

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب درباره ایمان و معرفت

سیدعلی قاسم‌زاده^۱

اسماعیل گلرخ ماسوله*^۲

چکیده

در این مقاله آراء هجویری درباره ایمان و معرفت و رابطه میان آن‌ها بررسی می‌شود. اما پیش از آن، انسان و جوانب وجودی او و آنچه نزد هجویری اسباب کسب معرفت محسوب است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. ضمناً از آنجا که به نظر می‌رسد بین ایمان و معرفت تفاوت وجود دارد و انسان نوعاً برای تحصیل این دو مجهز به اسباب و وسائلی است، لذا، پیش از بررسی دو موضوع معرفت و ایمان و رابطه بین آن‌ها، شناخت این ابزارها در چگونگی کسب معرفت ضروری می‌نماید. همچنین در این مقاله معلوم می‌گردد که هجویری به رغم اعتقاد برخی از اندیشمندان و عرفا از قبیل ابن عربی، معرفت را برهانی می‌داند. لیکن، به نظر او برهان و استدلال سبب معرفت است نه علت آن. بنابراین، الهام که به نظر او مبنایی قطعی برای تشخیص خطا و صواب نیست نمی‌تواند راه به معرفت ببرد. با این همه، وحدت وجود را، که نزد اغلب متکلمان و اندیشمندان محل مناقشه بوده است، راهبردی به معرفت و ایمان تلقی می‌نماید. او علاوه بر اینکه آراء نحله‌های گوناگون را درباره ایمان بیان می‌کند، می‌کوشد نظری معتدل در این باره اظهار نماید.

واژگان کلیدی: ایمان، کشف‌المحجوب، معرفت، معرفت‌شناسی، وحدت وجود، هجویری

۱. دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین s.ali.ghasemi@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین (نویسنده

esmaeel.golrokh@gmail.com

مسئول)

تاریخ پذیرش

تاریخ دریافت

۹۶/۵/۸

۹۵/۸/۲۶

۱.۱. بیان مسأله

چنین به نظر می‌رسد که بین معرفت و ایمان انطباق یک به یک و ارتباط متوازی و متقارنی برقرار نیست و تا حدودی می‌توان میان آنها مرزی ترسیم کرد. یا دست کم می‌توان رابطه آن‌ها را از نوع رابطه طولی و در امتداد یکدیگر دانست. شاید بتوان گفت، معرفت داشتن به چیزی لزوماً مقتضی تأیید و انتساب صدق و التزام عملی نسبت به آن امر نیست، لیکن، ایمان این همه را اقتضا می‌کند. با این وجود، اندیشمندان و مکاتب گوناگون در این باره آراء متفاوتی اظهار کرده‌اند و هریک تمام یا بخشی از آن عقاید را قابل قبول می‌دانند. به هر صورت، آلات و اسبابی در انسان فراهم است که کیفیت نیل به معرفت و حصول ایمان را برای وی رقم می‌زند. دیدگاه هر یک از مکاتب در باب این اسباب و وسایط به گونه‌ای دیگر است. گروهی از آنجا که طبیعت را اساس همه امور و اشیا و معارف می‌دانند و مبنای همه تحولات عالم را در دایره ماده می‌سنجند، آنچه برای آن‌ها بیش و پیش از همه منشأ معرفت محسوب می‌شود حس است. تا آنجا که اپیکوریان که حتی حکم عقل را وابسته به حس می‌شمردند، معتقد بودند: «عقل، که به وسیله آن درباره حسیات حکم و داوری می‌کنیم، خود به تمامی مبتنی بر حواس است. و اگر حواس نادرست‌اند، پس تمام عقل نیز کاذب و بر خطاست.» (کاپلستون، ۱: ۴۶۲/۱۳۹۲) گروهی دیگر حس را در تحصیل معرفت یکسره بی‌اثر دانسته و تنها عقل و لوازم آن را در این امر دخیل می‌دانند. نزد برخی دیگر صرفاً شریعت و امور وحیانی شارع وصول به علم بوده، تخطی از آن روا نیست. و گروهی که میانه‌روتر به نظر می‌رسد، می‌کوشد که روشی تلفیقی اختیار کرده، به عبارت دیگر، از ترکیب روش‌ها و وسایط گوناگون طریقی معتدل بر گزینند. چه، به زعم این دسته از مکاتب غفلت از اعتدال واصل به مقصود نیست و راه به ده نمی‌برد. بنابراین، پیش از هر چیز شایسته است انسان و ابزارهای معرفتی او شناخته شود.

در این مقاله سعی نگارنده بر آن است که آراء معرفت‌شناختی هجویری در کشف المحجوب در باب معرفت و ایمان بررسی و شناخته شود.

کتاب کشف المحجوب از نخستین تألیفات معتبر عرفانی به زبان فارسی است. مؤلف آن علی بن عثمان هجویری است که او را از اقران شیخ ابوسعید ابی‌الخیر و پیرو طریقت ابوالفضل سرخسی و همچنین دارای تصانیف و دیوان شعر دانسته‌اند و به نظر می‌رسد که

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۱۳

یکی از مآخذ مهم شیخ عطار در تذکره‌الاولیا همین کتاب بوده است. (رک: بهار، ۱۳۷۶: ۲/ ۷-۶۷۶)

در اهمیت و جایگاه این کتاب در ادب عرفانی فارسی همین بس که استاد بهار در کتاب سبک‌شناسی خود درباره آن نوشته است:

« این کتاب از حیث سبک بالاتر و اصیل‌تر و به دوره اول نزدیک‌تر است تا سایر کتب صوفیه و می‌توان آن را از کتب طراز اول شمرد که هرچند در قرن پنجم تألیف شده و بیش از کتب قدیم دستخوش تازی است، اما باز نمونه سبک قدیم را از دست نداده و دارای سبک کهنه است. اصطلاحات خاصی نیز از خود دارد که غالب آنها بعد از آن در کتب تصوف مصطلح گردیده است.» (همان: ۶۷۷)

۲.۱. پیشینه پژوهش

درباره معرفت‌خداوند مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است از جمله آثاری که در زمینه پیشینه تحقیق می‌توان به آن اشاره کرد: مقاله: درآمدی بر مبانی کلامی «معرفه‌الله» در کشف‌المحجوب هجویری، اندیشه‌قدیریان، مصطفی جلیلی تقویان و فردین نجف‌زاده. (نشریه علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۱۲۸-۱۱۱) است. اما، به نظر می‌رسد رابطه‌ای که میان معرفت و ایمان برقرار است از این‌گونه که در این مقاله از دیدگاه هجویری مورد بررسی قرار گرفته کمتر مورد توجه بوده است.

۳.۱. ضرورت پژوهش

دلیل انتخاب و اهمیت این موضوع این است که تحقیق در آثار عرفانی از منظر موضوعات کلامی و همچنین تحلیل معرفت‌شناختی آنها می‌تواند در تشخیص جهت‌گیری فکری صاحبان آن آثار بسیار راه‌گشا باشد؛ از جمله مسائلی مانند ایمان و معرفت در حوزه عرفان از موضوعات محوری محسوب می‌شوند. از این رو تحلیل این موضوع در کشف‌المحجوب نیز به عنوان اثری عرفانی بسی ضروری و به جا به نظر می‌رسد. به ویژه که مؤلف آن عارفی است که بر ایمان و معرفت ایمانی بسیار تأکید می‌ورزد. لیکن او نیز برای تحصیل معرفت و تحقق ایمان در انسان قائل به اسبابی است.

لذا، در این مقاله به ضرورت موضوع، نخست مسأله انسان و اسباب کسب معرفت او از منظر معرفت شناختی هجویری مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس دو مسأله معرفت و ایمان که حصول آن‌ها موقوف به بهره‌گیری از ابزارهای مزبور است، در اندیشه او واکاوی می‌گردد. اگرچه مسایل متعددی که ذیل موضوع این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند، بعضاً خود گنجایش مقاله‌ای مجزا را دارند، لیکن از آنجا که با موضوع مرتبط هستند، آوردن آن‌ها در تبیین مباحث روشنی بخش و اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسد.

۲. انسان (انسانیت)

انسان با همه افعال، صفات و همه توانایی‌ها و امکانات به لحاظ کیفیت وجودی و نیز موقعیتی که در این عالم دارد نزد مکاتب مختلف فکری تعاریف و ویژگی‌های متفاوتی دارد. در کشف المحجوب عقاید مختلفی که در آن دوره درباره انسان مطرح بود، چنین بیان شده است:

گروهی براین باورند که «انسان جز روح نیست.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۷) و جسم (جسد) جوشن و پناهگاه و محافظ آن است^۱ تا از آسیب طبایع (طبایع چهارگانه) در امان باشد و حس و عقل صفت روح هستند. (همان: ۸-۲۹۷)

هجویری عقیده یاد شده را باطل می‌داند؛ با این استدلال که چون روح از ترکیب و قالب انسان جدا شود هنوز آن قالب را انسان می‌نامند و نام انسانیت از آن شخص مرده برداشته نمی‌شود. تا وقتی روح با جسم او پیوسته بود او انسانی زنده محسوب می‌شد و وقتی مرد، انسان مرده خوانده می‌شود. دیگر آن که، جان در ستوران و حیوانات نیز هست اما آن‌ها را انسان نمی‌دانند. اگر جان و روح علت انسانیت بود، می‌بایست هر جا جان وجود داشته باشد، انسانیت هم حاصل باشد. (همان: ۲۹۸)

گروهی دیگر معتقدند این اسم بر روح و جسم توأم اطلاق می‌شود و وقتی یکی از دیگری جدا شد اسم انسانیت ساقط می‌گردد. چنان که اگر در اسبی دو رنگ سفید و سیاه آمیخته باشد آن را ابلق خوانند و چون آن دو رنگ جدا شوند یکی سفید و دیگری سیاه است. هجویری این رأی را هم بااستناد به آیه: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً (انسان/۱) باطل می‌شمرد. تفسیر وی از این آیه این است که: «مر خاک آدم را بی جان، انسان خواند و هنوز جان به قالب نپیوسته بود.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۸)

گروهی دیگر معتقدند، انسان جزئی لایتجزی است و جایگاه آن دل است که این دل قاعده و اساس همه اوصاف آدمی است. به نظر هجویری این رأی محال و باطل است. به این دلیل که اگر دل کسی را پس از مرگ از وی بیرون آرند اسم انسانیت ساقط نمی‌شود. ضمن این که پیش از پیوستن روح به تن، به اتفاق همگان، دل در قالب انسان نبود. (همانجا)

وی نظر گروهی از متصوفه را چنین بیان می‌کند: انسان به همین موجودی که آکل و شارب و محل تغییر است اطلاق نمی‌شود، بلکه سرّ الهی است و این جسم لباس اوست و آن سرّ الهی در این موجودی که حاصل امتزاج طبایع و اتحاد روح و جسم است به ودیعه نهاده شده است. (همان: ۹-۲۹۸) او این نظر را نیز نادرست به شمار می‌آورد. زیرا به اتفاق جمله عقلا همه مجانبین، فساق، جهال و کفار تحت اسم انسانیت در می‌آیند با این همه در ایشان نشانی از اسرار الهی نیست و همچنین همه آن‌ها متغیر و آکل و شاربند. (همانجا)

۱.۲. نظر هجویری درباره انسان با تکیه بر دیدگاه اهل سنت:

هجویری از منظر اهل سنت و با استناد به قرآن نظر خود را درباره انسان و شرایطی که او را سزاوار این نام می‌سازد، چنین بیان می‌کند:

«خداوند جمله مایه‌ها را که اندر ما مرکب گردانیده، انسان خوانده است؛ بدون معنی‌ها که آن در بعضی آدمیان نیست. لقله تعالی: و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین. ثم جعلناه نطفه فی قرارٍ مکین ثم خلقنا النطفه علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاماً، فکسونا العظام لحمًا ثم أنشأناه خلقاً آخر. فتبارک الله أحسن الخالقین (مؤمنون/ ۱۳، ۱۲ و ۱۴)» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۹)

سپس چنین ادامه می‌دهد: پس به گفته قرآن این صورت محسوس با همه تعبیه و تغییراتش انسان است. چنانکه گروهی از اهل سنت گفته‌اند: انسان حیّی است که صورتش همین هیأت و ترکیب معهود است و مرگ اسم انسانیت را از او ساقط نمی‌کند. بنابراین انسانی که کامل‌تر است ترکیب او دارای سه جنبه است که عبارتند از: جسم، روح و نفس. (همانجا)

این سه جنبه وجود انسان و ماهیت و رابطه آن‌ها از جمله مسائلی است که ذهن انسان را همواره به خود مشغول داشته است. هجویری به عنوان یک عارف اندیشمند آرای بی‌شماره این عناصر دارد و آن‌ها را از عوامل مهم برای کسب معرفت محسوب می‌نماید. نظر او به اختصار در زیر توضیح داده می‌شود:

۱.۱.۲. جسم:

او جسم را جوهری می‌داند که صفت آن حسّ است. حواس در جسم، آدمی را در شناسایی امور، شناخت مسایل و تحصیل اقسام و شاخه های علوم یاری داده، عقل را به معرفت حقایق راه می‌نماید. بنابراین، حس خود از لوازم کسب معرفت است که در سطور آتی به آن پرداخته می‌شود. (رک: همانجا)

۲.۱.۲. روح:

به نظر وی روح عنصری حادث است که در وجود مقدم بر جسم است. حدیث نبوی بر اثبات این عقیده ناطق است: *إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ*. بنابراین، علی‌رغم نظر اهل تناسخ قدم روح مردود است. تناسخیه روح را «مدیر» (در گردش و انتقال از جسمی به جسم دیگر) تصور می‌کنند. این عقیده باطل مستلزم قدم روح است که خود موجب اثبات قدیمین خواهد بود. (رک: هجویری، ۱۳۸۴: ۳۸۵ و ۴۱۱) وی برای اثبات وجود روح و حدوث آن به آیه: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي* (اسراء/۸۵) استناد می‌کند (رک: هجویری، ۱۳۸۴: ۳۸۳) و خود در توضیح آن می‌گوید: «نخست عین آن اثبات کرد، آنگاه قدم را از وی نفی کرد.» (همانجا)

۳.۱.۲. نفس:

نفس را غیر از بدن دانسته‌اند و برای این عقیده دلایلی ذکر کرده‌اند: نخست این که، هیچ کس از خود غافل نیست و زمانی که از خود غافل نیست به اعضای بدن خود توجه ندارد و از آن‌ها غافل است. دوم این که، نفس بدن نیست، چون بدن جسمی است مانند سایر اجسام. با این حال کاری از آن سرمی‌زند که از اجسام دیگر بر نمی‌آید؛ مانند: حرکت و ادراک که از خواص جسم نیستند. زیرا این امور از جسم تنها بر نمی‌آید. بنابراین از موجود دیگری غیر از جسم سرمی‌زند که اگر آن موجود از جسم جدا شود، آن امور از جسم ظاهر نمی‌گردد. سوم این که، بدن همواره در تغییر و تبدل است. لیکن نفس از آغاز تا پایان عمر باقی است. (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲-۲۴۱) از این رو خواجه نصیر نفس را جوهری مجرد می‌داند. «و هی نفسٌ مجردة.» (همان: ۲۴۲) اهل سنت هم بر همین اعتقاد هستند.

هجویری می‌گوید: برخی متکلمان معتقدند نفس عین (جوهر) است که در قالب جسم به ودیعه نهاده شده است. گروهی آن را صفتی برای جسم می‌دانند، همانگونه که حیات

صفتی برای جسم است. (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۶) نظر خود هجویری آن است که نفس جوهری (عین) است قایم به خود. (همان: ۳۱۰) این که او نفس را جوهر معرفی می‌کند، با نظر اشاعره، امامیه و نیز اشخاصی چون شیخ مفید، بنی نوبخت و غزالی (که خود اشعری مذهب است) و خواجه نصیر طوسی مطابق است. (رک: علامه حلی، ۱۳۸۸: ۲۴۲)

۴.۱.۲. کیفیت تأثیرگذاری نفس بر زندگی و رفتار انسان:

هجویری معتقد است، نفس خواهان دوزخ و متکی به هوی است. لذا، روش آن خطاست. اما از نظر وی عاملی هست که انسان را از غلبه نفس می‌رهاند و آن عقل است. تدبیر عقل درست و صواب است. پس بر جویندگان راه لازم است که همواره با نفس مخالفت کنند تا از این طریق عقل و روح را در معرفت مدد کرده باشند. (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۰۰)

وی درباره غلبه شیطان بر دل و باطن، و علت این غلبه عقیده دارد که ارتکاب معصیت تنها تلقین شیطان نیست بلکه معصیت از نفس و هوای آدمی شروع می‌شود. عبارات وی چنین است:

«و در جمله شیطان را در دل و باطن بنده مجال نباشد تا وی را هوای معصیتی پدیدار نیاید و چون مایه ای از هوا پدیدار آمد آن گاه شیطان آن را برگیرد، می‌آراید و بر دل او جلوه می‌کند و این معنی را وسواس خوانند. پس ابتدا از هوای وی بود و البادیء اظلم... پس شیطان بر حقیقت، نفس و هوای بنده باشد.» (همان: ۳۱۳)

او بر عداوت و مخالفت با نفس تأکید نموده، برای اثبات رأی خود به این حدیث استناد می‌کند: «یا داود عاد نفسک و ودتی بعداوتها فإِنَّ وُدِّي فِي عداوتها.» (همان: ۲۹۷) او عداوت با نفس را از این رو مهم می‌شمارد که موافقت با آن را منتهی به کفر می‌داند. وی از جنید نقل می‌کند: «اساس الکفر قیامک علی مراد نفسک.» (همان: ۳۰۱) و درباره این قول چنین اظهار نظر می‌کند که نفس با لطیفه ای چون اسلام مقارنتی ندارد. از این رو، پیوسته به اعراض و انکار اسلام می‌کوشد و منکر اسلام با اسلام بیگانه است. (همانجا) از این روست که درجایی دیگر با استشهاد به آیه «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ آلَا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره/ ۱۳۰) «جاهل بودن نسبت به نفس را بی رغبتی به توحید و گریز از کیش اسلام محسوب می‌نماید. مخالفت با نفس برترین مجاهدت و عبادت است، زیرا بنده تنها از این طریق به خدا می‌رسد. او از پیامبر حدیثی نقل می‌کند که در آن مخالفت با نفس جهاد

اکبر خواننده شده است: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ... ألا و هی مجاهده النفس.» (همان: ۳۰۲)

وی به این دلیل بر مجاهده و مخالفت با نفس تأکید می ورزد که آن را یگانه یاری رسان عقل و روح در طریق معرفت الله می داند. (رک: همان: ۳۰۰) بنابراین، معرفت نفس همانا معرفت خداوند است. از این رو، به این حدیث نبوی استناد می کند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» (رک: همان: ۲۹۷)

۳. معرفت:

طریق حصول معرفت نزد هر یک از نحله ها و فرق به گونه ای دیگر است و هر کدام براساس فضای فکری حاکم بر مکتب خود در این باره آرایه ارائه کرده اند. معتزله که در میان فرقه های مسلمان اصالت عقلی محسوب می شدند معتقد بودند که عقل تنها منبع معرفت است و حتی باید بر آنچه از طریق وحی به بشر می رسد، حاکم باشد. آن ها منابع معرفتی اسلام را به ترتیب زیر تنظیم کردند: عقل، کتاب، سنت و اجماع. لیکن مخالفان آنها که خود را اهل سنت معرفی می کردند، برای مقابله با ایشان عقل را، به این ترتیب، در مرتبه آخر اهمیت قرار دادند: کتاب، سنت، اجماع و عقل یا قیاس. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۹)

به اعتقاد اشاعره، معرفت به عقل حاصل می شود اما به شرع واجب می گردد. (شهرستانی، ۱۳۸۳: ۱۲۹) به عبارت دیگر، معرفت اگر چه عقلی است، لیکن در سایه شرع و هدایت خداوندی قابل حصول است.

شیعه علم را - علمی که به واسطه استدلال و نظر به دست می آید- محصول اسباب می دانند، زیرا آن را حادث محسوب می نمایند. (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۳۳۴) اما اشاعره اساساً قایل به هیچ گونه سببی نیستند، بلکه معتقد به «جریان عاده الله» هستند. (همانجا)

ماتریدیه نیز در حصول معرفت به اسباب معتقدند. ایشان برای تحصیل معرفت به سه سبب قایل هستند: حس، خبر و عقل. آن ها عقل را در کسب معرفت بسیار مهم و یاریگر حس و خبر می شمرند.^۲ اما، آن را هم بدون هدایت وحی کارآمد نمی دانند. (رک: شریف، ۱۳۶۲: ۲-۳۷۰)

۱.۳. اختلاف فرقه‌ها درباره معرفت از نظر هجویری:

وی کیفیت اختلاف بین احزاب و فرق را درباره‌ی معرفت خداوند چنین بیان می‌کند: معتزله معتقدند، معرفت حق عقلی است و جز عاقل (اهل تعقل) به خدا معرفت پیدا نمی‌کند. هجویری این رأی را باطل می‌داند، با این استدلال که، دیوانگانی که در دار اسلام هستند و کودکان که هنوز به بلوغ عقلی نرسیده‌اند، حکمشان معرفت و ایمان است. اگر معرفت صرفاً موقوف به عقل بود حکم ایشان معرفت نبود. و برعکس، حکم کفر بر کافران عاقل صدق نمی‌کرد. اگر عقل علت معرفت بود الزاماً هر کس که عاقل بود عارف بود و همه بی‌عقلان جاهل محسوب می‌شدند. (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۲)

به نظر گروهی دیگر استدلال «علت» معرفت حق است و جز اهل استدلال به معرفت دست نمی‌یابند. این رأی هم باطل است. چه، ابلیس آیات و نشانه‌های بسیار از حق دید و بهشت و دوزخ و عرش و کرسی را رؤیت کرد. با این حال، این همه علت معرفت وی نشد. (همانجا) سپس در بیان دیدگاه اهل سنت و جماعت می‌گوید: صحت عقل و رؤیت آیات (استدلال) - که دو گروه قبل به آن معتقد بودند- نزد اهل سنت و جماعت «سبب» معرفت است نه علت آن. علت معرفت تنها عنایت و مشیت خداوند است. عقل بی‌عنایات حق نابیناست. چه، عقل نسبت به خود جاهل است و عقلا در شناخت حقیقت عقل ناتوان هستند. چون عقل خود را نمی‌شناسد، چگونه می‌تواند دیگری را بشناسد؟ استدلال و فکرت درباره آیات حق، بی‌عنایت حق هبا و هدر است. چرا که ملحدان و هوی‌پرستان همه اهل استدلال هستند اما عارف نیستند. لیکن اهل عنایت، چه استدلال کنند چه نکنند، همه حرکتشان معرفت است. با این وجود به نظر هجویری صحت معرفت اقتضا می‌کند که تسلیم از طلب برتر نباشد. زیرا طلب و کسب اصلی است که ترک آن ممکن نیست و تسلیم اصلی است که اضطراب و تشویش در آن روا نیست. با این همه این دو روش درحقیقت معرفت نیست، بلکه خداوند است که آدمی را به سوی معرفت رهنمون می‌شود و عقل و دلایل به تنهایی امکان هدایت بنده را فراهم نمی‌آورند. (همان: ۳۹۳)

۲.۳. اسباب تحصیل معرفت:

اسباب کسب معرفت نزد هجویری نزدیک به شیوه ماتریدیه به نظر می‌رسد^۳ و عبارتند

از:

۱- حس: او معتقد است که سبب تحصیل علم حواس خمس (حواس پنجگانه) است که عبارتند از: سمع، بصر، ذوق، شَم و لمس. و خداوند این پنج واسطه را برای آدمی آفریده است تا هر جنسی از علوم را با یکی از این حواس حاصل کند. (همان: ۵۷۱) این حواس می‌توانند عقل را به معرفت حق هدایت کنند. زیرا عقل به واسطه حواس می‌داند که عالم متغیر و محدث است، اما خداوندش قدیم است. (همان: ۲-۵۷۱) وی در قالب رؤیایی که می‌گوید خود دیده است بر این موضوع تأکید می‌کند. او می‌گوید: «من که علی بن عثمان الجلابی ام پیغمبر را (ص) به خواب دیدم، گفتم: یا رسول الله اوصینی. گفت: «أَحْسِب حواسک». حواس خویش را اندر حبس کردن تمامی مجاهدت باشد.» (همان: ۴۷۱)

سپس در این مورد چنین استدلال می‌کند که، همه علوم از این پنج در- پنج حس جسمانی- تحصیل می‌شود. هیچ چیز از علوم نیست که حصول آن از طریق حواس پنجگانه نباشد، جز بدیهیات و... (همانجا)

۲- خَبَر: اخبار و احادیث در کشف المحجوب به عنوان یکی از اسباب حصول معرفت معرفی شده است. هجویری خود آن جا که کتاب، سنت و اجماع را ارکان شریعت به شمار می‌آورد، به این موضوع اشاره می‌کند. (رک: همان: ۲۱) زیرا سنت همان گفتار و کردار پیامبر است که تکیه‌گاه آن قرآن است و به واسطه سلسله راویان به ما رسیده، به آن خبر هم می‌گویند. دیگر این که، او در بیان عقاید خود از احادیث و سخنان بزرگان بسیار استفاده کرده است و این خود نشانی است بر این که وی خبر را یکی از اسباب معرفت می‌داند. هجویری خود می‌گوید: عقل به موجب سمع و خبر موضوعات و اصول ایمانی را می‌داند. (همان: ۵۷۲)

۳- عقل (تعقل): همان گونه که پیش از این گفته شد، وی به رغم دیدگاه برخی مشایخ نظیر سهل تستری اهل سنت و جماعت را بر این عقیده مجتمع می‌داند که، صحت عقل علت معرفت نیست بلکه «سبب» آن است.

وی معتقد است که عقل به قدر امکان در امور زندگی نافذ است، بعد از آن کارش به انانیت و غیرحق می‌رسد. بنابراین، قدرت اهل معرفت در این نقطه پایان می‌یابد. سپس قدرت حق در آن‌ها راه یافته و ایشان با اتکا به قدرت خداوند باقی راه را می‌پیمایند. زیرا بی قدرت و عنایت الهی عقل دچار حیرت است. از این طریق است که - به تعبیر هجویری- «خداوند لباس خدمت اندر وی (عقل) می‌پوشد». (همان: ۳۹۶) یعنی، عقل را سبب معرفت

قرار می‌دهد. و عقل نیز بدون تعریف خداوند (نشان دادن آیات و نشانه‌های خداوندی) و تعرف وی (افاضه معرفت به دل سالک از طریق اشراق) تحصیل معرفت برایش میسر نخواهد بود. (همان: ۶-۳۹۵) لذا، علت معرفت جز عنایات و لطف خداوندی و مشیت او نیست.

۳.۳. رابطه عقل و روح:

بین روح و عقل رابطه برقرار است. از این منظر روح عین یا جوهر محسوب می‌شود نه عرض و مانند جواهر دیگر صفتی مخصوص به خود دارد. صفت روح عقل است. (همان: ۲۹۹) با این حال، عقل از شناخت چگونگی آن عاجز است. (رک: همان: ۳۸۳) روح برای رسیدن به بهشت نیاز به تدبیر عقل دارد. زیرا تدبیر عقل صواب و درست است و چون در این طریق باید با نفس مقابله کرد، عقل چاره اندیش روح انسان را در این مقابله یاری می‌کند. (همان: ۳۰۰)

۴.۳. تأثیر عقل در محفوظ ماندن از بدعت:

دو راه برای محفوظ ماندن از بدعت وجود دارد: نخست این که خدا عقل را در انسان به ودیعه نهاده است تا از آن طریق نظر و استدلال کند و درست را از نادرست بازشناسد. و دیگر، ایمان داده است تا خدا را با هدایت خداوندی بشناسد. (همان: ۳۸۷) لذا، اساس معرفت حق دور ماندن از بدعت است که خود با عقل و ایمان و هدایت الهی میسر می‌شود.

۵.۳. آیا معرفت ضروری است؟

اکنون شایسته است به این موضوع اشاره شود که آیا معرفت حق ضروری است یا نه؟ نظر هجویری در این مورد چیست؟ وی از ابوسهل صعلوکی و ابوعلی دقاق این رأی را نقل می‌کند که: «ابتدای معرفت استدلال است و انتهای آن ضرورت شود.» (همان: ۳۹۸) دلیل ایشان این است که علم نسبت به طاعات و عبادات در ابتدا مکتسب است و در انتها ضرورت می‌شود. آن‌ها علم مؤمنان در بهشت را مثال می‌آورند که ضروری است؛ یا معرفت پیامبران را که کلام خدا را می‌شنیدند و خدا را بی واسطه و به ضرورت می‌شناختند؛ یا شناخت فرشته وحی نسبت به خدا که آن هم ضروری است. (همانجا)

هجویری دیدگاه آن‌ها را این گونه نقد می‌کند:

چون بهشت دار تکلیف نیست، بهشتیان خدا را در بهشت به ضرورت می‌شناسند و پیامبران نیز چون مأمون العاقبه هستند، بر اساس ضرورت به خدا معرفت می‌یابند. بنابراین از

قطیعت (= انفصال) معرفت نسبت به خدا ایمن هستند و اساساً کسی که خدا را به ضرورت می‌شناسد از انفصال و قطیعت ایمن است. فضل معرفت و ایمان به آن است که غیبی است و اگر عینی گردد ایمان مبتنی بر خبر و حدیث می‌شود. بنابراین، برای همگان ضروری و بدیهی می‌گردد و اختیار از آن برمی‌خیزد. از این رو، اصول شرع مضطرب و مشوش می‌شود. پس حکم ردّت (ارتداد) و تکفیر مرتدان باطل و بی‌معنی می‌شود و موجودی چون ابلیس که نسبت به خدا عارف بود- اگر معرفت ضروری باشد- دیگر مرتد محسوب نمی‌شود. (همانجا)

ابن عربی که او را بانی عرفان نظری دانسته‌اند، نه تنها دیدگاهی خلاف رأی هجویری دارد، بلکه، حتی علیرغم نظر صعلوکی و دقاق ابتدا و انتهای معرفت را به کلی موقوف به ضرورت می‌نماید. از منظر او ایمان معرفتی ضروری و غیر قابل انکار است. ایمانی که برخاسته از تأملات عقلی باشد درخور اعتماد نیست. چه، به همان نسبت، شبهات عقلی دیگران در آن تأثیر می‌نماید و موجب کم‌رنگ شدن و زوال آن می‌گردد. (رک: چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۶۵ و ۳۷۰)

ذیل موضوع معرفت مسأله دیگری به نام «الهام» قابل طرح است. این مسأله نزد بعضی از متکلمان به عنوان منشأ معرفت شناخته شده است.

۶.۳. الهام:

برخی از فرقه‌ها نظیر ماتریدیه معرفت را برهانی می‌دانند و به نظر آن‌ها از آن جا که الهام دچار لغزش است نمی‌توان آن را مبنای برهان قرار داد. هجویری رأی گروهی را که معرفت را «الهامی» دانسته‌اند، باطل و نادرست می‌داند. چه، از نظر او نیز برای تحصیل معرفت نیاز به اقامه برهان است. در حالی که، الهام که خطا و صواب آن قطعی نیست، برهانی راست و درست برای اهل معرفت نخواهد آورد. زیرا «اندر دو دعوی متضاد، حق به نزدیک یکی باشد». (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۶) تعبیر «دو دعوی متضاد» همان عدم قطعیت در خطا و صواب است که موجد تعارضات فکری می‌باشد و از نظر ماتریدیه راه به حقیقت نمی‌برد. به عبارت دیگر، از آنجا که الهام مبنای عقلی و برهانی صحیحی ندارد، ایجاد تضاد و تعارض می‌نماید، از این رو، هجویری می‌گوید: «لا محاله ممیزی ببايد تا فرق کند میان صدق و کذب این دو مدعی.» (همانجا)

صاحب کشف‌المحجوب درباره ابوسعید ابی‌الخیر حکایتی نقل می‌کند با این مضمون که: وی از نیشابور به قصد طوس می‌رفت. در گردنه‌ای پایش یخ زده بود. درویشی می‌گوید: من با او بودم. با خود اندیشیدم دستار خود را دو نیم کنم و به پایش ببندم، اما راضی نشدم زیرا دستاری نو و زیبا بود. وقتی به طوس رسیدیم در مجلس از او سؤال کردم که: آیا وسواس شیطانی از الهام حق قابل تشخیص است؟ بو سعید در جوابی تعریض گونه به او می‌گوید: «الهام آن بود که گفتند: فوطه (دستار) پاره کن تا پای بوسعید سرد نیابد. وسواس آن که ترا منع کرد.» (همان: ۲۵۱)

در این حکایت مسأله الهام مطرح شده، در برابر وسواس شیطانی قرار گرفته است. سؤالی که درویش می‌پرسد ناظر بر این موضوع است که آیا الهام می‌تواند منشأ معرفت واقع شود؟ این پرسش دست کم متضمن تشکیک نسبت به الهام است.

پاسخی که بوسعید می‌دهد، اگر چه تعریض گونه است، لیکن حاوی این معناست که بین وسواس و الهام فرق قایل است و آن‌ها را قابل تشخیص می‌داند. زیرا او الهام را راهبر انسان به خیر و نیکی دانسته و وسواس را مانع خیر معرفی کرده است.

در نظر اول نمی‌توان به نتیجه قاطعی درباره دیدگاه هجویری در زمینه الهام رسید، زیرا از زبان ابوسعید قابل تشخیص بودن الهام و وسواس را بیان می‌کند، اما این که آن درویش را در تشخیص میان الهام و وسواس مردد می‌بیند، نمی‌توان او را معتقد به الهام به عنوان منبع متقنی برای کسب معرفت دانست. مضافاً این که از مجموع حکایت برمی‌آید که هر چند برخی افراد به الهام اعتماد می‌کنند، اما برخی دیگر در صحت و سقم آن مردد هستند و این خود-چنانکه درسطور قبل اشاره شد- ایجاد تضاد می‌کند. پس الهام نمی‌تواند محمل درست و لایتخلفی برای معرفت باشد. رأی او با دیدگاه ماتریدیه درباره الهام مطابقت دارد. چه، ایشان هم الهام را منبع قابل اعتمادی برای شناخت نمی‌دانند، بلکه آن چه از نظر آن‌ها اسباب معرفت را فراهم می‌آورد اعیان یا اعضای حسی انسان، اخبار و روایات، وقایع تاریخی و همچنین عقل یا نظر آدمی است. (رک: ماتریدی، ۱۹۸۶: ۹-۷) به ویژه عقل که یاری رسان حس و خبر است و مهم‌ترین منبع معرفت محسوب می‌شود. با این همه- همان گونه که پیش از این گفته شد- عقل هم همه چیز را درک نمی‌کند و دچار خطا و اشتباه می‌شود. پس ماتریدیه عامل مهمی را برای کسب معرفت معرفی می‌کنند که یاری رسان عقل محسوب می‌شود و آن منبع خدشه‌ناپذیر وحی است. پس به نظر ایشان الهام

در محل خطاست و آنچه خطا در آن راه ندارد وحی الهی است. (رک: شریف، ۱۳۶۲: ۷۲-۳۷۰)

به نظر هجویری کسانی که در الهام غلو و اصرار دارند به راه خطا می روند و قولشان مخالف عقلا- چه عقلای کافر چه مسلمان- است. زیرا ده مدعی درباره یک موضوع به طریق الهام ده قول متناقض ارائه می دهند- چنانکه الهام اقتضای تناقض می کند- و قولشان همه باطل است. حال اگر کسی مدعی شود که الهام خلاف شرع نیست بلکه آنچه خلاف شرع است در شریعت اسلام ذکر شده است، در پاسخ او می توان گفت: تو در اصل اعتقاد خود بر خطا هستی؛ زیرا شریعت را به قیاس و براساس الهام می سنجی و ثبات الهام را به شریعت می دانی (حتی اگر چنین باشد) معرفت پیش از هر چیز شرعی، نبوی و موقوف به هدایت حق است نه مبتنی بر الهام؛ چرا که تا شریعت اثبات نشد الهام را نپذیرفتی پس الهام در احراز معرفت بی تأثیر است. (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۹۷)

در اینجا هجویری اشاره به اسباب کسب معرفت می کند؛ یعنی سنت نبوی که همان خبر و حدیث است و شرع و هدایت کلام وحی.

۴. ایمان

ایمان به وجود خداوند اساس دین است. در این اصل هیچ یک از فرق اسلامی تردید و اختلافی ندارند. اما درباره شرایط و حدود آن و هر عملی که در اثر آن وجود و حضور خدا در عالم نادیده انگاشته شود، در میان نحله های گوناگون اعتقادی اختلاف هست. خوارج گناهکار را کافر و مخلد در دوزخ می دانند. بنابراین از نظر آنها اطلاق لفظ مؤمن بر چنین کسی روا نیست و عذابش مانند عذاب کافران است. معتزله نیز چنین می اندیشند، با این تفاوت که گناهکار مسلمان را سزاوار عذابی مانند عذاب کافران نمی دانند. (اشعری، ۱۳۶۲: ۶۵)

به اعتقاد شیعه ایمان تصدیق به دل و اقرار به زبان است. (رک: علامه حلی، ۱۳۸۸: ۵۹۴) و اهل سنت از جمله اشاعره ایمان را تصدیق به دل می دانند و قول و عمل از نظر ایشان فرع محسوب می شود. (شهرستانی، ۱۳۸۳: ۹-۱۲۸)

چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، می توان بین معرفت و ایمان تمایز قایل شد. اینکه در نحله های گوناگون گروهی ایمان را فقط تصدیق می دانند، و برخی، اقرار زبانی یا عمل را

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۲۵

نیز به آن اضافه می‌کنند، و برخی دیگر آن را با معرفت یکسان فرضی کنند، دلالت بر این دارد که در تعیین مرزی مشخص بین این دو موضوع در میان مکاتب مختلف اتفاق رأی وجود ندارد.

هجویری خود واژه ایمان را از نظر لغوی «تصدیق» معنی می‌کند، (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۹) لیکن، به لحاظ اعتقادی و معرفتی دیدگاهی دارد که ذکر آن در پی خواهد آمد. وی گروه‌های گوناگون را در این باره مختلف القول معرفی می‌نماید و به برخی از ایشان اشاره می‌کند. در اظهارات وی معتزله همه طاعات، اعم از علمی و عملی، را ایمان به شمار می‌آورند. پس، بنده گناهکار را خارج از ایمان می‌دانند. خوارج نیز همین اعتقاد را دارند و گناهکار را در زمره کافران محسوب می‌نمایند. گروهی دیگر قول فرد (اقرار تنها) را ایمان می‌دانند.^۴

گروهی معرفت تنها را ایمان محسوب می‌نمایند؛ یعنی، شناخت نسبت به خدا بدون این که به ایمان عمل شود و برخی از متکلمان اهل سنت تصدیق تنها را ایمان می‌دانند. در این میان گروهی از صوفیه مانند: فضیل عیاض، بشرحافی، خیر النّساج، سمنون المحب، ابوحزمه بغدادی و محمد جریری، ایمان را عبارت می‌دانند از قول، تصدیق و عمل. گروهی دیگر از مشایخ چون ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، بایزید، حاتم، ابوسلیمان دارانی، حارث محاسبی، جنید، سهل تستری، شقیق و محمدبن فضل بلخی معتقدند که ایمان قول و تصدیق است. (همان: ۲۰-۴۱۹)

فقها نیز در مورد ایمان به دو دسته تقسیم می‌شوند: جماعتی چون مالک، شافعی، احمدبن حنبل و جز ایشان به قول، فعل و تصدیق معتقدند. جماعتی دیگر چون ابوحنیفه و حسین بن فضل البلخی و... به قول و تصدیق باور دارند. (همان: ۴۲۰)

گویا هجویری نیز معتقد به نظر دوم (قول و تصدیق) است، زیرا او در تصوف جنیدی و در مذهب فقهی، حنفی است.

وی معتقد است، اهل سنت و جماعت متفق القول اند که ایمان اصل و فرع دارد؛ اصل آن تصدیق به دل است و فرع آن مراعات امر الهی.

از نظر او امت متفق الرأی هستند که، ایمان عبارت است از: معرفت، اقرار و پذیرفتن عمل (طاعت). بنابراین ایمان اقتضای طاعت می‌کند. مؤمن نباید تارک الامر باشد و گرنه از معرفت بی‌خبر است. (همان: ۲-۴۲۱) یعنی کسی که ترک طاعت و عمل کرده است از

معرفت حق تهی است، لذا، مؤمن محسوب نمی شود. او می گوید: غلبه معرفت نشانه های جهل و انکار را نابود می کند و با وجود ایمان اسباب و وسایط انکار منتفی است. إذا طلع الصبح بطل المصباح. (همان: ۴۲۳) این نظر در دایره همان دیدگاهی قرار می گیرد که در ابتدای مقدمه مقاله به آن اشاره شد. گویا هجویری معتقد است که ترک طاعت و خلو وجود آدمی از ایمان، معلول فقدان معرفت است.

وی در نقد نظر کسانی که در ایمان کاهش و افزایش روا می دارند، اظهار می دارد که ایمان زیادت و نقصان نمی پذیرد، اما در طاعت که عمل و فرع محسوب می شود کاهش و افزایش روا است.^۵ او با ایجاد ارتباط بین ایمان و معرفت، برای اثبات مسأله مزبور چنین استدلال می کند:

« اگر معرفت زیادت و نقصان شدی، بایستی که معروف (= شناخته شده؛ در اینجا: خدا) زیادت و نقصان شدی. چون بر معروف زیادت و نقصان روا نبود، بر معرفت نیز روا نبود؛ که معرفت ناقص معرفت نباشد.» (همانجا)

گروهی ایمان را یکسره از حق می دانند و گروهی دیگر از بنده. به نظر هجویری عقیده ای که ایمان را تنها از حق می داند جبر محض است. زیرا این حالت مستلزم آن است که بنده در ایمان مضطر باشد؛ و عقیده ای که ایمان را به کلی از خلق می داند، اختیار محض است. (همان: ۴۲۲)

او روشی میانه پیشنهاد می کند و معتقد است: «ایمان فعل بنده باشد با هدایت حق مقرون.» (همانجا) یعنی ایمان به جهد و فعل حاصل می شود، لیکن تا هدایت و مشیت خدا نباشد محقق نمی گردد. سپس به قرآن احتجاج می نماید: فمن یرد الله أن یهدیه یشرح صدره للاسلام و من یرد أن یضله یجعل صدره ضیقاً حرجاً (انعام/ ۱۲۵) «پس، بر این اصل باید تا گروه (در وجه متعدی) هدایت حق بود و گرویدن (در وجه لازم) فعل بنده... تا دعوی با معنی موافق بود.» (همان) نیز می گوید: مؤمن به حکم فرمانبرداری از حق فعل را از عدم فعل برتر می داند. و کافر عدم فعل را بر فعل برتر می شمارد. (همان: ۳۸۷)

یحیی بن معاذ به رجا گرایش داشت. هجویری از علی بن ابراهیم الحُصَری نقل می کند: برایم روایت کرده اند که یحیی بن معاذ هرگز دچار جاهلیت و ارتکاب گناه کبیره نبود و در طاعت جدیت داشت. (همان: ۱۸۷) هجویری این موضوع را از این رو مطرح می کند که مقام یحیی رجا بود و مرجئه نیز اهل رجا هستند، لیکن در آن افراط می کنند. ایشان اهل ایمان

_____ دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۲۷

را اگر چه مرتکب کبیره شده باشد، سزاوار عذاب جاوید در دوزخ نمی‌دانند. اگر خدا بخواهد ایشان را عذاب می‌کند و گر نه از گناه آن‌ها درمی‌گذرد. (رک: اشعری، ۱۳۶۲: ۸-۷۷)

لیکن هجویری روایت می‌کند که از یحیی بن معاذ پرسیدند:

ایها الشیخ مقامت رجاست و معاملت، معاملت خایفان. (هجویری، ۱۳۸۴: ۱۸۷) یحیی گفت: ترک عبودیت گمراهی است و خوف و رجا هر دو پایه‌های ایمان هستند. محال است که کسی به خاطر انجام دادن رکنی از ایمان از رکنی دیگر غافل شود و به ضلالت افتد. خایف به دلیل ترس از انقطاع از حق عبادت می‌کند و راجی به امید وُصلت و رسیدن به حق. از این رو، چنانچه عبادت نباشد خوف و رجا هیچ یک درست نخواهد بود و زمانی که عبادت حاصل شد، خوف و رجا واژه و عبارتی بیش نیست. بنابراین آن‌جا که عبادت لازم است عبارت سود نمی‌بخشد. (همانجا)

هجویری معانی و روش‌های دیگری را نیز مطرح می‌نماید که آن‌ها را در دایره همان روش تألیفی و ترکیبی او- که قبلاً به عنوان روشی میانه و معتدل به آن اشاره شد- می‌توان قرار داد:

۱.۴.۱. ایمان و ولایت:

وی عقیده عام بودن ولایت را به معتزله نسبت می‌دهد. به این معنی که ایشان معتقدند ولایت در میان همه مسلمانان عمومیت دارد. به عبارت دیگر؛ همه مسلمانان اگر مطیع اوامر الهی باشند، اولیای خدا هستند. نشانه‌هایی که آن‌ها برای ولایت قایل اند همان علایم عام ایمان است که خود به آن معتقدند، از قبیل: قیام به احکام ایمان، انکار صفات خدا و رؤیت وی، اعتقاد به خلود مسلمان گناهکار در دوزخ و اقرار به مکلف بودن انسان به مجرد عقل بدون ورود رسول و نزول وحی. از این رو، به باور ایشان ولایت ایجاب کرامت نمی‌کند. زیرا، از آنجا که همه مؤمنان در اصل ایمان مشترکند، در کرامت که از فروع محسوب می‌شود، نیز مشترک می‌بودند. (همان: ۳۲۲) هجویری در رد این عقیده به زبان تعریض می‌گوید:

«چنین کسی ولی بُود، اما، ولی شیطان.» (همانجا)

او، به رغم دیدگاه معتزله، ظهور کرامت را از ولیّ، به شرط این که در انجام تکلیف سلیم الحال باشد، جایز می‌داند. به نظر وی کرامت هم به لحاظ عقلی مقبول است هم اهل سنت و جماعت بر صحت آن اجماع دارند. زیرا ظهور کرامت مقدور خداوند است و منافی اصول

شرع نیست، «وهم»، که از حواس باطنی محسوب می‌شود، آن را می‌پذیرد و انجام دادن افعالی از جنس آن را صحیح می‌داند. دلیل هجویری بر صحت کرامت این است که اگر چه کرامت فعلی ناقض عادت است، لیکن، در صورتی که تکلیف بر ولی جاری باشد، نشانه صدق وی خواهد بود. همچنین، کسی که صدق و کذب از جانب خدا و از طریق استدلال بر وی شناسانده شود، ولی است. (همان: ۳۲۷)

معتزله قطع مسافت (طی الارض) را که نزد عرفا کرامت محسوب می‌شود، مردود می‌شمارند و معتقدند که اگر این امر ممکن بود، برای پیامبر میسر می‌شد. مستند آن‌ها برای نفی این موضوع آیه: وَ تَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ (نحل/۷) می‌باشد. (همان: ۳۲۳)

هجویری در پاسخ احتجاج ایشان چنین استدلال می‌کند که اگر همه یاران پیامبر به نیروی کرامت هجرت می‌کردند، کرامت عام می‌شد و ایمان که در حقیقت غیبی است، صورت ضرورت و جبر می‌یافت و همه احکام شریعت منتفی می‌گشت. بنابراین، ایمان است که عمومیت دارد و مردم نسبت به آن مطیع یا عاصی هستند، اما، ولایت خاص است. خداوند برای همراهی و همگامی با مؤمنان، تحمل بار را برای هجرت به مکه به پیامبر تکلیف کرد. اما، پیمودن مسافت بین مکه تا بیت المقدس و از آنجا به معراج آسمان را، که در مدت کمتر از یک شب واقع شد، خاص پیامبر قرار داد. چنانکه در قرآن آمده است: سَبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ... (إسراء/۱) (همانجا)

۲.۴. نفی حلول و اتحاد:

با این همه، هر عقیده ای را ولایت و هر فعلی را کرامت محسوب نمی‌نماید. زیرا که، چه بسا برخی از این امور حلول به شمار می‌آید. به نظر وی اعتقاد به حلول یا انجام دادن فعلی که به نحوی متضمن تشبه به فعل و اعتقاد حلولیان باشد، بی‌ایمانی و کفر محسوب می‌شود. به عنوان مثال، حکایت ابو حمزه بغدادی قابل ذکر است که با شنیدن بانگ شاه مرغی که از آن حارث محاسبی بود، نعره ای زد و حارث این کار او را کفر و انکار توحید و فعل حلولیان تلقی کرد و کارد برگرفت و قصد کشتن وی را کرد.^۷ در آن جا حارث ابو حمزه را منسوب به کفر می‌نماید. وقتی شاگردان حارث علت تردید وی را درباره احوال ابو حمزه

می‌پرسند، وی در پاسخ احوال ابوحمزه را درست می‌داند و وی را موحد می‌شناسد. لیکن فعل او را منسوب به حلولیان می‌کند. زیرا تحول احوال از شنیدن صدای یک مرغ را راست ندانسته، چرا که مرغ عقل ندارد که از حق ندا بشنود. (همان: ۲۷۷) پس ارتباط با خدا از نظر حارث نیازمند ذی شعور بودن است.

سپس هجویری عباراتی از حارث نقل می‌کند که استدلالی کلامی است بر نفی حلول. این استدلال به قرار زیر است:

خداوند متجزی نیست. او قدیم است و به اشیا و پدیده‌ها که محدث و متجزی هستند نزول و حلول پیدا نمی‌کند. بنابراین اتحاد و امتزاج حق با مخلوق روا نیست و تنها راه ارتباط انسان با خداوند کلام وحی الهی است و دیگر هیچ. (همانجا) پس حلول مردود است. حلول، یعنی ورود خداوند در کالبد موجودات و انسان. به عنوان مثال، مسیحیان معتقد بودند، روح خداوند در جسم عیسی بن مریم وارد شده است. و اتحاد، به این معنی است که خداوند با موجودات دیگر یکی و متحد گردد.

شیعه و اهل سنت این عقیده را باور ندارند. خواجه نصیرالدین طوسی که خود از علمای شیعه محسوب است، درباره حلول و اتحاد گفته است: «وجوب الوجود یدلُّ علی نفی الحلول و الاتحاد.» (علامه حلی، ۱۳۸۸: ۴۰۳ و ۴۰۷ و ۴۰۸)

عبد القاهر بغدادی، از علمای اشعری مذهب و از اهل سنت، درباره حلولیه گفته است: برخی از گروه‌های مشبهه، حلولیه، حلمانیه، سباییه و سالمیه جزو حلولیه محسوب می‌شوند. ایشان روی هم رفته ده فرقه‌اند که در ممالک اسلام پدید آمده‌اند. وی حلاجیه را هم که از نظر او پیروان ابوالمغیث حسین بن منصور حلاج هستند، جزو حلولیه می‌داند. سپس ادامه می‌دهد، حلاج از اهالی شهر بیضاء فارس بود. در آغاز کار صوفی و سخنان او از جنس شطح بود. گروهی از میان صوفیان سخنان او را پذیرفتند؛ از جمله ابوالعباس بن عطا و ابو عبدالله بن خفیف و ابوالقاسم نصر آبادی. (بغدادی، ۱۳۴۴: ۹۰-۱۸۹)

نظر هجویری نیز در این مورد مطابق با نظر بغدادی است. او نیز همان صوفیان را که بغدادی بر می‌شمارد بر کیش حلاج می‌داند و می‌گوید: «و باز ابن عطا و محمدبن خفیف و ابوالقاسم نصر آبادی و جمله متاخران قبول کردندش.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۹۹) (یعنی حلاج را)

هجویری خود به رغم اعتقاد ایشان و حتی برخی استادان خود نظیر شیخ ابوالقاسم کرکان^۸ شیوه حلاج را نمی پسندد و در خور اقتدا نمی داند و می گوید:

«در جمله بدان که کلام وی اقتدا را نشاید. از آن چه، مغلوب بوده است اندر حال خود نه متمکن و کلام متمکنی باید تا بدان اقتدا توان کرد. پس عزیز است بر دل من - بحمدالله - اما بر هیچ اصل طریقی مستقیم نیست و بر هیچ محل حالش مقرر نه و اندر احوالش فتنه بسیار است.» (همان: ۲۳۲)

وی فرقه هایی را که به شیوه حلول منتسب هستند نام برده و چنین اظهار نظر می کند:

از فرق صوفیه دو گروه مطروند چرا که توالاً به حلولیان می کنند. یکی از این گروه به ابی حلیمان دمشقی^۹ اقتدا می کند. برخی از متصوفه این پیر را از ارباب دل می دانند و برخی دیگر او را به حلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب و متهم می نمایند. گروهی دیگر منتسب به فارس^{۱۰} هستند. وی ادعا می کند که مذهب حلول از آن حسین بن منصور حلاج است. هجویری در ادامه سخن خود می گوید: من ابو جعفر صیدلانی را دیدم که با چهار هزار نفر در عراق پراکنده بودند. ایشان پیرو حلاج بودند و فارس را به دلیل تهمت حلول که به حلاج زده بود، لعنت می کردند. (همان: ۳۸۲) برخی از این فرقه ها همان گروه هایی هستند که از قول بغدادی ذکر آن ها آمد.

مؤلف کشف المحجوب در نهایت می گوید: خلاصه این که، ما زنده به خداییم و زنده نگهداشتن ما در واقع فعل خداست. یعنی ما به خلق (خلقت) او زنده هستیم نه به ذات و صفات او... (همان: ۲۸۹)

آنچه در این عبارت هجویری مهم به نظر می رسد اظهارات اوست مبنی بر اینکه؛ زندگی ما به ذات و صفات خدا نیست بلکه به خلق و فعل اوست. وی با این سخن قصد دارد دیدگاه حلولیه را نفی کند. شاید به این طریق که زنده ماندن به ذات و صفات خدا مستلزم اتصال انسان به ذات و صفات اوست و این خود حلول و امتزاج است.

اگر کسی محدث را محل قدیم (حلول) یا قدیم را محل محدث (اتحاد) بداند؛ یا اوصاف آن دو را به یکدیگر نسبت دهد، مذهب دهریه را تصدیق نموده، دلیل حدوث عالم را باطل گردانده است. زیرا در این صورت یا خالق و مخلوق قدیم خواهد بود، یا هر دو محدث محسوب خواهد شد. لذا، چنین کسی قایل به حلول (و اتحاد) است. (همان: ۳۶۳)

او که خود صوفی معروفی است، در این باره اظهار می دارد:

«من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم: هر که قایل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق، وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد. و چون دین - که اصل است - مستحکم نبود، تصوف که نتیجه و فرع است اولی‌تر که با خلل باشد؛ از آن که اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.» (همان: ۳۸۲)

۳.۴. وحدت وجود:

یکی از ویژگی‌هایی که محققان برای عرفان در همه فرهنگ‌های جهان قایل شده‌اند و آن را در میان آن اقوام و فرهنگ‌ها مشترک می‌دانند، بینش وحدت وجودی است. (ستیس، ۱۳۷۹: ۲۱۸) چنان که ایشان دو وجه متناقض‌نما برای وحدت وجود قایل شده، بر آن اند که در این بینش جهان با خدا یکسان و یکی است و در عین حال از او متمایز است. (همانجا)

در عرفان و تصوف اسلامی نیز بینش وحدت وجودی خود یکی از طرق تحصیل معرفت و اتصاف به ایمان تلقی می‌گردد. و علی‌رغم آنچه به نظر می‌رسد، با مسأله حلول و اتحاد متفاوت است. چنان که برخی صاحب‌نظران بر این باورند که:

«معمولاً قائلان به وحدت وجود یا به حلولی بودن متهم گشته‌اند یا به اتحادی بودن؛ چنان که مثلاً در مقایسه حلاج و ابن عربی اولی‌را حلولی و دومی‌را اتحادی دانسته‌اند. غالباً حلول را مربوط به تجلی و قوس نزول می‌دانند و اتحاد را فنا و قوس صعود. در اولی خدا حال در موجودات است و در دومی انسان با فنای خویش با خدا متحد می‌شود. ولی در وحدت وجود سخن از دو شیء نیست. دو ذات وجود ندارد، لذا حلول و اتحاد بی‌معناست. سخن از وحدت ظاهر و مظهر است. هرگاه یکی باطن بود دیگری ظاهر می‌شود و بالعکس، ظهور یکی موجب بطون دیگری است. لیکن ادراک وحدت وجود در عین حفظ تعالی خداوند، آن قدر ظریف است که به اعتقاد ابن عربی، برای بزرگ‌ترین عرفا نیز امکان لغزش به دامان حلول یا اتحاد وجود دارد. چرا که مقام، مقام حیرت است و عقل را یارای پاسخگویی به شبهات آن نیست.» (کاکایی، ۱۳۹۳: ۶۰۳)

تفکر وحدت وجودی بیش و کم در کشف‌المحجوب نیز به چشم می‌خورد. و این شیوه و نگرش معرفتی بی‌تردید متفکر و عارف بینادلی چون هجویری را به ورطه بی‌ایمانی

نمی کشاند که بر آن است که: «هر که قایل باشد به مقالتی به خلاف توحید و تحقیق، وی را اندر دین هیچ نصیب نباشد.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۸۲)

بنابراین وی - به رغم نظر اغلب متکلمان که وحدت وجود را خلاف توحید می دانند و شرک محسوب می نمایند - معتقد است: «بنده به درجاتی رسد از غلبه دوستی که عقلشان (عقلش) اندر نظر فعل مغلوب گردد و به شوق فاعل کلّ عالم را همه آن دانند و آن بینند.» (همان: ۳۵۴)

گویا در عرفان و تصوف اصطلاح «جمع» به گونه ای متضمن مفهوم وحدت است. مؤلف کشف المحجوب اصطلاح «جمع» را - در مقابل تفرقه که آن را از مکاسب می داند - از مواهب محسوب می نماید و در توضیح آن اظهار می دارد: عزت بنده در آن است که فعل خود را در فضل و عنایت حق مستغرق ببیند و مجاهدت خود را در مقایسه با هدایت خداوند در شمار نیاورد. (همان: ۳۷۵) از این رو می گوید: «قیام کلّ وی به حق باشد و حق - تعالی - محوّل اوصاف او.» (همانجا)

سپس به حدیثی قدسی از پیامبر موسوم به قرب النوافل استناد می نماید: لایزال عبدی یتقرب إلیّ بالنوافل حتی أحبه، فإذا أحببته كنت له سمعاً و بصرأ و یداً و مؤیداً و لساناً بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش. وی در توضیح این حدیث اظهار می دارد که هستی انسان در او فانی می شود و افعال وی به وی منتسب می گردد، بلکه به خدا منتسب خواهد بود، تا آنجا که ذکر او ذکر خدا می شود و در حال غلبه و فنا مانند بایزید می گوید: سبحانی، ما أعظم شأنی (همانجا). این سخن را به ظاهر بایزید بر زبان رانده، لیکن گوینده اصلی خداست.

یا در جایی دیگر در آیه و ما رمیت إذ رمیت و لكن الله رمی (انفال/۱۷) عملی که - به نظر هجویری - حاصل مغلوبیت و استغراق پیامبر بود به او منتسب نمی گردد بلکه به خدا نسبت داده می شود. (همان: ۳۷۶)

این افعال در شمار کارهای معتاد و رایج آدمیان نیست. لذا، کارهایی که از جنس کارهای انسان نیست فاعل آن ها خداست. از این رو خداوند فعل خود را به انبیا و اولیای خود منسوب می کند و اعمال آن ها را به خود. پس آنجا که فعل دوستان خدا فعل او باشد، بیعت و اطاعت آن ها هم منسوب به خداست. «إنّ الذین یبایعونک إنّما یبایعون الله (فتح/۱۰)» «ومن یطع الرسول فقد أطاع الله (نساء/۸۰)» (همانجا)

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۳۳

در این کتاب تمثیل‌هایی نیز نقل می‌شود که می‌توان آن‌ها را دلیل بر بینش وحدت وجودی دانست و از آن‌ها می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

نخست، جمع همت مجنون در لیلی؛ به این معنا که همه عالم و کل موجودات در نظر مجنون صورت لیلی بود و مجنون در همه عالم لیلی را می‌دید. (همان، ص: ۳۸۰)

دوم، این که: «ابویزید روزی در صومعه بود، یکی پیامد و گفت: اَبویزید فی البیت؟ فقال ابویزید: هل فی البیت اَلَّا اللهُ؟» (همانجا)

به اعتقاد صاحب کشف‌المحجوب این حالات که سراسر متضمن وحدت است، در اثر قهریت، غلبه و سلطه خدا بر هستی انسان حاصل می‌شود. در نتیجه، فعل و نطق انسان فعل و نطق خدا می‌گردد، بدون آن که او با مخلوقات خود امتزاج و اتحاد پیدا کند و یا در اشیا حلول نماید. (همان: ۶-۳۷۵) بنابراین در عرفان، از جمله در دیدگاه هجویری، وحدت وجود خود روشی برای کسب معرفت و وصول به ایمان محسوب می‌گردد.

۴.۴. عقل در برابر هوی:

در عرفان اسلامی غالباً پای عقل در پیمودن طریق معرفت لنگ و ناتوان بوده است. اما در روش معرفت‌شناختی هجویری از آنجا که عقل از اسباب تحصیل معرفت به شمار می‌رود، راه به ایمان می‌برد و در برابر هواهای نفسانی قرار می‌گیرد؛ «مر زنده را دعوتی می‌باشد از عقل و یکی از هوی، آن که متابع دعوت عقل باشد به ایمان رسد و آن که متابع دعوت هوی باشد به نیران رسد.» (همان: ۳۱۱)

۴.۵. ایمان و توکل:

نزد برخی متصوفه نظیر کرامیه توکل نشانه زهد بود و اشتغال به کسب نوعی آرایش تلقی می‌شد. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۴۷/۱) لیکن، هجویری به رغم اعتقاد ایشان آن را مستلزم نفی کسب نمی‌بیند. چه، وی اساساً معرفت را در کسب و مداومت در اوامر الهی می‌داند. چنانکه از محمد بن الفضل البلخی نقل می‌کند: «أَعْرَفُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَشَدُّ هَمَّ مَجَاهِدَةً فِي أَوْامِرِهِ وَ أَتَبِعُهُمْ لِسُنَّةِ نَبِيِّهِ.» (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۱۵) او با استناد به این قول معرفت حق را موقوف به مجاهده و کسب می‌شمارد. به عبارت دیگر هر کس کسب و مجاهده بیشتری داشته باشد معرفتش نسبت به حق بیشتر است. بنابراین در مذهب او جمع بین توکل و مجاهدت استبعادی ندارد. لذا، خود ضمن آنکه کلام را به آیه «و علی الله فتوکلوا ان کنتم

مؤمنین» (مآئده/۲۳) ختم می کند، اظهار می دارد: حقیقت ایمان توکل به خداوند است. (همان: ۴۲۳)

۵. نتیجه گیری:

آن چه می توان از جست و جو در مکاتب گوناگون فکری و کلامی و مقایسه آن با آراء معرفت شناختی و کلامی هجویری حاصل کرد، در درجه نخست این است که هر مکتبی دینی و اعتقادی، چنانچه تنها یکی از دو روش عقل و نقل را برگزیند و آن دیگری را مغفول گذارد، از طریق صواب دور می ماند. لیکن، مکاتبی که این دو روش را به هم آمیزند، در حقیقت راهی میانه اختیار کرده اند.

هجویری، هر چند یکسره به راه میانه روی و اعتدال نرفته باشد، لیکن به نظر می رسد که کوشیده است تا آنجا که مقدور است طریق عدالت برگزیند.

وی با تکیه بر دیدگاه اهل سنت و جماعت و با استناد به سوره مؤمنون آیات ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ همه عوامل و مایه ها را که خدا در آدمی مرکب گردانیده، انسان می خواند نه صرفاً روح یا جسم یا دل و... را. در این میان، به عقیده او جسم، روح و نفس جواهری هستند که از اسباب کسب معرفت محسوب می شوند. وی برای هر یک صفت و ویژگی هایی قایل است. صفت جسم حس و صفت روح عقل است و مجاهده علیه نفس یاریگر عقل در تحصیل معرفت می باشد.

او به رغم اعتقاد برخی از اندیشمندان و عرفا معرفت را برهانی می داند و به پیروی از ماتریدی برای کسب آن اسبابی را تعریف می کند که عبارتند از: حس، خبر و عقل. در این میان، چون عقل به تنهایی راه به مقصود نمی برد، هدایت وحی به یاری آن می آید. از این منظر، الهام که مبتنی بر برهان نیست، طریق روشن معرفت نخواهد بود. زیرا، دچار لغزش و تناقض است.

به نظر وی نشانه ایمان همانا معرفت، اقرار و پذیرفتن عمل و طاعت است. ایمان اقتضای طاعت می کند و مؤمن نباید تارک الامر باشد. به طور کلی هجویری، مطابق با رأی ماتریدی، ایمان را فعل بنده می داند که با هدایت حق مقرون باشد. او عناصری چون ولایت و توکل را در کسب معرفت و ایمان مؤثر می شمرد. با این وجود، هر عقیده و فعلی را که دلالت بر حلول کند، منافی ایمان محسوب می نماید. لیکن، از فحوای آراء او چنین برمی آید که علی

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۳۵

رغم نفی حلول و اتحاد بینش وحدت وجودی را منافی معرفت توحیدی نمی‌داند. چه، آن را بری از حلول، اتحاد و امتزاج می‌بیند. چنانکه مشاهده می‌شود، وی در اغلب ملاحظات معرفت‌شناختی خود درباره ایمان و معرفت متأثر از عقاید ماتریدیه است. چراکه مانند آن هادر طرح اصول معرفت‌شناختی خود تلفیقی می‌اندیشد و جنبه‌های گوناگون حسی، نقلی، عقلی و وحیانی را می‌آمیزد. لذا در چنین روشی، بی‌راه نمی‌نماید که طبق آنچه در متن مقاله آمده است - معرفت و ایمان را هم اکتسابی و هم موهبتی تلقی کند و آن را ضروری ندانسته، موقوف به برهان عقلی نماید. چه، به گفته خودش، هرکه عقل را چراغ راه قرار ندهد به آتش جهل گرفتار می‌آید. همچنین او در میان معرفت و ایمان رابطه‌ای از اینگونه می‌بیند که فقدان معرفت منتهی به بی‌ایمانی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. گویا هجویری به دیدگاه معتزله درباره انسان اشاره دارد. در این مورد رک: (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۷۹)
۲. رک: (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۹-۷)
۳. برای کسب اطلاع بیشتر از نظریه ماتریدی درباره اسباب کسب معرفت رک: (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۹-۷)
۴. گویا این گروه کرامیه هستند، در این مورد رک: (بغدادی، ۱۳۴۴: ۷)؛ همچنین رک: (اشعری، ۱۳۶۲: ۷۳-۶۹)
۵. درباره اظهار نظر ماتریدیه در این باره، رک: (شبلی نعمانی، ۱۳۲۸: ۲-۷۱)
۶. وی در جایی دیگر اظهار می‌دارد که در نتیجه عمومیت کرامت و ایمان جبری و ضروری، معرفت برای اهل آن ثوابی در پی نخواهد داشت. رک: (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۷۴)
۷. در این مورد، رک: (همان: ۷-۲۷۶)
۸. پیران و استادان هجویری که در سال (۴۶۹ق.) درگذشت. (هجویری، ۱۳۸۴، مقدمه مصصح: ۱۹)

۹. ابو حلیمان دمشقی: حلمانیه منسوب به وی هستند. او ایرانی بود اما چون در دمشق عقیده خود را اظهار کرد به دمشقی معروف گردید. او را به دو دلیل کافر دانسته اند: نخست، قول به حلول خدا در جسم خوبرویان؛ دوم، اعتقاد به اباحه. (رک: همان: ۷۴۵، تعلیقات)
۱۰. ابوالقاسم فارس بغدادی: وی در اصل از مردم دینور بود. با ابومنصور ماتریدی متکلم معروف حنفی صحبت داشت. فارسیان منتسب به او هستند. (رک: همان: ۷۴۶، تعلیقات).

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. ۱۳۶۲. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. ترجمه محسن مؤیدی. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر
- بغدادی، عبدالقاهر. ۱۳۴۴. الفرق بین الفرق. ترجمه محمد جواد مشکور. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر
- بهار، محمدتقی. ۱۳۷۶. سبک‌شناسی؛ تاریخ‌تطور نشر فارسی. ۳جلدی. نهم. تهران: انتشارات مجید
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. ۱۳۶۸. تاریخ‌معتزله. تهران: کتابخانه گنج‌دانش
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۹۰. طریق‌عرفانی معرفت‌از دیدگاه ابن عربی. ترجمه مهدی نجفی افرا. چاپ دوم. تهران: انتشارات جامی
- حلی، علامه جمال‌الدین. ۱۳۸۸. کشف‌المراد؛ شرح تجرید‌الاعتقادخواجه نصیرالدین طوسی. ترجمه ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات اسلامیة
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۹. جستجو در تصوف ایران. چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیرکبیر
- ستیس، والتر ترنس. ۱۳۷۹. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: انتشارات سروش
- شریف، میان محمد. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه در اسلام. گردآوری و ترجمه زیر نظر نصراله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۳۸۳. توضیح‌الملل؛ ترجمه ملل و نحل. با مقدمه و تصحیح و ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چاپ ششم. تهران: شرکت افست سهامی عام
- کاپلستون، فریدریک. ۱۳۹۲. تاریخ فلسفه؛ یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. جلد یکم. چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش
- کاکایی، قاسم. ۱۳۹۳. وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. چاپ ششم. تهران: انتشارات هرمس

ماتریدی السمرقندی، ابومنصور محمد بن محمود. ۱۹۸۶. کتاب التوحید. به کوشش و مقدمه فتح اله خلیف. بیروت: دارالمشرق
هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.

Holy Quran

Ash'ari, Abul Hasan Ali bin Ismail, (۱۳۶۲), Maghalat- ol - Eslamiin Va Ekhtelaf - ol- Mosallin , translated by Mohsen Moayyedi, first published, Tehran: Amir kabir

Baghdadi, Abd -ol - Ghaher , (۱۳۴۴), the AlFargh bay al- feragh, translated by Mohammad Javad Mashkoo, second edition, Tehran: Amir kabir

Bahar, Mohammad Taghi., (۱۳۷۶), stylistics, the history of the evolution of Persian prose, ۳ volumes, ninth published, Tehran: Majid

Chittick, William (۱۳۹۰), through mystical knowledge of Ibn- al- Arabic, translated by Mehdi Najafi Afra, second edition, Tehran: Jami

Copleston, Friedrich, (۱۳۹۲), History of Philosophy, Greek and Roman, translated by Jalaluddin Mojtavavi, Volume I, VII, Tehran: scientific, cultural and Soroush Publications

Helli, Jamal al Din, (۱۳۸۸), Kashf-Al-Morad;, translated by Hasan Sha'rani, Tehran: Eslamiyya

Hojviri, Abul Hasan Ali Ibn Osman, (۱۳۸۴), Kashf - ol-Mahjub, corrected by Mahmoud Abedi, second edition, Tehran: Soroush

Jafari Langarodi, Mohammad Jafar (۱۳۶۸), Histoty of Mu'tazila, Tehran: library of Ganj- E- Danesh.

Kakaei, Ghasem., (۱۳۹۳), Unity of ofbeing, the narration of Ibn- al- Arabi and Meister Eckhart, the sixth edition, Tehran: Hermes
Matoridy, Abu Mansour Ibn Mahmoud, (۱۹۸۶), The Book of Tawheed, the efforts and the introduction of Fathullah Kholif, Beirut: Dar al Mshregh

Zarrinkoub, Abd ol Hosein, (۱۳۶۹), search in Iranian Sufism, fourth edition, Tehran: Amir Kabir

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هجویری در کشف‌المحجوب (۱۳۹-۱۱۱) ۱۳۹

Shahrestani, Muhammad bin Abdul Karim, (۱۳۸۳), Tozih-Al-melal Translation of Melal Va Nehal, introduction & corrections & translated by MR Jalali-Naini, sixth edition, Tehran: Offset Company LLP
Sharif, Mian Mohammad, (۱۳۶۲), History of Philosophy in Islam, collected and translated under the Nasrollah pourJavadi, Tehran: University Publishing Center
Stace, Walter Terence (۱۳۷۹), mysticism and philosophy, translated by Baha ol din khorramshahi, Tehran: Soroush.