

## بررسی تأویل اقوال مشایخ در کشف المحجوب هجویری

رقیّه بایرام حقیقی<sup>۱</sup>

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

(از ص ۱۹۳ تا ۲۰۹)

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۲/۲۰

### چکیده

کشف المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان جلابی هجویری غزنوی، نخستین متن مستقل صوفیانه به زبان فارسی، حاوی اطلاعات ارزشمندی در مسائل مختلف تصوّف است. از آنجاکه یکی از محوری ترین مسائل مطرح در پی بردن به نظرگاهها و ترسیم جهان‌نگری و حتی روان‌شناسی روحی و عرفانی صوفیان، بررسی تأویلات و تفسیرات ایشان از آیات و احادیث و اقوال مشایخ و نیز نحوه تفسیر هستی و پدیده‌های طبیعی است، در این مقاله تلاش شده تا سازکارها و چهارچوب‌های تأویلی اعمال شده در اقوال مشایخ - از جمله صیغه‌های استدلالی یا ذوقی و خیالی در تفاسیر، میزان پایبندی مؤلف کتاب به ظاهر متن، نحوه توجهاتش به اجزای جملات و ارتباطات نحوی مؤثر و تعیین‌کننده در برداشت‌های او از آنها - بررسی شود.

**واژه‌های کلیدی:** کشف المحجوب، هجویری، تأویل، تفسیر، اقوال مشایخ.

## مقدمه

کلمات و اقوال مشایخ سلف تصوّف، از آنجاکه رهاورد نخستین دوره‌های تکوین چهارچوب‌ها، نظام‌مند کردن باورها و نیز توجیه یا مستدل کردن آنها بر اساس آیات و احادیث است، حاوی اطلاعات ارزنده‌ای درباره نحوه تفسیرها و تأویل‌های مختلف از آیات و احادیث، معرفت‌شناسی صوفیه از خداوند و هستی، تعیین اولویت‌ها در طی مقامات و منازل، اهم آموزه‌های نظری معرفتی و سلوکی، و مهم‌تر از همه بازتاب احوال روحی آنان در سیر عوالم جان و کشف و شهودهای صوفیانه است.

نزد صوفیه، این اقوال همواره جایگاه ویژه‌ای دارد و علاوه بر آنکه مریدان را با مقامات مقربان آشنا می‌کند، سنجه و محکی در تعیین صحت و سقم احوال و مقامات ایشان به شمار می‌رود. نقل است که از جنید پرسیدند «مرید را از کلمات و حکایات ایشان چه فایده؟ گفت: تقویت دل و ثبات بر قدم مجاهده و تجدید عهد طلب» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۷: ۱۳) و از این رو، شیخ ابوسعید ابی‌الخیر توصیه می‌کند که «مرید باید که هر روز به قدر سی پاره از این حدیث (کلمات مشایخ) بگوید و بشنود» (همان). اهمیّت این اقوال نزد صوفیه به قدری بوده که از آنها به عنوان «سپاهیان خداوند در روی زمین» یاد شده است و گفته‌اند: «کلمات المشایخ جنود الله فی أرضه» (همان). تلقی خاصی که متصوّفه از مقام و منزلت شیخ در مقام ادامه‌دهندگان راه انبیا و رسالت آنها - هر چند در مرتبتی فروتر - داشتند، باعث شده بود که آنها اقوال و مآثورات مشایخ خود را همانند احادیث نبوی، حفظ و ثبت کنند (صدری‌نیا، ۱۳۸۸: ۱۲ مقدمه).

این اهتمام در طول زمان، حفظ ظاهر سخنان مشایخ را از دستبردها و تحریفات لفظی فراهم کرد، اما برداشت‌های مختلف از آن اقوال، خود را در عرصه تفسیر معنوی یا تأویلات آنها نشان داد. ذکر این نکته ضروری است که نویسنده متن مورد بررسی ما، صاحب کشف‌المحجوب، در کتاب خود هیچ‌گاه به واژه «تأویل» روی خوشی نشان نداده و همواره ضمن پرهیز دادن مریدان از تأویل، آن را در معنای «رخصت» و «بهانه‌جویی شرعی» به کار برده است: «و اما فقه را شرط، احتیاط و تقوی باشد. هر که به رخص و تأویلات و تعلق شبهات مشغول گردد و بدون مذهب به گرد مجتهدان گردد مر آسانی را، زود باشد کی به فسق اندر افتد و این جمله از غفلت پدیدار آید» (هجویری، ۱۳۸۰: ۲۲). او به دلیل همین رویکرد خاص به واژه تأویل، از برخوردهای تأویلی خویش با نام «تفسیر» و «معنا» یاد کرده و یا آنها را تحت اصطلاحاتی چون «معنی رمزی»، «معنی

لطیف»، «سرّ»، «اشارت» به کار برده است. از آنجاکه پی بردن به اصل سخن و مراد گوینده، با هر سازکاری، نوعی شناخت محسوب می‌شود، عده‌ای تأویل و تفسیر را در معنای واحدی گرفته‌اند، چنانکه ابوعبیده می‌گوید: «التفسیر و التأویل بمعنی واحد» (ذهبی، ۱۳۹۶ ق، ج ۱: ۱۹)؛ و عده‌ای دیگر با اشاره به تفاوت‌های این دو شیوه فهم، به تفاوت‌های بین آن دو اشاره کرده‌اند. با در نظر گرفتن تعاریف و اختلافات درباره تفسیر و تأویل، باید گفت اغلب هنگامی که معنا متوجه برداشت ظاهری از آیات و احادیث و هر متن مکتوب دیگر با حفظ ضوابط خاص از جمله فقه‌اللغه هر زبان و پایبندی حداکثری به ظاهر سخن باشد و تا حد امکان از دخالت نظر شخصی و ذوقی پرهیز کند، «تفسیر» نام می‌گیرد و هر گاه مبتنی بر امعان نظر و استدلال ذهنی مفسر باشد یا به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و گسترده‌تر از ظاهر توجه کند یا رد پای از حضور «نگاه هنری»<sup>۱</sup> به عرصه موارد مذکور دیده شود، «تأویل» نام می‌گیرد که خود دارای دو گرایش عقلی و کشفی - شهودی است. معتزله از نمایندگان تأویل عقلی، و متصوفه بهترین نماینده گرایش‌های باطنی یا کشفی در تأویل‌اند<sup>۲</sup> (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳).

