[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]

[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]

[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

# پیوندهای فکری مولانا جلال‌الدین و سلطان‌ولد در عرصهٔ تأویل احادیث

## مطالعهٔ موردی: *مثنوی* مولانا و مثنوی‌های سلطان‌ولد

**داود واثقی خوندابی***

**مهدی ملک‌ثابت****

**محمدکاظم کهدویی*****

**چکیده**

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

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

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

* دانش‌آموختهٔ دکتری دانشگاه یزد d.vaseqhi@gmail.com

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

*** دانشیار دانشگاه یزد mkka35@yahoo.com

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

**دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۶، شمارهٔ ۸۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۷**

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]

[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]

[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

## ۱. مقدمه

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

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

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

**و أوضح بالتأویل ما کان مشکلا علی، بعلم نالـه بالوصیهٔ**

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ق: ۷۳)

یعنی:

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

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

تأویل در آثار بزرگان طریقهٔ مولویه نیز دیده می‌شود؛ بهاءولد بلخی امانت را در آیهٔ شریفهٔ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، به خودپسندی تأویل می‌کند و معتقد است:

> فرق میان جمله جمادات و مجبورات منی است که نباید که من از دست بروم و نباید که بچه‌ام قرآن نیاموزد و ادب نیاموزد و چه کنم و چگونه کنم؛ این منی بود که آسمان برنداشت و زمین برنداشت: حَمَلَهَا الْإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً، همچون حمّالی که ستمکار تن خود باشد، برون از طاقت باری برگرفته باشد (سلطان‌العلماء، ۲/۱۳۸۲: ۱۶۳).

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

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

لالای پیر، یکی از کاملان طریقت، به تأویل گرایش بسیاری دارد. او در تأویل آیهٔ مبارکهٔ «فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ وَ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ وَ الْحِکْمَةَ» (بقره/۲۵۱)، مقصود از «داود» را «دل» و مقصود از «جالوت» را «نفس امّاره» دانسته است: «داود دل نفس امّاره را بکشت، لاجرم خداوند ـتعالیـ داود دل را ملک بخشید و علم و حکمت دهد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۱۵).

تأویل‌گرایی در *مقالات شمس تبریزی* از بسامد بیشتری برخوردار است. او قرآن را دارای لایه‌های معنایی بسیاری می‌داند که بر حقیقت‌جویان واجب است پرده‌های ظاهر را کنار بزنند و عمق معانی این ودیعهٔ الهی را دریابند: «اکنون طلب می‌بایدکردن که لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَ بَطْناً؛ این بطن است، بطن بطن خود امر نکردم؛ و اگر کردم او را فردا اگر خلاصی باشد، به آن باشد» (شمس تبریزی، ۲/۱۳۹۱: ۱۷۳ـ۱۷۴).

در نظرگاه او، ولی واصل خود قرآن ناطق محسوب می‌شود و می‌تواند اغراض نهایی آن را مشخص کند: «مراد از کتاب‌الله مصحف نیست، آن مردی است که رهبر است. کتاب‌الله اوست، آیت اوست، سوره اوست، در آن آیت آیت‌هاست...» (همان/۱: ۳۱۶). باری، این قوم عین قرآن‌اند: «قومی باشند که آیت‌الکرسی خوانند بر رنجور و قومی باشند که آیت‌الکرسی باشند» (همان/۲: ۴۸). شمس، که خود از زمرهٔ افرادی است که خداوند او را از سرّ خود آگاه کرده است (همان/۱: ۱۳۸)، تأویل‌های جالب‌توجهی از آیات قرآن و احادیث نبوی ارائه می‌دهد؛ برای مثال، منظور از حور را در آیهٔ شریفهٔ «حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیامِ» (الرحمان/۷۲) و «لَمْ یَطْمِثْهُنَ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌ» (الرحمان/۵۶) عالم خدا دانسته است: «حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیامِ لَمْ یَطْمِثْهُنَ چه معنی دارد؟ هله این‌چنان حور عالم خداست» (شمس تبریزی، ۲/۱۳۹۱: ۹۶).

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

پس از ذکر پیشینهٔ تحقیق و توضیحات مختصری دربارهٔ تفسیر و تأویل و... پیوندهای فکری مولانا و سلطان‌ولد در عرصهٔ تأویل احادیث بررسی می‌شود.

## ۲. پیشینهٔ تحقیق

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

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

## ۳. مختصری درباب تفسیر و تأویل

صاحب *لسان‌العرب* دربارهٔ تفسیر نوشته است: «الفَسْرُ: کشف المُغَطّی، و التَّفْسیر کَشف المُراد عن اللفظ المُشْکل» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق/۵: ۵۵). راغب معتقد است:

> الفَسْرُ: اظهار نوعی معنی است که دربارهٔ آن تعقل و اندیشه به‌کار رفته و معقول است و از این واژه کلمهٔ تَفْسِرَهٔ چیزی است که پزشک با آزمایش ادرار از بیماری خبر می‌دهد. آن را قارورهٔ الماء نامیده‌اند (ادرار بیان‌کنندهٔ مزاج است). تَفْسِیر: مبالغهٔ فعل فَسَرَ است و نیز تَفْسِیر به چیزی که مخصوص بیان مفردات الفاظ و غرائب الفاظ است اطلاق می‌شود و همچنین آنچه که ویژهٔ تأویل است (راغب اصفهانی، ۴/۱۳۷۴: ۵۷).

