

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۰، زمستان ۱۴۰۰

[DOR:20.1001.1.2008.0514.1400.18.70.29](https://doi.org/10.1001.1.2008.0514.1400.18.70.29)

روش‌شناسی کاربری احادیث نبوی در آثار عرفانی هفت قرن نخست

محمد رجاء صاحب‌دل^۱

محمد جواد شمس^۲

شهرام پازوکی^۳

چکیده

حدیث نزد عارفان و صوفیان، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چنانکه در تبیین چارچوب‌های فکری خود هم به صورت تالی تلو آیات قرآن و هم به صورت مستقل آمده‌اند. کاربری بیش از ده‌هزار «حدیث» و «شبه حدیث» مؤید همین کارکرد و جایگاه است. این در حالی است که در بخشی از این کاربری‌ها، گاه با یک نظام منسجم و مدون مواجه می‌شویم و در بخش دیگر، که از نظر کمی بیشتر است، هیچ ترتیب و آداب ظاهری لحاظ نشده‌است و صرفاً کارکرد معنایی «حدیث» مدنظر قرار گرفته‌است. عارفان و صوفیان، اگر آشنا به حدیث و حتی فراتر از آن، از جمله «محدثان» باشند، به دلیل جهان‌بینی و روش خاصشان، «تلقی» و «کاربستی» منحصربه‌خود دارند. این «انحصار در روش» به معنای وجود «رویکرد واحد» در مواجهه با حدیث نیست؛ چنانکه گروهی از ایشان نقل حدیث را مشروط به تحقق اموری مانند «تزکیه نفس» کرده‌اند و گروهی دیگر سختگیرانه قائل شده‌اند هیچ‌گونه نقل حدیثی ممکن نیست. در این مقاله با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، به بررسی کمی و کیفی احادیث به‌کاررفته در اهم آثار منثور عرفانی هفت قرن نخست پرداخته شده‌است. اینکه استناد به روایات در طی هفت قرن روبه‌فزونی گذاشته‌است و عرفا و صوفیه، بیش از آنکه درصد تبیین روش‌شناسی خود در تلقی و مواجهه با حدیث باشند، با نظر به کارکرد اثبات‌گرایانه «حدیث نبوی» در تثبیت تعالیم و اهدافشان از آن‌ها بهره‌برده‌اند از مهمترین نتایج مقاله حاضر است.

کلید واژگان

پیامبر، حدیث، نثر عرفانی، روش‌شناسی، هفت قرن نخست.

۱- دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

ایران. نویسنده مسئول: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

۳- استاد گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

پیشگفتار

قرآن کریم، پیامبر^(ص) را «اسوه حسنه»^۱ می‌خواند و تبعیت از ایشان را تبعیت از خداوند متعال می‌داند^۲ رسول اکرم^(ص) نیز ماترک خود را «کتاب» و «سنت» بیان می‌کند^۳ وجود بیش از ده‌هزار نقل از اقوال و افعال نبی اکرم^(ص) در آثار عرفانی، سبب شده‌است تا همواره چهره‌ای نسبتاً شفاف از ایشان، پیش روی عارفان و صوفیه باشد. قدر و قیمت سیره باقیمانده از حضرت، چنان است که عارفان و صوفیان از آن باعنوان «معدن» یاد می‌کنند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۵۵)؛ و علمشان را به دوگانه «کتاب» و «سنت»، مقید^۴ و مُشید^۵ (استوار) کرده‌اند^۶ (قشیری، ۱۳۷۴: ۷۲). دوگانه‌ای که در حدیث امام صادق^(ع)، دارای تقدسی همسان با یکدیگر معرفی می‌شوند^۷ (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ص ۱۳۱) و قابلیت پاسخگویی به تمام سئوالات را داراست^۸ (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۱۵۱). همچنین عارفان و صوفیان به واسطه «غریزه واقع‌بینی» شان (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۰۸) درصدد درک معنوی حقایق عالم برآمده‌اند که از جمله این حقایق، خَلْق و خُلُق نبی اکرم^(ص) است. این جماعت بر آن بودند تا حافظ «پیام معنوی» دین و دستور محمدی باشند، لذا در ایامی که ساختار حکومت‌داری در ممالک اسلامی به صورت موروثی و خلافتی گذران می‌شد، خود را مأمور به انتقال بُعد معنوی در دینداری مسلمانان دانستند؛ و این پیام حفظ-نمی‌شد مگر اینکه چه در افعال ظاهری و چه در حالات معنوی از پیامبر^(ص) تبعیت کنند (ارنست، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

۱- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (احزاب: ۲۱)

۲- مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء: ۸۰)

۳- إِيَّي تَارِكٌ فِيكُمْ التَّقْلِينَ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا، كِتَابَ اللَّهِ وَ عَثَرْتِي (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۱۰۰)

۴- و قال الجنيد: من لم يحفظ القرآن، و لم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب و السنة.

۵- و قال الجنيد: علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

۶- حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

۷- عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ».

نکته قابل توجه آنکه در اهم آثار عرفانی منشور هفت قرن نخست، تقریباً روش‌شناسی خاصی در کاررفت احادیث نبوی وجود دارد. لذا این پرسش مطرح می‌شود که روش عرفا و صوفیه در تلقی از حدیث و نیز کاربریست روایت نبوی چگونه است؟
درحالی‌که حجم آثار رو به تزاید گذاشته‌است، کاررفت روایت چه از نظر کمی و چه از نظر معنایی تغییر یافته‌است.

مفاهیم

حدیث

«حدیث» مشتق از حدث یا حدوث به معنای وقوع و ظهور و تازۀ از هر چیز است (قاسمی، ۱۴۲۲ق، ۶۱)؛ با توجه به این وسعت معنایی، واژه حدیث، مصادیق متعددی پیدامی‌کند؛ که از آن جمله، سخن و کلام است؛ از این رو، می‌توان گفت قرآن به عنوان کلام الهی، حدیث و بلکه «احسن الحدیث» است؛^۱ اما کلمه حدیث در اصطلاح علم الحدیث، بر نوع خاصی از کلام اطلاق می‌شود که حکایت از قول یا فعل معصوم دارد (نک: شیخ بهایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ص ۴). تعبیری مانند روایت، سنت، خبر و اثر علی‌رغم تفاوت‌های اندک در معنا، در کتاب‌های «مصطلح الحدیث»، بعضاً مترادف با یکدیگر به کار می‌روند.

نثر

«نثر» در لغت، صفتی عربی است به معنی پراکنده، سخن پاشیده و غیرمنظوم برخلاف نظم؛ و یکی از اقسام دوگانه سخن در مقابل شعر (لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه «نثر»); همچنین به کلامی گویند که صنایع ادبی کمتر از نظم در آن به کار رفته‌است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۷۷۴۸). در انگلیسی (prose) که اصلاً از کلمه (prosa) یا (proversa) مشتق است، به معنی راست و مستقیم است که درست به همان معنای «مرسل» و «مطلق» رایج در زبان فارسی است، و به سخن عاری از وزن و قافیه، مستقیم و صریح گفته می‌شود و در برابر شعر (poetry) و نظم (verse) قرار می‌گیرد (داد، ۱۳۸۵: ۴۵۸). برای نثر ویژگی‌هایی بر شمرده‌اند؛ از جمله کلامی ساده و مکتوب، به هم پیوسته، با توالی جمله‌ها که در آن مفاهیم معانی با وضوح و روشنی و رسایی و با نظم فکری بیان می‌شود. معانی بی‌هیچ‌گونه قطع و انحرافی ارائه می‌گردد و راست و مستقیم و مطابق قواعد زبان به پیش می‌رود (خطیبی، ۱۳۷۵: ۲۹). نثر، در تمام موضوعات علوم انسانی وارد شده‌است و بستر ارائه میراث در خور توجهی را فراهم آورده‌است

^۱ - اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا (زمر: ۲۳)

که از آن جمله در تصوف و عرفان است. هر چند صوفیه به قالب عبارت درآمدن علم‌شان را سبب پوشیده‌شدن آن دانسته‌اند (سراج، ۱۹۱۴م: ۲۲۴).

هفت قرن نخست

با بررسی آثار موجود به‌روشنی مشخص می‌شود که تا قرن هفتم، عرفا حجم معتناهی از معارف مرتبط با جنبه‌های سلوکی و عملی را مدوّن و منسجم کرده‌اند؛ و با ظهور چهره‌ای همچون ابن عربی، مباحث نظری عرفان، قوت و انسجام بیشتری پیدامی‌کند؛ لذا از هفت قرن نخست به دوره شکوفایی نثر عرفانی یاد شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۶۷).

پیشینه و نوآوری

پرداختن به احادیث موجود در کتب صوفیه و عرفا سابقه‌ای نسبتاً طولانی دارد، چنان‌که عبدالرحیم‌بن‌حسین حافظ عراقی (د. ۸۰۶ق) احادیث مستخرج از *احیاء علوم‌الدین* غزالی را در دو کتاب نوشته است؛ نخست کتاب مبسوط چهار جلدی *اخبار الاحیاء بأخبار الاحیاء*، و دوم تلخیص آن با عنوان *المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار*. قاسم‌بن قطلوبغای حنفی (د. ۸۷۹ق) نیز احادیث *عوارف المعارف* (سهروردی، ۱۳۷۵: هجده) را استخراج کرده است. در دوره معاصر نیز آثاری چون *فرهنگ مآثورات متون عرفانی* به چاپ رسیده است.^۱ سنت استخراج احادیث آثار عرفانی در عصر حاضر نیز ادامه پیدا کرد؛ عبدالعزیز بن محمد بن الصدیق (د. ۱۴۱۸ق) در *البعیة فی ترتیب احادیث الحلیة* احادیث نبوی مندرج در *حلیة الاولیاء* را تنظیم کرد و بدیع الزمان فروزانفر در *قصص مثنوی*، احادیث ذکر شده در مثنوی را به چاپ رسانده است (فروزانفر، ۱۳۸۱: پانزده).

