

حدیث قبا در متون عرفانی^۱

محمود نعمتی^۲

سید مرتضی هاشمی^۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۱۵

تاریخ تصویب: ۹۶/۰۸/۲۹

چکیده

از آنجا که قرآن و احادیث نبوی دو خاستگاه اصیل معارف عرفان اسلامی هستند، اهل طریقت برای دست یافتن به مطالب بلند، در باطن آن‌ها غور کرده‌اند و افزون بر آن دو، با تأمل در احادیث قدسی منقول از نبی اکرم (ص) به معارف والایی دست یافته‌اند. یکی از آن احادیث، حدیث قدسی قبا است. در متون عرفانی به روایت از پیامبر روایت شده است: «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیرى». از آن رهگذر که نسبت دادن حدیث به پیامبر (ص) از اهمیت حدیث‌شناسانه والایی برخوردار است، می‌طلبید در یکایک احادیث مروی از رسول خدا (ص) تأمل، و در صحت و سقم آن‌ها کنکاش شود و صحیح از ناصحیح آن تمایز صورت

^۱ شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11398.1184

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. m.nemati1359@ltr.ui.ac.ir

^۳ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). sm.hashemi@ltr.ui.ac.ir

گیرد. حدیث قدسی قبا یکی از ده‌ها سخنانی است که با عنوان حدیث قدسی در متون عرفانی جا خوش کرده است؛ درحالی‌که اثری از آن در مصادر حدیثی تشیع و تسنن یافت نمی‌شود. این خود دستمایه‌ای برای تحقیق در صحت و عدم صحت صدور آن از زبان پیامبر (ص) شده است. با توجه به استنباط عرفا از آیه‌های قرآن و زایش حدیث، و با توجه به اصحاب سر که در شأنشان خبر وارد شده است، فرصت می‌یابیم که قائل شویم این سخن از خبر رسول خدا نشئت یافته و سخنی عارفانه است، نه حدیث قدسی.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، متون عرفانی، حدیث قدسی قبا.

مقدمه

ولایت در کنار توحید، یکی از اساسی‌ترین مباحث تصوف اسلامی است و به دلیل اعتبار و اصالت قرآنی و اهمیت آن، عرفا هریک به تعریف ولایت و اولیا دست زده‌اند. «تا بدانی کی خدای - عزوجل - را اولیاست کی ایشان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیدیست و والیان ملک وی‌اند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

عبدالرزاق کاشانی در شناساندن مفهوم ولایت نگاشته است: «الولاية هي قيام العبد بالحق عند فناء نفسه و ذلك بتولي الحق آياه حتى يبلغه مقام غاية القرب و التمكين» (کاشانی، ۱۳۹۳: ۲۵۴).

ولایت برخاستن بنده است برای حق در هنگام فنای نفس خود، و این امر به دست حق با برعهده گرفتن امر بنده حاصل می‌شود تا وی را به مقام پایانی قرب و تمکین برساند. قیام بنده به حق، تخلق به اخلاق الهی و بقای پس از فنا، و صحو پس از محو همه ناظر به یک معنی است و آن مقام ولایت است. انسان سالک با این مقولات، خواه‌ناخواه بدین مقام نائل می‌شود و حق، مسمّا به اسم ولی می‌شود. فنای در حق و اتصاف اعیان ثابته، از ازل به صفت ولایت و طلب ولایت از خداوند به اندازه استعدادها و تخلق به لقای پس از فنا، عارف را بدین مرتبت می‌رساند: «اسم ولی به بندگان اطلاق می‌شود به جهت تخلق آنان به

اخلاق خداوندی و این اشاره دارد به فنای در افعال و صفات و تحقق اولیا به ذات خداوند که به ولی نامیده شده است و ولی اشاره است به فنای در ذات؛ زیرا ذوات اولیا زمانی بدین اسم تحقق می‌یابند که فانی در حق شوند و اعیان ثابتۀ آنان از ازل تعلق به صفت ولایت یابد و بدان متصف گردد و با استعدادهای خود، یا تعلق به بقای بعد از فنا ولایت را طلب کنند» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۸۳۸-۸۳۹).

به‌هرحال مرتبت ولایت، والاترین مقامی است که انسان می‌تواند بدان دست یابد. این مسئله، از مسائل اجماعی عرفای مسلمان است که اولاً انسان با عبودیت و تخلق به اخلاق خداوندی بدین منزلت کبری نائل می‌شود. ثانیاً طریقت تصوف حول محور ولایت می‌چرخد، و ولایت مُجمع علیه عارفان مسلمان است. از این رو هجویری می‌گوید: «قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ - رضی الله عنهم - اندر حکم اثبات آن موافقاند، اما هر کس به عبارتی دیگرگون بیان آن ظاهر کرده‌اند» (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۶۵).

با نیل به مقام منبع ولایت، ولی حق به کرامات و اجابت دعا و دستگیری خدا از او دست می‌یابد (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۰-۸۱) که این امر برای او جایز است: «بدانک پیدا آمدن کرامات بر اولیا جایز است» (قشیری، ۱۳۸۸: ۶۲۲)؛ بنابراین جواز وقوع این رخداد برای ولی جای بحث و تردید ندارد. ولایت و اسم ولی با ظهور اسلام معرفی شد و رواج یافت و پیش از آن در سایر ادیان ذکری از آن دو نبود. نخستین بار قرآن کریم این لفظ و مشتقات آن را در چندین آیه به مردم معرفی کرد: «ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در رکوع زکات می‌دهند» (مائده، ۵۵). به این مسئله، عارفان مسلمان نیز اذعان کرده‌اند؛ برای نمونه نسفی در مواضعی چند از کتاب خود بدین نکته اشاره کرده است: «اسم ولی در دین محمد (ص) پدید آمد، خدای تعالی دوازده کس از امت محمد (ص) برگزید و مقرب خود گردانید و به ولایت خود مخصوص کرد و ایشان را نایبان محمد (ص) گردانید»، یا به نقل از حمویه می‌نویسد: «بدان که شیخ سعدالدین حموی می‌فرماید: که پیش از محمد - علیه السلام - در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود و مقربان خدا را از جمله انبیا می‌گفتند» (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۱۹).

انسان با رسیدن به درجه کمال و مفتخر شدن به اسم ولی به صفاتی متصف می‌شود که دیگران آن‌ها را ندارند. نجم‌الدین کبری به برخی از این خصوصیات اشاره کرده است. در بیان نشانه‌های ولی می‌گوید: «از نشانه‌های ولی آن است که از جانب خدا به وسیله زنجیره‌ای از امور محفوظ است... و از نشانه‌های ولی آن است که خداوند سبحان با الطاف گوناگونش از او دستگیری می‌کند» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۸: ۸۰). وی در فرازهای دیگری می‌نگارد: «از نشانه‌های ولی اجابت دعاست... و از نشانه‌های ولی، داشتن نام مهین خداست» (همان: ۸۱).

گذشته از این علائم، یکی از نشانه‌های خاص اولیای خداوند، ستر آنان تحت قبای خداوند است. از آنجا که خداوند لباس عز و کبریا می‌پوشد، امام علی (ع) می‌فرماید: «سپاس خدای را است که لباس عزت و کبریا پوشید» (رضی، ۱۴۲۶: ۴۲۷). ذات خداوند هم قبا در بر دارد و اولیای خود را تحت آن مستور می‌دارد؛ به گونه‌ای که آنان از انظار مردمان مخفی‌اند؛ بدین معنی که گمنام‌اند و این خداوند است که آنان را می‌شناسد. با این دیدگاه، اهل طریقت با مطرح ساختن حدیث قدسی «قبا» شروح و تفاسیری را در تفسیر آن بیان داشته‌اند و آن را دستمایه‌ای برای استنباط‌های خود قرار داده‌اند که در آثار عرفانی مضبوط است.

در این نوشتار، به موضوعات چستی حدیث قدسی و ویژگی‌ها و تفاوت‌های آن با قرآن پرداخته می‌شود. افزون بر این موارد و با توجه به موضوع این پژوهش، جایگاه حدیث قبا از نظرگاه سیر تاریخی و ظهور آن در متون عرفانی، در منابع حدیثی شیعی و اهل تسنن بررسی خواهد شد و تقریرات اهل طریقت از این حدیث بیان می‌شود. نکته پراهمیت و قابل تفحص در مورد این حدیث، تحقیق از جنبه حدیث‌شناسانه آن است؛ بدین - معنا که آیا این سخن حدیث قدسی است یا کلام عارفانه؟

در این پژوهش، پس از تتبع در آثار حدیثی به این نکته اذعان می‌شود که این سخن در جوامع حدیثی جایی ندارد، از جرگه احادیث قدسی منقول از پیامبر خارج، و منکشف می‌شود که کلامی عارفانه با ریشه در حدیثی از احادیث پیامبر (ص) است. سرانجام پس از نقل اقوال و بیانات بزرگان عرفان حول این حدیث، به تبیین نظریه عین‌القضات درباره این گفته، در اثر مشهورش تمهیدات، پرداخته خواهد شد.

نکته‌ای که ذکر آن ضروری می‌نماید، ضبط چندگونه‌ای این واژه در روایت‌هاست. این حدیث در کتب عرفانی عربی و فارسی با الفاظ «قبا» و «قباب» آمده و روشن است که این پژوهش بر پایه ضبط «قبا» نگارش یافته است.

پیشینه پژوهش

ولایت در کتب عرفانی، از مباحثی است که به تاسی از قرآن کریم، مدنظر عارفان بوده است. اختفای بندگان خاص یا همان اولیا تحت قبای حق، یکی از مسائلی است که ذیل این عنوان مطرح می‌شود. از این رو اهل طریقت به دلیل اشتغال بر فواید عرفانی از آن غافل نبوده‌اند و با ضبط‌های مختلف «قبا» و «قباب»، و تفاوت‌هایی در الفاظ آن به شرحش قلم‌فرسایی کرده‌اند؛ برای نمونه مستملی بخاری این سخن را با ضبط «اولیایی فی قبایی لا یشهد اولیایی غیر» روایت کرده و شرح داده است (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۰۴). در کتاب *بھیجۃ الطائفہ* با ضبط «اولیایی تحت قبایی لا یعلمهم سوا» نقل شده است (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۵۴).

این روایت، جز این دو اثر در تألیفات کثیری نقل و شرح شده است. غیر از آثار عرفانی سده‌های گذشته، امروزه مقاله‌هایی در شرح این روایت با ضبط قباب نگارش یافته است. یکی از این نوشته‌ها «تفسیر اهل عرفان از حدیث قدسی اولیایی تحت قبایی لا یعرفهم غیر» است. نکاتی چند درباره این مقاله قابل بررسی است. یکی اینکه آیا عارف برای رسیدن به مقام ولایت، متخلق به اخلاق حق می‌شود و می‌کوشد به مقام بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو برسد، یا چون ذات حق را سزاوار عبادت می‌داند؟

گمان می‌رود سالک اولاً به دنبال کسب مقام ولایت نبوده است و این مطلب از نوشته‌های اهل طریقت به صراحت نمایان است. در مقاله مذکور، رسیدن به مرتبت عظیم ولایت، هدف اصلی عارف گزارش شده است: «اگر در تصوف از آداب سیر و سلوک و چگونگی چله‌نشینی و تحمل ریاضات سخنی گفته شده است، مقصود اصلی نشان‌دادن راهی بوده است که سالک از طریق آن بتواند شایسته نام ولی گردد و در پی آن به مقام ولایت دست یابد» (همتی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

اگر قرار باشد سالک آداب سیر و سلوک یا چله‌نشینی را به رجای رسیدن به ستیغ ولایت رعایت کند، دچار تناقض در انگیزه عبودیت خواهیم شد آنجا که عرفا خود، پرستش عاشقانه را اهلیت ذات حق دانسته‌اند و به عبادت قائل شده‌اند نه از روی اشتیاق به بهشت و هراس از دوزخ، بلکه بندگی خداوند از آن جهت که سزاوار عبودیت است. از این رو نجم‌الدین کبری گفته است: «چنانکه ابن‌منصور از ابراهیم خواص پرسید که: در چه مقام نفس را ریاضت می‌فرمایی؟ گفت: سی سال است که نفس را ریاضت می‌دهم در مقام توکل. ابن‌منصور گفت که عمر خود را فانی ساختی در عمارت باطن و دور افتادی از فانی شدن در خدای» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۴۸: ۳۵-۳۶). شارح *اصول‌العشره* ذیل شرح کلام منقول نجم‌الدین کبری گفته است: «و تبدیل اخلاق ذمیمه اگرچه واجب است، ولیکن آن را مطمح نظر ساختن موجب دورافتادن است از جانب خداوندی، و حق را مطمح نظر ساختن و طلب استهلاک در او کردن با وجود قرب به جناب او متضمن تبدیل اخلاق است بی کلفت مجاهدت و ریاضت» (همان).

دو دیگر در مقاله یادشده، مطلبی به نقل از *اصول‌العشره* (چاپ ۱۳۶۳) ذکر شده است. وی می‌نویسد: «ولایت نیز در عرف اهل تصوف، تخلق به اخلاق الهی و بقای بعد از فنا و صحو بعد از محو است» (همتی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). نگارندگان پس از جست‌وجو در کتاب مذکور (چاپ ۱۳۸۴) چنین مطلبی را نیافتند.

سومین مطلبی که تذکر بدان ضروری است، در مورد دلایل امکان‌نداشتن شناخت اولیاءالله است. محقق مجموعه اطلاعات دربارهٔ اختفای اولیاءالله را به سه دسته کلی تقسیم کرده است. یکی از آن‌ها ناظر به سرّ بودن اولیای خداوند است. آنان راز خداوند هستند و پی‌بردن و شناختن آن بسی دشوار است: «اولیا اسرار حق هستند، شناختن راز از شناختن صاحب راز بسیار دشوارتر و صعب‌تر است. شاید بتوان به آسانی خالق را شناخت، اما دانستن اسرار او به سادگی امکان‌پذیر نیست» (همان: ۱۳۵).

چهارم اینکه تأمل در علت اختفای اولیا به این جهت که سرّ خداوند هستند، بایسته است. اگر بپذیریم که انبیا و اوصیای آنان بندگان خاص خداوند - که چنین هم هست - باید اذعان کرد که شیوهٔ خداوند در ارسال رسل و نصب اولیا در طول زمان‌ها بر شناساندن

بندگان خود به‌عنوان نبی و وصی و امام بوده است. پیوسته اراده‌ی خداوند بر شناساندن اینان به مردم بود و هیچ‌گاه دستور به اختفای از مردم نداشتند، مگر در موارد بسیار خاص. خداوند با برگزیدن آنان به‌عنوان سفیر خود، پیامبران را به رسالت برمی‌انگیخت و نخستین مأموریت آنان ابلاغ رسالت خداوندی بوده است و این رسالت خطیر را با معرفی خود به طواغیت و اشراف و عموم مردمان آغاز می‌کردند. آیا پیامبران، سرّی از اسرار خداوند نبوده‌اند؟ پیامبران، به‌ویژه انبیای اولوالعزم، به‌ویژه حضرت ختمی مرتبت، هریک سرّ خداوند بوده‌اند و با این حال هیچ‌گاه مأمور به اختفا و گمنامی نبوده‌اند.

نگارنده در مقاله‌ی یادشده، رشک خداوند را نسبت به حفظ اسرار خویش، از عوامل مهم اختفای اولیا در زیر سراپرده‌های الهی می‌داند که البته اشکالی متوجه آن نیست، اما این بندگان خاص در عین اختفا در میان خلایق قابل مشاهده‌اند. به دیگر سخن آنان دیده می‌شوند، ولی شناخته نمی‌شوند. به بیان همتی، «از این روی، غیرت الهی به هیچ کس جز به محرمان درگاه، اجازه‌ی دیدن و... را نمی‌دهد» (همتی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). کاملاً روشن است که اولیای خداوند دیده می‌شوند؛ زیرا جنبه‌ی بشری دارند، ولی حامل و گمنام‌اند.

نکته‌ی دیگر اینکه در برگردان فارسی حدیث نبوی شریف «أحبّ الاولیاء همّ الأخفاء الأتقیاء» توجه لازم مبذول نشده است: «دوست‌داشته‌تر از اولیا پیش خدای عزوجل آن‌ها‌اند که پنهان خدای را پرستند و پرهیزکاری کنند» (همان: ۱۴۰). دقت در الفاظ و محتوای مأثور مذکور می‌طلبد که بگوییم: دوست‌داشته‌ترین اولیای درگاه خداوند، پنهانان پارسا هستند، یا پنهانان پرهیزکار، دوست‌داشته‌ترین اولیای نزد خدا هستند؛ چرا که این گفته در مقام بیان گمنامی اولیای خداوند است، نه تبیین پرستش مخفیانه.

چیستی حدیث قدسی و ویژگی‌های آن

در تعریف حدیث قدسی گفته شده است: «حدیثی است که پیامبر از خداوند اخبار کند، بدین گونه که معنی و مضمون آن بر قلب پیامبر القا می‌شود و پیامبر با لفظ خود ادا می‌کند» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۳). آنچه از این تعریف برمی‌آید، یکی القای معنی و مضمون حدیث بر قلب پیغمبر است، دو دیگر اینکه نبی، آن مضامین را به زبان و با لفظ خود ادا می‌کند. این مطلب مهم است که پیامبر، حدیث قدسی را از پروردگار خود روایت می‌کند:

«حدیث یا نبوی یا الهی است و قسم دوم حدیث قدسی نامیده شده است و آن خبری است که نبی از پروردگارش روایت می‌کند» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۶۲۹). در اثر نووی «ریاض الصالحین» و ذیل حدیث ابوهریره به نقل از رسول خدا (ص)، وجه تسمیه حدیث قدسی این گونه بیان شده است: «علما این قسم حدیث را از آن رو حدیث قدسی نامیده‌اند که رسول خدا (ص) از پروردگارش روایت کرده است» (نووی، بی تا: ۱، ۴۸، پاورقی ۲). صبحی صالح به نقل از صحیح مسلم یک حدیث قدسی روایت می‌کند و پیش از آن می‌نویسد: «پیامبر (ص) گاهی مواعظی را بر اصحاب خود به نقل از خداوند ایراد می‌فرمود، ولی نه وحی منزل بود که آن را قرآن بنامند و نه قول صریح پیامبر (ص) که حدیث عادی بنامند، بلکه اصرار داشتند آن را با الفاظی بیان کنند که آن را به خداوند نسبت دهند تا به اصحاب بفهمانند که نقش وی در این عبارات، تنها نقش یک واسطه است... این سخنان، حدیث قدسی یا الهی و یا حدیث ربانی نامیده شدند» (صالح، ۱۴۲۸: ۱۱).

آن عبارتی که پیامبر (ص) در این حدیث به کار بردند، عبارت است از: «قال رسول الله (ص) فی ما یروی عن ربه، و این همان عبارتی است که گذشتگان در نقل احادیث قدسی به کار می‌گرفتند، اما متأخران در نقل احادیث قدسی از اصطلاح دیگری استفاده می‌کنند و آن عبارت است از: قال الله - تعالی - فی ما رواه عنه رسول الله (ص) که در هر دو عبارت، راوی پیغمبر است و فرق بین این دو عبارت فقط از نظر اصطلاح است» (صالح، ۱۳۸۷: ۹۸).

تفاوت‌های قرآن و حدیث قدسی

برای این دو موضوع تفاوت‌هایی شمرده شده است. در علم الحدیث و درایة الحدیث، شش تفاوت از تهانوی به نقل از فواید امیر حمیدالدین اشاره شده است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۱۳-۱۴). تهانوی تفاوت‌های این دو موضوع را این گونه بیان کرده است: قرآن با معجزه است و نماز همراه با قرآن قرائت می‌شود، و منکر قرآن کافر است و جبریل واسطه میان خدا و آن کتاب است. افزون بر این موارد، تلفظ قرآن واجب است به الفاظ خداوند، و تماس با آن با طهارت ظاهری باشد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۶۳۰). همه این موارد در حدیث قدسی شرط نیست.

حدیث قدسی یا سخن عارفانه

با مطالعه و بررسی آثار اهل طریقت به سخنانی برمی‌خوریم که از آن‌ها به‌عنوان قول نبی یاد شده است، اما در هیچ یک از جوامع حدیثی فریقین روایت نشده‌اند. گذشته از این، حتی برخی از قصص منابع صوفیانه منبعی ندارند؛ برای نمونه داستان خدو افکندن جنگاور یهودی به چهره امام علی (ع) از آن قبیل داستان‌های بی‌مأخذی است که خود، آن را آفریده است.

فروزانفر ذیل داستان یادشده در ذکر سند آن روایت می‌نویسد: «این روایت را به صورتی که در مثنوی نقل شده تاکنون در هیچ مأخذ نیافته‌ام و ظاهراً حکایت مذکور با تصرفی که از خصایص مولانا است، مأخوذ است از گفته غزالی و روایتی که در *احیاءالعلوم* بدین گونه آورده است» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۴۳). محمد غزالی چنین حکایت می‌کند: عمر تصمیم گرفت مردی را که می‌نوشیده بود تعزیر کند، اما مرد از در مقاومت درآمد و خلیفه را شتم کرد و پسر خطاب از تعزیر وی منصرف شد. وقتی دلیل رویگردانی وی را جویا شدند، در پاسخ گفت: او مرا خشمناک کرد. اگر در چنین حالی وی را تأدیب می‌کردم، خشمم از روی نفس‌پرستی بود و خوش نداشتم مسلمانی را به خاطر هوای نفسانی‌ام بزنم (غزالی، بی‌تا، ج ۹: ۱۱۷). حدیث قدسی «کنز» به عقیده برخی از محدثان همین وضعیت را دارد، اما صوفیان با قطعیت از این خبر به‌عنوان حدیث یاد می‌کنند. ابن تیمیه با اعتقاد به اینکه کلام یادشده حدیث پیامبر (ص) نیست، می‌نویسد: «لیس من کلام النبی و لایعرف له سند صحیح و لا ضعیف و تبعه الزرکشی و ابن حجر و لکن معناه صحیح ظاهر و هو بین الصوفیة دایر» (نجم‌الدین، ۱۳۸۴: ۹۱)، یعنی این حدیث سخن پیامبر (ص) نیست و سند صحیح یا ضعیفی برایش شناخته نشده است، اما معنایش صحیح و ظاهر است و میان صوفیه دایر و رایج.

ورود حدیث «قبا» و نظایر آن در متون عرفانی از جنبه سند و حدیث‌شناسی و محتوا قابل بررسی است. این سخن در کتب اخبار و احادیث فریقین یافت نمی‌شود، ولی در متون منثور و منظوم اهل حقیقت به‌وفور به چشم می‌آید. مهم است که چه چیز موجب بی‌مبالاتی در روایت اخبار و احادیث پیامبر (ص) شده است، درحالی که جعل حدیث و انتساب آن به رسول خدا (ص) گناه بزرگی است که در روایات بدان اشاره شده است.

در بازجست دلایل عمده بی‌مبالاتی عارفان می‌توان به مطالبی تمسک جست که از میان آن‌ها به تشعبات مذهبی و آرای فرق اشاره خواهد شد که یکی از این شعبه‌ها متصوفه است. شعرانی گوید: «بیشترین خیانتی که در این روزگار واقع می‌شود، از سوی متصوفه است که سابقه‌ای در طریق روایت نداشته‌اند؛ چه بسا از رسول خدا (ص) سخنی را نقل می‌کردند که از آن بزرگوار نبوده است. این عمل به دلیل نبود ذوق و ناتوانی در تمیز کلام نبوت از غیر آن بوده است» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۹۷). یکی از اینان به اذعان جلال‌الدین سیوطی، غزالی است که ضمن روایت حدیثی، درباره او می‌نگارد: «اسناد این حدیث و کسی را نیافتم که آن را ذکر کرده باشد مگر غزالی در کتاب *احیاء* که بی‌اصل بودن احادیث این اثر روشن است» (همان: ۹۷).

چیزی که سبب شده است متصوفه دست به ایراد این گونه سخنان بزنند، ترقیق قلوب مردم و تذکر آنان بوده است: «استشهاد متصوفه به احادیث ضعیف و بی‌پایه برای تذکر و ترقیق قلوب که کم کم به صورت قطعی در کتاب‌ها درآمده است» (همان: ۱۰۴).

از آنجا که این قبیل افراد متعبد و متشرع، در علم بلاغت برای تشخیص کلام نبوی از غیر آن غوصی نداشته‌اند، بر پیامبر خدا (ص) دروغ می‌بستند، اما عرفا به دلیل برخوردار بودن از بلاغت مستثنا هستند. ظاهراً روایت حدیث در صورت توافق با عقل، نزد متصوفه دلیل بر جواز و ارتکاب این عمل بوده است. از محمد بن سعید دمشقی نقل شده است که می‌گفت: «سخن اگر نیکو باشد، باکی از این ندارم که آن را به پیغمبر نسبت دهم. در *فجر الاسلام* از ابوجعفر هاشمی نقل می‌کند که برخی از احادیث را که مشعر بر حق بود جعل می‌کرد» (همان).

این شیوه روایت و نقل احادیث، ریشه در اجتهاد نادرست و بی‌مایگی علمی‌ای دارد که بی‌اعتقادی این گروه را به شناسایی سند و تشخیص صحیح از ناصحیح، و ضعیف و جعلی آشکار می‌سازد.

حدیث قبا در منابع حدیثی شیعی و اهل تسنن

تا آنجا که تتبع کردیم، این خبر در منابع شیعی یافت نشد، حتی شیخ حر عاملی که حدیث

«آزار» و «رداء» را در *الجواهرالسنیه* نقل کرده، این حدیث را روایت نکرده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۲: ۱۳۳). این کلام در جامع حدیثی *جامع الاصول فی احادیث الرسول* اثر ابن اثیر نیز یافت نشد. مطلب مهمی که ذهن هر پژوهنده‌ای را به خود مشغول می‌کند، نبود این حدیث در مصادر شیعی و جوامع حدیثی اهل تسنن است. با وجود این، در کتب عرفانی فارس و عربی به وفور یاد می‌شود.

در تعلیقات *تسنیم‌المقریین* شماره چهارصد و سی و سه، همین مطلب تأیید می‌شود: «این حدیث در جوامع روایی دیده نشد، ولی در متون متصوفه کثراً از آن یاد می‌شود، مثلاً *احیاءالعلوم* (ج ۴: ۲۵۶) و *کشف‌المحجوب*. این حدیث در *کشف‌المحجوب* (ص ۷۵) چنین نقل شده است: اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری الا اولیائی» (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۵۵۹).

مؤلف فرهنگ *مأثورات متون عرفانی*، پس از گزارش ضبط‌های گوناگون از این مأثور، با اعلام ضبط قبا در چندین متن عرفانی می‌نگارد: «اولیائی تحت قبائی (قبابی، فی قبابی) لایعرفهم غیری. حدیث قدسی؟» (صدری‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۶۶). گویا وی در این موضوع که این مأثور، حدیث قدسی است یا نه، مردد است، اما می‌توان قائل به یقین وی شد.

صرف نظر از این، *عجلونی* در *کشف‌الخفاء و مزیل‌الالباس* ذکری از این مروی به میان نیاورده است، ولی همچون شیخ حرّ عاملی، حدیث قدسی «رداء» و «آزار» را نقل کرده است (*عجلونی*، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۲).

سیر تاریخی حدیث قبا

گمان می‌رود برای نخستین بار، این حدیث در متون عرفانی سده پنجم دیده شده است. از این رو در *کشف‌المحجوب* آمده است: «اندر اخبار سید مختار آمده است - علیه‌السلام - و از جبرئیل هم از خدای عزوجل گفت: اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۰) و نیز در اثر سلمی *نخستین زنان صوفی با ضبط قباب* (سلمی، ۱۳۸۵: ۱۶۱) و هم در *احیاءالعلوم‌الدین* با ضبط قباب وارد شده است (غزالی، بی‌تا، ج ۱۴: ۱۴۷).

بنابراین نایافتن حدیث مذکور در مصادر حدیثی شیعی و سنی، و وفور نقل آن در آثار اهل طریقت، به معنای ظهور ناگهانی آن در سده پنجم پرسش برانگیز است. جدای از این‌ها، راویان این حدیث رعایت امانت در نقل نکرده‌اند و آن را با اضافات و حتی تغییراتی روایت کرده‌اند؛ برای نمونه بدلیسی مؤلف *بہجۃ الطائفہ* آن را این گونه روایت کرده است: «کما قال: اولیائی تحت قبائی لایعلمہم سواي» (بدلیسی، ۱۹۹۹: ۵۴). روزبهان بقلی نیز دقیقاً همانند بدلیسی روایت کرده است (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۰۳) و هم او در موضع دیگری خبر را بدین گونه عنوان کرده است: «کما قال اللہ - تعالی - اولیائی تحت قبائی لایعرفونہم غیري» (همان، ج ۲: ۴۱۶). جای بسی شگفتی است که سخنی از پیامبر (ص) به روایت از خداوند، با تغییرات و اضافات به اشکال مختلف روایت شود. هر خواننده‌ای با نگاه سطحی به منابع این سخن به سهولت درمی‌یابد که روائانش از عارفان اهل تسنن بوده‌اند و حتی با گذشت سده‌ها به آثار عرفانی شیعی نیز راه یافته است. با همه این اوصاف، از محتوای این سخن که از دریافت‌های عارفانه پرده برمی‌دارد، نمی‌توان غافل شد؛ بنابراین با تأمل و توجه به آن، قابل اذعان است که از آن دسته سخنان پربراری است که قلب به صحت آن گواهی می‌دهد.

معنای ستر اولیای خداوند در زیر قبای الهی، از آن دسته دریافت‌هایی است که نه به این عبارت تنها، بلکه به عبارات دیگری هم بدان اشاره شده است. به دیگر سخن، این حدیث در حدیث دیگری ریشه دوانده است. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین*، سخن از اصحاب سرّ به میان می‌آورد و آنان را انسان‌های مخفی‌ای معرفی می‌کند که خبر در شأنشان وارد شده است: «اصحاب السرّ هم الأخفیا الذین ورد فیہم الخبر» (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۵۷). شاید بتوان با الهام از ادعای پیر هرات، اعتقاد به ظهور حدیث «قبا» را در خبر مروی عبدالرزاق کاشانی جست‌وجو کرد: «أحبّ العباد إلى اللہ الأخفیا الأتقیاء إن حضروا لم یعرفوا و إن غابوا لم یذکروا» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۶۶۰). محبوب‌ترین بندگان به درگاه خداوند پارسایان مخفی از مردم هستند؛ اگر حاضر باشند ناشناخته‌اند، و اگر غایب باشند یادی از آنان نشود. از آنچه تا این بخش از کلام تقریر شد این امکان فراهم می‌آید که این حدیث صوفیانه را سخن پرمحتوایی بدانیم که مضمونش از فرمایش نبوی منقول توسط

کاشانی برداشت شده است. شایان ذکر است که خبر مروی عبدالرزاق کاشانی در «المستدرک علی الصحیحین» با اختلاف در الفاظ به دست حاکم نیشابوری روایت شده است که به زبان پیامبر اکرم (ص) خبر از اختفای بندگان نیکوی پارسا می‌دهد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۴؛ ج ۴: ۳۶۴).

سخن عارفانه قبا در متون عرفانی

در پیشینه پژوهش به دو منبع از آثاری که به این کلام پرداخته شده است، اشاره شد. به منظور بررسی این سخن در متون عرفانی، برخی از گزارش‌های آن با تأکید بر تمهیدات عین‌القضات همدانی ارائه خواهد شد.

گفتار کاشانی

عبدالرزاق کاشانی در تأویل آیه «الله الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها» (سوره رعد: ۲) می‌نویسد: «ستون معنوی چیزی است که آسمان‌ها به آن بازسته و چنگ زده‌اند که معنای آن سخن خداست که می‌گوید: بالا قرار داد آسمان‌ها را بدون ستون؛ پس اشاره است به ستونی که نمی‌بینید و عبارت است از روح و قلب و نفس عالم که همان حقیقت انسان کامل [است] که جز خدا کسی او را نمی‌شناسد، چنانکه خدای فرماید: دوستان من زیر خرگاه‌های من‌اند، جز من کسی آنان را نمی‌شناسد» (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۷۴-۱۷۵).

بیان روزبیهان بقلی

بقلی شیرازی، از دیگر عارفانی است که این سخن را به لفظ قبا نقل کرده است: «این پوشیدگان غیب چون برقع اولیائی تحت قبائی براندازد، در آینه جمال ولایت نور قدس ربوبیت بنمایند. پرده‌های بقائی از مسک صفات بسته و در مسند غیب بانس خلیل از زحمت عمران جهان رسته» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۷).

گفتار شیخ محمود شبستری

شیخ در مثنوی گلشن راز سروده است:

جهان جان در آن شکل حباب است حبابش اولیائی را قباب است

ابن ترکه ذیل این بیت، در شرح آن گوید: «معنی این سخن ظاهر است و اشارت می‌شود به این کلام که اولیائی تحت قبائی؛ مراد به حجاب تعینات موجودات است» (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۲۰۸).

بیان خواجه محمد پارسا

شارح فصوص الحکم نوشته است: «مراد از اهل غیب، عارفان بالغیب‌اند که مستتر به حجب ظلمانی بشری‌اند که اولیائی تحت قبائی و معنی هلاک، فناء فی الله بود» (پارسا، ۱۳۶۶: ۱۲۹). جنبه استتاری و اختفایی اهل غیب، درباره حجاب‌های ظلمانی بشری آنان است.

گفتار شاه داعی شیرازی

داعی ذیل بیت:

ز تاریکی زلفش روز شب کن ز خخش چشمه حیوان طلب کن
گفته است: «هر که به فیض روحی رسید به ترک رسوم بدنی رسید و گاهی که آن‌ها نماند، به چه نشان کسی آن فیض را بشناسد با آنکه در [حدیث] قدسی آمده است که اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» (شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۲۵).

بیان میرسید علی همدانی

میرسید در توضیح این کلام گفته است: «دیگر، طالب باید که از صحبت توانگران غافل و مرده‌دلان جاهل بحکم فاعرض عن من تولى عن ذکرنا احتراز کند و صحبت اهل صلاح را و ارباب قلوب بر متابعت، واصبر نفسک مع الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه غنیمت دارد و در هیچ شکسته به چشم حقارت ننگرد و اشارت اولیایی تحت قبائی نصب عین سازد» (همدانی، ۱۳۷۰: ۵۴۳).

گفتار روزبهان ثانی

ابراهیم روزبهان ثانی در تشریح این سخن نگاهشته است: «انفاس مبارک اولیاست که حامی حومه جهان است و وجود شریف اصفیاست که مدار و قرار زمین و زمان است و تا منقرض

عالم، عرصه جهان از وجود ایشان خالی نخواهد بود و اگرچه دیده دیده‌وری و چشم هر صاحب بصری ادراک ایشان نکند که حق - جل و علا و تبارک و تعالی - ایشان را در سایه قباب الطاف خود می‌دارد که: اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (روزبهان ثانی، ۱۳۸۲: ۱۶-۱۷).

تقریر ابن عربی

احیاگر عرفان نظری، علی بن محمد بن عربی در تفسیر آیه بیست و یکم سوره کهف، در شرح ربهم اعلم بهم می‌نویسد: «أی هم أجلّ و أعظم شأناً من أن یعرفهم غیرهم الموحدون الهالکون فی الله المتحققون به فهو اعلم بهم كما قال تعالی: اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴۰۱-۴۰۲). شأن اولیای خداوند به اندازه‌ای عظیم است که اغیار، آنان را نمی‌شناسند. این بندگان در مقام والای توحیدند و هالک و فانی در خداوند و متحقق بدو. از این رو خداوند فقط از آنان آگاه است و در شأنشان فرموده است: اولیای من زیر قباب من اند و کسی جز من آنان را نمی‌شناسد.

تبیین فراهی هروی

فراهی هروی مشهور به ملا مسکین (وفات ۹۰۸) در توضیح این سخن نوشته است: «مسافران فرشی را عوام و خواص شناسند و مسافران عرشی را جز خاص الخاص شناسند. اولیایی تحت قبائی لا یعرفهم غیری» (فراهی هروی، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

تقریر نجم رازی

نجم‌الدین کبری این حدیث را در مواضعی چند از مرصادالعباد تقریر کرده است. نکته مهم، تذکر ضبط دوگانه لفظ قباست که در چاپ ۱۳۲۲ مهشیدی با واژه قبا، و در چاپ ۱۳۷۷ خورشیدی به اهتمام محمدامین ریاحی با لفظ قباب روایت شده است. به نظر می‌رسد نگارش دو چاپ مذکور براساس دو نسخه مختلف بوده باشد. تقریر مذکور از شیخ رازی براساس نسخه مطبوع نخستین است که به یک مورد اشاره می‌شود:

«و جمال خورشید چه قدر دارد و مع هذا از غیرتی که حق را بر خاصگان خویش است، تنق عزت به واسطه مدعیان کذاب که درین عصر خود را چون کابلی ناک ده به طیبی حاذق فرامی نمایند، بر روی خواص خویش فرو گذاشته است و مدعی را قبه غیرت صاحب معنی گردانیده تا از نظر نامحرمان این حدیث محفوظ مانند که اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۲۲: ۲۶۷-۲۶۸). دیگر تقریرات شیخ در صفحات ۱۱۶، ۱۲۳ و ۱۹۰ ذکر شده است و تقریرات همو با ضبط قباب در صفحات ۲۲۶، ۲۴۲، ۳۷۹ و ۵۴۳ وارد شده است.

بیان عین القضات همدانی از حدیث قدسی

عین القضات همدانی این حدیث را یک بار در تمهیدات ذکر کرده است. وی خلق جهان را سه قسم دانسته که خداوند آنان را بر سه گونه فطرت و آفرینش آفریده است. قسم اول صورت و شکل آدمی دارند، اما از حقیقت و معنی آدم خالی باشند. قرآن در حق آنان تعبیر چارپا بل بدتر و گمراه‌تر از آن را دارد. علت گمراهی این دسته، غفلت است. یادکردن این دسته از انسان‌ها مهم نیست (عین القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۳۹)، اما قسم دوم، هم صورت و شکل آدم دارند و هم به حقیقت از آدم آمده‌اند و حقیقت آدم دارند. فضل این گروه از خلق، از جهت ثروت و مال نیست، بلکه از جهت معنی است (عین القضات، ۱۳۸۹: ۴۱).

قسم سوم گروهی هستند که به مغز و لبّ دین رسیده‌اند و به یقین نائل شده و حقیقت آن را چشیده‌اند. اینان در حمایت غیرت خداوند هستند و زیر چتر قبا حق قرار دارند و جز حق، کسی آنان را نمی‌شناسد. سخن گفتن از این گروه ممکن نیست و این به دلیل قصور عبارت است. عبارات به دلیل ضیق مجال نمی‌توانند آن چنانکه باید، از آنان سخن گویند و آنان را بشناسانند، و هرچه را که القا می‌کنند، مردمان از فهم و ادراکش ناتوان‌اند و هرچه در قالب عبارات و الفاظ در توصیف و در حق آنان گفته می‌شود، در پرده و به رمز خواهد بود. سعه وجودی این دسته آن‌چنان در پرده ابهام است که حق به سخن درمی‌آید و خبر می‌دهد که تحت قبا ستر ویژه خدا قرار دارند، به حدی که نه الفاظ و عبارات توان

انعکاس دارند که آنان را به مردم بشناسانند و نه آدمیان یارای شناختن آنان را. از این رو خداوند خبر از معرفت انحصاری ویژه ذات خود از آنان می‌دهد که خود می‌داند چه انسان‌هایی تحت قبای منسوب به ذاتش دارد. عین‌القضات در معرفی طایفه سوم می‌گوید:

«اما قسم سوم، طایفه‌ای باشند که به لبّ دین رسیده باشند و حقیقت یقین چشیده و در حمایت غیرت الهی باشند که «أولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» و به تمامی از این طایفه حدیث کردن ممکن نبود؛ زیرا که خود عبارت از آن قاصر آید و افهام خلق آن را احتمال نکند و جز در پرده‌ای و رمزی نتوان گفت و نصیب خلق از معرفت این طایفه جز تشبیهی و تمثیلی نباشد» (همان: ۴۲-۴۳).

قرآن و طایفه سوم

طایفه سوم در بیان عین‌القضات دارای ویژگی‌های زیر هستند:

۱. به لبّ و مغز دین رسیده‌اند.
 ۲. حقیقت دین را چشیده‌اند.
 ۳. به دلالت حدیث قدسی قبا، در حمایت غیرت الهی هستند.
 ۴. به دو دلیل به طور تام و کامل نمی‌توان از این گروه سخن گفت؛ یکی قصور الفاظ و عبارات، دو دیگر عدم تحمل افهام دیگر انسان‌ها در پی بردن به حقیقت این دسته.
- قرآن کریم، از این طایفه اندکی سخن گفته است: و من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر و ما بدلوا تبديلاً (سوره احزاب: ۲۳). اینان به عهد و پیمانی که با خداوند بستند، صادقانه عمل کردند و لحظه‌ای بازگشت نداشتند تا اینکه یا به شهادت نائل آمدند یا در انتظار آن نشستند. سخن گفتن از این عهد، دشوار است و نشانه‌ای از آن هم نمی‌توان داد و اگر سخنی از این پیمان به میان آید، کیست که دریابد و ادراک کند؟! خصوصیت بسیار بارز این گروه، برگشت به صدق است. آنچه این طایفه را بر دو گروه پیشین برتری داده است، مسئله صدق و راستی در همه ابعاد رفتاری آنان است؛ صدق در گفتار و راستی در عمل و عقیده.

عارف همدانی در تبیین این طایفه از لسان قرآن می‌گوید: «شماه‌ای در قرآن، ذکر این طایفه چنین کردند که رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه و از آن عهد چه بیان توان کردن، و

چه نشان توان دادن؟ و اگر گفته شود که فهم کند؟!» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۹: ۴۳). از آنجا که این طایفه اهل لب هستند و به مغز و هسته اصلی دین رسیده‌اند، از هر چه بینند و بشوند، خود را به لب می‌رسانند، اما با رسیدن به لب چه می‌توان گفت و چه شایسته گفتن است؟! آنجا دیگر مجال سخن نیست. رمزگویی جای گفتن با عبارات و الفاظ را می‌گیرد و همه گفتنی‌ها در قالب رمز بیان می‌شود. حال، مصداق این طایفه به لب رسیده و این اولیای تحت قبا حق کیان‌اند؟

قرآن خطاب به نبی اکرم (ص) می‌فرماید: سلام علی آل یاسین (سوره صافات: ۱۳۰). از این رو عین‌القضات در ادامه می‌گوید: «جایی دیگر فرمود: إن فی اختلاف اللیل والنهار لآیات لأولی الالباب (سوره آل عمران: ۱۹۰). از همه چیزها شرح توان کردن تا به لب رسند، چون به لب رسیدند، چه شاید گفت؟ و از لب جز خاصیتی نتوان نمود و به رمز با مصطفی (علیه‌السلام) این خطاب فرمود که سلام علی آل یاسین» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۴۳).

نتیجه‌گیری

احادیث قدسی در کنار قرآن و احادیث نبوی، از منابع بسیار مهم معرفت‌زای معارف عرفانی هستند که از این جنبه خدشه‌ناپذیرند. با این وصف، پاره‌ای از سخنان با عنوان حدیث قدسی در کتب اهل طریقت راه یافته است که از دو جنبه قابل بررسی‌اند؛ یکی از دیدگاه سندشناسی و دیگری از بعد محتوایی. مأثور «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری» در متون عرفانی به نقل از خداوند و به زبان خجسته پیامبر اکرم (ص) عنوان حدیث قدسی یافته است. با کنکاش در متون عرفانی سده‌های اولیه، با این سخن مواجه نمی‌شویم، اما به یکباره در سده پنجم با این سخن با عنوان قول نبی و حدیث قدسی روبه‌رو می‌شویم. از آنجا که استناد سخن به پیامبر اکرم (ص) از حیث صحت و سقم از اهمیت حدیث‌شناسانه ویژه‌ای برخوردار است و به جا‌اعلان حدیث، وعده کيفر داده شده است، می‌طلبید که در تبیین حقیقتش کنکاش صورت پذیرد که آیا این گفته از احادیث نبوی است یا کلامی عارفانه.

به عبارت دیگر، آیا این سخن حدیث قدسی است یا برداشتی عارفانه که ریشه در برخی از احادیث پیغمبر (ص) دارد. با تعمق در این مأثور، چندین نکته به دست آمد: ضبط‌های مختلف قبا و قباب، اضافات لفظی پس از *إلا*، مثلاً *لا يعرفهم غیری إلا اولیائی*، نبود آن در جوامع حدیثی شیعی و سنی حتی کتب روایی با موضوع احادیث قدسی، و سرانجام نبود آن در آثار عرفانی تا سده پنجم و ظهور ناگهانی اش در منشورات عرفانی این قرن که همه از مسئله مهمی پرده برمی‌دارد.

با در نظر گرفتن موارد یادشده فرصت می‌یابیم بدین باور مایل شویم که کلام مبحوث نه حدیث قدسی است و نه فرموده نبوی. با این وصف کلامی است برخاسته از حدیث پیامبر اعظم (ص)؛ همان کلامی که پیر هرات از صدور آن از زبان خجسته حضرتش آگاهی داده است. به دیگر عبارت و به اصطلاح محدثان، نقل به معنی است. این اصطلاح حدیثی بدین معناست که «جواز نقل معنی حدیث و ترجمه آن احتیاج به ورود نص و دلیل روایی ندارد و بدهت عقل، حکم به جواز بلکه رجحان آن می‌کند؛ زیرا همگان به لسان اخبار آشنایی نداشته و برای تعمیم استفاده از احادیث چاره‌ای جز ترجمه و نقل نیست؛ اگرچه این موضوع اختلافی است» (مدیرشانه‌چی، ۱۳۶۲: ۱۲۸-۱۲۹). علامه مجلسی - رحمه‌الله - فرموده است: «همه بزرگان طوایف از سلف و خلف، به جواز نقل به معنی با قطع به ادای معنی به طور دقیق تمایل یافته‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۶۴). در تأیید این مقوله، محمد بن مسلم خبری را از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «به حضرت عرض کردم: حدیث شمارا می‌شنوم و چیزی بدان می‌افزایم و یا از آن می‌کاهم. فرمود: اگر با این کار، معنی را برسانی اشکالی ندارد» (همان). گذشته از این احتمال، این امکان وجود دارد که در تعیین هویت واقعی این کلام مایل به استنباطات و برداشت‌های اهل تصوف بشویم. به دیگر سخن، استفادات عرفا از آیات قرآنی شواهد فراوانی در آثار عرفانی دارد. یکی از آن‌ها برداشت‌های جنید بغدادی است؛ برای نمونه وی در باب آیه ۵۶ سوره ذاریات گفته است: «و اما قولک لماذا خلقت؟ فکان الله کنز لا یعرف فخلقنی لمعرفته قال - تعالی - و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ای ليعرفون کذا قال ابن عباس و غیره» (مزیدی، ۱۴۲۷: ۲۰۳). این حقیقت به وضوح از بیان جنید برمی‌آید که وی با توجه به تفسیر ابن عباس مبنی

بر حمل و تفسیر عبادت انسان بر معرفت حق که غرض اصلی آفرینش جن و انس است، به خفای حق تعالی همچون گنج پنهانی پی برده است. گنج، نهان است. از این رو نیازمند شناخته شدن است و حق هم از آن جهت که می‌خواست شناخته آفریدگان شود، خلق را آفرید. بر این اساس، احتمال دوم و جاهت بیشتری می‌یابد. با این وجه، این کلام استنباط عارفانه‌ای است که جنید از آیه مذکور برداشت کرده است. عجلونی پس از روایت حدیث کنز، و نقل گزارش ابن تیمیه مبنی بر اینکه این حدیث کلام پیامبر (ص) نبوده و سند صحیحی ندارد و ضعیف است، می‌نویسد: «قاری گفته است: معنی حدیث کنز، صحیح است و از آیه ما خلقت الجن والانس الایعبدون (سوره ذاریات: ۵۶) مستفاد شده است و این در کلام صوفیه فراوان رخ داده است و بر آن اعتماد کرده و اصول خود را بر آن استوار ساخته‌اند» (عجلونی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۳۲)؛ بنابراین افزون بر استنباط معانی عرفانی از قرآن، احادیث نبوی نیز ظرفیت افاضه معانی بلند عرفانی را دارند. بدین شکل روشن می‌شود که این کلام، حدیث قدسی نبوده است، بلکه سخن عارفانه‌ای است که ریشه در حدیث پیامبر (ص) دارد و استناد این سخن عارفانه بر فرمایش پیامبر اکرم (ص) قوت می‌یابد و از دایره احادیث قدسی خارج می‌شود.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۳). ترجمه حسین انصاریان. نشر اسوه. قم.
- ابن عربی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ ق). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق). تحقیق و تصحیح سمیر مصطفی رباب. داراحیاء التراث العربی. بیروت.
- ابن ترکه، صائن الدین علی. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز. تحقیق و تصحیح کاظم دزفولیان. نشر آفرینش. تهران.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۹). شرح منازل السائرین (براساس شرح عبدالرزاق کاشانی). نگارش علی شیروانی. انتشارات الزهرا. تهران.
- بدلیسی، ابویاسر عمار بن محمد. (۱۹۹۹ م). بهجة الطائفه. محقق و مصحح ادوارد بدین. دارالنشر فراتر شتاینر. بیروت.

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۲۰۰۸ م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن. محقق و مصحح احمد فرید مزیدی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- _____ . (۱۳۷۴). شرح شطحیات. تصحیح و تحقیق هانری کربن. انتشارات طهوری. تهران.
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). شرح فصوص الحکم. تصحیح جلیل مسگر نژاد. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- تبادکانی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۲). تسنیم المقرین. محقق و مصحح سید محمد طباطبایی بهبهانی. کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی. تهران.
- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶ م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. مکتبه لبنان ناشرون. بیروت.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. (۱۴۱۱ ق). المستدرک علی الصحیحین. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۲ ق). الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. بیروت.
- رازی، نجم الدین ابوبکر. (۱۳۲۲ ق). مرصاد العباد. بی نا. تهران.
- _____ . (۱۳۷۷). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- رضی، شریف. (۱۴۲۶ ق). شرح نهج البلاغه. جمع و اختیار صبحی صالح. دارالحدیث للطباعة و النشر. تهران.
- روزبهان ثانی، ابراهیم. (۱۳۸۲). تحفه اهل العرفان. تحقیق و تصحیح جواد نوربخش. انتشارات یلدا قلم. تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمان. (۱۳۸۵). نخستین زنان صوفی. مترجم مریم حسینی. نشر علم. تهران.
- شیرازی، شاه داعی. (۱۳۷۷). نسایم گلشن. تحقیق و تصحیح پرویز عباسی داکانی. انتشارات الهام. تهران.
- صبحی، صالح. (۱۴۲۸ ق). علوم الحدیث. ذوی القربی. قم.

- _____ . (۱۳۸۷). علوم حدیث و اصطلاحات آن. ترجمه و تحقیق عادل نادر علی. شرکت چاپ و انتشارات اسوه. تهران.
- صدری‌نیا، باقر. (۱۳۹۴). فرهنگ مأثورات متون عرفانی. انتشارات سخن. تهران.
- عجلونی جراحی، اسماعیل بن محمد. (۱۴۰۸ ق.). كشف الخفاء و مزیل الالباس عما اشتهر من الاحادیث علی السنه الناس. دارالکتب العلمیه. بیروت.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). تمهیدات. مقدمه، تصحیح، تحشیه و تعلیق عقیف عسیران. منوچهری. تهران.
- غزالی، محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. محقق و مصحح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی. دارالکتاب العربی. بیروت.
- فراهی هروی، معین الدین. (۱۳۸۴). تفسیر حدائق الحقایق. تحقیق و تصحیح سید جعفر سجادی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم حسین داودی. مؤسسه انتشارات امیرکبیر. تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۸). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- قیصری رومی، محمد داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۳). اصطلاحات الصوفیه. تصحیح و تحشیه گل بابا سعیدی. زوار. تهران.
- _____ . (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر. انتشارات بیدار. قم.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ ق.). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. مؤسسه الوفاء. بیروت.
- مدیرشانه چی، کاظم. (۱۳۶۲). علم الحدیث و درایة الحدیث. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم.
- مزیدی، احمد فرید. (۱۴۲۷ ق.). الامام جنید سید الطائفتین. دارالکتب العلمیه. بیروت.

- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تحقیق و تصحیح محمد روشن. انتشارات اساطیر. تهران.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۳۸۴). الاصول العشره. ترجمه و شرح عبدالغفور لاری. به اهتمام نجیب مایل هروی. انتشارات مولی. تهران.
- _____. (۱۳۸۸). نسیم جمال و دیباچه جلال (فوائد الجمال و فوائد الجلال). تصحیح فریتس مایر. ترجمه و توضیح قاسم انصاری. انتشارات طهوری. تهران.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶). انسان کامل. محقق و مصحح ماریژان موله. انتشارات طهوری. تهران.
- نووی، ابوزکریا یحیی. ریاض الصالحین. محقق ماهر یاسین الفحل.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب. تصحیح: و. ژو کوفسکی. انتشارات طهوری. تهران.
- _____. (۱۳۷۵). کشف‌المحجوب. تحقیق و تصحیح: و. ژو کوفسکی. طهوری. تهران.
- همدانی، میرسیدعلی. (۱۳۷۰). احوال و آثار میر سید علی همدانی (شش رساله). محمد ریاض. مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان. پاکستان.
- همتی، امیرحسین. (۱۳۹۱). «تفسیر اهل عرفان از حدیث قدسی اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری». فصلنامه علمی-پژوهشی زبان و ادب فارسی (ادب و عرفان). سال سوم، ش ۱۲، صص ۱۳۱-۱۵۹.