

در دل اگر تنگی است، تنگ شکرهای اوست

ور سفری در دل است، جز بر دلداری نیست

مولوی

یکی از درونمایه‌های عرفان و تصوف، «تأویل» است و عرفا با توسل به این امکان، اموری را که به ظاهر از نظر عقل و شرع «خلاف عادت» است، موجه و معقول جلوه می‌دهند. مولانا نیز به عنوان پیر و بزرگ این مکتب، بارها در آثار خویش برای معقول و منطقی جلوه دادن سخنان، از تأویل بهره برده است.

با اندکی دقت در دو شاهکار مولوی، یعنی *مثنوی* و *غزلیات شمس*، به تأویل‌های مختلفی برمی‌خوریم که بسیار جذاب و دلچسب است. مولوی برای بیان مسائل و مفاهیم عرفانی، فقط به تمثیل و تفسیر و تعبیر اکتفا نمی‌کند، بلکه برای دستیابی به لب و مغز آیه، حدیث، داستان و یا هر پدیده و موضوعی، به تأویل متوسل می‌شود.

تأویل از «اول» مشتق شده است و معنای اول، یعنی «رجوع». پس تأویل یعنی «برگرداندن لفظی از معنای ظاهری که آن را تحمل می‌کند و پذیرای آن است، به شرطی که موافق «کتاب» و «سنت» باشد.»^۱ با مرور و دقت در تعاریف مختلف تأویل، درمی‌یابیم که در همه این تعاریف، یک وجه مشترک وجود دارد. که همانا عبور از ظاهر و دال، به باطن و مدلول است. به این معنی که در تأویل، هیچ‌گاه دال و صورت ظاهر و توقف در این دو مراد و مقصود نیست، بلکه کنار زدن پرده صورت و رجوع به اصل و مغز، ملاک و معیار است. به عبارت دیگر، تأویل برگرداندن ظاهر متن و واقعیت به اصل و باطن حقیقت آن است. پس هدف تأویل، رسیدن به آن حقیقتی است که در زیر چندین لایه و قشر پوشیده شده است. به همین دلیل، به نظر برخی از متفکران، تأویل گاه به معنای «حقیقت» است.^۲

در یک کلام، تأویل یا گونه‌ای ژرف‌کاوی است برای راهیابی به لایه‌های درونی آیه، حدیث و یا هر متن و موضوعی دیگر، حتی آن‌جا که پذیرش معنایی ظاهری نیز هیچ دور و دشوار نباشد و یا گونه‌ای چاره‌جویی است برای به دست آوردن معنایی خردپسند و دلچسب از آیه، حدیث، شعر و ... که پذیرش معنای ظاهری آن دور و دشوار است.^۳ حال با این توضیحات، باید بدانیم که مولوی استاد دستکاری در ساخت و بافت آیه است. به طوری که دستکاری تا مرز از هم پاشیدن ساخت و بافت آیه و حدیث که در زبان ادب «حل و تحلیل» خوانده شده، بیش از هر جا در سروده‌های او دیده می‌شود.^۴ نکته مهم این که به دلیل دستکاری مولانا در بافت آیه و حدیث، تأویلات او همه یکدست و یک سنخ نیست و او انواع و اشکال مختلفی دارد؛ مثل تأویل آیه و حدیث، دخل و تصرف در آیه و حدیث، تغییر ممتول آیه و حدیث، تشبیه تأویلی و ...

تأویلات مختلف و متنوع مولانا، از علاقه و اشتیاق بسیار وی به سنت «تأویل» حکایت دارد؛ چنان که به موجب روایت افلاکی، یک بار کاتبی که نسخه‌ای از «حقایق التفسیر» ابو عبدالرحمن سلمی را - که پر از تأویل صوفیانه است - برای مولانا کتابت کرد، از وی نواخت و محبت بسیار دید و این نکته انس و شوق وی را به این گونه تفسیرهای صوفیانه که تا حد زیادی داعی و محرک وی در گرایش به این گونه تأویلات

