



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024, p.203-221	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 2023-10-05	Revise Date: 00-00-0000	Accept Date: 17-10-2023
DOI: 10.22067/epk.2023.84703.1278	Article type: Original	

Happiness is From God's Grace and Misery is From God's Justice (Happiness and Misery in Khwaja Yusuf Hamadani Based on His Newly Found Manuscript *Al-Kashf*)

Medinapour Mahmoud

Doctoral student of mystical literature, faculty of literature and humanities, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mansour Motamedi

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: motamedi@um.ac.ir

Zahra Ekhtiari

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Ferdowsi University, of Mashhad, Iran

Abstract

The Holy Quran and a number of hadiths refer to the fate of a person, that is, happiness or misery. Khwaja Yusuf Hamadani (440-535 AH) is one of the devoted- to-law Sufis who presented his distinctive views on happiness and misery in detail in the book *Al-Kashf 'an Manāzil al-Sā'irīn ilā Allah*. Khwaja has also discussed this issue in *Rutbat al- Ḥayāt*. *Al-Kashf* is the most detailed work of Khwaja, but it has not been edited and published yet. In this article, based on the newly found manuscript of *al-Kashf*, we have extracted, examined and analyzed his views about happiness and misery. Theologically he belongs to a Maturidism. The result of this research is that Khwaja, with the support of his Maturidism and Sufi teachings, has shown that happiness originates from God's grace and misery from God's justice, both of which are God's acts that the servant obtains them through servitude. In other words, they seem to be in opposition to each other, but they both come from the Real.

Keyword: Khwaja Yusuf Hamadani, *Al-Kashf 'an Manāzil al-Sā'irīn*. *Rutbat al- Ḥayāt*, happiness, misery, grace, justice.





سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۲۲۱ - ۲۰۳	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۳	تاریخ بازنگری: ۰۰۰۰/۰۰/۰۰
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵
	DOI: 10.22067/epk.2023.84703.1278

سعادت از فضل است و شقاوت از عدل الهی (سعادت و شقاوت از منظر خواجه یوسف همدانی)

مدینه پور محمود ناورودی

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر منصور معتمدی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

motamedi@um.ac.ir

دکتر زهرا اختیاری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

چکیده

آیاتی از قرآن کریم و شماری از احادیث به سرنوشت آدمی یعنی سعادت یا شقاوت اشاره دارد. خواجه یوسف همدانی از جمله صوفیان متشعری است که دیدگاه ویژه خود را درباره سعادت و شقاوت در کتاب، *الکشف عن منازل السائرین الی الله با تکیه بر کلام اشعری* ارائه داده است. البته خواجه در رتبه الحیات هم به این موضوع اشاره کرده ولی در *الکشف* به تفصیل به آن پرداخته است. *الکشف* مفصل ترین اثر خواجه یوسف است که متأسفانه تصحیح و به زیور طبع آراسته نشده است. در این جستار، بر اساس دست نویس نویافته *الکشف*، دیدگاه های خواجه یوسف درباره سعادت و شقاوت را استخراج و بررسی و تحلیل کرده ایم. دستاورد این پژوهش آن است که خواجه با پشتوانه کلام اشعری و مشرب صوفیانه خود، نشان داده است که سعادت از صفت فضل و شقاوت از صفت عدل خداوند سرچشمه می گیرد و هر دو خلق خداوندند که بنده، از گذرگاه بندگی، سعادت یا شقاوت را کسب می کند یعنی با این که سعادت و شقاوت به ظاهر در مقابل هم قرار گرفته اند ولی هر دو از جانب حق ناشی شده اند.

کلیدواژه ها: خواجه یوسف همدانی، *الکشف عن منازل السائرین*، رتبه الحیات، شقاوت، سعادت.

۱. مقدمه

در قرآن کریم مفهوم «سعادت» و «شقاوت» از مفاهیم بسیار مهمی است که به طور مستقیم و غیرمستقیم به آن اشاره شده است. همچنین در برخی از ادعیه سخنانی درباره درخواست سعادت و هراس از شقاوت مشاهده می‌کنیم. این مفهوم از سده‌های نخست هجری جزو پُرکاربردترین مفاهیم فرهنگ اسلامی بوده و وارد گفتمان‌ها و مکتب‌های مختلف از جمله گفتمان عرفان و تصوّف شده است. از سوی دیگر، با توجّه به این که این موضوع به مناقشه جبر و اختیار مربوط می‌شود، پای این بحث به حوزه علم کلام نیز گشوده شده است.

خواجه یوسف همدانی در اصل دهم کتاب الکشف - که صیغه کلامی وی بیشتر می‌شود - بدون ذکر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، دیدگاه‌های خود را درباره سعادت و شقاوت ارائه داده و در سایر بخش‌ها نیز هر جا که لازم دیده، درباره آن سخن گفته است. شایان یادآوری است که خواجه در رتبه الحیات اشاره کوتاهی به این مفهوم کرده است. در این پژوهش، ضمن بررسی و تحلیل دیدگاه خواجه، به این پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود:

۱- معنا و مفهوم سعادت و شقاوت در آرای خواجه یوسف چیست؟

۲- بنده، سعادت و شقاوت را خلق می‌کند یا کسب، یا این دو از گذرگاه علّت و معلول به وجود می‌آید؟

۳- شقاوت و سعادت بشر از کدام صفات حق ناشی می‌شود؟

با یافتن پاسخ این پرسش‌ها می‌توان نشان داد که خواجه یوسف چگونه این مفهوم را با توسّل به فضل و عدل برای مخاطب معرفی و ملموس کرده است. همچنین بررسی و شناخت اندیشه خواجه یوسف موجب شناخت و ادراک بخش دیگری از گستره اندیشه‌های صوفیانه می‌گردد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

از آنجا که کتاب الکشف خواجه یوسف، نسخه‌ای نویافته است تاکنون پژوهشی درباره مفهوم سعادت و شقاوت از نظر خواجه انجام نشده و از سوی دیگر، این مفهوم از موضوعات مهمّ روایی، کلامی، عرفانی و دیگر حوزه‌ها بوده که مورد پژوهش بسیاری قرار گرفته است. در ادامه برخی از پژوهش‌هایی که به زبان فارسی انجام گرفته است، معرفی می‌گردد:

۱- عبدالله میراحمدی و فاطمه مکاریان کاشان (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان» پیش از پرداختن به دیدگاه اندیشمندان شیعه درباره سعادت و شقاوت، آن را در میان اصحاب پیامبر (ص) بررسی کرده‌اند.

۲- صدیقه موسوی کیانی و دیگران (۱۳۹۸) در مقاله «ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی حدیث سعادت و شقاوت» نشان داده‌اند که برخی از علما، حدیث سعادت و شقاوت را پذیرفته و برخی دیگر آن را در شمار احادیث جعلی به‌شمار آورده‌اند؛ چون ممکن است جبری بودن سعادت و شقاوت هر انسان و عدم دخالت اراده او در تعیین سرنوشت خود برداشت شود.

۳- محمّد عمادی حائری (۱۳۹۶) در مقاله «سعادت و شقاوت»، ضمن بررسی واژگانی مفهوم سعادت و شقاوت، به بررسی آراء اهل کلام، تفسیر و عرفان پرداخته است.

