

# تفسیر و تأویل قرآن در نگاه مولانا

رضا بابایی\*



## چکیده

مقاله‌ی حاضر نظرگاه‌های مولوی را درباره‌ی تفسیر و تأویل قرآن برمی‌رسد. گفتار نخست به تفسیر اختصاص دارد و گفتار دوم به تأویل می‌پردازد. در گفتار نخست که ویژه‌ی تفسیر است، درباره‌ی لایه‌های قرآن و هم‌پوشی‌های ظاهر و باطن آن سخن می‌گوید. پاره‌ای از تفسیرهای علمی و ذوقی مولانا نیز ضمیمه می‌گردد. همچنین نمونه‌هایی از اقتباس‌های مثنوی و دیوان شمس از قرآن بازگویی می‌شود. گفتار دوم که درباره‌ی آرای مولوی در باب «تأویل قرآن» است، با بررسی موافقت‌ها و مخالفت‌های مولوی با تأویل آغاز می‌گردد. مولوی، درباره‌ی تأویل چندگونه سخن می‌گوید که نشان‌دهنده‌ی تعدد انواع و اقسام تأویل نزد اوست. در پایان این گفتار، نمونه‌هایی از تأویل‌های مذموم و مقبول نزد مولانا، یادآوری می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، علوم قرآنی، تفسیر، تأویل، ادبیات عرفانی.

## مقدمه

شعر اولیاء همه تفسیر است و سرّ قرآن؛ زیرا که ایشان از خود نیست گشته‌اند و به خدا قائم‌اند.<sup>۱</sup>

این سخن، از فرزند مولانا، سلطان ولد است. تأیید آن را می‌توان از مروری سطحی بر حدیقة الحقیقه (سنایی)، منطق الطیر (عطار)، گلشن راز (شیخ محمود شبستری)، مثنوی معنوی و... به آسانی گرفت. مرحوم استاد عبدالحسین زرین‌کوب، مولوی‌شناس بزرگ عصر ما در پایان بخش «در قلمرو وحی» از کتاب سرّنی که به حق، نیک از عهده‌ی عهد خود برآمده‌اند، در بند کوتاهی، چکیده‌ی نظر خویش را درباره‌ی قرآن‌مداری مولانا چنین می‌نویسند:

در هر حال تعظیم و تکریم قلبی فوق‌العاده‌ای که گوینده‌ی مثنوی همه جا نسبت به کلام الهی دارد، نشان می‌دهد که مولانا معرفت و نجات عارف را در خارج از قلمرو وحی نمی‌جوید و از آنچه در جواب طعنه‌زننده بر مثنوی می‌گوید، نیز پیدا است که نزد وی آنچه را مطلوب عارف و ضالّه‌ی اهل حکمت محسوب است در قلمرو وحی باید جست‌وجو کرد. ند جای دیگر.<sup>۲</sup>

پیش‌تر درباره‌ی ارادت و قرآن‌مداری مولوی، به تفصیل سخن گفته‌ایم؛ اینک وقت آن است که ورقی چند را به دیدگاه‌های او درباره‌ی تفسیر و تأویل اختصاص دهیم. لیکن به یاد آوردنی است که در این نوشتار به هیچ روی، سرّ آن نیست که دیدگاه‌های تفسیری و تأویلی مولوی را بررسییم، که آن هم کاری سترگ است و هم به قلم و مجال دیگری محتاج. آنچه در این صفحات خواهد آمد، وضعیت تفسیر و تأویل در آثار مولوی است؛ نه چند و چون‌های تفسیری و تأویلی وی. نخست نکاتی را درباره‌ی تفسیر قرآن در نگاه مولانا باز خواهیم گفت و پس از آن، نفی و اثبات‌های مولانا را در حق تأویل بر خواهیم رسید.

## گفتار اول

### تفسیر

در میان آثار مولانا، دو کتاب «مثنوی» و «فیه ما فیه» به طرز شگفتی، میل به تفسیر دارند؛ آن قدر که برخی کتاب مثنوی را «تفسیر مثنوی» خوانده‌اند، و مستشرق و مولوی پژوه نامدار آلمانی، خانم آنماری شیمل گفته است: «خواندن شعر مولانا به عنوان تفسیری از قرآن و بازسازی شرح و تعبیر او از روی اقتباسات متعددی که از قرآن کرده است، سودمند است.»<sup>۳</sup>

آن همه مخالفت‌های مولوی با روخوانی سطحی و بدون تفکر قرآن، از همین جا برمی‌خیزد که وی سخت به فهم و تفسیر حقیقی قرآن معتقد بوده است؛ به طوری که فهمیدن قرآن را خوردن نان، و بیهوده‌خوانی آن را، خاییدن (در دهان گرداندن) نان می‌شمرد. گرچه شعر «ما ز قرآن، مغز را برداشتیم / پوست را بهر خران بگذاشتیم» به حتم از مولوی نیست و در هیچ یک از نسخ معتبر مثنوی نیامده است، او به واقع در پی مغز قرآن بود و به لفظ چندان قناعت نمی‌کرد.

تفسیر به معنای «قواعدی که ما را از لفظ به معنا می‌رساند» در مثنوی کم‌تر محل توجه قرار می‌گیرد؛ بلکه او بیشتر در تفسیر، در پی آن است که روح قرآن را در هر مسأله‌ای دریابد و در آن فضا قرار گیرد. مواردی مانند این که «چون خداوند، انسان‌ها را با کلمه‌ی تعالوا به سوی خود خوانده است، پس قصد حرمت نهادن داشته است»<sup>۴</sup> که نوعی تفسیر است، در مثنوی چندان پر بسامد نیست. در مقابل، بسیار می‌توان از مثنوی و غیر آن، سراغ داد سخنانی را که مولوی در آنها خواسته است برای حل مسأله‌ای از روح قرآن مدد گیرد؛ یعنی با تفسیر کلی و نگاه جامعی که نسبت به قرآن دارد، به سراغ مسائل علمی و اندیشگی می‌رود. مثلاً وقتی می‌گوید:

جمله قرآن است در نفی سبب  
عزّ درویش و هلاک بولهب<sup>۵</sup>

می خواهد از این فهم کلان در حل پاره‌ای از معضلات در مباحث عرفانی سود جوید. پس از نقل آن که قرآن در نفي سبب، نازل شده است، چندین ماجرا - از جمله قصه‌ی اصحاب فیل، گاو بنی اسرائیل، شکافتن دریا و عبور موسی از آن و... - را نقل می‌کند و تمامی آنها را با همین حکم کلی که: قرآن و معجزات انبیا کاشفان بزرگ این حقیقت‌اند که اسباب خود مسبب از اسباب دیگرند. سپس با همان قاطعیت، تکرار می‌کند:

**همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رقص اسباب است و علت و السلام<sup>۶</sup>**

یا وقتی قرآن را «حال‌های انبیا» می‌شناساند، برای آن است که بگوید صرف خواندن و تلاوت، گرهی را نمی‌گشاید؛ زیرا بسیار بودند که با پیامبران حشر و نشر داشتند، اما اثری از آنان نپذیرفتند. مولوی غیر از این که قرآن را «در قطع سبب» و «حال‌های انبیا» می‌خواند، آن را محک و میزان نیز معرفی می‌کند تا سرگستگی‌ها و تردیدها را از عقل و اندیشه‌ی آدمیان بسترَد.