همچنین در تعدادی پایان‌نامه، به بررسی روایات به‌کاررفته در برخی آثار عرفانی و صوفیانه پرداخته شده است که از جمله آن بررسی آیات و روایات رساله *تشریحیه* است. گاه پرداختن به روایات، ناظر به یک موضوع خاص است؛ مانند *مبانی روایی ولایت در عرفان اسلامی*، و یا محدود به یک زبان خاص، مانند *مقایسه تطبیقی و تحلیلی احادیث در اقہات متون نثر عرفانی فارسی*؛ شاید نزدیک‌ترین پژوهش انجام شده از حیث «عنوان»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان *گزارشی از مبانی و معیارهای نقد متون احادیث عرفانی* باشد؛ با نگاهی اجمالی به این اثر، به‌خوبی مشخص می‌شود که نگارنده درصدد نقد متن احادیث عرفانی موجود در لابلای آثار علما و بزرگان است که با هدف و مقصود مقاله حاضر فاصله دارد.

^۱ - در این کتاب، مآثورات پنجاه و پنج متن صوفیانه و عارفانه فارسی، به ترتیب الفبایی تدوین شده است.

چنان‌که مشخص است در تمام تلاش‌های انجام‌شده، توجه بر شیوه به‌کارگیری احادیث از یک‌سو و تطور کاربست روایات موردتوجه از سوی دیگر نبوده‌است.

مواجهه عارفان و صوفیان با حدیث

یکی از مهم‌ترین دلایل پرداختن به روایات نبوی از سوی عارفان و صوفیان، کسب مشروعیت و احراز مقبولیت در میان عامه مردم بوده‌است. اصحاب عرفان، از این طریق نشان‌می‌دادند که بدعت‌گذار نیستند و یافته‌های عرفانی آنان با تعالیم پیامبر انطباق تام و تمام دارد (عبادی، ۱۳۹۵: ۷۵). اینان بزرگ‌ترین اهل معرفت را، دارای دو ویژگی دانسته‌اند؛ نخست مجتهدترین در ادای شریعت و دیگری باغیرت‌ترین در حفظ سنت (عطار، ۱۳۸۶: ۴۵۳). ضمن آن‌که قائل‌اند اگر «قوت ایمان الهی» که عطیه خداوند است، وجود نداشته‌باشد هدایت‌پذیری از روایات و اخبار منقول، ممکن نیست (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۱۴۳).

شنیدن روایات نبوی از رؤات، چنان جایگاهی داشت که گاه زحمت طی مسافت یک‌ماهه را بر خود هموارمی‌کردند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۴۶)؛ اشراف بر احادیث نبوی اثر وضعی برای صوفیان و اهل عرفان داشت، چنانکه گفته‌اند رویکرد و دریافته‌شان از احادیث، سبب‌شده‌است تا از دیگر طبقات اهل علم متمایز شوند، همچنین سیرتشان نیکو و حالت آن‌ها متعالی شود (سراج، ۱۹۱۴م: ۱۳). این گروه بر آن هستند تا هر دانش و یافت خود را، منبعث از منابع سه‌گانه کتاب، اثر رسول و فتوح بر دل اولیا بیان‌کنند (سراج، ۱۹۱۴م: ۱-۲)؛ ضمن آنکه دو منبع نخست، نقش تقییدی برای علم ایشان دارد (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۲). اهمیت مستندکردن قول و فعل به سیره پیامبر تا آنجاست که اگر روایتی از پیامبر نمی‌یافتند، به اقوال رسیده از سایر ائمه (علیهم‌السلام)، همچون امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) استناد می‌کردند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۰۰).

گروهی از عرفا و صوفیه در «قول» و «عمل» شان نسبت به «نقل حدیث» مقاومت و گاه حتی مخالفت می‌کردند؛ این رویکرد گاه از شدت عمل به احتیاط بود؛ مانند اینکه آورده‌اند، بشر حافی (د ۲۲۷ق) می‌گوید: آنچه که مانع روایت حدیث از سوی او می‌شود «آرزوی روایت‌کردن» است؛ اگر روزی این «آرزو» از بین برود، روایت حدیث خواهدکرد (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۰؛ غزالی T بی‌تا، ج ۱: ۱۰۲)؛ گاهی نیز باورشان بر آن بود که نقل حدیث، سبب اشتغال به غیر و ایجاد فتنه می‌شود. به‌عنوان نمونه رابعه عدویه «فتنه حدیث»، را شدیدتر از فتنه مال و فرزند معرفی می‌کند و این فتنه را دامن‌گیر کسی چون سفیان ثوری می‌داند و بیان می‌دارد که اگر حدیث را دوست نمی‌داشت، مرد خوبی بود (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۰). دیگرانی چون رابعه، حدیث را فتنه خوانده‌اند (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ۹: ۶). بشر حافی، «حدثنا» را دری از درهای دنیا معرفی می‌کند که گوینده‌اش صرفاً درصدد وسعت معیشت است. بوسلیمان دارانی (د ۲۱۵ق) مخالفت با حدیث را از آن جهت می‌داند که فرد را به دنیا

مشغول می‌کند. از نظر او این مشغله، برای سالک، همسنگ با اختیار تأهل و سفر برای طلب معاش است و ضمن آنکه این مخالفت را به روایت پیامبر مستند می‌کند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۰؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۲).

روش‌شناسی عارفان و صوفیان در نقل حدیث

از برخی عرفا و صوفیه به‌عنوان «محدث» یاد شده است؛ از جمله ایشان حارث محاسبی (۱۹۸۶م: ۲۳)، طلحه بن مُصَرِّف همدانی (مناوی، ۱۹۹۹م، ج ۱: ۳۳۸)، معاویه بن قُرَّة (مناوی، ۱۹۹۹م، ج ۱: ۴۵۴)، و کعب بن جراح رواسی (مناوی، ۱۹۹۹م، ج ۱: ۴۷۶)، ابونعیم اصفهانی (نک: قرنی، ۱۹۸۷م: ۸۸)، ابوطالب مکی و عبدالقادر گیلانی را می‌توان نام برد. برخی دیگر از جماعت صوفیه حتی اگر محدث هم نبودند، اما استماع حدیث داشته‌اند و کتب روایی را نزد اساتیدی فراگرفته‌اند؛ مانند ابوسعید ابی‌الخیر که صحیح بخاری را از شخصی به نام بوعلی شبویی سماع کرد (محمدبن منور، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵۰). با این همه تنها تعداد کمی از عرفا و صوفیه به تبیین روش‌شناسی خود در مواجهه با حدیث پرداخته‌اند؛ چهره‌هایی چون مکی، سلمی و ابن عربی.

مکی

ابن جوزی پاره‌ای از روایاتی را که مکی نقل کرده است، فاقد اصالت می‌داند (ابن جوزی، ۲۰۰۶م: ۲۸). این در حالی است که ذهبی به اجازه روایت او از صحیح بخاری اشاره می‌کند، اما مشخص است که روش نقل حدیث او، از جهت فن روایت دچار اشکال است و از افراد ضعیف چون علی‌ابن احمد المصیبی و محمدابن احمد مفید نقل روایت کرده است (مکی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴).

مکی در باب «برتری اخبار...» از کتاب *قوت القلوب*، بیان می‌کند جز اندکی از روایات را که طولانی بوده و منابعش را در اختیار داشته، مابقی را از حفظ و براساس «معنا» ذکر کرده است. او اذعان می‌کند در برخی از اخبار و روایاتش احتمال «اشتباه»، «عجله» و یا «هوا» وجود دارد و همه اینها را به سبب «خطا» و «غفلت» خود معرفی می‌کند. در ادامه تأکید می‌کند که به «الفاظ اخبار» اهمیت نداده است، ولی عدم پایبندی به لفظ دلیل نشده است تا از سیاق معنا برگردد؛ همچنین کاربرد عباراتی مانند «ما رویناه» و «کما قیل» را نشانه تصریح بر «نقل معنا» بودن روایات می‌داند و از بیانات سلف مصداق می‌آورد. مکی با توجه به آشنایی اش با حدیث، اعتراف می‌کند که برخی روایات مندرج در *قوت القلوب*، مرسله و مقطوعه است. حتی تأکید می‌کند این دست روایات، از برخی روایات مسندها، صحیح‌تر است و برای این ادعا پنج دلیل نیز اقامه می‌کند.