۴- رسول ملکیان اصفهانی (۱۳۹۵) در مقاله «سعادت و شقاوت انسان از منظر قرآن کریم» دیدگاه متفکران یونانی، اسلامی (همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، اخوان‌الصفاء و ملا صدرا)، روان‌شناسان و لغویان را آورده و سپس سعادت و شقاوت را از منظر قرآن و حدیث بررسی کرده است.

۵- سیدعلی سجّادی‌زاده (۱۳۷۷) در مقاله «سعادت و شقاوت از دیدگاه قرآن و حدیث»، نظر اهل‌بیت و مفسران و فلاسفه را درباره سعادت و شقاوت شرح و تبیین کرده است و واژه‌هایی همچون «فلاح» و «فوز» و «خبیة» را که در معنای سعادت و شقاوت به کار رفته، بررسی کرده است.

۲-۱. مختصری از زندگی خواجه یوسف همدانی و الکشف

امام ابویعقوب یوسف بن ایوب بن یوسف بن حسین بن وهرة بوزنجردی همدانی در سال ۴۴۰ یا ۴۴۱ هـ.ق در بوزنجرد همدان به دنیا آمد و از استادانی چون ابوالقاسم یوسف بن محمّد مهربانی دانش آموخت. وی پس از سال ۴۶۰ هـ.ق برای تحصیل راهی نظامیه بغداد شد و به جرگه درس شیخ ابواسحاق شیرازی (م ۴۷۶ هـ.ق)، فقیه شافعی مذهب و رئیس نظامیه بغداد، وارد شد و از او فقه، اصول و کلام آموخت و از شاگردان برجسته‌اش شد. همچنین او در همان‌جا از محضر محدثان و فقیهانی همچون ابوالحسین مهتدی بالله، ابوالغنائم هاشمی، ابوبکر خطیب و دیگران سماع حدیث کرد؛ سپس برای ادامه فراگیری حدیث و فقه و اصول به خراسان، سمرقند، بخارا و اصفهان سفر کرد (نک. یاقوت حموی، ۱۳۹۷: ۲۳۳/۵؛ سمعانی، ۱۳۸۲: ۴۱۲/۱؛ همان: ۳۵۶/۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۳: ۷۴/۴؛ ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۷۸؛ ابن فضل‌الله، ۱۴۲۴: ۱۷۸/۸؛ صفی، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۳؛ جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۰).

او پس از مدتی از علوم ظاهری دوری گزید و به علمای زمانه تاخت. خواجه یوسف در سرتاسر الکشف، وجوه انتقادی خود را به علما نشان می‌داد و آن‌ها را بیشتر، شهوت‌پرست می‌دانست تا خادم خلق (نک. الکشف، ۶۵۷ ق: صفحات مختلف). به شریعت بسیار پایبند بود تا جایی که اگر احساس می‌کرد سائلی سؤالش بیرون از جاده شریعت است، بر او می‌تاخت (همان: ۲۵ ر).

در سال ۵۰۶ هـ.ق به بغداد رفت و در آنجا به وعظ پرداخت و دوباره به خراسان بازگشت تا این‌که در

سال ۵۳۵ هـ.ق درگذشت (نک. ابن خلکان، ۱۳۶۴: ۸۰-۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۹۲/۱۰؛ اسنوی، ۱۴۲۲: ۳۰/۲؛ شعرانی، ۱۴۲۶: ۱۳۶/۱؛ نهبانی، ۱۴۱۱: ۵۲۸/۲).

کتاب الکشف عن منازل السائرین إلى الله خواجه یوسف همدانی نسخه‌ای نویافته است در «بیان منازل حقائق و بیان اسرار مغایب» که تاکنون به زیور چاپ آراسته نشده است و تا سده هشتم از کتاب‌های بسیار مهم صوفیان بوده و نام آن در کنار فصوص الحکم ابن عربی به‌عنوان اثری ارزشمند معرفی شده است (سمنانی، ۱۳۸۳: ۳۴۰). خواجه یوسف الکشف را به احتمال بسیار، حدوداً، پس از سال ۵۰۰ هجری نگاشته است. برای تأیید این ادعا می‌توان به سخن خواجه یوسف اشاره کرد: «پانصد سال است تا قول صدیق اکبر، خلیفه رسول (ص) در میان امت در خواطر و عقول می‌گردد (الکشف: ۴۷ ر).

دست‌نویس منحصر به فرد این کتاب به شماره ۴۳۸ در مجموعه نافذپاشا در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود. میکروفیلم این نسخه در کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۵۹۱-ف موجود است. جلد اول آن گویا مفقود شده و جلد دوم در ۲۵۶ برگ ۱۵ سطری و با خط نسخ نسبتاً خوش کتابت شده و محمد بن اسماعیل شریف حسنی کجاتی، در روز شنبه ۷ جمادی‌الاول سال ۶۵۷ هـ.ق از کتابت این دست‌نویس فارغ شده است. در پایان نسخه، گفته شده که امیر سیف‌الدوله محمد بن قاضی حق، همین نسخه را در نیمه محرم سال ۶۶۸ هـ.ق نزد همین نویسنده فرستاده است (بخشه) و نظام‌الدین محمد بن شیخ کامل‌الدین، نسخه را به گواهی ابراهیم بن اسماعیل بکری شیرازی زنجانی مقابله و تصحیح کرده است.

خواجه یوسف در الکشف، مفاهیم حیات روحانی را مطرح کرده و چون مریدان و مخالفانش پرسش‌هایی درباره آن مفاهیم داشته‌اند، آن پرسش‌ها را نیز پاسخ داده است. ناگفته نماند که برخی از این پرسش‌ها از ذهن و ضمیر خود خواجه تراویده است. اصل کتاب دارای سیزده اصل بوده و مجلد دوم که در دسترس ماست از اصل دهم تا سیزدهم، در شرح چهار اصل «جمع و فرق» و «فصل و وصل» و «بالغ و طفل» و «حریت» را در برمی‌گیرد.

نویسنده مقدمه را با حمد و ستایش خداوند آغاز می‌کند و میان خداوند و انسان نود و نه عالم تجلی برمی‌شمارد. این عوالم را نه با فهم، عقل و زیرکی بلکه با دل، سر و جان می‌توان گذراند. همچنین میان آدمی تا خداوند نود و نه عالم کشش وجود دارد که بر پایه تلطف و مجاذبت است و مرید در طریقت باید از چهارده منزل گذر کند: مُراقبتِ تن، مُراقبتِ نفس، مُراقبتِ دل، مُراقبتِ سر، مُراقبتِ جان، مُراقبتِ قربت و زلفت، مُراقبتِ اسرار و حدیث، مُراقبتِ محبت و مودت، مُراقبتِ احدیت، مُراقبتِ بی‌کامی و بی‌مرادی

خود، مراقبت بی‌صفتی و بی‌نعتی خود، مراقبت بی‌عینی و بی‌ذاتی خود، مراقبت غیب پاک و مراقبت غایب شدن به کشش از روش و از رفتن به بردن (الکشف: ۲ پ). پس از مقدمه، اصل دهم، «فی الجمع والفرق من کتاب الکشف عن منازل السائرین الی الله تعالی» آغاز می‌شود و با اصل سیزدهم، «فی بیان الحریة عن کلّ توهم و تخیل و حسابان» پایان می‌گیرد. خواجه برای روشننگری و صحه‌گذاشتن بر عقاید خود، گاهی نظرات مباحیان، فلاسفه، طباعیان، مزدکیان و... را نقد و رد کرده است.