مقاله

مولوی،

حقیقت

و تأویل

امیرحسین مدنی

عرفانی بوده است، نشان می‌دهد.^۵

البته این نکته را نباید فراموش کرد که علی‌رغم میل و اشتیاق مولانا به تأویل، او هرگونه تأویلی را هم قبول ندارد. آنچه خود مولانا و اکثر صوفیه آن را مقبول می‌یابند، تأویل «کشفی» است که قول به وجود بطن مستور در ورای ظاهر آیات و غالباً تجربه ذوقی و کشفی را در ورای ظاهری که باطن را مستور می‌دارد، معیار توجیه اسرار آیات می‌سازد. بر همین اساس، مولانا بارها در مثنوی به رد تأویل باطل و نامعقول پرداخته است. یک بار تأکید می‌کند که بر هوا تأویل (قرآن) کردن جایز نیست؛ زیرا این نوع تأویلات، معانی بلند و روشن را پست و کم فروغ می‌سازد. در جای دیگر، تحت عنوان «زیافت تأویل رکیک مگس»، از تأویل باطل مگس سخن به میان می‌آورد و این که او «بول خر» را دریا و «برگ کاه» را کشتی فرض کرده بود: «عالمش چندان بود که کش بینش است».^۶ هم‌چنین، مولانا ترجیح یافتن «تأویل» در نزد حضرت آدم را علت اصلی شتافتن او به سوی گندم می‌داند:

در دلش تأویل چون ترجیح یافت

طبع در حیرت سوی گندم شتافت^۷ (۱۲۵۴/۱)

پرواضح است که منظور مولانا از تأویل در بیت فوق، همان «تأویل منفی و ناکارآمد» است و به دلیل همین تأویلات منفی و نامعقول، مولانا گاه به تأویل نکردن و وفادار ماندن به نص و ظاهر اشاره می‌کند. حقیقت این است که تأویل در همه جا و در مورد هر متنی کارآمد و مثبت نیست، بلکه درست برعکس، گاهی وفاداری به نص و ظاهر و تأویل و توجیه ناکردن، عین صواب و طریق هدایت است. علاوه بر این، توجه به این نکته ضروری است که گاه حقیقتی وجود دارد که به هیچ نوع تأویل‌پذیر نیست و بنابراین، نباید چنین حقیقتی را به زور و جبر و اکراه، تأویل‌پذیر پنداشت. به قول مولانا:

آن حقیقت را که باشد از عیان

هیچ تأویلی ننگنجد در بیان (۳۲۵۳/۲)

البته مولانا ضمن این که در چندین موضع از مثنوی، بر تأویلات افراطی و نامعقول خط بطلان می‌کشد، ملاک و معیاری در تشخیص تأویل درست از نادرست معرفی می‌کند که آدمی را از هرگونه شک و سرگردانی در باب تأویل رهایی می‌بخشد. از دید او: «تأویلی که آدمی را گرم و پرامید و چست» (۳۲۹۵/۵) بکند، حق است و بر عکس، تأویلی که انسان را سست و ناامید کند: «هست تبدیل و نه تأویل است آن» (۳۱۲۶/۵).

ملاک مولانا در تشخیص تأویل درست از نادرست، به این دلیل ارزشمند و مهم است که در طول تاریخ همواره مؤولانی بوده‌اند که حاصل ذهن و بافته‌های خیال خود را به غلط تأویل نام می‌نهادند و چه بسا که به واسطه این تأویل‌های افراطی، موجبات گمراهی و ضلالت فرد یا گروهی را فراهم می‌کرده‌اند. به عنوان مثال، ابونصر سراج طوسی در کتاب *اللمع*، نمونه‌ای از

این تأویلات افراطی را ذکر می‌کند. وی می‌گوید: «از بعضی از ایشان (صوفیان) نقل است که درباره معنای آیه قرآنی «و ایوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر» از آن‌ها پرسیده شد. ایشان مفهوم آیه را به «ماساءنى الضر» تأویل کردند».^۸ بنابراین، در این گونه موارد باید ملاک و میزانی وجود داشته باشد که افراد معمولی بتوانند تأویل درست از نادرست را تمییز دهند.

