

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۸-۱۱۱

درآمدی بر مبانی کلامی «معرفه الله» در کشف‌المحجوب هجویری

اندیشه قدیریان* - مصطفی جلیلی تقویان**

فردین نجف‌زاده***

چکیده

گفتمان‌های موجود در یک دوره تاریخی، با یکدیگر ارتباط دارند و بر هم تأثیر می‌گذارند. شناخت کامل یک گفتمان، در گرو رجوع به گفتمان‌های دیگر است. «کلام» و «عرفان»، دو گفتمان قدرتمند در تاریخ تفکر اسلامی به‌شمار می‌آیند. این مقاله، کوششی در راستای کاویدن منابع کلامی بخشی از کتاب کشف‌المحجوب علی بن عثمان هجویری است. چنان‌که می‌دانیم، شکل‌گیری علم کلام بر علم تصوف مقدم بود. برخی از نخستین صوفیان در قرن سوم خود با مباحث کلامی آشنا بودند. از همین رو، ریشه برخی اصطلاحات و اندیشه‌های صوفیانه را باید در علم کلام جست. این موضوع پژوهشگران را بر آن داشت تا با چنین نظرگاهی به سراغ یکی از متون مهم تصوف در قرن پنجم بروند. هجویری در بخشی از کتابش با عنوان «کشف‌الحجاب الاول فی معرفه الله» پنج قول ذیل را درباره علت معرفت به خداوند ذکر می‌کند: ۱- معرفت به حق، عقلی است. ۲- معرفت به حق، استدلالی است. ۳- صحت عقل و رؤیت آیت، سبب معرفت به حق

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسندهٔ مسؤول) andishehghadirian@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد taghavian@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد fardin_najafzadeh@yahoo.com

است نه علت آن. ۴- الهام، علت معرفت به حق است. ۵- معرفت خداوند، ضروری است. هر کدام از این آراء به جز شماره ۴، بازتاب نگرشی کلامی است. هجویری تمام این آراء را مردود می‌شمارد و رأی خود را صائب می‌خواند.

واژه‌های کلیدی

کشف المحجوب هجویری، باب معرفة الله، مبانی کلامی معرفة الله

۱. مقدمه

اگر هم‌نوا با برخی محققان، عرفان را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کنیم (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۹)، آنگاه می‌توان متون صوفیه را نیز در ادبیات فارسی تا حدودی به همین شیوه دسته‌بندی کرد؛ زیرا برخی متون همچون مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة به بحث درباره مسائل نظری تصوف می‌پردازند و برخی دیگر چون قوت القلوب جانب مسائل عملی تصوف را نگاه می‌دارند و برای ارشاد مریدان دستوراتی اخلاقی ذکر می‌کنند. همچنین آن دسته از متون که به نقل حکایت و برشمردن مناقب سران تصوف می‌پردازند نیز در همین گروه اخیر قرار می‌گیرند. البته متونی هم وجود دارند که به تمامی در یکی از این دو گروه نمی‌گنجند. برای مثال برخی کتاب‌ها مانند معارف بهاء ولد یا سخنان روزبهان بقلی شیرازی که دربردارنده تجارب شخصی و عرفانی صوفیان است و از زبان خود مؤلف بیان می‌شود. همچنین می‌توان از متونی یاد کرد که به شکلی ادیبانه و رمزآمیز به نگارش درآمده‌اند و در تقسیم‌بندی بالا نمی‌گنجند؛ از آن جمله است سلامان و ابدال ابن سینا و منطق الطیر فرید الدین محمد عطار. بسیاری از آثار صوفیانه، ترکیبی از موارد بالاست؛ هم درس و بحث دارند و هم حکایت و بیان تجارب شخصی و ...

کشف المحجوب هجویری که نخستین متن صوفیانه در زبان فارسی است، تلفیقی از مباحث یاد شده را ارائه نموده است؛ به نحوی که هم شامل مباحث نظری است و هم دربردارنده حکایات و نقل قول مشایخ؛ البته طرح اجمالی موضوعات کلامی از اختصاصات این کتاب محسوب می‌شود. از آنجا که اولاً قصد مؤلف بر اختصار کتاب بوده است و ثانیاً خود کتاب، در اصل در زمینه تصوف است نه مباحث صرف کلامی، درس و بحث‌های اهل کلام به کوتاهی طرح شده است.

امروز برای ما زمینه این سخنان چندان پیدا نیست و برای شناخت بن‌مایه هر یک از بحث‌های فلسفی یا کلامی هجویری می‌بایست مدّت‌ها در کتاب‌های پیشینیان به جستجو پرداخت. پرسشی که پیش روی ما قرار دارد این است که شالوده‌های کلامی بخشی از کتاب کشف‌المحجوب با نام «کشف الحجاب الأوّل فی معرفة الله تعالی» چیست؟ هدف ما از این جستار آن است تا شالوده‌ها و منابع کلامی این آراء را تا آنجا که مقدور ماست به صورتی دقیق مشخص کنیم. ضرورت انجام این جستار دست‌کم ناشی از دو موضوع است:

- ۱- نشان دادن بخشی از ارتباط دو گفتمان^۱ کلام و عرفان در تمدن مسلمانان.
- ۲- تلاش برای تعیین منابع یا نظریاتی که هجویری از آن‌ها برای تدوین کتاب خود سود جسته است.

در جستجو درباره پیشینه این تحقیق مطلبی یافت نشد.