تأمل در محتوای اقوال مشایخ در کتب صوفیه - به‌خصوص در کشف‌المحجوب - ما را به دو تقسیم‌بندی کلی از مضامین مطرح در آنها رهنمون می‌شود:

- اقوالی که حاصل تأملات نظری و گاه استدلالات مشایخ در دفاع از معتقدات خود و یا تقسیم‌بندی امور، تعریف آنها از صوفی و تصوف، دعوت پیروان به اهم آموزه‌های سلوکی آنان و... است.

- اقوالی که آیین و ترجمه احوال روحی صوفیه در مواجهه با خداوند و آفریده‌های او در لحظات استغراق و مشاهده است.

فهم و تفسیر مواردی از سنخ اقوال دسته اول، در گرو فهم ظاهری آن اقوال با تأمل و تجزیه و تحلیل استدلال مطرح در آنهاست و فهم باطنی آنها مبتنی بر امعان نظر شخصی مخاطب در پرداختن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و گسترده‌تر از ظاهر است که

<sup>۱</sup> مراد از نگاه هنری در اینجا عبارت است از تعریف شفيعی کدکنی از عرفان، که آن را حاصل نگاه هنری به عرصه الهیات و مذهب می‌داند (شفيعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰ و ۷۸-۱۰۰؛ همان، ۱۳۷۸: ۲۷).

<sup>۲</sup> ایگناس گلدزیهر، مستشرق مجارستانی، گرایش‌های تفسیری را در میان مسلمان به شش بخش «دوره نخستین تفسیر، تفسیر روایی، تفسیر در پرتو عقیده، تفسیر در پرتو تصوف اسلامی، تفسیر در پرتو فرقه‌های دینی، تفسیر در پرتو تمدن اسلامی» تقسیم کرده و مبسوط درباره آنها بحث کرده است (گلدزیهر، ۱۳۸۳).

بیشتر با قوه استدلال ذهنی مفسر آن سخن صورت می‌گیرد. اما فهم و تفسیر سخنان دسته دوم با توجه به ماهیت وجودی آنها تا حدی دشوار است؛ از این رو به بحث مبسوط‌تری نیازمند است که به اجمال بدان پرداخته می‌شود.

طبق نظرگاه صوفیه، اقوال مشایخ بیان‌کننده معرفت‌های شهودی آنها از خداوند و هستی است که در طی تجارب روحی خاص بر آنان کشف شده است. از این دید، تجربه صوفیانه چیزی است از جنس حال، که عبارت را بر آن راه نیست و هر گونه گفتاری به فاصله گرفتن از عیان مکاشفه و «حقیقت ایمانی» منجر شده و عامل حجاب می‌شود؛ چه، لازمه توصیف و تفسیر آن حال، هوشیاری و اشعار به کلمات و معناست و صوفی به میزان گفتارش از آن «تجربه در حال شدن»<sup>۱</sup> فاصله می‌گیرد و بدین لحاظ «هر گونه تأویلی که بر اساس زبان ارائه شود، فاصله خواهد داشت با حقیقت ایمانی» (احمدی، ۱۳۷۶: ۱۷۱). هجویری در تمثیلی، کیفیت این تجربه را چون آلم می‌داند که قلم و عبارت به آن راهی ندارد (هجویری، همان: ۵۳۹) و سخن او در تعریف وجد «وجد سرتی باشد میان طالب و مطلوب کی بیان آن اندر کشف آن غیبت بود» (همان) اشاره به این نوع درک وی از مکاشفات صوفیانه دارد. از این رو برخی از عرفا در بیان ماهیت متفاوت این تجربه، از تمثیل خواب دیدن استفاده می‌کنند که زبان از ترجمان عین آن عاجز است.<sup>۲</sup>

در این زمینه، نویسنده کتاب معنای متن، نکته جالبی در مورد استعمال لفظ «الأحادیث» به جای «خواب» در آیه «وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ؛ و بدین گونه ما یوسف را در آن سرزمین مکانت بخشیدیم تا به او تأویل خواب‌ها را بیاموزیم» (۱۲: ۲۱). مطرح می‌کند. او معتقد است که چون تأویل‌کننده خود خواب را تعبیر نمی‌کند بلکه گفته‌ها و سخنان گوینده خواب را تأویل می‌کند، به جای «تعبیر خواب»، «تأویل الأحادیث» آمده است: «وی [تأویل‌کننده خواب] جملاتی را تعبیر و تأویل می‌کند که شخص از روی صور رؤیایی خود ساخته است؛ لذا تأویل در اینجا به گونه‌ای غیرمستقیم و با واسطه "حدیث" و سخن ناظر به آن صور شخص خواب‌دیده است» (ابوزید، ۱۳۸۲: ۳۷۷). مطابق دیدگاه ابوزید، امتناع ربیع بن مضر، از نقل

<sup>۱</sup> این عبارت مأخوذ است از جمله‌ای از آندره تارکوفسکی، فیلم‌ساز عارف‌مشرک روسی، با این مضمون که: «کسی که در پی معناست آنچه را که در حال شدن است از دست می‌دهد» (احمدی، ۱۳۷۱: ۹۶).

<sup>۲</sup> نمونه‌اش این سخن معروف منسوب به شمس تبریزی است که: «من گنگ خواب‌دیده و خلقی تمام کر / من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش» (صاحب‌زمانی، ۱۳۵۱: ۱۰۹).

رؤیای خود و اطمینان نداشتن به مفسران بر تأویل خوابش، از همین باور ناشی می‌شده است. وی در این باره می‌گفت: «اگر خوابم را به شما بگویم، دیگر به تأویلی که برایم می‌گویید اطمینان ندارم؛ زیرا تأویل خواب مرا تنها کسی درمی‌یابد که خوابم را خود بداند پیش از آنکه من حکایتش کنم» (همان).