مکی تلقی از ضعف راوی و عیب حدیث را نزد «فقها» و «عالمان بالله تعالی» متفاوت می‌داند، ضمن آنکه روش «اهل حدیث» و «اهل معرفت بالله» در مواجهه با حدیث از یکدیگر متمایز معرفی -

می‌کند؛ ابوطالب تصریح می‌کند، «اهل حدیث» باید روش «اهل معرفت بالله» را بپذیرند. (۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۱۳) همچنین ملاک حجیت حدیث را، متداول بودن آن در سه قرن نخست و یا شهرت در هر عصر بدون انکار از سوی علماء و یا یک طبقه خاص بیان می‌کند. در مقابل روایتی را نادرست می‌داند که حاوی مطالب مخالف کتاب و سنت صحیح و یا اجماع امت و یا وجود شهادت دو نفر صادق از ائمه در خصوص دروغ‌گویی روایت می‌داند. طبق مستندات که مکی بیان می‌کند به کاربرد احادیث ضعیف، بنابه «نیاز» است (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۱۵).

مکی از برآمدن «گروهی» یاد می‌کند که فاقد «علم مخصوص» بودند و به عبادت اشتغال نداشتند، اما مشغول گردآوری آثار حدیثی و تتبع در آن‌ها شدند و از عیوب و لغزش‌های ناقلان اخبار سخن گفتند و این جریان را مستمسکی برای دورانداختن سنت‌ها و اعمال نظریات شخصی معرفی می‌کند، همچنین به صورت کلی احادیث موجود در موضوعاتی چون ترغیب به آخرت و زهد در دنیا و ترس از وعده الهی را در هر حال بلامعارض، مقبول و قابل چشم‌پوشی معرفی می‌کند. او این باور را مستند به روایت می‌کند (همان: ۳۱۶).

سلمی

سلمی از جمله صاحبان آثاری است که علی‌رغم کاریست تعداد بسیاری روایات در آثارش، برخی او را در حدیث غیرثقه دانسته‌اند (خطیب بغدادی، بی‌تا، ج ۲: ۲۴۸)؛ از جمله شاخصه‌های سلمی در روش‌شناسی نقل روایات، باور به «حفظ حرمت و احترام اولیاءالله و اعتماد به منقولات ایشان» است. او این باور را مستند به روایتی قدسی می‌کند (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۲۱) که پس از آن، در آثار ابن عربی (بی‌تا، ج ۴: ۵۲۹) و نجم‌الدین رازی (۱۴۲۵ق: ۶۹) به کاررفته، علاوه بر این در منابع حدیثی شیعه نیز آمده است (کلینی، ۱۴۳۰ق: ج ۱: ۳۵۳ و ج ۴: ۷۴؛ ابن بابویه ۱۳۶۱: ۱۹).

ابن عربی

ابن عربی، آشنا به حدیث و منابع حدیثی بود؛ صحیح ترمذی را نزد مکین‌الدین ابی شجاع زاهر بن - رستم بن ابی الرجال اصفهانی خواند (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۴۹). محی‌الدین، ملاک کلی در پذیرش و عدم- پذیرش حدیث را، در عرضه و پذیرش آن از سوی اصول معرفی می‌کند؛ البته تصریح می‌کند در صورتی که با اصول مخالف بود باید رها شود (بی‌تا، ج ۴: ۵۰۶). همچنین بیان می‌کند گاه حدیثی نزد معتمدان صحیح است، ولی نزد عرفا و صوفیه در نفس الامر صحیح نیست، اما از حیث غلبه ظن می‌پذیرند. از سوی دیگر روایاتی وجود دارد که اتفاقاً، عرفا و صوفیه از عدم صحت آن مطلع هستند ولی از آنجاکه در نفس الامر آن را صحیح می‌دانند، لذا به حدیث اعتماد می‌کنند (ابن عربی بی‌تا، ج ۲:

ص ۳۷۶). همچنین یکی از ملاک‌های «صحت خبر» را «ذوق» می‌داند و تأکید می‌کند آنچه در حدیث آمده برای من حاصل شده است، لذا خبر صحیح است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۵۸).

بی شک این گونه رویکرد ذوقی به حدیث، بی تاثیر در شکل‌گیری نگاه شکاکانه نسبت به منقولات حدیثی عرفا و صوفیه نبوده است؛ چنان‌که گفته شده است «در هیچ کس به مانند افرادی که منتسب به خیر و زهد هستند دروغ یافت نمی‌شود.» (مغربی، بی تا: ۹۲) و یا در جای دیگر گفته‌اند، روایات موجود در کتاب تذکرة الاولیاء از جمله امور مکذبه، ضعیف و مشکوک و اخبار غیرمطابق واقع است (عطارد، ۱۳۲۲ق: کد)، یا در مورد کتاب / حیاء علوم الدین بیان شده است که مشتمل بر تعداد زیادی از احادیث جعلی است (محمد ابوریه، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۶). همچنین ابن عربی نقل روایات دروغ را، مشروط بر تصریح به دروغ بودن آن، جایز می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۴۸۹-۴۹۰).

شیوه و کمیت کاربرد روایات

با نگاهی به روایات مستخرج از متون عرفانی و صوفیانه، به دو الگوی کلی در کاررفت حدیث می‌توان رسید؛ نخست آن دسته از آثاری که «تقریباً» روایات به یک روال مشخص آمده است، ضمن آنکه نویسنده در کاربرد روایات نبوی در ابتدای اکثر باب‌ها و یا بخش‌های کتاب، سازواری معنایی را رعایت کرده است؛ رساله قشیریه از مصادیق این دست آثار است. این در حالی است که اگر حتی در مواردی روایت از نبی اکرم (صلی الله علیه و سلم) نیاورده باشد، از احادیث قدسی (قشیری، ۱۳۷۴: ۳۷۴ و ۲۲۱) و یا نمونه‌ای از سیره عملی پیامبر و ویژگی‌های حضرت (همان: ۲۷۵ و ۲۳۳) و یا دعایی از پیامبر را آورده است (همان: ۴۵۸).

دسته دوم آثاری هستند که نویسنده به فراخور موضوع مورد بحث به روایت استناد می‌کند. البته در همین دسته آثاری وجود دارد که روایت نبوی در آن‌ها به صورت یکجا ذکر شده است، مانند قوت-القلوب؛ دسته دیگر آثاری هستند که علاوه بر ذکر یک‌جای روایت، برای بیشتر پرداختن به معنای مدنظر خود، روایت را در بخش‌های کوچک‌تر و جدا از هم آورده‌اند؛ فتوحات مکیه نمونه‌ای از این دست است.

برای داشتن یک نمای کلی از تعداد روایات نبوی ذکر شده در اهم آثار منشور صوفیه هفت قرن نخست می‌توان جدول زیر را در نظر داشت:

ردیف	نام کتاب	سال وفات نویسنده/قرن	تعداد روایت به کاررفته
	الرعاية لحقوق الله	۳/۲۴۳ق	+۱۸۹
	اللمع	۳۷۸ یا ۳۸۶ق/۴	+۳۰
	قوت القلوب	۴/۳۸۶ق	+۱۴۲۹

ردیف	نام کتاب	سال وفات نویسنده/قرن	تعداد روایت به کاررفته
	کشف‌المحجوب	۵/ق۶۵	+۲۰۰
	رساله قشیریّه	۵/ق۶۵	+۶۰
	احیاء علوم‌الدین	۶ و ۵/ق۵۰۵	+4250
	تذکره‌الأولیا	۶ و ۷/ق۶۲۷	+۲۵
	فتوحات مکیه	۶ و ۷/ق۶۳۸	+۴۵۰۰

(جدول ۱): فراوانی کاربرد روایات نبوی در اهم آثار منثور صوفیه

دلایل کاربرد روایات نبوی

مؤلفان و مصنفان صوفیه، دلایلی را برای استناد به احادیث ذکر کرده‌اند: مفسر حدیث: در مواردی یک روایت، به منظور شرح و بسط یک روایت دیگر به کار می‌رود (ابن-عربی، بی تا، ج ۱: ۵۸۳).

معلّل فعل: گاه برای دلیل یک فعل و یا قول، به روایت استناد کرده‌اند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۲).
مُزین کلام: چنان‌که قبلاً گفته شد، در بیشتر موارد روایت با متن ارتباط معنایی و مصداقی دارد، اما در مواردی هم این ارتباط وجود ندارد بلکه صرفاً برای زیباتر شدن کلام، ذکر شده است (شمس، ۱۳۵۸: ۵۳۷).

مؤید خواب: گاه یک روایت، به منظور تأیید و تثبیت یک خواب به کار می‌رود. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹۹)

مستجمع معنا: مشاهده می‌شود جمع‌بندی یک فصل، در یک حدیث ارائه شده است (عبادی، ۱۳۹۵: ۴۲)؛ حتی یک وصیت پیامبر را، به عنوان تمام محاسن اخلاق معرفی کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۸).
منبع طالبان علم: علت ذکر عین روایت نبوی ساده‌سازی فراگیری طالبان علم بیان شده است. (محمدغزالی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱)

منابع حدیثی

منابع حدیثی عرفا و صوفیه را می‌توان در دو دسته کلی مکتوب و غیرمکتوب تقسیم کرد؛ منابع مکتوب خود بر دو نوع است: کتب روایی و کتب غیرروایی؛ منابع غیرمکتوب را هم می‌توان بر دو دسته تقسیم کرد: حاصل شده در خواب و به دست آمده در بیداری.

