

پیوندهای فکری مولانا جلال‌الدین و سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث

مطالعه موردی: مثنوی مولانا و مثنوی‌های سلطان‌ولد

داود واثقی خوندابی *

مهدی ملک‌ثابت **

محمد کاظم کهدویی ***

چکیده

تأویل یکی از بنیادی‌ترین اصول منظومه فکری اهل عرفان است. ارباب ذوق با قدرت علمی و شهودی خود در آن سوی ظواهر الفاظ و عبارات، معانی بکر و عمیقی از آیات قرآن و احادیث ارائه می‌دهند که جز در خاطر فضلا و عرفای بزرگ نگنجد. مثنوی معنوی از آثاری است که دیدگاهی تأویلی به قرآن و حدیث دارد. غور در مثنوی آشکار می‌سازد که مولانا در بسیاری از موارد از پوسته ظاهری احادیث عبور کرده و معنای عمیق‌تری از آنها ارائه داده است. سلطان‌ولد نیز در جایگاه فرزند و مرید مولانا در مثنوی‌های سه‌گانه خود رویکردی تأویل‌گرا به احادیث دارد. او، اگرچه در زمینه تفسیر و تأویل احادیث نوآوری‌هایی دارد، در بیشتر موارد از منظومه فکری پدرش تأثیر پذیرفته است.

نگارندگان در این جستار رویکرد تأویلی مولانا را به احادیث در مثنوی معنوی بررسی می‌کنند و میزان و نحوه بازتاب این تأویل‌ها را در مثنوی‌های سلطان‌ولد آشکار می‌سازند. نتیجه پژوهش آشکار می‌کند که مولانا و به تبع او سلطان‌ولد سطحی‌اندیشی و اتکا به ظواهر متون دینی را درخور ارباب احوال ندانسته‌اند و معتقدند اولیای الهی، به علت اینکه صفات بشری را در وجود خود فانی کرده و از عقلیله انانیت گذشته‌اند، گفتارشان چونان وحی الهی از خطا مصون است و با قدرت شهودی و با استناد به تجربیات عرفانی خود می‌توانند معانی ژرفی از معارف دین بیان کنند.

کلیدواژه‌ها: تأویل احادیث، مولوی، سلطان‌ولد، مثنوی معنوی، مثنوی‌های سلطان‌ولد.

* دانش‌آموخته دکتری دانشگاه یزد d.vaseghi@gmail.com

** استاد دانشگاه یزد mmaleksabet@yazd.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه یزد mkka35@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۹

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۶، شماره ۸۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

۱. مقدمه

تأویل‌گرایی از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر عرفان اسلامی است. مشایخ عرفا با صفای باطن و زینت معرفت به تأویل می‌پردازند و هر که در وادی عرفان به درجه قرب الهی نرسیده باشد، از این موهبت محروم است؛ به‌دیگر سخن: «تأویل دست ندهد، الا به صفای فهم و زینت معرفت، و یافتن قرب از حضرت الهیت» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶). صاحب تأویل کسی است که:

از عالم طبع و نفس و قلب و روح و سر گذشته باشد و به‌واسطه اتصال به مقام غیب و ام‌الکتاب و خلاصی از تلوین و تسلط بر شیطان نفس و رهایی از انواع شرک خفی احاطه به درجات و ظهور و بطون و حد و اتصال و با اشراف به مطلع کتاب وجود، حافظ بین صورت و معنا باشد و گرنه با حفظ اصطلاحات مدونه از کتب ارباب عرفان کسی صاحب تأویل نمی‌شود (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

مقام تأویل تا حدی اهمیت دارد که بزرگان عرفان معتقدند مولا علی(ع) به علت نائل شدن به این مقام صاحب ولایت کلیه و وارث علم نبوت شده است:

و أوضح بالتأویل ما کان مشکلا علی، بعلم ناله بالوصیة

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق: ۷۳)

یعنی:

علی به‌واسطه نیل به مقام تأویل و علم لدنی که خاص صاحب ولایت کلیه و وارث علم نبوت است، مشکلات از معارف و علوم، به‌خصوص معارف راجع به احوال و مقامات نبوت، را واضح نمود و پیغمبر که خود صاحب تأویل و منشأ علوم است، او را وصی خود معرفی نمود (فرغانی، ۱۳۷۹، مقدمه: ۸۶).

علاوه‌براین، قرآن لایه‌های معنایی بسیاری دارد. امام محمدباقر(ع) می‌فرمایند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنًا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲/۳۰۰).

تأویل در آثار بزرگان طریقه مولویه نیز دیده می‌شود؛ بهاء‌ولد بلخی امانت را در آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَسْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، به خودپسندی تأویل می‌کند و معتقد است: فرق میان جمله جمادات و مجبورات منی است که نباید که من از دست بروم و نباید که بچه‌ام قرآن نیاموزد و ادب نیاموزد و چه کنم و چگونه کنم؛ این منی بود که آسمان برنداشت و زمین برنداشت: حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا، همچون حمالی که ستمکار تن خود باشد، برون از طاقت باری برگرفته باشد (سلطان‌العلماء، ۱۳۸۲/۲: ۱۶۳).

محقق ترمذی افرادی را که به تهذیب درونی نرسیده‌اند، از تفسیر قرآن منع می‌کند و معتقد است که این افراد معنای واقعی قرآن را تحریف می‌کنند:

هر سخن کی در جهان معتبر است، یا قرآن است یا حدیث است؛ اما بعضی معنی قرآن را غلط کرده‌اند و آن را تفسیر نام کرده‌اند به ابله‌ی، لاجرم دراز کردند، قول باری شنو هم از باری (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۴۹).

لالای پیر، یکی از کاملان طریقت، به تأویل گرایش بسیاری دارد. او در تأویل آیه مبارکه «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ» (بقره/۲۵۱)، مقصود از «داود» را «دل» و مقصود از «جالوت» را «نفس اماره» دانسته است: «داود دل نفس اماره را بکشت، لاجرم خداوند -تعالی- داود دل را ملک بخشید و علم و حکمت دهد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۵).

تأویل‌گرایی در مقالات شمس تبریزی از بسامد بیشتری برخوردار است. او قرآن را دارای لایه‌های معنایی بسیاری می‌داند که بر حقیقت‌جویان واجب است پرده‌های ظاهر را کنار بزنند و عمق معانی این ودیعه الهی را دریابند: «اکنون طلب می‌باید کردن که لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا؛ این بطن است، بطن بطن خود امر نکردم؛ و اگر کردم او را فردا اگر خلاصی باشد، به آن باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۱۷۳-۱۷۴).

در نظرگاه او، ولی واصل خود قرآن ناطق محسوب می‌شود و می‌تواند اغراض نهایی آن را مشخص کند: «مراد از کتاب‌الله مصحف نیست، آن مردی است که رهبر است. کتاب‌الله اوست، آیت اوست، سوره اوست، در آن آیت آیت‌هاست...» (همان/۱: ۳۱۶). باری، این قوم عین قرآن‌اند: «قومی باشند که آیت‌الکرسی خوانند بر رنجور و قومی باشند که آیت‌الکرسی باشند» (همان/۲: ۴۸). شمس، که خود از زمره افرادی است که خداوند او را از سر خود آگاه کرده است (همان/۱: ۱۳۸)، تأویل‌های جالب‌توجهی از آیات قرآن و احادیث نبوی ارائه می‌دهد؛ برای مثال، منظور از حور را در آیه شریفه «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (الرحمان/۷۲) و «لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْ سُ قِيلَهُمْ وَ لَا جَان» (الرحمان/۵۶) عالم خدا دانسته است: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ چه معنی دارد؟ هله این چنان حور عالم خداست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲/۹۶).