۲. بحث و بررسی

پیش از واکاوی آرای کلامی و صوفیانه خواجه یوسف، نخست به بررسی مختصر پیشینه این بحث در قرآن کریم، روایات، تفسیرها، کلام و سخنان صوفیانی که تا دوره خواجه یوسف می‌زیسته‌اند، پرداخته می‌پردازیم تا از این رهگذر، میزان تأثیرپذیری و نوآوری خواجه یوسف در این حوزه قابل تحلیل باشد. به نظر ابن فارس (۱۳۷: ۷۵/۳) از نظر واژگانی، «سعد» اصلی است که دلالت بر خیر و سرور دارد و بر خلاف نحس، به معنای خوش‌یمنی در امور است. سعد، در لسان‌العرب، به معنای نیکو و خوش‌یمن، نقیض نحس و سعادت خلاف شقاوت است چنان‌که گفته می‌شود روز سعد (نیک) و روز نحس. اسعاد نیز به معنای کمک و معونه آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۱۲/۳). به نظر راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۴۱۰) سعادت به معنای یاری و توفیق الهی انسان در دست‌یابی به خیر می‌باشد که شقاوت متضاد آن است. آنچه از سخنان لغویان برمی‌آید، این است که سعادت و شقاوت دو معنای کلی دارد: یکم، خوش‌یمنی و برکت که ضد آن نحوست و بی‌برکتی است و دیگری، مساعدت و یاری کردن که ضد آن یاری نکردن و متناسب با نبود توفیق الهی است.

آیات معروف به آیات سعادت و شقاوت ۱۴ بار در قرآن کریم ذکر شده است.^۱ دو واژه «سعادت» و «شقاوت» در قرآن کریم به‌طور مستقیم نیامده است؛ ولی در آیه ۱۰۵ سوره هود^۲ به‌صورت صفت (سعید و شقی) و در آیات ۱۰۶ و ۱۰۸ همین سوره^۳ به‌صورت فعل به کار برده شده است. از نظر معنایی سعادت و شقاوت در کنار واژگانی چون «فلاح»، «فوز»، «عاقبت»، «خسران» و «خبیة» به سرانجام و عاقبت اشاره دارد.

۱. نک هود: ۱۰۵ و ۱۰۶؛ طه: ۲، ۱۱۷، ۱۲۳؛ مریم: ۴، ۳۲، ۴۸؛ لیل: ۱۵؛ شمس: ۱۲؛ مؤمنون: ۱۰۶.

۲. یَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ.

۳. فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِئْسَ الْتَارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ (۱۰۶)، وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا (۱۰۸).

همچنین این دو مفهوم در قالب حدیث «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (بخاری، ۲۱۰/۷؛ مسلم بن حجاج، ۲۰۳۸/۴؛ حُمَیدی، ۶۹/۱؛ صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۲۳/۱۱؛ متقی هندی، ۱۴۱۹: ۴۹۱) از طرف پیامبر (ص) نقل شده که بر مبنای آن، جنینی که هنوز به دنیا نیامده و عملی را مرتکب نشده، سعادت یا شقاوت او از پیش تعیین گردیده است. در حدیث دیگری «الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ» که بخشی از آن مشابه حدیث نخست است و طبق آن «شقی» پیش از تولد، شقی است ولی «سعید» کسی است که از سرنوشت دیگری پند می‌گیرد (قشیری نيسابوری، بی‌تا: ۲۰۳۷/۴؛ احمد بن حنبل، ۵۷۲/۳؛ ابن ماجه، ۱۸/۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۷: ۵۷۶). در برخی از منابع اهل سنت، روایت یادشده، به عبدالله بن مسعود (م ۳۲ یا ۳۳ هـ ق) نسبت داده شده است (صنعانی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۱۱).

اهل کلام، سعادت و شقاوت را در مسأله جبر و اختیار پیش کشیده‌اند. اهل اعتزال معتقدند که مسأله شقاوت و سعادت، جبر را القا می‌کند و با اختیار منافات دارد و حدیث مذکور را برساخته عبدالله بن مسعود می‌دانند (ابن قتیبه، بی‌تا: ۳۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۴: ۷۲/۱). فخر رازی همانند دیگر متکلمان اشعری، مضمون روایت نبوی را تأیید کرده و آن را مؤید قول به قضا و قدر الهی شمرده است (فخر رازی، ذیل انعام: ۱۱۵، اعراف: ۵۷). اشاعره معتقدند که صفات خداوند در دو دسته صفات وجوبی یا وجودی و صفات سلبی جای می‌گیرند. صفات وجوبی شامل علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام است. صفات ذات، متمایز از صفات فعل است و همچنین صفات ذات، قدیم و صفات فعل حادث‌اند و برخلاف معتزله می‌گویند: صفات ذات، عین ذات نیست؛ گرچه نمی‌توان گفت کاملاً غیر ذات است و در آن اختلاف نظر است (صابری، ۱۳۸۸: ۲۴۴/۱).

اندیشه معتزلیان در باب توحید و نفی صفات زاید بر ذات است و در برابر اندیشه صفاتیه و مجسمه قرار دارد. این دو گروه اخیر صفات ثبوتی را که جنبه جسمانی نیز داشت از قبیل هیئت و وجه به خداوند نسبت دادند و اشاره‌هایی را که در قرآن کریم به احتمال رؤیت یا وجه خدا و یا استقرار او بر عرش وجود داشت، به معنای ظاهری آن پنداشتند (صابری، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۵).

خواجه یوسف همدانی در تبیین سعادت و شقاوت بحث «کسب» را هم به میان می‌کشد. کسب، اصطلاحی است که برخی از فرقه‌های کلامی از جمله اشاعره و ماتریدی به آن پرداخته‌اند. به نظر اشعری، انسان قادر به خلق فعل خود نیست بلکه آن فعل را خداوند خلق کرده و بنده آن را کسب می‌کند. وی میان افعال ارادی و غیر ارادی انسان تفاوت قائل است و در مورد افعال ارادی انسان می‌گوید: افعال، آفریده خداوند است و انسان آن را کسب می‌کند یعنی خداوند در انسان قدرتی برای انجام آن فعل قرار داده که

انسان به اراده خود و به کمک آن قدرت، فعلی را کسب می‌کند. از دیگر سوی اختیار انسان نه تابع قدرت، بلکه تابع همین اراده است و مسئولیت او به اراده بازمی‌گردد و بدین ترتیب هیچ معضلی فرا روی مسئول دانستن انسان نسبت به آنچه «کسب می‌کند» وجود ندارد (نک صابری، ۱۳۸۸: ۲۴۷/۱).

معتزله درباره کسب می‌گویند: انسان، قادر و خالق افعال خویش، خوب و بد آن است و در مقابل آنچه می‌کند، مستحق پاداش و مجازات در سرای آخرت است و همچنین خداوند از این پیراسته است که بدی و ستم یا کاری که کفر و معصیت است به او نسبت داده شود؛ زیرا اگر او ستم را خلق کرده بود و ستمکار می‌بود آن‌سان که اگر عدل را خلق کرده، عادل می‌بود (بدوی، ۱۳۸۹: ۱: ۶۲).

