[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در *کشف‌المحجوب* دربارهٔ توحید و رؤیت الهی

احمد خاتمی*
علی‌محمد سجادی**
اسماعیل گلرخ ماسوله***

چکیده

هجویری با تألیف *کشف‌المحجوب* یکی از برجسته‌ترین آثار عرفانی را در ادب فارسی پدید آورده است. او تحت تأثیر تحولات فرقه‌ای و اجتماعی جاری در جامعه، و به‌تناسب زمینهٔ فکری و مذهبی خود، دیدگاه‌های معرفتی‌اش را در کتاب مزبور تبیین کرده است. در این مقاله سعی شده است با رویکردی معرفت‌شناختی، آرای او دربارهٔ مسئلهٔ توحید و برخی موضوعات مرتبط با آن؛ یعنی ذات، صفات و رؤیت الهی بررسی شود. تحلیل معرفت‌شناختی آرای هجویری در زمینهٔ توحید، ضمن اینکه عقیدهٔ او را دربارهٔ مراتب توحید آشکار می‌کند، نظر او را درباب دخالت یا عدم دخالت علم و آگاهی انسان در توحید روشن می‌کند. همچنین، معلوم می‌شود که او درباب ذات قائل به بقاست و تبدل را به صفات نسبت می‌دهد. به‌نظر او، صفت به خود قائم نیست؛ درنتیجه، دربارهٔ خدا نیز معتقد است که صفات او قائم به ذات اوست و خدا با صفات خود قدیم است. در این مقاله، ضمن اینکه میان مسئلهٔ توحید و رؤیت الهی رابطهٔ معرفتی دیده می‌شود، نظر هجویری نیز دربارهٔ مرتبهٔ متعالی رؤیت در حصول ایمان و توحید الهی تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: *کشف‌المحجوب*، هجویری، توحید، ذات، صفات، رؤیت الهی، ماتریدیه.

* استاد دانشگاه شهیدبهشتی a.khatami@sbu.ac.ir
** استاد دانشگاه شهیدبهشتی A_Sajadi@sbu.ac.ir
*** کارشناس‌ارشد دانشگاه شهیدبهشتی esmaeel.golrokh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۸
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۴، شمارهٔ ۸۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۱. مقدمه

از میان اندیشه‌های انسانی، عرفان عرصهٔ نگرش‌های شهودی و احساسات درونی است و دربارهٔ آن هرگز نمی‌توان ظنّ عقل‌گرایی از گونهٔ تفکرات فلسفی و تعقلی محض داشت. عرفان شیوه‌ای مستقل و درون‌گرا[۱] است؛ فارغ از رسم و راه مکاتب برون‌گرای[۲] فلسفی و تجربی که برای تنظیم دستگاه فکری خود نیازمند آن هستند که با عالم مادی بیرون تماس و ارتباط هماهنگ و پیوسته داشته باشند.

البته، شاید بتوان در طول تاریخ اندیشه‌های فلسفی مکاتبی را یافت که احتمالاً درنتیجهٔ درآمدن به وادی نکته‌بینی‌های وسواس‌گونه، در نقطه‌ای نامعین از فرآیند شکل‌گیری خود، در گونه‌ای از تمایلات احساساتی مستحیل شده و رنگ و رویی عرفانی به خود گرفته باشند، مانند فلسفهٔ ویتگنشتاین[۳] که در یک دوره رگه‌هایی از معرفت عرفانی در آن یافت می‌شود، یا حکمت متعالیهٔ ملاصدرای شیرازی که به نگرش اشراقی آمیخته است. اما، مکتب عرفانی هرگز از شیوهٔ معرفتی خود عدول نمی‌کند و به روش‌های تعقلی رو نمی‌آورد.

البته، نمی‌توان عرفان را یکسره از هرگونه تفکر، تذکر و اندیشه خالی تصور کرد؛ چه، اگر چنین باشد، حظی از معرفت نخواهد برد. اما، این ویژگی عمومی اغلب مکاتب عرفانی با روش‌هایی نظیر عرفان نظری ابن‌عربی متفاوت است. او تلاش کرده است که مسائل عرفان اسلامی را تبیین فلسفی کند و مبنایی نظری برای آنها جست‌وجو کند. اما، عرفان بالذات از شیوه‌های تعقلی و استدلالی دور بوده است.

بااین‌همه، نمی‌توان انکار کرد که عرفان همواره پدیده‌ای اجتماعی بوده و مانند پدیده‌های دیگر، تحت تأثیر تحولات اجتماعی، نمودهای گوناگونی یافته است: گاه در اوضاع اجتماعی و اعتقادی ناسالم و بیمارگونه، سیری قهقرایی و رو به ابتذال پیدا کرده، و گاه در فضایی سالم‌تر روندی ناب و روحانی داشته است.

در تصوف اسلامی، همین وضعیت متحول باعث ظهور دغدغه‌هایی در برخی عرفا و صوفیهٔ نامور شده است. بنابراین، ایشان به قصد اصلاح طریقت تصوف و عرفان و زدودن آلایش‌ها و تهمت‌ها از دامن آن، کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند، مانند: *اللّمع* از ابونصر سرّاج، *رسالهٔ قشیریه* از ابوالقاسم قشیری، *کشف‌المحجوب* از هجویری و... .

شایان ذکر است که ابوالقاسم قشیری کتاب خود را درقالب رساله و نامه‌ای نگاشت و نسخه‌هایی از آن را به برخی بلاد ارسال کرد. قصد او از این کار اصلاح انحرافات و رفع فترت و سستی از تصوف بود؛ چنان‌که می‌گوید:

«و چشم همی‌داشتم که این فترت بگذرد و بریده گردد و به اصلاح آید. و مگر حق‌ـ سبحانه و تعالی‌ـ به فضل خویش بیداری پدید آرد آن را که از این طریقه برگشت اندر ضایع‌کردن آداب این طایفه» (قشیری، ۱۳۸۳: ۱۱). ازاین‌رو، خود دلیل نگارش این کتاب را این طور بیان می‌کند:

> و این رسالت تعلیق کردم به شماـ اَکرَمَکم الـلهـ و یاد کردم اندر وی بعضی از سیرت پیروان این طایفه (صوفیه) اندر آداب و اخلاق و معاملات و نیت‌های دل ایشان ... تا مریدان این طایفه را قوّتی بود و اندر نشرکردن این شکایت مرا تسلّی باشد (همان، ۱۲).

بنابراین، *رسالهٔ قشیریه* را شاید بتوان بیانیه‌ای دانست برای اهل تصوف تا بدان وسیله کسانی را که به حقیقت تصوف پی‌نبرده‌اند هدایت و منکران آن را متنبّه گرداند. هم ازاین‌روست که هجویری در *کشف‌المحجوب* در ردّ منکران تصوّف می‌گوید:

> .... و مر منکران را گویی که: مرادتان به انکار تصوف چیست؟ اگر اسم مجرد را انکار کنند باک نیست که معانی اندر حق تسمیات بیگانه باشد. و اگر عین این معانی را انکار کنند، انکار کلّ شریعت پیغمبرـ علیه‌السلامـ و خصال ستوده کرده باشند (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۰).

درهرحال، گمان می‌رود یکی از عواملی که در ظهور و تحمیل وضعیت مذکور بر تصوف تأثیر داشته، تأملات معرفتی و چالش‌های اعتقادی در سرزمین‌های اسلامی بوده است که فرقه‌های گوناگون آن را پدید آورده‌اند.

در چنین موقعیتی بود که تقریباً از بدو ظهور تصوف اسلامی، افرادی نظیر حسن بصری، که هجویری او را در ردیف اویس قرنی و هرم‌بن‌حیان، در زمرهٔ تابعین و اولین صوفیه به‌شمار می‌آورد،[۴] دربارهٔ اصول و بنیادهای آیین اسلام دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های باریک‌بینانه و دقیقی داشته‌اند.[۵] همین حساسیت‌ها در روش صوفیانهٔ ایشان نیز با غلظت زیادی تأثیرگذار بوده است. ازاین‌رو، نمی‌توان تأثیر آرای معرفتی و اعتقادی را در تصوف اسلامی ندیده گرفت.

این تأثیر را نه‌تنها در روش صوفیه، بلکه در همهٔ آثار و متون فارسی، اعم از متون منظوم و منثور عاشقانه و عارفانه، نیز می‌توان دید. تأملی نه‌چندان عمیق در آثاری چون: *مخزن‌الاسرار* نظامی، *مثنوی* مولوی، *غزلیات* قلندرانهٔ حافظ و حتی اشعار عاشقانهٔ سعدی، یا آثار منثوری چون *مرصادالعباد* و آثار صوفیانهٔ دیگر این حقیقت را آشکار می‌سازد.

ازاین‌رو، نگارنده بر آن شد که بسترهای معرفتی یکی از آثار مهم ادبیات عرفانی و صوفیانهٔ فارسی را در زمینهٔ توحید واکاوی کند. بنابراین، موضوع این پژوهش بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و اعتقادی هجویری دربارهٔ توحید در *کشف‌المحجوب* است.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

دلیل انتخاب این موضوع این است که محققان معمولاً متون عرفانی را بیشتر از منظر عرفانی بررسی می‌کنند. اما، به‌نظر می‌رسد نقد مبانی معرفتی و کلامی متون فارسی و تحلیل و شناسایی آنها می‌تواند در فهم و شناخت این آثار مؤثر باشد.

کشف‌المحجوب هجویری یکی از آثار سترگ و کم‌نظیر در زمینهٔ نثر عرفانی فارسی است. این اثر ـ که به‌گفتهٔ نویسنده آن ـ اثری صوفیانه است و دربارهٔ «طریقت تصوف و کیفیت مقامات و بیان مذاهب و مقالات آن و رموز و اشارات ایشان» (همان، ۱۰) بحث می‌کند، دربرگیرندهٔ مباحث مهم معرفتی است که صاحب اثر ـ به‌دلیل همان اوضاع اعتقادی که بر جامعهٔ اسلامی حاکم بود و صوفیه نیز بی‌تردید از آن برکنار نبودند ـ آن را به رشتهٔ تحریر کشیده و آرای خود را در ضمن نقد و بررسی آشکار و پنهان آرای دیگران نقل کرده است.

بنابراین، شناخت این مباحث برای درک بهتر و بیشتر *کشف‌المحجوب* لازم است و تحقیق و پژوهش در آن ضرورت دارد. در این مقاله، نخست، مبحث توحید و سپس موضوعات ذات و صفات الهی و مسئلهٔ رؤیت، که هریک به‌نوعی به مبحث مزبور مرتبط هستند، بررسی می‌شوند.

هرچند موضوع رؤیت به‌منزلهٔ مسئله‌ای معرفتی خود گنجایش مقاله‌ای مجزا را دارد، نگارنده برآن است که برای تبیین دیدگاه‌های هجویری درباب توحید و روشن‌شدن ابعاد بیشتری از آرای وی دراین‌باره، بررسی اندیشهٔ او درباب رؤیت بسی ضروری و راهگشا می‌نماید و چنان‌که در متن مقاله معلوم خواهد شد، ارتباط آن با موضوع توحید انکارناپذیر است.

۲. توحید

اولین و مهم‌ترین قدم در اثبات ایمان توحید است که درمقابل شرک قرار دارد و عبارت است از اقرار بر وحدانیت و بی‌نیازی خدا و اینکه موجودیت همهٔ مخلوقات معلول ارادهٔ او[۶] و بازگشت همه‌چیز به‌سوی اوست.[۷] در غیر این‌صورت، شخص مشرک محسوب می‌شود. شاید بتوان گفت کامل‌ترین و درعین‌حال موجزترین عبارت در بیان این معنی، عبارت لااله‌الاالله است.

در *کشف‌المحجوب* چنین آمده است که ابوالعباس سیاری رئیس فرقهٔ سیاریان دربارهٔ توحید گفته است: «التوحید أن لایخطُرَ بقلبک ما دونَه». علی‌بن‌عثمان هجویری در توضیح این عبارت اظهار می‌کند که اندیشیدن به غیر حق نشانهٔ اثبات ماسِوی‌الحق است و وقتی غیرحق ثابت شد، توحید آدمی مخدوش و ساقط می‌شود (همان، ۴۰۸).

گرچه این تعبیر صوفیانه است، ازآنجاکه انسان در توحید، همهٔ مخلوقات را معلول ارادهٔ حق می‌داند، خطورنکردن غیرحق در قلب آدمی را شاید بتوان متضمن این معنا دانست که او

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

قلباً همهٔ مخلوقات را معلول ارادهٔ حق می‌داند (توحید افعالی). مسئلهٔ «اعراض از غیرحق» تا آن حدّ در اثبات توحید دخیل است که حتی شبلی در تعبیری «تصوف» را شرک دانسته است[۸] و می‌گوید: «التصوفُ شرکٌ لأنه صیانةالقلب عن رؤیةالغیر و لاغیر» (همان، ۵۳).

هجویری خود در توضیح این قول می‌گوید: «اندر اثبات توحید، رؤیت غیر شرک باشد و چون اندر دل غیر نبود، صیانت‌کردن مر او را از غیر محال باشد» (همان)؛ یعنی صوفی برای صیانت قلب خود از غیرحق به تصوف رو می‌کند، حال اگر در دل چیزی غیر از حق نباشد توحید محقق شده است. بنابراین، چه نیازی به تصوف است که خود غیرحق است؟

ابوعبدالـله خفیف، رئیس فرقهٔ خفیفیان، دربارهٔ توحید گفته است: «التوحید الاعراض عن الطبیعه» (همان، ۲۴۱)؛ یعنی اعراض از طبایع و سرشت بشری. بنابر تفسیر هجویری از این قول، طبایع بشری نعمات و آلا و عطایای حق را نمی‌بینند. پس، باید از طبیعت و سرشت خود اعراض کرد تا اقبال به حق حاصل آید؛ چراکه صاحب طبع از حقیقت توحید بی‌خبر است. اما، وقتی آدمی آفات طبع را شناخت به حقیقت توحید خواهد رسید (همان).

غیرحق هرچه باشد مانع حصول توحید است؛ مثلاً در نظر هجویری غلبهٔ خوف بر رجا شرک و از دیگر موانع توحید محسوب شده است. او با نقل قولی از ابوسلیمان دارانی، بین رجا و خوف، ازیک‌سو، و توحید، ازسوی دیگر، ارتباط برقرار می‌کند. از ابوسلیمان نقل می‌کنند: «إذا غلب الرجاء علی الخوف فسد الوقت» (همان، ۱۷۱): اگر رجا بر خوف غلبه یابد وقت تباه می‌شود. هجویری در تکمیل قول ابوسلیمان حاصل عکس این قضیه را در بستر توحید بررسی می‌کند. او معتقد است اگر خوف بر رجا غلبه یابد، توحید شخص باطل می‌شود؛ زیرا غلبهٔ خوف معلول نومیدی است و ناامیدی از حق شرک است. بنابراین، حفظ و صیانت توحید موقوف به صحّت و پایداری رجای موحّد است (همان).

بنابراین، شاید بتوان گفت، مهم‌ترین مانع بر سر راه توحید همانا شرک است. در این زمینه موضوع «تفرید» را مطرح کرده‌اند. در *کشف‌المحجوب* از حسین‌بن‌منصور حلاج نقل می‌شود: «اوّل القَدَم فی التوحید فناء التفرید» (همان، ۴۱۱).

تفسیر آن کتاب از این قول این است که: «تفرید» عبارت است از حکم‌کردن به جداشدن انسان از آفات و صفات انسانی. اما توحید حکم‌کردن است به وحدانیت چیزی. هجویری معتقد است که در تفرید (= فردانیت) اثبات غیرحق جایز است و همچنین، صفت فردانیت تنها شایستهٔ غیرخداست. ازسوی دیگر، در «وحدانیت» اثبات غیرحق جایز نیست و این صفت تنها شایستهٔ خداست. بنابراین، تفرید عبارتی مشترک بین مخلوق و خالق

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

است، اما توحید نفی‌کنندهٔ شرکت (شرک) است؛ زیرا اولین قدم در توحید نفی شریک است (همان، ۴۱۱-۴۱۲).

این اندازه تأکید بر توحید در دایرهٔ اسلام امری طبیعی است؛ ازآن‌رو، که مکاتب مختلف هیچ‌یک در ثبوت توحید اختلاف ندارند. حتی مجسمه و مشبهه هم که ممکن است روششان در یک روند طبیعی فکری به شرک منتهی شود، در یگانگی خدا هیچ تردیدی ندارند. ازاین‌رو، از بایزید نقل شده است: «لولا اختلاف العلما لبقیتُ و اختلاف العلما رحمهٔ الّا فی تجرید التوحید: اگر اختلاف علما نبودی من از همه‌چیز بازماندمی و حقّ دین نتوانستمی گزارد و اختلاف علما رحمت است. به‌جز اندر تجرید توحید» (همان، ۱۶۳). این عبارت یادآور این حدیث نبوی است که: «اختلاف اُمتی رحمهٔ».

هرچند در اینجا بایزید از اختلاف «علما» سخن می‌گوید، اختلاف امت را هم می‌توان به‌نحوی با آن مرتبط دانست. نخست، از این جهت که اختلاف امت درواقع اختلافی است که بین آگاهان و دانایان قوم روی می‌دهد. دوم، ازاین‌رو که اختلاف امت بر سر اعتقادات دینی است که فقط ازطریق علم به اصول و مبانی دین و شریعت‌ورزی رفع می‌شود و اختلاف علما هم بر سر اعتقادات دینی و اصول و مبادی دین است و اینکه بایزید وجود اختلاف را رحمت دانسته ازآن‌رو است که، به‌تعبیر او، اگر این اختلاف نباشد، اهل دین نمی‌توانند حق دین و اصول و فرائض آن را چنان‌که شایسته است بگزارند. اما این اختلاف، با اینکه رحمت است، در اصل توحید شایسته نیست.

هجویری از جنید بغدادی نقل می‌کند: «التوحیدُ اِفرادُ القِدَمِ عنِ الحَدَثِ» (همان، ۴۱۱): توحید تشخیص و تمییز قدم از حدوث است.

تشخیص بین قدم و حدوث این است که قدیم محل حوادث و حادث محل قدیم دانسته نشود. بنابراین، خدا قدیم است و آدمی محدث و صفات هیچ‌یک از این دو با دیگری پیوند ندارد؛ زیرا قدیم و محدث از یک جنس نیستند، به این دلیل که قدیم پیش از وجود حوادث بوده است و ازآنجاکه پیش از حوادث (موجودات و مخلوقات) قدیم به محدث نیاز نداشت، بعد از وجود آنها هم نیاز ندارد (توحید ذاتی). هجویری ادامه می‌دهد: در این اصل کسانی با ما اختلاف دارند که قائل به قدم ارواح هستند. حال، اگر بنا به‌عقیدهٔ مخالفان کسی قدیم (در اینجا روح) را قابل نزول در محدث (جسم) بداند، یا بالعکس، دیگر بر حدوث عالم دلیل نمی‌ماند؛ یعنی عالم را هم حادث نمی‌داند و این عقیده مذهب دهریان است (همان). صاحب *کشف‌المحجوب* با عباراتی تعریف‌گونه دربارهٔ توحید می‌گوید:

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

و حقیقت توحید حکم‌کردن بود بر یگانگی چیزی به صحّت علم به یگانگی آن. و چون حق ـتعالیـ یکی است، بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود، و بی‌بدیل اندر افعال خود، و موحّدان وی را بدین صفت دانند، دانش ایشان را به یگانگی توحید خوانند (همان، ۴۰۸).

ازنظر او، به‌طورکلی، حکم به یگانگی چیزی توحید است، اما این حکم‌کردن جز براساس علم میسر نیست. ازاین‌رو، چون موحد علم دارد به اینکه خداوند در ذات و صفات و افعال بی‌نظیر و بی‌بدیل است، این علم خود توحید محسوب می‌شود. بنابراین، اساس توحید علم استـ علم به یگانگی حق. بنابراین، حکمی که دربارهٔ وحدانیت خدا ارائه می‌شود «جز به علم نتوان کرد» (همان).

اما موحّد این علم را با اتکا به نشانه‌هایی به‌دست می‌آورد. هجویری این روش توحیدی را شیوهٔ اهل سنت می‌داند. اهل سنت بر یگانگی خداوند حکم کرده‌اند و مبنای حکم ایشان این است که آنها عالم را آفرینشی لطیف و فعلی بدیع پر از عجایب و دقایق دیدند. چون نیک نظر کردند، دریافتند که وجود آن مخلوقات با اتکا به خودشان میسر نیست؛ زیرا در هر چیزی نشانهٔ حدوث پیداست. ازاین‌رو، برای ایشان تردید نماند که فاعلی لازم است تا عالم را از عدم به وجود آورد و این فاعل همان صانع عالم است. بنابراین، عالم از دو یا سه فاعل صانع بی‌نیاز است (نفی ثنویت و تثلیث) بلکه نیاز به یک صانع دارد که کامل و حیّ و علیم و قادر و مختار و از شریک بی‌نیاز است (همان، ۴۱۰).

مسائلی که به‌منزلهٔ علائم توحید مطرح شد، ازنظر هجویری مورد اتفاق اهل سنت است، اما هجویری فرقه‌هایی را معرفی می‌کند که در آن مسائل با اهل سنت اختلاف دارند. او این فرقه‌ها را با ذکر وجه اختلاف آنها چنین برمی‌شمارد:

۱. ثنویان: به دلیل اثبات نور و ظلمت؛

۲. گبرکان: (زرادشتیه) به‌دلیل اثبات یزدان[۹] و اهرمن؛

۳. طبایعیان: به‌دلیل اثبات و تأیید طبع‌های چهارگانه و قوّتی که این گروه برای طبایع در تقدیر عالم قائل‌اند؛

۴. افلاکیان: به‌دلیل اعتقاد به تأثیر افلاک و هفت کوکب؛

۵. معتزله به‌دلیل اثبات و تأیید خالقان و صانعان (همان، ۴۱۰).

ثنویان و گبرکان به دو عنصر نور و ظلمت و اهورامزدا و اهرمن قائل‌اند و این عقیده با اعتقاد هجویری منافات دارد که می‌گوید: «عالم از دو یا سه فاعل بی‌نیاز است».

