



Analysis of the Structure of Interpretation of Verses and Hadiths in the Intellectual System of Hujviri

Roghayyeh Bayram Haghighi 

Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran. E-mail: RBHaghighi@pnu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2025.69087.3852](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.69087.3852)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The Sufi interpretation of verses, hadiths, natural phenomena, and the sayings of the predecessor sheikhs represent their various interpretative choices and criteria in dealing with these matters. In this regard, Hujwiri's <i>Kashf al-Mahjoob</i>, one of the oldest Persian Sufi texts, is an important source in this field. The analysis and classification of his interpretation of verses and hadiths show the extent to which he adhered to the appearance of the text or deviated from it, his tasteful, imaginative tendencies, or the presence of logical and argumentative aspects in interpretation, as well as his ideological occupations in interpretation. Also, by comparing his interpretive patterns of verses and hadiths with the frameworks applied by Hujwiri in interpreting the sayings of the sheikhs, the extent to which he was harmonious and coherent, or conversely, chaotic, in this area is determined. Finally, comparing these frameworks with other Sufis in other periods will explain the process of their changes in the intellectual, epistemological, and tasteful spheres.
Article history:	
Received: 9 September 2025	
Received in revised form: 27 October 2025	
Accepted: 02 November 2025	
Published online: 27 December 2025	
Keywords: Hujwiri, <i>Kashf al-Mahjoob</i> , Tafsir, Ta'wila, Verses and Hadiths.	
Cite this article: Bayram Haghighi, R. (2025). Analysis of the Structure of Sufi Interpretation of Verses and Hadiths in the Intellectual System of Hujviri. <i>Persian Language and Literature</i> , 78 (252), 27-46. http://doi.org/10.22034/perlit.2025.69087.3852	
	© The Author(s). Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

This study explores the hermeneutical framework of Qur'anic and hadith interpretation in *Kashf al-Mahjub*, the seminal Persian Sufi treatise written by 'Alī ibn 'Uthmān al-Hujwiri (d. 465/1072). As the earliest systematic exposition of Sufi doctrine in Persian prose, the text represents a key transition from Arabic scholastic traditions to Persian mystical discourse. The article aims to identify Hujwiri's interpretive principles, the epistemic foundations underpinning his tafsir (exegesis) and ta'wil (esoteric interpretation), and the consistency of his hermeneutic method across scriptural and non-scriptural sources.

Unlike later Sufi commentators such as Ruzbihān Baqli or 'Ayn al-Quḍāt Hamadāni, Hujwiri writes from within an early phase of disciplined Sufism—one characterized by sobriety, textual fidelity, and measured mysticism. His approach balances devotion to the outward meaning of revelation (ẓāhir) with the spiritual necessity of uncovering its inner reality (*bāṭin*). The present research situates his interpretive method at the intersection of linguistic rigor, theological orthodoxy, and experiential knowledge.

Islamic hermeneutics historically distinguishes between tafsir, the exoteric explanation of divine speech, and ta'wil, the search for hidden meanings accessible through spiritual insight. Sufis adopted ta'wil not merely as an intellectual exercise but as a process of self-transformation: uncovering divine intent through the illumination of the heart. Yet early authorities such as Junayd and al-Qushayri warned that uncontrolled ta'wil could lead to heretical innovation.

Hujwiri's position mediates between these extremes. He upholds the authority of the revealed text while validating mystical unveiling as a legitimate path to comprehension. The title of his book—*Kashf al-Mahjub* ("Unveiling of the Veiled")—symbolizes his conviction that the divine mysteries lie hidden beneath the surface of scripture and must be disclosed through disciplined insight. His approach therefore constitutes what this study calls a "methodical mysticism": a rationally ordered yet spiritually grounded epistemology that integrates intellect, linguistic awareness, and contemplative vision.

Methodology

The study applies qualitative textual analysis and comparative hermeneutics. Close reading of *Kashf al-Mahjub* identifies recurring interpretive patterns in Hujwiri's treatment of Qur'anic verses, hadiths, and Sufi aphorisms. These are then compared with exegetical tendencies found in Qushayri's *Risāla*, Ghazālī's *Kimiyā-ye Sa'ādat*, and Maybudi's *Kashf al-Asrār*. The analysis emphasizes both linguistic elements—syntax, semantics, and rhetorical devices—and epistemological structures such as modes of reasoning and the role of intuition.

Discussion

1. Linguistic Sensitivity and Grammatical Hermeneutics

Hujwiri demonstrates acute awareness of linguistic form. The syntactic relationship between subject and predicate often becomes the key to mystical interpretation. For example, in the verse "Subḥāna alladhi asrā bi-'abdihi laylan" (17:1), he distinguishes between divine agency and human receptivity: the Prophet's passive role ("was taken") expresses perfect surrender, whereas Moses' active ascent to Sinai (wa-lammā jā'a Musā) reflects the persistence of selfhood. The grammatical distinction thus encodes differing degrees of proximity to the Divine—a linguistic insight elevated to a metaphysical principle.

2. Semantic Transference and Spiritual Recontextualization

Hujwiri frequently transfers Qur'anic terminology into the vocabulary of Sufi psychology. The verse "Allāhu yaqbiḍu wa yabsuṭu" (2:245), referring to divine control over provision, becomes an allegory for states of contraction (qabḍ) and expansion (baṣṭ) experienced by the mystic heart. Similarly, "Mā 'indakum yanfadu wa mā 'inda Allāhi bāq" (16:96) shifts from a statement on material transience to a metaphysical reflection on the perishable ego versus the eternal spirit.

3. Symbolic Reading of Scriptural Narratives

Biblical-prophetic stories acquire inner psychological significance. The account of Moses fainting at Sinai (A'rāf 143) is interpreted as the incapacity of ecstatic absorption to bear divine manifestation, contrasted with the Prophet Muhammad's steadiness in conscious awareness (ṣaḥw). The story of Joseph's beauty (Yusuf 31), in which the Egyptian women exclaim "This is no mortal!", becomes an allegory of self-annihilation through beauty's epiphany. Such readings show that for Hujwiri, narrative serves as a mirror for spiritual transformation.

4. Harmonizing Zāhir and Bāṭin

Hujwiri insists that the outward and inward meanings of religion form a single continuum: "The outward without the inward is hypocrisy, and the inward without the outward is heresy." His discussion of ritual purity exemplifies this dualism: bodily cleanliness parallels the purification of the heart, and prayer without inner presence is incomplete. This balance defines his epistemological sobriety, aligning him with the "sober" (ṣaḥwī) school of Sufism associated with Junayd rather than the ecstatic excess of Bāyazīd.

5. Interpretation of Prophetic Traditions

When interpreting hadiths, Hujwiri proceeds with theological caution. In the hadith "al-ṣawm li wa-anā ajzi bih" ("Fasting is for Me and I reward it"), he rejects purely metaphorical readings, asserting that all human attributes are derivative reflections of divine acts; thus the fasting person's abstinence mirrors divine self-sufficiency. His reading exemplifies metaphysical audacity tempered by reverence for the text.

6. Consistency Across Interpretive Domains

Comparison of his scriptural and non-scriptural interpretations reveals a consistent epistemic pattern. In both Qur'anic and Sufi contexts, Hujwiri moves from external form to internal meaning, identifies divine agency behind human acts, and employs linguistic subtleties as vehicles of metaphysical insight. This structural uniformity evidences a coherent worldview—a "unity of witnessing" (waḥdat al-shuhud) rather than the later pantheistic "unity of being" (waḥdat al-wujud).

7. Avoidance of Ontological Monism

Hujwiri refrains from equating creation with the Creator. Verses such as "Huwa al-awwal wa-l-ākhir wa-l-zāhir wa-l-bāṭin" (57:3) are interpreted not to erase distinction but to affirm God's all-encompassing presence in cognition. His commentary on sayings like "I saw nothing but I saw God in it" (Muḥammad b. Wāsi') stresses that such perception is an epistemic—not ontological—union: the mystic perceives through God, not as God. This view delineates a doctrinal boundary that later Sufis sometimes overstepped.

8. Aesthetic and Literary Dimensions

Despite his caution in religious exegesis, Hujwiri shows tolerance toward literary ta'wil. His recounting of Abu Nuwās's poem about sensory pleasure becomes a parable of interpretive creativity: he praises a student's allegorical reading that the poet himself had not intended, suggesting that genuine meaning may exceed authorial awareness when born of refined taste (dhawq). Here, aesthetic delight becomes a legitimate form of spiritual cognition.

Epistemological Implications

Underlying Hujwiri's method is a tripartite epistemology: (1) naṣṣ—the revealed text as locus of divine truth; (2) 'aql—reason and linguistic order as safeguards of coherence; and (3) kashf—mystical unveiling as the experiential completion of knowledge. The interplay of these three dimensions forms an integrated model of knowing that is simultaneously linguistic, rational, and visionary.

Conclusion

Hujwiri's interpretive system represents one of the earliest coherent syntheses of exoteric scholarship and esoteric insight in Persian Sufism. His ta'wil respects textual boundaries while expanding meaning through analogy, symbolism, and spiritual experience. The results reveal an epistemology of moderation: he neither confines revelation to literalism nor dissolves it into metaphysical abstraction.

In *Kashf al-Mahjub*, hermeneutics becomes a spiritual discipline—an unveiling governed by linguistic precision, ethical restraint, and experiential verification. The unity and consistency across his interpretations of Qur'an, hadith, and Sufi sayings attest to an integrated worldview grounded in what might be termed "methodical illumination." Hujwiri's legacy thus lies in articulating an early Sufi hermeneutic that harmonizes reason, revelation, and mystical perception, setting a paradigm for later Persian mystical thought.

Keywords: 'Ali Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, Sufi Hermeneutics, Qur'anic Exegesis, Ta'wil, Mystical Epistemology, Early Persian Sufism.

