

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال نوزدهم، پاییز ۱۳۹۷، شماره ۳۸

رویکرد باطنی برهان‌الدین محقق ترمذی و تأثیر آن در آثار مولوی*

دکتر مریم مشرف^۱

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در این مقاله اهمّیت مفهوم «باطن دین» و تفسیرهای باطنی از آیات قرآن در تأویلات برهان‌الدین محقق ترمذی نخستین مرّبی مولانا در خردسالی و مرشد وی بعد از فوت بهاء‌الدین توجه شده و نفوذ و تأثیر ذهن و زبان برهان‌الدین محقق ترمذی در مولانا جلال‌الدین رومی بحث شده است. برتر دانستن بی قید و شرط وجه باطنی دین نسبت به وجه ظاهری آن در اندیشه‌های ترمذی و اهمّیت تفسیرهای عرفانی آیات قرآن برای انتقال این مفهوم در مقالات وی برجستگی آشکاری دارد. شیوه عرفانی تفسیر آیات او را به افقهای باطنی و زبانی خاص رهنمون شده است. این شیوه به همراه استفاده از زبان مجازی، نماد، استعاره و تمثیل برای استخراج معانی باطنی آیات به‌منظور درک فایده عرفانی این شیوه در معارف برهان‌الدین محقق ترمذی، و ذکر موارد مشابه و موازی این تأویلات در مثنوی و فیه مافیه مولوی، فرازهای اصلی این تحقیق و بررسی را تشکیل می‌دهد.

واژگان کلیدی: برهان‌الدین محقق ترمذی، مولوی، معارف محقق ترمذی، مثنوی مولوی، تفسیرهای

عرفانی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۲/۲

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۳

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: m.mosharraf@yahoo.com

مقدمه

برهان‌الدین محقق ترمذی (وفات ۶۳۸) نه تنها در سال‌های کودکی مولوی در بلخ مربی و «لالای» او بود بلکه بعد از فوت بهاء‌ولد نیز که برهان‌الدین به قونیه آمد، تربیت و ارشاد روحانی مولانا را ادامه داد و او را به سمت علوم باطنی تشویق کرد. نفوذ برهان‌الدین در افکار مولوی تا چه اندازه بود و چگونه در ذهن و زبان مولانا آشکار گشت؟ فرض اصلی این مقاله این است که برهان‌الدین مولانا را به عالم تفسیرهای باطنی و عرفانی قرآن علاقه‌مند ساخت و بدین وسیله وجه باطنی دین را در دید او برجسته کرد. برهان‌الدین خود از علاقه‌مندان تفسیرهای عرفانی بود و به‌گواهی کتاب معارف وی، شیوه اصلی او در ایراد کلام کاربرد مکرر تأویلات عرفانی از آیات قرآن است. این شیوه کاربرد در مجالس سبعه که مربوط به مرحله اول رشد روحانی مولوی است برجستگی ندارد ولی در فیه‌ما فیه و مثنوی که مربوط به بعد از ورود محقق ترمذی به قونیه است بسیار آشکار و برجسته است. تا چه اندازه ذهن و زبان مولانا در شیوه تفسیرهای عرفانی آیات و نگاه باطنی وی متأثر از برهان‌الدین محقق ترمذی است؟ در این مقاله با بررسی تأویلات عرفانی برهان‌الدین محقق ترمذی نشان می‌دهیم که این تأویلات به منظور آشکار کردن اهمیت وجه باطنی دین صورت گرفته است و برای این منظور تکیه بر وجه باطنی دین، استفاده از تفسیر باطنی آیات و کاربردهای زبانی مناسب صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه این تحقیق باید گفت هرچند هیچکس منکر اهمیت برهان‌الدین در زندگی معنوی و روحانی مولانا نبوده، اما اغلب تکیه بر شمس‌الدین تبریزی است و تاکنون قدمی عملی در راه شناسایی میزان تأثیر برهان‌الدین و تعیین محدوده‌های نفوذ فکری وی در مولوی برداشته نشده و معمولاً به گفتن جمله‌های کلی بسنده کرده‌اند. فروزانفر در مقدمه «معارف برهان‌الدین» بر اهمیت تحقیق در کلمات برهان‌الدین برای شناخت مولانا تأکید می‌کند (فروزانفر، ۱۳۷۷) و در تعلیقات این کتاب چند مورد از

تشابهات میان کلام برهان‌الدین و فیه‌ما‌فیه مولوی را گوشزد می‌کند، اما این موارد شامل ذکر بعضی اشعار و دیگر موارد غیرمرتبط با موضوع بحث ماست. با اینکه فروزانفر در مقدمه شرح دفتر اول مثنوی علاقه مولانا به تفسیر عرفانی را گوشزد کرده (فروزانفر، ۱۳۴۶، مقدمه، ص ۹) ولی نامی از محقق ترمذی در این زمینه نیاورده است. موریسون در بررسی متون عرفانی از برهان‌الدین محقق نام برده، اما به گفتن این که «اینجا نیز شباهت‌های زیادی با مثنوی به چشم می‌خورد» (۱۳۷۲، ص ۱۷) بسنده کرده و توضیح نمی‌دهد که این شباهت‌ها در چه زمینه‌ای است. کریمی زنجانی اصل (۱۳۸۴، ص ۵) با اشاره به مطالعه فروزانفر اهمیت تفسیر عرفانی در کلام ترمذی را در یک جمله یادآور شده ولی موضوع صحبت او با مثنوی و مولوی کلاً بدون ارتباط است. سایر محققان نیز در مورد محقق ترمذی به تکرار مطالب پیشین پرداخته‌اند و ذکر همه آنها در اینجا بی‌فایده است.

