

فصل نامه متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله: پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و هفتم، دوره جدید، سال دوازدهم

شماره سوم (پیاپی ۴۷)، پاییز ۱۳۹۹، صص ۷۱-۸۸

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۷/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶

doi: [10.22108/RPLL.2020.119257.1588](https://doi.org/10.22108/RPLL.2020.119257.1588)

اشارت‌های نوگرایانه سلطان‌ولد در عرصه تأویل آیات قرآن

با توجه به آثار عرفانی متقدم^۱

مهدی ملک‌ثابت* - داود واثقی خوندابی**

چکیده

بهاء‌الدین سلطان‌ولد از مشایخ و اقطاب طریقه مولویه است. او با آفرینش آثاری به تقلید و پیروی از سبک و شیوه پدرش مولانا جلال‌الدین پرداخت و به تشریح افکار و جهان‌بینی او همت گماشت؛ سلطان‌ولد در آثار خود بسیار از گفتمان مولانا تأثیر پذیرفت؛ اما با سلوک عملی به تجربیات جدیدی نیز دست یافت؛ این امر موجب شد نظریه‌های بدیعی درباره بعضی از مباحث الهیات، قرآن و حدیث و عرفان اسلامی بیان کند.

تأمل در آثار سلطان‌ولد نشان می‌دهد او مانند دیگر بزرگان مکتب مولویه به تأویل گرایش بسیاری دارد؛ بسیاری از تأویل‌هایی که در آثار سلطان‌ولد دیده می‌شود، متأثر از مقالات شمس تبریزی و آثار پدرش مولاناست؛ البته او در این عرصه نوآوری‌هایی نیز دارد.

نگارندگان در این مقاله که مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای است و با روش توصیفی - تحلیلی انجام می‌شود، اشارت‌های نوگرایانه سلطان‌ولد را در عرصه تأویل آیات قرآن با توجه به گفتار دیگر بزرگان صوفیه به‌ویژه مولانا و تفاسیر عرفانی متقدم بررسی و تحلیل می‌کنند؛ سپس به این پرسش پاسخ می‌دهند که سلطان‌ولد در عرصه تأویل آیات قرآن چه نوآوری‌هایی دارد و تا چه اندازه نگرش او با دیدگاه مشایخ گذشته متفاوت است.

نتیجه این پژوهش آشکار می‌کند که سلطان‌ولد شعر اولیا را تفسیر و تشریح کلام الهی می‌داند و سخن خود را حاصل الهام حق می‌شمرد. او معتقد است اولیای اصل به تمام بطون قرآن مسلط‌اند؛ اما همه اسرار الهی در لفظ و عبارت نمی‌گنجد؛ علاوه بر این سلطان‌ولد در عرصه تشریح مقاصد آیات قرآن به ظاهر و باطن آنها توجه دارد.

واژه‌های کلیدی

عرفان اسلامی؛ سلطان‌ولد؛ تأویل‌های قرآنی

^۱ این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «بررسی تحلیلی سبک غزل‌پردازی سلطان‌ولد با نگاهی به دیوان کبیر مولانا» است که به صورت تفاهم‌نامه بین صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور INSF و دانشگاه یزد در حال انجام است.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، یزد، ایران (نویسنده مسؤول) mmaleksabet@yazd.ac.ir

** پژوهشگر پسادکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، یزد، ایران d.vaseghi@gmail.com

مقدمه

تأویل آیات، احادیث و روایات در آثار اهل طریقت بسامد بالایی دارد و مشایخ عرفان مانند فرقه اسماعیلیه و اخوان الصفا گرایش بسیاری به تأویل دارند؛ «صوفیه، مثل باطنیه و اخوان الصفا در بسیاری از موارد به تأویل تمسک جسته‌اند و مشرب آنها در این باب مشهور است. از قدمای صوفیه، مانند شاه کرمانی، ابوبکر واسطی، شبلی و دیگران تأویل‌هایی در باب آیات قرآن نقل شده است» (زرین کوب، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۲).

علم تأویل مختص انبیا و ائمه اطهار^(ع) است؛ اما علمای دیگر نیز با تهذیب و تزکیه نفس می‌توانند به مراتبی از آن دست یابند و این به میزان طهارت و سلوک معنوی آنها بستگی دارد (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۶۰-۶۱). ملاصدرا معتقد است مبنای تأویل کشف و شهود عرفانی است که از متابعت صحیح مکتب اهل بیت^(ع) حاصل می‌شود و این حقیقتی است که بزرگان صوفیه و عرفای عظام و همچنین دیگر بزرگان اهل تحقیق جهان اسلام بر آن معترف‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۵۲).

تأویل در آثار بزرگان طریقه مولویه به‌ویژه شمس و مولانا نیز بسامد بسیاری دارد؛ شمس تبریزی از قول درویشی در کتاب مقالات ذکر کرده است که امت محمد باید تأویل احادیث را بدانند: «هر نبی را معجزه‌ای هست، یوسف صدیق را تأویل الاحادیث؛ اما محمدی باید تا تأویل الاحادیث را تمام بدانند» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۳۸۳).

مولانا معتقد است آیات قرآن معانی ژرف و عمیقی دارد و هر مفسر با تکیه بر قدرت علمی و شهودی خود می‌تواند لایه‌های مختلف معنایی آنها را مشخص کند: «قرآن دیبایی دو رویه است. بعضی ازین روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی و هر دو راست است چون حق - تعالی - می‌خواهد که هر دو قوم ازو مستفید شوند. همچنان‌که زنی را شوهر است و فرزندی شیرخوار و هر دو را ازو حظی دیگر است. طفل را لذت از پستان و شیر او و شوهر لذت جفتی یابد ازو. خلایق طفلان راه‌اند، از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند؛ الا آنها که کمال یافته‌اند. ایشان را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۶۵). مولانا با اینکه معانی تأویلی مختلفی از آیات وحی ارائه می‌دهد؛ اما ظواهر آیات را نفی نمی‌کند؛^۱ برای نمونه در تأویل آیه شریفه «إنا نحن نزلنا الذكر و إنا لاه لحافظون» (الحجر: ۹)، گفتار مفسران را درباره اینکه منظور از ذکر، قرآن است، می‌پذیرد؛ اما از این آیه نورانی تأویلی بدیع ارائه می‌کند: «مفسران می‌گویند که در حق قرآن است این همه نیکوست؛ اما این نیز هست که یعنی در تو گوهری و طلبی و شوق نهاده‌ایم. نگهبان آن ماییم. آن را ضایع نگذاریم و به جایی برسانیم. تو یک بار بگو خدا و آنگاه پای‌دار که جمله بلاها بر تو ببارد» (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

علاوه بر مولانا، فرزندش سلطان‌ولد نیز در تأویل آیات و احادیث قدرت بسیاری دارد؛ او از حکمت و تعالیم پدر خود تأثیر فراوان پذیرفته و منظومه فکری اش بسیار متأثر از اوست؛ اما در عرصه تأویل نوآوری‌هایی نیز دارد که در این جستار با نگاهی به دیدگاه‌های مطرح‌شده در تفاسیر عرفانی متقدم و گفتار مشایخ گذشته به تشریح و تبیین آنها پرداخته می‌شود.

بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

صوفیه بنابر مشرب عرفانی و قدرت علمی - شهودی خود بسیار فراتر از ظواهر می‌اندیشند و به همه پدیده‌های عالم به‌گونه‌ای دیگر می‌نگرند؛ این دید ژرف صوفیه موجب شده است که از ظواهر آیات و احادیث عبور کنند و بطن‌های مختلفی برای آنها قائل شوند؛ سلطان‌ولد نیز یکی از اقطاب طریقه مولویه است که با تکیه بر میراث تعلیمی پدرش مولانا و دیگر بزرگان این مکتب و همچنین قدرت علمی و معنوی خود تفاسیر و تعبیر بدیعی از آیات قرآن بیان می‌کند. در این پژوهش به این پرسش پاسخ داده می‌شود که ولد در عرصه تأویل آیات قرآن چه نوآوری‌هایی دارد و تا چه اندازه نظریات او با دیدگاه مشایخ گذشته و تفاسیر عرفانی قبل از او متفاوت است؟

ضرورت پژوهش

آثار سلطان‌ولد به سبب شکوه آثار پدرش مولانا در سایه قرار گرفته و چونان که بایسته است درباره آنها تبیی انجام نشده است؛ تأمل در آثار سلطان‌ولد آشکار می‌کند که وی اگرچه از منظومه فکری پدرش بسیار تأثیر پذیرفته است، در زمینه‌های مختلف نوآوری‌هایی نیز دارد که تحقیق در این باره را ضرورت می‌بخشد.