تحلیل ساختار تفسیر آیات و احادیث در نظام معرفتی هجویری

رقیه بایرام حقیقی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: RBHaghighi@pnu.ac.ir

DOI: [10.22034/perlit.2025.69087.3852](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.69087.3852)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تفسیر صوفیان از آیات، احادیث، اقوال مشایخ و متون دیگر، چندوچون‌گزینش‌ها و معیارهای تفسیری آنان را در مواجهه با این امور بازنمایی می‌کند. در این میان، کشف‌المحجوب هجویری یکی از کهن‌ترین متون صوفیانه فارسی، منبع حائز اهمیتی در این زمینه به‌شمار می‌آید. نگارنده در این مقاله می‌کوشد ضمن طبقه‌بندی تأویلات هجویری از آیات و احادیث، با برشمردن اصلی‌ترین الگوهای تفسیری و عوامل تأثیرگذار در نظام معرفتی وی، میزان وفاداری او به ظاهر متن یا عدول از آن، داشتن گرایش‌های ذوقی، یا وجود جنبه‌های استدلال‌ورزانه در تأویل و نیز تصرفات ایدئولوژیک وی در تفسیر را نشان دهد. در ادامه این جستار، با مقایسه الگوهای استنباطی هجویری از آیات و احادیث با چهارچوب‌های اعمال‌شده وی در تأویل اقوال مشایخ صوفیه، میزان هماهنگی، انسجام منظر و هم‌نوایی معرفتی یا بالعکس آشفتگی‌گرایی او در عرصه تفسیر صوفیانه مشخص می‌شود.
کلیدواژه‌ها: هجویری، کشف‌المحجوب، تفسیر صوفیانه، تأویل، آیات قرآن، احادیث.	

استاد: بایرام حقیقی، رقیه (۱۴۰۴). تحلیل ساختار تفسیر آیات و احادیث در نظام معرفتی هجویری. *زبان و ادب فارسی*، ۷۸ (۲۵۲)، ۴۶-۲۷.

<http://doi.org/10.22034/perlit.2025.69087.3852>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

تأویل و فهم متون و مسائل تأثیرگذار بر جریان آن، از عمده مباحث مطرح در نقد ادبی معاصر است که از آن با عنوان مبحث «هرمنوتیک» یاد می‌شود. تفسیر متون مقدس و چالش‌ها و چهارچوب‌های ارائه‌شده از سوی مقامات دینی، منجر به شکل‌گیری این علم در غرب شد و توجه به همین اصول تفسیری، موجب توجه به نظام کلی و عمومی فهم متون شد تا جایی که خود کتاب مقدس را به‌عنوان یکی از متون نوشتاری درآورد که از قواعد کلی و عمومی فهم، نمی‌توانست خارج باشد. دامنه این علم تا دوره اخیر نیز کشیده شد و حوزه رمزگشایی از نشانه‌ها و خواب‌ها و شاخه‌های دیگر علوم انسانی را نیز دربر گرفت. مباحث این علم با عنوان «تفسیر و تأویل» در میان مسلمانان نیز مطرح بوده‌است، خصوصاً نزد صوفیه که حوزه وسیعی از تأویل نشانه‌های نوشتاری چون آیات قرآن و احادیث و اقوال مشایخ تا نشانه‌ها و پدیده‌های طبیعی و تأویل رؤیا را شامل می‌شد، اما دریافت‌ها و مطالب آن‌ها به‌صورت قواعد کلی و نظام‌مند فهم متون درنیامد.

۱-۱- بیان مسئله و سؤالات تحقیق

بررسی تأویلات صوفیان و تحولات آن‌ها در بستر تاریخ و نقش ذهنیت مفسر در کشف معانی مستور می‌تواند استعدادهای معنایی متون، فهم و عوامل تأثیرگذار بر آن را نشان دهد و در تدوین قواعد عمومی فهم، در نزد صوفیه یاری کند. این تأویلات تحت تأثیر عوامل متعددی صورت گرفته‌اند که از تأثیر وجوه بلاغی، ساختار نحوی و معنایی واژگان متن می‌توان به‌عنوان عوامل الهام‌بخش درون‌متنی و از سویی دیگر، از آموزه‌ها و پیش‌فهم‌ها و ذهنیت فردی صوفیان به‌عنوان عوامل برون‌متنی یاد کرد که منجر به قرائت و برداشت متفاوتی از متون بالاخص از آیات و احادیث می‌شود. در این بین، بررسی تفسیرهای هجویری از این دو منبع در کشف‌المحجوب که از قدیمی‌ترین متون صوفیانه فارسی است، علاوه بر نشان دادن ذائقه‌های تفسیری وی، شیوه‌های او برای باوراندگی و اقناع مخاطب در انتخاب معیاری صحیح برای استنباط‌های وی از کلام مقدس را نشان می‌دهد. مقایسه این روش‌ها و برداشت‌ها در دوره‌های بعدی، تحولات تفسیری صوفیان را که متأثر از زمینه‌های فردی و اجتماعی است نمایان‌تر خواهد کرد. در این پژوهش بر آنیم تا به سؤالات زیر پاسخ دهیم:

- نظرگاه‌های اصلی هجویری در تفسیر صوفیانه آیات و احادیث کدام‌اند؟
- جنبه‌های استدلالی و منطقی در تأویلات وی چگونه پردازش شده‌است؟
- آیا تأویلات شاعرانه و خیالی در برداشت‌های وی از آیات و احادیث دیده می‌شود؟
- ساختار نحوی و زبانی آیات چه نقشی در تفاسیر وی دارد؟
- جواز عدول از ظاهر در تفاسیر عرفانی وی چه چیزی است؟
- تا چه میزان بین نظرگاه‌های هجویری در تأویل آیات و احادیث با تأویلات وی از اقوال مشایخ هماهنگی دیده می‌شود و در صورت اثبات، آیا می‌شود مجموع این چهارچوب‌ها را در یک ساختار و نظام منسجم، حاکی از وحدت اندیشه و تجربه روحی هجویری دانست؟ و اهم محورهای جهان‌بینی صوفیانه وی را ترسیم کرد؟^۱

۲-۱- اهداف و ضرورت تحقیق

این پژوهش درصدد است که ابتدا اصلی‌ترین نگرانه‌های هجویری را در تأویل آیات و احادیث مشخص و تقسیم‌بندی کند تا با نشان دادن مهم‌ترین الگوهای معرفتی، منطقی، زبانی وی در تفسیر این منابع، میزان پابندی نویسنده به ظاهر متن یا عدول از آن، سمت‌وسوهای ذوقی، خیالی، یا داشتن جنبه‌های منطقی و استدلال‌ورزانه در تأویلات وی را نشان دهد. همچنین از آنجاکه در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، یکی از وجوه اصلی مقایسه عرفان‌های نظری عارفان، سنجش میزان سازگاری (consistency)، تلائم و هم‌نوایی اجزای آن در درون خود است (نک: ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۶۳). در گام بعدی، جستار پیش‌رو بر آن است تا میزان هماهنگی و همسویی تفاسیر صوفیانه هجویری از آیات و احادیث با استنباط‌های وی از اقوال مشایخ مقایسه گردد و در صورت تناقض موارد نشان داده شود. شایان ذکر است هجویری در موارد متعددی به تفسیر صوفیانه اقوال مشایخ در کشف‌المحجوب پرداخته و نگارنده این تحقیق در مقاله «بررسی تأویل اقوال مشایخ در کشف‌المحجوب هجویری» چهارچوب‌ها و مبنای تأویلات وی را ذکر کرده‌است.

برای تبیین دقیق‌تر اهداف این تحقیق، ذکر این نکته ضروری است که در اینجا در پی آن نیستیم که درباره صحیح یا غلط بودن تأویلات هجویری از منظر دینی اظهار نظر کنیم بلکه غرض، ابتدا ترسیم مهم‌ترین چهارچوب‌ها و نظرگاه‌های وی در تفسیر آیات و احادیث و سپس نشان دادن نظم و همسویی نگرانه‌های معرفتی و استنباطی وی در تفسیر گفتار مشایخ با آیات و احادیث است.

۳-۱- پیشینه تحقیق

درباره کشف‌المحجوب، تحقیقات متنوعی با رویکردهای متفاوت صورت گرفته‌است. از آن میان به چند منبعی که اختصاصاً به موضوع این مقاله مربوط است اشاره می‌شود:

ایفایی و حدیدی (۱۳۹۵) در مقاله «آسیب‌شناسی قرآنی-روایی تأویلات کشف‌المحجوب (با تأکید بر داستان آدم و حوا)» ضمن اذعان به مؤمنانه و باورمندانه بودن نگارش‌های هجویری با مستندات درون‌دینی و روایی، به ورود و نفوذ اسرائیلیات در تفسیر داستان آدم و حوا اشاره کرده‌اند.

وزیری‌زاده و هادی (۱۳۹۶) در مقاله «شناخت و تحلیل چگونگی تفسیر آیات در متون نثر عرفانی غیرتفسیری پارسی» به بررسی متون نثر عرفانی غیرتفسیری در زبان فارسی تا قرن پنجم و ششم پرداخته‌اند. در این مقاله حدود سی اثر بررسی شده که یکی از آن‌ها کشف‌المحجوب است. نویسنده اشاره می‌کند که متون مذکور به ۹ روش تفسیر شده‌اند. در مورد کشف‌المحجوب به وجود ۳۰ آیه اشاره شده که به شیوه‌های گوناگون عقلی، نقلی، عرفانی، قرآن با قرآن، ادبی، کلامی، اخلاقی، ترکیبی، استنباطی و شأن نزول تفسیر شده‌اند.

ایرانمنش (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی طرح‌واره‌ها در کشف‌المحجوب و تذکرة‌الاولیای عطار نیشابوری» به بررسی طرح‌واره‌های به‌کارگرفته‌شده توسط عطار و هجویری در داستان حلاج پرداخته و به این نتیجه رسیده‌است که عطار برای نشان دادن جهان‌بینی عرفانی حلاج، بیش از هجویری از مفاهیم استعاره‌ای بهره گرفته‌است و سبک هنری و عارفانه عطار در مقایسه با هجویری آشکارتر است. شعبانی و عباس‌زاده جهرمی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی چرایی و چگونگی تأویل آیات قرآنی در کشف‌المحجوب هجویری» با بررسی ۵۵ آیه از قرآن در مقدمه و شش باب آغازین به این نتیجه رسیده‌اند که برداشت هجویری از ۲۷ آیه، صحیح و از ۲۶ آیه، شخصی بوده‌است و در تأویل دو آیه خطای آشکار داشته‌است.