حال که سخن بر سر تأویل درست و نادرست است، بد نیست به این نکته هم اشاره کنیم که در تأویلات مولانا و برداشت خاص او از آیات و احادیث، گهگاه رعایت ادب لفظی فراموش می‌شود؛ چنان که تمثیل «خر و پالان» در کلام وی، ازین باب از شبهه اعتراض خالی نیست. در این تمثیل، طبق اشارات خود او کوران چون از روح و معنی قرآن بهره‌ای ندارند، خر نبینند و به پالان برزند (۲/۷۲۳). هم‌چنین، وقتی در اشارت به ولید بن مغیره و آنچه در قرآن کریم (۱۶/۶۸) در باب زخم‌بینی وی،



اثر مسعود نجابتی (جزیی از اثر)

در اشارت «سنسمه علی الخراطوم» تعبیر شده است، یاد می‌کند، کلام را چنان رنگ شناعت می‌دهد که گویی نفرت از این دشمن رسول، وی را از رعایت آنچه عفت بیان آن را بر گوینده الزام می‌کند، بازداشته است (۱/ ۱۴۲۸). در قصه مرد و کوسه نیز آن چند تار مویی را که بر چهره کوسه هست و او را از قصد قاصدان درامان می‌دارد، به فرّ سیما در جوه تشبیه می‌کند که از تعبیر قرآن کریم (۲۹/۴۸) مأخوذ است (۶/ ۳۸۷۵). به هر حال این نوع اخذ و تضمین از آیات قرآن کریم، نزد ائمه بیان، به علت عدم عفاف لفظی مفسر، مردود تلقی می‌شود. بعضی هم آن را متضمن نوعی استخفاف در کلام الهی شمرده‌اند و اگر هم برخی آن را مقبول و مجاز دانسته‌اند، رعایت تمام شرایط ادب را در این گونه تضمین الزام کرده‌اند.

در ادامه، توجه به چند نکته اساسی درباره موضوع «مولوی و تأویل» ضروری است:

نخست این که کسی که تأویل می‌کند، باید خود شخصیتی متکثر و چندگانه داشته باشد. به عبارت دیگر، هیچ شخص جزم‌اندیش و یکسونگر نمی‌تواند به کار تأویل بپردازد. از همین روی، مولانا بارها شخصیت خودش را بی‌حد و اندازه و متکثر دانسته است:

یا جوج منم، مأجوج منم

حد نیست مرا هر چند یکم^{۱۱}

یا: دریای پر مرجان ماه، عمر دراز و جان ما

پس عمر ما بی‌حد بود، ما را نباشد غایتی^{۱۲}

نکته مهمی که از ابیات فوق مستفاد می‌شود، این است که تا شخصیت و منش کسی هرمنوتیک و متکثر نباشد، به هیچ وجه کلام و شعر او نیز متعدد و چند جنبه نخواهد بود. به علاوه، مولانا خاطرنشان می‌کند که:

هر حالت ما غذای قومست

زین اغذیه غیبیان سمینند^{۱۳}

نکته دوم این است که به عقیده بسیاری از نظریه‌پردازان علم «هرمنوتیک»، خواننده و متن - به ویژه متن ادبی - آینه یکدیگرند؛ یعنی همان سان که خواننده متن را می‌خواند، متن نیز خواننده را می‌خواند. در واقع، وقتی خواننده کتابی را می‌خواند، خواننده خویشتن است و در این کنش و واکنش است که «تأویل» شکل می‌گیرد.

بر همین اساس، «پل نویا» خواننده قرآن و نص قرآن را مرآت یکدیگر می‌داند که لاجرم همدیگر را باز می‌نمایند؛ میان باطن خواننده قرآن و خواننده نص قرآن، مناسبتی هست که به یمن آن، تأویل روحانی صوفیان شکل می‌گیرد؛ خواننده قرآن و نص قرآن، مرآت یکدیگر می‌شوند و یکی دیگری را باز می‌نماید؛ در حالی که خود باز نموده می‌شود.^{۱۴}

