

نشریه دانشکده ادبیات  
و علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال ۴۸، پاییز ۱۳۸۴  
شماره مسلسل ۱۹۶

## مولوی و قرآن «تفسیر یا تأویل»\*

دکتر سیدحسین سیدی\*\*  
E-mail: hosein-seyyedi@yahoo.com

### چکیده

مثنوی را قرآن منظوم هم نامیده‌اند. به این اعتبار که سرشار از آیات قرآن کریم است و ذهن و زبان مولوی را بیش از هر چیز قرآن شکل بخشیده است. رویکرد مولوی به آیات به چهار گونه بوده است: ۱- اقتباس لفظی ۲- اقتباس معنوی ۳- تفسیر ۴- تأویل. در این مقاله به دو گونه اخیر اشاره می‌شود که آیا مولوی تماماً دست به تأویل زده است یا تفسیر؟ تأویل از نگاه مولوی چه شرایط و خاستگاههایی دارد؟

واژه‌های کلیدی: تفسیر، تأویل، مولوی، قرآن

---

\* - تاریخ وصول ۸۴/۳/۷ تأیید نهایی ۸۴/۱۲/۱

متون دینی که از گونه‌های متون مقدس هستند، زبانی رازآلود دارند. اما این گونه زبانی آنها را از حدّ یک متن ادبی فراتر نمی‌برد. از طرفی متون ادبی زبان ویژه‌ای دارند که آنها را از متون غیرادبی متمایز می‌سازد. مهم‌ترین ویژگی متون ادبی همان ادبیت متن است. به این معنا که ساز و کارهای ادبی یا شعرگونه را در سرشت خود دارند. به عبارت دیگر، زبان دین یا زبان متون دینی هم سازوکارهای متن ادبی را به کار می‌گیرد و هم فی حدّ ذاته، زبان ایمان است. ایمان هم نوعی تجربه باطنی است و بیان از آن تجربه، در قالب واژگان و عبارات در عمل سخت می‌نماید؛ زیرا از طرفی ایمان ریشه در نوعی بصیرت و باور به امور قدسی دارد و از طرفی باید به قالب لفظ درآید. به عبارت دیگر، ایمان که گرایش است، سخت به گزارش تبدیل می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، زبان قرآن هم زبان ایمان است؛ زبانی که هم گرایش است هم گزارش. لذا در تبیین مدل‌های قرآن، هم باید به زبان ادبی و گزارشی آن توجه داشت و هم از بواطن آن خبر داد. اینجاست که بحث تفسیر و تأویل خود را در حوزه سنت تفسیری قرآن کریم می‌نماید. پس برای دریافت پیام قرآن باید هم به تفسیر و سازوکارهای آن تن داد و هم به تأویل.

### معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و تأویل

میان مفسران و لغویان در باب تفسیر و تأویل اختلاف نظرهای فراوانی است. تنها اندکی از آنها به همسانی معنایی آن دو اعتقاد دارند. برخی هم اساساً تأویل را ناروا می‌دانند و برخی دیگر با

شرایطی آن را می‌پذیرند. تفسیر از باب تفعیل و مشتق از «فسر» یا «سفر» است. اگر آن را برگرفته از «فسر» بدانیم به معنای «بیان و کشف» است و اگر برگرفته از «سفر» [مقلوب «فسر»] به معنای «روشنی و وضوح» است. در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

۱- آنهایی که معتقدند تفسیر از ماده «فسر» است با سه نگرش زیر نظر خود را

بیان می‌کنند:

الف: «فسر» مصدر و به معنای کشف و پرده‌برداری است.

ب: ابن انباری آن را از «فسرت الدابه و فسرتها» [چهارپارا رها کردم] می‌داند. [به نظر

می‌آید وی از دلالت حسی به دلالت تجریدی و انتزاعی رسیده است].

ج: «فَسْر» از «تفسره» می‌باشد و «تفسره» هم ادراری است که پزشک به وسیله آن از حال

بیمار آگاه می‌شود. (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۱۴۷).

از دیدگاه نخست چنین بر می‌آید که یک معنای مرکزی به نام «بیان، اظهار و کشف»

وجود دارد.

۲- دسته دیگر بر این باورند که «تفسیر» برگرفته از «سفر» [مقلوب فسر] می‌باشد.

در زبان عربی هم گفته می‌شود «سفرت المرأه سفوراً» یعنی حجاب از رو برگرفت.

(زرکشی، همان). یا گفته می‌شود «أسفر الصبح» یعنی روز روشن شد. (سیوطی، ۱۳۶۷،

ج ۴، ص ۱۶۷).

با توجه به این دو دیدگاه «فسر و سفر» معنای همسان دارند. اما «فسر» برای اظهار و بیان

معانی معقول است ولی «سفر» برای بیان مسائل محسوس. همچون «سفرت امرأه و أسفر الصبح».

(زرکشی، همان).