از مهم‌ترین صوفیان که به سعادت و شقاوت تا حدودی پرداخته‌اند، صوفیان و عارفانی چون شقیق بلخی (۱۹۴ ق.)، ابوبکر کلابادی (م ۳۸۰ ق.)، مستملی بخاری (م ۴۳۴ ق.)، قشیری (۳۷۶-۴۶۷ ق.)، هجویری (م بین ۴۸۱-۵۰۰ ق.) بوده‌اند یا کسانی که گونه‌ای به تصوف همچون غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) گرایش داشته‌اند.^۱

۳. مبحث سعادت و شقاوت در کتاب الکشف

مبحث اسماء و صفات خداوند یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است که ذیل توحید می‌گنجد. سعادت و شقاوت از مفاهیم زوجی هستند که در تقابل هم قرار دارند و از دو صفتِ تقابلی «فضل» و «عدل» خداوند ناشی می‌شوند. متکلمان هر کدام بر اساس گرایش‌های کلامی خود درباره این صفات بحث کرده‌اند.

فضل و عدل از جمله صفاتی است که خواجه یوسف در بهره‌وری بنده از سعادت و شقاوت آن را مطرح کرده است. خواجه در اصل دهم الکشف بدون اشاره به آیات و حدیث مربوط به سعادت و شقاوت، به بحث پرداخته است. وی پیش از آن‌که وارد بحث سعادت و شقاوت شود، خداوند را به‌طور مفصل، حدود یک صفحه تسبیح می‌گوید که بر اوصاف مرتبط با سعادت و شقاوت تأکید می‌کند^۲ و در پایان

۱. جهت مزید اطلاع از آراء هرکدام از این صوفیان بنگرید به: میبیدی، ۱۳۷۱: ۴/۴۶۰؛ کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۳۰-۳۲۹؛ مستملی بخاری، ۱۳۹۰: ۲/۶۳۹ و ۶۷۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۳/۱۰۰۱؛ قشیری: ۲/۱۰۶ و ۱۵۸؛ غزالی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۶.

۲. سبحان من خلق وعلم. ثم شاء وأراد. ثم قدر. ثم قضی وحکم. ثم تفضل وعدل. ثم أشقى وأسعد. ثم أوجد وأظهر. ثم ستر العلم بالمشیة والتمشیة بالتقدير والتقدير بالقضاء والحکم والقضاء والحکم بالفضل والعدل والعدل والفضل والعدل بالسعادة والشقاوة والسعادة والشقاوة بالإيجاد والإيجاد بالإظهار. ثم أظهر العلم بالمشیة للتقدير

تسیح تأکید می‌کند: کسی که زتار بیگانگی بر میان بسته، در جمعیت وجود، تفرقه عالم شقاوت و سعادت است؛ زیرا در طرد و هجران گرفتار است (الکشف: ۱۴ پ).

وأظهر المشيئة بالتقدير للقضاء والحكم. وأظهر التقدير بالقضاء والحكم للفضل والعدل. وأظهر القضاء والحكم بالفضل والعدل بالإشقاء والإسعاد. وأظهر الفضل والعدل بالإشقاء والإسعاد للإبداء والإظهار. وأظهر الإشقاء والإسعاد بالإبداء والإظهار ليظهر ما بطن وبطن ما ظهر ويتجلى ما خفي ويخفى ما انجلى فيستر البادئ الظاهر بالإشقاء والإسعاد ويستتر الإشقاء والإسعاد بالفضل والعدل. ويستتر الفضل والعدل بالقضاء والحكم ويستتر القضاء والحكم بالتقدير يستتر الإرادة والمشية ويستتر الإرادة والمشية بالعلم ويستتر العلم بذاته وصفاته جل جلاله. فالعلم يظهر في عالم الإرادة والإرادة يظهر في عالم التقدير والتقدير يظهر في عالم القضاء والحكم. والحكم يظهر في عالم الفضل. والعدل والفضل يظهر في عالم السعادة والشقاوة. والشقاوة والسعادة تظهر في عالم الإبداء والإظهار والإبداء والإظهار يستتر بكل ما قدمنا من العلم والإرادة والتقدير والحكم والفضل والعدل والشقاوة والسعادة. فالعلم ظاهر بالإرادة باطن بالتقدير. والإرادة ظاهرة بالتقدير باطنة بالقضاء والحكم. والقضاء باطن بالفضل والعدل. والفضل والعدل ظاهر بالشقاوة والسعادة باطن بالإظهار. والشقاوة والسعادة ظاهرة بالإظهار باطنة بالظهور فالظهور وإيجاد ظاهر باطن بالسعادة والشقاوة. والسعادة والشقاوة ظاهرة باطنة بالفضل والعدل. والفضل والعدل ظاهر باطن بالقضاء والحكم. والقضاء والحكم ظاهر باطن بالتقدير. والتقدير ظاهر باطن بالإرادة والمشية. والإرادة والمشية ظاهرة باطنة بالعلم. والعلم باطن ظاهر بديمومته وقدمه وسرمدية جل جلاله. فما جمعه العلم فرقة المشية وما جمعه المشية فرقة التقدير وما جمعه التقدير فرقة القضاء والحكم. وما جمعه القضاء والحكم فرقة الفضل والعدل وما جمعه الفضل والعدل فرقة الشقاوة والسعادة وما جمعه السعادة والشقاوة فرقة الإيجاد والظهور وما جمعه الإيجاد والظهور فرقة جميع ما ذكرنا من العلم والإرادة والتقدير والقضاء والحكم والفضل والعدل والسعادة والشقاوة والوجود وزيادة أمر آخر وهي البطون حتى يكون العلم جامعاً ومفرقاً والإرادة تكون جامعة ومفرقة والتقدير يكون جامعاً ومفرقاً والحكم القضاء يكون جامعاً ومفرقاً والعدل والفضل يكون جامعاً ومفرقاً والسعادة والشقاوة تكون جامعة ومفرقة والإبداء والإظهار يكون جامعاً ومفرقاً والإفتراق في العلم ظاهر باطن والظهور والبطون فيه مجتمع مفترق والإفتراق من ظهور. الإفتراق من بطون الاجتماع والظهور من اجتماع الباطن. والبطون من إفتراق الظاهر. الاجتماع بظهور الإفتراق إفتراق الجمع والإفتراق ببطون الاجتماع اجتماع الفرق. الظاهر ياجتماع الباطن تفرقة ظاهر الباطن والباطن بتفرقة الظاهر. جمع باطن الظاهر جمع تفرقة باطن الظاهر تفرقة جمع ظاهر الباطن وتفرقة جمع الباطن جمع ظاهر تفرقة الجمع. الإرادة ظهرت في العلم وإستترت في التقدير ظهورها لإستتار العلم وبطونها لظهور التقدير. فرقت التقدير وظهرت بالجمعية واجتمعت في العلم وإستترت ما علمه العلم من الجمع إستتر بما أرادت الإرادة من الفرق وما إرادته الإرادة من الإظهار تفرق بما أعلمه العلم من الجمع فجمع العلم ظاهر في تفرقة الإرادة وتفرقة الإرادة ظاهر في جمع العلم. (الکشف: ۱۲ پ- ۱۴ ر).