اینکه معتزله را قائل به چند خالق دانسته است شاید ازاین‌روست که معتزله معتقدند اثبات صفات برای خدا مستلزم اعتقاد به چند قدیم و چند خداست. اما هجویری قائل به

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

یک صانع است؛ با صفاتی چون کامل، حیّ، علیم، قادر و مختار. به نظر او، توحید همین است. او درباب صفات خدا مانند ماتریدی و اشعری می‌اندیشد؛ چه، ایشان برای خداوند صفاتی ازلی قائل‌اند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

او برای موحّد دو ویژگی اصلی قائل است: با استناد به قول: «التوحید دون‌الجبر و فوق‌القدر» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۶) نتیجه می‌گیرد که «موحد جبری‌قول و قدری (اختیاری) فعل باشد تا روش وی اندر میان جبر و قدر درست آید» (همان)؛ یعنی وجود دو ویژگی جبری‌قول‌بودن و اختیاری‌فعل‌بودن باعث می‌شود فرد در میان دو حالت جبر و اختیار به روشی متعادل برسد و موحد محسوب شود. به‌عبارت دیگر، آدمی در اقرار زبانی به یگانگی خدا تابع جبر و در فعل خود مختار است و پس‌از اقرار زبانی، با کسب و عبادات آزادانه و اختیاری خود به توحید می‌رسد. این عقیده گویا تحت تأثیر جملهٔ «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» بیان شده است که اعتقادی شیعی و منسوب به امام‌صادق(ع) است.

بنابراین، کسی که آدمی را در توحید مابین جبر و اختیار می‌داند، دور از واقعیت نیست که «سبب» را هم در افعال انسان دخیل و مؤثر بداند؛ چراکه سبب خود واسطهٔ کسب و فعل واقع می‌شود. لذا، هجویری معتقد است: «رؤیت اسباب اندر افعال توحید بود و رفع آن تعطیل» (همان، ۳۰۳).

او برای اثبات این نظریه چند مثال می‌آورد، از قبیل اینکه: اسب و باز وحشی را با تعلیم و ریاضت چنان رام می‌کنند که تابع صاحب خود می‌شوند و کودک غیرعرب را با آموزش، عربی می‌آموزند (ر.ک: همان، ۳۰۳-۳۰۴) در اینجا ریاضت و آموزش سبب به‌شمار می‌روند.

۱.۲. مراتب توحید

هجویری برای توحید سه مرتبه قائل است:

۱.توحید حق نسبت به حق: علم خدا به یگانگی خودش؛

۲. توحید حق نسبت به خلق: قضا و حکم خدا به توحید بنده و آفرینش توحید در انسان؛

۳. توحید خلق نسبت به حق: علم انسان به وحدانیت خدا (ر.ک: همان، ۴۰۸).

از این مراتب سه‌گانهٔ توحید چنین برمی‌آید که مسئلهٔ «علم» در هرسه مرتبه محوریت دارد. گویا هجویری در هر سه صورت، قضای الهی را دخیل می‌داند؛ به‌ویژه در نوع دوم که قضا و حکم خداوند بر این است که توحید را در انسان بیافریند. بنابراین، در نوع سوم، یعنی توحید خلق به حق، نیز چنین خواهد بود که علم انسان به وحدانیت خدا در حکم الهی مسطور است و شاید ازاین‌روست که قرآن انسان را به تأمل در آیات و مخلوقات خداوند دعوت می‌کند: أفلا ینظرون الی الإبل کیف خلقت، و الی‌السماء کیف رفعت، و الی‌الجبال

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

کیف نصبت، و الی‌الارض کیف سطحت، فذکّر انما انت مذکّر (غاشیه/ ۱۷). این «تذکر» خود اشاره به نوعی تعریف و آگاهی‌دادن به وجود و وحدانیت خداوند است.

برخی گروه‌های مرجئه، ازجمله حنفیان، ایمان و توحید را تنها موقوف به علم می‌دانند (ر.ک: اشعری، ۱۳۶۲: ۷۴). ازاین‌رو، هجویری تصریح می‌کند که «در همهٔ حرکات محدثات، توحید است» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۱). یعنی حرکات محدثات دلیل بر توحید خداوند است و گواهی است بر قدرت خدا و قدم وی را اثبات می‌کند (همان). سپس، در امتداد همین تفکر بیتی بر سبیل تمثیل می‌آورد:

ففی کلّ شیء له آیهٔ تدلّ علی انّه واحد

(همان)

بااین‌همه، در جایی دیگر، گویا تحت تأثیر اشاعره قرار می‌گیرد و توحید را فعل حق در بنده محسوب می‌کند نه کسب بنده (همان، ۴۱۶). ازاین‌رو، نظر خود را درباب توحید چنین بیان می‌کند: «و من که علی‌بن‌عثمان الجُلّابی‌ام می‌گویم: توحید از حق به بنده اسرار است» (همان، ۴۱۷). توحید اسراری است که از جانب حق به بنده می‌رسد. پس، در عبارت نمی‌گنجد؛ چراکه عبارت و معبّر (انسان) هردو غیرحق هستند. بنابراین، ثبوت و تأیید آن شرک به‌شمار می‌آید (همان، ۴۱۷-۴۱۸).

اشاعره ایمان و فرمانبرداری را که متضمّن توحید است منوط به توفیق خدا می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۸۳: ۱۳۰). ازنظر این فرقه، ایمان تصدیق به دل است و قول و عمل به ارکان، فروع به‌شمار می‌آیند (همان، ۱۲۸-۱۲۹).

شاید تحت تأثیر همین اندیشهٔ اشعری است که هجویری درقالب روایت حدیثی از پیامبر(ص) صرف توحید را باعث آمرزش گناهان می‌داند، حتی اگر خیری جز توحید از فرد ظاهر نشده باشد.[۱۰] به‌عبارت دیگر، حتی اگر نامهٔ انسان خالی از هر خیری باشد و به ارکان دین عمل نکرده باشد، تنها موحدبودن او را مشمول آمرزش می‌کند.

چنان‌که پیش‌از این گفته شد، هجویری در تحلیل مراتب توحید، درکنار حکم‌کردن به یگانگی خدا، علم بر بی‌بدیل‌بودن ذاتش را نیز از نشانه‌های توحید به‌شمار می‌آورد؛ ازاین‌رو، بحث درباب ذات در تشریح آرای او درباب توحید روشنی‌بخش خواهد بود.

۳. ذات

ذات مفهومی است که بر همهٔ موجودات صدق می‌کند. همهٔ موجودات دارای ذات هستند و موجودیتشان قائم به آن است. بااین‌همه، اشخاص و فرقه‌های گوناگون آرای متفاوتی پیرامون این مسئله اظهار کرده‌اند. گروهی قائل به بقای ذات شده‌اند و گروهی آن را فانی دانسته‌اند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۳. ۱. بقای ذات

هجویری معتقد به بقای ذات است. به‌نظر او، این اصل دربارهٔ همهٔ امور حیات صادق است. او می‌گوید که روزی نزد ابوالمظفر حمدان بوده است. یکی از مدعیان نیشابور عبارتی می‌گفت بدین قرار: «فانی شود آنگاه باقی شود» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۵۸). خواجه مظفر گفت: فنا عبارتی است از نیستی و بقا اشارتی به هستی. بنابراین، بر فنا چگونه بقا صورت گیرد؟ چراکه فنا و بقا هریک نفی‌کنندهٔ آن دیگری است و ضدّ آن است. معنی فنا معلوم است. اما اگر چیزی فنا شود و پس‌از فنا دوباره هستی یابد، این هستی عین هستی قبل نیست، بلکه چیز دیگری است. بنابراین فنا بر ذوات روا نیست، بلکه بر صفات و اسباب رواست. پس، اگر صفت فانی شود، موصوف و مسبِّب باقی می‌ماند؛ زیرا فنا بر ذات او روا نیست (همان). تأثیر این عقیده را حتی در تصوف هجویری و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن هم می‌توان دید. او با تسرّی‌دادن این طرز فکر به حوزهٔ تصوف سعی می‌کند عناصر و الفاظ صوفیانه را هم براین‌اساس تبیین کند. برای مثال، مسئلهٔ فقر را که موضوعی کاملاً صوفیانه است با مسئلهٔ کلامی بقای ذات تفسیر می‌کند. او از متصوفهٔ متأخّر (متأخّر نسبت به هجویری) قولی دربارهٔ فقر نقل می‌کند: «الفقر عدمٌ بلا وجود» (همان، ۴۰) (در بعضی نسخ عدمٌ بِلا وجود آمده است).

او معتقد است در این عبارت، در وهلهٔ اول، نوعی تناقض دیده می‌شود و با هیچ عبارت منطقی و رسایی نمی‌توان مفهوم این جمله را بیان کرد؛ چراکه این عبارت از معدوم سخن می‌گوید. حال‌آنکه معدوم شیء یا چیزی نیست و دربارهٔ «لاشیء» نمی‌توان عبارتی پرداخت؛ یعنی، از این عبارت چنین به نظر می‌رسد که فقر چیزی نیست (همان، ۴۱).

سپس، در دنبالهٔ سخن اظهار می‌دارد: اولیای خدا، اجماعاً، دربارهٔ اصلی که بالذات معدوم است عبارت و سخنی نمی‌پردازند و منظور متصوفه در این جمله عدم عین و ذات نیست، بلکه عدم صفات است؛ زیرا، اگر کسی نفی صفت را نفی عین تلقی کند گمراه و هلاک می‌شود (همان).

بنابراین، هجویری به بقای ذات و تبدیل صفات قائل است. اماـ چنان‌که گفته شدـ او در بستر این موضوع، این مسئله را مطرح می‌کند که معدوم، شیء و چیزی نیست و دربارهٔ «لاشیء» عبارتی نمی‌توان پرداخت (همان، ۴۱). دیدگاه او دربارهٔ این مسئله با رأی برخی گروه‌ها و افراد اختلاف و با برخی دیگر هم‌سویی دارد که برای روشن‌ترشدن چگونگی عقیدهٔ او درباب مسئلهٔ ذات و مشخص‌شدن موضع او دربارهٔ آن، در میان متفکران دیگر می‌توان به برخی از این گروه‌ها و افراد اشاره کرد:

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۳ . ۱ . ۱. اختلاف با معتزله و حکمای یونان

در میان متکلمان، ماتریدی این نظریه را ـکه هجویری نیز چنان‌که اشاره شد به آن معتقد است ـ به‌منزلهٔ اصلی تخلّف‌ناپذیر درمقابل معتزله مطرح می‌کند. معتزله می‌گفتند: «المعدومُ شیءٌ». به‌عبارت دیگر، معدوم را شیء محسوب می‌داشتند. این اعتقاد یادآور اندیشهٔ انکسیمندروس[۱۱] حکیم یونانی و شاگرد تالس است. او معتقد بود که «اصل موجودات چیزی غیرمتعین و غیرمتشکلِ بی‌پایان (همان عدم) و بی‌آغاز و انجام و جاوید است» (فروغی، ۱۳۷۹: ۴/۱). در اینکه معتزله ازطریق ترجمهٔ آثار حکمای یونان با اندیشه‌های ایشان آشنا بودند تردیدی نیست و شاید تحت تأثیر این‌گونه افکار به شیءبودن عدم اعتقاد داشتند. به‌هرصورت، ماتریدی در واکنش به این رأی معتزله می‌گوید:

> ایشان با اعتقاد به شیءبودنِ معدوم، قائل به ازلی‌بودن اشیا شده‌اند، لیکن اشیایی که پیش از وجود معدوم بوده‌اند و این خود نفی توحید است؛ زیرا، هرچند معدوم در خروج و ظهور مؤخر است، اما شیءدانستن آن اعتقاد به قدم آن است و در صفت ازلیت هم‌ردیف خدا قرار می‌گیرد. از طرفی دیگر، این عقیده متضمن قدم عالم نیز هست؛ چه، مبین آن است که اشیاء معدومی غیر از خدا وجود داشته‌اند. البته، این نظر با عقیدهٔ سایر موحدان دربارهٔ نشئت اشیا از عدم متفاوت است. طبق نظر عموم مسلمانان، پدیدآوردن از عدم به معنی ایجاد است، در غیراین‌صورت، معدوم شیء محسوب می‌شود و این منافی توحید است (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۸۶).