شیوه پژوهش

این پژوهش با تکیه بر مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی - تحلیلی انجام می‌گیرد؛ نگارندگان ضمن استخراج دیدگاه‌های نوگرایانه سلطان‌ولد در عرصه تأویل آیات قرآن، کلام ولد را با گفتار عرفایی مانند مولانا و... و همچنین تفاسیر عرفانی متقدم مانند *عرایس‌البیان*، *لطائف‌الاشارات*، *کشف‌الاسرار*، تفسیر منسوب به ابن عربی و... مقایسه و جوانب نوگرایی سلطان‌ولد را در این زمینه مشخص می‌کنند.

پیشینه پژوهش

درباره تأویل در آثار مکتب مولویه تحقیقاتی انجام شده است؛ برای نمونه سید حسین سیدی (۱۳۷۹) در کتاب *تأویل قرآن در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر: المیزان. تبیان. کشف‌الاسرار. کبیر*، به تحلیل نگاه تأویلی مولانا پرداخته و آن را با دیدگاه‌های دیگر مفسران مقایسه کرده است. محمد خدادادی و همکارانش در دو مقاله «شمس تبریزی و تأویلهای عرفانی او از احادیث نبوی» (۱۳۸۹) و «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی» (۱۳۹۰)، تأویلات شمس تبریزی را از احادیث نبوی و آیات قرآن واکاوی می‌کنند. مهدی محبتی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «تأویل در مقالات شمس تبریزی»، دیدگاه‌های تأویلی شمس تبریزی را بررسی کرده است. داوود واثقی و همکارانش نیز در دو مقاله «بازتاب تأویلهای قرآنی مثنوی مولوی در مثنویهای سلطان‌ولد» (۱۳۹۶) و «پیوندهای فکری مولانا جلال‌الدین و سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث» (۱۳۹۷)، میزان تأثیرپذیری سلطان‌ولد را از پدرش مولانا در عرصه تأویل نشان داده‌اند. داوود واثقی همچنین با همکاری مهدی ملک‌ثابت در مقاله «پژوهشی در نواندیشی‌های سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث» (۱۳۹۷) به بررسی نوآوری‌های سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث پرداخته است. این پژوهش‌های سه‌گانه اگرچه درباره مبحث تأویل در آثار سلطان‌ولد است، با جستار کنونی هم‌پوشانی ندارد. نگارندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، تحقیقی که نوآوری‌های سلطان‌ولد را در عرصه تأویل‌های قرآنی نشان دهد، انجام نشده است؛ این پژوهش که با توجه به تفاسیر عرفانی متقدم و گفتار مشایخ گذشته انجام می‌شود، چه بسا گامی کوتاه در زمینه بازشناسی نظریات نوگرایانه سلطان‌ولد در مبحث تأویل‌های قرآنی است.

مختصری درباره تأویل و تفسیر

واژه تأویل از ریشه «أول» و به معنای بازگشت به اصل است؛ به تعبیری «تأویل صرف آیت باشد با معنی که محتمل باشد آن را موافق ادله و قراین، و اصل او از اول باشد و آن رجوع بود» (رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۴).
طریحی تأویل را برگرفته از «آل یئول» و به معنای بازگرداندن معنای ظاهری به معنای مخفی دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲). برخی معتقدند اصل تأویل از «ایالت» است و آن «سیاست باشد... پس مأول آیت سانس او باشد و عالم به آن که به جای خود بنهد» (رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۴). تأویل بازگرداندن لفظ از وضع اصلی به سوی معنی‌ای است که به دلیل نیاز دارد و اگر آن دلیل نبود، عدول از ظاهر لفظ صورت نمی‌گرفت (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۸۰).

تأویل بیان معانی‌ای است که کلام خداوند به آن برمی‌گردد؛ برخی معتقدند که «تأویل برگردانیدن الفاظ است به سوی معانی مختلف؛ یعنی کسانی که به لغت عرب آشنایی و تسلط دارند کلمه را به معانی لغوی آن حمل و تبدیل کنند و بعضی گویند: تأویل را در جایی استعمال کنند که الفاظ مشترکی میان معانی چند باشد و ترجمه لفظی باشد که اختصاص به معنای واحدی دارد» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴). تأویل گاهی نیز به معنای بطن و معنای پوشیده‌ای است که از آیات قرآن برداشت می‌شود (معرفت، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۴) که غرض نهایی متکلم از کلام را مشخص می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ق: ۴۹).

تفسیر به معنای آشکارکردن مراد خداوند از کلام و دانستن شأن نزول آن است و در لغت به معنای تفسره است و آن چیزی است که پزشک با آزمایش ادرار، از بیماری خبر می‌دهد (ثعلبی، ۱۴۲۲، ق: ۱: ۸۷). صاحب *أنوار التنزیل* و *أسرار التأویل* علم تفسیر را از برجسته‌ترین علوم و رأس علوم دینی و مبنای شرع می‌داند: «فإن أعظم العلوم مقدارا و أرفعها شرفا و منارا، علم التفسیر الذی هو رئیس العلوم الدینیة و رأسها، و مبنی قواعد الشرع و أساسها...» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ق: ۱: ۲۳).

بیشتر مفسران تفسیر و تأویل را با اینکه از نظر لفظ مختلف است، در معنا موافق می‌دانند و برخی از صاحب‌نظران کشف معانی آیات محکم را تفسیر و بیان آیات متشابه و دیگر وجوه و احتمالات را تأویل نامیده‌اند (حلبی، ۱۳۷۴: ۲۳). همان‌طور که ذکر شد، تأویل به معنای مرجع و باطن آیات نیز هست؛ زیرا همه آیات قرآن دارای مراتب مختلف و اسرار گوناگون است و مفسر با بینش باطنی خود می‌تواند برخی از این وجوه را درک کند. در *دائرة المعارف تشیع* آمده است: «اصولا تأویل قرآن مجید با معانی باطنی و معانی فراتر از تفسیر سر و کار دارد و چنانکه بعضی از قرآن‌پژوهان گفته‌اند، تفسیر به عبارت می‌پردازد و تأویل به اشارت» (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۶۱).

کلمه تفسیر تنها یک بار در قرآن ذکر شده است: «و لا یأتونک بمثل إلا جئناک بالحق و أحسن تفسیرا» (فرقان: ۳۳)؛ اما کلمه تأویل هفده بار در قرآن ذکر شده و کلیدی‌ترین آن آیه هفتم سوره آل‌عمران است: «ه و ال الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب و آخر متشابهاً فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم یقولون أمانا به کل من عند ربنا و ما یدکر إلا أولوا الألباب». گروهی از مفسران جمله «و الراسخون فی العلم» را عطف بر الله می‌دانند و معتقدند هم خداوند و هم راسخان در علم به تأویل آگاه‌اند؛ اما گروهی دیگر بعد از الله وقف می‌کنند و علم تأویل را در انحصار خداوند می‌پندارند (رک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۴۲-۴۸).