غرض از این مقدمات، تذکر این نکته است که مولانا در هفت‌صد سال پیش، گفته‌هایی مشابه نظریات هرمنوتیک امروز در باب متن و خواننده دارد و البته این نکته قابل تأمل است. او یک باره، گفت خویش را به مثابه آینه می‌داند که هر کس حال خود را «متناسب یا اوضاع و احوال خویش» در آن می‌یابد:

من و گفت من آینه است جان را

بیابد حال خویش اندر بیانم^{۱۵}



اثر مرتضی ممیز

میرزا مرتضی ممیز (۱۲۶۳-۱۳۲۳) از مشهورترین شاعران و نویسندگان سده ۱۳ شمسی است. او در تبریز متولد شد و در آنجا به تحصیل پرداخت. ممیز در زمینه‌های مختلف ادبی و علمی فعالیت داشت و آثار فراوانی در زمینه شعر، نثر و تفسیر قرآن تألیف کرد. او یکی از پایه‌گذاران جنبش ادبی و فکری سده ۱۳ شمسی است که به دنبال تحول و نوگرایی در ادبیات فارسی بود. آثار او به دلیل سادگی و صمیمیتش در میان مردم بسیار محبوب است.

در این شعر می‌توانیم جان را مجازاً انسان فرض کنیم که قادر است با تأمل و دقت در گفته‌ها و سخنان مولانا آینه‌ای برای خود حاصل کند تا آن آینه بی‌هیچ روی و ریا، نمودار احوال و شخصیت او باشد. در واقع مولانا با این شعر، به اثبات ضمنی دو نکته می‌پردازد: یکی از این که به طور تلویحی خاطر نشان می‌کند که اشعار و سخنان او آن قدر متکثر و چند جانبه است که هر خواننده، جداگانه می‌تواند حال خویش را در آن سخن بیابد. به علاوه، مولانا در مصراع اول، شخصیت خود را هم متکثر معرفی می‌کند. توضیح این که او علاوه بر گفت خویش، من خود را نیز هم چون آینه می‌داند. وقتی من و شخصیت کسی به مثابه آینه باشد، خواه ناخواه تکثر و تعداد را نیز به همراه دارد. جالب این که مولانا در جای دیگر به صراحت، خود و شخصیت خویش را «آینه» معرفی می‌کند:

آینه‌ام آینه‌ام، مرد مقالات نهادم

دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما^{۱۵}
دوم این که مولانا در این بیت، به طور غیرمستقیم، خوانندگان آثار خویش را به تأویل دعوت می‌کند و این که لازم نیست همگان در هر شرایطی یک معنا و مفهوم از شعر درک کنند، بلکه هر کسی باید متناسب با پیش فهم‌ها و پیش فرض‌هایش، به تأویل متن روی بیاورد. مطلبی که «افلاکی» از قول «حسام‌الدین چلبی» نقل می‌کند، دقیقاً مؤید این معناست: «کلام خداوندگار ما، به مثبت آینه است؛ چه هر که معنی‌ای می‌گوید و صورتی می‌بندد، صورت معنی خود را می‌گوید، آن معنی کلام مولانا نیست و باز فرمود که دریا هزار جو شود، اما هزار جو دریا نشود».^{۱۶}

این سخن چلبی درباره کلام مولانا، حاکی از شناخت کامل او از احوال و روحیات مولاناست. بخش اول سخن او، یعنی «کلام خداوندگار ما، به مثبت آینه است»، دقیقاً با مصراع «من و گفت من آینه است جان را» مطابقت می‌کند. پاره دوم سخن چلبی، یعنی «هر که معنی‌ای می‌گوید و صورتی می‌بندد، صورت معنی خود را می‌گوید، آن معنی کلام مولانا نیست»، با مصراع دوم «بیباید حال خویش اندر بیانم» یکسان است و قسمت سوم و آخر سخن چلبی، تمثیلی برای بخش قبلی سخن او محسوب می‌شود. این که دریا هزار جو می‌شود، به این معناست که هر کسی با کوزه و مشک خاص خود که درعین حال با کوزه و مشک دیگری متفاوت است، به سراغ دریا می‌رود؛ پس دریا با آن همه عظمت، در مقابل این کوزه و مشک‌های گوناگون، چاره‌ای جز این ندارد که به هزار جو و قسمت تقسیم شود که هر کس بتواند بهره‌ای از خویش را بگیرد. حال در این تمثیل، متن - متن ادبی - نیز چونان دریاست که هزار جزء می‌شود؛ زیرا با خوانندگان بسیاری که هر یک بینشی متفاوت با دیگری دارد، روبه‌روست. از طرفی، هرگز هزار جزء، متن نمی‌شود.