۲. مبانی نظری

۲-۱- تفسیر و تأویل

لغت‌شناسان ریشه تفسیر را برگرفته از «فَسَّرَ» یا «سَفَر» دانسته‌اند که با توجه به قول اول تفسیر از ماده فَسَّرَ یَفْسِرُ یا فَسَّرَ یَفْسُرُ فَسْرًا است که به معنی بیان و آشکار کردن امری پنهان و در غطاء است و هرگاه در مورد کلام به کار رود به معنی کشف مراد از لفظ مشکل و مبهم می‌باشد (ابن منظور، ۱۳۷۴ق، ج ۵، ذیل ماده فَسَّرَ) و در قول دیگر، تفسیر از ریشه «سَفَر» مأخوذ است که به معنی کشف و آشکار شدن است (همان، ج ۴، ذیل «سَفَر»). در کتاب‌های لغت معانی مختلفی که برای این فعل آمده، بیشتر با مفهوم تبیین و توضیح و رفع پوشیدگی و ابهام پیوند دارد. جرجانی در تعریف تفسیر می‌گوید: «تفسیر در اصل: به معنای کشف و آشکار کردن است و در شرع: توضیح معنی آیه و شأن و قصه و سبب نزول آیه، با لفظی که آشکارا بر آن دلالت کند (ترجمه از جرجانی، ۲۰۰۴: ۵۷). تفسیر قرآن عموماً به معنای رسیدن به سالم‌ترین معنا و مراد خداوند، بدون دخالت نظر شخصی است. در بین مسلمانان هر گروهی با وجود اختلافات تفسیری، همواره فهم و معنای خود را تفسیر درست خوانده‌اند، و تفسیر مخالفان را مصداق «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ، فَلْيَبْتَؤُاْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».

صوفیه نیز در مواردی معنای خاص خود را که ارتباط ظاهری چندانی با صورت آیات ندارد با عنوان تفسیر و معنا آورده‌اند یا تفاسیری را از قول برخی مفسران نقل کرده‌اند که با مشرب فکری آنان سازگار بوده‌است. برای مثال در کشف‌المحجوب در باب سماع آمده‌است: «قوله تعالى «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» مفسران گفتند که این صوت حسن باشد» (هجویری، ۱۳۸۳، ۵۸۳).^۲ اما تأویل برگرفته شده از «أول» به معنی بازگشت است و هرگاه در مورد سخن به کار رود به معنی برگرداندن کلام به اصل آن است (ابن منظور، همان، ج ۱۱، ذیل «أول») و در زبان شرع بیشتر در مفهوم گسترش معنای احتمالی آیه است به شرط آنکه معنای تأویلی از معنای ظاهری آیه دور نشده باشد؛ چنانکه جرجانی در این باره می‌گوید: «تأویل در اصل به معنای بازگرداندن است و در شرع برگرداندن لفظ از معنای ظاهری به معنای احتمالی آن است، به شرط آنکه معنای محتمل، موافق با کتاب و سنت باشد مانند سخن خدای تعالی: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» اگر از آن بیرون آوردن مرغ از تخم مرغ اراده کنی تفسیر است و اگر بیرون آوردن مؤمن از کافر و عالم از جاهل اراده کنی تأویل است» (ترجمه از جرجانی، همان: ۴۶). این کلمه هفده بار در قرآن کریم به کار رفته‌است که با بررسی آن‌ها معنای دیگری نیز برای آن آشکار می‌شود، از آن جمله: ۱- تعبیر خواب: ۱. (یوسف/ ۱۰۰) و (یوسف/ ۲۱)؛ ۲- حقیقت و سرّ پنهان امور: (کهف/ ۷۸)؛ ۳- سرانجام نیک امور و جزای احسن: (نساء/ ۵۹) از مجاهد، مفسر قرن دوم، نقل است که «احسن تأویلاً» در آیه مذکور را به «احسن جزاء» تفسیر کرده‌است. (تفسیر طبری، ذیل آیه)؛ ۴- تحقق وعده‌های قرآنی، و تجسم واقعیات عینی: (یونس/ ۳۸-۳۹) (نصری، ۱۳۸۲، ۲۲۰)؛ ۵- تأویل به معنی الوان: (یوسف/ ۳۷) این معنا، به‌عنوان وجه پنجم معنای تأویل، در کتاب الوجوه و النظائر آمده‌است: «یعنی بالوانه من قبل أن ياتيكمما الطعام» (همان، نقل از دامغانی، ۱۳۶۶: ۱۹۰-۱۹۱).

با وجود تمامی تفاوت‌ها بین تفسیر و تأویل عده‌ای نیز هر دو را به معنای واحد و مترادف در نظر گرفته‌اند، چنان‌که ابوعبیده می‌گوید: «التفسير والتأويل بمعنى واحد» (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱: ۱۹) و ابوالعباس احمد بن یحیی نیز در مورد تأویل گفته‌است: «التأويل والمعنى والتفسير واحد» (ابن منظور، همان، ذیل «أول») از این رو واژه تأویل در عنوان بعضی از تفاسیر اهل سنت نیز آمده‌است، مانند انوار التنزیل و اسرار التأویل، مشهور به تفسیر بیضاوی و گاهی نیز در عنوان تفاسیر شیعی مثلاً در کتاب حقایق التنزیل و دقایق التأویل سید رضی. در حالی که آشکارا، این تفسیرها به شناخت اموری پرداخته‌اند که با ظاهر لفظ همخوانی ندارد و به این دلیل، نه تفسیر بلکه تأویل محسوب می‌شوند (احمدی، ۱۳۷۰: ۵۰۶). با در نظر گرفتن همه تعاریف و اختلافات، آن هنگام که تفسیر متوجه برداشت ظاهری از آیات، با حفظ ضوابط خاص باشد و حتی الامکان از دخالت نظر شخصی و ذوقی پرهیز کند «تفسیر»

نام می‌گیرد و هرگاه مبتنی بر امعان نظر و استدلال ذهنی مفسر باشد یا به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و گسترده‌تر از ظاهر توجه کند «تأویل» نام می‌گیرد که خود دارای دو گرایش عقلی و کشفی-شهودی است (پودینه آقایی، ۱۳۸۳: ۳۹). معتزله بهترین نماینده تأویل عقلی و صوفیه بهترین نمونه تأویل باطنی-کشفی هستند.

از معانی خاص تأویل که در کتاب‌های لغت عربی کمتر به آن اشاره شده، تأویل در معنای رخصت و بهانه‌جویی در امور شرعی است که در بعضی از منابع صوفیه به این معنا به کار رفته است و هرچند متون صوفیانه مشحون از تأویلات مختلف از آیات و احادیث و حتی امور و پدیده‌های طبیعی و مباحث علمی چون صرف و نحو است، برخی از آن‌ها در مقام نظر به تأویل روی خوشی نشان نداده‌اند و اغلب ضمن پرهیز دادن مریدان از تأویل آن را در معنای بهانه‌جویی و طلب رخصت شرعی به کار برده‌اند: «و اما فقه را شرط، احتیاط و تقوی باشد. هرکه به رخص و تأویلات و تعلق شبهات مشغول گردد و بدون مذهب به گرد مجتهدان گردد مرآسانی را، زود باشد که به فسق درافتد و این جمله از غفلت پدیدار آید» (هجویری، همان: ۲۶). غزالی نیز در *کیمیای سعادت* تأویل را هم‌ردیف عذر و بهانه‌جویی به کار برده است که اغلب جهت توجیه کارهای حرام از سوی برخی اعمال می‌شود: «و بیشتر دلیری بر حرام کسانی کنند که ایشان به نام عالم باشند و از حقیقت علم فارغ باشند و یا آن را که می‌کنند عذری و تأویلی دانند که عوام فهم نکنند باید که عامی بدین چشم نگرد تا هلاک نشود» (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۴۲). نیز در *رساله قشیریه* تأویل در معنای بهانه‌جویی و حیلۀ شرعی آمده است: «عمر گوید رضی‌الله عنه [استقاموا] یعنی که روباه بازی نکنید... و قول عمر رضی‌الله عنه اشارت کند بر ترک طلب تأویل و قیام کردن به شرط عهد» (قشیری، ۱۳۸۱، ۳۱۹). میدی که خود از بزرگ‌ترین چهره‌های تأویل‌کننده قرآن به‌شمار می‌رود در *کشف‌الاسرار* درباره خطرات تأویل می‌گوید: «راه تأویل مرو که راه تأویل رفتن، زهر آزمودن است و به خار، خار از پای برون آوردن» (میددی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۵۲). خواجه عبدالله انصاری نیز معرفت را سه رکن تلقی می‌کند و یک رکن از آن را پرهیز از جستن تأویل و بر اسم ظاهر اکتفا کردن می‌داند «و این معرفت خبری را سه رکن است: اثبات صفت بی‌تشبیه و نفی تشبیه بی‌تعطیل و نومید شدن از دریافت چگونگی و پرهیزیدن از جستن تأویل و بر اسم ظاهر بازیستادن» (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۲).

از این‌رو صوفیه در آثارشان، از برخوردهای تأویلی خود با عنوان تفسیر بعید، و معنا یاد کرده‌اند و یا اصطلاحاتی چون «معنی رمزی»، «معنی لطیف»، «سر» و «اشارت» به کار برده‌اند. جملائی نظیر «اندر تحت این رمزی است»، «این قول لطیف است»، «ظاهر آن... است و حقیقت آن...» در *کشف‌المحجوب* به‌کرات دیده می‌شود. با در نظر گرفتن اختلافات مطرح شده درباره این دو کلمه، نگارنده هم در این تحقیق کلمات **تفسیر صوفیانه** و **تأویل** را مترادف هم به کار برده است؛ بدین معنی که صوفیان از تأویلات خود با عنوان تفسیر یاد کرده‌اند.