ماتریدی می‌خواست ثابت کند که معتزله در آرای خود از نصوص کتاب و سنت و از احکام عقل سلیم پیروی نمی‌کنند. ازاین‌رو، تفسیرشان از توحید به تعطیل محض می‌انجامد. او چنین اظهارنظر کرد که دیدگاه معتزله مبنی بر اینکه معدوم شیء است، نظریهٔ دهریه را دربارهٔ ازلیت عالم تأیید می‌کند و به شرک می‌انجامد و با تعالیم قرآن منافات دارد. بنابراین، رأی معتزله قدرت خلاقه و ازلی خدا را نفی می‌کند و ذات او را درمعرض تبدّل و نقصان قرار می‌دهد (شریف، ۱۳۶۲: ۳۷۴).

هجویری نیز، هم‌گام با ماتریدیه، با طرح این موضوع قصد دارد نظریهٔ معتزله را به چالش بکشد و نفی کند. چه، او نیز ذوات، به‌ویژه ذات خدا، را باقی و لایتغیّر می‌داند. ازاین‌روست که ـچنان‌که پیش از این اشاره شدـ از قول خواجه مظفر حمدان نقل کرده است: فنا عبارت از نیستی است و بقا اشارتی به هستی و این دو ضدّ یکدیگرند، پس بر فنا بقا صورت نمی‌گیرد (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۲.۱.۳. اختلاف با ابن عربی

از میان عرفایی که در سده‌های پس از هجویری زیسته‌اند، می‌توان گفت شیخ‌اکبر محیی‌الدین‌بن‌عربی نخستین شخصیتی است که عرفان را از بعد نظری تبیین کرده است. از بخشی از آرای او چنین به‌نظر می‌رسد که شیءبودن معدوم را نفی نمی‌کند. او معتقد است که خداوند جهان را از عدم به وجود آورده است، اما به عدم مطلق باور ندارد. به‌نظر او، اجزای جهان در حال عدم دارای اعیانی است که معلوم و مُدرَک خدا بوده‌اند. او جهان را پیش از خلقت مشاهده می‌کند. بنابراین، افاضهٔ وجود به شیءهایی تعلق می‌گیرد که برای خدا مرئی بوده‌اند (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸۷).[۱۲]

با وجود این، شیخ برای اجتناب از قول به قدم عالم، سازوکار فکری و استدلالی مختص به خود را به‌کار می‌گیرد که به‌اختصار عبارت است از: هو لا هو. این عبارت متناقض‌نما را معمولاً چنین تعبیر کرده‌اند: نه این نه آن/ هم این هم آن.

ابن‌عربی توانسته است این قاعده را به این مسئله نیز تسری دهد و چنین اظهارنظر کند که خداوند همواره متصف به رؤیت عالم بوده است. بنابراین، کسی که به رؤیت اعیان ثابتهٔ جهان در حال عدم توجه کند به قدم آن معتقد می‌شود، اما اگر کسی وجود عالم را با عین معدوم آن مقایسه کند و باور داشته باشد که جهان وقتی در حال عدم برای خداوند مرئی بود تحقق نداشت، به حدوث آن اعتقاد پیدا می‌کند (همان).

۲.۳. ذات خدا و ذات انسان

۱.۲.۳. ذات خدا

براساس آنچه ازمنظر هجویری دربارهٔ ذات گفته شد، می‌توان چنین اظهار کرد که او ذات خداوند را نیز باقی، تبدیل‌ناپذیر و قدیم می‌داند. صاحب *کشف‌المحجوب* ویژگی‌هایی برای ذات خداوند قائل است که متکلمان شیعه و نیز اهل سنت (اشاعره، ماتریدیه و...) به آن باور داشتند یا کتاب و سنت به آنها ناطق بوده‌اند و او نیز به‌عنوان عضوی از مکتب عرفان و تصوف اسلامی از آنها الهام گرفته است. این ویژگی‌ها به قرار ذیل است:

۱. ذات خدا موجود است.

۲. از دسترس درک انسان دور است و تفاوتی نمی‌کند که موصوف به چه صفتی باشد.

۳. موصوف به صفاتی است مانند: علم، قدرت، حیات و... .

۴. بی‌حدّ و بی‌نهایت است.

۵. در هیچ‌چیز دیگر حلول و آمدوشد ندارد.

۶. به‌واسطهٔ صنع (آفریده‌ها) و قدرت خود در جهان آشکار و ظاهر است (تجلّی).

۷. نمی‌توان به ذات او معرفت یافت.

۸. او با آیات و عجایب آفرینش خود خلق را به خود راه می‌نماید.

۹. ذات او را به یگانگی می‌شناسند.

۱۰. ذات او کیفیت ندارد، پس عقل‌ها که کارشان ادراک کیفیت‌هاست نمی‌توانند ادراکش کنند.

۱۱. انسان‌ها در آخرت خدا را می‌بینند، اما نه ذات او را. ذات او قابل رؤیت نیست؛ چراکه در محدودهٔ معینی جا ندارد (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۵-۴۱۶).

۲.۲.۳. ذات انسان

چنان‌که گفته شد، هجویری تبدیل‌ناپذیری ذات را در همهٔ امور زندگی صادق می‌داند. بنابراین، این موضوع دربارهٔ ذات انسان هم صدق می‌کند. حال، اگر محو و تبدیلی صورت گیرد در صفات انسان روی می‌دهد نه در ذات او (ر.ک: همان، ۵۵۴).

٤. صفات

در امتداد اعتقادات توحیدی، اظهارنظر دربارهٔ صفات خداوند نمودهای گوناگونی در نحله‌های مختلف پیدا کرده است.

معتزله برای خداوند قائل به صفات نیستند. درمقابل، اهل تشیع و اهل سنت به صفات اعتقاد دارند. اما، اهل تشیع صفات خدا را به دو گروه «ذات و فعل» تقسیم می‌کنند. صفات ذات بدون درنظرگرفتن مخلوقات همیشه در خدا بوده و هست؛ مانند علم و قدرت. اما، صفات فعل وقتی بر خدا صدق می‌کند که «مخلوق» وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر، نسبت بین خدا با مخلوق است که صفات فعل خدا را تحقق می‌بخشد.

اما، ازنظر اشاعره و نیز ماتریدیه، خداوند دارای صفات است. صفات او قدیم است و درعین‌حال قائم به ذات اوست. بااین‌همه، برای اینکه قائل به «کثرت قدما» نشده باشند و ازسوی دیگر، مانند معتزله صفات خدا را نفی نکرده باشند، نظریهٔ «لاعین و لاغیر» را مطرح کردند؛ یعنی، این صفات نه عین ذات خداست و نه غیر آن (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ و شبلی نعمانی، ۱۳۲۸: ۱۳).

باوجوداین، گویا برخی محققان معتقدند که اشاعره صفات فعل خدا را حادث می‌دانستند (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۳۷۹). بغدادی نیز که خود اشعری است می‌گوید: «هر نامی که گرفته‌شده از فعل اوست، پیش از وجود افعالش به آن موصوف نبوده است» (بغدادی، ۱۳۴۴: ۲۴۴).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

هجویری خود صفت را این‌گونه تعریف می‌کند: «[صفت عبارت است از]: آنچه نعت نپذیرد، از آنچه [یعنی: زیرا] به خود قائم نیست» (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۶۲).

بنابراین، موجودیت صفت متکی به چیز دیگری است که نزد متکلمان ذات خوانده می‌شود. این تعریف به‌منزلهٔ یک اصل دربارهٔ هرچیزی که موصوف به صفاتی است، ازجمله دربارهٔ خداوند، صدق می‌کند.

برخی متکلمان برای خداوند صفاتی ذکر می‌کنند، ازقبیل: علم، قدرت، حیات، سمع، بصر و...؛ اما هر صفتی را به او نسبت نداده‌اند. هجویری بر آن است که، به‌اجماع اهل سنت، جایز نیست که بر خدا به مقتضای عقل و لغت نامی نهند که در کتاب و سنت نیامده و کتاب و سنت به آن ناطق نیست. برای مثال، صفاتی مانند جواد و سخی. این دو صفت برای انسان به یک معنی می‌آیند. اما، در مورد خدا یکسان نیستند. علما خدا را جواد می‌دانند اما سخی نمی‌دانند؛ زیرا خدا هم در قرآن خود را سخی نخوانده و از پیامبر هم خبری در این مورد نیامده است؛ یا به‌اجماع امت، خدا «عالم» است اما «عاقل و فقیه» نیست؛ بنابراین، چون این سه نام به یک معنی است، نام عالم را بر او می‌نهند؛ زیرا او در قرآن خود را به این نام خوانده است (همان، ۴۶۳).

آنچه هجویری به اهل سنت نسبت می‌دهد، دربارهٔ آنها صحت دارد. عبدالقاهر بغدادی صاحب کتاب *الفرق بین الفرق*، که خود اشعری است، دربارهٔ نام‌ها و اوصاف خدا بر این باور است که «نام‌های خدای را یا از قرآن یا سنت و یا اجماع امت دانند و به روش قیاس اطلاق اسمی بر وی جایز نیست» (بغدادی، ۱۳۴۴: ۲۴۳).

۱.٤. قدم صفات خدا

در *کشف‌المحجوب* اعتقاد بر این است که صفات خدا موجود به ذات اوست؛ «نه وی است، نه جز وی» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۲). این همان نظریهٔ لاعین و لاغیر است که اشاعره مطرح کردند. خداوند قائم و پاینده به خود و صفات او قائم به ذات وی است؛ صفاتی مانند علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام و بقا (همان) و ازآنجاکه خداوند «موجود است اندر قدم ذات خود... و ذاتش موجب آفت نیست» (همان، ۲۲)، صفات او نیز قدیم است؛ چه، صفات خدا قائم به ذات وی است، پس «[خداوند] همیشه با صفات خود قدیم است» (همان، ۴۰۹).