سلطان‌ولد و تفسیر و تأویل قرآن

همان‌گونه که قبل از این ذکر شد، تأویل آیات، احادیث و روایات در آثار صوفیه بسامد بسیاری دارد؛ قشیری از بزرگان صوفیه، تأویل را مختص ارباب دل (خواص) و تفسیر را متعلق به اهل ظاهر (عوام) می‌داند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۱۰)؛ بنابراین تفسیر برای هدایت اهل ظاهر است و تأویل اسراری است که جز برای اهل مشاهدت دست ندهد و اطلاع اغیار بر آن جایز نیست (همان، ج ۱: ۲۲۰).

سلطان‌ولد نیز با اتکا به میراث مشایخ تصوف، به ویژه بزرگان مکتب مولویه، به تأویل آیات قرآن و احادیث گرایش بسیاری دارد؛ در نظر ولد شعر اولیا سراسر تفسیر و تأویل قرآن است و ماهیتی فرابشری دارد؛ او شعر اولیا و شعر شعرا را از یکدیگر متمایز می‌داند و معتقد است که بین آنها فاصله‌ای نجومی وجود دارد؛ زیرا شعر اولیا با تمسک به کلام

وحی و آموزه‌های بزرگان دین راه و رسم نیک زندگی کردن و سعادت را به انسان‌ها می‌آموزد؛ اما شعر شاعران برای طمع نفس است و جز اغراق و گزافه چیز دیگری ندارد (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۰۶-۲۰۷). ولد مثنوی «ابتدایانه» را سر و معنی قرآن می‌داند و معتقد است که هرکه دل به این کتاب بسپارد، غرق مفاهیم قرآن می‌گردد (همان، ۱۳۸۹: ۳۷۵).

شعر اولیا تفسیر و تبیین کلام وحی است؛ اما همه معانی و اسرار الهی را نمی‌توان در قالب نظم گنجانده و اینجاست که گاهی شعر نیز پرده حقیقت می‌شود و عارف را به گله وامی‌دارد (رک. همان، ۱۳۶۳: ۱۸).

سلطان‌ولد شعر خود را حاصل الهام حق می‌داند و معتقد است که سرورش غیب در او می‌دمد و به سرودن وادارش می‌کند؛ او پس از اتمام مثنوی «رباب‌نامه»، خود را ملزم می‌کند که پای در دامن سکوت کشد و دیگر شعر نگوید؛ اما الهامی از غیب فرا می‌رسد و او را به سرودن شعر و نصیحت خلق تحریض می‌کند (همان، ۱۳۷۶: ۷).

اولیای واصل به دلیل نفی صفات بشری و رسیدن به بقای حقیقی، قدرت بسیاری در درک مفاهیم قرآن دارند. در اندیشه ولد قطب واصل می‌تواند تمام بطون قرآن را درک کند (رک. واثقی و ملک‌ثابت، ۱۳۹۷: ۱۱۳)؛ اما همه این اسرار در قالب لفظ و عبارت در نمی‌آید: «صورت قرآن را هفت شکم است، علما و اولیا هرچه گفتند از تفسیر قرآن، از چهارم نگذشت و خبر نداد، لیکن نتوان گفتن که اولیا به هفتم نرسیدند، رسیدند و گذشتند، لیکن در لفظ و عبارت همین بطن چهارم را توانستند گنجانند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۴۲). این گفتار سلطان‌ولد با گفتار شمس تبریزی که در مقالات آورده، متفاوت است: «عالم حق فراخنایی است، بسطی بی‌پایان عظیم... او در این مانده باشد که إن للقرآن ظهرا و بطناً لبطنه بطناً الی سبعة ابطن ظهر علماء دانند، بطن اولیا، بطن بطن انبیاء و آن چهارم درجه لا یعلمه الا الله» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۰). مولانا نیز معتقد است که انسان‌های برگزیده تنها سه بطن از قرآن را درک می‌کنند:

بطن چارم از نبی خود کس ندید جز خدای بی‌ظیر بی‌ندید

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۳)

گفتنی است سلطان‌ولد اگرچه گرایش بسیاری به تأویل قرآن و احادیث دارد، هیچ‌گاه ظواهر نصوص را رد نمی‌کند و به ظاهر و باطن توجه می‌کند؛ برای نمونه در تفسیر آیه شریفه «إذا جاء نصر ر الله و الفتح» (النصر: ۱) آورده است: «مفسران ظاهر گفتند که حق - تعالی - می‌فرماید که: ای محمد چون ببینی که خلقان جوق جوق پیایی می‌رسند و مسلمان می‌شوند، دلیل می‌کند که دولت تو کمال یافت و بی‌جنگی و بی‌سعی روی می‌آورند... بعد از این به دعوت خلق در راه حق به سوی تو محتاج نیست؛ بی‌سعی تو می‌شود. ... معنی دیگر که چیزها در عالم جهت آن می‌آید تا پخته شود و کمال گیرد آدمی و حیوان و نباتات و میوه‌ها و غیرهم، چون پخت و به کمال رسید، دیگر او را باش نماند و بقا نماند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۵۸).

تأویل آیات قرآن

تأویل‌های مرتبط با حضرت خداوند

تأویل علم به صفات الهی

«و ما أوتیتم من العلم إلا قلیلاً» (اسراء: ۸۵)

سلطان‌ولد با تأویل علم در این آیه شریفه معتقد است که مقصود حضرت پروردگار تنها علم نیست که اندکی به نوع

انسان بخشیده شده، بلکه خداوند از همه صفات خود اندکی در انسان قرار داده است: «مقصودش علم تنها نیست، یعنی آنچه‌آنکه از علم اندکی دادم از هر صفتی نیز اندک‌اندک دادم تا از این اندک آن بی‌نهایت معلوم شود» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۸). پس انسان مظهر صفات حق است و از تأمل در صفات او می‌توان به صفات خداوند پی‌برد (همان: ۲۹). برداشت مولانا جلال‌الدین با فرزندش سلطان‌ولد متفاوت است. او با تکیه بر آیه «و ما أوتینم من العلم إلا قليلا»، علم بشری را در برابر علم الهی بس ناچیز می‌شمرد و ادعای علم‌داشتن انسان در برابر خداوند را از مصادیق جهل به شمار می‌آورد:

آن سبوی آب دانش‌های ماست و آن خلیفه دجله علم خداست
ما سبوها پر به دجله می‌بریم گر نه خر دانیم ما خود را خریم
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۶)

بهاء‌ولد بلخی نیز به‌گونه‌ای دیگر به این آیه می‌نگرد؛ او معتقد است دانش انسان درباره حیات و روح بسیار اندک است: «یعنی از دانش حیات و روح بینش خبر ندارید، دانش شما و علم شما از مزه حیات و روح اندکی بیش نیست» (سلطان‌العلماء، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۲). مشابه تأویل سلطان‌ولد در تفاسیر عرفانی متقدم مانند لطائف‌الاشارات و کشف‌الاسرار دیده نشد (رک. قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۶۱۴). روزبهان بقلی و ابن عربی نیز علم را به علم محسوسات تفسیر کرده‌اند (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸ م، ج ۲: ۳۸۴؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳۸۸).

تأویل «لم یلد و لم یولد» به زاده‌شدن ظاهری

«لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد» (الاحلاص: ۳ و ۴)

سلطان‌ولد زادن ظاهری از حضرت خداوند را موجب تفرقه و اثینیت و منافی با توحید حقیقی می‌داند، اما زاده‌شدن از نور حق را منافی توحید نمی‌داند، بلکه اصل توحید می‌شمرد:

شاه‌زاده در حقیقت این بود زانکه زاده نور علیین بود
این نسب آمد به نسبت، نی به تن در چنین نسبت نباشد مرد و زن
اندر آن زادن دویی گنجد یقین نیست غیر یک در این زادن بین
لم یلد از بهر این زادن بود وز چنین زادن دویی فانی شود
(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۳۰۸)

زادن از نور حق در حقیقت وحدت حق و عبد است که اتحاد ظاهر و مظهر نامیده می‌شود و از متفرعات وحدت وجود است.

