

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹

شمس تبریزی و تأویل‌های عرفانی او از احادیث نبوی

محمد خدادادی*

مهدی ملک ثابت**

یدالله جلالی پندری***

تاریخ دریافت: ۸۸/۳/۱۶

تاریخ تصویب: ۸۸/۹/۶

چکیده

شمس تبریزی برای احادیث نبوی اهمیت بسزایی قایل بوده و همان‌گونه که خود اشاره می‌کند، کمترین سخن حضرت محمد (ص) را با تمام کتاب‌های عالم قابل مقایسه نمی‌داند. او معتقد است، ورای ظاهر احادیث، معناهای باطنی عمیقی نهفته است که تنها عارفان و واصلان درگاه احدیت قادرند آن را درک کنند. او حتی گاهی قرآن و حدیث را با هم می‌سنجد و می‌گوید: قرآن را به این دلیل دوست دارد که از زبان حضرت رسول (ص) جاری شده، نه به این علت که خداوند آن را فرستاده است. او همچنین بر این باور است که در احادیث، اسرار بسیار زیادی وجود دارند که به دلایلی در قرآن مطرح نشده‌اند. شمس با درک عرفانی عمیقی که نسبت به سخنان حضرت رسول (ص) دارد، معانی عارفانه بدیع و شگرفی را از

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد khodadadi_m59@yahoo.com

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

احادیث استخراج و عرضه می‌کند؛ معنی‌هایی که عارفان قبل از او به ندرت متوجه شده‌اند. در این پژوهش، ابتدا نظریات شمس در باب تأویل و تأویل حدیث را بررسی، سپس شیوه‌های تأویلی او را به صورتی ساختارمند طبقه بندی کرده‌ایم.

واژه‌های کلیدی: شمس تبریزی، مقالات شمس، احادیث نبوی، تأویل حدیث.

درآمد

از دیرباز در متون عرفانی، احادیث و روایات نیز مانند آیات قرآن، به شیوه‌های مختلف تأویل و تفسیر می‌شده‌اند. هر یک از صاحب نظران عرفان اسلامی، با توجه به ذهنیت و اعتقاد ه ای خاص خود، معنای احادیث و روایات خاصی را استنباط نموده و آن‌ها را تأویل کرده است. این گونه تأویل‌ها از احادیث، در ادبیات فارسی نیز به وفور به چشم می‌خورد. از آن جمله می‌توان به کتاب‌هایی چون *کشف المحجوب هجویری*، *رساله قشیریه*، *تمهیدات عین القضاة*، رسالات تمثیلی سهروردی، مثنوی مولوی و... اشاره کرد. شمس تبریزی نیز در لابه‌لای سخنان پراکنده خود در کتاب *مقالات*، تأویلات زیبا، کم‌نظیر و گاه بی‌نظیری عرضه کرده که تاکنون مورد توجه محققان علم تأویل، علم حدیث و ادبیات قرار نگرفته است. امیدواریم این پژوهش، اندکی از این فضای خالی تحقیقی را پر کند.

در این مقاله، ابتدا به صورت بسیار مختصر، به علم تأویل و تاریخچه آن اشاره می‌کنیم؛ سپس به نظر کلی شمس درباره تأویل می‌پردازیم؛ آنگاه نظریات او را درباره تأویل حدیث مورد بررسی قرار خواهیم داد. در ادامه، پس از بررسی شیوه‌های تأویلی شمس و تقسیم‌بندی آن‌ها، نمونه‌هایی از تأویلات حدیثی بدیع او را عرضه خواهیم کرد.

تأویل و زمینه‌های تاریخی آن

تاریخچه تأویل در تمدن بشری به یونان باستان بازمی‌گردد. اصطلاح تأویل یا هرمنوتیک در اصل از واژه Hermes به معنای خدای بالدار و پیام‌آور گرفته شده است.

وظیفه هرمس انتقال پیام‌های خدایان برای بشر می‌باشد. او را در اساطیر، پیک پیام‌رسان خدایان می‌دانند. او در مقام فرزند زئوس، باید آنچه را در ورای فکر و اندیشه بشر جای دارد، به حوزه فکر و اندیشه انسان‌ها انتقال دهد و موجبات کشف رموز و معانی را فراهم سازد، انسان‌ها را از آنچه در محیط پیرامونشان می‌گذرد، آگاه کند و بالاخره دنیای نهان و آشکار را به هم پیوندد. در روش تأویل، ورود به دنیای نهانی و پیچیده مطرح است که در ورای پدیده‌های عینی، ملموس و مادی جای دارند (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۹۰۸).

تأویل متون دینی تنها به قرآن و حدیث مربوط نمی‌شود، بلکه درباره کتاب‌های آسمانی دیگری مانند تورات و انجیل هم تأویل صورت گرفته است. بنابراین می‌توان گفت تأویل سابقه‌ای طولانی دارد. علاوه بر این، در مکاتب و فلسفه‌های بشری هم مورد توجه بوده است (قاسم پور، ۱۳۸۱: ۳۲-۶۰).

تأویل در هرمنوتیک کهن بر این باور استوار است که متن در هر حال معنایی دارد؛ خواه ما آن را بشناسیم، خواه نشناسیم. پس به هر تقدیر، معنا را موجود و حاضر می‌داند. اما شاخه‌ای از هرمنوتیک مدرن، این بینش کلام‌محور را نمی‌پذیرد. هایدگر، گادامر، و پل ریکور اساساً به معنای نهایی و اصیل باور ندارند (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۹۷).

درباره تاریخچه تأویل در تمدن اسلامی در میان علمای اسلام نیز بحث‌های بسیاری بوده است. برخی از محققان با توجه به احادیث نبوی سعی می‌کنند این موضوع را به اثبات برسانند که تأویلات قرآنی در عصر حضرت رسول وجود داشته است و در میان صحابه، کسانی چون مولا علی^(ع) ابن ابی طالب^(ع) و ابن عباس به سبب بهره‌مندی از دانش تأویل، شهرت داشته‌اند (امامی، ۱۳۸۵: ۳۸۷-۳۹۲).

واژه تأویل از ریشه «أول» و به معنای بازگرداندن پیش یا وضعیت پیشین است. تأویل سه رکن اصلی دارد: امر تأویل‌پذیر یا موضوع تأویل؛ تحقق اصلی که مرجع تأویل است؛ واسطه نقل یا تأویلگر (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱).

آلوسی، صاحب تفسیر بزرگ روح‌المعانی، در بیان تعریف تأویل می‌گوید: «تأویل اشاره‌ای قدسی و معارفی سبحانی است که سالکان را از خلال عبارات منکشف می‌شود و دل‌های عارفان را از ابرهای غیب سیراب می‌کند» (الذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۳).

تأویل از سه نظرگاه قابل تحقیق و بررسی است: از منظر معرفت‌شناسی صوفیه؛ از منظر هستی‌شناسی عرفانی؛ و از نظر تاریخ تفاسیر قرآنی. توضیح هر یک از این سه دیدگاه، نیازمند پژوهش مفصلی است. اما به‌طور خلاصه می‌توان گفت در معرفت‌شناسی صوفیه، بیشترین تأکید بر علم باطن (حقیقت) در برابر علم ظاهر (شریعت) است. همچنین از منظر هستی‌شناسی عارفانه، تأویل علاوه بر اینکه به معنای بازگرداندن امور به اولشان است، در معنای بازگرداندن امور به عاقبت آن‌ها نیز کاربرد دارد؛ زیرا در منظر عرفا، هر آنچه با حق آغاز شده، به او نیز ختم می‌شود و اول و آخر هر چیز، اوست (امامی، ۱۳۸۵: ۳۹۲-۳۸۷).

کلیدی‌ترین آیه قرآن کریم که درباره تأویل آیات قرآن سخن گفته، آیه هفت سوره آل عمران است که «به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت، یکی از پرگفت‌وگوترین آیات برای مفسران بوده و خود مبنای اختلافی وسیع درباره چستی تأویل و حیطه‌های آن است» (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱) و بحث درباره آن به پژوهشی مستقل نیاز دارد. در طول تمدن اسلامی، از آیات قرآن مجید تفسیرها و تأویل‌های گوناگونی شده است. از قدیمی‌ترین متون تفسیری عرفانی می‌توان تفسیر کبیر مقاتل بن سلیمان، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق^(ع)، *المواقف نفری* و *کشف الاسرار* میبیدی را نام برد که هر کدام به‌نوبه خود در شکل‌گیری و تکامل تفاسیر عرفانی جایگاه خاصی دارند.

محققانی چون پل نوپا و هانری کربن آغاز تأویل باطنی قرآن را زمان امام جعفر صادق و تعلیمات ایشان و نیز تأویل قرآن منسوب به ایشان، یعنی *مصباح الشریعه* می‌دانند (کربن، ۱۳۷۳: ۲۰). در تاریخ متصوفه در قرن سوم به بعد، تفسیرهایی از بخشی از یک سوره یا قسمتی از قرآن یا تمام قرآن به ما رسیده است که در آن‌ها نشانه‌هایی از ذوق و تأویل باطنی وجود دارد. «در هر صورت در میان مسلمین، صوفیه، باطنیان و اخوان‌الصفا در بسیاری از موارد به تأویل تمسک جسته‌اند.» (لوری، ۱۳۸۳: ۳۲).

درباره تأویل، اختلاف نظرهایی هم وجود دارد. برخی از محققان تأویل را - که مبتنی بر دخالت نظر و تفکر مفسر است - به دو گرایش تأویل عقلی و تأویل کشفی تقسیم کرده‌اند. تأویل عقلی علاوه بر به کارگیری تمام امکانات تفسیر ظاهری، نتیجه تفکرات شخصی مفسر را نیز در خود دخیل می‌نماید. اما تأویل کشفی یا تأویل باطنی عبارت است از راه کشف درونی از طریق درک مستقیم و شهودی مفهوم باطنی کلمات و آیات قرآن (لوری، ۱۹۸۳: ۳۶).

تأویل‌های شمس تبریزی، از جمله تأویلات کشفی و باطنی است. به گفته لوری: [این نوع تفسیرها] حاصل الهامات فردی محض و فاقد هر گونه تکیه گاهی در سنت، که به صورت ذوقی به متن مقدس چسبانده شده باشد، نیست. تفسیر باطنی هم در سطح فکری و هم در بعد تکامل تاریخی خود مبتنی بر تلاوت مجذانه و مداوم قرآن، توأم با تجربه‌ای معنوی است که این تجربه نیز لازمه فهم متن است (همان، ۵۸).

۱. نظریات شمس درباره تأویل

آنچه را امروز در علم هرمنوتیک با عنوان «افق انتظار»^۱ می‌شناسیم، شمس به بیان دیگر، این گونه مطرح کرده است:

عرضه می‌دارد و خوش تر می‌نماید... چه معنی که این سخن را گفته‌اند؛ هر کسی از سخن چیزی فهم کرده است، و هر کس حال خود فهم کرده است، و هر که می‌گوید از تفسیر آن سخن، حال می‌گوید نه تفسیر؛ گوش دار که آن حال اوست (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۲۴).

بنابراین شمس به این موضوع آگاه است که هر کسی با پس‌زمینه ذهن خود به متن می‌نگرد و برداشت هر کسی از متن، با توجه به میزان اطلاعات و سطح دانش او متغیر است؛ آنچه را مفسر یا مؤول از متنی ارائه می‌دهد، نمی‌توان به جای معنای مطلق و حقیقی آن پذیرفت، زیرا ممکن است این تأویل، تنها برداشت درونی شخص تأویلگر باشد: «ای خواجه، هر کس حال خود می‌گویند، و می‌گویند که کلام خدای را معنی می‌گوییم!» (همان، ج ۱: ۲۸۱).

۱-۱. تأویل مذموم

شمس هر سخنی را تأویل‌پذیر نمی‌داند و معتقد است تأویل گاهی آدمی را از رسیدن به حقیقت باز می‌دارد. این نظر شمس را در حکایت بایزید و احمد زندیق می‌توان مشاهده کرد:

... جنید را از بغداد بدو حوالت بود که به فلان شهر احمد زندیق است، بنده‌ای ما را، این مشکل تو بی او حل نشود... با خود... تأویل کرد، احمد صدیق پرسید. از بس معرفت که در اندرون او بود مانع آمد او را از مقصود، که او را در واقعه سخنی گفتند بی تأویل، او بشنید با تأویل. شصت روز در آن شهر سرگردان می‌گشت، و می‌پرسید که احمد صدیق را وثاق کجاست؟ به شومی آنکه او را بی تأویل گفتند، او به تأویل می‌پرسید... [آخر] گفت: بی تأویل پیرسم. پرسید. آن جوان گفت: آخر آواز قرآن خواندنش می‌شنوی. جنید نعره‌ای بزد و بی خود بیفتاد (همان، ج ۱: ۱۲۳).

شمس در جای دیگر نیز در ضمن بحث درباره آیه‌ای از قرآن و یک حدیث، به این موضوع اشاره می‌کند که بعضی از مفاهیم را نمی‌شود تأویل کرد و باید آن‌ها را به همان صورت اصلی پذیرفت:

لا یسعی السماء را تأویلی بگو، گفت: همان معنی که *إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ* یعنی معرفه الله، و این معرفت را بر درجات است معنی آن حدیث هم با این تعلق دارد. فرمود که دیگر چیزی نیست پیش شما از معنی این حدیث که: لا یسعی سماء؟ سعت حقیقی ممکن نیست؟ خاموش شدند (همان: ۱۲۵).

شمس در جای دیگری هم تأویل کردن را حجابی بزرگ می‌داند که آدمی برای نجات از آن، باید خودش را به نادانی بزند: «چون تاریکی در آید و حجابی و بیگانگی‌ای... نفس تصرف کردن گیرد و تأویل نهادن گیرد... هر چند نفس تأویل کند، تو خویشتن را ابله ساز، که *إِنْ أَكْثَرَ أَهْلَ الْجَنَّةِ الثُّبُلُ*» (همان، ج ۱: ۱۴۵). از قرائن بالا معلوم می‌شود شمس با تأویل شخصی و «تفسیر به رأی مذموم» مخالف است و آن را باعث گمراهی و سرگردانی و تاریکی می‌داند. این نظر، نشان‌دهنده اعتقاد به همان حدیث نبوی است که: «*مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ*» (کفر) *افترى على الله الكذب*» (زرکشی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۶۴). بنابراین شمس معتقد است هر کلامی را نمی‌توان تأویل کرد:

«سخن باشد با تأویل که اگر مؤاخذه کنند راست باشد به تأویل، نه همچو أنالالحق رسوا و برهنه، قابل تأویل نه، لاجرم سرش برفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۶۳).

۱-۲. تأویل محمود

بنابر آنچه گفته شد، شمس تأویل‌های کسانی را که بدون بهره‌گیری از نور باطن، متن را تأویل می‌کنند و تأویلشان برخاسته از قرائن درونی متن و عقل‌پسند نیست، نمی‌پذیرد. در غیر این صورت، تأویل را امری پسندیده می‌داند، آن را موجب حرکت به سوی ایمان و معرفت و ذوق معرفی می‌کند و سخن بدون تأویل برایش دلچسب و پسندیده نیست:

این قاعده‌ای است که چون سخن راست را متلون کنی، و به تأویل گویی، اندکی برنجد و

اغلب رقت آید و ذوق آید و حالت آید، و چون بی تأویل گویند، نه رقت آید نه حالت

آید (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۴)

از همین رو، شمس معتقد است امت محمد (ص) باید علم تأویل را بدانند و آن را به کار ببرند (همان، ۳۸۳). بنابراین شمس از سخنان ظاهری و خشک‌گریزان است، به دنبال تأویل حقیقی مفاهیم می‌گردد و دیگران را هم به آن فرامی‌خواند:

با من از این واعظانه آغاز کرد، ازین ظاهر، گفتم با من ازین سرّ کار بگو، از حقیقت

بگو... خود آن طعام [ظاهر] از پیش برخیزد. پس همان حدیث است. آخر تأویل احادیث

بدان (همان، ۳۶۷).

۱-۳. دانایان به رموز تأویل

شمس خود را صاحب سرّ کلام انبیاء و آگاه به حقیقت کلمات ایشان می‌داند: «چه غم دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد. کدام سرّ را دریغ دارد» (همان، ۱۸۳). از این رو خود را مجاز می‌داند که به شیوه دلخواهش احادیث را تأویل کند: «قول پیغامبر هست، من این را بشکستم. چنین گفتم به عکس، و معامله خود کردم و اثرش ظاهر شد» (همان، ج ۲: ۲۲). البته غیر از خود کسی را در چنین مرتبه‌ای نمی‌بیند (همان، ج ۱: ۲۹۰)؛ زیرا او هر کسی را اهل تأویل و آشنا به

معانی حقیقی آیات و احادیث نمی‌داند: «اکنون این است معنی ما یعلم تأویله أَلَا اللهُ وَ الرَّاسُخُونَ» (همان، ج ۲: ۴۰۹). از همین رو معتقد است هر کسی توان شنیدن تأویل‌های عرفانی او را ندارد: مرا از این علم‌های ظاهر و از این تازی‌ها می‌بایست که با این‌ها بگویم، که دریغ است این علم [تأویل] من با ایشان گفتن. کی توان با این علم به آن‌ها مشغول شدن؟ ایشان را به همان مشغول باید کردن که بدین نمی‌ارزند (همان، ج ۱: ۱۸۵).

۲. نظریات شمس درباره تأویل حدیث

شمس معتقد است سخنان پیامبران معانی باطنی دارد و گاهی ممکن است سخنی از ایشان صادر شود که معنای حقیقی آن، خلاف ظاهرش باشد: «سخن انبیا را تأویلی هست، باشد که گویند برو؛ آن برو، مرو باشد در حقیقت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳۱). از همین رو، سالک الی الله باید تأویل سخن انبیا را بداند، مبادا در معانی ظاهری این سخنان توقف کرده و به باطن و حقیقت آن‌ها پی نبرد.

برای نمونه، به نظر شمس، این سخن حضرت موسی^(ع) که می‌فرماید: «رَبِّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ» (فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۴۷)، معنایی باطنی دارد و به تأویل آن پرداخته است. او بر این باور است که معنای باطنی قرار گرفتن در میان امت محمد^(ص) - که حضرت موسی^(ع) آن را طلب می‌کند - تقاضای دیدار حق تعالی است؛ زیرا محمدیان به درجه‌ای از ظرفیت و قابلیت می‌رسند که می‌توانند به درک و مشاهده خداوند ناطق شوند. شمس وجه دیگری نیز برای این سخن قائل شده است و می‌گوید: شاید مراد از قرار گرفتن در میان امت محمد^(ص)، طلب دیدار آن مرد بزرگ و یگانه از امت محمد^(ص) باشد که موسی آرزوی دیدار او را دارد و گویا اشاره ای است به وجود مبارک حضرت مهدی ارواحنا فداه:

موسی بلبان عظمت، رَبِّ اجْعَلْنِي مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ می‌زند. یعنی مرا از اهل دیدار گردان! سر آن سخن این بود، اگر نه موسی آرزوی من و تو گنده بغل خواست بردن؟ مراد این سر بود، یا آن یگانه از امت محمد که اهل دیدار است. مراد علی این است یا آن (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۲۳-۳۲۴).