۳. بحث

۱-۳- باطن‌گرایی هجویری

نظر به اینکه تأویلات صوفیان عرصه وسیعی را شامل می‌شود که تنها منحصر به متون دینی یا غیردینی نیست، برای ترسیم جهان‌نگری و شناختن ابعاد و معیارهای فهم و تفسیر هر صوفی ضرورت دارد مواردی که وی به تفسیر عرفانی و کشف معنای باطنی آن‌ها پرداخته احصا شوند تا منابع الهام و محرک‌های وی برای نشان دادن جهان‌بینی صوفیانه‌اش شناسانده شوند.

پس از شرح *التعرف* مستملی بخاری که شرح مبسوطی بر کتاب *التعرف* کلابادی است، *کشف‌المحجوب* هجویری یکی از نخستین متون مستقل صوفیانه فارسی به‌شمار می‌آید. عنوان خاص این کتاب و آغاز آن با جمله «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَشَفَ لِأَوْلِيَائِهِ بَوَاطِنَ مَلَكُوتِهِ وَ سَرَايِرَ جَبَرُوتِهِ» اهتمام خاص هجویری را به کشف باطن و پرده برداشتن از حجاب‌هایی که مانع دیدن حقیقت‌اند، نشان

می‌دهد. در اصطلاح صوفیان، مراد از حجاب، تمامی موانع و علل پوشیدگی است که میان فیوضات و تجلیات حق و انسان قرار می‌گیرد و مراد از کشف، پرده برداشتن از آن حجاب‌ها و تجلی حقیقت مستور است، از این رو کشف/المحجوب را می‌توان یکی از بهترین معادل‌ها برای تأویل و باطن‌گرایی صوفیانه در نظر گرفت (نیز در این باره نک: شایگان، ۱۳۷۳: ۷۸). دامنه توجه به باطن از منظر هجویری علاوه بر کشف معنای عمیق‌تر در آیات قرآنی، احادیث و اقوال مشایخ صوفیه، پدیده‌های طبیعی و احکام شریعت را نیز دربر می‌گیرد. برای او نماز، روزه، حج، طهارت... ظاهری دارند و باطنی؛ وی ظاهر دین را برزش معاملات و باطن آن را تصحیح نیت می‌داند که قیام هر یک بی‌دیگری محال است: «ظاهر حقیقت، بی باطن نفاق و باطن حقیقت بی ظاهر، زندقه. ظاهر شریعت بی باطن، نفس و باطن بی ظاهر، هوس» (هجویری، همان: ۱۴). رسوم تصوّف نیز ذومراتب‌اند. همو در باب سماع می‌گوید: «پس سماع دو گونه باشد: یکی به واسطه، و دیگر بی‌واسطه. آنچه از قاری شنود آلت غیبت باشد، آنچه از باری شنود آلت حضور» (همان: ۵۹۳).

هجویری در مواردی هم به ذکر تأویلات ادبی و معانی پنهان ابیات و کلمات می‌پردازد. این موارد حاکی از تساهل وی در پذیرش تأویلاتی است که موجب التذاذ ادبی و ذوقی خواننده می‌شود.

۲-۳- رویکرد هجویری به تأویل ادبی

همان‌طور که در ادامه نوشته به آن خواهیم پرداخت هجویری در تأویل آیات و احادیث عموماً سعی دارد پا را از دایره احتیاط و پابندی به ظاهر بیرون نهد. او به پیروی از مشایخ سلف بر آن است تا برای آیات الهی معنایی در طول معنای آیات پیدا کند اما رویکرد هجویری به تأویلات ادبی متفاوت است. وی از نقل تأویلاتی که موجب التذاذ هنری یا کمال روحی برای مخاطب می‌شود رویگردان نیست و در کشف/المحجوب در باب سماع، با نقل تأویل زیبای پسری از شعر ابونواس، مجال تأویلات ادبی را گسترده‌تر می‌کند. نقل است که روزی ابونواس در حضور جمعی بیت زیر را می‌خواند:

أَلَا فَاسْقِنِي خَمْرًا وَقُلْ لِي هِيَ الْخَمْرُ وَلَا تَسْقِنِي سِرًّا إِذَا أَمَكْنَ الْجَهْرُ

(ابونواس، ۱۹۷۱: ۹۲)

روزی گذرش بر مکتب‌خانه‌ای می‌افتد، تفسیر متفاوت شاگردی نزد استاد از آن بیت، توجه او را به خود جلب و وی را نیز متعجب می‌کند. شاگرد در بیان مراد ابونواس از بیت فوق می‌گوید که با خوردن شراب چهارحس آدمی از آن بهره‌مند می‌شوند، چشم با دیدن، بینی با بویدن، زبان با چشش تلخی آن و دست با بساویدن قدح آن بهره می‌یابند. در این میان گوش از کسب لذت بی بهره می‌ماند و ابونواس با سرودن این بیت خواستار کمال لذت و بهره‌مندی هر پنج حس از شراب است. ابونواس گفت: «به خدا ای پسر! معنی‌ای از کلام من برآوردی که من هرگز قصد نکرده بودم» (سرخوش، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

هجویری با آوردن این تأویل به پذیرش معانی ناخودآگاه مؤلف، در صورتی که حاصل ذوقی سلیم و موجد التذاذ هنری باشد، صحه گذاشته است و علی‌رغم اینکه در کشف/المحجوب نگاه مقبولی به واژه تأویل دیده نمی‌شود، در کتاب خود یکی از نمونه‌های عالی تأویل ادبی در نزد قدما را ذکر کرده است: «بده ای دوست مرا، تا چشم ببیند و دست بساود و کام بجشد و بینی ببوید، آنک یک حاست را از آن نصیب نباشد، پس بگوی این خمر است تا گوش نیز نصیب یابد تا همه حواس من اندر بند آن شوند و از آن لذت یابند» (هجویری، همان: ۵۹۲-۵۹۳).

گفتنی است هجویری برخلاف صوفیان که برای کلمه صوفی وجه اشتقاقی خاص قائل شده‌اند برای این لغت هیچ اشتقاقی قائل نیست: «بر مقتضای لغت اشتقاق این اسم درست نگردد از هیچ معنی» (همان: ۳۹-۴۰) که البته این بی‌معنایی و تهی‌وارگی اشتقاقی واژه، راه را برای برداشت‌ها و تعبیر مختلف از این کلمه باز می‌کند (در این باره نک: بایرام حقیقی، ۱۳۹۲: ۲۰۰).

۳-۳- تأویل آیات

اما وی درباره متون قرآنی و احادیث رویکرد محتاطانه‌تری دارد. در اینجا قصد داریم ضمن نشان دادن مهم‌ترین دیدگاه‌های هجویری در تفسیر صوفیانه آیات و احادیث، به تقسیم‌بندی چهارچوب‌ها و نظرگاه‌های وی در تفسیر صوفیانه این منابع بپردازیم. اصلی‌ترین این محورها عبارت‌اند از:

۱-۳-۳- توجه به ساختار نحوی موجود در متن آیات؛ به‌ویژه جایگاه فاعل و مفعول

توجه هجویری به فاعل و مفعول در متن برخی از آیات، به ویژه آیه‌هایی که انجام امور در آنها به خداوند منسوب است مبنایی است برای برداشت‌ها و داوری‌های صوفیانه وی. برای رفع شبهه محتمل باید افزود که این نوع استنباط او از تمرکز بر ارکان نحوی موجود و آشکار در آیات است و اینگونه نیست که بخواهد فاعل و مفعول تصریح شده در آیات را نپذیرد یا آنها را به گونه‌ای دیگر تأویل کند. برای مثال در آیه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا» منزّه است آن [خدایی] که بنده اش را شبانه سیر داد [از مسجدالحرام به سوی مسجد الاقصی] (اسراء/۱) هجویری در شرح الفاظ صوفیان، مسامره را که- «وقتی بود بنده را با حق به شب»- به محادثه - که «وقتی بود به روز»- ترجیح می‌دهد و اولی را متعلق به مقام پیامبر (ص) و دومی را متعلق به مقام موسی (ع) می‌داند و با توجه به آیه فوق می‌گوید: خداوند در شب معراج، جبرئیل را با براق به سوی پیامبر (ص) می‌فرستد و او را از مکه «به قاب قوسین» می‌آورد تا شبانه با حق سخن بگوید و از او سخن بشنود. پیامبر را درحالی که به مرتبه فنا از اوصاف بشری رسیده‌است، به بارگاه حق می‌آورند و او از دیدن عظمت حق متحیر می‌شود و از عبارت باز می‌ماند، اما موسی (ع) پس از چهل روز وعده و انتظار به سوی حق می‌آید و از خداوند، دیدار او را، طلب می‌کند و چون هنوز به مرحله فنا یا اختیار بشری نرسیده بود، محروم می‌ماند: «موسی علیه السلام ... از پس چهل روز وعده و انتظار به طور آمد و سخن خداوند تعالی بشنید تا منبسط شد و سؤال رویت کرد و از مراد باز ماند و از هوش بشد. چون به هوش باز آمد گفت: «ثُبْتُ إِلَيْكَ» تا فرق ظاهر شد میان آنکه آورده باشند قوله تعالی «سُبْحَانَ الَّذِي ...» و میان آنکه آمده باشد. قوله تعالی «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» (هجویری، همان: ۵۵۶-۵۵۷).

