

بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب هجویری

دکتر رضا سمیع‌زاده* - اسماعیل گلرخ ماسوله**

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) واحد قزوین - دانشجوی دکتری
زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) واحد قزوین

چکیده

در این مقاله آراء معرفت‌شناختی هجویری در باب جبر و اختیار بررسی می‌شود و در خلال آن برخی مسائل دیگر که به نحوی با آن در ارتباط هستند، مورد تحلیل قرار می‌گیرند. از آنجایی که برخی از متصوفه نظیر هجویری به این نتیجه رسیده‌اند که برای بر کنار داشتن آثارشان از انحرافات فکری و اجتماعی، تبیین معرفتی آن‌ها ضروری است لذا، تحلیل آرای آشکار و پنهان معرفتی صاحبان چنین آثاری در شناخت موضع معرفتی و مذهب آن‌ها بسی راهگشاست و ضروری به نظر می‌رسد. در بررسی دیدگاه‌های هجویری چنین به نظر می‌رسد که جز مسئله قبض و بسط که بیشتر ناظر بر حالات درونی و نفسانی انسان است، آن دسته از آرای او که به نحوی مربوط به اعمال و حوزه اختیارات و مسئولیت‌های انسانی است، غالباً متأثر از آراء ماتریدیه باشد.

کلیدواژه‌ها: جبر و اختیار، کسب، کشف‌المحجوب، معرفت‌شناسی، هجویری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

*Email: r_samizadeh@ikiu.ac.ir

**Email: esmaeel.golrokh@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

مسئله جبر و اختیار از همان نخستین دهه‌های اسلامی، اذهان اهل اسلام را به خود مشغول داشته بود، چنان‌که در ادوار بعد در همه مکاتب کلامی مطرح شد. لیکن دیدگاه این مکاتب و فرق در این باره با یکدیگر متفاوت بود.

جبریه که معروف‌ترین آن‌ها جهمیه (پیروان جهم بن صفوان) هستند، اختیار انسان را در افعال وی یکسره منکر بودند. (بغدادی ۱۳۴۴: ۱۵۳) معتزله علی‌رغم نظر گروه نخست بر آن اعتقاد بودند که انسان در افعال خود قادر و مختار است و به تناسب افعال خود ثواب و عقاب می‌بیند. به نظر معتزله عدالت تامه الهی مستلزم آن است که انسان فاعل افعال خود باشد و در نتیجه مسئول اعمال خود به شمار می‌رود. (شریف ۱۳۶۲: ۶۸) خوارج نیز در این موضوع با معتزله هم رأی بودند و انسان را در افعال خود مختار می‌دانستند. چه، به نظر آن‌ها در غیر این صورت، عقوبت یا پاداش دادن به انسان بی‌معنی خواهد بود. (اشعری ۱۳۶۲: ۶۴) شیعه معتقد به «امر بین‌الامرین» شدند، یعنی راه میانه‌ای را اتخاذ کردند که بنا بر آن انسان نه کاملاً مختار و نه تماماً مجبور است.

با وجود اینکه اشاعره کوشیدند از میان رأی معتزله و جبریه حد وسطی برگزینند، اما علی‌رغم تلاششان، رأی آن‌ها خود به نوعی جبر انجامید. ایشان میان خلق افعال و کسب آن تمایز قائل شدند و معتقد بودند که انسان قادر به خلق هیچ فعلی نیست، بلکه فعل او یکسره مخلوق خداوند است و انسان تنها کسب‌کننده آن افعال است و این اکتساب موقوف به قدرت حادثه‌ای است که خدا در او می‌آفریند. (شریف ۱۳۶۲: ۳۲۴) ماتریدیه انسان را در افعال خود مختار محسوب می‌کنند؛ زیرا شرط مسئولیت انسان را مختار بودن وی می‌دانند. از نظر آن‌ها قدرت انسان مخلوق خداوند است. با وجود این، اساس مسئولیت و تکلیف در آدمی داشتن قدرت در خلق یک عمل نیست، بلکه آنچه مسئولیت ایجاد

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۶۵
می‌کند، داشتن اختیار برای اکتساب عمل است که در او به عنوان یک موجود
عاقل نهاده شده است. (شریف ۱۳۶۲: ۳۷۷)

ضرورت پژوهش

موضوع مزبور تا آنجا در زندگی نوع بشر نافذ است که هر فرد انسانی چنانچه
اندکی بیدار باشد، تأثیر آن را در سطح حیات مادی و غیر مادی خود به وضوح
احساس می‌کند. نظر به اهمیت این موضوع در طول تاریخ، اهل معرفت، خواه
عارف و متکلم، خواه فیلسوف و شاعر، بر تبیین آراء خود در این باره همت
گمارده‌اند. درنگی هرچند کوتاه در آثار بزرگانی چون حافظ، مولانا، عطار، نظامی
و سنایی از سویی و نجم‌الدین رازی، هجویری، ابوالقاسم قشیری و ... از سویی
دیگر این حقیقت را می‌نمایاند. حافظ - که به اعتقاد برخی صاحب‌نظران
موضوعات کلامی و بعضاً عرفانی را ابزاری برای پروردن مضامین شعری قرار
داده است (ر.ک. شفیع کدکنی ۱۳۸۱: ۴۳۵) - گاه بیانی را در طرح این مسائل
برمی‌گزیند که دغدغه اعتقادی او را در این باره آشکارا نشان می‌دهد.^(۱)

مولانا بر خلاف حافظ، از اندیشمندانی است که ادبیات را ابزاری در جهت
بیان افکار معرفتی خود قرار داده است. وی در دفتر اول مثنوی، مناظره‌ای را میان
دو گروه شیر و نخجیران، با موضوع جبر و اختیار طرح می‌کند که در آن
هریک از این دو فریق به زعم خود یکی از این دو تفکر را ترجیح می‌دهد. (ر.ک.
مولوی ۱۳۸۱، دفتر اول: ۴۸-۴۵)

در این میان، اشخاصی نظیر هجویری از جمله عارفانی هستند که دغدغه‌هایی
درباره جایگاه و موقعیت عرفان و تصوف اسلامی داشته‌اند و انحرافات معرفتی و
فکری که در سطح فردی و اجتماعی در آن نفوذ کرده بود، آن‌ها را آسوده
نمی‌گذاشته است. لذا، برای آنکه در حد توان خود آن را به اصلاح آورند، ناچار

به طرح مسائل کلامی در آثار خود برخاستند و گویا به این نتیجه رسیده‌اند که برای تبیین موضوعات عرفانی به تحلیل مسائل کلامی و معرفتی نیاز است. بنابراین، به بررسی مبادی معرفتی که در تعیین ظرفیت‌ها و موقعیت عرفان و تصوف اسلامی در عالم اسلام تأثیرگذار بوده است، همت گمارده‌اند. شاید هم از این روست که برخی اندیشمندان معاصر عرفان را بیانی ذوقی و هنری از الهیات و دین دانسته‌اند.^(۲) لذا، واکاوی معرفت‌شناسانه مسئله جبر و اختیار در اثری مهم و سترگ چون *کشف‌المحجوب* امری بس حائز اهمیت به نظر می‌رسد و درک و تبیین موضوعات عرفانی و اجتماعی که در آن مطرح شده است، نقشی مستقیم و گره‌گشا ایفا می‌کند.

پیشینه پژوهش

درباره این موضوع مقالاتی چند به رشته تحریر درآمده است که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد: مقاله‌ای با عنوان «علم کلام در تصوف و بازتاب آن در *کشف‌المحجوب*» به قلم هادی عدالت پور که در *مجله عرفانیات در ادب فارسی*، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۲۷ به رشته تحریر درآمده است و در آن ضمن بیان تعریف جامعی از علم کلام که مباحث مربوط به تصوف را نیز شامل می‌شود، به بیان دلایل و اهداف استفاده صوفیه از علم کلام و روش‌های گوناگون این علم در *کشف‌المحجوب* پرداخته شده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی چند قاعده فلسفی و کلامی در *کشف‌المحجوب*» از محمدعلی خالدیان که در *مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه* در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. همچنین مقاله دیگری با نام «شریعت در *کشف‌المحجوب* هجویری» نوشته حسین یزدانی که در *مجله علمی پژوهشی زبان و ادبیات فارسی*، تابستان ۱۳۹۵، چاپ شده و در آن سعی

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۶۷

شده است با تکیه بر متن کشف‌المحجوب این دیدگاه تبیین شود که شریعت، تنها به مفهوم وظایف و تکالیف دینی و فقهی نیست، بلکه در معنایی وسیع‌تر، تمام معارف و آموزه‌های سلوکی را در برمی‌گیرد.

با این همه، چنین می‌نماید که در هیچ یک از این آثار، به صورت مستقل و مستوفایی به موضوع جبر و اختیار در کشف‌المحجوب پرداخته نشده است. در این مقاله نگارنده می‌کوشد مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار را در کشف‌المحجوب هجویری بررسی کند.

هجویری در کشف‌المحجوب مسئله جبر و اختیار را در کنار موضوعات دیگر به بحث می‌گذارد و رابطه آن را با برخی مسائل معرفتی و کلامی دیگر باز می‌گشاید که هرچند هریک از آنها خود ظرفیت مقاله‌ای مجزا را دارد، لیکن نگارنده بر آن است که آوردن‌شان در این مقاله برای تحلیل موضوع مورد بحث، روشنی‌بخش خواهند بود.

جبر و اختیار در کشف‌المحجوب

در کشف‌المحجوب جبر و اختیار با توحید در ارتباط تنگاتنگ قرار دارد و اساساً عقیده بر آن است که «طریق توحید دون جبر باشد و فوق قدر.» (هجویری ۱۳۸۴: ۴۲۲) هجویری برای تبیین این موضوع نظر متخالف دو گروه را بیان می‌کند؛ گروهی که معتقدند ایمان تماماً از سوی خداست و گروهی که آن را به کلی از بنده می‌دانند. به نظر هجویری این اختلاف در ماوراءالنهر پیدا شده است. عقیده گروه نخست به جبر محض می‌انجامد؛ زیرا انسان در این گونه ایمان مضطر و مجبور است. در مقابل، گروه دوم قدری محض است؛ یعنی اعتقاد به اختیار بی‌قید و شرط دارد.

هجویری در این میان نظر خود را این گونه بیان می‌کند که انسان خدا را تنها به نشانه و هدایت او می‌شناسد. بنابراین، توحید دون جبر و فوق قدر (اختیار) است و در حقیقت ایمان فعل بنده است که مقرون و موقوف به هدایت خداوند است، یعنی ایمان به جهد و فعل بنده حاصل می‌شود، لیکن تا هدایت و مشیت حق نباشد محقق نمی‌گردد.

او در این مورد به این آیه قرآن احتجاج می‌کند: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (انعام / ۱۲۵) گم کرده وی به راه نداند آمد و به راه آورده وی گم نگرده». (هجویری ۱۳۸۴: ۴۲۲) بنابراین، او هم اختیار انسان را در توحید و ایمان دخیل می‌داند هم مشیت خداوند را. اگرچه گاهی ظاهراً از انسان سلب اختیار می‌کند و معتقد است کسی که به اراده حق راضی باشد، نباید اراده خود را در نظر بگیرد؛ زیرا آنکه حق را می‌خواهد تنها خواست حق برایش مهم است نه خواست خودش، (همان: ۲۳۹) لیکن با وجود این در موضوع جبر و اختیار نمی‌توان هجویری را جبری یا حتی اشعری به شمار آورد؛ زیرا - چنان‌که در مبحث کسب خواهد آمد - او انسان را در کسب صاحب اختیار و اراده می‌داند.

به عقیده وی توحید و ایمان مبتنی بر جبر نیست، بلکه در میان جبر و اختیار قرار دارد. توحید دارای دو بعد است که با هم در ارتباط هستند: قول و فعل. بنابراین، وی در این مورد به روشی میانه رسیده است و معتقد است «موحد جبری قول و قدری فعل باشد تا روش وی اندر میان جبر و قدر درست آید». (همان: ۲۶) وی در همین راستا مضمون مکاتبه‌ای را که بین حسن بصری و امام حسن (ع) صورت گرفته، آورده است و نامه امام را تحلیل می‌کند.

«حسن بصری از امام حسن (ع) سؤال کرده است: فما قولک یا ابن رسول الله - صلی الله علیه - عند حیرتنا فی القدر و اختلافنا فی الإستطاعه؟ (ترجمه: ای پسر

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۶۹

رسول خدا، نظر شما درباره حیرت و اختلاف قوم درباره اختیار و استطاعت

چیست؟) امام حسن (ع) در پاسخ می‌گوید:

«الذی علیه رأیی أَنْ مَنْ لَمْ یُؤْمِنْ بِالْقَدْرِ خَیْرُهُ وَ شَرُّهُ فَقَدْ کَفَرَ وَ مَنْ حَمَلَ

الْمَعَاصِیَ عَلَی اللَّهِ فَقَدْ فَجَّرَ. إِنَّ اللَّهَ لَا یَطَاعُ بِاِکْرَاهٍ وَ لَا یُعْصَى بِغَلْبَةٍ» (هجویری

(۱۳۸۴: ۱۰۷)

هجویری محور جواب امام (ع) را چنین ترجمه می‌کند: «و آن چه رأی ما

بدان مستقیم است آن است که هر که به قَدَر، خیر و شر، از خدای ایمان نیارد

کافر است و هر که معاصی بدو حواله کند فاجر.» (همانجا) سپس تحلیل خود را

از سخن امام (ع) چنین بیان می‌کند: «انکار تقدیر، مذهب قدر (اختیار) بود و

حوالت معاصی به خدای مذهب جبر. پس بنده مختار است اندر کسب خود به

مقدار استطاعتش از خدا - عزوجل - و دین میان جبر و قدر است.» (همانجا)

از این قول امام حسن (ع) برمی‌آید که ائمه شیعه و به طور کلی اهل تشیع

اعتقادشان همین است، زیرا امام صادق (ع) هم نظرش حد واسط جبر و اختیار

است. بنابراین، هجویری هم اختیار انسان و هم خواست خدا را در زندگی دخیل

و مؤثر می‌داند. لیکن او به اصل دیگری موسوم به «کسب» نیز قائل است که در

بخش دیگری از این مقاله بررسی خواهد شد.

میان استطاعت و مسئله اختیار ارتباطی انکارناپذیر بر قرار است؛ یعنی هر جا

از اختیار سخن می‌رود، قدرت هم موضوعیت می‌یابد. در مورد قدرت و

استطاعت انسان هر یک از فرق کلامی نظری دارند. معتزله قدرت و استطاعت

(توانایی بر ادای فعل) را مقدم بر فعل انسان می‌دانند، (شریف ۱۳۶۲: ۲۸۵) اما

اشاعره به رغم نظر معتزله معتقدند که استطاعت با مقدر مقارن است. منشأ این

عقیده آن است که اشاعره قدرت انسان را حادث می‌دانند. به عقیده شیعه نیز

استطاعت قرین فعل است. امام صادق (ع) می‌گوید: استطاعت تنها در زمان عمل

در انسان هست و پیش از فعل هیچ‌گونه استطاعتی نه کم نه زیاد در او نیست.

کلینی رازی ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۲۷) اما جهیمه اساساً منکر استطاعت و اختیار در انسان هستند. (بغدادی ۱۳۴۴: ۱۵۳) لیکن ماتریدی معتقد است خدا قدرت لازم برای اجرای اعمال را به انسان داده است. وی نفی قدرت و اختیار را از انسان با حکمت خدا متناقض می‌بیند. (شریف ۱۳۶۲: ۳۷۶)

هجویری درباره قدرت و استطاعت انسان تصریح می‌کند: «تا [خداوند] اندر بنیت استطاعت نیافریند و اندر دل ارادت، بنده هیچ فعل نتواند کرد.» (هجویری ۱۳۸۴: ۴۰۳) وی در قالب حکایتی انسان را بدون خواست خدا فاقد هر گونه قدرت در اجرای فعل می‌داند. او می‌گوید: «روزی من پیش ابوالعباس شقانی آمدم. او را در حال خواندن این آیه دیدم که: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (نحل / ۷۵) او تا حد مرگ نعره زد. علت این کارش را پرسیدم. گفت: یازده سال است که وقتی به این آیه می‌رسم، نمی‌توانم جلوتر بروم.» (همان: ۵۷۵) وی با نقل این حکایت قصد دارد به قدرت بلامنازع خداوند اشاره کند و اینکه فعل انسان مخلوق حق است.

جای دیگر نیز عبادات و قدرت انجام دادن آن را از خداوند می‌داند و می‌گوید: «خداوند - تعالی - به فضل خود این راه (راه عجب و غرور از کردار نیک خود) بر دوستان خود بر بست تا معاملتشان - اگر چه نیک بود - خلق نپذیرند. از آنچه (یعنی، زیرا) به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان - اگر چه بسیار بود - ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عجب محفوظ بودند.» (همان: ۸۶)

هجویری معتقد است که مؤمنان حقیقی قدرت و خواست حق را در انجام دادن عبادات دخیل می‌دانند نه قدرت خود را؛ زیرا خداوند مقرر کرده است که نیکی‌های دوستانش پوشیده ماند. ایشان مجاهدت خود را نیز از مشیت و قدرت حق می‌دانند نه از قدرت خود. در وهله اول چنین می‌نماید که او در مورد قدرت

مانند جبریه می‌اندیشد، لیکن چون قدرت با مسئله اختیار معنا دارد، وقتی به همراه دو موضوع اختیار و مسئولیت انسان در افکار هجویری مورد بررسی قرار گیرد، معلوم می‌گردد که وی تمایل دارد انسان را در افعالش صاحب استطاعت بداند. این حقیقت وقتی روشن‌تر می‌شود که وی مضمون مکاتبه‌ای را که بین حسن بصری و امام حسن (ع) صورت گرفته، نقل می‌کند. این نامه - که پیش از این مفصلاً نقل شد - ناظر بر رابطه بین اختیار و استطاعت است. در آن نامه امام حسن (ع) انسان را صاحب استطاعت دانسته، اختیار او را به میزان استطاعتش می‌سنجد.

از نگاه فرد جبر اندیش انسان در مقابل اعمالش مسئول نیست. کسی انسان را مسئول می‌داند که وی را مختار بداند. شیعه و معتزله انسان را مسئول اعمال خود می‌دانند، با این تفاوت که به نظر شیعه اعمال آدمی ما بین جبر و اختیار است. بنابراین، مسئولیت انسان هم در نظر آن‌ها به میزان دایره اختیار اوست، اما معتزله انسان را مختار مطلق می‌دانند و به نظر آن‌ها مسئولیت وی تخطی‌ناپذیر است. در این میان، ماتریدیه اگرچه قدرت انسان را نتیجه افاضه خداوند می‌دانند نه از خود انسان، اما از آنجا که کسب وی را حاصل اختیار و اراده وی می‌دانند، او را مسئول اعمالش به شمار می‌آورند.

از آراء هجویری چنین مستفاد می‌شود که وی بین مکلف و مسئول بودن انسان در ازای افعال او از یک سو و تسلیم بودن او در برابر مشیت الهی برای رهایی از قید هواهای نفسانی، از سوی دیگر تناقض نمی‌بیند.

مسئله نفس از نظر هجویری با موضوع مسئولیت بسیار مرتبط است. وی شهوت را مهم‌ترین ضعف نفس انسان دانسته است، همه حواس و اعضای وی را محمل آن می‌بیند و فعل هر یک از حواس و اجزا را در نفس و شهوت حاصل از آن، دخیل می‌داند. بنابراین، انسان به سبب هر فعلی که از این حواس و اجزا سر

می‌زند مکلف و مسئول است و باید مراقب اعمال خود باشد. لیکن در دور کردن دواعی هوای نفس باید از خدا یاری خواست؛ زیرا تکلف و رنج بیهوده بر خود نهادن بدون یاری و مشیت الهی محرکات نفسانی دیگر را بر انسان مستولی می‌سازد. بنابراین، طریق‌رهایی از قید هوای نفس و شهوت، تسلیم به مشیت الهی است.

از عبارت زیر نیز برمی‌آید که به نظر او انسان در انجام دادن گناه مسئول است، چون اوست که زمینه غلبه شیطان را فراهم می‌آورد: «در جمله شیطان را در دل و باطن بنده مجال نباشد تا وی را هوای معصیتی پدیدار نیاید و چون مایه‌ای از هوی پدیدار آمد. آنگاه شیطان آن را برگیرد و می‌آراید و بر دل او جلوه می‌کند ... پس شیطان بر حقیقت، نفس و هوای بنده باشد.» (هجویری ۱۳۸۴: ۳۱۳) بنابراین، اگرچه طبق حکم و قضای الهی مقدر است که فعل انسان تابع مشیت خداوند باشد، لیکن دایره عمل انسان و اختیار اوست که میزان مسئولیت او را تعیین می‌کند.

قضا و قدر

بنا بر نظر معروف، قضا حکم الهی است که در ازل تعیین شده است و قدر جریان آن حکم است. این مسئله در تعیین حدود آزادی عمل انسان با موضوع جبر و اختیار مرتبط می‌شود. شیعه - چنان‌که در کشف‌المراد آمده است - قضا و قدر را حقّ می‌دانند، اما نه به معنی الزام و اجبار؛ بلکه منظور شیعه این است که خدا می‌داند بندگان او چه خواهند کرد؛ زیرا خداوند خود مختار بودن آن‌ها را مقرر کرده است. (علامه حلّی ۱۳۸۸: ۴۲۲) در مقابل، اشاعره معتقدند که خداوند امور عالم را اراده و تقدیر می‌نماید، یعنی آن‌ها را می‌آفریند و از وجودشان خبر

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۷۳

می‌دهد. (شیخ‌الاسلامی ۱۳۶۳: ۱۰۸) در این میان، ماتریدیه قضا و قدر را مستلزم جبر نمی‌دانند، بلکه معتقدند که خدا اعمالی را که از ازل می‌داند تقدیر می‌کند و انسان آن اعمال را آزادانه انجام می‌دهد. (ماتریدی ۱۹۸۶: ۳۰۶-۳۰۵)

هجویری براین باور است که «خداوند - تعالی و تقدّس - قسمت کرده است اندر ازل از خلق و رزق و اجل و حیات و شقاوت و سعادت.» (هجویری ۱۳۸۴: ۱۹۴) از این رو، تقدیر الهی را لایتغیر می‌داند و می‌گوید: «جمله جداها اندر دو جایگاه صورت بندد. یا جهد کند تا تقدیر حقّ بگرداند از خود یا به خلاف تقدیر چیزی خود را کسب کند و این هر دو روا نباشد که تقدیر به جهد متغیر نشود و هیچ کاری بی تقدیر نیست.» (همان: ۳۱۵) وی در این دیدگاه تا آنجا پیش می‌رود که به جبرگرایی نزدیک می‌شود؛ به حدی که خیر و شر امور حیات بنده را به تقدیر خدا می‌بیند. (همان: ۴)

گویا تا اینجا هرچه از هجویری درباره قضا و قدر نقل شد، بیانگر اعتقاد او از منظر معرفتی و نظری بوده است. در نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که وی به پیروی از اشاعره تمام امور حیات بشر را مخلوق و مقدر خدا می‌داند. با این همه، چنان‌که خود اظهار می‌دارد، امور زندگانی انسان یا معرفتی است یا عملی. آنچه مربوط به معرفت است عبارت است از اعتقاد به تقدیر خداوند اعم از خیر و شر؛ یعنی منشأ تحرک و سکون همه چیز در عالم تحرک و سکونی است که خدا آن را در انسان ایجاد می‌کند. (همان: ۱۵۹) لیکن، چنان‌که پیداست وی جنبه عملی نیز برای حیات انسان قائل است و همین بخش از تفکر اوست که تمایل اشعری او را تضعیف می‌کند. به نظر او جنبه عملی حیات مربوط به ادای امر الهی و انجام دادن فرایض و تکالیف است. بنابراین، می‌گوید: «به هیچ حال تقدیر وی (خدا) مر ترک فرمان را حجت نگردد.» (همان: ۱۵۹-۶۰) و اجابت امر الهی و اجتناب از ترک آن خود مستلزم ادای فرایض و تکالیف است که البته با فعل بنده

میسر خواهد بود. پس اگرچه هجویری همه امور عالم از جمله فعل انسان را در دایره تقدیر خداوند می‌بیند، لیکن تقدیر را ناقض تکلیف انسان در ادای فرایض و اوامر حق نمی‌داند. انجام دادن این تکالیف از سر اختیار صورت می‌گیرد نه از سر قهر و ضرورت؛ زیرا در مورد امر غیر اختیاری و ضروری، تکلیفی به انسان نمی‌شود. چنان‌که خود در جای دیگر گفته است: «محال بود تکلیف به معرفت چیزی که علم بدان ضرورت بود.» (هجویری ۱۳۸۴: ۳۹۷)

بنابراین، گویا وی در این عقیده از پی اندیشه ماتریدی رفته است. ماتریدی قضا و قدر را منافی آزادی انسان و مستلزم هیچ‌گونه جبری نمی‌داند؛ زیرا اگرچه قضا و قدر در لوح محفوظ مثبت و مبتنی بر علم قبلی خداوند است، اما خدا عملی را مقدر می‌کند که از ازل می‌داند و همچنین انسان آن را به اختیار اکتساب می‌نماید. ماتریدی عقیده دارد که قضا و قدر از انسان سلب مسئولیت نمی‌کند. گرچه انسان مختار مطلق نیست، لیکن خدا آزادی لازم را که با تکلیف او سازگار باشد به او داده است. به نظر وی قضا و قدر در ارتباط با اعمال انسان با قضا و قدر در ارتباط با عالم طبیعت یکسان نیست؛ یعنی قضا و قدر برای طبیعت هیچ مسئولیتی ایجاد نمی‌کند، چون طبیعت صاحب شعور و اختیار نیست. اما برای انسان مسئولیت ایجاد می‌کند، چرا که انسان مختار و ذی شعور است.

کسب

این واژه اصطلاحی است که برخی فرقه‌ها نظیر اشاعره و ماتریدیه آن را برای تبیین موضع خود در زمینه دایره تأثیرگذاری انسان در زندگی، به کار می‌بردند. اشاعره معتقد بودند انسان قادر به خلق افعال خود نیست، بلکه آن افعال را کسب می‌کند. آن‌ها این نظریه را برای برکنار ماندن از جبریگری مطرح کردند، لیکن

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۷۵

ماهیت این نظریه به گونه‌ای بود که قدرت و اختیار را از انسان سلب می‌کرد. (ر.ک. شریف ۱۳۶۲: ۳۲۴-۲۵) بنابراین، نتیجه‌ای جز جبر نداشت. در کتاب تحقیقی در مسائل کلامی نظر ابوالحسن اشعری درباره کسب این گونه بیان شده است: «کسب عبارت است از تعلق قدرت و اراده عبد به فعل مقدوری که از جانب خداوند حادث می‌گردد.» (شیخ‌الاسلامی ۱۳۶۳: ۱۰۶) ماتریدیه نیز - گویا در ادامه روش اشاعره - از این نظریه استفاده می‌کردند. با این تفاوت که هرچند آن‌ها مشیت و تقدیر و علم سابق خدا را در اعمال انسان مؤثر می‌دانستند، لیکن برای اینکه انسان فاقد مسئولیت نباشد، بر اختیار و اکتساب او تأکید می‌کردند. (ر.ک. شریف ۱۳۶۲: ۳۷۸) قاضی عبدالجبار معتزلی نظریه کسب را نه به اشعری بلکه به ضراربن عمرو، که او نیز خود از معتزله بود، نسبت می‌دهد. سپس در رد آن نظریه می‌کوشد. (شیخ‌الاسلامی ۱۳۶۳: ۹۹)

هجویری در آراء خود درباره کسب گاهی تمایل به روش اشاعره دارد، گاه به شیوه ماتریدیه. در این مورد ابتدا کیفیت گرایش او به اشاعره بررسی می‌شود، سپس میزان نفوذ نظر ماتریدی در آراء وی تحلیل خواهد شد.

کسب اشاعره

هجویری معتقد است جست‌وجوی راه، شیوه‌ای نادرست است. چه، راه حق چون آفتاب روشن است. پس آنچه انسان باید انجام دهد این است که موقعیت و جایگاه خود را نسبت به حق بجوید و بسنجد، چرا که حق آشکارتر از آن است که کسی درصدد طلب و اکتساب آن برآید. (هجویری ۱۳۸۴: ۱۸۵) این رأی تقریباً یادآور اقتضا انگاری (مقارنه، آیین تقارن)^۱ مالبرانش^۲ است. در تفکر مالبرانش

1. occasionalism

2. Nicolas Malebranche

افعال انسان در دایره امکانات و توانایی‌های او ممکن و میسر است. این اندیشه با ماهیتی که اشاعره از کسب خود ارائه می‌دهند، تناسب دارد. هجویری نیز اظهار می‌دارد: «راه جستن خطاست ... تو خود را جوی تا کجایی.» (هجویری ۱۳۸۴: ۱۸۵)

در فلسفه مالبرانش «خداوند عظمت و جلال خویش را به عنوان غایت اصلی خویش و حفظ و بقای مخلوقات را فقط برای عظمت و جلال خویش اراده می‌کند. امیال اساسی مخلوقات باید مطابق با اراده و مقاصد خالق باشد.» (کاپلستون ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۴۲-۲۴۱) مالبرانش معتقد است «خداوند میلی راسخ به خیر کلی و نامتناهی در اراده انسان به ودیعه نهاده است. لیکن علت این میل و حرکت درونی ما نیستیم؛ زیرا این میل، میلی قهری و ضروری است که در تصرف و اختیار ما نیست. این میل و امیال مشترک انسان‌ها همه تأثراتی از اراده خداوند است.» (همان: ۲۴۲)

هجویری نیز مخاطب را از جستن و اکتساب منع می‌کند و او را به جایگاه وی و سنجش اقتضائات موقعیت وی - یعنی آنچه خداوند برایش اراده کرده است - دعوت می‌کند. اساساً او بزرگی و ارجمندی انسان را در آن می‌بیند که افعال خود را مستغرق در عنایات حق ببیند و کسب و مجاهدت خود را در مقایسه با هدایت حق بی‌تأثیر بداند. یکسره قائم به حق باشد و حق محوّل اوصاف او باشد و فعلش را به حق منسوب بداند تا از نسبت کسب خود برهد؛ یعنی کسب خود را در حساب نیاورد. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۷۵) وی در این مورد به حدیثی قدسی موسوم به قرب النوافل استناد می‌کند. (همانجا) او در عبارات بالا کسب انسان را تماماً در افعالش بی‌تأثیر دانسته، سپس در ترجمه حدیث مذکور این جمله محوری را بیان می‌کند که: «نسبت وی (انسان) از افعال وی بزداییم.» (همانجا) این جمله در دنبال اظهارات قبلی کاملاً بیان‌کننده این اندیشه اشعری است که اراده انسان را از کسب وی نفی می‌کند. از این روست که می‌گوید: «مجاهدت دوستان فعل حق باشد اندر ایشان بی‌اختیار ایشان.» (همان: ۳۰۸)

هجویری در جای دیگر درباره «ترک عمل» روایتی به عربی از ابو حفص و درباره «ترک کسب و پیشه» حکایتی از او نقل می‌کند که آن‌ها را می‌توان عملی نمادین از نفی کسب شمرد. (هجویری ۱۳۸۴: ۱۹۰)

کسب ماتریدیه

هجویری گاهی نیز کسب آدمی را در امور حیات وی دخیل و مؤثر می‌بیند و اساساً معرفت را در کسب و مداومت در اوامر الهی می‌داند. وی از محمد بن الفضل البلخی نقل می‌کند که: «أَعْرَفُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَشَدُّ هَمَّ مَجَاهِدَةً فِي أَوْامِرِهِ وَ أَتْبَعُهُمْ لِسُنَّةِ نَبِيِّهِ.» (همان: ۲۱۵) (ترجمه: شناساترین مردم به خدا کوشنده‌ترین ایشان است در اوامر الهی و تابع‌ترین ایشان نسبت به سنت پیامبرش). او با استناد به این قول معرفت حق را موقوف به مجاهده و کسب می‌شمارد. به عبارت دیگر هر کس کسب و مجاهده بیشتر داشته باشد، معرفتش نسبت به حق بیشتر است. وی چنین اظهار نظر می‌کند که «هرچه از دایره اکتساب خارج بود بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال.» (همان: ۲۷۸) این سخن بی‌شک از این روست که دعوت و تقلید و حصول آگاهی نسبت به امری مستلزم کسب است.^(۳)

وی از ابراهیم خواص نقل می‌کند: «الْعِلْمُ كُلُّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ. لَا تَتَكَلَّفُ مَا كَفَيْتَ وَ لَا تَضَيِّعُ مَا اسْتَكْفَيْتَ.» (همان: ۲۳۳) علم در دو کلام خلاصه می‌شود: یکی آنکه خدا اندیشه و دغدغه تدبیر تو را نسبت به آن کوتاه کرده است، پس نباید در آن تکلف کنی و دیگر آن که انجام دادن آن بر تو فریضه است و نباید آن را ضایع نمایی تا در دو جهان موفق باشی. (همان: ۲۳۳-۲۳۴) تحلیل هجویری از این قول این است که در قسمت نباید جهد و تکلف کرد؛ زیرا قسمت ازلی به اجتهاد تغییرپذیر نیست و از سوی دیگر امر و فرمان خدا را نباید ترک و ضایع کرد،

چون مستوجب عقوبت است. (هجویری ۱۳۸۴: ۲۳۴-۲۳۳) بنابراین، به نظر او امور حیات بشر دارای دو وجه است؛ نخست آن اموری که تابع قسمت و تقدیر ازلی است. وی معتقد است تقدیر خداوند - که تابع حکم و قضای الهی است - لا یتغیر است. از این رو، کسب در آن روا نیست، اما زندگی وجه دیگری نیز دارد و آن اموری است که تعلق به امر و فرمان خداوند دارد و فریضه محسوب می‌شود. در فرایض نباید کاهلی و کوتاهی کرد، بلکه باید در آن کسب و جهد مبذول داشت، زیرا در غیر این صورت، ترک فرمان، عقوبت الهی را ایجاب می‌کند.

این نظر بیشتر نزدیک به آراء ماتریدیه است. ایشان علاوه بر اینکه قائل به دخالت اراده و تقدیر خدا در امور انسان هستند، آدمیان را هم در امور خود مختار و صاحب کسب می‌دانند. به طور کلی، ماتریدی معتقد است که پاداش و عقاب به مقتضای حکمت و عدالت خداوند موقوف به اختیار آدمی است، اما او برای بنده قدرتی ایجاد کرده است که این فعل مخلوق را به اختیار انجام می‌دهد. انسان با این قدرت می‌تواند فعلی را که در او خلق شده است، کسب کند یا نکند. پس بنده در این کسب مختار است و به سبب این فعل مشمول پاداش یا عقاب می‌شود. (معروف الحسینی ۱۹۷۸: ۱۷۹-۱۷۸)

هجویری در نقد عقیده‌ای که کسب را به کلی منتفی می‌داند، چنین اظهار نظر می‌کند که تا وقتی امکان کسب و مجاهدت باشد هرگز از عهده انسان ساقط نمی‌شود؛ زیرا کسب و هدایت از هم جدا نیستند، مانند آفتاب و نور آفتاب، جوهر و عرض، صفت و موصوف. این امکان هست که نزد برخی مجاهدت مقدم باشد و نزد برخی دیگر مؤخر. کسی که مجاهدت را مقدم می‌شمارد، مشقت و رنج او زیاد است و کسی که مجاهدت و کسب را مؤخر می‌داند، رنج و مشقت بر او نیست، اما کسی که تصور می‌کند نفی صفت کسب و عمل همان نفی ذات و عین عمل است، به راهی غلط افتاده است. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۷۷)

هجویری اصولاً معتقد است اگر مدعی معاملات به کسب و معاملات خود قایم نباشد در ادعای خود کاذب است. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۷۸)

با این همه وی، علی‌رغم عقیده برخی صوفیه، کسب را علت ایمان نمی‌داند، بلکه سبب آن به شمار می‌آورد. شاید از این روست که در مورد کسب گاهی به دیدگاه اشاعره میل می‌کند؛ زیرا اشاعره اساساً علت و علیت را نفی می‌کنند. از این رو، هجویری برای اینکه از بین دو روش نفی علت و اثبات آن، شیوه‌ای میانه برگزیند، کسب را سبب ایمان دانسته است. این دیدگاه مبتنی بر رأی ماتریدیه است که برای تحصیل معرفت و ایمان قائل به اسباب هستند. در این مورد نظر سهلیه و انتقاد هجویری بر عقیده آنان قابل توجه است. سهل تستری و پیروانش معتقدند هرکس کسب و مجاهدت را انکار کند در واقع، منکر رسالت انبیا و کتب و شریعت ایشان است؛ زیرا محور تکلیف بر مجاهدت است. (همان: ۳۰۶)

یعنی علت تکالیف ایمانی کسب است. هجویری این عقیده را نمی‌پذیرد و مبنای توجیه وی برای نفی و رد این عقیده آیاتی است که از قرآن نقل می‌کند: «وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ» (انعام/ ۱۱۱) (ترجمه: و اگر فرشتگان را بر آنان نازل می‌کردیم و مردگان با آنان سخن می‌گفتند و همه چیز را از گذشته روبه‌روی آن‌ها می‌گذاشتیم ایمان نمی‌آوردند مگر آنکه خدا بخواهد.) در آیه اول اشاره می‌کند که اگر خدا نخواهد کسی ایمان نمی‌آورد؛ زیرا علت ایمان مشیت خداست و در آیه دوم کفر کافران را معلول خواست خدا می‌داند. بنابراین، تنها ورود انبیا و شرایع و انذار ایشان نمی‌تواند کافران را از کفر بازدارد. پس نتیجه می‌گیرد که پیامبران و شرایع، اسباب وصول هستند نه علت آن و علت وصول و ایمان تنها مشیت الهی است. کسب و مجاهده برای اثبات حجت انبیا و شریعت است نه حقیقت و علت ایمان. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۰۷-۳۰۶)

علاوه بر آنچه درباره عقاید هجویری در باب «کسب» بیان شد، برخی موضوعات هم در کشف‌المحجوب هست که هجویری آن‌ها را در ارتباط با موضوع کسب مورد بحث قرار داده است، از قبیل: «رضا، نفس و تهذیب آن، معصیت و اجتناب از آن»^(۴) که به منظور اجتناب از تطویل بحث از ورود به آن‌ها خودداری می‌شود. لیکن یکی از موضوعاتی که با میزان اکتساب امور و از آن طریق با مسئله جبر و اختیار مرتبط است، خیر و شر امور حیات آدمی است. از این رو، بحث در این باره بس به جا به نظر می‌رسد.

خیریت (استخارت، خیر و شر) و صلاح

بحث در باب خیر و شر از بعد معرفتی عموماً با حدود اختیار انسان مرتبط است. چه، دایره اعمال اختیاری وی در اکتساب خیرات و دفع شرور تأثیرگذار است. به علاوه، متکلمان و اهل معرفت معمولاً بحث درباره خیر و شر امور انسان را با دو موضوع «توفیق» و «صلاح» قرین ساخته‌اند. معتزله برآن‌اند که خداوند خلاف خیر و صلاح انسان فعلی انجام نمی‌دهد؛ زیرا شر مقتضی عدل خدا نیست. (شهرستانی ۱۳۸۳: ۷۷) شیعه وجود را سراسر خیر می‌دانند به نحوی که شر در آن راه ندارد و چون خدا خیر محض است تنها خیر از او صادر می‌شود. (علامه حلی ۱۳۸۸: ۱۱) اشاعره معتقدند آسان شدن اسباب خیر توفیق، و ضد آن زیان و خذلان است. آن‌ها هم خیر و هم شر را از جانب خدا می‌دانند. (شهرستانی ۱۳۸۳: ۱۳۰) بالاخره ماتریدیه عقیده دارند خداوند افعال خیر و شر انسان را اراده می‌کند و وقتی انسان کسب آن فعل را اختیار کرد، خدا آن را به عنوان یک عمل خیر یا شر خلق می‌کند. با این حال، انسان است که مسئول اعمال خویش است. (شریف ۱۳۶۲: ۳۷۷-۳۷۶)

هجویری ضمن اینکه استخاره (طلب خیر کردن) را التجا بردن به خدا و یاری جستن از او تلقی می‌نماید، خیر و شر امور زندگی بنده را به قضا و مشیت حقّ احاله می‌کند. وی چنین اظهار نظر می‌کند که:

«چون بنده بداند که خیریت امور اندر کسب و تدبیر وی بسته نیست که صلاح بندگان خداوند بهتر داند و خیر و شری که به بنده رسد مقدر است، جز تسلیم چه روی باشد مر قضا را و یاری خواستن از وی؟ تا شر نفس و امارگی آن از بنده دفع کند اندر کل احوال وی و خیریت و صلاح وی را بدو ارزانی دارد. پس باید که اندر بدو همه اشغال بنده استخاره کند تا خداوند وی را از خطا و خلل و آفت آن نگاه دارد.» (هجویری ۱۳۸۴: ۴)

او طلب خیریت را با استعانت و استعاذت به خدا یکسان می‌داند و بر آن است که طلب خیر را خدا و پیامبر به مؤمنان آموخته‌اند. این همه از آن روست که بنده بداند که خیریت (خیر و شر) امور موقوف به قضا و مشیت الهی است نه کسب و دوراندیشی بندگان. (همانجا) با وجود این، صلاح کار و تشخیص مصالح حیات از اموری است که پیوسته مورد توجه انسان بوده است و بشر برای دستیابی به زندگانی بهتر و روشن‌تر همواره به دنبال مصلحت کارهای خویش بوده، بنا بر عقاید خود طریقی را - درست یا نادرست - در پیش گرفته است.

در عبارات اخیر که از هجویری نقل شد، در بدو امر شاید چنین به نظر برسد که هجویری قائل به این است که خداوند ممکن است صلاح بنده را در نظر نگیرد و هرچه مقدر کند بنده ناتوان مجبور است بپذیرد و تن به تقدیر بسپارد، لیکن با کمی تأمل می‌توان به یک دیدگاه میانه در عبارات هجویری دست یافت که نه دچار افراط معتزله است نه تفریط اشاعره. در دیدگاه او اگر بنده در بند نفس اماره بماند، طبق قضا و حکم الهی مقدر است که گرفتار شر نفس خود باشد، لذا از خیر و صلاح دور خواهد بود، اما می‌تواند فی المثل «از قضای الهی در قدر وی بگریزد» و راه آن طلب خیر کردن و به اصطلاح، استخاره است؛ یعنی

اگرچه خیریت امور منوط به کسب و تدبیر انسان نیست، اما با طلب خیر کردن از خداوند می‌تواند از شرور نفس دور بماند و خداوند خیریت و صلاح او را از این طریق به او ارزانی کرده، او را از خطا و آفات آن نگاه دارد. این میانه روی از صوفی و عارفی چون هجویری بعید نیست، اگرچه وی در تبیین آراء خود بسیار کلامی و استدلالی به امور می‌نگرد، لیکن عرفان و تصوف، عرصه لیت و نرمش و جایگاه تفکرات انعطاف‌پذیر است.

تا اینجا نتیجه این می‌شود که هجویری به رعایت صلاح بندگان از جانب خداوند عقیده دارد، اما چون این صلاح در دایره قضا و تقدیر الهی قرار دارد، برای ارزانی داشتن آن به بندگان لازم است که بنده از خداوند طلب خیریت یا استخاره کند. وی مانند شیعه، معتزله و ماتریدیه به عدل معتقد است و تعریفی که از عدل ارائه می‌دهد تقریباً همان عقیده ماتریدی است. به نظر وی عدل عبارت است از: «نهادن هر چیزی به جای خود.» (هجویری ۱۳۸۴: ۵۶۳) ماتریدی نیز بر همین باور است. اینکه هجویری براساس تعریفی که از عدل بیان می‌کند، به صلاح معتقد باشد، منطقی به نظر می‌رسد؛ همان‌گونه که شیعه و معتزله به واسطه اعتقاد به عدل به صلاح باور دارند. با این همه، هرچند ماتریدیه با تعریف مزبور به عدل معتقدند، لیکن رعایت اصلح از جانب خدا را که از عقاید معتزله است، باطل می‌دانند. بنا بر استدلال ماتریدی این نظریه معتزله هر گونه اختیار را از خدا سلب نموده، فقط حق انسان را بر خدا در نظر می‌گیرد و ارزش ذاتی و شایستگی یک عمل را که منظور و مقصود حکمت الهی است از نظر دور می‌دارد. به نظر وی عدل الهی عبارت از عمل کردن به مقتضای مصالح افراد نیست، بلکه عمل کردن بر حسب ارزش ذاتی آن عمل و اعطای جایگاه شایسته به هر چیز است. (ر.ک. شریف ۱۳۶۲: ۳۷۵) بنابراین، هجویری نیز مانند ماتریدی گرچه به رعایت صلاح بندگان از جانب خداوند عقیده دارد، اما رعایت اصلح را مردود می‌شمارد. چه، وی وصول به صلاح را موقوف به طلب خیر کردن در دایره قضا و تقدیر خداوند می‌داند نه بیرون از مقدرات او.

با این همه، گاهی برخی اظهارات هجویری رویکردی اشعری دارد. وی از استاد خود ابوالفضل الختلی قولی را در قالب پند و اندرز ذکر می‌کند که تماماً جنبه کلامی دارد. کلامی بودن این قول را ختلی خود در این جمله تصریح می‌کند که: «مسئله‌ای از اعتقاد با تو بگویم...» این قول از این قرار است: «ای پسر مسئله‌ای از اعتقاد با تو بگویم. اگر خود را بر آن درست کنی از همه رنج‌ها باز رهی، بدان که اندر همه محل‌ها آفریننده حال‌ها خدای است - عزوجل - از نیک و بد، باید بر فعل وی خصومت نکنی و رنجی به دل نگیری.» (هجویری ۱۳۸۴: ۵۶۳)

در این قول به این موضوع اشاره شده است که خالق احوال و افعال بنده در هر شرایطی، چه فعل نیک و چه فعل بد، همانا خداست. این اعتقاد مطابق عقیده اشاعره در باب «خیر و شر» است و آن گونه که ابوالحسن اشعری در کتاب *مقالات الاسلامیین* می‌گوید، مطابق با نظر اهل سنت و حدیث است. اشعری در این کتاب از قول اهل سنت می‌گوید: «خالقی جز خدا نیست و بدی‌های بندگان را هم مانند دیگر اعمال او آفریده است.» (اشعری ۱۳۶۲: ۱۵۶) هجویری در جای دیگر، به رغم اظهارات قبلی، حالات و صفات شر را به نفی و فنا نسبت می‌دهد و اوصاف نیک را به اثبات و بقا منتسب می‌نماید. وی معتقد است جهل که فانی شود علم باقی می‌ماند؛ معصیت که فانی شود طاعت باقی می‌ماند؛ غفلت که فانی شود فانی می‌شود؛ یعنی وقتی بنده از غفلت فانی شود به ذکر باقی می‌شود؛ اگر به حق عالم شود به وی باقی می‌شود و با علم خدا جهل از بنده دور می‌شود. این روند در واقع، اسقاط اوصاف مذموم است و بقا و قیام اوصاف محمود. (هجویری ۱۳۸۴: ۳۶۱)

بنا بر آنچه او در جمله اخیر بیان می‌کند، اوصاف محمود تعلق به خیر دارند و سبب هستی و وجود هستند و اوصاف مذموم متعلق به شر هستند. لذا، شر و

متعلقات آن، به عکس خیر، مفاهیمی عدمی هستند و این تفکر شیعی است. اساساً شیعه وجود را یکسره خیر می‌دانند. (ر.ک. علامه حلی ۱۳۸۸: ۱۱)

مطلب دیگر اینکه، هجویری در قول اخیر قائل به این است که انسان با حصول علم به حق، باقی می‌شود و جهل از وی فانی و دور می‌گردد که این خود از خیرات به شمار می‌رود. این سخن یادآور قضیه معروف فلسفی از رنه دکارت،^۱ فیلسوف فرانسوی، است. وی می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم»؛ یعنی ادراک حقایق و واقعیت‌ها، اعمال ذهنی آگاهانه هستند و حصول علم معلول اندیشیدن است. دکارت اندیشه را متضمن وجود انسان دانسته است^(۵) و هجویری نیز حصول علم به خدا را متضمن بقا و وجود می‌داند. با این همه، گویا او نیل به همه خیرات را - از جمله مواردی که در بالا ذکر شد - موقوف به مخالفت با نفس می‌داند. او دیدگاه برخی متکلمان را درباره تفاوت بین نفس و روح این گونه بیان می‌کند: «نفس و روح هر دو از لطایف هستند که در جسم تعبیه شده‌اند، اما روح جایگاه خیر است و نفس محل شر. بنابراین، مخالفت با نفس برترین عبادت و مجاهدت است و بنده تنها از این طریق به خدا می‌رسد. از این رو، خدا آدمی را به مخالفت با نفس فرمان داد.» سپس در این مورد به حدیث نبوی اشاره می‌کند: «اذا اراد الله بعدد خیراً بصّره بعیوب نفسه.» (هجویری ۱۳۸۴: ۲۹۶) (ترجمه: آنگاه که خدا خیری را برای بنده‌اش بخواهد، او را به عیوب نفسش بینا می‌سازد.)

قبض و بسط

در تفکر اسلامی، قبض و بسط دو اصطلاح است که از نظر نوع تأثیرگذاری بر احوال انسان با مسئله جبر و اختیار در ارتباط است. بنابراین، طرح آن ذیل این

1. Rene Descartes

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۸۵

موضوع بیراه به نظر نمی‌رسد. این دو اصطلاح ناظر بر دو حالت در انسان هستند که به نظر هجویری کسب و تکلف بنده چه در آمدن آن حالات و چه در رفتن و زوال آن‌ها دخیل نیست. بلکه تنها خدا در ظهور و زوال آن‌ها مؤثر است. (هجویری ۱۳۸۴: ۵۴۸) وی در این باره به آیه «وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ» (بقره/ ۲۴۵) استناد می‌کند.

در اصول کافی از امام صادق (ع) نقل شده است: «ما من قبضٍ و لا بسطٍ الا و لله فيه مشیة و قضاء و ابتلاء.» (کلینی ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۱۰) (ترجمه: قبض و بسط صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه خداوند در آن خواست و حکم و آزمونی برای انسان در نظر داشته باشد). شارح اصول کافی در حاشیه این کتاب در شرح قبض و بسط و نیز در توضیح تعبیری که امام صادق (ع) از آن بیان کرده است، بر آن است که قبض و بسط بیشتر اوضاع و احوال و ابعاد زندگی انسان را شامل می‌شود. همچنین، تمام احوال بندگان اولاً به قضا و مشیت الهی است و ثانیاً خدا به وسیله این احوال و امور بندگان را می‌آزماید تا استحقاق ثواب و عقاب را به آن‌ها بفهماند و حجت را بر ایشان تمام کند. (همان: حاشیه شارح)

از مطلبی که از هجویری نقل شد و نیز از آنچه در پی می‌آید، همان چیزی قابل استنباط است که از امام صادق (ع) نقل شده و یا شارح اصول کافی بیان کرده است؛ یعنی هم مسئله امر و نهی الهی که تابع مشیت و حکم اوست، از آن استنباط می‌شود، و هم نفی کسب و تکلف انسان در آمد و شد قبض و بسط. هجویری قولی از شیخ خود درباره قبض و بسط ذکر می‌کند، با این مضمون که قبض و بسط هر دو یک معنی است که از جانب خدا به بنده می‌رسد و در نتیجه آن یا سر آدمی به آن مسرور می‌شود و نفس مقهور و مغلوب می‌گردد یا بالعکس. همچنین نفس مقبوض از آفت و خلل محفوظ است و سرّی که بسط یافته از لغزش و زلت دور است. (هجویری ۱۳۸۴: ۵۴۹-۵۰) وی نظر کلی خود را

دربارهٔ قبض و بسط در قالب حکایتی از عیسی (ع) و یحیی (ع) اظهار می‌کند که در آن یحیی در حال قبض عیسی را از قطع ارتباط با خدا (قطیعت) هشدار می‌دهد و عیسی در حال بسط وی را از نومییدی برحذر می‌دارد. (ر.ک. هجویری ۱۳۸۴: ۵۵۰)

بنابراین، هجویری در این عبارت اندوه و شادی را تابع حکم و تقدیر ازلی خدا دانسته است. او قبض و بسط را به قضای الهی حواله کرده است نه خواست و تأثیر انسان. از این رو، به عقیدهٔ وی اختیار آدمی در آمد و شد قبض و بسط چندان تأثیری ندارد و تغییر حالات نفسانی انسان تحت اراده و مشیت الهی است.

نتیجه

از بررسی دیدگاه‌های هجویری دربارهٔ جبر و اختیار می‌توان نتیجه گرفت از نظر او ایمان به کوشش و فعل بنده حاصل می‌گردد، اما تحقق آن به هدایت خدا میسر است. لذا، به تعبیر وی توحید دون جبر و فوق قدر است؛ زیرا از نظر او انسان قادر به کسب است؛ یعنی در مقام سخن و اقرار به وجود خداوند جبری است، اما از بعد عملی مختار محسوب می‌شود. بنابراین، وی در توحید به روشی میانه رسیده است. به علاوه، اثبات اختیار مسئول بودن بنده را رقم می‌زند، اما مسئولیت او به میزان استطاعتش سنجیده می‌شود؛ استطاعتی که طبق مشیت الهی در وی نهاده شده است. دایرهٔ عمل و اختیار انسان تعیین‌کننده مسئولیت اوست. از این رو، به نظر هجویری بین مکلف بودن و مسئول بودن انسان که مبتنی بر اسباب و عملکرد اوست، از یک سو و تسلیم در برابر قضا و مشیت الهی از سوی دیگر تناقض وجود ندارد. تأکید بر مسئول بودن انسان در قبال اعمالش با تکیه بر عنصر اختیار از معتقدات شاخص ماتریدیه است.

همچنین او به مسئله کسب از دو منظر متغایر می‌نگرد که از سویی به نظر اشاعره نزدیک است و از سویی دیگر بر دیدگاه ماتریدیه تأکید می‌نماید. لیکن به نظر می‌رسد که می‌توان بین آن دو را جمع کرد. از نظر وی زندگی انسان دو وجه دارد؛ نخست اموری که تابع قضا و تقدیر الهی است و تغییر ناپذیر است، و دیگر اموری که فریضه محسوب می‌شود و باید در آن کسب و جهد مبذول داشت. چنانکه پیداست، این گونه اعتقاد به کسب، نتیجه همان روشی است که او در توحید دارد و معتقد است توحید حد میانه جبر و اختیار است.

هجویری خیر و شر امور زندگی و خلق و ایجاد آن را به قضا و مشیت حقّ احاله می‌کند نه به کسب و تدبیر بنده، لیکن وی به رغم این اظهارات که عقیده‌ای اشعری به نظر می‌رسد، وصول به خیرات را منوط به مخالفت با نفس و روکردن به روح الهی می‌داند که در جای خود نیاز به کسب دارد و منوط به اختیار انسان است. در ضمن به نظر وی مقدرات خدا مغایر با صلاح بندگان نیست و در این باب دیدگاهی میانه را مطرح می‌کند که خالی از افراط معتزله و تفریط اشاعره است. به عقیده او اگر انسان در قید نفس اماره بماند، طبق قضای الهی گرفتار شر نفس خواهد بود. با وجود این وی می‌تواند با طلب خیر از خدا از شر نفس حذر کرده، به خیر و صلاح برسد. با این همه، هرچند وی نظیر شیعه و معتزله و ماتریدیه، به واسطه اعتقاد به عدل الهی، به رعایت صلاح بندگان از جانب خداوند باور دارد، اما به پیروی از ماتریدیه به رعایت اصلح عقیده ندارد؛ زیرا رعایت اصلح تنها حقّ انسان را در نظر می‌گیرد و برای خدا حقی قائل نیست. در نتیجه، چنان‌که مشاهده می‌شود، اگرچه هجویری در برخی موارد نظیر کسب در وهله اول به ظاهر رویکردی اشعری دارد، اما به جز مسئله قبض و بسط که بیشتر ناظر بر حالات درونی و نفسانی انسان است، مهم‌ترین دیدگاه‌های هجویری که به نوعی به اعمال و حوزه اختیارات و مسئولیت‌های بشر مربوط

می‌شود، متأثر از آراء ماتریدیه است؛ چرا که حتی کسب که از نظر هجویری سبب ایمان است نه علت آن، در دایره اختیارات و مسئولیت‌های انسان معنا می‌یابد و این خود رویکردی ماتریدی است.

پی‌نوشت

- (۱) در این مورد، ر.ک. دیوان حافظ؛ نمونه‌هایی از قبیل:
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای
که بر من و تو در اختیار نگشاده است
(حافظ ۱۳۷۷: ۱۱۴)
- (۲) در این مورد، ر.ک. شفیعی کدکنی ۱۳۹۱: ۱۷.
- (۳) در این مورد، ر.ک. همان: ۳۰۵-۳۰۴.
- (۴) در مورد ارتباط کسب با موضوعات مزبور به ترتیب موضوع، ر.ک. همان: ۲۶۸، ۳۰۹، ۳۰۵.
- (۵) در این مورد، ر.ک. کاپلستون ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۰؛ همچنین ر.ک. فروغی ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۵۰-۱۴۹.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. ۱۳۶۲. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ترجمه محسن مؤیدی. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۳۴۴. الفرق بین الفرق. ترجمه محمد جواد مشکور. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۷. دیوان. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. به اهتمام عبدالکریم جریزه دار. چ ۶. تهران: اساطیر.
- شریف، میان محمد. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. گردآوری و ترجمه زیر نظر نصرالله پور جوادی. چ ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی مبانی معرفت‌شناختی نظریه جبر و اختیار در کشف‌المحجوب... / ۱۸۹
شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۹۱. دفتر روشنائی. گردآوری از محمدبن علی سهلگی. چ ۷.
تهران: سخن.

_____ ۱۳۸۱. موسیقی شعر. چ ۷. تهران: آگه.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. ۱۳۸۳. توضیح الملل؛ ترجمه ملل و نحل. با مقدمه و تصحیح
محمدرضا جلالی نائینی. چ ۶. تهران: اقبال.

شیخ الاسلامی، اسعد. ۱۳۶۳. تحقیقی در مسائل کلامی. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

علامه حلّی، جمال‌الدین. ۱۳۸۸. کشف‌المراد؛ شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین محمد
طوسی. ترجمه ابوالحسن شعرانی. تهران: اسلامیه.

فروغی، محمدعلی. ۱۳۷۹. سیر حکمت در اروپا. چ ۷. تهران: زوار.

کاپلستون، فریدریک. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه. ترجمه غلامرضا اعوانی. چ ۱. تهران: سروش و علمی
و فرهنگی.

کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب. ۱۳۷۲. اصول کافی. ترجمه و شرح سیدجواد
مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.

ماتریدی السمرقندی، ابومنصور محمد. ۱۹۸۶. کتاب التوحید. به کوشش و مقدمه فتح‌الله
خلیف. بیروت: دارالمشرق.

معروف الحسنی، هاشم. ۱۹۷۸. الشیعه بین الأشاعره و المعتزله. چ ۱. بیروت: دارالقلم.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۱. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد نیکلسون. چ ۱۴. تهران:
امیرکبیر.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف‌المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. چ ۲.
تهران: سروش.

References

The Holy Qor'ān.

Allāme Hellī, Jamāloddīn. (2009/1388SH). *Kašf al-morād*. Tr. by Abolhassan Ša'rānī. Tehrān: Eslāmīye.

Aš'arī, Abolhassan Alī ebn-e Esmā'īl. (1983/1362SH). *Maqālāt al-eslāmīyīn va extelāf al-mosalīn*. Tr. by Mohsen Mo'ayyedī. 1th ed. Tehrān: Amīr Kabīr.

Baqdādī, Abdol Qāher. (1965/1344SH). *Al-feraq beyn al-Feraq*. Tr. by Mohammad Javād Maškūr. 2nd ed. Tehrān: Amīr Kabīr.

Copelston, Friedrich (2001/1380SH). *Tārīx-e falsafe (History of Philosophy)*. Tr. by Qolāmrezā A'vānī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.

Hāfez Šīrāzī, Šamsuddīn Mohammad. (1998/1377SH). *Diivān*. Corrected by Mohammad Qazvīnī and Qāsem Qanī. With the effort of Abdolkarīm Jorbozedār. 6th ed. Tehrān: Asātīr.

Šarīf, Miyyān Mohammad. (1982/1362SH). *Tārīx-e falsafe dar eslām (The History of Philosophy in Islam)*. Tr. by Nasrollāh Pūr Javādī. 1th ed. Tehrān: Markaz-e Našr-e Dānešgāhī.

Šafī'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2012/1391SH). *Daftar -e rošanāei*. Collected by Mohammad ebn-e Alī Sahlagī. 7th ed. Tehrān: Soxan.

_____ . (2002/1381SH). *Mūsīqī-ye še'r*. 7th ed. Tehrān: Āgāh.

Šahrestānī, Mohammad ebn-e Abdol Karīm. (2004/1383SH). *Tozīh al-melal*. Tr. by Mohammad Rezā Jalālī Nā'īnī. 6th ed. Tehrān: Eqbāl.

Šeyxoleslāmī, As'ad. (1984/1363SH). *Tahqīqī dar masā'el-e kalāmī*. 2nd ed. Tehrān: Amīr Kabīr.

Forūqī, Mohammad Alī. (2000/1379SH). *Seyr-e hekmat dar orūpā*. 7th ed. Tehrān: Zavvār.

Koleynī Rāzī, Abū Ja'far Mohammad ebn-e Ya'qūb. (1994/1372SH). *Osūl-e Kāfī*. Tr. by Javād Mostafavī. Tehrān: Daftar-e Našr-e Farhang-e Ahl-e Beyt.

Matrīdī Al-samarqandī, Abū Mansūr Mohammad. (1986/1365SH). *Ketab al-towhīd*. Tr. by Fathollāh Xalīf. Beirūt: Dār al-Mašreq.

Ma'rūf al-hasanī. Hāšem. (1978/1356SH). *Al-šī'A bayn al-ašā'era va al-mo'tazelah*. 1st ed. Beirūt: Dār al-Qalam.

Molavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (2002/1381SH). *Masnavī*. Ed. by Reynold Nicholson. 14th ed. Tehrān: Amīr Kabīr.

Hojvīrī, Abolhassan Alī ebn-e Osmān. (2005/1384SH). *Kašf al-mahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.