نکته دیگر درباره ارتباط «تأویل با ناآگاه» مولوی است. نخست باید بدانیم که اکثر کلمات مولانا در حالت «سُکر» به میان آمده است: «و اما بیان سکر و استغراق آن حضرت (مولوی) چگونه توان کرد؟ که اکثر کلمات ایشان در حالت سکر به میان آمده است».^{۱۷} البته اشعار صریح مولانا در غزلیات سُمس و مثنوی، در باب ترک اندیشه و ناهوشیاری که نتیجه‌ای جز «سکر» ندارد، گفته فوق را تأیید می‌کند.^{۱۸} حال باید بدانیم

که هر اثر تأویلی (رمزی)، با نا آگاه و احوال روحی ویژه‌ای در ارتباط است. تصویرهایی که در رؤیایها و واقعه‌های صوفیانه یا تجارب روحی شکفته و ادراک می‌شود و نیز تصویرهایی که حاصل لحظه‌های هیجان عاطفی شدید است - خواه به نظم و خواه به نثر بیان شود - به علت پیوند با ناآگاه و همان احوال روحی ویژه‌ای است که رمزی محسوب می‌گردد.

اشعار (غزلیات) مولانا هم درست همین حالت را دارد؛ به این معنا که حالت سکر و غلبه هیجانات عاطفی - که بسیاری از غزل‌های مولوی مولود آن است - سبب می‌شود که در غیبت عقل و آگاهی تجربی، اندوخته‌های ضمیر ناآگاه، به عرصه آگاهی هجوم بیاورد و در ذهن حادثه - ای از ازدحام عواطف و معنی برپا شود که ظهور آن در زبان ممکن نیست. در واقع، سخن کسی که هوشیار است و در حال آگاهی سخن می‌گوید، چندان قابل تأویل و تعبیر نیست، اما کلام کسی که در حال سکر و فراموشی از خود است، خواه ناخواه رمزی و تأویلی می‌شود و این یکی از دلایل بالا بودن بسامد تأویل در اشعار مولاناست. از همین روی «یونگ»، «تمثیل» را تفسیری از مضمونی خود آگاه می‌داند: در حالی که «تأویل» را بیان ممکن، برای مضمونی ناآگاه می‌داند که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد؛ چون هنوز شناخته نشده است.^{۱۹}

اگر از دنیای مولانا خارج شویم و نظری به هرمنوتیک غرب بیندازیم، درمی‌یابیم که آن‌جا هم ارتباطی تنگاتنگ بین علم هرمنوتیک و ضمیر ناآگاه وجود دارد. مثلاً فروید - به عنوان یک روان‌شناس و دین‌پژوه - نظریات جالبی درباره ارتباط هرمنوتیک با مفهوم ضمیر ناآگاه دارد. وی آن قدر برای مفهوم «ضمیر ناآگاه» ارزش و اهمیت قائل است که انسان‌شناختی فرویدی، «خواب»، «هرمنوتیک» و «دین» را براساس ضمیر ناآگاه به یکدیگر وصل می‌کند.^{۲۰} البته این تأکید و توجه به ضمیر ناآگاه، فقط منحصر به شخص فروید نمی‌شود، بلکه از یک طرف پیروان فروید مفاهیم نهان منتج از ضمیر ناخود آگاه را مسلم دانسته‌اند و از طرف دیگر، شماری از نویسندگان دیگر امروزی نیز چون ژاک دریدا از «ناخودآگاهی متن» یاد می‌کنند.^{۲۱} این که «مارسل پروست» هم خاطر نشان می‌کند «خواننده، هنگامی که کتابی را می‌خواند، در واقع خواننده خویش است»^{۲۲}، دقیقاً به این معنی است که خواننده در هنگام خواندن کتاب - به صورت غیرارادی - پرده از روی ناخودآگاه خویش برمی‌گیرد و در این هنگام است که او دیگر خواننده کتاب نیست، بلکه خود را می‌خواند.

نکته بسیار مهم اینکه یکی از نتایج و پیامدهای تأویل نزد مولانا، این است که وی با توسل به تأویل، هرگونه تنگی و غم و غصه و هجران را به فال نیک می‌گیرد و شادی و فرح را در وجود خویش جایگزین می‌کند. به عبارت دیگر، مولانا به کمک تأویل، هرگونه سختی و بلا را توجیه می‌کند و به جنبه مثبت آن سختی می‌نگرد و اگر تأویل تنها همین نتیجه و پیامد را داشته باشد، نزد مولانا و یا هر انسان خردمند، ضمانت عقلی و حتی شرعی می‌یابد. برای روشن شدن نکته فوق، دو مثال می‌آوریم. مثال اول، همان شعری است که در عنوان این مقاله ذکر شد:

در دل اگر تنگی است، تنگ شکرهای اوست

و در سفری در دل است، جز بر دلدار نیست^{۲۳}
در این بیت، مولانا با کمک ذهن تأویل‌گرای خویش، «تنگی» دل را نه تنگی و ملال واقعی که تنگ شکر معرفی می‌کند و به این وسیله،

خود را تسکین می‌دهد و به طور ضمنی، به تمام خوانندگان شعر خویش توصیه می‌کند که دل آدمی تنگ‌تر از آن است که جایگاه اندوه و ملال باشد. پس چه بهتر که همگان این تنگی را به تنگ شکر و بسط و بهجت و خوشی تأویل و توجیه کنند. البته روحیه و شخصیت مولانا، این پیش زمینه خاص را داشته است که هرگاه تنگی و ملالی را حس کند، آن را به تنگ شکر تأویل کند. دلیل این مدعا ابیات بسیاری در مثنوی و غزلیات شمس است که این ابیات نشان می‌دهد مولانا همیشه در شادی و خوشی محض بوده و درعوض، نگرانی و غم نزد او محلی از اعراب نداشته است. مثلاً او در بیتی نامنامه خود را «فرح اندر فرح اندر فرح» معرفی می‌کند: مادرم بخت بده ست و پدرم جود و طرب

فرح بن الفرخ بن الفرخ بن الفرخ^{۳۴}

مثال دوم بیت ذیل است:

آمدهام که سر نهم، عشق تو را به سر برم

وَر تو بگویم که نی، نی شکنم شکر برم^{۳۵}

مولانا در این بیت، به وسیله نوعی «بازی زبانی» بین «نی» (به معنای نه) و «نی» (به معنای نیشکر)، تردیدی برای خواننده شعرش باقی نمی‌گذارد که اولاً ذهن و اندیشه و مشرب او پیوندی سخت و تنگاتنگ با سنت «تأویل» دارد و ثانیاً وی از تأویل در مسیر مثبت آن، یعنی توجیه به خیر و شادی استفاده می‌کند. در این بیت شورانگیز، مولانا از «معشوق» تقاضای «عاشقی» می‌کند. اگر معشوق به تقاضای او تن در داد، چه بهتر! ولی نکته این جاست که «نی گفتن» معشوق برای تأویل‌گری چون مولانا، به هیچ وجه به منزله جواب رد و انکار تلقی نمی‌شود؛ زیرا اگر معشوق «نی» بگوید، مولانا با کمک تأویل، این نی او را - که دقیقاً به معنای «نه» و جواب منفی است - به «نی» که از آن نیشکر می‌روید، تعبیر و توجیه می‌کند. در واقع، این گونه تأویلات شیرین و جذاب است که به قول «مولانا»، آدمی را «گرم و چست و پرامید می‌کند».

پی‌نوشت:

- ۱- جرجانی، التعریفات، وضع حواشیه و فهارسه: محمد باسل عیون السود، الطبعة الاولى، ۱۴۳۱ هـ، دارالکتب العلمیه، ص ۵۴
- ۲- نگاه کنید به دادبه، اصغر، مقاله «نگاهی به اسماعیلیه و نظریه‌های کلامی - فلسفی در مکتب اسماعیلی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال سوم، شماره نهم، دهم، یازدهم، تابستان، پاییز و زمستان ۱۳۷۴، ص ۶۰
- ۳- راستگو، سیدمحمد، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، چاپ اول ۱۳۷۶، انتشارات سمت، ص ۶۰
- ۴- همان، ص ۳۴
- ۵- برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. به زرین کوب، عبدالحسین، سر نی، چاپ دوم، انتشارات علمی، ج ۱، ص ۳۴۷
- ۶- برای آگاهی بیشتر از تأویل باطل مگس رک. به مثنوی معنوی، به تصحیح و به پیشگفتار: عبدالکریم سروش، چاپ سوم ۱۳۷۷، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ابیات ۱۰۸۵ - ۳۹۰۱
- ۷- عطار هم یک‌جا علت شتافتن آدم به سوی گندم را سیر شدن از

کهنه‌ها و میل به نو می‌داند:

بود آدم را دلی از کهنه سیر

از برای نو به گندم شد دلیر

کهنه‌ها جمله به یک گندم فروخت

هر چه بودش جمله در گندم بسوخت.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد، منطق‌الطیر، به اهتمام و تصحیح: سیدصادق گوهرین، چاپ دوازدهم ۱۳۷۶، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶۱

۸- سراج طوسی، ابونصر، اللمع، حقه و قدم له: الدكتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، ۱۳۸۰ هـ، دارالکتب الحدیث، ص ۱۲۶

۹- برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. به سرنی، ص ۲۷۰.

۱۰- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، کلیات شمس، تصحیح و حواشی: استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر، ج ۴، ص ۷۴

۱۱- همان، ج ۵، ص ۱۹۴

۱۲- همان، ج ۲، ص ۸۷

۱۳- نوپا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول ۱۳۷۳، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۳۱

۱۴- غزلیات شمس، ج ۳، ص ۱۸۷

۱۵- غزلیات شمس، ج ۱، ص ۳۱

۱۶- افلاکی، شمس‌الدین محمد، مناقب العارفين، به کوشش: تحسین یازجی، چاپ سوم، ۱۳۷۵، انتشارات دنیای کتاب، ج ۲، ص ۷۵۹. عین القضاة هم سخن جالبی در زمینه شعر و آینه دارد. او می‌گوید: «جوانمردا! این شعرها را چون آینه‌دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر کس در او نگه کند، صورت خود تواند دید. هم‌چنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست، اما هر کس از آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست». برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک: به عین القضاة، نامه‌ها، به اهتمام: دکتر علینقی منزوی و عقیف عسیران، چاپ سوم ۱۳۷۷، انتشارات اساطیر، ج ۱، ص ۴۵۳

۱۷- سپهسالار، فریدون، رساله در احوال مولانا، تهران، ص ۴۶

۱۸- برای نمونه بنگرید به غزلیات شمس، ابیات ۱۰۳۹، ۲۵۶۹، ۲۹۳۳، ۳۹۲۴، ۱۴۴۸۳ و ...

۱۹- برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک. به پورنامداریان، تقی، داستان پیامبران، در کلیات شمس، چاپ اول ۱۳۶۹، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۷۶ و ۹۸.

۲۰- نگاه کنید به هاروی، وان آ، مقاله هرمنوتیک، ترجمه همایون همتی، مجله نامه فرهنگ، سال چهارم، شماره دوم و سوم، ص ۱۲۷

۲۱- احمدی، بابک، حقیقت و زیبایی، چاپ اول ۱۳۷۴، نشر مرکز، ص ۳۴۶

۲۲- ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، چاپ اول ۱۳۷۳، نشر مرکز، ص ۴۰

۲۳- غزلیات شمس، ج ۱، ص ۲۱۴

۲۴- غزلیات شمس، ج ۴، ص ۹

۲۵- غزلیات شمس، ج ۳، ص ۳۴۹