

فقه الحدیث از دیدگاه عرفا*

سید علی عباس الموسوی

چکیده:

این مقاله به بررسی حدیث در مدرسه عرفا - که در حدیث‌شناسی روشی متمایز و متفاوت اتخاذ کرده‌اند - می‌پردازد.

در قسمت اول بحثی درباره حدیث در حوزه‌های عرفان نظری ارائه گردیده در آن گفته شده است که حدیث جایگاه ویژه‌ای داشته است، ولی آنها نقدی روشن بر حدیث از لحاظ عدم افاده یقین دارند. عرفا معتقدند که حدیث هم مانند قرآن دارای ظاهر و باطن است، و بعضی معتقدند که فهم و درک سنت فقط به اندازه طاقت بشری است. عرفا در روش تصحیح حدیث بر شنیدن مستقیم و بدون واسطه اعتماد می‌کنند و به سند حدیث وقعی نمی‌نهند. قسمت دوم مقاله درباره حدیث در حوزه کاربردی است. نویسنده بر این باور است که عرفا در تفسیر حدیث تابع یقینی هستند که آن را با مشاهده دریافت می‌کنند.

در پایان نوشتار، روایاتی نقل شده که عرفا سر زبان‌ها انداخته‌اند. این روایات یا از هیچ طریقی برای ما نقل نشده یا از طریق غیر شیعه وارد شده است. کلید واژه‌ها: عرفا، فقه الحدیث، شهود و کشف، اسناد و روایات.

مقدمه

حدیث، دومین و مصدر نظری برای شناخت دینی پس از قرآن کریم به شمار می‌رود. اگرچه حدیث در معرفت دینی نقشی دشوار و پیچیده داشت، ولی زمانی که خود اساسی قابل اعتماد در تعیین حدودبندی این شناخت و تعیین چارچوب‌های اندیشه دینی عام و خاص، یعنی اجمال و تفصیلی یکسان شد، به جایگاهی رفیع رسید. شاید بتوان گفت که عمل و تمرین به روشی بدل شد که همه مدرسه‌های فکری اسلامی در بنیانگذاری چارچوب‌های خود و نیز در رد و بررسی پی‌ریزی‌های

*. این مقاله توسط آقای عبدالرضا پورمطلوب به فارسی ترجمه شده است.

سایر مذاهب به آن اعتماد کردند. این خود به عوامل متعددی باز می‌گردد. پس چند وجهی بودن معانی قرآن مجید امتیاز ویژه‌ای برای مرجع بودن و صلاحیت داشتن حدیث در ورود به بحث‌های مورد اختلاف به شمار آمد تا آنجا که حدیث پی‌ریزی‌کننده معنای آیه و یا تعیین‌کننده مفهوم آن از بین سایر معانی احتمالی شد. البته ما قصد نداریم که در این بحث وارد شویم، زیرا اینجا مجال آن نیست؛ ولی در صدد هستیم تا به اهمیت ویژه حدیث اشاره کنیم؛ به خصوص از جهت نگرش به آن به عنوان مبنایی بسیار روشن، قانع‌کننده و کافی برای کسانی که به منظور اثبات اندیشه‌ای در مجادله با دیگران یا بنیان‌گذاری مدرسه‌ای به آن چنگ زده و متوسل شده‌اند.

شاید این سخن مبالغه نباشد که روشنی و دلالت حدیث، به‌ویژه در صدر اسلام، در ارائه دلیل و احتجاج بر آیات قرآنی از خود آیات قرآن روشن‌تر و مؤثرتر بوده است، ولی این‌که آیا این وضوح و روشنی تاکنون باقی مانده است یا نه محل اشکال و تردید جدی ماست. اگر بخواهیم این پرسش را به صورت دیگری بیان کنیم، این چنین می‌گوییم که به راستی با تعدد حیرت‌انگیز مدارس فکری و مذهبی و توسل همه آنها به این منبع دینی (حدیث) آیا حدیث همچنان با یک احتمال واحد باقی مانده یا احتمال‌های آن نیز متعدد شده و در جای خود، همچون قرآن مجید، دارای وجوهی متعدد شده است؟

پاسخ ما به این پرسش در این گفتار شکلی معین به خود خواهد گرفت و آن بررسی حدیث در مدرسه عرفانی است که در حدیث‌شناسی روشی متمایز و متفاوت را اتخاذ کرده است؛ روشی که از ظاهر به سوی باطن و یا محتوایی عمیق‌تر و درونی‌تر از ظاهر رفته و از معنایی معمولی - که سایر مدارس معرفتی آن را معمولاً می‌فهمند - معنایی دلخواه، با ابزاری ویژه و روش‌های مختلف ساخته و پرداخته است. منظور از این مدرسه، مدرسه عرفان و تصوف یا مدرسه‌ای است که در آن، شناخت قلبی یا شناختی که در آن شهود یکی از مهم‌ترین ارکان معرفتی آن، بلکه تنها راه رسیدن به شناخت حقیقی بوده و هیچ تردیدی نیز در آن راه ندارد. این مدرسه تشکیک و تردیدهایی جدی و اساسی و نیز ایجاد زمینه تقابلی بدون پرده رانسبت به دیگر مدارس معرفتی روا داشته و مدرسه‌های عقل و فلاسفه را به جهت نزدیکیشان به حقیقت پذیرفته است؛ ولی نه به حدی که آن را همانند مدرسه عرفان شایسته بررسی بدانند. ما این موضوع را در ضمن بررسی دو مسأله به بحث می‌گذاریم:

اول. بررسی نظریه و نگرشی که مدرسه عرفانی نسبت به حدیث دارد؛ هم از آن جهت که به آن شکل شناختی می‌دهد و هم از ناحیه روشی که برای فهم حدیث به آن اعتماد کرده است.
دوم. نقد کاربردی یا نقد تمرین‌های عملی این مدرسه از طریق ارزیابی نمونه‌های کاربردی فهم حدیث.

۱. حدیث در حوزه نظری از دیدگاه عرفا

بحث از حدیث در حوزه‌های عرفان نظری دچار پراکندگی است. شاید نخستین مشکلی که این بحث با آن روبه‌روست، این است که این بحث را تحت عنوان مستقلی نیافته‌ایم. این فقط به این دلیل

است که این بحث را در ضمن سخنان ایشان و بحث در جاهای مختلفی که برخی اوقات برای حدیث پیش می‌آمد، مطرح کرده‌اند. ما آن را ضمن چند موضوع ارائه می‌دهیم:

۱- آیا این شکل حدیث شکلی شناخته شده بود؟

در این تردیدی نیست که حدیث به این مضمون نزد پیروان این مدرسه جایگاه ویژه‌ای داشته است. پس علاوه بر این که برخی از احادیث را - که داری مضمون‌هایی از قبیل سلوک و شناخت‌شناسی بوده - در ضمن کتاب هایشان آورده‌اند، از ایشان رساله‌هایی نیز درباره برخی روایات یافته‌ایم. این سید حیدر آملی است که رساله *الفقر و تحقیق الفخر* را می‌نویسد تا در آن مسأله تعارض روایات سه‌گانه «الفقر فخری و به افتخر، الفقر سواد الوجه فی الدارین، کاد الفقر أن یكون کفراً»^۱ را بررسی کند. همچنین مرحوم صدرالمتألهین شیرازی دست به تألیف کتابی در شرح *اصول الکافی* زده است. اگر بیشتر جستجو کنیم، حتماً آثار دیگری نیز به دست می‌آوریم. این که عرفا و متصوفه به نقش حدیث از جهت شناخت‌شناسی چگونه می‌نگرند و آیا حدیث مصدري از مصادر معرفت را نزد ایشان به وجود می‌آورد یا این که معرفت‌شناسی منحصر به قلب و دل است، از دیگر بحث‌های ماست. از مدرسه‌ای که به واسطه حدیث، حداقل در نزد پیروان خود، به ویژگی یقینی بودن متمایز شده است، درباره خود حدیث می‌پرسیم که: آیا اصلاً خود حدیث مصدري یقین‌آور است که بتواند پی‌ریزی مصادر معرفتی دیگری را هم پایه‌ریزی کند؟

ابن عربی هنگام نقد روش فقها چنین می‌گوید:

هنگامی که آنان (فقها) به اموری پی‌بردند که به طریق تواتر افاده علم و دانش می‌کند - البته آن لفظی که از راه تواتر برای آنان نقل شده و به آن حکم کرده، دلیل و حجت نبوده است؛ زیرا این چنین متونی غیر قابل فهم و دشوار هستند - از آنها به قدر قدرت فهم یا درک خود بهره‌برداری کرده و به این دلیل (برداشت‌های ناهمگون) با هم اختلاف کرده‌اند.

این ایراد ابن عربی، اگرچه به روش فقها وارد شده، ولی به همان مسأله اساسی که از معتقدات وی در حدیث است (عدم افاده یقین از حدیث)، اشاره می‌کند. و آن از طریق نقد مسأله ظهور، یعنی نقد روشنی، وضوح و دلالت معنای حدیث در یک جمله یا یک کلمه با فرض صرف نظر کردن از اثبات ظنی حدیث است. البته این موضوع پس از پذیرش این فرض است که تواتر فقط افاده علم و یقین می‌کند. هنگامی که ابن عربی روایت منقول از پیامبر اکرم ﷺ را که «خداوند متعال رحمت کند مردی را که هنگامی که سخنی از ما بشنود، آن را فراگرفته و آن را همان گونه که آن را شنیده است»، مطرح می‌کند، می‌گوید:

این روایت از ادای (انجام و اجرا) «لفظ به لفظ» سخن می‌گوید و این امر ممکن نیست، جز برای

کسی که عین لفظی را که از وحی قرآن مجید و سنت آورده، ابلاغ کند.

از این رو، ابن عربی در برابر مشکل نقل به معنا قد علم کرده، از پذیرش حدیثی که نقل به معنا شده است، سر باز می‌زند؛ زیرا:

ناقل معنا فقط درک و فهم خود را از حدیث نبوی برای ما نقل می‌کند و کسی که فقط ادراک خود را برای ما نقل کرده، در حقیقت، رسول و گوینده نفس خود بوده است و در روز قیامت مانند کسی که وحی را آن‌گونه که شنیده، ابلاغ کرده و رسالت خود را انجام داده، برانگیخته نمی‌شود.^۲

و در جای دیگر از مشکل نقل به معنا چنین یاد می‌کند:

ناقل معنا فقط ادراک خود را از کلام رسول خدا ﷺ برای ما نقل کرده است؛ در حالی که ما خداوند متعال را به برداشت و تلقی دیگران نمی‌پرستیم، مگر به شرطی که در اخبار به اتفاق و اجماع آمده است... پس همانا این ناقل چه بسا اگر عین لفظ حدیث را برای ما نقل می‌کرد، شاید ما مانند، همسو یا بیشتر یا کمتر و یا حتی مغایر با آنچه را که او دریافته است، می‌فهمیدیم. پس سزاوارتر است که حدیث را مانند قرآن نقل کنیم.^۳

پس مشکل حدیث در نزد ابن عربی بر حول دو محور می‌چرخد: یکی ضعف عنصر اثبات حدیث از حیث سند یا لفظ رسیده و دیگری مشکل نقل به معنا. ولی این موضوع تا زمانی که حدیث افاده علم و یقین می‌کند، مانع استفاده از آن نمی‌شود. از این رو، می‌بینیم که ابن عربی در برابر مسأله گنگ و پیچیده جاودان بودن اهل جهنم - که بین درون‌گرایان واقع شده - چنین می‌گوید:

زمانی که نقل صحیح و روشنی که ابهامی در آن نباشد، مفید علم واقع شود، بی‌هیچ تردیدی می‌توان با آن حکم صادر نمود.^۴

همچنین نظر صدرالمآلهین شیرازی در پیش روی ماست که در آن نگرشی محدودکننده برای حدیث مشاهده می‌شود که از این راه مشکل دیگری را پیش روی حدیث قرار داده است؛ در آنجا که می‌گوید:

همانا می‌گوییم که دلایل لفظی افاده یقین نمی‌کنند؛ زیرا دلایل لفظی بر نقل لغت و نقل صرفی و نحوی بودن واژه‌ها استوار هستند و گزارشگران این دلایل، پاسخ‌های خود را به حد تواتر نرسانده‌اند. به همین دلیل، همه روایاتشان ظنی است. همچنین دلایل لفظی مبنی بر اشتراک و عدم ذکر جزئیات و عدم تحریف به زیاده و نقصان و عدم تقدیم و تأخیراند، در حالی که همه اینها جزء امور ظنی هستند.^۵

این نزدیک به آن چیزی است که آیه الله جوادی آملی در سخن خود درباره تفسیر قرآن به وسیله سنت از آن یاد کرده است؛ در آن جایی که اشاره کرده است که در سنت ویژگی‌هایی است. این

۲. الفتحاح المکیة، ج ۱، ص ۳۴۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۰.

۴. همان، ج ۴، ص ۴۱۵.

۵. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۷۵.

ویژگی‌ها یا از جهت ملاحظه دلالت است، زیرا سنت بر اصول عقلی مانند اصالت اطلاق و عموم، عدم تقیید، عدم تخصیص و عدم قرینه استوار است و یا به ملاحظه جهت صدور است؛ زیرا احتمال تقیه، فراموشی، غفلت، اشتباه در فهم، از خود اضافه کردن و نیز تغییر معنا در صدور می‌رود.^۶

شاید با آن چیزی که آملی برای تقویت مسأله علمی بیان کرده، ناچاریم در بحث خبر واحد وارد شویم؛ یعنی اگرچه در حل مسأله اشتراک، قرینه، تقیه و... عبور از موانعی که از طریق اعتماد بر اصول عقلانی ایجاد شده کامل شده است، ولی با فرض مرتبط بودن این اصول عقلانی با حکم شرعی آیا در این مسأله - که با این شناخت واقعیت و دستیابی به حقیقت و تحصیل یقین جستجو می‌شود - می‌توانیم بر این اصول عقلانی اعتماد کنیم؟

آری، آملی در برابر مسأله مهمی - که همان اثبات معارف اصلی، علاوه بر خبر مرسل و از طریق خبر مُسند است - باز ایستاده و آن را امری دشوار می‌یابد.^۷

پرواضح است که این مشکلات پیروان این مدرسه را از اعتماد به حدیث باز نمی‌دارد، ولی باید دید اعتماد و ارتباط آنان با حدیث چگونه است.

آنان به رد حدیث تصریح نکرده‌اند، بلکه بسیاری از ایشان استدلال به احادیث را در ضمن سخنان خود آورده‌اند؛ ولی نگرش آنان به حدیث، بدون شک، نه تنها در حد نظر فقها یا متکلمان نبوده که حتی به پایین‌ترین درجه آنان هم نمی‌رسد، بلکه در گفتار برخی از ایشان بی‌نیازی از نقل را شاهد بوده‌ایم.

ملا عبدالرزاق کاشانی در مقدمه کتاب خود به نام اصطلاحات الصوفیة به شکر و سپاس از خداوند متعال به سبب رهایی‌اش از شیوة علوم رسمی (فقه و اصول) و به ثمره شهود - که همان رهایی از حدیث و استدلال است - تصریح کرده است.^۸ شاید آن موضوعی که ممکن است بدان پی ببریم - که البته خود موضوعی قابل بحث و مناقشه نیز هست - این است که عرفا به حدیث توجه چندانی نداشته و جز به عنوان وسیله‌ای برای بیان آنچه که با مشاهده به آن رسیده‌اند یا تأیید مطلبی که آن را اراده کرده‌اند، نمی‌نگرند.

البته مدعی نیستیم که نگرش فوق دیدگاه همه آنهاست، بلکه شاید بعضی از ایشان از منظری که ارتباط بشری با حدیث دارد، بدان می‌نگرند؛ ولی این نگرش تا چه حد به مدرسه عرفان و تصوف معروف مرتبط است

گفتنی است که عیب‌جویی و اشکال‌تراشی برخی از بزرگان این مدرسه از مدرسه فقه از حد نقد و انتقاد فراتر نرفته و همان‌گونه که می‌دانیم آنان در مقام عمل نمی‌توانند نظری را جایگزین عقیده

۶. تسنیم، ج ۱، ص ۷۷.

۷. همان، ج ۳، ص ۳۱۴.

۸. اصطلاحات الصوفیة، ص ۴۵.

رایج فقهی نمایند و مجرد کردن رد کردن بعضی از احکام، به معنای عدم پایبندی آنها به احکام و آرای مذاهب فقهی اسلامی نیست. بنابراین، شایسته است که این دو نوع شناخت را از هم جدا بدانیم:

الف. شناخت فقهی: در این شناخت جایی که فقیه وظیفه عملی مکلف را بیان می‌دارد، در مقام عمل به حدیث نمی‌تواند از شیوه معروف و رایج فقهی و شیوه‌ای که علمای اصول فقه با تلاش خود به پایه‌ریزی و تأسیس آن در فقه پرداخته‌اند و همچنین از اظهار نظرهای شارع مقدس - که قبل از اینها ثبت شده است - فراتر بروند؛ اگرچه آن شیوه بر اساس دسته‌ای از اصول عقلایی باشد که جزء دیدگاه‌های شارع مقدس بوده و از او شنیده شده است.

ب. شناخت قراردادی: و نوعی از شناخت است که در آن تحصیل یقین انتظار می‌رود. از اینجا مسأله‌ای که این مدرسه در پیش روی حدیث ایجاد کرده‌اند، پدید می‌آید؛ ولی هرگز این مدرسه در تصحیح حدیث از طریق اعتماد بر رازگشایی مسأله را حل نمی‌کند، مگر در سطح فردی. در اینجا است که ما می‌گوییم این مدرسه هیچ اقدام جدیدی برای شناخت حدیث انجام نداده و هیچ پاسخی بر پرسش‌های شناخت‌شناسی که مرجح‌تر و برتر از پاسخ‌های علم اصول فقه باشد، ارائه نداده است.

۲-۱. این مدرسه چگونه با حدیث برخورد می‌کند؟

اگر حدیث در نزد برخی از پیروان این مدرسه مصدری از مصادر شناخت به شمار می‌آید، پس نگرش آنان نسبت به حدیث چگونه است؟ هیچ تردیدی نیست که حدیث از متن و سند تشکیل یافته است. اینان به این دو موضوع چگونه می‌نگرند؟

۱-۲-۱. متن حدیث

اندیشه ظاهر و باطن نزد پیروان این مدرسه از قرآن به حدیث سرایت کرده است. آنان معتقدند که حدیث هم مانند قرآن مجید دارای ظاهر و باطن است. از این رو، زمانی که مقدمه صدرالمتألهین را در شرحش بر کتاب اصول الکافی می‌خوانیم، درمی‌یابیم که مآخذ را چگونه با نقد خود، روش فقها را در تعامل با حدیث نشانه رفته است. به اعتقاد وی علم‌الحديث مانند علوم القرآن شامل ظاهر و باطن، مجمل و مبین، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... است. در حدیث نیز دانش‌های دنیوی و اخروی، رفتارهای اجتماعی، شهودگرایی و مکاشفه‌های عرفانی وجود دارد. انتقاد مآخذ را بر روش فقها بدین دلیل است که وی معتقد است که در روش فقها شیوه‌ای است که حدیث را از محتوایش تهی می‌کند و لذا می‌گوید:

چه بسا اگر از او (کسی که به دانش حدیث اشتغال دارد) درباره شناخت بخشی از ارکان و ایمان به آیات قرآن و احادیث رسول انس و جن و ائمه طاهرين - عليهم صلوات الله الرحمن - که به آن تصریح کرده‌اند، همانند علم و شناخت نفس، مقامات و چگونگی پیدایش آن و پیدایش روز بازبین و چگونگی احوال انسان در قبر و برانگیخته شدنش، صراط، میزان، حساب، موقف،

عرض، بهشت، دوزخ، پاداش و کیفر سؤال کنی، نزد او اصلاً خبری جز الفاظ شنیده شده و معمول و متعارف نمی‌یابی، و احوال روحی و روانی او را با احوال سایر مردم یکسان می‌یابی و همین‌طور از احوال درونی مراقبت نموده تا از آنچه که اخلاصش را مغشوش می‌کند، آگاه باشی و او را از آنچه که وی را به تباهی و هلاکت می‌کشاند، محافظت نماید.^۹

همانا متن موجود نزد ما دربارهٔ چگونگی نگرش به حدیث - که البته دارای روشنی و تفصیل قابل توجهی است - سخن آیه‌الله شیخ عبدالله جوادی آملی در مقدمهٔ تفسیر تسنیم است. این متن، دشواری فهم حدیث پیامبر ﷺ و ائمهٔ طاهیرین علیهم‌السلام را از دو راه تأیید می‌کند:

راه اول. نوع نگرش به پیامبر و امام؛ و آن برداشتی است که بیانگر این است که پیامبر و امام هر دو مصداق تام و تمام انسان کامل هستند. انسان کامل کسی است که هدف نهایی خلقت است؛ او کسی است که به مقام علم لدنی رسیده است. این بدان معناست که نوع شناخت‌هایی که دارد، او را به مرتبهٔ شناخت‌های قرآنی می‌رساند. و اگر قرآن مجید همان قول ثقیل یا سخن دیرفهم و مهم است، پس سنت هم قول ثقیل، یعنی سخنی دیر فهم و مهم است. و ادراک قول ثقیل بسی دشوار است؛ چه در جلوگاه قرآن مجید باشد و چه در جایگاه سنت و لذا فهم و درک سنت فقط به اندازهٔ طاقت بشری است.^{۱۰} این روش به مقدمهٔ دیگری نیز وابسته است. آن، این‌که کلام معصوم خود، تجلی‌گاه نبوت، رسالت، ولایت و امامت است و به این دلیل که فهم و درک قرآن مجید تجلی ذات الهی است، بسیار دشوار و دیرفهم است. نیز طبق فرمایش حضرت امیر علیه‌السلام که فرمود: «خداوند سبحان در کتابش، بدون این‌که او را ببینند، بر ایشان تجلی کرده است». پس همین‌طور هم فهم و درک سنت پیامبر و امام - که تجلی ذات انسان کامل و معارف لدنی اوست - بسی دشوار.

وی در اینجا مقدمه دیگری نیز دارد و آن، این‌که از آنجا که زبان بشر و فرهنگ او توانایی تحمل تجلی سخنان آسمانی رسول و رازگشایی از علم ملکوت ندارد، لذا بر شنونده بسیار دشوار است که کلام معصوم را بفهمد و از طریق دانش‌های ادبی و قانون‌های دیگر، مانند معانی، بیان و بدیع به مراد نهایی برسد.^{۱۱}

او معتقد است که همانا رسیدن به معنای حقیقی کلام معصوم تا زمانی که آفتاب شهود در افول است، بسی دشوار است و جز این نیست که شهود حضوری می‌تواند وصول به حقیقت مقصود را ممکن و فراهم سازد.

راه دوم. تمسک و توسل به روایات نقل شده از امام صادق علیه‌السلام است که فرمود:

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مردم هرگز به اندازه غایت عقل خود سخن نگفته است.^{۱۲}

۹. شرح اصول الکافی، مقدمه.

۱۰. سرچشمهٔ اندیشه، ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۱. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱۲. اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۳.

یعنی پیامبر اکرم ﷺ در طول عمر شریفش بندگان را با حد نهایت علمی که داشت، مخاطب قرار نداد.

اما چگونه ایشان از این حدیث، عمق دوردست و مشکل و دشواری بسیار حدیث نبوی را فهمیده است، سؤال ماست. آیه‌الله جوادی آملی در اینجا مقدمه‌ای برای اثبات چرایی این نتیجه‌گیری به این شرح می‌آورد: همانا پیامبر اکرم ﷺ هیچ چیزی را از معارف الهی پنهان نمی‌کرد؛ بلکه آن حضرت هر چیزی را به سمت و سوی عالم حضور و شهود، یعنی این دنیا سوق می‌داد. دیگر این که پیامبر اکرم ﷺ از همه اخبار غیبی سخن گفته است. این، همان چیزی است که آیه کریمه تأیید می‌کند:

وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ^{۱۳}؛

و این رسول شما بر وحی و گزارش از عالم غیب بخل نمی‌ورزد [و شما را از علم وحی خود آگاه می‌سازد].

به تعبیر دیگر، پیامبر اکرم ﷺ به غیب بخل نورزیده و هر آنچه را که از عالم ملکوت دریافت می‌کرد، به عالم ملک (این دنیا) می‌آورد. شاید ایشان با این مقدمه می‌خواستند اشکال مقدر را دفع کند که حدیث دشواری کلام پیامبر اکرم ﷺ را تأیید نمی‌کند و همچنین تأیید نمی‌کند که پیامبر اکرم ﷺ از همه چیز با مردم سخن گفته و همه چیز را بیان نموده است، بلکه این مسأله را تأیید می‌کند که حضرت رسول همه آنچه را که دریافت و ادراک می‌نمود، بازگو نمی‌کرده است. از این رو، مراد از «عدم تکلم رسول را با نهایت عقل خود» این گونه تفسیر می‌کند که کلام پیامبر اکرم ﷺ مانند قرآن کریم دارای ظاهر و باطن و تنزیل و تاویل و محکم و متشابه و... است. و رسیدن به حقیقت کلام پیامبر اکرم ﷺ به چگونگی شناخت حقیقت و تلقی ما از گوینده (پیامبر اکرم ﷺ) بستگی دارد که موضوعی مخصوص خاندان ائمه طاهرین است.^{۱۴}

پیروان این مدرسه روشی دیگر در اثبات دشواری فهم حدیث دارند که مجموعه‌ای از روایاتی است که با این مضمون به ما رسیده است؛ از آن جمله: از شعیب حداد نقل شده که گفت:

از امام صادق جعفر بن محمد رضی الله عنه شنیدم که می‌فرمود: «همانا فهم سخنان ما دشوار، بلکه بسیار دشوار است و توانایی برداشت و تلقی از آن را کسی جز فرشته مقرب یا پیغمبر مرسل، یا بنده‌ای که خداوند متعال دلش را به ایمان آزموده یا مدینه حصینه ندارد». عمر گوید: از شعیب پرسیدم: ای ابوالحسن، مدینه حصینه چه چیزی است؟ گفت: امام صادق رضی الله عنه در پاسخ من فرمودند: «قلب برخی افراد خاص».^{۱۵}

در روایت دیگری جابر گفت: ابوجعفر رضی الله عنه فرمود که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود است:

همانا فهم حدیث ما دشوار، بلکه بسیار دشوار است. بجز فرشته مقرب یا پیغمبر مرسل یا بنده‌ای

۱۳. سوره نکویر، آیه ۲۴.

۱۴. مرجعشاه اندیشه، ج ۱، ص ۱۰۲.

۱۵. بهار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۳.

که خدا دلش را به ایمان آزموده، به آن ایمان نیاورد. پس هر حدیثی که از آل محمد ﷺ به شما رسید و در برابر آن آرامش دل یافته و آن را آشنا دیدید، بپذیرد. و هر حدیثی را که دلتان از آن رمید و ناآشنایش دیدید، آن را به خداوند متعال و پیغمبر و عالم آل محمد ﷺ رد کنید. همانا هلاک شده کسی است که حدیثی را که تحمل ندارد و شنیدن و پذیرش آن بر او دشوار است، برایش بازگو کنند، و او بگوید به خداوند قسم این چنین نیست. و انکار مساوی کفر است.^{۱۶}

و مازندرانی در شرح خود بر اصول الکافی در شرح این حدیث چنین می آورد:

پس همان طور که قرآن مجید دارای ظاهر و باطنی، محکم و متشابهی، اجمال و تفسیری است، کلامی که از این خاندان صادر شده است، دارای همین ویژگی هاست.^{۱۷}

و لذا آقای جوادی آملی در تعریف حدیث این چنین زیاده‌ای (به قدر طاقت فهم بشری) را پیشنهاد داده است؛ زیرا قدرت بشری نمی‌تواند به حقیقت معانی بلند حدیث برسد.

۲-۲-۱. سند حدیث

ابن عربی روایات فراوانی را در کتاب المفتوحات المکیة به عنوان مثال آورده است. پس اگر ابن عربی طلایه‌دار مدرسه عرفانی است و اگر کتاب الفتوحات مهم‌ترین نگاشته‌های اوست، باید دید که در کتابش چگونه با حدیث برخورد کرده است؟ ابن عربی در جای جای این کتاب به اثبات قواعد سند حدیث اشاره کرده و از اشکال تراشی نسبت به روش فقها در چگونگی تصحیح حدیث نیز غفلت نورزیده است.

ابن عربی بین روش عرفا و فقها تفاوت گذاشته و روش عرفا را در حدیث تأیید کرده و روش فقها را مردود شناخته است. برخی اوقات عکس این موضوع نیز صادق است، ولی این اختلاف به عامل اختلاف بین فقها بر نمی‌گردد، بلکه این اختلاف به تفاوت‌های تصحیح حدیث نزد عارف و فقیه برمی‌گردد؛ چرا که روش عرفا در تصحیح حدیث فقط بر شنیدن مستقیم و بدون واسطه و مستقیماً از پیامبر اکرم استوار است. لذا عارف همانند کسی است که حدیث را بدون واسطه و مستقیماً از پیامبر اکرم ﷺ شنیده است. این همان چیزی است که ابن عربی در کتاب الفتوحات در بسیاری از روایات به تکرار آن پرداخته است. او صرفاً حدیثی را که از طریق کشف و شهود صحیح بداند نقل می‌کند؛ گرچه از طریق صحیح نباشد.^{۱۸}

ابن عربی می‌گوید که پس چه بسا حدیث ضعیفی به دلیل ضعیف بودن سندش، به سبب فرومایگی فردی که در سلسله راویان آن قرار دارد وانهاده می‌شود، در حالی که در واقع صحیح بوده است و چه بسا این فرد در این حدیث راستگو بوده و در آن وضعی صورت نداده است، ولی محدث آن حدیث را فقط به دلیل عدم اطمینان به سخن او مردود می‌شمارد....

۱۶. اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۰۱.

۱۷. شرح اصول الکافی، ج ۷، ص ۴.

۱۸. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۳۰.

۱-۳. کیفیت تصحیح از طریق کشف چگونه است؟

روش کشف بر شنیدن مستقیم بنا شده است. این یگانه امتیازِ روش کشف بر روش نقل است؛ زیرا کشف، شنیدن مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای است. این ویژگی برای کشف تأثیری بسیار بزرگ به همراه دارد. و به این معناست که شنیدن با واسطه برای ما یقین‌آور نیست. از این رو، کسی که بر نقل اعتماد می‌کند، کار او هرگز از حد گمان فراتر نمی‌رود؛ اما برای صاحب کشف نسبت به صدور حدیث یا عدم صدور آن یقین حاصل می‌شود. بنابراین، حدیثی که درستی یا نادرستی آن با کشف معلوم می‌شود، با ارزش‌تر از حدیثی است که درستی یا نادرستی آن بر نقل استوار است.

ابن عربی می‌گوید: تصحیح از طریق کشف، یعنی این‌که ولی (صاحب کشف یا مرشد) همانند صحابه که سخن جبرئیل علیه السلام را با حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در مورد اسلام و ایمان، بویژه تصدیق کردنش را شنیده‌اند، او هم حدیث را از روحی که بر حقیقت محمد صلی الله علیه و آله و سلم القا می‌کرد، می‌شنود. پس او در این هنگام همانند آن صحابی است که حدیث را از دهان مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با یقین و بدون هیچ تردید شنیده است؛ به خلاف تابعان که حدیث را به خاطر غلبه گمان و به سبب برطرف کردن سوءظنی که در اثر عدم اظهار صداقت و مخلص بودن آنها به وجود می‌آمد، پذیرفته‌اند. چه بسا حدیثی که به خاطر راویان آن صحیح شمرده می‌شود و برای اهل کشف - که حقیقت را با چشم خود می‌بینند - تجلی آن رخ داده و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مورد این حدیث صحیح سؤال کرده و آن حضرت آن را انکار کرده و می‌فرماید که نه آن را گفته و نه به آن حکم داده است. پس در نتیجه، ضعف آن مشخص شده و عمل به آن به واسطه این حجت الهی ترک می‌شود؛ اگرچه اهل نقل به دلیل درستی سلسله راویان به آن عمل می‌کنند، در حالی که اصلاً این طور نیست.

ابن عربی در مورد خواب‌دیدن، بویژه در مورد کسی که شخص نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در خواب ببیند، این شرط را ضروری دانسته است که خواب بیننده باید حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به شکل جسمی که در دنیا بوده، خواب دیده باشد (تا جایی که او را با دندان‌های شکسته ببیند) و می‌گوید:

این همان فرقان یا جداکننده بین حق و باطل در نزد اهل‌الله است. پس اینان برخی اوقات آن حضرت را در کشف خود می‌بینند و اخباری را که در نقل نزد آنها ضعیف است، برایشان تصحیح می‌کند. نیز برخی اوقات آنچه را که نزد ما با نقل به اثبات رسیده است، با کشف خود نفی و باطل می‌کنند؛ همانند مسلم که در ابتدای کتابش از شخصی می‌گوید که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در خواب دید، و هزار حدیث را - که در حافظه‌اش بود - به آن حضرت ارائه داد. آن حضرت هم از هزار حدیث، شش حدیث را تأیید و بقیه را رد کردند.^{۱۹}

ابن عربی ضمن توضیح واژه ولی معتقد است که تفاوت و فرق ولی یا مرشد با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فقط اختصاص تشریح به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. او می‌گوید:

فقط رسول و نبی با انواع وحی یعنی الهام، خواب و وحی از طریق جبرئیل احکام شرعی یعنی

حلال، حرام و مباح را تشریح و بیان می‌کند؛ در حالی که اولیا فقط از صحت و یقین آنچه که این رسول آورده خبر می‌دهند تا آنجا که این ولی و مرشد به آن چیزی که پروردگارش با آن از طریق پیامبر بندگان را به بندگی می‌خواند، آگاهی پیدا می‌کند؛ زیرا این ولی زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را درک نکرده تا همانند یارانش از او چیزی را بشنود. پس این ولی یا مرشد با این نوع خطاب به منزله کسی است که از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله شریعت را شنیده است.^{۲۰}

همچنین می‌گوید:

بعضی از ایشان (ولی یا مرشد) به پروردگار به دلیل انگیزه خاصی می‌نگرند؛ یکی می‌گوید: «قلبم از پروردگارم سخن گفت». دیگری - که کامل‌تر از اوست - می‌گوید: «پروردگارم با من سخن گفت». و استاد عارف ما این گونه به این قول می‌نگرد و می‌گوید: «شما دانش‌هایتان را از رسوم به‌جاماندهٔ مردگان می‌گیرید، در حالی که ما دانش خود را از زنده‌ای که نمی‌میرد گرفته‌ایم».^{۲۱}

در نتیجهٔ اختلاف بین دو گروه، صاحب کشف شیوه‌ای با عنوان یقینی بودن، یعنی روشی برخلاف روش فقها می‌پیماید. ابن عربی شیوهٔ فقها را به باد انتقاد گرفته و می‌گوید:

افراد متأخر از فقها و محدثان علمشان را از مرده‌ای پس از مرده دیگر گرفته‌اند، و در این علم نیز به غلبهٔ گمان خواهند رسید.

و نقل را برایشان بیشتر از شاهدهی بر آنها با ویژگی تواتری که بسیار کمیاب است، به شمار نمی‌آورد. آن چیزی که از پیروان امامی این مدرسه در خلال مراجعه به کتاب‌های معروف دیدم، عدم توجه جدی آنها به سندهای حدیثی است. بسیار نادر است که کسی از ایشان شخصاً به سندهای حدیث توجه کند. از این رو، می‌بینیم امثال مآلصدرا در تفسیر خود، بر روایات متعددی که از دیگر فرق وارد شده، اعتماد می‌کنند. شاید آنچه که این مسأله را برای ما روشن می‌کند، سخنان ایشان در موارد مختلف در مورد حدیث است؛ سخنانی که نزد ایشان به تصحیح سند متون معروف است و نمونه‌های آن در تفسیر الصافی، ملامحسن فیض کاشانی مشهود است؛ در آنجا که در مقدمه تفسیرش می‌گوید:

لازمه این موضوع مهم و ارائه تفسیری این چنین، فرد ناقدی آگاه است که با نور خدا می‌نگرد و روح القدس مؤید اوست و به اذن خداوند صدق حدیث و صحت آن را به واسطه روشنایی نورش مشاهد می‌کند و کذب، فساد و ضعف آن را از لحن قول می‌شناسد. در نتیجه، اخبار را با متون و سندها، بدون استاد تصحیح می‌کند و علم را از خداوندی که هیچ استادی ندارد، می‌گیرد.^{۲۲}

ولی بعضی پرسش‌ها در اینجا خود را به وضوح و روشنی نشان می‌دهند؛ از آن جمله که آیا فعل ابن عربی و پیروانش همیشه منجر به استفاده از این شیوه می‌گردد؟ دیگر این که این موضوع را

۲۰. همان، ج ۴، ص ۸.

۲۱. الزمائل، ص ۲۲۴.

۲۲. تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۱۲.

به وضوح و روشنی در همه بحث‌هایشان نمی‌بینیم و در بسیاری از موارد، خود روایتی را بدون سخن از تصحیح آنچه از طریق کشف و چه از طریق نقل، می‌آورند.

از سویی دیگر، آیا در تصحیح حدیث بین اهل کشف تعارضی وجود دارد یا نه؟ و این موضوعی است که کسی متعرض آن نشده است.

همچنین آیا تصحیح حدیث حجتی برای غیر ایشان است؟ دیگر این که آیا حجیت فقط به کسی که برای او کشف حاصل شده، اختصاص دارد یا دیگران نیز از طریق او به حجیت می‌رسند؟

۲. حدیث در حوزه کاربردی نزد عرفا

عرفا و متصوفه و پیروان ایشان چگونه به درک و فهم حدیث می‌پردازد؟ می‌بینیم که دریافت‌های درونی یا شهود نزد ایشان و اصطلاحات خاص آنها به شکلی واضح در فهم حدیث راه یافته است. اگر سخن از نقش دریافت‌ها یا شهود در درک و فهم فقها و متکلمان در حدیث باشد، این بحث بر محور نفی و اثبات می‌چرخد؛ زیرا این سخن برای پیروان هر دو گروه واضح و روشن است. و هرگاه عارف به مرحله مشاهده اشیا به طور آشکارا رسید، در این صورت، تفسیر او از حدیث بدون شک تابع یقینی است که آن را با مشاهده دریافت می‌کند.

شاید این همان رمزی است که در کلام کسی مانند صدرالمتألهین شیرازی و در تفسیرش آمده است. این در حالی است که او در روایات و اخبار، اشاره‌های علمی، معنوی و عرفانی و توضیح‌های رمزی را براساس نتیجه‌ها و کوشش‌های عقلی و نردبان صعودی عروج خداوندی می‌بیند.^{۲۳}

نمونه این اشاره‌ها یا دریافت‌های ویژه حدیث را از دیدگاه صدرالمتألهین در بعضی از استنباط‌هایش در برخی روایات می‌بینیم. او در موارد بسیاری با استفاده از اصطلاحات مکتب عرفا به تحلیل روایات می‌پردازد؛ به عنوان نمونه باید تفسیر وی^{۲۴} را از روایت نبوی «من رأنی فقد رأی الحق» ملاحظه کنیم. این روایت به تصور ملاصدرا بر این امر دلالت دارد که انسان کامل به شکل پروردگارش است. اعتقاد ملاصدرا به این تفسیر به این جهت است که او مراد از کلمه حق را ذات خداوند - عزوجل - دانسته است؛ در حالی که صاحب بحارالأنوار حق را، هنگام نقل روایت، به چیزی که بر ضد باطل است، تفسیر می‌کند؛ یعنی این که هر کس مرا در عالم رؤیا ببیند، رؤیای او صادق است و رؤیایی دروغ یا پریشان نیست؛ به خصوص این که این روایت پی‌نوشتی به این شرح در بحارالأنوار دارد که حضرت رسول اکرم ﷺ فرمود:

همانا شیطان به شکل و صورت من در نمی‌آید.^{۲۵}

۲۳. تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۶۹.

۲۴. همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

۲۵. بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۲۳۵.

شاید این همان دریافت سریع معمولی در زمانی است که بر متکلم عرضه می‌شود؛ به‌ویژه با دیدن پی‌نوشت روایت.

اما جمع بین این روایات به توصیف برخی از برداشت‌های تیزعی یا مندوبی یا اختیاری و داوطلبانه، دور از ذهن نیست، لکن برای کسی که به حدیث معتقد است [پس دو روایت ذیل را تلفیق کرده و به نتیجه، یعنی برشمردن حضرت رسول اکرم ﷺ به عنوان عقل معتقد می‌شود]. او روایتی را که از حضرت رسول اکرم ﷺ نقل شده:

اولین چیزی را که خداوند متعال خلق کرده عقل است، پس به او گفت: بیا؛ پس آمد، سپس فرمود: برگرد؛ پس بازگشت. سپس فرمود: به عزت و جلالم سوگند! آفریده‌ای محبوب‌تر از تو برای خودم خلق نکردم، با تو بازمی‌ستانم، با تو عطا می‌کنم، با تو پاداش می‌دهم و با تو کیفر می‌کنم.

با روایت دیگر جمع می‌کند:

اولین چیزی را که خداوند متعال خلق کرد، نور من بود.

این جمع مشروط بر این است که حضرت رسول اکرم ﷺ همان عقل باشد.^{۲۶} لذا روایت را با این قولش شرح می‌دهد:

پس معنای حدیث نزد اهل بصیرت این گونه است: همانا با شناخت تو شناخته می‌شوم؛ یعنی هرکس که تو را به نبوت بشناسد، مرا به ربوبیت شناخته و به وسیله تو بازمی‌ستانم؛ یعنی اطاعت خود را انجام شده به شمار می‌آروم؛ از کسی که تو را اطاعت کرده است... و با تو عطا می‌کنم و می‌دهم؛ یعنی با شفاعت تو درجه بهشتیان را به آنان می‌بخشم.^{۲۷}

اختلاف در این است که روایت نخست غالباً در منابع حدیثی بدون کلمه «اول» وارد شده، بلکه در دیگر روایات آمده است:

زمانی که خداوند متعال عقل را آفرید.^{۲۸}

فهم عرفی روایت این است که روایت از عقل به عنوان معیاری سخن می‌گوید که خداوند -عزوجل- اعمال مردم را بر طبق آن محاسبه می‌کند. بنابراین، آنچه انسان را از سایر مخلوقات خداوند متعال متمایز می‌کند، فقط عقل است و پاداش و کیفر هم با آن است؛ مشروط بر این‌که برداشت نخستی که بدون ضمیمه کردن روایت دیگر به ذهن آمده است، همان چیزی باشد که بدون ضمیمه کردن روایت می‌فهمیدیم. ولی شیوه قابل اعتماد در نزد پیروان این مکتب همان اعتقاد به انضمام دیگر روایات است.

۲۶. تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۵۲.

۲۷. همان، ج ۴، ص ۱۳۴.

۲۸. معارج الاتوار، ج ۱، ص ۹۷؛ نیز ر. ک: اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۰.

دلیل عقلی بر برداشت صدرالمتهلین دلالت دارد و لذا او حدیث را نپذیرفته و به دلیل تضاد آن با برهان‌های متعارف، مردود می‌شمارد. و زمانی که با روایت «خداوند ارواح را چهارهزار سال قبل از اجسام آفریده است» روبه‌رو می‌شود، می‌گوید:

قطع نظر از عدم پذیرش قدیم‌بودن روح، به خاطر دلالت برهان‌های موجود بر بطلان تقدّم نفوس بر بدن‌ها و در بدن‌های متفاوت، این نظر کاملاً مردود است.^{۲۹}

تردید نیست که داوری عقل در روایت نزد فقها و متکلمان نیز معتبر است، ولی نوع برهان‌هایی که دو گروه به آن معتقدند، متفاوت است. همچنین، مآلصدرا اصلاً به منبع صدور حدیث توجهی نکرده، بلکه چنان اختیار را به نظریه عرفا، یعنی متمسک و متوسل شدن به حدیث داده که حتی آنچه را که در کتاب‌های غیر امامی نیز آمده می‌پذیرد؛ بدون این که نخست به مسأله اثبات صدور حدیث یا ثابت‌کردن منبع و مصدر صدور حدیث اشاره کرده باشد. لذا در آثار او روایاتی که منابعشان از کتب دیگر فرقه‌های اسلامی است، متعدد شده است؛ مانند روایت «اگر با طنابی به زمین سفلی یا پایین افکنده شوید، نزد خداوند فرود می‌آیید». که در سنن ترمذی موجود بوده و در منابع حدیثی شیعی نیست.^{۳۰} شاید شیرازی به منابع حکمت و عرفان افرادی که از او در این علم پیشی گرفته‌اند، اعتماد کرده و به کتب حدیث توجهی نداشته است.

شاهد مثال دیگر، آیه‌الله جوادی آملی است که به شکلی روشن و گویا به همه روایات اعتماد می‌کند. وی مهارت کم‌نظیری در روایات و روش استقرایی یا کنکاش بسیار خوبی در آنها با موضوع‌هایی مختلف دارد.

شاید اولین چیزی که شایسته است نسبت به آن در نزد وی درنگ کنیم، تلقی او از روایات رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت است؛ آنجا که فرموده‌اند:

همانا بر ما تبیین کلی اصول است و بر شما تبیین فروع مسائل است.

یا

بر ما تبیین اصول است و بر شما فروع است.

آیه‌الله جوادی معتقد است که این روایت، همان‌طور که مشمول تبیین مسائل فقه و اصول است و از این مدرسه افرادی همانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و ابن‌ادریس ظاهر شده‌اند، همچنان حکیمانی الهی و عارفانی به تقسیم شاخه‌های نظری موضوعات مستند به کتاب و سنت مانند رؤیت هستی، شناخت انسان و خلیفه‌اللهمی او و غیره برمی‌خیزند.^{۳۱}

این گسترش، حدیث را از تنگناهایی که او را منحصر و محدود به ابواب فقهی و تعریف‌های

۲۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۴۲.

۳۰. همان، ج ۴، ص ۵۸.

۳۱. تنبیه، ج ۳، ص ۱۴۰.

معمول می‌کند، خارج می‌سازد. البته این گامی سزاوار توجه و اهتمام و گرایشی نادر و استثنایی است؛ زیرا که به حدیث بُعد دیگری - که شامل فهم روایات عقیدتی و هر آنچه که مربوط به غیر مسائل فقهی است - می‌دهد، ولی ما باید در برابر چگونگی روش عرفا درنگ کرده و باز ایستیم؛ روشی که در پیش روی ما اراده کرده است که ما را از مسیر اصلی به مسیر فرعی منحرف کند. شاید کنکاش ما در اینجا کنکاشی اساسی باشد؛ زیرا پذیرفتن مدرسه عرفا، آنچه را که عدم پذیرشش محلی برای جدل می‌شود، حتمی قطعی قرار خواهد داد.

پیشینه‌های مورد پذیرش از فلسفه و عرفان در شیوه فهم و ادراک آیه‌الله جوادی آملی نسبت به حدیث و روایت تأثیر بسیاری از خود بر جای نهاده که برخی از موارد آن را در پی می‌آوریم:

الف. او درباره تفسیر فرمایش امام علی علیه السلام در نهج البلاغه که: «خداوند سبحان در کتاب خود برای ایشان غیر از آنچه که می‌دیدند، آشکار می‌نمود»، چنین می‌گوید: ^{۳۲}

زمانی که خداوند متعال در این کتاب جلوه می‌کند، او در عین بودنش عالی‌ترین است. (نام پروردگار بلند مرتبه‌ات را تسبیح کن) او نزدیک است (و او با شماست هرکجا که باشید) و تجلی او یعنی این که قرآن مجید در وقتی که دور است، نزدیک است و در حالی که عالی است، دانی نیز هست. و آن (قرآن مجید) به این دلیل مظهر خداوند است که عالی و دانی است. آری متجلی و تجلی هر دو یکی نیستند؛ زیرا ذات باری تعالی با حواس پنجگانه درک نمی‌شود؛ اگر چه نزدیک باشد.

وی آشکارا تجلی را بر معنایی حمل می‌کند که مدرسه عرفا آن را تأسیس کرده و بر اساس آن تفسیرش را از روایت بیان کرده است.

ب. در تفسیر حدیث نبوی: «همانا من دو ثقلی گرانمایه را در میان شما بر جا می‌گذارم... و آن کتاب خداوند متعال... و عترتم، اهل بیتم که هرگز از همدیگر جدا نخواهند شد». و فرمایش امام علی علیه السلام را که: «ما را با قرآن مجید قرارداد و قرآن مجید را با ما، ما از قرآن مجید جدا نمی‌شویم و قرآن مجید هم از ما جا نمی‌شود»، بر این سخن ناظر می‌داند.

سپس برای قرآن مجید ^{۳۳} دو مرحله «هذا الكتاب» و «ذلك الكتاب» مشخص می‌کند. این روایت هم با ما از همراه بودن ائمه با قرآن مجید در همه مراحلش سخن می‌گوید. پس ایشان در این دنیا - که مرحله دنیوی انسان است - همراه با قرآن مجید هستند. قرآن مجید از این مرحله چنین یاد می‌کند که:

«او (پیامبر اکرم) جز بشری همانند شما نیست؛ از آنچه که می‌خوردید، او هم می‌خورد». در مرحله «ذلك الكتاب» هم با قرآن مجید هستند؛ زیرا ایشان بنا به نص آیه شریفه «سپس نزدیک شد

۳۲. همان، ج ۲، ص ۱۴۸

۳۳. همان، ج ۲، ص ۱۴۹

و جلوه کرد تا به اندازه زه یک کمان یا نزدیکتر به او شد»، مشمول این آیه شریفه هستند؛ یعنی ایشان در مرحله آن انسان خلیفه‌الله است. و لذا امام در این مرحله هم با قرآن مجید همراه است.

ج. همچنین در تفسیر فرمایش امام علی علیه السلام «هر کس که بر محبت خاندان محمد صلی الله علیه و آله بمیرد، شهید مرده است» معتقد است^{۳۴} که این روایت از گروهی از مردم سخن می‌گوید که نه در حد اولیای الهی و نه جزء افراد دون‌مایه هستند، بلکه دائماً در حال مبارزه با شیطان بوده و تسلیم او نمی‌شوند. پس اگر در این احوال مرگ بر آنان وارد شود، شهید محسوب می‌شوند. لذا وی سبب این روایت را تفسیر فوق می‌داند؛ زیرا دوستدار اهل‌بیت و آشنا به حقی آنان گرچه نتواند بر شیطان غلبه کند، ولی تسلیم او هم نمی‌شود، بلکه دائماً با شیطان درگیر است.

د. نیز در تفسیر سخن امام علی علیه السلام «پروردگاری را که ندیده‌ام عبادت نمی‌کنم» و فرمایش دیگر «پس من به راه‌های آسمان داناتر از راه‌های زمین هستم»، چنین می‌گوید:

«أنا» در این فرمایش امام علی علیه السلام در جمله «لم أره و لأنا» همان «أنا علیاً»^{۳۵} و «من» آن چیزی است که فوق «من» مجردی است که در اصطلاح و در حکمت و فلسفه رایج است، و آن حقیقتی است که امام علیه السلام درباره آن می‌گوید: «و خداوند متعال را نشانه‌های بزرگ‌تر از من نیست». آن از جهتی به این دنیای پست خاکی ارتباط می‌یابد و از جهتی دیگر، به مقام آسمانی آن حضرت، یعنی ورود در زمره بندگان خاص و دخول در بهشت^{۳۶} و نیز از جهت دیگر همسانی با همه انسان‌ها.^{۳۷} همچنین از سویی دیگر در آخرین معراج انسانی و در بالاترین درجه‌های قرب به خداوند متعال،^{۳۸} نتیجه این‌که او در عالم عقل و مثالی و همچنین در عالم ملکوت و طبیعت حاضر است.

بنابراین، او این «أنا» را -که امام علیه السلام از آن بحث می‌کند- همان معنای رایج خاص این مدرسه می‌داند. ه. در تفسیر روایت: «اگر همه دنیا یک لقمه باشد و بنده مسلمان آن را بخورد و سپس الحمدالله بگوید، این گفته از دنیا و هر آنچه که در آن است بهتر است»، معتقد است که رمز فضیلت ستایش و سپاسگزاری نسبت به همه دنیا و آنچه که در آن است، این است که ستایش و سپاسگزاری، از کلمه طیبیه است و هر آنچه این‌گونه باشد، به سوی خداوند متعال بالا می‌رود و هر چه که به سوی خداوند بالا برود، عندالله می‌ماند؛ یعنی در نزد او باقی می‌ماند و همه آنچه که عندالله است، از زوال و نابودی دور و محفوظ است (هر چه نزد شماست، فانی است و هر آنچه که نزد خداوند است، باقی است).^{۳۹} نتیجه این‌که شیء باقی و ابدی حتماً برتر و بهتر از شیء محدود و فانی و از بین رونده است و لذا

۳۴. همان، ج ۳، ص ۴۰۴.

۳۵. همان، ج ۳، ص ۱۲۲.

۳۶. فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي (سوره فجر، آیه ۲۹-۳۰).

۳۷. يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَنْشِئُ فِي الْأَشْوَاقِ (سوره فرقان، آیه ۷).

۳۸. ... نَنَا فَنَدَلُّ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَوْلَى (سوره نجم، آیه ۸-۹).

۳۹. مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (سوره نحل، آیه ۹۶).

ستایش و سپاسگزاری مؤمن، از دنیا و هر آنچه که در آن است، بهتر و برتر است.^{۴۰} و در تفسیر فرمایش امام علی علیه السلام: «[رسول خدا صلی الله علیه و آله] هزار باب از علم را به من تعلیم فرمود که از هر باب آن هزار در گشوده می‌شود»، تعلیم را به دو نوع تقسیم می‌کند. قسم دوم این تقسیم برای ما اهمیت دارد. او در تعریف نوع دوم چنین می‌گوید:

آن عبارت از تعلیم حقیقت بسیط از طریق علم حضوری است. این حقیقت در عین بساطت و وحدتش، شامل حقایق متعددی است؛ همانند آنچه گفته می‌شود: «حقیقت همه اشیا عالم بسیط است و این که آن هیچ جزء و قسمتی ندارد». آری، نهایت موضوع این است که بساطت حقیقت در واجب‌الوجود مطلق بوده و در ممکن‌الوجود محدود است. حقیقت این موضوع مهم این است که هر آینه انسان کامل با علم حضوری بساطت حقیقت را مشاهده می‌کند. پس توانایی مشاهده همه حقایق اسماء‌الحسنی را داراست.^{۴۱}

۳. درنگی در برخی روایات

عرفا در بعضی از کتاب‌هایشان برخی از روایات را بر سر زبان‌ها انداخته‌اند. به کارگیری این روایات نیز تکراری شده و بحث‌ها در توضیح و تفصیل آن به درازا کشیده است. ما نیز بر آنها درنگی گذرا خواهیم داشت.

۱. حدیث قدسی «من گنجی مخفی بودم. پس دوست داشتم که شناخته شوم. پس موجودات را آفریدم تا شناخته شوم»، از جمله این احادیث است. گرچه این حدیث از هیچ طریقی برای ما نقل نشده است، اما این حدیث برای عرفا اساسی را پی‌ریزی کرده که در کتاب‌های خود به آن اعتماد نموده و از آن بسیار استفاده کرده‌اند. همچنین مرعشی در شرح احقاق‌الحق می‌گوید:

هیچ سند ضعیف و یا صحیحی برای این حدیث به دست ما نرسیده است. علاوه بر این جای بسی تعجب است که برخی از بزرگان به گمان مستند بودن این روایت به شرح آن پرداخته‌اند.^{۴۲}

۲. حدیث نبوی «خداوند متعال آدم را به صورت خود آفرید» و یا به قولی، «به صورت خداوند رحمان» نیز از جمله احادیثی است که نزد پیروان این مدرسه حدیثی رایج و مشهور است و در بحث از معنای آن به تأویل‌های متعددی پرداخته‌اند؛ از آن جمله صدرالمتألهین در تفسیرش، مراد از آن را خلقت حقیقت محمدیه به نام مبارک رحمان دانسته است؛^{۴۳} ولی صدوق در کتاب التوحید می‌گوید: از علی علیه السلام روایت شده است که فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از مردی شنید که به مرد دیگری گفت: خداوند چهره تو و چهره شبیه تو را زشت گرداند. آن حضرت خطاب به او فرمودند: کافی است این‌گونه مگو؛ زیرا خداوند متعال انسان را به شکل خود آفریده است.

۴۰. نسیم، ج ۱، ص ۳۵۵.

۴۱. همان، ج ۳، ص ۱۹۰.

۴۲. شرح احقاق‌الحق، ج ۱، ص ۴۳۱.

۴۳. تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۲۸۳.

صدوق می‌گوید:

بخش نخست این روایت، یعنی مثال این روایت را حذف کرده‌اند، و فقط بخش پایانی آن، یعنی «آدم را بر صورت خود آفرید» را ذکر می‌کنند. لذا خود و دیگران را گمراه کرده‌اند.^{۴۴}
ابن عربی در الفتوحات درباره شکل دیگر روایت، یعنی «علی صورة الرحمن» می‌گوید.
گرچه این روایت از طریق نقل صحیح نباشد، ولی از طریق اهل کشف صحیح است.^{۴۵}
آبی به نقل برخی از علمای اهل سنت می‌گوید:

این روایت نزد اهل نقل تأیید نشده است. شاید راوی آن گمان کرده است که ضمیر روایت معتبر نخست به خداوند سبحان برمی‌گردد، لذا «الرحمن» را به جای ضمیر از باب نقل به معنا تغییر داده است.^{۴۶}

از سید عبدالحسین شرف‌الدین نقل شده است که در پی‌نوشتی بر این روایت می‌گوید:
همانا مضمون این روایت، دقیقاً همانند بخش بیست و هفتم از فصل اول از فصل‌های تکوین از کتاب یهود (تورات) است.^{۴۷}

۳. این حدیث پیامبر اکرم ﷺ: «اگر با طنابی به زمین افکنده شوید، هر آینه نزد خدا فرود می‌آید»، از جمله احادیثی است که در کتاب‌هایشان به تکرار از آن یاد کرده‌اند. صدرالمتألهین در تفسیر این روایت می‌گوید:

روش آفرینش، اقتضای نزول گام به گام به پایین‌ترین درجات حیات است.^{۴۸}

این روایت از طریق شیعه وارد نشده است و فقط طبق گفته ترمذی از ابی‌هریره نقل شده است.^{۴۹}
نیز در بحار الأنوار^{۵۰} از آن به عنوان روایت یاد نشده و فقط از آن به عنوان سخنی از طیبی است.
۴. صدرالمتألهین شیرازی در کتاب الحکمة المتعالیة روایتی به این شرح از طریق غیر شیعی نقل می‌کند:

آتش آکنده و پُر نمی‌شود تا این‌که شخص ستمگری در آن وارد شود. پس آتش می‌گوید: پروردگارا، او را در من جاودانه ساز.

وی به شرح این روایت پرداخته و معتقد است که این روایت بیانگر ثبوت و مخلد بودن اهل جهنم در آتش است که این زمان بی‌آغاز قدرت نمایی مطلق خداوند متعال است.^{۵۱} این روایت از

۴۴. التوحید، ص ۱۵۲.

۴۵. الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴۶. شرح اصول الکالی، ج ۳، ص ۱۹۹.

۴۷. ابوهریره، ص ۵۵.

۴۸. تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۵۸.

۴۹. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۷۷.

۵۰. بحار الأنوار، ج ۵۵، ص ۱۰۸.

۵۱. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۹۴.

طریق امامیه وارد نشده و ابن‌شاذان در الايضاح آن را از روایات شبه‌انگیز قلمداد کرده است.^{۵۲}
 ۵. ابن‌عربی در کتاب معروف خود، فصوص الحکم یا قیصری در شرح آن، روایات متعددی را از فرقه‌های دیگر آورده و بر صحت آنها - که قطعاً در نزد امامیه باطل‌اند - اعتماد کرده است؛ از آن جمله:

الف. روایت منقول از حضرت رسول اکرم ﷺ: «زمانی که حاکمی را برگزیدید، از او اطاعت کنید؛ گرچه بنده‌ای حبشی باشد».

سید جلال آشتیانی بر این روایت در شرحی مفصل می‌گوید:
 در نزد ما شیعیان جعفری اطاعت از غیر معصوم - که به کامل‌ترین مقام نرسیده است - جایز نیست.^{۵۳}

ب. قیصری در شرحی بر کلام ابن‌عربی، آن را اشاره‌ای به فرمایش رسول اکرم ﷺ دانسته و می‌گوید:
 این اشاره به این فرمایش رسول اکرم ﷺ است: «از حاکم خود اطاعت و پیروی کنید؛ گرچه ستمگر باشد»؛ یعنی و اگر حتی ظلم و ستم کند.
 آشتیانی می‌گوید:

عقل از پیروی و اطاعت حاکم ظالم سر باز می‌زند.^{۵۴}

ج. در شرح قیصری به نقل از پیامبر اکرم ﷺ آمده است:
 شما به امور دنیوی داناترین هستید.

آشتیانی چنین پی‌نوشتی دارد:

همانا دانستن جای‌های زنبور عسل (جا و مکان کندوی عسل) از دانش‌هایی است که بیشتر کودکان و افراد سفیه و نادان بدان می‌پردازند. من از نقل این خرافات بسی در شگفتم.^{۵۵}

د. این حدیث در شرح قیصری است: «گاه علوم انسانی و مطاعات فریبگی

ما گروه پیامبران ارث نمی‌بریم و ارث به جای نمی‌گذاریم».

آشتیانی می‌گوید:

واقعیت این است که این حدیث، با وجود شهرتش، از احادیث جعلی است.

تا این‌که می‌گوید:

این حدیثی است که خلیفه اول آن را جعل کرده است. این اولین روایتی است که به خاطر شکستن حرمت عترت طاهره جعل شده است.^{۵۶}

۵۲. الايضاح، ص ۱۳.

۵۳. شرح فصوص الحکم، ص ۳۱۱.

۵۴. همان، ص ۱۴۱.

۵۵. همان، ص ۱۳۴.

۵۶. همان، ص ۸۳۵.

۴. نتیجه

حدیث نزد عرفا یکی از مصادر نظری برای شناخت دینی است، ولی عرفا روشی خاص دارند، خلاصه این روش این است که یقین عارف حاکم بر روایت است؛ چه از لحاظ فقه متن روایت که نزد آنها ظاهر و باطن دارد، چه از لحاظ سند روایت و تصحیح آن که مبتنی بر سماع و مشاهده است. دریافت‌های درونی یا مشهود نزد آنها و اطلاعات خاص آنها به شکلی روشن در فهم حدیث راه یافته است.

یکی از ملاحظات اساسی این است که بعضی از روایاتی که عرفا نقل کردند، یا از هیچ طریقی برای ما نقل نشده است یا از طریق امامیه نقل نشده است.

کتابنامه

- ابوهریره، سید عبدالحسین شرف‌الدین، قم: انصاریان.
- اصطلاحات الصوفیة، عبدالرزاق کاشانی، مصر: مکتبة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۱م.
- اصول الکافی، محمدبن یعقوب کلینی، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.
- الابضاح، فضل‌بن شاذان، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
- بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت: مؤسسه الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- تفسیر نسیم، عبدالله جوادی آملی، قم: اسراء، چهارم، ۱۳۸۳ق.
- تفسیر الصافی، محسن فیض کاشانی، تهران: صدر، ارم، ۱۴۱۶ق.
- تفسیر القرآن الکریم، صدرالمتألهین شیرازی، قم: بیدار.
- التوحید، شیخ صدوق، قم: انتشارات اسلامی.
- الحکمة المتعالیة، صدرالمتألهین شیرازی، تهران: بنیاد حکمت صدر.
- الرسائل، محی‌الدین ابن عربی، مصر: مکتبة التوفیقیة.
- سرچشمه اندیشه، عبدالله جوادی آملی، قم: اسراء.
- شرح احقاق الحق، سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی، قم: کتابخانه آیه‌الله‌العظمی مرعشی‌نجفی.
- شرح اصول الکافی، صدرالمتألهین شیرازی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، دوم، ۱۳۸۳ش.
- شرح اصول الکافی، محمدصالح مازندرانی، بیروت: داراحیاء التراث، اول، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- الفتوحات المکیة، محی‌الدین ابن عربی، بیروت: دارالکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۲م.
- نص‌النصوص فی شرح‌النصوص، سید حیدر آملی، تهران: روزبه، ۱۳۷۵ش.