۳-۱. تعریف سعید و شقی

به نظر خواجه یوسف، سعید کسی است که ایمان در وجودش نهاده شده باشد؛ همان طور که در افواه هم به کسی که از حظوظ دنیا برخوردار شده باشد، سعید می‌گویند (نک. الکشف: ۳۹ پ) و شقی کسی است که کفر (انکار الهیت) در وجود او سر شسته شده و به کام دنیا دست نیافته است و کسی که رانده قرب خداوند باشد، اشقی الاشقیاست؛ پس کافر، شقی است و مؤمن، سعید (همان: ۳۸ پ).

از نظر وی سعادت همانند دریایی است که از باران فضل حق به وجود آمده و سعید از این دریا بهره برده و در مقابل، شقاوت همچون دریایی است که از باران عدل خداوند پدید آمده و شقی، از این دریا سیراب شده است. برای مثال کسی که صفرا بر او غالب است، عسل در کامش تلخ می‌شود و در دهان کسی که در سلامتی است، شیرین می‌نماید. فرشتگانی وجود دارند که نیمی از برف و نیمی از آتش آفریده شده‌اند که نشان «سُبْحَانَ مَنْ أَلْفَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالنَّارِ» است (همان: ۱۴ پ) که نشان می‌دهد سعادت و شقاوت با هم است و برای تبیین آن به داستان قوم موسی اشاره می‌کند که نصیب قبطی از آب نیل، خون است و نصیب اسرائیلی از آب نیل، آب زلال است.^۱ در نتیجه، شقی نمی‌تواند از سعادت بهره‌بردار؛ چون دلش به روی شقاوت گشوده شده است یعنی در خمیره وجودی او، اگر سعادت هم آمیخته باشد، چون خورشید عدل بر وجودش تابیده، بهره‌اش جز شقاوت نخواهد بود (همان: ۱۴ پ- ۱۵ ر). خواجه تأکید می‌کند آنچه درباره شقاوت و سعادت می‌گوید مغایر با جبر محض است؛ چون به نظر وی، جبر محض بدعت و کفر است و همچنین با آیاتی از قرآن کریم نشان داده است که هدایت یا گمراهی به دست خداوند است: «فَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲ (همان: ۱۷ پ). در حقیقت، خلق کفر و ایمان او از روی حکمت است؛ خداوند عدل را در آن دید که در وجود یکی کفر نهد و در وجود دیگری ایمان (همان: ۴۱ پ). در واقع، اگر خداوند صفت فضل و عدل خود را بیان نمی‌کرد یا کفر و ایمان در خلق وجود نداشت، خلق متحیر می‌شدند که کفر کافران و ایمان مؤمنان از کجا آمده است (همان: ۳۹ ر). خداوند عالم خود را با دو صفت فضل و عدل یاد کرد تا خلق در نسب‌گاه شقی و سعید متحیر نگردند؛ پس فضل نشانه خلعت ایمان است که دولت و سعادت را دربردارد و عدل نشانه کفر است که بدبختی و شقاوت را به دنبال دارد (همان).

۳-۲. منشأ سعادت و شقاوت

۱. عرف: ۱۳۳.

۲. همچنین نک. قصصک ۵۶؛ انسان: ۳۰؛ سجده: ۱۳؛ یونس: ۹۹؛ شوری: ۱۳؛ یس: ۹.

۳-۲-۱. غیرممکن بودن بازشناسی صفات خداوند

از نظر خواجه، چون خداوند در حیطة ادراکات حس انسان قرار ندارد، نباید درباره صفات خداوند سخنی گفت و البته سخن گفتن از آن، باید به گونه‌ای باشد که به تشبیه و تجسیم نینجامد.

خواجه یوسف می‌گوید: صفات خداوند همچون صفات بشری نیستند؛ بنابراین صفات خداوند همانند ذات او قابل شناخت نیست. فضل و عدل هم از صفات خداوند است پس نمی‌توان از آن شناخت پیدا کرد (همان: ۳۵ پ). مُحدَث هرآنچه را صورت می‌کند، دانسته و دیده خود را صورت می‌کند (همان: ۳۶ پ) چون فعل بنده به واسطه صفات حق متجلی می‌گردد؛ بنده نمی‌تواند نه از ذات و نه از صفات حق آگاهی یابد و «در حقیقت علم حق» بر بنده گشاده نیست. اگر بنده‌ای بگوید که به شناخت کامل رسیده‌ام، خیال و وهمی بیش نیست؛ زیرا خداوند با همه صفات قدیم خود، «لَمْ یَزَلْ وَ لَایَزَالُ» است و بنده با همه صفات خود، محدث و مخلوق. همه صفات حق «بی‌عدد»، «بی‌احد»، «بی‌مثل»، «بی‌شبه»، «بی‌صورت» و «بی‌کیف» است. «تضاد» و «تعدد» در صفات خداوند راه ندارد یعنی حق نه عدد است و نه احد؛ اگر صفات خداوند را احد فهم کنیم، می‌بینیم که خداوند خود را با نود و نه نام^۱ نمایانده است. اگر صفات حق را عدد بدانیم، تضاد صفات پیش می‌آید، در حقیقت عدد به «گفت و اعتقاد و تصویر» ما بازمی‌گردد. اگر در صفات حق توقف کنیم، یعنی نه عدد بگوییم و نه احد؛ در این صورت صفات حق را انکار کرده‌ایم (همان: ۶۱ پ). جمع دو صفت که تعدد و تضاد را نشان بدهد، برای «خالق اضداد و عدد» محال است و معقول نیست؛ صفات حق نه در خیال اهل حس می‌گنجد نه در عقل عاقلان متصور است و نه در سیر مقدسان جای دارد (همان: ۴۰ پ)؛ چراکه علم بنده گاهی «ذات» و گاهی «صفات»، گاهی «عین» و گاهی «غیر» است (همان: ۳۹ ر)؛ بنابراین راه درست آن است که قیاس کنار گذاشته شود و بدون تصرفی در صفات و ذات حق با «عین و غیر»، «جمع و فرق» و «ضد و وفق» به ذات و صفات قدیم او مقرر شد: «أنت کما اثبتت علی نفسک» (همان: ۶۴ پ- ۶۵ ر). هیچ مؤمنی میان «عالم خلق و عالم حق»، میان «عالمی خود و عالمی حق» و «میان علم، قدرت و مشیت» خود و «علم، قدرت و مشیت حق» شباهتی نمی‌بیند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»^۲ (همان: ۴۰ پ). در نتیجه بنده از فضل و عدل او که منجر به سعادت و شقاوت می‌شود، شناخت می‌یابد.

۱. نک شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۹۵-۱۹۴.

۲. بقره: ۳.

۳-۲-۲. علت نبودن صفات

خواجه یوسف رابطه فضل و عدل الهی با سعادت و شقاوت بنده را رابطه علت و معلولی نمی‌داند یعنی علم حق نمی‌تواند علت هیچ اتفاقی باشد (همان: ۶۳ پ). هر چند وجود مخلوقات از قدرت خداوند است ولی قدرت او «علت ایجاد» مخلوقات نیست. «تقدیم و تأخیر» فعل خلق «از مشیت و به مشیت» حق است ولی «مشیت حق»، علت «تقدیم و تأخیر» فعل نیست. «اتقان و احکام» مخلوقات «از علم حق» و «به علم حق» است ولی علم حق، علت اتقان و احکام مخلوقات نیست (همان: ۶۲ پ) «علت و معلول»، «جمع و فرق»، «عدد و احد» و «ضد و وفق» در مخلوقات رواست نه در خداوند (همان: ۶۳ پ، ر).