روشن است که وقتی گوینده‌ی مثنوی، مخاطب خود را از ظاهرینی در قرآن، می‌پرهیزاند و از او می‌خواهد که از قرآن، ظاهر آن را نبیند - زیرا قرآن همچون عصای موسی و شخص آدمی است - پس باید برای تفسیر و تدبیر در قرآن، محلی از اعراب قائل باشد. وقتی کتابی - به گفته‌ی مولوی - هفت تُو بود و چندین ظاهر و باطن داشت، پس باید در آن رسوخ کرد و این جز به مدد تفسیر و یا تأویل، برآمدنی نیست. به واقع در بیان مثنوی، قرآن، خاص و عام را به فراخور حال خویش بهره می‌رساند و این بهره‌رسانی، گاه فقط از رهگذر تفسیر ممکن می‌شود:

**همچو قرآن که به معنی هفت تُوست خاص را و عام را مطعم در او است<sup>۷</sup>**

تشبیه قرآن به «شخص آدمی» برای بیان همین نکته است که «جانِ قرآن خفی است» و این جان را دیدن با چشم جهان‌بین نتوان.

**ظاهر قرآن چو شخص آدمی است که نقوشش ظاهر و جاننش خفی است<sup>۸</sup>**

همین تشبیه را جایی دیگر نیز دارد:

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین  
دیو آدم را نبیند، غیر طین<sup>۹</sup>

یعنی، همان‌گونه که شیطان، آدم را خاک دید و بدو ایمان نیاورد، خیره شدن در ظاهر قرآن نیز، همین عیب بزرگ را دارد.

مولوی در مثنوی، اکثر علوم و دانش‌های عصر خود را مورد بی‌مهری تمام قرار داده و از گفتن هیچ ناسزایی در حق آنها کوتاهی نکرده است. در این دشنام‌گویی‌ها، فلسفه، فقه، نجوم، ادبیات و... بی‌نصیب نمانده‌اند. اما نگارنده در هیچ جای مثنوی به خاطر ندارد که مولوی تفسیر قرآن را نیز با همان چوب رانده باشد. حتی چنان که از سخن زندگینامه‌نویس او (احمد افلاکی) برمی‌آید، وی تا پایان عمر، مطالعه‌ی کتب تفسیری را رها نکرد و پس از ملاقات با شمس و آن انقلاب‌شگفت درونی و بیرونی نیز همچنان کتاب حقایق التفسیر نوشته‌ی ابو‌عبدالرحمن سلمی را می‌خواند. تکریم او و حرمت نهادن وی به تفسیر سلمی، دو معنا دارد: نخست این که او به کتاب‌های تفسیری، حُسنِ ظنی داشت که در حق آثاری همچون شفا و اشارات و تنبیهات ابن سینا نداشت. دیگر آن‌که وی در مطالعه‌ی کتب تفسیر و اعتماد به آنها، تحت تأثیر افکار و فرهنگ زمانه‌ی خود نبوده است؛ زیرا کتاب حقایق التفسیر، چندان بابِ ذائقه‌ی اهل سنت، به ویژه حنفیان که مولوی نیز گویا از آنان است، نبوده است. دلیل آن نیز، گشاده‌دستی سلمی در نقل روایات شیعی و سخنان امام جعفر صادق علیه السلام در این کتاب است. غیر از آن، حقایق التفسیر، اهل تأویل نیز هست که همین، زبان کسانی چون ابن تیمیه را به طعن او گشوده است.<sup>۱۰</sup>

آرای تفسیری مولوی در مثنوی نیز به خوبی نشان می‌دهد که وی در فهم شریعت و تفسیر کلام الهی، به راه کسانی همچون ابن تیمیه نرفته است. مثلاً از ابن تیمیه نقل می‌کنند که گفته است: «روز قیامت، خداوند از عرش خود، پایین می‌آید و مردم او را می‌بینند؛ همان‌سان که من از این منبر فرود می‌آیم.» سپس از منبر پایین می‌آید و بدین وسیله،

نمایش فرود آمدن خداوند را از عرش، اجرا می‌کند. حال آن‌که مولوی در دیوان شمس به صراحت می‌گوید که «نظاره جمال خدا جز خدا نکرد»، حتی به رغم حافظ که دیدن خدا را به چشم جان‌بین حوالت داده است،<sup>۱۱</sup> برای آن که هیچ شائبه‌ای پیش نیاید، رؤیت خدا را بالکل انکار می‌کند.

افلاکی در مناقب‌العارفین، سخنی دارد که گویا طعن و تعریضی به یکی از کتب تفسیری مشهور جهان اهل سنت است. وی مثنوی معنوی را «کشاف اسرار قرآن» می‌خواند، و همین نحوه‌ی تعبیر، نشان می‌دهد که تفسیر کشاف زمخشری (۴۶۷-۵۳۸هـ) را چندان در خور قرآن ندیده است. «مثنوی معنوی، کشاف اسرار قرآن است.»<sup>۱۲</sup>

کنایه‌ای که در این عبارت است، اشاره به این نکته دارد که در کشاف زمخشری، کشف مهمی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه تنها هنر الفاظ نمایان می‌شود. مولوی خود نیز در مقدمه‌ی دفتر اول مثنوی، کتاب خود را کشاف القرآن خوانده است، و این دور نیست که به معنای بدلی بودن کشاف زمخشری باشد. در دو جای دیوان حافظ نیز کنایتی به کشاف زمخشری آمده است. یکی آن‌جا که از خواننده‌ی اشعار خود می‌خواهد دفتر اشعار برگردد و به سمت باغ و صحرا رود؛ زیرا وقتِ مدرسه و بحث کشف کشاف نیست:

**بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر**

**چه وقت مدرسه و بحث کشف کشاف است**

دیگر آن‌جایی که روی خوب معشوق را بهترین آیت برای کشفِ حُسن می‌داند و همو را قوی‌ترین دلیل برای آکندنِ تفسیر، از لطف و خوبی می‌شمارد:

**روی خوبت آیتی از حُسن بر ما کشف کرد**

**زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما**

بنابراین روی خوب، هنری دارد که در کشف اسرار، که کشاف زمخشری و یا هر کتاب دیگر ندارد.

درک و فهمی که مولوی از آیات قرآن دارد، گاه او را به تفسیرهایی می‌کشاند که چندان محلّ توجّه و قبول مفسّران نیست. با این حال، او از دریافت خود دست نمی‌کشد و آنچه را که با روح کلی قرآن، همسو و ملائم می‌بیند، به زبان می‌آورد. مثلاً درباره‌ی آیه‌ی شریفه‌ی «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ كَانُوا جَانِّهَم نَصْرُنَا»<sup>۱۳</sup> سخنی می‌گوید که او را از همراهی با بسیاری از مفسّران و متکلمان باز می‌دارد. در قرائت مشهور، «کذبوا» در این آیه به تخفیف ذال است؛ بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: «تا آن‌که پیامبر نوید شدند و کافران پنداشتند به آنان دروغ گفته‌اند، یاری ما بدیشان رسید.» مولوی قرائت «کذبوا» را به تشدید ذال ترجیح می‌دهد که خلاف مشهور است؛ آن‌گاه معنای آیه با تفسیری که مولانا کرده است این می‌شود: «رسولان، خویشان را از دریافت وعده‌ی نصر محروم و محتجب پنداشتند و اصرار منکران بر کفر و شقاق، آنها را در باب حقیقت دعوی و حال خویش، دچار تردید ساخت.»<sup>۱۴</sup>

این تفسیر با آنچه اهل سنت در مقام پیامبران و شیعه در عصمت انبیاء گفته است، چندان سازگار نیست. در میان روایات تفسیری، اخباری پیدا می‌شود که همین تفسیر را تأیید کند؛<sup>۱۵</sup> اما تفاسیر مهم و نامبردار اهل سنت و شیعی، چنین فهمی را از قرآن و انبیا بر نمی‌تابند.<sup>۱۶</sup>

مراد آن است که مولوی در فهم و تفسیر قرآن نه به تقلید گراییده است و نه - چنان که خواهد آمد - به تأویلات و تفسیرهای شخصی و من درآوردی تن در داده است.

