

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»
سال پنجم، شماره چهارم (زمستان ۱۳۹۶)

بازتاب تأویلهای قرآنی مثنوی مولوی در مثنویهای سلطان‌ولد

داود واثقی خوندابی^۱
مهدی ملک ثابت^۲
محمدکاظم کهدویی^۳

چکیده

مثنوی معنوی از آثار بزرگ عرفانی است که مولوی در این مجموعه با گفتمان قرآنی خود آموزه‌ها و تعالیم بسیاری را در اختیار سالکان قرار می‌دهد. وی در عرصه تأویل آیات قرآن نیز نظرات خاصی دارد و با ذوق عرفانی خود سعی کرده جوانب مختلف معنایی آیات قرآن را تشریح کند. اولین کسی که به تقلید از مولانا به سرودن مثنوی پرداخت و از آموزه‌های مثنوی معنوی بهره برد، فرزندش سلطان‌ولد است؛ وی اگر چه در عرصه عرفان به تجربیات جدیدی دست یافته، لیکن منظومه فکریش بسیار متأثر از بزرگان طریقه مولویه خصوصاً پدرش مولاناست. تأمل در مثنویهای سه‌گانه او نشان می‌دهد که بسیاری از تأویلهای قرآنی مثنوی مولانا در این آثار بازتاب یافته است. نگارندگان در این جستار نظرات مولانا در مورد تأویل و معانی خاصی را که از آیات قرآن بیان می‌کند، بررسی می‌کنند و میزان تأثیر آنها را در مثنویهای سلطان‌ولد آشکار می‌سازند.

بر اساس نتایج این پژوهش مشخص می‌شود که مولانا و به تاسی از او سلطان‌ولد کلام خود را تفسیر قرآن می‌دانند و معتقدند که گفتار اولیای فانی مانند وحی راهگشای انسانهاست؛ پس مفسر قرآن اولیای الهی هستند، نه سخرگان هوس. در نظرگاه آنها قرآن لایه‌های معنایی متعددی دارد و تکیه بر ظاهر قرآن به هیچ روی شایسته مردان الهی نیست. مولانا بر آن است که اولیای واصل فقط تا بطن سوم قرآن را درک می‌کنند، لیکن سلطان‌ولد معتقد است افراد روحانی تا بطن سوم را درک می‌کنند و درک لایه‌های معنایی دیگر در انحصار اولیای معشوق است.

کلیدواژه‌ها: تأویلهای قرآنی، مولوی، سلطان‌ولد، مثنوی معنوی، مثنویهای سلطان‌ولد.

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۷

d.vaseghi@gmail.com

۱- نویسنده مسئول: دانش آموخته دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

mmaleksabet@yazd.ac.ir

۲- استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

MKKa35@yahoo.com

۳- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

۱ - مقدمه

مولانا جلال‌الدین از شعرا و عرفای مشهور جهان اسلام است که شعر و اندیشه‌اش تحولی بزرگ در مکتب اهل تصوف به وجود آورد؛ او را به حق می‌توان وارث شاعرانی چون سنایی و عطار دانست؛ وی نه تنها شیوه سنایی و شیخ عطار را ادامه داد، بلکه توانست آثاری منظوم بیافریند که از نظر ادبیت و عاطفه بر اشعار عرفانی قبل از او برتری دارند. وی در کتابهای مثنوی معنوی، دیوان کبیر، فیه مافیه و ... به بیان اندیشه‌های خود می‌پردازد و بسیاری از مفاهیم و اندیشه‌های دینی و عرفانی - کلامی را از دیدگاه خود تفسیر می‌کند. مولانا در آثار خود خصوصاً مثنوی معنوی و دیوان کبیر بسیار متأثر از قرآن کریم است و این به دلیل انس زیاد با کلام الهی است که خود حاصل از محیط خانوادگی ایشان است. وی به طرق مختلف از آیات قرآن برای بیان اندیشه‌های خود استفاده کرده است و در بسیاری از موارد نیز به تفسیر آنها می‌پردازد.

اولین کسی که به تقلید از آثار مولانا پرداخت، فرزندش سلطان‌ولد بود؛ وی نه تنها به پیروی از پدر دیوانی سرود، بلکه با الگو قرار دادن مثنوی معنوی، مثنویهای سه‌گانه را آفرید؛ نخستین مثنوی وی «ابتدنامه» است که به بحر خفیف سروده شده است؛ سلطان‌ولد در این مجموعه با تشبه به شیوه پدر به شرح و تفسیر اسرار مثنوی معنوی پرداخته و قصه‌ها و کرامت‌های زمان خود را توصیف کرده است (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۱). ولد در این مجموعه اگر چه حکایات طریقه مولویه را توضیح می‌دهد و افکار مولانا را شرح می‌کند، لیکن در وزن از حدیقه سنایی تبع کرده است.

دومین مثنوی وی، «رباب‌نامه» است که سلطان‌ولد در این مجموعه به طور کامل از مثنوی معنوی پیروی کرده است، به طوری که می‌توان آنرا شرحی منظوم بر مثنوی مولانا دانست، وی علی‌رغم نوآوری‌هایی که در عرصه مفاهیم عرفانی دارد، بسیاری از ابیات مولانا را تضمین کرده و به شرح و تفسیر آنها پرداخته است. سلطان‌ولد همچنین اذعان می‌کند که این مثنوی را به خواهش یکی از اهل دل سروده است: «سبب تألیف این مثنوی معنوی و اسرار پر انوار آن بود که بزرگی از اهل دل از این ضعیف به طریق اعتقاد استدعا و التماس کرد که به وزن الهی نامه خواجه سنایی - رحمه الله علیه - کتابی انشا فرموده‌اید، توقع است که بر وزن مثنوی خداوندگار مولانا نیز - قدسنا بسره العزیز - جهت رعایت خواطر دوستان که بر آن وزن از خواندن بسیار خو کرده‌اند ... و این وزن در طبعشان نشسته است و مترسوخ گشته - کتاب دیگر بسازد؛ زیرا هر نظمی که گفته‌اید به طریق تشبه و تبع حضرتش بوده است. هم بر این وزن کتابی ساختن اولی‌تر باشد، زیرا که معنی متابعت و مشابهت در این اجمل و اکمل است من کل وجوه متابعت است در نظم و در وزن» (همو، ۱۳۵۹: ۱-۲).

مثنوی دیگر سلطان‌ولد «انتهانامه» است که شاعر علت سرودن آن را الهام خداوند می‌داند. وی پس از سرودن مثنوی «رباب‌نامه» خود را ملزم می‌داند که دیگر سخن منظوم نگوید و به عالم خموشی روی آورد، لیکن ناگهان الهام حق فرا می‌رسد و به ولد دستور می‌دهد که به پند و موعظه خلق مشغول شود، چرا که آنچه در خموشی طلب می‌کند، در بیان و گفتار نیز حاصل می‌گردد؛ بدین ترتیب او به سرودن دفتر سوم مثنویهای خود اقدام می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۷). این منظومه در وزن از مثنوی معنوی پیروی کرده است.

علاوه بر دیوان و مثنویهای سه‌گانه سلطان‌ولد مجموعه‌ای به نام معارف دارد که به پیروی از فیه ما فیه و آثاری چون مقالات شمس و معارف محقق ترمذی ساخته شده است.

تأمل در مثنویهای سه‌گانه سلطان‌ولد آشکار می‌کند که وی مانند پدرش مولانا علاقه زیادی به هرمنوتیک و تأویل آیات قرآن دارد که هر چند در این عرصه نوآوری‌هایی دارد، لیکن در بسیاری از موارد از منظومه فکری پدرش تأثیر پذیرفته است.

۲- تأویل در ادب و عرفان

تأویل یکی از بنیادی‌ترین خصوصیت‌های فکری فرقه صوفیه محسوب می‌شود؛ عارفان ظاهر و بطن را در حدیث نورانی «مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَ لِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ» (شریف‌الرضی، ۱۳۸۰: ۲۳۶)، تفسیر و تأویل دانسته‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲ه.ق، ج ۱: ۶)؛ ابن عربی عقیده دارد که همه کلمات قرآن دارای یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی هستند، معنای ظاهری را همه مردم می‌فهمند، اما معنای باطنی را جز اهل بینش درک نمی‌کنند: «فکل کلمه فی القرآن الکریم لها معنیان: ظاهری یفهمه الجميع، و باطنی لا یدرکه إلا کل ذی بصیره» (همو، ۲۰۰۳م: ۱۰). عمق و ژرفای کتاب آسمانی تا به حدی است که نمی‌توان برای آیات آن معانی محدود در نظر گرفت؛ به دیگر سخن اولیای برگزیده هیچگاه به معنای ظاهری قرآن بسنده نمی‌کنند و با دانش و بینش شهودی خود در ورای الفاظ، معانی والایی از آن درمی‌یابند، و این امر به صفای درون آنها بستگی دارد؛ به گونه‌ای که هر قدر آینه قلبشان از کدورت‌های بشری و زنگار مادیات پاک‌تر باشد، نور حقیقت بیشتر بر قلبشان می‌تابد و مفاهیم بیشتری را درک می‌کنند. پس ظاهر قرآن مربوط به تفسیر و باطن آن در حیطه تأویل قرار می‌گیرد: «مفسر با فهم خود با معانی و مطالب ظاهر قرآن سر و کار دارد، و ارباب تأویل با باطن یا بواطن قرآن سر و کار دارند. فرق است بین شخصی که از باطن قرآن، که به منزله لب است، خبر می‌دهد، و کسی که با صورت ظاهری قرآن سر و کار دارد. سالک طریق ظاهر نسبت به کسی که با معانی و اصل کتاب مجید سر و کار دارد خفته و نائم است، و متوغل در باطن بیدار و هوشیار است. و

آن که از ظاهر الفاظ عبور کرده و به بطن دوم از بطون سبعة رسیده است، نسبت به کاملی که در بطن سوم متوقف است چنین است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷).