مولانا به‌گونه‌ای دیگر به این آیه می‌نگرد. او «لم یلد و لم یولد» را خاص حضرت حق می‌داند؛ زیرا والد و مولودداشتن از خصوصیات امور حادث است نه ذات قدیم:

لم یلد و لم یولد او را لایق است والد و مولود را او خالق است
هرچه جسم آمد ولادت وصف اوست هرچه مولودست او زین سوی جوست
زانکه از کون و فساد است و مهین حادث است و محدثی خواهد یقین
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۲)

مشابه تأویل سلطان‌ولد در تفسیر لطائف‌الاشارات و کشف‌الاسرار و تفسیر منسوب به ابن عربی دیده نشد (رک).

قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۷۸۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۶۵؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۶۶۹). تستری این آیه را اثبات فردانیت حق و نفی اسباب از او می‌داند (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۲۰۹). روزبهان نیز آورده است: «لم یلد و لم یولد آی: لم یکن هو محل الحوادث، و لم تکن الحوادث محله، التجلی ظهور الصفات» (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۵۳۴).

تأویل‌های مرتبط با انسان کامل (انبیا و اولیا)

تأویل «الذین کفروا فی البلاد» به افرادی که از مردان الهی گسسته‌اند

«لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل ثم مأواهم جهنم و بئس المهاد» (آل عمران: ۱۹۶ و ۱۹۷) سلطان‌ولد افرادی را که از حضور خاصان حق گسسته‌اند، مصداق آیه «لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد» می‌داند و معتقد است که این افراد بدون سرسپاری به انسان کامل مرده و جامدند و به‌زودی جنبش آنها ساکن می‌شود: «شیخ همچون سرست و مریدان همچون اعضا. تا اعضا بسته‌سرنند، از دست و پا و غیر آن و از او نگسسته‌اند، حکم سر دارند؛ زیرا قایم و گیرا و پویا از او می‌اند و هر عضوی که از تن جدا شد، اگرچه لحظه‌ای جنبد، عاقل آن را مرده و ساکن بیند؛ یا شیخ چون درخت است و مریدان همچون شاخ‌ها بر آن درخت زنده و تازه و پر برگ. چون شاخی بریده شود و جدا گردد از درخت اگرچه لحظه‌ای تازه و خندان نماید، اما عاقبت خشک و هیزم تنور گردد. پس خلقی که از خدا و رسول بریده‌اند و جدا مانده، آن کس که نظر دارد، ایشان را به نظر عاقبت مرده و جماد می‌بیند؛ چنانکه در کلام مجید می‌فرماید که «لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد متاع قلیل» (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۲۵۸-۲۵۹).

گفتار روزبهان با برداشت ولد کاملاً متفاوت است (رک. روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۲۲۴). میبیدی این آیه را به کثرت و تمکن اهل کفر در زمین تفسیر می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۴۵۱). در لطائف‌الاشارات نیز در تفسیر این آیه آمده است که اهل کفر در نزد حق جایگاهی ندارند و به حسرت و خسران دچار خواهند شد (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۸). ابن عربی در تأویلی جالب، «لا یغرنک تقلب الذین کفروا فی البلاد» را حجاب از توحید در مقامات و احوال می‌داند: «حجبا عن التوحید الذی هو دین الحق فی المقامات و الأحوال. متاع قلیل آی: هو یعنی الاحتجاب بالمقامات و التقلب فیها تمتع قلیل» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۳۵).

تأویل شمس به قطب و قمر به ولی راستین

«هو الذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا» (یونس: ۵)

غیر از این آسمان‌ظاهری، آسمانی دیگر در عالم جان وجود دارد که خورشید و ماهی دارد؛ خورشید آن قطب واصل است و ماه آن ولی راستین: «اینکه می‌فرماید «جعل الشمس ضیاء و القمر نورا» در حق اولیا آسمان غیر این آسمان است و شمس غیر این شمس و قمر غیر این قمر. ... آفتاب قطبی است نوربخش، و بدر ولی راستین که از قطب نور می‌گیرد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۴۱-۲۴۲). گفتار سلطان‌ولد با برداشت‌های اهل طریقت تفاوت دارد (رک. قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۸۰)؛ در تفسیر منسوب به ابن عربی منظور از شمس و قمر، روح و قلب دانسته شده است (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۷۸). میبیدی شمس را آفتاب توفیق و قمر را نور توحید می‌داند: «ز روی اشارت شمس آفتاب توفیق است که از برج عنایت بتابد بر جوارح بنده تا آراسته خدمت و طاعت گردد و قمر اشاره به نور توحید است و روشنایی معرفت در دل عارف که به این نور راه برد به معروف» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۵۵). روزبهان شمس را به ذات و قمر را به صفات تأویل می‌کند: «جعل شمس الذات ضیاء للأرواح العارفة، فبصرت بها عیون الازال و الابداد و جعل قمر

الصفات نورا للقلوب العاشقة» (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۶۷).

تأویل «أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» به بهره‌مندشدن مؤمنان از دنیا برای آبادی آخرت

«و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الانبیاء: ۱۰۵)

سلطان‌ولد بر آن است که انسان‌های صالح وارثان حقیقی زمین هستند؛ هرچند از متاع دنیوی دستشان کوتاه باشد و به صورت درویشان روزگار گذرانند؛ این افراد از زندگی دنیوی چیزی جز آبادی حیات اخروی نمی‌خواهند؛ پس وارثان حقیقی زمین آنها هستند نه صاحبان مکننت و قدرت: «اگرچه صالح را از روی ظاهر زمین ملکش نباشد و دسترس او در دنیا عظیم ضعیف باشد و اهل باطل همه روی زمین را گرفته باشند و کام‌ها می‌رانند در دولت و حکم و حکومت، ایشان از دنیا و از زمین دنیا هیچ ندارند و مفلس‌اند و بی‌حاصل. و این صالح درین درویشی که هست اگر ملک دنیا در تصرف اوست و اگر در تصرف او نیست، یکسان است به هر دو حال. ... مورث زمین ایشان‌اند، اگر غنی‌اند، اگر فقیر و اگر خطیرند و اگر حقیر؛ زیرا که می‌فرماید که: الدنيا مزرعة الآخرة. پس زمین برای آن است که بکارند و بدروند، چون نتوانستند کاریدن، و حقتشان توفیق نداد که بکارند و بدروند، پس زمین را بدیشان نداده باشند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۱۶۶). در تفسیر منسوب به ابن عربی به آیه طوری دیگر نگریسته شده است (رک. ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۵۲). برخی از ارباب قلوب مقصود از ارض را بهشت دانسته‌اند (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ۴: ۲۸۷؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۳۱۸؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۵۲۸). قشیری نیز با تفسیر این آیه امت حضرت محمد (ص) را وارث زمین می‌داند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۶۶).

تأویل مشکات به وجود ولی و و زیت به دل او

«الله نور السماوات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار نور علي نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم» (نور: ۳۵).

سلطان‌ولد بر آن است که مشکات وجود ولی است و زیت دل پاک او که خداوند در آن وجود دارد و از نور آن هستی را روشن می‌کند: «آن مشکات وجود ولی است، زیت دل پاک اوست و حق - تعالی - را در آن دل باش و تعلق است... از عکس نور آن قندیل هستی عالم پر نور است و زنده. و پاره آن نور محسوس نیست، معقول است و بی‌چون و بی‌هیچ گونه در نفوس و عقول می‌تابد و از نفوس و عقول به حیوانات، و از حیوانات بر نامیات که می‌رویند و می‌بالند، و از نامیات بر جمادات، تا گرم و سرد شوند» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۸۰). دل مؤمن چونان زیت است که وقتی از صفات بشری پاک شود، صورت‌های غیبی را مشاهده می‌کند و سالک با مراقبه و دیگر اعمال حقیقی به درجه‌ای می‌رسد که قلبش به نور الهی مزین می‌شود و آنچه با چشم درونی می‌دیده با چشم ظاهر نیز مشاهده کند (همان، ۱۳۵۹: ۳۶۹-۳۷۰).

مولانا معتقد است نور در آیه شریفه «الله نور السماوات و الأرض...» ولی قائم است و قندیل ولی‌ای است که از نظر

مرتبه از او پایین‌تر است و بدین ترتیب برای اولیا درجات مختلفی وجود دارد:

خواه از نسل عمر خواه از علی است	پس امام حی قائم آن ولی است
هم نهان و هم نشسته پیش رو	مهدی و هادی وی است ای راه‌جو
آن ولی کم از او قندیل اوست	او چو نور است و خرد جبریل او

آنکه زین قنديل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیهاست
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۹۱-۲۹۲)

تأویل ولد در تفاسیر متقدم نیز مشاهده نشد (رک. ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۷۵؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۱۲-۱۵). تستری «نوره» را به نور حضرت مصطفی (ص) تأویل می‌کند (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۱۱) و میبیدی نیز از قول برخی مفسران مشکات را ابراهیم (ع) و زجاجه را اسماعیل (ع) و مصباح را حضرت محمد (ص) دانسته است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۵۳۴). قشیری آورده است: «أراد بهذا نور قلب المؤمن و هو معرفته، فشه صدره بالمشكاة، و شبه قلبه فی صدره بالقنديل فی المشكاة، و شبه القنديل - الذی هو قلبه - بالكوكب الدری، و شبه إمداده بالمعرفة بالزیت الصافی الذی یمد السراج فی الاشتعال» (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۶۱۱).

تأویل آیه «الله یهدی من یشاء» به کسانی که به پیشگاه انسان کامل می‌رسند

«إنک لا تهدی من أحببت و لكن الله یهدی من یشاء» (القصص: ۵۶)

خداوند تنها کسانی را به حضور قطب هدایت می‌کند که از ازل پاک آفریده شده‌اند؛ اما رانندگان درگاه حق را که در شقاوت دائمی به سر می‌برند، به درگاه قطب راهی نیست: «یهدی الله لنوره من یشاء؛ یعنی هرکس را به قطب هدایت نکند و راه ندهد، جز آنها که گزیده و عزیزند و از آن اصل‌اند و آنها را که از ازل آن نور نچکانده‌اند، ایشان را حق - تعالی - از اصل شقی آفریده است و هستی ایشان را از ظلمت و ضلالت ساخته است. ایشان را به حضرت چنین قطب راه نیست» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۸۴).

تأویل سلطان‌ولد در هیچ‌یک از تفاسیر کشف‌الاسرار، عرائس‌البیان و لطائف‌الإشارات وجود ندارد (رک. میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۳۲۵؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۹۱؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۷۳). در تفسیر منسوب به ابن عربی نیز هدایت مخصوص اهل عنایت دانسته شده است و شیخ معتقد است این امر ربطی به قرابت صوری ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۱۲۵).

تأویل جنت به دل اولیای الهی

«یا أیتها النفس المطمئنة ارجعی إلی ربك راضیة مرضیة ف ادخلی

فی عبادی و ادخلی جنتی» (فجر: ۲۷-۳۰)

سلطان‌ولد بر آن است که جنت قلب اولیاست که تماشاگه حضرت حق است: «درحقیقت چون بنگری جنان مردان جنان است که: فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی، جنان مردان باغ خداست. و چون باغ خلقان که فانی‌اند بدین خوشی است، باغ دل مردان که تماشاگه حق است که: ینظر فی قلوبکم بنگر که چه جنت باشد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۶۲). کسی که در عشق خدا فنا شود، از اسباب و وسائط مادی عبور می‌کند و نور مطلق می‌شود و خانه قلبش جنت الهی می‌گردد (همان: ۶۳).

تأویل سلطان‌ولد در تفاسیری مانند کشف‌الاسرار، لطائف‌الإشارات و عرائس‌البیان دیده نمی‌شود (رک. میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۴۹۰؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۷۲۸؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۵۰۶). تستری معتقد است: «الجنة جنتان: أحدهما الجنة نفسها و الأخری حیاة بحیة و بقاء ببقاء» (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۹۴). ابن عربی نیز جنت را جنت ذات پنداشته است (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۴۳۱).

تأویل‌های مرتبط با سلوک عرفانی

تأویل «هذا ربی» به پندار وصل خداوند در حضرت ابراهیم^(ع)

«فلما جن علیه اللیل رأى کوکبا قال هذا ربی فلما أفل قال لا أحب الآفلین. قال هذا ربی فلما أفل قال لا أحب الآفلین فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربی فلما أفل قال لئن لم یهدنی ربی لأکونن من القوم الضالین. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربی هذا أكبر فلما أفلت قال یا قوم إنی بریء مما تشرکون» (الانعام: ۷۶، ۷۷ و ۷۸).

سالکان طریقت گاهی بر اثر تجلیات روحانی به این پندار دچار می‌شوند که به وصال خداوند رسیده‌اند؛ درحالی‌که تا رسیدن به سرمزمل مقصود فرسنگ‌ها فاصله وجود دارد؛ در نظر سلطان‌ولد حضرت ابراهیم^(ع) به این دلیل ستاره و ماه و خورشید را رب می‌نامد که در آسمان قلب خود می‌نگرد و زیت دل خود را چونان ستاره یا ماه و خورشید نورانی می‌بیند: «اغلب اولیا را پیش از وصول چنان نمود که واصلیم و رسیده؛ زیرا زیت دل ایشان از آن نور (نور حق) است و بلکه همان نور. چنانکه ابراهیم^(ع) در آسمان دل خود نظر کرد، زیت دل خود را چون ستاره‌ای درخشان دید، گفت: هذا ربی. باز چون ماه تابان دید، گفت: هذا ربی. باز چون آفتاب چهارم آسمان دید، گفت: هذا ربی هذا أكبر. این روشنایی از آنها که دیدم افزون‌تر است، آن همه روشنایی‌ها از زیت قندیل بود تا عاقبت به نور اصل خود رسید و جزو به کل پیوست»^۲ (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۷۲).

مولانا بر آن است که وهم و خیال موجب گشته است که حضرت ابراهیم^(ع) ندای «هذا ربی» سر دهد (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۷۰).

هجویری از دیدگاهی دیگر به این آیه می‌نگرد و آن را به مقام مشاهده تأویل می‌کند؛ در نظر او حضرت ابراهیم^(ع) به درجه‌ای از شوق رسیده بود که در فعل نمی‌نگریست؛ بلکه فاعل را مشاهده می‌کرد و در هرچه می‌نگریست، صفت محبوب را می‌دید (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۴۱).

تأویل ولد در تفاسیر متقدم نیز دیده نمی‌شود (رک. قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۸۵؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۰۶). میبیدی قول «هذا ربی» را دلیل بر وجود مکر در آغاز راه حضرت ابراهیم^(ع) پیش از رسیدن به مرتبه عصمت می‌داند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۶۷). تستری نیز مسئله حیرت را مطرح کرده است (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۶۲). بقلی شیرازی معتقد است حضرت ابراهیم^(ع) مشهود را در شواهد نظاره می‌کرده است (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۵۹).

تأویل «من کان فی هذه أعمی» به افرادی که در سلوک به درجه کمال نرسیده‌اند

«من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی و أضل سیلا» (اسرا: ۷۲)

منظور از اعمی در این آیه کسی است که قدرت حق را در این دنیا ادراک نمی‌کند؛ چنین انسانی در آخرت نیز از زمره گمراهان است: «هرکه در این جهان نابینا باشد از آنچه قدرت مرا ببیند - در آفریدن اجرام علوی و سفلی - در آن جهان در کار آخرت نابیناتر و گمراه‌تر و بی‌حجت‌تر باشد. و این بیان علم عقلی است» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۶).

در نظر سلطان‌ولد اعمی کسی است که با وجود امکانات و زمینه لازم به منتهای سلوک دست نیابد و تاریک‌نهاد باقی ماند: «هرکه را در این عالم کار تمام نشد، با وجود چندین آلت که حق - تعالی - به وی داده است، بعد از آن که آلتش نماند از او چه کار خواهد آمدن؛ نه در قرآن می‌فرماید که من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی» (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۱۲۹).