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

به‌بیانی دیگر:

> تفسیر به‌معنای روشن‌کردن و پرده‌برداری از چهرهٔ کلمه یا کلامی است که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد و معنای آن آشکار و واضح نباشد. قهراً، لفظی که معنای آن بدیهی است بی‌نیاز از تفسیر است (جوادی آملی، ۱/۱۳۹۱: ۵۲ـ۵۳).

باری، تفسیر علمی است که با احاطه به آن می‌توان مراد و مقصود کلام الهی را درک کرد و با روشن‌شدن اغراض این ودیعهٔ الهی به شاه‌راهِ حقیقت قدم گذاشت.

واژهٔ تأویل از «اول» به‌معنی رجوع و بازگشت به اصل است (راغب اصفهانی، ۱/۱۳۷۴: ۲۲۳). صاحب *مجمع‌البحرین* تأویل را رجوع از معنای ظاهری به معنای مخفی دانسته است: «التَّأوِیل إرجاع الکلام و صرفه عن معناه الظاهری إلی معنی أخفی منه» (طریحی، ۵/۱۳۷۵: ۳۱۲). بعضی از محققان معتقدند تأویل در قرآن کریم به سه معنا به‌کار رفته است:

۱. توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به‌گونه‌ای صحیح که مطابق عقل و نقل باشد، مانند آیهٔ مبارکهٔ «هُوَ الَّذی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْویلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ» (آل‌عمران/۳) و جریان عمل متشابه مانند مصاحبت موسی که در آیات ۷۸ و ۸۲ سورهٔ کهف به آن اشاره شده است.

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

۳. فرجام و نتیجهٔ کار؛ به این معنی که تأویل چیزی است که موضوع بدان منتهی می‌شود؛ مانند آیهٔ «وَأَوْفُوا الْکَیْلَ إِذا کِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِیمِ ذَلِکَ خَیْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِیلاً» (اسراء/۳۵) که «احسن تأویلاً» یعنی بهتر و سرانجامی نیکوتر.

اما تأویل معنی چهارمی هم دارد که در قرآن نیامده، ولی در کلام گذشتگان به‌کار رفته است. تأویل در این مورد عبارت است از انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در زمینه‌ای خاص نازل شده است. از تأویل به این معنا، گاهی به بطن، یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به‌دست نمی‌آید، هم تعبیر شده است. درمقابل، ظهر معنای اولیه‌ای است که ظاهر آیه برحسب وضع و کاربرد، آن معنا را می‌فهماند (معرفت، ۱/۱۳۹۱: ۲۲-۲۴).

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

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

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

## ٤. هرمنوتیک

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

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

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

پل ریکور بر آن است که: «هرمنوتیک نظریهٔ قواعد حاکم بر تفسیر، یا به‌عبارت دیگر، تأویل متنی خاص یا مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که به‌منزلهٔ متن ملاحظه شوند» (شایان‌مهر، ۲/۱۳۷۹: ۶۴۹).

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

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

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

> تأویل در هرمنوتیک کهن استوار بر این باور است که متن به‌هرروی معنایی دارد، خواه ما آن را بشناسیم، خواه نشناسیم؛ و این باوری است «کلام‌محور» که به‌هردلیل، معنا را موجود و حاضر می‌داند، جدا از اینکه ما به این حضور آگاه باشیم یا نه. شاخه‌ای معتبر از هرمنوتیک مدرن این بینش کلام‌محوری را نمی‌پذیرد. هیدگر، گادامر و ریکور اساساً به‌معنای نهایی و اصیل بی‌باورند. شاخه‌ای دیگر معانی اصیل را می‌پذیرد و آن را به نیت مؤلف مرتبط می‌داند (احمدی، ۲/۱۳۷۲۱: ۴۹۷).

## ۵. مولانا و سلطان‌ولد

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

### ۶. تأویل‌گرایی در *مثنوی معنوی* و مثنوی‌های سلطان‌ولد

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

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

**حرف قرآن را ضریران معدن‌اند — خر نبینند و به پالان بر زنند**
**چون تو بینایی پی خر رو که جست — چند پالان دوزی ای پالان‌پرست**
**خر چو هست آید یقین پالان تو را — کم نگردد نان چو باشد جان تو را**

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۲۸۶)

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

**هر سخن را باطن است و ظاهر است — باطنش را گیرد آن کو طاهر است**
**هر که نادان است، ظاهر را گرفت — وآنکه دانا، سرّ طاهر را گرفت**

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۹۶)

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

### ۶. ۱. اولیای فانی و قرآن

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

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

سلطان‌ولد نیز معتقد است که شعرِ اولیا اسرار قرآن است؛ زیرا چونان ابزاری بی‌اختیار در دست قدرت خداوندند و جنبش و حرکتشان به‌واسطهٔ اوست:

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

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

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

## ۷. تأویل احادیث در *مثنوی* مولانا و مثنوی‌های سلطان‌ولد

### ۷. ۱. تأویل احادیث مرتبط با مقام انسان و جایگاه و احوال انبیا و اولیا (انسان کامل)

#### ۷. ۱. ۱. تأویل «خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه» به متصف‌بودن انسان به صفات خداوند

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه»[1] (ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق/۱۲: ۳۸۲؛ ر.ک: کراجکی، ۱۴۱۰ق/۲: ۱۶۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۵۲).