اهل سکر در ترجیح این مقام بر حالت صحو، به آیه «وَقَتْلَ دَاوُدَ جَالُوتَ»؛ و داوود جالوت را کشت (بقره/۲۵۱) و همچنین آیه «مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» استناد می‌کنند و معتقدند که آدمی در حالت سکر از دغدغه اختیار رها می‌شود و هر چه از او سر می‌زند، اراده حق بر او است. و چون پیامبر در این حال بود، خداوند فعل وی را به خود (خدا) نسبت داد و گفت: «مَا رَمَيْتَ...»، اما چون داود (ع) در مقام صحو بود، خداوند، فعل او را به خود نسبت داد و گفت: «وَقَتْلَ دَاوُدَ...». هجویری این استدلال را از قول مدافعان سکر می‌آورد که نشان می‌دهد توجه به ساختار نحوی و توجه به فاعل و مفعول در آیات برای ترجیح مقامات سلوک در میان صوفیان دیگر هم رایج بوده‌است. همچنین هجویری، در بحث ترجیح مقام جمع بر تفرقه، به همین دو آیه استناد می‌کند و می‌گوید که آدمی در مقام جمع مستغرق و مغلوب در دستان حق است و از این رو، نسبت افعال وی به خداوند است: «رسول -علیه السلام- مستغرق و مغلوب بود، فعلی از وی حاصل آمد. خداوند -تعالی- نسبت فعل از فعل وی دفع کرد و گفت: آن فعل من بود نه فعل تو، هر چند نشانه فعل تو بودی. مَا رَمَيْتَ...» (همان: ۳۷۶).

۲-۳-۳- یافتن ارتباط معنایی بین کلمات قرآن و مضامین صوفیانه

از کارهای مهم صوفیه در دوره‌های تکوین معتقدات تصوّف، مستندکردن آن باورها به کلام الهی و اصطلاح‌سازی است. برای رسیدن به این هدف آن‌ها اصطلاح مورد نظر را از قرآن می‌گیرند، اما معنا و مدلول صوفیانه خود را از آن استنباط می‌کنند. گاه بررسی آن اصطلاح قرآنی در بافت آیه و مدلول خاصی که صوفیان در آن دمیده‌اند در ابتدا بیشتر همنامی و تشابه صوری آن‌ها را نشان می‌دهد تا تشابه معنایی، اما باید افزود برداشت هجویری تضادی هم با صورت آیه ندارد. برای مثال، وی مصادیق قبض و بسط را از معیشت و رزق زمینی به واردات و رزق های آسمانی تسری و پرورش داده‌است. نمونه‌هایی از این تأویلات در کشف‌المحجوب:

- وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ و خداست که [در معیشت بندگان] تنگی و گشایش پدید می‌آورد و به‌سوی او بازگردانده می‌شود (بقره/۲۴۵). هجویری با استناد به این آیه، قبض و بسط را واردی بر دل‌های صوفیان می‌داند که آمدن و رفتن آن‌ها، به اختیار خداوند است. «قبض عبارتی بود از قبض قلوب اندر حالت حجاب، و بسط عبارتی است از بسط قلوب اندر حالت کشف» (همان: ۵۴۸).

- نمونه دیگر: «ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ و ما عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ؛ آنچه پیش شما است تمام می‌شود و آنچه پیش خدا است، پایدار است» (نحل/۹۶). هجویری در باب «فنا و بقا» این آیه را همراه با آیات «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» به‌عنوان معجوزی از قرآن، برای شرعی کردن این دو اصطلاح ذکر می‌کند، اما توجه به ادامه بحث در قرآن و تأمل در مدلولات خاص صوفیه، فاصله معنایی بین ظاهر آیات و تفاسیر صوفیانه را نشان می‌دهد (همان: ۳۶۰-۳۶۱).

۳-۳-۳- یافتن دلیلی صوفیانه برای ماجراهای نقل‌شده در آیات

- فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا؛ پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزریز ساخت و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد (اعراف/۱۴۳).

جنیدیه در ترجیح صحو بر سکر، به این آیه اشاره می‌کنند و معتقدند که موسی (ع) به دلیل غلبه حال سکر، طاقت یک تجلی حق را نیاورد و بی‌هوش شد، اما پیامبر (ص) به دلیل غلبه حال صحو بر او، سینه‌ای فراخ و ظرفیتی افزون‌تر داشت که توانست تجلی‌های پی‌درپی حق را تا «قاب قوسین» تحمّل کند و هر زمان هشیارتر و بیدارتر از پیش باشد (همان: ۲۸۱). گفتنی است هجویری (همان: ۲۸۲) خود در ترجیح این دو مقام، با اذعان بر موافقت خود از شیخش که جنیدی مذهب بود، صحورا برتر از سکر می‌داند و می‌گوید: «کمال حال صاحب سکر، صحو باشد...».

- هذا ربّي (الانعام/۷۷).

هجویری علّت خدا خوانده شدن ماه و آفتاب و ستاره از سوی ابراهیم (ع) را با توجه به دیدگاه «وحدت شهودی» خود تفسیر می‌کند و با اشاره به غلبه شوق بر آن حضرت، علّت بیان آن را مقهور و ناچیز دیدن عالم و مخلوق در برابر خالق بیان می‌کند: «و آن اندر حال غلبه شوق بود که هرچه می‌دید به صفت محبوب خود می‌دید ... به چشم اشتیاق اندر آن نگرند مفعول نبینند فاعل بینند مخلوق نبینند خالق بینند» (همان: ۱۴۱).

جهان از منظر هجویری آیه و نشانه خداوند است. ازاین‌رو، در تفسیر صوفیانه‌ای که وی از آیات دارد، آیاتی که ظرفیت‌های تفسیری «وحدت وجودی» دارند، مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) یا «فَإِنَّمَا تُولَدُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) از آن منظر تفسیر نشده‌اند. حتی در بیان این عبارت شبلی «الصُّوفِي لَا يَرِي فِي الدَّارَيْنِ مَعَ اللَّهِ

غیر الله» صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ چیز نبیند به جز خدای عز و جل، این قول شبلی را که تا حدی صبغه «وحدت وجودی» دارد با توجه به دیدگاه «وحدت شهودی» خود تفسیر می‌کند و معتقد است در لحظات استغراق، وجود بنده باقی می‌ماند؛ اما انسان به دلیل غلبه حالات و مواجه شدن با عظمتی فراگیر خود را نمی‌بیند و می‌پندارد که هم خود و هم ماسوی الله حق هستند و می‌گوید: «و در جمله هستی بنده، غیر بود و چون غیر نبیند خود را نبیند و از خود بکلّیت فارغ شود اندر حال نفی و اثبات خود» (همان: ۵۴). وی در تفسیر این سخن محمد بن واسع «ما رایت شیئاً الا و رایت الله فیه» هم می‌گوید: و این مقام مشاهدت باشد که بنده اندر دوستی فاعل به درجتی رسد که اندر فعل وی نگرند فعل نبیند فاعل بیند چنان که کسی اندر صورتی نگرند مصور بیند (همان: ۱۴۱). در اینجا هر دو قول ظرفیت تفسیر «وحدت وجودی» را هم دارند که در بیان هجویری اشاره‌ای به آن دیده نمی‌شود.

۳-۳-۴- تقسیم‌بندی‌های خاص در تفسیر آیات بر مبنای مشرب صوفیانه

- الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي؛ امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم (مائده/۳). هجویری راه رسیدن به خدا را سه قسم می‌داند: مقام، حال و تمکین؛ و معتقد است که آمدن همه پیامبران، برای نشان دادن این سه راه بوده است و منظور از کامل کردن دین، در آیه فوق را، تکامل این سه روش به دست حضرت محمد (ص) می‌داند: «و تمامت انبیاء و رسل که آمده‌اند با صدو بیست و چهار مقام و به آمدن محمد علیه السلام- اهل هر مقامی را حالی پدیدار آمد و بدان پیوست که کسب خلق از آن منقطع بود تا دین تمام شد بر خلق و نعمت به غایت رسید» (همان: ۵۴۴-۵۴۵).

۳-۳-۵- افزودن اضافه تفسیری

هجویری گاه معنای موردنظر خود را به صورت توضیح به تفسیر صوفیانه خود اضافه می‌کند. نمونه آن: ما زَاغَ الْبَصَرُ و ما طَغَى؛ دیده‌اش منحرف نگشت و از حد درنگذشت (نجم/۱۷). هجویری این آیه را نشان‌دهنده اشتیاق حضرت رسول (ص) به حق می‌داند که از شدت شوق، به هیچ چیز ننگریست و این چشم فرو بستن از موجودات او را به دیدار موجد، رهنمون ساخت: «مِنْ شِدَّةِ الشَّوْقِ إِلَى اللَّهِ چشَمَ بِهِ هِيَچ چیز باز نکرد تا آنچه بپایست به دل بدید. هرگاه که محب چشم از موجودات فراقند، لا محاله به دل موجد را ببیند» (همان: ۴۸۵). او در جایی دیگر، با توجه به همین آیه، به ادب رسول (ص) نیز اشاره کرده، می‌گوید: «چون رسول را - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - به معراج بردند از حفظ ادب به کونین ننگریست». ما زَاغَ الْبَصَرُ و ما طَغَى «أَيُّ مَا زَاغَ الْبَصَرُ بِرُؤْيَا الدُّنْيَا و ما طَغَى بِرُؤْيَا الْعَقْبَى» (همان: ۴۹۴).

- 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 (مریم/۹۶) 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 بِحُسْنِ رُعَايَتِهِمُ الْإِخْوَانَ مومنانی که کردار ایشان نیکو بود، خداوند - عز و جل - مر ایشان را دوست گیرد و دوست گرداند اندر دل‌ها، بدانکه دل‌ها نگاه دارند و حق‌ها برادران بگزارند و فضل ایشان بر خود ببینند» (همان: ۴۹۵).

۳-۳-۶- تعیین معنای انفسی برای امور آفاقی اشاره‌شده در آیات

- قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ؛ به مردان با ایمان بگو: دیده فرو نهند (روم/۳۰).

هجویری با مطرح کردن دو معنای ظاهری و باطنی برای آیه، عمل به معنای ظاهری آیه را مقدمه دیدار خداوند در سِرّ می‌داند: «ای أَبْصَارُ الْعُیُونِ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَ ابْصَارُ الْقُلُوبِ عَنِ الْمَخْلُوقَاتِ، پس هر که به مجاهدت چشم سِرّ از شهوات بخواباند، لا محاله، حق را به چشم سِرّ ببیند» (همان: ۴۸۶).

گفتنی است این منظر هجویری در تفسیر وی از اقوال مشایخ، بیشتر دیده می‌شود. برای نمونه او در شرح این سخن ابراهیم ادهم؛ «إِتَّخَذَ اللَّهُ صَاحِبًا وَ ذَرِئَتًا» پس از تفسیر ظاهری آن، به بسط معنای الناس می‌پردازد و می‌گوید: «چون همه خلق تویی اندر حق تو، چون از خود اعراض کردی از همه اعراض کردی» (همان: ۱۵۹). وی در جایی دیگر هم به قول شبلی اشاره می‌کند. شبلی برای «غَضَّ بَصَر» دو معنای ظاهری و باطنی قائل است و معتقد است که مراد خداوند از این آیه، نگاه داشت چشم سِرّ از نظر به شهوت و حفظ چشم دل از اندیشه غیر حق تعالی است: «ای أَبْصَارُ الرُّؤُسِ عَنِ الْمَحَارِمِ وَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ عَمَّا سِوَى اللَّهِ» (همان: ۲۳۷؛ نیز در این باره نک: بایرام حقیقی، ۱۳۹۲: ۲۰۳).

این نوع تفسیر بر مبنای طبقه‌بندی امور به سطوح و درجات و گذر از آفاق به انفس یکی از شیوه‌های رایج صوفیان است. هجویری نه تنها در تفسیر آیات و احادیث و اقوال مشایخ این شیوه را دارد، بلکه در تفسیر احکام هم بدان توجه دارد. او درباره طهارت می‌گوید: «پس بدان که طهارت بر دو گونه است یکی طهارت ظاهر و دیگر طهارت دل؛ چنان‌که بی طهارت بدن نماز درست نیاید بی طهارت دل معرفت درست نیاید» (برای تفصیل درباره فقه صوفیان نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۶۷-۱۷۵).

۷-۳-۳- تفسیر بر مبنای خیال و دلیل ذوقی

- ما هذا بَشَرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ [زنان گفتند: این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست (یوسف/۳۱)]. هجویری تأویل بسیار جالبی از این آیه ارائه کرده است که جنبه‌های ذوقی و خیالی تأویل صوفیانه، در آن مشهودتر است. او در اینجا معتقد است که بر زنان مصر از دیدار جمال یوسف (ع) در ابتدا، بشریت غالب می‌شود و سپس این بشریت آن‌چنان به اوج می‌رسد که به عکس باز می‌گردد و آن‌ها را از بشریت فانی می‌کند. «ما هذا بَشَرًا» نشان‌دهنده ورود زنان مصر به عالم صفاست که ناخودآگاه، حال خود را بازگو کرده‌اند. «چون [بشریت] به نهایت رسید، ایشان را بران گذر افتاد و به فنای بشریتشان نظر افتاد، گفتند: «ما هذا بَشَرًا» نشانه وی کردند، عبارت از حال خود کردند» (هجویری، همان: ۴۶-۴۵). این نوع تأویل را می‌شود نوعی حسن تعلیل صوفیانه در نظر گرفت.

۸-۳-۳- ذکر نیت باطنی و انگیزه‌خوانی برای قایل سخن

- قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ؛ بگو کالا [برخورداری] دنیا اندک است (نساء/۷۷). بایزید بسطامی در تعریف محبت می‌گوید: «الْمَحَبَّةُ إِسْتِقْلَالُ الْكَثِيرِ مِنْكَ وَ اسْتِكْثَارُ الْقَلِيلِ مِنْ حَبِيبِكَ» محبت آن است که [طاعت] بسیار خود را اندک بینی و [عنایت و مراعات] اندک دوست را بسیار. هجویری در شرح این قول، چنین شیوه و محبتی را معاملات حق با بندگان خود می‌داند که بر طبق آیه فوق، نعمت‌ها و داده خود را کم‌بها خوانده و طبق آیه «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَ الذَّاكِرَاتِ» ذکر اندک دوستان را فراوان به‌شمار آورده است (همان: ۴۵۶)، حال آنکه معنای ظاهری آیه «قُلْ مَتَاعٌ...» تأکید بر بی‌بهای و پستی دنیا است؛ نه اینکه خدا به‌خاطر محبت به بندگان، داده خود را کم‌بها بداند.

۹-۳-۳- تعیین مصداقی دور از معنای ظاهری برای آیات با مبنای نقلی

- و ثيابك فَطَهْرٌ؛ و لباس خویشتن را پاک کن (مدثر/۴).

هجویری در باب «لبس مرقعه» برای ارائه مجوز شرعی، ابتدا با اشاره به سنت و سیره رسول (ص) و شیوه خلفا و صحابه، در این مورد، حدیثی از رسول اکرم (ص) نقل می‌کند که فرموده‌اند: «عَلَيْكُمْ بِلباسِ الصَّوْفِ تَجِدُونَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ فِي قُلُوبِكُمْ» بر شما باد لباس پشمین تا شیرینی ایمان را بدان دریابید و پس از آن به شیوه علی (ع) اشاره می‌کند که به حداقل پارچه قناعت می‌کرد و جامه‌ای داشت که آستین آن با انگشت او برابر بود و هر وقت پیراهنش درازتر بود، سر آستین آن را پاره می‌کرد و می‌گوید: «و نیز رسول را -صلی الله علیه- فرمان آمد به تقصیر جامه، کما قال الله تعالی: وَ ثِيَابِكَ فَطَهْرٌ أَيْ فَقَصِّرْ» (هجویری، همان: ۶۲). حال آنکه که قشیری از قول حسن بصری، مراد از این آیه را پذیرش خوی نیک می‌داند: «و ثيابك فَطَهْرٌ این است که خلق [نیکو] کن و نیکوخویی پیشه گیر» (قشیری، همان: ۳۹۳).

در اینجا مقایسه تأویل هجویری یعنی «فَطَهْرٌ أَيْ فَقَصِّرْ»، و تأویل قشیری از «فَطَهْرٌ» به معنی نیکوخویی پیشه کردن، باز به حفظ ارتباط طولی ظاهر و باطن از سوی هجویری اشاره دارد. کوتاهی جامه مانع کشیده شدن آن روی زمین می‌شود و از آلودگی جامه جلوگیری می‌کند. علاوه بر این، تفسیر «طَهْر» به «قَصْر» مبنای نقلی هم دارد و تفسیر کوتاه کردن جامه از امام صادق هم نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۶: ۴۵۸).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، اقوال مختلفی درباره تفسیر «تطهیر جامه» از قول مفسران نقل کرده است و موارد دیگری از جمله اصلاح عمل، تزکیه نفس، پاک نگه داشتن همسران از کفر را برشمرده است. نکته دیگر آن است که علامه طباطبایی در میان این اقوال، هم به کوتاه کردن جامه اشاره کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۱۲۶ به نقل از روح المعانی، ج ۲۹: ۱۱۷) و هم به تخلّق به اخلاق حمیده و برکات فاضله (همان به نقل از روح البیان، ج ۱۰: ۲۲۵). ابوالفتوح رازی هم در تفسیر خود می‌گوید: «طاووس گفت: و ثيابك فَقَصِّرْ، جامه کوتاه دار، برای آنکه جامه کوتاه پاکیزه باشد و بیانش آن که در کلام امیرالمؤمنین آمده است که او را گفتند: چرا جامه کوتاه می‌داری؟ گفت: لآنه أبقى و أنقى و أتقى برای آن که بهتر بماند و پاکیزه‌تر باشد و پرهیزگاروارتر. بعضی دیگر گفتند جامه کنایت است از اهل ...» (ابوالفتوح رازی، ج ۲۰: ۲۳).

- يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ؛ در آفرینش، هر چه بخواهد، می‌افزاید (فاطر/۱).

هجویری در باب سماع مراد از آیه فوق را «افزودن صوت حسن» می‌داند (همان: ۵۸۳). قشیری در این مورد با او اتفاق نظر دارد و می‌گوید: «آواز خوش نعمتی است که خدای عزّ و جلّ کسی را دهد. حق عزّاسمّه می‌گوید: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» گفته‌اند: آواز خوش بود» (قشیری، همان: ۵۹۷). مصادیق تفسیری این آیه متفاوت است. در تفاسیر بیشتر به افزودن بال فرشتگان از سوی خداوند اشاره شده است؛ اما تشابه تفسیری آیه مذکور از سوی قشیری و هجویری نشان‌دهنده رواج این برداشت از آیه در بین صوفیان است. گفتنی است در مجمع‌البیان طبرسی هم آمده است: «و قيل اراد بقوله «يَزِيدُ الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» حسن الصوت عن زهري و ابن جريح ... روی ابوهريره عن النبي ص قال هو الوجه الحسن و الصوت الحسن و الشعر الحسن» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۸: ۲۰۴-۲۰۵).

۲-۳- تأویل احادیث

استناد به احادیث رسول (ص) و بزرگان دین از دیگر روش‌های شرعی و مستند کردن اعتقادات صوفیان است، برای این منظور یا معنای ظاهری حدیث به عنوان سند آورده می‌شود و یا معنای تأویلی آن، و در صورت عدم این دو مورد، گاهی صوفیه خود به ساختن حدیث روی می‌آوردند. چنین احادیثی در برخی موارد بدون مشخص شدن سند روایت، مرجع استناد بزرگان تصوف در تألیفات آن‌ها می‌شد؛

مثلاً هجویری در آغاز باب «التَّصَوُّف» حدیثی از پیامبر (ص) ذکر می‌کند که مضمون آن با سایر گفته‌های او و نیز بزرگان دیگر، چندان سازگار نیست: «و قال رسول الله صَلَّى الله عليه و سلم: مَنْ سَمِعَ صَوْتَ أَهْلِ الصَّوْفِ فَلَا يُؤْمِنُ عَلَى دُعَائِهِمْ كَتَبَ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْغَافِلِينَ» (هجویری، همان: ۴۳). این در حالی است که اغلب منابع تصوف پیدایش واژه صوفی را پس از سده دوم هجری می‌دانند. قشیری صوفیه را ادامه‌دهندگان راه صحابه و تابعین و اتباع تابعین می‌داند که در دوره بعد «پیش از آنکه سال بر دویت کشید از هجرت» به دلیل ظاهر شدن بدعت‌ها و اهل دعوی به نام اهل تصوف خوانده می‌شوند (قشیری، همان: ۲۴-۲۵).

نکته حائز اهمیت این است که در کشف/المحجوب نیز از قول ابوالحسن فوشنجه آمده است: «التَّصَوُّفُ الْيَوْمَ إِسْمٌ بِلَا حَقِيقَةٍ وَ قَدْ كَانَ مِنْ قَبْلُ حَقِيقَةً بِلَا إِسْمٍ. تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی اسم؛ یعنی اندر وقت صحابه و سلف این اسم نبود و معنی اندر هر کس موجود بود، و اکنون اسم هست و معنی نی» (هجویری، همان: ۵۹-۶۰). به نظر می‌رسد او در نقل حدیث «من سمع صوت اهل التصوف...» صرفاً به شنیده‌های خود از افواه صوفیان پیشین اعتماد کرده است (در این باره نک: همایی، ۱۳۸۹: ۹۳-۹۲؛ بدوی، ۱۳۷۵: ۳۱).

۱-۲-۳- مهم‌ترین محورهای هجویری در تأویل احادیث عبارت‌اند از:

۱-۲-۳-۱- تفسیر و تعیین مصداقی باطنی و سازگار با مشرب صوفیانه در حدیث

- طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ. (محمد ص) جستن علم فریضه است بر همه مسلمانان.

هجویری این علم را علم دین و علم باطن می‌داند؛ نه علوم دیگر، و به نظر او علوم دیگر وقتی جزو فرایض به حساب می‌آیند که موجب درستی عمل در امر دین شوند. «اما علم بنده باید که در امور خداوند تعالی باشد و معرفت وی و فریضه بر بنده علم وقت باشد و آنچه بر موجب وقت به کار آید، ظاهر و باطن؛ و این به دو قسم است، یکی اصول و دیگری فروع. ظاهر اصول قول شهادت و باطنش تحقیق معرفت، و ظاهر فروع برزش معاملات و باطن تصحیح نیت و...» (هجویری، همان: ۱۷-۱۹). غزالی نیز در توضیح معنای این حدیث دیدگاه‌های افراد مختلف را مطرح می‌کند و مراد صوفیان را نیز از این علم «علم احوال دل» می‌داند: «و همه علماء خلاف کرده‌اند که این چه علم است متکلمان می‌گویند که این علم کلام است که معرفت خدای تعالی برین حاصل آید و فقها می‌گویند که این علم فقه است که حلال از حرام بدین جدا شود و محدثان می‌گویند که این علم حدیث و سنت است که اصل علوم شرع این است و صوفیان می‌گویند که این علم احوال دل است که راه بنده به حق تعالی، دل وی است» (غزالی، همان: ج ۱: ۱۳۱).

۲-۲-۳- ذکر دلیلی صوفیانه برای وجود کلمه‌ای در حدیث یا انگیزه خوانی برای قایل سخن

- اَلصَّوْمُ لِي وَ اَنَا اُجْزِي بِهِ... (حدیث قدسی) روزه مرا است و پاداش روزه من هستم.

هجویری مراد از این حدیث را عاریتی بودن و ناپایدار بودن صفات بنده می‌داند که در برابر صفات پایدار حق، رسم و مجازی بیش نیست: «نعت خلق به جز رسم نیست کی نعت وی باقی نبود و ملک و فعل حق باشد، پس بحقیقت از آن حق باشد و معنی آن این بود که خداوند - عز و جل - بنده را فرمود که: روزه دار و به روزه داشتن بنده اسم صایمی، بنده را دادند و از روی رسم آن صوم بنده را باشد و باز از روی حقیقت از آن خداوند؛ از آنچه مفعولات وی جمله ملک وی است و اضافت همه خلق مر هر چیزی را به خود رسم و مجاز بود نه حقیقت» (هجویری، همان: ۵۱)، اما غزالی این حدیث را حاکی از فضل خداوند می‌داند که به خاطر بزرگداشت عبادت روزه و مقام خاص آن نزد خود فرموده است: «و از عظیمی فضل وی آن است که این عبادت را با خود نسبت کرد و گفت اَلصَّوْمُ لِي وَ اَنَا اُجْزِي بِهِ - اگرچه عبادات وی راست - چنان‌که کعبه را خانه خود خواند اگرچه همه عالم ملک وی است» (غزالی، همان: ج ۱: ۱).

۲۰۸). توضیح این نکته لازم است که در بررسی تفسیر صوفیانه هجویری از احادیث هم عموماً همان الگوهای تفسیری آیات به کار رفته است، از این رو برای رعایت حجم مقاله به ذکر نمونه‌هایی از احادیث بسنده شد.

۴. نتیجه

بررسی تفاسیر صوفیانه هجویری از آیات و اقوال مشایخ نشان می‌دهد که او از ادامه‌دهندگان اندیشه‌های صوفیان سلف است. تأویلات او عمدتاً در راستای استدلال‌ورزی برای اثبات حقانیت تصوّف، مستند کردن اصطلاحات صوفیانه به آیات و احادیث، تفسیر انفسی داشتن از واژه‌های مربوط به آفاق، افزودن مدلول یا توضیح و توجیهی صوفیانه برای کلمات موجود در آیات و احادیث و اقوال مشایخ، توجّه به عوامل تأثیرگذار درون‌متنی مانند ترتیب اجزای نحوی جملات به‌ویژه جایگاه فاعل و مفعول و تعیین اولویت و ارزش برای امور با توجّه به این مورد و تقسیم‌بندی مقامات و احوال سالکان و احکام شریعت است. در منظر هجویری جهان آیه و نشانه خداست، نه عین خدا. از این رو آیه‌هایی مانند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» با وجود ظرفیت‌های فراوانی که برای تفسیر «وحدت وجودی» دارد، چنان‌که بعدها صوفیان از این ظرفیت بهره‌های تفسیری می‌گیرند، محلّ توجّه هجویری قرار نمی‌گیرد. این هماهنگی و انسجام در داشتن نظرگاه «وحدت شهودی» در تفسیر عبارت قرآنی «هَذَا رَبِّي» از قول ابراهیم (ع) و گفتار مشایخ نظیر «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً قَطُّ إِلَّا وَ (قَدْ) رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ» از محمد بن واسع، و «الْصُّوفَى لَا يَرَى فِي الدَّارَيْنِ مَعَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ» از شبلی و ... هم دیده می‌شود. نیز گفتنی است در تفاسیر صوفیانه وی از آیات و احادیث، معنایی که به‌طور کامل با ظاهر متن در تضاد باشد برای نگارنده مشهود نیست و اغلب تفاسیر صوفیانه هجویری در دایره اعتدال و منطق گفتمانی تصوّف روزگار وی قرار دارد و بیشتر برای مستند ساختن و اثبات شرعی بودن مبانی تصوّف خود استدلال می‌آورد و فلسفه‌ورزی می‌کند؛ به این معنی که وی گرچه برای اثبات آرای خود مدلول صوفیانه ذهن خود را از آیات، احادیث و اقوال مشایخ استنباط می‌کند، اما عموماً این معانی در طول معانی تفسیری مفسّران قرار می‌گیرند و مخالف و هم‌عرض تفاسیر آنان نیستند. در این موارد، معانی و تأویلات هجویری بیشتر توسعه و پرورش معنایی و مفهومی قرآن مبتنی بر جهان‌بینی صوفیانه است. مواردی هم دیده می‌شود که تفسیر وی ارتباط چندانی با ظاهر آیه ندارد، اما تفسیر او مبنای حدیثی دارد که گاه به آن حدیث تصریح نمی‌شود.

همچنین از آنجاکه در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان، یکی از وجوه اصلی مقایسه عرفان‌های نظری عارفان، سنجش میزان سازگاری و تلائم بودن اجزای آن است، به‌طور کلی باید گفت مبنای تقسیم‌بندی و محورها و مبانی نظری هجویری در تأویل آیات و احادیث با محورها و منظرهای او در تأویل اقوال مشایخ سازگار است. از این رو، درخصوص جهان‌بینی صوفیانه هجویری باید گفت که در چهارچوب استنباط‌های وی از آیات و احادیث و گفتار مشایخ، نظم و هماهنگی معرفت‌شناختی دیده می‌شود و این مورد را مقایسه معیارهای مطرح‌شده در این مقاله با مقاله دیگر از نگارنده که به بررسی نحوه تأویل اقوال مشایخ از سوی هجویری پرداخته است، تأیید می‌کند؛ تفاسیر هم‌نوایی که از نظام معرفتی و دستگاه اندیشگانی منسجم هجویری پردازش شده‌اند و در سویی دیگر، سه منبعی که قابلیت انطباق با افق توقّعات و انتظارات تفسیری نویسنده را داشته‌اند. این در حالی است که خواننده با بررسی محتوای این تأویلات اغلب متوجّه اهتمام هجویری به حفظ اعتدال و نزدیکی برداشت‌ها به ظاهر متن نیز می‌شود. وی با انتخاب عنوان کشف/المحجوب برای کتاب خود، توجّه مخاطب را به کشف بواطن امور سوق می‌دهد، اما در نگاه او باطن‌بینی صوفیانه عمدتاً با لحاظ کردن ظاهر متن و یافتن مصداقی صوفیانه و رعایت جانب احتیاط دیده می‌شود.

در این بین، رویکرد وی درباره امور و متونی غیر از آیات و احادیث و اقوال مشایخ با قدری تسامح همراه است. وی با آوردن تأویل شعر ابونواس و نیز اشاره به بی‌اشتقاق بودن واژه صوفی از هیچ لغتی در توضیح وجوه اشتقاق کلمه صوفی، مجال تأویلات ادبی را تا زمانی که موجب التذاد ادبی-هنری و کمال معنوی در خواننده می‌شود، گسترده‌تر می‌کند.