خواجه یوسف می‌گوید: چون نسبت‌گاه مخلوقات در وجود و بقا به خالق برمی‌گردد. در نتیجه چیزی به چیزی باقی نیست و چیزی از چیزی موجود نمی‌شود و علت، وهم حس است و همچنین باور داشتن به اسباب و علل، وهم است. علت و معلول هر دو مخلوق‌اند؛ تفاوتشان در تقدّم و تأخر است. علت، متقدّم و معلول، متأخر است؛ تقدّم علت و تأخر معلول خلق اوست (همان: ۶۷ ر)؛ بنابراین «فضل و عدل» و «سعادت و شقاوت» خلق اوست.

«تصویر وهمی» و «خیال حسی» در خداوند راه ندارد و ضدیت میان صفات خداوند را باید بدون تغییر لفظ باید بپذیریم. خداوند جسمانیت ندارد؛ وجه، ید، ایتان، مجی، ضحک و فرح^۱ که آن را متشابهات می‌نامیم، در واقع متشابهات نیستند؛ زیرا «جبار عالم»، جسم و جوهر نیست؛ پس نباید صفاتی چون جسم و جوهر برای او فرض کرد. این صفات نماینده آن است که بنده از عالم تصویر صفات، به صفات حق برسند. اگر متشابهات را تأویل کنیم، گونه‌ای تشبیه خفی محسوب می‌شود؛ پس بهتر است آن را بدون تأویل، بپذیریم (همان: ۶۲ پ- ۶۳ ر). خداوند اسماء خود را مطابق عقول خلق آشکارا کرد تا خلق در صفاتش متحیر نگردند (همان: ۳۵ پ).

۳-۲-۳. رضا و سخط خداوند

خواجه یوسف درباره انتساب صفات می‌گوید که عفو، نسب به رضای خداوند می‌برد که باعث سعادت می‌گردد و عقوبت نسب به سخط خداوند می‌برد که شقاوت را در بر می‌گیرد؛ «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ»^۲ مصداق آن است. هر چند کفر، از شقاوت برمی‌خیزد و مردود و

۱. نک قیامت: ۲۲؛ القصص: ۸۸؛ الرحمن: ۲۶-۲۷؛ المائدة: ۶۴؛ فجر: ۲۲.

۲. نک تهذیب الاحکام: ۱۸۵/۳.

ناپسندیده است و ایمان از سعادت برمی آید و مقبول و پسندیده است ولی نسب‌گاه هر دو خداوند است که به منصب ظهور رسیده‌اند؛ اگر نسب‌گاهشان مختلف باشد، باید به سراغ دو منشأ (نسب‌گاه) متفاوت رفت که آن غیرممکن است (همان: ۱۹ پ-۲۰ پ).

۴-۲-۳. آیینگی صفات

خواجه یوسف می‌گوید: مخلوق می‌پندارد که هر فعلی از او سر می‌زند، خود، «فاعل» آن است درحالی‌که آن فعل آفریده خداوند است (همان: ۳۵ پ). صفات خداوند «نه در عالم و نه بیرون از عالم» قرار دارد بلکه صفات او همه عالم را دربرمی‌گیرد یعنی کل عالم هستی، تجلی صفات خداوند است. به تبع آن فضل و عدل که از صفات اوست، به صورت سعادت و شقاوت در بندگان تجلی یافته است (همان: ۴۰ پ). بدین ترتیب، بنده به واسطه صفات خود، از صفات خداوند آگاهی می‌یابد؛ به همین خاطر خداوند می‌فرماید: صفات خود را آینه کنید و فاعلیت خود را در آن ببینید؛ سپس مفعولی خود را در فاعلی من بنگرید؛ بنابراین بنده از طریق صفات «خالقی»، «فاطری»، «مصوری»، «عالمی»، «قادری» و «مریدی» حق، به صفات «فاعلی»، «فاطری»، «مصوری»، «عالمی»، «قادری» و «مریدی» خود پی می‌برد. به همین ترتیب «غضب» و «رضا» هم همین‌گونه است. از آنجاکه «ذات» و «صفات» خالق، قدیم و «ذات» و «صفات» مخلوق، محدث است؛ مفعول هرگز همانند فاعل نیست و فاعل هم هرگز همانند مفعول نخواهد بود (همان: ۳۵ پ؛ ۳۶ ر، پ).

۴-۲-۵. نسبت فضل و عدل در تبیین منشأ سعادت و شقاوت

خواجه یوسف در پاسخ به این پرسش که با توجه به این‌که «ذات» و «صفات» خداوند از هم جدا نیستند، چگونه می‌توان عدل و فضل او را به دو شکل مجزا مطرح کرد، می‌گوید: اول این‌که بنده هیچ‌وقت به حقیقت کامل نمی‌تواند برسد، بهتر است خداوند را تنزیه کند و به علم و قدرتش - که سر منشأ هستی است - تصویری نسبت ندهد. دوم این‌که اگر بخواهد به چیزی، تصویر نسبت دهد، باید این نسبت را به معلوم و مقدور نسبت بدهد نه به منشأ علم و قدرت (خداوند) یعنی آنچه در عالم امکان با آن مواجهیم به علم و قدرت یعنی خداوند تعلق دارد. همان‌طور که در عالم «مقدورات» برای «گردنده» (مخلوقات) - که صیوروت در آن‌ها اتفاق می‌افتد - تصویری روا می‌داریم، در فضل و عدل مخلوقات هم می‌توان روا داشت ولی در منشأ فضل و عدل نمی‌توان روا داشت. به این ترتیب هنگامی که مقدور را به قدرت و معلوم را به علم خداوند نسبت می‌دهیم، باید سعادت را به فضل و شقاوت را به عدل نسبت داد (همان: ۶۳ ر، پ).

۴-۲-۶. تصویر خداوند

اهل تشبیه دو دسته‌اند: دسته‌ای که در ذات خداوند قائل به تشبیه‌اند و دسته‌ای دیگر در صفات خداوند به تشبیه گراییده‌اند (صابری، ۱۳۸۸: ۸۶/۱). آن‌ها معتقدند که ذات خداوند قابل شناخت است و همچنین صفات خداوند را از سنج صفات ممکنات و اوصافی که به بشر و سایر مخلوقات منسوب می‌کنیم، دانسته‌اند. این گروه به منزله واکنشی افراطی بود در مقابل اهل تعطیل که در کلام اهل سنت به وجود آمده‌اند.

خواجه یوسف در این باره می‌گوید: برای صفات حق نباید تصویر قائل باشیم؛ که آن، تشبیه و تعطیل را می‌رساند. اهل تشبیه، صورت را با «تصویر» اثبات می‌کند و معطله، صفت را با «تصویر» باطل می‌کند ولی عارفان از عالم «صورت و تصویر» گذاره کرده‌اند، ذات و صفات خالق را «بی‌صورت و تصویر» می‌دانند و آن را به خلق نسبت می‌دهند؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^۲. (همان: ۵۲ پ؛ ۵۳ ر). علم بنده نمی‌تواند صنع و خلق خداوند را درک کند؛ اگر خداوند صد هزار صفت دیگر خود را نشان دهد، موحد باید همه را درست و حق بداند (همان: ۳۹ ر). خداوند با «فاعلیت»، «خالقیّت» و «فاطریت» خود آن‌ها را به فعل رسانده است (همان: ۳۶ ر)؛ برای مثال معنا و مفهوم صفاتی چون «عزّ و ذلّ» و «فقر و غنی» که برای خلق به کار می‌گیریم، متفاوت است از آنچه برای خالق به کار می‌بریم (همان: ۶۱ پ). صفات متعدّد بنده «گاه متناقض و گاه متوافق» و «گاه متناسب و گاه متضاد» می‌نماید؛ ولی صفات حق را «متضاد و متناقض و متعدد» نیست. (همان: ۶۱ ر). خداوند گرداننده است؛ از رضا به سخط و از سخط به رضا می‌گرداند ولی خود نمی‌گردد و صفات خود را از طریق صفات بندگان، به بندگان می‌شناساند تا صنع او شناخته شود (همان: ۳۶ پ).

۳-۳. خلق و کسب

۳-۳-۱. مخلوق بودن سعادت و شقاوت

خواجه یوسف با نگاه اشعری به جایگاه خداوند و بنده می‌نگرد؛ به نظر وی خداوند خالق «همه‌چیز» است، نسبت دادن شقاوت و سعادت به کسب بنده، نشان‌دهنده بندگی بنده است تنها، تفاوتشان در «ظهور و مراتب ظهور» و «تقدیم و تأخیر ظهور» است. اگر عناد یا انقیاد را به فعل بنده نسبت بدهیم، آن، خیال نفس است (همان: ۱۷ پ). عناد دل معاند و انقیاد دل موحد از آنجاکه خلق خالق‌اند، محدث‌اند؛ چون ابتدا، عناد و انقیاد وجود نداشت سپس به وجود آمد؛ بنابراین هر آنچه وجود نداشته باشد سپس به وجود

۱. شوری: ۱۱.

۲. اخلاص: ۴.

بیاید، مخلوق و محدث است. در نتیجه «کفر کافران و ایمان مؤمنان» و «فسق فاسقان و طاعت مطیعان»، همه «مخلوقِ خالق» اند ولی مختلف‌الوجوداند؛ یکی نکوهیده و دیگری ستوده است یعنی اختلاف مراتبشان، در «اقرار و انکار»، «انقیاد و عناد» یا «تصدیق و تکذیب»شان است (همان: ۱۷ پ- ۱۸ ر).

۳-۲. رابطه کسب و خلق با سعادت و شقاوت

بنده هر فعلی که انجام می‌دهد، خالق آن فعل خداوند است؛ چون «شقاوت و عدل» و «سعادت و فضل»، هر دو «مخلوقِ خالق» اند؛ بهره‌مندی بنده از این دو اصل از مجرای کسب صورت می‌گیرد؛ پس باید از منظر خالقیت خالق و کسب بنده به این دو نگریست. خالقیت خالق عام و مطلق است، میان آن‌ها هیچ تناقضی وجود ندارد. در واقع، «کسب و بندگی» بنده به «عقل و قدرت و طاعت»، «وعد و وعید» و «امر و نهی» مربوط می‌شود. شقاوت (کفر) آخرین جایگاهی است که در عالم نفس اماره ظهور پیدا می‌کند که خواجه از آن به «زَنار بستن» تعبیر می‌کند. شقاوت، عدل خالق را می‌نمایاند و سعادت فضل او را. خداوند به کریم بودن، حکیم بودن و عادل بودن موصوف است، از سهو و خطا مبرا است و «میل و ستم» در «جلالیت»، «کبریایی» و «عظمت» او راه ندارد (همان: ۱۵ ر، پ).

۳-۴. نسبت تقدیر خداوند با سعادت و شقاوت

«جَبَّارِ عَالِمٍ مُّقَدِّرٍ»، برای عالم خلق، تقدیر را قرار داد (همان: ۴۰ ر) و کلاً مقدرات خود را با حکم قضای «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» اثبات می‌کند و با «وَهُوَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» حیرت از دل‌های متحیران پاک می‌کند؛ چراکه خلق آنچه را که می‌بیند، قیاس می‌کند و غایب را از طریق مشاهدات می‌شناسد. به بیان دیگر، چون برای خلق، تقدیر دیدنی نیست، شواهدی لازم است. در نتیجه خداوند با تقدیر، نصیب و بهره خلق را با قضا و قدر روان می‌کند. بنابراین حق «فضل و سلوت» را برای گروهی تقدیر کرد و «عدل و بلیت» را برای گروهی دیگر رقم زد (همان). اگر خلق کفر و ایمان با «اسباب و استار خودی»، «وسائط ذاتی و صفتی خودی» و «حجب فاعلی و مکتسبی خودی» در پوشش نمی‌ماند، در این صورت عالم غیب به وجود نمی‌آمد، قدر الهی تحقق نمی‌یافت، روح شناخته نمی‌شد و عالم کشف هم به وجود نمی‌آمد (همان: ۳۸ ر).

به نظر خواجه، جاری شدن سعادت و شقاوت به بنده از خزانه علم خداوند صورت می‌گیرد. مشیت الهی از خزانه علم او، سعادت و شقاوت را برمی‌گیرد و به قدرت می‌سپارد، سپس اذن الهی از خزانه قدرت، سعادت و شقاوت را به قضا می‌دهد و قدر هم از خزانه قضا به بنده می‌رساند. خواجه تأکید می‌کند که در قدر و قضا و اذن و قدرت و مشیت و علم الهی، سهو و خطایی رخ نمی‌دهد. اینجاست که دیدگان گریان می‌گردند چراکه بنده بر تن خود بنگرد معصیت می‌بیند و بر دل بنگرد، غفلت می‌بیند ولی با عقل خود

۴. نتیجه

مبحث اسماء و صفات خداوند از مهم‌ترین مباحث کلامی است که خواجه یوسف همدانی با نگاه کلامی-تصوفی به آن نگریسته است. خواجه معتقد است سعادت و شقاوت بنده هر دو مخلوق خداوندند که سعادت از صفت فضل و شقاوت از صفت عدل او ناشی می‌شود و بنده از گذرگاه بندگی آن‌ها را کسب می‌کند.

صفات خداوند همانند ذات او قابل شناخت و تصویر نیست. محدث در واقع، دانسته خود را صورت می‌کند چون صفات خداوند «بی‌عدد»، «بی‌احد»، «بی‌مثل»، «بی‌صورت» و «بی‌کیف» است. تصویر قائل شدن برای صفات خداوند تشبیه و تعطیل را می‌رساند. بنده می‌تواند صفات خود را آینه کند و از طریق آن به صفات خداوند پی ببرد. بنابراین بنده باید خداوند را تنزیه کند.

به نظر خواجه سعادت و شقاوت در وجود بنده نهاده شده که سعادت از فضل و شقاوت از عدل سیراب می‌شود. پس هدایت و گمراهی هر دو به دست خداوند است یعنی اگر خداوند از فضل و عدل را آشکار نمی‌کرد، بنده نمی‌دانست که ایمان یا کفر از کجا آمده است و عدم شناخت این حقیقت باعث سرگردانی و حیرانی خلق می‌گردد.

رابطه فضل و عدل الهی با سعادت و شقاوت بنده، رابطه علت و معلول نیست یعنی علم حق علت هیچ اتفاقی نیست بلکه ایجاد مخلوقات به مشیت حق است و این مشیت حق علت «تقدیم و تأخیر» فعل نیست. چون بنده همیشه به دنبال علت می‌گردد، خداوند آنچه را که به بندگان خود نشان می‌دهد شبیه علت و معلول است نه خود علت و معلول تا بنده دچار حیرانی نگردد. همچنین عفو، از رضای خداوند می‌آید که باعث سعادت و عقوبت نسب به سخط خداوند می‌برد که شقاوت را به دنبال دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اثیر، عزالدین علی محمد. (۱۳۸۵ ق.). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالصادر.
- ۳- ابن بابویه قمی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۴۰۰ ق.). الامالی، به کوشش حسین اعلی، بیروت.
- ۴- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۲۳). صفة الصفة. تحقیق ابراهیم محمد رمضان.

۱. نک تفسیر ابن کثیر: ۵۵۴/۴؛ تفسیر طبری: ۴۷۴/۲۴.

بیروت: دارالکتب العلمیة. چاپ سوم.

- ۵- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۱۲ ق). المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۶- ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ ق). المسند أحمد. تحقیق شعيب الأرناؤوط. ناشر: مؤسسه الرسالة.
- ۷- ابن خلکان، ابوالعباس. (۱۳۶۴). وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان. قم: منشورات الشريف الرضي.
- ۸- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۷۹ ق). معجم مقائيس اللغة. محقق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دارالفکر.
- ۹- ابن فضل الله عمری، شهابالدين احمد. (۱۴۲۴ ق). مسالك الأبصار فی ممالک الأمصار. تحقیق ابراهيم صالح. ابوظبی: المجمع الثقافی.
- ۱۰- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۰۶ ق). تأویل مختلف الحديث. چاپ اسماعيل اسعردی. بیروت: دارالکتب.
- ۱۱- ابن ماجه، محمد. (۱۳۷۳ ق). سنن. تحقیق محمد فواد عبدالباقي. قاهره.
- ۱۲- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: ادب الحوزه.
- ۱۳- اسفراينی، ابوالمظفر. (۱۳۷۵). تاج التراجم. تحقیق نجيب مايل هروی. تهران: علمی و فرهنگي.
- ۱۴- اسفراينی، شهور بن طاهر. (۱۳۵۹ ق). التبصير فی الدين. تحقیق محمد زاهد كوثری. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- ۱۵- اسنوی، عبدالرحيم. (۱۴۲۲ ق). طبقات الشافعية. تحقیق كمال يوسف الحوت. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۶- بخاری، محمد بن اسماعيل. (۱۴۲۲ ق). صحيح بخاری. تحقیق زهير بن ناصر. دار طوق النجاة.
- ۱۷- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۸۹). تاريخ اندیشه‌های کلامی. ترجمه حسين صابري. مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس.
- ۱۸- پورمحمود، مدینه و دیگران. (۱۴۰۱). «سه‌گانه اسلام، ایمان و احسان از نظر خواجه یوسف همدانی (با تکیه بر دست‌نویس نویافته کشف)». مجلة ادبیات عرفانی. شماره ۲۸. صص ۹۵-۶۷.
- ۱۹- حمیدی، عبدالله بن زبیر. (۱۴۰۹ ق). المسند. تحقیق حبيب الرحمان اعظمی. بیروت.
- ۲۰- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). نفحات الأنس من حضرات القدس. تحقیق محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
- ۲۱- ذهبی، شمس‌الدین محمد. (۱۴۰۹ ق). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. بیروت: دارالکتب العربی.
- ۲۲- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان الداوی بیروت: دارالقلم.
- ۲۳- سجادی‌زاده، سیدعلی. (۱۳۷۷). «سعادت و شقاوت از دیدگاه قرآن و حدیث». علوم و معارف قرآن. شماره ۶-۷. صص ۱۷۴-۱۴۳.

- ۲۴- سمعانی، عبدالکریم. (۱۳۸۲ق). الأنساب. تحقیق عبدالرحمن معلمی. حیدرآباد: دایرةالمعارف العثمانية.
- ۲۵- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۸۳). مصنفات فارسی سمنانی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۶- سوراآبادی، عتیق بن محمد. (۱۳۸۱). تفسیر سوراآبادی. به تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: فرهنگ نشر نو.
- ۲۷- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۴۲۶ق). الطبقات الكبرى. تحقیق احمد عبدالرحیم السایح. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- ۲۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۴ق). نهايةالاقدام فی علم الکلام. تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۹- شیخ صدوق. (۱۳۹۸). التوحید. تصحیح هاشم حسینی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۳۰- صابری، حسین. (۱۳۸۸). تاریخ فرق اسلامی. تهران: سمت.
- ۳۱- صفی، فخرالدین. (۱۳۹۳). لطایف الطوائف. ترجمه حسن نصیری جامی. تهران: مولى.
- ۳۲- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳ق). المصنّف. تحقیق حبیب الرحمان اعظمی. بیروت.
- ۳۳- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۶). ترجمه تفسیر. به کوشش حبیب یغمایی. تهران: توس.
- ۳۴- عمادی حائری، سیدمحمد. (۱۳۹۶). دانشنامه جهان اسلام.
- ۳۵- فخر رازی. (۱۴۲۱ق). التفسیر الكبير او مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۳۶- فخری، ماجد. (۱۳۹۴). سیر فلسفه در جهان اسلام. گروه مترجمان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۷- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۷۵). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۸- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. (۱۳۶۵). جواهر القرآن. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: اطلاعات.
- ۳۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۴۰۳ق). لطائف الإشارات. تحقیق ابراهیم بسیونی. قاهره: الهيئة المصریه العامة للكتاب.
- ۴۰- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رساله قشریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۴۱- قشیری نيسابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۴۲- کلابادی. ابوبکر محمد. (۱۳۷۱). تعرف. کوشش محمدجواد شریعت. تهران: اساطیر.
- ۴۳- موسوی کیانی، صدیقه و دیگران (۱۳۹۸). «ارزیابی سندی و تحلیل محتوایی حدیث سعادت و شقاوت». آموزه‌های حدیثی. شماره ۶. صص ۱۶۷-۱۴۳.

- ۴۴- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۹۰). شرح التعرف لمذهب التصوف. به کوشش محمد روشن. تهران: اساطیر.
- ۴۵- ملکیان اصفهانی، رسول. (۱۳۹۵). «سعادت و شقاوت انسان از منظر قرآن کریم». نشریه قرآنی کوثر.
- ۴۶- مبینی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: دانشگاه تهران.
- ۴۷- میراحمدی، عبدالله و فاطمه مکاریان کاشان. (۱۳۹۸). «تحلیلی بر دیدگاه اندیشمندان شیعه در رفع تعارض روایات سعادت و شقاوت ذاتی با اختیار انسان». مطالعات فهم حدیث. شماره ۱. صص ۱۹۶-۱۷۵.
- ۴۸- نبهانی، یوسف بن اسماعیل. (۱۴۱۱ ق). جامع الکرامات الاولیا. تصحیح ابراهیم عطوه عوض. بیروت.
- ۴۹- نسفی، محمد. (۱۳۷۶). نسفی تفسیر. تصحیح عزیزالله جوینی. تهران: سروش.
- ۵۰- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.
- ۵۱- همدانی، خواجه یوسف. (کتابت: ۶۵۷ ق.). الکشف عن منازل السائرین. کتابخانه نافذپاشای ترکیه.
- ۵۲- یاقوت حموی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۷). معجم البلدان. بیروت: دارالصادر.