در این میان، نوشتار نیز حجاب دیگری محسوب می‌شود که فاصله ما را با معنا بیشتر می‌کند. در گفتار، دو طرف مکالمه، یعنی گوینده و شنونده، حضور دارند و همین حضور باعث رفع ابهام‌های معنایی از هر دو سوست، اما در نوشتار چنین حضوری نیست و متکلم با مخاطب خود ارتباط رودررو ندارد و نمی‌تواند از معنای مطمح نظر خود دفاع کند. از این رو، راه برای تأویل و تفسیر بازتر است. ژاک دریدا، فیلسوف معاصر، معتقد است نشانه‌های آوایی، نشانه‌اشیا و معنا، و به عبارتی جانشین موضوع هستند، و نشانه‌های نوشتاری، نشانه‌آن نشانه‌ها و به عبارتی جانشین جانشین موضوع (نصری، ۱۳۸۲: ۳۹-۴۰)؛ هر چند خود دریدا که از پیروان تعیین‌ناپذیری معناست، به سبب غیاب متکلم در متن - که از عوامل دور شدن از معنا، و در نتیجه گشوده شدن راه‌های تفاسیر مختلف سخن است - نوشتار را بر گفتار ترجیح می‌دهد. حال آنکه قبل از او در تفکر غربی، به دلیل حضور دو طرف گوینده و شنونده و متعاقباً بسته ماندن راه‌های تفاسیر مختلف، گفتار بر نوشتار ترجیح داشت (همان). مسئله حضور کامل‌تر معنا در گفتار و برتری آن بر نوشتار، جزو مسائلی است که از دیرباز بدان پرداخته شده است. افلاطون در پایان «رساله فایدروس» به بحث درباره گفتار و نوشتار و تقدم گفتار بر نوشتار می‌پردازد. او معتقد است که گفتار به علت حضور متکلم و مخاطب، دو مزیت عمده بر نوشتار دارد و از قول سقراط در خطاب به فایدروس می‌گوید:

- حضور متکلم در گفتار چون پدر دل‌سوزی است که فرزند را از گزند اهانت حفظ می‌کند و هر گاه مخاطبی به معنایی غیر از آنچه مراد سخن است برسد، از آن دفاع می‌کند و با تبیین مقاصد سخن، آن را از خطر کژفهمی مصون می‌دارد، درحالی‌که نوشتار چون نقاشی نقش آدمی است که هر چند در ظاهر زنده و سخنگو به نظر می‌رسد، ولی از پاسخ به پرسش مخاطبان عاجز است و در برابر برداشت‌های مختلف آنان نمی‌تواند از خود دفاع کند.

- در گفتار، متکلم همواره سطوح فکری مخاطبان را در نظر می‌گیرد و با توجه به مقدار اهلیت آنان سخن می‌گوید و به این ترتیب سخن از افتادن در دست نااهلان

مصون می ماند، اما گفتار وقتی که نوشتار بدل می شود، به همه جا راه می یابد و «هم به دست کسانی می افتد که آن را می فهمند و هم کسانی که نمی فهمند و با موضوعش سر و کار ندارند. به علاوه نوشته نمی داند که با که سخن بگوید و در برابر کدام کسان خاموش بماند و اگر اهانتی به او کنند از خود دفاع نمی تواند کرد مگر آنکه پدرش به یاری اش بشتابد» (افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۳: ۱۳۵۳).

با این نظرگاه، اقوال مکتوب مشایخ (به ویژه سخنان دسته دوم) از یک سو نشانه گفتار و از دیگر سو حجاب درک بی واسطه آن هستند و به دلیل نبود گوینده ممکن است در معرض اهانت مفسر و یا تأویل گر قرار گیرند. بدیهی است که مراد از اهانت به سخن در قول سقراط، معنایی جز برداشت ناصواب و حمل معنایی دور از مراد مؤلف نمی تواند داشته باشد. سخن و گفتار مشایخ نیز از یک سو نشانه معنا و از دیگر سو به لحاظ فاصله داشتن از اصل تجربه های روحی و همچنین معنای مراد آنها، حجاب آن محسوب می شوند. بدین ترتیب، رسیدن به معنای اقوال مکتوب مشایخ در گرو عبور از دو واسطه و دو حجاب اصلی است و رسیدن به معنا دست کم پس از پیوند با سطحی از تجربه گوینده و قرار گرفتن در حال وی حاصل می شود که این نوع فهم متن، ظریفتر و دشوارتر است.

هجویری (۱۳۸۰: ۶) در صفحات آغازین کتاب خود با طرح دو گونه حجاب برای آدمی، حجاب «غین» که زدودنی و رفع شدنی است و دیگری حجاب «رین» که پایدار است و نازدودنی، داشتن حداقل آمادگی را برای مخاطبان جهت تأثیرگذاری سخنانش ضروری می داند:

مر آن [کشف المحجوب] را ساختم که صقال دل ها بود که اندر حجاب غین گرفتار باشد و مایه نور حق اندر دلشان موجود باشد تا به برکت خواندن این کتاب، آن حجاب برخیزد و به حقیقت معنی راه یابند و باز آنان که هستی ایشان را عجت از انکار حق و ارتکاب باطل بود، هرگز راه نیابند به شاهد حق و از این کتاب مر ایشان را هیچ فایده نباشد.

نکته مهمی که در گفته هجویری به چشم می خورد، مسئله مخاطبان این نوع سخنان است و اینکه هر شخص خالی الذهنی نمی تواند مخاطب سخنانی از این دست باشد؛ از این رو، فقط کسانی هدف هجویری و نویسندگانی از نوع او هستند که اندک آشنایی و محرمیت با راه تصوف ایجاد کرده باشند و به علت نزدیکی به سطح و برخورداری فلسفی و یا تجربی، به میزانی از معنا - که زمینه ساز آفرینش قول وی شده

است - بتوانند به درکی ذو مراتب در طول معنای عبارت مکتوب نائل شوند و این‌گونه است که این نوشتارها به خواننده‌ای که قصد پا گذاشتن به‌جای پای صاحب نوشته را دارد، سودمند می‌افتد. این نکته در بسیاری از کتاب‌هایی که قصد تعلیمات اخلاقی دارند هم دیده می‌شود.

نوشته‌های صوفیان مملوّ از گلایه‌ها و گاه ناله‌های آنان از نفهمی‌ها و کژفهمی‌های مخاطبان نااهل است. هجویری (همان: ۵۱۴) در گله از این مردمان می‌گوید: «گفتند بشنیدیم و نشنیدند، یعنی نه به دل شنیدند». چنین اقوالی، در گذر زمان، به واسطه دو حجاب گفتار و نوشتار در برابر مخاطبان قرار گرفته‌اند و هر کس به مقدار رفع این حجاب‌ها - که در نتیجه آشنایی با عوالم روحانی آنهاست - می‌تواند در سطوحی ذومراتب با آن سخنان ارتباط برقرار کند.

تجارب روحانی و شیوه‌های سلوکی و معارف صوفیه در حوزه‌های مختلف، گاه با توجه به شخصیت‌های منحصربه‌فرد افراد، متفاوت است و به حکم باور به «الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» هر کس تجربه شخصی و راه خاصی برای رسیدن به خدا دارد. همه این تفاوت‌ها در زبان صوفیه نمود یافته است؛ هر چند این اختلافات به گفته برخی از بزرگان تصوّف، اغلب مربوط به حوزه زبان است و نه معنا. هجویری (همان: ۳۱۶) در یک نگاه کلی، با نظر به اینکه همه نحله‌های تصوّف در جست‌وجوی حقیقت واحدی هستند، درباره این اختلافات می‌گوید: «جمله اقاویل از روی معنی به یکدیگر نزدیک است، اگرچه به عبارت مختلف‌اند» و تفاوت‌ها اغلب در جزئیات راه سلوک عرفانی است. وجود این اختلافات، نشان از آن دارد که گفته‌های آنها، تقلیدی پوشالی از یکدیگر نیست و رهاورد کوشش‌های وجودی و به تعبیری «دل‌آگاهی» آنهاست. ساختار وجودی یکی با صحو مناسب است و دیگری با سکر؛ یکی مقام فنا را برتر می‌داند و دیگری بقا را؛ یکی فقر را هموارکننده راه وصول به حقّ می‌داند و دیگری غنا را. از این رو، قشیری (۱۳۸۱: ۲۹۶) علت اختلافات در عبارات را مربوط به تفاوت در شرب و نصیب‌های عرفانی می‌داند: «هر کس از حال خویش و شرب خویش خبر داده‌اند و چنانک در عبارت مختلف‌اند در شرب و نصیب متفاوت‌اند» که از این بُعد و نگاه درون‌مسئله‌ای، سخن وی وجه منطقی‌تری دارد.

نزد صوفیه دیدن هر پدیده از منظر تجربه و تفکر شخصی، به حدّی است که خود لفظ «صوفی» هم از برخوردهای تأویلی در امان نمانده و وجه تسمیه‌های مختلفی بر آن

شمرده‌اند: «کی صوفی را از آن جهت صوفی خوانند کی جامعه صوف دارد؛ و گروهی گفته‌اند که بدان صوفی خوانند که اندر صف اول باشند؛ و گروهی گفته‌اند کی بدان صوفی خوانند که تولی به اصحاب صفه کنند؛ و گروهی گفته‌اند که این اسم از صفا مشتق است» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۵).

نکته جالب‌تر، برخورد هجویری (همان: ۳۹-۴۰) با این تعریف‌هاست. او با بی‌اشتیاق دانستن این واژه از هر کلمه دیگری، آن را به مرز آینه‌گون بودن می‌رساند تا هر کس تعریف خود را در آن ببیند و بدین ترتیب، لفظ صوفی هم مثل برخی از متون عرفانی، با تهی شدن از معنا و اشتقاقی خاص، به مرحله بی‌معنایی برسد:

و بر مقتضی لغت، اشتقاق این اسم درست نگردد از هیچ معنی، از آنکه این معنی معظم‌تر از آن است کی این را جنسی بود تا از آنجا مشتق بود. کی اشتقاق شیء از شیء، مجانست خواهد و هر چه هست ضد صفاست، اشتقاق شیء از ضد نکند. پس این معنی أظهر من الشمس است عند اهل و حاجتمند عبارت نشود لآن الصوفی ممنوع عن العبارة و الاشارة. چون صوفی از کل عبارات ممنوع باشد، عالم بجمله معبران وی باشند، اگر دانند و یا نه.»

از میان مخاطبان اقوال بزرگان تصوف، هجویری شخصیتی راز آشنا با احوال آنها به شمار می‌آید. او در کشف المحجوب پس از نقل اقوال بزرگان و ترجمه آنها و ذکر نام گوینده، به تفسیر و شرح و بسط آنها پرداخته و با عبارت «اندر تحت این رمزی است»، «این قول لطیف است»، «ظاهر آن... و حقیقت آن... است»، به تفسیر و گاه تأویل آنها روی می‌آورد و همچون خود صوفیه، سخنان آنان را از منظر شخصی خود می‌بیند. این شیوه و برخورد او در تأویل اقوال صوفیانی چون شبلی و بایزید بسطامی مشهودتر است. در اقوال صوفیان پیش از دوره هجویری، سخنانی یافت می‌شود که صبغه وحدت وجودی دارند، اما هجویری به سبب نظرگاه وحدت شهودی<sup>۱</sup> و تفسیر جهان بر محور آیه حق بودن، همواره سعی دارد چنین اقوالی را بر مذاق خود تأویل کند. برای نمونه، شبلی در تعریف تصوف گفته است: «التصوف شركٌ لانه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير»

<sup>۱</sup> این اصطلاح در دوره صوفیان مورد بحث ما وجود نداشته، بلکه از زمان شیخ احمد سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ ق) با هدف گریز از انتقادات افرادی چون ابن تیمیه بر مکتب وحدت وجود وضع شده است؛ اما به لحاظ مفهومی و مدلولی، همان معنای مشابه در تفسیر صوفیان دوره مورد بحث ما را دارد، یعنی بحث وحدت با حق، جنبه ذهنی دارد نه عینی «و این مسئله مربوط به حالت روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد»، نه اینکه فی الواقع اتحادی وجودی را تجربه کرده باشد (کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۵۶-۱۷۷؛ Chittick, 1989: 226).



تصوّف شرک است از آنچه صیانت دل بود از رؤیت غیر و خود غیر نیست» (همان: ۴۳). نکته تأمل برانگیز آنکه شبلی جزو صوفیانی است که پا را از دایره احتیاط بیرون نمی‌آورد. او در قضیه بر دار کردن حلاج «موافقت را گلی انداخت» (عطّار، ۱۳۴۶: ۵۹۲). حلاج از وی می‌رنجد که به هر حال او دانا به اسرار عبارت شطح‌آمیز «أنا الحق» است و «گفت: از آنکه آنها نمی‌دانند، معذورند. از او سختم می‌آید که می‌داند که نمی‌باید انداخت (همان‌جا). در تذکرة‌الأولیا از وی نقل است که شب شهادت حلاج بر سر تربت او می‌رود و تا صبح با خداوند مناجات می‌کند که «الهی! این بنده تو بود مؤمن و عارف و موحد، این بلا با او چرا کردی؟» و در خواب از حق تعالی خطاب می‌شنود که «سر ما با غیر ما در میان نهاد» (همان: ۵۹۴). با توجه به اذعان شبلی بر حقانیت حلاج و برخی اقوال دیگرش، می‌شود گفت تعریفی که اینجا در مورد تصوّف از وی نقل شد، ترجمه دیگری است از این قول معروف ابن عربی که می‌گوید: «سبحان من أظهر الاشياء و هو عینها» (عفی، ۱۳۶۵: ۲۵)، و یا این بیت عراقی (۱۳۳۸: ۱۲۳) که می‌گوید:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت      لاجرم عین جمله اشیا شد

که هر دو حاکی از دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی و عراقی‌اند. گویی شبلی هم در لحظات غلبه شهود و حال عارفانه، به گفته خود «الصّوفی لایری فی الدّارین مع الله غیر الله» (هجویری، ۱۳۸۰: ۴۴) را به عیان می‌بیند و تعریف خاص او از صوفی، حاصل «درک دیگر» وی از هستی است که در زبانش نمود یافته است. هجویری (همان: ۴۳) در تأویل قول اوّل (تعریف تصوّف) می‌گوید: «یعنی اندر اثبات توحید، رؤیت غیر شرک باشد و چون اندر دل غیر را قیمت نبود، صیانت کردن مر او را از ذکر غیر، مُحال باشد» و در تأویل قول دیگر او (الصّوفی لایری...) می‌گوید: «و در جمله هستی بنده غیر بود، و چون غیر نبیند خود را نبیند، از خود به کلیت فارغ شود اندر حال نفی و اثبات خود» (همان: ۴۴). در این معنا، هستی حق نیست و صوفی به گمان و پندار، آن را حق می‌بیند، چنانکه در تأویل قول محمّد بن واسع، این باور آشکارتر دیده می‌شود؛ واسع می‌گوید: «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله فیهِ. هیچ چیزی را ندیدم که نه حق را اندران بدیدم» (همان: ۱۱۱-۱۱۲). هجویری این قول را برخاسته از مقام مشاهدت می‌داند که بنده در دوستی خداوند به جایگاهی می‌رسد که خداوند در نظر او می‌نشیند؛ اگر به فعل خدا بنگرد فاعل آن را می‌بیند، همچون کسی که به تصویر نگاه کند و تصویرگر را ببیند و تصویر را خود تصویرگر بپندارد: «و این مقام مشاهدت باشد که بنده اندر دوستی فاعل

به درجتی رسد کی اندر فعل وی نگرد فعل نبیند، جمله فاعل بیند چنانکه کسی اندر صورتی نگرد مصور بیند» (همان: ۱۱۲).

او «هذا ربي» خواندن حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> ماه و ستاره و آفتاب را در آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأَحِبُّ الْأَفْلِينَ» (قرآن، ۶: ۷۶) هم از این منظر تأویل می‌کند که آن حضرت<sup>(ع)</sup> این عبارت را در لحظات غلبات شوق و استیلائی قدرت حقّ بیان کرد که در آن حال، دوستان از دیدن ماسوی‌الله عاجز می‌شوند و این پندار در آنان به وجود می‌آید که مخلوقات حقّ را عین وی بینگارند:

حقیقت این، به قول خلیل بازگردد کی ماه و آفتاب و ستاره را گفت: «هذا ربي» و آن اندر حال غلبه شوق بود که هر چه می‌دید، جمله به صفت محبوب خود می‌دید؛ ازیراک چون دوستان نگاه کنند، عالمی را ببینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی، وجود این در جنب قدرت فاعل آن متلاشی و اندر ذلّ «کن» وی ناچیز، به چشم اشتیاق اندر آن نگرند، مقهور نبینند قاهر ببینند، مفعول نبینند فاعل ببینند، مخلوق نبینند خالق ببینند» (همان: ۱۱۲).

درحالی‌که در تفاسیر مربوط به این آیه، نه‌تنها چنین تفسیری داده نشده، بلکه در برخی از آنها علاوه بر هوشیاری حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> در این حالت، به تعمّدی بودن این گفته وی نیز با هدف هدایت مردم اشاره شده است. نقل است که ایشان برای تنبیه مردم، با دیدن ماه و ستاره می‌گوید: «هذا ربي» و بعد برای اینکه به مردم بیاموزد که اشیای مورد پرستش آنها، اموری افول‌پذیر هستند و خداوندی که او به مردم نشان از او می‌دهد، موجودی همیشه باقی است، می‌گوید: «إِنِّي لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۴ ق، ج ۵: ۳۱۰-۳۱۳).

هجویری در بحث مربوط به مقام جمع هم به این مسئله نظر دارد و معتقد است که خدا دیدن مخلوقات، به جهت محو شدن در دوستی حقّ است، چنانکه جمع همّت بایزید در حقّ باعث شده بود که خود و اهل صومعه را حقّ ببیند و در پاسخ مردی که از او می‌پرسد: «هل ابویزید فی البیت؟» بگوید: «هل فی البیت إلیا الله؟» (هجویری، ۱۳۸۰: ۳۳۲)، درحالی‌که در دوره بعد، نظیر همین اقوال در زبان، نشانگر رواج تفکّر وحدت وجودی است، ولی او با نقل همین گفته‌ها به این نتیجه می‌رسد که «پس این رؤیت او (حقّ) اندر چیزها به معنی آیات و دلایل و براهین وی بود اندر چیزها» (همان: ۱۱۲).

غزالی هم که از صوفیان معاصر اوست<sup>۱</sup>، «خود را خدا انگاشتن» را نتیجهٔ حالت فنا و بی‌خبری صوفی می‌داند که به سبب غیبت از خود و استغراق نزد حق، به او دست می‌دهد و عبارت کردن از این حال را با عنوان حلول یا اتحاد، خطا می‌داند: «پس معنی یگانگی این بود که چون جز حق تعالی را نبیند، گوید: خود همه اوست، و من نه‌ام، یا گوید که من خود اوام» (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۹۱). مهم‌ترین ساز و کارها و محوری‌ترین نظرگاه‌های هجویری در تفسیر و تأویل اقوال مشایخ بدین شرح است؛ از مجموع تفاسیر و تأویلات وی می‌شود اهم محورهای جهان‌بینی عرفانی وی را تا حدودی ترسیم کرد.<sup>۲</sup>

### ۱. تفسیر و تأویل باطنی‌تر امور و رسیدن از منظری آفاقی (objective) به معنایی انفسی (subjective)

یکی از رویکردهای اصلی هجویری، تفسیر سخن بر اساس سطوح مختلف آن است و غالباً از سطحی‌ترین و آفاقی‌ترین وجه سخن آغاز می‌شود و در مراتب بعدی به سطوح باطنی و سپس باطنی‌تر می‌رسد. هجویری عمدتاً در واکاوی آسیب‌شناسی‌های روحی و معرفتی بشر، لایهٔ باطنی آن را با نفس، و خودی و شیطان در پیوند می‌بیند و راه اصلاح آن را علاوه بر جنبه‌های قشری، درمان آن در جان پیشنهاد می‌کند که حاصلش رهایی جسم از آفت آن مورد خاص و آزادی روح از وسوسه‌ها در تمام ابعاد آن آسیب است:

«إِتَّخِذِ اللَّهَ صَاحِباً وَ ذَرِ النَّاسَ جَانِباً. [ابراهیم ادهم!] خدای را تعالی یار خود دار و خلق را به جانبی بگذار» (هجویری، ۱۳۸۰: ۱۲۹). وی ابتدا به معنا و تفسیر ظاهری سخن ابراهیم ادهم می‌پردازد و راه رسیدن به حق تعالی را در گرو إعراض از خلق و اقبال به صحبت خداوند می‌داند؛ سپس به بسط معنای «اقبال به خدا» می‌پردازد و می‌گوید که صحبت با خداوند در گرو اخلاص در گزاردن فرمان وی است و اخلاص در طاعات از

<sup>۱</sup> نام بردن از غزالی با عنوان صوفی، با توجه به افکار دورهٔ دوم زندگی وی است که از آن با عنوان «تولد دیگر» او یاد می‌شود و در آن، سیمای غزالی، چهرهٔ مردی است صوفی و وارسته که با تدوین شیوهٔ سلوک یک مسلمان، به احیای علوم دین و سامان دادن به نابسامانی‌های زندگی عقلی و عرفانی مسلمانان می‌پردازد (غزالی، ۱۳۷۸، مقدمه: ۲۰-۲۱).

<sup>۲</sup> شایان ذکر است این ساز کارها و محوری‌ترین نظرگاه‌ها در برخی موارد خود را به صورت مشترک در تفسیر آیات و احادیث هم نشان داده است که بررسی تأویل موارد آنها را نیز نگارنده به صورت جداگانه بحث کرده است.

خلوص محبت به خدای تعالی است و خلوص محبت حق از دشمنی نفس و هواست و آن که با هوا آشنا باشد، از خدای عزوجل جداست و کسی که از هوا دور است با خداوند آرمیده است و به این نتیجه می‌رسد که منظور از خلق، همان نفس آدمی است و از معنای «ذَرِ النَّاسَ» به مفهوم «ذَرِ النَّفْسَ» می‌رسد: «پس همه خلق تویی اندر حق تو. چون از خود اعراض کردی، از همه اعراض کردی. کسی که از خلق اعراض کند و به خود اقبال کند، این چنان باشد که همه خلق اندر آنچه هستند، به حکم تقدیر راستاند، تو را کار با تو فتاده است» (همان).

- «الدُّنْيَا دَارُ الْمَرَضَى وَالنَّاسُ فِيهَا مَجَانِينُ وَ لِلْمَجَانِينِ فِي دَارِ الْمَرَضَى الْعُلُّ وَالْقَيْدُ. [فضیل بن عیاض!] دنیا بیمارستان است و مردمان در او چون دیوانگان‌اند و دیوانگان را در بیمارستان، غل و قید باشد» (همان: ۱۲۲). در اینجا نیز هجویری به تفسیر مصادیق سخن فضیل عیاض می‌پردازد و می‌گوید که مراد از غل، هوای نفس و مراد از قید، معصیت ما آدمیان است: «هوای نفس ما غل ماست و معصیت قید ما» (همان).

- «السَّلَامَةُ فِي الْوَحْدَةِ. [اویس قرنی!] سلامت اندر تنهایی بود» (همان: ۱۰۰). در اینجا هم هجویری ابتدا به تفسیر ظاهری سخن می‌پردازد و می‌گوید آن کسی که از اندیشه غیر حق تعالی فارغ و از خلق ناامید است، در همه حال، دل به حق تعالی می‌بندد و از آفت خلق در سلامت است. با وجود این، در ادامه، از معنای ظاهری فراتر می‌رود و وحدت را در معنای خلو دل از تمام وسوسه‌های شیطان و هواجس نفسانی در نظر می‌گیرد و باز مفهوم آن را گسترش می‌دهد و خلو دل از فکر دنیا و عقبی را هم جزو وحدت می‌داند: «اما اگر کسی پندارد که وحدت تنها زیستن بود، محال باشد، که تا شیطان را با دل کسی صحبت بود و نفس را اندر صدر وی سلطان، و تا دنیا و عقبی را بر فکرت وی گذر بود، و تا اندیشه خلق بر سر وی می‌گذرد، هنوز وحدت نباشد؛ ازیرا که عین چیز و اندیشه چیز، هر دو یکی باشد» (همان: ۱۰۱).

- «الصُّوْفِيُّ الَّذِي لَا يَمْلِكُ وَلَا يَمْلُكُ. [ابوالحسن نوری!] صوفی آن بود که هیچ چیز اندر بند وی ناید و وی اندر بند هیچ چیز نشود» (همان: ۴۱). هجویری در تفسیر قول نوری، معنای تصوّف را از «در بند امور ظاهری نبودن» گسترده‌تر می‌کند. او «لَا يَمْلِكُ» را در مفهوم فنای صوفیانه در نظر می‌گیرد و معنای «و لَا يَمْلُكُ» را نه تنها به رهایی از اشتغالات دنیوی، که آزادی از قید نفس تسرّی می‌دهد: «این عبارت از عین فنا بود کی فانی صفت مالک نبود و مملوک نه، از آنچه صحت ملک بر موجودات درست افتد و مراد

از این، آن است کی صوفی هیچ چیز از متاع دنیا و زینت عقبی ملک نکند و خود اندر تحت حکم و ملک نفس خود نیاید... و این قول لطیف است» (همان: ۴۲).

## ۲. تأویل بر مبنای دیدگاه وحدت شهودی

نمونه این نوع تأویل، تأویل سخنان شبلی و بایزید و محمد بن واسع است که در صفحات قبل بدان پرداخته شد.

## ۳. توجه به نحو جمله به‌ویژه جایگاه فاعل و مفعول و تعیین اولویت و ارزش برای امور با توجه به این تقدّم و تأخّر

این مورد، در تفسیر معنوی و تأویل آیات بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ از جمله در بحث‌های مربوط به آیاتی نظیر «وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ» و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» که نظر هجویری و برخی صوفیان هم‌دوره دیگرش بیشتر ناظر به این است که مقام پیامبری که در حالت فنای صفات باشد و بدین دلیل خداوند فعل او را به خودش نسبت دهد، از مقام پیامبری که در حال هوشیاری عملی انجام دهد، برتر است: «چون رسول مستغرق و مغلوب بود، فعلی از وی حاصل آمد. خداوند تعالی نسبت از فعل وی دفع کرد و گفت: آن فعل من بود و نه فعل تو؛ هر چند نشانه فعل تو بود. ما رَمَيْتَ...» اما چون داوود(ع) در مقام تفرقه و به تعبیر برخی از عرفا در مقام صحو بود، خداوند، فعل داوود را به خود وی نسبت داد و گفت: «وَقَتَلَ دَاوُدُ...» (همان: ۳۲۷).

در تفسیر اقوال مشایخ، ظاهر عبارات چنین مجالی برای بیان دیدگاه‌های هجویری نداده است، اما در شرح و بسط معنای عبارات، ردّ پای این نگاه دیده می‌شود:

- «التَّصَوُّفُ تَرْكُ كُلِّ حَظِّ النَّفْسِ. [أَبُو الْحَسَنِ نُورِي!] تَصَوُّفٌ دَسْتُ بَدَاثَتِنِ جَمَلَةٌ حَظُوظُ نَفْسَانِي بُوْدُ» (همان: ۴۲). هجویری ترک حظوظ نفسانی را در دو مرتبه ظاهری و باطنی می‌داند؛ رسم آن ترک حظّ نفسانی به دست خود بنده است و حقیقت آن، ترک حظّ نفسانی از صوفی به دست خداوند است، چرا که از دید او، ترک حظّ هم نوعی خطاست: «و اگر حظّ، تارک وی است، این فنای حظّ بود و تعلق این به حقیقت مشاهدت بود، و پس ترک، فعل بنده بود، و فنای حظّ، فعل خدای عزّ و جلّ جلاله. فعل بنده رسم و مجاز است و فعل حقّ، حقیقت» (همان) درحالی که در ظاهر سخن نوری چنین مراتبی دیده نمی‌شود.

#### ۴. شرح و تفسیر و بسط و تقسیم‌بندی مصادیق یک قول بر اساس اسلوب‌های

##### مورد پذیرش وی

یکی از شیوه‌های هجویری در تأویل و تفسیر معنوی آیات و احادیث و اقوال مشایخ، تقسیم‌بندی سطوح و مراتب و زیرمجموعه‌های سخن است و بیان اینکه معامله صوفی در هر یک از این سطوح با خدا و خلق او چگونه باید باشد:

- «التَّصَوُّفُ حُسْنُ الْخُلُقِ. [مرتعش!] تَصَوُّفٌ خَلْقٌ، نیکوست» (همان: ۴۷-۴۸). هجویری در تفسیر این قول، به بررسی و تقسیم‌بندی انواع حسن خلق در افراد مختلف می‌پردازد و چگونگی خلق نیکو را با حق و خلق و خود مطرح می‌کند: «و این سه گونه باشد؛ یکی با حق بگزاردن اوامر حق، بی‌ریا، و دیگر با خلق به حفظ حرمت مهتران و شفقت بر کهتران و انصاف هم‌جنسان و از جمله اعراض و انصاف ناطلبیدن، و دیگر با خود متابعت هوا و شیطان ناکردن. هر که اندرین سه معنی، خود را درست کند، از نیک‌خویان باشد (همان). و بعد با نقل روایتی از عایشه صدیقه، بر تفسیر خود صحه می‌گذارد: «و این کی یاد کردم، موافق است با آنکه از عایشه صدیقه<sup>(ص)</sup> پرسیدند کی ما را خبر ده از خلق پیغمبر<sup>(عم)</sup>، گفت: از قرآن برخوان کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (همان).

#### ۵. افزودن کلمه توضیحی به یک عبارت و بخشی که معنای خاصی از آن مراد

##### می‌شود

از میان عباراتی از کشف‌المحجوب، چنین برمی‌آید که عده‌ای در دوره وی معتقد به نفی ذات و نفی کلی بوده‌اند و هجویری از آنجایی که به نفی صفت در لحظات استغراق و مشاهده صوفیانه معتقد است نه نفی ذات، علت این خبط و کژفهمی را برداشت اشتباه آنان از «عدم روش به عین»، به «نفی عین» می‌داند. به عبارت دیگر، قائلان به این قول بر اثر غلبات شهود به دلیل توهم غالب بر آنها، گمان می‌کنند وجود و بشریت از آنها فانی شده و آنها در نیستی محض به حق پیوسته‌اند. او در تفسیر قول «الْفَقْرُ عَدَمٌ بِلَا وُجُودٍ»، با افزودن کلمه «أفت» به «عدم» در تفسیر خود، معنایی هم‌ردیف معنای منظور خویش، به عبارت بخشیده است.

وی در تفسیر این قول و ردّ این نظر، چنین استدلال می‌کند که اگر فقر عدمی بدون وجود باشد، معنای آن نیستی محض خواهد بود، حال آنکه از چیزی می‌توان عبارت کرد

که وجود داشته باشد. برداشت ظاهری از این قول، ما را به این نتیجه می‌رساند که «عبارات و اجتماع جمله اولیای خدای، بر اصلی نباشد»؛ بنابراین «عدم» را به «عدم آفت» تفسیر می‌کند:

و اینجا از این عبارت، نی عدم عین خواهند، کی عدم آفت خواهند از عین، و کلّ اوصاف آدمی آفت بود و چون آفت نفی شود، آن فنای صفت باشد و فنای صفت، آلت رسیدن و نارسیدن از پیش ایشان برگردد که مر ایشان را عدم روش به عین نفی عین نماید. و من گروهی دیدم از متکلمان که صورت این معنی معلوم نکرده بودند و بر این می‌خندیدند کی این معقول نیست و گروهی دیدم از مدعیان که نامعقول چیزی را اعتقاد کرده بودند (همان: ۳۳).

این نوع افزودن معنای خاصّ به یک واژه با افزودن واژه توضیحی دیگر، شیوه‌ای است که در ترجمه‌های قدیمی قرآن هم دیده می‌شود، بدین معنی که هر نحله فکری در ترجمه‌های خود در مقابل کلماتی که از آنها تفسیری خاصّ یا مخالف یا متفاوت با گروه‌های هم‌عصرش داشت، کلمه توضیحی و تبیینی خود را می‌افزود. این ترجمه‌ها که بازگوکننده تفاسیر و تأویلات صاحبان آنها هستند، تحت عنوان و زیرمجموعه «ترجمه‌های ایدئولوژیک قرآن» نام گرفته‌اند و مورد اخیر یکی از همین شقوق سطوح برخورد ایدئولوژیک با متن است که از آن با عنوان «افزوده تفسیری» نام برده‌اند. (نژادحقیقی، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۶۰). نمونه‌اش در کشف‌المحجوب، تفسیر آیه ۹۶ سوره مریم است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، بزودی [خدای رحمان برای آنها محبتی [در دل‌ها] قرار می‌دهد». هجویری با آوردن این آیه در آغاز باب صحبت، آن را دلیلی بر دعوت قرآن به صحبت نیکان و پیران و دیدن فضل آنها می‌داند و در تفسیر آیه می‌گوید: «أَيُّ بَحْسُنِ رِعَايَتِهِمُ الْإِخْوَانِ الْمُؤْمِنَانِي كِي كَرْدَارِ إِيشَانِ نِيكُو بُوَد خِدَاوَنْد عَزَّوَجَلَّ مَرِ إِيشَانِ رَا دُوسْتِ گِيرْد و دُوسْتِ گَرْدَانْدِ اَنْدَرِ دِلْهَا، بَدَانِكِه دِلْهَا نِگَاه دَارَنْد و حَقَّهَايِ بَرَادَرَانِ بَگَزَارَنْد و فَضْلِ إِيشَانِ بَرِ خُودِ بِيِنَنْد» (همان: ۴۳۶).

هدف دیگر از این کار، رسیدن به معنا و تفسیری مخالف آن چیزی است که از ظاهر عبارت برمی‌آید. نمونه‌اش سخن جنید بغدادی است که می‌گوید: «كَلَامُ الْأَنْبِيَاءِ نَبَأٌ عَنِ الْحُضُورِ وَ كَلَامُ الصِّدِّيقِينَ إِشَارَةٌ عَنِ الْمَشَاهِدَاتِ» یعنی سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاهدات. آنچه از ظاهر این قول برمی‌آید آن است که انبیا و صدیقان، هر یک در سطوحی از کشف و مشاهدات خود، نزد حق سخن می‌گویند؛ اما هجویری با اشاره به «رموز لطیف» سخن جنید، با بیان تفسیری دیگرگونه با ظاهر

سخن، از این گفته به برتری و تفضیل انبیا بر اولیا می‌رسد: «صحت خبر از نظر بود و از آن مشاهدات از فکر و خبر جز از عین نتوان داد و اشارت جز به غیر نباشد، پس کمال و نهایت صدیقان ابتدای روزگار انبیا بود» (همان: ۱۶۲).

### ۶. رسیدن به معنا و تفسیری مخالف آنچه از ظاهر عبارت برمی‌آید

نمونه این مورد، برخورد هجویری با این سخن جنید بغدادی است که می‌گوید: «کلام الأنبياء نبأ عن الحضور و كلام الصديقين اشارة عن المشاهدات» یعنی سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاهدات. آنچه از ظاهر این قول برمی‌آید آن است که انبیا و صدیقان، هر یک در سطوحی از کشف و مشاهدات خود، نزد حق سخن می‌گویند؛ اما هجویری با اشاره به «رموز لطیف» سخن جنید، با بیان تفسیری دیگرگونه با ظاهر سخن، از این گفته به برتری و تفضیل انبیا بر اولیا می‌رسد: «صحت خبر از نظر بود و از آن مشاهدات از فکر و خبر جز از عین نتوان داد و اشارت جز به غیر نباشد، پس کمال و نهایت صدیقان ابتدای روزگار انبیا بود» (همان: ۱۶۲).

حال آنکه قول جنید بیشتر ناظر به این است که حال و قال دو روی یک سگه‌اند و زبان صدیقان نشانه و ارجاعی است به آنچه آنان مشاهده کرده‌اند. نکته جالب آنکه هجویری خود در ترجیح سکوت بر نطق به فاصله سر و عبارت چنین اشاره می‌کند: «لأنّ المشاهدة قصور اللسان بحضور الجنان. پس سکوت را درجه برتر از نطق باشد، از آنچه سکوت علامت مشاهده بود و نطق نشان طلب؛ بسیار فرق باشد میان شهادت بر چیزی و میان مشاهدت چیزی» (همان: ۴۳۲).

### منابع

قرآن کریم.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، چاپ سوم، تهران، طرح نو.

احمدی، بابک (۱۳۷۱)، کتاب تارکوفسکی، تهران، بشارت.

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، چهار گزارش از تذکرة الأولیاء، تهران، مرکز.

افلاطون (۱۳۵۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ ق)، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، زیور پارسی، چاپ اول، تهران، آگاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران، سخن.

صاحب‌زمانی، ناصرالدین (۱۳۵۱)، خط سوم، درباره شخصیت، سخنان و اندیشه شمس تبریزی، تهران، عطایی.



- صدری‌نیا، باقر (۱۳۸۰)، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، چاپ اول، تهران، سروش.
- عراقی، شیخ فریدالدین ابراهیم (۱۳۳۸)، کتبات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، سنایی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۴۶)، تذکرة الأولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوآر.
- عفیفی، ابوالعلا (۱۳۶۵)، مقدمه «فصوص‌الحکم»، بیروت، دار الاحیاء الکتب العربیة.
- غزالی، محمد (۱۳۷۸)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۱)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۹)، «وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره پنجم و ششم.
- گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
- لوری، پی‌یر (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۹۴ ق)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷، مرصاد العباد من مبدا الی المعاد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- نژادحقیقی، بهدخت (۱۳۸۸)، تفاوت ترجمه‌های قرآن از منظر ایدئولوژیک، تهران، سخن.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۲)، راز متن، چاپ اول، تهران، آفتاب توسعه.
- هجویری، ابوالحسن (۱۳۸۰)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ هفتم، تهران، طهوری.

Chittick, William.C (1989), *The Sufi Path of Knowledge*, New York state, University of New York Press.