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

**خلق ما بر صورت خود کرد حق — وصف ما از وصف او گیرد سبق**
**چون‌که آن خلاق شکر و حمدجوست — آدمی را مدح‌جویی نیز خوست**
(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۳۴۸ـ۳۴۹)

باری، آدمیان همه مظهر حق هستند. در کتاب *فیه ما فیه* آمده است: «خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه ای علی صورهٔ احکامه. احکام او در همه خلق پیدا شود؛ زیرا همه ظل حق‌اند و سایه به شخص ماند...» (همو، ۱۳۸۹: ۲۳۱).

سلطان‌ولد نیز معتقد است که صفات انسان از صفات خدا جدا نیست و خداوند از صفات بی‌پایان خود به‌اندازهٔ قابلیت انسان به او عطا کرده است، چونان‌که نور آفتاب از روزن وارد خانه می‌شود. این نور، اگرچه به‌دلیل تنگی روزن اندک است، از نور خورشید جدا نیست و با او اتحاد دارد؛ بنابراین، صفات خداوند و صفات انسان نیز اتحاد دارند، با اینکه خداوند درجهٔ اندکی از صفات خود را به انسان بخشیده است. از اینجاست که خداوند می‌فرماید انسان را به‌صورت خود آفریدم:

**هیچ وقتی نبوده است جدا — از صفاتت صفات من به خود آ**
**آن‌چنان کافتاب در خانه — می‌زند روشنیش بر خانه**
**گرچه در خانه روشنیش اندک — اوفتد قدر روزن هر یک**
**نبود تاب از آفتاب جدا — نیست پوشیده، هست این پیدا**
**همچنان دان صفات حق را تو — متصل، کژ مخوان ورق را تو**
**زین سبب گفت حق که آدم را — آفریدیم ما به صورت ما**
(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۹)

**۷. ۱. ۲. تأویل «عقل» به انسان کامل**

«یا علی اذا تقرَّبَ النّاسُ الی خالِقِهم فی ابوابِ البرّ فتقرّب الیه بانواع العقل تسبقهم بالدّرجات و الزُّلفی عند النّاس و عند الله فی الاخرهٔ» (ملاصدرا شیرازی، ۱/۱۳۸۳: ۲۴۱):

«ای علی، هنگامی که مردم از راه اعمال نیک به خداوند خود نزدیک شوند، تو از راه‌های گوناگون عقل به او نزدیک شو، تا ازنظر مقام و مرتبه در نزد مردم و در نزد خداوند در آخرت بر آنها پیشی بگیری».

مولانا جلال‌الدین با روایت حدیث نورانی پیامبر(ص) منظور از عاقل را انسان کامل می‌داند که به نهایت درجات معرفت و شناخت حق رسیده است. به‌اعتقاد مولانا، مولا علی(ع) اگرچه شیر بیشهٔ شریعت و طریقت و قهرمان عرصهٔ حقیقت بوده است، مصاحبت با

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

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

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۱۸۲ـ۱۸۳)

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

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

**۷. ۱. ۳. تأویل «نفحات» بر انفاس بندگان مقرب خدا**

«إنّ لربّکم فی أیّام دهرکم نفحات ألا فتعرّضوا لها» (کلینی، ۳/۱۳۶۹: ۲۱۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق/۱۱: ۱۳۵): «به‌راستی که آفریدگار شما را در زمانهٔ شما نفحت‌هایی است، به‌هوش باشید و خود را به آن نفحات بسپارید».

مولانا منظور از نفحات الهی را نفس بندگان مقرب می‌داند. در کتاب *مکتوبات* آمده است:

> نزد محققان، این نفحات انفاس برادران دین است که سبق یافته‌اند بر برادران دیگر. انفاس ایشان و نظرهای ایشان و آمیزگاری با ایشان نفحات و مواهب و عطایا و خلعت حق است، غنیمت‌داشتنی است (مولوی، ۱۳۷۱: ۶۴).

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

**گفت پیغمبر که نفحت‌های حق — انـــدر ایـــن ایـــام مـــی‌آرد ســـبق**
**گوش و هش دارید این اوقـات را — درربایـــد ایـــن‌چنـــین نفحـــات را**
**نفحه آمد مر شما را دید و رفـت — هر که را می‌خواست جان بخشید و رفت**
**نفحهٔ دیگـر رسـید آگـاه بـاش — تـا از ایـن هـم وانمـانی خواجـه‌تـاش**

(همو، ۱/۱۳۶۳: ۱۱۹)