اما معنای اصطلاحی تفسیر، یعنی علم نزول آیات و سوره‌ها، قصه‌ها، اسباب نزول، ترتیب مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نهی، عبرت و امثال آن. (زرکشی، همان). و یا «دانشی است که به واسطه آن کتاب خداوند (قرآن) فهم می‌شود و معانی آیات، بیان واحکام آن استخراج و از علوم می‌چون لغت، صرف، نحو، بیان، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ کمک می‌گیرد».

(سیوطی، ۱۳۶۷، ص ۱۶۹).

اما تأویل از واژه «أول» به معنای بازگشت یا «ایاله» به معنای تدبیر کردن و کلام را در جایگاه و وضع خود نهادن است. مراد از تأویل هم از نظر اهل لغت «نقل ظاهر لفظ است از جایگاه و وضع اصلی‌اش که نیاز به دلیل دارد و اگر دلیلی وجود نداشت، ظاهر لفظ رها نمی‌گردد».

(ابن منظور، ماده أول).

ابوعبیده تفسیر و تأویل را یکی می‌داند. (سیوطی، همان، ص ۱۶۷).

راغب معتقد است، تفسیر اعم از تأویل می‌باشد. تفسیر بیشتر در واژگان کاربرد دارد ولی تأویل در معانی. مثل تأویل رؤیا. تأویل بیشتر در کتابهای آسمانی است ولی تفسیر در غیر آن هم کاربرد دارد. (راغب، ۱۳۶۲، ماده اول).

ماتریدی معتقد است تفسیر یعنی قطع به مراد ولی تأویل امری احتمالی است. (سیوطی، همان، ص ۱۶۷). ابوطالب تغلبی می‌گوید: «تفسیر، بیان وضع لفظ است؛ چه به حقیقت و چه به مجاز. مثل تفسیر «صراط» به راه و «صیب» به باران. اما تأویل تفسیر باطن لفظ است. تأویل خبر دادن از حقیقت و مراد است ولی تفسیر، خبر دادن از دلیل مراد؛ چون لفظ، کاشف مراد است و مراد هم دلیل. مثلاً در آیه «ان رّیک لبالمِرداد» (فجر ۸۹، آیه ۱۴) تفسیر آن چنین است: مرصاد از «رصد» و بر وزن مفعال و به معنای مراقبت می‌باشد. اما تأویل آن تحذیر از سستی

ورزیدن نسبت به فرمان خداوند و غفلت از آمادگی برای حاضر شدن در برابر خداوند. (سیوطی، همان، ص ۱۹۳).

گفته‌اند: «تأویل متعلق به درایت است و تفسیر متعلق به روایت». (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۱۵۰).

«تأویل، بازگشت لفظ از ظاهر آن با وجود مقتضای آن است. مثل آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظره» (قیامت ۵۷ آیه ۲۲۲) که مراد از نظر، نظر به رحمت پروردگار یا انتظار رحمت و بهشت اوست (جزایری، ۱۴۰۸، ص ۹۱).

### دیدگاه متأخران

آنچه گذشت، دیدگاه قدما بوده است؛ اما پژوهشگران علوم قرآنی در روزگار جدید، تأویل را نوعی تفسیر نمادی یا باطنی می‌دانند و گاه آن را همسان می‌پندارند. «تأویل در مقابل تفسیر در روایات اسلامی معنایی اصطلاحی یافته که مراد از آن تفسیر نمادین یا باطنی است. در آغاز این تقابل که در سطح کار تفسیری وجود داشته است، در سطح لغوی دیده نمی‌شود. زیرا تفسیر به طور کلی اعم از لفظی و نمادی هم به معنای تفسیر به کار برده می‌شود و هم به معنای تأویل (نویا، ۱۳۷۳، ص ۳۱).

از میان مفسران معاصر طباطبایی با بررسی بیش از ده قول در باب تأویل، دو قول مشهور زیر را قابل اعتنا می‌داند.

۱- قدما که تأویل را با تفسیر - محصل معنای کلام - مرادف می‌دانستند. پس قرآن تأویل دارد. اما به مقتضای آیه «ما یعلم تأویله الا الله»، تأویل متشابهات را فقط خداوند می‌داند. لذا جمعی

از قدما گفته‌اند، آیات متشابه قرآن همان حروف مقطعه اوایل سوره‌هاست؛ چون قرآن مجید آیه‌ای که معنای محصل آن برای همه مردم مجهول باشد، جز حروف مقطعه ندارد.

۲- متأخران که معتقدند تأویل معنای خلاف ظاهر است که از کلام قصد می‌شود. بنابراین همه آیات قرآنی تأویل ندارند و تنها آیات متشابه، تأویل به معنای خلاف ظاهر دارند که جز خداوند کسی بر آنها احاطه ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۴۹-۵۰).

گاه تأویل با تفسیر عرفانی (باطنی) همسان می‌شود؛ یعنی تفسیر عرفانی نوعی تجربه است که حاصل شهود می‌باشد. این نوع تفسیر، زبان ویژه‌ای دارد که همان زبان عرفانی است. «از تلاقی تجربه و نقل زبانی پدید می‌آید که همان زبان عرفانی است؛ این زبان هم لفظ است و هم نماد». (نویا، ۱۳۷۳، ص ۳۱).

برخی از معاصران، تأویل را در دو مورد می‌دانند:

۱- توجیه متشابهات؛ چه اینکه کلام متشابه باشد و چه قابل تشکیک. تأویل به این معنا، ویژه آیات متشابه است.

۲- معنای ثانوی کلام که به بطن تعبیر می‌شود. این سخن در برابر معنای نخست که به ظاهر تعبیر می‌شود، قرار می‌گیرد. تأویل به این معنا درباره تمام آیات است؛ چون قرآن دارای هفت باطن می‌باشد. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۰).

و بالاخره برخی از معاصران، تمدن اسلامی را تمدن تأویل می‌دانند و معتقدند تأویل روی دیگر متن است. (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۳۶۴). ابوزید با تحلیل زبان‌شناختی واژه تفسیر و تأویل، دریافت تازه‌ای از آنها ارائه می‌نماید. او می‌گوید: اگر تفسیر از «تفسره» باشد «پزشک که ماده مورد آزمایش را تفسیر می‌کند این کار را در خلأ انجام نمی‌دهد بلکه تفسیر وی مبتنی بر آگاهی و شناختی است

که از پیش درباره موضوع دارد و بدون شناخت ماده مورد آزمایش به چیزی بی معنا و بدون دلالت تبدیل می شود» (ابوزید، همان، ص ۳۷۱).

هم او در باب تأویل در ضمن بررسی لغوی و ارائه شواهدی از آیات و تعیین بسامد تأویل (هفده بار) و تفسیر (یک بار) در قرآن نتیجه می گیرد که «این امر نشان می دهد کلمه تأویل در زبان عرب عموماً و در متن قرآن خصوصاً - بیش از کلمه تفسیر کاربرد داشته است. علت این تداول بیشتر شاید این باشد که تأویل در فرهنگ پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بود» (ابوزید، همان، ۳۷۶).

ابوزید با توجه به معنای لغوی تفسیر و تأویل به تفاوت مهمی دست می یابد که چنین اشاره می کند: «تفسیر همواره نیازمند «تفسره» یا واسطه‌ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نایل می شود؛ اما تأویل فرآیندی است که همواره بدین واسطه نیاز ندارد، بلکه گاه مبتنی بر حرکت ذهن در کشف «اصل پدیده‌ها» یا پی جویی «عاقبت» آنهاست. به بیان دیگر، تأویل می تواند بر پایه رابطه‌ای مستقیم میان «ابژه» و «سوژه» صورت پذیرد. حال آن که در تفسیر، این رابطه مستقیم نیست بلکه به کمک واسطه است.» (ابوزید، همان، ص ۳۸۸).

اما سخن اصلی در این است آیا قرآن تأویل پذیر است یا خیر؟ قبل از پاسخ به این پرسش باید گفت، متون را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- متون علمی ۲- متون ادبی ۳- متون مقدس.

متون علمی معمولاً یک لایه بیشتر ندارند و با ترجمه یا قرائت آن، معنا نیز درک می شود. اما متون ادبی دارای لایه‌های متعدد هستند که باید با قرائت مکرر به معنای آن دست یافت. ولی متون مقدس هم می توانند لایه‌های متون ادبی را داشته باشند و هم درک آن نیاز به همدلی با

متن دارد. لذا تأویل در متون مقدس به مراتب بیشتر از دیگر متون است. قرآن هم به منزله یک متن، بنا به روایات، دارای لایه‌های متعدد است. از پیامبر (ص) روایت شده است که «مانزل من القرآن من آیه الآ ولها ظهر و باطن و لکل حرف حدّ و لکل حد مطلع». به همین روی دانشمندان علوم قرآنی درباره «ظهر و بطن» نظرگاههای متفاوتی دارند.

۱- حسن: هرگاه در باطن آن بحث کنی و آن را به ظاهرش قیاس نمایی به معنای آن دست می‌یابی.

۲- ابوعبیده: ظاهر قصّه‌ها، خبر دادن از هلاک پیشینیان است ولی باطن آن پند به دیگران است.

۳- ابن مسعود: آیه‌ای نیست مگر اینکه گروهی به آن عمل کرده و گروهی به آن عمل خواهند کرد.

۴- متأخران: ظاهر، لفظ آن است و باطن، تأویل آن. (زرکشی، همان، ج ۲، ص ۱۶۱).

از امام صادق (ع) هم روایت شده است که کتاب خدا مشتمل بر چهار چیز است:

۱- عبارت ۲- اشارت ۳- لطایف ۴- حقایق. (مجلسی، بی تا، ج ۷۵، ص ۲۷۸).

این تقسیم‌بندی بیانگر آن است که با متنی ذومراتب روبه‌رو هستیم و باید از عبارت و اشارت به حقیقت حرکت کرد. لذا تنها با تفسیر ادبی، فلسفی، فقهی و... نمی‌توان به معنای آن دست یافت. پس تأویل لازم می‌آید. این که صوفیان و باطنیه به تفسیر رمزی قرآن می‌پرداختند، دو خاستگاه برای آنها قابل تصوّر است:

۱- اشتغال قرآن بر بطون عمیق و معانی دقیق که احیاناً از حدود فهم و درک عادی بیرون بود.



- ۲- وجود امثال و کنایات و اشارات موجود در آیات قرآن که حقایق دقیق و نکات عمیقی در بر دارد. (عمید زنجانی، ص ۳۱۵).
- برخی ذوبطون بودن قرآن را علت برخی از تحریفات می‌دانند. معتقدند بی‌توجهی به لایه‌های عمیق آیات و بسنده کردن به تفسیر ظاهری آنها موجب تحریف می‌شود. «عدد مراتب تحریف، مطابق با عدد مراتب بطون قرآن است. طابق النعل بالنعل. آلا آن تحریف، تنزل از غیب مطلق به شهادت مطلق است به حسب مراتب عوالم». (موسوی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۱).
- در هر حال در میان انواع رویکردهای تفسیری به قرآن، تفسیر صوفیانه (باطنی) که متضمن تأویل است، پذیرفتنی است. این نوع تفسیر نیز بر دو نوع است:
- ۱- تفسیر صوفیانه نظری، مبتنی بر مقدمات نظری است که اولاً در ذهن صوفی پدید می‌آید و آنگاه با قرآن تطبیق داده می‌شود.
- ۲- تفسیر اشاری یا فیضی که مبتنی بر مقدمات نیست؛ بلکه بر ریاضت روحی و معنوی صوفی استوار است. (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۲).

## مولوی و تأویل

مثنوی مولوی را قرآن منظوم هم نامیده‌اند. چون سرشار از مفاهیم و دریافتهای قرآنی است. در سراسر مثنوی می‌توان رشته در هم تنیده آیات و معانی آنها را دریافت. ذهن و زبان مولوی با قرآن پیوند خورده است. آمدن بیش از هزار آیه در مثنوی، نشانگر آن است که انس وی با قرآن زیاد بوده است. آیات قرآن کریم در مثنوی گاه به عنوان استدلال و

اثبات مطلبی آمده است و گاه از باب تبرک و تکریم و تعظیم و استشهاد. مولانا گاه به تفسیر آیات پرداخته و گاه دست به تأویل آنها می‌زند. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت آیات قرآن در این کتاب شریف به گونه‌های زیر جلوه‌گری می‌کنند:

۱- اقتباس لفظی

۲- اقتباس معنوی

۳- تفسیر

۴- تأویل

از آنجا که مقصود و مقصد این نوشتار رویکرد مولوی به تأویل است، تنها به شیوه‌های تأویل در آن پرداخته می‌شود. اینکه وی در مثنوی دست به تأویل زده است، چنان است که جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد. «تفسیر صوفیانه و گرایش به تأویل در مثنوی به حدی است که حتی به عدول از مفهوم ظاهر منجر می‌شود». (زرین کوب، ۱۳۷۴، ص ۳۹).

مولانا هم به تفسیر آیات پرداخته و هم تأویل. چنان که در مقدمه مثنوی آن را « اصول اصول اصول الدین فی کشف اسرارالوصل و الیقین» می‌داند. آنرا «کشف القرآن» هم نامیده است. واژه کشف نظر به تأویل دارد و کمتر به تفسیر - به معنای مرسوم - پرداخته است. به عبارت دیگر رویکرد مولوی بیشتر ناظر به روح و باطن آیات است.

خاستگاه تأویل برای مولوی همان ویژگی لایه‌مند بودن قرآن است که برای راه یافتن به آن لایه‌ها و بطنهای زیرین باید دست به تأویل زد؛ چون معتقد است لفظ همیشه در انتقال معنا نارساست:

لفظ در معنی همیشه نارسان      زان پیمبر گفت: قد کلّ لسان  
نطق اصطراب باشد در حساب      چه قدر داند ز چرخ و آفتاب  
خاصه چرخ کین فلک زو پره‌ای است      آفتاب از آفتابش ذره‌ای است

(مثنوی، دفتر دوم، ۳۰۲۴-۳۰۲۶)

از طرفی قرآن هم متنی است با لایه‌های فراوان که همگان از آن بهره‌مند می‌گردند:  
همچو قرآن که به معنی هفت توست      خاص را و عام را مطعم در اوست

(مثنوی، دفتر سوم، ۱۸۹۹).

با توجه به دو مؤلفه ۱- نارسایی الفاظ در انتقال معانی؛ ۲- ذوب‌توان بودن قرآن، تأویل برای

دریافت معانی زیرین لازم است.

اما موضع مولوی نسبت به تأویل متفاوت است:

۱- گاه اساساً تأویل را منکر است و آن را کار بیمار دلان می‌داند.

۲- گاه خود دست به تأویل می‌زند و برای آن شرایطی قایل است.

۳- گاه به جای تأویل، تفسیر قرآن به قرآن را مطرح می‌سازد.

۴- گاه تفسیر و تأویل را توأمان انجام می‌دهد.

تأویل نادرست به نظر او مربوط به سه گروه زیر است:

۱- فلاسفه که عمدتاً این لقب را به معتزله اطلاق می‌کند.

۲- کسانی که زبان را درست نمی‌شناسند و چون برای الفاظ، معنای تنگ و خردی قایل‌اند

به تأویل روی می‌آورند تا مجال وسیع‌تری را برای فهم معنا بیابند.

۳- گروه سوم که منشأ تأویل‌گری‌شان، گرایشها و کژتابیهای روانی است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷).

پس تأویل‌گری به نظر او سه خاستگاه دارد. خردشناسانه، زبان‌شناسانه و روان‌شناسانه. مولوی در عین حال از معنی ظاهری و لغوی تأویل نیز غافل نیست؛ یعنی آن را از ریشه «اول» به معنای رجوع به اصل می‌داند. می‌گوید:

زان که تأویل است واداد عطا      چون که ببند آن حقیقت را خطا

(مثنوی، دفتر اول، ۳۷۵۶).

یعنی عطا را به صاحب آن بازگرداندن که همان بازگشت به اصل است. مولوی معتقد است اگر مفسری در برخورد با آیات، خود را از هواهای نفسانی فارغ نماید در حقیقت به تفسیر به رأی دست یازیده است؛ یعنی خود را اصل و قرآن را فرع قرار داده است. وی در چنین حالتی تأویل را ناپسند می‌شمرد و می‌گوید به جای قرآن، خود را تأویل کنید. چون تا زمانی که هوی بر آدمی غالب است، عقیده خود را بر قرآن تحمیل می‌کند:

تا هوا تازه است ایمان تازه نیست      کین هوا جز قفل آن دروازه نیست  
کرده‌ای تأویل حرف بکر را      خویش را تأویل کن نه ذکر را  
بر هوی تأویل قرآنی کنی      پست و کژ شد از تو معنی سنی

(مثنوی، دفتر اول، ۱۰۸۷-۱۰۹۰)

ضابطه و ویژگی تأویل درست آن است که تأویل‌گر را گرمی و حرارت بخشد و امیدوار سازد. اما اگر تأویل‌گر را سست و شرمسار سازد، تأویل نیست بلکه تبدیل و تغییر می‌باشد:

حق بود تأویل کان گرمت کند      پر امید و چست و با شرمت کند

ورکند سُستت حقیقت این بدان هست تبدیل و نه تاویل است آن

(مثنوی، دفتر پنجم، ۳۱۲۷-۳۱۲۸).

مولوی خود در تأویل حدیث پیامبر (ص) که فرمود: «أبیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» می‌گوید، مقصود پیامبر (ص) همین خوراکیها و نوشیدنیهای ظاهری نیست؛ بلکه مراد خوراک معنوی است؛ لذا این سخن را باید بی‌تأویل پذیرفت؛ یعنی بدون این که مطابق میل و خواهش باشد آن را بپذیریم:

چون «ابیت عند ربی» فاش شد  
«یطعم و یسقی» کنایت زآش شد  
هیچ بی‌تأویل این را در پذیر  
تا در آید در گلو چون شهد و شیر

(مثنوی، دفتر اول، ۳۷۵۴-۳۷۵۵)

نکته دیگر این که مولوی معتقد است معنای قرآن را باید از قرآن کمک گرفت؛ چون قرآن خود بازکننده گرههای معنای خود است. لذا به نظر وی تفسیر درست، همان تفسیر قرآن به قرآن است. به عبارت دیگر متن به کمک متن می‌آید:

قول حق را هم زحق تفسیر جو  
هین مگو ژازاز گمان ای سخت‌رو  
آن گره کوزد همو بکشایدش  
مهره کوانداخت او بر بایدهش  
گر چه آسانت نمود آن سان سخن  
کی بود آسان رموز من لکن

(مثنوی، دفتر ششم، ۲۲۹۹-۲۳۰۱)

در جای دیگر در تاکید این مطلب می‌گوید:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس  
وز کسی کاتش زده است اندر هوس

پیش قرآن گشت قربانی و پست تا که عین روح او قرآن شده است

(مثنوی، دفتر پنجم، ۳۱۳۱-۳۱۳۲)

### نمونه‌ای از تأویلات در مثنوی

مولوی روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمودند: «از سرمای بهار بهره گیرید و از سرمای خزان خود را ببوشانید». می‌گوید اهل ظاهر به معنای ظاهری حدیث بسنده کرده و گمان برده‌اند که سخن پیامبر (ص) ناظر به همین بهار و خزان طبیعت است و حال آن که مراد از خزان، نفس و هواهای نفسانی و مراد از بهار، جانهای پاک اولیاست. می‌گوید:

راویان این را به ظاهر برده‌اند      هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند  
بی خبر بودند از جان آن گروه      کوه را دیده ندیده‌کان به کوه  
آن خزان نزد خدا نفس و هواست      عقل و جان عین بهار است و بقاست  
پس به تأویل آن بود کانساس پاک      چون بهار است و حیات برگ و تاک

(مثنوی، دفتر اول، ۲۰۶۰-۲۰۶۲ و ۲۰۶۵)

یا در تأویل حدیث «أخروهن من حیث أخروهن» (فرروزانفر، ۱۳۷۰، ص ۶۰) که پیامبر (ص) دربارهٔ زنان فرموده‌اند، می‌گوید مراد از ضمیر «هن» زنان نیست بلکه مراد نفس آدمی است:

ز «أخروهن مرادش نفس توست      کوبه آخر باید و عقلت نخست

(مثنوی، دفتر دوم، ۱۸۶۰)

در آیه «وَتَحْسِبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ» (کهف، آیه ۱۸) که دربارهٔ خواب همگنان غار است، آن را به احوال عارفان تأویل می‌کند و خفتگی را به رهایی روح از قید و بند دنیا؛ یعنی عارفان به ظاهر در دنیا هستند ولی در باطن به آن عالم می‌نگرند و به آن مشغول‌اند:

حال عارف این بود بی خواب هم      گفت ایزد «هم رفود» زین مرم  
خفته از احوال دنیا روز و شب      چون قلم در پنجه تقلیب ربّ

(مثنوی، دفتر اول، ۳۹۴-۳۹۵)

در ادامه با اشاره به همگنان غار می گوید:

ای بسا اصحاب کهف اندر جهان      پهلوی تو پیش تو هست این زمان

(مثنوی، دفتر اول، ۴۰۸)

در آیه دیگر سایه را به اولیای خداوند تأویل می کند. در قرآن آمده است «الم تر الی ربّک کیف مدّ الظلّ» (فرقان ۲۵ آیه ۴۵). تأویل مولوی این است، همان گونه که سایه از خورشید حکایت می کند، اولیای حق هم از خورشید حقیقت حکایت می کنند.

سایه یزدان بود بنده خدا      مرده او زین عالم و زنده خدا  
دامن او گیر زوتر بی گمان      تا رهی در دامن آخر زمان  
کیف مدّ الظلّ نقش اولیاست      کو دلیل نور خورشید خداست

(مثنوی، دفتر اول، ۴۲۵-۴۲۷)

نمونه دیگر در آیه « و هوالذی مرّج البحرین هذا عذب فرات و هذا ملّح أجاج» (فرقان آیه ۵۳) که به دو دریای شور و شیرین اشاره دارد، مولانا آن را به دو جریان حق و باطل، نور و نار تأویل می کند:

اهل نار و خلد را بین هم دکان      در میان شان برزخ لایبغیان  
اهل نار و اهل نور آمیخته      در میان شان کوه قاف انگیخته

(مثنوی، دفتر اول، ۲۵۸۳-۲۵۸۴)

گاه بی تأویل، مراد آیه را حقیقت می‌داند و وجه مجازی بودن آن را نادیده می‌گیرد. در قرآن آمده است «اعلموا انما الحیوه الدنيا لعب و لهو» (حدید ۵۷ آیه ۲۰). اما مولانا آن را نه تشبیه می‌داند و نه سخنی مجازگونه، بلکه آن را حقیقت می‌داند. می‌گوید:

گفت دنیا لعب و لهو است و شما      کودکید و راست فرماید خدا  
از لعب بیرون نرفتگی کودکی      بی زکات روح کی باشد ذکی  
چون جماع طفل دان این شهوتی      که همی رانند اینجا این فتی  
جنگ خلقان همچو جنگ کودکان      جمله بی معنی و بی مغز و مهان

(مثنوی، دفتر اول، ۳۴۴۶-۳۴۴۷ و ۳۴۴۹)

در سوره بقره موسی (ع) به قومش که به گوساله‌پرستی روی آورده بودند، می‌گوید شما با این کار چون بر خود ستم کرده‌اید، پس به درگاه خداوند توبه کنید و خطاکاران خود را به قتل برسانید. «أنکم ظلمتم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم» (بقره ۲ آیه ۵۳). اما مولانا کشتن خود را به کشتن نفس تاویل می‌کند. می‌گوید، نفس لذت‌جوست و با دست یافتن به چیزی باز چیز دیگر می‌طلبد. در تابستان، زمستان طلب می‌کند و چون زمستان فرا رسد، زود از آن خسته می‌شود. هرگز به چیزی رضایت نمی‌دهد و فزون طلب است. پس چنین موجودی را باید سر برید:

یطلب الانسان فی الصیف الشتا      فاذا جاء الشتاء و انکرذا  
فهو لایرضی بحال أبداً      لا یضیق لا بعیش رغدا  
قتل الانسان ما اکفره      کما نال هدی انکره  
نفس زین سان است زان شد کشتنی      اقتلوا انفسکم گفت آن سنی

(مثنوی، دفتر دوم، ۳۷۰-۳۷۴)



در تأویل خاک در آیه « انا خلقناکم من تراب » (حج ۲۲ آیه ۵) که به ماده آفرینش آدمی اشاره دارد، به بحث اخلاقی می‌پردازد و می‌گوید:

چون « خلقناکم » شنیدی « من تراب »	خاک باشی جست از تو رو متاب
بین که اندر خاک تخمی کاشتم	گرد خاکی و منش افراشتم
حملة دیگر تو خاکی پیشه‌گیر	تا کنم بر جمله میرانت امیر
گندم از بالا به زیر خاک شد	بعد از آن او خوشه و چالاک شد
دانه هر میوه آمد در زمین	بعد از آن سرها بر آورد از دفین

(مثنوی، دفتر سوم، ۴۵۴-۴۵۹)

در تأویل آب در آیه « ونزلنا من السماء ماء مبارکاً » (ق، ۵۰ آیه ۵) به وحی، می‌گوید:

پس بدان کاب مبارک ز آسمان	وحی دلها باشد و صدق بیان
---------------------------	--------------------------

(مثنوی، دفتر سوم، ۴۳۲)

در قرآن انسانها از حیث باور دینی به مؤمن و کافر تقسیم شده‌اند: «هو الذی خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن» (تغابن ۶۴ آیه ۲). مولانا این تقسیم‌بندی بیرونی را به تقسیم‌بندی درونی تأویل می‌کند. می‌گوید کفر و ایمان دو ساحت وجودی بشر است نه این که انسانها به مؤمن و کافر تقسیم شوند. به عبارت دیگر هر انسان، نوع است و نیمی از ساحت وجودی او کفر و نیمی ایمان است:

نیم او مؤمن بود نیمیش گبر	نیم او حرص آوری نیمیش صبر
گفت یزدانت فمنکم مؤمن	باز منکم کافر گبر گهن

همچو گاوی نیمه چپش سیاه      نیمه دیگر سپید همچو ماه

(مثنوی، دفتر دوم، ۶۰۸-۶۱۰)

تأویل دیگر در آیه « خُد اربعه من الطیر فَصُرْهُنَّ الیک» (بقره ۱۲ آیه ۲۶۰) است. خداوند در این آیه به ابراهیم (ع) فرمان می‌دهد که چهار پرنده را ریزریز کرده و سپس آنها را فراخوان که با شتاب به سوی تو خواهند آمد. مولانا با عبور از معنای ظاهری آیه، آن چهار پرنده را نماد چهار صفت ناپسند در وجود آدمی می‌داند و مراد خداوند را از میان بردن این چهار صفت تفسیر می‌کند:

چار وصف است این بشر را دل فشار      چار میخ عقل گشته این چهار  
تو خلیل وقتی ای خورشید هوش      هست عقل عاقلان را دیده کش

(مثنوی، دفتر پنجم، ۳۰ و ۳۱)

مولانا نیز مانند دیگر مفسران از آن چهار پرنده نام می‌برد که عبارت‌اند از: طاووس، زاغ، بط و خروس، سپس هر یک را نماد چهار صفت می‌داند. طاووس نماد جاه و مقام، زاغ نماد آرزو، بط نماد حرص و آز و خروس نماد شهوت است.

سر ببران چار مرغ زنده را      سرمدی کن خلق ناپاینده را  
بط و طاووس است و زاغ است و خروس      این مثال چهار خلق اندر نفوس  
بط حرص است و خروس آن شهوت است      جاه چون طاووس و زاغ امنیت است

(مثنوی، دفتر پنجم، ۴۲-۴۴)

گاه مولانا به تفسیر نمادین واژگان می‌پردازد. به عنوان نمونه در قرآن فعل «تعالوا» هفت‌بار تکرار شده است که این فعل در بافت زبانی باید مخاطب آن انسان یا موجود عاقلی باشد.

مولوی معتقد است قصد از به کارگیری فعل امر در این جا از باب رفتار آمرانه نیست؛ بلکه نوعی بزرگداشت و تکریم به انسان را نشان می‌دهد؛ چون مخاطب خداوند واقع شده است. لذا می‌گوید:

خر نخواندت اسب خواندت ذوالجلال      اسب تازی را عرب گوید تعال  
میر آخور بود حق را مصطفی      بهر استوران نفس پرچفا  
قل تعالوا گفت از جذب کرم      تا ریاضت‌تان دهم من ریضم

(مثنوی، دفتر چهارم، ۲۰۰۵-۲۰۰۷)

گاه در مثنوی تأویل و نماد با هم مطرح می‌شوند. مثلاً خداوند به حضرت موسی (ع) می‌فرماید، عصایت را بیفکن تا به اژدها بدل شود. اما مولوی می‌گوید تأویل این سخن آن است که تن را رها کن. مراد از افکندن عصا، تن آدمی است که مانع پرواز روح می‌گردد:

این درخت تن، عصای موسی است      امرش آمد که بیندازش زدست  
تا ببینی خیر او و شر او      بعد از آن برگیر او را ز امر هو

(مثنوی، دفتر چهارم، ۳۵۷۶-۳۵۷۷)

در آیه « من شرّ النّفّاثات فی العقد » (فلق ۱۱۳ آیه ۴) با تکیه بر روایتی از پیامبر (ص) که

دنیا را جادوگر خطاب کرده است، « نّفّاثات » را به دنیا تأویل می‌کند:

زان نبی دنیات را سحاره خواند      کو به افسون خلق را درچه نشاند  
هین فسون گرم دارد کهنه پیر      کرده شاهان را دم گرمش اسیر  
در درون سینه نّفّاثات اوست      عقده‌های سحر را اثبات اوست  
ساحره دنیا قوی دانا زنی است      حلّ سحر او به پای عامه نیست

(مثنوی، دفتر چهارم، ۳۱۹۴-۳۱۹۷)

گاه مولانا در بر خورد با آیات به تفسیر- به معنای مرسوم آن- دست می‌بازد. نمونه‌های زیر نشان می‌دهد که تأویل مولانا، تأویلی معتدل است. مثلاً در تفسیر سوره مزمل، علت خطاب به پیامبر (ص) را چنین تفسیر می‌کند:

خواند مزمل نبی را زین سبب	که برون آ از گلیم ای بوالهرب
سرمکش اندر گلیم و رو میپوش	که جهان جسمی است سرگردان، تو هوش
هین مشو پنهان ز ننگ ملتعی	که تو داری شمع وحی شعشی
هین قم اللیل که شمعی ای همام	شمع اندر شب بود اندر قیام
بی فروغت روز روشن هم شب است	بی پناهت شیر اسیر ارنب است

باش کشتیبان در این بحر صفا      که تو نوح ثانی ای ای مصطفی  
(مثنوی، دفتر چهارم، ۱۴۵۴-۱۴۵۹)

گاه هم دست از تأویل می‌شوید و به تفسیر ظاهر آیه بسنده می‌کنند. مثلاً در آیه «و این یکاد الذین کفروا لیزلقونک بأبصارهم» (قلم ۶۸ آیه ۵۱) با اعتقاد به مسئله چشم بد به تفسیر معمولی دست می‌زند:

یا رسول الله در آن نادی کسان	می‌زنند از چشم بد بر کرکسان
از نظرشان کلاه شیر عرین	وا شکافد تا کند آن شیرانین
کز حسد و ز چشم بد بی هیچ شک	سیرگردش را بگرداند فلک

(مثنوی، دفتر پنجم، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۲)

گاه هم در برابر تأویل فلاسفه و پاسخ به آنان دست به تفسیر ظاهر الفاظ می‌زند و معتقد است باید به ظاهر پرداخت و دست از تأویل کشید. در تفسیر آیاتی از سوره زلزله می‌گوید:

یوم دین که زلزله زلزلهها      این زمین باشد گواه حالها

کو تَحَدَّتْ جَهْرَةً أَخْبَارَهَا      در سخن آید زمین و خارها  
 فلسفی منکر شود در فکر و ظنّ      گو برو سر را بر آن دیوار زن  
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل      هست محسوس حواس اهل دل  
 فلسفی کو منکر حنانه است      از حواس اولیا بیگانه است

(مثنوی، دفتر اول، ۳۲۸۹-۳۲۹۳)

دیدگاه و رویکرد مولوی به آیات بیش از این موارد است که ذکر شد. این نمونه‌ها که اندکی از بسیار است در پژوهشی مفصل، تحت عنوان « مطالعه تطبیقی مثنوی با تفاسیر قرآن » بیان شده است. نتیجه‌ای که از این پژوهش چند ساله گرفته شده است این که مولوی ضمن پذیرش تأویل در قرآن، تأویلی را می‌پذیرد که از مراد قرآن دور نباشد؛ هر چند که خود گاه به تأویلاتی برخلاف ظاهر دست می‌یازد. اما در نهایت به تأویلی معتدل اعتقاد دارد.

### منابع

- ابن منظور، جمال‌الدین. *لسان‌العرب*، قم، نشر ادب الجوزه، ۱۴۰۵.
- زرکشی، بدرالدین. *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولى، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۷.
- سیوطی، جلال‌الدین. *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، منشورات رضی، ۱۳۶۷.
- اصفهانی، راغب. *مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن*، چاپ دوم، المكتبة المرتضویة، ۱۳۶۳.
- جزایری، نورالدین. *فروق اللغات فی تمییز بین مفاد الکلمات*، تحقیق دکتر محمد رضوان الدایة، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸.

- نویه، پل. تفسیر قرآنی و زبانی عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- طباطبایی، محمدحسین. قرآن در اسلام، چاپ سوم، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱.
- معرفت، محمدهادی. التمهید فی علوم القرآن، الطبعة الثانية، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵.
- ابوزید، نصر حامد. معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ اول، طرح نو، ۱۳۸۰.
- عمید زنجانی، عباسعلی. مبانی و روشهای تفسیر قرآن، چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۹.
- موسوی، روح‌الله. آداب الصلوة، چاپ چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۳.
- ذهبی. التفسیر والمفسرون، بی تا.
- زرین کوب، عبدالحسین. بحر در کوزه، چاپ ششم، انتشارات علمی، ۱۳۷۴.
- سروش، عبدالکریم. قمار عاشقانه، انتشارات صراط، ۱۳۷۶.
- مولوی، جلال‌الدین. مثنوی معنوی، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ دوم، انتشارات زوار، ۱۳۶۹.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. احادیث مثنوی، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۷۰.