

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پنجاهم، پاییز ۱۳۹۷: ۱۳۳-۱۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

پژوهشی در نواندیشی‌های «سلطان ولد» در عرصه تأویل احادیث

* داوود واثقی خوندابی

** مهدی ملک ثابت

چکیده

بینش تأویلی از ویژگی‌های سبکی آثار بزرگان طریقه مولویه است که سلطان ولد نیز به عنوان یکی از اقطاب این فرقه از این اصل مستثنی نیست. وی که در وادی عرفان عملی به مراتب بالایی دست یافته و به باور خودش «مقام معشوقی» را در عرصه ولایت درک نموده است. در زمینه تأویل آیات قرآن و احادیث معصومان^(ع) نظریه‌های قابل توجهی دارد. نویسندگان در این جستار، گفتارهای سلطان ولد را درباره بطن‌گرایی بررسی می‌کنند و دیدگاه‌های او را در خصوص احادیث و روایات با دیگر عرفا مقایسه و در چهار بخش «تأویل‌های مرتبط با انبیا و اولیا»، «تأویل‌های مرتبط با سلوک عرفانی»، «تأویل‌های مرتبط با ذکر خداوند» و «تأویل‌های عرفانی دیگر از احادیث» نقد و تحلیل می‌نمایند. نتیجه این پژوهش آشکار می‌کند که در دیدگاه سلطان ولد، قرآن بطون مختلفی دارد و سراسر لغز و معماست که انسان کامل می‌تواند به کنه اسرار آن دست یابد و هفت بطن آن را درک کند. ولد خود را از آیات قرآن می‌شمارد و معتقد است کسی می‌تواند تأویلات او را درک کند که هم‌جنسش باشد و چون او پای به وادی فنا بگذارد و به مقام تمکین برسد. وی همچنین در عرصه تأویل احادیث نیز نظریه‌های بکری دارد و با تمسک به گفتار معصومان^(ع) به تبیین و تشریح اصول عرفانی می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، طریقه مولویه، سلطان ولد، آثار سلطان ولد، تأویل.

d.vaseghi@gmail.com
mmaleksabet@yazd.ac.ir

* نویسنده مسئول: دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد
** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه یزد

مقدمه

بهاء‌الدین محمد، معروف به سلطان ولد و متخلص به ولد، اولین شاعری است که آثار خود را به تقلید از مولانا نگاشت. وی فرزند ارشد مولانا و وارث علوم ظاهری و باطنی پدر و از خلفای او محسوب می‌شود. او از همه کس به مولانا شبیه‌تر و به «تاج انت اشبه الناس بی خلقاً و خلقاً» (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۲۰) آراسته بود. در اوان جوانی به علت فاصله سنی کمی که با پدر داشت، اغلب وی را برادر مولانا می‌پنداشتند (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۷۸۵).

ولد همواره به پدر خویش ارادت و سرسپردگی داشت. وی صحبت مشایخ طریقه مولویه، یعنی بزرگانی مانند برهان‌الدین محقق ترمذی، شمس تبریزی، صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی را درک کرد و پس از وفات حسام‌الدین با اینکه مریدان مسند شیخوخت مکتب مولویه را به او سپرده بودند، به مدت هفت سال در حمایت و عنایت شیخ «کریم‌الدین بکتمر» به سر برد و از افاضات معنوی آن پیر فرزانه بهره‌مند شد (وائقی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۹۴-۲۰۴؛ دین لوتیس، ۱۳۹۰: ۳۰۴؛ موحد، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۸). وی به تقلید از پدر، آثاری چند آفرید که عبارتند از دیوان اشعار، مثنوی‌های سه‌گانه (ابتدائیه، رباب‌نامه و انتهانامه) و مجموعه معارف.

سلطان ولد با قدرت علمی و شهودی خود به تجربیات جدیدی در عرصه عرفان رسیده است و حتی خود را از سنایی و عطار برتر می‌شمارد (سلطان ولد، ۱۳۶۳: ۳۸۲). با وجود این وی خود را میهمان خوان تعلیمات پدر می‌داند و همواره تأکید می‌کند که آثارش به عشق او سروده شده است:

بزم مولاناست ما در طوی او باده می‌نوشیم از ساقی هو
دم به دم زان خمر مستی می‌کنیم وز نشاط و ذوق پستی می‌کنیم...
گفته شد در عشق او این مثنوی تا برد بهره ز سرش معنوی
(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۴۴۵)

همان‌گونه که ذکر شد، سلطان ولد در عرصه الهیات و علوم قرآنی و همچنین عرفان اسلامی به تجربیات جدیدی رسیده است و این مسئله‌ای است که عرفان‌پژوهان کمتر به آن پرداخته‌اند. گولپینارلی معتقد است: «از آنجایی که سلطان ولد در هر باب، در هر گام از پدر خود تقلید کرده، موضوع‌های مورد استفاده پدر را بار دیگر با همین شیوه

برای ما تکرار کرده است و بالطبع افکاری که هر یک مظرופی برای ظرف اینگونه موضوع‌ها قرار گرفته، به صورتی رنگ باخته‌تر و بی‌جان‌تر بر ما عرضه شده است» (گولینارلی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

گفتنی است که منظومه فکری سلطان ولد از بزرگان مکتب مولویه به‌ویژه پدرش مولانا بسیار تأثیر پذیرفته است، لیکن وی عارفی است راه‌پیموده که در عرصه عرفان عملی به مکاشفات و تجربیات بدیعی دست یافته است و همین امر موجب شده که سر سخن پدرش، خداوندگار را دریابد و پرده از غوامض آن کنار بزند. علاوه بر این به بیان تجربه‌های خود از عالم معنا پردازد و برداشت‌هایی نو در عرصه عرفان برای راه‌پویان عرضه کند.

یکی از زمینه‌هایی که سلطان ولد به آن اهمیت بسیاری می‌دهد، تأویل آیات قرآن و کلام بزرگان دین است. وی نه تنها به تشریح و تبیین آموزه‌های مولانا و برداشت‌های او از آیات وحی و احادیث می‌پردازد، بلکه خود نیز با رویکردی تأویلی به این ودایع الهی می‌نگرد و در بسیاری از موارد، معانی بکری از آنها ارائه می‌کند. در این پژوهش نواندیشی‌های سلطان ولد در عرصه تأویل احادیث بررسی می‌شود.

بیان مسئله و پرسش‌های تحقیق

اهل عرفان به علت درک عوالمی فراتر از عالم جسمانی هرگز سخره ظواهر امور نمی‌گردند، بلکه با دیده‌ای ژرف‌نگر و سبب‌سوز به کنه مسائل دست می‌یابند. در دیدگاه مشایخ عرفا، نصوص دینی نیز ظاهر و بطنی دارند و هر کس فراخور فهم خود از آنها بهره می‌گیرد. بایسته گفتن است که بعد تأویلی زبان عرفان، صحنه تداعی‌های گسترده‌ای است که علاوه بر آیات قرآن و احادیث حضرات معصومین^(ع)، اقوال اولیا و مشایخ طریقت و حکایات و روایات مربوط به آنها و حتی اصطلاحات علوم و حروف الفبا را نیز در برمی‌گیرد (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

سلطان ولد نیز که از اقطاب طریقه مولویه محسوب می‌شود، با تکیه بر قدرت علمی و تجربیات شهودی خود به احادیث معصومان^(ع) می‌نگرد و متناسب با ذوق خود به تبیین و تشریح آنها می‌پردازد. پاسخ به دو پرسش زیر از دغدغه‌های این جستار است:

الف) بطن‌گرایی در تشکیل منظومه فکری سلطان ولد چه نقشی دارد؟
ب) سلطان ولد در عرصه تأویل احادیث چه نظر بدیعی ارائه می‌دهد؟

پیشینه تحقیق

درباره سلطان ولد و آثار او، پژوهش‌هایی انجام شده است. به عنوان نمونه جلال‌الدین همایی (۱۳۸۹) در مقدمه «مثنوی ولدی» به شرح زندگانی سلطان ولد و مبانی فکری او پرداخته است. عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۸۶) در کتاب «مولویه پس از مولانا»، عصر سلطان ولد و ماهیت فکری او را بررسی و نقد می‌کند. فرانکلین دین لوئیس (۱۳۹۰) نیز در کتاب «مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب» به شرح زندگی و آثار سلطان ولد پرداخته است. محمد علی موحد (۱۳۸۹) در کتاب «قصه قصه‌ها»، سرگذشت طریقه مولویه را تحلیل می‌کند و از رابطه سلطان ولد و پیران مکتب مولانا پرده برمی‌دارد. محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۷) در مقاله «ویژگی‌های عروضی سلطان ولد» به بررسی فراهنجاری‌های ولد در عرصه عروض می‌پردازد. مصطفی موسوی و ریحانه حجت‌الاسلامی (۱۳۸۹) در مقاله «سلطان ولد و خلافت او پس از مولانا» به نقد و تحلیل سخنان محققان در خصوص طریقه مولویه و ارتباط سلطان‌ولد با بزرگان آن مکتب پرداخته و برداشت‌های ارزنده‌ای از برخی مسائل ارائه داده‌اند. داوود واثقی و همکاران در دو مقاله «نگاهی تحلیلی به رابطه معنوی سلطان ولد و مشایخ طریقه مولویه» (۱۳۹۳) و «درنگی در نواندیشی‌های سلطان ولد در عرصه ولایت» (۱۳۹۵)، به تحلیل زندگی و اندیشه سلطان ولد می‌پردازند.

نویسندگان تا آنجا که پژوهیده‌اند، برداشت‌های بدیع سلطان ولد از احادیث و روایات بررسی نشده است. این پژوهش می‌تواند ضمن بررسی نگاه تأویلی سلطان ولد، خطوط فکری او را در زمینه تأویل احادیث آشکار کند.

بحثی درباره تأویل

تأویل مأخوذ از «أَلْ یُؤْوِلُ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج: ۱؛ ۱۵۸) و به

معنای مرجع و مسیر و عاقبت است (ابن هاتم، ۱۴۲۳هـ.ق: ۱۱۹). برخی معتقدند که تأویل، «واقع و خارج یک عمل و یک خبر است که گاهی به صورت علت غایی و نتیجه و گاهی به صورت وقوع خارجی متجلی شده و به عمل و خبر برمی‌گردد» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲هـ.ق، ج ۱: ۱۴۱).

در دیدگاه اهل عرفان، تأویل جوهره معنی قرآن است، به گونه‌ای که موافق قرآن و سنت باشد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶). تأویل در حقیقت برداشت‌هایی است که اهل تحقیق از بطون قرآن دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۵۵) و این دقایق را جز ارباب بصیرت درک نمی‌کنند. تأویل به عنوان روش و نظریه تفسیر در سایر ملل وجود داشته که غالباً برای اثبات عقاید و آرای جدید و بدیع و همچنین توجیه و تبیین ظاهر سخنان کتاب‌های مقدس استفاده می‌شده است. در سنت یهودی، افرادی مانند فیلون اسکندرانی و در سنت مسیحیت^(۱) نیز اوریگنس و اگوستین به اهمیت کارکرد تأویل توجه داشته‌اند. فرقه مجوس نیز به تأویل اهمیتی ویژه می‌دادند (بیدهدی، ۱۳۸۷: ۶۲). در مسلمانان نیز حروفیه، اخوان‌الصفاء، اسماعیلیان و صوفیه^(۲) به تأویل توجهی ویژه داشته و این روش را تکمیل کرده‌اند (لوری، ۱۳۸۳: ۳۲؛ احمدی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۴۹۷).

کلمه تأویل در قرآن کریم هفده بار به کار رفته است. در آیه هفتم سوره آل عمران آمده است: «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 أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷). برخی مفسران پس از «إِلَّا اللَّهُ» وقف کرده و جمله «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را مستقل دانسته‌اند؛ لیکن گروهی «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را جمله معطوف محسوب کرده‌اند، یعنی هم خداوند تأویل قرآن را می‌داند و هم راسخان در علم (رازی، ۱۴۰۸هـ.ق، ج ۴: ۱۸۰-۱۸۱).

پیامبر^(ص) و ائمه اطهار^(ع) مصداق راسخان در علم محسوب می‌شوند: «فَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ، قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّوْوِيلِ، وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزِلَ عَلَيْهِ شَيْئاً لَمْ يُعَلِّمَهُ تَأْوِيلَهُ، وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ

بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كَلَّةً» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ج: ۱، ۵۲۹).

پیامبر^(ص) پس از نازل شدن آیه نورانی «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ» (الحجرات/۹)، در شأن مولا علی^(ع) می‌فرماید: «إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّوْبِيلِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فَسُئِلَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - : مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِفُ النَّعْلِ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ» (همان، ج: ۹، ۳۷۶). بنا بر مفاد این حدیث، مولا علی^(ع) از راسخان در علم محسوب می‌شود که برای تأویل قرآن می‌جنگد.

بطن‌گرایی در منظومه فکری سلطان ولد

سلطان ولد از مشایخ راه‌پیموده طریقت است که از حضور بزرگانی مانند پدرش مولانا، محقق ترمذی و شمس تبریزی بهره‌مند شده است. مصاحبت با بزرگان طریقه مولویه و همچنین سلوک در عرصه عرفان عملی موجب شده که او در ماورای ظواهر سیر کند و حقیقت را در آن سوی جهان مادیات طلب نماید. تنوق در آثار او بیانگر این حقیقت است که او کمتر در تفسیر مسائل از روش معهود اهل ظاهر پیروی کرده است و سبکی هنجارشکن دارد که این خصیصه را بیشتر از پدرش جلال‌الدین به ارث برده است. بینش ژرف او در تفسیر کلام مولانا و حوادث زمان او، از انگیزه‌های سرودن مثنوی «ابتدای نامه» است:

«سبب انشای مثنوی ولدی در بیان اسرار احدی آن بود که حضرت والد و استاد و شیخم... در مثنوی خود قصه‌های اولیای گذشته را ذکر کرده است و کرامات و مقامات ایشان را بیان فرموده است. غرضش از قصه‌های ایشان، اظهار کرامات و مقامات خود بود و از آن اولیایی که همدل و همدم و همنشین او بودند... لیک چون بعضی را آن تمییز و زیرکی نبود که مصدوقه حال را فهم کنند و غرض او را بدانند در این مثنوی مقامات و کرامات حضرتش را و از آن مصاحبانش که همدم او بودند... شرح کرده شد تا مطالعه‌کنندگان و مستمعان را معلوم شود که آن همه، احوال او و مصاحبانش بوده است» (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰).

ولد حتی از داستان‌های قرآنی نیز برداشت‌هایی همسو با حوادث طریقه مولویه ارائه می‌کند. به عنوان نمونه در حین ذکر داستان موسی و خضر^(ع)، منظور از موسی و خضر^(ع) را مولانا و شمس تبریزی دانسته است (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۵۳-۵۴). وی آیات قرآن را دارای مفاهیمی بس ژرف و عمیق می‌داند و معتقد است: «قرآن همه رموز است و لغتش نغز» (همان، ۱۳۷۷: ۲۵۹). محرمان اسرار آیات وحی علمای حقیقی یعنی اولیایند که در حقیقت وارث پیامبران محسوب می‌شوند. وی در تفسیر حدیث نورانی «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (ابوداؤد، ۱۴۲۰هـ.ق، ج ۳: ۱۵۷۶) آورده است: «مقصود از این علما، اولیایند که علم ایشان علم بررسته است، نه بر بسته» (سلطان ولد، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

اولیا از زمره راسخان در علم محسوب می‌شوند که هر کدام به اندازه مرتبه معنوی خود می‌تواند پرده از غوامض قرآن بردارد. سلطان ولد بر آن است که اولیای فانی به مقام اتحاد شأنی و نوری با خداوند رسیده و عالم به تأویل گشته‌اند. پس در حقیقت کلامشان کلام خداست، زیرا خودی خود را در وجود معشوق حقیقی درباخته‌اند:

گفته در تفسیر جمله راسخان با حق این دارند ایمان بی‌گمان
کاو بود دانای هر تأویل و بس غیر او این را نداند هیچ کس
ظنشان این کاولیا غیر حقند خود ندانسته که نور مطلقند
(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۷)

مولانا نیز کلام عارف فانی را چون کلام وحی، از خطا و لغزش مصون می‌داند:
گفتی که تو در میان نباشی آن گفت تو هست عین قرآن
(مولوی، ۱۳۶۳ الف، جزء چهارم: ۱۸۱)

عارف با پشت سر گذاشتن عقبه‌های نفس و بار یافتن به آستان معشوق حقیقی، درهای تأویل بر قلبش گشوده و به کنه معانی و اسرار دین آگاه می‌شود. در دیدگاه سلطان ولد، اولیای برگزیده به همه اسرار قرآن دست می‌یابند و همه بطون آن را درک می‌کنند، لیکن آوردن آنها در قالب الفاظ امکان‌پذیر نیست:

اهل ظاهر از سوم نگذشته‌اند بر سر سه بطن عالم گشته‌اند
اهل باطن تا به هفتم بطن آن سیر کردند و بر ایشان شد عیان

لیک آن سرّها نگنجد در کلام خلق نشنیدند از آن سر غیر نام
(سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۸)

این در حالی است که غزالی معتقد است: «اسرار علم راسخان علما را منکشف نشود، مگر در اندازهٔ بسیاری علم و روشنی دل ایشان و قوّت داعیه تدبّر و تجرد برای طلب که در ایشان باشد» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۳۵). با این تعریف، ارباب احوال به همهٔ بطون قرآن مسلط نیستند؛ چونان که مولوی نیز معتقد است که عرفای کامل، همهٔ بطون قرآن را درک نمی‌کنند و درک بسیاری از اسرار قرآن در انحصار خداوند است:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است زیر ظاهر، باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن، یکی بطن سوم که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۴۲-۲۴۳)

سلطان ولد خود را چونان آیات قرآن می‌داند و به سالکان توصیه می‌کند که در نماز نام او را بخوانند:

تو هر آیت که برخوانی نماز اندر روا باشد مرا می‌خوان نماز اندر که از آیات قرآنم
(سلطان ولد، ۱۳۶۳: ۲۳۳)

وی همچنین کسانی را شایستهٔ درک تأویل‌های خود می‌داند که خودی و انانیت را یکسو نهاده و با دیدهای تیزبین به مسائل بنگرند و این به مسئله تجانس مربوط است و تا فرد، هم‌جنس اولیای الهی نگردد، کلام کبریایی آنها را درک نکند و جذابیت سخنانشان را درنیابد:

قرآن بسی تو خوانده‌ای تفسیر آن از خود برون آ یک نفس تا بشنوی
تفسیر ما بی لب بود، از موج بحر رب بود بنگر که اندر جان‌ها چون می‌رسد تأثیر ما
(همان: ۴۲)

تأویل احادیث

احادیث معصومان^(ع) نیز چونان آیات قرآن دارای لایه‌های معنایی مختلفی است و مخاطبان به اقتضای علم و ظرفیت شهودی‌شان می‌توانند آموزه‌های بیکران آنها را

دریافت کنند. شمس تبریزی معتقد است که تأویل احادیث، کاری است بس سترگ: «تأویل احادیث بزرگ کاری است، درجه‌ای بزرگ است که از سخن مقصود گوینده را بداند. یوسف صدیق پیغامبر بزرگ بوده است، فخر می‌کرد و شکر می‌کرد به علم تأویل احادیث» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۶).

سلطان ولد به تبیین و تشریح معانی احادیث و روایات می‌پردازد و مفاهیم جالبی از آنها ارائه می‌دهد که در ادامه به ذکر آنها خواهیم پرداخت:

تأویل‌های مرتبط با انبیا و اولیا

تأویل حدیث «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»

به مبحث اتحاد پیامبر و صحابه و مقام رؤیت آنها

«أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ»^(۳) (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ هـ.ق، ج ۲: ۵۲۳). سلطان ولد این حدیث منسوب به پیامبر^(ص) را به مبحث اتحاد آن حضرت و صحابه مربوط می‌داند و معتقد است که اصحاب پیامبر^(ص) چونان او به مرتبه رؤیت خداوند رسیده بودند و به این دلیل است که موسی^(ع) تمنا می‌کرد که جزء امت محمد^(ص) باشد. بنابراین اولیای محمدی نیز چونان شخص پیامبر^(ص) دارای مرتبه دیدار هستند و می‌توانند سالکان را از ظلمتکده نفس برهانند:

«مصطفی^(ص) به دیدار مخصوص بود. پس موسی^(ع) از این تمنا می‌برد

که کاشکی من از امت مصطفی^(ص) بودمی. و در حقیقت تمنای دیدار

داشت. چون مصطفی^(ص) فرمود که: بعثت معلماً. پس یقین شد که اولیایی

که امت مصطفایند^(ص)، ایشان را دیدار خواهد بود؛ زیرا از شاگردان مقلند

که صنعت استاد را تمام آموخته‌اند و به منتهای آن علم که دیدارست،

رسیدند و آن دولت میسرشان شد. لاجرم می‌فرماید که: أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ

بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ. آنچه از من رسد از آنها هم همین خواهد رسیدن.

چون دامن ولیّ واصل بگیرند، دامن مرا گرفته باشند و آن خود منم که در

آن صورت روی می‌نمایم» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۸۵).

سلطان ولد با تأویل این حدیث، مبحث اتحاد نورانی پیامبر^(ص) و صحابه و مقام

رؤیت آنان را مطرح می‌کند، لیکن مولانا با اتکا به این حدیث، مبحث «همراه سلوک» را بیان می‌نماید و معتقد است که یار سلوک موجب می‌شود اسرار نهانی بر سالک آشکار گردد و او را زودتر به سرمنزل حقیقت برساند:

لوح محفوظی است پیشانی یار راز کونینش نماید آشکار
 هادی یار است یار اندر قدم مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
 نجم اندر ریگ و دریا رهنماست چشم اندر نجم نه کو مقتداست
 (مولوی، ۱۳۶۳ ب، ج ۳: ۴۲۳)

تأویل بلا و مصیبت انبیا و اولیا به راحتی

«أَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ النَّبِيِّونَ، ثُمَّ الْوَصِيِّونَ، ثُمَّ الْأُمَّثَلُ فَأَلْأُمَّثَلُ» (کلینی، ۱۴۲۹هـ.ق، ج ۳: ۶۴۷).

مشایخ عرفا معتقدند هر که خواهد یگانه حق باشد، لازم است جام بلا را چونان شربتی خوش گوار بنوشد و در تحمل مصائب نیز یگانه روزگار گردد:

«هرکس که خواهد که او یگانه حق را باشد، باید که در کشیدن بلا نیز یگانه باشد، که در عالم کسی آن بلا نکشد که او کشد. ... و اصل این خبر پیغامبر است که گفت: أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْأُمَّثَلُ فَأَلْأُمَّثَلُ»
 (مستملی بخارایی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۴۴).

سلطان ولد با اتکا به ذوق عرفانی خود، حدیث یادشده را از لونی دیگر می‌نگرد و معتقد است که انبیا و اولیا چونان دیگر بندگان نیستند که از مصائب برنجند، بلکه رنج برایشان خوشی و راحتی است:

«نزد عاشقان رنج، راحت است و راحت، رنج. پس ایشان عکس خلقند... و مصطفی - علیه السلام - از این رو می‌فرماید که: «أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ» زیرا ایشان را بلا راحت شده است، چندان که بلا بیش، راحت بیش» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۲۹۱).

به زعم سلطان ولد، عشق است که موجب دلپذیری بلایا می‌گردد. اما مولانا بر این باور است که مصائب و بلایا، جان انسان را از کدورت‌های مادی پاک می‌گرداند. با این تمهید، هنگامی که بلا و رنج موجب صفای باطن می‌شود، رنج کشیدن نیز شیرین می‌گردد:

که بلای دوست تطهیر شماسست علم او بالای تدبیر شماسست
چون صفا بیند، بلا شیرین شود خوش شود دارو چو صحت‌بین شود
(مولوی، ۱۳۶۳ ب، ج ۲: ۲۸۴)

تأویل ظلمت به خواب و خور و یا جهان مادی و تأویل نور به جان انبیا و اولیا

«ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره» (راز شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۹).

سلطان ولد منظور از ظلمت را خواب و خور مادی می‌داند و معتقد است که خداوند نور خود را به جان حیوانی انسان تاباند و هر جانی که از آن نور بهره گرفت، پای در وادی سلوک گذارد و به اصل خویش بازگردد و از زمره اولیا شود. لیکن کسانی که از این نور بی‌بهره‌اند، در شقاوتی آشکار سیر می‌کنند:

«حق - تعالی - خلق را از ظلمت آفرید و غرض از ظلمت، این خواب و خور است که زندگی حیوانی است و بر این ظلمت، نور خود را نثار کرد که «ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره». به هر جانی که آن نور چکید، او از اولیاست. لابد که آن نور طالب اصل خود شود و تن حیوانی را که بیگانه است، آلت خود سازد، در طلب خدا و یگانه و هم‌رنگ کند. آن قطره نور، کیمیای مس وجود او گردد و ظلمتش را به نور و جهلش را به علم و کوریش را به بینایی مبدل گرداند» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۶۹).

سلطان ولد در مجموعه «معارف»، تأویلی دیگر از این حدیث ارائه می‌کند. به اعتقاد وی، منظور از ظلمت، جهان مادی است و نور همان جان انبیا و اولیاست که شاخه‌های نور آفتاب ذات خداوند محسوب می‌شود:

«جان‌های انبیا و اولیا و مؤمنان، شاخه‌های نور آفتاب ذات حقند که «خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره». خانه‌های قوالب را از جهان آب و گل، که تاریکی است، آفرید و بر آن آفرینش که از ظلمت ساخت، از نور خود نثار کرد و افشاند» (همان، ۱۳۷۷: ۴۵).

تأویل فقر به اولیای الهی

«الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ أُفْتَخِرُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۶۹: ۳۰).

ارباب احوال، منظور از فقر را در حدیث نورانی «الْفَقْرُ فَخْرِي»، تجرید از دنیا و صفات بشری دانسته‌اند. به دیگر سخن، «آن است که مرد از دنیا برهنه گردد و درین برهنگی بدین نزدیک گردد. و همان است که متصوفه آن را تجرید گویند، که مرد مجرد شود از رسوم انسانیت، چنان که تیغ مجرد شود از نیام خویش» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰: ۵۹).

سلطان ولد معتقد است که مقصود پیامبر^(ص) از فقر، اولیای امت خود است که آن حضرت به وجودشان فخر می‌کند و پیامبر^(ص) در حقیقت به خود فخر می‌کند؛ زیرا او و اولیای حقیقی اتحاد نورانی دارند و در بینشان تفرقه و جدایی نیست:

فقر فخری رسول از آن فرمود که بد از اولیای قوی خشنود
فخر از خویش کرد نی از غیر فهم کن گر تو راست در جان سیر
(سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۱۴۵)

پس با توجه به گفتار ولد می‌توان گفت پیامبر^(ص) به اولیای امت خود فخر کرده است، نه به فقر اختیاری.

تأویل‌های مرتبط با سلوک عرفانی

تأویل حدیث «مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ» به تداوم در سلوک عرفانی

«مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ هـ.ق: ۳۴۲).

انسان باید برای ادراک کمال مطلق پای به وادی سلوک گذارد، لیکن راه سلوک بس پر خوف و خطر است و گاه موجب می‌شود که سالک در راه بماند و نتواند مراتب ترقی را پشت سر گذارد. در این حالت است که او دچار خسروانی بزرگ شده است. بنابراین چاره کار، تداوم و استمرار در سلوک راه عشق است:

«سیر و سفر آدمی باید که در خود باشد. از حال به حال گردد. اگر

جاهل است، عالم شود و اگر غمگین است، شادمان گردد و اگر منقبض

است، منبسط شود. همچون سنگ لعل، راه رود معنوی، بی حرکت قدم»

(سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۱۰۶).

سالک با تداوم در سلوک است که به عزت و سربلندی می‌رسد، نه از کاهلی و تن‌پرستی:

عزت از سیر یافتی نی ز سکون گر گزیدی سکون شدی مغبون
مصطفی گفت هر که را به جهان گذرد هر دو روز او یکسان
سخت مغبون بود در این بازار عاقبت ناله‌ها کند با زار...
(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۰۶)

تأویل نوم به هستی و موت به موت ارادی

«النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۶۶).

انسان تا زمانی که به بارگاه خداوند قدم نگذاشته و با فنای خویش بقای حقیقی نیافته است، به هوشیاری نمی‌رسد و با غفلت زندگی می‌کند. بنابراین باید هستی موهوم خود را در وجود حقیقی معشوق دربازد، تا طعم وصال را بچشد و به ماهیت امور پی برد: «از این خودی و هستی می‌باید مردن، زیرا زندگی حقیقی بعد از مرگ است» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۰۸). پس به واسطه مرگ است که زندگی معنا می‌یابد و انسان از کتم عدم پای به هستی می‌گذارد:

خود ز مرگی زنده‌ای ز اول قدم تا شدی موجود از کتم عدم
اندر این ره زندگی از مردن است هر که این را می‌ندانند کودن است
(همان)

سلطان ولد، فنا در پیشگاه انسان کامل را موجب رسیدن به زندگی حقیقی و انتباه و هوشیاری می‌پندارد:

نیست می‌شو پیش شیخ رهنما تا از او هستی بیایی در بقا...
تا شوی مبدل ز نورش دم به دم لعل گردی اندر آخر زان کرم
(همان: ۲۰۹)

سلطان ولد، موت را به موت ارادی، نوم را به هستی مجازی و انتباه را به بقای الهی تأویل می‌کند؛ لیکن مولانا، مرگ را مرگ طبیعی محسوب نموده، معتقد است که سخرگان امور دنیوی بر امور غیر حقیقی دل می‌بندند و از محبوب حقیقی غافلند، تا

اینکه مرگ آنها فرامی‌رسد و در این هنگام است که چشم حقیقت‌بین آنها گشوده می‌شود و واقعیت امور را درمی‌یابند:

جمله مغروران بر این عکس آمده بر گمانی کاین بود جنتکده...
چون که خواب غفلت آیدشان به سر راست بینند و چه سود است آن نظر...
پس به گورستان غریو افتاد و آه تا قیامت زین غلط واحسرتاه
(مولوی، ۱۳۶۳ ب، ج ۲: ۳۵۹)

تأویل «تم فقر» به کمال در عشق و «فهو الله» به ادراک وحدت وجود

«اذا تم الفقر فهو الله» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۶۹).

هنگامی که عاشق در وجود معشوق فانی گردد، با او به وحدت و یگانگی می‌رسد و دیگر بین آنها تفاوتی وجود ندارد. عارف تا زمانی که در سیطره اوصاف بشری است و در پیشگاه حضرت حق فانی نشده، هنوز وجودی غیر از معشوق حقیقی است؛ لیکن با رسیدن به منازل نهایی عشق، دیگر وجودی جز وجود حقیقی محبوب ازلی وجود ندارد و عارف در این جایگاه می‌تواند با او دعوی اتحاد کند:

«چون عشق عاشق به کمال رسد، در آنجا دویی ننگجد، چنان‌که گفته‌اند: «انا من اهوی و من اهوی انا»^(۴). مجنون را حرارت غالب شده بود، طبیبش فرمود که: فصد کن. چون پیش فصاد رفت تا فصدش کند، فصاد قصد نیش زدن کرد. مجنون فریاد برآورد که: های! خون لیلی را مریز که من در عشق همه لیلی شده‌ام. و از این سبب منصور دعوی انا الحق کرد و ابایزید - رحمه الله - فرمود که: «لیس فی جبتی سوی الله» و مصطفی - صلی الله علیه و السلم - می‌فرماید که: «اذا تم الفقر فهو الله» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۳۴۶).

با فانی شدن اوصاف بشری در انسان، اوصاف الهی جایگزین آنها می‌شود و معشوق ازلی رخ می‌نماید. در اغلب منابع عرفانی، فقر در این حدیث شریف، به فنا تعبیر شده است. عراقی گوید: «فقیر خود در بحر نیستی غوطه خورد. احتیاجش نماند، فقرش تمام گشت. اذا تم الفقر فهو الله» (عراقی، ۱۳۸۶: ۵۱۲). شمس تبریزی نیز بر آن است که وقتی

سالک به مقام فقر و فنا برسد، خداوند برایش عیان می‌گردد. نه آنکه با خدا به اتحاد برسد: «اکنون معنی اذا تم الفقر فهو الله، هزار بیهوده بگویند، یعنی چون تمام شد فقر، پس آنکه خدا عیان شد، بیابی و ببینی، نه آنکه الله شود یعنی اذا تم الفقر تجد الله، اگر نه آن کفر باشد. گفت: شاید آن معنی او را نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۳۵).

سلطان ولد در تأویل این حدیث هر چند از مقام فنا سخن گفته، معتقد است که چون انسان فانی در عشق به کمال رسد، وحدت هستی را درک کند و جمال جانان را در همه مظاهر تماشا نماید.

تأویل سجن و جنت بودن دنیا به قرب و بعد ازلی بنده در پیشگاه خداوند

«الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ» (ترمذی، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۴: ۲۹۳).

دنیا به این دلیل زندان مؤمنان محسوب می‌شود که روحشان از ازل در آستان قرب حق بوده و از دست ساقی ازل، باده‌ها خورده‌اند. لیک با قرار گرفتن در قالب آب و گل، از لذت مؤانست حق محروم شده‌اند و بدین ترتیب گریان و نالان هستند. اما افرادی که طعم وصال را نچشیده‌اند، به شورابه آب و گل دنیوی دل خوش کنند و آن را بهشت برین پندارند:

«کسی که دولتی دیده باشد آن را همیشه جویان بود و در فراق آن

گریان و نالان باشد. و آنکه ندیده باشد، چه جوید در آنچه هست، خوش

باشد. چنان که رسول -علیه السلام- می‌فرماید که: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ

جَنَّةُ الْكَافِرِ». پیلی باید تا هندوستان به خواب بیند و از فراق هندوستان

شوریده و دیوانه گردد. باقی حیوانات از سودای هندوستان فارغند» (سلطان

ولد، ۱۳۷۶: ۱۰۹).

سلطان ولد با نگاه ژرف و عمیق خود، تأویلی دیگر نیز از این حدیث ارائه می‌دهد. به اعتقاد وی، دنیا به این دلیل بهشت کافر است که او در سرای آخرت دچار عذاب خواهد شد، لیکن مؤمن در قیامت به درجات والای معنوی دست می‌یابد و به آستان قرب قدم می‌گذارد. به همین دلیل دنیا برایش دوزخ است:

«الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ. چون کافران را از زندان بیرون

کنند، عذابش خواهند داد. پس زندان بهشت او بود. چون مؤمن را منصب و پادشاهی می‌دهند، دنیا زندان او باشد» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۴۱۹).

اما مولانا با تعبیری متفاوت از سلطان ولد، جان اشقیا را هم‌جنس زندان دنیا می‌داند و معتقد است که آنها به خاطر جاذبه جنسیت، دنیا را خوش می‌دارند و بهشت برین پندارند؛ لیکن انبیا و پاکان چون از جنس عالم برین هستند، به آن طرف میل می‌کنند: کافران چون جنس سجنین آمدند سجن دنیا را خوش آیین آمدند انبیا چون جنس علیین بدند سوی علیین جان و دل شدند (مولوی، ۱۳۶۳ ب، ج ۱: ۴۰)

تأویل‌های مرتبط با ذکر خداوند

تأویل «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» به کوتاه بودن زبان از غیر حق و

تأویل «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَ لِسَانَهُ» به باز شدن زبان در ذکر حق

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» (طبرسی، ۱۳۸۵ هـ.ق: ۱۷۶).

«مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَ لِسَانَهُ» (عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۱۸).

سلطان ولد معتقد است هر که خدا را بشناسد، زبانش از ذکر غیر کوتاه می‌گردد و فقط از محبوب حقیقی دم می‌زند:

«ظاهر معنی این حدیث متناقض می‌نماید، زیرا می‌فرماید که هر که

خدا را شناخت، زبانش گنگ شد و لال شد. و باز می‌فرماید که هر که

خدا را شناخت، زبانش دراز شد. الا متناقض نیست؛ زیرا معنایش این

است که هر که خدا را شناخت، از غیر سخن خدا زبانش لال شد و از ذکر

خدا زبانش دراز شد» (سلطان ولد، ۱۳۸۹: ۲۰۵).

برخی از ارباب قلوب در تأویل این دو حدیث به ظاهر متناقض گویند: هر که خدا را به واسطه ذاتش بشناسد، لال می‌گردد و هر کس با استعانت از صفات او به معرفتش دست یابد، زبانش دراز می‌گردد: «من عرف الله بذاته، كل لسانه و من عرف الله بصفاته، طال لسانه» (لاهوری، ۱۳۷۷: ۴۳۴).

سید حیدر آملی معتقد است هر که خداوند را از طریق مشاهده ادراک کند، وصف ادراک خود نتواند (آملی، ۱۳۶۸: ۳۰). ابوسعید ابوالخیر نیز بر این باور است که هر کس خداوند را بشناسد، زبانش از خصومت خلق بازماند (میهنی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۰۵). اما سلطان ولد، زبان عارف را از ذکر غیر حق کوتاه و بر ذکر او توانا می‌پندارد.

تأویل «وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ» به کثرت ذکر خداوند

«وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ، وَالْفُرْقَةُ عَذَابٌ» (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۳۲: ۹۶).

سلطان ولد معنای حقیقی «وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ» را به معنای کثرت ذکر می‌داند؛ زیرا وقتی جمعیت بزرگی در جایی حاضر باشد، اگر به ذکر خداوند پردازند، موجبات رحمت فراهم می‌گردد، در غیر این صورت جماعت بر فرقت مزیتی ندارد:

«چون ذکر بسیار کنی، آنچنان باشد که اشخاص بسیار جمع شده باشند، لاجرم رحمت و صواب بیش باشد و در تحقیق، معنی «الْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ» این است و اگر اهل ظاهر تأویل به جماعت مسجد و غلبه خلق می‌کنند، آن مجاز این است؛ زیرا رحمت در جمعیت خلق بسیار از آن روست که چون جماعت بسیار باشند، ذکر بسیار کنند و رحمت بسیار فرود آید. پس اصل جماعت، ذکر بسیار کردن است» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۹۱-۱۹۲).

مولانا با تأویلی متفاوت از سلطان ولد معتقد است که در دین اسلام، رهبانیت وجود ندارد و سرّ اینکه مساجد بنا شده، این است که با جماعت مردم، رحمت بر آنها افزون گردد:

«لا رهبانیه فی الاسلام»^(۵)، الجماعة رحمة. مصطفی - صلوات الله علیه -

کوشش در جمعیت نمود که مجمع ارواح را اثرهاست بزرگ و خطیر. در وحدت و تنهایی، آن حاصل نشود. و سرّ اینکه مساجد را نهاده‌اند تا اهل محله آنجا جمع شوند تا رحمت و فایده افزون باشد» (مولوی، ۱۳۸۹: ۶۴).

تأویل‌های عرفانی دیگر از احادیث

تأویل طاعت شوم، به طاعتی که از حب جاه باشد و تأویل معصیت میمون به معصیتی که از امر حق است.

«رب طاعة میثومة و رب معصية میمونة» (قلانسی، ۱۳۸۵: ۲۰۵).

سلطان ولد معتقد است طاعتی که از حب جاه و مقام باشد، امری است شوم که به بارگاه الهی راه نمی‌یابد، مانند طاعات و عبادات ابلیس که موجب خذلان و تباهی او شد، چرا که فریاد «انا خیری» سر داد و دچار عجب و خودپسندی گشت؛ لیکن معصیتی که به امر خدای صورت گیرد، کاری است پسندیده و میمون، چونان اعمال خضر^(ع) که هر کسی یارای درکشان را نداشت و عوام سر آنها را در نمی‌یافت:

رب طاعت کان لک میثومه	رب معصیه لک مرحومه
طاعتی کز حب جاه است و ریا	شوم باشد دور اندازد تو را
معصیت کان باشد از امر خدای	هست میمون می‌برد تا حق تو را
همچو قتل خضر دان آن طفل را	کشت ز امر حق نه از نفس و هوا
طاعتی کاید ز بدبخت خسیس	باشد آن طاعت چو طاعات بلیس

(سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۵۹)

قلانسی نسفی، تأویلی زیبا از این حدیث ارائه می‌کند. به اعتقاد وی، طاعت شوم طاعتی است که از نفس سرچشمه بگیرد و معصیت میمون، معصیتی است که موجب انتباه گردد (قلانسی، ۱۳۸۵: ۲۰۵-۲۰۶). پس طاعت حقیقی هرگز شوم نیست، بلکه موجبات رشد و ترقی انسان را فراهم می‌سازد؛ لیکن اگر قبله‌گاه فرد عبادت‌کننده جز خداوند باشد، آن موقع طاعت او شوم است و در سعادتش نقشی ندارد. انسان گاهی مرتکب گناه می‌شود و آن گناه موجبات پشیمانی و توبه او را فراهم می‌کند و در نهایت فرد را به سعادت رهنمون می‌سازد.

سلطان ولد مبحث امر الهی را مطرح می‌سازد و طاعتی را که به امر حق نباشد، هیچ می‌شمارد. وی اعمال «نیک بدنما» را از زمره گناهانی می‌داند که مبارک است و خداوند به آنان امر نموده است.

تأویل حدیث «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» به رحمت محض بودن خداوند

«سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» (مسلم، ۱۴۱۲هـ.ق، ج ۴: ۲۱۰۸).

خداوند عادل است و در پاداش و جزا دادن به بندگان به آنها ستم نمی‌کند، لیکن رحمت او بر غضبش راجح است:

«ثواب و عذاب جزای اعمال است. و این همه به عدل است که در آن

ظلم نیست. و جانب عفو و رحمت راجح‌تر است، چه باری - تعالی - فرمود

در آن چه پیغامبر - علیه السلام - از وی حکایت کرد: سَبَقَتْ رَحْمَتِي

غَضَبِي» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۴۴).

سلطان ولد معتقد است که خداوند، رحمت محض است و اگر بر بنده‌ای غضب کند، آن هم از غایت شفقت اوست، نه از روی عناد و انتقام.

«حق - تعالی - همه لطف است و رحمت که «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي».

اگر چه به ظاهر قهر و رنج می‌نماید، لیکن در حقیقت همه لطف و

رحمت است؛ همچنان لرس مادر و پدر فرزند را از شفقت و رحمت است

نه بغض و کین. مادر و پدر مجازی چون باشد، حق - تعالی - خالق علی

الاطلاق است قیاس کن تا چگونه باشد» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۳۲۶).

در دیدگاه اغلب عرفا بنا بر مفاد این حدیث، لطف خداوند بر قهرش سبقت دارد، چونان که سلطان‌العلماء گوید:

«در صفات الله نظر می‌کردم، نخست گلزارها و از پی آن خارهای قهر

و از پی دشنه‌های آتش، از آنکه او را هم قهر است و هم لطف الا آنکه

رحمت مقدم است: «سبقت رحمتی غضبی». چون پیش هوای چشم

بنگری باغ‌ها و ریاحین و از پی آن خارها و آتش‌ها همه این عجایب‌های

بی‌نهایت به یکبارگی در یک ریزه هوا می‌بین که الله ممکن است که همه

را ازین جای بیرون آورد» (سلطان‌العلماء، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۲۱).

اما سلطان ولد معتقد است که خداوند، رحمت محض و همه لطف و خوشی است و

قهر، در ظاهر قهر می‌نماید و در حقیقت نعل باژگونه است.

تأویل «جُحْرِ» به دنیا

«لَا يُلْدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ» (احمدبن حنبل، ۱۴۱۶هـ.ق، ج ۱۰: ۱۷۵).

سلطان ولد منظور از «جحر» را دنیا دانسته، معتقد است کسی که بارها بی‌وفایی و غداری دنیا را مشاهده کرده است، شایسته نیست که به آن دل ببندد:
«مؤمن را مار از سوراخی دو بار نگزد. آدمی که زشتی و بی‌حاصلی دنیا را بارها مشاهده کرده است و باز گرد آن می‌گردد، معلوم می‌شود که او مؤمن نیست» (سلطان ولد، ۱۳۵۹: ۱۱۲).

مولوی در تعبیری دیگر منظور از «جُحْر» را مکر و حیلۀ مردمان شیطان‌صفت و همچنین کینه‌توزی و گریزی نفس‌آواره دانسته است:

من هلاک فعل و مکر مردمم من گزیده زخم مار و کزدمم
مردم نفس از درونم در کمین از همه مردم بتر در مکر و کین
گوش من لا یلدغ المؤمن شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید
(مولوی، ۱۳۶۳ ب، ج ۱: ۵۶)

تأویل «المؤمنون لا يموتون» به بقای روح حیوانی

«المؤمنون لا يموتون، بل ينقلون من دار إلى دار» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۲۰).

سلطان ولد بر آن است که روح حیوانی را بقایی نیست و با مرگ صوری نابود می‌گردد؛ لیکن اگر انسان اعمال عبادی را به نیکی انجام دهد، خداوند روحی از عالم برین به او عطا می‌کند که هیچ‌گاه نابود نمی‌شود. این روح می‌تواند جان حیوانی را نیز دگرگون کند و به آن قابلیت بخشد که جاودانه گردد:

«حق - تعالی - تن آدمی را از چهار عنصر آفرید. جان حیوانی نتیجۀ آن تن است و چنین جان جنس تن است قابل فنا. فرمود که این ترکیب را بقایی نیست. رحمت کرد و گفت که بندگی من به جا آرید از پنج نماز و ذکر و فکر و صوم و جهاد در اوامر و نواهی تا از این ترکیب روحی حاصل شود که آن باقی ماند. هر که بورزد و امر حق را به جا آرد، چنین روحی حاصل کند که نمیرد که «المؤمنون لا يموتون بل ينقلون من دار

الی دار». و آنچه‌ان روح که از طاعت حاصل شود، روح حیوانی را که خواست فانی شدن، باقی و پاینده کند. چنان‌که کیمیا، مس را زر می‌کند، جان فانی نیز از ورود آن جان باقی شود» (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

نتیجه‌گیری

غور در آثار سلطان ولد آشکار می‌کند که وی در رویکرد تأویلی خود به آیات قرآن و احادیث نبوی بسیار متأثر از مکتب پدرش مولانا و دیگر بزرگان طریقه مولویه به‌ویژه شمس تبریزی است. اما وی عارفی است راه‌پیموده که با اطاعت و مطاوعت از بزرگان مکتب پدر توانسته به مرتبه «معشوقی» در عرصه ولایت دست یابد و با تجربیاتی که در وادی عرفان به دست آورده است، دیدی نافذ یابد که بتواند در ماورای ظواهر به بطن امور واقف گردد. ولد در تفسیر نصوص دینی - عرفانی بسیار کم از اهل ظاهر تبعیت می‌کند و حتی برخی از آیات و احادیث را همسو با حوادث طریقه مولویه بررسی و تحلیل می‌نماید. وی که خود را پرورده مکتب مولانا می‌داند، همت بر آن گمارده که برقع از کلام اسرارآمیز پدر کنار بزند.

در دیدگاه سلطان ولد، قرآن سراسر لغز و معماست و تنها انسان کامل که به اتحاد نورانی با خداوند رسیده است، می‌تواند بطون آن و اسرارش را درک نماید، هر چند این اسرار در لفظ و عبارت نمی‌گنجد. در دیدگاه ولد، انسان کامل می‌تواند هفت بطن قرآن را دریابد. این در حالی است که بزرگانی چون مولانا چنین نظری را نمی‌پذیرند. مولانا بر آن است که انسان کامل تنها سه بطن قرآن را درک می‌کند و بطون دیگر در انحصار خداوند است.

سلطان ولد همچنین خود را عین قرآن می‌داند و می‌گوید تنها کسانی قادرند تأویلات وی را درک کنند که چون او به مرتبه فنا رسیده باشند و این مربوط به مبحث «جنسیت» است؛ زیرا تا فرد از جنس اولیا نباشد، نمی‌تواند گفتار کبریایی آنان را درک کند.

علاوه بر این سلطان‌ولد در عرصه تأویل احادیث نیز نظرهای خاصی دارد که در ادامه به ذکر آنها خواهیم پرداخت:

۱- تأویل‌های مرتبط با انبیا و اولیا

- ۱-۱- تأویل حدیث «أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بَأْيِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ» به مبحث اتحاد پیامبر و صحابه و مقام رؤیت آنها.
- ۱-۲- تأویل بلا و مصیبت انبیا و اولیا به راحتی در حدیث «أَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ النَّبِيِّونَ، ثُمَّ الْوَصِيِّونَ، ثُمَّ الْأُمَمَلُ فَأَلْأُمَمَلُ».
- ۱-۳- تأویل ظلمت به خواب و خور و یا جهان مادی و تأویل نور به جان انبیا و اولیا در حدیث «ان الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره».
- ۱-۴- تأویل فقر به اولیای الهی در حدیث «الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ أَفْتَخِرُ».

۲- تأویل‌های مرتبط با سلوک عرفانی

- ۲-۱- تأویل حدیث «مَنْ اسْتَوَى يَوْمَهُ فَهُوَ مَغْبُونٌ» به تداوم در سلوک.
- ۲-۲- تأویل نوم به هستی و موت به موت ارادی در حدیث «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا».
- ۲-۳- تأویل «تم فقر» به کمال در عشق و «فهو الله» به ادراک وحدت وجود در حدیث «اذا تم الفقر فهو الله».
- ۲-۴- تأویل سجن و جنت بودن دنیا به قرب و بعد ازلی بنده در پیشگاه خداوند در حدیث «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ». وی همچنین دنیا را به این دلیل بهشت کافر می‌داند که او در آخرت عذاب می‌شود، اما انسان مؤمن در آخرت به درجات والای معنوی می‌رسد و بدین علت دنیا برایش به منزلهٔ دوزخ است.

۳- تأویل‌های مرتبط با ذکر خداوند

- ۳-۱- تأویل «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» به کوتاه بودن زبان از غیر حق و تأویل «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ طَالَ لِسَانَهُ» به باز شدن زبان در ذکر حق.
- ۳-۲- تأویل «وَالْجَمَاعَةُ رَحْمَةٌ» به کثرت ذکر خداوند.

۴- تأویل‌های عرفانی دیگر از احادیث

- ۱-۴- تأویل طاعت شوم، به طاعتی که از حب جاه باشد و تأویل معصیت میمون به معصیتی که از امر حق است در حدیث «رُبَّ طَاعَةٍ مِشْوَمَةٌ وَ رَبِّ مَعْصِيَةٍ مِيمُونَةٌ».
- ۲-۴- تأویل حدیث «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» به رحمت محض بودن خداوند.
- ۳-۴- تأویل جحر به دنیا در حدیث «لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرْتَيْنِ».
- ۴-۴- تأویل «المؤمنون لا يموتون، بل ينقلون من دار إلى دار» به بقای روح حیوانی.

پی‌نوشت

- ۱- استیون پریکت گوید: «مسیحیت دقیقاً از همان آغاز همواره دینی هرمنوتیکی بوده است؛ به این معنا که سنت هرمنوتیکی موجود در عهد عتیق را به خدمت گرفت و از آن به شکل تازه استفاده کرد» (کلیگز، ۱۳۸۸: ۲۵۶).
- ۲- درباره اختلاف رویکرد صوفیه و اسماعیلیه در تأویل ر.ک: باباصفری و موسوی، ۱۳۹۰: ۱-۲۳.
- ۳- درباره صحیح یا غیر صحیح بودن این حدیث ر.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۰هـ.ق، ج ۲: ۵۲۳.
- ۴- اشاره است به شعر:
أَنَا مَنْ أَهْوَى، وَ مَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَ إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا
(حلاج، ۲۰۰۲م: ۱۵۸)
- ۵- درباره این حدیث ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲هـ.ق، ج ۸: ۵۳.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۵) ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم، آیین دانش.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الأسرار و منبع الأنوار، به اهتمام عثمان یحیی و مقدمه هانری کربن، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن أبی‌الحدید، عبدالحمید بن هبیه الله (۱۴۰۴هـ.ق) شرح نهج البلاغه لابن أبی‌الحدید، به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳هـ.ق) معانی الأخبار، به اهتمام علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰هـ.ق) الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، به اهتمام علی عاشور، قم، خیام.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴هـ.ق) معجم مقاییس اللغة، به اهتمام عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن هائم، شهاب‌الدین احمد بن محمد (۱۴۲۳هـ.ق) التبیان فی تفسیر غریب القرآن، به اهتمام ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰هـ.ق) سنن أبی‌داود، به اهتمام سید محمد سید، عبدالقادر عبدالخیر و سید ابراهیم، قاهره، دارالحدیث.
- احمد بن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶هـ.ق) مسند امام احمد بن حنبل، به اهتمام شعیب ارنو و وید، دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰) ساختار و تأویل متن: شالوده‌شکنی و هرمنوتیک، تهران، مرکز افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازیجی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- بابا صفری، علی اصغر و سید حامد موسوی (۱۳۹۰) «اختلاف رویکرد تأویلی نزد صوفیه و اسماعیلیه»، مجله کهن نامه ادب پارسی، سال دوم، شماره دوم، صص ۱-۲۳.
- بیدهندی، محمد (۱۳۸۷) «بررسی تطبیقی تأویل ملاصدرا و هرمنوتیک هیدگر»، مجله خردنامه صدرا، شماره ۵۳، صص ۶۱-۷۲.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹هـ.ق) الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، به اهتمام احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحدیث.
- حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲م) دیوان حلاج، به اهتمام محمد باسل عیون السود، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- دین لوئیس، فرانکلین (۱۳۹۰) مولانا دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ چهارم، تهران، نامک.

- راز شیرازی، ابوالقاسم (۱۳۶۳) مناہج أنوار المعرفة فی شرح مصباح الشریعة، به اهتمام سید محمد جعفر باقری، تهران، خانقاه احمدی.
- راز، ابوالفتوح (۱۴۰۸ هـ.ق) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به اهتمام محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد (۱۳۸۲) معارف بهاء‌ولد، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۵۹) رباب‌نامه، به تصحیح علی سلطانی گرد فرامرزی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل.
- (۱۳۶۳) مولوی دیگر بهاء‌الدین محمد بلخی، به تصحیح حامد ربانی و مقدمه سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنایی.
- (۱۳۷۶) انتہانامه، به تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو، تهران، روزنه.
- (۱۳۷۷) معارف سلطان ولد، به تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، مولی.
- (۱۳۸۹) ابتدانامه، به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۹) ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی و به اهتمام ماهدخت بانو همایی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه هما.
- سهروردی، شهاب‌الدین ابو حفص (۱۳۷۵) عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق) (۱۳۷۵) رسائل شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و همکاری سید حسین نصر و نجفعلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷) «ویژگی‌های عروضی دیوان سلطان ولد»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۷۴، صص ۷-۱۵.
- شمس تبریزی، محمدبن علی (۱۳۹۱) مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵) مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، به اهتمام صالح الجعفری، چاپ دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵) مجمع‌البحرین، به اهتمام احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم، تهران، مرتضوی.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی‌بکر (۱۳۴۱) تمهیدات، به اهتمام عفیف عسیران،

تهران، دانشگاه تهران.

عراقی، فخرالدین (۱۳۸۶) کلیات عراقی، به اهتمام نسرین محتشم، چاپ سوم، تهران، زوآر.
غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶) ترجمه احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین خوارزمی، به اهتمام حسین خدیو جم، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.

فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) زبان عرفان، چاپ سوم، تهران، سخن و فراگفت قم.
قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲هـ.ق) قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
قلانسی نسفی، عبدالله بن محمد بن ابی بکر (۱۳۸۵) ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق، به اهتمام عارف نوشاهی، تهران، میراث مکتوب.

کلیگز، مری (۱۳۸۸) درسنامه نظریه ادبی، ترجمه جلال سخنور و دیگران، تهران، اختران.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹هـ.ق) کافی، قم، دارالحدیث.
گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۸۶) مولویه پس از مولانا، ترجمه توفیق ه. سبحانی، چاپ سوم، تهران، علم.

لاهوری، محمدرضا (۱۳۷۷) مکاشفات رضوی، به اهتمام کورش منصوری، تهران، روزنه.
لوری، پیر (۱۳۸۳) تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، تهران، حکمت.

لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶) عیون الحکم و المواعظ، به اهتمام حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحدیث.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲هـ.ق) شرح الکافی الأصول و الروضة، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳هـ.ق) بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳) شرح التعرف لمذهب التصوف، به تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مسلم، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲هـ.ق) صحیح مسلم، به اهتمام محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحدیث.

مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۵) دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، آگاه.

ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) شرح اصول کافی، به اهتمام محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۸۷) سه رسائل فلسفی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی

حوزه علمیه قم.

موحد، محمدعلی (۱۳۸۹) قصه قصه‌ها، چاپ سوم، تهران، کارنامه.

موسوی، مصطفی و ریحانه حجت الاسلامی (۱۳۸۹) «سلطان ولد و خلافت او پس از مولانا»، مجله

- مطالعات عرفانی، شماره ۱۱، صص ۲۰۱-۲۲۶.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳ الف) کلیات شمس یا دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۳ ب) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۹) فیه ما فیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سیزدهم، تهران، امیرکبیر.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین (۱۳۷۱) کشف الاسرار و عدة الابرار، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- میهنی، محمدبن‌منور (۱۳۶۶) اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- وائقی، داوود و دیگران (۱۳۹۳) «نگاهی تحلیلی به رابطه معنوی سلطان ولد و مشایخ طریقه مولویه»، مجله مطالعات عرفانی کاشان، شماره ۲۰، صص ۱۷۷-۲۰۸.
- (۱۳۹۵) «درنگی در نواندیشی‌های سلطان ولد در عرصه ولایت»، مجله زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، شماره ۲۳۴، صص ۱۵۱-۱۷۵.