

فصلنامه علمی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره شصتم، بهار ۱۴۰۰: ۱۲۶-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل محتوا و ساختار در تأویل‌های مثنوی معنوی^۱

* مریم نافلی شهرستانی

** حسین آقاحسینی

چکیده

تأویل به معنی بازگرداندن چیزی به اصل آن است که در واقع پیشینه آن را باید در هرمنوتیک یونان جست‌وجو کرد. هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است. عارفان به تأویل و باطن قرآن بسیار توجه داشته‌اند. مولانا نیز در مثنوی از تأویل بهره برده است. او به تأویل بسیار گسترده می‌نگرد و تأویل را خاص قرآن نمی‌داند؛ به همین سبب از تأویل در موضوعات مختلفی بهره می‌برد. روش پژوهش در این مقاله اسنادی- کتابخانه‌ای و هدف آن تحلیل انواع تأویل در سه دفتر مثنوی از نظر محتوا و ساختار است. تأویل‌های به‌کاررفته در سه دفتر مثنوی براساس موضوع عبارتند از: تأویل آیات قرآن و احادیث، تأویل داستان‌های پیامبران، تأویل مباحث عرفانی، شرعی و فقهی، اخلاقی و فلسفی. با بررسی سه دفتر مثنوی معنوی ۱۳۶ تأویل در این موضوعات استخراج شد که بیشتر آنها را تأویل آیات قرآن تشکیل می‌داد. مولوی از شگردهای مختلفی برای بیان تأویل بهره برده است؛ تأویل از زبان شخصیت‌های داستان، تأویل در قالب تشبیه و استعاره، تأویل تمثیلی و تأویل سببی از آن جمله است.

واژه‌های کلیدی: تأویل، مثنوی معنوی، مولوی، موضوع تأویل، شیوه تأویل.

۱. این مقاله مستخرج از طرح پسادکتر با عنوان «بررسی و تحلیل تعامل عرفان اسلامی با زبان و ادب فارسی با تمرکز بر مثنوی معنوی» با راهنمایی آقای دکتر حسین آقاحسینی و تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران کشور (INSF: Iran National Science Foundation) و دانشگاه اصفهان (University of Isfahan) است.

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش عرفانی دانشگاه اصفهان، ایران

maryam.nafeli.sh@gmail.com

h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران



مقدمه

مولانا جلال‌الدین بلخی از شاعران و عارفان بزرگ زبان فارسی است که در قرن هفتم هجری می‌زیست. کتاب مثنوی معنوی او از بزرگ‌ترین آثار عرفانی اسلامی است. مولانا کلام خود را در مثنوی با قرآن مقایسه می‌کند و می‌گوید کلام من نیز مانند قرآن ظاهری دارد و باطنی (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹۴). توجه به باطن کلام بحث تأویل و هرمنوتیک را مطرح می‌کند. «هرمنوتیک را می‌توان آیینی باسابقه و بسیار کهن دانست» (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۹۶) که با نوشته‌های آگوستین قدیس مانند علم تأویل مطرح شد (همان). در واقع تأویل «کارکردی است که معنا یا معناهای ناپیدا را به یاری معنای آشکار روشن می‌کند. از این رو که خواندن نیز یافتن معناهای تازه است به یاری معنای موجود» (همان، ۱۳۸۷: ۴۳۴). اگر تأویل را بیان معانی باطنی و حقیقی و پنهان بدانیم، کل مثنوی نوعی تأویل به شمار می‌رود که در پی آشکار کردن حقایق امور است (برای نمونه رک: همان: ۵۲).

مولوی در مثنوی از دو نوع تأویل یاد می‌کند که می‌توان آنها را تأویل ممدوح و مذموم نامید. از نظر او تأویل مبتنی بر هوا و هوس و عقل جزئی تأویلی باطل است: «بر هوا تأویل قرآن می‌کنی / پست و کژ شد از تو معنی سنی» (همان، د ۱: ۱۴۳)؛ «آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست / عقل کل مغز است و عقل جزو پوست» (همان: ۲۶۲). تأویل ممدوح در نظر مولوی تأویلی است که به انسان پویایی و تحرک بخشد؛ در آیات متشابه باشد؛ مبتنی بر کشف شهودی باشد و تأویل‌کننده صلاحیت تأویل داشته باشد (ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۴۸-۵۱).

بیشتر پژوهشگران به تأویل آیات و احادیث توجه داشته‌اند و از تأویل‌های دیگر مولانا غافل بوده‌اند. مولانا افزون بر آیات قرآن و احادیث می‌کوشد تا درباره موضوعات دیگری مانند اصطلاحات و مسائل عرفانی، اخلاقی، شرعی، فلسفی، داستان و روایات پیامبران نیز از جنبه ظاهری فراتر رود و معانی باطنی را کشف و آشکار کند. به بیان دیگر با توجه به شواهد به‌دست‌آمده، مولانا به تأویل با دید گسترده‌تری می‌نگرد و تأویل را فقط خاص آیات قرآنی نمی‌داند.

هدف و شیوه پژوهش

هدف در این پژوهش بررسی انواع تأویل‌های به‌کاررفته در مثنوی از نظر محتوایی و

ساختاری است.

شیوه پژوهش در این مقاله از نوع اسنادی- کتابخانه‌ای است. برای انجام این پژوهش سه دفتر نخست از شش دفتر مثنوی معنوی بررسی و ۱۳۶ شاهد از انواع تأویل در مثنوی استخراج شد.

فرضیه‌ها و پرسش‌های پژوهش

فرضیه‌های منظور برای این پژوهش عبارت است از:

- افزون بر تأویلات آیات و احادیث، می‌توان تأویل‌های دیگری در حوزه‌های متنوع، از مثنوی استخراج کرد.

- مولوی برای بیان تأویلات خود از روش‌های خاصی بهره می‌برد که می‌توان آن‌ها را برای بررسی دقیق‌تر دسته‌بندی کرد.

با توجه به فرضیات بیان‌شده پرسش‌های پژوهش چنین است:

۱. مولوی در حوزه محتوا به چه تأویلاتی توجه داشته و حوزه تأویل را در چه مباحثی بسط داده است؟

۲. مولوی از چه شگردهایی برای بیان تأویلات خود و تأثیر بیشتر آن بر خواننده بهره برده است؟

پیشینه پژوهش

سیدحسین سیدی در کتاب «تأویل قرآن در مثنوی بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر المیزان، تیبیان، کشف‌الاسرار، کبیر» (۱۳۸۹) شش دفتر مثنوی را از نظر کاربرد تأویل‌های آیات قرآن بررسی کرده است. در این کتاب فقط به تأویل آیات قرآن توجه شده و به همین سبب با نگرش این پژوهش متفاوت است.

رضا روحانی (۱۳۸۶) در مقاله «عوامل و انگیزه‌های تأویل و تفسیر معنوی متون در مثنوی» انگیزه‌های تأویل متون مقدس در مثنوی را در سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند:

گوینده‌محور، مخاطب‌محور، متن‌محور. او در این پژوهش تنها به تأویل‌هایی توجه دارد که برخاسته از متون مقدس است؛ ولی در مقاله پیش رو به تأویل‌های دیگری (افزون بر

تأویلات قرآنی) توجه شده است.

بتول واعظ و رقیه کاردل ایلواری (۱۳۹۲) در مقاله «تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی»، در بخشی از پژوهش درباره تأویل در مثنوی سخن می‌گویند. آنان تأویل در مثنوی را در سه سطح بررسی کرده‌اند که عبارت است از: تأویل آیات و احادیث، رمزها و نشانه‌ها، اصطلاحات عرفانی. این تقسیم‌بندی با این پژوهش اشتراکاتی دارد؛ اما آنچه در تحقیق واعظ درباره مثنوی بیان شده، بسیار مختصر و کلی است و برخی از مباحث مطرح در این پژوهش در آن مقاله بیان نشده است (مانند بحث شیوه‌ها و ساختار تأویل در مثنوی و تأویل‌های بلاغی و سببی و فلسفی و غیره).

رضا روحانی (۱۳۸۴) در مقاله «تأویل و انواع آن در مثنوی» تأویل را از نظر مولوی به دو نوع مذموم و ممدوح تقسیم می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که درستی و نادرستی یا خوبی و بدی تأویل از دیدگاه مولانا نسبی است و به نوع تأویل، شخص تأویل‌گر و اهداف و انگیزه‌های او از تأویل بازمی‌گردد. رویکر مقاله یادشده با این پژوهش کاملاً متفاوت است و تنها در عنوان دو مقاله شباهت‌هایی دیده می‌شود.

سید حسین سیدی (۱۳۸۴) مقاله‌ای با عنوان «مولوی و قرآن تفسیر یا تأویل» به چاپ رسانده است. نویسنده درباره تأویل آیات قرآن در مثنوی سخن می‌گوید و رویکرد مولانا به تأویل آیات را به چهار دسته تقسیم می‌کند: اقتباس لفظی، اقتباس معنوی، تفسیر، تأویل. نویسنده سپس تنها به تفسیر و تأویل می‌پردازد و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که مولانا تأویلی را می‌پذیرد که از مراد قرآن دور نباشد؛ او خود گاهی به تأویلاتی خلاف ظاهر اقدام کرده است، اما تأویل معتدل را می‌پذیرد. این مقاله نیز رویکرد متفاوتی با مقاله پیش رو دارد و مباحث مطرح در هریک کاملاً مختلف است.

