

نفوذ تفسیرهای عرفانی در ذهن و زبان مولانا

مریم مشرف‌الملک*

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

(از ص ۱۰۱ تا ۱۱۶)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۴/۲۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۲۳

چکیده

نفوذ قرآن و تفسیر قرآن در مثنوی بسیار زیاد است؛ به گونه‌ای که مثنوی را به گنجینه تفسیر قرآن بدل ساخته است، اما در میان تفسیرهای مختلفی که مورد استفاده مولانا بوده تاکنون به تفسیرهای عرفانی چهار قرن اول کم‌توجهی شده است. در این مقاله با تکیه بر تفسیر سهل بن عبدالله تستری (وفات: ۲۸۳ق) و ابوعبدالرحمن سلمی (وفات: ۴۱۲ق) نشان می‌دهیم که رویکرد باطنی مولانا به قرآن و شیوه تأویل آیات قرآنی در مثنوی، متأثر از تفسیرهای عرفانی کهن است. موضوعاتی چون جدال با نفس، تعبیر از نفس به بت و «عجل» (گوساله)، مکر نفس، و همچنین فراهایی از آداب صوفیه چون جوع و اکل حلال و پرهیز از آزار و نوع‌دوستی، در این تفسیرها آمده که در مثنوی بازتاب یافته است. همچنین موضوعات دیگری چون مکر و استدراج الهی، توکل و ترک تدبیر در مثنوی، ریشه در تفسیرهای عرفانی قرآن دارد. مولانا این روش تأویلی را آگاهانه به کار بسته و از این رو مثنوی را «کشف قرآن» نامیده است.

واژه‌های کلیدی: تفسیر عرفانی، مثنوی معنوی، حقائق التفسیر، ابوعبدالرحمن سلمی، سهل بن

عبدالله تستری، مولوی.

۱. مقدمه

مولانا مثنوی را «کشاف قرآن» نامیده است. روش او در استفاده از آیات قرآن و تفسیر آنها بر وفق هدف تعلیمی که در هر مورد داشته است، مثنوی را به گنجینه‌ای درخشان و سرمایه‌ای سرشار از تفسیر قرآن تبدیل کرده است. روش تفسیری مولوی بر چه مبنایی استوار است؟ او از تمام سرچشمه‌ها و منابع موجود در حوزه تفسیر قرآن بهره برده است. با این همه، شارحان بیشتر به اقتباس مولوی از تفسیرهای متأثر توجه کرده و از نفوذ تفسیرهای عرفانی قرآن در مثنوی کمتر پرده برداشته‌اند. با اینکه فروزانفر و زرّین‌کوب به‌درستی علاقه و توجه مولانا را به تفسیرهای عرفانی قرآن گوشزد کرده‌اند، هنوز طرح دقیقی از وسعت و عمق نفوذ تفسیرهای عرفانی در اندیشه و زبان مولوی فراهم نیامده است. هدف از این مقاله، فراهم آوردن زمینه و مقدمه‌ای برای مطالعه عمیق‌تر در میزان اثرپذیری مولانا از تفسیرهای عرفانی است که برای درک زوایای پنهان افکار او ضرورت دارد. برای این منظور، با تکیه بر دو اثر عرفانی برجسته، یعنی *تفسیر القرآن العظیم* از سهل بن عبدالله تستری (۲۸۳ق) که قدیمی‌ترین تفسیر عرفانی مستقلی است که به دست ما رسیده و *حقائق التفسیر* ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری (۴۱۲ق) که حاوی تفسیر تستری و تفسیر سایر عارفان بزرگ در آیات قرآن است، تلاش می‌شود برجسته‌ترین مشترکات این تفسیرها با مثنوی مولانا آشکار و نشان داده شود که توجه به این شیوه تفسیری تا چه اندازه به فهم بهتر مثنوی یاری می‌رساند و به طریق اولی به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که چرا مولوی مثنوی را کشاف قرآن نامیده است؟ مسلماً منظور محدود کردن دیدگاه‌های تفسیری مولانا به تفاسیر یادشده نیست، بلکه هدف، معرفی یکی از سرچشمه‌های فکری مولانا است که در کنار جریان‌های دیگر رودخانه خروشان ضمیر او را به حرکت درآورده است.

رویکرد مولوی در تفسیر بسیاری از آیات مثنوی، رویکردی باطنی است. نه تنها او خود در مقدمه دفتر اول، مثنوی را کشاف قرآن نامیده، بلکه قرائن نشان می‌دهد که او به کشف معنی باطنی آیات بر وفق روش تفسیر عرفانی علاقه‌مند و از آن متأثر بوده است. افلاکی گزارش می‌دهد که *حقائق التفسیر* ابوعبدالرحمن سلمی که نمونه برجسته این نوع تفسیر به‌شمار می‌رود، مورد تکریم مولانا بوده است (۱۳۶۲، ج ۲: ۲-۶۰۴-۶۰۵). با این همه، در شروخی که بر مثنوی نوشته شده و مجموعاً، در حوزه مولانا پژوهی

به این گرایش تفسیری مولانا کمتر توجه شده است. به درستی دانسته نیست که مولوی چطور و تا چه اندازه از تفسیرهای عرفانی معروف در توضیح نکات دقیق عرفانی و قرآنی سود جسته است. علاقه مولوی به این روش تفسیر به اندازه‌ای بوده است که به گزارش افلاکی، یک‌بار جبهه خود را به کاتبی بخشید که یک نسخه حقائق التفسیر را به وی هدیه کرده بود (همان)؛ تفصیل این ماجرا در مناقب آمده است.