(سراج، ۱۹۱۴م: ۲۷۷)، (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۳۱۴)، (اصفهانی، بی تا، ج ۷: ۱۲۸) و (قشیری، ۲۰۰۷م: ۸۶) به منابع حدیث خود اشاره کرده‌اند. افزون بر اینان غزالی صحیح مسلم و صحیح بخاری را دیده (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۰۰؛ ج ۳: ۹۷۰ و ۹۷۵، ج ۴: ۱۰) و عین‌القضات نیز از این دو منبع حدیثی نقل

روایت کرده‌است. (عین القضاء، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۷۸) همچنین (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۴۸) و (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۰۱) از بخاری، نجم‌الدین رازی از کتاب‌هایی مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم و مسند ترمذی و سنن ابوداود و سنن ابن‌ماجه و شرح السنه به نقل روایت پرداخته‌اند. (رازی، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

در آثار عرفانی، علاوه بر منابع مکتوب روایی، از منابع مکتوب غیرروایی نیز استفاده شده‌است؛ به‌عنوان نمونه ابن عربی روایت «الذین إذا رؤوا ذکر الله» را از کتاب حلیة الاولیاء نقل کرده‌است (ابن-عربی، بی تا، ج ۱: ۳۴۷)؛ و در جای دیگر روایتی را به نقل از یکی از آثار ابن حزم می‌آورد. (همان: ۷۴۷)

از جمله منابع و مأخذ غیرمکتوب در نقل روایات، خواب و رویاست. خواب و رویا نزد عرفا و صوفیه، جایگاه رفیعی دارد؛ چنانکه در آثار مختلف فصل، باب و یا بخشی را به این موضوع اختصاص داده‌اند. مکی بیان می‌کند ابی‌عمران نامی، پیامبر را در خواب دید و از حضرت در خصوص حرمت حکمت شنید. (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۰) نکته قابل تأمل این است که این روایت صرفاً در همین منبع ذکر شده‌است. منبع غیرمکتوب دیگر در نقل روایت وقایع رخ داده در بیداری است، مانند دیدار با حضرت خضر و شنیدن روایت نبوی از سوی ایشان. نکته قابل تأمل، عرضه روایت شنیده شده از خضر، در خواب به پیامبر است. (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۶)

شیوه عرفا و صوفیه در نقل روایت

عرفا و صوفیه در شیوه ذکر حدیث از یک روش مدون، مشخص و ثابت استفاده نکرده‌اند.

گونه‌های کاررفت روایت

عرفا و صوفیه هیچگاه درصدد جمع‌آوری روایات نبوی، در مقام «محدث» نبوده‌اند و صرفاً به-دلایلی که پیش‌تر گفته شده از روایات نبوی بهره‌برده‌اند. در تبیین روش کاررفت روایات، می‌توان چهار روش کلی بیان کرد:

نخست آن دسته روایاتی که نویسنده با ذکر اصطلاحات علم‌الحدیثی، به گوینده روایت اشاره کرده-است؛ مثلاً «و روینا فی خبر مقطوع عن النبی ...» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۲۲، ۱۵۴، ۴۴۲؛ ج ۲: ۲۷۴) و یا «جریح حدیثا مرسلان النبی ...» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۲۴؛ ج ۲: ۳۳۱)

دوم روایاتی که نویسنده بدون ذکر اصطلاحات علم‌الحدیثی همچون «خبر»، «روایت»، «اثر» و ... و همچنین صاحب سخن، ذکر می‌کند؛ به‌عنوان نمونه عبادی مروزی روایت «ان الله، تعالی، یحب معالی الامور و اشرافها و یبغض سفاسفها» را بدون تصریح بر روایت‌بودن و گوینده آن، ذکر می‌کند. (عبادی، ۱۳۹۵: ۱۳) این درحالی است که گاه همان نویسنده و یا نویسنده‌ای دیگر، به روایت‌بودن عبارت تصریح و گاه حتی نام صاحب قول را ذکر می‌کند. به‌عنوان نمونه صاحب *جوهرالتصوف* به

«حدیث صحیح» بودن عبارت فوق، اشاره‌می‌کند (یحیی‌بن‌معاذ، ۱۴۲۳ق: ۱۵۲)؛ و کمال‌الدین خوارزمی روایت را با عبارت «قال علیه‌السلام» آغازمی‌کند (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷۹). یحیی‌بن‌معاذ روایت «الاحسان و هو أن تعبد الله كأنك تراه» را در جایی از کتاب *جواهرالتصوف* بدون اشاره به اصطلاحات علم‌الحدیثی و گوینده آن می‌آورد (یحیی‌بن‌معاذ، ۱۴۲۳ق: ۱۲۱) و در جای دیگر از همان کتاب به قائل آن، حضرت روح‌الامین، اشاره‌می‌کند. (همان: ۱۴۰)

سوم روایاتی که بدون ذکر اصطلاحات علم‌الحدیثی و صرفاً با ذکر نام گوینده حدیث بیان‌می‌شود. شاید بتوان گفت از نظر فراوانی این دسته در رده اول قرارداد. «و قال النبي إني لأستغفر الله و أتوب إليه في اليوم مائة مرة» (محاسب، ۱۴۲۰ق: ۷۰) و یا «و قال النبي إذا أنعم الله عزوجل على عبد نعمه أحب أن تری علیه» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۴۲)

چهارم آن دسته روایاتی که صرفاً با بیان اصطلاحات علم‌الحدیثی همچون «خبر»، «حدیث» و... بدون تصریح بر نام پیامبر آمده‌است؛ مانند «و ما تقول فی هذا الحدیث: بنی الإسلام علی خمس ...» (محمد غزالی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۸)؛ و یا «و فی الخبر الفقر سواد الوجه فی الدارین» (گیلانی، ۱۴۲۸ق: ۳۹)

خطاهای عرفا و صوفیه در کاربست روایت

دست‌برد در روایت

مشاهده‌می‌شود که گاه عارفان و صوفیان در هنگام نقل حدیث، در متن روایت دست برده‌اند؛ این دخل و تصرف را می‌توان بر دو نوع کلی «کاستن از روایت» و «افزودن به روایت» تقسیم‌کرد.

حذف از روایت

به‌عنوان نمونه روایتی در معناشناسی «احسان» ذکر شده‌است که این روایت چه در مصادر روایی اهل سنت (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۳۵؛ ج ۱۵: ۲۸؛ ۴۰۱؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۹؛ ج ۷: ۳۶۹؛ مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۷؛ ابن‌ماجه ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۸) و چه در منابع روایی شیعه آمده‌است. (مجلسی ۱۴۰۶ق، ج ۲: ۱۰۵؛ ج ۱۱: ۳۴؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۳۱۳: ۱۴؛ ج ۶۶: ۳۵۴) در کتاب *الامام‌الجئید سید الطائفین*، ابتدای روایت «الاحسان» را حذف و با تصریح بر اینکه قول پیامبر است در تبیین مقام توحید ذکر شده‌است. (۱۴۲۷ق، ۲۵۱) روزبهان همین روایت را در بحث «مشاهده» می‌آورد و «احسان» را از ابتدای حدیث حذف کرده‌است. (۲۰۰۸ق، ج ۲: ۱۱۸) مثال دیگر؛ روایتی است که پیامبر در آن به کامل‌بودن تعدادی زیادی از مردان و معدودی از زنان اشاره کرده‌اند. این روایت در منابع روایی اهل سنت (ابن‌حنبل ۱۴۱۶ق، ج ۴۴۴: ۳۲ و ۲۸۸؛ بخاری ۱۴۱۰ق، ج ۵: ۵۰۸ و ۳۹۳ و ۳۷۸؛ ج ۷: ۳۶۹؛ مسلم ۱۴۱۲ق، ج ۱۸۸۶: ۴؛ ج ۴۲۷: ۵؛ ابن‌ماجه ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۲۳) و تعدادی از کتب تفسیری شیعه

موجود است. (فیض کاشانی ۱۴۱۵ق، ج ۱۹۸: ۵؛ العروسی الحویزی ۱۴۱۵ق، ج ۳۷۷: ۵) این روایت در منابع عرفانی و صوفیانه با گونه‌گونی در متن مواجه است. در یک‌جا بخش مربوط به خدیجه (سلام‌الله‌علیها) حذف شده است؛ (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۶۸) و در کاربردی دیگر به تعداد چهار، در متن روایت اشاره شده است ضمن آنکه به نام هر یک تصریح شده است؛ (کلابادی ۱۳۷۱، ۸۱؛ مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۰۴۵) در جای دیگر ضمن تأکید بر کامل بودن چهار بانو، حضرت خدیجه (سلام‌الله‌علیها) و حضرت فاطمه (سلام‌الله‌علیها) را در زمره این چهار بانو آورده‌اند (حقی بروسوی، بی تا، ج ۷۱: ۱۰)؛ در جای دیگر ضمن عدم اشاره به تعداد، نام حضرات خدیجه و فاطمه (سلام‌الله‌علیها) از روایت حذف و نام دیگر همسر پیامبر ذکر شده است (ابونعیم اصفهانی، بی تا، ج ۹۹: ۵)

افزودن به روایت

روایتی است که به «رویت رب در زیباترین صورت» اشاره دارد و سابقه ذکر آن در منابع روایی شیعی به شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ ق، ج ۲۲۶: ۳) و پس از آن شرح اصول کافی ملاصدرا (۱۳۸۳، ج ۴۵۳: ۲) بازمی‌گردد؛ در منابع روایی اهل سنت نیز در سنن دارمی آمده است. (۱۴۲۱ق، ج ۱۳۶۶: ۲) عین القضاة در نامه‌ها عبارت «أمرد أجرد» را به روایت افزوده است (۱۳۷۷، ج ۲: ۳۱۹ و ۳۲۰).

از روایت‌نمای روایت شده تا روایت گسترش یافته

در متون منثور عرفانی با طیف متنوعی از روایات روبرو هستیم؛ از عبارتی که در این متون به‌عنوان روایت آمده است و حال آنکه، منبع و مأخذی در میان منابع حدیثی برای آن‌ها یافت نشد؛ تا روایتی که اتفاقاً در منابع حدیثی وجود داشت ولی تا دوره‌ای به‌خصوص قرون ۴ و ۵ هیچ اشاره‌ای به آن‌ها نشده است و به‌ناگاه در آثار عرفانی مطرح می‌شوند و مورد استناد قرار گرفته است.

عبارات روایت‌نبوده روایت شده

این دسته اشاره به عباراتی دارد که در متون عرفانی به‌عنوان روایت آمده است، ولی هیچ سابقه‌ای از آن‌ها در متون روایی دست‌اول شیعه و اهل سنت یافت نمی‌شود، لذا از آن‌ها با عنوان «روایت‌نما» یا «شبه‌حدیث» یاد می‌شود. از جمله آن‌ها، عبارت «حب الوطن من الايمان» است. این روایت‌نما، چنان‌که گفته شد در هیچ‌یک از منابع دست‌اول روایی اهل سنت و شیعه یافت نمی‌شود و تنها در دو منبع دست دو و سه به چشم می‌خورد. (هاشمی خوبی و دیگران، ۱۴۰۰ ق، ج ۳۹۴: ۲۱؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲۶: ۷) اولین کاربرد این عبارت در شکوی الغریب عین القضاة (۱۹۶۲م: ۵) و پس از آن در آثاری چون رسائل شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۶۴ و ۴۶۲) است؛ یعنی تا قرن ششم از این عبارات

سابقه‌ای یافت نمی‌شود و از قرن ششم به بعد، مشاهده و پس از آن به صورت فزاینده‌ای در متون منثور عرفانی و صوفیانه به‌کاربرده می‌شود. آنچه از نتایج بدست آمده برمی‌آید این است که یا اصلاً به‌گوینده اشاره نمی‌شود (عطار ۱۳۸۶، ۷۰۹)، یا اگر گوینده ذکر می‌شود، انتساب آن جز به پیامبر نیست (عین‌القضات، ۱۹۶۲: ۵)؛ گاه نیز در یک اثر هم به‌گوینده اشاره شده‌است (اوزجندی و همکاران، ۱۳۸۳: ۲۸۸) و هم اشاره نشده‌است (اوزجندی و همکاران ۱۳۸۳: ۶۲۲).

نکته قابل تامل شکل‌گیری نظام معرفتی پیرامون این عبارت است. یک برداشت صورت‌گرفته، «وطن مادی و خاکی» است (عین‌القضات ۱۳۸۵: ۲۵)؛ در این تلقی به رویداد وصف مکه از سوی اصیل خزاعی برای پیامبر اشاره شده‌است. این توصیف تا آنجا ادامه‌پیدامی‌کند که حضرت از گوینده می‌خواهد، ادامه بیان توصیف از مکه را متوقف‌کند، زیرا تاب شنیدن را نداشتند. (عین‌القضات، ۱۳۸۵: ۲۵؛ رازی ۱۳۷۹: ۱۰۳) با این تلقی است که دستور به ماندن در «وطن» کرده‌اند (عطار، ۱۳۸۴: ۲۹)؛ و «وطن اصلی‌مرد» آنجا معرفی می‌شود که فرد در آن متولدشده و رشدونمو یافته‌است. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۱) البته به این تلقی اشکال وارد شده‌است و گفته‌اند از آنجاکه جنس وطن و ایمان یکی نیست، حتی اگر حضرت این سخن را در حق مکه گفته‌باشد، اراده به‌جای دیگر از جنس ایمان-داشته‌اند (شمس، ۱۳۸۵: ۷۳۷).

برداشت دیگر، «وطن معنوی» است که از آن با عباراتی چون «وطن اصلی» و «وطن علوی» یادکرده‌اند. از آیه استرجاع، به‌عنوان مؤیدی برای این تلقی بهره‌برده‌اند و تأکیدکرده‌اند، وطن آنجایی است که حباش از ایمان است. (شیخ‌اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۲) در این نگاه، عالم ماده و دنیا، عاریتی و فانی است (اوزجندی و همکاران، ۱۳۸۳: ۲۸۸). این وطن، «سوختگانی» دارد (عطار، ۱۳۸۶: ۷۰۹)؛ و «عبد» در آنجا «حال و مقام» دارد و چنین جایی در «قرب» حق محقق می‌شود. ضمن آنکه حب آن وطن به‌سبب بشارت خدا است. (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۲۲) با استناد به این روایت، از «قلب» به‌عنوان مصداقی برای وطن یادشده‌است. (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۴۳) در مکان‌یابی این موطن اصلی، گاه از «اعیان ثابته» سخن به‌میان آمده‌است. (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۸۸) معادل دیگر برای این وطن معنوی را می‌توان همان «ناکجاآباد» سهروردی و مفهوم داستان رمزی «قصه الغریبه الغربیه» شهاب‌الدین سهروردی در نظر داشت. گاه آدرس این وطن اصلی، جایی همچون لاهوت الهی است، زیرا روح قدسی به بهترین شکل در آن آفریده شده‌است. (عبدالقادر گیلانی، ۱۴۲۸: ۱۰)

سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت و تبیین مصادیق آن، شاهدمثالی دیگر برای روایت‌نماهاست. البته به‌جز روایت منسوب به پیامبر، از این سه‌گانه به شکل‌های مختلف یادشده‌است؛ نجم‌الدین کبری این سه را به‌ترتیب با مشبه‌به‌های کشتی و دریا و دُرّ (یحیی بن معاذ رازی، ۱۴۲۳: ۱۶۸) یاد می‌کند و ابوسعید ابی‌الخیر با افعال در افعال، اخلاق در اخلاق و احوال در احوال یاد می‌کند (محمدبن‌منور، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰۹)؛ در جای دیگر شریعت اعطایی به عموم، طریقت اعطایی به خصوص و حقیقت برای

خصوصاً خصوص معرفتی می‌شود. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸ م، ج ۳:۳۶۷) اما آنچه بیش از همه شهرت یافته عبارات روایت‌نمای منتسب به پیامبر است که حضرت این سه اصل را به ترتیب در اقوال و افعال و احوال خود تعریف کرده‌اند. این روایت در هیچ‌کدام از متون روایی اهل سنت و شیعه متقدم یافت نشد. اول بار ابن ابی جمهور احسائی) در *عوالی اللئالی* (احسائی، ۱۴۰۵ ق، ج ۴:۱۲۴) و پس از او نوری در *مستدرک الوسائل* و *مستنبط المسائل* (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱:۱۷۳) این عبارت را ذکر می‌کنند؛ حال آنکه در متون عرفانی و صوفیانه کاربرد دارد. (نسفی ۱۳۸۶: ۷۴؛ همو ۱۳۵۲: ۱۳)؛ و گاه همین معنا، با عبارت دیگر آمده‌است. (ابن عربی ۱۴۲۱ ق، ج ۱:۵۹۸) آنچه کاملاً مشهود است تعدد ذکر آن در آثاری چون *أنوار الحقیقه* و *أطوار الطریقه* و *أسرار الشریعه* (آملی ۱۳۸۲: ۲۱) و *تفسیر المحيط الأعظم* (آملی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱:۳۳ و ۸۲؛ ج ۲:۵۶۴؛ ج ۳:۱۶) است.

عبارت «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» نیز از دیگر روایت‌نماهاست. این عبارت در متون متقدم عرفانی به عنوان «قول مشایخ و علما» ذکر شده‌است؛ چنانکه مکی ضمن با دو ضبط «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بَعْدَ الْمُؤْمِنِينَ» و «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ الْخَلِيقَةِ» آورده‌است (۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۱۵۵)؛ سلمی، گوینده این عبارت را «ابا الحسن المزمین» معرفی می‌کند (سلمی، ۱۴۲۴ ق: ۲۸۹)؛ و روزبهان آن را به بایزید بسطامی نسبت می‌دهد. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸ م، ج ۱: ۳۱۶) رازی تصریح می‌کند این عبارت از مشایخ است. (رازی، ۱۳۷۹: ۳۳) اما عطار این عبارت را به عنوان «روایت» معرفی می‌کند، ولی به گوینده آن اشاره نمی‌کند. (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۸۵۳) آملی در *المقدمات من کتاب نص النصوص* این عبارت را به عنوان «حدیث پیامبر» ضبط می‌کند. (آملی ۱۳۶۷: ۲۴)

روایت ناظر به فضیلت علماء امت پیامبر بر انبیای بنی اسرائیل، «علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل»، تا قرن هفت در هیچ‌کدام از آثار عرفانی ذکر نشده‌است و برای اولین بار در *مشارق الدراری*، آن‌هم با تصریح بر «اخبار مصطفی» آمده‌است (سعیدالدین فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۷۵ و ۶۴۷)؛ در حالی که این عبارت در هیچ‌یک از منابع حدیثی کهن شیعه و سنی نیامده‌است.

برخی روایات‌نماها، در هیچ‌یک از منابع روایی دست‌اول و غیره، سابقه استنادی ندارد ضمن آنکه در آثار عرفانی نیز به صورت بسیار محدود و اندک به آن‌ها اشاره شده‌است. «الشَّریعَةُ شَجَرَةٌ، وَ الطَّرِيقَةُ أَغْصَانُهَا، وَ الْمَعْرِفَةُ أَوْراقُهَا، وَ الْحَقِيقَةُ أَثمَارُهَا، وَ الْقُرْآنُ جَامِعٌ بِجَمِيعِهَا بِالْإِشَارَةِ تَفْسِيرًا وَ تَأْوِيلًا» این روایت با تصریح به نام رسول تنها در *سرالاسرار* عبدالقادر گیلانی آمده‌است. (گیلانی، ۱۴۲۸ ق: ۱۹) و قبل و یا پس از آن در هیچ‌کدام از منابع منثور عرفانی نیامده‌است.

روایات ذکر شده از دوره‌ای به بعد

این دست روایات، در منابع اصیل روایی به خصوص جوامع روایی اهل سنت، به عنوان روایت ذکر شده‌است اما در آثار عرفانی و صوفیانه تا دوره‌ای ذکر از آن‌ها نشده‌است و از دوره‌ای به بعد در

آثار مُعظَّمی چون *احیاء علوم‌الدین* و *فتوحات مکیه* نقل شده‌اند و گاه همین کاربرد سبب شده است تا در آثار عرفانی بعدی مورد استناد قرار گیرند. از جمله آن‌ها می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد:

قالت عائشة عن رسول الله أنه كان يذكر الله على كل أحيانه...؛ این روایت را تنها ابن‌عربی در *فتوحات مکیه* خود ذکر کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۲)، در حالی که در سنن روایی اهل سنت نقل شده است. (ابن‌ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۷۰؛ ابوداود ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۱۳۸؛ ترمذی ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۳۱۴)

در نقل سیره عملی حضرت آمده است که ایشان در تشییع جنازه یک یهودی حاضر شده بودند و با این پرسش مواجه شدند که فرد یهودی است و حضرت پاسخ دادند «ألیست نفساً»؛ این نقل اول‌بار در مجموعه *رسائل غزالی* (محمد غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۱۵) ذکر می‌شود و بعد از آن در آثار ابن‌عربی تکرار شده است. (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۲۷؛ ج ۳: ۲۶۳) البته باید در نظر داشت این روایت در منابع حدیثی همچون صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۸۷)؛ صحیح مسلم (مسلم، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۶۶۱)، سنن نسائی (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۶۲۶)، *مرآة العقول* (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴: ۸۳) و *بحارالانوار* (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸: ۲۷۳) نیز نقل شده است.

نقاط قوت عرفا و صوفیه در پرداختن به حدیث

عرفا و صوفیه، در نقل روایاتشان، نکات مثبت و دقت‌هایی را داشته‌اند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

توجه به سلسله روایت

از جمله نسبت‌های نادرست رواشده به عرفا و صوفیه، آن است که این جماعت در ذکر روایت، به سلسله روایات عنایت نداشته‌اند. این در حالی است که با یک بررسی نسبتاً جامع، مشخص می‌شود در موارد چشمگیری سلسله روایات حدیث ذکر شده است. (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۶۵) این در حالی است که بخشی از روایات نبوی مندرج در آثار مورد مطالعه، بالصراحه از «طریق» یا «طُرُق» اهل بیت (علیهم‌السلام) رسیده است. (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۹۴؛ محمد غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۴۷۷) همچنین قشیری در کتاب *المعراج* بیان می‌کند «حدیث او را [حدیث معراج به نقل از ابو حذیفه اسحاق بن بشیر قرشی بخاری (م ۲۰۶ق)] زیاداتی است که اهل حدیث و رجال آن‌ها را نپذیرفته‌اند، چراکه به حدیث وی اعتمادی نیست.» (قرشی بخاری، ۱۳۹۲: ۲۶۰؛ ۲۰۰۷م: ۱۳۱) با این حال خود وی در بررسی‌ای که انجام می‌دهد قسمت‌هایی را قابل نقل تشخیص می‌دهد و می‌گوید: «اما برخی از این زیادات را که تواند مقبول باشد می‌آوریم.» (۱۳۹: ۲۶۰؛ ۲۰۰۷م: ۱۳۲)

توجه به سلسله روایان گاه در روایات قدسی نیز مشاهده می‌شود؛ همچنان که ابن عربی در ذکر سلسله روایان آن از ابوالحسن نامی آغاز و به پیامبر، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل و در نهایت خداوند رسانده‌است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۴۹۵؛ همو ۱۳۹۳، ج ۱۷۱: ۱۷۰-۱۷۰)

درج سلسله روایان با دقت‌های دیگر حدیثی نیز همراه بوده‌است؛ از جمله اشاره به روایان ضعیف در سلسله روات؛ «اگرچه در سند آن ابومعشر می‌باشد، ولی علمای این شأن (علم رجال) درباره او گفته‌اند: با وجود ضعفش، حدیثش نوشته می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ج ۵: ۲۶۲؛ همو بی‌تا، ج ۱: ۶۰۴)

در مواردی ضمن تصریح بر اینکه روایت ضعیف است اما روایت را در متن خود نقل کرده‌اند. (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۲۴۶) و گاه دلیل ضعیف‌خواندن را بیان کرده‌اند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۴۸؛ همو ۱۳۹۳، ج ۵: ۸۱۴) همچنین به مقطوع‌بودن روایت اشاره کرده‌اند. (مکی ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۵۷)

توجه به شاذ، غریب و یا نادر بودن روایت

گاه از یک حدیث با عباراتی همچون «شاذ»، «غریب»، نام برده‌اند؛ مکی روایت «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَىٰ أَصْحَابِ الْعِمَائِمِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» را «شاذ» (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۲۳) و ابونعیم اصفهانی همین روایت «غریب» یاد می‌کند. (اصفهانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۹۰) البته همین روایت از سوی غزالی بدون توجه به شاذبودن روایت شده‌است. (بی‌تا، ج ۱: ۳۲۶)

بیش از هزار روایت، از سوی ابونعیم اصفهانی «غریب» خوانده شده‌است. خواجه عبدالله انصاری از روایت «قال الله تعالى: انى لست بناظر فى حق عبدى، حتى ينظر عبدى فى حقى» باعنوان «روایت غریب» یاد می‌کند. (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶)

گاه برخی عبارات که به‌عنوان روایت و حدیث معرفی شده در هیچ منبع پس از خود و یا پیش از آن یافت نمی‌شود؛ نویسنده از این دست عبارات به‌عنوان «نادر» یاد می‌کند؛ از جمله آن‌ها می‌توان به «الشَّريفة شجرة، و الطَّريقة أغصانها، و المعرفة أوراقها، و الحقيقة أثمارها، و القرآن جامع بجميعها بالدلالة و الاشارة تفسيرا و تأويلا» و «أن الغنم خلق من عسل الجنة، و البقر من زعفرانها، و الابل من نورها، و الخيل من ريحها» اشاره کرد؛ این عبارات تنها در سرالاسرار عبدالقادر گیلانی آمده‌است. (گیلانی، ۱۴۲۸: ۱۹ و ۵۴)

نتیجه‌گیری

حدیث از عناصر اثباتی-اقتناعی اصلی در آثار عرفا و صوفیه است؛ برخی با بهره‌گیری از استقراء ناقص، حکم بر آن می‌کنند که میراث مکتوب متصوفه، مشحون از روایات جعلی، مرسل و ضعیف است؛ اما به این مهم توجه‌ ندارند که این جماعت در روش‌شناسی با محدثان متفاوت هستند. ضمن آنکه گروهی از عرفا و صوفیه در قول و عمل با پرداختن به نقل حدیث مخالفت‌ داشتند؛ زیرا نقل حدیث را سبب اشتغال به غیر و ایجاد فتنه می‌دانستند. گروه دیگر که به حدیث می‌پرداختند، کسب شرایط و آداب خاص را مدنظر داشتند. از برخی عرفا و صوفیه، به‌عنوان محدث یاد شده‌ است؛ اگر هم محدث نبودند، استماع حدیث داشته‌اند و کتب روایی را نزد اساتیدی فراگرفته‌اند. باین‌حال، معدودی از عرفا و صوفیه به تبیین روش‌شناسی خود در حدیث پرداخته‌اند؛ مکی تصریح می‌کند در برخی از اخبار و روایاتش احتمال اشتباه، تعجیل و یا از سر هوا بودن وجود دارد و همه اینها به‌سبب خطا و غفلت است؛ به الفاظ اخبار اهمیت نداده‌ است، ولی عدم پایبندی به لفظ سبب نشده‌ است تا از سیاق معنا برگردد. همچنین کاربرد احادیث ضعیف را بنا به نیاز می‌داند. از جمله شاخصه‌های روشی سلمی در نقل روایات، باور به حفظ حرمت و احترام اولیاءالله و اعتماد به آن چیزی است که ایشان نقل کرده‌اند. ابن عربی نیز ملاک کلی در پذیرش و عدم‌پذیرش حدیث را در عرضه آن به اصول و پذیرش آن از سوی اصول معرفی می‌کند. ابن عربی ذوق را از دیگر ملاک‌های صحت خبر معرفی می‌کند. همین روش‌شناسی منجر به ورود روایات و یا روایت‌نمایی در متون ایشان شده‌ است. همین امر سبب شده‌ است تا نگاه شکاکانه‌ای نسبت به منقولات حدیثی عرفا و صوفیه به‌وجود بیاید. با نگاهی به روایات مستخرج از متون عرفانی، می‌توان به دو الگوی کلی در کاررفت حدیث رسید؛ نخست آن دسته از آثاری که تقریباً به یک روال مشخص روایات در آنها آمده‌ است و نویسنده در کاربست روایات نبوی در ابتدای اکثر باب‌ها و یا بخش‌های کتاب سازواری معنایی روایت با متن را لحاظ کرده‌ است؛ دسته دوم آثاری هستند که نویسنده در متن، به فراخور موضوع روایت را ذکر می‌کند. دسته دوم را می‌توان