تأویل آیات قرآن و احادیث نبوی در آثار مولانا و فرزندش سلطان‌ولد نیز بسامد زیادی دارد؛ در این مقاله که با نظر به مثنوی مولوی و مثنوی‌های سلطان‌ولد نگاشته شده است،

پس از ذکر پیشینه تحقیق و توضیحات مختصری درباره تفسیر و تأویل و... پیوندهای فکری مولانا و سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث بررسی می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

درباره مبحث تأویل در مثنوی تحقیقات بسیاری انجام شده است: سیدحسین سیدی در کتاب *تأویل قرآن* در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر المیزان، تبيان، کشف‌الاسرار، کبیر، به بررسی رویکرد تأویلی مولانا می‌پردازد و با مقایسه آن با نظریات بزرگانی مانند علامه طباطبایی، فخر رازی و دیگران وجوه تشابه و افتراق دیدگاه آنها را مشخص می‌کند. سیروش شمیسا در کتاب *مولانا و چند داستان مثنوی* تأویل‌گرایی را از خصوصیات اصلی سبک مولانا دانسته است (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۴۳). علی محمدی آسیابادی نیز در کتاب *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس مولانا* را از بزرگان عرصه تأویل دانسته و معتقد است که او تأویل خود انسان را بر هر چیزی مقدم می‌داند؛ پس، انسان هنگامی می‌تواند به این امر سترگ بپردازد که با تأویل خود به جایگاه حقیقی انسانی‌اش بازگردد و اعمالش خداگونه شود (محمدی آسیابادی، ۱۳۸۷: ۵۱).

نگارندگان، تاآنجا که پژوهیده‌اند، جستاری نیافته‌اند که پیوندهای فکری مولانا و سلطان‌ولد را در عرصه تأویلات حدیثی بررسی کرده باشد. این پژوهش نه تنها شباهت‌های سبک تأویلی این دو مرشد طریقه مولویه را نشان می‌دهد، بلکه می‌تواند از بسیاری اسرار نهفته در سخنان مولانا پرده بردارد و تفسیر جامع‌تری از آنها ارائه دهد.

۳. مختصری در باب تفسیر و تأویل

صاحب *لسان‌العرب* درباره تفسیر نوشته است: «الْفَسْرُ: كَشْفُ الْمُعْطَى، وَ التَّفْسِيرُ كَشْفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكَلِ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق/۵: ۵۵). راغب معتقد است: الْفَسْرُ: اظهار نوعی معنی است که درباره آن تعقل و اندیشه به کار رفته و معقول است و از این واژه کلمه تفسیر چیزی است که پزشک با آزمایش ادرار از بیماری خبر می‌دهد. آن را قاروره الماء نامیده‌اند (ادرار بیان‌کننده مزاج است). تفسیر: مبالغه فعل فسر است و نیز تفسیر به چیزی که مخصوص بیان مفردات الفاظ و غرائب الفاظ است اطلاق می‌شود و همچنین آنچه که ویژه تأویل است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴/۵۷).

به بیانی دیگر:

تفسیر به معنای روشن کردن و پرده برداری از چهره کلمه یا کلامی است که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد و معنای آن آشکار و واضح نباشد. قهراً، لفظی که معنای آن بدیهی است بی نیاز از تفسیر است (جوادی آملی، ۱/۱۳۹۱: ۵۲-۵۳).
باری، تفسیر علمی است که با احاطه به آن می توان مراد و مقصود کلام الهی را درک کرد و با روشن شدن اغراض این ودیعه الهی به شاه راه حقیقت قدم گذاشت.

واژه تأویل از «اول» به معنی رجوع و بازگشت به اصل است (راغب اصفهانی، ۱/۱۳۷۴: ۲۲۳). صاحب مجمع البحرین تأویل را رجوع از معنای ظاهری به معنای مخفی دانسته است: «التأویل إرجاع الکلام و صرفه عن معناه الظاهری إلى معنی أخفی منه» (طریحی، ۵/۱۳۷۵: ۳۱۲). بعضی از محققان معتقدند تأویل در قرآن کریم به سه معنا به کار رفته است:

۱. توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به گونه ای صحیح که مطابق عقل و نقل باشد، مانند آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۳) و جریان عمل متشابه مانند مصاحبت موسی که در آیات ۷۸ و ۸۲ سوره کهف به آن اشاره شده است.

۲. تعبیر خواب که تأویل به این معنا هشت مرتبه در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱ سوره یوسف آمده است.

۳. فرجام و نتیجه کار؛ به این معنی که تأویل چیزی است که موضوع بدان منتهی می شود؛ مانند آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوتُوا بِالْقِاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء/۳۵) که «احسن تأویلاً» یعنی بهتر و سرانجامی نیکوتر.

اما تأویل معنی چهارمی هم دارد که در قرآن نیامده، ولی در کلام گذشتگان به کار رفته است. تأویل در این مورد عبارت است از انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه ای که در زمینه ای خاص نازل شده است. از تأویل به این معنا، گاهی به بطن، یعنی معنای ثانوی و پوشیده ای که از ظاهر آیه به دست نمی آید، هم تعبیر شده است. درمقابل، ظاهر معنای اولیه ای است که ظاهر آیه برحسب وضع و کاربرد، آن معنا را می فهماند (معرفت، ۱/۱۳۹۱: ۲۲-۲۴).

آنچه بایسته گفتن می‌نماید این است که تأویل درباب احادیث نیز جریان می‌یابد؛ زیرا هر چیزی که از مقوله الفاظ باشد و قواعد الفاظ بر آن حکم کند، ظنی‌الدلاله است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۵۰) و معانی مختلفی را برمی‌تابد.

در اسلام کلیه فرقه‌ها، غیر از حشویه، تأویل را جایز دانسته‌اند، اگرچه درخصوص موقع و محل تأویل اختلافاتی بین آنها دیده می‌شود (نعمانی، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۴۹). شفیع‌ی‌کدکنی درخصوص آغاز تأویل قرآن آورده:

مسئله تأویل قرآن چیزی نیست که با صوفیان آغاز شده باشد. مطهرین طاهر مقدسی که کتاب خود را در سال ۳۵۵ تألیف کرده، از انواع تأویلات سخن به‌میان آورده است، چه تأویلات مذاهب اسلامی و چه تأویلاتی که به‌گفته او ملحدان و زنادقه از آیات یا بعضی مسائل قرآنی داشته‌اند (شفیع‌ی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۴۳).

۴. هرمنوتیک

هرمنوتیک از واژه یونانی *Hermenia* و برگرفته از واژه هرمس است که رسول و پیام‌آور خدایان یونان بوده است. افلاطون در *رساله کرافیلوس*، هرمس را خدایی دانسته که زبان و گفتار را آفریده است و نقش تأویل‌کنندگی و پیام‌آوری را برعهده دارد (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۴۴۱). به‌تعبیر دیگر، هرمس نقشی دوگانه در این دنیا ایفا می‌کند: او هم خالق زبان و هم پدیدآورنده مفاهیم کلامی است و هم به‌یاری زبان پیام خدایان را از آسمان به زمین منتقل می‌کند (سلیمی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴).

تبارشناسی دانش هرمنوتیک نشان‌دهنده قدسی‌بودن خاستگاه آن است. سقراط در مکالمه ایون به این مسئله اشاره کرده و خطاب به ایون (سخنور و تأویل‌کننده اندیشه اومیروس) چنین گفته است: «این مهارت در تأویل ناشی از قدرت و توان تو نیست، بلکه قدرت خدایی تو را بر آن می‌دارد» (پورحسن، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

می‌توان گفت هرمنوتیک «هنر یافتن تأویل متن است» (نیچه و دیگران، ۲/۱۳۷۹: ۱۸). برخی معتقدند: «هرمنوتیک فعالیتی است ادراکی و ارتباطی که می‌توان آن را به نظریه‌هایی تقلیل داد که با تجربه تأویل، توضیح، شرح و تفسیر پدیده‌ها سروکار دارند» (پورحسن، ۱۳۸۴: ۱۸). گادامر گوید: «هرمنوتیک روش خاصی از تأویل یا مجموعه‌ای منسجم از نظریه‌ها را، که بتوان آن را به‌شکل منظومه‌وار شرح داد، تعیین می‌کند» (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵).

پل ریکور بر آن است که: «هرمنوتیک نظریه قواعد حاکم بر تفسیر، یا به عبارت دیگر، تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به منزله متن ملاحظه شوند» (شایان‌مهر، ۱۳۷۹: ۶۴۹).

هرمنوتیک دانشی است که ریشه و تاریخچه آن به گذشته‌های دور می‌رسد؛ یعنی زمانی که انسان تلاش می‌کرد متن‌های مقدس هندی، مصری، ایرانی، یونانی و نیز متن‌هایی را که به زبان‌های باستانی آشوری، عبرانی، کلدانی نوشته شده‌اند، ادراک کند (پورحسن، ۱۳۸۴: ۱۸).

