



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 17, Issue 2, No.51, Fall & Winter 2023, pp. 1-19

Received: 24/09/2022 Accepted: 22/11/2023

Significant Presence of Narrative Texts in Shams Generalities Importance of Narration in Semantic Understanding of Shams Lyrical Poems

Amir Soltanmohamadi *

Ph.D. in Persian language and literature from Isfahan University and the executor of the postdoctoral project of the Molavi research seats affiliated with the fund for supporting researchers and technologists of the country
amirsoltanmohamadi6@gmail.com

Abstract

Rumi's lyrical poems are one of the most unique mystical works in the world. Attention to this work has not been as much as attention to *Masnavi*, another work of Rumi. It is enough to pay attention to the works and explanations that have been written about these two books. One of the reasons for not paying enough attention to Shams's lyrical poems is the specific language and the space produced by it. Rumi's special spiritual atmosphere is another reason for the difficulty of this text. One of the reasons for the difficulty of the text of Shams's lyrical poems is Rumi's use of previous narrative texts. In this study, by examining the verses written with narrative contexts, it is determined how effective these narrations have been in the formation of verses. Using different narrations, Rumi has created images that even the correct form of his poetry can be seen according to the narration. These narrations are sometimes obvious and sometimes hidden. Sometimes it is a choice between several narrations and sometimes a combination of narrations.

Keywords: Ghazals of Shams, Rumi, Narrative Texts, Semantic Understanding, Narrative Images, Narrative.

Introduction

Every work of art is a product of thought and emotion on the one hand and the influence of previous works on the other hand. Every poet or writer consciously or unconsciously reflects the works produced before him. In the pre-modern era, religious sources were one of the most important sources influencing the mind and language of a poet or writer. Few literary works can be found that do

* Corresponding author

Soltanmohamadi, A. (2023). Significant presence of narrative texts in Shams generalities (importance of narration in semantic understanding of Shams lyric poems). *Research on Mystical Literature*, 17 (2): 1-19.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/JPLL.2023.134338.1714

not reflect religious sources or other narrative sources in his work. In Persian literature, the same rule applies to poets. Rumi is one of the poets who was deeply influenced by religious sources before him. This point indicates that this principle should be taken into account in understanding and correcting Rumi's works. Understanding this point helps a lot in understanding Rumi's poems. The three research questions that this study seeks to answer are as follows:

- 1) What is the quantity of Rumi's use of hadiths?
- 2) What is the quality of Rumi's use of hadiths?
- 3) Are narrations effective in understanding the poems of Shams Ghazliat?

Review of the Literature

Since the foundations of education in the ancient world were various traditions, poets were also influenced by these traditions. Rumi also followed the same principles in his works under the influence of the mentioned narrations in his world. Along with *Masnavi Manavi*, *Ghazliat Shams* by Rumi is one of the most important mystical works. This important work of Rumi has also had the same effectiveness as the narrations. Among traditions, religious traditions have the most important reflection in Rumi's works.

Works like *Manaqib al-Arifin* have reflected this issue from the very beginning. Other works such as 'The Story of the Prophets' by [Poornamdarian \(2014\)](#) reflect the same point. After Poornamdarian's study, attention has been given to the selections of Shams's poetry and the books written about this work.

Methodology

Understanding some of Rumi's verses in Shams requires understanding the sources of his poetry. This point is even helpful in correcting some of his verses. Searching for these sources in verses and narratives, especially religious narratives, makes his poetry easier and more accurate to understand. Referring to library sources, examining various narrative books, and comparing Rumi's verses with them are the best ways to understand his poetry. Of course, sometimes in one verse, it is necessary to receive different narrations that express the deep layers of Rumi's poems.

Results

Examining Rumi's verses in *Ghazliat Shams* with the framework of narrations led to obtaining notable results. The most important result of this research is that it is rare to find a verse in *Ghazliat Shams* that is not reflected in those narrations, especially religious narrations. These narrations are reflected in different forms and expressions in Shams's poetry. Another notable result shown in this study is that sometimes the correct meaning of the verse can be understood through narration. A narrative is sometimes hidden in the depth of the verse, and by perceiving it, the space of the verse is understood. This principle sometimes even causes the correction of the verse, which doubles its importance.

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۱-۱۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۷/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱

مقاله پژوهشی

در هم تنیدگی متون روایی و اهمیت آن در درک غزلیات شمس

امیر سلطان محمدی*، دانش‌آموخته دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان و مجری طرح پسادکترای کرسی مولوی‌پژوهی وابسته

به صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور

amirsoltanmohamadi6@gmail.com

چکیده

کلیات شمس یکی از آثار بی‌بدیل عرفانی جهان است که به میزان مثنوی، دیگر اثر مولوی به آن توجه نشده است. قیاس شروح و کتبی که در باب این دو اثر نگاشته شده است، نشان از این تبعیض شگرف دارد. بی‌شک یکی از علل کم‌توجهی به کلیات شمس، متن عمیق و زبان خاص آن است که انباشته از ابیات و غزلیاتی است که درک و دریافت آنها را دشوار کرده است. این دشواری یکی به دلیل فضای خاص روحی مولانا در سرایش این اشعار است و دیگری بهره‌گیری وی از روایات متنوع و متعدد (قرآنی-تفسیری، احادیث و تاریخی-عرفانی) در کلیات است که در لایه‌های روین، میانی و زیرین غزلیات مندرج است، چنان‌که درک و حتی تصحیح برخی از آنها نیاز به آگاهی‌هایی در چارچوب روایت دارد. این پژوهش با بررسی جوانب برخی از ابیات کلیات شمس در چارچوب روایات، به تشریح و توضیح فضای ابیات پرداخته و با نگرش روایی و دریافت زمینه‌های روایی به کلیات شمس، اهمیت درک معنایی آن را نمایان‌تر می‌سازد. بررسی روایی ابیات انتخاب‌شده در این پژوهش - که مشتق از خروار و اندکی از بسیار است - نشان می‌دهد که دریافت فضای کلیات شمس با این نگرش، زیرساخت‌های تصویری و معنایی آن را روشن‌تر می‌کند؛ روایاتی که به صورت آشکار، پنهان، ترکیب و گزینش روایات، در فضای ابیات حضور دارند.

واژه‌های کلیدی

کلیات شمس، مولانا، متون روایی، درک معنایی، تصویرهای روایی، روایت

*مسئول مکاتبات

سلطان محمدی، امیر. (۱۴۰۲). در هم تنیدگی متون روایی و اهمیت آن در درک غزلیات شمس. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۷ (۲): ۱-۱۹.



2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/JPLL.2023.134338.1714

۱. مقدمه

در ادبیات فارسی یافتن اثری که در بستر منابع روایی نبالیده باشد، بسیار اندک است، چنان‌که جستجو در آثار کلاسیک نیز نتیجه‌ای در پی نخواهد داشت. مهم‌ترین سبب بسامد حضور منابع روایی در آثار هنری و به تبع آن شعر، سلطه فضای دینی در تمام بافت‌های فردی و اجتماعی انسان ماقبل مدرنیته و فرهنگ ایرانی است. دیگر دلیل علت حضور غنی مبانی روایی به‌طور عام در آثار هنری و به‌صورت خاص در شعر را می‌توان اعتقاد به منشأ وحی‌گون شعر در بین گذشتگان دانست؛ از همین روی عطار معتقد بود که:

شعر و عرش و شرع از هم خاستند تا دو عالم زین سه حرف آراستند

(عطار، ۱۳۵۴، ص. ۴۲)

اعتقاد یا تعامل شعرا به مبانی معتقد موجب حضور عمیق این مبانی در اشعار آنها به شکل پیدا و پنهان بوده است. به این گروه از مبانی که بیشتر در متونی همچون کتاب‌های مقدس و تفسیر آنها یا منابع احادیثی و تاریخی (سیره‌ای و گزارشی) و حواشی نگاشته‌شده آنها یافت می‌شود، منابع روایی می‌گویند. دریافت فضای شعری شعرا نیاز به تسلط بر منابعی روایی دارد که ایشان در اثر خلاقه خود از آن بهره برده‌اند. بهره‌گیری از منابع روایی، درک درستی از اثر هنری و جوانب آن را برای مخاطب ممکن می‌سازد.

مولانا جلال‌الدین به‌عنوان بزرگ‌ترین شاعر و عارف فارسی‌زبان، هم به‌دلیل بستر بالش و هم به‌دلیل ترجمه احوال بی‌همتا، به‌شدت تحت تأثیر منابع روایی بوده است. این منابع روایی از طریق آموخته‌ها و آموخته‌های او در ذهن و زبان مولانا رسوخ کرده و آثار او را محمل انعکاس پیدا و پنهان این منابع قرار داده است. درک بازتاب روایات دینی در آثار وی عیان خواهد کرد که چگونه آشکار کردن زیرساخت‌های این روایات در فهم، ایضاح و حتی تصحیح درست برخی اشعار او تأثیرگذار خواهد بود. برخلاف آنچه به‌نظر می‌رسد، این روایات در کلیات شمس حضوری بسیار پررنگ‌تر و متنوع‌تر از مثنوی دارند و همین یکی از عوامل دشواری کلیات شده است و درک این اثر را در بسیاری از مواضع در گرو دریافت این منابع روایی قرار داده است.

درباره بررسی متن کلیات شمس با چارچوب روایی، تصحیح فروزانفر با حاشیه‌های برخی از ابیات فضل تقدم دارد (مولوی، ۱۳۷۸). پایان‌نامه تجلی آیات و احادیث در غزلیات شمس از مالک شعاعی (۱۳۸۹) و مقاله‌ای برگرفته از آن با نام «بررسی تطبیقی جلوه‌های حدیث با دیوان شمس» از دیگر آثار بررسی روایی کلیات شمس است. پایان‌نامه تأویل آیات و احادیث و قصص در غزلیات شمس از امیرحسین مدنی (۱۳۸۱) در مقیاس بسیار کوچکی برخی از زیرساخت‌های روایی کلیات شمس را کاویده است. داستان پیامبران در کلیات شمس از پورنامداریان (۱۳۹۴) نیز از آثاری است که با جستجوی منابع داستان پیامبران و شکل تفسیری آنها در کلیات شمس، دایره کوچکی از منابع روایی را ارائه داده است. کتاب در سایه آفتاب وی نیز منابعی به‌شکل پراکنده در این زمینه دارد (پورنامداریان، ۱۳۸۰). برخی از شروح مثل شرح شفعی کدکنی نیز گاه نگاهی روایی به ابیات داشته‌اند.

«بینامتنیت آیات و احادیث در غزلیات شمس» از سلامت باویل (۱۳۹۷) مقاله‌ای است که به بررسی کلی اشکال تأثیرپذیری غزلیات از قرآن پرداخته است. حیدری (۱۳۷۸) نیز در مقاله‌ای با نام «کلام خداوند در غزلیات خداوندگار مولانا»، جلوه‌هایی از تأثیر قرآن را در غزلیات شمس تفحص کرده است. «تلفی هنری مولوی از قرآن و حدیث در

کلیات شمس» از قوامی (۱۳۹۱) نیز از دیگر آثار شاخص در این باره است. آثار یادشده بیشتر به بررسی روساختی و بیان جلوه‌های آشکار و اشاره‌گونه روایات مشهور پرداخته‌اند و چندان رابطه روایات با شرح بیت را عیان نکرده‌اند. ضمن اینکه روایات بررسی شده روایات مشهور هستند، حال آنکه مولانا به دلیل غور در مبانی روایی گاه از روایاتی بهره برده است که چندان مشهور نیست.

این جستار با پرداختن به ابیاتی که زمینه‌های روایی در درک همه‌جانبه آن اهمیت دارد، ضرورت نگرش به کلیات شمس در چارچوب منابع روایی را آشکار می‌کند. از این رو نگارنده در مرتبه نخست به تحلیل روایاتی می‌پردازد که گره‌های معنایی موجود در بیت را می‌گشاید یا جوانب مبهمی از بیت را روشن می‌کند. گاه در باب برخی روایات، تفاسیر و برداشت‌های متفاوت و متعددی وجود دارد که بررسی آنها نظر مولانا را نیز در باب آراء آشکار می‌کند و به این واسطه می‌توان مشرب روایی او را نیز تحلیل کرد. نگارنده در مرتبه دوم با اثبات تلقین این نگرش می‌کوشد تا ضرورت تهیه فرهنگی تصویری-روایی را برای کلیات شمس به اثبات رساند.^۱

۲. بحث و بررسی

۲-۱. بازتاب روایات قرآنی و تفاسیر آن

حضور منابع روایی در کلیات شمس بسیار غنی، پررنگ و متنوع است. این نموده‌های روایی در ابیات مربوط به کلیات شمس گاه از روایات قرآنی-تفسیری و در لایه‌های روین و بسیط ابیات حضور و بروز دارند، این پیدایی گاه خود راهبر به روایت خواهد بود؛ اما درک برداشت خاص و ملایم با مرام عرفانی مولانا از روایت در ایضاح بیت مهم‌تر خواهد بود؛ برای مثال در بیت زیر:

بـــــر آو آواز «ردوها علی» منـــــور کـــــن ســـــرای شـــــش دری را

بـــــر آوردن ز مـــــغرب آفتـــــابی مـــــسلم شـــــد ضـــــمیر آن ســـــری را

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۶۸/۱)

«ردوها علی» بخشی از آیات «إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» (۳۱، ۳۲، ۳۳/۳۸) است. طبعاً این اشارات (ذکر آیه در حاشیه بیت) برای درک معنای بیت کفایت نمی‌کند. بررسی تفاسیر مختلف از این بیت، هم معنای آن را هویدا می‌کند و هم نظر مولانا را در باب تفسیر آیه تبیین می‌کند. در تفاسیر مربوط به آیات مذکور آمده است که؛ سلیمان مشغول تماشای اسب‌هایی بود که براساس روایات گوناگون از پدرش بودند یا از غزو دمشق حاصل شده یا از دریا با بال‌های منقش خارج شده بودند. برخی گفته‌اند که سلیمان در میدان مستدیر خود مشغول مسابقه با خیل اسبان بود که آنان از میدان بیرون رفتند و از چشم او پنهان شدند (توارت بالحجاب) و سلیمان دستور داد آنان را بازگردانند (ردوا)؛ برخی نقل کرده‌اند که سلیمان در حال نماز بود که این اسبان را به او عرضه کردند، او با دست اشارت کرد که از دید او پنهان کنند (توارت بالحجاب) و بعد نماز گفت آنان را بازگردانند؛ برخی نیز این گونه روایت کرده‌اند که سلیمان در غروبی مشغول تماشای خیل اسبان بود که نماز او قضا شد و او بعد از غروب آفتاب (توارت بالحجاب) نماز کرد و دستور داد اسبان را بازگردانند تا آنها را پی کند (ردوها) و در نقلی دیگر مذکور است که وقتی سلیمان مشغول تماشای اسبان بود و غروب

شد (توازت بالحجاب) به امر خدا به فرشتگان موکل خورشید گفت که خورشید را بازگردانند (ردوها) تا او نمازش را بخواند (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۹۲/۲۱-۱۹۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ص. ۶۸/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۱۹/۲۶؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ص. ۱۹۳/۱۵-۱۹۶). از دو بیت مانحن فیه برمی آید که مولانا از بین تفاسیر، قایل به تفسیر چهارم بوده است و تصویر بیت خود را از تفسیر چهارم برکشیده و از سلیمان زمان خود (ممدوح=شمس) خواسته است که چهره خورشیدوار خود را دوباره بر عاشق (مولانا) عیان کند تا دنیای وی منور شود. کاری که تنها از او ساخته است و اوست که می‌تواند مغرب فراق را بدل به روشنایی وصال سازد.

گاهی نمودهای روایی قرآنی چندگانه در بیت حضور دارند که برخی آشکارا و برخی ناپیداست و دریافت معنای بیت مستلزم ائتلاف روایت‌هاست؛ برای نمونه در بیت:

در رکعات نماز هست خیال توشه واجب و لازم چنانک سبع مثنائی مرا

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۹/۱)

در بیت مذکور روایاتی بیانگر این نکته است که سبع مثنائی برگرفته از آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (۸۷/۱۵) است. در تفاسیر سبع مثنائی یا به کل قرآن تفسیر شده است یا به سوره حمد یا فاتحه‌الکتاب؛ بوم‌نصور ماتریدی نوشته است:

«اختلف فی قوله: (سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي): قَالَ بَعْضُهُمْ: (سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي): المثنائی: هو القرآن كله ... ويحتمل: (سَبْعًا) یعنی فاتحه‌الکتاب من القرآن؛ آی: آتیناک فاتحه‌الکتاب من القرآن. وقال قوم: يقولون: سبع المثنائی: فاتحه‌الکتاب، ویروون علی ذلك حديثاً عن رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مروى عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب، والسبع المثنائی...» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ص. ۴۲۵/۶-۶؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱۸۱/۶؛ نسفی، ۱۴۱۹ق، ص. ۱۹۸/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ص. ۳۸۹/۴-۳۹۰).

مولانا از بین تفاسیر، تفسیر قول اکثریت را پذیرفته است و آن را سوره حمد تفسیر کرده و در گام بعدی با بهره‌گیری از روایات فقهی که وجوب تعیینی^۲ سوره حمد را برای نمازخواندن تبیین می‌کند به تصویر بیت پرداخته است. در روایاتی مذکور است که «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (بیهقی، ۱۴۲۴ق، ص. ۵۶/۲؛ ابن خزیمه، بی‌تا، ص. ۳۸۵/۱). با این واسطه استمرار تصویر معشوق و شیخ را حتی در نماز واجب می‌شمارد، چونان که خواندن فاتحه‌الکتاب واجب است.

البته روایات همیشه در لایه‌های روین بیت حضور ندارند، گاه روایت چنان در اعماق بیت مستور است که اگر پیشینه‌آشنایی با روایت حادث نشده باشد، فضای بیت روشن نخواهد شد. در بیت:

بس است دعوت دعوت بهل دعا می‌گو مسیح رفت به چارم سما به پر دعا

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴۲/۱)

روایتی مندرج است که دریافت صحیح و کامل از بیت، معطوف به اطلاع از آن روایت است. این روایت نه در آثار فروزانفر که مصحح آثار مولانا است ذکر شده و نه در شروح بدان اشاره‌ای شده و نه پورنامداریان در بخش داستان حضرت عیسی در کتاب *داستان پیامبران در کلیات شمس* آن را ملحوظ داشته است (پورنامداریان، ۱۳۹۴، ص. ۴۵۳-۵۲۴). در نگاه اول روایات مشهور ناظر به روایتی است که در انجیل و قرآن، تفاسیر و روایات اسلامی با شمایل اندک

متفاوت مسطور است و اکثر محققان به نوعی بدان پرداخته‌اند؛ در انجیل لوقا دربارهٔ به آسمان رفتن عیسی بعد از مصلوب شدن و برانگیخته شدن اشارتی شده است: «ایشان را برکت می‌داد از ایشان جدا گشته به سوی آسمان شد» (انجیل لوقا، باب بیست و چهارم: آیه ۵۲)، در آیات و روایات نیز به رفتن عیسی بر آسمان اشاره شده است. در قرآن نیز به عروج مسیح اشارتی شده است: «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (۱۵۸/۴). البته نکتهٔ عجیب در باب عروج عیسی به آسمان چهارم است که عموماً و مطلقاً تفاسیر بحثی را دربارهٔ آن ذکر نکرده‌اند (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۵۵/۶-۴۶۰؛ قشیری، بی‌تا، ص. ۳۸۸/۱؛ نسفی، ۱۴۱۹ق، ص. ۴۱۴/۱). بیشتر این ابراهیم نبی است که در تفاسیر و روایات در بیت معمور و آسمان چهارم است. در روایات متواتر به جایگاه عیسی تنها در شب معراج اشاره شده است که همراه یحیی نه در آسمان چهارم بلکه در آسمان دوم است.^۳ البته *سورآبادی* مقدم بر مولانا جایگاه عیسی را در داستانی در آسمان چهارم می‌داند که مشخص نیست منبع وی چه روایتی بوده است.^۴ (سورآبادی، ۱۳۴۷، ص. ۴۷).

با پذیرش حضور روایاتی که به هر روی عروج عیسی به آسمان را تأیید می‌کند، بیت نکتهٔ ظریف روایی دیگری نیز در خود دارد که بدان پرداخته نشده است. این نکته در ترکیب «پر دعا» است. شاید در نگاه اول این ترکیب، اضافهٔ تشبیهی به نظر بیاید؛ اما دقیقاً ناظر بر روایاتی است که در آن عیسی به واسطهٔ دعایی که بر پر جبرئیل نوشته شده است و خواندن آن دعا به آسمان عروج می‌کند:

«لَمَّا اجْتَمَعَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ أَحْيَىٰ عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ لَيَقْتُلُوهُ بِزَعْمِهِمْ، أَوْحَىٰ اللَّهُ إِلَىٰ جِبْرِيلَ: أَنْ أَدْرِكْ عَبْدِي، فَهَبَّطَ جِبْرِيلُ، فَإِذَا هُوَ بِسَطْرِ فِي جَنَاحِ جِبْرِيلَ فِيهِ مَكْتُوبٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: يَا عِيسَى، قُلْ، قَالَ: وَمَا أَقُولُ يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: قُلِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ...» (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۰۸/۱۳؛ ابن جوزی، ۱۳۸۸ق، ص. ۱۷۰/۳؛ راوندی، بی‌تا، ص. ۲۷۶/۱).

گاه ابیات روایاتی را در بر دارند که فضای جانبی روایت در معنای بیت یاری‌گر خواهد بود؛ برای نمونه در بیت

گر صفت‌های ملک را محرمی چون ملک بی‌ماده و بی‌نریبا

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۳/۱)

در برخی آیات تعریضی به سخنان مشرکان که فرشتگان را مؤنث و دختران خدا بر شمرده‌اند، مشهود است؛ برای مثال «أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ» (۱۵۰/۳۷) این استفهام تویخی به تعبیر مفسرین در معنای رد جنسیت مؤنث ملائکه است. در آیه «الرَّبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ» (۱۴۹/۳۷) نیز جنسیت مذکر آنها تلویحاً رد شده است که تفاسیر نیز به تفصیل به آنها پرداخته‌اند (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۱۸/۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص. ۶۳/۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۳/۱۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ص. ۶۲/۷).

طبعاً بی‌ماده و بی‌نر بودن ملائکه وجهی است که به لحاظ روایی عیان و مشخص است و روایات در باب آن بسیار؛ اما در باب مخاطب بیت چگونه مصداق پیدا می‌کند.

بی‌شک تفسیر مولانا از بی‌ماده و بی‌نر بودن در معنای گذر از صفات جسمانی است؛ اما این یک پیش‌شرط برای محرم شدن صفات دیگر ملائکه و محلی شدن به آن صفات است که مولانا آن را آشکارا بیان نکرده و باید در روایات به دنبال آنها بود. در سورهٔ تحریم یکی از ویژگی‌های مهم مذکور در باب ملائکه به این شکل آمده است: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (۶/۶۶). فخر رازی در این باب می‌نویسد: «وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ يَدُلُّ عَلَى

اشْتَدَادِهِمْ لِمَكَانِ الْأَمْرِ، لَا تَأْخُذُهُمْ رَافَةٌ فِي تَنْفِيذِ أَوْامِرِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِنْتِقَامِ مِنْ أَعْدَائِهِ، وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ مُكَلَّفُونَ فِي الْآخِرَةِ بِمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَبِمَا يَنْهَاهُمْ عَنْهُ وَالْعِصْيَانُ مِنْهُمْ مُخَالَفَةٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۷۲/۳۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص. ۵۶۸/۴) که بیانگر عدم کوچک‌ترین تخطی از سوی ملائکه در برابر امر و نهی خداست. همچنین در جای دیگر (سوره انبیا) ضمن نهی این نکته که اینان فرزندان خدا نیستند، از بندگان مکرّم خدا یاد شده و ویژگی‌های دیگری از ایشان برشمرده شده است که دلالت بر پاکی، نهایت عبودیت و ادب در پیشگاه خدا و تسلیم آنها در برابر امر خدا دارد: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ* لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ* يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ» که طبری در این‌باره نوشته است: «قالت اليهود: إن الله تبارك وتعالى صاهر الجن، فكانت منهم الملائكة، قال الله تبارك وتعالى تكذبا لهم وردا عليهم، وإن الملائكة ليس كما قالوا، إنما هم عباد أكرمهم الله عبادة... لا يتكلمون إلا بما يأمرهم به ربهم، ولا يعملون عملا إلا به» (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۲۸/۱۸). اوصاف دیگری نیز چون تسبیح و تقدیس نیز در آیات و روایات هست که معطوف به ملائکه است. با این اوصاف مولانا در این بیت با ذکر یک ویژگی از ملائکه یعنی بی‌ماده و نر بودن (گذر از اوصاف بشری) را شرط دستیابی به عبودیت کامل، فرمان‌بری از خدا، ادب و تسلیم در برابر وی می‌داند که روایات آن را بر مخاطب آشکار می‌کنند.

روایات در کلیات شمس نه‌تنها در دریافت معنای بیت به مخاطب یاری می‌رسانند، که گاه راهبر به تصحیح بیت نیز هستند؛ چنان‌که در بیت زیر

گر نبودی جان اخوان پس جهود کی جدا کردی دو نیکوکار را
جان شهوت جان اخوان دان از آنک نثار بیند نور موسی‌وار را
(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۱/۱)

فضای مبهمی از جوانب گوناگون حاکم است که صرفاً روایات باعث روشن شدن آن می‌شود. همچنین باید گفت که ترکیب جان اخوان در ابیات بالا معنای محصلی نمی‌دهد. گزارش فروزانفر نشان‌دهنده آن است که در برخی از نسخ معتبر طبق (نسخه قونیه با علامت اختصاری «فذ» و نسخه چسترسیتی با علامت اختصاری «چت») به جای اخوان، وجه «اخون» آمده است که در معنای نعت تفضیلی از خیانت است. آن‌گونه که از ابیات بالا برمی‌آید، جان اخون همان جان شهوانی است. در سوره یوسف آیاتی آمده است که در روشن شدن بخشی از فضای بیت یاری‌گر است: «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ* وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (۵۲، ۵۳/۱۰). طبق این دو آیه، یوسف در برابر میل شهوانی زلیخا، خود را از خیانت (قس با اخون) دور می‌دارد و جان خود را بدل به جان خیانت‌کار (جان اخون) که شهوت‌طلب (جان شهوت) است نمی‌کند. در آیه دوم این نکته عیان می‌شود که نفس اماره جان را خیانت‌کار می‌کند؛ از این‌رو می‌توان نفس اماره را همان جان خیانت‌خو (اخون) دانست. بخش دیگر از بیت اول که ابهامی را ایجاد کرده است، جداکردن دو نیکوکار است. نخست این مضمون یک وجه را قیاساً به جای «اخون» به ذهن متبادر می‌کند و آن وجه «احول» است. از قضا مولانا نیز در مثنوی فضایی شبیه به این بیت را دارد و در آن‌جا نیز شهوت باعث احوالی و جداکردن دو نیکوکار (موسی و عیسی) است:

شاه احوال کرد در راه خدا آن دو دم‌ساز خدایی را جدا...
خشم و شهوت مرد را احوال کند ز استقامت روح را مبدل کند

(مولوی، ۱۳۶۲، ص. ۱۷)

با این اوصاف و در فضایی نزدیک به همان فضای مثنوی، دو نیکوکار (عیسی و موسی) را که جان آنها در اتحاد است یهودان احوال (اخون؟) به علت دویینی از هم جدا کرده‌اند. وجه روایی دیگری که می‌تواند بیت را تفسیر کند این است که دو نیکوکار را موسی و هارون پنداریم که در منابع یهودی بین آن دو اختلافات و گاه تعارضاتی وجود دارد، به شکلی که در گوساله‌پرستی قوم موسی نقش سامری در متون اسلامی را هارون در متون یهودی بازی می‌کند؛ یعنی این هارون است که در میقات موسی قوم بنی‌اسرائیل را گوساله‌پرست می‌کند و سخن از قصد او در رسوایی بنی‌اسرائیل است (عهد عتیق، ۱۳۸۰، سفر خروج: فصل سی و دوم) این در حالی است که در آیات، تفاسیر و روایات اسلامی آشکارا سامری است که سازنده گوساله است. در قرآن وقتی موسی خطاب به سامری برای ساخته‌شدن گوساله توضیح خواست، از زبان موسی ذکر شده است: «قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ» (۹۵/۲۰) در تفسیر رازی نیز آمده است:

«إِنَّ السَّامِرِيَّ أَلْقَى إِلَى الْقَوْمِ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا قَدَرَ عَلَى مَا آتَى بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ يَتَّخِذُ طَلْسَمَاتٍ عَلَى قُوَى فَلَكِيَّةٍ وَكَانَ يَقْدِرُ بِوَأَسْطِنَهَا عَلَى هَذِهِ الْمُعْجَزَاتِ، فَقَالَ السَّامِرِيُّ لِلْقَوْمِ: وَأَنَا أَتَّخِذُ لَكُمْ طَلْسَمًا مِثْلَ طَلْسَمِهِ وَرَوْحَ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ بِأَنْ جَعَلَهُ بِحَيْثُ خَرَجَ مِنْهُ صَوْتٌ عَجِيبٌ فَأَطْمَعَهُمْ فِي أَنْ يَصِيرُوا مِثْلَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْإِتْيَانِ بِالْخَوَارِقِ، أَوْ لَعَلَّ الْقَوْمَ كَانُوا مُجَسِّمَةً وَحُلُولِيَّةً فَجَوَزُوا حُلُولَ إِلَهِ فِي بَعْضِ الْأَجْسَامِ فَلِذَلِكَ وَقَعُوا فِي تِلْكَ الشُّبُهَةِ» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ص. ۵۱۲/۳؛ بغوی، ۱۴۲۰، ص. ۹۴/۱).

با این اوصاف مولانا در مقام طعن و تعریض به یهود قرار دارد که موسی و هارون را از هم جدا کرده است؛ در حالی که هر دو از یک نورد و علت را جان اخون (شاید احوال) دانسته است. بنابراین فضای بیت سخن از جهود است که نیکوان را که به تعبیر مولانا در اتحاد و یکی هستند،^۵ جدا از هم و احوال‌سان می‌بیند.

فضای بیت بعد نیز دقیقاً در همین سفر خروج است و به واسطه روایات این بخش حل خواهد شد. موسی پس از بازگشت از میقات به دلیل تکلم با خداوند، صورتی نورانی و درخشان یافته بود، چنان که قوم بنی‌اسرائیل از او می‌ترسیدند و نزدیک او نمی‌شدند، از این رو موسی برای تکلم با آنها مجبور شد پوستی را به عنوان نقاب بر روی صورت خود بکشد، تا آنان از نور صورت خدا نترسند. (عهد عتیق، ۱۳۸۰، سفر خروج: آیات ۲۵ به بعد). مولانا در تعریض به یهود که قدرت درک نور خدا و تفاوت آن را با نار نداشتند، توییح می‌کند و در اینجا نیز علت را همان جان اخون (یا احوال) می‌داند. این نکته البته در روایات اسلامی و تفاسیر نیز بازتاب یافته است: «كَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَلْفِ مَقَامٍ، كُلَّمَا كَلَّمَهُ فِي مَقَامٍ تَغَشَّاهُ نُورٌ غَيْرُ نُورِ الْمَقَامِ الَّذِي قَبْلَهُ، فَمَكَثَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا مُتَبَرِّقًا لَوْ رَأَاهُ أَحَدٌ لَمَاتَ مِنْ عِظَمِ نُورِ الْعِزَّةِ الَّذِي تَغَشَّى وَجْهَهُ»^۶ (ابن‌ابی‌الحاتم، ۱۴۱۹، ص. ۱۵۵۸/۵؛ سلفی اصفهانی، ۱۴۲۵، ص. ۱۰۳۷/۳).

نکته دیگر در بهره‌گیری مولانا از روایات در غزلیات، بهره‌گیری‌های یکسان از روایات ناهمگون تفسیری است؛ یعنی گاه مولانا در روایاتی که با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، به یک شکل بهره‌برده و به نوعی یک آشتی در اختلاف روایات حاصل کرده است و طبعاً این ناشی از وسعت مشرب و شیوه غیر سخت‌گیرانه او در این موارد برای بهره‌مندی از آن روایت است؛ در دو بیت زیر:

اسحاق شو در نحر ما خاموش شو در بحر ما
 تا نشکند کشتی تو در گنگ ما در گنگ ما
 (مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۸/۱)

چو اسماعیل پیش او بنوشم زخم نیش او
 خلیلم را خریدارم چه گر قصد ستم دارد
 (همان، ص. ۲۴/۲)

در باب اینکه کدام یک از فرزندان ابراهیم نبی برای قربانی شدن به قربانگاه رفت، روایات به دو شکل مسطور است؛ در تورات قربانی اسحاق ذکر شده است (عهد عتیق، ۱۳۸۰، سفر تکوین: فصل ۲۲)، اما جالب اینکه در روایت اسلامی نیز فضای روایات به هر دو شکل تأیید شده است. طبری در تاریخ خود می‌نویسد: «وقتی جبرائیل نزد ابراهیم آمده ساره استطلاع کرد و جبرائیل از ابراهیم خواست که نذری را که کرده است، ادا کند و نذر ابراهیم را این گونه به وی یادآوری می‌کند: «إِنَّ رِزْقَكَ اللَّهُ غُلَامًا مِنْ سَارَةَ أَنْ تَذْبَحَهُ». از آنجا که پسر ساره اسحاق است و در همین روایت مسطور است، ابراهیم از اسحاق می‌خواهد که آماده قربانی شدن باشد» (طبری، ۱۳۸۷ق، ص. ۲۷۳/۱). طبری در ادامه، روایات دیگری مربوط به اسماعیل ذکر می‌کند و داستان سنگ‌زدن به شیطان را که در مسیر قربانی کردن به قصد منصرف کردن است به اسماعیل نسبت می‌دهد (همان، ص. ۳۷۴). طبری در تفسیر آیه «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (۳۷/۱۰۲) نیز به سیره تاریخش ابتدا اسحاق و بعد اسماعیل را ذبیح می‌داند (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۷۴/۲۱). جالب اینکه در چندین منبع از قول امام علی (ع) تأکید بر اسحاق به‌عنوان ذبیح شده است که از نامه‌ای از یعقوب به یوسف در معرفی خود استنباط شده است:

«وعن علی بن ابی طالب وابن مسعود والعباس وعطاء وعكرمة وجماعة من التابعين: أنه إسحاق. والحجة فيه أن الله تعالى أخبر عن خلیله إبراهيم حين هاجر إلى الشام بأنه استوبه ولدا، ثم أتبع ذلك البشارة بغلام حلیم، ثم ذکر رؤیاه بذبح ذلك الغلام المبشر به. ويدل عليه كتاب یعقوب إلى یوسف: من یعقوب إسرائيل الله بن إسحاق ذبیح الله ابن ابراهیم خلیل الله» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص. ۵۷/۴؛ نسفی، ۱۴۱۹ق، ص. ۱۳۲/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۳۴۸/۲۶).

در همه منابع یادشده اسماعیل به‌عنوان قربانی یاد شده است که هر یک سلسله روایات خود را دارد. جالب اینکه مولانا در جایی تمام روایات را در یک بیت کنار هم آورده و گویی به این دوگانگی آراء این گونه وحدت بخشیده است:

جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او
 تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می‌زند
 (مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۶/۲)

۲-۲. بازتاب روایات مربوط به احادیث و سیره‌ها:

گاه روایات، مربوط به فضای سیره‌ها و احادیث است و جلوه‌های قرآنی ندارد. گاه این نوع روایات در غزلیات شمس تحقق مابعدی می‌یابند و با تفسیر مولانا در زمانه وی معنا می‌یابند. در بیت زیر که مضمون آن باز هم در کلیات تکرار شده است:^۷

چشم محمد با نمت و اشوق گفته در غمت
 زان طره اندر همت ای سر ارسلنا بیا
 (مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴/۱)

فروزانفر بخشی از حدیث منقول از پیامبر (واشوقه الی لقاء اخوانی) را در حواشی آورده است که به هیچ وجه فضای بیت را روشن نمی‌کند و مقصود مولانا مبهم می‌ماند. اصل حدیث در منابع به این شکل است: «واشوقه الی إخوانی الذین

یحییون من بعدی یؤمنون بی ولا یرونی» (کیاهراسی، ۱۴۰۵ق، ص. ۴۴۴/۲؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ص. ۱۶۳/۵؛ نسفی، ۱۴۱۹ق، ص. ۱۵۵/۳)؛ بنابراین حدیث، جان پیامبر در اشتیاق دیدار برادران جانی اوست که بعد از او می آیند و ایشان نمی توانند آنها را ببینند. از این رو تأکید حدیث بر روی کسانی است که بعد از پیامبر هستند نه الزاماً برادران ایشان، چنان که در حدیث منقول از فروزانفر آمده است. با این اوصاف مولانا، شمس تبریزی را برادر جانی پیامبر مفروض داشته که پیامبر شوق دیدار وی را داشته است و با حالتی ایهام گون خود نیز از آن جا که محمد نام است، خود را در اشتیاق شمس نشان داده است؛ اما بخشی از بیت مولانا در روایتی که ابوطالب مکی آورده است مسطور است و آن با نم بودن چشم است که در روایات دیگر نیست. ضمن اینکه در روایت ابوطالب مکی ویژگی هایی از این برادران عنوان شده است که در ذهنیت مولانا برای شمس لابد حضور داشته است:

«واشواقه إلى رؤيتهم يعني الربانيين من العلماء وقد ذكرنا هذا الحديث بطوله في الباب الذي قبل هذا، فهؤلاء الذين بكي عليهم شوقاً هم الذين اشتاق رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليهم قبله فقال: واشواقه إلى لقاء إخواني ووددت أني قد رأيت إخواني، ثم قال: هم قوم يحيئون بعدكم، ثم وصفهم فإنما كانوا إخوانه لأن قلوبهم على قلوب الأنبياء عليهم السلام وأخلاقهم بمعاني صفات الإيمان وهم أبدال هذه الأمة جاء في وصفهم ما يجعل عن الوصف هم على ثلاث طبقات: صديقون، وشهداء، وصالحون» (مکی، ۱۴۲۶ق، ص. ۲۴۷/۱).

نکته دیگری که حضور ذهنی مولانا را در سرایش بیت مذکور از روایت و تفسیر ابوطالب مکی عیان می کند، بحث مصرع دوم است. در مصرع دوم «سر ارسلنا» بازتاب آیاتی است که رسالت پیامبر اکرم (ص) را از سوی خدا عنوان کرده اند؛ چنان که در آیه «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً» (۴۵/۳۳) که خطاب به پیامبر است. در روایت ابوطالب مکی درباره برادران پیامبر که بعد از او می آیند، آمده است که «قلوبهم على قلوب الانبياء»؛ این یعنی اسرار ایشان و اسرار انبیاء یکی است و محل اسرار که قلوب است، مطابق قلوب انبیاء است و این دقیقاً معادلی است برای «سر ارسلنا» که مولانا در این بیت آن را عنوان کرده است.

نکته دیگر اشارتی است به موی شمس که گویا به سنت پیامبر آن را بلند می گذاشته و در اشعار دیگر مولانا نیز بازتاب دارد و این نکته خود یادآور سنتی از پیامبر است. در روایات از انس در باب گیسوان پیامبر نقل شده است: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَضْرِبُ شَعْرَهُ مَنْكِيَةً» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق، ص. ۳۳۵/۲۱).
گاه نیز مولانا از الفاظ روایات در فضای بیت بهره برده است و بیت را به لحاظ لفظی آمیخته به روایت کرده است؛ برای نمونه در بیت زیر:

تا بگشتی در شب تاریک ز آتش نالها تا چو احوال قیامت دیده شد احوالها

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۹۳/۱)

احوال روز قیامت از مدخل های روایی در باب قیامت است که مولانا از آن عیناً بهره برده است؛ ابن جوزی به نقل از پیامبر آورده است:

«رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ (خوفني جبريل عليه السلام من أهوال يوم القيامة حتى أبكاني فقلت له حبيبي جبريل أليس قد غفر الله لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر فقال يا محمد لتشاهدن من الأهوال يوم القيامة ما ينسبك المَغْفِرَةُ فبكي رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بلغت دُمُوعه لحيته فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكي من هول يوم الحساب...)» (ابن جوزی، ۱۴۱۹ق، ص. ۳۶).

گاه در روایات هول و حال قیامت کنار هم آمده و این باعث شده است که جناس آنها در ذهن مولانا بیت را به لحاظ لفظی بیاراید؛ برای نمونه در تفسیر رازی آمده است: «عَادَ بَعْدَهُ إِلَى التَّهْوِيلِ بِأَحْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... وَادَّكَّرَ لَهُمْ يَا مُحَمَّدُ أَحْوَالَهُمْ وَأَحْوَالَ آلِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۲۷/۲۱).

گاه روایات مربوط به جنبه‌هایی است که توصیه‌های عملی دارد؛ نمونه‌هایی مربوط به مناسک و عبادات مثل نماز، روزه و شب قدر و... در بیت زیر نیز به همین بعد از روایت توجه شده است که البته لفظ واژه روایی در زبان فارسی اندکی تغییر کرده است. از همین رو درک معنایی آن در مواضع توضیح داده شده؛ اما آن گونه که باید اتفاق نیفتاده است:

برات آمد برات آمد بنه شمع براتی را خضر آمد خضر آمد بیار آب حیاتی را

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۴۹/۱)

فروزانفر در فهرست فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و مصطلحات از برات یادی نکرده است. برات در حقیقت همان «لیلة البراءة» است که در روایات به شب نیمه شعبان گفته می‌شود که در آن توصیه به اعمالی از جمله شب‌زنده‌داری شده است؛ در حدیثی که به اشکال گوناگون نقل شده، آمده است:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ النُّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ، فَقُومُوا لَيْلَهَا وَصُومُوا نَهَارَهَا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْزِلُ فِيهَا لِعُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَقُولُ: أَلَا مُسْتَغْفِرٌ فَأَعْفِرَ لَهُ؟ أَلَا مُسْتَرْزِقٌ فَأَرْزُقَهُ؟ أَلَا مُبْتَلَى فَأَعَاقِبَهُ؟ أَلَا كَذَّابٌ حَتَّى يَطَّلَعَ الْفَجْرُ» (فاکهی، ۱۴۱۴ق، ص. ۶۶/۳؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق، ص. ۳۵۴/۵).

در برخی از تفاسیر در باب آیه سوم سورة دخان (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ) ليله المبارکه را همین شب نیمه شعبان ذکر کرده و آن را شب صک (چک یا برات) نامیده‌اند که معادل آن برات است و در آن خدا برای بندگان مؤمن خود، گواهی یا برات پاکی می‌نویسد:

«والليلة المباركة: ليلة القدر. وقيل ليلة النصف من شعبان، ولها أربعة أسماء: الليلة المباركة، وليلة البراءة، وليلة الصك، وليلة الرحمة وقيل: بينها وبين ليلة القدر أربعون ليلة. وقيل في تسميتها: ليلة البراءة. والصك: أن البندار إذا استوفى الخراج من أهله كتب لهم البراءة، كذلك الله عز وجل يكتب لعباده المؤمنين البراءة في هذه الليلة» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۶۹/۴).

رازی نیز می‌نویسد: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ يُقَدِّرُ الْمَقَادِيرَ فِي لَيْلَةِ الْبِرَاءَةِ، فَإِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ يُسَلِّمُهَا إِلَى أَرْبَابِهَا» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۳۵/۳۲).

مولانا حضور معشوق را چونان شب برات، شبی با برکت که خدا در آن به انسان نزدیک می‌شود و رحمتش وسعت می‌یابد، می‌داند.

۲-۳. بازتاب روایات تاریخی و عرفانی

روایاتی که در کلیات شمس حضور دارند الزاماً روایات دینی نیستند. گاه روایاتی تاریخی هستند که درک معنایی ابیات مستلزم دریافت آن روایات است. در بیت زیر که به ظاهر خالی از مبنای روایی است، روایتی تاریخی درج شده است که فضای بیت و مبنای روایی آن را آشکارتر می‌کند:

چون خون نخسید خسروا چشم کجا خسید مها کز چشم من دریای خون جوشان شد از جور و جفا

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸/۱)

ذکر ترکیب کنایی «خون نخسبد»، اول بار در متون تاریخی آمده است که بنابر روایات گوناگون منسوب به قصیر بن سعد بنده، مشاور و پسر عموی جدیمه است. جدیمه در عهد قبل از میلاد مسیح و در حیره حکومت می‌کرده است و یکی از مردان افسانه‌ای عرب به‌شمار می‌رود. او در نبرد موفق به شکست و کشتن ملیح بن براء یا عمرو بن ظرب می‌شود. از ملیح یا عمرو دختری به نام زباء به‌جای می‌ماند. وی بعد از شکست پدر با شجاعت و سخاوت مردانی را در سرزمین پدر گرد می‌آورد و به جنگ جدیمه می‌رود. بعد از جنگ بین زباء و جدیمه مراسله‌ای اتفاق می‌افتد. به گفته برخی از منابع، زباء که عذرا بود پیشنهاد ازدواج به جدیمه داد و به گفته برخی دیگر جدیمه این پیشنهاد را به زباء داد. در این اثناء جدیمه یاران خود را برای مشاوره به دور خویش جمع کرد و پس از استعلام، قصیر به او گفت نزد تو از او خونی است (تو کشنده پدر او هستی) و خون نمی‌خواهد: ^۸

«وَكَانَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَدِيمَةَ بَعْدَ الْحَرْبِ مَهَادِنَةٌ فَحَدَّثَ جَدِيمَةُ نَفْسَهُ بِخَطْبَتِهَا فَجَمَعَ خَاصَّةً فَشَاوَرَهُمْ فِي ذَلِكَ وَكَانَ لَهُ عَبْدٌ يُقَالُ لَهُ قَصِيرُ بْنُ سَعْدٍ وَكَانَ عَاقِلًا لَيِّبًا وَكَانَ خَازِنَهُ وَصَاحِبَ أَمْرِهِ وَعَمِيدَ دَوْلَتِهِ فَسَكَتَ الْقَوْمُ وَتَكَلَّمَ قَصِيرٌ فَقَالَ آيَةُ اللَّعْنِ أَيُّهَا الْمَلِكُ أَنْ الزَّبَاءَ امْرَأَةً قَدْ حَرَمَتْ الرِّجَالَ فَهِيَ عَذْرَاءٌ لَا تَرُغِبُ فِي مَالٍ وَلَا جَمَالٍ وَلَهَا عُنْدَكَ ثَارٌ وَالِدَمُّ لَنَا يَنَامُ وَإِنَّمَا هِيَ تَارِكْتِكَ رَهْبَةً وَحَذَارَ دَوْلَةَ الْحَقْدِ ذَفِينِ فِي سَوِيْدَاءِ الْقَلْبِ لَهُ كَمُونٌ كَمُونِ النَّارِ فِي الْحَجَرِ إِنْ اقْتَدَحْتَهُ أَوْرِي وَإِنْ تَرَكَتَهُ تَوَارِي»

از قضا جدیمه به مشاوره قصیر توجهی نکرد و قربانی هواخواهی خود شد و زباء نیز به‌قولی مقتول شد، یا با زهر خود کشی کرد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۲/۲؛ همو، بی‌تا، ص. ۶۱/۱). بعدها نیز قاضی بهاء‌الدین ابوالمحاسن یوسف به نقل از «تاریخ حلب» در نصیحت به ملک ظاهر می‌گوید:

«أوصيك بتقوى الله فإنها رأس كل خير: وأمرك بما أمرك الله به، فإنه سبب نجاتك. وأحذرك من الدماء والدخول فيها والتقلد لها، فإن الدم لا ينال. وأوصيك بحفظ قلوب الرعية، والنظر في أحوالهم، فأنت أمني وأمين الله عليهم. وأوصيك بحفظ قلوب الأمراء، وأرباب الدولة والأكابر...» (ابن عديم، ۱۴۱۷ق، ص. ۴۲۷/۱) و از عبارت «خون نخسبد» بهره می‌برد. آمدن «خسروا» در بیت مولانا، فضای تاریخی خطاب قصیر به جدیمه را که سلطان و خسرو وقت بوده است را کاملاً تداعی می‌کند. مولانا نیز با بهره‌گیری از همین فضا خود را در جایگاه قصیر نهاده و معشوق و ممدوح را در جایگاه جدیمه و او را از خون ریختنی (اشک خونینی که از چشم عاشق جاری است) که آن معشوق عامل اوست، برحذر می‌دارد و می‌گوید ریختن این خون برای ریزنده آن تبعات دارد و به‌نوعی معشوق را با لطافت دعوت به وصال و مهر می‌کند. جالب اینکه این روایت در تصحیح بیت زیر نیز یاری‌گر است:

چون بخسپد خم باده پی آن می‌جوشد انما القهوه تغلى لشرور و دما

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۵/۱)

بنابر گزارش فروزانفر از نسخ‌ها، نسخه موزه قونیه به نشانه «مق» به‌جای وجه نامفهوم «چون بخسبد» وجه «خون» را ضبط کرده است. نسخ «چت» و «فد» وجه «نخسبد» را بدون نقطه‌گذاری حرف اول ضبط کرده است که متناسب با بیت و روایت مذکور باید «نخسبد» باشد. بدون شک آن‌چه تصحیح این بیت را تثبیت می‌کند، روایت مذکور است و نشان می‌دهد شکل درست بیت از قرار زیر است:

خون نخسپد خم باده پی آن می‌جوشد انما القهوه تغلى لشرور و دما

در بیت زیر نیز یک روایت نیمه تاریخی - نیمه دینی هویدا است که با دریافت آن روایت و منقولات معطوف به آن، فضای بیت مفهوم می‌شود:

حواب^۹ لمن قد قال عابد بعله اری البعل قد بالت علیه الثعالب
جواب نصیرالدین لیث فضائل اری الود قد بالت علیه الارانب
(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۳/۱)

فروزانفر با ذکر بیت زیر مخاطبان را به تاج‌العروس ارجاع داده که در آن جا بیت زیر به چند نفر منسوب (غای بی‌ظالم، ابی‌ذر غفاری و عباس بن مرداس) است:

ارب یبول علیه ثعلبان براسه لقد ذل من بالت علیه الثعالب
(زبیدی، بی‌تا، ص. ۲/ذیل ثعلب)

چنان که ملحوظ است توضیحات زبیدی کمکی به درک ابیات نمی‌کند. میدانی در «مجمع‌المثال» بیت را با داستانکی منسوب به مردی نکره از عرب (قیل: أصله أن رجلاً من العرب) ذکر می‌کند که وی بتی را می‌پرستید و باری دید که روباهی بر آن بت بول کرد و وی این بیت را در آنجا سرود (میدانی، بی‌تا، ص. ۱۸۱/۲). ابوعمید البکری پیش از میدانی در باب «الرجل الذلیل المستضعف» تقریباً همین داستان را با انتساب بیت به ابوذر و عباس بن مرداس ذکر می‌کند (بکری، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۴). ابوبکر دینوری پیش از این دو در «المجالسه و جواهر العلم» نیز به همین کلیت داستان را ذکر کرده - است (دینوری، ۱۴۱۹، ص. ۳۷۸/۳). ابن‌منظور بعدتر داستان را با تفصیل و جزئیات بیشتری نقل می‌کند که شخصی به نام غای بی‌ظالم بن عبدالعزی دید که دو روباه بر بتی از بنی سلیم بول کردند و از همین رو بیت مذکور را سرود و آن بت را شکست و نزد پیامبر رفت. پیامبر نام او را پرسید، گفت: غای بی‌ظالم بن عبدالعزی هستم. پیامبر گفت: تو «راشد بن عبد ربه» هستی و او ایمان آورد (ابن‌منظور، ۱۴۰۲، ص. ۶۳/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ص. ۱۳۶/۱).

هرچند تا بدین جا بخشی از داستان مربوط به بیت اول عیان می‌شود؛ هنوز پیوند آن با بیت دوم دقیقاً مشخص نیست. میدانی در جایی دیگر مطلبی را در باب شأن کاربرد این ضرب‌المثل عنوان می‌کند که گویا مولانا با توجه به آن مطلب و با الهام از آن، این دو بیت را سروده است. او می‌نویسد که این مثل گاه برای جایی که شخصی ذلیل واقع می‌شود مورد استفاده است و گاه برای بیان دوستی بین دو نفر یا دو قبیله مورد استفاده قرار می‌گیرد و در کنار بیت اول بیت دیگری می‌آورد که گویا مولانا بدان نظر داشته است و اینک عبارت «مجمع‌الامثال»:

«هذا مثل يضرب للشيء يُستدل، كما يقال في المثل الآخر هدمه الثعلب يعني جحره المهوم، ويقال في الشر يقع بين القوم وقد كانوا على صلح بال بينهم الثعالب وفسا بينهم الظربان و كسر بينهم رُمح و يس بينهم الثرى و خريت بينهم الضبع قال حميد بن ثور:

ألم تر ما بينى وبين ابن عامر من الود قد بالت علیه الثعالب
وأصبح باقي الود بينى وبينه كأن لم يكن والدهر فيه عجايب
(میدانی، بی‌تا، ص. ۲۸۴/۱)

آن گونه که عیان شد و بررسی روایی نشان داد؛ مولانا در این ابیات از این مثل به دلیل کدورتی که بین او و کسانی که واقع شده بود، بهره برده و دوستی آنان را به دلیل ناپایداری و ناخوشی، به طعن و تعریض، آلوده به بول خرگوشان و روباهان دانسته است و این نکته‌ای است که بیت قبل آن را کاملاً آشکار می‌کند:

و کیف يتوب القلب عن ذنب وُدکم فقلبی مدا عما خلاکم لئائب
(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۳/۱)

از آنجا که مولانا مشرب و سنتی عرفانی دارد گاه در ابیات او روایات عرفانی جلوه گر شده‌اند و در ابیات و اشعار او نمود پیدا کرده و با روایات دیگر پیوند خورده است؛ برای مثال در بیت:

کویکی برهان که آن از روی تو روشترست کف نبرد کفرها زین یوسف کنعان چرا
(همان، ص. ۹۱)

در برابر روایت پیدای بریده شدن دست‌های زنان مصری از جمال یوسف، در بیت دوم یک روایت ناپیدا در مصرع اول به چشم می‌خورد و آن تشبیه روی معشوق به برهان روشن است. در روایات مربوط به ترجمه احوال شبلی آورده‌اند که وی در شب مرگش مدام این ابیات را می‌خواند:

کل بیئت أنت ساکنه غیر محتاج إلی السرج
وجهک المأمول حجتنا یوم یأتی الناس بالحجج
(خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ص. ۵۶۳/۱۶)

امام محمد غزالی داستان را با اندکی تفاوت این گونه ذکر می‌کند که در شب وفات شبلی وقتی که نزدیکانش از او خواستند که شهادتین را بگوید، او این ابیات را می‌خواند ^{۱۰} (غزالی، ۱۳۹۴ق، ص. ۴۸۳/۴). سراج قاری در «مصارع-العشاق» داستان را بدون ذکر نام شبلی آورده است ^{۱۱} (سراج قاری، بی‌تا، ص. ۲۲۰/۲). چنان که تا بدین جای بحث مشخص است، در ابیاتی که شبلی آنها را خوانده است، چهره معشوق حجتی روشن است ^{۱۲} که روزی که مردم اقامه حج می‌کنند، او نیز آن برهان روشن را ارائه می‌کند؛ اما نکته جالب توجه که پیوند دو مصرع را مستحکم می‌کند، این است که زلیخا نیز از چهره یوسف به عنوان حجت و برهانی روشن، بهره برد تا عشق خود به یوسف را موجه نشان دهد. پیوند دیگری که روایت اول را با داستان یوسف عمیق تر می‌کند، پیوندی است که قشیری در «لطایف الاشارات» بدان پرداخته است و چهره یوسف را برهانی قاطع و روشن برای یعقوب تفسیر می‌کند و در نهایت با بیان بیت دومی که شبلی در شب مرگ خواند، می‌توان گفت که شاید مولانا از همین فضا الگو گرفته است:

«لو ألقى قمیص یوسف علی وجه من فی الأرض من العیام لم یرتد بصرهم، وإنما رجع بصر یعقوب بقمیص یوسف علی الخصوص فإن بصر یعقوب ذهب لفراق یوسف، ولما جاءوا بقمیصه أنطق لسانه، وأوضح برهانه، فقال لهم: «ألم أقل لکم إئی أعلم من الله ما لا تعلمون» عن حیاة یوسف، وفي معناه أنشدوا:

یوم یأتی الناس بالحجج وجهک المأمول حجتنا
(قشیری، بی‌تا، ص. ۲۰۷/۲)

گاهی مولانا برای تصویرسازی از روایاتی استفاده می‌کند که اصالت آن مربوط به منابع غیر از دین اسلام است. در بیت زیر:

چو آدمی به یکی مار شد برون ز بهشت میان کژدم و ماران تو را امان ز کجا
(همان، ص. ۱۳۴/۱)

در تورات در سفر پیدایش (تکوین)، این مار است که با فریفتن حوا و تحریک او برای خوردن درخت ممنوعه عامل رانده شدن آدم و حوا از بهشت می‌شود و خبری از ابلیس یا شیطان نیست (عهد عتیق، ۱۳۸۰، سفر پیدایش: سفر سوم). در

روایات اسلامی اما این شیطان است که با تحریک آدم و حوا آنها را از بهشت می‌راند. طبق آیه «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۲۵/۱؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ص. ۳۱۲/۱؛ نسفی، ۱۴۱۹ق، ص. ۸۱/۱) در برخی از روایات اسلامی گویا برای تلفیق و تجمیع دو روایت (اسرائیلی و اسلامی) نقل کرده‌اند که مار بعد از اخراج شیطان به واسطه طاووس، شیطان را وارد بهشت کرده است و شیطان از دل مار یا با نهن شدن در دل یک درخت، آدم و حوا را برای خوردن از درخت ممنوعه می‌فریبد (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۵۲۶/۱).

نمونه زیر نیز از مواردی است که توجه به روایات نه تنها معنای بیت را روشن تر می‌کند؛ روایت می‌تواند در تصحیح بیت نیز یاری‌گر باشد. در بیت زیر:

آن نقش که مرد و زن از او نوحه کنانند گر بئس قرین بود کنون نعم قرین شد

(مولوی، ۱۳۷۸، ص. ۶۳/۲)

فروزانفر در حاشیه بیت به ذکر حدیث «اسلم شیطانی علی یدی» و آیه «قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ» اکتفا کرده است و طبعاً حضور ترکیب «بئس قرین» در آیه مذکور، فضای بیت را ایضاً نخواهد کرد. در تفاسیر، افعال بد و شیاطین بیشتر به عنوان همنشین بد ذکر شده است (بغوی، ۱۴۲۰ق، ص. ۲۱۴/۷؛ سمعانی، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۰۳/۵).

در نسخ معتبری چون قونیه (قو)، محفوظ در قونیه (مق) و متعلق به کتابخانه گدک احمد پاشا در قره حصار (قح) به جای وجه مبهم «نقش»، وجه «نفس» آمده است. از قضا در روایات عرفانی بدترین همنشین انسان نفس است و دشمن ترین دشمنان انسان نفس معرفی شده است. قشیری که تأثیر او به واسطه آثار اصیل عرفانی انکارناشدنی است در تفسیر آیه «وَقِيضْنَا لَهُمْ قُرْنًا فَرِيئُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ» (۲۷/۴۱) قرناء سوء را یکی شیطان و بدتر از آن نفس برمی‌شمرد و عیناً تعبیر قرین سوء را برای نفس به کار می‌برد:

«وإذا كانوا إخوان سوء حملوه على المخالفات، ودعوه إليها.. ومن ذلك الشيطان فإنه مقيض مسلط على الإنسان يوسوس إليه بالمخالفات.. و شر من ذلك النفس فإنها بئس القرين فهي تدعو العبد- اليوم- إلى ما فيه هلاكه، وتشهد عليه غدا بفعل الزلة فالنفس و شر قرين للمرء نفسه» (قشیری، بی تا، ۳۲۵/۳).

با این اوصاف باید گفت که به جای وجه نقش وجه اصح نفس که روایات نیز آن را تأیید می‌کند، وجه ارجحی است و مولانا نفسی را که تمام انسان‌ها را از خواسته‌های خود نوحه‌گر کرده است، تأدیبه شده دانسته و از مقام امارگی به مقام مطمئنی و ملکی رسیده و دیگر نمی‌تواند، امر به بدی کند از همین رو بدل به نعم قرین شده است.

۳. نتیجه‌گیری

تأثیر منابع روایی در متون ادبی به حدی عمیق است که تصور ادبیات متعالی بدون این منابع ممتنع می‌نماید. مولانا که تجربه‌های شخصی‌اش در تمام ابعاد فردی و اجتماعی با منابع روایی درهم تنیدگی داشته، تار و پود آثارش نیز لاجرم مرتزق از همین منابع است.

بهره‌گیری مولانا از منابع روایی، اشکال و شیوه‌های متنوع داشته است؛ استفاده مولانا از منابع، گاه از سطوح رویین دریافت می‌شود که با روایت و رابطه معنایی آن ارتباط مستقیم دارد؛ یعنی با درک روایت، معنای بیت نیز آشکار

می‌شود. گاه بهره‌گیری وی از روایتی است که تفاسیر متعددی دارد، آن‌گونه که درک تفسیر مورد نظر مولانا از بین تفاسیر در درک معنایی بیت اهمیت پیدا می‌کند. گاه نیز مولانا روایات مختلف را وحدت بخشیده و هر دو را مورد پذیرش قرار داده است. روایت مستعمل گاه در کنار روایت‌های دیگر، ترکیبی تصویری را خلق می‌کند که معنای بیت با آن تلائم ایضاح می‌شود. گاه روایت بسیار غریب است و درک آن نیاز به فرورفت به ژرفای بیت دارد. دریافت و طرحی که درک تصویری - معنایی بیت را ارتقاء می‌دهد. ارتباط با منابع روایی چنان تأثیرگذار است که در مواردی شکل صحیح و وجه درست بیت را عیان و آشکار می‌کند و به‌واسطه آن افزون‌بر اینکه بیت تصحیح می‌شود، از قبل آن معنای بیت نیز آشکار می‌شود. روایات مورد بهره‌مولانا الزاماً روایات معطوف به دین اسلام نیست، وی گاه از منابع روایی دیگر ادیان مثل کتب عهد عتیق و گاه حتی روایات غیردینی نیز بهره برده است که همگی این موارد آشکار می‌کند که بهره‌آگاهی و فضل مولانا تا چه حد گسترده بوده است و چگونه این منابع در ذهن و زبان او جاری شده‌اند. و از همین رو بوده که خود را دفتر باره معرفی کرده است:

عطاردوار دفتر بهاره بودم زبردست دبیبران می‌نشستم

تمامی انواع بهره‌گیری و عمق و گستردگی حضور روایات در ابیات کلیات شمس و تأثیر درک این روایات در فهم درست متن و تحلیل‌های ثانویه از آن، ضرورت نگاشتن یک فرهنگ روایی - تصویری از کلیات شمس را هویدا می‌کند. فرهنگی که افزون‌بر کارکرد معنایی و معنا محور، می‌تواند گرایش تفسیری و روایی مولانا را از شیوه‌های برداشت وی از روایات و کمیت انواع روایات در متن آشکار کند و نتایج تحلیلی جالبی از مکتب و فضای فکری او را نمایان سازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در ذکر منابع و مصادر همت خود را مصروف بر آن داشته تا در بهره‌گیری از منابع، شائبه منبع‌سازی و آسمان ریسمان بافتن ایجاد نشود. از همین رو در بهره‌گیری از منابع نخست از منابع متقدم بر مولانا و سپس منابع معتقد مولانا که بیشتر منابع روایی اهل سنت و منابع مربوط به متون عرفانی است، استفاده شده است.

۲. واجب تعیینی در برابر واجب تخییری واجب است که به صورت معین از مکلف خواسته شده و جایگزینی برای آن نیست.

۳. ثُمَّ صَعِدَ بِهِ جِبْرَائِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ فَاسْتَفْتَحَ، فَقِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرَائِيلُ، قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالُوا: أَوْقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالُوا: حَيَّاهُ اللَّهُ مِنْ أَخٍ وَمِنْ خَلِيفَةٍ، فَنِعْمَ الْأَخُ وَنِعْمَ الْخَلِيفَةُ، وَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ، قَالَ: فَإِذَا هُوَ بِشَائِنٍ، فَقَالَ: «يَا جِبْرَائِيلُ مَنْ هَذَا الشَّابَّانِ؟» قَالَ: هَذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَيَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا ابْنَا الْخَالَةِ (طبری، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۲۴/۱۴).

۴. نگارنده هیچ منبع دیگری را مبنی بر عروج مسیح به آسمان چهارم نیافت. بعید نیست که تخلیط منابع میتراپسم و مسیحیت که در لوازم دیگر چون یلدا نیز رخ داده عامل چنین روایتی باشد. حضور خورشید (قس یا مهر=میثره) طبق هیئت بطلمیوسی در آسمان چهارم و تطابق عیسی با مهر، جایگاه عیسی در آسمان چهارم را معنا داده است.

۵. جان شیران و سگان از هم جداست/متحد جان‌های مردان خداست.

۶. روایت مذکور در منابع دیگر به شکل‌های دیگری نیز آمده است. ابونعیم اصفهانی روایت را این‌گونه نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَلَّمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَلْفِ مَقَامٍ، وَكَانَ إِذَا كَلَّمَهُ رُئِيَ النُّورُ فِي وَجْهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَكَمْ يَمَسُّ مُوسَى امْرَأَةً مُنْذُ كَلَّمَهُ رَبُّهُ عَزَّ وَجَلَّ» (اصفهانی، ۱۳۹۴ق، ص. ۵۰/۴).

۷. برای نمونه:

پر در پر بافته رشک احد گرد رخش جان احمد نعره زن از شوق او واشوقنا

۸. مولانا در حکایت اول مثنوی نیز از این ترکیب بهره برده است که نشانگر حضور عمین این داستان و این مثل در ذهن

اوست:

آنکه کشتستم پی مادون من... می نداند می نخسبد خون من

۹. به احتمال فراوان ایراد تاییبی است نه ایراد تصحیحی، چون واژه باید جواب باشد که مبتداست و جواب در بیت بعد خبر

اوست.

۱۰. البته امام محمد غزالی این بیت را بعد از دو بیت افزوده است: لا أتاح الله لي فرجا... يوم أَدعو منك بالفرج

۱۱. سراج نیز بیت دیگری را قبل از دو بیت مذکور اضافه دارد که تطور روایات را از مننه و فضاهای مختلف عیان می‌کند.

يا بَدِيعِ الدَّلِّ وَالْغُنْجِ! ... لَكَ سُلْطَانٌ عَلَى الْمُهْجِ

ضمن اینکه وی نام شاعر ابیات را عبدالصمد بن معذل ذکر می‌کند.

۱۲. گویا حافظ نیز با بهره‌گیری از این روایت، بیت زیر را سروده که در آن چهره معشوق حجتی موجه یاد شده است:

به‌رغم مدعیانی که منع عشق کنند // جمال چهره تو حجت موجه ماست

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی‌الحاتم، ابو محمد عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم* (أسعد محمد الطیب، محقق). مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج (۱۳۸۸ق). *الموضوعات* (عبد الرحمن محمد عثمان، محقق). المکتبه السلفیه.

ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج (۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک* (محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبد القادر

عطا، محقق). دار الکتب العلمیه.

ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج (۱۴۱۹ق). *بستان الواعظین و ریاض السامعین* (ایمن البحیری، محقق). مؤسسه الکتب

الثقافیه.

ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج (بی‌تا). *کتاب الأذکیاء*. مکتبه الغزالی.

ابن خزیمه، ابوبکر محمد (بی‌تا). *صحیح* (محمد مصطفی الأعظمی، محقق). المکتب الإسلامی.

----- ابن عدیم. عمر بن أحمد (۱۴۱۷ق). *زبدۃ الحلب فی تاریخ حلب* (خلیل المنصور، حواشی). دار

الکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۲ق). *مختصر تاریخ دمشق*. دار الفکر.

اصفهانیه، احمد بن عبدالله ابونعیم (۱۳۹۴ق). *حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء*. السعاده.

احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۲۱ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل* (شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد، و آخرون، محققین).

مؤسسه الرساله.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری* (محمد زهیر بن ناصر الناصر، محقق). جامعه دمشق.

بغوی، ابو محمد الحسین (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن* (عبد الرزاق المهدي، محقق). دار إحياء التراث العربي.

- بکری، أبو عبید عبدالله (۱۳۹۰م). *فصل المقال فی شرح کتاب الأمثال* (إحسان عباس، محقق). مؤسسه الرساله. بیهقی، ابوبکر (۱۴۲۳ق). *شعب الایمان* (عبدالعلی عبدالحمید، محقق). مکتبه الرشد.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۲۴ق). *السنن الکبری* (محمد عبدالقادر عطا، محقق). دار الکتب العلمیه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب*. سخن
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۴). *داستان پیامبران در کلیات شمس*. سخن.
- تجلیل، جلیل، و شعاعی، مالک (۱۳۸۹). *بررسی تطبیقی جلوه های حدیث در دیوان شمس*. *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۴(۱۶)، ۷۴-۵۶. https://journals.iau.ir/article_629698.html
- حیدری، حسن (۱۳۷۸). *کلام پروردگار در غزلیات خداوندگار مولانا*. *فصلنامه علمی پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، ۶۸(۶۹-۶۸)، ۲۳-۴۴. <https://ensani.ir/fa/article/144956>
- خطیب البغدادی، ابوبکر أحمد (۱۴۲۲ق). *تاریخ بغداد* (بشار عواد معروف، محقق). دارالغرب الإسلامی.
- دینوری، ابوبکر أحمد (۱۴۱۹ق). *المجالسه و جواهر العلم* (أبو عبیده مشهور بن حسن آل سلمان، محقق). دار ابن حزم.
- راوندی، قطب الدین (بی تا). *قصص الانبیاء* (غلامرضا عرفانیان، محقق). *مجمع البحوث الاسلامیه*.
- زمخشری، أبو القاسم محمود. (۱۴۰۸ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. دارالکتب العربی.
- زبیدی، محمد بن محمد (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. دار الهدایه.
- سراج قاری، جعفر بن أحمد (بی تا). *مصارع العشاق*. دار صادر.
- سلامت باویل، لطیفه (۱۳۹۷). *بینامتنیت آیات و احادیث در غزلیات شمس*. *پژوهش دینی*، ۱۷(۳۶)، ۳۳-۶۱. <https://ensani.ir/fa/article/443509>
- سلفی اصفهانی، صدرالدین (۱۴۲۵ق). *الطیوریات* (دسمان یحیی معالی، عباس صخر الحسن، محقق). مکتبه أضواء السلف.
- سمعانی، ابوالمظفر (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن* (یاسر بن ابراهیم و غنیم بن عباس بن غنیم، محقق). دارالوطن.
- سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۴۷). *قصص قرآن مجید*. دانشگاه تهران.
- شعاعی، مالک (۱۳۸۹). *تجلی آیات و احادیث در غزلیات شمس*. [پایان نامه دکترای منتشر نشده]. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.
- طبری، ابوجعفر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الرسل والملوک*. دار التراث.
- طبری، ابوجعفر (۱۴۲۰ق). *تفسیر الطبری* (أحمد محمد شاکر، محقق). مؤسسه الرساله.
- عطار، فریدالدین (۱۳۵۴). *دیوان عطار* (تفضلی، مصحح). علمی و فرهنگی.
- عهد عتیق (۱۳۸۰). *کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید* (فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، مترجم). اساطیر.
- غزالی، أبو حامد محمد (۱۳۹۴ق). *احیاء علوم الدین*. دار المعرفه.
- فاکهی، أبو عبدالله محمد (۱۴۱۴ق). *انخبار مکه* (عبدالملک عبدالله دهیش، محقق). دار خضر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب* (تفسیر کبیر). دار احیاء التراث العربی.