۲.٤. صفت حق و صفت خلق

به‌نظر هجویری، با توحید موافق نیست که نعوت و صفات بندگان، حقیقی و از آن خودشان شمرده شود. صفات آنها دائم نیست، بلکه رسم و مَجاز است. تنها صفات خداوند است که

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

حقیقی و دائم است.[۱۳] صفتی هم که خداوند به بنده می‌دهد رسم و مَجاز است و حقیقت آن از آنِ خدا و تحت تملک و فعل خداست. برای مثال، صوم (روزه‌داربودن) به‌حقیقت از خداست و از روی مجاز منسوب به بنده است. در حدیث آمده است: الصومُ لی و أنا أجزی بِه؛ زیرا، هرآنچه در عالم است ازجمله اوصاف بندگان همه مفعولات و مخلوقات خداست. پس، نسبت آن به بنده مجازی و به خدا حقیقی است (همان، ۵۱).

در این مقایسه شاید دو اصل کلامی را بتوان جست: نخست اینکه، صفت حق قدیم و ازنظر اهل سنت (اشاعره و ماتریدیه) نامخلوق است، اما صفت خلق محدث و مخلوق است و خداوند آن صفات را در انسان خلق کرده است. دیگر اینکه، این مقایسه مبین اصل مخالفت[۱۴] است.

۳.٤. اقسام صفات خدا

هجویری بر آن است که هرکس خدا را به یکی از اوصاف می‌شناسد. کلی‌ترین اوصاف خدا بر سه قسم است: اوصاف کمال، اوصاف جمال و اوصاف جلال (همان، ۴۲۱). او معتقد است که آدمی به کمال خداوند معرفت نمی‌یابد. تنها باید به کمال او گواهی دهد و او را از نقص مبرا بداند. اما دربارهٔ جمال و جلال بر آن است که اگر منظور بنده جمال حق باشد در معرفت وی همواره مشتاق «رؤیت» است (همان). پس رؤیت تعلق به جمال حق دارد که متضمن لذت‌بردن از دیدن جمال خداست. ازاین‌روست که ماتریدی آن را لذت روحی می‌داند و بالاترین لذت روحانی بهشتیان را در بهشت رؤیت حق به‌شمار می‌آورد (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۳۸۲). چنانچه منظور انسان جلال خدا باشد، همواره از صفات بشری خود نفور و گریزان است (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۲۱). صاحب *کشف‌المحجوب* صفاتی را که بر توحید و یگانگی خدا دلالت دارند بدین‌قرار برمی‌شمارد:

۱. خدا یکی است.

۲. فصل و وصل نمی‌پذیرد.

۳. ثنویت و دویی بر او روا نیست؛ چراکه یگانگی او عددی نیست (مبتنی بر عدد نیست) که به‌واسطهٔ جمع‌شدن با عددی دیگر دو تا شود (نفی ثنویت).

۴. محدود به جهات نیست.

۵. مکان‌گیر نیست؛ زیرا مکان هم نیازمند مکانی دیگر است که دراین‌صورت حکم فعل و فاعل و قدیم و محدث منتفی خواهد بود.

منظور هجویری این است که اگر خدا متحیز باشد، بین خدا و مخلوقاتش از این جهت تفاوتی نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت خدا هم مانند موجودات در مکان خواهد بود.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

علّامه حلّی در *کشف‌المراد* بر آن است که تحیّز خدا را حکمای اسلامی نفی کرده‌اند (اعم از شیعه و سنی) جز اهل تجسیم که برای خدا حیّز و مکان قائل شده‌اند. مجسمه اگرچه برای خدا نام جسم روا نداشتند، او را بالای آسمان و روی عرش تصور کردند (علامه حلّی، ۱۳۸۸: ۴۰۷).

۶. عَرَض نیست تا نیاز به جوهر داشته باشد.

۷. جوهر نیست تا نیاز به چیزی مانند خودش داشته باشد تا وجودش را اثبات کند.

۸. جسم نیست، پس مرکّب و مؤلَّف از اجزا نیست.

۹. روح نیست که نیاز به بِنیت و جسم داشته باشد.

۱۰. تغیّر بر ذات و صفات او روا نیست.

۱۱. پاک از آفات و عیوب و زوال است (سبحان).

۱۲. موصوف به صفات کمال است.

او در ادامه صفاتی را برای خدا برمی‌شمارد چون حیّ، علیم، مرید، قدیر، سمیع، بصیر، متکلّم، باقی و... . بغدادی این صفات را ازلی می‌داند (ر.ک: بغدادی، ۱۳۴۴: ۲۴۱).

همان‌گونه که اشاره شد، هجویری به پیروی از اهل سنت بر آن است که صفات خدا «توقیفی» است؛ یعنی، صفاتی است که او خود را در قرآن صراحتاً به آنها وصف کرده است. بنابراین، ازنظر او موحّد کسی است که به‌حکم بصیرت و هدایت حق این‌گونه صفات را اثبات و تأیید کند (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۰۹). ازاین‌رو، او در پایان ذکر این صفات می‌گوید: «[خداوند] بری است از آن صفاتی که ملحدان وی را به هوای خود صفت کنند که وی خود را بدان صفت نکرده است. تعالی الله عمّا یقولُ الظّالمون» (همان). بنابراین، موحد کسی است که از صفات خودساختهٔ بشری و انتساب آنها به خدا تبری جوید و به صفات توقیفی او معتقد باشد؛ چه، در این صورت است که‌ـ به‌گفتهٔ هجویری‌ـ در معرفت خدا همواره مشتاق «رؤیت» خداوند است.

۵. رؤیت (مشاهدت، دیدار)

رؤیت یکی از موضوعات مهم است که تقریباً برای تمام فرقه‌های کلامی جذابیت درخورتوجهی داشته است. اغلب فرقه‌ها برای اثبات دیدگاه‌های خود در زمینهٔ توحید از مسئلهٔ رؤیت مدد گرفته‌اند.

البته، باید درنظر داشت که این مسئله به‌منزلهٔ پتانسیلی فکری و قوی در کتاب و سنت وجود داشته است؛ ازاین‌رو، متکلمان و صاحب‌نظران به آن تمایل نشان داده‌اند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

فرقه‌های مختلف هریک بنابر نظریات توحیدی خود عقیدهٔ متفاوتی دربارهٔ رؤیت اظهار کرده‌اند. معتزله رؤیت خداوند را به‌کلی منکر بودند. آنها معتقد بودند چون خداوند از جسمیت، جهت، مکان، زمان و حرکت، که به تشبیه می‌انجامد، منزه است، پس رؤیت‌شدنی هم نیست (شهرستانی، ۱۳۸۳: ۶۸).

مرجئه دراین‌باره دوگونه اعتقاد داشتند: گروهی، مانند معتزله، رؤیت را یکسره انکار می‌کردند و گروهی دیگر، خدا را در آخرت به چشم سَر قابل رؤیت می‌دانستند (اشعری، ۱۳۶۲: ۷۹).

شیعه رؤیت خدا را به چشم روانمی‌دارند؛ زیرا، ازنظر اهل تشیع، رؤیت مستلزم جسمیت، جهت و مکان است و خدا از این‌همه منزه است (شیخ مفید، ۱۳۴۴: ۲۷۷).[۱۵] او جسم نیست، در جسم درنمی‌آید و در جهت و مکان واقع نمی‌شود (معروف‌الحسنی، ۱۹۷۸: ۱۶۹). در *نهج‌البلاغه* تأکید شده است که خداوند مانع رؤیت خود می‌شود: «و الرّادعُ أناسیَّ الابصارِ عَن أن تَنالَهُ او تُدرکَهُ» (شهیدی، ۱۳۷۴: ۷۴؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۸۱). اما، اشاعره رؤیت را در هر دو جهان ممکن می‌دانند. برخی محققان دراین‌باره می‌گویند:

> اشاعره، محدثان و برخی دیگر از فرق اهل سنت معتقدند که امکان رؤیت خدا در دنیا و آخرت وجود دارد و چنین استدلال می‌کنند که انسان قادر است اعراض و جواهر را ببیند و سبب رؤیت این اشیا چیزی جز وجود آنها نیست و این سبب به عینه دربارهٔ خدا هم صادق است (معروف‌الحسنی، ۱۹۷۸: ۱۷۰).

بنابراین، آنها از نظر عقلی و نقلی مانعی در رؤیت خدا نمی‌بینند؛ زیرا، از نظر عقلی آن را مستلزم حدوث و تشبیه و تجنیس نمی‌دانند و از نظر نقلی هم شواهدی از قرآن دایر بر رؤیت خدا ذکر می‌کنند (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳: ۷۳-۷۵)؛ ازقبیل وجوه یومئذ ناضره و إلی ربّها ناظره (قیامت/۲۲ و ۲۳).

ماتریدیه، که از اهل سنت محسوب می‌شوند و حنفی‌مذهب هستند، رؤیت خدا را در این دنیا غیرممکن، اما در آخرت برای مؤمنان ممکن می‌دانند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۸۲).

هجویری موضوع بحث را با سه اصطلاح رؤیت، مشاهدت و دیدار معرفی می‌کند که از این میان لفظ دیدار را گاهی برای رؤیت ظاهری و گاهی برای رؤیت باطنی به‌کار می‌برد. در اظهارات او دو نوع کلی از رؤیت را می‌توان یافت: نخست، رؤیت به چشم سر، که تنها در آخرت برای مؤمنان میسر است، و دیگر، رؤیتی که به چشم سر ممکن نیست (مشاهدهٔ باطنی و شهودی)؛ یعنی رؤیت آیات الهی به‌واسطهٔ شهود قلبی که او آن را بیشتر با اصطلاح

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

مشاهدت و گاه دیدار[۱۶] بیان می‌کند. در ادامه، نمونه‌هایی از هر دو نوع رؤیت در *کشف‌المحجوب* بررسی می‌شود.

۱.۵. رؤیت به چشم سَر

هجویری بر این باور است که خداوند از نظر ذات مُدرَک و محسوس نیست؛ بنابراین، در دنیا کسی او را نمی‌بیند (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۵۴). در جای دیگر تصریح می‌کند «کسی را به دیدار وی راه نه» (همان، ۳۸) و منظور او رؤیت این‌جهانی است. بااین‌حال، هرچند رؤیت را در دنیا مقدور نمی‌داند، در آخرت برای اولیا و مؤمنان میسر می‌بیند و می‌گوید: «در دنیا به غیبت از حق سکونت بر ایشان روا نه و اندر عقبی به حضور حق و تجلی و رؤیت قرار بر ایشان روا نه» (همان، ۱۴۹).

در جایی دیگر به‌وضوح بیشتر می‌گوید: «تا در قیامت مؤمن از دوزخ خلاص نیابد و به بهشت نرسد، حقیقت رؤیت نیابد» (همان، ۳۰۰). او به این دلیل چنین اظهارنظر می‌کند که حتی در بهشت هم آنچه نعمت حقیقی و کامل به‌شمار می‌آید، کشف و مشاهده است و نعمات دیگر منظور نیست (همان، ۱۶۹). این سخن هجویری قویاً عارفانه است و یادآور این بیت مولاناست:

ما را نه غم دوزخ و نه حرص بهشت است　　بردار ز رخ پرده که مشتاق لقاییم

(مولوی، ۱۳۷۴: ۸۱۲)

با وجود این، جنبهٔ کلامی آن هم درخور توجه و منطبق با دیدگاه ماتریدیه دربارهٔ رؤیت است. ایشان تصریح می‌کنند:

> رؤیت خدا در بهشت برترین لذت عقلی و روحانی است و پاداشی است که بیش‌ازهمه، مؤمنان به آن چشم دوخته‌اند. این یک اصل ایمانی مبتنی بر قرآن و سنت است و عقل هم آن را تأیید می‌کند. پس، بی‌آنکه وارد جزئیات آن شویم، باید این اصل را چنان‌که هست بپذیریم (شریف، ۱۳۶۲: ۳۸۲).

شیخ ابومنصور ماتریدی در کتاب *التوحید* می‌گوید:

> همان‌گونه که جایز نیست علم عیان (علمی که با حواس و دیدن حاصل می‌شود) مانند علم استدلالی تلقی شود، عکس آن نیز جایز نیست؛ زیرا، در علم استدلال کافر و مؤمن یکسان هستند، اما رؤیت خاص مؤمن است؛ و البشارة بالرؤیة خُصَّ بها المؤمن (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۸۰-۸۱).

بنابراین، اصل رؤیت اثبات می‌شود (همان).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

هجویری درصدد برمی‌آید، در بیانی استدلالی، رؤیت خداوند در آخرت را اثبات کند. او معتقد است مؤمنان همان‌طورکه در دنیا به خدا علم پیدا می‌کنند، در آخرت نیز او را می‌بینند. استدلال او این است که اصولاً علم بی‌یقین علم نیست. وقتی علم حاصل شد، امور غیبی همچون عین ـ یعنی عینی‌ـ می‌شوند؛ زیرا مؤمنان در آخرت خداوند را به همان صفت که در دنیا نسبت به او علم دارند می‌بینند. اگر خلاف این باشد، یا رؤیت خدا در آخرت درست نیست یا علم دنیا و این هر دو باطل و خلاف توحید است. در این دنیا مردم به خدا علم و اقرار دارند، پس در آن دنیا رؤیت خدا هم درست خواهد بود. اما، این بدان‌معنی نیست که وجود علم تماماً وابسته به رؤیت است بلکه رؤیت فقط سبب حصول علم و معرفت به خداست (هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵۷).

بنابراین، هجویری در اظهارات اخیر دو چیز را مطرح می‌کند: نخست، اینکه رؤیت خدا میسر است، اما این امر در آخرت واقع خواهد شد؛ دیگر اینکه، رؤیت سبب تحصیل علم و معرفت پیش‌گفته به خداوند است.

خلاصهٔ دیدگاه‌های مزبور را در قولی که هجویری از سهل تستری نقل می‌کند می‌توان جست. قول سهل از این قرار است:

> ذاتُاللهِ موصوفهٔ بالعلمِ غیرمَدرَکهٍ بالاحاطهٔ و لامرئیهٔ بالابصار فی‌دارالدنیا، موجودهٌ به‌حقایق الایمان عن غیر حدٍ و لا احاطهٍ و لاحلول، و تَراهُ العیونُ فی‌العقبی، ظاهراً فی مُلکهِ و قدرتهِ، قد حُجِبَالخلقُ عن معرفهٔ کنهِ ذاتِهِ و دَلَّهم علیهِ بآیاتهِ و القلوب تعرفُهُ و العقولُ لاتُدرکُهُ. ینظُرُ الیهِ المؤمنون بالابصارِ من غیر احاطهٍ و لاادراک نهایهٍ. (همان، ۴۱۵).

در قول بالا، سه عبارت درباب رؤیت آمده که درخور توجه است: نخست، ذات‌الله لامرئیهٔ بالابصار فی دارالدنیا: خداوند در دنیا به چشم سر دیده نمی‌شود. دوم، تراه‌العیون فی‌العقبی: چشم‌ها در آخرت او را می‌بینند. سوم، ینظر الیه المؤمنون بالابصار من غیر احاطهٔ و لا ادراک نهایهٔ: «ببینند وی را‌ـ یعنی در عقبی‌ـ به چشم سَر، بی از آنکه ذات وی را ببینند یا نهایتی را ادراک کنند» (همان، ۴۱۶).

۲.۵. رؤیت باطنی

این نوع رؤیت در این دنیا هم امکان‌پذیر است و تقریباً تمام مکاتب بزرگ چون شیعه، اشاعره و ماتریدیه آن را قبول دارند. هجویری نیز که از اهل سنت محسوب می‌شود به این

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

نگرش اعتقاد دارد. این قسم از رؤیت در اندیشهٔ او به دو گونه تقسیم‌پذیر است: نخست، رؤیت قلبی (دیده دل) و دوم، رؤیت آیات الهی.

۱.۲.۵. رؤیت قلبی

هجویری معتقد است در مقام مشاهدت، دل، سرّ و روح نصیب می‌برند (همان، ۵۹۲). بنابراین، مشاهدت نوعی رؤیت باطنی است. اما این نوع رؤیت گرچه امری میسر است، دستیابی به آن به فعل و مشیت حق است نه به کسب و فعل بنده (همان، ۵۱).

هجویری نظری دربارهٔ رؤیت و مشاهدهٔ قلبی دارد مبنی بر اینکه مشاهده و رؤیت قلبی چنین نیست که وهم در حال ذکر و تفکر، تصوری را در دل اثبات و پیدا کند؛ چراکه این تشبیه است. خداوند اندازه و حدّ ندارد تا در اثر وهم اندازهٔ آن در دل معلوم شود یا عقل بر کیفیت آن واقف گردد. موهومات از جنس وهم و معقولات از جنس عقل هستند، درحالی‌که خدا هم‌جنس اجناس نیست. لطایف و کثایف یکسره از جنس همدیگرند. به‌همین‌دلیل، می‌توانند با یکدیگر در تضاد قرار گیرند؛ زیرا، اضداد محدث‌اند و محدثات از یک جنس‌اند. اما، توحید بر وحدانیت قدیم (خداوند قدیم) دلالت دارد؛ پس، با اجناس (محدثات) مغایر است. بنابراین، مشاهده در دنیا مانند رؤیت در آخرت است اما نه از نوع وهم و چون به اجماع صحابه، در عقبی رؤیت ممکن است، پس در دنیا هم جایز است؛ زیرا میان مخبری که از رؤیت عقبی خبر می‌دهد با مخبری که از رؤیت دنیا خبر می‌دهد فرقی نیست. هرکس دربارهٔ رؤیت عقبی یا رؤیت دنیا خبر می‌دهد، دعوی رؤیت نمی‌کند بلکه از جواز رؤیت خبر می‌دهد؛ چراکه مشاهده و دیدار صفت و ویژگی سرّ و باطن است و خبردادن تعبیر و بیان زبانی است. حال، اگر زبان از سِرّ باخبر باشد به‌نحوی‌که بتواند از آن سخن و عبارتی بپردازد، آن دیگر مشاهدت نیست بلکه ادعاست؛ زیرا چیزی که اصل و حقیقت آن را عقل ادراک نمی‌کند، زبان چگونه می‌تواند از آن سخن گوید و عبارتی از آن بپردازد (همان، ۴۸۸-۴۸۹): «لأنَّ المشاهدةَ قصور اللّسان بحضور الجنان» (همان، ۴۸۹).

بنابراین، اگر رؤیت قلبی به‌معنی توهم و تصورات باطنی تلقی شود، تشبیه محسوب می‌شود. حال آنکه، خداوند بری از تشبیه است؛ زیرا از جنس موهومات و معقولات نیست و نباید رؤیت خدا را چه در آخرت چه در دنیا از جنس موهومات فرض کرد.

این نظر هجویری به اعتقاد ماتریدیه نزدیک است که رؤیت دنیایی را باطنی و قلبی می‌دانند. البته، شیعه نیز چنین می‌اندیشد، با این تفاوت که ماتریدیه رؤیت دنیا را باطنی می‌دانند و رؤیت اخروی را ظاهری و به چشم سر، اما به‌نظر اهل تشیع، رؤیت دنیوی و اخروی هر دو سرّی و باطنی است. ازاین‌روست که او دربارهٔ کسی که به درجهٔ مشاهدت

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

رسیده باشد، معتقد است چنین کسی «محبتش جمله مشاهدت [گردد] تا دِماغ جمله محل دیدار شود از غلبهٔ خیال تا بی‌دیده بیننده گردد و بی‌گوش شنونده» (همان، ۳۹)؛ یعنی از طریق سرّ و باطن خدا را رؤیت کند.

اما او از شبلی قولی نقل می‌کند که از آن پیداست که او شروطی برای رؤیت قلبی و باطنی قائل است. قول شبلی از این قرار است که در معنی و تفسیر آیهٔ: قل للمومنین یغضّوا من ابصارهم (۳۰/ نور) گفت: «اَی من ابصار الرؤوس عن المحارم و ابصارالقلوب عمّا سِوی‌الله. بگو مر مؤمنان را تا چشم سر نگاه دارند از نظر به شهوت، و چشم دل نگاه دارند از انواع فکرت به‌جز اندیشهٔ رؤیت (حق)» (همان، ۲۳۷؛ نیز ر.ک: همان، ۴۸۶).

بنابراین، شرط رؤیت حق به چشم دل این است که آدمی چشم سر را از شهوات فروپوشاند و چشم دل را از غیر خدا. در غیر این صورت، انسان دچار جهل و کوردلی است. حال، اگر کسی در اثر ابتلا به شهوات کوردل و جاهل باشد، نه در دنیا به رؤیت می‌رسد نه در عقبی: من کان فی هذه اعمی فهُوَ فی‌الاخره اعمی (۷۲/ اسراء) (همان).

۱.۱.۲.۵. ادلهٔ نقلی بر اثبات رؤیت قلبی

مؤلف *کشف‌المحجوب* برای اثبات صحت و درستی رؤیت قلبی احادیثی نبوی و قدسی نقل می‌کند که برخی از آنها به قرار زیر است:

۱. اجیعوا بطونکم، دعوالحرص و اعروا اجسادکم، قصّروا الامل و اظمأوا اکبادکم، دعوا الدنیا لعلّکم ترون الله بقلوبکم.

۲. و نیز پیامبر در پاسخ جبرئیل دربارهٔ احسان گفته است: أعبدِ اللهَ کأنَّکَ تَراهُ فإنْ لمْ تکنْ تَراهُ فإنَّهُ یراکَ.

۳. و همچنین، در حدیث قدسی آمده است که خداوند وحی کرد به داود: یا داود أتَدری ما معرفتی؟ قال: لا، قال: حیوةُ القلبِ فی مشاهَدتی (همان، ۴۸۴).

آن‌گاه خود تصریح می‌کند که منظور صوفیه از لفظ «مشاهدت» رؤیت قلبی است:

«و مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است که به دل حق ـتعالیـ را می‌بینند اندر خلأ و ملأ» (همان).

۲.۱.۲.۵. رؤیت قلبی و معراج

مسئلهٔ رؤیت درباب معراج نیز درقالب مسئله‌ای معرفتی و کلامی در میان مذاهب گوناگون مطرح شده است. هجویری دربارهٔ شب معراج و نحوهٔ رؤیت پیامبر در آن شب چنین اظهار می‌کند:

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

مصطفی(ص) از شب معراج مر عایشه را خبر داد که: حق را ندیدم و ابن‌عباس ـ رضی‌الله عنهما ـ روایت کند که: رسول ـ علیه‌السلام ـ مرا گفت: حق را بدیدم. اما آنچه گفت دیدمش، عبارت از چشم سِرّ کرد و آنچه گفت ندیدم بیان از چشم سَر (همان، ۴۸۷).

آن‌گاه دربارهٔ ماهیت فکری دو فرد مزبور می‌افزاید: «یکی از این دو اهل باطن بودند (ابن‌عباس) و یکی اهل ظاهر (عایشه). سخن با هریک بر اندازهٔ روزگار او گفت: پس چون سِر دید اگر واسطهٔ چشم نباشد چه زیان؟» (همان).

در جملهٔ آخر، تأکید می‌کند که به چشم سِر خدا را می‌توان دید، اما چشم سَر مانع رؤیت است. جای دیگر نیز که از معراج پیامبر سخن می‌گوید، رؤیت او را از نوع رؤیت قلبی می‌داند (ر.ک: همان، ۴۸۵).

اما اشاعره رؤیت پیامبر را در معراج به چشم سَر می‌دانند و هیچ چون‌وچرایی در آن روا نمی‌بینند، تاآنجاکه این دیدگاه در آثار ادبی نیز نفوذ کرده است، چنان‌که نظامی گنجوی که خود اشعری‌مذهب است تأکید می‌کند:

دید محمد نه به چشمی دگر　　بلکه بدین چشم سَر این چشم سَر

(نظامی گنجوی، ۱۳۷۲: ۱۸۶)

این عقیده ازآن‌روست که آنها اساساً مانعی در رؤیت خدا چه در دنیا و چه در آخرت نمی‌بینند، اما ماتریدیه رؤیت خدا را در آخرت ممکن و حتمی می‌دانند، اما معتقدند در دنیا غیرممکن است (شریف، ۲/۱۳۶۲: ۳۸۱). دراین‌صورت، اینکه رؤیت در معراج را هم به چشم سَر غیرممکن بدانند بعید نیست. در این میان، شیعه چون اصولاً رؤیت بصری را باور ندارند، رؤیت پیامبر را در معراج به رؤیت قلبی و دیدن آیات خدا تعبیر می‌کنند.

۲.۲.۵. رؤیت آیات الهی

این قسم از رؤیت را هم می‌توان در شمار مشاهدهٔ قلبی آورد. با این تفاوت که این نوع رؤیت مبتنی بر استدلال است. به این معنی که مستدِلّ از رؤیت دالّ به مدلول راه می‌برد. به‌عبارت دیگر، بیننده از دیدن آیات و نشانه‌های خداوند به وجود و حقانیت او پی‌می‌برد. هجویری خود معتقد است که:

چون دوستان نگاه کنند عالمی بینند مقهور قهر وی و اسیر سلطان وی، و وجود این در جنب قدرت فاعل متلاشی و اندر ذُلّ کُنِ وی ناچیز، به چشم اشتیاق اندر آن نگرند. مقهور نبینند قاهر بینند. مفعول نبینند فاعل بینند. مخلوق نبینند خالق بینند (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

یعنی، مؤمنان و اهل محبت وقتی به این عالم می‌نگرند آن را مخلوق و مفعول خالق و فاعلی می‌بینند؛ به‌نحوی‌که این عالم تحت سیطره و مقهور ارادهٔ وی است و به‌تعبیر هجویری: «اندر ذلّ کُنِ وی»[۱۷] به‌وجود آمده است. این عبارت متضمن رؤیت آیات حق است.

درجای دیگر نیز به این نوع رؤیت اشاره می‌کند: «دل محل دوستی بود و دیده محل رؤیت عبرت و دل موضع مشاهدت...» (همان، ۴۲۱). او در این عبارت دیده (چشم سر) را محل رؤیت عبرت؛ یعنی، آیات و نشانه‌های حق، و دل را محل رؤیت و مشاهدهٔ حق دانسته و برای هریک از ظروف، یعنی «دیده و دل»، مظروف‌های معینی قائل شده است. بنابراین، می‌توان این تقسیم‌بندی را معنی‌دار تلقی و این‌گونه استنباط کرد که نظر هجویری معطوف به رؤیت این‌جهانی است که چشم را موضع رؤیت عبرت‌ها و آیات الهی دانسته و دل را محل مشاهدهٔ حق.

قولی که از محمدبن‌واسع در *کشف‌المحجوب* نقل شده گواه دیگری است بر اینکه هجویری به صحت و درستی مشاهدهٔ آیات حق باور دارد. محمد واسع گفته است: «ما رایتُ شیئاً الا و رایتُ اللهَ فیه» (همان، ۱۴۱). طبق تحلیل هجویری، این قول معرّف کسانی است که به مرتبهٔ مشاهده و رؤیت حق رسیده‌اند؛ چراکه بندگان در ایمان به خدا و محبت او به موقعیتی می‌رسند که در افعال و خلقت خدا تنها او را می‌بینند. او برای اثبات این مدعا دو تمثیل ذکر می‌کند، یکی تمثیل صورتگر: «چنان‌که کسی اندر صورتی (تصویر، نقاشی، پورتره) نگرد، مصوِّر بیند» (همان). مثال دیگر اینکه، ابراهیم خلیل «ماه و آفتاب و ستاره را دید و گفت: هذا ربّی (انعام/۷۷)... هرچه می‌دید جمله به صفت محبوب خود می‌دید» (همان).

پس، یکی از وجوه رؤیت، که هجویری به آن قائل است، اعتقاد به این است که تمام مخلوقات خدا و افعال او نشانی بر وجود و وحدانیت او هستند. این خود به نوعی رؤیت خداست. او در اینجا مسئلهٔ رؤیت را به‌گونه‌ای طرح می‌کند که بیشتر به نظریات ائمهٔ شیعه و اهل تشیع نزدیک است. چنین عقیده‌ای در حدیثی که از امام باقر(ع) در اصول کافی نقل شده آمده است:

«بل لم تره العیون بمشاهدةِ الابصارِ و لکن رأتهُ القلوبُ بحقائق الایمانِ و لایدرک بالحواس... موصوفٌ بالآیات، معروف بالعلامات» (کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۳۱).

چنان‌که پیداست، امام باقر(ع) هم خدا را از طریق ایمان و آیات و علامات که مخلوق خدا هستند می‌شناسد و می‌بیند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۳.۲.۵. رؤیت آیات سبب حصول معرفت، نه علت آن

برخی متکلمان رابطهٔ رؤیت آیات را با معرفت جست‌وجو کرده‌اند. گروهی معتقدند که علت معرفت حق استدلالی است و تنها مستدل به معرفت دست می‌یابد؛ یعنی رؤیت آیات حق علت حصول و معرفت واقع می‌شود. هجویری این عقیده را باطل می‌داند. او ابلیس را به‌منزلهٔ عنصر نقض این مدعا شاهد می‌آورد: «ابلیس آیات بسیار دید، بهشت و دوزخ و عرش و کرسی و رؤیت آنها وی را علت معرفت نیامد» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۲). اگر رؤیت آیات و استدلال برمبنای آنها، علت معرفت بود، خدا آن را علت معرفت قرار می‌داد نه مشیت خود را (همان، ۳۹۳).

او معتقد است اهل سنت و جماعت صحت عقل و رؤیت آیات و نشانه‌های الهی را علّت معرفت نمی‌دانند، بلکه سبب آن به‌شمار می‌آورند؛ زیرا علّت معرفت جز عنایات و لطف خداوندی و مشیت او نیست. بی‌عنایت حق عقل نابیناست؛ چه، عقل به ماهیت خود جاهل است و هیچ‌یک از عقلا هم عقل را نشناخته‌اند. بنابراین، چیزی که خود را نمی‌شناسد چگونه می‌تواند دیگری را بشناسد؟ ازاین‌رو، بی‌عنایت خداوندی استدلال و فکرت در رؤیت آیات خطاست (همان).

اثبات سبب در توحید، که مسئلهٔ رؤیت آشکارا با آن در ارتباط است، متأثر از روش ماتریدیه است. ایشان برای تحصیل معرفت، که به‌نظر هجویری به توحید می‌انجامد، (ر.ک: همان، ۴۰۸) قائل به اسبابی هستند. ماتریدی، به‌طورکلی، چند روش را برای راه‌بردن به معرفت حقایق اشیا و امور ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: حواس (الاعیان، العیان)، اخبار، عقل (نظر) (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۷) و هدایت وحی. در ادامه، به هریک از آنها اشاره‌ای کوتاه می‌شود:

۱) حواس (الاعیان): ماتریدی آرای فرقه‌هایی را مخدوش اعلام می‌کند که معرفت را اساساً دست‌یافتنی نمی‌دانند یا کسب آن را تنها از طریق عقل میسر می‌بینند و حواس را در حصول معرفت بی‌کار می‌شمرند (ر.ک: همان).

۲) اخبار (گزارش یا حدیث): وی برآن است که خبر خود دو گونه است: نخست، اخبار تاریخی و متواتر. دوم، اخبار رُسُل که به نظر او هر دو نوع خبر منشأ معرفت است و هرکس آنها را انکار کند به گروه منکران معرفت ملحق می‌شود: «مَن اَنکَرَ جُملتَهُ لَحِقَ بِالفَریقِ الأوّل» (همان).

۳) عقل (نظر): عقل مهم‌ترین منبع معرفت است؛ زیرا بدون عقل، حس و خبر درکشف و درک حقیقت ناتوان هستند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۷۱). چنان‌که ماتریدی می‌گوید: «الاضطرارُ الیهِ فی علمِ الحسِّ و الخبرِ» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۹).

۴) وحی: هرچند به‌نظر ماتریدی عقل مهم‌ترین منبع معرفت محسوب می‌شود، هجویری معتقد است گاهی بر اثر عوامل محیطی دیدهٔ عقل تار می‌شود. نشانهٔ آن آرای متعارض علما دربارهٔ مسائل و امور است. بنابراین، عقل هم به راهبر نیاز دارد. بهترین راهبر عقل وحی الهی است. اگر کسی ضرورت وحی الهی را در هدایت عقل انکار کند، بر عقل تکلیف مالایطاق گماشته است؛ زیرا وحی هم در امور دینی و هم در امور دنیوی یاور عقل است (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۳۷۰-۳۷۲).

آنچه از هجویری در بالا نقل شد، به همین نگرش معرفتی نزدیک است؛ چه، او نیز وسائطی ازقبیل عقل و حواس را که اسباب رؤیت- و نه علت آن- دانسته است، راه‌هایی برای کسب معرفت توحیدی تلقی می‌کند.

۴.۲.۵. رؤیت آیات و معراج

مؤلف *کشف‌المحجوب* درباب معراج پیامبر قائل به رؤیت آیات و نشانه‌های الهی است:

> و خداوند -تعالی- از رسول -صلی الله علیه و سلم- و معراج وی ما را خبر داد و گفت: مازاغ البصر و ماطغی (نجم/۱۷) مِن شدهٔ الشوق الی الله، چشم به هیچ‌چیز باز نکرد، تا آنچه ببایست به دل بدید. هرگاه که محبّ چشم از موجودات فراکند لامحاله به دل موجد (خدا) را ببیند. لقوله تعالی: لقد رأی من آیات ربه الکبری (نجم/۱۸) (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۸۵).

این طرز فکر به دیدگاه اهل تشیع نزدیک است. از این منظر دیدگاه امام رضا(ع) دربارهٔ اینکه پیامبر خدا را در شب معراج رؤیت نکرد قابل استناد است (ر.ک: کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۱۲۸).

۳.۵. راه‌ها و معانی دیگر رؤیت از نظر هجویری

وی به معانی دیگری درباب رؤیت خداوند اشاره می‌کند که درواقع آنها را راه‌هایی برای حصول رؤیت معرفی می‌کند. برخی از آنها به قرار ذیل است:

۱. رؤیت همراه با مجاهدت (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۱۴۷)؛

۲. صدق: صدق منتج به رؤیت است (همان، ۱۵۵)؛

۳. رؤیت تقدیر خدا اعم از خیر و شر: این اندیشهٔ اهل سنت (هم اشاعره و هم ماتریدیه) است که تقدیر خیر و شر را از خدا می‌داند (همان، ۱۵۹)؛

۴. مهار هوای نفس برای رؤیت خدا (همان، ۳۱۴)؛

۵. عبادت و عبودیت منتج به رؤیت است (همان، ۱۵۹)؛

۶. «ذکر» برای رؤیت: اما ذکری که انسان را در دایرهٔ خود محصور نکند و آدمی از طریق آن به مذکور (خدا) بپردازد (همان، ۲۳۶)؛

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

۷. کلام خدا: خدا کلام خود را به انسان شنوانید و از این طریق او را مرتبهٔ توحید و رؤیت عطا کرد (همان، ۳۶۹).

بااین‌همه، هجویری طلب رؤیت خدا را کار مبتدیان طریق حق می‌داند. موسی(ع) را که طلب دیدار خدا کرد مبتدی به‌شمار می‌آورد و پیامبر اکرم(ص) را که طلب رؤیت نکرد منتهی و متمکن می‌داند (همان، ۲۵۴).

در جای دیگر، با همین دیدگاه، قولی از جنید نقل می‌کند. جنید با بیانی ذوقی و درعین‌حال آمیخته به رنگی از استدلال طلب رؤیت حق را ناصواب می‌داند و می‌گوید: «اگر خداوند مرا گوید که مرا ببین، گویم نبینم که چشم اندر دوستی غیر بود و بیگانه و غیرت غیریت مرا از دیدار می‌بازدارد که اندر دنیا بی‌واسطهٔ چشم می‌دیدمش» (همان، ۴۸۷).

۶. نتیجه‌گیری

از بررسی دیدگاه‌های هجویری درباب توحید و رؤیت الهی نتایج ذیل حاصل می‌شود:

هجویری در زمینهٔ توحید، مانند ماتریدیه، علاوه‌بر تعقل، وحی و هدایت الهی را هم دخیل می‌داند. گو اینکه، گاهی عقاید اشاعره در این زمینه بر هجویری تأثیر می‌گذارد، اما او عمدتاً به حصول علم به توحید در سایهٔ اسباب و هدایت الهی تمایل دارد.

او ذات را مانند شیعه و اهل سنت لایتغیّر می‌داند. او به پیروی از ماتریدیه نظریهٔ «المعدوم شیءٌ» را که معتزله و برخی حکمای یونان مطرح کرده‌اند نفی می‌کند و می‌گوید نفی «لا شیء» خود متضمن اثبات بقای ذات است.

اشاعره و ماتریدیه خدا را دارای صفات قدیم می‌دانند اما، اشاعره مانند شیعه صفات فعل خدا را حادث می‌شمرند. ماتریدی همهٔ صفات خدا را اعم از ذات و فعل قدیم و ازلی محسوب می‌کند. چون هجویری علاوه‌بر قدم ذات خدا، صفات او را نیز قدیم می‌داند، پس درباب صفات دنباله‌رو ماتریدیه است.

به‌نظراو، چون ذات خدا مدرک و محسوس نیست، رؤیت او در دنیا امکان ندارد. با وجود این، او رؤیت به چشم سر را در آخرت برای مؤمنان و اولیا میسر می‌بیند و آن را به‌تبع ماتریدی بالاترین لذت مؤمن محسوب می‌کند. این دیدگاه با نظر اشاعره که خداوند را در هر دو جهان رؤیت‌کردنی می‌دانند مغایر است، اما با شیعه در غیرقابل‌رؤیت‌بودن خدا در دنیا توافق دارد، با این تفاوت که شیعه رؤیت به چشم را به‌کلی، چه در دنیا چه در آخرت، نفی می‌کنند.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

اما، وی مشاهدهٔ باطنی در دنیا را مانند همهٔ فرق امکان‌پذیر به‌شمار می‌آورد و آن را به دو گونهٔ رؤیت قلبی و رؤیت آیات الهی تقسیم و برای هریک ادلهٔ عقلی و نقلی ذکر می‌کند؛ تاآنجاکه به‌رغم اشاعره و مانند شیعه، رؤیت پیامبر در معراج را رؤیت قلبی و رؤیت آیات تعبیر می‌کند. در مورد رؤیت آیات، تقریباً به‌وضوح با همان روند معرفتی ماتریدیه آن را نه علت معرفت، بلکه سبب کسب آن به‌شمار می‌آورد.

بنابراین، چنان‌که از نتایج بالا برمی‌آید، عقاید هجویری در بعد معرفت توحیدی و در مسائل ذات، صفات و رؤیت الهی، که هریک در تبیین دیدگاه‌های توحیدی او دخیل هستند، غالباً متأثر از آرای ماتریدیه است.

پی‌نوشت

1. subjective
2. objective
3.Wittgenstein

۴. دربارهٔ حسن بصری و مذهب و صحت نیت و کردار او تردید کرده‌اند.

۵. در این مورد ر.ک: نامهٔ حسن بصری به امام حسن(ع) و پاسخ امام به وی (هجویری، ۱۳۸۴: ۷- ۱۰۶).

۶. انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون (۳۶: ۸۲).

۷. انا لله و انا الیه راجعون (۱۵۶:۲).

۸. این مضمون به ابوسعید ابی‌الخیر نیز نسبت داده شده است. ر.ک: هجویری، ۱۳۸۴: ۶۵۳، تعلیقات؛ منور، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۴۴.

۹. نزد زرتشتیان اهرمن در مقابل اهورامزدا قرار دارد گویا منظور هجویری از یزدان همان اهورامزداست.

۱۰. برای اطلاع از متن حدیث، ر.ک: هجویری، ۱۳۸۴: ۴۰۷.

11. Anaximandros

۱۲. در این مورد ر.ک: چیتیک، ۱۳۹۳: ۷۰- ۶۹؛ همچنین ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۹۲: ۲۰۴.

۱۳. دوام صفت خدا ناظر بر «قدیم و ازلی بودن» آن صفات است.

۱۴. اصل مخالفت عبارت است از اینکه مخلوقات خدا در هیچ‌یک از صفات با وی مشارکت ندارند.

۱۵. در این‌باره به این مآخذ نیز می‌توان رجوع کرد: کشف‌المراد، ۱۳۸۸: ۴۱۴؛ شهیدی، ۱۳۷۴: ۷۴؛ کلینی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳و۲و ۱۳۱.

۱۶. در مورد کاربردهای گوناگون این واژه ر.ک: هجویری، ۱۳۸۴: ۳۶،۳۲، ۲۵۵، ۵۲۵، ۵۵۵، ۴۸۹،۳۸۰ و... .

۱۷. اشاره به چند آیهٔ قرآنی دارد، از قبیل: انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (۳۶: ۸۲).

منابع

قرآن کریم

ابن‌عربی، محیی‌الدین محمدبن‌علی (۱۳۹۲) *فصوص الحکم*. ترجمه و توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد. چاپ ششم. تهران: کارنامه.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]

اشعری، ابوالحسن‌علی بن اسماعیل (۱۳۶۲) *مقالات‌الاسلامیین و اختلاف المصلّین*. ترجمهٔ محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.

بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۴۴) *الفرق‌بین‌الفرق*. ترجمهٔ محمدجواد مشکور. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳) *ابن عربی وارث انبیا*. ترجمهٔ هوشمند دهقان. تهران: پیام امروز.

ـــــ (۱۳۹۰) *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*. ترجمهٔ مهدی نجفی‌افرا. چاپ دوم. تهران: جامی.

شبلی نعمانی، محمد (۱۳۲۸) *تاریخ علم کلام*. ترجمهٔ سید محمدتقی فخرداعی گیلانی. تهران: رنگین.

شریف، میان‌محمد (۱۳۶۲) *تاریخ فلسفه در اسلام*. گردآوری و ترجمه زیرنظر نصرالـله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

شهرستانی، محمدبن‌عبدالکریم (۱۳۸۳) *توضیح‌الملل* (ترجمهٔ *ملل‌ونحل*). با مقدمه و تصحیح محمدرضا جلالی نائینی. ۲ جلد. چاپ ششم. تهران: اقبال.

شهیدی، جعفر (۱۳۷۴) *نهج‌البلاغهٔ امام علی(ع)*. چاپ هفتم. تهران: علمی و فرهنگی.

شیخ‌الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) *تحقیقی در مسائل کلامی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

علامه‌حلی، جمال‌الدین (۱۳۸۸) *کشف‌المراد* (شرح *تجریدالاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی). ترجمهٔ ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه.

فروغی، محمدعلی (۱۳۷۹) *سیر حکمت در اروپا*. چاپ هفتم. تهران: زوار.

قشیری، ابوالقاسم (۱۳۸۳) *رسالهٔ قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی. به‌تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. تهران: علمی و فرهنگی.

قمی، ابوعبدالـله محمدبن‌نعمان (شیخ مفید) (۱۳۴۴) *النکت‌الاعتقادیه* (ضمیمهٔ الفرق بین الفرق). ترجمهٔ محمدجواد مشکور. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.

کلینی رازی، ابوجعفرمحمدبن‌یعقوب (۱۳۷۲) *اصول کافی*. ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌بیت.

ماتریدی‌السمرقندی، ابومنصور محمدبن‌محمد (۱۹۸۶) *کتاب‌التوحید*. به‌کوشش و مقدمهٔ فتح‌الـله خلیف. بیروت: دارالمشرق.

معروف‌الحسنی، هاشم (۱۹۷۸) *الشیعه بین الاشاعره و المعتزله*. بیروت: دارالقلم.

منور، محمد (۱۳۸۱) *اسرارالتوحید*. به‌تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی. چاپ پنجم. تهران: آگاه.

مولوی، جلال‌الدین‌محمد (۱۳۷۴) *دیوان شمس*. به‌تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. ۲جلد. تهران: راد.

نظامی گنجوی، ابومحمد الیاس (۱۳۷۲) *مخزن‌الاسرار*. به‌تصحیح و توضیح برات زنجانی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.

هجویری، ابوالحسن‌علی‌بن‌عثمان (۱۳۸۴) *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: سروش.

[Downloaded from c4i2016.khu.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.81.5.7]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.81.91]