۲. روش پژوهش

این پژوهش در زمره پژوهش‌های تاریخی است. روش ما بدین صورت بوده است که گزاره‌های مطرح شده در بخش «معرفة الله» هجویری را با منابع کلامی پیش از کشف‌المحجوب تطبیق دادیم و بدین ترتیب سرچشمه این گزاره‌ها را پیدا کردیم.

۳. طرح نظریات مختلف در باب معرفت خدا

هجویری در بخش «کشف الحجاب الأوّل فی معرفة الله تعالی» نظریات مختلف در باب نحوه معرفة الله را بازگو می‌کند. سپس با نقد هر نظر، به بیان دیدگاه خویش می‌پردازد. البته دیدگاه شخصی هجویری به حوزه مذکور محدود نگردیده و در بخش‌های دیگر اثر، به ویژه «باب الفقر» نیز انعکاس یافته است. هجویری گزارشگر پنج دیدگاه در معرفة الله است:

- ۱- معرفت به حق عقلی است.
- ۲- معرفت به حق استدلالی است.
- ۳- صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت به حق است نه علّت آن.

۴- الهام، علت معرفت به حق است.

۵- معرفت خداوند، ضروری است.

وی با مردود خواندن این نظریات، دیدگاه خویش را بیان می‌کند. برای بررسی این نظریات، افزون بر پیگیری پیشینه چگونگی معرفت به خدا در کلام اسلامی باید گامی به عقب‌تر نهیم و به مباحث معرفت‌شناسی در میان متکلمان بازآییم. دو نحلۀ عمده کلامی در اسلام عبارتند از معتزله و اشاعره. میان این دو فرقه، مباحثات فراوان در زمینه‌های گوناگون در گرفته است، از جمله در باب معرفت به خداوند. از آنجا که معتزله در مقایسه با اشاعره پیشگام مباحث کلامی بوده‌اند،^۲ ابتدا باید از نظریات آنان درباره معرفت به خدا و معرفت به طور کلی آغاز کرد. همان طور که مشاهده می‌کنیم، هجویری نیز ابتدا نظر معتزله را مطرح می‌کند.

۴. ریشه‌های کلامی معرفت الله

۴-۱. معرفت به حق عقلی است. هجویری می‌نویسد: «معتزله گویند که معرفت حق عقلی است و جز عاقل را بدو معرفت روا نباشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

یکی از نظریات رایج در دوره‌های ابتدایی کلام اسلامی، عقلی بودن شناخت خداوند است. در قرون دوم و سوم، عقل از جایگاهی والا برخوردار بود. ارتباط اعراب با ملل مختلف از جمله ایرانی‌ها، یونانی‌ها و... و ترجمه‌هایی که از آثار آنان صورت می‌گرفت، بازار تعقل و تحقیق را بسیار گرم می‌کرد. در حوزه خداشناسی تمسک به عقل، محملی فراهم می‌آورد تا متکلمان اسلامی بتوانند با سران ملاحده و ادیان دیگر به مناظره برخیزند و از عقاید خودشان دفاع کنند. یکی از نخستین کسانی که بحث‌هایی از این دست را به راه انداخت، جهم ابن صفوان بود. جهم به عنوان یک معتزلی مشهور شده بود اما او با معتزله تنها در بعضی از آرائش موافقت داشت (صبحی، ۱۴۰۵: ۱/۱۷۳). هرچند نمی‌توان گفت که او با معتزله ارتباط نداشته است.^۳ یکی از مباحثی که توسط او مطرح شد این بود که شناخت خداوند مستقل از شرع است؛ یعنی اگر حتی پیامبری هم مبعوث نمی‌شد، باز آدمی با عقل خود می‌توانست به وجود خداوند پی برد. این بحث در طی چند قرن همچنان گشوده بود تا آنجا که امام الحرمین جوینی نیز در قرن پنجم در این باره به اظهار نظر می‌پردازد (امام الحرمین، ۱۹۶۹: ۱۱۵).^۴ معتزله معتقد بودند از آنجا که کار عقل تشخیص انتزاعات

است، وسیله مناسبی است تا بتوان خدا را با آن شناخت زیرا خداوند نیز موجودی است که نمی‌توان با حواس ظاهری او را درک کرد (پاینز، ۱۳۸۶: ۱۷۶). بر همین اساس است که تمامی آیات قرآن که بوی تشبیه از آن به مشام می‌رسد. توسط معتزله تأویل می‌گردد. «معتزله معتقدند آدمی به وسیله عقل وجود خداوند را ادراک می‌کند» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۲: ۱۶۷). ابوعلی جبایی در زمینه تکالیف دینی هر شخصی معتقد است: «اولین و کمترین علمی که شخص، مکلف می‌شود بدان آگاهی پیدا کند علم به توحید خداوند است» (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵: ۹). در اینجا سخن از تکلیف است. تکلیف نزد معتزله امری است که شخص باید آن را بر عهده بگیرد و به انجام برساند. شخص مختار است که تکالیفش را انجام دهد یا ندهد. بنابراین هر کس در شناخت خداوند اختیار دارد که او را بشناسد یا نشناسد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که در معرفت خداوند، پای جبر و اختیار هم باز می‌شود و آزادی و عقلانیت دو رکنی می‌گردند که عقاید معتزله بر آن‌ها استوار می‌شود. باری روشن است که هجویری نمی‌تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد. چون او شناخت و هدایت را همه از جانب خداوند می‌داند. خداوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند و هر که را بخواهد گمراه.

۴-۲. معرفت به حق استدلالی است. «گروهی گویند که علت معرفت حق، استدلالی است و به جز مستدل را معرفت روا نبود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۲).

برای شرح این رأی و تفاوتش با رأی شماره ۱ می‌توان به منبعی قدیم‌تر مراجعه کرد. مستملی بخاری در اثر خود، شرح تعرف می‌گوید: «مذهب اصول از اهل سنت و جماعت آن است که خدای را عز و جل به دلیل توان شناختن» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۳/۲). سپس آن را رد می‌کند و در رد آن از این آیه یاری می‌گیرد: «و لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله» (الانعام/۱۱۱) (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۶/۲). هجویری نیز در رد قائلان به این قول از همین آیه استفاده می‌کند زیرا علت معرفت به قول هجویری «مشیت» است نه «رؤیت آیت و استدلال به آن». می‌بینیم که بخاری این رأی را منسوب به اهل سنت و جماعت می‌داند. قول بعدی یعنی شماره ۳ نیز از نظر هجویری منسوب به همین جماعت است.

۴-۳. صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت به حق است نه علت آن

هجویری این رأی را به گونه‌ای مطرح می‌کند که در برابر رأی شماره ۲ قرار می‌گیرد و انگار او

خود با آن موافق است. او هنگامی که مشغول رد کردن قول شماره ۲ است، از قول شماره ۳ یاری می‌جوید: «اگر رؤیت آیت و استدلال آن، علت معرفت بودی خداوند تعالی علت معرفت آن را گردانیدی نه مشیت خود را و به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است نه علت آن، که علت آن جز محض عنایت و لطف مشیت خداوند نیست عمّت نعمت او که بی عنایت عقل نابینا بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۳)؛ اما از عبارتی که چند سطر بعد می‌آورد به نظر می‌رسد این قول را هم نمی‌پسندد: «پس چون قبض و بسط و ختم و شرح دل بدو بود محال باشد که راهنمای جز وی را داند که هر چه دون اوست، جمله علت و سبب است و هرگز علت و سبب بی عنایت مسبب راه نتواند نمود که حجاب راه بُر باشد نه راه‌بر» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

باری، هجویری این رأی را به اهل سنت و جماعت منسوب می‌کند و ظاهراً مراد او اشاعره است. ابوالحسن اشعری پایه‌گذار این فرقه است. او راه خود را راه اعتدال می‌دانست که در میان دو راه دیگر قرار داشت. راه اول، معتزله بودند که به عقلانیت و آزادی اراده و... معتقد بودند و راه دوم، اصحاب حدیث همچون امام حنبل و دیگران که عقل را ناتوان از ورود به مباحثی از این دست می‌دانستند. بنابراین از دیدگاه اشعری آرای خود او حدّ میانه این دو دیدگاه است. حکم شماره ۳ نیز در واقع می‌خواهد هم جانب خداوند را نگه دارد و هم سهم عقل را ادا کند. به همین جهت مشاهده می‌کنیم که هجویری حکم معتزله را جرح و تعدیل کرده است و به مفهومی به نام سبب به جای علت پناه آورده است. برای این که تفاوت میان تمسک به عقل و تمسک به سبب را مشخص کنیم، باید به شرح تعرّف بازگردیم. در بخش معرفه الله، مستملی بخاری چنین می‌گوید: «عقل و دلیل سبب‌اند وجود معرفت را همچنان که ذکر و اثنی سبب‌اند وجود ولد را. اگر ذکر و اثنی به یک جای گرد آیند و کمال قدرت خویش را کار بندند، تا حق عزّ و جلّ ولد نیافریند ولد نیاید. همچنین نیز دلیل و عقل هر چند گرد آیند و جهد خویش را کار بندند تا حق ننماید نبینند» (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۲۰/۲). در حکم شماره ۴ می‌توان نشانه‌های بحث جبر و اختیار را مشاهده کرد. اشعری به مفهومی به نام کسب قائل بود. این نظریه، هم تسلیم بی قید و شرط اصحاب حدیث را انکار می‌کرد و هم آزادی اراده معتزله را. سبب نیز هم‌عرض با مفهوم کسب است زیرا هم می‌خواهد انفعال کامل عقل را رد کند و هم فاعلیت تامّ آن را. این مطلب را از سخن خود هجویری نیز در این بخش می‌توان فهمید. او پس از طرح این حکم در جملات بعد پای مفهوم کسب را

بدان باز می‌کند و می‌گوید: «پس معرفت وی جز دوام حیرت عقل نیست و اقبال عنایت وی به بنده. کسب خلق را اندر آن سبیل نیست» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۵-۳۹۴). چنان که هویداست، در بحثی معرفت‌شناختی، از مفاهیم مربوط به اراده و اختیار سخن به میان آمده است. هجویری این حکم را هم نمی‌تواند بپذیرد. او معتقد است هر نوع معرفتی به خداوند صرفاً به اراده خود خداوند است نه به خاطر وجود سبب و دلیل و علت.

۴-۴. الهام، علت معرفت به حق است. «گروهی گفته‌اند که معرفت الهامی است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۶).

آیا الهام می‌تواند یکی از اسباب معرفت به حق باشد؟ این رأی صبغه‌ای کلامی دارد یا غیر کلامی؟

اشاعره در ذیل مباحث توحید افعالی به گمان فرار از شرک، همه اسباب و علل را منکر شده و همه فعلیت‌ها را به خداوند نسبت داده‌اند. چنان که میر سید شریف جرجانی می‌گوید: «افعال اختیاری بندگان تحت قدرت الهی است نه قدرت خود آن‌ها. عادت الله چنین جاری شده که بنده، قدرت و اختیاری ایجاد کند که هرگاه مانعی بر سر راهش نباشد، آن فعل را مقارن با آن قدرت و اختیار پدید آورد؛ لذا فعل بنده از نظر ابداع و احداث، مخلوق خداوند و از نظر کسب، وابسته به بنده است و مراد از کسب همانا هم‌زمان بودن فعل بنده با قدرت اراده الهی است؛ به نحوی که بنده، فقط محل دریافت فعل است و در ایجاد آن مدخلیتی ندارد» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۱۵).

این نگرش در هر فاعلیتی از انسان‌ها تأثیرگذار است و لذا انسان واجد معرفت نباید فاعل معرفت خود باشد بلکه فاعل آن معرفت، خداوند بوده و انسان، تنها پذیرنده آن است.

جوادی آملی از قول قاضی عبدالجبار معتزلی درباره معتقدان به این بینش می‌گوید:

«این گروه نظر را عامل شناخت نمی‌دانند و برخی از آنان بر این باورند که همه معارف با الهام الهی پدید می‌آید و نظر بی‌نقش است و عده‌ای دیگر نظر را به عنوان مبدأ قابل لازم دانسته و نقش علت معده را برای آن می‌پذیرند؛ بدون آن که سهمی در تأثیر فاعلی آن قائل باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۹).

این افکار اشاعره بر اخباریان شیعه اثر گذاشت. ملأ امین استرآبادی با مراجعه به برخی روایات چنین گفته است: «یستفاد منها أنّ العباد لم یكلّفوا بتحصيل معرفة اصلا و أنّه علی الله التعریف و البیان اولاً بالهام محض و ثانياً بإرسال الرسل و انزال الكتب و اظهار المعجزة علی یده و علیهم قبول

ما عرفهم الله تعالی: آنچه از این روایات استفاده می‌شود این است که بندگان مکلف به تحصیل معرفت نیستند و بر خداوند است که با الهام یا ارسال رسل و انزال کتب و اظهار معجزه به دست پیامبر حقیقت را معرفی کند و بر بندگان است که بپذیرند» (استرآبادی، ۱۳۲۱: ۲۲۶).

پیروان مکتب تفکیک نیز تحت تأثیر همین اندیشه واقع شده و معرفت الهی را هبه الله دانسته‌اند و آن را قابل کسب نمی‌دانند. میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید: «این که امام فرموده‌اند اول دین معرفت خداست به این معنا نیست که تحصیل معرفت بر بندگان لازم است بلکه منظور امام این است که آن کس که به معرفت فطری متنبه نشده باشد هرگز وارد دین اسلام نشده است» (تولایی، بی تا: ۲۴).

واژه الهام در زبان عربی کاربردی قدیمی دارد. در کتاب بیان معانی الفاظ القرآن الکریم منسوب به ابن عباس، «باب الوحی» می‌خوانیم: «و هو علی سته اوجه: اولها: الوحی: الرساله و منه قوله "انا اوحینا الیک" (النساء/۱۶۳) و الوجه الثانی: الالهام و منه قوله: "و اوحی ربک الی النحل" (النحل/۶۸) ای آلهمه...» (ابن عباس، ۱۳۹۰: ۱).

متکلمان معتزله با این اصطلاح آشنا بوده‌اند. ابوالهذیل علف یکی از منابع شناخت در علوم نظری را الهام می‌داند که در بعضی از مردم و حیوانات وجود دارد (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۸-۱۳۷). متکلم دیگر معتزلی، جاحظ، در وصف خطبه‌های عرب می‌نویسد: «و کل شیء للعرب فانما هو بدیهة و ارتجال و کانه الهام و لیست هناک...» (جاحظ، ۱۹۲۶: ۱۵/۳).

در باب بیست و چهار کتاب شرح التعرف لمذهب التصوف چند بار از این اصطلاح استفاده می‌شود از جمله در شرح عبارت: «علم سنی سماوی ربوبی» که مستملی بخاری گزارش می‌دهد: «از بهر آن سماوی و ربوبی گفت که بی‌واسطه است ملهم حق است و ملهم عبد. و فرشتگان را تبلیغ وحی است تا واسطه گردند میان انبیا و آن حق و انبیا را علیهم السلام تبلیغ رسالت است تا واسطه گردند میان خلق و میان حق. باز الهامی که حق در دل بنده نهد آنجا واسطه نیست» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۱۴۶/۲-۱۱۴۵).

الهام، شهود، وحی و اصطلاحاتی از این دست، بیش از همه در کلام صوفیه آمده است زیرا آن‌ها معتقد به شناخت بی‌واسطه و قلبی خداوند هستند که از راه‌های غیر متعارف بدان می‌رسند چنان که «بویزید را گفتند این معرفت به چه یافتی؟ گفت به شکمی گرسنه و تنی برهنه» (قشیری،

۱۳۸۱: ۵۴۶). البته در مورد معنای معرفت در نظر صوفیه باید توجه داشت که آن‌ها معرفت را نوعی شناخت خاص می‌دانند که صوفی در مرحله‌ای بالا بدان دست می‌یابد. همچنان که حلاج می‌گوید: «چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر در نیاید او را مگر خاطر حق» (قشیری، ۱۳۸۱: ۵۴۵). بنابراین اگر مراد هجویری از گروهی که الهام را علت معرفت به حق می‌دانند، صوفیه باشد باید گفت که او «معرفت» را در معنایی خالی از اشکال به کار نبرده است زیرا بافت کلام او نشان می‌دهد که «معرفت» معنایی سراسرست و ساده دارد؛ در حالی که صوفیه ممکن است این اصطلاح را در معنایی والا و متفاوت به کار برند. به هر حال احتمالاً این قول متعلق به صوفیه است. با رجوع به یک متن کلامی دیگر که به ابو معین نسفی - هم‌عصر هجویری - تعلق دارد، شاید بتوان این احتمال را تقویت کرد. ابو معین در کتاب تبصرة الادله بحث‌هایی را درباره‌ی تعریف علم، اثبات حقایق و علوم و اسباب معارف مطرح می‌کند. از دیدگاه او «اسباب علم و طریش سه چیز است: ۱- حواس سالم ۲- خبر صادق ۳- عقل» (نسفی، ۱۹۹۰: ۲۴/۱)؛ یعنی هیچ منبع دیگری غیر از این سه منبع برای شناخت وجود ندارد. سپس چنین می‌نویسد: «لیس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان و فسادها و قال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به و هذا محال لان كثرة الاديان ظاهرة و تضادها مبين و كل يدعي وقوع حسن ما يدین به و قبح ما يدین به غیره فی قلبه» (نسفی، ۱۹۹۰: ۳۴/۱). منظور از قومی که معتقدند «حسن شیء» - «همان چیزی که امروزه با عنوان تجربه دینی می‌شناسیم» (جلالی، ۱۳۸۶: ۱۶۱) - در قلب اتفاق می‌افتد به احتمال زیاد صوفیه است. وجود واژه‌ای چون «قلب» این احتمال را مطرح می‌سازد. نسفی در ادامه می‌نویسد: «و قال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان و المذاهب و ذا ايضا مثل الاول لان كلا يدعي انه ألهم صحة قول نفسه و فساد مذهب خصمه فيودی الی قول بصحة الاديان المتناقضة علی ما قرنا و الی قول بان كل دين صحيح فاسد» (نسفی، ۱۹۹۰: ۳۴/۱). این قوم هم بنا به تصریح نسفی شبیه به قوم قبلی هستند زیرا الهام امری است قلبی. رأی عضدالدین ایجی در کتاب مواقف، مؤید همین موضوع است. وی درباره‌ی انواع علم چون ضروری و... توضیح می‌دهد و در باب علم نظری معتقد است که بدون نظر کردن در معلوم برای ما حاصل نمی‌شود: «لاشئنه لا طریق لنا الی العلم مقدورا سواه فان الهام و التعليم غیر مقدورین

لنا بلا شبهة و كذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلما يفى بما مزاج و لا معنى لكون العلم كسبياً مقدوراً سوى ان طريقه مقدور» (ایجی، ۱۳۷۰: ۹۶). «الهام» و «تصفیه» از راه «مجاهدات» به دست می‌آید؛ اصطلاحاتی که در گفتمان تصوّف جای دارند.

در مجموع می‌توان بر آن بود که معنای «الهام» به قبل از ظهور اسلام باز می‌گردد و از این لحاظ اگر چه وجهی ماورایی دارد اما الزاماً واجد ماهیتی دینی به خصوص دین اسلام نبوده است. هم عبارت جاحظ که ذکر شد و هم نظر علّاف که آن را مخصوص بعضی حیوانات و مردم می‌داند، زمینه این استنباط را فراهم می‌آورد. البته بعداً با ورود به گفتمان تصوّف این اصطلاح رنگی عرفانی به خود می‌گیرد.

۳-۵. معرفت خداوند ضروری است. «گروهی دیگر گفته‌اند که معرفت خداوند تعالی ضروری است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۷).

در حوزه معرفت‌شناسی، معتزله دو نوع معرفت را از یکدیگر جدا می‌کردند: معرفت ضروری و معرفت نظری. این تقسیم‌بندی چندان اساسی بود که از ابوالهذیل علّاف به بعد همواره مورد استناد معتزله و اشاعره قرار می‌گرفت.^۱ در اینجا به شرح نظریات دو تن از بزرگان معتزله می‌پردازیم که یکی در ابتدای کار این فرقه است و دیگری تقریباً در انتهای شکوفایی آن. اول ابوالهذیل علّاف و دوم قاضی عبدالجبار معتزلی. ضروری بودن شناخت خداوند در مباحث معرفت‌شناختی ریشه دارد. این دو فرد اگرچه هر دو معتزلی هستند اما در این حکم که معرفت خداوند ضروری است با یکدیگر اختلاف دارند. اینک نظر علّاف را می‌آوریم.

علّاف معتقد است علوم مردم و دیگر حیوانات بر دو قسم است: ۱- ضروری ۲- مکتسب.

فرق میان این دو معرفت این است که صاحب علم مکتسب می‌تواند آن را با قدرت خود کسب کند و بر آن علم استدلال آورد اما علم ضروری در شخص بدون استدلال ایجاد می‌شود و شخص قدرتی بر کسب آن ندارد. علّاف سپس علم ضروری را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- بدیهی ۲- حسی.

علم بدیهی به نوبه خود به دو نوع بدیهی فی اثبات و بدیهی فی النفی تقسیم می‌شود. مثال برای علم بدیهی فی اثبات، علم شخص به نفس خود است و مثال برای علم بدیهی فی النفی، آگاهی به قانون امتناع تناقض.

علم حسی نیز علمی است که از طریق حواس ظاهری ما به دست می‌آید.

- علاف برای علوم مکتسب یا نظری دو تقسیم‌بندی به دست می‌دهد.
- ۱- علوم نظری را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: ۱- عقلی ۲- شرعی.
 - ۲- از نظر علاف منابع شناخت در علوم نظری به چهار دسته تقسیم می‌شود:
 - ۱- استدلال با عقل از راه قیاس و نظر
 - ۲- از راه تجارب و عادات
 - ۳- از راه شرع
 - ۴- از راه الهام در بعضی از مردم و حیوانات (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۸-۱۳۷)
- گاه در میان متکلمان به مباحث جالبی راجع به علوم برمی‌خوریم. عبدالقاهر بغدادی می‌گوید: «و اختلاف اصحابنا فی الفاضل من العلوم الحسیه و النظریه: فقدم ابوالعباس القلانسی العلوم النظریه علی الخسیه و قدم ابوالحسن الاشعری العلوم الحسیه علی العلوم النظریه لانها اصول لها» (بغدادی، ۱۹۸۱: ۱۰).
- باری، علاف معتقد است معرفت به خداوند ضروری است (بدوی، ۲۰۰۵: ۱۳۶). این همان سخن هجویری است که در کتاب خود مطرح و سپس آن را رد می‌کند. از نظر قاضی عبدالجبار معرفه الله نمی‌تواند ضروری باشد: «خداوند نه ضرورتاً شناخته می‌شود و نه با مشاهده، پس واجب آمد که او را با تفکر و نظر بشناسیم» (عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۹: ۳۹). او برای این ادعا چند دلیل ذکر می‌کند: «اگر معرفت خداوند ضروری بود، عقلاً در آن اختلاف نمی‌کردند؛ چنان که در معرفت به شب و روز اختلافی با هم ندارند» یا «اگر معرفت ضروری بود به وسیله شک و شبهه از نفس زایل نمی‌شد و حال آن که چنین نیست» (عبدالجبار معتزلی، ۲۰۰۹: ۵۵-۵۴).
- قاضی معتقد است «هیچ راهی به علم آشکارتر از ادراک نیست چه اگر چیزی ادراک شد اثباتش به دلیل نیاز ندارد» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۷). از نظر او «شناخت که اولین مرحله علم به مدرکات است، پیش درآمد علم ضروری و علم ضروری از راه نظر عقلی و استدلال، پیش درآمد علم اکتسابی است. ادراک حسی بر علوم عقلی داوری‌ای ندارد و بر درستی [یا نادرستی] آن حکم نمی‌کند» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۷۹). از دید قاضی «استدلال مهمترین وسیله انتقال از مرحله علوم ضروری به مرحله علوم نظری یا اکتسابی است» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۸۲).
- پس از شرح مختصر نظر دو تن از معتزله در باب انواع معرفت، حال می‌توان مبنای حکم هجویری را درباره ضروری بودن شناخت خداوند دریافت.

۵. معرفة الله از دیدگاه هجویری

اکنون به دیدگاه خود هجویری درباره معرفة الله چنان که در کتاب کشف المحجوب آمده است می‌پردازیم. او هیچ‌کدام از نظرگاه‌های معرفت را که از قول گروه‌های مختلف بیان می‌کند نمی‌پذیرد. علت این است که تقریباً در تمامی نظریاتی که نقل شد، فاعلیت آدمی در کار بود؛ یعنی تمامی گروه‌ها برای انسان در شناخت خداوند کم و بیش نقشی قائل می‌شدند اما آموزه‌های عرفانی مبتنی بر انفعال آدمی است نه فاعلیت او. هجویری به عنوان یک عارف، فنا را بالاترین دستاورد یک صوفی می‌داند. فقر و فنا هر دو در یک چیز مشترکند و آن نیست بودن و هیچ بودن آدمی در قبال وجود خداوند است. هجویری وجود آدمی را بسیار ناقص می‌داند. برای مثال در «باب التصوف» می‌گوید: «غض طرف از کون بقای بصیرت ربانی بود یعنی هر که به خود نایبنا شود به حق بینا گردد؛ از آنچه کون طالب هم طالب بود و کار وی از وی به وی باشد وی را از خود بیرون راهی نباشد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۵۳). در جایی دیگر از زبان ابوالقاسم کرکانی می‌گوید: «نفی و اثبات و فقد و وجود وی هر دو پندار باشد و آدمی هرگز از بند پندار نرهد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۲۵۷). ناقص بودن وجود آدمی از طرفی و کامل بودن الله از طرف دیگر، امکان هر گونه شناخت را از بین می‌برد. در «باب الفقر» هجویری در شرح سخن یکی از پیران که گفته بود: «اندوه ما ابدی است. نه هرگز همت ما مقصود را بیابد و نه کلیت ما نیست گردد اندر دنیا و آخرت» چنین می‌گوید: «هرگز فانی باقی شود تا وصلت بود و یا باقی فانی شود تا قربت بود؟ کار دوستان وی از سر به سر. تسلی دل را عبارتی مزخرف ساخته و آرام جان را مقامات و منازل و طریق هویدا گردانیده. عبارتشان از خود به خود، مقاماتشان از جنس به جنس و حق تعالی منزله از اوصاف و احوال خلق» (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۸). پس تنها راهی که به سوی معرفت خداوند می‌ماند، همان قولی است که از زبان شبلی نقل می‌کند: «حقیقة المعرفة العجز عن المعرفة» (هجویری، ۱۳۸۵: ۴۰۳). بدین ترتیب طبیعی است که او هیچ‌یک از نظریات مربوط به معرفت را که طرح می‌کند نپذیرد. باری از نظر هجویری، معرفة الله اگر به واقع ممکن باشد، جز به عنایت خود خداوند نتواند بود، همچنان که گمراهی نیز به دست اوست. هجویری برای این رأی از آیاتی همچون «افمن شرح الله صدره للاسلام» (زمر/ ۲۲) و «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم» (بقره/ ۷) سود می‌جوید.^۷ وی

به صراحت می‌نویسد:

«به حقیقت بدانک راهنمای و دلگشاه بنده به جز خداوند نیست تعالی الله عن جميع ما يقول الظالمون و وجود عقل و دلایل را امکان هدایت نباشد و دلیل ازین واضح‌تر نباشد که خداوند تعالی فرمود: وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ. اگر کفار باز دنیا آیند بدان کفر خود بازگردند و چون امیر المؤمنین علی رض را پرسیدند از معرفت گفت عرفت الله بالله و عرفت ما دون الله بنور الله. خداوند را عز و جلّ بدو شناختم و جز خداوند را به نور او شناختم. پس خداوند تعالی تن را بیافرید و حوالت زندگانی آن به جان کرد و دل را بیافرید و حوالت زندگانی آن به خود کرد پس چون عقل و آیت را قدرت زنده کردن تن نباشد، محال باشد که دل را زنده کند چنانکه گفت: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ، حوالت حیات جمله به خود کرد» (هجویری، ۱۳۸۵: ۳۹۳).

همان طور که مشاهده می‌کنیم، هجویری برای عقل و سبب و اختیار و کسب در شناخت خداوند نقشی قائل نیست. وی حتی گاه تا آنجا پیش می‌رود که امکان هر گونه شناخت خداوند را منتفی می‌داند از آن که جنس بشر با خداوند متفاوت است. خداوند اساساً جنس نیست تا بخواهد با ما سنجیده شود. با توجه به این مطلب آیا می‌توان برای رأی شخصی او در باب معرفة الله ریشه‌هایی کلامی در نظر گرفت؟

پاسخ به این پرسش چندان ساده نخواهد بود. بی شک می‌توان در میان آرای او نظریاتی یافت که با اعتقادات برخی فرقه‌ها مشابه باشد. تفسیری که از برخی آیات قرآن ارائه می‌دهد همان است که اشاعره می‌گفتند اما چون نیک بنگریم نمی‌توان او را به تمامی در سلک فرقه‌ای کلامی گنجانند. هر نحله‌ای از اهل کلام به هر حال برای عقل و استدلال در راه شناخت خداوند نقشی هر چند اندک قائل بودند اما هجویری و بسیاری از صوفیان، مفتی عقل را در این مسئله لایعقل می‌دیدند. شاید تنها گروه‌هایی اندک همچون سوفسطاییان^۸ و پیروانشان یا اهل تعطیل یا تا حدودی اشاعره^۹ بتوانند از این جهت به آرای هجویری و صوفیان نزدیک شوند اما باز می‌بینیم که خود هجویری با فرقه‌هایی از این دست مرزبندی می‌کند.

نتیجه

معرفة الله از بحث‌های اساسی در تفکر اسلامی است که هم متکلمان در این باب نظریاتی ابراز

کرده‌اند و هم اصحاب حدیث و صوفیه. علی بن عثمان هجویری در کتاب کشف المحجوب پنج رای درباره معرفت به خدا ذکر می‌کند. از این پنج رای، چهار رای مستقیماً مربوط به آرای متکلمان است که ما تلاش کردیم منابع کلامی این چهار رای را مشخص کنیم. یک رای یعنی «معرفت به حق الهامی است» که صبغهای صوفیانه دارد، مربوط به برخی گروه‌های صوفیه است. ما از خلال دو متن کلامی مهم یعنی تبصرة الادلة و شرح مواقف توانستیم این احتمال را مطرح کنیم که این رای اخیر از جانب برخی صوفیان مطرح شده است. هر چند سابقه واژه «الهام» به پیش از اسلام باز می‌گردد اما با ورود به گفتمان تصوف رنگی عرفانی به خود گرفته است.

باری، هجویری تمامی این آراء را رد می‌کند و رای خاص خود را ابراز می‌دارد. وی برای عقل و اختیار آدمی در راه شناخت خداوند هیچ نقشی در نظر نمی‌گیرد و معرفت الله را صرفاً امری از جانب خداوند و به صورت یک طرفه می‌داند. وی تلاش می‌کند تا با طرح این دیدگاه با دیدگاه‌های دیگر مرزبندی کند و استقلال خود را در این باب نشان دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱- گفتمان در این جا برابر اصطلاح Discourse نزد فوکو است. جان فرو در کتاب ژانر، تعریف این اصطلاح را به نقل از فوکو بیان می‌کند: «عاداتی که به صورتی نظام یافته، به موضوعاتی که درباره آن‌ها سخن می‌گویند شکل می‌دهند» (Frow, 2007: 17).

۲- اگر واصل بن عطا را بنیان‌گذار مباحث کلامی معتزله بدانیم و ابوالحسن اشعری را بنیانگذار کلام اشعری، معتزله بر اشاعره مقدم خواهند بود. بگذریم از این که قاضی عبدالجبار معتزلی نخستین طبقه از طبقات معتزله را با خلفاء اربعه آغاز می‌کند. نک: ابن مرتضی، ۱۹۶۰: ۹.

ابن مرتضی در این کتاب که بخشی از کتاب المنیة و الامل است، اسناد معتزله به علی بن ابی طالب را بدین شرح آورده است: «سند المعتزله لمذهبهم اوضح من الفلق اذ يتصل الى واصل و عمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً و هما اخذا عن محمد بن علی بن ابی طالب و ابنه ابی هاشم عبدالله بن محمد و محمد هو الذی ربی واصل و علمه حتی تخرج و استحکم، و محمد اخذ عن ابیه علی بن ابی طالب علیهم السلام عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، "و ما ينطق عن الهوی" (نجم/ ۳) (ابن مرتضی، ۱۹۶۰: ۷).

۳- ابن مرتضی حکایتی نقل می‌کند از مناظره جهم با سمنیه که در آن ماجرا جهم با نوشتن نامه‌ای از واصل

- ابن عطا کمک می‌خواهد. برای توضیح بیشتر، نک: پاینز، ۱۳۸۶.
- ۴- امام الحرمین در فصلی با عنوان «فی معرفة الله تعالی، هل هی واجبة النظر و الاستدلال ام لا؟» چنین می‌نویسد: «النظر و الاستدلال المودیان الی معرفی الله سبحانه واجبان. ثم الذی اتفق علیه اهل الحق: انه لا یدرک وجوب واجب فی حکم التکلیف عقلا و مدارک موجبات تکلیف الشرائع و لا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشریعة الی درک واجب و لا حظر و لا مباح و لا ندب. و قالت المعتزلة: ندرک بالعقل قبل تقریر الشرائع وجوب الجمل من الاشیاء و ستاتی هذه المسألة مستقصاة فی صدر "التعدیل و التجویر" ان شاء الله» (امام الحرمین، ۱۹۶۹: ۱۱۵).
- ۵- برای فهرستی از اصول عقاید معتزله، نک: عبدالرحیم خیاط معتزلی. (۱۹۵۷). الانتصار. حقه نیبرج. بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- ۶- برای مثال، باقلانی و امام الحرمین جوینی، از سران اشاعره، هر دو از این تقسیم‌بندی استفاده می‌کنند.
- ۷- برای شرحی یکسره متفاوت از آیه «ختم الله علی قلوبهم و سمعهم» (بقره/ ۷) بنگرید به: عبدالجبار معتزلی. (۲۰۰۹). المتشابه فی القرآن. تصحیح احمد عبدالرحیم و توفیق علی وهبه. قاهره: مکتب الثقافة الدینیة.
- ۸- سوفسطاییان جزء متکلمان اسلامی نبودند اما هجویری در «باب الفقر» شمه‌ای از آرای آنان را در باب معرفت می‌آورد. برای نمونه‌ای مشابه در متون صوفیه که از سوفسطاییان یاد شده است باید از این اشاره مولانا در کتاب مثنوی یاد کرد:
- از سبب سوزیش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوفسطایی‌ام (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۴)
- ۹- ابوالحسن اشعری در کتابش با عنوان رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام به دفاع از علم کلام می‌پردازد و می‌داند که علم کلام سراسر تأمل و نظر در باب خدا و صفات اوست. همچنین باید اشاره کرد که جوینی هم در الشامل فی اصول الدین، نظر و تأمل را درباره خداوند واجب می‌داند. برای شرح بیشتر، نک: بدوی، ۲۰۰۵.

منابع

- ۱- ابن عباس. (۱۳۹۰). «بیان معانی الفاظ القرآن الکریم»، موسوعة التصویر التأویلیة المختارة، تصحیح منوچهر صدوقی سها، تهران: امیرکبیر.
- ۲- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. (۱۹۶۰). طبقات المعتزله، عنیت بتحقیقه سوزانا دیوالد والزر،

لبنان: منشورات دارالمکتبة الحیة.

۳- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویگرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.

۴- استرآبادی، ملا احمد امین. (۱۳۲۱). *الفوائد المدنیة*، تهران: میرزا محسن کتابفروش.

۵- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله. (۱۹۶۹). *الشامل فی اصول الدین*، تحقیق احمد سامی النشار، اسکندریه: دارالمعارف.

۶- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن. (۱۳۶۴). *شرح المواقف*، یلیه حاشیتی السیالکوتی و الچلبی، قم: الشریف الرضی.

۷- بدوی، عبدالرحمن. (۲۰۰۵). *مذاهب الاسلامیین*، بیروت: دارالعلم للملایین.

۸- بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر. (۱۹۸۱). *اصول الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۹- پاینز، شلومو. (۱۳۸۶). *نظریة جوهر فرد از دیدگاه مسلمین*، ترجمه فرشته آهنگری، تهران: کلک سیمین.

۱۰- تولایی، محمود. (بی تا). *مباحث میرزا مهدی اصفهانی*، مخطوط.

۱۱- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر. (۱۹۲۶). *البیان و التبیان*، تحقیق حسن السندوبی، قاهرة: المطبعة التجاریة الكبرى.

۱۲- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۰). *شرح المواقف*، قم: شریف الرضی.

۱۳- جلالی، سید لطف الله. (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید ماتریدیة*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۴- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). *معرفت شناسی در قرآن*، تهران: اسراء.

۱۵- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *ارزش میراث صوفیة*، تهران: امیرکبیر.

۱۶- صبحی، احمد محمود. (۱۴۰۵). *فی علم الکلام*، بیروت: دار النهضة العربیة.

۱۷- عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۵). *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، تحقیق جی. جی هوبن، بیروت: المطبعة الكاثولیکية.

- ۱۸- ----- (۱۹۷۲). فرق و طبقات معتزله، تحقیق و تعلیق علی سامی نشار، بی جا: دار المطبوعة الجامعة.
- ۱۹- ----- (۲۰۰۹). شرح اصول خمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: النهضة المصرية العامة للكتاب.
- ۲۰- قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۳۸۱). رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۱- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۲- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۷). مثنوی معنوی، با مقدمه عبدالحسین زرین‌کوب، تهران: اهورا.
- ۲۳- نسفی، ابوالمعین میمون بن محمد. (۱۹۹۰). تبصرة الادله، تحقیق و تعلیق حسین آتای، آنکارا: نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية.
- ۲۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

25- Frow, john. (2007). **Genre**. London: Routledge.