به دودسته کوچک‌تر تقسیم کرد: نخست آثاری که روایت نبوی را به صورت یک‌جا ذکر می‌کنند و بعد استفاده مقتضی از آن را می‌کند؛ دسته دیگر آثاری هستند که علاوه بر ذکر یک‌جای روایت، برای بیشتر پرداختن به معنای مدنظر خود، روایت را در بخش‌های کوچک‌تر و جداازهم نیز ذکر می‌کند. با نگاه به کمیت روایات مستخرج از متون هفت قرن نخست، مشخص می‌شود، از نظر کمی روبه‌تزايد گذاشته است. درخصوص گونه‌های کاررفت روایت چهار دسته عمده به دست می‌آید: نخست آن دسته روایاتی که نویسنده با ذکر اصطلاحات علم‌الحديثی و به صاحب سخن نیز اشاره کرده است؛ دوم آن دسته روایاتی که نویسنده بدون ذکر اصطلاحات و همچنین صاحب سخن، روایت را ذکر می‌کند؛ سوم آن دسته از روایات که بدون ذکر اصطلاحات علم‌الحديثی و صرفاً با ذکر نام قائل، بیان می‌شود. چهارم آن دسته روایاتی است که صرفاً با بیان اصطلاحات علم‌الحديثی و بدون اشاره به نام پیامبر آمده است. همچنین برخی خطاهای این جماعت در کاربرد روایت محرز است. در مقابل این نقاط ضعف، می‌توان به قوت‌های ایشان مانند توجه به سلسله روایت، توجه به شاذ، غریب و یا نادر بودن روایت اشاره کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ابی‌الحدید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج‌البلاغه لابن‌ابی‌الحدید. به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم. ج ۲. قم: مکتبه‌آیه‌الله المرعشی‌النجفی.
۳. ابن بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۶۱). معانی‌الأخبار. به‌کوشش علی‌اکبر غفاری. ج ۱. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۶۲). الخصال. به‌کوشش علی‌اکبر غفاری. ج ۱. قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمدبن‌علی. (۱۳۶۴). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. ج ۲. قم: الشریف‌الرضی.
۶. ابن بابویه، محمدبن‌علی. (۱۴۱۶ق). الخصال. به‌کوشش علی‌اکبر غفاری. ج ۵. قم: جامعه‌المدرسين فی‌الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۷. ابن جوزی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق عبدالرزاق مهدی. ج ۱. بیروت: دارالکتب‌العربی.
۸. ابن جوزی. (۲۰۰۶م). کتاب‌العقاید و‌الديانات. محقق موفق فوزی جبر. ج ۱. دمشق: التکوین.
۹. ابن‌حنبل. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام أحمدبن‌حنبل. ج ۱. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۱۰. ابن عربی. (۱۳۷۸). ترجمان‌الاشواق. به‌وشش رینولد آلین نیکلسون. ج ۲. تهران: انتشارات روزنه.
۱۱. ابن عربی. (۱۳۹۳). فتوحات مکیه. ترجمه محمد خواجوی. ج ۳. تهران: انتشارات مولی.
۱۲. ابن عربی. (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل ابن عربی. ج ۱. بیروت: دارالمحجّة‌البیضاء.
۱۳. ابن عربی. (۱۴۲۲ق). محاضرة الأبرار و مسامرة الأخیار. به‌کوشش محمدعبدالکریم النمری. ج ۱. بیروت: دارالکتب-العلمیة.
۱۴. ابن عربی. (۲۰۰۳م). کتاب‌المعرفة. تصحیح محمدامین ابوجوهر. ج ۱. دمشق: دارالتکوین للطباعة‌والنشر.
۱۵. ابن عربی. (بی‌تا). الفتوحات‌المکیة. ج ۱. بیروت: دارالصادر.
۱۶. ابن‌فهد حلی، احمدبن‌محمد. (۱۴۰۷ق). غده‌الداعی و نجاح‌الساعی. به‌کوشش احمد موحدی‌قمی. ج ۱. قم: دارالکتب-الإسلامی.
۱۷. ابن‌ماجه، محمدبن‌یزید. (۱۴۱۸ق). سنن‌الحافظ‌أبی‌عبدالله محمدبن‌یزید‌القزوینی ابن‌ماجه. به‌کوشش بشار‌عواد معروف. ج ۱. بیروت: دارالنجیل.
۱۸. ابو‌منصور اوزجندی و همکاران. (۱۳۸۳). این‌برگ‌های‌پیر. به‌کوشش نجیب‌مایل هروی. ج ۲. تهران: نی.
۱۹. ابوبکر محمد کلاباذی. (۱۳۷۱). کتاب‌التعرف. به‌کوشش عبدالحلیم محمود طه عبدالباقی سرور. ج ۱. تهران: اساطیر.
۲۰. ابی‌داود، سلیمان‌بن‌اشعث. (۱۴۲۰ق). سنن‌أبی‌داود. به‌کوشش سیدابراهیم. ج ۱. قاهره: دارالحدیث.
۲۱. ابونصر السراج‌الطوسی. (۱۹۱۴م). اللمع فی‌التصوف. به‌کوشش رینولد آلین نیکلسون. ج ۱. لیدن: مطبعة بریل.
۲۲. ابونعیم اصفهانی. (بی‌تا). حلیة‌الاولیاء و طبقات‌الاصفیاء. ج ۱. قاهره: دارالام‌القراء للطباعة‌والنشر.
۲۳. ارنست، کارل. (۱۳۹۱). اقتدا به محمد (ص). ترجمه قاسم کاکایی. ج ۳. تهران: هرمس.
۲۴. انوری، حسن. (۱۳۸۲). فرهنگ بزرگ سخن. ج ۲. تهران: سخن.
۲۵. آملی، سید حیدر. (۱۳۸۲). أنوار‌الحقیقة و أطوار‌الطریقة و أسرار‌الشریعة. به‌کوشش سیدمحسن موسوی تبریزی. ج ۱. قم: نورعلی-نور.