بحث

برهان‌الدین محقق ترمذی (۶۳۸) شاگرد بهاء‌الدین سلطان‌العلما و مربی و مرشد مولانا بود. او از بزرگان سلسله مولویه به‌شمار می‌رود و علاوه بر آنکه در سال‌های اقامت مولانا در بلخ، به اشاره بهاء‌ولد، مربی و اتابک مولانا بود. (سپهسالار، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹) پس از فوت بهاء‌ولد نیز مدت نه سال هدایت و تربیت باطنی مولانا را در آسیای صغیر بر عهده داشت و تأثیر صحبت او در احوال جلال‌الدین قابل ملاحظه بود. (زرین کوب، ۱۳۶۳، ص ۲۸۳) سلطان‌ولد گزارش می‌دهد که چون محقق ترمذی در سال ۶۲۹ به قونیه آمد، دریافت که مولانا در علوم ظاهری به کمال رسیده و او را به علوم باطنی هدایت کرد. (ولد نامه، ص ۱۹۴-۱۹۳؛ فروزانفر، ۱۳۷۷، ص. یه؛ سپهسالار، همان) به تحقیق فروزانفر و گولپینارلی تعدادی از مقامات حکومت سلجوقیان روم از مریدان او بوده‌اند. (ترمذی، ۱۳۷۷، صفحه ۲؛ مولوی، ۱۳۷۱، ص ۱۲، لاهوتی، ۱۳۸۸، ص ۹) با این‌همه، در زمینه جهان‌اندیشه و زبان این صوفی بزرگ و میزان نفوذ وی در

مولوی هنوز تحقیقی صورت نگرفته است. می‌دانیم که ترمذی با شنیدن خبر مرگ بهاء- ولد، خود را به قونیه رساند تا همچون ایام کودکی مولانا جلال‌الدین در کنار و همدم وی باشد، ترمذی، پیری سال‌خورده و سرد و گرم سلوک چشیده بود که با تکیه به زهد و ریاضات، در تهذیب نفس مریدان و شاگردان خود می‌کوشید؛ چگونه محقق مولانا را به فقر دلالت کرده و به حلقه درویشان کشانیده تا به گفته خود بتواند جانشین پدر شود؟ معمولاً تحوّل فکری مولانا جلال‌الدین و رویکرد عرفانی او را به حضور شمس تبریز در زندگی او مربوط می‌دانند و به میزان نفوذ مرّی معنوی او محقق ترمذی که خود شاگرد بهاء‌ولد، پدر مولوی بود کمتر توجه می‌شود. اگرچه تحوّل روحانی مولانا با حضور شمس در زندگی وی آشکار شد، اما زمینه‌های این تحوّل پیشتر آغاز گشته بود. نفوذ فکری محقق ترمذی در مولانا در سه مورد اصلی قابل بحث و بررسی است:

۱- از لحاظ فکری، محقق ترمذی با تأکید بر مرز میان علوم ظاهری و علوم باطنی و برتر دانستن بی‌قید و شرط دومی، طعم و چاشنی ادراک معارف باطنی را در جان مولانا شیرین نمود و این معارف را در نگاه مولانا عمق بخشید و اهمیت آن را بر وی محقق ساخت. اگرچه مولانا از عهد طفولیت با موضوعات عرفانی آشنایی عمیق داشت، ولی هنوز ذوق عرفانی در جانش خیمه نگسترانیده و دل وی را یکسره از علوم ظاهری فارغ نساخته بود و این مهم به تشویق محقق ترمذی رخ نمود. سطر سطر مقالات محقق، اثبات این مدعاست که او علم ظاهری را تنها مقدمه و پیش‌درآمدی بر وصول به عالم معارف و حقایق می‌شمرد، و از این لحاظ چون حلقه‌ای واسط عمل کرد که موفق شد میراث روحانی بهاء‌ولد را به مولانا انتقال دهد.

۲- از لحاظ زبانی، محقق ترمذی تأثیر زیادی بر مولانا گذاشت. این تأثیر بویژه در شیوه خاصّ تأویل و تفسیر عرفانی آیات در «معارف» محقق ترمذی که مجموعه سخنان او در مجالس عرفانی است جلوه‌گر است و به منظور تهذیب نفس مریدان و شاگردانش بیان شده؛ چنانکه می‌دانیم مولانا نیز گاه‌به‌گاه در این جلسات حضور داشته است. با مطالعه «معارف» محقق و آثار مولانا بویژه «فیه‌ما‌فیه» و مثنوی، جای تردیدی

باقی نمی‌ماند که مولانا به «معارف» محقق ترمذی نظر داشته و ردّ پای کلام برهان‌الدین در جای‌جای کلام مولوی نشان اهمّیت و نفوذ این پیر سالخورده در ذهن و زبان خداوندگار است.

۳- محقق ترمذی توانست با کاربرد زبان مجازی، استعاره و تمثیل، محتوای فکر باطنی را با زبان تفسیر عرفانی آیات پیوند زند. بسیاری از استعاره‌های او به آثار مولانا راه یافته است. دو ویژگی پیش‌گفته یعنی رویکرد باطنی به دین و امور دیگر، و تفسیر آیات از طریق عرفانی و استعاری از یکدیگر جدا نیستند و در کلام ترمذی در هم تنیده شده‌اند.

از آنجا که به اعتقاد ما این سه رشته در کلام برهان‌الدین با یکدیگر پیوند یافته است، تلاش می‌شود پیوند آن با توجّه به هدف تعلیمی و عرفانی گوینده در کلام وی مشخص شود، ولی پیش از انجام بررسی و سنجش سه مورد بالا لازم است نخست کتاب «معارف» برهان‌الدین محقق معرفی گردد.

معرفی کتاب «معارف» محقق ترمذی

کتاب «معارف» محقق ترمذی مجموعه سخنانی است که ترمذی بر طریق ارشاد و وعظ در حلقه هواداران خود بیان کرده؛ بنابراین مجموعه بیانات و به تعبیر فروزانفر مواعظ و کلمات اوست که بر زبان رانده است. (فروزانفر، ۱۳۷۷، یط، قیاس شود: زرین‌کوب، ۱۳۶۲، ص ۹۴) بنابراین کتابت «معارف» به دست یاران و مریدانش صورت گرفته است. این کتاب از شمار معارف گویی‌ها و مقالات صوفیه است که بلاغت منبری خاص خود را دارد.

محقق ترمذی، بهاء‌الدین ولد استاد و مربی پیر خود را «مولانای بزرگ» می‌نامیده که برخی از سر کم دقتی چنین پنداشته‌اند که مقصود وی مولانا جلال‌الدین بوده است، حال آنکه مراد ترمذی، بهاء‌الدین، پدر مولاناست و مطالبی از وی نقل کرده که عیناً در «معارف» بهاء‌ولد دیده می‌شود.^۱ همچنین بخش‌هایی از کلام ترمذی عیناً در فیه‌مافیه

مولوی نقل شده است.^۲ محقق ترمذی به شعر علاقه داشته و چنانکه در بلاغت منبری مرسوم است سروده‌های شاعرانی همچون حسن غزنوی و عطار و خاقانی را در کلام خود به کار برده و در این میان به شعر سنایی بیش از همه علاقه داشته و در لابه‌لای معارف اشعاری از وی، بویژه از کتاب *حديقة الحقیقة* نقل کرده است.

از مهمترین ویژگی‌های «معارف» کاربرد آیات در کلام به طریق تمثیل و قیاس و اهتمام گوینده به تفسیر عرفانی آیات قرآن به روش تفسیر عرفانی است. نویسنده به تفسیر عرفانی «حقایق التفسیر» ابو عبدالرحمن سلمی علاقه زیادی داشته و در سخنان خود مطالبی را از روی آن نقل کرده است. هم‌چنین دو تفسیر به شیوه عرفانی از سوره «محمد» و سوره «فتح» باقی است که هر دو به محقق ترمذی منسوب است و فروزانفر صحت این انتساب را بسیار قوی دانسته و دلایلی برای آن آورده است. این دو تفسیر نیز در حقیقت ترجمه‌گونه‌ای است که نویسنده از کلام عارفان و از روی *حقایق التفسیر* به زبان فارسی نوشته و مطالب و توضیحاتی بر آن افزوده که البته گریایی و جذابیّت آن را صدچندان کرده است. در حقیقت، برهان‌الدین به روش عرفانی تفسیر آیات به طریقی که در *حقایق التفسیر* دیده می‌شود توجه و علاقه‌ای وافر داشته؛ چه بسا که آشنایی و علاقه مولانا با *حقایق التفسیر* به اشاره و راهنمایی پیر و مرشد ترمذی وی رخ داده باشد و این نکته‌ای است که شارحان مثنوی و جویندگان طریق معنوی سلوک مولانا از آن غافل مانده‌اند. علاقه مولانا به *حقایق التفسیر* که مجموعه سخنان عارفان چهار قرن اول را در خود گرد آورده، از گزارش افلاکی در این زمینه بر ما معلوم می‌شود. (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰۴) البته ردیابی *حقایق التفسیر* در تأویلات مولوی خود تحقیق دراز دامنی است که مجال دیگری می‌طلبد، ولی آنچه به بحث فعلی ما مربوط است، نقش محقق ترمذی در این زمینه است که با شیفتگی نسبت به تفسیرهای عرفانی، مولانا را به خواندن آن تحریض کرد و در تحقیقی جداگانه بر نگارنده مسلم شده است که در آثار اولیه مولانا همچون مجالس وی که مربوط به دوران قبل از ورود محقق ترمذی به قونیه

است با وجود فرازهای قابل توجه عرفانی و قرآنی در کلام وی، اثری از تأویلات عرفانی به سبکی که بعدها در فیه‌مافیه و مثنوی وجود دارد دیده نمی‌شود.^۳

بررسی رویکرد باطنی در معارف و مثنوی

لبّ و اساس نگاه عرفانی ترمذی برتر دانستن بی‌قید و شرط جهان باطن بر عالم ظاهر است، بریده‌ای از «معارف» برهان‌الدین می‌تواند این نکته را روشن‌تر سازد. «کافران همین می‌گفتند که ما را مال و نسب و جمال و قدّ و قالب و قامت زیباتر از محمد است و بیشتر، نبوت وی را چگونه مسلم شود؟ از نور باطن بی‌خبر و خالی بودند. اکنون تو هم تربیت ظاهر می‌کنی و باطن را فرو می‌گذاری.» (معارف ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۵)

«چون موش صورت و طبیعت و هوا در چاه دلت افتاده است نتوانی به حقایق معانی آب حیات پاک‌کننده رسیدن. إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ» (سوره توبه، آیه ۲۸) و قوله لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (سوره واقعه، آیه ۷۹)، تا آن موش را برنکشی و این چاه وجودت را پاک نکنی که لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، یعنی کلام پاک را جان پاک باید، و کمان قرآن را هم رستم باید که بکشد، و تیغ ذوالفقار را هم بازوی علی می‌باید. چون تو را جان نباشد، سخنان تو را کی جان باشد؟ فقه و عظم و تفسیر غیر آن که در کتب است بی‌آنک در او دمنده روحا من امرنا (سوره شوری، آیه ۵۲) باقی همه صورت‌هاست. هیچ نیرزد. جان آن‌گه گیرد سخنت که تو با جان شوی. پس چاره آن است که تو تربیت باطن کنی به جهد.» (همان، ص ۷)

چنان‌که از قطعه فوق بر می‌آید نویسنده منشأ رشد معنوی را توجه به باطن دین دانسته است اما نیل به باطن تا هنگامی که دل اسیر صورت و طبیعت باشد ناممکن است. در اینجا از تشبیهی گسترده استفاده می‌کند به طریق تمثیل و روح انسان را به چاه آب مانند می‌کند که به سبب وجود نجاست در چاه آدمی نمی‌تواند به آب پاک برسد و آب استعاره از حقایق قرآنی است که جز پاکان بدان نرسند. وی برای اثبات این مدعا

آیاتی ذکر می‌کند و به طریق استدلال و قیاس دلایلی می‌آورد که وعظ و تفسیر همه صورت است، اگر روحی در آن دمیده نشود اصالتی ندارد. مفهوم پاکی «مطهرون» که محقق ترمذی به آن اشاره کرده، در بسیاری از مواضع مثنوی آمده است. در دیباچه مثنوی، مولانا اثر خود را کشف قرآن نامیده که جز پاکان، کنه آن را در نیابند: «و اِنَّه شفاء الصّدور و جلاء الاحزان، و کشف القرآن لا يَمَسُّه اِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (سوره واقعه، آیه ۷۹) «مثنوی، دفتر اول، دیباچه، ص ۱)

در قطعه‌ای که در بالا از معارف محقق ترمذی نقل شد، سه رشته‌ای که پیشتر گفتیم به روشنی در هم تنیده شده است. نخست نگاه باطنی گوینده که اصالت را به معنی می‌دهد و باطن را حقیقت و اصل می‌داند، دوم، تفسیر باطنی آیاتی که به همین منظور نقل شده و سوم کاربرد استعاره و مجاز به طریق تمثیل برای اثبات این مدعا.

از این دیدگاه، هیچ صورتی به‌خودی‌خود ارزش ندارد. دین نیز از این قاعده مستثنی نیست. فایده اعمال و تکالیف دینی راه بردن به معنایی است. مفهوم «لا صلاة الا به - حضور القلب» فقط این نیست که معنی کلمات و عبارات را بدانی، بلکه تا از فایده آنها آگاه باشی. از همین‌رو متصوفه در آثار خود معنی‌هایی برای تکالیف عبادی آورده‌اند تا پیروان را نسبت به فایده آنها هشیار سازند و منظور از فایده، همین سوی درونی و باطنی اعمال است. ظاهرینان دل به همان صورت ظاهر تکالیف دینی خوش کرده‌اند و کار را تمام دانسته‌اند. از این‌رو با وجود سال‌های سال طاعات و عبادات راه به جایی نمی‌برند و دری از عالم روح بر آنان گشاده نمی‌شود:

«نماز نکرده‌ای هرگز! از آنک میفرماید به یک سجده قرب حاصل می‌آید. «و اسجد و اقترب» (سوره علق، آیه ۱۹) پس چندین گاه است که در این راه می‌روی تا بدان شهر رسی؛ اگر هنوز در آن شهر نرسیدی آخر در این راه که می‌روی خود کاروانسرای ندیدی؟! رباطی ندیدی؟! و بستانی ندیدی؟! هر نماز که در وی این معنی نیاید و حاصل نشود، این نه! آن صلوة نیست که ویلٌ لِّلْمُصَلِّينَ. (سوره ماعون، آیه ۴)» (ترمذی، ۱۳۷۷،

مولانا در موارد بسیار به این مفهوم اشاره کرده است، از جمله در ابیات زیر که ارزش عبادت را در وجود ذوق معنوی دانسته است:

آنک طاعت دارد و صوم و دعا	یک نشان آنک می‌گیرم و را
لیک یک ذره ندارد ذوق جان	وز نماز و از زکات و غیر آن
لیک یک ذره ندارد چاشنی	می‌کند طاعات و افعال سنی
جوزها بسیار و در وی مغز نی	طاعتش نغزست و معنی نغز نی
مغز باید تا دهد دانه شجر	ذوق باید تا دهد طاعات بر
صورت بی‌جان نباشد جز خیال	دانه بی‌مغز کی گردد نهال

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۳۳۹۷-۳۳۹۲)

در مواضع بسیار مولانا برتری ادراک باطنی را بر ادراک ظاهری بیان می‌کند:

غیر این ظاهر نمی‌بینم وطن	حجّت منکر همین آمد که من
آن ز حکمت‌های پنهان مٌخبر است	هیچ ندیدش که هر جا ظاهر است
همچو نفع اندر دواها کامن است	فایده هر ظاهری خود باطن است

(مثنوی، دفتر اول، ب ۷۱۰-۱۲)

و در قطعۀ زیر مولانا همین مطلب را به زبان تمثیل بیان کرده است:

گندم جمع آمده گم می‌کنیم	ما در این انبار گندم می‌کنیم
کین خلل در گندم است از مکر موش	می‌نیندیشیم آخر ما بهوش
و از فنش انبار ما ویران شدست	موش تا انبار ما حفره زدست
وانگهان در جمع گندم جوش کن	اول ای جان دفع شرّ موش کن
لا صلوة تمّ ألاً بالحُضور	بشنو از اخبار آن صدرالصدور
گندم اعمال چل ساله کجاست؟	گرنه موشی دزد در انبار ماست

(مثنوی، دفتر اول، ب ۷۱۰-۱۲)

ویژگی‌های سبکی «معارف» ترمذی

نکته‌ای که در باب سبک «معارف» شایان ذکر است شیوه آزاد و گفتارگونه در کلام نویسنده است که به او امکان می‌دهد بدون قید و بندهای نگارشی در میان مطالب گوناگون به گردش بپردازد و سخن را در باب‌های مختلف بگرداند. تغییر گوینده و مخاطب از غایب به حاضر و یا از جمع به مفرد و برعکس، و کاربردهای نحوی برجسته از جمله ویژگی‌هایی است که به سبک او جنبه‌ای ممتاز و خاص می‌بخشد.

گاه آیه را در مقام جزء دستوری و نحوی جمله به کار می‌برد:

«اکنون تو را بینایی ظاهر بیش است، آنکه که باطن تو بینا شود، نَحْنُ نَحْكُمُ بِالْبَاطِنِ

شوی. (ص ۳۵)» و گاه آیه را در مقام ایضاح بعد از ابهام می‌آورد:

«این عصای استدلال را از دست نباید نهاد تا به بصیرت رسی، آنکه خود از دست

بیفتد که أَلْقِ عَصَاكَ (سوره اعراف، آیه ۱۱۷)» (ص ۲۷)

این شیوه گفتارگونه گاه چنان است که گویی با خود گفتگو می‌کند و دلیلی نمی‌بیند که مطلبی را که برایش واضح است روشن‌تر بیان کند. نهایت ایجاز در کاربرد کلمات و درج مختصر آیات، گاه کلام نویسنده را تا آستانه ابهام پیش می‌برد. برای مثال در قطعۀ زیر، تنکیر مسندالیه، و حذف اجزای جمله ایجاز و ابهامی را پدید آورده است: «أَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ (سوره ص، آیه ۲۰)، بعد از آنکه شَدَدْنَا مُلْكَهُ (همان)، تا هم رعایاء اعضا و جوارح و حواس و خواطر تحت امر او شدند، وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ (سوره سبأ، آیه ۱۰)، بیان حکمت، یا جبالِ أَوْبَى مَعَهُ (همانجا) جبال بدین وظیفه است.» (ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۳۹)

نویسنده معارف در این بند از آیات مرتبط با حضرت داود (ع) برای بیان حال عارف استفاده کرده، مُلْكُ را استعاره از قوای جسمانی گرفته که تحت فرمان نفس ناطقه عارف قرار می‌گیرد و نرم شدن آهن در دست حضرت داود (ع) را به بیان حکمت که مسائل سخت را می‌شکافد و آسان می‌گرداند تعبیر کرده است. بنابراین

می‌خواهد بگوید عارف کسی است که او را حکمت و قضاوتی نیکو بخشیدیم، بعد از آنکه بر وجود جسمانی خود مسلط گشت، تا آنجا که آهن سخت دسواری‌های سلوک و غوامض اسرار، در دست او نرم گشت، و اکنون اگر عارف می‌گوید با من رسیلی کنید، این وظیفه بر عهده مخاطبان اوست، چنانکه کوه‌ها با حضرت داود(ع) رسیلی کردند و این بر آنان مقرر بود.

اشاره کردیم که کلمه ملک در آیه ۲۰ سوره شریفه ص استعاره از وجود عارف است که تحت سیطره نفس ناطقه اوست. باید دانست که در تفسیرهای مأثور از این آیه به قدرت پادشاهی داود و تعداد نگهبانان قصر وی تعبیر شده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۸۳) ریشه این تفسیر عرفانی از ملک در «حقایق التفسیر» سلمی است^۴ (سلمی، ۲۰۰۹، ج ۲، صص ۱۸۷-۱۸۳) و از «حقایق التفسیر» به کلام ترمذی راه یافته است. در حقیقت این حضرت داود است که در مقام عارفی دیده شده که به نفس خویش به طور کامل سلطه دارد.

مولانا در مثنوی، حضرت داود را رمز همه انبیا و اولیایی قرار داده است که بر نفس خود غلبه یافته‌اند. از جمله در داستان طالب روزی حلال بی‌رنج. (مولوی، ۱۳۷۳، دفتر سوم، ص ۸۲)

مگر نفس و تن نداند عام شهر
او نگردد جز به وحی القلب قهر
هر که جنس اوست یار او شود
جز مگر داود کو شیخت بود

(مثنوی، دفتر سوم، بب ۲۵۶۱-۲۵۶۰)

در این قطعه، به روشنی از داود(ع) به شیخ تعبیر کرده است. تعبیر نرم شدن آهن به رفع موانع راه عشق به همراه تفسیر عرفانی قصه در نگاه مولوی مورد توجه پورنامداریان نیز قرار گرفته است. (پورنامداریان، ۱۳۹۴، ص ۳۸۰)

قطعه‌ای که آوردیم، با نوعی تک‌گویی درونی ادامه می‌یابد. در این تک‌گویی چند-بار مخاطب و گوینده و زمینه کلام تغییر می‌کند، چنانکه ابتدا با مخاطبی عام یا مریدان

سخن می‌گوید، سپس با خدا حرف می‌زند، بعد از آن، از قول حق تعالی مطلبی می‌گوید و خود به آن پاسخ می‌دهد، و بعد باز روی کلامش را به مخاطب عام برمی‌گرداند و خدا را با ضمیر غایب ذکر می‌کند و در پایان باز با خود سخن می‌گوید و خود را خطاب می‌کند:

«هرکه مرا تعظیم نکرد از آن است که مرا نشناخت. من علم را چه کنم؟! علم عمل نفس ناطقه است. احمد محمّد! لا اله الا الله! این را از میان برگیر، از پیش ما دور کن. هر چه غیر توست، نزد من کفر است. مرا مرنجان! ما طاقت تصرف کسی نداریم! ما را همین نفسی است. نفس پیش ما عزّت ندارد. دم عشق ما زنی و به غیر مشغول شوی؟! نه! نمی‌شوم! و اگر بشوم، خونم بریز! به تن بیایی، به خدمت، به مال نیایی و گرمی نکنی، اینها مانع است خدا را، کی خدا، خدا را کی دوست دارد؟! خدا، چون مرا غیر او هیچ نمی‌باید، مرا این مسأله معلوم شده است که غیر او هرچه هست، هیچ است. مردانه‌وار کاری خواهم کردن نیک. مردانه هان! تو می‌کنی؟ یا خدا می‌کند؟! من علم را چه کنم؟! مرا عقیق تو باید، شکر چه سود کند؟!» (ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۳۹)

در تفسیر عرفانی آیات، ترمذی بر خلاف دیگر عارفان، آیه را موجب و انگیزه سخن قرار نمی‌دهد. بلکه ابتدا مطلبی را در نظر دارد و شروع به شرح دیدگاهی می‌کند، سپس به فراخور آن آیه‌ای را به یاد می‌آورد و آیه را در جهت قصد و غرض سخن خود به کار می‌گیرد. به همین دلیل درک روش باطنی او در استخدام آیات، موکول به دانستن زمینه کلام است. برای مثال در آیاتی از سوره مبارکه مریم که مربوط به درد مخاض حضرت مریم (ع) است و به موجب قرآن فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَيْهِ جِدْعَ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا- (درد زاییدن او را به سوی تنه نخل برد، گفت: ای کاش قبل از این مرده بودم، یا چیزی حقیر بودم و فراموشم کرده بودند). (سوره مریم، آیه ۲۴) ترمذی، بی آنکه به گفته خود «قصد» تفسیر آیه را داشته باشد، استعاره گسترده‌ای خلق می‌کند. حضرت مریم (ع)، رمز عارفی است که او را درد دین به زیر درخت نعمت‌های معنوی کشانده و اکنون عیسی روح از او زاده، اما وی

آرزوی مرگ می‌کند. مولانا این تأویل عرفانی را از ترمذی اقتباس کرده و در فیه‌ما‌فیه آورده است:

«درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست. تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند. تا مریم را درد زه پیدا نشد، قصد آن درخت بخت نکرد که آیه فاجاءها المخاض الی جذع النخلة او را آن درد به درخت آورد و درخت خشک میوه‌دار شد. تن همچون مریم است و هریک عیسی‌ای داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید، و اگر درد نباشد، عیسی هم از آن راه نهانی که آمد باز به اصل خود پیوندد، الا که ما محروم مانیم.»^۵ (مولوی، ۱۳۴۸، صص ۲۰-۲۱)

ترمذی، به فراخور سخن، در تفسیر آیه و اینکه چرا حضرت مریم(س) هنگام ولادت پیامبر خدا آرزوی مرگ کرده است؛ از گفتار غیر مستقیم آزاد(FIS) بهره می‌گیرد تا ما را به فضای ذهنی حضرت مریم(ع) آن‌گونه که راوی(ترمذی) در نظر دارد بکشاند، برای این منظور، گفتگوی حضرت مریم(س) با خودش را برای ما روایت می‌کند:

«درخت نعمت‌های دنیا هست، هر کسی که در دنیا باشد از آن خورد، و درخت ثمرات دینی هست، هر که را درد دین باشد از آن خورد: کُلِّی وَأَشْرَبِی وَقَرِّی عَیْنًا(سوره مریم، آیات ۲۶-۲۳) چشم بدین روشنی بدان ثمرات دنیا و شیرینی دنیا کی شود؟ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا(سوره مریم، آیه ۲۳) «چون در آن موت حیات دید، وگرنه ولادت عیسی چه مناسب باشد با چنین حسرتی و تمنّایی، بلکه از غلبات ذوق گفت گفت که مردن نفس چنین پر ذوق بوده است، من از آن چرا می‌ترسیدم، کاشکی پیش از این مرده بودمی و بی ننگ و خوار و نسیاً منسیاً. چون رکوة آلوده مکروه خلق شدن این چنین پر حیات و خوشی بوده است، کاشکی پیش از این بودی. من از رفتن آبرو چرا می‌ترسیدم، چون چنین خوشی بوده است.»(ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۳۸).

در قطعه دیگری، با تفسیر عرفانی و باطنی آیات موقعیت شیخ را در میان مریدان توصیف می‌کند و مریدان را به متابعت از شیخ برمی‌انگیزد:

«رخت از ظلّ آب دنیا بردار و زیر ظلّ آفتاب دل رو. ظلّ آن آفتاب مُظلم نشود چون منسوب است به دل که: لا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ. (سوره نور، آیه ۳۵) سایه آن، جسم شیخ است؛ السلطان ظلّ الله في الارض، در سایه شیخ بنشین که ظلّ طوبی است. که طوبی لمن ذلّت نفسه. تا از آفتاب دنیا خلاص یابی. تا در زیر این درختی؛ ایمنی. چون از زیر این درخت بیرون آیی درمانی. و اگر بیایید و گوید که «جز این درخت طوبی دیگرست، وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ (سوره بقره، آیه ۳۵) تا دم آن درخت دیگر نرود، تا از درخت طوبی محروم نمایی. یا دل شیخ، خود درخت طوبی است. و تن شیخ سایه درخت طوبی. شاخ جسم شیخ که در عالم اجسام است، دست در زنی، به مقصود برسی و در محبت ره یابی: فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ (سوره آل عمران، آیه ۳۱) و اگر دست در وی نزنید محروم مانید. این سرّی است که با شما گفته شد. شیخ خود فردوسی است.» (معارف محقق ترمذی، ۱۳۷۷، صص ۴۲ - ۱)

شیوه جریان سیال ذهن و دنبال کردن تداعی به در قطعه بالا آشکار است. گوینده از یک تمثیل آغاز کرده و شیخ را به درختی مانند کرده است و از آنجا به یاد درخت طوبی و سایه درخت طوبی می‌افتد: پیروان شیخ گویی در سایه درخت طوبی نشسته‌اند. واژه طوبی، حدیث طوبی لِمَنْ ذَلَّتْ نَفْسُهُ (خوشا به حال آن کس که نفس خود را خوار کرد) را در ذهن او تداعی می‌کند که هرچند واژه (طوبی) در این حدیث فعل است و ارتباطی به درخت طوبی ندارد، میان آنها ماهرانه ارتباطی برقرار شده است. سپس می‌گوید، توفیق در این راه فقط در سایه شیخ ممکن می‌شود که خود سایه درخت طوبی بر زمین است، پس از جنس فردوس است و خود فردوسی است بر زمین.

نیز شیخ را به درختی مانند کرده است که حضرت مریم (س) در زیر آن پناه گرفت: «اکنون شیخ آن شجره است که تَحْتَ الشَّجَرَةِ (سوره فتح، آیه ۱۸) هر که را درد حقیقت است گو به نزد این درخت که: وَ هُزِّي (سوره مریم، آیه ۲۵) این درخت اول

طالب بود. اکنون این درخت مطلوب شده است. تا از این درخت عسیده نافع کنی، تا بچۀ دینت که عیسی است از تو بزاید. زنهار! دست در این شاخ زنید، که: فَقَدِ اسْتَمْسَكَ (سوره بقره، آیه ۲۵۶) عقول چون در سرشت و فطرت خود ناقص افتاده است به اکتساب به جایی نرسد، و به کمال نرسد. عقل کامل را پاره‌ای تصقیل بس باشد. از خود، برق زدن گیرد. آینه در دست آینه‌دار است. و این که می‌بینی آینه نیست، ظلمتی در روی آینه است. این طایفه خواص را کسی نشناسد مگر خدای تعالی. (ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۲۲)

تصویر شیخ همچون درخت که در چند جای از معارف محقق ترمذی آمده است، در مثنوی معنوی دیده می‌شود:

گرچه پنهان بیخ هر بیخ آور است برگ سیما هم وجوهم اخضر است
بیخ اگر بی برگ و از مایه تهی است برگ‌های سبز اندر شاخ چیست؟^۷

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ب ۲۰۸۴-۲۰۸۲)

این تصویر بویژه در داستان «دقوقی» بسیار زیبا ترسیم شده است. در این داستان راوی ابدال را ابتدا در قالب نور هفت شمع و سپس در صورت هفت درخت مجسم می‌کند:

هفت شمع اندر نظر شد هفت مرد نورشان می‌شد به سقف لاژورد
پیش آن انوار نور روز دُرد از صلابت نورها را می‌سترد
باز هر یک مرد شد شکل درخت چشم از سبزی ایشان نیکبخت
زانبھی برگ پیدا نیست شاخ برگ هم گم گشته از میوه فراخ
هر درختی شاخ بر سدره زده سدره چه بود از خلا بیرون شده
بیخ هر یک رفته در قعر زمین زیرتر از گاو و ماهی بد یقین
میوه‌ای که بر شکافیدی ز زور همچو آب از میوه جستی برق نور

(مثنوی معنوی، دفتر سوم، ب ۱۱۳۹-۱۱۳۶)

نه فقط آیات جنبه باطنی دارد، بلکه کل قرآن ظاهری دارد و باطنی. باطن قرآن درون شیخ است. اگر قرآن پیام الهی است که انسان را به عالم غیب هدایت می‌کند، درون شیخ مظهر عالم غیب است.

«کتاب الله اندرون شیخ است و عترتی بیرون شیخ: کتاب آن معنی است که در او پنهان کرده‌اند. تو را چون اهلیت کتاب خواندن نیست، عترت با تو بگوید سر آن کتاب را: کتاب الله که *أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ* (سوره مجادله، آیه ۲۲)... شیخ صاحب کتاب است، هر کجا که هست: *وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ* (سوره مریم، آیه ۳۱)» (ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۲۲) اگر ترمذی قرآن را قلب اولیا دانسته، مولانا مسجد حقیقی را اندرون اولیا نامیده است:

در خرابی اهل دل جد می‌کنند	ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند
نیست مسجد جز درون سروران	آن مجاز است این حقیقت ای خران
سجده‌گاه جمله است، آنجا خداست	مسجدی کان اندرون اولیاست

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۱۰۹ به بعد)

«اگر شیخ را از خود غایب دانی به وقت غیبت پس شیخ نشناخته باشی که نظر او نمانده است، نظر حق است: *يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ...وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلِمُ مَا تُوَسِّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ* (سوره ق، آیه ۱۶)» (مثنوی، ص ۳۶۳۵) «روی سوی این آفتاب کن تا گرم و روشن شوی، آفتاب قلوب نور معرفت حق است: *لا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ* (سوره نور، آیه ۳۵)» (همان، ص ۳۰) در جای دیگر می‌گوید «مه اولیا، لا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ است: در نقصان نیفتد و خسوف نباشد.» (همان، ص ۲۸)

ترمذی در این قطعه با تأویل آیات و کاربرد استعاره زبان، اندرون شیخ را به ماه مانند کرده است. ماهی که نورش نه شرقی و نه غربی است، یعنی لامکانی است، زیرا از عالم مکان فراتر است، پس در بُعد ننگند و دل او را مکان نباشد. در ابیات زیر مولانا همین تصویر را در مورد دل اولیا به کار برده است. دلی که پرتو آن لاشرقیه و لاغربیه است:

گوشه بی گوشه دل شه رهی ست تاب لا شرقی و لا غرب از مهی ست
تو ازین سو و از آن سو چون گدا ای گه معنی چه می جوی صد
(مثنوی، دفتر سوم، ب ۱۱۳۹-۱۱۳۶)

در تمثیلی دیگر محقق ترمذی مؤمنان را به ماهی در آب مانند می‌کند:
«مؤمن آن است که همچو ماهی، بی آب قرارنگیرد. اگر چه همه چیزها و همه نعمت‌ها پیش ماهی نهی، ماهی هیچ نیارآمد، پس مؤمن نیز همچو ماهی به سوی آب می‌جهد. اکنون، در جوی خردک امان نیابد ماهی که در آنجاش بگیرند؛ و نیز آب تنک باشد، در دام بماند و نیز نگوالد^۱. دریایی باید، تا ماهی نهنگی شود. اگر جسم شیخ را خرد می‌بینی، محال مدان دریا را در ضمن وی بین.» (معارف ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۲۱)
مولوی در مواضع مختلف از دریایی بودن عارف تعبیرهای گوناگون کرده است که «هرکه جز ماهی ز آبش سیر شد» (مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷) نمونه‌ای از آن است. در ابیات زیر مولانا خود را به ماهی و شمس را به دریا مانند کرده است:

تو دیدی هیچ عاشق را که سیری بود از این سودا؟

تو دیدی هیچ ماهی را که او شد سیر از این دریا؟

تویی دریا، منم ماهی، چنان دارم که می‌خواهی

بکن رحمت، بکن شاهی، که از تو مانده‌ام تنها

(مولانا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۵؛ غزل شماره ۳۹)

استعاره دریا گاه با ماهی همراه است و گاه در شعر مولوی، مرغابی جای ماهی را

می‌گیرد و این مرغابی است که بدون دریا شکیبایی ندارد:

پای در دریا منه کم گوی از آن بر لب دریا خمش کن لب گزان

گرچه صدچون من ندارد تاب بحر لیک می نشکیم از غرقاب بحر

جان و عقل من فدای بحر باد خون‌بهای عقل و جان این بحر داد

تا که پایم می‌رود رانم درو چون نماند پا چو بطانم درو

(مثنوی، دفتر دوم، ب ۱۳۵۹-۱۳۵۶)

در یکی از تمثیل‌های معارف ترمذی، فایده «غفلت» مطرح شده است: چه بسا در ظاهربینی حکمتی نهفته است. به این معنی که اگر باطن امور بر آدمیان همواره مکشوف می‌گشت چه بسا زندگی ناممکن می‌گردید:

«آخرست و آخر. هر گاوی کی آخری باشد؟! دانک از بهر کارد قصاب است، و هر گاوی که گردون کشد ایمن باشد. اگر آن گاو را معلوم شدی که از آخر او را چه خواهد رسیدن، گردون کشیدن او را سخت نیامدی، و یوغ، او را راحت جان شدی. اکنون هر علف که در آخر گاو ریزند، آن چربش دیگ است، نه احسان است در حق گاو. وقتی که مرا در آخر بسته بودند، مرا کسی گفت که «تو را قصابان پیش چشم می‌کنند و گوشت تو را بها می‌کنند و گوشت ترا که می‌گیری مقدار می‌کنند؛ پس هر گاه که در آخر علف بیش می‌بینی مگو که این در حق من احسان است، که آن از بهر بریدن سر است» (معارف ترمذی، ص ۴۹، سطر ۶-۱۰). این سخن برهان محقق یادآور کلام مولانا است:

گاوی که پیش ایشان بدان دکان شدی	یا بخوردی از کف ایشان سپوس
یا بدادی شیرشان از چاپلوس	ور بخوردی، کی علق هضمش شدی؟
گر ز مقصود علف واقف بدی	پس ستون این جهان خود غفلت است
چیسست دولت؟! کین دوادو با لت است	

(مثنوی، دفتر چهارم، ب ۱۳۳۰-۱۳۲۷)

مولوی همین مطلب را در فیه‌مافیه نیز آورده است. (مولوی، ۱۳۴۸، ص ۸) موارد تشابه و حتی درج و اقتباس میان کلام محقق ترمذی و مولانا جلال‌الدین بدون شک به این موارد محدود نمی‌شود و غرض طرح مسأله و آوردن نمونه‌هایی بود تا راهی به این مبحث که تاکنون کمتر مورد توجه بوده است، باز شود و بدون تردید دامنه این تفحص را می‌توان بازتر کرد.

نتیجه‌گیری

برهان‌الدین محقق ترمذی (ف ۶۳۸) مدت‌ها پیش از ورود شمس به قونیه، مولانا را به مسیر علوم باطنی هدایت کرد. اصل دانستن باطن دین یعنی فواید باطنی و روحانی که «اصل اصل اصول دین» در مثنوی است، چکیده کلام محقق ترمذی در معارف نیز به‌شمار می‌رود. تأثیر برهان‌الدین در ذهن و زبان مولانا چشمگیر است، بویژه می‌توان در شیوه تفسیر عرفانی و تأویل آیات قرآن کریم در مثنوی و فیه‌ما فیه رد پای محقق ترمذی را دید. تأویل آیات به منظور تفهیم فایده باطنی آنها با استفاده از زبان مجازی، نماد پردازی، استعاره و تمثیل در معارف محقق ترمذی و مثنوی معنوی مولوی مشترک است که به ظرافت نکات و دقایق عرفانی و رموز آیات آسمانی را منعکس می‌سازد. اکنون که نفوذ دیدگاه‌های باطنی و گرایشات تفسیری محقق را در ذهن و زبان مولانا باز نمودیم، می‌توان دامنه بحث را در پاسخ به این سؤال گسترش داد که نفوذ اعتقادی محقق در مولانا از دیدگاه کلامی چگونه است. تا چه اندازه اعتقادات کلامی محقق در مولوی نفوذ داشته است و تا چه پایه این دیدگاه‌های کلامی در شیوه تفسیر آیات جلوه‌گر شده است؟

یادداشت‌ها

۱- از جمله در قطعه بلندی که در ابتدای آن می‌گوید: «مولانای بزرگ، رضی‌الله‌عنه، فرموده است که همه قرآن را تتبع کردم، حاصل معنی هر آیتی و هر قصه‌ای این یافتم که ای بنده از غیر من ببر، که آنچه از غیر یابی، از من بیابی بی منت خلق، و آنها که از من یابی، از هیچ کس نیابی. ای به من پیوسته! پیوسته‌تر شو!» (بهاء‌ولد، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۲۱۹؛ محقق ترمذی، ۱۳۷۷، ص ۶۷) فروزانفر این قطعه را به تمامی ذکر کرده است. (فروزانفر، تعلیقات معارف محقق ترمذی، ص ۱۵۷)

۲- آدمی اسطرلاب حق است اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره‌فروش یا بقال اگرچه اسطرلاب دارد، اما از آن چه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند احوال افلاک را و دوران و برج‌ها و تأثیرات و انقلاب را الی غیر ذلک؟ پس اسطرلاب در حق منجم سودمند است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ همچنان‌که این اسطرلاب مسین، آینه افلاک است وجود آدمی که وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (سوره اسراء، آیه ۷۰) اسطرلاب حق است. چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا آشنا کرده باشد، از

- اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی چون را دم به دم و لمحہ به لمحہ می‌بیند و هرگز آن جمال ازین آینه خالی نباشد. (فیه مافیہ، ۱۳۴۸، ص ۲۳)
- ۳- در مورد مجالس سبعه هنوز تحقیق کاملی صورت نگرفته است. محمدعلی موحد معتقد است که مولانا در آن زمان شعر هم نمی‌سرود. ولی با توجه به وجود قرآینی که اینجا مجال بحث آن نیست این نظر محل تردید است. (موحد سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۶)
- ۴- از جعفر خلدی نقل است که در تفسیر این آیه گفت «هَبْ لِي الْقِنُوعَ بِقِسْمَتِكَ حَتَّى لَا يَكُونَ مَعِ اخْتِيَارِكِ اخْتِيَارًا» (مرا به آنچه قسمتم کرده‌ای قانع و خشنود ساز تا با وجود اختیار تو اختیاری برایم نماند. (سلمی، همان، ص ۱۸۷) از تستری نقل است که «فقال حينئذ هب لي ملكا على نفسي» (گفت مرا به نفس خویش پادشاهی بخش - کلام سهل بن عبدالله تستری است. (سلمی، همان، ص ۱۸۶) در تفسیر تستری (۲۰۰۲، ص ۱۳۲) این جمله نیامده است.
- ۵- در مورد تفسیر عرفانی کامل این قصه قرآنی بنگرید به (پورنامداریان، ۱۳۹۴، ص ۵۰۶ به بعد).
- ۶- قیاس شود:
زهی عنقای ربّانی، شهنشه شمس تبریزی
که او شمسی است نی شرقی و نی غربی و نی در جا
(غزلیات شمس تبریز، ج ۱، غزل ۳۹، بیت ۸، ص ۱۹۵)
- ۷- قیاس شود با کلام ترمذی: اگر روغن ندارم، پتله‌ام چرب چراست؟ (ترمذی، معارف، ص ۴۶)
- ۸- رشد نکند.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

- ۱- ابن کثیر، اسمعیل بن کثیر القرشی الدمشقی (۱۴۱۵ق)، تفسیر القرآن العظیم، اشرف علی، تصحیح علی شیری، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- ۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی نیشابوری (۱۳۷۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ویراسته محمدحسن خزاعی، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

- ۳- بهاء ولد (۱۳۵۲)، «معارف» مجموعه مواعظ و سخنان سلطان‌العلماء بهاء‌الدین محمدبن حسین خطیبی بلخی مشهور به بهاء‌ولد اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
- ۴- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴)، داستان پیامبران در کلیات شمس شرح و تفسیر عرفانی داستان‌ها در غزل‌های مولوی، ویرایش جدید، تهران، نشر سخن.
- ۵- ثعلبی، ابواسحاق احمد (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان‌المعروف تفسیرالثعلبی، دراسة و تحقیق ابو محمد ابن عاشور، مراجعه و تدقیق نظیر ساعدی، لبنان، دارالتراث العربی.
- ۶- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۷- ----- (۱۳۷۴)، پله‌پله تا ملاقات خدا، تهران، انتشارات علمی.
- ۸- ----- (۱۳۵۷)، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۹- ----- (۱۳۶۲)، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۰- سپهسالار، فریدون احمد (۱۳۸۵)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران، انتشارات اقبال.
- ۱۱- محقق ترمذی، برهان‌الدین (۱۳۷۷)، معارف، به همراه سوره محمد و فتح، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۲- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۶)، فیه‌ما‌فیه، تحقیق بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۷)، غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.

۱۴- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۱۵- ----- (۱۳۷۳)، مکتوبات، تصحیح توفیق سبحانی، به انضمام مقدمه‌های عبدالباقی گولپینارلی و فریدون نافذ اوزلوک، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

ب) مقالات:

۱- لاهوتی، حسن (۱۳۸۸)، «آثار مولانا جلال‌الدین در ایران» مجله اطلاعات و معرفت، آبان ۱۳۸۸، شماره ۴۴، صص ۳۵-۴۲.

۲- موحد، محمد علی و توفیق سبحانی (۱۳۸۴)، «آثار مثنوی مولانا»، ماهنامه کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شهریور ۱۳۸۴، شماره ۹۵، صص ۱۵-۶.

۳- موریسون، جورج (۱۳۷۲)، «آثار صوفیه در قرون وسطی به نثر فارسی»، مترجم امیره ضمیری، مجله فرهنگ (۱۳۸۸-۱۳۶۶)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۷۲، صص ۲۴۰-۲۱۰.

ج) منابع الکترونیک:

۱- کتابخانه دیجیتال نور: <http://www.noorlib.ir>

۲- پایگاه مجلات تخصصی نور: <http://www.noormags.ir>

۳- نرم افزار جامع التفاسیر ۳، دایرةالمعارف چند رسانه‌ای قرآن کریم، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.