راه بر ایشان می‌بندم ادب نزد مولانا، جهانی است که انسان را به اوج آسمان‌ها می‌برد بلکه از ادب سراسر جهان پرنور گشته است و مولانا استغفار آدم (ع) را از ادب می‌داند. عین القضاة در تفسیر و توجیه عمل ابلیس اشاره می‌کند که: «در علانیت او را گوید: «اسجدوا لآدم» و در سرّ با او گفت که ای ابلیس بگو که «أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا» این خود نوعی دیگر است» (عین القضاة، ۱۳۷۰: ۲۲۷)

از ادب پرنور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد ملک

(مولانا، ۹۱/۱)

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم گشت از لطف رب

(مولانا، ۷۸/۱)

در فیه مافیه نیز عشق به حق را سبب تواضع آدم می داند و می گوید: «ای آدم چون من بر تو گرفتم و بر آن گناه که کردی زجر کردم چرا با من بحث نکردی؟ آخر تو را حجت بود. گفت یارب می دانستم الا ترک ادب نکردم و در حضرت تو و عشق نگذاشت که مؤاخذه کنم.» (مولانا، ۱۳۸۵: ۱۲۰) مولانا عشق را نیز ادب آدمی اضافه می کند.

توهم ای عاشق چو جرمت گشت فاش آب و روغن ترک کن اشکسته باش
آن که فرزندان خاص آدمند نفخه انما ظلمنا می دمند
حاجت خود عرضه کن حجت مگو همچو ابلیس لعین سخت رو
(مولانا، ۴/۴-۳۴۶-۳۴۸)

مطابق آیات قرآن، وقتی آدم و حوا از شجره ممنوعه؛ یعنی برگی از «وَرَقِ الْجَنَّةِ» خوردند برهنه شدند و با برگ های درختان بهشت خود را پوشانند. (اعراف: ۲۲ و طه: ۱۲۱) در قرآن به نوع این برگ اشاره ای نشده است. در تورات این برگ، برگ درخت انجیر دانسته شده است. نتیجه گناه آدم و حوا بلافاصله پس از خوردن این میوه ممنوعه، برهنگی آنان است. قرآن می فرماید: «و به این ترتیب، آن ها را با فریب از مقامشان فرود آورد و هنگامی که از آن درخت چشیدند اندامشان [عورتشان] بر آن ها آشکار شد و به قراردادن برگ های (درختان) بهشتی بر خود شروع کردند تا آن را بپوشانند. (اعراف/۲۲)

طبق این آیه، آنان به محض چشیدن از میوه درخت ممنوع، از لباس بهشتی برهنه شدند. در قرآن نامی از چگونگی این پوشش نیامده است، اما هر چه بوده است نشانه ای برای شخصیت آدم و حوا و احترام آن ها محسوب می شده که با نافرمانی از اندامشان فروریخته است. (مکارم، ۱۳۷۱: ۱۱۷) در تورات نیز این مطلب بدین صورت بیان شده است: «آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریان اند. پس از برگ های انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشتن ساختند.» (تورات، ۳: ۶) ظاهراً از دیدگاه قرآن کریم، آدم و حوا قبل از ارتکاب این خلاف برهنه نبودند بلکه پوششی داشتند اما در تورات چنین آمده است: «و آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند» (سفر پیدایش، باب ۲: آیه ۲۵) بنابراین طبق تورات، آدم و حوا قبل از گناه کاملاً برهنه بودند ولی زشتی آن را درک

نمی‌کردند و چون از درخت ممنوع دانش خوردند چشم خردشان باز شد و خود را برهنه دیدند و از زشتی این حالت آگاه شدند.

۷-۲. حضرت محمد

حضرت محمد(ص) از زمین به آسمان معراج کرد. اودر این سفر سوار اسبی به نام براق بود. برخی به جای براق رفرر گفته و آن را تختی دانسته‌اند که حضرت رسول در شب معراج بر آن نشست. معراج در شب اتفاق افتاد و در آن شب همه انبیا و ملائک در تجلیل و تکریم پیغمبر کوشیدند. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۵۹۳) در قرآن آمده است:

«سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسرا/۱) پاک و منزه است آن خدایی که بنده خود را شبی، از مسجدالحرام به مسجدالاقصی که گرداگردش را برکت داده‌ایم سیر داد تا بعضی از آیات خود را به او بنماییم هرآینه او شنوا و بیناست.

زان محمد شافع هر داغ بود که ز جز شه چشم او مازاغ بود
در شب دنیا که محجوب است شید ناظر حق بود و زو بودش امید
از الم نشرح دو چشمش سرمه یافت دید آنچه جبرئیل آن برنتافت
(مولانا، ۲۸۶۱/۶-۲۸۶۳)

این ابیات به آیات «ما زاعَ الْبَصْرُ وَ ما طَغى» (نجم/۱۷) و همچنین: «الْم نَشْرَح لَكَ صَدْرَكَ» (شرح/۱) اشاره دارد. مولانا دلیل این که حضرت محمد(ص) شفیع هر داغی (گناهی) است این می‌داند که در شب معراج و در شب عشق و شاهدبازی محبوب و عاشق، چشم حضرت محمد(ص) منحرف نشد. در واقع هر کس دیده باطنش گشوده شود جز به مشاهده حق خرسند نمی‌شود. در ادامه است که مولانا به این نکته اشاره می‌کند که دلیل این‌که مقام حضرت محمد(ص) از فرشتگان بالاتر است این است که خداوند به او شرح صدر داد.

جبرئیل در شب معراج همراه پیغمبر بود اما به‌جایی رسیدند که جبرئیل نتوانست از آن پیش‌تر رود و لاجرم پیغمبر بقیه راه را به‌تنهایی رفت. این مرز را سدره المنتهی ذکر کرده‌اند و آن درختی است در جانب راست عرش بر بالای آسمان هفتم (بهشت). در حدیث معراج آمده است:

«فَلَمَّا بَلَغَ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى فَأَنْتَهَى إِلَى الْحُجْبِ فَقَالَ جِبْرَائِيلُ تَقَدَّمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أُجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَ لَوْ دَنَوْتُ أُنْمَلَةً لَأَخْتَرَقْتُ» پس چون رسید به سدره‌المنتهی و منتهی شد به حجاب‌ها، پس جبرئیل گفت: پیش رو یا رسول‌الله! بر من ممکن نیست که از این مکان و مقام

تجاوز نمایم؛ که اگر به قدر بندانگشتی نزدیک شوم به یقین می‌سوزم» (مجلسی، ج ۱۸: ۳۸۲)

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست بر معراج یونس اجتبا
آن من بر چرخ و آن او نشیب	زانک قرب حق برون است از حساب
قرب نه بالا نه پستی رفتن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالا است و زیر	نیست را نه زود و نه دورست و دیر
کارگاه و گنج حق در نیستی است	غرّه هستی چه دانی نیست چیست
حاصل این اشکست ایشان ای کیا	می‌نامند هیچ با اشکست ما
آنچنان شادند در ذلّ و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی‌برگی همه اقطاع اوست	فقر و خواریش افتخار است و علوست

(مولانا، ۴/۵۱۲-۴۵۱۹)

ناظر به آیاتی چون «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶) و همچنین «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره/۱۸۶). مولانا مناسب مناسک عرفانی و ذوقی خود، منظور از قرب را مکانی و زمانی نمی‌داند بلکه او قرب حق را به رهایی سالک از هستی خود و تعلقات دنیا و رسیدن به مرحله فنا و نیستی تأویل می‌کند: «قال رسول الله لا تفضلوني على يونس بن متى» که او را در قعر دریا و شکم ماهی معراج بود و مرا و رای هفت آسمان. زنهار از این روی مرا بر او تفضیل مگوئید. (شمس، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸۹)

پیغمبر در شب معراج بسیار به خداوند نزدیک شد به طوری که فاصله او به اندازه دو کمان و بلکه کمتر بود. (شمیسا: ۵۹۴) در قرآن آمده است: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم، ۸) سپس (جبرئیل) پایین آمد و سر در نشیب گذاشت. سپس جبرئیل پایین آمد و سر در نشیب گذاشت تا فاصله او با پیامبر به اندازه دو کمان یا نزدیک‌تر شد.

مولانا در ابیات زیر روح حضرت محمد را عظیم الخلق تفسیر می‌کند و می‌گوید که روح مبارک ایشان بدون هیچ تغییری در بهشت خداوند (مقعد صدق) آرام و قرار گرفته است و جسم پیامبر (ص) را به روح بزرگ ایشان تعلق بود و تغییر در جسم ایشان به وجود آمد نه در روح و جسم پیامبر بود که از دیدن جبرئیل بی‌هوش شد نه روح بزرگ ایشان «بهشت را مقعد صدق نامیده‌اند؛ چون هرکسی در سرور و نعمتی بود روزی از آن زایل شود مگر آن که در نعیم بهشت باشد.» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۳۹۷)

خفته این دم زیر خاک یثرب است	اندر احمد آن حسی کاو غارب است
بی تغیر مقعد صدق اندر است	و آن عظیم الخلق اوکان صفدر است
روح باقی آفتاب روشن است	قابل تغییر اوصاف تن است
بی ز تبدیلی که لاغریّه	اوست بی تغییر لاشرقیه
آن تغیر آن تن باشد بدان	جسم احمد را تعلق بُد بدان
تا ابد مدهوش ماند جبریل	احمد ار بگشاید آن پرّ جلیل

(مولانا، ۳۷۸۶/۴ - ۳۸۰۰)

ابیات بالا در تفسیر ذوقی «وَإِنكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴) و «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵) و «لَا شَرِيئَةَ وَلَا غَرِيئَةَ» (نور/ ۲۵) هست.

ابیات بالا به آیه «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس/۶۵) اشاره دارد. مولانا دلیل این که پیامبر خاتم پیامبران است را این می‌داند که اولاً مثل او نمی‌خواهد بود و نه خواهد آمد و این که توسط خاتم پیامبران مهر خموشی که در روز قیامت بر لب‌های نسل بشر گذاشته می‌شود برداشته خواهد شد.

معنی نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ	این شناس این است رهرو را مهم
تا ز راه خاتم پیغامبران	بوک برخیزد ز لب ختم گران
ختم‌هایی که انبیا بگذاشتند	آن به دین احمدی برداشتند
قفل‌های ناگشاده مانده بود	از کف انما فتحننا برگشود
او شفیع است این جهان و آن جهان	این جهان زی دین و آنجا زی جنان
این جهان گوید که تو رهشان نما	و آن جهان گوید که تو مهشان نما
پیشه‌اش اندر ظهور و در کمون	اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
بازگشته از دم او هر دو باب	در دو عالم دعوت او مستجاب
بهر این خاتم شدست او که به جود	مثل او نه بود و نه خواهند بود

(مولانا، ۱۶۳/۶ - ۱۷۱)

۳-۷- حلاج

حلاج در ادب فارسی، فارغ از شخصیت تاریخی خود، نماد کشف اسرار، پایداری، آزادگی و صراحت در گفتار و حق‌گویی است. از این رو نه تنها در شعر صوفیان و عارفان، بلکه حتی در شعر و

آثار شاعران معاصر حضور داشته است.

منصور حلاج در حالی فریاد «انالحق» سرداد که عارفان و صوفیان زمانش او را به کفر منسوب کردند. اگرچه او رازی را که به آن دست یافته بود فاش کرده بود اما مدعیان مجلس گرفتند و جنید فتوا داد که این مرد کفر می گوید و مستحق بردار شدن است. در تذکره الاولیای عطار آمده است که از او پرسیدند عشق را چگونه می یابد؟ گفت: امروز می بینید و فردا و پس فردا. آن روز او را به دار آویختند. فردا جسدش را سوزاندند و روز بعد خاکسترش را بر دریا ریختند. گفته شده است که حتی خاکستر منصور بر روی آب دریا به صورت «انالحق» درآمد.

حلاج در تاریخ اسلام در آثار سخن سرایان عرب، ایرانی، ترک، هندی و مالزیایی، نماینده راستین عاشق کاملی است که به خاطر فریاد «انالحق» ی که در حال سکر برآورد به دار آویخته شد. (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۱۷) دوستداران وی از روزگار حلاج تا امروز در آثار گوناگون ادبی خویش، بخصوص در قالب نظم فارسی و عربی، وی را ستوده اند. سرگذشت زندگی او را به عنوان نمونه یک عارف الهی روایت کرده اند و آن را سرمشقی نیکو برای آیندگان دانسته اند. از حمد، پسر حلاج، در متن گزارشی اش گرفته تا عطار در تذکره الاولیاء همه نویسندگان تلاش کرده اند تجربه عرفانی حلاج بردار رفته را شورمندانه به تصویر درآورند. (نجاری، ۱۳۹۰: ۹) مولانا در ابیات زیر درباره انالحق گفتن حلاج می گوید:

گفت معشوقی به عاشق ز امتحان	در صبوحی کای فلان ابن الفلان
مر مرا تو دوست تر داری عجب	یا که خود را راست گو یا ذا الکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم	که پرم از تاو ز ساران تا قدم
بر من از هستی من جز نام نیست	هم چو سرکه در تو بحر انگبین
هم چو سنگی کو شود کل لعل ناب	پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندرو	پر شود از وصف خور او پشت و رو
گفت فرعونى انا الحق گشت پست	گفت منصورى انالحق و برست
آن انارا لعن الله در عقب	وین انارا رحمة الله ای محب

زانک او سنگ سیه بد این عقیق	آن عدوی نور بود و این عشیق
این انا هو بود در سر ای فضول	ز اتحاد نور نه از رای حلول
جهد کن تا سنگیت کمتر شود	تا به لعلی سنگ تو انور شود

(مولانا، ۲۰۲۰/۵-۲۰۴۰)

ابیات فوق در تفسیر عرفانی آیه «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَخْيَرَةِ وَالْأُولَى» (نازعات/۷۹). مولانا در فیه مافیه به تفصیل به تفسیر ذوقی آن پرداخته است: «پیش او دو انا نمی‌گنجد، توانا می‌گویی و انا یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند اما آنکه او بمیرد امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن که «هُوَ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان/۵۸). او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو مردی تا دویی برخاستی اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد.» (مولانا، ۱۳۸۵: ۳۸)

مولانا در جایی دیگر می‌گوید: «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید. گفت: انا الحق؛ یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است؛ یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده. پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی. پس دویی لازم آید و این نیز که می‌گویی هو الحق هم دویی است؛ زیرا که تا انا نباشد هوا ممکن نشود. پس حق گفت انا الحق چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود. آن سخن حق بود.» (مولانا، ۱۳۸۵: ۲۱۸)

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا الله در لب فرعون زور

(مولانا، ۲۰۲۰/۲)

۷-۴- سلیمان

در قرآن مجید نام سلیمان پسر داود ۱۷ بار مذکور است. در این موارد حکم عادلانه سلیمان، تسلطش بر باد و جنیان و شیاطین، سرگرم شدن او به دیدن اسبان، آشنا بودن به زبان مرغان و حیوانات دیگر، گذشتن از وادی النمل و شنیدن سخن مورچه، خبر آوردن هدهد از سبا و ملکه آنجا بلقیس، فرستادن نامه برای بلقیس و دعوت او به خداپرستی، آمدن بلقیس نزد سلیمان و چگونگی آگاه شدن اطرافیان از مرگ سلیمان بیان شده است. در تورات، سلیمان پسر داود، سمت نبوت ندارد و فقط پادشاه است و او را به فرمان خدا «سلیمان» یعنی پر از سلامت نامیدند. زیرا زمان سلطنت او دوران صلح و آرامش بود. سلیمان چهل سال سلطنت کرد و در این مدت به بنای بیت المقدس پرداخت و حدود مملکت خود را گسترش داد. حکمت و عدالت او در کشورهای مجاور شایع شد و پادشاهان ممالک برای شنیدن حکمت وی به اورشلیم می‌آمدند. از جمله ملکه سبا به دربار سلیمان آمد و هدیه‌های نفیس تقدیم داشت. (خزائلی، ۱۳۸۹: ۳۶۸)

همان‌گونه که در آیات ۱۶ و ۱۷ سوره نمل آمده، حضرت سلیمان زبان مرغان (منطق الطیر) را

می‌دانست و مرغان هم چون دیگر جانداران فرمان‌بردار او بودند. در تفاسیر آمده است که پرندگان همواره بر سر سلیمان سایه می‌گسترند تا آفتاب بر او و سپاهش نتابد. در میان این پرندگان، هدهد جایگاه ویژه‌ای دارد. هدهد ابتدا خبر سرزمین سبا و ملکه آن (بلقیس) را برای سلیمان می‌آورد و سپس نامه سلیمان را برای بلقیس برد.

تأویل ذوقی مولانا این است که سلیمان به کمال رسیده بود و چنان هم‌تی بلند داشت که مال و جاهش از راه نمی‌برد، ملک و پادشاهی بر استغراقش می‌افزود. ولی ضعیف همتان که از حالت سلیمانی محروم‌اند درخور آن نیستند. همچنین سلیمان می‌داند هرکس آن کمالی را که این‌چنین ملکی لازمه آن است بیابد در مرتبه سلیمان است و با وی در مقام بعدی نیست در مرتبه معی است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۸۰)

ولی عبارت میدی در این باره از همه جالب‌تر است: «سلیمان در اینجا پادشاهی ظاهر نخواست، بلکه پادشاهی بر نفس خویش خواست؛ زیرا هر کس مالک نفس خویش باشد پیرو هوای نفس نخواهد بود.» (میددی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۳۲۷)

۷-۵- موسی و کوه طور

به موجب آیات قرآن وقتی موسی همراه همسر و فرزندان خود از مدین رهسپار مصر بود در شبی سرد و تاریک از دور نوری را مشاهده کرد. به خانواده‌اش گفت: شما بمانید تا من برای تهیه آتش آنجا بروم. وقتی نزدیک شد نور آتشی را بر درخت دید و ندایی از آن شنید که می‌گفت: «یا موسی انی انا ربک» یعنی ای موسی من پروردگار تو هستم. این‌گونه رسالت موسی آغاز شد. در قرآن نوع درختی که موسی صدای خدا را از آن شنید مشخص نشده است و فقط لفظ «شجر» آمده است (قصص: ۳۰) در تورات نیز خداوند از میان بوته‌ای با موسی سخن می‌گوید (خروج، ۳: ۶-۱) در تفاسیر، این درخت را درخت نخل، درخت زیتون، درخت تاک، درخت عناب و گاه درخت علیق دانسته‌اند.

مولانا در داستان حضرت موسی، چالاک‌ی و بی‌قراری کوه در برابر تجلی عشق پاک و برون آمدن از جامه خودبینی را ناشی از عشق می‌داند. به همین دلیل معتقد است که جان کوه طور از عشق آفریده شده است. حق تعالی چون بر کوه به حجاب تجلی می‌کند او نیز پردرخت و پر گل و سبزه و آراسته می‌گردد و چون بی حجاب تجلی می‌کند او را زیروزبر و ذره ذره می‌گرداند. «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» (مولانا، ۱۳۸۵: ۴۹)

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و عیب کلی پاک شد

شادباش ای عشق خوش‌سودای ما ای طیبب جمله علت‌های ما
 ای دواى نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
 عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خر موسی صاعقا
 (مولانا، ۲۳/۱-۲۶)

در این اشعار به آیه معروف: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف/۱۴۳). «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نسا/ ۱۵۷-۱۵۸)

در حقیقت این تجلی بی‌حجاب خداوند، عاشقانه است و دو اثر دارد: یکی بر جبل و آن‌هم از هم‌پاشیدگی و مستی او و دیگری بر موسی (ع) و آن فنا و وصال به حق و رسیدن به نور اصطفاء و تکلیم است.

عین القضاة در تأویل بدیعی می‌نویسد: دانی که این کوه طور کدام است؟ «وَلَكِنْ أَنْظَرُ إِلَيَّ الْجَبَلِ» این کوه باشد. ابن عباس گفت: یعنی «أَنْظَرُ إِلَى نُورِ مُحَمَّدٍ» (عین القضاة، ۱۳۷۰: ۲۶۳)

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او از رقص
 چه عجب گر کوه صوفی شد عزیز جسم موسی از کلوخی بود نیز
 (مولانا، ۸۷۲/۱-۸۷۳)

ارباب معرفت در این تجلی، بی‌هوش افتادن موسی را نمودی از فنا به معنای غایب شدن از هر چه جز خدای تعالی تلقی کرده‌اند. (میرزا محمد، ۱۳۸۶: ۲۶)

در حقیقت «انسان می‌تواند با کشش و کوشش‌های خدا و خود با سیر و سلوکی معنوی و با عطش و آتش عشق و عرفان، آینه دل و دیده خود را بزدايد و پرده‌ها را از میانه بردارد و نیروهای روحی و روانی و درک و دریافت‌های شناختی خویش را آن اندازه فزونی بخشد که در جسم، جان را و در ظاهر باطن را و در پیدا پنهان را بنگرد.» (راستگو، ۱۳۸۳: ۴۲)

قرآن یک‌بار در سیاق سخنی دقیقاً عرفانی، نزدیک شدن انسان به خدا را ممکن دانسته است: «وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا» (مریم/ ۵۲). خداوند درباره موسی (ع) می‌گوید: «و او را از جانب راست کوه ندا دادیم و به خود نزدیک ساختیم تا با او راز گوئیم.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۱۲)

زرین کوب می‌گوید: «معراج نزد صوفیه رمزی از قرب و وصول سالک در مرتبه فنا و بقاء بعد از

فنا محسوب است.» (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱۱۲)

۶-۷- یوسف

یوسف در ادبیات فارسی نماد حسن و زیبایی است. بر طبق آیات قرآن زیبایی یوسف سبب عشق هوسبازانه زلیخا به او شد و زنان مصر نیز با دیدن چهره زیبای او آنچنان از خود بی خود شدند که دست‌های خود را به جای ترنج بریدند و گفتند: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف/۳۱) در تورات نیز به صراحت آمده است که «یوسف جوانی خوش‌اندام و خوش‌قیافه بود.» (پیدایش، باب ۳۹: آیه ۶)

یوسف در ادبیات فارسی نماد حسن و زیبایی است. بر طبق آیات قرآن زیبایی یوسف سبب عشق هوسبازانه زلیخا به او شد و زنان مصر نیز با دیدن چهره زیبای او آنچنان از خود بی خود شدند که دست‌های خود را به جای ترنج بریدند و گفتند: «حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف/۳۱) در تورات نیز به صراحت آمده است که «یوسف جوانی خوش‌اندام و خوش‌قیافه بود.» (پیدایش، باب ۳۹: آیه ۶)

بر طبق آیات قرآن، برادران یوسف به سبب علاقه زیاد یعقوب به یوسف، بسیار به او حسادت می‌کردند و به همین علت، وقتی یوسف خواب خود را برای پدر تعریف کرد یعقوب به او گفت این خواب را برای برادرانت بازگو مکن. همین حسادت سبب شد که برادران به فکر هلاک یوسف بیفتند ولی یکی از برادران (یهودا) پیشنهاد کرد که یوسف را نکشند بلکه او را در چاه بیندازند. پس پیش یعقوب رفتند و به او گفتند اجازه بده یوسف را با خود به دشت ببریم. یعقوب گفت می‌ترسم از او غافل شوید و گرگ او را بخورد. برادران آن قدر اصرار کردند که یعقوب راضی شد. برادران یوسف را با خود بردند و طبق قرار قبلی خود، او را در چاه انداختند. سپس بزغاله‌ای را سر بریدند و پیراهن یوسف را خون‌آلود کردند و گریان نزد پدر آمدند و گفتند یوسف را گرگ خورد. بر طبق همین داستان، برادران یوسف در ادب فارسی نماد حسادت و کینه‌توزی قلمداد شده‌اند.

حضرت یوسف (ع) خوابی می‌بیند و به پدرش می‌گوید: «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف/۴) من در خواب دیدم که یازده ستاره، خورشید و ماه در برابر من سجده می‌کنند. در زمان آشکار شدن توطئه برادران و ورودشان به همراه حضرت یعقوب به مصر، همگی به خاطر این لطف که خدا در حق آن‌ها کرده بود به سجده افتادند: «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا هَذَا تَوَلَّىٰ وَرُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رَبِّي خَفًّا» (یوسف/ ۱۰۰) ای پدر این است عاقبت و سرانجام خوابی که دیده بودم که خدا ثابت فرمود. مولانا در مثنوی شریف با اشاره به داستان یوسف می‌گوید:

سوی شهر از باغ شاخی آورند	باغ و بستان را کجا آنجا برند
خاصه باغی کین فلک یک برگ اوست	بلکه آن مغزست و این عالم چو پوست
برنمی‌داری سوی آن باغ گام	بوی افزون‌جوی و کن دفع زکام
تا که آن بو جاذب‌جانت شود	تا که آن بو نور چشمانت شود
گفت یوسف ابن یعقوب نبی	بهر بو أَلْقُوهُ عَلٰی وَجْهِ اَبٰی
بهر این بو گفت احمد در عظات	دائماً قُرْةَ عٰیْنٰی فِی الصَّلٰوةِ

(مولانا، ۲۸۶۱/۶-۲۸۶۳)

حضرت یوسف(ع) گفت: «اَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلٰی وَجْهِ اَبِي يَأْتِ بِصِرًا» (یوسف/۹۳) برید پیراهن مرا پس بیندازید آن را بر روی پدر من تا بینا شود و به سوی من بیاید. میدی این آیه را این‌گونه تفسیر می‌کند: «باد صبا را فرمان دادند که بوی پیراهن به مشام یعقوب رساند. باد صبا همان نفحه الهی است که متواری وار گرد جهان می‌گردد. مصطفی(ص) فرمود خداوند شما را در روزهای روزگارتان نفخه‌ها است تا که شایسته و سزاوار پذیرفتن آن باشد.» (میدی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۹۷)

سبزواری نیز آن را به نفخه‌های خداوند پیوند می‌دهد: «تأویل آن است که طیب رقیقه است از نفحات ربانیه بوهای خوش حدیقه قدس ربانی‌اند و لهذا فرمود: بهر بوهای ربانیه روشنی چشم در نماز است.» (سبزواری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۰۳)

۸- نتیجه‌گیری:

از شیوه‌های بدیع مولانا در کاربرد آیات در مثنوی در خصوص تأویل و تفسیر این است که گاهی آیه‌ای را تأویل عرفانی می‌کند و از آن می‌گذرد؛ ولی درجایی دیگر به تفسیر ذوقی و عرفانی همان آیه می‌پردازد. قرآن کریم در اندیشه شاعران بزرگ ادب فارسی نفوذ عمیقی داشته و لزوم بازگشت به اصل خویش را بیان کرده است. مکتب عرفان نیز که بر همین اصل بنیان نهاده شده، معتقد است هر ظاهری باطنی دارد و عمل تأویل یا تفسیر باطنی و معنوی به معنی رفتن از ظاهر به باطن و نیل به حقیقت هر چیزی است. عارفان مکاشفه را مهم‌ترین شیوه برای رسیدن به علم باطن یاد می‌کنند و می‌گویند این دانش منتها و غایت همه دانش‌ها به شمار می‌آید. از دیدگاه صوفیه معانی و حقیقت قرآن را از طریق قلب باید شناخت. از نظر آنان قلب مقام بسیار مهمی دارد و چنان‌که در عالم کبیر، عرش قلب اکبر است در عالم صغیر، قلب عرش اصغر است.

بدون تردید، تأویل در مثنوی در مقایسه با کتب دیگر قابل قیاس نیست در تفسیرهای او از آیات الهی می‌توان به ویژگی‌هایی چون عشق امید عظمت انسان و قلب وی در پیشگاه خداوند، سریان

داشتن معرفت الهی در جانداران و جمادات، ارادت به پیامبر اسلام (ص) و انبیا و اولیای دیگر و درعین حال سادگی و متواضع بودن او نسبت به کلام الهی اشاره کرد. مولانا در دیگر آثار خود نیز تأویل‌هایی ذوقی و عاشقانه دارد که بعضی از آن‌ها با تأویلات در مثنوی مشابه است ولی صبغه عشقی تأویل در مثنوی برجسته‌تر است.

با بررسی تأویل‌های عاشقانه مولانا در مثنوی می‌توانیم بگوییم که او از تأویل برای ارتباط صمیمی‌تر و نزدیک‌تر و همچنین پیوند هر چه بیشتر مخاطب با بن‌مایه‌های معنوی کلام الهی سود می‌جوید و به خواننده خاطر نشان می‌کند که در ورای ظاهر الفاظ آیات الهی معانی ژرفی نهفته است که با ارتقای روحی و معنوی می‌توان به عمق آن رسید.

مولانا در تفسیر قرآن تأویل را به‌عنوان یکی از زمینه‌های مهم تفسیری مورد توجه قرار می‌دهد. تفسیر او آمیخته با تأویل ذوقی است. تأویل در مثنوی از نوع تفاسیر عرفانی است که برحسب معانی باطنی به توضیح و شرح درباره یک متن قدسی می‌پردازد؛ اما مبنای این طرح و بسط تأویل متن است و مقصود از بحث تأویل قرآن در مثنوی همین است. مثنوی نوعی از تفسیر قرآن است اما نه به شیوه مرسوم آیه به آیه، بلکه نظرش معطوف به پیام معنوی این کتاب الهی است. با توجه به این‌که عشق جوهره وجود مولاناست برای بیان مفاهیم عرفانی خود از آیات قرآن کریم برداشت‌های کشفی دارد و البته این تأویل او هرگز به معنای نفی ظاهر آیات الهی نیست. در بررسی تأویلات ذوقی مولانا در مثنوی درمی‌یابیم که او گاهی مستقیم به تأویل سوره‌ای می‌پردازد. وی در فضاهای گوناگون معنوی به خاطر عشق و ارادت به پیامبر گرامی اسلام (ص) رابطه‌ای عاشقانه بین خداوند و حضرت مصطفی (ص) برقرار می‌کند و سوگندهای خداوند در قرآن کریم را به پیامبر (ص) مربوط می‌داند؛ چنان‌که در مسأله معراج هم به یک جنبه دیگر این پیوند اشاره می‌کند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۴)، ترجمه مهدی الهی قمشاهی، ج ۱۹، تهران: حافظ نوین.
- ۲- ابراهیمی، مهدی، (۱۳۸۲)، «تأویل قرآن در مثنوی» نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۴۶، ش ۱۷۹، صص ۳۹-۵۹
- ۳- اسکندری، نرگس و همکاران (۱۳۹۵) «تأویل سهروردی از حقیقت حب در قرآن»، مجله انسان پژوهی دینی، شماره ۳۶، صص ۳۱ تا ۵۰
- ۴- حسینی کازرونی، سید احمد (۱۳۷۴)، عشق در مثنوی معنوی همراه با پژوهشی در شعر فارسی، تهران: نشر هما.
- ۵- خزانلی، محمد. (۱۳۸۹)، اعلام قرآن، چاپ هشتم، تهران: امیرکبیر.
- ۶- دین، لویس، فرانکلین، (۱۳۸۴)، مولانا دیروز تا امروز شرق و غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، تهران: نامک.
- ۷- راستگو، سید محمد، (۱۳۸۳)، نگاهی نو به تأویل، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۴۵، ۴۶
- ۸- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۹۳) پله پله تا ملاقات خدا، چ ۳۳، تهران: انتشارات علمی.
- ۹- -----، -----، (۱۳۶۶)، بحر در کوزه، چ ۱۳، تهران: علمی.
- ۱۰- -----، -----، (۱۳۶۸)، سرّنی، ج ۱، تهران: علمی.
- ۱۱- سبزواری، ملا هادی، (۱۳۷۵)، شرح مثنوی، به کوشش: مصطفی بروجردی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد.
- ۱۲- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۰)، با چراغ و آینه، تهران: سخن.
- ۱۳- شمس تبریزی، ملک داد، (۱۳۶۹)، مقالات، به کوشش: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- ۱۴- شمیسا، سیروس، (۱۳۹۱)، مولانا و چند داستان از مثنوی، چ ۲، تهران: قطره.
- ۱۵- -----، -----، (۱۳۸۶)، فرهنگ تلمیحات، تهران: انتشارات میترا.
- ۱۶- شوالیه، ژان و آلن گبران، (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها، ترجمه و تحقیق: سودابه فضایی، تهران: جیحون.
- ۱۷- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی
- ۱۸- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۵۶)، ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام: حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- ۱۹- عین القضاة همدانی، (۱۳۷۰)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه: عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۰- فروم، اریک (۱۳۷۸)، هنر عشق ورزیدن، ترجمه: پوری سلطانی، تهران: انتشارات مروارید.
- ۲۱- لوری، پیر، (۱۳۸۳)، تاویلات القراناز دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه: زینب پودینه آقایی، تهران: حکمت.
- ۲۲- ماسینیون، لویی، (۱۳۸۳)، مصایب حلاج، ترجمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: جامی.

- ۲۳- معرفت، محمدهادی، (۱۴۰۸)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۴- مولانا، جلال‌الدین، محمد، (۱۳۸۵)، فیہ مافیہ، تصحیح و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.
- ۲۵- -----، (۱۳۶۳)، مثنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران: مولی،
- ۲۶- میبدی، رشیدالدین، (۱۳۵۲)، تفسیر ادبی عرفانی قرآن مجید، نگارش: حبیب‌الله آموزگار، تهران: اقبال.
- ۲۷- -----، (۱۳۷۱)، کشف‌الاسرار و عده‌الابرار، سعی و اهتمام: علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ۲۸- میرزا محمد، علیرضا، (۱۳۸۶)، قرآن در مثنوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲۹- نجاری، محمد، (۱۳۹۰)، «تجلی سیمای حسین بن منصور حلّاج در آئینه ادبیات نمایشی» پایان‌نامه کارشناسی، ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، بارانمایی کامل احمدنژاد.
- ۳۰- نوپا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۳۱- یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۸)، فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی، چاپ دوم، تهران: فرهنگ معاصر.

Rumi's Mystical and Romantic Interpretations of Quranic Stories

Halimeh Deylaminejad, PhD Student, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Boushehr Branch, Boushehr, Iran.

Shamsulhajieh Ardalani, Assistant Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Boushehr Branch, Boushehr, Iran, corresponding author¹

Seyed Ahmad Hosseini Kazerouni, Full Professor, Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Boushehr Branch, Boushehr, Iran.

Abstract

As one of the most important mystical works of Persian language, Mathnawi deserves a lot of attention in various aspects. Rumi has used many Quranic verses in Mathnawi, and one of Rumi's most important techniques in dealing with the Qur'anic verses is their interpretation of the Holy Qur'an and their lively and romantic interpretation. It goes from appearance to backend. Basically, belief in the essence of things is at the center of Rumi's thinking, so he pays special attention to interpretation. He believes that the Holy Quran has an esoteric hidden under the rhetoric. The interpretation of the verses of the Holy Qur'an in Mathnawi is a way of interpretation that brings out the inner beyond the appearance of the standard of love but does not negate the appearance. One of the most important conditions of interpretation for him is his own interpretation, which necessitates self-knowledge and cultivation of the soul, and it requires avoidance of whim. The second, and perhaps the most important, component of interpretation is Rumi's view of the work and its result, which means that one must hope for God's mercy. The subject of this study is the mystical and romantic interpretation of Rumi's verses. One of the most important conditions of interpretation for Mowlana is the interpretation of self which requires self-knowledge and the cultivation of the soul and the result is prostration; that is, interpretation must lead one to happiness and hope in God's mercy.

Keywords: Quran, mystical interpretation, romantic interpretation, Masnavi, Rumi

¹ Ardalani_sh@yahoo.com