از همین رو، شمس معتقد است هر مسلمانی باید تأویل احادیث را بداند و به ظاهر آنها اکتفا نکند: «محمّدی باید تا تأویل الاحادیث را تمام بداند» (همان، ج ۱: ۳۸۳). با وجود این، شمس تأویل حدیث را کاری دشوار دانسته و بر این باور است که هر کسی قادر به تأویل نیست: «تأویل احادیث بزرگ کاری است، درجه‌ای بزرگ است، که از سخن مقصود گوینده را بداند» (همان، ۸۶). شمس خود را قادر به این کار می‌داند و مدّعی است که از اسرار حق و اسرار احادیث آگاه است: «چه غم دارم، حق تعالی چون سرّ خود را از این بنده دریغ نمی‌دارد. کدام سرّ دریغ دارد» (همان، ۱۸۳). همچنین او جسارت بیان کردن معانی باطنی احادیث را هم دارد: «که از زهره باشد که این [سخنان پیامبر] را بگشاید جز این تبریزی بچه؟» (همان، ج ۲: ۱۰۳). پس احادیث را تأویل می‌کند و معانی باطنی آنها را آشکار می‌سازد:

قول پیغامبر هست، من این را بشکستم، چنین گفتم به عکس، و معامله خود کردم و اثرش ظاهر شد. ندیدی؟ نمی‌بینی؟ اکنون آن دگران اگر گویند پاره پاره‌شان باید کرد! (همان، ۲۲).

پس شمس تنها خود را مجاز به تأویل احادیث حضرت رسول (ص) می‌داند و معتقد است اگر کسی غیر او دست به این کار بزند، مرتکب گناهی نابخشودنی شده است؛ زیرا هر کسی قابلیت تأویل احادیث را ندارد. به همین این علت است که شمس گاهی احادیث حضرت رسول (ص) را برتر از قرآن می‌داند.

۲-۱. سنجش قرآن و حدیث

شمس معتقد است اگرچه قرآن مملو از اسرار است، سخنان حضرت رسول سرّ است و از این رو از سرّ بالاتر است:

آخر اگر این سرّ سخن قدیم است، سرّ سرّ سخن قدیم تر است. این صورت خود بگردن فرو کردند به شمشیر. این سخن خوب است، اما دراز کشیده است که نومیدی آرد. خیر الکلام ما قلّ و دلّ. چندان نیست. کلام مصطفی به است (همان، ۹۵-۹۶).

مولانا نیز به سرّ اشاره کرده و آن را والاتر از سرّ می‌داند: «واقفی از سرّ خود از سرّ سرّ واقف نه‌ای / سرّ سرّ همچون دل آمد، سرّ تو همچون زبان» (مولوی، ۱۳۵۵، ج ۴، ب ۲۰۴۳۸).

شمس در جای دیگر نیز به سنجش کلام حضرت محمد^(ص) و قرآن پرداخته و ارزش قرآن را بدلیل خارج شدن آن از دهان حضرت رسول^(ص) دانسته است:

اگر پرتو محمد^(ص) بزند هم تو بسوزی و هم آن کس که اعتقادش می‌داری... من قرآن را بدان تعظیم نمی‌کنم که خدا گفت، بدان تعظیم می‌کنم که از دهان مصطفی صلی الله علیه و سلم برون آمد (همان، ۹۳).

شمس در سخنان دیگرش به دلیل این موضوع اشاره کرده است. او معتقد است قرآن برای همه توده‌های مردم نازل شده؛ به همین علت، جایگاه بیان بسیاری از اسرار الهی نیست؛ چرا که بسیاری از مردم توانایی درک این گونه سخنان را ندارند. اما در سخنان پیامبر - که گاه ی برای جمعی معدود و با ظرفیتی نامحدود تقریر می‌شده - بسیاری از اسرار الهی بیان شده است. از همین رو، بسیاری از اسرار حق را می‌توان در احادیث مشاهده کرد. در حالی که در قرآن به صورت صریح سخنی از آنها به میان نیامده است:

لا عین رأّت ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر^۲. این از آن قوی‌تر است که ما کذب الفؤاد ما رأی^۳. چهاراسبه از آن گذشته است. آنجا ذکر کذب کرده است، دلیل حجابی بود. آن قرآن و این حدیث! در قرآن اسرار کم تر گفته است، که مشهورست گرد جهان. شبگرد جهان دیده انگشت‌نمای! اسرار در احادیث بیشتر است (همان، ۵۲).

و باز در جای دیگر می‌گوید: «در احادیث سرّ بیش است که در قرآن» (همان، ۱۳۰).

۲-۲. تشویق به تأویل

شمس معتقد است انسان‌ها باید بتوانند از معانی ظاهری قرآن و احادیث گذر کرده و به عمق آنها پی ببرند. او معنی ظاهری قرآن و احادیث را متعلق به دوره طفولیت بشر می‌داند و بر این باور است که وقتی انسان به کمال برسد، می‌فهمد که حضرت حق و پیامبر بزرگوار او فراتر از آن چیزهایی است که ما تصور کرده‌ایم:

کسی که عقیده او این باشد که قرآن کلام خداست، حدیث کلام محمد (ص)، از او چه امید باشد؟ مطلع او این باشد، او در این تنگنا مانده باشد. عالم حق فراخنایی است، بسطی بی پایان عظیم... او در این مانده باشد که لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا [وَلِبَطْنِهِ بَطْنًا] إِلَى سَعَةِ أَبْطُنٍ^۴.
ظهر علما دانند، و بطن اولیاء و بطن بطن، انبیاء آن چهارم درجه لایعلمه آلا الله (شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۳۰).

مولانا نیز همچون شمس معتقد است انسان باید بتواند ظاهر الفاظ و اسامی را کنار بزند و به

باطن و حقیقت موجودات پی ببرد:

اسم هر چیزی تو از دانا شنو / سر رمز علم الأسماء شنو // اسم هر چیزی بر ما ظاهرش / اسم هر چیزی بر خالق سرش // نزد موسی نام چوبش بُد عصا / نزد خالق بود نامش اژدها ...
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷۷)

۳. شمس تبریزی و تأویل احادیث

تأویل‌ها و نظریات شمس دربارهٔ احادیث را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد و مورد بررسی قرار داد:

۳-۱. تأویل یک کلمه به کلمه‌ای دیگر؛

۳-۲. تأویلات محتوایی؛

۳-۳. انتقاد گونه‌ای بر بعضی احادیث.

۳-۱. تأویل یک کلمه به کلمه‌ای دیگر

شمس در این شیوه تأویلی، یکی از واژه‌های مندرج در حدیث را به معنای باطنی آن تأویل کرده و با این کار معنایی جدید و بسیار عمیق و عارفانه به دست می‌دهد که طوری از اطوار و رای بطن نخست حدیث را به تصویر کشیده و مخاطب را مجذوب معنای باطنی حدیث می‌کند.

۳-۱-۱. تأویل زن به نفس: «شَاوَرُوهُنَّ وَ خَالْفُوهُنَّ» (با زنان مشورت کنید و خلاف آن

را به کار بندید) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۰؛ نیز ر. ک مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۶۷).

شمس در ضمن سخنانی، حدیث فوق را تشریح می‌کند و علاوه بر یادآوری دلیل گفتن این حدیث، به تأویل آن می‌پردازد. او بر این باور است که علاوه بر معنای ظاهری، معنای دیگری نیز در آن نهفته است. به نظر او، معنای واقعی زن در این حدیث، نفس انسان است که آدمی برای در امان ماندن از بدی‌ها باید برخلاف رأی و نظرش عمل کند:

نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن، طبع نفس دارد. شاور و هنّ و خالفوهنّ. یا رسول الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیایم که با او مشورت کنیم، آنجا زنان باشند، چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هرچه گویند ضدّ آن بکنید (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۸۷).

۲-۱-۳. تأویل قوم به اجزای: «اللّهم اهدِ قومی فانّهم لا یعلمون» (خدایا قوم مرا هدایت

کن، آن‌ها ناآگاهند) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۰؛ نیز ر. ک طبرسی، ۱۳۹۰: ۸۳)۵.

شمس معتقد است انسان عالم کبیر است و به همین منظور، در وجود هر انسانی تمام جهان و جهانیان نهفته است؛ اما هر کسی از این موضوع آگاهی ندارد. او پس از بیان این عقیده، چنین نتیجه می‌گیرد که انسان کامل و عارف بالله تمام اجزا و عناصر عالم (اعمّ از کافر و مسلمان) را جزئی از خود می‌داند و در صدد اصلاح و تربیت آن‌هاست. از همین رو، پیامبر اسلام (ص) - که در صدر و معلّم تمام عرفاست - از خداوند تقاضا می‌کند تمام اجزایش (یعنی تمام انسان‌ها) را هدایت کند؛ نه فقط عدّه خاصی از مردم را. به همین علّت، شمس معتقد است معنی باطنی و حقیقی «قومی» در حدیث بالا «اجزائی» است. یعنی پیامبر تقاضای هدایت تمام انسان‌ها را - که قسمتی از وجود ایشانند - دارد:

همه عالم در یک کس است. چون خود را دانست همه را دانست. تثار در توست. تثار صفت قهر است، در توست، اهد قومی فینهم لایعلمون، یعنی: اهد اجزایی. آخر آن اجزا کافران بودند اما جزو او بودند. اگر جزو او نبودندی، جداگانه بودندی. او کل چون بودی؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۳).

۳-۱-۳. تأویل جهاد اکبر به جماعت: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر».

(مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۴۳؛ نیز ر. ک شعیری، ۱۴۰۵: ۱۰۱).

شمس در حدیث فوق، جهاد اکبر را «جماعت» و توجه به آن می‌داند. این نظر او، برخلاف نظر علماست که با توجه به ادامه این حدیث، جهاد اکبر را جهاد با نفس می‌داند. به هر حال، تأویل شمس از حدیث فوق این گونه است: «رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر. جهاد اکبر چیست؟ روزه نیست! نماز نیست! جماعت است جهاد اکبر» (شمس تبریزی، ج ۱: ۲۶۹). شاید شمس به این وسیله می‌خواهد به اهمیت جمع و همبستگی و عبادت به صورت گروهی تأکید کند و بگوید آنچه مهم‌تر از نبرد با دشمنان است، نبرد با تفرقه‌های درونی و پاک کردن قلب‌ها از کینه‌هاست که نتیجه آن به همدمی و همنشینی و جماعت منجر می‌شود. به این ترتیب، رو آوردن به جمع و جماعت، نوعی نبرد با نفس اماره محسوب می‌شود که مشوق خودخواهی است و با ظاهر حدیث هم تعارضی ندارد.

۴-۱-۳. تأویل کدّ یمین و عرق جبین به غذای روح: «كُلُّ مِنْ كَدِّ يَمِينِكَ وَ عَرَقِ

جَبِينِكَ»^۷ (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۷).

شمس در حدیث فوق، کدّ یمین و عرق جبین را غذای روح آدمی می‌داند، نه فقط دست‌رنج و حاصل زحمات انسان. او معتقد است آدمی برای رسیدن به کمال، باید از غذای روحانی وجود خود نیز استفاده کند. به همین علت، حدیث فوق را دستوری برای عمل به این موضوع دانسته و آن را این گونه تأویل می‌کند: «مراد از کدّ یمین و عرق جبین غذای روح است. کُلُّ مِنْ كَدِّ يَمِينِكَ وَ عَرَقِ جَبِينِكَ، یعنی غذای روح خود» (همان).

۵-۱-۳. تأویل سواد اعظم به عارف کامل: «عَلَيْكُمْ بِالْمُدْنِ وَ لَوْجَارَتِ وَ عَلَيْكُمْ بِالطَّرُقِ

وَ لَوْ دَارَتِ، عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ» (به شهرها و جاده‌ها روی آورید هر چند از اعتدال و راستی برگشته باشند. بخصوص نقاط پرجمعیت را دریابید) (قمی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۱۴۶؛ نیز ر.ک. فروزانفر، ۱۳۸۷: ۲۵۷).

شمس معتقد است «سواد اعظم» در این حدیث به معنای عارف کامل و داناست که سالکان راه حق باید خود را به دامان او بیاوریند تا بلهم صحبتی و توکلی او، به سرمنزل مقصود برسند: «عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ، یعنی: بخدمه العارف الکامل. و ایاکم وَ القرى یعنی: صُحْبَةُ النَّاقِصِينَ» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۵). او همچنین در قسمت دوم سخن خود «قری» (دها) را نیز به

هم‌نشینی و مصاحبت ناقصان و نادانان تأویل کرده است؛ کسانی که صحبت با آن‌ها باعث سردی قلب‌ها و بازماندن از سلوک می‌شود.^۸

۳-۱-۶. تأویل نفحات به نفس بند ۵ مقرب :

«فَتَعَرَّضُوا لَهُ» (در طول زندگی شما نسیم‌هایی از رحمت پروردگارتان می‌وزد. هان! خود را در معرض آن‌ها قرار دهید) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۲۱؛ نیز رک فروزانفر، ۱۳۸۷: ۹۱).

شمس بر این باور است که این نسیم‌های رحمانی، نفس اولیای حق و بندگان مقرب حضرت احدیت است که گاهی بر بندگان جاری می‌شود و خوشا به حال کسانی که نفس رحمانی این اولیا را قدر دانسته و با جان و دل، خود را به این انفاس الهی می‌سپارند تا وجودشان را از آلودگی‌های مادی پاک کند:

قال نبی علیه السلام إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهُ، مرا چنین می‌آید که این ترجمه را بگویید. معنی این آن می‌نماید، که این نفحات نفس بنده‌ای باشد از بندگان مقرب، که اوست کیمیای سعادت، نه آن کتاب (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۵۲).

شمس در جای دیگر نیز مصحف و قرآن واقعی را ولیّ حق می‌داند ، نه این کتاب‌های

ظاهری را:

مراد او از این کتاب الله مصحف نیست، آن مردی است [که] رهبر است. کتاب الله، آیت اوست. سوره اوست. در آن آیت آیت‌هاست (همان، ج ۱: ۳۱۶).

۳-۱-۷. تأویل تفکر به حضور قلب:

تفکر بهتر از شصت سال عبادت است) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۲۹۳).^۹

شمس در این حدیث، مراد از تفکر را حضور قلب درویش صادق می‌داند که به دور از روی و ریا و با اخلاص تمام به درگاه حضرت حق می‌ایستد و با او راز و نیاز می‌کند. او این حضور قلب را مرتبه‌ای بسیار عالی می‌داند که نماز و عبادت بدون آن ارزش چندانی ندارد و اگر کسی به آن مقام دست یابد، هم‌چون حضرت رسول (ص) مقامش از ملایک برتر می‌رود و به جایگاهی می‌رسد که جز او و حضرت حق، کسی در آن حضور ندارد:

تَفَكَّرَ سَاعَةً خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سِتِّينَ سَعَةً. مراد از آن تفکر، حضور درویش صادق است، که در آن عبادت هیچ ربایی نباشد. لاجرم آن به باشد از عبادت ظاهر بی حضور. نماز را قضا هست، حضور را قضا نیست. فقرای محمدی در این کوشند که لا صَلَوَةَ إِلَّا بِحُضُورِ الْقَلْبِ^{۱۱}. نه که صورت آن رها کنند خوش آمد نفس را. در شرع لا صَلَوَةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ^{۱۱}. در حضور اگر جبرئیل بیاید گرس (سیلی) خورد. هنوز به حضور نرسیده بود که گفتش بیا، گفت: نی، لَوْ دَنَوْتُ أَنْ مَلَأْتُ لَأَحْتَرَقْتُ^{۱۲} (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۸).

۸-۱-۳. تأویل وطن به حضرت (بارگاه) خداوند: «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ»

(وطن دوستی از نشانه‌های ایمان داشتن است) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۲۳؛ نیز ر.ک قمی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۶۶۸). شمس معتقد است، در این حدیث، وطن، مأوا و مبدأ واقعی انسان‌هاست که همان بارگاه و محضر حق تعالی باشد، نه این وطن‌های ظاهری. زیرا ایمان امری غیبی و ورای ماده و حواس ظاهر است؛ در حالی که وطنِ خاکی از جنس ماده و عالم ظاهر می‌باشد. بنابراین با این قرینه، متوجه می‌شویم که میان ایمان و وطن ظاهری نسبتی نیست، بلکه این وطن، جایگاهی باطنی و ورای ماده، یعنی همان بارگاه و محضر خداوند عالم است:

حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ، آخر مراد پیغامبر علیه السلام 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. الاسلام بدأ 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 البته دیگر. آن وطن حضرت خداست که محبوب و مطلوب مؤمن است^{۱۳} (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شمس علاوه بر تأویل «وطن» در عبارت های فوق، غریب بودن اسلام را در حدیث «الاسلام بدأ غریباً و سَیَعُودُ كَمَا بدأ غریباً فطوبی لِلْغُرَبَاءِ» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۴۶) به ماورایی بودن آن تأویل می‌کند، نه ناشناخته بودن آن؛ چنان که می‌گوید: «چون غریب است، هم از این عالم نباشد، از آن عالم باشد». پس غربت اسلام در نظر شمس آن جهانی بودن است، نه ناشناختگی.

۹-۱-۳. تأویل اکل به غذای آن جهانی: «مَنْ أَكَلَ مَعَ مَغْفُورٍ غُفِرَ لَهُ» (کسی که با

انسان آمرزیده‌شده‌ای غذا بخورد، آمرزیده می‌شود) (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱۸).^{۱۴}

شمس معتقد است که در این حدیث، مراد از غذا خوردن با انسان آمرزیده شده، غذای ظاهری نیست. چراکه انسان‌های زیادی منافق و کافر بوده و هستند و با پیامبر (ص) و اولیا (ع) بر سر یک سفره نشسته و طعام خورده‌اند؛ اما این هم‌سفری‌گی باعث آمرزش آن‌ها نشده و نمی‌شود. او نتیجه می‌گیرد که مراد از این غذا خوردن، غذای روحانی و آن جهانی است که تنها نصیب پاکان و شهیدان می‌شود؛ کسانی که از نظر معنوی با این افراد پیوستگی روحانی دارند و بر نفس اماره خویش غالب شده‌اند، با خوردن غذای روحانی همراه ایشان، آمرزیده و رستگار می‌شوند:

مَنْ أَكَلَ مَعَ مَغْفُورٍ غُفِرَ لَهُ. مراد ازین اکل، اکل نان نیست، اکل طعام نمی‌باشد، اکل غذای آن جهانی است، که در حق شهیدان حلق بریده می‌فرماید: يُرْزَقُونَ فَرَحِينَ^{۱۵}. چون نفس اماره مقهور شد، هم‌درین حالت حیات، شهید شد و غازی شد. هر که از آن غذا بخورد با مغفوری، غُفِرَ لَهُ؛ اگر نه هزار منافق و جهود با مصطفی علیه السلام طعام می‌خوردند (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۱۸).

۱۰-۱-۳. تأویل فقر به نور خداوند: «الْفَقْرُ فُخْرِي وَبِهِ أَفْتَحُرُ» (فقر مایه مباحثات من

است و به آن افتخار می‌کنم) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۰۴؛ نیز ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹: ۳۰).

این حدیث، از احادیثی است که بیشتر عرفا و متصوفه در کتاب‌های خود به آن استناد کرده و درباره آن سخنان بسیاری گفته‌اند (ر.ک. قشیری، ۱۳۶۷: ۴۵۸؛ هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲؛ عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: ۳۱۲). اما آنچه شمس از معنای واقعی «فقر» عرضه می‌کند، بی‌ظنیر است. او معتقد است، معنای باطنی فقری که حضرت رسول به آن افتخار می‌کند، «نور خداوند» است که در وجود او جاری شده و درون او را پر از ذوق و خوشی کرده:

الفقر فخری. خواه‌ای که در همه عالم نمی‌گنجد؛ آن چه فقر باشد که او فخر می‌کند؟ فقیر است، مسکین است، پیش نور حق عاجز شده، سینه او در نور حق می‌سوزد، و می‌گوید: کاشکی صد سینه بودی، هر روز می‌سوختی درین نور و می‌ریختی، و می‌پوسیدی، و دیگری می‌رویاندی. او می‌داند که از او چه راحت دارد، و چه ذوق دارد.

لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ...^{۱۶} آنچه بر کوه نهند طاقت آن ندارد، آن نور بر او می‌زند
(شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۸۰).

پس آن فقری که در قرآن به آن اشاره شده (قرآن مجید، سوره بقره (۲)، آیه ۲۷۳) و حضرت محمد (ص)
آن را طلب کرده و به آن افتخار می‌کند، نور خداوند است که در سینه حضرت رسول جا گرفته
است.

۱۱-۱-۳. تأویل دین عجائز به نیاز: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ» (بر شما باد دین پیرزنان)

(فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۰۳؛ نیز ر.ک مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۱۳۵). از آنجایی که پیرزنان خود را ضعیف ترین
انسان‌ها فرض می‌کنند، هرگاه به نیایش با پروردگارشان می‌پردازند، عجز خود را در برابر او درک
کرده و نیاز خود را با تمام وجود به خداوند عرضه می‌کنند. به همین علت، شمس معتقد است
معنای حقیقی و باطنی دین عجائز در این حدیث، نیاز و نیازمندی همه جانبه به درگاه حق تعالی
است:

نیاز می‌باید به حضرت بزرگان. علیکم بدین العجائز. نیاز ایشان به از همه. فخر رازی و صد
چون او باید که گوشه مقنع آن زن نیازمند راستین برگیرند به تبرک و افتخار، و هنوز
حیف بر آن مقنع باشد (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۹).
شمس در جای دیگری هم به این حدیث اشاره کرده است و باز همین تأویل را از حدیث
عرضه می‌کند:

علیکم بدین العجائز، یعنی عجز گوید: ای تو، ای همه تو، آخر چو همه گفت، عجز نیز
داخل است. پس این به بود از انالحق گفتن (همان، ۲۶۲).

۱۲-۱-۳. تأویل «ملک مقرب» و «نهی مرسل» به «روح» و «جسم» حضرت

محمد (ص): «إِلَى مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْأَلُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» (مرا با خدا لحظه‌هایی است
که در آن هیچ فرشته مقرب و پیامبر مرسلی نمی‌گنجد) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۵۲؛ نیز ر.ک طباطبایی،
۱۳۷۸، ج ۱: ۴۱۰).

«وقت» در اصطلاح عرفا «آن بود که بنده بجان از ماضی و مستقبل فارغ شود. چنان که واردی
از حق به دل وی پیوندد و سر وی را در آن مجتمع گرداند، چنان که اندر کشف آن نه از ماضی یاد

آید نه از مستقبل» (هجوری، ۱۳۵۸: ۴۸۰). شمس معتقد است در چنین وقت‌هایی حضرت رسول به عوالم بسیار شگفت‌انگیزی دست می‌یافته که حتی روح و جسم ایشان قادر به درک آن احوال نبوده است. او ضمن تأویل حدیث فوق، بیان می‌کند:

لَا يَسْتَهْرِ فِيهِ مَلَكٌ مُّقْرَّبٌ، رُوحٌ پَاكٌ اوست. نبي مرسل، جسم مطهر اوست. چون این درنگ‌نجد و رای این چه باشد؟ که را زهره باشد که این را بگشاید جز این تبریزی بچه؟ (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۰۳).

نَكْفٌ قَابِلٌ لِنَقْلِ اَيْنِ اَسْتِ كِه شَمْسِ مِي كُوِيْد : مِرَاد اَز فَرَشْتَهٗ مُقْرَّبٌ، رُوح پَاكِ حَضْرَتِ رَسُوْلِ (ص) وَ مِرَاد اَز نَبِيٍّ مَرْسَلٍ، جَسْمِ مَطْهَرٍ حَضْرَتِ رَسُوْلِ (ص) اَسْت. بِنَابَر اَيْنِ وَ قَتِي نِه رُوحِ اَيْشَانِ اَنجَا حَضُوْر دَاشْتِه وَ نِه جَسْمِ اَيْشَانِ، چِه چِيْزِي اَنجَا حَاضِر بُوْدِه؟ وَ اَيْنِ چِه لَطِيْفِه اِي اَسْت وَ رَايِ جَسْمِ وَ رُوحِ كِه هِنُوْز بَشْرِيْتِ بِه اَن پِي نَبْرَدِه اَسْت^{۱۷}؟ اَلْبَتِه خُوْدِ شَمْسِ نِيْز اَدْعَا مِي كُنْد كِه كَسِي جَز اَوْ زَهْرَهٗ بَحْثِ دَرْبَارَهٗ اَيْنِ مَوْضُوْعِ رَا نِدَارْد؛ اَمَّا مَلْسَفَانِه اَوْ نِيْز اَيْنِ بَحْثِ رَا اَدَامِه نَمِي دِهْد وَ بِه مَسْأَلَهٗ دِيْگَرِي مِي پَرْدَاْزْد.

۱۳-۱-۳. تَأْوِيلِ نَفْسِه بِه نَفْسِ حَضْرَتِ رَسُوْلِ (ص): «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ»

(کسی که خودش را شناخت، خدایش را شناخته است) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۷۱؛ نیز ر.ک مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲).

شمس معتقد است حقیقت سخن پیامبر این گونه است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ» ؛ یعنی هر کس به شناخت نفس حضرت محمد (ص) نایل آید، به شناخت خداوند خواهد رسید: مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُوِيْد كِه تُو عِيْسِي رَا نَشْنَاخْتِي اِي نَصْرَانِي، مِرَا بَشْنَاْسِي اَوْ رَا شْنَاخْتِه بَاشِي، وَ مِرَا زِيَادَه؛ اَكْنُوْنِ مُحَمَّدٌ رَا كِه تَعْرِيْفِ كُنْد، خَاتَمِ النَّبِيِّنِ اَسْت، كَفْتَنْدِ چِه كُنِيْم؟ اَوْ رَا شَرْمِ بُوْد كِه بَكُوِيْد: مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ. م ن عَرَفَ نَفْسَه كَفْت. اَيْنجَا هِر كَسِي اَز بِي خَبْرِي تَأْوِيلِ كَرْدَنْد، بَاز عَقْلَا بَا خُوْدِ مِي كَفْتَنْدِ اَيْنِ نَفْسَكِ پَلِيْدِ ژَنْدِه رَا شْنَاْسِيْم، اَز اَيْنِ مَعْرَفْتِ خُدا حَاصِلِ شُوْد؟ اَصْحَابِ سَرِّ دَانَسْتَنْد كِه اَوْ چِه كَفْت (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۶).

او در جای دیگری این تأویل را این گونه بیان می‌کند:

یاران گفتند: یا رسول الله هر نبی معرف من قبله بود اکنون تو خاتم النبیین، معرف تو که باشد؟ گفت: من عرف نفسه فقد عرف ربه. یعنی من عرف نفسی فقد عرف ربی (همان، ج ۱: ۷۵).

یعنی معرفت خداوند به وسیله معرفت به حضرت رسول (ص) حاصل می شود و کلید شناخت حق تعالی، شناخت رسول (ص) است. در جای دیگر این تعبیر را به این صورت بیان می کند: «می گفت: ما عرفناك، یعنی ما عرفت نفسی، ما عبدناك یعنی ما عبدت نفسی» (همان، ۲۲۷)^{۱۸}.

۳-۲. تأویل های محتوایی

در این شیوه تأویلی، شمس سراغ مفاهیم پنهان در کلمه های حدیث می رود و با ورود به باطن احادیث، به تأویل و تفسیر محتوای آن ها می پردازد و این تأویل ها را به شیوه ای زیبا و هنرمندانه عرضه می کند.

۳-۲-۱. تأویل حدیث «لا رهبانیه و لا تبطل فی الاسلام» (ترک دنیا کردن و از

زندگی دنیایی بریدن در اسلام تجویز نشده است) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۵۳۸؛ نیز ر.ک مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۳۱۹).

اگرچه از ظاهر حدیث فوق این گونه برمی آید که در اسلام، بریدگی از زندگی توصیه نشده، شمس معتقد است معنای واقعی این حدیث، سفارش به اختلاط با دنیا و لوازم آن نیست؛ بلکه معنی آن همنشینی دورادور با مردم است. به گمان او انسان باید در ظاهر با مردم خوش رفتار باشد و سخن حق بگوید، اما در اندیشه، فقط یاد حق باشد: «لا رهبانیه فی الاسلام، این نمی خواهند که با مردم بنشین. از دور مردمان را می نگر. الا سخن حق بگوی خوشک و نغزک» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۴). معنی حقیقی این حدیث آن است که میان مردم باش اما در حقیقت تنها باش؛ ظاهر دورادور با مردم بیامیزد، اما باطن و درونت لحظه ای با غیر حق اختلاط نکند:

میان ناس و تنها، در خلوت مباش و فرد باش. چنان که مصطفی (ع) می فرماید: لارهبانیه فی الاسلام. به یک تأویل نهی است از آنکه منقطع شوند، و از میان مردم بیرون آیند، و خود

را در معرفت انگشت‌نمای خلق کنند. و معنی دیگر نهی است از ترک زن خواستن. زن بخواه و مجرد باش. یعنی به دل از همه جدا و مبرا از همه (همان، ۱۲۳).

۲-۳. تأویل حدیث «الأعمالُ بالنیات» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷: ۲۱۰؛ نیز ر.ک پاینده،

۱۳۸۲: ۳۴۴).

طبق ظاهر این حدیث، نیت انسان‌ها از اعمال آن‌ها برتر است. اما شمس تأویل دیگری از این حدیث دارد و می‌گوید: ملاک، اعمال است؛ یعنی نیت بدون عمل چندان مهم نیست، بلکه نیت خوب، وقتی ارزشمند است که به کردار نیک بینجامد. او در اقدام ساختار شکنانه ای با جابه‌جا کردن ارکان این حدیث، تأویل خود را این‌گونه بیان می‌کند: «کوزه را آب کن. خوان را پر نان نه. کارد را بکش بر گوسفند. النیات بالاعمال، ازین جنس، بصدّها تَبَيَّنَ الاشياء» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۹۰). البته خود شمس در ادامه یادآور می‌شود که غیر از او کسی نمی‌تواند از احادیث چنین تأویل‌هایی داشته باشد؛ زیرا هر کسی بنا به ظرفیت درونی خود می‌تواند در امور عالم دخل و تصرف کند:

دیگران را نشاید که این گستاخی کنند. مثلاً بازی آمد بر سر دیوار بارو نشست، کسی سنگی برگرفت تا بر او اندازد، برپرید رفت. اما اگر خری بر آن بارو بایستد، که من نیز چون سنگی آید؛ بجهم؛ فروافتد، گردنش بشکند؛ یا به گل درافتد فرورود و می‌رود و می‌رود چون قارون (همان).

اگر نیت شایسته‌ای به عملی ناشایست منجر شود، آن نیت از آبخور درست فکری نشأت نگرفته، محصول کج‌فهمی و درک نادرست از اعمال نیک بوده است. بنابراین گاهی ممکن است شخصی با نیت خیر به عملی زشت و قبیح دست بزند؛ در این صورت نمی‌توان به سبب نیت پاک او اجر و منزلتی برای کارش قائل شد. از این رو، شمس ملاک تشخیص نیت پاک را عمل صالح می‌داند و می‌گوید: برای اثبات نیت خوب، باید به عملی که از فرد سر می‌زند، توجه کرد. به همین علت، در دیدگاه تأویلی او معنای حقیقی حدیث، «النیات بالاعمال» است^{۱۹}.

۳-۲-۳. تأویل حدیث «أكثر أهل الجنة البهائم» (اکثر اهل بهشت از ضعیف عقلا نند)

(فروزانفر، ۱۳۸۷: ۳۳۸؛ نیز ر.ک سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۵۲).

شمس معتقد است کار نفس، حيله و تزوير و تأويل کردن واقعیت‌هاست تا به این وسیله ، انسان‌ها را از مسیر حقیقت دور کرده و به گمراهی بکشاند. بنابراین اگر کسی بتواند در برابر وسوسه‌ها و تأویل‌های نفس، خود را به نادانی بزند و به این وسوسه‌ها توجهی نکند، از شر نفس رها شده، در بهشت خداوند مأوا می‌کند. از این رو، اهل بهشت کسانی هستند که در برابر نفس و تصرفات او خود را به نادانی زده‌اند:

تاریکی درآید و حجابی و بیگانگی‌ای... نفس تصرف کردن گیرد و تأویل نهادن گیرد... هرچند نفس تأویل کند، تو خویش را ابله ساز، که ان أكثر أهل الجنة البله (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۴۵).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، شمس حدیث پیامبر^(ص) را به زیبایی تأویل کرده و معنای واقعی ابلوی اهل بهشت را مشخص کرده است.^{۲۰}

۲-۳. تأویل حدیث «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۱؛ نیز ر.ک نایجی، ۱۳۸۱: ۳).

شمس معتقد است معنای حقیقی این حدیث این است که وقتی «فقر» به عالی ترین درجۀ خود می‌رسد، سالک و فقیر الی الله راه رسیدن به خدا را می‌یابد و به درک حق نا یل می‌شود. نه اینکه پس از اتمام مرحلۀ «فقر»، به ذات خداوند مضمّل شده، به خدا تبدیل شود. او این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند:

اکنون معنی اذا تمّ الفقر فهو الله، هزار بیهوده بگویند، یعنی چون تمام شد فقر، پس آنکه خدا عیان شد، بیابی و بینی، نه آنکه الله شود، یعنی اذا تمّ الفقر تجدد الله، اگر نه آن کفر باشد... یعنی کُلُّ مَنْ مَاتَ نَفْسُهُ وَمَاتَ شَيْطَانُهُ، وَطَهَّرَ عَنِ الْإِخْلَاقِ الذَّمِيمَةَ، وَصَلَّ إِلَى اللَّهِ؟ حاشالله، بَلْ قَدْ وَصَلَ إِلَى طَرِيقِ اللَّهِ (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۵).

بنابراین شمس معتقد است که فعل «تجدد» در تقدیر حدیث وجود دارد و معنای باطنی آن هم به همین موضوع وابستگاست. هرکسی با کوشش در راه فقر، بر نفس خود غلبه کند، شیطان درونش را نابود سازد و اخلاق پسندیده را بجای اخلاق ذمیمه قرار دهد، به راه خداوند و دیدار خداوند می‌رسد، نه اینکه به خدا تبدیل شود.^{۲۱}

۵-۲-۳. تأویل حدیث «الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱):

۳۷۷؛ نیز ر.ک شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۴۱).

شمس معتقد است که منظور از وضو در این حدیث، وضوی ظاهری نیست، وضوی جبلی و سرشتی است. یعنی آدمی درون خویش و سرشت خویش را شست و شو کرده و از آلودگی‌ها پاک کرد. چنین وضویی است که نور بر نور است: «الوضوء علی الوضوء نور علی نور، یعنی : الوضوء الخلقى الجبلی، يتوضأُ علیه، نور علی نور، لا الّدی يتوضأُ مرّتين» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۳۵).

۳-۳. انتقاد گونه‌ای بر بعضی احادیث

همان گونه که تا اینجا مشاهده شد، شمس علاقه بسیاری به سخنان حضرت رسول (ص) داشته، گاهی ارزش آن‌ها را برابر با قرآن و گاهی بالاتر از آن دانسته و کمترین اخبار نبوی را با تمام کتاب‌های عالم قابل مقایسه نمی‌داند: «کمترین خبری از ان مصطفی (ص) ندهم به صد هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن. بی مزه‌اند، بی ذوق‌اند، ذوق آن را در نمی‌یابند» (همان، ج ۱: ۲۰۹). با وجود این، در موارد خاصی دیده می‌شود که او به برخی از احادیث اعتراض دارد و معنای موجود در آن را نقد کرده است. این موارد بسیار انگشت‌شمارند و به نظر نگارنده، تنها در دو حدیث اتفاق افکته است. مهم این است که این سخنان شمس، از زمره تأویلات او نیست، بلکه از نظریاتش درباره تعداد بسیار معدودی از احادیث است که برای کامل شدن بحث ناگزیریم از آن‌ها یاد کنیم.

۱-۳-۳. حدیث «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ» (دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر

است) (فروزانفر، ۱۳۸۶: ۴۸؛ نیز ر.ک سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۱۶).

شمس این حدیث را این گونه مورد نقد قرار می‌دهد:

در هیچ حدیث پیغامبر^(ع) نیچیدم الا در این حدیث که الدنیا سجن المؤمن، چون من هیچ

سجن نمی‌بینم. می‌گویم سجن کو؟ الا آنکه او نگفت که الدنیا سجن العباد؛ سجن مؤمن

گفت. عباد، قومی دیگرند (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳).

شمس در عالم حق و زیبایی های آن فنا شده است و بجز صفات جمال و رحمت پروردگار، چیزی در عالم نمی بیند. در دیدگاه او، کسی که به مقام ایمان و بندگی و دوستی پروردگار دست یابد، به عالم شادی وارد شده و از رنج ها و دردها رهایی یافته است. بنابراین برای مؤمنان واقعی، هر جای عالم زیبایی و شادی و خوشی است و درد و رنج و زندانی وجود ندارد. از نظر شمس، مؤمن واقعی در همین دنیا در بهشت است:

لِيَأْسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ^{۲۲} هم اینجا حریر پوشیده ام تو نمی بینی آن لطافت را، چنان که حیوان نبیند و نداند آن لطافت حریر را. این پوست لطیف شد، حریر شد. پوستم حریر است. خود حریر چه نسبت دارد به نرمی به این پوست از کجای تا کجا (همان، ۱۸۹).

۲-۳-۳. حدیث: «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ كَأَوَى إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ»

(پادشاه، سایه خداست در زمین که هر مظلومی از بندگان خدا بدو پناه تواند برد) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۷۱؛ نیز ر. ک سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۷).

اگرچه بعضی از علما، حدیث فوق را جزء احادیث موضوعه شمرده اند، بدون شک در روزگار شمس و مولانا آن را حدیث می دانسته اند. چنان که مولانا هم در مثنوی به آن اشاره کرده است.^{۲۳} شمس این حدیث را این گونه نقد می کند:

السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ. آخر عالم نور در نور، لذت در لذت، فرد در فرد، کرم در کرم است. این سایه که می بینیم همه دنیاست، همه عالم زشتی و قبح است و فنا و بی ذوقی. چگونه سایه آن باشد؟ آری اگر شاهی باشد، و او را آن معنی باشد، سخت نیکو، چوب را حرمت برای میوه باشد، چون میوه نباشد سوختن را شاید. صورت نیکوست چون معنی با آن یار باشد. اگر نه کار معنی دارد (شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۱-۱۱۲).

چنان که مشاهده می شود، شمس می گوید: عالم خدا پر از انوار پاک و لطف و کرم است؛ در حالی که پادشاهان و سلطانان عالم غرق زشتی و ستم و بی ذوقی اند. پس چگونه ممکن است، سایه آن عالم پر از لطف و زیبایی، چیزی پر از زشتی باشد؟ بنابراین اطلاق سایه خدا به پادشاه، نادرست است؛ مگر اینکه سلطانی الهی باشد و مصداق آیه «مَنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا»^{۲۴} که در آن صورت هم میان آن سلطان الهی و پادشاهان ستمگر عالم نسبتی نیست. شاید شمس با این اعتراض

می‌خواهد بگوید این حدیث موضوعه است؛ ولی چون در آن روزگار اثبات این حرف امکان پذیر نبوده، از راه استدلال و عقل، مفهوم این سخن را مورد نقد قرار می‌دهد.

بر آیند

در این پژوهش، تمامی نظریات بدیع شمس درباره تأویل و تأویل حدیث، طبقه‌بندی و ساختارمند شده و تأویل‌های بدیع او از احادیث، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. شمس تبریزی برای احادیث نبوی اهمیت بسیاری قائل است. او اعتقاد دارد ارزش کمترین سخن حضرت رسول (ص) و رای تمام کتاب‌ها و رساله‌های عرفانی و غیر عرفانی است. او حتی گاهی به سنجش میان قرآن و حدیث پرداخته، می‌گوید قرآن را به این علت دوست دارد که از زبان حضرت رسول (ص) جاری شده، نه به این دلیل که خداوند آن را فرستاده است. او همچنین باور دارد اسرار بسیاری در احادیث وجود دارد که بنا به دلایلی در قرآن مطرح نشده است. نظریات او درباره احادیث نبوی، در نوع خود بی‌نظیر است و هیچ عارف دیگری مانند آن را عرضه نکرده است.

علاوه بر این، شمس معتقد است، احادیث نیز مانند قرآن بطن‌های مختلف دارند و عارفان با قدرت روحانی - الهی‌شان می‌توانند به بطن‌های احادیث پی ببرند. شمس تأویل‌های عرفانی بدیع و بی‌نظیری از احادیث نبوی عرضه کرده است؛ تأویل‌هایی که به‌ندرت در سخنان سایر عرفا دیده می‌شود.

تأویلات و نظریات شمس را درباره احادیث می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. تأویل یک واژه‌ای به واژه دیگر: در این شیوه تأویلی، شمس واژه مندرج در حدیث را به معنای باطنی آن تأویل کرده و با این کار، معنایی جدید و بسیار عمیق و عارفانه به دست می‌دهد. این معنا، طوری و رای بطن نخست حدیث را تصویر کرده و مخاطب را مجذوب معنای باطنی حدیث می‌کند. از جمله این تأویل‌ها می‌توان به تأویل زن به نفس، تأویل قوم به اجزاء، تأویل جهاد اکبر به جماعت، تأویل کدّ یمین و عرق جبین به غذای روح، تأویل سواد اعظم به عارف کامل، تأویل نفحات به نفس بنده مقرب، تأویل تفکر به حضور قلب، تأویل وطن به

حضرت (بارگاہ) خداوند، تأویل اَکَل به غذای آن‌جهانی، تأویل فِقر به نور خداوند ، تأویل دین عجائز به نیاز و... اشاره کرد. بیشترین تأویلات شمس از احادیث به همین شیوه است.

۲. تأویل‌های محتوایی: در این شیوه تأویلی، شمس به سراغ مفاهیم پنهان‌شده در پشت

الفاظ و کلمات حدیث رفته، با ورود به باطن احادیث، محتوای آن‌ها را تأویل و تفسیر و به شیوه‌ای زیبا و هنرمندانه عرضه کرده است. شمس در این شیوه تأویلی، احادیث «لَا رُهْبَانِيَّةَ وَلَا تَبْتُلَ فِي الْإِسْلَامِ»، «الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَّةُ»، «إِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللَّهُ» و «الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ» را تأویل کرده است.

۳. انتقادگونه‌ای بر بعضی احادیث: در موارد خاصی دیده می‌شود که شمس به برخی

از احادیث اعتراض کرده و معانی موجود در آن‌ها را نقد کرده است. این موارد بسیار انگشت شمارند و به نظر نگارنده ، تنها دو مورد است : حدیث «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ» و حدیث «السُّلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ».

این مقاله نشان می‌دهد که شخصیت شمس تبریزی فقط به دلیل تأثیرگذاری بر مولانا قابل ستایش نیست، بلکه او در باب‌های مختلف عرفانی، نظریات بدیع و جالبی دارد که به‌نوبه خود جالب و ستودنی است. متأسفانه شخصیت شمس تنها در مقام کسی که باعث دگرگونی مولانا شده، مورد بررسی قرار گرفته و چنان‌که شایسته است، به بررسی نظریات او نپرداخته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اندیشمندانی که دربارهٔ مباحث هرمنوتیک ادبی نوشته‌اند، خواندن و تأویل متن را در حکم مکاشفه معنا و آفریدن معنا دانسته و معتقدند معنا نتیجه‌ای است که از جریان خواندن متن به‌وجود می‌آید و این موضوع ارتباط مستقیمی دارد با داشته‌های پیشین خواننده و طرز تلقی و نگاه او به عالم که همان افق انتظار اوست (ر.ک احمدی، ۱۳۸۶: ۶۸۰-۶۸۶).

۲. اشاره به این حدیث قدسی است که: «أَعَدَّتْ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» (من برای بندگان صالح و شایسته خود، نعمت‌هایی آماده ساخته ام که نه

چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بمخاطر کسی گذشته است) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۹۳؛ نیز ر.ک سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۸۰).

۳. سوره نجم (۵۳)، آئ ۱۱.

۴. (همانا برای ظاهر قرآن باطنی است و برای باطن آن باطنی دیگر تا هفت بطن). این حدیث در کتاب‌های مختلف روایت شده است؛ از جمله در کتاب *عوالی الالکی* (احسایی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۰۷).

۵. این حدیث با تعبیر های دیگری نیز روایت شده است. از جمله: «رَبُّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَأَنْتَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (پروردگارا از قوم من درگذر؛ زیرا در ناآگاهی به سر می‌برند) (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۶۰؛ نیز ر.ک قطب راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۶۴).

۶. «این حدیث در کتاب احادیث مثنوی مرحوم فروزانفر به صورت‌های مختلف نقل شده و با آنچه شمس و مولانا آورده‌اند، کمی متفاوت است. لیکن در کتاب شرح صحیف به همین صورت ذکر شده است» (موحد، ۱۳۸۶: ۵۴۶). «قَدْ مَتَمَّ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ مُجَاهِدَةَ الْعَبْدِ هَوَاهُ» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۴؛ نیز ر.ک سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۸۵).

۷. حدیث به صورت دیگری در روایات یافت شد که با نوع روایت شمس اختلاف‌هایی دارد: «عَنِ النَّبِيِّ ^(ص) كَلُّوا مِنْ كَدِّ أَيْدِيكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۳: ۳۱۴). البته روایت‌هایی که با مضمون این حدیث در ارتباط است، بسیارند: «عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ حَلَالًا فَتِيحَ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ، وَعَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِالرَّحْمَةِ ثُمَّ لَا يُعَذِّبُهُ أَبَدًا، وَعَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ أَكَلَ مِنْ كَدِّ يَدِهِ يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي عِدَادِ الْأَنْبِيَاءِ وَيَأْخُذُ نَوَابِ الْأَنْبِيَاءِ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۲۴).

۸. گویا شمس روایت کامل‌تری از این حدیث را در اختیار داشته که در ادامه آن عبارت «ایاکم و القرى» بوده است که در روایاتی که ما ذکر کردیم وجود ندارد؛ هر چند روایت‌های دیگری با این مضمون وجود دارند، از جمله: «لَا تَسْكُنِ الْكُفُورَ فَلِلَّ الْكُفُورِ كَسَاكِنِ الْقُبُورِ» (در جاهایی که دور از مردم است اقامت نکن. کسی که در چنین جاهایی سکونت کند، مانند آن است که در گورستان ساکن شده باشد) (سیوطی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۲۰۰؛ نیز ر.ک فروزانفر، ۱۳۸۷: ۲۵۷). مولانا نیز با توجه به این روایت، این گونه سروده است: «دِه مرو، دِه مرد را احمق کند/ عقل را بی‌نور و بی‌روتق کند // قول

پیغمبر شنوای مجتبی / گور عقل آمد وطن در روستا « (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۰). با توجه به تأویل شمس، معنی روستا، همنشینی با ناقصان است، نه روستای ظاهری.

۹. این حدیث به صورت‌های مختلف نقل شده است: «تفکر ساعة خیر من عبادة سبع»، یا خیر من عبادة ستین سرة یا ثمانین سرة (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸: ۲۳۷-۲۳۸).

۱۰. اشاره است به عبارت: «لا صلاة الا بحضور القلب» (نماز، تنها با حضور قلب نماز است) و مضمون آن مطابق است با حدیثی که در *احیاء العلوم*، ج ۱، ص ۱۱۰ به این گونه روایت شده: «لا ينظر الله الى صلاة لا يحضر الرجل فيها قلبه مع بدنه» (خداوند به نماز کسی که دل با زبانش هماهنگ نباشد، به چشم قبول نمی‌نگرد) (به نقل از فروزانفر، ۱۳۸۷: ۲۲). مولانا نیز در مثنوی به این حدیث اشاره کرده است: «شبنو از اخبار آن صدر صدور / لا صلوة تم الا بالحضور» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵).

۱۱. بخاری در کتاب *الاذان* آن را به این صورت آورده است: «لا صلوة لِمَن لَمْ يقرء بها تحة الكتاب» (موحد، ۱۳۸۶: ۵۱۵).

۱۲. «فَلَمَّا بَلَغَ سَدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَاَنْتَهَى اِلَى الْحُجُبِ فَقَالَ جَبْرِئِيلُ تَقَدَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي اَنْ اُجِزَ هَذَا الْمَكَانَ وَكَوْ دَتُوْتُ اَنْمُلَةً لَّا احْتَرَفْتُ» (هنگامی که (در شب معراج، پیامبر و جبرئیل) به سدر المنتهی و پایان حجاب‌ها رسیدند، جبرئیل گفت ای رسول خدا، بعد از این خودت به جلو قدم بردار زیرا من بیشتر از این نمی‌توانم جلو بروم و اگر به اندازه سترانگشتی جلو بروم، خواهم سوخت) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸: ۶۳؛ نیز ر.ک. فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۲۳). مولانا نیز در چند جای مثنوی به این موضوع اشاره کرده است: «احمد از بگشاید آن پر جلیل / تا ابد بیهوش ماند جبرئیل // چون گذشت احمد ز صدره و مرصدش / وز مقام جبرئیل و از حدش // گفت او را هین پیر اندر پیم / گفت رو رو من حریف تو نیم // گفت بیرون زین حد ای خوش فر من / گر ز نم پری بسوزد پر من» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۰۳).

۱۳. مولوی نیز همچون شمس، وطن را از جنس خاک نمی‌داند و معتقد است، منظور از وطن: مأوای حقیقی انسان‌هاست نه وطن آب و گل: «از دم حب الوطن بگذر ما محبت / که وطن آن

- سروست جان این سوی نیست // گروطن خواهی گذر آن سوی شط / این حدیث راست را کم
خوان غلط» (همان، ج ۲: ۴۰۸).
۱۴. عدّه‌ای از محققان به علت پی نبردن به معنای باطنی این حدیث، آن را موضوعه دانسته‌اند
(ر.ک ابن تیمیه الحرانی، www.sahab.com).
۱۵. قرآن کریم، سوره ۳، آیه‌های ۱۷۰-۱۷۱.
۱۶. قرآن کریم، سوره ۵۹، آیه ۲۱.
۱۷. به عقیده نگارندگان، این لطیفه، نور و ذات حضرت رسول است؛ ذاتی که قبل از خلقت روح
و جسم ایشان در پیشگاه حضرت حق حضور داشته و جهان مادی طفیل عشق پروردگار به آن
ذات پاک است. چنان که خداوند می‌فرماید: «لولاک لما خلقت الافلاک» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۴۸۴) و
حضرت رسول فرموده‌اند «اول ما خلق الله نوری» (همان، ۳۶۳).
۱۸. عین‌القضات همدانی نیز در کتاب تمهیدات این حدیث را همانند شمس تأویل کرده و
شناخت خداوند را در گرو شناخت نفس حضرت محمد^(ص) می‌داند: «... هر که معرفت نفس
محمد^(ص) حاصل کرد، پای همت در معرفت ذات الله نهد» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۰: ۵۷).
۱۹. برای نمونه، بسیاری از کسانی که در کربلا بر روی امام حسین^(ع) شمشیر کشیدند، نیتی پاک
داشتند و به قصد قربت به خداوند با امام می‌جنگیدند؛ در صورتی که عمل آن‌ها از قبیح‌ترین و
زشت‌ترین اعمال تاریخ بشریت بوده است. پس هر نیت پاکی به عملی نیک منجر نمی‌شود؛ زیرا
ممکن است محصول کج‌اندیشی ناآگاهانه انسان باشد. البته بدیهی است کردار نیکی هم که به
قصد قربت پروردگار نباشد، ارزش و اهمیتی ندارد.
۲۰. مولانا نیز به تاسی از پیر و مراد خود، این حدیث را تأویل کرده است: «بیشتر اصحاب جنت
ابلهند/ تا ز شرّ فطری می‌رهند // ای بسا علم و ذکوات و فطن / گشته رهرو را چو غول و راهزن»
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۴۰۷).
۲۱. این عقیده شمس با سایر عقاید او که در بردارند مفهوم فنا فی الله و بقای بالله است، تا
حدودی سازگار نیست (ر.ک شمس تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۷ و ۲۶ و ۱۱۸؛ ج ۱: ۲۶۲ و ۲۹۷ و ۲۷۶ و...). زیرا
در اینجا شمس نظریه فنا فی کلی سالک در خداوند را به طور تلویحی رد می‌کند. به نظر

نگارندگان، این موضوع ناشی از آن است که شمس بنابر عبارت «كَلِمَا النَّاسِ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» ، به مقتضای ظرفیت و درک مخاطبان سخن می گفته . او در مجالس مختلف با افرادی که ظرفیت های متفاوتی داشتند، معاشرت داشته، بنابراین ممکن است گاهی بعضی از سخنان ش در ظاهر با هم تناقض داشته باشد؛ در حالی که این چنین نیست. شیخ لاهیجی ^(فده) نیز درباره این حدیث توضیحی دارد که مطابق با نظر نگارنده است:

سالک فی الجملة فانی فی الله شود ب حیثیتی که او را در ظاهر و باطن و دنیا و آخرت وجود نماند و ب عدم اصلی و ذاتی راجع گردد . این است فقر حقیقی و از این جهت فرموده اند: إذا تم الفقر فهو الله؛ زیرا که این مقام اطلاق ذات حق است... این مرتبه غیر از انسان کامل هیچ چیز دیگر را میسر نیست و از این جهت است که انسان کامل اکمل از جمیع موجودات است و سبب ایجاد عالم شده است (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۱).

۲۲. قرآن مجید، سوره حج (۲۲)، آئی ۲۳.

۲۳. «زیر خرمابن ز خلقان او جدا/ زیر سایه خفته بین سایه ی خلد» (مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۸۷).

۲۴. وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا (قرآن مجید، الإسراء (۱۷)، آیه ۸۰).

منابع

- قرآن مجید. (۱۳۷۷). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نهج البلاغه. (۱۳۶۸). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- احسایی، ابن ابی جمهور. (۱۴۰۵). *عوالی الآلی*. قم: انتشارات سید الشهداء^(ع).
- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*. چ ۹. تهران: مرکز.
- امامی، علی اشرف. (۱۳۸۵). «تأویل از نظر عرفانی». *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم بجنوردی. ج ۱۴. تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف. صص ۳۸۷-۳۹۲.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵). «تأویل». *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم بجنوردی. ج ۱۴. تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف. صص ۳۷۱-۳۸۰.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹.ق). *وسایل الشیعه*. قم: موسسه آل البیت.

- الذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ه.ق). *التفسیر و المفسرون*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- زرکشی، محمد. (۱۳۹۱ه.ق). *البرهان فی علوم القرآن*. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالفکر.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۰). *درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی*. تهران: کیهان.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۱ه.ق). *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر*. بیروت: دارالفکر.
- شعیری، تاج‌الدین. (۱۴۰۵ه.ق). *جامع الاخبار*. قم: انتشارات رضی.
- شوشتری، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ه.ق). *احقاق الحق و ازهاق الباطل*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. چ ۳. تهران: خوارزمی.
- شیخ صدوق، محمدبن علی. (۱۴۱۳ه.ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین.
- ----- (۱۳۷۷). *معانی الاخبار*. ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی. چ ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، محمدحسین و محمدهادی فتحی. (۱۳۷۸). *سنن النبی (ص)*. چ ۷. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۳۹۰ه.ق). *اعلام الوری بأعلام الهدی*. چ ۳. تهران: انتشارات اسلامیه.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۳۸). *مصیبت‌نامه*. به تصحیح نورانی وصال. تهران: زوآر.
- کرین، هانری. (۱۳۸۳). *ارض ملکوت*. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری. چ ۳. تهران: طهوری.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله‌بن محمد. (۱۳۷۰). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران. چ ۲. تهران: منوچهری.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمه و تنظیم حسین داودی. چ ۴. تهران: امیرکبیر.
- فیروزآبادی، سیدمرتضی. (۱۳۹۲ه.ق). *فضایل الخمسه من الصحاح السنه*. چ ۲. تهران: انتشارات اسلامیه.
- قاسم‌پور، محسن. (۱۳۸۱). *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*. تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). *ترجمه رساله قشیریہ*. با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.

- قطب راوندی، سعیدین هبه الله. (۱۴۰۹ه.ق). **الخرائج و الجرائح**. قم: مدرسه امام مهدی.
- قمی، شیخ عباس. (۱۴۲۲ه.ق). **سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار**. چ ۳. قم: دارالاسوه.
- لوری، پیر. (۱۳۸۳). **تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی**. ترجمه زینب پودینه آقایی. تهران: حکمت.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ه.ق). **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار**. چ ۲. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محدث نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ه.ق). **مستدرک الوسائل**. قم: مؤسسه آل‌البيت.
- مستملی بخاری، ابو ابراهیم. (۱۳۶۵). **شرح التعرف لمذهب التصوف**. با مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.
- موحد، محمد علی. (۱۳۷۹). **شمس تبریزی**. تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۵۵). **کلیات شمس یا دیوان کبیر**. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران: امیر کبیر.
- (۱۳۶۳). **مثنوی معنوی**. به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون. به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی. تهران: امیر کبیر.
- نائنجی، محمد حسین. (۱۳۸۱). **آداب راز و نیاز به درگاه بی‌نیاز**. تهران: کیا.
- هجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری. (۱۳۵۸). **کشف المحجوب**. به تصحیح و ژو کوفسکی. تهران: طهوری.
- همدانی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). **درخشان پرتوی از اصول کافی**. قم: چاپخانه علمیه.