دانش هرمنوتیک در مکاتب و نحله‌های کلاسیک یونان، مانند فیثاغورثیان، مکتب ارفئوس، و پس از یونان در آیین یهود و مسیحیت نیز دیده می‌شود. هرمنوتیک مسیحی، که از سنت هومری و از سنت یهودی تأثیر پذیرفته است، از زمان فیلون یهودی آغاز می‌شود که تأویل کتاب مقدس را روشمند کرد (واینسهایمر، ۱۳۸۱: ۱۵).

در قرن نوزدهم، با ظهور بزرگانی مانند فردریش شلایرماخر (بنیان‌گذار هرمنوتیک جدید)، ویلهلم دیلتای و گادامر علم هرمنوتیک بسیار تغییر کرد (رک: سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۶-۵۵). گفتنی است هرمنوتیک سنتی و هرمنوتیک مدرن تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند:

تأویل در هرمنوتیک کهن استوار بر این باور است که متن به هرروی معنایی دارد، خواه ما آن را بشناسیم، خواه نشناسیم؛ و این باوری است «کلام‌محور» که به هر دلیل، معنا را موجود و حاضر می‌داند، جدا از اینکه ما به این حضور آگاه باشیم یا نه. شاخه‌ای معتبر از هرمنوتیک مدرن این بینش کلام‌محوری را نمی‌پذیرد. هیدگر، گادامر و ریکور اساساً به معنای نهایی و اصیل بی‌باورند. شاخه‌ای دیگر معانی اصیل را می‌پذیرد و آن را به نیت مؤلف مرتبط می‌داند (احمدی، ۱۳۷۲: ۴۹۷).

۵. مولانا و سلطان‌ولد

از میان فرزندان مولانا، بهاء‌الدین سلطان‌ولد یگانه کسی است که تا حد بسیار زیادی به پدرش شبیه بود. او همواره از فرمان خداوندگار پیروی می‌کرد و معتقد بود که وجود او انسان را از وسوسه‌های نفس نجات می‌دهد و به سرچشمه وصال خداوند می‌رساند (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۳۱۶)؛ سلطان‌ولد پدر را بینای ازلی می‌دانست و عقیده داشت ساحت ربانی این پیر برگزیده به جهان فرّ و شکوه می‌بخشد (همان، ۴۹۷).

سلطان‌ولد به تقلید از پدر آثاری چند آفرید: مثنوی‌های سه‌گانه *(ابتدا/نامه، رباب‌نامه و انته‌نامه)*، *دیوان/اشعار و مجموعه معارف*. او در آثار خود هیچ‌گاه قصد معارضه با مولانا را نداشت و خود را چونان سایه‌ای می‌دانست که در پی پدر به راه می‌افتد (همان، ۱۲۰). او حتی ولایت خود را حاصل عنایت مولانا می‌پنداشت (همان، ۱۱۳). سلطان‌ولد سخنان پدر خود را چنان بلندمرتبه می‌دانست که معتقد بود بایزیدی بایست تا بتواند پرده از این معارف الهی بردارد (افلاکی، ۱/۱۳۶۲: ۴۳۵). او اگرچه سخن خود را وحی‌گونه و عاری از خطا می‌دانست و معتقد بود بزرگانی چون سنایی و عطار در برابر دریای علم او قطره‌ای بیش محسوب نمی‌شوند (سلطان‌ولد، ۱۳۶۳: ۳۸۲)، به‌شدت از منظومه فکری پدرش مولانا متأثر است و درحقیقت شارح افکار و عقاید اوست. غور در آثار سلطان‌ولد، خصوصاً مثنوی‌های سه‌گانه، نشان می‌دهد که او در عرصه عرفان به تجارب جدیدی نیز دست پیدا کرده است و تعبیر و تفسیرهای بدیعی از معارف قرآنی-عرفانی به‌دست می‌دهد.

۶. تأویل‌گرایی در مثنوی معنوی و مثنوی‌های سلطان‌ولد

مثنوی معنوی کتابی است که بسیاری از سخنان گهربار نبی مکرم اسلام (ص) و ائمه (ع) خصوصاً شاه اولیا علی (ع) را در خود گنجانده و مولانا بنابر مشرب عرفانی خود به تفسیر و تأویل آنها پرداخته است. تدبّر در مثنوی‌های سلطان‌ولد نشان می‌دهد که این مرید صادق خداوندگار در عرصه تأویل احادیث از پدر خود بسیار تأثیر پذیرفته است، اگرچه او در تأویل احادیث دریچه‌های معنایی بسیاری می‌گشاید که گاهی این‌گونه تعبیر در مثنوی دیده نمی‌شود.

مولانا هرگونه ظاهرنگری در متون دینی خصوصاً قرآن کریم را نفی می‌کند و بر آن است که اتکا به پوسته ظاهری کار انسان‌های سطحی‌اندیش است، نه اولیای الهی:

حرف قرآن را ضریبان معدن‌اند خر نبینند و به پالان برزند
چون تو بینایی پی خر رو که جست چند پالان دوزی ای پالان‌پرست
خر چو هست آید یقین پالان تو را کم نگردد نان چو باشد جان تو را
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۲۸۶)

سلطان‌ولد نیز بر آن است که هر سخن ظاهر و باطنی دارد که اولیای الهی به باطن می‌گیرند و خامان کوتاه‌نگر به ظواهر اکتفا می‌کنند:

هر سخن را باطن است و ظاهر است باطنش را گیرد آن کو طاهر است
هر که نادان است، ظاهر را گرفت و آنکه دانا، سرّ طاهر را گرفت
(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۹۶)

۱.۶. اولیای فانی و قرآن

در نظرگاه مولانا، کلام ولیّ فانی، چونان وحی الهی، از خطا و اشتباه مصون است؛ زیرا این قوم از صفات بشری خود فانی شده و به اوصاف الهی مزین شده‌اند:

دمدمه این نای از دم‌های اوست های هوی روح از هیهای اوست
گر نبودی با لبش نی را سمر نی جهان را پر نکردی از شکر
(مولوی، ۳/۱۳۶۳: ۳۸۷)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که شعر اولیا اسرار قرآن است؛ زیرا چونان ابزار بی‌اختیار در دست قدرت خداوندند و جنبش و حرکتشان به واسطه اوست:

شعر اولیا همه تفسیر است و اسرار قرآن؛ زیرا که ایشان از خود نیست گشته‌اند و به خدا قائم‌اند، حرکت و سکون ایشان از حق است که قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ؛ آلت محض‌اند در دست قدرت حق. جنبش آلت را عاقل به آلت اضافه نکند (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۶۴).

باری، شعر اولیا شرح اصول دین است و بیان اسرار آن و اگرچه با شعر شعرا از نظر ظاهری یکسان است، در بین آنها تفاوت زیادی وجود دارد:

شعر اولیا و شعر شعرا به‌صورت آدمیان می‌مانند که بعضی انبیا و اولیا و مؤمنان‌اند و بعضی عاصیان و کافران و بی‌دینان؛ اگرچه به‌صورت از روی جسم همه آدمی‌اند و یکسان می‌نمایند، لیکن درحقیقت یکسان نیستند (همو، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

۷. تأویل احادیث در مثنوی مولانا و مثنوی‌های سلطان‌ولد

۱.۷. تأویل احادیث مرتبط با مقام انسان و جایگاه و احوال انبیا و اولیا (انسان کامل)

۱.۷.۱. تأویل «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» به متصف‌بودن انسان به صفات خداوند

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۱ (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق/۱۲: ۳۸۲؛ ر.ک: کراجکی، ۱۴۱۰ق/۲: ۱۶۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۵۲).

