

بررسی استعاره‌های تأویلی مولانا بر پایه جری و تطبیق آیات قرآن

لیلا مدیری*، محمدابراهیم مالمیر**

چکیده

جری و تطبیق، اصطلاحی است برگرفته از روایات که از اصل «وحدت معنایی و تکرر مصداقی» مایه می‌گیرد و در حقیقت یکی از معانی اصطلاحی تأویل و عبارت است از انطباق و حمل الفاظ و آیات بر مصداقی غیر از آنچه آیات آنها نازل شده و قضایای خارجی غیر محضی که می‌تواند بر مصداق، افراد، شرایط و مقتضیات هر زمان قابل تطبیق باشد. دلالت روایات نیز بر جری و تطبیق تمام است و اصل آن را ادله نقلی امضا کرده و عقل و عرف نیز بر آن صحنه می‌گذارد. برای اظهارات اسرار معرفت و انشای درر مکنون دریای محبت، غالباً از استعاره و مجاز استفاده می‌شود و این دو سبک محور همه روش‌های مختلفی هستند که در تأویل قرآن می‌روند. بنابراین، موضوع مورد بررسی در این مقاله که برای اولین بار صورت می‌گیرد پاسخ تحلیلی این پرسش است که سبک مولوی در استخدام جری و تطبیق در استعاره‌های تأویلی قرآنی چگونه است تا از این رهگذر شگردهای تأویلی مولوی در خصوص تأویلات مبتنی بر وحدت معنایی و تکرر مصداقی در خلق استعاره‌های تأویلی مورد بحث قرار گیرد. لذا در این رهگذر از شواهد دیوان شمس و مثنوی استفاده شده و در موارد ممکن به بیان جنبه‌های تشبیه‌روایی، تشبیه، استعاره یا تمثیل قرآنی، تأویل تطبیقی و استعاره ادبی آنها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، استعاره تأویلی، جری و تطبیق، دیوان شمس، مثنوی

مقدمه

سال‌هاست که کاوش در نمودهای تجلی آیات و احادیث در آینه ادب فارسی یکی از زمینه‌های پژوهشی، پژوهشگران تخصصی و بین‌رشته‌ای است و از این رهگذر، ره‌آورد‌های بسیاری به عالم معرفت و مبانی قرآن‌پژوهی در ادب فارسی هدیه شده است و آثار بسیاری اعم از کتاب، مقاله، طرح پژوهشی، پایان‌نامه و... به وجود آمده‌اند و قطعاً ارباب تحقیق با کتاب‌های ذیل کاملاً آشنا هستند. گزیده‌ای از تأثیر قرآن بر نظم فارسی از آقای سید عبدالحمید حیرت سجادی؛ تجلی قرآن و حدیث و شعر فارسی از سید محمد راستگو؛ تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از علی‌اصغر حلبی؛ تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی احمد کرابی؛ تأثیرها و تصویرها (درآمدی بر تأثیر قرآن و حدیث بر متون فارسی) از محمود مهرآوران؛ تجلی قرآن کریم در شعر معاصر سید احمد

leilamodiri@yahoo.com

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، اراک، ایران (مسئول مکاتبات)

dr_maalmir@yahoo.com

** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۶/۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱/۲۳

ذبیحی؛ حدیث عشق (تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی) از عباس قنبری عدیوی؛ علوم قرآنی و تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی از اسحاق طغیانی؛ قرآن و نهج البلاغه در ذهن و زبان حکیمان و شاعران بزرگ؛ محمدعلی طباطبائی؛ گنج پنهان پژوهشی در تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از حسین شهبازی که پیش از این با عنوان گنج نمان به چاپ رسیده بود؛ مضامین مختلف در قرآن مجید و دیوان اشعار شعرا از پرویز علی قریب؛ معارف قرآن در سخنان شعرا از حکیمه شریفزاده و جمال‌الدین شریفزاده و نیز کم‌وبیش از صدها پایان‌نامه و نیز تحقیقات مستقل به صورت کتاب و مقاله، پیرامون آثار بعضی از شعرا که ذکر آنها باعث تطویل کلام خواهد بود، آشنایی نسبی دارند.

اما بررسی همه این کارها ما را به این شگرد و روش تحقیقی می‌رساند که اغلب به پی‌جویی آیه مؤثر در اشعار شعرا پرداخته و درست یا غلط، آیات مؤثر در ادبیات و اشعار متأثر از آیات را با یکدیگر منطبق کرده و در انواع تضمین، حل، درج، تلمیح گزارش داده‌اند و کمتر کسی حتی به اندازه جناب آقای راستگو به شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن و حدیث اشاره کرده است.

آن محقق فرهیخته نیز تنها به اثرپذیری واژگانی، گزاره‌ای، گزارشی، الهامی - بنیادی، تلمیحی، تأویلی، تطبیقی، تصویری، ساختاری سبکی، شیوه‌ای و چند سویه اشاره فرموده‌اند و در میان همه این موارد در اثرپذیری تأویلی می‌فرماید:

«در این شیوه شاعر تأویل آیه یا حدیثی را دست‌مایه سروده خویش می‌سازد؛ یعنی با ذوق‌ورزی و نکته‌یابی و با پنهان پژوهشی و موی شکافی از لایه‌های از لایه‌های برونی و دریافت‌های همگانی و پیام‌های پنهانی سخن در می‌گذرد و به لایه‌های درون آن راه می‌یابد و پیام‌هایی پنهانی باز می‌آورد و به این گونه از آیه و حدیث، طرح و تفسیری نویر و پیک و پیغامی دیگر ره‌آورد خواننده می‌سازد» (راستگو، ۱۳۷۶: ۵۵).

سپس به ذکر چهار نمونه از به‌اصطلاح تأویلات مولوی را ذکر می‌فرمایند که یکی تأویل حدیث «اغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّبِيعِ فَإِنَّهُ بِأَبْدَانِكُمْ مَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ وَ اجْتَنِبُوا بَرْدَ الْخَرِيفِ فَإِنَّهُ يَفْعَلُ بِأَبْدَانِكُمْ مَا يَفْعَلُ بِأَشْجَارِكُمْ» است که در پاورقی گفته‌اند: به این صورت که مولانا آورده است، گویا در کتاب‌های حدیثی نیامده است و سخن مولا علی (ع) را به عنوان حدیث هم مضمون آورده‌اند. در حالی که حدیث مذکور در بحارالانوار مجلسی، جلد ۵۹، صفحه ۲۷۱ و به‌نقل از آنجا در مستدرک سفینه‌البحار نمازی شاهرودی، جلد ۱، صفحه ۳۲۱ و اللعه البیضاء تبریزی صفحه ۵۶۷ آمده است.

دو دیگر، حدیث «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ» است و سه دیگر، تأویل آیه «قَالَ رَبُّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَبْغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» سوره ص، آیه ۳۵. و نهایت تأویل حدیث «النَّاقِصُ مَلْعُونٌ» است که با این حساب، به سه مورد به اصطلاح تأویل حدیث و یک مورد تأویل آیه قرآن اشارت کرده‌اند که با معیارهای تعریف تأویل، سخن مولانا در مورد آیه مذکور تأویل نیست، بلکه یک تفسیر بسیار ساده اخلاقی است.

در مورد «النَّاقِصُ مَلْعُونٌ» و «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ»، تنها مولوی به ذکر مصداقی از مصادیق اشاره کرده است و در مورد حدیث اغتنموا برد الربیع، مولوی به تأویل مبتنی بر معانی اصطلاحی آن پرداخته است.

لذا متأسفانه کسی تاکنون غیر بیان موارد تضمین، حل، درج، اقتباس، و تلمیح از گونه‌های تأثیرپذیری، اشاره نکرده است و این مقاله برای اولین بار، روش خود را بر مبنای تحلیل محتوا و اسلوب‌های مبانی هرمنوتیک قرار داده و اولاً به دنبال نقش قرآن در تحول و تطور مقوله‌های علوم ادبی است و ثانیاً به دنبال تحلیل و نقد و بررسی استعاره‌های تأویلی قرآنی بر مبنای قاعده جری و تطبیق در استعاره‌های مولوی است. کاری که تاکنون تا آنجایی که اطلاع داریم، هیچ‌کس به‌هیچ روی به آن نپرداخته است و ان‌شاءالله نقطه عطفی در این نوع پژوهش خواهد بود.

و بر همین مبنا سؤال اصلی این است که سبک مولوی در استخدام استعاره‌های تأویلی قرآنی کدام است تا از این رهگذر معلوم شود که احتمالاً استعاره‌های تأویلی مولوی، بیشتر بر مبنای قاعده جری و تطبیق از قواعد تأویل است و در این امر کاملاً از بسامد قابل ملاحظه برخوردار است تا جائی که می‌توان آن را از اختصاصات سبک وی به شمار آورد که تاکنون مورد اشاره قرار

نگرفته است.

در مورد استعاره‌های تأویلی نیز تنها آقای دکتر محمدرضا اکرمی در مقاله‌ای تحت عنوان استعاره‌های تأویلی بیدل دهلوی در کتاب ماه، شماره ۱۳۳ صفحات ۷۴-۸۳ به این موضوع پرداخته است که مباحث ایشان هیچ‌سختی با مباحث مطرح در این مقاله ندارد.

تأویل، واژه‌ای همسو با هرمنوتیک

«در میان متفکران غربی، تأویل با عنوان هرمنوتیک شناخته شده است. این واژه، نخستین بار در کتاب «هرمنوتیک مقدس» اثر جی. سی. دانهوسر - که در سال ۱۶۵۴ م. تألیف شده - آمده و نزدیک به یک دهه است که بحث در مورد تأویل یا هرمنوتیک - مورد توجه متفکران غربی قرار گرفته است» (احمدی، ۱۳۷۰: ۴۹۸) معمولاً متفکران تأویل را با علوم باطنی یکسان انگاشته و این، چه بسا در اذهان بعضی از اندیشه‌وران مسلمان نیز اثر گذاشته و تأویل قرآن را به معنای تفسیر باطنی قرآن پنداشته‌اند. در حالی که این واژه تأویل علاوه بر معنای لغوی در هر یک از حوزه‌های معرفت دینی، اصطلاحی خاص گردیده است. خلط بین معنای لغوی و اصطلاحی تأویل، چه بسا سبب اشتباه و انحراف در تفسیر متون دینی شده و می‌شود. اینجاست که تحقیق در - معناشناسی تأویل - در هر یک از حوزه‌های معرفت دینی ضرورت می‌یابد.

در بررسی متون عرفانی نیز این مسئله بسیار حائز اهمیت و دقت است. زیرا زبان تصوف، زبان تأویل است. زبان عرفان عرصه گسترده چندگانگی معنا است هر جا این چندگانگی متجلی است، تأویل نیز ضروری می‌نماید، چراکه چندگانگی معنا فقط در تأویل متجلی می‌گردد. در میان متون عرفانی، می‌توان به مثنوی و دیوان شمس اشاره نمود که متأثر از قرآن می‌باشند. مولوی، تأویل یا بقول متفکران غربی هرمنوتیک را به عنوان یکی از زمینه‌های مهم تفسیری قرار می‌دهد. تفسیر او آمیخته با تأویل است. لذا می‌توان مثنوی را به عنوان یک تفسیر رمزی و اشاری از قرآن به حساب آورد. توجه مولوی به لفظ در تأویل قرآن یکی از ویژگی‌های مهم نگرش اوست که با بعضی از عرفا متفاوت است. او هیچ‌گاه بی‌اعتنا به لفظ نیست ولی در عین حال بر کسانی که قرآن را بدون توجه به این حقایق و اسرار بلند می‌خوانند طعن می‌زند، و آنها را همانند کسی می‌داند که شاهنامه یا کلیله می‌خوانند.

شاهنامه یا کلیله پیش تو / همچنان باشد که قرآن از عتو
(مولوی، ۱۳۷۰: ۴۸۳)

او هم چنین تصریح می‌کند که قرآن دارای ظاهر و باطن است و بدون تأویل نمی‌توان به باطن آن رسید.

حرف قرآن را بدان که ظاهرست / زیر ظاهر باطنی بس قاهر است
توز قرآن ای پسر ظاهر مبین / دیو آدم را نبیند جز که طین
(همان: ۴۳۲)

تأویل از نظر مولوی به دو نوع باطل و ممدوح تقسیم می‌شود که به هر دو مورد به طور خلاصه اشاره می‌شود:

۱- تأویل باطل: مثنوی کتابی است که در آن تأویل آیات و روایات و داستان‌ها زیاد به چشم می‌خورد و در عین حال مولوی تصریح می‌کند که هر تأویلی درست نیست. او در دو صورت تأویل را نادرست می‌خواند: اول مواردی که تأویل منشأ عقلی دارد و انسان با عقل جزئی می‌خواهد به حقایق بسیاری از اشیاء برسد و به همین دلیل راه انکار پیش می‌گیرد. او در این زمینه به آیه *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا تَسْبِيحٌ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...* (اسراء/۴۴) اشاره می‌کند، که برای بعضی نحوه تسبیح موجودات و علت عدم فهم مردم نسبت به آن تسبیح مبهم است. لذا سعی می‌کنند با تأویل عقلی آن را بیان کنند و گمان می‌کنند تسبیح موجودات مثل تسبیح انسان است:

چون شما سوی جمادی می‌روید / محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید / غلغل اجزای عالم بشنوید

فناش تسبیح جمادات آیدت
چون ندارد جان تو قنديلها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود
بلکه مریبند را دیدار آن
پس چه از تسبیح یادت می دهد
این بود تأویل اهل اعتزال
چون زحس بیرون نیامد آدمی
وسوسه تأویلها نر بایدت
بهر بینش کرده ای تأویلها
دعوی دیدن خیال غی بود
وقت عبرت می کند تسبیح خوان
آن دلالت همچو گفتن می بود
و آن آن کس کو ندارد نور حال
باشد از تصویر غیبی اعجمی
(مولوی، ۱۳۷۰: ۳)

منظور مولوی از اهل اعتزال پیروان مکتب عقلی هستند که معتزله سبیل فکری آن است. دوم مواردی است که انسان به دلیل پیروی از هوای نفس و در حقیقت چون ظاهر کلام مطابق میل و خواسته او نیست، دست به تأویل می زند. یکی از علل تأویل قرآن از دید مولوی همین نکته است و او معتقد است در این زمینه انسان باید ایمان خود را تجدید کند تا از این تأویل رهایی یابد:

گر تو را اشکال آید در نظر
تازه کن ایمان نی از گفت زبان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست
کرده ای تأویل حرف بکر را
برهوا تأویل قرآن می کنی
پس تو شک داری در انشق القمر
ای هوا را تازه کرده در نهان
کینها جز قفل آن دروازه نیست
خویش را تأویل کن نه ذکر را
پست و کژشداز تو معنی سنی
(همان: ۱)

۲- تأویل ممدوح: تأویل ممدوح از نظر مولوی از سه منظر مطرح می شود

الف- از بعد غایت شناسانه: به عقیده مولوی تأویل وقتی صحیح است که به انسان پویایی و تحرک ببخشد، نه این که سکون و ایستایی در او ایجاد کند:

حق بود تأویل کان گرمت کند
ور کند سستت حقیقت این بدان
این برای گرم کردن آمده است
پر امید و چست و با شرمت کند
هست تبدیل و نه تأویل است آن
تا بگیرد نا امیدان را دو دست
(همان: ۲۰۰)

ب- از بعد موضوع شناسانه: مولوی معتقد است تأویل در جایی درست است که نص صریح نباشد و موضوع از متشابهات باشد. لذا تأویل در نزد مولوی ظاهر کلام را نفی نمی کند. بنابراین برخلاف برخی از عرفا و متصوفه که هر گونه متنی را تأویل می کنند، مولوی فقط در متشابهات دست به تأویل می زند و هم چنین در مواردی که حقیقت کاملاً عیان و آشکار است به نظر مولوی نمی توان تأویل کرد:

آن حقیقت را که باشد از عیان
هیچ تأویلی نگنجد در میان
(همان: ۴۲۹)

ج- از بعد فاعل شناسانه: یعنی چه کسی صلاحیت تأویل را دارد؟ مولوی که تأویل عقل گرایانه و مبتنی بر هوای و هوس را رد می کند، باید این صلاحیت را برای گروه دیگر اثبات کند. از نظر او تأویل وقتی صحیح است که مبتنی بر کشف شهودی باشد. مولوی خطاب به علی (ع) از او راز گویی می طلبد که حکایت از شهود علی (ع) و کشف حقایق توسط او دارد و این حقایق قابل ادراک برای خواس ظاهری نیست:

ای علی که جمله عقل و دیده‌ای
شمه‌ای وا گو از آنچه دیده‌ای
(همان: ۲۳۰)

راز بگشا ای علی مرتضی
ای پس از سوء القضا حسن القضا
(همان: ۱)

به نظر وی صاحب کشف و شهود می‌تواند حقایق اسماء را دریابد و تأویل کند و چون این قدرت ناشی از ذات حق است، صاحب تأویل در حقیقت خود خداوند است:

قول حق را هم زحق تفسیر جو
هین مگو ژازگمان ای سخت رو
(همان: ۴۳۰)

این بیت یاد آور این آیه شریفه است «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷) این آیه تأویل را به خداوند منحصر می‌کند و بعد از راسخان در علم نام می‌برد. اگر جمله راسخان فی العلم راعطف به الله در نظر بگیریم معنی آیه این است که راسخون هم تأویل را می‌دانند و آنها همان کسانی هستند که به تعبیر مولوی آتش در هوس زده‌اند و روح آنان عین قرآن شده است.

معناشناسی لغوی تأویل

«تأویل مصدر باب تفعیل است از ریشه ثلاثی مجرد (أَوَّل) و آن به معنای بازگشت به اصل است. عرب می‌گوید: أَنْ يُووِلَ أَوْلَايَ رَجَعَ» (راغب اصفهانی، ۱۳: ۱۳۶۲) معنای دیگری که برای آن ذکر شده، اصلاح و سیاست است: «أَلَتِ الشَّيْءَ: أَصْلَحْتُهُ وَ سُسْتُهُ» (ابن منظور، ۱۹۸۸: ۲۶۶/۱).

«واژه تأویل هفده بار در پانزده آیه از هفت سوره قرآن کریم آمده است که از آن میان، آیه‌های هفت سوره آل عمران و پنجاه و سه سوره اعراف و سی و نه سوره یونس در خصوص قرآن کریم به کار رفته و اغلب مبنا و منشأ مباحثات مفسران و صاحب نظران درباره «تأویل قرآن» قرار گرفته است و در این خصوص آیه هفت سوره آل عمران محوریت خاصی دارد. بطور کلی واژه تأویل در قرآن به صورتهای ذیل به کار رفته است: ۱- تأویل در قول (در سوره‌های آل عمران، یونس) ۲ - تأویل در فعل (در سوره‌های نساء، اسراء، کهف) ۳- تأویل رویا (در سوره یوسف) در تمام موارد مذکور معنای لغوی تأویل محفوظ است به گونه‌ای که در آیه پنجاه و نه سوره نساء به همان معنای ارجاع و عاقبت آمده.

معنا شناسی اصطلاحی تأویل

«- تأویل حقیقی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش. و باید بگوییم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست. بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب «چونکه با کودک سر و کارت فتاد» است و خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای و روزانه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد. در حقیقت، کلام او به منزله مثلهایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود، تا مطلب بر حسب فهم شنوده روشن گردد همچنان که خود قرآن فرموده «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ يَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَنِّي أَلَعَلَّ كَرِيمٌ» در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۵).

احادیث و روایات فراوانی وجود دارد مبنی بر این که معنی آیات قرآن، تنها به همان معنی که از ظاهر کلمات بر می‌آید محدود نمی‌شود، بلکه قرآن دارای باطنی است که راسخان در علم آن معانی را درمی‌یابند. مهم‌ترین منبع در این زمینه قرآن است، در

آیه هفت از سوره آل عمران آمده: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرَبَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَالنَّغَاءِ تَأْوِيلَهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابُ» این آیه که اشاره به باطن قرآن دارد از آن به تأویل تعبیر می‌کند-

«بعضی بر این عقیده‌اند که تأویل دو معنای اصطلاحی دارد، توجیه متشابه و معنای ثانوی کلام که از آن به بطن تعبیر می‌گردد، در مقابل معنی. اما اینکه آیا علم به تأویل مختص به خداوند است یا خیر؟ بیشتر جنبه علمی دارد تا عمل زیرا دلایل روشنی صرف نظر از دلالت یا عدم دلالت، آیه بر عدم اختصاص علم به تأویل خداوند وجود دارد، اکثر علمای اهل سنت قائل به عطف یعنی اختصاص علم تأویل به خداوند و اکثر دانشمندان شیعه قائل به وقف یعنی اختصاص علم تأویل به خداوند گردیده‌اند» (خرم‌شاهی، ۱۷: ۱۳۹۰) با استناد به احادیث و روایت از جمله این حدیث از امام صادق (ع): «ما هستیم راسخون در علم و ما تأویل آن (متشابهات) را می‌دانیم» (کلینی، ۱۳۹۲ق: ۱/۴۱۰ به بعد) مبنای کار در این مقاله بر اساس قاعده جری و تطبیق است که به بررسی و تبیین استعاره‌های تأویلی بر مبنای قاعده جری و تطبیق و انعکاس آن در آئینه شعر مولوی پرداخته شده است.

نکته قابل ذکر اینکه سبک رمزی و سبک مجازی، دو سبک و روش تأویلی‌اند که محور همه روش‌های مختلفی هستند که در تأویل قرآن به کار می‌روند. عرفا و صوفیه ضمن مخالفت با روش تفسیر به رأی و تأویل در اصطلاح مشهور و معروف، از هر دو روش رمزی و مجازی در تأویل بهره برده‌اند و روش تأویلی خود را استنباط بیان اشارات، رموز، کنایات نام نهاده‌اند و به طریق اجمال در استعاره و اظهار مجاز به تأویل پرداخته‌اند و بنابر گفته جامی: «همه کس محرم اسرار حقیقت و واقف احوال طریقت نیستند. پس از برای ستران اسرار و اخفای آن احوال، چون الفاظ و عباراتی که در محاورات اهل صورت در مقاصد مجازی مستعمل و مشهور باشد، استعاره کنند تا جمال آن معانی از دیده بیگانگان دور ماند و از نظر نامحرمان مستور» (جامی، ۱۳۶۰: ۱۲۸).

بنابر آنچه که مذکور افتاد، روش کار در این مقاله این است که ضمن بیان سه معنای اصطلاحی برای تأویل، قاعده جری و تطبیق را مبنای کار قرار داده و علاوه بر بیان ضوابط تأویل صحیح در این قاعده، به بررسی روایات آن پرداخته و در خصوص سندیت یا مآخذ روایی آنها نیز بحث شده است و به اثبات این نکته پرداخته‌ایم که دلالت روایات بر جری و تطبیق تمام است و اصل جری و تطبیق را ادله تلقی امضاء کرده و عقل و عرف نیز بر آن صحه می‌گذارد.

تأویلات مبتنی بر «وحدت معنایی و تکرر مصداقی» اصل قاعده جری و تطبیق است که وجه مشترک بین جری و تطبیق و قاعده رهیافت به باطن آیات نیز هست. لذا در این مقاله از جری و تطبیق در اشعار مولوی مورد بحث قرار گرفته و در موارد ممکن برای تبیین معانی باطنی آنها به بررسی جنبه‌های تشبیه یا تمثیل روایی، تشبیه، استعاره یا تمثیل قرآنی، تأویل تطبیقی و استعاری آن در تفاسیر پرداخته شده و در نهایت جنبه استعاری ادبی آن از دیوان مولوی به بحث و بررسی گذاشته شده است. لذا این مقاله در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

- ۱- دلالت روایات بر جری و تطبیق چگونه است و آیا می‌توان آن را بر شرایط و مقتضیات هر زمانی تطبیق داد؟
- ۲- انطباق جری و تطبیق بر چه اساسی است؟
- ۳- مبنای تأویل در جری و تطبیق به چه نحوی است؟
- ۴- قرآن در خلق تصاویر بلاغی و بیانی استعاره چه نمودها و نقوشی داشته است؟
- ۵- استعاره‌های قرآنی - تأویلی تا چه میزان در آئینه شعر مولوی انعکاس یافته‌اند.

جری و تطبیق

تأویل بر مبنای سه نوع رویکرد است: ۱- توجیه متشابهات ۲- ره یافتن به باطن آیات ۳- جری و تطبیق. از میان این سه رویکرد، رویکرد اخیر چندان معروف و شناخته نمی‌باشد. درحالی که بسیاری از تأویلات با توجه به همین رویکرد است. «واژه جری در اصل به معنای حرکت منظم و دقیق در طول مکان است، مثل جریان آب یا کشتی در دریا یا جریان خورشید» (مصطفوی، ۷۷:

(۱۳۷۱) البته بسیاری از لغویین واژه «جری» را مقید به حرکت در مکان، نکرده‌اند؛ بلکه آن را خلاف سکون دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۳۶۳: ذیل واژه جری) واژه تطبیق در اصل به معنای قراردادن چیزی بر چیز دیگر است. به طوری که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند. (همان: ۱۳۶۳: ذیل واژه تطبیق)

«- قاعده جری از صدر اسلام در احادیث اهل بیت (ع)- مطرح بوده-» (العیاشی، ۱۴۱۱: ۲۱/۱) اما کمتر مورد توجه صاحب نظران علوم قرآنی قرار گرفته است. در حالی که این قاعده بسیار مورد توجه عرفا قرار گرفته است. در واقع اقبال این قاعده نزد عرفا بخاطر استفاده‌های تأویلی است که از آن شده است بخصوص در کاربرد استعاره‌های تأویلی که گونه‌ای رمز پردازی محسوب می‌شود و در جای خود به آن بیشتر پرداخته خواهد شد.

علامه طباطبایی در میزان، به قاعده «جری» توجه ویژه کرده و در تفسیر آیات و توضیح روایات تفسیری از آن استفاده نموده است، وی معتقد است: «این شیوه ائمه اهل بیت (ع) است که آیه قرآن را بر مواردی که قابل انطباق با آن است تطبیق می‌کنند، اگرچه خارج از مورد نزول آن باشد. ایشان تطبیق آیه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» بر امام علی (ع) را که در احادیث آمده است- از موارد قاعده جری می‌شمارد» (۱۳۶۲: ۴۲/۱-۴۱).

برخی از نویسندگان معاصر، این قاعده را چنین تعریف کرده‌اند: «جری و تطبیق عبارت است از انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده است» (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷). در این مورد رعایت دو نکته ضروری است که در حقیقت ضابطه تأویل به معنای جری و تطبیق به حساب می‌آیند:

۱- دستیابی و احراز فراگیری معنایی

لازم به ذکر است که قضایایی که در آیات آمده بر سه دسته است:

الف - قضایای حقیقیه که اساساً با حقایق موجود خارجی سروکاری نداشته، بدین خاطر همواره می‌تواند بر امور واقعی نظر داشته باشد. به عنوان مثال اوصافی که برای انسان نقل شده از قبیل: عجول «وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (الاسراء/۱۱)، ظلوم و جهول «إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الاحزاب/۷۲)، کفور «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (الحج/۶۶) و هلوع «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (المعارج/۱۹) (افزودن طلب) و از جمله قضایای حقیقیه‌اند.

ب- قضایای خارجی محض، مقصود آن دسته از قضایایی است که به وقایع یا شخص‌های موجود خارجی نظر داشته، به هیچ وجه قابل تسری به دیگر حوادث و شخصیت‌های نیستند مثلاً منظور از اعراب در آیه «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا» (التوبه/۹۷) اعراب معاصر رسول اکرم (ص) است نه مطلق اعراب.

ج - قضایای خارجی غیر محض، یعنی قضایایی که درعین نظر داشتن به امور خارجی، قابل تسری به موارد مشابه است. تأویل به معنای سوم یعنی جری و تطبیق که از آبخنور اصل «وحدت مفهومی و تکثر مصداقی» بهره می‌گیرد در این دسته از آیات جریان دارد.

۲- احراز صلاحیت مصداق خارجی برای جریان جری و تطبیق

در این امر، ضمن لزوم پرهیز از هر گونه غرض ورزی و حب و بغض‌های غیرالهی، مأول می‌بایست، صلاحیت مصداق برون را برای تسری آیه براو، احراز نماید. (مالمیر، ۱۳۹۲: ۶).

قلمرو قاعده جری

این قاعده در مورد همه آیات قرآن جاری می‌شود، چراکه اگر آیات قرآن منحصر به مخاطبان صدر اسلام و اقوام گذشته باشد، قرآن به کتابی تاریخی تبدیل می‌شود و می‌میرد. قرآن کریم کتابی جاودانه و جهانی است؛ از این رو همه زمان‌ها و مکان‌ها و نسل‌های بشر است و اگر مفاهیم و مطالب آن قابل تطبیق با موارد مشابه و مصادیق جدید در پهنه زمان و مکان و اعصار و

نسل‌های نباشد، در چارچوب عصر نزول زندانی شده، به تعبیر روایات، آیات می‌میرد.

پس یکی از راهکارهای تداوم حیات قرآن در طول اعصار، اجرای قاعده «جری» است و به وسیله آن قاعده، پیام جاویدان قرآن به نسل‌های بعدی می‌رسد و تکلیف و راه آنان را روشن می‌سازد. این مطلب، دلیلی است که در احادیث نیز بدان اشاره شده است؛ از جمله در برخی از احادیث، از جاودانگی قرآن و در برخی دیگر، از رابطه جاودانگی قرآن با قاعده جری سخن به میان آمده است.

«از امام رضا (ع) حکایت شده است که از پدرش نقل فرموده، مردی از امام صادق (ع) پرسید: «چگونه است که هرچه قرآن درس داده می‌شود و منتشر می‌شود باز هم بر شیرینی آن افزوده می‌شود؟» فرمودند: «چراکه خدای متعال قرآن را برای یک زمان خاص و مردم خاص قرار نداده است؛ پس قرآن تا روز رستاخیز در هر زمانی جدید و نزد هر ملتی تازه است» (الواحدی نیشابوری، ۱۴۲۵: ۱۵/۶۲). قابل ذکر است که جری و تطبیق برخی آیات روشن تر و آسان تر است مانند آیات قصص؛ اما جری و تطبیق در برخی دیگر از آیات مخفی تر است و نیاز به دقت بیشتری دارد؛ به ویژه در مورد الغای خصوصیت و اخذ قاعده از آیه.

موارد تطبیق صحیح

از آن جایی که تأویل به تأویل صحیح و باطل تقسیم می‌شود، جری و تطبیق نیز که یکی از مراتب تأویل است، به صحیح و باطل تقسیم می‌شود که می‌توان از موارد تطبیق صحیح، بیان مصادیق الفاظ عام، بیان مصادیق الفاظ مطلق، و تجرید معنا و الغای تخصیص را متذکر شد.

الف- بیان مصادیق الفاظ عام

از بررسی روایات تأویلی معلوم می‌شود که بعضی از تأویلات روایی، بیان مصداق یا مصادیقی از یک مفهوم عام است مثل تطبیق اصحاب یمین در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَه» «إِلَّا أَصْحَابَ الِیْمینِ» (مدثر/۳۹-۳۸). با ائمه (ع) و شیعیان (حسکافی: ۲۹۳/۲) یا «ابرار» و «فجار» «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفی نَعیمٍ» «وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفی جَحیمٍ» (الانفطار/۱۴-۱۳)، بر ائمه (ع) و دشمنان آنها (بحرانی: ۴۳۶/۴) و «صادقین» در آیه ۱۱۹ سوره توبه (كُونُوا مَعَ الصَّادِقینِ)، بر پیامبر (ص) و علی و اهل بیت (ع) (حسکافی، ۱۴۱۱: ۲۶۲/۱-۲۵۹).

در دیوان شمس ما با استعاره‌های تأویلی تطبیقی فراوانی بر می‌خوریم که از این تطبیق یعنی بیان مصادیق الفاظ عام بهره برده شده است.

خرما بن

همچو مریم سوی خرما بن رویم زآنکه خرما یی ندارد شاخ بیید

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۶۱/۲)

مولوی لفظ خرما بن را با وجه جامع رزق دادن، استعاره از عالم غیب می‌گیرد که عرفا همچون مریم از ملامت ملامتگران سرانجام بدان جا می‌روند و از لذت اطعام حق برخوردار می‌شوند مولوی این استعاره تأویلی را مستفاد از این آیات نموده است: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلِهِ» (مریم/۲۳) «وَهَرَّتْ إِيَّكَ بِجِذْعِ النَّخْلِهِ تَسَاقِطُ عَلَیْكَ رُطْبًا جَنبًا» (همان: ۳۵) و یا در بیت زیر خرما بن را استعاره تأویلی از پیر می‌گیرد که از خرما یی معارف الهی سرشار است و همانطور که مریم با خوردن خرما یی تازه راحت و شادمان شد مرید نیز در سایه پیر پخته و کامل می‌شود:

زیردرخت خرما انداز همچو مریم گرگاهلی بغایت ورنیز مست پیروی

ازسایه‌های خرما شیرین شوی چو خرما وزپختگی خرما تو پختگی پذیری

(همان: ۲۰۴/۶)

امیر حاج عشق آمد رسول کعبه دولت
 رهاند مر تو را در ره زهر شریر و شریره
 چه با برگم از آن خرما که مریم چشم روشن شد
 کزان خرما شدم پُر دل ندارم عشق انجیره
 (همان: ۱۱۱/۷)

در بیت فوق نیز بار دیگر واژه خرما استعاره انطباقی - تأویلی از کلام شمس یا پیر است با وجه جامع تأثر از عالم غیب، زیرا معارف الهی را الهامات غیبی می‌داند. و پیر (شمس) پر بار از خرمای معرفت است و مولوی، همچون مریم با برخوردار شدن از کلام شمس چشم دلش روشن گشته است.

خضر

آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده آن سوکه دست موسی چون ماه انور آمد
 (همان: ۱۷۱/۲)

در بیت فوق مولوی ماهی خشک را با وجه جامع مردن استعاره از روح و جان فسرده در قالب تن و دنیای مادی گرفته است که در برابر پیر (خضر) و سخنان هم چون آب حیاتش زنده می‌شود. بیت مستفاد از سوره کهف، آیه ۶۱ است «فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيًا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا»

موسی و طشت زر

هست دو طشت در یکی آتش و آن دگر زر آتش اختیار کن، دست در آن میانه کن
 شو چو کلیم، هین نظر تانکنی به طشت زر آتش گیر در دهان، لب وطن زبانه کن
 (همان: ۱۱۸/۴)

مولوی با توجه به داستان کودکی موسی (ع) که در مجلسی ریش مرصع فرعون را می‌کشد و فرعون دستور به قتل وی می‌دهد ولی با درایت آسیه و پیشنهاد آزمایش موسی که از میان دو طشت زر و آتش، کودک اگر دست به سوی طشت آتش برد بی گناه است جان سالم به در می‌برد. آتش را استعاره از رنج و سوزش و درد ناشی از عشق الهی می‌گیرد، و طشت زر را استعاره از لذت‌های مادی می‌گیرد که سالک را از رسیدن به درجات والای انسانی و هم‌سخن شدن با خداوند محروم می‌کند.

ب- بیان مصادیق الفاظ مطلق

بسیاری از آیات قرآن کریم، یا از جهت الفاظ و واژه‌ها یا از جهت ترکیب و جمله، مطلق بیان شده‌اند و در آنها هیچ‌گونه قیدی که آنها را مختص مصادیق خاصی کند، وجود ندارد. بدیهی است که حمل این الفاظ و جمله‌ها بر هر یک از مصادیق، بدون اشکال خواهد بود، مثلاً در قرآن آمده است: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر/۹).

امام صادق (ع) می‌فرماید: تأویل آیه چنین است: آیا کسانی که می‌دانند محمد (ص) فرستاده خداست و کسانی که آن را نمی‌دانند و او را ساحر و دروغگو می‌پندارند، مساوی هستند؟ (کلینی: ۸/ ۲۰۵-۲۰۴).

و امام باقر (ع) فرموده است: «الَّذِينَ يَعْلَمُونَ» ما اهل بیت هستیم و «وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» دشمنان ما و «أُولُو الْأَلْبَابِ» شیعیان ما هستند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۱۶/۲).

از طریق اهل سنت از ابن عباس نقل شده است که در مورد آیه «إِنَّ الَّذِينَ أُجْرِمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (المطففين، ۳۰)، گفت: امروز «الَّذِينَ آمَنُوا» علی (ع) و «الَّذِينَ أُجْرِمُوا»، منافقان قریش هستند (همان: ۴۱۱: ۲۹/۲-۳۲۷).

نیز از طریق اهل سنت نقل شده است که مراد از صراط مستقیم در آیه ذیل، ولایت علی (ع) است (ر.ک: همان: ۲۶۴/۱-۲۶۳). «وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس/۲۵).

روایاتی از طریق شیعه و سنی رسیده که نعیم، در آیه «ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (التكاثر ۸) منظور ولایت علی و اهل بیت (ع) است (بحرانی: ۴/ ۵۰۴-۵۰۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲/ ۳۶۹-۳۶۸). البته در بعضی روایات دیگر بر امنیت و آرامش و سلامتی و... تطبیق شده است (بحرانی: ۴/ ۵۰۳).

از این قبیل است تطبیق «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (الحمد ۷) بر نواصب و کسانی که امام خود را نمی‌شناسند و یا در او شک دارند (بحرانی: ۴/ ۴۷). و یا بر یهود و نصاری (طبری: ۱/ ۶۵-۵۹، حویزی: ۱/ ۲۵-۲۴). شایان است که بین عام و مطلق تفاوت‌هایی وجود دارد، از جمله:

۱- دلالت بر عام و عمومی از نوع دلالت لفظی و وضعی است، ولی دلالت لفظ مطلق بر اطلاق، به واسطه مقدمات حکمت است.

۲- عموم بیشتر در مورد افراد به کار می‌رود، در حالی که اطلاق در مورد احوال و صفات استعمال می‌شود.

۳- عموم فقط در مفردات است؛ در حالی که اطلاق شامل احکام و جمله‌ها نیز می‌شود.

آیین شعر مولوی مملو است از این شگرد تطبیقی و استعاره‌های تأویلی فراوانی بر مبنای این روش در دیوان شمس به وجود آمده‌اند که ضمن بیان هر مورد به بیان تشبیه روایی، ادبی و تحلیل وجه استعاری آنها می‌پردازیم.

والضحی

ز آن سبب فرمود یزدان والضحی

والضحی نور ضمیر مصطفی

(مولوی، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۹۵)

آن‌چنان که از صقل نور مصطفی

صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا

(همان: ۶/ ۱۸۶۱)

ناصرخسرو که در همه کتاب‌های خود، بر اساس مشرب اسماعیلیه، به مناسبت‌های مختلف به تأویل آیات قرآن می‌پردازد، در جایی در مورد اختلاف تفسیر و تأویل اینچنین مثال می‌زند: «خدای تعالی می‌گوید «وَالشَّمْسُ وَضُحْيُهَا» «وَالْقَمَرُ إِذَا تَلِيهَا» تفسیر او آن است که گوید به آفتاب و به چاشتگاه او و به ماه چون از پس آفتاب برفت. و این سوگندی است از خدای تعالی و تأویلش آن است که بدین آفتاب هر رسول را همی خواند اندر دین، و به چاشتگاه مر روشنی دین او را همی خواهد، و به ماه مروصی او را همی خواند اندر دین، و سپس رفتن ماه سر آفتاب را، سپس رفتن و حتی او همی خواند، مر او را اندر دین و سیرت ستوده.» (۱۳۵۶: ۷۶-۷۵).

مولوی پیامبر را «ضحی» و «ضیا» خطاب می‌کند که هر دو به معنی نور هستند. او این استعاره را از سوره الشمس، آیه ۱ و سوره ضحی، آیه ۱ مستفاد نموده است: «وَالشَّمْسُ وَضُحْيُهَا» «وَالضُّحَى»

ای آفتابی آمده، بر مفلسان ساقی شده

بر بندگان خود را زده باری کرم باری عطا

(همان: ۶/ ۱)

رحمه للعالمین

از رحمه للعالمین اقبال درویشان ببین

چون مه منور خرقة‌ها، چون گل معطر شال‌ها

(همان: ۱۶۰، ۵)

ای رستخیز ناگهان، وی رحمت بی‌متها

ای آتشی افروخته، در بیشه اندیشه‌ها

(همان: ۱)

در ادبیات فوق ترکیب «رحمه للعالمین» یا رحمت بی‌متهای استعاره تأویلی است که مولوی با توجه به خطاب قرآن نسبت به پیامبر از آن بهره جسته است و در قالب بافت استعاره آن را منطبق بر اولیاء الهی نموده است که همه تسلسل وار از آدم تا شمس

که انسان کامل عصر مولوی است از یک جوهر الهی هستند و همگی مایه رحمت خدا هستند بر بندگان.
 ز آن بیاورد اولیا را بر زمین تا کُنْدشانِ رَحْمَه لِّلْعَالَمِین
 (مولوی، ۱۳۷۰: ۱۰۴)

این ترکیب مستفاد از این آیه است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِینَ» (انبیاء/۱۰۷) «وَأِنَّهُ لِهْدًی و رَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِینَ» (نمل/۷۷).

صبغه‌الله

زین رنگها مفرد شود، در خنب عیسی در رود در صبغه الله رونهد تا یَفْعَلُ اللهُ مَا یَشَاءُ
 (همان: ۲۴/۱)

و یا در مثنوی نیز چنین می‌سراید

گاو را رنگ از برون و مرد را رنگ های نیکت از خم صفاست
 از درون جو رنگ سرخ و زرد را لعنه الله بوی آن رنگ کثیف
 صبغه‌الله نام آن رنگ لطیف
 (مولوی، ۱۳۷۰: ۱۳۷)

در بیت منتخب از دیوان شمس، اشاره به داستان رنگریزی عیسی (ع) دارد که تمام جامه‌ها را در یک خنب فرود کرد و همه بی‌رنگ و سفید شدند و یا به روایتی دیگر هر یک به رنگی که استاد دستور داده بود درآمد. «أَمَا صِبْغَهُ» به معنی رنگ است؛ و رنگ خدا همان توحید و اسلام یا فطرت خداوند است.

«خواجه عبدالله می‌گوید... آنکه قومی آریم به رنگ توحید برآورده و به صفت دوستی آراسته و صبغه‌الله به سرایشان پیوسته. این صبغه‌الله رنگ بی‌رنگی است: هر که از رنگ رنگ‌آمیزان پاک است، به صبغه‌الله رنگین است.
 آن‌کس که هزار عالم از رنگ نگاشت رنگ من و تو کجا خرد ای نداشت

پس چون که به صبغه الله رسید، هر که به وی باز افتد او را به رنگ خود کند؛ چنانکه کیمیا مس را و آهن را به رنگ خویش کند و عزیز گرداند. اگر بیگانه به وی باز افتد، آشنا گردد؛ و گر عاصی بازافتد، مطیع شود.» (مبیدی، ۱۳۳۹: ۳۸۲/۱).

مولوی با توجه قرآن و تفاسیر از «صبغه الله» تأویل به رنگ خدا- صفات مردان خدا- می‌کند، رنگ خدا رنگ حق است و از تمام رنگها پاک است در حقیقت رنگ بی‌رنگی است و هرکس چنین رنگی داشته باشد با حق یکی می‌گردد او در واقع انسان کامل و ولی حق است که میان او و خدا چیزی وجود ندارد.

پس به نظر او چنین انسانی «صبغه الله» است و همچنان که از معنای ظاهری آیه در مصرع دوم آمده تا به آنجا که خدا بخواهد پیش می‌رود تا جایی که در میان کثرت، وحدت و در اختلاف، یگانگی و تلون رنگها، بی‌رنگی می‌بیند. دل چنین انسانی خنب عیسی است که وحدت و تفرقه در آن جای ندارد و هر دشمنی به صفا و دوستی بدل می‌گردد.

مولوی این تأویل را با توجه به این آیات مستفاد نموده است: «صِبْغَةَ اللَّهِ و مَنْ أَحْسَنَ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره/۱۳۸)، «كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران/۴۰) و «بِصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (روم/۳).

یار غار

یار غار مرا عشق جگر خوار مرا	یار تویی غار تویی خواجه نگهدار مرا (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۴۹)
حاصل روزگار من، رهبر و یار غار من	بی تو بد است کار من بی تو بسر نمی شود (همان: ۲۶۵)
دریا بجوش از تو که بی مثل، گوهری	کھسار در خروش که ای یار غار ما (همان: ۱۵۶)

یار غار یا همان تعبیر «ثانی اثنین» برگرفته از آیه ذیل است:

«إِذَا أُخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِثْنِينَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ» (برائت/۴).

با توجه به این که ترکیب «ثانی اثنین» در رابطه با پیامبر (ص) به کار رفته و شاعر نیز از این ترکیب بهره برده و آن را به صورت مجاز استعاری به کار برده و در تأویلی انطباقی آن را به شمس یا پیر مراد خود تطبیق داده است. ضمن آنکه این تأویل با توجه به باور است که در تسلسل ولایت از پیامبر به اولیاء خدا، شمس که مرد کامل روزگار مولوی محسوب می شود در دایره ولایتی مولوی قرار می گیرد، لذا این انطباق از جمله تطبیقات صحیح است.

ج- تجرید معنا و الغای خصوصیت

یکی دیگر از موارد تطبیق صحیح، الغای خصوصیت از آیات قرآن و تطبیق آنها بر موارد دیگری است که با موارد نزولشان مناسبت داشته باشند.

مرحوم طباطبائی می فرماید: بسیاری از آیات قرآن مانند مثل ها هستند که ویژه مواردی ابتدایی نبوده، به هر مورد که با مورد نزولشان مناسبت داشته باشد، اطلاق می شوند و این یکی از مواردی است که به «جری قرآن» تعبیر می شود (۱۳۶۲: ۷۲/۳).
در حدیث مرسلی از امام صادق (ع) نیز نقل شده است که فرمود: «قرآن مانند مثل هاست، برای کسانی که دانش آن را داشته باشند، نه غیر آنان» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰/۸۹).

آنچه در این جا الغای خصوصیت به عنوان یکی از موارد تأویل و تطبیق صحیح در نظر گرفته شده، همان چیزی است که علامه طباطبائی در توضیح معنای تأویل و کیفیت ارتباط آن با الفاظ آیات بیان کرده است. ایشان می فرماید: تأویل آیه، امری است که نسبت آن به مدلول و مفهوم آیه، همچون نسبت مُمْتَل است به مَثَل...» (۱۳۶۴: ۵۲/۳).

از این قبیل است روایاتی که مثلاً «اهل الذکر» را با «اهل بیت» منطبق کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۸/۲-۱۷۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۳۴/۱). آنجا که قرآن می فرماید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذَّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳؛ الانبیاء/۷). که اگرچه منظور از اهل ذکر در هنگام نزول، اهل کتاب است؛ اما چون آیه شریفه به یک حقیقت عقلی و عقلایی حکم می کند و آن لزوم مراجعه جاهل به عالم است، در روایت الغای خصوصیت شده و با اهل بیت (ع) منطبق شده است.

یا مثلاً در مورد آیه شریفه «قُلْ رَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (المؤک/۳۰) (بگو: اگر آبتان در زمین فرو رود، چه کسی شما را آب روان خواهد داد؟) از موسی بن جعفر (ع) نقل شده است که در تأویل آن فرموده است: «آن هنگامی که امامتان را از دست دهید و او دیگر شما تشنگان معرفت را سیراب نکند، چه می کنید.» (بحرانی، ۳۶۷-۳۶۶/۴).

یا از امام کاظم (ع) نقل شده است که در مورد آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (الاسراء/۳۵) فرمود: امام قسطاس مستقیم است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۷/۲۴).

همان طور که اجناس را باید با ترازوی درست و سالم وزن کرد تا وزن حقیقی آنها را نمایان سازد، اعمال خود را نیز باید با کسی که الگو و میزان اعمال است، بسنجیم تا وزن و قدر واقعی خویش را بشناسیم، بنابراین، خصوصیتی برای وزن اجناس با

ترازو نیست که حکم آیه را مختص این مورد بدانیم، بلکه می‌توان به همه مواردی که در آن قدر و اندازه است، تعمیم داد. در شعر مولوی نیز به استعاره‌های تأویلی جالبی برمی‌خوریم که از این شگرد تطبیقی و تأویلی بهره یافته‌اند که از آن جمله‌اند:

دم عیسی (ع)

چون صد بهشت از لطف او این قالب‌خاکی مگر
رشک دم عیسی شده در زنده کردن باد ازو

(مولوی ۱۳۷۸: ۵)

دم عیسی (ع) مستفاد از آیه ذیل است:

نَانِي اخْلُقْ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطُّيُوفِ نَفْخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ...» (آل عمران/۴۹).

بیت در توصیف از باد بهاری است و مولوی باد بهاری را با وجه جامع حیات بخشی طبیعت به دم عیسی (ع) تشبیه کرده است. هرچند زنده کردن از معجزات حضرت عیسی (ع) است اما با توجه به قاعده جری و تطبیقی مبتنی بر «وحدت معنایی و تکرر مصداقی» تطبیق دادن آن به باد بهاری - که خود از انفاس خداوند است - منافاتی ندارد و می‌توان گفت که شاعر به نوعی الغای خصوصیت کرده است.

عیسی (ع)

عیسی مریم به فلک رفت و فرو ماند خرش
من به زمین ماندم و شد جانب بالا دل من

(همان: ۴)

مولوی، دل را لفظ مستعار قرار داده، با وجه جامع پاکی و تجرد از لذات مادی، به عیسی (ع) تشبیه کرده و از آن استعاره تأویلی ساخته است. این انطباق برگرفته از این آیه است: «و ما قَتَلُوهُ و ما صَلَبُوهُ و لَكِنْ شَبَّ لَهُمْ و إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ كَفَى شَكًّا مِّنْهُ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ و ما قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (نساء / ۱۵۸-۱۵۷).

مریم (س)

شیرجان زین مریمان خور چونکه زاده ثانیه
شمس تبریزی چو بگشاید دهان چون شکر
تا چو عیسی فارغ آیی از بنین و از نبات
از طرب در جنبش آید هم رمیم و هم رُفات

(همان: ۲۲۷/۱)

مولوی «عیسی» و «مریمان» را به عنوان الفاظ استعاری بکار برده است. «عیسی» را به عنوان لفظ استعاره برای سالکی که با قدم گذاشتن در طریقت، هر نیازی جز نیاز به خدا را در وجود خویش از بین برده است و مستعد شنیدن کلام معرفت‌آمیز اولیا گردیده و همانطور که عیسی از مریم شیر می‌نوشید، سالک از کلام عارفان شیر جان می‌نوشد و چون مسیح از هر آنچه دنیوی است فارغ و آسوده است. همین‌طور، شاعر «مریمان» را استعاره از اولیاء آورده است با وجه جامع زایایی. مریم، مسیح را که پیامبر و مظهر خداوند است متولد کرد و بالاند، عرفا نیز سالکان را دوباره‌زایی می‌کنند و می‌بالند.

یوسف (ع)

سراسر دیوان شمس سرشار از عشق و شادی و پایکوبی است که در حالت بیخودی و سرمستی سروده شده است. برخلاف مثنوی، که در هوشیاری و به قصد و نیت آموختن یکی از مسائل عرفانی است. لذا این سرمستی و بیخودی که در سراسر دیوان شمس جاری است به شکل‌ها و رنگ‌های بسیار متنوع و زیبایی روح خواننده را با مولوی همراه می‌کند. یکی از این شگفتی‌ها تجسم روح شمس است که دائم همه‌جا با اوست، روح شمس از همان نام دیوان که به نام او نوشته شده با مولوی و خواننده دیوان شمس همراه است تا بدان‌جا که حتی می‌توان گفت تمام شخصیت‌پردازی‌هایی که می‌کند به نام شمس است. و این یادآور عشق زلیخا به یوسف است در مثنوی که او نیز از سپندان تا به عود همه را یوسف نام نهاده بود:

آن زلیخا از سپندان تا به عود
نام جمله چیز یوسف کرده بود
(مولوی، ۱۳۷۰: ۱۲۵۷)

اصلاً قاعده عشق چنین است و قصه عشق مولوی و شمس نیز نمی‌تواند از این قاعده پیروی نکند لذا او نیز شمس را دائم با اسامی مختلف خطاب قرار می‌دهد همچون یوسف، خضر، نوح، سلیمان و... که به نوعی با توجه به اصل این پژوهش مولوی که خود استاد مسلم رموز عاشقی است و از عارفان وحدت وجودی است با تکیه بر اصل «وحدت موضوع و تکثر مصداق» «انسان کامل» شمس یا پیرو مرشد را با نام‌های خطاب قرار می‌دهد. و از همه اینها تنها به دنبال یک مقصود است و حقیقت که شمس برای مولوی مصداق کامل آن است «در لحظه‌های فنای شخصیت و فراروی از خویشتن و تهی شدن از خود و پر شدن از شمس، این «من» مولوی است که در عین حال مظهر حق و معشوق و شمس دیگر انبیا و اولیا می‌شود و اتحاد عاشق و معشوق تحقق می‌پذیرد» (پورنامداریان، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

ای یوسف خوش‌نام ما خوش می‌روی بر بام ما
ای درشکسته جام ما ای بر دریده دام ما
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۵۸/۴)

این کیست این، این کیست این، این یوسف ثانیست این
خضر است و الیاس این مگر یا آب حیوانیست این
(همان: ۱۰۰/۴)

مولوی با استفاده و الهام از قرآن، نام یوسف (ع) و خضر (ع) و الیاس (ع) بر شمس و معشوق خود تطبیق دادی و در قالب استعاره، مراد خود را یوسف (ع) و خضر (ع) و الیاس (ع) خطاب نموده است.

موسی (ع)

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلم او
آن نور دست موسی عمرانم آرزوست
(همان: ۲۵۱)

شمس تبریز موسی عهدی
در فراقست مدار هارون را
(همان: ۱۵۴/۱)

بیت دوم اشاره به این حدیث دارد: «علیُّ منی بمنزله هارون من موسی إلا نبی بعدی» (سیوطی، ۱۴۰/۲).

در بیت نخست مولوی ملول از هم‌رهان سست عناصر که از آنها به صورت استعاره و با عنوان فرعون خطاب می‌کند، از خداوند طلب موسی عمران که دستش چون دلش تابناک است می‌کند.

ید بیضا مستفاد از آیه «و إِدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بِيضًا مِنْ غَيْرِ سَوَاءٍ» (نمل/۱۲؛ اعراف/۱۸؛ طه/۲۲).

و او را بر اساس انطباق و جری تطبیقی، منطبق با شمس می‌کند.

در بیت دوم بار دیگر او را به صورت مجاز استعاره، موسی (ع) و خود را هارون می‌نامد و از آنجا که هرکس که بر نفس خود غلبه نماید، انسان کاملی است که حق در او می‌زید و او در حق، چنین کسی در شمار وارثان الهی است و در شمار انبیا و اولیاء. شمس انسان کمال عصر مولوی است بنابراین او مظهر هر یک از پیامبران و اولیای قبل از خود است و هر یک از پیامبران و اولیا نمونه و مظهر او. سخن از آنان به منزله سخن از شمس، و سخن از شمس به منزله سخن از هر یک از آنان است. تا شمس هست، مولوی خود را به منزله هارون و شمس را به منزله موسی می‌بیند. درست همان‌سان که پیامبر (ع) فرمود: «علیُّ منی بمنزله هارون من موسی إلا نبی بعدی» (جامع صغیر، ۱۴۰/۲).

پیرهن یوسف (ع)

ای فتنه روم و حبش حیران شدم کاین بوی خوش
پیرهن یوسف بدش یا خود ردای مصطفی
(مولوی ۱۳۷۱، ۱۳۰)

ترکیب فوق برگرفته از این آیه است: «اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَقْوَةَ عَلَيَّ وَجْهَ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ» مولوی با استفاده و الهام از ترکیب فوق آن را به نشانه آمدن شمس و یا به عبارتی خبر یافتن و بازگشتن شمس تطبیق داده و در قالب مجاز استعاری و بافت تطبیقی، آن را پیراهن یوسف نامیده است.

صالح (ع)

احمد دم‌مانده در دست یهود صالحم افتاده در حبس ثمود
(مولوی، ۱۳۷۰/۴)

صالح استعاره از روح سالک است با وجه جامع الهی بودن، روح از عالم غیب و از جانب خداست، صالح (ع) از پیامبر خدا است و روح پیامبران از نور خداست. در اینجا صالح به منزله یا به عبارتی تأویل از روح است که گرفتار آزار و ایدای قوم ثمود است.

کشتی و خضر (ع)

کشتی شکسته بایسد در آبگیر خضر کشتی چو نشکنی تو، نه کشتی، که لنگری
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲۱۵/۶)

کشتی شکسته، استعاره از وجود و خودیت از هم پاشیده و نیست شده سالک است. مولوی از میان رفتن خواسته‌های مادی سالک را با وجه جامع شکستن به کشتی شکسته تشبیه کرده و از آن استعاره تأویلی ساخته است.

داود (ع)

ما آهن لشکر سلیمان خودیم جز در کف داود نگردیم چو موم
(همان: ۲۱۵/۸)

از معجزات داود (ع) نرم کردن آهن و دیگری صوت خوش اوست. این دو معجزه سبب می‌شود که مولوی در داود (ع) سیمای پیر را می‌بیند. و معجزات وی را با این بینش تأویل می‌کند. لذا آهن استعاره از وجود مادی سالک است که سخت و فسرده است و داود پیری است که با نیروی باطنی خود آهن خودیت و انانیت او را نرم می‌کند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِّنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أَوْيِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدِ» (سبا/۱۰).

موارد تطبیق باطل

از موارد تطبیق باطل می‌توان: تطبیقات مخالف نصّ و سیاق آیات و تطبیقات موهن به مقام پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را متذکر شد که در اغلب سلسله سندهای این‌گونه روایات افرادی که جزء غلاه یا جاعل و ضعیف باشند فراوان است.

تطبیقات مخالف نصّ و سیاق آیات: مثل تطبیق «خُنْس» به قائم آل محمد (عج) (البرهان فی تفسیر القرآن، بحرانی: ۴/ ۴۳۳) در آیه «فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنْسِ»، «الْجَوَارِ الْكُنْسِ» (التکویر/ ۱۹-۱۵) (سوگند به ستارگان بازگردنده) که غیبت امام زمان برای مردم آن عهد ناآشنا بوده و ضمناً سوگندها برای حقایق نبوت است در حالی که غیبت فرع نبوت است.

تطبیقات موهن به مقام پیامبر (ص) و اهل بیت (ع): مثل تطبیق «بعوضه» در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا» (بقره/ ۲۶)، به امیرالمؤمنین (ع) و «ما فوقها» به رسول خدا (ص) (القمی: ۳۵).

نتیجه

با توجه به آنچه در موارد تطبیق صحیح و باطل در مراتب تأویلات استعاری و مجازی بیان شد، نتایج ذیل در پاسخ به سؤالاتی

بیان می‌شود که در این مقاله مطرح شده است.

پاسخ سؤال اول: با توجه به مباحث بیان‌شده، دلالت روایات بر جری و تطبیق تمام است و اصل جری و تطبیق را ادله نقلی امضا کرده است و عقل و عرف نیز بر آن صحنه می‌گذارد و طبق گفته علامه طباطبائی آیات قرآن کریم باید بر مصادیق، افراد، شرایط و مقتضیات هر زمان قابل تطبیق باشد.

پاسخ سؤال دوم: جری و تطبیق در این مقاله، انطباق آیه است؛ بر اساس همسانی معنایی بر مصداق‌های خارجی موجود، اعم از افراد و وقایع با ضوابط خاص.

پاسخ سؤال سوم: مبنای تأویل در جری و تطبیق، وحدت معنایی و تکرار مصداقی است به این معنا که با استناد به اصل «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» گرچه ممکن است ظاهر آیه در خصوص مصداق و مورد خاص باشد، اما به خاطر وحدت ملاک و حجت و روش، همین آیه می‌تواند به مصداق و مورد دیگری قابل تطبیق باشد؛ به عنوان مثال، در روایتی از امام باقر (ع) پیرامون آیه شریفه «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (الحج/۴۰) چنین آمده است: «نزلت في المهاجرين و جرت في آل محمد الذين أخرجوا من ديارهم و اخيفوا» (طباطبائی: ۴۳/۱۴). این آیه درباره مهاجرین آن هنگام که توسط مشرکان از مکه رانده شدند، نازل شده است. پس شأن نزول و مورد نزول، همین عدّه هستند، با این حال در آل محمد (ص) جاری شده است، زیرا ایشان نیز از دیار خود رانده شده و مورد ترس واقع شدند. ملاحظه می‌شود که امام (ع) چگونه از واژه «جری» در تطبیق آیه‌ای که درباره حوادث و اقوام پیشین است بر آل پیامبر (ص) بهره گرفته و جری را با نزول فرق نهاده است و نیز ملاحظه می‌شود که اگرچه معنای اخراج از دیار، واحد است، مصادیق آن می‌تواند متعدد باشد.

پاسخ سؤال چهارم: الفاظ آیات قرآن کریم، در تکوین مراتب و انواع استعاره‌های دیوان مولوی، جلوه و نقش ایجابی دارند. پاسخ آخرین سؤال: با توجه به آنچه سعی گردید به طور جامع و کامل بررسی شود، می‌توان گفت یکی از شاخصه‌های سبکی مولوی استخدام استعاره‌های تأویلی در مراتب سه‌گانه است و مصادیق استعاره‌های تأویلی جری انطباقی در اشعار مولوی از بسامد زیادی برخوردارند و با توجه به اینکه مولوی تأویل مبتنی بر عقل جزئی و مبتنی بر هوی و هوس را باطل می‌داند در حالی که تأویل ممدوح را که در نهایت سبب پویایی و تحرک است و از سویی ظاهر کلام را نفی نمی‌کند و نیز مبتنی بر کشف و شهود است می‌پذیرد و حق می‌شمارد، لذا مراتب جری و تطبیق استعاره‌های تأویلی وی از نوع صحیح هستند.

منابع

۱. ابن منظور، محمدبن مكرم. (۱۹۹۸). *لسان العرب*، بیروت، احیاء التراث العربی.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۷۰). *هرمنوتیک و ساختار تأویل متن*، تهران: ؟.
۳. اکرمی، محمدرضا. (۱۳۸۳). «استعاره‌های تأویلی در غزل بیدل دهلوی»، کتاب ماه، شماره ۱۳۳.
۴. بحرانی، السید هاشم. (؟). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۹). *داستان پیامبران در دیوان شمس*، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۶. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۰). *لوامع و لویح*، تصحیح ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.
۷. حسکانی، الحاکم. (۱۴۱۱-۱۹۹۰). *شواهد التنزیل*، الشیخ محمدباقر المحمودی، الطبعة الأولى، مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم.
۸. حویزی، الشیخ عبدالعلی. (۱۴۱۲). *تفسیر نورالتقلین*، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الرسولی المحلاتی، الطبعة الرابعة، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۰). *قرآن پژوهی*، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۰. راستگو، محمد. (۱۳۷۶). تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تهران: سمت.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم. (۱۹۶۱). مفردات الفاظ قرآن، قاهره: الحلبي.
۱۲. سیوطی جلال‌الدین. (۴). الدر المنثور، دار المعرفه للطباعه والنشر، بیروت: لبنان.
۱۳. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی‌همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طبری، محمد. (۱۴۰۹). جامع‌البیان عن تأویل آیه‌القرآن، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۶). تفسیر الصافی، قم: موسسه الهادی.
۱۷. قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۴۸). وجه دین، تهران: طهوری.
۱۸. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۵). تهران: دارالقرآن‌الکریم.
۱۹. قمی، علی. (۴). تفسیر القمی، ج ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب لطباعه والنشر.
۲۰. کلینی، محمد. (۱۳۶۷). الکافی، تصحیح و تعلیق: علی‌اکبر الغفاری، الطبعة الثالثة، حیدری، دارالکتب الإسلامیه، طهران.
۲۱. مالمیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۲). «تأملی بر سبک خاقانی در استخدام جری و تطبیق در استعاره‌های تأویلی قرآن»، مجله ادبیات تطبیقی، کرمانشاه، دانشگاه رازی.
۲۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۷۱). التحقیق فی کلمات‌القرآن کریم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: مولی.
۲۵. _____ (۱۳۷۱). دیوان شمس، با مقدمه جلال همایی، تصحیح و اهتمام منصور مشفق، تهران: صفی‌علیشاه.
۲۶. _____ (۱۳۸۷). کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان، تهران: امیرکبیر.
۲۷. میبدی، رشیدالدین. (۱۳۳۹). کشف الاسرار وعده الابرار، تهران: امیرکبیر.
۲۸. نهج‌البلاغه، خطب‌الامام علی. (ع) (۱۴۱۲). تحقیق و شرح محمد عبده، قم: دارالذخائر.