### تفسیر قرآن به قرآن

شیوه و اصطلاح «تفسیر قرآن به قرآن» از نخستین دوران‌های تفسیری، معمول و بر زبان‌ها بوده است. اگر چه سیر نگارش‌های تفسیری، از اختلاف مشارب و شیوه‌ها در تفسیر قرآن خبر می‌دهد، اکثر مفسّران می‌کوشیدند برای تفسیر خود از هر آیه‌ای، به آیات دیگر دست اندازند. اصرار برخی از مفسّران و قرآن‌شناسان بزرگ بر کارآمد بودن

و نتیجه بخشی این نوع نگرش به قرآن، اصطلاح یاد شده را رواج داد و اینک در بسیاری از مجامع علمی در کشورهای اسلامی، چنین شیوه‌ای در فهم قرآن، مقبولیت بسیار دارد. مولوی، هم در تفسیر برخی آیات و هم با بیانات صریح، تمایل خود را به این طریقه‌ی مقبول در تفسیر، نشان داده است. نمی‌توان خود را از این زعم به کلی فارغ کرد که شاید ترویج این‌گونه تفسیر قرآن در مثنوی، تعریضی باشد به مفسر نامی آن روزگار، امام فخر رازی که در فهم و تفسیر قرآن به عقل‌ورزی‌ها و اجتهادات خود تکیه و تأکید بسیار داشت. به هر روی چون در چند جای مثنوی از این شیوه، سخن رفته است، نمی‌توان آن را حمل بر بیان نظری خام و بدون قصد جدی کرد.

مولوی در بیان معنی «إن شاء الله» پس از نقل چندین نظریه در معنای آن، از مخاطب خود می‌خواهد که قرآن را تأویل نکند که گاه برخی از این تأویل‌ها، تبدیل و قلب معنا است. سپس با صراحت بسیار، می‌گوید: معنی قرآن را باید در قرآن جست یا در سخن کسانی که به هوا و هوس نیالوده‌اند.

#### معنی قرآن ز قرآن پرس و بس      وز کسی کاتش زده اندر هوس<sup>۱۷</sup>

پرسیدن معنای قرآن از قرآن، معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد که باید در فهم هر آیه، از آیات دیگر و روح کلی قرآن استمداد جست. در این بیت مولوی از تعبیر «معنی قرآن» استفاده می‌کند، او در جای دیگر، با صراحت بیشتر، کلمه‌ی تفسیر را به کار می‌گیرد و تفسیر قول حق را تنها در سخنی دیگر از حق - تعالی - نشان می‌دهد. از ادامه‌ی گفته‌ی او چنین برمی‌آید که وی هر شیوه‌ای را غیر از شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن، بیهوده‌گویی و پیروی از گمان می‌شمارد. بدین ترتیب می‌توان دیدگاه او را درباره‌ی دیگر شیوه‌های تفسیری رایج در آن دوران، دریافت. در قصه‌ی «درویش و گنج» می‌خوانیم:

#### قول حق را هم زحق تفسیر جو      همین مگو ژاژ از گمان ای سخت‌رو<sup>۱۸</sup>

روشن است که بنابراین سخن، تفسیرهای عقلی و یا حتی عرفانی، نزد او ژاژخایی و



بیهوده‌سرایبی است. استدلال مولوی بر اعتبار این‌گونه تفسیر قرآن، بی‌درنگ پس از بیت پیش‌گفته می‌آید:

آن گیره کو زد همو بگشایدش      مُهره کو انداخت او پزبایدش  
گر چه آسانت نمود انسان سخن      کی بود آسان، رموز من لَدُنْ<sup>۱۹</sup>

گویا نظر مولوی در همه‌ی این ابیات به آیه‌ی هفت سوره‌ی آل‌عمران است. خداوند در این آیه‌ی مبارک علم تأویل قرآن را تنها به خود و راسخان در علم نسبت می‌دهد: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ شاید مولوی از این آیه چنین فهمیده است که تأویل قرآن، یعنی همان فهم و درک که شامل تفسیر آن نیز می‌شود. بنابراین، قرآن را فقط او که خود نازل کرده است، از عهده‌ی تفسیر بر می‌آید. اما اگر الراسخون فی العلم را عطف به الله انگاریم، بدین معنا است که خداوند علم تأویل را به راسخان در علم نیز عنایت فرموده است. ولی گویا نظر چیره، میان مفسران آن است که الراسخون فی العلم عطف به الله نیست؛ بلکه خود نهادی برای جمله‌ای دیگر است.

مرحوم جلال‌الدین همایی در مقدمه‌ی تفسیر مثنوی مولوی (داستان دز هوش رُبا) قول حق و محققانه را همین می‌داند و با قاطعیت تمام می‌گوید: «على التحقيق جملة‌ی اول بر الا الله وقف و تمام می‌شود و بعد از آن جمله‌ی الراسخون فی العلم، جمله‌ی مستأنفه است؛ نه این که عطف بر الله و متمم جمله‌ی اول باشد، چنان‌که بعضی آن را احتمال داده‌اند و با تکلف و تعسف خلاف ظاهر، حالت عطف را توجیه کرده‌اند».<sup>۲۰</sup> سپس قرائنی می‌آورد که قبول سخنش را آسان، بلکه اطمینان بخش می‌کند.

اما سخن مولوی که می‌گوید معنی قرآن را باید هم از قرآن پرسید و آنان که در هوس آتش زده‌اند، این زعم را که وی قائل به عطف است نه استیناف تقویت می‌کند؛ هر چند او اگر هم به چنین قرائتی معتقد نباشد، برای توصیه‌ی مخاطب خود به فهم قرآن از طریق اولیا، دلایل دیگری دارد؛ مثل فاسئلوا اهل الذکر که در قرآن آمده است و سیره‌ی نبوی و عمل اولیا و مفسران معتبر.

هوس سوزان در تعبیر مولوی، هم می‌تواند اشاره به الراسخون فی العلم باشد، و هم می‌تواند که کنایه‌ای از مطهرون باشد؛ زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید: قرآن را کسی دست نخواهد کشید (کنایه از ارتباط و داد و ستد) مگر آنان که پاکیزه‌اند: و لا یمسه إلا المطهرون از این جهت که مطهرون در مقابل هوس بازانند و مولوی معنای قرآن را فقط برای هوس سوزان، آشکار می‌داند، می‌توان دریافت که سخن وی، بی‌اشارت و نظر به آیه‌ی پیش گفته نیست.

از این رواست که می‌بینیم در مثنوی، تفسیر روایی نیز جایگاه روشن و پربسامدی دارد. نمونه‌های بسیاری را می‌توان یاد کرد؛ اما این جا به یک مثال روشن که دیگران کم‌تر گفته‌اند، بسنده می‌کنیم.

خداوند در سوره‌ی نمل، نقل می‌کند که روزی سلیمان از حال پرندگان پرس و جو کرد و علت غیبت هدهد را جو یا شد.

وَ تَمَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ. ۲۱

«و پرندگان را باز جست. پس گفت: «مرا چه می‌شود که هدهد را

نمی‌بینم؛ یا او از غایبین است؟»

آن‌گاه سلیمان، هدهد را به عذابی سخت تهدید می‌کند؛ مگر آن‌که حجتی روشن برای غیبت خود بیاورد:

لَا عَذَابَ لِعَذْبَنِي وَلَا ذِبْحَنِي أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَأَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مَبِينٍ. ۲۲

«او را عذابی سخت خواهم کرد یا آن‌که سرش را می‌برم؛ مگر آن‌که

حجتی روشن برای من بیاورد.»