گفتنی است که فهم ظاهر از الفاظ قرآن مخصوص اهل ظاهر و فهم باطن آن به صاحبان تأویل تعلق دارد که برحسب مراتب این افراد متفاوت است و بالاترین مراتب آن متعلق به انبیا و اولیای اکمل است؛ در حقیقت قدرت انبیا و اولیای محمدی که همان ائمه اطهار(ع) هستند، در فهم و تأویل قرآن از دیگران به مراتب بیشتر است که در این مورد در ادامه جستار بحث خواهد شد.

قرآن کریم دارای ساحت‌های معنایی مختلفی است که می‌توان با مجاهده در علم آموزی و سلوک در عرصه عرفان عملی به آنها دست پیدا کرد؛ همان گونه که اشاره گردید، مفسر وقتی می‌تواند به کنه معانی آیات قرآن دست یابد که علاوه بر علوم ظاهری، باطن خود را از صفات بشری و پلیدیهای مادی پاک کند؛ به تعبیر عین‌القضات: «زنهار این گمان مبر که قرآن، هیچ نامحرمی را هرگز قبول کند و با وی سخن گوید. قرآن، غمزۀ جمال خود با دلی زند که اهل باشد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۱۳).

دریافتهای اهل باطن از کلام الله نه تنها با ظاهر قرآن تناقضی ندارد، بلکه مکمل آن است و رسیدن به باطن قرآن از طریق ظاهر صورت می‌پذیرد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۲)؛ بنابراین تفسیر باطنی قرآن تا زمانی که ظواهر آن را نفی نکند، نوعی ژرف‌نگری در دست یابی به مفاهیم اصیل قرآنی است که می‌تواند آموزه‌های بی‌کران این کتاب مقدس را در اختیار راهروان قرار دهد، لیکن اگر تأویل قرآن با نفی ظاهر قرآن همراه باشد و بدون قرینه صورت گیرد، عملی است ناصحیح که در شرع مقدس جایگاهی ندارد.

نکته دیگر این که صوفیه اگر چه آغازگر تأویل نبوده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۳)، اما آثاری گرانسنگ در این زمینه آفریدند؛ آثاری چون کشف الاسرار، کشف المحجوب، لطائف الاشارات و ... که با دیدی تأویلی به بررسی قرآن می‌پردازند و وجوه مختلف معنایی الفاظ قرآن را بر اساس دیدگاه صوفیه مشخص می‌کنند.

یکی از مهمترین آثار عرفانی که به باطن قرآن توجهی خاص دارد، مثنوی معنوی است. مولوی در این اثر به بررسی آیات قرآن می‌پردازد و برداشتهایی را متناسب با ذوقیات خود از آیات الهی بیان می‌کند؛ علاوه بر مولوی، فرزندش سلطان‌ولد که از اقطاب طریقه مولویه محسوب می‌شود، نیز به تأویل آیات قرآن روی می‌آورد و با این تمهید اندیشه‌های خود را در مباحث مربوط به الهیات و عرفان تبیین می‌نماید.

۳ - پیشینه

در خصوص تأویل در مثنوی معنوی پژوهشهای درخوری انجام شده است؛ به عنوان نمونه سید حسین سیدی (۱۳۷۹) در کتاب «تأویل قرآن در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر: المیزان. تبیان. کشف‌الاسرار. 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» تأویل‌گرایی را از خصوصیات سبکی آثار مولانا دانسته، معتقد است: «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 عارف بلخی 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).

نگارندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، تحقیقی که بازتاب تأویلهای قرآنی مثنوی معنوی در مثنویهای سلطان‌ولد را بررسی کند، انجام نشده است؛ این پژوهش نه تنها اثر‌پذیری سلطان‌ولد را از پدرش مولوی در عرصه تأویلات قرآنی نشان می‌دهد، بلکه در آشکار ساختن جوانب معنایی بسیاری از گفتارهای مولانا نیز مؤثر است.

۴ - مختصری در مورد تأویل و تفسیر

واژه تأویل «از- اول - است یعنی رجوع و بازگشت به اصل و - المأول - مکان و جای بازگشت است» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۲۳)؛ بنابراین، تأویل به معنای برگشت دادن و برگشتن است؛ ابن منظور از ابوعبیده اینگونه نقل می‌کند: «التأویل المَرَجِع و المَصیر» (ابن منظور، ۱۴۱۴.ق، ج ۱: ۳۴) پس تأویل محل رجوع و بازگشت است و مراد از آن بازگشت به سوی غایت و مقصود اراده شده است از راه علم و عمل.

صاحب مجمع‌البحرین تأویل را مأخوذ از «أَلْ یَتَوَلَّوْا» و معنای آن را برگرداندن کلام از معنای ظاهری به سوی معنای مخفی دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲). تأویل انصراف از معنی ظاهری آیه به سوی معنای محتمل است، در صورتی که معنای محتمل موافق کتاب و سنت باشد (زبیدی، ۱۴۱۴.ق، ج ۱۴: ۳۲)؛ به دیگر سخن: «تأویل صرف آیت باشد با معنی که محتمل باشد آن را موافق ادله و قراین» (رازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴: ۱).

محمدحسین طباطبایی تأویل هر چیزی را حقیقتی می‌داند که آن چیز از آن سرچشمه گرفته است و آن چیز نشانه و حامل آن محسوب می‌شود؛ پس صاحب تأویل زنده به تأویل است و ظهور تأویل با

صاحب تأویل صورت می‌گیرد. قرآن کریم به علت خاصیت فرامادی و فراحسی خود این معنا را شامل می‌شود. پس حقایق قرآن جز در روز باز پسین که روز دیدار خداوند است، آشکار نمی‌گردد و خداوند در این عالم مادی تنها با این حقایق که بسیار فراتر از الفاظ و کلمات هستند، حق جویان را به سوی راه رستگاری هدایت کرد و گرنه در نشئه دنیوی قابلیت درک این حقایق وجود ندارد. بنابراین تأویل قرآن حقیقی است که در ام‌الکتاب در نزد خداست و از مختصات غیب محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۵).

تأویل حرکت ذهنی و عقلی شی یا پدیده‌ای است در جهت بازگشت به اصل و خاستگاه خود یا در جهت رسیدن به عاقبت و نتیجه آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن (ابوزید، ۱۳۸۲: ۸۲).

حقیقت تأویل در دو مورد به کار می‌رود که عبارتند از: الف: توجیه متشابهات، چه کلام متشابه باشد و چه قابل تشکیک؛ ب: در معنای ثانویه کلام که همان بطن است. تأویل در معنای بطن در مورد همه آیات قرآن است و این مسأله موجب پویایی و جاودانگی قرآن می‌گردد؛ زیرا اگر کلام الهی را تنها بر اساس شأن نزول سوره‌ها و آیات آن تفسیر کنیم، رنگ کهنگی بر آن می‌نشیند و جنبه کاربردی خود را از دست می‌دهد (معرفت، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۰)؛ با این تعبیر تأویل قرآن همان برداشتهای باطنی است که از الفاظ قرآن صورت می‌گیرد که بسی فراتر از فهم ظاهری آنهاست و مراتب معنایی مختلف قرآن را مشخص می‌کند.

کلیدی‌ترین آیه قرآن که در مبحث تأویل مطرح می‌گردد، آیه هفتم سوره آل عمران است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». نکته اساسی در قرائت این آیه که نقش زیادی در نگرش به قرآن و تفسیر آن دارد، این است که بسیاری از اهل سنت و جماعت بعد از الله وقف می‌کنند و فهم تأویل قرآن را منحصر به خداوند می‌دانند، لیکن بسیاری از علمای شیعه و برخی از اهل سنت معتقدند «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» جمله مستقل نیست، بلکه عطف بر الله است و معنی جمله این است که هم خدا تأویل قرآن را می‌داند و هم راسخان در علم.

تفسیر مصدر باب تفعیل و در لغت به معنای شرح و توضیح دادن و بیان کردن (فراهدی، ۱۴۰۹ه.ق، ج ۷: ۲۴۷) و در یک کلمه روشنگری عبارات دشوار یک متن (قرآن کریم) است (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ۸۹). تفسیر کشف مراد خداوند از الفاظ قرآن کریم است؛ در کتاب محیط فی اللغه آمده است: «الْقَسْرُ: التَّفْسِيرُ؛ وَهُوَ بَيَانٌ؛ وَتَفْصِيلُ الْكُتُبِ، يُقَالُ: فَسَّرْتُ الْقُرْآنَ وَفَسَّرْتَهُ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ه.ق، ج ۸: ۳۱۱).

تفسیر در اصطلاح به معنای علم نزول آیات و قصص قرآنی و شأن نزول آنها و همچنین اسبابی است که قرآن برای آن نازل شده است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ه.ق، ج ۱: ۸۷). قرآن کتابی است که شرح و بیان قوانین و دستورهای الهی در آن گنجانده شده و خداوند در آن احکام خود را توضیح و مراتب حلال و حرام را آشکار ساخته است. پی بردن به کنه مفاهیم قرآنی در گرو آموختن علوم متعدد و کسب شرایطی خاص است که علم تفسیر نامیده می‌شود.