عبدالوهاب شاهرودی (۱۳۸۰) در مقاله «کوزه و باده (تأویل در مثنوی)» به توضیحاتی درباره تأویل و ابیات تأویل‌برانگیز در مثنوی اشاره می‌کند. این مقاله ساختار منسجمی ندارد و حتی برای آن نتیجه‌گیری نوشته نشده است. نویسنده درباره روش مولانا در تأویل (جمع بین باطن و ظاهر) سخن می‌گوید و معتقد است مولانا سه منشأ برای تأویل در نظر گرفته است: زبان‌شناسانه، روان‌شناسانه، خردشناسانه. گفتنی است شاهرودی پیشتر در مقاله دیگری با عنوان «شراب آسمانی» (۱۳۷۹) همین مطالب را

مطرح کرده و در واقع مقاله‌ای تکراری به چاپ رسانده است؛ زیرا در هر دو مقاله همهٔ مباحث مشترک است (حتی جمله‌بندی و شواهد شعری). مقاله مذکور نیز پژوهشی کاملاً متفاوت با مقالهٔ پیش رو است.

مهدی ابراهیمی (۱۳۸۲) در مقالهٔ دیگری با عنوان «تأویل قرآن در مثنوی» تأویل را در نظر مولوی به دو نوع مبتنی بر عقل جزئی و مبتنی بر هوای نفس تقسیم می‌کند. سپس تأویل ممدوح را از نظر مولوی از سه بُعد بررسی می‌کند: فاعل‌شناسانه، موضوع‌شناسانه، غایت‌شناسانه. این مقاله نیز تنها در عنوان با مقالهٔ پیش رو شباهت‌هایی دارد و بقیهٔ مباحث کاملاً مختلف است.

افزون بر پژوهش‌های یادشده، چند پایان‌نامه نیز دربارهٔ تأویل در مثنوی نوشته شده است که در ادامه برخی از آنها معرفی می‌شود؛ البته رویکرد این پژوهش با پایان‌نامه‌های یادشده مختلف است:

پایان‌نامهٔ «تأویل در مثنوی» (۱۳۷۵) از شهلا آموزگار که در آن پس از بیان کلیات فقط تأویل در داستان‌های پیامبران در دفاتر ششگانهٔ مثنوی بررسی شده است.

پایان‌نامهٔ «مثنوی و تأویل حکایات و داستان‌های آن» (۱۳۸۲) از جلیل شاکری که در این رساله نیز فقط به تأویل حکایات و داستان‌ها پرداخته شده است.

پایان‌نامهٔ «تأویل قصص و نشانه‌ها در مثنوی معنوی» (۱۳۸۷) از فرزاد حقیقی که در آن به تأویل حکایات مثنوی پرداخته شده است و بر روی برخی کلمات در جایگاه نشانه‌هایی از تأویل بحث شده است.

همچنین پایان‌نامه‌هایی دربارهٔ تفسیر و تأویل قرآن کریم در دفاتر مختلف مثنوی به انجام رسیده که در این آثار نیز فقط به تأویل آیات قرآن توجه شده است. از آن جمله است: «تفسیر و تأویل قرآن در دفتر چهارم مثنوی» (حسنی قهرودی، ۱۳۸۴)؛ «تأویل و تفسیر قرآن در دفتر اول مثنوی» (تولمی، ۱۳۷۵)؛ «تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی» (منصوری، ۱۳۹۷).

در برخی مقالات نیز به‌طور جزئی تأویل برخی موضوعات در مثنوی بررسی شده است که این پژوهش‌ها نیز از نظر موضوع و رویکرد با این پژوهش متفاوت است. از آن جمله به این دو پژوهش می‌توان اشاره کرد: «انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش

انسانشناختی مولانا (تلقی فرااقليمی و فرامادی از انسان و تأویل عرفانی از وطن در انسان‌شناسی عرفانی مولانا) (عابدی، ۱۳۹۲) و «معانی خوف و رجا در قرآن و تأویل آن در مثنوی مولوی»، (کریم‌پور و یوسف‌پور، ۱۳۹۳).

پژوهش‌ها و مقالات یادشده فقط بخشی از جنبه‌های موضوعی تأویل را (به‌ویژه تأویل آیات قرآن کریم و داستان‌ها و حکایات) بررسی کرده‌اند؛ اما نویسندگان در مقاله پیش رو کوشیده‌اند با دیدی وسیع‌تر به موضوع تأویل در مثنوی بنگرند؛ به‌گونه‌ای که این تأویلات مانند پژوهش‌های پیشین فقط در دو حوزه آیات قرآنی و حکایات و داستان‌ها تقسیم‌بندی نشود و بقیه موضوعات تأویلی مدّ نظر مولوی را نیز دربرگیرد. همچنین کوشیده‌اند تا روش‌ها و شگردهای مولوی برای بیان انواع تأویل‌های موضوعی (در دسته‌بندی‌های مجزا) به خواننده ارائه شود که این موضوع در هیچ‌یک از پژوهش‌های بررسی‌شده، مطرح نشده بود و این امر در واقع از نوآوری‌های مقاله پیش‌روست.

تأویل و هرمنوتیک

تأویل اغلب با کلمه تفسیر به کار می‌رود. در قرون اولیه اسلام، برخی از بزرگان لغت یا علوم قرآنی بین این دو تفاوت نمی‌گذاشتند (سیوطی، ۱۴۰۵: ۱۶۵؛ احمدی، ۱۳۸۴: ۵۰۶)؛ همانگونه که طبری در تفسیر خود مرتب به‌جای تفسیر از تأویل استفاده می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۸۱)؛ اما در واقع تفسیر «ساخت وازگان، قاعده‌های دستوری، قاعده‌های ادبی و زبانشناسیک، اشارات تاریخی، حقوقی و غیره است. هدف از تفسیر درک دقیق‌تر خواننده از متن است» (احمدی، ۱۳۸۴: ۵۰۴). به‌طور کلی برخلاف تأویل که بیان معانی باطنی کلام است، تفسیر بیان معانی صوری و ظاهری و شرح لفظی آیات قرآن است (جرجانی، ۱۹۳۸: ۵۵؛ حاجی خلیفه، ۱۳۶۰: ۲۹۷؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۴۸؛ راستگو، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۳؛ ناصحیان، ۱۳۸۱: ۶۳؛ پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۰).

کلمه تأویل در هفت سوره قرآن در مجموع هفده بار به معانی مختلف به کار رفته است.^(۱) تأویل از «أول» گرفته شده و «أل، یؤول» به معنای رجوع و بازگشت است.^(۲)

سخنان بسیاری درباره معنی تأویل بیان شده است.^(۳) هانری کربن در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» بحثی درباره تأویل ارائه می‌کند. او می‌کوشد تا ثابت کند تأویل در واقع

با معنای باطنی و پوشیده ظاهر نصّ قرآن کریم ارتباط دارد (کرین، ۱۳۹۵: ۳۵-۳۷)؛ بنابراین تأویل تطبیق نوشته‌ای به معنای حقیقی و اصلی آن است؛ تأویل یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن و تأویل‌کننده کسی است که بیانی را از ظاهر آن برمی‌گرداند و به مفهوم حقیقی آن می‌رساند. پس تأویل به منزله تفسیر روحانی درونی یا به منزله تفسیر رمزی و تعبیر باطنی و نظیر آن است (همان: ۴۲).

هرمنوتیک مشتق از فعل hermeneueen به معنای «باز کردن»، «تفسیر»، «فهم و تبیین» است. این واژه را برگرفته از نام هرمس یونانی دانسته‌اند که رسول و پیام‌آور خدایان بوده است. افلاطون در رساله «کراتیلوس» وی را خدای آفریننده زبان و گفتار دانسته که هم تأویل‌کننده است و هم پیام‌آور (احمدی، ۱۳۸۴: ۴۹۶). پالمر نیز درباره معنای هرمنوتیک آورده است: «نخستین وجه اصلی معنای «هرمنوتیک»، بیان کردن، اظهار کردن و گفتن است و این وجه به وظیفه ابلاغی هرمس مربوط می‌شود» (پالمر، ۱۳۹۰: ۲۱).

هرمنوتیک در اصطلاح، به علم و روش تأویل متن گفته می‌شود. این لغت در گذشته بیشتر برای تفسیر متون تاریخی، فلسفی و دینی (متون مقدس) استفاده می‌شد؛ به‌ویژه برای تفسیر آنچه رمزی و نمادین است (لالاند، ۱۳۷۷: ۳۲۰). پل ریکور در ابتدای مقاله «رسالت هرمنوتیک» می‌گوید: «هرمنوتیک نظریه عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون و دانشی که به شیوه فهم و مکانیزم تفسیر متون می‌پردازد» (پریمی، ۱۳۹۲: ۲۹).

اگر درباره پیشینه تأویل جست‌وجو شود باید آن را در هرمنوتیک یونان و سپس در بین یهودیان و مسیحیان جست‌وجو کرد. درحقیقت باور به وجود حکمت مستور و حقایق والا در متون مقدس و دینی ایجاب می‌کند این مفاهیم به صورت نماد یا تمثیل منتقل شود. کشف و تأویل وسیله دریافت نمادها و رموز مطرح در متون مقدس است. به همین سبب پیروان تأویل برای متون مقدس خود ظاهر و باطنی در نظر می‌گرفتند و تأویل یا تفسیر رمزی درحقیقت وسیله‌ای برای دریافت‌های فلسفی، روحانی و عرفانی آنان قرار می‌گرفته است.

به‌طور کلی می‌توان گفت هرمنوتیک علمی برای آشکار کردن معانی مبهم در گفتار و نوشتار است. از سوی دیگر تأویل متن کوششی برای راه یافتن به افق معنایی اصیل متن است.

رویکرد عارفان و زبان عرفانی به تأویل

عارفان بارها به این نکته اشاره کرده‌اند که صورت مراد و منظور آنان نیست و باطن و محتوا برای ایشان اهمیت بسیاری دارد. به همین سبب تفسیرهای صوفیانه مبتنی بر تأویل ظاهر الفاظ قرآن است.

به‌طور کلی رویه معمول در نزد محققان حوزه تأویل چنین است که با استناد به آیات قرآن، کلام را دارای دو سطح عام ظاهر و باطن می‌دانند. ظاهر همان صورت الفاظ است و معنایی است که در نخستین رویارویی با کلام به ذهن انسان می‌رسد؛ اما باطن سطح پنهان سخن است که تأویل‌کننده با تلاش بسیار و استفاده از قرائن و نشانه‌هایی به بخشی از آن دست می‌یابد. ضمناً این سطح باطن منحصر به یک لایه نمی‌شود و لایه‌های متوالی و تودرتویی را تشکیل می‌دهد که شناخت کامل آن از عهده هر فردی بر نمی‌آید. دریافت عمیق تأویل به عمق درک و شناخت تأویل‌کننده وابسته است؛ بدین ترتیب که هرچه درک او بیشتر باشد، میزان دریافت او از معنای پنهان بیشتر خواهد بود (شاکر، بی‌تا: ذیل تأویل).

به‌طور کلی می‌توان گفت نگاه تأویل‌گرای عارفان در نوعی تلقی از قرآن ریشه دارد که براساس آن در ورای ظاهر الفاظ، بطن یا بطونی هست که کشف و شهود عرفانی از اسرار آن پرده برمی‌دارد. این موضوع برخاسته از حدیثی از پیامبر اسلام است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهراً و بطناً و لِبطنه بطناً إلی سبعة أبطن» (طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۳۶). مولوی نیز در دفتر سوم به این موضوع اشاره کرده است (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۹۲).

احادیث دیگری از پیامبر و بزرگان اسلام نقل شده است که آن نیز به رویکرد باطنی قرآن اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳: ۱۵۵؛ همان، ج ۸۹: ۹۰).

بررسی تأویل‌های مثنوی معنوی براساس محتوا

برپایه محتوا می‌توان تأویلات مثنوی را به چند دسته تقسیم کرد: تأویل آیات، تأویل احادیث، تأویل داستان‌های پیامبران، تأویل مسائل شرعی و فقهی، تأویل اصطلاحات عرفانی، تأویل مسائل اخلاقی یا اخلاقی-عرفانی؛ تأویل‌های فلسفی و هستی‌شناسانه. **تأویل آیات و احادیث^(۴)**

در مثنوی حدود دو هزار استناد به آیات قرآن دیده می‌شود که حدود ۶۵۰ آیه بدون

تکرار بحث و بررسی شده است (ابراهیمی، ۱۳۸۲: ۴۰). مولانا در تأویل آیات گاهی معنی آیه را تأویل می‌کند و گاهی درباره علت نزول آیه یا سوره‌ای سخن می‌گوید؛ مثلاً در ابیات زیر می‌گوید: آینه ظاهرکننده صورت زیبارویان است و احسان و بخشش مردم نیز با گدایان مشخص می‌شود؛ گویا گدایان آینه‌هایی برای نمایان کردن اهل کرم هستند. به همین سبب خداوند در آیه دهم از سوره الضحی خطاب به پیامبر می‌گوید: بر گدایان بانگ کمتر بزن (وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ). در واقع مولانا علت نزول آیه را تأویل کرده است:

روی خوبان زآینه زیبا شود	روی احسان از گدا پیدا شود
پس از این فرمود حق در والضحی	بانگ کم زن ای محمد بر گدا
چون گدا آینه جود است هان!	دم بود بر روی آینه زبان

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۲۱۹)

به جز تأویل آیات، تأویل سخن‌های بزرگان دین نیز در مثنوی نمود دارد. بیت زیر تأویل حدیثی از پیامبر اسلام است که به ایستادن زنان پس از مردان در نماز اشاره دارد: «أَخْرَوْهِنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَوْهِنَّ اللَّهُ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۲۰۴؛ عمرانی، ۱۴۲۱، ج ۱۴: ۷۷). مولوی حدیث را به توجه نکردن به نفس و خواسته‌های آن تأویل کرده است:

ز أَخْرَوْهِنَّ مَرَادَشْ نَفْسِ تَوْسَتْ کُو بَه آخِر بَايِد و عَقْلِتْ نَخْسَتْ

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۸۶)

ابیات زیر نیز تأویلی دیگر از این حدیث است: «تَوَقَّوْا الْبِرْدَ فِي أَوَّلِهِ وَ تَلَقَّوْهُ فِي آخِرِهِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ فِي الْإِبْدَانِ كَفَعْلِهِ فِي الْأَشْجَارِ أَوَّلَهُ يُحْرِقُ وَ آخِرُهُ يَورِقُ» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۹۶). حال مولوی می‌گوید نباید این سخن را بر معنی ظاهری آن درک کرد. او بهار را به باطن پاک اولیا و خزان را به هوا و هوس و شهوت تأویل می‌کند:

گفت پیغمبر ز سرمای بهار	تن مپوشانید یاران زینهار
زانکه با جان شما آن می‌کند	کان بهاران با درختان می‌کند
لیک بگریزید از سرد خزان	کان کند کو کرد با باغ و رزان
راویان آن را به ظاهر برده‌اند	هم بر آن صورت قناعت کرده‌اند...
آن خزان نزد خدا نفس و هواست	عقل و جان عین بهار است و بقا

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۸۷)

تأویل داستان‌های پیامبران

گاهی مولانا از داستان‌های پیامبران تأویل‌هایی عرفانی ارائه می‌کند و در واقع در پی آن است تا باطن و حقیقت این داستان‌ها را بر خوانندگان آشکار کند. او به این حقیقت اشاره دارد که ظاهر این حکایت‌ها مانند حجابی است که با گذر از آن باید باطن و حقیقت داستان را دریافت. در ابیات زیر می‌گوید: گمان مبر موسی و فرعون دو شخصیت خارجی بودند که سال‌ها پیش زیسته‌اند؛ در واقع هر دو اینها در هستی تو وجود دارند و باید این دو را در باطن خود بشناسی:

ذکر موسی بند خاطرها شده‌ست	کین حکایت‌هاست که پیشین بده‌ست
ذکر موسی بهر روپوش است لیک	نور موسی نقد توست ای مرد نیک
موسی و فرعون در هستی توست	باید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت هست از موسی نتاج	نور دیگر نیست، دیگر شد سراج

(مولوی، ۱۳۸۷، ۳۵: ۶۳)

مولوی در دو بیت زیر نیز از حقیقت باطنی شتری سخن می‌گوید که خداوند با آن، قوم ثمود را آزمود. آب نهر یک روز به این ناقه اختصاص داشت و مردم در روز بعد می‌توانستند از آب استفاده کنند؛ آنان حق نداشتند به این شتر تعرض کنند؛ اما با گذشت زمان، عده‌ای ناقه را از بین بردند و دیگران نیز بدان رضایت دادند. در نتیجه عذاب الهی نازل شد و همه مشرکان نابود شدند. مولانا می‌گوید حقیقت این شتر کمین خداوند برای هلاک طالحن بود:

ناقۀ صالح به ظاهر بد شتر	پی بریدندش ز جهل آن قوم مر...
ناقۀ صالح چو جسم صالحان	شد کمینی در هلاک طالحن

(همان، د ۱: ۲۰۸)

در بخشی دیگر مولانا به داستان یوسف و دروغ برادران او توجه دارد. آنان به دروغ گفتند گرگ یوسف را دریده است. حال مولانا می‌گوید حقیقت و چهره واقعی این گرگ، حسد است و یعقوب همیشه از این گرگ بر یوسف ترس داشت. مولانا حتی در ادامه، تأویل خود را محکم‌تر می‌کند و می‌گوید: در قیامت نیز حاسدان بر صورت گرگ محشور خواهند شد:

از حسد بر یوسف مصری چه رفت؟ این حسد اندر کمین گرگی است زفت
لاجرم زین گرگ یعقوب حلیم داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم
گرگ ظاهر گرد یوسف خود نگشت این حسد در فعل از گرگان گذشت...
زانکه حشر حاسدان روز گزند بی‌گمان بر صورت گرگان کنند
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۶۷)

بیت زیر به داستان موسی و تجلی خداوند بر کوه طور و تکه‌تکه‌شدن کوه اشاره دارد. مولانا در تأویلی عرفانی بر آن است که در واقع کوه به سبب عشق تکه‌تکه شد و از آن به مستی یاد می‌کند. این نوع تأویل برخاسته از این دیدگاه عرفانی است که عشق در کل هستی جریان دارد:

عشق جان طور آمد عاشقا! طور مست و خرّ موسی صاعقا
(همان، د ۱: ۹۶)

در داستان موسی(ع) بخشی وجود دارد که تقابل ساحران فرعون و موسی است؛ در آنجا عصای موسی به ماری بدل می‌شود و همهٔ سحر ساحران را می‌بلعد. در پایان نیز ساحران به موسی ایمان می‌آورند و فرعون از روی غضب به قطع دست و پای آنان دستور می‌دهد. حال مولانا از این زنده ماندن و هدایت ساحران تأویلی ارائه می‌دهد و می‌گوید: چون موسی را بزرگ داشتند و او را بر خود مقدم دانستند، هدایت شدند؛ اما به سبب جرم و گناهی که مرتکب شدند، دست و پای خود را از دست دادند:

لیک موسی را مقدم داشتند ساحران او را مکرم داشتند...
این قدر تعظیم جانشان را خرید کز مری آن دست و پاهایشان برید
ساحران چون حقّ او بشناختند دست و پا در جرم آن درباختند
(همان: ۱۶۸-۱۶۹)

مولانا گاهی از داستان پیامبران برای بیان حقایق دیگری بهره می‌برد. بنی اسرائیل با فرمان خداوند و با راهنمایی حضرت موسی(ع) از مصر خارج می‌شوند و در نزدیکی مرزهای سرزمین موعود (بیت المقدس) اردو می‌زنند. آنان با آگاهی از نیرومندی ساکنان بیت المقدس، فرمان صریح خداوند برای ورود به آن سرزمین و نبرد با ساکنان آنجا را زیر پا می‌گذارند. خداوند به کیفر این مخالفت، آنها را به مدت چهل سال از ورود به

سرزمینِ آمال و آرزوهایشان محروم می‌کند. بنی‌اسرائیل این مدت را در تلاشی ناموفق برای ورود به بیت‌المقدس در بیابان‌های اطراف (وادی تیه) سرگردان‌اند و با اقوام و ساکنانِ مناطق هم‌جوارِ فلسطین درگیر می‌شوند. در این مدت، حوادث بسیاری برای آنان رخ می‌دهد. مولوی از این داستان برای بیان حقیقت جهان بهره می‌برد؛ به بیان دیگر داستان موسی و قومش به تأویلی دیگر و بیان حقیقتی دیگر کمک می‌کند:

این جهان تیه است و تو موسی و ما	از گنه در تیه مانده ابنتلا
قوم موسی راه می‌پیموده‌اند	آخر اندر گام اول بوده‌اند
سال‌ها ره می‌روییم و در اخیر	همچنان در منزل اول اسیر
گر دل موسی ز ما راضی بدی	تیه را راه و کران پیدا شدی
ور به کل بیزار بودی او ز ما	کی رسیدی خوانمان هیچ از سما...
چون دو دل شد موسی اندر کار ما	گاه خصم ماست گاهی یار ما
خشمش آتش می‌زند در رخت ما	حلم آورد می‌کند تیز بلا

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۱۱۳)

در ابیات بالا جهان مانند بیابان داستان موسی تصور شده است که ما آدمیان به سبب آزمون در آن گرفتار شده‌ایم. مولانا برای علت سرگردانی قوم در بیابان، تأویلی بیان می‌کند و آن ناراحتی موسی از قومش است. از سوی دیگر چون موسی به کلی از قوم بیزار نیست هر بار مانده‌ای از آسمان فرامی‌رسد. پس در تأویل مولانا، جهان بیابانی برای آزمون است؛ گمراهی بندگان در این بیابان به سبب ناراحتی اولیای حق و انسان کامل و یا خداوند است؛ خوشحالی و فرح‌های زودگذر نیز نتیجه آن است که خدا یا انسان کامل هنوز به‌طور کلی از ما بیزار نشده است.

در ابیات زیر مولانا داستان آدم را تأویل می‌کند:

گفت آدم که «ظلمنا نفسنا»	او ز فعل حق نبذ غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	ز آن گنه بر خود زدن او بر بخورد
بعد توبه گفتش ای آدم! نه من	آفریدم در تو آن جرم و محن؟
نه که تقدیر و قضای من بد آن؟	چون به وقت عذر کردی آن نهان؟

گفت ترسیدم ادب نگذاشتم گفت هم من پاس آنت داشتم
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۶۲)

آدم خطاب به خداوند و در توبه خود، از عبارت «ربنا آتنا ظلمنا انفسنا» (اعراف: ۲۳) خداوند ما به خود ستم کردیم) استفاده می‌کند. مولانا می‌گوید آدم می‌دانست آنچه بر سر او می‌رود تقدیر و حکم خداوندی است؛ اما باز هم آن گناه را به خود نسبت داد. خداوند نیز به سبب همین عمل آدم و رعایت ادب، او را عفو کرد. اینکه خطای آدم حکم خداوند بوده است و آدم و حوا از روی ادب آن را به خود نسبت دادند و گفتند ما خود به خویشتن ظلم کردیم، تأویلی عرفانی است که مولانا بسیار زیرکانه آن را از زبان شخصیت‌های داستان بیان می‌کند و گویا خود فقط راوی این تأویل است.

در جایی دیگر درباره رانده شدن آدم از بهشت می‌گوید:

دام آدم خوشه گندم شده تا وجودش خوشه مردم شده
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۲۲۱)

درواقع او گندم را مانند دامی می‌داند که آدم در آن گرفتار شد؛ زیرا خداوند می‌خواست وجود او را مانند خوشه گندمی قرار دهد که آدمیان از او پدید می‌آیند. در ابیاتی دیگر تأویل دیگری برای هبوط آدم بیان می‌کند:

بهر گریه آمد آدم بر زمین تا بود گریان و نالان و حزین
آدم از فردوس و از بالای هفت پای ماچان از برای عذر رفت
(همان: ۱۶۹)

در این ابیات مولانا علت هبوط آدم را تنها در گریستن و نالیدن می‌داند و با تأویلی عرفانی می‌گوید: اینکه آدم به زمین سقوط کرد، به سبب آن بود که برای عذرخواهی از خداوند و گریستن، به نازل‌ترین مرتبه بیاید.

تأویل مسائل شرعی و فقهی

تأویل مولانا درباره مسائل شرعی بیان حقیقت و چهره باطنی اعمال مذهبی و باورهای اعتقادی است. مولانا در دفتر سوم، حرکات نماز را با دیدی تأویل‌گونه شرح و تفسیر می‌کند. او معنی الله‌اکبر گفتن و تکبیر ابتدایی نماز را به قربانی شدن در درگاه حق تعبیر می‌کند و می‌گوید همان‌گونه که در مراسم قربانی کردن از لفظ الله‌اکبر

استفاده می‌شود، ما نیز در نماز برای ذبح نفس خود الله‌اکبر می‌گوییم. او قیام نماز را مانند صف‌زدن در روز قیامت در برابر حق می‌داند و معتقد است خداوند در قیام نماز از انسان می‌پرسد عمر خود را چگونه صرف کرده است؛ چون آدمی پاسخ مناسبی برای این پرسش خداوند ندارد از شرمساری به رکوع و سجده می‌رود و تسبیح خداوند می‌گوید؛ سپس چون از شدت خجالت توان ایستادن ندارد، می‌نشیند (تشهد نماز) و با سلام دادن به انبیا و بزرگان دین از آنان یاری و شفاعت می‌طلبد (مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۰۳).

در بیت‌های زیر نیز مولوی تأویلی از حقیقت مسجد بیان می‌کند؛ مسجد واقعی و حقیقی آن بنای خشت و گل نیست؛ بلکه مسجد حقیقی در باطن و درون اولیا و مقربان درگاه حق است.

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند در جفای اهل دل جد می‌کنند
آن مجاز است این حقیقت ای خران نیست مسجد جز درون سروران
(همان، د ۲: ۱۴۱)

مولانا در بخشی دیگر به تأویل توحید می‌پردازد. در باور مولوی معنی حقیقی توحید آن است که خود را در پیشگاه حق فنا و نابود کنی؛ یعنی هستی تو در پیشگاه حق جایی ندارد و باید فنا شود تا به یگانگی او اقرار کرده باشی.

چیست تعظیم خدا افراشتن؟ خویشتن را خوار و خاکی داشتن
چیست توحید خدا آموختن؟ خویشتن را پیش واحد سوختن
(همان، د ۱: ۲۳۰)

کافر کلمه‌ای عربی به معنی بی‌دین و ضدمؤمن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل کافر)؛ اما مولوی در بیت زیر کسی را کافر و مرده حقیقی می‌داند که از ایمان و شکوه روحانی انسان کامل، بی‌خبر باشد و این مفهومی تأویلی از کافر است:

کیست کافر؟ غافل از ایمان شیخ چیست مرده؟ بی‌خبر از جان شیخ
(همان، د ۲: ۱۵۰)

آنچه درباره تأویل حج در بحث تأویل از زبان شخصیت‌های داستان در همین مقاله گفته خواهد شد نیز نمونه‌ای دیگر از همین نوع تأویل است.

تأویل اصطلاحات عرفانی

تصوف از کلیدواژه‌های مهم عرفانی است که دربارهٔ حقیقت آن بسیار سخن گفته‌اند. شیمل در کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» فصل اول را با عنوان «تصوف چیست؟» به این موضوع اختصاص داده است (شیمل، ۱۳۸۴: ۳۵-۶۸). از بزرگان عرفان تعریف‌های بسیاری دربارهٔ تصوف بیان شده است که در واقع بیان باطن و حقیقت تصوف است؛ یعنی شرح تأویلی از تصوف ارائه داده‌اند (هجوی، ۱۳۹۰: ۵۰-۵۷). می‌توان گفت تصوف «به طریقه‌ای روحانی گفته می‌شده است که در آن فرد با تکیه بر مبانی شریعت و تهذیب نفس و اعراض از تمایلات نفسانی و متاع دنیوی از طریق سیر و سلوک باطنی کمال نفس را غایت معنوی و سرانجام وصول به حق را سرلوحهٔ حیات معقول خود قرار می‌دهد» (دهباشی و میرباقری‌فرد، ۱۳۸۸: ۹).

مولوی نیز تعریف‌های تأویل‌گونه از تصوف ارائه داده است. او در بیان حقیقت تصوف در کلامی تأویلی می‌گوید: تصوف شاد بودن دل در هنگام آمدن اندوه است:

ما التَّصَوُّفُ؟ قال وجدان الفرَح فی الفؤادِ عندَ إتيانِ التَّرحِ
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۵۱)

«شیخ و پیر» در اصطلاح عرفانی، پیشوا و مرشد سالکان است. او را نایب نبی نامیده‌اند که با تصرف در مرید، دل او را پاک می‌گرداند؛ اما مولوی تأویلی دیگر از شیخ و پیر ارائه می‌دهد. او معتقد است پیر کسی است که جان او قبل از پیدایش عالم ماده موجود بوده است و پیش از آنکه تن او شکل گیرد، زنده بوده است:

پیر ایشان‌اند کاین عالم نبود جان ایشان بود در دریای جود
پیشتر از این تن عمرها بگذاشتند پیشتر از کشت برداشتند
پیشتر از نقش جان پذیرفته‌اند پیشتر از بحر دُرها سفته‌اند
(همان، د ۲: ۱۶)

مولانا در ابیاتی دیگر ابتدا به معنی لغوی شیخ و پیر اشاره می‌کند و می‌گوید: شیخ یعنی موسفید؛ زیرا موی سیاه نشانهٔ هستی اوست. او در بیان حقیقت پیر و شیخ می‌گوید: آن کسی پیر حقیقی است که از اوصاف بشری رهیده باشد و اگر موهای او سفید شده و هنوز اسیر صفات بشری است، پس او پیر و خاص حق نیست:

شیخ که بود؟ پیر؛ یعنی موسفید
 هست آن موی سیه هستی او
 گر رهید از بعض اوصاف بشر
 چون یکی موی سیه کان وصف ماست
 چون بود مویس سپید ار با خود است
 معنی این موبدان ای کژ امید
 تا ز هستی‌اش نماند تای مو...
 شیخ نبود کهل باشد ای پسر
 نیست بر وی شیخ و مقبول خداست
 او نه پیر است و نه خاص ایزد است
 (مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۸۷)

«ابدال» از اصطلاحات عرفانی است. رجال هفتگانه از اولیا را گویند و آنان را به این سبب ابدال گویند که هرگاه یکی از آنان فوت کند، دیگری جانشین او شود و حتی آمده است چون دیگری جانشین قبلی می‌شود به ابدال شهرت یافته‌اند (سجادی، ۱۳۸۶: ذیل ابدال)؛ اما مولوی در کلامی تأویلی می‌گوید آنان کسانی هستند که تغییر می‌کنند و صفات بشری خود را به صفات الهی تبدیل می‌کنند و به همین سبب ابدال نامیده می‌شوند:

کیست ابدال آنک او مبدل شود
 خمرش از تبدیل یزدان خل شود

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۸۶)

«غیرت» در معنی عرفانی مفهومی گسترده دارد. غیرت از لوازم محبت است و به این معنی است که عاشق دوست ندارد محبوب او به کسی غیر از او توجه داشته باشد. البته در عرفان غیرت به سه نوع غیرت محبوب، غیرت عاشق و غیرت محبت تقسیم می‌شود (سجادی، ۱۳۸۶: ذیل غیرت). مولانا در این ابیات با دیدی تأویلی آن را شرح می‌دهد و می‌گوید منظور از غیرت آن است که او با بقیه متفاوت است و در شرح و توصیف نمی‌گنجد:

غیرت آن باشد که او غیر از همه است
 آن که افزون از بیان و دمدمه است
 (مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۷۳)

تأویل اصطلاحات اخلاقی یا اخلاقی - عرفانی

برخی از تأویل‌های مولوی موضوعاتی را در بر می‌گیرد که در حوزه اخلاق جای دارد و البته به برخی از این موضوعات در عرفان نیز توجه ویژه‌ای شده است؛ مانند «غم» در بیت زیر که علت آن، گستاخی در راه وصال دوست دانسته شده است و حتی مولانا در

ابیات بعد، چنین شخصی را رهن مردان و نامرد معرفی می‌کند:

هرچه بر تو آید از ظلمات و غم آن ز بی‌باکی و گستاخی است هم
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۹۹)

در ابیات زیر نیز مولانا تأویلی از «جود و بخل» ارائه می‌دهد. او بر این باور است که انسان کریم و بخشنده عوض و بخشش خدایی را می‌بیند؛ برای همین راحت و آسان می‌بخشد؛ اما بخیل چون قادر نیست اعواض را ببیند، بخل می‌ورزد:

جود جمله از عوض‌ها دیدن است پس عوض دیدن ضد ترسیدن است
بخل نادیدن بود اعواض را شاد دارد دید در خواض را
پس به عالم هیچ‌کس نبود بخیل زآنکه کس چیزی نبازد بی‌بدیل
پس سخا از چشم آمد نه ز دست دید دارد کار جز بینا نرست
(همان، د ۲: ۴۶)

مولانا از حقیقت «حزم» به گونه‌ای دیگر سخن می‌گوید که البته با توجه به دید عرفانی و بافت متن است. در نظر او حزم به معنی بدگمان بودن به جهان ماده است و اینکه این سرای مادی انسان را نفریبد:

حزم چه بود بدگمانی بر جهان دم‌بدم بیند بالای ناگهان
(همان، د ۳: ۱۰۵)

حزم این باشد که نفریبد تو را چرب و نوش و دام‌های این سرا
(همان، د ۳: ۱۸)

«کریم» به معنی بخشنده است؛ اما مولوی آن را به شکل دیگری تأویل کرده است. در ابیات قبل مولانا می‌گوید بندگان پاک خدا از محدودهٔ زمان و مکان فراتر رفته‌اند. این جهان و عاشقان آن فناپذیر و نابودشدنی‌اند و این جمع گسیخته خواهد شد؛ اما اهل جهان معنوی و حقیقت و آنان که از جهان مادی فراتر رفته‌اند، جاودانه خواهند بود. او از این جاودانی و جمع فناپذیر به آب حیات یاد می‌کند و کریم واقعی را کسی می‌داند که هستی خود را بذل کرده است و با این بخشش، آب حیاتی به خود می‌دهد که جاودانه است:

پس کریم آن است کاو خود را دهد آب حیوانی که ماند تا ابد
(همان، د ۳: ۱۰)

تأویل‌های فلسفی

در علم فلسفه موجودات از نظر وجودی بررسی می‌شوند. در مثنوی معنوی گاه تأویل‌هایی مشاهده می‌شود که در پاسخ به موضوعات فلسفی (مانند مسائل هستی‌شناسانه و یا علت وجود) است؛ برای مثال در بیت زیر می‌گوید خداوند انبیا را به این سبب واسطه بین خود و بندگان قرار داد تا حسدها برانگیخته شود و بیان این علت برای هستی‌یافتن، تأویل مولاناست:

انبیا را واسطه زان کرد حق تا پدید آید حسدها در قلق
زانکه کس را از خدا عاری نبود حاسد حق هیچ دیاری نبود

(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۴۳)

مولانا با دیدی عرفانی، هستی و وجود واقعی را نیز با دیدی تأویلی توصیف می‌کند. در نظر او آن فردی هستی واقعی دارد که با این هستی مادی در ستیز است. البته در ظاهر این عبارت (کسی هستی دارد که با هستی در جنگ است) پارادوکس دیده می‌شود.

مخزن آن دارد که مخزن ذات اوست هستی او دارد که با هستی عدوست
(همان: ۷۰)

در بیت زیر نیز علت وجود آدمی به گونه‌ای دیگر تأویل شده است. انسان در دنیا باقی می‌ماند و مانند اسیری در زندان دنیا گرفتار خواهد بود تا افلاس و فقر و درماندگی و خواری او ثابت شود:

آدمی در حبس دنیا زان بود تا بود کافلاس او ثابت شود
(همان: ۳۷)

مولانا در بیت زیر مفهوم و حقیقت هستی دنیا را در «غافل شدن از خدا» تأویل می‌کند:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بدن نه قماش و نقده و میزان و زن
(همان، د ۱: ۱۳۹)

ساختار و شیوه‌های بیان تأویل در مثنوی

مولانا در بیان تأویل‌های عرفانی خود از ساختارها و شکل‌های مختلفی استفاده می‌کند. از جمله این شگردها می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱) تأویل از زبان

شخصیت‌های حکایت؛ ۲) تأویل در قالب تشبیه بلیغ و استعاره؛ ۳) تأویل تمثیلی؛ ۴) تأویل‌های سببی. مولوی در برخی موضوعات مانند مسائل قرآنی و شرعی بسیار محتاطانه عمل می‌کند. به همین سبب گاهی برخی از تأویل‌های او را به‌سادگی نمی‌توان دریافت. از آن جمله تأویل از زبان شخصیت حکایت و تأویل در قالب تشبیه بلیغ و استعاره است.

تأویل از زبان شخصیت داستان

گاهی نظرهای تأویلی مولانا از زبان شخصیت حکایت بیان می‌شود و خواننده راوی و گوینده اصلی را در آن تأویل دخیل نمی‌داند؛ برای مثال مولانا در دفتر دوم از حقیقت حج و طواف گرد کعبه از زبان پیری سخن می‌گوید. در این تأویل پیر به بایزید می‌گوید: اگر گرد من هفت بار طواف کنی حج به جا آورده‌ای؛ زیرا در قلب من جز خداوند ساکن نیست و تو هنگامی که مرا ببینی گویا خدا را دیده‌ای (مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۱۰۳). مولانا در کلیات شمس نیز از این موضوع سخن گفته است: «ای قوم به حج رفته کجایید کجایید/ معشوق همینجاست بیایید بیایید.../ گر صورت بی صورت معشوق ببینید/ هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شماست» (همان، ۱۳۷۶: ۲۷۴). مولوی در این ابیات نیز به حقیقت و باطن عمل شرعی حج اشاره دارد.

مولوی در حکایتی دیگر در دفتر سوم مفهوم وطن را در حدیث «حبُّ الوطنِ مِنَ الْإِيمَانِ» (دوست داشتن وطن از ایمان است) از زبان شخصیت داستان تأویل می‌کند. در این حکایت فردی به گناهی متهم می‌شود و از شهر خود برای مدتی دوری می‌گزیند؛ اما پس از مدتی به شهرش بازمی‌گردد؛ زیرا محبوب او ساکن این شهر است. مولوی از زبان شخصیت داستان می‌گوید: وطن اصلی هرکسی آنجاست که محبوب او در آن ساکن است:

مسکن یار است و شهر شاه من پیش عاشق این بود حب الوطن
(همان، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۷۵)

تأویل در قالب تشبیه بلیغ، استعاره، نماد

تشبیه بلیغ نوعی از تشبیه است که در آن فقط مشبه و مشبه‌به بیان می‌شود (شمیسا، ۱۳۸۱: ۶۹). این نوع تشبیه در بلاغت انگلیسی معادل metaphor است و

بالاترین مرتبه تشبیه در قوت و مبالغه است (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۱۲). در تشبیه بلیغ یکی بودن مشبه و مشبه‌به بیشتر از همانند بودن آنهاست (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

مولانا در برخی از موضوعات تأویلی از این نوع تشبیه بهره برده است؛ به‌گونه‌ای که به‌سختی می‌توان دریافت آیا هدف او تشبیه بوده است یا تأویل. در واقع در این نوع تأویل گویا مولانا چهره حقیقی و باطن اصلی موضوع یا شیء یا شخصی را بیان می‌کند و هدف او فراتر از تشبیه ساده است. در این حالت چنین به نظر می‌رسد که تشبیه بلیغ قالبی است که مولانا بر پیکر نظریه تأویلی خود پوشانده است تا به‌نوعی از آشکار بودن آن بکاهد؛ برای مثال، مولوی در بیت زیر به این حدیث نبوی توجه دارد: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِبْصَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصْرَفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» (دل‌های آدمیان کلاً به‌منزله قلب واحدی بین دو انگشت از انگشتان قدرت حق تسلیم است و خداوند هرطور بخواهد در آن قلب تصرف می‌کند) (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۳۳). مولوی در بیت دوم حقیقت «اصبعین» را در قالب تشبیه بلیغ (اصبع لطف و قهر) آشکار می‌کند. در نظر او، دو انگشت خداوند لطف و قهر اوست. این حدیث به آیات متشابه شباهت دارد و از مواردی است که مولانا تأویل در آن را جایز شمرده است:

دیده و دل هست بین اصبعین چون قلم در دست کاتب ای حسین!
اصبع لطف است و قهر و در میان کلک دل با قبض و بسطی زین بنان
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۱۳۰)

مولوی در بخشی دیگر با اقتباس از آیات ۱۹ و ۲۰ سوره الرحمن (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ / بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ) (و دو دریا [شیرین و شور] را روان ساخت در حالی که همواره باهم تلاقی و برخورد دارند/ [اولی] میان آن دو حائلی است که به هم تجاوز نمی‌کنند)، از دو تشبیه بلیغ «بحر تن» و «بحر دل» بهره برده است. اگر در مصراع دوم عبارت «برزخ لایبغیان» نبود، اصلاً بحث تأویل مطرح نمی‌شد؛ زیرا تشبیهاتی مثل «بحر تن» و «بحر دل» در مثنوی بسیار است؛ اما با کاربرد بخشی از آیه ذهن خواننده متوجه می‌شود که مولانا در آیه به تأویل دریا توجه داشته است. در نظر او معنی واقعی دو دریا تن و روح آدمی است که هر دو در کنار هم است اما با هم ترکیب نمی‌شود. کاربرد این

تاویل در قالب تشبیه بلیغ چنین نشان می‌دهد که گویا او قصد داشته است به‌طور پنهان و در پرده‌ای از ابهام از این تأویل بهره برد.

بحر تن بر بحر دل برهم‌زنان در میانشان برزخ لایبغیان
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۶۵)

مولوی در چند بیت از مثنوی چهره باطنی و حقیقی نفس و شهوت را در قالب تشبیه بلیغ آشکار کرده است. در واقع او چهره باطنی این دو را مار و اژدهایی می‌بیند که آدمی را می‌آزارد:

نفس اژدرهاست با صد زور و فن روی شیخ او را زمرد دیده کن
(همان، د ۳: ۱۲۰)

نفست اژدرهاست او کی مرده است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است
(همان: ۵۳)

مار شهوت را بکش در ابتدا ورنه اینک گشت مارت اژدها
(همان، د ۲: ۱۵۷)

از دیگر تأویل‌های بلیغی مولوی می‌توان به تأویل مال به مار (همان، د ۳: ۴۲)، مکر فرعون به اژدها (همان، د ۳: ۵۰) ظلم به چاه تیره (همان، د ۱: ۱۵۴) و قناعت به گنج (همان، د ۱: ۲۰۰) اشاره کرد.

زبان عرفانی بسیار تحت تأثیر زبان قرآن است. در قرآن استعاره‌های بسیاری به کار رفته است که می‌توان برای دریافت معانی حقیقی، آنها را تأویل کرد (ر.ک: توحیدی و صادقی، ۱۳۹۱). در مثنوی معنوی نیز می‌توان استعاره‌هایی یافت که تأویل‌پذیر هستند. این نوع تأویل به‌گونه‌ای است که نویسنده ذهن و فکر خواننده را به‌سوی تأویل منظور خود هدایت می‌کند؛ اما خود آشکارا آن را بیان نمی‌کند. تأویل می‌تواند هم خواننده‌محور باشد و هم مخاطب‌محور. ممکن است نویسنده آشکارا از تأویل بهره برد و نظری تأویلی را بیان کند و گاهی نیز برای پنهان کردن اسرار و نهان داشتن تجارب و سخنان خود از اغیار، از کلمات یا اصطلاحاتی بهره برد تا خوانندگان آگاه و آشنا با عرفان آنها را تأویل کنند. در اینجاست که تأویل مخاطب‌محور شکل می‌گیرد؛ مثلاً ممکن است از رمز و یا استعاره بهره برد. استعاره‌هایی مثل دریا، خورشید، پرنده ... از این نوع است.

در اینجاست که سخن غزالی در «مستصفی» نقدپذیر می‌شود. او معتقد است «تأویل درباره کلام و معنا و نه لفظ به کار می‌رود؛ چنانکه درباره آیات متشابه به کار رفته است و تأویل رؤیا چنانکه در قصه حضرت یوسف(ع) آمده؛ تأویل اعمال نیز داریم چنانکه در قصه حضرت موسی(ع) با رجل صالح آمده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۱۶۴).

برخی از استعاره‌ها و نمادهایی که مولانا به کار می‌برد، معانی وسیع بسیاری دارد و چه بسا خواننده تأویل‌های مختلفی برای آن در نظر گیرد؛ در واقع استعاره و نماد قلمرو معنایی و عاطفی وسیع‌تر و والاتری می‌سازد؛ مثلاً «دریا» کلمه‌ای با بار معنایی وسیع در زبان عرفانی است. مولانا از این واژه برای بیان معانی مختلفی مثل خداوند، اوصاف خدایی، انسان کامل، امور غیرمادی و غیبی و حتی گاه برای امور حسی بهره می‌برد. اینکه کدام‌یک از معانی منظور را می‌توان برای این واژه در جایگاه استعاره یا نماد به کار برد، به تأویل خواننده و نویسنده وابسته است. گاهی مولانا با ذکر قرینه‌هایی مستعارله را آشکارتر می‌کند؛ اما گاهی دریا بدون ذکر قرینه به وادی نماد وارد می‌شود و می‌توان آن را در معانی معنوی بسیاری مانند انسان کامل، خداوند، صفات خدایی و امور غیبی و فیوضات حق به کار برد. ابیات زیر از آن جمله است:

پای در دریا منه کم گوی از آن بر لب دریا خمش کن لب گزان
گرچه صد چون من ندارد تاب بحر لیک می‌نشکیم از غرقاب بحر
جان و عقل من فدای بحر باد خون‌بهای عقل و جان این بحر باد
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۶۵)

ما همه مرغابیانیم ای غلام بحر می‌داند زبان ما تمام
(همان: ۱۷۱)

«نی» از نمونه‌های بارز نماد در مثنوی معنوی است. به سبب آنکه نماد بسیار تأویل‌پذیر است و هرکس با توجه به درک و احساس خود چیزی در نماد می‌بیند، می‌توان از نی تأویل‌های متعددی ارائه داد؛ «انسان کامل، قلم‌اعلی، حقیقت محمدیه (لوگوس)، عارف در پنجه تقلیب حق، پیامبر اسلام، خود مولوی، نوع انسان، حسام‌الدین چلبی، روح و ...» (نیکلسون، ۱۳۷۴، د ۱: ۱۷-۱۸) از جمله تأویل‌هایی است که برای «نی» در نظر گرفته شده است.

تأویل تمثیلی

یکی از راه‌های بیان تجربه عرفانی استفاده از تمثیل است. در واقع تمثیل‌ها توصیفات است که صوفی با آنها عناصر روحانی‌ای را که تجربه کرده است، ملموس می‌کند (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۷).

مولوی نیز از تمثیل بسیار استفاده کرده است. او گاهی در بیان تأویلهای خود و برای توجیه آنها از تمثیل بهره می‌برد. گویا اینگونه موضوع را برای خواننده ملموس‌تر می‌کند و پذیرش و درک آن آسان‌تر می‌شود. در این بخش، از این نوع تمثیلات با عنوان تأویل تمثیلی یاد شد؛ برای مثال مولانا در بیت زیر در بیان اینکه اهل دین دچار شهوت‌پرستی نخواهند شد و آتش شهوت آنان را فرانخواهد گرفت، نظری تأویلی بیان می‌کند. او می‌گوید آنان برگزیده حق هستند؛ پس همانطور که ابراهیم برگزیده حق بود و آتش به او زبانی نرسانید، شهوت نیز که حقیقت آن همانند آتش سوزان است، به اهل دین آسیبی نخواهد رساند. در این تأویل (دینداران به سبب اینکه برگزیده حق هستند از شهوت به دورند) مولانا از تمثیل ابراهیم و در امان ماندن او از آتش بهره برده است:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود چو ش گزد؟
ز آتش شهوت نسوزد اهل دین باقیان را برده در قعر زمین
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۳۳)

در ابیات زیر مولانا در بیانی تأویلی گستاخی و بی‌ادبی در راه وصال به خداوند را علت هر نوع ظلمات و غم و ناراحتی می‌داند و در مقابل، علت معصوم و پاک بودن، رعایت ادب در برابر خداوند است. او این تأویل را با بیان تمثیل‌های مختلفی توجیه و محکم می‌کند. اینکه آسمان پرنور شده است، به سبب خم‌شدن او در پیشگاه خداوند است (مولوی حالت خمیده بودن آسمان را ادب و تعظیم آن در برابر حق دانسته است) و اینکه آفتاب دچار کسوف می‌شود، به سبب بی‌ادبی‌اش در پیشگاه خداوند است (در کیهان‌شناسی قدیم چنین فکر می‌کردند که هرگاه خورشید از مسیر عادی خود دور افتد، دچار کسوف می‌شود) (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۹۱)؛ حتی گستاخی شیطان در برابر حق به ناراحتی و ظلمانی شدن او انجامید:

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم آن ز بی‌باکی و گستاخی است هم

هر که بی‌باکی کند در راه دوست رهن مردان شد و نامرد اوست
 از ادب پرنور گشته است این فلک وز ادب معصوم و پاک آمد ملک
 بُد ز گستاخی کسوف آفتاب شد عزازیلی ز جرأت رد باب
 (مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۹۹)

تأویل‌های سببی

منظور از تأویل‌های سببی تأویل‌هایی است که شاعر برای بیان علت و سبب موضوعی از تأویل بهره می‌برد؛ مثلاً دربارهٔ علت نزول سوره یا آیه و یا در بیان علت گفتن حدیثی و... از تأویل استفاده می‌کند؛ برای مثال در آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف آمده است که خداوند هستی را در شش روز آفرید (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ). مولوی در ابیات زیر علت این درنگ شش روزه برای خلق هستی را تأویل می‌کند و سبب آن را تعلیم انسان می‌داند و می‌گوید: این درنگ خداوند در ساختن هستی به سبب تعلیم و آموزش تو بوده است:

با تانی گشت موجود از خدا تا به شش روز این زمین و چرخ‌ها
 این تانی از پی تعلیم توسست که طلب آهسته باید، بی‌سکست
 (همان، د ۳: ۱۶۲)

مولانا در بخشی دیگر دربارهٔ سجده نکردن شیطان بر آدم، دلیلی تأویلی بیان می‌کند. او می‌گوید: نشانه‌های آدم آن بود که همهٔ ملائک او را سجده خواهند کرد جز شیطان و اگر شیطان او را سجده می‌کرد دیگر او آدم نبود؛ پس سجده نکردن شیطان گواهی بر آدم بودن او بود:

یک نشان آدم آن بود از ازل که ملائک سر نهندش از محل
 یک نشان دیگر آنکه آن بلیس نهندش سر که منم شاه و رئیس
 پس اگر ابلیس هم ساجد شدی او نبود آدم، او غیر بی‌بدی
 (همان، د ۲: ۹۷)

در ابیات زیر نیز مردم را علت طغیان فرعون و دعوی الهی او می‌داند و اینکه آنان چون به او ملک و خداوند می‌گفتند او ادعای خدایی کرد که البته این دیدگاهی تأویلی است:

سجده خلق از زن و از طفل و مرد زد دل فرعون را رنجور کرد
گفتن هریک خداوند و ملک آنچنان کردش ز وهمی منتهک
که به دعوی الهی شد دلیر ازدها گشت و نمی‌شد هیچ سیر
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۷۶)

نتیجه‌گیری

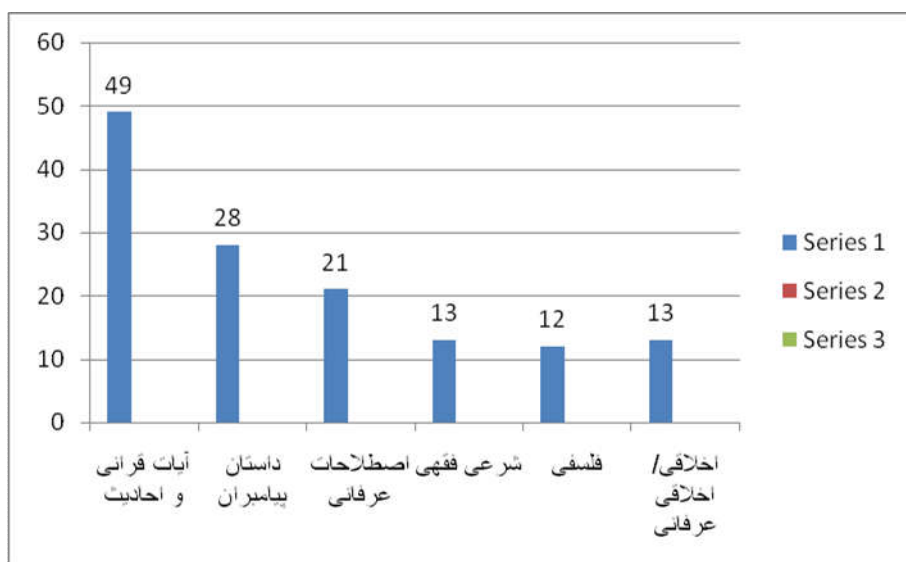
در این پژوهش با تمرکز بر سه دفتر نخست مثنوی معنوی، ۱۳۶ تأویل از آنها استخراج شد. با توجه به شواهد استخراج‌شده، می‌توان دسته‌بندی‌های مختلفی برای این تأویل‌ها در نظر گرفت و آن‌ها را در ذیل گروه‌های مشخصی قرار داد؛ در نتیجه دو دسته‌بندی کلی برای تأویلات در نظر گرفته شد: الف) تقسیم‌بندی تأویلات از نظر محتوایی؛ ب) بررسی تأویل از نظر ساختار و شیوه بیان.

بیشتر تحقیقات انجام‌شده بر تأویل‌های مثنوی، بر پایه دو محتوای کلی «آیات و احادیث» و «داستان‌های پیامبران» بوده است؛ اما با توجه به شواهد مستخرج از سه دفتر بررسی‌شده، می‌توان پی‌برد که مولانا تأویل را فقط در آیات قرآن و احادیث و داستان‌های پیامبران خلاصه نکرده است. او گاهی مسائل شرعی و فقهی را نیز در اشعار خود زیرکانه تأویل می‌کند و یا در تأویل اصطلاحات عرفانی، فلسفی و اخلاقی سخن می‌گوید. بر اساس شواهد مستخرج از دفاتر سه‌گانه مثنوی مولانا تأویلات به کاررفته در اشعار مولوی را (از نظر محتوا) می‌توان در شش گروه ذیل گنجاند:

۱) تأویل آیات قرآنی و احادیث؛ ۲) تأویل داستان‌های پیامبران؛ ۳) تأویل مسائل شرعی و فقهی؛ ۴) تأویل اصطلاحات عرفانی؛ ۵) تأویل فلسفی؛ ۶) تأویل اخلاقی یا اخلاقی - عرفانی.

از میان انواع این تأویلات، «تأویل آیات قرآنی و احادیث» و «تأویل داستان‌های پیامبران» به ترتیب با فراوانی ۴۹ (۳۶.۰۲ درصد) و ۲۸ (۲۰.۵۸ درصد)، بیشترین محتوای تأویلات مثنوی را به خود اختصاص داده است. پس از این دو، بیشترین فراوانی به ترتیب برای تأویل اصطلاحات عرفانی (۲۱ عدد/ ۱۵.۴۴ درصد)، تأویل مسائل شرعی و فقهی (۱۳ عدد/ ۹.۵۶ درصد)، تأویل اخلاقی یا اخلاقی - عرفانی (۱۳ عدد/ ۹.۵۶ درصد)

و تأویل فلسفی (۱۲ عدد / ۸.۸۲ درصد) است. در نمودار زیر فراوانی انواع تأویلات، از نظر محتواها، در سه دفتر نخست مثنوی نشان داده شده است.



نمودار شماره ۱: انواع موضوعات تأویلی در مثنوی معنوی (۳ دفتر نخست)

برخی از تأویلاتی که مولانا بیان می‌کند با شگردهای خاصی بیان می‌شود؛ بدین معنی که خواننده به‌طور مستقیم تأویل را از زبان مولانا در نمی‌یابد. برای مثال، گاهی تأویلات از زبان شخصیت‌های داستان‌ها بیان می‌شود و یا در قالب تشبیه و استعاره و تمثیل و نماد نمود می‌یابد؛ این‌ها همگی شگردهای مولوی در بیان برخی از تأویلات در موضوع‌های مختلف است.

در بررسی انواع شگردهای بیانی تأویل‌های سه جلد نخست مثنوی مشخص شد که مولانا در بیان این تأویلات از چهار شیوه بهره برده است. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، او گاهی تأویل را از زبان یکی از شخصیت‌های داستان و یا در قالب تشبیه بلیغ، استعاره و نماد و... در اشعار خود بیان می‌کند؛ گاهی نیز با کاربرد تمثیل، تأویل منظور خود را آشکار می‌کند. مولانا در برخی شواهد نیز برای بیان علت و سبب برخی از موضوعات از تأویل بهره می‌برد که در این پژوهش از این شواهد با عنوان «تأویل سببی» یاد شده است.

بنابراین شگردهای مولوی برای بیان انواع تأویل‌ها عبارت است از: (۱) تأویل از زبان شخصیت‌های داستان؛ (۲) تأویل در قالب تشبیه بلیغ، استعاره، نماد؛ (۳) تأویل تمثیلی؛ (۴) تأویل سببی.

پی‌نوشت

۱. یوسف: ۶، ۲۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۶، ۳۷، ۴۵؛ کهف: ۷۸، ۸۲؛ النساء: ۵۹؛ الإسراء: ۳۵؛ آل عمران: ۷؛ الأعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹. در سوره‌های آل عمران و اعراف واژه تأویل در آیه‌های ۷ و ۵۳ دو بار به کار رفته و در مجموع ۱۷ بار این کلمه در قرآن استفاده شده است.
۲. ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵: ۳۶۸-۳۶۹ ذیل أول؛ ابن فارس، ۱۹۶۹: ذیل أول؛ سیوطی، ۱۴۰۵: ۱۶۷؛ ابن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۳۷۷؛ جوهری، ۱۳۹۹، ج ۴: ۱۶۲۷؛ راغب اصفهانی، ۱۹۹۶: ۹۹؛ ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۱: ۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۳۲-۳۴؛ المقرئ الفیومی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹؛ زبیدی، ۱۹۹۴، ج ۱۴: ۳۱.
۳. ر.ک: جرجانی، ۱۹۳۸: ۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۵: ۱۶۷-۱۶۹؛ ابن رشد، ۱۳۵۸: ۴۱؛ ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۸۰؛ ابن اثیر، بی‌تا: ۸۰؛ نصری، ۱۳۹۰: ۲۶۸.
۴. به سبب آنکه در بسیاری از پژوهش‌های انجام‌شده تنها به بررسی تأویل قرآن و حدیث در مثنوی پرداخته شده است، در اینجا بهتر دانسته شد از بیان شواهد تکراری پرهیز شود. به همین سبب تنها به یک شاهد بسنده شد.

منابع

- قرآن کریم.
- آموزگار، شهلا (۱۳۷۵) تأویل در مثنوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما محمد غلامرضایی، یزد، دانشگاه یزد.
- ابراهیمی، مهدی (۱۳۸۲) «تأویل قرآن در مثنوی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۶، شماره مسلسل ۱۸۹، صص ۳۹-۵۹.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری (۱۴۲۶) النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت، المكتبة العصرية.
- ابن رشد (۱۳۵۸) فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، ترجمه جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ابن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴) المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الكتاب.
- ابن فارس، احمد (۱۹۶۹) مقاییس اللغة الجزء الاول، چ ۳، مصر، شرکه المكتبه و متابعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵) لسان العرب، بی‌جا، نشر ادب حوزه ایران.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱) معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- احمدی، بابک (۱۳۸۴) ساختار و تأویل متن، چ ۷، تهران، نشر مرکز.
- (۱۳۸۷) حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه هنر، چ ۱۵، تهران، نشر مرکز.
- پالمر، ریچارد (۱۳۹۰) علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران، هرمس.
- پریمی، علی (۱۳۹۲) هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون، اصفهان، آسمان نگار.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۴) هرمنوتیک منطقی بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۸۳) مختصرالمعانی، چ ۸، تهران، درالفکر.
- توحیدی، امیر وزهرا صادقی (۱۳۹۱) «استعاره‌های قرآنی ازمنظر تفسیر و تأویل»، مطالعات نقد ادبی (پژوهشهای ادبی)، شماره ۳۸، صص ۱۶۵-۱۹۳.
- تولمی، کیوان (۱۳۷۵) تأویل و تفسیر قرآن در دفتر اول مثنوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما محمدیوسف نیری، شیراز، دانشگاه شیراز.
- جرجانی، شریف علی بن محمد (۱۹۳۸) التعریفات، مصر، شرکه المكتبه و متابعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹ ق) الصحاح تاج اللغة، چ ۲، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حاجی خلیفه (۱۳۶۰ ق) کشف الظنون ج ۱، استانبول، بی‌نا.
- حقیقی، فرزاد (۱۳۸۷) تأویل قصص و نشانه‌ها در مثنوی معنوی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سید علی محمد سجادی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- حسنی قهرودی، زهرا (۱۳۸۴) تفسیر و تأویل قرآن در دفتر چهارم مثنوی، پایان‌نامه کارشناسی

- ارشد، استاد راهنما کامران کسایی، قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).
خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶) قرآن پژوهی، تهران، ناهید.
دهباشی، مهدی و سید علی اصغر میرباقری فرد (۱۳۸۸) تاریخ تصوف (۱)، چاپ سوم، تهران، سمت.
دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
راستگو، محمد (۱۳۸۳) «نگاهی نو به تأویل»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۲، شماره ۴۵-۴۶، صص ۲۰-۵۰.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶) مفردات الفاظ القرآن، بی‌جا، دارالقلم.
روحانی، رضا (۱۳۸۴) «تأویل و انواع آن در مثنوی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۹ و ۱۰، صص ۹۳-۱۱۰.
----- (۱۳۸۶) «عوامل و انگیزه‌های تأویل و تفسیر معنوی متون در مثنوی»، مطالعات عرفانی، شماره پنجم، ۸۲-۹۷.
زبیدی، مرتضی (۱۹۹۴) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
سبحانی، جعفر (۱۳۸۳) منشور جاوید نخستین تفسیر موضوعی قرآن به زبان فارسی ج ۳، قم، مؤسسه امام صادق(ع).
سجادی، سید جعفر (۱۳۸۶) فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ج ۸، تهران، طهوری.
سیدی، سید حسین (۱۳۸۴) «مولوی و قرآن تفسیر یا تأویل»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۴۸، شماره مسلسل ۱۹۶، صص ۱۳۷-۱۵۸.
----- (۱۳۸۹) تأویل قرآن در مثنوی بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر المیزان، تبیان، کشف‌الاسرار، کبیر، تهران، سخن.
سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۵) الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثالث، قاهره، دارالترات.
شاکر، احمد محمد [بی‌تا] «تأویل»، دایرة‌المعارف الاسلامیه، بیروت، دارالفکر.
شاکری، جلیل (۱۳۸۲) مثنوی و تأویل حکایات و داستان‌های آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما تقی پورنامداریان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۸۰) «کوزه و باده (تأویل در مثنوی)»، پژوهش‌نامه متین، دوره ۵، شماره ۱۸، صص ۹۵-۱۱۰.
شاهرودی عبدالوهاب (۱۳۷۹) «شراب آسمانی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۷، صص ۱۵۹-۱۶۸.
شمیسا، سیروس (۱۳۸۱) بیان، ج ۹، تهران، فردوسی.
شیمیل، آنه ماری (۱۳۸۴) ابعاد عرفانی اسلام، ج ۵، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۶) تفسیر المیزان، ج ۳، ترجمه عبدالکریم نیری بروجرودی، تهران، بنیاد فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲) جامع البیان فی تفسیر القرآن المجلد الاول، بیروت، دارالمعرفه.

- عابدی، محمدرضا (۱۳۹۲) «انترناسیونالیسم عرفانی، مبنای نگرش انسان‌شناختی مولانا (تلقی فرااقلمی و فرامادی از انسان و تأویل عرفانی از وطن در انسان‌شناسی عرفانی مولانا)، دوفصلنامه علمی - پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، سال دهم، شماره ۲۹، صص ۵۱-۶۹.
- العمرائی، یحیی بن سالم (۱۴۲۱) *البيان فی مذهب الشافعی*، لبنان، دارالمنهاج.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵) *العین (الجزء الثامن)*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، دارالهجره.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱) *احادیث و قصص مثنوی (تلفیقی از دو کتاب «احادیث مثنوی» و «مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی»)*، ترجمه کامل و تنظیم از حسین داودی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- کربن، هانری (۱۳۹۵) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ج ۲، تهران، مینوی خرد.
- کریم‌پور، نسرین و محمدکاظم یوسف‌پور (۱۳۹۳) «معانی خوف و رجا در قرآن و تأویل آن در مثنوی مولوی»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال دوم، شماره دوم، صص ۱-۲۲.
- لانده، آندره (۱۳۷۷) *فرهنگ فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، [بی‌جا]، فردوسی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق) *بحار الانوار*، ج ۳۳ و ۸۹، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العرب.
- مقری فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵) *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- منصوری، عصمت (۱۳۹۷) *تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما علی اشرف امامی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶) *کلیات شمس تبریزی*، بانضمام شرح حال مولوی به قلم بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ۱۴، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۷) *متن و شرح مثنوی مولانا جلد ۱ و ۲ و ۳*، مقدمه و تصحیح محمد استعلامی، چاپ نهم، تهران، سخن.
- ناصحیان، علی‌اصغر (۱۳۸۱) «معنی‌شناسی تفسیر و تأویل»، *الهیات و حقوق*، شماره ۴ و ۵، صص ۴۱-۶۸.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۰) *راز متن: هرمنوتیک قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*، چاپ دوم، تهران، سروش.
- نویا، پل (۱۳۷۳) *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- نیکلسون، رینولد. الین (۱۳۷۴) *شرح مثنوی*، ترجمه لاهوتی، تهران، علمی فرهنگی.
- واعظ، بتول و رقیه کاردل ایلواری (۱۳۹۲) «تأویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی»، *حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۲، صص ۱۰۳-۱۲۴.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۹۰) *کشف المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ هفتم، تهران، سروش.