سلطان‌ولد نیز معتقد است که هر نبی و هر ولی نفحه‌ای است از جانب حق‌ـتعالی (سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۳۱۶) که از وجود مبارکشان به خلق بخشش‌های معنوی مـی‌رسـد، پـس بـر طالبـان طریقت واجب است که از صحبتشان بهره ببرند و با صفا و گرمـی از آنهـا اسـتقبال کننـد تـا ظلمت درونشان به روشنایی تبدیل شود. هنگـامی کـه انـسان کـاملی پـای در عرصـهٔ وجـود بگذارد، بنابر عنایت خود، هرکه را بخواهد هدایت می‌کند و به درجهٔ کمال می‌رساند، امـا اگـر طالبان از وجودِ یکی از آنها مقصود حاصل نکردند، نباید ناامید شوند؛ زیرا تـا جهـان برپاسـت، اولیای خدا حضور دارند و هیچ‌گاه جهان آفرینش از وجود این افراد خالی نخواهد شد:

**هست حق را به هر زمـان نفحـات — تا رسـد دم‌بـه‌دم بـه خلـق صـلات**
**نفحـــات خـــدای را از جـــان — بپذیریـــد بـــا صـــفا همگـــان**
**تـا شـود ظلمـت همـه روشـن — تـا شـود خارزارتـان گلـشن**
**نفحـه‌ای آمـد و شـما غافـل — هـر کـه را خواسـت کـرد او کامـل**
**رفـت آن نفحـه بـاز شـد پنهـان — همـه ماندنـد بـی‌دل و بـی‌جـان**
**نفحـهٔ نـو رسـید بـار دگـر — تـا ببخـشد صـفا و علـم و نظـر**
**جهـد کـن تـا از ایـن نمـانی تـو — ورنـه زیـن سـود در زیـانی تـو**

(همان، ۳۱۷)

**۷. ۱. ٤. تأویل حدیث «المؤمنون کنفس واحدة» به اتحاد نوری انبیا و اولیا**

«المومنؤن کـنفس واحـدهٔ» (فروزانفـر، ۱۳۹۰: ۱۵۹؛ ر.ک: تمیمـی آمـدی، ۱۳۶۶: ۴۱۶ و مجلسی، ۱۴۰۳ق/۵۸: ۱۵۰): «مؤمنان مانند یک جان‌اند».

در نظرگاه عارف بلخی، روح حیوانی هیچ‌گاه بـه اتحـاد نمـی‌رسـد و درمیـان انـسان‌هـای سگ‌صفت و گرگ‌خو همیشه حقد و حسد حاکم است، اما اولیای الهـی دارای وحـدت روحـی هستند و همگی نور واحد محسوب می‌شوند. چونان نور خورشید که یکی است و زمانی که بـه صحن خانه‌ها می‌تابد، متکثر به‌نظر می‌رسد؛ باری، هنگامی که حجاب‌ها برداشته شود و دیـدهٔ انسان‌ها از کژبینی و احولی نجات یابد، همهٔ برگزیدگان الهی یکسان نگریسته می‌شوند:

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

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

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

**۷. ۱. ۵. تأویل «نوم» به ترک عبادت ظاهری ازسوی اولیای واصل**

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

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

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

تأمل در گفتار مولانا آشکار می‌کند که آن عارف ربّانی «نوم» را به‌معنای ترک عبادت ظاهری از جانب عرفای اهل تمکین می‌داند.[۳] سلطان‌ولد ـ که به‌قول خود پرده از حقایق نهفته در گفتار پدرش مولانا برمی‌دارد ـ «نوم» را به‌معنای ترک عبادت دانسته است: «نوم ترک عبادت است، فرمود که ترک عبادت از چنین کس بهتر از عبادت است. پس همه

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

**۷. ۲. تأویل احادیث مرتبط با سیر و سلوک عرفانی**

**۷. ۲. ۱. تأویل«حیرت» به قربت و رؤیت خداوند**

«اللهم! زدنی فیک تحیراً» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۱۲۷): «خدایا، حیرت مرا در خود بیفزای».

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

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

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

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

**۷. ۲. ۲. تأویل«وطن» به بارگاه حضرت حق**

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

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

**از دم حب‌الوطن بگذر مایست — که وطن آن‌سوست جان این‌سوی نیست**
**گر وطن خواهی گذر زان‌سوی شط — این حدیث راست را کم خوان غلط**
(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۴۰۸)

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

حبّ الوطن من الإیمان، آخر مراد پیغامبر ـعلیه‌السلامـ چگونه مکه باشد؟ کـه مکـه از ایـن عالم است و ایمان از این عالم نیست. پس، آنچه از ایمان باشد، بایـد کـه هـم از ایـن عـالم نباشد، از آن عالم باشد. الاسلامُ بدأ غریباً، چون غریب است و از عالم دیگـر اسـت، چگونـه مکه را خواهد؟ آنچه گویند که شاید مکه را خواسته باشد، شاید کـه خواسـته باشـد دیگـر باشد، و خواسته است البته دیگر. آن وطن حضرت خداست کـه محبـوب و مطلـوب مـؤمن است (شمس تبریزی، ۲/۱۳۹۱: ۱۳۹).

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

اهل ظاهر وطن، شهر مصور معین را می‌دانند، مثـل قونیـه و آقـسرا و قیـصریه. غلـط فهـم کرده‌اند، زیرا تمامت شهرها از مغرب تا مشرق یک زمین است. اولیـا و محققـان، وطـن آن عالم را می‌دانند که ارواح پیش از اشباح به چندین هزارسال در آن رحمت بی‌زحمت آسوده از آنجا اینجا آمدند؛ عاقبةالامر همه را باز رجوع بدان خواهد بودن (سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۸۲).

بااین‌تعبیر، انسان قبل از فرود به عالم سفلی در بارگاه الهی حضور داشته و از لذت مؤانـست با جمال معشوق حقیقی سرمست بوده است و عاقبت نیـز بـه آن منـزل بازخواهـد گـشت. سلطان‌ولد ماندن در وطن مجازی را برای سالک خسرانی بزرگ می‌دانـد و از او مـی‌خواهـد که از عالم ماده که درحقیقت غربت‌گاهی است دل بکند و به آشیان اصلی خـود بـازگردد و به هم‌قطاران خود بپیوندد:

**حیف باشد ماندن اینجا ای فلان — چون‌که جانی جانب جان شـو روان**
**هست از ایمان یقین حب‌الـوطن — باید از غربت به شهر خـود شـدن**
**گر کنی زین را شوی زاهـل وفـا — شـاد پیونـدی بـه اخـوان صـفا**

(همان، ۲۵۶ـ۲۵۷)

**۷. ۲. ۳. تأویل«من کان لله» به فنای عبد در حق و تأویل«کان الله له» به اتحاد عبد با حق**

«من کان للّه کان اللّه له» (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۸۹): «هر که با خدا باشد، خدا نیز با اوست».

مولانا مقصود از حدیث فوق را فنای عارف و اتحاد او با خداوند می‌داند و بر آن است که عارف سالک هنگامی که صفات بشری را در خود نابود کند و به اوصاف الهی متصف شـود و زندگی دوباره در بارگاه حضرت دوست را تجربه کند، با خداوند به یگانگی می‌رسد و عمل او عمل خداوند محسوب می‌شود؛ چونان‌که در حدیث قرب نوافل آمده اسـت: «لَـایَزَالُ عَبـدی یَتَقَرَّبُ إلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّی أُحِبَّهُ فَإذَا أُحْبَبْتُهُ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّـذِی یُبْـصِرُ

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

بِهِ و یدهُ الَّتی یبطِشَ بِها، اِن سَألنی أعطیتهُ وَ أن أستعاذنی أعذته» (ابن‌بابویه، ۱/۱۳۸۵: ۱۲). باری، هنگامی که عارف وجه بشری خود را نابود کند و به‌طورکامل الهی شود، در بالاترین درجات قرب قرار می‌گیرد و هرچه اراده کند، خدا هم اراده می‌کند:

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

(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۱۱۸)

سلطان‌ولد نیز مانند مولانا منظور از این حدیث نبوی را فنای عارف و اتحاد او با حق می‌داند و بر این باور است که بعد از فنای سالک در بارگاه الهی دیگر فرقت و جدایی وجود ندارد و اتحاد و یگانگی حاصل می‌شود. او حدیث نبویِ «من کان للّه کان اللّه له» را نیز سرّ کلام «انا الحق» می‌داند و بر آن است که این دقیقه هنگامی درک می‌شود که انسان از خودی و منیت بیرون آید و اوصاف بشری را کنار بگذارد:

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

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۱۵۳)

### ۷. ۳. تأویل احادیث مرتبط با عقل و نفس

#### ۷. ۳. ۱. تأویل «ابلهی» به عقل ربّانی

«إنَّ أکْثَرَ أهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ» (مسلم، ۱۴۱۲ق/۴: ۲۱۸۷؛ ر.ک: ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق: ۱۵۹؛ القضاعی، ۱۴۰۷ق/۲: ۱۱۰): «همانا بیشتر اهل بهشت ابله هستند».

در نظرگاه مولانا، «ابلهی» یکی از راه‌های نجات انسان از عقل خرده‌اندیش جزئی‌نگر است. البته، ابلهی در اینجا از نهایت خرد ناشی می‌شود، نه از نادانی و کودنی؛ به‌تعبیر محقق ترمذی: «فرق است میان کسی که او از اصل ابله باشد و میان آن‌کس که او عقلی بزرگ دید، عقل خُرد خود را درباخت و خود را ابله ساخت و او ابله ربّانی باشد» (محقق ترمذی، ۱۳۷۷: ۳). مولانا از طالبان درگاه الهی می‌خواهد که تن به ابلهی دهند و سرسپردهٔ اولیای الهی گردند؛ باری، ابلهان ربّانی در مقامی هستند که حضرت محمد(ص) می‌فرمایند: «إنَّ أکْثَرَ أهْلِ

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

الْجَنَّةِ الْبُلْهُ». هنگامی که زیرکی در امور دنیوی زمینهٔ عجب و تکبر انسان را فراهم می‌کند، انسان باید عقل بزرگ خود را، که همان ابلهی است، به‌کار اندازد و واله و حیران دوست شود:

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

(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۳۶۱ـ۳۶۲)

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

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

(سلطان‌ولد، ۱۳۸۹: ۲۰۵)

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

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

**۷. ۳. ۲. تأویل «ناقص» به ناقص در عقل**

«كُلُّ ناقِصٍ مَلعُون»[۶] (فروزانفر، ۱۳۹۰: ۱۸۹): «هر ناقصی مطرود است».