ابوحیان معتقد است تفسیر علمی است که از چگونگی قرائتها و خواندن الفاظ کتاب خدا و مدلولهای آن و همچنین پی بردن احکام و حالت‌های کلمات به تنهایی و در جمله و معنای آنها در هر دو حالت بحث می‌کند: «التفسیر علم يبحث فیه عن کیفیة النطق بألفاظ القرآن، و مدلولاتها، و أحكامها الإفرادیة و ترکیبیة، و معانیها التي تحمل علیها حالة التركيب» (ابوحیان، ۱۴۲۰ه.ق، ج ۱: ۲۶).

۴-۱- ترادف و تباین بین تفسیر و تأویل

قرآن پژوهان در خصوص ترادف یا تباین تفسیر و تأویل نظرات مختلفی را بیان کرده‌اند؛ گروهی به ترادف تفسیر و تأویل معتقدند، در لسان العرب آمده است که از ابوالعباس احمد بی یحیی در مورد تأویل سؤال کردند و او گفت: واژه‌های تأویل، معنی و تفسیر یکی هستند. لیث نیز معتقد است: تأویل و تأویل، تفسیر کلامی است که معانی مختلف دارد و بیانش جز با کلامی دیگر امکان پذیر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ه.ق، ج ۱۱: ۳۳). اما گروه دیگر به تباین تفسیر و تأویل اعتقاد دارند؛ صاحب لباب التأویل فی معانی التنزیل تفسیر را مربوط به نقل مسموع و تأویل را موقوف به فهم صحیح دانسته است: «الفرق بین التفسیر و التأویل أن التفسیر یتوقف علی النقل المسموع و التأویل یتوقف علی الفهم الصحیح» (بغدادی، ۱۴۱۵ه.ق، ج ۱: ص). برخی نیز معتقدند تفسیر مخصوص روایت و تأویل در مورد درایت است (زرکشی، ۲۰۰۵م، ج ۲: ۱۶۵؛ سیوطی، ۱۴۱۶ه.ق، ج ۴: ۴۶۱).

۴-۲- انواع تأویل

قرآن پژوهان تأویل را دو نوع می‌دانند: الف: تأویل منحرفان و گمراهان که متشابهات قرآن را بدون در نظر گرفتن محکامات و با رأی خود تبیین می‌کنند و به آنها عمل می‌نمایند. ب: تأویل علما و راسخان در علم که یک قسم آن متعلق به اهل شریعت و قسم دیگر مربوط به ارباب طریقت است (آملی، ۱۴۲۲ه.ق، ج ۱: ۲۳۸).

همچنین تأویل به دو نوع عقلی و کشفی نیز تقسیم می‌شود؛ تأویل عقلی مبتنی بر تفکر و عقیده شخصی مفسر است که با استناد به مراجع مربوط به زبان و سنت انجام می‌شود؛ اهل اعتزال در این

نوع تأویل سرآمد هستند، اما تأویل کشفی یا باطنی مبتنی بر کشف و شهود باطنی است و معانی و مفاهیم کلمات و آیات از این طریق به قلب عارف وارد می‌شوند (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳).

۴-۳- تأویل در مکتب ائمه^(ع)

در مکتب ائمه^(ع) ظهر و بطن قرآن به معنای تنزیل و تأویل آن آمده است؛ امام جعفر صادق^(ع) می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ» (صفار، ۱۴۰۴ه.ق، ج ۱: ۱۹۶).

ائمه^(ع) از راسخان در علم و عالمان به تأویل محسوب می‌شوند؛ حضرت خداوند همه معانی و مفاهیم آیات را از افق قلب مقدس پیامبر^(ص) طلوع داده و اهل بیت دانش تأویل آیات را، از آن حضرت به ارث برده‌اند؛ امام صادق^(ع) در تفسیر آیه مبارکه «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷) می‌فرماید: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۳۲۶) و پیامبر^(ص) مولا علی^(ع) را عالم به تأویل می‌داند^۴ و می‌فرماید که حضرت امیرالمؤمنین پس از او برای تأویل قرآن با کفار می‌جنگد: «سَتَقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ كَمَا قَاتَلْتَ عَلَى تَنْزِيلِهِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ه.ق، ج ۴: ۸۷).

خدای - تعالی - اهل بیت پیامبر^(ص) را از رجس و پلیدی منزله دانسته و قلب نورانشان را محلّی از علم و اسرار قرار داده و تأویل قرآن را برایشان آشکار کرده است؛ امامان معصوم^(ع) هرگز در پرده ظواهر باقی نمی‌مانند و با بینش وسیع خود حقایق را در می‌یابند و بصیرت آنها تا اندازه‌ای است که کلامشان چونان کلام خداوند بدون خطا و لغزش است. «علم امام از ناحیه خدای - تعالی - و رسول اوست و از این روست که حقایق قرآن را می‌دانند و تنزیل و تفسیر و تأویل و معانی ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و حلال و حرام و اوامر و زواجر و وعد و وعید و امثال و قصص آن را می‌دانند و آن به طریق رأی و قیاس حاصل نشده است» (ابن بابویه، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۷۴).

گفتنی است که در عصر صحابه، علاوه بر امام علی^(ع)، حبرالامه عبدالله بن عباس که از شاگردان مولا علی^(ع) محسوب می‌شد، نیز در فهم و تأویل قرآن مهارت فوق العاده‌ای داشت؛ پیامبر^(ص) در مورد او اینگونه دعا کرده است: «اللَّهُمَّ فَهِّمْ فِي الدِّينِ وَ عِلْمِهِ التَّأْوِيلِ» (الحاکم نيسابوري، ۱۴۱۱ه.ق، ج ۳: ۶۱۵).

۴- عایشه در مورد قرآن‌دانی حضرت علی^(ع) گوید: «عَلِيٌّ أَغْلَمُ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص)». (حسکائی، ۱۴۱۱ه.ق، ج ۱: ۴۷).

۵- تأویل در مثنوی معنوی و مثنویهای سلطان‌ولد

تأمل در مثنوی معنوی بیانگر این حقیقت است که مولانا برای فهم بواطن قرآن و اغراض والای این کتاب مقدس تلاش بسیاری کرده است؛ وی با تکیه بر قدرت علمی و معرفت شهودی خود تأویلهای و تعبیرهای خاصی را از آیات قرآن ارائه می‌دهد و نکات بسیاری را از آنها استخراج می‌کند؛ وی اگر چه از مشایخ خود مانند پدرش سلطان‌العلماء، محقق ترمذی و شمس تبریزی تأثیر پذیرفته است، لیکن در عرصه ادراک مفاهیم قرآن از آنها برتر است (ر.ک: سیدی، ۱۳۷۹: ۳۸-۵۵).

سلطان‌ولد نیز که مصاحب بزرگان مکتب مولویه بوده و از فیض صحبت پدرش مولانا بهره‌ها برده است، در بسیاری از موارد با رویکرد تأویلی به آیات قرآن می‌نگرد و متناسب با خطوط فکری خود جوانب معنایی بسیاری را از کلام الهی آشکار می‌کند.

۵-۱- ظاهر و باطن قرآن

مولانا هر گونه ظاهرنگری و یا اتکا به پوسته ظاهری قرآن را نفی می‌کند و بر آن است که هر چند لایه نخستین قرآن اهمیت زیادی دارد، اما بر حق طلبان واجب است به معانی والای قرآن و بُعد باطنی این کتاب مقدس روی آورند؛ اتکا به ظواهر قرآن ویژگی کوردلان است که معانی بکر آیات الهی را رها ساخته‌اند و به الفاظ و بعد ظاهری آنها توجه می‌نمایند، در حالی که اگر کسی در مفاهیم والای کلام الله را دریابد، به صدف الفاظ نیز دست یافته است:

حرف قرآن را ضریران معدن‌اند	خر نینند و به پالان بر زند
چون تو بینایی پی خر رو که جست	چند پالان دوزی ای پالان پرست
خر چو هست آید یقین پالان تو را	کم نگردد نان چو باشد جان تو را

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۶)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که هر سخن ظاهر و باطنی دارد، انسانهایی که اهل ظاهرند و به ادراک حقیقت نرسیده‌اند، به ظواهر توجه می‌کنند، لیکن افراد دیده‌ور و پاکدل سخره ظواهر نمی‌شوند و به کنه امور می‌نگرند:

هر سخن را باطن است و ظاهر است	باطنش را گیرد آنکو طاهر است
هر که نادان است، ظاهر را گرفت	وآنکه دانا، سرّ طاهر را گرفت

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۹۶)

مولانا با استناد به حدیث نورانی «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أُبْطُنٍ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ه.ق، ج ۴: ۱۰۷)، معتقد است که قرآن را ظاهر و باطنی است و باطن آن بس عظیم و شگرف است، به گونه‌ای که بطن سوم آن خردها را حیران می‌کند و بطن چهارمش به ادراک هیچ کس جز خدای متعال نمی‌رسد؛ پس بر انسانهای پاکدل واجب است که به نقش ظاهری قرآن ننگرند؛ چونان شیطان که در کالبد ظاهری انسان نگریست و از روح الهی او غافل بود و این امر موجب خسران ابدی او گشت:

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 ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو، آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۲ - ۲۴۳)

این کلام شگرف دارای قابلیت بسیاری است و در آن جوانب معنایی مختلفی نهفته است که خاص و عام می‌توانند از آن استفاده کنند:

همچو قرآن که به معنی هفت توست خاص را و عام را مطعم در اوست
(همان، ج ۲: ۱۰۹)

سلطان‌ولد نیز معتقد است قرآن دارای مراتب معنایی مختلف است که اهل ظاهر جز نقوش ظاهری آن را ننگرند و افرادی که در امور معنوی مرتبه بیشتری دارند تا بطن سوم را ادراک می‌کنند؛ اما درک بطون دیگر قرآن در انحصار اولیای معشوق است که از چشم خلق پنهانند: «سخن را روهاست، چنانکه مصطفی - علیه السلام - می‌فرماید که إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أُبْطُنٍ. اهل ظاهر بطن اول را دیدند و آنها که معنوی‌ترند دوم و سوم را دیدند و رسیدند علی قدر مراتبهم، لیکن از سوم بطن کسی نگذشته است غیر آن مردان که از خلق پنهانند و در چهارم و پنجم و ششم و هفتم ایشان خواصی کردند و گوهرهای معانی یافتند» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۳۸۴ - ۳۸۵).