«همانا خداوند آدم را به صورت خود آفرید». مولانا با اتکا به حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، منظور از خلقت انسان به‌صورت خداوند را متصف‌شدن به اوصاف الهی می‌داند و می‌گوید خداوند خلقت ما را به‌صورت خود کرد و صفات ما از صفات او تأثیر می‌پذیرد؛ چونان‌که آن حضرت طالب شکر و حمد بندگان است و بندگان نیز خواهان مدح و ستایش هستند:

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق
چون که آن خلاق شکر و حمدجوست آدمی را مدحجویی نیز خوست
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۳۴۸-۳۴۹)

باری، آدمیان همه مظهر حق هستند. در کتاب فیه ما فیه آمده است: «خَلَقَ آدَمَ عَلٰی صُورَتِهِ اِی عَلٰی صُورَةِ احکامه. احکام او در همه خلق پیدا شود؛ زیرا همه ظل حق اند و سایه به شخص مانند...» (همو، ۱۳۸۹: ۲۳۱).

سلطان ولد نیز معتقد است که صفات انسان از صفات خدا جدا نیست و خداوند از صفات بی پایان خود به اندازه قابلیت انسان به او عطا کرده است، چونان که نور آفتاب از روزن وارد خانه می شود. این نور، اگرچه به دلیل تنگی روزن اندک است، از نور خورشید جدا نیست و با او اتحاد دارد؛ بنابراین، صفات خداوند و صفات انسان نیز اتحاد دارند، با اینکه خداوند درجه اندکی از صفات خود را به انسان بخشیده است. از اینجا است که خداوند می فرماید انسان را به صورت خود آفریدم:

هیچ وقتی نبوده است جدا از صفات صفات من به خود آ
آن چنان کافتاب در خانه می زند روشنی بر خانه
گرچه در خانه روشنی اندک اوفتد قدر روزن هر یک
نبود تاب از آفتاب جدا نیست پوشیده، هست این پیدا
همچنان دان صفات حق را تو متصل، کژ مخوان ورق را تو
زین سبب گفت حق که آدم را آفریدیم ما به صورت ما
(سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۲۹)

۲.۱.۷. تأویل «عقل» به انسان کامل

«یا علی اذا تقرَّب النَّاسُ الی خالِقِهِمْ فی ابوابِ البرِّ فتقرَّب الیه بانواع العقل تسبقهم بالدرجات و الزُّلْفی عند النَّاس و عند الله فی الاخره» (ملاصدرا شیرازی، ۱/۱۳۸۳: ۲۴۱): «ای علی، هنگامی که مردم از راه اعمال نیک به خداوند خود نزدیک شوند، تو از راه های گوناگون عقل به او نزدیک شو، تا از نظر مقام و مرتبه در نزد مردم و در نزد خداوند در آخرت بر آنها پیشی بگیری».

مولانا جلال الدین با روایت حدیث نورانی پیامبر (ص) منظور از عاقل را انسان کامل می داند که به نهایت درجات معرفت و شناخت حق رسیده است. به اعتقاد مولانا، مولا علی (ع) اگرچه شیر بیشه شریعت و طریقت و قهرمان عرصه حقیقت بوده است، مصاحبت با

انسان برگزیده خداوند هم می‌تواند برای او راه‌گشا باشد؛ زیرا انسان کامل هیچ‌گاه از راه حق منحرف نمی‌شود و درحقیقت تجلی خداوند بر زمین است:

گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی پردلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد	اندر آ در سایه نخل امید
اندر آ در سایه آن عاقلی	کش نداند برد از ره ناقلی...
در بشر روپوش کرده است آفتاب	فهم کن والله اعلم بالصواب
یا علی از جمله طاعات راه	برگزین تو سایه بنده اله

(مولوی، ۱۳۶۳: ۱/۱۸۲-۱۸۳)

سلطان‌ولد مصاحبت با اولیا را بزرگ‌ترین طاعت و مفیدترین عبادت دانسته و معتقد است آنچه از ولی واصل به سالکان می‌رسد، از هیچ عبادتی حاصل نمی‌شود؛ به‌این‌دلیل، حضرت پیامبر(ص) به مولا علی(ع) وصیت می‌کند که مصاحب انسان کاملی شود. در *انتهانامه* آمده است:

اگرچه طاعات و عبادات و مجاهده عاقبت به مشاهده می‌رساند، لیکن آنچه از شیخ واصل به مرید رسد، به مجاهده و طاعت بسیار حاصل نشود. از این‌رو، مصطفی(ص) با علی(ع) از روی شفقت نصیحت فرمود که چون دیگران را بینی که در طاعت می‌کوشند و مشغول می‌شوند، عوض آن طاعت‌ها تو طاعت عاقلی را گزین تا از ایشان بگذری در قرب و درجات (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۳۶).

۳.۱.۷. تأویل «نفحات» بر انفاس بندگان مقرب خدا

«إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» (کلینی، ۱۳۶۹: ۳/۲۱۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق/۱۱: ۱۳۵): «به‌راستی که آفریدگار شما را در زمانه شما نفحات‌هایی است، به‌هوش باشید و خود را به آن نفحات بسپارید».

مولانا منظور از نفحات الهی را نفس بندگان مقرب می‌داند. در کتاب *مکتوبات* آمده است: نزد محققان، این نفحات انفاس برادران دین است که سبب یافته‌اند بر برادران دیگر. انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت‌داشتنی است (مولوی، ۱۳۷۱: ۶۴).

مولانا از حق‌طلبان می‌خواهد که از وجود اولیا و انسان‌های برگزیده خداوند نهایت بهره را ببرند و انفاس آنها را غنیمت بشمارند و اگر از حضور ولی واصلی بهره‌مند نشدند، ولی بعدی را دریابند:

گفت پیغمبر که نفحات‌های حق	اندر این ایام می‌آرد سبق
گوش و هوش دارید این اوقات را	درربایید این چنین نفحات را
نفحه آمد مر شما را دید و رفت	هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت
نفحه دیگر رسید آگاه باش	تا از این هم وانمانی خواجه‌تاش
(همو، ۱/۱۳۶۳: ۱۱۹)	

سلطان‌ولد نیز معتقد است که هر نبی و هر ولی نفحه‌ای است از جانب حق-تعالی (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۱۶) که از وجود مبارکشان به خلق بخشش‌های معنوی می‌رسد، پس بر طالبان طریقت واجب است که از صحبتشان بهره ببرند و با صفا و گرمی از آنها استقبال کنند تا ظلمت درونشان به روشنایی تبدیل شود. هنگامی که انسان کاملی پای در عرصه وجود بگذارد، بنابر عنایت خود، هر که را بخواهد هدایت می‌کند و به درجه کمال می‌رساند، اما اگر طالبان از وجود یکی از آنها مقصود حاصل نکردند، نباید ناامید شوند؛ زیرا تا جهان برپاست، اولیای خدا حضور دارند و هیچ‌گاه جهان آفرینش از وجود این افراد خالی نخواهد شد:

هست حق را به هر زمان نفحات	تا رسد دم به دم به خلق صلات
نفحات خدای را از جان	بپذیرد با صفا همگان
تا شود ظلمت همه روشن	تا شود خارزار تان گلشن
نفحه‌ای آمد و شما غافل	هر که را خواست کرد او کامل
رفت آن نفحه باز شد پنهان	همه ماندند بی‌دل و بی‌جان
نفحه نو رسید بار دگر	تا ببخشد صفا و علم و نظر
جهد کن تا از این نمائی تو	ورنه زین سود در زبانی تو
(همان، ۳۱۷)	

۷.۱.۴. تأویل حدیث «المؤمنون کنفس واحد» به اتحاد نوری انبیا و اولیا

«المؤمنون کنفس واحد» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۵۹؛ ر.ک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۱۶ و مجلسی، ۱۴۰۳/ق ۵۸: ۱۵۰): «مؤمنان مانند یک جان‌اند».