قرطبی، ابو عبدالله محمد (۱۳۸۴ق). *الجامع لأحكام القرآن* (أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، محقق) دار الكتب المصرية.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا). *لطائف الإشارات* (إبراهيم البسيونی، محقق). الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قوامی، بدریه (۱۳۹۱). تلقی هنری مولوی از قرآن و حدیث در کلیات شمس. *زیان و ادب فارسی*، ۴(۱۲)، ۱۰۱-۱۲۰.

https://journals.iau.ir/article_536822.html

کیاهاوسی، علی بن محمد (۱۴۰۵ق). *أحكام القرآن* (موسی محمد علی، محقق). دار الكتب العلمية.

ماتریدی، أبو منصور (۱۴۲۶ق). *تفسیر الماتریدی* (مجدی باسلوم، محقق). دار الكتب العلمية.

مدنی، امیرحسین (۱۳۸۱). *تأویل آیات و احادیث و قصص در غزلیات شمس* [پایان نامه کارشناسی ارشد منتشر نشده]. دانشگاه علامه طباطبایی.

مکی، ابوطالب (۱۴۲۶ق). *قوت القلوب فی معاملة المحبوب*. دار الكتب العلمية.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی* (رینولد. ا. نیکلسون، مصحح). امیر کبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). *کلیات شمس، یا، دیوان کبیر: مشتمل بر قصائد و غزلیات و مقطعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمعات* (ج ۱، ۷، ۲؛ بدیع الزمان فروزانفر، مصحح). امیر کبیر.

میدانی، أبو الفضل أحمد (بی تا). *مجمع الأمثال* (محمد محیی‌الدین عبدالحمید، محقق). دار المعرفة.

نسفی، أبو البرکات عبدالله (۱۴۱۹ق). *مدارک التنزیل و حقائق التأویل* (یوسف علی بدیوی، محقق). دارالکلم الطیب.

References

- Ahmad ibn Hanbal, A. (2000). *Masnad of Imam Ahmed bin Hanbal*. Al-Rasalah Institute. [In Persian].
- Attar, F. (1975). *Diwan Attar* (Tafazoli, E.d.). Elmi Farhatgi Publication. [In Persian].
- Baghvi, A. H. (1999). *Maalam al-Tanzij fi Tafsir al-Qur'an*. Dar Ehiya al-Trath al-Arabi. [In Persian].
- Baihaqi, A. (2002). *Shoab aliman* (by A. A. Abdolhamid). Al-Rashad School. [In Persian].
- Baihaqi, A. (2003). *Al-Sunan al-Kubra* (by M. A. Gh. Ata). Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Persian].
- Bakri, A. A. (1971). *Fasl al-Maqal fi Sharhe ketab Amsal* (by E. Abbas). Al-Risalah Foundation. [In Persian].
- Bukhari, M. I. (2001). *Sahih al-Bukhari* (by M. Z. Naser). Al-Damashq University [In Persian].
- Dinovari, A. (1998). *Al-Mujalasa and the jewel of knowledge* (by H. Al Salman). Dar Ibn Hazm. [In Persian].
- Esfahani, A. (1974). *Helyat ol awlia*. Al-Saada. [In Persian].
- Fakehi, A. M. (1993). *Mecca news* (A. A. Dehish). Dar Al Khadr. [In Persian].
- Fakhr Razi, M. (1999). *Mafatih al-Gheeb (Great Commentary)*. Dar-e-Hiya-Al-Trath Al-Arabi. [In Persian].
- Ghazali, A. M. (1974). *Revival of religious sciences*. Dar al-Marafa. [In Persian].
- Heydari, H. (1999). The word of God in Molana's Ghazals. *Al-Zahra University Scientific Research Quarterly Journal of Human Sciences*, (68-69), 23-44. <https://ensani.ir/fa/article/144956> [In Parsian].
- Ibn Abi al-Hatam, A. A. R. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-Azeem* (by A. M. Altayeb). Nizar Mustafa Elbaz Library. [In Persian].
- Ibn Adim, O. A. (1996). *Zubdah Al-Haleb in the history of Al-Haleb* (by Kh. Almansour). Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Persian].
- Ibn Jozi, J. A. (1968). *Mawzuat* (by A. R. M. Osman). Al-Salafi Library. [In Persian].
- Ibn Jozi, J. A. (1991). *al-Muntazam in the history of nations and kings* (by M. A. Gh. Ata). Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Persian].

- Ibn Jozi, J. A. (1998). *Bostan al-Wa'izin and Riad al-Same'in* (by A. Albahiri). Al-Kutub al-Kultura Foundation. [In Persian].
- Ibn Jozi, J. A. (n.d). *The Book of Al-Azkiyya*. Al-Ghazali School. [In Persian].
- Ibn Khuzimah, A. M. (n.d). *Sahih* (by M. M. Azami). Al-Mahab Al-Islami. [In Persian].
- Ibn Manzoor, M. M. (1981). *Brief history of Damascus*. Dar al-Fakr. [In Persian].
- Khatib al-Baghdadi, A. A. (2001). *History of Baghdad* (by B. A. Ma'arouf). Dar al-Gharb al-Islami. [In Persian].
- Kiaharasi, A. M. (1985). *Rules of the Qur'an* (by M. M. Ali). Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Persian].
- Madani, A. H. (2002). *Interpretation of verses, hadiths and stories in Shams's poetry* [Unpublished master's thesis]. Allame Tabatabaei University. [In Persian].
- Makki, A. (2005). *Gout al gholub*. Der al-Kitab al-Alamiya. [In Persian].
- Maturidi, A. (2005). *Tafsir al-Matridi* (by M. Basloum). Dar al-Kutub Al-Elamiya. [In Persian].
- Midani, A. A. (n.d). *Assembly of proverbs* (by M. M. Abdolhamid). Dar al-Marafa. [In Persian].
- Molavi, J. (1983). *Masnavi* (R. A. Nickelson, E.d.). Amir Kabir Publication. [In Persian].
- Molavi, J. (1999). *Diwan* (Vol. 1, 2, 7; B. Forouzanfar, E.d.). Amir Kabir Publication. [In Persian].
- Nasafi, A. A. (1998). *Madarek altanzil* (by Y. A. Badivi). Dar al-Kalam al-Taib. [In Persian].
- Poornamdarian, T. (2014). *The story of the prophets in Koliat Shams*. Sokhan Publication. [In Persian].
- Poornamdarian, T. (2001). *In the shadow of the sun*. Sokhan Publication. [In Persian].
- Qashiri, A. H. (n.d). *Lataef al-Ishhar* (by E. Albasiouni). The Egyptian General Authority for Books. [In Persian].
- Qavami, B. (2011). Maulvi's artistic interpretation of Quran and hadith in Shams generalities. *Persian language and literature*, 4(12), 101-120. https://journals.iau.ir/article_536822.html [In Persian].
- Qurtubi, A. M. (1964). *Al-Jama'i Laws of the Qur'an* (by A. Albardouni, & E. Atfish). Dar al-Kutub al-Masri. [In Persian].
- Ravandi, Q. (n.d). *The stories of the prophets* (by Gh. Erfanian). Jamal al-Pakhuh al-Islamiya. [In Persian].
- Salafi Esfahani, S. (2004). *Birds research: Dasman Yahya Ma'ali*. Al-Salaf Lights Library. [In Persian].
- Salamat Bavielle, L. (2017). The intertextuality of verses and hadiths in Shams's poetry. *Religious Research*, 17(36), 33-61. <https://ensani.ir/fa/article/443509> [In Persian].
- Samani, A. (1997). *Interpretation of the Qur'an*. Dar al-Watan. [In Persian].
- Shua'i, M. (2009). *Manifestation of verses and hadiths in the poetry of Shams* [Unpublished doctoral thesis]. Islamic Azad University, Science and Research Unit.
- Siraj Qari, J. A. (n.d). *Masaree al-Awshaq*. Dar Sader. [In Persian].
- Sourabadi, A. M. (1969). *Stories of the Holy Quran*. University of Tehran Press. [In Persian].
- Tabari, A. (1967). *History of the apostles and kings*. Dar Altrath. [In Persian].
- Tabari, A. (1999). *Tafsir al-Tabari* (by A. M. Shaker). Risala Foundation. [In Persian].
- Tajlil, J., & Shuai, M. (2010). Comparative study of hadith manifestations in Diwan Shams. *Comparative literature studies*, 4(16), 56-74. https://journals.iau.ir/article_629698.html [In Persian].
- The Holy Quran*
- Torah (2002). *The Bible of the Old Testament and the New Testament*. (F. Kh. Hamdani, Trans.). Asatir Publication. [In Persian].
- Zaibdi, M. M. (n.d). *Taj al-Arus, my jewel of al-Qamoos*. Dar al-Hudaiya. [In Persian].
- Zamakhshari, A. M. (1987). *Al-Kashf*. Dar al-Kitab al-Arabi. [In Persian].