۲-۵- راسخان در علم و معانی قرآن

مولانا معتقد است که قرآن را باید به وسیله خود قرآن تفسیر کرد و یا دست در دامن کسی زد که هواهای نفسانی را طرد کرده است؛ این انسان کامل در برابر عظمت قرآن فنا شده و روحش با قرآن عجین گشته است:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زدست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست تا که عین روح او قرآن شده است

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۰۰)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که اهل ظاهر به قدر وسع و ظرفیت ادراک خود به تفسیر قرآن می‌پردازند، اما اولیای الهی از لونی دیگر به تفسیر قرآن می‌پردازند و فهم باطن می‌کنند، تفسیر ظاهر به منزله جسم است و تفسیر اولیا چونان جان:

هر مفسر شرح کرد از صدر خود گفته تفسیر نبی بر قدر خود
لیک این تفسیر باشد غیر آن زآنکه آن آمد چو جسم و این چو جان

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۸)

وی همچنین معتقد است که راسخان در علم اولیای واصل هستند نه عالمان ظاهری؛ زیرا علم تأویل را به واسطه علوم مدرسی نتوان آموخت و مربوط به کشف باطن است که بی‌واسطه بر قلب ولی خدا وارد می‌گردد: «بی‌ترکیب در هر حرفی معنی است که اگر نبودی حق - تعالی - در قرآن ذکر نفرمودی الا آن معنی را خدا داند و اولیای کامل که " وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " راسخان در علم اولیایند، نه آنها که علوم ظاهر آموخته‌اند. آن علم را از کتاب و مدرس نتوان آموخت، معلم آن حق است که الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (همان: ۵۶ - ۵۷).

۳-۵- وحی گونه بودن مثنوی مولوی و مثنویهای سلطان‌ولد

مولانا جلال‌الدین کتاب مثنوی معنوی را «اصول اصول الدین، فی کشف أسرار الوصول و الیقین» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱) دانسته، معتقد است که اصحاب نظر و کسانی که اغراض و هواجس نفسانی خود را کنار گذاشته‌اند، پی می‌برند که آواز مردان الهی از عالمی دیگر نشأت می‌گیرد و سرچشمه‌ای الهی دارد؛ پس عارف کامل چونان نایی است که نایزن ازل در آن می‌دمد و جهان به واسطه این کلام کبریایی شکر فشان می‌گردد؛ مثنوی معنوی نیز حاصل از الهامات غیبی مولاناست و حقیقتی فرا بشری دارد:

لیک داند هر که او را منظر است که فغان این سری هم زان سر است
دمدمه این نای از دمه‌های اوست های هوی روح از هیهای اوست
گر نبودی با لبش نی را سمر نی جهان را پر نکردی از شکر

(همان، ج ۳: ۳۸۷)

وی همچنین جاذبه و دافعهٔ مثنوی معنوی را چونان قرآن می‌داند که در زمان نزول به قلب پاک حضرت محمد (ص) و تقریر بر مردم از طرف احولان و بی‌خردان مورد طعن و قدح قرار گرفت؛ مشرکان که از عظمت والای قرآن ناآگاه بودند و پردهٔ اغراض چشم حقیقت بینشان را بسته بود، قرآن را اسطوره و افسانه‌های کهن دانستند و ارزش معنوی آن را درک نکردند:

چون کتاب الله پیامد هم بر آن اینچنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانهٔ نژند نیست تعمیقی و تحقیقی بلند

(همان، ج ۲: ۲۴۲)

سلطان‌ولد نیز شعر اولیا را تفسیر و سرّ قرآن می‌داند و معتقد است که چون این برگزیدگان الهی به مرتبهٔ فنا رسیده‌اند، گفتارشان گفتار خداست: «شعر اولیا همه تفسیر است و اسرار قرآن، زیرا که ایشان از خود نیست گشته‌اند و به خدا قائمند، حرکت و سکون ایشان از حق است که قلب المؤمن بین الاصبغین من اصابع الرحمن یقلبه کیف یشاء؛ آلت محضند در دست قدرت حق. جنبش آلت را عاقل به آلت اضافه نکند» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۶۴).

وی همچنین بر آن است که کتاب «ابتدائیه» سراسر معنی و سرّ قرآن است و هر که از صمیم دل با این کتاب انس گیرد، محو معانی قرآن می‌گردد:

این کتابم چو آن نمک‌لان است همه معنی و سرّ قرآن است
هر که دل را دهد بدین از جان شود او محو معنی قرآن

(همان: ۳۷۵)

باری، چون منبع علم اولیا، علم الهی است، می‌توانند تشنگان وادی معرفت را سیراب کنند و در حقیقت فرقی بین کلام ولیّ واصل و خداوند وجود ندارد:

چون که زان چشمه است آب علمشان تشنگان سیراب می‌گردند از آن
پس مکن فرقی میان هر دو آب چون ز یک سرچشمه باشد آن عذاب

(همو، ۱۳۷۶: ۲۲۸)

۵-۴- تأویل آیات قرآن در مثنوی معنوی و بازتاب آنها در مثنویهای سلطان‌ولد

۵-۴-۱- تأویل وجه الله به وحدت وجود

«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۱۱۵).

«مشرق و مغرب هر دو ملک خداست، پس به هر طرف رو کنید به سوی خدا روی آورده‌اید.

خدا به همه جا محیط و به هر چیز داناست».

مولانا جلال‌الدین معتقد است که هر که چشم دل خود را از موی اغراض مادی پاک کند، به هر طرف بنگرد، سیمای خداوند را مشاهده می‌کند؛ حضرت محمد(ص) به واسطه رسیدن به این مرتبه والای معرفتی بود که توانست وجه الله را درک نماید. پس لازمه رسیدن به این درجه متعالی دوری از اغراض نفسانی است تا بدین وسیله گشایشی برای سالک به وجود آید و به کشف حقیقت برسد:

هر که را هست از هوسها جان پاک	زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمد پاک شد از نار و دود	هر کجا رو کرد وجه الله بود
چون رفیقی وسوسه بدخواه را	کی بدانی ثم وجه الله را
هر که را باشد ز سینه فتح باب	او ز هر شهری ببیند آفتاب
حق پدید است از میان دیگران	همچو ماه اندر میان اختران

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۶)

خداوند برای کسانی که چشم باطنی دارند، شش جهت عالم را مظهر خود قرار داد تا اهل بینش به هر طرف بنگرند، به او نگریسته باشند و از بوستان حسن او تمتع جویند؛ سخرگان نفس که از حقیقت دور مانده‌اند، برای کشف کورسویی از روشنایی به هر طرف روی می‌آورند، لیکن چشم احول آنها حقیقتی را مشاهده نمی‌کند و به کنه امور پی نمی‌برد؛ پس اصل بر فنای سالک است تا به قله منیع وحدت دست یابد و کثرت موهومات او را از راه راست منحرف نکند:

بهر دیده روشنان یزدان فرد	شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند	از ریاض حسن ربانی چرند
بهر این فرمود با این اسپه او	حیث ولیم فثم وجهه

(همان، ج ۳: ۴۸۱)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که انسانهای ژرف نگر به هر طرف که بنگرند، روی جانان را می‌بینند و در مظاهر طبیعت بوی لطف او را استشمام می‌کنند؛ پس هستی حقیقی متعلق به پروردگار است که در وحدت او اغیار نمی‌گنجد، او هیچگاه از انسان جدا نیست و انسانها از نادانی او را از جای دیگر طلب می‌کنند، در حالی که اگر شیشه کیود از دیدگان خود بردارند، اصل حقیقت را مشاهده خواهند کرد:

هر کجا رو کنی بود رویش	همه عالم پر است از بویش
نیست ممکن از او جدایی هیچ	مر تو را، پس چراست پیچاپیچ؟
در کف توست در، تو بی‌خبری	ز ابلهی هر طرف همی نگری

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۶۷)

۵-۴-۲- تأویل «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» به اتحاد نورانی مردان خدا

« قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ » (بقره / ۱۳۶).

« بگویند که ما مسلمانان ایمان به خدا آورده‌ایم و به آن کتابی که بر پیغمبر ما فرستادند و آنچه بر پیغمبران گذشته چون ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان او موسی و عیسی فرستادند و به همه آنچه بر پیغمبران از جانب خدا آورده‌اند. به همه عقیده‌مندیم و میان هیچ یک از پیغمبران فرق نگذاریم و به هر چه از جانب خداست گرویده و تسلیم فرمان او هستیم.»

مولانا، جان اولیا را دارای اتحادی قدیم و ناگسستنی می‌داند که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا ساخت، این پیوستگی در مردان حق به دلیل روح الهی آنهاست که حقیقتی یکسان دارد و مانند روح حیوانی نیست که به هیچ وجه به اتحاد و یگانگی نمی‌رسد؛ مردان خدا به دلیل نیست کردن اوصاف بشری در وجود خود و بقا به صفات الهی ماهیتی یکسان دارند و همگی نوری واحد محسوب می‌شوند، که به یک هدف می‌اندیشند و به یک مسیر هدایت می‌کنند:

جان حیوانی ندارد اتحاد	تو مجو این اتحاد از روح باد
گر خورد این نان نگردد سیر آن	ور کشد بار این نگردد او گران
بلکه این شادی کند از مرگ او	از حسد میرد چو بیند برگ او
جان گرگان و سگان هر یک جداست	متحد جانهای شیران خداست...