مولوی این داستان هیجان‌انگیز را در دفتر پنجم مثنوی به اشاره نقل می‌کند و از نحوه‌ی بیان او چنین برمی‌آید که قصدش در نقل این قصه‌ی قرآنی، توجه کلمات تهدیدآمیز لاعذبته و لاذبحته است؛ زیرا پیامبری به حشمت و جاه و جلال سلیمان، وقتی پرنده‌ای نحیف و ضعیف، مانند هدهد را -که جثه آن کمی بزرگ‌تر از گنجشک

است - تهدید به شکنجه و قتل می‌کند، به نظر شگفت و غیر عادی می‌آید. او داستان را با این ابیات آغاز می‌کند:

تا سلیمان گفت کآن هدهد اگر هجر را عذری نگوید معتبر  
بکشمش یا خود دهم او را عذاب یک عذاب سخت بیرون از حساب

تا این جا، مولوی جز ترجمه از آیات پیش گفته بر زبان نیاورده است؛ اما ناگهان تفسیری بدیع از تهدیدهای سلیمان به دست می‌دهد. در این بیان، تهدید سلیمان به قتل هدهد، توجیه نمی‌شود؛ زیرا ذبح پرنده، چندان شگفت‌آور و غیر معمول نیست؛ اما چون شکنجه پرنده‌ای ضعیف به دست پیامبری قوی شوکت، به نظر معقول و معمول نمی‌آید، به کمک حدیثی از پیامبر ﷺ آن را موجه می‌نمایاند. در واقع برای آن شکنجه مصداقی ذکر می‌کند که هم با مقام مادی و معنوی سلیمان سازگار است و هم رنج‌آورترین شکنجه برای پرنده محسوب می‌شود، و هم مولوی بدین وسیله به مقصود خود نزدیک‌تر می‌شود، و همه‌ی اینها به برکت استمداد از روایتی نبوی است. نویسنده‌ی احادیث مشنوی در تفسیر این ابیات، این روایت را از منابع حدیثی نقل می‌کند: «لَأَلْزِمَنَّ صُحْبَةَ الْأَضْدَادِ؛ او را به همتشینی با غیر جنس خود، ملزم می‌کنم»<sup>۲۳</sup> گویا این سؤال برای اصحاب پیامبر نیز پیش آمده و از ایشان معنای «لاعدبته» را پرسیده‌اند. طبق این نقل، پاسخ پیامبر این بوده است که «لاعدبته» یعنی واداشتن هدهد به هم صحبتی با ضد خود.

هان کدام است آن عذاب ای معتمد در قفس بودن به غیر جنس خود<sup>۲۴</sup>  
هر که را با ضد خود بگذاشتند آن عقوبت را چو مرگ انگاشتند<sup>۲۵</sup>

بدین ترتیب مولوی برای حل یک نکته‌ی تفسیری، به روایت پناه برده و انصاف را که در گزینش و گویش آن نیک از عهده برآمده است. به زعم نگارنده، حافظ نیز با نگاه به آن آیه و این روایت است که گفته است:

چاک خواهم زدن این دل‌ق ریایی چکنم روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم

کلمات عذابی الیم، صحبت و ناجنس، بر زعم نگارنده، صحه می‌گذارند. بنابراین حافظ نیز در تفسیر آیه، روایتی را به کار گرفته است.

بیشتر گفتیم که مثنوی گرچه سرشار از نکات تفسیری و لطایف قرآنی است، دستگاه منسجم و نظام‌مندی در تفسیر ندارد. به همین روی هر از گاه از تفسیر قرآن به قرآن، عدول کرده، به مقام تفسیرهای بی‌مبنا و اساس می‌غلطند. در این نمونه‌ها - که البته شمار آنها بسیار اندک است - آیه‌ای از قرآن، به طریقی سست و یا به روایتی ضعیف و یا به حدسی بی‌بنیاد تفسیر می‌شود. یک نمونه‌ی آن، استناد ترش رویی و روی‌گردانی از ناینبایی فقیر، به پیامبر است که در سوره‌ی عَبَسَ و تَوَلَّى آمده است. نمونه‌ی دیگر نقل و تأیید افسانه‌ی غرائق است. شارحان مثنوی این خبط نابخشودنی مثنوی را ناشی از تأسی مولوی به تفسیر طبری دانسته‌اند. این ماجرا (افسانه‌ی غرائق) به قدری رسوا و دور از محضر قرآن است، که تک اشاره‌ی مثنوی به آن، هیچ توجیه و توضیحی را نمی‌پذیرد.

به واقع مولوی تاوان تسامحات و بی‌مبالاتی‌های خود را در نقل قصص و حکایات تاریخی، بیش از همه، در همین می‌پردازد.

قصه از این قرار است که خداوند در آیات ۱۹ و ۲۰ سوره‌ی نجم، نام سه بت معروف عرب (لات، عَزَّى و منات) را می‌برد. *تال جامع علوم انسانی* در همین هنگام شیطان در جریان نزول وحی اخلال و دخالت می‌کند و عباراتی را بر زبان پیامبر تحمیل می‌کند که در آنها سه بت نامبرده غرائق؛ یعنی پرستوهای والا خوانده می‌شوند و شفاعت آنان، مرضی حق! *تلك الغرائق العلیٰ و ان شفاعتھن لترضی.*

از قدامت این افسانه را طبری در تاریخ خود و ابن سعد در طبقات و کلبی در اصنام، آورده‌اند. اما ابن اسحاق و ابن هشام و صاحبان صحیحین یعنی مسلم و بخاری نیآورده‌اند. بعضی از محققان معاصر از جمله شادروان محمود رامیار، استاد فقیه عباس زریباب خوبی، استاد دکتر سیدجعفر شهیدی و دکتر عطاءالله مهاجرانی به انواع نقدها از جمله

نقد قرآنی حدیث شناسانه، تاریخی و عقلی آن را مردود ساخته‌اند.<sup>۲۴</sup>

از همه شگفت این که افسانه‌پردازان کوتاه‌فکر، این داستان سراسر جعل و دروغین را در میان آیات سوره‌ای آورده‌اند که طلیعه‌ی آن تبرئه‌ی پیامبر از هرگونه گمراهی و خطا در قول و فعل است. آری، آیات سوره‌ی و النجم، این ساز آغاز می‌شوند: «سوگند به ستاره هنگامی که فرود می‌آید که هرگز دوست و همراه شما = محمد! گمراه نشده و بیراهه نرفته است. او سخن به هوا نمی‌گوید و جز آنچه بر او نازل می‌شود، بر زبان نمی‌آورد.»

جای تأسف بسیار است که مولوی این نقطه‌ی سیاه را در کارنامه‌ی علمی و تفسیری خود راه داده و در آخرین دفتر مثنوی، اشارتی - بی‌نهی و اثبات - بدان می‌کند. نگارنده این خبط را در مثنوی، چندان واقعی نمی‌نهد؛ زیرا نیک می‌داند که مولوی در هیچ‌جایی از آثار خود، دغدغه‌ی قالب و تاریخ و سند نداشته است. آیات پیش‌گفته چنین‌اند:

بت ستودن بهر دام عامه را      همچنان دان کالغرائیق العلی  
خواندنش در سوره‌ی و النجم زود      لیک آن فتنه بُد از سوره نبود  
جمله کفار آن زمان ساجد شدند      هم سیری بود آن‌که سر بر در زدند<sup>۲۷</sup>

غیر از تفسیر روایی، در مثنوی تفسیرهای ذوقی، عرفانی، اجتهادی و عقلی را هم می‌توان پی‌گرفت و نمونه داد؛ لیکن این نوشتار سر آن ندارد که اندیشه‌های قرآنی مولوی را یکایک گزارش کند و محتوای علمی - قرآنی مثنوی را بررسد. آنچه در حوصله و قصد این قلم است، اشاراتی به جایگاه قرآن در آثار مولوی و قرآن‌نگری او است. بدین روی، تلمیحات، اقتباس‌ها، اشارات، تضمین‌ها، حلّ و درج‌ها و دیگر راه‌هایی را که مولوی برای رسیدن به آستان قرآن پیموده است، در مثالی دیگر باید گفت و خواند. با این همه اشاره به چند نگاه شاعرانه‌ی مولانا به آیاتی از قرآن‌کریم، خالی از لطف و فایده نیست؛ هر چند بیرون از مقصود این نوشتار است:

## یک.

من از پی اینت نقش کردم      تا کلک مرا کنی تو تحسین<sup>۲۸</sup>

این بیت تعبیری شاعرانه از آیه‌ی «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>۲۹</sup> است. در آیه، علت غایی خلقت جن و انسان، پرستش خدا نام برده شده است. مولوی پرستش خدا را با تحسین کلک او برابر دانسته و خدا را به نگارگری تحسین برانگیز مانند کرده است. تشبیه خلقت به نقش، و خدا به نقاش در مثنوی نیز آمده است: «نقش با نقاش چون نیرو کند.»

## دو.

زیرا کُلِ سعادت بی‌روی تو فروید      ایاک نعبد ای جان بی‌نستعین نباشد<sup>۳۰</sup>

در این شعر، عبادت و توفیق آن، بر عنایت و یاری خدا معلق شده است، و این تعلیق در این بیت، به مثابه‌ی مَثَل به کار رفته است؛ بنابراین توقف عبادت بر توفیق الهی، آن‌چنان روشن و مسلم است که می‌تواند ضرب‌المثلی برای سایر تعلیق‌ها باشد.

## سه.

آن که مُردن پیش چشمش تهلکه است      امر لا تلقوا بگیرد او به دست<sup>۳۱</sup>

اشاره‌ای تأمل برانگیز دارد به آیه‌ی «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خویش را به دست خود به هلاکت نیفکنید.»<sup>۳۲</sup>

مولوی در این اشاره، چند لایه از معنا را به هم دوخته و با آنها نکته‌ی لطیفی را پرورانده است. بدین شرح:

آن‌که مردن را فنا و فوت می‌داند، خدا را به بیهوده‌گری (العیاذ بالله) متهم کرده است؛ زیرا خداوند ما را از هلاکت، نهی کرده و فرموده است: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». اگر مرگ، هلاکت باشد، چون از آن گریزی نیست، پس نمی‌توان از آن گریخت، پس نهی خدا بی‌وجه می‌شود. زیرا نهی از عملی معقول و مقبول است که بتوان از آن دست کشید و آن را کنار زد؛ از مرگ نمی‌توان رست، پس نهی از آن، لغو است. بنابراین،

مرگ هلاکت نیست. اگر کسی مرگ را هلاکت دانست، چون نمی‌تواند نهی «لا تلقوا» را امثال کند، پس عاصی است....

#### چهار.

شکر، جانِ نعمت و نعمتِ چو پوست

ز آن که شکر آرد تو را تا کوی دوست<sup>۳۳</sup>

خداوند در پاره‌ای از آیات، هدف خود را از بخشیدن شماری از نعمت‌ها، شکرگزاری بندگان نام می‌برد. مثلاً در سوره‌ی نحل می‌فرماید:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.<sup>۳۴</sup>

«خدا شما را از شکم‌های مادراتان بیرون آورد، در حالی که هیچ نمی‌دانستید. و نهاد برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها. باشد که شکرگزاری.»

از این دست آیات چنین برمی‌آید که نعمت برای شکر است و انعام‌های الهی برای آن است که آدمیان به سپاسگزاری گریند. بنابراین، شکر به مثابه‌ی جانِ نعمت، و نعمت در قیاس با شکر آن، همچون پوست برای مغز است.

#### پنج.

گفت حق: نی بلکه لا انسَاب شد زهد و تقوا، فضل را محراب شد<sup>۳۵</sup>

مولوی در این بیت بسیار زیبا و ژرف، به دو آیه‌ی مهم قرآنی اشاره دارد: در مصراع نخست، آیه‌ی «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا تَتَسَاءَلُونَ»<sup>۳۶</sup> را پیش دید می‌آورد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وقتی در صور دمیده شد، کسب و خویشاوندی‌ها از هم می‌گسلند و هر که را جز عمل او، دست‌گیری نخواهد بود.» در مصراع دوم مولوی آیه‌ی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَى» را تصویرگری کرده است. در تصویر بسیار تأثیرگذار او، تقوا و زهد به محرابی تشبیه شده است که فضیلت و برتری، در آن

نماز می‌گزارد. همان‌گونه که روی نمازگزار به سوی محراب است، فضل و برتری نیز روی به سوی تقوا دارد. این بیت را می‌توان از نمونه‌های تفسیر قرآن به قرآن در مثنوی شمرد.

**شش.**

ترک «استثنا» مرادم قسوتی است      نه همین گفتن، که عارض حالتی است  
ای بسا ناآورده استثنا به گفت      جان او با جان استثناست جفت<sup>۳۷</sup>

در داستان نخست مثنوی، در ماجرای عاشق شدن پادشاه بر کنیز خود، از غرور و سرمستی حکیمانی خبر می‌دهد که خود را در معالجه‌ی کنیزک، توفیق‌مند و شفابخش می‌دانستند.

هر یکی از ما مسیح عالمی است      هر آلم را در کف ما مرهمی است<sup>۳۸</sup>  
مولوی به آنان اعتراض می‌کند و از این که خود را در درمان معشوقه‌ی شاه، بی‌نیاز از مددجویی از خدا می‌پنداشتند، سرزنش می‌کند. گناه آنان نزد مولوی، این بود که ترک استثنا کردند؛ یعنی توفیق خود را بر مشیت الهی معلق نکردند.

«گر خدا خواهد» نگفتند از بَطَر      پس خدا بنمودشان عجز بشر

بَطَر (سرمستی) و غروری که در آنان بود، مانع از آن شد که «ان شاء الله» بگویند. حال آن‌که خداوند در سوره‌ی کهف، صریحاً از پیامبر ﷺ خود می‌خواهد که هرگز نگوید فردا چنین و چنان خواهم کرد، مگر آن که بداند فعل او بسته به اراده‌ی خدا است.

و لا تقولنَّ لشیءٍ اِنِّی فاعِلٌ ذلکَ عَدَاۗءَ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ.

«هرگز مگو درباره‌ی چیزی که فردا آن را به انجام خواهم رساند، مگر

این که خدا بخواهد. ۳۹»

خداوند از این خُلُق پسندیده (معلق کردن همه چیز بر مشیت الهی) در سوره‌ی قلم، آیه‌ی ۱۸ به «استثنا» تعبیر می‌کند: «و لا یستثنون؛ استثنا نکردند.»

آنچه مولوی می‌گوید، فی الواقع نوعی دریافت تفسیری از آیات پیش گفته است. وی



می‌گوید آنچه خداوند از پیامبر ﷺ و همگان خواسته، استثنای واقعی است، نه لفظ «ان شاء الله» بر زبان راندن که گاه خلاف گرایش و باور قلب است. ترک استثناء، گاه قسوت و ملکه می‌شود، حتی برای آنان که ان شاء الله از زبانشان نمی‌افتد. در مقابل کسانی هستند که این صیغه را بر زبان نمی‌آورند، اما استثنا در جانشان نشسته است. صدها نمونه دیگر می‌توان از این دست، در مثنوی و دیوان شمس سرخ داد که همگی به لطافت انعکاس نور در آب، زلال است و جملگی طربناک.

### گفتار دوم

#### تاویل

به عقیده‌ی نگارنده، ماجرای تاویل در مثنوی، بسیار پیچیده و گاه غلط‌انداز است. در این جا، هم به دلیل پیچیدگی موضوع و هم به لحاظ مقصود این نوشتار، گریزی جز پناه بردن به اجمال برای این قلم نیست؛ به ویژه آن که کمابیش مقالات روشنگرانه‌ای در این باب، ارائه شده است.<sup>۴۰</sup>

نخست باید دانست که مولوی با بیانات صریحی در مثنوی، مخالفت خود را با تاویل قرآن ابراز داشته است. تاویل به معنای گرداندن قرآن از ظاهر آن به معانی وهمی و نامربوط، به هیچ روی شیوه و منش مولانا نبوده است. وی تاویل را به کارگیری عقل در غیر محل خود می‌داند.<sup>۴۱</sup> و آن را نوعی پس دادن عطا‌ی الهی می‌شمارد. در تفسیر حدیث مشهور «أبیت عند ربی؛ من نزد پروردگارم، بیتوته می‌کنم» از همه می‌خواهد که آن را بر ظاهرش حمل کنند و به تاویل نگریند. این سخن نبوی را هم کتبِ روایی اهل سنت نقل کرده‌اند و هم در جوامع حدیثی شیعه آمده است. مرحوم علامه مجلسی در

بحارالانوار، این روایت را در باب فضایل و خصایل پیامبر نقل کرده، می‌نویسد: «وقتی پیامبر ﷺ روزهی وصال<sup>۴۲</sup> را نهی فرمودند، اصحاب از وی پرسیدند: چرا شما خود روزهی روز را به شب می‌پیوندید؟ پیامبر به ایشان فرمودند: ائی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی؛ من نزد پروردگارم، به سر می‌برم؛ او مرا می‌خوراند و می‌نوشاند.» سپس مجلسی در توضیح آن می‌نویسد: «گفته‌اند معنی آن، این است که مرا به وحی خود، می‌خوراند و می‌نوشاند.»<sup>۴۳</sup> در کتب حدیث اهل سنت، این روایت بدین صورت آمده است: ابیت عند ربی...<sup>۴۴</sup>

پیدا است که خوراندن و نوشاندنِ وحی یا خدا، از ظاهر عبارت بر نمی‌آید به تأویل و تکلف و نیاز می‌افتد. مولوی، سخن دیگری دارد:

**چون ابیت عند ربی فاش شد یطعم و یسقی کنایت ز آش شد<sup>۴۵</sup>**

یعنی هیچ نیازی به تأویل نیست و باید پذیرفت که از این سخن نبوی خوردن و آشامیدنِ ظاهری، مراد است. وقتی یطعمنی (می‌خوراند مرا) حمل بر ظاهر شود، آنگاه کنایت از آش و غذاهای دیگر خواهد بود. سپس می‌افزاید اگر این‌گونه سخنان را به تأویل آلوده نکنی، کام تو نیز طعم شهد و شیر را خواهد چشید:

**هیچ بی‌تأویل این را در پذیر تا در آید در گلو چون شهد و شیر**

**ز آن که تأویل است واداد عطا چون که ببیند او حقیقت را خطا<sup>۴۶</sup>**

تعبیر واداد عطا از تأویل چنان گویا است که می‌توان همه‌ی دیدگاه مولانا را درباره‌ی تأویل، با آن بیان کرد. تأویل یعنی عطایی را به صاحب آن برگرداندن؛ و وقتی قرآن تأویل می‌شود، معنایی جز این ندارد که تأویل‌گر، ظاهر قرآن را خطا دیده است و می‌خواهد آن را به حقیقت برگرداند! در جایی نیز تأویل‌کننده‌ی قرآن را چونان مگسی می‌داند که اگر از نجاست تأویل درگذرد، «آن مگس را بخت گرداند همای».<sup>۴۷</sup>

بنابراین چاره در فهم آیاتی که چندان با وهم و عقلی ما مطابقت ندارند، تأویل خود است، نه تأویل قرآن...

کرده‌ای تاویل حرفِ بکر را خویش را تاویل کن نی زکر را

بر هوا تاویلِ قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو معنی سنی<sup>۴۸</sup>

بدین ترتیب، کاستی‌ها و ناراستی‌ها در متن نیست؛ در خواننده‌ی او است. اگر کژی و اعوجاجی هم هست، در چشم خطابین ما است، که هرگز بر قلم صنع، خطا نمی‌رود. از این دست سخنانِ تاویل ستیز در مثنوی بسیار است و لقبی که او به تاویل‌گران داده «ارباب وهم» است. طعن مولانا به این صاحبان وهم، غیر از آن که از مبانی زلال او در عرفان و دین‌شناسی برمی‌خیزد، کمابیش به سائقه‌ی تعرض و اعتراض به فرقه‌ی اسماعیلیه نیز هست. مولوی به مانند غزالی (۴۵۰-۵۰۵) که تأثیر علمی-روحی فراوان بر وی داشته، در همه‌ی آثار خود باطنی‌گری و اعتزال‌اندیشی را از هجمه‌های خود مصون نگذاشته است. وقتی کسانی مانند ناصر خسرو به صراحت، تاویلِ قرآن را می‌ستایند و می‌گویند:

دشوار، طلب کردنِ تاویل کتاب است

کاری است فرو خواندن این نامه بس آسان<sup>۴۹</sup>

مولانا نیز بر خود واجب می‌بیند که پنبه‌ی این «کار دشوار» را بزند و حتی گناه آدم را در قصه‌ی آفرینش، تاویل بینگارد:

در دلش تاویل چون ترجیح یافت طبع در حیرت سوی گندم شتافت<sup>۵۰</sup>

مخالفت مولوی با تاویل قرآن و حذف معنای ظاهری آن، تا آنجا پیش می‌رود که حتی دیگر از ابوحامد غزالی نیز حرف شنوی ندارد و رو در روی او که گاه دست به تاویل زده است، می‌ایستد. غزالی در جایی از کتاب احیاء علوم، آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء را تاویل می‌کند و مولوی، سخت بر این تاویل می‌تازد. خداوند در این آیه خبر از تسبیح همه‌ی اشیا می‌دهد و می‌فرماید:

إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ.

هیچ پدیده‌ای نیست، مگر آن‌که به ثناگویی و تسبیح‌خوانی او

مشغول است؛ اما شما آن را در نمی‌یابید.

مولوی دوست دارد همگان این آیه را بر ظاهر آن حمل کنند و تسبیح را زبانِ قالِ موجودات بشماریم؛ نه زبانِ حالِ آنان. ولی غزالی، موجودات را به دو گروه زنده‌ی عاقل و غیر عاقل تقسیم می‌کند و مراد از تسبیح جمادات و حیوانات را به معنای دلالت آنها بر وجود خدا می‌انگارد.

مراد از تسبیح در این آیه، سخن گفتنِ زبانی نیست؛ بلکه منظور آن

است که هر موجودی به وجودِ خود، خدا را تسبیح می‌کند و به ذات

خویش، او را تقدیس می‌نماید و شاهده‌ی است بر یکتایی حق.<sup>۵۱</sup>

کسانی که مایلند این آیه را بر معنای صریح و ظاهر آن حمل کنند و بپذیرند که همه‌ی موجودات، خدا را به زبانِ قال، تسبیح می‌کنند، دلایل روشنی بر حرف خود دارند: یکی آن‌که ظهور آیه در این معنا است؛ دیگر آن‌که اگر مراد خداوند، از تسبیح جمادات، تسبیح برهانی باشد نه زبانی، چرا در ذیل آیه فرموده است که شما انسان‌ها تسبیح اشیای دیگر را درک نمی‌کنید؟ این در حالی است که ما تسبیح به زبانِ حالِ آنها را می‌فهمیم، آنچه در نمی‌یابیم، تسبیحِ زبانی آنها است.

به هر روی مولوی، این‌گونه تأویل‌ها را تأویلِ ناصوابِ معتزله می‌شمارد و می‌گوید:

چون شما سوی جمادی می‌روید

از جمادی، عالم جان‌ها روید

فاش تسبیح جمادات آیدت

چون ندارد جان تو قندیل‌ها

که غرض تسبیح ظاهر، کی بود؟

دعوی دیدن، خیال غی بود<sup>۵۲</sup>

اما پیش از آن‌که دریافت خود را تسبیح همه‌ی موجودات عالم، بیان کند، تأویل اهل اعتزال را به بیان می‌آورد و دریافتِ تأویلِ آلودِ آنان را از تسبیح جمادات، توضیح

می‌دهد:

بلکه هر بیننده را دیدار آن  
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد  
این بود تاویل اهل اعتزال  
چون ز حس بیرون نیامد آدمی  
وقتِ عبرت می‌کند تسبیح‌خوان  
آن دلالت همچو گفتن می‌بود  
و آن آن کس‌کو ندارد نور حال  
باشد از تصویر غیبی اعجمی<sup>۵۳</sup>

یک نکته می‌ماند و آن این است که تسبیح موجودات زنده، کم و کیف دیگری دارد؛ اگر چه با تسبیح حیوانات و جمادات تفاوتِ جوهری ندارد. مولوی این نکته را در دیوان شمس یادآور می‌شود. از سخن او در آن‌جا چنین فهمیده می‌شود که گرچه همه تسبیح خدا را به زبان قال می‌گویند، برخی روشن‌تر و بی‌پرده‌تر از دیگران بر زبان ثنا دارند:

همه تسبیح گویانند، اگر ماه است اگر ماهی

ولیکن عقل استاد است، او مشروح‌تر گوید<sup>۵۴</sup>

اینها، شمه‌ای از مخالفت‌های مولوی با تاویل قرآن است؛ اما او هم به لحاظ مبانی اندیشگی خود و هم به دلیل نگاه ویژه‌ای که به قرآن دارد، نمی‌تواند خود را در معانی ظاهری قرآن محبوس کند. بر همه‌ی اینها باید افزود: روح سرکش او را در مقابل هر چه که ظاهری و سطحی است.

در چندین جای مثنوی، سخن از اشتغال قرآن بر ظاهر و باطن است، و مولوی بی‌درپی، دوستان و یاران خود را از تصلّب و تعصب بر ظاهر پرهیز می‌دهد. دلیل این نهی را هم، چند لایه بودن قرآن می‌داند. وقتی -به گفته‌ی پیامبر ﷺ- قرآن را ظاهری است و باطنی، هیچ دلیلی نمی‌ماند که مسلمانان -به ویژه دانشمندان و اهل معرفت- به ظاهر بسنده کنند و پی باطن را نگیرند:

حرفِ قرآن را بدان که ظاهری است      زیر ظاهر، باطنی بس قاهری است

زیر آن باطن، یکی بطنِ سوم      که درو گردد خردها جمله گم

بطنِ چارم از نُبی خود کس ندید      جز خدای بی‌نظیر و بی‌ندید<sup>۵۵</sup>

این ابیات برای مولوی حکم مقدمه‌ای را دارد برای این‌که اهل معرفت را به باطن قرآن،

دعوت کند:

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین      دیو، آدم را نبیند جز که طین  
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است      که نقوشش ظاهر و جاننش خفی است  
مرد را صد سال، عمّ و خال او      یک سر مویی نبیند، حال او<sup>۵۶</sup>

هفت تُو بودنِ قرآن را نیز پیش‌تر از مثنوی نقل کرده‌ایم (دفتر سوم، بیت ۱۸۷۹).

از این دست سخنان، چنین بر می‌آید که مولوی منعی برای عبور از ظاهر و ورود به باطن قرآن - اگر ممکن باشد - نمی‌بیند، بلکه آن را از واجبات سلوکِ معرفتی می‌شمارد؛ ولی گویا این گشت و گذار در معانی باطنی را تأویل نمی‌داند؛ یا تأویلِ مذوم که میان معتزلیان معمول است، نمی‌داند. اما چگونه می‌توان تشخیص داد که فلان تفسیر، معنای باطنی قرآن است یا تأویلِ ناصواب؟ این همان پرسشی است که در مثنوی و غیر آن، بی‌پاسخ مانده است. این سؤال وقتی گزنده‌تر و حساس‌تر می‌شود که می‌بینیم مولوی خود چندان هم از تأویل قرآن، کناره نگرفته است.

نمونه‌های فراوانی را می‌توان سراغ داد که مولوی در آنها دست به تأویل زده است؛ تأویل‌هایی که خود همیشه آنها را ناصواب می‌شمرد. یک نمونه‌ی بسیار مشهور آن، تأویلی است که از سخن پیامبر ﷺ کرده است. مشهور است که پیامبر فرموده‌اند: «خود را از سرمای بهار می‌پوشانید؛ زیرا باد بهاری با شما آن می‌کند که با درختان می‌کند. در مقابل، از سرمای پاییز سخت بیرهزید که جان شما را چون شاخ و برگ درختان، زرد و خشک می‌کند.»

مولوی پس از نقل این روایت به زبان شعر، تأویلِ شگفتی می‌کند. در تأویل او، منظور پیامبر ﷺ از باد بهاری، سخن اولیا، و مراد ایشان از سرمای پاییزی همان هواهای نفسانی است!

پس به تأویل این بود کانفاس پاک      چون بهار است و حیات برگ و تاک  
آن خزان نزد خدا، نفس و هوا است      عقل و جان عین بهار است و بقا است

شگفت این کہ جسورانه بر کسانی که این روایت را بر ظاهر منطقی و متین آن، حمل کرده‌اند، می‌تازد و آنان را اهل روایت می‌خواند نه صاحب درایت.

راویان، این را به ظاهر برده‌اند هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند

بعد هم آنان را به بی‌خبری از عالم جان متهم می‌کند و...<sup>۵۷</sup>

زعم نگارنده آن است که مخالفت‌های مولوی با تأویل، چندان حساب شده و مندرج در یک دستگاه فکری منسجم نیست. او با توجه به این که قرآن را هفت تُو می‌داند و اخذ به باطن را توصیه می‌کند و مشرب عرفانی دارد و... نمی‌تواند اهل تأویل نباشد؛ منتها برخی تأویل‌ها را بر نمی‌تابد و بر بعضی صحنه می‌گذارد.

این نیز افزودنی است که برخی اشارات تأویلی مثنوی را، نباید از مقوله‌ی تأویل مصطلح بینگاریم. مثلاً وقتی می‌گوید:

کیف مَدَ الظِّلَ نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست<sup>۵۸</sup>

نباید پنداشت که مولوی خواسته است بگوید که مراد از سایه در آن آیه، اولیا است؛ زیرا همان سان که سایه می‌گسترده و باز می‌گردد و در این رفت و آمد بر وجود خورشید برهان است، اولیا نیز حجت وجود خدا هستند. در این گونه بیت‌ها، مولوی تیمناً و تبرکاً، سخنی را با الفاظ قرآنی گفته است؛ نه این که قصد تفسیر یا تأویل داشته باشد. یا آن جا که می‌گوید:

عقل کل را گفت ما زاغ البصر عقل جز وی می‌کند هر سو نظر<sup>۵۹</sup>

به هیچ روی اشاره‌ی قرآن را در آیه‌ی «ما زاغ البصر» به عقل کلی نمی‌داند. بلکه مفهومی را با لفظی از قرآن بیان کرده است و بس. همچنین است آن جا که حدیث حب الوطن را به تفسیر و تأویل می‌گیرد و می‌گوید «وطن آن سو است»<sup>۶۰</sup> گویا می‌خواهد برای اشاره به جهان علوی، لفظی از احادیث را استخدام کرده باشد.

سخن در باب تأویل قرآن در مثنوی، بسیار است؛ ولی خلاصه و عصاره‌ی اندیشه‌ی او در این باره، آن است که اگر تأویل به تبدیل معنا و تغییر مفهوم آیه بینجامد، مولانا به

زیر بار آن نمی‌رود، و اگر تأویل آن باشد که قرآن پژوه را در راه حقیقت، تیزبین‌تر و آگاه‌تر کند، نزد او پذیرفتنی است؛ هر چند آن نیز باید در چارچوب عقل و حیانی و شریعت آسمانی باشد:

حق بود تأویل کآن گرمت کند      پر امید و جُست و با شرمت کند

ور کند سستت حقیقت این بدان      هست تبدیل و نه تأویل است آن

این برای گرم کردن آمده است      تا بگیرد ناامیدان را دو دست<sup>۶۱</sup>

بنابراین تأویل تا وقتی مقبول و پذیرفته است که تبدیل نباشد، و تبدیل آن گاه روی می‌دهد که در او نفی ظاهر گردد و معنای صریح و روشن قرآن لحاظ نشود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## پس نوشت‌ها

✽ محقق و نویسنده.

۱. سلطان ولد (فرزند مولانا): منظومہ ولدنامہ، ص ۵۳.
۲. عبدالحسین زرین کوب، سرتنی، ج ۱، ص ۳۸۰.
۳. آنماری شیمیل، من بادم و تو آتش، مترجم: فریدون بدرہ ای، انتشارات توس، ص ۱۲۷.
۴. خرنخواندت: اسب خواندت ذوالجلال اسب تازی را عرب گوید «تعال».
۵. دفتر سوم، بیت ۲۵۲۰.
۶. همان، بیت ۲۵۲۵.
۷. همان، بیت ۱۸۷۹.
۸. همان، بیت ۴۲۴۸.
۹. همان، بیت ۴۲۴۷.
۱۰. ر.ک: ابن تیمیہ، منهاج السنۃ، ج ۴، ص ۱۵۵.
۱۱. دیدن روی تو را دیدہی جان بین باید وین کجا مرتبہی چشم جهان بین من است. (حافظ)
۱۲. مناقب العارفین، ج ۲، ص ۷۳۹.
۱۳. یوسف (۱۲) / ۱۱۰.
۱۴. زرین کوب، سرتنی، ج ۱، ص ۳۷۶.
۱۵. دکتر سیدجعفر شہیدی بہ این روایات اشارہ کردہ، آن را در تفسیر قرطبی سراغ می دہند. (ر.ک: شرح مثنوی، ج ۷، ص ۳۱۴).
۱۶. ر.ک: دفتر سوم، بیت ۲۰۳۲ - ۲۰۳۵.
۱۷. دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۸.
۱۸. دفتر ششم، بیت ۲۲۹۳.
۱۹. همان، ابیات بعدی.
۲۰. تفسیر مثنوی مولوی، ص ۳.
۲۱. نمل (۲۷) / ۲۰.
۲۲. نمل (۲۷) / ۲۱.
۲۳. تفسیر فخر رازی، ج ۶، ص ۵۶۰؛ تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۴، ص ۱۵۵. بہ نقل از «احادیث مثنوی»، ص ۱۵۷.
۲۴. دفتر پنجم، بیت ۸۴۱.
۲۵. همان، بیت ۸۲۸.
۲۶. بہاءالدین خرمشاہی، ترجمہی قرآن، ص ۵۲۶. نیز ر.ک: محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۱۴۸-۱۶۵.
۲۷. دفتر ششم، بیت ۱۵۱۳-۱۵۲۹.
۲۸. دیوان شمس، ج ۴، ص ۱۸۴.
۲۹. ذاریات (۵۱) / ۵۶.

۳۰. گزیده دیوان شمس، محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۱۷۸.
۳۱. دفتر سوم، بیت ۳۴۳۴.
۳۲. بقره (۲)/ ۱۹۵.
۳۳. دفتر سوم، بیت ۲۸۹۶.
۳۴. نحل (۱۶)، ۷۸. نیز بنگرید: نحل/ ۱۴ و ابراهیم/ ۳۷.
۳۵. دفتر اول، بیت ۳۳۹۹.
۳۶. مؤمنین (۲۳) / ۱۰۱.
۳۷. همان، بیت ۴۹ و ۵۰.
۳۸. همان، بیت ۴۷.
۳۹. کهف (۱۸) / ۲۴.
۴۰. ر.ک: نامه‌ی شهیدی، به قلم جمعی از نویسندگان، مقاله «تأویل در مثنوی»، ص ۳۹۵-۴۱۰.
۴۱. گزیده‌ی فیه مانیه، به انتخاب و توضیح دکتر حسین الهی قمشه‌ای، ص ۵۲.
۴۲. روزهی وصال یعنی افطار نکردن روزه در شب و وصل آن به روز دیگر.
۴۳. بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۹. نیز: همان، ج ۱۷، ص ۲۵۰.
۴۴. نویسنده‌ی احادیث مثنوی، (فروزانفر) چندین منبع از اهل سنت برای آن یاد می‌کند. (ر.ک: احادیث مثنوی، ص ۳۶).
۴۵. دفتر اول، بیت ۳۷۴۰.
۴۶. همان، بیت ۳۷۴۱ و ۳۷۴۲.
۴۷. دفتر اول، بیت ۲۰۴۲.
۴۸. همان، بیت ۱۰۸۰ و ۱۰۸۱. حرف بکر، یعنی قرآن، و معنی سنی، یعنی معنای روشن و رخشان.
۴۹. دیوان ناصر خسرو.
۵۰. دفتر اول، بیت ۱۲۵۱.
۵۱. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، کتاب قواعد انعقائد، فصل دوم، مسأله‌ی سوم، قسم پنجم.
۵۲. دفتر اول، بیت ۱۰۲۰-۱۰۲۴.
۵۳. دفتر اول، بیت ۱۰۲۵-۱۰۲۸.
۵۴. دیوان شمس، ج ۲، ص ۲۸.
۵۵. دفتر سوم، بیت ۴۲۴۴-۴۲۴۶.
۵۶. همان، بیت ۴۲۴۷-۴۲۴۹.
۵۷. ر.ک: دفتر اول، بیت ۴۰۴۶-۲۰۵۹.
۵۸. دفتر اول، بیت ۴۲۵.
۵۹. دفتر چهارم، بیت ۱۳۰۹.
۶۰. همان، بیت ۲۲۱۱.
۶۱. دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۵-۳۱۲۷.