پی‌نوشت

۱. محوری‌ترین نظرگاه‌های هجویری در تفسیر اقوال مشایخ بدین شرح است:
 - تفسیر و تأویل باطنی‌تر امور و رسیدن از منظری آفاقی (objective) به معنایی انفسی (subjective)؛
 - تأویل بر مبنای دیدگاه «وحدت شهودی» (در مقابل دیدگاه «وحدت وجودی»)
 - توجه به نحو جمله به‌ویژه جایگاه فاعل و مفعول و تعیین اولویت و ارزش برای امور با توجه به این تقدّم و تأخّر؛
 - شرح و تفسیر و بسط و تقسیم‌بندی مصادیق یک قول بر اساس اسلوب‌های مورد پذیرش وی؛
 - افزودن کلمه توضیحی به یک عبارت و بخشی که معنای خاصی از آن مراد می‌شود؛
 - رسیدن به معنا و تفسیری مخالف آنچه از ظاهر عبارت برمی‌آید (یک نمونه) (در این باره نک: پایرام‌حقیقی، ۱۳۹۲: ۱۹۳-۲۰۹).
 مقایسه معیارهای تفسیری هجویری در مقاله پیشین و الگوهای تفسیری وی از آیات و احادیث در مقاله پیش رو، نشان‌دهنده تشابه رویکردهای استنباطی هجویری است که در نتیجه این تحقیق به آن اشاره شده‌است.
۲. قشیری نیز در باب سماع، آیه «فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ؛ [ایمان آورندگان] در گلستانی، شادمان می‌گردند» را به‌عنوان مجوزی شرعی، برای سماع می‌آورد و می‌گوید: «در تفسیر است که این سماع است» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۹۱). و از قول مجاهد نقل می‌کند که مراد از این آیه، سماع از حورالعین است که با آوازهای خوش می‌گویند: «نَحْنُ الْخَالِدَاتُ فَلَا نَمُوتُ أَبَدًا وَ نَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلَا نَبُوسُ أَبَدًا» (همان: ۶۰۵). گفتنی است وی در همان باب، آیه فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (الزمر/ ۱۷ و ۱۸) را به‌عنوان سندی قرآنی برای اباحت سماع می‌آورد و می‌گوید: «لام اندر قول [خدای تعالی که القول] اقتضاء عموم کند و دلیل برین آنکه مدح کرد ایشان را اتباع احسن» (همان: ۵۹۱).
۳. در نسخه‌های دیگر کشف‌المحجوب از جمله در تصحیح ژوکوفسکی (ص ۲۴) مَنْ سَمِعَ صَوْتَ أَهْلِ التَّصَوُّفِ فَلَا يُؤْمِنُ... آمده‌است.

منابع

- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۳۷۶)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمدجعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۷۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، دار بیروت.
- ابونواس. (۱۹۷۱)، *دیوان خمیریات*، تحقیق و مقدمه فوزی عطوی، بیروت: الشركة اللبنانیة لكتاب للطباعة و النشر و التوزیع.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- ابیرام حقیقی، رقیه. (۱۳۹۲)، «بررسی تأویل اقوال مشایخ در کشف/المحجوب هجویری»، *ادب فارسی*، سال ۳، شماره ۲، صفحات ۱۹۳-۲۰۹، پاییز و زمستان.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵)، *تاریخ تصوف اسلامی*، ترجمه دکتر محمودرضا افتخارزاده، تهران: دفتر نشر معارف اسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد. (۲۰۰۴)، *معجم التعریفات*، محقق محمد صدیق منشاوی، مصر، ناشر دارالفضیله.
- دامغانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۶)، *الوجوه و النظائر القرآن*، تصحیح اکبر بهروز، تهران: دانشگاه تهران.
- ذهبی، محمدحسین. (۱۳۹۶ق)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سرخوش لاهوری، محمدافضل. (۱۳۸۹)، *کلمات الشعراء*، تصحیح علیرضا قزوه، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳)، *هانری کرین و آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات فرزانه روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۶ و ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح هاشم رسولی، فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۰۹ق)، *جامع البیان عن تأویل القرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۷۸)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۱)، *رساله قشیریہ*، ترجمه ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۷)، *الفروع من الکافی*، تهران: دارالکتب اسلامیة.
- لوری، پیر. (۱۳۸۳)، *تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه زینب پودینه آقایی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸)، *درس گفتارهایی در روش شناسی مطالعات مقایسه ای عرفان*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- میبدی، ابولفضل رشیدالدین. (۱۳۸۲)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۲)، *راز متن*، چاپ اول، تهران: آفتاب توسعه.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳)، *کشف المحجوب*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۰)، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، چاپ هفتم، تهران.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۸۹)، *مقدمه مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران: انتشارات زوار.

References:

- AHmadi, Bābak (1991). *Sāxtār va ta'vīl-e matn* (Structure and Interpretation of the Text). 1st ed. Tehran: Našr-e Markaz. [In Persian].
- Ānsāri, Xvāje 'Abdullāh (1983). *Ṭabaqāt al-sufiyya*, ed. Mohammad Sarvar Mowlā'i. Tehran: Ṭus. [In Persian].

- Abul-Futuh Razi, Hussein bin Ali, (1997), *Rawz al-Jenan wa Ruh al-Janan*, edited by Muhammad Ja'far Yahaqi, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Abounuvās, (1971). *Divān al-Xamriyyāt*, ed. and intro. Favzi 'Aṭvi. Beirut: al-Šarika al-Lubnāniyya li-l-Kitāb. [In Arabic].
- Bāyram-Haqiqi, Roqiyye (2013). “Barrasiye ta'vil-e aqvāl-e mašāyex dar *Kašf al-mahjub* Hujviri.” *Adab-e Fārsi* 3(2): 193–209. [In Persian].
- Badavi, 'Abd al-Raḥmān (1996). *Tārix al-tasavvuf al-islāmi*, tr. Mahmud-Rezā Eftexārzāde. Tehran: Daftar-e Našr-e Ma'āref-e Eslāmi. [In Persian].
- Dāmqāni, Hoseyn ibn Mohammad (1987). *Al-Vujuh va-l-nazā'ir fi al-Qur'ān*, ed. Akbar Behruz. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
- Zahabi, Mohammad Hoseyn (1976). *Al-Tafsir va-l-mufasssirun*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṯ al-'Arabi. [In Arabic].
- Ebn Manzur, Mohammad ibn Mukarram (1954 CE/1374 AH). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Sādir. [In Arabic].
- Gorgāni, 'Ali ibn Mohammad (2004). *Muḥjam al-ta'rifāt*, ed. Mohammad Seddiq Manšāvi. Cairo: Dār al-Fazila. [In Arabic].
- Qazāli, Abu Hāmed (1999). *Kimiyāye sa'ādat*, ed. Hoseyn Xadiv-Jam. 8th ed. Tehran: 'Elmi va Farhangī. [In Persian].
- Homā'i, Jalāl al-Din (2010). *Moqaddame bar Mesbāh al-hedāya va meftāh al-kefāya*. Tehran: Zavvār. [In Persian].
- Hojviri, 'Ali ibn 'Oṯmān (2004). *Kašf al-mahjub*, ed. Mahmud 'Ābedi. Tehran: Soruš. [In Persian].
- Hojviri, Abu al-Hasan (2001). *Kašf al-mahjub*, ed. Zhukovskii. 7th ed. Tehran: Ṭahuri. [In Persian].
- Kolini Rāzi, Abu Ja'far Mohammad ibn Ya'qub ibn Eshāq (1988). *Al-Furu' min al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Eslāmiyya. [In Arabic].
- Lory, Pierre (2004). *Ta'vilāt al-Qur'ān az didgāh-e 'Abd al-Razzāq Kāšāni*, tr. Zeynab Pudina Āqā'i. 1st ed. Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Malekiyān, Mostafā (2009). *Dars-goftārḥā dar rāh-e ma'rifat va raveš-šenāsiye 'erfān-e moqāyesa ī*. Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian].
- Meybodī, Abu al-Fazl Rašid al-Din (2003). *Kašf al-asrār va 'uddat al-abrār*, ed. 'Ali-Asqar Hekmat. 7th ed. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Nasri, 'Abdollāh (2003). *Rāz-e matn* (The Secret of the Text). 1st ed. Tehran: Āftāb-e Towse'e. [In Persian].
- Qoşayri, Abu al-Qāsem (2002). *Resāleye Qoşayriyya*, tr. Abu 'Ali Hasan ibn Ahmad 'Oṯmāni, ed. Badi'ozzamān Foruzānfar. 7th ed. Tehran: 'Elmi va Farhangī. [In Persian].
- Sarxoş Lāhuri, Mohammad Afzal (2010). *Kalemāt al-šo'arā'*, ed. 'Ali-Rezā Qazve. Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly. [In Persian].
- Šafi'i-Kadkani, Mohammad-Rezā (2013). *Zabān-e še'r dar nasr-e sufiyye* (The Language of Poetry in Sufi Prose). Tehran: Soxan. [In Persian].
- Šāygān, Dāryuš (1994). *Henry Corbin va āfāq-e tafakkor-e ma'navi dar eslām-e irāni*, tr. Bāqer Parḥām. Tehran: Farzān-Ruz. [In Persian].
- Ṭabāṭabā'i, Sayyed Mohammad-Hoseyn (1999). *Tafsir al-Mizān*, tr. Sayyed Mohammad-Bāqer Musavi Hamadāni. vols. 6 & 17. Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmi. [In Persian].
- Ṭabari, Mohammad ibn Jarir (1989 CE/1409 AH). *Jāmi' al-bayān 'an ta'vil al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic].
- Ṭabarsi, Fazl ibn Hasan (1992 CE/1412 AH). *Majma' al-bayān fi tafsir al-Qur'ān*, ed. Hāšem Rasuli, Fazlollāh Yazdi Tabāṭabā'i. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic].