



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۶-۹

بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری^۱

بهرام شعبانی^۲

محمد عباس زاده جهرمی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰

چکیده

کشف‌المحجوب نخستین کتابی است که در تصوف به زبان فارسی تألیف شده و استناد به آیات قرآن از ویژگی‌های سبکی این متن کهن به‌شمار می‌آید. در این پژوهش، چگونگی تأویل آیات قرآنی به‌کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین این کتاب، که مؤلف در آن به موضوعات بنیادین تصوف پرداخته، بررسی و تحلیل شده است. نتایج نشان می‌دهد که هجویری در این بخش از کتاب برای بررسی و تبیین ۱۷ موضوع نسبتاً کلی و گوناگون به ۵۵ آیه از قرآن استناد کرده که برداشتش از ۲۷ آیه صحیح بوده، از ۲۶ آیه برداشت شخصی داشته و در تأویل ۲ آیه خطای آشکار داشته است. بر این اساس، تأویل بیش از نیمی از آیات بررسی‌شده مورد استناد هجویری، شخصی بوده که اثبات مدعا و مطلوب مؤلف و

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.41361.2387

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.1.2

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.
(نویسنده مسئول). shaabani@jahromu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران.
M.abbaszadeh@jahromu.ac.ir

تفسیر مد نظر وی از برخی مفاهیم تصوف عامل اصلی برداشت‌های شخصی و ناصحیح او از این آیات است. از عوامل اصلی این تأویلات نادرست، می‌توان به تقلید هجویری از پیشینیان، شناخت محدود او از آیات و روایات و استفاده هدفمند از آن، انگیزه خاص وی در اثبات مدعا و مطلوب خویش، و نوعی خودباوری برآمده از آشنایی او با عرفان و تصوف اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: آیات قرآن، تأویل، چرایی و چگونگی، کشف‌المحجوب، هجویری.

۱- مقدمه

تصوف را می‌توان نگاهی خاص به دین دانست که در وجه اشتقاق لغوی آن، آرای گوناگونی بیان شده و تعاریف متعددی از آن نیز از زبان مشایخ صوفیه نقل گردیده است. هر چند تصوف حاوی باورهایی از آیین‌های مختلف است، خاستگاه اصلی آن برآمده از قرآن کریم و تعلیمات اسلام است. جلال‌الدین همایی معتقد است: «مسئله‌ای که در دنیا به نام تصوف خوانده می‌شود، بی‌شبهه مولود تعلیمات قرآن و پیغمبر اسلام (ص) و صحابه، مخصوصاً حضرت مولی‌الموالی، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۷). با این خاستگاه، تأثیرپذیری از آیات، احادیث، روایات و بن‌مایه‌های دینی از ویژگی‌های اصلی تصوف و عرفان اسلامی است که از نمودهای برجسته آن می‌توان به چگونگی التزام به شریعت، طلب وصال، توجه به معاد، و کرامات اولیا اشاره کرد. با این نگاه، تأثیرپذیری آثار متصوفه از آیات، مضامین و مفاهیم قرآنی نیز موضوعی مهم و نیازمند بررسی است.

کشف‌المحجوب از نخستین آثار صوفیانه به زبان فارسی است که از جنبه‌هایی چون تبیین اصول تصوف، شرح آداب و اقوال و معرفی فرق صوفیه، و زبان اهمیت بسیار دارد. یکی از ویژگی‌های زبانی و محتوایی این متن کهن، استناد به آیات و احادیث در تبیین اصول و اندیشه‌های صوفیانه است. هجویری به‌ویژه در مقدمه و باب‌های اول تا ششم که به اصول و آداب تصوف؛ یعنی اثبات علم، فقر، تصوف، لبس مرقعات، اختلاف در فقر و صفا، و ملامت پرداخته - چون سلفش امام قشیری - در تبیین هر اصل به آیات و احادیث استناد کرده و در بسیاری از این استنادها برداشتی خاص داشته است. باآنکه باور راستین

هجویری در جای جای این اثر بر خواننده آشنا به زبان فارسی و عرفان و تصوف اسلامی آشکار است، درپیش گرفتن شیوه‌ای شخصی در بیان برخی مباحث از جمله استناد به آیات و احادیث در تبیین اصول تصوف و اثبات دیدگاه‌های خود در شرح مفاهیم مختلف نیز واقعیتی آشکار است. شفیع کدکنی در بررسی یکی از کارکردهای خاص مؤلف؛ یعنی طبقه‌بندی مکاتب صوفیان، می‌نویسد: «این نامگذاری فرقی تصوف، در ذهن هجویری چندان شخصی و خصوصی یا قدری عامیانه‌تر بگویم «من در آوردی» بوده است که مؤلف تذکره‌الاولیا هم که در بسیاری از مسائل و نقل‌ها پیرو هجویری است و گاه به عین عبارت سخنان او را نقل می‌کند، در این وادی از او پیروی نکرده است» (شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۶). ذوق شخصی، اقناع مخاطب و پرورش مفاهیم از عوامل مؤثر در تأویل آیات قرآن در متون عرفانی دیگر نیز بوده است. هجویری در موضوعات خاص دیگری نیز ممکن است خطاهایی مرتکب شده باشد (ر.ک: همتی، ۱۳۹۴: ۱۰۶).

از آنجا که کشف‌المحجوب از منابع اولیه و اصلی تصوف به زبان فارسی است، بررسی چگونگی کاربرد آیات قرآنی در آن اهمیت و ضرورتی خاص دارد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. با توجه به گستردگی حجم متن کتاب کشف‌المحجوب و افزونی آیات مورد استناد در آن، چگونگی تأویل ۵۵ آیه قرآنی به کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین کتاب که مؤلف در آن به موضوعات بنیادین تصوف پرداخته، با تکیه بر متن تصحیح محمود عابدی بررسی و تحلیل گردیده است. سؤال اصلی پژوهش نیز آن است که آیا هجویری در کاربرد آیات قرآنی شیوه شخصی داشته و یا در تأویل آیات دچار خطایی گردیده؟ و اگر چنین است، علل، گونه‌ها و میزان آن چگونه بوده است.

۲- پیشینه پژوهش

درباره زندگی، احوال و افکار هجویری و اثر معروفش، کشف‌المحجوب، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته که بیان آن از حوصله این نوشتار خارج است. در موضوع خاص این تحقیق، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته؛ اما محتوای تحقیقات زیر با آن همانندی‌هایی دارد و می‌تواند پیشینه‌ای برای آن به شمار آید:

سلطانی (۱۳۷۰) در رساله «بررسی تفسیر متداول‌ترین آیات قرآن در امهات کتب

عرفانی فارسی» پس از بررسی و دسته‌بندی نوع برداشت عرفا از متداول‌ترین آیات به کاررفته در این کتب عرفانی، نظر عرفا درباره این آیات را نیز بررسی و دسته‌بندی کرده است. شفیع کدکنی (۱۳۸۴) در مقاله «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، با شخصی خواندن شیوه او، این طبقه‌بندی را غیرقابل‌اعتنا دانسته است. عرب و مدرسی (۱۳۹۰) در مقاله «جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین‌القضات همدانی» به این نتیجه دست یافته‌اند که تأویلات قاضی از آیات قرآن، گاه مطابق ذوق شخصی و بیشتر برای اقناع مخاطبان است. همتی (۱۳۹۴) در مقاله «یادآوری یک نکته در تصحیح کشف‌المحجوب هجویری» در ذکر نام ابوبکر بن فورک اصفهانی توسط هجویری، اختلاف نظر او با پیشینیان در بی‌اطلاعی ولی از ولایت خویش را بررسی کرده و احتمال ارتکاب خطای هجویری در این مورد خاص را یکی از دلایل این اختلاف دانسته است. ایفایی و دیگران (۱۳۹۵) در مقاله «آسیب‌شناسی قرآنی-روایی تأویلات کشف‌المحجوب (با تأکید بر داستان آدم و حوا)» با ذکر مواردی چون داستان‌های مجعول، نفوذ اسرائیلیات، صدور نظریات بدون نقد و...، به آسیب‌شناسی و نقد مواردی از این لغزش‌های کشف‌المحجوب پرداخته‌اند. نبی‌لو و محمدی ینگجه (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان» آیات مشترک منطق‌الاسرار و شرح شطحیات را از منظر بافت و زمینه کاربردشان بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که وی در هر دو کتاب برای پرورش مفاهیم و مضمون‌سازی از آیات قرآن سود برده است.

۳- بحث اصلی

۳-۱ بررسی و تحلیل تأویل آیات و مفاهیم مستند به آن

لزوم استخاره، تأثیر پرهیز از اغراض نفسانی در ورود به بهشت، یکی پنداشتن اصطلاحات قرآنی رین، ختم و طبع، نکوهش علم غیرنافع، تفکیک علم به ذات الهی از علم به صفات الهی، طرح و تبیین مبانی شریعت، تبیین فقر، مقایسه فقیر و مسکین، تجویز عزلت، تفضیل فقر بر توانگری و بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت، توضیح وجه تسمیه صوفی، تبیین تصوف و معرفی متصوفه، مبتنی کردن تصوف بر خصلت‌هایی از پیامبران، ارتباط شرح صدر با فنای بشریت انسان، انتساب تصوف به حضرت رسول (ص) با استناد به خلق نیکوی آن حضرت، سنت دانستن لُبس مُرَقَّعات، حرص در مریدپروری و بی‌باکی از ملامت

مفاهیمی است که هجویری در مقدمه و شش باب نخست کتاب در طرح، تبیین و اثبات آن به آیات قرآن استناد کرده است. در این بخش، چگونگی برداشت او از آیات قرآنی در این موضوعات به ترتیب طرحشان در کتاب، بررسی و تحلیل می‌گردد.

۳-۱-۱ لزوم استخاره

هجویری با تأکید بر لزوم استخاره در بدو امور، در تألیف کتابش^۳ طریق استخارت سپرده و در مرادش از استخاره نوشته: «مراد از آن حفظ آداب خداوند بود- عزّ و جلّ- که مر پیغامبر خود را- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- و متابعان وی را بدین فرمود و گفت: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (۹۸/النحل)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳).

استخاره از ماده «خ ی ر» در باب استفعال و به معنای طلب خیر است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۱). این واژه در اصطلاح عرف به فعلی خاص برای شور با خداوند در رفع تردید یا اخذ تصمیم اطلاق می‌شود. برخی این نوع تفأل به قرآن را از نگاه علمای اهل سنت و نیز با استناد به قولی از امام صادق (ع) منهی دانسته (حاکمی، ۱۳۸۲: ۲۱) و برخی معتقدند: «نمی‌توان به وسیله روایات، مشروعیت استخاره با قرآن کریم را به صورت قطعی ثابت کرد» (گودرزی، ۱۳۹۷: ۱). هجویری با اراده معنای لغوی استخاره، مصداقی از این ادب؛ یعنی «استعاذه» را با استناد به آیه ۹۸ سوره نحل، معادل استخاره و فرمان الهی تلقی کرده است.

استعاذه از ماده «ع و ذ» به معنای طلب پناهندگی فردی است که با دشمن مواجه شده و تا پناهگاهی امن نیابد، نمی‌تواند به کارهای دیگر پردازد (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۳/۴۹۹) و شامل دو نوع قولی و عملی است؛ استعاذه قولی، گفتن «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» و استعاذه عملی، فعل مناسب برای نجات از دام شیطان است. حال با توجه به معنای استخاره و استعاذه و رابطه میان آن دو، می‌توان گفت طلب پناهندگی و استعاذه نزد خداوند مقدمه استخاره و هر خیر و عمل نیک است؛ بنابراین یکی انگاشتن استخاره و استعاذه در بیان هجویری تساهل و تأکید بر لزوم آن با استناد به این آیه محل تأمل و اشکال است.

۳-۱-۲ تأثیر پرهیز از اغراض نفسانی در ورود به بهشت

گرایش‌های نفسانی بخشی از ساختار فطری و لازمه بقای انسان است که هرگاه از مسیر خود خارج شود، طغیان تحقق می‌یابد. از آنجا که این سرکشی در نفس امّاره متبلور

می‌شود، مبارزه با آن جهاد اکبر نام گرفته (ر.ک: میرقادری و کیانی، ۱۳۹۱: ۸۳) و هجویری نیز با برداشت صحیح از آیات ۴۰ و ۴۱ سوره نازعات، کلید در بهشت را مقاومت در برابر نفس دانسته است: «و کلید در بهشت را به جز منع نفس از اغراض وی نیست؛ چنانکه خداوند- تعالی- گفت: «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ / فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (۴۰ و ۴۱ / النّازعات)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۵).

۳-۱-۳ یکی پنداشتن اصطلاحات قرآنی رین، ختم و طبع

در عبارات

«و معنی «رین» و «ختم» و «طبع» یکی بود؛ چنانکه خدای- تعالی- گفت: «كَلَّمَ بَلْرَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۴ / المطففين)»؛ آنگاه حکم این ظاهر کرد و گفت: «انّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (۶ / البقره)»، آنگاه علتش بیان کرد: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ (۷ / البقره)»، و نیز گفت: «طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ (۱۰۸ / النحل)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۷).

اصطلاحات رین، ختم و طبع که معانی متفاوتی دارند، مترادف آمده است. رین به معنای «چرک و زنگاری است که بر شیء با ارزش بنشیند» (راغب، ۱۴۱۲: ۳۷۳) و طبع آن است که چیزی به شکلی یا صورتی در آید، مانند طبع کتاب (همان: ۵۱۵). طبع را آلودگی و زنگار شدید (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲/۲۲) و خلقت و سجیه جبلی انسان (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۲۳۲) معنا کرده‌اند. ختم نیز به معنای به پایان رساندن و مهر زدن (راغب، ۱۴۱۲: ۲۷۴) است. گرچه در برخی منابع به ترادف طبع و ختم اشاره شده (طریحی، ۱۳۶۷: ۴/۳۶۷)، بعضی طبع را اعم از ختم دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۲: ۵۱۵). بررسی معنا و رابطه رین، طبع و ختم نشان می‌دهد که این اصطلاحات، خلاف برداشت هجویری، سه مرتبه متفاوت از مراتب ضلالت انسان را بیان می‌کنند؛ یعنی آدمی با ارتکاب گناهی یا ترک فضیلتی مانعی بر حقیقت قلب می‌سازد که مرتبه رین است و ملکه شدن این خوی، قلب را به صورتی جدید و متناسب با سجیه مکسب درمی‌آورد که می‌توان آن را طبع قلب دانست. ختم، مرتبه بعد است که بر این قلب با طی مراتب گذشته و در پایان شکل دهی مهر می‌خورد.

همچنین حجاب قلب در حجاب گناه منحصر نیست و هجویری با استناد به آیات ۱ و ۲ سوره عصر و ۷۲ سوره احزاب، حشرونشر با عالم طبیعت و عوامل بازدارنده انسان از توحید

را باعث ماندن در حجاب مادیت، تعلق روح‌ها به مزاج دنیا و و ناتوانی از درک لطایف قرب دانسته است که طلب انسان را به شهوات حیوانی محدود می‌کند:

و ارواح اندر عالم به مزاج وی مشغول گشته و به مقارنت آن از محل خلاص خود دور مانده، تا اسرار ربانی اندر حقّ عقول مشکل شده است و لطایف قرب اندر حقّ ارواح پوشیده گشته تا آدمی اندر مظله غفلت به هستی خود محجوب گشته است و در محلّ خصوصیت به حجاب خود معیوب گشته؛ چنانکه خداوند - تعالی - گفت: «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (۱ و ۲/العصر)»، و نیز گفت: «أَنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۷۲/الاحزاب)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۴).

«خداوند - عزّ و جلّ - مر دوستان خود را از این جمله اعراض فرمود و گفت: ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَتِعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (۳/الحجر)»؛ از آنچه سلطان طبع ایشان سرّ حق را بر ایشان پوشیده بود و به جای عنایت و توفیق اندر حقّ ایشان خذلان و حرمان آمده؛ تا جمله، متابع نفس اماره گشتند، که این حجاب اعظم است و منبع سوء و شرّ، چنانکه خدای - تعالی - گفت: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ (۵۳/یوسف)» (همان: ۱۴-۱۵).

۳-۱-۴ نکوهش علم غیر نافع

هجویری در باب اثبات علم، آیه «أَنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۲۸/فاطر)» را به درستی در وصف علما دانسته، آنگاه با استناد به بخشی از آیه «وَيَعْلَمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ (۱۰۲/البقره)»، آموختن آن بخش از علوم را که به شریعت تعلق ندارد، فریضه ندانسته و بی‌منفعت شمرده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۷).

در تقسیم علم به نافع و غیر نافع، برخی معتقدند: «علم نافع، دانشی هویت‌ساز است و علم غیر نافع، دانشی هویت‌برانداز» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰). در یک دسته‌بندی نیز علم به سه نوع مفید، مضرّ و غیر مفید تقسیم شده که پیامبر اکرم در تعقیب نماز عصر از علم غیر نافع به خدا پناه می‌بردند (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱/۳۸۵). در روایت «نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَهُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُضَادُّ الْعَمَلَ بِالْإِخْلَاصِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۲)، علم غیر نافع، علمی که همراه با اخلاص نباشد، معرفی شده است. آیه ۱۰۲ سوره بقره در وصف یهودیان پیرو سحر شیاطین است که در تبیین علم مضرّ و غیر نافع نیز بر خریداری سحر تأکید دارد و هجویری با برداشت شخصی و غیر واقع از آن، در اثبات آنچه که خود علم بی‌منفعت

می‌پنداشته، کوشیده است.

۳-۱-۵ تفکیک علم به ذات الهی از علم به صفات الهی

هجویری در ادامهٔ مبحث علم، آن را به دو بخش علم خداوند و علم خلق تقسیم کرده است و در چرایی ناچیز بودن علم بنده در جنب علم خداوند می‌نویسد: «زیرا که علم وی صفتی است و بدو قائم، و اوصاف وی را نهایت نیست، و علم ما صفت ماست و به ما قائم، و اوصاف ما متناهی باشد؛ لقله تعالی: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (۸۵/الاسراء)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۱۹). او با استناد به این آیه، علم را مطلق و در نتیجه مجموعهٔ علم آدمی را محدود تلقی کرده است. توضیح اینکه در آیهٔ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الاسراء: ۸۵)». پس از سؤال دربارهٔ روح و بیان جایگاه آن، از علم قلیل انسان سخن به میان آمده و برخی با این قرینه، واژهٔ علم را در بخش پایانی، نه مطلق علم که علم به روح دانسته‌اند. علامه طباطبائی (ره) نیز در تفسیر این آیه، علم انسان به روح را اندکی از بسیار و انسان را بی‌خبر از آثار روح دانسته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۷۶). وی همچنین علم را صفت بنده و قلیل بودن آن را چون اوصاف آدمی دال بر متناهی بودن دانسته که دلالت قلیل بودن اعطای علم بر پایان‌پذیری آن را نیز نمی‌توان پذیرفت. پایان‌پذیری تعدادی اوصاف نیز نمی‌تواند بر پایان‌پذیری تک تک اوصاف دلالت داشته باشد. مؤلف در ادامه، حد علم را احاطهٔ المعلوم و نیکوترین حدود آن را عالم شدن «حی» دانسته و با استناد صحیح به آیات «وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (۱۹/البقره) و «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۸۲/البقره)» به علم خاص خداوند که از خداوند جدا نیست، پرداخته است.

هجویری در اثبات ذات و صفات الهی و درک آن از طریق افعال خداوند نیز به درستی

به سه گونهٔ علم به ذات، صفات و افعال الهی اشاره کرده است:

«و دلیل بر علم به اثبات ذات و صفات پاک و افعال خدای - تعالی - قوله تعالی: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (۱۹/محمد)»، و نیز گفت: «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلِيكُمْ (۴۰/انفال)»، و نیز گفت: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ (۴۵/الفرقان)» و نیز گفت: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷/الغاشیه)» و مانند این آیات بسیار است که جمله دلایل اند بر نظر کردن اندر افعال وی - تعالی و تقدس - تا بدان افعال، فاعل را به صفات وی

بشناسند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱).

آیه شریفه «لا اله الا الله» (محمد: ۱۹) به یکتایی خداوند اشاره دارد و مبین قسم اول از این اقسام سه گانه است. آیه ۴۰ سوره مبارکه انفال نیز به ولایت خدای متعال اشاره دارد که به معنای «سرپرستی است که کاری را بر عهده بگیرد» (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸۵). این آیه به قسم دوم از اقسام سه گانه فوق اشاره دارد و یکی از اوصاف خدای متعال را مورد توجه قرار داده است و دو آیه بعد با توجه دادن مخاطب به برخی افعال الهی، همچون کشیده شدن سایه و خلقت شتر، انسان را به تدبّر در فاعل آن افعال وامی دارد.

در آیه ۴۵ سوره فرقان، منظور از «مَدَّ الظِّلَّ»، امتداد سایه‌ای است که بعد از ظهر گسترده می‌شود و کم کم و در همه حال از مغرب به مشرق رو به زیادی گذاشته، در حرکت است و اگر خدا بخواهد آن را ساکن می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۷ سوره غاشیه نیز می‌نویسد: «آیا هیچ انسان عاقلی به خود اجازه می‌دهد که احتمال معقول بدهد که شتر و این فوایدش به خودی خود پدید آمده باشد؟» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۵۹/۲۰).

از نگاه هجویری شرط علم به ذات خداوند آن است که انسان با شناخت صفات قدیم، لایتناهی و بی‌مکان و جهت بودن و ازلی، بی‌مانند و بی‌زن و فرزند بودن حق، بداند که «هرچه اندر وهم صورت گیرد و اندر خرد اندازه بندد، وی - جلّ جلاله - آفریدگار آن است و دارنده و پروردگار آن؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (الشّوری)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲). علم به صفات خداوند، ادراک قائم بودن صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام و بقا به وجود او است؛ صفاتی که نه وی است نه جز وی؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى:

«أَنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۴۳/الانفال)»، و نیز گفت: «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۸۴/البقره)»، و نیز گفت: «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (۶۵/الغافر)»، و نیز گفت: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۱۱/الشّوری)»، و نیز گفت: «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (۱۰۷/هود)»، و نیز گفت: «قَوْلُهُ الْحَقُّ (۷۳/الانعام)». او همچنین با استناد به آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۶۲/الزمر)» علم به اثبات افعال خدا را بسته به درک آفرینندگی خلقان و خلق فعل آنان دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۲).

در شناخت خدای متعال، برخی فلاسفه و متکلمین با تفکیک ذات از صفات، ابتدا بر اصل وجود ذات اقامه دلیل کرده، سپس اوصاف همان ذات را برشمرده‌اند که گاه این دو

مبحث خلط شده است. علم به ذات باید بر اصل وجود خداوند اقامه دلیل کند، اما هجویری به گونه‌ای به مبحث علم به ذات پرداخته که در آن به صفات نیز وارد شده؛ یعنی اینکه ذات خدا بی‌حد و حدود است، اندر مکان و جهت نیست، موجب آفت نیست و مانند آن، بیان اوصاف الهی یا لازمه اوصافی است که پس از آن آمده است. اشکال دیگر تفکیک هجویری، کم توجهی به اصل مهم بیرون بودن عنقای ذات الهی از افق اندیشه محدود مخلوقات و منع انسان‌ها از تفکر در آن است. سخنان پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) نیز بیانگر منع تفکر در ذات الله است (ر.ک: پاینده، ۱۳۶۳: ۳۸۹؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۶۱۸). از ظاهر سخن هجویری در علم به ذات و تفکیک آن از علم به صفات، مفهوم منع قائل نشدن برای تفکر در ذات حق نیز برداشت می‌شود، اما بهتر است این سخن را مصداق اجازه اندیشیدن در ذات منهی عنه نینگاریم، بلکه بپذیریم که او علم به صفات خدا را به صفات خاص و مشهور بین صاحب نظران مبتنی دانسته و برخی اوصاف لازمه ذات و غیر مشهور را در زمره علم به ذات قلمداد کرده است.

۳-۱-۶ طرح و تبیین مبانی شریعت

هجویری در عبارتی کتاب، سنت و اجماع را ارکان شریعت اسلام دانسته (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۱) و با استناد به دو آیه به اثبات کتاب و سنت پرداخته است: «رکن اول از شریعت کتاب است؛ لقوله تعالی: «مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ» (۷/ آل عمران)، و دیگر سنت است؛ لقوله تعالی: «وَمَا آتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَيْكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» (۷/ الحشر)» (همان: ۲۳) که در این نگرش کلامی از عقل نامی نیامده است. «مقصود از عقل در دیدگاه شیعه، عقل به مفهوم «بدیهیات عقلی» یا «مستقلات عقلیه» است که با قاعده «ملازمه عقل و شرع» شناخته می‌شود» (صفی شلمزاری و طاهری، ۱۳۹۸: ۸۱)، اما «در فقه سیاسی قدیم اهل سنت، عقل از جایگاه چندانی برخوردار نبود و بیشتر در قالب قیاس مورد توجه قرار می‌گرفت» (همان: ۸۲). در کشف‌المحجوب، عقل مؤید شریعت و صحتش دلیلی بر وجوب شریعت است (ر.ک: یزدانی، ۱۳۹۵: ۹۳). گرچه حذف عقل در منابع شریعت توسط هجویری می‌تواند متأثر از دیدگاه فقهی او باشد، دست کم با دقت در کاربرد آیه «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (۱۰/ ملک) (همان: ۵۷۷)، این برداشت بعید نیست که او «عقل» را در کنار «سمع» که منظور از آن، شنیدن همراه با تبعیت است و می‌توان آن را بر تبعیت از

کتاب و سنت تطبیق داد، دو بال برای نجات از دوزخ قرار داده است.

۳-۱-۷ تبیین فقر و تبجیل درویشی

هجویری با استناد به آیات «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْفُفِ (البقره)»، «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ (النحل)» و «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا (السجده)» درویشی در راه خداوند را دارای مرتبتی عظیم دانسته و درویشان را دارنده خطری بزرگ معرفی کرده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۹).

او با آنکه در تعریف درویش به وجه مادی نیز توجه داشته، در بیان فقر، فراتر از نگاه مادی، به وجه زاهدانه و روحانی درویش نظر داشته است. اما آیا این آیات را می توان بیانگر مقام و مرتبت درویش مورد نظر او دانست؟ مفسرین آیه ۲۷۳ سوره بقره را بیانگر زمینه های مصارف صدقه و انفاق دانسته اند. صاحب مجمع البیان معتقد است که این انفاق ها برای فقیرانی است که در راه خدا و در اثر خوف از دشمن، مرض، فقر یا عبادت، از اشتغال به تجارت و کسب معاش بازمانده و ممنوع شده اند (طبرسی، بی تا: ۳/ ۱۷۴-۱۷۵؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۶۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/ ۳۵۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷/ ۶۷). بنابراین، فقر موضوع این آیه، نه فقر محمود که فقر معمول است و اگر چه با درویش مصطلح در تصوف همخوانی چندانی ندارد، هجویری نیز مانند دیگران آن را در بحث فقر آورده است. بخش مورد استناد از آیه ۷۵ سوره نحل نیز اصولاً در توصیف بندگان زرخردی است که با توانگران مُنْفِق قابل قیاس نیستند و استناد به آن در تبیین جایگاه درویش و درویشی از خطاهای هجویری است. همچنین آیه ۱۶ سوره سجده گرچه در توصیف مؤمنان شناسای حقایق و پاک و فروتن است، داشتن ویژگی انفاق آنان را از درویش مورد نظر هجویری به دور می دارد. بنابراین، استناد به این آیات متفاوت و کم ارتباط در بیان موضوعی شاخص، بیانگر تقلید، تساهل و خطای هجویری در برداشت از آیات قرآن است.

۳-۱-۸ مقایسه فقیر و مسکین

هجویری در باب «اختلافهم فی الفقر و الصفة» نیز در بیان اختلاف علمای تصوف در فقر

و صفا، سخن را به سنجش فقر و مسکنت کشانده، می‌نویسد: «و گروهی از مشایخ - رحمهم الله - گفته‌اند که: فقیر فاضل‌تر از مسکین، از آنچه خدای - عز و جل - فرمود: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقره، ۲۷۳)؛ از آنچه مسکین صاحب معلوم بود و فقیر تارک معلوم» (هجویری، ۱۳۸۳: ۸۲). عرفا در سنجش و اولویت‌بخشی میان فقر و صفوت، نگاه‌های متفاوتی داشته‌اند که قبل از پرداختن به آن، تبیین معنای این دو اصطلاح لازم است.

فقیر و مسکین در زبان عامه یکسان انگاشته می‌شوند، اما در اصطلاح علمی دو مفهوم متفاوت‌اند؛ مسکین کسی است که فقر او را خانه‌نشین کرده است. برخی این تفاوت را در آن دیده‌اند که «فقیر» با وجود اشتغال به کسب و کار در زندگی خود کمبود مالی دارد، گرچه هرگز از کسی سؤال نکند، اما «مسکین» دستش از کار کوتاه و نیازش بیشتر است و به همین جهت از این و آن سؤال می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۸/۶).

هجویری در این عبارات، با استناد به آیه ۲۷۳ سوره بقره، فقیر را بر مسکین برتری داده، چراکه در این آیه فقیر به «حصر فی سبیل الله» توصیف شده؛ یعنی در راه خدا دچار تنگدستی و به تعبیری از کار افتاده شده است. او با وصف «أُحْصِرُوا»، فقیر را برخلاف مسکین که صاحب مال است، تارک مال دانسته، اما از این آیه نمی‌توان به این برداشت رسید، زیرا اولاً تعبیر حصر و منع به تارک مال در این آیه قابل تأمل است؛ چنانکه برخی مفسرین، احصار فی سبیل الله را به معنای «از کارافتادگی در راه خدا» به دلایلی چون جهاد، فشار دشمنان یا امور دیگر معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۶۱۲). ثانیاً آیه درصدد بیان چگونگی مصرف انفاق است، نه قیاس فقیر و مسکین، به‌ویژه که از مسکین سخنی به میان نیامده. پس می‌توان فقیر را اعم از مسکین دانست. معانی ندادن و ناتوان در اداره اقتصاد خانواده نیز برای فقیر مصطلح در عرفان قابل تأمل است. فقر در اصطلاح عرفان به بی‌نیازی از غیر خدا و نیازمندی به خدا تعبیر می‌شود و از دیدگاه هجویری نیز خداوند این مهم را به انسان یادآور شده که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر / ۱۵) و «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد / ۳۸) (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳). در مقابل این فقر، غنا است که از نگاه قرآن، فقط خداوند به آن متصف است.

۳-۱-۹ تجویز عزلت

هجویری در باب فقر با اشاره به وضع اصحاب صفه که با توکل بر خداوند از آشغال بکلی اعراض کرده و به ترک معارضه گفته بودند، با استناد به آیات «وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاوَةِ وَالْعَشَىٰ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ (۵۲/ الانعام)»، و «وَلَا تَعْدُوْا عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الدُّنْيَا وَلَا تُطْعَمَنْ مِنْ اَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا (۲۸/ الکهف)»، پیامبر (ص) را مأمور به صحبت و قیام به حق آنان دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۰).

زهد آموزه‌ای اسلامی است که برخی به اشتباه آن را در ترک دنیا خلاصه کرده‌اند، حال آنکه حقیقت زهد پرهیز از دل‌بستگی و وابستگی به دنیا و زخارف آن است. رهبانیت نیز در لغت از ماده «رهب» به معنای خوف و ترس آمیخته با پرهیز و اضطراب است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۶۶) و مراد از آن، خوف از خدا و در اصطلاح به معنای عزلت و کناره‌گیری از مردم است که با ترک ازدواج و استفاده از لذات حلال همراه است. تاریخچه رهبانیت به آیین مسیحیت و کلیسا برمی‌گردد، اما قرآن کریم آن را خارج از آموزه‌های مسیحیت اصیل و بدعتی در این آیین دانسته، می‌فرماید: «رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا» (حدید: ۲۷). اسلام خلاف مشی برخی متصوفه که سعادت فرد را در کناره‌گیری از جمع دانسته‌اند، موفقیت فرد را در گرو اعتلا و سعادت جامعه می‌داند و با جدا نپنداشتن این دو، اوج ارزشمندی کارهای یک فرد را در رفع حوائج دیگران می‌بیند. افزون بر اسلام، مسیحیت اصیل نیز رهبانیت را ناپسند دانسته است. تاریخ مسیحیت نشان می‌دهد که رهبانیت به صورت فعلی در قرن‌های نخست رواج مسیحیت مطرح نبوده و پیدایش آن بعد از قرن سوم میلادی، هنگام ظهور امپراطور رومی، «دیسوس» و مبارزه سخت او با پیروان مسیح (ع) بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳-۳۸۷). همچنین توجه به فقرا از وظایف پیامبر (ص) بوده و آیه ۵۲ سوره انعام بر این نکته اشعار دارد که طرد فقرا ظلم است و دیدگاه طبقه اشراف در راندن فقرا از اطراف پیامبر نباید قبول شود. بنابراین این آیات را نمی‌توان بر تجویز عزلت تأویل کرد و نظر هجویری که با تعبیر «فقرای مهاجرین»، مصداق آیه را اصحاب صفه دانسته نیز مقبول همه مفسران نیست.

۳-۱-۱۰ تفضیل فقر بر توانگری و بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت

هجویری در بخشی از مجادلاتی که در موضوع فقر و غنا طرح کرده، در پاسخ به گروهی که توانگری را بر فقر فضل می‌نهادند، با استناد به بخش‌هایی از آیات ۷ سوره ابراهیم: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» و ۱۵۳ سوره بقره: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»، اصل نعمت را غفلت و شکر بر آن را مایهٔ زیادت غفلت و اصل فقر را بلیت و صبر بر آن را مایهٔ زیادت قربت دانسته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۳) که برداشت او از این آیات، خاص و برای اثبات مدعای خویش بوده؛ چراکه آیهٔ ۷ سوره ابراهیم در توصیه به شکرگزاری نعمت‌های خداوند و انذار به کفران نعمت است: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» و آیهٔ ۱۵۳ سوره بقره در توصیه به استعانت از صبر و صلاة و بشارت به همراهی خداوند با صابران است که در آیات بسیاری به آن اشاره شده است.

وی سپس در عبارت «پس اندر حقیقت فقر سلیمان چون غنای سلیمان بود؛ از آنچه ایوب را اندر شدت صبرش گفت: «نِعْمَ الْعَبْدُ (۴۴/ص)»، و سلیمان را اندر استقامت ملکش گفت: «نِعْمَ الْعَبْدُ (۳۰/ص)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۵)، پایداری ملک سلیمان (نوعی غنا) را با شدت صبر ایوب (نوعی فقر) با این توجیه که در این دو آیه، خداوند هر دو را نعم العبد خطاب کرده، برابر دانسته است. در توضیح این دیدگاه، ابتدا بیان رابطه صبر و شکر با عبودیت لازم است. انسان در فرازها و فرودهای زندگی مادی، گاه صاحب نعمت و گاه گرفتار محنت می‌شود که قرآن از این دو حالت با تعبیر یکسان ابتلا یاد کرده: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» (فجر/ ۱۵-۱۶). تربیت ناصحیح و نگاه غلط به وقایع زندگی، دو واکنش نادرست ذیل را در هر دو حالت در پی دارد:

• در هنگام اعطای نعمت، خود را صاحب مقام ویژه دیدن

• در هنگام گرفتاری سختی، خود را از چشم خدا افتاده دیدن

حال آنکه این موقعیت‌ها آزمونی است برای آدمی و آنکه با نعمت آزموده شود، آنگاه به کمال راه می‌یابد که شکرگزار آن باشد؛ چنانکه در سختی، موفقیت در آزمون به میزان صبر او وابسته است. بنابراین صبر و شکر در رشد انسان مکمل یکدیگرند و کمال واقعی انسان در نیل به مقام عبودیت تحقق می‌یابد که صبر و شکر دو بال برای رسیدن به آن

است. امام صادق (ع) حقیقت عبودیت را در سه چیز معرفی کرده‌اند: اینکه مشغلت بنده به آنچه که خداوند او را بدان امر نموده یا از آن نهی فرموده، منحصر شود؛ اینکه بنده در آنچه خداوند بر او منت گذاشته و به او بخشیده، برای خود مالکیتی نبیند؛ اینکه بنده خدا برای خودش مصلحت‌اندیشی و تدبیر نکند (مجلسی، ۱۴۰۳ / ۱ ۲۲۵-۲۲۶). بنابراین، وقتی بنده به آنچه خداوند به وی امر و نهی کرده مشغول شود، فراغتی نمی‌یابد تا مجال فخر بر مردم پیدا کند، وقتی در آنچه خدا به او سپرده، برای خویش ملکیتی نبیند، انفاق بر او آسان می‌شود و وقتی تدبیر امور را به مدبر بسپارد، مشکلات بر وی آسان می‌شود. با این توضیح، اصل سخن هجویری درباره جایگاه صبر و شکر و رابطه آن با عبودیت صحیح است اما استناد آن به آیات مذکور ناصحیح است.

۳-۱-۱۱ توضیح وجه تسمیه صوفی، تعریف تصوف و معرفی متصوفه

هجویری با اشاره به این قول که برخی صوفی را به داشتن جامه صوف، صوفی نامیده‌اند، ابتدا از صفای صوفی سخن گفته:

«و گفتم که صفا ضد کدر و کدر از صفات بشر بود، و به حقیقت صوفی بود آن که او را از کدر گذر بود؛ چنانکه اندر حال استغراق مشاهدت یوسف - علیه السلام - و لطایف جمال وی، زنان مصر را بشریت غالب شد و آن غلبه به عکس باز گشت. چون به غایت رسید به نهایت رسید، و چون به نهایت رسید، ایشان را بر آن گذر افتاد و به فنای بشریتشان نظر افتاد. گفتند: «ما هذا بشرأ (۳۱/ یوسف)» نشانه وی را کردند، عبارت از حال خود کردند» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۵).

سپس در بیان وجه تسمیه صوفی نوشته: برخی دیگر در صف اول بودن را ملاک این عنوان دانسته، گروهی تولی به اصحاب صفا را معیار این نامگذاری دانسته‌اند و برخی آن را از صفا مشتق گرفته؛ هر چند بر مقتضای لغت از این معانی بعید می‌باشد (همان: ۴۳).

کدر ضد صفا، هر چیز جسمانی عالم طبیعت است که صوفی با کنار گذاشتن آن، صفا و لطافت می‌یابد و منظور هجویری از تعبیر «گذر از کدر» در عبارت فوق، کنار گذاشتن آن است. آنچه در این میان نبایست مغفول واقع گردد، آن است که تعلقات دنیا لطافت‌گریز و کدورت‌آور است، نه اصل دنیای مخلوق خداوند که مطلوب و ممدوح است؛ چنانکه گاه با تفکیک «دنیای مذموم» از «دنیای ممدوح» از خلط بین این دو ممانعت

به عمل آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰ / ۳۷۰).

زنان مصر نیز در آزمون دیدار یوسف، نخست نتوانستند صفای باطن و جایگاه حقیقی وی را نظاره کنند و با غلبه میل جسمانی بر کدورت خویش افزودند: «فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ» (یوسف: ۳۱). برخی مفسرین این سخن زنان مصر را نشانه کنار گذاشتن حیا و بیانگر شدت شوق و فرط شهوت آنان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۲۰۳). بخش پایانی آیه نیز گرچه نشانگر حیرت زنان مصر است، این برداشت هجویری را که نظر آنان به فنای بشریت افتاد و با عبارت «ما هذا بشراً» حال خود را بیان کردند، تأیید نمی‌کند؛ چراکه بالاترین مرتبه دریافت معنوی زنان مصر از دیدار یوسف، آن بوده که او را از جنس ملائکه پنداشتند و در آیه قرینه‌ای بر درک مقامی بالاتر از حیرت (فنا) در حالات و مقامات زنان مصر یافت نمی‌شود.

هجویری باب تصوف، از باب‌های بنیادین در منابع صوفیه، را نیز با آیه شریفه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (۶۳/ الفرقان)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۴۳) آغاز کرده و اگرچه این اوصاف را خاص صوفیه ندانسته، آن را از اصلی‌ترین مصادیق آیه به‌شمار آورده است.

در متون کهن پارسی برای تصوف، دست کم دو مصداق می‌توان یافت؛ عرفان بالله که مصداق اتم آن، انسان کامل است و مکتب صوفیه که دارای فرقی گوناگون‌اند. اگر برداشت هجویری از آیه فوق، معنای اول باشد، برداشتی به‌جا است؛ در غیراین صورت نمی‌توان برای معرفی و تأیید گروهی خاص که سابقه‌ای در زمان نزول کتاب آسمانی نداشته‌اند، به آیات الهی استناد کرد.

وی همچنین با تبیین اصل و فرع صفا، اصل آن را انقطاع دل از اغیار، و فرعش را خلوه دل از دنیای غدار خوانده و این دو را صفت صدیق اکبر، ابوبکر عبدالله بن ابی قحافه دانسته است (همان: ۴۴). او در ادامه با اشاره به شکسته‌دلی صحابه از رحلت پیامبر (ص) و رفتار خلیفه دوم که شمشیر برکشید و گفت: «هر که گوید محمد بمرد، سرش بیرم»، نشانه انقطاع دل ابوبکر از اغیار را آن دانسته که آواز بلند برداشت و گفت: «أَلَا مَنْ عَبَدَ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ عَبَدَ رَبَّ مُحَمَّدٍ فَإِنَّهُ حَيٌّ لَا يَمُوتُ» آنگاه برخواند: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ (۱۴۴/ آل عمران)» (همان: ۴۴).

درخصوص این فراز نیز چند نکته قابل یادآوری است؛ نخست اینکه انقطاع دل از اغیار با اظهار ناراحتی و نگرانی نسبت به از دست دادن پیامبر اکرم (ص) منافاتی ندارد؛ چرا که دل را از غیر خدا باید برید و پیامبر نه تنها از خدا منقطع نیست که آیه بزرگ الهی و راهنمای رسیدن به خداست و با دل سپردن به او می توان به ذوالآیه نیز نائل شد. همچنین محبت به پیامبر اکرم و خاندان ایشان در زمره دستورات الهی است. دوم، آیه ۱۴۴ سوره آل عمران درصدد بیان میرا یا نامیرا بودن پیامبر نیست؛ بلکه به بازگشت به جاهلیت و کفر بعد از اسلام انذار می دهد.

۳-۱-۱۲ مبتنی دانستن تصوف بر خصلت‌هایی از پیامبران

هجویری با استناد به مفاهیم قرآنی، تصوف را بر هشت خصلت از هشت پیامبر مبتنی و منسوب دانسته است: بر سخاوت به ابراهیم که پسر فدا کرد؛ بر رضا به اسحاق که سرفدا کرد؛ بر صبر به ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد؛ بر اشارت به زکریا که خداوند گفت: «اذْ نَادَى رَبَّهُ نَدَاءً خَفِيًّا (۳/ مریم)»؛ بر غربت به یحیی که اندر وطن خود غریب بود؛ بر سیاحت به عیسی که اندر سیاحت خود چنان مجرد بود که جز کاسه‌ای و شانه‌ای نداشت؛ بر گسب صوف به موسی که همه جامه‌هایش پشمین بود و بر فقر به محمد (ص) که همه گنج‌های روی زمین را در اختیار داشت؛ اما بدان توجه نکرد (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵). خصلت‌های نسبت داده شده به اسحاق و زکریا در این عبارات قابل تأمل است. هر چند در تورات، اسحاق، ذبیح معرفی گردیده، تحلیل متون مرتبط با این ماجرا حاکی از آن است که این نام از افزوده‌های تفسیری است و در کتاب مقدس نیز همچون قرآن به نام ذبیح تصریح نشده؛ بلکه با عبارت «یگانه فرزند» به هویت او اشاره شده که در آن زمان، اسماعیل یگانه فرزند ابراهیم بوده است (امینی و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۱۶). تحلیل متنی آیات مرتبط با این ماجرا در قرآن نیز حاکی از آن است که اسماعیل ذبیح بوده؛ به علاوه بررسی صحّت روایات در منابع شیعی و سنی نشان می دهد که نامزد ذبیح به احتمال زیاد اسماعیل بوده است (همان: ۳۱۶). هجویری خود نیز مانند بسیاری از مفسران به اینکه اسماعیل ذبیح بوده، تصریح کرده است: «چنانکه ابراهیم را فرمود که: «حلق اسماعیل بپُر»، و خواست که بُرَد» (هجویری، ۱۳۸۳: ۳۷۳). یا: «و نیز گویند: چون ابراهیم گفت مر اسماعیل را: «یا بُنَى اُنّى اَرى فِى الْمَنَامِ اُنّى اَذْبَحُكَ» (۱۰۲/ الصّافات)» (همان: ۵۱۹).

نسبت دادن اشارت به زکریا نیز برداشتی از آیات نخستین سورهٔ مریم است، اما نه از آیهٔ سوم؛ چراکه در این آیه، زکریا، پروردگار را پنهانی ندا می‌کند و آیه با سیاق عبارت هجویری که در آن، خطاب از خداوند به زکریا تلقی شده، تناسب ندارد. این اشارت از آیهٔ «قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا» (مریم: ۱۰) برداشت شده که در نسخه‌های بدل تصحیح عابدی نیز با اندک تغییری آمده و به نظر می‌رسد در این عبارت، متن نسخه بدل ارجح است (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۳: ۵۵).

۳-۱-۱۳ ارتباط شرح صدر با فنای بشریت انسان

هجویری در بیان این سخن حُصری: «الصَّوْفِيُّ لَا يُوْجَدُ بَعْدَ عَدَمِهِ وَلَا يُعَدَّمُ بَعْدَ وُجُودِهِ»، در عبارات دشواری، مراد از این سخن را آن دانسته که یا حال بشریت و شواهد جسمانی از کسی ساقط می‌شود، یا سرِ بشریت در حق کسی ظاهر می‌شود و با وجود ویژگی‌های بشری از خود به خود قیام می‌یابد (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶). او معتقد است که این دو حالت را در دو پیغامبر می‌توان نشان داد: «یکی موسی - صلوات الله علیه - که اندر وجودش عدم نبود، تا گفت: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (۲۵ و ۲۶ / طه)»، و دیگر رسول ما - صلی الله علیه - که اندر عدمش وجود نبود، تا گفتند: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۱ / الانشراح)». (همان: ۵۶). وی در این عبارات، شرح صدر را به ساقط شدن حال بشریت، انقطاع از مردم و فانی شدن شواهد جسمانی منوط دانسته و از آیه در تبیین عنوان‌های وجود بی‌عدم یا عدم بی‌وجود استفاده کرده است.

توضیح اینکه بین شرح صدر و حالت انقطاع، تفاوت وجود دارد. شرح صدر لازمهٔ مدیریت موفق و ادارهٔ صحیح جامعه است و حضرت موسی (ع) نیز هنگام برگزیده شدن به سمت خطیر رسالت با همین منظور به درگاه خداوند دعا کرد تا در تعامل و ارتباط با جامعه و ادارهٔ آن از عهدهٔ این مسئولیت مهم برآید.

همچنین تعابیر «اندر وجودش عدم نبود» و «اندر عدمش وجود نبود» تقابل دارند و اوصاف متقابل غیر قابل جمع شایستهٔ مقام نبوت نیست. نکتهٔ شاخص قابل برداشت از مقایسهٔ این دو آیه آن است که موسی (ع) شرح صدر را درخواست؛ حال آنکه خداوند بی‌درخواست آن را به پیامبر (ص) عطا فرمود و هجویری نیز به آن اشاره داشته است (هجویری، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ اما برداشت قبلی او را نمی‌توان تأیید کرد.

۳-۱-۱۴ انتساب تصوّف به پیامبر اکرم (ص) با استناد به خُلق نیکوی آن حضرت

هجویری در بیان سخنی از مرتعش که تصوّف را خُلق نیکو تعریف کرده، آن را به سه گونه خُلق نیکو با حقّ، خُلق نیکو با خُلق و خُلق نیکو با خود دسته‌بندی کرده، می‌نویسد:

هر که اندر این سه معنی خود را درست کند، از نیکخویان باشد و این که یاد کردیم موافق است با آنکه از عایشه صدّیقه- رضی الله عنها- پرسیدند که: «ما را خبر ده از خُلق پیغمبر، علیه‌السلام» گفت: «از قرآن برخوان- کَمَا قَالَ اللهُ، تعالی: - خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (۱۹۹/الأعراف)» (همان: ۵۸).

در تبیین ویژگی‌های صوفیه در بیان متصوفه تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً در کنار نگاه هجویری، به این سخن ابوسعید ابوالخیر وقتی که از او پرسیدند «صوفی چیست؟» گفت: «آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و از آنچه بر تو آید نجهی» (محمّدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۸۵) نیز می‌توان اشاره کرد. خُلق نیکو نیز نه تنها نزد تصوّف که نزد همه ادیان و نزد همه بشر پسندیده است. همچنین خُلق پیامبر (ص) به این سه گونه منحصر نیست و آن حضرت به «خُلق عظیم» (قلم: ۴) متصف گردیده‌اند. اما روایت ذکرشده در منابع اهل سنت در ذیل آیه ۱۹۹ سوره اعراف با روایت موجود در منابع شیعه نیز سازگار است و هجویری در نقل آن به درستی مدارای پیامبر اکرم با مردم را به آیه ۱۹۹ سوره اعراف مستند کرده است.

۳-۱-۱۵ سنت نبوی بر شمردن لُبْسِ مَرَقَعَه

هجویری «لُبْسِ مَرَقَعَاتِ» را شعار متصوفه خوانده و با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) آن را سنّت دانسته است. در ادامه نیز با ذکر شواهدی به اهمیت مَرَقَعَه نزد حضرت علی (ع) و خلفای اول و دوم اشاره کرده، سپس به این تعبیر خاص درباره آیه ۴ سوره مدثر رسیده است: «و نیز رسول را- صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ- فرمان آمد به تقصیر جامه؛ کَمَا قَالَ اللهُ، تعالی: «وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ (۴/المدثر)، ای فَقَصِّرْ» (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۲).

«لُبْس» به معنای پوشش و «مَرَقَعَات» جمع «مَرَقَعَه» از «رَقَع» به معنای وصله کردن لباس است و عرب به وصله محل شکاف پارچه رُقَعه می‌گوید (طریحی، ۱۳۶۷: ۴/۳۳۸-۳۳۹). صوفیان، مَرَقَعَه یا مَرَقَع را که در آثار نخست صوفیه با نام‌های گوناگونی آمده، از سرفقر و

بی تکلف، شعار خویش ساختند؛ اما به تدریج این اصل فراموش و مرقعه به زینت و ابزار تظاهر مبدل شد (حسن پور آلاشتی، ۱۳۸۱: ۶۸). به لحاظ معنوی نیز در اولین دسته‌بندی، از دو نوع خرقه «اصل» و «تبرک» یاد شده (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۴۷) و برخی «خرقه اصل» را «خرقه ارادت» نامیده‌اند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۵۰). در اینجا سؤال این است که آیا برای چنین پوششی، مستندی شرعی می‌توان یافت؟ هجویری در این عبارت کوشیده این استناد را بیان کند. او انگیزه این پوشش را از سویی به اهمیت آن نزد خلفا و از سوی دیگر به تفسیر آیه‌ای از قرآن مستند کرده است.

در بیان مرقعه و خرقه پوشی خلفا به ذکر شواهدی تاریخی و روایت «عَلَيْكُمْ بِلِبَاسِ الصُّوفِ...» بسنده شده است (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۱)؛ که این روایت، افزون بر مستند نبودن در کتب روایی شیعه، بیشتر بر پشمینه بودن لباس دلالت دارد. همچنین خرقه شدن لباس با وصله‌دار کردن آن به منظور زهدزدگی تفاوت دارد و برخی مشایخ مرقعه را لباس شهرت دانسته، از پوشیدن آن اجتناب می‌ورزیدند (زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۲ / ۶۹۹)؛ چنانکه خرقانی نیز در پاسخ به این پرسش که: «صوفی کیست؟» گفت: «صوفی به مرقع و سجاده، صوفی نبود و صوفی به رسوم و عادات صوفی نبود. صوفی آن بود که ثبوت» (جامی، ۱۳۸۲: ۳۰۴). آیه مورد استناد هجویری، «وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ»، نیز به طهارت لباس امر می‌کند و به معنای این است که «لباست را از آلودگی طاهر و پاکیزه کن»؛ اما هجویری برای این آیه معنای دیگری ارائه کرده است. حتی اگر برداشت وی، «أَيَّ فَفَصَّرْ»، یک احتمال انگاشته شود، «لبس مرقعات» را نمی‌توان به آن مستند کرد؛ چرا که بین کوتاه کردن لباس با مرقعه کردن تفاوت است و تلازمی میانشان نیست؛ پس این آیه، مدعای هجویری را به اثبات نمی‌رساند. هجویری در باب «لبس مرقعات» سالکان خواهان صحبت متصوفه را نیز به چهار گروه دارندگان دل پاک که اسرار پیر را درک کرده، ابتدای حالشان کشف احوال و تجرید از هوای نفس است، دارندگان عفت دل و سلامت صدر که ظاهر پیر را درک کرده، ابتدای حالشان مجاهدت و حسن معاملت است، دارندگان مروت انسانی که افعال پیران را درک کرده و طریق جهد و تعب طلب بر آنان آسان می‌گردد، و گروهی که با کسب طبع و رعونت نفس بی ابزار معنوی، ظاهر پیران را دیده، برای پنهان کردن آفات خود در صلاح پیران جامه آنان می‌پوشند، دسته‌بندی کرده و در چگونگی خرقه‌پوشی گروه چهارم

می‌نویسد: «و آن جامه‌های بی‌معاملت بر کذب ایشان می‌خروشد؛ که آن ثوب زور باشد و لباس غرور و حسرت روز حشر و نُشور؛ قوله، تعالی: «مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ (۵/الجمعه)» و اندر این زمانه این گروه بیشترند (هجویری، ۱۳۸۳: ۶۴).

او در این عبارات با گذر از معنای لغوی مرّع، به چهار دسته از صوفیان اشاره کرده که سه دسته حقیقتاً صوفی‌اند و یک دسته همچون یهودیانی که عمل به رهنمودهای تورات را وانهادند، از تصوف، ظاهری بیش ندارند. نکته‌ای که او در ادامه این مطلب بدان پرداخته، باعث می‌شود که مطالب گذشته به گونه‌ای دیگر تلقی شود. وی از «حقیقت این مسئله» یاد کرده و «اخلاص» را حقیقت مرّع دانسته که این برداشت را باید تأویل یا باطن مطالب پیش‌گفته قلمداد کرد؛ یعنی نباید حقیقت صوفیه را در لباس ظاهر و خاص جستجو کرد.

۳-۱-۱۶ حرص در مریدپروی

هجویری در خدمت شیخ خود چند مُرّعه‌دار را در حال گدایی دیده که کار آنان توجه شیخ را برانگیخته و درباره‌شان گفته: «اولئك الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَ مَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۱۶/البقره)» (هجویری، ۱۳۸۳: ۷۷). او در ادامه از دلیل ابتلای آنان پرسیده و شیخ فرموده: «پیران ایشان را حرص مرید جمع کردن بوده است، و ایشان را حرص دنیا جمع کردن است. و حرصی از حرصی اولی‌تر نیست» (همان: ۷۷).

آیه ۱۶ سوره بقره، شرح حال منافقانی است که زمینه‌ها و عوامل هدایت را از دست داده، در شمار هدایت‌یافتگان نیامدند و هجویری در این عبارت با استناد به آن به درستی به نکته لطیفی در باب حرص اشاره کرده و هواهای نفسانی عامل حرص را نیز در رابطه مرید و مراد مؤثر دانسته است.

۳-۱-۱۷ بی‌باکی از ملامت

هجویری در «باب الملامه» در تبیین اصل ملامت، با اشاره به این مطلب که حضرت رسول (ص) پیش از بعثت نزد همه نیکنام و بزرگ بودند؛ اما «چون خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق زبان ملامت بدو دراز کردند»، با استناد به آیه شریفه «وَلَا يَخَافُونَ كَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (۵۴/المائده)»، بی‌باکی از ملامت را صفت

مؤمنان دانسته، به اثبات اصل ملامت پرداخته‌است (همان: ۸۵). این آیه در هشدار به مؤمنان است که چنانچه از دین خود برگردند، خداوند گروهی را می‌آورد که با بهره‌مندی از حبّ متقابل میان حق و خویش، در جهاد در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری نمی‌ترسند و استناد هجویری به آن نیز تا آنجا که به ملامت حضرت رسول (ص) توسط بخشی از مردمان عصر ایشان و بی‌باکی آن حضرت و دیگر مؤمنان راستین از ملامت ارتباط می‌یابد، پذیرفتنی است. هر چند هجویری تعبیر درستی از ملامت داشته و طلب آن را عین ریا دانسته (همان: ۹۲)، اثبات اصل ملامت به‌ویژه به رسمیت شناختن فرقه ملامتیه و برخی اصول و رسوم آنان با استناد به این آیه، برداشت شخصی اوست که توجیه ندارد.

وی در ادامه با تأکید بر این موضوع که ناپسند افتادن معاملات دوستان حق نزد خلق، فضل خداوند متعال و برای محفوظ ماندن آنان از عجب است، می‌نویسد:

«آدم را- صلوات الله علیه- ملائکه نپسندیدند و گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (۳۰/البقره)»، و وی خود را نپسندید و گفت: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا (۲۳/الأعراف)»، و چون پسندیده حق بود، حق گفت: «فَنَسِيَ وَكَمْ يَجِدُ لَهُ عَزْمًا (۱۱۵/طه)» (همان: ۸۷).

ملامت امری رایج است و هجویری بر فایده آن، که نجات انسان از خودپسندی است، تأکید دارد؛ اما نکته قابل تأمل در این برداشت او آن است که چگونه پاسخ آدم و حوا به پروردگار هنگام فریب خوردن از شیطان که به آنان فرمود: «أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (اعراف: ۲۲) را مصداق حفظ از عجب، و یادآوری سفارش پروردگار به آدم در نزدیک نشدن به شجره ممنوعه: «وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَكَمْ يَجِدُ لَهُ عَزْمًا» را مصداق پسند آدم از جانب حق پنداشته است؛ حال آنکه پاسخ آدم و حوا، به‌ناچار و از سر فروتنی، و قول حق یادآور تذکر به آدم بوده و برداشت هجویری با مفهوم این آیات تناسب ندارد.

۴- نتیجه‌گیری

این تحقیق با بررسی چگونگی تأویل آیات قرآنی به‌کاررفته در مقدمه و شش باب آغازین کتاب کشف‌المحجوب به این نتایج دست یافته است:

- هجویری در این بخش از کتاب در بررسی و تبیین ۱۷ موضوع نسبتاً کلی و گوناگون به

۵۵ آیه از قرآن استناد کرده که برداشتش از ۲۷ آیه صحیح بوده، از ۲۶ آیه برداشت شخصی داشته و در تأویل ۲ آیه خطای آشکار داشته است. وی در تبیین مطالب و موضوعات گوناگون به آیات قرآن استناد کرده که برداشت‌هایش به‌طور اتفاقی گاه درست و گاه شخصی و نادرست بوده است. می‌توان گفت تأویل بیش از نیمی از آیات مورد استناد هجویری در کشف‌المحجوب شخصی بوده که اثبات مدعا و مطلوب مؤلف و تفسیر مد نظر وی از برخی مفاهیم تصوف عامل اصلی برداشت‌های شخصی و ناصحیح او از این آیات است. او گاه با وجود برداشت‌های صحیح، تفصیل‌هایی خاص از مطالب داشته و گاه نیز در برداشت‌های شخصی وی نوعی تساهل دیده می‌شود.

- هرچند کار هجویری در بسیاری از مطالب ابواب مختلف کتاب تازگی دارد، می‌توان گفت به‌طور کلی در استناد به آیات و احادیث به پیشینیان به‌ویژه امام قشیری نیز نظر داشته است. همچنین امام قشیری در تفسیر قرآن و نحو عربی، آثار نسبتاً برجسته‌ای دارد که این گمان را که او نسبت به هجویری آشنایی و شناخت اصولی‌تر و ژرف‌تری از آیات قرآن داشته، تقویت می‌کند.

- افزون بر تقلید از پیشینیان و انگیزه خاص در اثبات مدعا و مطلوب خود، استفاده هدفمند و ابزارگونه از آیات و روایات و نوعی خودباوری برآمده از آشنایی مؤلف با عرفان و تصوف را نیز می‌توان از عوامل تأویلات نادرست هجویری از آیات دانست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- امینی و دیگران (۱۴۰۰). «تحلیل انتقادی متون نقلی اسلامی و پیشااسلامی در تعیین هویت قربانی ابراهیم (ع)، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۴، شماره ۲، صص ۲۹۵-۳۲۰.
- ایفایی، صدیقه و دیگران (۱۳۹۵). «آسیب‌شناسی قرآنی-روایی تأویلات کشف‌المحجوب (با تأکید بر داستان آدم و حوا)»، پژوهش‌های قرآنی در ادبیات، سال ۳، شماره ۵، صص ۱-۱۴.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۶۳). *نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)*، چاپ چهارم، تهران: دنیای دانش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق و تصحیح سید مهدی رجائی، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامی.

۳۲ / بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری / شعبانی و ...

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۲). *نفحات الانس*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران: اطلاعات.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم*، ج ۱۰، تحقیق سعید بندعلی، چاپ سوم، قم: صدرا.

_____ (۱۳۸۸). «علم نافع و هویت‌ساز»، *اسراء*، سال ۱، شماره ۱، صص ۹-۲۸.

حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲). «مروری بر سابقه تفأل و تطیّر و بازتاب آن در برخی تواریخ و متون ادب فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال ۵۳، شماره ۱، صص ۱۷-۲۶.

حسن‌پور آلاشتی، حسین (۱۳۸۱). «خرقه: آیین، پیدایش و تحول آن»، *پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی*، سال ۲، شماره ۶ و ۷، صص ۶۷-۹۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار القلم.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷). *سرنی*، چاپ هفتم، تهران: علمی.

سلطانی، منظر (۱۳۷۰). «بررسی تفسیر متداول‌ترین آیات قرآن در امهات کتب عرفانی فارسی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، استاد راهنما: ابوالقاسم انصاری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). «مشکل هجویری در طبقه‌بندی مکاتب صوفیه»، *مطالعات عرفانی*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۱-۱۹.

صفی شلمزاری، سعید و مهدی طاهری (۱۳۹۸). «ظرفیت‌سنجی منابع فقهی در استنباط گزاره‌های فقه سیاسی»، *حکومت اسلامی*، سال ۲۴، شماره ۳ (پیاپی ۹۳)، صص ۶۹-۹۲.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: دفتر نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عرب، مریم و فاطمه مدرسی (۱۳۹۰). «جایگاه قرآن و تأویل آن در تمهیدات عین‌القضات همدانی»، *معرفت*، سال ۲۰، شماره ۲، ۹۷-۱۱۲.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.

طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷). *مجمع‌البحرین*، تحقیق احمد حسینی. چاپ دوم، قم: مکتب نشر الثقافة الاسلامیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *العین*، محقق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۳۳

کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران: نشر هما.

کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). *کنز الفوائد*، تصحیح عبدالله نعمت، چاپ اول، قم: دارالذخائر. گودرزی، مهران (۱۳۹۷). «بررسی مشروعیت استخاره با قرآن کریم از منظر روایات»، پژوهش‌های فقه اسلامی و مبنای حقوق، سال ۱، شماره ۱، صص ۶۵-۷۸.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدبن منور (۱۳۹۰). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دهم، تهران: آگاه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*، جمعی از نویسندگان، چاپ دهم، قم: دار الکتب الاسلامیه.

میرقادری، سید فضل‌الله و حسین کیانی (۱۳۹۱). *بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن، ادبیات دینی*، سال ۱، شماره ۱، صص ۶۹-۹۵.

نبی‌لو، علیرضا و ایلقار محمدی ینگجه (۱۳۹۹). «بررسی بافت و زمینه کاربرد آیات قرآن در دو اثر روزبهان»، پژوهش‌های ادبی، سال ۸، شماره ۱، صص ۱۵۳-۱۸۴.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۳). *کشف‌المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش.

همتی، امیرحسین (۱۳۹۴). «یادآوری یک نکته در تصحیح کشف‌المحجوب هجویری»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ۹، شماره ۲ (پیاپی ۲۹)، صص ۸۷-۱۰۸.

یزدانی، حسین (۱۳۹۵). «شریعت در کشف‌المحجوب هجویری»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، دوره ۱۴، شماره ۴۱، صص ۸۳-۱۰۴.

پرتال جامع علوم انسانی

References

Holy Quran.

- Amini & others (1979). "Critical analysis of Islamic and pre-Islamic narrative texts in determining the identity of Ibrahim's victim (pbuh)". *Quran and Hadith researches*. No 54. (2). 295-320.
- Fakhr Razi, M. (1999). *Al-Tafsir Al-Kabir* (Mufatih Al-Ghayb). 3th ed. Beirut: Revival of Arab Heritage.
- Farahidi, Kh. (1989). *Al-Ain*. Edited by M. Al-Makhzoumi & E. Al-Samaraei. 2th ed. Qom: Hijrat Publications.
- Gudarzi, M. (2017). "Examination of the legitimacy of Istikhara with the Holy Quran from the point of view of hadiths". *Studies in Islamic jurisprudence and fundamentals of law*. No 1. (1). 65-78.
- Hakimi, I. (2003). "A review of the history of Tafaal and Tayir and its reflection in some chronicles and texts of Persian literature". *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Tehran*. No 53. (1). 17-26.
- Hasanpour A. (2012). "Kharaqa: Ritual, Its Origin and Evolution". *Journal of humanities and social sciences*. No 2. (6 & 7). 67-97.
- Hemmati, A. (2014). "Remembering a point in the correction of Kashf al-Mahjub Hojviri". *Researches of mystical literature (Gohar Goya)*. No 9. (2). 87-108.
- Hojviri, A. (2004). *Kashf al-Mahjub*. Edited by M. Abedi. 1th ed. Tehran: Soroush.
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Arabic language*. 3th ed. Beirut: Dar Sader.
- Ifai, S. & others (2015). "Qur'anic pathology-narrative interpretations of Kashf al-Mahjoob (with emphasis on the story of Adam and Eve)". *Quranic researches in literature*. No 3. (5). 1-14.
- Jami, N. (2012). *Nafahat al-ons*. Edited by M. Abedi. 4th ed. Tehran: Information.
- Javadi Amoli, A. (2009). "Useful and identity-building science". *Asraa*. No 1. (1). 9-28.
- Javadi Amoli, A. (2010). *Tasnim*. vol. 10. Edited by S. Bandali. 3th ed. Qom: Sadra.
- Karajki, M. (1989). *Kanz al-Favaed*. Edited by A. Nemat. 1th ed. Qom: Dar al-Zakhaer.
- Kashani, E. (1993). *Misbah al-Hadaya and Miftah al-Kafayah*. Edited by J. Homai. 4th ed. Tehran: Homa.

- M. (2011). *Asrar al-Tawheed in the authority of Sheikh Abi Said*. Edited by M. Shafiei Kodkani. 10th ed. Tehran: Agah.
- Majlisi, M. (1982). *Behar Al-Anwar*. Edited by A group of researchers. 2th ed. Beirut: Dar al ehya trath al arabi.
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Sample interpretation*. Edited by A group of writers. 10th ed. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiye.
- Mir Qadri, S. F. & Kiyani H. (2011). "The basics of resistance literature in the Qur'an". *Religious literature*. No 1. (1). 69-95.
- Payandeh, A. (1984). *Nahj al-Fasahah* (a collection of short words of the Prophet, may God bless him and grant him peace). 4th ed. Tehran: World of Knowledge.
- Ragheb Esfahani, H. (1991). *Vocabulary of Quranic words*. 1th ed. Beirut: Dar al-Qalam.
- Safi Shalmazari, S. & Taheri M. (2018). "Measuring the capacity of jurisprudential sources in deducing propositions of political jurisprudence". *Islamic government*. No 24. (93 in a row). 69-92.
- Shafi'i Kadkani, M. (2004). "Problem of Hajawiri in the classification of the schools of Sofia". *Mystical Studies*. No 1. (1). 11-19.
- Tabarsi, F. (Beita). *The Translation of Majam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Tabatabai, S. M. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Translated by M. Mousavi. 5thed. Qom: Islamic Publishing House of the Qom Theological Seminary Society.
- Tamimi Amedi, A. (1989). *Ghorar al-Hekam and Dorar al-Kalam*. Edited by S. M. Rajaei. 3th ed. Qom: Dar al-Katb al-Islami.
- Tareehi, F. (1988). *Bahrain Assembly*. Edited by A. Hosseini. 2th ed. Qom: Islamic Culture Publishing School.
- Yazdani, H. (2015). "Shari'at in Kashf Al-Mahjub Hajawiri". *Persian language and literature research*. (41). 83-104.
- Zarin Koob, A. (2008). *Straw Head*. 7th ed. Tehran: Scientific.



Investigating the Why and How of Interpreting Quranic Verses in Hujwiri's *Kashf al-Mahjub*¹

Bahram Shabani²
Mohammad Abbaszadeh Jahormi³

Received: 2022/08/20
Accepted: 2022/12/21

Abstract

Kashf al-Mahjub is the first book written on Sufism in Persian language, and quoting Quranic verses is one of the stylistic features of this ancient text. In this research, the interpretation of the Quranic verses used in the introduction and the first six chapters of the book, in which the author deals with the fundamental tenets of Sufism, has been investigated and analyzed. The results show that in this part of the book, Hujwiri has cited 55 verses of the Qur'an to examine and explain 17 relatively general and diverse issues, and his understanding of 27 verses is correct; he has a personal understanding of 26 verses; and there is an obvious error in the interpretation of 2 verses. Accordingly, the interpretation of more than half of the examined verses cited by Hujwiri is personal; the biased proof provided by the author for his claims and his intended interpretation of some concepts of Sufism are the main causes of his personal and incorrect interpretations of these verses. One of the main reasons for these incorrect interpretations is Hujwiri's imitation of his predecessors, his limited knowledge of verses and traditions and his purposive use of them, his special motive for proving his desired claims, and a kind of self-confidence arising from his acquaintance with mysticism and Sufism.

Keywords: Quranic verses, Interpretation, The why and how, *Kashf al-Mahjub*, Hujwiri.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.41361.2387

2. Assistant Professor of Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran. shaabani@jahromu.ac.ir

3. Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Jahrom University, Jahrom, Iran. M.abbaszadeh@jahromu.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997