زرّین کوب ضمن نقل سخن افلاکی، توجه مولانا را به روش تفسیر عرفانی یادآور می‌شود (۱۳۶۴، ج ۱: ۳۴۷) و عقیده دارد که کثرت و تنوع موارد اخذ و نقل آیات قرآن در مثنوی به حدی است که اگر آن را به معنی نوعی تفسیر عرفانی از قرآن بخوانند، مبالغه نیست (همان، ج ۲: ۳۷۳ و ۱۳۶۶: ۴۰). باین‌همه، ایشان در مثال‌های قرآنی‌ای که از مثنوی نقل کرده است، از تفسیر عرفانی سلمی و دیگر تفسیرهای عرفانی معروف مطلبی نقل نمی‌کند و چگونگی اثرپذیری مولانا را از این نوع تفسیر روشن نمی‌سازد. فروزانفر در مقدمه شرح دفتر اول مثنوی خبر می‌دهد که در شرح موارد قرآنی اشعار مثنوی، از تفسیر عرفانی لطایف الاشارات قشیری استفاده کرده است (فروزانفر، ۱۳۴۶: ۹)، اما روشن نمی‌کند که مولوی تا چه اندازه از این تفسیر بهره برده است؛ زیرا فروزانفر در متن شرح خود همه‌جا از رساله قشیری نقل قول می‌کند و نه از تفسیر عرفانی او. باین‌همه، فروزانفر از توجه به تفسیرهای عرفانی در خاندان مولوی و نحله فکری او غافل نبوده است؛ کمابینکه ضمن اشاره به اهمیت تفسیر قرآن در معارف بهاء ولد، پدر مولوی، یکی از جهات اهمیت کتاب معارف را «شرح اسرار آن نامه آسمانی» دانسته و آن را با روش تفسیر عرفانی ابوعبدالرحمن سلمی، قشیری، قونوی و عبدالرزاق کاشانی مقایسه کرده و روش بهاء ولد را ساده‌تر و دلچسب‌تر دانسته است (بهاء ولد، ۱۳۵۲ ج دوم: یب و قس: مایر، ۱۳۸۲: ۱۳).

با اینکه شارحان مثنوی بر اهمیت نقل و تفسیر آیات قرآن در مثنوی همواره تأکید کرده‌اند و آثار متعددی در این‌باره نگاشته شده است^۱، از توجه به تفسیرهای عرفانی در شرح مثنوی غافل مانده‌اند. دلیل این امر این است که مولوی در نقل قول یا نقل مضمون از تفسیرهای عرفانی همچون حقائق التفسیر سلمی و تفسیرالقرآن تستری، لطایف الاشارات قشیری یا کشف الاسرار میبیدی لزوماً متن آیه قرآن را نیاورده و گاه حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است؛ بنابراین، فقط بر اثر آشنایی قبلی و مطالعه مستمر می‌توان به این اقتباس‌ها پی برد و این کار نیازمند صرف وقت

بسیار است. علاوه بر این، اغلب این آثار از تصحیح انتقادی بی‌بهره‌اند و این موضوع استفاده از آنها را مشکل‌تر می‌کند. با این‌همه، نمی‌توان از تلاش‌های پژوهشگران غربی در تصحیح این متون تفسیری غافل بود؛ در این میان، به‌ویژه نقش لویی ماسینیون (Louis Massignon) و پل نویا (Paul Nwyia) در تصحیح بخش‌هایی از حقائق التفسیر (نویا ۱۹۶۸، ۱۹۸۶ و ۱۳۷۳) و معرفی آن به جامعه علمی و همچنین آثار بوورینگ (Bowering Gerhard) در زمینه تفسیر تستری و سلمی قابل توجه است. هرچند این بزرگان مثنوی‌پژوه نبودند، اما بی‌تردید تلاش‌های ایشان در حوزه مطالعات مثنوی می‌تواند کارساز باشد. با این‌همه، نیاز به مطالعه بیشتر در این زمینه احساس می‌شود؛ از این‌رو، نگارنده پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از تصحیح‌های معتبر و نسخ خطی و چاپی موجود از تفسیر سلمی و تستری، گستره نفوذ این نوع تفسیر را در مثنوی مولوی، دست‌کم به‌صورت مقدماتی مطرح کند و به قدر توان خود، قدمی در این راه بی‌نهایت بردارد. برای این منظور تکیه خود را بر تفسیر سهل بن عبدالله تستری (وفات: ۲۸۳ق) نهاده است که بنا بر تصدیق اغلب دانشمندان، از تفسیرهای عرفانی مهم و معتبر به‌شمار می‌رود. در بین مفسران آغازین، سهل تستری بیش از هرکس به نظری کردن اصول تعلیمی خود توجه داشته است و از این‌رو در شکل‌گیری جریان تعلیمی صوفیّه سهمی مهم دارد.

احوال تستری در اغلب منابع معروف صوفیّه و غیر آن آمده است. بخشی از سخنان او از طریق کتاب *اللمع* (طوسی، ۱۹۱۴) و *حلیة الأولیاء* (اصفهانی، ۱۹۶۷، ج ۱۰: ۱۸۹-۱۹۴) به دست ما رسیده است. قشیری در *رساله* (۱۹۸۹: ۶۵-۶۶) و سلمی در *طبقات* (۱۹۶۰: ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۶ و ۲۱۱) گوشه‌هایی از زندگی او را به ما باز می‌گویند. نخستین پژوهشگر غربی که تحقیق جامعی درباره تستری منتشر کرد، لویی ماسینیون بود (۱۹۵۴: ۲۷۰-۲۶۴)، اما قبل از او نیکلسن در پژوهشی جداگانه سرخ‌های مهمی به دست داده بود (۱۹۱۴: XXI). نخستین کتاب مستقل را درباره تستری بوورینگ به رشته تحریر درآورد (۱۹۸۰).^۱

اصولی که تستری به شاگردانش تعلیم می‌داد، بنا بر گزارش تفصیلی ماسینیون، بعد از مرگش از طریق فرقه سالمیه مدون شد. میراث تستری در تصوّف به میزان زیادی از طریق ابوطالب مکی (وفات: ۳۸۶ق) که حدود صد سال بعد از تستری می‌زیست، در سنت ادبی صوفیّه به جا ماند. این میراث ادبی چنان‌که نیکلسن در

مقدمه انگلیسی *اللمع* به درستی یادآوری می‌کند، از طریق مکی به ابوحامد غزالی (وفات: ۵۰۵ق) رسید (طوسی، ۱۹۱۴: XXI و نیز بوورینگ، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۰) و در کتاب *احیاء علوم‌الدین* منعکس شد. همچنین آراء وی درباره مجاهده، عنصر ربوبی انسان، سرّ نفس و نور محمدی در اندیشه‌های صوفیان پس از او انعکاس دارد. در عین حال، توجه تستری به اجتماع و روابط انسانی از ویژگی‌های مهم و اثرگذار اوست.

هرگاه اهمیت و نفوذ غزالی را در فکر سنایی در نظر آوریم و توجه خاص مولوی به سنایی از یک سو و میزان علاقه او به *حقاتق التفسیر* را که دربرگیرنده تقریباً تمام تفسیر تستری است، از سوی دیگر، به خاطر داشته باشیم، تعجب نخواهیم کرد از اینکه رتبه پای اندیشه‌های تستری و به طریق اولی تفسیرهای عرفانی در جای‌جای مثنوی دیده می‌شود. آنچه در ادامه می‌آید، فرازهایی از این اثرپذیری و نفوذ فکر را نشان می‌دهد.

مهم‌ترین مشترکات تستری و مولوی انتقال میراث تعلیمی و اخلاقی است. دستورهای اخلاقی صوفیه به نام «ادب» یا «آداب» براساس الگویی کهن تدوین شده که در کتاب‌هایی چون *آداب النفوس محاسبی* (وفات: ۲۴۳ق) ادب *المفتقر الی الله* جنید (وفات: ۲۹۷ق) *ادب النفس حکیم* ترمذی (وفات: بعد از ۳۱۸ق) و *جوامع آداب الصوفیه سلمی* (وفات: ۴۱۲ق) بازتاب دارد. در عین حال، بخش بزرگی از میراث تعلیمی صوفیه در تفسیر عرفانی گرد آمده است. در این میان، به‌ویژه نام سهل تستری که از اظهار احوال شورانگیز پرهیز داشت و بر تربیت اخلاقی و تهذیب نفس شاگردان خود بیشتر توجه می‌کرد، برجستگی خاص دارد.

۲. جدال با نفس

بارزترین فکری که در تفسیر عرفانی تستری از آیات قرآن دیده می‌شود، تقابل قوای روحانی و مادی در انسان و تأکید پیوسته بر جدال با نفس است. اگرچه این موضوع، محتوای اصلی بسیاری از آثار تعلیمی است، اما چون تفسیرهای آغازین، مراحل اولیه شکل‌گیری ادب صوفیه را باز می‌نمایند، بحث را از این موضوع آغاز می‌کنیم. تستری در تفسیر آیات بسیار، وجه معنوی و مادی وجود انسان را در مقابل هم قرار می‌دهد؛

با ذکر دو نمونه روش تفسیری او روشن‌تر می‌شود:

«وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَٔتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُقْسَطِينَ» (حجرات: ۹): (و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند میان آن دو صلح را برپا سازید و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد با آن [طایفه‌ای] که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد. پس اگر بازگشت، آن‌ها را دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد).

بنا به تفسیر تستری، مراد از نیروهای در حال مبارزه در این آیه، قوای وجودی انسان است؛ زیرا طبع و هوا و شهوت همواره بر روح و عقل و قلب چیرگی می‌جویند و عارف، شایسته است تا با «شمشیر مراقبه» و «تیر مطالعه» و «انوار موافقت»، دسته اول را یاری دهد تا بر دسته دوم غلبه کنند (۲۰۰۱: ۱۴۹). از دید او پاداش نفس طبیعی، لذات بهشتی است، اما پاداش نفس روحانی، رسیدن به توحید و لقای پروردگار است (همان: ۸۵ و ۸۸).

«وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ» (اعراف: ۱۷۶). در تفسیر این آیه تستری می‌گوید نفس را هفت حجاب زمینی و هفت حجاب آسمانی است. هرگاه بنده، نفس خود را درجه‌ای در زمین مدفون کند، قلبش [درجه‌ای] در آسمان بالاتر می‌رود و چون کل نفس خود را در زمین مدفون کند، قلب او به عرش می‌رسد (۲۰۰۱: ۶۹-۷۰).

جدال با نفس در تاروپود مثنوی تنیده شده و به تعبیری می‌توان گفت موضوع اصلی مثنوی است و ما به ذکر مثالی بسنده می‌کنیم.

چشم حس اسب است و نور حق سوار	بی سواره اسب خود ناید به کار
پس ادب کن اسب را از خوی بد	ورنه پیش شاه باشد اسب، رد
چشم اسب از چشم شه رهبر بود	چشم او بی چشم شه مضطر بود
چشم اسبان جز گیاه و جز چرا	هر کجا خوانی بگوید نه! چرا؟
نور حق بر نور حس راکب شود	آنگهی جان سوی حق راغب شود
سوی حس روی رو که نورش راکب است	حس را آن نور نیکو صاحب است
نور حس را نور حق تزئین بود	معنی نور علی نور این بود
نور حس می‌کشد سوی ثری	نور حقیقش می‌برد سوی غلی
زان که محسوسات دوترا عالمی است	نور حق دریا و حس چون شبنمی است

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر دوم: ۱۲۸۶-۱۲۹۵)

۳. گاو نفس

گاو در تفسیرهای عرفانی و مثنوی در مواردی مظهر لذات نفسانی و یا خود نفس شمرده شده است. در تفسیر آیه «إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ» (بقره: ۵۴) از ابن عطا آدمی (وفات: ۳۰۹ق/۹۲۲م) نقل شده که گوساله، نفس هرکس است و هرکس بتواند این گوساله را بکشد و با هوای نفس مخالفت کند، از ظلم او رها می‌شود (سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۵۹؛ قس: *عرایس البیان*: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً» (بقره: ۶۷)، روزبهان بقلی (وفات: ۱۲۰۹ق) می‌گوید: مراد از بقره، نفس اماره است (۲۰۰۸، ج ۱: ۴۹) مولوی چندبار در مثنوی به سراغ این تمثیل رفته است؛ از جمله در دفتر ششم:

همچو قوم موسی اندر حر تیه	مانده‌ای برجای چل سال ای سفیه
می‌روی هر روز تا شب هروله	خویش می‌بینی در اول مرحله
نگذری زین بعد سیصد ساله تو	تا که داری عشق آن گوساله تو
تا خیال عجل از جانشان نرفت	بد بر ایشان تیه چون گرداب زفت

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر ششم: ۱۷۸۸-۱۷۹۱)

۴. بت نفس

نفس علاوه‌براین، همچون بت آدمی را به پرستش خود وادار می‌کند. عارفان بارها نفس را به بت مانند کرده‌اند. در تفسیر آیه «وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم: ۳۵): (مرا و فرزندم را از پرستش بتها بازدار!)، عارفان از بت به نفس تعبیر کرده‌اند. از این عطا آدمی نقل است که بدترین بت‌ها، بت نفس است (سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۳۴۷). مولوی در داستان پادشاه جهود و وزیر نصاری کش این تشبیه را به کار برده است:

چون سزای این بت نفس او نداد	از بت نفسش بتی دیگر بزاد
مادر بتها بت نفس شماست	زانک آن بت مار و این بت ازدهاست

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر اول: ۷۷۲-۷۷۳)

۵. جوع و لقمه حلال

مولانا در مثنوی بر فواید جوع و گرسنگی در پرورش روحانی تأکید بسیار دارد. در آغاز دفتر دوم دهان را دهانه دوزخ می‌خواند (بیت ۱۲) و جوع را سلطان داروها، دارویی ویژه خاصان حق می‌نامد:

جوع خود سلطان داروهاست هین جوع در جان نه چنین خوارش مبین
 جوع مـر خاصان حق را داده‌اند تا شوند از جوع شیر و زورمند
 (همان، دفتر پنجم: ۲۸۳۲ و ۲۸۳۸)

لفظ «دارو» با توجّه به پیشینه صوفیه در علاج بیماری‌های نفس، در کلام مولوی آمده است. همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدیم، تستری و به تبع او غزالی، گرسنگی را از اولین اصول چهارگانه علاج بیماری‌های نفس دانسته‌اند. سلمی در رساله عیوب النفس می‌گوید: «نفس بر اثر سیری قوی می‌شود و به جست‌وجوی لذّت برمی‌آید و قلب را پیرو خود می‌سازد و به تنبلی روی می‌آورد؛ حال آنکه با گرسنگی او را از لذّت‌جویی منصرف می‌سازد. در این حالت نفس ضعیف شده، قلب بر او مسلط می‌گردد» (سلمی، ۱۹۷۶: ۸۱ و ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱: ۳۲۱). مولوی علاوه بر این، لقمه حلال را سرچشمه نور حکمت دانسته است، چنان‌که می‌گوید:

لقمه‌ای کان نور افزود و کمال آن بود آورده از کسب حلال
 علم و حکمت زاید از لقمه حلال عشق و رقت آید از لقمه حلال
 لقمه تخم است و برش اندیشه‌ها لقمه بحر و گوهرش اندیشه‌ها
 زاید از لقمه حلال اندر دهان میل خدمت عزم رفتن آن جهان

(مولانا، ۱۳۷۳، دفتر اول: ۱۶۴۲، ۱۶۴۴، ۱۶۴۷ و ۱۶۴۸)

و این بی‌ارتباط با کلام تستری نیست که در تفسیر آیه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف: ۳۱) گفت: خداوند دنیا را آفرید و علم و حکمت را در جوع نهاد و جهل و معصیت را در سیری؛ و چون گرسنه ماندید، از کسی که شما را مبتلا به گرسنگی کرد، سیرشدن بطلبید و چون سیر شدید، از کسی که شما را مبتلا به سیری کرد، گرسنگی بطلبید، و گرنه نفس طاغی می‌شود؛ چنان‌که [حق تعالی] فرمود:

«إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ» (علق: ۶-۷) (تستری، ۲۰۰۲: ۶۵).

اما جوع نعمتی نیست که نصیب همه کس شود. تستری گفت: «الجوع سر من اسرار الله لایودعه عند من یذیعه»: (جوع سری است از اسرار پروردگار که آن را نزد کسی که لایقش نیست نمی‌نهد) (تستری، ۲۰۰۲: ۶۵). مولوی در ضمن حکایتی لطیف این نکته را شرح کرده است:

تو نه‌ای زان نازنینان عزیز
که تو را دارند بی جـوز و مویـز
جـوع رزق جان خاصان خداست
کی زبون همچـو تو گـیج گداست
باش فارغ تو از آنها نیستی
که در این مطبخ تو بی نان بیستی
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر پنجم: ۲۸۴۵-۲۸۴۶)

۶. کف الاذی و نوع دوستی

در جامعه‌ای که از ستم و آزار طبقاتی و دینی رنج می‌برد، طرح اصل پرهیز از آزار، اهمیت خاصی می‌یابد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱). در تفسیر این آیه تستری می‌نویسد: «دوستی (موالات) بر مؤمنان، پرهیز از آزار آنهاست و بدان که آدمی به حقیقت ایمان نرسد، مگر آن که برای بندگان خدا همچون زمین باشد؛ بار آنان را بکشد و به آنان فایده برساند» (تستری، ۲۰۰۱: ۷۳ و قس: سلمی، ۱۹۷۶: ۵۹) این پیامی است که مولانا بارها ابلاغ کرده است:

بندگان حق رحیم و بردبار
خوی حق دارند در اصلاح کار
مهربان بی رشوتان یاریگران
در مقام سخت و در روز گران
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم: ۲۲۲۳-۲۲۲۴)

«وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَا وَ آلَقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ» (الحجر: ۱۹): (زمین را گسترانیدیم و در آن کوه‌های استوار افکندیم). عارفان گویند که «رواسی» (کوه‌ها) در این آیه رمز مقام اولیاست که حق تعالی آنها را وسیله دفع بلا از خلق قرار داده و به سبب مکان آنها امر ناپسند را از آنان دور می‌کند. برتر از اولیا، اوتادند و برتر از اوتاد، رواسی هستند که هنگام پریشان‌حالی پناهگاه و مرجع بندگانند (سلمی، ۱۳۶۴: برگ ۸۷ الف^۴ و قس: ذیل «سوره رعد»: ۳ و سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۳۲۶).

مضمونی که بارها و بارها در داستان‌های مثنوی همراه با نکاتی عمیق آمده است:

شیرمردان‌اند در عالم مدد
آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند
آن طرف چون رحمت حق می‌دوند
آن ستون‌های خلل‌های جهان
آن طبیبان مـرض‌های نـهـان
محض مهر و داوری و رحمت‌اند
همچـو حق بی‌عـلت و بی‌رشوت‌اند
(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر دوم: ۱۹۳۵-۱۹۳۸)

۷. عیب‌پوشی

سوی دیگر این نگرش اجتماعی، پرهیز از سوءظن به دیگران در عوض تلاش برای دیدن عیب‌های خویش است. در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» (حجرات: ۱۲): (ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است و جاسوسی نکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکنند؛ آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد، از آن کراهت دارید، [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است). تستری گوید: «در عیوب بندگان خدا جست‌وجو نکنید، همان‌گونه که مسیح^(ع) گفت در جرم بندگان خدا طوری ننگرید که گویی ارباب‌اید، بلکه در اعمال خود به چشم بندگی بنگرید و بدانید که مردم در دام امتحان‌اند و [از این‌رو] معاف‌اند؛ پس بر گرفتاران رحم آورید.» (۲۰۰۲: ۱۵۰ و قس: سلمی، ۱۹۷۶، ۳۷ و ۵۵)؛ و چون از تستری پرسیدند که در این صورت معنای روایت «احترسوا من الناس بسوء الظن» (با بدگمانی مواظب مردم باشید) چیست؟ گفت: «در اینجا منظور سوءظن به نفس خویش است، نه به دیگر مردم؛ یعنی خود را متهم بدار که در رفتار با مردم انصاف نداشته‌ای» (تستری، ۲۰۰۲: ۱۵۰). این مضمونی است که مولوی بارها به آن بازگشته است:

پس تو را هر غم که پیش آید ز درد	بر کسی تهمت منه بر خویش گرد
ظن مبرر بر دیگری ای دوست‌کام	آن مکن که می‌سگالید آن غلام
تو هم از بیرون بدی با دیگران	وندرون خوش گشته با نفس گران
خود عدوت اوست، قندش می‌دهی	وز برون تهمت به هرکس می‌نهی

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر چهارم: ۱۹۱۳-۱۹۱۴ و ۱۹۱۸-۱۹۱۹)

۸. مکر و استدراج

تکیه بر تدبیر و حول و قوه و دلشاد شدن به عبادات (رویت اعمال) و کرامات، محل مکر و استدراج یا امتحان است. مکر و استدراج از مهم‌ترین موضوعات مطرح‌شده در تفسیرهای عرفانی است که ریشه در قرآن دارد: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۲ و القلم: ۴۴): (آنان را [خوش باوران را] از راهایی که خبر ندارند می‌آزماییم). در تفسیر این آیه تستری گفته است: «یعنی نعمت را بر آنان افزون و شکرگزاری را

فراموششان می‌گردانیم و چون بر نعمت آرام گرفتند و از منعم فارغ شدند، مجازات می‌شوند» (نقل از سلمی، ۲۰۰۱ ج ۱: ۲۵۱، قیاس شود با نسخه خطی حقائق التفسیر، برگ ۴۲ الف) در تفسیر آیه «إِيَّايَ فَاتَّقُونِ» (بقره: ۴۱)، از تستری نقل است که «فلا تأمنوا المكر و الاستدراج فتسكن قلوبكم الى ملاحظة سلامتكم في الدنيا مع الإقامة على التَّقصير.» (قس: تستری، ۲۰۰۲: ۳۰): (با دیدن آسایش خود با همه تقصیرهایی که داشته‌اید، خود را از مکر و استدراج خدا ایمن ندانید و بدان دل خوش ندارید).

تکیه بر حول و قوه و رؤیت اعمال محل مکر و استدراج است. «وَ مَكْرُوا مَكْرًا وَ مَكْرَتًا مَكْرًا وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (النمل: ۵۰). تقریباً تمام عارفان بزرگ درباره مکر و استدراج سخنانی دارند. از جعفر صادق^(ع) نقل است که «مکر خدا را پنهان‌تر از حرکت مورچه‌ای در شبی تاریک بر صخره‌ای سیاه است» (به نقل از سلمی، ۲۰۰۱ ج ۲: ۹۱). گفته‌اند بیداران در تمامی احوال از مکر خدا بیمناک‌اند. مستدرج مست است و مست از آنچه به آن مبتلا می‌شود بی‌خبر است و چون اینان از مستی بیدار شوند، ناگهان پریشانی را درمی‌یابند (سلمی، ۲۰۰۱ ج ۲: ۳۴۶)

گوش کن هاروت را ماروت را	ای غلام و چاکران ما روت را
مست بودند از تماشای اله	وز عجایب‌های استدراج شاه
این چنین مستی ز استدراج حق	تا چه مستی‌ها کند معراج حق؟
دانه دامش چنین مستی نمود	خوان انعامش چه‌ها داند گشود!
مست بودند و رهیده از کمند	های هوی عاشقانه می‌زدند
یک کمین و امتحان در راه بود	صرصرش چون کاه که را می‌ربود
امتحان می‌کردشان زیر و زبر	کی بود سرمست را زینها خبر

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم: ۸۰۰-۸۰۶)

۹. کتمان سر

اولیا از خوف استدراج، احوال درونی خود را آشکار نمی‌کنند و از تجربه روحانی خود که به آن «اسرار» می‌گویند، جز با اهل آن، سخنی به میان نمی‌آورند. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نسا: ۵۸): (پروردگارتان شما را فرمود که امانات را به صاحبان آن بازگردانید). آورده‌اند که امانات اسرار خداست و اهل امانت عارفان‌اند که به اسرار آگاه‌اند و در دل‌ها به نور غیب می‌نگرند؛ یعنی از اسرار دل دیگران خبر دارند.

جریری گفت: «بزرگ‌ترین امانات اسرار است و هان تا آن را بر کسی آشکار نسازی جز اهل آن.» (به نقل از سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱) و در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ» (نسا: ۵۹)، از امام جعفر^(ع) نقل شده است که «مؤمن را از ادای سه سنت چاره نباشد که نخستین آنها سنت خدا است که کتمان سر است» (سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱).

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند	شهره خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند و چشم هیچ‌کس	برنیفتد بر کیانشان یک نفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم	نامشان را نشنوند ابدال هم
	(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم: ۳۱۰۴-۳۱۰۶)

عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
هرکه را اسرار کار آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند
	(همان، دفتر پنجم: ۲۲۴۰، ۲۲۳۹)

۱۰. توکل و ترک تدبیر

توکل از اندیشه‌های کلیدی است که بسیاری از باورهای محوری عارفان را به هم پیوند زده است. موضوعات مربوط با توکل در تفسیر آیات قرآنی بارها بیان شده است؛ از جمله در سوره‌های مائده: ۲۳، عنکبوت: ۱۷، هود: ۸۸ و سایر سوره‌ها و آیات قرآن. در عین حال، توکل از موضوعات بحث‌انگیز است. صوفیان میانه‌رو همیشه تلاش کرده‌اند میان کسب و توکل تعادلی برقرار سازند؛ برای مثال، محاسبی (وفات: ۸۵۷ق) در رساله *المکاسب ضمن بحثی مفصل، به جواز «کسب» و «حرکت» رأی می‌دهد و با شقیق بلخی به سبب معصیت‌دانستن حرکت در کار و کسب مخالفت می‌کند: «إن الحركة في الكسب معصية» (محاسبی، ۱۹۶۹: ۱۸۶-۱۸۳؛ قس: فان اس، ۱۹۶۱: ۱۰۰). سهل تستری در این زمینه متأثر از اندیشه حارث محاسبی است. او در تفسیر آیه «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (فرقان: ۵۸): (بر زنده‌ای توکل کن که او را مرگ نباشد)، پرهیز از کسب و کار را خلاف سنت پیامبر شمرده است: «هرکس به اکتساب طعن زند، به سنت طعن زده و هرکس به توکل طعن زند، به ایمان طعن زده است» (تستری، ۲۰۰۲: ۱۱۴ و قس: سلمی، ۱۹۷۶: ۳۶ و ۱۳۶۹-۱۳۷۲، ج ۱: ۳۵۵).*

مولوی که درباره توکل موضعی میانه‌روانه دارد، در داستان «شیر و نجیران» و نیز در دیگر مواضع، این سخن را آورده است:

گفت آری گر توکل رهبر است	این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر به آواز بلند	با توکل زانوی اشتر ببند
رمز الکاسب حبیب الله شنو	از توکل در سبب کاهل مشو

(۱۳۷۳، دفتر اول: ۹۱۲-۹۱۴)

توکل با چند ایده مرکزی در پیوند است: قطع اسباب، ترک تدبیر (زیرکی فردی) و نفی حول و قوه شخصی؛ تا آنجا که از تدبیر (زیرکی و حيله اندیشی نفس) به «ظلمت قلب» تعبیر می‌شود (تستری، ۲۰۰۲: ۳۸). اصل توکل را ترک تدبیر شمرده‌اند که حقیقت مقام عبودیت است (همان: ۵۱).

افکن این تدبیر خود در پیش دوست	گرچه تدبیرت هم از تدبیر اوست
کار آن دارد که حق افراشته است	آخر آن روید که اول کاشته است

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر دوم: ۱۰۶۰-۱۰۶۱)

۱۱. قطع اسباب

از موضوعات مرتبط با توکل، «سبب» و توجه به مسبب است. این واژه در آیات قرآن به کار رفته است: «وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کهف: ۸۴). «جعفر^(ع) گفت: حق تعالی هر چیز را سببی قرار داد و این اسباب را معانی وجود قرار داد. کسی که سبب را ببیند، از مسبب بریده می‌گردد و فریب اسباب در دلش انباشته می‌شود و چون دل او از این فریب پر شد، میان او و ملاحظه [حق] فاصله می‌افتد و از مشاهده محجوب می‌شود» (سلمی، ۲۰۰۱، ج ۱: ۴۱۶ و قس: نوپا، ۱۹۶۸: ۴۰).

تو ز طفلی چون سببها دیده‌ای	در سبب از جهل برچسبیده‌ای
با سببها از مسبب غافل‌ی	سوی این روپوشها زان مایلی

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم: ۳۱۵۳-۳۱۵۴)

۱۲. نتیجه

مولوی مثنوی را کشف قرآن نامیده است. وی در مثنوی با توجه به هدف تعلیمی خود، آیات را به روش عرفانی تأویل کرده است. مولوی در تفسیر و تأویل باطنی قرآن

از تفسیرهای عرفانی سهل بن عبدالله تستری و ابو عبدالرحمن سلمی متأثر است و آموزه‌های آنها را در مثنوی آورده است. به موجب این تفسیرها، نه فقط مکر نفس سعی دارد پنجره روحانی را بسته نگاه دارد، بلکه استدراج الهی نیز دورباشی است که اجازه نمی‌دهد ناهلان به بهشت روحانی باطن دین راه یابند. در این راه دشوار، تنها توکل و ترک تدبیر و داشتن حسن ظن به خدا، دستگیر سالک است. بدین گونه است که مولوی با بهره‌گیری از ادبیات و سنتی که ریشه در تفسیرهای عرفانی قرآن دارد، می‌تواند جهانی معنوی و باطنی را بیافریند که اصل اصل اصول دین است. مثنوی در پس ظاهر آیات، ما را به وجه باطنی قرآن رهنمون می‌شود. مثنوی پرده- برداری از باطن قرآن است و از این رو، آن را «کشف قرآن» نامیدن گزاف نیست.

پی‌نوشت

۱. نه تنها در غالب شروح مثنوی فهرست آیات قرآن درج شده است، بلکه شارحان مثنوی هم به تفسیر آیات قرآن در مثنوی از قدیم اهتمام داشته‌اند؛ زیرا اصولاً شرح مثنوی بدون توجه به قرآن ممکن نیست. با این همه، در این شرح‌ها و حتی در کتاب‌هایی که فقط به منظور بررسی آیات قرآن در مثنوی نوشته شده، از تفسیرهای عرفانی قرآن غفلت شده است؛ برای مثال بنگرید به *مرآة المثنوی*، تلمذ حسین؛ بخشی از این کتاب به معرفی آیات مثنوی اختصاص داده شده و با وجود اهمیتی که دارد، از مقصود ما دور است. از دیگر کتاب‌هایی که درباره آیات قرآن در مثنوی نوشته شده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: *قرآن در مثنوی*، علی‌رضا میرزامحمد، ۲ جلد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷؛ *قرآن و مثنوی (فرهنگواره تأثیر آیات قرآن در مثنوی)*، تدوین بهاءالدین خرمشاهی و سیامک مختاری، قطره، تهران، ۱۳۸۳. نیز فهرست‌های جداگانه از آیات مثنوی مانند کتاب *آیات مثنوی* از محمود درگاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، که براساس فهرست‌های پیشین چاپ شده است. این کتاب‌ها مجموعاً به طبقه‌بندی و تدوین یا بازخوانی آنچه پیش‌تر در شروح مثنوی آمده بود، پرداخته و آن را با بازنگری و آرایشی تازه چاپ کرده‌اند؛ لذا به مقصود ما که بررسی تفسیرهای عرفانی قرآن در مثنوی براساس تفسیرهای عرفانی معروف است، کمکی نمی‌کنند.

۲. قیاس شود: بروکلیمان، ۱۹۰۹، پیوست، ص ۳۳۳ و سزگین، ۱۹۹۱، المجلد الاوّل: ۱۲۹.

۳. شماره‌های ذکرشده مربوط به ابیات مثنوی است.

۴. قیاس شود با خبر معروف: *الجوع طعام الحق لا يطعمه الا الخواص*، فروزانفر، ۱۳۳۴: ۱۴۸؛ گوهرین، ۱۳۳۹، ج ۳: ۳۳۹.

۵. این تفسیر در متن چاپی ۲۰۰۱ (۲۰۰۱، ج ۱: ۳۵۱) نامفهوم و مبهم ضبط شده است؛ به همین سبب از روی نسخه خطی نقل شد.

منابع

- اصفهانی، ابونعیم (۱۹۶۷)، *حلیة الولیاء و طبقات الأصفیاء*، قاهره، دار أم القرى.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفين*، به تصحیح تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب.
- بقلی، ابومحمد صدرالدین روزبهان (۲۰۰۸)، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بهاء‌ولد (۱۳۵۲)، *معارف؛ مجموعه مواعظ و سخنان سلطان العلماء بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی مشهور به بهاء‌ولد*، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، طهوری.
- تستری، سهل بن عبدالله (۲۰۰۲)، *تفسیر التستری*، علق علیه و وضع حواشیه محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب علمیه.
- (۱۹۵۱)، *تفسیر القرآن العظیم*، عنی بتصحیحها محمدبدرالدین النعسانی الحلبي، مصر، سعاده.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین و سیامک مختاری (۱۳۸۳)، *قرآن و مثنوی؛ فرهنگواره تأثیر آیات قرآن در مثنوی*، تهران، قطره.
- درگاهی، محمود (۱۳۷۷)، *آیات مثنوی*، تهران، امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)، *سرنی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*، چاپ دوم، تهران، علمی.
- سراج طوسی، ابونصر، عبدالله بن علی (۱۹۱۴)، *کتاب اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد الن نیکلسن با مقدمه انگلیسی، مجموعه اوقاف گیب، شماره بیست‌ودوم، لندن، لوزان.
- سزگین، فؤاد (۱۹۹۱/۱۴۱۱)، *تاریخ التراث العربی*، نقله الی العربیة محمد فهمی حجازی، ریاض، دارالثقافة والنشر بالجامعة.
- سلمی، ابوعبدالرحمن (۲۰۰۱)، *تفسیر السلمی و هو حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت.
- (۱۳۶۴)، *حقائق التفسیر*، نسخه خطی به شماره ۹۲۷۱، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، جلد ۱۷، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- (۱۹۷۶)، *جوامع آداب الصوفیه و عیوب النفس و مداواتها (دو رساله) حقیقها و قدم لها/یتان کولبرغ، قدس، مهد الدراسات العیسویه و الفریقیه*.
- (۱۹۹۵)، *زیادات حقائق التفسیر*، تحقیق جیرهارد بورینگ، بیروت، دارالمشرق.
- (۱۹۶۰)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح پدرسن، لیدن، بریل.
- (۱۳۶۹-۱۳۷۲)، *مجموعه آثار؛ بخش‌هایی از حقائق التفسیر و رسائل دیگر*، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۳۴)، *احادیث مثنوی*، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۴۶)، *شرح مثنوی شریف*، تهران، دانشگاه تهران.

قشیری، ابوالقاسم (۱۴۰۹/۱۹۸۹)، *الرسالة القشيرية*، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمد بن الشریف، قاهره، موسسه دارالشعب.

گوهرین، سید صادق (۱۳۳۹)، *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*، تهران، دانشگاه تهران.

مایر، فریتز (۱۳۸۲)، *بهاء ولد*، ترجمه مریم مشرف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

محاسبی، حارث بن اسد (۱۹۶۹)، *المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح و المكاسب و العقل*، تحقیق و تعلیق و تقدیم عبدالقادر احمد عطا، قاهره، عالم الکسب.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد ا. نیکلسن، به اهتمام نصرالله پورجوادی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.

میبدی، احمد بن احمد (۱۳۳۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، دانشگاه تهران.

میرزامحمد، علی‌رضا (۱۳۸۷)، *قرآن در مثنوی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

نویا، بولس (۱۹۸۶)، *نصوص الصوفیة غیر منشوره*، بیروت، دارالمشرق.

نویا، بولس (۱۹۶۸)، *تفسیر جعفر الصادق (نقلاً عن حقائق التفسیر السلمی)*، بیروت، دانشگاه سنت ژوزف.

نویا، پل (۱۳۷۳)، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

Bowering, Gerhard (1980), *Mystical Vision of Existence in Classical Islam- The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari*, Berlin, Walter de Greuter.

————— (1986), "Sahl Al Tustari", The encyclopaedia of Islam, edited by an editorial committee consisting of Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, Second edition, Brill 1986

Massignon (1954), *Essai Sur Les Origines du Lexique de la Mystique Musulmane*, (nouvelle edition), Paris, J.Vrin.

Van Ess, Josef (1961), "Die Gedankenwelt des Hāreth al Muhāsibī", in *Theologie*, vol.4. Bonn. Selbsverlag des Orientalischen Seminar der Universitat .