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

**چون که ملعون خواند ناقص را رسول — بود در تأویل نقصان عقول**
**زآنکه ناقص تن بود مرحوم رحم — نیست بر مرحوم لایق لعن و زخم**
**نقص عقل است آنکه بد رنجوری است — موجب لعنت سزای دوری است**
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۳۳۱)

سلطان‌ولد نیز با تأویل عبارت «کُلُّ ناقِصٍ مَلعُون» به ناقصان در عقل، این افراد را از فهم اسرار ازل عاجز می‌داند و بر آن است که این بی‌خردان در برابرشان سدی از جهل وجود دارد که مانع درک صحیحشان از امور نیک و زشت می‌شود؛ باری، هر ملعون‌صفتی درخور باریافتن به سراپردهٔ محرمان ملکوت نیست:

**آنکه عقلش ناقص است و پرخلل — کی رسد فهمش در اسرار ازل**
**فکر او ناقص بود در نیک و بد — هست اندر دیده‌اش از جهل سد**
**نی که کل ناقص ملعون بود — سر حق کی درخور هر دون بود**
(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۱۲)

شیخ احمد رومی درخصوص حدیث «کُلُّ ناقِصٍ مَلعُون» گوید: «تأویل این حدیث نقصان عضوی نیست که در بعضی انبیا نقصان عضو بوده است؛ شعیب پیغامبر نابینا بوده است. تأویل این حدیث نقصان عقل است» (رومی، ۱۳۵۴: ۱۶).

**۷. ۳. ۳. تأویل «نفس» به روح الهی**

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ»[۷] (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۸۸؛ شریف شیرازی، ۱۴۳۰ هق: ۲۰۸): «هر که خود را بشناسد، به‌یقین پروردگار خود را شناخته است».

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

**اسب خود را یاوه داند وز ستیز — می‌دواند اسب خود در راه تیز...**
**در فغان و جست‌وجو آن خیره سر — هر طرف پرسان و جویان دربه‌در**
**کان که دزدید اسب ما را کو و کیست — اینکه زیر ران توست ای خواجه چیست...**
**جان ز پیدایی و نزدیکی است گم — چون شکم‌پرآب و لب‌خشکی چو خم**
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۶۹ـ۷۰)

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

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

## ۸. نتیجه‌گیری

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

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

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

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

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

**پی‌نوشت**

۱. در کتاب *عیون اخبار* رضا پیرامون این حدیث آمده است: «حسین‌بن‌خالد گوید: به امام‌رضا(ع) عرض کردم: مردم از رسول خدا (ص) روایتی نقل می‌کنند که حضرت فرموده: خداوند آدم را به شکل خودش آفرید؛ امام (ع) در جواب فرمودند: خدا آنها را بکشد! اوّل حدیث را حذف کرده‌اند (اصل حدیث چنین است)، روزی حضرت رسول(ص) از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند می‌گذشتند، یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا چهره تو و چهرهٔ هر کس را که به تو شبیه است، قبیح و زشت گرداند! رسول خدا(ص) به او فرمود: ای بندهٔ خدا این سخن را به برادرت نسبت نده، زیرا خداوند آدم(ع) را به شکل او آفرید» (ابن‌بابویه، ۱/۱۳۷۲: ۲۴۰). استاد شفیعی‌کدکنی معتقد است که اصل تعبیر حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِه» برگرفته از تورات است (*کتاب مقدس*، باب پنجم: ۶؛ ر.ک: شفیعی‌کدکنی، ۱/۱۳۸۸: ۶۰)، لیکن این حدیث، چونان‌که پیش از این بیان شد، در منابع معتبر حدیثی خواص و عوام ذکر گردیده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۳۰ق/۱: ۳۲۸).

۲. سلطان‌ولد در کتاب *رباب‌نامه* علت اتحاد انسان‌های برگزیدهٔ خداوند را ایمان می‌داند:

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

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

**کاصل ایمان است، چون ایمان یکی است — آن یکیِ نورِ ایمان بی‌شکی است**

(سلطان‌ولد، ۱۳۵۹: ۲۶۳)

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

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

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۴۰۴- ۴۰۵)

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

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

**مصطفی فرمود زدنی حیرةً — کی انال من لقاک رحمةً**
**دائماً می‌خواست حیرت را ز جان — زانکه حیرت عین قرب است ای جوان**
**هر که حیران‌تر بود، اقرب‌تر است — هر که حیران نیست، بیرون در است**

(سلطان‌ولد، ۱۳۷۶: ۲۹۴)

۶. سیدجعفر شهیدی در خصوص عبارت «کُلُّ ناقِصٍ مَلعُون» گوید: «ظاهر این است که این جمله مثلی است سایر نه حدیث. تاآنجاکه تتبع کردم در کتاب‌های حدیث شیعه و اهل سنت و جماعت سندی برای این گفته نیافتم. تنها در *وسائل‌الشیعهٔ* درباب «آداب تجارت» سه روایت آمده است که "لا تُعامِلُ (لا تُعامِلُوا) ذا عاهَةٍ فَإنَّهُم أظلَم شَیءٍ"» (شهیدی، ۲/۱۳۷۳: ۳۰۱).

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

## منابع

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

*کتاب مقدس*، عهد عتیق (۱۹۲۵م) چاپ لندن.

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]

[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]

[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن‌هبةالله (۱۴۰۴هـ.ق) *شرح نهج البلاغهٔ لابن‌ابی‌الحدید*. بـه‌اهتمـام محمـد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتب آیت‌الـله مرعشی نجفی.

ابن‌بابویه (صدوق)، محمدبن‌علی (۱۳۷۲) *عیون اخبار رضا*. ترجمهٔ حمیدرضـا مـستفید و علـی‌اکبـر غفاری. تهران: صدوق.

ـــــــ (۱۳۸۵) *علل الشرائع*. قم: کتاب‌فروشی داوری.

ـــــــ (۱۳۹۸هـ.ق) *التوحید*. به‌اهتمام هاشم حسینی. قم: جامعهٔ مدرسین.

ابن‌بطریق، یحیی‌بن‌حسن (۱۴۰۷هـ.ق) *عمدهٔ عیون صحاح الأخبار فی مناقب امام الابرار*. قم: جماعـهٔ المدرسین بقم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد (۱۴۱۶هـ.ق) *مسند امام احمدبن‌حنبل*. به‌اهتمام شعیب ارنـووط و دیگـران. بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ.

ابن‌فارض، عمربن‌فارض (۱۴۱۰هـ.ق) *دیوان ابن‌فارض*. به‌اهتمـام مهـدی محمـد ناصـرالدین. بیـروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴هـ.ق) *لسان‌العرب*. به‌اهتمام جمـال‌الـدین میردامـادی. چـاپ سـوم. بیروت: دار الفکر للطباعهٔ و النشر و التوزیع- دار صادر.

احمدی، بابک (۱۳۷۲) *ساختار و تأویل متن: شالوده‌شکنی و هرمنوتیک*. چاپ دوم. تهران: مرکز.

افلاکی، شمس‌الدین‌محمد (۱۳۶۲) *مناقب‌العارفین*. به‌کوشش تحـسین یـازیجی. چـاپ دوم. تهـران: دنیای کتاب.

انوشه، حسن (۱۳۷۶) *دانشنامهٔ ادب فارسی*(۲). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

برقی، احمدبن محمدبن‌خالد (۱۳۷۱ق) *المحاسن*. به‌اهتمـام جـلال‌الـدین محـدث. چـاپ دوم. قـم: دارالکتب الاسلامیهٔ.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۲) *مجموعه درس‌گفتارهایی دربارهٔ تاریخ تفسیر قرآن کریم*. تنظیم و ویـرایش محمد جانی‌پور. تهران: دانشگاه امام صادق.

پورحسن، قاسم (۱۳۸۲) «هرمنوتیک زبانی در اسلام و غرب». *سروش اندیشه*. شمارهٔ ۷-۸: ۱۷۴-۲۰۷.

ـــــــ (۱۳۸۴) *هرمنوتیک تطبیقـی: بررسـی همانـندی فلـسفهٔ تأویـل در اسـلام و غـرب*. تهـران: فرهنگ اسلامی.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن‌محمد (۱۳۶۶) *تـصنیف غـرر الحکـم و درر الکلـم*. بـه‌اهتمـام مـصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات.

جوادی آملی، عبدالـله (۱۳۹۱) *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. به‌اهتمام علی اسلامی. چاپ دهم. قم: اسراء.

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

خمینی، روح‌الـله (۱۳۷۰) *آداب الصلاة*. چاپ هفتم. قم: مؤسسهٔ نشر و تنظیم آثار امام‌خمینی(ره).

رازی، ابوزکریا یحیی‌بن‌معاذ (۱۴۲۳ق.) *جواهرالتصوف*. به‌اهتمام سعید هارون عاشور. قاهره: مکتب الادب.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۳۷۴) *ترجمه و تحقیق مفـردات الفـاظ قـرآن*. ترجمـهٔ غلامرضـا خسروی حسینی. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.

رومی، شیخ‌احمد (۱۳۵۴) *دقائق‌الحقایق*. به‌اهتمام محمدرضا جلالی نائینی و محمد شیروانی. تهران: شورای‌عالی فرهنگ و هنر.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۷) *مسائل جدید کلامی*. قم: امام صادق.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴) *شرح مثنوی*. به‌اهتمام مصطفی بروجردی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

سلطان‌العلما، بهاءالدین محمد بلخی ( ۱۳۵۹) *رباب‌نامـه*. بـه تـصحیح علـی سـلطانی گردفرامـرزی. تهران: مطالعات اسلامی مک‌گیل.

ـــــــ (۱۳۶۳) *مولوی دیگر، بهاءالدین محمد بلخی*. به تصحیح حامد ربّانی و مقدمهٔ سعید نفیسی.

ـــــــ ( ۱۳۷۶) *انتهانامه*. به تصحیح محمدعلی خزانه‌دارلو. تهران: روزنه.

ـــــــ (۱۳۸۲) *معارف بهاءولد*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: طهوری.

ـــــــ ( ۱۳۸۹) *ابتدانامه*. به تصحیح محمدعلی موحد و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.

تهران: کتابخانهٔ سنایی.

سلیمی، حسین (۱۳۸۹) *هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی*. تهران: رخداد نو.

سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۳۷۵) *عوارف المعارف*. ترجمهٔ ابومنصوربن‌عبـدالمؤمن اصـفهانی. به‌اهتمام قاسم انصاری. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

سیدی، سیدحسین (۱۳۷۹) *تأویل قرآن در مثنوی: بررسـی تطبیقـی مثنـوی بـا تفاسـیر: المیـزان، تبیان، کشف‌الاسرار، کبیر*. تهران: سخن.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶) *رشحات البحار*. به‌اهتمام زاهد ویـسی. تهـران: پژوهـشکدهٔ فرهنـگ و اندیشهٔ اسلامی.

شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۷۹) *دایرةالمعارف تعلیمی علوم اجتماعی* (کتاب دوم). تهران: کیهان.

شریف شیرازی، محمدهادی‌بن‌معین‌الدین محمّد (۱۴۳۰ق.) *الکشف الوافی فی شرح اصـول الکـافی*. به‌اهتمام علی فاضلی. قم: دارالحدیث.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸) *غزلیات شمس تبریز*. چاپ سوم. تهران: سخن.

ـــــــ (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه*. چاپ دوم. تهران: سخن.

شمس تبریزی، محمدبن‌علی (۱۳۹۱) *مقالات شمس تبریزی*. به تـصحیح محمـدعلی موحـد. چـاپ چهارم. تهران: خوارزمی.

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]

[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]

[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

شمیسا، سیروس (۱۳۹۱) *مولانا و چند داستان از مثنوی*. چاپ دوم. تهران: قطره.
شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳) *شرح مثنوی*. تهران: علمی و فرهنگی.
طبرسی، حسن‌بن‌فضل (۱۳۷۰) *مکارم الاخلاق*. چاپ چهارم. قم: الشریف الرضی.
طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد (۱۳۷۵) *مجمع البحرین*. به‌اهتمام احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۴) *منطق‌الطیر*. به تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. ویرایش دوم. تهران: سخن.
فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹) *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*. به‌اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۷) *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوار.
ـــــــ (۱۳۹۰) *احادیث و قصص مثنوی*. ترجمهٔ کامل و تنظیم مجدد حسین داودی. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
القضاعی، محمدبن‌سلامهٔ‌بن‌جعفر ابوعبدالله (۱۴۰۷هق) *مسندالشهاب*. به‌اهتمام حمدی‌بن‌عبدالمجید السلفی. چاپ دوم. بیروت: الرساله.
قمی، عباس (۱۴۱۴هق) *سفینةالبحار*. قم: اسوه.
قیصری، داود (۱۳۸۱) *رسائل قیصری*. به‌اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: حکمت و فلسفهٔ ایران.
کراجکی، محمدبن‌علی (۱۴۱۰هق) *کنز الفوائد*. به‌اهتمام عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر.
کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۶۹) *اصول کافی*. ترجمهٔ سید جواد مصطفوی. تهران: کتاب‌فروشی علمیهٔ اسلامیه.
ـــــــ (۱۴۳۰هق) *الکافی*. به‌اهتمام محمدحسین درایتی. قم: دارالحدیث.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.) *بحارالانوار*. چاپ دوم. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
محقق ترمذی، برهان‌الدین (۱۳۷۷) *معارف: مجموعه مواعظ و کلمات سید برهان‌الدین محقق ترمذی*. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷) *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*. تهران: سخن.
مسلم، ابوالحسین (۱۴۱۲ق) *صحیح مسلم*. به‌اهتمام محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره: دارالحدیث.
معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱) *تفسیر و مفسران*. چاپ هفتم. قم: تمهید.
ملاصدرا شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۸۳) *شرح اصول کافی*. به‌اهتمام محمد خواجوی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]
[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]
[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]

مولوی، جلال‌الدین محمد ( ۱۳۶۳) *مثنوی معنوی*. به‌تصحیح رینولد ا. نیکلسون. به‌اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.

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

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

نعمانی، شبلی (۱۳۸۶) *تاریخ علم کلام*. ترجمهٔ سیدمحمدتقی فخر داعی. تهران: اساطیر.

نیچه، فردریش و دیگران ( ۱۳۷۹) *کتاب هرمنوتیک مدرن گزینه جستارها*. ترجمهٔ بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: مرکز.

واینسهایمر، جویل (۱۳۸۱) *هرمنوتیک فلسفی و نظریهٔ ادبی: مروری بر آرای گادامر در گسترهٔ هرمنوتیک*. ترجمهٔ مسعود علیا. تهران: ققنوس.

هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله (۴۰۰ق.) *منهاج‌البراعة فی شرح نهج‌البلاغة*. به‌اهتمام ابراهیم میانجی. ترجمهٔ حسن حسن‌زادهٔ آملی و محمدباقر کمره‌ای. چاپ چهارم. تهران: مکتب‌الاسلامیه.

[ Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29 ]

[ DOR: 20.1001.1.24766925.1397.26.85.10.4 ]

[ DOI: 10.29252/jpll.26.85.253 ]