

دوفصلنامه تخصصی مولوی پژوهی

سال ششم، شماره چهاردهم

پاییز و زمستان ۱۳۹۱

صص ۱۳-۳۴

در آن است آن چه در آن است فهم مولوی از الهام قرآنی در کتاب فیه مافیه

دکتر فرهاد درودگریان**

چکیده

دیدگاه ژرف‌نگر عارف در مواجهه با هر متنی فهمی تازه در جهان رقم می‌زند. هرگاه این دیدگاه با متنی چون قرآن روبه‌رو شود بی‌شک این ارتباط منجر به کشف لایه‌های پنهانی از معانی قرآن می‌شود که حاصل آن فهم جدیدی از متن قرآن را پیش روی مخاطبان قرار می‌دهد. عارفان مسلمان از نظریه‌های ناب تفسیری برخوردارند که می‌تواند با جدیدترین آرای هرمنیوتیکی نظریه‌پردازان غربی برابری کند. در این زمینه هنوز پژوهشی صورت نگرفته و خلأ آن را هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی یادآوری کرده است. این پژوهش بر آن است تفسیر و تأویلات مولوی در کتاب فیه مافیه را از آیات قرآن مجید تحلیل نماید تا با یافتن، جستجو و تحلیل این اثر به سنت تفسیرنویسی عارفانه و از جمله مولوی و نظراتش در کتاب فیه مافیه در باب متن قرآن دست یابد. در نهایت حاصل مقاله چنین است که مولوی در این کتاب مخاطبان را به خوانشی خلاف عادات و رسوم از متن قرآن و به دوری از غرض‌ورزی و تقلید کورکورانه دعوت می‌کند و ایمان را معادل تمیز و ادراک تأویل می‌کند و این گنجینه را کلید معمای شناخت حقیقت از میان هفتاد و دو ملت معرفی و تأکید می‌کند که و اصلاً باید به این ممیزی مجهز شوند تا حقیقت را از باطل بازشناسند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تأویل و تفسیر عرفانی، مولوی، فیه مافیه.

مقدمه

عارفان مسلمان به دلیل ژرف نگری و تعمق در متن قرآن کریم بنا به روایت مشهور «و للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» در کنار سایر مفسران اسلام، به لایه‌های پوشیده معانی قرآن راه یافته‌اند. در کنار تفاسیر و تأویلات بدیع‌شان، دارای نظریه‌های ناب تفسیری نیز هستند که می‌تواند با جدیدترین آرای هرمنیوتیکی نظریه‌پردازان غربی مانند دیلتای، هرچ و گادامر که در خوانش کتاب مقدس صاحب نظریه‌هایی جهانی هستند، برابری کند. همچنین، احصا، تدوین و تحلیل این نظریه‌ها علاوه بر یاری رساندن به سنت تفسیرنویسی اسلامی، برای جامعه نقد ادبی نیز سودمند خواهد بود، به گونه‌ای که برای تحلیل متون ادبی بیش از حد لزوم به نظریه‌پردازان غربی رجوع نکنند و بدانند اندیشمندانی از اسلام و ایران با محوریت قرآن مجید به تئوری‌های استوار ادبی دست یافته‌اند. تاکنون به نوع و کیفیت تفاسیر عارفان ایرانی توجه کافی مبذول نشده است و چنانکه گذشت هانری کربن در تاریخ فلسفه اسلامی خلا چنین پژوهشی را گوشزد کرده است. این مقاله در صدد پاسخ به این نیاز است و امیدوار است بتواند بخشی از تولیدات علمی و ادبی، به ویژه آنچه را که مربوط به فهم عرفای ما از قرآن مجید است استخراج و تحلیل نماید. در باب پیشینه این موضوع در مقالات می‌توان به مقالات «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن» از بمانعلی دهقان، «تأویل آیات قرآن در متون فارسی؛ (از قرن چهارم تا قرن هفتم)» از محمدعلی محمدی، «هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن» از ابوالفضل کیاشمشکی، «تأویل از واژگان کلیدی قرآن و اصطلاحی در علوم قرآنی و تفسیر» از محمدکاظم شاکر و «شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن» از قدرت الله طاهری اشاره کرد.

تأویل عرفانی راه‌گشای فهمی جدید

تأویل در اسلام از زمان پیامبر (ص) و توسط آن حضرت شروع شد. در عین حال، بعضی صحابه که از پیامبر تفسیر قرآن آموخته بودند و در آن کار مهارت داشتند، به تأویل قرآن دست می‌زدند. این دعا که پیامبر فرموده است: «اللَّهُمَّ فَكِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ» و به عقیده شیعه در حق علی بن ابی الطالب (ع) و به نظر عامه درباره ابن عباس گفته شده، گویای اهمیت تأویل و تبحر امام یا ابن عباس در تأویل است. دیگر آنکه پس از دوران صحابه، کم کم اتحاد نسبی که در عقاید و آرای مسلمانان موجود بود به تفرقه گرایید و این امر موجب پیدایش فرقه‌های مختلف گردید. این فرقه‌ها که هر کدام خود را فرقه ناجیه و ماسوا را فرق هالکه می‌پنداشتند، برای اثبات صحّت عقیده خود متوسل به قرآن می‌شدند و هر کدام از آیات قرآن را که موافق نظر خود می‌یافتند، تأویل می‌کردند. (محمدی، تأویل آیات قرآن در متون فارسی، دانشنامه موضوعی قرآن:

www.isqa.ir)

خلاصه‌وار می‌توان بیان کرد که از همان سال‌های نخست شکل‌گیری علم تفسیر در نزد مسلمانان، سه رویکرد تفسیری به موازات هم شکل گرفته است:

- ۱- «روش جمهور مفسرین اسلامی (اهل سنت) است، مبتنی بر تفسیر قرآن در بستر تاریخی؛ یعنی توجه به شأن نزول آیات و با استفاده از روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) و صحابه است. در این رویکرد، آیات از نظر واژگان، نحو، فقه و علم کلام تفسیر می‌شوند.
- ۲- تفسیر باطنی قرآن با اتکا به احادیث و روایات نبوی و ائمه، در کنار توجه به تحلیل زبانی و محتوای قرآن است. اغلب تفاسیر شیعی این رویکرد را برگزیده‌اند.
- ۳- تفسیر باطنی و تأویل‌گرایانه اهل تصوف است. البته عارفان مفسّر، تفسیرهای خود را «استنباط» یا «اشارات» (ابن عربی، فتوحات مکیّه، ج ۲: ۱۱)

می دانستند نه تفسیر. این اصطلاح از ریشه «نَبَطَ» و به معنای جهانیدن آب از چشمه است و در معنای اصطلاحی، به سطح آوردن معانی مکتوم متن می باشد. اهل تصوف معانی پوشیده ای را که از متن قرآنی استنباط می کنند، عطیه الهی می دانند که خداوند به آنها عنایت می کند. آشکار است که رویکرد دوم و سوم در شیوه برخورد با متن قرآن، روش واحد، یعنی تأویل را برمی گزینند.» (طاهری، ۱۳۸۵:۳۴).

صوفیه از همان آغاز راه تأویل را پیمودند چنانکه از حسن بصری (م ۱۱۰ق) از بزرگان اولیه صوفیان در تأویل آیه «وَتِيَابِكَ فَطَهَّرَ» (مدثر (۷۷)، ۳) نقل شده که گفته است: «معنی این آیه ... این است که خلق نیکو گزین و نیکویی پیشه گیر» (قشیری، ۱۳۶۱:۳۹۳).

از سده های سوم به بعد، تفسیرهای عرفانی مستقل چه به طور کامل و چه بر قسمتی از قرآن، نگاشته شده که در آن تأویلات صوفیانه فراوان است، از قبیل تفسیر القرآن العظیم از سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳ق) و حقایق النفسیر از ابوعبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲ق) و لطائف الاشارات از امام ابوالقاسم قشیری (م ۴۵۶ق) و عرائس البیان از روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ق) و از همه مهمتر و مفصل تر کشف الاسرار و عدّه الابرار از رشید الدین ابوالفضل میبیدی است. آخرین تفسیر عرفانی مورد نظر در این دوره، تفسیر منسوب به محی الدین بن عربی (م ۶۳۸ق) است که معروف به تأویلات عبدالرزاق کاشانی (م ۷۳۰ق) می باشد. در این تفسیر، آیات قرآن موافق مشرب محی الدین عربی تأویل شده است. (محمدی، تأویل آیات قرآن در متون فارسی، دانشنامه موضوعی قرآن:

www.isqa.ir

رویکرد تفسیری عرفانی در واقع از جریانی مایه می گرفت که معتقد بود «می توان از اصل «اجتهاد» در فهم متن قرآن استفاده کرد. صفوان بن جهم،

مؤسس فرقه جهمیه، مدافع این نظریه بود. بعدها از روش وی سه گروه؛ یعنی معتزله، اسماعیلیه و صوفیه بهره بردند». (طاهری، ۱۳۸۵: ۳۵).

گلدزیهر معتقد است صوفیان مسلمان رویکرد باطنی خود را از تعالیم افلاطون و از نظریه مشهور وی؛ یعنی «عالم مثال» أخذ کرده‌اند (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۷۷) اما با وجود تحقیق پل نویا که گام به گام چگونگی شکل‌گیری زبان عرفانی را از قدیمی‌ترین متون تفسیری مانند «تفسیر کبیر» مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، حکیم ترمذی و «المواقف» نفّری تا «کشف الأسرار» میبدی نشان داده است، پذیرش نظریه گلدزیهر مشکل خواهد بود. بنابراین، می‌توان با پل نویا هم عقیده شد که صوفیان مسلمان در پایه‌ریزی مکتب تفسیری خود، چیزی خارج از دنیای اسلام أخذ نکرده‌اند (طاهری، ۱۳۸۵: ۳۶).

همچنین نویا بیان کرده است صوفیان زبانی مخصوص به خودشان آفریده‌اند که موجب پیدایش زبانی باطنی شده است. به عبارت دیگر، «وضع این زبان اصطلاحی به اهتمام صوفیان به منزله کوششی است برای اجتناب از سوءتفاهمی که زبان تجربه عرفانی لامحاله میان ایشان و غیر ایشان به وجود می‌آورد. صوفیان، به جای آنکه بکوشند تا زبان خود را به سطح فهم همه کس فرود آورند، ترجیح داده‌اند که با پوشاندن اندیشه‌های خود در لفافه الفاظ خاص، راز آشنایان خود را از گزند هرگونه پیش‌آمد ناگواری در امان نگاه دارند» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۶).

از مهم‌ترین اصول نظریات صوفیه اعتقاد به ذو وجوه بودن دنیاست: «به نظر ایشان ظاهر دین (شریعت) را باطنی است و آن را طریقت می‌نامند. طریقت نیز به نوبه خود ظاهر است برای مرتبه بالاتری که آن را حقیقت گویند. آنها می‌گویند غرض اصلی از تشریح دین، رسیدن به حقیقت است. این بینش مبنی بر قول به باطن دین، موجب شده که به کلام خدا و رسول به عنوان یک اثر رمزی

بنگرند و علاوه بر ظاهر، باطن یا بواطنی برای آن قایل باشند. آنچه را صوفیه از تأویل قرآن می‌گویند، از مقوله «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي» تلقی می‌کنند. اما تأویل باطنی را به هیچ روی به معنای انکار و ابطال ظاهر نمی‌دانند. چنانکه در دیدگاه امام غزالی و رشیدالدین میبیدی تأویل باطنی توأم با قبول ظاهر است؛ اما این امر در تأویل صوفیانه متأولان صوفیه ممکن است مرعی نباشد، چنانکه ابن عربی گاه تأویلاتی خلاف نصّ صریح قرآن دارد. به طور اجمال تأویلات موجود در آثار فارسی صوفیه تا پایان قرن ششم و اوایل قرن هفتم تأویلاتی محتاطانه و از افراط‌های بی‌حد و حساب به دور است. التزام به قرآن و اعتراف به جهل و قصور عقل و نادر یافته به جان پذیرفتن، موجب این احتیاط است» (محمدی، تأویل آیات قرآن در متون فارسی، دانشنامه موضوعی قرآن: www.isqa.ir).

به هر صورت، هر متنی با واقعیت پیوند می‌یابد، مراد از واقعیت «تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شوند. بر اساس این نظریه هرمنوتیکی، هیچ متنی در خلاء و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی به ویژه یک متن زبانی - آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبان آن خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است، از این اصل مستثنا نیست. رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، رابطه‌ای دوسویه است. بر این اساس قرآن نیز بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمان زمانه‌اش نیست، بلکه اولاً آن را به شیوه‌ای مؤثر بازسازی می‌کند، یعنی عناصر منفی آن را کنار می‌گذارد، برخی دیگر را می‌پذیرد و عناصری جدید به آن می‌افزاید. ثانیاً پس از آنکه این متن، متن حاکم و غالب در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. بنابراین متن قرآنی دو مرحله را پشت سر گذاشته است؛ نخست «مرحله تکون و

شکل‌گیری در واقعیت» که مدت آن از آغاز بعثت پیامبر اکرم (ص) تا هنگام تدوین مصحف قرآن بوده است؛ و دوم مرحله «شکل‌دهی به واقعیت» که آن نیز از ابتدای بعثت آغاز شده و همواره و همه جا در تاریخ فرهنگ اسلامی ادامه داشته است. در دوره نخست، فرهنگ و واقعیت خارجی از طریق مهم‌ترین ساز و کار خود، یعنی زبان، تأثیر خود را بر نحوه شکل‌گیری متن قرآن گذارده است. اما در دوره دوم این قرآن بوده است که به متن حاکم و معیار در فرهنگ اسلامی بدل شده و تمامی وجوه این فرهنگ (از جمله متون آن) را متأثر کرده است» (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۳).

سیر مفهوم تأویل از لغت تا اصطلاح

در کتب لغت درباره معانی تأویل موارد بسیاری است که می‌توان آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرد (طغیانی، ۱۳۹۰: ۱۸۶):

الف- برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مدنظر است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۸) و یا در مورد قرآن؛ برگرداندن آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق کتاب و سنت (زبیدی، ۱۳۰۶ق، ذیل اول).

ب- آشکار ساختن آنچه که شیئی به آن باز می‌گردد (جوهری، ۱۹۹۰، ذیل اول) و یا در مورد قرآن؛ تفسیر باطن و خبر دادن از حقیقت مراد (جزایری، ۱۳۶۷ق، ص: ۸۸).

ج- انتهای شیئی، مصیر، عاقبت و آخر آن (ابن فارس، بی‌تا، ذیل اول) و در مورد قرآن؛ مفهومی یا حادثه‌ای که آیه به آن باز می‌گردد (طریحی، ۱۹۸۵م، ذیل اول).

بعضی از پیشینیان، همچون طبری، تأویل و تفسیر را مترادف دانسته‌اند و بعضی دیگر برای این دو، معانی متفاوت در نظر گرفته‌اند. در مجمع‌البحرین آمده: «التأویل ارجاع الکلام و صرفه عن معناه الظاهری الی معنی أخفی منه» (طریحی،

۳۱۲:۱۳۶۵) کلمه تأویل در قرآن ۱۷ بار در ۱۵ آیه ذکر شده است. با توجه به آیات مذکور و با دقت در موارد استعمال تأویل در آیات و اقوال علما درباره آن، می‌توان درک کرد که تأویل در قرآن در معانی متعددی به‌کار رفته است. برای این اساس معارف قرآن کریم به دو بخش قسمت می‌شود: معارفی که فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره برای همگان میسر است، و در روایات از آن به ظاهر قرآن تعبیر شده است. معارفی که بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره دانستن زبان عرب، مفاهیم آن به دست نمی‌آید و برای پی بردن به آن، راهی جز مراجعه به راسخون در علم وجود ندارد و در روایات از آن به «باطن قرآن» تعبیر شده است. بخش اول در قلمرو تفسیر قرار دارد و بخش دوم در محدوده تأویل است. (رجبی، ۱۳۷۹، ص: ۳۴)

فهم و تأویل مولوی در فیه‌مافیه از الهام قرآنی

از ذوق سرشار مولانا و تأملات اصیل عرفانی‌اش اگر جز تأویل و تفسیر انتظار داشت، انتظار بیهوده‌ای است که مگر می‌شود در جذبه شراب روحانی عرفان غرق شده و مفاهیم را آنچنان که خلقان همه می‌فهمند، فهم کرد. فیه‌مافیه در صورت نثر در درون خود مفاهیم عمیقی از تأویلات و نظرات مولانا را پنهان کرده است که از همان آغاز کتاب می‌توان با دیدگاه جدید فهم او آشنا شد. در واقع، فیه‌مافیه یعنی: «در آن است آن چه در آن است؛ تا نخوانی در نیابی. و آن گاه نه هر خواندنی که مدام فریفته صورت باشی و در بند وزن و قافیه و تمثیل و قصه فرو مانی، بلکه باید دانه را از کاه، و پوست را از مغز جدا کنی و از آن مغز و دانه برخورداری. آن گاه نه هر خوردنی که در دهان بگردانی و بیرون افکنی چنان که به یک روز هزار آیت قرآن فرو می‌خوانند و فرو نمی‌برند

تا مایه رشد و قوت جان باشد. و با این همه اگر فرو بری و طبع تو با آن همراه نباشد، تو را هیچ سود نبخشد» (الهی قمش‌ای، ۱۳۷۷: ۲۵۱، ۲۵۰).

در آغاز فیه‌مافیه مولانا حدیثی از پیغمبر (ص) نقل می‌کند و در ادامه می‌گوید: «خلقان صورت این سخن را گرفته‌اند که شاید که عالم به زیارت امیر آید... معنی‌اش این نیست که پنداشته‌اند بلکه معنی‌اش این است...»

در همین سطر آغاز کتاب فیه‌مافیه، مولانا دیدگاه و ساحت روانی خویش را در مورد آیات و احادیث به مخاطب نشان می‌دهد: فهمی مورد تأیید و اقبال مولاناست که او صورت ظاهر آن موضوع را در اندیشه خویش حل و جذب کرده باشد و حاصل آن را به این صورت که «معنی‌اش این است» بیان کند. مولانا با توجه به دروئیات و ذهنیت عرفانی خویش معانی ظاهری را که مورد تأیید دیگران است با دیدگاه و نظری متفاوت تأویل می‌کند. این دیدگاه چون با متنی مانند قرآن مجید که سرشار از مفاهیم و بطون مختلف است، برخورد کند نتیجه‌ای جز تفسیرهای تازه به بار نمی‌آورد. مولانا در مورد ظاهر و باطن و معنای قرآن معتقد است که:

«روی به معنی آوردن اگر چه اول چندان نغز نماید الا هر چند که با وی بیشتر نشینی سرد شوی کو صورت قرآن و کجا معنی قرآن. در آدمی نظر کن کو صورت او معنی او که اگر معنی آن صورت آدمی می‌رود لحظه‌ای در خانه‌اش رها نمی‌کنند» (فیه‌مافیه، ۱۳۳۰: ۸۳).

مولانا در اشعار بسیاری ظاهر و ظاهرپرستان را ملامت می‌کند و دیگران را به خوانش صحیح و جدید دعوت می‌کند؛ خوانشی دوباره از متون با دیدگاهی خلاف عادت و رسم و رسوم ظاهری تا فهم روی نماید و الا آنانکه از قرآن تنها به صورت آن تکیه می‌کنند، هیچ نمی‌یابند. زیرا فهم معنی، راه گشای تفسیر و دیدگاه‌های عمیق است، او در این باره می‌گوید:

«این مُقری قرآن را درست می‌خواند، آری صورت قرآن را درست می‌خواند و لیکن از معنی بی‌خبر، دلیل برآنک حالی که معنی را می‌یابد رد می‌کند به نابینایی می‌خواند. نظیرش مردی در دست قندز دارد. قندزی دیگر از آن بهتر آورند رد می‌کند، پس دانستیم قندز را نمی‌شناسد. کسی این را گفته است که قندز او به تقلید به دست گرفته است همچون کودکان که با گردکان بازی می‌کنند چون مغز گردکان یا روغن گردکان به ایشان دهی رد کنند که گردکان آنست جغ جغ کند، این را بانگی و جغجغی نیست ... (همان، ص: ۸۱).

مولانا نافهمی ظاهرینان و مقلدان را با مثالی ترکیب می‌کند تا مخاطب درک عمیق‌تری نسبت به موضوع‌ها داشته باشد. او مقلدان و ظاهرینان را چون کودکانی می‌داند که فرق گردو و مغز گردو و روغن آن را از یکدیگر تشخیص نمی‌دهند و این عدم تشخیص، فهم آنان را کور و نابینا می‌کند و به شکلی که برای آنان حاصلی جز همان قرائت ظاهری از قرآن در بر ندارد. در ادامه باز مولانا این مسأله مهم را با مثال دیگری می‌آمیزد. تعدد امثال و روایات به او فرصت بازگشایی فهم مطلب را می‌دهد و او برای وسعت بخشیدن و عمق دادن به مطلب سعی می‌کند برای مخاطبان خویش از یک مسأله مثال‌هایی شبیه به هم آورد تا هم سنخ روانی و نوع دیدگاه خویش را به موضوع نشان دهد و هم اینکه نوع خوانش مخاطبان نسبت به یک متن را تغییر دهد. مولانا در باب این موضوع مثال دیگرش را چنین بیان می‌کند که:

«آخر خزاین خدای بسیار است و علم‌های خدای بسیار اگر قرآن را بدانش می‌خواند. قرآن دیگر را چرا رد می‌کند با مقری‌ای تقدیر می‌کردم که قرآن می‌گوید که «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ لِكَلِمَاتِ رَبِّي» اکنون پنجاه درم سنگ مرکب این قرآن را تواند نبشتن این رمزی است از علم خدای همه خدا تنها این نیست. عطاری در کاغذ پاره دارو نهاد تو

گویی همه دکان عطار اینجاست. این ابلهی باشد آخر در زمان موسی و عیسی و غیرهما قرآن بود کلام خدا بود به عربی نبود تقریر این می‌دادم (دیدم) در آن مقبری اثری نمی‌کرد ترکش کردم. (همان)

در این قسمت نیز کاملاً آشکار است که مولانا برای فهم صحیح شرایطی قائل است. یکی از شروط آن، دانش است. چه بسا که این دانش از دیدگاه مولانا همان فهم و شرایط دستیابی به حقیقت نباشد. زیرا خروج از تنگنای تقلید و گذر از صورت، به فهم دانشی نیاز دارد که جهل و نادانی را می‌زداید و صورت حقیقت را در کلامی نوظهور جلوه می‌دهد. اما این شرایط زمانی حاصل می‌شود که مخاطب در صدد یافتن فهم صحیح باشد و به جستجوی راه‌های وصول به آن بپردازد. اما چون مخاطبی تنها به صورت و ظاهر اکتفا می‌کند و چه بسا این صورت و ظاهر منفعت بیشتری از لحاظ مادی برای او نسبت به فهم عمیق داشته باشد، سخن دیگران در او اثر نمی‌کند؛ همچنانکه سخن مولانا نیز در آن قاری کارگر نیفتاد.

مولانا این امر را این گونه توجیه می‌کند که «ظاهر آیات در حکم قشر و پوسته است و معانی آن چون مغز می‌ماند و آنچه منظور و مراد است مغز است نه پوسته. او میان این دو دانش رابطه عکس قائل است و می‌گوید هر چه بر دانش باطنی افزوده شود از دانش ظاهری کاسته می‌گردد.

پوست‌ها شد بس رقیق و واکنید زانکه چون مغزش در آگند و رسید مغز چون آکندشان شد پوست کم قشر جوز و فستق و بادام هم زانکه عاشق را بسوزد پوستش مغز علم افزود و کم شد پوستش (مثنوی، ۱۳۵۷ دفتر ۳، ص ۷۸). مولانا نیز چون دیگر صوفیان علم ظاهری را وسیله و ابزاری برای رسیدن به علم باطن می‌داند. او بر این باور است که چون آدمی به مطلوب و غایت معانی در رسد روا نیست به علم ظاهر دل خوش دارد:

شد طلب گاری علم اکنون قبیح چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح سرد باشد جستجوی نردبان چون شدی بر بام‌های آسمان (همان، ص: ۷۹) (دهقان، بررسی مبانی صوفیه در فهم قرآن: www.seraj.ir)

مولانا در قسمتی دیگر در این باب معتقد است که چون فهم انسان‌ها در ظواهر باقی می‌ماند، دائماً باید اصول را برای آنان تکرار کرد و گاه این تکرارها نیز در شرایط حصول بر فهم و خوانش آنان تغییری ایجاد نمی‌کند. چون: «شما را اگر این سخن مکدر می‌نماید از آن باشد که شما درس نخستین را فهم نکرده‌اید پس لازم شد ما را هر روز این گفتن...» (همان، ص ۱۱۷). و در ادامه مثالی در مورد کودکی می‌آورد که هر معلم سعی می‌کرد به او الف را بیاموزد کودک را آن شایستگی و مقدار نبود، سرانجام معلم کودک را به پدر برگرداند و گفت حال او چنین است.

درباره کوتاه فهمی و عدم شناخت صحیح، مولانا در بسیاری موارد آیات راجع به این موضوع را تأویل کرده است و مواردی را در مورد آن با توجه به قدرت انبساط و تفکر اصیل خویش بیان کرده است. از آن جمله با حالت تعجبی برای تاکید و جلب توجه مخاطب چنین می‌گوید:

«مرا عجب می‌آید که این حافظان چون پی نمی‌برد از حال عارفان چنین شرح که می‌فرماید «وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ» (قلم، ۱۰) غَمَّازِ خَاصِ خُودِ اَوْسْتِ كِه فِلَانِ رَا مَشْنُو هِر چِه گوید که او چنین است با تو. «هَمَّازِ مَشَّاءِ بِنَوِيْمٍ» و «مَنَاعِ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اُثِيْمٍ» (قلم، ۱۱ و ۱۲) اَلَا قِرَّانِ عَجْبِ جَادُوْسْتِ، غَيُوْرِ چِنَانِ مِي بِنَدَدِ كِه صَرِيْحِ دَرِ كُوْشِ خِصْمِ مِي خُوَانَدِ چِنَانَكِه فُهْمِ مِي كِنْدِ وَ هِيْچِ خَبْرِ نَدَارَدِ (وَ اَز لَذْتِ اَنْ بِي خَبْرَسْتِ يَا خُوْدِ) بَازِ مِي بَايَدِ خَتَمَ اَللّٰهِ (بقره، ۷) عَجْبِ لَطْفِي دَارَدِ خَتْمَشِ مِي كِنْدِ كِه مِي شَنُوْدِ وَ فُهْمِ نَمِي كِنْدِ وَ بَحْثِ مِي كِنْدِ وَ فُهْمِ نَمِي كِنْدِ اَللّٰهُ لَطِيْفِ وَ قَهْرَشِ لَطِيْفِ وَ قَفْلَشِ لَطِيْفِ اَمَا نِه چُونِ قَفْلِ كَشَايَشِ كِه لَطْفِ اَنْ دَرِ صِفْتِ

نگنجد... جهت دفع چشم اغیارست تا چشم‌های نحس بیگانه جنب ادراک این
مقتل نکند» (همان، ص: ۱۳۸).

مولانا در این تأویلات بیان می‌کند که علت و دلیل اصلی کوتاه فهمی
ظاهربینان، حضرت حق است که با ختم الله بر گوش و چشم و دل کافران و
کوتاه فکران خواسته است حلاوت معانی و لطافت نغز آن را درک نکنند که
چشم نحس و بیگانه‌شان به ادراک این مفاهیم نرسد؛ این امر از غیرت خداوند
نشأت می‌گیرد. خداوند نسبت به عمق مفاهیم و معانی غیور است و هر کس را
نرسد که به درک آن نایل شود. اما حال شرایط رسیدن به فهم و حصول معانی
عمیق را با تأویل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» (الحاقه، ۳۰) چنین شرح می‌دهد که:
«صیادان ماهی را یکبار نمی‌کشند چنگال در حلقوم چون رفته باشد پاره
می‌کشند تا خونش میرود و سست و ضعیف می‌گردد بازش رها میکنند و
همچنین باز می‌کشند تا بکلی ضعیف شود چنگال عشق چون در کام آدمی
می‌افتد حق تعالی او را بتدریج می‌کشد که آن قوت‌ها و خون‌های باطل که
دروست پاره پاره از او برود که «إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» (همان، ص: ۱۱۶).

نماد ماهی و صیاد، انسان و خداوند است. قبض و بسط دو اصطلاح عرفانی
است که مولانا با ترکیب آن در صید ماهی توسط صیاد و تفسیر معنی قبض در
کشیدن قلاب در دهان ماهی و سست و ضعیف کردن نیروهای نفس اماره؛ و
تأویل بسط قلاب با مفهوم چنگال عشق که جان انسان را منقلب می‌کند، به
نیکویی توانسته از عهده تأویل عرفانی آیه با توجه به کلمات قبض و بسط برآید.
در این شرایط چون شخصی توانست چنگال عشق را در جان خویش حل و
جذب کند او کسی است که مولانا در وصف حال او چنین گوید که:

«از بندگان هستند که از قرآن بحق می‌رود و بعضی هستند خاصه که از حق
می‌آیند قرآن را اینجا می‌یابند می‌دانند که آنرا حق فرستاده است «إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلْنَا
الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (مائده، ۹) مفسران می‌گویند که در حق قرآنست این

همه نیکوست اما این نیز هست که یعنی در تو گوهری و طلبی و شوقی نهاده‌ایم که نگهبان آن مائیم آنرا ضایع نگذاریم و بجایی برسانیم تو یک بار بگو خدا و آنگاه پای دار که جمله بلاها بر تو بیارد...» (همان، ص ۱۱۴)

مولانا کلمه *لِحَافِظُونَ* را در آیه ۹ سوره مائده، گوهر و طلب و شوق طالبان در تأویل عرفانی خویش قلمداد می‌کند و حتی نظر مفسران را راجع به کلمه «لِحَافِظُونَ» در آیه بیان می‌کند که این کلمه در حق قرآن نازل شده است و خداوند از قرآن حفاظت می‌کند. اما ذوق عرفانی مولانا این کلمه را به تأویلی دیگر ارجاع می‌دهد که نظر دیگر مفسران را رد نمی‌کند و می‌گوید همه آنچه مفسران در این باره گفته‌اند نیکو و شایسته؛ اما این کلمه به مفهوم دیگری نیز دلالت می‌کند و آن گوهر درون طالبان است که قبل از ورود آنان به این دنیا خداوند در درونشان به ودیعه گذاشته است و در ادامه با نقل روایتی از عشق یکی از مریدان نسبت به پیغمبر به آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (الواقعه، ۷۹) اشاره می‌کند و می‌گوید:

«چگونه معشوق است تا در تو مویی از مهر خودت باقی باشد (روی خود را بتو بنماید و لایق وصل او شوی) بخویشتن راهت ندهد بلکی از خود و از عالم می‌باید بیزار شدن و دشمن خود شدند تا دوست روی نماید اکنون دین ما در آن دلی قرار گرفت تا او را بحق نرساند و آنچه نابایست است ازو جدا نکنند...» (همان، ص ۱۱۵-۱۱۴).

تأویل مولانا به این معناست که مطهرون کسانی هستند که از خویش فانی و به حق باقی شوند. اینها کسانی هستند که شایستگی و لیاقت فهم معانی لطیف قرآن را می‌یابند و این آیه در حق آنان است. اما مولانا در جای دیگر در تأویل کلمه «لا اله الا الله» معتقد است:

«لا اله الا الله» ایمان عامست و ایمان خاص آنست که لا هو الا هو همچنانک کسی در خواب می‌بیند که پادشاه شده است و بر تخت نشسته و غلامان و حاجبان و امیران بر اطراف او استاده می‌گویند که من می‌باید که پادشاه باشم. و پادشاهی نیست غیر من این را در خواب می‌گویند چون بیدار شود و کسی را در خانه نبیند جز خود این بار بگوید که منم و جز من کسی نیست اکنون این را چشم بیدار می‌باید چشم خوابناک این را نتواند دیدن و این وظیفه او نیست...» (همان، ص: ۱۱۶).

پس از دیدگاه مولانا و باور و اعتقاد او حتی کلمه شهادتین که از کلمات کلیدی اسلام است دارای تأویل خاص است و آن هم این نکته که ظاهر بینان و خاصان هر کدام برای خویش کلمه شهادتین ویژه دارند و خاصان کسانی هستند که دیگر هیچ اثر و آثاری از وجود خویش نمی‌بینند و آن چنان محو و فنای ذات الهی هستند که فقط او را می‌بینند و ذکر و کلمه شهادتین آنها لا اله الا هو است. اما برای شناخت خاصان و راه حق مولانا روشی را پیشنهاد می‌کند که از میان هفتاد و دو ملت می‌توان حقیقت را شناخت و آن این است که:

«هر طایفه طایفه دیگر را نفی می‌کند. اینها می‌گویند که ما حقیق و وحی مار است و ایشان باطلند و ایشان نیز اینها را همچین می‌گویند و همچین هفتاد و دو ملت نفی همدیگر می‌کنند. پس به اتفاق می‌گویند که همه را وحی نیست. پس در نیستی وحی همه متفق باشند و از این جمله یکی راهست بر این هم متفقند. اکنون ممیزی، کیسی، مؤمنی باید که بداند که آن یک کدامست که المؤمن کیسٌ مُمَيَّرٌ فِطْنٌ عَاقِلٌ و ایمان همان تمیز و ادراک است» (همان، ص: ۱۱۷-۱۱۶).

تفسیر جالب توجه مولانا در این حدیث کلمه ایمان است که مولانا آن را تمیز و ادراک تأویل می‌کند.

ادراک از کلمات کلیدی فهم صحیح است و مفاهیم پیچیده از طریق این اصل اساسی فهم گشوده می‌شوند به گونه‌ای که مولانا این گنجینه را کلید معمای شناخت حقیقت از میان هفتاد و دو ملت معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که و اصلان باید به این ممیزی مجهز شوند تا حقیقت را از باطل بازشناسند. از تأویلات دیگر مولانا در مورد آیات قرآن در کتاب فیه مافیه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- تأویل آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (احزاب، ۷۲)

آیه امانت یکی از آیات مهمی است که بسیار مورد توجه عرفا قرار گرفته است و هر کدام تأویلات خاصی از این آیه ارائه کرده‌اند و این آیه را طبق ادراک خویش تفسیر کردند مولانا برای تفسیر این آیه جملات را این گونه شروع می‌کند که:

«یکی گفت که اینجا چیزی فراموش کرده‌ام (خداوندگار) فرمود که در عالم یک چیزی است که آن فراموش کردنی نیست اگر جمله چیزها را فراموش کنی و آن را فراموش نکنی باک نیست و اگر جمله را بجای آری و یاد داری و فراموش کنی و آنرا فراموش کنی هیچ نکرده باشی همچنانک پادشاهی ترا به ده فرستاد برای کاری معین، تو رفتی و صد کار دیگر گزاردی چون آن کار را که برای آن رفته بودی نگذاردی چنانست که هیچ نگزاردی پس آدمی درین عالم برای کاری آمده است و مقصود آنست چون آن نمی‌گزارد پس هیچ نکرده باشد...» (همان، ص ۱۴).

در این جملات گویی مخاطبی می‌گوید اینجا چیزی فراموش کرده‌ام، بلافاصله مولانا کلمه فراموشی را کلید واژه تأویل خویش قرار می‌دهد و مخاطبان را به این سمت و سو می‌کشاند که همه یک چیز را فراموش کرده‌اید و اگر همه کارها را به جای آورید و این فراموشی را به جای نیاورید هیچ کاری

انجام نداده‌اید. مولانا کلمه اینجا را در پرسش مفروض نماد این جهان مادی می‌گیرد و این موضوع را بار دیگر با مثال پادشاه و دستور او به فرستاده‌اش می‌آمیزد و به نحو شایسته‌ای ذهن مخاطب را آماده و مهیا برای پرسیدن این پرسش می‌کند که انسان‌ها در این دنیا چه چیزی را فراموش کرده‌اند؟ تجارب سنی و شیوه استادی مولانا ایجاب می‌کند که روش پرسش ایجاد کردن در ذهن شاگردان را اجرا کند تا توجه عمیق آنان را به موضوعی که شاید به سادگی از آن می‌گذرند، جلب کند، جمله‌ای که فردی نامعلوم پرسیده است که اینجا چیزی فراموش کرده‌ام و به ظاهر جمله ساده‌ای است که پاسخ آن کوتاه است اما این جمله به ظاهر ساده از خوانش مولانا تغییری بنیادی می‌یابد و دستاویزی برای تأویل این آیه می‌شود:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا...»
(احزاب، ۷۲)

آن امانت را بر آسمان‌ها عرضه داشتیم نتوانست پذیرفتن، بنگر که ازو چند کارها می‌آید که عقل درو حیران می‌شود... این همه می‌کنند اما از ایشان آن یکی کار نمی‌آید آن یک (کار) از آدمی می‌آید «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (الاسراء، ۷۰) نگفت و لَقَدْ كَرَّمْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضِ پس از آدمیان کار می‌آید که نه از آسمان‌ها می‌آید و نه از زمین‌ها می‌آید... ظلومی و جهولی ازو نفی شود اگر تو گویی که اگر آن کار نمی‌کنم چندین کار از من می‌آید آدمی را برای آن کارهای دیگر نیافریده‌اند...» (همان، ص ۱۴).

مولانا در شرح آن امانت الهی آیه «لَقَدْ كَرَّمْنَا» را هم بیان می‌کند و باز هم بدون آنکه به پرسش مفروض پاسخ دهد سؤالات عمیق‌تر دیگری ایجاد می‌کند که آن کار مهم کدامست که اگر آن را انجام ندهیم باقی اعمال حبط و فانی می‌شود و در ادامه می‌گوید:

«آمدیم بهانه می‌آوری که من خود را بکارهای عالی صرف می‌کنم فقه و حکمت و منطق و نجوم و طبّ و غیره تحصیل می‌کنم، آخر این همه برای تست اگر فقه است برای آنست تا کسی از دست تو نان نرباید و جامه‌ات را نکند و ... اگر نجومست احوال فلک و تأثیر آن در زمین از ارزانی و گرانی امن و خوف همه تعلق به احوال تو دارد ... چون تأمل کنی اصل تو باشی و اینها همه فرع تو، چون فرع ترا چندین تفاضیل و عجایبها و احوالها و عالم‌ها بوالعجب بی‌نهایت باشد بنگر که ترا که اصلی چه احوال باشد...» (همان، ص ۱۶-۱۵).

مولانا کلید واژه فراموشی را به هدف اصلی خلقت انسان پیوند می‌دهد و هر آنچه را آدمی در این دنیا کسب کند اعم از کسب علوم ظاهری و غیره را بیهوده و باطل می‌داند مگر آنکه آدمیرا به سوی حقیقت واصل خویش هدایت کند. او دائماً مخاطبان خویش را بر طبق تجارب درونی‌اش به سمت و سویی سوق می‌دهد که آدمی را به این دلیل در جهان مادی خلق کرده‌اند: هدف این خلقت همان کشیدن بار امانتی است که بر دوش انسان است باقی کارها بیهوده؛ زیرا انسان به خاطر آن کار به این جهان نیامده است در ادامه مولانا بیان می‌کند:

«ترا غیر این غذای خواب و خور غذای دیگری است که آيْتٌ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي درین عالم آن غذا را فراموش کرده و به این مشغول شده و شب و روز تن را می‌پروری آخور این تن اسب تست و این عالم آخور اوست و غذای اسب غذای سوار نباشد» (همان).

«روح تو سوار است و این تن اسب توست و همه فعالیت و کارهای تو برای فریه کردن اسب است و غذایی که به کار اسب می‌آید برای سوار از آن بهره‌ای نیست و تو فراموش کرده‌ای که سوار بدون غذا نمی‌تواند دوام بیاورد و روح تباہ می‌شود در حالی که تن فریه شده و اسب بی‌سوار سرگردان و حیران، گرفتار درندگان می‌شود» (همان).

اما سنخ روانی استادی چون مولانا آنچنان تبخّر دارد که تشخیص دهد این سؤال ممکن است در ذهن مخاطب ایجاد شود که علت این فراموشی چیست و چه عواملی باعث می‌شود که به اسب بیشتر از سوار اهمیت داده شود؟ او این سؤال مفروض را چنین پاسخ می‌دهد که:

«اما سبب آنک حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخور اسبان مانده و در صف شاهان و امیران عالم بقا مقام نداری دلت آنجاست، اما چون تن غالب است حکم تن گرفته‌ای و اسیر او مانده‌ای» (همان). همانطور که مشاهده می‌شود مولانا از توانایی‌های ذهنی خویش در تحلیل و نگاهی موشکافانه به آیه امانت استفاده می‌کند و آن را از دیدگاه عرفانی خویش تأویل می‌کند. غرض او از این تأویل تعلیم است که با توجه به سنخ روانی مخاطبانش مسائل را مطرح می‌کند.

تأکید مولانا بر دستیابی به شناخت و فهم حقیقی

مولانا روش یافتن فهم و ادراک صحیح را پاک و عاری کردن قوه تشخیص انسان‌ها معرفی می‌کند. او بر این نکته تأکید می‌کند که با وصول به این اصل، مفسّر یا مخاطب توانایی پرورش افکار خویش را می‌یابد و این توانایی او را در تمییز میان شایست و ناشایست یاری می‌رساند. او راه دستیابی به این اصل را به مخاطبان این گونه می‌آموزد که:

«آدمی می‌باید که آن ممیّز خود را عاری از غرض‌ها کند و یاری جوید در دین. دین یارشناس است اما چون عمر را با بی‌تمییزان گذرانید، ممیّزه او ضعیف شود و نمی‌تواند آن یار دین را شناختن تو این وجود را پروردی که درو تمییز نیست، تمییز آن یک صفت است... تمییز آن معنی لطیف است که در تست و شب و روز در پرورش آن بی‌تمییز مشغول بوده‌ای بهانه می‌کنی که آن باین قایمست...» (همان، ص ۸)

نتیجه

مولوی در فیه مافیه به عادت زدایی و استقلال نظر مفسر اذعان داشت و بر آن بود که مفسر در عین استقلال رأی باید از شرطی برخوردار باشد و آن چنین است که تفسیر و تأویل‌های او از هوی و هوس نفس اماره مبرا باشد و همچنین کورکورانه و مقلدانه به نظرات دیگران استناد نکند. در واقع به اهمیت میزان ساحت روانی مفسر توجه ویژه‌ای داشت و ارزش هر کتاب را در گرو فهم معانی و ادراک عمیق از آن می‌دانست. مولوی به نقل و تفسیرهای دیگران در تفسیر خویش اهمیتی نمی‌دهد و استقلال فکری خویش را در این زمینه با توجه به حدیث پیغمبر جامع و صحیح می‌داند. در نهایت تفسیر کسی را قبول می‌کند که او اهل دل باشد و تفسیر او حاصل تأملات عادی و نفسانی نباشد. این نظر مولوی در آن قرون جالب و قابل تحسین است. آنچه همان است که مفسران هرمنوتیک امروز به آن تأویل قایل‌اند و آن را تأویل معتقدند که مخاطب باید با متن با استقلال فکری و بدون هیچ پیش‌داوری تاریخی و یا غیره روبرو شود. به همین دلیل بیشتر تفسیرهای او شخصی و فردی است. هدف مولوی در این نوع نگاه به آیات با توجه به سنخ مخاطبانش هدفی تعلیمی است که در جامه بلاغت، تأویلات آنچنان بیان می‌شود که نظر مخاطب را به خود جلب می‌کند و او را به تفکر جدیدی وا می‌دارد. او برای بیان تفسیرهای خویش از تعدد مثال‌ها مدد می‌گیرد و آن را به لطف استعاره و مجاز و تشبیه قابل فهم می‌سازد. تعدد امثال و روایات به مولوی فرصت بازگشایی فهم مطلب را می‌دهد و او برای وسعت بخشیدن و عمق دادن به مطلب سعی می‌کند برای مخاطبان خویش از یک موضوع مثال‌هایی شبیه به هم آورد تا هم سنخ روانی و نوع دیدگاه خویش را به موضوع نشان دهد و هم اینکه نوع خوانش مخاطبان را نسبت به یک متن تغییر

دهد. ادراک از کلمات کلیدی فهم صحیح است و مفاهیم پیچیده از طریق این اصل اساسی فهم گشوده می‌شوند به گونه ای که مولانا این گنجینه را کلید معمای شناخت حقیقت از میان هفتاد و دو مکتب معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که اصلا ن باید به این ممیزی مجهز شوند تا حقیقت را از باطل بازشناسند. بیان تأویلی مولوی آمیخته با بلاغت است که با عوامل درون متنی و برون متنی ترکیب می‌شود. نشان اجتماعی مولوی در مقام استادی و پیر و مراد در مباحث عرفانی آن روز بوده است که با تبحر در علوم زمانه و تجربه‌های شخصی توانست به درک‌های چنین از آیات قرآن نایل شود.

فهرست منابع

- ❖ ابن عربی، محمد بن علی، فتوحات مکیه؛ ج ۲، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
- ❖ احمد، بن فارس زکریا، ابوالحسین (۱۳۸۷)، مقایس اللغه، ترجمه حجت الاسلام علی عسکری، حیدر مسجدی، چاپ اول. قم: پژوهشگاه و دانشگاه.
- ❖ الهی قمشه‌ای، حسین (۱۳۷۷)، گزیده فیه مافیہ (مقالات مولانا) تلخیص و شرح؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ❖ راغب اصفهانی (۱۳۶۲)، مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن؛ تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- ❖ طاهری، قدرت الله (۱۳۸۵)، شمس تبریزی و تفسیرهای بدیع او از آیات قرآن؛ فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی دوره جدید، شماره هفتم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- ❖ طریحی، فخرالدین (۱۳۶۵)، مجمع البحرین؛ ج ۵، سیداحمد حسینی، ج اول.
- ❖ طغیانی، اسحاق، اجیه، تقی (۱۳۹۰). علوم قرآنی و تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی؛ چاپ اول، خمین: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمین.
- ❖ قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) رساله قشیریه؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ❖ گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳) *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*؛ سید ناصر طباطبایی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- ❖ مولوی، جلال‌الدین بلخی (۱۳۳۰)، *فیه مافیہ*؛ بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ❖ مولوی، جلال‌الدین بلخی (۱۳۵۷)، *مثنوی معنوی*؛ به اهتمام رینولد نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ❖ مبدی، ابوالفضل (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عدّه الابرار*؛ تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ❖ نصر حامد، ابوزید (۱۳۸۲)، *معنای متن*؛ مرتضی کریمی‌نیا، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.
- ❖ نوپا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*؛ اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: نشر دانشگاهی.

منابع الکترونیکی:

- ❖ ابوالفضل کیاشمشکی، مقاله: «هرمنوتیک متن، تأویلو روش‌شناسی فهم قرآن»
www.hawzah.net
- ❖ محمدکاظم شاکر، مقاله: «تأویل از واژگان کلیدی قرآن و اصطلاحی در علوم قرآنی و تفسیر»؛ دائرة المعارف قرآن کریم، جلد ۶ www.maaquran.com
- ❖ محمد علی محمدی، مقاله: «تأویل آیات قرآن در متون فارسی»؛ (از قرن چهارم تا قرن هفتم) www.isqa.ir
- ❖ بمانعلی دهقان، مقاله: «بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن» www.seraj.ir.