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰۳)

سلطان‌ولد نیز بر آن است که مردان الهی همه یک نورند، زیرا ایشان چونان ابزاری در دست قدرت خداوند هستند که او در آنها تصرف می‌کند؛ بنابراین، هر کس بین آنها دوئی قائل شود، به حقیقتشان پی نبرده است؛ به بیانی دیگر: «انبیا و اولیا همه یک نورند، زیرا ایشان آلتند و متصرف، خداست، هر که میان ایشان دویی نهد، یقین شود که از ایشان بی‌خبر است، چنان که کسی نان را نداند و همین صورت نان را شناسد، چون نان را به صورت دیگر بیند منکر شود و گوید که این نان نیست، عیان گردد که در شناخت نان مقلد است» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۲۰۳).

سلطان‌ولد این اتحاد را مختص اهل تمکین می‌داند؛ به عبارت دیگر، تنها کسانی که مراحل سلوک را طی کرده‌اند و به منزل رسیده‌اند، با هم اتحاد شأنی و نوری دارند، اما کسانی که هنوز طالبند و به مشهد قرب الهی نرسیده‌اند، از این اتحاد محروم هستند: «وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ. این بعضی در حق طالبان و مؤمنان است که در راهند، یکی پیشتر و یکی پستر. اما چون به منزل رسیدند

دیگر فرق و تفاوت نماند، این تفاوت در راه است. در منزل تفاوت و مرتبه نیست. همه یکند. در وصف اهل منزل می‌فرماید که: لا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» (همو، ۱۳۷۶: ۲۶۸ - ۲۶۹).

۵-۴-۳- تأویل «صِبْغَةَ اللَّهِ» به فنا و یکرنگی با حق

« صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ » (بقره / ۱۳۸).

« رنگ آمیزی خداست که به ما مسلمانان رنگ فطرت ایمان و سیرت توحید بخشیده، هیچ رنگی خوشتر از ایمان به خدای یکتا نیست و ما آن را بدون هیچ شائبه شرک پرستش می‌کنیم. مولانا معتقد است وقتی سالک به مقام فنا برسد و سیر الی الله را به پایان برساند، به صفات الهی مزین می‌گردد و رنگ الهی می‌گیرد، این رنگ، الوان مختلف را یکسان می‌کند و در حقیقت به رنگ خود در می‌آورد؛ عارف با رسیدن به این مرتبه فریاد اناالحق سر می‌دهد، زیرا با جانان به یگانگی رسیده است و وجود مجازیش در پیشگاه حضرت حق محو شده است:

صبغۀ الله هست خم رنگ هو	پسها یک رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گوییش قم	از طرب گوید منم خم لا تلم
آن منم خم خود انا الحق گفتن است	رنگ آتش دارد اما آهن است...

(مولوی، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۳۲۱)

مولانا همه رنگهایی را که در جهان طبیعت وجود دارند، اموری عارضی می‌داند و معتقد است آنها اموری موهوم هستند و برای روپوش به جلوه آمده‌اند، پس رنگ باقی خدایی است و گرنه باقی رنگها و تزئینها غیر حقیقی هستند:

تا بدانی کان همه رنگ و نگار	جمله روپوش است و مکر و مستعار
رنگ باقی صبغۀ الله است و بس	غیر آن بررسته دان همچون جرس

(همان، ج: ۳، ۵۴۵)

در نظرگاه سلطان ولد انسان به هر چه مشغول باشد، رنگ آن را می‌گیرد، پس بر او واجب است که خود را با بهترین چیزها انس دهد تا همرنگ آنها گردد: «پس چون (آدمی) به هر چه مشغول می‌شود آن رنگ می‌گیرد می‌باید خویشان را به بهترین چیزها مشغول کند تا از همه بهتر گردد و چون بالاتر و بهتر از همه چیزها ذکر خداست، پس بدان مشغول باید شدن تا دم به دم صفت نور الوهیت می‌پذیرد و از هستی فانی مبدل می‌شود، چنانکه لعل از آفتاب، و معنی صبغۀ الله این است که از عالم بی‌چون رنگ بی‌رنگی گیرد» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

۵-۴-۴- تأویل «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به سلوک از عالم کثرت به سوی عالم وحدت

«الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶).

« آنها که چون به حادثه سخت و ناگواری دچار شوند، صبوری پیش گیرند و گویند ما به فرمان

خدا آمده‌ایم و باز به سوی او رجوع خواهیم کرد».

یکی از مهمترین آموزه‌های مولانا در مثنوی معنوی تحریض مخاطبان به سلوک الی الله و بازگشت به وطن اصلی است؛ انسان تا زمانی که در عالم ماده سیر می‌کند، نمی‌تواند روح مجرد خود را در عالم ملکوت به پرواز درآورد و بر اسرار کائنات مطلع شود، پس باید به عالم جان قدم گذارد و با خداوند در نیستان عالم معنا به وحدت رسد:

چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید

از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای عالم بشنوید

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۸)

رجوع کننده حقیقی کسی است که از عالم کثرت به سوی عالم وحدت عروج کند و به وطن

حقیقی خود بازگردد:

راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید از دوران دهر

(همان، ج ۱: ۲۴۱)

سلطان‌ولد نیز کلام نورانی «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» را به سلوک از عالم ماده به سوی وطن

اصلی تعبیر می‌کند و معتقد است که مؤمنان به این دلیل که از نور حق آفریده شده‌اند، سرانجام به عالم حقیقی باز می‌گردند؛ این گروه از خاصان درگاه الهی محسوب می‌شوند و در بارگاه قرب از لذت

وصال بهره داشته و تنعمها کرده‌اند، پس بی دلیل نیست که از عالم سفلی گریزانند:

مؤمنان چون زاده از نور حق‌اند لاجرم با حق در آخر ملحق‌اند

خاص الله‌اند جمله در جهان زان سبب هستند از این عالم جهان

نور حق بودند و با حق می‌روند غیر حق با هیچ چیزی نگروند

این بود «إِنَّا لِلَّهِ رَاجِعُونَ» کز السنتند آن حق، نی از کنون

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ص ۴۱۱)

۵-۴-۵- تأویل «أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ» به ارض معنوی

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ

تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء / ۹۷).

«آنها که هنگام قبض روح ظالم و ستمگر بمیرند فرشتگان از آنها بازپرسند که در چه کار بودید، پاسخ دهند که ما در روی زمین مردمی ضعیف و ناتوان بودیم. فرشتگان گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود که در آن سفر کنید. مأوای ایشان جهنم است و بازگشت آنها به جایگاه بسیار بدی است.»
 مولانا معتقد است که زمین وسیع خداوند، عرصه‌ای است که انبیا و اولیا در آن قدم نهاده‌اند، دل انسان از آن عرصه فراخ تنگ نمی‌شود و وجود انسان همیشه باطراوت باقی می‌ماند:

آنکه اَرْضُ اللّهِ واسع گفته‌اند عرصه‌ای دان کاولیا در رفته‌اند
 دل نگردد تنگ زان عرصه فراخ نخل تر آنجا نگردد خشک شاخ

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۹۶)

مولانا در دفتر چهارم مثنوی این سرزمین معنوی را بسیار پهناور دانسته است، به گونه‌ای که دیو و پری در آن گم می‌شود و اوهام و خیال از درک آن عاجز می‌مانند، وسعت این سرزمین تا به حدی است که بیابانهای عالم دنیا در برابر آن چونان مویی هستند که در دریای پهناور قرار گرفته باشد:

خاصه آن ارضی که از پهناوری در سفر گم می‌شود دیو و پری
 اندر آن بحر و بیابان و جبال منقطع می‌گردد اوهام و خیال
 این بیابان در بیابانهای او همچو اندر بحر پر یک تای مو

(همان، ج ۲: ۳۴۲)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که «اَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةٌ» ارض معنوی است که بی‌حد است و کران، همه عقول و ملائکه و ارواح پاک در آن ارض ساکنند و مقیم» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۰۷). این سرزمین وسیع را جز با رسیدن به مرتبه فنا نتوان پیمود و وسعت آن تا به حدی است که اندکی از آن به اندازه صد جهان مادی بوده، جهان در برابر آن چونان کفی بر آب دریاست که در مقایسه با آن جلوه‌ای ندارد و محکوم به فناست:

این جهان چون تن است و این چون جان این جهان چون کفی بر آن عمان
 چه زند کف به پیش بحر صفا از کمین موج لاشی است و فنا

(همان: ۱۰۸)

۵-۴-۶- تأویل «ذکر» به انسان کامل

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر / ۹).

«البته ما قرآن را بر تو نازل کردیم و ما هم آن را محققاً از آسیب حسودان و منکران "محفوظ

خواهیم داشت».

مولانا در تفسیر این آیه شریفه منظور از ذکر را کلام الهی و خود شخص پیامبر(ص) دانسته است که نه تنها طاعنان و معاندان نمی‌توانند لفظی از قرآن را کم یا زیاد کنند، بلکه از آسیب رساندن به شخص پیامبر نیز ناتوانند، زیرا خداوند از آن حضرت محافظت می‌کند و خودش و کلام نورانش را از آسیبها ننگه می‌دارد:

مصطفی را وعده کرد الطاف حق	گر بمیری تو نمیرد این سبق
من کتاب و معجزه را رافعم	بیش و کم کن را ز قرآن مانعم
من تو را اندر دو عالم رافعم	طاعنان را از حدیث دافعم
کس نتاند بیش و کم کردن در او	تو به از من حافظی دیگر مجو

(مولوی، ۱۳۶۳، ج: ۲، ۶۸)

سلطان‌ولد به عنوان شارح افکار مولانا، منظور از ذکر را مردان الهی می‌داند و معتقد است که هیچ کس نمی‌تواند به وجود مبارک ایشان گزند وارد کند، و اگر معاندان به آنها آسیبی برسانند، به بدن ظاهری آنها وارد می‌شود، نه هستی حقیقی آنها: «مقصود از این ذکر انبیایند - علیهم السلام - که ایشان چشمه ذکرند، تا کسی بر ایشان غالب نشود و نتواند به وجود مبارک ایشان گزند رسانیدن. پس انبیا و اولیا را عین ذکر باید دانستن، که مراد از حفظ ذکر است نه صورت ظاهری ایشان. بعضی را از انبیا و اولیا کشته‌اند. هستی انبیا و اولیا ذکر است، تن لباس است. پس بر ایشان هیچ رنج و گزند ممکن نیست» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۳۲). پس اولیای الهی حقیقت ذکرند، آنها غیر از ذکر به چیز دیگری مشغول نمی‌شوند و وجودشان با ذکر یکی شده است:

سر به سر ذکر است و فکر است آن ولی	زو شود از کار بر خلقان جلی
پس ولی را ذکر دان بگذر ز تن	چونکه او را نیست غیر ذکر فن
غیر ذکر و فکر با او نیست چیز	جملگی ذکر است و فکر است آن عزیز

(همان: ۲۳۳)

۴-۷- تأویل «کَرَّمْنَا» به عقل و دانش آدمی

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسرا/ ۷۰).

« و ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را به مرکب برّ و بحر سوار کردیم " و جهان جسم و جان را مسخر انسان ساختیم " و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آنها را روزی دادیم و بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت کامل بخشیدیم».

مولانا معتقد است انسان اگر چه جثه‌ای کوچک دارد و از نظر ظاهری در برابر جهان آفرینش قدرتی محسوب نمی‌شود، اما از نظر قدر و رتبت بر آسمان و زمین افزون است؛ خداوند متعال انسان را با تاج «کَرْمَنَّا» آراسته است و بر همه آفرینش برتری داده است، یکی از وجوه امتیاز انسان بر جهان آفرینش داشتن عقل و دانش است؛ به عبارت دیگر: «آنچه موجب امتیاز آدمی از دیگر جانوران است عقل اوست، عقل معاد، که به خاطر داشتن آن از امتیاز کَرْمَنَّا بَنی آدم بر خوردار شده است. آنکس را که این نعمت روزی شده است به زمین ننگرد و به آسمانها پرد» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۷: ۲۱). پس عقل و دانش است که آدمی را بر دیگر مخلوقات برتری می‌دهد و به تاج کرامت و بزرگی آراسته می‌سازد:

آدمی بر قداً یک طشت خمیر	برفرد از آسمان و از اثر
هیچ کَرْمَنَّا شنید این آسمان	که شنید این آدمی پر غمان
بر زمین و چرخ عرضه کرد کس	خوبی و عقل و عبارات و هوس
جلوه کردی هیچ تو بر آسمان	خوبی روی و اصابت در گمان

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۷۸)

سلطان‌ولد نیز علت مفتخر شدن انسان به تاج «کَرْمَنَّا» را عقل و دانش او دانسته است، البته نه عقل و دانش ظاهری که برای امور دنیایی استفاده شود، بلکه دانشی که به معرفت منتهی شود و انسان را از مهالک برهاند: «رتبت آدمی در دانش است. زیرا دانش صفت خداست. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنی آدَمَ جَهِتَ آن فرمود که آدمی را دانش داد و مخلوقات دیگر را نداد. پس هر که را دانایی بیشتر او مکرمتر. و مقصود از دانش که آدمی را مفید است و از آن برخوردار می‌شود معرفت خداست. هر که را این دانش نیست، نادان است، اگر چه همه چیزها را می‌داند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۴۰).

۵-۴-۸- تأویل «بَشَرٌ مِّنْكُمْ» به مقتضیات جسمانی

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف/ ۱۱۰).

«ای رسول، بگو به امت که من مانند شما بشری هستم، تنها فرق من با شما این است که به من وحی می‌رسد».

انبیای الهی نیز مانند دیگر نوع بشر وابسته به مقتضیات جسمانی هستند و آنچه آنها را از دیگران متمایز می‌کند، وحی الهی است که به باطن بی‌آلایشان فرود می‌آید و آنها را از قید جسمانیات رها می‌سازد؛ در ابیات زیر ماه که نماد پیامبر(ص) است (نیکلسون، ۱۳۷۴، دفتر اول: ۴۸۷)، به انسانهای مادی که چونان خاک و ابر و سایه تیره و ناپایدارند (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۱)، می‌گوید، اگر چه من

هم در گرو جسم بودم، اما وحی الهی مرا از چون ماه فروزان کرد، هر چند در برابر خورشید حقیقت (خداوند) از نور کمتری بهره دارم، اما می‌توانم وجود تاریک شما را نورانی کنم:

ماه می‌گوید به خاک و ابر و فی من بشر من مثلکم یوحى الی
 چون شما تاریک بودم در نهاد وحی خورشیدم چنین نوری بداد
 ظلمتی دارم به نسبت با شمس نور دارم بهر ظلمات نفوس

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۵)

سلطان‌ولد نیز با تأویل آیه نورانی «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» معتقد است که بشریت انسان کامل (انبیا و اولیا) مربوط به نفس است که در آغاز اعمال او وابسته به آن بوده، بر طبق مقتضیات جسمانی رفتار می‌کند، اما هنگامی که از تصرف نفس نجات یافت و به بقای الهی رسید، اگر چه در ظاهر به مردم می‌ماند، ولی در تصرف خدا بوده و از کمند جسمانیات رهیده است: «طالبی که از خود فنا شده باشد و نیست گشته،... هرچه از صورت او آید در حقیقت از خدا می‌آید. زیرا اول صورت و اوصاف او آلت نفس بود، چون نفس نماند و از میانه برخاست، بعد از آن اجزای او ظاهر و باطن آلت حق گشته است، هرچه از او آید همه به امر حق بود، اگرچه آن صفات اولیه که در تن داشت در او موجود باشد، الا اول متصرف نفس بود بعد از موت نفس متصرف خدا شد. اگرچه آن ولی به صورت ظاهر به مردم می‌ماند، الا در حقیقت نمی‌ماند. زیرا جنبشهای اولین از نفس بود و آخرین از حق است از این سبب در کلام مجید می‌فرماید که: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۹۰ - ۱۹۱).

۵-۴-۹- تأویل «عرش» به دل

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵).

«آن خدای مهربانی که بر عرش عالم وجود و کلیه جهان آفرینش به علم و قدرت محیط است.»

مولانا معتقد است هنگامی که سالک از علتها و امراض نفسانی نجات یابد و صفات رذیله آن را سرکوب کند، قلبش از همه هواجس و وساوس نجات می‌یابد و صیقلی می‌گردد و با این تمهید، جایگاهی مناسب برای نزول خداوند می‌گردد؛ چون پروردگار بر عرش دل نزول کرد، اوست که بر قلب حکم می‌راند و سالک بدون واسطه با خداوند در ارتباط است:

چون ز علت وارهایی ای رهین سرکه را بگذار و می‌خور انگبین
 تخت دل معمور شد پاک از هوا بر وی الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
 حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه حق کند چون یافت دل این رابطه

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۲۵)

سلطان ولد نیز معتقد است که عرش اعظم دل است که پروردگار در آن حضوری دائمی دارد؛ چونان که خداوند فرموده است که من در زمین و آسمان نمی‌گنجم، ولی در دل مؤمن جای می‌گیرم، مرا از آن دل بطلید:

عرش اعظم دل بود نیکو بدان حق بر آن عرش است روزان و شبان
نی که حق فرمود از بهر بیان که نگنجم در زمین و آسمان
در دل مؤمن بگنجم من یقین بی‌گمانی رو مرا زان دل ببین

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۱۶)

۵-۴-۱۰- تأویل «نعل» به هستی و خودیت

«إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه/۱۲).

«من پروردگار توام، تو نعلین از خود به دور کن که اکنون در وادی مقدس" و مقام قرب ما" قدم نهادی». مولانا سالکان حقیقی را در گرمروی به حضرت موسی(ع) مانده می‌کند که به شوق دیدار حضرت خضر(ع) عزم سفر می‌کند و فاصله طولانی را در اندک زمانی می‌پیمایند. وی پس از بیان این نکته سفر معنوی موسی(ع) را بسی برتر از سفر جسمانی او می‌داند و به همین مناسبت این نکته عرفانی را بیان می‌کند که «سالک تا بار خودبینی و انانیت را از خود فرو نهد، به هیچ منزلی از منازل سلوک در نیاید» (زمانی، ۱۳۸۵، دفتر ششم: ۳۳۵). راه یافتن در بارگاه قرب الهی شرایطی دارد که مهمترین آنها خود را نادیده گرفتن است؛ سالک در این جایگاه باید خود را در وحدت حقیقی حضرت پروردگار محو کند و به چیزی غیر از او التفات ننماید:

بانگ آمد، نه بینداز از برون و آنگهانی اندر آ تو اندرون
هم برون افکن هر آنچه افکندنی است در میا با آن که آن مجلس سنی است

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۳۸)

این مجلس بزرگ به تعبیر سبزواری، همان وادی مقدس طوی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۰۵) که موسی(ع) باید نعلین خود را که همان هستی مجازی و انانیت اوست، کنار بگذارد تا به محفل الهی راه یابد. سلطان‌ولد نیز از سالکان طریقت می‌خواهد که نعلین هستی خود را از پای در آورند و در پیشگاه خداوند بدون تعلقات وارد شوند:

بدر آور زپای نعلین را بر چنین صفه پا برهنه برآ
بود نعلین هستی موسی حجب و سله مستی موسی
از خودی بگذر ار خدا جوئی با خودی آن طرف کجا پویی؟

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۰۱)

۴-۱۱- تأویل « کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » به وحدت وجود

« کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » (الفصص / ۸۸).

« همه چیز قابل هلاکت و فناست، جز ذات او. »

مولانا معتقد است که هر وجودی غیر از وجود پروردگار غیر حقیقی است و به فنا می‌انجامد، آنچه باقی است و موجودیت دارد، ذات الهی است و دیگر کثرات عالم آفرینش در برابر آن جلوه‌ای ندارند و نیست هست نما محسوب می‌شوند؛ باری، در عالم یکرنگی و وحدت کفر و ایمان هم وجود ندارد و این مسائل ظاهری در عالم کثرت معنی پیدا می‌کند:

پیش‌بی‌حد هر چه محدود است لاسست کُلُّ شَيْءٍ غیر وَجْهَهُ الله فناست
کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست زآنکه او مغز است و وین دو رنگ و پوست

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۳۳)

سلطان‌ولد نیز با تأویل آیه « کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » هر وجودی جز وجود خداوند را دروغ و خیال می‌پندارد؛ در نظرگاه او این امور عارضی در برابر وجه الله موجودیتی ندارند و جز خورشید درخشان خداوند چیزی اصالت ندارد:

غیر حق جمله دروغ است و خیال
کل شی هالک ز آن یافت حق
تا بدانی که جز او پاینده نیست
غیر شمسش در جهان پاینده نیست

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۸۹)

۴-۱۲- تأویل « امانت » به بحث اختیار

« إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » (احزاب / ۷۲).

« ما بر آسمانها و زمین و کوه‌های عالم عرض امانت کردیم، همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند تا انسان پذیرفت و انسان هم بسیار ستمگر و نادان بود. »

مولانا از خداوند می‌خواهد که او را از دو راهه تردید و شک ناشی از اختیار نجات دهد، زیرا راه مستقیم بهتر است از افتادن در کمند تردید و دودلی؛ هر چند که مقصود از این اختیاریها و انتخابها حضرت حق است و سالک هدفی جز رسیدن به بارگاه او ندارد، اما راه مستقیم بسی برتر است از افتادن در عرصه انتخاب، که قطعاً با شک و دودلی همراه است. مولوی در ادامه این گفتار، امانتی را که آسمان و زمین از پذیرفتن آن شانه خالی کردند، اختیار می‌داند و معتقد است تردید در انتخاب نیک و بد در دل غوغایی به وجود می‌آورد:

کای خداوند کریم و بردبار ده امانم زین دو شاخهٔ اختیار
جذب یگراههٔ صراط مستقیم به ز دو راه تردد ای کریم
زین دو ره گر چه همه مقصد توی لیک خود جان کندن آمد این دوی...
در نبی بشنو بیانش از خدا آیت أَشْفَقْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
این تردد هست در دل چون و غا کین بود به یا که آن حال مرا

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۲۸۳)

سلطان‌ولد نیز در تأویلی مشابه مولوی معتقد است اوامر الهی آن امانتی است که انسان از ظلومی و جهولی آن را پذیرفت، پس هر که امر او را واقع نهد، به والایی می‌رسد و هر که آن را مهمل گذارد، جاهل می‌ماند. این امر و نهی ناشی از اختیار است و چون انسان بر بد و نیک قادر است، باید مطیع فرامین الهی باشد. خداوند هر عضوی از آفرینش را وظیفه‌ای عطا کرده است، اما به انسان امانت اختیار را عطا نمود:

آن امانت که گفت در قرآن حاملش شد ز جاهلی انسان
آن امانت بدان که امر خداست هر که پذیرفت امر را والاست
وانکه مهمل گذاشت، ماند جهول همچو دیوان رود به سوی سفول
آدمی را چو کرد حق مختار قادرش آفرید در همه کار...
از زمین و سما و از خورشید از مه و از بروج و از ناهید
هر یکی را خدای کاری داد غیر انسان کش اختیاری داد

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۷۳)

۵-۴-۱۳-تأویل «بحرین» به اهل نور و اهل نار و ظلمت

«مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» (الرحمن / ۱۹ و ۲۰).

«اوست که دو دریا را به هم درآمیخت و میان آن دو دریا برزخ و فاصله‌ایست که تجاوز به حقوق یکدیگر نمی‌کنند.»

مولانا «بحرین» را به اهل نور و اهل نار و ظلمت تأویل کرده است که در میان آنها برزخی است که به هم نمی‌آمیزند، این دو گروه اگر چه بر حسب ظاهر با هم آمیخته‌اند، اما در میان آنها فاصله‌ای به اندازهٔ کوه قاف است:

اهل نار و خلد را بین هم دکان در میانشان برزخ لا بیغیان
اهل نار و اهل نور آمیخته در میانشان کوه قاف آمیخته

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۵۹)

نیمی از این دریا مانند شکر شیرین است و نیمی دیگر مانند زهر تلخ و پر از ظلمت و تاریکی، اما تنها افراد صاحب بصیرت می‌توانند این دو دریای نور و ظلمت و ساکنان آنها را تشخیص دهند: چشم آخربین تواند دید راست چشم آخربین غرور است و خطاست (همانجا)

سلطان‌ولد نیز از «بحرین» تأویلی مشابه مولانا ارائه می‌دهد، او افرادی مانند حضرت محمد(ص) را نماد نور و افرادی مثل ابوجهل را نماد ظلمت می‌داند؛ این دو دریای نور و ظلمت به هم مسلکان خود حمایت می‌کنند، اما اعمالشان متفاوت است:

لیکن این ظلمت است و آن نور است
این کند کور و آن ببخشد چشم
این، همه ماتم، آن همه نور است
آن دهد حلم، وین کند پر خشم
(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۳)

وی در ادامه آورده است: «حق - تعالی - دو دریا آفرید: یکی از نور است و یکی از ظلمت، و برزخی معنوی میان آن دو دریا کشیده است که آمیختنشان به یکدیگر ممکن نیست. همچون آب و روغن که در یک قندیل باشند و به هم نیامیزند. مدد اهل تقوا و انبیا و اولیا و ملائکه از آن دریای نور است، و مدد مشرکین و شیاطین و نفوس بد از آن دریای ظلمت است که به هم چفسیده‌اند و نمی‌آمیزند» (همانجا). اگر چه این دو دریا مانند یکدیگرند، لیکن اهل عقل می‌توانند سره را از ناسره جدا سازند و لطف دریای نور را از گزندگی دریای نار و ظلمت تشخیص دهند.

۴-۱۴-۵- تأویل «فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» به رذائل و فضایل باطنی انسان

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (تغابن / ۲).

«اوست خدایی که شما را آفرید، باز شما بندگان فرقه‌ای کافر و بعضی مؤمن هستید و خدا به هر چه کنید، کاملاً آگاه است.»

مولانا معتقد است که در وجود یک شخص دو فعل متضاد وجود دارد، گاهی رذائل اخلاقی از او سر می‌زند و گاهی به فضائل گرایش می‌یابد. نیمی از باطن او مؤمن است و نیمی از باطنش کافر و گاهی حرص بر او غلبه می‌کند و گاهی صبر و شکیبایی. مانند گاوی که نیمه چپش سیاه است و نیمه راستش سفید؛ هر که نیمه سیاه را ببیند، آن را رد می‌کند و هر کس نیمه سفید را ببیند طالبش می‌گردد:

کاندرا این یک شخص هر دو فعل هست
 گاه ماهی باشد او و گاه شست
 نیم او مؤمن بود نیمیش گبر
 نیم او حرص آوری نیمیش صبر
 گفت یزدانات فَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ
 باز مِنْكُمْ کافرٌ گبر کهن
 همچو گاوی نیمه چپش سیاه
 نیمه دیگر سپید همچو ماه
 هر که این نیمه ببیند رد کند
 هر که آن نیمه ببیند کد کند
 (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۰)

سلطان ولد نیز معتقد است که کفر و ایمان و شیطان و فرشته در وجود انسان وجود دارد؛ پس هر کدام بر انسان غلبه کند، خوی همان را می‌گیرد:

در تو جمع است کفر و هم ایمان
 گشته مضمهر فرشته هم شیطان
 در نبی گفت تا شوی موقن
 که توئی کافر و توئی مؤمن
 بنگر زین دو کیست غالبتر
 سرکه افزون‌تر است یا شکر
 هر کدامین که بر تو شد غالب
 از شمار وی‌ای تو ای طالب

(سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۱۵۷)

۴-۱۵- تأویل «يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» به شرابی که به رؤیت جمال الهی منتهی می‌شود.
 «إِنَّ الْأُبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» (انسان / ۵).

«و نکوکاران عالم در بهشت از شرابی نوشند که طبعش کافور است».

تأمل در گفتار مولانا نشان می‌دهد که او شراب خاص الهی را به حسن و جمال خداوند تعبیر می‌کند. وی در نصیحت دنیا طلبان می‌گوید: ای کسی که در تمتع از دنیای دنی نمی‌توانی صبر کنی، چگونه می‌توانی فراق خداوند را تحمل کنی؟ وقتی مظاهر مادی و لذتهای زودگذر تو را جذب خود می‌کند و از فقدان آنها صبر و شکیبایی خود را از دست می‌دهی، چگونه از چشمه وصال الهی محرومی و در عین حال تحمل می‌کنی؟ در حالی که اگر به شراب ناب الهی که همان حسن و جمال الهی است برسی، قلندروار وجود خود را به آتش می‌کشی و در برابر معشوق از جان خود می‌گذری:

ای که صبرت نیست از دنیای دون
 چونت صبر است از خدا ای دوست چون
 چون که صبرت نیست زین آب سیاه
 چون صبوری داری از چشمه اله
 چون که بی این شرب کم داری سکون
 چون ز ابراری جدا وز یشربون
 گر ببینی یک نفس حسن ودود
 اندر آتش افکنی جان و وجود

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۶۸)

سلطان‌ولد نیز تقریباً تأویلی مشابه مولوی ارائه می‌دهد؛ او معتقد است که اولیا فراتر از بهشت در «مقعد صدق» از شرابی خاص می‌نوشند که استفاده از آن برای دیگران میسر نیست؛ زیرا این شراب، خاص ایشان است. خداوند از شراب طهور خود بهشتیان را می‌نوازد، ولی شراب خاص او متعلق به اولیای واصل است که در والاترین درجات قرب قرار دارند و از کف خداوند بدون واسطه باده می‌نوشند و آن باده آنها را چنان مست می‌کند که جمال ذات احدیت را مشاهده می‌کنند:

از شراب طهور جوی بهشت	کرد یزدان روان به سوی بهشت
اهل جنت از این شراب خورند	اولیا خاص از آن جناب برند
از کف حق خورند هر چه خورند	از بر حق برند هر چه برند
فارغند از بهشت و حور و قصور	در جوار حقند پر از نور
چون خورند آن شراب مست شوند	همه از بی‌خودی ز دست روند
همه آیند در طرب آن دم	پیش ایشان نه بیش ماند و کم
محو گردد صفات و نقش و عدد	رو نماید جمال ذات احد

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۱۵)

نتیجه

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که تأویل یکی از بنیادی‌ترین ویژگی فکری صوفیه محسوب می‌شود که مولانا جلال‌الدین در این عرصه صاحب نظر است؛ وی اگر چه از مکتب بزرگانی چون پدرش سلطان‌العلما، محقق ترمذی و شمس تبریزی تأثیر پذیرفته، اما در مثنوی معنوی تأویلهای جالبی از آیات قرآن ارائه می‌دهد؛ سلطان‌ولد نیز به عنوان فرزند و مرید مولانا در مثنویهای سه‌گانه خود رویکردی تأویلی به آیات قرآن دارد که علی‌رغم نوآوری در تفسیر برخی از آیات، به طرز آشکاری از مثنوی معنوی تأثیر پذیرفته است. مولانا اگر چه به ظاهر قرآن پایبند است، لیکن اتکا به آن را شایسته اهل بینش نمی‌داند؛ ولد نیز معتقد است که قرآن ظاهر و باطنی دارد که ظاهر آن متعلق به سطحی اندیشان و باطن آن در حیطه ادراک عارفان است. مولانا و به تاسی از او سلطان‌ولد سخن خود را وحی گونه می‌شمارند و معتقدند که تفسیر قرآن را باید از اولیای فانی پرسید که از زمره راسخان در علم محسوب می‌شوند و هرگز اسیر هوا و هوس نمی‌گردند. در منظومه فکری مولانا انسانهای پاک دل سه بطن از قرآن را در می‌یابند و درک بطنهای دیگر در انحصار خداوند است؛ لیکن سلطان‌ولد بر آن است که انسانهای معنوی و روحانی بر سه بطن قرآن مسلط هستند؛ لیکن درک بطنهای دیگر در انحصار اولیایی است که در مرتبه معشوقیند و از دیده خلق پنهانند؛ علاوه بر این بسیاری از تأویلهای قرآنی مثنوی معنوی در مثنویهای سلطان‌ولد بازتاب یافته که بدین ترتیب است: ۱- تأویل وجه الله به وحدت وجود؛ ۲- تأویل «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» به اتحاد نورانی مردان خدا؛ ۳- تأویل «صِبْغَةَ اللَّهِ» به فنا و یکرنگی با حق؛ ۴- تأویل «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» به سلوک از عالم کثرت به سوی عالم وحدت؛ ۵- تأویل «أَرْضُ اللَّهِ أَسِعَةٌ» به ارض معنوی؛ ۶- تأویل «ذَكَرَ» به انسان کامل؛ ۷- تأویل «كَرَّمْنَا» به عقل و دانش آدمی؛ ۸- تأویل «بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» به مقتضیات جسمانی؛ ۹- تأویل «عَرْشٌ» به دل؛ ۱۰- تأویل «نَعْلٌ» به هستی و خودیت؛ ۱۱- تأویل «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» به وحدت وجود؛ ۱۲- تأویل «امانت» به بحث اختیار؛ ۱۳- تأویل «بحرین» به اهل نور و اهل نار و ظلمت؛ ۱۴- تأویل «فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ» به رذائل و فضایل باطنی انسان؛ ۱۵- تأویل «يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» به شرابی که به رؤیت جمال الهی منتهی می‌شود.

منابع

الف: کتابها

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۸۵)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم: انتشارات آیین دانش.
- ۲- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ه.ق)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، به اهتمام سید محسن موسوی تیریزی، چاپ سوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۳- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ه.ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، به اهتمام مجتبی عراقی، قم، دار سید الشهداء للنشر.
- ۴- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۰)، کمال‌الدین و تمام النعمه، ترجمه منصور پهلوان، قم، دار‌الحديث.
- ۵- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ه.ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، به اهتمام سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶- _____ (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، به اهتمام محمد امین جوهر، دمشق، دار التکوین للطباعة و النشر.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ه.ق)، لسان العرب، به اهتمام جمال‌الدین میر دامادی، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر.
- ۸- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ه.ق)، البحر المحيط فی التفسیر، به اهتمام صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
- ۹- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲)، معنای متن: پژوهشی در علم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۱۰- بغدادی، علاء‌الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ه.ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، به اهتمام محمد علی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۱- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ه.ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، به اهتمام ابو محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- الحاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله ابو عبدالله (۱۴۱۱ه.ق)، المستدرک علی الصحیحین، به اهتمام عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۳- حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱ه.ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، به اهتمام محمد باقر محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات ارشاد اسلامی.

- ۱۴- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۹)، قرآن شناخت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۱۵- رازی، ابوالفتح (۱۳۷۱)، روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن، به اهتمام محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ۱۷- زبیدی، محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴.ه.ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، به اهتمام هلالی علی و علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- ۱۸- زرکشی، بدرالدین محمد (۲۰۰۵.م)، البرهان فی علوم‌القرآن، به اهتمام مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.
- ۱۹- زمانی، کریم (۱۳۸۵)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۲۰- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح مثنوی، به اهتمام مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۲۱- سلطان‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۹)، ابتدانه، به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۲- _____ (۱۳۷۶)، انتھانامه، به تصحیح محمدعلی خزانه دارلو، تهران، انتشارات روزنه.
- ۲۳- _____ (۱۳۵۹)، ریاب نامه، به تصحیح علی سلطانی گردفرامری تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
- ۲۴- سیدی، سید حسین (۱۳۷۹)، تأویل قرآن در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر: المیزان. تبیان. کشف‌الاسرار. کبیر، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۵- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان (۱۴۱۶.ه.ق)، الاتقان فی علوم‌القرآن، به اهتمام سعید مندوب، بیروت، دارالفکر.
- ۲۶- شریف رضی، محمدبن حسین (۱۳۸۰)، المجازات النبویة، به اهتمام مهدی هوشمند، قم، دارالحديث.
- ۲۷- شفيعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۲۸- شميسا، سبروس (۱۳۹۱)، مولانا و چند داستان از مثنوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات قطره.
- ۲۹- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۰- صاحب بن عباد (۱۴۱۴.ه.ق)، المحيط فی اللغة، به اهتمام محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتاب.

- ۳۱- صفار، محمد بن حسین (۱۴۱۴ه.ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، به اهتمام محسن بن عباسعلی کوچه باغی، چاپ سوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ۳۲- طباطبایی، علامه محمد حسین (۱۳۹۳)، قرآن در اسلام، به اهتمام هادی خسروشاهی، چاپ هفتم، قم، انتشارات بوستان کتاب.
- ۳۳- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، به اهتمام احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ۳۴- عین القضاة همدانی، ابو المعالی عبد الله بن ابی بکر (۱۳۸۵)، دفاعیات (شکوی الغریب)، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۳۵- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ه.ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- ۳۶- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۷- لوری، پیر (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۳۸- مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ه.ق)، شرح الکافی الأصول و الروضه، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الإسلامیه.
- ۳۹- ملاصدرا، صدرالمآلهین شیرازی (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، به اهتمام محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۰- معرفت، محمد هادی (۱۳۹۸ه.ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، انتشارات مهر.
- ۴۱- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴۲- نیکلسون، رینولد الین (۱۳۷۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ب: مقاله

- ۱- ابراهیمی، مهدی (۱۳۸۲)، «تأویل قرآن در مثنوی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال چهل و شش، شماره صد و هشتاد و نه، صص ۳۹-۵۹.