در نظرگاه عارف بلخی، روح حیوانی هیچ‌گاه به اتحاد نمی‌رسد و درمیان انسان‌های سگ‌صفت و گرگ‌خو همیشه حقد و حسد حاکم است، اما اولیای الهی دارای وحدت روحی هستند و همگی نور واحد محسوب می‌شوند. چونان نور خورشید که یکی است و زمانی که به صحن خانه‌ها می‌تابد، متکثر به نظر می‌رسد؛ باری، هنگامی که حجاب‌ها برداشته شود و دیده انسان‌ها از کژبینی و احوالی نجات یابد، همه برگزیدگان الهی یکسان نگریسته می‌شوند:

جان گرگان و سگان هریک جداست	متحد جان‌های شیران خداست...
همچو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده	مؤمنان مانند، نفس واحده
(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۳۰۳)	

سلطان‌ولد نیز با اتکا به آیه نورانی «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره/ ۲۸۵)، انسان‌های برگزیده آستان الهی را دارای وحدت باطنی می‌داند و معتقد است که آنان، هرچند از نظر ظاهری متکثر به نظر می‌رسند، همگی نفسی واحدند که از انوار الهی لبریزند و با آن حضرت به اتحاد رسیده‌اند. هیچ‌گاه تعدد ظاهری انبیا و اولیای الهی، انسان‌های دل‌آگاه و ژرف‌نگر را در غلط نمی‌افکند و دم‌سازان الهی را جدا نمی‌پندارند:

لانفرق گفت حق اندر کلام	نیست فرقی در میان آن کرام
گر به ظاهر انبیا را بد عدد	لیک در باطن بدند ایشان احد
جمله پر بودند از نور خدا	خود نبودند از خدا هرگز جدا...
مؤمنان را نفس واحد زان بگفت	مصطفی چون در این معنی بسفت
گر به صورت مؤمنان را شد عدد	بگذر از صورت به معنی بین احد ^۲
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۲۹)	

۵.۱.۷. تأویل «نوم» به ترک عبادت ظاهری ازسوی اولیای واصل

«نَوْمُ الْعَالَمِ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ الْجَاهِلِ» (طبرسی، ۱۳۷۰: ۴۴۱): «خواب عالم برتر از عبادت عبادت‌کننده جاهل است».

مولانا جلال‌الدین خواب عالمان واقعی «عرفای به‌مقام‌تمکین‌رسیده» را از عبادت جاهلان برتر می‌داند و سکون شناگر ماهر در هنگام شنا را از دست‌وپازدن بیهوده انسان نابلد بسی مفیدتر می‌شمارد:

نوم عالم از عبادت به بود	آنچنان علمی که مستنبه بود
آن سکون سابع اندر آشنا	به ز جهد اعجمی با دست و پا
(مولوی، ۱۳۶۳: ۳/۴۹۵)	

تأمل در گفتار مولانا آشکار می‌کند که آن عارف ربّانی «نوم» را به‌معنای ترک عبادت ظاهری از جانب عرفای اهل تمکین می‌داند.^۲ سلطان‌ولد -که به‌قول خود پرده از حقایق نهفته در گفتار پدرش مولانا برمی‌دارد- «نوم» را به‌معنای ترک عبادت دانسته است: «نوم ترک عبادت است، فرمود که ترک عبادت از چنین کس بهتر از عبادت است. پس همه

چیزهای ولی و کارهای او، اگرچه ناقص و مذموم نماید، از عمل‌های کامل محمود دیگران بهتر باشد که: کل شیء من الملیح ملیح» (سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۱۴).

۲.۷. تأویل احادیث مرتبط با سیر و سلوک عرفانی

۲.۷.۱. تأویل «حیرت» به قربت و رؤیت خداوند

«اللهم! زدنی فیک تحیراً» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۱۲۷): «خدایا، حیرت مرا در خود بیفزای». تأمل در گفتار مولانا نشان می‌دهد که او حیرت را به قرب و رؤیت جمال حضرت حق تأویل کرده است. او حیران واقعی را کسی می‌داند که غرق جمال است و مست و واله خداوند. کسانی که حیران جمال الهی هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: «یکی آنکه در راه است و روی در خدا دارد و دیگر کسی که از خودی خود فانی و به حق باقی شده و دیدن او در حکم دیدن حق است» (فروزانفر، ۱۳۶۷: ۱/۱۴۴).

نی چنان حیران که پشتش سوی اوست	بل چنین حیران و غرق و مست دوست
آن یکی را روی او شد سوی دوست	و آن یکی را روی او خود روی دوست ^۴
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۲۱)	

سلطان‌ولد گوید حضرت مصطفی (ع) ندای زدنی حیره سر می‌داد تا از سیطره عقل و بدن آزاد شود؛ زیرا حیرت واقعی قربت به آستان الهی و رؤیت جمال حضرت خداوند است:

مصطفی زین گفت زدنی حیره	تا شوم آزاد از عقل و بدن
زانکه حیرت قربت و رؤیت بود	هر که را حیرت فزون اقرب شود ^۵
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۷۹)	

۲.۷.۲. تأویل «وطن» به بارگاه حضرت حق

«حب الوطن من الإيمان» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق/۲۱: ۳۹۴؛ قمی، ۱۴۱۴ق/۸: ۵۲۵): «حب وطن از ایمان است».

مولانا جلال‌الدین وطن حقیقی را بارگاه الهی تعبیر می‌کند و می‌گوید: این قدر از حب‌الوطن دم نزنید، درحالی که وطن حقیقی در جایی فراتر از عالم مادی است، پس اگر می‌خواهی به آن آستان بلندمرتبه قدم بگذاری، از ماسوی‌الله بگذر تا به سرمنزله جانان برسی:

از دم حب‌الوطن بگذر مایست	که وطن آن سوست جان این سوی نیست
گر وطن خواهی گذر زان سوی شط	این حدیث راست را کم خوان غلط
(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۴۰۸)	

این گفتار مولوی یادآور تعبیر شمس تبریزی از این حدیث نبوی است:

حب الوطن من الإيمان، آخر مراد پیغامبر علیه‌السلام چگونه مکه باشد؟ که مکه از این عالم است و ایمان از این عالم نیست. پس، آنچه از ایمان باشد، باید که هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد. الاسلامُ بدأً غریباً، چون غریب است و از عالم دیگر است، چگونه مکه را خواهد؟ آنچه گویند که شاید مکه را خواسته باشد، شاید که خواسته باشد دیگر باشد، و خواسته است البته دیگر. آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است (شمس تبریزی، ۲/۱۳۹۱: ۱۳۹).

سلطان‌ولد نیز در تأویلی مشابه مولانا و پیر تبریز مقصود از وطن را بارگاه الهی می‌داند نه وطن ظاهری:

اهل ظاهر وطن، شهر مصور معین را می‌دانند، مثل قونیه و آقسرا و قیصریه. غلط فهم کرده‌اند، زیرا تمامت شهرها از مغرب تا مشرق یک زمین است. اولیا و محققان، وطن آن عالم را می‌دانند که ارواح پیش از اشباح به چندین هزارسال در آن رحمت بی‌زحمت آسوده از آنجا اینجا آمدند؛ عاقبه‌الامر همه را باز رجوع بدان خواهد بودن (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۸۲).
باین تعبیر، انسان قبل از فرود به عالم سفلی در بارگاه الهی حضور داشته و از لذت مؤانست با جمال معشوق حقیقی سرمست بوده است و عاقبت نیز به آن منزل بازخواهد گشت. سلطان‌ولد ماندن در وطن مجازی را برای سالک خسرانی بزرگ می‌داند و از او می‌خواهد که از عالم ماده که درحقیقت غربت‌گاهی است دل بکند و به آشیان اصلی خود بازگردد و به هم‌قطاران خود بپیوندد:

چون که جانی جانب جان شو روان	حیف باشد ماندن اینجا ای فلان
باید از غربت به شهر خود شدن	هست از ایمان یقین حب‌الوطن
شاد پیوندی به اخوان صفا	گر کنی زین را شوی زاهل وفا

(همان، ۲۵۶-۲۵۷)

۳.۲.۷. تأویل «من کان لله» به فنای عبد در حق و تأویل «کان الله له» به اتحاد عبد با حق

«من کان لله کان الله له» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۸۹): «هر که با خدا باشد، خدا نیز با اوست». مولانا مقصود از حدیث فوق را فنای عارف و اتحاد او با خداوند می‌داند و بر آن است که عارف سالک هنگامی که صفات بشری را در خود نابود کند و به اوصاف الهی متصف شود و زندگی دوباره در بارگاه حضرت دوست را تجربه کند، با خداوند به یگانگی می‌رسد و عمل او عمل خداوند محسوب می‌شود؛ چونان که در حدیث قرب نوافل آمده است: «لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ

بِه و یدِه الّتی یبطشَ بها، اِنْ سألنی أعطیتُه وَّ اَنْ اُستعاذنی اَعذتُه» (ابن بابویه، ۱/۱۳۸۵: ۱۲). باری، هنگامی که عارف وجه بشری خود را نابود کند و به طور کامل الهی شود، در بالاترین درجات قرب قرار می گیرد و هر چه اراده کند، خدا هم اراده می کند:

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی بسمع و بی بصر تویی	سر تویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان الله از وله	من تو را باشم که کان الله له
گه تویی گویم تو را گاهی منم	هرچه گویم آفتاب روشنم

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۱۱۸)

سلطان ولد نیز مانند مولانا منظور از این حدیث نبوی را فناء عارف و اتحاد او با حق می داند و بر این باور است که بعد از فناء سالک در بارگاه الهی دیگر فرقت و جدایی وجود ندارد و اتحاد و یگانگی حاصل می شود. او حدیث نبوی «من کان لله کان الله له» را نیز سرّ کلام «انا الحق» می داند و بر آن است که این دقیقه هنگامی درک می شود که انسان از خودی و منیت بیرون آید و اوصاف بشری را کنار بگذارد:

هر که شد حق را، شود حق آن او	دو چو یک گردد مخوان یک را دو تو
زین سبب من کان الله مصطفی	گفت کان الله له آن پر صفا
سر اسرار انا الحق هست این	نیست شو کلی ز خود وین را بین

(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۵۳)

۳.۷. تأویل احادیث مرتبط با عقل و نفس

۳.۷.۱. تأویل «ابلهی» به عقل ربّانی

«إِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّه» (مسلم، ۱۴۱۲ق/۴: ۲۱۸۷؛ ر.ک: ابن بطریق، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹؛ القضاعی، ۱۴۰۷ق/۲: ۱۱۰): «همانا بیشتر اهل بهشت ابله هستند».

در نظرگاه مولانا، «ابلهی» یکی از راه های نجات انسان از عقل خرده اندیش جزئی نگر است. البته، ابله در اینجا از نهایت خرد ناشی می شود، نه از نادانی و کودنی؛ به تعبیر محقق ترمذی: «فرق است میان کسی که او از اصل ابله باشد و میان آن کس که او عقلی بزرگ دید، عقل خرد خود را در باخت و خود را ابله ساخت و او ابله ربّانی باشد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳). مولانا از طالبان درگاه الهی می خواهد که تن به ابلهی دهند و سرسپرده اولیای الهی گردند؛ باری، ابلهان ربّانی در مقامی هستند که حضرت محمد(ص) می فرماید: «إِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ

الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ». هنگامی که زیرکی در امور دنیوی زمینه عجب و تکبر انسان را فراهم می‌کند،

انسان باید عقل بزرگ خود را، که همان ابلهی است، به کار اندازد و واله و حیران دوست شود:

خویش ابله کن تبع می‌رو سپس	رستگی زین ابلهی یابی و بس
اکثر اهل الجنة البله ای پسر	بهر این گفته است سلطان‌البشر
زیرکی چون کبر و بادانگیز توست	ابلهی شو تا بماند دل درست
ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست	ابلهی کو واله و حیران هوست

(مولوی، ۱۳۶۳: ۲/۱۳۶۱: ۳۶۱-۳۶۲)

سلطان‌ولد نیز با استناد به حدیث پیامبر(ص) اهل جنان را ابلهانی می‌داند که درنهایت خرد هستند. این قوم درنهایت بزرگی و بدون هیچ خواری و ضعفی از هرچه در راه سلوک برای آنها بی‌فایده است دست می‌کشند و به اموری می‌پردازند که در ارتقای درجات معنوی آنها مؤثر است:

مصطفی گفت اکثر اهل جنان	ابلهان‌اند و ساده و نادان
ابلهی‌شان ز غایت خرد است	نه چنان ابلهی که خوار و رد است
ز آنچه بی‌فایده است نادان‌اند	و آنچه پرفایده است جویان‌اند
گشته نادان ز غیر یار و دیار	سخت دانا و آگه و بیدار

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۰۵)

در نظرگاه سلطان‌ولد معرفت خداوند از کمال عقل است و نشان کمال عقل آن است که وقتی تجلی خداوند به او رسد بیهوش شود. انسان‌هایی که به بلوغ عقلی نرسیده‌اند، هیچ‌گاه از تجلی الهی بیهوش نمی‌شوند و این سکر و بیهوشی مختص عقلای ربّانی است که همان بله‌ای طریقت‌اند؛ به عبارت دیگر:

معرفت حق از کمال عقل باشد و کمال عقل آن است که چون تجلی بدو رسد، بیهوش شود. هرگز طفل پنج‌ساله از صورت خوبی بیهوش نگردد؛ زیرا آن لطف و ذوق را ادراک نکرده است، پس بر قرار خود بماند و متغیر نشود، به خلاف عاقل و بالغی که از آن جمال بگذرد و بیهوش شود. اکنون از أَكْثَرِ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ کسانی را می‌خواهد که از غایت عقل و کمال معرفت نادان شده‌اند و بیهوش گشته (همان).

۷.۳.۲. تأویل «ناقص» به ناقص در عقل

«كُلُّ نَاقِصٍ مَلْعُونٌ»^۶ (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۸۹): «هر ناقصی مطرود است».

عارف بلخی با تأویل حدیث فوق، مقصود از ناقص را افرادی می‌داند که در فکر و عقل دچار کمبود و خلل هستند؛ زیرا کسانی که از نظر جسمانی دارای نقص‌اند، سزاوار رحمت‌اند نه لعن و غضب. نقص عقلانی است که رنجوری عظیمی محسوب می‌شود و سزاوار نفرین است:

چون که ملعون خواند ناقص را رسول	بود در تأویل نقصان عقول
ز آنکه ناقص تن بود مرحوم رحم	نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم
نقص عقل است آنکه بد رنجوری است	موجب لعنت سزای دوری است

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۳۳۱)

سلطان ولد نیز با تأویل عبارت «كُلُّ نَاقِصٍ مَلْعُونٌ» به ناقصان در عقل، این افراد را از فهم اسرار ازل عاجز می‌داند و بر آن است که این بی‌خردان در برابرشان سدی از جهل وجود دارد که مانع درک صحیحشان از امور نیک و زشت می‌شود؛ باری، هر ملعون صفتی درخور بازیافتن به سراپردهٔ محرمان ملکوت نیست:

آنکه عقلش ناقص است و پرخلل	کی رسد فهمش در اسرار ازل
فکر او ناقص بود در نیک و بد	هست اندر دیده‌اش از جهل سد
نی که کل ناقص ملعون بود	سر حق کی درخور هر دون بود

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۱۲)

شیخ احمد رومی در خصوص حدیث «كُلُّ نَاقِصٍ مَلْعُونٌ» گوید: «تأویل این حدیث نقصان عضوی نیست که در بعضی انبیا نقصان عضو بوده است؛ شعیب پیغامبر نابینا بوده است. تأویل این حدیث نقصان عقل است» (رومی، ۱۳۵۴: ۱۶).

۷.۳.۳. تأویل «نفس» به روح الهی

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۷ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۸۸؛ شریف شیرازی، ۱۴۳۰ ه‍.ق: ۲۰۸): «هر که خود را بشناسد، به یقین پروردگار خود را شناخته است».

مولانا نفس را به «روح الهی» تأویل می‌کند و می‌گوید انسان‌های غافل که از درون خود آگاه نیستند و از ودیعهٔ الهی در وجود خود بی‌خبرند، خداوند را از جایی دیگر طلب می‌کنند و ظهور آن جناب مقدس را در خود نمی‌بینند و معیت او را با خود درک نمی‌کنند، مثل آنها چونان اسب سواری است که سوار بر اسب است و به دنبال اسب می‌گردد، درحالی‌که اگر چشم دل را از خاشاک هواجس و وساوس نفسانی و شیطانی پاک کند، گم‌گشتهٔ خود را در معیت خود می‌بیند و برای به‌دست آوردن آن به دور دست سفر نمی‌کند:

اسب خود را یاوه داند وز ستیز	می‌دواند اسب خود در راه تیز...
در فغان و جست‌وجو آن خیره سر	هر طرف پرسیان و جویان در به‌در
کان که دزدید اسب ما را کو و کیست	اینکه زیر ران توست ای خواجه چیست...
جان ز پیدایی و نزدیکی است گم	چون شکم پر آب و لب‌خشکی چو خم

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۷۰-۶۹)

سلطان‌ولد نیز در تعبیر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تأویلی مشابه مولوی دارد و معتقد است که گنج نور الهی در باطن انسان وجود دارد و انسان بیهوده آن را از جایی دیگر می‌طلبد:

خیره‌سر روی هر طرف آری چشم با خویشتن نمی‌آری
تن تو خانه، گنج نور خدا نور در خویش جوی، نی هر جا
(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۵۴)

۸. نتیجه‌گیری

تأویل رکن رکن عرفان اسلامی است. عرفای واصل با نفی صفات بشری از وجود خود و پای‌گذاشتن بر آستان قرب الهی به مقام تأویل نائل می‌شوند و می‌توانند از پوسته ظاهری قرآن و حدیث عبور کنند و معانی بکر و والایی از این ودایع الهی بیان کنند.

مولانا جلال‌الدین، که از فانیان مکتب عشق محسوب می‌شود، با اتکا به قدرت علمی و شهودی خود توانسته معانی ژرف و بدیعی از احادیث نبوی ارائه دهد و پرده از اسرار نهفته در آنها کنار بزند. مثنوی معنوی مشحون است از این تفسیرها و تأویل‌های بی‌نظیر که قدرت روحانی خداوندگار را نشان می‌دهد. سلطان‌ولد در جایگاه فرزند ارشد و مرید صادق مولانا بسیار از منظومه فکری پدر تأثیر پذیرفته است. اگرچه او از بزرگان طریقت مولویه محسوب می‌شود و در عرصه عرفان بسیار تاخته و با رسیدن به فنای الهی به تجربیات جدیدی در عرصه عرفان رسیده است، تعبیر و تأویل‌هایی که از احادیث ارائه می‌دهد، بسیار از نظرگاه‌های مولوی در مثنوی معنوی متأثر است.

در نظرگاه مولانا، اتکا به ظاهر نصوص دینی کار سطحی‌اندیشان است که به دریای معانی ژرف و والا نرسیده‌اند، و گرنه اولیای الهی از ظواهر گسسته‌اند و درر معانی را از صدف الفاظ به‌دست می‌آورند. سلطان‌ولد نیز معتقد است که هر سخن ظاهر و باطنی دارد که ظاهرنگران به ظاهر آن بسنده می‌کنند و عرفا به باطن آن تمایل دارند. در اندیشه مولانا، سخن انسان‌های الهی چونان وحی از خطا مصون است؛ زیرا این قوم از بند مادیات گسسته‌اند و از صفات بشری رها شده و به اتحاد شأنی و نوری با خداوند رسیده‌اند. بهاء‌الدین سلطان‌ولد نیز بر آن است که شعر اولیا اسرار قرآن است. این قوم از هستی موهوم خود گسیخته و چونان ابزاری بی‌اختیار در دست قدرت خداوند هستند؛ بنابراین، سخن و عملشان سخن و عمل خداوند محسوب می‌شود.

به هر روی، برخی از تأویل‌های حدیثی مثنوی معنوی در مثنوی‌های سلطان‌ولد بازتاب یافته که مقاله حاضر آن را در سه بخش بررسی کرده است: الف) تأویل احادیث مرتبط با مقام انسان و جایگاه و احوال انبیا و اولیا (انسان کامل) که شامل این موارد است: ۱. تأویل «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» به متصف‌بودن انسان به صفات خداوند؛ ۲. تأویل «عقل» به انسان کامل؛ ۳. تأویل «نفحات» بر انفاس بندگان مقرب خدا؛ ۴. تأویل حدیث «المؤمنون كنفس واحدة» به اتحاد نوری انبیا و اولیا؛ ۵. تأویل «نوم» به ترک عبادت ظاهری از سوی اولیای واصل. ب) تأویل احادیث مرتبط با سیر و سلوک عرفانی که این موارد را دربرمی‌گیرد: ۱. تأویل «حیرت» به قربت و رؤیت خداوند؛ ۲. تأویل «وطن» به بارگاه حضرت حق؛ ۳. تأویل «من كان لله» به فنای عبد در حق و تأویل «كان الله له» به اتحاد عبد با حق. ج) تأویل احادیث مرتبط با عقل و نفس که اقسامی را شامل می‌شود: ۱. تأویل «بلهی» به عقل ربّانی؛ ۲. تأویل «ناقص» به ناقص در عقل؛ ۳. تأویل «نفس» به روح الهی.

تأمل در تأویل‌های مشترک مولانا و سلطان‌ولد در عرصه احادیث آشکار می‌کند که جهان‌نگری آنها در برداشت‌های بدیعشان نقشی اساسی دارد؛ به تعبیر دیگر، رویکرد تأویلی آنها از موضوعات اصلی عرفان یعنی انسان کامل، سلوک عرفانی و... متأثر است که پربسامدترین مضامین مثنوی مولانا و مثنوی‌های سه‌گانه سلطان‌ولد را تشکیل می‌دهند.

پی‌نوشت

۱. در کتاب عیون/خبر رضا پیرامون این حدیث آمده است: «حسین بن خالد گوید: به امام‌رضا(ع) عرض کردم: مردم از رسول خدا (ص) روایتی نقل می‌کنند که حضرت فرموده: خداوند آدم را به شکل خودش آفرید؛ امام (ع) در جواب فرمودند: خدا آنها را بکشد! اول حدیث را حذف کرده‌اند (اصل حدیث چنین است)، روزی حضرت رسول (ص) از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند می‌گذشتند، یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا چهره تو و چهره هر کس را که به تو شبیه است، قبیح و زشت گرداند! رسول خدا(ص) به او فرمود: ای بنده خدا این سخن را به برادرت نسبت نده، زیرا خداوند آدم(ع) را به شکل او آفرید» (ابن‌بابویه، ۱/۱۳۷۲: ۲۴۰). استاد شفیع‌کدکنی معتقد است که اصل تعبیر حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» برگرفته از تورات است (کتاب مقدس، باب پنجم: ۶؛ ر.ک: شفیع‌کدکنی، ۱/۱۳۸۸: ۶۰)، لیکن این حدیث، چونان که پیش از این بیان شد، در منابع معتبر حدیثی خواص و عوام ذکر گردیده است (ر.ک: کلینی، ۱/۱۴۳۰: ۳۲۸).
۲. سلطان‌ولد در کتاب رباب‌نامه علت اتحاد انسان‌های برگزیده خداوند را ایمان می‌داند:

بهر ایمان جملگان را مصطفی
نفس واحد خواند، بشنو از صفا

کاصل ایمان است، چون ایمان یکی است آن یکی نور ایمان بی‌شکی است

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۲۶۳)

۳. مقصود مولانا از این عبارت ترک فرائض نیست، بلکه می‌گوید که انسان کامل که به دریای وحدت راه یافته، از چنان مقامی برخوردار است که حتی ترک عبادت او از عبادت عوام برتر است؛ بدیهی است که عارف در طی مقامات طریقت تا رسیدن به مرتبه حقیقت هیچ‌گاه وظایف الهی از او اسقاط نمی‌شود، مگر جایی که معشوق برین رقم دیوانگی بر او کشد و عارف به جمع تکسیر برسد؛ چونان لقمان سرخسی:

گفت لقمان سرخسی کای اله	پیرم و سرگشته و گم‌کرده راه
بنده‌ای کو پیر شد شاداش کنند	پس خطش بدهند و آزادش کنند...
هائنی گفت ای حرم را خاص خاص	هر که او از بندگی جوید خلاص
محو گردد عقل و تکلیفش به هم	ترک کن این هر دو را در نه قدم
گفت الهی من تو را خواهم مدام	عقل و تکلیفم نباید، والسلام
پس ز تکلیف و ز عقل آمد برون	پای کوبان دست می‌زد در جنون

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۴۰۴-۴۰۵)

۴. سبزواری در شرح بیت «آن یکی را روی او...» آورده است: «آن یکی را روی او شد سوی دوست: چه در مقام تعلق به دوست است، بل در مقام: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ. وین یکی را روی او خود روی اوست: چه در مقام تحقق به اوست، چون کروبیان باقین به بقاء الله تعالی» (سبزواری، ۱/۱۳۷۴: ۵۱).

۵. او در جایی دیگر از کتاب *انتهانامه* گوید:

مصطفی فرمود زدنی حیره	کی انال من لقاک رحمه
دائماً می‌خواست حیرت را ز جان	زانکه حیرت عین قرب است ای جوان
هر که حیران تر بود، اقرب تر است	هر که حیران نیست، بیرون در است

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۹۴)

۶. سیدجعفر شهیدی در خصوص عبارت «كُلُّ نَاقِصٍ مُلْعُونٌ» گوید: «ظاهر این است که این جمله مثلی است سایر نه حدیث. تا آنجا که تتبع کردم در کتاب‌های حدیث شیعه و اهل سنت و جماعت سندی برای این گفته نیافتم. تنها در *وسائل‌الشیعه* در باب «آداب تجارت» سه روایت آمده است که «لَا تُعَامِلْ (لَا تُعَامِلُوا) ذَا عَاهَةٍ فَإِنَّهُمْ أَظْلَمُ شَيْءٍ» (شهیدی، ۲/۱۳۷۳: ۳۰۱).

۷. در کتاب *جواهرالتصوف* در خصوص معنای این حدیث آمده است: «هر که نفس خود را با ضعف و فقرالی‌الله و عبودیت بشناسد، پروردگار را با قوت و ربوبیت و کمال مطلق شناخته است» (رازی، ۱۴۲۳ق: ۱۸).

منابع

قرآن کریم (۱۳۸۵) ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. چاپ دوم، قم: آیین دانش.

کتاب مقدس، عهد عتیق (۱۹۲۵م) چاپ لندن.

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴هـ.ق) شرح نهج البلاغة لابن ابی‌الحدید. به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۲) عیون اخبار رضا. ترجمه حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق.
- _____ (۱۳۸۵) علل الشرائع. قم: کتاب‌فروشی داوری.
- _____ (۱۳۹۸هـ.ق) التوحید. به اهتمام هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷هـ.ق) عمده عیون صحاح الأخبار فی مناقب امام‌الابرار. قم: جماعه المدرسین بقم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶هـ.ق) مسند امام احمد بن حنبل. به اهتمام شعیب ارنو و و دیگران. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن فارض، عمر بن فارض (۱۴۱۰هـ.ق) دیوان ابن فارض. به اهتمام مهدی محمد ناصرالدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ.ق) لسان‌العرب. به اهتمام جمال‌الدین میردامادی. چاپ سوم. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- احمدی، بابک (۱۳۷۲) ساختار و تأویل متن: شالوده‌شکنی و هرم‌نوتیک. چاپ دوم. تهران: مرکز. افلاکی، شمس‌الدین محمد (۱۳۶۲) مناقب‌العارفین. به کوشش تحسین یازیجی. چاپ دوم. تهران: دنیای کتاب.
- انوشه، حسن (۱۳۷۶) دانشنامه ادب فارسی (۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق) المحاسن. به اهتمام جلال‌الدین محدث. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲) مجموعه درس‌گفتارهایی درباره تاریخ تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش محمد جانی‌پور. تهران: دانشگاه امام صادق.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۲) «هرمنوتیک زبانی در اسلام و غرب». سروش/اندیشه. شماره ۷-۸: ۱۷۴-۲۰۷.
- _____ (۱۳۸۴) هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب. تهران: فرهنگ اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶) تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. به اهتمام مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱) تسنیم: تفسیر قرآن کریم. به اهتمام علی اسلامی. چاپ دهم. قم: اسراء.

- پیوندهای فکری مولانا جلال‌الدین و سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث...، صص ۲۵۳-۲۷۷ ۲۷۵
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰) *آداب الصلاة*. چاپ هفتم. قم: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
- رازی، ابوزکریا یحیی بن معاذ (۱۴۲۳ق). *جواهرالتصوف*. به اهتمام سعید هارون عاشور. قاهره: مکتب الادب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴) ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
- رومی، شیخ احمد (۱۳۵۴) *دقائق الحقایق*. به اهتمام محمد رضا جلالی نائینی و محمد شیروانی. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷) *مسائل جدید کلامی*. قم: امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴) شرح مثنوی. به اهتمام مصطفی بروجردی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد بلخی (۱۳۵۹) *رباب‌نامه*. به تصحیح علی سلطانی گردفرامرزی. تهران: مطالعات اسلامی مک‌گیل.
- _____ (۱۳۶۳) *مولوی دیگر، بهاء‌الدین محمد بلخی*. به تصحیح حامد ربانی و مقدمه سعید نفیسی.
- _____ (۱۳۷۶) *انتها نامه*. به تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو. تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۸۲) *معارف بهاء‌ولد*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۹) *ابتدا نامه*. به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.
- تهران: کتابخانه سنایی.
- سلیمی، حسین (۱۳۸۹) *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*. تهران: رخداد نو.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص (۱۳۷۵) *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- سیدی، سیدحسین (۱۳۷۹) *تأویل قرآن در مثنوی: بررسی تطبیقی مثنوی با تفاسیر: المیزان، تبیان، کشف‌الاسرار، کبیر*. تهران: سخن.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶) *رشحات البحار*. به اهتمام زاهد ویسی. تهران: پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۷۹) *دایرة المعارف تعلیمی علوم اجتماعی* (کتاب دوم). تهران: کیهان.
- شریف شیرازی، محمدهادی بن معین‌الدین محمد (۱۴۳۰ق). *الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی*. به اهتمام علی فاضلی. قم: دارالحدیث.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸) *غزلیات شمس تبریز*. چاپ سوم. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۲) *زبان شعر در نشر صوفیه*. چاپ دوم. تهران: سخن.
- شمس تبریزی، محمد بن علی (۱۳۹۱) *مقالات شمس تبریزی*. به تصحیح محمدعلی موحد. چاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

- شمیسا، سیروس (۱۳۹۱) *مولانا و چند داستان از مثنوی*. چاپ دوم. تهران: قطره.
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳) *شرح مثنوی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰) *مکارم الاخلاق*. چاپ چهارم. قم: الشریف الرضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵) *مجمع البحرین*. به اهتمام احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴) *منطق الطیر*. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. تهران: سخن.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*. به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷) *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوار.
- _____ (۱۳۹۰) *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داودی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- القضاعی، محمد بن سلامه بن جعفر ابو عبدالله (۱۴۰۷ هـ.ق) *مسند الشهاب*. به اهتمام حمدی بن عبدالمجید السلفی. چاپ دوم. بیروت: الرساله.
- قمی، عباس (۱۴۱۴ هـ.ق) *سفینه البحار*. قم: اسوه.
- قیصری، داود (۱۳۸۱) *رسائل قیصری*. به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: حکمت و فلسفه ایران.
- کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ هـ.ق) *کنز الفوائد*. به اهتمام عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹) *اصول کافی*. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- _____ (۱۴۳۰ هـ.ق) *الکافی*. به اهتمام محمدحسین درایتی. قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق.) *بحار الانوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق ترمذی، برهان الدین (۱۳۷۷) *معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان الدین محقق ترمذی*. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷) *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*. تهران: سخن.
- مسلم، ابوالحسن (۱۴۱۲ ق.) *صحیح مسلم*. به اهتمام محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره: دارالحديث.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱) *تفسیر و مفسران*. چاپ هفتم. قم: تمهید.
- ملاصدرا شیرازی، صدر المتألهین (۱۳۸۳) *شرح اصول کافی*. به اهتمام محمد خواجهوی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.

_____ (۱۳۷۱) مکتوبات. به تصحیح توفیق هاشم‌پور سبحانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۸۹) فیه ما فیه. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ سیزدهم. تهران: امیرکبیر.

نعمانی، شبلی (۱۳۸۶) تاریخ علم کلام. ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی. تهران: اساطیر.
نیچه، فردریش و دیگران (۱۳۷۹) کتاب هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها. ترجمه بابک احمدی،
مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: مرکز.

وابنسهایمر، جوئل (۱۳۸۱) هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی: مروری بر آرای گادامر در گستره
هرمنوتیک. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.

هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۴۰۰ق.). منهاج‌البراعه فی شرح نهج‌البلاغه. به اهتمام ابراهیم میانجی.
ترجمه حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمرهای. چاپ چهارم. تهران: مکتب‌الاسلامیه.