سالک هنگامی می‌تواند پای بر ملکوت گذارد که به تولد دوباره برسد؛ وگرنه در شورابه آب و گل باقی می‌ماند و

تا ابد محبوب می‌شود: «شرط است دوباره زاییدن آدمی را، یکی از مادر و یک بار دیگر از تن و هستی خود. تن مثال بیضه است و جوهر آدمی باید که در این بیضه مرغی شود از گرمی عشق، و آن مرغ از این تن که مثبت بیضه دارد بیرون آید و در جهان جاویدان جان که عالم لامکان است پیران شود که اگر مرغ ایمان او از هستی او نزاید حکم سقط گرفته باشد و از او کاری نیاید و ابداً محبوب ماند که من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی» (همان: ۲۵). مولانا با نگاهی متفاوت از ولد، معتقد است افرادی که با دیده ظاهری به امور می‌نگرند، از فهم اسرار ناتوان‌اند و در امور معنوی نابینا:

دیده حس را خدا اعماش خواند بت پرستش گفت و ضد ماش خواند
 ز آنکه او کف دید و دریا را ندید ز آنکه حالی دید و فردا را ندید
 (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۳۵)

تأویل ولد در تفاسیر عرفانی نیز مشاهده نشد (رک. ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۳۸۴؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۳۷۳؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۳۸۳). قشیری اعمی بودن در آخرت را فرقت از پیشگاه حضرت حق می‌داند (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۲). تستری نیز معتقد است: «أی من کان فی الدنيا أعمی القلب عن أداء شکر نعم الله تعالی علیه ظاهرة و باطنه فهو فی الآخرة أعمی عن رؤية المنعم» (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۹۶).

تأویل شأن به سلوک فی الله

«یسأله من فی السماوات والأرض کل یوم هو فی شأن» (الرحمان: ۲۹)

سالک هنگامی که صفات بشری را از وجود خود بسترده و با فنا در پیشگاه خداوند بقای حقیقی را تجربه کند، سیر الی الله پایان می‌یابد و سیر فی الله آغاز می‌شود که سیر در اسما و صفات الهی است و درحقیقت سیر خداوند به شمار می‌رود: «صورت ولی چون ویرانه است بر گنج؛ لیکن آن کس را که مشامی هست بوی گنج بیابد و چون بو برده باشد باید که پیش او نیست شود تا از خدا هست شود و زنده گردد. و چون کلی نیست شده باشد، بعد از آن سیرش در خدا باشد، و آن سیر در حقیقت سیر خداست که: کل یوم هو فی شأن. همچنان‌که چون قطره در جو افتد سیر او در سیر جو مضمحل باشد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۷۵).

اولین سیر الی الله شد عیان آخرین فی الله و هست این بی‌نشان
 سیر فی الله است در عین وصال می‌نگنجد شرح آن اندر مقال
 کل یوم هو فی شأن کار اوست هستیش هم بی‌معینی یار اوست
 سیر واصل سیر حق دان ای فتی زانکه فانی گشت واصل در لقا
 (همان: ۷۶)

نظر مولانا با نظر سلطان‌ولد متفاوت است (رک. مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱۱)؛ او با استناد به آیه «کل یوم هو فی شأن» به سالکان توصیه می‌کند که تا لحظات آخر عمر از سلوک دست نکشند؛ زیرا «هرکه را عنایت حق رفیق و محرم او شد تا نفس آخر هر نفس را نفس آخرین می‌داند و به مقتضای او کار می‌کند» (لاهوری، ۱۳۷۷: ۱۴۳).

تأویل سلطان‌ولد در تفاسیر عرفانی متقدم نیز نیامده است (رک. میدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ۳۳۸؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۳۷۸). قشیری این آیه را به احیا و موت و قبض و بسط تفسیر کرده است (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۰۹). ابن عربی آورده است: «ألا له الإيجاد بالقدرة و التصريف بالحكمة، أو ألا له التكوين و الإبداع» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۳۷).

تأویل آیه «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم أولیاء»، به مؤمنان اهل تلوین

«یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم أولیاء» (الممتحنه: ۱)

انسان تا هنگامی که صفات بشری در وجودش از بین نرفته، مصاحبت ناجنسان و اهل کفر برایش زیان آور است و می‌تواند او را از راه راست منحرف کند؛ اما هنگامی که با فنای اوصاف بشری مرحله تلوین را پشت سر گذاشت و به مقام تمکین رسید، دیگر مصاحبت اهل کفر برایش زیانی ندارد؛ به این دلیل است که انبیا و اولیای الهی مصاحب افراد کافر و منحرفان می‌شدند و در هدایت آنها سعی داشتند؛ در *انتھانامه* در تأویل این آیه آمده است: «ای مؤمنان و ای طالبان و صادقان از اعدا و کافران و منکران و بیگانگان و از خدا دوران حذر کنید و میامیزید و جدا شوید و از صحبت ایشان عزلت گیرید تا کفر و بیگانگی ایشان در شما سرایت نکند که انگور ز انگور همی‌گیرد رنگ، لیکن این احتیاط در حالتی باید کردن که هنوز طالب اند؛ الا چون واصل شدند و به مقصود رسیدند؛ و چون به صفت خدا متصف گشتند، دیگر ایشان را خوفی نماند که: ألا إن أولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون. بعد از آن خود لازم شود با منکران نشستن؛ زیرا به قدرت خدا آن انکار را از ایشان ببرد و بر ایشان از ایشان چیزی نچسبد» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۷۷).

باری، ابدال الهی صفات نفسانی شان به صفات الهی مبدل شده و به کلی نور شده‌اند؛ مصاحبت این افراد با کافران موجبات هدایت آنها را فراهم می‌کند؛ پس برای انسان‌های برگزیده هیچ‌گونه خوف و بیمی وجود ندارد، زیرا به اتحاد شأنی و نوری با خداوند رسیده‌اند و رحمت بی‌کران خداوند بر بندگان‌اند (همان: ۱۷۸).

میبدی و تستری متفاوت با سلطان‌ولد به این آیه نگریسته‌اند (رک. میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۶۷؛ تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۶۷؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۶۹). روزبهان بقلی در تفسیر این آیه دشمن را به نفس اماره تأویل کرده است (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۳: ۴۱۷). ابن عربی نیز آورده است: «عدو الله هو الذی خالف عهده و أعرض بقلبه عن جنابه، فبالضرورة یكون مشرکا بمحبة الغیر و عدوا لكل موحد...» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲: ۳۳۳).

تأویل‌های مرتبط با مبحث رؤیت

تأویل یرزقون به رؤیت و دیدار حق

«و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹)

سلطان‌ولد منظور از یرزقون را در این آیه شریفه رؤیت و دیدار جمال جانان می‌داند؛ مقام و جایگاه کشتگان کوی دوست تا حدی است که سر به نعمات بهشت فرونیاروند و به چیزی جز رؤیت جمال معشوق برین نیندیشند: «در آن عالم باقی که اصل است و مخلد و همه مقصودها آنجا حاصل و مزه‌های دیدار از جلوه کردگار بی‌فاصلی واصل یرزقون، فرحین عند ربهم میسر» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۹).

مولانا یرزقون را به رزقی معنوی تفسیر می‌کند که در بهشت برای شهدا فراهم می‌شود:

در شهیدان یرزقون فرمود حق

آن غذا را نه دهان بود نه طبق

دل ز هر یاری غذایی می‌خورد

دل ز هر علمی صفایی می‌برد

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۰۶)

میبدی یرزقون را مربوط به اثمار و تحف بهشتی می‌داند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۴۶). تستری و قشیری منظور از یرزقون را ذکر دانسته‌اند (تستری، ۱۴۲۳ ق: ۱۳۴؛ قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۶). در تفسیر منسوب به ابن عربی آمده است: «یرزقون من الأرزاق المعنویة، أي المعارف و الحقائق و اشتراق الأنوار» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۳۰). ابوالقاسم

قرشی «یرزقون» را به قرب حق در مجلس مشاهده تأویل کرده است (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۲۰۹) که اندکی به برداشت ولد شباهت دارد.

تأویل «لن ترانی» به درخواست حضرت موسی^(ع) از خداوند برای رسیدن به رؤیت مخصوص اولیای محمدی

«قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني و لكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني» (الاعراف: ۱۴۳)

خطاب «لن ترانی» خداوند به موسی^(ع) به این دلیل نیست که او از مشاهده حضرت حق محروم بوده است؛ زیرا کسی که در حجاب نفس باشد و نتواند به مقام رؤیت برسد، شایستگی هدایت خلق را ندارد (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۳۲۴). حضرت موسی^(ع) رؤیتی چونان رؤیت حضرت محمد^(ص) و اولیای امتش را از خداوند می‌خواست که طاقتم آن را نداشت و به این دلیل خداوند به او فرمود به کوه نظر کن: «پس موسی^(ع) دیدار داشت، لیکن دیدار مصطفی^(ع) را می‌خواست. حق فرمود که آن دیدار از تو دریغ نیست، الا در این حال طاقتم آن نداری؛ این قدر که بخشیدمت، پرورده شو و قوت گیر که چون قوت گیری قابل آن گردی که آن دیدار نیز به تو رسد و اگر نخواستی که با تو رسد، کی از آن دیدارت آگاه کردم. بدانت نمودم که طالب و جویای آن باشی» (همان: ۳۲۱)؛ بنابراین منع دیدار از بخل نبوده، بلکه عین موهبت و عنایت است (همان: ۳۲۳).

گفتار قشیری و روزبهان با برداشت سلطان‌ولد متفاوت است (رک. قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۶۷؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۴۶۵). ابن‌عربی آورده است: «لن ترانی إشارة إلى استحالة الإثنية و بقاء الإنیة فی مقام المشاهدة» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۴۰). میددی نیز از قول اهل تحقیق آورده است که خطاب «لن ترانی» به موسی^(ع) بدین مفهوم است که او قبل از حضرت محمد^(ص) و امتش به مقام مشاهده نمی‌رسد: «لن ترانی قبل محمد و امته» (میددی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۷۲۵).

تأویل‌های دیگر

تأویل «جلود» به گناهان

«كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكیما» (النساء: ۵۶)

سلطان‌ولد معتقد است که خداوند از گناهان، جلدی نو می‌آفریند که سوخته شود و بدین وسیله انسان پاک گردد؛ به دیگر سخن، «خدا نوجلدی سازد جهت تعذیب او. بلکه آن جمله گناهان اوست که تو بر تو جمع شده است. چون جلدی را بسوزاند، جلدی دیگر را بدل آن پیش آرد که این را نیز بسوز تا پاک گردد که صابون و آب این جنس چرک تویی که دوزخی‌ای» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۷: ۲۳۴).

میددی با اتکا به سخنی از رسول خدا^(ص) این آیه را بر ظاهر حمل کرده است (میددی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۴۳). گفتار قشیری و روزبهان کاملا با تأویل ولد متفاوت است (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۴۰؛ روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۲۵۳). در تفسیر منسوب به ابن‌عربی آمده است: «رفعت حجبه‌م الجسمانیة بانسلاخهم عنها بدلناهم حجبا غیرها جدیدة لیذوقوا العذاب نیران الحرمان» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۴۵). جیلانی معتقد است که خداوند پوست و گوشت اهل دوزخ را تازه گرداند تا عذابشان دائمی گردد؛ همچنان‌که خواسته‌ها و لذات اهل بهشت دائمی است: «فأهل النار تجدد لهم كل وقت جلود و لحوم لإیصال العذاب و الآلام إلیهم، و أهل الجنة یجدد لهم كل وقت نعیم لتضاعف الشهوات و اللذات لدیهم» (جیلانی، ۱۴۲۸ ق: ۲۶۱).

تأویل فلق به فلق معنوی

«فَإِذَا الْإِصْبَاحُ وَجَعَلَ اللَّيْلُ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (الانعام: ۹۶)

ولد معتقد است علاوه بر فلق ظاهری که مختص اهل صورت است و تاریکی‌های مادی را می‌شکافد و صنع حق را آشکار می‌کند، فلکی دیگر وجود دارد که مربوط به ارباب معانی است و خداوند با آن، ظلمت نفس و تاریکی‌های شیطانی را از انسان دور می‌کند و با گذراندن از این عقبه‌ها به عالم علوی رهسپار می‌کند؛ به دیگر سخن «فلق شکافتن است حق - تعالی - صبح را می‌شکافد تا از وی نور آفتاب ظاهر شود و عالم از او روشن گردد. تا به واسطه آن نور خلقان صنع‌های حق را که در جهان پیدا کرده است. از عجایب‌های بی‌شمار بر و بحر ببینند و مشاهده کنند. این فلک ظهور این آفتاب برای اهل صورت است که ایشان را به عالم علوی راه نیست، محبوس این عالم سفلی‌اند. باز فلکی دیگر است در عالم معنی که حق - تعالی - ظلمات نفس و شیطان را می‌شکافد، آفتاب معنی ظاهر می‌گردد تا عالم بقا را که اصل است و این عالم فرع آن می‌بینند آن عالم ارواح است و این عالم اشباح. هستی این عالم از آن عالم اندکی است و از آن دریا قطره‌ای» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۱۴).

در نظر سلطان‌ولد، خورشید ظاهری در مقایسه با خورشید باطنی چونان ابری است که درخششی در آن وجود ندارد و پی‌بردن به خورشید واقعی یا همان فلک باطنی مختص برگزیدگان الهی است؛ درحقیقت چرخ گردان با استمداد از فلک باطنی است که گردان است (همان: ۱۴).

دیدگاه مفسران با نگرش سلطان‌ولد تفاوت دارد؛ قشیری «فالق الإصباح» را به «فلق صبح القلوب» تأویل کرده است (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۹۰). روزبهان نیز آورده است: «فالق إصباح مشاهدته من مطالع قلوب أحبائه حين انتشار نورها من بشرة الربانيين من أوليائه و أصفیائه» (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۸۶). میبیدی نیز «فالق الإصباح» را انشراح قلوب به انوار غیبی دانسته است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۴۳۹). در نظر ابن عربی «فالق الإصباح» بدین معنی است که خداوند با اشراق خورشید روح، صفات و تاریکی‌های نفس را از بین می‌برد: «فالق ظلمة صفات النفس عن القلب بإصباح نور شمس الروح و إشراقه علیه» (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۱۰).

نتیجه‌گیری

تأمل در آثار سلطان‌ولد بیانگر این حقیقت است که او گرایش بسیاری به تأویل آیات قرآن دارد؛ وی شعر اولیا را با شعر شاعران متفاوت می‌داند و بر این اعتقاد است که شعر اولیا تفسیر و تشریح قرآن و دیگر آموزه‌های دینی است؛ اما شعر شعرا سراسر اغراق و گزافه است و با اهداف مادی سروده می‌شود؛ در نظر سلطان‌ولد اولیای اصل و فانی می‌توانند به بطون مختلف قرآن دست یابند؛ اما سخن‌گفتن از لایه‌های پنهانی قرآن مقدور نیست و این اسرار نهانی در قالب الفاظ و عبارات نمی‌گنجد. سلطان‌ولد برخلاف شمس تبریزی و مولانا که معتقدند راسخان در علم تنها سه بطن از قرآن را درمی‌یابند، بر این باور است که همه بطون قرآن در اختیار اولیای معشوق است.

تأویل در سبک سلطان‌ولد به‌گونه‌ای است که ظواهر نصوص دینی را نفی نمی‌کند؛ بلکه با نشان‌دادن اعماق معانی آیات و احادیث پرده از اسرار نهفته در این ودایع الهی کنار می‌زند.

سلطان‌ولد در تفسیر و تأویل بسیاری از آیات قرآن متأثر از مقالات شمس تبریزی و آثار پدرش مولاناست؛ اما در برخی موارد تعبیرهای جالبی از کلام وحی ارائه می‌دهد که بدیع به نظر می‌رسد و حاصل کشف و شهود این عارف است؛ در ادامه به ذکر تأویل‌های قرآنی سلطان‌ولد می‌پردازیم: (۱) تأویل‌های مرتبط با حضرت خداوند: تأویل علم به صفات الهی؛ تأویل «لم یلد و لم یولد» به زاده‌شدن ظاهری؛ (۲) تأویل‌های مرتبط با انسان کامل (انبیاء و اولیا): تأویل

«الذین كفروا فی البلاد» به افرادی که از مردان الهی گسسته‌اند؛ تأویل شمس به قطب و قمر به ولی راستین؛ تأویل «أن الأرض یرثها عبادی الصالحون» به بهره‌مندشدن مؤمنان از دنیا برای آبادی آخرت؛ تأویل مشکات به وجود ولی و ویت به دل او؛ تأویل آیه «الله یرحم من یشاء» به کسانی که به پیشگاه انسان کامل می‌رسند؛ تأویل جنت به دل اولیای الهی؛ (۳) تأویل‌های مرتبط با سلوک عرفانی: تأویل «هذا ربی» به پندار وصل خداوند در حضرت ابراهیم^(ع)؛ تأویل «من کان فی هذه أعمى» به افرادی که در سلوک به درجه کمال نرسیده‌اند؛ تأویل شأن به سلوک فی الله؛ تأویل آیه «یا ایها الذین آمنوا، به مؤمنان اهل تلوین؛ (۴) تأویل‌های مرتبط با مبحث رؤیت: تأویل یرزقون به رؤیت و دیدار حق؛ تأویل «لن ترانی» به درخواست حضرت موسی^(ع) از خداوند برای رسیدن به رؤیت مخصوص اولیای محمدی؛ (۵) تأویل‌های عرفانی دیگر: تأویل «جلود» به گناهان؛ تأویل فلق به فلق باطنی.

پی‌نوشت

۱. زرین‌کوب معتقد است: «تأویل صوفیه، آنگونه که در مثنوی انعکاس دارد، شیوه‌ای از تفسیر است که در طی آن ظاهر را در پرده باطن مستور می‌دارند؛ اما نفی نمی‌کنند و باطن را از ورای پرده ظاهر بیرون می‌آرند؛ اما آن را دستاویز نفی ظاهر نمی‌سازند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۷ ب، ج ۱: ۳۴۸).

۲. سبزواری کواکب را نفوس جزئی، قمر را نفس کلیه و شمس را عقل کل دانسته است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۷۸). در گلشن راز کواکب، قمر و شمس اینگونه تأویل شده است:

ستاره با مه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور

(ابن‌ترکه، ۱۳۷۵: ۹۲)

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، به اهتمام محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق). *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، به اهتمام مهدی لاجوردی، تهران: جهان.

۴- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*، به اهتمام کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.

۵- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، به اهتمام سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۶- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (بی‌تا). *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: دار ام‌القراء للطباعة و النشر.

۷- بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، تهران: صدر، چاپ ششم.

۸- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، به اهتمام محمد عبدالرحمان المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۹- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق). *تفسیر التستری*، به اهتمام محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۰- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، به اهتمام ابومحمد

بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ۱۱- جیلانی، عبدالقادر (۱۴۲۸ ق). فتوح الغیب، به اهتمام عبدالعلیم محمد الدرویش، بیروت: دارالهادی.
- ۱۲- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴). آشنایی با علوم قرآنی، تهران: اساطیر، چاپ چهارم.
- ۱۳- خدادادی، محمد؛ ملک‌ثابت، مهدی؛ جلالی پندری، یدالله (۱۳۹۰). «پژوهشی در چگونگی تأویلات قرآنی شمس تبریزی»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره بیست و دوم، ۱۹-۵۱.
- ۱۴- ----- (۱۳۸۹). «شمس تبریزی و تأویلهای عرفانی او از احادیث نبوی»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، شماره دوم، ۷۳-۱۰۳.
- ۱۵- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). «تأویل»، دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، چاپ دوم، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- ۱۶- امام خمینی^(ره)، روح‌الله (۱۳۸۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره)، چاپ دوازدهم.
- ۱۷- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به اهتمام محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۸- روزبهان بقلی شیرازی (۲۰۰۸ م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، به اهتمام احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۹- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷ الف). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۷ ب). سرنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: علمی، چاپ هفتم.
- ۲۱- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴). شرح مثنوی، به اهتمام مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۲۲- سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۲). معارف، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری، چاپ سوم.
- ۲۳- ----- (۱۳۸۹). ابتدائنامه، به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
- ۲۴- ----- (۱۳۷۶). انتھانامه، به تصحیح محمدعلی خزانه دارلو، تهران: روزنه.
- ۲۵- ----- (۱۳۵۹). رباب‌نامه، به تصحیح علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل.
- ۲۶- ----- (۱۳۷۷). معارف سلطان‌ولد، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی، چاپ دوم.
- ۲۷- ----- (۱۳۶۳). مولوی دیگر بهاء‌الدین محمد بانخی، به تصحیح حامد ربانی و مقدمه سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنایی.
- ۲۸- سیدی، سید حسین (۱۳۷۹). تأویل قرآن در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر: المیزان. تبیان. کشف‌الاسرار. کبیر، تهران: سخن.
- ۲۹- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ چهارم.
- ۳۰- طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر

انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۳۱- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، به اهتمام احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی،

چاپ سوم.

۳۲- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). الفروق فی اللغة، به اهتمام حسن بن عبدالله عسکری، بیروت: دار

الآفاق الجديدة.

۳۳- عین القضاة همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد (۱۳۴۱). تمهیدات، به اهتمام عقیف عسیران، تهران: دانشگاه

تهران.

۳۴- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به اهتمام حسین

خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.

۳۵- قشیری، ابوالقاسم (۱۹۸۱ م). لطائف‌الإشارات، به اهتمام ابراهیم بسیونی، مصر: الهيئة المصرية

العامه للكتاب، چاپ سوم.

۳۶- لاهوری، محمدرضا (۱۳۷۷). مکاشفات رضوی، به اهتمام کورش منصور، تهران: روزنه.

۳۷- محبتی، مهدی (۱۳۹۳). «تأویل در مقالات شمس تبریزی»، متن‌پژوهی ادبی، شماره شصت و یکم، ۶۰-۷۱.

۳۸- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱). تفسیر و مفسران، قم: تمهید، چاپ هفتم.

۳۹- ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،

چاپ سوم.

۴۰- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹). فیه ما فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ سیزدهم.

۴۱- ----- (۱۳۶۳). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی،

تهران: امیرکبیر.

۴۲- میندی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف‌الأسرار و عدة الأبرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر،

چاپ پنجم.

۴۳- واثقی، داوود؛ ملک‌ثابت، مهدی (۱۳۹۷). «پژوهشی در نواندیشی‌های سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث»،

پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره پنجاهم، ۱۰۷-۱۳۳.

۴۴- واثقی، داوود؛ ملک‌ثابت، مهدی؛ کهدویی، محمدکاظم (۱۳۹۶). «بازتاب تأویلهای قرآنی مثنوی مولوی در

مثنویهای سلطان‌ولد»، پژوهشهای ادبی - قرآنی، سال پنجم، شماره چهارم، ۹۷-۱۲۶.

۴۵- ----- (۱۳۹۷). «پیوندهای فکری مولانا جلال‌الدین و سلطان‌ولد

در عرصه تأویل احادیث: مطالعه موردی: مثنوی مولانا و مثنویهای سلطان‌ولد»، زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه

خوارزمی)، شماره هشتاد و پنج، ۲۲۷-۲۵۱.

۴۶- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷). کشف‌المحجوب، به تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ چهارم.