۲۶. آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. به کوشش سیدمحسن موسوی تبریزی. ج ۳. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. بخاری، محمدبن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. ج ۲. قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
۲۸. ترمذی، محمدبن عیسی. (۱۴۱۹ق). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. تحقیق و شرح: احمد محمد شاکر. ج ۱. قاهره: دارالحديث.
۲۹. جرجانی، سیدشریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. ج ۴. تهران: ناصر خسرو.
۳۰. حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (بی تا). تاریخ بغداد. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. خطیبی، حسین. (۱۳۷۵). فن نثر در ادب پارسی. ج ۲. تهران: زوار.
۳۳. خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۲). طبقات الصوفیة. تصحیح محمد سرور مولانی. تهران: توس.
۳۴. خوارزمی، کمال الدین حسین. (۱۳۸۴). ینوع الأسرار. به کوشش مهدی درخشان. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۵. داد، سیما. (۱۳۸۵). فرهنگ اصطلاحات ادبی. ج ۳. تهران: مروارید.
۳۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). سنن الدارمی. محقق حسین سلیم دارانی. ج ۱. ریاض: دارالمغنی.
۳۷. رازی، نجم الدین. (۱۳۷۹). مرصاد العباد. تصحیح محمدامین ریاحی. ج ۸. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۳۸. رازی، نجم الدین. (۱۳۸۶). مرموزات اسدی در مزمورات داودی. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۳. تهران: سخن.
۳۹. رازی، نجم الدین. (۱۴۲۵ق). منارات السائرین الی حضره الله و مقامات الطائرین. تصحیح و تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۰. رستگارفسائی، منصور. (۱۳۹۴). انواع نثر فارسی. ج ۵. تهران: سمت.
۴۱. روزبهان بقلی شیرازی. (۱۴۲۶ق). مشرب الارواح. به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۲. روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۷۴). شرح شطیحات. به کوشش هانری کرین. ج ۳. تهران: طهوری.
۴۳. روزبهان بقلی شیرازی. (۱۴۲۸ق). المصباح فی مکاشفه بعث الأرواح. به تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی - الدرقاوی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۴. روزبهان بقلی شیرازی. (۲۰۰۸م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن. به کوشش احمد فریدالمزیدی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). ارزش میراث صوفیه. ج ۱۰. تهران: امیرکبیر.
۴۶. سعیدالدین فرغانی. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تأیبه ابن فارض. به تحقیق رضا مرندی. ج ۲. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۷. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۶۹). مجموعه آثار السلمی. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۸. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۴۲۴ق). طبقات الصوفیة. تصحیح مصطفی عبدالقادر عطا. ج ۲. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۹. سمعانی، احمد. (۱۳۸۴). روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتحاح. به تصحیح نجیب مایل هروی. ج ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۰. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). عوارف المعارف. ترجمه ابومنصور اصفهانی. ج ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۵۱. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. ج ۵. تهران: سخن.
۵۲. شمس تبریزی. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. ج ۳. تهران: خوارزمی.
۵۳. شیخ اشراق. (۱۳۷۵). رسائل شیخ اشراق. به کوشش هانری کرین و دیگران. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۴. شیخ بهایی، محمدبن حسین. (۱۳۹۰ق). الوجیزة فی علم الدرایة. ج ۱. قم: بصیرتی.
۵۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۹). شیعه در اسلام. ج ۱۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۶. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق. ج ۴. قم: شریف رضی.
۵۷. عاملی نباطی، علی بن محمد بن علی بن محمد بن یونس. (۱۳۸۴ق). الصراط المستقیم إلى مستحقّی التقدیم. ج ۱. نجف: المكتبة الحیدریة.
۵۸. عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۹۵). مناقب الصوفیه. به کوشش نجیب مایل هروی. ج ۴. تهران: مولی.
۵۹. عبدالقادر گیلانی. (۱۴۲۸ق). سرالأسرار ومظهر الأنوار فیما ینحتاج الیه الأبرار. به کوشش احمدفرید المزیذی. ج ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۶۰. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعة. (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالتقلین. به کوشش هاشم رسولی محلاتی. ج ۱. قم: اسماعیلیان.
۶۱. عطار نیشابوری. (۱۳۲۲ق). تذکرة الأولیاء. تصحیح رونولد نیکلسون. بی‌جا: بی‌نا.
۶۲. عطار نیشابوری. (۱۳۸۴). الهی نامه. فواد روحانی. ج ۸. تهران: زوار.
۶۳. عطار نیشابوری. (۱۳۸۶). تذکرة الأولیاء. تصحیح محمد استعلامی. ج ۱۶. تهران: زوار.
۶۴. عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۷). نامه‌های عین‌القضات. به کوشش علینقی منزوی و عقیف عسیران. ج ۱. تهران: اساطیر.
۶۵. عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۵). دفاعیات (شکوی الغریب). تهران: منوچهری.
۶۶. عین‌القضات همدانی. (۱۹۶۲م). شکوی الغریب عن لأوطان إلى علماء البلدان. به کوشش عقیف عسیران. ج ۱. پاریس: دار بیبلیون.
۶۷. غلامرضایی، محمد. (۱۳۹۸). سبک‌شناسی نثر پارسی. ج ۲. تهران: سمت.
۶۸. فتال نیشابوری، محمدبن احمد. (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. ج ۱. قم: رضی.
۶۹. فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۱). احادیث و قصص مثنوی. به کوشش حسین داودی. ج ۲. تهران: امیرکبیر.
۷۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. به کوشش حسین اعلمی. ج ۱. تهران: مکتبه‌الصدر.
۷۱. قاسمی، محمدجمال‌الدین. (۱۴۲۲ق). قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث. تحقیق محمدبهجة البیطار. ج ۲. بیروت: دارالفنایس.
۷۲. قرشی بنایی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. ج ۶. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۷۳. قرنی، عبدالحفیظ فرغلی علیو (۱۹۸۷م). الحافظ ابو نعیم الاصبهانی. ج ۱. قاهره: الهیئة المصریة العامه للكتاب.
۷۴. (۱۳۹۲). آداب السلوک، شرح اسماء الحسنی، معراج‌نامه. ترجمه محمودرضا افتخارزاده. ج ۱. تهران: جامی.
۷۵. قشیری. (۲۰۰۷م). کتاب المعراج. به کوشش لوئیس صلیبا. ج ۱. بیروت: دارالمکتبه بیبلیون.
۷۶. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. به کوشش علی‌اکبر غفاری. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۷۷. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۳۰ق). الکافی. ج ۱. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.
۷۸. کوفی‌اهوازی، حسین بن سعید. (۱۴۰۳ق). الزهد. به کوشش غلامرضا عرفانیان یزدی. ج ۲. قم: المطبعة العلمیة.
۷۹. گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۸). شرح اصطلاحات تصوف. ج ۱. تهران: زوار.

۸۰. مالک بن انس. (۱۴۲۵ق). موطأ الإمام مالك. به كوشش محمد مصطفی اعظمی. ج ۱. ابوظبی: مؤسسه زاید بن سلطان آل-نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية.
۸۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. به كوشش سیدهاشم رسولی محلاتی. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۳. مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. به كوشش حسین موسوی کرمانی. ج ۲. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۸۴. محاسبی، ابو عبدالله حارث. (۱۴۲۰ق). الرعاية لحقوق الله. تصحیح عبدالرحمن عبدالحمید البر. ج ۱. مصر: دارالیقین.
۸۵. محاسبی، ابو عبدالله حارث. (۱۹۸۶م). الوصایا. به كوشش عبدالقادر احمد عطا. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸۶. محمد ابوریه. (۱۴۲۰ق). اضواء علی السنة المحمدیه. قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر.
۸۷. محمد بن منور. (۱۳۸۶). اسرار التوحید فی مقامات ابي سعید. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. ج ۷. تهران: آگاه.
۸۸. محمد غزالی. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین. ترجمه مؤید الدین خوارزمی. ج ۶. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۸۹. محمد غزالی. (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی. ج ۱. بیروت: دارالفکر.
۹۰. محمد غزالی. (بی تا). احیاء علوم الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. ج ۱. بیروت: دارالکتب العربی.
۹۱. مرادی، محمد بن منصور (۱۴۲۴ق). تجرید الذکر. ج ۱. صنعا: مکتبه مرکز بدر.
۹۲. المزیدی، احمد فرید. (۱۴۲۷ق). الإمام الجنید سید الطائفتین. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۳. مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن. ج ۱. تهران: اساطیر.
۹۴. مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. مصحح: محمد فؤاد عبدالباقی. ج ۱. قاهره: دار الحدیث.
۹۵. مغربی، احمد. (بی تا). فتح الملک العلی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع).
۹۶. مکی. (۱۳۹۴). قوت القلوب فی معامله المحبوب. ج ۱. ترجمه مهدی افتخار. ج ۱. قم: آیت اشراق.
۹۷. مکی. (۱۴۱۷ق). قوت القلوب فی معامله المحبوب. تصحیح باسل عیون السود. ج ۱. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۸. ملا صدرا. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. به كوشش محمد خواجهوی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹۹. مناوی، محمد عبدالرئوف. (۱۹۹۹م). طبقات الصوفیه الکبری. ج ۱. بیروت: دار صادر.
۱۰۰. میبدی، ابوالفضل رشید الدین. (۱۳۷۱). کشف لأسرار و عدة الأبرار. به كوشش علی اصغر حکمت. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
۱۰۱. نسفی، عزیز الدین. (۱۳۵۲). مقصد اقصی. به كوشش حامد ربانی. ج ۱. تهران: گنجینه.
۱۰۲. نسفی، عزیز الدین. (۱۳۸۶). کشف الحقائق. به كوشش احمد مهدوی دامغانی. ج ۴. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰۳. نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. به كوشش مؤسسه آل البيت علیهم السلام. ج ۱. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۴. ورام بن ابي فراس، مسعود بن عیسی. (۱۴۱۰ق). مجموعه ورام. ج ۱. قم: مکتبه فقیه.
۱۰۵. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و دیگران. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه. به كوشش ابراهیم میانجی. ج ۴. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۰۶. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. به كوشش محمد انصاری زنجانی خوئینی. ج ۱. قم: الهادی.
۱۰۷. یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳ق). جواهر التصوف. به كوشش سعید هارون عاشور. ج ۱. قاهره: مکتبه الآداب.

Methodology of Applying Prophetic Ahadith in the Mystical Works of the First Seven Islamic Centuries

Mohammad Raja Sahibdel

PhD Student of Sufism and Islamic Mysticism, faculty of law theology and political sciences, Science and Research Branch of Islamic Azad University, Tehran, Iran

Mohammad Javad Shams*

Associate Professor, department of Islamic philosophy and wisdom. Faculty of Islamic sciences and research. Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Shahram Pazooki

Professor, department of religions and mysticism. Research institute of Iranian wisdom and philosophy, Tehran, Iran

Abstract

Ahadith are of great importance to mystics and Sufis, as they have cited them to explain their intellectual frameworks, both after Quranic verses and independently. This is confirmed by the application of more than ten thousand ahadith and pseudo-ahadith. However, sometimes a coherent and codified system is observed in some of these applications, but most of them lack a formal order or arrangement, where only the semantic function of the cited ahadith has been considered. If a "mystic" or sufi is well-acquainted with ahadith and even goes beyond that, to the extent of being considered a "hadith-narrator" (or mohaddeth), he will have a unique "perception" and "application" for ahadith due to his special worldview and methodology. This "methodological monopoly" does not imply that there is a "single approach" to dealing with ahadith, as one group has considered hadith narration to be subject to the fulfillment of tasks such as "self-purification" while another group strictly prohibited any hadith narration. By relying on library sources, the quantitative and qualitative status of the ahadith applied in the most important mystical prose works of the first seven centuries were studied in this research. The findings showed that the citation of narratives has been increased during the first seven Islamic centuries, and mystics and sufis have not sought to explain their methodology in approaching and perceiving ahadith; rather, they have used them with respect to the positivist function of "prophetic hadith" to establish their own teachings and goals.

Keywords: prophet, hadith, mystical prose, methodology, the first seven centuries

* Corresponding Author: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی