

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۵۸-۱۹

## تحلیل معناشناسیک و ریخت‌شناسیک جدل‌گونه‌های هجویری

الهه عظیمی یان‌چشمه\* - محمود عابدی\*\*

### چکیده

جدل از گونه‌های بیانی قیاس در علم منطق است که به شیوه پرسش و پاسخ بین دو تن به کار می‌رود. در این جستار ابتدا با توجه به تعریف جدل و نوع مباحثات دیالکتیکی کشف‌المحجوب، تعبیر «جدل‌گونه» که حدودی معنایی و مصداقی مابین مناظره و جدل دارد، برگزیده شد. سپس کل جدل‌گونه‌ها تحت دو عنوان کلی تحلیل «معناشناسیک» و «ریخت‌شناسیک» مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت. در بخش نخست، از رهگذر محتواشناختی جدل‌ها، مهم‌ترین دغدغه‌های فکری و عقیدتی صوفیان و عالمان دینی آن دوران به دست آمد و در بخش دوم، کل جدل‌ها از نظر شکل و ریخت کلی توصیف شد و با این توصیف، سه ضلع اصلی مثلث جدل‌گونه‌ها تبیین شد که عبارت است از: مخاطب، شگرد، شکل؛ این سه عنصر در رابطه‌ای متقابل و متداخل، ساختار و هندسه غالب جدل‌گونه‌های هجویری را ترسیم می‌کند. در این میان از مباحث گفتمان‌شناختی و جامعه‌شناختی اثر نیز غافل نبوده‌ایم.

### واژه‌های کلیدی

کشف‌المحجوب، تحلیل معناشناسی و ریخت‌شناسی، تصوف قرن پنجم، جدل، مناظره.

---

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) [elahe.azimiyancheshme@gmail.com](mailto:elahe.azimiyancheshme@gmail.com)

\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی [abedy@tmu.ac.ir](mailto:abedy@tmu.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۰/۱۹

## ۱- مقدمه

«جدل» و «مجادله» از ریشه «جدَل» به معنای «استخوان سخت و درشت» و نیز به معنای «تاییدن و پیچیدن»، گرفته شده است؛ گویی دو نفر که با یکدیگر بحث می‌کنند، هر یک دیگری را با رای و نظر خویش می‌پیچانند. فن «جدل» زمانی متداول شد که باب مناظره و ردّ و قبول مسائل توسعه یافت و مناظره‌کنندگان در استدلال و پاسخ‌های خود، به روشی لگام‌گسیخته سخن می‌گفتند. از این‌رو، پیشوایان ناگزیر شدند آداب و احکامی وضع کنند تا مناظره‌کنندگان بر وفق آن قوانین سخن گویند و وضع استدلال‌کننده و پاسخ‌دهنده روشن گردد که در چه جایی اعتراض کنند و یا به معارضه برخیزند و کجا سکوت کنند و خصم به سخن و استدلال بپردازد (دهخدا، ۱۳۳۸: ذیل مجادله). خواجه نصیر هر قول جازم را که مفید رایی مشهور یا مقتضی الزامی باشد، جدل می‌خواند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۳). این واژه معادل (Dialection) یا «طوبیقا»ی یونانی (Topics) است که ناظر به یکی از گونه‌های بیانی قیاس (Syllogisme) در علم منطق است.

اما آنچه در این مجال و مقال، تحت عنوان «جدل» طرح و تحلیل نموده‌ایم، مفهومی فراتر از یک اصطلاح منطقی و تعاریف این فن دارد. از این‌رو برای حفظ حدود معنایی و اصطلاحی «جدل» و تفکیک مفهومی و مصداقی آن از مباحثات و مناظرات کلامی هجویری در کتاب کشف‌المحجوب، تعبیر «جدل‌گونه» را باب نموده و به کار گرفتیم.

هجویری در دو مورد از این گونه جدل‌هایش، با عنوان «مناظره» یاد کرده است: «مرا با یکی از متلبسان علم... مناظره همی‌رفت» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۴). «اندر هندوستان مردی دیدم... که با من اندر این معنی مناظره کرد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۲). برای این که سهل‌انگاری هجویری را در این نام‌گذاری نشان داده باشیم لازم است توضیح مختصری درباره «مناظره» ذکر کنیم. «مناظره» در لغت به معنی با هم نظر کردن و فکر کردن در حقیقت و ماهیت چیزی است. در واقع به مجادله و نزاع با همدیگر و بحث با یکدیگر در حقیقت و ماهیت چیزی مناظره گویند (دهخدا، ۱۳۳۸: ذیل مناظره). «در میان مسلمانان، فن مناظره پس از گسترش علم کلام و فقه پدید آمد زیرا فقیهان و متکلمان ناگزیر بودند برای اثبات آراء و عقاید خود استدلال کنند. به همین جهت، با استفاده از منطق ارسطو، به مرور آداب بحث و مناظره را تدوین کردند» (موحد، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۶۷). در مناظره رسم چنان است که «دو تن که به دو عقیده متقابل معتقدند، بدون آن که قصد الزام یکدیگر را

داشته باشند، با یکدیگر به مباحثه پردازند زیرا که غرض اصلی آنها کشف حقیقت است نه سرکوب یکدیگر و همین که حق بودن یکی از دو طرف نقیض معلوم شد، طرف مقابل به آن اذعان می‌کند و بحث پایان می‌گیرد» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۲۲۵). در حالی که بر «جدل‌گونه»‌های هجویری، منطق دیگری حاکم است. اول این که بیشتر مجادلات او، یک‌طرفه است؛ یعنی مخاطب و طرف دعوی در صحنه گفت‌وگو حضور ندارد و تنها صدایی که شنیده می‌شود، صدای قاطع نویسنده است که اقوال مخالف را با ضمیر سوم شخص نقل می‌کند، خود پاسخ می‌دهد و خود نتیجه‌گیری می‌کند. دوم این که خصم هجویری اغلب فرضی و غیر واقعی است؛ بنابراین خود از جانب این خصم ذهنی، طرح مسئله می‌کند و خود واکنش نشان می‌دهد؛ گویی فعل «جدل» تنها بین هجویری و اندیشه‌هایش صرف می‌شود و خصم در این میان، محلی از اعراب ندارد. از طرفی نمی‌توانیم به قطع آن را «جدل» بنامیم. در جدل، قصد «الزام» شرط است و فنی است که به شیوه پرسش و پاسخ بین دو مباحثه‌کننده به کار گرفته می‌شود. در حالی که در غالب جدل‌گونه‌های هجویری به شیوه‌ای نزدیک به مناظره - دو طرف دعوی، مخالف صددرصد آرای هم نیستند و تنها راه مسالمت‌آمیزی برای حل مسئله می‌جویند. سوم این که جدل شفاهی است و دو طرف دعوی رو در روی هم گفت‌وگو می‌کنند و یا اگر مکتوب است، شرح ماجرای است که قبلاً واقع شده و بعداً مکتوب گشته است؛ در حالی که در کشف‌المحجوب، دو طرف دعوی غالباً به طور عملی مجادله‌ای نکرده‌اند. هجویری معمولاً با طرف دعوی، بُعد زمانی و مکانی دارد؛ مثلاً با او در یک‌جا حضور ندارد و یا با کسانی که سال‌ها و بل قرن‌ها پیش از او اظهار نظری کرده‌اند یا حتی کسانی که ممکن است در آینده‌ای دور یا نزدیک سؤالی طرح کنند، مباحثه‌ای ذهنی می‌کند. گاه این جدل‌ها به قدری انتزاعی است که به حدیث نفس و گفت‌وگویی درونی نزدیک می‌شود. از این رو «جدل‌گونه»‌های او تعریفی مابین مناظره و جدل دارد. در این جا اقوالی را به عنوان جدل از متن نقل کرده‌ایم که اولاً شخص هجویری در آنها دخالت دارد و تنها صرف نقل آرای دیگران نیست و ثانیاً کار او ردّ یا اصلاح آراست نه تأیید، که در غیر این صورت، صورت جدل را درهم می‌شکنند.

از آنجا که کشف‌المحجوب در میان کتاب‌های صوفیانه فارسی، حکم کتاب مرجع و به اصطلاح «مادر» را دارد، می‌توان منطق گفت‌وگویی آن را به دیگر کتاب‌های عرفانی بعد از آن نیز تعمیم داد و آنگاه پرسید: ۱- جایگاه جدل در گفتمان و جامعه زبانی صوفیه چیست؟ به عبارت دیگر چرا به

جای تبیین مستقیم مسائل تعلیمی که قطعیت بیشتری دارد، از طرح مناظره و مجادله استفاده شده است؟  
۲- آیا از رهگذر محتوا و مسائل مطرح در جدل‌ها می‌توان به این پرسش پاسخ داد که مهم‌ترین دغدغه‌های فکری عارفان و عالمان مذهبی آن روزگار چه بوده است؟ ۳- آیا با رویکردی دیگر که به ساختمان جدل‌ها نظر دارد، می‌توان این جدل‌های پراکنده را به نوعی شکل‌شناسی کرد؟

### ۳- پیشینه تحقیق

دو واژه کلیدی این پژوهش، «جدل» و «کشف‌المحجوب» است که در باب هر کدام از این دو، پژوهش‌های متعدد و متنوعی انجام گرفته است. کشف‌المحجوب بارها به لحاظ متن‌شناسی، تصحیح متن، روایت‌شناسی و بررسی اصطلاحات و اندیشه‌های صوفیانه مورد تحلیل محققان بوده اما تا کنون پژوهشی با جمع این دو واژه کلیدی یعنی جدل و کشف‌المحجوب صورت نگرفته است. شاید علت این بی‌توجهی، تناقض ظاهری بحث‌های کلامی، منطقی و فلسفی در متون صوفیانه و عرفانی است. محمدعلی خالدیان از معدود محققانی است که به اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و کلامی در متون عرفانی توجه نشان داده است. مقاله‌های «بررسی چند قاعده فلسفی و کلامی در کشف‌المحجوب» و «کشف‌المحجوب و یک قاعده فلسفی»، به ترتیب مندرج در مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه و کیهان فرهنگی، تا حدی به مباحث کلامی در متن کشف‌المحجوب نزدیک شده است اما هر دو نیز موضوعی فارغ از مبحث جدل و شیوه جدل‌گری هجویری دارند. این جستار، نخستین پژوهش در شناسایی نوع جدل در متن کشف‌المحجوب و تحلیل معناشناسی و ساختمان‌شناسی آن است. علاوه بر این، در شکل‌شناسی گونه «جدل» نیز به طور عام، پژوهشی درخور صورت نگرفته است. از این رو، تحقیق حاضر می‌تواند سرآغاز این مبحث نیز باشد.

### ۴- روش پژوهش

رفتارشناسی جدل‌گری هجویری و مخاطب‌شناسی جدل‌هایش، به اعتبار ملاحظات سیاسی و اجتماعی منعکس شده در کشف‌المحجوب، باب مطالعات جامعه‌شناختی و گفتمان‌شناختی را می‌گشاید تا با این ابزار بتوان زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و عقیدتی اثر را بسترشناسی کرد. از

سویی دیگر، برای شکل‌شناسی جلد‌ها، باید با روشی ساختارگرایانه به ترسیم ساختمان جلد‌ها اهتمام ورزید. بدین ترتیب و در مجموع، با نگرشی استقرایی از جزء‌های پراکنده به قوانین کلی نقب خواهیم زد.

### ۵- تحلیل معناشناسیک جلد‌گونه‌ها

بدیهی است این جلد‌ها، ناشی از اختلافات فرقه‌ای و مذهبی جامعه زمان مؤلف است و هجویری در این کتاب، به نیاز جامعه خود پاسخ می‌دهد. میان متون و جامعه روزگار آنها پیوند ناگسستنی وجود دارد؛ به تعبیر معروف بینامتنیت‌شناسان: «هیچ اثری در خلاء به وجود نمی‌آید»؛ به عبارت دیگر، هیچ متنی را نمی‌توان مستقل از جامعه روزگار خود، نقد و تحلیل کرد. این رابطه متن و دنیای فرامتن، پیش‌تر از مباحث بینامتنیت (Intertextuality)، اصل بنیادین نقد جامعه‌شناختی بوده است و در مباحث نوی زبان‌شناسی تحت عنوان تحلیل‌گفتمان انتقادی (Critical Discours Analysis) دنبال شده است. آنچه در این بخش دنبال می‌کنیم - بدون پیروی از الگوی خاصی - رویکردی است به پیش زمینه اجتماعی متن جلد‌گونه‌های کشف‌المحجوب؛ یعنی شناسایی بافت تاریخی و جامعه‌شناختی آنها.

در این جستار، بیش از بیست جلد‌گونه در متن کشف‌المحجوب ارزیابی شد. رسم غالب هجویری، پس از طرح جلد و نقل اختلاف نظر فرّق، چنین است که خود نیز به اظهارنظر و ردّ و قبول آراء مبادرت می‌ورزد اما گاهی دیده می‌شود که او دخالت مستقیمی در مباحثات ندارد. شاید در این موارد که کم هم نیستند، او چندان به ثبات نظر و قدمی نرسیده باشد.

### جدل‌گونه یکم

بدان که گروهی اند از ملاحده - لعنهم الله - که مر ایشان را سوفسطاییان خوانند و مذهب ایشان آن است که: «به هیچ چیز علم درست ناید و علم خود نیست». با ایشان گوییم که: «این دانش که می‌دانید که به هیچ چیز علم درست نیاید، درست هست یا نی؟» اگر گویند: «هست»، علم اثبات کردند و اگر گویند: «نیست»، پس چیزی که درست نیاید، آن را معارضه کردن محال باشد (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۳).

«سوفسطاییان به طور کلی، منکر هرگونه علمند و روش کلامی ایشان سفسطه یا مغالطه است. اگر مقدمات قیاس در معنی حق نباشد بلکه شبیه به حق باشد و برای سرکوب به کار رود، قیاسی سوفسطایی است» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۲۶: ۵۱۵). هجویری از قول صوفی‌نمایان می‌گوید: «علم ما به هیچ چیز درست نیاید پس ترک علم، ما را تمام‌تر از اثبات آن باشد (همان‌جا).

**روش‌شناسی جدل:** از آن‌جا که سوفسطاییان مردود همگانند، هجویری برای ردّ ایشان چندان به ادله قاطع نیاز ندارد. روش او در این موارد، شیوه اهل جدل است که مجادله‌گر ابتدا نظر خصم را می‌پذیرد آنگاه از سخن خود او امر محالی اقامه می‌کند تا بدین طریق بر او غلبه کند.

### جدل‌گونه دوم

مرا با یکی از متلبسان علم که کلاه رعونت را عزّ علم نام کرده است و متابعت هوی را سنت رسول... مناظره همی رفت. اندر آن میان گفت: «ملاحده دوازده گروهند. یک گروه اندر میان متصوفه‌اند». گفتم: «اگر یک گروه در میان ایشانند، یازده گروه اندر میان شمایند. ایشان خود را از یک گروه بهتر نگاه توانند داشت که شما از یازده گروه» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۴).

**روش‌شناسی جدل:** طرف دعوی به تعبیر هجویری «از متلبسان علم» است؛ کسانی که ادعای علم می‌کنند اما از حقیقت آن بی‌بهره‌اند. هجویری با این تعبیر می‌کوشد خصم را تخطئه و خواننده را با رای خویش همراه کند. هجویری چندان اهل جر و بحث‌های طولانی و دنباله‌دار نیست و با یک فصل‌الخطاب کلی، راه را بر خصم می‌بندد. اگرچه کلامش حجیت منطقی ندارد اما خواننده را با ذکر این مسلمات، تسلیم می‌سازد بدون آن که منتظر شنیدن پاسخ طرف جدل بماند.

### جدل‌گونه سوم

یحیی بن معاذ و... ابوسعید بر آنند که: «غنا فاضل‌تر...» و دلیل آرند که: «غنا صفت حق است و فقر بر وی روا نباشد...». گوییم: «این شرکت اندر اسم است نه در معنی که شرکت معنی را مماثلت<sup>۲</sup> باید» و نیز گروهی عوام گویند: «توانگر را فضل نهیم بر درویش... که بر غنا شکر فرمود و اندر فقر صبر...». گوییم: «... هر که اندر نعمتی که اصل آن غفلت است شکر کند، غفلتش بر غفلت زیادت

کنیم». بوسعید گوید: «الْفَقْرُ هُوَ الْغِنَى بِاللَّهِ» و مراد از این، کشف ابدی باشد به مشاهدت حق. گوئیم: «مکاشف ممکن الحجاب باشد. پس اگر صاحب مشاهدات را محجوب گرداند از مشاهدت، محتاج آن گردد یا نه؟» اگر گوید: «نگردد»، محال باشد، اگر گوید: «گردد»، گوئیم: «چون احتیاج آمد، اسم غنا ساقط شد... آن را که نامش از حق فقیر است اگرچه امیر است فقیر است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۱).

موضع هجویری و بیشتر مشایخ، تفضیل فقر است. در تعالیم متصوفه، مفهوم فقر و غنا بسیار درهم تنیده است. سالک در عین بی‌نیازی از ماسوی‌الله، خود را غرق نیاز حق می‌بیند و از طرفی در مقام فقر، به فنای فی‌الله می‌رسد که نهایت مرتبه کاملان است. احمد غزالی گوید: «معشوق با عاشق گفت: بیا تو من شو که اگر من تو شوم، نیاز زیادت شود اما چون تو من گردی، همه معشوق بود و غنی مطلق او بود» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱۰).

**روش‌شناسی جمل:** خصمان در کل دو دسته اند: اول مشایخی چون ابوسعید که غنا را بر فقر ارجح می‌دانند و گروهی از عوام که بر همین باورند. دسته دوم مشایخی که فقر را بر غنا فضل می‌نهند و نیز بیشتر عوام که هم‌داستان با ایشانند. هجویری در پاسخی که به خصم اول می‌دهد، هم بسیار منطقی حکم می‌کند و هم انگشت بر بدیهی‌ترین عقاید عرفا یعنی حدوث و قدم می‌گذارد. اصطلاحات کلامی از قبیل: اسم، معنی، مماثلت، قدیم و محدث، سخن او را از نظر عقلی موجه می‌نماید اما آنجا که عوام را مخاطب قرار می‌دهد، کلام مستدل نیست و تنها با تکیه بر دانسته‌های ایشان پاسخی توجیهی می‌دهد. او حتی کلام اهل فقر را که خود نیز از ایشان است، به یک‌باره نمی‌پذیرد چنان که سخن جنید را هم چون سخن ابوسعید نقد می‌کند و با این شیوه می‌کوشد راه میانه را جوید. جمله کوتاه «و این محال باشد»، پاسخ آشنای هجویری است به مخالفان در بیشتر جمل‌هایش. عبارات مسجعی که وی در انتهای سخن خود می‌آورد، در مقبولیت کلامش بی‌تأثیر نیست.

#### جمل‌گونه چهارم

از ابوالقاسم کرکانی... پرسیدم: «درویش را چه چیز باید تا اسم فقر را سزاوار گردد؟» گفت: «یکی که پاره‌ای راست برداند دوخت، دیگر سخنی راست بداند شنید...». گروهی از درویشان که با من حاضر بودند که این بگفت، چون به دویره بازآمدم، هر کسی را سرّی پدیدار آمد... گفتم: «بیایید اندر این سخن چیزی بگوئیم». هریک صورت خود بگفتند. چون نوبت به من رسید، گفتم: «پاره

راست آن بود که به فقر دوزند نه به زینت... و سخن راست آن بود که به حال شنود نه به منیت...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۷).

هجویری در علت سخت‌گیری در رقعہ‌دوزی گوید: «تکلف اندر دوختن بدان روا دارند که هر کس خود را مانده ایشان گردانیده؛ زینتی ساختند که جز ایشان کسی ندانست» (هجویری، ۱۳۸۹: ۷۰). اما در این مناظره گوید رقعہ دوختن آنگاه به حقیقت مقرون است که از سر فقر باشد، هم-چنان که برای سماع، آداب خاصی توصیه نمی‌کند. قشیری از قول جنید گوید: «سماع فتنه است آن را که به طلب آن برخیزد به تکلف و راحت روح است آن را که بی تکلف یابد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۰۲).

**روش‌شناسی جدل:** جسارت بی‌نظیر هجویری در نقد نظر خصم اگرچه شیخ او باشد، قابل توجه است. او هم‌درسان را به مجادله فرامی‌خواند تا مجال بحث برایش فراهم شود. سخنان ایشان را ذکر نمی‌کند و تنها به تعریض گوید: «هر یک صورت خود بگفتند». «صورت»، تصور، خیال و سخنی است که نه از سر عقل و یقین باشد. با این تعبیر، خواننده را از درک و استدلال سطحی ایشان آگاه می‌کند تا بهتر بتواند سخنش را به خوانندگان بقبولاند.

### جدل‌گونه پنجم

وقتی مرا با یکی از ملامتیان ماوراء النهر صحبت افتاد. چون من منبسط شدم اندر صحبت، گفتم: «ای اخی، مرادت اندر این افعال شوریده چه چیز است؟» گفت: «سپری کردن خلق اندر خود». گفتم: «این خلق بسیارند. تو عمر و روزگار و مکان آن نیابی که خلایق را اندر خود سپری کنی، همی خود را اندر خلق سپری کن تا از مشغولی بازری» (هجویری، ۱۳۸۹:).

فرقه ملامتیه به گونه‌ای میان خلق حشر و نشر می‌کنند تا نظر مردمان را از خود بگردانند؛ لذا مرتکب اعمالی می‌شوند که به ظاهر خلاف عرف و شرع است و عوام به آنها نسبت اباحه‌گری دهند.<sup>۳</sup> هجویری منشأ ملامت را به طریقت حمدون قصار می‌رساند و می‌گوید: «آنچه روی همه خلق بدان باشد مر اهل ملامت را پشت بدان بود تا همشان خلاف هموم باشد و اندر اوصاف خود وحدانی باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۹۱). با این که هجویری در اینجا مانند طرف جدل معتقد است



ملامتی باید از هر آنچه خلق بدان روی می‌کنند، اعراض کند اما در مقام حجیت با خصم می‌گوید اگر ملامتی ملاک عمل خود را ردّ و قبول خلق قرار دهد، توجّه به خلق است نه اعراض از آن. به نظر می‌رسد این سخن با سخن پیشین او تناقض داشته باشد. در کتاب‌های معروف تصوف، باب مشخصی در خصوص ملامت و فرقه ملامتیه وجود ندارد. در رساله قشیریه نیز ردّ پای نمایانی از عقاید و سلوک ملامتیان نیست و آنچه هم از پیر ایشان حمدون قصار و پیروانشان ذکر شده، پافشاری چندانی را در این مسئله نشان نمی‌دهد. قشیری از قول احمد بن عیسی و او نیز از زبان عبدالله منازل که از ملامتیان است، گوید: «فاضل‌ترین وقت‌های تو آن است که از خواطر و وساوس نفس رسته باشی و وقتی کی مردمان از ظنّ بد تو رسته باشند» که این سخن در ظاهر با آرای ملامتیان موخرتر منافات دارد و شاید موضع‌گیری هجویری نیز در این مجادله، به همین دلیل باشد.

**روش‌شناسی جمل:** مخاطب از ملامتیان است. ابتدا هجویری بحث را پیش می‌کشد. گاهی پاسخ و استدلال هجویری خالی از هرگونه حجت‌آوری و مستندات کلامی است اما در عین حال، محکم و مسلّم می‌نماید و مقبول و مطبوع طبع هر صاحب شعوری؛ هم‌چنان‌که در این جمل دیده می‌شود.

### جمل‌گونه ششم

باز گروهی روا دارند کسی به تکلف راه سکر و غلبه سپرد؛ از آنجا که پیغمبر گفت: «أَبْكَوْا فَإِنْ لَمْ تَبْكَوْا فَتَبَاكُوْا»... و این را دو وجه باشد: یکی مانده کردن خود به گروهی مر ریا را و این شرک صریح باشد و دیگر خود را مانده کردن تا حق مگر وی را بدان درجت رساند...: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ»... یکی از مشایخ گفت: «المُشَاهِدَاتُ مَوَارِيثُ الْمُجَاهِدَاتِ». گوئیم: «مجاهدت اندر همه معانی نیکو باشد اما سکر و غلبه اندر تحت کسب نیاید تا به مجاهدت مر آن را جلب توان کرد... مجاهدات اندر حال صحو توان کرد و صاحب صحو را قبله به قبول سکر نباشد و این محال باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹).

هجویری از قول طیفوریان می‌گوید «سکر از جنس کسب آدمی نباشد و بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۸) و همه به اراده و غلبه مشاهدت حق است و به

همین رو نمی‌توان با مجاهده، اهل سکر شد. هجویری با این که خود جنیدی است و اهل صحو اما به‌خوبی از عهده تبیین مراد اهل سکر برمی‌آید و منصفانه قضاوت می‌کند.

**روش‌شناسی جدل:** هجویری در بردن نام خصم احتیاط کرده است و خواسته تا حرمت ایشان نگاه دارد. اما آنچه از قراین موجود در متن برمی‌آید، ایشان اهل مجاهده و شیخشان «سهل تستری» است. هجویری در نقل این مجادله، انصاف را رعایت می‌کند. او ابتدا با ذکر قول پیامبر می‌کوشد و وجهه این قوم را حفظ و آنگاه عقیده آن‌ها را نقد کند. اهل مجاهده معتقدند بنده با کوشش می‌تواند عوالم سکر را طی و درک کرد. هجویری اصل مجاهده را می‌پذیرد: «مجاهدات اندر همه معانی نیکو باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹). وی با این روش مصالحت‌آمیز می‌کوشد خطای ایشان را اثبات کند که مجاهدت-هرچند لازم- در عالم صحو ممکن است و از درک عالم سکر عاجز است.

#### جدل‌گونه هفتم

آنان که سکر را بر صحو فضل نهند- و آن ابویزید است و متابعان او- گویند: «داوود اندر حال صحو بود، فعلی از وی به وجود آمد، خداوند آن فعل به وی اضافه کرد: و قتل داوود جالوت. و مصطفی اندر حال سکر بود، فعلی از وی به وجود آمد، خداوند به خود اضافه کرد: ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»؛ آنان که صحو را فضل نهند- و آن جنید است و متابعان -گویند: «... موسی اندر حال سکر، طاقت اظهار یک تجلی نداشت از هوش بشد و رسول اندر حال صحو، از مکه تا به قاب قوسین در تجلی بود». من می‌گویم بر موافقت شیخم: «صحوی که آفت نماید، بهتر از سکری که عین آن آفت بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۸۲-۲۸۰).

در رساله قشیریه آمده است: «أَلَا إِنَّهُ فِي حَالِ سُكْرِهِ مَحْفُوظٌ لَا يَتَكَلَّفُهُ وَفِي صَحْوِهِ مُتَحَفِّظٌ بِتَصَرُّفِهِ» به این معنی که سالک در حال مستی محفوظ است نه به تکلف و در حال صحو خویشتن‌داری کند به‌تصرف خود (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۱۴).

**روش‌شناسی جدل:** هجویری بنا بر انصاف طبعی که کمتر دستگیر او در مناظراتش است، عقیده اهل سکر را به تمامی با مستنداتشان ذکر می‌کند و سپس در برابرشان موضع می‌گیرد و ادله خویش

را تبیین می‌کند. در مذاکرات هر دو شواهدی از آیات قرآنی دیده می‌شود با این ایراد عمده که هر دو دسته، آیات را تفسیر به رأی کرده اند.

### جدل‌گونه هشتم

از اهل قبله گروهی گویند: «انسان جز روح نیست...». این باطل است. از آنچه جان چون از این بنیت جدا شود ورا می‌انسان خوانند... گروهی دیگر گفتند که: «این اسم واقع است بر روح و جسد به یک‌جای و چون... مفارق شود، این اسم ساقط گردد؛ چنان‌که بر اسبی چون دو رنگ مجتمع گردد - یکی سیاه و دیگری سپید- آن را ابلق خوانند...». این نیز باطل است: «هَلْ أُنْتِ عَالِي الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»... گروهی گویند: «انسان جزوی است نامتجزی و محل آن دل...». محال است که اگر یکی را بکشند و دل از وی بیرون کنند، هم اسم انسانیت از او ساقط نشود... گروهی از مدعیان متصوفه... گویند: «انسان... آن سرّ الهی است و مودع است اندر امتزاج طبع...». گوئیم: «به اتفاق عقلا، مجانبین و کفار را اسم انسانیت است و در ایشان هیچ معنی نیست از این اسرار» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۲۹۷).

**روش‌شناسی جدل:** طرفان دعوی از چندین عقیده و طریقه هستند که هجویری پاسخ هرکدام را بلافاصله پس از طرح عقیده‌شان می‌آورد. با خطاب کلی «اهل قبله» (مسلمانان)، ماهیت خصمان در پرده‌ای از ابهام قرار می‌گیرد و نام طریقه و شیخ ایشان را نمی‌دانیم. آنها معتقدند انسان جز روح نیست. این امکان وجود دارد که غیر از این دسته، مابقی مخاطبان، فرضی و ساخته ذهن هجویری باشند و وی با طرح این مباحث خواسته تا شبهات ذهن شاگردان و خوانندگان را برطرف سازد. آنچه در پاسخ می‌آورد، همه از بدیهیاتی است که نه نیازی به استدلال عقلی دارد و نه مستندات نقلی. اما در پاسخ به گروه دوم، به آیه قرآن استناد می‌جوید. استناد به آیه برای متقن نمودن کلام، شیوه معهود اهل سنت و جماعت است. گروه سوم معتقدند محلّ انسانیت انسان دل است که اوصاف آدمی در آن است. به نظر می‌رسد عقیده‌ای صحیح و مطابق با حقیقت خلقت انسان باشد اما جواب هجویری بیشتر به طنزی ساده‌لوحانه می‌ماند تا استدلالی محققانه؛ بدیهی است که منظور این گروه «دل»، آن عضو گوشتی صنوبری شکل بدن نیست که اگر بود، حیوانات نیز از آن بی‌بهره نبودند. برخی از «مدعیان متصوفه» نیز معتقدند حقیقت انسانی به سرّ الهی است که در انسان به

امانت سپرده شده است. سوالاتی فرضی که هجویری تعمداً در لابه‌لای این جدل گنجانده، شیوه معهود اوست در تحقیر طرف دعوی تا وی در نظر خوانندگان کتاب، مردود شود و با این ترفند، حجت‌آوری هجویری آسان و به مقصود مقرون گردد.

### جدل گونه نهم

جمله محققان مجاهدت را... اسباب مشاهدت گفته مگر آن پیر [سهل بن عبدالله] که مجاهدت را علت مشاهدت گفته است... «المشاهداتُ موارِثُ المجاهداتِ». حجت سهل، قول خدای است: «والذین جاهدوا فینا لنهّدینهم سبلنا»... نیز [گوید]: ورود انبیا و اثبات شریعت... بنابراین [مجاهدت] است... نبینی که اسبی توسن را به ریاضت از صفت ستوری می به صفت مردمی آرند... مشاهدت اندر مجاهدت... عطاست از حق... که مدار تکلیف... بر هدایت حق است... «إنّ الذین کفروا سواءٌ علیهم ء أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون»... پس ورود انبیا و نزول کتاب... اسباب وصولند نه علت آن... و آنچه گویند: «اسب را به مجاهدت به صفتی دیگر گردانند» بدان که اندر اسب صفتی است مکتوم که تا ریاضت نیابد، آن معنی ظاهر نشود و اندر خر که آن معنی نیست هرگز اسب نگردد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۰۷-۳۰۲).

**روش‌شناسی جدل:** آنچه در این جدل اهمیت دارد، شیوه جدال و جواب هجویری است که گواه وسعت نظر او نسبت به عقیده مخالفان است. وی اگرچه مشاهده را بر مجاهده فضل می‌نهد اما از شخصیت شیخ تستری به نیکی یاد می‌کند و آنچه در نهایت بدان حکم کند، چندان بوی مخالفت نمی‌دهد و به مکالمه‌ای مصالحت‌آمیز می‌ماند. وقتی به شیوه او در نقل این مباحثه دقت کنیم درمی‌یابیم به همان اندازه که کلام خود را مستند به شواهد متقن می‌کند، کلام حریف را نیز به مستندات نقلی و قرآنی می‌آراید تا مهارت خود را در جدال و غلبه بر چنین حریفی نشان دهد.

### جدل گونه دهم

خدای را اولیاست که ایشان را به ولایت و... انواع کرامات مخصوص گردانیده است... و این خلاف ما را با دو گروه باشد: یکی معتزله و دیگری عامه حشویان. معتزله تخصیص یکی بر دیگری را انکار کردند و نفی تخصیص ولی نفی تخصیص نبی باشد و این کفر باشد. و عوام

حشویان تخصیص روا دارند: اما گویند: «بوده اند، امروز نمانده‌اند» و انکار ماضی و مستقبل هر دو یکی بود (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۰-۳۱۹).

کلابادی ولایت را به دو نوع تقسیم می‌کند: «۱- ولایت عامه که میان همه مؤمنین مشترک است: الله ولی‌الذین آمنوا (بقره/۲۵۷). ۲- ولایت خاصه که فنای فی الله بالذات و بالصفات و بالفعل است، مخصوص واصلان حقیقی است» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). قشیری گوید: «ولی را دو معنی است: یکی آن که حق متولی کار او بود: و هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ و یک لحظه او را به خویشتن باز نگذارد. و دیگر معنی آن بود که بنده به عبادت و طاعت حق قیام نماید بر دوام و عبادت او بر توالی باشد که هیچ‌گونه معصیت آمیخته نباشد» (قشیری، ۱۳۶۱: ۴۲۷-۴۲۶). این که اولیای خدا نسبت به عامه مؤمنان مقام خاص دارند، روشن است اما این که چرا به عقیده معتزله خاص بودن مقام ولی، خاص بودن مقام انبیا را نفی می‌کند، معلوم نیست و هجویری نیز بدون هیچ توضیح و حتی بدون آن که پاسخی مبسوط در رد این عقیده بیاورد، از آن می‌گذرد. پاسخ مستملی بدین شبهه، رساتر است: «خلق عام هست و خاص هست و لکن هر خاص اندر جنب دون خویش خاص ترند و اندر جنب فوق خویش عام که بزرگان گفته اند: الخصوص عند خصوص النصوص، عموم» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲/۸۹۵).

**روش‌شناسی جمل:** مخاطب، معتزله و حشویه<sup>۴</sup> است. معتزله به کلی منکر مقام خاص اولیا هستند اما عقیده حشویه به اهل سنت نزدیک است. حریفان جمل، برجسته و صاحب‌اندیشه‌اند؛ اعتزال از اولین مکتب‌های کلامی است. عوام حشویان نیز اگرچه اقلیتی ناآگاه به نظر رسند اما همین که در باب امر «ولایت» که از پیچیده‌ترین مناظرات دیالکتیکی بوده، اظهار نظر کرده‌اند تا جایی که هجویری ایشان را مخاطبی درخور به حساب آورده، اهمیت جایگاهشان را می‌رساند. آنچه صورت جمل را درهم می‌شکند، نحوه پاسخ هجویری است به خصمان؛ وی در پاسخ به معتزله تنها با حکمی عامیانه گوید: «این کفر باشد» و هم‌طراز قرار دادن آن‌ها با حشویه و بلکه با عوام آن‌ها، در تخطئه و سبک‌داشت شأن ایشان بی‌تأثیر نیست.

### جمل‌گونه یازدهم

عوام اعتراضی کنند از آنچه گفتم: «ایشان یکدیگر را شناسند که ولی‌اند». گویند: «باید به عاقبت خود ایمن باشند». محال است... چون مؤمن به ایمان خود عارف بود و ایمن نباشد... اسفراینی و

جماعتی بر آنند که: «ولی خود را نشناسد که ولی است». و ابوبکر فورک و جماعتی برآنند که شناسد. گوئیم: «اندر معرفت او مر خود را چه آفت است؟». گویند: «معجب شود...». گوئیم: «شرط ولایت... آن که از آفت محفوظ بود... و سخنی سقط عامیانه باشد که کسی ولی باشد و بر وی کرامات گذرد و وی نداند که من ولی‌ام و این کرامات است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۲-۳۲۱).

**روش‌شناسی جدل:** اگرچه در انتهای جدل، می‌توان اطمینان حاصل کرد که هجویری معتقد به معرفت ولی بر ولایت خود است اما این قول نسبت به جای دیگر متناقض می‌نماید. آن‌جا که وی در بیان تفاوت معجزه و کرامت گوید: «صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است و ولی قطع نتواند کرد که کرامت است یا استدراج» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۳۰). حال آن که کرامت، فعل اولیا و استدراج، فعل شبه‌اولیاست. عقیده صاحب «التعرف» معرفت ولی بر ولایت خویش است: «يجوز ان يعرف الولی ولایتہ، لَأنها کرامۃ من الله و يجوز ان يعلم ذلك فيقتضى زياده الشکر» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). تأثیر احتمالی التعرف بر کشف‌المحجوب امکان اول را به یقین می‌رساند و نظر دوم هجویری می‌تواند به تأثیر از مشایخی چون اسفراینی باشد. طنز رندانه که کمتر مجال ظهور و بروز در این جدلیات کلامی پیدا می‌کند، به حکم نهایی او قطعیتی عالمانه می‌دهد.

### جدل‌گونه دوازدهم

معتزله گویند: «مسلمانان اولیای خدایند چون مطیع باشند که هر که به احکام ایمان قیام کرد و صفات خدای و رؤیت را منکر شد و مؤمن را خلود در دوزخ روا داشت... وی ولی بود». این چنین کس ولی بود اما ولی شیطان. گویند: اگر ولایت کرامت واجب کردی، بایستی تا همه مؤمنان را کرامت بودی. هرچند در حقیقت ایمان یکسان باشند، اما یکی عاصی بود و دیگری مطیع (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۳-۳۲۲).

هجویری در این مجال، به بهانه نقد عقیده معتزله در کرامات اولیا، کلیت مشرب فکری ایشان را مورد ردّ و تردید قرار می‌دهد و تصویری مردود از ولی ایشان طرح می‌کند. درواقع ولایت از نظر معتزله مقامی است عام که به همه مؤمنان تعلق دارد: «الله ولی الذین آمنوا...». به همین سبب است که کرامات اولیا را به طور مطلق نفی می‌کنند.

**روش‌شناسی جدل:** در این مورد نیز با آن که طرف دعوی، حریفی قدر در کلام و اندیشه محسوب می‌شود، پاسخ هجویری قولی بی‌اساس، عامیانه و متعصبانه است: «این چنین کس ولی بود اما ولی شیطان». گفتنی است این جبهه‌گیری‌های متعصبانه در برابر معتزله، از موارث فکری و عقیدتی صوفیه است و هجویری نیز در این رأی، وام‌دار این میراث بوده است. تنها عکس‌العمل جدی او - به طور ضمنی - در ذکر عقاید معتزله دیده می‌شود. در واقع او با تخطئه این عقاید، طرف دعوی را عملاً خلع سلاح می‌کند. خصم او به جای اثبات دعوی، می‌بایست از بدیهی‌ترین عقاید خود دفاع کند.

### جدل‌گونه سیزدهم

از اهل سنت گویند: «کرامت درست است اما تا حدّ معجز... که عادات نقض نکند». گوئیم: «شما را از ظهور فعلی ناقض عادت بر دست ولی... چه صورت بندد از فساد؟» اگر گویند: «نوع مقدور خداوند نیست»، این ضلالت است. اگر گویند «...اظهار آن بر دست ولی ابطال نبوت بود...»، این هم محال است؛ از آنچه ولی مخصوص است به کرامات و نبی به معجزات... اگر یکی را صورت چنین بندد که «اگر ولی را کرامت ناقض عادت بود، دعوی نبوت کند»، این محال باشد؛ از آنچه شرط ولایت صدق باشد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۳۰-۳۲۸).

هجویری کرامت را امری ناقض عادت معرفی می‌کند که در حال بقای تکلیف بر ولی جایز می‌گردد و تفاوت آن با معجزه، نه در خرق عادت بلکه در شرایط و ضرورت بروز و کمون آن است. صاحب‌التعرف فرق معجزه و کرامت را در جنس آنها می‌داند: «بر معجزه، دعوی سابق است و بر کرامت نه» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۷۴). مستملی گوید: «فقهای امت از اهل سنت و جماعت و اهل معرفت همه را اجماع است که کرامات اولیا جایز است هر چند اندر حدّ معجزات باشد... اگر به روزگار پیغامبری بر دست کسی دیگر معجزه‌ای پدید آید هم دلیل پیغامبری باشد» (مستملی، ۱۳۷۳: ۹۵۷). در حقیقت کرامت ولی نیز امر خارق‌العاده‌ای است که از ناحیه خدا و به دست ولی ظاهر می‌شود و همین اولیا را تالی انبیا می‌گرداند.

**روش‌شناسی جدل:** شیوه جدال در این جا به صورت طرح پرسش است که شیوه معهود متکلمان و پیش‌تر از ایشان، فلاسفه یونان بود. هجویری با این ترفند، ذهن حریف را می‌خواند و او را پله به پله به سوی تناقض‌گویی می‌کشاند و در عین حال، دامنه مجادلات خود را گسترده

می‌سازد. با دنبال کردن این پرسش‌ها، خصم را با اقامه بدیهیات و مسلّمات، از صحنه خارج می‌کند. به این شکل که در ابتدا از خصم می‌پرسد ظهور نقض عادت به دست ولیّ سبب چه فسادی می‌شود؟ خود پاسخی مقدر می‌دهد: «کرامت نوع مقدور خداوند نیست». این نقض عقیده هر موحدی است که به قدرت خدا ایمان دارد. در ادامه از جانب ایشان می‌گوید: «اگر ولی را کرامت ناقض عادت بود، دعوی نبوت کند» که پذیرفته هیچ مسلمانی نیست. سرانجام نیز این امر بدیهی را گوشزد می‌کند: «شرط ولایت صدق قول باشد و کاذب ولی نباشد».

### جدل‌گونه چهاردهم

انبیا فاضل‌ترند از اولیا... علمای اهل سنت اندر این خلاف نکنند به جز گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسانند... گروهی از مشبهه توّلاً بدین طریقت کنند... و هر که مر نفی تخصیص انبیا را اعتقاد کند، کافر شود... اگر کسی گوید از این ملاحظه: «چون رسول به کسی آید، باید تا این مبعوث‌الیه فاضل‌تر از وی باشد؛ چنان‌که پیغمبران...»، این صورت مر ایشان را خطاست. گوییم: «باید تا مرسل‌الیه فاضل‌تر باشد اما چون رسول به جماعتی باشد، لامحاله رسول فاضل‌تر از آن گروه باشد... و اندر این هیچ‌عاقل را شبهت نیفتد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۲).

در ادامه جدل آمده است: «نهایت ولایت بدایت نبوت بود و جمله انبیا ولیّ باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد؛ انبیا داعیانند و اولیا متابعان و محال باشد مأموم از امام فاضل‌تر بود. چون اولیا به نهایت رسند از مشاهدت خبر دهند و رسول را اول قدم، مشاهدت باشد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۲). «کلابادی» صریح‌تر گفته است: «وَ اجْمَعُوا جَمِيعاً اَنْ الْاَنْبِیَا اَفْضَلُ الْبَشَرِ وَ لَیْسَ فِی الْبَشَرِ مَنْ یُوَازِی الْاَنْبِیَا فِی الْفَضْلِ؛ لَاصْدِیقٌ وَ لَا وَ لِیٌّ وَ لَا غَیْرَهُمْ وَ اِنْ جَلَّ قَدْرُهُ وَ عَظُمَ خَطْرُهُ» (کلابادی، ۱۹۶۰: ۶۹).

**روش‌شناسی جدل:** مخاطب به تصریح هجویری، اهل مجسمه و مشبهه است که به تعبیر او «مدعی به اسلام هستند». وی در تخطئه عقیده ایشان می‌گوید: «متکلم به کلام متناقض اندر اصول توحیدند و خود را ولیّ خوانند و به درست ولیّ‌اند اما ولیّ شیطان» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۲). او با ایراد عقیده قاطبه اهل سنت و جماعت، می‌کوشد قطعیت و مقبولیت کلامش را ارتقا بخشد و از سویی با به اصطلاح برچسب زدن بر خصم، صدایش را در میدان مباحثه، ضعیف و خاموش سازد



و بدون اعتنا و اشاره‌ای به ادله ایشان می‌گوید: «اندر این هیچ عاقل را شبهت نیفتد». با لفظ «عاقل»، از یک سو، تنها شرط پذیرش ادعایش را حجیت عقلی معرفی می‌کند تا بدین طریق، سخن خویش را موجه سازد و از سویی با این تعبیر، خصمان خود را «نادان» معرفی کند.

### جدل‌گونه پانزدهم

بدان به اتفاق اهل سنت و جماعت، انبیا از فریشتگان فاضل‌ترند به‌خلاف معتزله که گویند: «ایشان... حق را مطیع‌ترند، باید که فاضل‌تر باشند». گوییم: «حقیقت، خلاف صورت شماست... دلیل بر فضل انبیا آن که حال مسجود<sup>۱</sup> له عالی‌تر از حال ساجد بود». اگر گویند: «خانه کعبه سنگی است و مؤمن از وی فاضل‌تر و آن را سجده می‌کند»، گوییم: «هیچ‌کس نگوید مؤمن خانه را... سجده می‌کند الا گویند خداوند خانه را سجده می‌کند...». مسافر چون خواهد بر پشت ستور خداوند را پرستد، اگر روی به خانه نباشد معذور بود... ملائکه مضطربند اندر معرفت که ایشان را شهوت نیست... عجب دارم از آن که فضل اندر افعال بیند یا عزّ اندر جمال یا بزرگی اندر جذب منال (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵۷-۳۵۶).

برخلاف فضیلت انبیا بر اولیا که در بیشتر کتاب‌های مقدم و مؤخر هجویری بدان پرداخته شده، در باب فضیلت ایشان بر ملائکه، جز در شرح مستملی، در جای دیگر تا آنجا که جست‌وجو شد- توجهی نشده است. مستملی علاوه بر معتزله، جماعتی از اهل سنت را هم معتقد به فضیلت ملائکه بر انبیا و اولیا می‌داند و می‌گوید: «قول معتزله و جماعتی از اهل سنت آن است که ملائکه را تفضیل کنند» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲/۸۶۳). دلایلی که او اقامه کرده<sup>۲</sup>، هجویری نیز برشمرده با این تفاوت که مستملی شرح مبسوطی در ریشه‌شناسی عقاید و دلایل ایشان آورده که هجویری به خلاصه‌ای از آنها اکتفا کرده است.

**روش‌شناسی جدل:** هجویری با وجود تکرار مضامین و ادله مستملی و اختصار مباحثش، به نظر می‌رسد در توجیه و اقناع مخاطب توفیق بیشتری حاصل کرده باشد. وی ابتدا با لحن قاطعانه و با فعل امر «بدان»، توجه و اعتماد مخاطب را جلب می‌کند، آنگاه با تعبیر «به اتفاق اهل سنت و جماعت»، میزان مقبولیت کلامش را بالا می‌برد و از آنجا که تنها مخاطب جدلش معتزله است، با وجدانی آسوده ایشان را الزام و دلایلشان را ابطال می‌کند. به‌علاوه، این جدل از معدود مجادلاتی است که هجویری استدلال طرف دعوی خود را در آن ذکر می‌کند و به او مجال دفاع از عقیده

خویش می‌دهد. او به تأثیر از کلابادی و مستملی معتقد است فضل اندر افعال و طاعات نیست بلکه به عنایت و رضایت حق باز بسته است. هجویری در این جدل‌گونه نسبتاً مختصر، محکم‌ترین ادله خویش را به حجیت می‌آورد. در اولین عکس‌العمل می‌گوید: «حقیقت خلاف صورت شماس است». در همین جمله به ظاهر بی‌اهمیت، دقت خاصی به لحاظ گفتمان‌شناسی در گزینش واژگان دیده می‌شود. او استدلال و عقیده خود را «حقیقت» مسلم می‌خواند و عقیده خصم را «صورت» می‌نامد؛ یعنی تصویری خام و خیالی باطل که از حقیقت دور است. استناد به آیات قرآنی، استدلال او را متقن‌تر می‌نماید. از لطایف‌الحیل دیگر که وی در ردّ مخاطب خویش به کار می‌بندد، طرح مسئله فرضی از جانب این مخاطب است. وی از جانب ایشان می‌گوید: «خانه کعبه سنگی است و مؤمن از وی فاضل‌تر و آن را سجده می‌کند». با این استدلال سطحی و ساده‌لوحانه، میزان درک طرف دعوی را در نظر خواننده زیر سؤال می‌برد. شگرد دیگری که متناسب با مخاطب خود اختیار می‌کند، روش سقراطیان است که با تکیه بر معتقدات و مستدلّات خصم، عقیده وی را محکوم و مردود می‌سازند. از آنجا که معتزله اهل اختیارند، وی می‌کوشد با مضطر خواندن ملائکه در طاعت حق و مخیر بودن انسان با وجود شهوات، مقام ملائکه را پایین‌تر از انبیا قرار دهد. عبارت پردازی‌های هنری پایان کلام نیز در جلب نظر مخاطبان و خوانندگان مؤثر است.

### جدل‌گونه شانزدهم

گروهی پندارند: «فنا به معنی فقد ذات است و... بقا آن که بقای حق به بنده پیوندد» و این هر دو محال باشد. اندر هندوستان مردی دیدم مدعی بود به تفسیر و تذکیر. با من اندر این معنی مناظره کرد. وی خود فنا را نشناخت و بقا را و قدیم را از محدث... این جهله را گوییم که «بدین فنا چه می‌خواهید؟». اگر گویند: «فنا عین»، محال بود. اگر گویند «فنا و صف»، روا بود فنا صفتی به بقای صفتی که حواله هر دو به بنده باشد. محال باشد کسی به صفت‌گیری قایم باشد... جواز این مذهب دهر باشد... مراد از آن فنا، ذکر غیر بود و بقا ذکر حق؛ هر چه اندر سلطان آتش افتد، صفت وی گردد اما هرگز آهن آتش نگردد. والله اعلم. (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۴-۳۶۲).

آنچه در نگاه اول جلب توجه می‌نماید، طیف گسترده مخاطبان از هر فرقه و طبقه‌ای است: مسلمان و غیر مسلمان، خواص و عوام. این مسئله دلالت روشنی بر اهمیت بحث فنا و بقا دارد تا

حدی که ذهن عوام را نیز به خود مجذوب و مشغول ساخته است. اهل تشبیه از آنجا که همه چیز را جسمانی تلقی و توصیف می‌کردند، گویا فنا را هم نه استحاله‌ای روحانی بلکه نیستی عین می‌پنداشتند. نتیجه این طرز تلقی از بقای ذات، تصور امتزاج خالق و مخلوق را تقویت می‌کند. هجویری نیز آنها را با دهریون در این مسئله هم‌عقیده معرفی و بدین‌وسیله بر خصم غلبه می‌کند.

**روش‌شناسی جمل:** با توجه به اهمیت مسئله و طیف گسترده مخاطبان، نحوه استدلال هجویری بسته به اهمیت ایشان متفاوت است. در ردّ گروهی از عوام که به فنای ذات عقیده دارند تنها قاطعانه می‌گوید: «این محال است» و در ادامه برای سندیت بحث خویش، واقعه مناظره با یک هندو را تعریف می‌کند که معلوم نیست چطور در هندوستانی با آن سابقه دور و دراز تفکرات عرفانی و «نیروانا»ی بودایی که اتفاقاً مفهومی نزدیک به فنا و بقا دارد، آن هم بر زبان کسی که مدعی علم است، چنین سخن لغو و ساده لوحانه‌ای در باب فنا می‌رود. به نظر می‌رسد هجویری در توصیف و بازسازی صحنه جمل چندان امانت‌دار نیست و تنها برای همراه کردن ذهن خواننده با خود و سبک‌داشت طرف دعوی به این صرافت افتاده است. شیوه مجاب کردن او به طریق فلاسفه با طرح پرسش همراه است تا از ایشان اقراری باطل بگیرد. خصم دیگر او حشویانند که در محاجه با ایشان از اصطلاحات علم کلام بهره می‌برد تا مخاطب را که قطعاً بهره‌مند از فن کلام است، متقاعد کند. علاوه بر این استدلال‌ات عقلی، از تمثیل که از انواع حجج منطقی قلمداد می‌شود، استفاده می‌نماید.

### جمل‌گونه هفدهم

مانند اینجا خلافی که هست میان ما و گروهی که گویند: «... چون سلطان هدایت مستولی شد، ولایت مجاهدت ساقط شود». این تعطیل محض باشد... چون نور از آفتاب، مجاهدت از هدایت جدا نباشد. قومی را از جهال غلطی افتاده است. گویند: «از یافت هیچ چیز اندر جهد ما نبسته و... ناکرده اولی‌تر از کرده.» گوییم: «کردار ما را می‌فعل نهید و نهیم به اتفاق، و افعال را محلّ علت و منبع آفت، لامحاله ناکرده را هم فعل باید نهاد. چون هر دو فعل آمد و فعل محلّ علت، چرا ناکرده از کرده اولی‌تر دانند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۷۸-۳۷۷).

آنچه از کلام هجویری و عرفای مقدم و مؤخر او در این زمینه برمی‌آید، پیوستگی و ملازمت این دو مفهوم در معنا و طریقت عرفانی آنهاست. قشیری در باب این ملازمت آورده است: «آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود و آنچه از قبل حق بود از پیدا کردن معانی و لطفی کردن، آن جمع بود... بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه زیرا که هر کی او را تفرقه نبود عبادتش نبود و هر که او را جمع نبود، معرفتش نبود» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰۴-۱۰۳). هجویری با تمثیل جدا نشدن نور از آفتاب، بدان تأکید می‌کند. ضرورتی که سبب طرح این جدل شده به تصریح مؤلف سوءاستفاده برخی نحله‌ها و فرّق ضالّه است که مقام جمع را به معنای بریدن صوفی از عبادات و مجاهدات می‌دانند که عقیده اهل تعطیل<sup>۷</sup> است. برخی فرق منحرف متصوفه نیز بر این باورند که انسان کامل چون به مقام فنای فی‌الله رسید، از بند مجاهدت و عمل به احکام شریعت می‌رهد. این بدعت از نظر هجویری و دیگران هم‌پایه کفر و بی‌دینی است.

**روش‌شناسی جدل:** برخلاف اهل تعطیل که مجاهده را نفی می‌کنند، هجویری گوید: «تا امکان معاملت و توانایی کسب بود هرگز آن از بنده ساقط نشود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۷۷). وی در این جدل از سنت معمول عرفا فاصله می‌گیرد و سعادت انسان را در گرو کسبش می‌داند نه جذبیه حق که اختیار بنده در آن مضمحل است. آنگاه خود به طرح مسئله می‌پردازد و به سؤالات مقدر پاسخ می‌دهد. در استدلال با آنان که ترک مجاهده را بهتر از کسب می‌دانند، ابتدا ادعایشان را می‌پذیرد، سپس ترک فعل را هم فعل و فاصله کفر و ایمان را ترک و عمل می‌داند و خصم را به کفر متهم و با این نسبت، بر ایشان غلبه می‌کند.

### جدل‌گونه هجدهم

مانند اینجا خلاف ملاحظه که ایشان روح را قدیم گویند و فاعل اشیا و... مدیر از شخصی به شخصی دیگر. و بر هیچ شبهت چندان اجتماع نیست که بر این؛ از آنچه جمله نصاری و هند و تبت و... بر اینند و اجتماع شیعیان و قرامطه. گوئیم: «به این لفظ قدم چه خواهید؟ محدثی متقدم اندر وجود یا قدیمی همیشه بود؟». اگر گویند: «محدثی است متقدم اندر وجود»، خلاف برخاست: «إن الله خلق الارواح قبل الاجساد». گشتن از شخصی به شخص دیگر روا نباشد؛ چون یک شخص را دو حیات روا نباشد، یک روح را دو شخص هم روا نباشد. اگر گویند: «قدیمی همیشه بود

است»، گوییم به خود قایم است و محال باشد که محدث را با قدیم امتزاج باشد... اگر گوید: «صفتی است قدیم»، چنان‌که حلولیان و تناسخیه گویند، محال باشد که صفت قدیم خلق را صفت گردد (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۸۵).

حدوث در لغت به معنی مسبوق بودن هستی موجود نسبت به نیستی‌اش و قدم، مقدم نبودن نیستی بر هستی است. یکی از مهم‌ترین اختلاف‌ها در این باب، حدوث و قدم روح است. آنان که به قدمت روح معتقدند به استناد این آیه است که: «قل الروح من امری» (سوره اسراء: ۸۵)؛ و می‌گویند امر وی کلام وی است و کلام وی مخلوق نیست. مستملی در پاسخ به این عقیده گوید: «این باطل است از بهر آن که این روح که جسد به وی نام همی‌گیرد، صفت این جسد است. روا نباشد که ذاتی موصوف آید به صفت اندر غیر وی و محال باشد ذاتی محدث را صفتی قدیم» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲ / ۸۴۲). به گفته مستملی، مذهب ترسایان و برخی فلاسفه که معتقد به تناسخ هستند، قدمت روح است (همان: ۲ / ۸۳۵).

**روش‌شناسی جمل:** مبحث روح در شرح التعرف بازتاب گسترده‌ای دارد اما هجویری چندان خود را درگیر آن نکرده است. آنچه او از عقاید ادیان و مذاهب دیگر می‌گوید، حاصل تجربه‌های سفر وی به آن سرزمین‌هاست. این که هجویری می‌گوید «گوییم با این جمله که به این لفظ قدم چه می‌خواهید؟...»، یعنی با سؤال، سؤال را جواب دادن، به نوعی طفره رفتن از پاسخ‌گویی است. ذکر حدیث نیز برای تقویت حجت‌آوری است. در ادامه می‌گوید: «آن که جز این گوید محدث را از قدیم فرق نتواند کرد و... به اوصاف حق جاهل بود». با پیش‌کشیدن این مسلمات، اصل نظریه تناسخ و قدمت روح را زیر سؤال می‌برد.

### جمل‌گونه نوزدهم

معتزله گویند: «معرفت حق عقلی است». باطل است این به دیوانگان و کودکانی که عاقل نباشند و حکمشان ایمان بود. گروهی گویند: «معرفت استدلالی است». باطل است به ابلیس که آیات بسیار دید؛ «ولو إننا نزلنا إلیهم الملائکه و کلمهم الموتی... لیؤمنوا إلا أن یشاء الله». به نزدیک اهل سنت و جماعت، صحت عقل و رؤیت آیت سبب معرفت است نه علت؛ معرفت الله بالله و معرفت مادون الله بنور الله. عقل و وهم هر دو از یک جنسند. پس اثبات استدلال، تشبیه آمد و نفی آن تعطیل. نیز

گفته‌اند: «معرفت الهامی است». محال است از آنچه یکی گوید: «به من الهام است خداوند اندر مکان نیست». یکی گوید: «مرا الهام است و مرا مکان است». گروهی گفته‌اند: «معرفت خداوند ضروری است». محال است؛ اگر ضروری بودی، بدان تکلیف نیامدی (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۹-۳۹۲).

معرفت در مشرب عارفان از راه کشف و شهود قلب حاصل می‌شود. از این رو عرفا همواره با معرفت عقلایی و استدلالی معتزله، فلاسفه و متکلمان مخالف بوده‌اند. مستملی چنین استدلال می‌کند که عقل محدث است: «و المحدث لا یدلُّ إلا علی مثله و محدث را بیرون از زمان و مکان راه نیست و حق اندر این دو نیست» (مستملی، ۱۳۷۳: ۷۱۸ / ۲). هجویری با تکیه بر عقیده اهل سنت و جماعت، عقل را سبب و نه علت معرفت می‌داند؛ هم‌چنان که مستملی نیز عقل را آلت بندگی کردن می‌داند نه آلت رسیدن به خدا: «هیچ از کونین علت وجود حق نگردد از بهر آن که هر چه مر کسی را به چیزی رساند، این رساننده قاهرتر و قوی‌تر باید از آن چیز» (مستملی، ۱۳۷۳: ۷۲۲ / ۲). هجویری اگرچه ظاهراً معرفت ضروری را رد می‌کند اما به نوعی معرفت را امری غیر اکتسابی و منوط به عنایت حق می‌داند.

**روش‌شناسی جدل:** هجویری در این جدل‌گونه، زنجیره‌ای از اقوال و آرای مختلف را در باب معرفت می‌آورد اما تنها به طور مشخص از اهل اعتزال به عنوان یکی از مخاطبان یاد می‌کند تا به طور خاص در برابر ایشان اقامه حجت نماید. او حکم کلی معتزله را با دو مثال فقهی نقض و بر ایشان غلبه می‌کند. عرفا از آنجا که در همه امور به عنایت حق قایلند، استدلال بنده را در شناخت خداوند عاطل می‌دانند. هجویری نسبت «وهم» را برای مخدوش کردن چهره عقل‌گرایان عنوان می‌کند. معرفت استدلالی نیز چون بر پایه برهان‌انی و از اثر به مؤثر رسیدن است، به مقصد نمی‌رسد. او تعصب‌ورزانه اهل استدلال را مشرک می‌خواند: «دلیل وی را سبب آمدن به علت ... و اثبات سبب مر عارفان را اندر معرفت زَنار باشد و التفات به غیر معروف» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۹).

### جدل‌گونه بیستم

از مشایخ گفته‌اند که: «هیبت درجه عارفان است و انس درجه مریدان؛ هر که را اندر حق و تنزیه اوصافش قدم تمام‌تر، هیبت بر دلش سلطان بیشتر و طبعش از انس نفورتر». و گروهی گفتند: «هیبت قرینه فراق بود و انس نتیجه وصل». شیخ من گفتی: «عجب دارم از آن که گوید انس با حق

ممکن نشود از پس آنکه گفته است: إذا سألك عبادي عني فإني قريب». و من گویم: «هر دو گروه اندرین مصیبت با اختلافشان؛ از آنچه سلطان هیبت با نفس باشد و فنا گردانیدن بشریت. و سلطان انس با سر بود» (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵۲-۵۵۰).

کلابادی در تعریف انس از قول جنید می‌آورد: «الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة». مستملی در شرح آن گوید: «هر که عارف‌تر خایف‌تر و هرکه محب‌تر با انس‌تر؛ تولد خوف از معرفت خیزد و تولد انس از محبت». وی در تایید نظر جنید و کلابادی به احوال پیامبر استناد می‌جوید و گوید: «اگر انس هیبت برداشتی باید تا او را هیبت نماندی» (مستملی، ۱۳۷۳: ۱۳۵۱).

مهر و هیبت هست ضد همدگر این دو ضد را دید جمع اندر جگر  
(مولوی، ۱۳۸۹: ۳۹۸)

روش‌شناسی جمل: در جمل‌هایی که هجویری دو عقیده مخالف را ذکر می‌کند، خود در میان دو جبهه گام بر می‌دارد که دلیل بر احتیاط و محافظه‌کاری اوست. به‌ویژه این که دو طرف دعوی خیل طرفداران خود را دارند.

\* غیر از این موارد، دو سه جمل‌گونه کوتاه دیگر در متن بود که برای نتیجه‌گیری در جدول نهایی آورده می‌شود.

## ۶- تحلیل ریخت‌شناسیک جمل‌گونه‌ها

مطابق با قوانینی که ساخت‌گرایانی چون سوسور و بارت در حوزه زبان و پراپ، گرماس و تودورف در حوزه روایت‌شناسی اثر به دنبال آن هستند و می‌کوشند مناسبات درون‌متنی آن را از نظر نشانه‌های زبانی و نیز دستور روایی، به دور از مسائل فرامتنی آن کشف کنند، آنچه در این بخش و تحت عنوان «ریخت‌شناسی» مدنظر داریم، دستیابی به پیکره کلی جمل هاست و برخلاف ساختارگرایان می‌کوشیم با جمع قوانین درون‌متنی و فرامتنی اثر، شکل و ساختمان کلی آنها را ترسیم نماییم. برای این مقصود، جمل‌ها را از سه دریچه: ۱- مخاطب‌شناسی ۲- شگردشناسی ۳- شکل‌شناسی مورد ارزیابی قرار داده ایم. آنچه به‌عنوان «ریخت» در این بخش به دنبال توصیف آن هستیم، در مثلثی قابل ترسیم است که دارای دو ضلع «شگردشناسی» و «شکل‌شناسی» است و ضلع میانی را «مخاطب‌شناسی» تشکیل می‌دهد:



### ۱-۶- مخاطب شناسی

هر متنی به منظور ارتباط با مخاطب، منظم و مدون می‌گردد و گرنه هرگز نوشته نمی‌شود. حتی گفتار نیز به محض خارج شدن از مرحله حدیث نفس و مونولوگ، دیگر به گوینده اختصاص ندارد. در متون نوشتاری ظاهراً مخاطبان غایبند اما علم معانی که بلاغت و رسایی کلام را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، معیار کلام بلیغ را میزان تأثیرگذاری آن بر مخاطبانش می‌داند. از آنجا که دو رکن اصلی علم معانی، متکلم و مخاطب است، ارتباط این دو اهمیت زیادی دارد؛ چنان‌که می‌توان حکم کرد دانش معانی، هنر ارتباط است. لوشینف باختین معتقد است: «گفتار را نمی‌توان فقط مشغله گوینده قلمداد کرد؛ گفتار حاصل ارتباط متقابل گوینده با شنونده است و گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیت کلامی خود دخالت می‌دهد» (تودورف، ۱۳۷۷: ۹۰). آنچه امثال فرکلاف «بافت بینامتنی» می‌نامند، مجموعه‌های تاریخی است که تولیدکنندگان گفتمان (مؤلفان)، آن را به عنوان زمینه مشترک با مخاطبان مفروض خود در نظر می‌گیرند. به سخن دیگر، هرگونه پیش‌بینی که تولیدکننده متن از مخاطب دارد، موضوعی بینامتنی است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۳۱-۲۳۰). نگارندگان بر این باورند که از رهگذر دانش تحلیل گفتمان می‌توان به ابعاد پیدا و پنهان پیام، نحوه و چیستی تأثیرگذاری بر مخاطب، پیش‌فرض‌های فرستندگان و حتی کنش‌های مخاطبان پیام دست یافت. برای مثال، علم فقه و فلسفه‌دانی هجویری و احاطه‌اش بر کلام و حدیث، موقعیتی بینامتنی و فرامتنی است اما در درک متن و نیز شناسایی مخاطبان بسیار راه‌گشا است. تکیه بر این فنون، همگی پیش‌فرض‌هایی است که هجویری از مخاطبان عینی و احتمالی خویش دارد تا بتواند دعوی خود را به حد اقناع ایشان برساند. بدیهی است در متون تعلیمی خواننده‌محوری جایگاه ویژه‌ای دارد و مؤلف باید شگردهای انتقال معنی را به خوبی بداند.

به‌طور کلی وجه پراگماتیک (Pragmatic) و مخاطب‌محوری در جدل‌گونه‌های کشف‌المحجوب دو جلوه متفاوت دارد. از یک سو با حضور بلامنازع نویسنده‌ای مجادله‌گر روبه‌رویم که تمامیت ماهوی جدل‌ها را آن‌گونه که خود می‌خواهد رقم می‌زند؛ به طرح مسئله



جدل‌ها، انتخاب مخاطبان، جهت‌دهی به مباحث، ردّ و پذیرش نهایی نظرها و پایان‌بندی و نتیجه‌گیری از آنها مبادرت می‌ورزد؛ به طوری که خواننده و مخاطب کتاب ظاهراً حضوری منفعل دارد و به اصطلاح، متن جلد‌های هجویری تک‌صداست؛ از این رو صدای مخاطب جلد یا شنیده نمی‌شود یا به سختی و با تغییر و تحریف بازتابانده می‌شود. این تک‌صدایی در ابعادی وسیع‌تر، باب هرگونه تأویل‌گری و خوانش‌های متعدد را مسدود می‌کند. با این حال، همین جلد‌های به ظاهر مؤلف‌محور که جولان‌گاه تاخت و تازهای بیانی متکلم و حده‌ای چون هجویری است، به گونه‌ای دیگر عرصه را برای عرض اندام مخاطب و خواننده مستتر فراهم می‌کند. از آنجا که مؤلف مدام در گیرودار اقتناع مخاطب است و برای اثبات رای و نظر خود، به مسلمات و بدیهیات مخاطب متوسل می‌شود تا بتواند نتیجه مجادله را به سود خویش تغییر دهد و تثبیت نماید، ناخودآگاه مخاطب‌سالار است و رعایت اقتضای حال و مقام او را در وجهه نظر دارد. تمامی التفات‌های ضمیری که با لفظ «بدان» نمایانده می‌شوند، حاکی از توجه عمیق اما نامحسوس او به مخاطبان است. وی دامنه مباحثات کلامی را تا اندازه‌ای گسترده می‌سازد که سبب ملال خاطر شاگرد و خوانندگان نشود: «خواستم تا اصل سخن را مطوّل گردانم اما خوف ملالت تو مانع گشت تا عنان بر صوب اقتصار تابیدم» و «اکنون من کشف حجاب ابواب معاملات با براهین ظاهر اندر این کتاب بیان کنم تا طریق دانستن مقصود بر تو آسان گردد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۸۹ و ۳۵۹).

بحث در باب حضور مخاطب در کشف‌المحجوب آن چنان مفصل و پیچیده است که می‌توان به طور مستقل پژوهشی به منظور بررسی جایگاه و میزان مشارکت مخاطب در متن آن تهیه و تدوین نمود.

هویت مخاطب با هویت خصمان در جلد‌های هجویری درهم تنیده شده است. خواننده روی دیگر سکه است که مخاطب و خصمان را در خود هضم می‌کند. به لحاظ اهمیت و شیوع حضور، سه مخاطب عمده در جلد‌ها دیده می‌شود؛ یعنی از سه وجه می‌توان مخاطب هجویری را مشاهده کرد:

<p>مخاطب اصلی یا سعید هجویری</p> <p>مخاطب فرعی یا طرف جلد</p> <p>مخاطب فرضی یا خواننده کتاب</p>	}	مخاطب
---	---	-------

۱-۱-۶- مخاطب اصلی: منظور از مخاطب اصلی، شاگرد مؤلف، سعید هجویری است که هجویری کلّ کتابش را در جواب به سؤال‌های او نوشته است.<sup>۱</sup> تمام ضمائر دوم شخصی که در لابه‌لای متن به کار می‌رود، به این مخاطب خاص ارجاع دارد. با این حال، این مخاطب حضور چندان مؤثری در طرح و نتایج نهایی جدل‌ها ندارد. تنها ردّ پای او در التفات‌هایی دیده می‌شود که گاه هجویری در مقام مخاطب روی کلام را به سوی او عوض می‌کند.

۲-۱-۶- مخاطب فرعی: مقصود از این مخاطب، آن شخص و گروه و فرقه خاصی است که هجویری در مقام طرف دعوی، با ایشان مجادله می‌کند. این مخاطب خود چندین نوع و زیرمجموعه دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۳-۱-۴- مخاطب فرضی: مراد از این مخاطب، خوانندگان کتاب او در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند. وجود «فرضی» وجودی تقدیری است که مقابل وجود عینی و واقعی قرار می‌گیرد؛ این مخاطب کسی است که هجویری سطح درک و فهم او را حدّ روشنگری نوشته‌هایش قرار می‌دهد و روی سخن همواره به سوی اوست. برخلاف مخاطبان فرعی که مدام تغییر می‌کنند، این خواننده ثابت و همیشه در افق دید مؤلف است.

در این میان، مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مخاطب هجویری، مخاطب فرعی یا خصم جدل‌هاست. این مخاطب برخلاف مخاطب اصلی (شاگردش) و به نسبت کمتر از خواننده کتاب، حضوری فعال در طرح مجادلات دارد. تنها مخاطبی که هجویری عملاً با او مجادله می‌کند، همین مخاطب است که در هر جدل هویتی متفاوت دارد. این مخاطب را می‌توان از شیوه جدل‌گری هجویری شناخت؛ تعابیر و استدلال‌هایی که هجویری به کار می‌گیرد می‌تواند به نوعی در مخاطب‌شناسی جدلش به کار آید؛ این که مخاطب محوری چه گرایش و چه مایه دانش دارد، از نحوه جواب‌دهی او مشخص می‌شود. برای مثال، در جدل سوم، هجویری با دو طبقه عوام و خواص جدال می‌کند. هنگامی که با خواص سخن می‌گوید، کلامی درخور شأن و مقام ایشان عرضه کند؛ کلامی درآمیخته با اصطلاحات علم کلام و منطق. اما هنگام سخن با عوام، بدون براهین موجّه، به تفسیر عامیانه‌ای از آیه قرآن استناد می‌جوید.

به طور کلی مخاطب فرعی و طرف جدل هجویری در سه دسته قرار می‌گیرد:

اقسام مخاطب فرعی از نظر کیفی

مخاطب عینی	}
مخاطب فرضی	
مخاطب نامعلوم	

۱-۳-۱-۶- مخاطب عینی: منظور، مخاطب یا مخاطبانی است که هجویری به واقع زمانی با ایشان مجادله و بعدها صحنه جدل را بازسازی نموده است. اگرچه کمتر جدلی در کشف‌المحجوب می‌توان یافت که نقل مناظره‌ای حقیقی با خصمان واقعی باشد اما با این حال، چند مورد به گواهی خود هجویری، در زمان و مکانی خاص بین او و کسی اتفاق افتاده است. از میان بیست و چند جدلی که آورده شد، تنها در چهار مورد، خصم حقیقی و واقعی است. در جدل دوم، هجویری از مجادله کوتاهی سخن می‌گوید که میان او و یکی از متلبسان علم واقع شده و جدل چهارم نیز روایت و بازگویی واقعه‌ای است که بین هجویری و هم‌درسانش بر سر حقیقت درویشی رخ داده است. صورت این جدل هم مثل دیگر جدل‌ها ناقص و تحریف شده است زیرا تنها یک بار نوبت به جدال و دفاع خصم می‌رسد و بعد از اعلام و اتمام حجت، دیگر صدایی از او شنیده نمی‌شود. جدل پنجم، شرح ماجرای است میان هجویری و یکی از ملامتیان ماوراءالنهر؛ این مخاطب نیز - اگرچه حقیقی - جز به میل و اراده او بحث و سکوت نمی‌کند. جدل شانزدهم نیز مجادله‌ای است بین او و هندویی بر سر مسئله‌ای. در واقع هجویری در هیچ‌یک از جدل‌هایش، مجالی به خواننده برای قضاوت درباره خصم نمی‌دهد. او غالباً در بازنمایی همین تعداد صحنه جدل نیز امین نیست؛ به این صورت که ابتدا با نقل قول نه چندان دقیق و کاملی از خصم، به طرح مسئله و سپس بدون انعکاس دفاعیات او، به جواب‌گویی و نتیجه‌گیری می‌پردازد. مخاطب عینی او نیز همانند مخاطب فرضی که از صحنه غایب است، حضوری منفعل در پیش‌برد جدل دارد.

۲-۳-۱-۶- مخاطب فرضی: مخاطبی است غیر واقعی و ساخته و پرداخته ذهن خلاق هجویری. در واقع وقتی پای مخاطب فرضی به میان می‌آید که او می‌خواهد بحثی را پیش بکشد که عملاً به شکل مجادله رخ نداده است و تنها بنا بر رسم معلمی خود برای روشن ساختن ذهن شاگردان و خوانندگان دست به چنین طرحی می‌زند. گفتنی است بیشتر مخاطبان جدل‌های او از این قسمند. این خصمان نقشی کاملاً منفعل در جدال دارند؛ همچون عروسک‌های خیمه‌شب

بازی‌اند که به میل و اراده هجویری به میدان می‌آیند و از صحنه خارج می‌شوند؛ به این شکل که هجویری ابتدا مسئله‌ای را که محلّ اختلاف است، از قول کسی یا گروهی مطرح می‌کند و آنگاه بدون آن که به طور مستقیم با آنها رو در رو شود، با ایشان مجادله‌ای ذهنی می‌کند؛ خود سؤالی مطرح می‌نماید و آنگاه سر از گریبان خصم برمی‌آورد و پاسخی می‌دهد.

**۳-۱-۶- مخاطب نامعلوم:** مراد مخاطبی است که نه اسم و رسمی دارد نه مشخصاً می‌دانیم از چه فرقه‌ای است، نه از چه طبقه‌ای. هجویری هیچ اشاره‌ای به هویت ایشان نمی‌کند؛ تنها نظر و عقیده‌شان را انعکاس می‌دهد. مخاطب نامعلوم گاهی با مخاطب فرضی مرزها و مصداق‌های مشترک پیدا می‌کند؛ یعنی در عین فرضی بودن، مشخص هم نیست. بیشتر جدل‌هایی که با لفظ «گروهی» آغاز می‌شوند، نامعلوم و ناشناخته‌اند. برای مثال در جدل هفتم که با این جمله آغاز می‌شود: «و باز گروهی روا دارند که کسی به تکلف...» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۷۹)، مخاطب نامشخص است. جدل هشتم نیز مخاطبان متعدد و نامعلوم دارد: «از اهل قبله گروهی گویند: انسان جز روح نیست... و گروهی دیگر گفتند: که این اسم واقع است بر روح و جسد... و گروهی دیگر گویند: انسان جزوی است نامتجزی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۲۹۷).

## ۲-۶- شگردشناسی جدل‌گونه‌ها

در بخش نخست، تحت عنوان «روش‌شناسی جدل»، از شیوه‌های جدل‌گری هجویری سخن گفتیم. در این بخش به دسته‌بندی و علت‌شناسی ترفندها و شگردهای جدل‌گری او می‌پردازیم. کشف‌المحجوب از نوع ادبیات تعلیمی است و مقصود اصلی مؤلف، تعلیم و آموزش و رفع شبهات ذهنی شاگردان و خوانندگان است. به همین دلیل قصد او در این مجادلات، نمایش فنّ جدل نیست و نباید منتظر رویارویی با جدل‌گری زبردست بود. اما در جدل‌هایی که به واقع بین او و دیگران اتفاق افتاده، هجویری خود برکننده بحث است؛ اوست که از رقیبانش درباره سلوک و عقیده‌شان سؤال می‌کند و این نشان از خوی جدل‌گری او دارد. همین روحیه در مجادلاتی که طرح ذهنی او هستند نیز به روشنی نمود دارد؛ سلطه و سیطره همیشگی با اوست. اما باید دانست آنچه تحت عنوان مجادلات کلامی در متن کشف‌المحجوب می‌بینیم، همگی از نوع گزارش و نقل مجادلات و بازآفرینی صحنه‌های جدال است که هجویری به دلیل غیاب طرف دعوی از صحنه،

چندان طرح و ترفندی برای غلبه بر او به کار نمی‌گیرد و نهایتاً آنچه را خود می‌خواهد، بازنمایی و از آن نتیجه‌گیری می‌کند. او چندان اهل مجادلات و مباحثات دور و دراز نیست و منتهای مقصدش مجاب کردن خوانندگان کتاب است نه غلبه بر حریف. از دیگر ویژگی‌های قابل توجه هجویری در مجادلاتش، دخالت دادن عواطف و تعصبات شخصی و مذهبی خویش در امر جدال است. تمامی جملات معترضه‌ای که با مضمون دعا و نفرین در معرفی اشخاص و مسلک‌ها می‌آورد، تمام القاب و عناوین خوب و بدی که در حشو کلام می‌گنجانند، بسیاری از واژگانی که برای مخدوش کردن وجهه طرف دعوی به کار می‌گیرد، همگی در پیش‌برد اهداف و نیز در قضاوت خوانندگان مؤثر است؛ وقتی طرف دعوی خویش را «کافر» و «ملحد» می‌خواند، از همان آغاز، برگ برنده را از آن خود می‌کند. از دیگر عیوب جدل‌گری‌اش، نقد شخصیت‌ها به جای نقد سخن و عقیده ایشان است. هم‌چنان که در برخی از جدل‌ها آمد، هجویری بیش از آن که استدلالی در ردّ عقیده خصم آورد، به بدگویی از او مبادرت می‌ورزد و سعی می‌کند با مخدوش کردن چهره خصم، بر او غلبه کند. با این همه اگرچه شاید این نوع برخورد، او را جدل‌گری نه چندان منصف جلوه دهد اما نگرش عرفانی و نیز وسعت مشرب اشعری مسلکی‌اش، بدو روحیه‌ای صلح‌جویانه بخشیده تا بتواند با تمام فرق و ادیان از در صلح درآید. لحن خطبه‌گویی او درصد مقبولیت کلامش را ارتقا می‌بخشد. خطابه «سخنی است که در برابر جمع و برای برانگیختن ایشان ایراد می‌شود و چون خطیب به اقوال پیامبر و اولیای دین که مقبول‌القولند استشهاد می‌جوید، شنونده منفعل‌وار سخن او را پذیرا می‌شود» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۲۰۲). خطابه به عقیده ابن سینا، از نظر زمانی بر برهان مقدم است و حکم جدل را دارد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۲۵).

در مجموع، هجویری شش شیوه اصلی در جدال دارد و بعضاً در یک جدل چند شیوه را هم زمان به کار می‌گیرد:

شگردهای جدل‌گری هجویری:

- استناد به آیات قرآنی و احادیث
- تلمیح به قصص قرآن و حکایات
- تمثیل آوری های خطاب گونه
- طرح مسئله به سبک فلاسفه
- سیاه روی و حفظ استدلال
- انشای برداری و مسجع گویی

۱-۲-۶- استناد به آیات قرآن و احادیث: فرق مختلف مسلمان روش و گرایش‌های متفاوتی در فهم و تفسیر قرآن داشتند؛ بعضی به ظواهر آیات اکتفا می‌کردند، برخی به منابع روایی استناد می‌جستند و عده‌ای نیز به ظواهر قرآن اکتفا نکرده، دست به تأویل قرآن می‌زدند. در این‌میان، صوفیان مانند معتزله و باطنیان به تفسیر باطنی گرایش داشتند. تفاوت روش ایشان در ژرف‌ساخت کارشان است؛ تکیه عرفا در تفسیر بر دریافت‌های ذوقی و شهودی خویش است. شفيعی کدکنی تصوف را «برخورد هنری با مذهب یا تجربه‌ای عرفانی» می‌داند که بینشی هنری نسبت به دین ایجاد می‌کند (شفيعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹). از دیدگاه متصوفه، الفاظ قرآنی، اشارات و کنایاتی تلقی می‌شوند که باید از طریق دل، آنها را رمزگشایی کرد؛ شیوه‌ای که هجویری برای مقبولیت کلام خویش بسیار بدان مبادرت دارد. این شگرد پربسامدترین شیوه او در غلبه بر حریف است. به عنوان مثال می‌توان به جدل سه، هفت، هشت، نه، دوازده، پانزده و... اشاره کرد.

۲-۲-۶- تمثیل: شیوه دیگری که برای اقناع مخاطب و استدلال در کلام به کار می‌آید، تمثیل است. تمثیل گذشته از فایده ادبی و جنبه هنری‌اش، یکی از فنون حجیت است. استدلال تمثیل (Raisonnement Exemplum) حجتی است که در آن حکمی را برای چیزی از راه شباهت آن با چیز دیگر معلوم می‌کنند. وقتی هجویری از شیوه تمثیل استفاده می‌کند، مانند یک خطیب رفتار می‌نماید. او این کار را برای نزدیک کردن مفاهیم پیچیده عرفانی به ذهن عوام انجام می‌دهد. برای نمونه در جدل هشت، تمثیل اسب سیاه و سفید را برای گروهی می‌آورد که معتقدند اسم انسان به روح و جسد توأمان اطلاق می‌شود. همین تمثیل‌ها در جدل‌های نه، شانزده و هفده نیز دست‌گیر وی در حجت‌آوری است.

۳-۲-۶- تلمیح به قصص قرآنی و حکایات عرفانی: تلمیح به قصص اگرچه نه هم‌پایه تلمیح به آیات اما در همان راستا مورد اقبال متصوفه است. این استناد به ویژه در متون تعلیمی عرفانی رواج بیشتر دارد. حکایات یکی از بخش‌های سه‌گانه کتاب است که هجویری آن را در خدمت مباحثات کلامی خویش درآورده است. برای نمونه وقتی از ملامتی ماوراءالنهری درباره عقایدش سؤال می‌کند، در استدلال به شرح وقایع خود و دیگر عرفا استناد می‌کند (هجویری، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۳). یا در باب فقر و غنا در جلد سوم، به قصه سلیمان و ایوب استناد می‌جوید. این تلمیح‌ها در جلد هفت و نه نیز دیده می‌شود.

۴-۲-۶- طرح مسئله به سبک فلاسفه: هم‌چنان که گفتیم، جلد عبارت است از بحث و پرسش و پاسخ بین دو تن درگیر بدین طریق که یکی پیوسته از دیگری سؤال می‌کند و عقیده او را درباره امری جويا می‌شود و طرف مقابل پاسخ می‌دهد. سائل با استناد به آرای خصم، همان‌ها را به عنوان حربه علیه وی به کار می‌گیرد و با این ترفند حریف را به تناقض‌گویی می‌کشاند. کاربرد پرسش و پاسخ در اقناع مخاطب و گرفتن تأیید ذهنی از او، شیوه‌ای کارآمد در القای مفاهیم است. این شیوه هجویری را یاری می‌دهد تا نوشتار را به مرز گفتار نزدیک کند و فضای ذهنی نویسنده و خواننده را با هم درگیر سازد تا او نیز در پاسخ‌دهی سهیم شود. گذشته از این، به نظر می‌رسد از آن برای محدود ساختن «افق انتظار» خواننده سود می‌جوید تا به چیزی فراتر از دغدغه‌های مؤلف نیندیشد و بدین‌وسیله در تحمیل ادعای خود توفیق بیشتری حاصل کند. این شیوه در جلد‌هایی به کار می‌رود که مخاطبی فرضی و غیر واقعی دارند. اگر مخاطب عینی و واقعی باشد، دو حالت پیش می‌آید: یا طرح مسئله واقعی است یا ذهنی؛ بدین‌گونه که یا هجویری به واقع از طرف دعوی خود پرسش نموده و یا مسائلی بوده که به هنگام نقل و گزارش ماجرا به ذهنش رسیده است. این شگرد نیز از شایع‌ترین روش‌های جلد‌گری در کشف‌المحجوب است. وی در جلد کوتاهی که به طور غیر مستقیم با سوفسطاییان می‌کند و ایشان را با پرسش‌های پی‌درپی به تناقض‌گویی می‌کشاند، به شیوه فلاسفه یونان بسیار نزدیک می‌شود. در جلد سیزده با گروهی از اهل سنت که معتقدند کرامت اولیا خرق عادت نیست، چنین مباحثه می‌کند: «شما را از ظهور فعلی ناقض عادت بر دست ولی چه صورت می‌بندد از فساد؟» و از جانب ایشان پاسخی مقدر می‌دهد: «نوع مقدر خداوند نیست» آنگاه جبهه می‌گیرد: «این ضلالت است» و ادامه می‌دهد: «باز اگر گویند: اظهار آن بر دست ولی ابطال نبوت است، محال باشد؛ از آنچه شرط ولایت صدق قول باشد و کاذب ولی

نباشد» و با این قول که به اقرار از خصم فرضی می‌گیرد بر او غلبه می‌کند. در جلد چهار، چهارده و پانزده نیز همین طرح مسئله و به شکل پیچیده‌تری در جلد هجده دیده می‌شود.

**۵-۲-۶- میانه‌روی و حفظ اعتدال:** شاید در وهله نخست این مورد را به عنوان یک شیوه، در فنّ جلد‌گری نپذیریم اما از آنجا که این شیوه معمول هجویری در اقناع خواننده و اثبات ادعایش است، نمی‌توان از آن چشم پوشید. این شیوه مختص به جلد‌های دو قطبی است که بیان دو جریان عقیدتی و طریقتی هستند؛ دو عقیده که یکی رو به جانب افراط دارد و دیگری رو به تفریط. سیاست غالب هجویری در این میان، برگزیدن راه میانه است. و بنابر قاعده «خیر الامور اوسطها»، او از موجه‌ترین موضع سخن می‌گوید و اعتماد خواننده را جلب می‌کند. اختلافات مقام‌هایی چون فقر و غنا، سکر و صحو، هیبت و انس و مجاهده و مشاهده مجالی برای این شیوه فراهم آورده است. او با این شیوه، می‌کوشد عقاید دو طرف را به دور از اغراض فردی، منعکس نماید. ابتدا محاسن و معایب هر دو را برمی‌شمرد و سرانجام معتدل‌ترین راه را برمی‌گزیند. جلد‌های چهار، هفده و بیست بهترین نمونه‌های میانه‌روی در مجادلات اوست.

**۶-۲-۶- انشاپردازی و سجع‌سازی:** در نثر کشف‌المحجوب از آنجا که مربوط به دوره نخست نثرنویسی و در خدمت تعالیم صوفیانه است، سادگی لفظ و معنا منتهای مقصد نویسنده است اما با این حال مؤلف گاهی به مقتضای حال درون و نیز اقتضای حال مخاطب قلم را می‌تازاند و عبارت‌هایی سخته و آهنگین در کلام می‌پروراند. این صبغه هنری در بخش مجادلات و مباحثات کلامی او که لحن و زبانی علمی و کاربردی دارند، کم‌رنگ‌تر می‌شود و جز در یکی دو مورد از جلد‌ها مجال ظهور و بروز نمی‌یابد. انشاپردازی و زبان‌آوری در جذب شنونده و قبول سخن گوینده تأثیر بسزایی دارد. هجویری در جلد سوم در تکریم فقر گوید: «آن را که نامش از حق فقیر است، اگرچه امیر است، فقیر است. هلاک شد آن که پندارد وی نه اسیر است» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۵). در جلد پانزده در باب فضیلت انبیا و اولیا بر ملائکه آمده است: «عجب دارم از آن که فضل اندر افعال بیند یا عزّ اندر جمال و بزرگی اندر جذب منال. چرا نه...» (همان: ۳۵۸-۳۵۷).

### ۳-۶- شکل‌شناسی جلد‌گونه‌ها

مفهوم «شکل» با «فرم»، «ریخت»، «ساختمان» و... مرز و مصداق مشترک دارد و جدا کردن آنها از همدیگر دشوار و عبث می‌نماید. برای توصیف شکل یک اثر باید ساختمان کلی، اجزای درونی

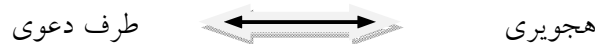


و روابط میان آنها را بررسی نمود. نقد ساختاری یک اثر در پی یافتن انسجام میان کثرت‌های به ظاهر متفاوت است که به درک دقیق اثر کمک شایانی می‌کند.

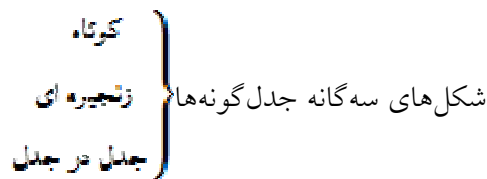
آنچه می‌توان در نگاه اول در باب ساختمان جمل‌گونه‌های هجویری گفت، در شیوه آغاز و پایان‌بندی آنها نمود می‌یابد. بیشتر جمل‌ها با عباراتی شبیه به این شروع می‌شوند: «مانند اینجا خلافی که هست بین ما و...» و گاهی با این جمله‌های نقلی: «گروهی گویند...». و در میانه با این تکیه کلام‌ها جمل گسترش می‌یابد: «اگر گویند...» و «گوییم...» و در انتها اغلب نتیجه و تأیید نهایی کلام با عباراتی چون «والله اعلم» و «هو اعلم» به علم خداوند موکول می‌شود. صرف‌نظر از این مناسبات جزئی، آنچه در یکپارچگی این جمل‌های به ظاهر متفاوت و پراکنده می‌توان گفت، مربوط به شکل کلی آنهاست. صورت آنها اغلب دو قطبی و در حکم دو ضلع مثلث است. جمل طرح دو دیدگاه متباین و متقابل است که هجویری در آن میان حکم ضلع سوم و میانی را دارد:



گاهی هم جمل دو طرفه است؛ چون محوری که یک سر آن هجویری و سر دیگر آن طرف دعوی اوست:



شکل کلی جمل‌گونه‌های کشف‌المحجوب به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند:



۱-۳-۶- جمل کوتاه: این جمل هم‌چنان که از نامش برمی‌آید، جدلی است که در برگزیده مکالمات و مجادلات کوتاه است. جمل کوتاه، یک بحث اصلی و یک مخاطب دارد و طرفین دعوی بیش از یک یا دو بار ارائه نظر نمی‌کنند. مخاطبان آنها اغلب از فرقه‌ها و نحله‌های مردودی مانند سوفسطاییان و ملاحظه‌اند که هجویری برای غلبه بر آنها نیازی به ادله مفصل ندارد. گفتنی است بیشتر جمل‌های کوتاه کشف‌المحجوب از جمله جمل‌هایی است که به‌واقع بین هجویری و خصمان اتفاق افتاده و این حقیقت

می‌تواند دلیل بر تنگ‌حوصلگی ذاتی هجویری در جدال‌گری باشد. جدل‌های یک، دو، چهار، پنج و چند جدل آخر که در باب نماز و فضیلت سمع و بصر است، از نوع کوتاه‌اند.

۲-۳-۶- **جدل زنجیره‌ای:** در این نوع نیز هجویری تنها یک مسئله را بیان می‌نماید اما در ادامه، نظر گروه‌ها و فرقی مختلف را در باب آن مطرح و بدین وسیله بحث را روشن‌تر می‌کند و در انتها نیز به همگی پاسخ می‌دهد. این جدل‌ها حالت گفتاری زنجیره‌ای و پیوسته به خود می‌گیرند که همگی بازگو کننده یک مسئله و واقعه‌اند اما مخاطبان متعددی دارند. گاهی این مخاطبان معلوم و گاهی نامعلوم و مجهول‌الهویه‌اند. برای نمونه، جدل فضیلت فقر و غنا، از نوع زنجیره‌ای است که اقوال مختلف را در باب فقر و غنا بازگو می‌کند. جدل هفت، هشت، ده، یازده و... نیز از این نوع‌اند.

۳-۳-۶- **جدل در جدل:** هم‌چنان‌که از این عنوان برمی‌آید، این جدل، جدلی است که در بطن آن چند جدل دیگر نهفته است. هجویری در این جدل‌ها اغلب به شیوه فلاسفه یونان در باب مسئله‌ای، به اقرارگیری‌های پی‌گیرانه از مخاطب می‌پردازد. در آغاز، مسئله‌ای واحد مطرح می‌شود اما به مرور و با ذکر آرای خصم، این پرسش پرورده می‌شود، شاخ و برگ می‌گیرد و از دل آن مباحث دیگر خارج می‌شود. در شکل جدل در جدل، مخاطبان ثابت و سؤالات متعددی دارند. جدل‌های سه، نه، یازده، سیزده، پانزده، شانزده و... شیوه طرح مسئله دارند.

برای نظم و نتیجه‌گیری نهایی، جدولی از داده‌ها و عناوین دو بخش طراحی و تنظیم شده است که طرح کلی پژوهش را هدفمندتر و منسجم‌تر می‌سازد؛ بدین ترتیب ارتباط اجزا و عناوین آن ملموس‌تر می‌شود.

جدل‌گونه	موضوع	مخاطب	شگرد	شکل
یک	اثبات و نفی علم	فرضی و معلوم	طرح مسئله	کوتاه
دو	ملاحظه چه کسانی هستند؟	عینی/معلوم	—	کوتاه
سه	جایگاه فقر و غنا	فرضی و معلوم	میان‌روی و اعتدال	زنجیره‌ای و جدل در جدل
چهار	نشانه‌های درویشی	عینی/معلوم	—	کوتاه
پنج	آداب ملامتیه	عینی/نامعلوم	—	کوتاه
شش	سکر/مجاهده/مشاهده	فرضی/نامعلوم	استناد به آیات و روایات	کوتاه
هفت	جایگاه صحو و سکر	فرضی/معلوم	استناد به آیات/تلمیح	زنجیره‌ای
هشت	تعریف و حقیقت انسان	فرضی/نامعلوم	استناد به آیات/تمثیل	زنجیره‌ای

شکل	شگرد	مخاطب	موضوع	جدل‌گونه
جدل درجدل	استناد به آیات/تلمیح/تمثیل	فرضی/معلوم	جایگاه مشاهده و مجاهده	نه
زنجیره ای	—	فرضی/معلوم	مقام خاصّ اولیا/ولایت	ده
جدل درجدل و زنجیره‌ای	طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/معلوم	معرفت ولیّ بر ولایت خود	یازده
کوتاه	—	فرضی/معلوم	تخصیص کرامت به اولیا	دوازده
جدل درجدل	طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/نامعلوم	نوع کرامت اولیا	سیزده
کوتاه	—	فرضی/معلوم	فضیلت انبیا بر اولیا	چهارده
جدل درجدل	استناد به آیات/انشاپردازی/ طرح مسئله به سبک فلاسفه	فرضی/معلوم	فضیلت نبی و ولی بر ملائک	پانزده
زنجیره ای و جدل درجدل	طرح مسئله به سبک فلاسفه/ تمثیل	فرضی/عینی/معلوم	فنا و بقای بنده	شانزده
جدل درجدل	طرح مسئله / تمثیل	فرضی/نامعلوم	جایگاه جمع و تفرقه	هفده
جدل درجدل	استناد به حدیث/طرح مسئله	فرضی/معلوم	قدمت و حدوث روح	هجده
زنجیره ای و جدل درجدل	استناد به آیات و روایات	فرضی/معلوم/نامعلوم	معرفت انسان به خدا	نوزده
زنجیره ای	استناد به آیات/میانه روی	فرضی و معلوم	انس و هیبت	بیست
کوتاه	میانه روی	فرضی نامعلوم	نماز	بیست‌ویک
کوتاه	—	فرضی و معلوم	جایگاه سمع و بصر	بیست و دو

همان‌طور که در ستون دوم مشاهده می‌شود، بیشتر مخاطبان فرضی هستند. مخاطبان فرضی مخاطبانی‌اند که هجویری عملاً با ایشان مکالمه‌ای حضوری و واقعی نکرده و تنها برای شرح مسئله‌ای با آنها باب‌گفت‌وگویی مقدر را گشوده است. دو سه جدلی هم که مخاطبی عینی و واقعی دارند، از نوع جمل‌های کوتا‌ه‌اند که متضمن شگرد پیچیده‌ای نیستند؛ با این تفسیر که هجویری چندان اهل مجادلات و مباحثات طولانی نیست. تمام مکالمه‌های زنجیره‌ای و جدل در جمل دارای مخاطبان فرضی است. اغلب مخاطبان جمل‌های کوتاه از فرق ضالّه و مورد ردّ همگانند. به همین سبب در این موارد، بدون نیاز به استدلال‌های پیچیده، نظر ایشان را ردّ می‌کند؛ در ستون شگردها نیز می‌بینیم که چندان طرح و ترفندی برای غلبه بر این خصم به کار نمی‌بندد.

بیشترین موضوعی که هجویری در باب آن مجادله نموده و حریف طلبیده، بحث ولایت است که شش جدل را به طور کامل به خود اختصاص داده است. به این معنی که مسئله ولایت یکی از بحث برانگیزترین و در عین حال شبهه‌ناک‌ترین مفاهیم برای صوفیه و عالمان دینی آن روزگار بوده است. با توجه به ستون سوم، پربسامدترین شگرد و فنی که هجویری برای غلبه بر حریف به کار می‌بندد، استناد به آیات و روایات است. در مرتبه بعد، شگرد طرح مسئله به سبک فلاسفه دستگیر او در جدال با خصم است. بحث شگرد رابطه‌ای تنگاتنگ با مبحث مخاطب‌شناختی دارد. برای مثال باید گفت هجویری در مقابل خصم بی‌ایمان و ملحد، به جای استناد بیهوده به آیات و احادیث، به بدیهیات و مسلمات خود ایشان استناد می‌کند اما از آنجا که بیشتر مخاطبانش از طبقه صوفیان و بعضاً عوام مسلمانان هستند، شایع‌ترین و متقن‌ترین شگرد او استناد به منبع وحی و خبر است که مورد اقبال همگان باشد. در همین ستون، مواردی هست که به وضوح شگرد و فن خاصی را افشا نمی‌کند و تنها می‌توان گفت هنر ذاتی بیان او به اقناع مخاطب و خواننده کتابش منجر می‌گردد.

برای پی بردن به میزان اهمیت موضوع‌های مطرح در جدل‌گونه‌ها، باید به ستون آخر جدول توجه کرد؛ وقتی موضوع و مخاطب مهم است، شکل و ساختمان جدل‌ها یا زنجیره‌ای است یا جدل‌درجدل و یا آمیزه‌ای از هر دو. جدال‌های کوتاه بیشتر به موضوع‌های کم‌اهمیت و مخاطبان مرتد مربوط است. به نظر می‌رسد وقتی هجویری در مسئله‌ای چندان دانش و احاطه ندارد و یا به ثبات نظری نرسیده است، از شکل زنجیره‌ای بهره می‌برد؛ به این شکل که مسئله را به شور و مذاکره همگانی می‌گذارد و نظرها و آرای مختلف را مطرح می‌کند تا با استناد به اقوال شیوخ و کسب وجهه مقبول‌تری، رای نهایی را صادر کند ولی در مواردی که شیوه جدل‌درجدل را برمی‌گزیند و از دل مسئله، مباحث بیشتری را بیرون می‌کشد، تبحر و تسلط خود را در آن مورد خاص نشان می‌دهد.

#### ۷- نتیجه

۱- با توجه به جدول فوق و ارقام آن، در بخش معناشناسی مشخص شد که مهم‌ترین دغدغه ذهنی عارفان و عالمان آن روزگار، مسئله «ولایت» و در مرتبه بعد، «حقیقت وجود انسان» و «معرفت به خدا» است در حالی که اصول و فروع دین کمتر مجاللی برای طرح مجادلات باز می‌کند.

۲- هجویری با شیوه‌ای سبک‌شناسانه، قالب جدل را برای تبیین تعالیم و مباحث عرفانی و مذهبی به کار برده است. این شیوه علاوه بر برجسته ساختن طرز بیان، در انتقال معانی به شاگردان و خوانندگان او را یاری می‌دهد. این امر جایگاه و اهمیت جدل و مناظره را در گفتمان صوفیه تثبیت می‌کند.

۳- با توجه به مثلث ریخت‌شناسانه جدل‌ها، عنصر مخاطب که ضلع قاعده این مثلث را تشکیل می‌دهد، تعیین‌کننده دو ضلع دیگر یعنی شگرد و شکل جدل‌هاست؛ به این معنی که هجویری بنا بر کیستی مخاطب خود، شگرد و شکل خاصی را در جدال به کار می‌بندد. هر چه مخاطب مهم‌تر و عالم‌تر، شگرد او نیز پیچیده‌تر و مجهز به فنون کلامی بیشتر می‌شود. این شگرد یا در قالب زنجیره‌ای از مباحثات شکل می‌گیرد یا در جدل‌های تودرتو و دنباله‌دار که بر اهمیت و حساسیت بحث دلالت می‌کند. در مقابل، هر چه مخاطب عام‌تر باشد یا از گروه‌ها و فرقی کم‌طرفدار و مورد تکفیر، هجویری چندان به طرح و ترفندی در جدال دست نمی‌یازد و در این موارد شکل غالب جدل‌ها کوتاه و خالی از شگرد است.

۴- اگرچه سعید هجویری (شاگرد مؤلف)، خواننده و خصم دعوی، هر سه طیف مخاطبان جدل‌ها را تشکیل می‌دهند اما خصم به‌عنوان مخاطب فرعی مهم‌ترین جایگاه را دارد و هجویری بسته به توان ذهنی او، به مجادله با او می‌پردازد. این مخاطب خود سه قسم دارد: مخاطب عینی، فرضی و نامعلوم. بسامد مخاطبان عینی به نسبت کمتر از دو مخاطب دیگر است که نشان می‌دهد هجویری در عمل، کمتر با افراد مجادله و مناظره علمی کرده است. به این معنی که اگرچه او در جدل‌گری ماهر است اما در عمل اهل مجادله نیست. هم‌چنان باب تأویل‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی در علت‌یابی این واقعیت گشوده است.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- استدلال سوفسطاییان چنین است: «وقتی می‌خواهیم مطلبی مجهول را اثبات کنیم، ناچار باید به مقدماتی چند متوسل شویم. حال آن که مقدمات محتاج اثباتند و باید با مقدمات دیگری به اثبات برسند و این رشته هم چنان تا بی‌نهایت ادامه دارد (تسلسل) بنابراین اثبات هیچ چیز میسر نیست» (خوانساری، ۱۳۶۳: ۱۷۸).

۲- مماثلت به معنی «کیفیت» و شباهت دو چیز است از نظر کیفی و چون ادراک کیفی خداوند محال است، مماثله‌پذیر نیست.

۳- اباحه‌گری، مباح شمردن محرّمات و آسان‌گیری در ارتکاب به گناه است. اباحه در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است که شارع، مکلفان را در انجام یا ترک کاری مخیر بگذارد. معتزله آن را حکم عقلی می‌دانند و معتقدند هر عملی که فعل یا ترک آن عقلاً مصلحت یا مفسده‌ای در بر نداشته باشد، مباح است. فرقه‌ای از متصوفه نیز معتقد بودند پس از رسیدن به منتهای کمال، عمل به احکام و فرایض شرع مباح است (محقق داماد، ۱۳۸۷: ۲ / ۳۰۴-۳۰۱).

۴- حشویه طوایفی از معتزله، جبریه، شیعه و خوارج (از نظر اهل سنت و جماعت) هستند که به ظواهر آیات الهی و تجسم قایل معتقدند. برخی ریشه حشویه را از اهل حدیث می‌دانند که برای خداوند صفات جسمانی قایلند و معتقدند بین خالق و مخلوق شباهت فراوانی است. ایشان به «مشبّه حشویه» نیز معروفند (کربن، ۱۳۸۴: ۱ / ۶۰۱-۵۹۸). در تعلیقات محمود عابدی بر کشف المحجوب آمده است: حشویان پیروان ابو عبدالله کرام‌اند که در آن روزگار «ولی» خوانده می‌شدند و در ادامه از شفیع کدکنی نقل شده است: کرامیه در حقیقت اهل تجسیم نبوده‌اند بلکه چون کرامیان، «جسم» را به معنی «قائم به ذات» به کار می‌بردند، مخالفان از این تفاوت ترمینولوژی سوءاستفاده کردند و ایشان را «مجسمه» نامیدند (هجویری، ۱۳۸۹: ۸۳۰-۸۲۹).

۵- مواردی که هجویری به عنوان عقاید معتزله آورده، عبارتند از: اعتقاد به ایمان عملی در برابر ایمان قلبی، نفی صفات خداوند، نفی رؤیت خداوند، خلود مرتکب گناهان کبیره در دوزخ و مرجعیت اجتهاد عقلی در اصول و فروع دین. از آنجا که معتزله به اختیار و مجاهدت بنده در برابر مشیت و عنایت حق باور دارند، معتقدند هر کس به سعی و سیره عملی خویش قادر است به مقام خاصّ اولیا دست یابد و آن را برخلاف اشاعره و سایر اهل سنت و جماعت-منوط به جذب و عنایت حق نمی‌دانند. بنابر گفته برنجکار، از عقاید موروثی خوارج که در کلام معتزله نیز ظهور پیدا کرده است، داخل دانستن عمل در ایمان است؛ هر عملی که با ایمان منافات داشته باشد، سبب خروج از دایره ایمان می‌شود (برنجکار، ۱۳۸۶: ۲۳). نفی صفات خداوند، عقیده دیگر ایشان است. معتزله برای احتراز از تعدد ذات خداوند، صفات را از او سلب می‌کنند. مسئله دیگر که هجویری به تعریض از آن یاد کرده، ناظر به روش کلامی ایشان است که حکم عقل نقشی تعیین‌کننده در استنباط عقاید دینی دارد تا آنجا که شرط قبول عقاید و احکام را منوط به تأیید عقلی می‌دانستند.

۶- مستملی در این باره گوید: «[معتزله و جماعتی از اهل سنت] تعلق کردند به قول خدای: لَنْ یَسْتَنْکِفَ الْمَسِیحُ اِنْ یَکُونَ عِبَادَ اللَّهِ وَ لَا الْمَلَائِکَةُ الْمُقْرَبُونَ... و گفتند هر که مطیع تر فاضل تر. و باز گفتند خدای ملائکه را عقل داد و شهوت نداد و مر بهایم را شهوت داد و عقل نداد و اندر آدمی هر دو مرکب کرد؛ هر که را

شهوت بر عقل ترجیح دارد، بتر از بهایم است و هرکه را عقل بر شهوت، او بهتر از ملائکه است» (مستملی، ۱۳۷۳: ۲ / ۸۶۶ - ۸۶۳).

۷- تعطیل گاهی معنایی معادل تنزیه دارد که مقابل تشبیه قرار می‌گیرد. کسانی که ذات خداوند را از تمام صفات منزّه بدانند اهل تنزیه و تعطیلند که در مقابل آن، عقیده اهل تشبیه قرار دارد (ولادوست، ۱۳۸۷: ۱۵ / ۳۴۲).

۸- مطابق با تعلیقات محمود عابدی بر کشف‌المحجوب، این امکان وجود دارد که ابوسعید هجویری که علی‌الظاهر شاگرد مؤلف است، وجود متقن و مسلمی نداشته باشد: «گویی در آن روزها تصور مریدی جست و جوگر و طرح سؤال‌هایی از زبان او و سپس جواب دادن به آن‌ها، شیوه متداولی در میان بسیاری از مؤلفان صوفیه بوده است. با این همه بعضی ابوسعید هجویری را شخصیتی تاریخی دانسته و خاکجای او را هم در پیش پای استاد گفته‌اند» (هجویری، ۱۳۸۹: ۶۲۰).

## منابع

### ۱- قرآن مجید

- ۲- ابن‌سینا. (۱۳۷۳). **برهان شفا**. ترجمه و پژوهش: مهدی قوام‌صفری. تهران: فکر روز.
- ۳- برنجکار، رضا. (۱۳۸۶). **آشنایی با علوم اسلامی**. تهران: سمت، مؤسسه فرهنگی طه.
- ۴- تودوروف، تزوتان. (۱۳۷۷). **منطق گفت و گویی میخایل باختین**. ترجمه داریوش کریمی. تهران: مرکز.
- ۵- خوانساری، محمد. (۱۳۶۳). **منطق صوری**، تهران: آگاه.
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۸). **لغت نامه**، تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- ۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). **چشیدن طعم وقت**، تهران: سخن.
- ۸- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۸۳). **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**، عفت کرباسچی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوآر.
- ۹- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). **سوانح العشاق**، بر اساس تصحیح هلموت ریتز، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۰- غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۸). **سبک شناسی نثرهای صوفیانه**، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

- ۱۱- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). **تحلیل گفتمان انتقادی**، ترجمه فاطمه شایسته پیران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- ۱۲- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). **رساله قشیریہ**، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳- کربن، هانری. (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد.
- ۱۴- کلابادی، ابوبکر محمد. (۱۹۶۰). **التعرف لمذهب اهل التصوف**، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
- ۱۵- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۷). **اباحیه**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۲/ ۳۰۴-۳۰۱)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۶- مستملی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۷۳). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، تصحیح و مقدمه محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۱۷- موحد، صمد. (۱۳۸۷). **آداب مناظره**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۱/ ۱۶۹-۱۶۷)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۸- مولوی، جلال الدین، ۱۳۸۹، **شرح جامع مثنوی معنوی**، کریم زمانی، نهران: انتشارات نی.
- ۱۹- نصیرالدین طوسی. (۱۳۲۶). **اساس الاقتباس**، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- ولادوست، بیتا. (۱۳۸۷). **تشبیه و تنزیه**، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی (۱۵/ ۳۴۸-۳۴۱)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۲۱- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۸۹). **کشف المحجوب**، تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: سروش.