

نمونه‌هایی از تأویل آیات قرآن در مثنوی مولانا- اسماعیل تاج‌بخش، زهره الله دادی

علمی - ترویجی

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال هفدهم، شماره ۶۵ «ویژه قرآن و حدیث»، زمستان ۱۳۹۸، ص ۴۰-۶۴

نمونه‌هایی از تأویل آیات قرآن در مثنوی مولانا

اسماعیل تاج‌بخش*

زهره الله دادی*

چکیده: در این مقاله چهارده نمونه از آیات قرآن را که مولانا جلال‌الدین بلخی در مثنوی به تأویل عرفانی آنها پرداخته است - بعد از ذکر مقدمه کوتاهی درباره «تأویل»- آورده و بررسی و تحلیل کرده‌ایم. نمونه آن‌ها «ارض الله واسعه» است که مولانا به عوالم روحی و دنیایی فراحسی تأویل کرده است که اولیای حق آن‌جا می‌جایند. یا «قرضاً حسناً» است که به نظر او «از تن کاستن و به افزودن به جان» است. یا «اقتلو انفسکم» درباره بنی‌اسرائیل است که به کشتن نفس تأویل شده است و... در نتیجه‌گیری «تأویل» در مثنوی به کوتاهی گزارش شده است.

کلیدواژه‌ها: مثنوی مولانا؛ تأویل؛ تفسیر ظاهری؛ قرآن کریم؛ تفسیر باطنی.

e.taj37@yahoo.com

allahdadidastjerdi@atu.ac.ir

*. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

** استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

«تأویل» در لغت از ریشه «أول» به معنی بازگشت، یا از «ایالة» به معنی تدبیر و سخن را در جایگاه خود نهادن است. ... مراد از «تأویل» نقل ظاهر لفظ از جایگاه اصلی آن است که نیاز به دلیل دارد؛ و اگر دلیل نباشد، نمی‌توان ظاهر لفظ را رها کرد... (ابن منظور، بی‌تا: ۳۳/۱۱) صاحب مفردات القرآن میان «تفسیر» و «تأویل» تفاوت نهاده و می‌گوید: «تفسیر» بیشتر در الفاظ [=کلمه] کاربرد دارد و «تأویل» در معانی [=جملات] ... (راغب اصفهانی، ۱۳۶۳: ذیل «تأویل»)

کلمه «تأویل» در قرآن به معانی «تعبیر خواب» (یوسف: ۶ و ۲۱) و «حقیقت و جان مایه امر مکتوم» (کهف: ۷۸ و ۸۲) و «عاقبت امر» (نساء: ۵۹ و اسراء: ۳۵) و «تجسم عینی برخی وعده‌های الهی» (اعراب: ۵۳ و یونس: ۳۹) و «توجیه متشابهات» (آل عمران: ۷) آمده است.

«تأویل» در نظر متأخران نوعی تفسیر باطنی و نمادین آیات قرآن است. و ... پل نویا در کتاب **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، سه جهت‌گیری اصلی در تفسیر اسلامی را از یکدیگر جدا کرده است: «تفسیر سنی که شرح متن در سطح الفاظ است، تفسیر شیعی که بیشتر تأویل است و فراتر از معنای لفظ در جست و جوی معانی پنهان است که سرّ آن نزد اهل بیت است و تفسیر عرفانی که در واقع گونه‌ای از تأویل است و خود صوفیان آن را «استنباط» می‌خوانند... (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۰۵)

علامه طباطبایی درباره «تأویل» ده قول آورده و از میان آن‌ها دو نظر را برگزیده است:

۱. «تأویل» در نظر قدما مرادف با «تفسیر است... و جز حروف مقطعه معنای تمام آیات روشن است.

۲. «تأویل» معنایی است خلاف ظاهر آیه؛ و بنابراین همه آیات قرآن تأویل ندارند و تنها متشابهات را باید تأویل کرد؛ که البته جز خداوند کسی بر تأویل آن‌ها احاطه ندارد. (بنگرید: طباطبایی، ۱۳۶۱: ۵۰-۴۹)

علامه به دنبال سخن خویش می‌افزاید: ... اگر «تأویل» به معنی خلاف ظاهر باشد، نمی‌توان قرآن را کلام بلیغ خواند، چون آیاتی هست که مدلول حقیقی آن‌ها بر مردم ناشناخته و در رساندن معنی گنگ‌اند... [ضمناً] آیاتی در قرآن هست که در «تأویل» در آن‌ها به این معنا نیست... (همان: ۵۲-۵۱)

علامه سرانجام نظر نهایی خود درباره «تأویل» قرآن چنین بیان می‌کند: ... «تأویل» قرآن حقیقت یا حقایقی است که در امّ‌الکتاب نزد خداست و مخصوص عالم غیب است... (همان: ۵۷)

با اندک دقتی در تفاسیر معتبر قرآن معلوم می‌شود که مفسران با توجه به علاقه و تخصص و زمینه‌های ذهنی خودشان روی کردهای گوناگون به کتاب الاهی داشته‌اند. مثلاً تفسیر طنطنای با روی کردی علمی، و تفسیر ملاصدرا با روی کردی فلسفی، و تفسیر ابن عربی، با روی کرد عرفان نظری، و تفسیر کبیر فخررازی با روی کردی کلامی، و تفسیر کشاف با روی کرد زبانی- بلاغی نوشته شده است. و پر واضح است که مولوی مفسر نیست و روی کرد او به آیات برخاسته از اقتضای سخن و جرّ جرّار کلام است؛ که گاهی استفاده لفظی از آیات می‌کند و گاهی تفسیر خاصّ از آن ارائه می‌دهد و گاهی آن را تأویل صوفیانه می‌کند؛ اما... نفوذ در باطن آیه را مجوّز عدول از ظاهر آن نمی‌یابد و از این حیث تفاوت بارزی با تأویل فلسفی و باطنی دارد، و آنچه در مثنوی در تأویل آیات می‌آید نیز از همین مقوله است؛ و در عین توجّه به ماورای ظاهر توقف در ظاهر را هم نفی نمی‌کند... (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۴۷/۱)

آنچه از بررسی آیات قرآن در مثنوی بر نویسنده این سطور روشن شد، این است که مولانا در برخی موارد می‌خواهد معانی و مبانی و اشارات صوفیه و عرفان عملی - کشفی خود را با تعبیرات برگرفته از قرآن توجیه و تبیین کند، و آیات برای او دستاویزی است برای تقریر و بیان اندیشه‌های خودش.

به عنوان نمونه او از کلمه طیبه «لا إله إلا الله» ... مفهوم غیرت عشق را اراده می‌کند که در برابر معشوق حقیقی، مجالی برای ظهور و حضور عشق دیگری باقی نمی‌گذارد تا جایی که در برابر تجلی او حتی زیباترین مظهر هستی نیز جلوه‌ای ندارد:

هر زمرّد را نماید گندنا
غیرت عشق این بود، معنی لا
لا إله إلا الله هو این است ای پناه!
که نماید مه ترا دیگ سیاه

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۴/۸۶۹-۸۶۸)

(واعظ، ۱۳۸۹: ۳۲۱)

یا در تأویل آیه «امانت»، «ظلوماً جهولاً» را تأویل عرفانی کرده و ... افزون خواهی انسان در عشق را موجب ظلومی و جهولی او، دانسته است و نادان بودن او را از جهت بی‌خبر بودنش از دشواری‌ها و عقبه‌های راه عشق تلقی کرده است:

کرد فضل عشق، انسان را فُضول
زین فزون جویی ظلوم است و جهول
جاهل است و اندر این مشکل شکار
می‌کشد خرگوش شیری در کنار

(همان، ۱۳۶۹: ۳/۷۶۳ - ۴۶۷۵)

(واعظ، همان: ۳۲۳)

یا از «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» ... نیز برداشتی لطیف و عارفانه دارد که البته این تأویل از معنی اصلی آن دور نیست؛ شیطان را در صورت سگی پنداشته که نگهبان بارگاه الاهی است و أعود آوردن انسان را به معنی کمک طلبیدن از

صاحب سگ دانسته که باوجود او، راه یافتن به حریم الهی ممکن نیست:

این أعود از بهر چه باشد چو سگ گشته باشد از ترفیع تیزتگ
این أعود آن است کای ترک خطا بانگ بر زن بر سگت، ره برگشا
تا بیایم بر در خرگاه تو حاجتی خواهم زجود و جاه تو
چونک ترک از سطوت سگ عاجزست این أعود و این فغان ناجیزست

(استعلامی، همان: ۲۹۵۸/۵-۲۹۵۵)

(واعظ، همان: ۳۲۳)

اینک نمونه‌هایی از تأویل‌های مولانا در مثنوی:

۱. حبلٌ من مسد

۱-۱. می‌کشدشان سوی نیک و سوی بد گفت حق: فی جیدها حبلٌ المسد
(استعلامی، همان: ۱۱۲۰/۴)

۱-۲. بند تقدیر و قضای مختفی که نبیند آن به جز جان صفی
دیدن آن بند احمد را رسد بر گلوی بسته حبلٌ من مسد
(استعلامی، همان: ۳/ ۶۲-۱۶۶۱)

این جا اقتباس لفظی از آیه «و امرأته حَمَّالَةَ الحَطَبِ فی جیدها حبلٌ من مسد» (مسد: ۵) دیده می‌شود. آیه به اجماع مفسران دربارهٔ ... امّ جمیل دختر حرب بن امیه (= خواهر ابوسفیان و عمّه معاویه) زن ابولهب نازل شده است که او و همسرش پیامبر ﷺ را بسیار اذیت می‌کردند؛ مثلاً امّ جمیل هیزم و خاشاک جمع می‌کرد و موقع عبور آن حضرت ﷺ بر سر او می‌ریخت ... (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۹۶۳) در تفسیر قرآن او هیزم‌کش دوزخ است و بندی از لیف خرما برگردن اوست که او را به درون دوزخ می‌کشد. ... [علامه] طباطبایی می‌نویسد: ابولهب و زنش در قیامت در آتش‌اند، به همان صورت که در دنیا بودند (المیزان)... و بعضی گویند اشارت است به آن که ابولهب و زنش به کفر می‌میرند (تبیان)... (شهیدی، ۱۳۷۸: ۲۶۰/۷) ...

بعضی «حطب» را از معنی ظاهر آن برمی‌گردانند و گویند مقصود از بردن حطب این است که او سخن چینی می‌کرد (مجمع البیان)... (شهیدی، ۱۳۶۹: ۷/۲۵۹)

مولانا دو گونه تأویل از آن دارد در بیت نخست این «حبل» ... اشاره‌ای است به تصرف شهوت در ایشان و سوق دادنش به نیک و بد... (زرین کوب، همان: ۳۵۶)؛ و این را به صراحت در ابیات پیشین بازگو می‌کند:

خلق دیوانند و شهوت، سلسله می‌کشد شان سوی دیوان و غله

(استعلامی، همان: ۳/۱۶۵۸)

و در بیت دوم بند تقدیر حق است که ... غافل منکر را از حق به ماسوا مایل می‌کند. (زرین کوب، همان ۳۵۶) و البته جز اولیای حق و عارفان واصل که نمونه‌اعلای آن‌ها پیامبر ﷺ اسلام است، آن بند را نتوانند دید؛ به خاطر این‌که:

گرچه پیدا نیست آن، در ممکن است بدتر از زندان و، بند آهن است

(استعلامی، همان: ۳/۱۶۶۲)

۲. جمیع لدینا محضرون (یس: ۳۲)

۲-۱. حس‌ها و عقل‌هاشان در درون موج در موج لدینا محضرون

(استعلامی، همان: ۱/۳۶۸۶)

۲-۲. رحمتی افشان برایشان هم کنون در نهان خانه‌ لدینا محضرون

(استعلامی، همان: ۳/۳۳۹۶)

۲-۳. مجمع و پای عَلم، مأوی القرون هست حق، کُلُّ لدینا محضرون

(استعلامی، همان: ۶/۳۳۴۱)

آیه در تفاسیر عامه به انجمن روز قیامت اشاره دارد که همه انسان‌ها در آن برای حساب‌رسی گرد آیند. ... کُلُّ الناس موقوفون غداً بین یدی الله لنقاش الحساب و جزاء الاعمال. کان علی رتک حتماً مقضیاً. (مغنیه، ۱۹۹۰: ۳۱۳/۶) اما مولانا در آیه نخست آن را به دریای غیب تأویل می‌کند که ... حس و عقل اولیای الاهی در عالم حس

نیز موج در موج به آن می‌پیوندد و هر دو عالم غیب و شهادت در وجود آن‌ها یکی می‌شود. (زرین کوب، همان: ۳۵۶)؛ و در بیت دوم آن را نهان‌خانه نزول رحمت خدا بر جان‌های عارفان می‌داند و در بیت سوم آن را ... پای عَلم و محل تجمع و مجمعی می‌یابد که تمام قرن‌ها و نسل‌ها در آن جا به حق باز می‌گردند... (زرین کوب، همان: ۳۵۷) این مجمع عرصه قیامت نیست بلکه در تفکر صوفیه جهانی و رای عالم حسن، و قرب حق است که عارف واصل بعد از سیر الی الله به آن جا می‌رسد و سیر فی الله را آغاز و مرتبه بقاء بعد از فنا را تجربه می‌کند. استاد زرین کوب در این باره می‌فرماید:

... [در مثنوی مولانا] در برخی موارد نیز ارجاع به آیات متضمن سعی در تفسیر صوفیانه از مفهوم یا لازم فحوای آن‌هاست و درک این ارتباط همواره خالی از اشکال هم نیست. فی المثل وقتی درباره کسانی که از سرِ عالم گذشته‌اند و دنیای ماسوی را که «لا» و «لاوجود» است پشت سر گذشته‌اند؛ متذکر می‌شود که صفات این‌ها در ضمن نیل به این «فنا» در صفات حق به «بقا» می‌پیوندد، در اثبات این دعوی مخاطب را به اشاره کریمه «جَمِيعٌ لَدُنَّا مُخَضَّرُونَ» رجوع می‌دهد که این بقا و فنا لازم فحوای آن است... (زرین کوب، همان: ۳۶۴)

۳. ارض الله واسعة

۳-۱. آن که ارض الله واسع گفته‌اند عرصه‌ای دان انبیا را بس بلند
دل نگردد تنگ، زان عرصه فراخ نخل تر آن جا نگردد خشک شاخ

(استعلامی، همان: ۹۶/۱ - ۳۱۹۵)

اقتباس از آیه «یا عبادى الذین آمنوا إنّ ارضی واسعة فیّائى فاعبدونی» (عنکبوت: ۵۶) است. که مضمون آن در جای دیگر نیز آمده است: «قالوا الم تکن ارضُ الله واسعةً فُتُهاجروا فیها...» (نساء: ۹۷) مضمون این آیات گستردگی و فراخنایی زمین - و این از الطاف

خداوند- است که اگر مؤمنان در اقلیمی از آن به تنگنا و سختی افتند، به اقلیم دیگری هجرت کنند. (بنگرید: مغنیه، ۱۹۹۰: ۱۲۲/۶)... معنای آیه ناظر به مهاجرت است؛ هرچند به مهاجرت از مکه به مدینه نیز تفسیر شده است... (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۲۴۴/۱۷) اما مولانا آن را اشارت به فسحت مجال وجودی اعیان کاینات در قلمرو حیات می‌داند و در عین حال در آن به چشم عالم وحدت و عرصه خاص اولیاء می‌نگرد (زرین‌کوب، همان: ۳۵۸).

۴. الباقیات الصالحات

۴-۱. باقیات الصالحات آمد کریم رسته از صد آفت و اخطار و بیم (استعلامی، همان: ۳۴/۳)

«باقیات الصالحات» کردار نیک [است] که پایدار ماند، مأخوذ است از قرآن کریم: «... و الباقیات الصالحات خیرٌ عند ربِّک ثواباً و خیرٌ املاً» (کهف: ۴۶)... (شهیدی، ۱۳۶۹: ۱۲/۷)

درباره این‌که «الباقیات الصالحات» چیست، چند قول وجود دارد. مشهورترین آن‌ها براساس حدیثی است که به طرق و عبارات مختلف از پیامبر ﷺ نقل شده است که، اذکار تسبیح، تحمید، تهلیل و تکبیر و نیز در بعضی روایات حوقله (لا حول و لا قوه الا بالله) است؛ که اشتغال به این اذکار فواید چندی در دنیا و آخرت، از جمله محو آثار گناهان و نجات از عذاب و کسب نعمتهای بهشتی دارد و به همین جهت بر مداومت در آن‌ها تأکید شده است. اقوال دیگر درباره «الباقیات الصالحات» نمازهای پنجگانه یا نمازهای واجب (در تعبیر امام صادق ع)، کارهای خوب، سخنان نیکو، شهادت بر یگانگی خدا، برائت از شرک، دوری کردن از همه گناهان، هرکاری که به خاطر خدا انجام شود (کل ما ارید به وجه الله) نیت، استغفار و صلوات، بیدار شدن در شب و نماز شب خواندن و مناجات، صدقه جاریه، وقف، سنت حسنه، حفر چاه آب برای استفاده عام، فرزند صالح، دانشی

که دیگران از آن بهره‌مند شوند، است. (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۳۵۲ به نقل از دانشنامه جهان اسلام: ۶۵۳/۱-۶۵۵؛ دائرة المعارف تشیع: ۶۸/۳-۶۹)

مولانا آن را ... حقیقت وجود اولیا می‌داند و خاطر نشان می‌کند که آن‌ها چون از خوئد دسته‌اند، از خوف بسته‌اند و در هستی حق باقی گشته‌اند ... (زرین کوب، همان: ۳۵۸) به نظر مولانا ... آن که زندگی تغییرپذیر جسمانی را رها می‌کند، تا به زندگی مستمر جاودانی برسد، کریم حقیقی اوست ... (شهیدی، ۱۳۶۹: ۱۲/۷) ... که به جای بذل مال، همه هستی خود را می‌بخشد و به مقام فنا می‌رسد، [او] نیک‌جاودانه است ... (زمانی، ۱۳۷۴: ۳۴/۳)

۵. عروة الوثقی

۵-۱. عروة الوثقا است این ترک هوا برکشد این شاخ جان را بر سما (استعلامی، همان: ۱۲۷۸/۲)

این ترکیب دوبار در قرآن آمده است:

الف- «... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»: ... پس هر کس که به طاغوت کفر ورزد، و به خداوند ایمان آورد، به راستی که به دستاویز استواری دست زده است که گسستی ندارد؛ و خداوند شنوای داناست. (بقره، ۲۵۶)

ب- «... وَ مَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»، و هر کس روی دلش را به سوی خداوند نهد و نیکوکار باشد، به راستی که دست در دستاویز استواری زده است؛ و سرانجام کارها با خداوند است. (لقمان، ۲۲) که در هر دو مورد به معنی «دستگیره محکم و دستاویز استوار» است - نص صریح قرآن در آیه نخست، آن را به «ایمان به خدا و انکار طاغوت» تفسیر می‌کند، که قریب به همین مضمون در آیه دوم دیده می‌شود؛ که آن را

«روی دل به سوی خدا کردن» و «نیکوکار بودن» بیان می‌کنند. ... و محصل المعنی ان الایمان بالله عروة وثيقة متینة لاتنقطع ابدًا، و انّ المتمسک بها لا یضلّ طریق النجاة ... (مغنیه، ۱۹۹۰؛ ۳۹۸/۱) با وجود این ... در مورد مصداق «عروة الوثقی» در میان مفسران اتفاق نظر وجود ندارد. چنان‌که گروهی آن را مطلق ایمان، و مجاهد آن را قرآن کریم و یا کلمه اخلاص «لا إله إلا الله» دانسته. ابن عباس گفته است: مراد از «عروة الوثقی» اعتقاد راستین و هر آن سببی است که مایه خوشنودی خداوند از بندگان را فراهم سازد. (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۴۵۰)

اما مولانا ... آن را اشارت به ترک هوی می‌پندارد که چون انسان بدان دست درزند به بهشت علوی راه می‌یابد. (زرین کوب، همان: ۳۵۸)

۶. عِلْمَ الْأَسْمَاءِ

۶-۱. عِلْمَ الْأَسْمَاءِ بَدَأَ دَمَّ رَا إِمَامٌ لِيَكْ نَهْ أُنْدَر لِبَاسِ عَيْنٍ وَ لَامٍ (استعلامی، همان: ۲۹۶۹/۴)

اقتباس است از عبارت قرآنی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» (بقره: ۳۱)؛ که بیش‌ترین مفسران قرآن «اسماء» را ... نام‌های همه مخلوقات و عرض آن‌ها را بر ملائکه عرضه مسمیات یعنی اعیان و اشخاص موجودات دانسته‌اند. بعضی نیز «علم اسماء» را همان علم انسان به کلیات و توانایی مفهوم اندیشی انسان می‌دانند... (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۶)

به نظر علامه جعفری ... مقصود از «اسم» [در «علم الاسماء»] اشیاء عینی در خارج است ... این تعلیم ماورای تعلیمات معمولی است که اشیا را در پهنه طبیعت باحواس و ذهن معین از راه اکتساب را می‌گیریم ... حقایق برای او [= آدم] مکشوف گشت؛ زیرا نه محدودیت حواس مانع درک حقایق بود، و نه آمیزش و در تماس بودن با جهان طبیعت ... (جعفری، ۱۳۴۸: ۵۵۶/۱) که نظر صاحب التفسیر

الکاشف نیز تقریباً همان است: ... المرادبها معانی الاسماء، وهی اشیاء الکون و خواصّها و صفاتها ... (مغنیه، ۱/۹۸۱: ۷۹/۱) و به نظر یکی از مفسران ... منظور از اسماء نام‌های هیکل‌ها یا شکل‌هایی از بشر بود که خداوند با قدرت خود آن‌جا حاضر ساخت و تعلیم اسماء با نشان دادن صاحبان اسماء و اشباح آن‌ها همراه بوده است، و ضمیر «هم» نیز دلیل آشکاری است برای این؛ و در غیر این صورت لازم بود «هن» یا «ها» استعمال کند... (شعار، ۱۳۵۵: ۳۸)

مولوی ... آن را اشارت به علم لَدُنّی می‌داند که نه از طریق لفظ و در کسوت حرف به آدم تلقین شد، بلکه آن تعلیم ماورای لفظ بود، و این اسم‌ها که در لباس لفظ است نسبت به آنچه از حق به آدم - که مظهر ولی حق و رمز وجود کسی است صوّقیه وی را انسان کامل می‌خوانند- تعلیم شد، حکم اسم اسم را دارد نه اسم عین که علم الاسماء در اشارت قرآن مربوط بدان است (زرین‌کوب، همان: ۳۵۸) ... آن اسم‌ها که خدا به آدم آموخت، از مقوله این اسم‌ها نیست ... (شهیدی، ۱۳۷۹: ۴۲۹/۴)

۷. یُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ

۷-۱. یُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ بَدَانِ كِه عَدَمِ اَمِدِ اَمِيرِ عَابِدَانِ
(استعلامی، همان: ۱۰۲۰/۵)

برگرفته از آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» (روم، ۱۹) است که جان مایه آن اظهار قدرت از سوی خداوند است که ... زنده را از مرده بر می‌آورد و مرده را از زنده. (خرمشاهی، همان: ۴۰۶)

اما مولانا ... آن را متضمن این معنی می‌داند که از عدم نیز خداوند امید عابدان را که ثواب اخروی است حصول و ثبوت می‌بخشد و در واقع آنچه را در لسان بعضی عرفا «اعیان ثابتة فی العدم» محسوب است، به عرصه تقرُّو ثبوت وجودی می‌آورد. (زرین‌کوب، همان: ۳۵۹) به نظر یکی دیگر از شارحان مثنوی ... مولانا ... آن

را در عرصه‌ای وسیع مطرح کرده... به نظر او مراد از آن، ظهور هستی از نیستی است... (زمانی، ۱۳۷۶: ۵/۲۹۵)

۸. صبغة الله

۸-۱. صبغة الله نام آن رنگ لطیف لعنة الله بوی این رنگ کثیف (استعلامی، همان: ۱/۷۷۰)

۸-۲. صبغة الله هست رنگ خمّ هو بیسه‌ها یک رنگ گردد اندر او (استعلامی، همان: ۲/۱۳۴۹)

۸-۳. صبغة الله گاه پوشیده کند پرده بی چون بر آن ناظر تند (استعلامی، همان: ۵/۱۰۲)

برگرفته از آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ و مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً؛ و نحن له عابدون» (بقره: ۱۳۸) است. «صبغه» در لغت به معنای حالتی است که رنگ را می‌پذیرد. و از آن به تطهیر و پاک شدن در اثر ایمان به خداوند تعبیر کرده‌اند؛ و گفته‌اند چنان‌که رنگ شکل اشیا را خوش‌نما می‌کند، ایمان نیز دل‌ها را می‌آراید و به منزله زینتی برای آن است؛ که در این صورت رنگ ایمان استعاره تحقیقی تصریحی است... (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۱۳۶۶) ... «صبغة» مأخوذ از صَبَغ (= رنگ کردن) است، صاحب مجمع البحرین می‌گوید: هنگامی که کودکی در میان ترسایان زاده می‌شد، او را در آب زردرنگی فرو می‌بردند و آن را محمودیه می‌نامیدند، و این کار را مایه تطهیر او می‌شمردند؛ و این کار آنان نظیر ختنه میان مسلمانان است. خداوند سبحان می‌فرماید: تطهیر همان رنگ‌آمیزی خدایی است؛ یعنی مطهر حقیقی دل و جان آدمی همان دین حق است. (مغنیه، ۱۹۸۱: ۱/۲۱۱) علاوه بر این مفسران قرآن آن را به «فطرت» (طوسی، ۱۹۸۳: ۱/۴۸۵) و «تطهیر» و «حجت خداوند» و «دین» (فخر رازی، ۱۹۸۳: ۲/۹۶) و «ایمان» (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱/۳۱۲) تفسیر کرده‌اند. به نظر میدی آن ... همان بی‌رنگی است؛ یعنی هر که از رنگ رنگ آمیزان پاک است به صبغة الله رنگین

است... (مبیدی، ۱۳۶۱: ۳۸۷/۱) مولانا سه گونه تأویل از آن دارد: در بیت نخست آن را ... در اشارت به رنگ کفر و ایمان که خداوند به قلوب کافران و مؤمنان می‌دهد... و در بیت دوم ... در معنی رمز وحدت که تلویحات را می‌زداید... و در بیت سوم اشاره به حکمت حق می‌داند که چشم بیننده را محجوب می‌دارد... (زرین‌کوب، همان: ۳۶۲)

با دقت در بیت دوم به دست می‌آید که مولانا «صبغة الله» را به «خَم رنگ هو» تأویل می‌کند که منظورش عالم وحدت محض است که در آن همه تعینات و کثرت‌ها از میان می‌رود و وجودهای موهوم و مجازی فانی می‌شوند؛ و چون آدمی از بند خودبینی رها شود، به نظر مولانا وجودش به حق پیوسته، با آن یکی می‌شود و کار خدایی می‌کند؛ و در این حالت به ظاهر آدمی و در باطن خداست: رنگ آتش دارد، الا آهن است (استعلامی، همان: ۱۳۵۱/۲)؛ و اگر در این حالت حلاج دعوی «انا الحق» کند، نباید بر او خرده گرفت.

۹. منطق الطیر

- ۹-۱. چون صغیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یادگیری چون سبق
وانگهی از خود قیاساتی کنی مر خیال محض را، ذاتی کنی
اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد زان خبر، اقوال را
منطق الطیری به صوت آموختی صد قیاس و صد هوس افروختی

(استعلامی، همان: ۲۴/۱-۳۴۲۱)

برگرفته از آیه «و وَرِثَ سَلِيمًا دَاوُدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ...» (نمل: ۱۶) است. «منطق الطیر» به معنی فهم و دریافت زبان پرندگان است که یکی از نمونه‌های حشمت حضرت سلیمان بوده است و داستان گفتگوی او با پوپک در قرآن کریم آمده است (نمل: ۲۴-۲۰) درباره اطلاق تکلم بر مرغان، گروهی آن را

مجاز و گروهی دیگر حقیقت دانسته‌اند. علی بن عیسی می‌گوید: پرندگان با حضرت سلیمان سخن می‌گفتند و این معجزه آن حضرت علیه السلام بود، چنان که سلیمان از تکلم هدهد خبر داد. (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۲۱۴/۴) استاد مغنیه نیز آن را حقیقت و از معجزات حضرت سلیمان دانسته است. (بنگرید: مغنیه، ۱۹۸۱: ۱۲/۶) علامه طباطبایی اختصاص تکلم به انسان را از باب انصراف و کثرت استعمال دانسته و درباره منطق الطیر می‌نویسد: ... عبارت است از هر طریقی که مرغ‌ها به آن طریق مقاصد خود را با هم مبادله می‌کنند و تا آن‌جا که از تدبّر در احوال حیوانات به دست آمده، معلوم شده است که هر صنفی از اصناف حیوانات و یا لااقل هر نوعی، صورتهایی ساده و بدون ترکیب دارند، که در موارد خاصی که به هم برمی‌خورند و یا با هم هستند به کار می‌برند. و در ادامه با دلایلی که برشمرده است، معنی منطق الطیر در این آیه را به معنای ظاهری آن ندانسته، بلکه آن را دارای معنایی دقیق‌تر و وسیع‌تر دانسته است و گفته معلوم می‌شود که برای مرغان منطقی است که خدای سبحان علم آنرا تنها به سلیمان علیه السلام داده بود. (طباطبایی، همان: ۳۸۲/۱۵ به بعد)

اما تأمل در بیت سوم نشان می‌دهد که مولوی ... آن را در وصف زبان ابدال و اصطلاحات اهل معرفت به کار می‌برد و کسانی را که از روی قیاس و هوس این‌گونه الفاظ و اصطلاحات را به کار می‌برند، جز با صورت و ظاهر آن آشنا نشان نمی‌دهد. (زرین‌کوب، همان: ۳۶۲)

۱۰. امانت الهی

۱۰-۱. خود زبیم این دم بی‌مُتَّها بازخوان: فَأَبِينَ أَنْ يَحْمِلَنَهَا
ورنه خود اَشْفَقْنَ مِنْهَا چون بُد؟ گرنه از بیمش دل‌گه خون شدی
(استعلامی، همان: ۷۰/۱-۱۹۶۹)

برگرفته از آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْسَ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) است.

مفسران قرآن درباره «امانت» - که در این جا جنبه مجاز و استعاره و تمثیل دارد - تعبیرها و تاویل‌های گوناگون دارند:

- ۱) فرمانبرداری و اطاعت از فرمان خدا (زمخشری، همان ۵۶۴/۳)
- ۲) ابن عباس و مجاهد آن را به معنی احکام و فرائضی که از سوی خدا بر مردم واجب گشته است دانسته‌اند، و حضرت علی علیه السلام آن را نماز دانسته‌اند.
- ۳) امام جعفر صادق علیه السلام آن را ولایت حضرت علی علیه السلام دانسته‌اند. (دایرة المعارف تشیع، ج ۱ / ۲۴۵)
- ۴) برخی آن را قول لاله الاالله.
- ۵) برخی دیگر عقلی که ملاک تکلیف و مناط ثواب و عقاب است.
- ۶) و بعضی امانت‌های مردم و وفای به عهد ایشان.
- ۷) و عده‌ای آن را معرفت خدا دانسته‌اند.
- ۸) علامه طباطبایی امانت را ولایت الهیه دانسته و گفته: اگر ولایت الهیه را با وضع آسمان‌ها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که این‌ها وضع آسمان‌ها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که این‌ها تاب حمل آن را ندارند، تنها انسان می‌تواند حامل آن باشد؛ و معنای امتناع آسمان‌ها و زمین و پذیرفتن آن توسط انسان، این است که در انسان استعداد و صلاحیت تلبس آن بود، ولی در آسمان‌ها و زمین نبود. (المیزان ترجمه فارسی، ج ۵۴۸/۱۶) ... (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۷۸)

به نظر یکی از بزرگان مثنوی پژوه ... مقصود از «امانت» خداوندی همان هدایت واقعی است که برای هر موجودی بر حسب استعدادش عطا فرموده است ... که ... با آن به هدف اصلی وجود خویش [= کمال حقیقی] برسد ... همه موجودات

با اشکال گوناگون تحت دستور خداوندی و با هدایت او رهسپار هدف خویش می‌باشند... آنان نیز از جهتی که بر ما پوشیده است، مورد تکلیف قرار گرفته‌اند... [البته] ... در آیه امانت مقصود تمام انسان‌ها نیست؛ زیرا گروه انبیا و اولیا ... به این امانت خیانت نکرده‌اند ... (جعفری، ۱۳۴۹: ۴۳/۲) در روایات اهل بیت امانت در این آیه به ولایت امیرمؤمنان و همه معصومان و امامت تفسیر شده است (بنگرید: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۲۳؛ و بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۰۲/۴ - ۴۹۹؛ و العروسی الحویزی، ۱۳۷۳: ۳۱۴/۴ - ۳۱۳) خرمشاهی در جای دیگر می‌گوید: .. در تفسیر تازه‌ای از امانت می‌توان گفت: امانت «عقل و آگاهی» است و مسئولیت و اختیار و ایمان و عشق است. و نام بردن از آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها برای آن است که این‌ها نمونه مهم‌تر و کامل‌تر و استوارتر خلقت خداوند است... (خرمشاهی، همان: ۴۲۷)

اما جالب‌تر از همه این‌ها سخن ملّاصدراست که «امانت» را به «وجود» تأویل کرده است:

... مراد از امانت در سخن خدای تعالی: «انا عرضنا الامانه...»، «وجود» است، زیرا هر موجودی جز انسان، وجود ثابتی دارد که متحوّل و دگرگون نمی‌شود، از نشئه‌ای به نشئه دیگر، و از وجودی به وجود دیگر. ولی انسان بما هو انسان دائماً در حال ترقی از وجودی به وجود دیگر و از نشئه‌ای به نشئه دیگر است و در یک آن ثابت نیست. پس بنابراین وجود در دست او امانت است که روزی آن را به اهلش باز می‌گرداند. آن روز، روز دیدار خدای تعالی و رسیدن به اوست. در این معنا عارف بزرگ حافظ شیرازی گفته:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس بینم و تسلیم وی کنم
(مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۳۶۱) (خرمشاهی، همان: ۷۸)

اما مولانا امانت را این‌جا عبارت از معرفت می‌داند، که از آن نیز به نفعه حق

و «دم بی منتها» تعبیر می‌کند. این تفسیر شبیه به قولی است که غالب صوفیه عصر درین باب به میان می‌آورده‌اند و در مرصاد العباد نجم الدین رازی هم نظیر آن هست؛ و پیداست که تلقی این دم بی منتها از هیچ کس جز آدم که خلیفه حق و صاحب مرتبه علم الاسماست بر نمی‌آید و عجب نیست که آسمان و زمین بار آن را نتوانند کشید و در قبول آن خوف و تحاشی نشان دهند.

این که در جای دیگر، گوینده مثنوی این امانت را - که قبولش موجب امتیاز انسان از سایر کاینات است عبارت از اختیار می‌داند - با این تفسیر منافات ندارد. چرا که اختیار هم با علم مربوط و در حکم تحقق و کمال آن است و ظلوم و جهول بودن انسان هم با آن منافی نیست. چون، ظلوم و جهول بودن انسان در واقع جز اشارت به ظلم وی در حق خود و جهلش به حال خود نیست، از آنکه انسان تا بر «خود» ظلم نکند و خودی خود را که هستی مستعار و بی اصل اوست نفی ننماید، به علم لدنی که معرفت حق و شناخت اسماء او در حد طاقت بشری است نایل نمی‌آید. پس این که انسان با قبول امانت خود را به ورطه خطر می‌اندازد ظلوم بودن او را نشان می‌دهد...؛ و این هم که وجود حقیر چون خرگوش او با وجود حقارت خویش می‌خواهد شیر زفتی را که امانت معرفت حق است در برکشد و باری را که بیش از حوصله طاقت اوست بر دوش می‌گیرد، جهول بودنش را نشان می‌دهد. اما این ظلوم و جهول بودن هم قدح او نیست، مدح او و نشان تفوق او بر جمیع کاینات است، چرا که در واقع همین جهل اوست که استاد علم‌ها می‌شود، و همین ظلم اوست که عدل‌ها را در راه درست پیروزی می‌بخشد. (زرین کوب، همان: ۳۷۴) ... برداشت مولانا از ظلوم بودن و جهول بودن انسان بدین ترتیب است: هر چند آدمی نسبت به عظمت و خطرت امانت الهی نادان بود و به واسطه این نادانی بر خود ستم کرد، اما این نادانی از

جميع علوم و دانایی‌ها برتر و بالاتر بود؛ زیرا دانایی‌های فاقد عشق و عاری از ذوق، آدمی را راکد و ساکن و خودبین می‌کند و همین نادانی عاشقانه سبب دلیری آدمی در حمل بار امانت شد. بدین سبب بدو جهول خطاب شده است. در نتیجه آدمی امانتی را حمل کرد که هیچ‌کس برای حمل آن، قدم پیش نهد. لیکن انسان جهت حمل چنین امانت سترگی ناچار شد که از کار و بار و وجود موهوم خود بگذرد و همچون پروانه، بی‌پروا خود را به آتش عشق الهی اندر زند. از این‌روست که بدو خطاب ظلوم شده است. (زمانی، ۱۳۸۲: ۹۸۱)

۱۱. مَدَّ الظِّلِّ

۱۱-۱. کیف مَدَّ الظِّلِّ، نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست
اندر این وادی مرو بی این «لا احبّ الالفین» گو چون
(استعلامی، همان: ۹/۱-۴۲۸)

برگرفته از آیه «الم ترّ الی ربّک کیف مَدَّ الظِّلِّ...» (فرقان: ۴۵) است، که به پدیده طبیعی «گسترش سایه» اشاره دارد. ... که یکی از نعمت‌ها و عنایات خداوند است و مایه آرامش و آسایش آدمی است، و گستردن و جمع کردن آن در اختیار خداوند است... (مغنیه، ۱۹۸۱: ۵/۴۷۳) مفسران هر یک با ذوق و زمینۀ ذهنی خود به آن نگریسته‌اند؛ در تفسیر المیزان می‌فرماید: ... مراد از «مد الظل» امتداد سایه‌ای است که بعد از ظهر گسترده می‌شود و به تدریج از طرف مغرب به سوی مشرق رو به زیادی می‌گذارد تا آن‌جا که آفتاب به کرانه افق رسیده و غروب کند، که در آن هنگام امتداد آن به آخر می‌رسد و شب می‌شود. این سایه در همه احوال در حرکت است و اگر خدا می‌خواست آن را ساکن می‌کرد... اما مراد اصلی آن این است که امر هدایت به دست خداست و رسول خدا هیچ اختیاری در این باب ندارد» (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱۵/۲۲۵)؛ ایشان علاوه بر توضیح یاد شده تفسیری تأویلی نیز

از آن ارائه می‌کند و در بیانی گسترده ضلالت و گمراهی آدمیان را به سایه و نور هدایت پیامبران را به خورشید مانند می‌کند که آن را از سر آنان بر می‌دارد و سبب گسترش رحمت پروردگار می‌شود. (بنگرید: همان)

اما مولانا - همان گونه که آشکارا از ابیات برمی‌آید- سایه و گسترش آن را به مردان حق و پیران طریقت تأویل می‌کند که دلیل انوار خورشید حق‌اند؛ و همچون سایه‌ای سالکان را به خورشید ذات او رهنمون می‌شوند و در بیت بعد تأکید می‌کند که مردان کامل جاودانه‌اند، و ستاره‌هایی نیستند که افول کنند. به نظر نیکلسون ... مادام که آفتاب نباشد، سایه هم وجود نخواهد داشت. کائنات نشانه و سایه حق است؛ و نقش اولیاء در این جهان، نماینده وجود خارجی نور آفتاب حق است... (زمانی، ۱۳۷۵: ۴۲۵/۱؛ به نقل از تفسیر مثنوی مولوی: ج ۱، ص ۲۹۴)

۱۲. قَتْلُ نَفْسٍ

۱۲-۱. نفس، زین سان است، ز آن شد کشتنی «اقتلوا انفسکم» گفت آن سنی (استعلامی، همان: ۳۷۴/۳)
برگرفته از آیه «فَتُوبُوا إِلَى بَرِّئِكُمْ فَاقْتُلُوا انْفُسَكُمْ...» (بقره: ۵۴) است. این آیه خطاب به گروهی از بنی اسرائیل است که در غیاب موسی روی از خالق هستی برگردانده و گوساله پرست شده‌اند. در معنای آن چند وجه گفته‌اند:

- ۱) بعضی از شما بعضی دیگر را بکشد (طوسی، ۱۹۸۳: ۲۴۳/۱ و مغنیه، ۱۹۸۱: ۱۰۴/۱)
- ۲) برای کشته شدن آماده و تسلیم باشید (همان: ۲۴۶/۱)
- ۳) مجاز است و حاکی از کمال جدّ و جهد در توبه. (خرمشاهی، همان: ۸ به نقل از امالی: ۳۷۱/۲) ... طبرسی - از علمای امامیه- در مجمع البیان و فخر رازی - از علمای اهل سنّت- در تفسیر کبیر گفته‌اند: خداوند سبحان توبه آنان را «قتل نفس» قرار داده است؛ یعنی پذیرش توبه آن در گرو آن است که نخست توبه کنند و سپس آنان

که گوساله را نپرستیده بودند، گوساله‌پرستان بکشند ... (مغنیه، ۱۹۸۱: ۱۰۵/۱) (۴) این امر برای امتحان بنی‌اسرائیل بوده، مانند امر به حضرت ابراهیم علیه السلام که فرزندش را ذبح کند. (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱۸۹/۱)

مولانا از معنی ظاهری آیه عدول کرده و آن را به «کشتن نفس» حیوانی - که در نظر او سرچشمه شرور و مادر بت‌هاست و انسان را تخته بند غربتکده خاک می‌کند- تأویل کرده است.

۱۳. قرضاً حسناً

۱-۱۳. تن چو با برگ است روز و شب از آن

شاخ‌جان در برگ ریز است و خزان

این ببايد کاستن، آن را فرود

تا بروید در عوض در دل چمن

تا نماید وجه لاعین رأت

پر زمشک و در اجلالی کند

از یطهرکم تن او بر خورد

برگ تن بی‌برگی جان است، زود

أقرضوا الله، قرض ده زین برگ تن

قرض ده کم کن از این لقمه تنت

تن ز سرگین، خویش چون خالی کند

این پلیدی بدهد و پاکی برد

(استعلامی، همان: ۱۵۰/۵-۱۴۵)

برگرفته از آیه «... وَ أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۸) که درون مایه آن قرض دادن به خداوند است؛ و البته مسلم است که معنی حقیقی آن مراد نیست، بلکه منظور از آن قرض دادن به بندگان خدا (= قرض الحسنه) است، که خداوند پاداشی دو چندان و ارجمند به عاملان آن می‌دهد. که مفاد این آیه در آیه ۲۰ سوره مزمل و ۱۷ سوره تغابن و ۲۴۵ بقره نیز آمده است. اما مولانا آن را تأویل عارفانه کرده و به معنی از تن کاستن و به جان افزودن یعنی هزینه کردن جسم به روح آورده است؛ یعنی انسان برای رسیدن به کمال والای روحی باید

شهوآت و لذات این جهانی را رها کند. ... آدمی باید ... تن را در راه طاعت بکاهد تا کاستن آن نعمت آخرت را آماده سازد؛ اگر آدمی از قید تن برهد، پاکی جان می‌یابد... (شهیدی، ۱۳۷۹: ۲۳/۹)

۱۴. خلق و امر

۱۴-۱. حرف‌گو حرف‌نوش و حرف‌ها
 نان دهنده نان‌ستان و نان‌پاک
 لیک معنی‌شان بود در سه مقام
 خاک شد صورت، ولی معنی، نشد
 در جهان روح هر سه منتظر
 امر آید: «در صور رو»، در رود
 پس لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْرُش بدان
 راکب و مرکوب در فرمان شاه
 هر سه جان گردند اندر انتها
 ساده گردند از صور، گردند خاک
 در مراتب، هم ممیز، هم مدام
 هر که گوید: شد، تو گویش نی‌نشد
 گه ز صورت هارب و گه مستقر
 باز هم ز امرش مجرد می‌شود
 خلق صورت، امر جان، راکب بدان
 جسم بر درگاه و جان در بارگاه

(استعلامی، همان: ۹/۶-۷۲)

برگرفته از آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴) است. که بیانگر قدرت خداوند است. ... «خلق» به معنی ایجاد و آفریدن و «امر» به معنی زمان است که هر دو در حیطة قدرت خداوند است. امر جسمانی مقدار معین دارد و از عالم خلق است و هر آنچه از داشتن جسم و حجم منزّه باشد از عالم ارواح و عالم «امر» است... (رازی، ۱۹۸۳: ۱۲۸۷) ... «امر» همان ایجاد است چه به ذات چیزی تعلق گیرد و چه به صفات و افعال و آثار آن؛ پس همان‌طور که امر ذوات موجودات به دست خداست، امر نظام وجود آن نیز به دست اوست؛ چون موجود از ناحیه خود چیزی از صفات و افعال خود را مالک نیست. خلق هم ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تألیف به کار رفته باشد» (طباطبایی،

۱۹۷۳: ۱۵۱/۸ ... «امر» تدریج بردار نیست ولی خلقت قابل تدریج است، چنان که در قرآن آمده است «خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» ولی درباره امر آمده: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ الْبَصَرِ». (همان: ۱۵۲/۸)

مولانا «خلق» را به «صورت» و ظاهر کاینات و «امر» را به جان» و هستی آن‌ها تأویل می‌کند و آشکارا می‌گوید: صورت‌ها از میان می‌روند و جان باقی می‌ماند و مانند سواری است که بر مرکوب «صورت» و تن نشسته است. ... پس معنی و حقیقت آیه «له الخلق و له الامر» را بدان. خلق، صورت ظاهر، و امر، جان است که سوار بر عالم خلق است؛ یعنی بر آن مسلط و حاکم است... (زمانی، ۱۳۷۸: ۷۸/۶)

نتیجه‌گیری

از بررسی آیات مثنوی و تأمل در آن‌ها این نکته به دست می‌آید که بی‌تردید مولانا در موارد زیادی در کتابش رویکردی اشاری به آیات قرآن دارد؛ و قصد او تبیین و تفسیر و توجیه تعالیم صوفیه است و از آیات قرآن برای رسیدن به هدفش سود می‌جوید. البته نگاه او به آیات و استفاده از آن‌ها مانند نگاه اصحاب عرفان نظری نیست، که بر پایه مقدمات و زمینه‌های خاصی باشد و سپس با قرآن تطبیق شود؛ بلکه تفسیر او اشاری یا فیضی است که مبتنی بر ریاضت‌های روحی و کشف و شهود خود اوست. البته مولوی تفسیر آیه را در تأویلی که می‌کند محدود نمی‌داند، بلکه معتقد است، آیه مفهوم دیگری نیز دارد. به نظر می‌آید که این عارف اندیشمند استفاده اخلاقی و عرفانی از آیات می‌کند و نباید کار او را تفسیر به رأی -که ممنوع است- به شمار آورد؛ هر چند عده‌ای این کار را مذموم و نادرست می‌دانند. گفتنی است که شیوه‌های استفاده مولانا از آیات یکسان نیست. گاهی اقتباس لفظی و گاهی معنوی از آیات کرده و گاهی به تفسیر و توضیح معمولی آیات و زمانی به تأویل آن‌ها پرداخته است؛ و البته به هنگام

تأویل از مفهوم ظاهری آن‌ها - بی‌این که آن را رد کند - عدول می‌کند. آنچه مولانا را به تفسیر باطنی آیات و داشته است، لایه لایه و ذوب‌تون بودن قرآن است که در روایات معصومان نیز به آن تأکید شده است؛ مولانا بر این باور است که کتاب الهی بطن‌های متعدد دارد و ناچار است به تأویل روی آورد:

حرف قرآن را، بدان که ظاهری است زیر ظاهر، باطنی بس قاهری است
 زیر آن باطن، یکی بطن سوم که در او گردد خردها جمله گم
 بطن چارم از نبی خود کس ندید جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
 تو زقرآن ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نیند جز که طین
 (استعلامی، همان: ۳ / ۵۰-۴۲۴۷)

او در جای دیگر به صراحت به نارسایی الفاظ اشاره می‌کند و تفسیر لغوی را در بیان معانی قرآن کافی نمی‌داند:

لفظ در معنی همیشه نارسان زان پیمبر گفت: قد کلّ لسان
 نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند زچرخ و آفتاب؟
 خاصه چرخ‌کی کین فلک زو پرّه‌ای است آفتاب از آفتابش ذره‌ای است
 (استعلامی، همان: ۲۶/۲-۳۰۲۴)

البته به نظر او کسی که از خودی‌ها نرسته و در زندان تعلقات این جهانی اسیر است نباید به تأویل قرآن دست زند:

تا هوا تازه‌است، ایمان تازه نیست کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
 کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن، نه ذکر را
 بر هوا تأویل قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو معنی سنی
 (استعلامی، همان: ۱/ ۸۹-۱۰۸۶)

به نظر مولانا از بازتاب تأویل در جان می‌توان درستی و نادرستی آن را فهمید.

تأویل درست در سالک گرمی و شور و ایمان می‌آفریند و تأویل نادرست او را «سست» و شرمنده می‌کند:

حق بود تأویل کان گرمت کند پرامید و چست و با شرمت کند

ور کند سستت، حقیقت این بدان هست تبدیل و نه تأویل است آن
(استعلامی، همان: ۲۹/۵-۳۱۲۷)

در پایان گفتن این نکته نیز ضروری است که مولانا در شیوه تفسیر قرآن نظر ثابت ندارد، با این که خود از تأویل انتقاد می‌کند و آن را کار بیماردلان می‌داند، خود به تأویل دست می‌زند و گاهی نیز به «تفسیر قرآن به قرآن» تأکید دارد:

قول حق را هم زحق تفسیر جو هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت رو
آن گره کو زد، هم او بگشایدش مهره کو انداخت، او بر بایدش
گرچه آسانت نمود آن سان سخن کی بود آسان رموز من لدن؟
(استعلامی، همان: ۰۱/۶-۲۳۰۰)

معنی قرآن زقرآن پرس و بس وز کسی کآتش زده‌است اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست تا که عین روح او قرآن شده‌است
(استعلامی، همان: ۵/۳۱۳۱-۳۱۳۲)

منابع

- احمدی، بابک؛ *ساختار و تأویل متن*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲ ش.
- اصفهانی، راغب؛ *المفردات*، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۱۵ ق.
- بلخی، جلال الدین محمد؛ *مثنوی* - تصحیح دکتر محمداستعلامی - زوار، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- جعفری، محمدتقی؛ *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی* - جلد ۲-، بی‌جا، تهران، ۱۳۴۹ ش.
- جلد ۱-، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۴)؛ *قرآن کریم*، ترجمه و توضیحات و واژه‌نامه، تهران، انتشارات نیلوفر.

- جامی، ۱۳۷۴.
- رازی، فخر؛ *التفسیر الکبیر*، دارالفکر، لبنان، ۱۹۸۳م.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ *سرّ نبی*، علمی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- زمانی، کریم، *میناگر عشق* - شرح موضوعی مثنوی معنوی - نی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- ، شرح جامع مثنوی - دفتر پنجم -، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- دفتر سوم -، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- دفتر ششم -، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- شعار، یوسف؛ *تفسیر آیات مشکله*، تبریز، ۱۳۵۵ ش.
- شهیدی، سیدجعفر؛ *شرح مثنوی* - دفتر چهارم - علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- طباطبایی، محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*، اعلمی، بیروت، ۱۹۷۳م.
- *قرآن در اسلام*، بنیاد علوم اسلامی، قم، ۱۳۶۱ ش.
- طبرسی، هند بن حسن؛ *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* - تصحیح و تحقیق سیدهاشم رسولی محلّاتی، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ه.
- طوسی، ابوجعفر؛ *التبیان*، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۹۸۳م.
- العروسی الحویزی، ابن جمعه؛ *تفسیر نور الثقلین* - به کوشش رسولی محلّاتی - اسماعیلیان، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الانوار*، دار احیاء التثاثر العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ه.
- مغنیه، محمدجواد؛ *التفسیر الکاشف* - المجلّد الخامس - دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۰م.
- المجلّد الأوّل - دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۱م.
- المجلّد السادس - دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۱م.
- میبدی، رشیدالدین؛ *کشف الاسرار*، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱ ش.
- واعظ، بتول؛ *بررسی ریشه های فکری مولوی در مثنوی و احیاء علوم الدینی غزالی*، مقالات شمس، *معارف بهاء ولد* - رساله دکتری - دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۸۹ ش.